

## عقل‌گریزی عرفان؟!

سید یدالله یزدان‌پناه

### چکیده

تجربه عرفانی به دلیل ژرفا و پیچیدگی مشهودات خود، پرسش‌هایی را فراروی فیلسوفانی که در وادی فلسفه عرفان گام نهاده‌اند، برانگیخته است. یکی از این پرسش‌ها، پارادوکسیکال بودن آموزه‌های عرفانی، همچون وحدت شخصیه وجود، است. عارفان گاه می‌گویند حقیقت هستی هم عین اشیاست و هم غیر آن. گاه از مشهودات خود چنین تعبیر می‌کنند: او هم واحد است و هم در دل کثیر حاضر بوده و کثیر است؛ هم متشخص است و هم نامتشخص؛ دلبر حقیقی در عین ظهور، باطن و در عین بطون، ظاهر است.

پرسش این است که آیا این احکام برآمده از شهود عارف، به راستی متناقض‌اند، یا ظاهری تناقض‌آمیز دارند و در ذات آن‌ها تناقضی وجود ندارد. اگر چنین تناقضی در ذات حقایق عرفانی و به ویژه وحدت شخصیه نهفته باشد، ناگزیر این آموزه‌ها با عقل سازگار نخواهند بود؛ زیرا بنیاد عقل با اصل عدم تناقض و اصل این‌همانی سامان می‌یابد. در این صورت، عقل نمی‌تواند در حوزه عرفان و حقایق خارجی آن گام نهاده، آنها را به نیکی بفهمد، و بر آنها استدلال کند. بنابراین، پرسش این است که آیا عرفان با عقل و فلسفه سازگار است؟ و به طور کلی عرفان عقل‌گریز است یا عقل‌پذیر؟

و.ت. استیس در فصل پنجم کتاب عرفان و فلسفه به این موضوع پرداخته است. این مقاله می‌کوشد تا دیدگاه آقای استیس را تحلیل، نقد و بررسی کند.

### کلید واژه‌ها:

تجربه عرفانی، وحدت شخصیه، حقیقت هستی، این‌همانی، امتناع اجتماع نقیضین، ساحت نامتناهی، احکام اطلاقیه.

## مقدمه

تجربه عرفانی یکی از برجسته‌ترین تجربه‌های بشری است که بیشتر، فرزندگان و رادمردان از آن بهره دارند. تجربه عرفانی به دلیل معرفت‌خیز بودنش و به سبب ژرفا و پیچیدگی مشهوداتش، و گاه کج‌تابی آموزه‌های برخاسته از شهود عرفانی نزد عقل عادی، پرسش‌هایی را برای اندیشمندان، و به‌ویژه فیلسوفانی که در وادی فلسفه عرفان گام نهاده‌اند، برانگیخته است.

یکی از این پرسش‌ها، در باب پارادوکسیکال و متناقض‌نما بودن آموزه‌های عرفانی، همچون وحدت شخصیه، و فروعات آن است. عارفان گاه می‌گویند حقیقت هستی، هم عین اشیاست و هم غیر اشیا. گاه از مشهودات خود این چنین تعبیر می‌کنند که او (خداوند)، هم واحد است و هم در دل کثیر حاضر بوده، کثیر است؛ هم متشخص، و هم نامتشخص است. عارفان با اینکه کثرات را می‌پذیرند، حق سبحانه را تنها وجود و هستی می‌دانند، و گاه می‌گویند: دلبر حقیقی در عین ظهور باطن و در عین بطون ظاهر است: «یا باطناً فی ظهوره و ظاهراً فی بطونه و مکنونه»<sup>(۱)</sup>؛ او هم اول است، هم آخر؛ هم ظاهر است و هم باطن: «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن»<sup>(۲)</sup>؛ او هم در درون اشیاست و هم بیرون از اشیا: «داخل فی الاشياء لا کشیء داخل فی شیء و خارج من الاشياء لا کشیء خارج من شیء»<sup>(۳)</sup>.

محقق برجسته «والتر ترنس استیس» پس از بررسی سخنان عارفان جهان (اعم از مسیحی، مسلمان، هندی و چینی) و بررسی شهوداتشان به اختصار می‌گوید:

شطحیه (= حکم متناقض‌نما)ی وحدت وجود بر این است که خدا و جهان، هم یکسان است و هم نایکسان یا متمایز و شطحیه سلبی - ایجابی یا خلأ - ملأ که سه جنبه داشت، بر این است که واحد یا نفس کلی، هم دارای کیفیات است و هم بلاکیف؛ هم متشخص است و هم نامتشخص؛ هم ایستاست هم پویا، و شطحیه انحلال فردیت بر این است که هویت من محو می‌شود و در عین حال بر جا می‌ماند و این شطحیه که می‌گوید هر کس به نیروانا نایل شود نه وجود دارد و نه وجود ندارد، و شطحیه تجربه عرفانی آفاقی این بود که اشیا محسوس هم متکثرند و هم واحد؛ هم یکسانند و هم متمایز از هم. این شطحیات یا احکام

متناقض‌نما را نگارنده به عرفان نبسته است، بلکه با مطالعه اقوال خود عرفا کشف شده و با شواهدی از گفتار ایشان مستند گردیده است.<sup>(۴)</sup>

برخی محققان هنگام پژوهش در سخنان عرفا بر این متناقض‌نماها افزوده‌اند و همه را یک‌جا گردآورده و فهرست کرده‌اند.<sup>(۵)</sup>

پرسشی که از این گونه سخنان برمی‌آید این است که آیا این احکام برآمده از شهود عارف به راستی متناقضند یا ظاهری تناقض‌آمیز دارند و در ذات آن‌ها تناقضی نیست. به بیان دیگر، آیا ذات حقایق عرفانی تناقض‌آمیز است یا خیر؟ اگر چنین تناقضی در ذات حقایق عرفانی و به ویژه وحدت شخصیه نهفته باشد، ناگزیر این آموزه‌ها با عقل سازگار نخواهد بود؛ زیرا بنیاد عقل با اصل عدم تناقض (امتناع اجتماع نقیضین و محال بودن ارتفاع نقیضین) و اصل این‌همانی سامان می‌یابد. در این صورت نباید از عقل انتظار داشت که بتواند در حوزه عرفان و حقایق خارجی آن گام نهد و آن را به نیکی بفهمد، و فراتر از آن، بتواند بر آن استدلال کند. بنابراین می‌توان پرسش را به شکل دیگر مطرح کرد: آیا عرفان با عقل و فلسفه سازگار است؟ و آیا دل با عقل و فلسفه جمع شدنی است؟ و به طور کلی، آیا عرفان عقل‌گریز است یا عقل‌پذیر؟

این پرسش، پرسش مهمی است که پیامدهای معرفتی، روحی، روانی و فرهنگی بسیاری به همراه دارد. و.ت. استیس در کتاب عرفان و فلسفه در فصل پنجم بدین پرسش پرداخته است. باید گفت ایشان در بیشتر مواضع کتاب با این مسئله روبه‌روست، و با دیدگاه ویژه‌ای که برگزیده است، جای‌جای این کتاب بدان رنگ درآمده است. آقای استیس تلاش فراوانی از خود نشان می‌دهد تا به ژرفای کلام عارفان بار یابد. از این‌روی، بسیار همدلانه با متون و آموزه‌های عرفانی و تجربیات آن‌ها برخورد می‌کند. تلاش ایشان در تصویر درست وحدت شخصیه در فصل چهارم، ستودنی است. باید انصاف داد تمام موضوعاتی که این کتاب در باب فلسفه عرفان طرح و بررسی کرده، از سر دقت و تیزبینی انتخاب شده‌اند و حوصله نگارنده در استقصای سخنان عارفان در نقاط مختلف جهان و با فرهنگ‌های گوناگون، در خور تحسین است. (هرچند در این زمینه می‌توان خرده‌هایی نیز گرفت.)

با این همه، این کتاب اندکی با فقر فلسفی روبه‌روست. ایشان بنیادهای فلسفی و عقلانی مناسب و کارآمدی برای این مسئله باریک و پیچیده، آماده نکرده است. از این‌روی، در این پرسش مهم (سازگاری عقل و عرفان) راه چندان درستی نییافته، و در برخی فصول دیگر این کتاب (همچون فصل ششم) نیز به پیروی از دیدگاه اختصاصی در فصل پنجم (عرفان و منطق) از جاده صواب دور گشته است.

در این مقاله می‌کوشیم بیانات آقای استیس و دیدگاه اختصاصی وی را بازگو کرده، سپس نقدها و خرده‌هایی را که به ذهن می‌رسد در پی بیاوریم تا خواننده محترم خود به داوری نشسته، و میوه شیرین حقیقت را با دستان خود از درخت سنجش و تأمل و حق‌جویی بچیند.

### دیدگاه اختصاصی والتر استیس

آقای استیس فصل پنجم (عرفان و منطق) را که به این امر اختصاص یافته است با این گفته عارفان آغاز می‌کند که «عرفان طور و رای طور عقل است» و در صدد تفسیری معرفت‌شناختی از آن برمی‌آیند و معنای ارزشی آن را به یکی از فصل‌های آینده موکول می‌کند. ایشان می‌گوید:

تمامی متون عرفانی جهان هشدارمان می‌دهد که بین عرفان و عقل رابطه یکه و یگانه‌ای هست که به آن معنا، هیچ مجموعه و منظومه فکری چنین رابطه‌ای را با عقل نمی‌تواند داشته باشد. قولی که جملگی عرفا برآنند این است که عرفان فراتر از عقل است... چیزی که از «فلان چیز» فراتر است، به هر حال و بدون شک به یک معنا بیرون از آن و غیر از آن است. بنابر این مقدمه، تجربه عرفانی به نحوی بیرون از حوزه عقل انگاشته می‌شود. چنین نکته‌ای بی‌تردید از ادبیات و متون عرفانی سراسر جهان برمی‌آید.<sup>(۶)</sup>

ایشان در این زمینه، نخست به بررسی مراد از عقل در این گفته عارفان می‌پردازد. وی سه معنا از آن ارائه می‌دهد و معنای اخص آن را مراد عرفان در این گفته می‌شمارد. مراد از عقل به معنای اخص، عقلی است که در حوزه منطق و سه قاعده مشهور آن (۱. اصل این‌همانی و هوویت؛ ۲. امتناع اجتماع نقیضین؛ ۳. امتناع ارتفاع نقیضین) سامان می‌یابد. هنگامی که عارفان می‌گویند

«تجربه عرفانی فراتر از عقل است» منظورشان آن است که بیرون از حوزه منطق، و در پی آن، بیرون از حوزه عقل است که با عقل نمی‌توان آن را فهمید و درک کرد.<sup>(۷)</sup> اگر واقعاً تجربه‌های عرفانی متناقض باشند و در ذات و بطن آن‌ها تناقض راه داشته باشد، باید منطق‌پذیر و عقل‌پذیر نباشند و فراتر از این دو حوزه به شمار آیند.<sup>(۸)</sup>

همچنان که در آغاز مقاله گفته آمد، ظاهر آموزه‌های عرفان تناقض‌آمیز است. اما آیا این ظاهر تناقض‌آمیز به درستی در گوهر تجربه عرفانی و حوزه‌ای که عرفان بدان می‌پردازد وجود دارد، تا عقل بدان راه نداشته باشد و فراتر از عقل و منطق باشد، یا چنین نیست و باید این گفته‌های بظاهر متناقض توجیه شوند؟ از این روی، آقای استیس پس از تبیین مراد از عقل در این گفته عارفان، در حل تناقض و توجیه این ظواهر متناقض‌نما به چهار نظریه پرداخته و هیچ یک از آن‌ها را نمی‌پسندد. ایشان بر هر یک از این نظریه‌ها خرده گرفته و در پایان به صراحت می‌پذیرد که حوزه عرفان و تجربه عرفانی، واقعاً متناقض بوده، از این روی، فراتر از منطق و عقل است. اما هشدار می‌دهد که وجود تناقض در حوزه عرفان موجب بطلان آن نیست. (در ادامه مقاله به این موضوع خواهیم پرداخت.)

نخستین نظریه‌ای که نویسنده پیش می‌کشد، نظریه شطحیه خطابی است. بر این اساس، احکام متناقض‌نما و شطحیات، صرفاً لفظی‌اند و به فکر یا تجربه خدشه‌ای وارد نمی‌سازند. از این روی، می‌توان آن را بی آن که محتوایش از دست برود با زبان غیر شطحی بیان کرد. در واقع، عرفا از زبان شطح‌آمیز به منظور شیواتر و شاعرانه کردن زبان یا متوقف ساختن و به تأمل فرو بردن خواننده بهره می‌گیرند، و این امر جز سود جستن از امکانات بلاغی برای نافذتر کردن گفته‌ها نیست.<sup>(۹)</sup>

ایشان سپس به نقد آن می‌پردازد، و برای این امر سخنی را از اوپانیساده (دور است و لیک همچنان نزدیک؛ هم در همه چیز و هم برون از همه چیز) و از تائوته چینگ (در او چون بنگری نمی‌توانی اش دید، چون که بی‌مثال است... در طلوع بی‌تلاؤ است؛ در غروب عاری از ظلام و ظلمت است؛ بی‌کرانه گستریده است)، نقل می‌کند و سپس می‌گوید:

آیا این‌ها فقط شعر و الفاظ پرشور است؟ در واقع تعبیر شاعرانه شطحیه خلأ و ملأ است. «او» بی‌شکل و بی‌مثال و تهی و خلأ است و در عین حال تائوی بزرگ است... این توصیف با هر الفاظی بیان شود، چه به نظم و چه به نثر، چه با زبان استعاره و چه با زبان ساده و صریح، در این توصیف و در این مضمون همچنان تناقض نهفته است... همین خصوصیت متناقض حتی صریح‌تر در توصیف وحدت و کثرت هم رخ می‌نماید؛ آنجا که عرفا از وحدت بی‌کثرت سخن می‌گویند. ولی در آگاهی عادی ما «یک» یا «واحد» یا «کل» باید وحدتی متشکل از چیزهای متکثر باشد... به‌هرحال، بیان شطحیه وحدت وجود این است که جهان، هم یکسان و هم نایکسان با «واحد» است، و این توصیف و تأکید همچنان متناقض‌نماست و نمی‌توان آن را تعبیری ادبی دانست. همچنین سایر شطحیات را.<sup>(۱۰)</sup>

نظریه دومی که بیان می‌دارد، نگره سوء تألیف است. این نظریه بر آن است که عرفا در توصیف و تعبیر از تجربیاتشان دروغ نمی‌گویند، لیکن بدون قصد و غرض در توصیف تجربه خود گرفتار سوء تألیف شده‌اند. هرچند متن تجربه عارف به دور از تناقض است، از آنجا که هر تجربه‌ای عاری از تعبیرات مفهومی نیست، در هنگام تعبیر، به سبب توصیف غیر دقیق یا ناصحیح، در سخنان آنان تناقض راه یافته است.

استیاس در مقام نقد این نظریه می‌گوید: اگر این توصیف‌های متناقض از یک فرد که یک یا دو بار چنین تجربه‌ای داشت سر زده بود، احتمال داشت که توصیف او غیر دقیق یا ناصحیح باشد، اما این توصیف‌ها چنین نیستند؛ بلکه گروه پرشماری چنین تجربه‌ای داشته‌اند و اکثر یا بسیاری از آنان این وضعیت را بارها در زندگی‌شان آزموده‌اند. افزون بر این، همین توصیف متناقض‌نما در همه فرهنگ‌های عمده و والای سراسر جهان گفته و شنیده شده است؛ و از سویی می‌دانیم، این فرهنگ‌ها از یک‌دیگر مستقل بوده، احتمال تأثیر نهادنشان بر هم وجود ندارد. استقلال فرهنگ‌ها و عارفان جهان از یک‌دیگر، در عین انطباق توصیف‌ها بر همدیگر، فرضیه سوء تألیف را ابطال می‌کند.<sup>(۱۱)</sup>

نظریهٔ سومی که مؤلف کتاب عرفان و فلسفه بدان می‌پردازد، نگرهٔ تعدد مصادیق (ذو وجهین) است. این نظریه می‌کوشد تا از طریق تعدد جهت و موضوع، تناقض آموزه‌های عرفانی را برطرف سازد. محض نمونه، در شطحیهٔ خلأ - ملأ، تهی بودن به یک حضرت و پر بودن به حضرت دیگر مربوط است؛ همچنان که اکهارت خلأ را به حضرت احدیت و ملأ را به حضرت واحدیت نسبت می‌دهد، و سانکارا خلأ را به برهمن اعلا، و ملأ را به برهمن عالی منتسب می‌کند. در این صورت تناقض ظاهری است. لیکن در متن حقایق عرفانی تناقض نیست؛ زیرا در تناقض باید جهات و موضوع واحد باشند و اینجا چنین نیست. ایشان در این باره می‌گویند:

عرفا اشتیاق نهانی‌ای به شطح‌گویی دارند. این حاصل تأمل یا تعقل نیست؛ بلکه رهاورد الهام است؛ و از آنجا که به هر حال خردمندند و در زندگی عادی و در مورد تجربیات روزمره قواعد عادی منطق را رعایت می‌کنند، وقتی که این احوال تناقض‌آلود به آنان دست می‌دهد و با عبارات متناقض توصیفش می‌کنند، خود متعجب و حتی حیران می‌شوند. در حقیقت عرفان و احوال عرفانی، آن‌ها را به شطح سوق می‌دهد، و عقل عملی و سرشت منطقی به توجیه منطقی. از این‌روی، با اینکه اکهارت چنین توجیهی (تعدد مصادیق) دارد، در سایر اقوالش آن را رد می‌کند.<sup>(۱۲)</sup>

در پی آن چنین پیشنهاد می‌کند که با گذشتن از این توجیهات باید خود به قضاوت در این زمینه بنشینیم. در حقیقت نمی‌توان در گفته‌های صریح عارفان از تناقض‌آمیز بودن شطحیهٔ خلأ و ملأ با توجیه منطقی تعدد مصادیق رهایی جست؛ زیرا برخی از این گفته‌ها صریحاً دربارهٔ یک حقیقت با جهت واحد است. از سویی در شطحیات دیگر، همچون شطحیهٔ وحدت وجود، دیگر نمی‌توان چنین توجیهی کرد. چگونه می‌توان این قول را که «جهان هم با خدا یکسان است، هم از او متمایز است» توجیه کرد؟ چگونه می‌توانیم یکسانی را در خدا و ناپیکسانی را در جهان بدانیم، یا برعکس؟ زیرا یکسانی و ناپیکسانی امری متضایف بین دو وجود است، و تضایف همچون کیفیت نیست که تنها در یک چیز باشد. در شطحیهٔ انحلال فردیت نیز توجیه تعدد

مصادیق ناممکن است؛ زیرا معنا ندارد در مقامی که «من» هم وجودش را وامی‌نهد و هم می‌یابد و می‌پاید، دو فرد موجود باشند که یکی هستی‌اش را وامی‌نهد و دیگری به موجودیت خویش ادامه می‌دهد. (۱۳)

چهارمین نظریه‌ای که وی در حل تناقض پیشنهاد می‌کند، نظریه تعدد معانی [یا ابهام] است. مراد از این نظریه آن است که تناقضات صریح، ناشی از به کار بردن یک کلمه در دو معنای مختلف (اشتراک لفظی) است؛ مثلاً هنگامی که در شطحیه خلأ و ملأ، از «لاشی‌ء» و چیز نبودن سخن می‌گوییم و این قضیه را مطرح می‌کنیم که آگاهی عرفانی هم چیزی هست و هم چیزی نیست (لاشی‌ء)، تناقض نمی‌گوییم؛ زیرا این بدان معنا می‌تواند باشد که آگاهی عرفانی از لحاظ تجربه چیزی است، ولی از نظر عقل «چیزی نیست». به بیان دیگر لاشی‌ء یک‌بار به معنای مطلق به کار می‌رود، و بار دیگر به معنای نسبی (لاشی‌ء در نزد عقل)، و چون به معنای نسبی در این قضیه به کار می‌رود با شی‌ء که نقیضش لاشی‌ء مطلق است، تناقضی نخواهد داشت.

وی در نقد نظریه چهارم می‌گوید در شطحیه خلأ و ملأ سخن از لاشی‌ء نسبی نیست؛ زیرا لاشی‌ء نزد عقل به معنای غایب شدن همه اشیا و اعیان است که در حقیقت همان لاوجود و لاشی‌ء محض است. از این روی، تعدد معانی در اینجا راه ندارد. درباره شطحیه وحدت وجود و شطحیه انحلال فردیت نیز گویا نمی‌توان اصلاً این نظریه را مطرح کرد. (۱۴)

آقای استیس در پایان نقد این نظریه‌ها به دیدگاه اختصاصی خود می‌رسد، و می‌گوید:

تا اینجا چند نظریه را مطرح کردیم که وجه مشترکشان این بود که می‌خواستند ثابت کنند شطحیات واقعی به معنای تناقضات منطقی در عرفان نیست، و همه با شکست مواجه شدند؛ و چون از وجود نظریه دیگری که ممکن است منتقدان با توسل به آن ثابت کنند که برای شطحیات می‌توان راه حل عقلانی و منطقی پیدا کرد بی‌خبرم، لذا نتیجه می‌گیرم که شطحیات فی‌الواقع تبیین عقل‌پسند ندارند و تناقضاتی که در آنها می‌بینیم از نظر منطقی لاینحل است.

دیگر چه باید گفت همه عرفای همه اعصار و اقطار گیتی هم‌داستانند که احوالشان «فرا تر از



حد عقل» و «بیرون از دایره عقل» است. باید این سخنان را حمل کنیم؟ هدف از این بحث جز این نبود که ثابت کنیم عرفا در آنچه می‌گویند صادق، و در این عقیده راسخ‌اند. اینکه می‌گویند حال یا تجربه‌شان ورای طور عقل است، صریحاً به این معناست که فراتر از منطق و برهان است... هر کس که به آگاهی عرفانی نایل می‌گردد، به ساحتی وارد می‌شود که بکلی بیرون و برتر از ساحت آگاهی روزمره است، و با مقیاس‌ها و معیارهای این ساحت (همچون منطق و عقل) ادراک یا ارزیابی نمی‌شود. پرواضح است که عرفا این را احساس می‌کنند. (۱۵)

آقای استیس، در ادامه، دیدگاه خود را بی‌یار و یاور ندانسته، می‌گوید: «این نظر که شطحیات عرفانی صریحاً تناقضات منطقی‌اند، قولی نیست که پیشینه یا پشتوانه‌ای نداشته باشد، یا کشف اصیل نگارنده باشد؛ بلکه تلویحاً یا تصریحاً در نوشته‌های عده‌ای از مفسران و پژوهندگان عرفان اشاره و تأیید شده است.»<sup>(۱۶)</sup> سپس از «اوتو» این سخن را نقل می‌کند: «بالنتیجه منطق خاص عرفان پدید می‌آید که دو قاعده اصیل منطق طبیعی یعنی قاعده امتناع اجتماع نقیضین و قاعده امتناع نقیضین را ندیده می‌گیرد. همان طور که هندسه غیراقلیدسی اصل موضوع خطوط متوازی را کنار می‌گذارد، منطق عرفانی هم دو اصل موضوع را ندیده می‌گیرد. به همین جهت است که جمع اضداد و وحدت ضدین و مفهوم جدلی بروز می‌کند.»

هرچند آقای استیس در تشبیه عرفان به هندسه غیراقلیدسی و برخوردار بودن عرفان از منطق خاص جدلی مبتنی بر وحدت ضدین بر اوتو خرده می‌گیرد و او را از هگل متأثر می‌داند، بر این باور است که می‌توان از آن، وجود تناقضات منطقی را در شطحیات عرفانی فهمید،<sup>(۱۷)</sup> و سپس از «سوزوکی» و «آرتور کوستلر» در این زمینه شاهد می‌آورد.<sup>(۱۸)</sup>

مؤلف محترم کتاب عرفان و فلسفه متوجه است که این سخن پیامدهای فلسفی بسیاری به همراه دارد، و از این روی، در فصل یاد شده (پنجم) بابی با همین عنوان گشوده است که در واقع تکمیل دیدگاه اختصاصی او نیز خواهد بود. ایشان بر این باور است که می‌توان گفت ساحتی از هستی و حوزه‌ای از واقعیت وجود دارد که در آن منطق و عقل راه ندارد؛ زیرا وجود تناقض در

آن، آن را از حوزه منطق دور می‌سازد. آن ساحت وحدت است. به بیان دیگر، این گونه نیست که منطق و اصل عدم تناقض اصل حاکم بر همه جهان‌های ممکن و همه ساحت‌های هستی باشد. در نظر مؤلف محترم، وجود تناقض در یک ساحت به معنای بطلان و نفی وجود آن ساحت نیست. ایشان بر آن است که می‌تواند در ساحتی که عرفان از آن سخن می‌گوید، تناقض باشد، و در پی آن توصیفات عارفان از آن ساحت تناقض‌آمیز و پارادوکسیکال گردد، که چنین ساحتی و چنین توصیف‌هایی با عقل و منطق ناسازگار بوده، برای آن‌ها قابل درک نخواهد بود. بر این پایه عارفان می‌گویند عرفان فراتر از عقل است.

ایشان منطق را به حوزه امور متکثر منحصر می‌داند و آن را تنها در جایی که امور متمایزی باشند راه می‌دهد. اگر «الف» غیر از «ب» باشد، در اینجا اصل این‌همانی و اصل عدم تناقض جریان می‌یابد، ولی جایی که سراسر وحدت نامتمایز حکم فرما باشد، همچون ساحتی که عرفان از آن سخن می‌گوید، اساساً این اصول و قواعد منطقی راه نمی‌یابند، بلکه در آن‌ها تناقض به معنای دقیق وجود دارد؛ هرچند باید دانست هر جا منطق و اصل عدم تناقض راه ندارد به معنای نفی وجود آن نیست.

ایشان می‌نویسد:

شطحیات نشان می‌دهند که هرچند قوانین منطقی همانا قوانین آگاهی و تجارب روزمره ماست، ولی با تجربه‌های عرفانی انطباق ندارد و به آسانی می‌توان پی برد که چرا قوانین منطق را نمی‌توان بر آن‌ها اطلاق کرد؛ زیرا آن تجربه حکایت از یگانه دارد؛ یعنی وحدتی نامتمایز که کثرت در آن راه ندارد؛ و بدیهی است که در تجربه‌ای که تکرار راه ندارد، منطق راه نمی‌تواند یافت... به نظر من، قوانین منطق، قواعد ضروری اندیشیدن به یا کنار آمدن با تکرار اجزا یا فقرات مستقل است. اگر با فقرات الف، ب، ج، د، ... سروکار داشته باشیم، باید حد هر یک را مشخص و متمایز کنیم. الف، الف است و ب نیست. قوانین منطق در واقع حد (تعریف) کلمه تکرار است. ماهیت هر تکرار این است که متشکل از اجزا یا اقلامی است که هر یک از آن‌ها متمایز از دیگری و محمول بر خویش است. ولی در

«واحد» یا «یگانه» اجزا و ابعاض مستقلی که از یکدیگر متمایز باشند وجود ندارد، و لذا منطق بر آن کارگر نیست. (۱۹)

وی می‌نویسد:

منطق فقط با بعضی از عوالم متحقق یا محتمل انطباق دارد، نه چنان‌که معمولاً تصور می‌کنند، با همه عوالم و احوال ممکن؛ و کافی نیست که بگوییم چون در جهان روزمره ما کاربرد دارد، به سایر عوالم نیز می‌توان اطلاق کرد؛ بلکه باید گفت منطق را در هر عالمی که کثرت در آن موجود است می‌توان به کار برد. کثرت در جایی هست که اصل الانقسام [مقسم]ی در کار باشد که به مدد آن چیزی از چیز دیگر متمایز گردد. شایع‌ترین اصول انقسام [مقسم‌هایی] که ما می‌شناسیم، زمان و مکان است... عالم صور یا مُثُل افلاطون، اگر حقیقت داشته باشد، عالمی است که منطق در آن راه دارد؛ زیرا خود کثرتی از کلیات است. (۲۰)

سپس ایشان بین سخن خویش با نظریه‌های کانت شباهتی می‌یابد؛ هرچند نقاط افتراقی نیز در بین خواهد بود. وی می‌نویسد: «در مقایسه با نظر ایدئالیستی کانت به تجربه، نظریه ما بی طرف است. البته ترکیب رئالیستی هم به آن می‌توان داد، ولی نظریه ما و کانت از یک جنبه بسیار مهم با هم شباهت دارند: هر دو قائل به این‌اند که کاربرد منطق محدود است، و حوزه‌ای از هستی هست که منطق را در آن نمی‌توان به کار برد.» (۲۱)

آن‌گاه در پایان می‌نویسد: «اگر یک‌بار به شطح‌آمیز بودن یا متناقض نمودن تجربه عرفانی اذعان کردیم، ناگزیریم به نظری که در اینجا راجع به منطق اظهار شد گردن بگذاریم؛ یعنی قبول کنیم که منطق بر همه تجربه‌ها اطلاق ندارد. تنها راهی که باقی می‌ماند این است که اصلاً منکر شویم که چنین تجربه‌ای شطح‌آمیز یا متناقض‌نماست.» (۲۲)

آقای استیس در اثنای سخن درباره پیامدهای فلسفی شطحیات، متوجه ایرادی می‌شود که اگر حوزه منطق و اصل عدم تناقض کثرت باشد و حوزه وحدت در حوزه شطح و تناقض بگنجد، عارفان نباید از کثرت سخن بگویند و حال آنکه مثلاً در شطحیه وحدت وجود می‌گویند جهان

(که متکثر است) هم با خدا یکسان است و هم متمایز از اوست. این سخن تناقض‌آمیز، ناظر به کثرت هم (و نه فقط وحدت) هست؛ چنان‌که عارف آفاقی می‌گوید سبزه و سنگ و چوب در عین تکثر، همه یکی و یگانه‌اند.

ایشان در پاسخ می‌گویند:

این اعتراض ناشی از انتزاع و جدا کردن کثرت و وحدت است... (در مراحل پایانی سلوک از سوی عارف گفته می‌شود) خدا و جهان یگانه‌اند، یا بلکه "یکسان در نایکسانی" اند... در پرتو این بصیرت جهان‌گذران، طبیعت و جهان زمانی و مکانی که فقط مأوای ناعارفان است، به نظر عارفان منتزع و جدا مانده می‌نماید و فقط نیمه‌ای از عالم عرفان است. در این جهان، کثرت به صورت یگانه جلوه‌گر نیست. همچنین تمایز و تفرقه محو نشده است. همین است که قوانین منطق در اینجا عرض اندام می‌کند. بنابراین راه حل ما که می‌گوییم کثرت در حوزه منطق و وحدت در حوزه شطح است، درست است؛ زیرا وقتی که چنین حکمی می‌کنیم، موضعمان در جهان کثرت است، و از نظرگاهی سخن می‌گوییم که متکثر از "واحد" جداست؛ و این درست است، زیرا فقط از این موضع و منظر است که تمایز بین "منطقی" و "غیرمنطقی" پدیدار می‌گردد، و در چنین وضعی است که اصولاً طرح این مسئله و راه‌حلش معنا پیدا می‌کند. (۲۳)

### نقد دیدگاه اختصاصی استیسی

اینک پس از بیان دیدگاه آقای استیسی، نوبت انتقاد و بررسی آن فرا رسیده است که ما آن را در هفت بند عرضه می‌داریم:

۱. آقای استیسی بر آن است که ساحت وحدت با تناقض سازگار است، و اصل استحاله اجتماع نقیضین در ساحت وحدت جاری نیست. ایشان با این بیان از حد چند حکم متناقض‌نما که برشمرده، گذشته، و برای کل ساحت عرفان حکم کلی صادر کرده است. بر این اساس، باید هر حکم مربوط به آن ساحت تناقض‌آمیز باشد. از این‌رو، می‌پرسیم آیا در ساحت وحدت

می‌توان گفت حق سبحانه هم وحدت اطلاق دارد و هم ندارد؟ آیا می‌توان گفت آن هستی مطلق هم هست و هم نیست؟ هم تشخص اطلاق دارد و هم ندارد؟ آن حقیقت نامتناهی، هم نامتناهی است هم نامتناهی نیست؟

بیان روشن این اشکال آن است که متناقض‌نمای وحدت وجود، و متناقض‌نمای خلأ و ملأ در برخی صورش، و بلکه متناقض‌نمای انحلال فردیت، که آقای استیس برمی‌شمارد، در ربط واحد به کثیر (و به عبارتی بین حق و تجلیات او) است. اینک سخن را به خود واحد (ذات حق در مقام اطلاق نه در مقام تجلیات) سوق می‌دهیم. از آقای استیس، که در حکمی کلی، ساحت وحدت را ساحت اجتماع نقیضین به معنای حقیقی کلمه می‌داند و تناقض را (به معنای دقیق فلسفی) در آن راه می‌دهد، می‌پرسیم آیا آن واحد بر حسب ذاتش (ذات حق در مقام اطلاق نه در مقام تجلیات) هم واحد است و هم کثیر، یا آنکه تنها حکم وحدت اطلاق و نه نقیضش برای ذات ثابت است؟ آیا حکم کثرت در این مقام، به معنای نقیض وحدت اطلاق نیز برای او ثابت است؟ (دقت شود، گفته شد به معنای نقیض وحدت اطلاق و نه نقیضش، برای ذات ثابت است.) آیا حکم کثرت در این مقام، به معنای نقیض وحدت اطلاق نیز برای او ثابت است؟ (دقت شود، گفته شد به معنای نقیض وحدت اطلاق، و گرنه کثرتی که در وحدت اطلاق همضم گردد، نقیض نخواهد بود.) بلی، اگر کسی تصور کند که وحدت تنها وحدت عددی است، نقیض آن، لاوحدت و کثرت عددی خواهد بود، و هرگز چنین وحدتی کثرت را در خود همضم نخواهد کرد.

عارف، که وحدت اطلاق را برای ذات حق ثابت می‌داند، می‌گوید تنها وحدت اطلاق برای او ثابت است و هرگز نقیض آن برای حق نخواهد بود. از سویی، می‌دانیم حقیقت نامتناهی وحدت ویژه خود را (وحدت اطلاق) یقیناً خواهد داشت و لاغیر. باز می‌پرسیم، آیا آن ذات واحد در مقام اطلاق هم هست و هم نیست؟ آیا عارف به چنین گزاره‌ای تن می‌دهد و هرگز چنین توصیفی می‌کند؟ عارف که ذات حق را هستی مطلق و وجود من حیث هو هو می‌شمارد، و به جد، هستی را برای آن ثابت می‌کند و نقیض هستی مطلق را هرگز در آن ساحت راه نمی‌دهد،

آیا می‌تواند چنین بگوید؟ تمام سخن عارفان این است که جز خدا هیچ نیست و کثرات نیز از او جدا نیستند، و این ادعای هستی‌شناختی روشنی دارد که او هست و نقیض آن درست نیست. آقای استیس در فصل چهارم کتاب عرفان و فلسفه برای تصویر درست وحدت شخصیه، از نامتناهی بودن حق سبحانه بهره می‌گیرد، و می‌گویند:

از آنجا که نامتناهی بودن خدا نمی‌تواند از نوع ریاضی باشد، لاجرم باید به معنای اسپینوزایی و اوپانیسادی‌اش باشد، و چون نامتناهی به این معنا آن است که بیرون از او و جز او هیچ نیست، مسلم می‌شود که چیزی جز خدا نیست. جهان نمی‌تواند چیزی جز خدا و بیرون از او باشد. این منشأ وحدت وجود اوپانیسادی و نیز اسپینوزاست، و توجیه دقیق نسبت یا ربط بین تجربه عرفانی و وحدت وجود، که قبلاً با عبارات مبهم بیان شد، همین است... با این حساب، می‌بینیم که عرفان همراه با درک درست تصور نامتناهی، ما را به قبول وحدت وجود وا می‌دارد. (۲۴)

آقای استیس آن ساحت را نامتناهی دانسته و حکم عینیت حق با جهان و کثرات و تجلیات را از نامتناهی بیرون کشیده است. اینک پرسش این است که آیا مقام ذات، از حیث اطلاقش، بنابر جاری بودن تناقض در آن ساحت، نزد ایشان هم نامتناهی است، هم نیست؟ یا تنها حکم نامتناهی آنجا ثابت است؟

به نظر می‌رسد، همه عارفان و بلکه خود آقای استیس در آن مقام جز نامتناهی بودن و اطلاق مقسمی داشتن را نپذیرند. به بیان دیگر، نقیض نامتناهی در آنجا هرگز راه ندارد، و اصل عدم تناقض در آن ساحت نیز جاری خواهد بود. پس چگونه ایشان بر آن است که ساحت عرفان و وحدت شخصیه، ساحتی تناقض‌آمیز است، و از این روی، منطق و عقل بدان راهی ندارند. این بیان در همه احکام اطلاقی حق، همچون تشخص اطلاقی، وجوب اطلاقی و خارجیت اطلاقی، همچون وجود اطلاقی و وحدت اطلاقی و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همه احکام اطلاقی برای خداوند سبحان ثابت‌اند و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد. ایشان نخست باید احکام اطلاقی را در مقام ذات، از احکام حق سبحانه در مقام تجلیات

تفکیک می‌کرد و سپس در هر حوزه جداگانه وارد می‌شد و همچنین ربط این دو را برمی‌رسید، و آن‌گاه در سخن عارفان در هر دو حوزه به جست‌وجو می‌پرداخت، که این امر البته نیازمند توانمندی فلسفی ویژه، همراه با زبان غنی و دستگاه فلسفی پخته‌برخاسته از شهود عارفان است که چنین فقدان و کاستی‌ای در کتاب فلسفه و عرفان تاحدودی به چشم می‌خورد. اگر ایشان احکام اطلاقی را در مقام ذات، در سخن عارفان می‌جست به آسانی احکام وجود و هستی مطلق، وحدت اطلاقی و اطلاق مقسمی و تشخیص اطلاقی را بدون هیچ‌گونه حکم مناقض در برابر آن‌ها می‌یافت، و بلکه اگر اندکی تأمل می‌کرد، می‌توانست ربط احکام اطلاقی را در مقام ذات، با احکام ذات در مقام تجلیات، بیابد و هرگز در هیچ یک از این دو حوزه، و ربط این دو، تناقضی نمی‌یافت. آنچه در نقد نخست گذشت جهت نقضی دارد، لیکن نقد حلی همان نقد دوم است که اکنون بدان می‌پردازیم:

۲. تناقض‌آمیز دانستن شطحیات وحدت وجود و خلأ - ملأ و مانند آن، در حقیقت خلط بین احکام متناهی و احکام نامتناهی است. به درستی تناقضی در این گفته‌ها نیست؛ بلکه اگر غیر از این گفته می‌شد تناقض بود.

شطحیات وحدت وجود و برخی از صور خلأ - ملأ و مانند آن، در مقام بیان ربط واحد به کثیر و ارتباط حق با تجلیاتش ابراز گشته است. به بیان دیگر، در این شطحیات رابطه نامتناهی با متناهی در نظر است. اینکه در شطحیه وحدت وجود می‌گویند «حق سبحانه عین اشیا، و در عین حال غیر اشیاست» یا «نامتناهی عین متناهی است و در همان حال غیر اوست» و یا «واحد عین کثرات است، در عین غیر آن‌ها بودن»، و در برخی صورت‌های شطحیه خلأ و ملأ، او هم ثابت است و هم متحرک، هم می‌پوید و هم نمی‌پوید، هم در متن حرکات عین آن‌هاست و در عین حال غیر حرکات، و یا عین مشخصات است و هم غیر آن‌هاست، هم متشخص است و هم نامتشخص، هم دارای صفاتی هست و غیر این صفات نیز هست. این‌ها همه در ربط واحد به کثیر و در مقام واحد از حیث تجلیاتش مطرح‌اند. اینک باید پرسید ربط نامتناهی با متناهی (واحد به وحدت اطلاقی با کثرات و تجلیات) چگونه است.

پیش از هر چیز روشن است که هر مرتبه‌ای از وجود، و هر ساحتی از هستی، برای خود احکامی ویژه دارد، و نمی‌توان حکم مرتبه‌ای را به مرتبه دیگر نسبت داد؛ مثلاً وجود مادی احکام ویژه‌ای همچون زمان و مکان دارد، که این احکام در وجود مجرد حکم‌فرما نیست. نمی‌توان حکم نحوه وجود مادی را به نحوه وجود مجرد تسری بخشید؛ همچنان که وجود مستقل برای خود ویژگی‌هایی دارد که در وجود رابط هرگز به چشم نمی‌خورد.

بنابراین، باید دانست ساحت متناهی و هستی محدود احکامی دارد که نباید انتظار داشت این احکام در نامتناهی راه یابد؛ همان گونه که وجود نامتناهی احکامی دارد که وجود متناهی از آن بی‌بهره است.

در ساحت متناهی دو امر محدود و متمایز از یکدیگر، که یکی بر دیگری احاطه وجودی ندارد، هر یکی غیر از دیگری است، و اگر یکی غیر دیگری است، دیگری نیز غیر آن است، بدون هیچ گونه عینیت خارجی. به بیان دیگر، در میان دو موجود متناهی یاد شده، این حکم جاری است که اگر این دو شیء غیر هم باشند، دیگر در خارج عین هم نخواهند بود؛ چنان‌که اگر انسان غیر از سنگ است، و انسان نیز غیر سنگ باشد، سنگ نیز غیر اوست، و هرگز در خارج عینیت ندارد، و هر گاه گفته می‌شود فلانی انسان است، پس باید غیر سنگ باشد، و نمی‌تواند هم انسان باشد و هم غیرانسان و سنگ. در این ساحت، اگر بخواهد هر دو امر باشد تناقض رخ می‌دهد، و اگر دو امر در این ساحت عین هم باشند همچون انسان و حیوان ناطق، در خارج بدین معناست که هرگز غیر هم نمی‌توانند باشند، که اگر چنین باشد به تناقض خواهد انجامید.

اما در ساحت نامتناهی، هنگام بررسی نسبت آن با متناهی، نباید به احکام متناهی یاد شده ملتزم شد؛ زیرا چنان که گفته شد، هر ساحتی احکامی ویژه خود دارد، و صفات خاص آن ساحت را، باید بر حسب واقعیت آن و نحوه وجودش جست‌وجو کرد.

چنان‌که گذشت آقای استیس در تصویر وحدت شخصیه در برابر یگانه‌انگاری و دوگانه‌انگاری، از نامتناهی بودن حق سبحانه مدد می‌جوید. روشن است که وجود نامتناهی، آن است که همه هستی را پر کرده، و برای متناهی در ورای آن جایی نمی‌ماند. اگر وجودی ورای



وجود نامتناهی باشد، باید گفت حیطه‌ای از هستی (وجود متناهی) وجود دارد که از محدوده وجود نامتناهی بیرون است، و این بدان معناست که وجود نامتناهی، نامتناهی نیست. پس وجود نامتناهی باید در همه ساحت‌های هستی متناهی باشد، و بنابراین عین آن‌ها خواهد بود.<sup>(۲۵)</sup> از این روی، آقای استیس نیز می‌گوید: «و چون نامتناهی به این معنا آن است (که بیرون از او و جز او هیچ نیست) مسلم می‌شود که چیزی جز خدا نیست. جهان نمی‌تواند چیزی جز خدا و بیرون از او باشد.»<sup>(۲۶)</sup> ایشان سپس می‌گوید: این سخن عینیت حق با جهان را تثبیت می‌کند که باید بدان غیریت حق از جهان را افزود<sup>(۲۷)</sup> تا وحدت وجود مشهود نزد عارفان درست تصویر گردد.

چنان‌که گذشت، حق سبحانه به نفس نامتناهی بودنش ضرورتاً و مطلقاً باید عین تجلیات باشد، و باز به نفس نامتناهی بودنش به ضرورت و از نظر منطقی باید غیر تجلیاتش باشد؛ زیرا اگر بخواهد در تمام جهات عین تجلیات و مخلوقات باشد، باید یا حق در حد مخلوقات و متناهی‌ها گردد، پس متناهی خواهد شد، و یا مخلوقات تا حد حق سبحانه بالا روند، پس متناهی باید نامتناهی گردد.

به زبان دیگر، نامتناهی همین که نامتناهی است در نتیجه از متناهی ممتاز است؛ ولی چون نامتناهی است، چیزی ورای آن نیست و عین همه است. به تعبیری «مطلق» به نفس اطلاق ذاتی، عین تعینات، و به نفس همین اطلاق، غیر آن‌هاست. پس نامتناهی بودن و اطلاق ذاتی داشتن، عینیت (عین هم بودن) در عین غیریت را تثبیت می‌کند، که اگر غیر این می‌بود تناقض بود و با نامتناهی بودن نمی‌ساخت. بنابراین در این ساحت هیچ امری که با نامتناهی سازگار نباشد وجود ندارد و هیچ تناقضی در میان نیست.

عارفان، به زبان پخته برخاسته از شهود می‌گویند: حق از تجلیات و مخلوقاتش تمایز دارد، لیکن تمایز احاطی نه تمایز تقابلی. از ویژگی‌های تمایز احاطی نیز این است که در عین تصویر کردن امتیاز، عین هم بودن را بر هم نمی‌زند، و این از شاهکارهای تعبیری و تبیینی در عرفان اسلامی است که به این تمایز زبان داده است.<sup>(۲۸)</sup>

اینکه آقای استیس این شطحیات را متناقض می‌پندارد، به این دلیل است که بین احکام

متناهی و احکام نامتناهی فرق نمی‌نهد (در ساحت متناهی، غیریت با عینیت جمع نمی‌شود، لیکن در ساحت نامتناهی این دو به شکل ظریفی بدون هیچ گونه تناقضی جمع می‌شوند) و احکام نامتناهی را همچون متناهی دانسته، این دو را با هم خلط کرده و در نتیجه آن را تناقض‌آمیز یافته است. اساس تناقض‌آمیز یافتن نیز به این توهم باز می‌گردد که وحدت همواره با کثرت منافی است، و این چیزی جز خلط بین متناهی و نامتناهی نیست. اما در واقع وحدت‌هایی هستند که با کثرت قابل جمع‌اند. در حقیقت اگر نامتناهی و مطلق به اطلاق مقسمی خارجی چنین نباشد، تناقض روی می‌دهد. در ساحت نامتناهی نباید در پی تمایز تقابلی بود، که اگر در کنار تمایز عینیت یافتیم آن را تناقض‌آمیز بیندازیم. این ساحت نیازمند تلطیف سرّ و مجهز شدن به مبانی فلسفی کارآمد و زبان غنی و تبیین‌های محکم است. متأسفانه آقای استیس از این مبانی و زبان غنی و تبیین‌های پخته، همچون تمایز احاطی و اطلاق ذاتی و احکام گفته شده در باب اطلاق ذاتی، چندان بهره‌ای ندارد، از همین روی، این احکام را متناقض پنداشته است.

بنابر آنچه گذشت، هیچ تناقضی در این آموزه‌های اهل معرفت نیست، و نباید گفت عرفان منطقی‌گریز است و در نتیجه عقل در ساحت عرفان راه ندارد و گفته‌های عارفان برای عقل درک‌ناشدنی است.

گفتنی است عینیت در عین غیریت به نحو عینیت شأن و ذی شأن، که مراد عارفان است، حتی در فلسفه نیز جاری است. چنان‌که صدرالمتألهین در باب نفس و قوای آن معتقد است قوای نفس شئون آن‌اند، و نفس بر آن‌ها احاطه و جودی دارد، و در عین حال به تمایز احاطی از آن‌ها متمایز است. به تعبیری «النفس فی وحدتها کل القوی؛ نفس با وجود وحدتش عین همه قوای متکثر است.»

در پایان نقد دوم باید یادآور شد که، آنچه عارفان در جمع امور به ظاهر متناقض در ساحت نامتناهی گفته‌اند، خبر از ویژگی هستی‌شناختی این ساحت می‌دهد؛ ویژگی‌ای که عارفان از آن به حیرت یاد می‌کنند. این حیرت در حقیقت حیرت هستی‌شناختی و متافیزیکی در متن هستی است که لازمه ذاتی منطقی‌اش جمع اضداد بدون هیچ گونه تناقضی است. باید دانست این

حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست که عقل، هر چند عقل منور یا عقل سلیم، هرگز نتواند این ساحت را درک کند؛ هر چند حیرت متافیزیکی به حیرت روان‌شناختی در عارف می‌انجامد که عارف در چنین حالی از حیرت مشهود، به تحیر می‌افتد و سکر زائدالوصفی به او دست می‌دهد.

ای محرم عالم تحیر                      عالم ز تو هم تهی و هم پر

ولی باز این حیرت، حیرت معرفت‌شناختی نیست. عارفان حیرت معرفت‌شناختی را در این مقام تنها برای عقل مشوب پذیرفته‌اند، نه برای عقل منور و سلیم.

۳. عارفان هنگامی که این شطحیات را به زبان می‌آورند هرگز احساس تناقض نمی‌کنند و جمع اضداد را در آن ساحت امری روشن و بی‌تناقض می‌دانند. همچنین فیلسوفانی همچون فلوطین، اکهارت، قونوی، کاشانی، صدرالمثلین، که سال‌ها در وادی عقل قدم زده‌اند و تحلیل‌های عقلی داشته‌اند و جانیشان با فلسفه آمیخته شده است، وقتی به چنین شهوداتی دست یافته‌اند، گزارش نکرده‌اند که آن حقایق عرفانی در ذات و ماهیتشان متناقض‌اند.

آقای استیس از قول شخصی به نام «ن. م» که چنین حالی به او دست داده است، می‌گوید:

اتاقی که من در آن ایستاده بودم مشرف به حیات خلوت یک خانوار سیاه‌پوست بود. ساختمان‌ها مفلوک و بدن‌نما، و حیاط انباشته از آشغال و خرده‌ریز بود. ناگهان آنچه در چشم‌انداز من بود، هستی غریب و شدیدی به خود گرفت. بهتر بگویم گویی «درون» پیدا کرد...؛ نوعی حیات یافت؛ و همه چیز از این منظر فوق‌العاده زیبا شد. گریه‌ای که در آن حول و حوش ایستاده بود، سر راست کرده و بی‌زور و زحمت، زنبوری را که بی‌حرکت در بالای سرش حرکت داشت تماشا می‌کرد... (۲۹) یقین کامل پیدا کردم که در آن لحظه اشیا را آن‌چنان که واقعاً هستند دیده‌ام... دوباره از زمان آگاه شدم و احساس بازگشتم به زمان چنان بود که گویی از هوا به درون آب رفته‌ام... (۳۰) تأملاتی که بلافاصله و بعد از این حال در کنار همان پنجره کردم از این قرار است: دریافتم که انتظار و توقع من از دیدار خدا تا چه پایه گزاف بوده است. منظورم تصویری است که درباره‌ی نحوه‌ی این دیدار داشتم؛ چرا که شکی نداشتم که خدا را دیده‌ام یعنی همه آنچه را که می‌توان دید، دیده‌ام. (۳۱)

سپس آقای استیس به داوری نشسته، در گفتار این شخص تناقض صریح می‌یابد، و می‌گوید: این تذکارش غریب است که (زنبور بدون حرکت، تحرک داشت) حال و حالت او بی‌زمان و در عین حال به نوعی در زمان است؛ چرا که به هر حال تحرک مشاهده شده است و همچنین او در طی این حال به یاد می‌آورد که در خارج از آن حال و پیش از آن، او و دیگر انسان‌ها در ظرف زمان نمی‌توانند اشیا را "چنان که واقعاً هستند" ببینند. این تناقض منطقی را نمی‌توان توجیه کرد. (۳۲)

استیس در ادامه بر این باور است که وجود مدعیات متناقض در کلام «ن. م» پیداست، و جالب اینجاست که می‌گوید وقتی از او پرسیدم، او وجود تناقض را انکار کرده است.

وی می‌گوید: در گفتار «ن. م» که می‌گوید یک نوع حیات در افراد و اشیا مختلف جلوه‌گر شد، به عقیده من همان متناقض‌نمایی مشهود است، ولی عبارت استعاری "جلوه‌گر شدن" کمابیش آن را استتار کرده است. وقتی که از خود «ن. م» در این باره استفسار کردم، متناقض‌نمایی آن را چندان احساس نمی‌کرد. ولی احکام متناقض‌نمای او راجع به حرکت و زمان، که می‌گفت در آن حال هم زمان بود و هم نبود، هم حرکت بود و هم نبود، دیگر قابل پرده‌پوشی نیست. (۳۳)

این همان عقل منور است. هرچند آن شهود پایانی یافته و فرد به حال عادی برگشته است، لیکن عقل به نور شهود روشن گشته و در حال عادی نیز باز می‌گوید هیچ تناقضی در آن ساحت نیست، با اینکه به صراحت جمع بین اضداد می‌کند و در این حالت از عقل نیز برخوردار است.

۴. آقای استیس در فصل چهارم (۳۴) در تصویر درست و وحدت شخصیه بسیار می‌کوشد تا این امر را به کرسی بنشانند که وحدت شخصیه تنها یکسانی در نایکسانی (عینیت در عین غیریت) است و با دوگانه‌انگاری و یگانه‌انگاری تفاوت دارد. ایشان بر این باور است که وحدت شخصیه نه یگانه‌انگاری است که تنها عین اشیا گردد بدون هیچ گونه تمایزی، و نه دوگانه‌انگاری که دو موجود جدا بدون هرگونه عینیت و یگانگی باشند؛ بلکه وحدت شخصیه یگانگی در عین امتیاز، و عینیت در عین غیریت است.

ایشان در بخشی از این فصل می‌گوید: «دوگانه‌انگاری به این معناست که ارتباط یا نسبت

خدا و جهان، همچنین ربط خدا با نفس جزئی در حالت اتحاد، بینونت محض یا نایکسانی بدون یکسانی است. یگانه‌انگاری ناظر به این معناست که این نسبت یکسانی محض بدون نایکسانی است. وحدت وجود این است که نسبتشان، یکسانی در نایکسانی است.» (۳۵)

اینک پرسش این است که اگر تناقض در این ساحت راه دارد، چرا «تنها» و «ضرورتاً» یکسانی در نایکسانی در آن ساحت پذیرفته، و دو نظر دیگر مردود شمرده می‌شود. اگر اجتماع نقیضین روا باشد هم این نظریه باید صحیح باشد و هم نظریات دیگر. دست‌کم باید نظریات دیگر در کنار این نظریه صحیح دانسته شود؛ ولی چنین نیست. سخن آقای استیس بدین معناست که تنها و ضرورتاً چنین نظری در این ساحت درست، و جز آن، محال است. این سخن خواه به عرفا استناد داده شود و خواه خود آقای استیس بدان گردن نهد، به معنای قبول اصل عدم تناقض در آن ساحت است، وگرنه باید بتوان گفت: در آن ساحت هر نظری می‌توان داشت؛ چه یگانه‌انگاری، چه دوگانه‌انگاری و چه هر دو و... .

به بیان دیگر، در این ساحت سه نظر وجود دارد که دو نظر نخست هرگز درست نخواهند بود، لیکن نظر سوم درست است. این گفتار بدین معناست که آن واقع طلب می‌کند که تنها این گونه باشد، و معنای آن این است که غیر این محال است. این خود به معنای برقراری اصل عدم تناقض در این ساحت است؛ چنان‌که عارفان ادعا می‌کنند تنها نظر درست در نسبت نامتناهی به متناهی، یکسانی در نایکسانی، و عینیت در عین تمایز احاطی است.

۵. ما در پایان شرح دیدگاه آقای استیس، ایراد ایشان را بر خودش نقل کرده، سپس پاسخ گفتیم. گویا پاسخ ایشان ناکافی است، و ایراد و نقد یاد شده بجاست؛ زیرا ایشان در پاسخ این ایراد که «عارف به کثرات هم می‌پردازد پس نباید گفت حوزه منطق کثرت است و واحد و وحدت در حوزه تناقض و شطح قرار دارد»، گفت این ایراد از جدا کردن وحدت و کثرت و انتزاعی نگریستن بدان‌ها برخاسته است، و چنین کاری از عقل سر می‌زند و عارف در مراحل پایانی سلوک، کثرات را یگانه می‌بیند و به یکسانی در نایکسانی باور دارد، و در این ساحت تمایز و تفرقه محو می‌گردد و هرگاه حکم می‌کنیم کثرات غیر یکدیگرند، و نیز کثرات غیر واحدند، و

عارف بدان‌ها می‌پردازد، در حقیقت حکم کرده‌ایم که در جهان کثرات به سر می‌بریم. از این‌روی، احکام از ما که در کثرات و در حوزه منطق به سر می‌بریم صورت گرفته است، وگرنه در ساحت وحدت چنین ایراد و راه‌حلی را نمی‌توان مطرح کرد.

این پاسخ چندان راه به جایی نمی‌برد؛ زیرا اگر از عارف در همان حال شهود، یافت یکسانی در نایکسانی، و به تعبیری در حال بقاء بعد الفناء، درباره حق و خلق بپرسید، هم حق را ادا می‌کند و هم حق خلق را، و امتیاز حق از کثرت و امتیاز کثرات از همدیگر را، در عین یکسانی و عینیت در شهودش می‌یابد. از این‌روی، سنگ را غیر از سبزه و سبزه را غیر از چوب می‌داند (همچنان که آقای استیس از عارف آفاقی در این ایراد نقل می‌کند) که همگی در آن یکتای همه مشترک‌اند، و یافت کثرت و مغایرت جزو شهود اوست. ولی این مغایرت لزوماً نباید به نحو تمایز تقابلی باشد، که در صورت تمایز، هیچ‌گونه یکسانی و عینیتی ندارند. عارف در شهود با سراسر وجودش تمایز احاطی را درک می‌کند، و اگر چنین باشد، مدعای آقای استیس، درست نخواهد بود که کثرت در حوزه منطق و اصل عدم تناقض، و وحدت در حوزه شطح و تناقض می‌گنجد.

۶. نقد پنجم را کمی گسترش داده، نقد دیگری در پی آن می‌افزاییم. آقای استیس می‌گوید منطق، و به پیروی از آن عقل، در حوزه کثرت مطرح است؛ و در کثرت، مابه‌الامتیاز و اصل الانقسامی لازم است، و در ساحت عرفان چنین مابه‌الامتیازی در بین نیست؛ زیرا در ساحت عرفان که ساحت واحد و یگانه است، هرگز اجزا و ابعاض مستقلی که از یکدیگر متمایز باشند، وجود ندارد. بر این اساس منطق و عقل در این ساحت راه ندارند.

اما باید پرسید آیا لزوماً باید ابعاض یا اجزا و وجوه متمایزی همچون زمان و مکان در میان باشند تا ما چیزی را از چیزی دیگر امتیاز دهیم و به نحوه‌ای از کثرت پی ببریم، یا هرگونه امتیازی را که بتوان از متن هستی چیزی فهمید برای امتیاز و اصل الانقسام کافی خواهد بود، و ناگزیر منطق در آن راه خواهد یافت. در حقیقت، برای فهم کثرت و مغایرت دو شیء، هرگونه فهم امتیاز یکی از دیگری کافی است. چنان‌که در فلسفه صدرایی به راحتی نفس را غیر از قوا می‌دانیم، در

عین آنکه نفس همهٔ موطن قوا را پر کرده و عین آن‌هاست، لیکن عینیت مانع غیریت نمی‌شود؛ همین سخن در عرفان نیز مطرح است. چنان‌که در نقد پنجم گفته شد، عارفان به مغایرت و نایکسانی در شهود خود اذعان کرده و گفته‌اند این مغایرت به گونه‌ای است که مانع عینیت واحد با آن‌ها نمی‌شود، و از آن به تمایز احاطی تعبیر کرده‌اند. همچنان که ما با عقل نیز این معنا را می‌یابیم که نامتناهی به نفس نامتناهی بودن، عین متناهی‌ها، و باز به نفس نامتناهی بودن، غیر از متناهی‌هاست.

به نظر می‌رسد مشکل آقای استیسی، درک نادرست وحدت اطلاق است؛ زیرا ایشان نمی‌تواند تصور کند که اگر همهٔ جهان و کثرات، کثرتشان پابرجا باشد، چگونه عین آن واحدند، و از این روی، در پاسخ به این ایراد در برابر عارفان، نوع نگرش غیر عارفان را این گونه بیان می‌کند: «در این جهان، کثرت به صورت یگانه جلوه‌گر نیست. همچنین تمایز و تفرقه محو نشده است.»<sup>(۳۶)</sup> ایشان گمان می‌کند هنگام بقای پس از فنا و شهود یکسانی در نایکسانی، حکم تمایز و تفرقه به کلی محو می‌شود، زیرا وحدت و یگانه شدن با کثرت ناسازگار است؛ لیکن باید گفت وحدت اطلاق شامل همهٔ کثرات و در عین حال هاضم کثرات است. باید گفت آقای استیسی از تحلیل فنی وحدت اطلاق و تفاوت آن با وحدت ساری، و به طریق اولی، از تفاوت آن با وحدت عددی چندان باخبر نیست و این فقر فلسفی، ایشان را به چنین دیدگاهی کشانده است. ناگفته نماند که در تشکیک خاص صدرایی، وحدت ساری و نه وحدت اطلاق برقرار است، و این وحدت نیز در عین عینیت، غیر از مراتب است، و صرف این نوع وحدت، موجب امتناع جمع با کثرت نمی‌شود، تا اگر جمع شد، امری غیر منطقی و غیر عقلانی و متناقض روی داده باشد. هم‌چنان که ما در دو مرحله مغایر حرکت با اینکه عینیت را در خارج تصور می‌کنیم به غیریت مناسب این مقام نیز تن می‌دهیم؛ ولی این به معنای قبول تناقض در این ساحت<sup>(۳۷)</sup> نیست.

۷. آقای استیسی سخن عرفا را در باب فوق‌طور عقل بودن عرفان، بر معنای معرفت‌شناختی آن حمل، و سپس آن را به عقل‌ناپذیر و منطق‌گریز و تناقض‌آمیز بودن تفسیر کرده است.

در این که این گفتار معنای معرفت‌شناختی دارد، سخنی نیست، لیکن بنابر آنچه در نقدهای پیشین گفته آمد، چنین تفسیری نادرست است. بنابراین باید دید مراد عرفا از این سخن از منظر معرفت‌شناسی چیست. عارفان مسلمان بر این باورند که حقایق عرفانی و آموزه‌های برآمده از شهود هرگز نمی‌توانند متناقض با عقل و اصل عدم تناقض باشند، لیکن حوزه‌هایی از هستی و به خصوص ساحت قدسی آن را می‌توان یافت که عقل یارای درک عمق آن را ندارد، بلکه به مدد شهود است که می‌تواند در آن حوزه‌ها پای گذارد. بنابراین، این حوزه‌ها فوق‌طور عقل‌اند، و عقل مستقلاً بدان‌ها راه ندارد؛ بلکه باید از شهود مدد جوید و به نور آن روشن گردد، و در این صورت است که آن‌ها را با عقل درک، و به آسانی تصدیق می‌کند. پس این سخن به معنای عدم درک عقل نیست، بلکه به معنای نفی استقلال آن است. شایسته است در این مقام به کلام عارفان اسلامی تمسک جوئیم.

صدرالمتألهین در اسفار دو بیان از عرفا نقل می‌کند. نخست از عین القضاة همدانی، که در زبدة الحقائق می‌گوید: «اعلم ان العقل میزان صحیح و احکامه صادقة یقینیه لا کذب فیها و هو عادل لایتصور منه جور»<sup>(۳۸)</sup> یعنی بدان که عقل میزان و ترازویی درست است، و احکامش راست و یقینی است، که در آن کذب راه ندارد، و او (داوری) عادل است که ستم نمی‌کند. و دیگری از غزالی که گفت: «اعلم انه لایجوز فی طور الولاية ما یقضی العقل باستحائه. نعم یجوز ان یظهر فی طور الولاية ما یقصر العقل عنه بمعنی انه لایدرك بمجرد العقل و من لم یفرق بین ما یحیل العقل و بین ما لاینال فهو اخص من ان یخاطب فی ترک و جهله»<sup>(۳۹)</sup> یعنی بدان در طور ولایت (و عرفان) چیزی که عقل حکم به محال بودنش می‌کند روا نیست. بلی، رواست که در طور ولایت چیزی که عقل از درک او قاصر باشد ظاهر گردد؛ بدین معنا که عقل به تنهایی و مستقلاً آن را درک نکند و هر کس بین محال عقلی و آنچه عقل (به تنهایی) دست نمی‌یابد، فرق نگذارد، پس او کمتر از آن است که مورد خطاب قرار گیرد. پس باید او را با جهلش تنها گذاشت. عارف برجسته، صائِن‌الدین ابن ترکه به پیروی از مصنف کتاب قواعد التوحید (ابوحامد ابن ترکه) در تمهید گوید: «انا لانسلم ان العقل لایدرك تلك المكاشفات و المدركات التي فی الطور



الاعلی الذی هو فوق العقل اصلاً نعم انّ من الاشياء الخفیه ما لا یصل الیه العقل بذاته بل انما یصل الیه و یدرکه باستعانة قوة اخرى هی اشرف منه... فلا یلزم من قولهم: ان طور المکاشفات و الکمالات الحقیقیة فوق العقل بالمعنی المتعارف ان یکون ذلك الطور مما یمتنع ادارکة للعقل مطلقاً»<sup>(۴۰)</sup> یعنی نمی‌پذیریم که عقل این مکاشفات و مدرکاتی را که در طور برتر، و فراتر از عقل است، هرگز درک نمی‌کند. بلی، برخی اشیای پنهان وجود دارد که عقل بذاته (و مستقلاً) بدان دست نمی‌یابد، بلکه (تنها) با مدد قوه دیگری (قلب و دل) که برتر است بدان دست می‌یابد و درک می‌کند... پس از گفته‌شان که طور مکاشفات و کمالات حقیقی برتر از عقل متعارف است، لازم نمی‌آید که این طور، از اموری باشد که به کلی درک آن برای عقل محال باشد.

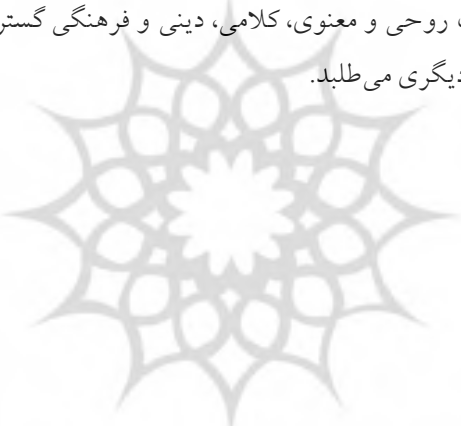
عارف محقق داوود قیصری نیز گوید: «القلب اذا تنور بالنور الالهی یتنور العقل ایضاً بنوره و یتبع القلب لانه قوة من قواه فیدرک الحقائق بالتبعیة ادراکاً مجرداً من التصرف فیها»<sup>(۴۱)</sup> یعنی هنگامی که قلب به نور الهی روشن گشت، عقل نیز با نور قلب روشن می‌گردد (عقل منور) و از قلب پیروی می‌کند؛ زیرا عقل قوه‌ای از قوای قلب است. پس حقایق (عرفانی) را به تبعیت قلب بدون تصرف در آن‌ها درک می‌کند.

به راستی وقتی عقل منور شده، تلطیف گردید، می‌تواند حقایق عرفانی را به همان صراحت و دست نخوردگی عرفانی‌اش بیابد و بدان‌ها اذعان کند و بلکه عقلی که قوت و تیزهوشی بالایی داشته باشد؛ به ویژه عقلی که بتواند از شوب و وهم و خیالات باطل و عقاید ناروا دوری گزیند (عقل سلیم). چنین عقلی حتی اگر شهود هم نداشته باشد، می‌تواند هنگام عرضه حقایق عرفانی به مدد خرد نایش آن‌ها را بفهمد و بپذیرد؛ اما باید توجه داشت که به تنهایی نمی‌تواند در آن ساحت گام بردارد.

شیخ اکبر محی‌الدین بن عربی در این زمینه گوید: «یقال فی علوم النبوة و الولاية انها وراء طور العقل، لیس للعقل فیها دخول بفکر لکن له القبول، خاصة عند السليم العقل الذی لم تغلب علیه شبهة خیالیة فکریة یکون من ذلك فساد نظره»<sup>(۴۲)</sup> یعنی در باب علوم نبوت و ولایت (عرفان) می‌گویند که فراتر از طور عقل است. عقل با فکر خود نمی‌تواند در آن پای نهد، لیکن

عقل توان پذیرش و تصدیق حقایق عرفانی را دارد؛ به ویژه عقل سلیمی که بر او شبهه فکری خیالی‌ای که بدان نظرش تباه گردد، چیره نباشد.

این نوشتار را با بیان این نکته به پایان می‌بریم که آموزه‌های این بزرگان در عرفان اسلامی، به همراه تلاش‌های بزرگانی همچون بوعلی سینا و شیخ اشراق و به ویژه صدرالمتألهین و پیروان او، در سایه تأمل عارفان و فیلسوفان در شریعت موجب گشت که در سنت اسلامی همراهی دل و عقل و وحی با همدیگر به بار بنشیند، و این آموزه بر تارک سنت اسلامی بدرخشد که عرفان و فلسفه و شریعت، و به بیانی، عرفان و برهان و قرآن از هم جدایی ندارند. این آموزه بسیار بارزش پیامدهای مبارک روحی و معنوی، کلامی، دینی و فرهنگی گسترده‌ای را به بار آورد که پرداختن به آن‌ها مجال دیگری می‌طلبد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

پی‌نوشت‌ها .....

- ۱- ملاصدرا، اسفار اربعه، (قم، المكتبة المصطفویه، ۱۳۸۶ هـ.ق)، ج ۱، ص ۲۵۹.
- ۱- مفاتیح الجنان، زیارت رجبیه.
- ۲- حدید: ۳.
- ۳- کافی، توحید کافی، ج ۱، ص ۸۶.
- ۴- والتر استیس، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران، سروش، بی‌تا)، ص ۲۶۴.
- ۵- قاسم کاکایی، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت، (تهران، هرمس، بی‌تا)، ص ۳۹۷-۴۱۶.
- ۶- والتر استیس، پیشین، ص ۲۶۱.
- ۷- همان، ص ۲۶۳.
- ۸- همان، ص ۲۷۸.
- ۹- همان، ص ۲۶۵.
- ۱۰- همان، ص ۲۶۶-۲۶۸.
- ۱۱- همان، ص ۲۶۹-۲۷۱.
- ۱۲- همان، ص ۲۷۲.
- ۱۳- همان، ص ۲۷۱-۲۷۳.
- ۱۴- همان، ص ۲۷۳-۲۷۵.
- ۱۵- همان، ص ۲۷۶.
- ۱۶- همان، ص ۲۷۹.
- ۱۷- همان، ص ۲۷۹-۲۸۰.
- ۱۸- همان، ص ۲۸۱-۲۸۲.
- ۱۹- همان، ص ۲۸۲-۲۸۳.
- ۲۰- همان، ص ۲۸۵.
- ۲۱- همان، ص ۲۸۷.
- ۲۲- همان، ص ۲۸۸.
- ۲۳- همان، ص ۲۸۳-۲۸۴.
- ۲۴- همان، ص ۲۵۱-۲۵۲.

۲۵- باید توجه داشت «عینیت» معانی گوناگونی دارد، همچنان که در فلسفه سخن از عینیت ماهیت ذهنی و خارجی است، که گفته می‌شود این دو ماهیت عین یکدیگرند ولی وجودهایشان غیر از همدیگر است. در فلسفه از عینیت دو مرحله شیء متحرک در عین غیریت سخن به میان می‌آید. نوع دیگر عینیت در فلسفه عینیت به تمام جهات است، همچون عینیت انسان و حیوان ناطق. همچنین در تشکیک خاصی می‌گوییم حقیقت واحده وجود عین مراتبش است.

روشن است که هر یک از این معانی احکام ویژه‌ای دارد. عینیت در حرکت و یا عینیت ماهیت ذهنی و عینی همچون عینیت انسان و حیوان ناطق نیست؛ از این روی، نباید هنگام شنیدن لفظ عینیت همه را یکسان پنداشت. اهل معرفت نوع دیگری از عینیت را افزودند، و آن عینیت حق با تجلیاتش در عین غیریت است. پیداست که نباید آن را همچون عینیت انسان و حیوان ناطق انگاشت و حق را از مقام قدوسی‌اش به در آورد و یا مخلوقات را در حد

- حق سبحانه بالا برد. عرفا در عین باورداشت عینیت حق و تجلیاتش، چنان تنزیهی را مطرح می‌کنند که بسیاری از متعصبان در تنزیه چنین حد بالایی از تنزیه هرگز به مخیله‌شان خطور نکرده است. باید با اصطلاحات و واژگان به کار رفته در هر فن و علم آشنا شد، وگرنه با صرف اشتراک لفظی در واژگان نمی‌توان حکم درستی صادر کرد.
- ۲۶- والتر استیس، پیشین، ص ۲۵۱.
- ۲۷- چنان‌که خواهد آمد، غیریت حق از جهان را نیز همین نامتناهی بودن تأمین می‌کند و این سخن آقای استیس درست به نظر نمی‌رسد.
- ۲۸- صائن‌الدین ابن ترکه، تمهید القواعد، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ص ۲۱ و ۹۱.
- ۲۹- والتر استیس، پیشین، ص ۶۵.
- ۳۰- همان، ص ۶۷.
- ۳۱- همان، ص ۶۸.
- ۳۲- همان، ص ۶۷.
- ۳۳- همان، ص ۷۱.
- ۳۴- همان، ص ۲۱۳-۲۶۱.
- ۳۵- همان، ص ۲۲۶.
- ۳۶- همان، ص ۲۸۴.
- ۳۷- گویا آقای استیس بر اساس شبهات زنون تمایل دارد که تناقض در حرکت را بپذیرد. (ر.ک. همان، ص ۲۷۷-۲۷۸ و ۲۸۸).
- ۳۸- صدرالمتألهین، اسفار، ج ۲، ص ۳۲۳.
- ۳۹- همان، ص ۳۲۲.
- ۴۰- صائن‌الدین ابن ترکه، تمهید القواعد، (تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)، ص ۲۴۸-۲۴۹.
- ۴۱- داوود قیصری، شرح فصوص، چاپ سنگی، (قم، بیدار، بی‌تا)، ص ۷۰.
- ۴۲- محی‌الدین بن عربی، فتوحات، تحقیق عثمان یحیی، ج ۴، باب ۴۸، ص ۱۶۲.

#### منابع .....

- ابن ترکه، صائن‌الدین، تمهید القواعد، (تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰)؛
- ابن عربی، محی‌الدین، الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، ج ۴.
- استیس، والتر، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، (تهران، سروش، بی‌تا)؛
- صدرالمتألهین، اسفار اربعه، (قم، المكتبة المصطفویه، ۱۳۸۶ هـ.ق)، ج ۲؛
- قیصری، داوود، شرح فصوص، چاپ سنگی، (قم، بیدار، بی‌تا)؛
- کاکایی، قاسم، وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر الهارت، (تهران، هرمس، بی‌تا)؛