

بحثی درباره توفیق حضرت نقطه اولی در معرفت الهی

فریدالدین رادمهر

چنانچه سلطان بقا، روح من فی سرادق العماء فداه می‌فرماید: من عرف نفسه فقد عرف ربه، قسم به خدا ای مخدوم من اگر قدری در این عبارات تفکر فرمائی ابواب حکمت الهیه و مصاربع علم نامتناهی را بر وجه خود گشوده یابی.^۱

یکی از مشهورترین احادیثی که در سنت اسلامی مطرح شده و بحث‌های بسیاری پیرامون آن صورت گرفته است، حدیث من عرف نفسه است.^۲ شاید بتوان به تعبیری گفت که سابقه این بحث به قبل از اسلام نیز می‌رسد، زیرا آشناترین مضمون مشابه با آن قضیه خویش‌شناسی است که لااقل در تفکر یونان باستان عقیده‌ای معروف بوده است. بر طبق منطوق حدیث مزبور، اگر کسی خود را بشناسد، خدا را شناخته است و گفته سقراط در باب معرفت آن است که تو برو خود را بشناس. با دقت در این معنا میتوان دریافت که یکی از اصول ادیان الهی و مکاتب اخلاقی در تمامی روزگاران، خویش‌شناسی است که به خداشناسی منجر میشود. علی‌هذا اگر چه می‌سزد که کتابی مفصل در این دریای معنی مرقوم گردد ولی اینک، فقط می‌توان به مختصری قناعت، و از آن دریا به قطره‌ای رفع عطش کرد.

۱- شأن نزول اثر و مأخذ حدیث

این حدیث را میتوان در کتب مربوط به حدیث و فلسفه و عرفان در تمدن اسلامی یافت. ابن ابی الحدید در شرح نهج البلاغه آن را به حضرت علی منسوب می‌دارد^۳ و حال آنکه ابن تیمیه آن را از موضوعات می‌داند^۴، اما در کنوز الحقائق به حضرت محمد نسبت داده شده است.^۵

برخی از اهل تسنن گفته‌اند این حدیث، قول پیامبر است، چنانکه مولانا نیز به آن تصریح کرده است:

بهر این پیغمبر آن را شرح ساخت کانکه خود بشناخت یزدان را شناخت^۶

و البته قبل از مولانا، ابن عربی که همین حدیث را شرح کرده است، در ابتدای شرح خویش به صراحت می‌گوید که این حدیث از حضرت رسول است.^۷

الآمدی و ابن ابی الحدید، گفته شیعیان را تأیید می‌کنند که حدیث از زبان حضرت علی جاری گشته است. برخی نیز مانند ملامحسن فیض فقط آن را از مأثورات می‌دانند و ذکر قائل را نکرده‌اند.^۸ باید اشاره کرد اگر چه این حدیث در ایقان شریف مذکور شده است ولی جناب اشراق خاوری تنها به این بسنده کرده‌اند که حدیث مزبور به حضرت علی منسوب است.^۹

تفسیر حضرت باب بر این حدیث در ضمن توقیعی از حضرت باب صورت گرفته است که جواب بیست و چهار پرسش است که هر پرسش به مطلب خاصی می‌پردازد. در ضمن مقاله "ماء الحقیقه" معلوم شد که بخشی از این اثر قبل از اظهار امر علی تدوین شده است، که در همان مقاله روشن گشت که رساله سلوک و نیز تفسیر حدیث من عرف نفسه مربوط به این بخش است؛ از میان توابع مذکور، تفسیر ماء الحقیقه نیز در ضمن مقاله‌ای به وسیله نگارنده این سطور معرفی شد.^{۱۰} نکته جالبی در این تفسیر حدیث وجود دارد که نشان می‌دهد که حضرت باب در موقع

نوشتن تفسیر، هنوز مراحل دعوت خویش را اعلان نفرمودند. از مخاطب این توقیع یا این پرسش خاص هنوز نکته‌ای به دست نیامده و منوط به تحقیقات آتیه است.

۲- تفاسیری بر حدیث من عرف نفسه

بر این حدیث شروعی چند نوشته شده که برخی از آنها در دست است و از آن میان، تعدادی به وسیله نفوس غیربھائی تدوین شده و بعضی نیز جزو آثار بدیع این دور است. از جمله می‌توان اشاره به موارد زیر کرد:

۲.۱ - شروح غیرامری

الف- شرح محیی‌الدین ابن عربی، که رساله مستقلی در شرح این حدیث است. شرح او بسیار عالی و حاوی نکات مهمی است که در بخش آخر اثر حضرت اعلی تلویحاً به آن اشاره شده است.^{۱۱}

ب- شیخ احمد احسائی بنا بر درخواست محمد مهدی بن محمد شفیع استرآبادی بر این حدیث شرحی نگاشته است که در الذریعه به آن اشاره شده است.^{۱۲} این تفسیر در جوامع‌الکلم چاپ شده است.^{۱۳}

ج- هم‌عصر شیخ احمد احسائی، شخصی به نام احمد بن صالح بن طوق القطیفی، که یکی از شارحان حدیث مزبور است، در آن بحث مستوفی کرده است: "کتاب نفیس جلیل استخراج فیه من هذا الحدیث المعارف الخمسة تماماً. (یعنی کتاب نفیسی است که در آن از این حدیث معارف پنجگانه را استخراج کرده است)."^{۱۴}

د- سید صدرالدین کاشف دزفولی^{۱۵} متوفی به سال ۸۲۷ این حدیث را شرح کرده و نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس تحت شماره ۱۸۲۲/۲۵ ضبط شده و تاریخ کتابت آن ۱۲۴۴ ه.ق. است.^{۱۶}

هـ- گزارشی عرفانی از این حدیث از یک نویسنده ناشناخته تحت تاریخ ۱۱۰۴ هـ. ق. در پاکستان هست که میکروفیلم آن در کتابخانه دانشگاه وجود دارد.

و- کتابی تحت نام «اصول من عرف لیطمئن قلب من عرف» در تفسیر این حدیث وجود دارد که نسخه خطی آن در کتابخانه مجلس شورای ملی تحت شماره ۵/ ۱۸۰۳ موجود است. با این جمله شروع می‌شود: "الحمد لله الواحد الصمد الذی لیس کمثله شیء و هو السميع البصیر، ذکره فی کشف الحجب..."^{۱۷}

ز- عین القضاة همدانی در تمهیدات خود، حدود ده صفحه را به شرح این حدیث اختصاص داده است. این شرح بسیار جالب و حاوی نکات مهمی است.^{۱۸}

۲.۲ - تفاسیر امری بر حدیث

الف- شرح حضرت نقطه اولی که در این مقاله معرفی میشود از مهم‌ترین شروح این حدیث است.

ب- جمال ابهی نیز بر این حدیث شرحی نوشته‌اند که معنای جدیدی برای این حدیث در نظر گرفته‌اند. این لوح حضرت ابهی طبع شده است.

به جز این تفاسیری که فوقاً یاد شد، در مطاوی بسیاری از کتب عرفان اسلامی و آثار شیخیه و نیز آثار این دور بدیع میتوان گونه‌ای از تفسیر این حدیث را مشاهده کرد. فی الجمله میتوان به مطالبی که عین القضاة همدانی و سید حیدر آملی و صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی و سایر اندیشمندان، در لابلائی کتب خود مرقوم داشته‌اند، اشاره کرد. به برخی از این موارد در همین مقاله اشاراتی خواهد شد.

۳- مضمون توفیق

توفیق حضرت اعلی شامل دو بخش می‌باشد. بخش نخست مقدمه‌ای برای فهم معنای حدیث و بخش دوم تفسیر خود حدیث می‌باشد. اینک مضمون هر دو بخش توفیق ذکر می‌گردد:

"سائل خدا از معنی حدیثی که از حضرت علیّ روایت شده است، می‌پرسد که مضمون حدیث مزبور این است، هر کسی که نفس خویش بشناخت، خدای خویش را خواهد شناخت. بدان ای برادر من که قبل از هر چیز تو را به وصایایی سفارش می‌کنم که اگر از من بپذیری و آن را به کاربری، بسی آسان به آنچه خواستی، خواهی رسید، والاّ امر بر تو بسیار دشوار خواهد شد؛ در معرفت راهی به جز شناختن این اصول نیست.

نخست آنکه قلب خود را از هر قاعده‌ای که از علماء و دانشمندان فرا گرفته‌ای، پاک نما، قواعدی که اینان نیز خود از سرچشمه‌های تیره و تار گرفته‌اند و به بعضی از آنها دلخوش دارند و برخی را نیز قبول نکرده‌اند. نمی‌بینی که اینان نعمت خدا را که همان شناخت اوست، انکار کردند و کافر گشتند و به دوزخ رهسپار شدند؟ به زودی عاقبت کار خویش را خواهند دید و بر دلشان قهر خدا و بر زبانشان آتش دوزخ و سموم کفر جاری خواهد گشت ولی اگر تو، منصف باشی و از جایگاه آینده خویش بترسی و نفس خود را از مقالات کفرآمیز مردمان مانع شوی، خواهی دانست که راست می‌گویم و بر تو مهربانم.

دوم آنکه کلام معصومان را با کلام خلق مقایسه مکن زیرا کلام، ظهوری از مظاهر فعل گوینده است و آینه تمام‌نمای قلب اوست، لذا همان گونه که نفس برگزیدگان خدا از جانب او، حجت بالغ و آیه کامل وی می‌باشند، کلام آنان نیز بر هر گفتاری کلامی، حجت تمام است. به طوری که اگر مردم جمع آیند و بخواهند یک آیه مانند آیات قرآن بیاورند، خود را عاجز و ناچیز می‌یابند؛ کلام امامان، در این مرتبه، مانند آیات قرآن است و همانند ندارد و مردم، اتیان به مثل آن را نتوانند. گفتار معصومان

برای همگان دلیل کافی و حجت شافی است، بلکه کلامشان جامع همه کمالات است زیرا از مصدر طهارت و تنزیه خدایی نازل شده است. از هر کلمه از گفتارشان، کلیت دین بر می‌خیزد و حتی همه وجود، اثر حرف ایشان است.

به درستی بنگر و ببین! خداوند قدیم است و هرگز در این مرتبه، غیر او جایی ندارد و همیشه نیز به همین حال باقی خواهد ماند. او همیشه در نفس خویش منزّه است و خلق، مخلوق وی‌اند. او به واسطه مشیت خویش به احداث عالم می‌پردازد و از کسی زاده نمی‌شود. او مشیت را آفرید و به سبب مشیت، خلق را پدید آورد. مشیت را به مشیت آشکار فرمود و اشیاء را به مشیت ظاهر نمود. به این معنا، مشیت نخستین نقطه مذکور در عالم امکان است و ذکر اول نیز هموست، ذکری که خداوند به سبب او، خویش را ذکر می‌نماید و به این نغمه می‌سراید که «آئی انا الله» یعنی من خدایم، و باز می‌فرماید

«كنت كنزاً...» یعنی کنزی نهان بودم، سر آن داشتم تا خویشتن خویش را هویدا سازم، خلق را آفریدم تا مرا دریابند. خداوند به دلالت این کلمه مبارکه، یعنی آخرین مراتب نقطه مذکور، ماء الهی یا آب قدسی را پدیدار ساخت تا حیات همه چیز از او باشد. این مقام را جز با حرف برنساخت و نفس ظاهر خویش را مباشر آن معلوم داشت. وجود رابطه خلق با او، لازمه تغییر در ذات او نیست، زیرا او همیشه در حالت واحد است، نه تغییر می‌کند و نه تبدیل می‌شود، بلکه این مشیت اوست که با خلق او مرتبط است و به آن، عالم امکان مطلق گویند و حتی ازل و ابد در خور نفس اوست نه شایسته خود او، زیرا در مقام او نه اسم و نه رسم و نه چیز دیگر، جایی ندارد. در هر مورد که ذکر و رسم و اسم بر او اطلاق می‌شود، این همه، به مشیت او راجع می‌گردد نه به خود او. حتی وجود این مشیت را بنا بر استدلال از خلق به حق دریافتیم والا درک و فهم این مشیت را نیز نتوانیم. مقام «دلیل آياته» مقام مشیت است و مقام «وجوده اثباته» به آیه احدیه راجع می‌شود. حضرت محمد محل مشیت خداست و امامان مظهر نبی‌خدایند، پس همه اشیاء مدل بر ایشان و ایشان، مدل بر پیامبر خدا و او، مدل بر مشیت و مشیت، مدل بر خداست، پس اگر کسی امامان را شناخت یعنی خدا را شناخته است، اما مراد از این شناخت، معرفت ظاهری در عالم

امکان است که بر همگان میسور است و الا نمی توان حتی ذات ایشان را شناخت. عالم امر و خلق، هر دو حادثند و به قدیم راجع نمی شوند بلکه تنها به عالم وصف ختم می شوند، تا زمانی که ملک هست، مخلوق در مرتبه مخلوق است و به خدا هیچ راهی ندارد. هر فعلی از مشیت، همان فعل خداست، چنانکه حضرت حجت در زیارتنامه یکی از نواب اربعه، محمد بن عثمان عمری فرمود: مجاهده تو در راه خدا، ذات مشیت خداست؛ و مانند این گفته، در آیات و ماثورات، فراوان است. هر چیزی که به ایشان نسبت یابد، گویی به خدا نسبت یافته زیرا امامان از روی هوای نفس، نطق نمی کنند، بلکه ملهم به الهامات خدایی اند. کلامشان کلام خداست و اگر کسی در کلامشان چون و چرا کند، به خدا کافر شده است زیرا کلام ایشان بر هر چیزی محاط است و در همه عوالم جاری می گردد، کلامشان شباهتی به چیزی ندارد، زیرا مشبه به، عین مشبه است و کنایه و مجاز ندارد زیرا مجاز و کنایه اوصاف موجود عاجز است و حال آنکه خداوند قادر مطلق است. خداوند به آدمی همه اسماء را تعلیم فرمود؛ اسم هر چه بود و هر چه خواهد بود، و این آدم، جد ما، آدمی است که بعد از هزاران هزار آدم ظاهر گشت، به این معنا که از آدم اول هزاران هزار مرتبه نازل شد و در این مقام مقرر گزید، همین آدم با این جلالت، از معرفت اسماء امامان عاجز شد و حتی حضرت عیسی که اشرف انبیاء می باشد، به این عجز از معرفت اسماء امامان اشاره کرد و فرمود: «لا اعلم ما فی نفسک» که منظور همین وحدت امامان با پیامبر و پیامبر با مشیت و مشیت با خداوند است. حتی در احادیث منقول است که چون آدم از بهشت رانده شد، توبه کرد و برای صدق توبه خویش، این پنج اسم را شفیع قرار داد: محمد و علی و فاطمه و حسن و حسین. کسی نیست که خداوند را در مقام مناجات، به نام ایشان بخواند، و خدایش او را اجابت نفرماید. این مقام در شأن حضرت آدم بود و البته هیچ شیء نمی تواند از این مقام برتر خرامد و از این مبدأ خلقت خویش فراتر رود. این اندازه گفتن، تو را کافی است تا بدانی که کلام امامان را با کلام غیر ایشان مقایسه نکنی.

سوم اینکه کلام اهل عصمت را به نقص و تقلیل تأویل مکن، بلکه به شرافت و بزرگی تأویل کن، زیرا خداوند به هر چیزی که نام خود را بر آن گذاشته، اذن فرموده

که به بزرگی رود و عزت یابد. ذکر نام خدا در ناتوانی، عین دروغ گفتن و افتراء بستن بر خداست. خدا اجازه نفرموده که کسی بر او افتراء بندد. اهل افتراء در دوزخ قرار گیرند و ارزشی ندارند. این وصایای مرا بپذیر تا خدا بر تو وکیل باشد.

ولی معنی حدیث مزبور: خداوند تو را بر راه خویش مستقیم بدارد، مانند این حدیث در موارد بسیاری نازل شده، خداوند در قرآن فرموده که به زودی آیات خویش را در نفس‌ها و آفاق به ایشان خواهم نشان داد تا بدانند راه چیست و طریق کدام. در انجیل نیز آمده: نفس خود را بشناس تا خدایت را بشناسی با آنکه ظاهر تو از عالم فانی است ولی باطن تو، خداست. حضرت رسول نیز فرمود: آشناترین شما به نفس خود، آشناترین شما به خداست. حضرت علی در جواب یک عرب که از عالم علوی جویا شد، فرمود، صُورِی عاری از مواد، و خالی از قوت است که بر آن تجلی فرمود و نورانی گشت و بعد هویت خویش را بر آن قرار داد و افعال خویش را در او هویدا ساخت. حضرت امام حسین نیز در دعای صحرای عرفه فرمود: آیا غیر از تو را ظهوری هست؟ تو کجایی تا مظهري برای تو در نظر آرم؟ تو کی غایب از نظری که به دلیلی نیاز آرم که مرا به تو خواند؟ و کی دور از منی که در پی اثری باشم که مرا به تو راند؟ کور باد چشمی که تو را نبیند. حضرت علی بن حسین نیز در دعای سحر گفت: خداوند ترا به تو شناختم و تو مرا به خویش دلالت فرمودی و مرا به سوی خود خواندی، اگر تو نبود، نمی‌دانستم که تویی. و حضرت صادق فرمود: عبودیت جوهری است که کُنه آن ربوبیت است، هر چه در عبودیت مفقود گردد، در ربوبیت موجود شود و هر چه در ربوبیت کتمان است در عبودیت عیان است. و نیز در دعای شعبان آمده است: خدایا بر من کمال انقطاع مرحمت فرما و چشم دلم را باز گشا تا پرده از دل برفاقتد و به نور الهی ترا بنگرم. حضرت حجت نیز گفته است: میان تو و او فرقی نیست مگر آنکه ایشان عباد تواند و همه چیز به دست توست، اینان ستون و مایه این عالمند و به تو دلالت می‌کنند.

با مطالبی که در بالا گفته شد، به چشم فؤاد بنگر و بدان که خداوند قدیم است و اسم و رسمی برای او نیست، غیر او وجودی نیست، چون خواست که مخلوقات را بیافریند، هیأت فعل خویش یا مشیت را بر ساخت و حدوث را از او آغاز کرد. ممکنات را به عالم

امر پدید آورد ولی ممکن را وصول به عالم امر، امکان ناپذیر است. او برتر و والاتر از آن است که کسی او را بشناسد زیرا معرفت، فرع اقتران است و اقتران صفت ممکن است و خداوند از این مرتبه مبراست. از اینجاست که در حکمت الهی واجب شده که نفس خود را برای ممکنات معروف سازد و به صفت احداث خود را بشناسد و این وصف شبیه چیزی در این عالم نیست. پس آن را راه شناسائی او قرار داد و آن را آیه توحید مقرر داشت تا ممکن از طریق او به غایت فیض الهی برسد و این وصف را حقیقت عبد قرار داد تا ربوبیت خود را عیان سازد. این مقام در فؤاد عبد وجود دارد. خداوند خود را بر هر شیء به مدد هر شیء توصیف فرموده است و در هویت هر شیء نیز مثالی از نفس خود القاء کرده است تا هر شیء که این نفس را بشناسد، خدای خود را دریابد. از قبل گفته‌اند که در هر شیء آیتی است که دلالت می‌کند که خداوند واحد است. این گفته، توصیفی از آیه خداست که حقیقت عبد نیز هست. این وصف به تعداد نفوس آدمیان مراتبی دارد. هر نفسی به منزله آینه‌ایست که حاکی از نقشی است که در اوست. خداوند اگر بر آینه‌ای بتابد، این نفس در او آشکار می‌شود که اگر آن را بشناسد، خدا را شناخته است. پس برای معرفت خدا، راهی نیست مگر به مدد این نفسی که معرفتش معرفت خداست. زیرا شیء قادر نیست آنچه را که برتر از خود اوست درک کند، پس اگر کسی نفسش را به اوصاف خدایش شناخت، به خدا معرفت یافته است. معرفت خدا، شناختن اسماء و صفات اوست در نفس آدمی. حضرت امام به این سبب فرمود که خدا را به خدا بشناسید و رسول را به رسالت و ولی امر را به ولی امر، یعنی مبادا که ولی امر را هم‌رتبه با رسول بدانید و رسول خدا را به جای خدا قرار دهید. این مقام، رتبه تجلی است که چهار مرحله دارد:

اول تجلی ذاتی است که در الوهیت تمام می‌شود. خدای فرد صمد، بر خود تجلی فرمود و در این مقام نه زاده شده و نه می‌زاید، نه شبیه است و نه شبیه می‌شود، این مقام توحید صرف و تفرید بحث است. اول است در عین آخریت و ظاهر است در تمام باطنیت، در این مرحله راهی به او نیست جز آنچه که خود او، خویشتن خویش را برای غیر خود وصف کرده است. می‌داند بدون آنکه دانسته شود، می‌شنود و می‌بیند بی آنکه شنیده و دیده شود. راهی به سویش نیست و نمی‌توان او را خواست.

دوم، تجلی صفاتی است که این در نبوت تمام می شود.

سوم، تجلی آسمائی است که در ولایت نهفته است.

چهارم، تجلی افعالی است که در مؤمن کامل ظاهر می گردد.

این تعبیر چهارگانه، توصیف ظهوری اوست که در مقام فعل خدا انجام می شود. فعل خدا در هشت عالم پدید می آید که عوالم طولی خلقتند و عبارتند از: عالم متعلق به حضرت محمد و حضرات ائمه، که مقام نقطه و الف و حروف و کلماتند؛ عالم انسان، عالم جن، عالم ملائکه، عالم حیوان، عالم نبات و بالاخره عالم جماد. هر عالمی وصف ماهیت عالم خویش را می کند و رتبه پائین تر از خود را می شناسد ولی اگر بخواهد عالم برتر از خود را بشناسد به مدد ماهیت خویش او را وصف می کند. همان قسم که در مآثورات چنین تمثیل شده که اگر موری ضعیف بخواهد خدای خود را توصیف کند، برای او دو شاخ ذکر می کرد تا کمال خدا را شرح دهد. آیات قرآنی بر این مطلب گواه است، خدا هم در غیب و هم در شهود هر کس حاضر است. این حقیقت، همان عمود نوری است که امام با آن به همه چیز می نگرد و به کردار مردمان وقوف می یابد. با این حقیقت است که در مرتبه هر شیء، کمال آن شیء را پدید می آورد، در عصای موسی مار ظاهر می کند و نقاشی شیر را به دست حضرت ائمه، عینیت شیر می بخشد. درک این مطلب، حل مسائل غامضی است که مآثورات وجود دارد. این نوری است که امام به آن می نگرد و همان نور خدائی است. اگر کسی این نور امام را بنگرد گوئی نور خدا را نظاره کرده و اگر کلام او را بشنود، گوئی گفته خدا را شنیده است. در این مقام بین او و خدا فرقی نیست. یعنی کسی که نفس مظهر خدا را بشناسد، خدا را شناخته است. اینجا وحدت حدوث و قدم نیست، بلکه تجلی اسماء و صفات قدیم است در ماهیت حادث. این را اثر فعل خدا گویند که اگر چه دیده نمی شود ولی در حادث وصف قدیم ایجاد می کند. این ماهیت را به درختی تمثیل کرده اند که در زمین است ولی برتر از زمین می رود. اگر این درخت مانع نور خدا شود، ماهیت شیطانی دارد ولی اگر کمالات خویش را ظاهر کند، سایه خدا بر زمین می شود. اگر درست بنگرید، این ماهیت در بهترین کمال خدا در مقام

مقایسه با نور خدا، سایه است و اگر خود سایه شود، سایه سایه می‌گردد. این عالم، نه بود است و نه نبود، بلکه نمود است. به تعبیر افلاطون عالم، سایه‌ای از مُثُل است و مُثُل سایه‌ای از مشیت، و مشیت نیز سایه‌ای از شمس خداست. سایه سایه سایه خورشید نمی‌تواند خورشید را دریابد. صوفیان گمان بردند که از سایه‌بودن خویش برون شدند و خورشید گشتند، از خود بدر رفتند و به خدا رسیدند اما اینک پُر پیداست که پنداری واهی داشتند و در این زمینه نکته‌ها گفتند که نه آسمان تحمل شنیدنش را دارد و نه زمین. اینچنین وصلی در آئین خداپرستان شرک است و کفر، و سالک باید مراقب باشد که از این ورطه به سلامت بگذرد."

۴- مفاهیم عمده در حدیث نفس

امّهات مسائلی که در این تفسیر مطرح شده می‌تواند در گزاره‌های زیر خلاصه شود:
الف- تفسیر نفس، ب- تفسیر معرفت، ج- تفسیر رب.

مشابهت معنای این حدیث با گفته «خود را بشناس» سقراطی، معلوم می‌کند که می‌توان سابقه این حدیث را از لحاظ معنایی بسیار کهن دانست. مضامینی در تورات و انجیل و سایر کتب الهی هست که جملگی آدمی را به معرفت خویشتن می‌خواند تا بتواند به سوی عالم برتر بخرامد. آنچه جالب توجه است آن است که بیشترین شارحان این حدیث در اسلام بر جنبه نفس تأکید می‌کنند و در این اختلاف دارند که مراد از این نفس کدام است. ولی آنچه که غریبان به آن اهمّیت داده‌اند مسئله معرفت است. به همین سبب است که مسئله شناخت و معرفت در میان غریبان محور بحث‌ها قرار گرفته است و مسئله وجود که مربوط به یک جنبه نفس و خداوند می‌شود بیشتر نزد شرقیان مطرح نظر بوده است. البته گفتنی است که نه غریبان از مسئله وجود غافل بودند و نه شرقیان به مسئله معرفت و شناخت بی‌اعتنائی کرده‌اند ولی منظور آن است که هر گروه به یکی از این دو جنبه بیشتر راغب بودند.

۵- معنی نفس

ابتدا به نفس پردازیم زیرا لبّ لباب این قضیه نیز همان نفس است. سوای مفهوم فلسفی و عرفانی نفس، می‌توان برای نفس تعابیر مختلفی عرضه کرد.

الف- عده‌ای را گمان این است که مراد از این نفس، وجود هر انسان معمولی عادی است. هر کسی می‌تواند خود را بشناسد و اگر خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است. برای این معنا تعابیر متعددی وجود دارد.

اول: بنا بر این، از اینجا مقام شامخ انسان معلوم می‌شود که در او آیاتی نهفته است که به مدد آن آیات می‌تواند به معرفت خدا برسد. از جمله این آیات، باید به قوای انسانی رسید، قوایی نظیر عقل و عشق و اختیار، که سنائی در حدیقه به همین معنا قائل است:

قوت خویش را بفعل آور	تو به قوت خلیفه‌ای بگهر
اختیارست شرح کرّما	آدمی را میان عقل و هوا
جوهری شد میان رسته عیب	آدمی را مدار خوار که غیب
اختیار اختیار کرده ترا	از عبیدان ورای پرده چرا
یا ددی یا بهیمه باشی ^{۱۹}	تا تو از راه خشم و قلاشی

سنائی از این به بعد، می‌گوید که نفس آدمی دارای چه خصائصی است و از نفس بهیمی و نفس اماره و نفس مطمئنه سرشته شده است و عنصر خاکی او با عنصر رحمانی او ممزوج گشته و اگر کسی به جنبه جسمانی خود پردازد از خدا دور می‌ماند و اگر به جنبه رحمانی یا الهی خویش پی برد، خدا را می‌تواند بشناسد. از نظر سنائی، معرفت نفس به معنای یافتن شرطی است که با احراز این شرط می‌توان خدا را یافت. برخی از این صوفیان به این شرط صریحاً اشاره کرده‌اند و آن ریاضت است:

هر که در نفس خویش مهذب و مرتاض است به هر جا که رسد مستوحش نگردد بل که جمله با وی مؤانست طلبند، چنانکه امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه گفت: اگر یک تار موی سری من گیرم و سری جهانیان هرگز نگسلد که هر گاه که ایشان بکشند من فرا گذارم. در محابا به اخلاص چنین بوده‌اند و در سخا خاصه او چنانکه منقول است و معلوم است آن از کمال انفس مطمئن است که در هر منزل حق آن منزل بداند و از اینجاست که گفته‌اند: رحم الله امرأ عرف قدر نفسه و امیرالمؤمنین علی کرم الله وجهه گفته است: من عرف نفسه فقد عرف ربه.^{۲۰}

مولانا نیز در معرفت نفس به همین جنبه روی می‌آورد، یعنی چون آدمی می‌تواند از خودشناسی به خداشناسی برسد، مقام رفیعی در هستی دارد، او آدمی را چون اسطرلابی می‌بیند که با بکارگیری آن می‌تواند خدا را ببیند: "آدمی اسطرلاب حقست اما منجمی باید که اسطرلاب بداند، تره فروش یا بقال اگر چه اسطرلاب دارد اما از آن چه فایده گیرد، پس اسطرلاب در حق منجم سودمندست که من عرف نفسه فقد عرف ربه همچنانکه این اسطرلاب مسین آینه افلاکست وجود آدمی که و لقد کرمنا بنی آدم، اسطرلاب حقست، چون او را حق تعالی بخود عالم و دانا و آشنا کرده باشد، از اسطرلاب وجود خود تجلی حق را و جمال بیچون را دم به دم و لمح به لمح می‌بیند و هرگز آن جمال از این آینه خالی نباشد."^{۲۱}

پ: مولانا مثل آینه‌بودن آدمی را که منعکس کننده خداست بار دیگر تأکید می‌کند^{۲۲} و در این اندیشه، بسیاری قبل و بعد از او به این تمثیل اشاره کردند،^{۲۳} ولی در مثنوی در قضیه ایاز و پوستین آن بارها می‌گوید که منظور از شناخت خویشتن آن است که خود را به عجز و افتقار بشناسیم تا به غناء و اقتدار حق پی بریم.^{۲۴} در این صورت مراد از شناخت خویشتن آن است که در خود ماسوی الله را بیابیم تا به الله رسیم. اگر در عالم وجود، حق و خلق باشد، با شناخت خلق و بیرون کشیدن آن از جمع خلق

و حق، آنچه باقی می‌ماند، حق است که در این صورت معنای حدیث محقق شده است. در این رأی مولانا وامدار غزالی است که در احیاء علوم‌الدین به نحو مطلوبی این قاعده حکماء و علمای کلام را بیان داشته است، قاعده‌ای که می‌گوید می‌توان از اثر پی به مؤثر برد.^{۲۵} به عبارت دیگر غزالی معنای دیگری در این حدیث باز می‌جوید و آن غنای فطرت آدمی است. یعنی اگر کسی به فطرت خود پی ببرد، شواهد و آیاتی را می‌یابد که او را بی‌نیاز از استدلال به وجود خدا می‌سازد. باید گفت که غزالی مراد از نفس را همان روح می‌داند: "فان من لم يعرف الروح فكأنه ليعرف نفسه و من لم يعرف نفسه فكيف يعرف ربه سبحانه؟"^{۲۶}

غزالی می‌افزاید نمی‌توان خدا را شناخت و از اثر به مؤثر نتوان رفت مگر به مدد آیات الهی. غزالی می‌گوید اینکه از معرفت مخلوق به خالق رسیدیم، برای خالق نقصی محسوب می‌شود و همین جاست که ابن عربی بر او خرده می‌گیرد و در فصول الحکم با لحن محکمی می‌نویسد:

و ان كان الخلق هو الظاهر فالحق مستور باطن فيه، فالحق سمع الخلق و بصره و یده و رجله و جميع قواه كما ورد في الخبر الصحيح (= لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه و بصره و الخ) ثم ان الذات لو تعرت عن هذه النسب لم تكن الها. و هذه النسب احدها اعياننا: فنحن جعلناها بمألوهيتنا الها فلا يعرف حتى نعرف. قال (ع): من عرف نفسه فقد عرف ربه. هو اعلم الخلق بالله أفان بعض الحكماء و ابا حامد ادعوا فانه يعرف الله من غير نظر في العالم و هذا غلط. نعم تعرف ذات قديمه ازليه لا يعرف انها اله حتى يعرف المألوه. فهو الدليل عليه. ثم بعد هذا في ثاني حال يعطيك الكشف ان الحق نفسه كان عين الدليل على نفسه و على الوهيته و ان العالم ليس الا تجليه في صور اعيانهم الثابتة التي يستحيل وجودها بدونه...^{۲۷}

ابن عربی بر فیلسوفان و حکمائی نظیر غزالی طعنه می‌زند که اینان به فطرت انسان و آیات الهی قائلند که به مدد آنها می‌توان به معرفت خدا رسید. مراد از حکمائی که ابن عربی می‌گوید، ابن سینا و تابعان او می‌باشد.^{۲۸} به عبارت دیگر ابن عربی از این ناراحت است که این گفته حکماء به آنجا می‌کشد که از مربوب استدلال به ربّ شده است. در حالی که بر طبق نظر ابن عربی، ربّ از حیث ربّ بودن مقتضی وجود مربوب است. چون خدا را بشناسیم مخلوقات و انسان را می‌شناسیم والا امکان شناخت هیچ چیز برای ما نبود. البته شیخ از آنانی است که میان خلق و خالق تفاوتی نمی‌بیند و با قول به رفع غیریت و اثینیت، اصل مسأله مورد مناقشه منتفی است. به عبارت دیگر ابن عربی طرز استدلال حکماء را نفی می‌کند نه حاصل گفته آنان را. خوارزمی در شرح فصوص می‌گوید:

یعنی امام غزالی و ابوحامد رحمهما الله، و اتباع ایشان دعوی کردند که حقّ سبحانه و تعالی، شناخته می‌شود بی آنکه به عالم نظر انداخته آید. و ایشان استدلال می‌کنند به مؤثر به اثر و این مرتبه‌ای اعلاست از استدلال به اثر بر مؤثر. و حاصل استدلال ایشان آن است که وجود ممکن یا موجود ممکن محتاج است به علتّ موجوده غیرممکنه، و آن حقّ است که واجب است وجود او لذاته، و این نیز استدلال است از اثر به مؤثر. پس تمام نشد دعوی ایشان. پس شیخ قدّس سرّه ایشان را به غلط نسبت کرد یا از برای این یا از جهت عدم تعقل نسبت به دون المنتسبین.^{۲۹}

از نظر غزالی و عارفان، مقام بلند انسان به سبب فیوضاتی است که خداوند در ذات آدمی نهاده است و بنابر این اگر بتوان از ذات انسان، شوائب وارده بر او را بیرون کرد، می‌توان الوهیت را یافت. ندای انا الحقّ برخی از عارفان به این سبب بود. تعبیر متعدّدی برای این گفته انا الحقّ وجود داشت، یکی از آنها همانی است که رازی در مرموزات اسدی می‌نویسد:

غرض آن بود تا معلوم شود که خلقت آفرینش تبع وجود انسان بود و حکمت در وجود انسان اظهار صفات (الهیات) و انسان آینه جمال‌نمای حق. جمال حق در این آینه باز توان دید که من عرف نفسه فقد عرف ربه. اینجا نکته‌ای لطیف روی می‌نماید. آری خاصیت آینه روی نمودن است. فرمود که من عرف نفسه اول می‌باید که آینه خود را به آینگی بشناسد تا اگر ناگاه صفا پذیرد و جمال حق بنماید، حقیقت آن جمال بر خود نبندد که هر که بر خود بندد بر خود خندد، داند که او آینه است نه حق چون حسین منصور نگوید که انا الحق، گوید انا المرآة تا عاشقان غیور قصد آینه شکستن نکنند. عجب حالتی است در این حال! ولایت حسینی با سر این ضعیف به حرف درآمد! می‌گوید تا غلط نکنی که من آینه را در میانه نمی‌دیدم و آن حقیقت بر خود می‌بستم تا ارباب غیرت قصد آینه شکستن کنند، بلکه آینه می‌دیدم و آینه در آینه‌دان بود، زحمت می‌نمود. خواستم تا آینه‌دان بشکنند و آینه بی زحمت پذیرای کمال جمال شود. سالها ورد من با حق این بود که

بینی و بینک انی یزاحمنی فارفع بحدوک انی من البین

چون این دعا به اجابت دیرتر مقرون می‌شد فریاد می‌کرد که:

اقتلونی یا ثقاتی ان فی قتلی حیاتی

لاجرم چون مقصود به حصول پیوست و آینه از مزاحمت آینه‌دان خلاص یافت به کمال پذیرای عکس آن جمال شد که چون آینه‌دان قالب من بسوختند و خاکستر به آب انداختند، آینه برعایت حق صحبت با آینه‌دان نگریست عکس آن جمال از آینه بر آینه‌دان افتاد روی دجله همه نقش الله الله بگرفت.^{۳۰}

اما ناگفته پیداست که بر طبق اندیشه ابن عربی و تابعان او، اگر ذات از این نسبت‌ها عاری شود، خدا نمی‌شود بلکه این نسبت‌ها به اعیان ثابت‌ه راجع می‌گردد که ما به اشتباه آن را به الوهیت خویش نسبت می‌دهیم.

مسئله غزالی و ابن عربی آن است که غزالی می‌گوید علاوه بر معرفت خداوند از طریق معرفت خلق، می‌توان با نظر به ذات آدمی به وجود خدا رسید و ابن عربی می‌گوید میان عالم و انسان جدائی نیست و نظاره بر ذات آدمی و عالم، عارف را به مقام اعیان ثابت‌ه می‌برد که این خود نوعی شناخت خداوند است.^{۳۱} نکته‌ای که ابن عربی می‌گوید برگرفته از قرآن است که حضرت اعلی نیز در تفسیر خود به این نحو استدلال ابن عربی اشاره می‌فرمایند. ابن عربی می‌گوید که در قرآن آمده است که سَنَرِيْهِمْ اَيَاتِنَا فِي الْاَفَاقِ وَ انْفُسِهِمْ. یعنی چون در عالم و آدم آیات الهی جلوه کرد به مدد این جلوه می‌توان رخنه در کار خدا کرد.^{۳۲}

اما باید حذر کرد از اینکه آراء ابن عربی را منحصر به فصوص دانیم. همانطور که قبلاً آمد ابن عربی در خصوص این حدیث رساله مستقلی نوشت و آن را به خوبی تفسیر کرد. او بیش از هر چیز در این رساله بر تنزیه خدا تأکید می‌کند و منزّه بودن وی را از درک و فهم و معرفت، از هر نوع که باشد و از هر مقام که برآید، عالی‌ترین مرتبه تنزیه می‌داند.^{۳۳} ابن عربی می‌گوید منظور از نفس، نه همین نفس اماره و لوامه و مطمئنه است، بلکه مراد از نفس، ما سواي الله است. چنانکه در بیان «اللهم ارنی الاشیاء كما هی» مراد از اشیاء عَمَّا سَوَى اللَّهِ است. اشیاء و نفس در یک مقام قرار دارند و به یک معنا می‌باشند. مراد از نفس در این وهله، همان وحدت انسان با خداوند در اسماء و صفات است. چون آدمی صاحب اسماء و صفات الهی است، یعنی همان صفاتی را دارد که خدا دارد و به همان اسماء خوانده می‌شود که خدا را می‌نامند، لذا معرفت چنین آدمی معرفت خداست. «ظاهرک ظاهره و باطنک باطنه». زیرا وجودی نیست جز وجود او، هر جا که وجودی باشد، به اعتبار او وجود دارد.^{۳۴} ابن عربی می‌گوید معنای این گفته «لَا تَسْبُوْا الدَّهْرَ فَانَ الدَّهْرَ هُوَ اللهُ» دلیل بر آن است که جز حق وجودی نیست و اگر وجودی هست، به دلیل وجود خدا هست و با

ما سواي الله
۱

معرفت او می‌توان خدا را شناخت. مخلوقات به سبب آنکه نواقص دارند حجاب وجود خداوند می‌باشند و بنا بر این معرفت نفس، رفع حجاب است از مخلوق تا خالق عیان گردد.^{۳۵} رفع حجاب به معنای مرگ نیز هست باید از مخلوقیت مُرد تا اوصاف حقّ عیان شود. این را موت معنوی می‌نامند: "ان من مات بصورته انقطع جمیع اوصافه عنه المحمودة و المذمومة کذلک من مات بالموت المعنوی ینقطع عنه جمیع اوصافه المذمومة و المحمودة و یقوم الله تعالی مقامه فی جمیع الحالات، فیکوم مقام ذاته ذات الله و مقام صفاته صفات الله و قال النبی «موتوا قبل ان تموتوا» ای اعرفوا انفسکم قبل ان تموتوا».^{۳۶}

بنا بر این مسئله عمده در این حدیث آن است منظور از نفس مقام بلند آدمی است، که باید خود را بشناسد. ملامحسن فیض کاشی از جمله کسانی است که معتقد است منظور از این نفس در این حدیث، شناخت مقام بزرگ انسان است:

و من آیاته العظام نفسک و حقیقتک، فارجع البصر الی نفسک
کرتین فانک لست هذا البدن المحسوس، بل لک حقیقه اُخری
غیرهذا من عالم الملكوت و انت فی الحقیقه تلک الحقیقه لا
هذا البدن، فاعرف نفسک تعرف ربک. فان «من عرف نفسه فقد
عرف ربه» و «اعرفکم بنفسه اعرفکم بربه».^{۳۷}

مطابق با آراء ابن عربی و تابعان وی، خداوند تمامی کمالات را در مجموعه‌ای گردآورد و آن را آینه وجد باقی خود نمود تا جمال ذات با همه اوصاف در هیأتی واحد و وحدانی عیان شود و آن آینه را انسان نام گذاشت. به عبارت دیگر اگر همه موجودات مظاهر اسماء و صفات خدایند، انسان حامل حقیقت ذات اوست. وحدت کامل خداوند را می‌توان در وحدت آدمی یافت.^{۳۸} بنا بر این قاعده می‌توان به صفات انسانی رسید و از آن صفات الهی را یافت. کسی که نفس انسان را به اوصاف او بشناسد می‌تواند اوصاف خداوند را دریابد.^{۳۹}

ج: به عبارت دیگر، جوهر این حدیث بحث معرفت‌شناسی و خداشناسی را به ارمغان می‌آورد که از آنجا که آدمی به خویشتن معرفت می‌یابد همان معرفت را به خدا نسبت می‌دهد. خود را صاحب کمالاتی می‌بیند که همان کمالات را به خدا نسبت می‌دهد. علامه دوانی می‌نویسد:

لَمَّا كَانَ الْإِنْسَانُ وَاجِبًا بغيره عالمًا قَادِرًا مَرِيدًا حَيًّا مُتَكَلِّمًا
 سَمِيعًا بَصِيرًا، كَلَّفَ بَانَ يَعْتَقِدُ أَنَّهُ تَعَالَى وَاجِبٌ لِدَاتِهِ
 لِابْغِيهِ عَالَمٌ بِجَمِيعِ الْمَعْلُومَاتِ قَادِرٌ عَلَى جَمِيعِ
 الْمُمَكِّنَاتِ مَرِيدٌ لِجَمِيعِ الْكَائِنَاتِ، وَ هَكَذَا فِي سَائِرِ
 الصِّفَاتِ وَ لَمْ يَكَلَّفْ بِاعْتِقَادِ صِفَةٍ لَهُ تَعَالَى لِابْجُودِ فِيهِ
 مِثَالَهُ وَ مَنَاسِبُهُ بِوَجْهِهِ وَ لَوْ كَلَّفَ بِهِ لَمَا امْكَنَهُ تَعَقُّلُهُ
 بِالْحَقِيقَةِ، وَ هَذَا أَحَدُ مَعَانِي قَوْلِهِ (ع) مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ
 عَرَفَ رَبَّهُ مَعَ أَنَّهُ قَالَ تَعَالَى: وَ مَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ
 (انعام / ۹۱).^{۴۰}

حضرت عبدالبهاء این حقیقت را در باره اسماء و صفات الهی تأیید کرده و

در لوح فورل می‌فرمایند:

اما صفات و کمالاتی از اراده و علم و قدرت و صفات
 قدیمه که از برای آن حقیقت لاهوتیه می‌شماریم این از
 مقتضیات مشاهده آثار وجود در حیّز شهود است نه
 کمالات حقیقی آن حقیقت الوهیت که ادراک ممکن
 نیست مثلاً چون در کائنات ملاحظه نمائیم کمالات
 نامتناهی ادراک کنیم و کائنات در نهایت انتظام و کمال
 است، گوئیم که آن قدرت قدیمه که تعلق به وجود این
 کائنات یافته البته جاهل نیست پس می‌گوئیم که عالم
 است و یقین است که عاجز نیست، پس قدیر است و
 یقین است که فقیر نیست پس غنی است و یقین است

که معدوم نیست، پس موجود است. مقصود این است که این نعوت و کمالاتی که از برای آن حقیقت کلیه می‌شماریم مجرد برای سلب نقائص است نه ثبوت کمالاتی که در حیّز ادراک انسانی است لهذا می‌گوئیم که مجهول النعت است.^{۴۱}

آنچه مهم است این است که خداوند از وجود خویش به عالم غیرخود، فیض بخشیده است و از آنجا که اثری از وجود خداوند در انسان هست، می‌توان به مدد معرفت این جزء الهی باقیمانده در انسان، پی به وجود کلی خداوند برد. به تعبیر میرداماد، چون علم خداوند سبب وجود هستی است و در هستی قوام یافته است، و عالی‌ترین جلوه آن در انسان منطوی است با معرفت به این جزء می‌توان به وجود علم الهی و اکتنان آن در ذات نفس انسانی آگاهی یافت.^{۴۲} از اینجا آنان دریافتند که کلّ خلقت طفیل وجود آدمی است زیرا "خلقت آفرینش تبع وجود انسان بود."

د: در عین حال از نظر برخی، مراد از این شناخت نفس، پی بردن به نواقص انسانی است تا از طریق آن به کمالات خداوند پی برد. آدمی باید نفس خویش را به افتقار بشناسد تا به مقام بلند غناء و اقتدار خدا وقوف یابد. معتزله معمولاً این حدیث را به همین معنا می‌گیرند. ملاحسین کاشفی سبزواری می‌نویسد:

پس نفس خود را به عجز و انکسار موسوم دانستن و پروردگار خود را به اقتدار و اختیار موصوف ساختن، نوعی از معرفت است. این جا بعضی از اسرار من عرف نفسه فقد عرف ربه ظهور یابد و جمال استغناى واجب و احتیاج ممکن از وراى نقاب «والله الغنى و انتم الفقراء»^{۴۳} جلوه نماید.

حضرت عبدالبهاء نیز به این معنا توجه می‌فرمایند و در عین عظمت مقام انسان، او را در برابر وجود خداوند، عدم محض می‌دانند. اینکه آدمی باید به عبودیت خویش

وقوف یابد تا به سر ربوبیت رسد از جمله تعالیمی است که هیكل اطهر به نحو وافی آن را تأکید فرموده‌اند:

لهذا امکان معدن نقایص است و خدا معدن کمال، نفی
نقایص امکان، دلالت بر کمالات حق می‌کند. مثلاً
چون انسان را نگری ملاحظه نمائی که عاجز است
همین عجز خلق دلیل بر قدرت حیّ قدیری است زیرا تا
قدرت نباشد عجز تصوّر نگردد پس عجز خلق دلیل بر
قدرت حقّ است و تا قدرت نباشد عجز تحقق نیابد و از
این عجز معلوم شد که قدرتی هست ... مادام که صفت
ممکنات احتیاج است، و این احتیاج از لوازم ذاتی اوست
پس یک غنیّ هست که غنیّ بالذات است.^{۴۴}

به عبارت دیگری از آنجا که خدا برون از غیر اوست، هر چه صفت در غیر خداست، غیر همان صفت در خداست. هجویری در این مورد می‌گوید: «من عرف نفسه بالفناء فقد عرف ربّه بالبقاء و يقال من عرف نفسه بالعبودية فقد عرف ربّه بالربوبية، پس هر کس که خود را نشناسد از معرفت کلّ محبوب باشد.»^{۴۵}

ه: برخی نیز معتقدند که مراد از این حدیث، پی بردن به معیت خداوند با کائنات است، خواجه محمد پارسا می‌گوید:

معیت روح با جسد، مثال معیت حق است سبحانه با کلّ
کائنات « من عرف نفسه فقد عرف ربّه » بر روح از
اعراض اجسام، چون دخول و خروج و اتصال و انفصال
و غیر آن جایز نیست، فکیف بر حق.^{۴۶}

به این معنا، همان قسم که در ظهور افعال آدمی به واسطه تعینات قوی و حواس متکثره، کثرتی پدید می‌آید که مخلّ وحدت نفس نیست، شنیدن و دیدن کثرت‌هایی

هستند که باعث نمی‌شوند انسان چند پاره شود و همان انسان که می‌بیند همان انسان می‌شود و دچار کثرت نمی‌گردد و به وحدت ذاتی خویش قائم است، همان قسم نیز خداوند در مقام غیب‌الغیوب خود که مراد تجلی ذاتی است و از آن به کنز مخفی و فیض اقدس یاد می‌کنند، همان واحد بسیط باقی می‌ماند و این در مقام فیض مقدّس است که وحدت در کثرت عیان می‌شود. یعنی به مدد معرفت نفس در این وحدت می‌توان به وحدت خدا رسید.^{۴۷}

و: عده ای نظیر ابن عربی و عبدالرزاق کاشی می‌گویند از این حدیث می‌توان به این گونه تفسیر رسید که چون خداوند را نمی‌توان شناخت، شناخت نفس نیز مستحیل است و یا شناخت نفس غیرممکن است لذا شناخت خداوند در توان آدمی نیست:

ما من جماعة اجتمعت هو ان عدم معرفة الانسان بنفسه امر شایع فی جمیع الذوات من وجه و فی الکاملین من وجه آخر، و فی الناقصین من وجه غیره، قد اشار الشیخ الی هذه الاقسام الثلاثة فی کتاب فصوص الحکم عند الکلام علی قوله «من عرف نفسه عرف ربه» فان الشیخ استثنی هناك تارة نقیض الثانی لنقیض المقدم، فقال: لكن لا يعرف احد ربه فقال يعرف نفسه، و تارة عين المقدم لعین الثانی فقال لكن واحد يعرف نفسه فهو يعرف ربه.^{۴۸}

بعداً ملاحظه خواهد شد که شیخ احمد احسائی نیز این معنا از حدیث را می‌پذیرد. اما سؤال اینک آن است که چگونه می‌توان به خودشناسی رسید. محمد دهدار شیرازی، معاصر با ملاصدرا و میرداماد، از فضلالی معروفی است که در این حدیث بحث کرده و به این جنبه توجه بیشتری دارد. او می‌گوید این نفس، نه نفس بشری است و نه نظایر آن، زیرا این نفس، همه این موارد را به خود اضافه می‌کند و به نوعی همه اینها، مظاهر ظهور اویند. بلکه مراد از این نفس، جوهر مجرد ملکوتی است که فیض از ملکوت می‌گیرد و به عالم عقل و نفس افاضه می‌کند. بنابر این: "سیر و سلوک عرفا و اهل حق عبارت است از رسانیدن خود به این نفس و راه این سیر از باطن

انسان است و زاد و راحله این سیر، علم و عمل است ... علم جامع عبارت است از علم به حقایق و جواهر موجودات به طریق تشریح که یک یک پرده را بگشایند و حقیقت آن را دریابند تا به نفس رسند و این را صوفیه قوس صعودی و بازگشت و تولد ثانوی گویند.^{۴۹}

ز: برخی می‌گویند که مراد از این نفس، نه نفس هر انسانی است که ظاهر آدمی دارد. هر کسی نه می‌تواند و نه شایستگی آن دارد که خود را بشناسد و اگر هم کسی پیدا شود که خود را بشناسد، با شناختن نفس خود نمی‌تواند خدا را دریابد. باید به دنبال انسانی رویم که او به خدا آنقدر نزدیک است که اگر کسی او را بشناسد، خدا را شناخته است. به عبارت دیگر مراد از نفس، انسان کامل است همانی که به تعبیر اهل بهاء مظهر ظهور خداست. منظور از نفس، نفس پیامبران است. ملاصدرا یکی از کسانی است که بسیار حکیمانه به این مطلب اشاره می‌کند و در اسفار اربعه می‌نویسد:

هو الخازن الحفیظ علام الغیوب بعلم موجد، فعلم نفسه من
 حیث علم موجد، كما علم غیره من حیث علم نفسه، و هذا
 قوله (ع) «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و هو عرش الله
 الاعظم الذی استوی علیه ذاته.^{۵۰}

یعنی خداوند است که صادر اول خود را آفرید و بر او علم خود را نهاد و به سبب او نیز علم به غیر یافت. این همان نفسی است که اگر کسی آن را بشناسد خدا را شناخته است و عرش الهی است. ملاصدرا در جائی دیگر از اسفار اربعه صراحت بیشتری به خرج می‌دهد و می‌گوید که این نفس همان خلیفه الله بودن انسان است و مراد از این خلیفه حضرت پیامبر است: "هذه الخلیفه مرآة یری بها کلّ الاشیاء و یتجلی فیها الحقّ بجمیع الاسماء و یکشف بنور عینه عین المسمی من عرف نفسه فقد عرف ربه، النبى اولی بالمؤمنین من انفسهم، فاعرفه یا ایها السالک الی الله."^{۵۱} اما نباید چنین انگاشت که ملاصدرا همیشه نفس را چنین معنا می‌کند. او گاهی نیز مراد از نفس را همان نفس انسانی می‌داند.^{۵۲}

جمال ابهی در مرتبه‌ای این تعبیر را روا می‌دانند و بوالعجب که قبل از حضرتشان، برخی از عارفان اسلامی نیز به این لطیفه اشاراتی کرده‌اند، فی‌المثل شمس تبریزی می‌گوید:

انبیاء همه معرف هم‌گردند. عیسی می‌گوید: ای جهود موسی را نیکو
 نشناختی، بیا مرا ببین تا موسی را بشناسی، محمد می‌گوید: ای
 نصرانی، ای جهود، موسی و عیسی را نیکو نشناختید، بیاید مرا ببینید تا
 ایشان را بشناسید. انبیاء همه معرف هم‌گردند. سخن انبیاء شارح و
 مبین هم‌گروست. بعد از آن یاران گفتند که یا رسول الله هر نبی
 معرف من قبله بود، اکنون تو خاتم النبیین، معرف تو که باشد؟ گفت:
 من عرف نفسه فقد عرف ربه. یعنی من عرف نفسی فقد عرف ربی.^{۵۳}

از نظر شمس می‌توان با شناختن نفس یکی از پیامبران به شناخت سایر انبیاء دست یافت. و اگر پیامبران را بتوان شناخت می‌توان خدا را شناخت.

۶- معرفت

گفته آمد که در این حدیث، معرفت نفس دو جنبه دارد؛ برخی به سوی نفس رفتند تا با یافتن معنی نفس، گره از کار تفسیر حدیث برکشایند. بسیاری از متفکران مسلمان چه متکلم، چه فیلسوف، و چه عارف، جملگی فکر خویش را حصر در معنای نفس نمودند. اما برای متفکران غربی، جنبه معرفت بیش از هر چیز دیگر مهم می‌نمود. به عبارت دیگر، مسلمانان از نفس به سوی وجود رفتند و بحث خود را معطوف به وجودشناسی کردند و اندیشمندان غربی رو به سوی معرفت آوردند و از شناخت‌شناسی حرف زدند. البته در اینجا، استثناءهایی می‌توان یافت که در میان مسلمانان جنبه معرفت شناختی این حدیث نیز منظور نظر قرار گرفت. فی‌المثل، ان ابی جمهور احسائی در کتاب المجلی خود، موضوع معرفت را منحصر به سه می‌کند و هر معرفت را از کتابی می‌جوید. او معتقد است که سه کتاب وجود دارد، کتاب قرآنی و کتاب آفاقی و کتاب انفسی. اصول حقایق به سه مرتبه موقوف است: معرفت عالم و معرفت انسان و معرفت حق که منظور از شناخت عالم و آدم همان معرفت حق است که منظوری در کتاب‌الله

می‌باشد. از آنجا که این اصول سه‌گانه در ذات خود، یکی هستند، در مآثورات معرفت انفسی اشاره کرده است که من عرف نفسه فقد عرف ربه. بنا بر این، کتاب نفس بهترین راه شناخت حق است ولی تنها راه نیست. کتاب نفس را کتاب‌الله تأیید کرده است زیرا در قرآن نقل است: "اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً". یعنی کتاب نفس خود را بخوان که برای تو همین کتاب کافیست. خداوند در کتاب قرآنی به الفاظ و حروف تجلی کتاب‌الله کند و در کتاب آفاقی به صور اعیان و حقایق علمی و مخلوقات روحانی و جسمانی پدید می‌آید و در کتاب انفسی نیز به تجلی اسماء و صفات ظاهر می‌شود. این سه با هم مطابق است و کتاب تکوین و تدوین و نفس همه مانند همدیگر زیرا به یک حقیقت، حقیقت خداوندی، اشاره می‌کنند.^{۵۴}

ابن ابی جمهور احسائی در بحث از کتاب جانب عارفان می‌رود و به نحو ممتازی بحث در باره کتاب نفس و ام‌الکتاب و قلم و سایر مراتب هستی می‌کند که به مدد این معرفت قرآنی و با استظهار به معرفت آفاقی می‌توان به معرفت انفسی دست یافت. او قوای آدمی را برای حصول حقیقت کافی می‌داند.

اما اهل غرب، به این گونه رموز در بحث شناخت کمتر می‌پردازند و نزد آنان مسئله اساسی شناخت است. خودشناسی از جمله مباحثی است که در تمامی ادیان و مکاتب معرفتی محلّ اعتناء واقع شده است. جمله معروف «خود را بشناس» آنقدر معروف بود که شخصی چون اراسموس *Erasmus* (۱۴۶۷ - ۱۵۲۳ م) در کتاب ضرب‌المثل‌های خود می‌نویسد: "این گفته‌ها در روزگار کهن چندان قدر داشتند که گفتم از آسمان نازل شده‌اند نه از زبان آدمیان، جوونال می‌گوید خودت را بشناس از آسمان نازل شده است."^{۵۵}

سقراطی که افلاطون به ما نشان می‌دهد، نماینده بارز خویشتن‌شناسی در تفکر فلسفی است. او جمله‌ای را در معبد دلفی دید که سعی کرد بدان عمل کند. او خود تصریح می‌کند که با شناختن خود، می‌توان فهمید که در او دیوسیرتی دیده می‌شود یا آنکه نشانه‌های متعددی از عنصر الهی در او هست:

ولی من وقت آن کارها را ندارم چون هنوز نتوانسته‌ام فرمانی را که
بر دیوار پرستشگاه دلفی نوشته‌اند، به جای آورم و خویشتن را

بشناسم. و تا این راه را به پایان نبرده‌ام پرداختن به آن گونه مطالب به نظرم خنده‌آور می‌آید. از این رو به آن مسائل اعتناء ندارم و هر چه مردمان در باره آنها می‌گویند می‌پذیرم و اندیشه خود را به جای آنکه به آنها مشغول دارم صرف خویشتن می‌کنم و نخست می‌خواهم بدانم آیا من خود نیز دیوی هستم مغرورتر و ناهنجارتر از تیغون، یا مخلوقی ساده و عاری که طبیعت عنصر الهی و آسمانی در نهادش نهفته است.^{۵۶}

سقراط صریحاً اشاره می‌کند که منظور او از شناختن خود، یافتن عنصر روحانی و الهی است و درست همان طور که هگل *Hegel* در کتاب فلسفه روح^{۵۷} خود نوشته است، ابدأ منظور آن نیست که آدمی استعدادها و منش‌ها و تمایلات و نواقص خویش را بشناسد، بلکه به معنای یافتن چیزی است که در انسان منطوقی است و آن روح اوست. به عبارت دیگر خود را **بشناس** دعوتی است از انسان که به تعمق در شأن و سرنوشت انسان در جهان هستی بپردازد.^{۵۸} از طرفی معرفت نفس سقراطی رویکردی به سوفسطائیان نیز دارد، زیرا آنان می‌گفتند معرفت به معنای فراگیری ابزارهایی و فنونی است که آدمی را در سخنوری به آن پایه مطلوب رساند که بتواند به مدد سخنرانی به تمایلات خویش نائل آید.

از نظر سقراط باید به این دو سؤال پاسخ گفت که اعتبار علم در چیست و دیگر آنکه علم به چه کار آدمی می‌آید و او را در خودشناسی چه مددی می‌رساند. همین دو سؤال معرفتی تا عصر ایمانوئل کانت *I. Kant* نیز مطرح بود و سعی بر آن شد که بدان پاسخی مناسب دهند.^{۵۹} هگل گوشزد می‌کند که آن عده از مکاتب فلسفی که تابع گفته سقراطی «خود را بشناس» می‌باشند، قوای خود را حصر در رابطه تفکر با وجود می‌کنند و می‌کوشند تا بخش ذهنی شناخت بشر را مورد مذاقه قرار دهند. از اینجاست که فلسفه خود به خود به صورت علم شناخت در می‌آید.^{۶۰} به هر حال مسائل مربوط به وجودشناسی و جهان‌شناختی تابع قوانین شناخت است و عقل در این زمینه استاد کارساز است.^{۶۱}

اما هنوز نیز این معرفت نفس در دنیای معاصر ما نیز به همان معنای سوفسطائی معطوف است. با جامعه‌شناسی و روانشناسی و علوم نظیر اینها آدمی می‌تواند به احوال خویشتن

واقف شود تا در تمتع از دنیا، توانا تر شود. **خود را بشناس** یعنی در خود قوایی را سراغ گیر که بتوانی با آن بر طبیعت و جامعه چیره شوی. اما بر خود چیره شدن را در اینجا جایی نیست. **تفوق بر طبیعت و دیگران آری! ولی تفوق بر خویشتن نه!**

خودشناسی سقراطی به معنای فرزاندگی است ولی فرزاندگی تنها در بهره‌یابی از دنیا نیست بلکه به معنای حکمت و دانائی و بینائی است.^{۶۲} دعوتی است به اندیشیدن، اما بنا بر اقرار هایدگر هنوز به اندیشیدن دست نیافته‌ایم.^{۶۳} به زبان بی‌زبانی، نفسی که این فیلسوفان به آن اشاره می‌کنند، مفهوم هگلی دارد، یعنی روح. سقراط خود به این معنا اشاره کرده است که گفت: "پس آن که به ما فرمان داده است که خود را بشناسیم، مرادش این است که ما روح خود را بشناسیم."^{۶۴}

این آیه الهی که در انسان نهفته است، فصل ممیز میان انسان از سایر موجودات است و آن عقل است زیرا با عقل می‌توان به معرفت نایل آمد. پس اگر آدمی باید خود را بشناسد باید بداند چگونه این شناسائی را انجام دهد. متفکران غربی از تمامی وجوه شناسائی به عقل بیش از سایر جنبه‌ها اعتناء کردند.

متفکران یونانی مابه‌الامتیاز انسان را بر سایر موجودات عقل می‌دانند و خصیصه خداگونه وی را همین می‌پندارند. متفکران عصر روشنگری نیز بار دیگر به عقل می‌پردازند و مهم‌ترین دستاورد عقل را علم می‌دانند که آدمی به مدد عقل و علم، توانایی رسیدن به هر جا و هر کس را دارد. در این بین، میان پرده فیلسوفان مسیحی نیز هست. آنان به مدد انجیل می‌دانند انسان صورت الهی دارد و اگر کسی به این صورت الهی خود پی ببرد به خداوندی خدا رسیده است.^{۶۵} فیلسوفان مسیحی می‌دانند که صفت ممتاز انسان، علاوه بر عقل، اراده و اختیار نیز هست. آدمی اختیار دارد و این اختیار را از خدا گرفته است. به این ترتیب به واسطه افکار آگوستین^{۶۶} *Augustine* و برنار^{۶۷} *Bernard of Clairvaux* دو تن از بزرگترین متفکران مسیحی، به دو قوه بسیار مهم - عقل و اختیار - پی بردند که از این جهت برنار بر دکارت *Descartes* اثر گذاشت.^{۶۸} خلاصه از نظر محققان مسیحی دو جنبه تاریک و روشن آدمی معلوم است:

آنچه انسان در پیرامون خود یا زیر پای خود میبیند به سبب وسعت خود او را از پای در میآورد؛ آنچه او در خویشتن میبیند به سبب ظلمت خود وی را به تنگنا میاندازد؛ ولیکن آنچه را که وجود او در باره مقامی که مافوق اوست به او میآموزد چون بخواهد در خویشتن باز یابد به اسراری بر میخورد که ناپیدائی آنها وی را دچار وحشت میسازد. و دشوارتر از همه این که او خود را محاط به این اسرار میبیند. اگر انسان به حقیقت صورتی از خدا باشد چگونه خدا را میتواند شناخت بی آنکه خود را بشناسد، و باز چگونه خود را می تواند شناخت بی آنکه خود را بشناسد؟ در اینجاست که انسان به ژرفنائی در دل خود که حتی به خاطر قدماء خطور نمی کرد، پی می برد و خویشتن را قاصر از آن می بیند که این ژرفنای دل را بیازماید.^{۶۹}

اما این ژرفنائی در دل آدمی بسیار زود جای خویش را به سطحی نگری داد. در انسان عصر جدید، چیزی رازآمیز نیست به جز عقل و عقل می تواند در همه جا و همه چیز تصرف کند و بر طبیعت چیره شود و بر طبیعت حکم راند. انسان چیزی نیست جز عقل او.

شاید بتوان در میان علوم رائج در تمدن امروز، روانشناختی را مدخلی مناسب برای خودشناسی یافت. اگرچه در تمامی مکاتب روانشناسی مقصد از این رشته، شناخت انسان و نفس تعیین می شود ولی نکته آن است که معیار این شناسائی، انسان سالم است ولی تعیین معیار انسان سالم معلوم نیست. کارل گوستاو یونگ *K.G. Young* در کتاب **نفس ناشناخته** می گوید معیار تعیین این خودشناسی یک انسان معمولی متوسط از لحاظ اجتماعی است.^{۷۰}

حال آنکه با چنین معیاری خود علم نیز بنیاد معلومی نمی یابد و از آن خارج می شود. اریش فروم *E. Fromm* نیز معتقد است که کلام سقراطی در **خود را بشناس** موجد علم و قدرت است ولی این منوط به حقیقت و حقیقت در گرو تفکر و اطلاعات است.^{۷۱} نمی توان از یکی از این دو به خاطر دیگری چشم پوشید. خلاصه از نظر فروم و یونگ و تا حدودی آدلر *Adeler*، خودشناسی منوط به یافتن حقیقت است و آلت یافتن این حقیقت در باطن آدمی نهفته است. همین حقیقت هم در ناخودآگاه وجدان آدمی و هم در بخش وقوف به خویشتن

اسباب تصرف او در جهان می‌گردد. به تعبیر خوشتر، هنوز این دانائی است که مقوم وجود آدمی است، و این دانائی در گرو اهتمام عقل و عقلانیت جهان معاصر است.

افراط در عقل‌گرایی موجد خطراتی است که البته از چشمان تیزبین بسیاری مخفی نمانده است. یکی از کسانی که بر این جنبه وقوفی کامل داشت، ارنست کاسیرر *Ernest Cassirer* است که نخستین بخش از کتاب خود تحت نام **فلسفه و فرهنگ** را به همین موضوع اختصاص داده و نام آن را «بحران در شناخت نفس» نامیده است. در بخشی از این رساله می‌آید:

کلام مشهور قدیمی **خود را بشناس**، به معنای فلسفی آن، یعنی به معنایی که سقراط و اپیک تتوس و مارکوس اورلیوس اراده می‌کردند، نه تنها عبث است، بلکه غلط است و انسان را به اشتباه می‌اندازد. انسان نمی‌تواند به خود اعتماد و حرف خویشتن را گوش کند. انسان باید مهر خاموشی بر لب خود بزند تا بتواند ندایی عالی‌تر و باحقیقت‌تر بشنود. "ای مردم که می‌خواهید اوضاع و احوال حقیقی‌تان را در پرتو عقل فطری خود دریابید! چه بر سر شما خواهد آمد! ای انسان مغرور بدان که انسان نسبت به خود چیزی یا موجودی خرق اجماع «پارادوکس» است. ای عقل ناتوان! خود را پست شمار، ای طبیعت ابله! خاموش شو. بدانید که انسان بی‌نهایت از انسان (یعنی از خود) فراتر می‌رود و از پیشوای خود وضع حقیقی خود را که بدان جاهل هستید بیاموزید و به حرف خداوند گوش دهید."^{۷۲}

اما به راستی نه عقل‌گریزی می‌تواند چاره‌راه باشد و نه اکتفاء به قوای عقلانی در مسائل حیاتی انسان خردمندانه می‌نماید. از طرفی به قول نیچه *Nietzsche* نه می‌توان به عصر پیش از اخلاق بازگشت که در آن هنوز از دستور **خود را بشناس** خبری نبود،^{۷۳} و نه می‌توان دائماً به زبان اسوالد اشپینگلر *Oswald Spengler* از آفات علم و عقل سخن

گفت. ^{۷۴} گویی باز به نقطه‌ای رسیدیم که در عین روشنایی بسی کور و تاریک است و آن اعتدال می‌باشد. آدمی را اعتدال باید.

۷- شیخ احمد احسائی و حدیث نفس

شیخ احمد احسائی در تفسیر خود بر حدیث نفس به هر دو جنبه معرفت و نفس توجه دارد. او نخست می‌گوید که منظور از این حدیث، تعلیق به امر محال است. یعنی چون نمی‌توان نفس را شناخت، شناخت خداوند نیز مستحیل است: "فان معرفة النفس محال فکذا معرفة کنه ذات الحق"^{۷۵}

او سپس به ذکر اقوال مختلف حکماء و عرفائی می‌پردازد که این نفس را معنا کرده‌اند. و تمامی آن مسائلی را که قبلاً در این مقاله از گفته‌های بزرگان اسلام نظیر ابن عربی و غزالی و ابن سینا نقل شد، ذکر می‌کند و بعد به این می‌رسد که این اقوال به معرفت ظاهری دلالت می‌کند و معرفت باطنی، معرفت نفسی است که "هی کنه الشیء من ربه". او می‌گوید که در انسان دو جنبه هست، حقیقتی از ربّ و حقیقتی از نفس. آنچه از ربّ گرفته است نور است که گاهی به ماء تعبیر می‌کنند که «منه کلّ شیء حی». و گاهی نیز به وجود تعبیر می‌شود ولی بیشتر به نور تشبیه می‌شود زیرا در حدیث نیز آمده است: "اتقوا فراسه المؤمن فانه ينظر بنور الله و ایضاً ان الله خلق المؤمنین من نوره و صبغهم فی رحمته" یعنی در مؤمن نور الهی نهفته است و بر طبق حدیثی دیگر خداوند مؤمنان را از نور خود آفرید و بعد آنان را در رحمت خود رنگین ساخت. بنا بر این، نور و رحمت مانند پدر و مادر شخص مؤمن می‌باشند. خلاصه این حقیقت ربّانی انسان گاهی به نور و گاهی به ماء و گاهی به وجود تعبیر می‌شود ولی در اندیشه اصیل شیعی و شیخی به فؤاد تعبیر می‌گردد که حضرت باب نیز بر آن تأکید می‌فرمایند. در اینجا می‌توان از مشابَهت تفسیر حضرت باب با تفسیر شیخ احمد احسائی در شگفت ماند.

مختصر آنکه این بخش ربّانی انسان جنبه نورانیت وی را تشکیل می‌دهد ولی بخش نفسانی او رویه ظلمت آدمی است. ^{۷۶} از نظر شیخ احمد نور مترادف با وجود و ظلمت مترادف با ماهیت است. شیخ احمد کنه اول آدمی را که همان جنبه نورانیت وی است، مصداق بارز من عرف نفسه می‌داند. حتی در احادیث آمده است که «یا الهی کیف الوصول الیک قال الق نفسک

ثم تعال». یعنی ای خداوند چگونه به تو رسم فرمود نفس خود را وانه و آنگاه رسیدی. او تشبیه آینه و مرآت را که نجم رازی نیز به کار برده بود در اینجا نیز به کار می‌گیرد تا بگوید که مراد از معرفت نفس، دیدن رؤیت خداوند است در دل آدمی. در اینجا نیز به عین القضاة نزدیک می‌شود زیرا عین القضاة نیز معتقد بود که معرفت همان رؤیت است: "ای عزیز معرفت خود را ساخته کن که معرفت در دنیا تخم لقاءالله است در آخرت. چه می‌شنوی؟ می‌گویم هر که امروز با معرفت است فردا با رؤیتست."^{۷۷} لذا می‌توان معرفت را به معنای رؤیت یافت. بنا بر برخی آراء، شناختن به معنی دیدن است و می‌توان خدا را دید که این رؤیت، رؤیت قلبی است.^{۷۸}

در این بخش احاطه شیخ احمد احسائی بر افکار قدامت خود، بالاخص عارفان بی‌نظیر است. او بدون تصریح نام کسی، از لب لباب مضامین عرفانی بهره می‌برد و به حقایق عرفانی و سبک گفته آنان نزدیک می‌شود و حتی می‌توان گفت به نوعی با ابن عربی در این گفتار شریک می‌شود. حال شیخ احمد به مشکلی دیگر می‌پردازد که اگر قرار است به این بخش ربّانی انسان معرفت یابیم، این معرفت چگونه حاصل می‌گردد. شیخ احمد در پاسخ به جنبه معرفت شناختی حدیث توجه می‌کند و این بار روی سخن او بی‌شبهت با فیلسوفان غربی، بالاخص هگل و شوپنهاور، نیست. او برای این معنا، از حدیث دیگری کمک می‌گیرد و آن ماء الحقیقه یا حدیث کمیل است که در پنج مرتبه معنی حقیقت بیان شده است و اولین آن کشف سبحات الجلال من غیرالاشاره است. او می‌گوید این حقیقت در کنه آدمی است که بخش ربّانی او را تشکیل می‌دهد و منظور از کشف سبحات بیرون رفتن از خود یا ترک شئون بشری است. اهل بهاء نیک می‌دانند که این سبحات جلال در متون امر بهائی به وفور به کار رفته و این حدیث ماء الحقیقه نیز مورد تفسیر حضرت باب قرار گرفته که در مقاله‌ای دیگر به آن اشاره شده است.

استتار حقیقت در نفس آدمی تحت نام آیه ربّانی که در تمامی نفوس به ودیعه نهاده شده است، این امکان را می‌دهد که آدمی با دیدن این منظر انفسی خداوند در ذات آدمی ره به سوی خدا می‌برد ولی شیخ احمد به تصریح معلوم نمی‌کند که مراد از خدا در اینجا چیست. ولی تلویحاً می‌گوید که مراد از این آیه مستودعه در ذات آدمی، مشیت اولیه است، زیرا در

حدیث کمیل در آخرین قسمت بحث از نور اشراق من صبح الازل است کہ مراد از صبح ازل همانا مشیت اولیہ است: "و صبح الازل هو مشیة اللہ و ارادته".

از نظر شیخ احمد احسائی آیات آفاقی مدلّ بر وجود خداوند را می توان همه جا دید و مهم ترین آن شریعت است کہ در اینجا شیخ احمد به افرادی نظیر عمر خیام نظر دارد. باید از شریعت برتر رفت و به حقیقت رسید ولی نه با ترک شریعت بلکه با درک عمق شریعت می توان حقیقت را فراچنگ آورد. حکیم عمر خیام نیز، مخاطبان خویش را متذکر این دقیقه می کند کہ نباید در آداب شریعت ماند و باید از آنها به سوی معرفت نفس رفت. حجّ و نماز و روزه همگی برای آن تدوین شده کہ آدمی به احوال خویشان آگاه گردد و خود را بشناسد:

رھی نمود مرا راست سوی آب حیات	شبی به شهر ری اندر مفلسی ز قضات
نخست گفت کی از گردگار دانش خواه	اگر بخوانی بر آسمان به شب دعوات
حیات خویش بر آن گونه بیقرار مکن	کی بر تو زار بگرید پس از حیات ممات
وگر تو را عرصاتی نموده اند از دور	محققان حکایات و صادقان روات
تو در ترازوی محشر نشسته ای و هنوز	دل تو منتظر حشر و قصه عرصات
وگر غرض ز صلوات و صیام فرمانست	تو سر مپیچ ز فرمان صوم و ورد صلوات
وگر زحکمت کار صلوات بیخبری	تو گر صلوات پرستی بود صلوات تو لات
به راه حجّ شتابی و مال صرف کنی	ز راه دور همی تا برآوری حاجات
نخست قاضی حاجات را طلب پس حجّ	نخست معرفت نفس جوی پس عرفات
تو مایه همه اشیائی گرچه یک چیزی	چنانکہ صورت آحاد مایه عشرات ^{۷۹}

۸- تفسیر حضرت باب و تفسیر جمال ابھی

نخست به تفسیر حضرت باب می پردازیم. تفسیر حضرتش با بقیه تفاسیری کہ پیش از این مذکور افتاد، تفاوت هائی دارد. نخست آنکہ حضرت باب بحث خود را در باره حدیث آغاز نمی فرمایند، بلکه از شروط مهمّ برای حصول معرفت و کسب حقایق الھي یاد می کنند. در این خصوص سه شرط اساسی برای طالب مقرر می فرمایند:

شرط نخست آنکه طالب باید قلب خود را از همه قواعد و رسومی که تاکنون فرا گرفته پاک کند تا این قلب پاک، او را از عالم خاک به اوج افلاک رساند. این شرط خواننده را به سوی کتاب ایقان حضرت بهاءالله دلالت می‌کند که ایشان نیز شرط هر معرفتی را این مقرر می‌فرمایند،^{۸۰} یعنی شرطی که کمتر در حوزه معرفت‌شناسی جهان معاصر به آن اعتنا می‌شود، زیرا برای حصول قلب پاک، باید مراتب اخلاقی خاصی را رعایت کرد که به همین سبب در ابتدای لوح حکمت جمال قدم قبل از شروع مباحث فلسفی به موارد اخلاقی اشاره می‌فرمایند.

شرط دوم آن است که آدمی نباید کلمات امامان و طلعات قدسی را با کلمات انسانی مقایسه کند. حضرت باب تأکید بسیار می‌فرمایند که همان گونه که نفس طلعات الهی مظهر ربوبیت بر همه مخلوقات می‌باشند، کلام آنان نیز مظهر ربوبیت بر همه کلام‌هاست. حتی می‌فرمایند که از هر حرفی از کلام آنان، تمامی حقایق و بلکه تمام وجود استخراج می‌شود و تمام وجود اثر حرفی از حروف کلمه آنان است.

برای آنکه مبدا در اینجا شائبه حلول خداوند در لفظ پیش آید و یا آنکه معلوم شود که منظور از ارتباط حق با خلق کدام است به بیان سلسله مشیت اولیه و مقام او می‌پردازند که در اینجا کاملاً عقاید شیخی و سبک آثار شیخ احمد پیداست. حضرت باب همان تشبیه شیخ را به کار می‌برند که حقیقت منظوی در ذات آدمی را گاهی به ماء تعبیر می‌کنند که حیات هر چیزی به مدد اوست. خداوند در حالت خود باقی است و این مشیت است که رابط خداوند با خلق اوست. او را می‌توان عالم امر نامید زیرا به امر خداوند پدید آمده است و آفرینش به اثر او صورت گرفته است. امر و خلق در برابر حق هر دو حادثند، به حق راجع نمی‌شوند بلکه به مشیت اولیه راجع می‌شوند. بنا بر این در مآثورات می‌آید که هر کسی امامان را شناخت گویی خدا را شناخته است. در اینجا به نحوی بارز، تأیید اقوال شیخ احمد احسائی را می‌فرمایند که در بحث **من عرفهم فقد عرف الله** به این معیت اشاره کرده است.^{۸۱} شاید در اینجا خود به خود معنای حدیث **من عرف نفسه معلوم می‌گردد** که مراد از این نفس، نفس انسان کامل یا مظاهر قدسی است که قبلاً افرادی نظیر عین‌القضاة و ابن عربی و شیخ احمد به آن اشاره کرده بودند.

شرط سوم آن است که نباید کلمات مظاهر ولایت و نبوت را طوری تأویل کرد که از شأن و مقام و حقیقت آن بکاهد. یا آنکه طوری تأویل شود که آنان را به عجز و نادانی متهم سازد. در اینجا گویی هیکل مبارک قصد آن دارند که قضاوتی بر آنچه تاکنون در باره تفسیر حدیث نوشته‌اند بیان کنند و معیار قضاوت آن است که از منزلت مظاهر قدسی کم نشود.

بعد از این سه شرط به حدیث می‌پردازند و تأیید اقوال شیخ احمد احسائی را می‌فرمایند و از همان تعابیر و احادیث و مأثوراتی استفاده می‌فرمایند که در اثر شیخ احمد نیز به کار رفته بود و تلویحاً این فکر شیخ احمد را تأیید می‌نمایند که معنای این حدیث، تعلیق به شرط محال است زیرا هیچ راهی برای حصول معرفت ذات خداوند وجود ندارد. قول غزالی نیز راست بود که فقط می‌توان از اثر به مؤثر رسید. ابن عربی نیز راست می‌گفت که به هر حال خدا را به هیچ وجه نتوان شناخت. اما در مقام تجلی، خداوند همه اشیاء را محل تجلی خود قرار داده است و از [میان] همه اشیاء انسان را به اعتدال چنان ساخته که آینه مصفای است که می‌تواند عین تجلیات خداوند را منعکس سازد. در اینجا قول مولانا و تشبیه او راست است و اینکه معرفت نوعی رؤیت است که به تعبیری می‌توان از آن به معرفت شهودی یاد کرد. بحث تجلی را حضرت باب از آن جهت اختیار می‌فرمایند تا حق در مقام مشیت در تنزیه خود بماند و هرگز به ظروف ادراکات انسانی تنزل ننماید. چهار تجلی وجود دارد و این تأیید گفته‌های ابن عربی و تابعان او و شارحان آثار اوست. تجلی ذاتی که مخصوص مشیت است که اگر کسی مشیت را بشناسد خداوند را شناخته است. تجلی صفاتی است که در عالم مظهریت تمام می‌شود و نبی آینه کامل برای این تجلی است. تجلی آسمانی است که در این مقام ولی و امامان آینه رؤیت خداوند می‌باشند. و بالاخره تجلی فعلی است که مربوط به مؤمنان می‌شود و در اینجا تأیید گفتار شیخ می‌شود. زیرا در انسان دو جنبه هست، یکی وجود، که سراسر نور است (تأثیر شیخ احمد احسائی از سهروردی در قضیه نورالانوار بسیار جالب و در اینجا مورد تأیید است) و یکی ماهیت که بخش ظلمانی اوست که هم شیخ احمد و هم ابن عربی به این دو جنبه اشاره کرده‌اند.

بنا بر این حدیث **من عرف نفسه در رتبه اولی** در مظهر ظهور تمام می‌شود و در مقام دیگر به انسان و آیت نهفته در او ختم می‌گردد. این مقام را با فهم فؤاد می‌توان درک کرد. فؤاد

در مقام مرآت است که اگر به خود ناظر باشد بخش ظلمانی آن پدید می‌آید و این زمانی رخ می‌دهد که این آینه روبروی خورشید واقع نشود تا نور ببخشد. اما اگر فؤاد در برابر خورشید مظهر ظهور قرار گیرد، به شرط صفا، می‌تواند تجلی نور خورشید باشد ولی خود خورشید نیست. در اینجا به قضاوت صوفیان می‌پردازند که عین‌القضاة و البته نجم‌رازی نیز ما را انداز دادند. با انعکاس نور خورشید در آینه، آینه خورشید نمی‌شود. صوفیان گمان بردند که در این مقام واصل به خداوند هستند در صورتی که به چیزی جز خود نرسیده‌اند. صوفیان در این حقیقت نادرست بودند که گمان می‌کردند به خدا رسیده‌اند ولی در این نکته راست می‌گفتند که آدمی اگر خود را بشناسد خدا را شناخته و شناختن خود به مدد قوای اوست. این قوا عقل و عشق و اراده و اختیار است که می‌توان با استظهار به آن برتر و بهتر شد و آن گشت که شایسته بارگاه خداست.

آخرین نکته‌ای که حضرت باب بیان می‌فرماید جمله پرمغزی در قرآن است: "و لا تؤتو السفهاء اموالکم." یعنی مال خود را به احمقان ندهید. این جمله به معنای تمامیت معرفت انسان است که به شخص خود انسان محول می‌شود. هر کسی خود باید آنچه را مالک است محافظه کند و آن را به دست احمقان ندهد زیرا به قول مولانا:

آنکه ارزان می‌خرد ارزان دهد گوهری طفلی به قرصی نان دهد

مراد از این سفهاء، علمای ظاهرین و فقهاء به ظاهر آراسته و به باطن کاسته‌اند که رأی خود را به جای حقیقت به کام خلق ریزند و رمق از خردمندی آنان بستانند. آدمی در این امر مبارک می‌بایست خود، به خویشتن اکتفاء کند و شخصاً به درک و فهم خویش به حقیقت دست یابد.

اما معنای دیگری می‌توان از این آیه قرآنی داشت و آن این است که اگر انسانی، به آیه الهی مودوعه در خویش پی برد، صاحب مواجید* و مکاشفاتی می‌شود که جزو اموال اوست و نباید آن را با ناهلان در میان گذارد. علامت فرزانیگی آن است که صاحب مکاشفه و شهود از آنچه در عالی‌ترین مراتب هستی دیده و کشف کرده، در میان آنان که هنوز نیافته‌اند و نرسیده‌اند،

* کیفیات وجدانی، حالات و مقاماتی چند که به طریق کشف و وجدان بر اولیاء و عرفاء و سالکان راه ظاهر شود.

حرفی زند که اسباب مضحکه خویش را فراهم آورد و نباید متوقع باشد که دیگران به آن اقبال کنند. در این ظهور، مهم‌ترین کشف و شهودها برای خود صاحب کشف و شهود معتبر است نه برای دیگران.

در خاتمه این بحث باید به این بیان حضرت بهاءالله توجه کرد که در شرح این حدیث فرموده‌اند:

اما ما سألت فی الحدیث المشهور «من عرف نفسه فقد عرف ربّه» معلوم آن جناب بوده که این بیان را در هر عالمی از عوالم لانهایه به اقتضای آن عالم معانی بدیعه بوده که دون آن را اطلاع و علمی به آن نبوده و نخواهد بود، و اگر تمام آن کما هو حقّه ذکر شود اقلام امکانیه و ابجر مدادیه کفایت ذکر ننماید و لکن رشحی از این طمطم بحر اعظم لانهایه ذکر می‌شود که شاید طالبین را به سرمنزل مقصود رساند و قاصدین را به مقصود اصلی کشاند. والله یهدی من یشاء الی صراط العزیز المقتدر القدر. مثلاً در نفس ناطقه که ودیعه ربّانیه است در انفس انسانیه نمائید. مثلاً در خود ملاحظه نما که حرکت و سکون و اراده و مشیّت و دون آن از حواس ظاهره و باطنه جمیع به وجود آن موجودند، چنانچه اگر نسبت او از بدن اقلّ من آن، مقطوع شود جمیع این حواس از آثار و افعال خود محجوب و ممنوع شوند (شود) و این بسی واضح و معلوم بوده که اثر جمیع این اسباب مذکوره منوط و مشروط به وجود نفس ناطقه که آیه تجلی سلطان احدیه است بوده و خواهد بود. چنانچه از ظهور او جمیع این اسماء و صفات ظاهر و از بطون آن جمیع معدوم و فانی شوند حال اگر گفته شود او بصر است او مقدّس از بصر است چه که بصر به او ظاهر و به وجود او قائم و اگر بگوئی سمع است مشاهده می‌شود که سمع به توجه به او مذکور و کذلک دون آن از کلّ مایجری علیه الاسماء و الصّفات که در هیکل انسانی موجود و مشهود است. و جمیع این اسماء مختلفه و صفات ظاهره از این آیه احدیه ظاهر و مشهود و لکن

وصول
ملاحظه

و فزی آن و همین سمع
و بصر و ششم و لفظ و
مادون آن

شوند

او بنفسها و جوهریتها مقدّس از کلّ این اسماء و صفات بوده بلکه دون آن در ساحت او معدوم صرف و مفقود بحت است و اگر الی مالانهایه به عقول اولیه و آخریه در این لطیفه ربّانیه و تجلی عز صمدانیه تفکر نمائی البته از عرفان او کما هو حقّه خود را عاجز و قاصر مشاهده نمائی و چون عجز و قصور خود را از بلوغ به عرفان آیه موجوده در خود مشاهده نمودی البته عجز خود و عجز ممکنات را از عرفان ذات احدیه و شمس عزّ قدیمیه به عین سرّ و سر ملاحظه نمائی و اعتراف بر عجز در این مقام از روی بصیرت منتهی مقام عرفان عبد است و منتهی بلوغ عباد.

و اگر به مدارج توکل و انقطاع به معارج عزّ امتناع عروج نمائی و بصر معنوی بگشائی این بیان را از تقيید نفس آزاد و مجرد بینی و **من عرف شیئاً فقد عرف ربه** ^{را} به گوش هوش از سروش حمامه قدس ربّانی بشنوی. چه که در جمیع اشیاء آیه تجلی عزّ صمدانیه و بوارق ظهور شمس فردانیه موجود و مشهود است و این مخصوص بنفسی نبوده و نخواهد بود. و هذا لحقّ لاریب فیه ان انتم تعرفون.

ولکن مقصود اولیه از عرفان نفس در این مقام عرفان نفس الله بوده در هر عهد و عصری زیرا که ذات قدم و بحر حقیقت لم یزل متعالی از عرفان دون خود بوده لهذا عرفان کلّ عرفاء راجع به عرفان مظاهر امر او بوده و ایشانند نفس الله بین عباد و مظهره فی خلقه و آیه بین بریته. من عرفهم فقد عرف الله و من اقرّ بهم فقد اقرّ بالله و من اعترف فی حقهم فقد اعترف بأیات الله المهیمن القیوم. کذلک نصرف لکن الآیات لعلّ انتم بأیات الله تهتدون.^{۸۲}

با این همه باید گفت که در این حدیث سه نکته وجود داشت، نفس، معرفت و ربّ. در مورد نفس و معرفت اشارتی مجمل گفته شد ولی درباره ربّ باید منتظر فرصتی دیگر شد تا این اشارات، لباس عبارات پوشد و لیس هذا علی الله بعزیز.

تفسير حديث من عرف نفسه

قال السائل سلمها لله تعالى: ما معنى الحديث المروي عن علي (ع) «من عرف نفسه، فقد عرف ربه»؟ اقول:

يا اخي! رحمك الله، اتي اوصيك اولاً قبل البيان بوصايا ان تقبل متي، سهل عليك الوصول و الا اشتد عليك الامر، و لاسبيل لك الي المعرفة الا بمعرفتها:

اولاً ان تُطهر قلبك اولاً عن كل قاعدة اخذتها عن علمائك. لانهم اخذوها عن عيون كدرية^{٨٣} يفرغ بعضها في بعض، و يكفر بعضهم بعضاً،^{٨٤} «الم تر الي الذين بدلوا نعمة الله،^{٨٥} (اي معرفته) كفراً و اهلوا قومهم دار البوار جهنم يصلونها فبئس القرار؟»^{٨٦} فسوف يلقون غياً و يحسيون انهم يحسنون صنعا^{٨٧} كنا تجري من قلوبهم الهاوية علي لسانهم نار الشرك و سموم الكفر و لا يشعرون و انت ان تُنصف بربك و خفت مقامه^{٨٨} و نهيت نفسك عن مقالة القوم، قد عرفت اتي من الصادقين و اتي و الله لعليك شفيق حبيب.

و ثانيها ان لا تفس كلامك بلام الخلق، لان الكلام ظهور من مظاهر فعل المتكلم، مرات حاكية عما في قلبه، فكما ان نفوسهم حجة بالغة و آية محكمة من الله سبحانه علي العالمين، كذلك كلامهم. فكما انه لو اجتمع الخلق علي اني اتوا بمثل آية من القرآن لم يقدرُوا،^{٨٩} كذلك في كلامهم. و كلامهم لا يشابه كلام احد من الخلق و كلامهم حجة الله علي الخلاق و هو الجامع الكامل لانه صدر من مصدر الطهارة، و من واحد من كلماتهم يخرج كل الذين بل كل الوجود اثر حرف من حروف كلمته.^{٩٠}

انظر بالحقيقة، ان الله تعالى قديم وحده ليس معه غيره لم يزل و لا يزال علي حال واحد الا كما كان نفسه نفسه و الخلق في صقع ملكه و هو سبحانه لما شاء فمشية الله احداه لا من شيء فهو لم يلد شيئاً بل

«خلق الاشياء بالمشية و خلق المشية بنفسها»،^{٩١} و ان المشية اول نقطة مذكورة في الامكان و هو ذكر الاول^{٩٢} الذي ذكر الله نفسه و اتي انا الله لا اله الا انا، «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف فخلقت الخلق لكي اعرف»^{٩٣}، خلق الله سبحانه من دلالة هذه الكلمة التي هي آخر مراتب النقطة^{٩٤} ماء الذي به حيوة كل شيء^{٩٥} و ليس عند منشئه الا حرفاً و ان منشئه من نفسه الله الظاهرة تلعلعت ولو كانت من الازل لزم التغيير، فاته تعالى لم يزل علي حالة واحدة و المشية في مقام

الشيء و هو عالم الامكان المطلق و الازل نفسه نفسه وحده و حده لا ذكر هنا و لا رسم هنا و ان الذكر و الرسم الذي عبرنا مشيئته و هي صفة الاستدلال لا صفة تكشف له «دليله آياته» و هي المشية «و وجوده اثباته» و هو آية الاحدية لا بعد محمّد محلّ مشيئته غاية و لا سرّ و لانهاية و كلّ الاشياء مدلّ عليه و هو المدلّ عليه و هو المدلّ علي الله وحده لانه ليس في هذا المقام له جهة دون نفس الله، من عرفهم، عرف الله اعني معرفة الظاهرة في الامكان معرفتهم، له الخلق و الامر و «اليه ترجع الامور»^{٩٤} لانّ الامر و الخلق حادثان لا يرجعان الي القديم بل رجع من الوصف و دام الملك في الملك «انتهى المخلوق الي مثله السبيل الي الازل مسدود و الطلب مردود و دليله آياته و وجوده اثباته»^{٩٧} و انّ كلّ الافعال منه من الله سبحانه كما صرّح بذلك الحجة في زيارته لمحمّد بن عثمان العمري^{٩٨} « مجاهدتك في الله ذات مشية الله»^{٩٩} و امثاله في الآيات و الاخبار كثير، و كلّ شيء منهم من الله، لاتهم ما ينطقون عن الهوي،^{١٠٠} «ان هو الا وي يوحى». ^{١٠١} و انّ كلامهم كلام الله و من قال لم و بم فقد كفر، لانّ كلامه (ع) محيط به كلّ شيء جار في كلّ العوالم^{١٠٢} بحسب لغات اهلها^{١٠٣} و ليس في كلامه به اذا المشبه عين المشبه به و لا كناية و لا مجاز، لانّ المجاز و الكناية صفة العاجز و هو القادر المقدر.

فانّ الله تعالى علم آدم اسماء^{١٠٤} من في عرضه و تحته و هذة الأدم ابونا آدم يعد الف الف آدم^{١٠٥} اي منتزل من آدم الاول الف الف مرتبة و هو لا يقدر علي معرفة اسماء الائمة، لانّ عيسي الذي اشرف الانبياء اعترف بذلك و حكي الله تعالى عن قولهم «لا اعلم ما في نفسك»^{١٠٦} و انّ الذي ورد في الاحاديث ان الله علم آدم اسماء الخمسة لتوبته و هو: محمّد و عليّ و فاطمة و الحسن و الحسين. ^{١٠٧} فما دعي الله احديهم الا علي الله ان يستجيب و تلك المعرفة في مرتبة آدم و الشيء لايجاوز وراء مبدئه و كفاك هذا في ان لا تقاس بكلام مواليك عليهم السلام كلام.

ثالثها ان لا تأول ما تقدر كلام اهل العصمة بالنقص و لكن بالعلوّ و الشرف اذن الله ان ترفع و يذكر فيها اسمه و الذكر بالعجز كذب و افتراء علي الله، « قل ءالله اذن لكم ام علي الله تفترون»،^{١٠٨} انّ المفترين مأويهم النار و ما لهم. فاقبل وصاياي و الله عليك و كليل.

و اما معني قول علي (ع) : و اثبت قدميك علي الصراط،^{١٠٩} قال الله تعالى: « سنريهم آياتنا في الآفاق و في انفسهم حتي يتبين لهم انه الخلق». ^{١١٠} و قال الله في الانجيل: «اعرف نفسك تعرف ربك، ظاهره للفناء و باطنها انا». ^{١١١} و قال

رسول الله: «اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه». ^{١١٢} و قال عليّ حين سألته الاعرابي عن عالم العلوي، قال: «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة و الاستعداد، تجلي لها (ربها) فاشرفت و طالعتها فتألأت، فالقي في هويتها مثاله فاطهر عنها افعاله». ^{١١٣} و قال الحسين (ع) في دعائه يوم عرفة: «الغيرك من الظهور ما ليس لك حتّي يكون هو المظهر لك متي غبت حتّي تحتاج الي دليل يدلّ عليك و متي بعدت حتّي تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين لاتراك». ^{١١٤} و قال عليّ بن الحسين (ع) في دعائه في السحر المعروف بدعاء ابي حمزة: «بك عرفتك و انت دللتني عليك و دعوتني اليك و لو لا انت ما ادر ما انت». ^{١١٥} و قال الصادق (ع): «العبودية جوهره كنهها الربوبية فما فقد في العبودية وجد في الربوبية و ما خفي في الربوبية اصيب في العبودية». ^{١١٦} و قال الامام (ع) في دعائه شهر شعبان: «الهي هب لي كمال الانقطاع اليك و انر ابصار قلوبنا بضياء نظرها اليك حتّ تخرق ابصار القلوب حجب النور فتصل الي معدن العظمة». ^{١١٧} و قال الحجة في دعاء شهر رجب، اشار بهذا المقام: «لا فرق بينك و بينه الا اثم عبادك و خلقك، فنقها و رتقها بيدك مبدؤها منك و عودها اليك اعضاء و اشهاد و حفظة و رواد و مناة و ازواد» ^{١١٨} فبهم ملئت سماؤك و ارضك حتّي ظهر ان لا اله الا انت». ^{١١٩}

فانظر بعني فؤادك علي ما القي اليك و اعرف و ايقن فانّ الله تعالى قديم وحده لا اسم و لا رسم نفسه نفسه و لا تصعد طير الافئدة الي جنبه ^{١٢٠} و لا وهم الاشارة بعزّ قدسه و هو كما قيل «لا تدركه الابصار» ^{١٢١} وحده وحده ليس معه غيره لا اله الا هو. فلما اراد ان يخلق الممكنات خلقهم علي هيئة فعله و خلقهم لا من شيء بقدرته و فارادته احداثه لا غير ذلك فلما خلقا لممكنات بالامر، للممكن ممتنع الوصول و الصعود اليه و الحق سبحانه اجلّ و اعظم من ان يعرفه احد، لأنّ المعرفة فرع الاقتران ^{١٢٢} و ذلك صفة الامكان و هو الحقّ اجلّ و اعزّ من ذلك و جب في الحكمة ان يصف نفسه للممكنات، و ان وصفه احداثه لا من شيء و هذا الوصف لا يشبه بشيء من الخلق جعله الله سبيل معرفته معرفته و آية توحيدته حتّي يبلغ الممكن الي غاية فيض الله، الممكن في حقّ عالم الامكان و جعل الله ذلك الوصف حقيقة العبد و هو ربوبية الرّبّ جلّ و علا هي نفسه و فؤاده و وصف الله نفسه لكلّ شيء بكلّ شيء و القي في هوية كلّ شيء مثال نفسه حتّي عرفه بها و «في كلّ شيء له آية تدلّ عليّ ائه واحد»، ^{١٢٣} و ذلك الوصف آية الرّبّ و حقيقة العبد و لهذا الوصف مراتب بعدد انفس الخلائق ^{١٢٤} و كلّ القوس بمنزلة المرايا ^{١٢٥} و هو الظاهر للمرايا بالمرايا و هو الواحد آية الله و وصفه و لكلّ الاشياء هذه النفس موجودة من عرفها عرف ربّه و المقصود ان لا سبيل الي الله لا بمعرفة

هذه النفس التي هي معرفة الربّ «ليس كمثلته شيء»^{١٢٦} و هو العليّ الكبير و لذا قال الامام (ع): «اعرفوا الله بالله و الرسول بالرسالة و اولي الامر بالامر المعروف و النهي عن المنكر»،^{١٢٧} و لهذا الوصف علي الحقّ من الله للعبد مراتب اربعة لتجليات اربعة:

الاولى: وصف الدلالة لله الاحد الفرد الصمد الذي «لم يلد و لم يولد و لم يكن له كفوا احد»^{١٢٨} و هو مقام توحيد الصرف و التفريد البحث^{١٢٩} و هو اوله عين آخره و ظهوره عين بطونه^{١٣٠} لا سبيل اليه لا بما وصف نفسه و هو آية الله القديم الذي هو العالم و المعلوم و السميع و المسموع و البصير و لامبصر، «السبيل اليه مسدود و الطلب مردود»^{١٣١}.

و الثاني: التجلي عن صفاته و هو التبوّة.

و الثالث: التجلي من اسمائه و هو الولاية.

و الرابع: التجلي عن افعاله و هو الشيعيّة.

و انّ التعبير بالتجلي الرابع وصف ظهوري و لا وصف الله الا بفعله و ان كان سبيل معرفته (بعدد) انفس الخلائق و لكن ينحصر في ثمانية عوالم في الطول و هي كلياتها: الاول عالم النقطة و الالف و الحروف و الكلمة و هو عالم محمّد و اهل بيته؛ و الثانية عالم الانبياء و الاوصياء؛ و الثالثة عالم الانسان؛ و الرابعة عالم الجن؛ و الخامسة عالم الملائكة و الشياطين؛ و السادسة عالم الحيوان؛ و السابعة عالم النباتات؛ و الثامنة عالم الجماد.^{١٣٢} و وصف كلّ عالم ثان وصف ماهية عالم الاول الي منتهي مقامه و لذا ورد في الحديث: «ان النملة يزعم الله زبانتين»^{١٣٣} و انّ ذلك الوصف الذي في كلّ شيء ربوبية اليه لديه «او لم يكف بربك اته علي كلّ شيء شهيد»^{١٣٤} اي موجود في غيبتك و حضرتك و ذلك عمود النور الذي ينظر اليه الامام و يتوجّه و يطّلع به اعمال الخلائق.^{١٣٥} و لو اراد اظهره في كلّ شيء من كلّ شيء كما اظهر من عصا موسى^{١٣٦} ما اظهر. و اشار (ع) الي صورة الاسد فصار حيواناً^{١٣٧} و من هذا الباب يفتح صعوبات اكثر الاحاديث مثل قول الامام في زيارة انصار الحسين: «بأبي انتم و امي»،^{١٣٨} فانّ مدّ بصر الامام آية الله فيه و هو لا يري نورا الا نور الله و لا يسمع صوتاً الا صوته و لافرق بين هذا الوصف في العبد و بين قول «لا اله الا الله»^{١٣٩} كلاهما آيتان مخلوقتان تدلان علي الله لانّ الحدوث و صفاته حين الوجود من حيث كونها اثرا يفعل الله آية الله تعالي في الوجدان غير ملحوظة جهة انيتها و حدوثها، اي مرتفعة باذن الله و شجرة الماهية عند هذا الوصف لا ذكر لها و هي «شجرة

خبیثه اجننت من فوق الارض ما لها من قرار»^{۱۴۰} و ان الوصف من حکم الله اعطي الماهية علي ما هي عليها و «ما هو بظلام للعبيد»^{۱۴۱}.

اعرف الماهية جعله كما اشار علي في خطبة الشيشيقية^{۱۴۲} «و ان شجرة الكفر اي الماهية ليعلم ان محلي منه محل القطب من الرحي بنفس معرفتها جحدت و كفرت و مالم وصف بظلام العبيد». و ان هذا الشجرة لها تأثير من ظله بوجود النور انظر الي الشمس فلما طلعت نور كلما اشرق عليه نوره فلما ورد علي الشجرة صارت لها ظلا فلما ارتفع الظل في الظل فما لظل ذكر و لانصيب عند الشمس فلذلك حد المنكر عند المعروف و استغفرالله من التحديد بالكثير و ان اهل التصوف لما وصلوا الي هذا المقام زعموا انهم وصلوا الي الله^{۱۴۳} و قالوا في كتبهم قولا عظيماً «تكاد السموات ينقطرن منه و تتشق الارض»^{۱۴۴} و كان ذلك في مذهبنا كفراً. اعوذ بالله من لطح الشيطان، سبحان الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً، و هنا وقف القلم عن الجريان و نحن لانقتصر عن البيان، عرف من عرف و جهل من جهل، «و لا تؤتوا السفهاء اموالكم»^{۱۴۵} فاتا الله و اتا اليه راجعون^{۱۴۶} و الحمد لله رب العالمين.^{۱۴۷}

اين مقاله به دكتر منوچهر سلمانپور تقديم می شود و ذیلی است بر مقاله ایشان در شرح همین تفسیر که در دفتر اول سفینه عرفان درج شده است.

یادداشتها

- ۱- حضرت بهاءالله: ایقان، قاهره مصر، ۱۹۲۲م، ص ۷۶.
- ۲- سابقه تحقیق در این حدیث باز می گردد به:

عبدالحمید اشراق خاوری: قاموس ایقان، ج ۴، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۸ بدیع، ص ۵۳۸ که ایشان فقط ۱۱ سطر در باره این حدیث نوشته اند و از قائل آن و لوح جمال ابهی یاد کرده اند. و نیز منوچهر سلمانپور: سفینه عرفان، دفتر ۱، دارمشتات آلمان، ۱۹۹۷، صص ۷-۱۷.
- ۳- ابن ابی الحدید: شرح نهج البلاغه ۲۰-۱، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۹۶۹م، ج ۴، ص ۵۴۷ و نیز مصطفی کامل الشیبی: همبستگی میان تشیع و تصوف، ترجمه شهابی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۰ شمسی، ص ۸۵.
- ۴- ابن تیمیه: اللؤلؤ المصروع، قاهره، مصر، ۱۹۵۶م، ص ۸۶ و برای تفصیل بنگرید به فریدالدین رادمهر: فضیل عیاض، نشر مرکز ۱۳۸۳ش.

۵- کنوز الحقائق / ۹

۶- مولانا: مثنوی ۶-۱، به اهتمام توفیق سبحانی، نشر روزنه، ج ۱، ۱۳۷۸ ش، دفتر ۵ / ۴۸۶

۷- ابن عربی: الرسالة الوجودية فی معنى حديث من عرف نفسه ابن عربی، مكتبة القاهرة، مصر، ص ۲

۸- ملامحسن فیض کاشی: علم الیقین ۲-۱، به اهتمام محسن بیدارفر، نشر بیدار قم، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۲۲۲.

۹- عبدالحمید اشراق خاوری: قاموس ایقان ۴-۱، مؤسسۀ ملی مطبوعات امری، ۱۲۹۱ بدیع، ج ۴، ص ۱۵۳۸.

۱۰- بنگرید به فریدالدین رادمهر: ماء الحقیقه، سفینه عرفان دفتر ۶، دارمشتات آلمان، ۲۰۰۱.

۱۱- بنگرید به الرسالة الوجودية فی معنى قوله (ص) من عرف نفسه فقد عرف ربه. مكتبة القاهرة، مصر، ۱۹۴۰.

۱۲- آقا بزرگ طهرانی: الذریعه الی التصانيف الشیعة، بیروت، لبنان، ۱۹۸۹م، ج ۱۳، ص ۲۰۸.

۱۳- شیخ احمد احسائی: جوام الکلم ۱، تبریز، ۱۲۷۳ق، ص ۳۵۵.

۱۴- الذریعه ۱۳ / ۲۰۸.

۱۵- الذریعه ۱۳ / ۲۰۸.

۱۶- نویسنده شرح حدیث بر یکی از ابیات حافظ نیز تفسیری نوشته است. بنگرید به الذریعه ۱۳ / ۱۲۹.

۱۷- الذریعه ۲ / ۲۱۲.

۱۸- عین القضاة همدانی: تمهیدات، به اهتمام عقیف عسیران، نشر محمودی، ۱۳۵۵ش، صص ۵۸-۶۸.

۱۹- سنائی: حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، به اهتمام مدرس رضوی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۹ش، ص ۳۷۳.

۲۰- قطب الدین عبادی: التصفیة فی احوال المتصوفه (صوفی نامه)، به اهتمام غلامحسین یوسفی، نشر علمی، ج ۲،

۱۳۶۶ ش، ص ۲۳۹.

۲۱- مولانا: *فیه ما فیه*، به اهتمام فروزانفر، امیرکبیر، ج ۳، ۱۳۶۳ ش، ص ۱۰

۲۲- همان / ص ۵۶

23؟- بنگرید به *نجم‌الدین رازی: مرموزات اسدی در مرموزات داودی*، به اهتمام دکتر شفیعی کدکنی، نشر مک‌گیل کانادا، (2356؟؟؟) ش، ص 18.۲۴- عبدالحسین زرین کوب: *سرنی*، ج ۱، نشر علمی، ۱۳۶۴ ش، ص ۴۰۴.۲۵- غزالی: *احیاء علوم‌الدین* ۱، نشر دارالفکر العربی، ۱۹۸۲ م، ص ۱۲۰

۲۶- همان / ۱۲۱

۲۷- ابن عربی: *فصوص‌الحکم*، به اهتمام ابوالعلاء عقیفی، مکتبۃ الزهراء، ج ۱، ۱۳۶۶ ش، ص ۸۱۲۸- داود قیصری: *شرح فصوص‌الحکم*، سنگی ۱۱۱/۱۲۹- خوارزمی: *شرح فصوص‌الحکم* ۱ و ۲، به اهتمام نجیب مایل هروی، نشر مولی، ۱۳۶۶ ش، ص ۲۴۳.۳۰- *مرموزات اسدی* / ۱۸-۱۹

۳۱- ملاعبدالباقی صوفی: *منهاج‌الولایة فی شرح نهج‌البلاغه*، تحقیق حبیب‌الله عظیمی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۸ ش، ج ۲، ص ۷۶۸ این نویسنده در جایی دیگر از کتاب خود به وحدت عالم و آدم اشاره‌ای فوق‌العاده لطیف می‌کند: "فتنبه لما نبهناک علیه! فاعملتک ان الشرف کلّه فی الحسن و انک جهلت امرک و قدرک فلو عملت نفسک، علمت ربّک، کما ان ربّک علمک، و علم العالم بعلمه بنفسه، و انت صورته فلا بدّ ان یشارکه فی هذا العالم فتعلمه من عملک بنفسک، و هذه نکتة ظهرت من رسول‌الله حیث قال من عرف نفسه فقد عرف ربّه." همان ج ۲، ص ۱۱۴۴

۳۲- *فصوص‌الحکم* ۱ / ۸۸ و نیز *منهاج‌الولایة* ۲ / ۱۱۶۴

۳۳- ابن عربی: *الرسالة الوجودیة فی معنی من عرف نفسه فقد عرف ربّه*، مکتبۃ القاهرة مصر، بی تاریخ، ص ۲

۳۴- همان / ۵

۳۵- همان / ۶

۳۶- همان / ۷

- ۳۷- ملامحسن فیض کاشی: علم‌الیقین ۱-۲، انتشارات بیدار قم، ایران، ۱۳۵۸ ش، ۲۲۱.
- ۳۸- عبدالرزاق کاشی: مجموعه رسائل و مصنفات، به اهتمام مجید هادی‌زاده، نشر میراث مکتوب، چ ۲، ۱۳۵۸ ش، صص ۲۷۵-۲۷۷.
- ۳۹- عین‌القضاة: شرح کلمات باباطاهر، تحقیق محمدحسن علی‌السعدی، نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۴۱۸ ق، ص ۱۱۸.
- ۴۰- جلال‌الدین دوانی: سبع رسائل، تحقیق دکتر السید احمد تویسرکانی، نشر میراث مکتوب، چ ۱، ۱۳۸۱ ش، ص ۱۵۹.
- ۴۱- فاضل مازندرانی: امر و خلق، ج ۱، مؤسسه ملی مطبوعات امری، ۱۲۷ بدیع، ص ۷۲.
- ۴۲- میرداماد: تقویم‌الایمان، به اهتمام علی اوجبی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۶ ش، ص ۳۵۵. میرداماد در جایی دیگر از همین کتاب خود به صراحت می‌گوید: "ثم نرجع الی ما کنا فیہ فنقول ان نظام الوجود و تقرره بمنزلة شخص واحد فی افتقاره الی العلة الجاعلة الخارجة عنه کأنسان واحد؛ فلذا قال سید الاولیاء و الموحدين «من عرف نفسه فقد عرف ربه». همان / ۳۹۹.
- ۴۳- ملاحسین واعظ کاشفی سبزواری: جواهر التفسیر، به اهتمام جواد عباسی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش، ص ۲۹۴.
- ۴۴- حضرت عبدالبهاء: النور الابهی فی مفاوضات عبدالبهاء، به اهتمام کلیفورد بارنی، لیدن، هلند، ۱۹۰۹ م، ص ۴.
- ۴۵- هجویری: کشف‌المحجوب، به اهتمام ژوکوفسکی، و ترجمه قاسم انصاری، طهوری، ۱۳۶۰ ش، صص ۲۴۷-۲۴۸.
- ۴۶- خواجه محمد پارسا: فصل الخطاب، به اهتمام جلیل مسگرنژاد، نشر دانشگاهی، ۱۳۸۱ ش، ص ۳۵۸.
- ۴۷- عزالدین محمود کاشی: مصباح‌الهدایة و مفتاح‌الکفایة، به اهتمام جلال همائی، نشر سنائی، چ ۲، ۱۳۵۶ ش، ص ۹۲.
- ۴۸- عبدالرزاق کاشی: لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به اهتمام مجید هادی‌زاده، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش، ص ۴۲۷.
- ۴۹- محمد دهدار: مجموعه رسائل دهدار، به اهتمام محمدحسین اکبری ساوی، نشر میراث مکتوب، ۱۳۷۵ ش،

صص ۲۴۱-۲۴۳.

۵۰- ملاصدرا: الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ۱-۹، مکتبة المصطفوی، قم،

ایران، ج ۶، ص ۳۰۲.

۵۱- اسفار اربعة ۲۱/۷.

۵۲- ملاصدرا در مبدأ و معاد می نویسد: "از کلمات ارسطاطالیس است که «کسی که عاجز از معرفت نفس خود باشد البته در معرفت خالق عاجزتر خواهد بود.» زیرا که طریق و مرقات معرفت ذات و صفات و افعال باری تعالی معرفت ذات و صفات و افعال نفس است زیرا که مخلوق بر مثال باری همان است و بس.

ای شده از نهاد خود عاجز کی شناسی خدای را هرگز

تو که در علم خود زیون باشی عارف کردگار چون باشی

و از حدیثی که از سید اولیاء و سرور اتقیاء مروی است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه» همین معنی مستفاد می گردد زیرا که از آن مفهوم می شود که «من لم یعرف نفسه لم یعرف ربه». و از آنچه حق تعالی در باره اشقیائی که از رحمت دورند فرموده است که «تسوالله فانساهم انفسهم» یعنی ایشان فراموش نمودند خدا را. و حق تعالی به این سبب نفس های ایشان را از یاد ایشان برد، دلالت بر این معنی دارد زیرا که از تعلیق نسیان نفس به نسیان رب، مستبصر ذکی به طریق عکس نقیض می فهمد که تذکر رب متعلق است به تذکر نفس. در بعضی از عبادتخانه های قدیم که آنها را هیاکل می گفته اند نوشته بوده است که "ای انسان بشناس نفس خودت را، که چون آن را شناختی پروردگار خود را خواهی شناخت. و شیخ الرئیس در یکی از رسائل خود نقل نموده است که «متقدمین مکلف بودند به آنکه در معرفت نفس خوض نمایند، به سبب آنکه وحی به ایشان رسیده بود که "یا انسان اعرف نفسك، تعرف ربک" و در حکمت عتیقه مذکور است که "من عرف ذاته تأله". یعنی هر کسی که ذات خود را شناخت عالم ربانی می گردد و از ذات خود فانی شده در شهود جمال و جلال اول مستغرق می شود." ملاصدرا: مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ش، صص ۳-۷.

۵۳- مقالات شمس ۷۵/۱.

۵۴- ابن ابی جمهور احسائی: المجلی، چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۲۹ق، صص ۱۶۸-۱۷۰.

۵۵- جیمز مک گونیکا: اراسموس، ترجمه عبدالله کوثری، طرح نو، ۱۳۷۴ش، ص ۴۴.

۵۶- افلاطون: دوره کامل آثار افلاطون، ج ۳، ترجمه محمدحسن لطفی، خوارزمی، چ ۲، ۱۳۶۷ش، ص ۱۲۹۴.

۵۷- کتاب مهم هگل به نام پدیدارشناسی روح و کتاب دیگر او فلسفه روح از مهم‌ترین آثار هگل به شمار می‌آیند که اولی به صورت زیر با ترجمه متوسطی به فارسی درآمده است، ژان هیپولیت: پدیدارشناسی روح بر حسب نظر هگل، ترجمه و اقتباس از کریم مجتهدی، علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۷۱ش.

۵۸- ژان برن: سقراط، ترجمه ابوالقاسم پورحسینی، نشر علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۶ش، ص ۸۰.

۵۹- استفان کورنر: فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، نشر خوارزمی، چ ۱، ۱۳۶۷ش، ص ۴۳.

۶۰- Hegel, *Works in 14 Vol, vol2, p.91*

۶۱- تئودور اوی زرمان: مسائل تاریخ فلسفه، ترجمه پرویز بابائی، نشر نگاه، ۱۳۷۷ش، ص ۲۹۰.

۶۲- همان / ۸۰ - ۹۹.

۶۳- سقراط فیلسوفی است که ما را به اندیشیدن فرا می‌خواند و از این رو، هایدگر باز به او می‌اندیشد. هایدگر تأکید می‌کند که «در عصر ما، عصری که آدمی را به اندیشیدن وا می‌دارد، آنچه بیش از همه ما را به فکر می‌اندازد، این است که ما هنوز از اندیشیدن غافلیم.» همان / ۹۸

۶۴- دوره کامل آثار افلاطون ۶۷۴/۲

۶۵- منظور این آیه تورات است که انسان را به صورت و مثال خود آفریدیم و برای متفکران مسیحی مهم نسبت خاصی است که انسان با خدا دارد. بنگرید به اتین ژیلیسون: روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه دکتر علیمراد داودی، نشر علمی و فرهنگی، چ ۱، ۱۳۶۴ش، ص ۳۴۱ - ۳۶۴.

۶۶- برای شرح حال او بنگرید به آگوستین: اعترافات، ترجمه سایه میثمی، نشر سپهروردی، ۱۳۸۰ش.

۶۷- برای آموزه‌های و شرح حال مختصر او بنگرید به:

Evans, G.R.: *Fifty Key Medieval Thinkers*, Routledge, 2002, p.94

- ۶۸- روح فلسفه قرون وسطی / ص ۳۴۴.
- ۶۹- روح فلسفه قرون وسطی / ص ۳۵۴.
- ۷۰- کارل گوستاو یونگ: *نفس ناشناخته*، ترجمه جاوید جهانشاهی، نشر پرسش، اصفهان، ۱۳۶۷ش، ص ۱۲.
- ۷۱- ارایش فروم: *گریز از آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، نشر جیبی، ۱۳۵۶ش، ص ۲۴۵.
- ۷۲- ارنست کاسیرر: *فلسفه و فرهنگ*، ترجمه نادر بزرگزاد، نشر مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها، ۱۳۶۰ش، صص ۲۰-۲۱.
- ۷۳- فردریک نیچه: *فراسوی نیک و بد*، ترجمه داریوش آشوری، نشر خوارزمی، چ ۲، ۱۳۷۳ش، ص ۷۰.
- ۷۴- بنگرید به اشپینگلر: *سال های تصمیم*، ترجمه دکتر باقر هوشیار، نشر پرسش، ۱۳۷۷ش
- ۷۵- *جوامع الکلم* ۲۰۷/۱ قسمت دوم.
- ۷۶- این تعبیر شیخ احمد احسائی سال ها قبل از یونگ روانشناسی معروف به کار رفت و او نیز به تعبیر دو لایه نور و ظلمت روان آدمی پی برد. بنگرید به *نفس ناشناخته* / ۱۱۷
- ۷۷- *تمهیدات* / ۵۹
- ۷۸- مصطفی کامل الشیبی: *همبستگی میان تشیع و تصوف*، ترجمه شهابی، دانشگاه طهران، ۱۳۵۵ش، ص ۸۷.
- ۷۹- *دانشنامه خیامی* / ۴۶۸
- ۸۰- حضرت بهاء الله می فرمایند: جوهر این باب آنکه سالکین سبیل ایمان و طالبین کؤوس ایقان باید نفوس خود را از جمیع شئونات عرضیه پاک و مقدس نمایند، یعنی گوش را از استماع اقوال و قلب را از ظنونات متعلقه به سبحات جلال و روح را از تعلق به اسباب ظاهره و چشم را از ملاحظه کلمات فانیه، و متوکلین علی الله و متوسلین الیه ساک شوند تا آنکه قابل تجلیات اشراقات شموس علم و عرفان الهی و محل ظهورات فیوضات غیب نامتناهی گردند.
- حضرت بهاء الله: *کتاب ایقان*، نشر مؤسسه مطبوعات امری آلمان، چ ۱، ۱۹۹۸م، صص ۱-۲
- ۸۱- شیخ احمد احسائی: *شرح الزیارة* ۱-۴، مطبعه سعادت کرمان، ۱۳۵۵ش.

۸۲- حضرت بهاءالله: مجموعه الواح مبارکه، به اهتمام محیی‌الدین صبری کردی، مطبعه سعاده قاهره، مصر، صص ۳۵۱-۳۵۴.

۸۳- تشبیه علمای ظاهری به چشمه‌های ناپاک، و اقوال معصومان خدا به عیون پاک، در ایقان نیز سمت صدور یافته است: "بلی این عباد چون از عیون صافیة منیره علوم الهیه تفاسیر کلمات قدسیه را اخذ نموده‌اند لهذا تشنه و افسرده در وادی ظنون و غفلت سائرند و از بحر عذب فرات معرض شده در حول ملح اجاج طائفند." (ایقان/ص ۷۸) و نیز: "جمع امم به همین جعلیات افکار نالایقه تمسک بسته و از عیون‌های لطیفه رقیقه جاریه خود را بی‌بهره و بی‌نسیب نموده‌اند." (ایقان/ص ۱۵)

۸۴- اشاره به یوم قیامت است: "... تَمَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ يَكْفُرُ بَعْضُكُمْ بِبَعْضٍ ...". (سوره عنکبوت، قسمتی از آیه ۲۵)

۸۵- اشاره به قرآن است: "... وَمَنْ يُبَدِّلْ نِعْمَةَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُ فَإِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ" (سوره البقره، قسمتی از آیه ۲۱۱)

۸۶- تماماً آیات قرآنی است (سوره ابراهیم، آیات ۲۸ و ۲۹) که حضرت باب نعمت را به معرفت، تفسیر فرموده‌اند.

۸۷- اشاره به آیه قرآنی است: "الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا". (سوره الکهف، آیه ۱۰۴)

۸۸- در باره مقام خوف، بنگرید به مصباح‌الشریعه / ۳-۵، و نیز فریدالدین رادمهر: فضیل عیاض، از رهنزی تا رهرویی، نشر مرکز، ۱۳۸۳، ص ۱۲۵ به بعد.

۸۹- نظیر بیان حضرت ابهی در لوح احمد است که: "إِنْ تَكْفُرُوا بِهَذِهِ الْآيَاتِ قِيَايَ حُجَّةٍ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ مِنْ قَبْلُ هَانُوا بِهَاءِ يَا مَلَاءِ الْكَادِبِينَ. لَا قُوَّةَ لِدَى نَفْسِي بِيَدِهِ لَنْ يَقْدِرُوا وَ لَنْ يَسْتَطِيعُوا وَلَوْ يَكُونُ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا." (دعیه حضرت محبوب / ص ۱۹۵)

۹۰- اندیشه شیخ احمد احسائی در این خصوص مفید است، بنگرید به شرح‌الزیارة / ۲ / ۱۲۲.

۹۱- اشاره به حدیث مروی از امامان معصوم است، اصول کافی / ۱ / ۱۵۳.

۹۲- مقام ذکر الله مربوط به یکی از مراتب دعوت سرّی حضرت باب است.

۹۳- از مشهورترین احادیثی است که صوفیان به آن استناد می‌کنند، بنگرید به احادیث مثنوی / ۱۱۵ و نیز تفاسیری که در این خصوص نوشته شده است و حضرت عبدالبهاء بر آن تفسیری نوشته‌اند. تصوف در امر بهاء، خوشه‌ها / ۱۳ / ۱۱۴.

۹۴- در مورد مراتب نقطه بنگرید به تفسیر سورة الشمس از حضرت ابهی در مجموعه الواح مبارکه / ۱۷-۳، و نیز بنگرید به بحث مستوفای نگارنده در آفتاب خوبان.

۹۵- اشاره است به آیه قرآنی "... وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ ..." (سورة الانبیاء، قسمتی از آیه ۳۰)

۹۶- قرآن (سورة آل عمران، آیه ۱۰۹) و (سورة النساء، آیه ۴۴) و بسیاری دیگر.

۹۷- این بخشی از بیان حضرت علی است که در آن آمده است: "بصنع الله يستدلّ علیه و بالعقول تعتقد معرفته و بالتفکر تثبیت حجتّه ... السبیل مسدود و الطلب مردود، معروف بالدلالات مشهور بالبینات دلیله آیاته و وجوده اثباته... و فی کلّ شیء آیه تدلّ انه واحد..." (کفایة الموحدين / ۲۲۳ و قاموس ایقان / ۷۴۱).

۹۸- دومین سفیر یا نائب حضرت قائم در دوران غیبت (صغیری) امام بنا بر معتقدات شیعیان است که کنیه اش ابوجعفر بود. او پسر عثمان بن سعید عمری بود که نائب اول حضرت محسوب می شد. بنا به گفته برخی در سال ۳۰۵ ق. فوت کرد. (تاریخ سیاسی غیبت امام دوازدهم / ۱۶۲ - ۱۸۳).

۹۹- جامع الزیارات / ص ۱۱۲.

۱۰۰- برگرفته از آیات ۳ و ۴ سورة النجم است: "وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۗ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ"

۱۰۱- تلمیح زیبایی است به آیه ۴ سورة النجم.

۱۰۲- در اینجا می توان دریافت که بر طبق این بیان حضرت باب، عوالم بسیاری در کار است و تأثیر گفته های حضرات امامان و اولیاء و صدیقان در هر یک، معلوم و استوار می باشد.

۱۰۳- اینکه معصومان می توانند به زبان هر عالمی صحبت کنند در تاریخ این دور نیز ثبت شده است: "میرزا آقاخان برای نبیل چنین تعریف کرده است: 'روزی در کاظمین به اتفاق آقا محمد حسن اصفهانی در منزل حاجی عبدالمجید شیرازی در حضور حضرت بهاء الله بودیم که هیکل مبارک از صاحبخانه پرسیدند آیا مایل است زبان بدیع را که از زبان ساکنان یکی از عوالم الهی است بشنود؟ و سپس به ترنم به آن زبان پرداختند.' میرزا آقاخان می گفت که شنیدن این زبان تأثیر غریبی بر روی شنونده دارد. و بعد به حاجی فرمودند 'جناب حاجی شما زبان بدیع را شنیده اید و شاهد تفوق خداوند بر عوالم الهی گشته اید. برای این نعمت که به شما ارزانی شده خدا را شکر نمایید و قدر آن را بدانید.' " بهاء الله شمس حقیقت، ص ۱۴۸

۱۰۴- اشاره به آیه ۳۱ سوره البقرة است: "وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ".

۱۰۵- این گفته که قبل از این آدم، هزاران آدم بوده است، نشان از سلسله دور و کور مربوط به عصر ذهبی دارد. برای تفصیل بنگرید به ذکر اوائل مقاله این عبد در شرح لوح جمال ابهی خطاب به عبدالرزاق قزوینی.

۱۰۶- اشاره به آیات قرآنی در سوره مائده دارد که مناجات حضرت مسیح نیز هست: "وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ أَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمَّيَ الْهَيْبِينَ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ فُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّامُ الْغُيُوبِ" (سوره مائده، آیه ۱۱۵).

۱۰۷- اشاره است به روایات شیعی در خصوص توبه حضرت آدم بعد از گناهی که در بهشت مرتکب شد. بر طبق این روایات، حضرت آدم در مقام مناجات فرمود: "لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوء و ظلمت نفسي فاغفر لي و انت خير الغافرين، لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوء و ظلمت نفسي فاغفر لي و ارحمني انتك انت ارحم الراحمين لا اله الا انت سبحانك اللهم و بحمدك عملت سوء و ظلمت نفسي فتب علي انتك انت التواب الرحيم و في رواية: بحق محمد و علي و فاطمة و الحسن و الحسين و في رواية اخري: بحق محمد و آل محمد (ص)". تفسیر الصافی ۱/ ۱۲۰ و اصول کافی ۱/ ۴۵.

۱۰۸- سوره یونس، قسمتی از آیه ۵۹

۱۰۹- در مورد معانی صراط بنگرید به شرح نگارنده بر لوح اتحاد.

۱۱۰- آیه ۵۳ سوره فصلت از مشهورترین آیات قرآن است که مورد تفسیر مفسران واقع شده و در آثار دور بدیع نیز به کرات محلّ اعتناء قرار گرفته است. برای تفصیل بنگرید به سیر و سلوک در رساله سلوک.

۱۱۱- حدیث قدسی است، بنگرید به مشارق انوار الیقین / ۵۵ و نیز سخن خدا // ۳۸۸ که بر طبق این حدیث گفته مندرج در انجیل است.

۱۱۲- حدیثی است که از حضرت رسول روایت شده است، علم الیقین / ۱ / ۲۲۲ و نیز جامع الاخبار / ۵/۵

۱۱۳- این حدیث بنا بر گفته ملامحسن فیض در کتاب العرر و الدرر از حضرت علی نقل شده است. کلمات مکنونه / ۷۸.

- ۱۱۴- این دعای روز عرفه است که حضرت امام حسین در ایام کربلاء و در صحرای عرفات تلاوت فرمودند. *مفاتیح الجنان* / ۲۷۲.
- ۱۱۵- این دعایی است که در سحرهای ماه صیام باید تلاوت شود. *مفاتیح الجنان* / ۱۸۶.
- این با دعای سحر معروف که نام بهاء در صدر آن قرار دارد فرق می‌کند. *مفاتیح الجنان* / ۱۸۴
- ۱۱۶- این جمله در مصباح الشریعه منسوب به حضرت امام صادق است. *مصباح الشریعة* / ۴۵۳ و نیز بحث در باره مصباح الشریعة نیز در اثر نگارنده به نام *فضیل عیاض* / ۱۱۲ نقل شده است.
- ۱۱۷- این دعائی است که باید در اعمال مشترک ماه شعبان تلاوت شود. *مفاتیح الجنان* / ۱۵۸
- ۱۱۸- در اصل دعاء جای این چند کلمه عوض شده است.
- ۱۱۹- این دعاء منسوب به حضرت قائم در دوران غیبت صغری است که به وسیله ابوجعفر محمد بن عثمان بن سعید نقل شده است. *مفاتیح الجنان* / ۱۳۴.
- ۱۲۰- شبیه این در لوح صلوة اهل بهاء آمده است: "سبحانک من ان تصعد الی سماء قریب اذکار المقربین او ان تصل الی فناء بابک طیور افئدة المخلصین. اشهد انک کنت مقدساً عن الصفات و منزهاً عن الاسماء لا اله الا انت العلی الابهی." / *دعیه حضرت محبوب* / ۷۱.
- ۱۲۱- سورة الانعام، آیه ۱۰۳. این آیه در بحث تشبیه و تنزیه میان فریق اسلامی بسیار مورد استناد قرار می‌گیرد. معتزله از آن بهره گرفته و در اثبات رتبه تنزیه خدا می‌کوشند تا بگویند که وی را نمی‌توان دید. و صوفیان نیز آن را به کار می‌برند تا از تنزیه خدا به رتبه ولایت برسند. برای این معنا بنگرید به مقاله برخی از اندیشه‌های کلامی در لوحی از حضرت عبدالبهاء.
- ۱۲۲- مراد از اقتران، ترکیب مشابهت و مماثلت است که از اصطلاحات حضرت باب می‌باشد. بنگرید به *الوهیت نادر سعیدی* / ص ۱۳.
- ۱۲۳- قبلاً مأخذ این گفته نقل شد.
- ۱۲۴- اشاره به یکی از معروفترین گفته‌های اهل تصوف است: "یعنی در سیر و سلوک راه اله، همچو ابراهیم خلیل (ع) روی از مظاهر گردانیده توجه به عالم اطلاق کن و یا به حکم «الطرق الی الله بعدد انفاس الخلائق» همچو موسی بن عمران (ع) در راه حق چندان برو که تجلی حق در صور مظاهر حسیه مشاهده نمائی که «نودی من شاطیء الواد الایمن فی البقعة

المبارکة من الشجرة ان یا موسی ائی انا الله رب العالمین»". مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز / ص ۱۵۴.

۱۲۵- اینکه مؤمن آینه مؤمن است اشاره به حدیثی است که «المؤمن مرآة المؤمن» (جامع الصغير ۲ / ۱۸۳ و نیز / احادیث مثنوی / ص ۴۱) و بنابر همین است که مولانا گفت:

چونکه مؤمن آینه مؤمن بود روی او ز آلودگی ایمن بود
یار آینه است جان را در حزن بر رخ آینه‌ای جان دم مزین.

ولی اینکه تمامی نفوس آینه می‌باشند، اشاره به اندیشه صوفیان است که نه فقط همه آدمیان اصولاً تمام اشیاء و بالکل تمام عالم هستی آینه خداست. از جمله کتاب و شعر نیز آینه‌اند، بر طبق قول عین‌القضاة: "جوانمردا! این شعرها را چون آینه دان. آخر دانی که آینه را صورتی نیست در خود، اما هر که در او نگه کند صورت خود تواند دید. همچنین می‌دان که شعر را در خود هیچ معنی نیست، اما هر کسی از او آن تواند دیدن که نقد روزگار او بود و کمال کار اوست. و اگر گوئی شعر را معنی آن است که قائلش خواست و دیگران معنایی دیگر وضع می‌کنند از خود، این همچنان است که کسی گوید، صورت آینه صورت روی صیقل است که اول آن صورت نمود. این معنی را تحقیق و غموضی است که اگر در شرح آن آویزم از مقصود باز مانم." نامه‌های عین‌القضاة / ۱ / ۱۴۴. جمال ابهی در خصوص این حدیث که المؤمن مرآة المؤمن شرحی دارند و یکی از مراتب کمالیه نفوس انسانی مانند ادلاء و نقباء و نجباء در امر بایی مرتبه‌میرایا است که بعد از حروف حی قرار دارند. بیان فارسی، باب ۳، واحد ۵.

۱۲۶- سورة الشور، قسمتی از آیه ۱۱: "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ" الشوری
۱۲۷- این حدیثی است که در اصول کافی / ۱ / ۲۲۴ نقل شده است. و نیز بنگرید به احادیث مثنوی / ۲ و نیز مولانا در همین مورد گفته است:

بلک از او کن عاریت چشم و نظر پس به چشم او به روی او نگر
آفتاب آمد دلیل آفتاب گر دلیلت باید از وی رو متاب

۱۲۸- سورة الاخلاص، آیات ۳ و ۴. این آیه بسیار مورد اعتناء بوده و معانی بسیاری از آن گرفته شده است. جمال ابهی در لوح عید مولود نکته لطیفی در باره این آیه ذکر نموده‌اند.

۱۲۹- توحید و تفرید و تجرید سه مرتبه از مراتب وحدانیت خداست، بنگرید به هفت‌وادی، وادی توحید.

۱۳۰- کنایه از آیه ۳ سورة الحديد است: "هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ يَكُلُّ شَيْءٍ عَلِيمٌ" این آیه مورد بحث بسیار است و در آثار این دور نیز کراراً تفسیر شده است.
۱۳۱- مآخذ این حدیث قبلاً نقل شد.

۱۳۲- این تقسیمات بر طبق اندیشه شیخیه نقل شده است و برای شرح فارسی آنها بنگرید به نوشته بسیار عمیق سید کاظم رشتی *مقامات العارفین* / ص ۴۰۲ به بعد و نیز شرح عربی آن در شرح *آیه الکرسی* / ص ۱۲۲.

۱۳۳- بنگرید به *المجلی* / ص ۱۲۲. دقت کنید که تصویر کردن خدا به گونه‌ای انسان‌مدارانه به پیش از اسلام باز می‌گردد و در یونان باستان نیز مشهور بود که اگر حبشیان می‌خواستند خدای خویش را بکشند آن را با دماغی پهن می‌کشیدند. بنگرید به:

Philip Wheelwright: *Heraclitus*, Oxford University Press
1999.pp43-78

۱۳۴- سورة فصلت، قسمتی از آیه ۵۳

۱۳۵- اشاره است به حدیث زیر: "انّ الامام مؤید بروح القدس و بینه و بین الله عزّ و جلّ عمود من نور یری فیہ اعمال العباد و کلّ ما احتاج الیه لدلالة اطلع علیه و یبسط له فیعلم و یقبض عنه فلا یعلم." *خصال* / ص ۲۳ و نیز *بحار الانوار* ۱۱۷/۲۵
۱۳۶- عسای موسی در قرآن بسیار معروف است و حدوداً ده آیه قرآنی وصف آن را کرده است، نظیر سورة البقرة، آیه ۶۰؛ سورة الاعراف، آیه ۱۱۷؛ سورة الشعراء، آیه ۶۳ و غیره. این عسای در اندیشه مولانا در مثنوی محلّ اعتنای خاصّ قرار گرفته و جمال ابهی نیز در مثنوی خود به آن اشاره کرده‌اند. بنگرید به مقاله فرید رادمهر در *مثنوی ابهی* / ص ۱۲.

۱۳۷- اشاره است به کرامات معصومان، از آن جمله بنگرید به *متشابه القرآن* / ۱ / ۲۴۲.

۱۳۸- منظور زیارت جامعه است که این جمله در آن نقل شده است: "بأبی انتمو امّی و نفسی و اهلی و مالی ذکرکم فی الذاکرین و اسمائکم فی الاسماء و اجسادکم فی الاجساد..." *مفاتیح الجنان* / ص ۵۴۹ و شرح استادانه شیخ احمد احسائی در این زیارت خود مانند ام‌الکتاب است: "فان قلت هنا ذکر النفس و فیما سبق لم یذكر النفس فما الفائدة فی ذلك قلت لانه لما ذکر سابقاً كثيراً ممّا هم اهله من صفاتهم و فداهم عند ذکرها بما ذکر بعد ذلك من صفاتهم ما ذکر و عظم الشأن فی نفسه و کبر فی قلبه و لم یبق عنده شیء اعزّ و لاحبّ من نفسه بل کلّ عزیز و حبيب فانما کان عزیزاً و حبیباً لاجلها فداهم بها..." (شرح‌الزیارة ج ۲ / صص ۲۴۰-۲۴۲؛ و نیز ج ۴ صص ۲ و ۳).

- ۱۳۹- قرآن موارد عدیده و شرح آن در *احیاء علوم الدین* ۲/۲۲۳.
- ۱۴۰- سوره ابراهیم، قسمتی از آیه ۲۶.
- ۱۴۱- تلمیح به آیات قرآنی است، از آنجمله سوره آل عمران، آیه ۳؛ سوره الانفال، آیه ۵۱؛ سوره ق، آیه ۲۹؛ و غیره.
- ۱۴۲- شفشقی یعنی صدای بلند، خطبه شفشقیه از حضرت علی است خطاب به بنی عباس. *اقرب الموارد* / ذیل شفشقیه.
- ۱۴۳- اینکه اهل تصوف وصول به خدا را قائلند از فناء فی الله که منتهی مرتبه سلوک است، معلوم می شود. برای وصول بنده به خدا، صوفیان می گویند: "یا الهی کیف الوصول الیک، قال الق نفسك ثم تعال" (شرح گلشن راز اردبیلی / ص ۷۸) و نیز این جمله در آثار این دور ذکر شده است: بنگرید به *سموات سلوک*، اثر نگارنده.
- ۱۴۴- سوره مریم، آیه ۹۰.
- ۱۴۵- سوره مریم، قسمتی از آیه ۵.
- ۱۴۶- کراراً در قرآن نازل شده است و برای شرح آن بنگرید به سیر و سلوک در رساله سلوک نگارنده.
- ۱۴۷- سوره حمد، آیه ۱.