



Investigating the Epistemological Possibility of God with an Emphasis on *Ḥadīth*

Narjes Abrari ¹ | Abolghasem Assi Mozneb ² | Seyyed Hamid Shamerizi ³

1. Ph.D. Candidate in Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran.

Email: narjes4031@gmail.com

2. Corresponding Author, Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran. Email: mozneb1ieuyazd.ac.ir@gmail.com

3. Assistant Professor, Department of Quranic Sciences and Ḥadīth Studies, Yazd Branch, Islamic Azad University, Yazd, Iran. Email: shamerizi@iauyazd.ac.ir



Article Info

Article type:
Research Article

Received: 25 July 2025
Revised: 6 November 2025
Accepted: 24 December 2025
Available Online: 5 January 2026

Keywords:

Knowledge of God,
Quiddity of God,
Knowledge of the Essence
(Ma'rifah al-Dhāt),
Knowledge of Divine
Manifestations (Ma'rifah
al-Zuhūrāt al-Ilāhiyyah).



Abstract

This research has been conducted to investigate the possibility of knowing the quiddity of God with an emphasis on Islamic traditions (*Ḥadīth*). Knowledge and cognition of the Divine Essence (*Dhāt*) in terms of its existence is attainable and is demonstrated through numerous proofs. However, knowledge of its quiddity (*Māhiyyah*)—insofar as it entails delimitations, determinations, and the affirmation of non-existences—is impossible concerning God, Who is exempt from all deficiency, non-existence, and limitation. This matter is also emphasized in the traditions, where reflection upon it is prohibited. Nevertheless, the Divine Essence, through its manifestation (*Zuhūr*) in levels and its acceptance of delimitations and determinations according to each stage, is manifested in the many names and manifestations (*Mazāhir*). Through this, knowledge of Him—or more precisely, knowledge of His manifestation—is made possible. This knowledge, relative to the level of manifestation, constitutes mediated knowledge of the Essence and is the only path to knowing Him. In this path, the most complete knowledge is attainable only through the most perfect of manifestations, namely the Perfect Human (*al-Insān al-Kāmil*), who is the Muhammadan Reality (*al-Ḥaqīqah al-Muḥammadiyyah*). This point is also confirmed by the traditions of the Infallible Imams. This research has been conducted using an analytical-descriptive method and library-based resources.

Cite this article: Abrari, N.; Assi Mozneb, A.; Shamerizi, S.H. (2025). Investigating the Epistemological Possibility of God with an Emphasis on Ḥadīth. *Islamic Philosophical Doctrines*, 20(36), 225-259. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7468.1652>





Extended Abstract

Introduction

Knowledge and cognition constitute the foundation of all human action and belief; without them, neither the realization of science nor conscious movement along the path of servitude attains meaningfulness. In Islamic wisdom, knowledge and action are reciprocally related, and the human journey toward perfection and proximity to God is grounded in correct knowledge. Epistemology, as the study of knowledge, plays a pivotal role in delineating the limits of human understanding and establishing valid criteria for cognition. This significance becomes especially pronounced when addressing a foundational issue such as the knowledge of God, since *Tawḥīd* (divine unity)—as the very truth of this knowledge—serves as the guiding principle for all levels of religious belief and practice. In light of this foundational status, the present study examines the possibility or impossibility of knowing the quiddity (*Māhiyya*) and mode (*Kayfiyya*) of the Divine Essence, and seeks to elucidate a sound and systematic path for knowledge of God.

Method

This study adopts a library-based, descriptive-analytical methodology. After clarifying the epistemological concept of quiddity (*Māhiyya*) through relevant philosophical notions such as delimitation (*Taqyīd*) and gradation (*Tashkīk*), the study examines and analyzes philosophical and *Ḥadīth*-based discourses on the knowledge of God. Additionally, Islamic traditions concerning the Divine Essence (*Dhāt*) and manifestation (*Zuhūr*) are employed to affirm or refute the claims under discussion.

Results

The inquiry begins by maintaining a crucial distinction between two epistemic domains often conflated: knowledge of the existence of God and knowledge of the essence or quiddity of God. Regarding the former, the study affirms that rational demonstration and revelatory testimony jointly establish the existence of a Necessary Being (*Wājib al-Wujūd*) whose existence is necessary, eternal, infinite, and absolutely perfect. Ontological analysis of existence and nonexistence reveals that absolute existence is devoid of negation, indivisible, and incapable of annihilation, whereas nonexistence has no extramental reality and remains a purely conceptual abstraction. At this level, knowledge of God as the Necessary Existent is both intelligible and philosophically defensible.

The more demanding question concerns the knowability of the Divine Essence itself. The study argues that cognition, as a human act, necessarily presupposes conceptual delimitation and epistemic containment. All acts of knowing involve the imposition of form, determination (*Ta'ayyun*), and boundary, and are thus inseparably linked to negation and exclusion. Quiddity (*Māhiyya*), as the formal structure of intelligibility, functions as the locus in which existence becomes conceptually graspable. Consequent-



ly, all human knowledge is mediated by determinations that render an object finite and accessible to the intellect. From this standpoint, cognition is invariably directed toward manifestations (*Mzāhir*) and attributes (*Ṣifāt*) rather than toward absolute being as such.

On this basis, the study concludes that knowledge of the Divine Essence—characterized by infinite simplicity, absolute transcendence (*Tanzīh*), and being beyond all deficiency—is intrinsically impossible. Any attempt to define or conceptualize the essence of God inevitably entails limitation and thus contradicts divine absoluteness. The extensive corpus of Islamic revelatory teachings that prohibit reflection (*Tafakkur*) on the Divine Essence is therefore interpreted not merely as a matter of devotional restraint, but as an epistemological principle. The highest epistemic attainment with respect to the Divine Essence lies in recognizing the impossibility of comprehending it. The essence of God transcends all modes of predication, attribution, and even conceptual negation; in this domain, both affirmation and denial remain inapplicable.

Nevertheless, the impossibility of knowing the essence does not entail the closure of all avenues of divine knowledge. The study emphasizes a principled distinction between the unknowability of the essence and the knowability of divine manifestations (*Mzāhir*). While the essence remains the Hidden of the Hidden (*Ghayb al-Ghuyūb*), it discloses itself through successive levels of manifestation (*Tajallī*), names (*Asmā'*), and attributes (*Ṣifāt*). Each manifestation constitutes a determinate locus (*Mazhar*) that allows for relative comprehension, even though the very act of manifestation simultaneously veils the essence. Revelation and concealment thus remain inseparable in every divine disclosure.

Within this conceptual framework, two influential approaches to the relationship between essence and manifestation are examined. The first considers the Divine Essence as the highest degree within an ontological gradation (*Tashkīk*) of existence, thereby establishing a continuous existential spectrum between God and creation. The second approach, which the present study endorses, categorically situates the Divine Essence beyond all gradation, asserting that gradation pertains exclusively to the realm of manifestation. In this view, the essence of God is absolutely unconditioned (*Lā bi-Shart Maqsamī*)—not even by the condition of absoluteness itself—whereas multiplicity, determination, and hierarchy emerge solely within the order of divine self-disclosure (*Tajallī*). This approach is argued to exhibit greater philosophical coherence and closer conformity with foundational monotheistic doctrines.

At the apex of this hierarchical model stands the concept of the Muhammadi Reality (*al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya*), which the study identifies as the first and most perfect manifestation of the Divine. Drawing upon scriptural and metaphysical foundations, this reality is presented as the primordial locus of divine self-disclosure, the universal mediator of existence, grace, and knowledge between God and the cosmos. The Muhammadi Reality is not confined to the historical person of the Prophet but signifies an ontologically universal truth that permeates all levels of being and manifests supremely in his person.

Significantly, the Muhammadi Reality is characterized both as the most complete manifestation of the Divine and as the greatest veil (*al-Ḥijāb al-'A'ẓam*). Without this veil, neither revelation nor worship nor knowledge would be possible. The Perfect Hu-



man (al-Insān al-Kāmil) functions as the first determinate disclosure of the otherwise inaccessible essence, rendering divine knowledge conceivable within the horizon of human understanding.

Conclusions

Accordingly, the study concludes that while knowledge of the Divine Essence is intrinsically impossible, the most complete form of divine knowledge available to humanity is attainable through systematic contemplation of divine manifestations, culminating in the knowledge of the Muhammadan Reality. This mediated epistemology preserves the absolute transcendence of the Divine Essence while affirming the meaningful possibility of theological knowledge within the order of manifestation.

The main innovation of the article lies in the precise distinction between essence and manifestations, the critique of the view of gradation in the essence, and the formulation of the role of the Muhammadan Reality (al-Ḥaqīqa al-Muḥammadiyya) as the axis of divine knowledge based on philosophical analysis and revelatory teachings. This approach can contribute to enriching discussions on divine knowledge in Islamic philosophy.

Keywords

Knowledge of God, Quiddity of God (Māhiyya), Knowledge of the Essence (‘ilm al-Dhāt), Knowledge of the Divine Manifestations (‘ilm al-Mazāhir)

Author Contributions

All authors have contributed to the conception and writing of the article.

Data Availability Statement

No data are available.

Ethical Considerations

The authors have refrained from any form of fabrication, falsification, plagiarism, or research misconduct.

Funding

This article has not received any financial support from governmental, commercial, or non-profit funding bodies.

Conflict of Interest

The authors declare no conflicts of interest in the preparation of this article.



بررسی امکان‌پذیری چیستی‌شناسی خداوند با تأکید بر روایات

نرجس ابراری^۱ | ابوالقاسم عاصی مذنب^۲ | سید حمید شمع‌ریزی^۳

۱. دانشجوی دکتری علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: narjes4031@gmail.com

۲. نویسنده مسئول، استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: mozneblieuayzd.ac.ir@gmail.com

۳. استادیار، گروه علوم قرآن و حدیث، واحد یزد، دانشگاه آزاد اسلامی، یزد، ایران. رایانامه: shamerizi@iauyazd.ac.ir

چکیده

این پژوهش به منظور بررسی امکان شناخت چیستی خداوند با تأکید بر روایات انجام شده است. شناخت و معرفت به ذات حق از جهت هستی، قابل دست‌یابی است و با براهین متعدد قابل اثبات است؛ اما شناخت چیستی از آن جهت که توأم با قیود و تعینات و اثبات نیستی‌هاست، درباره خداوندی که هیچ نقص و نیستی و محدودیتی بدان راه ندارد، امکان‌پذیر نیست و در روایات نیز این موضوع مورد تأکید قرار گرفته و از پرداختن به آن نهی شده است؛ اما ذات الهی با ظهور در مراتب و پذیرفتن قیود و تعینات، به حسب هر مرتبه در اسماء و مظاهر کثیره متجلی گردیده و از این طریق، شناخت او و به عبارت صحیح‌تر، شناخت ظهور او، میسر گردیده است؛ این شناخت و معرفت نسبت به مرتبه ظهور، شناخت باواسطه نسبت به حضرت ذات و تنها راه شناخت او محسوب می‌شود. البته در این مسیر نیز کامل‌ترین شناخت تنها از طریق کامل‌ترین مظاهر، یعنی انسان کامل که همان حقیقت محمدیه است، امکان‌پذیر است و این مطلب نیز از طریق روایات معصومین علیهم السلام تأیید می‌شود. این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای انجام شده و در آن از روش تحلیلی-توصیفی استفاده شده است.

اطلاعات مقاله



نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۷/۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲

تاریخ انتشار برخط: ۱۴۰۴/۱۰/۱۵

کلیدواژه‌ها

شناخت خداوند، چیستی خداوند، معرفت به ذات، معرفت به ظهورات الهی.



استناد: ابراری، نرجس؛ عاصی مذنب، ابوالقاسم؛ شمع‌ریزی، سید حمید. (۱۴۰۴). بررسی امکان‌پذیری چیستی‌شناسی خداوند با تأکید بر روایات. آموزه‌های فلسفه اسلامی، ۲۰(۲۶)، ۲۵۹-۲۲۵. <https://doi.org/10.30513/ipd.2026.7468.1652>





مقدمه

معرفت و شناخت، زمینه انجام همه کارها، تصمیم‌ها و باورهای انسان است، به‌گونه‌ای که بدون معرفت هرگونه تلاش علمی و دست‌یابی به اهداف، غیرممکن می‌شود. همچنان که صاحب تفسیر تسنیم بیان می‌دارد:

” حرکت خالصانه در مسیر عبودیت نیز نتیجه معرفت و شناخت است، به‌گونه‌ای که معرفت و عمل، پیوندی متقابل با یکدیگر دارند» (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۵۴۳).

از طرف دیگر، شناخت‌شناسی و معرفت‌شناسی هر موضوعی، به ما کمک می‌کند تا درک بهتری از فرایندهای شناختی و محدودیت‌های آن موضوع را پیدا کرده و بتوانیم معیارهای سنجش صحیح را تعیین کنیم.

لازم به ذکر است که اهمیت معرفت‌شناسی هر علم نیز به اهمیت آن علم و معرفت و موضوع آن برمی‌گردد، به‌گونه‌ای که هرچه اهمیت موضوع یک علم بیشتر باشد، معرفت‌شناسی آن و راه‌های دست‌یابی بدان نیز به تبعیت از آن، حائز اهمیت بیشتری خواهد بود. در این مقاله، به موضوع چیستی‌شناسی خداوند پرداخته شده تا به این سؤال اساسی و مهم پاسخ داده شود که آیا انسان می‌تواند چگونگی و چیستی خداوند را بشناسد؟ آیا امکان چنین شناختی از دسترس و توانایی انسان خارج نیست؟ و آیا راهی برای تحقق این معرفت و شناخت وجود دارد؟ مسئله امکان یا امتناع معرفت به ذات الهی از مباحث بنیادین الهیات اسلامی است که از دیرباز در میان متکلمان، فلاسفه و عرفای مسلمان مطرح بوده است. متکلمان بر شناخت صفات الهی و پرهیز از ورود به بحث ذات تأکید داشته‌اند، درحالی‌که فلاسفه مسلمان، شناخت ذات الهی را به دلیل محدودیت عقل انسانی ناممکن دانسته‌اند. عرفای نظری نیز با طرح مفاهیمی چون تجلی، اعیان ثابته و حقیقت محمدیه، مسیر معرفت الهی را از رهگذر ظهورات و اسماء الهی ترسیم کرده‌اند.

نوآوری این مقاله در صورت‌بندی منسجم و تطبیقی میان مباحث معرفت‌شناسی، فلسفی و عرفانی است. این مقاله، ضمن پذیرش امتناع معرفت به ذات الهی، به روشنی نشان می‌دهد که تشکیک و مراتب، نه در ذات خداوند بلکه در ساحت تجلیات رخ می‌دهد؛ از سوی دیگر،



با قرار دادن «حقیقت محمدیه» در مرکز نظام معرفت الهی، تبیینی یکپارچه از نسبت ذات، تجلی، معرفت و انسان کامل ارائه می‌دهد و نشان می‌دهد که بالاترین مرتبه معرفت خداوند تنها از مسیر شناخت مظهر اعلی و حجاب اعظم امکان‌پذیر است. این تمرکز نظام‌مند بر نقش معرفتی حقیقت محمدیه امری است که آن را از بسیاری پژوهش‌های پیشین متمایز می‌سازد.

۱. معرفت به خداوند

معرفت به خداوند، اصل دین و اولین قدم در مسیر عبودیت پروردگار است. در روایتی از امام رضا (ع) آمده است: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۴)؛ اول عبادت خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت خداوند، شناخت او به یگانگی است. لذا این معرفت، به واسطه اهمیت موضوعش در بالاترین درجه اهمیت قرار می‌گیرد. در معرفت نسبت به هر موضوع، لازم است که دو مسئله اصلی مورد شناخت و بررسی قرار گیرد: اول، پرسش از وجود و هستی آن؛ و دوم، پرسش از کیفیت و چیستی آن.

۲. پرسش از هستی خداوند

خداوند موجودی غیرمادی است و شناخت مستقیم نسبت به او امکان‌پذیر نیست و گنه ذات او قابل شناسایی و ادراک نمی‌باشد، اما اثبات اصل وجود و پذیرش هستی خداوند امکان‌پذیر است و براهین متعددی در این زمینه ارائه شده است که در سطوح مختلفی به اثبات این موضوع پرداخته‌اند. در یکی، وجود ناظمی حکیم و قدیر به اثبات می‌رسد و در دیگری، اعتقاد به وجودی واجب، قطعی و یقینی دانسته می‌شود و با دقت در آیات و روایات نیز می‌توان برخی از این براهین را دریافت.

از مسیر این براهین به ذات واجب‌الوجودی می‌رسیم که از طریق عقلی برخی از صفات از جمله یگانگی، بی‌نهایت بودن، مبرا بودن از هر نقص و بسیاری موضوعات دیگر درباره آن قابل اثبات و تبیین است؛ از جمله اینکه با توجه به رابطه عدم و وجود، می‌توان به نکاتی دست یافت که توجه به آن‌ها خالی از لطف نیست:

۱. وجود، از آن حیث که وجود است، قابل برای عدم نیست. پس واجب‌الوجود، به ذات خویش موجود است و عدم و نیستی در او راه ندارد؛ بنابراین وجود او مسبوق بر عدم نیست:



«مَوْجُودٌ لَا بَعْدَ عَدَمٍ» (ابن‌بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۶) و به عدم نیز تبدیل نمی‌گردد. بنابراین همواره بوده، هست و خواهد بود.

۲. نقیض وجود مطلق، عدم مطلق است و از آن جهت که در عدم تمایز و به عبارت دیگر، کثرت و تعدد راه ندارد، نقیض آن، یعنی وجود مطلق، نیز دارای وحدت است (طباطبایی، ۱۳۸۹، ج. ۱، ص. ۴۸).

۳. عدم مطلق، ممتنع بالذات بوده و اصلاً وجود ندارد، زیرا اگر موجود شود، در حقیقت به نوعی دارای وجود خواهد شد و دیگر عدم مطلق نخواهد بود. پس عدم مطلق، ممتنع بالذات است و در مقابل آن، وجود مطلق، واجب بالذات بوده و فراگیر و بی‌نهایت است و بر همه جا و همه چیز سایه گسترده، زیرا که غیر او چیزی نیست.

بنابراین، به‌کاربردن کلمه «عدم» تنها در مفهوم عدم مرتبه‌ای از مراتب است و معدوم شدن یک چیز در معنای انتقال آن از یک مرتبه وجود به مراتب دیگر آن است. بنابراین، «اعدام» در معنای «تلبیس» بوده و وجود به‌طور مطلق هیچ‌گاه از میان نمی‌رود؛ زیرا وجود از آن حیث که وجود است، قابل برای عدم نبوده و هیچ واسطه‌ای میان وجود و عدم نیست.

پس آنچه را معدوم می‌نامیم، معدوم از یک مرحله وجودی است و در حقیقت، همه چیز به نوعی موجود است و رشحه‌ای از وجود در آن است، زیرا وجود مطلق، فراگیر است و عدم، تنها تصویری ذهنی است و وجود خارجی ندارد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۲۹).

۳. پرسش از چیستی خداوند

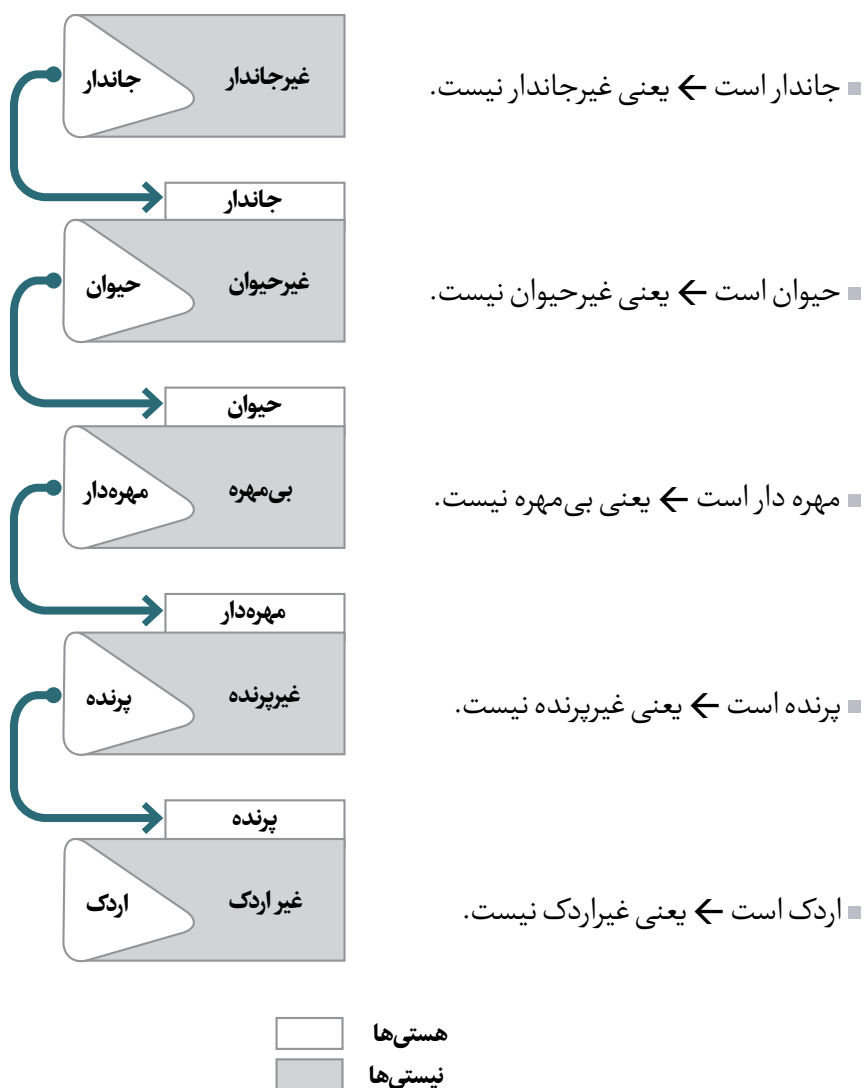
پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، سؤال از شناخت کیفیت و چگونگی خداوند است و اینکه آیا می‌توان به چنین معرفتی دست یافت. قبل از ورود به این موضوع، لازم است به چند نکته توجه شود:

■ اول: لازمه شناخت و معرفت به هرچیز، احاطه و دسترسی به آن است، بنابراین شناخت موجود نامحدود برای ما که موجوداتی محدود هستیم، از آن جهت که قابل احاطه و دسترسی نیست، امکان‌پذیر نمی‌باشد.

■ دوم: برای شناخت چیستی یک موضوع، لازم است که آن را به قیدی مقید و یا به حدی محدود کرده تا بتوانیم ویژگی‌های (به عبارت دیگر، چیستی) آن را معین نماییم؛ از این رو،



با بیان چستی یک موضوع و محدود کردن آن، به ناچار وجوهی از نیستی (که خارج از آن محدوده قرار دارد) برای آن موضوع به اثبات می‌رسد. به عنوان مثال، زمانی که می‌خواهیم درباره چستی موجودی مانند اردک سخن گفته و ویژگی‌های آن را بیان کنیم، می‌گوییم: جاندار است، یکی از حیوانات است، از دسته مهره‌داران است، از پرندگان است، و... با بیان هریک از این ویژگی‌ها، در حقیقت آن را به حدی محدود کرده و در نتیجه، عدم و نیستی خارج از آن محدوده را به آن نسبت می‌دهیم، بدین صورت که وقتی می‌گوییم این موجود:





بنابراین با بیان یک وجه از هستی، یعنی یک ویژگی، وجوهی از نیستی بدان نسبت داده می‌شود. درحقیقت، بیان چیستی و ویژگی برای یک موجود، با اثبات نیستی برای آن همراه است.



پس چیستی یک موجود، به معنای بیان ویژگی و هستی او در یک وجه، و اثبات نیستی او در وجوه دیگر است.

■ **سوم:** ماهیت و چیستی در حقیقت، محدوده و ظرفیتی برای ظهور هستی در آن است. شناخت هرچیز به واسطه قیود یا حدودی که بدان نسبت داده شده، انجام می‌شود و به عبارت دیگر، شناخت چیستی و چگونگی در حقیقت به واسطه لحاظ کردن نیستی‌ها صورت می‌گیرد. به عنوان مثال، زمانی که نور خورشید از پنجره به اتاق می‌تابد، شما نور خورشید را به شکل



پنجره و دیوارهایی که آن را احاطه کرده است، مشاهده می‌کنید، به‌گونه‌ای که در جایی مستطیل شکل و در مقابل پنجره‌ای دیگر، دایره‌ای یا مثلث یا مربع شکل مشاهده می‌شود. آنچه به عنوان شکل برای نور خورشید مطرح می‌شود، در حقیقت محدوده‌ای است که نور بر آن‌ها تأیید نشده و در آنجا نور وجود ندارد؛ یعنی به واسطه دیوارهایی که تابش نور را محدود کرده‌اند، نور خورشید به شکلی خاص، قابل مشاهده و شناخت می‌گردد، درحالی‌که نور خورشید در اصل خود، شکل‌پذیر نیست، نه مربع است و نه مستطیل، بلکه به دلیل محدودیتی که به واسطه پنجره ایجاد می‌شود، در شکلی خاص، قابل مشاهده و شناخت می‌گردد.

■ چهارم: در شناخت هر موجود (حتی موجودات این عالم) ما با اوصاف آن‌ها روبه‌رو هستیم نه ذات و هستی او، و هرچه را به عنوان شناخت، به دست می‌آید، حاصل از معرفت به صفات و ویژگی‌های آن است؛ به عبارت دیگر، معرفت نسبت به هرچیز، تنها از طریق قیود و تحدیدها که مفاهیمی عدمی هستند، امکان‌پذیر می‌شود؛ همچون نوری که در ظلمت می‌تابد و با ظلمت شناخته می‌شود که ظلمت چیزی نیست جز عدم نور، اما شناخت نور تنها در تقابل با ظلمت است که ممکن می‌گردد، چراکه اگر همه جا نور بود، ممیز و تشخیصی نبود تا شناختی حاصل شود.

۱-۳. شناخت و معرفت به ذات

با توجه به آنچه گفته شد، بیان ویژگی و چیستی برای یک موضوع در حقیقت لحاظ کردن حدود و قیودی است که مفاهیمی عدمی بوده و وجوهی از نیستی را برای آن به اثبات می‌رساند؛ ازاین‌رو برای ذات الهی که فراگیر و بی‌نهایت است و عدم و نیستی در او راه ندارد، بیان چیستی مفهوم پیدا نمی‌کند. از طرف دیگر به دلیل آنکه تنها راه شناخت به واسطه همین قیود و مفاهیم عدمی امکان‌پذیر است، شناخت ذات و چیستی آن امری محال و غیرممکن می‌باشد.

در روایات نیز به این معنا تصریح شده و تفکر درباره ذات الهی و تلاش برای درک چیستی حضرت ذات، مورد نهی قرار گرفته است. «تفکروا فی کل شیء ولا تفکروا فی ذات الله (پابنده، ۱۳۷۱، حدیث ۱۱۷۳)؛ در همه چیز بیندیشید ولی در ذات خدا میندیشید.»

امیرالمؤمنین (ع) کسی را که درباره ذات الهی تفکر کند، ملحد دانسته است: «مَنْ تَفَكَّرَ فِي ذَاتِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ الْوَالِدُ» (آمدی، ۱۴۱۰، ص. ۶۱۸). امام صادق (ع) نیز می‌فرماید: «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ



كَيْفَ هُوَ هَلَّاكَ (برقی، بی تا، ج. ۱، ص. ۲۳۷)؛ هرکس در چگونگی و چیستی خداوند بیندیشد، نابود و هلاک می شود.»

علت این نهی آن است که ذات الهی نامحدود است، و هرگونه تفکر و تصور، ناگزیر مستلزم تحدید است؛ زیرا به محض آنکه چیزی در دایره تصور و تعقل درآید، در قالب حد و صورت ذهنی قرار می گیرد و دیگر حقیقت نامحدود نخواهد بود. از این رو، تأکید می شود که به محض تصور ذات، آن حقیقت از اطلاق و نامتناهی بودن خارج شده و دیگر ذات حق نخواهد بود: «لَا تَصْبِطُهُ الْعُقُولُ وَلَا تَبْلُغُهُ الْأَوْهَامُ وَلَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَلَا يُحِيطُ بِهِ مِقْدَارٌ عَجَزَتْ دُونَهُ الْعِبَارَةُ وَ كَلَّتْ دُونَهُ الْأَبْصَارُ وَ صَلَّ فِيهِ تَصَارِيْفُ الصِّفَاتِ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۹۸)؛ «عقل ها نمی توانند او را ضبط کنند و خیال ها به او نمی رسند و دیدگان او را درک نمی کنند و اندازه و مقداری، او را دربر نمی گیرد (محدود نمی کند) سخن از وصف او ناتوان مانده و چشم ها در برابر او سرگردان و امانده هستند و گردش صفات در او گمراه می شود»

پیامبر اکرم (ص) نیز با بیان اینکه هیچ کس به کنه معرفت پروردگار دست نمی یابد؛ خود را از رسیدن به کنه معرفت ذات الهی مستثنا ندانسته و در پاسخ به این سؤال که آیا شما هم نمی رسید؟ فرمودند: من هم نمی رسم، زیرا که خداوند اعلی و اجل از آن است که احدی، از کنه معرفت او اطلاع یابد. «وَلَا يَنْلُغُ أَحَدٌ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ فَقِيلَ وَلَا أَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ قَالَ وَلَا أَنَا اللَّهُ أَعْلَى وَ أَجَلُّ أَنْ يَطَّلَعَ أَحَدٌ عَلَيَّ كُنْهَ مَعْرِفَتِهِ» (ابن ابی جمهور، ۱۴۰۳، ج. ۴، ص. ۱۳۲). این امر به روشنی نشان می دهد که مسئله، ناتوانی یک فرد یا گروه خاص نیست، بلکه محال بودن ذاتی وصول به کنه معرفت ذات حق است. بدین ترتیب، تنها راهی که برای معرفت ذات الهی باقی می ماند، آگاهی انسان از عجز و ناتوانی خویش در شناخت اوست: «وَلَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ، إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنِ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۴) و این از آن جهت است که هیچ حدی او را محدود نکرده و با هیچ وصفی، توصیف نمی شود. «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ» (صافات/۱۵۹). حتی نمی توان او را به صفت مطلق، منزه و... توصیف نمود: «سُبْحَانَ مَنْ لَا يُحَدُّ وَلَا يُوصَفُ وَلَا يُشَبَّهُهُ شَيْءٌ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۳۸)؛ «منزه باد آنکه محدود نباشد و به وصف درنیاید، چیزی مانند او نیست و او به چیزی نماند و او شنوا و بیناست.»

مرتبه ذات حضرت حق، وجود محض مطلق است که با «قطع نظر از جمیع اعتبارات و اضافات» لحاظ می شود (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۳۷)، به گونه ای که از حیث اطلاق، هیچ حکمی بدان



اضافه نمی‌شود و با هیچ وصف و رسمی متعین نمی‌گردد (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۸۴) و هیچ شرطی بر آن، منظور نمی‌شود. اولابشرط و لاتعین است و هرآنچه بر او اضافه شود، خواه اسم باشد یا صفت، اطلاق باشد یا تقيید، سلب باشد یا ثبوت، عام باشد یا خاص، به حکم باطنیت باشد یا ظاهریت، درهرحال تقيید و تعینی، بر اطلاق آن ذات است، درحالی‌که او وجود محض مطلق است که از همگی آن‌ها منزّه است حتی اطلاق و عدم اطلاق؛ «از آنجاکه اطلاق نیز خود تقيیدی است که حقیقت اطلاق را مقید می‌سازد» (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۶۳۷). همچنان که عدم اطلاق نیز چنین است، با این تفاوت که او را در مرتبه‌ای فوق مراتب آنان قرار داده است.

به خیال در نگنجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بُود میرا مَطَلَب به هیچ سویش

(جامی، ۱۳۹۸، ص. ۲۷)

در روایت از امام رضا (ع) آمده است که: «أَوَّلُ عِبَادَةِ اللَّهِ مَعْرِفَتُهُ وَأَصْلُ مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَوْحِيدُهُ وَنِظَامُ تَوْحِيدِ اللَّهِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ... لَا تُحَدُّهُ الصِّفَاتُ وَلَا تُقَيِّدُهُ الْأَدْوَاتُ» (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۳۴)؛ اول عبادت خداوند، معرفت اوست و اصل معرفت خداوند، شناخت او به یگانگی است و نظام توحید الهی، نفی صفات از اوست... صفات او را محدود نمی‌کند و وسیله و ابزاری او را مقید نمی‌سازد». امیرمؤمنان حضرت علی (ع) نیز در تبیین مفهوم توحید می‌فرماید:

■ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ؛ کمال توحید اخلاص برای اوست.

■ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ؛ و کمال اخلاص برای او، نفی صفات از اوست.

■ لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ...؛ زیرا که هر صفتی شهادت می‌دهد که او غیر از

موصوف است.

■ وَ شَهَادَةُ كُلِّ مُوصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ...؛ و هر موصوفی شهادت می‌دهد که غیر از صفت است.

■ فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَنَهُ؛ هرکس خداوند را توصیف کند، او را قرین قرار داده.

■ وَ مَنْ قَرَنَهُ فَقَدْ تَنَاهَا؛ و هرکس آن را مقرون قرار دهد، او را متعدد قرار داده.

■ وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّأَهُ...؛ و هرکس او را متعدد بداند، او را دارای اجزاء دانسته.

■ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ حَدَّهُ؛ و هرکس به او اشاره کند، او را محدود ساخته.

■ وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ...؛ و هرکس او را محدود بداند، او را به شمارش آورده.

■ كَائِنٌ لِأَعْنِ حَدَثٍ؛ موجودی است که همواره بوده و از چیزی به وجود نیامده.

■ مَوْجُودٌ لِأَعْنِ عَدَمٍ؛ وجودی که سابقه عدم ندارد.



■ مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ؛ با هر چیزی همراه است، اما نه به واسطه قرین بودن.
 ■ وَ غَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَائِلَةٍ؛ و غیر هر چیزی است، اما نه به واسطه زایل شدن از آن. (مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، خطبه اول)
 علامه طباطبایی در این باره می‌آورد:

» ذات باری تعالی، نه اشاره‌ای به او منتهی می‌شود و نه عبارتی می‌تواند او را حکایت کند، زیرا هر عبارتی که بخواهد از او حکایت کند و هر ایمایی که بخواهد به سوی او اشاره کند، خود اسمی از اسماء است و به آن نحوی که هست محدود است و ذات متعالی، اجلّ از محدودیت است (طباطبایی، ۱۳۷۸، ج. ۸، ص. ۴۷۵).

خواجه عبدالله انصاری در کتاب منازل السائرین بیان می‌دارد که اگر کسی توحید را اسقاط حدث و اثبات قدم بداند، توحید حقیقی نخواهد بود که توحید، اسقاط کلیه اضافات است و اثبات قدم، نیز اضافتی است که باید از آن مرتبه ساقط شود، پس مفهوم حدث و قدم، هر دو از آن مرتبه ساقط است (انصاری، ۱۳۶۱، ص. ۲۳۲).

بدین ترتیب، هیچ شناخت و هیچ مفهومی از آن مرتبه، به دست نمی‌آید که هر اسم، تعینی و هر وصف، تقییدی بر آن ذات و هر تنزیه، در برگزیده تشبیهی است و هیچ‌یک را بدان مرتبه راه نباشد و تنها معرفت ما از آن ذات، بی معرفتی ماست و از این جهت این مرتبه، غیب الغیوب، مسکوت عنه، منقطع اشاره بوده و سرّ‌مکنونی است که شناختی جز عجز از شناخت، نسبت به او وجود ندارد.

و این چنین است که در مناجات عارفین امام سجّاد (ع) آمده است: «لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنِ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۱، ص. ۱۴۲)؛ «برای مخلوقات راهی به سوی شناخت خود غیر از ناتوانی از شناخت و معرفت خویش قرار ندادی». البته این شناخت نیز معرفت و شناخت نسبت به میزان توانایی انسان در دست‌یابی به معرفت اوست و نه شناخت به حضرت ذات.

در فرازهای آغازین صحیفه سجّادیه نیز آمده است «الْحَمْدُ لِلَّهِ... الَّذِي... عَجَزَتْ عَنْ نَعْتِهِ أَوْهَامُ الْوَاصِفِينَ» (غروی‌ان و ابراهیمی‌فر، ۱۳۷۸، ص. ۲۸، دعای اول)؛ «حمد و ستایش مخصوص خداوندی است که اندیشه وصف‌کنندگان (که در برابر او وهمی بیش نیست) از وصف او عاجز است.»



او مگو کاندراشارت نایدت دم مزن کاندربارت نایدت
نی عبارت می‌پذیرد، نی بیان نه کسی زان علم دارد، نه نشان

(راز شیرازی، بی‌تا-الف، ص. ۶۵)

در کتاب جامع الاسرار به نقل از شیخ عارف، شبلی بغدادی آمده است که:

” هرکس درباره توحید با عبارت پاسخ دهد، کافر است و هرکس که به سوی او اشاره کند، زندیق است و هرکس به او اشاره کند، عبادت‌کننده بت است و کسی که درباره او سخن گوید، غافل است و کسی که درباره او سکوت کند، جاهل است و کسی که توهم کند که به او رسیده، حاصلی برایش نیست و کسی که گمان کند به او نزدیک است، از او دور است و کسی که تظاهر کند او را یافته، او فاقد است و هرآنچه با اوامتان تمییز دهید و با عقل‌هایتان درک کنید، آن‌ها به سوی شما بازگردانده می‌شود که آن مصنوع و حادثی مانند شماست (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۷۲).

در نهایت اینکه شناخت و معرفت نسبت به ذات و چگونگی آن امری محال است؛ زیرا که ذات، حقیقت بی‌نهایت است که محدودیت بردار نیست و برتر از آن است که به وصف درآمده و در احاطه ادراک و ذهن محدود آدمی قرار گیرد.

۳-۲. ظهور ذات و معرفت به آن

مرتبه ذات به حسب تقدس آن، غنی از جمیع اعتبارات و از حیث اطلاق وجود، بری از جمیع اضافات است و بر این اساس، هیچ‌گونه شناخت و معرفتی نسبت به آن حاصل نمی‌شود؛ اما آن ذات لایزال در آینه مظاهر به ظهور رسیده و جمیع اعتبارات به آن اضافه شده و به واسطه هر اضافت در مرتبه‌ای خاص ظهور می‌کند؛ و همچنان که غیب او علی‌الاطلاق و مسقط جمیع اعتبارات است، ظهور آن نیز مثبت جمیع اضافات است؛ بنابراین هرآنچه در عالم هستی به ظهور رسیده، مظهری از مظاهر اوست. «أَيُّكُونُ لِغَيْرِكَ مِنَ الظُّهُورِ مَا لَيْسَ لَكَ» (ابن طاووس، ۱۳۶۷، ص. ۳۴۹)؛ «آیا ظهوری برای غیرتو هست که برای تو نیست؟»

معرفت نسبت به ذات تنها از طریق همین مظاهر امکان‌پذیر است؛ زیرا هرکدام از این ظهورات، تعین و تقییدی است که از جهتی خاص، اطلاق آن را محدود می‌سازد و به واسطه این، شناختی بر آن حاصل می‌شود، زیرا که لازمه شناخت و معرفت، احاطه و دسترسی است و احاطه به



نامحدود ممکن نیست مگر به واسطهٔ تحدید بر آن، درحالی‌که ذات او، متعین به هیچ اسم و رسمی نمی‌گردد و تنها در مرتبهٔ ظهور چنین امکانی حاصل می‌شود و این به مثابهٔ شناخت ذات با واسطهٔ مظاهر محسوب می‌شود.

از طرف دیگر، کمال معرفت او نیز، شناخت جمیع جهات آن تقییدات و تعینات است و این چنین است که قائل به تنزیه بلا تشبیه، ناقص‌المعرفة می‌باشد از آنکه «به مقدار آن اموری که حق را از آن تنزیه کرده، از معرفت تعینات نور و تنوعات ظهور او سبحانه، محروم و مهجور است» (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۷).

بنابراین همهٔ اعتبارات و اضافات همچون تحدید، تنزیه، اطلاق و تقیید و... نسبت به او یکسان بوده و بنابر مقامات مختلف به ظهور می‌رسند و بدین اعتبار، حضرت حق در تجلی و ظهور خود «هم ظاهر است و هم مُظهِر، هم واجب است و هم ممکن، هم قدیم است و هم حادث، هم مطلق است و هم مقید، هم اول است و هم آخر، هم ظاهر است و هم باطن. بنابراین نه از جمیع وجوه منزّه است و نه از جمیع وجوه مقید؛ بلکه از وجهی منزّه است و از وجهی دیگر مقید» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۶۶۱) و این چنین است که «در آیه‌ای از غنای مطلق خویش خبر می‌دهد ﴿فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾ (آل عمران/۹۷) و در جای دیگر از افتقار مطلق سخن می‌گوید ﴿أَقْرَبُوا اللَّهَ قَرَضًا حَسَنًا﴾ (مزمّل/۲۵)» (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۶۶۲)؛ زیرا که همه مراتب ظهوری از ظهورات اوست.

عامهٔ مردم می‌اندیشند که حضرت حق راحم است و مرحوم نیست، مطلق است و مقید نیست، منزّه است و مشبه نمی‌شود و... اما آن چنان‌که عارفان حقیقی معتقدند راحم و مرحوم، مطلق و مقید، منزّه و مشبه، عالم و معلوم و... همه ظهوری از ظهورات آن ذات علی‌الاطلاق هستند به‌گونه‌ای که در ظهوری به صورت مطلق متجلی شده و در دیگری به صورت مقید؛ و همهٔ این اعتبارات با آنکه متقابل‌اند و هریک از آن‌ها اقتضای سلب دیگری را دارند، اما نسبت به ذات حق یکسان و همگی مجال و مظاهر او هستند، درحالی‌که ذات او از جمیع آن‌ها منزّه است.

حضرت امیرالمؤمنین علی (ع) در بیان نورانی خویش خطاب به کمیل می‌فرماید: «الحقیقة... نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیاکل التوحید آثاره» (مجلسی، ۱۳۶۴، ج. ۲، ص. ۸۱)؛ حقیقت وجود محض، نوری است که از صبح ازل ظهور و تجلی، بر مظاهر هیکل‌های توحیدی تاییده و به ظهور می‌رسد.

البته این ظهورات، بی‌نهایت است؛ زیرا که جلوه‌گری آن حقیقت ذات تمام‌نشدنی است «کلّ



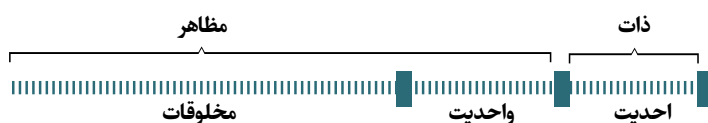
یوم هو فی شأن». در اینجا کلمه «یوم» معنای «ظرف ظهور حق» است (جوادی آملی، ۱۳۸۳، ج. ۶، ص. ۴۰۲)؛ یعنی حضرت حق در هر مظهر به شکلی جدید و ظهوری نو تجلی می‌کند، درحالی‌که در همان مظهر نیز جمال او هر روز و هر لحظه نو به نو می‌گردد. «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَتَجَلَّى فِي كُلِّ نَفْسٍ، وَلَا يَتَكَرَّرُ التَّجَلَّى؛ خدای تعالی در هر نفس تجلی می‌کند درحالی‌که آن تجلی تکرار نمی‌شود» (جامی، ۱۳۹۸، ص. ۲۲۴).

با صد هزار جلوه برون آمدی که من با صد هزار دیده تماشا کنم تو را
(فروغی بسطامی، ۱۳۴۲، ص. ۱۰)

۱-۲-۳. رابطه حضرت ذات با مظاهر

حضرت ذات به اعتبار جمیع اضافات، به ظهور رسیده و به واسطه آن، هر اسم و صفت مظهري از مظاهر آن قرار گرفته است؛ بنابراین هرآنچه هست، مجال و مظاهر او در مراتب مختلف می‌باشند درحالی‌که مرتبه ذات از جمیع آن‌ها منزّه است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که رابطه بین این مظاهر و اسماء و صفات با حضرت ذات چگونه است؟

در این موضوع نظرات و تلقی‌های متفاوتی وجود دارد که در دو دسته قابل تقسیم است: اول آنکه با پذیرش نظام تشکیک (ذومراتب بودن) در هستی، ذات حق را در رأس این نظام دانسته و بر این اساس ذات حق، با مظاهر واحد بوده؛ اما مراتب آن‌ها متفاوت است. دوم آنکه ذات را فراتراز نظام تشکیک می‌داند که بر این اساس ذات حق، با مظاهر، مباین است و تشکیک در مظاهر واقع می‌شود.



تشکیک در حقیقت وجود (نمودار شماره ۱)



تشکیک در مظاهر حق (نمودار شماره ۲)



■ نظریه اول

با پذیرش تشکیک در حقیقت وجود و پیاده‌شدن وحدت و کثرت در آن، مراتب وجودی متعددی تشکیل می‌شود که ذات الهی در برترین مرتبه قرار می‌گیرد، به‌گونه‌ای که «اگرچه به‌لحاظ سنخ وجود با دیگر اشیاء، مشترک بوده و وحدت دارد، اما به‌جهت رتبه وجودی، ممتاز و برتر از آن‌هاست و از این جهت در برابر آن‌ها قرار گرفته و غیر از آن‌هاست. به عبارت دیگر، ذات و آفریده‌ها از سنخ وجودی واحدی برخوردارند که در ذات، به‌گونه‌ای شدیدتر و در آفریده‌ها، ضعیف‌تر تحقق دارد. بنابراین ذات الهی، وجود برتر آفریده‌هاست و کمال‌های آن‌ها را بدون حدود و نواقصشان داراست، به‌گونه‌ای که حق به‌جهت کمال، همه اشیاء و به‌جهت نقص، هیچ‌یک از آن‌ها نیست» (سوری، ۱۴۰۰، صص. ۱۱-۱۰) و در برابر آن‌ها قرار گرفته و هر نقصی از او سلب می‌شود و بدین سبب این مرتبه را «بشرط لا» می‌خوانند؛ یعنی به شرط آنکه هیچ نقصی بدو راه نداشته و هر نقصی از او سلب شود (نمودار ۱).

در این نظریه می‌توان، تجلی ذات و سریان وجود در مظاهر متعدد و بی‌نهایت را به بحر و امواج تشبیه کرد:

» همچنان که امواج و انهار، از یک وجه بحر نیستند و از وجهی دیگر غیر او نمی‌باشند، موجودات و مقیدات نیز چنین‌اند. همان‌طور که امواج و انهار از حیث تعین و تقيید، غیر از بحرنند، لیکن از حیث حقیقت و ذات که همان مائیت محض بوده، غیر او نمی‌باشند. موجودات و مقیدات، نیز هرچند از حیث تقيید و تعین غیر حق هستند، اما از حیث حقیقت و ذات، همان وجودند (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۱۶۱).

براین اساس، عینیت موجودات و ذات باری در وجود است نه در ظهور، به‌گونه‌ای که اگر ذات را با اضافات اعتبار کنیم، اشیاء به ظهور می‌رسند و اگر اعتبارات و اضافات را از اشیاء برداریم، حقیقتی جز ذات باقی نخواهد ماند و اشیاء همان وجود مطلق‌اند با اضافه‌شدن تقيیدات و تقيید نیز امری عدمی است؛ پس هرآنچه هست، چیزی نیست مگر ذات که جز او هیچ نیست.

صاحب کتاب طباشیر الحکمه نیز وجه تمایز ذات و مظاهر را در تباین ذات نمی‌داند و بیان



می‌کند که «تمایز حق تعالی از خلق، به تباین صفات است نه تباین ذات و این است توحید حقیقی» (راز شیرازی، بی‌تاب، ص. ۱۸۷).

■ نظریه دوم

در تلقی دیگر از این موضوع، تشکیک نه در مرتبه ذات بلکه در مرتبه مظاهر مطرح می‌شود، به‌گونه‌ای که ذات را یک مرتبه قبل از مظاهر رانده و آن را حقیقت واحد شخصی و منحصر در خداوند معرفی می‌کند که تشکیک و کثرت در آن راه ندارد و تشکیک در مرتبه ظهور او پیاده می‌شود. از این رو، هویت او ورای سریان بوده و سریان در تعیین‌ها، شأن و جلوه اوست. (نمودار ۲) برای اساس، بالاترین مرتبه تشکیک نیز از سنخ مظاهر است و به ظاهرکننده نیاز دارد، درحالی‌که ذات الهی، فراتر از این مراتب تشکیکی قرار داشته و بی‌نیاز از ایجادکننده است و هرگونه کثرت و تعیین و محدودیت و... از او نفی گردیده و هیچ قیدی حتی اطلاق در او راه ندارد (سوری، ۱۴۰۰) و از این رو (وجود لایشروط) نامیده شده و تمام شرایط و مراتب از وحدت تا کثرت، نسبت به او مفهومی نمی‌یابد؛ به عبارت دیگر، ذات الهی، وجود مطلق است که حتی از قید اطلاق نیز رها شده و رهایی از این قید سبب می‌شود که هویتی ورای اطلاق و سریان در تعیین‌ها پیدا کند. بدین ترتیب، «خداوند هرچند در مقام ذات، متمایز از مظاهر است؛ اما در مقام ظهور، عین مظاهر می‌باشد» (طباطبایی و غیور، ۱۳۹۰) و همه مراتب از احدیت و واحدیت گرفته (که مظاهر ذاتی نامیده می‌شوند) تا سایر مراتب (که مظاهر خارج از ذات‌اند) در نظام تشکیک مظاهر قرار گرفته و ظهوری از ظهورات حضرت حق می‌باشند (طباطبایی و غیور، ۱۳۹۰).

در برخی آثار فلاسفه و عرفا، درباره این دو نظریه گاه سخنان ناهمگون و دو پهلوئی دیده می‌شود؛ در یک جا، ذات حق را فراتر از اطلاق دانسته و برمی‌شمرند و در جای دیگر، با بیان مثالی آن را به عنوان موجودی مطلق در بالاترین مرتبه تشکیک به حساب می‌آورند و به عبارت دیگر، در عین بیان حقیقت، شفافیت و وضوح چندان در بیان ارتباط بین موضوعات دیده نمی‌شود؛ همچنان که در آثار ملاصدرا نیز چنین چیزی دیده می‌شود؛ اما در نهایت، دیدگاه دوم را پذیرفته و (وجود بشرط لا) را ذات الهی قلمداد نمی‌کند (سوری، ۱۴۰۰).

ابن عربی در این باره بیان می‌کند که «فسبحان من اظهر الاشياء و هو عینها» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج ۲، ص. ۴۵۹)؛ منزه است کسی که اشیاء را به ظهور رسانید و او عین آن‌هاست» اما در جای دیگر معنای عینیت را چنین کامل می‌کند که «فهو عین کل شیء فی الظهور ما هو عین الاشياء فی ذواتها



سبحانه و تعالی بل هو هو و الاشیاء اشیاء» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۴۸۴)؛ «او عین هر چیز است البته در ظهور، نه اینکه عین ذات اشیاء باشد که او از چنین چیزی منزّه و متعالی است بلکه او، اوست و اشیاء، اشیاء.»

نتیجه آنکه با توجه به دو نظریه فوق، در نظریه اول، حضرت ذات که بالاترین درجه تشکیک است، اگرچه از هر قید و محدودیتی مبرّا و منزّه است؛ اما به قید اطلاق و سلب قیود و تعینات، مقید می‌باشد که این تقیید به سلب یعنی (بشرط لا) بودن، خود گونه‌ای از محدودیت است و در خداوند راه ندارد (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۱۳) و از این جهت، چنین مرتبه‌ای از وجود نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز شناخته شود. درحالی‌که در نظریه دوم، حضرت ذات فراتر از هر قیدی حتی اطلاق دانسته شده و او متجلی در جمیع قیود، تعینات و مظاهر است و این مظاهر اوست که در بالاترین مرتبه تشکیک مقید به قید اطلاق گردیده و (بشرط لا) می‌باشد.

با توجه به روایتی از امام رضا (ع) نیز این موضوع قابل تأیید است. در آن روایت نسبت و رابطه بین مظاهر و خداوند، همچون نسبت صورت آینه و شاخص، یعنی صاحب صورت تعریف شده است (ابن بابویه، ۱۳۸۸، ص. ۶۶۵). از این رو، همچنان که تصویر در آینه از سنخ شاخص نیست، مظاهر نیز از سنخ ذات نمی‌باشند.

بنابراین، هر شناختی که برای انسان فراهم می‌شود، از مرتبه مظاهر است که وجه الهی در صورت تعینات جلوه‌گری نموده و از این طریق امکان معرفت نسبت به آن حاصل می‌شود، وگرنه ذات حق، فارغ از جمیع تعینات، کنز مخفی است و هیچ معرفتی نسبت به آن امکان‌پذیر نیست، «الّا بالعجز عن معرفتک»؛ زیرا که آن مرتبه، مسکوت عنه و منقطع‌الاشاره است.

«فَهُوَ مِنْ جِهَةٍ كَأَلْوَاضِحِ لَا يَخْفَى عَلَى أَحَدٍ وَ هُوَ مِنْ جِهَةٍ كَالْغَامِضِ لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ» (مفضل بن عمر، ۱۳۴۸، ص. ۱۷۹)؛ «او از یک جهت، چنان واضح و آشکار است که بر هیچ‌کس مخفی نیست و از جهتی دیگر، چنان پیچیده و غامض است که احدی را به ساحت معرفتش راه نباشد.»

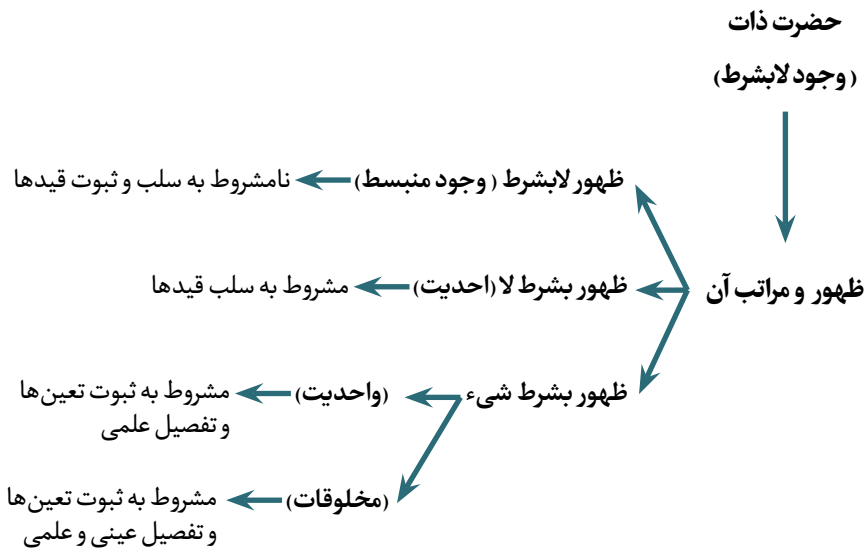
بنابراین، به منظور شناخت حضرت حق، تنها می‌توانیم به آینه جمال او در مظاهر پرداخته و از این مسیر در جهت معرفت او حرکت کنیم. بدین سبب، در ادامه به مراتب ظهور حضرت ذات در نظام تشکیک پرداخته و به اختصار به آن‌ها اشاره می‌کنیم.

۳-۲-۲. ظهور ذات و مراتب آن

حضرت ذات در یک حقیقت کلیه مجرده به ظهور می‌رسد که آن حقیقت در جمیع مراتب و



تعینات نظام تشکیکی جلوه‌گری می‌نماید. در اینجا به معرفی مراتب ظهور و تعینات در نظام تشکیکی آن پرداخته و به اختصار آن را بیان می‌کنیم. در یک نگاه اجمالی، مراتب ظهور به صورت نمودار زیر قابل تقسیم و تبیین است:



۳-۲-۱. وجود منبسط (ظهور لابشرط)

حضرت ذات یا وجود لابشرط، در مرتبه‌ای (لابشرط) ظهور می‌کند که این جلوه و ظهور فراتر از همه قیود و تعینات است و هرگونه سلب و ثبوت، از آن سلب شده است و این سلب، خود مقید شدن به قید اطلاق است. به عبارت دیگر، این مرتبه نسبت به جمیع سلب‌ها و ثبوت‌ها و یا قیود و تعینات، لابشرط بوده و در نتیجه، به اطلاق و سریان در جمیع آن‌ها مقید گردیده است و به عبارت دیگر، وجه اشتراک نظام تشکیک در ظهورات است؛ و از این روست که این مرتبه هویتی ورای اطلاق و سریان ندارد و تعین آن نیز به واسطه سریان در مراتب، محقق می‌شود.

«ملاصدرا در توضیح مرتبه وجود منبسط بیان می‌کند که این وجود به هیچ وصفی مانند حدوث، قدم، تقدم، تأخر، تجرد، جسمانیت، کمال و نقص متصف نمی‌گردد و در عین حال با هر یک از این تعینات متعین می‌شود. با این حال، وجود منبسط از همه این تعینات فراتر است. این وجود همان ظل الله است که در آیه «الْمَرِّ تَرَى إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا» (فرقان، ۴۵) بدان اشاره شده است (زمانی، ۱۳۹۳، ص. ۶۴).

” از این مرتبه ظهور به نَفَسِ رحمانی نیز تعبیر شده است و آن «همان وجود گسترده الهی است که موجودات را برحسب مراتب تنزل و بر اساس درجات شدت و ضعف حاصل از قُرب و بُعد نسبت به سرچشمه وجود، پوشش می‌دهد و مراتب ممکنات را به تفصیل تحقق می‌بخشد (زمانی، ۱۳۹۳، صص. ۶۲-۵۹).

نکته: گروهی از افراد، برخلاف معتقدان به دو نظریه مطرح‌شده درباره ذات الهی، این مرتبه (وجود منبسط) را ذات حضرت حق می‌دانند. آن‌ها اگرچه ذات الهی را فراتر از تشکیک و مراتب آن (که به نوعی دربردارنده مفهوم کثرت است) می‌دانند؛ اما به ذاتی فراتر از آن نیز دست نیافته‌اند. این گروه مرتبه (وجود منبسط) را ذات الهی قلمداد کرده و آن را ساری در اشیاء می‌دانند. بر این اساس، ذات الهی وجود مقید به قید اطلاق بوده و ساری در تعیین‌هاست و در نتیجه، هویتی ورای این اطلاق و سریان ندارد؛ به عبارت دیگر، بر اساس این باور، حضرت ذات تحقق بالفعلی ندارد و برای تحقق خارجی خود نیازمند اشیاء بوده و با دگرگونی در آن‌ها تحقق می‌یابد (سوری، ۱۴۰۰). چنین مرتبه‌ای نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز شناخته شود و با توجه به این مطلب، واضح است که با اعتقاد توحیدی نیز منافات دارد.

۳-۲-۲-۱. احدیت (ظهور بشرط لا)

این مرتبه از ظهور که بالاترین تعیین در مراتب تشکیک است، به سلب هرگونه قید و تعیین، مشروط شده و بسیط‌ترین ساحت ظهور است و «در آن [جمیع حقایق بدون آنکه دارای تمایز مصداقی یا مفهومی باشند، مندمج‌اند] (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج ۲، ص. ۲۳۹).

ذات الهی در این مقام که همان مقام احدیت است، به صفت صمدیت و غنای ذاتی خویش بر ذات خویش تجلی نموده و به ظهور رسیده است. در حقیقت «احدیت مرتبه علم به ذات و وحدت» (بشرط لا) است که در آن هیچ نسبتی برای حق با هیچ موجودی ملحوظ نیست» (حسینی شریف؛ مقدم، ۱۳۹۶، ص. ۵۲). این مرتبه جمیع کمالات مراتب پایین‌تر را در عین بساطت داراست، اما از جمیع قیود آن‌ها رها بوده و با سلب این قیود به صفت اطلاق مقید گردیده است که این اطلاق و سلب قیود، همان مفهوم (بشرط لا) بودن اوست «یا مَنْ هُوَ صَمَدٌ بِلَا عَیْبٍ» (مجلسی، ۱۳۸۲، ص. ۴۳۹).

لازم به ذکر است که این مرتبه و مقام، آن‌چنان‌که گروه اول معتقدند، نمی‌تواند ذات الهی محسوب شود. اگرچه آنان معتقدند که این مرتبه از نظام تشکیک به سبب رهایی از قیود



مراتب پایین، همان حقیقت وجود است و با آن مغایرتی ندارد، اما این رهایی از قیود، تنها درباره قیده‌های مراتب پایین‌تر (ممکنات) صدق می‌کند درحالی‌که تقيید به سلب، خود نوعی محدودیت و قید به حساب می‌آید. علاوه بر آنکه این تقيید به اطلاق، سبب سریان آن در مراتب تشکیکی تعیین‌ها می‌شود درحالی‌که حضرت ذات از تشکیک و احکام آن مبرا است. ذات حق وجود مطلق است که هرگونه تقيید و محدودیت از او نفی می‌گردد و از این روست که این مرتبه نیز نمی‌تواند به عنوان ذات خداوند بی‌نیاز قلمداد گردد (سوری، ۱۴۰۰).

۳-۲-۲-۳. ظهور واحدیت (بشرط شیء علمی و بسیط)

«[مقام] واحدیت، مقام تفصیل علمی حق، سنجش واحد با غیر و تقيید به اسماء و صفات است» (حسینی شریف و مقدم، ۱۳۹۶، ص. ۵۲). این مرتبه از ظهور در عین بساطت، مشروط به ثبوت جمیع تعینات و قیود بی‌شمار در مرتبه اجمال است و اگرچه در این عرصه از ظهور، کثرت، ظهور عینی ندارد، اما به‌گونه‌ای تفصیلی، در کثرت علمی، متجلی شده است. این مقام در حقیقت مرتبه ظهور ذات به صفت الوهیت و ظهور اسم جامع الله است که مبدأ پیدایش کثرات و مشتمل بر جمیع اسماء و صفات غیرمتناهی و تعینات بی‌شمار است که به آن‌ها «اعیان ثابت» نیز می‌گویند. درباره دو مرتبه احدیت و واحدیت گفته شده که این دو مقام در حقیقت دو روی یک سکه و دو چهره از یک تعیین‌اند که جمعاً یک ذات را نشان می‌دهند. احدیت چهره بطون آن و در جهت ارتباط با هویت مطلقه و واحدیت چهره ظهور آن و در ارتباط با عالم کثرت است (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۴-۲۳۹).

۳-۲-۲-۴. ظهور خلق (بشرط شیء عینی و تفصیلی)

در این مرتبه، حضرت ذات در کسوت مظاهر بی‌شمار به ظهور رسیده و به تفصیل عینی، مقید به جمیع قیود و تعینات بی‌شمار می‌گردد و بدین صورت عالم خلق، هویدا می‌گردد؛ به‌گونه‌ای که هر مخلوق، به حسب ظرفیت خویش، آینه‌ای بر جمال کبریایی و مجلای اسمی از اسماء حضرت باری قرار می‌گیرد و ظهور ذات در آینه خلایق عینیت می‌یابد.

۳-۲-۳. حجاب ذات ظهور ذات

شناخت و معرفت به ذات بدون ظهور مظاهر امکان‌پذیر نیست، اما مظاهر نیز با آنکه جلوه و ظهور ذات‌اند خود ستر و حجابی بر آن حضرت می‌باشند زیرا که هر ظهور به واسطه اضافه شدن یک تقيید، تعیین یافته و هر قید لحاظ کردن حدی بر اطلاق ذات است؛ و این چنین است که



هر ظهور حجابی بر مرتبه ذات می‌گردد. بنابراین، تعینات و تقییدات اگرچه سبب ظهور و تجلی ذات می‌گردند؛ اما در عین حال حجب آن و استتار طلعت آن نیز می‌باشند که ذات در کسوت مظاهر، مخفی و به همان اختفا در تجلی و ظهور است و از این رو، حجاب او عین ظهور و ظهور او عینیت یافتن حجاب است:

” ظاهر فی غیب، غایب فی ظهور ولو اذا غاب لحجبت العینیه الحجاب؛
ظاهری است در غیب و غایبی است در ظهور و اگر غایب شود عینیت یافتن
حجاب، در پرده می‌رود (آملی، ۱۴۲۶، ص. ۳۲۲).

جهان جمله فروغ نور حق دان حق اندر وی ز پیداییست پنهان
(شبهت‌ری، ۱۳۶۹، ص. ۱۹)

۳-۲-۴. تفاوت مظاهر در تجلی ذات

شناخت و معرفت نسبت به اسماء و مظاهر، شناخت و معرفت نسبت به ذات را ممکن می‌سازد، همچون تصویری در آینه که امکان معرفت نسبت به شاخص را فراهم می‌سازد؛ اما نکته قابل توجه آن است که هر یک از مظاهر در مراتب متعدد، به اندازه ظرفیت وجودی خود، نشان‌دهنده مظهر خویش هستند و هرچه آن مظهر کامل‌تر باشد، معرفت و شناخت به آن، معرفت برتر و کامل‌تری را نسبت به حق، فراهم می‌سازد.

[در مراتب تشکیک]، مرتبه وجودی مظاهر هرچه پایین‌تر رود، قیودش افزون می‌گردد و وجودش ضیق‌تر می‌شود؛ و هرچه بالاتر رود و به اعلی مراتب نزدیک‌تر گردد، قیودش کاهش یافته و وجودش وسیع‌تر می‌گردد، تا آنکه به اعلی مراتب [ظهور] برسد که همه کمالات وجودی را بی‌هیچ قیدی در برداشته و هیچ نهایی برای اطلاق آن نیست (طباطبایی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۱۳۲).
براین اساس، برخی مظاهر و اسماء، کامل‌تر بوده و کمالات بیشتری از حضرت ذات را متجلی می‌سازند و برخی که مرتبه وجودی ضعیف‌تری دارند، میزان کمتری از کمالات ذات را متجلی می‌سازند؛ و هرچه مرتبه وجودی آن مظهر، برتر و کامل‌تر باشد، شناخت و معرفت حاصل از آن کامل‌تر خواهد بود.

در آیات و روایات نیز مظاهر و اسماء، راه شناخت دانسته شده و به شناخت مظاهر کامل‌تر و اسماء حسنی سفارش شده است. در سخنی از امام رضا (ع) آمده است که: «وَلَكِنَّهُ إِخْتَارَ



لِنَفْسِهِ أَشْمَاءَ لِغَيْرِهِ يَدْعُوهُ بِهَا لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يُدْعَ بِأَسْمِهِ لَمْ يُعْرَفْ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۱۳)؛ «اما او (خداوند) برای خود نام‌هایی برگزید، تا دیگران او را به آن نام‌ها بخوانند، زیرا اگر او به نام خود خوانده نمی‌شد، شناخته نمی‌شد.»

و خداوند در سوره اعراف می‌فرماید: «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ فَادْعُوهُ بِهَا» (اعراف/۱۸۰)؛ نام‌های نیکوتر، به خداوند اختصاص دارد، پس او را بدان نام‌ها بخوانید.

در روایت است که «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۸۵). علامه مجلسی در شرح این حدیث می‌آورد که «اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ» یعنی خداوند را به صفت الوهیت او بشناسید. ازاین‌رو، مناسب‌تر آن است که در مسیر معرفت ذات، به اسماء حسناى الهی که بالاترین مَجَلای ذات در مراتب ظهور است، تمسک جسته و از طریق معرفت به مظاهر تام و برتر حق، وارد شویم تا بتوانیم شناخت کامل‌تری به دست آوریم.

۳-۲-۵. حقیقت محمدیه اولین و برترین ظهور

بر اساس روایات، حقیقت محمدیه به‌عنوان برترین مظهر تام حضرت ذات و آینه تمام‌نمای او معرفی شده است و بیان‌گردیده که اولین مرتبه از ظهور و جلوه حق، در وجود او متجلی گشته است.

حضرت رسول اکرم (ص) فرمودند: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۵، ص. ۲۴) و درجای دیگر می‌فرماید: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ رُوحِي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۵۴، ص. ۳۰۹)؛ «اولین چیزی که خداوند آفرید نور من و روح من است.» در روایت است که «كَانَ اللَّهُ وَ لَا شَيْءَ مَعَهُ فَأَوَّلُ مَا خَلَقَ نُورٌ حَبِيبِي مُحَمَّدٍ (ص)» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۱۵، ص. ۲۷)؛ «فقط خداوند بود و چیزی با او نبود پس اولین چیزی که خداوند آفرید نور حبیبش محمد (ص) بود.»

ازاین‌رو، اولین تجلی غیب ذات، در آینه ظهور وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت به تحقق رسید؛ براین اساس، حقیقت محمدیه به اولین مرتبه در مراتب تشکیکی ظهور که همان «مرتبه احدیت» است، بازمی‌گردد و آن مبدأ عالم کثرت و امکان است که ظهور همه هستی از او بوده و همه از مرتبه او فیض می‌طلبند و ازاین‌رو واسطه خداوند و مخلوقات قرار گرفته است.

لازم به ذکر است بر اساس روایات، حقیقت حضرات معصومین (ع) با نور مقدس محمدی یکی است؛ پیامبر (ص) فرمودند: «خَلَقَنِي اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى وَأَهْلَ بَيْتِي مِنْ نُورِ وَاحِدٍ» (بحرانی، ۱۳۷۸، ج. ۱، ص. ۴۴۷)؛ «خداوند بلندمرتبه مرا و اهل بیت مرا از نوری واحد آفرید» و درجای دیگر



می‌فرماید: «كَلَّمْنَا مِنْ نُورٍ وَاحِدٍ» (بحرانی، بی تا، ج. ۲، ص. ۳۶۹) و در روایت دیگر از امام باقر (ع) نیز آمده است که فرمود: «يَا جَابِرُ إِنَّ اللَّهَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ خَلَقَ مُحَمَّدًا (ص) وَ عِزَّتُهُ الْهُدَاةَ الْمُهْتَدِينَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۴۴۲)؛ (ای جابر به راستی که خدا نخست چیزی که آفرید محمد (ص) و خاندان رهنما و هدایت شده او را آفرید.) بنابراین، آنچه درباره حضرت رسول اکرم (ص) بیان می‌شود، درباره سایر معصومین علیهم السلام نیز قابل تعمیم است و باطن آنان نیز در بالاترین مرتبه تشکیک قرار گرفته و واسطه خلق و حق‌اند.

از این رو، حضرت علی (ع) با توجه به این جایگاه و مرتبه اعلی، باطن خویش را غیبی دست‌نیافتنی معرفی کرده و می‌فرماید: «ظاهری امامه و باطنی غیب منیع»^۱ (البرسی، ۱۴۲۲، ص. ۱۰۶) و در جای دیگر با توجه به مقام مظهریت تام انسان کامل، شناخت نورانیت خود را شناخت خداوند ذکر می‌کند: «مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ وَ مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَعْرِفَتِي بِالنُّورَانِيَّةِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۶، ص. ۱۰).

در روایت است که خداوند بی واسطه و به دست خویش مشیت و اراده را قبل از هر چیز آفرید و سپس اشیاء را با مشیت خلق نمود «خَلَقَ اللَّهُ الْمَشِيئَةَ بِنَفْسِهَا ثُمَّ خَلَقَ الْأَشْيَاءَ بِالْمَشِيئَةِ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۱۰). به عبارت دیگر، مشیت الهی اولین ظهور یا همان حقیقت محمدیه است و سایر مخلوقات به واسطه آن آفریده شده و به ظهور رسیده‌اند؛ در زیارت امیرمؤمنان (ع) نیز ایشان به عنوان جایگاه مشیت الهی معرفی می‌شوند که «مَوْضِعَ مَشِيئَةِ اللَّهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۷، ص. ۳۴۷) و به همین جهت است که در روایات معصومین (ع) آمده است: «نَحْنُ صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ الْخَلْقُ بَعْدُ صَنَائِعُنَا» (طوسی، ۱۳۸۳، ص. ۲۸۶؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۴، نامه ۲۸)؛^۲ «همانا ما پرورده خداوند هستیم و مردم پرورده ما هستند.» و با این بیان، خود را واسطه بین خداوند و مردم ذکر نموده‌اند؛ زیرا که آن‌ها اولین تجلی حق و واسطه فیض ظهور هستند.

بنابراین، از آن جهت که اولین و برترین مرتبه ظهور متعلق به حقیقت محمدیه یا همان انسان کامل است، بالاترین و کامل‌ترین شناخت نسبت به حق نیز از مجرای معرفت و شناخت به او قابل انجام است؛ زیرا که او ظهور تام مرتبه غیب و آینه تمام‌نمای حضرت ذات است و جمیع مراتب و مظاهر جلوه‌ای از ظهور او و شأنی از شئون اوست و انسان کامل کون جامعی است

۱. در جای دیگر با عبارت «ظَاهِرُهُ أَمْرٌ لَا يُمْلِكُ وَ غَيْبٌ لَا يُدْرِكُ» آمده است (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۲۵، ص. ۱۷۱).

۲. در نهج البلاغه با کمی تفاوت و با عبارت «إِنَّا صَنَائِعُ رَبِّنَا وَ النَّاشُ بَعْدُ صَنَائِعُ لَنَا» آمده است.



که همه نشأت وجودی را داراست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج. ۱، ص. ۱۵) و از این جهت است که «خدا را نشانه‌ای برتر از آنان نیست». حضرت علی (ع) فرمودند: «مَا لِلَّهِ آيَةٌ أَكْبَرُ مِنِّي» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۹۹، ص. ۱۴۰).

هرکه ما را دید حق را دیده است
غیب حق در سر ما شد محتجب

حکمت حق را ز ما بشنیده است
نور ما آمد ظهور ذات رب

(راز شیرازی، بی‌تا، ج. ص. ۲۴۳)

بنابراین، حضرات معصومین (ع) از آن جهت که ظهور تام و آینه تمام‌نمای حضرت حق‌اند، جمال آن صاحب آینه را به نیکی نشان داده و بلکه جز از او سخن نمی‌گویند... و آنچه در آن‌ها دیده شود، جز سخن و کار صاحب آینه نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

۲-۶. حقیقت محمدیه حجاب اعظم و تنها راه شناخت ذات

همچنان که پیش از این بیان شد، شناخت و معرفت به ذات، تنها از طریق شناخت قیود و تعینات امکان‌پذیر است و تنها در وراء حجاب است که ظهور میسر می‌شود؛ اما آن حجابی که اولین و بزرگ‌ترین حجاب است و بی‌واسطه ظهور آن، دیدار و معرفت به حق میسر نمی‌گردد، همان حقیقت انسان کامل است، همچنان که عین القضاة همدانی به زیبایی توصیف می‌کند که «آفتاب الله نور السماوات والارض بی‌آینه جمال محمد (ص) رسول الله دیدن، دیده بسوزد» (نیری، ۱۳۷۵، ص. ۱۸)، زیرا که او اولین نقاب هویت بر غیب ذات است، بی‌آنکه واسطه‌ای در میان باشد، و تنها به واسطه وجود انسان کامل است که می‌توان حق را شناخت و به عبودیت او دست یافت. حضرت امام باقر (ع) فرمودند: «بِنَا عِبْدَ اللَّهِ وَبِنَا عُرِفَ اللَّهُ وَبِنَا وَجِدَ اللَّهُ وَ مُحَمَّدٌ حِجَابُ اللَّهِ تَبَارَكَ وَتَعَالَى» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۱، ص. ۱۴۵)؛ خداوند به واسطه ما پرستش شد و به واسطه ما شناخته شد و به واسطه ما به یگانگی شناخته شد و حضرت محمد (ص) حجاب و پرده‌دار خداوند تبارک و تعالی است» که برگرفتن هر حجاب در مراتب ظهور میسر است الا حجاب او که بی حجاب ظهورش، غیبی است که کس نتواند او را دید و شناخت و عبادت او نیز ممکن نباشد.

۲-۷. حقیقت محمدیه در مراتب ظهور

از آنجاکه بر اساس روایات، اولین ظهور حضرت ذات، متعلق به حقیقت انسان کامل است و از طرف دیگر با پذیرش موضوع تشکیک در ظهور، این حقیقت به مرتبه احدیت بازمی‌گردد؛ لذا



سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که یک انسان مادی با تمام قیود و تعینات، چگونه می‌تواند به‌عنوان عالی‌ترین مرتبه ظهور که فراتر از جمیع قیود و تعینات است، معرفی شود و این موضوع چگونه قابل تبیین است؟
در بیانی از آیت‌الله جوادی آملی آمده است که:

” مراد از حقیقت محمدیه، حضرت محمد بن عبدالله (ص) و بلکه هیچ شخص خاصی نیست؛ زیرا سعه و اطلاق آن، مجالی برای اشخاص معین باقی نمی‌گذارد... حضرت محمد (ص) و اهل بیت طیبه او (ع) هریک به مصداق «ما لله آیه اکبر مئی» آینه و آیتی کامل از آن حقیقت‌اند و چون آینه کامل‌اند، جمال آن صاحب آینه را به‌نیکی نشان داده و بلکه جز از او سخن نمی‌گویند... [و هرآنچه از آن‌ها دیده شود] جز سخن و کار آینه نیست (جوادی آملی، ۱۴۰۲، ج. ۲، ص. ۲۴۵).

توضیح مطلب اینکه حقیقت محمدیه متجلی در بالاترین مرتبه ظهور، علاوه بر آنکه مبدأ و منشأ جمیع کثرات و مظاهر است، در هریک از مراتب نیز دارای شئون و ظهورات و اوصاف مخصوص آن مرتبه گردیده (جامی، ۱۳۹۸، پیش‌گفتار، ص. ۵۱) و به کسوت و لباسی درخور آن عالم و نیز شایستگی خود متلبس می‌گردد و صفات ذاتیه را به تقاضای آن عالم جلوه می‌دهد (راز شیرازی، بی‌تاب، ص. ۱۳۷). به‌گونه‌ای که در هر مرتبه، بازهم ظهور تامه حضرت حق در آن مقام می‌گردد و در بالاترین درجه هر مرتبه از مراتب به ظهور رسیده و سایر درجات آن مرتبه، از او نشئت می‌گیرند. بدین معنا که حضرت ذات در اولین مرتبه از ظهور در حقیقت کلیه نور محمدیه تجلی یافته و آن حقیقت نیز در اعلا مرتبه هریک از مراتب مادون متجلی می‌شود، به‌گونه‌ای که در مرتبه اسماء در اسم جامع الله و به صفت الوهیت ظهور کرده و سایر اسماء، تجلی و ظهور اویند و در مرتبه بعد که مرتبه افعال است، در بالاترین درجه آن و در صورت نفس کلیه و به صفت ربوبیت متجلی شده و در نهایت در عالم ملک به جسم ناسوتی انسان کامل تعلق می‌گیرد، به‌گونه‌ای که در هریک از این مراتب، اقوا و اشرف و اعلا از مظاهر این نور مقدس وجود نداشته و ظهور تمام مراتب و حیات تمام عوالم به فیض این نور مقدس عظیم است. بنا بر این توضیح، آن نور مقدس در عالم دنیا در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت به ظهور رسیده است که در این عالم، اعلی درجه عبودیت نسبت به حضرت ذات را متجلی



ساخته است و هرآنچه از او صادر می‌شود غیر از ظهور اراده و تجلی کمالات حضرت ذات نیست و از این رو، تنها راه شناخت ذات نیز از مجرای او میسر و امکان‌پذیر می‌گردد. «مَنْ عَرَفَهُمْ فَقَدْ عَرَفَ اللَّهَ» (کلینی، ۱۳۶۳، ج. ۴، ص. ۵۷۸).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به بررسی امکان شناخت چیستی ذات الهی پرداخته و در این راستا مطالبی چند قابل ذکر است:

۱. معرفت و شناخت نسبت به اصل وجود و هستی خداوند از طریق براهین مختلف قابل اثبات است. خداوندی که واجب‌الوجود، نامحدود و به دور از هرگونه عیب و نقص است.
۲. معرفت و شناخت نسبت به چیستی یک موضوع، مستلزم لحاظ کردن قیود و حدودی است که جهاتی از نیستی را برای آن موضوع اثبات می‌کند؛ از این رو، شناخت چیستی برای ذات الهی که هیچ حدی بر او وارد نمی‌شود، امکان‌پذیر نیست. در روایات بسیاری نیز این مطلب مورد تأکید قرار گرفته و تلاش برای آن نهی شده است.
۳. اگرچه در مرتبه ذات هیچ شناختی نسبت به حضرت حق حاصل نمی‌شود، اما در مرتبه ظهور، در آینه مظاهر متجلی شده و با اعتبار جمیع قیود و تعینات بر آن ظهور، شناخت نسبت به آن میسر می‌گردد.
۴. در رابطه بین ذات با مظاهر، ذات فراتر از نظام تشکیک قرار داشته و تشکیک در مرتبه مظاهر پیاده می‌شود و مظاهر در مراتب متعدد (وجود منبسط، احدیت، واحدیت و مخلوقات) به ظهور می‌رسند. در این نظام، تشکیک حتی بالاترین مرتبه آن نیز از سنخ مظاهر بوده و به پدیدآورنده نیازمند است.
۵. هر یک از مظاهر به اندازه ظرفیت وجودی خویش مظهر ذات الهی قرار می‌گیرد و هرچه مرتبه وجودی آن مظهر، برتر و کامل‌تر باشد، شناخت و معرفت کامل‌تری را نسبت به ذات فراهم می‌سازد و در آیات و روایات نیز به شناخت مظاهر برتر سفارش شده است.
۶. بر اساس روایات، اولین و بالاترین مظهر الهی در مراتب ظهور، متعلق به حقیقت محمدیه است که بی‌واسطه ظهور این حقیقت، هیچ‌یک از مظاهر دیگر به ظهور نرسیده و هیچ شناختی نسبت به ذات نیز میسر نمی‌شود.



۷. حقیقت محمدیه در اعلا درجه هریک از مراتب مادون، متناسب با آن مرتبه و درخور شأن خویش متجلی گشته و در نهایت در عالم خلق در وجود مقدس حضرت ختمی مرتبت (ص) و اهل بیت ایشان (ع) در اعلا درجه عبودیت به ظهور می‌رسد، به گونه‌ای که هرچه از آن‌ها سر می‌زند، غیر از اراده الهی و ظهور کمالات او نیست؛ بنابراین، برترین و کامل‌ترین راه شناخت و معرفت به حضرت حق از مجرای ایشان امکان‌پذیر است.

ملاحظات اخلاقی

حامی مالی

این مقاله هیچ‌گونه کمک مالی دریافت نکرده است.

مشارکت نویسندگان

همه نویسندگان به طور برابر در تمام امور مربوط به مقاله مشارکت داشته‌اند.

اعلامیه هوش مصنوعی مولد و فناوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در فرایند نگارش

در ترجمه چکیده این مقاله به انگلیسی از ChatGPT استفاده شده و سپس محتوای تولیدشده مورد بازبینی و ویرایش قرار گرفته است.

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌کنند که هیچ‌گونه تعارض منافع ندارند.

پیروی از اصول اخلاق پژوهش

نویسندگان از جعل داده‌ها، تحریف، سرقت علمی، و هرگونه سوءرفتار پژوهشی اجتناب کرده‌اند.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

هیچ داده‌ای در دسترس نیست.



فهرست منابع

قرآن کریم

- نهج البلاغه با ترجمه فارسی روان. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۴). قم: مدرسه الامام علی بن ابی طالب (ع).
- الصحیفة السجادیة. (۱۳۷۸). مترجم محسن غرویان؛ عبدالجواد ابراهیمی فر. قم: نشر الهادی.
- نهج الفصاحة. (۱۳۷۱). پاینده، ابوالقاسم. تهران: جاویدان.
۱. آمدی، عبدالواحد بن محمد. (۱۴۱۰). غرر الحکم و درر الکلم. قم: دارالکتب الاسلامی.
۲. آملی، حیدر بن علی. (۱۴۲۶ق). جامع الأسرار و منبع الأنوار. بیروت: مؤسسه التاریخ العربی.
۳. آملی، حیدر بن علی. (۱۳۶۸). رساله نقد النقود فی معرفة الوجود (در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۴. ابن ابی جمهور، محمد بن زین الدین. (۱۴۰۳ق). عوالی اللتالی العزیزیه فی الأحادیث الدینیة. قم: مؤسسه سیدالشهداء (ع).
۵. ابن بابویه، محمد بن علی. (۱۳۸۸). کتاب توحید شیخ صدوق (ترجمه علی اکبر میرزایی). قم: علویون.
۶. ابن طاووس، علی بن موسی. (۱۳۶۷). اقبال الاعمال (تحقیق محمد آخوندی). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۷. ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۸۳). الفتوحات المکیه. مدینه: مؤسسه آل البيت (علیهم السلام) لإحياء التراث.
۸. انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۱). منازل السائرین (ترجمه و شرح روان فرهادی). تهران: انتشارات مولی.
۹. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (۱۳۷۸). الإنصاف فی النص علی الأئمة الإثنی عشر علیهم السلام. تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
۱۰. بحرانی، هاشم بن سلیمان. (بی تا). مدینه معاجز الأئمة الإثنی عشر و دلائل الحجج علی البشر. قم: مؤسسه المعارف الإسلامیه.
۱۱. برقی، احمد بن محمد. (بی تا). المحاسن. قم: دارالکتب الاسلامیه.
۱۲. جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۹۸ق). نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۱۳. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۲). ادب فناى مقربان. قم: اسراء.
۱۴. جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۸۳). تسنیم. قم: اسراء.
۱۵. جوادی آملی، عبدالله. (۱۴۰۲). عین نضاخ. قم: اسراء.
۱۶. حافظ البرسی، رجب بن محمد. (۱۴۲۲ق). مشارق انوار الیقین فی أسرار امیرالمؤمنین (ع). بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.



۱۷. حسینی شریف، سید علی و مقدم، غلامعلی. (۱۳۹۶). مطالعه تطبیقی عقل اول و وجود منبسط در حکمت مشاء و عرفان. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۱۲(۲۰)، ۴۷-۶۸. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1242609>
۱۸. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا الف). **اسرار الولاية** (چاپ سنگی).
 ۱۹. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا ب). **طباشیر الحکمه** (چاپ سنگی).
 ۲۰. راز شیرازی، میرزا ابوالقاسم الحسینی الشریفی الذهبی. (بی تا ج). **قوائم الانوار و طوالمح الاسرار** (چاپ سنگی).
 ۲۱. زمانی، مهدی. (۱۳۹۳). نفس رحمانی در آینه حکمت متعالیه. **آموزه‌های فلسفه اسلامی**، ۹(۱۴)، ۵۷-۷۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1100218>
۲۲. سوری، روح‌الله. (۱۴۰۰). جایگاه هستی‌شناختی ذات الهی از دیدگاه حکمت متعالیه، عرفان و صوفی‌نمایان و نقد و بررسی آن. **معرفت فلسفی**، ۷(۷۲)، ۷-۲۴. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1964577>
۲۳. شبستری، محمود بن عبدالکریم. (۱۳۶۹). **گلشن راز**. تهران: انتشارات سیرنگ.
۲۴. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۸). **المیزان فی تفسیر القرآن** (ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۲۵. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۸). **نهاية الحکمة**. قم: مؤسسه النشر الإسلامی.
۲۶. طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۸۹). **بداية الحکمه** (ترجمه و شرح علی شیروانی). قم: دارالفکر.
۲۷. طباطبایی، فاطمه و غیور، الهام. (۱۳۹۰). تسبیح ظاهر و مظهر و مراتب تشکیکی آن. **پژوهشنامه عرفان**، ۵(۵)، ۸۵-۱۱۴. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/971256>
۲۸. طبرسی، احمد بن علی. (۱۴۰۳). **الاحتجاج**. مشهد: نشر المرتضی.
۲۹. طوسی، محمد بن حسن. (۱۳۸۳). **الغیبة**. قم: بنیاد معارف اسلامی.
۳۰. فروغی بسطامی، عباس. (۱۳۴۲). **دیوان کامل فروغی بسطامی**. تهران: نشر جاویدان.
۳۱. کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۳). **الکافی**. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۳۲. مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ق). **بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار** (ع). بیروت: دارالاحیاء التراث.
۳۳. مجلسی، محمدباقر. (۱۳۸۲). **زاد المعاد**. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
۳۴. مجلسی، محمدتقی بن مقصود علی. (۱۳۶۴). **روضه المتقین فی شرح من لایحضره الفقیه**. قم: بنیاد فرهنگ اسلامی حاج محمد حسین.
۳۵. مفضل بن عمر جعفی. (۱۳۴۸). **توحید المفضل**. قم: کتاب فروشی داوری.
۳۶. تبری، محمدیوسف. (۱۳۷۵). **الشبعین فی فضائل امیرالمؤمنین** (ع). شیراز: انتشارات نوید.



Resources

The Holy Qur'an.

Nahj al-balāghah [The peak of eloquence] (2005). (N. Makārim Shīrāzī, Trans.). Qom: Madrasat al-Imām 'Alī ibn Abī Ṭālib. (Original work ca. 10th century). [In Persian and Arabic]

Nahj al-Faṣāḥah [The path of eloquence]. Tehran: Jāvidān. [In Arabic]

Al-Ṣaḥīfah al-Sajjādiyyah [The scripture of Sajjād] (1999). (M. Ghurviyān & 'A. Ibrāhīmī-Far, Trans.). Qom: al-Hādī Publications. (Original work attributed to 'Alī ibn al-Ḥusayn, d. 713). [In Persian and Arabic]

1. Āmulī, H. ibn 'A. (2005). *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* [The compendium of mysteries and the fountain of lights]. Beirut: Mu'assasat al-Tārikh al-'Arabī. [In Arabic]
2. Āmulī, H. ibn 'A. (1989). "*Risālat Naqḍ al-nuqūd fī ma'rifat al-wujūd*" [Treatise on the critique of critiques concerning the knowledge of existence]. In *Jāmi' al-Asrār wa Manba' al-Anwār* [The compendium of mysteries and the fountain of lights]. Tehran: Scientific and Cultural Publications. [In Arabic]
3. Anṣārī Harawī, 'A. (1982). *Manāzil al-Sā'irīn* [The stations of the wayfarers]. (R. Farhādī, Trans. & Comm.). Tehran: Mūlā Publications. (Original work ca. 11th century). [In Persian]
4. Baḥrānī, H. (1999). *Al-Inṣāf fī al-Naṣṣ 'alā al-A'imma al-Ithnā 'ashar* [Equity in the textual designation of the twelve imams]. Tehran: Islamic Culture Publishing. [In Arabic]
5. Baḥrānī, H. (n.d.). *Madīnat Ma'ājiz al-A'imma al-Ithnay 'ashar wa Dalā'il al-Ḥujaj 'alā al-Bashar* [The city of the miracles of the twelve imams and the proofs of divine evidence upon humanity]. Qom: Mu'assasat al-Ma'ārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]
6. Barqī, A. ibn M. (n.d.). *Al-Maḥāsīn* [The virtues]. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
7. Furūghī Bastāmī, 'A. (1963). *Dīvān-e Kāmil-e Furūghī-e Bastāmī* [The complete divan of Furūghī Bastāmī]. Tehran: Jāvidān Publications. [In Persian]
8. Ḥāfiẓ al-Barasī, R. ibn M. (2001). *Mashāriq Anwār al-Yaqīn fī Asrār Amīr al-Mu'minīn* [The dawns of the lights of certainty concerning the mysteries of the Commander of the Faithful]. Beirut: Mu'assasat al-A'lamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
9. Ḥusaynī Sharīf, S. 'A., & Muqaddam, Gh. (2017). "A comparative study of the first intellect and expansive existence in Peripatetic philosophy and mysticism." *Journal of Islamic Philosophy Teachings* 12(20), 47–68. [In Persian]



10. Ibn Abī Jumhūr, M. ibn Z. al-D. (1982). *'Awālī al-Lāālī al-'azīziyyah fī al-Aḥādīth al-Dīniyyah* [The exalted pearls in religious traditions]. Qom: Mu'assasat Sayyid al-Shuhadā. [In Arabic]
11. Ibn 'Arabī, M. ibn 'A. (2004). *Al-Futūḥāt al-Makkiyyah* [The Meccan illuminations]. Qom: Mu'assasat Āl al-Bayt li-lḥyā' al-Turāth. [In Arabic]
12. Ibn Bābawayh (al-Shaykh al-Ṣadūq), M. ibn 'A. (2009). *Tarjume-ye Kitāb al-tawḥīd* [Translation of the Book of Divine Unity]. ('A. A. Mīrzā'ī, Trans.). Qom: 'Alawiyyūn. (Original work ca. 10th century). [In Persian]
13. Ibn Ṭāwūs, 'A. ibn M. (1988). *Iqbal al-A'māl* [The approach to deeds]. (M. Akhūndī, Ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
14. Āmidī, 'A. W. ibn M. (1989). *Ghurur al-Ḥikam wa Durar al-Kalim* [Exalted aphorisms and pearls of speech]. Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]
15. Jāmī, 'A. R. ibn A. (1977). *Naqd al-Nuṣūṣ fī Sharḥ Naqsh al-Fuṣūṣ* [Critique of texts in commentary on the imprint of the bezels]. Tehran: Anjuman-i Falsafah-yi Īrān. [In Persian]
16. Jawādī Āmulī, 'A. (2003). *Adab-e fanā-ye Muqarrabān* [The etiquette of annihilation for the intimate servants]. Qom: Markaz-e Nashr-e Isrā. [In Persian]
17. Jawādī Āmulī, 'A. (2004). *Tafsīr-e Tasnīm* [Tasnīm exegesis of Quran]. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā. [In Persian]
18. Jawādī Āmulī, 'A. (2023). *Ayn Naqakh* [The spring of gushing water]. Qom: Markaz-i Nashr-i Isrā. [In Persian]
19. Kulaynī, M. ibn Y. (1984). *Al-Kāfī* [The sufficient]. Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]
20. Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-Anwār: al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Aṭḥār* [Oceans of lights: The collection of pearls of traditions of the pure imams]. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī. [In Arabic]
21. Majlisī, M. B. (2003). *Zād al-Ma'ād* [Provisions for the Resurrection]. Beirut: Mu'assasat al-'Alamī lil-Maṭbū'āt. [In Arabic]
22. Majlisī, M. T. (1985). *Rawḍat al-Muttaqīn fī Sharḥ man lā Yaḥḍuruḥu al-Faqīh* [The garden of the God-fearing: A commentary on He who has no jurist present]. Qom: Mu'assasat al-Thaqāfah al-Islāmiyyah. [In Arabic]
23. Mufaḍḍal ibn 'Umar. (1969). *Tawḥīd al-Mufaḍḍal* [The unity of God: The treatise of Mufaḍḍal]. Qom: Maktabat al-Dāwarī. [In Arabic]



24. Nayyirī, M. Y. (1996). *Al-Sabʿīn fī Faḍāʾil Amīr al-Muʾminīn* [The seventy traditions concerning the virtues of the Commander of the Faithful]. Shiraz: Navīd Publications. [In Persian]
25. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.a). *Qawāʾim al-Anwār wa Tawālīʾ al-Asrār* [The pillars of lights and the rising stars of mysteries]. [Lithograph]. [In Arabic]
26. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.b). *Tabāshīr al-Ḥikmah* [The glad tidings of wisdom]. [Lithograph]. [In Arabic]
27. Rāz Shīrāzī, M. A. al-Q. al-Ḥ. al-S. al-Dh. (n.d.c). *Asrār al-Wilāyah* [The mysteries of sanctity]. [Lithograph]. [In Arabic]
28. Shabistarī, M. (1990). *Gulshan-e Rāz* [The Rose Garden]. Tehran: Sīrang Publications. [In Persian]
29. Sūrī, R. (2021). "The ontological status of the Divine Essence in the viewpoints of transcendent wisdom, mysticism, and pseudo-mysticism: A critical analysis." *Philosophical Knowledge* 72, 7–24. [In Persian]
30. Ṭabarsī, A. ibn ʿA. (1982). *Al-Ihtijāj* [The argumentation]. Mashhad: al-Murtaḍā Publications. [In Arabic]
31. Ṭabāṭabāʾī, F., & Ghayyūr, E. (2011). "Tasbīḥ as an apparent and manifest reality and its gradational levels." *Journal of Mysticism Research* 5, 85–114. [In Persian]
32. Ṭabāṭabāʾī, S. M. H. (1999). *Al-Mizān fī Tafsīr al-Qurʾān* [The balance in the exegesis of the Qurʾān]. (S. M. B. Mūsawī Hamadānī, Trans.). Qom: Daftar-e Intishārāt-e Islāmī. (Original work published 1954–1972). [In Persian]
33. Ṭabāṭabāʾī, S. M. H. (2009). *Nihāyat al-Ḥikmah* [The ultimate of wisdom]. Qom: Muʾassasat al-Nashr al-Islāmī. [In Persian]
34. Ṭabāṭabāʾī, S. M. H., & Shīrvānī, ʿA. (Trans. & Comm.). (2010). *Tarjumah wa Sharḥ-i Bidāyat al-Ḥikmah* [Translation and Commentary on the Beginning of Wisdom]. Qom: Dār al-Fikr. [In Persian]
35. Ṭūsī, M. ibn al-Ḥ. (2004). *Al-Ghaybah* [The Occultation]. Qom: Muʾassasat al-Maʿārif al-Islāmiyyah. [In Arabic]
36. Zamānī, M. (2014). "The breath of the All-Merciful in the mirror of transcendent wisdom." *Journal of Islamic Philosophy Teachings* 9(14), 57–76. [In Persian]