

حدیث کنز مخفی در آینه حکمت متعالیه

Hadith of the Hidden Treasure (Kanz-i-Makhfi) in the Mirror of Transcendent Philosophy

Mehdi Zamani

مهدی زمانی*

Abstract

Many of Muslim scholars have cited the following Sacred Hadith in their books: "I was a treasure that was not known, so I loved to be known. Hence I created the creatures and I made Myself known to them, and thus they came to know Me." Some have doubted the authenticity and the content of the hadith, but many have verified it and tried to draw out the implications of its content. With a descriptive-analytic attitude, this article shall study this *hadith* from the perspective of the founder of Transcendent Philosophy and some of his disciples. Mull Sadr regards God as purpose of Itself as well as that of other beings, adjusting the former to the divine name "the First" and the latter to "the Last". He interprets the hidden treasure as a reference to "the stage of Unity". Besides, he mentions four methods in order to explain concealment and manifestation of God in this *hadith*. Also, this *hadith* can be considered as an exegesis of 51: 56 (I have not created jinn and mankind except to serve Me), based on which worship is wisdom and *anthropos teleios*, as the mirror of all divine attributes, is regarded as the final goal of all creation.

Key Words: Mull Sadr, Divine Love, Divine Will, Transcendent Philosophy, Hadith of Hidden Treasure.

چکیده

در بسیاری از آثار اندیشمندان مسلمان به حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» اشاره شده است. برخی با دیده تردید یا انکار به سند و محتوای حدیث نگریسته‌اند، اما بسیاری آن را درخور اعتنا دیده و نتایج بسیار از آن استنباط کرده‌اند. این مقاله با روش توصیفی-تحلیلی به بررسی نحوه نگرش بنیانگذار حکمت متعالیه و برخی از پیروان آن به این حدیث می‌پردازد. ملاصدرا غایت و مطلوب بودن خداوند را، برای ذات خویش و دیگر موجودات، به ترتیب با اسامی الهی «اول» و «آخر» تطبیق می‌کند. او کنز مخفی را اشاره به مرتبه احدیت صرف می‌داند و برای تبیین نحوه احتجاج و ظهور در حدیث کنز حق تعالی چهار وجه ذکر می‌کند. ملاصدرا برخلاف جمهور متکلمان اراده خداوند را منبعث از علم او به نظام خیر می‌داند که تابع علم او به ذات خویش است و بر همین اساس، حب ذاتی و عشق ازلی خداوند را سرچشمه اراده او برای آفرینش معرفی می‌کند. همچنین، این حدیث را می‌توان به منزله تفسیر آیه «و ما خلقت الجن و الانس الا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) در نظر گرفت که بر اساس آن، عبادت معرفت است و انسان کامل، که جلوه‌گاه بروز همه صفات الهی است، غایت قصوای همه آفرینش خواهد بود.

واژگان کلیدی: حدیث کنز مخفی، حکمت متعالیه، اراده الهی، حب الهی، حکمت آفرینش، ملاصدرا.

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۵/۱۱، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۶/۲۸

* دانشیار دانشگاه پیام نور

مقدمه

این است که آیا برای افعال خداوند می‌توان اغراض و غایاتی در نظر گرفت و به اصطلاح آیا فعل باری معلّل به غایت و غرض است یا نه؟ به جمهور اشاعره نسبت داده شده است که افعال خدا را معلّل به اغراض نمی‌دانند. آنان بر همین اساس معتقدند که نمی‌توان انجام کاری را بر خدا واجب دانست یا قبیح شمرد. عمده دلیل اشاعره بر دیدگاه خود این است که اگر افعال باری معلّل به اغراض باشد، ذات خداوند ناقص است و با تحصیل آن اغراض استکمال می‌یابد. در مقابل، بسیاری از متکلمان و از جمله شیعه معتقدند که افعال خدا دارای غرض و غایت است و دیدگاه اشاعره را مستلزم عبث بودن افعال باری می‌دانند (شبر، ۱۴۲۴ق: ۸۶). آنان در ردّ شبهه اشاعره «غایتمندی فاعل» را از «غایتمندی فعل» تفکیک کرده و درباره خدا اولی را نفی و دومی را اثبات کرده‌اند. غایت داشتن فاعل ملازم با نقص و نیازمندی اوست و بنابراین، ذات خدا غایت و غرض ندارد، اما فعل او هدفمند است و عبث و بیهوده نیست (سبحانی، ۱۴۱۲ق: ۱/۲۶۴).

بر این اساس، اگر بخواهیم سخن کسانی را که هدفمندی را از خدا سلب کرده‌اند تصحیح کنیم، باید بگوییم مراد آنان این است که خداوند هدف و غرضی خارج از ذات خویش ندارد. به دیگر سخن، نمی‌توان کمالی بیرون از ذات وی تصور کرد که به منزله غرض و هدفی آن را دنبال کند. مضمون اصلی حدیث کنز مخفی نیز اشاره به این نکته دارد که غرض و هدف خداوند در آفرینش موجودات امری بیرون از ذات خداوند نیست (همان: ۲۷۳). برای اثبات غرض داشتن خدا دلایلی می‌توان ارائه کرد که شاید یکی از مهم‌ترین آن‌ها فاعلیت ارادی و اختیاری خداوند باشد. بر اساس دیدگاه غالب متکلمان، خداوند فاعل بالاختیار است و اختیار فعل از سوی او بر اساس مصالح صورت می‌پذیرد. همچنین، عموم متکلمان خداوند را «فاعل بالقصد» می‌دانند که بر اساس آن فاعل از پیش به

بسیاری از اندیشمندان اسلامی در آثار خویش به حدیث قدسی مشهوری استناد کرده و گاه به اختصار از آن با عنوان حدیث کنز مخفی یاد کرده‌اند. متن این حدیث به چند شکل نقل شده است (آملی، ۱۴۲۲ق: ۳/۱۱۰ و ۲/۳۵۶):

۱. «قال داود (ع) یا رب لماذا خلقت الخلق، قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف»؛
۲. «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف ليعرفوني في عرفوني»؛
۳. «كنت كنزاً لا أعرف فخلقت خلقاً فعرفتهم بي فعرفوني».

در مورد سند این حدیث نیز اختلاف وجود دارد. از میان کتاب‌های روایی شیعه فقط در بحارالانوار به این حدیث اشاره شده است (مجلسی، ۱۴۰۳ق: ۸۴/۱۹۹ و ۳۴۴). در جوامع روایی اهل سنت نیز این روایت وجود ندارد و عده‌ای مثل ابن تیمیه نیز آن را از سخنان پیامبر (ص) ندانسته‌اند (ابن تیمیه، ۱۹۸۷م: ۵/۸۸).

پیش از این، برای بررسی سند و متن این حدیث پژوهش انجام گرفته است (رستگار، ۱۳۸۴: ۱۰۹)، اما هر دیدگاهی درباره سند و متن حدیث اختیار کنیم در شهرت روایت و اعتنای متکلمان، حکیمان، عارفان و مفسران اسلامی به آن تردیدی نیست. هر یک از این اندیشمندان بر اساس مبانی ویژه خویش به این حدیث توجه کرده و به اخذ نتایج خاص از آن پرداخته‌اند. این نوشتار به بررسی دیدگاه حکمت متعالیه ملاصدرا به این حدیث می‌پردازد، هر چند در این زمینه به برخی از رویکردهای دیگر متکلمان، حکیمان و عارفان به این حدیث اشاره می‌شود.

۱- نگاه نقادانه ملاصدرا به دیدگاه متکلمان در مسئله آفرینش با تأکید بر حدیث کنز مخفی

۱-۱- دیدگاه متکلمان درباره غرض از خلق عالم یکی از مسائل اختلافی معروف در کلام اسلامی

طبیعت امکان اقتضای مرجح ایجابی دارد و این که اراده فاعل مخصص ایجاد فعل باشد، امری بی معناست. دیدگاه بلخی نیز نادرست است، زیرا وجود مخصص ایجابی زائد بر ذات فاعل، قدرت او را محدود می کند. نظریه جمهور معتزله نیز مبتنی بر اعتقاد به اولویت است که باطل بودن آن بر اساس اصول حکمت روشن است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۶/۳۲۷). او در موضع دیگری کسانی را که فعل الهی را خالی از حکمت و مصلحت می دانند از زمره معطله می نامد و به نقل دلایل چهارگانه ایشان و نقد آنها می پردازد (همان: ۲/۲۶۲).

ملاصدرا در *مفاتیح الغیب* نیز دیدگاه متکلمان را در دو نظریه تعطیل و تشبیه خلاصه می کند. اهل تعطیل غایت و حکمت را در فعل خداوند انکار می کنند و اهل تشبیه برای فعل خداوند غرضی خارج از ذات وی در نظر می گیرند. او ضمن نقد و رد هر دو دیدگاه، غایت فعل و علت صنع الهی را ذات او می داند و در این زمینه به آیه «لایستل عما یفعل و هم یستلون» (انبیا: ۲۳) استناد می کند. ملاصدرا در ادامه، ضمن اشاره به آیه «ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون» (ذاریات: ۵۶)، به تبیین دیدگاه خویش در این زمینه می پردازد. از دیدگاه وی حب و عشق ذاتی خداوند باعث تجلی و ظهور وی در آینه عالم می شود: «... کذا لک ذاته تعالی عاشق لذاته فحسب و معشوق لذاته و لغیره و عاشق لغیره عشقا بالتبع بواسطه عشقه لذاته، از ما یصدر من الحیب، حیب» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۲).

بدین سان ملاصدرا، برخلاف متکلمان و همانند عرفا، خداوند را «فاعل بالتجلی» می داند. از دیدگاه وی، عالم پرتو و اشراق خداوند است و در اثر تجلی ذاتی و اضافه اشراقیه او پدید آمده است. او در *مفاتیح الغیب* ضمن اشاره به آیاتی مانند «ألا إلی الله تصیر الأمور» (شوری: ۵۳)، «إلیه المصیر» (مائده: ۱۸)، «إلیه تُرجعون» (بقره: ۲۴۵)، «إِنَّا لِلّٰهِ وَاِنَّا إِلَیْهِ

فعل خویش علم دارد و آن را قصد کرده است. بدین سان، برخی از متکلمان حدیث کنز را ناظر بر غرض داشتن همه افعال الهی دانسته اند (مرعشی، ۱۴۰۹ق: ۱/۴۳۱). بعضی از متکلمان اشعری نیز به همین رابطه میان صفت اراده و نفی عبث بودن تصریح کرده اند: «... و جهت اظهار ارادت باید که چیزها بیافریند به موجبی که آفریده تا معنی «فأحببت أن أعرف» به ظهور پیوسته باشد و صفت ارادت مفقود نمانده و عبث از آن صفت لازم نیاید...» (همدانی، ۱۳۷۱: ۲۰۸). بدین سان، خداوند با اراده خویش و برای اظهار قدرتش عالم را آفریده است.

۱-۲- نقد دیدگاه متکلمان در مسئله غرض

افعال باری

ملاصدرا بر اساس مبانی حکمت خویش دیدگاه متکلمان را بررسی و نقد کرده است. او در این زمینه با اشاره به گفته محقق مقاصد الاشارات آرای متکلمان را به سه دسته تقسیم می کند:

۱. جمهور متکلمان معتزلی که معتقدند مخصص و مرجح ایجاد عالم امری غیر از فاعل است و آن مرجح مصلحت یا سودی است که به عالم بازمی گردد. البته آنان نقش این مخصص را ایجاب فاعل به انجام فعل نمی دانند، بلکه می گویند مخصص باعث اولویت انجام فعل از جانب فاعل می شود.
۲. ابوالقاسم بلخی و پیروان وی که می گویند ایجاد عالم به علت مصلحتی صورت گرفته که به خود عالم بازمی گردد و با وجود مخصص واجب است که فاعل به انجام فعل روی می آورد.

۳. ابوالحسن اشعری و پیروان او که معتقدند ایجاد عالم برای خداوند کاملاً اختیاری است و اراده او مخصص ایجاد آن است.

سپس، ملاصدرا به نقد این دیدگاهها می پردازد. او باور اشاعره را نادرست می داند، زیرا

او در شرح هدایه اثیری (صدرالدین شیرازی، ۱۴۲۲ق: ۲۹۵) و سه رساله فلسفی نیز (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۳۳۷) بر همین مطلب تأکید کرده است.

ملاصدرا در شرح اصول کافی، ضمن استشهاد به حدیث کنز، این دو معنای غایت را با اسم‌های «الظاهر» و «الباطن» تطبیق می‌کند:

و قوله فی الحدیث القدسی: كنت كنزاً... فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً كما أنه الفاعل الأعلى لوجوده مكنوناً فلاجل ذلك بنى العالم ونظم النظام لا لشيء آخر وكما أنه الأول والآخر بهذه المعاني التي ذكرناها فهو الظاهر والباطن (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۱۹/۳).

۱-۳- دیدگاه متکلمان درباره ارادی و اختیاری بودن آفرینش

برخی از متکلمان خواسته‌اند با استشهاد به حدیث کنز مخفی به اثبات یا تأیید نظریه خود درباره اختیاری بودن جریان آفرینش پردازند. شاید مهم‌ترین مؤلفه و پایه جهان‌بینی کلامی اعتقاد به حدوث عالم باشد. اهل کلام دیدگاه خویش درباره نسبت میان خدا و جهان را بر حسب دوگان «قدیم/ حادث» بنا کرده‌اند. مطابق دیدگاه آنان ملاک نیاز جهان به خداوند این است که جهان از آغاز وجود نداشته است، بلکه در جریان فعلی اختیاری و ارادی از اراده خدا ناشی شده است. از دیدگاه آنان، فرض قدیم بودن عالم مستلزم بی‌نیازی آن از علت خواهد بود.

غزالی از معروف‌ترین متکلمان اشعری در الاربعین فی اصول الدین، ضمن تأکید بر باور خویش به حدوث تمامی موجودات عالم، خلقت آنها را «اختراعی» و «انشائی» معرفی می‌کند و به دیگر سخن، آنها را مسبوق به عدم می‌داند. از دیدگاه غزالی، در ازل تنها خدا موجود بود و با او چیزی وجود نداشت و خدا برای اظهار قدرت خویش و به منظور تحقق اراده‌اش اشیاء را آفرید.

راجعون» (بقره: ۱۵۶) و بحث درباره غایت ایجاد جهان به حدیث کنز مخفی استشهاد می‌کند و محبت الهی و کمال اشراق او را علت ایجاد جهان می‌شمارد. او همچنین، ضمن اشاره به آیه «يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ» (مائده: ۵۴)، از محبت و عشق خدا به ذات خویش بحث می‌کند و آن را سبب افاضه وجود و پرتوافشانی نور بر اشیاء می‌داند^۱ (همان: ۲۹۳).

ملاصدرا در سفر نیز، ضمن اشاره به این حدیث، هدف نهایی و غایت قصوای وجود این عالم را شناخته شدن خدا می‌داند. بدین سان، خداوند، افزون بر علت فاعلی و ایجادکننده جهان، هدف و علت غایی ایجاد آن نیز هست. او برای توضیح مطلب میان دو معنای غایت قصوی تمیز می‌دهد:

۱- غایت بودن خداوند بر حسب وجود عینی برای ذات خود: بر اساس این معنا ذات خداوند فی نفسه غایت و مطلوب خویش است و از این جهت که طالب ذات و کمالات ذاتی خویش است خود را در جهان ظاهر و هویدا می‌کند. این معنای غایت قصوی با «اول» بودن خداوند سازگار است، زیرا مقصود از اول بودن خداوند این است که همه موجودات از او و به خاطر او صادر شده‌اند؛

۲- غایت بودن خداوند به این معنا که می‌تواند از سوی دیگران شناخته شود: او مقصود و مطلوب همه موجودات است و همه به سوی او سیر می‌کنند. این معنا با «آخر» بودن خداوند سازگار است. بدین سان خداوند از حیث وجود «اول»، و از جهت مشاهده و شناخت «آخر» است.

به باور ملاصدرا حدیث کنز مخفی در پی بیان معنای دوم غایت است، زیرا شناخت خداوند را مطلوب و مقصود نهایی همه موجودات معرفی می‌کند:

وَالله عزوجل حيث أنبأنا عن غايه وجود العالم بالمعنى الثانى: قال كنت كنزاً محفياً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف فدلنا على أنه الغاية القصوى لوجود العالم معروفاً - كما أنه الفاعل والعلّة الغائية له موجوداً (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۲۸۶).

۲- اراده خدا از علم او به نظام خیر، که تابع علم او به ذات خویش است، حاصل می‌شود. فعل خدا نه مانند فعل طبایع، جبری است و نه مانند فعل آنان که با قصدی زائد بر ذات، افعال خویش را اختیار می‌کنند.

بنابراین، فعل خدا به اراده اوست، اما اراده او تابع علم او به اشیاء است و از علم او به ذات خویش ناشی می‌شود. در این فعل، غرضی زائد بر ذات، از قبیل جلب منفعت و طلب ستایش، مدخلیت ندارد. ملاصدرا بر اساس حدیث کنز مخفی سرچشمه همه افعال باری را عشق و حب او می‌داند، اما چون حب الهی همراه با علم و آگاهی است بنابراین، ارادی خواهد بود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۲۲۴).

بدین سان، غایت و غرض در اراده الهی امری خارج از ذات نیست، زیرا همه این امور به صفات خدا بازمی‌گردد و صفات او عین ذات اوست (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۱/۳۰۱).

مولانا جلال‌الدین رومی نیز با اشاره به حدیث به همین معنا اشاره دارد:

گنج مخفی بد ز پری چاک کرد

خاک را تابان‌تر از افلاک کرد

گنج مخفی بد ز پری جوش کرد

خاک را سلطان اطلس پوش کرد

(مولانا، ۱۳۷۵: ۱/۱۲۹)

۲- توصیف، تحلیل و ارزیابی استنباط‌های حکمی و عرفانی از حدیث کنز مخفی در حکمت متعالیه

۲-۱- معرفت خداوند غایت ظهور حق تعالی

می‌توان روشن‌ترین نتیجه حدیث کنز مخفی را اعلام غایت و هدف آفرینش دانست. بر اساس این حدیث، هدف خلقت شناخت خداوند است و بدین سان می‌توان آن را تفسیری برای آیه «و ما خلقت الجن و الانس إلا ليعبدون» (ذاریات: ۵۶) دانست.

او، ضمن اشاره به حدیث کنز مخفی، نتیجه می‌گیرد که جهان در اثر خلق و اختراع تفضلی و اختیاری خداوند ایجاد شده و ایجاد جهان از سوی او به هیچ وجه ضروری نبوده است و بنابراین، او فاعل موجب نیست:

فأحدث الخلق اظهاراً لقدرته و تحقيقاً لما سبق من ارادته، ولما حق في الأزل من كلمته و هي قوله «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف» لا لاقتضاره إليه و لا لحاجته و أنه متفضل بالخلق و الاختراع و التكليف، لا عن وجوب، و متطول بالانعام و الاصلاح لا عن لزوم ... (غزالی، ۱۴۰۹ق: ۱۳-۱۴).

او از اختیار و اراده مطلق خداوند نتیجه می‌گیرد که اگر خدا بندگان خویش را با انواع درد و رنج و کيفر مواجه کند، کاری زشت نکرده و ستمی مرتکب نشده است، زیرا هیچ موجودی به هیچ وجهی بر خداوند حقی ندارد.

برخی از مفسران در تفسیر آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ وَ هُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» با استشهاد به حدیث کنز گفته‌اند مراد از «اولیت» خداوند این است که او پیش از همه اشیاء است و حدی ندارد (مراغی، بی‌تا: ۲۷/۱۶۰). محمدجعفر استرآبادی، از متکلمان شیعه، نیز در شرح خود بر تجرید العقاید که آن را البراهین القاطعه نامیده است در اثبات حدوث عالم از طریق نقل به حدیث کنز مخفی و حدیث «كان الله و لم يكن معه شيء» استناد می‌کند (استرآبادی، ۱۳۸۲: ۲/۶۵).

۴-۱- نقد دیدگاه متکلمان در مسئله ارادی بودن آفرینش

ملاصدرا، با توجه به اشکالات و تنگناهای نظریه متکلمان درباره اراده الهی، برای اراده الهی معنایی خاص در نظر می‌گیرد. او در شرح اصول کافی تذکر می‌دهد که اراده دو معنی دارد:

۱- اراده، آن گونه که جمهور می‌فهمند، صفتی نفسانی و ضد کراهت است. این حالت پس از تصور شیء و در پی تردید حاصل می‌شود، تا آن‌که مرجحی باعث صدور فعل یا ترک آن شود؛

«هویت احدیت» پنهان در غیب می‌داند که نهان‌ترین امر باطنی است: «المخفی هو الاحدیة المکنونة فی الغیب و هو ابطن کل باطن» (کاشانی، ۱۳۷۰ الف: ۷۰). برخی از اندیشمندان «کنز مخفی» یا گنج پنهان را کنایه از «کنه غیب» و «حضرت غیب الغیوب» دانسته‌اند. این مقام همان «باطن هويت ازلیه» است که فراتر از هر نوع تعین و حد و رسم است و هیچ حکم متعینی درباره آن صادر نمی‌شود، مگر این حکم سلبی که معلوم کسی واقع نمی‌شود (موسوی خمینی، ۱۳۷۶: ۱۳).

علت به‌کارگیری تعبیر «گنج پنهان» برای «مقام غیب» آن است که هیچ موجود متعینی را یاری رسیدن به آن نیست و کمون و بطون ذاتی او ازلی و ابدی است. عده‌ای نیز این مقام را به نام‌های «غیب الغیوب»، «عالم عما»، «سر الهویه» و «تحقق اسم هو» نامیده‌اند (حسینی تهرانی، ۱۴۲۳ق: ۹/۴۱۵).

سیدحیدر آملی می‌گوید که وجود خداوند متعال را دو گونه می‌توان اعتبار کرد:

۱. اعتبار ذات: خداوند از جهت ذات از همه اعتبارات منزّه است و آیه «إِنَّ اللَّهَ لَغَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» (عنکبوت: ۶) به همین اعتبار اشاره دارد؛

۲. اعتبار کمالات: خداوند از این جهت نیازمند مظاهر و قابل‌هایی است که آینه صفات و اسماء او باشند. آیه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶) و حدیث کنز مخفی ناظر بر همین جهت است (آملی، ۱۳۶۷: ۹۱).

آملی در یکی از آثار خویش، ضمن اشاره به مطلب بالا، می‌گوید که اعتبار دوم برخلاف اعتبار اول بر استغنائی تام دلالت ندارد (همان: ۶۳۹). او در تفسیر خویش بر قرآن کریم نیز اعتبار اول را توحید صرف و تجرد محض می‌داند و آن را برتر از اعتبار دوم معرفی می‌کند. او اعتبار دوم را مقام نسبت‌ها و اضافات و تنزل و تقید از عالم وحدت به عالم کثرت می‌داند و تصریح می‌کند که حدیث

معمولاً اندیشمندان برای انطباق حدیث کنز مخفی با آیه فوق دو نکته را یادآور شده‌اند؛ نخست آن‌که، مقصود از پرستش خداوند شناخت اوست و البته این تفسیر مبتنی بر یکی از قدیمی‌ترین تفاسیر یعنی تفسیر ابن‌عباس است که می‌گوید در این آیه «لیعبدون» به معنای «لیعرفون» است. افزون بر این که حقیقت عبادت چیزی جز معرفت نیست. سجده و قیام و رکوع ظاهر عبادت است، اما حقیقت آن اظهار بندگی در اثر درک و فهم عظمت خداوند و شناخت جلال اوست. همان گونه که، حقیقت آدمی روح اوست و اعضا و جوارح او ظاهر وی را تشکیل می‌دهد، روح نماز، روزه، سجده و تسبیح معرفت خداوند است (آملی، ۱۴۲۲ق: ۳/۱۴۷). ملاصدرا نیز در برخی از آثارش به همین نکته اشاره کرده است: «وَاللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ حَيْثُ أَنْبَأَنَا عَنْ غَايَةِ وَجُودِ الْعَالَمِ قَالَ: وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ، أَي لِيَعْرِفُونِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۱۱۹).

دیگر آن‌که، در آیه هدف آفرینش آدمی پرستش یا شناخت خداوند معرفی شده است و در حدیث کنز غایت همه خلقت شناخت خداوند است، اما چون آفرینش موجودات برای آفرینش انسان است: «لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْإِفْلَاقَ»، پس، باید گفت همه آفرینش برای آدمی و آدمی برای معرفت خداوند آفریده شده است (مرعشی، ۱۴۰۹ق: ۴۳۱). ملاصدرا نیز در تبیین معنای حدیث کنز به همین نکته اشاره می‌کند: «و دَلَّنَا أَيْضًا عَلَى بَعْضِ الْغَايَاتِ الْمَتَوَسِّطَةِ - بِقَوْلِهِ: لَوْلَاكَ لَمَا خَلَقْتُ الْإِفْلَاقَ» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲/۲۸۵).

۲-۲- مرتبه کنز مخفی در میان مراتب و حضرات خمسه

مسئله حکمی و عرفانی مهم دیگری که درباره حدیث کنز مطرح می‌شود این است که کنز مخفی به کدام مرتبه از مراتب واقعیت اشاره دارد. کاشانی در اصطلاحات الصوفیه کنز مخفی را

حدیث کنز را مربوط به مرتبه فیض اقدس و ظهور اعیان ثابته در علم حق تعالی دانسته‌اند. فیض اقدس و تجلیات اسمائی موجب ظهور حقایق موجودات در علم حق تعالی است که در اصطلاح عرفا «اعیان ثابته» نامیده می‌شوند. به باور برخی، حدیث کنز به همین مرتبه تجلی و ظهور حقایق اشیاء در علم حق اشاره دارد (جرجانی، ۱۳۷۰: ۷۳). ابن عربی در فتوحات مکیه از حدیث کنز برای اثبات اعیان ثابته بهره می‌گیرد. به باور وی، مقصود معتزله از «ثابتات ازلی» همان اعیان ثابته است که حقایق موجودات در علم خداوندند و خدا در خطاب «کن» احکام آن‌ها را در عالم هستی ظاهر می‌کند: «ففی قوله کنت کنزاً، اثبات الاعیان الثابته التی ذهبت الیها المعتزله و هی قوله «إنما قولنا لشیء» (ابن عربی، بی‌تا: ۲ / ۲۳۲). خوارزمی نیز در شرح فصوص الحکم این حدیث را ناظر به ظهور و احتجاب حق در آینه اعیان ثابته می‌داند:

و همچنین اعیان عالم مخفی می‌شود در ذات او و ظاهر می‌شود وجود حق و اسماء و احکام اسماء او در خارج ... پس حق مغتذی به اعیان است از آن روی که ظاهر است به اعیان و اعیان مغتذی به حق است از آن روی که بقاء و وجود اعیان بدوست (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۹۱).

قیصری می‌گوید در جریان ظهور ذات الهی در اعیان مقصود و مطلوب اصلی این است که خدا ذات خود را در آینه عین جامع انسانی مشاهده کند: «... بَيْنَ الْعِلَّةِ الْغَائِيَةِ مِنْ اِيْجَادِ الْعَالَمِ الْاِنْسَانِيِ هِيَ رُوَيْتُهُ تَعَالَى ذَاتَهُ بِذَاتِهِ فِي مَرَاةٍ عَيْنِ جَامِعَةٍ اِنْسَانِيَةٍ مِنْ مَرَايَا الْاَعْيَانِ كَمَا قَالَ: «كُنْتَ كَنْزاً...» (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۳۲۶).

سیدحیدر آملی نیز، ضمن اشاره به تفاوت میان «فیض اقدس» و «فیض مقدس» و این‌که اولی «تجلی حبی ذاتی» در اعیان ثابته است و دومی تجلی «اسمائی» است که موجب ظهور استعدادهای اعیان در عالم خارج می‌شود، حدیث

کنز مخفی به همین مقام دوم یا مرتبه «ابتهاج» اشاره دارد (آملی، ۱۴۲۲ق: ۲ / ۳۵۶). بدین‌سان، سیدحیدر آملی برخلاف کاشانی کنز مخفی را اشاره به مرتبه واحدیت می‌داند.

ابوالعلاء عقیفی نیز در تعلیقات خویش بر فصوص الحکم از همین مطلب به حنین ذات الهی و میل او به ظهور در صحنه وجود خارجی تعبیر می‌کند و مفاد اصلی حدیث کنز را اشاره به همین ابتهاج از آفرینش می‌داند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳۲۶).

ملاصدرا در اسفار تعبیر «کنز مخفی» را اشاره به مرتبه احدیت صرف می‌داند که در آن ذات خدا فقط برای خود معلوم است. بدین‌سان، ذات خدا پس از ظهور در مظاهر، که از آن به معروفیت یاد می‌شود، از مقام احدیت تنزل می‌کند، هم بر خود و هم بر دیگران معلوم می‌شود^۲ (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱م: ۲ / ۳۴۷).

ملاهادی سبزواری در شرح اسماء الحسنی، مقام «کنز مخفی» را با اسم «المانع» و مقام «معروفیت» را با اسم «الواسع» تطبیق می‌کند، زیرا «المانع» اشاره به جهت ضیق و پنهانی مطلق است، اما «الواسع» بر گسترش و هویدایی دلالت دارد. آیاتی همانند «وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا» (طه: ۱۱۰) بر مقام کنز مخفی تطبیق می‌شود و آیاتی همچون «أَيْنَمَا تَوَلَّوْا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) به مقام معروفیت اشاره دارد (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۵۳).

سیدجلال آشتیانی حرف «تا» در «کنت کنزاً» را اشاره به مقام «لا تعین» می‌داند که مرتبه «غیب وجود»، «عناء مغرب» و «لا اسم له و لا رسم له» نیز نامیده می‌شود. بدین‌سان، «فأحببت» اشاره به مرتبه ظهور ذات در «احدیت وجود» دارد که، نسبت به مقام ذات، ظاهر و متعین است، اما نسبت به مقام واحدیت باطن، مخفی و غیر متعین است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۷: ۱۶۹).

۲-۳- احتجاب و ظهور حق تعالی در عالم
بسیاری از عارفان ظهور و تجلی مورد اشاره در

کنز مخفی را اشاره به فیض اقدس دانسته است (آمدی، ۱۳۶۷: ۶۸۳).

جامی نیز در *الدرة الفاخره* می‌گوید که در تجلی خداوند آئینه‌ای در کار نیست، بلکه خداوند خود آئینه خویش است و به ذات خود برای خود نمایان می‌شود. این تجلی لازمه حب ذاتی است که در حدیث کنز مخفی به آن اشاره می‌شود. او پس از این توضیح می‌دهد که حدیث کنز مخفی ناظر به ظهور خدا در اعیان ثابته است: «و این مقام، مقام خلقت نیست، بلکه از مراتب و جوب وجود است ... به مقتضای همین حب اقتضا کند ذات حق که مشاهده کند خویش را در اعیان ثابته» (جامی، ۱۳۶۸: ۱۵۱).

ملاصدرا در یکی از رسائل فلسفی خویش به طرح اشکالی درباره حدیث کنز می‌پردازد و بدان پاسخ می‌دهد. او این اشکال را «اشکال عظیمی» می‌خواند که بسیاری از اندیشه‌ورزان زمانش پیش رو نهاده‌اند و پاسخی درخور بدان داده نشده است. ملاصدرا می‌گوید که خود او پس از تأمل درباره این اشکال، از طریق الهام، به چهار پاسخ برای آن دست یافته است. او در پاسخ دوم خود به تفکیک میان فیض اقدس و فیض مقدس می‌پردازد و حدیث کنز را مربوط به تجلی و ظهور علمی خداوند در آئینه اعیان ثابته می‌داند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۵: ۳۵۸). خلاصه اشکال این است که خفاء از امور نسبی و اضافی است و ناچار در آن «مخفی» و «مخفی علیه» لازم است. به دیگر سخن، در معنای پوشیدگی، باید امری پوشیده وجود داشته باشد و بر کسی پوشیده باشد. اگر خدا گنجی پوشیده است، باید بر کسی پوشیده باشد، در حالی که، خدا از خود پنهان نیست و فرض هم این است که هنوز خلقی نیز وجود ندارد تا از آن مخفی باشد.

ملاصدرا برای رفع این ایراد چهار پاسخ ذکر می‌کند:

۱- مقصود از خفای خداوند این است که

عارف و شناسنده‌ای جز او وجود نداشت. پس مراد از پوشیده بودن لازمه آن یعنی نبودن شناسنده است؛

۲- اشیاء دو وجود علمی و خارجی دارند. وجود علمی آن‌ها که همان اعیان ثابته آن‌هاست ازلی و قدیم، اما وجود خارجی آن‌ها حادث است. بنابراین، مراد از مخفی بودن خداوند پوشیده بودن او بر اعیان ثابته است. اعیان ثابته از ازل با خداوند موجود بودند، اما به ذات خدا علم نداشتند. هنگامی که خدا خواست تا اعیان ثابته او را بشناسند آن‌ها را از قلمرو وجود علمی به ساحت وجود خارجی آورد؛

۳- خفاء در زبان عربی به دو معنای متضاد «پوشیدگی» و «ظهور» به کار می‌رود. مخفی بودن در این حدیث به معنای ظهور است. بدین سان، حدیث کنز مخفی به این معناست که: «کنت کنزاً ظاهراً لِنَفْسِي و لَمْ يَكُنْ بِي عَارِفٌ سِوَايَ فَاحْبِيتْ أَنْ يَعْرِفَنِي غَيْرِي فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ»؛
۴- معنای حدیث این است که «من ظاهر بودم، اما از غایت ظهور در خفا بودم. خلق را آفریدم تا حجاب ظهور و پوشش نور من باشند و ادراک من برای آنان ممکن شود» (همان).

يَا مَنْ هُوَ اخْتَفَى لِفِرْطِ نوره

الظَّاهِرِ الْبَاطِنُ فِي ظُهُورِهِ

(سبزواری، ۱۳۶۹: ۳۵/۲)

ملاصدرا در *ایقاع النائمین*، از قول شیخ علاءالدوله در حاشیه فتوحات ابن عربی، وجه چهارم را در بیان پنهان بودن کنز الهی ذکر می‌کند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۲۶). نوری نیز در حواشی شرح *اصول کافی* ملاصدرا می‌گوید: «أولاً احتجاباً لَمَا ظَهَرَ لَنَا، فَالْخَلْقُ مَرَايَا نوره و الْحَجَبُ الْعَالَمِيَّةُ و سَايَطُ ظُهُورِهِ، كُنْتُ كَنْزاً مَخْفِيًّا فَاحْبِيتْ أَنْ أَعْرِفَ فَخَلَقْتَ الْخَلْقَ و احْتَجَبْتُ بِهَا لِظَهَرَ نوري» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۳/۴۳۴).

۲-۵- محبت و عشق الهی به اشیاء

این مسئله که آیا می‌توان محبت یا عشق را به خداوند نسبت داد؟ در میان اندیشمندان مسلمان پیشینه‌ای طولانی دارد و متکلمان، حکیمان و عارفان پاسخ‌های گوناگونی از دیرباز به این پرسش داده‌اند. در مقابل بیشتر متکلمان که انتساب محبت به خداوند را مستلزم انفعال و نقص در ذات او می‌دانند، برخی از حکیمان و جمهور عارفان از محبت و عشق خداوند به اشیاء دم می‌زنند. ابن‌سینا در *الاشارات* و *التنبیهات* عشق حقیقی و ابتهاج را به خداوند نسبت می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱۴۱). ابن‌عربی در *فتوحات مکیه* ضمن تقسیم حب به طبیعی، روحانی و الهی به حدیث کنز اشاره می‌کند و نتیجه می‌گیرد که سبب ایجاد عالم حب است. او سرچشمه حب الهی را اسم «الجمیل» و «النور» معرفی می‌کند (ابن‌عربی، بی‌تا: ۱۱۲/۲).

ابن‌عربی در موضع دیگری مطابق با محتوای این حدیث اراده معروف گشتن را سبب ایجاد عالم می‌داند (همان: ۴/۴۲۸). بدین‌سان، غایت آفرینش جهان خواست خدا برای شناخته شدن خود و صفات کمالیه خود است (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۶۶ و ۳۰۳). بدین‌سان، از منظری متفاوت می‌توان به جای حب، اراده الهی را سبب آفرینش عالم دانست و به همین علت، برخی متن این حدیث را به جای «فأحببت أن أعرف» به شکل «فأردت أن أعرف» ضبط کرده‌اند. توضیح آن‌که، ایجاد عالم از روی محبت به معنای جبری بودن آفرینش نیست، بلکه کاملاً ارادی است. حتی می‌توان برای نفی ضرورت و جبر تعبیر حب را بر اراده ترجیح داد، زیرا محبت اراده را در پی دارد، اما هر صاحب اراده‌ای را محب نمی‌گویند. به همین سبب، برخی در متن حدیث تعبیر «أحببت» را بر «أردت» ترجیح داده‌اند (همدانی، ۱۳۷۱: ۲۰۳).

نکته مهم دیگر این‌که، همان‌گونه که، در بیان علت غایی ایجاد عالم می‌توان هم به حب و هم

۲-۴- حب ذاتی الهی سرچشمه «نفس رحمانی» و «عماء»

نکته دیگری که عارفان مسلمان از حدیث کنز استنباط کرده‌اند این است که حب ذاتی الهی سرچشمه دم الهی و تنفس رحمانی است. چون موجودات عالم کلمات خداوندند، مبدأ آن‌ها را می‌توان *نَفْسُ الهی (نَفْسُ الرحمان)* دانست. این *نَفْسُ* که ظهور اشیاء را در عالم به دنبال دارد و ذات را در احتجاب فرو می‌برد، از حب الهی ناشی می‌شود: «كما ورد كنت كنزاً... فبهذا الحب وقع التنفس فظهر النفس فكان العماء...» (ابن‌عربی، بی‌تا: ۳۱۰).

در زبان شریعت از *نَفْسُ رحمانی (دم الهی)* به «عماء» تعبیر می‌شود. این تعبیر برگرفته از حدیثی است که به پیامبر نسبت داده شده و در متون عرفانی بسیار به آن استناد شده است. ابورزین عقیلی از پیامبر پرسید: «أین کان ربنا قبل أن یخلق خلقه» و پیامبر پاسخ فرمود: «کان فی عماء ما فوقه هواء و لا تحته هواء». بنابراین، مرتبه حب ذاتی در حدیث کنز مخفی همان مرتبه «عماء» است که به دلیل کلیت، اطلاق و خفای آن قابل درک نیست (فناری، ۱۳۷۴: ۳۸۷). عبدالرزاق کاشانی نیز ایجاد و ظهور احکام اعیان ثابت‌ه را به حکم حدیث کنز مخفی از مراتب *نَفْسُ رحمانی* می‌داند: «... كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف، فننفس فی ایجادها و إنما نسب النفس للرحمن لانه رحمها بالنفس و هو الفيض الوجودی و هو الذی كانت النسب الالهیه تطلبه...» (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۶۱).

ملاصدرا نیز در *مفاتیح‌الغیب* نفس رحمانی را منبعث از اراده و تجلی ذاتی حق تعالی معرفی می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۴). بدین‌سان، اراده و حب الهی به ظهور، که در حدیث کنز به آن اشاره می‌شود، سرچشمه نفس رحمانی و وجود انبساطی اوست که همه مراتب هستی را دربر می‌گیرد.

۲-۶- حرکت حبی

ابن عربی در فص حکمة علویه فی کلمه موسویه با اشاره به حدیث کنز مخفی محبت الهی به شناخته شدن را علت ایجاد عالم می‌داند و از آن به «حرکت حبی» تعبیر می‌کند: «... فحرکته من العدم الی الوجود حركة حبّ الموجد لذلك و لان العالم ایضاً یحب شهود نفسه وجوداً کما شهدها ثبوتاً» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۲۰۳). بدین سان، حرکت عالم از عدم ثبوتی به وجود عینی نوعی حرکت حبی است و این سخن هم از جانب حق و هم از طرف خلق درست است، زیرا کمال محبوب ذات حق است و خداوند از آن جهت که از جهانیان بی نیاز است به خود علم دارد، اما مرتبه علم کامل نخواهد بود مگر آن که به اموری که از اعیان لازم می‌آید نیز علم داشته باشد. پس صورت کمال را از طریق علم به امور حادث و قدیم ظاهر کرد و از این طریق هم مراتب علم او کامل شد و هم مراتب وجود در ظهور آمد، چراکه وجود بر دو گونه ازللی و غیر ازللی است. وجود ازللی وجود «حق لِنفسه»، و وجود غیر ازللی وجود «حق به صورت عالم» است. بنابراین، حرکت عالم نیز حرکت حبی است (قیصری رومی، ۱۳۷۵: ۱۱۲۸).

کاملاً روشن است که حرکت حبی مستلزم تغییر و دگرگونی در ذات خداوند نیست، زیرا این حرکت از طریق تجلی و فیضانی است که «فیض اقدس» نامیده می‌شود و در اثر آن حقایق موجودات در علم خداوند از یکدیگر جدا می‌شوند. از این روی، عارفان از آن به «مقام جلاء» تعبیر می‌کنند، زیرا در آن حقایق اشیاء به تفصیل از یکدیگر متمایز می‌شوند (قمشه‌ای، ۱۳۷۸: ۱۸۹).

جهان در سیر حبی شد هویدا

تو می‌گو جمله شد از عشق پیدا

نباشد غیر حبی هیچ سیری

نه خود سیر است عشق و نیست غیری

(حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۱: ۴۰۴)

به اراده اشاره کرد، از فعل آفرینش نیز می‌توان به ظهور خدا در صحنه عالم یا استتار او در پرده آن تعبیر کرد: «... و معناه اینی کنت کنزاً مخفياً مستوراً فاردت ان اظهر بصورة الخلق و ابرز بتعیناتهم بصورهم و برزت بتعیناتهم و لیس فیهم غیری، فکانه أراد بذلک ان استتاره عین ظهوره و خفاءه محض سفوره» (آملی، ۱۳۶۷: ۱۶۴).

ملاصدرا در تفسیر خود بر قرآن کریم، ضمن تقسیم محبت به الهی و شیطانی، نوع نخست را از آثار اراده قدیم الهی می‌داند که آفرینش عالم را باعث شده است. او ضمن اشاره به حدیث کنز می‌گوید: عشق موجود برتر به پایین‌تر از خود، اراده وی را همراه دارد. از این روی، بعضی از حکما گفته‌اند: «لولا عشق العالی لا نطمس السافل» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۴/۲۵۸).

او در موضعی دیگر، ضمن استشهاد به حدیث کنز مخفی، محبتی را که از صفات خداست، محبت معرفت و حکمت می‌داند و نتیجه می‌گیرد که چون حق دوست دارد که معروف قرار گیرد، اهل حق در پی آن‌اند که عارف خداوند باشند (همان: ۳۳۵).

محقق سبزواری می‌گوید: «... ارادت که محبت خود به «خود» است و به آثار «خود» و رسیدی که حقیقت وجود «محبت» است، که مرتبه وجود «غیب‌الغیوب» محبت ذاتیه است و مرتبه «وجود منبسط» که ظهور اوست بر ماهیت، محبت افعالیه است، کما فی الحدیث القدسی: «کنت کنزاً ... پس وجود ارادت است» (سبزواری، ۱۳۸۳: ۸۲).

فیض کاشانی نیز در کلمات مکنونه ضمن اشاره به حدیث می‌گوید: «جمیل از جمال خود آن زمان بهره یابد که حسن خود را در آینه مشاهده کند، بنابراین، وجود مطلق از سیمای اطلاق و قید هویت نزول فرموده، در مرئی تعینات و مجالی تشخیصات تجلی کرد...» (فیض کاشانی، ۱۳۶۰: ۳۴).

النفوس الكاملة الإنسانية أكثر وأظهر و أشهر كما قال ع: ما خلق الله شيئاً أشبه به من آدم. فلذلك قال بعض العارفين شعراً

چو آدم را فرستادیم بیرون

جمال خویش بر صحرا نهادیم

(صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۲۹۳)

کامل ترین مصداق انسان کامل پیامبر اکرم (ص) است و به همین علت او را «خاتم» نامیده‌اند، زیرا هر گنجی مهر و کلید می‌خواهد. همان گونه که حب ذاتی کلید گشایش گنج پنهان است، پیامبر که حبیب‌الله است نیز هم خاتم آن گنج است و هم کلید ظهور آن: «و فی الخبر القدسی «کنت کنزاً مخفياً» فلا بدّ للکنز من المفتاح و الخاتم ... «فأحببت أن أعرف» فحصل العرفان بالفيض الحبی علی لسان الحبيب و لذلك سمي الخاتم حبيب الله ...» (حقی برسوی، بی تا: ۱۸۹ / ۷).

در همین زمینه، بعضی از متکلمان نیز برای اثبات این که در هر زمانی باید پیامبر یا امامی در مقام حجت خداوند روی زمین حاضر باشد به حدیث کنز استناد کرده‌اند. هدف از آفرینش انسان شناخت کامل خداوند است و این شناخت فقط در انسان کامل و خلیفه‌الله تحقق می‌یابد. مصداق یقینی انسان کامل نیز پیامبران الهی و امامان‌اند. بدین سان، هیچ عصری از وجود امام خالی نیست و اگر در زمانی هم به صورت آشکار حجت خدا را نبینیم، فقط به علت غیبت اوست (خرازی، ۱۴۱۷ق: ۲ / ۱۵۲).

۲-۸- ارزیابی و نقد

اگر بخواهیم به ارزیابی دیدگاه ملاصدرا پردازیم، نخست باید از سازگاری درونی نظریه وی بحث کنیم. دیدگاهی که از سوی ملاصدرا ارائه و تبیین می‌شود با مبانی و اصول حکمت وی کاملاً سازگار است. ملاصدرا بر اساس طرح وجودشناختی خویش واقعیت را حقیقت یگانه و

حرکت حبی حرکتی معنوی است. از این رو، مرتبه پیش از خلق یعنی «عالم ذات محض» را سکون محض دانسته‌اند. بدین سان، برخی از عارفان گفته‌اند شب از روز برتر است، زیرا شب محل سکون و آرامش است و روز محل حرکت و جنبش و بنابراین، شب به اصل و ذات اشاره دارد و روز به فرع و تجلی (حقی برسوی، بی تا: ۲۲ / ۷).

همچنین، می‌توان حرکت حبی را تعبیر دیگری از «تجدد امثال» دانست. همان گونه که تجدد امثال در همه عوالم جریان دارد حرکت حبی نیز در همه عوالم و مراتب وجودی ساری است، برخلاف حرکت جوهری که قلمرو آن منحصر به عالم طبیعت است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۸۵: ۳۰۵).

۲-۷- انسان کامل غایت تجلی خداوند

یکی از مباحث مهمی که عارفان درباره حدیث کنز مطرح کرده‌اند، تبیین جایگاه انسان کامل در مراتب آفرینش است. آفرینش معلول حب ذاتی خداوند به شناخته‌شدن است که تجلی اسماء و صفات او در عالم را به دنبال دارد، اما این ظهور و تجلی فقط در انسان کامل به نحو تام ممکن می‌شود. ظهور خدا در موجودات تابع و طفیل تجلی تام او در انسان کامل است.^۳ (لولاک لما خلقت الافلاک) «گفته‌اند که شما را به بازی نیافریدیم، بلکه برای ظهور نور محمد (ع) آفریده‌ایم ... در بعضی کتب سماوی هست که ای فرزند آدم همه اشیاء را برای شما آفریدیم و شما را برای خود، سرّ «کنت کنزاً مخفياً» این جا ظهور تام دارد» (حقی برسوی، بی تا: ۱۱۲ / ۶).

ملاصدرا نیز در مفاتیح‌الغیب، ضمن استشهاد به حدیث کنز، مناسبت و مشابهت نفوس انسانی با وجود و نور الهی را علت ظهور خداوند در انسان کامل معرفی می‌کند: «جميع الموجودات يسبحون له و يسجدون لأجل مناسبة الوجود و مشابهة النور إلا أن هذه المناسبة و المشابهة فی

دارای مراتب شدت و ضعف می‌داند که خداوند در کامل‌ترین مرتبه آن قرار دارد و هیچ کمال و فعلیتی جدا و خارج از او نیست. بدین‌سان، غرض و هدفی خارج از ذات وی نمی‌توان تصور کرد. فعل خداوند از علم فعلی او ناشی می‌شود که خود در علم او به ذات و کمالات ذاتی خویش ریشه دارد:

علم به ذات و کمالات علم به فعل
ایجاد و تحقق فعل

ملاصدرا با جمع میان مبانی حکمی و نتایج شهودات عرفانی، خداوند را فاعل بالتجلی می‌داند. این نوع از فاعل چند ویژگی دارد: ۱- دارای علم و اراده است؛ ۲- به ذات خویش علم دارد و این علم سرچشمه علم به فعل و تحقق فعل می‌شود؛ ۳- علم او خارج و زائد بر ذات او نیست و ۴- علم او به فعل، هم قبل و هم بعد از فعل، علم تفصیلی است.

ملاصدرا بر پایه تبیین فاعلیت خداوند و تقریر عالی از قاعده‌هایی مانند «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها»، نظریه فلسفی «فیض» یا «صدور» را با دیدگاه عرفانی «تجلی» یا «ظهور» جمع می‌کند. بر اساس این دیدگاه خداوند واجد همه کمالات و علت تامه حقایق عالم است و چون به ذات و علت تام بودن خود علم دارد به معلولات خویش نیز علم و احاطه دارد، زیرا علم به علت تامه مستلزم علم به معلول است. ملاصدرا همین نتایج حکمی را با بیان لطیف عرفانی حدیث کنز و کاربرد واژگان حب و معرفت تلفیق می‌کند و به تبیینی قابل دفاع در باب علت پیدایش عالم و حکمت الهی در آفرینش دست می‌یابد.

افزون بر سازگاری درونی دیدگاه ملاصدرا و تلاش وی در ایجاد تلائم میان اصول حکمی و شهودات عرفانی، تلاش او برای توافق میان دیدگاه‌های نظری و متون دینی مثال‌زدنی است. نمونه این تلاش را در مورد فلسفه آفرینش و حکمت ایجاد جهان می‌بینیم. او در جای‌جای آثار

خویش به آیات قرآن و احادیث استناد می‌کند و اصول حکمی را بر اساس آنها تقریر می‌کند. انجام چنین کاری مستلزم تقریری تازه از آیات قرآن بر مبنای اصول حکمی و عرفانی است. البته چنین روشی ممکن است از دیدگاه برخی نوعی تفسیر به رأی و بنابراین نادرست باشد، اما باید انصاف داد و پاسخ گفت که ملاصدرا در بینش خود به ارائه نسجی یکپارچه موفق می‌شود که در آن، بر اساس مبانی حکمی و عرفانی، آیات با یکدیگر و نیز با روایات سازگار به نظر می‌رسند. بنابراین، می‌توان گفت که او دغدغه سازگار کردن فهم، از کل آیات قرآن و روایات را نیز دارد.

همچنین، ممکن است ایراد شود که او برای احادیثی ضعیف که صدور آنها از ناحیه معصوم قطعی نیست، بها و ارزش قائل می‌شود و با آنها همانند متون وحیانی مسلم و قطعی‌الصدور رفتار می‌کند. در پاسخ به این اعتراض نیز باید توجه او به مسئله صحت و سقم روایات تأکید کرد. ملاصدرا در مواردی که سند قطعی برای صدور روایتی در دست نیست، از آیات قرآن و روایات مسلم کمک می‌گیرد و فقط به یک روایت اعتماد نمی‌کند. در مورد حدیث کنز مخفی نیز او در ضمن ارائه تقریر خویش به چندین آیه و روایت دیگر استناد و استشهاد می‌کند که به برخی از آنها اشاره شد.

بحث و نتیجه‌گیری

ملاصدرا، برخلاف متکلمان، خداوند را نه فاعل بالقصد، بلکه فاعل بالتجلی معرفی می‌کند. به همین علت، در مسئله غرض داشتن افعال الهی به تنگناهای نظریه آنان دچار نمی‌شود. در این نوع از فاعلیت، خداوند به دو معنا غایت و مطلوب است: الف) او طالب ذات و کمالات خویش است (الاول)؛

ب) او مقصود و مطلوب همه موجودات است و همه به سوی او باز می‌گردند (الآخر).

دو شیوه به گونه‌ای در آثار وی در هم تنیده است که شاید هرگز نتوانیم برای هیچ‌یک از این دو تقدیمی بر دیگری پیدا کنیم. نمونه این امر نگرش وی به حدیث کنز است. او از طرفی برای تبیین مبانی عقلی خویش از این حدیث سود می‌برد، اما از طرف دیگر با توجه به مبانی نظری و فلسفی خویش به تفسیر این حدیث می‌پردازد.

پی‌نوشت‌ها

۱. «و بتقریر هذه المحبة الإلهية و المودة السبحانية خرج الجواب عن جوابه تعالی لداود ع: كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف، أي غاية جودی و کمال إشراقی و ظهور نوری اقتضی لأن أعرف للخلق كنه جلالی لیشتاقوا إلی مشاهدة جمالی بقوة أنوار رحمتی الفائضة علیهم كما قال الله نور السماوات و الأرض فكما أن وجوده سبب لإفاضة الوجود على الأشياء فكذا ظهوره سبب لإفاضة النور علیها فلهذا السبب وجود أفعاله يكمل و يتم بوجوده و كذا ظهورها لذواتها يتم بظهوره لذاته».
۲. «فذاثة يظهر بذاته على ذاته في مرتبة الأحدثية الصرفة المعبر عنه بالكنز المخفی فی الحدیث المشهور و يظهر بعد هذا الظهور ظهور آخر على غيره بل على ذاته و هو الظهور طورا بعد طور فی المظاهر المعبر عنه بالمعروفية و هذا الظهور الثانوی هو مشاهدة الذات القيومية فی المرائی العقلية و النفسية بمدارك كل شاهد و عارف».
۳. ابن عربی در فتوحیات مکیه می‌گوید: «... فَجَعَلَ نَفْسَهُ كَنْزاً وَ الْكَنْزُ لَا يَكُونُ إِلَّا مَكْتَنَزاً فِي شَيْءٍ، لَمْ يَكُنْ كَنْزَ الْحَقِّ نَفْسَهُ إِلَّا فِي صُورَةِ الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ فِي شَيْئِيَّتِهِ وَ ثُبُوتِهِ هُنَاكَ كَانَ الْحَقُّ مَكْنُوزاً فَلَمَّا كَسَا الْحَقُّ الْإِنْسَانَ ثُوبَ شَيْئِيَّةِ الْوُجُودِ ظَهَرَ الْكَنْزُ بِظُهُورِهِ فَعَرَفَهُ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ بِوُجُودِهِ وَ عَلِمَ أَنَّهُ كَانَ مَكْنُوزاً فِيهِ فِي شَيْئِيَّةِ ثُبُوتِهِ وَ هُوَ لَا يَشْعُرُ بِهِ فَهَذَا قَدْ أَعْلَمْتَكُ بِنَسْبَةِ الْأَسْمَاءِ إِلَيْهِ قَالَ تَعَالَى وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا...» (ابن عربی، بی‌تا: ۳/ ۳۶۷).

منابع

آملی، سیدحیدر. (۱۴۲۲ق). تفسیر المحيط الاعظم و البحر الخضم. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.

حدیث کنز بیشتر بر معنای دوم دلالت دارد. نکته دیگر آن‌که، هدف خلقت و غایت ایجاد عالم و آدم ظهور خداوند و شناخته‌شدن اوست و چون از میان همه موجودات، انسان کامل ظهور همه صفات الهی است و فقط او می‌تواند همه اسماء الهی را بیاموزد و به معرفت کامل دست یابد، باید گفت که همه آفرینش برای آدمی و آدمی برای شناخت خداوند آفریده شده است.

همچنین، بیشتر عارفان کنز مخفی را اشاره به مرتبه احادیث دانسته‌اند، اما برخی مانند سیدحیدر آملی این مقام را اشاره به مرتبه ابتهجاج از آفرینش می‌دانند که در آن ذات خداوند به همراه مظاهر و نسبت‌ها و اضافات اعتبار شده است. ملاصدرا کنز مخفی را اشاره به مرتبه احدیت می‌داند و «فأحببت أن أعرف» را اشاره به تنزل از مقام احدیت و ظهور در مجالی معرفی می‌کند. ملاصدرا به تبیین نحوه احتجاج و ظهور حق در حدیث کنز مخفی توجه خاص دارد و به ارائه چهار تأویل در این زمینه پرداخته است. او بر اساس مبانی خویش خفاء و احتجاج حق را نتیجه شدت نورانیت او می‌داند.

نکته دیگر آن‌که، جمهور متکلمان اراده خداوند را به معنای صفتی نفسانی و در مقابل کراهت دانسته‌اند و به همین سبب، در مورد مرجح صدور فعل از آن اراده دیدگاه‌های گوناگونی ارائه کرده‌اند. ملاصدرا با تأکید بر حدیث کنز مخفی اراده الهی را به معنای حب ذاتی و آگاهانه خداوند می‌داند و بدین‌سان، نیازی به مرجح بیرون از ذات نخواهد بود. اعتنا به این حدیث به‌منزله تأکید و تبیین برای آیه «يُحِبُّهُمْ وَ يَحْبُوْنَهُ» (مائده: ۵۴) باعث شد که ملاصدرا برخلاف متکلمان حب و عشق را به خداوند نسبت دهد.

نتیجه نهایی آن‌که، ملاصدرا با توجه به روش خاص خود از طرفی، با تکیه بر متون دینی به تبیین مسائل خاص کلامی، حکمی و عرفانی می‌پردازد و از طرف دیگر، مبانی فلسفی خویش را پایه تفسیر و تبیین متون دینی قرار می‌دهد. این

- آملی، سیدحیدر. (۱۳۶۷). *المقدمات من کتاب نص النصوص*. تهران: توس.
- ابن تیمیه، تقی‌الدین احمد. (۱۹۸۷م). *الفتاوی الکبری*. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن سینا، حسین ابن عبدالله. (۱۳۷۵). *الاشارات و التنبيهات*. قم: نشر البلاغه.
- ابن عربی، محیی‌الدین. (۱۳۷۰). *فصوص الحکم*. تهران: الزهرا.
- _____ (بی‌تا). *الفتوحیات المکیه*. ۴ جلد. بیروت: دار صادر.
- استرآبادی، محمدجعفر. (۱۳۸۲). *البراهین القاطعه*. قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۵). *الدره الفاخره*. تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی.
- _____ (۱۳۶۸). *تقد النمود*. تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- جرجانی، سیدشریف علی بن محمد (۱۳۷۰). *کتاب التعریفات*. تهران: ناصر خسرو.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۸۱). *هزار و یک کلمه*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۵). *عیون مسائل النفس*. تهران: امیرکبیر.
- حسینی تهرانی، محمدحسین. (۱۴۲۳ق). *معادشناسی*. ۱۰ جلد. مشهد: نور ملکوت قرآن.
- حق‌ی برسوی، اسماعیل. (بی‌تا). *تفسیر روح‌البیان*. بیروت: دارالفکر.
- خرازی، سیدمحسن. (۱۴۱۷ق). *بدایه المعارف الالهیه*. قم: مؤسسه نشر اسلامی.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن. (۱۳۶۸). *شرح فصوص الحکم*. تهران: مولی. چاپ دوم.
- رستگار، پرویز. (۱۳۸۴). «پژوهشی در سند و متن حدیث کنز مخفی»، *دوفصلنامه مطالعات عرفانی*، شماره ۲، ص ۱۰۹ تا ۱۲۶.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۲ق). *الالهیات*. قم: مرکز العالمی للدراسات الاسلامیه.
- سبزواری، ملاحادی. (۱۳۸۳). *اسرار الحکم*. قم: مطبوعات دینی.
- _____ (۱۳۷۲). *شرح اسماء الحسنی*. تهران: دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۶۹). *شرح المنظومه*. ۵ جلد. نشر ناب.
- شبر، سیدعبدالله. (۱۴۲۴ق). *حق‌الیقین فی معرفه اصول‌الدین*. قم: انوار الهدی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. (بی‌تا). *ایقاظ النائمین*. تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- _____ (۱۹۸۱م). *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*. بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۶۳). *مفاتیح‌الغیب*. تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۶۶). *تفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.
- _____ (۱۴۲۲ق). *شرح الهدایه الاثیریة*. بیروت: مؤسسه تاریخ العربیه.
- _____ (۱۳۸۷). *رسائل فلسفی*. قم: دفتر تبلیغات اسلام.
- _____ (۱۳۶۶). *اصول الکافی*. تهران: مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ (۱۳۷۵). *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمتألهین*. تهران: حکمت.
- غزالی، ابوحامد محمد. (۱۴۰۹ق). *الاربعین فی اصول الدین*. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- فناری، محمد ابن حمزه. (۱۳۷۴). *مصباح الانس*. تهران: مولی.
- فیض کاشانی، ملامحسن. (۱۳۶۰). *کلمات مکنونه*. تهران: فراهانی.
- قمشه‌ای، آقا محمدرضا. (۱۳۷۸). *مجموعه آثار حکیم صهبا*. اصفهان: کانون پژوهش.
- قیصری رومی، محمد داوود. (۱۳۷۵). *شرح فصوص الحکم*. تهران: علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ الف). *اصطلاحات الصوفیه*. قم: بیدار.

کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۰ ب). شرح الفصوص
الحکم. قم: بیدار.

مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. بیروت: دار
إحياء التراث العربی.

مراغی، احمد بن مصطفی. (بی تا). تفسیر المراغی.
بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مرعشی، قاضی نورالله. (۱۴۰۹ ق). احقاق الحق و ابطال
الباطل. قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.

موسوی خمینی، روح الله. (۱۳۷۶). مصباح الهدایه إلى
الخلافة والولاية. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار
امام خمینی.

مولانا، جلال الدین محمد. (۱۳۷۵). مثنوی معنوی.
تصحیح مهدی آذر یزدی. تهران: پژوهش.

همدانی، خواجه رشیدالدین فضل الله. (۱۳۷۱). اسؤله و
اجوبه رشیدی. اسلام آباد: مرکز تحقیقات فارسی
ایران و پاکستان.

