

بررسی دیدگاه «اکنانه‌ناپذیری ذات حق» در عرفان

mgrivani59@gmail.com

مسلم گریوانی / دکترای عرفان دانشگاه ادیان و مذاهب

دریافت: ۱۴۰۰/۰۲/۲۳ - پذیرش: ۱۴۰۰/۰۵/۱۱

چکیده

با نگرش فلسفی و کلامی، امکان معرفت صفات و فعل حق، بالتفصیل و معرفت ذات حق، بالاجمال مورد اتفاق است؛ ولی در معرفت‌شناسی عرفانی، معرفت حق از طریق تجلیات امکان‌پذیر و ذات حق، صرفاً متعلق شناخت خود حق قرار می‌گیرد و ذات او معلوم احدی حتی برای کمترین از اولیا نیز نخواهد بود؛ چراکه ذات بما هو ذات در عرفان، برخلاف «ذات در فلسفه و کلام» به معنای حقیقتی است که ظهور و تجلی ندارد و ورائی تجلیات حقی و خلقی است که «اهل الله»، از آن با تعبیری چون «غیب الغیوب»، «کنز مخفی» و «مقام لاسم و لارسم» یاد می‌کنند. این پژوهش به روش تحلیلی - توصیفی ضمن تبیین مفهومی ذات، اکنانه ذات و بیان ویژگی‌های این دو تعبیر کلیدی در عرفان، به لوازم دیدگاه اکنانه‌ناپذیری ذات حق پرداخته است و در پایان دو چالش «امکان‌ناپذیری معرفت حق» و نیز «امکان معرفت اجمالی ذات» را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: ذات، حق، اکنانه‌ناپذیری، معرفت حق، معرفت اجمالی، معرفت تفصیلی.

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 می‌شمردند و معرفت خدا را تعطیل می‌انگاشتند (ابن تیمیه، ۱۴۰۴ق، ج ۱، ص ۳۲) و بسیاری دیگر که باب معرفت را مفتوح می‌دانند در زمینه روش و محدوده و اجمال و تفصیل شناخت حق، اختلاف و نزاع جدی دارند. آنچه محل اتفاق و اجماع نظر متفکران شرق و غرب است، عبارت است از: «اكتناه‌ناپذیری ذات حق» یا استحاله معرفت به كنه خدا؛ چنان‌که *فلوطین*، شناخت حقیقت «حد» را به هیچ‌رو ممکن نمی‌داند و معتقد است سخن گفتن از آن حقیقت، نه تنها در عبارت و وصف نمی‌گنجد، بلکه محال است. لذا وی همه صفات را از احد نفی می‌کند و می‌گوید:

احد اعجوبه‌ای در نیافتی است که درباره آن حتی نمی‌توانیم گفت که هست، وگر نه صفتی را به او نسبت داده‌ایم. در حقیقت نامی هم نمی‌توان به او داد... هیچ اسمی به تحقیق شایسته او نیست (یاسپرس، ۱۳۹۸، ص ۹۹).

در عرفان یهودیت نیز *جرشوم/اسولم* از «تفاوت بین خداوند از حیث ذات خود، و خداوند از حیث ظهور خود» صحبت کرده است (هیگ، ۱۳۸۱). چنان‌که *اکهارت* به عنوان یک حکیم و عارف مسیحی، با تمایز میان ذات احدیت ناشناختنی و خدای معلوم کتاب مقدس همین تأکید را دارد و می‌گوید: «خدا و ذات احدیت به اندازه آسمان و زمین از یکدیگر متفاوت‌اند» (هیگ، ۱۳۸۲، ص ۱۵۵).

همچنین *صدرالدین 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:

ولا خلاف بین سائر المحققين من أهل الشرائع والأذواق والعقول السليمة أن حقيقة الحق سبحانه مجهولة، لا يحيط بها علم أحد سواه؛ لعدم المناسبة بين الحق من حيث ذاته وبين خلقه (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۳۵).

بنابراین معرفت احاطی و تفصیلی به كنه ذات اطلاقی، مطلقاً برای غیر حق، مردود است بالاتفاق. مسئله دیگری که در موضوع ذات اطلاقی و عرفانی حق، محل اتفاق حکما و عرفاست، امکان شناخت ذات حق با نظر به تعینات و ظهورات حق است؛ چنان‌که *قونوی* تصریح می‌کند:

فإنه معلوم من حيث تعينه و مشهود، وإنما نفى الاحاطة وتعذر الاحاطة، هو من حيث إطلاقه وعدم تعينه بأمر حيث أنه متى عرف من ذلك الوجه، عرف معرفة تامة، هذا هو المتعذر لا غير (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۴).

براساس این نگاه می‌توان نتیجه گرفت که شناخت حق، در پرتو تعینات و ظهورات حق میسر و مقدور است، و به تعبیر مذکور *قونوی*، وجه تعینی و ظهوری حق، هم «معلوم» حکیم است، هم «مشهود» عارف. بنابراین اهل‌الله در دو مسئله وفاق و اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاقی حق؛ و دیگری امکان معرفت ذات تعینی و ظهوری حق.

گفتنی است که آنچه در این پرسش اخیر و یا محل نزاع مطرح‌نظر است، تبیین و تحلیل دیدگاه عرفانی به مسئله ذات حق است و نه حتی دیدگاه فلسفی و کلامی؛ چراکه معرفت اجمالی و بالوجه به ذات حق با نگرش

فلسفی و کلامی مورد اتفاق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۲۰-۲۲۱)؛ چنان‌که شیخ/اشراق می‌گوید: «و كما أنا أبصرنا الشمس ومنعنا نورها عن الاكتناه بها، وشدّة نورانيتها حجابها، فنعرف الحقّ الأوّل ولا نحيط به كما ورد في التنزيل: ولا يُحيطونَ بهِ علماً» (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۶۰-۶۱).

با روشن شدن محل وفاق و نزاع در مسئله، پیش از هرگونه بیانی، پرسش‌هایی مطرح می‌شود که در این پژوهش آنها را بررسی و تحلیل می‌کنیم؛ پرسش‌هایی از قبیل اینکه:

- مقصود از «ذات» و «اکتناه ذات» در عرفان چیست و تفاوت آن با نگاه فلسفی و کلامی به ذات کدام است؟
- آیا معرفت اجمالی به ذات حق هم مصداق معرفت اکتناهی بوده و محال است یا نه؟
- آیا اگر قائل به اکتناه‌ناپذیری ذات باشیم، به دامن شناخت‌ناپذیری خدا نغلطیدیم؟! اگر ذات خدا نامعلوم است، براساس این دیدگاه، روش و منطق شناخت خدا چگونه خواهد بود؟
- هرگونه داوری اعم از تکذیب یا تصدیق و حمل یا سلب، فرع بر تصور موضوع است. بنا بر دیدگاه اکتناه‌ناپذیری، چگونه می‌توان خدا را تصور کرد، درحالی‌که اکتناه ذات و صفات ذات که عین ذات است معلوم احدی حتی اولیاءالله ﷺ نیست؟!

- معبود ما باید معروف ما باشد و اگر ذات حق، معروف ما نباشد پس معبود و متعلق عبادت ما کیست؟ فعل است یا صفات ذات و یا حقیقت دیگر؟

- همچنین اگر ذات قابل شناخت نیست، چه چیزی در دل ظهورات و ممکنات حضور دارد؟ آیا خود ذات است یا وجه ذات؟ اگر وجه است، این موجب انفکاک و انفصال ذات از ممکنات نمی‌گردد؟

- اگر ذات قابل شناخت نباشد پس اسما و صفاتی که در آیات معرفتی قرآن آمده است ناظر به ذات نیست؟

- 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 درمی‌یابیم؟

- دیدگاه کسانی که قائل به معرفت اجمالی ذات عرفانی هستند چیست و چه مستندات و تحلیلی برای آن دارند و متون عرفانی عرفا در این باره چگونه است؟

ما در این پژوهش، تقریر و تحریر یکی از اساتید فلسفه و عرفان یعنی *آیت‌الله جوادی آملی* را مناط و معیار تحلیل قرار می‌دهیم؛ چراکه وی «معرفت ذات و صفات ذاتی حق» را منطقه ممنوعه معرفت معرفی کرده است. برای روشن شدن دیدگاه اکتناه‌ناپذیری ذات، لازم است به ایضاحی مفهومی درباره ارکان و کلمات کلیدی آن دست یابیم.

۱. مقامات و مواطن هستی در عرفان

عرفا برخلاف حکما که قائل به کثرت (یا در اصل وجود یا در ناحیه مراتب وجودی) هستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۵۴۸)، معتقدند وجود، واحد من جمیع الجهات و بسیط مطلق است و هیچ کثرتی ندارد؛ نه کثرت طولی و

عرضی، و نه کثرت به شدت و ضعف. حقیقت وجود واحد است و آن حقیقت واحد، حق تعالی است. غیر حق هر چه هست، نمود و ظهور است، نه وجود؛ هستی‌نماست نه هستی؛ نظیر عکسی است که در آینه منعکس می‌شود؛ یا به‌سان سایه نسبت به صاحب سایه، و موج نسبت به دریاست. غیر حق، حکم ظل، عکس و تجلی حق را دارند. بنابراین عرفا اگر کثرتی قائل باشند آن را در ناحیه ظهورات، تجلیات و تعینات حق می‌دانند و بس؛ و این کثرت در مجالی و مظاهر، خللی در وحدت ذات حق ندارد (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶).

برای روشن شدن مقام ذات حق و تفاوت آن با تجلیات ذات حق، لازم است اشاره کوتاهی به مواطن و مراتب تجلیات حق داشته باشیم:

۱. مرتبه غیب الغیوب: در این مرحله، ذات حق بر ذات خود تجلی می‌کند و هیچ چیز اعم از صفت و اسم و اضافه و قیدی، حتی قید اطلاق اعتبار نشده است. این مرتبه مافوق مرتبه اسما و صفات و تعینات علمی و خلقی است. مرتبه‌ای است که برای هیچ انسانی وصول به آن به هیچ معنا ممکن نیست، حتی انبیا و اولیا؛

۲. مرتبه تعینات حقی: حق تعالی با این تعینات از کمون غیب مطلق خود خارج می‌شود و به منصفه ظهور می‌رسد. این تعینات، نِسَب علمیه حق تعالی هستند که پس از شهود ذات حق از خود، به علم حضوری در درون صقع ربوبی شکل می‌گیرند. این تعینات خود در دو مرتبه تحقق می‌یابند؛ زیرا در مرتبه تعینات حقی، حق تعالی علم حضوری به ذات خویش می‌یابد. این علم، یا به صورت اطلاقی، یک پارچه و احدی است؛ طوری که همانند مقام ذات همه حقایق (البته به نحو علمی) مندمج و مستهلک‌اند؛ و یا به نحو علم تفصیلی به کمالات و اسما و صفات است، به گونه‌ای که به همه حقایق مندمج در خود آگاهی یابد. عرفا اولی را «تعین اول»، «مرتبه احدیت» و «مقام جمع‌الجمع» می‌نامند و از دومی تعبیر به «تعین دوم» می‌کنند. در تعین اول که مرتبه جمع تعینات و ریشه همه آنهاست، حق تعالی با قید «اطلاق و وحدت»، و در دومی که علم تفصیلی به اسما و صفات دارد به قید «اسما و اعیان» متعین می‌گردد. لذا در تعین ثانی دو گونه حقایق وجود دارد که نقش کلیدی در تحقق مرتبه بعدی یعنی تعینات خلقی دارد: یکی «اسمای الهیه» و دیگری «اعیان ثابتة». عرفا معتقدند آنچه ما آنها را ماهیات، اشیا و مخلوقات می‌نامیم، از لوازم اسما و صفات اند. هر ماهیتی از ماهیات را مظهر اسمی از اسما و صفات می‌دانند و اساساً وجود ماهیات را نه امری مستقل، بلکه از «شئون حق» می‌شمارند. ماهیات (که عرفا از آنها تعبیر به «اعیان ثابتة» می‌کنند) پس از آنکه در مراتب قبلی در دل اسما و صفات مکنون بودند اکنون ظهور پیدا می‌کنند؛ پس ماهیات، مظهر اسما و صفات‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۱)؛

۳. مرتبه تعینات خلقی: تعیناتی وجودی و نه صرفاً علمی که خارج از صقع ربوبی بر نفس رحمانی حق تحقق دارند، تعینات خلقی حق شامل «عالم عقل»، «عالم مثال» و «عالم ماده» هستند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۰).

نکته بسیار مهم براساس اندیشه وحدت شخصی وجود این است که همه ماهیات و اشیای عالم در مواطن متعددی با رعایت ویژگی‌های آن موطن تحقق دارند: هم در مقام ذات هستند؛ هم در مرتبه تعین اول و ثانی؛ و هم

در مرتبه تعینات خلقی. از آن سو نیز باید گفت: هریک از مراتب، امتداد و تعین یافته ذات حق است؛ یعنی ذات حق در همه مواطن (البته با رعایت ویژگی‌های آن موطن) حضور دارد؛ هم در تعینات حقی و هم در تعینات خلقی. عرفا از این امتداد حق به «نفس رحمانی» و «فیض منبسط» تعبیر می‌کنند.

آیت‌الله جوادی آملی با وام‌گیری از ادبیات فلسفی، عوالم عرفانی را اینچنین یک‌پارچه، تقریر و تعبیر می‌کند: وجود یا به صورت «لابشروط مقسمی» تصور می‌شود (ذات حق) یا وجود لابشروط قسمی است (فیض منبسط) یا وجود بشرط لا (مقام احدیت) یا وجود بشرط جمیع اشیا (مقام واحدیت) و یا وجود بشرط اشیا خاصه (وجود مقید) (جوادی آملی، بی‌تا، ج ۱، ص ۱۳۶-۱۴۴).

۲. بافت درونی مفهوم ذات، اکتناه ذات و وجه در عرفان

پس از بیان کوتاه از وجود و ظهورات وجود از نگاه عرفانی، لازم است درباره مرتبه ذات از نگاه عرفا متمرکز شویم. نخست اشاره‌ای کوتاه به ذات الهی از دیدگاه فلاسفه داریم. از نظر حکیم، ذات، وجود واجب با قید «بشرط لا» از ماهیت است. بشرط لا بودن واجب موضع غالب حکماست: «مراد از این مرتبه، مرتبه وجود بشرط است که همان واجب تعالی است» (سبزواری، ۱۳۷۹، ص ۵۱۱). صدرالمآلهین نیز خود به این مسئله اعتراف دارد که وجود بشرط لا نزد عرفا مرتبه احدیت و نزد حکما تمام حقیقت واجب است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۲، ص ۳۰۹).

این تعریف از ذات، حتی مورد توجه برخی متکلمان نیز قرار گرفته است: «لوجود بشرط لا هو ذات الواجب و حقیقته» (فخررازی، ۱۴۰۴ق، ج ۲، ص ۳۷۹). «واجب وجود محض و وجود بشرط لا یا همان وجود صرف است که هیچ تقییدی در آن فرض ندارد» (نفتازانی، ۱۳۷۰، ج ۱، ص ۳۳۷).

این بالاترین مرتبه‌ای است که حکیم برای ذات واجب قائل است. به همین دلیل در برخی تعابیر حکمی صدرالمآلهین مقام احدیت که مقام جمع‌الجمع است بر ذات الهی تطبیق شده است (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۶، ص ۲۸۴ و ۱۴۵). ذات الهی، همان موجود بسیطی است که هیچ کثرت و تعددی در آن راه ندارد و همان وجود خارجی خداوند است که عین صفات است و زاید یا نایب از صفات نیست. بنابراین از آنجاکه ذات در اصطلاح فلسفه و کلام عین صفات است و هیچ‌گونه تعددی بین آن ذات و صفات وجود ندارد، می‌توان علم حضوری به ذات حق داشت. البته حتی براساس 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 هیچ‌کس جز خداوند بر ذات او احاطه ندارد و علم حضوری دیگران به ذات الهی فروتر از آن مرتبه است (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۲۳۶). صدرالمآلهین می‌گوید:

حقیقة الواجب غیر معلومة لأحد بالعلم الحصولی الصوری فهذا مما لا خلاف فيه... وأما أن حقیقته غیر معلومة لأحد علما اکتناها وإحاطیا فهذا أيضا حق لا یعتبره شبهة إذ لیس للقوی العقلیة أو الحسیة التسلسل علیه بالإحاطة والاکتناه (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۱۱۳ و ۱۱۴).

وی بلافاصله متذکر می‌شود که با نفی معرفت اکتناهی حق، معرفت اجمالی او منتفی نمی‌گردد:

و أما أن ذاته لا يكون مشهودا لأحد من الممكنات أصلا فليس كذلك بل لكل منها أن يلاحظ ذاته المقدسة عن الحصر والتقييد بالأمكنة والجهات والأبياز على قدر ما يمكن للمفاض عليه أن يلاحظ المفيض فكل منها ينال من تجلي ذاته بقدر وعائه الوجودي... كما منع شدة ظهور الشمس وقوة نورها أبصارنا اكتناهاها لأن شدة نوريتها حجابها ونحن نعرف الحق الأول ونشاهده لكن لا نحيط به علما «ولا يُحِيطُونَ بِهِ عُلَمَاءُ» (همان، ص ۱۱۴ و ۱۱۵).

عرفا اما هرگز مانند حکما حقیقت واجب را وجود بشرط لا نمی‌دانند؛ زیرا حق بشرط لا گرفتار تقييد است، اگرچه مقید به قید بشرط لایمی‌باشد. بشرط لا از نظر عرفا نخستین تجلی حق است نه حقیقت ذات (جوادی آملی، ۱۳۸۹، 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 حقیقة الحق عند العرفاء هو اللابشرط، لا بشرط لا، كما هو عند الحكماء» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۲۶۴).

ذات در اصطلاح عرفا، مرتبه‌ای است که هیچ تعین و وصف و ظهور و نشانی برایش 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: «يُحَدِّثُكُمْ اللهُ نَفْسَهُ» (آل عمران: ۲۸). همچنین ابن عربی میان خدایی که ظاهر است با خدایی که باطن است فرق قائل شده و اولی را «اله» و دومی را «ذات» می‌نامد (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۴، ص ۳۹۴).

همچنین قونوی با اشاره به اینکه ذات بما هو ذات، نخستین 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؛ طوری که هیچ‌یک از اعتبارات، تعینی برای ذات به‌شمار نمی‌روند و ذات محصور صفات سلبی و ایجابی و هر آنچه قابل تصور یا فرض باشد نیست و نسبت به آنها نیز اطلاق دارد. این مقام، مقامی است که زبان، بیانی برای توصیف و بلکه اشاره به آن نیست. نهایت چیزی که هست می‌توان با تعبیری از همین قبیل، آگاهی ایجاد کرد. در این مقام، ذات حق بر خودش علم دارد و دیگر هیچ اعتبار دیگری در این مرتبه نیست؛ چه علم به یک اضافه و نسبتی، چه اعتبار حکمی و چه تقید و تعینی به صفات ثبوتی و سلبی (قونوی، 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 «يَبْقَى وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» 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 اله 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، ۱۳۹۴، ج ۶، ص ۳۶۱).

وجه الله در کلام عرفا وجود منبسط نام دارد. وجود منبسط همان تجلی ساری در اشیا و رابطه میان حق و ممکنات است (مدرس زنوزی، ۱۳۶۱، ص ۳۶۴). عرفا در تبیین رابطه میان حق که از وجود حقیقی، و خلق که از وجود مجازی برخوردار است، ناچار به ارائه واسطه‌ای بودند؛ اما واسطه‌ای که میان حق و خلق، انفصالی ایجاد نکند. آنها برای این هدف، از ظرفیت قاعده الواحد البته با اصلاح و تطبیق آن با مبانی عرفانی استفاده کردند؛ به این بیان که از حق تعالی، وجود واحدی، متجلی می‌شود نه صدور و ثانیاً آن وجود واحد، نفس رحمانی و وجود بسیط نام دارد نه عقل اول (فناری، ۲۰۱۰، ص ۷۰۶۹). ظهور و تجلی که تشکیکی و سریانی است و همه مراتب ظهور را از نخستین مرتبه تا واپسین مرتبه در خود دارد. لذا عرفا، وجود منبسط را برای سریان ذات در ظهورات و مجالی با اطلاق سعی که همه تعینات را اعم از حقی و خلقی فرامی‌گیرد، پذیرفتند. اما این وجود منبسط، مُنْک از ذات حق نیست، بلکه وجود منبسط (تجلی تفصیلی حق)، عین تعین اول (که تجلی اجمالی و جمعی حق است) و تعین اول، عین ذات حق است.

اما مقصود از اکتناه ذات، معرفت تفصیلی، احاطه و شهود حقیقت حق و دسترسی به متن حقیقت است نه تصور و درک مفاهیم ناظر به ذات از قبیل واجب‌الوجود... که به تعبیر قونوی و صدرالمتألهین قابل ادراک است: «فهو أمر معقول یری أثره ولا یشهد عینه» (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، ص ۹). به عبارتی دیگر، «ذات مطلق عرفانی» برای ما قابل اکتناه نیست، اما مفهوم ذات اطلاق برای ما قابل فهم است و فهم آن برای ما مقدور است.

۳. ویژگی‌های ذات در متون عرفانی

در متون عرفانی، ویژگی‌هایی برای ذات حق بیان شده که همگی بیانگر و تفسیرگر این کریمه قرآنی درباره ذات الهی است: «يُحَدِّثُكُمْ اللهُ 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 قسمی» است که در برابر اطلاق قسمی قرار دارد. توضیح اینکه ذات حق، مقید به هیچ قیدی حتی قید اطلاق نیست؛ زیرا اگر مقید به قید اطلاق شود، اطلاق قسمی و متعین خواهد بود که مصداق «نفس رحمانی» است نه مقسمی که مصداق «ذات اطلاق» است. درحالی که ذات حق، نامتعین و نامحدود است. چنان‌که قیصری، با تفکیک ذات من حیث هی از ذات احدی، می‌گوید: «اعلم ان الذات الالهية اذا اعتبرت من حیث هی هی اعم من ان یکون موصوفة بصفة او غیر موصوفة بها» (قیصری، ۱۳۹۳، 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، و 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 الذی فی السماء إله و فی 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 هیچ‌یک از آنها مقید نیست بدون آنکه از آنها غایب باشد؛ زیرا «داخل فی الأشياء لا بالمازجه و خارج عنها لا بالمزیلة» (نهج البلاغه، خطبه ۱) 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 تولوا فثم وجه الله» (بقره: ۱۱۵) و خواهد گفت: «ما رأیت شیئاً إلا و رأیت الله قبله» (شیخ بهائی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۶۷). ذات او نسبت به هر قیدی سُوح و قدوس 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، بی تا، ج ۱، ص ۷۰).

بنابراین همان‌طور که ذات حق، نه مطلق است نه مقید، همچنین می‌توان گفت: ذات حق، هم مطلق است هم مقید. مطلق است به این معنا که در حد نفس رحمانی تنزل نمی‌یابد؛ 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»؛ چنان که سخن حضرت امیر علیه السلام حق تعالی را چنین وصف کرده است: «داخل فی الأشياء لا بالمازجه و خارج عنها لا بالمباینه» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۸۵). همچنین قنوی در نص اول از *فصوص الحکم* می‌نویسد:

صور اطلاق الحق یشرط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی، لا بمعنی انه اطلاق ضده التقیید، بل هو اطلاق عن الوحده والکثرة المعلومین وعن الحصر ایضاً فی الاطلاق والتقیید و فی الجمع بین کل ذلک، او التنزه عنه، فیصح فی حقه کل ذلک حال تنزهه عن الجمع، فنسبة کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السواء (قنوی، ۱۴۰۴ق، ص ۷).

۲. شناخت‌ناپذیری: از آنجا که حق تعالی در مرتبه ذات، نه خود ظاهر است و نه برای او مظهری است؛ از این رو، برای هیچ‌کس شناخته نیست. مفاهیمی که عرفا در متون خود ناظر به این ویژگی ذات یاد می‌کنند عبارت است از: «غیب الغیب» و «باطن کل باطن»، «هویت ساریه» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۶)، «غیب الهویه»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عنقاء مغرب»، «غیب مکنون»، «غیب مطلق» (قنوی، 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 هر چه بخواهیم درباره هستی حق سخن بگوییم ناچاریم از جنبه تجلی او گفت‌وگو کنیم؛ چرا که حق در حالت عدم تجلی هرگز با زبان و تعبیر انسانی قابل وصف نیست. چنان که قنوی به صراحت اعلام می‌کند که مقام ذات منهای ظهورات قابل شناخت احدی نیست:

والجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والمعينات - لاستحالة ذلك - فإنه من هذه الحيثية لا نسبة بين الله سبحانه وبين شيء أصلاً، لان الواحد في مقام وحدته الحقيقية التي لا تظهر لغيره فيها عين ولا رسم، ولا يتعين فيها لسواه وصف ولا حكم، ولا يدركه سواه ولا يتعلق به الا هو (قونوی، ۱۳۹۷، ص ۳۳).

صدرالمتألهین نیز در توصیف این مقام عرفانی از تعبیر «الغيب المحجول المطلق» بهره می‌برد و می‌گوید:

الموجود المسمى عند العرفاء بالهوية الغيبية وغيب الهوية المطلق والذات الأحدية وهو ذات الحق تعالى... وهو الذي لا اسم له ولا رسم ولا نعت ولا يتعلق به معرفة وإدراك إذ كل ما له اسم ورسم ونعت وتعلق به معرفة وإدراك وخبر كان مفهوما من المفهومات الموجودة في العقل والوهم وهو ليس كذلك فهو الغيب المحجول المطلق (صدرالمتألهین، ۱۳۹۰، 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 شكار كس نشود دام بازچين كانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ، ۱۳۸۲، غزل ۷).

به خیال در ننگجد تو خیال خود مرنجان ز جهت بود مبرا، مطلب به هیچ سوش

(مولوی، ۱۳۹۸، غزل ۲۰۷).

همچنین ابن‌عربی می‌گوید: ما از حقیقت هیچ چیز شناخت نداریم، چگونه می‌توانیم به حقیقت او معرفت بیابیم:

ولست أعرف من شيء حقيقته وكيف أعرفه وأنتم فيه

(ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ص ۱۵۸).

سلب معلومیت از حقیقت هستی تنها مربوط به علم حصولی نیست و دانش حضوری و شهودی را نیز فرامی‌گیرد. هیچ ولی و وصی و هیچ عارفی به علم شهودی نیز نمی‌تواند به ذات حق اکتناه یابد و همه کسانی که به شناخت الهی راه یافته‌اند به ظهورات و تعینات او پی برده‌اند و از آگاهی و گفتار درباره هویت مطلقه بازمانده‌اند. عارف و حکیم همواره به شناخت وصف و اسم او نائل می‌شوند؛ حکیم به فهم ظل و عارف به مشاهده ظل و فیض منبسط می‌رسد. فیض منبسط، وجه بی‌کران الهی است و آنگاه که تعینات جزئی و مقید در هم شکسته شوند وجه الله آشکار می‌شود: «كلٌ منٌ عليها فانٌ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام» (رحمان: ۲۶ و ۲۷) و سخن از «الله» نیست؛ همچنان که 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، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰).

در اینجا بیان این نکته ضروری است که بهرغم امتناع شناخت اکتناهی ذات اطلاقی حق، عرفا بر امکان شناخت حق از طریق ظهورات تصریح کرده‌اند. *ابن عربی* انواع شناخت‌های ما درباره حق تعالی را به سه دسته تقسیم می‌کند: ۱. معرفت به حق از طریق تشبیه؛ ۲. معرفت حق با تنزیه او از صفات نقصی؛ ۳. عده‌ای که بین تشبیه و تنزیه جمع نموده‌اند.

وی سپس شناخت حق به وسیله هریک از تشبیه و تنزیه را به‌تنهایی ناقص می‌شمارد و می‌گوید:

کسی که خداوند را تنها از مقام تنزیه توصیف می‌کند جاهل است و کسی که با علم به نحوه توصیف قرآن تنها تنزیه می‌کند، دارای سوء ادب است و کسی که با علم به شیوه معرفی حق تعالی در قرآن کریم او را در عین تنزیه، تشبیه می‌کند، بر طریق حق است. هیچ تنزیهی بی‌شائبه تقیید و هیچ تشبیهی بی‌غائله تهدید نیست، پس اگر قائل به تشبیه شوی، محدّد و اگر قائل به تنزیه شوی، مقید می‌باشی؛ چراکه در قرآن کریم تشبیه و تنزیه در کنار هم، بلکه در متن یکدیگر وارد شده‌اند. نظیر این آیه کریمه: «أَيُّسَ كَمَثَلُهُ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ» (سوری: ۱۱) که تشبیه و تنزیه را با یکدیگر جمع کرده است؛ زیرا در عین حال که برای حق تعالی «مثل» اثبات نموده (تشبیه)، وجود نظیر برای او نیز نفی می‌شود (تنزیه). خداوند در مقام ظهور و تعین مثل دارد؛ ولی از جهت ذات و بطون غیب همانندی ندارد (ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۱۸۵).

۳. حکم‌ناپذیری: یکی از پافشاری‌های عرفا درباره ذات حق، نفی هرگونه حکم از ذات اطلاقی است. *قونوی* در این باره می‌گوید: «ان الحق من حيث هو هو، بمعنى الإطلاق الذاتي، لا يصح ان يحكم عليه بحكم» (قونوی، ۱۴۰۴ق، 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، بی‌تا، ص ۱۳۶-۱۴۰).

۴. تعیین‌ناپذیری: از نگاه عرفا، کنه مقام ذات حق، معلوم و مشهود هیچ‌کس نتواند بود، حتی رسول خدا ﷺ؛ زیرا علم ما به حق از طریق تعینات و ظهورات اوست و ذات حق در این مرتبه نامتعیّن و بدون هیچ قید حتی فاقد قید اطلاق است:

ان الحقيقة الحقّة والطبيعة الواجبة من حيث أنّها طبيعة واجبة لا يمكن ان يشوبها شائبة القيد بوجه من الوجوه، ولا يتطرق إليها التعيّنات الخارجة عنها بجهة من الجهات. نعم تعيّناتها انما هو الإطلاق الحقيقي وأحدية الجمع الذاتي (ابن ترکه، ۱۳۶۰، ص ۶۶).

۵. اسم و اشاره‌ناپذیری: یکی دیگر از ویژگی‌های ذات اطلاقی، اسم‌ناپذیری و اشاره‌ناپذیری ذات است. عرفا درباره ذات حق تعبیری دارند با عنوان «مقام لا اسم ولا رسم له» و مقام «لا اشاره الیه ولا عبارة عنه»؛ تعبیری که در اکثر متون عرفانی تصریح شده است. *قیصری* می‌گوید: «اعلم ان الحق من حيث إطلاقه واحاطته لا يسمی باسم ولا يضاف إليه حکم ولا يتعیّن بوصف ولا رسم» (قونوی، ۱۴۰۴ق، ص ۱۰).

عارفان خود تصریح دارند که انتساب حتی صفت اطلاق به عنوان اسم و صفت و قید برای ذات حق تعالی مجاز نیست (ابن‌ترکه، 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 عرفاء، اکتناه، معرفت و علم به ذات حق نیز منتفی و نفی شده است. چنان‌که شیخ اکبر با صراحت می‌گوید:

أما الذات من حيث هي فلا اسم لها إذ ليست محل أثر ولا معلومة لأحد ولا ثم اسم يدل عليها معرى عن نسبة ولا يتمكن فإن الأسماء للتعريف والتمييز وهو باب ممنوع لكل ما سوى الله فلا يعلم الله إلا الله (ابن‌عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۷۰).

امام خمینی^{ره} نیز در حواشی خود بر شرح **فصوص**، علاوه بر نفی «اسم و رسم»، «اشاره» به آن و نیز «طمع» کسی به آن را نیز نفی کرده، می‌نویسد:

اما الذات، من حيث هي، فلا يتجلى في مرآة من المرآئي ولا يشاهدها سالك من أهل الله ولا مشاهد من أصحاب القلوب والأولياء، فهي غيب لا بمعنى الغيب الأحدى، بل لا اسم لها ولا رسم ولا إشارة إليها ولا طمع لأحد فيها: «عنا شكار كس نشود دام باز گیر» (موسوی خمینی، ۱۳۹۲، ص ۱۵۶).

۴. پاسخ به دو پرسش

یکی از اشکالات این است که در متون عرفانی، حقیقت ذات به احکام و توصیفات فراوانی متصف شده است؛ از قبیل ذات مطلق، نامتین، غیب‌الغیوب، حکم‌ناپذیری و... درحالی‌که طبق نظریه مذکور، هرگونه سخن و اتصاف آن حقیقت مقدور نیست؛ زیرا که از مجهول مطلق نمی‌توان به هیچ نحو خبر داد. در پاسخ به این پرسش، ملاحظه چند نکته ضروری می‌نماید:

یکم: درست است که از آن ذات نمی‌توان هیچ‌گونه خبری داد، ولی خبر دادن دو گونه است:

۱. خبر از ذات و خصوصیات و اعتبارات شیء دادن؛
۲. خبر از سلب اموری از وی دادن.

قسم اول در این موطن محال است؛ زیرا ذات تعین ندارد تا از او خبری داده شود، پس خصوصیت و اعتباری ندارد. پس قسم دوم صحیح است؛ چراکه خبر از امور سلبی دادن خبر از خود ذات نیست؛

دوم: اینکه اساساً ادراک احاطه است و حق به اطلاق احاطی خود به تعقل محاط در نمی‌آید؛ زیرا که محاط توانایی احاطه محیط ندارد. البته حق تعالی به لحاظ صفات و تعینات وصفی که از ناحیه اضافه الوهیت پیدا می‌کند، مورد تعقل قرار می‌گیرد، جز اینکه این معرفت احاطی نیست؛

سوم: اینکه چه‌بسا چیزی به هیچ وجه معلوم نباشد و مجهول مطلق باشد و نتوان از آن خبر داد، ولی با همین تعبیرات از آن خبر دادیم؛ چنان‌که معدوم مطلق هیچ نیست، ولی آن را قسیم موجود ذهنی و خارجی قرار می‌دهیم،

پس به حمل اولی از معدوم مطلق و مجهول خبری نتوان داد [ولی به حمل شایع صناعی از آن خبر می‌دهیم] (صدرالمآلهین، ۱۴۱۲ق، ج ۱، ص ۲۸۱ و ۲۸۲).

پرسش دیگر این است که اگر معرفت ذات حق متنفی است آیا این منجر به انسداد باب معرفت الله نمی‌شود؟ اساساً اینکه این همه در متون دینی به مسئله معرفت حق توصیه شده چه می‌شود؟ پاسخ این است که هرگز باب معرفت خدا مسدود نخواهد شد؛ زیرا:

اولاً باب معرفت الله از طرق دیگر از قبیل شناخت اسما و صفات و ظهورات حق، مفتوح و ممکن است. بنابراین متعلق معرفت ما، و به دنبال آن، متعلق محبت و عبادت ما «وجه حق» است نه «ذات اطلاق و غیبی حق»، هرچند در نگاه حکما و عرفا، وجه عرفانی، منفک از ذات عرفانی نیست. بنابراین آنچه ما مأمور به معرفت هستیم، وجه حق است، نه ذات حق. اساساً معرفت و تفکر در ذات حق، منهی عنه است نه مأور به (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۹۲)؛

ثانیاً از دیدگاه عرفا، عجز از معرفت خداوند غایت معرفت اهل الله است (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳). همان گونه که صدرا گفته است: «اعتراف کردن به عجز از معرفت خدا واجب است، و این غایت معرفت خداست» (صدرالمآلهین، ۱۴۲۸ق، ص ۳۸). ابن عربی هم گفته است: «سبحان من لم يجعل سبيلاً الى معرفته الا العجز عن معرفته» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱، ص ۱۲۶).

بنابراین نفس همین عجز و حیرت، معرفت و بلکه نهایت معرفت است. برعکس سایر علوم که عجز و حیرت مرادف شک و ظن تلقی می‌گردد، اما در عرفان، حیرت غایت عرفا به‌شمار می‌آید.

۵. دیدگاه محققان معاصر

از میان حکما و عرفای متأخر، اغلب بر تحلیل مذکور قدما صحنه گذاشته‌اند و حکم به عدم امکان معرفت ذات دارند. از جمله این تعبیر علامه طباطبائی که مقام ذات را دور از دسترس عارف می‌داند و در تفسیر المیزان می‌گوید: «وما الذات المتعالية فلاسبيل إليها» (طباطبائی، ۱۳۹۳ق، ج ۱۳، ص ۳۰۲). همچنین امام خمینی رحمته در مصباح الهدایة در تعبیری لطیف می‌فرماید: ذات اقدس الهی علاوه بر اینکه معروف و مشهود و مقصود احدی واقع نمی‌گردد، همچنین معبود و مالوه هیچ پیغمبری نیست چه رسد به غیر پیامبران:

أن الهوية الغيبية الاحدية... غير معروفة لأحد من الانبياء والمرسلين ولا معبودة لأحد من العابدين والسالكين الراشدين ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفين حتى قال اشرف الخليفة أجمعين: ما عرفناك حق معرفتك وما عبدناك حق عبادتك (موسوی خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳).

آیت‌الله جوادی آملی نیز علاوه بر استحاله شناخت حصولی و شهودی «هویت محض» به استحاله اکتناه «صفات ذات» حکم داده‌اند. از دیدگاه وی قلمرو شهود قلبی، وجه الله و اسمای حسنا و صفات والای الهی

است و انسان می تواند از ملك به ملكوت و از ملكوت به مراتب بالاتر تجلیات و اسمای الهی تا به وجه الله برسد. وی تصریح دارد كه این مطلب با براهین عقلی ثابت شده است و شواهد نقلی به روشنی بر آن دلالت دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۴۶۰-۴۶۳).

همچنین یکی از میان محققان و مدرسان حکمت عرفانی می نویسد:

ذات وجودی بی نهایت، بالاترین، غیرمتشخص و عاری از هر نوع حد و ماهیت است. چون نامحدود است، هیچ چیزی در کنار او نیست. این ذات فاقد هر اسمی است كه اسم خاص نباشد و معنایی ثبوتی را برساند؛ چراكه هر اسمی كه به اشیا می دهیم و نیز هر اسمی كه خدا را مسمی می كند عبارت است از ذات همراه با یک صفت. صفت نیز ناشی از تعین، تقید، تعلق، نسبت و یا اضافه است و چون ذات خداوند از این امور مبرا است، پس صفتی ندارد و در نتیجه اسمی نیز نخواهد داشت و به غیر از صورت نفی، به هیچ نامی نمی توان از او یاد كرد. لازمه نداشتن اسم ثبوتی، و یا بی نام بودن ذات و غیرقابل شناخت و غیرقابل اکتناہ بودن آن است (كاكائی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱-۲۷۶).

۶. نقد و بررسی نظریه شناختناپذیری ذات

این نظریه از جهاتی قابل تأمل و از جهاتی دیگر قابل نقد است: توضیح اینکه تعابیری كه در عرفان درباره حق به كار می رود بر دو دسته است:

۱. اسم مصطلح عرفانی: اسم، یعنی ذات به انضمام صفت و صفت كه همان تعین است (ر.ك: قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴). روشن است كه ذات، این نوع اسما را ندارد؛ زیرا ذات، تعین بردار و حدپذیر نیست و این به دلیل نامتناهی بودن ذات است. پس از این جهت ذات بیانناپذیر است و هیچ نام و تعبیری برای آن نیست؛
۲. تعابیر حقیقی درباره ذات: یعنی برخی تعابیر، از حاق ذات انتزاع می شود و در انتزاع آنها، هیچ نگاهی به تعینات و حدود نیست. این تعابیر می توانند مستقیماً به ذات اشاره کنند، بدون اینکه حد و تعینی برای ذات باشند. این تعابیر، ناظر به بیحدی ذاتاند و ذات را از هر تعین و قیدی فراتر می برند. برای نمونه، می توان به تعابیری همچون «وجود مطلق»، «وجود من حیث هو» و... اشاره كرد كه به صورت مستقیم از ذات برآمده است و به طور مستقیم بر ذات حمل می گردد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۶). چنین تعابیری مستقیماً بر ذات حمل می شود و بدین جهت، این تعابیر، ذات را بیان پذیر معرفی می کنند. پس نظریه بیانناپذیری ذات، با توجه به امکان حمل حقیقی تعابیر دسته دوم بر ذات، مخدوش است.

بر همین اساس یکی از اساتید و محققان معاصر، دیدگاه دیگری را مستند به متون عرفانی کرده و معتقد است بررسی دقیق متون عرفانی بیانگر این حقیقت است كه شناخت ذات اطلاقی حق اجمالاً برای عارف میسر است (یزدانپناه، ۱۳۹۱، ص ۳۰۸). وی برای این ادعا چند تحلیل و استدلال آورده و به ویژه دیدگاه خود را مستند به برخی نصوص عرفا دانسته است. ما تبیین و تحلیل تفصیلی این دیدگاه را به مقاله ای دیگر وامی نهیم.

نتیجه‌گیری

آنچه در این مقاله پیگیری کردیم، بیان و ایضاح مفهومی استحاله معرفت احاطی ذات حق تعالی در عرفان و تبیین بافت درونی «اكتناه‌ناپذیری ذات عرفانی» بود. گفتیم اهل حق و عرفا در دو مسئله وفاق و اتفاق دارند: یکی عدم امکان معرفت اکتناهی ذات اطلاقی حق؛ و دیگری امکان معرفت ذات تعینی و ظهوری حق. ناگفته پیداست که این دو اتفاق را می‌توان دو روی یک حقیقت خواند و وفاق دوم را لازم، و وفاق اول را ملزوم معرفی کرد؛ زیرا وقتی وفاق اول حکما درست تصور شود و حکم به استحاله معرفت ذات مطلق داده شود، لازمهٔ عقلی آن، امکان معرفت ذات غیراطلاقی (ذات متعین و مقید) خواهد بود.

در نظام الهیاتی عرفا، برخلاف حکما که ذات واجب را موجود بسیطی که «بشرط لا»ی از ماهیت است می‌دانند و آن را مرتبه‌ای می‌دانند که هیچ چیزی اعم از صفت و اسم و اضافه و قیدی، حتی قید اطلاق در آن، اعتبار نشده است. این مرتبه مافوق مرتبه اسما و صفات و تعینات علمی و خلقی است. مرتبه‌ای است که برای هیچ انسانی وصول به آن به هیچ‌معنا ممکن نیست، حتی انبیا و اولیا. بنابراین وقتی هیچ چیز اعتبار نشده و هنوز تجلی نکرده است، قابل شناخت نخواهد بود. مقام ذات حق است که از دسترس فکر فیلسوف و شهود عارف به‌دور است. در این مقام، هیچ‌گونه تعین، ظهور و علمی وجود ندارد و هیچ‌کس جز ذات حق از این مرتبه آگاهی ندارد. آنچه قابل دسترسی است، مقام ظهور ذات و وجود منبسط و وجه‌الله است. بنابراین وقتی گفته می‌شود انسان به هیچ‌یک از راه‌های حضور و شهود و حصول به کنه ذات حق دسترسی ندارد، آنچه در عرفان نظری به عنوان موضوع مطرح است و در عرفان عملی قابل حصول است، همیشه ذات به اعتبار تعینی از تعینات و ظهوری از ظهورات ذات است. بنابراین ذات حق نه‌تنها معروف و مشهود ما نیست، بلکه معبود و مألوه ما نیز نیست.

براساس متون عرفانی ذات حق با ویژگی‌هایی همراه است؛ از جمله شناخت‌ناپذیری، حکم‌ناپذیری، تعین‌ناپذیری، اسم و اشاره‌ناپذیری و اطلاق ذاتی. چنان‌که مفاهیمی که عرفا در متون خود از این موطن یاد می‌کنند همگی حکایت از همین واقعیت دارند: «غیب الغیب» و «باطن کل باطن»، «ذات»، «غیب الغیوب»، «کنز مخفی»، «عتقاء مغرب»، «غیب مکنون»، «مقام لاسم و لارسم»، «وجود من حیث هوهو»، «حق» و «وجود»... همه این اسامی یا به همان اکتناه‌ناپذیری و شناخت‌ناپذیری مقام ذات اشاره دارد، یا به اصل تحقق ذات حق سبحانه (تعابیری چون حق و وجود).

اما تعابیری چون اطلاق مقسمی، هویت غیبی، وجود محض و هویت مطلقه به عنوان اسم و صفت برای مقام ذات در متون عرفانی نیامده است و اگر تعابیری چون هویت مطلقه آمده، این تعبیر درباره مقام تعین اول نیز به کار رفته است. ضمن اینکه اگر همچنین انتسابی آمده باشد، عنوان «اطلاق» برای ذات واجب در این اعتبار، صرفاً «عنوان مشیر» خواهد بود نه به عنوان وصف و قید.

پس این دیدگاه در شمار «محکمت‌دعای عرفانی» عرفاست و در جای‌جای متون ایشان به همراه دلایل عقلی و نقلی موج می‌زند. همچنین از میان حکمای معاصر، شخصیت‌هایی همچون علامه طباطبائی، امام خمینی^{ره} و آیت‌الله جوادی آملی همین خوانش را از ذات اطلاقی حق دارند.

اما در پاسخ به این پرسش که نفس نسبت دادن احکامی از قبیل ذات مطلق، نامتعیّن، غیب‌الغیوب و حکم‌ناپذیری به حق تعالی با عدم امکان معرفت ذات منافات دارد؛ باید گفت: اولاً این توصیفات و خبر دادن از ذات حق، خبر از ذات و اوصاف آن نیست، بلکه خبر از سلب اموری از اوست. روشن است که خبر از امور سلبی دادن خبر از خود ذات نیست؛ ثانیاً مشابه آن نظیر این است که چه‌بسا چیزی به هیچ‌وجه معلوم نباشد و مجهول مطلق باشد و نتوان از آن خبر داد، ولی با همین تعبیرات از آن خبر دادیم.

همچنین این دیدگاه که شناخت ذات اطلاقی حق اجمالاً برای عارف میسور است، نظر به «اصل تحقق ذات اطلاقی» دارد نه به معرفتی خاص و یا اسمی در حد ذات. به بیان دیگر تعابیری از قبیل «وجود مطلق» و «وجود من حیث هو» از حاق ذات انتزاع می‌شوند و در انتزاع آنها، هیچ نگاهی به تعینات و حدود نیست.



منابع

- ابن ترکه، صان‌الدین، ۱۳۶۰، *تمهید القواعد*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن تیمیه، احمد بن عبدالسلام، ۱۴۰۴ق، *الرسائل الكبرى*، احیاء التراث العربی، بیروت.
- ابن عربی، محیی‌الدین، ۱۳۷۰، *فصوص الحکم*، تحقیق ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء.
- _____، ۱۹۹۴م، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، *هستی از نظر عرفان و فلسفه*، قم، بوستان کتاب.
- تفتازانی، مسعود، ۱۳۷۰، *شرح المقاصد*، به کوشش عبدالرحمان عمیره، قم، شریف الرضی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، سازمان چاپ.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۸۹، *رحیق مختوم*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۳، *تحریر رساله الولایه*، قم، اسراء.
- _____، ۱۳۹۴، *تسنیم در تفسیر قرآن کریم*، قم، اسراء.
- _____، بی تا، *تقریر شرح فصوص الحکم قیصری*، قم، اسراء.
- حافظ، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۲، *دیوان حافظ*، ویرایش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، پارسا.
- سبزواری، ملاهادی، ۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، تهران، ناب.
- سهروردی، شهاب‌الدین، ۱۳۷۵، *رسائل شیخ اشراق*، تصحیح هانری کربن و سیدحسین نصر، تهران، مؤسسه مطالعات فرهنگی.
- شیخ بهائی، محمدبن حسین، ۱۴۰۴ق، *مفتاح الفلاح*، بیروت، دار الأضواء.
- صدرالمثالیین، ۱۳۹۰، *ایقاظ النائمین*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- _____، ۱۴۱۲ق، *الحکمة المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- _____، ۱۴۲۸ق، *المبدأ والمعاد*، تهران، مؤسسه تاریخ العربی.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الأعلمی.
- فخررازی، محمدبن عمر، ۱۴۰۴ق، *شرح الاشارات*، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
- فنازی، محمدبن حمزه، ۲۰۱۰م، *مصباح الأنس*، بیروت، دار الکتب.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۲، *شرح الأربعین حدیثاً*، تصحیح حسن کامل ییلماز، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۸۱، *اعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۹۷، *مفتاح الغیب*، ترجمه محمد خواجوی، تهران، مولی.
- _____، ۱۴۰۴ق، *النصوص*، با حواشی میرزاهاشم اشکوری، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- _____، ۱۳۹۳، *رساله فی التوحید و النبوة و الولایه*، تهران، مولی.
- کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، *وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت*، تهران، هرمس.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی فی الاصول*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- مدرس نزوی، آقاعلی، ۱۳۶۱، *بدایع الحکم*، تهران، الزهراء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۱، *سجاده‌های سلوک*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۶، *مصباح الهدایه الی الاخلاقه و الولایه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____، ۱۳۹۲، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- مولوی، جلال‌الدین محمد، ۱۳۹۸، *دیوان تسنیم*، ویرایش شکوه خوانساری، تهران، شکوه دانش.
- هیگ، جان، ۱۳۸۱، «وصفناپذیری»، ترجمه سیدحسن حسینی، *فرهنگ*، ش ۴۲ و ۴۱، ص ۵۵-۳۸.
- _____، ۱۳۸۲، *بعد پنجم: کاوشی در قلمرو روحانی*، ترجمه بهزاد سالکی، تهران، قصیده‌سرا.
- یاسپرس، کارل، ۱۳۹۸، *فلوٹین*، ترجمه محمدحسین لطفی، تهران، خوارزمی.
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۱، *مبانی و اصول عرفان نظری*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.