

شرح دو بیت از حافظ در آثار عرفانی امام خمینی (س)

شایسته شریعتمداری*

چکیده: اشعار خواجه حافظ شیرازی پس از او، همواره مورد استناد و استشهاد مؤلفان عرفان، چه نظری و چه عملی، قرار می‌گرفته است؛ از جمله در آثار عرفانی امام خمینی. در این مقاله دو بیت حافظ در آثار امام خمینی و چگونگی استناد و استشهاد ایشان بدانها، پس از بیان معنای کلی آن‌ها، بررسی شده است؛ یکی بیت: «عنقا شکار کس نشود...» و دیگری: «پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت...». بیت نخست از ایات معروف در مبحث ناممکن بودن اکتناه ذات اقدس در باب معرفت به حق تعالی است که امام به تناسب آن را در لابلای مباحث خویش جای داده است. بیت دوم که از ایات بحث برانگیز در مبحث کلامی دخول شر در آفرینش است و به جهت ایهام موجود در آن به گونه‌های مختلف تفسیر شده، توسط امام خمینی با استفاده از توحید افعالی به گونه‌ای مورد استناد قرار گرفته است که ایهام آن گشوده بلکه در آن ایهامی دیده نمی‌شود.

کلیدواژه‌ها: عنقا، اکتناه ذات، معرفت به حق تعالی، شر در آفرینش، توحید افعالی

مقدمه

من این حروف نوشتم چنان که غیر ندانست

تو هم ز روی کرامت چنان بخوان که تو دانی

حافظ نزد بسیاری پیش و بیش از آنکه شاعر باشد عارف است: «عارفی که شاعری دون مراتب او بوده است» (قدسی، ۱۳۱۴: ۸). شعر گفتن نه مقصد و نه پیشنهاد بلکه بهترین راه برای بیان شرح اشتیاق درونی و بیان احوال عرفانی اش بوده است.

حافظ آن ساعت که این نظم پریشان می‌نوشت طائر فکرش به دام اشتیاق افتاده بود او نزد خود حافظ قرآن و نزد مردم عالمی دینی بود که «در علم قرآن بی‌نظیر و در علوم ظاهر و باطن انگشت‌نمای بوده است» (قدسی، ۱۳۱۴: ۳). وی تفسیری بر کلام الله نوشته ولی دیده نشده است (قدسی، ۱۳۱۴: ۴). او به علت محافظت بر درس قرآن به جمع‌آوری اشعار خود نپرداخت و شاگردانش پس از او بدین کار پرداختند (رک: قزوینی، بی‌تا: قو).

خاستگاه عرفان حافظ، معارف الهی و انس شدید به کتاب قرآن بوده است؛ همان که مدام از

آن می‌معرفت می‌نوشیده و بدان سرمدست می‌شده است:

صراحی می‌کشم پنهان و مردم دفتر انگارند

عجب گر آتش این زرق در دفتر نمی‌گیرد

عرفان سبب تلطیف روح می‌شود و شعر لطیف‌ترین محمول برای بیان احوال عرفانی است، از این رو شعر و عرفان دوستان قدیمند و عارفان از دیرباز شاعرانی توانند. «زبان شعری برای خودش یک زبانی است» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ۱۹۳) «شعرایک زبان خاص شعری دارند همان‌گونه که عرفان دارای زبان خاص به خودشان هستند» (امام خمینی، ۱۳۷۵، ۱۹۳) و «حافظ هم زبان خاصی دارد» (امام خمینی، ۱۳۵۷، ۱۹۳). زبان خاص حافظ زبان عرفانی است و عرفا به زبان همدلی زبان همدیگر را می‌فهمند و با آن به تفسیر اشعار همدیگر می‌پردازند، امام خمینی که خود عارفی بزرگ بود و عرفان وجهه غالب شخصیتی او را تشکیل می‌داد، زبان عرفانی اشعار حافظ را نیک دریافته و در تأثیفات عرفانی اش جایه‌جا آن‌ها را مورد استشهاد قرار داده است و از مصاديق آن صاحب کرامتی است که حافظ در ابتدای کلام از او خواسته سخنانش را چنان خواند که خود می‌داند. این مقاله به شرح دو بیت از حافظ در آثار عرفانی امام خمینی می‌پردازد.

بیت اول:

عنقا شکار کس نشود دام بازگیر
کانجا همیشه باد به دست است دام را
این بیت از معروف‌ترین ابیاتی است که در عرفان نظری در مبحث معرفت الهی در رابطه با استحاله اکتناه ذات الهی بسیار مورد استشهاد قرار می‌گیرد. امام خمینی نیز در همین راستا این بیت را در چهار اثر عرفانی خود به عنوان شاهد بر بحث خویش آورده است. ولی پیش از پرداختن به آن‌ها ذکر مقدماتی به منظور درک معنای کلی بیت ضروری است.

معانی و مفاهیم عنقا

الف. ماده نخستین خلقت - «هو الباء الذى فتح الله فيه أجساد العالم». آن هوایی که خدا در آن و به آن (خلق) أجساد عالم را گشود (ابن‌عربی، ۱۳۶۷: ۱۲). غباری که خداوند اجساد عالم را در آن گشوده است. عنقا عینیتی در وجود ندارد مگر به صورتی که در آن گشوده شده است؛ ازین‌رو عنقا نامیده شده، زیرا به ذکر شنیده و تعقل می‌شود و وجود و عینیت ندارد (جرجانی، ۱۳۷۷: ۱۱۸). کنایه از هیولاست که همانند عنقا نادیدنی است و جز با صورت یافت نمی‌شود و معقول است (کاشانی، بی‌تا: ۹) هیولا مغرب واژه یونانی (hule) به معنای ماده نخستین است که در فلسفه طبیعی ارسطو دربرابر صورت (morphē) قرار دارد و به خودی خود شناختنی نیست (رک: خراسانی، داثره المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۷۷، ج ۷: ۵۸۴، ذیل واژه ارسطو).

ب. عنقا نزد عارفان محقق الوجود است و شک و تردیدی در وجود آن ندارند. عقل دهم، عقل فعال را عنقا نامند (رک: سجادی، ۱۳۶۰: ۱۷۵).

ج. معنای دیگر عنقا انسان کامل است، از آن‌رو که به سختی یافت می‌شود و از دیده‌ها مخفی است. شیخ روزبهان عنقا را گاه کنایه از روح و گاه کنایه از پیامبر گرفته و ترکیب سیمرغ ازل را کنایه از عقل مجرد و فیض مقدس دانسته است (رک: سجادی، ۱۳۷۵: ۴۹۱) و مقام انسان کامل که دارای ولایت است و به مقام فنا رسیده است «الولی هو الفانی» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۴۶) جایگاه عنقاست و بیت ذیل که از عراقی است ناظر به مقام فنای انسان کامل است:

پرواز گیرد از خود بگذارد آشیانه	بیرون شود چون عنقا از خانه سوی صحراء
بر هم زند ز مستی نیک و بد زمانه	فارغ شود ز هستی و ز خویشن پرسنی

حافظ نیز در بیتی عنقا را در معنای انسان کامل به کار برده که به مقام انقطاع از خلق رسیده است:

بیر ز خلق و چو عنقا قیاس کار بگیر
همو در بیتی دیگر از مقام فنا که سرمنزل عنقاست چنین یاد نموده است:

من به سرمنزل عنقا نه به خود بردم راه طی این مرحله با مرغ سلیمان کردم
همان طور که امام خمینی در بیتی منزلگه عنقا را به معنای مقام فنا به کار برده است:
برون رفتند ز خود تا که دریابند دلبر را تو در کنج قفس منزلگه عنقا نمی‌دانی

(دیوان امام)

د. به معنای ذات حق تعالی - موارد از سیمرغ ذات الهی است که «در منظومه منطق الطیر برای تعبیر از وجود نامحدود بی‌نشان حق تعالی به کار رفته است» (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۲). دکتر احمد رجایی در فرهنگ اشعار حافظ می‌نویسد: «نظر به بی‌نشانی و لامکانی گاه تصور می‌شود مراد حافظ از عنقا سیمرغ ذات حق است و بعضی آن را کنایه از پیر و مرشد دانسته‌اند (به نقل از خرمشه‌ای، ۱۳۷۵، ج ۱: ۱۴۱). محمد دارابی می‌گوید: «عنقا در اصطلاح اهل عرفان معرفت کنه ذات حق تعالی است» (دارابی، ۱۳۵۷: ۴۴).

چنان‌که ملاحظه می‌شود وجه مشترک همه مفاهیم مذکور، ناییدایی و بی‌نشانی عنقاست که وجه اصلی کاربرد آن در ادبیات فارسی است. عراقی در این باره گوید:

عنقای مُغْرِبِم که نشانم پَدِید نیست
عشقم که در دو کون و مکانم پَدِید نیست و نیز مولوی می‌گوید:

همچون عنقا نام فاش و ذات نی
غیر تشویش و غم و طامات نی
(مشوی، دفتر ششم، بیت ۱۹۶۳)

بی‌نشانی عنقا که کنایه از علو مرتبت و تعالی اوست دسترسی به آن را سخت بلکه محال کرده است، همان‌طور که حافظ می‌گوید:

بگفتا چون به دست آری نشان است آشیانش
برو این دام بر مرغ دَگَر نه که عنقا را بلند است آشیانه

مفهوم عنقا در آثار امام خمینی

۱. امام خمینی در کتاب شرح چهل حدیث به مفهوم اخیر درباره عنقا اشاره می‌نماید که یکی از اصطلاحاتی است که برای اعتبار ذات من حیث هی به کار می‌رود به حسب مجھول مطلق بودن آن: هیچ اسم و رسمی از برای او نیست، و دست آمال عرفا و آرزوی اصحاب قلوب و اولیا از آن کوتاه است. و گاهی از آن در لسان ارباب معرفت به «عنقای مغرب» تعبیر شده: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر». و گاهی تعبیر به «عماء» یا «عمی» شده... و گاهی به «غیب الغیوب» و «غیب مطلق» و غیر این‌ها شده است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۲۴).

امام خمینی در عین حال تمامی این تعبیرات را برای آن مقام، کوتاه و تنها مطابق با جزئی از برهان راجع به آن مقام می‌داند (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۲۴). شکی در این نیست که عنقا نزد ایشان مقام ذات غیبی است که مجھول مطلق است، اما اینکه مراد از آن غیب مطلق است یا غیب احدی دقیقاً روشن نیست؛ زیرا هر دوی این اطلاق در آثار ایشان به چشم می‌خورد.

۲. در تعلیقات امام خمینی بر شرح فصوص الحکم آنجا که مؤلف از اخذ حقیقت وجود بشرط لا سخن می‌گوید: «حقیقة الوجود اذا اخذت بشرط ان لا يكون معها شيء»، به کار بردن کلمه اخذ را توسط مؤلف درباره حقیقت وجود آن‌گونه که از ظاهر کلامش بر می‌آید صحیح نمی‌داند؛ زیرا از نظر ایشان اموری از قبیل اعتبار، اخذ، لحاظ و همانند آن از لواحق و لوازم ماهیات و طبایعند که در حقیقت وجود راه ندارند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۴). ایشان سپس یادآور می‌شوند که اصولاً اصطلاحات نزد اهل الله چیزی جز نتیجه مشاهدات و تجلیات واردہ بر قلویشان نیست. ایشان سپس در شرح این تجلیات می‌گوید: نخستین تجلی، تجلی غیبی احدی است که همه اسماء و صفات در آن مستهلک است. این همان تجلی به اسم مستاثر است که اختصاص به خداوند دارد و همان مقام بشرط لا و تجلی غیبی احدی و وجهه غیبی برای فیض اقدس است که این ذات در مرتبه تجلی است و مرتبه فراتر از آن، ذات در حالت عدم تجلی است و امام خمینی عنقا را معادل با آن گرفته است: «الذات من حيث هی لا يتجلی فی مرآة من المرائی فهی غیب لا معنی الغیب الاحدی بل لا اسم لها و لا رسم... ولا طمع لاحد فيها عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۵).

این در حالی است که امام در جای دیگر از تعلیقات عنقا را معادل با حضرت احادیث دانسته است:

اخد از آن برای احادی حتی برای اسمای الهی امکان پذیر نیست: «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» درحالی که اخد از مقام الهیت یا واحدیت به سبب مقام جمعی اش ممکن و واقع شده است (امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸).

۳. امام در مصباح الهدایه اصطلاح عنقا مغرب را برای هویت غیبی احادی به کار برد است: حقیقتی مخفی در زیر سراپرهای نوری و حجاب‌های ظلامنی در عمای بطون و غیب و کمون که در عوالم ذکر حکیم و در ملک و ملکوت هیچ اسمی و رسمی و اثری و نشانی ندارد (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۳).

۴. اصطلاح عنقا در کتاب شرح دعای سحر، که بنا به قولی نخستین اثر عرفانی امام است، اندک تفاوتی با کاربرد آن در آثار دیگر ایشان دارد. عنقا در اینجا از عماء جدا شده و در کنار هویت ساریه^(۱) قرار گرفته و قابل انباط با مفهوم وجود مطلق^(۲) دانسته شده است: اصحاب سلوک و عرفان در این باره اختلاف قول دارند که حقیقت واجب آیا همان وجود لابشرط در مرتبه احادیت و تعین اول و هویت غیبی و مرتبه عماست، بنا به یک قول، و یا وجود در معنای لابشرط شیء یا طبیعت از حیث طبیعت بودن که از آن به وجود مطلق تعبیر می‌شود... و هویت ساریه در غیب و شهود و عنقا نهانی که به صید افکار حکما در نیاید^(۳) «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» (امام خمینی، ۱۳۷۴: ۱۱۵).

تفسیر بیت به امتناع معرفت ذات حق تعالی]

با قرار دادن هویت غیبی و ذات احادی در معنای عنقا، حاصل بیت ناممکن بودن معرفت به که ذات اقدس الهی است، همان‌گونه که محمد دارابی در تفسیر این بیت می‌گوید: عنقا به اصطلاح اهل معرفت کنه ذات حق تعالی است. حکما بر این عقیده‌اند که معرفت کنه ذات واجب، ممکن نیست (دارابی، ۱۳۵۷: ۴۴).

مولانا بدراالدین نیز در بدراالشروح می‌گوید:

عنقا کنه ذات مقدس است... و معنای بیت آن است که عنقا احادیت شکار استعداد کس نمی‌شود و دام سعی و کوشش از او بازدار زیرا که سعی بی‌حاصل است.^(۴)

... این بی‌حاصلی شناخت تنها در مورد ذات الهی است. دام سعی گستردن برای شکاری دیگر مثل تجلیات ذاتی صفاتی و افعالی ممکن و مثمر نمود است (بدرالدین .۱۳۶۴: ۵۳).

و این نکته‌ای است مهم در باب معرفت الهی که به موضوع ما نیز مربوط می‌شود و راهمان را برای ورود به بحثی کوتاه اما منسجم در باب معرفت الهی هموار می‌سازد.

امکان یا عدم امکان معرفت انسان به ذات حق تعالی، کیفیت معرفت او به اوصاف خداوند و حد و غایت معرفت انسان به خدا از مباحث مشترک میان علم کلام، فلسفه و عرفان است که در عرفان بیان و راه حل خاص خود را یافته است و دامنه آن به مباحثی همچون توحید، تقدیس، تنزیه، تشبیه، تحدید، توصیف و تجلی کشیده می‌شود.

در علم کلام برای شناخت انسان نسبت به اوصاف خدا دو راه وجود دارد:

راه اثبات و راه نegation، اولی مبتنی بر صفات ثبوتی و تشبیه است و الهیات ایجابی (affirmative theology) نامیده می‌شود و دومی مبتنی بر صفات سلبی و تنزیه است و الهیات سلبی (negative theology) خوانده می‌شود. طریق اول راه اثبات را پیش می‌گیرد و حق تعالی را بر حسب صفات انسانی وصف می‌کند و آن‌ها را بهنحو نامحدود به حق تعالی نسبت می‌دهد که تفاوت آن‌ها درباره خدا و انسان بیشتر کمی است تا کیفی. طریق دوم از عدم امکان شناخت اوصاف حق تعالی آغاز می‌کند مگر اینکه او- تعالی- خود را بر انسان متجلی کند. در این طریق خداوند حقیقتی به کلی دیگر (wholly other) است که از لحاظ کیفی با مخلوقاتش متفاوت است و اساساً ورای توان در ک عقل مخلوق است و هر توصیفی از او- تعالی- هر چند والا، توصیفی انسانی است که سزاوار اونمی باشد

(c.f.the cloud of unknowing, 1961:p:15)

تنزیه محض به تعطیل می‌انجامد یعنی مسدود بودن راه شناخت خداوند و تشبیه محض به تجسم یعنی تصور جسم برای خداوند. درواقع می‌توان گفت: «الهیات تنزیه‌ی پشتونه الهیات ت شبیه‌ی است» (کربن، ۱۳۶۹: ۱۲۹) و تنزیه صحیح به تشبیه صحیح می‌انجامد و این همان راه میانه‌ای است که عرفان نظری از طریق جمع میان تشبیه و تنزیه و روی آوردن به توصیف از راه تجلی پیش گرفته است.

ابن عربی در فص نوحی به تفصیل به موضوع تنزیه و تحدید که معادل با تشییه است، پرداخته است. وی بر این عقیده است که

راه شناخت اجمالی حق تعالی جمع میان تنزیه و تشییه است، زیرا خداوند آن گاه که درباره خود سخن می‌گوید در عین تنزیه به تشییه پرداخته است: «*كَيْسَ كَمْلَاهُ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ*» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۶۷ – ۶۸).

وجه متعالی و وجه متجلی حق تعالی

نظریه تجلی یا ظهور ذات الهی در صفات و اسمای الهی مستلزم فرض وجهی دوگانه برای حق تعالی است:

فاصله میان آن دو، چشم انداز مشترک تمام فلسفه‌های عرفانی است. فاصله میان خدای غیبی یا کنتر مخفی که هیچ اسم و وصفی به او نتوان داد و خدای متعین که متجلی و ظاهر است و تفاوت میان آن دو در عرفان‌های دریافت ابراهیمی عرفان یهودی و مسیحی و اسلامی مشترک است (کریم، ۱۳۶۹: ۱۳۴).)

از وجه نخست که متعالی و ناشناخته است در عرفان اسلامی با نام‌هایی همچون غیب الغیوب، عنقای مغرب، هویت غیبی و غیره یاد می‌شود که همان کنه ذات حق و غیب هویت مطلق است و مدرک و مشهود و معلوم هیچ کس نتواند بود (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶). این وجه به تعبیر امام خمینی همان «ذات من حیث هی» است. همان مقام لارسم و لاتعین که هیچ نام حقیقی به خود نمی‌پذیرد جز نام‌هایی مجازی همچون عنقا و عماء و غیره (رك: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۲۴). از حق تعالی در مقام ذات در عرفان یهودی مکتب قبالا (Qabbalah) با تعابیری مجازی همچون اصل اصل‌ها (great reality) وحدت نامتمایز (indifferent unity) و از (sefirot) که در جلوه‌ها یا صفات همه مهم‌تر نامتناهی (Ein-sof) یاد می‌شود (schollem, 1954, p:12) که در جلوه‌ها یا صفات دگانه خود به نام سفیروت (sefirot) متجلی می‌شود.

از وجه متعالی در عرفان مسیحی بهویژه در رسائل دیونیسیوس آرئوپاگویی (Dionysius of aropagite) سخن رفته است. همو که در رسائل خداشناسی عرفانی هر گونه سخن درباره خدا در مقام ذات (God in Himself) را منتفی دانسته است از آن‌رو که ناشناخته و

فاقد هرگونه نام و نشان است اما در عین حال توسط نام‌هاییش در مرتبه ظهور قابل توصیف است .(Donald F. Ouclew, E.R.V: 4, p:357)

همچنین در تفسیر شانکارا فیلسوف هندی از مکتب وداته^(۵) که ادویته (*advaita*) یعنی وحدت وجود نامکیف و عاری از ثنویت نامیده می‌شود، برهمن (*Brahman*) که هستی صرف است به دو صورت تعریف می‌شود: ۱. برهمن به صیغه خنثی که مقام ذات است و نیرگونه (*nirguna*) یعنی عاری از هرگونه صفت و کیفیت است. ۲. برهمن به صیغه مذکور که صفات و کیفیات را داراست و سکگونه (*saguna*) یعنی دارای صفت خوانده می‌شود. برهمن توسط مايا (*maya*) که قوه خلاقیت اوست از بعد تزییهی و بی‌صفتی درآمده موصوف به صفات می‌شود (ارک: شایگان، ۱۳۵۶، ج: ۲: ۷۸۴ - ۷۸۵).

آری حق تعالی در مرتبه ذات و وجه متعالی خویش بر همگان مخفی و تنها بر خویش متجلی است. در آن مقام که او-تعالی - تنها ناظره گر، عاشق و معشوق خویش است، به گفته حافظ

که بند طرف وصل از حسن شاهی
که با خود عشق بازد جاودانه
«فهو يحب ذاته و يعشقها أكثر فانه بين ان الاول يعشق ذاته ضرورة و يحبها و يعجب بها عشقاً»
(فارسی ، ، ۱۳۶۴ : ۱۷).

ولی آیا قول به تعالیٰ ذات احدي به اين معناست که باید از هر نوع شناخت نسبت به حق تعالیٰ دست کشيد و ناميلد شد. پاسخ اين پرسش منفي است؛ زيرا خداوند خود به نوعي باب شناخت را برابر بندگانش گشوده و با ظهور در صفات و اسمایيش خود را بر آنان متجلی نموده است و اين همان قول استواری است که امام خميني نيز به آن قائل است.

تازه‌یه، توصیف و تحلی از دیدگاه امام خمینی

فاطی تو و حق معرفت یعنی چه
دریافت ذات بی صفت یعنی چه
دیوان امام
امام در باب تشییه و تنزیه همان گونه که مشرب عرفانی او ایجاب می کند در حالی که ساخت با تعطیل مخالف است، نه قائل به تنزیه محض است و نه قائل به تشییه صرف؛ بلکه قائل به توصیف است که از طریق تجلی صفاتی و اسمائی امکان یافتن است.

امام در تعلیقات بر شرح قیصری در فص نوحی نخست به بیان رأی استاد خویش، آیت‌الله شاه‌آبادی می‌پردازد و سپس رأی خود را بیان می‌دارد. آنچه در رأی آیت‌الله شاه‌آبادی جلب توجه می‌کند اصطلاح تشییه اطلاقی است که قابل جمع با تنزیه است و دعوت به آن درواقع دعوت به تنزیه است؛ زیرا تنزیه اصولاً محجوب در تشییه و تشییه مستور در تنزیه است. آری روش انبیا تصریح به تنزیه و تلویح به تشییه است (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۲).

امام با اشاره به حدیث: «لَا تَنْفَكِرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ» در حدیث دوازدهم از کتاب شرح چهل حدیث، مراد از تفکر ممنوع را تفکر در اکتناه ذات و کیفیت آن دانسته است. اما وی که از قائلان به استحاله اکتناه ذات است نظر در ذات را از مجالی صفات و اسماء نه تنها جایز بلکه برای اثبات وجود، توحید، تنزیه و تقدیس حق تعالی لازم دانسته است:

آن غایت ارسال انبیا و آمال و عرفا بوده و قرآن کریم و احادیث شریفه مشحون از علم به ذات، کمالات، اسماء و صفات ذات مقدس است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۳).

امام خمینی بر این عقیده است که هیچ کتابی از کتب حکما و متکلمان بیش از کتاب کریم الهی و کتب معتبر اخبار مثل اصول کافی و توحید صدوق در اثبات ذات و اسماء و صفات غور ننموده‌اند.^(۶) امام خمینی روش توصیف در شناخت خدا را همان روش خدا، خطب و آثار و اخبار رسول اکرم^(ص) دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵). وی از امعان نظر در مجموع اخبار مؤثر چنین نتیجه می‌گیرد که تفکر در ذات در یک مرتبه ممنوع است که همان تفکر در کنه ذات و کیفیت آن است چنان که در حدیث کافی وارد است: «مَنْ نَظَرَ فِي الَّهِ كَيْنَ هُوَ هَلَكَ» ولی تفکر در مرتبه صفات و اسمائی حق تعالی مجاز بلکه بدان امر شده است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵).

امام در شرح حدیث بیست و هفتم از شرح چهل حدیث هنگام بحث از لقاء‌الله و کیفیت آن بر همین نقطه‌نظر تأکید ورزیده است. ایشان ضمن محاکوم کردن علماء و مفسرانی که به منظور تنزیه ذات مقدس، طریق لقاء‌الله را مسدود دانسته و مشاهدات غیبیه و تجلیات ذاتیه و اسمائیه را انکار نموده و آیات و اخبار لقاء‌الله را تأویل و بر موارد دیگر حمل کرده‌اند، به بیان مقصود قائلان به لقاء‌الله می‌پردازد و آن را مرادف با مشاهده جمال و جلال (که بازگشتش به صفات است) می‌شمرد و بر این عقیده است که مقصود آنان قول به جواز اکتناه ذات مقدس یا امکان احاطه علمی بر ذات حق تعالی نیست، بلکه امتناع اکتناه ذات در علم کلی و امتناع احاطه علمی بدان از امور برهانی مورد

اتفاق جمیع عقلای ارباب معارف است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۳). امام سپس لقاء الله و کیفیت آن را به معنای تجلیات اسمائی صفاتی بر قلوب صافی شده سالکان الهی می‌داند که درنتیجه خرق همه حجاب‌ها، حتی حجب نوری اسمائی و صفاتی، میان عبد و رب روی می‌دهد و پس از آن تجلی ذاتی و تعلق و تدلی به ذات الهی دست می‌دهد که حاصل آن فنای ذاتی است. امام درواقع، لقاء الله را چیزی جز مشاهده حضوریه فنایه نمی‌داند که شرح آن در آیات و حکایات مربوط به معراج آمده است: «دَنَى فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹). امام سپس قول به لقاء الله به معنای تجلیات الهی را نه تنها با برهان عدم اکتناه و احاطه و آیات تنزیه‌ی منافی ندانسته بلکه مؤید و مؤکد بر آن می‌داند (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۵).

و از آنجا که در وجود آن بزرگوار علم و عمل به هم آمیخته و سودمندی علم به بهره‌بری از آن در عمل است، و شیوه او بر این است که در اثنای مباحث علمی از تذکرات عملی غفلت نورزد، در اینجا نیز متذکر می‌شود که باب تجلیات الهی همواره باز است و اگر ما را از آن نصیب و بهره‌ای نیست از آن رost که قلب‌هایمان را که جایگاه تجلی الهی است، غبار توجه به دنیا و مشتهیات آن فراگرفته و آلدگی و غوطه‌وری در شهوات مانع از آن شده است که قلب ما آینه تجلیات حق تعالی و مجلای جلوه محظوظ شود (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۴۵۵).

همان طور که حافظ فرمود:

جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی
غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

دلایل امتناع معرفت به ذات حق تعالی

همان‌گونه که امام نیز متذکر می‌شود محال بودن پی بردن به کنه ذات الهی (اکتناه ذات) از امور مبرهن در کتب حکما و عرفاست (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۲).

برای مثال می‌توان قول فارابی در فصوص الحکمة را ذکر کرد: «الذات الاحادية لا سبيل الى ادراکها بل تدرك بصفاتها و غاية السبيل اليها الاستبصار بان لا سبيل اليها». ذات احادی راهی به ادراک آن نیست بلکه از طریق صفاتش ادراک می‌شود و نهایت راه بدو، آگاه شدن از این است که راهی بدو نیست (فارابی، ۱۴۰۵، فص: ۵۵: ۸۷). اما چرا راهی به شناخت ذات احادی نیست؟ آن‌گونه که فارابی می‌گوید به این دلیل که لازمه اینکه امری مورد شناخت آدمی قرار گیرد و در ذهن او

بگنجد داشتن صفاتی است از قبیل نِدَ (یا همانند)، ضد، امکان تجزی به مقدار و انقسام به کثیرین، که هیچ یک در ذات واجب وجود نیست (رک: فارابی، ۱۳۶۴، فص ۲۰: ۶۳). بنابراین وجود واجب در ذهن نیاید؛ زیرا هرچه در ذهن آید ممکن است پس همه از او و معلول اوست (رک: فارابی، ۱۳۶۴: ۲۴۷).

عبدالرحمن جامی نیز در نقد النصوص می‌گوید: حقیقت علم، احاطه به معلوم است به کشف آن بر سیل تمیز از غیر او و اطلاق حقیقی ذات (حق) اقتضا می‌کند که متعلق علم واقع نشود: «حقیقت العلم الاحاطة بالمعلوم و کشف على سبيل التمييز عن غيره فحقيقة العلم لا تتعلق بها اذ حقیقت الذات تقتضي ان لا تعلم» اما آنچه مانع از این می‌شود که ذات احادی مورد علم و معرفت قرار گیرد اطلاق حقیقی آن است (رک: جامی، ۱۳۷۰: ۲۷). و نیز:

انسان که موجودی مقیبل است هیچ گاه به ذات حق احاطه علمی نمی‌یابد همان گونه که خداوند درباره خود خبر داد: «لَا يَحْسِنُونَ بِإِعْلَمَا» که اشاره است به اطلاق او سبحانه به اعتبار لاتعین (جامی، ۱۳۷۰: ۲۶).

جامعی سپس قول برخی از محققان مقدم بر خود را در این باب بیان می‌کند از جمله قول صدرالدین قونوی در مفتاح الغیب را: «ان الجهل بهذه الذات عبارة عن عدم معرفتها مجردة عن المظاهر و المراتب و التعيينات لاستحالة ذلك فانه من هذه الحقيقة لا نسبة بين الله سبحانه و بين شيء اصلاً». جهل به ذات عبارت است از عدم معرفت به آن به نحو مجرد از مظاهر و مراتب و تعيينات (در حال عدم تجلی) و علت این استحاله، حیثیت اطلاق اوست که به دلیل آن میان او و هیچ چیزی هیچ رابطه و نسبتی نیست (به نقل از جامی، ۱۳۷۰: ۲۸).

حد وجودی انسان مانع از معرفت او به حق تعالی

باید توجه داشت که فرایند شناخت یا معرفت همواره دارای دو طرف است: یکی موضوع مورد شناخت یا معروف و شناسه که در اینجا ذات حق تعالی است و دیگری فاعل شناسایی یا شناسنده که در اینجا انسان است. دلایل عدم امکان معرفت به ذات احادی به این هر دو طرف باز می‌گردد از یک طرف به ذات اقدس الهی که حیثیت اطلاقش او را غیر قابل شناخت می‌سازد و دلیل و شرح

آن گذشت، از طرف دیگر به انسان باز می‌گردد که تقيید یا حد وجودی اش او را از شناخت ذات الهی عاجز و محروم می‌سازد.

در این باره باید دانست که لازمهٔ معرفت به هر چیز، داشتن ساختی یا مجانست وجودی با اوست. این ساختی از جنبه‌ای میان ذات‌الهی و انسان وجود ندارد؛ زیرا اولی دارای اطلاق و وجوب است و دومی دارای تقيید و امکان. از این‌رو:

انسان هیچ‌گاه آن‌سان که خود را در ک می‌کند حق تعالی را در ک نمی‌کند و همواره در حجابی زائل نشانی است و هرچند عالم به فقر ذاتی و تمایزش با موجود خویش است اما از آنجا که از وجود ذاتی، که خاص حق تعالی است، بی‌بهره است، هیچ‌گاه او-تعالی- را از این حیثیت در ک نمی‌کند و حق تعالی از حیثیت این حقیقت (وجود ذاتی) همواره ناشناخته و نامعلوم خواهد بود زیرا موجود حادث (ممکن‌الوجود) را به قلمرو وجود راهی نیست (ابن‌عربی، ۱۴۰۰: ۵۵).

همان‌طور که دیدیم مانع شناخت از جانب انسان در اینجا حد وجودی با عین ثابتة او یعنی محدوده و مرز وجودی اوست که نمی‌تواند از آن فراتر رود. بدین‌سان انسان به سبب حبس بودن در حد وجودی اش از ادراک خداوند آن‌گونه که هست (به‌نحو اطلاقی) محروم است. همان‌طور که حافظ فرمود:

تو را چنان که تویی هر نظر کجا بیند
به قدر دانش خود هر کسی کند ادراک

رعایت تنزیه در معرفت و عبادت

اگر ناشناخته بودن ذات احدی را در کلام امام پی‌گیریم به نتیجهٔ خاصی در این زمینه می‌رسیم: به عجز انسان از قیام به عبودیت حقیقی حق تعالی در نتیجهٔ عجز او از معرفت کامل به حق تعالی، زیرا اولی متوقف بر دومی و فرع بر آن است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۴ و ۴۳۳).

امام خمینی در مصباح‌الهدا به کلام خود را در باب ذات احدی غیبی یا عنقای مغرب چنین ادامه می‌دهند:

المنقطع عنها آمال العارفين، تزل لدى سرادقات جلالها اقدام السالكين، محجوب عن ساحة قدسها قلوب الاولى... غير معروفه لاحد من الانبياء و المرسلين ولا معبودة

لحد من العابدين... حتی قال اشرف الخلیفه اجمعین ما عرفناک حق معرفتک و ما عبادناک حق عبادتک (امام خمینی، ۱۳۷۲: ۱۳).

آرزوهای عارفان از آن بریده، گام‌های سالکان نزد سراپرده‌های جلال آن لغزیده، قلب‌های اولیای کامل از ساحت قدس آن محجوب است. معروف احادی از پیامبران و معبودی عابدی از عابدان واقع نشد تا آنجا که اشرف همه آفرید گان فرمود: تو را آن طور که باید نشناختیم و آن‌گونه که سزد نستردیم.

امام در جای دیگر بالحظ این رابطه، رعایت تنزیه را نه تنها در باب معرفت کامل بلکه درباره عبادت کامل نیز بر سالکان واجب دانسته است:

بنده سالک باید در تمام عبادات متوجه آن (تنزیه حق تعالی) باشد و قلب خود را از دعوی توصیف و ثناجویی حق نگاهداری کند و گمان نکند که از برای عبد ممکن است که به حق عبودیت قیام کند علاوه بر قیام به حق ربویت که چشم آمال کامل اولیا از آن منقطع است و دست بزرگان اصحاب معرفت از ذیل آن کوتاه است. «عنقا شکار کس نشود دام بازگیر» و از این جهت گفته‌اند کمال معرفت اهل معارف عرفان عجز خویش است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۳۷۱).

و چه زیبا امام در رابطه با اقرار خاضعانه حضرت رسول اکرم^(ص) به عجز از معرفت و عبودیت حق تعالی، بیت دیگری از حافظ را به استشهاد بیان می‌کند و حال و وضع دیگران را در مقایسه با پیامبر اکرم^(ص) و ائمه معصومین^(ع) گوشزد می‌نماید:

ای ضعیف جایی که رسول خدا که اعرف خلق الله است و عمل او از همه نورانی تر و با عظمت‌تر است اعتراف به عجز و تقصیر کند ما عرفناک ... گوید و ائمه معصومین علیهم السلام آن‌طور در محضر مقدس اظهار قصور و تقصیر کنند، [جایی که عقاب پر بریزد] از پشنه لاغری چه خیزد؟ آری، آن‌ها مقام معرفتشان به عجز ممکن و عزت و عظمت واجب تعالی شانه، اقتضا می‌کرد آن اظهارات و اعترافات را. ما بیچارگان از جهله و حجاب‌های گوناگون به گردن فرازی برخاستیم و خودفروشی و عمل فروشی کنیم (امام خمینی، ۱۳۷۳: ۱۷۵ – ۱۷۶).

بدین ترتیب از دیدگاه امام خمینی در مبحث شناخت حق تعالی باید قائل به مراتب بود:

مرتبه اول: غیب هویت یا غیب مطلق است که ذات الهی در آن خالی از هرگونه تجلی و فاقد هر اسم است و درنتیجه نشناختنی است.

مرتبه دوم: احادیث غیبی است که ذات در آن دارای تجلی احدي است و اسم دارد ولی مستأثر است؛^(۷) یعنی اختصاص به خود حق تعالی دارد و بر ماقبی مخفی است. ذات در این مرتبه هنوز ناشناخته است.

مرتبه سوم: واحدیت است که ذات در آن درنتیجه تجلی صفاتی و اسمائی در مظهر اسم اعظم الله قابل شناخت است. اما اصطلاح عنقا در آثار امام خمینی هم بر مرتبه اول اطلاق شده است (رك: امام خمینی، ۱۳۷۱، ۶۲۴، ۵۵۳) و هم بر مرتبه دوم (رك. امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸) زیرا به هر حال هر دو از حیطه معرفت آدمی خارج‌اند.^(۸)

بیت دوم:

پیر ما گفت خطاب بر قلم صنع نرفت
آفرین بر نظر پاک خطاب پوشش باد

این بیت از ایيات بحث برانگیز و پر ایهام اشعار حافظ است که به سبب اشتمال بر نکته‌ای کلامی - حکمی حکمای بسیاری را به شرح و تفسیر واداشته است، اما نکته کلامی که این بیت متضمن آن است موضوع دخول شر در آفرینش الهی است و ایهام نهفته در آن در رابطه با کلمه خطاب‌پوش است، بدین توضیح که آیا معنا و حاصل گفته پیر، تصدیق وجود خطاب در قلم صنع ولی چشم پوشیدن بر آن و پوشاندن آن است یا نبود خطاب و انکار آن توسط پیر.

تفسیر بیت توسط محقق دوانی

شاید بتوان گفت جلال‌الدین دوانی نخستین حکیمی است که به تفسیر کلامی این بیت پرداخته است. وی تقریباً یک قرن پس از حافظ می‌زیسته و آن‌گونه که در مجالس المؤمنین آمده رساله‌ای در شرح این بیت نگاشته است (رك: داور، ، ۱۳۱۴: ۱۸۳). دوانی پیش از بیان برداشت خویش از بیت مقدماتی را ذکر کرده است:

مقدمه اول: مشتمل بر معنا و کاربرد کلمه خطاب است که همواره دربرابر صواب استعمال می‌شود و گاه صفت گفتار و گاهی صفت افعال است، صواب در گفتمان عبارت است از مطابقت با واقع و

خطا عدم تطابق با واقع است و صواب در عمل عبارت است از موافقت با مصلحت و خطأ مخالفت با آن.

مقدمه دوم: درباره توحید افعالی خداوند به مشرب اشاره است که نزد آنان فاعل حقیقی، فقط خداوند است و قائل به اختیار در افعال انسانی نیستند.

مقدمه سوم: درباره این است که افعال الهی معلل به اغراض نیست اگرچه خالی از انواع حکمت و مصلحت نیست.

مقدمه چهارم: درباره این است که آنچه مورد عنایت الهی است مصلحت کلی نظام عالم است حتی اگر در موارد جزئی از نظر بشر خلاف مصلحت به نظر آید.

دوانی از این مقدمات چهارگانه نتیجه می‌گیرد که اعتقاد به خطأ در عالم آفرینش خود اعتقادی خطاست که از نسبت دادن افعال به مظاهر و اعتقاد به فاعلیت آن‌ها و نادیده گرفتن فاعلیت حقیقی حق تعالی ناشی می‌شود (رک: خرمشاهی، ج ۱، ۴۷۵). بنابراین خطاب پوشی پیر از نظر دوانی خطایی است که فاصلان درنتیجه خطای اعتقادیشان به قلم صنع نسبت می‌دهند. از نظر پیر که پاک و حقیقت‌بین است پوشیده است و پوشیده بودن خطاب بدین معناست که خطأ نزد او وجود خارجی ندارد. اینکه برخی میان دو مصراع بیت منافات می‌بینند و مصراع اول را به این معنا می‌دانند که خطایی هست ولی نظر پیر آن را پوشانده است از نظر دوانی نادرست است و پاسخش این است که مراد خطایی است که در نظر فاصلان می‌نماید نه خطایی واقعی. به همین دلیل صفت پاک برای نظر پیر آمده است؛ یعنی نظری که اشیا را همان‌طور که هست می‌بیند و اگر خطایی درواقع بود و پیر آن را نمی‌دید شایسته صفت پاک نبود (رک: خرمشاهی، ج ۱، ۴۷۶).

تفسیر بیت توسط مولانا بدرالدین

تفسیر دیگر از آن مولانا بدرالدین شارح عارف مشرب هندی است که در بدر الشروح بیان کرده است و چهبسا که او رساله دوانی را دیده باشد؛ زیرا تأثیر از سخنان دوانی در عباراتش هویدادست. بدرالدین در شرح بیت مذکور می‌گوید:

آنچه حق سبحانه در وجود آورده از خیر و شر و نفع و ضرر همه به اقتضای عدالت،
بی خطاست و اینکه خطانموده می شود از کوتاهی ماست از آن جهت که از ما
صدور می یابد (بدارالدین، ۱۳۶۴: ۴۲۳).

نظر پیر نزد بدرالدین نظری است برخاسته از عقیده به وحدت وجود و وحدت شهود که
براساس آن دو در عالم وجودی جز حق نیست، درنتیجه جز او دیده نمی شود. وی سپس وجوده
چندگانه ای برای بیت برمی شمارد:

وجه اول: اینکه دست پیر کامل، وهم خطای قلم صنع را که بر لوح دل من (گوینده بیت و
مخاطب پیر) بود در استخار عدم آورد و به فراز شهود (ان الله حکیم علیم) نشاند (بدارالدین، ۱۳۶۴: ۴۲۴). با این وجه، دیگر جایی برای این پرسش نمی ماند که وقتی خطایی نیست دیگر خطایی به
چه معناست.

وجه دوم: این است که آنچه در اشیا اصالت دارد حسن و لطافت است و شر و قباحت امری
عارضی است و در عبارت بیت جایه جایی رخ داده است که با لحاظ آن معنای بیت این طور می -
شود: آفرین بر نظر پیر صاحب کمال که خطایی است؛ یعنی شر و قبح را که عارضی است از
نظرش پوشیده است و آنچه اصل حقیقت است همان را می بیند. در این صورت گوینده بیت
هم عقیده و هم جهت با پیر است از آنجا که می گوید چه خوش (چه صحیح و دلنشیں) گفت پیر
که خطای قلم صنع نرفت.

وجه سوم: وجهی تنبیهی است و از وجود قاصرانی خبر می دهد که در قلم صنع اثبات خطای
می کنند و به صانع نسبت خطای می دهند. این کوتاهیان دیده ادراکشان از غشاوه تقليد و صورت یافی
زدوده نیست و از فاعل حقیقی بی اطلاع و از احاطه بر مصالح کلیه نظام عاجزند. اما نظر پیر که از
غبار کدورت اغیار پالوده است، خطای موجود در دیده قاصران را می پوشاند که خطایی نمودی
است نه واقعی.

وجه چهارم: اینکه ای پیر بدون این کلام ارشاد کننده تو، کار ما از دست رفته بود؛ زیرا هر چه
هست نسبت به همه خوب است و خالی از مصلحت نیست و چون صنع خداست و صفت وجود که
فی نفسه خیر است بر آن رفته، خوب است. پس هر چه محظوظ کند نزد محظوظ محظوظ است
(بدارالدین، ۱۳۶۴: ۲۴۲).

تفسیر بیت توسط محمد دارابی

شرح دیگر از محمد دارابی عارف سده یازدهم هجری است. وی قائل به دو معنا برای بیت است: معنای نخست این است که اعلام این کلام پیر، که کلامی قاطع و برخوردار از حجیت و اعتبار برای سالکان است، خود معلوم می‌دارد که هیچ‌گونه خطای در کارخانه صنع الهی نرفته است. این کلام که زداینده توهم وجود خطا از ذهن مریدان است کلامی نجات‌بخش و رهانده از گمراهی است و چهبسا که مریدان در صورتی که پیر این کلام را اعلام نمی‌کرد درنتیجه نقصان معرفتی خود همچنان در توهم خطا می‌ماندند (رک: دارابی، ۱۳۵۷: ۲۰).

معنای دوم معطوف به معنای نظر خطابوش است؛ یعنی نظری که هیچ خطا نمی‌بیند. البته نه به آن معنا که خطای هست و پیر نمی‌بیند و یا هست و او چشم خود را بر آن می‌بندد، بلکه اصلاً خطای وجود ندارد و این در حکم قضیه سالبه است و صدق سالبه، مستلزم وجود موضوع نیست. چهبسا که صدق قضیه سالبه به واسطه عدم موضوع باشد و محمول از موضوع مسلوب عنه باشد. حاصل معنای دوم همچون معنای اول نبود خطا و درنتیجه دیده نشدن آن توسط پیر و مطابقت نظر با واقع امر است. بنابراین إسنااد خطا به قلم صنع ناشی از نقص معرفتی بلکه از نقص وجودی ناظر است که «هر که بی‌هنر افتاد نظر به عیب کند» اما عارف که دیده‌ای وحدت وجودی - شهودی دارد و به وجودی جز وجود حق قائل نیست غیر او در عالم شهود نمی‌کند و هرگز در عالم، خطا نمی‌بیند.

پس گویا لسان الغیب فرموده که آخرين برنظر پاک خطابوش پیر مرشد باد که صفحهٔ صنعت را چنان که هست خالی از خطا می‌بیند (رک: دارابی، ۱۳۵۷: ۲۱).

اگر بخواهیم تربیت تاریخی را در نقل اقوال شارحان این بیت رعایت کنیم، پس از دارابی نویت به شارح گمنامی می‌رسد که به سبب اشتمال کلام او بر برخی نکات عرفانی و نزدیکی نسبی آن به گفتار امام در این باب نقل کلام او خالی از فایده نیست: «اگر قبایح نسبی توهم و تصور شود از قامت ناساز بی‌اندام ماست پس خطابوشی مستلزم ثبوت خطا نیست». او می‌افزاید:

اگر مصراع دوم همچنان گفته خواجه باشد مراد از خطابوشی پیر آن است که چشم از هستی موهوم پوشیده است و چون او چشم از جهت یا لی الخلق (ناظر به خلق) اشیا که منشأ خطاهای اضافی است پوشیده است، در اشیا جز جهت یا لی الحق (ناظر به حق)

که خیر محض است مشاهده نمی‌کند (علی اکبر جوینی نعمت‌اللهی، ایرانشهر سال دوم شماره ۲، ص ۶۲۱، به نقل از خرم‌شاهی ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۷۷).

تفسیر بیت توسط استاد مطهری

پس از این شارح گمنام نوبت به تفسیر کلامی - عرفانی استاد شهید مرتضی مطهری می‌رسد که در دو اثر خویش عدل‌الهی و عرفان حافظ (تماشاگه راز) به تفصیل به توضیح بیت مذکور پرداخته است. استاد در کتاب عدل‌الهی آنچاکه از شر و منشأ آن سخن می‌گوید، به ایهام این بیت اشاره می‌کند. ایهامی که موجب شده برخی این بیت را به منزله اعتراض حافظ به آفرینش الهی تلقی کنند (رک. مطهری، ۱۳۵۹: الف: ۷۹).

استاد به منظور تفسیر بیت به تفاوت میان دو نظر سطحی و محدود عامیانه و نظر عمیق و کل‌نگر عارفانه اشاره می‌کند و کلمه خطابوش را به معنای محو بودن خطای در نظر بی‌آلایش، پاک و عاری از محدودیت پیر می‌داند. نظری که از بالا به جهان به صورت یک کل می‌نگرد و آن را ظل حق و درنتیجه جمیل می‌بیند (رک: مطهری، ۱۳۵۹: الف: ۷۹).

استاد شهید در کتاب عرفان حافظ برای توضیح این بیت، به عقیده نظام احسن نزد حکما و پذیرش آن توسط عرفان اشاره می‌کند (رک: مطهری، ۱۳۵۹: ب: ۱۰۷) و به بیان جهان‌بینی خاص عرفا می‌پردازد که نتیجه مشاهده عالم هستی به عنوان جلوه کامل صفات حق تعالی است. بنابراین اگر عارف نقصی در عالم ببیند بدین معناست که در خدا نقص دیده است:

ولی هیچ عارفی بدین تغوه نمی‌کند (این سخن را بر زبان نمی‌آورد) که در ذات حق، که وجود مطلق و کمال مطلق است، عدم و نقص بتواند راه داشته باشد (رک: مطهری، ۱۳۵۹: ب: ۱۱۰).

مگر نظر عارف چگونه نظری است و چه خصوصیتی دارد؟ آن طور که استاد مطهری می‌گوید نظر عارف که غیر از نظر مردم عادی و حتی فیلسوف است، دو ویژگی عمدۀ دارد که دومی نتیجه اولی است. اول اینکه اشراف دارد یعنی از بالا به عالم می‌نگرد و این از بالانگری، نظر عارف را نظری مجموع‌نگر می‌سازد؛ نظری که به اصطلاح امروزه، می‌توان آن را جامع‌نگر و گسترده‌بین (perspective) نامید که در آن به مجموعه اعضا و اجزای یک کل در آن واحد نگریسته می‌شود و از تمرکز بر یک عضو و یا توجه به یک جزء اجتناب می‌شود. بنابراین پیر، نقص نمی‌بیند نه

از آن رو که نمی‌تواند بیند بلکه از آن رو که او مجموع عالم را می‌بیند و مجموع عالم همان است که او خود از آن به جلوه ذات تعبیر کرده است و ظل جمیل، لاجرم جمیل است (رک: مطهری، ۱۳۵۹: ۱۱۵).

اینکه برخی از حافظشناسان معاصر وجود دو لحن جدی و غیر جدی را درباره این بیت احتمال داده‌اند که بنابر احتمال دوم معنای بیت این است که «پیر ما اصولاً اهل مسامحه و گذشت است و خطاهای موجود را پرده‌پوشی می‌کند، می‌بیند ولی به روی خود نمی‌آورد» (خرمشاهی، ۱۳۷۵، ج ۱: ۴۶۴) توسط تحلیل فوق‌الذکر از استاد مطهری به کلی متفق می‌شود؛ زیرا ایشان فرض هر گونه اعتراض به خلقت را توسط هر عارف و از جمله گوینده این بیت دور دانسته است و می‌افزاید چگونه ممکن است حافظ با آن‌همه احترام و تعظیمی که برای پیر قائل است این ادعای او را تخطیه کند و او را در این ادعا دروغ‌گو، مسامحه‌گر و احمق و ساده‌دل پندارد (رک: مطهری، ۱۳۵۹: ۷۹).

تفسیر بیت توسط امام خمینی

حال نوبت به بیان تفسیر امام خمینی از این بیت می‌رسد که با نگرش خاص عرفانی و مدد از دیده قرآنی، به راحتی ایهام بیت را گشوده بلکه اصلاً ایهامی در آن ندیده است.

امام نیز قائل به دو نظر است اما نه برای دو نفر یعنی عارف و عامی، بلکه برای یک نفر یعنی عارف، وی در اثنای شرح حدیث چهاردهم از کتاب شرح چهل حدیث این بیت را شاهد آورده است. او ابتدا انسان عارف به حقایق و آگاه از نسبت میان ممکن و واجب را دارای دو نظر می‌داند: «یکی نظر به نقصان ذاتی خود و جمیع ممکنات و سیه‌رویی کائنات، که در این نظر علماءً یا عیناً بیابد که سرتاپای ممکن در ذلّ نقص و در بحر ظلمانی امکان و فقر و احتیاج فرو رفته» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۲)؛ و دیگر نظر به کمال واجب و بسط بساط رحمت و سعهٔ عنایت و لطف او» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳). امام سپس این دو نظر را منطبق با دو مقام مذکور در دو آیهٔ شریفه از سوره نساء دانسته سپس هر یک از اقوال قائل بیت را دربارهٔ یکی از این دو نظر و ناظر به یکی از این دو مقام دانسته است: «چنانچه در مقام اول فرماید: قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدِ اللَّهِ وَ قَائِلٌ در این مقام گوید: پیر ما گفت خطاب بر قلم صنع نرفت / آفرین بر نظر پاک خطاب پوشش باد» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

مقام دوم مربوط است به آیه: «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (نساء: ۷۹) و «قول پیر راجع به مقام دوم و قول خود قائل راجع به مقام اول است». (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۲۲۳).

چنانچه ملاحظه می‌شود امام خمینی در تفسیر بیت برخلاف شارحان پیشین سعی در انکار وجود شر در عالم خلقت نکرده است بلکه به حسب آیات مورد استنادش به یک اعتبار خیر و شر، هر دو را به حق تعالی نسبت داده و به اعتبار دیگر فقط خیر را به حق تعالی نسبت داده و شر را از ساحت او دور و منسوب به مخلوقات دانسته است. در اینجا با اسناد ندادن فعل (شر) به غیر حق-تعالی از طرفی اصل توحید افعالی، که از اصول مسلم نزد عرف و مبتنی بر اصل «لا مؤثر فی الوجود الا الله» است، خدشه‌دار می‌شود و از طرف دیگر با حفظ و لحاظ آن «حتی نقایص، ردایل و معاصی را نیز باید به حق تعالی نسبت داد» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۵۹۹). این همان اشکالی است که امام خمینی ضمن شرح حدیث سی و پنجم از شرح چهل حدیث آن را مطرح کرده و به آن پاسخ گفته است:

حق تعالی چون صرف کمال و خیریت و جمال و بهاء است، از این جهت آنچه از ناحیه مقدسه اوت کمال و خیریت است... و آنچه نقص و ردیله و شر و بیال است به عدم و تعین راجع و از لوازم ماهیت است که متعلق جعل و معارض از حق نیست؛ بلکه شروری که در عالم طبیعت و نشیه تنگ مُلک می‌باشد از تضاد بین موجودات و تنگی‌ای عالم دنیاست، و تضاد بین آن‌ها متعلق جعل نشود. پس، آنچه از خیرات و کمالات و حسنات است از حق است؛ و آنچه نقص و شر و معصیت است از خلق است؛ چنانچه فرموده: «ما أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰).

ولی به عقیده امام خمینی در این نظر نیز نباید افراط کرد، زیرا مظنه شبهه دیگری می‌رود؛ یعنی «عزل موجودات در جانب خیرات و عزل قدرت واجبه در جانب شر و این خود مستلزم جبر و تفویض شود^(۴) (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰) و این شبهه در مسلک عرفان و به طریقه برهان دفع شده است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰).

اما روش عرفان همان روشی است که ابن عربی در فصل آدمی آن را راه و رسم ادبی عالم می‌داند آنجا که می‌گوید: «فکونوا وقایته فی الذم واجعلوه وقایتکم فی الحمد فکونوا ادباء عالمین» (ابن عربی، ۱۴۰۰: ۵۶) و حافظ درباره آن می‌سراید:

گناه گرچه نبود اختیار ما حافظ
تو در طریق ادب باش و گو گناه منست
و امام می‌گوید: «تحقیق کیفیت آن به اینکه حق تعالیٰ اولی به حسنات است از بندگان و آنها اولی به سیئات هستند از ذات مقدس حق» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۰) و اثبات این اولویت منوط به اثبات انتساب از طرفین است، به این بیان:

نسبت خیرات به مبدأ المبادی نسبت وجود و بالذات است، زیرا که خیرات ذاتی وجود است، و آن در واجب عین ذات و در ممکن به جعل و افاضه است؛ پس اصل افاضه خیرات از واجب تعالیٰ شانه است، و مرآت ظهور و مظہر آن، ممکن است؛ و آن نسبت ظاهریت و افاضه، اتم از این نسبت مظہریت و قابلی است. واما در سیئات و شرور به عکس است؛ لیکن هر دو نسبت محفوظ است؛ زیرا که آنچه از حق مفاسد است خیرات است، و لازمه این خیرات، تخلل شرور است به طریق انجرار و تبعیت؛ پس بالعرض به او منتبه و بالذات از نقصان ذوات و قصور ماهیات است (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۱).

سپس می‌افزاید:

چنانچه در آیه شریفه نیز به دونظر این دو معنی را فرمود: آنجا که سلطان وحدت غلبه کرده و کثرات و نقايس را مضمحل فرموده، فرماید: «قُلْ كُلُّ مَنْ عِنْدَ اللَّهِ وَ آنِجَا كَهْ تَخْلُلُ كَثْرَتِ رَا بالعَرْضِ مَلَاحِظَه فَرَمِودَه وَ وَسَابِطَه رَا مَقْرَرَ دَاشْتَه، فَرَمِيدَه: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» (امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۰۱).

امام همچنین در شرح بخشی از حدیث سی و نهم «خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الْحَيْرَ، وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ وَ خَلَقْتُ الشَّرَّ» (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۰) به بیان کیفیت تعلق هر دوی خیر و شر به ایجاد و خلقت و کیفیت وقوع شر در قضای الهی پرداخته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۲-۶۴۴) و در پایان کلام خود به آن دو مقام مذکور در آیات شریفه سوره نساء اشاره کرده است: مقام اول که ناظر به تعلق خیرات به خلقت و جعل الهی است و منطبق است با آیه: «مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ» و مقام

دوم که ناظر است به تخلل شرور و مضار و غیر آن در قضای الهی به تبعیت و انجرار و منطبق است با آیه «قُلْ كُلُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ» امام اشاره به این دو اعتبار را در آیات شریفه و احادیث اهل بیت عصمت بسیار دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۶۴۴).

بنابر آنچه گذشت تفسیر امام خمینی از بیت مورد شرح چنین می‌شود:

سخن پیر که گفته است خطا بر قلم صنع نرفت به مقام اول و اعتبار اول (در آخرین عبارت امام) باز می‌گردد که خیرات و کمالات را بالذات متعلق خلقت و مورد جعل الهی می‌بیند و سخن گوینده بیت که اقرار ضمنی بر وجود خطا (یا شر) در قلم صنع دارد، به مقام دوم و اعتبار دوم (در آخرین عبارت امام) باز می‌گردد که تخلل شرور و مضار و غیر آن را در قضای الهی مشاهده می‌کند البته بالطبع. بدینسان امام میان سخن پیر و گوینده بیت جمع می‌آورد و هر یک را در یک مقام و به یک اعتبار قابل قبول و معتبر می‌شمرد.

نتیجه

بیت نخست: عنقا شکار کس نشود دام باز گیر... در آثار عرفانی امام خمینی هنگام بحث از امتناع اکتنه ذات اقدس حق تعالی بارها مورد استشهاد قرار گرفته است. عنقا را امام خمینی در جایی به معنای هویت غیبی یا ذات حق تعالی در مقام عدم تجلی گفته که مجھول مطلق است و گاهی از آن به عما و گاه غیب الغیوب و غیب مطلق تغییر می‌کنند (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۵). در جایی دیگر ایشان عنقا را معادل با حضرت احادیث دانسته است که اخذ از آن برای احدی حتی اسمای الهی امکان پذیر نیست (رک: امام خمینی، ۱۳۶۴: ۱۳۸)، که البته هر دوی این مقام از دسترس معرفت آدمی خارج است، اما نزد امام قول به استحاله ذات حق تعالی هرگز به این معنا نیست که راه شناخت خداوند به کلی مسدود و تعطیل است. از نظر امام خمینی هرچند اکتنه ذات حق تعالی محال است، ولی نظر در ذات از مجلای صفات و اسماء جایز بلکه برای اثبات وجود و توحید حق تعالی لازم است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۲). بدین ترتیب میان تشییه محض و تنزیه محض راهی میانه وجود دارد؛ یعنی روش توصیف که امام خمینی آن را روش خدا، خطب و آثار و اخبار رسول اکرم (ص) دانسته است (رک: امام خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۵) و معتقد است که هیچ کتابی مثل قرآن کریم و کتب معتبر اخبار مثل اصول کافی و توحید شیخ صدوق در اثبات ذات و اسماء و صفات غور نکرده‌اند (رک: امام

خمینی، ۱۳۷۱: ۱۹۳). امام از رهگذر بحث عدم امکان و توانایی انسان در معرفت کامل (به ذات) حق تعالی به نتیجه دیگری می‌رسد، به عجز انسان در عبودیت کامل برای حق تعالی؛ زیرا دومی فرع بر اولی است.

در تفسیر بیت دوم: پیر ما گفت خطاب بر قلم صنع نرفت... که از ایات جنجال برانگیز و پرایهام حافظ است، امام خمینی برخلاف سایر مفسران این بیت، که در رفع ایهام آن کوشیده‌اند، ایهامی در آن نمی‌بیند و به راحتی ابهام آن را می‌گشاید و با الهام از آیاتی از قرآن و روایات از بیت به گونه‌ای برداشت می‌کند که سخن پیر و گوینده بیت با هم جمع می‌آیند و هر دو از یک مقام و به یک اعتبار، معتبر شمرده می‌شوند.

پی‌نوشت‌ها

۱. فیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص الحكم هویت ساریه را چنین تعریف کرد است: «حقيقة الوجود... اذا خذت بشرط شيء (اي بشرط مقتضى و بشرط لاشيء فهى المسماة بالهوية السارية فى جميع الموجودات)» (شرح قیصری بر فصوص الحكم، ص ۲۳).

۲. مراد از وجود مطلق وجود لابشرط شیء است که مقید به هیچ قید نیست. آن حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلی است و نه جزیی نه عام نه خاص و نه واحد به وحدت زائده بر ذات و حتی از قید اطلاق نیز معراست (رک: شرح گلشن راز، محمد لاھیجی، ۳۴).

۳. عبارت بالا از شرح دعای سحر بسیار نزدیک است به عبارت آقا محمد رضا قمشه‌ای در اولین تعلیمه بر مقدمه قیصری و به نظر می‌رسد امام خمینی با اندک تغییر و تلخیص به نقل آن پرداخته است. عبارت آقا محمد رضا قمشه‌ای چنین است: «قد اختلف اصحاب القلوب من مشايخ العرفا بعد اتفاقهم في وحدة الوجود و انه هوية غيبة متحققة بنفس طبيعة الوجود من حيث هو، المعبر عند هم بالهوية السارية في الواجب والممكن و الغيب المجهول و غيب الهوية و عنقا المغرب اذ لا يبلغه عقول العلا و لا يصطاده اوهام الحكم كما قيل بالفارسية: عنقا شکار کس نشد» (شرح فصوص الحكم قیصری به کوشش آشتیانی، ص ۲۵).

۴. باد به دست بودن یعنی تهی و خالی بودن، باد به دست ماندن یعنی کاری بی‌نتیجه و فایدتی حاصل نکردن، باد پیمودن یعنی کاری عبث و یهوده کردن (رک: لغت نامه دهخدا، ج ۶، صص ۳۳۹۵ و ۳۳۹۶).

۵. Vedanta یکی از مکاتب شش گانه فلسفی هندوئیزم کلاسیک و در لغت به معنای انتهای وادهاست.
۶. رک: اصول کافی، ج ۱، ص ۱۹۲، نیز توحید صدوقی باب نهی عن الكلام في الكفيفية، ج ۱
۷. برای اسم مستأثر نزد امام نگاه کنید به تعلیقات بر شرح فصوص الحكم، ص ۲۱۸
۸. باید توجه داشت اصطلاح احادیث ذاتی نزد عرفا دارای اطلاق‌های چندگانه است و آن‌گونه که آقا محمد رضا قمشه‌ای در تعلیق ۱۶۵۹ خود بر مقدمه شرح قیصری آورده است بر سه مرتبه از ذات قابل اطلاق است: «اعلم ان الاحدیة الذاتیة» ۱. قد تطلق فی عرفهم علی حقیقتة الوجود المطلق ای نفس الوجود من حيث هو و بعبارة اخري الا بشرط المقسمی ۲. قد تطلق علی حقیقتة الوجود المأخوذة شرط عدم الكمالات من العلم و القدرة و امثالها فی حال کونها ممتازاً بعضها عن بعض. ۳. وقد تطلق علی حقیقتة الوجود مأخوذة بشرط الكمالات و ثبوتها علی نحو التوحد و الاندماج فی غیب ذاته و الاستجنان فی باطن هویته بالتمییز و قد تسمی تلک المرتبة بالواحدیة الاجمالی مقابل الثانية و التفضیلیة (شرح فصوص الحكم قیصری)، به کوشش آشتیانی، ص (۲۹)

۹. برای اطلاع بیشتر از مسئله جبر و تفویض نزد امام خمینی، رک: طلب و اراده، ترجمه و شرح سید احمد فهری، مرکز انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۴-۷۳

کتابنامه

- ابن عربی، محیی الدین. (۱۳۶۷ق)، رسائل، حیدرآباد دکن.
- . (۱۴۰۰ق)، فصوص الحكم، با تعلیقات ابوالعلاء عفیفی، بیروت: دار الكتاب عربی.
- امام خمینی، روح الله. (۱۳۷۱)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- . (۱۳۶۴)، تعلیقات بر شرح فصوص الحكم و مصابح الانس، تهران: مؤسسه پاسدار اسلام.
- . (۱۳۷۳)، آداب الصلوة، تهران: نشر آثار امام خمینی (س).

- . (۱۳۷۲)، *مصابح الهدایة إلى الخلافة والولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- . (۱۳۷۴)، *شرح دعای سحر*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- . (۱۳۷۵)، *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- . بدرالدین (۱۳۶۴)، *بدرالشروح*، تهران: امینیان.
- . جامی (۱۳۷۰/۱۴۰۰) عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح نقش النصوص*، تصحیح ویلیام چیتک، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی تهران.
- . جرجانی، میر سید شریف. (۱۳۷۷)، *تعریفات*، ترجمه حسن عرب و ... تهران: فرزان.
- . خرمشاهی، بهاءالدین. (۱۳۷۵)، *حافظ نامه*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- . دارابی، محمد. (۱۳۵۷)، *لطیفه غیبی*، شیراز: کتابخانه احمدی.
- . سجادی، جعفر. (۱۳۶۰)، *مصطلحات فلسفی صادرالدین شیرازی*، تهران: نهضت زنان مسلمان.
- . شایگان، داریوش. (۱۳۵۶) *ادیان و مکاتب فلسفی هند*، تهران: امیر کبیر.
- . فارابی، ابونصر. (۱۳۶۴)، *فصلوص الحکمة*، قم: بیدار.
- . قدسی (۱۳۱۴ق)، *دیوان حافظ با حاشیه داور*، چاپ افست رشدیه.
- . قزوینی، محمد و قاسم غنی. (بی تا)، *تصحیح دیوان حافظ*، تهران: زوار.
- . قیصری، داوود. (۱۳۷۵)، *شرح بر فصوص الحکم*، با کوشش جلال الدین آشتیانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- . کاشانی، عبدالرزاق. (بی تا)، *اصطلاحات الصوفیہ*، دار الاتحاد العربی.
- . کریم، هانری. (۱۳۶۹)، *فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی*، ترجمه سید جواد طباطبایی، تهران: طوس.
- . مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹ان)، *علل الهمی*، تهران: صدرا.
- . مطهری، مرتضی. (۱۳۵۹ب)، *عرفان حافظ (تماشاگه راز)*، تهران: صدرا.

-
- Doland F.Ouclow,"Dionysius of Areopagite" *Encyclopedia of Religion*",E.d.Mircea Eliade,V.4, pp 356-358.
 - Scholem, Gersholem. (1954), *Major Trends in Jewish mysticism*, Schooken Books, Newyourk.
 - *The Cloud of Unknowing*, (1691), transelated by Clifton, wlters.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.