

بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات‌عاری از تعینات

احمد سعیدی*

چکیده

اهل معرفت ذات الهی را بدون در نظر گرفتن تجلیات یا تعینات، فوق تنزیه و تشبیه می‌دانند. از نظر ایشان، «ذات بی‌تعین» برتر از هر حکم و توصیفی است و همه توصیف‌های ذات ناظر به «ذات» به حسب تعینات اند. این ادعا در نگاه اول، دست‌کم سه اشکال عمده دارد: (۱) خودمتناقض است، (۲) مستلزم همه اشکالات نظریه کلامی تعطیل است، (۳) برخلاف نصوص دینی و حتی بسیاری از متون عرفانی است که در آنها به ظاهر ذات بما هی ذات توصیف شده‌اند.

در نوشتار حاضر، با روشن تحلیلی - توصیفی، این سه اشکال را ارزیابی کرده و نشان داده‌ایم که هر سه از عدم توجه به قیود حکم‌ناپذیری ذات‌عاری از تعینات برخاسته‌اند. منظور عارفان از حکم‌ناپذیر ذات بی‌تعین، نه این است که خداوند مطلقاً ناشناختنی و توصیف‌ناپذیر است تا ادعای ایشان خودمتناقض یا مستلزم تعطیل باشد و نه به معنای سلب صفات کمالی از ذات الهی است که با توصیفات شرعی و عرفانی منافات داشته باشد. عرفا مانند سایر اندیشمندان برجسته مسلمان، شناخت اجمالی حضوری و حصولی ذات الهی را و همچنین توصیف ذات حق را به اندازه شناختی که از او برای مخلوق ممکن است، قبول دارند. سخن عارفان این است که همه شناخت‌ها و تمام توصیف‌های ما محدود و متعین و ناقص و از راه تعینات و به اندازه تعینات هستند و در حد ذات بی‌تعین او نیستند، به طوری که حتی تعبیر «ذات بی‌تعین» نیز یک نوع توصیف متعین از اوست نه یک شناخت اجمالی از ذات بی‌تعین او.

واژگان کلیدی: ذات، تعین، حکم، حکم‌ناپذیری، عرفان

* دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۱۱/۲۰؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۲/۱۵)

مقدمه

بحث امکان و حدود شناخت خداوند، یکی از مباحث مهم و ضروری و در عین حال اختلافی است. برخی شناخت ذات و صفات خداوند را غیرممکن دانسته‌اند، اما بیشتر اندیشمندان مسلمان یک نوع شناخت اجمالی حضوری یا حصولی به ذات و صفات خداوند را ممکن دانسته‌اند و توصیف اجمالی خداوند به اندازه همان شناخت اجمالی را هم پذیرفته‌اند. عرفا نیز مانند اندیشمندان یادشده، هم شناخت و هم توصیف خداوند را پذیرفته‌اند. اما اهل معرفت بر این باورند که مخلوق فقط از ورای حجاب‌ها و تعینات و به اندازه آنها می‌تواند خداوند را بشناسد و توصیف کند و بدون تجلیات و تعینات نمی‌تواند او را بشناسد و توصیف کند. یعنی نه سلباً و نه ایجاباً نمی‌توان چیزی در مورد ذات عاری از تعینات گفت. هر آنچه در علوم نقلی و عقلی و شهودی در مورد خداوند گفته می‌شود، توصیف خداوند بر حسب یکی از تعینات و کمالات و به اندازه آن تعین و کمال است. مخلوق - مطلقاً - هیچ شناخت و درک ایجابی یا سلبی از خالق ندارد و نمی‌تواند داشته باشد که بی‌تعین یا فراتر از تعینات و تجلیات باشد. مطلقاً در مورد خداوند نمی‌توان وصفی آورد که یک وصف متعین و محدود نباشد. به تعبیر آیت‌الله جوادی آملی:

«در مورد آن حقیقت نامتناهی هرگز بحثی را نمی‌توان مطرح کرد. ... هویت مطلقه محل بحث در هیچ مسئله‌ای از مسائل عرفانی نیست... گستردگی و سعۀ آن هستی چندان فراگیر است که فرصتی برای توهم و اندیشه و یا مشاهده و شهود و مجالی برای خود حکیم و عارف باقی نمی‌گذارد.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۲)

سخن عارفان در مورد حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین، در نگاه اول، اشکالات روشنی

دارد. ما در این نوشتار، پس از بیان منظور عارفان از حکم ناپذیری ذات بی تعین، سه اشکال مهم آن را بیان کرده، و با روش تحلیلی و توصیفی، به آنها پاسخ داده‌ایم. در مورد پیشینه این بحث، می‌توان به آثار امام خمینی (ره) و آیت‌الله جوادی آملی اشاره کرد که در آنها، به اختصار از حکم ناپذیری ذات دفاع شده است. در مقابل، در کتاب شریف *مبانی و اصول عرفانی نظری*، دیدگاه یادشده نقد شده است و حکم ناپذیری ذات به یک معنای محدود پذیرفته شده است.

منظور عرفا از حکم ناپذیری ذات بی تعین

فناری، سخن قونوی در مورد ذات و تعینات ذات را به این صورت نقل و تفسیر می‌کند:

«الحق سبحانه من حيث حقيقته في حجاب عزه، اعني هويته الغيبية الإطلاقيه اللاتعينية، لا نسبة بينه وبين غيره، لان كل نسبة يقتضي تعيناً و المفروض فيه عدم التعین اصلاً، فلا يمكن الخوض فيه و التشوف [التشوق خل] في طلبه، لأنه طلب لما لا يمكن تحصيله الا بوجه جملي، و هو ان وراء ما تعين امرأً به ظهر كل متعين.» (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۲).

بر اساس این عبارت، ذات را به لحاظ مقام اطلاقی یعنی بدون در نظر گرفتن حجب و تعینات، نمی‌توان شناخت و توصیف کرد و همه احکام و توصیفات ناظر به تعین‌های کلی و جزئی ذات هستند، بنابراین موضوع علم عرفان نیز ذات من حیث هی نیست، بلکه ذات از حیث ارتباط او با خلق و ارتباط خلق با اوست (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴؛ محمدحسین نایبجی، ۱۳۸۸، ج. ۱، ص. ۳۴۲ به بعد؛ تعلیقه امام خمینی (ره) در: داود قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۷۱۶). آیت‌الله جوادی آملی در این زمینه می‌فرماید:

«ذات اقدس الله که همان هویت مطلقه است، فوق آن است که به فکر حکیم و یا به شهود عارف درآید، از این روی هیچ مسئله‌ای را نمی‌توان یافت که درباره

آن ذات طرح شده باشد... فناری در کتاب مصباح الانس ضمن تأکید بر این که ذات مطلق موضوع هیچ مسئله‌ای قرار نمی‌گیرد، به توضیح پیرامون مسائل علم عرفان پرداخته و می‌گوید در این علم بحث از حق است نه از حیثیت ذات، بلکه از جهت ارتباط او با کثرات و این به معنای بحث از کیفیت ظهور و صدور خلق از حق و چگونگی بازگشت و رجوع آنها به اوست. پس آنچه از مسائل که در عرفان نظری مطرح است همه درباره تعینات و متعلقات این تعینات است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۱۴۹).

بنابراین می‌توان حکم‌ناپذیری ذات عاری از تعینات را به دو ادعای اصلی تحلیل کرد: اول این که ذات به حسب مقام اطلاقی و بدون تعین، برای مخلوق قابل شناخت حضوری و حصولی نیست و بنابراین توصیف‌ناپذیر یا حکم‌ناپذیر است، یعنی نه ایجابا و نه سلبا نمی‌توان چیزی در مورد آن گفت؛ دوم این که ذات به حسب تعینات به نحو اجمالی قابل شناخت حضوری و حصولی و قابل توصیف است. حتی این سخن که ذات مطلق و بی‌نهایت است، یک شناخت متعین و البته سلبی برای ذات بی‌تعین است، زیرا اساساً حکم کردن صرفاً در فضای نسبت‌سنجی و تعینات معنا دارد.

عبارات فراوانی از کتاب‌های عرفانی می‌توان برای این تفسیر از حکم‌ناپذیری شاهد آورد، اما عبارات قونوی صراحت بیشتری در این زمینه دارند^۱ و ما در پاسخ به اشکالات حکم‌ناپذیری ذات، بیشتر به عبارات او استشهاد خواهیم کرد.

اشکالات حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین

وقتی گفته می‌شود که ذات بما هی ذات برتر از هر حکم و توصیف است، دست‌کم سه اشکال عمده رخ می‌نمایند:

۱. از جمله رک: صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۶ و ۱ و ۳۰؛ همو، ۱۳۷۴، ص. ۲۶-۲۷؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸-۲۴۹.

الف. تناقض‌آمیز بودن ادعای توصیف‌ناپذیری: اشکال اول این است که خود «حکم کردن به حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین» یک حکم و توصیف برای ذات بی‌تعین به شمار می‌رود (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۴۴، جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۷-۴۰۸)، بنابراین ادعای حکم‌ناپذیری خودمتناقض یا خودشکن است.

ب. توصیف ذات الهی در متون دینی و عرفانی: اشکال دوم این است که بسیاری از متون دینی و برخی عبارات عرفا، دست‌کم در نگاه اول، توصیف «ذات بما هی ذات» اند نه توصیف «ذات بما هی متعینة» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص. ۳۰۵). حتی اگر بتوان ادعای صریح فلاسفه در شناخت و توصیف ذات بما هی ذات را بی‌دقتی تلقی کرد، قطعاً توصیف‌های شریعت و خود عرفا را نمی‌شود نتیجه بی‌دقتی دانست.

ج. سلب صفات کمالی از ذات حق سبحانه یا عدم اثبات صفات کمالی برای خداوند که شبیه نظریه تعطیل است: اشکال سوم این است که حکم‌ناپذیری «ذات بی‌تعین» مستلزم همه اشکالات نظریه تعطیل است. اگر نمی‌توانیم هیچ حکمی را برای ذات الهی اثبات کنیم، اصل وجود داشتن و علم داشتن و... را هم نمی‌توانیم برای او اثبات کنیم. آیا کسی ملتزم به این می‌شود که ذات الهی - معاذالله - وجود ندارد یا برتر از وجود است یا فوق وجود و عدم است؟ آیا هیچ متدینی مدعی شده است که ذات الهی علم ندارد یا برتر از علم است یا برتر از علم و جهل است؟ مسلماً پاسخ منفی است. همان‌طور که مرحوم صدرالمتألهین (ره) می‌فرماید، فقط بعضی از جهله صوفیه اصل وجود ذات و رای تعینات و حجاب‌ها را نمی‌پذیرند و اثبات نمی‌کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱).

بررسی اشکالات: تأکید بر معنای صحیح «حکم‌ناپذیری ذات بدون تعین»

پاسخ اجمالی به همه اشکالات حکم‌ناپذیری این است که هر سه اشکال ناشی از بی‌توجهی به قیود سخن عارفان است. ادعای عرفا این است که وجود مطلق به لحاظ

تعیینات، حکم‌پذیر و به لحاظ اطلاق ذاتی، حکم‌ناپذیر است. ایشان منکر این نیستند که تعبیری مانند وجود، مطلق، مطلق در مقام اطلاق، بی‌نهایت، حیات، علم، قدرت و اراده، اشاره به ذات خداوند دارند. سخن در این است که همین عبارات و اشارات، یک نوع تصور و شناخت متعین نسبت به ذات بی‌تعیین به‌شمار می‌روند نه یک نوع شناخت حقیقتاً اطلاق‌ی برای ذات بی‌تعیین. ادعای عارفان این است که آنچه ما از خدا می‌فهمیم نسبت به آنچه نمی‌فهمیم، اندک است.^۱ و توصیف‌های ما در حد فهم ماست نه در حد او.^۲ صدرالمتألهین (ره) ذیل این حدیث شریف «مَنْ نَظَرَ فِي اللَّهِ كَيْفَ هُوَ، هَلَكَ» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۳۴) می‌نویسد:

«...النظر إلى ذات الله يورث الحيرة والدهش واضطراب العقل... لأن الإنسان لا يعرف إلا نفسه فلا يستعظم إلا نفسه... وفي كلام الإمام الهمام أبي جعفر الباقر عليه السلام: كلما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلكم مردود إليكم، ولعل النمل الصغار تتوهم أن الله زبائنين فان ذلك كمالها، ويتوهم أن عدمها نقصان لمن لا يتصف بهما، وهكذا حال العقلاء فيما يصفون الله تعالى به... ورد عن النبي صلى الله عليه وآله: تفكروا في خلق الله ولا تتفكروا في الله.» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۱۳۲-۱۳۳).

این سخن نه تناقض‌آمیز است نه مستلزم سلب صفات کمالی از خداوند است و نه مخالف توصیف‌های شریعت و سخنان عارفان در مورد خداوند متعالی است. اما پاسخ تفصیلی به این قرار است:

الف. تناقض‌آمیز نبودن ادعای حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعیین

امام (ره) برای دفع اشکال تناقض‌ظاهری در «بیان بیان‌ناپذیری»، ذیل یکی از عبارات

۱. «وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»؛ اسراء (۱۷)، ۸۵.

۲. «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»؛ انعام (۶)، ۹۱؛ زمر (۳۹)، ۶۷؛ نیز ر.ک: حج (۲۲)، ۷۴.

قونوی می‌فرماید حکم کردن به «امتناع حکم بر حقیقتی که از هر حکم و اشاره‌ای مقدس است»، نظیر حکم بر معدوم مطلق در گزاره «المعدوم المطلق لایخبر عنه» است (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲، تعلیقه اول امام خمینی (ره)). توضیح آن که در مورد امر توصیف‌ناپذیر حتی نمی‌توان گفت که توصیف‌ناپذیر است، ولی «امر توصیف‌ناپذیر» در جانب موضوع قضیه مورد نظر ما، به حمل اولی، توصیف‌ناپذیر است و آنچه به حمل اولی توصیف‌ناپذیر است، توصیف‌پذیر است. به عبارت دیگر، در قضیه مورد نظر، مفهوم توصیف‌ناپذیر، موضوع قضیه قرار گرفته است نه محکی یا مصداق توصیف‌ناپذیر. آنچه محکی یا مصداق مفهوم توصیف‌ناپذیر است، یعنی آنچه به حمل شایع توصیف‌ناپذیر است، موضوع برای هیچ حکمی حتی حکم به حکم‌ناپذیری قرار نمی‌گیرد.

بدون اصطلاحات فنی می‌توان پاسخ اشکال را به این صورت داد که «ذات بی‌تعین» در این عبارت که «ذات بی‌تعین حکم ندارد»، یکی از مصادیق تعین است و ادعای عارفان این نیست که ذات خداوند (برای مخلوقات) مطلقاً مجهول است، بلکه ایشان مدعی هستند که «ذات بی‌تعین» مجهول است، اما همین ذات را با تعین و از ورای تعین و به اندازه تعین می‌توان شناخت و همین تعبیر «ذات بی‌تعین» نیز یک شناخت و مفهوم متعین از ذات بی‌تعین است، نه یک شناخت و مفهوم اطلاق و بی‌تعین از ذات مطلق. به عبارت دیگر، «بی‌تعین» یا «مطلق» خود یک تعین است و مفهومی که ما با آن به خداوند اشاره می‌کنیم، خود یک شناخت مطلق از خداوند نیست و توصیفی مطلق از او به شمار نمی‌رود. مفهوم «مطلق» نیز کم‌وبیش مانند سایر مفاهیم، نگاهی از دریچه تنگ مفاهیم کلی به یک وجود وسیع و شخصی است.

به زبان فنی، «بی‌تعین»، اشاره به اطلاق قسمی دارد نه اطلاق مقسمی. ذات بی‌تعین در مقابل تعین قرار دارد، بنابراین خودش یک نوع تعین کلی نسبت به تعین‌های جزئی به شمار می‌رود. مطلق به اطلاق مقسمی، نه متعین است و نه بی‌تعین است و هم متعین است و هم بی‌تعین است. همه این توصیف‌ها نسبت به مطلق به اطلاق مقسمی صحیح‌اند ولی همه آنها شناخت‌های متعین از مطلق به اطلاق مقسمی هستند. خود تعبیر «مطلق به اطلاق مقسمی» نیز یک تعین برای ذات است. اساساً ذهن ما فقط متعین می‌فهمد و نامتعین را به صورت سلبی و به اجمال درک می‌کند. یعنی آنچه ما از اطلاق می‌فهمیم یک مفهوم سلبی است. وجود مطلق یا بی‌نهایت، یعنی وجودی که قید و حدی ندارد یا وجودی که محدود نیست. ما وجود محدود را می‌شناسیم ولی وجودی را که محدود نیست، به همین صورت سلبی و اجمالی می‌شناسیم نه به صورت ایجابی. ما مکان و زمان و موجود مکانی و زمانی را می‌شناسیم ولی شناخت ما از موجودات لامکان و لازمان را فقط به صورت سلبی است؛ یعنی به این صورت می‌شناسیم که مثل موجوداتی که ما می‌شناسیم نیستند. اکنون اگر موجودی باشد که هم در مکان حضور دارد و هم لامکان است، نتیجه می‌شود که هم احکام ایجابی بر او صحیح است و هم احکام سلبی بر او صحیح است و در عین حال او از همه آنها برتر است. امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید:

«قَرِيبٌ فِي بُعْدِهِ، بَعِيدٌ فِي قُرْبِهِ، فَوْقَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يُقَالُ شَيْءٌ فَوْقَهُ، أَمَامَ كُلِّ شَيْءٍ، وَ لَا يُقَالُ لَهُ أَمَامٌ، دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ، وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ، سُبْحَانَ مَنْ هُوَ هَكَذَا وَ لَا هَكَذَا غَيْرُهُ.» (کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۱۴).

به تعبیر دیگر، همه احکام ایجابی و سلبی توصیف‌های متعین از او هستند و او از اندیشه

ما و احکام و توصیف‌های ما برتر است. حتی از این «برتر گفتن»‌های ما نیز برتر است.^۱ اگر منظور از تناقض‌آمیز بودن ادعای عارفان این است که همین مقدار شناخت از ذات بی‌تعین مصحح یک نوع حکم و توصیف است و نباید ادعا کرد که ایجاباً و سلباً در مورد ذات بی‌تعین نمی‌توان سخن گفت، پاسخ این است که این نوع شناخت و این نوع توصیف دقیقاً مضمون ادعای عارفان است که ذات را بی‌تعین نمی‌توان شناخت ولی به اندازه‌ی تعین و از راه تعین می‌توان شناخت. یعنی عرفاً دقیقاً می‌خواهند همین را بگویند که ما ذات را در حد تعین می‌شناسیم و با کمک تعین و با کمک شناختی که از راه شناخت تعین به دست می‌آوریم، معتقدیم که او ورای آن چیزی است که ما می‌شناسیم. این نوع شناخت سلبی و این‌گونه توصیف سلبی از راه تعین و به وسیله‌ی شناختی که از تعین داریم، خود ادعای عارفان است نه نقض آن. بیان حکم‌ناپذیری ذات، به تعبیر حضرت استاد جوادی آملی دام‌ظله، سلب حکم از ذات است (نه حکم سلبی) و «برای سلب حکم، یک مبدأ اعتباری و غیر حقیقی کافی است.» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۷).

مدعای عرفا این نیست که ذات مجهول مطلق است یا ذات ورای تعین نیست و معاذالله همین تعینات یا محدود به همین تعینات است. ادعای ایشان این است که ما ذات را بیش از تعین نمی‌شناسیم و همین شناخت‌ها نیز در حد تعین است. مثلاً گزاره «ذات ورای تعین هست» یک شناخت متعین از ذات بی‌تعین است نه یک شناخت

۱. «...عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، قَالَ رَجُلٌ عِنْدَهُ: اللَّهُ أَكْبَرُ، فَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَيِّ شَيْءٍ؟» فَقَالَ: مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «حَدِّدْهُ» فَقَالَ الرَّجُلُ: كَيْفَ أَقُولُ؟ قَالَ: «قُلْ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۲۸۹) «...عَنْ جُمَيْعِ بْنِ عَمَّيْرٍ، قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «أَيُّ شَيْءٍ اللَّهُ أَكْبَرُ؟» فَقُلْتُ: اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ، فَقَالَ: «وَكَانَ تَمَّ شَيْءٌ؛ فَيَكُونُ أَكْبَرَ مِنْهُ؟» فَقُلْتُ: فَمَا هُوَ؟ قَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ مِنْ أَنْ يُوصَفَ.» (کلینی، ۱۴۲۹، ج. ۱، ص. ۲۸۹-۲۹۰).

اطلاقی و بی‌تعیین، زیرا شناخت‌های حصولی و حضوری ما از هستی چنان‌که در پاسخ اشکال سوم خواهیم گفت، متعین هستند، بنابراین توصیف مزبور نیز یک توصیف بی‌تعیین از «یک ذات بی‌تعیین به حمل شایع» نیست. به عبارت دیگر، تعینات و تجلیات فقط آسمان و زمین و مثال منفصل و عقل و تعین اول و ثانی نیستند، تصورات حسی و خیالی و عقلی ما نیز تعین و تجلی حق هستند و ما تصور نامتعین نداریم. هر تصویری حتی تصور ما از اطلاق و بی‌تعیین یک تصور متعین است.

ممکن است باز هم گفته شود همین تعبیر «ذات بی‌تعیین» که یک مفهوم سلبی یا ترکیبی از ایجاب و سلب است، یک اشاره عقلی و اجمالی به ذاتی مطلق و بی‌تعیین دارد و دقیقاً به دلیل همین اشاره عقلی است که ما آن را موضوع برای حکم قرار داده‌ایم، بنابراین شناخت ما فراتر از شناخت تعینات یا امور متعین است. پاسخ این است که این سخن که «اشاره عقلی و اجمالی نسبت به ذات بی‌تعیین امکان‌پذیر است»، منافاتی با این ادعا ندارد که «ذات صرف‌نظر از تعینات از هر اشاره‌ای حتی اشاره عقلی برتر است»، زیرا همین اشاره عقلی و اجمالی نیز یک شناخت و توصیف متعین نسبت به ذات بی‌تعیین است و همین اشاره عقلی از راه تعین است، نه این‌که یک شناخت اکتناهی و توصیف مطلق نسبت به ذات بی‌تعیین و بدون وساطت تعین باشد.^۱

۱. قونوی می‌نویسد: «ان اطلاق اسم الذات، لا یصدق علی الحق الا باعتبار تعینہ (التعین خل)، الذي یلی فی تعقل الخلق غیر الکمل الإطلاق المجهول النعت العدمی الاسم، و أنه وصف سلبی للذات، فإنه مفروض الامتیاز عن کلّ تعین، و أنما الامر الثبوتی الواقع هو التعین الأول، و أنه بالذات مشتمل علی الأسماء الذاتیة... و الاحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین، إذ لا اسم للمطلق ولا وصف؛ و من حیثیة هذه الأسماء باعتبار عدم مغایرة الذات لها نقول: ان الحق مؤثر.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۵۵-۵۶؛ نیز ر.ک: حمزه فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۳ و ۲۱۶).

بنابراین وقتی گفته می‌شود که اشاره هم به او امکان ندارد، منظور این است که در اشاره به ذات نیز شناخت و توصیف ما از طریق تعین و به اندازه تعین است. در هر اشاره‌ای، اشاره کننده، اشاره شونده و خود اشاره، سه تعین هستند و بنابراین از طریق اشاره هم به یک تعین برتر ذات اشاره می‌کنیم نه به خود ذات عاری از تعین. اگر به کسی بگوییم من با شما از ورای وجه و چهره شما در ارتباطم و هرگز شما را بدون وجه و چهره نمی‌بینم و حتی نمی‌توانم به شما بدون وجه و چهره اشاره کنم، ممکن است بگوید این ادعا تناقض آمیز است، زیرا وقتی می‌گویید «شما» یا «شما بدون وجه و چهره»، به حقیقت «من» اشاره می‌کنید و حقیقت «من» را توصیف می‌کنید نه چهره من را. اما واقعیت این است که تناقض‌گویی نشده است، زیرا تصوره‌های ما از هر انسان دیگری، در حس و خیال و واهمه، به چهره او مربوط می‌شوند نه به ذات و حقیقت او صرف نظر از چهره او. فقط عقل ما از طریق تصوره‌های حسی و خیالی و وهمی اجمالا درک می‌کند که ذات و حقیقت دوست یادشده، ورای وجه و چهره اوست. اما عقل از موجودات متشخص درک بی‌واسطه ندارد. عقل، بر اساس آموزه «النفس فی وحدتها کل القوی» (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج. ۸، ص. ۵۱ و ۲۲۱) در مرتبه حس و خیال و واهمه حاضر است و از طریق حس و خیال و واهمه، موجودات متشخص را در مرتبه قوای مزبور به صورت شخصی درک می‌کند ولی درکی که به خود عقل در مرتبه عقل مربوط می‌شود، کلی است. به اصطلاح، عقل بما هو عقل، کلی یاب است نه شخصی یاب. بنابراین تصویری که ما از ذات و حقیقت دیگران داریم، اگر شخصی است در حد همان حس و خیال و وهم است. درک عقلی ما از ذات و حقیقت اشخاص در حد شناخت ما از انسان و جوهر و... است که به دلیل

کلیت شامل آنها می‌شود. اکنون ادعا این است که چنین درک عقلی کلی در مورد اشخاص به طور کلی و در مورد خداوند به طور خاص، باز هم یک درک متعین است، چون یک درک مفهومی است و اشاره آن هم به ذات بی‌تعیین در واقع یک اشاره متعین و به اندازه آن مفهوم است نه به اندازه اشخاص و به اندازه خداوند. آیا جوهر بودن همه حقیقت شخصی یک انسان است؟

بنابراین حتی اگر فرض کنیم که یک تصور عقلی و انتزاعی نیز از ذات و حقیقت یک شخص، به عنوان یک شخص، داشته باشیم، یا اگر فرض کنیم که یک اشاره عقلی به ذات متشخص کسی داریم، باز هم آن تصور و اشاره مبهم و کلی و عقلی به ذات او، یک تعین از ذات اوست که از ورای چهره او حاصل شده است نه این که یک تصور اطلاقی از او، بدون حجاب و تعین باشد. به عبارت دیگر، بر فرض که چنین تصویری موجود باشد، به اندازه درک ما از اوست نه به اندازه او. بهترین شاهد عجز ما از ادراک ذات متشخص دیگران بدون حجاب چهره، این است که ما از ذات خودمان هم که با علم حضوری آگاهیم، یک درک ایجابی و واضح و دقیق نداریم. مرحوم علامه حسن‌زاده (ره) می‌فرماید: «الهی در ذات خود متحیرم تا چه رسد در ذات تو.» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۴، ص. ۱۴؛ ۱۳۸۱، ج. ۲، ص. ۲۷؛ ۱۳۷۳، ص. ۹۶).

ادعای عرفا در مورد خداوند متعال همین است که با حس و خیال و تخیل و وهم و عقل و قلب به هر سمتی بگردید، در آن سمت، فقط وجه و چهره خدا را می‌بینید.^۱ مخلوق همیشه خداوند را از ورای وجه و به اندازه وجه می‌بیند و هرگز نمی‌تواند خداوند را بدون حجاب‌های نوری و ظلمانی، تصور یا مشاهده کند و هرگز نمی‌توان

۱. «وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره (۲)، (۱۱۵)).

به صورت نامتعیین به او اشاره کند. شناخت «ذاتِ عاری از تعینات و حجاب‌های نورانی و ظلمانی» یا شناخت «ذات به صورت اکتناهی» برای احدی از مخلوقات الهی امکان‌پذیر نیست. ابن عربی می‌نویسد:

«وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ * فَمَنْ وَصَفَهُ إِنَّمَا وَصَفَ نَفْسَهُ وَ لَا يَعْرِفُ مِنْهُ إِلَّا نَفْسَهُ
لأن رب العزة لا يعينه وصف و لا يقيده نعت و لا يدل على حقيقته اسم خاص
و إن لم يكن الحكم ما ذكرناه فما هو رب العزة فإن العزيز هو المنيع الحمى و
من يوصل إليه بوجه ما من وصف أو نعت أو علم أو معرفة فليس بمنيع الحمى...»
(محيي الدين ابن عربي، بی تا، ج. ۲، ص. ۵۴۱-۵۴۲)

شاید تصور شود که در اینجا نزاع عارف با فیلسوف و متکلم شبیه یک نوع نزاع لفظی است، زیرا خیلی فرقی نمی‌کند که بگوییم شناخت ذات از راه اشاره عقلی، شناخت خود ذات است ولی نه اکتناهی، یا بگوییم شناخت با اشاره عقلی، شناخت یک تعین ذات است. اما به نظر ما تفاوت ادعای عرفا با ادعاهای دیگران، نزاع لفظی صرف و بی حاصل نیست و خداشناسی عارفان دقیق‌تر از خداشناسی فیلسوفان و متکلمان است. حقیقتاً ذات را بدون تعین نه با علم حضوری و نه با علم حصولی نمی‌یابیم و نمی‌توانیم توصیف کنیم. ما خورشید وجود را در آینه مخلوقات و به اندازه مخلوقات درک می‌کنیم نه مستقیماً و نه به اندازه خالق. ذات خداوند بدون تعین، برتر از آن است که در دام شناخت ما گرفتار آید. به گفته امام خمینی (ره):
«...کمال المعرفة أن يعترف السالك بالعجز والقصور.» (خمینی (ره)، ۱۴۱۶ق، ص. ۷۰، تعلیقه خود مؤلف)؛ و به قول لسان‌الغیب (ره):

عنقا شکار کس نشود دام بازچین کآنجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۸۵، ص. ۱۹۹)

ما خداوند را بیش از تعیین نمی‌شناسیم. حتی وقتی می‌گوییم او ورای تعیین است باز هم همین یک نوع تعیین است ولی یک تعیین عالی‌تر. ضمناً وقتی قبول می‌کنیم او بیش از تعینات و ورای تعینات است و ما فقط به اندازه تعیین او را می‌شناسیم، این‌گونه نیست که ما یک امری ورای تعینات را شهود کرده‌ایم یا در نظر آورده و بعد با عقل خود آن را توصیف کرده‌ایم. آنچه ما درباره امر شخصی ورای تعینات می‌گوییم یک شناخت متعین است که از راه شریعت یا شهود یا عقل کلی یاب حاصل شده است. اساساً انسان شناخت غیرمتعین ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. «نمی‌شناسم» و «نمی‌دانم» نیز از یک سو، مستلزم یک شناخت متعین‌اند و از سوی دیگر، بیش‌تر یک توصیف از جهل ما هستند تا یک حکم برای موضوع و متعلق خود. همان‌طور که علوم حضوری ما تجلی خداوند به حسب تعین ما هستند، مفاهیم و گزاره‌ها و علوم حصولی ما نیز تجلیات او به حسب استعدادهای ادراکی ما هستند. از فرمایشات حضرت استاد جوادی آملی دام‌ظله یک پاسخ دیگر نیز برای این اشکال به دست می‌آید. ایشان می‌فرماید در هر قضیه‌ای، محور اتحاد موضوع و محمول، محمول است نه موضوع. بنابراین وقتی هویت مطلقه را موضوع قرار می‌دهیم و برای آن محمول می‌آوریم، در واقع، هویت مطلقه را به اندازه محمول دیده‌ایم. یعنی این پندار که ما در جانب موضوع، خداوند را فارغ از هر تعینی در ذهن و تصور می‌آوریم و بعد یک تعیین برای او ثابت می‌کنیم، صحیح نیست:

«گرچه در حمل اسمای مختلفه بر ذات باری از «هو» به عنوان موضوع واحد یاد شده ولیکن از آنجاکه در تمام این قضایا، محمول - که عهده‌دار تعیین محور اتحاد است - تعینی از تعینات می‌باشد، ذات تنها در مقام ظهور، بدون این‌که ممتاز جتی در بین باشد، با آنها متحد می‌باشد. ... هویت غیبیه... به هیچ حکمی

مقید نمی‌گردد و لذا همان‌گونه که در ظرف شهود عارف نمی‌گنجد، در دسترس فهم حکیم نیز قرار نمی‌گیرد» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص. ۴۰۵-۴۰۶).

ب. تفاوت سلب حکم از ذات با سلب صفات کمالی از ذات

به نظر می‌رسد اشکال دوم سست‌تر از اشکال اول است، زیرا در مقابل ادعای «حکم‌ناپذیری ذات بی‌تعین»، «حکم‌پذیری ذات بی‌تعین» است نه اثبات احکام سلبی - مانند معدوم بودن، محدود بودن، و جاهل بودن - برای ذات به‌طور کلی یا برای ذات بی‌تعین. وقتی کسی می‌گوید ذات بی‌تعین حکم ندارد، معنای آن این نیست که بتوان وجود یا سایر صفات کمالی را از ذات یا از ذات بی‌تعین سلب کرد. آنچه حکم‌ناپذیر است، نه وجود بر او حمل می‌شود و نه وجود از او سلب می‌شود، یعنی نه می‌توان گفت وجود دارد و نه می‌توان گفت وجود ندارد. نه می‌توان گفت بی‌نهایت است و نه می‌توان گفت بی‌نهایت نیست. در واقع، آنچه حکم ندارد، موضوع برای هیچ حکمی نیست. یعنی ادعا این نیست که ذات بما هی ذات را تصور می‌کنیم و وجود را بر او حمل نمی‌کنیم یا او را بی‌نهایت نمی‌دانیم یا او را عالم نمی‌دانیم. ادعا این است که ذات را بدون تعین نمی‌توانیم تصور کنیم تا حکمی ایجابی یا سلبی برای آن بیاوریم. آنچه در تصور می‌آید، ذات در حجاب تعین است: «ان الصِّفَات و الأسماء و الاحکام، لا یطلق علیه و لا ینسب الیه الا من حیث التَّعینات.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰). حتی تعبیر «ذات بی‌تعین» یک تعین بشرط لا از ذات مطلق به اطلاق مقسمی است.

اگر دوباره گفته شود بالاخره اهل معرفت امری و رای تعینات را قبول می‌کنند، از این‌رو، حداقل وجود و اطلاق و... را باید برای آن اثبات کنند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱)، پاسخ ما همان است که قبلاً در ضمن پاسخ

به اشکال اول گذشت: اهل معرفت همه احکامی را که فلاسفه و متکلمان شیعه برای ذات حق اثبات می‌کنند، برای ذات حق اثبات می‌کنند. سخن اهل معرفت این است که این احکام و اوصاف، هیچ‌کدام توصیف ذات به حسب ذات و به اندازه ذات نیستند، بلکه توصیف ذات به لحاظ تعیین‌های ذات و به اندازه تعیین‌ها و تجلیات ذات‌اند، زیرا ما در علوم حصولی و در توصیفات خود، فقط از دریچه مفاهیم به خداوند نظر می‌کنیم و او را توصیف می‌کنیم. جناب قونوی در یکی از عبارات خود به صراحت می‌گوید همه احکامی که برای خداوند ثابت می‌کنیم، مسبوق به یک تعیین اول هستند که آن تعیین مبدأ سایر تعینات است و ورای آن تعیین، اطلاقی است که امری سلبی است (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۳۰؛ ۱۳۷۵، ص. ۲۴۸-۲۴۹). فناری هم می‌نویسد فقط با اشاره اجمالی سلبی به ذات مطلق بی‌تعیین اشاره می‌کنیم (فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۵). علامه مصباح(ره) نیز دربارهٔ تصویری که عموم مردم از خداوند دارند و تصویری که حاصل تلاش فلسفی است و طبعا فیلسوف بما هو فیلسوف از خداوند دارد، سخنی دارند که از بعضی جهات مؤید سخن ماست (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج. ۲، ص. ۴۱۱-۴۱۲).

ج. توصیف ذات به حسب تعینات در متون نقلی و عرفانی

حکم‌ناپذیری ذات شواهدی زیادی در کتب عرفانی دارد که به برخی اشاره کردیم و در ادامه نیز به برخی دیگر اشاره می‌کنیم. حکم‌ناپذیری شواهد یا مؤیداتی نیز در شریعت و ادله نقلی دارد که به برخی اشاره خواهیم کرد. اما نمی‌توان انکار کرد که هم در نصوص دینی و هم در متون عرفانی سخنانی دیده می‌شود که در نگاه اول احکامی را برای خود ذات الهی صرف‌نظر از تعینات کلی و جزئی‌اش اثبات می‌کنند،

مثلاً محیی‌الدین گاهی ادعا می‌کند که عقل مستقلاً نمی‌تواند به معرفت ذات الهی نائل شود و صرفاً توحید در الوهیت و امثال آن را ثابت می‌کند ولی همین عقل عصمت شریعت را ثابت می‌کند و از طریق شریعت و از زبان خود حق، علاوه بر دستاوردهای عقل در زمینه توحید در الوهیت و امور واجب برای ذات الهی، علم به آنچه ذات فی‌ذاته دارد هم پیدا می‌کند و ذات حق را - نه صرفاً توحید در الوهیت و... را - توصیف می‌کند (ابن عربی، بی‌تا، ج. ۳، ص. ۳۱۰). قونوی نیز ذیل یکی از عباراتی که حکم‌ناپذیری ذات را بیان می‌کند و تصریح می‌کند که حتی «وجود» را برای تفهیم می‌آوریم و وجود اسم حقیقی برای او نیست، بلافاصله می‌فرماید اسم حق عین صفتش و صفتش عین ذاتش است (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲).

یکی از توجیه‌هایی که می‌توان برای این قبیل عبارات ذکر کرد این است که در این متون نیز ذات بی‌تعیین توصیف نمی‌شود بلکه تعین‌های عالی ذات، مثلاً تعین اول یا ثانی توصیف می‌شوند. به عبارت دیگر، در متون مزبور منظور از ذات، «ذات بما هی احدٌ» یا «ذات بما هی واحدٌ» است. امام (ره) در تعلیقه بر عبارت قونوی سخنی می‌فرماید که عیناً توجیه عبارت ابن عربی و سایر عبارات نقلی و عرفانی در این زمینه نیز می‌شود (قونوی، ۱۳۷۴، ص. ۲۲؛ تعلیقه دوم امام خمینی (ره)). به نظر می‌رسد عبارتی^۱ از قونوی شاهد گفته امام خمینی است که در آن عبارت، قونوی می‌فرماید بعد از این که حق تعین پذیرفت، به وسیله آن تعین شناخت می‌شود؛ ولی این علم به

۱. «الغیب... الحقیقی هو حضرة ذات الحقّ و هویتة. ... من المتفق علیه أنّ حقیقته لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لأنّه لا یتعیّن علیه حکم مخصوص، و لا یتقید بوصف، و لا یتمیّز، و لا یتعیّن، و لا یتناهی، و ما لا یتمیّز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضبّط و لا یتمیّز عنده، فإن تعین و لو بنسبة ما، أو من وجه ما علم بتعیّنه من حیث ما تعین به و بحسبه لا مطلقاً؛ و هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغیب إنّما هی معرفة إجمالیة حاصلّة بالكشف الأجلی و التعریف الإلهی الأعلى الذی لا واسطة فیهِ غیر نفس التجلی المتعیّن من هذه الحضرة الغیبیة غیر المتعیّنة.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص. ۱۰۳-۱۰۴).

غیب حقیقی هم که به وسیله تعین حاصل می‌شود اولاً از حیث تعین و به حسب تعین است، نه این که علم به خود ذات (غیب حقیقی بی تعین) باشد از حیث ذات بی تعین (غیب الغیوب) و به حسب ذات مطلقاً؛

ثانیاً این علم حاصل تعریف (= شناساندن؛ تجلی) و کشف اجلی و اعلی است نه حاصل براهین عقلی فیلسوفان و متکلمان؛

و ثالثاً همین علم اجمالی به ذات بی تعین غیب الغیوب، بی واسطه نیست بلکه یک واسطه دارد که همین تجلی متعین از حضرت غیب است (واسطه‌ای ندارد به جز خود همین تجلی متعین).

خلاصه این که علم ما به خداوند تفصیلاً و بدون واسطه به اندازه تجلی او، و اجمالاً و با واسطه به ذات بی تعین اوست. امیرالمؤمنین علیه السلام می فرماید:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... ذَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ» (الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۸۷)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الْمُتَجَلِّي لِخَلْقِهِ بِخَلْقِهِ وَ الظَّاهِرِ لِقُلُوبِهِمْ بِحُجَّتِهِ» (ص. ۱۵۵)؛ «الْحَمْدُ لِلَّهِ الدَّالِّ عَلَى وُجُودِهِ بِخَلْقِهِ» (ص. ۲۱۱).^۱

بنابراین توصیف ذات الهی در متون شرعی و عرفانی به صفاتی نظیر حیات، علم، قدرت، وجود، بی نهایت بودن و اطلاق مقسمی، منافاتی با حکم ناپذیری ذات بدون تعین ندارد، زیرا همه این احکام از طریق تعین و از حیث تعین و به حسب تعین و با

۱. مرحوم سیدحیدر آملی (ره) پیرامون این سه فرمایش امیرالمؤمنین علیه السلام می نویسد: «قوله... إشارة الى المظاهر الدالة على وجوده الظاهر فيها، لأن معرفة ذاته المقدسة لا يمكن الا بواسطة مظاهره المرتبة على الأسماء و الصفات الدالة على معرفته الوجودية و الذاتية... و الغرض أن ظهوره و تجليه لخلقه لا يمكن الا بهم و بصورهم المعبر عنها بالمظاهر، ليعرفوه بها و يستدلوا على ذاته بمظاهره التي هي أعلى و جوه الاستدلال، لقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»؛ لأنه استدلال من المظاهر على وجود الظاهر،... و... أن المظاهر غير الظاهر من حيث الاعتبار، و ان كانت عينه من حيث الحقيقة.» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۳۱۵).

واسطه تعیین ثابت‌اند نه برای ذات غیرمتعین مطلقاً. ما قطعاً خدا را می‌شناسیم، بلکه در هر چیزی خدا را می‌شناسیم ولی به حسب آن چیز نه به حسب مقام اطلاقی او: «موسی نیست که دعوی انا الحق شنود ورنه این زمزمه اندر شجری نیست که نیست چشم ما دیده خفاش بود ورنه ترا پرتو حسن به دیوار و دری نیست که نیست» (سبزواری، ۱۳۸۲، ص. ۷۱).

بررسی توصیف ذات بی‌تعیین با مفهوم وجود

گفتیم که اهل معرفت هم ذات بی‌تعیین را حکم‌ناپذیر می‌دانند و هم تمام سخنان فلاسفه و شریعت در توصیف ذات را می‌پذیرند و صرفاً توصیفات ذات را توصیف ذات به حسب تعیین می‌دانند، نه توصیف به حسب خود ذات صرف نظر از تعیین. شاید اگر مفهوم وجود را که کسی تردیدی در انتساب آن به ذات ندارد بررسی کنیم، ادعای عرفا روشن‌تر شود. همه قبول دارند که ذات الهی موجود است. حتی در مورد ذات بی‌تعیین نیز - غیر از جهله صوفیه - همه قبول دارند که وجود دارد. اما مفهوم وجود از معقولات ثانی فلسفی است و به اعتقاد مشائیان، عرض عام، و به اعتقاد اشراقیان و پیروان حکمت متعالیه، اعتباری است. بنابراین گزاره «خداوند وجود دارد»، نه حکایت از شناخت ما نسبت به ذات حق در مقام اطلاق دارد و نه توصیف ذات به حسب ذات و صرف نظر از تعیینات است.^۱

از نظر فلاسفه، حقیقت وجود به ذهن نمی‌آید و آن را فقط با علم حضوری - که

۱. «قولنا: هو وجود للتفهيم، لان ذلك اسم حقيقي له.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۴، مفتاح الغیب «چاپ شده در: فناری ۱۳۷۴، ص. ۲۲»). «ان ذاته من حيث وجوده وهويته مما يفني الصفات والتعينات والمفهومات حتى مفهوم الذات ومفهوم الوجود والهوية فلا إشارة إليه ولا اسم ولا رسم؛ لأن هذه الأمور كلها طبائع كلية والذات هوية شخصية صرفاً لا خير عنها.» (صدر المتألهين، ۱۹۸۱م، ج. ۶، ص. ۲۸۴).

یافت خود واقع - می توان شناخت. اما مخلوق خالق را در حد خودش می یابد نه در حد خالق: «وَلَا يُحِيطُونَ بِهٖ عِلْمًا» (طه (۲۰)، ۱۱۰). هیچ یک از اندیشمندان مسلمان علم حضوری اکتناهی به ذات الهی را برای مخلوق ادعا نکرده است. این عبارت منسوب به فارابی، دقیق این مطلب را بیان کرده است:

«الذات الأحديّة لا سبيل إلى ادراكها؛ بل تدرك بصفاتھا؛ و غاية السبيل إليها الاستبصار بأن لا سبيل إليها، تعالی عما يصفه الجاهلون.» (فارابی، ۱۴۰۵ق (ب)، ص. ۸۷؛ حسن زاده آملی، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص. ۲۳۴)

پس ازیک سو، وجود حقیقی به صورت محدود و متعین با علم حضوری یافت می شود و ازسوی دیگر، مفهوم اعتباری وجود، یا آنچه از وجود در ذهن ما و در توصیفات ما هست، به یک معنا عین وجود حقیقی نیست، بلکه صرفاً عکس وجود حقیقی یا حاکی و نمایش گر آن است و اصطلاحاً، «خیال الوجود» است. اکنون اگر این نکته را هم در نظر بگیریم که وجودهای خاص (تجلیات وجودی) خیال وجود حق هستند و ماهیات مختلف نیز «خیال وجودهای خاص یا انحای وجودی» هستند، نتیجه می شود که هم عالم و ما فیها که تجلیات وجودی حق هستند و هم علوم حضوری و حصولی ما که تجلیات شهودی یا حاصل تجلیات وجودی و شهودی اند، «خیال اندر خیال» اند^۱ (ابن عربی، ۱۳۷۰، ج. ۱، ص. ۱۰۴؛ قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۵، تعلیقه قمشه ای؛ قیصری، ۱۳۸۱، ص. ۹۵؛ امام خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۶۹-۷۱ و ۷۲). لازم است تأکید کنیم که منظور عرفا از این که علوم ما - اعم از علوم حضوری و علوم حصولی حسی و خیالی و وهمی و عقلی و تصویری و تصدیقی و معقول اولی

۱. آنچه در اینجا نوشته ایم یکی از تفاسیر مختلفی است که برای تعبیر «خیال فی خیال» ذکر شده است.

و معقول ثانوی - و متعلقات و محکیات آنها (یعنی عالم)، خیالی هستند، اصلاً این نیست که علوم ما غلط هستند و عالم نیز توهم محض است. این تفسیر از وحدت وجود، قول جهله و عوام از صوفیه است. عرفای محقق نه حق سبحانه را منحصر در تعینات و مظاهر می‌دانند (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۲، ص. ۳۴۵؛ بی‌تا، ص. ۲۱) و نه مظاهر و تکثرات را انکار می‌کنند (نوری، ۱۳۶۳، ص. ۷۶۵). منظور عرفا این است که هم تجلیات وجودی و هم علوم حضوری و حصولی ما، همگی واقع‌نما هستند نه خود واقع. طبعاً واقع‌نما، اگر واقع را نشان ندهد واقع‌نما نیست ولی سخن در این است که واقع‌نما، واقع را به اندازه خودش نشان می‌دهد نه به اندازه واقع. تصورهای حسی ما از یک گل زردرنگ، علوم حقیقی تصویری نسبت به گل زردرنگ هستند، ولی همه ابعاد و حقیقت گل زردرنگ را نشان نمی‌دهند، مثلاً اگر تصور حسی ما حاصل قوه باصره و چشم باشد، نرمی و لطافت محکی خود را نشان نمی‌دهد، چنان‌که تصور حسی حاصل شده از لامسه نیز رنگ را نشان نمی‌دهد. به همین دلیل ارسطو در کتاب برهان می‌نویسد: «ان من فقد حساً ما فقد فقد علماً ما» (فارابی، ۱۴۰۵ق (الف)، ص. ۹۹). اکنون اگر گل ویژگی‌ای داشته باشد که دیدنی، شنیدنی، چشیدنی، بویدنی و لمس کردنی (بسودنی) نباشد، اصلاً به عنوان یک حقیقت متشخص در ذهن ما منعکس نمی‌شود. باهمه‌اینها، واقع‌نما (آنچه واقع را نشان می‌دهد)، از آن جهت که واقع‌نماست (از آن جهت که واقع را نشان می‌دهد)، تابع واقع است و به همین دلیل حالاتی که ما در واقع‌نما می‌بینیم، درواقع، حالات واقع هستند در مرتبه واقع‌نما (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج. ۱، ص. ۱۹۸).

پس می‌توان با قدری تسامح گفت که واقع‌نما واقع است ولی نه همه واقع. به

تعبیر آقامحمد رضا قمشه‌ای، خیال یک حقیقت، کمتر از آن حقیقت است و حاکی یا حکایت حاکی، کمتر از محکی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۴-۵۵، تعلیقه قمشه‌ای، ۱۳۸۱، متن، ص. ۹۶). یعنی اگر دقیق‌تر سخن بگوییم واقع‌نما از یک جهت، واقع است و از یک جهت، واقع نیست. به قول مرحوم سیدحیدر آملی (ره): «انّ المظاهر غیر الظاهر من حیث الاعتبار، و ان کانت عینه من حیث الحقیقه.» (آملی، ۱۳۶۸، ص. ۳۱۵). محیی‌الدین این ادعا را در فتوحات به تفصیل بیان کرده است (محیی‌الدین ابن عربی، بی‌تا، ج. ۱، ص. ۳۰۴).

حاصل آن‌که مفهوم وجود، وجود حقیقی را نشان می‌دهد و در این نشان‌گری نیز به یک معنا صادق است ولی وجود را به اندازه خود نشان می‌دهد نه به اندازه حقیقت وجود. مفاهیم ماهوی و ماهیات نیز هر کدام یکی از انحای وجودی را نشان می‌دهند، اما هیچ‌کدام نمی‌توانند حقیقت وجود را کما هو حقّه نشان دهند. عام‌ترین مفاهیم حداکثر اطلاق قسمی وجود را نشان می‌دهند. اطلاق قسمی که وجود منبسط نامیده می‌شود، خود یکی تجلی و تعیین از ذات مطلق به اطلاق مقسمی است نه خود آن. (قیصری، ۱۳۷۵، ص. ۵۴-۵۵، تعلیقه قمشه‌ای؛ قیصری، ۱۳۸۱، متن، ص. ۹۵؛ خمینی، ۱۳۷۴، ص. ۷۱ و ۷۲).

انحای وجودی نیز به یک معنا عین وجود حقیقی و به یک معنا غیر آن و متمایز از آن هستند. البته دقیق‌تر این است که بگوییم وجود حقیقی از آنها متمایز است به تمایز احاطی که یک تمایز یک‌طرفه است. بنابراین ما نه تنها با مفاهیم حسی و عقلی

بلکه با قلب و علم حضوری هم نمی‌توانیم او را آن‌چنان که هست، بیابیم! هر چه در باره او می‌گوییم به حسب تعینات اوست نه به حسب ذات بی‌تعین او. حتی وقتی گفته می‌شود که «او» اول و آخر و ظاهر و باطن است، این اوصاف نیز به حسب تعینات «او» هستند؛ نه به حسب ذات او:

«حق المعرفة و کمال الاخلاص و مخّ الحقیقة ان لا تتصفه، جل و علا، بالظهور و البطون و الأولیة و الآخریة» (خمینی (ره)، ۱۳۷۴ (۱۴۱۶ق)، ص. ۷۰، تعلیقه خود مؤلف).

۱. «و ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ» (انعام (۶)، ۹۱؛ زمر (۳۹)، ۶۷؛ نیز ر.ک: حج (۲۲)، (۷۴) «قَالَ (ص): ... وَ مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ.» (محمدباقر مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۶۸، ص. ۲۳) «عَنِ الْحُسَيْنِ بْنِ عَلِيِّ صَلَوَاتِ اللَّهِ عَلَيْهِ: ... هُوَ اللَّهُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ... وَ لَا يَقْدِرُ الْوَاصِفُونَ كُنْهَ عَظَمَتِهِ وَ لَا يَحْطُرُّ عَلَى الْقُلُوبِ مَبْلَغُ جَبَرُوتِهِ لِأَنَّهُ لَيْسَ لَهُ فِي الْأَشْيَاءِ عَدِيلٌ وَ لَا تُدْرِكُهُ الْعُلَمَاءُ بِأَلْبَابِهَا وَ لَا أَهْلُ التَّفْكِيرِ بِتَفْكِيرِهِمْ إِلَّا بِالتَّحْقِيقِ إِيقَانًا بِالْغَيْبِ لِأَنَّهُ لَا يُوصَفُ بِشَيْءٍ مِنْ صِفَاتِ الْمَخْلُوقِينَ وَ ... هُوَ فِي الْأَشْيَاءِ كَائِنٌ لَا كَيْتُونَةٌ مَحْظُورٍ بِهَا عَلَيْهِ وَ مِنَ الْأَشْيَاءِ بَائِنٌ لَا بَيْتُونَةَ غَائِبٍ عَنْهَا... اِخْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا اِخْتَجَبَ عَنِ الْأَبْصَارِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳، ص. ۲۴۴-۲۴۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۴، ص. ۳۰۱) «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي... دَلَّتْ عَلَيْهِ أَعْلَامُ الظُّهُورِ وَ اِمْتَنَعَ عَلَى عَيْنِ الْبَصِيرِ فَالَا عَيْنُ مَنْ لَمْ يَرَهُ تُنْكِرُهُ وَ لَا قَلْبُ مَنْ أَثْبَتَهُ يُبْصِرُهُ» (شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص. ۸۷).

نتیجه‌گیری

۱. در نگاه اول، حکم‌ناپذیری ذات اشکالات ظاهری و آشکاری دارد اما همه اشکالات، از عدم توجه به قیود حکم‌ناپذیری ذات برخاسته‌اند.
۲. ادعای عارفان مبنی بر «حکم‌ناپذیر ذات بی‌تعیین» با ادعای متکلمان و فلاسفه غیرصدراایی مبنی بر این که «ذات را بدون تعین هم بالاجمال (نه بالاکتناه) می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، دو تفاوت ظریف و دقیق دارد:
 - ۱-۲. عرفا شناخت تعین ذات را شناخت ذات می‌دانند، درحالی‌که متکلمان و فلاسفه یادشده، شناخت تعین را مغایر و در عین حال ملازم یا مستلزم شناخت ذات می‌شمارند.
 - ۲-۲. عرفا شناخت و توصیف ذات را فقط در حد تعین و به حسب تعین قبول دارند و حتی شناخت اجمالی و سلبی نسبت به ماورای تعینات را هم یک شناخت از راه تعین می‌شمارند ولی فلاسفه معتقدند که ذات خدا را صرف‌نظر از هر تعینی - به‌اجمال - می‌شناسند و توصیف می‌کنند.
۳. بر اساس تفاوت اول
 - ۱-۳. از نظر عرفا، شناخت ممکن‌الوجود، چه حضوری و چه حصولی، شناخت واجب در حد ممکن است و اساساً معنا ندارد کسی ممکن را بشناسد و واجب را شناسد. به تعبیر دعای عرفه: «الغیرک من الظهور ما لیس لک؟». هر کس به هر صورت و به هر اندازه که ممکن را بشناسد به همان اندازه واجب را شناخته است؛
 - ۲-۳. از منظر تفاوت اول، عرفا تشبیهی به شمار می‌روند و متکلمان و فلاسفه یادشده، تنزیهی. از نظر اندیشمندان مزبور، هر انسانی بعد از شناخت ممکن‌الوجود

و از راه شناخت ممکن الوجود به وصف امکان، به یک شناخت حصولی و غایبانه و کلی (نه متشخص) از واجب بما هو واجب نه از واجب به عنوان یک موجود متشخص، پی می‌برد. از نظر ایشان، هیچ‌یک از صفات ممکنات، صفات الهی نیست و اگر در آیات و روایات صفات مخلوقات به خداوند نسبت داده شده است، باید با توجه به محکّمات و ادله عقلی، آیات و روایاد یادشده را تأویل برد.

۳-۳. از نظر متکلمان و فلاسفه یادشده، فقط برخی اوصاف ممکنات، آن‌هم فقط به لحاظ مفهومی با اوصاف واجب یکی هستند ولی به لحاظ مصداقی، همه صفات همه ممکنات با همه صفات ذاتی واجب متفاوتند، ولی از نظر عرفا، اوصاف ممکنات، مفهوماً و مصداقاً، اوصاف ذات باری به حسب ممکنات هستند، بنابراین از نظر عرفا: ۳-۳-۱. انتساب احکام ممکنات به ذات به حسب ذات، و همچنین سلب و نفی آنها از ذات به حسب ذات، غلط است،

۳-۳-۲. انتساب احکام ممکنات به ذات در مرتبه برخی تجلیات و تعینات و به حسب آن تعینات، صحیح و اولی است، کما این‌که سلب و نفی آنها به لحاظ برخی تجلیات و تعینات کلی و جزئی دیگر هم صحیح است؛

۳-۳-۳. انتساب احکام ممکنات به ممکنات، بدون لحاظ ذات، غلط است، یعنی حتی مجاز هم نیست و حتی به نحو همان‌گویانه (توتولوژی و ثبوت الشیء ل نفسه) نیز صحیح نیست،

۳-۳-۴. انتساب احکام ممکنات به ممکنات با حیثیت تقییدیه ذات کاملاً صحیح است.

۴. بر اساس تفاوت دوم

۴-۱. از نظر عرفا، آنچه از ذات می‌شناسیم و توصیف می‌کنیم، شناخت و توصیف

خود ذات به حسب تعین و به اندازه تعین و همراه احکام تعین است؛ یعنی ما همواره ذات متعین را می‌شناسیم نه ذات بی‌تعین را و نه تعین بی‌ذات الهی (ماهیت بدون وجود) را؛

۴-۲. از نظر عرفا، «وجود» و «وجوب وجود» (= وجود ضروری) و «یکی بودن واجب‌الوجود»، تعین‌های ذات هستند و ذات بی‌تعین را نمی‌توان با این مفاهیم کلی توصیف کرد. بنابراین وقتی می‌گوییم «خداوند موجود است» یا «واجب‌الوجود موجود است» یا «خداوند واحد است»، درواقع، ذات متعین یا تعین‌های ذات را توصیف کرده‌ایم نه «ذات معین بی‌تعین». یعنی از نظر عرفا، خداوند کتاب‌های کلامی و فلسفی، یکی از تعین‌ها و تجلیات برتر حق سبحانه است و توحید آن هم توحید یک تعین حق است و خود حضرت حق از این تجلیات برتر است.^۱

۱. «الاحدیة وصف التعین لا وصف المطلق المعین» (قونوی، ۱۳۷۱، ص. ۵۶؛ فناری، ۱۳۷۴، ص. ۲۵۳ و ۲۱۶).

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۶۳) (۱۴۰۴ق)، *تحف العقول عن آل الرسول (ص)*، تصحیح و تعلیق از علی اکبر غفاری، چاپ دوم، قم: مؤسسه نشر اسلامی (جامعه مدرسین قم).
۳. ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۷۰)، *فصوص الحکم*، تعلیقات از ابوالعلاء عقیفی، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۴. ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالصادر.
۵. آملی، سیدحیدر، (۱۳۶۸)، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۶. جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، قم: الزهراء.
۷. حافظ شیرازی، خواجه شمس الدین محمد، (۱۳۸۵)، *دیوان حافظ*، چاپ چهارم، تهران: زوار.
۸. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۳)، *انه الحق*، قم: قیام.
۹. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۶۴)، *الهی نامه*، چاپ دوم، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
۱۰. حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۸۱)، *هزار و یک کلمه*، چاپ سوم، قم: بوستان کتاب.
۱۱. خمینی، (امام) روح الله، (۱۳۷۴) (۱۴۱۶ق)، *شرح دعاء السحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
۱۲. سبزواری، ملاهادی، (۱۳۸۲)، *دیوان حکیم سبزواری (اسرار)*، تهران: نشر ابن یمن.
۱۳. شریف الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، *نهج البلاغه*، تحقیق از صبحی صالح، قم: هجرت.

۱۴. صدر المتألهین، (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
۱۵. صدر المتألهین، (بی تا)، *ایقاظ النائمین*، با مقدمه و تصحیح دکتر محسن مؤیدی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
۱۶. صدر المتألهین، (۱۳۸۳)، *شرح اصول الکافی*، تعلیقات ملاعلی نوری، تصحیح محمد خواجهوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۷. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق) (الف)، *الجمع بین رأی الحکیمین*، مقدمه و تعلیق از: البیر نصری نادر، چاپ دوم، تهران: الزهراء.
۱۸. فارابی، ابونصر، (۱۴۰۵ق) (ب)، *فصوص الحکم*، تحقیق از شیخ محمدحسن آلیاسین، چاپ دوم، قم: بیدار.
۱۹. فناری، شمس‌الدین محمدحمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأئس بین المعقول و المشهود*، تهران: مولی.
۲۰. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، چاپ شده در: فناری، شمس‌الدین محمدحمزه، (۱۳۷۴)، *مصباح الأئس بین المعقول و المشهود*، تهران: مولی.
۲۱. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۵)، *النفحات الإلهیة*، تهران: مولی.
۲۲. قونوی، صدرالدین، (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۲۳. قونوی، صدرالدین، (۱۳۷۱)، *النصوص*، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۴. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲۵. قیصری، داود، (۱۳۸۱)، *رسائل قیصری*، چاپ دوم، [تهران]: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۲۶. کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، (۱۴۲۹ق)، *کافی*، تحقیق دارالحدیث، قم: دارالحدیث.
۲۷. مجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، تحقیق جمعی از محققان، ج ۲، بیروت: دار احیاء التراث العربی.

۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، (۱۳۹۱)، *آموزش فلسفه*، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).
۲۹. نایبجی، محمدحسین، (۱۳۸۸)، ترجمه و شرح مصباح الانس، قم: آیت اشراق.
۳۰. نوری، مولی علی، (۱۳۶۳)، *التعلیقات علی مفاتیح الغیب*، چاپ شده در: صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم (۱۳۶۳)، *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجهوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
۳۱. یزدان پناه، سیدیدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، نگارش سیدعطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).