



A Study of the Rational, Traditional, and Mystical Evidence of the Indeterminability of the Divine Essence

Ahmad Saeidi  / Associate Professor of Mysticism, The Imam Khomeini Institute for Education and Research

Received: 2024/04/09 - Accepted: 2024/08/31

ahmadsaeidi67@yahoo.com

Abstract

God can certainly be known and described, but there are many different ideas about the extent of this knowledge and description. Some believe that God can be known in general terms, both through intuitive and acquired knowledge, while some others believe that one can only have an acquired knowledge of God's actions and effects. Mystics hold that God's essence can be known both through intuitive and acquired knowledge, but just to the extent He has manifested Himself in His actions, not as He truly is. In other words, from the point of view of mystics, the intuitive and acquired knowledge of God's actions, manifestations, and determinations is the limited intuitive and acquired knowledge of God through the window of manifestations, and no creature can know and describe God through the intuitive and acquired knowledge directly and without the veil of manifestation and determination. Using the analytical-descriptive method, this article has examined some of the rational reasons and traditional and mystical evidence of the doctrine of "the indeterminability of the Divine essence without the veil of determinations."

Keywords: essence, determination, absolute, indeterminability, mysticism.

بررسی ادله عقلی و شواهد نقلی و عرفانی حکم‌ناپذیری ذات الهی

ahmadsaeidi67@yahoo.com

احمد سعیدی  / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*

دریافت: ۱۴۰۳/۰۱/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۱۰

چکیده

قطعاً خداوند را می‌توان شناخت و می‌توان توصیف کرد، اما در اینکه خداوند را به چه اندازه می‌توان شناخت و توصیف کرد، اختلافات زیادی وجود دارد. برخی معتقدند: خداوند را اجمالاً هم با علم حضوری و هم با علم حصولی می‌توان شناخت. برخی دیگر معتقدند: خداوند را فقط به صورت حصولی و از راه افعال و آثارش می‌توان شناخت. عرفا معتقدند: ذات خداوند را، هم با علم حضوری و هم با علم حصولی می‌توان شناخت، ولی به اندازه‌ای که در افعال خود ظهور کرده است، نه به صورتی که فی‌نفسه هست. به عبارت دیگر، از نظر عرفا، شناخت حضوری و حصولی افعال و تجلیات و تعینات خداوند، شناخت حضوری و حصولی خود خداوند به صورت محدود و از ورای حجاب و از دریچه تجلیات است، و هیچ مخلوقی نمی‌تواند بیش از این مقدار، یعنی به صورت مستقیم و بدون حجاب تجلی و تعین، خداوند را با علوم حضوری و حصولی بیابد و توصیف کند. این مقاله با روش تحلیلی - توصیفی، برخی از دلایل عقلی و شواهد نقلی و عرفانی آموزه «حکم‌ناپذیری ذات بدون حجاب تعینات» را بررسی کرده است.

کلیدواژه‌ها: ذات، تعین، مطلق، حکم‌ناپذیری، عرفان.

مقدمه

عرفا مانند همه اندیشمندان برجسته عالم اسلام، قبول دارند که خداوند را می‌توان شناخت و می‌توان توصیف کرد. اما ایشان معتقدند: شناخت ما از ذات خداوند، شناخت ذات به‌حسب تعینات ذات است، نه شناخت ذات به‌حسب ذات. ذات آن‌چنان که هست، بدون در نظر گرفتن ظهورات‌اش، مشهود هیچ عارف و معلوم هیچ فیلسوفی نمی‌شود. ذهن انسان قادر نیست ذات الهی را بدون تعین، تصور و توصیف کند. هر آنچه از ذات می‌دانیم و هر چیزی درباره ذات می‌گوییم، شناخت و توصیف محدود و متعین از ذات است، نه شناخت و توصیف ذات مطلق به‌صورت اجمالی. منظور از «حکم‌ناپذیری ذات الهی» دقیقاً همین معناست که ذات الهی صرف‌نظر از ظهورات و تعینات‌اش، برتر از آن است که در اندیشه مخلوق بیاید و توصیف شود. به عبارت دیگر، ذات الهی صرف‌نظر از تعینات‌اش، هیچ حکم ایجابی یا سلبی ندارد. البته از نظر عارفان، شناخت تعینات، مستلزم شناخت ذات نیست، بلکه خود شناخت ذات است، ولی در حد یک تعین.

این مقاله با روش «تحلیلی - توصیفی» برخی از دلایل عقلی و شواهد نقلی و عرفانی «حکم‌ناپذیری ذات بدون تعینات» را بررسی کرده است.

برای اصل مبحث «حکم‌ناپذیری ذات»، به‌عنوان پیشینه عام پژوهش، می‌توان به برخی آثار اشاره کرد. از شواهد نقلی آموزه یادشده نیز به‌صورت پراکنده بحث شده است، ولی برای ادله عقلی آن، به‌عنوان پیشینه خاص، منبع قابل توجهی یافت نشد و به همین دلیل، ادله‌ای که در این نوشتار آمده غالباً برداشت‌های نگارنده از سخنان و مبانی فکری عارفان و فیلسوفان است. همچنین باید توجه داشت که این پژوهش نوعی خدانشناسی است. بنابراین اهمیت و ضرورت آن نیز به‌اندازه اهمیت و ضرورت انواع خدانشناسی با انواع روش‌های ممکن است.

۱. مقصود عارفان از حکم‌ناپذیری ذات بدون تعین

برخی معتقدند: منظور عرفا از «حکم‌ناپذیری ذات» این است که ذات مطلق از آن نظر که مطلق است، فقط احکام اطلاقی را می‌پذیرد و احکام مقیدات را نمی‌پذیرد، نه اینکه ذات از حیث اطلاق ذاتی‌اش هیچ حکمی را برنمی‌تابد. اما به اعتقاد نگارنده، این ادعا نه فی‌نفسه قابل دفاع است و نه سخن عارفان است. تفسیر صحیح «حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات» این است که ذات الهی بدون تعین، موضوع برای هیچ حکم ایجابی یا سلبی قرار نمی‌گیرد؛ نه وجود، نه سلب وجود، نه عدم، نه سلب عدم، نه اطلاق، نه سلب اطلاق، نه تقیید، نه سلب تقیید، نه علم، نه سلب علم، نه جهل، نه سلب جهل، نه حیات، نه سلب حیات، نه ممات، نه سلب ممات، نه قدرت، نه سلب قدرت، نه عجز، نه سلب عجز، و... ذات بما هی ذات برتر از آن است که موضوع قرار بگیرد و توصیف ایجابی یا سلبی شود.

عَلِيٌّ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيْ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «حَدَّثَنِي». فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹).

البته منظور از اینکه خداوند برتر از هر توصیفی است، این نیست که ما هیچ چیزی درباره ذات مقدس الهی نمی‌دانیم یا نمی‌توانیم بگوییم. سخن در این است که ما ذات را بدون ظهور ذات و بدون تعین نمی‌توانیم درک و توصیف کنیم و حتی همین سخنان را هم از دریچه مفاهیم و حجاب‌های متعدد درباره او می‌گوییم.

ما همیشه ذات را در یکی از چهره‌هایش می‌بینیم: «فَأَيْنَمَا تُولَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵). ما وجه الله را می‌بینیم، نه خود الله را بدون وجه. حتی وقتی با اسم جامع «الله» و با یاری عقل به او اشاره می‌کنیم، خود این یکی از وجوه الله است، نه الله بدون وجه و چهره و ظهور؛ درست مثل اینکه ما خورشید یا نور خورشید (آفتاب) را می‌بینیم و می‌شناسیم، ولی در آب و آینه، نه مستقیماً و بدون حجاب. طبعاً نور خورشید در آب و آینه برخی از احکام خود را بروز نمی‌دهد و اتفاقاً به همین دلیل است که می‌توانیم آن را در آب و آینه ببینیم. اگر نور خورشید به اندازه نور خورشید در آب و آینه منعکس می‌شد، باز هم چشم ما توان دیدن آن را نداشت. ما خورشید و نور خورشید را بعد از تنزل یا از ورای حجاب‌ها می‌بینیم و این دیدن یک دیدن حقیقی و صحیح است، ولی دیدن خورشید یا نور خورشید به اندازه خورشید و نور خورشید نیست. خورشید وجود و نور آن نیز چنین است: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...» (نور: ۳۵). ما حقیقتاً خداوند و نور خداوند را در سماوات و ارض می‌بینیم و توصیف می‌کنیم. اما شناخت ما از خداوند در آسمان‌ها و زمین، به اندازه آسمان‌ها و زمین است، نه به اندازه خداوند یا نور خداوند فی‌نفسه.

ظهور جمله اشیا به ضد است	ولی حق را نه مانند و نه نذ است
چو نبود ذات حق را ضد و همتا	ندانم تا چگونه دانی او را
ندارد ممکن از واجب نمونه	چگونه دانی‌اش آخر؟ چگونه؟
زهی نادان که او خورشید تابان	به نور شمع جوید در بیابان
جهان جمله فروغ نور حق دان	حق اندر وی ز پیدایی است پنهان

(شبستری، ۱۳۸۲، ص ۱۹).

پس ما خداوند و نور خداوند را می‌بینیم و می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، ولی به اندازه‌ای که در عالم جلوه کرده است، نه به اندازه‌ای که هست: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷).

«سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَالْعَارِفِينَ... قَالَ ﷻ: «مَا عَبْدَنَّاكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳).

... کان النظر فی ذات الله و صفاته محظراً... فانا لانطبق النظر الي صفاته كما لانطبق دوام النظر الي نور الشمس، و لكن نطبق النظر الي الارض مهما استنارت بنور الشمس و نستدل به علي عظم نور الشمس... و جميع موجودات الدنيا آثار من آثار قدرة الله و نور من انوار وجوده... فهذا سرّ قوله: «من نظر فی الله کیف هو هلک» و سرّ ما ورد عن النبي (صلی الله علیه و آله): «تفکروا فی خلق الله و لاتتفکروا فی الله» (صدر المتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۳). ما الله را عبادت می‌کنیم، ولی از ورای وجه الله. زمانی که ما با یک انسان (مثل زید) صحبت می‌کنیم، حقیقتاً با زید صحبت می‌کنیم، نه با صورت و چهره او، ولی ما فقط چهره زید را می‌بینیم و با زید سخن می‌گوییم. ما هرگز زید را بدون چهره ندیده‌ایم، نه با حس، نه با تخیل و نه حتی با عقل. آنچه با عقل از حس و خیال تجرید می‌کنیم، باز هم یک تعین است.

۲. اشکالات حکم‌ناپذیری ذات

در نگاه اول، «حکم‌ناپذیری ذات» به معنایی که بیان شد، اشکالات روشنی دارد؛ مثل این اشکال که حکم کردن به اینکه چیزی حکم‌ناپذیر است، تناقض‌آمیز است؛ یا این اشکال که هم شریعت و هم عارفان فراوان ذات الهی را توصیف کرده‌اند. به علت آنکه موضوع این مقاله ادله حکم‌ناپذیری است، نگارنده از بررسی تفصیلی اشکالات حکم‌ناپذیری صرف‌نظر کرده و پاسخ به اشکالات را در نوشتار مستقلاً بررسی نموده است (ر.ک. سعیدی، ۱۴۰۲). در اینجا به ذکر دو نکته در این زمینه بسنده می‌کنیم:

نکته اول این است که در پاسخ به اشکال «تناقض‌آمیز بودن حکم کردن به حکم‌ناپذیری ذات» می‌توان از تفاوت میان حمل اولی و حمل شایع استفاده کرد. کسی که می‌گوید: ذات بی‌تعیین هیچ حکمی ندارد، تناقض نگفته است؛ زیرا خود این سخن اثبات یک محمول متین برای موضوعی است که به حمل اولی ذات بی‌تعیین و به حمل شایع یک تعین برای ذات است (ر.ک. قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲، تعلیقه اول امام خمینی).

نکته دوم هم این است که در پاسخ به این اشکال که در عرفان و شریعت توصیف‌های زیادی برای ذات الهی ذکر شده است، می‌توان گفت: عبارات فراوانی هم می‌توان شاهد آورد که از منظر شریعت و عرفان «ذات خداوند را بدون تعین و حجاب، نمی‌توان شناخت و توصیف کرد»؛ «به ذات الهی حتی نمی‌توان اشاره کرد» و «هیچ قضیه‌ای وجود ندارد که موضوع آن به حمل شایع، ذات از حیث اطلاق باشد و هیچ محمولی شایسته مقام اطلاقی ذات نیست». بنابراین با دو دسته عبارت در شریعت و عرفان مواجه هستیم و باید یک دسته را اصل یا محکم و دسته دیگر را مشابه در نظر بگیریم و مشابهات را مطابق محکمت تبیین و تفسیر کنیم. به عبارت دیگر، همان گونه که می‌توان توصیف‌های ذات در شریعت و عرفان را قرینه‌ای قرار داد که منظور از «حکم‌ناپذیری ذات» این است که هر حکمی را نمی‌توان به ذات بما هی ذات نسبت داد، و فقط احکام اطلاقی را می‌توان به ذات بما هی ذات نسبت داد (ازجمله، ر.ک. یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵). می‌توان تصریح شریعت و عرفان به حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعیین را قرینه‌ای قرار داد و توصیف‌های وارد شده را توجیه کرد؛ مثلاً، به این صورت که ادعا کرد همه آنچه در توصیف ذات الهی وارد شده، توصیف ذات از حیث تعینات و تجلیات ذات است، نه توصیف ذات از حیث ذات که عقلاً و شرعاً و شهوداً امکان‌پذیر نیست.

به اعتقاد نگارنده، با توجه به ادله عقلی و با توجه به ظهور دو دسته از توصیفات، توجیه دوم صحیح است. ذات، به‌ویژه در سخنان عارفان و صدرالمতألهین، دو کاربرد دارد: عرفاً با لفظ «ذات» گاهی به «ذات بی‌تعیین» و گاهی به «تجلی عالی ذات»، که در اصطلاح «احدیت» گفته می‌شود، اشاره می‌کنند. بنابراین احتمال دارد که در کتاب و سنت و آثار عرفا و صدرالمতألهین، «ذات» در کاربرد اول، توصیف‌ناپذیر شمرده شده و در کاربرد دوم، توصیف شده باشد.

به نظر می‌رسد صدرالمতألهین در عبارت ذیل، ذات را به هر دو صورت به کار می‌برد و می‌کوشد با اضافه کردن قید «من حیث وجوده و هویت»، بین «وجود خارجی مطلق حق سبحانه» - که حتی اشاره هم به آن دشوار یا غیرممکن است - و آنچه ما با مفاهیم ذات و وجود و هویت به آن اشاره می‌کنیم، فرق بگذارد:

ان ذاته من حیث وجوده و هویته مما یفنی الصفات و التعینات و المفهومات، حتی مفهوم الذات و مفهوم الوجود و الهویة. فلا إشارة إلیه و لا اسم و لا رسم؛ لأن هذه الأمور كلها طبائع کلیة، و الذات هویة شخصیة صرفة لا خیر عنها؛ و یقال لها مرتبة الأحدیة و غیب الغیوب؛ و باعتبار هذه المدلولات التي هی أيضا بوجه عین الذات و یقال لها: مرتبة الإلهیة و الواحدیة فجاءت الکثرة کم شئت إذ فی هذه المرتبة تتميز الصفة عن الذات و تتميز الصفات بعضها عن بعض (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶، ص ۲۸۴).

تذکر این نکته لازم است که دو کاربرد داشتن «ذات» در شریعت و عرفان و حکمت متعالیه، الزاماً به این معنا نیست که «ذات» دو معنای لغوی یا اصطلاحی دارد. «ذات» می‌تواند با معنای واحد لغوی و اصطلاحی، دو کاربرد داشته باشد و گاهی اشاره به هویت مطلق کند و گاهی اشاره به یک مرتبه متعین که در عین تعین، نوعی اطلاق هم دارد و به سبب این اطلاق، نوعی تمایز احاطی از سایر تجلیات، جلوه‌ها، تعینات، مظهرها، فعل‌ها، مخلوقات، عالم، ماسوا و... دارد. از منظر عرفا، این مرتبه متعین به سبب آنکه اطلاق قید آن است، خود تعینی کلی برای هویت مطلقه به‌شمار می‌رود. این مرتبه متعین با اینکه نوعی اطلاق دارد، ولی رقیقه و تنزل یافته هویت مطلقه و مقام اطلاق مقسمی است.

فهم اینکه چطور یک لفظ با یک معنا بر دو مرتبه اطلاق می‌شود یا دو کاربرد دارد، مبتنی بر درک حمل و اتحاد حقیقت و رقیقت است. حقیقت همان رقیقت است در مرتبه عالی، و رقیقت همان حقیقت است در مرتبه دانی. برای پرهیز از بحث تفصیلی، بهتر است این ادعا را با مثالی توضیح دهیم:

در علم‌النفس حکمت متعالیه گفته می‌شود: «من» برای اشاره به همه مراتب و قوای انسان یا برای انسان در همه مراتب و قوای خودش به کار می‌رود (در این زمینه، از جمله ر.ک. صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۸، ص ۵۱ و ۲۲۱ و ۲۲۶). «من» در همه قضایایی که موضوع برای یکی از افعال نفس قرار می‌گیرد، مانند «من فکر می‌کنم»، «من تخیل می‌کنم»، «من حس می‌کنم» و «من راه می‌روم»، به یک معنا به کار می‌رود؛ ولی گاهی محمول قضیه یک وصف یا توصیف برای مرتبه عالی «من» است و گاهی وصف و توصیف مراتب متوسط یا دانی آن است.

در بحث حاضر نیز ذات الهی، چه در مقام بی‌تعینی - که با تسامح، «مقام» خوانده می‌شود - و چه در تعینات خود حضور دارد. وقتی می‌گوییم: «خداوند هست»، «خداوند حی است»، «خداوند (شن‌ریزه‌ها را) پرتاب کرد»، خداوند را در همه قضایا به یک معنا به کار برده‌ایم، ولی محمول‌هایی که برای او آورده‌ایم و توصیف‌هایی که برای او ذکر کرده‌ایم، الزاماً ناظر به توصیف مقام ذات او بما هی ذات نیستند، بلکه بر اساس حکم‌ناپذیری ذات، همه محمول‌ها و توصیف‌ها برای ذات او از حیث حضور در تعینات و تجلیات و صفات و افعال‌اند.

۳. شواهد عرفانی حکم‌ناپذیری ذات

می‌توان عبارات فراوانی از عارفان نقل کرد که با درجات متفاوتی از ظهور، شاهد بر این ادعا هستند که از منظر اهل معرفت، ذات الهی فراتر از هر حکم ایجابی و سلبی است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم:

ابن عربی می‌نویسد:

الحق تعالی و هو الموصوف بالوجود المطلق... ليس معلولاً لشيء و لا علة، بل هو موجود بذاته، و العلم به عبارة عن العلم بوجوده، و وجوده ليس غير ذاته مع أنه غير معلوم الذات، لكن يعلم ما ينسب اليه من الصفات، أعنى صفات المعانى و هى صفات الكمال، و أما العلم بحقيقة الذات فممنوع، لا تعلم بدليل و لا ببرهان عقلى و لا يأخذها حد؛ فانه سبحانه لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء، فكيف يعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء و لا يشبهه شيئاً؟ فمعرفة أنك به إنما هى إنه «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ» و «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» و قد ورد المنع من الشرع فى التفكير فى ذات الله (و معلوم ثان) و هو الحقيقة الكلية التى هى للحق و للعالم لا تتصف بالوجود و لا بالعدم و لا بالحدوث و لا بالقدم، هى فى القديم اذا وصف بها قديمة و فى المحدث اذا وصف بها محدثة (ابن عربی، بی تا، ج ۱، ص ۱۱۸-۱۱۹).

چنان که در عبارت مجبى‌الدين ملاحظه می‌شود، او ذات حق را نه متصف به وجود می‌داند و نه متصف به عدم. روشن است که این سخن تنها در یک صورت، مستلزم ارتقاع نقیضین نمی‌شود و آن اینکه ذات را حکم‌ناپذیر بدانیم. همچنین شیخ اکبر تصریح می‌کند که ذات بما هی ذات نه حادث است و نه قدیم؛ ولی ذات به لحاظ تعین قدیم خود قدیم و به لحاظ تعین حادث خود، حادث است.

عبارات قانونی صراحت بیشتری در حکم‌ناپذیری ذات دارند. وی در بخش‌های گوناگون از کتاب نصوص این ادعا را تکرار می‌کند:

- ان الحق من حيث إطلاقه الذاتى لا یصح أن یحکم علیه یحکم [یحکم صحیح است] او يعرف بوصف او یضاف اليه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او مبدئية او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلق علم منه (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۶)؛
- اعلم أن الحق من حيث إطلاقه و احاطته لا یمسى باسم و لا یضاف اليه حکم و لا یتعین بوصف و لا رسم. ليس نسبة الاقتضاء اليه بأولى من نسبة اللاقتضاء (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۱۰)؛

- ان الحق لما لم یمكن أن ینسب اليه من حيث إطلاقه صفة و لا اسم، او یحکم علیه بحکم ما سلباً كان الحكم او ايجابياً، علم أن الصفات و الأسماء و الأحكام، لا یطلق علیه، و لا ینسب اليه إلا من حيث التعینات، و لما استبان أن كل كثرة وجودية او متعلقة، یجب أن یكون مسبوقه بوحدة، لزم أن یكون التعینات التى من حیثيتها تنضاف الأسماء و الصفات، و الأحكام الي الحق، مسبوقه بتعین هو مبدأ جميع التعینات و محتدها، بمعنی أنه ليس ورائه الا الإطلاق الصرف، و أنه امر سلبی، یستلزم سلب الأوصاف و الأحكام، و التعینات و الاعتبارات من كنه ذاته سبحانه، و عدم التقيد و الحصر فى وصف او اسم او تعین او غير ذلك مما عددنا، او اجملنا ذكره (قانونی، ۱۳۷۱، ص ۳۰).

جناب قانونی در *الفحات الإلهية* نیز می‌نویسد:

لما كان التعین المطلق السابق كل تعین معقول و مشهود مسبوقاً فى مرتبة التعقل بتعقل أمر لا یمكن الإشارة اليه او التنبيه عليه بلفظة... إذ لا وصف فى اللاتعین؛ لا بالأولية و لا وجود و لا عدم و لا حدوث و لا قدم و لا غير ذلك. فذلك التعین إذن هو الأصل و المحتد لكل تعین و تعدد، و هو مجتمع التعینات الاعتبارية و الصفات و النسب الأسمائية و الأعیان الثابتة، و هو سبب تعقل اللاتعین السابق علیه المذكور (قانونی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸-۲۴۹).

ایشان در *مفتاح الغیب* نیز می‌فرماید:

فلوجود المطلق... اعتباران: أحدهما من كونه وجوداً فحسب، و هو الحق من هذا الوجه... لا كثرة فيه و لا تركيب و لا صفة و لا نعت و لا اسم و لا رسم و لا نسبة و لا حکم، بل وجود بحث؛ و قولنا: هو وجود للتفهيم؛ لأن ذلك اسم حقيقي له (قانونی، ۱۳۷۴، ص ۲۲؛ نیز ر.ک. موسوی خمینی، ۱۴۱۶ ق، ص ۷۱).

لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه وبين ماسواه... كان الخوض فيه من هذا الوجه و التشنق الي طلبه تضيقاً للوقت و طلباً لما لا يمكن تحصيله و لا الظفر به إلا بوجه جملي، و هو أن ما وراء ما تعين امرأ به يظهر كل متعين. لذلك قال سبحانه بلسان الحرمة و الإرشاد: «و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ وَ اللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ» (آل عمران: ۳۰). فمن رافته أن اختار راحتهم و حذرهم عن السعي في طلب ما لا يحصل، لكن لهذا الوجود الحق من حيث مرتبته عروض و ظهور في نسب علمه التي هي الممكنات، و يتبع ذلك العروض و الظهور أحكام و تفاصيل و آثار بها تتعلق المعرفة التفصيلية، و فيها و منها يقع الكلام. و أما ما وراء ذلك فلا لسان له و لا خطاب له يفصله، بل الإعراب عنه يزيده اعجاباً، و الإفصاح ابنهأماً (قونوي، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷).

قاضی سعید قمی هم این ادعا را با صراحت بیان کرده است:

ان الذات الأحدية كان حيث لا جهة فيه و لا جهة، و لا حيث و لا حيث، و لا اسم و لا رسم، و لا نعت و لا وصف، و لا حمل و لا وضح، و لا إشارة و لا عبارة، بل كان هو من دون أن يقال: هو هو بالتكرير، و هي المرتبة اللانقطة بالأحدية الحققة الصرفة. تعالي كبرياء ذاته عن وصمة الكثرة حتي من اعتبار الجهة و الحيثية، بل قاطبة تلك الكثرات الأسماوية و الصفاية. فإنها بعد الذات بمراتب، و يتباعد عنها تباعد الأرض و السماوات بسياسب (موسوی خمینی، ۱۴۱۷ق، ص ۱۴۹؛ به نقل از قاضی سعید قمی).

قابل ذکر آنکه بسیاری از معاصران، مانند آقامحمد رضا قمشه‌ای، امام خمینی علیه السلام، علامه حسن‌زاده آملی و آیت‌الله جوادی آملی، مطابق برداشت نگارنده، «حکم‌ناپذیری» به‌معنای یادشده را دیدگاه عرفا و دیدگاه صحیح می‌شمارند؛ ولی برای رعایت اختصار، از ذکر عبارات ایشان در اینجا خودداری می‌کنیم و به برخی از سخنان ایشان در ضمن مباحث دیگر اشاره می‌نماییم.

۴. شواهد نقلی حکم‌ناپذیری ذات

ادله نقلی بر توصیف‌ناپذیری ذات فراوان است. البته برداشت مطمئن از ادله نقلی یا کتاب و سنت، روش ویژه‌ای می‌طلبد و ما در مقام بحث تفصیلی از ظواهر ادله نقلی نیستیم. بنابراین ادله نقلی را به صورت احتمالی و به‌عنوان شواهد بحث شناخت‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات می‌آوریم. با حفظ این نکته، چند آیه و روایت را برای نمونه ذکر می‌کنیم:

از میان آیات، می‌توان به آیه شریفه «و يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸ و ۳۰) تمسک کرد که عرفا آن را منع از تفکر در ذات الهی تفسیر کرده‌اند (ر.ک. ابن عربی، بی‌تاه ج ۱، ص ۱۱۹).

نیز می‌توان به آیه شریفه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام: ۹۱؛ حج: ۷۴؛ زمر: ۶۷) استشهاد کرد که اگر منظور این باشد که هیچ کس - نه فقط کافران - آن چنان که بایسته و شایسته است و قدر خداوند است، او را قدر ندانسته است، قرینه‌ای است بر اینکه علم مخلوق به خالق در حد مخلوق است؛ نه در حد خالق.

شبهه مضمون آیه شریفه «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» در روایت زیر آمده است: «سَيِّدُ الْعَالَمِينَ وَ الْعَالَمِينَ وَ الشَّاكِرِينَ... قَالَ: مَا عَبْدُكَ حَقَّ عِبَادَتِكَ وَ مَا عَرَفْتُكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۸، ص ۲۳).

همچنین روایت نبوی «أَعْرِفُكُمْ بِنَفْسِهِ أَعْرِفُكُمْ بِرَبِّهِ» (فتال نیشابوری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۲۰) و آیات و روایات مشابه آن، با قدری تأمل می‌توانند شواهد دیگری باشند بر اینکه علم هرکسی به رب خود به اندازه علم او به نفس خود است، نه به اندازه رب خود.

از «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۲۳۲) نیز می‌توان این‌گونه برداشت کرد که هر کس خود را بشناسد، آن شناسایی خود، شناسایی رب است، نه اینکه به شناسایی رب منتهی می‌شود. طبعاً شناسایی خود، شناسایی رب در حد خود است، نه در حد رب.

ابن عربی سخنی دربارهٔ آینه و صور مرآتیی دارد که از آن عدم امکان شناخت خداوند برداشت می‌شود و مشابه آن را برخی، مانند امام خمینی^{۱۱} دربارهٔ مضمون یک روایت مشهور مطرح کرده‌اند. ابن عربی می‌گوید: کسی که نمی‌تواند حقیقت یک صورت مرئی در آینه را بشناسد، قطعاً نسبت به شناخت خالق آن، عاجزتر و جاهل‌تر است:

... ما تلك الصورة المرئية و آيين محلها و ما شأنها، فهي منفية ثابتة موجودة معدومة معلومة مجهولة، أظهر الله سبحانه هذه الحقيقة لعبده، ضرب مثال ليعلم و يتحقق أنه اذا عجز و حار في درك حقيقة هذا و هو من العالم و لم يحصل عنده علم بحقيقته، فهو بخالفها أعجز و أجهل و أشد حيرة، و تنبه بذلك أن تجليات الحق له أرق و ألطف معني من هذا الذي قد حارت العقول فيه و عجزت عن إدراك حقيقته (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۰۴؛ نیز رک. صدر المتألهين، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۹۸).

امام خمینی^{۱۲} دربارهٔ شناخت نفس می‌فرماید:

[انسان] موجود پیچیده‌ای است که حتی خودش از خودش اطلاع ندارد و شاید این کلمه‌ای که وارد شده است که «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» تعلیق به یک امر محالی باشد برای نوع بشر (موسوی خمینی، بی‌تا، ج ۱۴، ص ۸).

یعنی: احتمال دارد که معنای روایت یادشده این باشد که انسان خود را هم نمی‌تواند بشناسد، چه رسد به شناخت پروردگار خود. طبعاً اگر شناخت ممکن نباشد، توصیف هم ممکن نخواهد بود. پس این روایت شریف نیز بر اساس این احتمال می‌تواند شاهدی دیگر بر حکم‌ناپذیری ذات باشد.

در برخی روایات هم استدلال عقلی ذکر شده است؛ یعنی در آن روایات، سخن از تعبد نیست، بلکه به عقل انسان ارشاد شده است که خداوند را – بدون تعین و بیش از ظهورات – نمی‌توان شناخت و توصیف کرد:

عن مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ... عَنْ رَجُلٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: أَنَّهُ قَالَ: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. قَالَ: «وَكَانَ ثُمَّ شَيْءٌ فَيَكُونُ أَكْبَرُ مِنْهُ». قُلْتُ: وَ مَا هُوَ؟ فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱).

احتمالاً منظور امام صادق^{۱۳} از سخن بالا این است که نباید بین الله و اشیا نسبتی برقرار کرد؛ زیرا هر نسبتی که بین خداوند و اشیا برقرار کنیم نوعی تقابل درست کرده‌ایم و در هر تقابلی الزاماً نوعی تعین و تحدید برای هر دو طرف هست، و گر نه دو طرف درست نمی‌شود.

روایت دیگری که از حضرتش^{۱۴} نقل شده، این برداشت ظنی ما را تقویت می‌کند:

عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ... عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ: قَالَ: قَالَ رَجُلٌ عَبْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ. فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ. فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ: «حَدِّثْ». فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹).

قریب به مضمون دو روایت پیش گفته، روایاتی هستند که توصیف خداوند را مستلزم تحدید او شمرده‌اند:

... کمال التَّوْحِيدِ نَفْيُ الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ الْمُوصُوفِ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ وَ شَهَادَتُهُمَا جَمِيعاً عَلَى أَنْفُسِهِمَا بِالْبَيِّنَةِ الْمَمْتَنِعِ مِنْهَا الْأَزَلِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ فَقَدْ حَدَّهُ، وَ مَنْ حَدَّهُ فَقَدْ عَدَّهُ، وَ مَنْ عَدَّهُ فَقَدْ أَبْطَلَ أَزَلَهُ، وَ مَنْ قَالَ: كَيْفَ فَقَدْ اسْتَوْصَفَهُ، وَ مَنْ قَالَ: عَلَامَ فَقَدْ حَمَلَهُ، وَ مَنْ قَالَ: أَيْنَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ،

وَمَنْ قَالَ: إِلَّاهُ فَقَدْ وَقَفْتُهُ؛ عَلِيمٌ إِذْ لَا مَعْلُومٌ وَ خَالِقٌ إِذْ لَا مَخْلُوقٌ وَ رَبٌّ إِذْ لَا مَرْبُوبٌ وَ إِلَهٌ إِذْ لَا مَأْلُوهٌ وَ كَذَلِكَ يُوصَفُ رَبُّنَا وَ هُوَ فَوْقَ مَا يَصِفُهُ الْوَاصِفُونَ (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... لَا يَذَرُ كُهُ بَعْدَ الْهَمِّ وَ لَا يَنْالُهُ غَوْصُ الْفُطْنِ، الَّذِي لَيْسَ لَصِفَتِهِ حَدٌّ مَخْدُودٌ وَ لَا نَعْتُ مَوْجُودٌ... وَ كَمَالُ الْإِخْلَاصِ لَهُ نَفَى الصِّفَاتِ عَنْهُ، لِشَهَادَةِ كُلِّ صِفَةٍ أَنَّهَا غَيْرُ الْمُوصُوفِ وَ شَهَادَةِ كُلِّ مَوْصُوفٍ أَنَّهُ غَيْرُ الصِّفَةِ. فَمَنْ وَصَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ فَقَدْ قَرَّبَهُ وَ مَنْ قَرَّبَهُ فَقَدْ تَنَاهَا وَ مَنْ تَنَاهَا فَقَدْ جَزَّاهُ وَ مَنْ جَزَّاهُ فَقَدْ جِهَلَهُ وَ مَنْ جِهَلَهُ فَقَدْ أَشَارَ إِلَيْهِ وَ مَنْ أَشَارَ إِلَيْهِ فَقَدْ خَدَّاهُ وَ مَنْ خَدَّاهُ فَقَدْ عَدَّاهُ، وَ مَنْ قَالَ: فِيمَ فَقَدْ ضَمَّنَهُ وَ مَنْ قَالَ: عَلَامَ فَقَدْ أَخْلَى مِنْهُ؛ كَائِنٌ لَا عَنْ حَدَثٍ، مَوْجُودٌ لَا عَنْ عَدَمٍ، مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ... (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰).

شواهد نقلی شناخت‌ناپذیری و حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعیین یا ذات صرف‌نظر از افعال، بیش از آن است که در این نوشتار ذکر شوند. بنابراین بحث نقلی را با ذکر چند حدیث که در سخن شیخ بهائی آمده است، به پایان می‌رسانیم:

قال الشيخ البهائي... المراد بمعرفة الله تعالى الإطلاع على نعوته و صفاته الجلالية و الجمالية بقدر الطاقة البشرية، و أما الإطلاع على حقيقة الذات المقدسة فمما لا مطعم فيه... و كفي في ذلك قول سيد البشر: «ما عرفناك حق معرفتك» و في الحديث: «إن الله احتجب عن العقول كما احتجب عن الأبصار» و «إن الملائكة الأعلي يطلبونه كما يطلبونه أنتم»... و كلما تصوره العالم الراسخ فهو عن حرم الكبرياء بفراسخ، و أقصي ما وصل اليه الفكر العميق فهو غاية مبلغه من التدقيق و ما أحسن ما قال: «أنچه بیش تو غیر از او ره نیست // غایت فهم توست، الله نیست». بل الصفات التي نثبتها له سبحانه إنما هي علي حسب أوهامنا و قدر أفهامنا. فإننا نعتقد اتصافه بأشرف طرفي التقيض بالنظر الي عقلنا القاصرة و هو تعالي أرفع و أجل من جميع ما نصفه به؛ و في كلام الإمام أبي جعفر محمد بن علي الباقر عليه السلام إشارة الي هذا المعني حيث قال: «كلما ميزتموه بأوهامكم في أدق معانيه، مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، و لعل النمل الصغار تتوهم أن لله تعالي زبائنين؛ فإن ذلك كمالها و يتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما و هذا [هكذا (خل)] حال العقلاء فيما يصفون الله تعالي به» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۶۶، ص ۲۹۱-۲۹۳).

۵. ادله عقلی حکم‌ناپذیری ذات

به اعتقاد نگارنده، سخن عارفان که مدعی هستند ذات بما هی ذات برای مخلوق شناخت‌ناپذیر و بنابراین حکم‌ناپذیر است، دقیق‌تر از سخن فیلسوفانی است که می‌پندارند ذات الهی را می‌توان به صورت اجمالی و غیراکتناهی شناخت و توصیف کرد. دقیق‌تر بودن حکم‌ناپذیری ذات را با شواهد و ادله متعددی می‌توان نشان داد. قبل از ذکر برخی ادله، لازم است تذکر دهیم که اولاً، تعدد ادله‌ای که در اینجا آورده‌ایم بیشتر به لحاظ نوع بیان است تا به لحاظ حدود وسط مختلف؛ ثانیاً، در ضمن شواهد عرفانی و نقلی به برخی دلایل عقلی نیز اشاره شد. با توجه به این دو تذکر، برخی از ادله حکم‌ناپذیری ذات مطلق به لحاظ اطلاق آن به این شرح است:

دلیل اول: حکم‌ناپذیری مطلق بما هو مطلق از باب سالبه به انتفای موضوع است؛ یعنی مطلق بما هو مطلق یا بی‌نهایت تصور نمی‌شود تا موضوع حکمی قرار گیرد؛ زیرا ذهن ما قابلیت فهم مطلق را در حالت اطلاقی‌اش ندارد. اساساً ادراک وجودهای خیلی قوی و وجودهای بسیار ضعیف برای عقل ما دشوار است، چه رسد به ادراک وجود نامحدود. شیخ‌الرئیس می‌فرماید:

إن تصور العقل يختلف بحسب وجود الأشياء، فالأشياء القوية الوجود جداً قد يقصر العقل عن ادراكها لغلبتها، و الأشياء الضعيفة الوجود جداً كالحركة و الزمان و الهول، فقد يصعب تصورهما؛ لأنها ضعيفة الوجود (ابن‌سینا، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۲۱۱؛ همچنین در این زمینه، ر.ک. بهمنیار، ۱۳۷۵، ص ۴۶۲؛ میرداماد، ۱۳۶۷، ص ۱۰ و ۳۸۲؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳، ص ۳۷ و ۱۵۱ و ۱۷۵ و ۲۵۵؛ بی‌تا - ب، ص ۱۳۶).

استاد شهید مطهری نیز می‌فرماید:

چنین نیست که هر چیزی که خود برای خود در حدّ اعلا از ظهور است، لزوماً ظهور آن شیء برای ما نیز در حدّ اعلاست، بلکه تا اندازه‌ای برعکس است؛ زیرا ظهور هر شیء برای ما، بستگی دارد به قوای ادراکی ما و طرز ساختمان این قوا. قوای حسّی ما طوری ساخته شده که فقط قادر است موجودات مقید و محدود و دارای ضدّ و مثل را ادراک نماید و در خود منعکس کند (مطهری، ۱۳۷۷، ج ۵، ص ۱۸۸).

با اینکه سخن استاد شهید بیشتر ناظر به قوای حسّی است، ولی کم‌وبیش بر سایر قوای انسان نیز صدق می‌کند. عقل ما هم نامحدود را از طریق محدود درک می‌کند. عقل ما لا زمان و لا مکان را از طریق زمان و مکان اجمالاً تصور می‌کند و...

برخی عارفان نیز تصریح کرده‌اند که در مقام فنا نیز با اینکه عارف به معرفت حقّانی و شهود حقّ‌الیقینی نائل می‌شود، باز هم از حجاب تعین خارج نمی‌گردد. قیصری درباره‌ی شناخت اعیان ثابته سخنی دارد که به طریق اولی شامل شناخت ذات نیز می‌شود. وی می‌نویسد:

...یدرک بالحقّ تلك الصور العلمية على ما هي عليها في أنفسها، و بقدر إنيتها ينحجب عن ذلك، فيحصل التمييز بين علم الحقّ بها و بين علم هذا الكامل. فغاية عرفان العارفين إقرارهم بالعجز (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۷).

درواقع، همان‌گونه که تجلّی خدا بر خلق، خود خلق است: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلَّى لِحَلْقِهِ بِخَلْقِهِ» (نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۱۵۵)، تنها حجاب میان خلق و خالق نیز خود خلق است: «أَيُّسَ بَيْنَهُ وَ بَيْنَ خَلْقِهِ حِجَابٌ غَيْرُ خَلْقِهِ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹). بنابراین، تعبیر دقیق‌تر این است که بگوییم: ما در حجاب هستیم، نه او: «اُخْتَجَبَ بِغَيْرِ حِجَابٍ مَحْجُوبٍ وَ اسْتَرَّ بِغَيْرِ سِتْرٍ مَسْتُورٍ» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۱۷۹).

صدرالمآلهین می‌فرماید:

– يؤيد هذا ما في الفصوص... و شرحه بعد تبين الحجب الظلمانية و النورية و أنها عين العالم و العالم عين الحجاب علي نفسه، أي الحجاب إياها عن شهود الحقّ؛ و إذا كان العالم عين الحجاب فهو يدرك نفسه بلا حجاب و يدرك الحقّ من وراء الحجاب. فلا يدرك أي العالم الحقّ إدراكاً يماثل إدراکه، أي إدراك العالم نفسه؛ فإن إدراکه نفسه إدراك ذوقی شهودی من غیر حجاب، و إدراك العالم إياه من وراء الحجاب. فلايزال العالم في حجاب، أي في حجاب تعينه و إنيته عن إدراك الحقّ. لايرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم يصر مانعاً عن الشهود و لم يبق له حكم فيه و إن أمکن أن يرتفع تعينه عن نظر شهوده، لكن يكون حكمه باقياً فيه و يكون بحسبه، لا بحسب ما هو المشهود عليه، فلايرتفع الحجب بالكلية. انتهى. و قول الحلاج: «بینی و بینک إنی نیاز عنی // فارتفع بلفظک إنی من البین» يؤيد ما ذكرناه. و قال المعلم الثاني في الفصوص: «إن لك منك غطاء فضلاً عن لباسك من البدن» (صدرالمآلهین، ۱۳۵۴، ص ۴۰؛ نیز ر.ک. بی‌تا - الف، ص ۶۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹۷-۳۹۸؛ حلاج، ۲۰۰۲، ص ۱۶۰).

– لایمکن للمعلولات مشاهدة ذاته إلا من وراء حجاب أو حجب، حتی المعلول الأول. فهو أيضاً لا يشاهد ذاته إلا بواسطة عين وجوده و مشاهدة نفس ذاته. فيكون شهود الحق الأول له من جهة شهود ذاته و بحسب وعائه الوجودی، لا بحسب ما هو المشهود؛ و هذا لا ينافی الفناء الذي ادعوه؛ فإنه إنما يحصل بترك الالتفات الي الذات و الإقبال بکلیة الذات الي الحق. فلا يزال العالم فی حجاب تعینته و إثبته عن إدراك الحق. لا یرتفع ذلك الحجاب عنه بحيث لم یصر مانعاً عن الشهود و لم یبق له حکم و إن أمکن أن یرتفع تعینته عن نظر شهوده، لكن یكون حکمه باقیاً (صدر المتألهین، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۶؛ نیز ر.ک. صدر المتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۱۲).

احتمالاً پاسخ برخی فیلسوفان به این دلیل آن است که در اینجا بین مفهوم و مصداق خلط شده است. آنچه در تصور لازم است، مفهوم «بی‌نهایت» است و آنچه در ذهن انسان محدود نمی‌گنجد، «بی‌نهایت» به حمل شایع است. اما به نظر می‌رسد بازگشت این پاسخ به یک نزاع لفظی است. چنان که گذشت، عارف منکر تصور اجمالی مطلق نیست. عارف می‌گوید: مطلق را به اجمال و از ورای حجاب تعین می‌توان شناخت. آنچه نمی‌توان شناخت مطلق بما هو مطلق است. اکنون سخن در این است که آیا شناخت مطلق از ورای مفاهیمی مانند مطلق و بی‌نهایت و وجود، شناختی از ورای حجاب است یا شناختی است اطلاقی از مطلق؟ اگر شناخت یادشده شناختی از ورای حجاب مفهوم است، سخن عرفا از سخن فلاسفه دقیق‌تر است.

دلیل دوم: محمول یا حکمی که توصیف مطلق بما هو مطلق به‌شمار رود نه توصیف یک تعین از او، وجود ندارد. «حکم اطلاقی» و «توصیف مطلق با مفاهیم اطلاقی» واژه‌هایی تناقض‌آمیزند. هر حکمی یک تعین است: «... روی عن ... أبی جعفر الباقر: کلّ ما میّزتموه بأوهامکم فی أثقّ معانیه مخلوق مصنوع مثکم مردود الیکم» (فیض کاشانی، ۱۴۰۶ق، ج ۱، ص ۴۰۸). هر توصیفی، توصیف با مفاهیم مقید است و شایسته مقیدات و تعینات است، نه مطلق بما هو مطلق؛ زیرا هر صفتی غیر از موصوف و هر موصوفی غیر از صفت است (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷).

باید توجه داشت که مطلق، چه در جانب موضوع قرار بگیرد و چه در جانب محمول، تعینی برای ذات حق است. اما اگر مطلق را بتوان در جانب موضوع قرار داد، طبعاً محمول هم می‌توان برای آن پیدا کرد؛ چنان که اگر محمول اطلاقی یافت شود، طبعاً موضوع هم می‌توان برای آن پیدا کرد؛ زیرا – دست‌کم – می‌توان با هر مفهومی یک قضیه همان‌گویانه (توتولوژی) درست کرد. به همین علت، تفاوت دلایل اول و دوم بیشتر در نوع بیان است تا در حدّ وسط. **دلیل سوم:** علوم حصولی و مفاهیم قابلیت ارائه کامل هیچ وجودی را ندارند. اگر کسی با علم حضوری حسّی، خواه حسّ ظاهری و خواه حسّ باطنی، رنگ را ندیده باشد با هیچ مفهومی نمی‌توان برای او درک ایجابی کاملی برابر با درک صاحبان علم حضوری حسّی درست کرد. به قول ارسطو در کتاب *البرهان*: «من فقد حسّاً فقد فقد علماً ما» (فارابی، ۱۴۰۵ق، ص ۹۹). آقامحمد رضا قمشه‌ای متناسب با همین محدودیت مفاهیم می‌فرماید:

الذات الإلهیة لا تظهر و لا تکشف بمفهوم من المفاهیم لیكون اسماً له تعالی. فارجع الي وجدان نفسک هل تجد مفهوماً من المفاهیم یكون ذلک المفهوم عین مفهوماً آخر فضلاً عن المفاهیم غیر المتناهیة التي یزاء کلماته تعالی؟ کیف و المفهوم محدود و ذاته تعالی غیر محدودة. فلا اسم للذات الأحدیة أصلاً، تقدست ذاته عن أن یحده حاد و

يحيط به شيء من الأشياء الغيبية كالمفاهيم، أو العينية كالوجودات. فالوجود المنبسط العام ومفهومه العام الاعتباري يكشفان عن إطلاقه، لا عن ذاته الأقدس الأرفع الأعلى (قمشه‌ای، ۱۳۷۸، ص ۵۱؛ نیز ر.ک. قیسری، ۱۳۷۵، ص ۵۴-۵۵، تعلیقه آقامحمد رضا قمشه‌ای؛ موسوی خمینی، ۱۴۱۶ق، ص ۷۲).

بنابراین مخلوقی که ذات خداوند را بی حجاب تعین، با علم حضوری ندیده است، نه می‌تواند او را توصیف کند، نه اگر خداوند را برای او توصیف کنند، او درک دقیقی نسبت به خداوند پیدا می‌کند. حتی خود خداوند هم نمی‌شود خود را برای چنین شخصی به گونه‌ای توصیف کند که یک شناخت از ذات بما هی ذات پیدا کند. خداوند بر هر کار ممکنی قادر است و می‌تواند - مثلاً - رنگ را به کسی که تا کنون رنگ را ندیده است، نشان دهد؛ اما - با این فرض که رنگ فقط دیدنی است - نمی‌شود رنگ را برای او با علم حصولی توصیف کرد؛ به این معنا که او از توصیف بهره نمی‌برد، نه اینکه - معاذالله - قدرت خداوند یا توصیف او مشکلی داشته باشند.

صدرالمتألهین می‌فرماید:

حقیقة الوجود لا تحصل بكنهها في ذهن من الأذهان، إذ ليس الوجود أمراً كلياً، و وجود كل موجود هو عينه الخارجی، و الخارجی لا يمكن أن يكون ذهنياً. و الذي يتصور من الوجود هو مفهوم عام ذهنی يقال له: الوجود الانتسابی الذي يكون في القضاء؛ و العلم بحقیقة الوجود لا يكون الا حضوراً اشراقياً و شهوداً عينياً (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۲۴).

حال اگر این نکته را در نظر بگیریم که علم حضوری به مطلق در مقام اطلاق یا به عبارت دیگر، علم حضوری احاطی و اکتناهی به خداوند برای غیر خداوند محال است، می‌توانیم نتیجه بگیریم که هیچ مخلوقی مطلق را در مقام اطلاق ندیده است و نمی‌تواند ببینید و بر فرض محال، اگر خود خداوند ذات خود را بی‌تعین توصیف کند، مخلوق از آن توصیف به درک ذات بما هی ذات نائل نمی‌شود.

دلیل چهارم: هر مفهومی دریچه‌ای محدود به شناخت واقع است. حتی هیولای اولی را هم نمی‌توان در قالب مفهیم ارائه کرد یا از دریچه مفهیم به صورتی که هست، شناخت. مفهوم یک اشاره اجمالی و محدود به واقعیت دارد. اکنون اگر - بر فرض محال - بشود با مفهیم متعدد همه جنبه‌های حقیقت هیولا را توصیف کرد و شناساند، حقیقت موجود بی‌نهایت را نمی‌توان با مجموع مفهیم متعدد برای یک موجود محدود بیان کرد؛ یعنی توصیف خداوند با مفهیم برای مخلوق امکان‌پذیر نیست.

در بیان قبلی، تأکید بر این بود که علم حصولی اگر مسبوق به علم حضوری نباشد، شناخت ایجابی دقیق نمی‌دهد. در این بیان، تأکید بر این است که حتی اگر بر فرض محال، علم حضوری اکتناهی هم به خدا داشتیم، نمی‌توانستیم او را توصیف کنیم؛ زیرا توصیف موجود بی‌نهایت امکان‌پذیر نیست. وجود مطلق به اطلاق مقسمی، بی‌نهایت است و بی‌نهایت در جلوه کلی واحد خود و تعینات جزئی آن جلوه واحد، به اندازه یا بر حسب آنها متجلی می‌شود، نه به اندازه یا بر حسب خودش. حتی اگر تعین‌های محدود جلوه واحد حق سبحانه را به لحاظ تعداد، بی‌نهایت (تعاقبی یا بالفعل) بدانیم، بازهم چون

تفاوت بی‌نهایت با محدود بی‌نهایت است، همه کمالات خالق در مخلوقات محدود و متعین جلوه نخواهد کرد:

معاني هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید

گذشته از اینکه بی‌نهایت در جلوه محدود خود نمی‌گنجد، مخلوق هرگز برابر خالق خود نمی‌شود؛ یعنی حتی اگر خالق بی‌نهایت نباشد، مخلوق نمی‌تواند او را به صورت کامل جلوه دهد. تعین و مخلوق و معلول، به اقتضای تعین بودن و مخلوق بودن و معلول بودن - دست‌کم - یک درجه یا یک نوع تنزل از مرتبه مطلق و خالق و علت دارد و در مرتبه ذات مطلق یا خالق یا علت خود نیست و همه کمالات او، از جمله استقلال ذاتی او را بروز نمی‌دهد. خالق با مخلوق است، هر جا که باشد: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)؛ ولی مخلوق نمی‌تواند ادعا کند که با خالق خود است هر جا که باشد. خالق به هر مخلوقی نزدیک‌تر از خودش است: «وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ» (انفال: ۲۴)؛ ولی هر مخلوقی الزاماً به خالق نزدیک نیست: «وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ وَقَرْنَاهُ تَجِيًّا» (مریم: ۵۲)؛ «... وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُرْ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُولَٰئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ» (فصلت: ۴۴).

دلیل پنجم: بنا بر مبانی فلسفه مشاء، می‌توان گفت: اگر ذات بما هی ذات به ذهن بیاید و موضوع برای حکم قرار گیرد و حکم‌پذیر باشد، خواه‌ناخواه در تحلیل عقلی، به دو حیثیت «وجود» و «حقیقت خالی از وجود و عدم (ماهیت)» تحلیل می‌شود و یک قضیه وجودی که موضوع آن غیر از محمول آن است، حاکی از این تحلیل خواهد شد و تحلیل عقلی صحیح نیز از دو حیثیت خارجی حکایت می‌کند. موجودی که در خارج دو حیثیت دارد، عقلاً ممکن‌الوجود و العدم است.

قابل ذکر است که مشائیان به این اشکال دقت داشته و کوشیده‌اند پاسخی متناسب با مبانی خود برای آن بیابند؛ ولی به نظر می‌رسد پاسخ صحیح این است که اساساً ذات بدون تعین به ذهن نمی‌آید و آنچه به ذهن می‌آید و تحلیل می‌شود و موضوع و محمول قرار می‌گیرد، تعین ذات است، نه ذات بما هی ذات.

دلیل ششم: از یک‌سو، مقام ذات وحدتی دارد که مقابل کثرت نیست: «إِنَّ الْحَقَّ هُوَ الوجود المحض... و آنه واحد وحدة حقیقیة لا یتعقل فی مقابله کثرة» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶۹؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۵، تعلیقه آقامحمدرضا قمشه‌ای) و از سوی دیگر، هر توصیفی (از جمله، اول و آخر و ظاهر و باطن و قبل و بعد و قریب و بعید) تعین است و در فضای کثرت معنا می‌دهد. در موطنی که دو امر محدود داریم، آن دو نسبت به یکدیگر، اول و آخر و ظاهر و باطن و قبل و بعد و قریب و بعید می‌شوند؛ اما در موطنی که طبق فرض، دوگانگی و کثرت نیست، این امور هم نخواهند بود. به قول علامه حسن‌زاده آملی، «الهی! دو، وجود ندارد و یکی را قرب و بُعد نبود» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴، ص ۱۶). به عبارت دیگر، فضای علم حصولی و توصیف فضای کثرت است؛ زیرا هر صفتی غیر از موضوع و موصوف است (ر.ک. صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۵۷؛ نهج البلاغه، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹-۴۰).

حاصل این دو ادعا آن است که توصیف فقط در فضای کثرت معنا می‌دهد و کثرت فقط در فضای تعینات واحد. بنابراین واحد صرف نظر از کثرات، توصیف‌ناپذیر است. هویت مطلقه به لحاظ مقام اطلاقی‌اش، یعنی با صرف نظر از تعیناتش، غیر و سوا ندارد تا با یکدیگر نسبت‌سنجی شوند.

ابن عربی می‌نویسد: «إِنَّ الْعَقْلَ قَدْ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ أَحَدِيَّةٌ ذَاتِيَّةٌ لَا نِسْبَةَ بَيْنَهَا وَ بَيْنَ طَلَبِ الْمَمَكَنَاتِ» (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۵۸).

قانونی نیز مکرر به این نکته اشاره می‌کند:

– لما كان الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، لا نسبة بينه وبين ماسواه (قنوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶).
 – الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والمعينات – لاستحالة ذلك – فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً؛ لأن الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، ولا يدركه سواه ولا يتعلق به الا هو (قنوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶).
 – ان الذات من حيث هي، مع قطع النظر عن الألوهية الجامعة للأسماء والصفات، لا نسبة بينها وبين شيء أصلاً، ولا ينسب اليها بهذا الاعتبار اثر ولا حكم ولا اقتضاء ولا غير ذلك من الصفات (قنوی، ۱۳۷۴، ص ۶۲).

قیصری نیز با عباراتی مشابه عبارات قنوی، مکرر همین ادعا یا استدلال را تکرار می‌کند:

– ندرک غیب الحق من حيث أسمائه و صفاته، لا من حيث ذاته؛ فإنه لا يمكن لأحد معرفتها؛ إذ لا نسبة بينها وبين غيرها من العالمين (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۹۲)؛
 – ان الحق مجرداً عن المظاهر، لا نسبة بينه وبين العالم، كما قال: «و يَخْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَوْفٌ بِالْعِبَادِ، لا تَذَرُكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُذَرِكُ الْأَبْصَارَ». فلا يمكن ادراكه الا في المظاهر (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۲۸)؛
 – إن الحق من حيث هو هو، لا نسبة بينه وبين أحد من العالمين (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۷۴۴).

نتیجه‌گیری

۱. عرفا مدعی هستند که ذات الهی را بی‌تعیین نمی‌توان شناخت و بی‌حجاب تعین، نه به‌صورت اجبابی و نه به‌صورت سلبی نمی‌توان درباره ذات سخنی گفت.

۲. ادعای عرفا شواهدی در آیات و روایات دارد که البته ظهور آنها در حکم‌ناپذیری ذات، یکسان نیست.

۳. در عرفان و شریعت، توصیف‌های زیادی برای ذات خداوند وارد شده است که با توجه به شواهد عرفانی و شرعی حکم‌ناپذیری ذات، باید همه آنها را توجیه کرد؛ مثلاً، به این صورت که گفته شود: توصیف‌های عرفانی و شرعی، همگی ناظر به توصیف ذات اقدس الهی از جهت حضور و ظهور و بروز در تعینات هستند، نه توصیف ذات از آن جهت که ذات است.

۴. با مبانی عقلی و فلسفی نیز می‌توان حکم‌ناپذیری ذات بما هی ذات را ثابت کرد؛ یعنی می‌توان اثبات کرد که ذات الهی صرف‌نظر از ظهورات خود، برای مخلوق ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه (۱۴۱۴ق). تحقیق صبحی صالح. قم: هجرت.

ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ق). الشفاء. قم: کتابخانه آیت الله مرعشی نجفی.

ابن عربی، محیی الدین (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.

برقی، احمد بن محمد (۱۳۷۱ق). المحاسن. تحقیق جلال الدین محدث. چ دوم. قم: دارالکتب الإسلامية.

بهمنیار، ابوالحسن بن مرزبان سالاری (۱۳۷۵). التحصیل. تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). تصنیف غرر الحکم و درر الکلم. تحقیق مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

حسن زاده آملی، حسن (۱۳۶۴). الهی نامه. چ دوم. تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.

حلاج، حسین بن منصور (۲۰۰۲). دیوان الحلاج. حواشی و تعلیقات محمد باسل عیون السود. چ دوم. بیروت: دارالکتب العلمیة.

سعیدی، احمد (۱۴۰۲). بررسی اشکالات حکم ناپذیری ذات عاری از تعینات. حکمت / اسراء، ۴۳ (۱۵)، ۸۳-۱۱۲.

شبهستری، محمود (۱۳۸۲). گلشن راز. کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.

صدر المتألهین (۱۳۵۴). المبدأ والمعاد. تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.

_____ (۱۳۶۳). المشاعر. به اهتمام هانری کربن. چ دوم. تهران: کتابخانه طهوری.

_____ (۱۳۸۳). شرح اصول الکافی. تعلیق ملاعلی نوری. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

_____ (۱۳۸۷). سه رساله فلسفی. مقدمه، تصحیح و تعلیق سیدجلال الدین آشتیانی. چ سوم. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

_____ (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة. چ سوم. بیروت: دار احیاء التراث.

_____ (بی تا - الف). ابقاظ النائمین. مقدمه و تصحیح محسن مؤیدی. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

_____ (بی تا - ب). الحاشیة علی الهیات الشفاء. قم: بیدار.

صدوق، محمد بن علی (۱۳۹۸ق). التوحید. تحقیق هاشم حسینی. قم: جامعه مدرسین.

فارابی، ابونصر (۱۴۰۵ق). الجمع بین رأی حکیمین. مقدمه و تعلیق البیر نصری نادر. چ دوم. تهران: الزهراء.

فتال نیشابوری، محمد بن احمد (۱۳۷۵). روضة الواعظین و بصیرة المتعظین. قم: رضی.

فیض کاشانی، محمدمحسن (۱۴۰۶ق). الوافی. اصفهان: کتابخانه امام امیرالمؤمنین علی (ع).

قمشه‌ای، آقامحمد رضا (۱۳۷۸). مجموعه آثار حکیم صهبا (عارف الهی؛ آقامحمد رضا قمشه‌ای). تحقیق و تصحیح حامد ناجی اصفهانی

و خلیل بهرامی قصرچی. اصفهان: کانون پژوهش.

قنونی، صدرالدین (۱۳۷۱). النصوص. تعلیقات سیدجلال الدین آشتیانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

_____ (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. در: فناری، شمس الدین محمد حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس بین المعقول والمشهود. تهران: مولی.

_____ (۱۳۷۵). النفتاح الإلهیة. تهران: مولی.

قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تهران: علمی و فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۲۹ق). الکافی. قم: دار الحديث.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). بحار الانوار. چ دوم. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مطهری، مرتضی (۱۳۷۷). مجموعه آثار. چ هشتم. تهران: صدرا.

موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۴۱۶ق). شرح دعاء السحر. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

_____ (۱۴۱۷ق). التعلیقة علی الفوائد الرضویة. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

_____ (بی تا). صحیفه امام. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ع).

میرداماد، میرمحمدباقر (۱۳۶۷). القیاسات. به اهتمام مهدی محقق و دیگران. چ دوم. تهران: دانشگاه تهران.

یزدانپناه، سیدیدالله (۱۳۸۹). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سیدعطاء انزلی. چ دوم. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).