

مسئله ادراک ذات حق تعالی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی

روح الله سوری*

چکیده

ادراک ذات الهی مسئله‌ای پرچالش در عرفان و حکمت اسلامی است. استاد جوادی آملی دیدگاه ویژه‌ای در این باره دارد که تاکنون موضوع پژوهش مستقلی نبوده و مقاله پیش‌رو با روش توصیفی - تحلیلی به تبیین آن می‌پردازد. استاد جوادی آملی ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌داند و معتقد است: کنه ذات الهی به سبب تعیین ناپذیری و عدم تناهی، ادراک نمی‌شود. وی دلیل‌هایی بر ادراک ناپذیری ذات به دست می‌دهد و بر این باور است که علوم حصولی و شهودی هر یک تنگناهایی برای ادراک ذات غیبی حق دارند. او ادراک شهودی ذات پس از فنای عارفانه را نیز روا نمی‌داند. هم‌چنین ادراک بخشی از ذات که در توان عارف شهودگر باشد، را نیز نمی‌پذیرد؛ زیرا ذات الهی بسیط محض و بخش ناپذیر است. از نگاه ایشان آنچه ادراک می‌پذیرد ذات ظهور یافته است، نه ذات بما هی ذات. هویت مطلق الهی، غیب مطلق است و هیچ‌کس ارتباط مستقیم (بی واسطه)‌ای با او ندارد. این دیدگاه با نقدهایی روبروست که در این مقاله مورد بررسی قرار گرفته است.

کلیدواژه‌ها

ذات الهی، ادراک ناپذیری، حکم ناپذیری، بخش ناپذیری، آیت‌الله جوادی آملی.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (souri@khu.ac.ir)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۴)

□ روح الله سوری (۱۴۰۳). مسئله ادراک ذات حق تعالی از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، فصلنامه حکمت اسراء، ۲ (۴۵)، ۵ - ۳۴.

doi: 10.22034/isra.2024.482705.2023

مقدمه

ذات الهی از نگاه مکتب‌های گوناگون فکری، تلقی‌های متفاوتی دارد. حکیمان آنرا وجود بشرط لا (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۲، ص. ۳۳۰ و ج. ۶، ص. ۱۴۵ و ج. ۶، ص. ۲۸۴؛ سبزواری، ۱۳۶۹: ج. ۳، ص. ۵۱۱)، عارفان وجود لابشرط مقسمی (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۱۶؛ قیصری، ۱۳۸۱: ص. ۸؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۸: ص. ۳۰۸-۳۰۳) و صوفی‌نمایان وجود لابشرط قسمی می‌دانند (ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۱، ص. ۲۵۵-۲۵۶ و ج. ۲، ص. ۳۴۵ و ج. ۶، ص. ۱۰۸-۱۰۶).^۱ استاد جوادی آملی به پیروی عارفان، ذات الهی را وجود لابشرط مقسمی می‌داند که از همه قیدها رهاست و حتی به قید اطلاق نیز مقید نیست. او وجود نامحدود و بی‌کرانی است که هیچ تعینی را بر نمی‌تابد. عدم تناهی و تعین‌ناپذیری ذات الهی لوازمی در پی دارد که یکی از آن‌ها ادراک‌ناپذیری اوست. ادراک‌ناپذیری ذات غیبی حق (وجود لابشرط مقسمی) کلیدواژه‌ای پرتکرار در اندیشه آیت‌الله جوادی آملی است. از نگاه ایشان راه‌های سه‌گانه وحی، شهود و علم حصولی به‌رغم تمایزهایی که دارند همگی از ادراک وجود نامحدود الهی ناتوانند (جوادی آملی، ریحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۱۸۰ و ج. ۱۰، ص. ۴۷؛ همو، تحریر ایقاز النائمین: ج. ۱، ص. ۱۰۹؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۳۱۶؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۶۳-۲۶۲ و ج. ۲۶، ص. ۴۹-۴۸ و ج. ۲۶، ص. ۴۷۶؛ همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۱؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن: ج. ۸، ص. ۲۷۰). حتی فیض منبسط که تجلی بی‌کران الهی است نیز به کنه ذات الهی راه ندارد (همو، تحریر رساله الولاية: ج. ۱، ص. ۲۷۸).

دیدگاه یادشده دیدگاه ویژه‌ای است که با مشهور حکیمان و عارفان تفاوت دارد و ضروری است که در پژوهش مستقلی تبیین گردد. از این‌رو مقاله پیش‌رو تنها به تبیین این دیدگاه منحصر خواهد شد. بررسی تفصیلی دیدگاه‌های رقیب و مقایسه میان آنها نکات بایسته‌ای است که

۱. برای تبیین تقسیم‌های وجود (وجود بشرط شیء، وجود بشرط لا، وجود لابشرط قسمی) و مقسم آن‌ها (وجود لابشرط مقسمی) بنگرید: (قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۲۴-۲۲؛ ملاصدرا، ۱۹۸۱: ج. ۲، ص. ۳۱۱).

هریک به مقاله جداگانه‌ای نیاز دارد و نمی‌توان در یک مقاله به همه آنها پرداخت. استاد جوادی آملی هرگونه ادراک، تحلیل و صدور حکم را از ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) نفی می‌کند؛ چراکه هر ادراکی گونه‌ای از تعیین را همراه دارد و ذات الهی، لابشرط مقسمی و رها از همه تعیین‌ها است. حکیمان و عارفان دیگر نیز گاه به گونه‌ای سخن می‌گویند که گویا هرگونه ادراک را از ذات نفی کرده‌اند. اما بیش‌تر سخنان ایشان گویای آن است که ادراک اجمالی ذات را می‌پذیرند. از این رو بیش‌تر پژوهش‌گران کنونی بر این باورند که دیدگاه نهایی اندیشمندان مسلمان، بر ادراک اجمالی ذات استوار شده است. با این بیان جای شگفتی نیست که دیدگاه ویژه ایشان برای برخی دور از باور باشد. بلی، این دیدگاه ویژه‌ای است که با مشهور حکیمان و عارفان تفاوت دارد و ضروری است که در پژوهش مستقلی تبیین گردد. از این رو مقاله پیش‌رو با بررسی آثار آیت‌الله جوادی آملی دیدگاه ایشان درباره ادراک‌ناپذیری ذات الهی را تبیین نموده و امتیاز و اشتراک آن‌را با دیدگاه مشهور نشان می‌دهد. هم‌چنین دلایل ایشان بر مدعای ادراک‌ناپذیری را ارائه می‌دهد و روشن می‌نماید که چرا علم حصولی و حضوری از ادراک ذات غیبی حق ناتوان هستند. این پژوهش با پاسخ به دیدگاه‌های رقیب پایان می‌یابد که البته مبتنی بر مبانی و اندیشه استاد جوادی آملی است.

ناگفته پیداست که پرداخت همه‌جانبه یک مسئله درگرو بررسی ادله، لوازم، تنگ‌ناها و نقدهای مربوط به آن است. اما هر یک از این امور به مقاله جداگانه‌ای نیاز دارد و نمی‌توان همه آنها را در یک مقاله به انجام رساند.

۱. پیشینه پژوهش

تا جایی که نگارنده جستجو کرد، پژوهشی با این عنوان تاکنون انجام نشده است. اما پژوهش‌های نزدیک به عنوان عبارتند از: ۱. «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی» (عشاقی،

۱۳۹۳: ص. ۸۵-۹۸). ۲. «حکم‌پذیری وجود» (نیکزاد، ۱۳۹۶: ص. ۲۹-۴۶). ۳. «تنگ‌نای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن» نگاشته (سوری، ۱۳۹۹: ص. ۱۳۲-۱۵۴). مقاله نخست تنها موانع حکم‌پذیری وجود را بیان کرده و به حکم‌ناپذیری گرویده است. اما از ادراک ذات حق و نحوه امکان یا سلب آن سخن نمی‌گوید. مقاله دوم حقیقت هستی را حکم‌پذیر دانسته و دیدگاهی مخالف با استاد جوادی دارد. مقاله سوم نیز به دیدگاه عارفان اختصاص دارد و متمرکز بر دیدگاه استاد جوادی نیست.

۲. ادراک‌ناپذیری ذات الهی از دیدگاه متون دینی و اندیش‌مندان علوم دینی

پیش از تبیین دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی، برخی متون دینی و سخنان اندیش‌مندان که به گونه‌ای نزدیک به این نظر است، یاد می‌شود تا زمینه برای پذیرش دیدگاه استاد فراهم گردد. برخی آیات قرآن (آل عمران (۳): ۴۰؛ طه (۲۰): ۱۱۰؛ انعام (۶): ۹۱) و بسیاری از روایات این معنا را به دست می‌دهند؛ برای نمونه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله فرمود: «ما عرفناك حق معرفتك و ما عبدناك حق عبادتك» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۶۸، ص. ۲۳) و امیر مؤمنان علیه السلام می‌فرماید: «لا یدرکه بعد الهمم ولا یناله غوص الفطن» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۳۹). امام زین‌العابدین علیه السلام نیز چنین مناجات می‌نماید: «عَجَزَتِ الْعُقُولُ عَنْ إِدْرَاكِ كُنْهِ جَمَالِكَ وَ انْحَسَرَتِ الْأَبْصَارُ دُونَ النَّظْرِ إِلَى سُبْحَاتِ وَجْهِكَ وَ لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقاً إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنْ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۹۱، ص. ۱۵۰).

صدرالمتالهین نیز ادراک حقیقی ذات را نفی می‌کند و عجز از ادراک را نهایی‌ترین ادراک از ذات بر می‌شمارد؛ زیرا عقل محدود ما نمی‌تواند کمال نامتناهی او را ادراک نماید. (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ص. ۳۹). مشاهده ذات حق هم‌واره از ورای یک یا چند حجاب انجام می‌شود. حتی نخستین مخلوق نیز ذات الهی را به واسطه شهود نفس خویش،

مشاهده می‌نماید. بنابراین ذات خدا را به اندازه شهود خودش، می‌نگرد (ملاصدرا، ۱۴۲۲: ص. ۴۵۲). محیی‌الدین عربی نیز تجلی ذات را به اندازه گیرنده تجلی می‌داند. بنابراین گیرنده تجلی چیزی جز صورت خویش در آینه حق، را نمی‌یابد. این نهایت ادراک آدمی است (محیی‌الدین، ۱۹۴۶: ج. ۱، ص. ۶۲؛ همو، بی‌تا: ج. ۱، ص. ۱۲۶). او معتقد است: توحید [خدانشناسی] از اموری است که اثباتش به نفی‌اش می‌انجامد و شایسته سکوت و توقف است (همو، بی‌تا: ج. ۲، ص. ۲۹۰).

صدرالدین قونوی معتقد است: اسم مستثنا که یکی از اسمای ذاتی است، هیچ حکم و ظهوری در عالم ندارند و پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله نیز در برخی دعاهای خویش به این نکته اشاره فرموده است (قونوی، ۲۰۱۰: ص. ۱۴).^۱ او بر این باور است که: هیچ کس به ذات حق احاطه علمی نمی‌یابد؛ زیرا او نه به حکمی متعین می‌گردد و نه به وصفی مقید می‌شود، و متعین و متناهی نیست. آنچه تعین و تمایزی ندارد تعقل نمی‌پذیرد؛ زیرا عقل به آنچه انضباط و تمیز نپذیرد محیط نمی‌شود. حتی اگر ذات الهی به کوچک‌ترین نسبتی متعین گردد از جهت همان تعین معلوم می‌شود، نه از جهت اطلاقش. این اندازه شناختی است اجمالی که از کشف اجلی به دست آمده است. کشفی که هیچ واسطه‌ای جز خود تجلی معین، از ذات غیبی حق ندارد (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۰۴-۱۰۳).

قیصری نیز معتقد است همه انبیا و اولیا حتی پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله، در ذات الهی حیران هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۳۴۶). بنابراین ذات غیبی حق از جهت اسماء و صفاتش ادراک می‌شود، نه از جهت ذات؛ زیرا ذات الهی بدون لحاظ اسماء، با هیچ یک از ماسوا نسبتی ندارد تا معلوم آن‌ها قرار گیرد (همان: ص. ۳۹۲).

۱. دعای یادشده در منابع شیعی از امام صادق علیه السلام نقل شده است: (کلینی، ۱۴۰۷: ج. ۲، ص. ۵۶۱؛ مجلسی، ۱۴۰۴: ج. ۱۲، ص. ۴۲۵).

۳. ادله ادراک‌ناپذیری ذات الهی

استاد جوادی آملی دلیل‌هایی بر ناتوانی آدمی از فهم یا شهود ذات الهی (وجود لابشرط مقسمی) اقامه می‌نماید: ۱. هرچه به ادراک حصولی فهمیده می‌شود مفهومی از مفهوم‌ها است که در عقل یا وهم یافت می‌شود. اما ذات الهی هستی محض خارجی است که هرگز به ذهن نمی‌آید. چنین حقیقتی منزّه است از این‌که مفهومی عقلی یا وهمی گردد و به ادراک حصولی درآید (جوادی آملی، تحریر ایقاظ النائین: ج. ۱، ص. ۱۰۹). ۲. علم شهودی از طریق ربط و پیوند وجودی شاهد با مشهود به دست می‌آید. اما هستی مطلق، پیوند وجودی با چیز دیگر ندارد؛ زیرا چیزی جز او موجود نیست تا ربط وجودی بین او و وجود دوم تحقق یابد. اکنون که ربط و پیوند وجودی از او سلب شد، علم شهودی به او نیز نفی می‌گردد. او وجود صرفی است که مقید به قیدی نیست و تعلقی به غیر ندارد (همو، رَحِیق مَخْتوم: ج. ۱۰، ص. ۴۷-۴۸؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۳، ص. ۳۱۳). ۳. معرفت ممکنات هر اندازه قوی باشد، از اصل هستی آن‌ها قوی‌تر نیست. اکنون که ظهور هستی در آن‌ها محدود و مقید است، معرفت آن‌ها نیز محدود خواهد بود. از سوی دیگر هستی مطلق نامحدود است و شیء محدود توانایی احاطه و علم به نامحدود را نخواهد یافت (همو، رَحِیق مَخْتوم: ج. ۱، ص. ۴۷۳؛ همان: ج. ۲، ص. ۲۳۳). ۴. علم اعم از حصولی و شهودی نوعی تعیین است و هویت مطلق وجود، و رای همه تعیین‌ها است (همان: ج. ۳، ص. ۵۳۱).

۴. ناتوانی علم حصولی و شهودی از ادراک ذات

کارکرد عقل تبیین مفهوم و اثبات مصداق خارجی اوست. اما خود مصداق خارجی جز با وحی و شهود قابل دست‌یابی نیست. آنچه در ذهن پدید می‌آید مفاهیم تهی از هستی است (همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۰). مفاهیم صرف، بدون وجود خارجی‌شان، وجودهایی ذهنی هستند که جز حکایت از خارج، اثری ندارند؛ چنان‌که مفهوم خورشید بدون وجود ویژه‌اش، نه نور می‌دهد و نه گرم می‌کند. مفاهیم، هرگز خود وجود خارجی را، همان‌گونه

که در خارج است، به دست نمی‌دهند؛ برای نمونه اگر غسل را برای کسی که هیچ‌گاه در اختیار او قرار نخواهد گرفت، با الفاظ و مفاهیم توصیف یا تعریف کنند. این شخص درباره غسل تنها همین الفاظ و مفاهیم را در اختیار دارد، که البته هیچ‌یک نه غسل است و نه کام وی را شیرین می‌کند. درباره وجود لایبشرط مقسمی نیز تنها همین مفاهیم و الفاظ در اختیار ماست، و روشن است که آن وجود نامحدود این مفاهیم و الفاظ نیست (همو، تحریر ایقاظ النائمین: ج. ۱، ص. ۱۱۱-۱۱۰). حتی مفهوم نامتناهی، به حمل شایع متناهی و محدود است و نمی‌تواند حقیقت نامتناهی را نشان دهد (همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۷). ذهن با بلند پروازی از هویت مطلق (لایبشرط مقسمی) و فیض مطلق (لایبشرط قسمی) سخن می‌گوید. اما هرگز نمی‌تواند صورتی در افق هویت مطلق در خویش ایجاد کند (همو، ریح مختوم: ج. ۹، ص. ۵۰۷؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۴، ص. ۳۵۶).^۱ گرچه همین مفاهیم، اشاره اجمالی به ذات مطلق الهی دارد (همو، تبیین براهین اثبات خدا: ص. ۲۰۸-۲۰۷).

۱. در این جا دیدگاه دیگری هست که ادراک ذات حق را در مواردی جایز می‌شمارد. صائِن‌الدین ترکه می‌گوید: «ان لم تكن معقولة لأكثر العقول بكنه حقيقتها» (صائِن‌الدین، ۱۳۶۰: ص. ۹۴)، و به این ترتیب ادراک ذات را برای برخی عقول جایز می‌شمارد. نقد و بررسی دیدگاه صائِن‌الدین، عقل از آنجا که با واسطه به حقیقت می‌نگرد، می‌تواند به ذات غیبی حق اشاره نماید. برخلاف شهود که چون بی‌واسطه مفاهیم، با خود حقیقت خارجی رویارو است، توان ادراک ذات غیبی را ندارد؛ زیرا رویارویی محدود با نامحدود بسیط محال است (جوادی آملی، تحریر شرح فصوص: ج. ۴، ص. ۳۵۶). اما عقل با استلزام مفاهیم و فرایندهای تودرتوی ذهنی، مفاهیمی به دست می‌دهد که به آن حقیقت نامحدود اشاره می‌کنند. البته این اشاره و ادراک، چیزی بیش از سلب برخی نقائص، و تعدیل سلب به ثبوت نیست؛ مانند «نامتناهی» و «نامتعین» که علم خاصی را به دست نمی‌دهد. بنابراین ادراک کنه ذات توسط عقل منور، سخنی نادرست است. از این رو آیت‌الله جوادی آملی، سخن صائِن‌الدین را به طغیان قلم نسبت می‌دهد (همو، عین نضاخ: ج. ۲، ص. ۱۱۳).

مخالف دیگر عبدالکریم جیلی، معتقد است: گرچه ادراک ذات الهی به گونه مستقیم امکان‌پذیر نیست، اما اسماء و صفات او دروازه ادراک اویند؛ «فیشاهده العبد أولاً في أسمائه و صفاته مطلقاً و يرقى بعد إلى معرفة ذاته محققاً» (جیلی، ۱۴۱۸: ص. ۲۱). وی معرفت شهودی به ذات نفس را سبب معرفت شهودی به ذات الهی می‌شمارد (همان: ص. ۳۹).

بررسی دیدگاه جیلی، علم به ذات الهی از روزنه اسماء، علم به ذات متعین است، نه ذات مطلق به اطلاق مقسمی. افزون بر این که عینیت ذات نفس و ذات رب که ستون دلیل اوست، امری وجود شناختی است. ممکن است بپذیریم که ذات حق به سبب اطلاق و عدم تعین خویش در همه تعین‌ها حضور دارد، اما ادراک این حضور توسط نفس، در بستر نفس رحمانی و ظهورهای اسمائی آن روی می‌دهد (گرجیان ۱۳۹۳: ص. ۷۱-۷۰).

علم شهودی گرچه با متن واقع رویارو است و محذور مفاهیم را ندارد. اما در این جا نیز قرب به هویت مطلق (وجود لابشرط مقسمی) سوزنده و رویارویی با آن ناممکن است؛ «لو دنوت أنملة لاحترقت» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج. ۱۸، ص. ۳۸۲)؛ زیرا واقع هرکسی به اندازه خود اوست نه هویت مطلق؛ «ما مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ» (صفات (۳۷): ۱۶۴). حتی آن که در آفاق ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾ (نجم (۵۳): ۹) نشسته، از ورای حجاب های نورانی؛ یعنی اسماء و تعینات الهی هویت مطلقه را شهود می کند؛ «أينما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره (۲): ۱۱۵). لذا می فرماید: «ما عرفناك حق معرفتك» (جوادی آملی، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۱؛ همو، حیات عارفانه امام علی: ص. ۶۰). ذات خداوند (وجود لابشرط مقسمی) عظیم تر از آن است که به ادراک غیر درآید. کسی که او را قصد نماید ناگزیر جز اسم و وصف او چیزی نخواهد یافت (همو، رحيق مختوم: ج. ۹، ص. ۵۳۴). انسان در قوس صعود از قلمرو مراتب و سرانجام از فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) فراتر نمی رود (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۲۵۹؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۹؛ همان: ج. ۳۰، ص. ۴۵). متعلق شهود نهایی عارف فیض خداست، نه ذات او. هویت مطلقه وجود در دسترس شهود نیست تا موضوع قضیه قرار گرفته و محمولی بر آن حمل شود. اگر از حضور وجود در اشیاء خبر داده می شود، منظور کنه ذات باری و هویت اطلاقی آن نیست بلکه حضور فیض منبسط او مراد است (همو، رحيق مختوم: ج. ۱، ص. ۵۳۲؛ همان: ج. ۹، ص. ۴۶۱-۴۶۰؛ همو، سیره رسول اکرم در قرآن: ج. ۸، ص. ۲۷۰)؛ چنان که امام علی علیه السلام می فرماید: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۱۵۵).

۵. ادراک ناپذیری ذات الهی حتی پس از فنا

صدرالدین قونوی معتقد است: وجود خداوند از حیث اطلاق مقسمی اش، نمی توان هیچ اسم یا صفتی را به او نسبت داد. او محکوم به هیچ حکمی از احکام، چه سلبی و

چه ایجابی، نمی‌باشد. بنابراین صفات، اسماء و احکام به او نسبت داده نمی‌شوند مگر از حیث تعیناتش (قونوی، ۱۳۷۱: ص. ۳۰). قونوی هم‌چنین می‌گوید: شناخت حقیقت خدا، بدون اسم و رسم و حکم و نسبت، محال است. اگر کسی بویی از معرفت خدا استشمام نمود حتماً بعد از فنای رسم و انمحای حکم و تعیین و اسم خواهد بود (همو، ۱۳۸۱: ص. ۱۴۰). علامه طباطبایی نیز ساحت ذات الهی را از هر اسم و رسمی برتر می‌داند. حتی از همین سلب، که مقام احدیت نامیده می‌شود، نیز بالاتر است. از این رو اطلاق واژه «مقام»، «مرتبه» و مانند آن بر ذات الهی، مجاز محض خواهد بود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ص. ۱۷۶؛ همو، ۱۳۸۸: ج. ۲، ص. ۱۵۶).

ظاهر عبارات قونوی گویای آن است که سالک پس از فنا به ادراک ذات الهی دست می‌یابد. اما آیت‌الله جوادی آملی ابتدا این تفسیر را تعدیل نموده و می‌گوید: اهل معرفت ادراک‌کننده ذات الهی را تا هنگامی که تعیین بشری باقی است، محال می‌دانند و ادراک محدود حق را نیز تنها به فنای سالک و استهلاك او در توحید میسر می‌خوانند (جوادی آملی، رحیق مختوم: ج. ۱۰، ص. ۹۱). سپس از اساس چنین دیدگاهی را نفی نموده و می‌گوید: حتی در فنا نیز ذات غیب‌الغیوب مشهود نخواهد بود؛ زیرا فنا به معنای نابودی نیست بلکه به معنای عدم توجه به ذات خود و ذوات دیگر مخلوقات است (همان: ج. ۱، ص. ۲۵۲). انسان فانی گرچه خود را نمی‌بیند اما نابود نمی‌شود. از این رو هستی و تعیین او در حال فنا نیز حجاب است و به‌کنه ذات الهی راه نمی‌یابد. هرکسی تنها از افق تعیین خود به ادراک الهی نائل می‌گردد (همو، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۳۷-۳۸). حتی انسان کامل نیز در مقام فنا، تنها به فیض منبسط راه می‌یابد و در همین مرتبه با حق تعالی یکی می‌شود (همو، تسنیم: ج. ۹، ص. ۴۵-۴۶). لذا به «ظل» و «وجه» ذات حق پی می‌برد نه خود ذات؛ «کلّ من علیها فانّ» و بقی

وجه ربك ذوالجلال والإكرام﴾ (الرحمن ۵۵: ۲۷-۲۶)؛ ﴿كل شيء هالك إلا وجهه﴾ (قصص ۲۸): (۸۸). در آیات یادشده تنها وجه خدا استثنا شده است؛ زیرا ذات خدا والاتر از آن است که موضوع بحث و مدار اتحاد در فنا باشد (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۳۱۸-۳۱۷). صدرالماتلهین نیز در پی عارفان، متعلق شناخت را فیض گسترده حق می‌داند، نه ذات او (همو، عین نضاح: ج. ۲، ص. ۳۳۷؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۹۵).

برای تشبیه معقول به محسوس، می‌توان از ارائه آینه‌های شفاف نسبت به فضایی نامتناهی سخن گفت. هر آینه گرچه حقیقت نامحدودی را که نزد او حضور دارد ارائه می‌دهد، اما ارائه هر يك مختص به زاویه محدود او بوده و هرگز نامحدود را آن‌گونه که برای خود ظاهر است، ارائه نمی‌دهد. انسان نیز در هر مقامی که باشد (حتی مقام فنا) و به هر معرفتی که دست یابد، مانند آینه‌ای است که آگاهی و شناخت او با اعتراف به عجز همراه است (همو، رحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۲۵۲؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸). سبب عجز مذکور آن است که مخلوقات در تعیین‌های هستی پدیدار می‌شوند، نه اینکه از متن هستی که لابشرط مقسمی است، تنزل یافته باشند. بنابراین مخلوق توان ادراک عقلی یا شهودی آن مقام منبع را ندارد (همو، رحیق مختوم: ج. ۱، ص. ۲۵۲؛ همو، تسنیم: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸).

۶. بخش‌ناپذیری ذات، دلیل ادراک‌ناپذیری او

شاید پنداشته شود: وجود نامحدود را نمی‌توان به‌تمامه ادراک نمود، اما ادراک بخشی از او که حاضر در عارف مشاهده است، مانعی ندارد. بنابراین هر مشاهدی به فراخور خویش، بخشی از وجود نامحدود را شهود خواهد نمود؛ مانند دریایی که هر غواصی در بخشی از آن غور می‌نماید. اما این سخن درست نیست؛ زیرا هویت مطلقه هستی محض، نامحدود و بسیطی است که هرگز تحلیل و تجزیه ذهنی و عینی نمی‌پذیرد.

ادراک بخشی از او که در توان مشاهد باشد، سخن نادرستی است؛ زیرا ادراک شیء بسیط یا به همه است، یا به هیچ. از آنجا که ادراک کامل هویت مطلقه محال است، پس هیچ راهی به ادراک او نیست (جوادی آملی، سروش هدایت: ج. ۴، ص. ۱۹۲؛ همو، شمس الوحی تبریزی: ص. ۳۰؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۷۶؛ همان: ج. ۲۶، ص. ۴۷۸). او مانند دریا نیست که بخشی از او ادراک شود. اولیت او عین آخریت، و ظاهریتش عین باطن بودن اوست. بنابراین علم به بخشی از او ممکن نیست. لذا این بیان مولوی که فرمود: «آب جیحون را اگر نتوان کشید - هم ز قدر تشنگی نتوان برید» (مولوی، ۱۳۷۳: ص. ۸۱۹). درباره ظهور هویت مطلقه، و البته سخنی اقلانعی است. اما خود هویت مطلقه و رای هرگونه ادراکی است (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۱، ص. ۳۳۴-۳۳۲؛ همو، تحریر ایفاظ النائین: ج. ۱، ص. ۱۱۱).

۷. غیب مطلق بودن ذات الهی و ارتباط غیر مستقیم افراد با آن

شاید از سخنان بالا چنین برداشت شود که: ربط فیض منبسط با ذات، به منزله رابطه مستقیم افراد با ذات خدا و در نتیجه ادراک ذات توسط مخلوقات است. اما این نتیجه با مجموعه سخنان استاد جوادی آملی سازگار نیست؛ زیرا ایشان در بیش تر موارد ادراک ذات (وجود لایشرط مقسمی) را، از اساس نفی می‌کنند. ادراک ناپذیری ذات، از محکّمات دیدگاه ایشان است که سخنان متشابه بالا را باید بر اساس آن تفسیر نمود. در مقام جمع بین این دو دست عبارت، دو نکته قابل تامل است: نکته اول: عین‌الربط بودن فیض منبسط به ذات الهی به معنای ادراک ذات توسط فیض منبسط نیست. لذا حتی خود فیض منبسط نیز مدرک ذات نیست، تا تعیین‌ها و قیده‌های این فیض، توان ادراک ذات را پیدا کنند. لذا استاد در ادامه عبارت مورد مناقشه می‌گوید: «فیض منبسط با خدا مرتبط است و زمام این ارتباط از طرف ظاهر است که به مظهر؛ یعنی فیض منبسط می‌رسد؛ زیرا

فیض منبسط ربط است نه رابطی و فقر است نه فقیر، ارتباط او با خداوند بالأصله از آن جانب و جناب است و بالتبع از این جانب» (همان: ص. ۶۰).

نکته دوم: حتی بر فرض این که فیض منبسط توانایی ادراک ذات را داشته باشد باز هم افراد و تعین‌ها قادر به ادراک ذات نمی‌باشند؛ زیرا رابطه افراد با ذات الهی به واسطه فیض منبسط است؛ چراکه اطلاق فیض منبسط، بستر تحقق افراد مقید است. از این رو ادراک آن‌ها از ذات الهی به واسطه بستر وجودی‌شان؛ یعنی فیض منبسط، تحقق می‌یابد. سرانجام ادراک مستقیم ذات، بدون حجاب اسما و تعینات، برای افراد محال است.

آیت‌الله جوادی آملی ذات الهی را غیب مطلق دانسته و معتقد است: هویت مطلقه غیب و سرّ مطلق است؛ زیرا از همه پوشیده است. در برابر مراتب تشکیکی ظهور، که هر یک نسبت به بالاتر شهادت، و نسبت به پایین تر غیب هستند (همو، ادب فنای مقربان: ج. ۲، ص. ۱۷۹-۱۷۸). غیب مطلق در برابر شهادت نیست، بل که محیط به غیب و شهادت نسبی است (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۴۷). امام خمینی نیز موافق این دیدگاه است (خمینی، ۱۳۷۶: ص. ۱۴). صدرالدین قونوی، پیرامون آیه شریفه «عنده مفاتح الغیب» می‌گوید: مراد از غیبی که دارای کلید است، ذات الهی نیست؛ زیرا کلیدها مربوط به تعینات و لوازم اوست. قونوی تصریح می‌کند: «لا خلاف فی استحالة معرفة ذاته سبحانه من حیث حقیقتها لا باعتبار اسم أو حکم أو نسبة أو مرتبة» (قونوی، ۱۳۸۱: ص. ۱۴۰). آدمی در سیر صعودی از افق فیض حق تعالی فراتر نمی‌رود؛ گاه با فیض اقدس،^۱ گاه با فیض مقدّس^۲ و گاه نیز جامع بین دو فیض می‌شود. در عرفان نیز مسأله‌ای یافت نمی‌شود که هویت مطلق الهی موضوع آن

۱. «فیض اقدس» ساحتی از فیض منبسط است که تعین احدیت و واحدیت را در خود جای داده، و با نام صقع ربوبی شناخته می‌شود.

۲. «فیض مقدس» حیطه‌ای از فیض منبسط است که عوالم سه‌گانه خلقی (عقل، مثال و ماده) را آشکار می‌نماید، و به نام عالم کون (آفرینش) شناخته می‌شود.

باشد (جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۹، ص. ۴۵۹؛ همان: ج. ۳، ص. ۵۳۱؛ همو، تَسْنِیم: ج. ۶، ص. ۲۷۵؛ همو، فلسفه صدر: ج. ۲، ص. ۲۹۰).

۸. حکم‌ناپذیری ذات الهی

ذات مطلق حق چنان پنهان است که موضوع هیچ حکمی واقع نمی‌شود؛ زیرا همه قیده‌ها را به سلب تحصیلی از خود نفی می‌کند و مجالی برای گفتگو نمی‌گذارد. از این رو محمول نمی‌پذیرد. درباره او جز به تحیر سخنی نمی‌توان گفت، و این تنها تحیر ممدوح است (همو، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۷، ص. ۴۵). بنابراین ذات غیبی حق موضوع هیچ علمی، حتی عرفان نظری نیست. موضوع عرفان نظری رابطه ذات با خلق، و اسمای حسنا الهی است (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۱؛ آملی، ۱۳۸۲: ص. ۲۹؛ قیصری، ۱۳۷۵: ص. ۷۱۵؛ عاملی، ۱۴۰۳: ج. ۳، ص. ۲۳۳؛ خمینی، ۱۴۱۰: ص. ۱۵۷؛ جوادی آملی، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۳، ص. ۴۲۳؛ همو، عین نضاخ: ج. ۱، ص. ۲۱۵). اخبار از هویت مطلق در واقع اخبار از تعیین‌های اوست، نه خود او؛ زیرا وحدت موضوع و محمول به دست محمول است. بنابراین موضوع قضیه‌ای که پیرامون او شکل می‌گیرد تعینی از اوست که در افق محمول حضور دارد، نه خود او. اهل معرفت این تعیین را فیض منبسط و نفس رحمانی می‌نامند (همو، رَحِیقِ مَخْتوم: ج. ۷، ص. ۴۴؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۲۵۹).

برای نمونه در سه قضیه «زید ناطق است»، «زید عالم است» و «زید ایستاده است»، موضوع واحد و محمول متعدد است. همین تفاوت محمول سبب تفاوت در محور اتحاد شده است. در قضیه نخست به دلیل این که محمول ذاتی موضوع است، محور اتحاد ذات موضوع بوده و زید در مقام ذات خود ناطق است. در قضیه دوم که محمول وصف زید می‌باشد، مدار پیوند، وصف موضوع بوده و زید در مقام وصف، متصف به عالم

بودن است. در قضیه سوّم به جهت این که ایستادن، فعل زید است، اتحاد بر محور فعل زید می‌باشد؛ یعنی زید در مقام ذات یا در مقام وصف نفسانی، متصف به ایستادن نمی‌شود بلکه در مقام فعل با ایستادن و قیام پیوند دارد. چون ذات الهی نامحدود و ناشناختنی است، او صافی که پیرامون آن بیان می‌شود گرچه موضوع آن‌ها اسم یا ضمیری باشد که به ذات باز گردد، اما از آنجا که اتحاد موضوع و محمول بر محور محمول می‌باشد، ذات به لحاظ تجلی و ظهوری که در مرتبه همان اسم یا وصف دارد به محمول متّصف می‌گردد (همو، ریحق مختوم: ج. ۳، ص. ۵۲۹؛ همان: ج. ۹، ص. ۵۳۷؛ همو، عین نضاح: ج. ۳، ص. ۳۶۹؛ همان: ج. ۳، ص. ۳۷۱؛ همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۳۸؛ همو، تسنیم: ج. ۶، ص. ۲۷۳-۲۷۲؛ همان: ج. ۸، ص. ۱۰۷؛ همان: ج. ۲۴، ص. ۴۰۵-۴۰۴).

ذات حقّ محض وجود عینی، صرف نور و فاقد ماهیت است تا جایی که ادراک او جز به شهود شعاع فیض او ممکن نیست. عقل پس از آن که در افق فهم خود به ادراک آن نائل آمد با نوعی حیرت که در پی مجاهدات برهانی حاصل می‌شود، به تحقق خارجی چنین وجود مطلق حکم می‌نماید. البته عقل متعارف که در بیش‌تر حکیمان و متکلمان یافت می‌شود، توان دریافت وحدت مطلقه خداوند را ندارد، بلکه عقل ناب که چشم باطنی او به سُرمه سرمد بینی روشنی یافتن توان چنین معرفتی را دارد (همو، ریحق مختوم: ج. ۹، ص. ۵۰۷). صدرالمتألّهین معتقد است: تمایز نهادن بین اطلاق مقسمی وجود و اطلاق‌های مفهومی کار دشواری است که جز عقول کامله توان آن‌را ندارند. پابندان استدلال محض در این وادی دچار حیرت‌اند و نمی‌توانند ادراک نمایند که مطلق در وجود خویش به مخصّص‌هایش مشروط نباشد (ملاصدرا، بی تا: ص. ۵-۶).

۹. نقد و بررسی اجمالی دیدگاه‌های رقیب

از مجموعه سخنان استاد جوادی آملی استفاده می‌شود که ایشان ادراک ذات بما هو ذات

(وجود لا بشرط مقسمی) را محال دانسته و آن را از حیطة هر حکم و تعینی مبرا می‌شمارد. بنابراین هر حکمی پیرامون ذات الهی، در واقع به ذات متعین و متجلی باز می‌گردد. با نگاه دقیق‌تر حکم‌ها از آن تعین و تجلی ذات است و به مجاز به ذات استناد می‌یابد. ذات بما هو ذات که غیب‌الغیوب نامیده می‌شود، متعلق هیچ ادراکی نیست؛ چه حصولی چه حضوری، چه اجمالی چه تفصیلی.

اما استاد یزدان‌پناه محقق برجسته عرفان نظری، معتقد است: ذات الهی به ادراک اجمالی در می‌آید و به همین اندازه احکامی برای او صادر می‌شود. احکامی که مناسب جایگاه اوست و جز برای او صادق نیست؛ مانند اطلاق مقسمی، عدم تناهی وجودی، وحدت ذاتی، تشکیک‌ناپذیری و... بنابراین مراد عرفا از ادراک‌ناپذیری ذات، نفی علم اکتناهی به ذات الهی است (جوادی آملی، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۱۳۸ «تعلیق یزدان‌پناه»). استاد یزدان‌پناه می‌گوید:

«عارف که وحدت اطلاق را برای ذات حق ثابت می‌داند، می‌گوید تنها وحدت اطلاق برای او ثابت است و هرگز نقیض آن برای ذات نخواهد بود... عارف که ذات حق را هستی مطلق و وجود من حیث هو هو می‌شمارد، به جد، هستی را برای او ثابت می‌داند و نقیض هستی را هرگز در آن ساحت راه نمی‌دهد... این بیان در همه احکام اطلاق حق، هم‌چون تشخیص اطلاق، وجوب اطلاق، خارجیت اطلاق، هم‌چون وجود اطلاق و وحدت اطلاق و خود اطلاق مقسمی (نامتناهی بودن) جریان دارد. همه احکام اطلاق برای خداوند سبحان ثابت‌اند و نقیضشان هرگز در آن مقام راه ندارد» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۴: ص. ۵۲-۵۱).

داوری در مسئله ادراک‌پذیری، در گرو داوری در مسئله دیگری است که مبنای مسئله کنونی قلم‌داد می‌شود. آن مسئله مهم جایگاه تمایز احاطی است. اگر تمایز احاطی بین

ذات حق و تعین‌ها برقرار شود، ادراک اجمالی ذات، ممکن است؛ زیرا ذات الهی وجود مطلق و محیطی است که در همه مقیدها حضور دارد و هر مقیدی می‌تواند وجود مطلق را در خود دریابد. اما اگر مدار تمایز احاطی فیض منبسط باشد و ذات الهی ورای چنین تمایزی باشد، مطلق که حاضر و محیط به مقیدها است، فیض منبسط خواهد بود. و هر مقیدی بیش از حضور فیض منبسط در خویش، چیزی ادراک نخواهد نمود. بنابراین ادراک ذات بما هو ذات ممکن نیست.

استاد جوادی آملی ذات الهی را ورای تمایز احاطی می‌داند و مضامینی چون «داخل فی الاشياء لا بالمازجة و خارج عنها لا بالمزایلة» را به فیض منبسط و ظهور بی‌کران الهی نسبت می‌دهد و سریان و حضور ذات غیب‌الغیوب در تعین‌ها را منجر به حلول و اتحاد می‌داند (جوادی آملی، ریح مقنوم: ج. ۲، ص. ۱۸). بر این اساس، هیچ‌یک از تعین‌ها، حتی انسان کامل که هم‌افق صادر نخستین است، توانایی ادراک ذات را ندارد؛ زیرا ذات به طور کلی ورای هر تعینی (حتی تعین اطلاق) است و به هیچ وجه، حتی اجمالاً، ادراک نمی‌شود.

از سوی دیگر استاد یزدان‌پناه تمایز احاطی را بین ذات و تعین‌ها برقرار نموده و می‌گوید: ذات حق، به نفس اطلاق عین اشیاست و در همه حضور وجودی دارد، و باز به نفس اطلاق غیر از آن‌ها است؛ زیرا اگر با هر یک از مقیدها یکی گردد، نمی‌تواند عین دیگران باشد. بنابراین مطلق در عین اتحاد با مقیدها، به هیچ مقیدی مبدل نمی‌گردد. تنزیه ذات از مقیدها، نیازمند آن نیست که عینیت، به تجلی و ظهور منحصر گردد (همو، تحریر شرح فصوص: ج. ۱، ص. ۷۳ «تعلقیه یزدان‌پناه»؛ همان: ج. ۱، ص. ۹۸-۹۷ «تعلقیه یزدان‌پناه»؛ همان: ج. ۱، ص. ۲۵۸ «تعلقیه یزدان‌پناه»). بر این اساس ادراک اجمالی ذات الهی ممکن است؛ زیرا ذات محیط و حاضر در تعین‌ها است و هر تعینی می‌تواند حضور ذات در خویش را ادراک نماید.

پیش از هرگونه داوری، باید توجه داشت که محل نزاع در ادراک‌پذیری یا ادراک‌ناپذیری، ذاتِ بما هو ذات است که به غیب‌الغیوب تعبیر می‌شود. آیت‌الله جوادی آملی ذاتِ بما هو ذات را ورای همه تعین‌ها، و مسلوب از هرگونه ادراک و حکم می‌داند. چنان‌که حتی خود «اطلاق مقسمی» نیز عنوان مشیر به اوست، نه وصف و حکم. برخی سخنان فناری در مصباح‌الانس نیز مؤید این معنا است (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۳). البته سلب تعین‌ها و احکام از ذات الهی، به‌گونه سلب تحصیلی (سلبِ حکم) است، نه ایجاب عدولی (حکم به سلب). ایجاب عدولی، گزاره‌ای اثباتی است که تنها محمول آن سالبه است، اما خود قضیه موجب می‌باشد. بنابراین محمول سالبه، برای موضوع، ثابت می‌گردد. در نتیجه ایجاب عدولی یک حکم، خود گونه‌ای حکم است، اما حکم به سلب. بنابراین اگر بگوییم «ذات الهی حکم‌ناپذیر است» یا «ذات الهی نامتصف به اطلاق است» در واقع، محمول سالبه (حکم‌ناپذیر؛ نامتصف به اطلاق) را بر ذات حمل نموده‌ایم. در این جا استاد یزدان‌پناه می‌تواند اعتراض خود را وارد نموده و بگوید: سلب چنین احکامی از ذات الهی روا نیست؛ چراکه اگر ذات الهی متصف به اطلاق نباشد، به تقیید (عدم اطلاق) متصف خواهد شد؛ زیرا ارتفاع نقیضین محال است. از آن جا که اتصاف ذات به تقیید محال است، پس اتصاف آن به اطلاق، ضرورت دارد.

به نظر می‌رسد که این اعتراض وارد نیست؛ زیرا پیش فرض چنین اعتراضی آن است که سلب احکام از ذات الهی، به‌گونه ایجاب عدولی تصور شده باشد. در حالی که آیت‌الله جوادی آملی تصریح می‌نماید که مراد از سلب احکام، سلب تحصیلی است. در سلب تحصیلی اساس هر حکمی سلب می‌گردد؛ خواه حکم اثباتی (موجب محصله) و خواه حکم سلبی (موجب معدوله). بنابراین هیچ بار زائدی از جانب محمول بر موضوع حمل

نمی‌شود و موضوع، همان‌گونه که بود، باقی خواهد ماند. از این رو هنگامی که گفته می‌شود: «ذات الهی، حکم‌پذیر، نیست» یا «ذات الهی، متصف به اطلاق، نیست»، مراد سلب اطلاق و اثبات مقابل آن (تقیید) نیست، تا مورد اعتراض واقع شود. بل که مراد سلب حکم به اطلاق و حکم به تقیید است. بنابراین آن‌چه سلب می‌گردد حکم به اطلاق است، نه خود اطلاق. معنای این سخن آن نیست که خود اطلاق ثابت و تنها حکم آن منتفی می‌گردد. بل که مراد آن است که درباره ذات غیبی حق، هیچ حکمی به اثبات و سلب، نمی‌توان داشت. با این بیان به نظر می‌رسد اشکال استاد یزدان‌پناه به آیت‌الله جوادی آملی وارد نیست.

در این جا اشکال دیگری مبنی بر ارتفاع نقیضین، قابل طرح است؛ زیرا سلب تحصیلی احکام، به منزله رفع طرفین نقیض، از ذات الهی است که محال می‌باشد. اما این اشکال نیز وارد نیست؛ زیرا رفع حکم؛ غیر از حکم به رفع است. آن‌چه در سلب تحصیلی رخ می‌دهد رفع حکم است، که محال نیست. و آن‌چه محال است حکم به رفع نقیضین است که در سلب تحصیلی رخ نمی‌دهد، بل که در ایجاب عدولی رخ خواهد داد. حکما نیز، وجود و عدم را از ماهیت من حیث هی، سلب می‌کنند. در آن جا نیز مراد حکما رفع حکم از مرتبه ماهیت است، نه حکم به رفع نقیضین از ماهیت (طباطبایی، ۱۴۱۶: ص. ۷۲).

تبیین دیدگاه حکما درباره سلب وجود و عدم از ماهیت، نقش شایانی در ادراک بهتر محل نزاع دارد. سلب چیزی از یک موضوع، اگر به گونه ایجاب عدولی باشد، در گرو تصور موضوع و محمول است؛ یعنی نخست باید ماهیت و وجود تصور شوند، سپس وجود از ماهیت سلب گردد. در حالی که قید «من حیث هی» راه را بر تصور هر محمولی برای ماهیت، می‌بندد؛ زیرا به محض تصور چیز دیگری غیر از ماهیت، ماهیت از قید

«من حیث هی» در آمده است. بنابراین سلب وجود، عدم و هر حکم دیگری از ماهیت من حیث هی، به‌گونه سلب تحصیلی است، که گویای برائت مرتبه ماهیت از هر غیری است. اساساً با تمرکز بر ماهیت، وجود و هیچ چیز دیگری به ذهن نمی‌آید تا سلب شود. مراد از سلب تحصیلی همین خروج تخصّصی احکام و محمول‌ها است. سلب تحصیلی احکام و تعیین‌ها از ماهیت من حیث هی، به سبب اطلاق مقسمی ماهیت است.

همان‌گونه که فیلسوف رفع نقیضین را از ماهیت من حیث هی، روا می‌شمارد، عارف نیز رفع نقیضین را از ذات بما هو ذات، که همان وجود من حیث هو وجود است، جایز می‌داند (رحیق مختوم: ج. ۴، ص. ۲۷۷). بل که اساساً در مرتبه ذات (وجود من حیث هو وجود)، مانند ماهیت من حیث هی، نقیضین قابل تصور نیستند؛ زیرا به محض تصور طرفین نقیض، جریان آگاهی، از ذات بما هو ذات، به ذات متجلی لغزیده است. مراد از رفع نقیضین از مرتبه ذات، چیزی بیش از تصورناپذیری نقیضین در آن مقام، نیست. بل که اساساً توجه به ذات بما هو ذات مقدور نیست و هرگونه آگاهی بر مدار ذات متجلی می‌گردد. مراد از ذات متجلی همان چهره گسترده و فیض منبسط الهی است که حجاب ذات غیبی حق است. در ذات غیبی حق، سخن از سلب مقابل ثبوت نیست، تا رفع آن‌ها محال باشد و ناگزیر یکی از دو طرف ثابت شود. بل که سخن از سلب اثبات و سلب است. بنابراین طرفین نقیض، مجال تصور نمی‌یابند و وحدت قاهر ذات الهی هر ثبوت و سلب مقابل آن را می‌سوزاند.

شاید گفته شود: احکامی که به سلب تحصیلی از ذات الهی رفع می‌شوند، احکام عالم کثرت و سرای تعین است، اما خود ذات احکام ویژه‌ای دارد که برای او به‌گونه ایجاب تحصیلی ثابت است؛ برای نمونه تقیید و اطلاق مقابل آن از ذات الهی سلب می‌گردد، اما

خود این سلب (اطلاق از تقیید و اطلاق مقابل آن)، برای او ثابت است. این سخن نیز پذیرفتنی نیست؛ زیرا اثبات سلب مذکور، برای ذات الهی به منزله تقیید او به اطلاق است. در حالی که تقیید به اطلاق، ویژگی فیض منبسط (وجود لابشرط قسمی) است و خود ذات (وجود لابشرط مقسمی) حتی از قید اطلاق نیز مبرا است. کسی که ذات الهی را به اطلاق، مقید می‌داند، در واقع به فیض او توجه نموده است؛ یعنی به محض توجه به ذات (وجود لابشرط مقسمی) ناخودآگاه فیض او را یافته، اما می‌پندارد که ذات را مورد اشاره قرار داده است. خود این خلط، نشان می‌دهد که ذات غیبی حق، نیافتنی است و آخرین چیزی که آدمی خواهد یافت جلوه جهان‌گیر و تجلی فراگیر ذات است. این، همان حجاب نورانی است که هرگز پاره نمی‌شود. فناری در این باره می‌گوید:

«فان قلت: لیس وجود الحق من حیث هو أو مطلقاً حتی عن قید الإطلاق، إشارة إلیه و عبارة عنه؟ قلت، نعم! لكن المنفی الإشارة إلی حقیقته، و هذا سلب الغیر عنه، کذا قیل. و التحقیق ان المنفی الإشارة إلیه ما دام مطلقاً و معتبراً من حیث هو، و الإشارة فی الجملة و من حیث تعینها الوصفی لا ینافی، و قد عرف فی ان المجهول المطلق یمتنع الحكم علیه، و فی ان المعدوم المطلق - اعنی ذهنناً و خارجاً - قسیم للآخرین» (فناری، ۱۳۷۴: ص. ۱۴۲).

شاید گفته شود: اگر ذات حق (وجود لابشرط مقسمی) نیافتنی است، چگونه پذیرفته می‌شود؟! اگر ذات نیافتنی بود، نباید هیچ سخنی پیرامون او مطرح می‌شد و فیض منبسط به منزله ذات خداوند قلم‌داد می‌گشت. اساساً پذیرش چیزی و رای فیض منبسط دلیل بر ادراک اجمالی اوست. وانگهی لازمه این پذیرش، حمل وجود بر ذات است. بنابراین دست‌کم یک حکم برای او ثابت می‌شود و حکم‌ناپذیری او را نقض می‌نماید. هنگامی که می‌گوییم: «ذات غیبی حق، موجود است»، ذات، موضوع قرار گرفته و به همین اندازه تصور (ادراک) شده است.

این نقد نیز قابل پذیرش نیست؛ زیرا بررسی و تحلیل عالم که از سر بیان فیض منبسط تشکیل شده است، می‌رساند که عالم (فیض منبسط) نیازمند به دیگری است. بنابراین حکمی که بر پایه این تحلیل عقلی یا شهودی، صادر می‌شود، چنین است: «فیض منبسط، مُفِیض و مُقَوِّمی دارد». موضوع این گزاره فیض منبسط است، نه ذات. این گزاره غیر از آن است که گفته شود: «ذات غیبی حق، موجود است»؛ زیرا موضوع گزاره نخست فیض منبسط، و موضوع گزاره دوم، ذات غیبی خدا است. آنچه با تحلیل عالم و فیض منبسط نتیجه می‌شود گزاره نخست است، نه گزاره دوم. بنابراین ذات غیبی حق، هرگز و تحت هیچ شرایطی حکم نمی‌پذیرد و متعلق هیچ ادراکی قرار نمی‌گیرد.

امام صادق علیه السلام نیز می‌فرماید: «لَمْ يَكُنْ بُدٌّ مِنْ إِثْبَاتِ الصَّانِعِ لَوْجُودِ الْمَصْنُوعِينَ وَ الْإِضْطِرَّارُ مِنْهُمْ إِلَيْهِ أَثْبَتَ أَنَّهُمْ مَصْنُوعُونَ... قَالَ السَّائِلُ: فَقَدْ حَدَدْتَهُ إِذْ أَثْبَتَ وُجُودَهُ. قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ علیه السلام: لَمْ أَحَدَّهُ وَ لَكِنْ أَثْبَتُهُ إِذْ لَمْ يَكُنْ بَيْنَ الْإِثْبَاتِ وَ النَّفْيِ مَنْرِلَةً» (صدوق، ۱۳۹۸: ص. ۲۴۶). نتیجه روایت شریف آن است که: مصنوع، یا دارای صانع است یا نیست. از آن‌جا که ارتفاع نقیضین محال است، یکی از دو طرف نقیض باید ثابت شود. با بررسی مصنوع و نیاز او به صانع، یافته می‌شود که طرف ثبوتی «المصنوع له صانع» درست است. چنین برهانی ذات الهی را محدود نمی‌نماید؛ زیرا نتیجه برهان ثبوت صانع برای مصنوع است، نه ثبوت وجود برای ذات صانع (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (ج): ج. ۳، ص. ۸۹-۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۳: ج. ۲، ص. ۳۶۲-۳۶۱). در نتیجه حکمی بر ذات الهی بار نشده تا آن‌را متعین و محدود سازد. بنابراین بیشترین معرفتی که نسبت به ذات می‌توان دریافت، تصدیق اوست. تصدیقی که به توصیف او نمی‌انجامد و توحید او را مخدوش نمی‌سازد؛ «كَمَالُ مَعْرِفَتِهِ التَّصَدِيقُ بِهِ وَ كَمَالُ التَّصَدِيقِ بِهِ تَوْحِيدُهُ وَ كَمَالُ تَوْحِيدِهِ الْإِخْلَاصُ لَهُ وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ» (سیدرضی، ۱۴۱۴: ص. ۴۰).

تصدیق ذات الهی بدون توصیف آن، همان استدلال یا شهودی است که نیاز تعیین‌ها (فیض منبسط) به چیزی و رای خودشان (ذات حق) را آشکار می‌سازد، گرچه هیچ اشاره‌ای به ذات نداشته و هیچ حکمی بر آن بار نمی‌نماید. کارگیری واژه «هو» از سوی برخی عارفان، به همین معنا اشاره می‌نماید. چنین تصدیق بی‌توصیفی، آخرین ادراکی است که از ذات الهی می‌توان داشت (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۲، ص. ۲۳۱). اگر مراد از ادراک اجمالی ذات الهی این معنا باشد، مورد پذیرش است، اما اگر ادراک اجمالی به گونه‌ای معنا شود که به حکم و توصیف ذات بی‌انجامد، پذیرفتنی نیست.^۱

بوعلی‌سینا نیز معتقد است ذات الهی برهان‌پذیر نیست و نمی‌توان وجود را برای او اثبات نمود؛ «فإن الأول لا فصل له، و إذ لا جنس له و لا فصل له فلا حد له، و لا برهان علیه، لأنه لا علة له، و لذلك لا لم له» (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ (الف): ص. ۳۴۸)؛ «ما لا سبب لنسبة محموله إلى موضوعه، فإما بين بنفسه و إما لا يبين البتة بيانا يقينيا بوجه قياسي» (همو، ۱۴۰۴ (ج): ج. ۳، ص. ۹۴؛ همو، ۱۴۰۴ (ب): ص. ۷۰). البته تصور بوعلی از ذات الهی، وجود متصف به وجوب (واجب الوجود) است که بر وجود بشرط لا تطبیق می‌شود. چنین چیزی تعیین ذات و برهان‌پذیر است (جوادی آملی، عین نضاح: ج. ۳، ص. ۴۶). اما ذات غیبی حق (وجود لابشرط مقسمی) که هیچ وابستگی به غیر خود ندارد، معلول چیزی نیست تا با حد وسط قراردادن علتش، وجود او به گونه برهانی اثبات گردد. بنابراین اصل سخن بوعلی‌سینا مبنی بر برهان‌ناپذیری ذات الهی درست است، اما مصداق آن وجود متصف به وجوب نیست، بل که وجود بحت و لابشرطی است که حتی از اتصاف به وجوب، مبرا است.^۲

۱. برخی پژوهش‌گران سه معنای برای علم اجمالی به ذات ذکر نموده‌اند: ۱. قضیه مهمله، که همان تصدیق بدون توصیف است؛ ۲. شناخت به نقیض، چنان‌که ذات حق چیزی قلم‌داد می‌شود که و رای آن عدم مطلق است؛ ۳. جهل بسیط، چنان‌که عارف می‌یابد که نمی‌یابد و خود این نیافتن، نهایت یافتن اوست (گرجیان، ۱۳۹۳: ص. ۸۵-۸۴).
 ۲. برای تحقیق بیشتر درباره قاعده «ما لا سبب» بنگرید: (سلیمانی امیری، ۱۳۸۶: ۱۱۸-۹۷؛ نوری، ۳۹۴۱: ص. ۷۴-۶۱).

نتیجه‌گیری

ادراک‌ناپذیری ذات الهی در متون دینی به تصریح یا کنایه تایید شده است. حکیمان و عارفان نیز سخنانی در تایید این دیدگاه دارند، گرچه سخنان دیگری نیز دارند که گویا ادراک اجمالی ذات الهی را می‌پذیرند و ادراک‌ناپذیری را به ادراک تفصیلی اختصاص می‌دهند. اما استاد جوادی آملی با تلقی ویژه‌ای که از ذات الهی دارد، هرگونه ادراک را از ذات نفی می‌نماید. ایشان ذات الهی را «وجود لابشرط مقسمی» می‌داند و بر این اساس معتقد است: ذات الهی هیچ تعین و قیدی ندارد. او وجود نامحدودی است که حتی به خود اطلاق نیز مقید نیست. از این رو هرگونه ادراک و حکم، که گونه‌ای تعین هستند، را از ذات الهی نفی می‌کند.

ستون علم حصولی مفاهیم است. مفاهیم وجود ذهنی محدودی دارند و هرگز وجود نامحدود خارجی را به دست نمی‌دهد. افزون بر این که مفهوم حاکی از خارج است و هرگز وجود خارجی را آن‌چنان‌که در خارج هست، احضار نمی‌کند. علم شهودی نیز به اندازه گنجایش شهودگر است و از آن‌جا که شهودگر محدود و محاط است، توان شهود امر نامحدود و محیط را نخواهد داشت. از این رو حتی پس از فنا عارفانه نیز شهود ذات غیبی حق، دست نخواهد داد؛ زیرا فنا ندیدن خویش است، نه نابودی خود. بنابراین در فنا نیز تعین باقی است، گرچه دیده نمی‌شود. عارف فانی نیز از روزنه تعین خویش با حقیقت رویارو می‌شود و هیچ‌گاه وجود نامحدود را آن‌گونه که هست، نمی‌یابد. از سوی دیگر نمی‌توان گفت: عارف فانی بخشی از ذات را که در او حاضر است، ادراک نموده و بخش دیگری را نخواهد یافت؛ زیرا ذات حق بسیط محض و بخش‌ناپذیر است. استاد جوادی آملی هم‌چنین معتقد است: ذات غیبی حق قابل پرستش نیست؛ زیرا

پرستش فرع بر شناخت است و ذات، ناشناختنی است. آخرین چیزی که شناخته و پرستیده خواهد شد ذات ظهورکننده یا همان ظهور ذات است. این ظهور فراگیر و بی‌کران که «فیض منبسط» نام دارد، حجاب دیدار اوست؛ حجابی نوری که هرگز کنار نخواهد رفت. او غیب مطلق است که هیچ‌کس ارتباط مستقیمی با او ندارد. ارتباط آدمی و دیگر آفریده‌ها تنها از دریچه تعیین خودشان و محدود است.

ذات بما هو ذات، حکم و محمول نمی‌پذیرد؛ زیرا محور اتحاد موضوع و محمول، محمول است. بنابراین هر حکمی که به ذات نسبت داده شود، در واقع ویژگی خود ذات را بیان نکرده است، بل که ویژگی ظهور ذات در تعیینی خاص (محمول) را تبیین نموده است. برخی پژوهشگران تنها ادراک تفصیلی ذات را محال دانسته، و ادراک اجمالی آن را ممکن می‌دانند. ایشان در اثبات مدعای خود می‌گویند: ذات بما هو ذات نیز احکام ویژه‌ای مانند موجود بودن، اطلاق مقسمی و... دارد، که زیربنای آن علم اجمالی به اوست. این دسته از پژوهش‌گران تمایز احاطی را بین ذات و اشیاء برقرار کرده و می‌گویند: ذات حق به جهت اطلاقش حاضر در تعیین‌ها است و هر تعیینی می‌تواند حضور ذات حق در خویشتن را دریابد.

این نگاه، چالشی فرا روی دیدگاه استاد جوادی آملی است که هرگونه ادراک را با بساطت و بی‌تعینی ذات، ناسازگار می‌داند. این پژوهش با تکیه بر مبانی استاد، به چالش یادشده پاسخ داده است. کوتاه سخن این‌که: حضور و سریان در تعیین‌ها و ویژگی فیض منبسط است، نه ذات. ذات الهی ورای هر تعیینی است، حتی تعیین اطلاق و سریان. بنابراین نمی‌توان ذات الهی را به حضور در تعیین‌ها، ادراک اجمالی و حکم‌پذیری محکوم کرد. البته سلب اطلاق از ذات، به معنای اثبات تقیید برای و نیست؛ زیرا آنچه سلب

می‌گردد اساس حکم‌پذیری است، نه خود اطلاق. به دیگر بیان: سلب احکام از ذات غیبی حق به‌گونه سلب تحصیلی است، نه ایجاب عدولی. در نتیجه سلب یک حکم (اطلاق)، مستلزم اثبات مقابل آن (تقیید) نیست.

ذات غیبی حق نه به اطلاق محکوم می‌شود و نه به تقیید. او هیچ حکمی را بر نمی‌تابد و به هیچ تعینی در نمی‌آید. مراد از سخن یادشده رفع حکم به نقیضین (اطلاق و تقیید) است، نه رفع خود نقیضین. چنان‌که فیلسوفان مطلق احکام را از مرتبه ماهیت (ماهیت لابشرط مقسمی) سلب می‌کنند، عارفان نیز مطلق احکام را از مرتبه ذات (وجو لابشرط مقسمی) سلب می‌نمایند.

آدمی با تحلیل عقلانی یا شهودی فیض منبسط، می‌یابد که این فیض به چیزی ورای خویش نیازمند است. آن‌گاه حکم می‌کند: «فیض منبسط، مقوم می‌دارد». اما این غیر از آن است که گفته شود: «ذات غیبی حق، موجود است»؛ زیرا موضوع قضیه نخست فیض منبسط، و موضوع دومی، ذات غیبی خدا است. بنابراین ذات غیبی حق، هرگز و در هیچ شرایطی حکم نمی‌پذیرد و متعلق هیچ ادراکی قرار نمی‌گیرد. اگر مراد حکیمان از علم اجمالی به ذات، همین اشاره غیرمستقیم باشد پذیرفتنی است، اما اگر علم اجمالی به خود ذات قصد شود، هرگز پذیرفتنی نیست.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آملی، سیدحیدر (۱۳۸۲ش)، انوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة، نور علی نور، قم.
۳. ابن أبی جمهور احسائی، محمدبن زین الدین (۱۴۰۵ق)، عوالی اللئالی العزیزة فی الأحادیث الدینیة، سیدالشهدا، قم.
۴. ابن بابویه (صدوق)، محمدبن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، جامعه مدرسین، قم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق «الف»)، الالهیات (الشفاء)، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۶. _____ (۱۴۰۴ق «ب»)، التعليقات، مکتبة الاعلام الاسلامی، بیروت.
۷. _____ (۱۴۰۴ق «ج»)، المنطق (الشفاء)، مکتبة آیة الله المرعشی، قم.
۸. بلخی (مولوی)، جلال الدین محمد (۱۳۷۳ش)، مثنوی معنوی، وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۹. بهایی (شیخ بهایی)، محمدبن حسین (۱۴۰۳ق)، الکشکول، أعلمی، بیروت.
۱۰. ترکه اصفهانی، صائن الدین علی (۱۳۶۰ش)، تمهید القواعد، تصحیح آشتیانی، وزارت فرهنگ و آموزش عالی، تهران.
۱۱. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸ش)، ادب فنای مقربان، تحقیق صفایی، اسراء، قم.
۱۲. _____ (۱۳۸۴ش)، تبیین براهین اثبات خدا، تحقیق پارسانیا، اسراء، قم.
۱۳. _____ (۱۳۹۴ش)، تحریر ایفاظ النائمین، اسراء، قم.
۱۴. _____ (۱۳۹۳ش)، تحریر رسالة الولاية، تحقیق ابراهیمی، قم اسراء.
۱۵. _____ (بی تا)، تحریر شرح فصوص، نشر داخلی اسراء.
۱۶. _____ (زمستان ۱۳۸۹ش)، تسنیم (ج ۴)، تحقیق قدسی، قم، اسراء، ج ۶.
۱۷. _____ (تابستان ۱۳۸۹ش)، تسنیم (ج ۶)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۸.
۱۸. _____ (تابستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۸)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۳.
۱۹. _____ (زمستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۹)، تحقیق واعظی محمدی، قم، اسراء، ج ۳.
۲۰. _____ (زمستان ۱۳۸۸ش)، تسنیم (ج ۱۶)، تحقیق عابدینی، قم، اسراء، ج ۲.
۲۱. _____ (۱۳۹۱ش)، تسنیم (ج ۲۴)، تحقیق قدسی و رزقی و فراهانی، قم، اسراء، ج ۴.
۲۲. _____ (۱۳۹۱ش)، تسنیم (ج ۲۶)، تحقیق رزقی و ایوبی و عیسی زاده، قم، اسراء، ج ۲.

۲۳. _____ (۱۳۹۲ش)، تسنیم (ج ۳۰)، تحقیق ایوبی و عیسی زاده، قم، اسراء، چ ۲.
۲۴. _____ (۱۳۸۹ش)، حیات عارفانه امام علی، تحقیق اسلامی، اسراء، قم، چ ۷.
۲۵. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۶. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۲)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۷. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۳)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۸. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۴)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۲۹. _____ (فروردین ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۷)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۰. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۹)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۱. _____ (تیر ۱۳۸۶ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱۰)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۳.
۳۲. _____ (بهار ۱۳۹۵ش)، رَحِیقِ مَخْتومِ (ج ۱۶)، تحقیق پارسانیا، قم، اسراء، چ ۱.
۳۳. _____ (۱۳۸۷ش)، سروش هدایت (ج ۴)، تحقیق صادقی، قم، اسراء، چ ۱.
۳۴. _____ (۱۳۸۵ش)، سیره رسول اکرم در قرآن، تحقیق شفیعی، اسراء، قم، چ ۵.
۳۵. _____ (۱۳۸۸ش)، شمس الوحی تبریزی، تحقیق روغنی موفق، اسراء، قم، چ ۵.
۳۶. _____ (۱۳۸۷ش)، عین نضاح (تحریر تمهید القواعد)، تحقیق پارسانیا، اسراء، قم.
۳۷. _____ (۱۳۸۷ش)، فلسفه صدرا، تحقیق بادپا، اسراء، قم.
۳۸. _____ (۱۳۸۹ش)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، تحقیق واعظی، اسراء، قم.
۳۹. جیلی، عبدالکریم (۱۴۱۸ق)، الإنسان الكامل، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۴۰. حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۸۵ش)، دیوان حافظ، زوار، تهران.
۴۱. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۰۹ق)، وسائل الشیعة، مؤسسه آل البیت، قم.
۴۲. خمینی، سید روح الله (۱۳۷۶ش)، مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران.
۴۳. _____ (۱۴۱۰ق)، تعلیقات علی شرح «فصوص الحکم» و «مصباح الأنس»، پاسدار اسلام، قم.
۴۴. رضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغة، تحقیق صالح، هجرت، قم.
۴۵. سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹ش)، شرح المنظومة، نشر ناب، تهران.

۴۶. سلیمانی امیری، عسگری (۱۳۸۶ش)، «برهان‌های وجوب و امکان و قاعده ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، معرفت فلسفی، ش ۱۶، صص ۹۷-۱۱۸.
۴۷. سوری، روح‌الله، (۱۳۹۹)، «تنگنای ادراک ذات الهی در عرفان اسلامی و راه برون‌رفت از آن»، فلسفه، دوره ۴۸، شماره ۲، صص ۱۳۲-۱۵۴.
۴۸. شیرازی، صدرالدین محمد (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه العقلیه*، دار إحياء التراث، بیروت.
۴۹. _____ (۱۳۵۴ش)، *المبدأ و المعاد*، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۵۰. _____ (بی‌تا)، *ایفاظ النائمین*، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، بی‌جا.
۵۱. _____ (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایة الأثریة*، مؤسسة التاریخ العربی، بیروت.
۵۲. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۸۸ش)، *بررسی‌های اسلامی*، بوستان کتاب، قم.
۵۳. _____ (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی*، علامه طباطبایی، مشهد.
۵۴. _____ (۱۴۱۶ق)، *نهایة الحکمة*، مؤسسة النشر الإسلامی، قم.
۵۵. عشاقی، حسین (۱۳۹۳)، «موانع حکم‌پذیری حقیقت هستی»، معرفت فلسفی، شماره ۴۳، صص ۸۵-۹۸.
۵۶. عطار نیشابوری، فریدالدین (۱۳۷۳ش)، *منطق الطیر*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۵۷. فناری، محمدبن حمزه (۱۳۷۴ش)، *مصباح الانس بین المعقول و المشهود تصحیح خواجه‌جوی*، مولی، تهران.
۵۸. قونوی، صدرالدین (۱۳۸۱ش)، *إعجاز البیان فی تفسیر ام‌القرآن*، تصحیح آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۵۹. _____ (۲۰۱۰م)، *مفتاح الغیب (در مصباح الانس)*، دارالکتب العلمیه، بیروت.
۶۰. _____ (۱۳۷۱ش)، *النصوص*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.
۶۱. قیصری، داود (۱۳۸۱ش)، *رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية (رسائل قیصری)*، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.

۶۲. _____ (۱۳۷۵ش)، شرح فصوص الحکم، تحقیق آتشیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
۶۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق)، الاصول من الکافی، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۴. گرجیان، محمدمهدی (۱۳۹۳ش)، «تعطیل در عرفان اسلامی»، قبسات، ش ۷۲، صص ۹۶-۶۱.
۶۵. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۶۶. _____ (۱۴۰۴ق)، مرآة العقول فی شرح اخبار آل الرسول، دارالکتب الاسلامیه، تهران.
۶۷. محیی‌الدین عربی (بی‌تا)، الفتوحات المکیة، دارالصادر، بیروت.
۶۸. _____ (۱۹۴۶م)، فصوص الحکم، دار إحياءالکتب العربیة، قاهره.
۶۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۳ش)، آموزش فلسفه، امیر کبیر، تهران.
۷۰. نوری، محمدعلی (۱۳۹۴ش)، «اعتبار برهان لم و ان، بر پایه قاعده ذوات الاسباب لا تعرف الا باسبابها»، خردنامه صدرا، ش ۸۱، صص ۷۴-۶۱.
۷۱. نیکزاد، عباس (۱۳۹۶)، «حکم‌پذیری وجود»، معرفت فلسفی، شماره ۵۵، صص ۴۶-۲۹.
۷۲. یزدان‌پناه، سید یدالله (۱۳۸۸ش)، مبانی و اصول عرفان نظری، موسسه امام خمینی، قم.
۷۳. _____ (۱۳۸۴ش)، «عقل‌گریزی عرفان؟!»، معرفت فلسفی، شماره ۴، صص ۶۶-۳۹.