

مقایسه و بررسی دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان نظری در کیفیت رابطه ذات و صفات الهی

محمد مهدی کمالی*

چکیده

ملاصدرا در مسئله اسما و صفات الهی با تکیه بر قواعدی همچون اصالت وجود و قاعده بسیط الحقیقه، اتصاف ذات خداوند به همه صفات کمالی را اثبات کرده و کثرت مفهومی اسما و صفات را همچون کثرت ماهیات، اعتباری و غیر منحل به وحدت و بساطت خدا می‌داند. عرفان نیز معتقد به عینیت ذات و صفات بوده و اسمای زائد بر ذات الهی را نفی می‌کنند. اما از سویی دیگر ظهور اسما و صفات را در مراتب تعینات حق تعالی و مادون مرتبه ذات می‌دانند؛ به گونه‌ای که مقام ذات از دیدگاه آنها غیر قابل شناخت و خالی از هر اسم و صفتی است. در نگاه نخست جمع بین عینیت ذات و صفات و نفی اسما و صفات از مقام ذات متناقض و غیر قابل جمع به نظر می‌رسد. در این مقاله سعی شده با جمع بین این دو سخن، تبیین صحیحی از دیدگاه عرفا درباره رابطه ذات و صفات ارائه گردد. پس از آن مقایسه‌ای بین دیدگاه حکمت متعالیه و عرفان در این مسئله انجام شده است.

کلیدواژه‌ها

اسما و صفات الهی، عرفان، حکمت متعالیه، غیب‌الغیوب، مرتبه احدیت، مرتبه و احدیت.

Email: m.mkamali@yahoo.com

* دانشجوی دکتری رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۰۶/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۰۹/۱۸.

مقدمه

اختصاص بخش عمده‌ای از متون کلامی، فلسفی و به ویژه عرفانی به صفات الهی نشانه اهمیت خاص این مسئله در مباحث خداشناسی است. جایگاه بحث از اسما و صفات به حدی است که بعضی از متکلمان موضوع علم کلام را اسما و صفات الهی دانسته‌اند.^۱ عرفان نیز موضوع عرفان نظری را خداوند و اسما و صفات او می‌دانند.^۲ اهمیت این مسئله وقتی بیشتر آشکار می‌شود که بدانیم کنه ذات حق تعالی نامحدود بوده و به شناخت محدود آدمی نمی‌آید و تنها راه شناخت خداوند از طریق اسما و صفات و آثار او ممکن می‌باشد و به نوعی می‌توان گفت اسما و صفات خداوند وسیله ارتباط میان ذات و مخلوقات اوست. قرآن کریم در این زمینه می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف: ۱۸۰). علامه طباطبایی در این باره می‌نویسد: «وسیله ارتباط جهان خلقت و خصوصیات موجود در اشیا با ذات خداوند متعال، صفات کریمه اوست؛ بدین معنا که صفات واسطه بین ذات و مصنوعات خداوند است».^۳

سخن از اسما و صفات الهی و نفی یا اثبات آنها از دیرباز و حتی قبل از اسلام در میان مذاهب و مکاتب فکری و فلسفی و سایر ادیان الهی مطرح بوده و شهرستانی پاره‌ای از این مباحث را در کتب خود نقل کرده است.^۴

در میان نحله‌ها و مذاهب اسلامی نیز در این مسئله اختلاف‌های زیادی وجود دارد و نظریه‌های متفاوتی به قدریه، جبریه، معتزله و اشاعره نسبت داده شده است که پرداختن به آنها از حوصله این نوشتار بیرون است. اجمالاً نخستین کسی که صفات واجب را نفی کرد جعد بن درهم بود.^۵ جهم بن صفان نیز در نفی صفات با وی هم نظر بود.^۶ غیلان دمشقی، پیشوای قدریه نیز از اولین کسانی است که صفات را از ذات نفی کرده است.^۷ بعد از فرقه‌های قدریه و جبریه، کسی که مسئله صفات الهی را مطرح و آنها را از واجب تعالی نفی کرد، واصل بن عطا پیشوای فرقه معتزله است.^۸ دیدگاه

واصل بن عطا در نفی صفات زائد بر ذات تا هنگام مطرح شدن نظریه احوال ابوهاشم جبایی نظریه اصلی معتزله بود.^۹ البته آنچه در میان امامیه بیشتر به معتزله نسبت داده می‌شود نظریه نیابت ذات از صفات است و حاج ملاهادی سبزواری در این زمینه می‌فرماید: «وقال بالنیابه المعتزله».^{۱۰}

اما متکلمان امامیه به پیروی از آموزه‌های امامان معصوم علیهم‌السلام قائل به نفی تشبیه و تعطیل بوده و معتقد به عینیت ذات با صفات بوده‌اند^{۱۱} و بعضی همچون شیخ مفید، علامه حلی، عبدالرزاق لاهیجی و محمدتقی آملی نظریه عینیت ذات و صفات را به معتزله نیز نسبت داده‌اند.^{۱۲}

ابوالحسن اشعری نیز صفات حقیقی و اوصاف کمالی حق تعالی را زائد بر ذات او دانسته و معتقد به قدم این صفات شده است، ولی برای رهایی از اشکال تعدد قدما در مورد آنها، اطلاق هیچ یک از دو تعبیر عین ذات یا غیر ذات را روا نشمرده است.^{۱۳}

در میان فلاسفه مسلمان نیز این بحث مطرح شده است. فارابی معتقد است ذات خدا با صفات یکی است؛ زیرا خدا واحد بسیط است. او عالم است و در عالم بودن خود نیازی به ذات دیگری ندارد، بلکه دانایی عین ذات اوست.^{۱۴}

این عبارت معروف به فارابی نسبت داده شده است: «وجود کله و جوپ کله علم کله قدره کله حیاه کله لا أن شیئاً منه علم و شیئاً آخر منه قدره لیلزم التركيب فی ذاته و لا أن شیئاً فیه علم و شیئاً آخر فیه قدره لیلزم التکثر فی صفاته الحقیقیة...».^{۱۵}

ابن سینا نیز به پیروی از فارابی همه صفات کمالی را به خداوند نسبت داده ولی در عین حال آنها را سبب کثرت در ذات نمی‌داند. ولی از دیدگاه او صفات حق تعالی نه تنها در وجود یکی و همه عین ذات هستند، بلکه مفهوم آنها نیز یکی بوده و در این باره اختلافی ندارند.^{۱۶} چیزی که ملاصدرا آن را نپذیرفته و ناشی از اشتباه مصداق و مفهوم می‌داند و در نهایت عینیت مصداقی و تغایر مفهومی را می‌پذیرد.^{۱۷} همچنین بسیاری از شاگردان و پیروان او مثل شمس‌الدین گیلانی،^{۱۸} فیض

کاشانی،^{۱۹} عبدالرزاق لاهیجی،^{۲۰} ملاعبداللّه زنونزی^{۲۱} و ملاهادی سبزواری^{۲۲} نیز نظریه اتحاد مصداقی و تغایر مفهومی را پذیرفته‌اند ولی از متأخرین کسانی همچون ملار جبعلی تبریزی و قاضی سعید قمی منکر صفات خداوند بوده‌اند^{۲۳} و قاضی سعید صفات واجب را حمل بر نفی و سلب نقیض آنها از واجب نموده است.^{۲۴}

اما در میان عرفا، به ویژه ابن عربی و شارحین او اگر چه مکرر تصریح به عینیت ذات و صفات شده است، ولی با توجه به عقیده آنها راجع به مقام ذات که خالی از هر گونه وصف و اسم و رسم است، فهم عینیت ذات و صفات به آسانی ممکن نیست؛ زیرا فرض عینیت و حتی زیادت اسما و صفات بر ذات در صورتی معنا دارد که اتصافی ثابت باشد؛ در حالی که از نگاه عرفا ذات الهی در مقام شامخ خود متصف و متعین به هیچ وصف و تعینی نیست. پس جمع بین مسئله عینیت ذات و صفات بانفی هر گونه اسم و وصف از مقام ذات احدی نیاز به تأمل و واکاوی بیشتر دارد و از خلال بررسی همین مطلب است که اختلاف مبنای عرفا و حکمت متعالیه در مسئله ذات و صفات آشکار می‌شود.

دیدگاه حکمت متعالیه درباره ذات و صفات الهی

از دیدگاه حکمت متعالیه حق تعالی از فرط شدت و بساطت و به حکم قاعده بسیط الحقیقه، متصف به همه صفات و کمالات وجودی است و صفات اموری زائد بر ذات نیستند، بلکه هر صفتی از حیث تحقق عین صفت دیگر و همه صفات عین ذات حق تعالی و به وجود او موجود هستند و تغایر آنها فقط از حیث مفهوم است. وی در مقام استدلال بر این مطلب می‌گوید هر کمالی که به واسطه وجود ملحق به اشیا می‌شود، برای حق تعالی که مبدأ وجود همه اشیا است، ذاتی بوده و برای غیر او به واسطه افاضه او ثابت است. بنابراین حق تعالی تمام صفات و کمالات وجودی اعم از

حیات، قیومیت، علم، قدرت و اراده را ذاتاً داراست، نه به عنوان صفات زائد بر ذات؛ چرا که در فرض زیادت، در افاضه این کمالات بر موجودات دیگر محتاج به حیات، قدرت، علم و اراده دیگری بود.^{۲۵} از این رو در معنای عینیت می نویسد: «عینیت بدین معناست که ذات به گونه‌ای باشد که همه این صفات و معانی متکثر بدون قیام صفتی به او، بر او صادق باشند».^{۲۶}

بر اساس اصل تشکیکی وجود، هر قدر که وجودی اقوی و اشرف باشد، در ذات و هویت شخصیه خویش، دارای فضایل و آثار بیشتری بوده، و مصداق مفاهیم بیشتری است، و تعداد مفاهیم و خارج محمول بیشتری از آن انتزاع می شود که هر کدام اشاره به مرتبه و درجه‌ای از کمالات آن وجود قوی می کند و چون این مفاهیم و امور معقوله از حاق ذات آن وجود انتزاع می شوند، حکم آنها همان حکم ماهیت و ذاتیات شیء است؛ از این رو که در وجود متحد بوده و همه به وجود ذات موجود هستند.^{۲۷}

ملاصدرا در تبیین عینیت ذات و صفات آشکارا از مسئله اصالت وجود بهره گرفته و ذات را همچون وجود و صفات را چون ماهیت می داند و از آنجا که وجود را اصیل، و مفاهیم و ماهیات را اعتباری می داند، کثرت ناشی از مفهوم و ماهیت را اعتباری دانسته و اتصاف ذات احدی به مفاهیم و صفات مختلف را مخلّب به وحدت و بساطت او نمی داند. وی در توضیحی بیشتر درباره این مسئله در *شواهد الربوبیه* می نویسد:

والفرق بین ذاته و صفاته كالفرق بين الوجود و الماهية في ذوات الماهيات إلا أن الواجب لاماهية له لأنه صرف الوجود وإنه أولى انبجست منه الإنیات كلها فكما أن الوجود موجود في نفسه من حيث نفسه و الماهية ليست موجودة في نفسها من حيث نفسها بل من حيث الوجود فكذلك صفات الحق و أسماءه موجودات لافي أنفسها من حيث أنفسها بل من حيث الحقيقة الاحديه.^{۲۸}

یعنی همچنان که وجود و ماهیت هر دو در خارج به یک وجود موجودند و موجودیت بالاصاله از آن وجود بوده و به واسطه وجود و بالعرض به ماهیت اسناد داده می‌شود، همین‌طور اسما و صفات حق تعالی نیز به خودی خود و با وجودی مجزا موجود نیستند، بلکه به واسطه وجود حق و از حیث حقیقت احدیت موجودند.

از این رو اسما و صفات همه در ذات الهی قبل از صدور معلولی از او ثابت و محقق هستند و این ثبوت و وجود آنها همانند ثبوت ماهیات نسبت به وجود، بالعرض و به تبع ذات است؛ به گونه‌ای که از خود وجودی ندارند و اساساً قابلیت جعل ندارند، همانند ماهیت که نمی‌توان گفت مجعول است یا غیر مجعول، بلکه مجعول بالعرض است و به واسطه وجود محقق است.^{۲۹}

ملاصدرا در مورد فرمایش امیرالمومنین علی علیه السلام در نهج البلاغه که می‌فرماید: «کمال الاخلاص نفی الصفات عنه»^{۳۰} چنین توضیح می‌دهد که مراد نفی صفات زائد بر ذات است، نه مطلق صفات و شاهد بر این مدعا ادامه سخن حضرت است که می‌فرماید: «لشهاده کل صفة انها غیر موصوف»، یعنی صفات اگر زائد بر ذات باشند با آن مغایر بوده و نباید بر ذات حمل گردند.^{۳۱} بنابراین از دیدگاه حکمت متعالیه تغایر ذات و صفات به لحاظ مفهوم است ولی در ناحیه وجود هیچ تغایری وجود ندارد و ذات و صفات به یک وجود موجودند.

رابطه ذات و صفات الهی از دیدگاه عرفا

از دیدگاه عرفا ذات حق غیر قابل شناخت است و آنچه در قلمرو شهود و ادراک قرار می‌گیرد تعینات ذات مطلق حق تعالی است. وجود حق تعالی دارای اسما و صفاتی است که همگی از لوازم ذات او به شمار می‌آید. مقصود از اسمای الهی الفاظ «عالم» و «قادر» نیست، بلکه حقایق علم و قدرت است. در اصطلاح، عرفا الفاظ عالم، مرید و قادر را «اسم الاسم» می‌خوانند. اسم عبارت

است از ذات متصف به علم، و ذات متصف به قدرت و صفت عبارت است از محمولات عقلی مثل علم و قدرت که بر ذات حمل می‌شوند، نه اعراض زائد بر ذات.^{۳۲}

از نگاه ابن عربی و شارحین وی اسمای الهی نه معانی زائد بر ذات اند و نه احوالی که در برزخ بین وجود و عدم گرفتار باشند. همین‌طور قائل به نیابت ذات از صفات هم نیستند، بلکه از نظر عرفا رابطه بین ذات و صفات عینیت است. ابن عربی خود در موارد متعددی به عینیت ذات و صفات و نفی زیادت تصریح کرده است که به بعضی از آنها اشاره می‌کنیم. وی در کتاب فتوحات پس از بیان این مطلب که علم، حیات، قدرت و سایر صفات حق نسب و اضافات ذات اند، نه اعیانی زائد بر ذات، چنین استدلال می‌کند که «اگر صفات اعیانی زائد بر ذات باشند، لازم می‌آید که ذات ناقص باشد؛ زیرا شیئی که به وسیله امری زائد کمال می‌یابد به ذات خود ناقص می‌باشد».^{۳۳}

وی در همین کتاب سخن بعضی از متکلمین که صفات نه عین او هستند و نه غیر او، همان قول به زیادت دانسته و آن را به شدت نفی کرده و می‌گوید میان قول اینها که صفات را زائد بر ذات می‌دانند با کسانی که خدا را فقیر می‌خوانند، فرقی نیست مگر در حسن عبارت.^{۳۴} همچنین در جایی دیگر می‌نویسد: «هو سبحانه عالم بذاته لا بأمر زائد».^{۳۵} و در رساله کشف المعانی می‌گوید: «کلام او علم اوست و علم او عین ذاتش و اوست که به لحاظ ذات به اسما نامیده می‌شود».^{۳۶}

وی اسما و صفات را نسب و تعلقات حق دانسته و در این زمینه می‌نویسد:

والنسب كلها أمور عدمية و لها الأثر و الحكم فكل معدوم العين ظاهر الحكم و الأثر فهو على الحقيقة المعبر عنه بالغيب فإنه من غاب في عينه فهو الغيب... و هذه الأسماء تعقل منها حقائق مختلفة معلومة الاختلاف كثيرة و لاتضاف إلا إلى الحق فإنه مسماها و لا يتكثر بها فلو كانت أموراً وجودية قائمة به لتكثر بها.^{۳۷}

یعنی اسمای الهی احکام، نسب و اضافاتی فاقد وجود عینی ولی دارای آثار هستند و از این رو غیب نامیده می‌شوند. معانی این اسما و صفات با یکدیگر متفاوت است و همه اینها در عین اختلاف معنا به ذات الهی اضافه می‌شوند ولی باعث تکثر در او نمی‌شوند، چرا که اموری عدمی هستند و تنها در صورتی باعث تکثر خواهند شد که دارای وجودی منحاز از ذات الهی و قائم به آن داشته باشند؛ در حالی که چنین نیست.

ابن عربی در جایی دیگر پس از نقل بحث خود با ابو عبد الله کِنانی در فاس که معتقد به زیادت اسما و صفات بوده است، عقیده خود را چنین بیان می‌کند که در عین تعدد اسما، مسمما واحد است، اما مفهوم واحد نیست؛ زیرا در صورت توحید مفهوم، تعدد اسمای الهی گزاف و عبث می‌نماید. پس لازم است نسبت‌هایی در نظر گرفته شود تا اینکه تعدد اسما معقول باشد. بنابراین مفهوم عالم غیر از مفهوم حی است ولی در عین حال حی عیناً همان عالم است (از حیث وجود عینی) و همین‌طور مفهوم عالم غیر از مفهوم قادر، عزیز، عالی، متعالی، کبیر و متکبر است و همه این اسما، اسمائی است که خداوند خود را به آنها نامیده است.^{۳۸}

وی در جایی دیگر از فتوحات می‌گوید: اسمای الهی زبان حالند که حقایق آنها را اعطا می‌کنند و نباید در مورد آنها توهم کثرت یا اجتماع وجودی شود. آنها حقایقی معقوله‌اند که از حیث نسب، متکثرند نه از حیث وجود عینی؛ زیرا ذات حق از این حیث که ذات است، واحد است ولی ما به خاطر امکان و افتقار وجودی خود می‌دانیم که باید ما را مرجحی باشد تا به آنها استناد کنیم و وجود ما به ناچار از آن مستند، نسبت‌های مختلف طلب می‌کند که شارع از آنها به اسمای حسنی کنایه آورده و خود را به آنها نامیده است.^{۳۹}

همچنین در آغاز فتوحات می نویسد: «الصفات الذاتية للموصوف بها وإن تعددت فلا تتدل على تعدد الموصوف في نفسه لكونها مجموع ذاته وإن كانت معقولة في التمييز بعضها من بعض.»^{۴۰}

همین معنادر کلمات دیگر عرفان نیز آمده و حتی اشعار آنها نیز بر این مطلب گواه است. سید حیدر آملی در کتاب جامع الاسرار و در توضیح توحید صفاتی می فرماید:

بدان که مراد ما از نفی صفات، نفی صفات به طور مطلق نیست؛ به گونه ای که حق تعالی را به علم و قدرت و سایر صفات متصف نکنیم، بلکه مراد ما نفی صفات زائد در خارج است، آنطور که بعضی از جهال اشاعره آنها را در مورد خداوند اثبات نموده اند. چون در حقیقت در خارج صفات خداوند وجودی زائد بر ذات مقدس او ندارند، بلکه حقیقتاً عین ذات او بوده و هیچ مغایرت حقیقی اعم از ذهنی یا خارجی ندارند.^{۴۱}

وی در نقد التقود نیز می نویسد: «خداوند متعال ذاتاً و به صورت ازلی و ابدی عالم به ذات خود است و ذات او از حیث ذات ازلاً و ابداً جامع جمیع کمالات است. لذا خداوند جلیل الشان از ازل تا ابد از جمیع کمالات خود آگاه است.»^{۴۲}

جامی در لؤلؤیچ چنین می سراید:

از روی تعقل همه غیرند صفات
با ذات تو و ز روی تحقق همه عین^{۴۳}

و در اشعار شبستری می خوانیم:

صفتش غیر نیست و نبود عین
دل دانادر این ندارد عین

چون به معنی نه اوست او نبود
ور شود زو جدانکو نبود^{۴۴}

به باور عرفا همچنان که اسما و صفات الهی از وجهی عین ذات و از وجهی غیر از آنند، همین طور هر اسمی از اسما نیز از جهتی عین اسمای دیگر و از جهتی غیر آنهاست. ابن عربی در فص ادریسی از کتاب *فصوص الحکم* و از قول ابوالقاسم بن فسی اندلسی صاحب کتاب «*خلع النعلین*» و یکی از بزرگان صوفیه می نویسد: «هر اسم الهی به همه اسماء الهی خوانده شده و به جمیع آنها منعوت می شود. چون هر اسمی هم دلالت بر ذات دارد و هم دلالت بر معنای مخصوص به خود. لذا از حیث اشتغال بر ذات عین همه اسما بوده و از حیث معنای خاص خود از سایر اسما متمایز می شود».^{۴۵} همین مطلب را صدرالدین قونوی در کتاب *نفحات*^{۴۶} و محمد بن حمزه فناری در *مصباح الانس*^{۴۷} نیز آورده اند.

مرتبه ذات و نفی هر گونه اسم و صفت

شواهد بسیاری بر عینیت ذات و صفات از کلمات عرفا ذکر شد ولی در نگاه نخست این سخن با محکمت و مسلمات اصول عرفانی سازگار نیست؛ زیرا به تصریح بسیاری از عرفا، مقام ذات تهی از هر گونه اسم و رسم و تعین و صفت است و ذات از هر گونه قیدی پیراسته است حتی از قید اطلاق.^{۴۸} طبق این سخن، بیان رابطه عینیت میان ذات و صفات به آسانی امکان پذیر نیست و حتی زیادت نیز معنا ندارد؛ زیرا نزاع در عینیت یا زیادت صفات، در فرضی مطرح است که اتصافی وجود داشته باشد، حال آنکه به تصریح بزرگان عرفان، ذات در مقام غیب متصف به هیچ وصف ثبوتی یا سلبی نمی شود.

از منظر عرفان قبل از ظهور کثرت در مقام خلق، سه یا دو مرتبه (علی الخلاف) وجود دارد. مرتبه غیب الغیوب که ذات احدیت است. مرتبه احدیت که تعین اول است و مرتبه واحدیت که تعین دوم و مقام ظهور تفصیلی اسما و صفات و لوازم آنها همچون اعیان ثابته است. بعضی نیز فقط

دو مرتبه بیان کرده و مقام احدیت را همان مرتبه ذات و غیب الغیوب دانسته و واحدیت را تعیین اول می‌دانند. دلیل این اختلاف در این نکته نهفته است که ذات خداوند دارای چه نحو و جودی است. گروه اول که معظم عرفای بزرگ در این دسته جای گرفته‌اند، خدا را دارای وجود لایبشرط از هر گونه شرط و قیدی می‌دانند ولی گروه دوم کسانی هستند که همانند حکما حقیقت حق را بشرط لا از کافه تعینات دانسته‌اند.^{۴۹}

در هر صورت این کثرت امری اعتباری است که هیچ منافاتی با وحدانیت وجود خداوند ندارد و باعث تعدد وجود او نمی‌شود. سید حیدر آملی در کتاب *تقدیر التقود می‌نویسد: «این کثرت اعتباری بوده و در خارج تحقیقی ندارد؛ زیرا در خارج چیزی نیست الا ذات واحده. اما کثرت خارجی بین مظاهر خلقی دارای ترتیب و تحقیق و اجمال و تفصیل است»*.^{۵۰} بنابراین حق تعالی وجودی است که در عین وحدت دارای ظهور و بطون است. در یک مرتبه غیب محض است و در مرتبه‌ای دیگر دارای ظهور اسما و صفاتی و همه این ظهور و بطون الهی، به وجود واحد موجودند، اگر چه ظهور بظاهر ظهور غیر از بطون و غیب ذات است و هر مرتبه احکام خاص خود را دارد. از این رو عرفا گفته‌اند:

هر مرتبه از وجود حکمی دارد گر حفظ مراتب نکنی زندیقی

قونوی نیز درباره این اختلاف مراتب می‌گوید: «تعیین حق سبحان، در مرتبه ظاهریت از وجهی مغایر شأن ذات غیبی او در حضرت باطنش می‌باشد - همانگونه که در کتاب عزیز بدان اشاره شده است - و تعیین او در هر یک از حضرات ظهور و بطون خود دارای در جاتی است که هر یک نسبت به ماقبل خود ظاهر بوده و نسبت به مابعد باطن اند».^{۵۱}

بنابراین به حکم حفظ مراتب، عرفا مقام شامخ ذات الهی را خالی از هر گونه قید و تعینی دانسته و از آنجا که اسما و صفات نوعی تعین محسوب شده و تقیید آور هستند، از مرتبه ذات نفی شده و در مرتبه بعدی قرار دارند. مرحوم سید احمد کربلایی در مکاتبات خود با شیخ محمد حسین اصفهانی در این زمینه می گوید: «چون مرتبه ذات مرتبه الغاء جمیع حدود است، جمیع اسما و صفات که محتاج به لحاظ و اعتباری است زائد بر ذات مضمحل خواهند بود و الا مقام ذات نخواهند بود فضلاً عن الاشیاء و لحاظها و اعتبارها شیئاً و العلم بها».^{۵۲}

از این رو در مرتبه ذات همه صفات اعم از قدرت، اراده یا علم منفی است حتی علم به ذات؛ چرا که آن هم یک نوع تعین محسوب می شود.

سید حیدر آملی در این باره می نویسد:

اول تعینی که ذات خداوند بدان متعین می شود، ناشی از علم او به ذات خویش می باشد؛ چرا که بعد از علم او به ذات خویش، ذات او معلوم وی قرار می گیرد و هر معلومی بایستی متعین باشد. لذا اول تعین حق تعالی علم او به ذاتش است.^{۵۳}

وی در جایی دیگر بعد از نفی همه تعینات از ذات حق تعالی، علم خداوند به ذات را باعث تعین ذات به سه اعتبار ذات، عالمیت و معلومیت دانسته که این سه موجب ظهور حضرات احدیت، واحدیت و ربوبیت می شوند و به واسطه این حضرات عالم جبروت، ملکوت، ملک، عقول، نفوس و اجسام پدیدار می شوند.^{۵۴}

با توجه به این مطلب برخی عرفا، از جمله مؤیدالدین جندی در مرتبه کنه ذات که مرتبه اطلاق است، حتی منکر علم حق به ذاتش شده اند. مؤیدالدین جندی در شرح فصوص می نویسد:

أن الهویة الذاتية مطلقة بالإطلاق الحقيقي و هی تقتضی بحقیقتها أن لاتعلم و لاتنحصر و لاتعرف و لاتتناهی و لاتحد، و حقیقة العلم الإحاطة بالمعلوم و كشفه علی سبیل التمییز عن غیره فحقیقة العلم لاتتعلق بها و حقیقة الذات تقتضی أن لاتعلم...^{۵۵}

یعنی هویت ذات الهی مطلق است به اطلاق حقیقی و چنین حقیقتی مقتضی است که معلوم واقع نشود و منحصر نشود و شناخته نگردد و متناهی و محدود نشود و حال آنکه حقیقت علم احاطه به معلوم و کشف و تمیز آن از غیر آن است. پس حقیقت علم به ذات مطلق الهی تعلق نمی‌گیرد و حقیقت ذات اقتضای می‌کند که شناخته نشود.

جندی در ادامه علت این مطلب را چنین توضیح می‌دهد که علم امری مقید و متعین است، چه علم خداوند باشد چه علم غیر؛ در حالی که ذات الهی مطلق است و محال است که امری مقید مطلق شود یا امری مطلق مقید گردد. علم (همانند سایر صفات حق) نسبتی از نسب ذات الهی است و در قوه هیچ نسبتی از نسب ذات، احاطه به ذات مطلق و غیر محاط الهی نیست، و گرنه قلب حقایق لازم می‌آید که بین البطلان است. بنابراین به صراحت می‌گوید: «و علی کل تقدیر فإن الإحاطة بالذات المطلقة محال، فلا تعلم أصلاً، فلیس لها اسم علم لفظی، فافهم».^{۵۶}

ابن حمزه فناری نیز در کتاب مصباح الانس همین مضمون را با عبارات‌های مشابهی آورده و در پایان می‌نویسد: «و من هنا یعلم ان لیس لذات الحق من حیث هو یته علم».^{۵۷} جامی نیز در شرح رباعیات همین مطلب را اظهار کرده و قائل به این است که مطلق به اطلاق حقیقی مقتضی آن است که منضبط و متمیز نشود و در تحت احاطه و انحصار در نیاید؛ در حالی که حقیقت علم احاطه است به معلوم و کشف آن بر سبیل تمیز از ماعدا.^{۵۸}

با توجه به آنچه در نفی هر گونه اسم و صفت از مرتبه ذات گفته شد، درک مقصود عرفا از عینیت ذات و صفات دشوار می‌نماید. همچنین جمع بین روش حکما و عرفا در مسئله صفات

الهی نیز ناممکن به نظر می‌رسد. بنابراین در وهله اول باید تکلیف دیدگاه عرفا در کیفیت رابطه ذات و صفات بررسی شود تا پس از آن تفاوت روش حکمی و عرفانی در این مسئله آشکار گردد. اصلی‌ترین نکته‌ای که باید معلوم شود چگونگی جمع بین نظریه عینیت از یک سو و نفی هرگونه اسم و وصف از ذات باری تعالی از سوی دیگر است. در این مورد چند راه حل به ذهن می‌رسد که گاه از طرف بعضی بزرگان نیز بدان اشاره شده است. پس از بررسی و نقد این پاسخ‌ها، نظریه مختار را بیان می‌کنیم.

پاسخ اول: پاسخ اول از آن ملاحظه است. ناسازگاری این دو سخن مسئله‌ای نیست که از نگاه صدرادور مانده باشد و او نیز از این تناقض آگاه بوده است. از این رو، در پی رفع آن برآمده و راه حلی ارائه کرده است. به نظر وی عینیت ذات و صفات از دیدگاه حکما هیچ منافاتی با سخن عرفا مبنی بر تغایر ذات و صفات ندارد و اینگونه توضیح می‌دهد که وقتی حکما از عینیت ذات و صفات سخن می‌گویند، مرادشان این است که وجود حق تعالی در مرتبه ذات به گونه‌ای است که بدون انضمام هیچ معنا و اعتبار هیچ کیفیتی یا حالتی غیر از نفس ذات، مصحح حمل مفهومات این صفات بر خود می‌باشد و در اتصاف به این صفات نه نیازی به عروض هیئت و جودی است، چنان‌که در حمل ابيض بر جسم نیاز است و نه نیازی به معنای سلبی، چنان‌که در حمل اعمی بر انسان نیاز است و نه نیازی به انضمام معنایی نسبی یا غیر آن. از نظر صدر عینیت به این معنا حتی از جانب عرفا انکارناپذیر است ولی بی‌شک مفاهیم این صفات و معانی انتزاعی و کلی که در ذهن موجود است، همه به لحاظ مفهوم و معنا نه به لحاظ هویت و وجود، از یکدیگر متمایز و متخالف‌اند و این مطلب نیز غیر قابل انکار می‌باشد. از همین جا معلوم می‌شود که عینیت اسم و

مسمّا و غیریت آن دو بازگشت به این دو اعتبار می‌کند؛ یعنی اعتبار هویت و وجود و اعتبار مفهوم و معنا.^{۵۹}

بر این اساس مراد از نفی اسم و صفت از ذات الهی، این خواهد شد که حقیقت ذات هیچ کدام از این مفاهیم و صفات نیست، بلکه ذات، تحقق صرف و وجود بحت و منشأ انتزاع این اوصاف مختلف است. و این اوصاف و اسما همه غیر از مسمّا و موصوف به حسب مفهوم هستند، همانگونه که مفهوم هر یک نیز غیر از مفهوم دیگری است.^{۶۰}

پاسخ دوم: پاسخ دیگری که می‌توان بیان کرد این است که مراد عرفا از نفی هر گونه اسم و صفت از ذات خداوند، نفی صفات زائد بر ذات است، نه نفی هر گونه صفتی. بدین معنا که خداوند هیچ وصف و کمال زائد بر ذات خود ندارد و همه اوصاف او عین ذات او هستند. این نکته هم در کلمات ملاصدرا وجود دارد و هم در سخنان سید حیدر آملی که پیش تر به آنها اشاره شد.

پاسخ سوم: وجود حق متعال از دیدگاه عرفا لابلشروط از هر تعینی است. پس آنچه از مقام ذات منتفی است، اسما و صفات با تعین خاصی است که دارند. اگر بتوان به نوعی تعین این صفات را کنار گذاشت و آنها را نیز لابلشروط از هر تعینی اعتبار کرد، انصاف ذات به آنها مشکلی ایجاد نخواهد کرد، بلکه اساساً حق همین است؛ زیرا به طور کلی نمی‌توان این صفات را از مقام ذات نفی کرد. چون لازمه آن خالی بودن ذات از کمالات خود است. بنابراین ذات نیز متصف به همه صفات هست، منتها همانطور که ذات دارای اطلاق مقسمی است، صفات او نیز دارای اطلاق مقسمی هستند. این سخنی است که در کلمات بعضی از متأخرین آمده است.^{۶۱}

نقد و بررسی سه پاسخ مذکور

سخن صدرالمতألهین در عینیت وجودی و غیریت مفهومی اگرچه درست و قابل قبول است ولی سخنی است که درباره بسیاری از صفت و موصوف‌های دیگر نیز صادق است. به دیگر سخن، همه وجودات خاصه نیز نسبت به ماهیت، صفات و مفاهیمی که ذاتاً بر آنها صادق است، از حیث وجود عینیت دارند و از حیث مفهوم، غیر هم هستند. بنابراین نمی‌توان این سخن را مختص به مقام ذات الهی دانست و حال آنکه روی سخن عرفا مربوط به مقام ذات احدی است و مرادشان از نفی هرگونه اسم و صفت، نفی هرگونه تعیین است و تنها اوست که در مقام ذات رنگ هیچ تعیینی را به خود نمی‌گیرد و ماسوای همه تعینات او هستند. پس نفی اسم و وصف از او صرفاً به معنای تغایر مفهومی وصف و موصوف نیست و چنین به نظر می‌رسد که راه حل صدرالمتألهین مشکل تنافی را حل نمی‌کند و باید به دنبال راهی دیگر بود.

پاسخ دوم نیز در حقیقت به همان پاسخ اول باز می‌گردد؛ زیرا مراد از اوصاف زائد که در این بیان نفی شده است، اوصاف زائد در وجود است؛ یعنی صفات حق متعال، وجودی غیر از وجود حق و زائد بر آن ندارند. این مطلب حقی است ولی چیزی جز همان پاسخ قبلی نیست. ضمن اینکه مراد عرفا از نفی اسم و صفت در مرتبه ذات و اثبات آنها در مرتبه تعیین اول و دوم، صفات زائد نیست، بلکه همین علم، قدرت، حیات و دیگر صفات کمالی حق متعال می‌باشد و اثبات هرگونه وصف زائد، هر چند در تعیین اول یا دوم از سوی عرفا پذیرفته نیست. پس این پاسخ نیز مشکل را به کلی حل نمی‌کند.

اما پاسخ سوم به نظر صحیح نیست؛ زیرا اگر مراد این است که صفات را از هرگونه قیدی و تعیینی بری کرده و صرف‌الشیء و طبیعت آنها را در نظر بگیریم، یعنی صرف علم، قدرت، حیات و... بدون هر قیدی، و آنها را با صرافتشان به ذات نسبت دهیم، باز این پرسش باقی است که مگر

طبیعت اینها نسبت به هم متغایر نیست. حقیقت علم ولو با اطلاق مقسمی، با حقیقت قدرت متفاوت است و هر دو با اطلاق مقسمی با حقیقت حیات متفاوتند. اتصاف ذات به این حقایق صرفی که هر یک غیر از دیگری هستند باعث تعیین ذات به حقایق این صفات خواهد شد و در نتیجه ذات از بی‌تعینی ساقط می‌شود. شاهد مطلب اینکه در کلمات جنیدی، سید حیدر آملی و دیگران خواندیم که اسما و صفات نسب حق بوده و وجود هر یک از آنها در رتبه ذات باعث تعیین و خروج آن از اطلاق می‌شود.

ولی اگر مراد این است که حقیقت هر یک از این صفات و آن معنای مختص به هر یک را از آنها بگیریم و معنای مشترک بین عالم، قادر و حی را اخذ کرده و آن را به ذات نسبت دهیم، این چیزی جز اسناد ذات به ذات نخواهد بود؛ زیرا همانطور که پیش‌تر از قول ابوالقاسم اندلسی و دیگران ذکر شد معنای مشترک بین اسمای الهی و آن چیزی که باعث خواندن هر اسمی به اسمای دیگر می‌شود، نفس ذات الهی است، نه چیزی دیگر. قونوی در کتاب *نفحات می‌نویسد: «فان القدرة من حیث هی قدرة مغایر للإرادة من حیث هی ارادة، واما من حیث الذات الموصوفة بهما و المتعینة ایضاً فیهما بحسبهما فلا تغایر و لاتعدد و هكذا الامر فی سائر الأسماء و الصفات»*^{۶۲} یعنی هر یک از صفات از حیث آن معنای مختص به خود با یکدیگر متفاوت بوده و غیر هم می‌باشند. اما اگر از معنای مختص هر یک رفع ید کرده و فقط ذات موصوفه به آنها را در نظر بگیریم، دیگر تغایر و تعددی باقی نمی‌ماند. بر این اساس پاسخ مذکور در مقام بررسی معنای معقولی ندارد و از سوی عرفا پذیرفتنی نیست.

نظریه مختار

پاسخ نهایی و نظریه مختار این است که نزاع در عینیت یا زیادت صفات متفرع بر اتصاف است؛ یعنی نخست باید اتصافی باشد، تا در مرحله بعد، از عینیت یا زیادت آن بحث شود. با توجه به این مطلب باید گفت در مرحله ذات که اتصافی وجود ندارد، عینیت و زیادت هر دو منفی است ولی در مرتبه بعد از ذات، یعنی مقام احدیت که مقام ظهور اسما و صفات به صورت مندمج است، سخن از عینیت و زیادت معنا پیدا می کند و آنچه از عرفا نقل شد مبنی بر عینیت ذات و صفات، همه مربوط به مرتبه احدیت است.

شاهد بر مدعا این است که ابن عربی در رد زیادت صفات بر ذات، اینگونه استدلال می کند که اگر صفات زائد بر ذات باشند، از آنجا که الوهیت خداوند به واسطه اشتغال بر اسما و صفات است، لازم می آید که الوهیت معلول صفات باشد. در این صورت الله از حیث معلول بودن، به این اعیان زائد نیازمند خواهد شد که امری محال است و افزون بر آن لازم می آید الوهیت که امری واحد است، معلول علت های کثیر، یعنی صفات زائده باشد، در حالی که معلول واحد نمی تواند دو علت مختلف داشته باشد.^{۶۳}

در این عبارت ابن عربی عینیت را نسبت به مقام الوهیت مطرح می کند که این مقام مربوط به تعیین اول و مرتبه احدیت است نه غیب الغیوب. از اینجا روشن می شود که مراد از عینیت ذات و صفات، اتصاف ذات در مقام شامخ خود به اسما و صفات نیست، بلکه مراد این است که در همان مقامی که ذات متصف به اسما و صفات می شود، یعنی تعیین اول، صفات وجودی زائد بر وجود ذات ندارند. بنابراین پاسخ اول و دوم در عین درستی و استواری مربوط به مرتبه احدیت است نه ذات لابتشرط از هرگونه تعیین. در تعیین اول که از آن به مقام احدیت یاد می شود، صفات وجودی

زائد بر ذات ندارند و به وجود او موجود هستند، اگر چه مفهوم هر یک غیر از مفهوم و معنای دیگری است. بنابراین همه صفات الهی در مرتبه‌ای متأخر از ذات ولی به وجود ذات موجودند.

قیصری نیز در مقدمه خود بر فصوص الحکم عینیت صفات با ذات را در مرتبه احدیت که تعیین اول است ترسیم می‌کند و معتقد است وجود حق تعالی در مرتبه احدیت، همه تعینات را محو کرده و صفت و موصوف و اسم و مسمایی جز ذات احدی باقی نمی‌گذارد و در مرتبه واحدیت که اسما و صفات از یکدیگر متمایز می‌شوند، جایی است که صفت و موصوف و اسم و مسمای از یکدیگر جدا شده و متمایز می‌شوند. بنابراین در مرتبه احدیت است که حیات، علم، قدرت و دیگر صفات ثبوتیه همانند اتحاد صفت و موصوف با یکدیگر متحد می‌شوند، اگر چه عقل به مغایرت (مفهومی) این صفات در عالم خود حکم می‌کند؛ همچنان که به مغایرت بین صفت و موصوف حکم می‌کند ولی به لحاظ وجود آنچه در خارج هست یک چیز بیش نیست و آن ذات احدیت است. از این رو امیر المؤمنین علی علیه السلام فرمود: «کمال الاخلاص له نفی الصفات عنه». اما در تعیین دوم، یعنی مرتبه واحدیت، علم از قدرت، و قدرت از اراده جدا می‌شود و در این جاست که صفات متکثر شده و با تکثر آنها اسما و مظاهر اسما نیز متکثر می‌شوند.^{۶۴}

نتیجه

اگر چه هم در حکمت متعالیه و هم در عرفان نظری بر عینیت ذات و صفات تأکید شده و تفسیر هر دو روش از عینیت، عینیت وجودی و تغایر مفهومی است اما باید توجه داشت که در حکمت متعالیه عینیت در مرتبه ذات خداوند ثابت می‌شود ولی از دیدگاه عرفا مرتبه ذات تهی از هر گونه اسم و صفت است و اگر عینیت را مطرح می‌کنند مرادشان عینیت صفت و موصوف در مرتبه احدیت است که از تعینات ذات مطلقه الهی شمرده می‌شود ولی ذات از هر گونه اسم و رسم و

صفتی پیراسته بوده و رنگ هیچ تعینی به خود نمی‌گیرد و این بی‌تعینی نقص نیست، بلکه بالاتر از هر کمالی و منشأ همه اسما و صفات و مظاهر آنهاست.

در حکمت متعالیه با توجه به مسئله اصالت وجود و تشکیک در وجود، واجب تعالی دارای وجودی صرف و بحت است که در اعلی مراتب سلسله هستی قرار دارد و تهی از هرگونه کثرتی است و این وجود به حکم قاعده بسیط الحقیقه بالذات دارای تمام صفات کمال در اعلی درجه آن است. ولی از دیدگاه عرفان و بنابر وحدت شخصیه وجود حق تعالی تنها فرد وجود در دار هستی است که در عین وحدت، یک نحوه کثرت اسما و صفاتی در آن تصویر می‌گردد. این کثرت امری اعتباری است که هیچ منافاتی با وحدانیت وجود خداوند ندارد و باعث تعدد وجود او نمی‌شود.

بنابر این آنچه در خارج محقق است ذات واحد متصف به صفات است که در عین وحدت، بطون و ظهوری دارد. گاهی ذات لا بشرط از هرگونه قید و صفت، و گاهی به شرط شیء و از حیث صفات لحاظ می‌شود و آنچه متعلق شناخت، توجه و اشاره قرار می‌گیرد ذات به همراه صفات است ولی ذات تهی از هرگونه صفات، هیچ تعینی نداشته و در غیب محض است و در نتیجه، متعلق شناخت قرار نمی‌گیرد.

او به سر ناید ز خود آنجا که اوست کی رسد عقل وجود آنجا که اوست

یکی از دستاوردهای مترتب بر این اختلاف در مسئله علم الهی روشن می‌شود. از دیدگاه حکمت متعالیه با توجه به اختلاف مذکور، علم تفصیلی خداوند در مرتبه ذات اثبات و تبیین می‌شود؛ در حالی که از دیدگاه عرفان ذات الهی هیچ تعینی نداشته و غیب محض است، از این رو همه تعینات از جمله اسما، صفات و لوازم آنها مثل اعیان ثابتی که از منظر عرفان ملاک علم تفصیلی حق تعالی محسوب می‌شود، همه از مرتبه ذات خارج و متأخر هستند و در نتیجه، بعضی از عرفا حتی علم ذات به ذات را هم از این مرتبه نفی کرده‌اند، چه برسد به علم ذات به ماسوا. از این رو ملاصدرا قول عرفا در مسئله علم باری را از جمله اقوالی می‌داند که علم را منفصلاً از ذات و پس از آن اثبات می‌کنند.^{۶۵}

پی نوشت‌ها

۱. فخرالدین رازی، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، ج ۱، ص ۳۷.
۲. محمد داود قیصری، *رسائل قیصری*، ص ۶.
۳. سید محمد حسین طباطبایی، *تفسیر المیزان*، ج ۸، ص ۳۵۳.
۴. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، *الملل و النحل*، ج ۱، ص ۳۸۲ به بعد.
۵. عقل، ناصر بن عبدالکریم، *القدریة و المرجئة*، ص ۲۹.
۶. حسین عطوان، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام*، ص ۹۵.
۷. همان، ص ۳۹.
۸. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۴۶؛ عبدالقاهر بغدادی، *الفرق بین الفرق*، ص ۱۱۲.
۹. محمد بن عبدالکریم شهرستانی، همان، ص ۴۶.
۱۰. ملاهادی سبزواری، *شرح منظومه*، ج ۳، ص ۵۵۷.
۱۱. ر.ک: محمد بن بابویه صدوق، *الاعتقادات فی دین الامامیة*، ص ۲۷؛ محمد بن نعمان مفید، *اوائیل المقالات*، ص ۵۷؛ سید مرتضی علم الهدی، *شرح جمل العلم و العمل*، ص ۳۱.
۱۲. محمد بن نعمان مفید، همان، ص ۱۲؛ عبدالرزاق لاهیجی، *گوهر مراد*، ص ۲۴۱؛ محمد تقی آملی، *درر الفوائد*، ج ۱، ص ۴۷۵.
۱۳. ابوالحسن اشعری، *مقالات الاسلامیین*، ص ۲۹۰-۲۹۱؛ همو، *الابانة عن اصول الدیانة*، ص ۱۰۸؛ همو، *اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع*، ص ۲۷؛ محمد بن عبدالکریم شهرستانی، همان، ج ۱، ص ۹۵.
۱۴. ابونصر فارابی، *فصوص الحکم*، ص ۵۹.
۱۵. صدرالدین شیرازی، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، ج ۶، ص ۱۲۱.
۱۶. ابن سینا، *مبدأ و معاد*، ص ۲۱؛ همو، *الهیات نجات*، ص ۲۹۱.
۱۷. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ص ۱۲۰ و ۱۴۵.
۱۸. جلال الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، ص ۴۳۲.
۱۹. فیض کاشانی، *اصول المعارف*، ص ۲۵.
۲۰. عبدالرزاق لاهیجی، همان، ص ۲۴۱.
۲۱. ملاعبداللّه نوزی، *لمعات الهیة*، ص ۲۶۱.

۲۲. ملاهادی سبزواری، شرح منظومه، ج ۳، ص ۵۴۹.
۲۳. جلال‌الدین آشتیانی، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، رساله اثبات واجب، ج ۱، ص ۲۳۵.
۲۴. قاضی سعید قمی، کلید بهشت، ص ۷۰-۷۱؛ همو، شرح توحید صدوق، ج ۱، ص ۱۷۹.
۲۵. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۴۳-۱۴۴.
۲۶. همان، ص ۱۴۵.
۲۷. همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.
۲۸. همو، *الشواهد الربوبیه*، ص ۳۹ (با توجه به نسخه بدل مذکور در پانوشت تصحیح استاد آشتیانی).
۲۹. همو، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۸۲.
۳۰. سید رضی، *نهج البلاغه*، خطبه اول، ص ۲۰.
۳۱. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۶، ص ۱۴۱.
۳۲. محی‌الدین ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۲، ص ۳۰۲؛ داود فیضی، مقدمه شرح *فصوص الحکم*، ص ۴۴؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۸۰.
۳۳. محی‌الدین ابن عربی، *فتوحات مکیه*، ج ۱، ص ۲۸۴.
۳۴. همان، ج ۴، ص ۱۰۲.
۳۵. همان، ج ۲، ص ۲۹۸.
۳۶. همو، *کشف المعنی*، ص ۱۲۷.
۳۷. همو، *فتوحات مکیه*، ج ۳، ص ۳۹۷.
۳۸. همان، ج ۴، باب ۴۱۶، ص ۲۲.
۳۹. همان، ج ۱، باب ۶۶، ص ۳۲۲.
۴۰. همان، ص ۴۲.
۴۱. سید حیدر آملی، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، ص ۱۳۹.
۴۲. همو، *نقد النقود*، ص ۶۶۰.
۴۳. عبدالرحمن جامی، *لوايح جامی*، لایحه ۱۴، ص ۲۵.
۴۴. محمود شبستری، *مجموعه آثار*، ص ۱۸۳.
۴۵. محی‌الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۷۹.

۴۶. صدرالدین قونوی، *النفحات الإلهية*، ص ۱۶۶.
۴۷. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، ص ۱۴۵.
۴۸. این مطلب از مسلمات عرفان و از مواردی است که مکرر در کلمات عرفا بدان اشاره شده است. برای تحقیق رجوع کنید به منابع ذیل: صدرالدین قونوی، *رسالة النصوص*، ص ۶۹، ۷۸ و ۷۸؛ همو، *مفتاح الغیب*، ص ۲۲؛ محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، ص ۱۵۰؛ داود قیصری، *شرح فصوص*، ص ۱۱۹۲؛ کاشانی، *شرح فصوص*، ص ۴؛ محمد رضا الهی قمشه‌ای، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، ص ۳۷؛ صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۶، ص ۲۸۴؛ فیض کاشانی، همان، ص ۴۶؛ ملاهادی سبزواری، *شرح المنظومة*، ج ۲، ص ۲۹۵؛ همو، *اسرار الحکم*، ص ۱۵۷ و ۲۲۱.
۴۹. ر.ک: آقا محمد رضا قمشه‌ای، همان، ص ۳۳؛ جلال‌الدین آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری*، ص ۱۶۴-۱۶۵.
۵۰. سید حیدر آملی، *تقد النقود*، ص ۶۸۵.
۵۱. صدرالدین قونوی، *النفحات الإلهية*، ص ۱۶۵.
۵۲. محمد حسین حسینی تهرانی، *توحید عینی و علمی*، مکتوب دوم سید، ص ۶۰.
۵۳. سید حیدر آملی، *تقد النقود*، ص ۶۸۵.
۵۴. همو، *المقدمات من نص النصوص*، ص ۴۵۴-۴۵۵.
۵۵. مؤیدالدین جندی، *شرح فصوص*، ص ۴۳-۴۴.
۵۶. همان.
۵۷. محمد بن حمزه فناری، *مصباح الأنس*، ص ۲۹۶.
۵۸. محسن جهانگیری، *محلّی‌الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی*، ص ۳۲۳-۳۲۴، به نقل از: عبدالرحمن جامی، *شرح رباعیات*، مخطوط، ص ۲۲۵-۲۲۶.
۵۹. صدرالدین شیرازی، *اسفار*، ج ۲، ص ۳۱۶.
۶۰. همان، ص ۳۱۴.
۶۱. جلال‌الدین آشتیانی، *مقدمه مصباح الهدایة*، ص ۲۳-۲۴.
۶۲. صدرالدین قونوی، *النفحات الإلهية*، ص ۱۶۶.
۶۳. محی‌الدین ابن عربی، *فتوحات مکیة*، ج ۱، باب ۱۷، ص ۱۶۳.
۶۴. داود قیصری، *مقدمه شرح فصوص الحکم*، ص ۲۵.
۶۵. صدرالدین شیرازی، *المبدأ و المعاد*، ص ۹۱.

منابع

۱. آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۲. —، «مقدمه بر مصباح‌الهدایه» در: مصباح‌الهدایه إلى الخلافة و الولاية، تألیف امام خمینی (ره)، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه السلام، ۱۳۷۶.
۳. —، منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۸.
۴. آملی، سیدحیدر، جامع الأسرار و منبع الأنوار، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی و وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۵. —، المقدمات من کتاب نص النصوص، چاپ دوم، بی‌جا، انتشارات توس، ۱۳۶۷.
۶. —، نقد النقود فی معرفة الوجود، چاپ اول، بی‌جا، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۶۸.
۷. آملی، محمدتقی، درر الفوائد، چاپ سوم، قم، مؤسسه دارالتفسیر، ۱۳۷۴.
۸. ابن‌سینا، النجاة من الفرق فی بحر الضلالت، چاپ دوم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۹.
۹. —، مبدأ و معاد، چاپ اول، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی، ۱۳۶۳.
۱۰. ابن‌عربی، محی‌الدین، الفتحوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
۱۱. —، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنی، تحقیق پابلو بینیتو، چاپ اول، قم، منشورات بخشایش، ۱۴۱۹ق.
۱۲. —، فصوص‌الحکم، چاپ دوم، بی‌جا، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.
۱۳. اشعری، ابوالحسن، الابانة عن اصول الدیانة، تحقیق عباس صباغ، چاپ اول، بیروت، دارالفائس، ۱۴۱۴ق.
۱۴. —، اللمع فی الرد علی اهل الزيغ و البدع، تصحیح حموده غرابه، قاهره، المكتبة الازهریة للتراث، بی‌تا.
۱۵. —، مقالات الاسلامیین، تصحیح هلموت ریتز، چاپ سوم، بی‌جا، دارالنشر فرانرشتایز بقیسمادن، ۱۴۰۰ق.
۱۶. بغدادی، عبدالقاهر، الفرق بین الفرق، تحقیق محمد محی‌الدین عبدالحمید، بیروت، المكتبة العصریة، ۱۴۱۶ق.
۱۷. جامی، عبدالرحمن، لوایح، تهران، بی‌نا، ۱۳۳۷.
۱۸. جندی، مؤیدالدین، شرح فصوص‌الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰.
۱۹. جهانگیری، محسن، محی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، چاپ چهارم، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۵.

۲۰. حسینی تهرانی، سید محمد حسین، *توحید علمی و عینی*، چاپ دوم، مشهد، مؤسسه ترجمه و نشر دوره علوم و معارف اسلامی، ۱۴۲۷ق.
۲۱. رازی، فخرالدین، *المطالب العالیة من العلم الالهی*، تصحیح محمد عبدالسلام شاهین، چاپ اول، بیروت، دارالکتب العربی، ۱۴۲۰ق.
۲۲. زنوزی، عبدالله، *لمعات الهیه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی و انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۱.
۲۳. سبزواری، ملاحادی، *اسرار الحکم*، چاپ اول، قم، مطبوعات دینی، ۱۳۸۳.
۲۴. —، *شرح المنظومه*، چاپ اول، تهران، نشر ناب، ۱۳۶۹-۱۳۷۹.
۲۵. سیدرضی، ابوالحسن محمد بن حسین بن موسی، *نهج البلاغه*، ترجمه محمد دشتی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات اشکذر، ۱۳۸۹.
۲۶. شبستری، محمود، مجموعه آثار شیخ محمود شبستری، تصحیح دکتر صمد موحد، چاپ دوم، تهران، چاپ گلشن، ۱۳۷۱.
۲۷. شهرستانی، ابی الفتح محمد بن عبدالکریم، *الملل و النحل*، تحقیق امیرغلی مهنا و علی حسن فاعور، چاپ هشتم، بیروت، دارالمعرفه، ۱۴۲۱ق.
۲۸. صدرالدین شیرازی، محمد، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۲۹. صدرالدین شیرازی، محمد، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، چاپ سوم، بیروت، داراحیاء التراث، ۱۹۸۱م.
۳۰. —، *الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه*، تصحیح و تعلیق از سید جلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، مشهد، مرکز الجامعی للنشر، ۱۳۶۰.
۳۱. —، *المبدأ و المعاد*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۴.
۳۲. صدوق، محمد بن بابویه، *الاعتقادات فی دین الامامیه*، تحقیق غلامرضا مازندرانی، قم، انتشارات المحقق، ۱۴۱۲ق.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان، ۱۳۹۴ق.

۳۴. عطوان، حسین، *فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی*، ترجمه حمیدرضا شیخی، چاپ اول، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس، ۱۳۷۱.
۳۵. عقل، ناصر بن عبدالکریم، *القدریه و المرجئه*، چاپ اول، ریاض، دارالوطن، ۱۴۱۸ق.
۳۶. علم الهدی، سیدمرتضی، *شرح جمل العلم و العمل*، تصحیح یعقوب جعفری مراغی، چاپ اول، ایران، دارالاسوه للطباعة و النشر، ۱۴۱۴ق.
۳۷. فارابی، ابونصر، *فصوص الحکم*، چاپ دوم، قم، انتشارات بیدار، ۱۴۰۵ق.
۳۸. فناری، محمدبن حمزه، *مصباح الأنس*، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۳۹. فیض کاشانی، محمدمحسن، *اصول المعارف*، چاپ سوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۷۵.
۴۰. قمشه‌ای، آقا محمدرضا، *مجموعه آثار حکیم صهبا*، چاپ اول، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
۴۱. قمی، قاضی سعید، *شرح توحید صدوق*، تصحیح نجفقلی حبیبی، چاپ اول، تهران، مؤسسه الطباعة و النشر و وزارة الثقافة و الارشاد الاسلامی، ۱۴۱۹ق.
۴۲. —، *کلید بهشت*، تصحیح سید محمد مشکاة، چاپ اول، قم، انتشارات الزهراء، ۱۳۶۲.
۴۳. قونوی، صدرالدین، *رسالة النصوص*، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ اول، بی‌جا، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲.
۴۴. —، *مفتاح الغیب*، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴.
۴۵. —، *النفحات الالهیه*، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵.
۴۶. قیصری رومی، محمد داوود، *شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۴۷. —، *رسائل قیصری*، تحقیق سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انجمن فلسفه و حکمت، ۱۳۵۷.
۴۸. کاشانی، عبدالرزاق، *شرح فصوص الحکم*، چاپ چهارم، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۰.
۴۹. لاهیجی، عبدالرزاق، *گوهر مراد*، تصحیح مؤسسه امام صادق علیه السلام، چاپ اول، قم، نشر سایه، ۱۳۸۳.
۵۰. مفید، محمد بن نعمان، *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات*، به اهتمام مهدی محقق، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی مک‌گیل و دانشگاه تهران، بی‌تا.