

ایضاح مفهومی دیدگاه امکان «معرفت اجمالی ذات حق در عرفان»

مسلم گریوانی*

چکیده

دیدگاه رایج در معرفت‌شناسی عرفانی این است که ذات حق، معلوم احدی حتی برای کمترین از اولیا نیز نیست؛ بلکه ذات، صرفاً متعلق شناخت خود حق قرار می‌گیرد؛ چراکه ذات حق بما هو ذات در عرفان، بر خلاف «ذات در فلسفه و کلام» به معنای حقیقتی است که ظهور و تجلی نداشته و برای تجلیات حقی و خلقی است؛ از سوی دیگر این عدم اکتناه به معنای تعطیلی معرفت حق نیست و امکان معرفت الله، از محکومات متون عرفاست. بنابراین چالشی که قابل طرح است، این است که با اکتناه‌ناپذیری ذات حق، معرفت حق چگونه ممکن است. دیدگاه رایج معتقد است باب معرفت الله از طرق دیگر از قبیل شناخت اسما، صفات و ظهورات حق، مفتوح و ممکن است؛ به بیان دیگر متعلق معرفت، محبت و عبادت ما «وجه حق» است نه «ذات حق». برخی دیگر اما معتقدند معرفت ذات کاملاً منتفی نیست بلکه معرفت تفصیلی ذات (اکتناه) ناممکن است نه معرفت اجمال. در این پژوهش، ضمن ایضاح مفهومی «اکتناه‌ناپذیری ذات حق»، به تبیین و تحلیل دیدگاهی می‌پردازیم که بر اساس آن «معرفت اجمالی به ذات» را ممکن و مستند به برخی «نصوص و بعضاً اشارات متون عرفانی» می‌نماید. واژگان کلیدی: ذات، حق، اکتناه‌ناپذیری، شناخت خدا، غیب الغیوب، مقام لاسم و لارسم.

۱۳۷

ذهن

ایضاح مفهومی دیدگاه امکان «معرفت اجمالی ذات حق در عرفان»

مقدمه

در بستر تفکر دینی، یکی از منازعات جدی اندیشمندان، تأمل و نزاع در زمینه امکان و میزان شناخت ذات حق تعالی بوده است. در میان عالمان دینی کسانی بودند که معرفت خدا را مسدود شمرده، معرفت خدا را تعطیل می‌انگارند.* بسیاری دیگر که باب معرفت را مفتوح می‌دانند، در زمینه روش و محدوده و اجمال و تفصیل شناخت حق، نزاع جدی دارند. آنچه محل اتفاق نظر متفکران شرق و غرب است، عبارت است از «اکتناه‌ناپذیری ذات حق» یا استحاله معرفت به کنه خدا در عرفان؛ چنان‌که فلوطین شناخت حقیقت «احد» را ممکن ندانسته، معتقد است سخن گفتن از آن حقیقت نه تنها در وصف نمی‌گنجد، بلکه محال است؛ لذا وی همه صفات را از «احد» نفی کرده، می‌گوید: «احد اعجوبه‌ای در نیافتنی است که درباره آن حتی نمی‌توانیم گفت که هست، وگرنه صفتی را به او نسبت داده‌ایم. درحقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد... هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست» (فلوطین، ۱۳۷۹، ص ۹۹).

در عرفان یهودیت نیز جرثوم / سسولم از «تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود، و خداوند از حیث ظهور خود» صحبت کرده است که بر اساس آن، ذات حق غیر قابل شناخت و حق ظاهر و متعین، قابل شناخت معرفی شده است (هیگ، ۱۳۸۱، ص ۲۷۹)؛ چنان‌که اکهارت به عنوان یک حکیم و عارف مسیحی، با تمایز میان ذات احدیت ناشناختنی و خدای معلوم در کتاب مقدس همین تأکید را دارد و می‌گوید که خدا و ذات احدیت به اندازه آسمان و زمین از یکدیگر متفاوت هستند (اتو، ۱۳۹۷).

همچنین قونوی به نمایندگی از حکمای مسلمان، شناخت‌ناپذیری حقیقت و ذات حق را با تعبیر «عدم خلاف» و اتفاق میان متکلمان، حکیمان و عارفان اعلام می‌دارد: «میان علمای ادیان و مکاتب مختلف و اهل خرد و اندیشه، اتفاق نظر است که حقیقت

* چنان‌که نقل شده است: «ما وصف الله به نفسه فتفسیره قرائته، لیس لأحد أن یفسره إلا الله تعالی و رسله صلوات الله علیهم» (ر.ک: ابن تیمیه، الرسائل الکبری؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۳۲).

حق تعالی نامعلوم است، طوری که جز خود، احدی احاطه بر او ندارد؛ چراکه میان ما و ذات حق، تناسبی نیست» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۶). بنابراین معرفت احاطی و تفصیلی به کنه ذات اطلاق، مطلقاً برای غیر حق، مردود است بالاتفاق.

مسئله دیگری که در موضوع ذات اطلاق و عرفانی حق، محل اتفاق حکما و عرفاست، امکان شناخت حق با نظر به تعینات و ظهورات حق است؛ چنانکه قونوی تصریح می‌کند: «کاملاً مشهود و معلوم است که عدم امکان احاطه بر ذات حق، به خاطر اطلاق و عدم تعین حق تعالی به قید است که از آن قید و وجه بتوان معرفت یافت. آنچه ناممکن و دشوار است، این است نه جز این» (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۵).

بر اساس این نگاه می‌توان نتیجه گرفت، شناخت حق در پرتو تعینات و ظهورات حق میسر است و به تعبیر مذکور قونوی، وجه تعینی و ظهوری حق، هم «معلوم» حکیم است، هم «مشهود» عارف.

بنابراین اهل‌الله در دو مسئله اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاق حق و دیگری امکان معرفت ذات تعینی حق. درحقیقت ذات حق یکی بیش نیست، اما این ذات بما هو ذات، قابل شناخت نیست؛ اما ذات با نظر به تعینات، قابل شناخت است، هرچند شناخت در چارچوب آن تعین بوده و محدود می‌باشد.

اکنون پرسش این است که اگر معرفت اکتناهی ذات اطلاق حق متعذر، متعسر و مستحیل است، پس محل نزاع کجاست؟ محل نزاع عبارت است از «معرفت اجمالی ذات اطلاق حق». توضیح اینکه آنچه از دیدگاه عرفا منتفی است، معرفت تفصیلی، اکتناهی و اطلاق ذات حق است؛ اما آیا «معرفت اجمالی» ذات اطلاق حق نیز منتفی است یا ممکن؟ البته پیداست آنچه در این پرسش اخیر یا محل نزاع مورد نظر است، تبیین دیدگاه عرفانی به مسئله ذات حق است نه حتی دیدگاه فلسفی و کلامی؛ چراکه «معرفت اجمالی ذات حق» با نگرش فلسفی مورد اتفاق است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۰)؛ چنانکه شیخ اشراق می‌گوید:

همان طور که ما خورشید را می‌بینیم، ولی از اینکه کاملاً به آفتاب چشم

بدوزیم، به دلیل شدت نورش ناممکن است، حق تعالی نیز چنین است. ما قادر به احاطه بر او نیستیم؛ چنانکه این تصریح قرآن است که «احدی به خداوند نمی‌تواند احاطه علمی پیدا کند» (شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۱).

با روشن‌شدن محل وفاق در مسئله، پیش از هر گونه بیانی، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که در این پژوهش آنها را بررسی می‌کنیم:

- مقصود از «ذات»، «اکتناه ذات» و «وجه» در عرفان چیست و تفاوت آن با نگاه فلسفی و کلامی به ذات کدام است؟
- آیا اگر قایل به اکتناه‌ناپذیری ذات باشیم، منجر به شناخت‌ناپذیری خدا نمی‌گردد؟ چگونه می‌توان خدا را تصور کرد در حالی که اکتناه ذات و صفات ذات که عین ذات است، معلوم احدی حتی اولیا علیهم‌السلام نیست؟
- اگر ذات قابل شناخت نیست، چه چیزی در دل ظهورات حضور دارد؟ آیا خود ذات است یا وجه ذات؟ اگر وجه است، این موجب انفصال ذات از ممکنات نمی‌گردد؟
- اگر ذات معلوم احدی نیست، پس احکامی مثل وجود مطلق وحدت ذاتی، بساطت و خیر و نور محض بودن و سایر احکام و اوصاف را از کجا در می‌یابیم؟

حکما و محققان عرفانی پیشین لابه‌لای آثار خویش به این پرسش‌ها به طور ضمنی پاسخ داد و شارحان معاصر حکمت متعالیه و عرفان نظری، از نظریه اکتناه‌ناپذیری ذات دفاع و ادله آن را تنقیح کردند (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۷). در عصر ما نیز مقالات و پژوهش‌های متنوعی به صورت منحاظ و مستقل به دفاع از نظریه اکتناه‌ناپذیری ذات پرداخته شده است؛ از جمله: «لاادری‌بودن عرفا در مقام ذات» «داوری در داوری ملاصدرا از میان عرفا و حکما در مسئله ذات حق»، «محدوده معرفت انسان نسبت به حق تعالی» و... اما درباره این نظریه که آیا معرفت اجمالی به ذات در عرفان نیز ممکن

است یا نه، جز در ضمن درس گفتار جناب استاد یزدان‌پناه در دو کتاب اصول و مبانی عرفان نظری و حکمت عرفانی اثر دیگری یافت نشد و مقاله منحازی در این زمینه نگارش نیافته است. از این جهت نگارش یک مقاله جداگانه در این زمینه ضروری می‌نماید. از این جهت به نظر می‌رسد، این مقاله در حوزه‌های ذیل دارای نوآوری و ابتکار خواهد بود:

۱. دیدگاه امکان‌ناپذیری معرفت ذات در عرفان، دیدگاه رایج و مستقر عرفانی است و تا کنون در پژوهش‌های عرفان نظری روی اکتنا‌ناپذیری ذات در عرفان تمرکز شده و به پژوهش در این زمینه پرداخته شده است؛ اما کمتر به نسبت به موضوع امکان معرفت اجمالی حق در عرفان، به صورت مستقل و مستوفی پرداخته نشده است و بلکه در قالب مقاله پرداخته نشده است.
 ۲. دیدگاه امکان‌پذیری معرفت اجمالی ذات، البته از سوی محقق مورد نظر، تبیین مشبعی صورت گرفته؛ اما اولاً نیازمند تشریح دلایل فلسفی و عرفانی آن، ثانیاً به پرسش‌ها و اشکالات مطروحه پاسخ مطلوب داده نشده است که هر دو خلأ در این پژوهش پر شده است.
 ۳. این پژوهش از یک انسجام و ساختار معرفتی برخوردار است و مسئله اکتنا‌ناپذیری را در دل منظومه معرفتی عرفان نظری تبیین و تشریح شده است نه به صورت مجزا و بریده از ذات و احکام و لوازم آن.
- اینکون در یک تبویب و تقسیم مناسب، به پاسخ و تحلیل هر یک از این پرسش‌ها می‌پردازیم:

الف) تعریف «ذات»، «وجه» و «اکتناه» در عرفان

به باور نگارنده تصور صحیح از «ذات مصطلح در عرفان» می‌تواند تصویر روشن از محل نزاع در مسئله دهد؛ بنابراین لازم است در آغاز، اشاره‌ای کوتاه به ذات الهی از دیدگاه حکیمان و سپس عارفان داشته باشیم. از نظر حکیم، ذات وجود واجب با قید «بشرط لای از ماهیت است. بشرط لای بودن واجب موضع غالب حکماست: «مراد از این

مرتبه، مرتبه وجود بشرط لاسه که همان واجب تعالی است» (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۱۱). ملاصدرا نیز خود به این مسئله اعتراف دارد که وجود بشرط لا نزد عرفا مرتبه احدیت و نزد حکما تمام حقیقت واجب است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۲، ص ۳۰۹).

این تعریف از ذات، حتی مورد توجه برخی متکلمان نیز قرار گرفته است: «الوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقیقه» (رازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۳۷۹). «واجب وجود محض و وجود بشرط لا یا همان وجود صرف است که هیچ تقییدی در آن فرض ندارد» (تفتازانی، [بی تا]، ج ۱، ص ۳۳۷).

این بالاترین مرتبه‌ای که حکیم برای ذات واجب قایل است. به همین دلیل در برخی تعابیر حکمی ملاصدرا مقام احدیت که مقام جمع الجمع است، بر ذات الهی تطبیق شده است (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۶، صص ۱۴۵ و ۲۸۴). از نظر فلاسفه، ذات الهی، همان موجود بسیطی است که هیچ کثرت و تعددی در آن راه ندارد. ذات از این دیدگاه، همان وجود خارجی خداوند بوده و عین صفات است نه زاید یا نایب از صفات (همو، ۱۳۶۳، ص ۲۵۶). بنابراین از آنجا که ذات در اصطلاح فلسفه عین صفات است و هیچ نحو تعددی بین آن ذات و صفات وجود ندارد، علم حضوری به ذات حق می‌توان داشت. البته حتی بر اساس این دیدگاه، علم حضوری به ذات خداوند، به معنای احاطه بر کنه و ذات خداوند نیست؛ بلکه علم ما به او شدت و ضعف دارد و اساساً هیچ کس جز خداوند احاطه بر ذات او ندارد و علم حضوری دیگران به ذات الهی فروتر از آن مرتبه است (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ج ۲، ص ۲۳۶). ملاصدرا می‌گوید: «اتفاق نظر هست که دستیابی به حقیقت حق تعالی به علم حصولی ناممکن است. همچنین علم اکتناهی و احاطی بر حق تعالی ناممکن است بدون تردید؛ زیرا قوای حسی و عقلی بشر قادر به این احاطه نیستند» (صدرا، ۱۹۸۱، ج ۱، ص ۱۱۶). وی بلافاصله متذکر می‌شود که با نفی معرفت اکتناهی حق، معرفت اجمالی او منتفی نمی‌گردد:

و أما أن ذاته لا يكون مشهوداً لأحد من الممكنات أصلاً، فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر و التقييد بالأمكنة و الجهات و الأحياز

علی قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض؛ فكل منها ينال من تجلی ذاته بقدر وعائه الوجودی...؛ كما منع شدة ظهور الشمس و قوة نورها أبصارنا اكتناها لأن شدة نوريتها حجابها و نحن نعرف الحق الأول و نشاهده؛ لكن لا نحيط به علما «و لا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (همان).

عرفا هرگز مانند حکما حقیقت واجب را وجود بشرط لا نمی دانند؛ زیرا حق بشرط لا گرفتار تقيید است، اگرچه مقید به قید بشرط لایبی باشد. بشرط لا از نظر عرفا اولین تجلی حق است نه حقیقت ذات (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۵۳۷). ذات حق در نگاه عرفا، مطلق از همه قیود و فوق مقامات عرفانی از جمله تعینات حقی و خلقی است: «ان حقيقة الحق عند العرفاء هو اللابشرط، لابشرط لا، كما هو عند الحكماء» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

ذات در اصطلاح عرفا مرتبه‌ای است که هیچ تعین و ظهوری برای او نیست و ذات در آن مرتبه با اطلاق و صرافت و بساطت محض همراه است. او در این مرتبه نه خود ظاهر است و نه برای او مظهری است. ابن عربی در آثار خود برای توصیف این مقام، همواره به این آیه استناد می‌کند: «يُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸)؛ همچنین وی میان خدایی که ظاهر است، با خدایی که باطن است، فرق قایل شده و اولی را «اله» و دومی را «ذات» می‌نامد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۴، ص ۳۹۴).

قونوی نیز با اشاره به اینکه ذات، اولین مرتبه از اعتبارات عرفانی است، موطن ذات را عاری از هر گونه قید حتی قید اطلاق می‌داند و سایر اعتبارات و مقامات عرفانی در آن هضم می‌شوند. وی می‌گوید: ذات، ساقط‌کننده سایر اعتبارات است؛ به طوری که هیچ یک از اعتبارات، تعینی برای ذات به شمار نمی‌روند و ذات محصور صفات سلبی و ایجابی و هر آنچه قابل تصور یا فرض باشد، نیست و نسبت به آنها نیز اطلاق دارد. محققان چنین اطلاقی را که ذات حق نسبت به ظهورات دارد، «اطلاق مقسمی» در برابر «اطلاق قسمی» نام‌گذاری می‌کنند (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱، ص ۷).

مقام ذات، مقامی است که زبان، واژگان و تعبیری برای توصیف و بلکه اشاره به

آن ندارد. نهایت چیزی که هست می‌توان با تعبیری از همین قبیل، آگاهی ایجاد کرد. در این مقام، ذات حق به خودش علم دارد و دیگر هیچ اعتبار دیگری در این مرتبه نیست. چه علم به یک اضافه و نسبتی یا اعتبار حکمی یا تقید و تعینی به صفات ثبوتی و سلبی (همو، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).

محققان عرفانی، به جای ذات حق، «وجه حق» را متعلق معرفت خلق معرفی می‌کنند. «وجه حق» در عرفان دو کاربرد دارد: گاهی از وجه حق به ذات حق تعبیر می‌شود که برخی عارفان، آیه «ببقی وجه ربک ذو الجلال و الاکرام» را برای آن شاهد می‌گیرند؛ یعنی همه تجلیات از بین می‌روند و تنها حق باقی می‌ماند. در این صورت وجه حق، ذات حق می‌شود.

کاربرد دیگر از وجه حق، تجلیات خاصه حقی اراده می‌شود. «وجه چیزی است که انسان به آن رو می‌کند؛ لذا عرب، صورت را وجه می‌نامد. وجه خدای سبحان همان ظهور زوال‌ناپذیری است که از آن با عنوان فیض مطلق و عام حق یاد می‌شود. وجه الله با همه چیز متحد و بر همه چیز محیط است و رنگ هیچ چیز را نمی‌گیرد؛ زیرا مطلق با مقید متحد است بدون اینکه مقید با مطلق متحد باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۱، ج ۶، ص ۲۶۱). وجه الله در کلام عرفا وجود منبسط نام دارد. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان خدا و ممکنات است (زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴). عرفا در تبیین رابطه میان حق که از وجود حقیقی و خلق که از وجود مجازی برخوردار است، ناچار از ارائه واسطه‌ای بودند؛ زیرا هیچ یک از عرفای محقق قایل به آن نشده است که ذات حق در ممکنات ساری است؛ ذاتی که فاقد حد و واجد صرافت محض است و به این اعتبار همه تعینات، اعتبارات، اسما و عناوین را از خود دور می‌کند، چگونه می‌تواند در اشیا ساری باشد؟ چنان‌که حضرت امام خمینی می‌نویسد ذات حق، هیچ ارتباطی با مخلوقات ندارد و حقیقتش غیر از حقیقت مخلوقات است: «هذه الحقيقة الغیبه غیر مربوطة بالخلق متباینة الحقيقة عنهم و لاسنخیه بینها و بینهم» (خمینی، ۱۳۷۶، ص ۱۴)؛ لذا عرفا با رد چنین سخنی به دلیل نتایج نامطلوبی که داشت، وجود منبسط را برای سریان

ذات در ظهورات و مجالی با اطلاق سعی که همه تعینات را اعم از حقی و خلقی فرا می‌گیرد، پذیرفتند. وجود منبسط، وجود ارتباطی میان خداوند و عالم است.

اما مقصود از اکتناه ذات، شهود حقیقت حق و دسترسی به متن حقیقت است نه تصور و درک مفاهیم ناظر به ذات از قبیل واجب‌الوجود و... که قابل ادراک می‌باشد. به تعبیر قونوی و صدر/ «فهو أمر معقول یری أثره و لا یشهد عینه» (صدر، ۱۴۰۴، ص ۹). به عبارتی دیگر فهم مفهوم ذات مطلق عرفانی اکتناه نیست؛ چراکه ما از اصل تحقق ذات مطلق درکی نسبی داریم و اگر نداشته باشیم، قادر به حمل یا سلب و تصدیق و تکذیب نیستیم.

ب) ویژگی‌های ذات در متون عرفانی

در متون عرفانی، ویژگی‌هایی برای ذات حق بیان شده است که همگی بیانگر و تفسیرکننده این کریمه قرآنی درباره ذات الهی است: «يُحَدِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). برخی از این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

۱. **حیثیت اطلاق ذات:** بر پایه تعریفی که عرفا از مقام ذات دارند، ویژگی اساسی ذات حق در متن خارج، «اطلاق مقسمی» در برابر اطلاق قسمی است (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۱، ص ۷). تفاوت در این است که اطلاق مقسمی در برابر خود تقییدی ندارد؛ لذا چنین اطلاقی در نظر عرفا برای ذات حق ثابت است. اما اطلاق قسمی در مقابل تقیید قرار دارد و با تقیید معنا می‌یابد و این اطلاق در مرتبه ذات منفی است؛ اما در اولین مرتبه از تنزل ذات یعنی «نفس رحمانی» می‌پذیرند؛ چنان‌که قیصری با تفکیک ذات من حیث هی هی از ذات احدی می‌گوید: «اعلم ان الذات اللهیه اذا اعتبرت من حیث هی هی أعم من ان یکون موصوفة بصفة او غیر موصوفة بها» (قیصری، ۱۳۸۱، ص ۲۲).

آیت‌الله جوادی *آملی* در شرح این ویژگی ذات می‌نویسد: اطلاق ذاتی وجود، از سنخ اطلاق مفهومی ماهیات نیست که با حضور هر قیدی زایل گردد؛ نظیر کلی طبیعی (مثل مفهوم انسان) که قیود نسبت به آن، جنبه تهاجمی داشته و با هر قیدی نظیر انسان مؤمن، کافر، بلند و کوتاه مقید می‌گردد. یا نظیر مفهوم شیء نیست که با آسمان، آسمان

و با زمین، زمین باشد، بلکه اطلاق هستی نه تنها در معرض تهاجم هیچ قیدی قرار نگرفته، بلکه همه قیود را در زیر پوشش خود قرار می‌دهد، از هیچ قیدی رنگ نمی‌گیرد بلکه به همه قیود رنگ می‌بخشد. او با همه قیود و از جمله آسمان و زمین همراه است، بدون اینکه گردی از آنها بر اطلاق ذاتی او بنشیند: «هو الّذی فی السّماء إله وفی الأرض إله» (زخرف: ۸۴) و او به دلیل اطلاقی که دارد با همه امور همراه است «و هو معکم این ما کنتم» (حدید: ۴) و در همه اشیا هست، بدون آنکه با آنها آمیخته باشد و به هیچ یک از آنها مقید نیست، بدون آنکه از آنها غایب باشد؛ زیرا «لَیسَ فی الْأَشْیَاءِ بِوَالِحٍ وَ لَا عَنْهَا بِخَارِجٍ» (نهج البلاغه، خطبه ۱۸۴). او که از همه قیود منزّه است و دارای حیثیت اطلاقیه، در همه جا با اطلاق خود حضور دارد و به همین دلیل کسی که نظر به او بدوزد، او را در همه جا خواهد دید: «فأینما تولّوا فثمّ وجه الله» (بقره: ۱۱۵) و خواهد گفت: «مارأیت شیئاً إلّا ورأیت الله قبله». ذات او نسبت به هر قیدی سُبوح و قدّوس است و همه امور مقید که به شرط شیء می‌باشند و حتی وجودی که با قید اطلاق، به عنوان وجود لابشرط قسمی مقید به همراهی با موجودات جزئی و محدود است، ظل، سایه و آیت آن حقیقت مطلق هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۰).

بنابراین همان طور که ذات حق، نه مطلق است نه مقید، همچنین می‌توان گفت: ذات حق، هم مطلق است هم مقید. مطلق به این معناست که در حد نفس رحمانی تنزل پیدا نمی‌کند و مقید است یعنی در دل تعینات و شئون مقید حضور دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۲۱۵). پس «تعالی و عینیت» دو ویژگی است که از دل ویژگی اساسی «اطلاق ذات» حق استخراج می‌شود. ویژگی «تعالی»، بیانگر گزاره «ذات حق نه مطلق است نه مقید» و ویژگی «عینیت»، حکایتگر این گزاره است که «ذات حق هم مطلق است، هم مقید»؛ همچنان که گذشت که حضرت فرمود: «داخل فی الْأَشْیَاءِ...». قونوی می‌نویسد:

صور اطلاق الحق یشرط فیہ ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی، لا بمعنی أنه اطلاق ضده التقیید، بل هو اطلاق عن الوحده والکثرة المعلومین وعن الحصر ایضاً فی اللاطلاق والتقیید وفی الجمع بین کل ذلك، او التنزه عنه، فیصح فی حقّه کل ذلك حال تنزهه عن الجمیع، فنسبهُ کل ذلك إلیه وغیره وسلبه عنه علی السواء (قونوی،

۲. **اكتناه‌ناپذیری:** از آنجا که حق تعالی در مرتبه ذات، نه خود ظاهر است و نه برای او مظهری است، برای هیچ کس شناخته نیست. مفاهیمی که عرفا در متون خود ناظر به این ویژگی ذات یاد می‌کنند، عبارت است از: «غیب الغیب» و «ابطن کلّ باطن»، «هویت ساریه» (جامی، ۱۳۷۹، ص ۲۶)، «غیب الهویه»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عنقاء مغرب»، «غیب مکنون»، «غیب مطلق» (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶)، «انکر النکرات» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۸۶) و....

ناگفته پیداست که حقیقت حق در ذات خود برای همیشه «گنجی پنهان» است و تا زمانی که در غیب مطلق خود باشد، «راز رازها» یا غیب الغیوب خواهد بود. ما هرچه بخواهیم درباره هستی حق سخن بگوییم، ناچاریم از جنبه تجلی او گفت‌وگو کنیم؛ چراکه حق در حالت عدم تجلی هرگز با زبان و تعبیر انسانی قابل وصف نیست؛ چنان‌که قونوی به‌صراحت اعلام می‌کند که مقام ذات منهای ظهورات قابل شناخت احدی نیست:

عدم معرفت به ذات حق، به معنای عدم امکان معرفت مستقل از مظاهر و تعینات و مراتب حق تعالی است؛ چون معرفت اطلاق ذات ناممکن است؛ چراکه ذات حق به لحاظ اطلاق نسبتی با ما ندارد؛ زیرا ذات حق در مقام وحدت و اطلاق، ظهوری برای غیر ندارد، نه به اسم، نه رسم، نه وصف و نه حکم (فناری، ۲۰۱۰، ص ۳۳).

حکیم ملاصدرا نیز در توصیف این مقام عرفانی از تعبیر «الغیب المجهول المطلق» بهره برده و می‌گوید:

عرفا از ذات حق با عناوینی چون هویت غیبی، غیب مطلق و ذات احدی یاد می‌کنند؛ حقیقتی که فاقد اسم و رسم و صفت است و احدی نسبت به آن، ادراکی ندارد؛ زیرا تمام عناوین و مفاهیم مذکور، صور ذهنی و وهمی است که منطبق با حقیقت خارجی حق نیست (صدرا، [بی‌تا]، ص ۵).

بنابراین ذات حق، معلوم احدی نیست و علم دیگران به وجه و تجلیات الهی تعلق

می‌گیرد، نه به ذات او که مقدم بر مقام اسما و صفات و تجلیات الهی است؛ چراکه این مقام، تنها معلوم و مشهود خود خداوند است:

عنا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد به دست است دام را
(حافظ، غزل ش ۷)

سلب معلومیت از حقیقت هستی تنها مربوط به علم حصولی نیست و دانش شهودی را نیز فرا می‌گیرد. هیچ ولی و عارفی به علم شهودی نیز نمی‌تواند به ذات حق اکتناه یابد و همه کسانی که به شناخت الهی راه یافته‌اند، به ظهورات او پی برده‌اند و از آگاهی و گفتار دربارهٔ هویت مطلقه باز مانده‌اند... عارف و حکیم همواره به شناخت وصف و اسم او نایل می‌شوند؛ حکیم به فهم ظل و عارف به مشاهدهٔ ظل و فیض منبسط می‌رسد. فیض منبسط، وجه بیکران الهی است و آن‌گاه که تعینات جزئی در هم شکسته شوند، وجه‌الله آشکار می‌شود: «کلُّ مَنْ عَلَيهَا فَانْ وَ بَقِيَ وَجْهٌ رَبِّكَ» (رحمن: ۲۶-۲۷) و سخن از «الله» نیست؛ همچنان‌که در آیاتی مانند «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸) مستثنا وجه خداست نه «الله»؛ زیرا «الله» فوق آن است که مورد بحث باشد و هویت مطلقه که در اعتبار عرفانی بالاتر از الله است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶-۱۴۰).

۳. حکم ناپذیری: یکی از پافشاری‌های عرفا دربارهٔ ذات حق، نفی هر گونه حکم از ذات اطلاق‌ی است. قونوی در این باره می‌گوید: «ان الحق من حیث هو هو، بمعنی الإطلاق الذاتی، لایصحّ ان یحکم علیه بحکم» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۷). آیت‌الله جوادی آملی در تحلیل این ویژگی ذات حق می‌گوید: چون ذات حق معلوم غیر او نیست، پس نه موضوع مسئله‌ای می‌شود و نه محمولی برای آن اثبات می‌گردد و هر محمولی که بر آن حمل شود، موضوع آن ذات هستی نیست، بلکه موضوع تعینی از تعینات اوست (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶).

۴. تعین ناپذیری: از نگاه عرفا، کنه مقام ذات حق، معلوم و مشهود هیچ کس نتواند بود حتی رسول خدا ﷺ؛ زیرا علم ما به حق از طریق تعینات و ظهورات اوست و ذات

حق در این مرتبه نامتعیین و بدون هیچ قید حتی فاقد قید اطلاق است: «حقیقت حق تعالی از جهت اطلاق و وجوبش فاقد هر گونه قید و تعین است و هیچ گونه از تعینات خارجی بر او راه ندارد، تنها تعین او، عدم تعین او و اطلاق حقیقی و احدیت ذاتی اوست» (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۷).

۵. اسم و اشاره ناپذیری: یکی دیگر از ویژگی‌های ذات اطلاق، اسم ناپذیری و اشاره ناپذیری ذات است. عرفا درباره ذات حق تعبیری دارند با عنوان مقام «لا اسم و لارسم له» و مقام «لا اشاره الیه و لا عبارة عنه». تعبیری که در بیشتر متون عرفانی تصریح شده است. قیصری می‌گوید: «اعلم ان الحق من حیث إطلاقه و احاطته لا یسمى باسم و لا یضاف الیه حکم و لا یتعین بوصف و لا رسم» (قونوی، ۱۳۷۱، نص ۲، ص ۱۰).
 عارفان خود تصریح دارند که انتساب حتی صفت اطلاق به عنوان اسم و صفت و قید برای ذات حق تعالی مجاز نیست (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۶۶/قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۱۶).
 بنابراین در این اعتبار، عنوان «اطلاق» برای ذات واجب وصف و قید نیست، بلکه صرفاً «عنوان مشیر» خواهد بود. در متون عرفانی عرفا، اکتناه، معرفت و علم به ذات حق نیز منتفی و نفی شده است؛ چنان‌که شیخ اکبر با صراحت می‌گوید:

ذات حق تعالی ذاتاً فاقد اسم و رسم است که عاری از نسبت و صفت باشد؛ لذا معلوم احدی نیست جز خودش؛ چراکه تمام اسم و رسم‌ها برای تعریف و تعیین و تمییز اشیاست و ذات حق عاری از هر تعریف و تعیین است (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۷۰).

حضرت امام خمینی نیز در حواشی خود بر شرح **فصوص**، علاوه بر نفی «اسم و رسم»، همچنین از «اشاره» به آن و نیز «طمع» کسی به آن نیز نفی کرده است: «اما الذات، من حیث هی، فلا یتجلی فی مرآة من المرآئی و لا یشاهدها سالک من اهل الله و لا مشاهد من أصحاب القلوب و الأولیاء، فهی غیب لا بمعنی الغیب الأحدی، بل لا اسم لها و لا رسم و لا إشارة إليها و لا طمع لأحد فیها» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶).

ج) تبیین دیدگاه «امکان معرفت اجمالی ذات»

احکام و توصیفات مذکور درباره ذات نشان‌دهنده این حقیقت است که درباره ذات می‌توان ولو به اجمال شناخت‌هایی کسب کنیم که برگرفته از حاق ذات باشد. بر همین اساس یکی از اساطین و محققان معاصر، دیدگاه متمایزی را مستند به متون عرفانی ابراز داشته است. وی معتقد است بررسی دقیق متون عرفانی بیانگر این حقیقت است که شناخت ذات اطلاقاً حق اجمالاً برای عارف میسر است (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸).

بر پایه این دیدگاه، ذات به صورت اجمالی قابل اشاره زبان و تصویرگری‌های زبان است و گزاره و تعبیر می‌تواند توصیفی اجمالی از ذات به دست دهد؛ اما گزاره و تعبیر و توصیف بدون اینکه به کنه ذات اشاره کند، روشن می‌کند که در ورای همه تعینات و صفات، حقیقتی وجود دارد که مبدأ این تعینات و کثرات است و هیچ مقام و تعینی از حضور فراگیر آن خالی نیست. این دیدگاه برای این ادعا چند تحلیل و استدلال دارند:

۱. **انتساب برخی اسما به ذات:** عرفا، اشارات و اسمایی را به ذات اطلاقاً حق منتسب داشته و عناوین گوناگون و اسمایی چون هویت، وجود، مطلق، ذات و غیب هویت را به این مقام نسبت داده‌اند. انتساب این عناوین، ریشه در این حقیقت دارد که معرفت ذات، ولو اجمالاً مقدور است، و گرنه انتساب این گونه عناوین به ذات چه معنایی دارد. هرچند شناخت اکتناهی و احاطی ذات حق، میسر احدی حتی رسول‌الله ﷺ نیست.

گزاره‌هایی چون «ذات حق وجود مطلق مقسمی است» یا «ذات حق وجود من حیث هو است»، در بیانگری اجمالی خود از ذات توصیف آن‌اند که اولاً ذات فراتعینی است؛ ثانیاً ذات در خاصیت فراتعینی خود، به وجود آورنده و حاضر در هر تعینی است. تعبیری همچون «وجود من حیث هو» تصویرگر آن‌اند که ذات بی‌تعین خدا حقیقتش همان هستی است. بر اساس سخن ابن‌ترکه /صفهانی چنین تعبیری از ذات بما هو ذات انتزاع می‌شوند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۹۸).

۲. منظور از «مقام لااسم»: اینکه عرفا از مقام ذات با عنوان مقام «لااسم و لارسم له» یاد می‌کنند و در پی آن، نسبت‌دادن هر گونه اسم را به ذات منتفی می‌دانند، مقصودشان اسم عرفانی است نه هر اسمی؛ زیرا طبق اذعان خود عرفا، اسم عرفانی غیر از اسم عرفی است (همان، ص ۲۶۶). اسم عرفانی عبارت است از «ذات همراه با یک اضافه» و اعتبار و تعیین خاص است؛ مثلاً اسم رحمان عبارت است از ذات به علاوه صفت رحمت. بنابراین اسامی مذکور در بند اول که فاقد این تعیین و اعتبار و قید هستند، انتساب آنها به ذات اطلاقی حق، منافاتی با وصف «لااسم و لارسم له» عرفاً ندارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸).

۳. استناد به برخی متون عرفانی: ایشان در پی توضیحات گذشته، استناد به برخی متون عرفانی جسته و امکان شناخت اجمالی ذات حق را اثبات کرده است. از جمله این سخن قونوی که می‌گوید خوض در هویت غیبی ذات تزییع وقت عارف است مگر به صورت اجمالی که ممکن است:

از آنجا که حق سبحانه از جهت حقیقت و ذات خود که هویت غیبی اطلاقی لاتعینی است، در حجاب عز خود غنوده است، هیچ نسبتی با غیر ندارد؛ زیرا هر نسبتی به تعیین و تقید منجر می‌شود؛ در حالی که مفروض، عدم تعیین ذات اطلاقی حق است؛ بنابراین خوض در ذات حق ممکن نبوده و تلاش برای دستیابی به ذات تزییع وقت و تحصیل ناممکن است، مگر معرفت اجمالی. این امر اجمالی همین قدر است که ورای موجودات متعین، حقیقتی غیر متعین وجود دارد که قوام امور متعین به اوست. بر همین اساس خداوند با زبان راهنمایی فرمود: «خداوند شما را از [کاوش] در ذاتش پرهیز می‌دهد و خداوند نسبت به بندگان مهربان است. همچنین پیامبر اکرم ﷺ از تفکر در ذات خدا نهی فرموده است (فناری، ۲۰۱۰، صص ۲۶ و ۲۸۳).

همچنین قونوی در اثر دیگر خود تصریح دارد که ذات غیبی حق، معلوم احدی نیست و هرگز متعین و مقید به هیچ تعیین و تقیدی نیست، تمایز و انتها نیز ندارد. وقتی چنین باشد، عقل قادر به درک حقیقتی که متمایز نیست و به قاعده در نمی‌آید، احاطه

حاصل کند و اگر به نسبتی از نسب یا به وجهی از وجوه متعین گردد، به اندازه همان تعین علم حاصل می‌شود نه علم احاطی و مطلق. این مقدار از معرفت به ذات غیبی، معرفتی اجمالی است که با کشف اجلی حاصل می‌گردد. قونوی در این باره می‌گوید:

من المتفق علیه أن حقیقه لا یحیط بها علم أحد سواه؛ لأنه... لا یتقید بوصف، و لا یتمیز، و لا یتعین، و لا یتناهی. و ما لا یتمیز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا یضبط و لا یتمیز عنده، فإن تعین و لو بنسبه ما، أو من وجه ما، علم بتعینه من حیث ما تعین به، و بحسبه لا مطلقاً. و هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغیب إنما هی معرفة إجمالیة حاصله بالكشف الأجلی (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۴).

بنابراین طبق این دیدگاه، از آنجا که اسم در معنای عرفانی و حقیقی خود، تنها در صورت تنزل از مقام ذات معنا می‌یابد، می‌توان الفاظ و اسمایی را در نظر گرفت و به مقام ذات نسبت داد که نظر به متن ذات باشند؛ نظیر اطلاق مقسمی، وجود محض، هویت و... همچنین همه احکام ایجابی و سلبی که درباره ذات داریم، می‌تواند شاهی بر امکان‌پذیری معرفت ذات ولو به صورت اجمالی باشد.

به بیان دیگر تنها تعبیری را می‌توان به ذات مطلق نسبت داد که از حاق ذات حق متزع باشد و برگرفته از معنا و قیود خارج از ذات، یعنی تعینات، نباشد. هر گزاره‌ای که دربردارنده چنین محمولاتی باشد، به زبان ایجابی و به صورت حقیقی، تصویری روشن و ایجابی از ذات، البته در محدوده اخبار خود، به دست می‌دهد. به عبارت دیگر هر کمالی که به صورت مندمج و بالقوه تصویر شود و در ذات هیچ تمایز و برجستگی‌ای نسبت به کمالات دیگر و خود ذات نداشته باشد، قابل انتساب به ذات است.

تحلیل و ارزیابی این دیدگاه

این دیدگاه که می‌کوشد از کلام مشهور عرفا مبنی بر عدم دسترسی عارف به مقام ذات، خوانشی دوباره و متفاوت از ذات ارائه کند، قابل تحسین و حکایت از نوآوری محقق محترم در مقام تحریر دارد. با اینکه هیچ یک از عرفا در آثار خود مقام ذات مجزای از سایر مقامات حقی و خلقی بیان نکردند، بلکه مقام ذات را در دل مقامات عرفانی تبیین

دارند، اما ایشان در یک اقدام تحسین برانگیز، در مقام تبیین مقامات عرفانی، یک فصل جداگانه به مقام ذات اختصاص داده و با توضیحاتی غنی و مؤثر می‌کوشد با استناد به کلام عرفا، تبیینی صحیح از ذات و تجلیات ذات حق تعالی ارائه کند. اما در کنار این جسارت و خلاقیت، نقاط ابهام و پرسش‌های جدی مطرح است که نیازمند نقل و نقد است:

۱. اشکال خرق اجماع و فقدان استناد: از جمله اینکه عارفان در متون عرفانی خود تصریح دارند که ذات حق، مجهول مطلق و غیب مطلق بوده و معلوم احدی نیست و در این باره تعابیر مطلق است و تفکیک بین علم اجمالی و تفصیلی موجه نیست؛ از سوی دیگر در سنت عرفانی گذشتگان، هیچ‌کسی به صورت شفاف و ایجابی به امکان اجمالی ذات حق تصریح نکرده است؛ همچنین عارف، هیچ اسم و صفتی را به مقام ذات منتسب و آن را توصیف و تجویز نکرده است. حتی برخی از اسمایی که ایشان به عنوان اسمی مشیر به مقام ذات مطرح کردند (هو و هویت) در شمار اسمای ذاتی به شمار می‌روند نه اسمای ذات؛ چنان‌که امام خمینی^ع در حاشیه مصباح الانس می‌نویسد:

حَتَّىٰ اِنْ كَلِمَةُ «هُوَ» الْمَشَارُ بِهِ اِلَىٰ غَيْبِ الْهُوِيَّةِ مِنَ الْاَسْمَاءِ الْذَاتِيَّةِ فَاِنَّ مَقَامَ الْذَاتِ لَا اِشَارَةَ اِلَيْهِ اَصْلًا فَلَا اِسْمَ لَهُ وَلَا رِسْمَ وَلَا اِشَارَةَ فَكَلَّمَا تَعَقَّلَ عَاقِلٌ اَوْ اِشَارَ اِلَيْهِ مَشِيرًا، فَهُوَ تَعَيَّنَ مِنْ تَعَيِّنَاتِهِ وَاسْمٌ مِنْ اَسْمَائِهِ وَمُظْهَرٌ مِنْ مُظَاهِرِهِ فَهُوَ هُوَ وَهُوَ غَيْرُهُ (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۵۵).

همچنین قونوی می‌گوید انتساب تعابیری چون «وجود» برای ذات اطلاق حق، درحقیقت برای «تفهیم» و مفاهمه و انتقال پیام است نه اینکه اسمی از اسمای ذات باشد: «فللوجود المطلق اعتباران: أحدهما من كونه وجودا فحسب و هو الحق و أنه من هذا الوجه لاكثره فيه و لاتركيب و لاصفه و لانعت و لاسم و لارسم و لانسبة و لاحكم، بل وجود بحت و قولنا: [هو] وجود، هو للتفهيم، لا ان ذلك اسم حقيقي له» (فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۲).

ارزیابی: به نظر می‌رسد این اشکال وارد نباشد؛ زیرا- چنان‌که اشاره شد- دلایل و شواهد امکان‌پذیری معرفت اجمالی حق از متون عرفا مستند شد؛ ضمن اینکه منظور از عبارت اخیر از قونوی نفی اسم عرفانی است؛ زیرا اسم حقیقی همان اسم عرفانی است. پس این عبارت نمی‌تواند مستند ادعای مستشکل قرار گیرد، مگر اینکه اشکال دوم وارد شود و آن اینکه بگوییم:

۲. اشکال ضعف استناد به متن ابن عربی و متن اول قونوی: پذیرش هر دو متن مذکور برای ادعای امکان معرفت اجمالی ذات حق، مخدوش است؛ اما در متن نخست، ابتدا قونوی تصریح دارد که خوض در ذات حق ممکن نبوده و تلاش برای دستیابی به ذات تزییع وقت و تحصیل ناممکن است. آن‌گاه می‌فرماید: «لا یمكن تحصیله الا بوجه جملی». مقصود از وجه جملی یا اجمالی غیر از آن چیزی است که مراد شده است؛ زیرا به تصریح قونوی مقصود از وجه جملی، «اصل تحقق ذات» و «وجود حقیقت نامتین» در ورای ظهورات است نه ذاتی با احکام و اسمای خاص که منظور نظر محقق عالم و محترم این دیدگاه است. علم به اصل وجود و تحقق یک شیء غیر از علم به احکام و صفات ذات آن، ولو اجمالاً است؛ چنان‌که ابن عربی به این مطلب تفوه کرده است:

أنه سبحانه ليس معلولاً لشيء و لا علّة 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 إليه من الصفات أعني صفات المعاني و هي صفات الكمال و أما العلم بحقیقه الذات فممنوع لا تعلم بدلیل و لا ببرهان عقلي و لا يأخذها حد فإنه سبحانه لا يشبه شيئاً و لا يشبهه شيء فكيف يعرف من يشبه الأشياء من لا يشبهه شيء و لا يشبهه شيئاً؛ فمعرفة به إنما هي إنه «ليس كمثل شيء و يحذركم الله نفسه» و قد ورد المنع من الشرع في التفكير في ذات الله (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۱۹).

بنابراین شهود اصل وجود ذات را نباید به حساب معرفت اجمالی ذات بگذاریم؛ چراکه اساساً خود عرفا، اصل وجود و تحقق ذات را «اظهر الاشياء» می‌دانند؛ چنان‌که

قیصری می‌گوید: «و هو اظهر من كل شيء تحققاً و انيةً (حتی قیل فیہ: انه بدیہی) و اخفی من جمیع الأشياء ماهیة و حقیقہ، فصدق فیہ ما قال اعلم الخلق به فی دعائه: "ما عرفناک حقّ معرفتک"» (قیصری، ۱۳۷۵، صص ۱۴ و ۱۷).

بنابراین مقصود از معرفت اجمالی حق در متن مزبور، معرفت به اصل تحقق ذات نامتین و رای ظهورات است نه معرفت به برخی اسمای اطلاقی و ذاتی. همچنان‌که تعبیر «وجه جملی» و «معرفه اجمالیه» در متون قونوی به همین وجود و تحقق ذات تطبیق شده است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳/ فناری، ۲۰۱۰، ص ۲۶).

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید **ارزیابی:** در نقد و ارزیابی این اشکال باید گفت اولاً تطبیق معرفت اجمالی به اصل تحقق صحیح نیست؛ زیرا از مستشکل باید پرسید که مراد ابن‌عربی در متن مذکور از آن علم، علم اجمالی است یا تفصیلی؟ وجود حق که همان ذات حق است، متعلق علم قرار می‌گیرد و آیا همان ذات، متعلق علم قرار نمی‌گیرد؟ غیر از این است که مراد وی از علم به وجود که همان ذات حق است، اجمالی و علم به کنه و حقیقت همان ذات، علم تفصیلی است؟

ثانیاً این حکم که قیصری به آن تفوه کرد، «هو اظهر من كل شيء تحققاً و انيةً» از کدام شناخت به دست آمده است؟ اگر چیزی به هیچ وجه و حتی به وجه اجمالی قابل شناخت نباشد، این مقدار حکم هم درست نخواهد بود. باید توجه داشت که قایلان به شناخت اجمالی ذات، حکم تعینی و تقیدی برای ذات را اثبات نمی‌کنند و به‌صراحت از عناوین اطلاقی برای ذات سخن می‌گویند و اطلاق مقسمی که شما از آن سخن گفتید، یکی از احکام همین ذات اطلاقی است. آیا چیزی که به هیچ وجه قابل شناخت نیست، پس چگونه به او حکم اطلاق داده می‌شود؟ از کجا درمی‌یابیم که این نسبت به آن ذات درست است وقتی هیچ گونه شناخت حتی شناخت اجمالی از آن نداریم؟

ثالثاً درباره استناد به بیت *حافظ* باید گفت از قضا بیشتر مدعای مدعی را اثبات می‌کند که مصرع اول معرفت تفصیلی ذات را نفی می‌کند و مصرع دوم معرفت اجمالی

را تثبیت می‌کند؛ اینکه «بانگ جرسی» می‌آید، همان علم اجمالی است.

۳. اشکال ضعف استناد به متن دوم قونوی: اما درباره متن دومی که برای امکان‌پذیری معرفت اجمالی ذات اطلاق حق، مورد استناد قرار گرفته باید گفت این متن نیز مدعای مذکور را ثابت نمی‌کند؛ زیرا مقصود از «معرفه اجمالی» در این متن معرفت اجمالی ذات حق در پرتو ظهورات است که مسئله‌ای اتفاقی بوده و اختلافی بر سر آن نیست. شاهد این ادعا بخش پایانی عبارت قونوی است که می‌فرماید: «هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغيب إنما هي معرفة إجمالية حاصلة بالكشف الأجلی... و التعريف الإلهی الأعلى الذی لا واسطة فيه غیر نفس التجلی المتعین من هذه الحضرة الغیبیة غیر المتعینة»؛ یعنی مقصود از کشف اجلی، شناخت در پرتو تجلی ذاتی در تعیین اول است؛ چراکه عارف کامل ایستاده در مقام تعیین اول که اوج معرفت یک انسان کامل عرفانی است، بهتر از هر عارف دیگر در مراتب پایین‌تر، وجود ذات حق را در می‌یابد؛ چراکه در مقام تعیین اول، تنها یک قید وجود دارد که وجود مطلق ذات حق را متعین ساخته است و آن قید وحدت حقیقی است (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۲۷۰). پس این شناخت اجمالی ذات باز در سایه تعیین اول صورت می‌گیرد. روشن است که آنچه محل اختلاف است، شناخت ذات حق، منهای ظهورات و تعینات است نه در پرتو تعیین اول و ثانی و اعیان ثابت و ظهورات خلقی؛ چنان‌که قونوی می‌گوید:

اعلم ان الحق لما لم یمكن ان ینسب الیه من حیث إطلاقه صفة و لا اسم، او
یحکم علیه بحکم ما سلبيًا کان الحکم او ایجابيًا، علم ان الصّفات و الأسماء
و الاحکام، لا یطلق علیه، و لا ینسب الیه الا من حیث التّعینات (قونوی،
۱۳۷۱، نص ۱۰، ص ۳۰)

ارزیابی: متن مذکور، ناظر به نفی صفت و اسم و حکم عرفانی است که به هیچ وجه ذات حق به آنها متحقق نمی‌شود؛ اما احکام اطلاق که همانند اطلاق مقسمی، وجوب مطلق، علم مطلق (به اطلاق مقسمی) و... را نمی‌توان از ذات نفی کرد؛ کسی که این احکام را از ذات نفی کند، باید به صفات مقابل آن تن در دهد که این التزام را

کسی نمی‌تواند ملتزم باشد.

۴. **نامفهوم بودن معرفت اجمالی ذات حق:** اساساً اینکه بگوییم ذات خداوند اجمالاً قابل شناخت است مفهوم و معقول نیست؛ زیرا مفروض، تهنشین و لازمه چنین فرضی این است که ذات حق سطح و عمق و ظاهر و باطن دارد که سطح و ظاهرش متعلق معرفت اجمالی قرار می‌گیرد و عمق و باطنش، متعلق علم تفصیلی که بالاتفاق مستحیل است. استاد جوادی *آملی* در این زمینه می‌فرماید:

هر کسی خدا را به اندازه خودش می‌شناسد و در تأیید آن خوانده می‌شود "آب دریا را اگر نتوان کشید * هم به قدر تشنگی باید چشید" سخنی اقناعی است نه برهانی. این مثال غیر از ممثل است و خداوند مثل دریا نیست؛ زیرا دریا حقیقت مرکبی است که سطحش غیر از عمقش و ساحلش غیر از سطحش است؛ از این رو می‌توان به مقداری از آن دست یافت؛ اما خدای سبحان، حقیقت نامتناهی و بسیطی است که شمال و جنوب، شرق و غرب، طرف و جزء و نصف و... ندارد. چنین حقیقتی به هیچ وجه تجزیه‌پذیر نیست تا به مقدار سعه حکیم یا ظرفیت عارف قابل شناخت حصولی یا شهودی باشد، بلکه یا همه حقیقت او شناخته می‌شود یا هیچ و چون نامتناهی است، شناخت همه حقیقت او محال است؛ پس هیچ شناختی از او نمی‌توان داشت؛ چنان‌که روایت "ما عرفناک حق معرفتک" مؤید استحاله این شناخت است» (جوادی *آملی*، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۶۰).

ارزیابی: اولاً اصل این سخن حق است که شائبه بطلان در آن راه ندارد؛ ادعای مدعی علم اجمالی نیز چنین شناختی نیست؛ اگر به عباراتی که مدعی ذکر کرده، دقت شود روشن می‌شود این علم اجمالی در حد بانگ جرسی است نه بیشتر از آن که همین مقدار شناخت، مصحح احکام اطلاقی و اوصاف سلبی می‌شود، وگرنه چیزی که به هیچ وجه قابل توصیف نباشد، سلب اوصافی از چنین مجهولی یا اثبات احکام اطلاقی برای او مصححی نخواهد داشت. سلب و اثبات هر حکمی ولو به صورت اطلاقی مقسمی وقتی می‌تواند صحیح باشد که مطابقت با واقع داشته باشد و این مطابقت تنها از علم

اجمالی و نه از جهل صرف و مطلق حاصل می‌شود.

ثانیاً این تعبیر که خدا بسیط است، جزء ندارد... بنابراین من یا باید به کل، معرفت داشته باشد یا هیچ...، این استدلال درباره حصولی درست است نه حضوری.

۵. اشکال عدم تجلی حق: معلوم و مشهود بودن ذات، منوط به تجلی حق است؛ وقتی حق تعالی تجلی نداشته باشد و در غیب مطلق خود غنوده باشد، فرض معلوم و مشهود بودن آن، ولو اجمالاً چگونه معقول و مفهوم است. اگر معلوم بودن حق با لحاظ تعینات و ظهورات، مقدور و ممکن است، به دلیل تجلی حق تعالی می‌باشد.

ارزیابی: مدعی می‌تواند بپرسد شما از کجا این حکم را که «معرفت حق تعالی بدون تجلی ممکن نیست» به دست آورده‌اید؟ از «نمی‌دانم مطلق» یا از «می‌دانم اجمالی»؟ از نمی‌دانم مطلق که هیچ گونه حکمی حاصل نمی‌شود.

نتیجه

آنچه در این مقاله پیگیری شد، بیان و ایضاح مفهومی استحاله معرفت احاطی ذات حق تعالی در عرفان و تبیین بافت درونی «اکتناه‌ناپذیری ذات عرفانی» است. گفته شد اهل حق و عرفا در دو مسئله اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاقی حق و دیگری امکان معرفت ذات تعینی و ظهوری حق. محل نزاع در این است که آیا علم اجمالی سالک به ذات، مقدور است یا خیر. دیدگاه رایج معتقد است، ذات حق منطقه ممنوعه بوده و معلوم احدی حتی انبیا و اولیا نیست. دیدگاه دوم معتقد است، آنچه از ذات حق ممنوع است، معرفت اکتناهی و تفصیلی است نه اجمالی.

به نظر می‌رسد اختلاف این دو دیدگاه به یک مبنای عرفانی باز می‌گردد و آن مبنا این است که آیا ذات در مواطن غیر ذات، سریان پیدا می‌کند یا نه. از دیدگاه کسانی چون استاد جوادی آملی، مقام ذات به دلیل اطلاقتش، فوق سریان است؛ پس علم به ذات صرفاً برای ذات ممکن است و تسری آن به غیر خدا یعنی سالک پذیرفته نیست. بنابراین آنچه در مواطن دیگر حضور دارد، نفس رحمانی و به تعبیر قرآن، وجه الرحمان است نه ذات. پس وجه حق قابل شناخت است نه ذات حق. اما بر اساس

دیدگاه محققانی که به امکان معرفت اجمالی ذات باورمندند، ذات به تمام موازن غیر ذات، سریان می‌یابد. بر این اساس تفکیک معرفت‌شناختی میان ذات و غیر ذات موجه نخواهد بود. بر اساس این دیدگاه، ذات چیزی نیست که یک طاقچه باشد دور از دسترس، بلکه او در تمام موازن، حضرات و تجلیات ظهور و حضور دارد.

تصویر این گونه از ذات، این ثمره را دارد که آدمی در هنگام مطالعه گزاره‌های الهیاتی، علاوه بر اینکه خود را در مواجهه با اسمای الهی مشاهده می‌کند، در پس همه این اسما، ذات مطلق را به عنوان منشأ این اسما در می‌یابد. در این صورت، اسما اتکای کامل و مستحکمی با حق دارند؛ به گونه‌ای که پشتوانه آنها ناب‌ترین واقعیت است. در این حالت، رابطه میان اسما و ذات، بی‌هیچ خللی کاملاً تنگاتنگ است و این تنگاتنگی چنان است که اسما زاییده ذات بوده و ذات به صورت اسما تبلور می‌یابد؛ به عبارت دیگر، قرب خاصی میان خواننده و یابنده صفات و ذات حق برقرار می‌شود؛ به صورتی که در پس هر کمال و حق مطرح در این آیات، چهره واحد حق را نمایان می‌بیند (فناپی و حاجی ربیع، ۱۳۹۰، ص ۱۱۷).

علی‌رغم همه اینها می‌توان وجوه جمعی را میان این دیدگاه و دیدگاه عدم امکان معرفت ذات، بیان کرد: اینکه اگر مقصودمان از معرفت اجمالی اصل تحقق ذات اطلاق باشد نه فراتر از آن، از قبیل اصطیاد اسمایی برای مقام ذات، در این صورت متون فراوانی از عرفا از جمله مستندات حتی از قایلان به بیان‌ناپذیری ذات، حامی و هادی به این مسئله خواهد بود؛ برای نمونه استاد جوادی آملی در مواردی اذعان دارند: هر کس به اندازه ظرف وجودی‌اش بشناسد؛ یعنی معرفت حق تعطیل‌بردار نیست، بلکه قابل شناخت به اندازه ظرفیت فرد است (جوادی آملی، ۱۳۸۵، ص ۱۳۶). از این فرمایش استاد جوادی آملی می‌شود این استفاده را کرد که معرفت اجمالی برای برخی ممکن است.

منابع و مأخذ

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة؛ عثمان یحیی؛ بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۹۹۴م.
۲. ابن ترکیه، صائن الدین؛ تمهید القواعد؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: وزارت فرهنگ، ۱۳۶۰.
۳. تفتازانی سعدالدین؛ شرح المقاصد؛ تحقیق عبدالرحمن عمیره؛ قم: الشریف الرضی، [بی تا].
۴. حاجی ربیع و فنایی اشکوری؛ «بیان ناپذیری ذات خدا در اندیشه ابن عربی، فصلنامه قیسات؛ ش ۴۳، ۱۳۹۰.
۵. خمینی روح الله؛ مصباح الهدایة؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۶.
۶. جامی عبدالرحمن؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: نشر سازمان چاپ، ۱۳۷۰.
۷. جوادی آملی، عبدالله؛ تقریر شرح فصوص الحکم قیصری؛ قم: اسراء، ۱۳۸۵.
۸. —؛ تحریر رساله الولایه؛ ج ۱ و ۲، قم: نشر اسراء، ۱۳۹۳.
۹. —؛ تحریر تمهید القواعد؛ قم: انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲.
۱۰. —؛ تسنیم؛ قم: نشر اسراء، ۱۳۹۱.
۱۱. رازی، فخرالدین؛ شرح الاشارات؛ قم: مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ق.
۱۲. سبزواری، ملاهادی؛ شرح منظومه؛ تهران: نشر ناب، ۱۳۷۹.
۱۳. سهروردی، شهاب الدین؛ رسائل شیخ اشراق؛ گروه محققان؛ تهران: نشر مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۴. طباطبایی، محمدحسین؛ المیزان؛ قم: دار الکتب الاسلامیة، ۱۳۷۵.
۱۵. فناری، حمزه؛ مصباح الأئس؛ بیروت: نشر دار الکتب، ۲۰۱۰م.

۱۶. فلوطین؛ تاسوعات؛ ترجمه محمدحسین لطفی؛ تهران: نشر خوارزمی، ۱۳۷۹.
۱۷. قیصری، داود؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: نشر علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.
۱۸. —؛ رسالة فی التوحید و النبوة و الولاية؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۱۹. قونوی، صدرالدین؛ إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن؛ تصحیح آشتیانی؛ قم: نشر دفتر تبلیغات، ۱۳۸۱.
۲۰. —؛ شرح الأربعین حدیثاً؛ تصحیح حسن کامل بیلماز؛ قم: بیدار، ۱۳۷۲.
۲۱. —؛ رساله النصوص؛ تصحیح آشتیانی؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۷۱.
۲۲. کاکایی، قاسم؛ وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت؛ تهران: نشر هرمس، ۱۳۸۹.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب؛ اصول کافی؛ قم: نشر دار الکتب الاسلامیه، ۱۳۶۴.
۲۴. مدرس، زنوزی علی؛ بدایع الحکم؛ قم: نشر الزهراء، ۱۳۶۱.
۲۵. مصباح یزدی؛ سجاده‌های سلوک؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۸۷.
۲۶. ملاصدرا؛ الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه؛ بیروت: دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
۲۷. —؛ مفاتیح الغیب؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۳.
۲۸. —؛ ایقاظ النائمین؛ تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۴۰۴ ق.
۲۹. —؛ المبدأ و المعاد؛ تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۲.
۳۰. هیک، جان؛ «وصف ناپذیری»، ترجمه سیدحسن حسینی؛ مجله فرهنگ؛ ش ۴۱-۴۲، ۱۳۸۱.
۳۱. یزدان‌پناه، سیدیدالله؛ مبانی و اصول عرفان نظری؛ قم: مؤسسه امام خمینی، ۱۳۹۱.