

آینه معرفت

فصلنامه علمی - پژوهشی فلسفه و کلام اسلامی

- تأملی بر دیدگاه متکلمان مسلمان در باب غایبمندی آفرینش
(تقریب دیدگاه اشاعره و عدلیه) دکتر علی رضا فارسی نژاد
الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن
دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی - فاطمه فرضعلی
اراده آزاد و آموزه های دینی (نقد و بررسی پاسخ های اندیشمندان غربی
به مسئله تقدیرانگاری) دکتر حمید طالب زاده - بهرام علیزاده
رابطه انسان با حق تعالی. براساس مبانی هستی شناختی عرفانی.
دکتر محمد مهدی گرجیان - زهرا محمدعلی میرزایی
بررسی و تحلیل بازتاب فنا در منطق الطیر عطار. دکتر طیبه فدوی - دکتر اسحاق طغیانی
جاودانگی انسان. مبانی و اقسام آن در آثار عطار. دکتر سعید رحیمیان -
محبوبه جبارہ ناصرو
اعتقاد دانشجویان به لیبرالیزم. علل و پیامدهای آن. دکتر داود پرچی

الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری مفسر مواهب الرحمن

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی*

فاطمه فرضعلی**

چکیده

در تفکرات افلوطین خداوند چیزی «به کلی دیگر»^۱ است؛ به گونه‌ای که نه نامی می‌توان بر او نهاد و نه با هیچ زبانی می‌توان او را توصیف کرد. عبدالاعلی سبزواری نیز به عنوان اندیشمندی از عالم اسلام، به ویژه در میان عالمان شیعی مذهب معاصر، با تبحر چند وجهی در علوم دینی از قبیل فقه، اصول، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن، در باب «احد» به تأسی از پیشوایان دینی خویش اندیشه‌هایی دارد. در این مقاله، به بررسی تطبیقی پیرامون الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی می‌پردازیم. در واقع نظرات این دو عالم را در تشخیص مرز میان الهیات سلبی و ایجابی جستجو می‌کنیم که بدانیم تا کجا عقل آدمی اجازه دارد حکمی ایجابی در مورد ذات و صفات حق صادر کند و مرز سکوت در این زمینه کجاست. واژگان کلیدی الهیات سلبی، تنزیه، احد، بیان ناپذیری، شناخت ناپذیری.

مقدمه

بسیاری از متفکران دینی به محدود بودن عقل بشر در شناخت حقیقی از خداوند معترفند. از دیدگاه دینی عقل مخلوق خداوند است؛ مخلوق را نرسد تا به خالق خویش احاطه

* عضو هیئت علمی دانشگاه فردوسی مشهد

** دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

علمی پیدا کند؛ ولی از طرف دیگر، دینداران طبق نصوص دینی خویش اقرار به وحدانیت خدا داشته، طالب وصل اویند و هنگام تضرع و نیاز او را می‌خوانند. بنابر حکم عقل، پیش از توحید هر چیزی، معرفت به یگانگی آن ضروری است. شرط وصول به هر مقصدی معرفت به آن است و در صورت شناخت ناپذیری، وصول هم بی‌معناست. افلوطین با اینکه خداوند را امری «کاملاً ناشناخته» می‌داند، ذکر و فکرش همین خدای «شناخت ناپذیر» است. عبدالاعلی خدا را «احد» می‌نامد. در حالی که مثل و مانند ندارد و برترین است ولی در تعاملی نزدیک با بندگان خویش است و همواره صفات خویش را به آنان می‌نمایاند.

مسئله اصلی تحقیق

موجودی را که نمی‌توان شناخت چگونه می‌توان به او واصل شد؟ آیا اوصافی که برای خدا قائلیم از طریق شناخت عقلانی حاصل شده است یا از طریق اخبار انبیای الهی؟ در صورت عدم هرگونه شناختی از خداوند، پس چگونه او را تنزیه می‌کنیم؟ در صورت قابلیت شناخت عقلی برای انسان، حد و مرز آن تا کجاست؟

رویکرد تنزیهی به الهیات

رویکرد تنزیهی به الهیات اصطلاحاً «الهیات سلبی» نامیده می‌شود. این سلب از دو جهت می‌تواند انجام گیرد:

۱. سلب از جهت ایستمولوژی^۱ یا معرفت شناختی که به دلیل نقص ابزار ادراکی انسان نسبت به خداست که خود چندگونه است: الف. نقص ادراک آدمی نسبت به شناخت ذات خدا؛ ب. نقص ادراکی نسبت به صفات خدا؛ ج. نقص ادراکی نسبت به هر دو. از این نظرگاه مرحوم قاضی سعید قمی می‌گوید:

عقل‌ها را به ساحت کبریای او راهی نیست به همین خاطر اوصافی که زائیده عقل‌اند لایق او نیستند و [عاقلان] هر چه در باره خدا بگویند سزاوار خودشان است نه خداوند^۲ (قاضی سعید، ص ۲۳۶).

۲. سلب از جهت آنتولوژی^۳ یا هستی‌شناسی؛ یعنی ذات خدا به گونه‌ای است که هرگز نمی‌توان به او شناخت پیدا کرد و در واقع نوع «هستی بدون ماهیت» خداست

اهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی سبزواری: مفسر مواهب الرحمن

دکتر سید مرتضی حسینی شاهرودی*
ناشر: شریعتی**

چکیده

در تفکرات افلوطین خداوند چیزی به کلی دیگر^۱ است به گونه‌ای که نه نامی می‌توان بر او نهاد و نه با هیچ زبانی می‌توان او را توصیف کرد. عبدالاعلی سبزواری نیز به عنوان اندیشمند هی از عالم اسلام، به ویژه در میان عالمان شیعی مذهب معاصر، با تفسیر چند وجهی در علوم دینی از عقل فقه، اصول، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن، در باب احاد^۲ به تاسی از پیشوایان دینی خویش اندیشه‌هایی دارد. در این مقاله، به بررسی تطبیقی بیامون الهیات سلبی از نظر افلوطین و عبدالاعلی می‌پردازیم. در واقع نظرات این دو عالم را در تشخیص مرز میان الهیات سلبی و ایجابی جستجو می‌کنیم که نشانیم تا کجا عقل آدمی اجازه دارد حکمی ایجابی در مورد ذات و صفات حق صادر کند و مرز سکوت در این زمینه کجاست.

واژه‌های کلیدی الهیات سلبی، تشریح احاد، بیان ناپذیری، شناخت ناپذیری.

مقدمه

بسیاری از متفکران دینی به محدود بودن عقل بشر در شناخت حقیقی از خداوند معتقدند. از دیدگاه دینی عقل مخلوق خداوند است؛ مخلوق را توسعه تا به خالق خویش احاطه علمی پیدا کند؛ ولی از طرف دیگر، دینداران طبق تعریف دینی خویش اقرار به وحدانیت خدا داشته، طالب وحی اویند و هنگام تضرع و نیاز او را می‌خوانند. بنابر حکم عقل، پیش از توحید هر چیزی، معرفت به یگانگی آن ضروری است. شرط وصول به هر مقصدی معرفت به آن است و در صورت شناخت ناپذیری، وصول هم بی‌معناست. افلوطین با اینکه خداوند را امری «کاملاً ناشناخته» می‌داند، ذکر و تکرار همین خدای شناخت ناپذیر است. عبدالاعلی خدا را احدی می‌نامد. در حالی که مثل و مانند ندارد و

* عضو هیئت علمی دانشکده الهیات مشهد
** دانشجوی دکتری دانشکده الهیات مشهد

برترین است ولی در تعاملی نزدیک با بندگانش خویش است و همواره صفات خویش را به آنان می نمایاند.

مسئله اصلی تحقیق

موجودی را که نمی توان شناخت چگونه می توان به او واصل شد؟ آیا اوصافی که برای خدا قائلیم از طریق شناخت عقلانی حاصل شده است یا از طریق اخبار انبیای الهی؟ در صورت عدم هرگونه شناختی از خداوند، پس چگونه او را تزییه می کنیم؟ در صورت قابلیت شناخت عقلی برای انسان، حد و مرز آن تا کجاست؟

رویکرد تزییی به الهیات

رویکرد تزییی به الهیات اصطلاحاً «الهیات سلبی» نامیده می شود، این سلب از دو جهت می تواند انجام گیرد:

۱. سلب از جهت ایستمولوژی^۱ یا معرفت شناختی که به دلیل نقص ابزار ادراکی انسان نسبت به خداست که خود چند گونه است: الف. نقص ادراک آدمی نسبت به شناخت ذات خدا؛ ب. نقص ادراکی نسبت به صفات خدا؛ ج. نقص ادراکی نسبت به هر دو. از این نظرگاه مرحوم قاضی سعید قسبی می گوید:

عقل ما را به ساحت کبریای او راهی نیست به همین خاطر اوصافی که ژانده عقل اند لایق و نیستند [معلقان] هر چه در بارة خدا بگیرند سزاوار خودشان است نه خداوند (قاضی سعید، ص ۱۳۶).

۲. سلب از جهت آنتمولوژی^۲ یا هستی شناسی یعنی ذات خدا به گونه ای است که هرگز نمی توان به او شناخت پیدا کرد و در واقع نوع «هستی بدون ماهیت» خداست که مانع می شود تا شناخته شود و تنها روش برای وصف او استفاده از مفاهیم سلبی است یعنی سلب نقایص از ذات و صفات او.

برخی نیز بر این باورند که بر اساس رویکرد سلبی شناخت چستی خدا به هیچ وجه امکان پذیر نیست، نهایت چیزی که انسان می تواند بداند این است که خدا چه چیز نیست نه اینکه چه هست. در این نگرش صفات ایجابی خداوند همه به صفات سلبی برگردانده می شود (توکلی، ص ۱۹۱ برخی مانند هیبری آریسترانگ فیلسوف معاصر دین الهیات سلبی را چیزی بیش از نماد الهیات قدیم می دانند. به نظر او الهیات سلبی برخاسته از تأملات جدید در باب الوهیت است و به روش سلبی گزاره های الهیاتی قطعی و جزئی را به مبارزه می طلبد (Kenney, pp. 440-442).

نوع دیگری نیز از الهیات سلبی متصور است که می توان آنرا سلب تفسیر و توصیف نام نهاد. هر این گونه از الهیات سلبی خداوند کاملاً ناشناخته نیست، بلکه شناخت، بیان تأثیر و صفات تفسیر نابذیرند، زیرا هر آنچه در قالب لفظ بیان شود معنا را بسا هر معنای اراده

نخواهد داد ناتوان بودن در بیان، مساوی با ناتوانی در شناخت نیست به همین خاطر عارف یا سکوت می‌کند یا با استعاره سخن می‌گوید» (Franko, p.68).

هر که با اسرار حق آموختند مهر بستند و دعایش دوختند

قالب‌های کلامی وسعت لازم را برای بیان ندارند و عارف در حیرت بیان دچار تناقض‌گویی خواهد شد. این همان تناقضی است که در کلام عرفا بسیار به چشم می‌خورد (Kugli, pp.99-103).

اندیشه‌های افلوطین

از فحوای سخنان افلوطین چنین برمی‌آید که الهیات‌سلیبی او همه اقسام تنزیه را شامل می‌شود. افلوطین که گویا معرفت خویش را از راه اشراق به دست آورده است (دوره آثار افلوطین، ص ۱۳) معتقد است که حقیقت خدا بالاتر از اندیشه و بالاتر از تمام موجودات است و چون می‌گوید: خدا نه عقل است، نه اندیشه و نه وجود؛ بعضی گمان برده‌اند که «خدای افلوطین سرده است» نه زنده، ولی چنین نیست بلکه مقصود او آن است که خداوند بالاتر از انتهاست. چه، اندیشه برای شناختن خود است ولی خدا نیاز به شناختن خود ندارد (همان، ص ۹۶). همان‌گونه که پیش از این اشاره شد او اندیشه‌ای توحیدی دارد^۳ زیرا مبدأ حسی را احد و امری بسیط می‌داند که هیچ گونه کثرت و ترکیبی در ذات آن راه ندارد زیرا ذاتی که بسیط باشد محال است بتواند دومی برایش فرض کرد. اگر چیزی بسیط باشد همه چیز خواهد بود یعنی همه کمالات موجود را بسیط بکنجا داراست به-گونه‌ای که هر آنچه درآفریده‌هایش یافت شود، بدین خاطر است که آن کمال اولاً و بالذات در آفریدگار موجود است و سپس او به آفریدگان خویش عطا کرده است. برگردانی را که سرزمین عرب زبان از عبارات افلوطین کرده‌اند چنان است که با قاعده بسیط‌الحقیقه در حکمت متعالیه هم معاست به عنوان نمونه در سیر دهم از تولوجیا چنین آمده است:

الواحد المحض هو علما الاشياء كلها وليس كشي من الاشياء بل هو الشيء وليس هو الاشياء بل

الاشياء كلها فيه وليس هو في شئ من الاشياء (افلوطین، تولوجیا، ص ۱۳۴).

برخی نیز این قاعده را از آن ارسطو می‌دانند. ملاحمادی سبزواری ضمن اشاره به قاعده بسیط

الحقیقه می‌نویسد:

وهذا اشاره الى مسألة الكثرة في الوحدة وان الوجود البسيط كل الوجودات بنحو اعلی كما قال

ارسطوطالیس و اجابه برهن علیه صدرالحکماء المتألهین (سبزواری، ص ۱۷۳).

اگرچه در آثار بسیاری از پیشینیان و به‌ویژه عارفان مفسرون این قاعده به چشم می‌خورد ولی کسی که به بیان دقیق فلسفی آن را اسما کرده، ملاصدرا بوده (ابراهیمی دینانی، ص ۱۰۹). صدرالمتألهین با الهام از گفته‌های افلوطین و برای اثبات بساطت ذات واجب برهانی اقامه می‌کند. در این برهان هرگونه موجودی غیر واجب الوجود (باستثنای جهات نقص) عین اوست و فرض

امر ثانی مقابل وجود او را محال است. اگر موجود بسیطی را به نام «ج» فرض کنیم و سپس حکم کنیم که «ج» «ب» نیست، آنگاه حقیقت «ج» بودن آن امر بسیط عیناً همان حقیقت «ب نبودن» آن باشد. در این صورت ایجاب و سلب امر واحسی خواهند بود؛ ولی لازم باطل، پس منزوم آن نیز باطل است. زیرا از امر بسیط نمی‌توان چیزی را سلب کرد زیرا اولاً دیگر بسیط نخواهد بود؛ ثانیاً ذات آن مرکب از دو جهت خواهد شد که از جهتی چیزی باشد و از جهت دیگر چیز دیگری و این خلاف فرض است. بنابراین عکس تنفیض آن این است که «هر آنچه حقیقت آن بسیط باشد، همه اشیا خواهد بود» و تصور چیزی خارج آن محال است^۴ (همدرالستلین، ص ۳۹). از این منظر حتی بساط تشکیک مراتب وجودی نیز برچیده می‌شود.

وحدت وجود از عبارات افلوطین فهمیده می‌شود از این رو که او موجودات را فیض «احد» می‌داند. فیض یا فیاض نمی‌تواند از جهت مشخص متفاوت باشد. او بر این باور است که اگر باید وحدتی در ذهن داشته باشیم و آن را به «واحد» نسبت دهیم، «باید وحدتی باشد که نمی‌تواند برتر از وحدت عدد یک یا نقطه باشد» (افلوطین، تاسولفات، ص ۱۶۹۵). البته با وجود اثبات فاعله فوقی او همه چیز هست اما یکی از آنها و در عرض آنها نیست بلکه محیط بر همه آنهاست.

پس نو نیز وقتی که می‌جویی چیزی بیرون از او می‌جویی، بلکه همه چیزهای فراتر از او و فرودست او را در درون او می‌جویی، ولی او را بگذرد که قائم بر خود و در خود ثبت باشد؛ زیرا «بیرون» خود اوست و محیط بر همه چیز و معیار همه چیز هم خود اوست (همان، ص ۱۶۶۸).

در جای دیگر می‌گوید که نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است، ولی همه جا خود اوست و او خود همه جا است (همان؛ کتاب ششم؛ رساله ۸، فصل ۱۶). از این جهت در که او امکان پذیر نیست که برای شناخت او باید به او احاطه یافت و چون احاطه به ذات او که نامتناهی است محال است پس احاطه علمی به ذات او نیز محال است. اینجاست که شناخت‌ناپذیری ذات خداوند آشکار می‌شود بدین خاطر که از متناهی هر آنچه به عنوان توصیف بر زبان آید برآید است یا محدود نمودن آن؛ زیرا اولاً:

۱. هر آنچه را که ذهن به عنوان وصف بتواند بر آن احاطه علمی یابد، به دلیل اینکه ذهن محدود است متعلق وصف نیز محدود خواهد بود؛ حتی اگر آنچه را که ذهن تصور نموده وصف امری نامتناهی باشد. «وصف امر نامتناهی» نمایان از «وصف امر متناهی» است و همین نمایان دلیل روشنی بر محدودیت است.

۲. آنچه در ذهن نقش می‌گیرد، به نوبه مخلوق خود ذهن است در نتیجه هرگز نمی‌تواند حاکی از امری غیر مخلوقی داشته باشد؛ زیرا در آن صورت دیگر حکایتی در کار نخواهد بود. هرگونه اسم و رسمی برای خداوند قرار دادن او در قالبی کوچکتر و ضعیف‌تر از خود اوست و قرار دادن هر وصفی برای او بدین خاطر که تنفیص را از ذات حق رفع می‌نماید، به نوعی نیازمندی ذات را به دنبال دارد. او می‌گوید:

و اصلی است برتر از برترین چیزها، در سوزة حسی و برتر از عقل و جهان معقول، اصعبی است در یافتنی که حتی درباره اش نمی توان گفت که «حسنت» زیرا در این صورت، صفتی به او نسبت داده ایم (همان، ص ۴۵۲).

بنابراین افلوطین خداوند را چیزی ورای «وجود» می داند، زیرا وجود هم از تشعشعات ذات اوست به گونه ای که دسترسی به آن را ناممکن ساخته است؛ زیرا او مبدأ وجود است و طبعاً مبدأ چیزی خود آن چیز نیست. وی می گوید:

برای اینکه موجود از احد پدید آید، احد باید موجود آفرین باشد نه موجود، پس در حق او می توان گفت که طالب هیچ چیز نیست؛ احد هیچ چیز نیست و نیاز به چیزی ندارد، کامل است و بر و از فرط بری است که فیضان دست داده است (افلوطین، اتولوجیا، ص ۱۲۴).

پس وجود و موجودات همگی از فیوضات ذات صمدی اوست؛ بنابراین اگر او را با نامی می نامیم در حقیقت ناچاریم برای اینکه با آن نشان دیگران را تشویق کنیم تا به سوی او متعالف شوند، او بر این باور است که اگر ناچار شویم اشاره ای به او کنیم، سزاوارترین کلمه ای که بر زبان می توان آورد، «احد» است؛ ولی آن هم نه بدین معنی که همگویی او چیزی است. اگر او را به نام احد می خوانیم تنها بدین جهت است که مجبوریم در انتهای سخن به او اشاره ای کنیم و تصویری را که از او داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم. مقصود ما از احد و تقسیم ناپدید، همان نیست که در مورد نقطه یا عدد یک در نظر داریم. با این تعبیر افلوطین اقرار می کند که ناگزیر باید او را با نامی خواند ولی باید با دقت و رعایت تناسب به این کار دست زد زیرا ممکن است درست هنگامی که از او تعریفی می کنیم و یا توصیف می کنیم به بیراهه رفته باشیم و از حقیقت دور افتاده باشیم.

سلب صفات متضاد از ذات خداوند

ذات خداوند نامتناهی است و بلکه حتی از این وصف نیز برتر است؛ از طرفی بساطت و احدیت ذاتی او نیز راه هر گونه اجتماع وصفی را سد کرده است؛ بنا براین نه می توان گفت درون چیزی است و نه می توان گفت بیرون چیزی است. او بیرون و درون ندارد زیرا «نامتناهی» است. به همین خاطر او به چیزی کشش و توجه ندارد، نه به چیزی میل و اراده و نه از چیزی انکراه دارد. حتی نمی توان گفت با کمال است چنان که نمی توان گفت بدون کمال است (یعنی دارای نقص)، زیرا آنچه کمال نامیده می شود نسبت به نقصی است و آنچه نقص نامیده می شود نسبت به کمالی است و ذات حق از این امور متضاد بیرون است. صفات کمال و نقص از این جهت که با احدیت و بساطت نام سازگار است، همانند هستند؛ از این رو، احد، نه عالم است و نه جاهل؛ نه قادر است و نه عاجز؛ نه موجود است و نه معدوم. بنابراین توصیف احد به صفات، به معنی رفع نقص از اوست ولی چون او هیچ نقصی ندارد تا با توصیف او، برطرف شود؛ پس توصیف او ممکن نیست (پورجوادی، ص ۳۵). او

که در ورای عقل است، در ورای شناسایی و برتر از شناسایی است و همان گونه که به صحیح چیز نیاز ندارد، نیازمند شناسایی هم نیست.

آیا عقل می‌تواند او را در یابد؟

او در باره «عقل» بر این عقیده است که خود عقل آن هنگام موجودیت می‌یابد که به «احد» بنگرد و خود را درک کند، پس چگونه می‌تواند بر امری که بر خودش تقدم دارد احاطه یابد و آن را بشناسد. اما همین عقل به عنوان اولین مخلوق احد بسیار به او می‌ماند و تنها به او نیازمند است و پس، دیگر موجودات که مادون عقل اند هم به عقل نیازمندند و هم به احد و همین‌طور که نزول می‌یابند نیازمندی‌شان بیشتر و بیشتر می‌شود (افلوپلین، تاسوعات، کتاب ششم، رساله ۱، فصل ۱۶).

نقد و بررسی: افلوپلین یا وجود اینکه احد را از هرگونه وصف مبرا می‌کند، بر این باور است که عقل با نگرستن به «احد» خویش را می‌شناسد ولی معلوم نمی‌کند که کیفیت آن چگونه است. عقل راه صورت او می‌داند زیرا چیزی که از او پدید آمده شهادت به او دارد همان‌گونه که تابش اشعه خورشید به خورشید شبیه است (همان، فصل ۷) ولی چگونه معلوم شدن این شهادت در حالت ابهام است. شاید این همان تناقضی است که معقدان الهیات سلبی از آن گزینی ندانند: Kuglic, pp.99-100.

چنین به نظر می‌آید که از اولین مخلوق به بعد و از طریق آن می‌توان صفات احد را (که منشأ اوصاف مخلوقات است) شناخت، اما به ذات احد هرگز نمی‌توان راه یافت. این وابستگی، از عقل اول گرفته تا انتهای سلسله موجودات وجود دارد و هرگز از آنها جدا شدنی نیست. دلیل اینکه احد به آنها وجود بخشید، خود نمی‌تواند از آنها باشد، پس او ورای وجود است. آنچه موجود است وصف پذیر است ولی شناخت آنچه ورای وجود است محال است. بهرغم ناشناخته بودن «احد» او در همه جا حاضر است، از این جهت عقل و نفس مجرد نیز بدان شبیه‌اند. او می‌گوید: «اینکه می‌گوییم ذات علوی نامحدود است، این سخن چه معنایی می‌تواند داشته باشد جز اینکه آن ذات از هیچ‌جا نمی‌تواند غایب باشد و اگر چنین است پس باید بگوییم در هر چیز و در همه جا حاضر است، چه اگر نتواند حاضر باشد، ناچار غایب خواهد بود؛ زیرا جایی وجود خواهد داشت که او آنجا نخواهد بود» (افلوپلین، تاسوعات، کتاب چهارم، رساله ۵، فصل ۱۶). البته در این موضوع که او ورای وجود است، خلقتی وارد نمی‌کند.

چنین به نظر می‌رسد که افلوپلین «ن» را در محل مثبت به کار می‌برد، زیرا نفس سلوب و نقایص خود نوعی نبوت است. در واقع نبوتی او همانی صورت انگیز است. کار افلوپلین در توصیف احدی که آن را غیر قابل توصیف و برتر از باشده می‌داند نوعی دادن و پس گرفتن است. همین که ک

باز می‌کنند و از احد می‌گویند گویی خود به نفس کلام و محدودیت آن پی برده و آن را نوری پس می‌گیرد. (همو، دوره آثار ابن عربین، ص ۳۷ و ۱۵).

اندیشه‌های عبدالاعلی سبزواری

عبدالاعلی عالم مسلمان شیعی سذهب است. بنابراین او از منظر دینی به مسائل می‌نگرد. در این راه هم به عقل فلسفی تنسک می‌جوید و هم به تصوف دینی استناد می‌کند. عبدالاعلی با استناد به ادیبان، میان «واحد» و «احد» تفاوت‌هایی قائل است. او ذات واجب تعالی را از وحدت عددی میرا کرده و این نوع وحدت برای موجوداتی غیر از واجب تعالی جایز می‌داند (افکنگی، ص ۹۹) و با بیان سه تفاوت، مقام احدیت را با استناد به تصوف دینی اثبات می‌کند:

۱. واحد عام است و احد خاص، زیرا واحد بر ذی عقل و غیر ذی عقل اطلاق می‌شود اما احد فقط بر ذی عقل اطلاق می‌شود؛

۲. واحد داخل در عدد (شمارش) می‌شود هم ایجاباً و هم انفاً ولی احد این گونه نیست؛

۳. واحد دانستن منفرد است اما احد از همه جهات منفرد است.

او با استناد به کلام علی علیه السلام که فرمود: «واحد لا بعده» ذات خداوند را از واحدیت عددی میرا می‌داند (موسوی سبزواری، ج ۲، ص ۶۵). یکی از معانی احد به‌طور مطلق در معنی اثباتی این است که به‌صورت صفت به‌کار می‌رود و فقط مخصوص وصف خدای تعالی است (راغب اصفهانی، ص ۶۶). این وصف در حقیقت به معنای سلب همه جهات نقص از ذات واجب تعالی است. پس در عین حال که معنای سلبی دارد (سلب تقایض) معنای ایجابی نیز دارد، زیرا سلب سلب به معنای ایجاب است.

عبدالاعلی بدین طرافت ادبی و منطقی وقوف و اشراف داشته است. از دو بازه واژه

«الله» می‌گوید:

«الله اسم است برای ذات (خدا)، ذاتی که مستجمع همه صفات کمالی و قهر (خارجی و اصیل) و ادراکی است و همین‌طور همه تقایض از آن سلب می‌شود... پس هرت مطلق در کمال مطلق مجرد است از هرگونه قید و اضافه (و این) منحصر است در خدای عز و جل (موسوی سبزواری، ج ۵، ص ۱۸).

عبدالاعلی پس از شرح اسم «الله» به صفات اصلی و ذاتی خداوند می‌پردازد صفاتی که اختصاص به او داشته و دیگر موجودات از رشحات و اشعه‌های آنها به‌شمار می‌آیند. او صفت «الهی القیوم» را صفت ذاتی حق تعالی و غیر قابل شناخت و توصیف می‌داند و معتقد است احاطه عقلی عقول محدود به ساحت می‌قیوم در معنی حقیقی اش امکان ندارد و دست این عقل محدود به این ساحت عقلی کوتاه است، در عین حال حیات سایر موجودات از مجردات و غیر آنها، نابشی از تابندگی آن حیات حقیقی است (صفا، ص ۱۸). چنان‌که ملاحظه می‌شود عبدالاعلی نیز ساحتی از ذات و صفات ذاتی

حق تعالی را متزه از شناخت و تعریف و توصیف می‌داند. بنابراین سخن ایجابی در مورد آن صرفاً به خاطر سلب نقائص است. البته او صفت قیومیت خداوند را ایجابی می‌داند. به نظر ابوالاعلی قیومیت می‌تواند سه معنا داشته باشد:

۱. مقوم وجود هر موجودی هم در حال حدوث و هم در حال بقا؛

۲. مقوم حیات هر صاحب حیاتی، چه حیوان و چه نبات؛

۳. مقوم کمال هر صاحب کمالی.

به نظر او معنای سوم صحیح‌ترین معنای قیومیت است، زیرا هر دو معنای پیشین را در خود دارد. بدین ترتیب حی و قیوم از اسمای حسنی الهی‌اند. او از طریق همین صفات، استدلالی بر وحدانیت خداوند ارائه می‌دهد:

مقدمة یکم: خدای تعالی ضرورتاً حی و قیوم است.

مقدمة دوم: حی و قیوم اهم از جهت عقلی و هم نقلی، منحصر در واحد است.

نتیجه: پس خدا ضرورتاً منحصر در واحد است.

صفت «واحدیت» ویژه اسم اعظم «الله» است و این مرتبه را باید از مرتبه ذات با وصف «احدیت» متمایز دانست، زیرا مقام «احدیت» همان غیب و باطن محبوب اسم الله است و غیر قابل شناخت؛ اما مقام «واحدیت» یا همان اسم اعظم الله، اسمی است که مستجمع همه کمالات وجودی است. به همین خاطر توسط اسمای حسنی که خداوند خود را بدان‌ها توصیف کرده است، قابل شناسایی است. با توجه به اینکه عبدالاعلی سبزواری در همین حال که ذات حق را غیر قابل فهم می‌داند، عبودیت را منطبق به مقام الله می‌داند (ج ۱، ص ۲۰۸) بنا بر این می‌توان نتیجه گرفت چون عبودت فرع بر شناخت است و تا حسن چیزی معلوم نشود ستایش و پرستش به او تعلق نمی‌گیرد و چون الله مستجمع صفات الهی است: پس الله و صفات آن نیز فی الجملة قابل شناخت است و گرنه از آنجا که پرستش یعنی عشق و ورزی و عشق ورزی با معشوق میهم و خیالی بی‌معناست؛ بنا بر این پرستش خدایی که نتوان او را شناخت بی‌معناست. در تفسیر عیارت؛ بسم الله از ادراک ذات خداوند را جز برای خود او امکان ناپذیر می‌داند و می‌گوید که حد ادراک انسان فقط تا اسمی اوست و با خواندن این اسمی نوعی اضافه تشریفی میان بنده و خدایش حاصل می‌شود (همان، ج ۱، ص ۱۹). به تعبیر دیگر خواندن اسم الله که اسم اعظم خداوند است گویای ابراز بندگی به سوی اوست نه حصول شناخت ذات او (همان، ص ۱۱۲). او با توضیح اینکه اسمای حسنی خدا هیچ گونه محدودیتی برای ذات او ایجاد نمی‌کند، در معنی لفظ جلاله «الله» قائل به تحریر در آن و پرشده بودن بر خلق است. الله فقط با آثارش بر خلق آشکار می‌شود و هویت او در نهایت خفاست. شناخت ما به صفات و اسمای او فقط از طریق معرفی خدا از خودش امکان‌پذیر است. او با استناد به کلمه امام صادق علیه السلام که فرمود: «ان الله تعالی بقوله "و ان الی ربك المسمى فاذا انتهى الکلام الی الله تعالی فأمسکوا" و نیز

گفته ابو جعفر علیه السلام «اذ کروا من عظمة الله ما شئتم و لا تدکروا ذاک فانکم لا تدکرون من شئنا الا و هو اعظم منه» هرگونه سخن گفتن از ذات حق را محال می‌داند. زیرا هویت او فقط برای خود او معلوم است و سپس از حکمای قدیم یونان (افلوپین) «ورای وجود بودن» ذات حق را نیز به عنوانی شاهدهی بر نظر خود می‌آورد^{۱۱۵} (همان: ص ۱۱۵). دست اندرین انسان با وصف امکانی از ساحت کبریایی او کوتاه است، زیرا ممکن از جهت امکانی خویش مغلوب و مقهور ذات حق است و احاطه علمی ساحت (سکن) بر محیط (واجب بالذات) خویش نشاید.

عبدالاعلی سزواری بارها در تفسیر مواهب اصطلاح و وحدت حقیقه را به کار برده و در موارد زیادی هم به قاعده بیسط الحقیقه اشاره کرده است. اگرچه به نقد بسیاری از قواعد فلسفی نیز پرداخته است (اعلانی، ص ۲۶۰). سزواری ذوق عرفانی نیز داشته و در تفسیر برخی از آیات توحیدی عبارت «عاشی مانند» وحدت وجود، «اوحده موجود»، «تجلی و انشأ» را به کار گرفته است. همانند حکمای مثاله ذات حق را دارای وحدت حقیقی می‌داند به گونه‌ای که هیچ موجودی در این وصف با او شریک نیست. در تفسیر عبارت «لا اله الا هو» می‌گوید:

قول خداوند که فرمود: لا اله الا هو، نفی مطلق هر معبودی و حصر آن در او جل و جلال است، بلکه نفی هر حیثیت حق‌ای و اثبات آن بری واجب تعالی است؛ زیرا غیر او در معرض زوال و فناست (همان: ج ۴، ص ۲۴۹ و نجاشی، ص ۱۰۶-۱۰۷).

نظر او در باره صفات ثبوتیه

تئیه ذات حق در نوشته‌های عبدالاعلی بیشتر از تشبیه است. گرچه در برخی موارد سعی در جمع بین آنها داشته است. او پس از ذکر مهم‌ترین تقسیم‌ها از سوی فلاسفه و حکیمان، همسر با حکمای مثاله صفات خداوند را به دو قسم صفات جمال و جلال تقسیم می‌کند. صفات جدالی را ثبوتی و جدالی را سلبی می‌نامد. او بازگشت هر یک از این دو قسم را به یک امر واحد جایز می‌داند. صفات ثبوتی به وجوب وجود و صفات سلبی به سلب امکان و نفی همه نقائص خارجی و ذهنی بازمی‌گردند. ولی نکته جالب توجه در سخنان او که شاید نظر ویژه او باشد این است که بر خلاف حکمای صفات سلبی را نیز به صفات ثبوتی حق بازمی‌گرداند^{۱۱۶} (طباطبایی، ص ۵۳).

عبدالاعلی سزواری صفات ثبوتی را به صفات سلبی برمی‌گرداند. و این نظر را برگرفته از سنت شریفه می‌داند. او در این باره می‌گوید که برستی که صفات ثبوتیه حق تعالی به معنی عدسی برمی‌گردد (ج ۲، ص ۲۳۷)، زیرا ثبوت چیزی برای او بگ نحوه محدودیت است و نفی نرسد (اند علیهم السلام) حتی از ساحت او (عز و جل) این مرتبه از محدودیت را، پس معنی السبع و البصیر؛ یعنی اینکه سموحات و مبصرات از او سخطی نیست و معنای «الواحد و القادر» این است که به هیچ وجهی از وجوه شریکی برای او نیست و چیزی او را به عجز در نمی‌آورد^{۱۱۷} (همان، ج ۲، ص ۱۲۸). بنا براین به کار بردن هر وصفی در معنای ایجابی در حقیقت نفی مقابل آن است؛ نفی

وصفی که نشان نقص و امکان است، او با استناد به آیات قرآنی اثبات می‌کند که همچنان که درک ذات خداوند امکان پذیر نیست، درک حقیقت صفات او نیز مستیست زیرا او مانند هیچ چیز نیست. «فکما لیسکن درک الذات کذلک لیسکن درک حقیقة صفاته فانها شیء لا کالاشیاء» (صنایع).
 عبدالاعلی با ذوق عرفانی ویژه‌ای که دارد، با این سخن که همه ماسوا را مظاهر اسما و صفات و مظهر ربوبیت و قیومیت مطلقه می‌داند، تقسیمات دیگری را برای صفات حق یادآور می‌شود، اما بدون شرح و تفصیل آن را مستحب به «اهل الحال» می‌داند (همان، ص ۲۸۲).

در مورد مفهوم حیات نیز درک اجمالی حاصل است ولی دسترسی به گنه این مفهوم مجال است. «و کما ان الوجود بمرکه منوره اجمالاً و لا یسکن درک حقیقه کذلک الحیاة، لهما ککنفی الیزان فی جملة من الجهات مفهومها من آباء الاشیاء و کنهها فی غایة الخفاء» (همان، ص ۲۸۳).

دلیل آن این است که حیات صفت ذاتی خداوند است و همانند ذاتش در خلافت و حیات نیز به معنای عدمی بازمی‌گردد یعنی عدم موت، حیات و وجود حق تعالی در عین ناشناخته بودن، منشأ همه موجودات است.

نقد نفی هر یک از دو مقابل، اثبات دیگری است بنابراین چه بگیریم عدم موت که معنی سلبی است به امری ایجابی به نام حیات بازمی‌گردد و چه برعکس، نتیجه هر دو یکی است. اگر نتوان خدا را شناخت حکم به عدم موت او نیز حکمی کاذب خواهد بود. عبدالاعلی صرفاً از شیوه معصومان تبعیت کرده است ولی معنای یکی است.

دیدگاه عرفانی عبدالاعلی سبزواری

از سیاق برخی از سخنان او (حتی اگر کسی از سابقه او آنگاه نباشد) چنین برمی‌آید که در وادی عرفان نظری و عملی صاحب نظر و اهل دل است. به‌ویژه در باره عدم امکان سخن گفتن از خداوند سخنان شیوایی با استناد به کلام معصومان بیان می‌کند که نشان از تعمق خاصی دارد. پس از یادآوری جلالت ذکر محبوب، در تفاوت محب و عارف می‌گوید که محب باید همواره محبوب خویش را یاد کند، ولی عارف باید زبان از ذکر بدارد زیرا محب معمول بر ذکر سبب است و عارف مأمور به پوشاندن اسرار (همان، ص ۲۸۳).

ص ۱۵۹، دوستی محبوب سر است و عارف سر می‌دهد، اما سر نمی‌دهد، به همان اندازه که محب باید ندای درستی محبوب سر دهد، عارف باید محقق کند. عبدالاعلی اقسام ذکر را چنین گفته است:

۱. ذکر زبانی بدون اشتداد از قلب (ذکر عوام)
۲. ذکر زبانی که از قلب اشتداد می‌کند (خواص از عوام)
۳. ذکر قلبی بدون حرکت زبان که مناجات نامیده می‌شود (ذکر خواص)

۴. ذکر سیر که همانا غیبت فاخر در مذکور است و فی الحمله مذکور همان فاخر است (ذکر اخص الحواصی).

با توجه به این اقسام، افرادی که در اوج معرفت فراوانند و به مقام فنا رسیده‌اند، در تحیرند و هرگونه سخن گفتن از حق نشان دوئیت و شرک است، زیرا عارف در معروف خویش فانی است و در مقامی است که آن راه لا اسم له و لا رسم له، گیرند. عبد الاعلی در این باره می‌گوید:

فیع التجاذب فی البین لکل من العیبین، و بعد لعق مراتب العصور بینهما کیف یستحق التخالف؟! لأن ذکر الحضرم من تمام الجهات قبیح (مدان، ج ۴، ص ۱۶۰).

غایت وصال فی بیوتت میان دو عیب است در حالی که سخن گفتن در حال فراق و غیبت است. در حضور جز مشاهده جمال محبوب با چشم محبوبی چیز دیگری نیست. او این بحث را نفی می‌داند، بنا بر این در فی عرفانی او به توضیح نمایان می‌شود.

پرستی که در این باره به ذهن نگارنده می‌رسد این است که الهیات سلیبی عبدالاعلی سبزواری در مقام فراق است یا فنا؟ اگر در مقام فنا باشد توصیف محسوب به اقرار خود او قبیح بلکه شرک است در حالی که در باره انسان‌های کامل معتقد است که چون در حق فانی گشته‌اند، تنها آنها مجازند که از حق سخن بگیرند و او را توصیف کنند چون زبان ایشان زبان حقانی است. پس به اقرار خود او افراد فانی نیز قدرت توصیف دارند. بیشتر مردم نیز که در فراق‌اند، هم خدا خود را برای ایشان وصف نموده و هم ایشان صفات حق را از آثار وی درک نموده و سپس او را بدین صفات می‌تایند. نتیجه سخن اینکه الهیات سلیبی نه در مقام فنا وجهی می‌تواند داشته باشد و نه در غیر آن؛ لاجرم گفتگویی میان بنده و خدا با نام معاشقه و عبودیت با محبوب برقرار است و این عشق ورزی بدون معرفت امکان پذیر نیست، زیرا محسوب غیر معروف چگونه پرستنده می‌شود؟ هر حمدی بدون مشاهده محبوب محال است و گفته حمد حقیقی نیست بلکه لقلقه زبان است. چنانکه امام علی علیه السلام در باره معبود خویش می‌فرماید:

ولم یزل سیدی بالحمد معروفاً / ولم یزل سیدی بالجره عرصوناً (قاضی سعید، ص ۳۱۸ و مجلسی، ج ۴، ص ۳۱۶).

اگرچه شناخت ذات متعالی مسر نیست ولی انسان کامل به دلیل فضای در ذات، صفات و رضای حق تعالی، آنچه از او بگوید اخبار از واقع و همین حقیقت است زیرا هر گفته صحاب و شایه‌های امکانی از چشم و دل او زائل شده است. عبدالاعلی مرتبه انسان کامل را از مقام اخبار و شناخت و توصیف حق تعالی بالاتر برده و در شأن او چنین می‌گوید:

هو الإنسان الکامل الذی یكون قطب ریحی لوجوده یشرق، أهل الأرض بوجوده، و یترقب أهل السماء لشدته، فهو الأمان من کل شر، و به یدفع کل بلیه و عظیمه، و هو الذی یاهی الله تعالی

الملائكة بخلقهم وإيمانهم، و هو عرش الرحمن، و هو واسطة الفيض الإلهي على سائر المخلوق (

مجلسی، ج ۵، ص ۱۲۳).

البته این درجه والا را در عبادت، سختی خاتم الانبیاء، محمد صلوات الله علیه وآله و خاندان مکرم او عليهم السلام می‌داند. همانجا؛ زیرا ایشان بی‌واسطه از منبع اشراق الهی بهره‌مند هستند و بدین خاطر توصیف ایشان از حق تعالی عین حقیقت است. در حقیقت اولین صادر از حق تعالی حقیقت وجودی انسان کامل است زیرا او آینه تمام نمای صفات الوهی است. آنگنانکه عبدالاعلی به تأسی از عارفان و به استناد احادیث مأثور، وجود حضرت ختمی مرتبت را اولین مخلوق خداوند معرفی کرده است. او می‌گوید که نفس پیامبر اعظم (ص) در مقام جمع الحممی و مطهریت اصل اسم جامع الهی است، بنا بر این کمالات و معارف از او صادر می‌شود. در حدیث از پیامبر صلی الله علیه و آله آمده است که فرمود: اولین چیزی که خداوند خلق نسود ثور من است، نیز فرمود: من پدر ارواح هستم و من از نور خداوندم و مؤمنان فیض نور من هستند. ابوه به معنای اکملیت و اشرفیت است پس تمامی ارواح مقدس از او مستفیضند و وارث کمالات ایشان هستند و به همین خاطر فقط ایشانند که قادر به توصیف خداوند هستند. همان، ج ۱۰، ص ۱۶۰. گویا هر مرتبه از فهم انسانی نسبت به ساحت ربوبی نقصی دارد که از آن جهت اظهار عجز و ناتوانی خویش را بر شناخت کامل ابراز می‌دارد چنانکه حضرت ختمی مرتبت نیز به حمز خویش بر افراگه و حمد حقیقی را بیان نموده است آنجا که فرمودند: اسخاکنک، ما عرفناک حق معرفتک، و نیز ان الله تعالی حجب عن العقول کما احتجب عن الابصار (حسینی همدانی، ج ۶، ص ۳۰۹).

سجده مقابله آراء افلوطین با عبدالاعلی سبزواری

نکته اندیشه‌ها

۱. افلوطین معرفت خود را از نوع شهودی می‌داند؛ گرچه عبدالاعلی به صراحت چنین ادعایی نکرده، ولی از ساق کلام وی اهمیت ذوق شهود عرفانی فهم می‌شود.
۲. اندیشه مبتنی بر الهیات سلبی در نظرات هر دو دیده می‌شود و هر دو به تنزیه ذات حق تأکید می‌کنند.
۳. هر دو در باره «احده» اندیشه مشابه دارند و ذات او را بدگنی متعالی از هر گونه تعریف و توصیف می‌دانند.
۴. هر دو «وحدت عددی» را از ساحت حق تعالی دور و او را فوق نامتناهی می‌دانند.
۵. هر دو «احده» را با همه تعالی‌اش، مبدأ همه موجودات می‌دانند، به گونه‌ای که موجودات اشعه‌های ذات بی‌بدیل او هستند و انفکاک آنها برابر است با نیستی.

۶. هر دو به اوجدهت موجوده معتقدند. اگر چه هر یک بیان خاص خود را ارائه می‌دهند، زیرا عبدالاعلی خداوند را ظاهر و باطن، ظاهر و مظهر معرفی می‌کند و موجودات را به خودی خود عین هلاکت می‌داند و افلوطین نیز می‌گوید نمی‌توان گفت که او در هیچ چیز نیست و نه می‌توان گفت در همه چیز است؛ ولی سر انجام می‌گوید، همه جا خود اوست و او خود همه جا است. با اینکه احدا را چیزی ورای وجود می‌نامد ولی موجودات را عین فیض او و متصل به او بر می‌شمارد.

۷. در نزد هر دو، اسمی حق تعالی صرفاً مفاهیمی تعلیمی هستند که در انسان‌های مستعد ایجاد ترغیب می‌کند تا حرکت کنند و گرنه که آنها را نمی‌توان درک نمود.

۸. عبد الاعلی پس از استناد به کلام معصومان علیهم السلام، با نقل قول از افلوطین و شاهد گرفتن آن بر تأیید نظر خویش، همانند او تلویحاً پذیرفته است که ذات حق اورای وجود است.

۹. هر دو احاطه وجودی و علمی را به ذات حق محال را می‌دانند و متفقند که احدا نه در عرض و نه در طول اشیا نه داخل آنها و نه خارج آنهاست؛ بلکه محیط بر همه موجودات است.

۱۰. هر دو (البه هر یک با ادبیات ویژه خود) عقل را صادر اول و بصورت احد می‌دانند، موری که از همه جهات (بجز وصف مخلوقیت) شبه احد است و منظر نظر موجودات بدون خویش است. الشراق و فیضان ذات الهی توسط واسطه به دیگران افاده می‌گردد.

۱۱. شناخت خداوند از طریق همین فیض اول است و گرنه شناخت ذات احدا با خداوند بدون واسطه این فیض، محال است.

تفاوت‌ها

۱. عمیق‌ترین و مهم‌ترین تفاوت اندیشه‌های آن دو در خاستگاه تفکرات عبدالاعلی و اندیشه‌های افلوطین است. با آنکه شباهت‌های بسیاری میان آنها وجود دارد، اما تمسک به کلام معصوم (ع) جوهره تفکرات عبدالاعلی را قداست و بزرگی می‌بخشد که آن را در گفتار افلوطین نمی‌توان یافت. زیرا آموزه‌های دینی ویژگی بارزشان، قداست و خطاناپذیری است. تفکری که همواره خود را با محکمات خطاناپذیر دینی می‌آزماید، همسو و هم‌رنگ با آن آموزه است. بنابراین از نزاهت بیشتری برخوردار است. در واقع عبدالاعلی معیاری خطاناپذیر برای سنجش سخنان خویش ارائه می‌دهد ولی افلوطین بر مشاهدات خویش تکیه دارد.

۲. با آنکه عبدالاعلی سبزواری ذات حق تعالی را ستره از هرگونه توصیف و تعریف می‌داند، ولی برخلاف افلوطین، برای آن اسمای حسنه‌ای قائل است که آنها واقعی‌اند و حقیقتاً او را می‌نمایند. ذات خداوند جامع صفات متضاد تواند بود، زیرا اسمی نیکویی او که مظهر آن ذات بخت و بسطت، متضادند.

۳. برخلاف افلوطین که اسمی را نشان محدودیت ذات می‌داند، عبدالاعلی نه تنها اسمای الهی را نشان محدودیت ندانسته بلکه آنها را ظهور حقیقت ذات در محالی عالم شهود می‌داند. جمع میان تشبیه و تنزیه از اعتقادات ویژه اوست که مبعده دینی و البته عقلانی دارد. عقلی که هدایت یافته از آموزه‌های وحیانی است. البته این فضاوت را که آیا در جمع میان تشبیه و تنزیه موفق بوده است یا نه را به محالی دیگر وا می‌نهم. به نظر او اسمای الهی در عین حال که عین مسمی نبوده و متفاوتند اما مظهریت کمالات مکنون در ذات را دارا هستند. به تعبیر دیگر «بود» نیستند اما «نموده» بودند.

۴. افلوطین اوصاف ایجابی و سلبی را نسبت به «حده» یکسان می‌داند و می‌گوید به همان اندازه که نمی‌توان او را عالم نامید، نمی‌توان علم را نیز از او سلب کرد زیرا از نامتناهی نه می‌توان چیزی گامت و نه می‌توان بدان اضافه کرد، پس هیچ یک را نمی‌توان به او نسبت داد. اما عبدالاعلی سبزواری اگرچه از جهت عقلی توصیف ذات حق را مستح می‌داند ولی پیشی بر نگرش دینی و با توجه به نصوص آن، انسان کامل به عنوان بنده مخلص (به فتح لام) و راسخ در علم هر آنچه در وصف حق تعالی بگوید عین حقیقت است و در اصل دیگران خدا را یا توصیف آنان می‌شناسند از این رو واسطه فیض بلکه خود عین فیض‌اند.

۵. با نگرش دینی عبد الاعلی خداوند از طریق فرستادگان برگزیده خویش، خود را به بندگانش معرفی کرده است و از طریق اسمای توقیفی خداوند که خود را بدان‌ها وصف کرده است می‌توان در باره او تفکر و آثار آن صفات را در جهان مشاهده کرد.

توضیحات

1. Wholly other

2. Epistemology

۳. بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام که فرمود: «کَلِمَاتٌ سَبْعٌ نُمُوهُ يَأْرَاهُمُ كَمِ فِي أَدَقِّ

مَعَانِيهِ مَخْلُوقٍ مَصْنُوعٍ مَثَلِكُمْ مَرْدُودٍ إِلَيْكُمْ...» (مجلسی، ج ۶۶، ص ۲۹۳).

4. Ontology

۵. منظور از اندیشه توحیدی، نوع دینی آن نیست بلکه همین است که مبدأ واحدی برای

جهان قائل است.

۶. «بسيط الحقیقة کل الاشیاء و لیس یسئ منها»

7. Unherseizable

٨ « الحى القيوم بالمعنى الحقيقي لا يمكن للعقول المحدودة الاحاطة بهما، لأنهما عين الذات المقدسة، والعقول قاصرة من وصول تلك الساحة العظمى، بل الحياة فى ما سواه عز وجل من المعجرات، وغيرها تكون شارقة جزئية من شوارف تلك الحياة.

٩. منظور فقط خوارثين لفظ الله ليست ولكنه معاني كنه برخواست از شناخت صفات و کمالات اوست مورد نظر است اما ذات الله كه غيب است هرگز دست بافنى نست.

١٠. عن بعض قدماء اليونان - الذى عبر عنه فى كلماتهم بنسخ اليونانيين - أنه ذات فوق الوجود.

١١. علامه طباطبائي در تهاية الحكمة مي گويد: «قنطبق الحقيقة الواجبة على القول بالمشكك على المرتبة التي هي أعلى المراتب التي ليس وراءها مرتبة تحدها ولا في الوجود كمال نفسه، ولا في ذاتها نقص أو عدم يشوبها ولا حاجة قيدها و سا يلزمها من الصفات السلبية مرجعها إلى سلب السلب و انتفاء النقص و الحاجة و هو الاجاب».

١٢. محمد بن يعقوب، عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبي الحسن الموصلي، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: جاء جبرئيل إلى أمير المؤمنين (عليه السلام) فقال: يا أمير المؤمنين هل رأيت ربك حين عديته؟ قال: فقال: ربك ما كنت أحد رؤا لم أره، قال: وكيف رأيت؟ قال: وبلك لا تدركه العين في مشاهدة الأنصار ولكن رأته القلوب بحقائق الايمان (حسيني همداني، ج ١، ص ٦٨، باب ما جاء في الرؤية: ١٠٩، ج ٦؛ مجلسي، ج ٦، ص ٢٤؛ جامع السعادات، ج ٣، ص ١٦٧).

١٣. لأن أنبياء الله تعالى و أوليائه أولاد عليه و كل دليل مظهر لدلوله (موسوى سيزواري، ج ١، ص ٢٥٦).

و نیز: «الإسلام الحقيقي يظهر [بضم الميم] الله فى الأرض و المسلم الواقعي يظهره (بالمفتح) بين عباد».

و همچنین او رأس كل مصطفی و رئیسهم أنصرف الكائنات على الإطلاق و سيد الخلائق، مجمع كل فضيلة و مكرمة، و مظهر كل فيض و رحمة، خاتم الأنبياء الذى وصل إلى ما لم يصل إليه أحد من العالمين فى الأخلاق السامية و الكمالات الإنسانية، حتى وصل إلى مقام قاب قوسين أو أدنى بما لم يحفظ به الأملاك و الأقدار، و بلحق به أهل بيته الذين هم من البضعة الطاهرة الصديقة، التى تربت فى حجر رسول الله صلى الله عليه و آله، و وصلت إلى مقام الرضا لأبيها (عماد، ج ٥، ص ٢٧٤).

منابع:

- ابراهیمی، یحیی، غلامحسین، *توحید کفی در فلسفه اسلامی*، ج ۱، تهران، مؤسسه تحقیقات و مطالعات فرهنگ، ۱۳۶۵.
- افلوطن، ابولوحیا، (افلوطن عند العرب)، عبد الرحمن بدوی، قم، یزار، ۱۳۹۳ ق.
- «دوره آثار افلوطن»، ترجمه محمد حسن لطیفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۶.
- _____، *تاسوعات*، ترجمه فرید جبر، بیروت، مکتبه لبنان، ۱۹۷۷.
- افکنجی، مهدی، *اندیشه های فلسفی آیت الله عبدالاعلی میرزایی*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- الصدری، ابی سعید محمد بن علی بن الحسین بن بابویه القمی، *التوحید*، صححه و علو علیه السید هاشم الحسینی الطهرانی، تهران، مکتبه الصدری، ۱۳۸۷ ق.
- پورجوادی، نصرالله، *دوران های پر فلسفه افلوطن*، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۵۸.
- توکلی، غلامحسین، «الهیات سلوی» نامتحرکت، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس: سال پنجم، شماره ۱، ۱۳۸۵.
- حسینی همدانی، سید محمد، *درمختار بر تروی از اصول کافی*، ج ۴، ۱، قم، چاپخانه سوزا علمی قم، ۱۳۶۳.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، *المفردات فی غریب القرآن*، ج ۱، ارومیه، ظرافت، ۱۳۸۵.
- سزواری، ملاحادی، شرح منظومه، تهران، چاپ ناصری، بی تا.
- صدرالمشائیین، المشائیین، به اهتمام خاتری کریمی، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۶۳.
- طباطبایی، محمد حسین، *نهایة الحکمة*، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، بی تا.
- عابدی، احمد، *آثار سزوار*، تهران، کارآفرینان فرهنگ و هنر، ۱۳۸۹.
- فاضلی سعید، محمد بن محمد مفید قسی، شرح توحید الصادق، تحقیق دکتر نجفقلی حبیبی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۵ ق.
- مجلسی، محمدباقر، *بحار الانوار*، ج ۶۶، ۵، ۴، تهران، المکتبه اسلامیة، ۱۳۹۶ ق.
- موسوی سزواری، سید عبد الاعلی، *مراغب الرحمان فی تفسیر القرآن*، ج ۱، ۲، ۳، ۴، ۵، ۱، بیروت، مؤسسه اهل بیت (ع)، ۱۴۰۹ ق.

Frankle, William, "Apophysis and the Turn of Philosophy to Religion", *International Journal of Philosophy of Religion* 60, pp.61-76, 2006.

Kennedy, John Peter, "The Critical Value of Negative Theology" *The Harvard Theological Review*, Vol. 86, No.4, pp.439-453, Oct 1993.

Kugler, Peter, "The Meaning of Mystical Darkness" *Religious studies*, 41, pp.95-105, 2005.

