

تبيين عرفانی و حکمی حدیث شریف

پیش گفتار

قدما بر شناخت نفس تأکید فراوان داشته و در سیره علمی و عملی خویش، به معرفت نفس توجه ویژه نموده اند، و به جای معرفت عقول و طبیعت، انسان را به معرفت نفس می خواندند؛ چنانکه حکیم ربّانی «اباذ قلس» در این باره می گوید:

هر که بخواهد اشیا را از جواهر نخستین - یعنی از عقول مفارق که مبادی آن هایند - بشناسد، دشوار است؛ و نیز اگر بخواهد از عالم دانی به عالم اعلیٰ بشناسد، سخت است؛ چه اینکه می خواهد از جوهر کثیف ظلمانی - عالم دانی - به معرفت جوهری که در غایت لطافت است انتقال یابد. و کسی که اشیا را - چه جوهر مفارق و چه جوهر مقارن - از متوسط - یعنی نفس انسانی - طلب کند و متوسط را به کُنّه معرفت شناخته باشد، علم طرفین - مفارق و مقارن - را ادراک کرده و طلب برایش آسان شود.^۱

از شیخ الرئیس در رساله هدیه نقل شده که ارسطو بر وزان گفتار حضرت علی (ع) که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، چنین می گوید:

هر کس از معرفت نفس خویش عاجز گردد، وی از معرفت ربّ خود نیز ناتوان خواهد بود؛ و چگونه به معرفت اشیا نایل آید، در حالی که به نفس خویش جاهل است؟!^۲ و در جای دیگر این رساله بیان می کند:

در کتب پیشینیان خواننده ام که آنان مکلف بودند در معرفت نفس تأمل کنند. و این تکلیف به سبب وحی بود که در بعضی معابد بر ایشان فرود آمده که: «ای انسان! خود را بشناس تا پروردگارت را بشناسی».^۳

«من عرف نفسه، فقد عرف ربه»

نزد حضرت امام خمینی (ره)،

صدر المتألهین و ابن عربی

عبدالله صلواتی

۱. هزارویک کلمه، ج ۳، ص ۱۹۳-۱۹۴.

۲. همان.

۳. همان، ص ۱۹۹.

مفهوم «صورت» در عرفان

پیامبر اکرم (ص) فرمودند: «همانا آدم بر صورت حق آفریده شده است»؛ بدین بیان که حق تعالی آدم را اول در علم (حضرت علمیه) تقدیر نمود، و سپس در عین (عالم عینی، خارج از صقع ربوبی) بر وزان صورت کامل الهی و صفت شامل ربوبی آفرید. برخی ضمیر «صورت» را به آدم برگردانده اند؛ یعنی خدا آدم را به صورت آدم خلق نمود. اما با وجود حدیث دیگری که بیان می‌کند: «همانا آدم بر صورت رحمان آفریده شد»، این احتمال رخت بر می‌بندد.

عده‌ای «صورت» را همان هیأت تلقی نموده و اطلاق «صورت» تنها را بر اجسام جایز شمرده‌اند. اما بعضی صورت را به معنای صفت می‌دانند و آن را مجازاً بر اسماء و صفات اطلاق می‌نمایند.^۴

بنابراین، حق تعالی به واسطه صورت - یعنی اسماء و صفات - در خارج، ظاهر می‌شود. پس معنای حدیث «همانا حق تعالی آدم را بر صورت خویش آفرید» این است که خدای عالم، آدم را به وزن صفت خویش خلق نمود؛ یعنی همان طور که حق تعالی حی و عالم و مرید و قادر است، انسان نیز چنین است.^۵

امانزد محققان، «صورت» یعنی امری که حقایق مجرد به واسطه آن شناخته می‌شوند؛ و «صورت الهیه» همان وجود متعین به سایر تعینات می‌باشد که به واسطه آن، جمیع افعال کمالیه و آثار فعلیه بروز می‌کند.^۶ صورت در این معنا، در تقریر «ظهور» مطرح می‌شود.

تقریر «صورت و مثال» از نگاه امام (ره)

سراسر عالم، آیت و نشان او است؛ بنابراین هر شیئی «آیه الله» است؛ و در بین آنها، انسان، آیت کبرای الهی است. انسان صاحب بصیرت، با مشاهده انسان، بلکه با رؤیت هر شیئی، الله تعالی را قبل و بعد از آن شیء می‌بیند.^۷

۴. همان، ج ۳، ص ۱۹۹-۲۰۰.

۵. فصلت (۴۱): ۵۳.

۶. اسفار، ج ۶، ص ۹.

۷. مصباح الهدایه، ص ۱۸.

۸. شرح فرور الحکم و دور الکلم، ج ۵، ص ۱۹۵.

۹. نقد النصوص، ص ۹۵. بر خلاف اهل ظاهر که اطلاق «صورت» را بر الله تعالی و معقولات، به مجاز می‌پندارند، عرفا اضافه «صورت» به حق را به حقیقت، و به ما سوی را به مجاز می‌شمارند؛ چون اساساً برای ما سوی حق، وجودی نیست تا اطلاق صورت بر آن به مجاز باشد.

۱۰. همان، ص ۹۳-۹۵؛ شرح نصوص الحکم، خوارزمی، ص ۶۲۲-۶۲۳.

۱۱. نقد النصوص، ص ۹۴-۹۵.

۱۲. تعلیقات هلی شرح نصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۲۵۷.

اهمیت معرفت نفس، تنها مورد تأکید حکما و عرفا نمی‌باشد؛ بلکه شریعت مطهر، نافع ترین علوم را علمی می‌داند که در حوزه معرفت نفس باشد؛ چنانکه در همه کتب آسمانی نیز به معرفت نفس اشاره شده است.

راغب اصفهانی در رساله تفصیل النشائین و تحصیل السعادتین می‌گوید:^۸

در روایت آمده که هیچ کتاب آسمانی ای نازل نشده است مگر اینکه در آن کتاب آمده است: ای انسان! خود را بشناس تا پروردگارت را بشناسی؛ چنانکه در قرآن کریم آمده است: سَتَرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعِنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّهِمْ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.^۹

صدر المتألهین در باب معرفت نفس می‌گوید:

برهان و قرآن، همگی بر این امر اتفاق دارند که تعلم حکمت الهیه و معرفت نفس انسانی، فوز به بقای ابدی می‌باشد، و کنار گذاشتن آن، منشا خسران سرمدی می‌باشد.^{۱۰}

و نیز حضرت امام خمینی (ره) معرفت نفس را مفتاح المفاتیح و مصباح المصابیح دانسته و مناظ سعادت و شقاوت را علم و معرفت می‌شمارد که به وسیله عرفان عید - معرفت نفس - حاصل می‌گردد؛ و ملاک رضایت الهی را عرفان رب تلقی می‌نماید.^{۱۱} اهمیت معرفت نفس را تنها در وصول به معرفت رب باید جست و جو نمود؛ چنانکه در زبان حکیم، عارف و وحی آسمانی، معرفت نفس در ارتباط با شناخت حق مورد توجه قرار می‌گیرد و به انحای گوناگون بیان می‌شود که «هر که خویش را بشناسد، خدای خویش را خواهد شناخت». و این گفته، مفاد حدیث شریف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»^{۱۲} می‌باشد.

در تبیین تلازم معرفتی نفس و حق، تقریرات فراوانی از سوی حکیم و عارف ارائه شده است که در این مقاله سعی بر آن است تا آراء حضرت امام خمینی (ره)، صدر المتألهین و ابن عربی بررسی کنیم. این بزرگان به زبان فلسفی و عرفانی خود، برآند تا مصحح تلازم را دریافته، و بیان کنند که اساساً چرا معرفت نفس، ما را به معرفت حق می‌کشاند، و چگونه معرفت حق، مستلزم معرفت نفس است. که در این راستا، از حدیث مذکور، قرائت های متفاوتی بیان شده؛ تا بدان جا که برخی قایل به امتناع معرفت گشته و حکم به عدم ارتباط نفس و حق داده‌اند، که این وجیزه به بررسی مختصر این آراء می‌پردازد.

بیان تقریرات

۱. تقریر «صورت و مثال»

از آن جا که انسان به وزان صورت حق آفریده شده، با شناخت خویش، آن صاحب صورت - رب خویش - را خواهد شناخت.

طریق عالم می توان بر حق تعالی استدلال نمود، بلکه با تأمل در انسان نیز می توان به وجوب حق رهنمون شد. چنانکه حق تعالی به هر دو دلیل اشاره فرموده است: ۱۹

وَسْتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَقْصَاءِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّهِمْ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. ۲۰

اما چون انسان بر بهترین صورت ها خلق شده؛ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ، ۲۱ لذا در روایات آمده است «هر که خویش را بشناسد، خدای خویش را شناخته است» و چنین بیان شده که هر که کائنات را بشناسد، آفریدگار موجودات را شناخته است، پس انسان، اولین دلیل بر وجود موجود عالم و کامل ترین نشانه الهی است. بنابراین، معرفت حق مبتنی بر معرفت انسان است؛ اما معرفت انسان، موقوف بر جمیع علوم ظاهره، علم تشریحی، علم هیئت در معرفت افلاک علویه و علوم باطنه از معارف قدسیه و حقایق الهیه می باشد. ۲۲

در نظر ابن عربی هر آنچه حق تعالی به خود نسبت می دهد- غیر از وجوب ذاتی- آن را می توان به انسان نسبت داد و در واقع، انسان آن صفات و اسماء را دارا است. و تقرّر این صفات الهی در نفوس انسانی، صورت بودن انسان را برای حضرت الهیه تأمین می کند. ۲۳

وفاق آراء در تقریر صورت و مثال

حضرت امام (ره)، ملاصدرا (ره) و ابن عربی (ره) در این امر که انسان بر صورت حق آفریده شده است، اتفاق نظر دارند و اساساً یکی از دلایل تلازم بین معرفت نفس و معرفت حق را آفرینش انسان بر صورت الهی می دانند. تنها تفاوتی که به چشم می خورد آن است که ملاصدرا ذات نفس را مظهر و مثال ذات حق می داند؛ اما ابن عربی بر این باور است که هیچ گونه ارتباطی بین مقام ذات حق و ممکنات برقرار نیست ۲۴ و نفس، فقط در مقام صفات و اسماء می تواند صفات و اسماء الهی را نشان دهد؛ حضرت امام (ره) نیز در این زمینه با ابن عربی موافق

آن کس که ره معرفه الله پوید

پیوسته ز هر ذره خدا می جوید ۱۳

جنبه فعلیت و صورت انسان- که باطن و حقیقت او را تشکیل می دهد- به وزان مثال الهی آفریده شده است و این مرآتیت و مثال بودن انسان برای حق، در انسان کامل به اوج خود می رسد، و هر آنچه برای او است، بر صورت حق می باشد. ۱۴ اگر چه در نظر امام خمینی (ره) همه عالم- به ویژه انسان- آیه و مثال حق است و با نظر در این آینه، می توان به نظاره جمال دل آرای خدای عالم نشست، اما انسان مادامی که در بیت تاریک تن اسیر است، رب الارباب را نخواهد شناخت:

چشم تو و خورشید جهان تاب کجا؟

یاد رخ دلدار و دل خواب کجا؟

با این تن خاکی، ملکوتی نشوی

ای دوست! تراب و رب الارباب کجا؟ ۱۵

تقریر «صورت و مثال» از نگاه صدر المتألهین (ره)

معرفت نفس در حوزه ذات، صفت و افعال، انسان را به شناخت ربّ خویش به لحاظ ذات، صفت و افعال رهنمون می نماید؛ زیرا انسان به وزان مثال الهی خلق شده است؛ پس هر که نفس خویش را شناسد، از ربّ خویش نیز آگاهی نخواهد داشت. ۱۶ اگر چه حق تعالی منزّه از مثل می باشد، اما این گونه نیست که برای وی مثالی نباشد؛ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ ۱۷ زیرا حق تعالی، انسان را به مثال خویش آفرید تا به مدد معرفت خویش، حق را بشناسد.

برای مثال، حق تعالی بری از مکان و جهت می باشد و نفس انسان را نیز مانند خود، عاری از احیاز و جهات خلق نمود؛ و در حوزه صفت، نفس انسانی را مانند خود، عالم، مرید، حی، سمیع و ... خلق نمود؛ و در مدار فعل، نفس را همانند خویش چنان قدرتی داد که هر چه خواست، بتواند ایجاد نماید. ۱۸ بنابراین، اگر ما به هویت مثالی نفس آگاهی یابیم و انسان را در تمامی ابعاد، مرآت، مظهر و نمودی از حق بدانیم، ارتباط بین معرفت نفس و معرفت حق را ضروری می یابیم.

تقریر «صورت و مثال» از نگاه ابن عربی (ره)

انسان بر صورت الهی آفریده شده است؛ بنابراین نه تنها از

۱۳. دیوان امام، ص ۲۱۵.

۱۴. تعلیقات هلی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۰۴.

۱۵. دیوان امام، ص ۱۹۱.

۱۶. مبدأ و معاد، ص ۷-۸.

۱۷. روم (۳۰): ۲۷.

۱۸. اسفار، ج ۱، ص ۱۶۵.

۱۹. حقیقة الحقائق، ص ۶۴-۶۵.

۲۰. فصلت (۴۱): ۵۳.

۲۱. تین (۹۵): ۴.

۲۲. حقیقة الحقائق، ص ۶۴-۶۵.

۲۳. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ص ۱۳۲.

۲۴. «لیس بینة و بین عباده نسب، الألعنایة». (فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۵۱).

است؛ چنانکه می گوید:

حق تعالی در مقام ذات، در هیچ مرآتی تجلی نمی کند و غیب محض است؛ غیبی که هیچ گونه اسم و رسمی برایش نیست.^{۲۵}
 اما با دقت نظر می توان گفت: بین ایشان در این مسئله، تنها ابهام اختلاف وجود دارد؛ زیرا صدرالمتألهین در آن جایی که ذات نفس را به عنوان مثال ذات حق معرفی می کند^{۲۶} در واقع بر این باور است که ذات نفس، به وزان صفات سلبی حق آفریده شده است؛ همان طوری که در حوزه صفات، به صورت صفات ثبوتی خلق گردیده است. بنابراین، وی نفس انسانی را مظهر و مثال صفات سلبی (جلالی) و ثبوتی (جمالی) می داند. و به دیگر سخن، آنچه حضرت امام (ره) و ملاصدرال(ره) و ابن عربی (ره) بیان می کنند، همان است که در قرآن کریم آمده:
قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإِيْدِي.^{۲۷}

ربوبیت - مقابل یکدیگرند.^{۳۰}

پس سالک الی الله باید به مقام ذلّ خود پی برد و نصب العین او ذلت عبودیت و عزّت ربوبیت باشد؛ زیرا انسان جز با قدم عبودیت به معراج حقیقی مطلق نخواهد رسید. برای همین در آیه شریفه می فرماید:

سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ.^{۳۱}

قدم عبودیت و جذبه ربوبیت، ذات مقدس حضرت خاتم را به معراج قرب و وصول سیر داد.^{۳۲}

تقریر «نقص» از نگاه ملاصدرال(ره)

عبودیت و ذلت و سایر نقایص، ذاتی نفس است؛ و هر آنکه خویش را به عبودیت و ذلت بشناسد و باور کند، قطعاً به معبود خویش پی می برد. و چون دلیل است، خود را متقوم به قائمی و مستهلک در حقیقت قدس می یابد.^{۳۳}
 برای تبیین این تقریر از نگاه حکمت متعالیه، راه های متفاوتی می توان پیمود که در این جا تنها به «راه شوق» اشاره می شود.

راه شوق: شوق، طلب کمال است؛ این کمال برای شیء مشتاق به یک وجه حاصل است، و به وجهی دیگر غیر حاصل است؛ زیرا اگر کمال به هیچ وجه برای مشتاق حاصل نباشد و معدوم مطلق باشد، هرگز مورد طلب و اشتیاق واقع نمی شود؛ زیرا شوق و طلب مجهول مطلق محال است؛ و نیز اگر کمال به طور کامل برای طالب آن حاصل باشد، مطلوب نخواهد بود؛ زیرا تحصیل حاصل محال است.

بنابراین، حق تعالی که تمامی کمالات را دارا است و بری از هر گونه نقص می باشد، شوق در او راه ندارد و طلب و حرکت به

۲. تقریر «نقص»

اگر انسان نفس خویش را به نقص بشناسد، خدای خویش را به کمال خواهد شناخت. به دیگر سخن، چون انسان فی حدّ ذاته فقیر، حادث، عاجز و جاهل است، با آگاهی بر این امور، حق تعالی را به غنا، قدم، قدرت و علم می شناسد.

تقریر «نقص» از نگاه امام (ره)

توجه به نقص و ذلت و خرق حجاب آنانیت و خودپرستی، مفتاح غیب و شهادت و باب الابواب عروج به کمال روحانیت می باشد و تا انسان به خویشتن و کمال و جمال متوهم خود نظر دارد، از جمال مطلق و کمال صرف، محجوب و مهجور است. شرط نخست سلوک الی الله، خروج از منزل [ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت] می باشد. و اساساً میزان در ریاضت حق و باطل همین است، و تا بقایای آنانیت در نظر سالک است، در حکم حاضر است، نه مسافر و مهاجر.^{۲۸}

نیستی را برگزین ای دوست اندر راه عشق

رنگ هستی هر که بر رخ دارد، آدم زاده نیست^{۲۹}

امام خمینی (ره) بر این باور است که وصول به عزّ ربوبیت، متوقف بر قدم عبودیت می باشد؛ بدان نحو که تا انسان داغ ذلت بندگی را بر ناصیه خود نگذارد و در مدارج عبودیت سیر پیدا نکند، به حقایق ربوبیت نایل نمی گردد. بنابراین، آنکه خویش را به بندگی و ذلت شناخت، حق تعالی را به ربوبیت و عزّت می شناسد.

اما اگر انسان به نقص و بندگی خویش اعتراف ننماید و ربوبیت، در نفس افزایش یابد و عزّ انسان منظور گردد، به همان اندازه از عزّ ربوبیت حق کاسته می گردد؛ زیرا این دو - بندگی و

۲۵. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۴.

۲۶. مبدأ و معاد، ص ۷-۸.

۲۷. مراد از «بیدی» در کریمه مذکور، دو اسم و صفت جمالی و جلالی حق می باشد. (ص: ۷۵)

۲۸. آداب الصلاة، ص ۷-۸؛ شرح چهل حدیث، ص ۶۲۵.

۲۹. دیوان امام، ص ۷۰.

۳۰. آداب الصلاة، ص ۹-۱۰.

۳۱. اسراء (۱۷): ۱.

۳۲. آداب الصلاة، ص ۹-۱۰.

۳۳. مبدأ و معاد، ص ۶۳۸.



شوکت و اعتبار خویش را از دیگری می‌داند. بنابراین، آنکه صفت عاریه‌ای را در خود اصیل می‌پندارد، ربّ واقعی خویش را نشناخته، بلکه یا خود را ربّ می‌داند، یا اینکه ممکنات دیگر را به عنوان ربّ تلقی می‌نماید و آنها را می‌پرستد.

بنابراین، محجوب را که دیده‌حق بین و دل حقیقت‌دان ندارد، چون وجه حق و جمال مطلق، آراسته به حجب تعینات و محتجب به صور تنزلات، در مجالی اکوان و مظاهر اشکال و الوان، مشاهده افتد، صفات حق ظاهر را در هر مظهر عین همان مظهر می‌داند و در نمود مظاهر، از شهود ظاهر محروم ماند. اگر نظر به صفات کمالی خویش اندازد، نعره اَنَا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى^{۳۶} می‌زند؛ و اگر به تماشای جمال غیر بردازد، خود را بر خاک منلّت و زمین عبودیت افکند.^{۳۷} هویت تقوا در عرفان همین است که در پرتو شناخت نفس، نفس را به فقر، ذلت و نقص بشناسیم و تمام نقص‌ها را به خود اسناد دهیم، و ماورای نقص - خیر و کمال - را به حق تعالی نسبت می‌دهیم.

به دیگر سخن، زمانی که نفس را به نقص شناختیم و حق تعالی را به کمال، بنا بر قاعده سنخیت، آنچه در حوزه نقص است - مانند فقر، حدوث، عجز و جهل - را به نفس نسبت می‌دهیم و تنها حق تعالی را شایسته کمالاتی مانند غنا، قدم، قدرت و علم می‌دانیم. چنانکه کریمه مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنَ نَفْسِكَ^{۳۸} بدان اشارت دارد.^{۳۹}

۳. تقریر «ظهور»

انسان همانند سایر ممکنات، ظهور حق است و هویتی حق نما دارد؛ پس هر که وی را بشناسد، خدا را شناخته است؛ یعنی با شناخت مظهر - که همان وجود مطلق متعین گشته می‌باشد - ظاهر و حق را خواهد شناخت.

منهوم «ظهور» در عرفان

آیا مراد از «ظهور» در عرفان، همان وجود است؛ بدان نحو که شیء^{۴۰} در فرآیند ظهور، در ابتدا معدوم است و سپس موجود

۳۴. اسفار، ج ۲، ص ۲۲۷-۲۳۹؛ البته اصل این گفتار در مورد شوق هیولی بوده است، که در منظری دیگر، برای تمام اشیایی که وجود ترکیبی دارند صادق است؛ یعنی وجوداتی که از اصل کمال بهره‌مندند اما از کمال متعالی بی‌بهره‌اند.

۳۵. بقره (۲): ۱۵۶.

۳۶. نازعات (۷۹): ۲۴.

۳۷. نقد النصوص، ص ۱۰۴-۱۰۵.

۳۸. نساء (۴): ۷۹.

۳۹. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ص ۳۶۹-۳۷۰.

سوی کمال برایش مطرح نیست؛ بلکه چون وجود تام و فوق تمام است، همه اشیا، مشتاق و خواهان اویند.

این کلام درباره عقول فعّاله نیز صادق است؛ زیرا آنها نه تنها به مادون توجه و اشتیاقی نشان نمی‌دهند، بلکه به ذات خویش نیز التفاتی ندارند؛ به سبب آنکه غرق در جمال ازلی و مستغرق در شهود وجود حقیقی‌اند.

و از سویی دیگر، بر طبق اصول حکمت متعالیه، هر موجودی دارای گونه‌ای از شعور به کمال می‌باشد؛ زیرا وجود، مساوق شعور و علم است و هر کجا سلطان وجود قدم نهاد، عساکر اسماء و صفاتش او را همراهی می‌کنند؛ یعنی علاوه بر شعور، سایر صفات وجودی نیز مساوق وجود است.

بنابراین، هرگاه انسان در خویشتن تأمل کند، در می‌یابد که از یک نحوه کمال برخوردار است؛ اما از بسیاری از کمالات دیگر محروم می‌باشد. پس در طلب وجود مطلق که مطلوب و مؤثر بالذات همه است، می‌کوشد تا وجود ناقص خویش را تعالی بخشد^{۴۱} و حق تعالی را به اسم شریف «جابر» می‌خواند تا نقصان وی را جبران نماید.

البته باید دانست که این بیان، در مقام علم مرکّب است، نه علم بسیط؛ زیرا در حوزه علم بسیط، همه اشیا - از جمله انسان - از نقص خویش و از کمال مطلق آگاهند و همه به سوی او در حرکتند؛ اِنَّا لِلَّهِ وَاِنَّا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ.^{۴۲}

تقریر «نقص» از نگاه ابن عربی (ره)

انسان به سبب اشتغال بر دو جهت ربوبیت و عبودیت، دعوی ربوبیت می‌کند؛ در حالی که هیچ یک از افراد و اجزای دیگر عالم این چنین نیستند.

انسان به دلیل تمکن اتصاف به اوصاف ربوبیت و نسب فعلیه و جویی، اگر بدون اینکه چشم بصیرتش گشوده گردد، به خویشتن نظر افکند، می‌پندارد که صفات ربوبی در وی اصالت دارد، و در این حال، مانند فراغنه، دعوی ربوبیت و الوهیت می‌کند. اما هرگاه چشم دل وی باز شد، می‌فهمد که از خود هیچ ندارد و فقیر است و آنچه را دارا است، به عاریت گرفته است؛ پس دیگری غنی است و او ذلیل و عبد. و در این صورت،

می گردد؟ یا اینکه منظور از ظهور، عدم غیبت از مشاعر حسی می باشد؛ به این بیان که در روند ظهور، شیئی که از دسترس حواس به دور بوده و در خفای از ادراکات حسی به سر برده است، به مرحله پیدایی و نمود می رسد و برای حواس، ظاهر می گردد؟

در پاسخ باید گفت: در اصطلاح عرفانی، «ظهور» به هیچ یک از معانی مذکور نیست؛ بلکه مراد از «ظهور»، متعین گشتن مطلق می باشد. به دیگر سخن، آن گاه که ظاهر به صورت مظهر و اثر خویش در می آید، فرآیند ظهور رخ می نمایاند.

اما از این نکته نباید غافل بود که ظهور به هیچ وجه در ذات حق و مقام هویت مطلقه راه ندارد؛ زیرا مقام ذات، بری از نسب و اضافات است و نمی توان معنای ظهور را به او نسبت داد. بنابراین، ظهور پس از تنزل از صرافت اطلاق و اعتبار نسب در حق صورت می گیرد و آن گاه حق تعالی به تقیّدات و کثرت تعینات انتساب می یابد که از مقام اطلاق تنزل یافته باشد.^{۴۰}

تقریر «ظهور» از نگاه حضرت امام (ره)

در نظر حضرت امام (ره) مقید، همان ظهور مطلق، بلکه عین او است و قید، امری اعتباری است؛ چنانکه گفته اند: «تعین ها امور اعتباری است». و عالم نیز تعین کل است. و در پیشگاه أحرار، عالم، اعتبار در اعتبار و خیال اندر خیال است.^{۴۱} البته این «خیال» به معنای پنداری پوچ نیست؛ بلکه پندار استقلال است؛ یعنی ما توهم می کنیم که عالم مستقل است؛ که این توهم، خیال نام دارد. بنابراین، استقلال تنها از آن حق است و مابقی، ظهور و نمود اویند. اما ظهور حق در اشیا به میزان سعه وجودی آنها می باشد.^{۴۲}

بنابراین، انسان با شناخت مقید و مظهر، آن مطلق و ظاهر را خواهد شناخت؛ چون مقید، هویتی غیر از مطلق ندارد و ظهور وی است. این امر به لحاظ قرب تکوینی می باشد. اما به اعتبار قرب سلوکی، انسان می تواند تعینات و حدود خویش را در هم شکند تا به حقیقت اطلاقیه دست یابد. و چون انسان از حد خویش می تواند تجاوز کند، «ظلم» نام می گیرد؛ و چون می تواند از فنای خویش فانی گردد، «جهول» نیز نامیده شده است. حضرت امام (ره) در این باره می فرماید:

... فَإِنَّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِينَ وَمَا فِيهِنَّ، مَحْدُودَاتِ مَقِيدَاتٍ؛ حَتَّى الْأَرْوَاحِ الْكَلْبِيَّةِ. وَ مِنْ شَأْنِ الْمَقِيدِ أَنْ يَأْتِيَ عَنِ الْحَقِيقَةِ الْإِطْلَاقِيَّةِ. وَ «الْأَمَانَةُ» هِيَ ظِلُّ اللَّهِ الْمَطْلُوقِ؛ وَ ظِلُّ الْمَطْلُوقِ مَطْلُوقٌ، يَأْتِي كُلٌّ مَتَعَيِّنٍ عَنْ حَمَلِهَا. وَ أَمَّا الْإِنْسَانُ بِمَقَامِ الظُّلُومِيَّةِ الَّتِي هِيَ التَّجَاوُزُ عَنِ قَاطِبَةِ الْحُدُودَاتِ وَ التَّخَطُّطِ عَنِ كَافَّةِ التَّعَيِّنَاتِ، وَ اللَّامِقَامِي الْمَشَارِإِ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى شَأْنُهُ، عَلَى مَا قِيلَ: يَا أَهْلَ يَثُوبَ لَا

مُقَامَ لَكُمْ.^{۴۳} وَ الْجَهُولِيَّةُ الَّتِي هِيَ الْفَنَاءُ عَنِ الْفَنَاءِ، قَابِلٌ لِحَمَلِهَا. فَحَمَلُهَا بِحَقِيقَتِهَا الْإِطْلَاقِيَّةِ حِينَ وَصُولِهِ إِلَى مَقَامِ «قَابِ قَوْسِينَ».^{۴۴}

آنکه بشکست همه قید، ظلوم است و جهول

و آنکه از خویش و همه کون و مکان غافل بود^{۴۵}

پس در قرب سلوکی، سالک نفس خویش را مقیدی می یابد که مطلق در آن حضور دارد و با کاستن قیود، زمینه تقویت ظهور مطلق را فراهم می نماید؛ تا بدان جا که انسان ظلوم و جهول، مطلق بدون حجاب را طلب می نماید:

عارفان رخ تو جمله ظلومند و جهول

این ظلومی و جهولی سر و سودای من است^{۴۶}

تقریر «ظهور» از نگاه ابن عربی

ابن عربی می گوید:

هرگاه در ذات و نفس خود - که جنت^{۴۷} من است - در آیی، نفس خود را بشناسی غیر شناختی که در هنگام شناختن ربّ، نفس خود را شناخته بودی و از معرفتت راه به معرفت حق بردی.^{۴۸}

شارحان ابن عربی در تفسیر این کلام، از «ظهور» مدد گرفته و بیان داشته اند که از راه شناخت ربّ که در نفس حضور دارد، می توان ربّ خویش را شناخت. البته در این نوع معرفت، نفس را به عنوان مظهر حق می نگیریم، نه به منزله مظهر از آن جهت که

۴۰. تمهید القواعد، ص ۱۵۸.

۴۱. مصباح الهدایه، ص ۴۸.

۴۲. تملیقات علی شرح نصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۸۷.

۴۳. احزاب (۳۳): ۱۳.

۴۴. مصباح الهدایه، ص ۵۶.

۴۵. دیوان امام، ص ۱۰۴.

۴۶. همان، ص ۵۹.

۴۷. شرح نصوص الحکم، خوارزمی، ص ۴۲۰. «جنت» در این جا تعبیری قرآنی است؛ (وَ أَدْخَلْنِي جَنَّتِي). اما در عرفان به معنای ستر است، که شامل جنات، صفات، افعال و ذات می باشد. خوارزمی می گوید: «چون عارف را فرمان آید که در آیی در جنت من، او غیر این معنا فهم کند که در آیی در ذات خود و عین و حقیقت خود، تا آن جا مرا دریایی و از مشاهده من بهره مند شوی.»

۴۸. همان، ص ۴۲۲.

خویش خواهد بود. بنابراین عرفان نفس، عین عرفان رب است. اگر چه عین ثابت در شهود حق حجاب است، اما باید دانست که حجاب عین ثابت، بسیار رقیق بوده، و حکمی برای آن نیست. ۵۳

تقریر «عین ثابت» از نگاه عرفا

اگر چه طرق الی الله به تعداد انفاس خلایق می باشد. چنانکه کریمه و لکل جعلنا منکم شریعة و منهاجا^{۵۳} بدان اشارت دارد. اما همه راه ها در تحت دو عنوان کلی در می آیند:

۱. طریق سلسله ترتیب که در آن، وسایط مطرح است و حجب و عقبات بر آن حاکم.

۲. طریق وجه خاص (سر) که در آن واسطه ای در کار نیست و این وجهی است که هر موجودی به واسطه آن، ارتباطی ذاتی با حق دارد؛ بلکه از این طریق هر موجودی به موجود دیگر مرتبط است. ۵۵ به دیگر سخن، ارتباط بر دو گونه است:

۱. ارتباطی از جهت وجود عام که این ارتباط از راه سلسله ترتیب انجام می گیرد؛

۲. ارتباطی از جهت عین ثابت.

طریق اول، رونندگان بسیار دارد، اما راهی بس طولانی است؛ برای همین، واصلان آن اندکند، و دیگر طریق - که در آن تجلی بر اهل جذبات رخ می دهد - روشی اقرب و اقصد می باشد. ۵۶

برای بیان این دو طریق، از نحوه دریافت وحی توسط حضرت خاتم مدد می جویم؛ زیرا او گاهی از جبرئیل روایت می کرد و جبرئیل از میکائیل و میکائیل از اسرافیل و اسرافیل از الله تعالی؛ و زمانی از جبرئیل نقل می فرمود و جبرئیل به طور مستقیم از خدای عالم؛ و گاهی حضرت رسول (ص) به طور مستقیم از حق تعالی روایت می فرمود، بدون اینکه جبرئیل واسطه قرار گیرد؛ ایشان در این هنگام بیان می فرمود: «قال لي ربّي... يا قال ربّي...» و همچنین «لي مع الله وقت لا يسعني فيه غير ربّي» و نیز می فرمود: «أتاني ربّي» و مانند آن. ۵۷

بنابراین، اگر احادیث عین ثابت یا شهود قلبی برای شخصی نمودار گردد، انسان در تمام مراتب آن شهود قلبی پیدا می کند؛ و

۴۹. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ص ۲۸۳.

۵۰. شرح فصوص الحکم، خوارزمی، ص ۴۲۲.

۵۱. نقد النصوص، ص ۲۶.

۵۲. شرح فصوص الحکم، قیسری، ص ۶۱؛ تمهید القواعد، ص ۱۳۴.

۵۳. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الاتس، ص ۷۱.

۵۴. مانده (۵): ۴۸.

۵۵. فکوی، ص ۲۶۴-۲۶۵.

۵۶. شرح فصوص الحکم، جندی، ص ۸۶-۸۷.

۵۷. تمهید القواعد، ص ۱۷۱ پاورقی.

مظهر است؛ زیرا نفس به اعتبار دوم، ساتر ظاهر (حق) است. ۴۹ بنابراین، اگر شناخت حق در پرتو ظهور حق انجام گیرد و از حق ظاهر در نفس به او پی بریم، چنین شناختی کامل تر از معرفتی خواهد بود که در آن از شناخت نفس به معرفت حق می رسیم؛ زیرا در اوکی نفس را در هنگام شناخت حق می شناسیم و از معرفت آن، به معرفت حق پی می بریم؛ اما در دومی نفس را به نفس می شناسیم. و به دیگر سخن، در شناخت از نوع اول، نفس و حق را به حق می شناسیم؛ و در شناخت از نوع دوم، نفس و حق را به خود می شناسیم. ۵۰

عرفا به زبانی دیگر نیز از این حقیقت سخن می گویند؛ آنها بر این باورند که تعقل هر تعینی مسبوق به لاتعین است؛ ۵۱ یعنی ما در هنگام شناخت نفس - که امری متعین است - ابتدا حق تعالی - که مطلق است - را تعقل کنیم؛ و با این امر، هم مطلق را می شناسیم و هم به نفس آگاهی می یابیم.

۴. تقریر «عین ثابت»

حقیقت هر شیء همان عین ثابت آن شیء است. عین ثابت اشیا، ارتباط مستقیم و بدون واسطه با حق دارد؛ بنابراین هر کس عین ثابت خویش را بشناسد، در پناه آن، حق تعالی را خواهد شناخت.

مفهوم «عین ثابت» در عرفان

حقایق علمی اشیا در تعین ثانی از صقع ربوبی، «اعیان ثابت» نام دارند که در واقع تعین اسماء الهی می باشند. عین ثابت، در تقابل با اعیان خارجی می باشد و ثبوت در آن به معنای حد وسط وجود و عدم نیست، بلکه به معنای ثبوت علمی است. اعیان ثابت - که در واقع، صور علمیه اشیا در صقع ربوبی می باشند - به وجود حق موجودند، نه به ایجاد حق. ۵۲

تقریر «عین ثابت» از نگاه حضرت امام (ره)

آنکه در عالم علم - صقع ربوبی - قدم می نهد، عین ثابت خویش را در حضرت علمیه مشاهده می نماید؛ و به واسطه آن، حق تعالی را در حجاب عین ثابت خویش مشاهده می کند. و چون انسان همواره در حجاب عین خویش مستغرق است و هرگز این حجاب قابل رفع نیست، پس هیچ مدرکی جز خویش را ادراک نمی کند و اگر حق را ادراک کند، از ورای حجاب عین ثابت

بدین سبب حتی با چشم خویش، در دل اشیای مادی، حق می بیند؛ همان طوری که با قلب خویش حقایق ایمان را مشاهده می کند.^{۵۸}
بنابراین، در این نوع شناخت، علاوه بر مشغول شدن سر انسان، تمامی مراتب ادراکی انسان - حتی مرتبه حسی اش - در ارتباط با این سنخ از معرفت می گردد.

۵. تقریر «اسم»

چون اشیا، اسمای الهی هستند، با شناخت آنها می توان صاحب اسم (مسمی) را شناخت؛ یعنی هر که خود را بشناسد، آن اسم حاکم بر خویش را می شناسد و می فهمد که حق تعالی به کدامین اسم بر وی تجلی می کند.

مفهوم «اسم» در عرفان

«اسم» عرفانی در مدار واژه و لفظ نمی گنجد، بلکه واقعیتهای خارجی است و مراد از آن در عرفان، ذات حق به لحاظ اعتباری از اعتبارات و قیودی از قیودات و صفتی از صفات می باشد. برای مثال، اگر حق تعالی به لحاظ جود و بخشش ملاحظه گردد، اسم «جواد» پدید می آید. اما آنچه در عرف به معنای «اسم» می باشد، در واقع اسم اسم می باشد.^{۵۹}

در منظر عارف، هر جنبش و تحرکی با توجه به عین ثابت تحلیل می شود؛ و تحرک عین ثابت نیز در پرتو جنبش اسماء انجام می گیرد؛ اگر چه به ظاهر، حرکت به صور گوناگون موجود در عالم اسناد داده می شود، اما در باطن، همه حرکات به حق سبحانه و تعالی منتهی می گردد؛ زیرا او مبدأ حرکت است و همه تابع اویند.^{۶۰}

هر صورت و هر صفت که منسوب به ماست

آن جمله ز اقتضای اسمای خداست^{۶۱}

حاصل آنکه وجودات و لوازم ما، ظلال وجودات اسماء و مقتضیات آن هستند؛ به طوری که آن اسماء از غیب مطلق به عالم اعیان تنزل یافته اند، سپس به عوالم جبروتی و ملکوتی و عالم ملک قدم می نهند.^{۶۲}

تقریر «اسم» از نگاه حضرت امام (ره)

اگر چه هر موجودی مربوب اسم خاصی بوده و خدای عالم به اعتبار آن اسم، ربوبیت او را به عهده دارد، اما چون در هر اسمی همه اسماء حضور دارند، بنابراین هر شیئی مظهر جامع اسم «الله» خواهد بود؛ زیرا با وجود یک اسم، تمام اسماء در آن شیء حضور می یابند. و سر آن امر این است که هویت اسم، چیزی جز ذات به اعتبار صفتی از صفات و حیثیتی از حیثیات نیست.^{۶۳} بنابراین در هر اسمی، ذات حق با تعینی خاص حضور دارد و هرگاه ذات حق در جایی حضور داشته باشد، تمام

لوازم و اسمائش او را همراهی خواهند کرد. چنانکه ابن فناری در مصباح الانس می گوید:

فإن كل شيء فيه الوجود، ففيه الوجود مع لوازمه. فكل شيء، فيه كل شيء؛ ظهر أثره أم لا.^{۶۴}

و چون در عرفان، وجود مساوق حق است، پس حق در همه حضور دارد. بنابراین با مشاهده هر شیء، می توان الله تعالی را رؤیت نمود؛ زیرا همه مظهر اسم «الله» می باشند و مظهر از خود چیزی ندارد جز هویت حق نما. حضرت امام در این باره می فرماید:

«ما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله وبعده و معه أو فيه»؛ فإن مظهرية كل شيء لاسم الله الأعظم، مع اختصاص كل مربوب باسم ليس إلا جهة أن كل اسم يستكن فيه كل الأسماء والحقائق.^{۶۵}

بنابراین، با توجه به این نگاه، علاوه بر آنکه می توان با شناخت هر شیء، اسم حاکم بر وی را شناخت، بلکه با معرفت اشیا می توان مظهریت اسم جامع الله را در آنها شناسایی نمود و به واسطه آن، الله تعالی را شناخت.

تقریر «اسم» از نگاه عرفا

هر موجودی غیر از انسان کامل، تحت تدبیر اسم خاصی است، که آن اسم، رب او است^{۶۶} و حق تعالی به لحاظ آن اسم در وی تصرف می کند. به دیگر سخن، هر موجودی به حسب رب خاص خود، از حق تعالی بهره مند می گردد؛ و موجودات به منزله جسم هستند و رب خاص قلب، یعنی باطن و نگه دار آنها است. بنابراین، رب هر کس، آن هویت غیبیه ساریه در ممکنات

۵۸. فکور، ص ۲۶۵.

۵۹. کلمه علیا در توفیق اسماء، ص ۳۴.

۶۰. شرح فصوص الحکم، خوارزمی، ص ۵۱۲.

۶۱. همان، ص ۵۱۳.

۶۲. همان.

۶۳. شرح فصوص الحکم، فیضی، ص ۶۷.

۶۴. مصباح الانس، ص ۳۰۵.

۶۵. مصباح الهدایه، ص ۲۲؛ تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، ص ۱۹ و ۲۵۷.

۶۶. شرح فصوص الحکم، خوارزمی، ص ۴۱۰.

حضرت امام نیز درباره این مطلب می فرماید:

توحید حقیقی آن است که اسم را مرآت ذات حق قرار دهیم. و اگر کسی بخواهد اسم را ربّ خویش بداند و آن را بپرستد و توجهی به ربّ الارباب نداشته باشد، در ورطه کفر فرو رفته. و اگر کسی اسم و مسمی توأمان پرستش کند، مشرک خواهد بود.^{۶۷}

۶. تقریر «امتناع»

هر که نفس خویش را بشناسد - که نمی شناسد - آن گاه ربّ خویش را خواهد شناخت. بنابراین، نه نفس قابل شناخت است، و نه ربّ.

تقریر «امتناع» از نگاه ابن عربی

ابن عربی علاوه بر امکان معرفت و وصول از معرفت نفس به معرفت حق، امتناع معرفت حق از طریق معرفت نفس را جایز می داند. وی اگر چه معرفت نفس را مقدمه معرفت ربّ دانسته و شناخت ربّ را نتیجه معرفت نفس تلقی کرده است، اما از سوی دیگر، مرجع حقیقت نفس را ذات الهیه می داند و مقام ذات حق نیز متعلق شناخت احدی غیر از حق قرار نمی گیرد:^{۶۸}

به سر کوی تو ای قیله دل راهی نیست
ورنه هرگز نشوم راهی وادی منی^{۶۹}

به بیان دیگر، شناخت کُنه انسان مبتنی بر معرفت کُنه حق است؛ در حالی که کُنه حق (مقام ذات) مورد شناخت واقع نمی شود. پس نفس را نمی توان شناخت و از طریق نفس نیز به معرفت حق نمی توان رسید.

اما هر عارفی نفس خویش را در مدار صورت - که یک نحوه علم اجمالی است و از این طریق، علم اجمالی به حق حاصل می نماید - می داند و در حوزه شناخت حقیقت نفس و عالم - که عین حق است - اعتراف به عجز می کند؛ زیرا:

ولست أدرك عن شيء حقیقه
و کیف أدركه و أنتموقیه^{۷۰}

حضرت امام (ره) نیز در عدم شناخت مقام ذات، با ابن عربی

۶۷. ممد الهمم فی شرح نصوص الحکم، ص ۲۵۵.

۶۸. شرح نصوص الحکم، خوارزمی، ص ۱۰۷۰.

۶۹. اسفار، ج ۲، ص ۳۶۳.

۷۰. همان، ص ۳۶۵.

۷۱. مصباح الهدایه، ص ۵۹.

۷۲. شرح نصوص الحکم، خوارزمی، ص ۱۰۶۹.

۷۳. دیوان امام، ص ۴۳.

۷۴. شرح نصوص الحکم، خوارزمی، ص ۲۵۱.

است که هر کس به اندازه سعه وجودی اش از آن بهره مند می باشد^{۶۷} و با شناخت آن، خود را می شناسد. پس هر که خویش را بشناسد، به آن بهره خاصی که از حق تعالی دارد پی می برد و ربّ خویش را می شناسد، نه ربّ مطلق را، و نه ربّ دیگری را.

چنانکه در حدیث آمده: «هر که خویش را بشناسد، ربّ خویش را می شناسد» و در حدیث ذکر نشده: «هر کس خویش را بشناسد، ربّ را می شناسد».

به بیانی دیگر، شناخت هر کس به آن اسمی که ربّ او است دلالت دارد.^{۶۸} برای مثال، شناخت یک انسان بخشنده، دلالت بر آن دارد که ربّ او اسم «الجواد» است.

حل یک شبهه

در این تقریر (تقریر اسم) بحث از تعدّد ارباب و کثرت واجب نیست، بلکه سخن این است که هر انسانی به نحو متناهی، از امر غیر متناهی بهره می گیرد؛ اما در پایان، این حق تعالی است که «ربّ العالمین» است.

در حکمت متعالیه نیز بیان می شود که با شناخت حقیقت علت، می توان ششونات و اطوار آن را شناخت و این بدان دلیل است که علت، حد تام معلول است و با شناخت علت، می توان به تمام حقیقت معلول پی برد؛ اما با معرفت معلول، تنها می توان به مقدار همان معلول، علت را شناخت.^{۶۹}

عمده سخن این است که با شناخت خویش، حق را تنها به اندازه سعه وجودی خویش می شناسیم، نه به طور مطلق؛ زیرا هیچ سنخیتی بین مقید و مطلق نیست و انسان چگونه می تواند با شناخت مقید (نفس) به شناخت مطلق (حق) دست یابد؟! مگر آنکه مطلق را به همان اندازه مقید بشناسد. مانند آینه ای که خورشید را نشان می دهد که در واقع آینه نمی خواهد خویش را نشان دهد و نیز چنین نیست که بتواند تمام آفتاب را نشان دهد، بلکه بخشی از آفتاب را که در خورشید او است نشان می دهد.

صدر المتألهین در این باره می گوید:

هر کس حق را مشاهده نمی کند، مگر به وسیله وجود خاص خودش؛ و او را نمی شناسد مگر به واسطه هویت خاص خودش؛ و حق برای او به وسیله آنچه در مرآت ذاتش تجلی کرده، ظاهر می گردد.^{۷۰}

موافق است و بر این باور است که هویت غیبیه احدیه و عنقای مُغرب که در غیب هویت مستکن است، اسم و رسمی ندارد و حتی برای قلوب اولیای الهی، پرده نشین می باشد و معروف احدی از انبیا و مرسلین نیست؛ و حتی معبود کسی نیست؛ و مقصود اصحاب معرفت هم نیست؛ تا بدان جا که حضرت خاتم (ص) اعتراف به عجز در شناخت او می نماید.^{۷۵}

و تحصیل علم و عمل، مختلف می شود.^{۷۸} پس نزدیکی به حق در قرب تکوینی، منافاتی با دوری انسان از حق در قرب سلوکی، تلاش، دعا و اشتیاق در رسیدن به حق و قرب به او ندارد.

عنقا شکار کس نشود دام باز گیر
کانجا همیشه باد به دست است دام را

بنابراین، نه تنها از معرفت نفس نمی توان به معرفت حق در مقام ذات پی برد، بلکه از معرفت هیچ شیء دیگری نیز قادر نیستیم کُنه حق تعالی را بشناسیم. اما باید دانست که اعلام عجز در این زمینه، نهایت معرفت اهل مکاشفه می باشد.^{۷۶}

قرب سلوکی و تکوینی از دیدگاه امام (ره)

حضرت امام (ره) در آثار خویش، زمانی از قرب تکوینی سخن می گوید؛ که خدای عالم از این جهت مشهود همگان است و خانه دوست بسیار نزدیک می باشد؛ چرا که همه جا منزل عشق است. ایشان در این باب چنین می سرایند:

تبیین و تحلیل تقریرات

در برخی از تقریرات، ارتباط تنگاتنگ بین نفس و حق مطرح می گردد؛ آن چنانکه غبار دوگانگی و غیریت بر چهره آن دو نمی نشیند. اما باید دانست که این امر به معنای نفی بُعد بین ما و حق نیست و منافاتی با سلوک جهت وصول ندارد؛ چون بین ما و حق، قرب و بُعد فیزیکی نیست تا با نزدیک بودن یکی، دیگری هم به او نزدیک باشد، بلکه قرب و بُعد متافیزیکی است که در آن می تواند یک موجود به موجود دیگر، در نهایت نزدیکی باشد، اما آن دیگری، در نهایت دوری و بُعد.

- دیده ای نیست نبیند رخ زیبای تو را
نیست گوشی که همی نشنود آوای تو را^{۷۹}
- سالک در این سلوک به دنبال کیستی؟
من یار را به کوچه و بازار می کشم^{۸۰}
اما گاهی از هجر یار در قرب تکوینی یاد می کند و در غم دلدار شکوه می نماید؛ که در این حال عارفانه اش می گوید:

بنابراین، در قرب تکوینی، حق تعالی در نهایت نزدیکی با ما است و از این جهت، قرب حق نسبت به جمیع بندگانش و حتی همه مخلوقاتش، علی السویه است؛ زیرا قرب خدای عالم نسبت به آنها از جهت علّیت، احاطه، وجود و شهود است. باید توجه داشت که تقریرهایی که خبر از نزدیکی و حتی عینیت نفس و حق می دهند، ناظر به قرب تکوینی اند.

از غم دوست در این میکده فریاد کشم
دادرس نیست که در هجر رخس داد کشم
در غمت ای گل وحشی من ای خسرو من
جور معجون بیرم، تیشه فرهاد کشم^{۸۱}
در برخی موارد، قرب تکوینی را در کنار قرب سلوکی مطرح می نماید؛ که در این حال، وقتی نظر به خویشتن می نماید، می بیند از حق دور است، و لحظه ای که به حق نظر می دوزد، فاصله ای نمی بیند؛ آن جا که سروده اند:

اما قرب سلوکی در ارتباط نفس با حق مطرح می شود؛ بدین بیان که چون قرب مخلوقات به حق به اعتبار معلولیت، مخلوقیت، ارتباط، استعداد، سلوک و حصول تجرد و تصفیه انجام می گیرد، بنابراین در چنین قریبی تفاوت حاکم است، و این قرب تنها با تلاش و سلوک عرفانی و مجاهده حاصل می شود.

- رسم آیا به وصال تو که در جان منی؟
هجر روی تو که در جان منی نیست روا^{۸۲}

بنابراین، قرب حق مغایر با نزدیکی عباد به خدای عالم است؛ زیرا *تَحَنُّنٌ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ*.^{۷۷} اما بندگانش به لحاظ ذاتشان، در غایت بُعد از او می باشند. قرب تکوینی (نسبت حق با عبد) همواره - ازلاً و ابداً - یکسان می باشد و اختصاص به زمان و مکان خاصی ندارد. در این قرب، هیچ کس بر دیگری برتری ندارد. اما قرب سلوکی با تفاوت در استعداد، سلوک، مجاهده

۷۵. مصباح الهدایه، ص ۱۳؛ شرح چهل حدیث، ص ۶۲۴.
۷۶. همان.
۷۷. ق (۵۰): ۱۶.
۷۸. لمعات العرشیه، ص ۲۸۲-۲۸۳.
۷۹. دیوان امام، ص ۴۲.
۸۰. همان، ص ۱۵۵.
۸۱. همان، ص ۱۵۴.
۸۲. همان، ص ۴۳.

تبیین عرفانی و حکمی حدیث شریف من عرف نفسه...

- در جان منی و می نیابم رخ تو

در کتوز عیان، کتوز خفایی خواهم^{۸۳}

- همبستر دلدار و ز هجرش به عذابیم

در وصل غریقیم و به هجران مدامیم^{۸۴}

- مُردم از زندگی بی تو که با من هستی

طرفه سرّی است که باید بر استاد کشم^{۸۵}

تبیین و تحلیل تقریر «امتناع»

در همه تقریرات گذشته، سخن از بیان تلازم معرفتی نفس و حق و چگونگی این تلازم بوده است؛ بدین ترتیب که نخست به ملازمه معرفت نفس و حق اذعان داشتند و پس از آن، کوشیده‌اند که مصحح تلازم را بازگو نمایند.

اما در تقریر «امتناع» از حدیث شریف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» یک قرائت امتناعی به عمل آمده است که تلازم معرفتی نفس و حق را نفی می‌کند. تبیین این تقریر به چهار گونه بیان می‌شود:

۱. برخی عدم شناخت نفس و به تبع آن، امتناع شناخت حق را به معنای دشوار دانستن معرفت نفس تلقی نموده و امتناع معرفت را مرادف با صعوبت بودن آن دانسته‌اند. این نوع تلقی از امتناع معرفت، به دلیل فضای حاکم بر حکمت متعالیه می‌باشد؛ زیرا در فلسفه صدرایی، انسان دارای تعریف خاصی نمی‌باشد، بلکه یک موجود سیال است که دم به دم در جاتی از وجود را در می‌نوردد و در هیچ مرتبه و مقامی از هستی، ایستا نیست و در هویت خویش، مقام معلومی ندارد و درجه معینی از هستی را به خود اختصاص نمی‌دهد. او دارای مقامات و درجات متعدد و فراوانی می‌باشد و در سیر تکاملی خویش، «حد یقف» ندارد.^{۸۶} از این رو، برخی از بزرگان گفته‌اند: «حقیقت انسان، ماهیت ندارد.»^{۸۷} و مرادشان عدم ایستایی وجود انسان می‌باشد؛ لذا ادراک حقیقت و فهم هویت چنین موجودی، بس دشوار خواهد بود.

۲. امتناع معرفت نفس و به تبع آن، عدم امکان دسترسی به معرفت حق، در مدار تفصیل جریان دارد.

و این امتناع، منافاتی با امکان معرفت در ستر اجمال ندارد. ما می‌توانیم فی الجمله نفس را شناخته و از این ناحیه، حق را به اجمال بشناسیم؛ چنانکه حافظ می‌فرماید:

چيست اين سقف بلند ساده بسیار نقش زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست نفس، «سقف ساده بسیار نقش» است که از جهتی، معرفت بدان ساده است؛ اما به اعتبار اینکه معرفت به کُنه وی به طور تفصیلی متعذر است، لذا معمایی است که هیچ دانایی از رمز آن پرده بر نداشته است، و بدین سبب است که حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» را بر محمل محال

استوار دانسته‌اند و معرفت باری را به طریق اولی.^{۸۸}
۳. این دلیل، به دو اعتبار مطرح می‌شود: به اعتبار کاملین، و به اعتبار ناقصین.

الف. به اعتبار کاملین: کسانی که بر امتناع معرفت نفس و به تبع آن، عدم امکان معرفت حق اصرار می‌ورزند، در واقع قابل به امتناع حصول معرفت عالیّه برای انسان می‌باشند و بر آن هستند که معرفت عالیّه به حق تعالی، تنها مختص به ذات اقدس اله می‌باشد؛ به این بیان که حق تعالی معرفت تام را برای خویش برگزیده است و انسان، با شناخت نفس و هر حقیقت دیگر، نمی‌تواند بدان درجه از معرفتی که حق به خود دارد، دسترسی پیدا کند.

ب. به اعتبار ناقصین: برخی با نفی معرفت حق از طریق معرفت نفس، بر این باورند که معرفت عالیّه حق، مختص به اولیای الهی است و انسان‌های عادی به آن مرتبه از معرفت دسترسی ندارند؛ خواه از راه نفس بخواهند به چنین معرفتی نایل آیند، یا از روش‌های دیگر. در این باب گفته شده:

عدم معرفت انسان به خود، امری است که به یک اعتبار، برای همه انسان‌ها و به اعتباری، برای کاملین و به لحاظی، برای ناقصین تحقق دارد. که در این رابطه ابن عربی حدیث «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» را یک بار به نحو امتناعی تفسیر می‌کند و با رفع تالی، می‌گوید: «لکن هیچ کس ربّ خویش را نمی‌شناسد؛ پس نفس، خویش را نخواهد شناخت»؛ و بار دیگر از امکان معرفت سخن می‌گوید و با اثبات مقدم، بیان می‌دارد؛ «لکن هر کسی خویش را می‌شناسد، پس خدای خود را خواهد شناخت»، که عدم معرفت ربّ، یا به اعتبار ناقصین در معرفت مطرح شده، یعنی معرفتی که مختص به اهل حقیقت بوده و اوج مقاصد کاملین را تأمین می‌کند، برای ناقصین تحقق پیدا نخواهد کرد؛ و یا به اعتبار کاملین است، یعنی ولی کامل نمی‌تواند به معرفتی از حق که خدای عالم برای خویش برگزیده و مستأثر او است نایل آید.^{۸۹}

بنابراین، معرفتی که برای فاعل شناسا در درجات بالاتر حاصل می‌شود، برای عارف در درجه وجودی و ظرفیت کمتر، قابل وصول نخواهد بود و مادامی که حقیقت شناسا، خود را به

۸۳. همان، ص ۱۶۱.

۸۴. همان، ص ۱۶۷.

۸۵. همان، ص ۱۵۴.

۸۶. اسفار، به نقل از سرح العیون، ص ۲۹ و نیز معرفت نفس، ج ۳، ص ۲۳۶.

۸۷. سرح العیون، ص ۲۲۳. مراد از تجرد نفس از ماهیت، غلبه احکام وجود بر ماهیت می‌باشد؛ بنابراین آنچه سیال است، غلبه بر آتی دارد که ایستا و محدود می‌باشد.

۸۸. رسائل دعدار، ص ۲۵۸.

۸۹. لطائف الاعلام، ص ۴۲۷.

۱۰. شرح غرر الحکم و درر الکلم، جمال الدین محمد خوانساری، تصحیح ارموی و جلال الدین محدث، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۳ ش.
۱۱. شرح فصوص الحکم، حسین خوارزمی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۱۲. شرح فصوص الحکم، صائن الدین ابن ترکه، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۷۸ ش.
۱۳. شرح فصوص الحکم، محمد داود قیصری، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۴. شرح فصوص الحکم، مؤیدالدین جندی، مشهد، انتشارات دانشگاه مشهد.
۱۵. الفتوحات المکیه، محیی الدین عربی، بیروت دارصادر.
۱۶. الفکوک، صدرالدین قونوی، تصحیح محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۱ ش.
۱۷. کلمه علیا در توقیفیت اسماء، حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۱ ش.
۱۸. لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، عبدالرزاق کاشانی، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.
۱۹. اللمعات العرشیه، ملا محمد مهدی نراقی، تصحیح علی اوجبی، انتشارات عهد، ۱۳۸۱ ش.
۲۰. مبدأ و معاد، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، بیروت، دارالهادی، ۱۴۲۰ ق.
۲۱. مصباح الانس، محمد بن حمزه ابن فناری، انتشارات فجر، ۱۳۶۳ ش.
۲۲. مصباح الهدایة الی الخلافة والولایه، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۲۳. ممد الهمم فی شرح فصوص الحکم، حسن حسن زاده آملی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸ ش.
۲۴. نقد النصوص فی شرح نقش النصوص، ملا عبدالرحمن جامی، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران، انجمن فلسفه ایران، ۱۳۹۸ ق.
۲۵. هزار و یک کلمه، حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.

مراتب عالیة وجودی و شناختی نرساند، معرفت درجات بالاتر برای وی ممتنع خواهد بود، چنانکه ملا صدرا می فرماید:

إنه يستحيل لك معرفة رب العالمين، و أنت عاكفٌ ببيت جسدك في عالم التراب^{۹۰}

با این تن خاکی، ملکوتی نشوی

ای دوست تراب و رب الارباب کجا؟^{۹۱}

و این امتناع، امری نسبی است، نه نفسی و به معنای نفی مطلق معرفت. ۴. برخی حکم تعلیق به محال را در حدیث شریف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» در حیطه معرفت فکری دانسته و عقل نظری را قادر به فهم معرفت نفس ندانسته اند؛ و به تبع آن، امکان شناخت حق را برایش میسور نمی دانند. اما امکان شناخت حق توسط شناخت نفس را در محدوده معرفت شهودی مطرح نموده و مشهد ذوق را قادر به این امر دانسته اند.^{۹۲}

غیر از تقریراتی که در این مقاله در باب حدیث شریف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» ذکر گردید، تقاریر دیگری از قبیل تقریر عینیت، وجود رابط، انسان کامل، حد، اتحاد، نفی موجودیت و ... توسط نگارنده بررسی شده بود که به علت احتراز از اطاله کلام و نیز حفظ تناسب، از ذکر آنها خودداری شده است.

کتاب نامه

قرآن کریم.

۱. آداب الصلاة، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۲. الاسفار الاربعه، محمد بن ابراهیم صدرالدین شیرازی، قم، مکتبه المصطفوی.
۳. تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس، امام خمینی، مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰ ق.
۴. تمهید القواعد، صائن الدین ابن ترکه، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۶۰ ش.
۵. حقیقة الحقائق، محیی الدین عربی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۷ ش.
۶. دیوان امام، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۳ ش.
۷. رسائل همدان،
۸. شرح العیون فی شرح العیون، حسن حسن زاده آملی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۷۹ ش.
۹. شرح چهل حدیث، امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، ۱۳۷۲ ش.

۹۰. مبدأ و معاد، ص ۲۴۸.

۹۱. دیوان امام، ص ۱۹۱.

۹۲. شرح فصوص الحکم، ابن ترکه، ج ۲، ص ۹۴۱.