پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،
شماره بیست‌وچهارم،
بهار و تابستان ۱۴۰۰،
صفحات (۱۹۶- ۱۷۷)

ظهور گنج نهان از دیدگاه سید حیدرآملی و ملاصدرا

فاطمه فرضعلی*
الهام محمدزاده**

چکیده: منشأ ظهور و آفرینش مراتب همهٔ موجودات اعم از مجرد و مادی حبّ ذاتی حق به ظهورکمالات مکنون است و این مسئله با توجه به براهین حکمی مبتنی‌بر شهود در حکمت متعالیه و عرفان نظری و همچنین با استناد به آیات و روایات، قابل اثبات می‌باشد. حق‌تعالی همان گنج نهان و وجود لابشرط مقسمی است که حب به ذات اقدسش سبب ظهور اسما و صفات و کمالات او شده است. لذا اولین موجود تعین یافته و آخرین موجود تنزل یافته در انتهای سلسله تنزلات، انسان کامل بوده که بر آگاهی خود از خاصیت آیینگی آگاه است و هرگاه گنج نهان اراده نماید تا معروف قرار گیرد هیچ موجودی جز انسان کامل به ظهور تام عارف نخواهد شد.

برخی براین باورند که بدون توجه به مرتبهٔ انسان، درک مراتب هستی و شناخت قابلیت‌های آن امکان‌پذیر نیست. ازاین‌جهت، آفرینش انسان علت و مقصد نهایی پیدایش و ظهور کثرت اسمائی و یا غایت عبودیت است و بدون شناخت و معرفت، عبودیت امکان‌پذیر نیست. در این نوشتار دیدگاه سید حیدر آملی و صدرالدین شیرازی که نگاه هر دو منطبق بر هستی‌شناسی واحدی است، علت و چگونگی آشکار شدن گنج نهان و همچنین معرفت به آن، تبیین و بررسی شده است.

کلیدواژه‌ها: گنج نهان، حبّ ذاتی، سید حیدر آملی، ملاصدرا

---

*استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، مشهد e-mail: farzali@gmail.com
**استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بجنورد (نویسنده مسئول) e-mail:e.mohammadzadeh@ub.ac.ir
مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۳/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۵/۲۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

فیلسوفان متأله به‌ویژه پیروان حکمت متعالیه، برخلاف متکلمان و حکمای مشهور، خلق را غیر و جدا از ذات حق نمی‌دانند و تمامی آفریدگان را تجلیات ذات و صفات و اسمای الهی می‌دانند. ایشان آفرینش را ظهور اسمای الهی و یا ظهور بعد الخفاء تعبیر می‌کنند و در این بحث اختلاف چندانی میان ایشان وجود ندارد. اما بحث اصلی در مورد علت ظهور اسما است و یا اینکه روند ظهور و نهان چگونه بوده و یا کیست که پذیرای ظهور است؟ در این نوشتار این مسئله از دیدگاه سید حیدر آملی و همچنین اندیشه‌های خاص صدرایی تحلیل می‌شود و در این راستا چگونگی ظهور ذات و مراتب تنزلات هستی و نیز نقش انسان در این روند تبیین شده و با نقدها و نظرهای موجود دراین‌باره بررسی می‌شود. به‌طورخلاصه سه پرسش اصلی در این نوشتار مورد بررسی قرار می‌گیرد:

۱. از منظر عرفا و حکمای متأله، منشأ ظهور کثرت و تجلی ذات حق چیست؟

۲. نقش انسان به عنوان مجلای ظهور وحدت و کثرت در این آشکار شدن تا چه حد است؟ آیا اگر آدمی نبود ظهور و تجلی معنا داشت؟

۳. دیدگاه سید حیدر آملی و ملاصدرا دراین‌باره چیست؟

در عرفان نظری صدور عالم یا کثرت از حق‌تعالی عبارت است از تجلّی حق‌تعالی بر ذات خود. بر فرض که غیری اعتباری (ذهن انسان) نیز باشد، دست‌کم پیش از اولین تجلّی، غیری نیست تا بر او یا به‌خاطر او تجلّی کند؛ ازاین جهت، تجلّی حق‌تعالی به‌وسیلهٔ خود، برخود و برای خود است. بنابراین پیش از تجلّی اولیه، علتی جز ذات حق در میان نخواهد بود.

سید حیدر آملی و ملاصدرا با استناد به حدیثی از نبی اکرم(ص) ذات حق‌تعالی را گنج نهان[۱] خطاب کرده که در مرتبهٔ ذات برای احدی ظاهر نیست و آن مقام را غیب‌الغیوب گویند (آملی، ۱۳۶۸ب: ۶۸۲ ؛ صدرالمتالهین، ۱۳۸۹: ۱۷۰). اما این نهان بودن ذات برای خود حضرت حق آشکار است، ازاین‌جهت ظهور او عین خفای او و خفای او عین ظهور اوست.

ظهور او علم او به ذات خویش است و ازآن‌جاکه علم عین ظهور است پس ذات حق‌تعالی درعین‌حال که نهان است و هیچ‌کس بدان آگاهی ندارد بلکه – در آن مرتبهٔ ذات – کسی نیست تا به آن آگاهی داشته باشد، او برای خود عیان است (آملی، ۱۳۶۸ب؛ صدرالمتالهین، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مرتبهٔ پس از غیب الغیوب که آن را وجود لابشرط مقسمی گویند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج۲: ۳۳۹)، مقام احدیت است که در عرفان آن را وجود به‌شرط لا می‌نامند. وحدت در این مقام، مقید به طرد هرگونه کثرت است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب می‌باشد، لذا بساطت آن بساطت محض نبوده و از گزند ترکیب تحلیلی مصون نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: - ۴۹ و ۴۲).

مرتبهٔ پس از احدیت، واحدیت نامیده می‌شود که ظهور احد است. هنگامی‌که واحد نسبت به مظاهر بی‌شمار خود سنجیده شود، واحد است درعین‌حال همین واحد اگر نسبت به اصل خویش، یعنی احد سنجیده شود، کثیر است، بنابراین به آن واحدِ کثیر گفته می‌شود. این واحدِ کثیر نسبت به احد، ظاهر است ولی نسبت به ذات خود که مقتضی وجود مقدورات و معلومات خود به‌صورت تفصیلی است، باطن است. پس ازجهتی ظاهر است و ازجهتی باطن و ظاهر آن عالم جبروت است که ملأ اعلی و وادی مقدّس طوی نامیده شده است.

همچنین عالم جبروت نیز نسبت به عالم ملکوت باطن است و عالم ملکوت نیز نسبت به عالم جبروت ظاهر است، بلکه ملکوت ظاهر جبروت است و جبروت ظاهر واحد و واحد ظاهر احد و احد تعیّن ذات حق‌تعالی و ذات حق‌تعالی که برای خود ظاهر است، برای اسما و صفات و افعال، باطن است. هر باطنی نسبت به ظاهر خود، غیب است و هر ظاهری نسبت به باطن خود، شهادت است (آملی، ۱۳۶۸ ب: ۲۱۰- ۲۰۷). بنابراین عوالم هستی نامتناهی است اگرچه کلیات آن را در پنج عالم منحصر دانسته‌اند (آملی، ۱۴۲۲، ج۲: ۲۹ ؛ صدرالمتألهین، ۱۹۸۱،ج۳: ۵۰۲).

عرفا تعابیر دیگری نیز دربارهٔ مراتب عالم هستی دارند که مراتب کلی وجود را، که از غیب محض خارج شده و ظهور یافته‌اند، به‌عنوان حضرات وجود مطرح ساخته و برای هریک از مراتب هستی عالمی نیز ترسیم نموده‌اند:

اولین حضرت کلی از مراتب هستی، حضرت غیب مطلق است و عالم آن، عالم اعیان ثابته در حضرت علمی است. در مقابل آن و درنتیجهٔ آخرین حضرت کلی از مراتب هستی، حضرت شهادت مطلق است و عالم آن نیز، عالم مُلک است. حضرت کلی اوسط هستی که میانهٔ غیب مطلق و شهادت مطلق قرار گرفته است، حضرت غیب مضاف نام دارد.

غیب مضاف بر دو قسم است: قسم اول، غیب مضافی است که به غیب مطلق نزدیک‌تر باشد، عالم آن نیز عالم ارواح جبروتی و ملکوتی؛ یعنی عالم عقول و نفوس مجرّد است. قسم دوم غیب

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مضافی است که به حضرت شهادت مطلق نزدیک‌تر باشد و عالم آن، عالم مثال است (علّت تقسیم غیب مضاف به دو قسم این است که ارواح هم صور عقلی مجرّد مناسب با غیب مطلق دارند و هم صور مثالی مناسب با شهادت مطلق دارند).

حضرت پنجم، حضرت جامع و عالم آن عالم انسانی است. حضرت جامع، واجد همهٔ کمالات و ویژگی‌های حضرات چهارگانه سابق است ازاین‌رو جامع نام گرفته است و عالم او نیز جامع جمیع عوالم چهارگانه است. با این تعبیر، عالم ملک، مظهر عالم ملکوت و عالم مثال مطلق است و عالم مثال مطلق، مظهر عالم جبروت (یعنی مجرّدات) و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابته و عالم اعیان ثابته، مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیّت، و اسمای الهی و حضرت واحدیّت مظهر احدیّت است (آملی، ۱۴۲۲ق، ج۲: ۲۹).

سید حیدر طبق آیات و روایات که مخاطب انسانی دارد مراتب هستی را تبیین می‌کند؛ یعنی باتوجه به اینکه انسان خود یکی از مراتب هستی بلکه یکی است ولی دارای مراتب بی‌شمار، فاعل شناسای این مراتب نیز هست. عالم از جنبهٔ پدیدارشناسی برای او آشکار می‌شود، هم می‌داند و هم قادر است این دانستن خویش را نیز بداند و لذا با همهٔ معلومات خود متحد است. درواقع با هر چیزی همان است و در عین اینکه هویت خود را نیز حفظ کرده و بدان آگاهی دارد که می‌توان آن را علم منتشر نامید (حسینی و فرضعلی، ۱۳۹۰، ۶۳-۶۱).

نسبت انسان با احد و اهمیت وجود انسان در مراتب ظهور

حقیقت کلیِ متعیّن هستی، تعیّن اول است، یعنی اولین ظهور وجود حق‌تعالی، انسان است و با تنزّل انسان، عوالم جبروت و ملکوت و ملک پدید می‌آید و ظاهر می‌شود تا در عالم ملک با ترقی وجود نازل شده، انسان طبیعی ظهور کند؛ از این‌جهت، انسان هم اول است و هم آخر؛ اول است در وجود و آخر است در ظهور. درآغاز پس از احدیّت حق‌تعالی، اولین موجودی که تعیّن می‌یابد انسان کامل است و در آخر و انتهای تنزّلات وجود و ظهور، آخرین موجودی که ظاهر می‌شود باز هم انسان است. انسان آخر، انسان مُلکی است و انسان اول، انسان واحد فوق جبروتی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۱: ۴۱ -۴۴ و ۷۶ ؛ ج۲: ۲۸۵ و ۲۸۷ و ۳۶۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

البته منظور از آخر بودن انسان، نوع انسان است نه شخص انسان؛ زیرا به‌خاطر نامتناهی بودن ممکنات و نیز به‌خاطر نامتناهی بودن شئون الهی که«کُلَّ یَوْمٍ هُوَ فِی شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). نه فاعلیّت او پایان‌پذیر است و نه افعال او؛ از این‌جهت، آخرین نوع، انسان است نه آخرین شخص؛ چون شخص آخر وجود ندارد.

بنابراین اهمیت انسان اولاً به دلیل جامعیت او و ثانیاً گسترهٔ علمی اوست، که برای فاعلیت مطلق خداوند، قابل مطلق است و این قابلیت می‌بایست بی‌شائبهٔ غیر باشد و هرآنچه در ظرف ادراکی قابل، نقش می‌بندد می‌بایست عین ظهور فاعل باشد وگرنه ظهور فاعل نخواهد بود. بنابراین انسان با ظرفیت ادراکی شهودی مطلق آن‌هم با ابزاری به‌نام قلب، متحمل این بار گران است «وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْماءَ کُلَّها» (بقره: ۳۱).

در حدیث قدسی حضرت ختمی مرتبت از قول حق‌تعالی می‌فرمایند: «لا یَسَعُنی أَرْضی وَ لا سَمائی وَ لکِنْ یَسَعُنی قَلْبُ عَبْدِی الْمُؤْمِن» (مجلسی، بی‌تا، ج ۵۵ :۳۹ روایت ۶۱) یعنی هیچ جایی گنجایش حق را ندارد جز قلب عبد حقیقی که محل تجلی ظهور کامل الهی است.

امام علی علیه‌السلام پس از کلام نورانی‌اش دربارهٔ علم و طالبان آن، به علمی اشاره فرمود که بدون تردید، غیر از علوم حسی و عقلی است: «هَجَمَ بِهِمُ العِلمُ عَلَی حَقِیقَةِ البَصِیرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الیَقِینِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۷).

نقش انسان در تنزل و ظهور کمالات ذاتی حق‌تعالی

اینکه حق خود را در پوشش جمعی اسما و نیز ذات خود در آیینهٔ تمام‌نما را مشاهده نماید، متوقّف بر آفرینش انسان است؛ ازاین‌جهت، آفرینش انسان مقصد نهایی پیدایش کثرت است. پس اگر گفته شود علّت آفرینش عالم هستی، آفرینش و ظهور انسان است و انسان به عنوان آیینهٔ تمام‌نمای ذات حق‌تعالی (علاوه‌بر وجود جمعی اسما) غایت قصوای آفرینش است،[۲] سخنی درست و دقیق خواهد بود. چه اینکه کثرت بدون انسان تأمین‌کنندهٔ هدف از هستی که حبّ ذاتی به کمال ذات است، نخواهد بود؛ چه هر موجودی تنها اسمی از اسمای حق‌تعالی را نشان می‌دهد به‌ویژه اینکه توجه حق به کثرت و مرتبهٔ علم حق به کثرت اسمائی و صفاتی از این مسیر محقق می‌گردد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

درواقع در تنزّلات مراتب هستی، انسان نقش اساسی و منحصربه‌فرد دارد، به‌گونه‌ای که تنزّلِ حقیقتِ اوست که عوالم متعدّدی را پدید آورده و حقیقت هستی را تاجایی‌که ممکن است آشکار می‌سازد. به‌تعبیر روشن‌تر، این حقیقت کلّی که با تعیّن اول، متعیّن شده است، دارای تنزّلات طولی و عرضی نامتناهی است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج۴: ۱۳۰ و۲۲۱). او در صورت موجودات و نیز کائنات حتی به‌صورت ریزترین حشرات تنزّل می‌کند و به‌صورت آن‌ها ظاهر می‌گردد. لذا نقایص و کمالات، خواه اعتباری باشد و خواه غیراعتباری، همه به این حقیقت بازمی‌گردد نه به حق‌تعالی که ذاتاً و از ازل مقدّس و منزّه از این‌گونه امور است؛ چنان‌که معصوم(ع) فرمود: «کان الله و لم یکن معه شئ».[۳] او در مقام ذات خود مبرّا از هرگونه تعیّن است، خواه کمال باشد خواه نقص، خواه حقیقی باشد، خواه اعتباری. این حکم نه‌تنها از ازل بوده و هیچ چیزی با او معیّت نداشته بلکه تا ابد هم خواهد بود و چیزی با او معیّت نخواهد داشت. این است که پس از شنیدن کان الله و لم یکن معه شئ می‌توان گفت: و الان کما کان (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۲۰۹ ؛ طوسی، ۱۳۳۶: ۱۵۶). زیرا معیّت اشیا در ازل با ذات حق‌تعالی مستلزم تناقض است؛ زیرا لازمهٔ آن این است که ذات نامتعیّن، تعیّن داشته باشد.

همین اشکال در معیّت اشیا در ابد نیز مطرح خواهد بود و بنابراین کان الله و لم یکن معه شئ و نیز الان کماکان بیان‌گر یک حقیقت است و آن تنزّه ذات حق‌تعالی از اتّصاف به تعیّنات است.

در هر صورت این حقیقت کلی که در تعیّن اول، متعیّن گشته است، اولاً تنزّلات بی‌شماری در صور مظاهر خود دارد و ثانیاً این تنزّلات دارای نظم و ترتیب ویژه‌ای است به‌گونه‌ای که اولین تنزّل آن به‌صورت نفس کلی است که از آن به روحِ تعیّن اول تعبیر می‌شود، همان‌گونه که اولین تنزّل حق‌تعالی به‌صورت آن حقیقت کلی است که در قرآن از آن به نفس واحده، آدم کلی، حواء حقیقی و مانند آن تعبیر شده است که آیه: «یا أَیُّهَا النّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْس واحِدَة وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَ بَثَّ مِنْهُما رِجالاً کَثیراً وَ نِساءً» (نساء: ۱) بدان اشاره دارد (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱:ج۶، ۳۰۳).

این حقیقت کلی پس از تنزّل به‌صورت نفس کلی، به‌صورت طبیعت کلی که قوهٔ نفس کلی است و در همهٔ اجسام سریان دارد، تنزّل می‌کند، پس از آن به‌صورت هیولای نخست یعنی جوهری که ابعاد سه‌گانه را دارد، و از آن به‌صورت اجسام بسیط یعنی افلاک و اجرام و ارکان چهارگانه یعنی عناصر یکی پس از دیگری (به نظر برخی) و به‌صورت دفعی و یک‌باره (از نظر برخی دیگر)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ظاهر می‌شود و پس از آن به‌صورت موالید سه‌گانه یعنی معدن و نبات و حیوان و پس از آن به‌صورت انسان صغیر که به‌لحاظ باطن و معنی صورت انسان کبیر است و پایان سلسلهٔ تنزّلات است، آشکار می‌گردد.

حقیقت انسان کبیر متعیّن است ولی حدپذیر نیست، به‌همین خاطر است که اگر بی‌نهایت حد بر او اضافه شود و تنزّل یابد، باز هم بی‌حدی و بی‌انتهایی آن به‌قوت خود است. ترکیب امور نامتناهی با یکدیگر، نامتناهی دیگری را پدید می‌آورد؛ از این‌جهت، واژهٔ نامتناهی برای تنزّلات حقیقت کلی نخست نارساست و باید گفت آن تنزّلات از جهات نامتناهی، نامتناهی است. آیهٔ کریمهٔ: «وَلَوْ أَنَّمَا فِی الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ یَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ کَلِمَاتُ اللّهِ إِنَّ اللّهَ عَزِیزٌ» (لقمان: ۲۷) به‌همین نکته اشاره دارد. مقصود از کلمات به‌اتفاق نظر محقّقان، همان اعیان موجودات و حقایق معلوم است (آملی، ۱۳۶۸ب: ۱۸۸ـ ۱۸۱).

باتوجه به آنچه گفته شد به‌ویژه با تأکید بر اینکه حبّ به ظهور در اسما و مظاهر آن، ذاتی حق‌تعالی است[۴] هیچ‌گونه تقدّم و تأخّر زمانی و نیز دیگر اقسام تقدّم و تأخّر عقلی میان حق‌تعالی و مظاهر وجود ندارد. تقدّم حق‌تعالی بر مظاهر، تقدّم ذاتی است و پیوسته همین‌گونه بوده و خواهد بود ؛ زیرا مظاهر حق‌تعالی غیر او نیست تا گفته شود که از او پدید آمده است و درنتیجه غیر از تقدّم ذاتی، تقدّم دیگری برای او قابل تصوّر باشد.[۵]

چگونگی پیدایش کثرت از ذات احدی

پیدایش کثرت از ذات واحد و یگانه‌ای که به‌خودی خود هیچ‌گونه کثرت در آن تصوّر نمی‌شود، به‌تنهایی موضوعی است که در عرفان نظری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از سویی حق‌تعالی از جهت ذات و بدون لحاظ هیچ امر دیگری، به ذات خود از ازل تا ابد عالم بوده و هست و از دیگر سو ذات حق‌تعالی دارای همهٔ کمالات وجودی بوده و هست. پس او هم به‌وجود معلومات خود آگاه هست و هم به اینکه برخی از معلومات او طالب وجود خارجی هستند.

و نیز حق‌تعالی می‌داند که ظهور او به‌صورت این معلومات ممکن و حقایق آن‌ها امکان‌پذیر است و هیچ‌گونه امتناعی ندارد؛ ازاین‌جهت، هم فاعلیّت برای ظهور حق‌تعالی به صور ماهیّات ممکن تامّ و کامل است و هم قابلیّت این ظهور فراهم است، بنابراین ظهور او به‌صورت موجودات

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

خارجی، ضروری است (آملی، ۱۳۶۸ب:۹۰) زیرا چنان‌که حکما گفته‌اند، واجب تعالی از همه جهات و حیثیّات واجب است و هیچ جنبهٔ امکانی در او وجود ندارد.

و ازآنجاکه حق‌تعالی به‌ذات خود علم دارد و این علم نیز عین ذات اوست، تعلّق علم به‌ذات، سبب پیدایش دو عنوان عالم و معلوم می‌شود؛ بنابراین اولین تعیّن که نشان از پیدایش اولین کثرت دارد، تعیّن علمی است و چون ذات از جهتی عالم و از جهتی معلوم است، نسبت میان آن‌ها باید اعتباری غیر از ذات باشد؛ زیرا اعتبار ذات از آن جهت‌که ذات است، سبب پیدایش عنوان عالم و معلوم نمی‌شود، پس اعتبار دیگری نیز تحقّق می‌پذیرد و آن علم است؛ بنابراین در اولین تعیّن و اولین ظهور کثرت، سه اعتبار پدید می‌آید: اعتبار علم، اعتبار عالم، اعتبار معلوم. علّت ظهور کثرت، علم واجب تعالی به ذات خود است. این علم هم علّت تعیّن ذات به عنوان معلوم است و هم سبب تعیّن سایر معلومات حق‌تعالی که اعیان و حقایق علمی است، که شئون ذاتی حق‌تعالی نام دارد.

بررسی ازلیّت خلق و ارتباط آن با حبّ ذاتی طبق حدیث گنج

الف. ازجمله کمالات حق‌تعالی این است که به‌صورت و معنای هر امر ممکنی درآید (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۰۸). زیرا چنان‌که گفته شد، معروفیّت ذات (بازشناخت ذات) مورد تعلّق حبّ ذاتی قرارگرفته است؛ چنان‌که خود فرمود: «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لکی أعرف»[۶] (مجلسی، بی‌تا، ج۸۷: ۱۹۹) کمالات حق‌تعالی ظهور در خارج را طلب می‌کنند و روا شدن این طلب نه‌تنها ممکن است بلکه به‌خاطر وجود علّت تامّهٔ آن، که ذات حق‌تعالی و حبّ ذاتی اوست، واجب و ضروری است؛ ازاین‌جهت، ظهور کمالات حق‌تعالی یا ممکن است و یا واجب:

۱. اگر واجب باشد عدم ظهور آن ممتنع است؛ پس کمال ذاتی ازلی به همراه حبّ ذاتی ازلی به ظهور آن، علّت تام برای ظهور آن در خارج است.
۲. اگر ممکن باشد، یعنی کمالات حق‌تعالی قابلیّت ظهور داشته باشند و نیز مانعی برای ظهور آن‌ها نباشد، ازآنجاکه فاعلیّت حق‌تعالی تام و تمام و واجب است و هیچ جهت امکانی در ذات و صفت و فعل او قابل تصوّر نیست، پس برفرض امکان ظهور کمالات نیز، ظهور آن‌ها واجب و ضروری و خفای آن‌ها ممتنع است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ب. ازاین گذشته خفای حق‌تعالی، خفای حقیقی نیست و اگرچه گنج نهان بوده و هست، نسبت به مظاهر اسما و صفات گنج نهان است نه فی‌ذاته؛ زیرا که حقیقت ذات و اسما و صفات، وجود حقیقی است که در عین ظهور و عیانی است چنان‌که امام حسین(ع) فرمود:

أیکون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتّی یکون هو المظهر لک، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بعدت حتی تکون الإثار هی التی توصل الیک عمیت عین لا تراک علیها رقیباً (مجلسی، بی‌تا، ج۶۷: ۱۴۲).

اگر غایب است، از منظر و مشهد مظاهر غایب است و این هم به‌خاطر محدودیت منظر مظاهر است نه غیبت ذاتی او. بنابراین خفای او نسبت‌به مظاهر محدود و مقیّد است. برفرض‌که این خفا باقی و ماندگار باشد، باز هم ظهور ذاتی و ازلی و ابدی او خردپذیر و انکارنشدنی است (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ۳۵۷ و ۳۵۸).

پ. ازاین گذشته این گنج نهان با خلق، به‌وسیلهٔ خلق و برای خلق عیان می‌شود، زیرا خلق به‌خاطر تقیّد و محدودیّت خود به‌هیچ‌رو توانایی مشاهدهٔ آن ذات منزّه از هرگونه قید و حدّی را ندارد؛ درغیر این صورت خلاف فرض است و محال، زیرا اگر خلق محدود و مقیّد، حق نامحدود و مطلق را مشاهده کند یا ذات حق محدود و مقیّد شده است، که خلاف فرض است و محال؛ و یا خلق نامحدود و مطلق شده است، که آن‌هم خلاف فرض است و محال. بنابراین نهان بودن آن ذات برای خلق عین ذات اوست و عیان بودن آن نیز برای ذات، عین ذات اوست، پس عیان شدن آن برای خلق در حکم استتار ذات است، یعنی تنزّل از مقام اطلاق و تنزّه و ظهور در مظاهر مقیّد و محدود.

به تعبیر سید حیدرآملی و این تنزّل خود، استتار است و حق‌تعالی از این استتار به ظهور تعبیرکرده است و گویی مقصود وی این بوده است که استتار وی عین ظهور و نهانی وی عین عیانی اوست، چنان‌که ظهور او عین بطون و بطون وی عین ظهور اوست. او درعین‌حال که باطن است، ظاهر است و درعین‌حال که ظاهر است باطن است (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۱۶ ـ ۳۰۶). او از اینکه در معرض تغییر حالات قرار گیرد، منزّه است. او همیشه و از ازل همان‌گونه بوده است که اینک هست، و همین‌گونه که هست، خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ت. حدیث شریف گنج نهان را می‌توان به دو گونه تفسیر کرد: ۱. اینکه مقصود از آفرینش معروفیّت ذات در نزد خود باشد. ۲. مقصود معروفیّت ذات در نزد خلق باشد و به‌تعبیر دیگر؛ فاعل در«اُعرف» حق‌تعالی است یا خلق؛ اگر فاعل حق‌تعالی باشد، بدین معنی است که ظهور در مظاهر مقیّد و متعدّد، محبوب حق‌تعالی بوده و چون این حبّ ذاتی است و نه عارضی، بنابراین ازلی و ابدی است و درنتیجه تحقّق محبوب که ظهور در مظاهر مقیّد است، ازلی و ابدی است؛ پس آفرینش یا ظهور و تجلّی، ازلی و ابدی است. اگر فاعل معرفت، خلق باشد، یعنی معروفیّت نزد خلق، محبوب حق‌تعالی بوده و هست و معروفیّت نزد خلق، وجود خلق یعنی تنزّل از مقام اطلاقی را به‌همراه دارد. پس تنزّل در مظاهر خلقی برای وصول به معروفیّت خلقی، محبوب حق‌تعالی است. این محبوبیّت پیش از خلق است؛ بنابراین ذاتی حق است؛ چه اینکه پیش از خلق هیچ علّت و سببی برای پیدایش این محبوبیّت نیست مگر خود حق‌تعالی، پس محبوبیّت، ازلی و ابدی است و تحقّق محبوب نیز، ازلی و ابدی خواهد بود.

ث. آفرینشی که بی‌واسطه به حق‌تعالی نسبت داشته باشد و درعین‌حال ازلی نباشد حتی اگر در زمان واقع نشده باشد، تغییر و تحوّل در ذات حق را به‌دنبال دارد و حال آنکه چنین نقایصی برای او محال است؛ بنابراین حق‌تعالی دارای صفات ازلی و ابدی و نیز ظهورات پیوسته و همیشگی است، نه چیزی بر او افزوده می‌شود تا سبب پیدایش امر جدیدی باشد و نه چیزی از او کاسته می‌شود تا سبب تغییر حال و فعل او شود؛ ازاین‌جهت، در ظهور حق‌تعالی نه زمان قابل تصوّر است نه تقدّم و نه تأخّر؛ چون حق‌تعالی و ظهور او وابسته به زمان نیست تا تقدّم و تأخّر در آن تصوّر شود بلکه زمان نیز از لوازم ظهور اسمایی اوست؛ ازاین جهت، ظهور او ازلی است همان‌گونه که ابدی است (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۱۶).

ج. مقصود عارف[۷] از این سخن که «انّ للرّبوبیّة سرّاً لو ظهر لبطلت الرّبوبیّة» (ابن‌عربی، ۱۹۹۴م، ج۱۲: ۴۴۵)، نکته‌ای است که دلیل دیگری بر ازلیّت خلق و ظهور خواهد بود؛ زیرا مقصود وی از این سخن این است که ربوبیّت نسبت و اضافه است؛ ازاین جهت، وابسته به دو طرف نسبت و اضافه است. یکی از دو طرف ربّ است و دیگری مربوب. پس اگر مربوب نباشد، ربوبیّت نیست، ولی ازآنجاکه مربوب از شئون ذاتی حق‌تعالی است، ربوبیّت باقی است همان‌گونه که ازلی بوده است (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۵۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

چ. نیز ازآنجاکه ربوبیّت را نمی‌توان از حق‌تعالی سلب کرد، زیرا که ربوبیّت و صاحب و مالک بودن از لوازم غنای ذاتی است؛ بنابراین مربوب را که ظهورات و تجلّیات اوست، نمی‌توان سلب کرد و درنتیجه ازلی و ابدی بودن آن اثبات می‌گردد. معنی سخن یادشده عارف این است که اگر مربوب از هستی زایل شود و به‌طورکلی وجود نداشته باشد، ربوبیّت باطل خواهد شد؛ زیرا ربوبیّت متوقّف بر مربوب است ولی زایل شدن ربوبیّت محال است؛ ازاین‌جهت، زایل شدن مربوب نیز محال است (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۵۱ و صدرالمتالهین، ۱۴۲۲ق: ۳۵۰).

ازسوی‌دیگر، ربوبیّت متوقّف بر مربوب است و مربوب کنایه از مظاهر الهی است، یعنی تا مظاهر که مربوب هستند نباشند، ربّ ظهور و وجود نخواهد داشت به بیان دیگر، فاعلیّت بر قابلیّت توقّف دارد؛ زیرا تا قابل نباشد، فاعل عین و اثری نخواهد داشت؛ ازاین جهت، گفته‌اند: در صورتی که این سرّ آشکار شود که اگر مربوبیت وجود نداشته باشد و مرتفع گردد، ربوبیّت وجود نخواهد داشت و ازآنجاکه وجود نداشتن مظاهر و از بین رفتن آن‌ها محال است، بدین خاطر که از شئون ذاتی حق‌تعالی هستند، بنابراین بطلان و نفی ربوبیّت نیز محال است (آملی، ۱۳۶۸ب: ۹۹). و چنان‌که گفته شد عکس آن نیز به ازلیّت خلق می‌انجامد زیرا ربوبیّت از لوازم غنای ذاتی است؛ پس ربوبیّت هست و چون متضایف است طرف اضافهٔ آن نیزکه مربوب است وجود خواهد داشت. می‌توان گفت عمر مربوب به اندازهٔ عمر ربّ است.

ح. حق‌تعالی اله مطلق است؛ ازاین جهت، باید مألوه مطلق نیز وجود داشته باشد، خواه این مألوه مطلق علمی باشد و خواه عینی؛ او ربّ مطلق است؛ ازاین جهت، باید مربوب مطلق داشته باشد؛ زیرا الوهیّت و ربوبیّت بدون مألوه و مربوب تحقّق پیدا نمی‌کند؛ و نیز او فاعل مطلق است پس باید قابل مطلق نیز داشته باشد، زیرا تا قابل نباشد فعل فاعل ظاهر نمی‌گردد بلکه ظهور آن ممکن نیست (آملی، ۱۳۶۸ب: ۳۵۴). و حال آنکه فاعل تامّ است و در فاعلیّت متوقّف بر غیر نیست.

نقد و بررسی: ممکن است گفته شود که از آنجاکه فعل فاعل متوقّف برغیر یعنی قابل است، بنابراین فعل او ازلی نیست و لازم باطلی هم به‌دنبال ندارد؛ زیرا همان‌گونه که فاعلیّت فاعل شرط پیدایش فعل است، قابلیّت قابل نیز شرط پذیرش فعل است.

پاسخ این است که نبودن قابل دلیل بر عدم تحقّق فعل است و در نتیجه همان‌گونه که فعل به‌خاطر نبودن قابل در ازل پدید نیامده است، نباید در ابد نیز پدید آید؛ زیرا همان‌گونه که فقدان

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

قابل در ازل علّت عدم فعل در ازل است، فقدان قابل در ابد نیز علّت عدم فعل در ابد است و اگر قابل در زمانی تحقّق پیدا کند، لازمه‌اش این است که فعلی (همان پیدایش قبول) بدون قابل پدید آمده باشد و این محال است؛ پس همان‌گونه که فعل فاعل دارد، قابل هم دارد و اگر فاعل مطلق بود، قابل هم مطلق خواهد بود.

بنابراین هم ربّ ازلی است و هم مربوب؛ هم اله ازلی است و هم مألوه؛ هم فاعل مطلق ازلی است و هم قابل مطلق (آملی، ۱۳۶۸ب: ۹۹). حدیث شریف حقیقت[۸] نیز به‌همین معنی اشاره داشت؛ چنان‌که گفته شد: «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیا کل التوحید آثاره» (آملی، ۱۳۶۸ق: ۳۵۶).

به‌خاطر ازلیّت فیض و ظهور حق‌تعالی است که تقدّم او بر مظاهر و خلق و نیز تأخّر آن‌ها از او زمانی نیست. تقدّم او بر مظاهر همانند تقدّم خورشید بر پرتو آن و تقدّم دریا بر موج است. چنین تقدّم و تأخّری در جایی امکان‌پذیر است که حقیقت واحدی با تحلیل ذهنی یا با لحاظ اعتباری، متعدّد و متکثّر فرض شود آن‌گاه، بین آن امور متعدّد، تقدّم و تأخّر لحاظ شود. اینجاست که نقش انسان در ظهور آشکار می‌شود. درمورد حق‌تعالی و مظاهر او همین‌گونه است. آنچه هست تنها ذات یگانه‌ای است ولی اسما و صفات، ظهور و بطون، اول و آخر، وحدت و کثرت و مانند این‌ها، اموری اعتباری (قائم به ذهن انسانی) است که در خارج جدا و مستقل از ذات وجود ندارد (صدرالمتالهین، ۱۳۶۶، ج۴: ۴۲). و پیداست که بین ذات و امور اعتباری تقدّم و تأخّر قابل تصوّر نیست، بلکه برای تفهیم ترتیب ظهور و چگونگی آن و تفاوت میان آن دو به مخاطب، چنین الفاظ و اعتباراتی به‌کار برده می‌شود و بیشتر جنبهٔ معرفت‌شناختی دارد تا هستی‌شناختی و نیز برای درک این نکته که کمالات پوشیدهٔ باطنی که مقتضی ظهور هستند، به زبان حال طلب ظهور کرده‌اند و نیز برای شناخت این امر که این مطلب و این ظهور از ازل تا به ابد انقطاع‌پذیر نیست، زیرا که این ظهور از لوازم ذات است و لوازم ذات، انفکاک‌پذیر نیست (آملی، ۱۳۶۸الف: ۳۰۷).

خ. ظهور و تجلّی حق‌تعالی یا عین ذات اوست و یا زاید و عارض بر ذات اوست. اگر ظهور عین ذات او باشد، حکم آن حکم ذات است و چون ذات ازلی و ابدی است، ظهور نیز ازلی و ابدی است و درنتیجه مظاهر نیز ازلی و ابدی‌اند. انفکاک بین ذات و ذاتیات از محالات است و اگر

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

انفکاکی هم باشد در ظرف تحلیل ذهنی است (انسان) نه عینی و خارجی (صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج۶: ۱۲۰-۱۲۱).

نقد و بررسی: شکی نیست که ظهور عین ذات اوست، چون او هستی محض و نور صرف است بلکه نورانیّت نور از اوست و أیسیّت وجود[۹] به‌خاطر اوست. به تعبیر امام زین‌العابدین(ع) به‌نقل از حضرت ختمی مرتبت (ص) در دعای جوشن کبیر؛ یا نورالنّور، یا منوّرالنّور، یا نور کلّ نور یا نوراً قبل کلّ نور یا نوراً بعد کلّ نور یا نوراً فوق کلّ نور یا نوراً لیس کمثله نور (مجلسی، بی‌تا، ج۹۴: ۳۹۰). ازاین جهت، نفی ظهور از حقیقت نور برابر با نفی نور است و این سلب چیزی از خودش است و محال. پس برفرض که ظهور از لوازم ذات حق‌تعالی باشد که هست، ازلیّت ذات، ازلیّت ظهور را نیز درپی دارد.

امّا اگر ظهور و تجلّی و همچنین علت آن عین ذات نباشد، بلکه زاید و عارض بر ذات باشد، در این صورت معلّل خواهد بود. علّت آن یا ذات است و یا چیزی بیرون از ذات. اگر علّت آن ذات باشد، با وجود ذات که علّت تامهٔ ظهور است، ظهور نیز وجود خواهد داشت و جدایی علّت تامه از معلول و بالعکس محال است؛ پس ازلی بودن ذات و حب ذاتی به کمالات ذاتی که علّت ظهور است، ازلیّت ظهور را نیز به‌دنبال دارد و اگر علّت ظهور، امری غیر از ذات باشد، اولاً چنان‌که پیش ازاین گفته شد، غیری نیست تا علّت باشد یا معدّ و زمینه‌ساز. زیرا که وجود حقیقت یگانه‌ای است که تنها یک مصداق دارد و حتی فاعل اعتبار (ذهن انسان) هم غیر او نیست (حسینی تهرانی، ۱۴۱۷: ۷۰) و دوماً لازمهٔ این فرض این است که ذات حق‌تعالی در ظهور و تجلّی نیاز به غیر داشته باشد و نیاز نشانهٔ امکان است، پس لازمه‌اش این است که حق‌تعالی که واجب است، ممکن باشد؛ او که غنیّ محض است، فقیر باشد و این محال است. تعالی‌الله عن ذلک علواً کبیراً. پس ظهور از لوازم ذات حق‌تعالی است و جدایی آن از ذات محال است؛ ازاین‌جهت، حکم آن در ازلیّت و علت ظهور و حب ذاتی و مانند آن، حکم ذات است.

از فحوای کلام سید و ملاصدرا پیرامون ظهور مظاهر و شرح حدیث گنج پنهان، چنین برمی‌آید که بدون وجود مظهر تام یعنی انسان، نه‌تنها خداوند و جهان هستی درک نخواهد شد بلکه سخن از احدیت و وحدانیت و سایر صفات و افعال بیهوده خواهد بود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

برخی بر محتوای حدیث کنز اشکالی وارد کرده‌اند و ملاصدرا این اشکال را به‌زیبایی در چهار وجه پاسخ گفته است.

اشکال: خفا از امور نسبی است و ناگزیر از دو چیز است یکی امر مخفی و دیگری چیزی که امر مخفی از آن پنهان است؛ یعنی مخفی و مخفی‌علیه. مخفی‌علیه نمی‌تواند حق‌تعالی باشد؛ زیرا او امری خودآشکار است و علم ذاتی ازلی و ابدی به ذات خود دارد. ازطرف‌دیگر مخفی‌علیه خلق هم نمی‌تواند باشد؛ زیرا خلق در ازل موجود نبوده‌اند تا حق بر آن‌ها مخفی باشد و در این حالی است که در حدیث آمده است: «کان الله ولم یکن معه شی». پس خفی اقتضای خلق دارد و خلق سبب خفای حق می‌شود نه سبب ظهورش، و این عکس چیزی است که در حدیث آمده است؛ زیرا در حدیث کنز، خدا مخفی بوده است پیش ازآنکه خلقی باشد.

وجوه چهارگانه ملاصدرا در پاسخ به اشکال

۱. مراد از خفا، عدم معرفت غیر به‌ذات حق است و آن‌گاه که کثرت عارفان را به خویش اراده کرد، خلق را آفرید که از آن تعبیر به عدم عارف به خفا هست. گویی چنین گفته است: من گنجی نهان و نفوذناپذیر، جوهری شریف بودم ولی جز خود من کسی که عالم به من باشد و عارفی که از وجودم مطلع باشد، موجود نبود. بنابراین خفا را مطلق می‌گیرد و لازمش را اراده می‌نماید و آن لازم، عدم معرفت غیر به اوست.

۲. برای هر شیئی دو وجود لحاظ می‌شود؛ وجود علمی و عینی. وجود علمی اشیا را عین ثابت خوانند که ازلی و قدیم هستند، درحالی‌که وجود عینی یا خارجی حادث هستند. پس خفای حق به‌نسبت وجود علمی یا اعیان ثابته در ازل است؛ زیرا اعیان ثابته معیت وجودی با حق دارند ولی علم به حق‌تعالی ندارند. آن‌گاه که حق اراده کند که اعیان ثابته به او علم یابند، آن‌ها از وجود علمی خارج شده و وجود خارجی پیدا می‌کنند تا علم به خدا یابند زیرا خداوند شناخته نمی‌شود مگر به‌وجود خارجی.

۳. صاحب صحاح به‌نقل از اصمعی می‌گوید که شیء را پنهان کردم یعنی کتمان کردم و همچنین پنهانش کردم یعنی آشکارش کردم و این واژه معانی متضاد دارد. پس اینکه حق‌تعالی می‌گوید من گنجی نهان بودم می‌تواند مراد از خفا، به‌معنی ظهور باشد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۴. می‌تواند این معنی باشد که من ظاهر هستم و از غایت ظهور در خفا هستم. در این معنی گویی خداوند چنین می‌فرماید: نزدیک است که از غایت ظهور، پنهان باشم از خودم چه رسد از غیر خودم، پس خلق را آفریدم که حجاب ظهور و پوششی بر نورم باشند تا با اختفای این غایت ظهور، شناخت من برای خلق ممکن شود. نمی‌بینی وقتی کسی می‌خواهد به‌خورشید نگاه کند دستش را روی ابروهایش می‌گیرد تا از شدت نور کاسته شود تا بتواند خورشید را ببیند. این همان معنای فخلقت الخلق لکی اعرف می‌باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۹: ۳۵۶-۳۵۸).

نتیجه:

۱. حق‌تعالی اگر گنج نهان باشد این نهان بودن برای خود وی آشکار و عیان است؛ از این جهت ظهور او عین خفای اوست و خفای او عین ظهور اوست.

۲. ذات او همان وجود لابشرط مقسمی است که به‌خاطر تنزّه و تقدّس آن از هرگونه قیدی، حتی قید اطلاق و نه با قالب‌های عقلی قابل فهم و ادراک است؛ و نه دل و جانی توان دسترسی به آن مقام منیع را دارد. حتی انبیا و اولیا در آن حیران‌اند.

۳. در آغاز پس از احدیّت حق‌تعالی، اولین موجودی که تعیّن می‌یابد انسان است و در آخر و انتهای تنزّلات وجود و ظهور، آخرین موجودی که ظاهر می‌شود باز هم انسان است. انسان آخر، انسان مُلکی است و انسان اول، انسان واحد فوق جبروتی است. به همین دلیل تنها مجلای ظهور تام و جامع اسما و صفات و کمالات وجودی حق انسان است. انسان از جهت معرفتی خاصیت آئینگی دارد و از ابزار شهود و قابلیت همهٔ مراتب فنا برخوردار است. اگر ذات اقدس الهی ارادهٔ ظهور نماید تا معروف قرارگیرد، هیچ‌یک از موجودات جهان، عارف به ظهور تام نخواهند بود به‌جز انسان کامل.

۴. حبّ به ظهور در اسما و مظاهر آن، ذاتی حق‌تعالی است، هیچ‌گونه تقدّم و تأخّر زمانی و نیز دیگر اقسام تقدّم و تأخّر عقلی میان حق‌تعالی و مظاهر وجود ندارد. تقدّم حق‌تعالی بر مظاهر، تقدّم ذاتی است و پیوسته همین‌گونه بوده و خواهد بود.

۵. مظاهر عبارت است از تنزّلات حق‌تعالی در مراتب اسما و صفات و کمالات او به‌گونه‌ای که قطع نظر از این تنزّلات، مظاهر به‌خودی خود، چیزی نیستند.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۶. حبّ ذاتی حق به کمال ذات سبب شد که بخواهد خود را در آیینه ببیند (احببت ان اعرف)؛ ازاین‌جهت، عالم هستی را آفرید (خلقت الخلق) تا خویش و کمال ذاتی خویش را در آن مشاهده کند (لکی اعرف)؛ زیرا هر یک از موجودات مظهر اسما اویند؛ ازاین‌جهت، تأمین‌کنندهٔ حبّ ذاتی به کمال اسمایی حق‌تعالی آن‌هم به‌صورت متفرق خواهند بود.

۷. مشاهدهٔ حق خود را در پوشش جمعی اسما و نیز مشاهدهٔ ذات خود در آیینهٔ تمام‌نما متوقّف بر آفرینش انسان است؛ ازاین‌جهت، آفرینش انسان علت و مقصد نهایی پیدایش کثرت است.

۸. پس از ظهور حبّ ذاتی به مظاهر ذات، به‌صورت حقیقت یگانه‌ای ظهور می‌کند که قابلیّت کثرت نیز دارد و نام آن تعیّن اول، عقل، روح، نور، انسان کبیر و دیگر عناوین است. این حقیقت یگانه استعداد پذیرش اشکال و صور و اوضاع و احوال مختلف را دارد.

۹. درواقع این تنزّل خود، استتار است و حق‌تعالی از این استتار به‌ظهور تعبیرکرده است. استتار وی عین ظهور و نهانی وی عین عیانی اوست، چنان‌که ظهور او عین بطون و بطون وی عین ظهور اوست. او درعین‌حال‌که باطن است، ظاهر است و درعین‌حال‌که ظاهر است باطن است.

۱۰. تنزّل در مظاهر خلقی برای وصول به معروفیّت خلقی، محبوب حق‌تعالی است. این محبوبیّت پیش از خلق است؛ بنابراین ذاتی حق است؛ چه اینکه پیش از خلق هیچ علّت و سببی برای پیدایش این محبوبیّت نیست مگر خود حق‌تعالی، پس محبوبیّت، ازلی و ابدی است و تحقّق محبوب نیز، هم در مقام تفصیلی(کائنات) و هم در مقام جمعی(انسان) ازلی و ابدی خواهد بود و خلق را درواقع آفرید تا چه در مقام جمعی و چه در مقام تفصیلی شناخته شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن اعرف فخلقت الخلق لکی اعرف» (مجلسی، بی‌تا، ج۸۷: ۱۹۹).

۲. حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» شاهد بر این مدعاست. این حدیث در برخی کتب دربارهٔ حضرت آدم نقل گردیده و در برخی دربارهٔ حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی(ص). شیعه و سنی به این حدیث استناد می‌کنند (*المستدرک علی الصحیحین*، ج۲: ۶۷۲ ، شماره ۴۲۲۸ و *الغدیر* علامه امینی، ج ۵: ۴۳۵). علی‌بن ابراهیم برهان‌الدین حلبی نیز در کتاب معروف خویش *السیرة الحلبیه* روایت حضرت آدم را نقل می‌نماید (حلبی، ۱۴۲۷، ج۱: ۳۵۴). وی روایت دیگری را نقل کرده می‌گوید: وذکر صاحب کتاب شفاء الصدور فی مختصره عن علی‌بن‌أبی طالب رضی‌الله

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

تعالی عنه عن النبی صلی‌الله علیه وسلم عن‌الله عزوجل أنه قال: «یا محمد و عزتی و جلالی لولاک ما خلقت أرضی و لاسمائی و لارفعت هذه الخضراء لا بسطت هذه الغبراء» وفی روایة عنه ولا خلقت سماء ولا أرضا ولا طولا ولا عرضا (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۷۵).

۳. برای اطلاع از مستند بودن حدیث یاد شده به کتاب *روح مجرد* اثر علامه محمدحسین حسینی طهرانی، ص ۱۹۲ مراجعه شود.

۴. زیرا پیش از این گفته شد که علت ظهور چیزی جز امری ذاتی نمی‌تواند باشد زیرا مستلزم نیاز به غیر است؛ بنابراین علتی جز خواست و حب ذاتی حق به‌کمالات خود نمی‌ماند.

۵. مظاهر عبارت‌اند از تنزّلات حق‌تعالی در مراتب اسما و صفات و کمالات او به‌گونه‌ای که قطع نظر از این تنزّلات، مظاهر به‌خودی‌خود، چیزی نیستند (آملی، ۱۳۶۸ب: ۱۰۴). چنان‌که گفته شده است: الباقی باق فی الازل و الفانی فانٍ لم یزل؛ باقی همواره باقی است و فانی همواره فانی (آملی، ۱۳۶۸ب: ۱۰۵). چنان‌که حق‌تعالی فرمود: «کُلُّ مَنْ عَلَیْها فانٍ» (الرحمن: ۲۶)؛ «وَ یَبْقی وَجْهُ رَبِّکَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِکْرامِ» (الرحمن: ۲۷). شیخ صدوق از یعقوب‌بن‌جعفر الجعفری از ابوابراهیم موسی‌بن‌جعفر(ع) نقل کرده است که فرمود: إنّ الله تبارک و تعالی کان لم یزل بلا زمان و لا مکان و هو الان کما کان، لا یخلو منه مکان و لا یشغل به مکان و لا یحلّ فی مکان. «أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ یَعْلَمُ مَا فِی السَّمَوَاتِ وَمَا فِی الْأَرْضِ مَا یَکُونُ مِن نَّجْوَی ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةٍ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَی مِن ذَٰلِکَ وَلَا أَکْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَیْنَ مَا کَانُواْ ثُمَّ یُنَبِّئُهُم بِمَا عَمِلُواْ یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ (مجادله: ۷). لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغیر حجاب محجوب و استتر بغیر ستر مستور لا اله إلاّ هو الکبیر المتعال (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۷۸). همچنین امام باقر(ع) فرمود: انّ الله تبارک و تعالی کان و لیس شئ غیره، نوراً لا ظلام فیه، صدقاً لا کذب فیه، و علماً لا جهل فیه و حیاة لاموت فیه و کذلک الیوم و کذلک لا یزال ابداً (برقی، بی‌تا، ج ۱: ۲۴۲). در تفسیر صافی ذیل آیه: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِیَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) از امام جعفر صادق(ع) نقل می‌کنند که: «خرج الحسین‌بن‌علی (ع) اصحابه فقال: ایها الناس انالله جل ذکره ما خلق خلق الله الا لیعرفوه فاذا عرفوه عبدوه،...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵: ۷۵). و همین خبر در ملحقات احقاق الحق در *بحرالمناقب* آورده شده است..همان‌گونه که دیده می‌شود معنی و مفهوم حدیث کنز مخفی را در این خبر می‌توان یافت به همین مضمون خبری هم به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

وسیلهٔ زراره از امام محمدباقر(ع) در *اصول کافی* ذکر شده که دربارهٔ خلقت انسان‌ها می‌گوید (فطرهم علی المعرفته)؛ یعنی سرشت خلقتی انسان‌ها، شناسایی خداوند است (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳ :۲۰). بنابراین این حدیث ممکن است ازلحاظ صورت و متن مجعول به‌نظر می‌رسد ولی با تأویل آیات قرآنی و متن صریح احادیث موثق، مفهوم آن صحیح بوده و هیچ مخالفتی با ارکان شریعت محمدی ندارد، چراکه اکثر علما و عارفان عامه و خاصه آن را صحیح‌المعنا دانسته‌اند مانند: حافظ برسی که صاحب *فوائد الرضویه* وی را شیخ فاضل، محدث، و شاعر منشی ادیب می‌نامد (قمی، ۱۳۲۱، ج۱: ۱۷۹)، در کتاب *مشارق الأنوار فی حقایق اسرار* امیرالمؤمنین علی(ع)، این حدیث را دلیلی بر امامت ایشان قرار می‌دهد (علی خادم، *حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن*، کیهان فرهنگی - ش ۱۰، دی۱۳۶۶).

۶. سهل ابن عبدالله تستری

۷. مشهور به «حدیث الحقیقة»؛ گفتگوی علی علیه‌السلام با کمیل است که مرحوم حکیم متأله سبزواری در کتاب *شرح دعای صباح* (سبزواری، بی‌تا: ۳۱۹) آن را از مشهورات بین عرفا شمرده و فقیه و عارف سیدحیدر آملی در کتاب *نص‌النصوص فی شرح فصوص الحکم* این حدیث را از اخبار صحیحه دانسته است (آملی، ۱۳۵۲: ۴۴۰).

۸. أیس در مقابل لیس یعنی وجود در مقابل نیستی.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴م)، *الفتوحات‌المکیة*، محقق /مصحح عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸الف) ، *جامع الأسرار و منبع الأنوار*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ـــــــــــ . (۱۳۶۸ب)، *نقدالنقود فی معرفة الوجود*، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ـــــــــــ . (۱۴۲۲ق)، *المحیط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب‌الله العزیزالمحکم*، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن موسوی تبریزی، تهران: نورعلی نور.
- ـــــــــــ . (۱۹۷۵=۱۳۵۲ش)، *نص‌النصوص فی شرح الفصوص*، تهران: انستیتوی پژوهش‌های علمی ایران و فرانسه.
- برقی، احمدبن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ق)، المحاسن، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- جوادی‌آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد [ابن‌ترکه]*، تحقیق و تنظیم حمید پارسانیا، قم: اسراء.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۱۷ق)، *توحید علمی و عینی در مکاتب حکمی و عرفانی*، چاپ دوم، مشهد: علامه طباطبایی.
- حسینی طهرانی، محمدحسین. (۱۴۳۰ق)، *روح مجرد: یادنامه موحد عظیم و عارف کبیرحاج سید هاشم موسوی حداد*، مشهد: علامه طباطبائی.
- حسینی، مرتضی و فاطمه فرضعلی. (زمستان ۱۳۹۰)، «رویکرد پدیدارشناسانه سید حیدر آملی و رودلف اتو به امر«قدسی»»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، پیاپی ۴۱.
- حلبی، علی‌بن‌ابراهیم. (۱۴۲۷ق)، *السیره الحلبیه*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خادم ، علی. (دی۱۳۶۶)، *حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن*، کیهان فرهنگی ـ ش ۱۰.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹)، *شرح منظومه*، تهران: نشر ناب.
- ـــــــــــــ . (بی‌تا)، *شرح دعای صباح*، چاپ سنگی (زمان قاجار)، بی‌جا، بی‌نا.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۹)، *التوحید*، ترجمه یعقوب جعفری، قم: اکرام.
- صدرالمتألهین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶)، *تفسیر القران الکریم*، جلد۴، چاپ دوم، قم: بیدار.
- ـــــــــــــ . (۱۳۸۹)، *مجموعه رسائل فلسفی*، به اشراف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود یوسف‌ثانی، حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- ـــــــــــــ . (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- ـــــــــــــ . (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایه الاثیریه*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- ـــــــــــــ . (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاءالتراث.
- طوسی، نصیرالدین. (۱۳۳۶)، *اوصاف الاشراف*، با مقدمه کیوان سمیعی، تهران: تابان.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۴۱۵ق)، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، چاپ دوم، تهران: الصدر.
- قرآن کریم.
- قمی ، عباس. (۱۳۲۱)، *فواید الرضویه فی احوال علمای المذهب الشیعه*، تهران: کتابخانه مرکزی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- کلینی، محمدبن‌یعقوب. (۱۳۸۹ق)، *اصول کافی*، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: علمیه اسلامیه.
- مجلسی، محمدباقر. (بی‌تا)، *بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار*، تهران: اسلامیه.
- نهج البلاغه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]