

A Reflection on the Absolute Attributes of the Divine Essence

Ahmad Saeidi¹ 

1. Associate Professor, the Department of Mysticism, Imam Khomeini Education and Research Institute/ E-mail: ahmadsaeidi67@yahoo.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received 13 May 2024

Accepted 10 September 2024

Published online 22 July 2025

Keywords:

Divine Essence, Absolute, Determination, Attribute, Absolute Attributes, Mysticism

ABSTRACT

The mystics' perspective on the ineffability of the Divine Essence has been interpreted in two ways: some have considered the "Essence qua Essence" (dhāt bi-mā hiya dhāt) as transcendent beyond any attribute or description, regarding all descriptions of the Essence as referring to the "Essence according to its determinations" (dhāt bi-ḥasab al-ta'ayyunāt). Others have claimed that the "Essence in respect of its absoluteness" (dhāt bi-liḥāz maqām al-iṭlāq) only rejects the attributes of conditioned entities (muqayyadāt), and that describing it with absolute attributes whose content involves no restriction, limitation, deficiency, or descent for the station of absoluteness is valid. More precisely, absoluteness itself as a divisive category (maqam) has attributes that do not pertain to any of the determinations and conditioned entities, whether unconditional in a particular sense (lā bi-sharṭ qismī), conditional upon negation (bi-sharṭ lā), or conditional upon something (bi-sharṭ shay'). Naturally, these attributes are absolute attributes qua absolute, not absolute attributes qua determined. In this paper, using an analytical-descriptive method, we have evaluated the evidence for the second interpretation and demonstrated that this interpretation is neither consistent with the words of the mystics nor correct in itself.

Cite this article: Saeidi, Ahmad (2025). A Reflection on the Absolute Attributes of the Divine Essence. *Journal of Islamic Mysticism*, 16 (2), 122-142. DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.6>



© The Author(s).

Publisher: Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.6>

Extended Abstract

Introduction

The question of divine ineffability represents one of the most fundamental challenges in Islamic mystical theology. Muslim mystics, like most Islamic thinkers, affirm both the possibility of knowing and describing God, yet they maintain that the Divine can only be known and described through veils and determinations (ta'ayyunāt), reflected in their manifestations and proportionate to them. Without divine self-disclosures (tajalliyāt) and determinations, they argue, it is absolutely impossible to know or describe God, and our knowledge of the Essence devoid of determination remains negative and general—though this too comes through determinations.

The mystics' discourse on the ineffability of the Essence, particularly the statements of al-Qūnawī and some of his commentators, appears quite clear and explicit. However, perhaps because the ineffability of the Essence seems contradictory at first glance, some mystics have offered a more limited interpretation or explanation. According to their view, there are contextual clues in mystical discourse indicating that the mystics' intended meaning of the Essence's ineffability is that the Essence without determinations only rejects specific and conditioned attributes, while accepting absolute attributes.

This study employs an analytical-descriptive methodology to first briefly explain the ineffability of the Essence through a passage from al-Qūnawī, then examine and critically analyze the limited interpretation of ineffability in detail. The importance and necessity of this research stems from its consideration as a form of theological inquiry. Regarding its background, in the field of the first interpretation of ineffability, reference can be made to the works of Imam Khomeini and Ayatollah Javadi Amoli, where the doctrine of "ineffability of the pure Essence apart from determinations" has been accepted and its difficulties generally addressed.

Research Findings

The investigation reveals several critical problems with the limited interpretation of divine ineffability. The analysis demonstrates that this interpretation suffers from both minor and fundamental flaws that collectively indicate its inadequacy.

Among the minor issues identified: First, what is presented in the limited interpretation is more worthy of being called "attribute-accepting" rather than "ineffability" of the Essence. As the term "ineffability" suggests, God has no attributes, rather than accepting all absolute attributes while having relative attributes negated from Him. Such a being would be more attribute-accepting than any other entity.

Second, the proposition "the absolute in respect of its absoluteness has absolute attributes" appears to be an analytical or quasi-analytical statement of little value. Third, ineffability in this limited sense—that the absolute in respect of its absoluteness accepts some attributes while rejecting others—is not among the exclusive claims of mystics in theology, nor is it a distinctive teaching of mystical theology.

More fundamentally, several critical objections emerge: The phrase "absolute attribute" (*ḥukm iṭlāqī*) is contradictory, as every attribute necessarily constitutes a form of determination, specification, and conditioning. When al-Qūnawī states that "the essential and real unseen has no specific attribute," his intention is not that the real unseen has non-specific attributes, but rather that it has no attributes whatsoever.

Furthermore, we do not possess any attribute or concept without an opposite. Every specific meaning necessarily has various forms of opposition. The concept of existence opposes both the concept of non-existence and concepts such as necessity, absoluteness, knowledge, and power. While in external reality nothing exists except existence itself, the discussion of the Essence's ineffability primarily concerns our level of knowledge and cognition regarding external existence, and secondarily concerns the description and characterization of external existence.

A critical logical problem emerges: removing all conditioned attributes from "the absolute qua absolute" necessitates the removal of contradictories (*irtifā' al-naqīḍayn*). If we negate all conditioned attributes from the station of the Essence in respect of its absoluteness, we must negate both sides of every contradiction, since the negation of a conditioned attribute is also a conditioned attribute. This leads to the logically impossible situation where God, in respect of His absoluteness, would be neither the instance of a tree nor the instance of the absence of a tree, neither spatial nor non-spatial.

Additionally, every attribute, beyond being distinct from what it describes, is surplus to the described in rational analysis. This surplus constitutes a form of determination for the absolute Essence. Any essence that becomes a subject for description is determined, and we see and describe the subject only to the extent of the predicate (attribute).

Finally, the comprehension of the unconditional-as-divisive-category (*lā bi-sharṭ maqṣamī*) is only possible through the comprehension of its divisions. Humans can perceive the unconditional-as-divisive-category according to one of three considerations—unconditional in a particular sense, conditional upon negation, or conditional upon something—but cannot observe the unconditional-as-divisive-category without these three manifestations or veils.

Conclusion

The analysis conclusively demonstrates that the limited interpretation of divine ineffability is neither consistent with the statements of prominent mystics like al-Qūnawī nor correct in itself. The research establishes several key principles: God in respect of His absolute divisive category (*iṭlāq maqṣamī*) does not become a subject for discourse, neither for affirmation nor negation, rather than becoming a subject from which all conditioned attributes are negated.

The phrase "absolute attribute" is inherently contradictory, and making attributions without determination is meaningless. Every attribute and concept necessarily possesses various forms of opposition, and removing all conditioned attributes from the absolute necessitates the logical impossibility of removing contradictories.

The study confirms that in any proposition we make about the absolute, considering the predicate of the proposition, a determination of the absolute's determinations becomes the subject, and in no

proposition is the absolute qua absolute described. Even in second-degree propositions about descriptions of the absolute divisive category, the "Divine Essence without determination" or "the Essence in respect of absolute divisive category" refers to the essential identity through primary predication (ḥaml awwalī), not essential identity through common predication (ḥaml shāyi').

This research contributes to a more precise understanding of the mystical doctrine of divine ineffability, clarifying that the authentic mystical position maintains the complete transcendence of the Divine Essence beyond all forms of conceptual determination, while acknowledging that all theological discourse necessarily operates within the realm of divine self-manifestation and determination.

تأملی در احکام اطلاق ذات الهی

احمد سعیدی ✉

۱. دانشیار، گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره)، قم، ایران. رایانامه: ahmadsaeidi67@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: مقاله پژوهشی	دیدگاه عرفا در زمینه حکم‌ناپذیری ذات الهی به دو صورت تفسیر شده است: برخی «ذات بما هی ذات» را برتر از هر حکم و توصیفی دانسته و همه توصیف‌های ذات را ناظر به «ذات به حسب تعینات» دانسته‌اند، و برخی مدعی شده‌اند که «ذات به لحاظ مقام اطلاق» فقط احکام مقیدات را نمی‌پذیرد و توصیف آن با احکامی اطلاق که مضمون آنها هیچ‌گونه تقيید و محدودیت و نقص و تنزلی برای مقام اطلاق به شمار نمی‌رود، صحیح است. به عبارت دقیق‌تر، خود اطلاق مقسمی احکامی دارد که به هیچ یک از تعینات و مقیدات، اعم از لایشرط قسمی، به شرط لا و به شرط شیء، مربوط نمی‌شوند. طبعاً این احکام، احکام مطلق بما هو مطلق‌اند نه احکام مطلق بما هو متعین. در نوشتار حاضر، با روش تحلیلی - توصیفی، شواهد تفسیر دوم را ارزیابی کرده و نشان داده‌ایم که این تفسیر نه مطابق سخن عارفان است و نه فی‌نفسه صحیح است.
تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴	
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰	
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱	
کلیدواژه‌ها:	
ذات الهی، مطلق، تعین، حکم، احکام اطلاق، عرفان.	

استناد: سعیدی، احمد (۱۴۰۴). تأملی در احکام اطلاق ذات الهی. پژوهشنامه عرفان، ۱۶ (۲)، ۱۴۲-۱۲۲.

DOI: <http://doi.org/10.22034/16.2.6>



© نویسندگان.

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

۱. مقدمه

عرفا مانند بیشتر اندیشمندان مسلمان، هم شناخت و هم توصیف خداوند را امکان‌پذیر می‌دانند، اما به اعتقاد ایشان، خداوند را فقط از ورای حجاب‌ها و تعینات و در آینه آنها و به اندازه آنها می‌توان شناخت و توصیف کرد و بدون تجلیات و تعینات مطلقاً نمی‌توان او را شناخت یا توصیف کرد و شناخت ما نسبت به ذات عاری از تعین یک شناخت سلبی و اجمالی است که البته آن نیز از راه تعینات است. سخن عارفان در مورد حکم‌ناپذیری ذات، به‌ویژه عبارات قانونی و برخی شارحانش، خیلی روشن و صریح به نظر می‌رسد ولی ظاهراً به این دلیل که حکم‌ناپذیری ذات در نگاه اول، تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، برخی عرفا، برای آن یک تفسیر یا تأویل محدودتر بیان کرده‌اند. به اعتقاد ایشان، قرائتی در سخنان عرفا هست که نشان می‌دهد منظور عرفا از حکم‌ناپذیری ذات این است که ذات بدون تعینات، فقط احکام خاص و مقید را نمی‌پذیرد ولی احکام اطلاق را می‌پذیرد.

ما در این نوشتار، با روش تحلیلی-توصیفی، ابتدا حکم‌ناپذیری ذات را با عبارتی از قانونی به‌اجمال تبیین نموده، سپس به تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری پرداخته و آن را به تفصیل بررسی و نقادی کرده‌ایم. اهمیت و ضرورت این پژوهش از آن‌روست که یک نوع خداشناسی به شمار می‌رود. در مورد پیشینه آن هم، در زمینه تفسیر اول حکم‌پذیری، می‌توان به آثار حضرت امام خمینی (ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی دام‌ظله اشاره کرد که در آنها، آموزه «حکم‌ناپذیری ذات صرف نظر از تعینات»، پذیرفته شده و به مشکلات آن اجمالاً پاسخ داده شده است. نگارنده نیز چند مقاله در این زمینه دارد. اما در زمینه تفسیر محدودتر، یعنی امکان توصیف ذات مطلق با احکام اطلاق، می‌توان به کتاب شریف مبانی و اصول عرفانی نظری اثر حضرت استاد آیت‌الله یزدان‌پناه‌زیدعزه اشاره کرد. شایان ذکر است که عمده بحث‌های ما پیرامون تفسیر محدود، مبتنی بر قرائت و خوانشی است که حضرت استاد آیت‌الله یزدان‌پناه‌زیدعزه در این کتاب شریف ارائه کرده است.

۲. تفسیر صحیح حکم‌ناپذیری «ذات بی‌تعین»

ظاهر بلکه صریح سخنان برخی عارفان برجسته مانند قانونی آن است که در مورد ذات حق سبحانه از حیث اطلاق هیچ حکم ایجابی یا سلبی ممکن نیست (از جمله ر.ک: صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶ و ص ۱۰ و ص ۳۰؛ همو، ۱۳۷۲، ص ۶۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸-۲۴۹). روشن است که این ادعا منافی این نیست که بتوان در مورد ذات حق از حیث تعینات سخن گفت. به همین دلیل قانونی گاهی در یک عبارت هر دو ادعا (حکم‌ناپذیری به حسب اطلاق و بی‌تعینی و حکم‌پذیری به حسب تعین‌ها) را جمع می‌کند و مثلاً می‌نویسد (۱) ذات حق را به اعتبار اطلاق و بی‌تعینی نه ایجاباً و نه سلباً نمی‌توان توصیف کرد ولی (۲) ذات را به حسب تعیناتش می‌توان توصیف کرد یا ذات به حسب تعین اولش، که جامع‌ترین تعین است، همه احکام ذات در مرتبه تعینات جزئی را قبول می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۳). ایشان پس از ذکر یک دلیل برای اثبات تساوی نسبت وحدت و کثرت به تعین مزبور، نتیجه می‌گیرد:

«إن الحق فی کل متعین متعین و مطلق غیر متعین، و لهذا قال سبحانه: ما یكون من نجوى ثلاثه إلا هو رابعهم و لا خمسة إلا هو سادسهم، فالسادسه ثابتة باعتبار اللاتعین، و عدم الحصر فی مصاحبه الخمسیه بحسبهم...، و من هذا الوجه تعذر معرفه کنهه تماماً.» (همان، ص ۶۴)

قونوی دوباره با استناد به یک آیه شریفه تأکید می‌کند که علم به او از حیث تعین امکان دارد و علم به او از حیث اطلاق و عدم تعین محال است:

«فقال: «و لا یحیطون به علما»، فما نفی العلم به، فإنه معلوم من حیث تعینه و مشهود و إنما نفی الاحاطة و تعذر الاحاطة هو من حیث إطلاقه و عدم تعینه بأمر حیث أنه متی عرف من ذلک الوجه، عرف معرفه تامه، هذا هو المتعذر لا غیر...» (همان، ص ۶۴)

۳. تفسیر محدود از آموزه عرفانی «حکم‌ناپذیری»

برخی بر این باورند که منظور اهل معرفت از این‌که ذات الهی، اسم و رسم ندارد، اسم و رسم به معنای عرفانی است نه مطلق اسم و معرفت. بر این اساس، منظور عرفا از حکم‌ناپذیری ذات، صرفاً احکامی هستند که از حاق ذات انتزاع نشده باشند. به عبارت دیگر، ایشان احکام را به دو دسته مطلق و مقید تقسیم می‌کنند و مدعی هستند که از منظر عرفا، ذات مطلق به لحاظ اطلاقی، فقط حکم‌های مقید را نمی‌پذیرد، اما احکام اطلاقی را می‌پذیرد. جناب استاد آیت‌الله یزدان‌پناه‌زیدعزه از جمله طرفداران معاصر و برجسته این دیدگاه است (از جمله ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵ (پاورقی) و ص ۳۰۸-۳۰۹ و ص ۳۲۵-۳۴۴). شاید جناب آقای نایب‌جی‌زیدعزه نیز همین دیدگاه را پذیرفته باشد (ر.ک: شرح آقای نایب‌جی در: صائن‌الدین ترکه، ۱۳۸۶، ج ۱، ر.ک: ص ۴۴۰-۴۴۳). درهرحال با جستجو در تعابیر عرفا، شواهدی از متون و گفتار اهل معرفت برای این ادعا دیده می‌شود و حضرت استاد یزدان‌پناه‌زیدعزه برای تقویت این دیدگاه، برخی از شواهد یادشده را در کتاب شریف مبانی و اصول عرفان نظری، گرد آورده، و آنها را به‌همراه ادله‌ای تحلیلی تبیین کرده است (ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۲-۳۳۴).

۴. بررسی تفسیر محدود از «حکم‌ناپذیری»

از آنجاکه تفسیر اول از حکم‌ناپذیری ذات را به تفصیل در ضمن چند مقاله بررسی کرده‌ایم، در این نوشتار، صرفاً به بحث و بررسی تفصیلی از اشکالات تفسیر دوم یا تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری ذات پرداخته‌ایم.

۱-۳. اشکالات تفسیر محدود

تفسیر محدود، اشکالات جزئی متعددی دارد، مثلاً می‌توان گفت:

یک. آنچه در تفسیر محدود آمده است، بیشتر شایسته نام «حکم‌پذیری» ذات است، تا حکم‌ناپذیری ذات. همان‌طور که از لفظ «حکم‌ناپذیری» برمی‌آید، حق سبحانه حکم ندارد نه این‌که به لحاظ اطلاقی همه احکام مطلق را می‌پذیرد و همه احکام مقید از او سلب می‌شوند و به لحاظ حضورش در تعینات، همه احکام مقید و مقابل آنها را می‌پذیرد. چنین موجودی از هر موجود دیگری، حکم‌پذیرتر است:

«ذاتی که مطلق به اطلاقی مقسمی باشد، ... درعین‌حال که تمام صفات و احکام متقابل را پذیراست، فوق همه آنهاست.» (همان، ۳۲۷)

دو. گزاره «مطلق به لحاظ اطلاقی احکام اطلاقی دارد» یک قضیه تحلیلی یا شبه‌تحلیلی کم‌فایده به نظر می‌رسد: «احکامی [را] که با مقام اطلاقی سازگار باشد... می‌توان به مقام اطلاقی ذات نسبت داد.» (همان، ص ۳۲۹). واقعاً قونوی چنین ادعای ساده‌ای را این چنین توصیف می‌کند: «نصّ شریف هو اول النصوص الواجب تقدیمه...» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶).

سه. حکم‌ناپذیری به این معنای محدود که مطلق به لحاظ اطلاقی، برخی احکام را می‌پذیرد و برخی احکام را نمی‌پذیرد، از ادعاهای اختصاصی عرفا در خداشناسی، یا به عبارت دیگر، از آموزه‌های اختصاصی خداشناسی عرفانی نیست، زیرا بر فرض محال که اندیشمندی معتقد باشد موجودی در عالم هست که همه احکام حتی احکام متناقض را می‌پذیرد، کسی تاکنون ادعا نکرده که خداوند همه احکام را می‌پذیرد. تاکنون نشنیده‌ایم که هیچ اندیشمندی خداوند را قبول داشته باشد و معتقد باشد که او همه احکام‌های ایجابی و سلبی را می‌پذیرد. آیا در طول تاریخ فکر بشر، از اندیشمندی شنیده شده است که بگوید خداوند هم هست و هم - معاذالله - نیست، هم عالم است و هم - معاذالله - جاهل است، هم قادر است و هم - معاذالله - عاجز است؟ حتی اگر به لحاظ تعینات هم سخن بگوییم، مطلق به لحاظ هر تعینی یکی از دو حکم نقیض را می‌پذیرد و حکم دیگر را نمی‌پذیرد. پس «حکم‌ناپذیری» به این معنا که خداوند هر حکمی را نمی‌پذیرد، یک ادعای عرفانی نسبت به خداوند نیست، بلکه سخن همه

اندیشمندان است. بنابراین ذکر آموزه حکم‌ناپذیری به عنوان یک آموزه عرفانی خود قرینه‌ای است که منظور عارفان تفسیر یادشده نیست.

چهار. حکم‌ناپذیری به این معنای محدود و مقید از اختصاصات و ویژگی‌های مطلق بما هو مطلق نیز نیست. مقیدها نیز در یک معنای تقریباً مشابه، حکم‌ناپذیرند، چراکه معنا ندارد که یکی از تعینات همه احکام اطلاقى و غیراطلاقى را بپذیرد. همان‌طور که مطلق احکام اطلاقى را می‌پذیرد و احکام مقیدات را نمی‌پذیرد، مقیدات، برخی احکام مقیدات را می‌پذیرند و هیچ‌یک از احکام اطلاقى را نمی‌پذیرند. براین اساس، هم مطلق و هم مقیدات به یک اعتبار، حکم‌ناپذیر و به اعتباری دیگر، حکم‌پذیرند. بنابراین این که عرفا حکم‌ناپذیری را از اختصاصات ذات الهی شمرده‌اند، یک قرینه دیگر است بر این که منظور ایشان از حکم‌ناپذیری تفسیر یادشده نبوده است. شاید به دلیل این اشکال است که جناب استاد یزدان‌پناه‌زیدعزه، ادعای عارفان را یک تأکید تلقی کرده است. ایشان می‌فرماید:

«این تعبیر که مقام ذات هیچ وصفی ندارد، تأکید بر آن است که صفات مربوط به تجلیات و تعینات مقید را نمی‌توان به مقام اطلاقى ذات نسبت داد. ...منظور تأکید بر تمایز وی از «وجودهای خاص» و مقید است.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۵)

خلاصه اشکالات جزئی یادشده این است که اگر عرفا «حکم‌ناپذیری» را به عنوان یک آموزه جدی و هستی‌شناسانه و پرمحتوا بیان کرده‌اند و آن را یک دیدگاه عرفانی و یکی از اختصاصات خداوند می‌دانند، تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری صحیح به نظر نمی‌رسد. اما گذشته از این اشکالات جزئی که چندان مهم نیستند، تفسیر یادشده چندین اشکال اساسی دارد که در مجموع نشان می‌دهند این ادعا که «ذات مطلق احکام اطلاقى را می‌پذیرد و احکام مقید را نمی‌پذیرد»، نه فی‌نفسه صحیح است و نه مطابق با سخن عارفان برجسته است. برخی از این اشکالات به قرار زیر هستند:

۱-۱-۳. اشکال اول: واژه «حکم اطلاقى» تناقض‌آمیز است

در تفسیر یادشده فرض شده است که احکام دو نوع هستند: (۱) احکام خاص و محدود و دارای مقابل و (۲) احکام اطلاقى که مقابل ندارند و نسبت دادن آنها به ذات سبب تنزل ذات از مقام اطلاقى نمی‌شود. اما اساساً حکم اطلاقى، بی‌معنا، یا به تعبیر دقیق‌تر، تناقض‌آمیز است. هر حکمی خواه‌ناخواه یک نوع تعین و تخصص و تقید به شمار می‌رود. از این‌رو، قید «مخصوص» برای «حکم» توضیحی است نه احترازی. یعنی وقتی قونوی می‌فرماید «غیب ذاتی و حقیقی، حکم مخصوص ندارد»، منظور او این نیست که غیب حقیقی، حکم غیرمخصوص دارد. به عبارات زیر توجه کنید:

«الغیب غیبان: إضافی، و حقیقی: ...الحقیقی هو حضرة ذات الحق و هویتة. ...و من المتفق علیه أن حقیقته لا یحیط بها علم أحد سواه، لآنه لا یتعین علیه حکم مخصوص، و لا یتقید بوصف، و لا یتمیز، و لا یتعین، و لا یتناهی، و ما لا یتمیز بوجه لا یمکن تعقله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضبط و لا یتمیز عنده، فان تعین و لو بنسبه ما، أو من وجه ما علم بتعینه من حیث ما تعین به، و بحسبه لا مطلقاً؛ و هذا القدر من المعرفة المتعلقة بهذا الغیب إنما هی معرفة إجمالیة حاصله بالكشف الأجلی و التعریف الإلهی الأعلى الذی لا واسطه فیهِ غیر نفس التجلی المتعین من هذه الحضرة الغیبیة غیر المتعینة.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۴)؛

«و هذان الحکمان اللذان للواحد مسبوقان بالغیب الذاتی المجهول النعت الذی لا یصح علیه حکم مخصوص، و لا تتعین له، كما قلنا، صفة مميزة من وحدة أو كثرة أو غیرهما.» (همان، ص ۱۰۵).

اولاً قونوی در عبارت اول، بعد از این که می‌فرماید حکم مخصوصی برای او متعین نمی‌شود، می‌فرماید چیزی که هیچ‌نوع تمیزی ندارد، درک و تعقل نمی‌شود (تا توصیف به حکمی شود)؛ ثانیاً ایشان در عبارت دوم، برای صفت ممیزه، «وحدت و کثرت» را ذکر می‌کند که نشان می‌دهد، منظور او این است که هر حکمی یک حکم مخصوص است و غیب ذاتی، مطلقاً حکم نمی‌پذیرد، حتی حکم وحدت. البته در این قبیل موارد، حضرت استاد یزدان‌پناه‌زیدعزه، می‌فرماید منظور از وحدتی که در توصیف ذات حق نمی‌آید، وحدتی است که در مقابل کثرت است، اما به اعتقاد ما، قونوی مطلق وحدت را در اینجا نفی می‌کند و شاهد آن هم این است که می‌فرماید: وحدت «یا» کثرت، نه وحدت «و» کثرت. به هر حال، قونوی در جای دیگری این تصریح را آورده است که نه معنا و نه لفظ نمی‌توانند مطلق باشند. ایشان می‌فرماید:

«أَنَّ ذَاتَا هَذَا شَأْنَهَا يَتَعَدَّرُ وَضْعَ اسْمٍ لَهَا بِحَيْثُ يَدُلُّ ذَلِكَ الْاسْمُ عَلَى مَحْضِ حَقِيقَتِهَا دَلَالَةً مُطَابِقَةً تَامَةً، حَتَّى لَا يَفْهَمُ مِنْ ذَلِكَ الْاسْمِ غَيْرَ مَحْضِ الذَّاتِ دُونَ تَضَمُّنِهِ مَعْنَى زَائِدًا عَلَيْهَا مِنْ وَصْفٍ أَوْ حَكْمٍ، أَوْ مَرْتَبَةٍ أَوْ اعْتِبَارٍ، هَذَا هُوَ الْمَحَالُّ، وَ أَيْضًا فَيَنْبَغِي لَكَ أَنْ تَعْلَمَ أَنَّ الْمَعْنَى الَّتِي تَتَضَمَّنُهَا الْعِبَارَاتُ، وَ إِنْ كَانَ فَلَكُهَا أَوْسَعُ مِنْ ذَلِكَ الْعِبَارَةِ، فَإِنَّهَا مِنْ حَيْثُ ارْتِبَاطُهَا بِصُورِ الْعِبَارَاتِ مُقَيَّدَةٌ تَقْيِيدًا زَائِدًا عَلَى تَعْيِنَاتِهَا الْمُتَعَلِّقَةِ الَّتِي مِنْ حَيْثِيَّتِهَا يَمْتَازُ بَعْضُ الْمَعْنَى عَنِ الْبَعْضِ، فَلَا عِبَارَةٌ إِلَّا عَنْ مُتَعَيِّنٍ، وَ إِطْلَاقُ الْحَقِّ هُوَ مِنْ حَيْثُ الْإِلْتِمَاعِ، فَلَا اسْمَ هُنَاكَ، وَ لَا صِفَةَ وَ لَا حَكْمَ وَ لَا غَيْرَ ذَلِكَ. ... فَالْمَعْنَى إِذَا لَمْ تَخْلُصْ مِنَ التَّقْيِيدَاتِ، وَ لَا يَتَجَاوَزُ صُورَ التَّعْيِنَاتِ...، فَعَالَمُ الْعِبَارَةِ بِطَرِيقِ الْأُولَى، لِأَنَّهُ أَضْيَقُ فَلَكًا وَ أَكْثَرُ تَقْيِيدًا.» (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۵).

فناری هم در تفسیر یکی از عبارات قونوی در مفتاح الغیب می‌نویسد:

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

۲-۱-۳. اشکال دوم: حکم و مفهوم بدون مقابل نداریم

در تفسیر محدود، احکام دارای مقابل از مقام ذات نفی می‌شوند و احکام بدون مقابل بر ذات حمل می‌شوند (از جمله ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۹). یعنی دو نوع حکم داریم: حکم دارای مقابل و حکم بدون مقابل. اما اساساً حکم بدون مقابل فرض ندارد. حکم به عالم ذهن و علوم حصولی مربوط می‌شود. هر حکمی و هر وصفی یک معنای خاص را افاده می‌کند و هر معنای خاصی انواعی از مقابل دارد. مفهوم وجود، هم در مقابل مفهوم عدم است و هم در مقابل مفاهیمی همچون وجود و اطلاق و علم و قدرت. بله در عالم خارج، غیر از وجود چیزی نیست ولی بحث حکم‌ناپذیری ذات، اولاً بحث میزان شناسایی (علم) ما نسبت به وجود خارجی است و ثانیاً بحث شناساندن و توصیف وجود خارجی است. وجود در خارج مقابل ندارد ولی مفهوم وجود که علم ما نسبت به خارج است و ابزاری برای توصیف خارج است، انواعی از مقابل دارد.

همچنین وحدت حقیقی به این معنا بی‌مقابل است که مقابل هر نوع کثرتی نیست و (برخی انواع) کثرت را هم شامل می‌شود. یعنی یک وحدت داریم که در مقابل کثرت است و یک وحدت داریم که اطلاق و سعی است و (برخی انواع) کثرت را هم شامل می‌شود و وحدت ذات حق سبحانه از سنخ دوم است. صرف نظر از این که چنین سخنی صحیح هست یا نیست، نکته ما این است که از عدم تقابل یک نوع وحدت با یک نوع کثرت نمی‌شود نتیجه گرفت که وحدت به عنوان یک حکم و مفهوم و معقول ثانی، هیچ نوع مقابلی ندارد و در نتیجه، یک تعین یا یک علم متعین به‌شمار نمی‌رود. وحدتی که با کثرت مقابل نیست، با عدم وحدت مقابل است با همه مفاهیم و احکام دیگر نیز مقابل است. حتی وحدت بی‌مقابل یک نوع تقابل و تمایز هم با وحدت مقابل‌دار دارد، به طوری که اگر کسی وحدت ذات را از سنخ وحدت عددی و... بداند، اشتباه کرده است:

«... فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: ... إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوْجَهَا مِنْهَا لَا يَجُوزُ أَنْ
عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ...» (ابن بابویه، ۱۳۹۸ق، ص ۸۳)

خلاصه این که هر مفهومی از آن جهت که مفهوم است، با همه مفاهیم دیگر مغایر و مقابل است و هر چیزی که مقابل و مغایر دارد، متعین است و هیچ مفهوم متعینی نمی‌تواند امر نامتعین را از آن جهت که نامتعین است، نشان دهد:

«معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید» (شبیستری، ۱۳۸۲، ص ۱۵)

۳-۱-۳. اشکال سوم: هر صفتی غیر از موصوف است

حضرت استاد می‌فرماید:

«حق تعالی از آن جهت که اطلاق مقسمی دارد، پذیرای هیچ وصف، اسم، رسم یا حدی نیست. ... اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات به اضافه یک صفت خاص.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۸)

ایشان در ادامه تذکر می‌دهد که برخی از این تعابیر به اشتباه برداشت کرده‌اند که:

«مقام ذات، جای هیچ انتسابی نیست؛ حتی به کار بردن اوصافی چون «مطلق»، «هویت»، «وجود»، «ذات» و مانند آن، برای این مقام نادرست است.» (همان)

به اعتقاد حضرت استاد، در این گمان نادرست، این نکته نادیده گرفته شده که «حقیقت اسم از نظر عرفانی، همانا افزوده شدن یک صفت (اعتبار یا اضافه اشراقی) به ذات و ایجاد یک تعین خاص است» (همان) و اسم به معنای عرفانی آن «تنها در صورت تنزل از مقام ذات معنا می‌یابد.» (همان، ص ۳۰۹)؛

اما ظاهراً این اشکال به تفسیر اول وارد نیست، زیرا:

یک، عرفاً فقط تعبیر اسم به کار نبرده‌اند، بلکه تعابیری نظیر «حکم»، «نسبت»، «وصف»، «رسم»، «اشاره» و... نیز به کار برده‌اند:

«ان الحق من حيث إطلاقه الذاتي لا يصح أن يحكم عليه يحكم [بحكم] او يعرف بوصف او يضاف إليه نسبة ما من وحدة او وجوب وجود او...» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۶؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳)

«... كان التعین المطلق السابق كل تعین معقول و مشهود مسبقاً فی مرتبة التعقل بتعقل امر لا يمكن الإشارة إليه او التنبیه عليه بلفظة الإطلاق او لفظة اللاتعین او الغیب الذاتي الإلهی، القديم الوصف و الاسم و الحكم و الرسم و الإشارات علی اختلاف ضروبها و...» (قونوی، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸)

صائن‌الدین ترکه تعبیر «اعتبار» را هم به کار برده است:

«فلا اسم حين لا صفة و لا صفة حيث لا اعتبار مع الذات.» (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۱۰)

به نظر نمی‌رسد آنچه در مورد اسم عرفانی گفته شده، در مورد «حکم»، «نسبت»، «وصف»، «رسم»، «اشاره» با همه اقسامش، «اعتبار» و... نیز قابل بیان باشد. آیا می‌شود گفت وصف در اصطلاح عرفان عبارت است از یک ذات به همراه یک وصف؟ یا اشاره در اصطلاح عرفان، عبارت است از ذات به علاوه یک تعین زائد بر ذات؟ یا اشاره فقط در صورت تنزل از مقام ذات معنا دارد؟ عبارت ابوحامد ترکه از جهتی واضح‌تر است، زیرا با «بل» اضرابیه از نفی اسم به نفی صفت ترقی کرده است:

«ان الحق هو الوجود المطلق... و هو بهذا الاعتبار لا تركيب فيه و لا كثرة، بل لا اسم من الأسماء الحقيقية و لا رسم، بل لا نعت له و لا وصف، فان الصفات و الأسماء و الأحكام لا تنسب إلى الذات المطلق من غير اعتبار التعينات.» (ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸).

دو. برای هر توصیفی چه با اسم عرفانی چه با اسم به معنای عام آن، باید یک وصف را در کنار ذات الهی در نظر بگیریم. به عبارت دیگر، این که حضرت استاد می‌فرماید توصیف‌ها گاهی با اوصافی صورت می‌گیرد که زائد بر ذات نیستند، به نظر ما فرض ندارد. هر وصفی حداقل در تحلیل عقلی غیر از موصوف و زائد بر موصوف است (ر.ک: شریف الرضی، ۱۴۱۴ق، ص ۳۹).

همین زیادتى عقلی، یک نوع تعیین برای ذات مطلق به شمار می‌رود. یعنی هر ذاتی که موضوع قرار می‌گیرد و توصیف می‌شود، متعین است. ما موضوع را به اندازهٔ محمول (وصف) می‌بینیم. البته منظور ما این نیست که ذات توصیف‌شده در خارج متعین است، منظور این است که در هر توصیفی، ذات را از درون یک تعین یا حجاب می‌بینیم و بیان می‌کنیم. هیچ وصفی وجود ندارد که کل ذات را نشان بدهد. ما بدون تعین و حجاب او را نمی‌بینیم و نمی‌توانیم توصیف کنیم. به عبارت دیگر، ما در حجابیم نه او: «لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ» (ق (۵۰)، ۲۲)؛ به قول لسان الغیب: «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.» (حافظ، ۱۳۸۵، ص ۳۷۴)؛ و به قول حلاج: «بینی و بینک اینی نیازعنی.» (حلاج، ۲۰۰۲، ص ۵۷).

ما با علوم حضوری و حصولی، هرگز مطلق بما هو مطلق را نمی‌بینیم و در هیچ قضیه‌ای توصیف نمی‌کنیم. در هر قضیه‌ای که مطلق بما هو مطلق می‌آوریم، منظور مطلق به حمل اولی است نه به حمل شایع. ما همواره مطلق را از یک دریچهٔ تنگ و یک روزنهٔ کوچک مشاهده می‌کنیم و موضوع قرار می‌دهیم و به صورت متعین هم توصیف می‌کنیم. حضرت استاد، برخی صفات را سبب تنزل و تعین ذات نمی‌دانند گویی نزاع توصیف‌ناپذیری در مورد خارج بما هو خارج است. درحالی که حکم‌ناپذیری به فضای مفاهیم و علوم حصولی ما برمی‌گردد. سخن ما این است که ما نمی‌توانیم بی‌نهایت را به اندازهٔ بی‌نهایت درک کنیم و موضوع قرار بدهیم و توصیف کنیم. هر وصفی برای او بی‌آوریم، الزاما آن وصف غیر از موصوف است. حتی در قضایای همان گویانه (توتولوژی) نیز باید یک دوگانگی بین موضوع و محمول باشد و گرنه اساسا قضیه‌ای نداریم.

خلاصه این که مطلق بیش از چیزی است که ما می‌شناسیم، یک شناسایی اجمالی و درعین حال متعین از مطلق است. ما و ذهن ما و صور ذهنی ما و توصیف‌های ما همگی تجلی و تعین مطلق هستند. آنچه ما از مطلق درک می‌کنیم، مطلق بما هو مطلق نیست، تعین مطلق است و در این ادعا، خلط میان حاکی و محکی و مفهوم و مصداق و حمل اولی و حمل شایع و علم حضوری و علم حصولی صورت نگرفته است.

۴-۱-۳. اشکال چهارم: رفع همهٔ احکام مقید از «مطلق بما هو مطلق»، مستلزم ارتفاع نقیضان است

تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری مستلزم رفع نقیضان است. حضرت استاد می‌فرماید:

«اگر گفته می‌شود که نمی‌توان بر ذات حق تعالی، حکمی را نسبت داد، مقصود احکام و صفات مخصوص و مقید است... به عبارت دیگر، مراد از حکم در این عبارت‌ها، احکام مألوف و مخصوصی است که به طور معمول به امور متناهی نسبت داده می‌شود.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۸)

«منظور از احکامی که از مقام ذات نفی می‌شوند، احکام مخصوص و محدود و دارای مقابل است.» (همان، ص ۳۲۸-۳۲۹)

مطابق این قبیل عبارات، منظور از «حکم‌ناپذیری» و «نسبت ندادن احکام»، سلب و نفی همهٔ احکام مخصوص و محدود از مطلق به لحاظ اطلاقش است. یعنی ما می‌توانیم مطلق به اطلاق مقسمی را تصور کنیم و موضوع قرار دهیم و همهٔ احکام مطلق

را بر او - به لحاظ اطلاقش - حمل کنیم و همه احکام محدود را از او سلب کنیم. به اعتقاد ما، بخش دوم این ادعا یعنی نفی همه احکام مخصوص از «مطلق بما هو مطلق»، مستلزم رفع نقیضان است. یعنی اگر همه احکام مقید را از مقام ذات به لحاظ اطلاق سلب و رفع کنیم، باید هر دو طرف نقیض را سلب کنیم، زیرا نقیض یک حکم مقید نیز یک حکم مقید است. به عبارت دیگر، نقیض یک امر متعین، رفع آن امر متعین است نه رفع مطلق. نقیض وجود درخت، می‌شود عدم درخت نه عدم مطلق. همان‌طور که وجود درخت یک امر متعین است، عدم درخت نیز یک امر متعین است. بهترین دلیل بر این که عدم درخت، متعین است همین است که شامل وجود درخت نمی‌شود (به وجود درخت، حد خورده است). پس اگر هر امر متعینی را از خداوند رفع و سلب کنیم، باید بگوییم حق سبحانه به لحاظ اطلاقش نه مصداق درخت است و نه مصداق عدم درخت. همین‌طور، نقیض مکان‌داری، بی‌مکان بودن است. همان‌طور که مکان‌داری یک حکم مقید برای برخی موجودات است، بی‌مکان بودن نیز یک حکم متعین و مقید برای برخی دیگر از موجودات است. طبق تفسیر محدود، خداوند نه مکان‌مند است و نه بی‌مکان. خلاصه این که مطابق تفسیر محدود، حق به لحاظ اطلاقش، مصداقی برای رفع نقیضان است: او نه محسوس است و نه نامحسوس، نه رنگ دارد و نه بی‌رنگ است؛ نه زمان دارد و نه بی‌زمان است و...

به بیان دیگر، از یک سو، نقیضان با هم دیگر هستی و نیستی را پوشش می‌دهند و اگر یکی را نفی کنیم، دیگری را اثبات کرده‌ایم، و از سوی دیگر، اگر یکی از نقیضان مقید باشد، نقیض آن هم مقید خواهد بود. بنابراین، با نفی یک حکم مقید، یک حکم مقید دیگر را که نقیض حکم مقید اول است، ناگزیر اثبات کرده‌ایم، پس محال است همه احکام مقید را از یک مصداق خاص نفی کنیم.

۱-۴-۱-۳. تفاوت تفسیر محدود با ادعای قونوی

تفسیر حضرت استاد از سخنان قونوی، به نظر قدری متفاوت با ادعای قونوی است. حضرت استاد می‌فرماید:

«منظور اهل معرفت از این که مقام ذات حکم‌ناپذیر است، محال بودن انتساب احکام ویژه موجودات مقید و متناهی به ذات مطلق و نامتناهی حق است مگر آن که ذات از موطن اطلاق به ساحت تعینات تنزل نماید.» (همان، ص ۳۲۶)

این ادعا مستلزم رفع نقیضان از مقام اطلاق به لحاظ اطلاقش است، اما ادعای قونوی مستلزم رفع نقیضان نیست، زیرا قونوی از سلب حکم - که خود یک حکم سلبی است - سخن نمی‌گوید بلکه می‌گوید حق سبحانه حکم ندارد، چه حکم ایجابی و چه حکم سلبی:

«ان الحق... لم یکن ان ینسب الیه من حیث إطلاقه صفه و لا اسم، او یحکم علیه بحکم ما سلبیا کان الحکم او ایجابیا.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۰)

قونوی در این قبیل عبارات، که اندک نیز نیستند، خیلی صریح می‌فرماید حق از حیث اطلاقش حکم ندارد نه این که حکم دارد ولی حکم مقید ندارد.

«فکل تعین مقید حاصر لما یتعین فیه من المطلقات، و إنَّ العقل السلیم یقتضی بأنَّ ذلك التعین مسبوق بالاتعین. فإنَّ قال محقق، إنَّ حقیقه الحق مجهوله، و المعرفه به حاصله، فلیس یعنی بذلك أنَّ للحق حقیقه وراء وجوده؛ و إنما یعنی به أنَّ الحق متى اعتبر تعقله مجردا عن اکثره الوجودیه و الاعتباریه النسبیه و التعقلات و التعینات التقیدیة الناشئة من تعقل غیره له، یكون مطلقا عن التعین بوصف أو حکم أو نسبة، سلبیا کان ذلك أو ثبوتیا. و هذا هو الإطلاق الذاتی الغير المقید لمدرک ما بامر ما. ...نسبه الوحده إلى ذلك الإطلاق و سلبها عنه على السواء، بمعنى أنه مطلق عن الحصر فی وصف أو حکم سلبی أو ثبوتی أو فی الجمع بینهما أو التنزه عنهما بحال. ...فمن ذهب من المحققین إلى أنَّ حقیقته مجهوله، فإنما یعنی بذلك أنَّ الحق من حیث

هذا الإطلاق المشار إليه لا يتعين في تعقل، ولا يتجلى في مرتبة، ولا ينضبط بمدرک... فهو سبحانه من حيث هذا الإطلاق و عدم تعينه بوحدة أو مبدئية أو وجوب وجود أو نحو ذلك... لا يترتب عليه حكم ولا يتعقل إليه إضافة أمر ما.» (همو، ۱۴۱۶ق، ص ۱۴۳-۱۴۴)

«ان الحق لما لم يمكن ان ينسب اليه من حيث إطلاقه صفة و لا اسم او يحكم عليه بحكم ما سلباً كان الحكم او ايجابياً، علم ان الصفات و الأسماء و الاحكام، لا يطلق عليه، و لا ينسب اليه الا من حيث التعينات.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۳۰)

ادعای قونوی این است که مطلق بدون تعین، اصلاً موضوع قرار نمی‌گیرد که حکمی ايجابية یا سلبی بر آن حمل کنیم یا از آن رفع کنیم. حتی وقتی به صورت درجه دوم به قضایای توصیف‌کننده حق سبحانه نظر می‌کنیم و می‌گوییم «ذات بی‌تعین» حکم ندارد، یا «مطلق به اطلاق مقسمی» حکم ندارد، آنچه موضوع قرار گرفته، به حمل شایع «ذات بی‌تعین» و «مطلق به اطلاق مقسمی» نیست، بلکه یک تعین از ذات مطلق است. روشن است که این ادعا مستلزم رفع نقیضان نیست.

ممکن است کسی اختلاف حمل را نپذیرد یا متوجه نشود و ادعا کند که اشکال تناقض دست‌کم به یک صورت دیگر بر سخن قونوی نیز وارد است، زیرا وقتی می‌گوییم «حق به لحاظ اطلاق حکم نمی‌پذیرد»، حق را موضوع برای سلب حکم و حکم سلبی قرار داده‌ایم. اما گذشته از پاسخی که ابوحامد ترکه و شارح او، صائن‌الدین ترکه به این اشکال داده‌اند (از جمله ر.ک: صائن‌الدین ترکه، ۱۳۶۰، ص ۱۱۸-۱۲۱) و در جای خود صحیح هم به نظر می‌رسد، می‌توان یک پاسخ دیگر داد و آن این که در هر قضیه حملیه، محمول تعیین می‌کند که موضوع به چه صورتی در نظر گرفته شده است. وقتی می‌گوییم «من فکر می‌کنم»، «من خیال می‌کنم»، «من حس می‌کنم» و «من راه می‌روم»، آنچه موضوع قرار گرفته است، در قضیه اول، «من در مرتبه قوه عاقله»، در قضیه دوم، «من در مرتبه قوه متخیله یا قوه خیال»، در قضیه سوم، «من در مرتبه حس» و در قضیه چهارم، «من در مرتبه بدن» است. یعنی در هیچ‌کدام از این قضایا، «من در مرتبه ذات» موضوع قرار نگرفته است، بلکه در همه آنها من را «در مرتبه فعل» لحاظ کرده‌ایم. وقتی ذات حق سبحانه را توصیف می‌کنیم، هر وصفی که برای حق تعالی می‌آوریم، آن وصف تعیین می‌کند که ما موضوع را به چه صورتی در نظر گرفته‌ایم. براین اساس، مقصود عرفا از این که ذات حق بدون تعین متصف به هیچ صفتی نمی‌شود، این است که در مقام توصیف حق، خواه‌ناخواه موضوع توصیف ما، تعینی از تعین‌های حق است، زیرا هیچ مفهومی و وصفی و اعتباری و نعتی و اشاره‌ای نداریم که ذات مطلق را به لحاظ اطلاق نشان دهد. بنابراین باین که ابتدا موضوع را در نظر می‌گیریم و بعد برای او وصف می‌آوریم، اما در مرتبه عقل و خیال خود، موضوع و محمول و اتحاد یا عدم اتحاد آنها را در یک مرتبه، تعقل می‌کنیم و بعد در مقام توصیف برمی‌آییم و همواره محمول نشان می‌دهد که موضوع را به چه صورتی در نظر گرفته‌ایم و به چه صورتی توصیف کرده‌ایم.

بر این اساس، منظور قونوی این است که در هیچ قضیه‌ای حق از حیث اطلاق موضوع قرار نگرفته و از حیث اطلاق توصیف نشده است و در هر قضیه‌ای که در آن حکم و وصف و نعت و اعتبار و اشاره‌ای برای حق سبحانه می‌آوریم، خواه‌ناخواه حق را از دریچه یک تعین و به‌اندازه آن تعین نظر کرده و وصف کرده‌ایم. حتی وقتی می‌گوییم خداوند وجود دارد، وجود یک مفهوم متعین است و کنه ذات الهی را بدون حجاب و محدودیت نشان نمی‌دهد. وقتی می‌گوییم خداوند واحد است، وحدت توصیف یک تعین حق است. کجای این ادعا تناقض آمیز است؟

۲-۴-۱-۳. ترجمه غیر فنی برخی عبارات قونوی

اگر تفسیر محدود را بر عبارت قونوی تطبیق کنیم، ادعای قونوی نیز رفع نقیضان می‌شود، زیرا قونوی از سلب یک حکم یا اثبات همان حکم سخن می‌گوید و اگر ما بگوییم منظور او رفع یک حکم و سلب همان حکم است، به‌روشنی محذور رفع نقیضان را پذیرفته‌ایم:

«الحق من حيث محض ذاته هو أنها باعتبار اطلاقها لا يتعين عليها حكم بسلب شيء عنها أو اثباته أو الجمع بين السلب و الاثبات أو الحصر في ذلك الجمع.» (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۶۳؛ نیز ر.ک: یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۷)

به عبارت توجه کنید. قونوی دربارهٔ یک حکم سلبا و اثباتا سخن می‌گوید و همان‌طور که گذشت منظور او سلب حکم‌های ایجابی و سلبی نیست، که اگر این بود اولاً رفع نقیضان می‌شد و ثانياً سلب حکم خودش حکم است و نمی‌توان آن را حکم‌ناپذیری تلقی کرد. اما تفسیری که حضرت استاد از این قبیل عبارات می‌دهد، دو تفاوت عمده با این ادعا دارند: یکی این که حکم‌ناپذیری را به سلب احکام مخصوص تفسیر کرده، و دیگر این که احکام اطلاقی را اثبات و احکام مخصوص را سلب می‌کند. یعنی در فرمایش حضرت استاد، برخلاف عبارت جناب قونوی، اثبات به یک حکم و سلب به حکم دیگر می‌خورد. حضرت استاد نمی‌پذیرد که ما احکام اطلاقی را از مقام ذات سلب کنیم و مثلاً بگوییم خداوند به اعتبار اطلاقش، وحدت اطلاقی یا وجوب اطلاقی ندارد، و نمی‌پذیرد که احکام مخصوص را مانند وحدت مقید و وجوب مقید را برای ذات به لحاظ اطلاقش اثبات کنیم.

اکنون به ترجمه‌ای که در کتاب شریف مبانی و اصول عرفان نظری برای عبارت بالا آمده توجه کنید:

«حضرت حق به اعتبار اطلاقش، به هیچ حکم خاصی، همچون سلب چیزی از وی یا اثبات امری بر وی... متعین نمی‌شود.» (یزدان پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۲۷-۳۲۸)

در این ترجمه چند اشکال فنی وجود دارد:

یک. در عبارت «سلب شیء عنها أو اثباته»، ضمیر «اثباته» به شیء برمی‌گردد. یعنی هم سلب و هم اثبات مربوط به یک شیء هستند، اما در ترجمهٔ یادشده، سلب به یک چیز و اثبات به امری (دیگر) مربوط شده است.

دو. «حکم» در عبارت قونوی، نکره در سیاق نفی است که افادهٔ عموم می‌کند یعنی مطلق به هیچ حکمی متعین نمی‌شود، اما در ترجمهٔ یادشده آمده است: «به هیچ حکم خاصی... متعین نمی‌شود». بله تعبیر خاص یا مخصوص در عبارت دیگری از قونوی هست که قبلاً توضیح دادیم منظور از آن، تأکید و توضیح حکم است نه احتراز از احکام غیرمخصوص.

سه. در عبارت «...حکمٌ بسلب شیء عنها أو اثباته»، «بسلب شیء» متعلق به «حکم» است نه مثال آن؛ به خصوص که تعبیر «شیء» عمومیت دارد و ظاهراً برای مثال به کار نمی‌رود. براین اساس، معنای عبارت این است که «هیچ حکمی چه به سلب و چه به اثبات چیزی بر حضرت حق (به لحاظ اطلاق) متعین و محصور نیست». اما در ترجمهٔ یادشده آمده است: حکم خاصی «همچون» سلب چیزی یا اثبات امری... یعنی در این ترجمه، سلب و اثبات و... مثال برای حکم در نظر گرفته شده‌اند نه متعلق حکم. گذشته از غیرفنی بودن ترجمه، یک اشکال محتوایی نیز به این ترجمه وارد است و آن این است که حکم دیگری غیر از سلب و اثبات و جمع میان سلب و اثبات امکان ندارد، تا بخواهیم این سلب و اثبات و جمع میان سلب و اثبات را مثال برای حکم در نظر بگیریم. هر حکمی سه حالت دارد: یا سلب چیزی است یا اثبات همان چیز است یا جمع میان سلب و اثبات آن چیز است. با اندکی تأمل روشن می‌شود که حالت چهارمی وجود ندارد، زیرا «رفع سلب و اثبات» به همان «جمع میان سلب و اثبات» برمی‌گردد (رفع اثبات می‌شود سلب و رفع سلب می‌شود اثبات).

۵-۱-۳. اشکال پنجم: درک لابشرط مقسمی فقط در ضمن درک اقسام ممکن است

قونوی می‌فرماید: «الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب و المعينات؛ لاستحالة ذلك...» (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۶). به زبان فنی، مطلق را بدون اقسام سه‌گانه‌اش نمی‌توان شناخت ولی در قالب اقسامش و به اندازهٔ اقسامش می‌توان شناخت. توضیح آن که برخی فلاسفه برای ماهیت دو اعتبار و برخی سه اعتبار قائل هستند: لابشرط، بشرط لا و بشرط شیء. اما عرفاً برای خود وجود چهار اعتبار معتقدند: لابشرط مقسمی، لابشرط قسمی، بشرط لا و بشرط شیء. نزاع میان دو تفسیری که برای حکم‌ناپذیری بیان شد، بر سر لابشرط مقسمی است. به اعتقاد نگارنده، عرفاً بر این باورند که ذات در اطلاق

مقسمی‌اش حکم‌ناپذیر است و حتی همین حکم هم یک حکم متعین برای اوست نه یک حکم مطلق به اطلاق مقسمی. انسان می‌تواند لابشرط مقسمی را به حسب یکی از سه اعتبار اطلاق مقسمی، اعتبار بشرط‌لایی یا اعتبار بشرط شیئی آن ببیند و درک کند ولی نمی‌تواند لابشرط مقسمی را بدون این سه ظهور یا سه حجاب ملاحظه کند. حتی خود خداوند هم که خود را ورای این حجب می‌شناسد، نمی‌شود خود را بدون این سه اعتبار برای ما توصیف کند، زیرا هر توصیف و هر حکمی خواه‌ناخواه متعین است و اساساً «حکم اطلاق» (اگر منظور اطلاق مقسمی باشد) یک واژه تناقض‌آمیز است. هر توصیفی که برای ذات الهی ارائه کنیم، خواه‌ناخواه، یا لابشرط نسبت به تعینات است که می‌شود چهره لابشرط مقسمی لابشرط مقسمی، یا بشرط‌لا از تعینات است و یا بشرط تعینات است. محال است حکمی برای مطلق بیاوریم که هیچ‌یک از این سه حالت را نداشته باشد. حتی وقتی می‌گوییم او مطلق به اطلاق مقسمی است باز هم معنای اطلاق که می‌فهمیم، ترکیبی است از سه اعتبار اطلاق مقسمی، بشرط‌لا و بشرط‌شیء. زمانی که می‌گوییم مطلق به اطلاق مقسمی ورای این سه تعین هم هست، باز هم در ذهن خود یک تعین آورده‌ایم ولی تعینی که برتر از سه تعین یادشده است. ورای تعین نیز یک نوع تعین برتر است. اساساً آنچه تعین ندارد، یعنی در طول و عرض او تعینی نباشد، قابل توصیف نیست. همه توصیف‌ها با تعین معنا می‌یابند. حتی اگر تعینی را در نظر نگیریم، برتر از تعین معنا ندارد (ر.ک: احمدبن محمد برقی، ۱۳۷۱ق، ج ۱، ص ۲۴۱ و ج ۲، ص ۳۲۹؛ محمدبن یعقوب کلینی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۲۸۹-۲۹۰). ذهن ما عاجز از درک بی‌تعین است و این مشکل به ما برمی‌گردد نه به او: «ما لا یتَمیِّز بوجه لا یمكن تعقله.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۳-۱۰۴). او برتر از تعین است و ما برتر از تعین را فقط به صورت متعین و به‌اندازه متعین و در قالب دو تعین محدود و نامحدود درک می‌کنیم. امر نامتعین، از آن جهت که نامتعین است، برای موجود محدود قابل ادراک حضوری و حصولی نیست و بر فرض هم که نامتعین درک شود، نمی‌شود آن را توصیف کرد، چراکه توصیف امر نامتعین تناقض‌آمیز است، به این دلیل که هر توصیفی متعین است:

«...فلا عبارة إلا عن متعین، و اطلاق الحق هو من حیث اللاتعیّن، فلا اسم هناک و لا صفه و لا حکم و لا غیر ذلک. ...فالمعانی إذا لم تخلص من التقييدات، و لا يتجاوز صور التعینات...، فعالم العبارة بطریق الأولى، لأنّه أضحی فلكاً و أكثر تقييداً.» (همو، ۱۳۷۲، ص ۶۵).

اگر تا ابد در ذهن خود بالا برویم و به توصیف‌های متعین خود نظر کنیم و بگوییم او از این تعین هم برتر و منزّه است و او از این تنزیه هم برتر و منزّه است و او از این تنزیه از تنزیه هم برتر و منزّه است، باز هم از دایره شناخت متعین و توصیف متعین خارج نمی‌شویم.

احکام اطلاق برای مطلق به اطلاق مقسمی صحیح و روا هستند ولی همگی توصیف چهره‌های اطلاق مقسمی او هستند نه توصیف او بدون چهره، زیرا اساساً توصیف امر بی‌تعین تناقض‌آمیز است و هر توصیفی توصیف یک چهره است، بنابراین اگر امری - با تسامح - جهاتی دارد که بی‌تعین هستند و جهاتی دارد متعین، صرفاً جهات متعین او توصیف‌پذیرند، یا به عبارت دقیق‌تر، او فقط به لحاظ تعیناتش حکم‌پذیر است. اطلاق مقسمی احکام اطلاق می‌پذیرد ولی مطلق به اطلاق مقسمی هیچ حکمی نمی‌پذیرد و حتی اشاره هم به آن ممکن نیست (از جمله ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص ۲۴۸؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۷۶). حکم‌ناپذیری مطلق به اطلاق مقسمی، در ابتدا، تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی اولاً این ادعا درست باشد یا غلط، ظاهر بسیاری از سخنان عارفان، به‌ویژه قونوی، است، ثانیاً تناقض‌آمیز نیست (ر.ک: سعیدی، ۱۴۰۲، ص ۸۳-۱۱۲). وقتی عارفان برای وجود، علاوه بر سه لحاظ مقسمی، یک لحاظ چهارم در نظر می‌گیرند، قصد دارند این نکته را مورد تأکید قرار دهند که او برتر از درک‌های ما از وجود بشرط شیء، لابشرط، و بشرط‌لاست نه این‌که ما یک درک ایجابی هم علاوه بر این سه درک مقسمی داریم. به عبارت دیگر، شناخت ما از لابشرط مقسمی، یک شناخت سلبی است که حاکی از عجز ما از ادراک او بماهو هو است.

به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین شواهد تفسیر محدود «حکم‌ناپذیری» مبنی بر این که عرفا فراوان ذات مطلق را توصیف کرده‌اند (از جمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۳۰۵ و ۳۰۸ و ۳۰۹ و ۳۲۶ و ۳۳۱) پاسخی مناسب می‌یابد. همه توصیف‌های عرفا، توصیف‌های ذات مطلق به لحاظ تعینات اطلاق و غیراطلاقی هستند نه توصیف‌های مطلق بما هو مطلق. مطلق (به اطلاق مقسمی) بدون تعین‌هایش حکم‌ناپذیر است و هر حکمی حکم مطلق در یکی از جلوه‌هایش است و حتی همین ادعاها نیز توصیف‌هایی از مطلق به لحاظ تعیناتش هستند. به تفاوت دو عبارت زیر توجه کنید:

«ان الحق من حيث إطلاقه الذاتى لا يصح ان يحكم عليه يحكم [بحكم] او يعرف بوصف او يضاف اليه نسبة ما من وحدة او وجود او مبدئية او اقتضاء ايجاد او صدور اثر او تعلق علم منه نفسه او غيره؛ لان كل ذلك يقضى بالتعيين والتقييد، ولا ريب فى ان تعقل كل تعيين يقضى سبق الاتيين عليه، و كل ما ذكرناه ينافى الإطلاق، بل تصور اطلاق الحق يشترط فيه ان يتعقل، بمعنى أنه وصف سلبى لا بمعنى أنه اطلاق ضد التقيد، بل هو اطلاق عن الوحدة و الكثرة المعلومتين و عن الحصر أيضا فى الإطلاق و التقيد و فى الجمع بين كل ذلك، او التنزه عنه؛ فيصح فى حقه كل ذلك حال تنزهه عن الجميع، فنسبه كل ذلك اليه و غيره و سلبه عنه على السواء، ليس احد الأمرين باولى من الآخر؛ و إذ اوضح هذا، علم ان نسبة الوحدة (و المبدئية و التأثير و الفعل الايجادى و نحو ذلك انما يصح و ينضاف) الى الحق باعتبار التعيين.» (قونوى، ۱۳۷۱، ص ۶-۷؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص ۲۱۳)

«ان الحق من حيث إطلاقه و احاطته لا يسمي باسم و لا يضاف اليه حكم و لا يتعين بوصف و لا رسم. ليس نسبة الاقتضاء اليه باولى من نسبة اللاقتضاء، فان الاقتضاء المتعقل إذ ذاك او المنفى هو حكم متعين وصف مقيد.» (قونوى، ۱۳۷۱، ص ۱۰)

در عبارت اول منظور قونوى از اطلاق، اطلاق مقسمی است (ر.ک: قونوى، ۱۳۷۱، ص ۶ تعلیقه چهارم)، به همین دلیل می‌فرماید اساسا مطلق به اطلاق مقسمی، حکم‌ناپذیر است و هیچ وصفی را نمی‌پذیرد نه این که هر وصفی را همراه با مقابلش می‌پذیرد. بله در انتهای عبارت که درباره توصیف مطلق به لحاظ حضورش در تعینات سخن می‌گوید می‌پذیرد که او در عین تنزه، همه اوصاف را می‌پذیرد و از همه اوصاف (خاص) منزّه است (ولى نه به لحاظ اطلاق مقسمی‌اش که توصیف‌ناپذیر است، بلکه به لحاظ سه لحاظ لاشروطی و بشرط‌لایی و بشرط‌شیء بودنش). همچنین در این عبارت، تأکید می‌کند که منظور از اطلاق، سلبی است نه ایجابی: «انه وصف سلبى.»

اما در عبارت دوم، منظور قونوى، مطلق به اطلاق قسمی است و به همین دلیل تعبیر «اطلاق ذاتی» را عوض کرده است و اولاً قید «ذاتی» را برای اطلاق نیاورده و ثانياً، با عطف تفسیری عبارت «و احاطته» بر عبارت «اطلاقه»، نشان داده که اطلاق را بشرط لا از تعینات در نظر گرفته است. ضمناً در عبارت دوم نمی‌گوید لا یصح ان یعرف بوصف، بلکه می‌گوید لا یتعین بوصف. شاید منظور این است که وصف خاص و متعین و مقید می‌پذیرد ولی محدود به یک وصف خاص نیست. اگر به ادامه عبارت هم توجه کنید، دلیلی که می‌آورد این است که هیچ وصف خاص و متعین و مقیدی نسبت به او اولی از عدمش نیست، نه این که او وصف نمی‌پذیرد. او وصف می‌پذیرد ولی هر وصفی را با مقابلش می‌پذیرد. او اقتضای یک وصف بدون وصف مقابلش را ندارد.

با تأمل در سخنان و عبارات حضرت استاد یزدان‌پناه‌یدعزه، به عنوان یکی از پیروان احکام اطلاق ذات، نیز مشخص می‌شود که ایشان خواه‌ناخواه برای توصیف مطلق به اطلاق مقسمی و اطلاق، به سراغ تعین‌های لاشروط، بشرط‌لا و بشرط‌شیء رفته است. یعنی با این که حضرت استاد توصیف ذات به اطلاق مقسمی را دلیل بطلان تفسیر اول از حکم‌ناپذیری ذات می‌شمارد، اما وقتی در مقام بیان خود اطلاق مقسمی برمی‌آید، به‌ناچار به سراغ توصیف مطلق به اطلاق مقسمی با تعینات می‌رود. اما واقعا چه فرقی می‌کند بگوییم ذات حکم‌ناپذیر است مگر با تعینات، یا بگوییم مطلق به اطلاق مقسمی حکم‌ناپذیر است مگر با تعینات؟ «اطلاق مقسمی» یک توصیف حقیقی و بی‌تعین از ذات نیست. ما ذات را فقط در پناه تعینات و از راه تعینات و به اندازه تعینات

می‌شناسیم، مطلق به اطلاق مقسمی را هم به همین صورت. هرچه جناب استاد در توصیف لابشرط مقسمی می‌فرماید، همگی توصیف ذات لابشرط مقسمی به لحاظ تعیین‌اند؛ یعنی ایشان جلوه‌های مطلق را توصیف می‌کند. دقیقاً به همین دلیل، حضرت استاد پس از توصیف مطلق با جلوه‌هایش می‌فرماید مطلق مقسمی همه اینها هست و هیچ‌کدام از اینها نیست:

«حق تعالی در عین حال که تمام صفات و احکام متقابل را پذیراست، فوق همه آنهاست. ... او هم ظاهر و هم باطن و هم هادی و هم مضل است، در عین حال که به هیچ‌کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همه آنهاست.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۳۲۷)

در سایر عبارات استاد هم که تأمل کنیم، برخی را توصیف مطلق به نحو لابشرط (قسمی)، برخی را توصیف مطلق به نحو بشرطاً و برخی را توصیف مطلق به نحو بشرط شیء می‌یابیم:

«حقیقت حق هم مطلق و هم مقید است و نیز... نه مطلق است و نه مقید، زیرا حقیقتی و رای تمام اینهاست.» (همان، ۲۱۵-۲۱۶):

«اطلاقی که از مقام ذات سلب می‌شود، همان اطلاق قسمی است.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۳۰۶):

«تعبیهایی همچون «وجود من حیث هو» یا «وجود من حیث هوهو» و «وجود مطلق» ... برای اشاره به مقام ذات به کار برده می‌شوند. ... اصطلاح «وجود من حیث هو» برای اشاره به وجود بحت و بدون قید به کار می‌رود، وجودی که هیچ تعین و تقیدی ندارد.» (همان، ۳۲۱):

«اطلاق مقسمی ذات، قید و تعینی ندارد.» (همان، ۳۲۲؛ نیز ر.ک: همان، ۳۲۴ و ۳۲۵).

بهترین شاهد بر این که احکام اطلاقی مورد نظر حضرت استاد بشرطاً هستند این است که ایشان تصریح می‌کند که منظور از احکام اطلاقی، احکامی است که مطلق را از مقام اطلاق تنزل نمی‌دهد (از جمله ر.ک: همان، ص ۳۲۹ و ص ۳۳۱). این قبیل عبارات نشان می‌دهند که احکام اطلاقی تعینی از مطلق را توصیف می‌کنند که عالی هست ولی دانی نیست. «دانی نیست» به زبان فنی می‌شود «بشرطاً از مراتب نازل» یا بشرطاً از مقیدات است. ضمناً در این عبارات، به صراحت گفته شده که برخی احکام به ذات نسبت داده می‌شوند و برخی نسبت داده نمی‌شوند، بنابراین نفی احکام دسته اول و اثبات احکام دسته دوم نسبت به ذات امکان‌پذیر نیست، حال آن‌که قونوی و حتی خود استاد در بعضی از عبارات دیگر، تصریح می‌کنند که هیچ حکم خاصی و متعینی اثبات و نفی نسبت به ذات مطلق به اطلاق مقسمی فرقی نمی‌کند. بر فرض که این ادعا را شامل احکام اطلاقی (احکام دسته اول) ندانیم، در مورد احکام دسته دوم که طبق فرض اطلاقی نیستند، چه باید گفت:

«... تصور اطلاق الحق یشرط فیه ان یتعقل بمعنی انه وصف سلبی لا بمعنی انه اطلاق ضدّه التقیید، بل هو اطلاق عن الوحده و الکثرة المعلوماتین و عن الحصر ایضاً فی الإطلاق و التقیید و فی الجمع بین کل ذلک، او التنزه عنه؛ فیصح فی حقّه کل ذلک حال تنزهه عن الجميع، فنسبته کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السواء، لیس احد الأمرین باولی من الآخر.» (قونوی، ۱۳۷۱، النصوص، ص ۶-۷؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ۲۱۳).

«ذاتی که مطلق به اطلاق مقسمی باشد، نسبت به تمام احکام یکسان است. ... او هم ظاهر و هم باطن و هم هادی و هم مضل است، در عین حال که به هیچ‌کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همه آنهاست.» (همان ص ۳۲۷).

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، مطابق عبارت‌های دسته اول، صفات خاص (حتی اطلاق قسمی) از مقام ذات مطلق به اطلاق مقسمی سلب می‌شوند و فقط احکام اطلاقی به ذات نسبت داده می‌شوند، یعنی مقام ذات - تا وقتی تنزل نکرده است - نسبت به صفات خاص، بشرطاً است، اما مطابق عبارت‌های دسته دوم صفات خاص از او سلب نمی‌شوند، فقط خداوند در عین حال که به

این صفات متصف می‌شود، برتر از آنها نیز هست، یعنی ذات مطلق به اطلاق مقسمی، نسبت به صفات خاص، لا بشرط است نه بشرط لا.

به توصیف‌های دیگری که حضرت استاد برای مقام ذات ارائه فرموده نیز اگر توجه کنیم، به این نکته پی‌می‌بریم که در برخی عبارات، مطلق مورد نظر حضرت استاد، مطلق نیست بلکه بشرط لا از مقیدات است. اگر موجودی نسبت به الف لا بشرط باشد، بدین معناست که برای آن فرقی نمی‌کند الف را داشته باشد یا نداشته باشد. عدم اعتبار الف، به معنای اعتبار عدم الف نیست:

«بحث اسما هنگامی مطرح می‌شود که از مقام «ذات عاری از هر اعتبار یا وصف» نزول کند و در مقام تعینات خاص قرار گیرد. پس مقام ذات که مقام اعتبار نکردن صفتی بدون صفتی دیگر است، نمی‌تواند به اسمی خاص موسوم گردد.» (همان، ۳۰۹)

«منظور از احکامی که از مقام ذات نفی می‌شود [می‌شوند]، احکام مخصوص و محدود و دارای مقابل است که موجب تنزل از مقام ذات می‌شوند.» (همان، ۳۲۸-۳۲۹)

«اسمی که از مقام ذات سلب می‌شود، اسم به معنای اصطلاح عرفانی است.» (همان، ۳۰۹)

استاد می‌فرماید مقام ذات مقام اعتبار نکردن است، بعد نتیجه می‌گیرد مقام ذات نمی‌تواند به اسمی خاص موسوم گردد. «نمی‌تواند» ترجمه «اعتبار عدم» است نه ترجمه «عدم اعتبار». اگر در موجودی نه الف شرط شده و نه عدم الف، آن موجود می‌تواند هم متصف به الف شود و هم متصف به عدم الف.

از سوی دیگر، حضرت استاد می‌فرماید: «ذات عاری از هر اعتبار یا وصف»، اما بین «وصف» و «اعتبار (وصف)» فرق زیادی هست. «ذات عاری از هر وصف» توصیف مطلق به لحاظ اعتبار بشرط لایی است و «ذات عاری از هر اعتبار» در ظاهر، توصیف مطلق به لحاظ اعتبار لا بشرطی است، هرچند در ذهن شریف حضرت استاد، ذات عاری از اعتبار نیز بشرط لا در نظر گرفته شده است، زیرا اولاً تعبیر نزول برای آن به کار رفته است، یعنی ذات در مقام عالی ذات در نظر گرفته شده است، و ثانیاً گفته شده که این ذات موسوم به اسم خاصی نیست و اسم‌های عرفانی از آن سلب می‌شوند، یعنی ذات به عنوان یک نوع تعین عالی در نظر گرفته شده است که بشرط لا از اسامی خاص و تنزلات است. به این ترتیب، حضرت استاد از یک سو، می‌فرماید نسبت مطلق (به اطلاق مقسمی) به همه احکام یکسان است و در عین حال می‌فرماید ذات بدون تنزل از مقام اطلاق منتسب به اسم عرفانی نمی‌شود:

«ذاتی که مطلق به اطلاق مقسمی باشد، نسبت به تمام احکام یکسان است. ... او هم ظاهر و هم باطن و هم هادی و هم مضل است، در عین حال که به هیچ کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همه آنهاست.» (همان ۳۲۷)

«صفات مربوط به تجلیات و تعینات مقید را نمی‌توان به مقام اطلاقی ذات نسبت داد.» (همان، ۳۲۵)؛ «نسبت دادن آن [= اسم عرفانی] به مقام ذات بی‌معنا و نادرست است.» (همان، ۳۲۶)

بالاخره مطلق به اطلاق مقسمی قبل از تنزل به مقام تعینات، ظاهر و باطن هست یا نیست؟ آیا ظاهر و باطن و هادی و مضل اسم عرفانی نیستند؟ باید توجه داشت موجودی که سلب دارد، بشرط لا است. اگر در مقام ذات اسم عرفانی ندارد، یعنی در مقام ذات، بشرط لا از اسم عرفانی است.

۵. نتیجه‌گیری

۱. حق سبحانه به لحاظ اطلاق مقسمی، موضوع قرار نمی‌گیرد، نه برای اثبات و نه برای سلب؛ نه این که موضوع قرار می‌گیرد و همه احکام مقید را از آن سلب می‌کنیم.

۲. منظور از این که مطلق بدون تعیین موضوع قرار نمی‌گیرد این است که در هر قضیه‌ای که در مورد مطلق می‌گوییم، با توجه به محمول قضیه، تعیینی از تعیین‌های مطلق موضوع قرار گرفته است و در هیچ قضیه‌ای مطلق بما هو مطلق توصیف نشده است.
۳. حتی یک قضیه وجود ندارد که مطلق به اطلاق مقسمی را بدون یکی از تعیین‌های اطلاقی و غیراطلاقی توصیف کرده باشد.
۴. در قضایای درجه دوم که در مورد توصیف‌های مطلق به اطلاق مقسمی به کار می‌بریم - و مثلاً می‌گوییم «ذات حق بدون تعیین توصیف‌ناپذیر است و در هر توصیفی ذات حق با لحاظ یک تعیین توصیف شده است» یا «مطلق به اطلاق مقسمی چنین و چنان است» - «ذات حق بدون تعیین» یا «ذات حق به لحاظ اطلاق مقسمی»، به حمل اولی «ذات حق بدون تعیین و مطلق به اطلاق مقسمی» است نه به حمل شایع.
۵. اساساً تعبیر حکم اطلاقی تناقض‌آمیز است و حکم کردن بدون تعیین بی‌معناست.
۶. حکم بدون مقابل معنا ندارد و برای هر حکم و مفهومی انواعی از مقابل وجود دارد.
۷. رفع همه احکام مقید از مطلق، مستلزم رفع نقیضان است.
۸. تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری نه سخن عارفان برجسته مثل قونوی است و نه فی‌نفسه صحیح است.

منابع

- قرآن کریم
- ابن بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعه مدرسین.
- برقی، احمدبن محمدبن خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، تحقیق از جلال‌الدین محدث، چ ۲، قم: دار الکتب الإسلامیه.
- ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۶۰، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح از سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ترکه، صائن‌الدین علی، ۱۳۸۶، التمهید فی شرح قواعد التوحید، ترجمه و شرح محمد حسین نایبجی، قم: کتاب‌سرای اشراق.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۸۵، دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چ ۴، تهران: زوار.
- حلاج، حسین‌بن منصور، ۲۰۰۲م، دیوان الحلاج، حواشی و تعلیقات از محمد باسل عیون السود، چ ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه.
- سعیدی، احمد، ۱۴۰۲، «بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذات‌عاری از تعینات»، حکمت اسراء، ش ۴۳ (دوره ۱۵، ش ۳)، ص ۸۳-۱۱۲.
- شیبستری، محمود، ۱۳۸۲، گلشن راز، تحقیق از محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- شریف‌الرضی، محمدبن حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغه، تحقیق صبحی صالح، قم: هجرت.
- فناری، شمس‌الدین محمدحمزه، ۱۳۷۴، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۴، مفتاح الغیب، چاپ شده در: فناری، شمس‌الدین محمدحمزه، ۱۳۷۴، مصباح الأنس بین المعقول و المشهود، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۲، شرح الأربعین حدیثاً، قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، النفحات الإلهیه، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، مقدمه و تصحیح از سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصر الدین طوسی (الرسالة الهادية)، تحقیق از گوردون شوبرت، بیروت: دار النشر فرانتس شتاينرشتوتگارت.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، النصوص، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمدبن یعقوب بن اسحاق، ۱۴۲۹ق، کافی، تحقیق دارالحدیث، قم: دار الحدیث.
- خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۵، تقریرات فلسفه، تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی، چ ۲، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).
- یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۸۹، مبانی و اصول عرفان نظری، نگارش عطاء انزلی، قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی(ره).

References

The Holy Qur'an

- Al-Barqī, A. ibn M. ibn Kh. (1371 AH/1992). *Al-Mahāsīn*. 2nd ed. Edited by J. Muhaddith. Qom: Dār al-Kutub al-Islāmiyya.
- Al-Fanārī, Sh. M. H. (1374 AH/1995). *Miṣbāḥ al-Uns bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd*. Introduction and edition by M. Khwājūyī. Tehran: Mowlā Publications.
- Al-Ḥallāj, H. ibn M. (2002). *Dīwān al-Ḥallāj*. 2nd ed. Annotations by M. B. 'Uyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya.
- Al-Ḥāfiẓ Shīrāzī, Sh. M. (1385 AH/2006). *Dīwān-i Ḥāfiẓ*. 4th ed. Edited by M. Qazvīnī and Q. Ghanī. Tehran: Zawwār Publications.
- Al-Kulaynī, M. ibn Y. ibn I. (1429 AH/2008). *Al-Kāfi*. Edited by Dār al-Ḥadīth Research Center. Qom: Dār al-Ḥadīth Publications.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1371 AH/1992). *Al-Nuṣūṣ*. Tehran: University Publishing Center.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1372 AH/1993). *Sharḥ al-Arba'īn Ḥadīthan*. Qom: Bīdār Publications.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1374 AH/1995). *Miftāḥ al-Ghayb*. In: Al-Fanārī, Sh. M. H., *Miṣbāḥ al-Uns bayn al-Ma'qūl wa al-Mashhūd*. Introduction and edition by M. Khwājūyī. Tehran: Mowlā Publications.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1375 AH/1996). *Al-Nafaḥāt al-Ilāhiyya*. Tehran: Mowlā Publications.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1381 AH/2002). *I'jāz al-Bayān fī Tafsiṛ Umm al-Qur'ān*. Introduction and edition by S. J. Āshtiyānī. Qom: Islamic Propagation Office.
- Al-Qūnawī, Ṣ. (1416 AH/1996). *Al-Murāsālāt bayn Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī wa Naṣīr al-Dīn Ṭūsī (al-Risāla al-Hādiya)*. Edited by G. Schubert. Beirut: Franz Steiner Stuttgart Publications.
- Al-Sharīf al-Raḍī, M. ibn H. (1414 AH/1993). *Nahj al-Balāgha*. Edited by Ṣ. Ṣāliḥ. Qom: Hijrat Publications.
- Ibn Bābūya (Shaykh Ṣadūq), M. ibn 'A. (1398 AH/1978). *Al-Tawḥīd*. Edited by H. Ḥusaynī. Qom: Society of Seminary Teachers.
- Shabistarī, M. (1382 AH/2003). *Gulshan-i Rāz*. Edited by M. Ḥamāshiyān. Kerman: Kerman Cultural Services.
- Turkeh, Ṣā' in al-Dīn 'A. (1360 AH/1981). *Tamhīd al-Qawā'id*. Introduction and edition by S. J. Āshtiyānī. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.
- Turkeh, Ṣā' in al-Dīn 'A. (1386 AH/2007). *Al-Tamhīd fī Sharḥ Qawā'id al-Tawḥīd*. Translation and commentary by M. H. Nāyījī. Qom: Kitāb-sarāy-i Ishrāq.
- Khomeini, S. R. (1385 AH/2006). *Taqrīrāt-i Falsafa [Philosophical Lectures]*. 2nd ed. Transcribed by S. A. Ardabīlī. Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Sa'īdī, A. (1402 AH/2023). "An Examination of the Objections to the Ineffability of the Essence Devoid of Determinations." *Ḥikmat-i Isrā'*, 15(3), 83-112.

Yazdānpanāh, S. (1389 AH/2010). *Mabānī wa Uṣūl-i 'Irfān-i Naẓarī* [Foundations and Principles of Theoretical Mysticism]. Compiled by 'A. Anzālī. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute.