

Islamic Denominations

Vol. 10, No. 19, September 2023, 9-34

(DOI) 10.22034/JID.2023.347338.2346

A Study and Analysis of the Essential Divine Rulings and Aspects

Rahman Bolhasani¹

(Received on: 2022-06-05; Accepted on: 2022-08-1022)

Abstract

In the epistemic system of Islamic mysticism, any name, attribute, or feature about the divine essence is negated. In fact, the stage of God's essence is deemed free from any rulings. For this reason, some people have assumed that no name or word can refer to the stage of essence, even words such as "essence" (*dhāt*) itself or the ultra-hidden essence. This article provides an overview of the views of mystics through a descriptive-analytical method, concluding that such an understanding is an instance of the fallacy of equivocity between the ordinary sense of the "name" and its mystical sense, since mystics do not have ordinary names in mind when they negate them from God's essence. They refer to the ultra-hidden stage through different words. When they say that this stage is without any name or pattern, they negate the mystical sense of name from this stage, rather than a name that merely refers to the essence, without constraining it. Furthermore, a scrutiny of the works of mystics reveals that the stage of the essence is free from rulings in the sense that the stage of the ultra-hidden essence admits of no constraints or restrictions. Put differently, since it has no peculiarities or specificities, it admits of no specific rulings. Such rulings apply only when we descend from the stage of essence down to the stage of particular determinations. At this stage, constrained, restricted, and specific rulings apply to the determinate or constraint essence, rather than the absolute essence. However, absolute non-restricted rulings, which do not divest the essence of its absoluteness, can be predicated of the essence.

Keywords: Divine names, essential aspects, mysticism, identification of names and attributes.

1. Assistant professor, Department of Mysticism, University of Religions and Denominations, Qom, Iran (corresponding author). Email: r.bolhasani@urd.ac.ir.

بررسی و تحلیل احکام و شئون ذاتی حق

رحمان بوالحسنی^۱

[تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۳/۲۵؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۵/۱۱]

چکیده

در نظام معرفتی عرفان اسلامی هر نوع اسم، صفت و حکمی از ذات الهی نفی می‌شود و آن مقام را میرای از هر حکمی می‌دانند؛ برخی بر اساس این مبنای گمان کرده‌اند هیچ اسم و لفظی نمی‌تواند به مقام ذات اشاره کند؛ حتی نمی‌توان از آن با لفظ ذات یا ذات غیب‌الغیوبی و امثال آن یاد کرد؛ اما با بررسی اقوال عرفا در این نوشتار به شیوه توصیفی-تحلیلی این نتیجه حاصل می‌شود که این نوع برداشت از مغالطه اشتراک لفظی میان اسم عرفی و لغوی با اسم عرفانی است؛ چراکه مقصود عرفا از تعبیرهای طرح‌شده، اسم عرفی و لغوی نیست؛ زیرا عرفا در آثار خود با الفاظ و نام‌ها و واژه‌های متعددی به آن مقام غیب‌الغیوبی اشاره می‌کنند و مراد و مقصود عرفان از اسم و لایسم بودن مقام ذات غیب‌الغیوبی، نفی اسم عرفانی از آن مقام است نه اسمی که مشیر به ذات باشد و آن را محدود نکند. همچنین با دقت در کلمات و آثار عرفا روشن می‌شود مراد از حکم ناپذیری مقام ذات آن است که مقام ذات غیب‌الغیوبی هیچ حکم محدود و مخصوصی را نمی‌پذیرد؛ یعنی از آنجاکه آن مقام هیچ‌گونه ویژگی و امتیازی ندارد، نمی‌توان احکام خاص بر آن مترتب کرد و احکام خاص ناظر به جایی است که از مقام ذات خارج شده و به مرحله تعینات خاص و ویژه وارد شده باشد. در این مرحله می‌توان احکام محدود و مقید و مخصوص را بر ذات متعین و مقید جاری کرد نه ذات مطلق؛ اما احکامی که خود دارای اطلاق می‌باشند و ذات را از اطلاق خود خارج نمی‌کند، بر ذات حمل‌شدنی هستند.

کلیدواژه‌ها: اسماء الهی، شئون ذاتی، عرفان، عینیت اسماء و صفات.

مقدمه

در نظام معرفتی عرفان اسلامی هر نوع اسم، صفت و حکمی از ذات الهی نفی می‌شود و آن مقام را مبرای از هر حکمی می‌دانند؛ صدرالدین قونوی به صراحت در رساله النصوص بیان می‌کند: از منظر اطلاق ذاتی حق، نمی‌توان هیچ حکمی بر او جاری کرد (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۶)؛^۱ نیز بر اساس اینکه حق اطلاق ذاتی دارد، نمی‌توان هرگونه اسم و صفتی را به او نسبت داد و هیچ حکمی - چه سلبی یا ایجابی - بر آن مترتب نمی‌شود؛ بنابراین معلوم می‌شود جمیع اسما و صفات و احکام بر او اطلاق و به او نسبت داده نمی‌شوند؛ مگر از حیث تعینات که ذات در مرحله تعینات، اسما، صفات و احکام را می‌پذیرد (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۳۰).^۲ از این نوع عبارات در آثار عرفا بسیار یافت می‌شود (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۱۰). برخی در مواجهه با این گونه عبارات چنین برداشته کرده‌اند که مراد عرفا این است که درباره مقام ذات هیچ اسمی نمی‌توان به کار برد و با هیچ لفظی نمی‌توان بدان اشاره کرد؛ چنان‌که حتی نمی‌توان از آن با لفظ ذات یا ذات غیب‌الغیوبی و امثال آن یاد کرد. این تحقیق بر آن است با تبیین تعبیرهای عرفا به این مسئله پاسخ دهد که آیا مقصود عرفا در حقیقت این است که ما هیچ حکمی نمی‌توانیم بر ذات اطلاق کنیم و حتی اشاره لفظی هم به ذات ممکن نیست؟ یا مقصود عرفا از این عبارات چیزی فراتر از این برداشت است؟

اسم و صفت در اصطلاح عرفا

در عبارت‌های محققین از عرفا با دو اصطلاح «اسم و صفت» و «حکم» روبرو هستیم که از ذات نفی شده‌اند؛ با تبیین و تشریح این دو اصطلاح، مقصود عرفا از نفی اسم، صفت و حکم از ذات روشن می‌شود.

کاربرد اسما و صفات در علوم گوناگون موجب شده است تعریف‌های متعددی برای آنها ارائه شود. الفاظ در برابر یک ذات از سه حالت خارج نیستند:

۱. لفظی است که بر ذات بدون هیچ اعتباری دلالت می‌کند؛ درحقیقت عنوان مشیر است که در این صورت از آن تعبیر به اسم یا اسم علم می‌کنند. به عبارت دیگر اسم در این اصطلاح لفظی است که بر ذات من حیث هی و بدون در نظر گرفتن اتصاف آن به صفتی از صفات و فعلی از افعال دلالت می‌کند؛ مانند الفاظ سماء (آسمان)، ارض (زمین)، رجل (مرد) و جدار (دیوار) و مانند لفظ الله نزد برخی [اسم علم] درباره خداوند.
 ۲. لفظی است که بر اعتباری (فعل و صفت) که از ذات اخذ شده دلالت می‌کند که یا به صورت فعل صرفی و نحوی است، مثل ضرب، کتب، خلق و... یا به صورت صفت صرفی و نحوی است، مثل حیات. این الفاظ به صورت ترکیبی به ذات نسبت داده می‌شود و در مورد خداوند مثل: «والله خیر الماکرین»، «الله یستهزیئ بهم»، «نسوا الله فنیسهم»، «هو خادعهم انک انت علام الغیوب» [صفت].
 ۳. لفظی است که بر ذات به همراه اعتبار خاصی که مورد نظر باشد دلالت می‌کند؛ این الفاظ از صفات و افعال به صورت توصیفی ساخته می‌شوند که در این صورت از آن به اسم تعبیر می‌شود؛ ولی از آن رو که این لفظ افزون بر ذات، بر یک معنای وصفی موجود در ذات دلالت می‌کند، اطلاق صفت نیز شده است [اسم].
- بنابراین اسم یا به معنای اسم علم است یا به معنای اسمی که از افعال و اوصاف ذات اخذ شده است که از آن به تسمیه نیز تعبیر می‌شود و صفت نیز همان افعال و اوصاف ذاتی است که بدون ذات لحاظ شده و به صورت ترکیبی به ذات اسناد داده می‌شود.
- اسم در اصطلاح عرفان اسلامی عبارت است از ذات با صفت معینی از صفاتش و تجلی مخصوصی از تجلیاتش؛ برای مثال عالم عبارت است از ذاتی که با صفت علم تجلی کرده باشد و رحمن ذاتی است که با رحمانیت تعیین یافته باشد. از همین ذاتی که در متن واقع تجلی کرده است، تعبیر به اسم می‌شود و از لفظی که بر این ذات با تجلی خاصش دلالت می‌کند، تعبیر به اسم ال‌اسم می‌کنند. منظور از صفات، شئون و تجلیات ذات حق اند که

سلسله مراتب ماسوی را شکل می دهند و وقتی که ذات با آن صفات لحاظ شود، اسمای الهی حاصل خواهد شد. به همین دلیل قیصری در شرحش بر فصوص الحکم بیان می کند: ذات به وصف معینی یا به اعتبار تجلی ای از تجلیاتش بر آن اطلاق اسم می شود، مثلاً رحمن همان ذاتی که دارای رحمت است و ...^۳ (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۴۴). ملا عبدالرزاق قاسانی نیز در اصطلاحات می گوید: «ان الاسم باصطلاحهم لیس هو اللفظ بل هو ذات المسمی باعتبار صفة وجودية كالعلیم والقدير، او سلبيه كالقدوس والسلام». ابن عربی نیز اسمای الهی را نسبت ها و اضافاتی به ذات می داند که به يك وجود واحد برمی گردند (ابن عربی، [بی تا]: ج ۱، ص ۱۳۶۳)؛ همچنین در تفسیر ابن عربی و تفسیر المیزان اسم عبارت است از ذات با اعتبار صفتی از صفات (ابن عربی، ۱۴۲۲: ج ۱، ص ۳۱ و ۲۷۰ و ۴۲۶؛ نیز: ج ۲، ص ۱۶ و ۳۷۱ و ۴۱۶؛ طباطبایی، ۱۳۹۳: ج ۶، ص ۲۵۴ و ج ۱۳، ص ۲۲۹).

برای نمونه اسم عالم که از اسمای الهی است، به «الذات مأخوذه بوصف العلم» تبیین شده است (علامه طباطبایی، [بی تا]: ج ۱، ص ۷۱). بنا بر گفتار عرفای اسلامی می توان گفت نسبت حق با تجلیاتش را به سه صورت می توان لحاظ کرد: «ذات»، «صفات»، «اسماء». الف) ذات که همان ذات غیب الغیوبی است که احدی را به آن دسترسی نیست که همان اصل وجود خداوند است که منشأ تمام کمالات و ظهورات می باشد؛ از این رو خداوند در مقام ذات اطلاقی خود که هیچ تعیین و ویژگی خاصی ندارد، هیچ اسم و نامی نخواهد داشت؛ بر این اساس از آن مقام به مقام «لا اسم ولا رسم» (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ص ۱۱۹) یاد می کنند؛ ب) صفات: در اینجا عبارت است از تجلیات و کمالاتی ذات حق، مانند: علم، قدرت، حیات و ...؛ ج) اسما: عبارت است از ذات متجلی یافته. تفاوت آنها با صفات این است که در صفات تنها صفات ذات حق بدون توجه به ذات حق مورد لحاظ است؛ ولی در اسماء صفات و کمالات ذات با ملاحظه ذات می شود؛ بنابراین عالم اسم و علم صفت است؛ چراکه عالم ذات به همراه علم مدنظر است؛ ولی در علم ذاتی لحاظ نمی شود.

بر اساس اندیشه عرفا ذات حق فاقد هرگونه تعیین و تجلی است و در مقام ظهور و تجلی به تدریج تک تک اسم‌ها همچون الله، علیم، حی، قادر و متکلم که تا بی نهایت ادامه دارند، پدید می‌آیند که همگی ظهورهای خداوند و تجلیات اویند؛ یعنی هرگاه در صفت، الوهیت و تدبیر جلوه کند، اسم الله سر بر می‌آورد و هرگاه در تعیین، علمی ظاهر شود، اسم علیم و... ذات حق دو تجلی کلی دارد: تجلی در مقام علمی یا به تعبیری حقی و دیگری در مقام عینی و خلقی. بنابراین وقتی همراه این تجلیات و صفات، ذات را هم ملاحظه کنیم، دو نوع اسم پدید می‌آید: اسمای الهی که مربوط به تجلیات علمی است و دیگر اسمای تکوینی که مربوط به تجلیات عینی و خلقی است که مظاهر همان اسمای حقی و علمی هستند. از طرف دیگر عرفا بر این عقیده هستند که اسمای الهی در مقام علمی (تعیین ثانی) دارای ترتیب و چینش و نظم ویژه‌ای است که همین ترتیب و نظم، پس از سرایت اسما و خروج آنها از صقع ربوبی، منشأ پیدایش نظام خارجی عالم بر اساس نظم موجود می‌شود. بنابراین هر اسمی موطنی دارد که در آن ظهور می‌کند و از جایگاه خودش تجاوز نمی‌کند و این همان معنای توقیفیت اسما و صفات الهی است. در تمهید القواعد آمده است: هر اسمی موطنی دارد که در آن ظهور می‌کند و به اعتبار همین ظهور در موطن خاص است که به خدا اسناد داده می‌شود و یکی از معانی توقیفیت اسمای حق که از سوی پیشوایان دین مطرح شده، همین است و این بحث از مهم‌ترین ابحاث عرفان نظری است. «فان لكل اسم مبدأ لا يظهر ذلك الا في موطن خاص من مواطن تنوعات الذات و مرتبة مخصوصة من مراتب تنزلاتها لا يطلق ذلك الاسم عليها الا بذلك الاعتبار وهذا معنى من معانى ما عليه ائمة الشريعة رضى الله عنهم انّ - أسماء الحق توقیفیة» (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ص ۱۲۱). در جای دیگر آورده است: «فان لكل اسم موطناً يختص به، وهذا هو المراد بتوقیفیة أسماء الله تعالى على قواعدهم: هر اسمی موطنی دارد که ویژه خودش است و توقیفیت اسما نزد عارفان به این معناست» (ابن ترکیه، ۱۳۶۰: ص ۲۵).

بنابراین مراد عرفا از اسم در این اصطلاح، همان ذات به همراه تعینات و مرادشان از صفت همان تعینات است؛ بنابراین هر اسمی از اسمای الهی به سبب تجلی خاص خود در جایگاه مخصوص خود قرار دارد، از کمالی خاص حکایت می‌کند؛ اما لفظی که از معنا حکایت کند، عارفان آن را «اسم الاسم» می‌دانند؛ چراکه اسم عرفانی عبارت است از ذات با صفت و تعینی خاص. حقیقت اسم عرفانی آن است که افزون بر ذات، یک صفت، اعتبار، اضافه اشراقیه و نسبت ایجاد شود؛ مثلاً ذات با صفت و اضافه رحمتی، اسم رحمان را پدید می‌آورد و همان ذات همراه با تجلی علمی و اضافه علمیه، اسم علیم را تحقق می‌بخشد. به بیان دیگر هرگاه ذات در مرحله‌ای تجلی و ظهور یافت، اسم عرفانی شکل می‌گیرد. بنابراین اسم عرفانی یک نحوه تنزل از مقام ذات و یک نوع ابراز صفات اطلاق به صورت تعین است؛ از این رو اسم عرفانی با مرحله تعینات و تجلیات گره خورده است و تا تعینی در کار نباشد، اسمی نیز مطرح نخواهد بود و از آنجاکه در مقام ذات، هیچ‌گونه اضافه و نسبت و صفتی مطرح نیست، هیچ امتیازی در آنجا وجود ندارد، بلکه مقام ذات غیب الغیوبی، مقام «بی اسمی» خواهد بود و باید از آن به «مقام لاسم و لارسم» تعبیر کرد. اساساً مقام ذات، مقام قبل از اضافات اشراقیه و تجلیات و تعینات و ظهور است؛ بنابراین اسم عرفانی که خود نوعی تفسیر و تحلیل امر تجلی و ظهور است، بدان مقام راهی نخواهد داشت؛ چنان‌که صائن‌الدین ترکه اصفهانی در این باره می‌گوید: «و اما در حضرت اطلاق ذاتی که از آن نزد عرفا به غیب هویت و لاتعین تعبیر می‌شود، اعتبارات اصلاً راه ندارد؛ حتی همین اعتبار نیز در آنجا وجود ندارد. بنابراین هیچ عارض و لاحقی او را مشوب نمی‌کند، بلکه او محض وجود بحت است؛ به گونه‌ای که غیر او با او ممزوج نشده و مخلوط نگشته است؛ پس در حق تعالی با این لحاظ، یعنی لحاظ اطلاق ذاتی اش، ترکیب و کثرتی نیست، بلکه هیچ

اسمی از اسم‌های حقیقی عرفانی نداشته، رسمی ندارد؛ زیرا اسم بر اساس اصطلاح اهل معرفت، ذات به همراه اعتبار معنایی از معانی است... که آن معنا را صفت و نعت نام کرده‌اند؛ از این رو در مقام ذات غیب‌الغیوبی اسمی نیست، چون صفتی نیست و صفتی نیست، چون اعتباری به همراه ذات صورت نگرفته است؛ زیرا ذات در آن مقام مطلق بوده، هیچ‌یک از تعینات و وجوه تخصیصات در آن اعتبار نشده است؛ بنابراین ذات از همه احکام و اسما مبرا خواهد بود (ابن‌ترکه: ۱۳۶۰: ص ۱۱۹).^۲

بر این اساس این پندار که دربارهٔ مقام ذات هیچ اسمی نمی‌توان به کار برد و با هیچ لفظی نمی‌توان بدان اشاره کرد؛ چنان‌که حتی نمی‌توان از آن با لفظ ذات یا ذات غیب‌الغیوبی و امثال آن یاد کرد، برخاسته از مغالطهٔ اشتراک لفظی میان اسم عرفی و لغوی با اسم عرفانی است. مقصود عرفا از تعبیرهای مطرح شده، اسم عرفی و لغوی نیست؛ زیرا عرفا در آثار خود با الفاظ و نام‌ها و واژه‌های متعددی به آن مقام غیب‌الغیوبی اشاره می‌کنند و مراد و مقصود عارفان از لاسم و لارسم بودن مقام ذات غیب‌الغیوبی، نفی اسم عرفانی از آن مقام است. بنابراین برای مقام ذات، ده‌ها اسم به کار رفته است که برخی اشاره به غیب بودن مقام ذات دارند، مانند غیب مطلق، ذات غیب‌الغیوبی، غیب‌الهویة، کنز مخفی، الحقیقة الغیبیة، عنقای مُغرب و...؛ برخی اشاره به ذات بودن مقام غیب‌الغیوبی دارند، مانند: «ذات»، «الذات الاحدیة»، «الذات المطلقة»، «الذات الالهیة»؛ برخی اشاره به بعد اطلاقی ذات دارند، مانند «الهویة المطلقة»، «حضرة الإطلاق الذاتی» و...؛ برخی اشاره به بی‌تعینی ذات دارند، مانند: «مقام لاتعین»، «الحضرة الغیبیة الغیر المتعینة» و...؛ برخی اشاره به تحقق ذات دارند، مانند «هویت»، «وجود»، «حق»، «حقیقت» و...؛ برخی بر وحدت ذات اشاره دارند، مانند «وحدت»، «الهویة الأحدیة» و...؛ برخی اشاره به اشتمال ذات دارند، مانند «حقیقة الحقائق» و... و برخی اشاره به صرافت ذات، مانند «محض الوجود البحت»، «وجود بحت»، «الوجود المحض» و... .

حکم و احکام در اصطلاح عرفا

همان طور که بیان شد، در متون عرفانی افزون بر نفی اسم و رسم از مقام ذات، آن مقام را مرحله‌ای حکم ناپذیر نیز معرفی کرده‌اند؛ به این معنا که آن مقام هیچ حکم و محمولی را نمی‌پذیرد (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۶).^۵ از ظاهر عبارات عرفا برداشت می‌شود که حکم ناپذیری عمومیت دارد و هر نوع حکمی را دربر می‌گیرد؛ بنابراین هیچ حکمی بر مقام ذات حمل شدنی نخواهد بود. به همین دلیل برخی به همین ظاهر تمسک کرده‌اند و آن مقام را مبرا از هرگونه حکمی قلمداد کرده‌اند و معتقدند اساساً درباره آن مقام هیچ سخنی نمی‌توان گفت؛ اما دقت در کلام عرفا نشان می‌دهد مراد آنان از حکم ناپذیری نه هرگونه حکم، بلکه احکام خاص مدنظر است؛ همان طور که قونوی در تفسیر فاتحه به این مطلب تصریح کرده است و فقط احکام مخصوص را که باعث تعیین ذات می‌شود از مقام ذات نفی می‌کند و بیان می‌دارد: غیب ذاتی مجهول‌النعته که هیچ حکم مخصوصی بر آن صحیح نبوده، چنان که گفتیم، هیچ صفت متمایز از صفات دیگر برای او تعیین ندارد...^۶ (قونوی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۵). همان طور که مشخص است در این عبارت علت عدم نسبت احکام و صفات به ذات را تعیین و تحدید احکام و صفات می‌داند؛ در جای دیگر نیز سبب این که چرا حکم و وصفی بر ذات اطلاق نمی‌شود را تعیین و تقید بخشیدن احکام و صفات بیان می‌کنند.^۷ (قونوی، ۱۳۸۱: ص ۱۰۳). بنابراین آن مقام هیچ حکم مخصوص نمی‌پذیرد و به هیچ وصف ویژه‌ای مقید نیست؛ قونوی در عبارتی دیگر پس از سلب صفات و اسما و احکام از مقام ذات، الحاق این امور را مربوط به مرحله تعیینات می‌شمارد «از آنجا که بر حسب اطلاق ذاتی حق تعالی (و به لحاظ مقام غیب‌الغیوبی ذات) نمی‌توان صفت و اسمی را بدو نسبت داد و حکمی - اعم از حکم سلبی یا ایجابی - بر آن مترتب کرد، معلوم می‌شود که جمیع اسما و صفات و احکام بر او اطلاق و بدو نسبت داده نمی‌شوند مگر از حیث تعیینات (که ذات در مرحله تعیینات، اسما و صفات و احکام را

می‌پذیرد» (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۱۳۰).^۸

ابن‌ترکه نیز در قواعد التوحید پس از تثبیت حکم وجوب برای وجود حق تعالی در پاسخ به این پرسش که آیا پذیرفتن حکم وجوب، خود قیدی برای مقام اطلاق ذات نیست و موجب خروج و تنزل از آن مقام نمی‌شود، بیان می‌کند «وجوب اطلاق ذاتی و امثال آن، قیدی برای مقام ذات به شمار نمی‌آید. این دست احکام، احکامی ضروری‌اند که موجب خروج ذات از مقام اطلاق و تقید آن به تعینی از تعینات نمی‌شوند» (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ص ۹۸).^۹ او در تبیین این مطلب بیان می‌کند: اساساً حقیقت مطلقه ذات از آن جهت که طبیعت مطلقه است، خود به خود و ضرورتاً احکامی دارد که آن را از حد اطلاق خارج نمی‌سازد؛ زیرا احکام در صورتی طبیعت مطلقه را از اطلاق خارج می‌کنند که زاید بر ذات بوده، به سبب اعتبار معنایی که زاید بر ذات است و در عالم خارج و واقع تحقق یافته، پدید آمده باشند؛ اما اگر این احکام از اعتبارات عقلی (معقولات ثانیة فلسفی) ای باشند که برای طبیعت مطلقه در مقایسه با ذات خود حاصل می‌آیند، بدون آنکه معنایی زاید اعتبار شوند تا صرفاً اطلاق را مشوب سازند و بدون آنکه نسبت خارجی ای دخالت کند که تقیدی را برای ذات به بار آورد، چنین احکامی طبیعت مطلقه را از حد اطلاقش در عالم واقع بیرون نمی‌برند (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰: ۹۸).^{۱۰}

مؤیدالدین جندی نیز کمالات اطلاق ای همچون حمد ذاتی و علم ذاتی را برای مقام ذات ثابت می‌داند و آن را غیر از حمد متمیز و علم اسمی می‌شمارد که از ذات نفی می‌شود (جندی ۱۴۲۳: ص ۲۹).

بنابراین مقصود از نفی احکام از مقام ذات، احکام محدودی است که دارای مقابل و موجب تنزل حق تعالی از مقام ذات می‌شوند؛ اما احکامی که با مقام اطلاق و بی‌تعینی ذات غیب‌الغیوبی سازگار باشند، موجب تنزل آن نمی‌شوند و ذات را به مرحله تعینات نمی‌کشانند، هیچ منافاتی با آن مقام ندارد، به تصریح عرفا بر آن اطلاق می‌شوند و بدو نسبت می‌یابند.

این احکام در اصطلاح عرفا که از آن به «احکام اطلاق ذاتی» یاد می‌شود، همانند وحدت ذاتی، بساطت ذاتی، وجوب ذاتی، که بر ذات در مقام غیب‌الغیوبی، حمل‌شدنی هستند و هیچ تنزلی را ایجاد نمی‌کنند. افزون بر «احکام اطلاق ذاتی» به تبع این احکام خاص، کمالات اطلاق ذات نیز بر مقام غیب‌الغیوبی ذات قابل حمل‌اند؛ مثلاً علم و قدرت و حیات و امثال آن گرچه به گونه اسم عرفانی که مقامی پایین‌تر از ذات هستند، از مقام ذات نفی می‌شوند؛ اما همه این کمالات به گونه اطلاق در آن مقام تحقق دارند و می‌توان آن مقام را محکوم به این سنخ از احکام کرد؛ زیرا هیچ‌یک از این احکام که متضمن کمالات اطلاق‌اند، موجب تنزل ذات از مقام غیب‌الغیوبی نمی‌شوند.

علت و کیفیت تحقق احکام و کمالات اطلاق در ذات

علت تحقق احکام اطلاق همانند وحدت، بساطت، وجوب، فعلیت، خارجیت و همچنین کمالات اطلاق مثل علم، قدرت، حیات، رحمت و سایر صفات و اسما در مرحله غیب‌الغیوبی ذات، این است که اساساً همه حقایق مادون آن مقام - حتی تعینات و اعیان - بر اساس قاعده عقلی‌ای که «معطی شیء فاقد آن نیست»، باید در آن مقام تحقق داشته باشند که مجموعه این حقایق متحقق در مقام غیب‌الغیوبی ذات، «شئون ذاتیه» نامیده می‌شود و به آن مقام از حیث اشتمال بر همه آنها «حقیقة الحقائق» می‌گویند. صدرالدین قونوی در فک ختم فص شعیبی از فکوک می‌گوید: «أنها فی التحقيق الأوضح شئون ذاته الكامنة فی إطلاقه و غیب هویته: (قونوی، ۱۳۹۳: ص ۲۱۴) همه ممکنات و ماسوی‌الله در تحقیق روشن‌تر و کشف واضح‌تر، شئون ذات حق تعالی هستند که در اطلاق حق و غیب هویت او پنهان‌اند». همچنین صائن‌الدین ابن‌ترکه به این نام‌گذاری «شئون ذاتیه» تصریح می‌کند و می‌گوید: «... إنَّ الوجود المطلق ... له احوال

اولیه یسمونها بهذا الاعتبار شئونا ذاتية... (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ص ۱۱۰) وجود مطلق... احوال اولیه‌ای دارد که عرفا آنها را به اعتبار آنکه احوال مقام ذات‌اند، شئون ذاتیه نام نهاده‌اند. محقق قیصری نیز درباره حقیقه الحقایق بودن آن مقام می‌گوید: «اعلم أنّ الذات إذا اعتبرت من حيث هي هي... فهي مسماة عند القوم بالهوية و حقیقة الحقائق: (قیصری، ۱۳۸۱: ص ۸) بدان که ذات وقتی من حیث هی می‌اعتبار می‌شود... نزد عرفا هویت و حقیقه الحقایق نام گرفته است».

با توجه به وجود احکام و کمالات در مقام ذات این شبهه مطرح می‌شود که آیا این محمولات موجب تکثر ذات نمی‌شود؟ و اگر موجب تکثر نیست، چگونه این همه حقایق و احکام در آنجا قابل جمع می‌باشند؟ این مسئله بازگشت به عینیت اسما و صفات ذاتیه با ذات حق در مرتبه ذات دارد.

عینیت اسما و صفات با ذات در عرفان

عرفا همچون متکلمین امامیه و حکما با استناد به روایات معصومین (ع) قایل به نظریه عینیت صفات [اسما و صفات به معنای شئون ذاتی] با ذات الهی هستند. از منظر عارفان اسما و صفات الهی معانی زائد بر ذات نیستند و بر این اصل تأکید دارند که صفات با ذات و با یکدیگر عینیت دارند؛ اگرچه صفات از لحاظ مفهوم با یکدیگر مغایرند، از لحاظ مصداق با هم یکی هستند. البته عرفا بر این امر نیز تأکید دارند که می‌شود صفات را از جنبه‌ای عین ذات و از جنبه‌ای مغایر ذات دانست؛ از آن جهت که صفات او معانی و اعتبارات و نسب و اضافات است، عین ذات است؛ چراکه جز ذات موجودی نیست و از آن جهت که مفهوم‌شان با ذات مختلف است، غیرذات است؛ یعنی صفات مفهوماً با یکدیگر و با ذات مختلف‌اند؛ اما مصداقاً و به حسب حقیقت و هستی عین ذات‌اند و بر ذات از نوع حمل هو هو حمل شدنی هستند.

به هر حال با آنکه همه حقایق در مقام ذات تحقق دارند، تحقق به گونه‌ای است که عرفا از آن با تعابیر مختلفی مثل تحقق اندماجی، استجنانی، اندکاکی، استهلاکی و اندراجی یاد می‌کنند و فرایندی شبیه معقولات ثانیه فلسفی برای اسما و صفات الهی قایل اند. صدرالمتألهین نیز درباره کیفیت تحقق صفات در موطن ذات می‌گوید عینیت صفات با ذات خداوند به گونه‌ای است که تنها اشخاص راسخ در علم آن را می‌یابند؛ بدین معنا که وجود حق متعال که با حقیقت او عینیت دارد، همان وجود حق بعینه خود مصداق صفات و نعوت جمالی و جلالی است؛ بنابراین این صفات و نعوت با وجود کثرت‌شان به وجود واحد موجود هستند و مستلزم هیچ‌گونه کثرت و انفعال و قبول و فعل (در ذات) نیستند؛ پس همچنان که وجود شیء ممکن از دید ما بالذات موجود است و ماهیت آن شیء به عین همان وجود و به گونه بالعرض تحقق دارد، ماجرا در موجودیت صفات حق تعالی به وجود ذات مقدسش نیز چنین است؛ جز اینکه وجود حق تعالی (برخلاف وجود ممکن) ماهیت ندارد، بلکه وجود ماهیات که بعینه همان ذات اوست، خود مظهر و مصداق جمیع صفات نیز هست، بدون اینکه هیچ کثرت و انفعالی یا قبول و فعلی لازم آید و تفاوت میان ذات خداوند و صفات او همانند تفاوت میان وجود ماهوی و تفاوت میان وجود و ماهیت در ذوات ماهوی است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ص ۳۸).

ابن عربی نیز در این باره بعد از بیان اینکه کلام خداوند علم اوست، می‌نویسد علم او عین ذاتش است، به همین علت او به لحاظ ذات به اسما نامیده می‌شود. در فتوحات مکیه نیز علم، حیات، قدرت و دیگر صفات حق را نِسب و اضافاتی می‌داند که اعیانی زائد بر ذات نیستند و علت این امر را این‌گونه بیان می‌کند که اگر صفات اعیانی زائد بر ذات باشند، لازم می‌آید ذات ناقص باشد و چیزی که با امری زائد کمال می‌یابد، به ذات خود ناقص است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۴۲).

استدلال ابن عربی بر نفی صفات زائد بر ذات آن است از آنجا که حق به واسطه صفات است که الله است (اشاره به مقام الوهیت)، حال اگر صفات حق زائد بر ذات باشند؛ لازم می‌آید الوهیت معلول صفات باشد و در این صورت اگر صفات عین الله باشند، لازم می‌آید شیء علت خود باشد و اگر غیر او باشند، لازم می‌آید الله معلول علتی باشد که عین او نیست و این محال است؛ چرا که علت از حیث رتبه بر معلول مقدم است (ابن عربی، [بی تا]، ج ۱، ص ۱۶۳).^{۱۱}

حکمای اسلامی برای تبیین این دیدگاه از مثال نفس بهره می‌بردند؛ زیرا همین قاعده آن‌گاه که درباره نفس و قوای آن جریان می‌یابد، به شکل قاعده «النفس فی وحدتها کل القوی ولیس بشیء منها: نفس با وجود وحدتش همه قوا مثل عقل و خیال و حس هست و با این وجود هیچ یک از آنها نیست» در می‌آید.

ملاهادی سبزواری این قاعده را نیز مثل قاعده اصلی، در دو مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت مطرح می‌کند؛ یعنی در مقامی نفس خود را در کثرات قوا تفصیل می‌دهد؛ در مقامی دیگر همه کثرات قوا به تفصیل در ذات نفس مندمج و مندک و مستهلک است. حالت اول موجب شهود مجمل در مفصل می‌شود و حالت دوم منشأ شهود و علم مفصل در مجمل می‌گردد (سبزواری، [بی تا]: ص ۳۱۴)^{۱۲} بنابراین ذات غیب الغیوبی حق تعالی با کثرات عالم به همین دو نحو مرتبط است:

- یک بار حق واحد خود را در کثرات عالم تفصیل می‌دهد؛
 - یک بار هم همه کثرات در ذات واحد حق در مقام غیب الغیوبی تحقق دارند.
- در فرایند اول، حق تعالی به کثرات به گونه تفصیلی علم دارد و در فرایند دوم، به کثرات از باب شهود مفصل در مجمل آگاه است. در کلمات عرفا دو مثال دیگر برای تبیین کیفیت تحقق اندماجی کثرات در مقام ذات حق تعالی مطرح شده است.

نخست: مثال اعداد است: عدد یک پیش از آنکه با وقوع ترکیب در آن کثرت حقیقی اعداد را پدید آورد و نصف بودن و ثلث بودن و ربع بودن و ... در آن متحقق شود، با آنکه متنی واحد و بسیط است و هیچ کثرت بالفعلی در آن مشاهده نمی شود، نسبت های بی نهایتی را به گونه مندمج در خود دارد؛ زیرا همین یک در موطن خود، هم نصف دوست، هم ثلث سه هم ربع چهار و همین طور تا بی نهایت نسبت به نحو غیر متمیز در آن تحقق و واقعیت دارد.

دوم: مثال هسته خرما و امثال آن: پیش از آنکه هسته خرما شکوفا شود و در مقام وحدت در کثرت جلوه کند و هرچه در درون دارد بیرون بریزد، در مقام کثرت در وحدت همه آنچه را بعدها می تواند تا ابد از آن ناشی شود (ریشه ها و ساقه، شاخه ها، برگ ها، میوه ها، هسته های دیگر و هرچه از آن هسته ها در آینده پدید می آید) همگی را در خود مندمج و مندک دارد و اگر کسی توانایی داشته باشد، می تواند همه آنها را در حجم مختصر هسته مشاهده کند (مشاهده مفصل در مجمل).

صدرالدین قونوی در نص نخستِ نصوص پس از آنکه تعقل و علم حق به کثرات را دوگونه می شمارد، در تبیین قسم اول می گوید: یکی از آن دو نوع تعقل حق تعالی، تعقل کثرات است، از آن جهت که در وحدت حق مستهلک اند که این تعقل همانا تعقل مفصل در مجمل است؛ مثل آنکه عالم عاقل با چشم علمی، همه آنچه را در یک هسته خرما هست - از شاخه ها و برگ ها و میوه ای که در هر یک از افراد آن میوه، مثل آنچه در هسته اولی تحقق دارد، موجود است - مشاهده می کند^{۱۳} (قونوی، ۱۳۷۱: ص ۹).

ملا عبدالرحمن جامی در لایحه هجده از لوائح، ضمن تبیین چگونگی اندراج و اندماج کثرات در ذات حق تعالی، مثال عدد یک و نسبت های مندمج در آن را مطرح کرده است: مراد به اندراج کثرت شئون در وحدت ذات، نه اندراج جزء است در کل، یا اندراج مظروف

است در ظرف، بلکه مراد اندراج اوصاف و لوازم است در موصوف و ملزوم؛ چون اندراج نصفیت و ثلثیت و ربعیت و خمسیت و الی‌مالا نهایتاً له در ذات واحد عددی؛ زیرا این نسب در وی مندمج‌اند و اصلاً ظهور ندارند، مادام که به تکرار ظهور در مراتب جزء اثنین و ثلاثه و اربعه و خمسه واقع نشود (جامی ۱۳۷۰: ص ۲۰).

البته روشن است که گرچه ارتباط حق و خلق در دو مقام وحدت در کثرت و کثرت در وحدت تصویر می‌شود، مقام کثرت در وحدت اصل و مقام وحدت در کثرت فرع و برخاسته از مقام اول است؛ چنان‌که همه حقایق کامن در مرحله تجلی بروز و ظهور می‌یابند و به شکل کثرات تفصیلی درمی‌آیند.

عرفا تحلیل دیگری نیز درباره چگونگی تحقق کثرات در مقام غیب‌الغیوبی ذات ارائه داده‌اند. عرفا در این تحلیل وجود کثرات را در مقام ذات، وجود بالقوه‌ای دانسته‌اند که پس از آن در مقام وحدت در کثرت، فعلیت می‌یابد. به بیان دیگر کثرات در مقام ذات صرفاً به گونه مُتّه‌ای و قوه‌ای وجود دارند و هنوز کثرت بما هی کثرت فعلیت نیافته است و بر اساس حرکتی که عرفا از آن به حرکت حبی یاد می‌کنند، این کثرات از قوه به فعلیت می‌رسند.

ملاعبدالرحمن جامی مشابه عبارتی را که در لوائح ارائه داده است، در اشعة اللمعات می‌آورد و تنها تحلیل بالا را به آن افزوده است: «مراد به شئون ذاتیه که آن را حروف عالیات خوانند، نسب و اعتباراتی است مندرج در ذات. اندراج اللوازم فی ملزوماتها لا اندراج الاجزاء فی الكلّ سواء كانت الاجزاء عقلية أو خارجية، ولا اندراج المظروف فی الظرف، و مراد به اندراج آنها در ذات، بودن آنهاست به حیثیتی که هنوز از قوت به فعل نیامده باشند؛ چون اندراج نصفیت و ثلثیت و ربعیت در واحد عددی پیش از اینکه جزء اثنین یا ثلاثه یا اربعه واقع شود و این نسب و اعتبارات که آن را شئون ذاتیه می‌گویند، بعینها همان نسب و

اعتباراتی است که بعد از ظهور در مراتب و جزئیات آن ظاهر می‌شود؛ چنان‌که نصفیت و ثلثیت و ربعیت واحد عددی را پیش از آنکه واحد جزو این اعداد واقع شود و آن نسب از قوه به فعل آیند، آن را آثار و احکام خارجیه گویند (جامی، ۱۳۸۳: ص ۳۶-۳۷).

اتحاد صفات با یکدیگر در مقام ذات

افزون بر تبیین نوع عینیت صفات با ذات، بحث دیگری نیز روشن می‌شود و آن نوع ارتباط صفات با یکدیگر است؛ زیرا با توجه به سه محور اساسی در کیفیت تحقق این صفات در مقام ذات، عینیت صفات با یکدیگر ثابت می‌شود. محور اول: همه این صفات به متن واحد موجودند؛ محور دوم: همه اطلاق‌ی‌اند؛ محور سوم: همه اندماجی‌اند. با در نظر گرفتن این سه محور در باب صفات متحقق در مقام ذات، عینیت آنها ثابت می‌شود. عرفا از این معنا به تلاحق صفات اطلاق‌ی در مقام ذات یاد می‌کنند که تلاحق موجب اتحاد آنها با یکدیگر است.

فناری در مصباح الأئس برای اثبات عینیت حیات و قدرت با علم باری تعالی در مقام ذات می‌گوید: «حیاته و قدرته عین علمه اذا اعتبرنا فی ذاته من حیث هو علی کمال اطلاقها وقد مر... أن المطلقات التامه إذا تلاحقت إتحدت فیکونان عین علمه: (فناری، ۲۰۱۰: ص ۷۹) حیات حق تعالی و قدرت او عین علم اوست، آن‌گاه که این صفات را در ذات حق تعالی از آن جهتی که بر کمال اطلاق‌شان هستند اعتبار نماییم و پیش‌تر گذشت... که مطلقات تامه (و صفات و احکامی که اطلاق تام داشته باشند) وقتی پشت به پشت هم (در مقام ذات) درآیند (یعنی پایه پای هم در سراسر متن ذات متراکم شوند و همه اطلاق‌ی و اندماجی باشند)، با یکدیگر یگانه می‌گردند؛ بنابراین حیات و قدرت در آن مقام عین علم او خواهد بود».

عدم دسترسی به مقام ذات

عرفا در آثار خود مقام ذات را مقامی دست نیافتنی خوانده اند و تأکید می کنند آن مقام معلوم و معروف احدی نشده است و نخواهد شد و انبیا و رسولان و حتی خاتم انبیا و اوصیای ایشان راهی بدان مقام ندارند. امام خمینی (ره) در مصباح اول از کتاب مصباح الهدایة درباره مقام غیب الغیوبی می گوید: «اعلم... أنَّ الهویة الغیبیة الأحدیة... منقطع عنها آمال العارفين، تزلّ لدى سرادقات جلالها أقدام السالكين، محجوبٌ عن ساحة قدسها قلوب الأولیاء الكاملین غیر معروفة لأحدٍ من الأنبياء والمرسلین ولا معبودة لأحد من العابدین والسالكین الراشدین ولا مقصودة لأصحاب المعرفة من المكاشفین حتّی قال أشرف الخلیفة أجمعین: ما عرفناك حقّ معرفتك وما عبدناك حق عبادتك. وقيل بالفارسیة: عنقاشكار كس نشود دام بازگیر*** كانجا همیشه باد به دست است دام را» (خمینی، ۱۳۷۶: ص ۱۳).

امکان ناپذیری دستیابی به مقام غیب الغیوبی ذات، به سبب عدم مناسبت بین ذات و خلق است. ذات بی نهایت و بی تعیین هرگز تحت انضباط و احاطه عقل ها و ادراک های محدود و متعین قرار نخواهد گرفت.

صدرالدین قونوی در تفسیر فاتحه به همین موضوع اشاره کرده است و می گوید: «لا خلاف بین سائر المحققین من أهل الشرایع والأذواق والعقول السلیمة فی أنّ حقیقة الحق سبحانه مجهولة لا یحیط بها علم احدٍ سواه لعدم المناسبة بین الحق من حیث ذاته و بین خلقه: (قونوی، ۱۳۸۱: ص ۳۵) هیچ اختلافی میان جمیع محققان اهل شرایع و صاحبان ذوق و مکاشفه و اصحاب عقول سلیم نیست در اینکه حقیقت حق سبحانه مجهول بوده، علم احدی جز [خود] او بدان حقیقت احاطه نخواهد یافت؛ زیرا مناسبتی میان حق از حیث ذاتش و خلق او نیست». قونوی در این عبارت، بر اتفاق وحی و عرفان و عقل تأکید می کند که جامی آن را در نقد النصوص این گونه نقل کرده است: «إنّ الجهل بهذا الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر والمراتب والتعیّنات لاستحالة ذلك فإِنَّه من

هذه الحیثیة لانسبة بینة سبحانه و بین شیء اصلاً؛ (جامی، ۱۳۷۰: ص ۲۸) همانا جهل به ذات حق تعالی عبارت است از عدم معرفت به این ذات؛ درحالی که خالی از همه مظاهر و مراتب و تعینات است؛ زیرا چنین معرفتی محال است؛ چراکه نسبتی بین حق تعالی از این حیثیت [یعنی از آن جهت که هیچ تعینی ندارد] و هیچ شیء دیگری وجود ندارد. این سخنان به معنای مجهول مطلق بودن ذات غیب الغیوبی نیست، بلکه مراد آن است که هیچ کس نمی تواند بدان مقام علم اکتناهی و احاطی یابد.

از این رو در کلمات عرفا در کنار نفی علم به مقام ذات، علم اجمالی به آن مقام جایز و روا دانسته شده است؛ زیرا هم در علم حصولی هم در علم شهودی، انسان می تواند به اجمال دریابد و رای این تعینات، ذاتی بی نهایت و بی تعیین قرار دارد.

قونوی در مفتاح الغیب در این باره می گوید از آنجا که حق تعالی از جهت هویت غیبیه اطلاقیة لا تعینیه هیچ نسبتی با غیر خود ندارد، خوض در حق از این جهت و شوق به طلب آن در سلوک تزییع عمر و طلب چیزی است که دست نیافتنی است، مگر به وجهی اجمالی؛ یعنی به اجمال می توان یافت و رای تعینات امری است که همه این متعینات به او ظهور می یابند.

از همین روی و به دلیل عدم امکان دستیابی به آن مقام رفیع، خداوند متعال به زبان رحمت و ارشاد می فرماید: «يُخَذِّرْكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ». در این آیه خداوند از سر مهربانی، راحتی بندگان خود را خواسته است و آنان را از طلب چیزی که حاصل نمی شود، بر حذر داشته است.^۴ آیات و روایاتی همانند «تکلموا فی کل شیء ولا تتکلموا فی ذات الله» (کلینی، ۱۴۰۷: ص ۹۲) «لا یحیطون به عِلْمًا» (کهف: ۱۱۰) به همین مقام نظر دارد.

عرفا افزون بر آنکه حق تعالی را حقیقتی دست نیافتنی می شمارند، خداوند را اظهر الاشیا نیز می نامند. آنان این دو کلام را این گونه جمع کرده اند که خداوند از حیث حقیقت و ذات و کنهش اخفی الاشیاست؛ اما از حیث اصل تحقق و اثبتش اظهر الاشیاست؛ یعنی از آن رو که

هست، همهٔ خلاقیت این امر را به بدهت فطری می‌شناسند؛ اما از آن رو که چیست و ذات و کنهش کدام است، بر همگان پوشیده است. محقق قیصری در مقدمهٔ اول از مقدمات دوازده‌گانهٔ خود بر شرح فصوص الحکم می‌گوید: «وهو أظهر من كل شيءٍ تحقّقاً وإتیةً حتی قيل فيه إته بديهی وأخفی من جميع الأشياء ماهیةً وحقیقةً فصدق فيه ما قال اعلم الخلق به فی دعائه: وما عرفناك حق معرفتك: (قیصری، ۱۳۷۵: ص ۱۴) و حق تعالی آشکارتر از هر چیزی است از منظر تحقق و هستی، به گونه‌ای که دربارهٔ او می‌گویند بديهی است و پنهان‌تر از همهٔ اشیا است از منظر ماهیت و حقیقت؛ پس راست خواهد بود دربارهٔ او آنچه آگاه‌ترین خلق به او در دعایش گفته است: تو را آن چنان که شایستهٔ توست نشناختیم». گاهی نیز در آثار عارفان مسلمان، مخفی بودن خداوند نه به دلیل مقام ذات و حقیقت و کنه اوست، بل همان اظهارالاشیا بودنش علت خفای او دانسته شده است که می‌گویند حق تعالی از شدت آشکاری پنهان شده است. به عبارت دیگر، از بس مشاعر ادراک دائم در مسیر ادراک او قرار دارند، از آنچه همیشه و مدام ادراک می‌کنند، غافل شده‌اند و او را نمی‌یابند و او در عین ظهور در خفا و بطون فرو می‌رود.

ملاهادی سبزواری در خطبهٔ منظومه‌اش می‌گوید: «یا من هو اختلفی لفرط نوره الظاهر الباطن فی ظهوره: ای آن که از بس روشن است پنهان شده و آشکاری که با وجود آشکاری‌اش باطن و مخفی شده است».

ملا عبد الرحمن جامی در عبارتی از نقد النصوص به این معنای از خفای حق تعالی اشاره کرده است: «هستی خدای تعالی پیداتر از همهٔ هستی‌هاست؛ زیرا او به خود پیدا است و پیدایی سایر هستی‌ها بدوست: "اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ؛ همه اشیا بی‌هستی عدم محض است و مبدأ ادراک همه هستی است، هم از جانب مدرک و هم از جانب مدرک؛ هرچه ادراک کنی، اول هستی مدرک شود؛ اگرچه از ادراک این ادراک غافل باشی و از غایت ظهور مخفی ماند».

همه عالم به نور اوست پیدا کجا او گردد از عالم هویدا
زهی نادان که آن خورشید تابان به نور شمع جوید در بیابان

(جامی، ۱۳۷۰: ص ۳۸۵).

خفای حق تعالی از این رو مانند آن است که همه اشیای عالم را رنگ سفیدی یکسانی پوشیده باشد و هیچ رنگ دیگری وجود نداشته باشد. در این وضعیت با آنکه چشم همواره سفیدی را درمی یابد؛ اما چنان از او غافل می شود که در اثبات او نیاز به استدلال و برهان و دخالت عقل خواهد بود.

نتیجه

پندار اینکه هیچ اسم و لفظی نمی تواند به مقام ذات اشاره کند؛ چنان که حتی نمی توان از آن با لفظ ذات یا ذات غیب الغیوبی و امثال آن یاد کرد، از مغالطه اشتراک لفظی میان اسم عرفی و لغوی با اسم عرفانی برخاسته است؛ چرا که مقصود عرفا از تعبیرهای مطرح شده، اسم عرفی و لغوی نیست؛ زیرا عرفا در آثار خود با الفاظ و نام‌ها و واژه‌های متعددی به آن مقام غیب الغیوبی اشاره می کنند و مراد و مقصود عارفان از لاسم و لارسم بودن مقام ذات غیب الغیوبی، نفی اسم عرفانی از آن مقام است، نه اسمی که مشیر به ذات باشد و آن را محدود نکند. نیز با دقت در کلمات و آثار عرفا روشن می شود مراد از حکم ناپذیری مقام ذات آن است که مقام ذات غیب الغیوبی هیچ حکم محدود و مخصوصی را نمی پذیرد؛ یعنی از آنجا که آن مقام هیچ گونه ویژگی و امتیازی ندارد، نمی توان احکام خاص بر آن مترتب کرد و احکام خاص ناظر به جایی است که از مقام ذات خارج شده و به مرحله تعینات خاص و ویژه وارد شده باشد. در این مرحله می توان احکام محدود و مقید و مخصوص را بر ذات متعین و مقید جاری کرد نه ذات مطلق؛ اما احکامی که خود دارای اطلاق می باشند و ذات را از اطلاق خود خارج نمی کند، بر ذات حمل شدنی هستند.

پی نوشت ها

١. «إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ الْذَاتِي لَا يَصِحُّ أَنْ يَحْكَمَ عَلَيْهِ بِحَكْمٍ» (صدرالدين القونوي؛ النصوص؛ ص ٦).
٢. «اعلم ان الحق لما لم يمكن ان ينسب اليه من حيث إطلاقه صفة ولا اسم، او يحكم عليه بحكم ما سلبياً كان الحكم او ايجابياً، علم ان الصفات والأسماء والاحكام، لا يطلق عليه، ولا ينسب اليه الا من حيث التّعینات» (صدرالدين القونوي؛ النصوص؛ ص ٣٠).
٣. «والذات مع صفة معينة و اعتبار تجل من تجلياتها تسمى بالاسم؛ فان الرحمن ذات لها الرحمة، والقهار ذات لها القهر. وهذه الأسماء الملفوظة هي أسماء الأسماء».
٤. «وأما حضرة الإطلاق الذاتى المعبر عنه عند القوم بغيب الهوية واللاتعين فلا مجال للإعتبارات فيه أصلاً حتى عن هذا الإعتبار ايضاً، فلا يشوبه من اللواحق شىء أصلاً بل هو محض الوجود البحت بحيث لا يمازجه غيره ولا يخالطه سواه فهو بهذا الإعتبار أى باعتبار إطلاقه الذاتى لا تركيب فيه ولا كثرة بل لإسم له من الأسماء الحقيقية ولا رسم، إذ الإسم على إصطلاحهم هو الذات باعتبار معنى من المعانى... يسمون ذلك المعنى بالصفة والنعته، فلا إسم حيث لا صفة ولا صفة حيث لا اعتبار مع الذات، إذ الذات بهذا الإعتبار هو المطلق من غير اعتبار شىء من التّعینات ووجوه التخصيصات، فيكون مجرداً عن سائر الأحكام والأسماء (ابن تركه؛ تمهيد القواعد؛ چاپ انجمن فلسفه ايران، ص ١١٩؛ چاپ دفتر تبليغات، ص ٢٦٦).
٥. «إِعْلَمَنَّ أَنَّ الْحَقَّ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ الْذَاتِي لَا يَصِحُّ أَنْ يَحْكَمَ عَلَيْهِ بِحَكْمٍ: بدان كه بر حق تعالى، از منظر اطلاق ذاتى [و مقام غيب الغيوبى اش]، نمى توان هيچ حكمى جارى كرد» (صدرالدين قونوي؛ رساله النصوص؛ ص ٦).
٦. «الغيب الذاتى المجهول النعت الذى لا يصح عليه حكم مخصوص ولا تعين له كما قلنا صفة متميزة...».
٧. «الغيب الحقيقى هو حضرة ذات الحق وهويته ومن المتفق عليه أنّ حقيقته لا يحيط بها احدٌ سواه لانه لا يتعين عليه حكمٌ مخصوص ولا يتقيد بوصف».
٨. عبارت قونوي در نصوص (ص ٣٠) اين گونه است: «إِنَّ الْحَقَّ لَمَّا لَمْ يُمْكِنَ أَنْ يَنْسَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ إِطْلَاقِهِ صِفَةً وَلَا إِسْمًا أَوْ يَحْكَمَ بِحَكْمٍ مَا سَلْبِيًّا كَانَ الْحَكْمُ أَوْ اِجْبَائِيًّا، عُلِمَ أَنَّ الصِّفَاتِ وَالْأَسْمَاءَ وَالْأَحْكَامَ لَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ وَلَا يَنْسَبُ إِلَيْهِ إِلَّا مِنْ حَيْثُ التَّعْيِينَاتِ».

۹. «فلئن قيل: إنَّ الحقيقة المطلقة لو كانت واجبة لذاتها قائمة بنفسها، لما كانت مطلقة، بل كانت مقيدةً بالوجوب الذاتي، قلنا: إنَّ الحقيقة المطلقة، من حيث هي مطلقة قد تكون لها احكام ضرورية لا يخرجها عن حدِّ الإطلاق ولا يوجب تقيدها بشيءٍ منها في الاعيان (ابن تركة؛ تمهيد القواعد؛ ص ۹۸).
۱۰. عبارت صائن الدين (چاپ انجمن فلسفه ايران، ص ۹۸ و چاپ دفتر تبليغات، ص ۲۴۶) در تمهيد القواعد چنين است: «... فأجاب بأنَّ الطبيعة المطلقة من حيث مطلقة قد تكون لها احكام ضروري لا يخرجها عن حدِّ الاطلاق؛ فإنَّ الأحكام أنما تكون مخرجة للطبيعة عن إطلاقها إذا كانت زائدة عليها حاصله باعتبار معنى زائد في الخارج ويكون تحققها وتعلقها إنَّما هو بالقياس الى ذلك المعنى الخارجى، أما إذا كانت من الإعتبارات العقلية الحاصلة لها بالقياس إلى نفسها بدون اعتبار معنى زائد يشوب صرافة الإطلاق به ولا نسبة خارجية تورث إضافة التقييد اليه، لا يخرج الطبيعة بشيءٍ منها عن حدِّ اطلاقها في الخارج ولا يوجب تقيدها بشيءٍ منها في الأعيان».
۱۱. ابن عربى در مواردی به شدت بر اشاعره در باب امور زائد بر ذات خرد مى گيرد و ايشان را سرگردان، حيران و نادان خوانده است (ابن عربى؛ فتوحات مكيه؛ ج ۴، ص ۱۰۲).
۱۲. محقق سبزواری در شرح منظومه (چاپ سنگى، ص ۳۱۴) مى گوید: «النفس فى وحدته. التى هى ظل الوحدة الحققة التى لواجب الوجود تعالى. كل القوى فى مقامين: مقام الكثرة فى الوحدة ومقام الوحدة فى الكثرة وبعبارة اخرى مقام شهود المفصل فى المجمل ومقام شهود المجمل فى المفصل».
۱۳. «... احدهما تعقلها من حيث استهلاك كثرتها فى وحدة الحق وهو تعقل المفصل فى المجمل كمشاهدة العالم العاقل بعين العلم فى النواة الواحدة ما فيها بالقوة من الأغصان والأوراق والثمر الذى حصل فى كل فرد من أفراد ذلك الثمر مثل ما فى النواة الأولى».
۱۴. متن عبارت قونوى كه در حاشية صفحه ۹۸ مصباح الأنس محقق فنارى (چاپ سنگى) آمده چنين است: «ولمّا كان الحق سبحانه من حيث حقيقته فى حجاب عزه لا نسبة بينه وبين ما سواه كما سبق التنبيه عليه، كان الخوض فيه من هذا الوجه و التشوق إلى طلبه تضييعاً للوقت وطلباً لما لا يمكن تحصيله ولا الظفر به الا بوجهٍ جُملي وهو إنَّ ما وراء ما تعين امرأ به ظهر كل متعين، لذلك قال تعالى بلسان الرحمة والإرشاد: يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَاللَّهُ رَؤُوفٌ بِالْعِبَادِ. فمن رأفته أن اختار راحتهم وحذرهم عن السعى فى طلب ما لا يحصل».

کتاب نامه

- قرآن کریم
- ابن ترکه، صائِن الدین [بی تا]؛ تمهید القواعد؛ قم: چاپ دفتر تبلیغات.
- — (۱۳۶۰)؛ تمهید القواعد، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- — (۱۳۶۰)؛ تمهید القواعد؛ تهران: چاپ انجمن فلسفه ایران.
- ابن عربی، محیی الدین [بی تا]، کشف المعنی عن سر اسماء الله الحسنى؛ [بی جا]: [بی نا].
- — (۱۴۲۲)؛ تفسیر ابن عربی؛ تحقیق: مصطفی رباب، چ اول، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- — [بی تا]؛ الفتوحات المکیة؛ الطبعة الاولى، بیروت: دار صادر.
- جامی، ملا عبد الرحمن (۱۳۷۰)؛ نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص؛ چ دوم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- — (۱۳۸۳)؛ اشعة اللمعات؛ تحقیق: هادی رستگار مقدم گوهری؛ قم: بوستان کتاب.
- جندی، مؤید الدین (۱۴۲۳ ق)؛ شرح فصوص الحکم؛ تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی؛ قم: بوستان کتاب.
- سبزواری، ملا هادی [بی تا]؛ شرح الاسماء الحسنى؛ قم: مکتب بصیرتی.
- صدر المتألهین، محمد (۱۳۶۰)؛ شواهد الربویة فی المناهج السلوکیة؛ تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی؛ چ دوم، مشهد: مرکز الجامعی للنشر.
- — (۱۹۸۱ م)؛ الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة؛ الطبعة الثالثة، بیروت: دار احیاء التراث.
- طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۷)؛ مجموعه رسائل علامه طباطبایی (دو جلد)؛ چ اول، قم: بوستان کتاب.
- — [بی تا]؛ المیزان فی تفسیر القرآن؛ قم: المطبعة اسماعیلیان.
- فناری، شمس الدین محمد حمزه (۲۰۱۰ م)؛ مصباح الانس بین المعقول والمشهود؛ چ اول، بیروت: دار الکتب العلمیه.

- قونوی، صدرالدین (۱۳۹۳)؛ فکوک؛ تصحیح: محمد خواجهوی؛ تهران: مولی.
- — (۱۳۸۱)؛ إعجاز البيان في تفسير أم القرآن؛ ج اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- — (۱۳۷۱)؛ النصوص؛ تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- قیصری، داود بن محمود (۱۳۸۱)؛ رسائل: رساله توحید و نبوت و ولایت؛ تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی؛ تهران: مولی.
- — (۱۳۷۵)؛ شرح فصوص الحکم (القیصری)؛ ج اول، تهران: علمی و فرهنگی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق)؛ الکافی (ط - الإسلامية) (۸ ج)؛ ج چهارم، تهران: دار الکتب الإسلامية.
- موسوی خمینی، سیدروح الله (۱۳۷۶)؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية، ج سوم، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

References

- The Quran.
- Fanārī, Shams al-Dīn Muḥammad Ḥamza, al-. 2010. *Miṣbāḥ al-uns bayn al-ma'qūl wa-l-mashhūd*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-Dīn. 1422 AH. *Tafsīr Ibn al-'Arabī*. Edited by Mustafa Rubab. Beirut: Dar Ihyā al-Turath al-'Arabi.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-Dīn. n.d. *Al-Futūḥāt al-Makkiyya*. Beirut: Dar Sadir.
- Ibn al-'Arabī, Muḥyī l-Dīn. n.d. *Kashf al-ma'nī 'an sir asmā' Allāh al-ḥusnā*. N.p.
- Ibn Turka, Ṣā'in al-Dīn. 1360a Sh. *Tamhīd al-qawā'id*. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Ibn Turka, Ṣā'in al-Dīn. 1360b Sh. *Tamhīd al-qawā'id*. Tehran: Iranian Association of Philosophy.
- Ibn Turka, Ṣā'in al-Dīn. n.d. *Tamhīd al-qawā'id*. Qom: Islamic Propagation Office.
- Jāmī, Mullā 'Abd al-Raḥmān, al-. 1370 Sh. *Naqd al-nuṣūṣ fi sharḥ naqsh al-fuṣūṣ*. Tehran: Publishing Organization of the Ministry of Islamic Guidance.
- Jāmī, Mullā 'Abd al-Raḥmān, al-. 1383 Sh. *Ashi'at al-lumu'āt*. Edited by Hadi Rastegar Moghaddam Gohari. Qom: Boostan-e Ketab.

- Jundī, Mu'ayyid al-Dīn. 1423 AH. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Edited by Sayyid Jalaloddin Ashtiani. Qom: Boostan-e Ketab.
- Kulaynī, Muḥammad b. Ya'qūb, al-. 1407 AH. *Al-Kāfī*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyya.
- Mousavi Khomeini, Sayyed Ruhollah. 1376 Sh. *Miṣbāḥ al-hidāya ilā l-khilāfa wa-l-wilāya*. Tehran: Institute for Compilation and Publication of the Works of Imam Khomeini.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd, al-. 1375 Sh. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikam*. Tehran: Elmi wa Farhangi.
- Qayṣarī, Dāwūd b. Maḥmūd, al-. 1381 Sh. *Rasā'il: risāla tawḥīd wa nubuwwat wa wilāyat*. Edited by Sayyid Jalaloddin Ashtiani. Tehran: Mawla.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn, al-. 1371 Sh. *Al-Nuṣūṣ*. Tehran: Markaz Nashr Danishgahi.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn, al-. 1381 Sh. *I'jāz al-bayān fī tafṣīr umm al-Qur'ān*. Qom: Islamic Propagation Office.
- Qūnawī, Ṣadr al-Dīn, al-. 1393 Sh. *Fukūk*. Edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Mawla.
- Sabzawārī, Mullā Hādī, al-. n.d. *Sharḥ al-asmā' al-ḥusnā*. Qom: Maktab Basirati.
- Ṣadr al-Mutāallihīn, Muḥammad. 1360 Sh. *Shawāhid al-rubūbiyya fī l-manāhij al-sulūkiyya*. Edited by Sayyid Jalaloddin Ashtiani. Mashhad: Markaz al-Jami'i li-l-Nashr.
- Ṣadr al-Mutāallihīn, Muḥammad. 1981. *Al-Ḥikmat al-muta'aliya fī l-asfūr al-'aqliyyat al-arba'a*. Beirut: Dar Ihyā al-Turath.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. 1387 Sh. *Majmū'a rasā'il 'Allāma Ṭabāṭabā'ī*. Qom: Boostan-e Ketab.
- Ṭabāṭabā'ī, Sayyid Muḥammad Ḥusayn. n.d. *Al-Mizān fī tafṣīr al-Qur'ān*. Qom: Matba'a Isma'iliyan.