

بررسی تطبیقی تعبیرپذیری احد نزد افلوطین و مقام ذات نزد ابن عربی

شهناز شایان‌فر^۱

چکیده:

تأکید بر تعالی و تنزیه خدا و محدودیت‌های معرفتی و زبانی نوع خاصی از الهیات به نام الهیات سلبی را شکل داده است؛ الهیاتی که در آن حدود و اوصاف امکانی از خدا سلب گشته و زبان سلب، تنها زبان درخور ساحت ربوبی است. برخی صاحب‌نظران، افلوطین، ابن میمون، قاضی سعید قمی، ملازجب علی تبریزی و ابن عربی را از طرفداران الهیات سلبی معرفی کرده‌اند. در این جستار به آرای دو متفکر، یعنی افلوطین و ابن عربی در باب احد و ذات الهی اشاره می‌شود؛ احد افلوطین نه به زبان می‌آید و نه اندیشه به او راه می‌یابد و هیچ اسمی حتی نام «او» شایسته احد نیست. در عین حال افلوطین خویش را ناگزیر به نامگذاری احد می‌بیند و «احد» و «واحد» را بهترین نام برای او تلقی می‌کند و در مواضعی به مصحح برخی نام‌های احد اشاره کرده است. در عرفان ابن عربی نیز، اصطلاح اسم، همان ذات الهی به اعتبار صفت، تجلی و تعیین است، بنابراین در تعریف اسم، خروج از مقام ذات و تنزل از آن مطرح است و ذات به حسب ذات هیچ اسمی نخواهد داشت؛ از این رو نزد ابن عربی ذات الهی، مقام لا اسم و لا رسم تلقی گشته و متعلق هیچ گونه شناختی نیست، اما در مواضعی، ابن عربی آن ذات بی‌نشان را با اوصاف و احکام سلبی توصیف کرده و در مواردی با عناوینی از جمله مطلق، واجب و وجود مطلق از آن یاد نموده است که در تبیین آن می‌توان به تمایز اسمای حقیقی و غیر حقیقی و اسمای محدود کننده و غیر محدود کننده اشاره کرد، نکته شایان توجه در این مقاله نشان دادن این

Email: sh.shayanfar1380@gmail.com

^۱ استادیار، دانشگاه الزهرا (س).

تاریخ پذیرش نهایی: ۹۱/۰۳/۰۱

تاریخ دریافت: ۹۰/۱۱/۰۷

مطلب است که افلوپین و ابن عربی از سه بعد الهیات سلبی، یعنی بعد وجود شناختی، معرفت شناختی و زبانی، حداقل در محور زبان، فاصله گرفته و نوعی زبان ایجابی را در ساحت سخن گفتن از خدا در پیش می‌گیرند؛ از اینرو بخشی از جستار حاضر به تبیین نامگذاری حقیقتی بی‌نام از سوی افلوپین و ابن عربی می‌پردازد.

کلمات کلیدی:

احد، ذات، افلوپین، ابن عربی، نام، تعبیرپذیری، اسمای حقیقی، اسمای غیرحقیقی.

۱. مقدمه

الهیات سلبی در سه حوزه وجودشناختی، معرفت‌شناختی و زبانی جریان دارد؛ در حوزه وجود شناختی، تعالی تمام عیار خدا از عالم و به تعبیری: تباین وجودی حق و خلق مطرح است. و در قلمرو معرفت‌شناختی، تنزیه صرف به عنوان پاسخی به این پرسش که: چه شناختی از خدا ممکن است؟ عرضه می‌گردد و در ساحت زبانی الهیات سلبی بیان می‌شود که: سخن گفتن از خدا با مفاهیم محدود بشری ممکن نیست.^۱ حوزه‌های یاد شده در ارتباط با یکدیگرند؛ به این بیان که تعبیرناپذیری ذات الهی در حوزه زبانی با تباین وجودی حق و خلق و ناشناختنی بودن ذات مرتبط-اند و ناشناختنی بودن ذات در قلمرو معرفت‌شناختی با تباین وجودی در ساحت وجود شناختی در ارتباط است.

در سنت تفکر اسلامی، متفکرانی چون قاضی سعید قمی، ملارجب علی تبریزی، ملانظرعلی طالقانی در رهیافت الهیات سلبی سخن می‌گویند. و به عقیده برخی، معتزله، اخوان الصفا و اسماعیلیه به الهیات سلبی نزدیک‌اند. و در بین اندیشمندان غربی افلوپین، دیونوسیوس و اکهارت، و در میان متکلمان یهودی، موسی بن میمون از رویکرد سلبی در الهیات دفاع می‌کنند. (رک: علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۹۲؛ توکلی، ص ۹۶)

متفکران الهیات سلبی معتقداند اوصاف و اسمای مشترک بین واجب و ممکن از جمله وجود، مشترک به اشتراک لفظی‌اند و هرگونه عقیده به اشتراک معنوی وجود را در این باب، در تعارض با تعالی و تنزیه خدا و مستلزم تشبیه می‌داند و اوصافی که در آیات و روایات به خدا اسناد داده شده را بر معانی سلبی و مجازی حمل می‌کند. (رک: علیزمانی، ۱۳۸۷، ص ۱۸۴) در این تفکر، در اثبات اینکه شباهتی بین خدا و عالم وجود ندارد از سخن فیلسوفانی چون فارابی بهره گرفته می‌شود.

فارابی در این باب می‌نویسد: «وجود خدای متعال، بیرون از وجود دیگر موجودات است و اساساً در معنا هیچ مشارکتی با آنها ندارد، بلکه اگر مشارکتی باشد صرفاً در اسم است نه در معنای مفهوم از آن اسم.» (آشتیانی، ج ۱، ص ۲۴۳)

افلوپین و ابن عربی، همان‌طور که از تعبیرناپذیری ذات و احد سخن گفته‌اند درباره تعبیرپذیری ذات الهی نیز بحث کرده‌اند. و نگارنده در این جستار با تبیین تعبیرپذیری احد و ذات الهی در تقریرهای مختلف در صدد بیان این نکته است که: اندیشه ابن عربی و به ویژه افلوپین، برخلاف قرائت مشهور، یکسره سر از الهیات سلبی در نمی‌آورد.

۲. پارادوکس تعبیرناپذیری و تعبیرپذیری احد افلوپین

اقنوم احد نزد افلوپین فراتر از هر نام، مفهوم و تعیین است و اساساً اسناد هر گونه نام و مفهوم به او مستلزم تعیین و تحدید ذات نامحدود اوست و نامها برای موجودات پس از احد و نازلتر از او هستند؛ از این رو به گفته وی احد برتر از وجودی است که به او نسبت می‌دهیم و حتی بیشتر و بزرگتر از هر چیزی است که به زبان می‌توان آورد؛ زیرا او برتر از سخن، عقل و ادراک است؛ همه این امور داده‌های اوست، ولی خود او نیست (افلوپین، انشاء ۵- رساله ۳- بخش ۱۴). و درباره ترجیح سلب اشیا و نامها بر اسناد آنها به احد می‌گوید: «کسی که همه چیز را از او سلب می‌کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست سخن درست گفته است، ولی اگر کسی چیزی، اعم از جوهر، عقل و زیبایی را به او بیفزاید، خیر بودن را از او سلب کرده است، پس ما نباید چیزهایی را که پست‌تر از او هستند به او نسبت دهیم؛ زیرا او بر فراز همه آنها و علت همه آنها است، اقتضاء ذات خیر این است که نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز.» (همان، ۵-۵-۱۳)

اندیشه «فراتر از هستی بودن» احد و تعبیرناپذیری و ناشناختنی بودن او در آثار افلاطون نیز به چشم می‌خورد که به برخی از آنها اشاره می‌شود:

الف. افلاطون در پارمنیدس، واحد را ورای هستی و به تبع آن تعبیرناپذیر و ناشناختنی می‌داند، آنجا که می‌گوید: «... واحد به هیچ نحو و از هیچ حیث هستی ندارد... حتی از حیث وحدت نیز فاقد هستی است و نمی‌توان گفت واحد است چه اگر بتوانیم چنین بگوییم لازم می‌آید که باز از هستی بهره‌ای داشته باشد. اگر استدلال ما درست باشد این نتیجه به دست می‌آید که واحد نه هست و نه واحد است... اگر چیزی هستی نداشته باشد آیا باز ممکن است صفت یا چیز دیگری

داشته باشد؟ ممکن نیست؛ یعنی نه نامی دارد و نه چیزی می‌توان درباره‌اش گفت و نه قابل شناختن است و نه به احساس و تصور در می‌آید...» (افلاطون، ج ۶، ص ۱۶۷۲)

ب. افلاطون در تیمائوس، از دشواری دستیابی به صانع و امتناع توصیف آن سخن می‌گوید: «پیدا کردن صانع و سازنده این جهان البته دشوار است و اگر هم پیدا کنیم امکان ندارد بتوانیم او را چنان وصف کنیم که برای همه قابل فهم باشد.» (همان، ج ۶، ص ۱۸۳۸)

گفتنی است افلوپتین به پیشینه نظریه‌اش درباره احد و فراسوی عقل و هستی بودن احد اشاره کرده و نظریه‌اش را صرفاً مفسر نظریات پیشین می‌داند؛ آنجا که می‌گوید: «[افلاطون] پدر این علت، یعنی پدر عقل، را «نیک» می‌نامد که در فراسوی عقل و هستی است، پس افلاطون نیز بر این عقیده بوده است که از «نیک» عقل پدید آمده و از عقل، روح پدیدار گشته است؛ بنابراین، نظریه‌هایی را که بیان کردیم چیز تازه‌ای نیست، بلکه مدتها پیش از این هر چیز نه بدین روشنی و صراحت به میان آورده شده است و سخنان کنونی ما تنها تفسیر آن نظریات قدیمی‌اند.» (افلوپتین، ۵ ° ۱ ° ۸)

اما با وجود این باید گفت افلوپتین به وضوح، نظریه منسجمی درباره احد یا خیر ارائه کرده است به نحوی که تعالی، تباین و امتیاز آن از عقل (نوس) وضوح یابد (آرمسترانگ، ص ۲۳۶).

افلوپتین بر این عقیده است که احد، شناختنی نیست و هیچ صفتی را نمی‌توان به او نسبت داد، بنابراین، حتی هستی را هم نمی‌توان بر او اطلاق کرد. همچنین احد نامی ندارد. اما به تعبیر افلوپتین اگر ناچار شویم اشاره‌ای به او نماییم، سزاوارترین کلمه‌ای که به زبان می‌توان آورد «واحد» است، ولی آن هم نه به این معنا که گویی او چیزی است و آنگاه «واحد» است. بنابراین در مرحله نخست افلوپتین، نامی برای احد در نظر ندارد، و اگر هم حالت اضطرار از او با نام یاد می‌کند، بلافاصله دست به تنزیه زده و کژفهمی محتمل در این باب را یادآور می‌شود (افلوپتین، ۶ ° ۹ ° ۵).

همچنین افلوپتین در باب شناخت درست احد بیان می‌دارد: «کسی که همه چیز را از او سلب کند و هیچ چیزی به او نسبت ندهد و ادعا نکند که چیزی در اوست، سخن درست گفته است، ولی اگر کسی چیزی، اعم از جوهر، عقل و زیبایی را به او بیفزاید «خیر بودن» را از او سلب کرده است. پس ما نباید چیزهایی را که پست‌تر از او هستند به او نسبت دهیم؛ زیرا او بر فراز همه آنها و علت همه آنها است، اقتضای ذات خیر این است که نه همه چیز باشد و نه یکی از همه چیز.» (همان، ۵ ° ۵)

۱۳° در موضع دیگر بیان می‌کند: «احد تعبیرناپذیر است و یگانه سخنی که در مقام اشاره به او می‌توان گفت تعبیری این چنینی است: «در فراسوی همه چیزها» و «در فراسوی عقل». و تعبیر یادشده نامی برای احد نیست، بلکه حاکی از این است که او هیچ یک از چیزها نیست و نامی هم برای او وجود ندارد؛ زیرا درباره‌اش هیچ نمی‌توانیم گفت، بلکه می‌کوشیم در حد امکان در میان خودمان اشاره به او بکنیم.» (همان، ۵° ۳° ۱۳°)

لذا افلوپتین، جوهر دوم، به تعبیری عقل را سرآغاز شناسایی می‌داند؛ بنابراینکه احد، و رای شناسایی و برتر از شناسایی است و همان گونه که به هیچ چیز نیاز ندارد؛ نیازمند شناسایی هم نیست؛ زیرا شناسایی چیزی است در حالی که او واحد مطلق است بدون چیزی و اگر واحد چیزی می‌بود خود واحد نمی‌بود؛ زیرا خود پیش از چیزی است (همان، ۵° ۳° ۱۲°) افلوپتین در پاسخ به این پرسش که اگر او را نداریم چگونه می‌توانیم درباره‌اش سخن بگوییم می‌گوید: «اینکه ما او را در شناسایی خود نداریم، بدین معنا نیست که او را به هیچ وجه نداریم، او را به این اندازه داریم که درباره‌اش سخن می‌توانیم گفت، ولی آنچه می‌گوییم او نیست همین قدر می‌گوییم که او چه نیست، ولی نمی‌توانیم بگوییم چیست؟ هنگامی که سخنی درباره‌ او می‌گوییم نظر به چیزهایی داریم که پس از او هستند، با این همه از داشتن او محروم نیستیم، هر چند او را به زبان نمی‌توانیم آورد. حال ما همچون حال مجذوبان خداست که می‌دانند چیزی در اندرون خود دارند، هر چند نمی‌دانند که آنچه دارند چیست؟» (همان، ۵° ۳° ۱۴°).

افلوپتین در گفته بالا آنجا که می‌گوید «او برای هیچ کس در بیرون نیست، بلکه در همه است، بی‌آنکه بدانند.» به حضور احد در همه و عدم آگاهی اشیا از این حضور تصریح می‌کند؛ از این رو وی عدم شناسایی احد را در قلمرو دانش می‌داند نه در حیطة حضور؛ چنان‌که بیان می‌کند: «این دشواری از آنجاست که واحد را نمی‌توان از طریق دانش شناخت و نمی‌توان به پای اندیشیدنی بدان‌سان که در مورد دیگر موضوعات اندیشه می‌شناسیم به ذات او پی برد، بلکه تنها در حضوری که بسیار برتر از دانش است می‌توان به او رسید، روح هنگامی که به چیزی شناسایی علمی می‌یابد از اوج وحدت فرو می‌افتد؛ زیرا علم مفهوم است و مفهوم عدد و کثیر و روح چون در بند عدد و کثرت می‌افتد، وحدت خود را از دست می‌دهد، پس باید از علم برتر برود و حق ندارد گام از وحدت بیرون نهد و باید دانش و دانستنی را به یک سو بنهد.» (همان، ۶° ۹° ۴°).

۳. تبیین تعبیرپذیری احد در تقریرهای مختلف

گرچه افلوطین بر این عقیده است که احد حقیقتی در نیافتنی است که هیچ نامی ندارد، اما در خلال سخن از تعبیر ناپذیری احد، با تعبیری چون نیک، فراسوی وجود، بسیط و احد از او یاد می‌کند و به تصریح خودش احد بهترین نام برای آن حقیقت است. به دیگر سخن «مبانی و پیش فرض‌های مورد قبول افلوطین نیز همین اقتضا را دارند که ما نتوانیم از طریق مفاهیم عادی در باره او سخن بگوییم و به طور منطقی باید راه سکوت را در پیش بگیریم. بر اساس این مبانی ما باید از هرگونه حکم سلبی یا ایجابی، حقیقی یا مجازی، مستقیم یا غیر مستقیم درباره احد اجتناب نماییم ولی او خود این سکوت را شکسته است و در کتاب تاسوعات خود بیش از هر کس دیگری درباره احد به طور سلبی و بلکه به طور ایجابی سخن گفته است و به بیان اوصاف سلبی و چه بسا ویژگی‌های ایجابی احد پرداخته است.»^۲ (علیزمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۵) البته افلوطین در خصوص نام‌های مختلف حقیقت بی‌نام، تبیین و توضیحاتی ارائه می‌دهد که با استناد به نوشته‌های او می‌توان تقریرهای متفاوتی در این باره ارائه کرد که از آن جمله‌اند:

۱. سلب طرف مقابل: در مواضعی افلوطین، اطلاق نام بر احد را نه در معنای ایجابی که در معنای سلبی، یعنی سلب طرف مقابل به کار برده است، چنان که او در این باب می‌نویسد: «نام واحد هم که به او می‌دهیم فقط به این منظور است که کثرت را از او سلب کنیم.» (افلوطین، ۵° ۵° ۶°).

۲. سلب نام در پایان: گاهی افلوطین تعبیرپذیری احد را برای آغاز راه می‌داند و تعبیرناپذیری و عدم اطلاق نام بر احد را از آن پایان راه تلقی می‌نماید؛ چنان که در این راستا اظهار می‌دارد: «شاید هم نام واحد بدان منظور داده شده تا جوینده با این نام که حاکی از بساطت مطلق است آغاز کند و سرانجام بساطت را نیز از او سلب نماید؛ زیرا این نام نیز شایستگی بیان او را ندارد.» (همان، ۵° ۵° ۶°)

۴. سلب نام به منزله سلب نقایص: به دلیل نارسایی زبانی و کژتابی‌های آن، افلوطین پس از نفی هر نام از احد، توضیحی هم ارائه می‌دهد که به نظر می‌رسد وی در صدد نفی نامها با خصوصیات نقص است نه نفی مطلق نام؛ بنابراین او در نفی نام واحد، وحدت زائد بر ذات، وحدت عاریه‌ای و وحدت آمیخته با کثرت را منکر می‌شود؛ برخی از نفی نقص‌هایی که افلوطین در قالب عناوین سلبی برای نامهای احد ذکر می‌کند، عبارتند از:

الف. زائد نبودن: او چون خیر است نه چیزی خیر (همان، ۵° ۵° ۱۳°).

ب و ج. عاریه‌ای نبودن و عدم آمیختگی با طرف مقابل: در این راه باید تا واحدی پیش رفت که واحد حقیقی است نه مانند دیگر چیزها که در عین واحد بودن کثیرند و تنها از طریق بهره‌وری از واحد، واحدند (همان، ۵ ° ۵ ° ۴) او باید واحد به معنای راستین باشد نه آنکه چیزی دیگر باشد و آنگاه واحد (همان، ۵ ° ۴ ° ۱) «نیک اصیل» برتر از همه چیز است و جز نیک نیست (همان، ۵ ° ۵ ° ۱۳)

د. متعالی از فهم متعین و عددی نبودن: اگر او را به عنوان واحد بیندیشی او واحد تر از آن است که می‌اندیشی؛ واحدتر از نیروی اندیشه‌توست در نزد خود خویش، بی هیچ تعینی (همان، ۶ ° ۹-۶).

۵. تمایز نام به حسب اشاره و نام به حسب تسمیه. با نام به حسب اشاره شناخت حقیقی حاصل نمی‌شود، بلکه با این نامها درصدد تفهیم یکدیگر با اشاره به او و بیان آنچه در حضور، از او فراچنگ آمده هستیم. به دیگر سخن در اشاره به متعلق یافته‌های حضوری ناچاریم از نامهایی همانند «او» و «احد» استفاده نماییم. اما در نام به حسب تسمیه، درصدد شناخت احد از قبَل نام هستیم. او در این باره می‌گوید: «سخن از «آنچه در نام نمی‌گنجد» می‌گوییم در عین حال نامی به او می‌دهیم تا بتوانیم به یکدیگر حالی کنیم که آنچه می‌گوییم درباره‌ او است.» (همان، ۵ ° ۵ ° ۶) همچنین در جای دیگر چنین بیان می‌کند: اگر به نام واحدش می‌خوانیم تنها برای این است که مجبوریم در اثنای سخن اشاره‌ای به او نکنیم و تصویری که از آن ذات تقسیم‌ناپذیر داریم به یکدیگر ابلاغ کنیم و روح را به سوی وحدت رهبری کنیم (همان، ۶ ° ۹ ° ۵) به دیگر سخن نام به حسب تسمیه، تعیین حقیقی به شمار می‌آید و تعیین حقیقی علاوه بر اینکه تمام ذات را نشان می‌دهد ویژگی اطلاق انحصاری دارد؛ به این بیان که با اطلاق یک نام «به حسب تسمیه» بر شی‌ای، هیچ نام دیگری «به حسب تسمیه» بر آن شی اطلاق نمی‌شود. به عنوان مثال با اطلاق مفهوم انسان ° به عنوان نامی به حسب تسمیه ° بر زید دیگر نامهای با هویت تسمیه‌ای مثل گل، اسب و فرشته بر او اطلاق نمی‌شود. بنابراین، اگر «نیک»، نام حقیقی و تعیین حقیقی برای او باشد دیگر احد و واحد بر او اطلاق نخواهند شد.

اما نام به حسب اشاره، تعیین غیر حقیقی محسوب می‌شود و تعیین غیر حقیقی گرچه برخاسته از ذات و عین اوست، اما حکایتگر تمام ذات نبوده، بلکه حیثیتی از حیثیات ذات را نشان می‌دهد. از این‌رو می‌توان شی را با نامها و عناوین متعدد که هویت اشاره‌ای دارند مورد اشاره قرار داد.

با وجود اینکه افلوطین شرایط تنزیه‌ی‌ای برای نامهای احد^۶ به ویژه «نیک» و «واحد»^۷ مطرح می‌کند، اما در نهایت بیان می‌کند که هیچ یک از نامها با رعایت همه‌ی شرایط سلبی و زدودن هر گونه تعیین از آنها نمی‌توانند نام او باشند و او را به تمامه نشان دهند، گر چه فقدان نام به عنوان تسمیه منافاتی با اطلاق نام در حد اشاره و عنوان بر احد ندارد و همه‌ی نامها^۸ در صورت تعیین زدایی و رفع نقایص و سلوب^۹ عناوین مشیر بوده نه اسم و نام مصطلح، اما شایان توجه است که با نامها به حسب اشاره، معرفتی شکل نمی‌گیرد و بنابر آنکه او برای هیچ کس در بیرون نیست، بلکه در همه است بی آنکه بدانند (همان، ۶^{۱۰} ۹^{۱۱} ۷^{۱۲})؛ از این‌رو برای حصول معرفت به جای سخن گفتن سکوت را پیشنهاد کرده که در آن باید فارغ از دانش و شناسایی علمی و با تأمل و حضور به او نزدیک شد، چنان که افلوطین در این باره می‌نویسد: «اینجا باید در راه عروج گام نهاد و به سوی واحد صعود کرد و هیچ تعینی نباید به او افزود بلکه باید کاملاً ساکت و آرام ایستاد تا مبادا سر مویی از او دور گردیم و در دویی بیفتیم.» (همان، ۵^{۱۳} ۵^{۱۴} ۴^{۱۵}) و در موضع دیگر بیان می‌دارد آدمی باید از هر چه در بیرون است کناره بگیرد و کاملاً و به معنای راستین روی در درون خود آورد و به هیچ امر بیرونی نگراید، بلکه هر دانش را از درون خود بزاید و حتی آگاهی به خود را نیز از لوح ضمیر بشوید و آنگاه چشم نظاره بر او بکشاید و پس از آنکه با او یگانه شد می‌تواند باز گردد و آنگاه اگر قدرت آن را داشته باشد یگانگی خود را با او به دیگران نیز بگوید (همان، ۶^{۱۶} ۹^{۱۷} ۷^{۱۸}).

۶. گفتن و پس گرفتن: به عقیده‌ی یاسپرس نامگذاری حقیقت بی نام احد، نوعی گفتن و پس گرفتن است (علیزمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴). که به دو صورت انجام می‌گیرد: الف. نامگذاری و گفتن، صرفاً در حال تعالی معنا دارد و در صورت بروز نارسایی پس گرفته می‌شود. به عنوان مثال هنگامی که وصف او با عبارت «به کلی غیر از همه چیز» بیان می‌شود ناچار او را با مقوله‌ی غیریت می‌اندیشیم و دیگر آن تعالی مد نظر باقی نمی‌ماند؛ زیرا از طریق اندیشیدن دوباره وارد محدوده‌ی آگاهی می‌شود؛ از این‌رو گفته می‌شود بیرون از همه‌ی مقولات است^{۱۹} درباره‌اش باید گفت بیشتر از یا برتر از^{۲۰} ولی همه‌ی این وصفها نیز پس گرفته می‌شود.

ب. نامها به حسب غیرند نه به لحاظ خود ذات: آنچه درباره‌ی احد گفته می‌شود در واقع درباره‌ی خود او نیست، بلکه در ارتباط با ماست و خود واحد را چنان که هست بیان نمی‌کند، بلکه او را آن گونه که ما می‌اندیشیم وصف می‌کند. وقتی که او را علت می‌نامیم با این نام آنچه را از او روی می‌دهد بیان نمی‌کنیم، بلکه آنچه را در ما روی می‌دهد به زبان می‌آوریم، ولی این نیز پس گرفته می‌شود و

دوباره با قاطعیت کامل گفته می‌شود که هر چه هست و هر چه زنده است از واحد است و همه ذوات در آرزوی رسیدن به اویند؛ چنان‌که گویی پی برده‌اند به اینکه بی او نمی‌توانند بود (یاسپرس، صص ۳۸ ° ۳۷).

۷. سلب نام در معنای متداول و اطلاق نام در معنای متعالی: آرمسترانگ بر این عقیده است که همه مقصود افلوطین از تنزیه انتقادی اذهان ما- با عمل سلبی که او می‌خواهد - آن است که اگر فراتر از عقل به سوی اصل نخستین سیر کنیم حقایق ازلی از جمله وجود، عقل و نیکی- آن چنان که در اعلی مراتب‌شان ادراک شوند- بیشتر و برتر از آنی هستند که برایمان آشکار می‌شوند؛ زیرا واحد، منبع آنها و رهای از محدودیت‌هایشان است. همچنین در بخش اساسی از روند تنزیه از طریق سلب آنچه در آغاز از احد انکار می‌شود در وهله بعد به عنوان حقیقتی لایتغیر قویاً اثبات می‌شود و سلب و اثبات پیوسته که سوق دهنده به بالاترین کمال قابل فهم است، ما را به سوی آگاهی مبهم درباره امور بزرگتر و بهتر از هر تفکر ممکن پیش می‌برد (Armstrong, p 239).

۴. نقد و بررسی تقریرها

به نظر نگارنده احکام و اوصاف سلبی‌ای که افلوطین به احد نسبت می‌دهد یا همین تعبیر که «احد، به زبان در نمی‌آید و نامی ندارد»، خود صدور حکم سلبی برای احد است و به تعبیری نامی برای اوست، اما نام سلبی. هرچند افلوطین برای فرار از این نام نیز دعوت به سکوت می‌کند تا از این رهگذر، مطلق نامها- اعم از ایجابی و سلبی- را از احد نفی کند.

در تقریر یاسپرس و آرمسترانگ از تبیین حقیقت بی‌نام، به همه وجوه و ویژگی نام‌ها در نظام فلسفی افلوطین توجه نشده است از جمله آنکه نامها در معنای متعالی خویش ° که عاری از تعینات و حدودند ° نیز حکایتگر همه ذات نخواهند بود، افزون بر آن گر چه برخی از سخنان افلوطین، روند گفتن و پس گرفتن در مدار تعالی را تأیید می‌کند، اما همان‌طوری که مطرح شد در نهایت افلوطین هیچ یک از نامها با همه شرایط سلبی و رو به تعالی شان را در خور احد ندانسته و پی بردن به ذات او را منحصر در حضور و فراتر از دانش و شناسایی علمی معرفی می‌کند. و حتی یافتن او را مشروط به زدودن هر نوع دانش و آگاهی می‌داند.

برخی معاصران معتقدند این اصل افلوطینی که در آن اسناد هر گونه مفهومی به احد مستلزم تعیین و تحدید ذات نامحدود است، صرفاً در مورد مفاهیم ماهوی- معقولات اولی‌ای که از حدود وجودی و

تعیینات ذاتی حکایت می‌کنند- صادق است، اما اطلاق معقولات ثانی فلسفی ° که از اصل وجود یا اصل کمالات وجودی حکایت می‌کنند ° بر احد مستلزم تعیین و تحدید ذات نیست. از جمله مفاهیم غیر ماهوی، مفهوم وجود است که حکایتگر از اصل تحقق و منشأ آثار بودن است؛ بنابراین مفهوم وجود و نظایر آن بدون آنکه مستلزم تعیینی در احد شوند، قابل اطلاق بر او خواهند بود؛ از این‌رو می‌توان تصور کرد که به دلیل عدم تمایز بین مفاهیم ماهوی و غیر ماهوی در فلسفه افلوپین، او اطلاق همه مفاهیم را مستلزم تعیین احد تلقی کرده و آنها را در خور او ندانسته است^۳ (علی زمانی، ۱۳۸۲، ص ۱۱۸-۱۱۶).

نقد فوق، در فضای حکمت متعالیه و با تفکیک بین معقولات ثانی فلسفی به عنوان مفاهیم غیرماهوی از مفاهیم ماهوی شکل گرفته است. اما در فلسفه صدرایی، استثنایی در معقولات ثانی فلسفی وجود دارد؛ به این بیان که بر مبنای اصالت وجود، مفهوم وجود حکایتگر از تمام ذات بوده و تعیینی برای احد و ذات الهی نیست، بنابراین خدا عین وجود است نه فراتر از آن. لذا دسته بندی مفاهیم به ماهوی و غیرماهوی برای نقد اندیشه افلوپین کافی نیست، بلکه باید مفاهیم غیرماهوی را به دو گونه معقولات ثانی غیر از وجود و معقول ثانی‌ای به نام وجود، تقسیم کرد و نشان داد که صرفاً قسم دوم از دسته بندی اخیر است که حکایتگر از تمام ذات بوده و در خور اطلاق بر احد و ذات الهی است. و الا هر چند معقولات ثانی فلسفی مستلزم تعیین و تقید احد نمی‌شوند، اما غالب معقولات ثانی نه از تمام ذات که از یک جنبه و حیثیت کمالی حکایت می‌کنند. اما از آنجایی که دسته بندی‌های یاد شده در اندیشه افلوپین، یافت نمی‌شود، وجود نیز همانند نامهای دیگر به عنوان مشیر و وصف عنوانی بر احد اطلاق می‌شود و دقیقاً به همین معنا نزد افلوپین، احد منحصر در وجود نبوده و فراتر از وجود است؛ یعنی وجود نام حقیقی برای او نیست و او علاوه بر وجود، بذاته منشأ انتزاع بسیاری از مفاهیم از جمله وحدت، خیر و حیات است. بنابراین، می‌توان ادعا نمود که در فلسفه افلوپین، زمانی که نامها از «احد» نفی شده و «احد»، تعبیرناپذیر معرفی می‌گردد، مراد افلوپین، نام به حسب تسمیه است، یعنی نامی که درصدد حکایتگری از تمام ذات است.^۴ و در موضعی که افلوپین در وادی الهیات سلبی سخن می‌گوید یا اوصافی را برای احد برشمرده و در نهایت او را تعبیرپذیر تلقی می‌کند، ناظر به نام به حسب اشاره است، یا از نام و صفتی سخن می‌گوید که ادعای حکایتگری تمام عیار از ذات - به نحوی که عرصه را برای دیگر صفات و نامها تنگ کند- را ندارد.

۵. پارادوکس تعبیر ناپذیری و تعبیر پذیری مقام ذات نزد ابن عربی

ابن عربی بر پایه تعالیم قرآنی و روایی، تفکر در ذات خدا را محال تلقی کرده و محدوده اسماء، صفات و عالم را قلمرو تفکر و الهیات سلبی را نهایت معرفت متفکر معرفی می‌کند: «به حسب شرع و عقل، فکر، حکمی در ذات حق ندارد؛ بنا بر آنکه شرع، تفکر در ذات الله را منع نموده و آیه «یحذرکم الله نفسه: در ذات الله تفکر نکنید» اشاره به آن دارد. و دلیل آن هم عدم مناسبت بین ذات حق و ذات خلق است.»^۵ (ابن عربی، ج ۲، ص ۲۳۰).

ابن عربی در جای دیگر، دلیل پرهیز از شناخت ذات الهی را دوری از ادب مع الله می‌داند: «کسی که با عقل خویش بخواهد به معرفت ذات خدا دست یابد متعرض امری شده که عاجز از آن است و مراعات ادب (ادب مع الله) نکرده و نفس اش را در خطر بزرگی گرفتار کرده است.» (همان، ج ۳، ص ۳۰۸).

او در مواضع دیگر علم توحید و اسمای حسنا را متعلق شناخت می‌داند نه مقام ذات را، آنجا که می‌نویسد: «و تفکر در ذات خدا محال است و متعلق فکر، اسمای حسنی و سمات محدثات اند.» (همان، ج ۲، ص ۵۷)، «و خداوند ما را به علم توحیدش امر فرموده نه به علم به ذاتش بلکه خدا ما را از آن (علم به ذات) با آیه یحذرکم الله نفسه نهی فرموده و همچنین رسول الله ما را از تفکر در ذات الهی نهی کرده است.» (همان، ج ۱، ص ۲۷۱)

اما ابن عربی در بخش دیگر از بیاناتش در باب معرفت ذات افق نوینی را فرا روی انسان قرار می‌دهد و منع اندیشه در قلمرو ذات را در حوزه صفات ایجابی دانسته نه در صفات سلبی و بر این عقیده است که متفکران فقط می‌توانند از الهیات سلبی سخن بگویند. او در این باب می‌گوید: «محال است که عاقل رب خود را به حسب عین (ذات) او بشناسد، بلکه عاقل صرفاً رب را به نیازمندی ممکن به او می‌شناسد و به تمیزی که رب به اعتبار تنزه از صفات محدثات می‌یابد، شناخت پیدا می‌کند. بنابراین عاقل خدا را فقط با سلوب می‌شناسد.» (همان، ج ۱، ص ۴۰۵)

همچنین ابن عربی در موضعی از آثارش، ناشناختنی بودن ذات و تعبیرناپذیری او را در حیطة فکر و تعقل از طریق فکر معرفی می‌کند؛ چنان که شیخ اکبر معتقد است که علم به او از جهت فکر جایز نیست؛ از این رو علما از تفکر در ذات الله تعالی منع شده‌اند؛ قوه عقلیه نیز جایز نیست او را ادراک کند؛ زیرا عقل صرفاً به بدیهیات و آنچه فکر به او اعطاء می‌کند علم دارد. بنابراین عقل از طریق فکر نیز قادر به ادراک او نیست، لکن حد عقل، ضبط و دریند کشیدن آنچه در او حاصل شده

است می‌باشد؛ لذا حق، معرفت خویش را به عقل هبه می‌کند و عقل آن را دریافت می‌کند. البته نه از طریق فکر؛ و این نوع معرفت به حق منع نشده است. بنابراین، عقل در ادراک این معرفت، مستقل نیست، بلکه آن را قبول می‌کند. همچنین عقل مستقلاً نمی‌تواند دلیل و برهان برای این نوع معرفت اقامه کند؛ زیرا این شناخت، طور و را طور عقل است. همچنین عقل نمی‌تواند برای این اوصاف ذاتی حاصل از معرفت مذکور تعبیری ارائه دهد؛ بنابر آنکه این معرفت خارج از تمثیل و قیاس است (رک: همان، ج ۱، ص ۹۴ ° ۹۵).

بنابراین، ابن عربی با طرح شناخت خدا به خدا به مدد اعلام الهی و هبه، معتقد است انسان به اوصاف ذاتی خدا دست می‌یابد، اما این نوع شناخت را دو نوع محدودیت همراهی می‌کند:

۱. برهان ناپذیری؛ عدم توانایی در عرضه برهان بر شناخت ذات؛ به دلیل آنکه این نوع شناخت طور و را طور عقل است.

۲. تعبیر ناپذیری؛ زیرا ذات به عنوان متعلق شناخت، بنابر آیه کریمه "لیس کمثله شیء" با هیچ شیئی شباهت ندارد؛ از این رو خارج از تمثیل و قیاس است (همان، ج ۳، ص ۴۸۴).

ابن عربی در مقابل شناخت فکری ذات، معرفتی از سنخ اعلام الهی را مطرح می‌کند که در آن بر خلاف شناخت فکری، نیازمند به تأویل بعید نیست و محقق از طریق تعالیم دین، با اوصافی که خداوند خویش را بدان متصف کرده، آگاهی یافته و با اعلام دیگری بر قلب عارف، به فهم آن نائل می‌شود؛ شیخ اکبر در این باب می‌نویسد: «اهل الله اوصافی را که خداوند با آن خویش را وصف نموده و از طریق رسول الله به آنها رسیده، آگاهی یافته و آن را تأویل نمی‌کنند تا آنکه خداوند فهم آن را با اعلام دیگری بر قلوبشان نازل نماید. بنابراین مسأله از خدا و شرح آن هم از اوست. پس اهل الله، خدا را به او شناخته نه به نظرشان.» (همان، ج ۳، ص ۴۶۷)

۶. تبیین تعبیرپذیری ذات نزد ابن عربی

در عرفان اسلامی، اصطلاح اسم، همان ذات الهی به اعتبار صفت، تجلی و تعیین است (قیصری، ص ۱۰۲۵)، بنابراین در تعریف اسم، خروج از مقام ذات و تنزل از آن مطرح است و ذات به حسب ذات هیچ اسمی نخواهد داشت؛ از این رو مقام ذات را مقام «لا اسم و لا رسم» دانسته‌اند، اما در عین حال در متون عرفانی، برخی از اسامی از جمله مطلق، وجود مطلق، واجب الوجود، غیب الغیوب و.. بر ذات اطلاق شده است. که در تبیین آن می‌توان به تمایز اسماء حقیقی و غیر حقیقی و اسماء

محدود کننده و غیر محدود کننده اشاره کرد، چنان که قونوی معتقد است: ذات، اسم حقیقی ندارد (رک: قونوی، ۱۳۶۳، ص ۷۹) اما از اینکه آیا اسم غیر حقیقی در آن مقام راه دارد سخنی نمی‌گوید همچنین وی اطلاق اسم وجود و وحدت بر ذات را نه به عنوان اسم بلکه به عنوان تنزیه و تفخیم تلقی می‌کند (همان، ص ۶۴، ۷۹). همچنین ابو حامد ترکه در کتاب *قواعد التوحید* در پاسخ به این اشکال که اگر حقیقت مطلقه واجب لذاته و قائم بنفسه باشد، مقید به وجوب ذاتی بوده و مطلقه نخواهد بود، می‌گوید: حقیقت مطلقه از آن جهت که مطلقه است دارای احکام ضروری است که او را از حد اطلاق خارج نکرده و موجب تقید او نمی‌گردد (ابن ترکه، ص ۹۴ ° ۹۵). بنابراین خداوند در همان مقام ذات واجب الوجود خواهد بود و وجوب وجود یک حکم و نام اطلاق است و موجب تنزل حق از مرتبه ذات نمی‌گردد. ابن ترکه نیز در شرح گفتار جد خویش بیان می‌کند که اعتبارات عقلی که با نظر به نفس حقیقت مطلقه بدون اعتبار معنای زائد و نسبت خارجی حاصل می‌شوند موجب خروج حقیقت مطلقه از حد اطلاق نمی‌گردند اما احکامی که در قیاس با معانی زائد و خارجی حاصل می‌شوند آن حقیقت را از مرتبه ذات و اطلاق خارج می‌گرداند و در خور آن مقام نیستند (همان، ص ۹۶). همچنین ابوحامد، اسما حقیقی (= ذات به اعتبار معنی وجودی یا عدمی) را از مقام ذات نفی می‌کند (همان، ص ۱۱۸ ° ۱۲۰). ابن ترکه نیز در شرح کلام وی، ذات حق به اعتبار اطلاق ذاتی (مطلق و رها بودن از هر حکم، اسم و تعینی) دارای اسمی (اسم اطلاق) می‌داند، اما معتقد است بنابراین که این نام به اعتبار معنایی با ذات لحاظ نشده بلکه به عدم اعتبار معانی محقق شده و هویت سلبی دارد، اسم اطلاق از اسما حقیقی نیست و مبدأ این اسم غیر حقیقی و احکام سلبی حق را تعیین غیر حقیقی می‌داند. بنابراین عناوینی چون واجب الوجود، مطلق، ذات، وجود مطلق، احدیت ذاتیه و وحدت حقیقیه که برای مقام ذات ارائه می‌شود همگی اسما غیر حقیقی و به دیگر سخن عناوین مشیر یا نام بر حسب اشاره‌اند (همان، ص ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴).

به دیگر سخن ذات الهی، حکم محدود کننده و اسم حقیقی و عرفانی را که در آن تجلی و تنزل از ذات نهفته است نمی‌پذیرد، اما پذیرای احکام سازگار با اطلاق ذات چون وحدت حقیقی، اطلاق مقسمی، بساطت اطلاق، وجوب اطلاق و تشخص اطلاق و کمالات اطلاق همانند علم، قدرت، حیات است که در لسان عارف از آن به اسمای ذاتی، شئون ذاتی و شئون اطلاق یاد می‌شود. به تعبیری دیگر، ذات نامتناهی، دارای احکام وجودی و صفات کمالی نامتناهی مندمج است. و این

اوصاف نامتناهی از حیثیات اندماجی ذات‌اند که به اضافه اشراقی درنیامده‌اند (همان، ص ۹۵ ° ۹۴، ۱۱۹، ۱۲۲، ۱۲۴؛ یزدان پناه، ص ۳۳۱-۳۳۰، ۳۴۴).

نتیجه‌گیری

در باب نامگذاری و تعبیر پذیری حقیقت بی‌نام در افلوطین و ابن عربی می‌توان از تمایز بین هویت اسمی و هویت اشاره‌ای نام‌ها بهره جست؛ «تعیین حقیقی»، «اطلاق انحصاری» و «حکایتگری از تمام ذات» از ویژگی‌های هویت اسمی نام‌ها است و «تعیین غیر حقیقی»، «اطلاق غیر انحصاری» و «حکایتگری از حیثیتی از ذات» نیز از خصوصیات نام به حسب اشاره است. از این‌رو تعبیر پذیری احد افلوطین و ذات نزد ابن عربی در قلمرو نام به حسب اشاره ممکن و در حیطة نام به حسب تسمیه ممتنع است؛ پس بر پایه این تمایز افلوطین مجاز به اطلاق احد بر اقلون اول و عدم اطلاق آن می‌باشد. اما برای رهایی از کژتابی‌های زبانی، نواقص و مشکلاتی که احياناً در طی فرایند اطلاق نامها ° حتی نام به حسب اشاره ° بر او ممکن است رخ دهد، افلوطین رهپویان حقیقت را به سکوت دعوت می‌کند، همچنین با توجه به آنکه با نام به حسب اشاره نمی‌توان معرفت حقیقی از احد به دست داد از این‌رو افلوطین، راه وصول به احد را از طریق تأمل درونی و حضور میسر می‌داند. و او با این شناخت درونی به احد، رهنمون می‌شود؛ اما از آنجا که «آنکه را خبری شد خبری باز نیامد.» ارمغان این شناخت چیزی جز سکوت نیست.

ذات حق نزد ابن عربی نیز نه در معرفت عقلانی و حصولی که با معرفت حضوری قابل دستیابی است؛ شایان توجه است در اندیشه ابن عربی عقل به لحاظ قابلی و دریافت هبة الهی و نیز به مدد شریعت و تقلید از خدا، از راه خدا به خدا معرفت حاصل می‌نماید. البته آنچه از طریق معرفت شهودی و اعلام الهی از ذات حق حاصل می‌گردد در مقام عقل قابلی، در حد عنوان مشیر و اشاره به ذات الهی مورد استفاده قرار می‌گیرد نه به عنوان نامی که ادعای حکایتگری از تمام ذات را دارا است.

منابع و مآخذ

۱. ابن ترکه، صائن الدین، (۱۳۸۱)، تمهید / القواعد، به اهتمام استاد حسن زاده آملی، قم، انتشارات الف لا میم.

۲. ابن عربی، (بی تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار الصادر.
۳. آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۸)، *منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران*، ج ۱، قم، دفتر تبلیغات حوزه علمیه.
۴. آملی، سید حیدر، (۱۳۵۲)، *المقدمات من کتاب نص النصوص فی شرح فصوص الحکم*، به اهتمام هانری کربن و عثمان یحیی، ج ۱، تهران.
۵. افلاطون، (۱۳۵۷)، *دوره آثار افلاطون*، ج ۶، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.
۶. افلوطین، (۱۳۶۶)، *دوره آثار فلوطین تاسوعات*، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، خوارزمی.
۷. توکلی، غلامحسین، (۱۳۸۶)، «الهیات سلبی»، نامه حکمت، سال پنجم، شماره ۱، بهار و تابستان، ص ۹۱-۱۱۸.
۸. جندی، (۱۳۷۲)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، مشهد، انتشارات دانشگاه.
۹. جیلی، عبدالکریم بن ابراهیم، (بی تا)، *الانسان الکامل فی معرفه الاواخر و الاوائل*، بیروت، دار الفکر.
۱۰. علیزمانی، امیر عباس، (۱۳۸۷) *سخن گفتن از خدا*، تهران، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۱۱. علیزمانی، امیر عباس، (۱۳۸۲)، *سلب یا سکوت؟ بررسی و نقد الهیات سلبی فلوطین*، اندیشه دینی، پاییز، شماره ۱۲ (صفحات ۱۰۱ تا ۱۲۲).
۱۲. قونوی، صدرالدین، (۱۳۹۰)، *رساله النصوص*، چاپ حامد ناجی، قم، آیت اشراق.
۱۳. قونوی، صدرالدین، (۱۳۶۳)، *مفتاح غیب الجمع و الوجود در: مصباح الانس*، تهران، انتشارات فجر.
۱۴. قیصری، داود، (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، چاپ سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵. کاکایی، قاسم و بحرانی، اشکان، (۱۳۸۷)، «مبانی نظری الهیات سلبی» نامه مفید، ش ۶۸، آبان، ص ۱۲۳-۱۴۰.
۱۶. یاسپرس، کارل، *فلوطین*، (۱۳۶۳)، ترجمه محمد حسن لطفی، تهران، انتشارات خوارزمی.

۱۷. یزدان‌پناه، یدالله، (۱۳۸۹)، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

18. Armstrong, A.H.(1967) " The One and intellect" In The Cambridge history of later Greek and early Medieval Philosophy, Cambridge.

یادداشت‌ها

۱. برای آگاهی از برخی تعاریف و دلایل الهیات سلبی، رک: کاکایی و بحرانی، ص ۱۲۴-۱۲۵؛ توکلی، ص ۹۹-۱۰۴.
۲. مولف این مقاله معتقد است: هرگونه قضاوت سلبی‌ای در باب خدا مسبوق به قضاوتی ایجابی نسبت به اوست. به عنوان مثال چون خدا واجب‌الوجود متعالی است و علت همه اشیا عالم است پس او جسمانی نبوده و خود یکی از اشیا عالم نیست (همان، ص ۱۲۰).
۳. سخن فلوطین تنها در مورد مفاهیم ماهوی صادق است و تنها اسناد این گونه مفاهیم تعیین‌آور بوده و مستلزم اسناد محدودیت و ترکیب به خداوند است. ولی چنین تفکیکی در کلام فلوطین وجود ندارد و ظاهر سخن او نوعی قضاوت درباره ذات مفاهیم زبان عادی را نشان می‌دهد و مشکل اصلی در درستی و معقولیت این قضاوت است.
۴. اما در فلسفه صدرایی، استثنایی در معقولات ثانی فلسفی وجود دارد؛ به این بیان که بر مبنای اصالت وجود، مفهوم وجود حکایتگر از تمام ذات بوده و تعینی برای احد و ذات الهی نیست، بنابراین خدا عین وجود است نه فراتر از آن. بنابراین دسته بندی مفاهیم به ماهوی و غیرماهوی برای نقد اندیشه افلوطین کافی نیست، بلکه باید مفاهیم غیرماهوی را به دو گونه معقولات ثانی غیر از وجود و معقولات ثانی با نام وجود، تقسیم کرد و نشان داد که صرفاً قسم سوم است که حکایتگر از تمام ذات بوده و درخور اطلاق بر احد و ذات الهی است.
۵. افزون بر دلیل فوق، دلایل دیگری نیز بر ناشناختنی بودن ذات و به تبع آن تعبیرناپذیری ذات از سوی عرفا عرضه شده است؛ چنان‌که جندی در شرح فصوص (ص ۴۴) معتقد است در علم احاطه و تمییز نهفته است و از آنجا که خداوند به احاطه در نمی‌آید، پس دانسته هم نمی‌شود: «أنَّ الهویةَ الذاتیةَ مطلقهٌ بالإطلاق الحقیقی و هی تقتضی بحقیقتها أن لا تعلم و لا تنحصر و لا تعرف و لا تتناهی و لا تحدّ، و حقیقة العلم الإحاطة بالمعلوم و کشفه علی سبیل التمییز عن غیره فحقیقة العلم لا تتعلّق بها و حقیقة الذات تقتضی أن لا تعلم، و الشیء إذا اقتضی أمراً لذاته، فإنه لا یزال علیه ما دامت ذاته، فلو وضع الحق لنفسه اسماً علماً لا یفهم منه إلّا خصوص الذات، لکان محصوراً فی دلالة ذلك الاسم، و صارت الذات المطلقة مقیده به، و هذا محال.» و نیز رک: قونوی، *رسالة النصوص*، ص ۶۸-۶۹.