Journal of Islamic Mysticism
Print ISSN: 2538-5135 Online ISSN:2980-8421
erfanmag.ir
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

A Reflection on the Absolute Attributes of the Divine Essence

Ahmad Saeidi[1]

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-taʿayyunāt). Others have claimed that the "Essence in respect of its absoluteness" (dhāt bi-liḥāẓ 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 (maqsam) 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 shayʾ). 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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 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 (taʿayyunāt), 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.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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 characteriz ation of external existence.

A critical logical problem emerges: removing all conditioned attributes from "the absolute qua absolute" necessitates the removal of contradictories (irtifāʿ 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 maqsamī) 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 maqsamī) 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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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 shāyiʿ).

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.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

[DOI: 10.22034/16.2.6] [Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

پژوهشنامه عرفان
شاپای چاپی: ۵۱۳۵-۲۵۳۸ شاپای الکترونیکی: ۸۴۲۱-۲۹۸۰
erfanmag.ir
انجمن علمی عرفان اسلامی ایران
Scientific Association of Islamic Mysticism of Iran

تأملی در احکام اطلاقی ذات الهی

احمد سعیدی[۱]✉

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۲/۲۴
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۶/۲۰
تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

چکیده

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 همهٔ 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 اطلاقی که مضمون آنها هیچ‌گونه تقیید 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 لابشرط قسمی، به شرط لا و به شرط شیء، مربوط نمی‌شوند. طبعا این احکام، احکام مطلق بما هو مطلق‌اند نه احکام مطلق بما هو متعین. در نوشتار حاضر، با روش تحلیلی ـ توصیفی، شواهد تفسیر دوم را ارزیابی کرده و نشان داده‌ایم که این تفسیر نه مطابق سخن عارفان است و نه فی‌نفسه صحیح است.

کلیدواژه‌ها:
ذات الهی، مطلق، تعین،
حکم، احکام اطلاقی، عرفان.

استناد: سعیدی، احمد (۱۴۰۴). تأملی در احکام اطلاقی ذات الهی. *پژوهشنامه عرفان*، ۱۶ (۲)، ۱۴۲-۱۲۲.
DOI: http//doi.org/10.22034/16.2.6

ناشر: انجمن علمی عرفان اسلامی ایران.

© نویسندگان.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

[DOI: 10.22034/16.2.6] [Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

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 آینهٔ آنها و به اندازهٔ آنها می‌توان شناخت و توصیف کرد و بدون تجلیات و تعینات مطلقا نمی‌توان او را شناخت یا توصیف کرد و شناخت ما نسبت به ذاتِ 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 قونوی و برخی شارحانش، خیلی روشن و صریح به نظر می‌رسد ولی ظاهرا 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، قرائنی 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 اطلاقی را می‌پذیرد.

ما در این نوشتار، با روشِ تحلیلی–توصیفی، ابتدا حکم‌ناپذیری ذات را با عبارتی از قونوی به‌اجمال تبیین نموده، سپس به تفسیر محدود از حکم‌ناپذیری پرداخته و آن را به‌تفصیل بررسی و نقادی کرده‌ایم. اهمیت و ضرورت این پژوهش ازآن‌روست که یک نوع خداشناسی به شمار می‌رود. در مورد پیشینهٔ آن هم، در زمینهٔ تفسیر اول حکم‌پذیری، می‌توان به آثار حضرت امام خمینی(ره) و حضرت آیت‌الله جوادی آملی‌دام‌ظله اشاره کرد که در آنها، آموزهٔ «حکم‌ناپذیری ذات صرف‌نظر از تعینات»، پذیرفته شده و به مشکلات آن اجمالا پاسخ داده شده است. نگارنده نیز چند مقاله در این زمینه دارد. اما در زمینهٔ تفسیر محدودتر، یعنی امکان توصیف ذاتِ مطلق با احکام اطلاقی، می‌توان به کتاب شریف مبانی و اصول عرفانی نظری اثر حضرت استاد آیت‌الله یزدان‌پناه‌زیدعزه اشاره کرد. شایان ذکر است که عمدهٔ 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 حکم‌ناپذیریِ «ذاتِ بی‌تعیّن»

ظاهر بلکه صریح سخنان برخی عارفان برجسته مانند قونوی آن است که در مورد ذات حق‌سبحانه از حیث اطلاق هیچ حکم ایجابی یا سلبی ممکن نیست (ازجمله ر.ک: صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص۶ و ص۱۰ و ص۳۰؛ همو، ۱۳۷۲، ص۶۳؛ همو، ۱۳۷۴، ص۲۶–۲۷؛ همو، ۱۳۷۵، ص۲۴۸–۲۴۹). روشن است که این ادعا منافیِ این نیست که بتوان در مورد ذات حق از حیث تعینات سخن گفت. به همین دلیل قونوی گاهی در یک عبارت هر دو ادعا (حکم‌ناپذیری به حسب اطلاق و بی‌تعینی و حکم‌پذیری به حسب تعین‌ها) را جمع می‌کند و مثلا می‌نویسد (۱) ذات حق را به اعتبار اطلاق و بی‌تعینی نه ایجابا و نه سلبا نمی‌توان توصیف کرد ولی (۲) ذات را به حسب تعیناتش می‌توان توصیف کرد یا ذات به حسب تعین اولش، که جامع‌ترین تعین است، همهٔ احکام ذات در مرتبهٔ تعینات جزئی را قبول می‌کند (همو، ۱۳۷۲، ص۶۳). ایشان پس از ذکر یک دلیل برای اثبات تساوی نسبت وحدت و کثرت به تعین مزبور، نتیجه می‌گیرد:

> *«إن الحق فی کل متعین متعیّن و مطلق غیر متعیّن، و لهذا قال سبحانه: ما یَکُونُ مِنْ نَجْوی ثَلاثَةٍ إِلَّا هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سادِسُهُمْ. فالسّادسّة ثابتة باعتبار اللاتعیّن، و عدم الحصر فی مصاحبة الخمسیّة بحسبهم...، و من هذا الوجه تعذرت معرفة کنهه تماما.»* (همان، ص۶۴)

قونوی دوباره با استناد به یک آیهٔ 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، فإنّه معلوم من حیث تعیّنه و مشهود و إنما نفی الاحاطة و تعذّر الاحاطة هو من حیث إطلاقه و عدم تعیّنه بأمر حیث أنّه متی عرف من ذلک الوجه، عرف معرفة تامّة، هذا هو المتعذّر لا غیر...»* (همان، ص۶۴)

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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، صرفا احکامی هستند که از حاق ذات انتزاع نشده باشند. به عبارت دیگر، ایشان احکام را به دو دستهٔ مطلق و مقید تقسیم می‌کنند و مدعی هستند که از منظر عرفا، ذات مطلق به لحاظ اطلاقش، فقط حکم‌های مقید را نمی‌پذیرد، اما احکام اطلاقی را می‌پذیرد. جناب استاد آیت‌الله یزدان‌پناه‌زیدعزه از جمله طرفداران معاصر و برجستهٔ این دیدگاه است (ازجمله ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۰۵ (پاورقی) و ص۳۰۸-۳۰۹ و ص۳۲۵-۳۴۴). شاید جناب آقای نایبجی‌زیدعزه نیز همین دیدگاه را پذیرفته باشد (ر.ک: شرح آقای نایبجی در: صائن‌الدین ترکه، ۱۳۸۶، ج۱، ر.ک: ص۴۴۰-۴۴۳). 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، ص۳۲۲-۳۳۴).

۴. بررسی تفسیر محدود از «حکم‌ناپذیری»

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

۴-۱. اشکالات تفسیر محدود

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

یک. آنچه در تفسیر محدود آمده است، بیشتر شایستهٔ نام «حکم‌پذیری» ذات است، تا حکم‌ناپذیری ذات. همان‌طورکه از لفظ «حکم‌ناپذیری» برمی‌آید، حق‌سبحانه حکم ندارد نه این‌که به لحاظ اطلاق همهٔ احکام مطلق را می‌پذیرد و همهٔ احکام مقید از او سلب می‌شوند و به لحاظ حضورش در تعینات، همهٔ احکام مقید و مقابل آنها را می‌پذیرد. چنین موجودی از هر موجود دیگری، حکم‌پذیرتر است:

> *«ذاتی که مطلق به اطلاق مقسمی باشد، ...درعین‌حال‌که تمام صفات و احکام متقابل را پذیراست، فوق همهٔ آنهاست.»* (همان، ۳۲۷)

دو. گزارهٔ «مطلق به لحاظ اطلاقش احکام اطلاقی دارد» یک قضیهٔ تحلیلی یا شبه‌تحلیلیِ کم‌فایده به نظر می‌رسد: «احکامی [را] که با مقام اطلاق سازگار باشد... می‌توان به مقام اطلاقی ذات نسبت داد.» (همان، ص۳۲۹). واقعا قونوی چنین ادعای ساده‌ای را این‌چنین توصیف می‌کند: «نصّ شریف هو اول النّصوص الواجب تقدیمه:.. .» (صدرالدین قونوی، ۱۳۷۱، ص۶).

سه. حکم‌ناپذیری به این معنای محدود که مطلق به لحاظ اطلاقش، 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 همهٔ احکام حتی احکام متناقض را می‌پذیرد، کسی تاکنون ادعا نکرده که خداوند همهٔ احکام را می‌پذیرد. تاکنون نشنیده‌ایم که هیچ اندیشمندی خداوند را قبول داشته باشد و معتقد باشد که او همهٔ حکم‌های ایجابی و سلبی را می‌پذیرد. آیا در طول تاریخ فکر بشر، از اندیشمندی شنیده شده است که بگوید خداوند هم هست و هم ـ معاذالله ـ نیست، هم عالم است و هم ـ معاذالله ـ جاهل است، هم قادر است و هم ـ معاذالله ـ 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 همهٔ

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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

چهار. حکم‌ناپذیری به این معنای محدَّد و مقیَّد از اختصاصات و ویژگی‌های مطلق بما هو مطلق نیز نیست. مقیدها نیز در یک معنای تقریبا مشابه، حکم‌ناپذیرند، چراکه معنا ندارد که یکی از تعینات همهٔ احکام اطلاقی و غیراطلاقی را بپذیرد. همان‌طورکه مطلقْ احکام اطلاقی را می‌پذیرد و احکام مقیدات را نمی‌پذیرد، مقیدات، برخی احکام مقیدات را می‌پذیرند و هیچ‌یک از احکام اطلاقی را نمی‌پذیرند. براین‌اساس، هم مطلق و هم مقیدات به یک اعتبار، حکم‌ناپذیر و به اعتباری دیگر، حکم‌پذیرند. بنابراین این‌که عرفا حکم‌ناپذیری را از اختصاصات ذات الهی شمرده‌اند، یک قرینهٔ دیگر است بر این‌که 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 اطلاقی ذات نسبت داد. ...منظور تأکید بر تمایز وی از «وجودهای خاص» و مقید است.»* (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۲۵)

خلاصهٔ اشکالات جزئی یادشده این است که اگر عرفا «حکم‌ناپذیری» را به عنوان یک آموزهٔ 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 اطلاقی 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 اطلاقی» تناقض‌آمیز است

در تفسیر یادشده فرض شده است که احکام دو نوع هستند: (۱) احکام خاص و محدود و دارای مقابل و (۲) احکام اطلاقی که مقابل ندارند و نسبت دادن آنها به ذات سبب تنزل ذات از مقام اطلاق نمی‌شود. اما اساسا حکم اطلاقی، بی‌معنا، یا به تعبیر دقیق‌تر، تناقض‌آمیز است. هر حکمی خواه‌ناخواه یک نوع تعین و تخصص و تقید به شمار می‌رود. ازاین‌رو، 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 الحقّ و هویّته. ...و من المتّفق علیه أنّ حقیقته لا یحیط بها علم أحد سواه، لأنّه لا یتعیّن علیه حکم مخصوص، و لا یتقیّد بوصف، و لا یتمیّز، و لا یتعیّن، و لا یتناهی، و ما لا یتمیّز بوجه لا یمکن تعقّله؛ إذ العقل لا یحیط بما لا ینضبط و لا یتمیز عنده، فإن تعیّن و لو بنسبة مّا، أو من وجه مّا علم بتعیّنه من حیث ما تعیّن به، و بحسبه لا مطلقا؛ و هذا القدر من المعرفة المتعلّقة بهذا الغیب إنّما هی معرفة إجمالیّة حاصلة بالکشف الأجلی و التعریف الإلهی الأعلی الذی لا واسطة فیه غیر نفس التجلّی المتعیّن من هذه الحضرة الغیبیّة غیر المتعیّنة.»* (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص۱۰۳-۱۰۴)؛

> *«و هذان الحکمان اللازمان للواحد مسبوقان بالغیب الذاتی المجهول النعت الذی لا یصحّ علیه حکم مخصوص، و لا تتعیّن له، کما قلنا، صفة ممیّزة من وحدة أو کثرة أو غیرهما.»* (همان، ص۱۰۵).

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

اولا قونوی در عبارت اول، بعد از این‌که می‌فرماید حکم مخصوصی برای او متعین نمی‌شود، می‌فرماید چیزی که هیچ‌نوع تمیزی ندارد، درک و تعقل نمی‌شود (تا توصیف به حکمی شود)؛ ثانیا 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، مطلقا 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 به‌اعتقاد ما، قونوی مطلق وحدت را در اینجا نفی می‌کند و شاهد آن هم این است که می‌فرماید: وحدت «یا» کثرت، نه وحدت «و» کثرت. به‌هرحال، قونوی در جای دیگری این تصریح را آورده است که نه معنا و نه لفظ نمی‌توانند مطلق باشند. ایشان می‌فرماید:

«انّ ذاتا هذا شأنها یتعذّر وضع اسم لها بحیث یدلّ ذلک الاسم علی محض حقیقتها دلالهٔ مطابقهٔ تامّهٔ، حتی لا یفهم من ذلک الاسم غیر محض الذات دون تضمّنه معنی زایدا علیها من وصف أو حکم، أو مرتبهٔ أو اعتبار، هذا هو المحال، و أیضا فینبغی لک أن تعلم أن المعانی التی تتضمّنها العبارات، و إن کان فلکها أوسع من ذلک العبارهٔ، فإنّها من حیث ارتباطها بصور العبارات مقیدهٔ تقیّدا زائدا علی تعیناتها المتعقّلهٔ التی من حیثیّتها یمتاز بعض المعانی عن البعض، فلا عبارهٔ إلا عن متعین، و اطلاق الحق هو من حیث اللاتعیّن، فلا اسم هناک، و لا صفهٔ و لا حکم و لا غیر ذلک. ...فالمعانی إذا لم تخلص من التقییدات، و لا یتجاوز صور التعیّنات...، فعالم العبارهٔ بطریق الأولی، لأنّه أضیق فلکاً و أکثر تقیّداً.» (همو، ۱۳۷۲، ص۶۵).

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

«الحق سبحانه «من حیث حقیقته» فی حجاب عزه ، اعنی هویته الغیبیهٔ الإطلاقیهٔ اللاتعینیهٔ، لا نسبهٔ بینه و بین غیره، لان کل نسبهٔ یقتضی تعیناً و المفروض فیه عدم التعین اصلا، فلا یمکن الخوض فیه و التشوف [التشوق خل] فی طلبه، لأنه طلب لما لا یمکن تحصیله الا بوجه جملی، و هو ان وراء ما تعین امراً به ظهر کل متعین.» (فناری، ۱۳۷۴، ص۲۵۲).

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 (ازجمله ر.ک: سیدیدالله یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۲۹). یعنی دو نوع حکم داریم: حکم دارای مقابل و حکم بدون مقابل. اما اساسا 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 وجوب و اطلاق و علم و قدرت. بله در عالم خارج، غیر از وجود چیزی نیست ولی بحث حکم‌ناپذیری ذات، اولا بحث میزان شناسایی (علم) ما نسبت به وجود خارجی است و ثانیا 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 اطلاقی و سعی است و (برخی انواع) کثرت را هم شامل می‌شود و وحدت ذات حق‌سبحانه از سنخ دوم است. صرف‌نظر از این‌که چنین سخنی صحیح هست یا نیست، نکتهٔ 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 همهٔ مفاهیم و احکام دیگر نیز مقابل است. حتی وحدت بی‌مقابل یک نوع تقابل و تمایز هم با وحدت مقابل‌دار دارد، به‌طوری که اگر کسی وحدت ذات را از سنخ وحدت عددی و... بداند، اشتباه کرده است:

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]
[DOI: 10.22034/16.2.6]

«...فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ ع: ...إِنَّ الْقَوْلَ فِي أَنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ عَلَى أَرْبَعَةِ أَقْسَامٍ فَوَجْهَانِ مِنْهَا لَا يَجُوزَانِ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ... .» (ابن‌بابویه، ۱۳۹۸ق، ص۸۳)

خلاصه این‌که هر مفهومی ازآن‌جهت‌که مفهوم است، با همهٔ مفاهیم دیگر مغایر و مقابل است و هر چیزی که مقابل و مغایر دارد، متعین است و هیچ مفهوم متعینی نمی‌تواند امر نامتعین را ازآن‌جهت‌که نامتعین است، نشان دهد:

«معانی هرگز اندر حرف ناید که بحر قلزم اندر ظرف ناید» (شبستری، ۱۳۸۲، ص۱۵)

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

حضرت استاد می‌فرماید:

«حق‌تعالی ازآن‌جهت‌که اطلاق مقسمی دارد، پذیرای هیچ وصف، اسم، رسم یا حدی نیست. ...اسم در اصطلاح عرفانی عبارت است از ذات به اضافهٔ یک صفت خاص.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۰۸)

ایشان در ادامه تذکر می‌دهد که برخی از این تعابیر به‌اشتباه 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 اضافهٔ 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، ص۳۰۹)؛

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

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

«ان الحق من حیث إطلاقه الذاتی لا یصحّ ان یحکم علیه یحکم [بحکم] او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبهٔ ما من وحدهٔ او وجوب وجود او... .» (قونوی، ۱۳۷۱، ص۶؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۲۱۳)

«...کان التعین المطلق السابق کل تعین معقول و مشهود مسبوقا فی مرتبهٔ التعقل بتعقل امر لا یمکن الإشارهٔ الیه او التنبیه علیه بلفظهٔ الإطلاق او لفظهٔ اللاتعین او الغیب الذاتی الإلهی، القدیم الوصف و الاسم و الحکم و الرسم و الإشارات علی اختلاف ضروبها و... .» (قونوی، ۱۳۷۵، ص۲۴۸)

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

«فلا اسم حین لا صفهٔ و لا صفهٔ حیث لا اعتبار مع الذات.» (ترکه، ۱۳۶۰، ص۱۱۹؛ یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۱۰)

به نظر نمی‌رسد آنچه در مورد اسم عرفانی گفته شده، در مورد «حکم»، «نسبت»، «وصف»، «رسم»، «اشاره با همهٔ 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 علاوهٔ 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:

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

«ان الحق هو الوجود المطلق ...و هو بهذا الاعتبار لا ترکیب فیه و لا کثرة، بل لا اسم من الأسماء الحقیقیَّةَ و لا رسم، بل لا نعت له و لا وصف، فانّ الصفات و الأسماء و الأحکام لا تنسب إلی الذات المطلق من غیر اعتبار التعیُّنات.» (ترکه، ۱۳۶۰، ص۱۱۸).

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، این‌که 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، ص۳۹).

همین زیادتی عقلی، یک نوع تعین 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 کُنْتَ فی غَفْلَةٍ مِنْ هذا فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدیدٌ» (ق (۵۰)، ۲۲)؛ به قول لسان الغیب: «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز.» (حافظ، ۱۳۸۵، ص۳۷۴)؛ و به قول حلاج: «بینی و بینک إنّی ینازعنی.» (حلاج، ۲۰۰۲م، ص۵۷).

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. درحالی‌که 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 بیاوریم، الزاما آن وصف غیر از موصوف است. حتی در قضایای همان‌گویانه (توتولوژی) نیز باید یک دوگانگی بین موضوع و محمول باشد وگرنه اساسا قضیه‌ای نداریم.

خلاصه این‌که مطلق بیش از چیزی است که ما می‌شناسیم، یک شناسایی اجمالی و درعین‌حال 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 مقیَّد 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 حق‌تعالی، 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، ص۳۲۸)

«منظور از احکامی که از مقام ذات نفی می‌شوند، احکام مخصوص و محدود و دارای مقابل است.» (همان، ص۳۲۸-۳۲۹)

مطابق این قبیل عبارات، منظور از «حکم‌ناپذیری» و «نسبت ندادن احکام»، سلب و نفیِ 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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

را بر او ـ به لحاظ اطلاقش ـ حمل کنیم و همهٔ احکام محدود را از او سلب کنیم. به اعتقاد ما، بخش دوم این ادعا یعنی نفی همهٔ احکام مخصوص از «مطلق بما هو مطلق»، مستلزم رفع نقیضان است. یعنی اگر همهٔ 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. همان‌طورکه وجود درخت یک امر متعین است، عدم درخت نیز یک امر متعین است. بهترین دلیل بر این‌که 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 حق‌سبحانه به لحاظ اطلاقش نه مصداق درخت است و نه مصداق عدم درخت. همین‌طور، نقیض مکان‌داری، بی‌مکان‌بودن است. همان‌طورکه مکان‌داری یک حکم مقید برای برخی موجودات است، بی‌مکان‌بودن نیز یک حکم متعین و مقید برای برخی دیگر از موجودات است. طبق تفسیر محدود، خداوند نه مکان‌مند است و نه بی‌مکان. خلاصه این‌که مطابق تفسیر محدود، حق به لحاظ اطلاقش، مصداقی برای رفع نقیضان است: او نه محسوس است و نه نامحسوس، نه رنگ دارد و نه بی‌رنگ‌است؛ نه زمان‌دارد و نه بی‌زمان است و...

به بیان دیگر، ازیک‌سو، نقیضان با هم‌دیگر هستی و نیستی را پوشش می‌دهند و اگر یکی را نفی کنیم، دیگری را اثبات کرده‌ایم، و ازسوی‌دیگر، 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 همهٔ 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 این‌که مقام ذات حکم‌ناپذیر است، محال بودن انتساب احکامِ ویژهٔ موجودات مقید و متناهی به ذات مطلق و نامتناهی حق است مگر آن‌که ذات از موطن اطلاقی به ساحت تعینات تنزل نماید.» (همان، ص۳۲۶)

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

«ان الحق ...لم یمکن ان ینسب الیه من حیث إطلاقه صفهٔ و لا اسم، او یحکم علیه بحکم ما سلبیّا کان الحکم او ایجابیّا.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص۳۰)

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

«فکل تعیّن مقیّد حاصر لما یتعیّن فیه من المطلقات، و إنّ العقل السلیم یقتضی بأنّ ذلک التعیّن مسبوق باللاتعیّن. فإن قال محقّق، إنّ حقیقهٔ الحق مجهولهٔ، و المعرفهٔ به حاصلهٔ، فلیس یعنی بذلک أنّ للحق حقیقهٔ وراء وجوده؛ و إنما یعنی به أنّ الحق متی اعتبر تعقّله مجردا عن الکثرهٔ الوجودیهٔ و الاعتباریهٔ النسبیهٔ و التعقّلات و التعیّنات التقییدیّهٔ الناشئهٔ من تعقل غیره له، یکون مطلقا عن التعیّن بوصف أو حکم أو نسبهٔ، سلبیا کان ذلک أو ثبوتیا. و هذا هو الإطلاق الذاتی الغیر المقیّد لمدرک ما بأمر ما. ...نسبهٔ الوحدهٔ إلی ذلک الإطلاق و سلبها عنه علی السواء، بمعنی أنه مطلق عن الحصر فی وصف أو حکم سلبی أو ثبوتی أو فی الجمع بینهما أو التنزّه عنهما بحال. ...فمن ذهب من المحققین إلی أنّ حقیقته مجهولهٔ، فإنما یعنی بذلک أنّ الحق من حیث

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

هذا الإطلاق المشار إليه لا يتعيّن فی تعقّل، و لا يتجلّی فی مرتبة، و لا ينضبط بمدرک. ...فهو سبحانه من حيث هذا الإطلاق و عدم تعيّنه بوحدة أو مبدئية أو وجوب وجود أو نحو ذلک ...لا يترتب عليه حكم و لا يتعقّل إليه إضافة أمر ما.» (همو، ۱۴۱۶ق، ص۱۴۳-۱۴۴)

«ان الحق لما لم يمكن ان ينسب اليه من حيث إطلاقه صفة و لا اسم او يحكم عليه بحكم ما سلبيّا كان الحكم او ايجابيّا، علم ان الصّفات و الأسماء و الاحكام، لا يطلق عليه، و لا ينسب اليه الا من حيث التّعيّنات.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص۳۰)

ادعای قونوی این است که مطلق بدون تعین، اصلا موضوع قرار نمی‌گیرد که حکمی ایجابی یا سلبی بر آن حمل کنیم یا از آن رفع کنیم. حتی وقتی به صورت درجهٔ دوم به قضایای توصیف‌کنندهٔ حق‌سبحانه 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 (ازجمله ر.ک: صائن‌الدین ترکه، ۱۳۶۰، ص۱۱۸-۱۲۱) و در جای خود صحیح هم به نظر می‌رسد، می‌توان یک پاسخ دیگر داد و آن این‌که در هر قضیهٔ 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 قضیهٔ اول، «من در مرتبهٔ قوهٔ عاقله»، در قضیهٔ دوم، «من در مرتبهٔ قوهٔ متخیله یا قوهٔ خیال»، در قضیهٔ سوم، «من در مرتبهٔ حس» و در قضیهٔ چهارم، «من در مرتبهٔ بدن» است. یعنی در هیچ‌کدام از این قضایا، «من در مرتبهٔ ذات» موضوع قرار نگرفته است، بلکه در همهٔ آنها من را «در مرتبهٔ فعل» لحاظ کرده‌ایم. وقتی ذات حق‌سبحانه را توصیف می‌کنیم، هر وصفی که برای حق‌تعالی می‌آوریم، آن وصف تعیین می‌کند که ما موضوع را به چه صورتی در نظر گرفته‌ایم. براین‌اساس، مقصود عرفا از این‌که 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 بااین‌که ابتدا موضوع را در نظر می‌گیریم و بعد برای او وصف می‌آوریم، اما در مرتبهٔ 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 حق‌سبحانه می‌آوریم، خواه‌ناخواه حق را از دریچهٔ یک تعین و به‌اندازهٔ 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 تناقض‌آمیز است؟

۲-۴-۱-۳. ترجمه غیرفنی برخی عبارات قونوی

اگر تفسیر محدود را بر عبارت قونوی تطبیق کنیم، ادعای قونوی نیز رفع نقیضان می‌شود، زیرا قونونی 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:

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

«الحق من حیث محض ذاته هو أنها باعتبار اطلاقها لا یتعین علیها حکم بسلب شیء عنها او اثباته او الجمع بین السلب و الاثبات او الحصر فی ذلک الجمع.» (قونوی، ۱۳۷۲، ص۶۳؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۲۷)

به عبارت توجه کنید. قونوی دربارهٔ یک حکم سلبا و اثباتا سخن می‌گوید و همان‌طورکه گذشت منظور او سلب حکم‌های ایجابی و سلبی نیست، که اگر این بود اولا رفع نقیضان می‌شد و ثانیا 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 این‌که حکم‌ناپذیری را به سلب احکام مخصوص تفسیر کرده، و دیگر این‌که 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 مثلا 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.» (یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۲۷-۳۲۸)

در این ترجمه چند اشکال فنی وجود دارد:

یک. در عبارتِ «سلب شیء عنها او 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. «حکمٌ» در عبارت قونوی، نکرهٔ 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 قبلا توضیح دادیم منظور از آن، تأکید و توضیح حکم است نه احتراز از احکام غیرمخصوص.

سه. در عبارت «...حکمٌ بسلب شیءٍ عنها او اثباته»، «بسلب شیء» متعلق به «حکمٌ» است نه مثال آن؛ به‌خصوص که تعبیر «شیء» عمومیت دارد و ظاهرا برای مثال به کار نمی‌رود. براین‌اساس، 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 «رفعِ 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 المعینات؛ لاستحالة ذلک... .» (قونوی، ۱۳۷۴، ۳۶). به‌زبان فنی، مطلق را بدون اقسام سه‌گانه‌اش نمی‌توان شناخت ولی در قالب اقسامش و به اندازهٔ اقسامش می‌توان شناخت. توضیح آن‌که برخی فلاسفه برای ماهیت دو اعتبار و برخی سه اعتبار قائل هستند: لابشرط، بشرط‌لا و بشرط شیء. اما عرفا برای خود وجود چهار اعتبار معتقدند: لابشرط مقسمی، لابشرط قسمی، بشرط‌لا و بشرط شیء. نزاع میان دو تفسیری که برای حکم‌ناپذیری بیان شد، بر سر لابشرط مقسمی است. به اعتقاد نگارنده، عرفا بر این باورند که ذات در اطلاق

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]
[DOI: 10.22034/16.2.6]

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 قسمی، 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 اساسا «حکم اطلاقی» (اگر منظور اطلاق مقسمی باشد) یک واژهٔ تناقض‌آمیز است. هر توصیفی که برای ذات الهی ارائه کنیم، خواه‌ناخواه، یا لابشرط نسبت به تعینات است که می‌شود چهرهٔ لابشرط قسمیِ لابشرطِ 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 بازهم معنای اطلاقی که می‌فهمیم، ترکیبی است از سه اعتبار اطلاق قسمی، 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. اساسا آنچه تعین ندارد، یعنی در طول و عرض او تعینی نباشد، قابل توصیف نیست. همهٔ توصیف‌ها با تعین معنا می‌یابند. حتی اگر تعینی را در نظر نگیریم، برتر از تعین معنا ندارد (ر.ک: احمدبن‌محمد برقی، ۱۳۷۱ق، ج۱، ص۲۴۱ و ج۲، ص۳۲۹؛ محمدبن‌یعقوب کلینی، ۱۴۲۹ق، ج۱، ص۲۸۹–۲۹۰). ذهن ما عاجز از درک بی‌تعین است و این مشکل به ما برمی‌گردد نه به او: «ما لا یتمیّز بوجه لا یمکن تعقّله.» (صدرالدین قونوی، ۱۳۸۱، ص۱۰۳–۱۰۴). او برتر از تعین است و ما برتر از تعین را فقط به صورت متعین و به‌اندازهٔ متعین و در قالب دو تعین محدود و نامحدود درک می‌کنیم. امر نامتعین، ازآن‌جهت‌که 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 صفة و لا حکم و لا غیر ذلک. ...فالمعانی إذا لم تخلص من التقییدات، و لا یتجاوز صور التعیّنات...، فعالم العبارة بطریق الأولی، لأنّه أضیق فلکاً و أکثر تقیّداً.» (همو، ۱۳۷۲، ص۶۵).

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

احکام اطلاقی برای مطلق به اطلاق مقسمی صحیح و روا هستند ولی همگی توصیف چهره‌های اطلاق قسمی او هستند نه توصیف او بدون چهره، زیرا اساسا توصیف امر بی‌تعین تناقض‌آمیز است و هر توصیفی توصیف یک چهره است، بنابراین اگر امری ـ با تسامح ـ جهاتی دارد که بی‌تعین هستند و جهاتی دارد متعین، صرفا جهات متعین او توصیف‌پذیرند، یا به عبارت دقیق‌تر، او فقط به لحاظ تعیناتش حکم‌پذیر است. اطلاق قسمی احکام اطلاقی می‌پذیرد ولی مطلق به اطلاق مقسمی هیچ حکمی نمی‌پذیرد و حتی اشاره هم به آن ممکن نیست (ازجمله ر.ک: همو، ۱۳۷۵، ص۲۴۸؛ خمینی، ۱۳۸۵، ج۱، ص۷۶). حکم‌ناپذیری مطلق به اطلاق مقسمی، در ابتدا، تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد، ولی اولا این ادعا درست باشد یا غلط، ظاهر بسیاری از سخنان عارفان، به‌ویژه قونوی، است، ثانیا تناقض‌آمیز نیست (ر.ک: سعیدی، ۱۴۰۲، ص۸۳–۱۱۲). وقتی عارفان برای وجود، علاوه بر سه لحاظ قسمی، یک لحاظ چهارم درنظرمی‌گیرند، 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 قسمی داریم. به عبارت دیگر، شناخت ما از لابشرط مقسمی، یک شناخت سلبی است که حاکی از عجز ما از ادراک او بماهوهو است.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

به این ترتیب، یکی از مهم‌ترین شواهد تفسیر محدودِ «حکم‌ناپذیری» مبنی بر این که عرفا فراوان ذات مطلق را توصیف کرده‌اند (ازجمله ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۳۰۵ و ۳۰۸ و ۳۰۹ و ۳۲۶ و ۳۳۱) پاسخی مناسب می‌یابد. همهٔ توصیف‌های عرفا، توصیف‌های ذات مطلق به لحاظ تعینات اطلاقی 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 حیث إطلاقه الذاتی لا یصحّ ان یحکم علیه یحکم [بحکم] او یعرف بوصف او یضاف الیه نسبهٔ ما من وحدهٔ او وجوب وجود او مبدئیّهٔ او اقتضاء ایجاد او صدور اثر او تعلّق علم منه نفسه او غیره؛ لانّ کل ذلک یقضی بالتعیّن و التقیّد، و لا ریب فی ان تعقل کل تعیّن یقضی سبق اللاتعیّن علیه، و کل ما ذکرناه ینافی الإطلاق، بل تصور اطلاق الحق یشترط فیه ان یتعقّل، بمعنی انّه وصف سلبی لا بمعنی انّه اطلاق ضدّه التقیید، بل هو اطلاق عن الوحدهٔ و الکثرهٔ المعلومتین و عن الحصر أیضا فی الإطلاق و التقیید و فی الجمع بین کل ذلک، او التنزّه عنه؛ فیصح فی حقّه کل ذلک حال تنزهه عن الجمیع، فنسبهٔ کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السّواء، لیس احد الأمرین باولی من الآخر؛ و إذ اوضح هذا، علم ان نسبهٔ الوحدهٔ (و المبدئیّهٔ و التأثیر و الفعل الایجادی و نحو ذلک انما یصحّ و ینضاف) الی الحق باعتبار التعیّن.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص۶-۷؛ نیز ر.ک: یزدان‌پناه، ۱۳۸۹، ص۲۱۳)

«ان الحق من حیث إطلاقه و احاطته لا یسمی باسم و لا یضاف الیه حکم و لا یتعیّن بوصف و لا رسم. لیس نسبهٔ الاقتضاء الیه باولی من نسبهٔ اللااقتضاء، فان الاقتضاء المتعقّل إذ ذاک او المنفی هو حکم متعیّن وصف مقیّد.» (قونوی، ۱۳۷۱، ص۱۰)

در عبارت اول منظور قونوی از اطلاق، اطلاق مقسمی است (ر.ک: قونوی، ۱۳۷۱، ص۶، تعلیقه چهارم)، به همین دلیل می‌فرماید اساسا مطلق به اطلاق مقسمی، حکم‌ناپذیر است و هیچ وصفی را نمی‌پذیرد نه این‌که 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، همهٔ اوصاف را می‌پذیرد و از همهٔ اوصافِ (خاص) منزه است (ولی نه به لحاظ اطلاق مقسمی‌اش که توصیف‌ناپذیر است، بلکه به لحاظ سه لحاظ لابشرطی و بشرطلایی و بشرطشیء بودنش). همچنین در این عبارت، تأکید می‌کند که منظورش از اطلاق، سلبی است نه ایجابی: «انه وصف سلبی.»

اما در عبارت دوم، منظور قونوی، مطلق به اطلاق قسمی است و به همین دلیل تعبیر «اطلاق ذاتی» را عوض کرده است و اولا قید «ذاتی» را برای اطلاق نیاورده و ثانیا، با عطف تفسیری عبارت «و احاطته» بر عبارت «اطلاقه»، نشان داده که اطلاق را بشرط لا از تعینات در نظر گرفته است. ضمنا در عبارت دوم نمی‌گوید لایصح ان یعرف بوصف، بلکه می‌گوید لا یتعین بوصف. شاید منظورش این است که وصفِ خاص و متعین و مقید می‌پذیرد ولی محدود به یک وصف خاص نیست. اگر به ادامهٔ 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 این‌که 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 یزدان‌پناه‌زیدعزه، به عنوان یکی از پیروان احکام اطلاقی ذات، نیز مشخص می‌شود که ایشان خواه‌ناخواه برای توصیف مطلق به اطلاق مقسمی و اطلاق، به سراغ تعین‌های لابشرط، بشرطلا و بشرط شیء رفته است. یعنی بااین‌که 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 اندازهٔ تعینات

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]
[DOI: 10.22034/16.2.6]

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 تعین‌اند؛ یعنی ایشان جلوه‌های مطلق را توصیف می‌کند. دقیقا به همین دلیل، حضرت استاد پس از توصیف مطلق با جلوه‌هایش می‌فرماید مطلق مقسمی همهٔ اینها هست و هیچ‌کدام از اینها نیست:

«حق‌تعالی درعین‌حال‌که تمام صفات و احکام متقابل را پذیراست، فوق همهٔ آنهاست. ...او هم ظاهر و هم باطن و هم هادی و هم مضل است، درعین‌حال‌که به هیچ‌کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همهٔ 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 بشرط‌لا 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 ورای تمام اینهاست.» (همان، ۲۱۵–۲۱۶)؛

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

«تعبیرهایی همچون «وجود من حیث هو» یا «وجود من حیث هوهو» و «وجود مطلق» ...برای اشاره به مقام ذات به‌کاربرده 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 این‌که احکام اطلاقی مورد نظر حضرت استاد بشرط‌لا هستند این است که ایشان تصریح می‌کند که منظور از احکام اطلاقی، احکامی است که مطلق را از مقام اطلاق تنزل نمی‌دهد (ازجمله ر.ک: همان، ص۳۲۹ و ص۳۳۱). 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 «بشرط‌لا از مراتب نازل» یا بشرط‌لا از مقیدات است. ضمنا در این عبارات، به صراحت گفته شده که برخی احکام به ذات نسبت داده می‌شوند و برخی نسبت داده نمی‌شوند، بنابراین نفی احکام دستهٔ اول و اثبات احکام دستهٔ دوم نسبت به ذات امکان‌پذیر نیست، حال‌آن‌که قونوی و حتی خود استاد در بعضی از عبارات دیگر، تصریح می‌کنند که هیچ حکم خاصی و متعینی اثبات و نفیش نسبت به ذاتِ مطلق به اطلاق مقسمی فرقی نمی‌کند. بر فرض که این ادعا را شامل احکام اطلاقی (احکام دستهٔ اول) ندانیم، در مورد احکام دستهٔ دوم که طبق فرض اطلاقی نیستند، چه باید گفت:

«...تصور اطلاق الحق یشترط فیه ان یتعقّل بمعنی انّه وصف سلبی لا بمعنی انّه اطلاق ضدّه التقیید، بل هو اطلاق عن الوحدة و الکثرة المعلومتین و عن الحصر أیضا فی الإطلاق و التقیید و فی الجمع بین کل ذلک، او التنزّه عنه؛ فیصح فی حقّه کل ذلک حال تنزهه عن الجمیع، فنسبة کل ذلک الیه و غیره و سلبه عنه علی السّواء، لیس احد الأمرین باولی من الآخر.» (قونوی، ۱۳۷۱، النصوص، ص۶–۷؛ 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، درعین‌حال‌که به هیچ‌کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همهٔ آنهاست.» (همان ص۳۲۷).

همان‌طورکه ملاحظه می‌شود، مطابق عبارت‌های دستهٔ 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 ـ تا وقتی تنزل نکرده است ـ نسبت به صفات خاص، بشرط‌لا است، اما مطابق عبارت‌های دستهٔ دوم صفات خاص از او سلب نمی‌شوند، فقط خداوند درعین‌حال‌که به

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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

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 بشرطلا از مقیدات است. اگر موجودی نسبت به الف لابشرط 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 «ذاتِ 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» ترجمهٔ «اعتبار عدم» است نه ترجمهٔ «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.

ازسوی‌دیگر، 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 بشرطلایی است و «ذات عاری از هر اعتبار» در ظاهر، توصیف مطلق به لحاظ اعتبارِ لابشرطی است، هرچند در ذهن شریف حضرت استاد، ذات عاری از اعتبار نیز بشرطلا در نظر گرفته شده است، زیرا اولا تعبیر نزول برای آن به کار رفته است، یعنی ذات در مقام عالی ذات در نظر گرفته شده است، و ثانیا 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 بشرطلا از اسامی خاص و تنزلات است. به‌این‌ترتیب، حضرت استاد از یک سو، می‌فرماید نسبتِ مطلق (به اطلاق مقسمی) به همهٔ احکام یکسان است و درعین‌حال 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، درعین‌حال‌که به هیچ‌کدام از این صفات خاص محدود نیست و فوق همهٔ 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، بشرطلا است. اگر در مقام ذات اسم عرفانی ندارد، یعنی در مقام ذات، بشرطلا از اسم عرفانی است.

۵. نتیجه‌گیری

۱. حق‌سبحانه به لحاظ اطلاق مقسمی، موضوع قرار نمی‌گیرد، نه برای اثبات و نه برای سلب؛ نه این‌که موضوع قرار می‌گیرد و همهٔ احکام مقید را از آن سلب می‌کنیم.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

۲. منظور از این‌که مطلق بدون تعین موضوع قرار نمی‌گیرد این است که در هر قضیه‌ای که در مورد مطلق می‌گوییم، با توجه به محمول قضیه، تعینی از تعین‌های 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 تعین‌های اطلاقی و غیراطلاقی توصیف کرده باشد.

۴. در قضایای درجهٔ دوم که در مورد توصیف‌های مطلق به اطلاق مقسمی به کار می‌بریم ـ و مثلا می‌گوییم «ذات حق بدون تعین توصیف‌ناپذیر است و در هر توصیفی ذات حق با لحاظ یک تعین توصیف شده است» یا «مطلق به اطلاق مقسمی چنین و چنان است» ـ «ذات حق بدون تعین» یا «ذات حق به لحاظ اطلاق مقسمی»، به حمل اولی «ذات حق بدون تعین و مطلق به اطلاق مقسمی» است نه به حمل شایع.

۵. اساسا تعبیر حکم اطلاقی تناقض‌آمیز است و حکم کردن بدون تعین بی‌معناست.

۶. حکم بدون مقابل معنا ندارد و برای هر حکم و مفهومی انواعی از مقابل وجود دارد.

۷. رفع همهٔ 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
- ابن‌بابویه (شیخ صدوق)، محمدبن‌علی، ۱۳۹۸ق، التوحید، تحقیق هاشم حسینی، قم: جامعهٔ مدرسین.
- برقی، احمدبن‌محمدبن‌خالد، ۱۳۷۱ق، المحاسن، تحقیق از جلال‌الدین محدث، چ۲، قم: دار الکتب الإسلامیهٔ.
- 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، شمس‌الدین‌محمد، ۱۳۸۵، دیوان حافظ، به اهتمام محمد قزوینی و قاسم غنی، چ۴، تهران: زوار.
- حلاج، حسین‌بن‌منصور، ۲۰۰۲م، دیوان الحلاج، حواشی و تعلیقات از محمد باسل عیون السود، چ۲، بیروت: دار الکتب العلمیهٔ.
- سعیدی، احمد، ۱۴۰۲، «بررسی اشکالات حکم‌ناپذیری ذاتِ عاری از تعینات»، حکمت اسرا، ش۴۳ (دورهٔ ۱۵، ش۳)، ص۸۳-۱۱۲.
- شبستری، محمود، ۱۳۸۲، گلشن راز، تحقیق از محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- شریف الرضی، محمدبن‌حسین (۱۴۱۴ق)، نهج البلاغهٔ، 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 حدیثا، قم: بیدار.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۵، النفحات الإلهیهٔ، تهران: مولی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، مقدمه و تصحیح از سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

- قونوی، صدرالدین، ۱۴۱۶ق، المراسلات بین صدر الدین القونوی و نصر الدین طوسی (الرسالة الهادیة)، تحقیق از گوردون شوبرت، بیروت: دار النشر فرانتس شتاینرشتوتگارت.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، النصوص، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کلینی، محمدبن‌یعقوب‌بن‌اسحاق، ۱۴۲۹ق، کافی، تحقیق دارالحدیث، قم: دار الحدیث.
- خمینی، سیدروح‌الله، ۱۳۸۵، تقریرات فلسفه، تقریر سیدعبدالغنی اردبیلی، چ۲، تهران: مؤسسهٔ 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-Mahāsin. 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. ʿUyūn al-Sūd. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya.

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-Kāfī. 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-Arbaʿīn 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). Iʿjāz al-Bayān fī Tafsīr Umm al-Qurʾān. Introduction and edition by S. J. Āshtiyānī. Qom: Islamic Propagation Office.

Al-Qūnawī, Ṣ. (1416 AH/1996). Al-Murāsalāt 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 ʿA. (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. Ḥamāṣiyān. Kerman: Kerman Cultural Services.

Turkeh, Ṣāʾin al-Dīn ʿA. (1360 AH/1981). Tamhīd al-Qawāʿid. Introduction and edition by S. J. Āshtiyānī. Tehran: Ministry of Culture and Higher Education.

Turkeh, Ṣāʾin al-Dīn ʿA. (1386 AH/2007). Al-Tamhīd fī Sharḥ Qawāʿid 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.

Saʿīdī, A. (1402 AH/2023). "An Examination of the Objections to the Ineffability of the Essence Devoid of Determinations." Ḥikmat-i Isrāʾ, 15(3), 83-112.

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]

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

[Downloaded from mail.erfanmag.ir on 2026-09-26]

[DOI: 10.22034/16.2.6]