

پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال دوازدهم،

شماره بیست و چهارم،

بهار و تابستان ۱۴۰۰،

صفحات (۱۹۶-۱۷۷)

ظهور گنج نمان از دیدگاه سید حیدر آملی و ملاصدرا

فاطمه فرضعلی*

الهام محمدزاده**

چکیده: منشأ ظهور و آفرینش مراتب همه موجودات اعم از مجرد و مادی حبّ ذاتی حق به ظهور کمالات مکنون است و این مسئله با توجه به براهین حکمی مبتنی بر شهود در حکمت متعالیه و عرفان نظری و همچنین با استناد به آیات و روایات، قابل اثبات می‌باشد. حق تعالی همان گنج نمان 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 نمان اراده نماید تا معروف قرار گیرد هیچ موجودی جز انسان کامل به ظهور تام عارف نخواهد شد.

برخی براین باورند که بدون توجه به مرتبه انسان، درک مراتب هستی و شناخت قابلیت‌های آن امکان‌پذیر نیست. از این جهت، 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 نمان و همچنین معرفت به آن، تبیین و بررسی شده است.

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

e-mail: farzali@gmail.com

*استادیار گروه الهیات و معارف اسلامی دانشگاه فرهنگیان، مشهد

e-mail: e.mohammadzadeh@ub.ac.ir

**استادیار گروه معارف اسلامی دانشگاه بجنورد (نویسنده مسئول)

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۸/۳/۱۱؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۵/۲۹

مقدمه:

فیلسوفان متأله به ویژه 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 در این باره بررسی می‌شود. به‌طور خلاصه 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 در این باره چیست؟

در عرفان نظری صدور عالم یا کثرت از حق تعالی عبارت است از تجلی حق تعالی بر ذات خود. بر فرض که غیر اعتباری (ذهن انسان) نیز باشد، دست کم پیش از اولین تجلی، غیر نیست تا بر او یا به‌خاطر او تجلی کند؛ از این جهت، تجلی حق تعالی به وسیله خود، بر خود و برای خود است. بنابراین پیش از تجلی اولیه، علتی جز ذات حق در میان نخواهد بود.

سید حیدر آملی و ملاصدرا با استناد به حدیثی از نبی اکرم (ص) ذات حق تعالی را گنج نهان^۱ خطاب کرده که در مرتبه ذات برای احدی ظاهر نیست و آن مقام را غیب الغیوب گویند (آملی، ۱۳۶۸: ۶۸۲؛ صدرالمتالین، ۱۳۸۹: ۱۷۰). اما این نهان بودن ذات برای خود حضرت حق آشکار است، از این جهت ظهور او عین خفای او و خفای او عین ظهور اوست.

ظهور او علم او به ذات خویش است و از آن‌جا که علم عین ظهور است پس ذات حق تعالی در عین حال که نهان است و هیچ‌کس بدان آگاهی ندارد بلکه - در آن مرتبه ذات - کسی نیست تا به آن آگاهی داشته باشد، او برای خود عیان است (آملی، ۱۳۶۸؛ صدرالمتالین، ۱۳۸۹: ۱۷۰).

مرتبه پس از غیب الغیوب که آن را وجود لابشرط مقسمی گویند (سبزواری، ۱۳۷۹، ج ۲: ۳۳۹)، مقام احدیت است که در عرفان آن را وجود به شرط لا می نامند. وحدت در این مقام، مقید به طرد هر گونه کثرت است و هر مقیدی نسبت به مطلق خود مرکب می باشد، لذا بساطت آن بساطت محض نبوده و از گزند ترکیب تحلیلی مصون نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۹ - ۴۲).

مرتبه پس از احدیت، واحدیت نامیده می شود که ظهور احد است. هنگامی که واحد نسبت به مظاهر بی شمار خود سنجیده شود، واحد است در عین حال همین واحد اگر نسبت به اصل خویش، یعنی احد سنجیده شود، کثیر است، بنابراین به آن واحد کثیر گفته می شود. این واحد کثیر نسبت به احد، ظاهر است ولی نسبت به ذات خود که مقتضی وجود مقدورات و معلومات خود به صورت تفصیلی است، باطن است. پس از جهتی ظاهر است و از جهتی باطن و ظاهر آن عالم جبروت است که ملاً 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 تعین ذات حق تعالی و ذات حق تعالی 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 (املی، ۱۳۶۸ ب: ۲۱۰-۲۰۷). بنابراین عوالم هستی نامتناهی است اگرچه کلیات آن را در پنج عالم منحصر دانسته اند (املی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۹؛ صدرالمآلهین، ۱۹۸۱، ج ۳: ۵۰۲).

عرفا تعابیر دیگری نیز درباره مراتب عالم هستی دارند که مراتب کلی وجود را، که از غیب محض خارج شده و ظهور یافته اند، به عنوان حضرات وجود مطرح ساخته و برای هر یک از مراتب هستی عالمی نیز ترسیم نموده اند:

اولین حضرت کلی از مراتب هستی، حضرت غیب مطلق است و عالم آن، عالم اعیان ثابته در حضرت علمی است. در مقابل آن و در نتیجه آخرین حضرت کلی از مراتب هستی، حضرت شهادت مطلق است و عالم آن نیز، عالم مُلک است. حضرت کلی اوسط هستی که میانه 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 نزدیک تر باشد، عالم آن نیز عالم ارواح جبروتی و ملکوتی؛ یعنی عالم عقول و نفوس مجرد است. قسم دوم غیب

مضافی است که به حضرت شهادت مطلق نزدیک تر باشد و عالم آن، عالم مثال است (عکس تقسیم غیب مضاف به دو قسم این است که ارواح هم صور عقلی مجرد 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 همه کمالات و ویژگی های حضرات چهارگانه سابق است از این رو 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 مجردات) و عالم جبروت مظهر عالم اعیان ثابت و عالم اعیان ثابت، مظهر اسمای الهی و حضرت واحدیت، و اسمای الهی و حضرت واحدیت مظهر احدیت است (آملی، ۱۴۲۲، ج ۲: ۲۹).

سید حیدر طبق آیات و روایات که مخاطب انسانی دارد مراتب هستی را تبیین می کند؛ یعنی با توجه به اینکه انسان خود یکی از مراتب هستی بلکه یکی است ولی دارای مراتب بی شمار، فاعل شناسای این مراتب نیز هست. عالم از جنبه پدیدارشناسی برای او آشکار می شود، هم می داند و هم قادر است این دانستن خویش را نیز بداند و لذا با همه معلومات خود متحد است. در واقع با هر چیزی همان است و در عین اینکه هویت خود را نیز حفظ کرده و بدان آگاهی دارد که می توان آن را علم منتشر نامید (حسینی و فرضعلی، ۱۳۹۰، ۶۳-۶۱).

نسبت انسان با احد و اهمیت وجود انسان در مراتب ظهور

حقیقت کلی متعین هستی، تعین اول است، یعنی اولین ظهور وجود حق تعالی، انسان است و با تنزل انسان، عوالم جبروت و ملکوت و ملک پدید می آید و ظاهر می شود تا در عالم ملک با ترقی وجود نازل شده، انسان طبیعی ظهور کند؛ از این جهت، انسان هم اول است و هم آخر؛ اول است در وجود و آخر است در ظهور. در آغاز پس از احدیت حق تعالی، اولین موجودی که تعین می یابد انسان کامل است و در آخر و انتهای تنزلات وجود و ظهور، آخرین موجودی که ظاهر می شود باز هم انسان است. انسان آخر، انسان مملکی است و انسان اول، انسان واحد فوق جبروتی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۴۱-۴۴ و ۷۶؛ ج ۲: ۲۸۵ و ۲۸۷ و ۳۶۶).

البته منظور از آخر بودن انسان، نوع انسان است نه شخص انسان؛ زیرا به خاطر نامتناهی بودن ممکنات و نیز به خاطر نامتناهی بودن شئون الهی که «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرحمن: ۲۹). نه فاعلیت او پایان پذیر است و نه افعال او؛ از این جهت، آخرین نوع، انسان است نه آخرین شخص؛ چون شخص آخر وجود ندارد.

بنابراین اهمیت انسان اولاً به دلیل جامعیت او و ثانیاً گستره علمی اوست، که برای فاعلیت مطلق خداوند، قابل مطلق است و این قابلیت می‌بایست بی‌شائبه غیر باشد و هرآنچه در ظرف ادراکی قابل، نقش می‌بندد می‌بایست عین ظهور فاعل باشد و گرنه ظهور فاعل نخواهد بود. بنابراین انسان با ظرفیت ادراکی شهودی مطلق آن‌هم با ابزاری به نام قلب، متحمل این بار گران است «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره: ۳۱).

در حدیث قدسی حضرت ختمی مرتبت از قول حق تعالی می‌فرمایند: «لَا يَسْعُنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَ لَكِنُ يَسْعُنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (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 نورانی اش درباره علم و طالبان آن، به علمی اشاره فرمود که بدون تردید، غیر از علوم حسی و عقلی است: «هَجَمَ بِهِمُ الْعِلْمُ عَلَى حَقِيقَةِ الْبَصِيرَةِ وَ بَاشَرُوا رُوحَ الْيَقِينِ» (نهج البلاغه، حکمت ۲۴۷).

نقش انسان در تنزل و ظهور کمالات ذاتی حق تعالی

اینکه حق خود را در پوشش جمعی اسما و نیز ذات خود در آئینه تمام‌نما را مشاهده نماید، متوقف بر آفرینش انسان است؛ از این جهت، آفرینش انسان مقصد نهایی پیدایش کثرت است. پس اگر گفته شود علت آفرینش عالم هستی، آفرینش و ظهور انسان است و انسان به عنوان آئینه تمام‌نمای ذات حق تعالی (علاوه بر وجود جمعی اسما) غایت قصوای آفرینش است،^۲ سخنی درست و دقیق خواهد بود. چه اینکه کثرت بدون انسان تأمین‌کننده هدف از هستی که حب ذاتی به کمال ذات است، نخواهد بود؛ چه هر موجودی تنها اسمی از اسمای حق تعالی را نشان می‌دهد به‌ویژه اینکه توجه حق به کثرت و مرتبه علم حق به کثرت اسمائی و صفاتی از این مسیر محقق می‌گردد.

درواقع در تنزلات مراتب هستی، انسان نقش اساسی و منحصر به فرد دارد، به گونه‌ای که تنزّل حقیقت اوست که عوالم متعدّدی را پدید آورده و حقیقت هستی را تاجایی که ممکن است آشکار می‌سازد. به تعبیر روشن‌تر، این حقیقت کلی که با تعین اول، متعین شده است، دارای تنزلات طولی و عرضی نامتناهی است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۱۳۰ و ۲۲۱). او در صورت موجودات و نیز کائنات حتی به صورت ریزترین حشرات تنزّل می‌کند و به صورت آن‌ها ظاهر می‌گردد. لذا نقایص و کمالات، خواه اعتباری باشد و خواه غیراعتباری، همه به این حقیقت بازمی‌گردد نه به حق تعالی که ذاتاً و از ازل مقدّس و منزّه از این گونه امور است؛ چنان که معصوم^(ع) فرمود: «کان الله و لم یکن معه شیء»^۳. او در مقام ذات خود مبرّاً از هر گونه تعین است، خواه کمال باشد خواه نقص، خواه حقیقی باشد، خواه اعتباری. این حکم نه تنها از ازل بوده و هیچ چیزی با او معیت نداشته بلکه تا ابد هم خواهد بود و چیزی با او معیت نخواهد داشت. این است که پس از شنیدن کان الله و لم یکن معه شیء می‌توان گفت: و الان کما کان (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۲۰۹؛ طوسی، ۱۳۳۶: ۱۵۶). زیرا معیت اشیا در ازل با ذات حق تعالی مستلزم تناقض است؛ زیرا لازمه آن این است که ذات نامتعین، تعین داشته باشد.

همین اشکال در معیت اشیا در ابد نیز مطرح خواهد بود و بنابراین کان الله و لم یکن معه شیء و نیز الان کما کان بیان‌گر یک حقیقت است و آن تنزّه ذات حق تعالی از اّتصاف به تعینات است.

در هر صورت این حقیقت کلی که در تعین اول، متعین گشته است، اولاً تنزلات بی‌شماری در صور مظاهر خود دارد و ثانیاً این تنزلات دارای نظم و ترتیب ویژه‌ای است به گونه‌ای که اولین تنزّل آن به صورت نفس کلی است که از آن به روح تعین اول تعبیر می‌شود، همان گونه که اولین تنزّل حق تعالی به صورت 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 ایُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَ نِسَاءً» (نساء: ۱) بدان اشاره دارد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱: ج ۶، ۳۰۳).

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

ظاهر می‌شود و پس از آن به صورت موالید سه‌گانه یعنی معدن و نبات و حیوان و پس از آن به صورت انسان صغیر که به لحاظ باطن و معنی صورت انسان کبیر است و پایان سلسله تنزلات است، آشکار می‌گردد.

حقیقت انسان کبیر متعین است ولی حدپذیر نیست، به همین خاطر است که اگر بی‌نهایت حد بر او اضافه شود و تنزل یابد، باز هم بی‌حدی و بی‌انتهایی آن به قوت خود است. ترکیب امور نامتناهی با یکدیگر، نامتناهی دیگری را پدید می‌آورد؛ از این جهت، واژه نامتناهی برای تنزلات حقیقت کلی نخست نارساست و باید گفت آن تنزلات از جهات نامتناهی، نامتناهی است. آیه کریمه: «وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ» (لقمان: ۲۷) به همین نکته اشاره دارد. مقصود از کلمات به اتفاق نظر محققان، همان اعیان موجودات و حقایق معلوم است (آملی، ۱۳۶۸: ۱۸۸-۱۸۱).

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

چگونگی پیدایش کثرت از ذات احدی

پیدایش کثرت از ذات واحد و یگانه‌ای که به‌خودی‌خود هیچ‌گونه کثرت در آن تصور نمی‌شود، به‌تنهایی موضوعی است که در عرفان نظری از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. از سویی حق تعالی از جهت ذات و بدون لحاظ هیچ‌امر دیگری، به ذات خود از ازل تا ابد عالم بوده و هست و از دیگر سو ذات حق تعالی دارای همه 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 حق تعالی می‌داند که ظهور او به‌صورت این معلومات ممکن و حقایق آن‌ها امکان‌پذیر است و هیچ‌گونه امتناعی ندارد؛ از این جهت، هم فاعلیت برای ظهور حق تعالی به صور ماهیات ممکن تامّ و کامل است و هم قابلیت این ظهور فراهم است، بنابراین ظهور او به‌صورت موجودات

خارجی، ضروری است (آملی، ۱۳۶۸: ۹۰) زیرا چنان که حکما گفته‌اند، واجب تعالی از همه جهات و حیثیات واجب است و هیچ جنبه امکانی در او وجود ندارد.

و از آنجا که حق تعالی به ذات خود علم دارد و این علم نیز عین ذات اوست، تعلق علم به ذات، سبب پیدایش دو عنوان عالم و معلوم می‌شود؛ بنابراین اولین تعین که نشان از پیدایش اولین کثرت دارد، تعین 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 جهت که ذات است، سبب پیدایش عنوان عالم و معلوم نمی‌شود، پس اعتبار دیگری نیز تحقق می‌پذیرد و آن علم است؛ بنابراین در اولین تعین و اولین ظهور کثرت، سه اعتبار پدید می‌آید: اعتبار علم، اعتبار عالم، اعتبار معلوم. علت ظهور کثرت، علم واجب تعالی به ذات خود است. این علم هم علت تعین ذات به عنوان معلوم است و هم سبب تعین سایر معلومات حق تعالی که اعیان و حقایق علمی است، که شئون ذاتی حق تعالی نام دارد.

بررسی ازلیت خلق و ارتباط آن با حبه ذاتی طبق حدیث گنج

الف. از جمله کمالات حق تعالی این است که به صورت و معنای هر امر ممکن درآید (آملی، ۱۳۶۸: الف: ۳۰۸). زیرا چنان که گفته شد، معروفیت ذات (بازشناخت ذات) مورد تعلق حبه ذاتی قرار گرفته است؛ چنان که خود فرمود: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، بی تا، ج ۸۷: ۱۹۹) کمالات حق تعالی ظهور در خارج را طلب می‌کنند و روا شدن این طلب نه تنها ممکن است بلکه به خاطر وجود علت تامه آن، که ذات حق تعالی و حبه ذاتی اوست، واجب و ضروری است؛ از این جهت، ظهور کمالات حق تعالی یا ممکن است و یا واجب:

۱. اگر واجب باشد عدم ظهور آن ممتنع است؛ پس کمال ذاتی ازلی به همراه حبه ذاتی ازلی به ظهور آن، علت تام برای ظهور آن در خارج است.
۲. اگر ممکن باشد، یعنی کمالات حق تعالی قابلیت ظهور داشته باشند و نیز مانعی برای ظهور آن‌ها نباشد، از آنجا که فاعلیت حق تعالی تام و تمام و واجب است و هیچ جهت امکانی در ذات و صفت و فعل او قابل تصور نیست، پس بر فرض امکان ظهور کمالات نیز، ظهور آن‌ها واجب و ضروری و خفای آن‌ها ممتنع است.

ب. از این گذشته خفای حق تعالی، خفای حقیقی نیست و اگرچه گنج نهان بوده و هست، نسبت به مظاهر اسما و صفات گنج نهان است نه فی ذاته؛ زیرا که حقیقت ذات و اسما و صفات، وجود حقیقی است که در عین ظهور و عیانی است چنان که امام حسین (ع) فرمود:

أیكون لغیرک من الظهور ما لیس لک حتی یكون هو المظهر لک، متی غبت حتی
تحتاج الی دلیل یدلّ علیک و متی بعدت حتی تكون الإثارة هی التي توصل الیک
عمیت عین لا تراک علیها رقیباً (مجلسی، بی تا، ج ۶۷: ۱۴۲).

اگر غایب است، از منظر و مشهود مظاهر غایب است و این هم به خاطر محدودیت منظر مظاهر است نه غیبت ذاتی او. بنابراین خفای او نسبت به مظاهر محدود و مقید است. بر فرض که این خفا باقی و ماندگار باشد، باز هم ظهور ذاتی و ازلی و ابدی او خردپذیر و انکارنشدنی است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۹: ۳۵۷ و ۳۵۸).

پ. از این گذشته این گنج نهان با خلق، به وسیله خلق و برای خلق عیان می شود، زیرا خلق به خاطر تقید و محدودیت خود به هیچ رو توانایی مشاهده آن ذات منزّه از هر گونه قید و حدی را ندارد؛ در غیر این صورت خلاف فرض است و محال، زیرا اگر خلق محدود و مقید، حق نامحدود و مطلق را مشاهده کند یا ذات حق محدود و مقید شده است، که خلاف فرض است و محال؛ و یا خلق نامحدود و مطلق شده است، که آن هم 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 تنزل از مقام اطلاق و تنزه و ظهور در مظاهر مقید و محدود.

به تعبیر سید حیدر آملی و این تنزل خود، استتار است و حق تعالی از این استتار به ظهور تعبیر کرده است و گویی مقصود وی این بوده است که استتار وی عین ظهور و نهانی وی عین عیانی اوست، چنان که ظهور او عین بطون و بطون وی عین ظهور اوست. او در عین حال که باطن است، ظاهر است و در عین حال که ظاهر است باطن است (آملی، ۱۳۶۸: ۳۱۶-۳۰۶). او از اینکه در معرض تغییر حالات قرار گیرد، منزّه است. او همیشه و از ازل همان گونه بوده است که اینک هست، و همین گونه که هست، خواهد بود.

ت. حدیث شریف گنج نهران را می‌توان به دو گونه تفسیر کرد: ۱. اینکه مقصود از آفرینش معروفت ذات در نزد خود باشد. ۲. مقصود معروفت ذات در نزد خلق باشد و به تعبیر دیگر؛ فاعل در «أعرف» حق تعالی است یا خلق؛ اگر فاعل حق تعالی باشد، بدین معنی است که ظهور در مظاهر مقید و متعبد، محبوب حق تعالی بوده و چون این حب ذاتی است و نه عارضی، بنابراین ازلی و ابدی است و در نتیجه تحقق محبوب که ظهور در مظاهر مقید است، ازلی و ابدی است؛ پس آفرینش یا ظهور و تجلی، ازلی و ابدی است. اگر فاعل معرفت، خلق باشد، یعنی معروفت نزد خلق، محبوب حق تعالی بوده و هست و معروفت نزد خلق، وجود خلق یعنی تنزل از مقام اطلاقی را به همراه دارد. پس تنزل در مظاهر خلقی برای وصول به معروفت خلقی، محبوب حق تعالی است. این محبوبیت پیش از خلق است؛ بنابراین ذاتی حق است؛ چه اینکه پیش از خلق هیچ علت و سببی برای پیدایش این محبوبیت نیست مگر خود حق تعالی، پس محبوبیت، ازلی و ابدی است و تحقق محبوب نیز، ازلی و ابدی خواهد بود.

ث. آفرینشی که بی‌واسطه به حق تعالی نسبت داشته باشد و در عین حال ازلی نباشد حتی اگر در زمان واقع نشده باشد، تغییر و تحول در ذات حق را به دنبال دارد و حال آنکه چنین نقایصی برای او محال است؛ بنابراین حق تعالی 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؛ از این جهت، در ظهور حق تعالی نه زمان قابل تصور است نه تقدم و نه تأخر؛ چون حق تعالی و ظهور او وابسته به زمان نیست تا تقدم و تأخر در آن تصور شود بلکه زمان نیز از لوازم ظهور اسمایی اوست؛ از این جهت، ظهور او ازلی است همان‌گونه که ابدی است (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۳۱۶).

ج. مقصود عارف^۷ از این سخن که «انَّ لِلرَّبِّوَبِيَّةٍ سَرّاً لَوْ ظَهَرَ لِبَطَلَتِ الرَّبُّوَبِيَّةُ» (ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۱۲: ۴۴۵)، نکته‌ای است که دلیل دیگری بر ازلیت خلق و ظهور خواهد بود؛ زیرا مقصود وی از این سخن این است که ربوبیت نسبت و اضافه است؛ از این جهت، وابسته به دو طرف نسبت و اضافه است. یکی از دو طرف رب است و دیگری مربوب. پس اگر مربوب نباشد، ربوبیت نیست، ولی از آنجاکه مربوب از شئون ذاتی حق تعالی است، ربوبیت باقی است همان‌گونه که ازلی بوده است (آملی، ۱۳۶۸ الف: ۳۵۰).

ج. نیز از آنجاکه ربوبیت را نمی‌توان از حق تعالی سلب کرد، زیرا که ربوبیت و صاحب و مالک بودن از لوازم غنای ذاتی است؛ بنابراین مربوب را که ظهورات و تجلیات اوست، نمی‌توان سلب کرد و در نتیجه ازلی و ابدی بودن آن اثبات می‌گردد. معنی سخن یادشده عارف این است که اگر مربوب از هستی زایل شود و به‌طور کلی وجود نداشته باشد، ربوبیت باطل خواهد شد؛ زیرا ربوبیت متوقف بر مربوب است ولی زایل شدن ربوبیت محال است؛ از این جهت، زایل شدن مربوب نیز محال است (آملی، ۱۳۶۸: ۳۵۱ و صدرالمتهین، ۱۴۲۲: ۳۵۰).

از سوی دیگر، ربوبیت متوقف 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، فاعلیت بر قابلیت توقف دارد؛ زیرا تا قابل نباشد، فاعل عین و اثری نخواهد داشت؛ از این جهت، گفته‌اند: در صورتی که این سر آشکار شود که اگر مربوبیت وجود نداشته باشد و مرتفع گردد، ربوبیت وجود نخواهد داشت و از آنجاکه وجود نداشتن مظاهر و از بین رفتن آن‌ها محال است، بدین خاطر که از شئون ذاتی حق تعالی هستند، بنابراین بطلان و نفی ربوبیت نیز محال است (آملی، ۱۳۶۸: ۹۹). و چنان‌که گفته شد عکس آن نیز به ازلیت خلق می‌انجامد زیرا ربوبیت از لوازم غنای ذاتی است؛ پس ربوبیت هست و چون متضایف است طرف اضافه آن نیز که مربوب است وجود خواهد داشت. می‌توان گفت عمر مربوب به اندازه عمر ربّ است.

ح. حق تعالی اله مطلق است؛ از این جهت، باید مألوه مطلق نیز وجود داشته باشد، خواه این مألوه مطلق علمی باشد و خواه عینی؛ او ربّ مطلق است؛ از این جهت، باید مربوب مطلق داشته باشد؛ زیرا الوهیت و ربوبیت بدون مألوه و مربوب تحقق 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، ۱۳۶۸: ۳۵۴). و حال آنکه فاعل تامّ است و در فاعلیت متوقف بر غیر نیست.

نقد و بررسی: ممکن است گفته شود که از آنجاکه فعل فاعل متوقف بر غیر یعنی قابل است، بنابراین فعل او ازلی نیست و لازم باطلی هم به دنبال ندارد؛ زیرا همان‌گونه که فاعلیت فاعل شرط پیدایش فعل است، قابلیت قابل نیز شرط پذیرش فعل است.

پاسخ این است که نبودن قابل دلیل بر عدم تحقق 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

قابل در ازل علت عدم فعل در ازل است، فقدان قابل در ابد نیز علت عدم فعل در ابد است و اگر قابل در زمانی تحقق پیدا کند، لازمه اش این است که فعلی (همان پیدایش قبول) بدون قابل پدید آمده باشد و این محال است؛ پس همان گونه 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، ۱۳۶۸: ۹۹). حدیث شریف حقیقت^۸ نیز به همین معنی اشاره داشت؛ چنان که گفته شد: «الحقیقة نور یشرق من صبح الازل فیلوح علی هیا کل التوحید آثاره» (آملی، ۱۳۶۸: ۳۵۶).

به خاطر ازلیت فیض و ظهور حق تعالی 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. در مورد حق تعالی و مظاهر او همین گونه 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 (صدرالمتالین، ۱۳۶۶، ج ۴: ۴۲). و پیداست که بین ذات و امور اعتباری تقدّم و تأخّر قابل تصور نیست، بلکه برای تفهیم ترتیب ظهور و چگونگی آن و تفاوت میان آن دو به مخاطب، چنین الفاظ و اعتباراتی به کار برده می‌شود و بیشتر جنبه معرفت‌شناختی دارد تا هستی‌شناختی و نیز برای درک این نکته که کمالات پوشیده 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، ۱۳۶۸: ۳۰۷).

خ. ظهور و تجلّی حق تعالی 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 در نتیجه مظاهر نیز ازلی و ابدی‌اند. انفکاک بین ذات و ذاتیات از محالات است و اگر

انفکاک‌کی هم باشد در ظرف تحلیل ذهنی است (انسان) نه عینی و خارجی (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱، ج ۶: ۱۲۱-۱۲۰).

نقد و بررسی: شکی نیست که ظهور عین ذات اوست، چون او هستی محض و نور صرف است بلکه نورانیت نور از اوست و اُیسیّت وجود^۴ به خاطر اوست. به تعبیر امام زین‌العابدین^(ع) به نقل از حضرت ختمی مرتبت^(ص) در دعای جوشن کبیر؛ یا نورالنور، یا منورالنور، 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، ج ۹۴: ۳۹۰). از این 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 حق تعالی باشد که هست، ازلیّت ذات، ازلیّت ظهور را نیز در پی دارد.

اما 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 تامّه 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 به دنبال دارد و اگر علّت ظهور، امری غیر از ذات باشد، اولاً چنان که پیش از این 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 لازمه این فرض این است که ذات حق تعالی در ظهور و تجلّی نیاز به غیر داشته باشد و نیاز نشانه امکان است، پس لازمه‌اش این است که حق تعالی 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 حق تعالی است و جدایی آن از ذات محال است؛ از این جهت، 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، نه تنها خداوند و جهان هستی درک نخواهد شد بلکه سخن از احدیت و وحدانیت و سایر صفات و افعال بیهوده خواهد بود.

برخی بر محتوای حدیث کنز اشکالی وارد کرده‌اند و ملاصدرا این اشکال را به زیبایی 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 مخفی علیه. مخفی علیه نمی‌تواند حق تعالی باشد؛ زیرا او امری خود آشکار است و علم ذاتی ازلی و ابدی به ذات خود دارد. از طرف دیگر مخفی علیه 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 شیء». 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 از آنکه خلقی باشد.

وجوه چهارگانه ملاصدرا در پاسخ به اشکال

۱. مراد از خفا، عدم معرفت غیر به ذات 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، درحالی که وجود عینی یا خارجی حادث هستند. پس خفای حق به نسبت وجود علمی یا اعیان ثابت در ازل است؛ زیرا اعیان ثابت معیت وجودی با حق دارند ولی علم به حق تعالی ندارند. آن‌گاه که حق اراده کند که اعیان ثابت 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 به وجود خارجی.

۳. صاحب صحاح به نقل 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 حق تعالی می‌گوید من گنجی نهان بودم می‌تواند مراد از خفا، به معنی ظهور باشد.

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 به خورشید 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. حق تعالی اگر گنج نهران باشد این نهران 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 تنزه و تقدس 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 منبع را دارد. حتی انبیا و اولیا در آن حیران‌اند.
۳. در آغاز پس از احدیت حق تعالی، اولین موجودی که تعیین می‌یابد انسان است و در آخر و انتهای تنزلات وجود و ظهور، آخرین موجودی که ظاهر می‌شود باز هم انسان است. انسان آخر، انسان مملکی است و انسان اول، انسان واحد فوق جبروتی است. به همین دلیل تنها مجالی 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 همه مراتب فنا برخوردار است. اگر ذات اقدس الهی اراده 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 حق تعالی است، هیچ‌گونه تقدّم و تأخر زمانی و نیز دیگر اقسام تقدّم و تأخر عقلی میان حق تعالی و مظاهر وجود ندارد. تقدّم حق تعالی بر مظاهر، تقدّم ذاتی است و پیوسته همین‌گونه بوده و خواهد بود.
۵. مظاهر عبارت است از تنزلات حق تعالی در مراتب اسما و صفات و کمالات او به‌گونه‌ای که قطع نظر از این تنزلات، مظاهر به‌خودی خود، چیزی نیستند.

۶. حبّ ذاتی حق به کمال ذات سبب شد که بخواهد خود را در آئینه ببیند (احبیت ان اعراف)؛ از این جهت، عالم هستی را آفرید (خلقت الخلق) تا خویش و کمال ذاتی خویش را در آن مشاهده کند (لکی اعراف)؛ زیرا هر یک از موجودات مظهر اسما اویند؛ از این جهت، تأمین کننده حبّ ذاتی به کمال اسمایی حق تعالی آن هم به صورت متفرق خواهند بود.

۷. مشاهده حق خود را در پوشش جمعی اسما و نیز مشاهده ذات خود در آئینه تمام‌نما متوقف بر آفرینش انسان است؛ از این جهت، آفرینش انسان علت و مقصد نهایی پیدایش کثرت است.

۸. پس از ظهور حبّ ذاتی به مظاهر ذات، به صورت حقیقت یگانه‌ای ظهور می‌کند که قابلیت کثرت نیز دارد و نام آن تعین 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. در واقع این تنزک خود، استتار است و حق تعالی از این استتار به ظهور تعبیر کرده است. استتار وی عین ظهور و نهانی وی عین عیانی اوست، چنان که ظهور او عین بطون و عین ظهور اوست. او در عین حال که باطن است، ظاهر است و در عین حال که ظاهر است باطن است.

۱۰. تنزک در مظاهر خلقی برای وصول به معروفتی خلقی، محبوب حق تعالی است. این محبوبیت پیش از خلق است؛ بنابراین ذاتی حق است؛ چه اینکه پیش از خلق هیچ علت و سببی برای پیدایش این محبوبیت نیست مگر خود حق تعالی، پس محبوبیت، ازلی و ابدی است و تحقق محبوب نیز، هم در مقام تفصیلی (کائنات) و هم در مقام جمعی (انسان) ازلی و ابدی خواهد بود و خلق را در واقع آفرید تا چه در مقام جمعی و چه در مقام تفصیلی شناخته شود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن اعراف فخلقت الخلق لكي اعراف» (مجلسی، بی تا، ج ۸۷: ۱۹۹).
۲. حدیث قدسی «لولاك لما خلقت الافلاك» شاهد بر این مدعاست. این حدیث در برخی کتب درباره حضرت آدم نقل گردیده و در برخی درباره حضرت ختمی مرتبت محمد مصطفی (ص) شیعه و سنی به این حدیث استناد می‌کنند «المستدرک علی الصحیحین، ج ۲: ۶۷۲، شماره ۴۲۲۸ و الغدیر علامه امینی، ج ۵: ۴۳۵». علی بن ابراهیم برهان‌الدین حلبی نیز در کتاب معروف خویش السیرة الحلبیه روایت حضرت آدم را نقل می‌نماید (حلبی، ۱۴۲۷، ج ۱: ۳۵۴). وی روایت دیگری را نقل کرده می‌گوید: و ذکر صاحب کتاب شفاء الصدور فی مختصره عن علی بن ابی طالب رضی الله

- تعالی عنه عن النبی صلی الله علیه وسلم عن الله عزوجل أنه قال: «یا محمد و عزتی و جلالی لولاک ما خلقت أرضی و لاسمائی و لارفعت هذه الخضراء لا بسطت هذه الغبراء» و فی روایة عنه و لا خلقت سماء و لا أرضا و لا طولا و لا عرضا (حلی، 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 نمی تواند باشد زیرا مستلزم نیاز به غیر است؛ بنابراین علتی جز خواست و حب ذاتی حق به کمالات خود نمی ماند.
۵. مظاهر عبارت اند از تنزلات حق تعالی در مراتب اسما و صفات و کمالات او به گونه ای که قطع نظر از این تنزلات، مظاهر به خودی خود، چیزی نیستند (آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۴). چنان که گفته شده است: الباقی باقی فی الازل و الفانی فان لم یزل؛ باقی همواره باقی است و فانی همواره فانی (آملی، ۱۳۶۸: ۱۰۵). چنان که حق تعالی فرمود: «کُلُّ مَنْ عَلَّيْهَا فَاَنَّ» (الرحمن: ۲۶)؛ «و یَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَ الْإِكْرَامِ» (الرحمن: ۲۷). شیخ صدوق از یعقوب بن جعفر الجعفری از ابوابراهیم موسی بن جعفر^(ع) نقل کرده است که فرمود: إِنَّ 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 فی السَّمَوَاتِ وَمَا فی الْأَرْضِ مَا یَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ وَلَا خَمْسَةَ إِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا أَدْنَى مِنْ ذَٰلِكَ وَلَا أَكْثَرَ إِلَّا هُوَ مَعَهُمْ أَيْنَ مَا كَانُوا ثُمَّ یُنَبِّئُهُمْ بِمَا عَمِلُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَیْءٍ عَلِیمٌ» (مجادله: ۷). لیس بینه و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور لا اله إلا هو الكبير المتعال (صدوق، ۱۳۸۹: ۱۷۹-۱۷۸). همچنین امام باقر^(ع) فرمود: ان الله تبارک و تعالی کان و لیس شیء غیره، نوراً لا ظلام فیہ، صدقاً لا کذب فیہ، و علماً لا جهل فیہ و حیاة لاموت فیہ و كذلك الیوم و كذلك لا یزال ابداً (برقی، بی تا، ج ۱: ۲۴۲). در تفسیر صافی ذیل آیه: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) از امام جعفر صادق^(ع) نقل می کنند که: «خرج الحسین بن علی^(ع) اصحابه فقال: ایها الناس ان الله جل ذکره ما خلق خلق الله الا ليعرفوه فاذا عرفوه عبده...» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۵: ۷۵). و همین خبر در ملحقات احقاق الحق در بحر المناقب آورده شده است. همان گونه که دیده می شود معنی و مفهوم حدیث کثر مخفی را در این خبر می توان یافت به همین مضمون خبری هم به

وسيلة زراره از امام محمدباقر^(ع) در اصول کافی ذکر شده که درباره خلقت انسان‌ها می‌گوید (فطرهم علی المعرفته)؛ یعنی سرشت خلقتی انسان‌ها، شناسایی خداوند است (کلینی، ۱۳۸۹، ج ۳: ۲۰). بنابراین این حدیث ممکن است از لحاظ صورت و متن مجعول به نظر 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، ج ۱: ۱۷۹)، در کتاب مشارق الانوار فی حقایق اسرار امیرالمؤمنین علی^(ع)، این حدیث را دلیلی بر امامت ایشان قرار می‌دهد (علی خادم، حدیث کتیر مخفی و سیر تاریخی آن، کیهان فرهنگی - ش ۱۰، دی ۱۳۶۶).

۶. سهل ابن عبدالله تستری

۷. مشهور به «حدیث الحقیقه»؛ 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. اُیس در مقابل لیس یعنی وجود در مقابل نیستی.

کتاب‌نامه:

- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۹۹۴م)، الفتوحات‌المکیه، محقق/مصحح عثمان یحیی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۸ش)، جامع الأسرار و منبع الأنوار، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ . (۱۳۶۸ش)، نقداً التقود فی معرفه الوجود، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- _____ . (۱۴۲۲ش)، المحيط الاعظم و البحر الخضم فی تاویل کتاب‌الله العزیز المحکم، مقدمه و تحقیق و تعلیق محسن موسوی تبریزی، تهران: نور علی نور.
- _____ . (۱۹۷۵=۱۳۵۲ش)، نص‌النصوص فی شرح الفصوص، تهران: انستیتوی پژوهش‌های علمی ایران و فرانسه.
- برقی، احمدبن محمد بن خالد. (۱۳۷۱ش)، المحاسن، چاپ دوم، قم: دار الکتب الاسلامیه.

- جواد آملی، عبدالله. (۱۳۸۷)، *تحریر تمهید القواعد [ابن ترکه]*، 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، علی بن ابراهیم. (۱۴۲۷ق)، *السیره الحلبیه*، چاپ دوم، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- خادم، علی. (دی ۱۳۶۶)، *حدیث کنز مخفی و سیر تاریخی آن*، کیهان فرهنگی - ش ۱۰.
- سبزواری، ملاهادی. (۱۳۷۹)، *شرح منظومه*، تهران: نشر ناب.
- _____ . (بی تا)، *شرح دعای صباح*، چاپ سنگی (زمان قاجار)، بی جا، بی نا.
- شیخ صدوق. (۱۳۸۹)، *التوحید*، ترجمه یعقوب جعفری، قم: اکرام.
- صدرالمآلهین شیرازی، محمد. (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، جلد ۴، چاپ دوم، قم: بیدار.
- _____ . (۱۳۸۹)، *مجموعه رسائل فلسفی*، به اشرف محمد خامنه‌ای، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمود یوسف ثانی، حامد ناجی اصفهانی، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- _____ . (۱۴۱۷ق)، *الشواهد الربوبیه فی منهاج السلوکیه*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- _____ . (۱۴۲۲ق)، *شرح الهدایه الاثیریّه*، بیروت: موسسه تاریخ العربی.
- _____ . (۱۹۸۱م)، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، چاپ سوم، بیروت: دار احیاء التراث.
- 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)، *فوائد الرضویه فی احوال علمای المذهب الشیعه*، تهران: کتابخانه مرکزی.

- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۹ق)، اصول کافی، ترجمه و شرح جواد مصطفوی، تهران: علمیه اسلامیة.
- مجلسی، محمد باقر. (بی تا)، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمة الأطهار، تهران: اسلامیة.
- نهج البلاغه.