

طریق عرفانی معرفت بر اساس تعلیقات امام خمینی (س) بر مصباح الانس

غلامرضا حسین پور*

چکیده

امام خمینی (س) در تعلیقات خود بر مصباح الانس که عالی‌ترین نظریات او در حوزه عرفان فلسفی است، در پی ساختن طریقی عرفانی برای معرفت نیز هست. از منظر ایشان بهترین طریق ادراک و معرفت به حقایق اشیا طریق کشف و شهود است. اساساً مباحث معرفت‌شناسی در لسان امام (س)، با تعبیراتی چون حضور و استحضار بیان می‌شود که حضور اتفاقی در بیان امام (س)، همان علم انفعالی حکیمان و استحضار، همان علم کسبی و لذا آگاهانه است. امام (س)، علم و ادراک حقیقت را غیر از شهود و حضور نزد حقیقت می‌داند. در واقع امام رسیدن به کنه وجود را با فکر و علم و ادراک میسر نمی‌داند، بلکه مشاهده و مکاشفه را راه حل مسئله می‌داند. از این منظر فکر، حجاب است و علم، حجاب بزرگ‌تر و لذا معرفت، مطلوب است و فکر در ذات حق تعالی، نامطلوب. فکر از منظر امام، سبب کثرت و علم شهودی و معرفت حضوری، سبب وحدت است.

واژگان کلیدی: امام خمینی (س)، قونوی، فناری، مصباح الانس، معرفت حضوری، ادراک حق.

* دکتری عرفان اسلامی.

تاریخ دریافت: ۹۴/۱۲/۲۲

تاریخ تأیید: ۹۵/۳/۱۸

مقدمه

مفتاح الغیب نخستین و مهم‌ترین اثری است که رسماً در علم عرفان نظری توسط صدرالدین محمد قونوی (۶۰۷ - ۶۷۳) نگاشته و به این ترتیب فصل تازه‌ای از مبانی عرفان نظری یا عرفان فلسفی گشوده شد و بدین سان **مصباح الانس** اثر شمس‌الدین محمد فناری (۷۵۱ - ۸۳۴) نیز چونان شرحی تفصیلی بر **مفتاح الغیب** است که در استدلالی و برهانی کردن مباحث عرفانی سهم بسزایی دارد. اما امام خمینی^(س) در تعلیقات خود بر **مصباح الانس** که عالی‌ترین نظریات او در حوزه عرفان فلسفی است، در پی ساختن طریقی عرفانی برای معرفت به حق تعالی و مظاهر او نیز هست.

شیوه‌های معرفت به حقیقت - اعم از شهود و استدلال - علم انفعالی و آگاهی، تأثر و تصور نفس ناطقه، ادراک روحانی، مراتب ادراک غیب و شهادت، چگونگی ادراک حق تعالی، ادراک حصولی و مشاهده حضوری از مواردی است که امام^(ع) در این تعلیقات مورد مذاقه خود قرار داده است که در ادامه به تفصیل مورد بحث قرار می‌گیرند.

۱. روش‌های معرفت به حقیقت

۱-۱. روش کشف و شهود

موضوع عرفان، حق تعالی است؛ اما نه «من حیث هو» که ارتباطی با عالم و خلق ندارد، بلکه موضوع عرفان، حق تعالی «من حیث الارتباطین» است (فناری، ۱۳۸۸، ص ۷۶)؛ یعنی از لحاظ ارتباط حق با خلق و ارتباط خلق با حق و لذا صدرالدین قونوی اصولی را مورد نظر محققانه خود قرار می‌دهد که به تعبیر او تصحیح‌کننده ارتباط حق تعالی با عالم و عالم با حق تعالی است.

بدین سان یکی از اصولی که در باب نحوه ارتباط حق با عالم و عالم با حق مورد نظر قونوی است، این است که یک شیء از راه مغایر و مباین شناخته نمی‌شود* (قونوی،

* لا یعلم شیء بغیره من الوجه المغایر المباین.

۱۳۸۸، ص ۱۵)؛ یعنی هرگز از راه مابین نمی‌توان چیزی را ادراک کرد؛ چراکه انسان هرچه را ادراک می‌کند، حتماً مناسب و مشابهتی با آن دارد که به آن علم پیدا می‌کند. شمس‌الدین فناری در توضیح این اصل می‌گوید: از آنجا که معلول از لوازم علت است، از راه معلول می‌توان به علت علم پیدا کرد و لذا همان‌طورکه در وجود عینی، معلول لازم علت است، در وجود علمی هم علم به معلول لازم علم به علت است و لذا از ثمرات این اصل، آن است که واحد، از این جهت که واحد است، با کثیر شناخته نمی‌شود و کثیر، از این جهت که کثیر است، با واحد شناخته نمی‌شود (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶)؛ زیرا انسان دارای کثرت است و به همین دلیل، ادراک حق تعالی از جهت اینکه واحد است، ممکن نیست؛ اما فناری این اصل را بر زبان اهل شهود و استدلال استوار می‌کند و معتقد است بنا بر ذوق کشف و شهود، اساساً کشف، ظهور امر پوشیده و مستور در قلب عالم، از طریق وجوه پنج‌گانه قلب است که با رفع حجاب میان عالم و معلوم، آن امر پوشیده، شناخته می‌شود* (همان) که امام خمینی^(س) نیز خاستگاه این امر پوشیده را مطمح نظر خود قرار می‌دهد و می‌گوید:

أي الوجوه الخمسة التي للقلب إلى الحضرات الخمسة، فبكل وجهة ينطوي فيه ما في تلك الحضرة ينكشف لديه إذا ارتفع الحجاب بينه وبين تلك الحضرة، فيقرأ ما في نفسه بحسب تلك الوجهة فلا يظهر له شيء من خارج ذاته و مباین حقیقته (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۱).

اشاره امام^(ره) به وجوه پنج‌گانه قلب است که این وجوه، به وزان حضرات خمس است و هر فعلی که از هر کسی صادر می‌شود، به حکم یکی از این وجوه پنج‌گانه است (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۷). به باور امام^(ره) وقتی که حجاب میان هر وجهی از وجوه قلب انسان و - به وزان آن - میان هر حضرتی از حضرات خمس برداشته شود، آنچه در آن حضرت، برایش منکشف می‌شود، در او هست و لذا آنچه را بر حسب آن وجه در خودش هست،

* اما فی ذوق الکشف: فلان الکشف ظهور المستور فی قلب العالم من وجوهه السالفة، فلا یعلم الا بنفسه بعد رفع الحجاب بینة و بین العالم.

می‌خواند و چیزی برای او از خارج ذاتش و مابین با حقیقتش ظهور نمی‌یابد. قونوی این وجوه پنج‌گانه قلب را در **اعجازالبیان** مطرح و فناری- نیز به تبع او- آن را در **مصباح‌الانس** (فناری، ۱۳۸۸، ص ۹۰) تلخیص کرده است. این وجوه پنج‌گانه در باب ارتقای وجودی قلب است که انسان، قلب را به سوی حقایق عالم می‌گیرد و آینه قلب، آن حقایق را دریافت می‌کند و آن حقایق در قلب او، خود را نشان می‌دهند که از آن، تعبیر به ادراک، نزول و این‌گونه معانی می‌کنیم (سلسله‌نوارهای درس‌های منتشرشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۱۰۹).

اولین وجه قلب، وجه خاص نامیده می‌شود که در مقابل غیب الهی است و وسایط اسما و صفات و غیر آن، در این وجه مدخلیتی ندارند و تنها انسان‌های کامل از آن آگاه‌اند (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۷)؛ چراکه زمانی اسما واسطه‌اند و زمانی از مجرای یک اسم خاص، اساساً وساطتی نیست و قلب، توجه به غیب الهی دارد و صاحب این قلب، با خود حق تعالی مرتبط است و اگرچه کثرات را می‌بیند، این کثرات، او را از آن حقیقت باز نمی‌دارد و غلط و خطا و سهوی در صاحب این قلب راه ندارد که هرچه می‌گوید، بحق است و لذا جانش با غیب مطلق همنشین و مصداق «انما يعرف القرآن من خوطب به» است (سلسله‌نوارهای درس‌های منتشرشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۱۰۹).

اما دومین وجه از وجوه قلب، در برابر عالم ارواح است و صاحب این قلب، بر حسب مناسبت میان خود و این وجه و صفای اخلاق حمیده، افاضات را از عالم ارواح اخذ می‌کند. سومین وجه قلب هم در مقابل عالم علوی است که صاحب این وجه، افزون بر مناسبت و صفای اخلاق، باید در اوصاف ظاهری مانند صداقت، حفظ دهان، چشم و... هم استقامت داشته باشد. چهارمین وجه قلب نیز در برابر عالم عناصر است که احیای این وجه با موازین شرعی و عقلی در اوامر و نواهی انجام می‌شود (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۲۰۸ - ۲۰۹). اما پنجمین وجه قلب در برابر عالم مثال است و لذا دارای دو نسبت است: ۱. نسبت مقید که اختصاص به عالم مثال متصل دارد و طهارتش تابع طهارت وجه پیشین قلب است و

احیای آن نیز با نیکوکردن مقاصد حاصل می‌شود. ۲. نسبت دیگر اختصاص به عالم مثال منفصل دارد و کمال استقامت آن، نتیجه استقامت در وجوه دوم و سوم و چهارم قلب است (همان، ص ۲۰۹ - ۲۱۰).

۲-۱. روش برهان و استدلال

اما شمس‌الدین فناری این اصل را که یک شیء از راه مغایر و مباین شناخته نمی‌شود، بر زبان اهل استدلال هم استوار می‌کند؛ لذا معتقد است بنا بر نظر اهل حکمت، اساساً دریافت حقایق یا از راه رسم است یا حد و رسوم هم خواص و لوازم یک شیء‌اند که البته تبیینی با شیء یا معرف ندارند یا دریافت حقایق از راه حد حقیقی است یا حد اسمی که همان تفصیل محدود است که اجمالی است،* با اینکه حد عین محدود است؛** اما حد حقیقی، تعریف به جنس و فصل است که از ذاتیات خود شیء‌اند و حد اسمی نیز همان تعریف شرح‌الاسمی است که مانند قضایای تحلیلی، اطلاعات جدیدی ارائه نمی‌دهد. امام^(ره) نیز پس از مشخص کردن مرجع ضمیر متن، بر گفتار قونوی صحه می‌گذارد و می‌گوید: «قوله و هو، آی الاسمی و اما الحقیقی فلا یمكن لما حققه سابقاً و برهن علیه الشیخ» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۲). امام^(ره) معتقد است حد اسمی، همان تفصیل محدود است که اجمالی است و اما حد حقیقی، همان‌طور که قونوی به تحقیق رسانده و علیه آن برهان اقامه کرده است، ممکن نیست.

قونوی اساساً معتقد است انسان نمی‌تواند حقایق اشیا را ادراک کند و تنها به ادراک لوازم، اعراض و احوال آنها نائل می‌شود. نیل به حقایق اشیا از منظر قونوی تنها از راه وجه خاص و با تجلی سرّ احدی ممکن است؛ لذا حقایق مجرد، از جهت اطلاق، به ادراک

* برای اینکه معرف عین معرف نباشد، منطقیون مغایرتی را میان حد و محدود اثبات کردند؛ بدین صورت که حد، جنبه تفصیل و کثرت داشته باشد و محدود، جنبه اجمال و وحدت (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۷).
** و اما فی طور النظر: فلأن النظر اما رسمی و هو بالخواص و اللوازم و هما لیساً من المباین للمعرف و اما حد حقیقی أو اسمی، و هو تفصیل مجمل المحدود - مع انه عینه فی الحقیقه (همان، ص ۱۱۶).

احدی در نمی‌آیند (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۳۲ - ۳۳). اما متعلق معرفت حدی، یا نسبت‌های ثبوتی اعراض و صفات اشیا هستند یا تعریف به واسطه امور سلبی، نه حقایق که با نظر و فکر ادراک نمی‌شوند. هر مرکبی به بسیط منتهی می‌شود و بسیط هم که به ادراک کسی در نمی‌آید؛ زیرا اجزای هر بسیطی، اجزای حقیقت آن شیء نیستند، بلکه تنها اجزای حد آن‌اند؛ چون بسیط، جزء ندارد و اجزا این حد را هم عقل در مرتبه ذهنی فرض کرده است؛ اما خود بسیط چون ذاتاً معلوم نیست و صورت و تعینی ندارد، معلوم کسی نیست تا اجزائی برایش ثابت یا از آن نفی شود (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۱۶).

صدرالمتألهین نیز در اسفار با نقل عباراتی از ابن‌سینا از تعلیقات* (ابن‌سینا، ۱۳۹۱، ص ۷۱) وقوف به حقایق اشیا را در توان بشر نمی‌داند و تصریح می‌کند که ما از اشیا جز خواص و لوازم و اعراض، چیزی نمی‌دانیم و هیچ یک از فصول مقوم آنها را که دلالت بر حقیقتشان کند، نمی‌دانیم؛ بلکه تنها می‌دانیم که اشیا دارای خواص و اعراضی هستند. ما حقیقت حق تعالی، عقل، نفس، فلک، آتش، هوا، آب و زمین را نمی‌دانیم و نیز از حقایق اعراض آگاه نیستیم (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۷۱).

ما حقیقت جوهر را نمی‌شناسیم، بلکه تنها می‌دانیم که دارای این خاصیت است که در موضوعی نیست و این، حقیقت جوهر نیست. ما حقیقت جسم را هم نمی‌دانیم، بلکه تنها می‌دانیم که دارای خواصی مانند طول و عرض و عمق است. از شناخت حقیقت حیوان نیز عاجزیم، بلکه تنها می‌دانیم که دارای خاصیت ادراک و فعل است، اما مدرک فعال بودن، حقیقت حیوان نیست، بلکه خاصیت و لازم اوست. ما از درک فصل حقیقی اشیا نیز عاجزیم (همان، ج ۱، ص ۳۷۲).

اما صدرالمتألهین سخنان ابن‌سینا را با این صورت ظاهری تأیید نکرده و به تأویل آنها پرداخته است. صدرالمتألهین با تأویل سخنان ابن‌سینا بازگشت سخنان او را به اصالت

* این عبارات ابن‌سینا مشابه عبارات تعلیقات فارابی است و ظاهراً از تعلیقات فارابی به تعلیقات ابن‌سینا سرایت کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۴۶).

وجود می‌داند؛ به این معنا که بر اساس اصالت وجود، حقیقت اشیا را وجود آنها تشکیل می‌دهد و وجود هم قابل انتقال به ذهن نیست (جوادی آملی، ۱۳۸۲، ج ۵، ص ۲۴۸).
به عبارت دیگر هیچ راهی برای شناخت اشیا از طریق علم حصولی وجود ندارد و برهان نیز برای شناخت اشیا جز از طریق نوعی حیل و شبیه به لم به کار نمی‌آید؛ چراکه حقیقت هر موجودی، جز با مشاهده حضوری شناخته نمی‌شود.

صدرالمتألهین فصل حقیقی یک شیء را نیز همان صورت خارجی و واقعیت عینی آن می‌داند و با استشهاد به کلام ابن‌سینا از الهیات شفا می‌گوید: فصل حیوان، مفهوم حساس نیست، بلکه جوهری است که تمام ذات و هویت و حقیقت حیوان را شکل می‌دهد و فصول سایر انواع و اجناس نیز به همین منوال، هویت و حقیقت آنها را می‌سازند (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۳۷۲).

بنابراین - چنان‌که گفته شد - عارفان و حکیمان توافق نظر دارند که به حقیقت اشیا جز از طریق شهود نمی‌توان رسید و عرفان و برهان در این امر مؤید همدیگرند.

۲. علم انفعالی و آگاهی

یکی از اصولی که صدرالدین قونوی برای تصحیح ارتباط حق با عالم و عالم با حق بنیان می‌نهد، این است که مؤثر تا متأثر نشود، تأثیر هم نمی‌گذارد و کمترین مرتبه تأثیر این است که مؤثری که می‌خواهد اثری در متأثر بگذارد، آن اثر را در خود حاضر سازد یا به آن علم پیدا کند یا با اثر و متأثر حضور داشته باشد* (قونوی، ۱۳۸۸، ص ۱۶). امام خمینی^(س) نیز در این مقام تنها به نکات نحوی متن قونوی اشاره می‌کند و می‌گوید:

قوله: بالمؤثر فیه، متعلق بإيقاعه و قوله: أو حضوره عطف علی قوله: استحضاره، و المراد منه حضوره الاتفاقی بالمعنی الذی قررنا فی الهامش المتعلق بذلک (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۶).

* و منه انه لا يؤثر حتى يتأثر، و اقل ذلك استحضاره، أو علمه فی نفسه ما یبرید إيقاعه بالمؤثر فیه، أو حضوره معهما - أي مع الأثر و المؤثر فیه.

امام^(ره) «مؤثریه» را متعلق به «ایقاعه» و «حضوره» را عطف بر «استحضاره» می‌داند و مراد از حضور اتفاقی را به آن معنایی که در حاشیه متعلق به آن- که در شرح فناری آمده و در ادامه می‌آید- تقریر کرده، ارجاع می‌دهد؛ اما شمس‌الدین فناری در تشریح عبارت قونوی می‌گوید: کمترین تأثر، حاضرکردن اثر یا علم به اثری است که در اوست و می‌خواهد آن را محقق کند. بدین سان مؤثر یا مانند حق تعالی، خودش به اثر و به همه مصالح و حکمت‌ها داناست یا اینکه برخی از آنها را می‌داند که در این صورت، یا این مقدار را خودش می‌داند، مانند اهل کشف که از جهت خاصی می‌دانند یا از غیر خودش می‌داند و اگر از غیر خودش می‌داند، یا به حضور اتفاقی، وقتی قصد تأثیر کرد، به آن آگاه است یا اینکه بعد از قصد و تجدید حضورش، آن را حاضر می‌کند* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶). امام خمینی^(س) نیز در باب این حضور اتفاقی و استحضار یا حاضرکردن می‌گوید:

قوله: اما بحضوره الاتفاقی... إلى آخره، مراده من الحضور الاتفاقی هو العلم الابتدائی الانفعالی الذی ینال النفس من الخارج، و من الاستحضار هو العلم بالمعلوم من خزانه خیاله أو عقله، و هذا غیر العلم الکشفی، بل هو العلم الکسبی المنزول، أی العلم الناشئ من الملكة البسیطة الفعالة (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۷).

امام^(ره) در این تعلیقه، طی دو نکته، تفاوت حضور و استحضار را عنوان می‌کند:

۱. «مراد از حضور اتفاقی، علم ابتدائی و انفعالی است که نفس از خارج بدان نائل می‌شود». علم انفعالی در مقابل علم فعلی است؛ چنان‌که ابن‌سینا در اشارات، در تقسیم معقولات به دو قسم علم فعلی و علم انفعالی، علم فعلی را علمی می‌داند که علت وجود موجودات

* و اقل ذلك التاثر استحضاره أو علمه فی نفسه بما یرید إیقاعه، و الضبط ان المؤثر اما ان یكون عالمًا فی نفسه بالأثر و بجمیع المصالح و الحکم - کالحق تعالی - أو بعضها، فاما من نفسه - کاهل الکشف من الوجه الخاص - أو من غیره، فاما بحضوره الاتفاقی حالة القصد إلى التاثر أو باستحضاره بعد القصد و تجدید حضوره.

خارجی است؛ یعنی عالمِ اموری را نزد خود تصور کرده، سپس در صدد ایجاد این صور معقوله خود در خارج برآید.

اما علم انفعالی معلول موجودات خارجی است که وقتی مثلاً انسان چیزی را تعقل کند یا اگر صورت علمیه از عقل فعال افاضه شود، در این صورت، علم او منفعل از خارج است (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۲۵). از نظر قونوی نیز هر چیزی که حصولش متوقف بر چیزی خارج از ذات عالم نباشد، علم فعلی و هر چه مخالف این وصف باشد، علم انفعالی است (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۵۳).

۴۳

ذهن

۲. «مراد از استحضار یا حاضرکردن، حاضرکردن علوم از خزانه خیال یا عقلش است که غیر از علم کشفی است، بلکه علم کسبی مخزون است؛ یعنی علم ناشی از ملکه بسیط فعال»، یعنی، به تعبیر صدرالمتألهین، انسان پس از ممارست در علوم و ادراکات، دارای ملکه‌ای در آن علوم می‌شود که می‌تواند به خاطر حصول آن ملکه، صور عقلی‌ای را که از پیش کسب کرده، استحضار کند؛ یعنی نزد خود حاضر سازد؛ اما تا نفس مدبر بدن است، به خاطر مشارکت خیال، نمی‌تواند اشیا را با هم تعقل کند (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۶، ص ۲۰۷). اما انسان می‌تواند دارای وصفی شود که علم اجمالی، برای حاضرکردن مسائل بسیار و مختلف، برایش حاصل شود که برای حاضرکردن و تفصیل علوم که کسب کرده، از آن امر بسیط کلی که از نفس خود ادراک کرده، استمداد جوید که در این صورت، این علم واحد بسیط، فعال تفصیل علوم و ادراکات باشد (همان، ج ۶، ص ۲۰۸) و به تعبیر امام^(ره)، این علم، کشفی نیست، بلکه علم کسبی ناشی از ملکه بسیط فعال است.

استحضار، احضار نفس از مرتبه عالی آن به مرتبه دانی آن است (شاه‌آبادی، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۱۸) و همان احضار از خزانه عقل اجمالی و سپس حضور و حصول در عقل تفصیلی است (همان، ج ۲، ص ۲۳). در واقع حضور اتفاقی در مقابل استحضار است، نه اتفاق بدون علت و سبب؛ یعنی ناگهان پیدا شده است و این ناگهان هم بدون جهت نیست که حتماً باید در شخص، قابلیت و استعداد و سیر و حضوری باشد تا این اتفاق حاصل شود.

حضور، ناگاه است و استحضار، آگاه و با خواستن است (سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانس، درس ۱۶۵).

۳. تأثر نفس ناطقه

همان‌طور که گفته شد، یکی از اصول صدرالدین قونوی برای تصحیح ارتباط حق با عالم و عالم با حق، این است که مؤثر تا متأثر نشود، تأثیر هم نمی‌گذارد.

اما قونوی مراتب تأثر تأثیرات را چهار مرتبه می‌داند: مرتبه اول، تأثر در خود مؤثر است که به واسطه تصور مطلق روحی ایجاد می‌شود، خواه این تأثر، عارضی باشد، اگرچه بدون فکر و کسب است و خواه عارضی نباشد. مرتبه دوم، تأثر در ذهن و خیال مؤثر است، مانند انسان و مرتبه سوم، تأثر در حس مؤثر است و مرتبه چهارم، تأثر جامعی است که مشتمل بر هر سه مرتبه قبلی است* (قونوی، ۱۳۸۸، ص ۱۶).

درواقع این تأثرات، ناشی از درون هستند؛ به این معنا که در باب حق تعالی، این تأثرات، اسما و کمالات و اعیان ثابت‌اند که مندرک در ذات حق هستند و او را متأثر می‌کنند و لذا عارض بر ذات نیستند؛ اما در باب انسان این تأثرات، عارض بر او هستند و لذا این تأثرات عارضی، در موطن ذهن و خیال انسان و سپس در موطن حسّ او پدیدار می‌شوند؛ اما مرتبه و تأثر جامعی هم وجود دارد که مراتب قبلی، شئون او به حساب می‌آیند که در واقع تأثر نفس ناطقه است و مراتب قبلی، مراتب نفس ناطقه‌اند.

شرف‌الدین قیصری در این باب، در فصّ یوسفی شرح فصوص‌الحکم می‌گوید: معانی حاصل‌شده در روح، ثبوت دارد؛ ولی آگاهی، به طریق تفصیلی، بدان متعلق نیست و لذا این معانی از هم متمایز نمی‌شوند تا در قلب حاصل شوند و تفصیل یابند و هر یک از این معانی، به کسوت صورتی قریب از صور خیالی درمی‌آیند و لذا در این هنگام، آگاهی بدان‌ها حاصل می‌شود و از هم متمایز می‌شوند و چون این معانی در خیال واقع شوند و

* و مراتب التأثير أربعة: رتبة في نفس المؤثر، و الثانية في
الذهن، و الثالثة في الحس، و الرابعة الجامعة المشتملة على
الثلاثة المذكورة.

به کسوت صور خیالی درآیند، مشاهده می‌شوند، مانند مشاهده امور محسوس (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۶۹۵).

اما امام خمینی^(س) با ذکر گفتاری از استادش مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی این مراتب چهارگانه تأثرات را شش‌گانه می‌داند و می‌گوید:

قوله: الجامعة المشتملة على الثلاثة: قال شيخنا العارف (دام ظلّه العالی): و هي كما في تنزل الحقائق الغيبية من العالم العقلي إلى مرتبة الخيال و منه إلى مرتبة الحس، كما في نزول جبرئيل (عليه السلام) على قلب رسول الله (صلى الله عليه و آله) و تمثله في عالم خياله بحيث ملأ الخافقين و تنزله في حسّه الشريف بصورة دحية الكلبی مثلاً و كقلب احدی جمعی لايشغله الوحدة عن الكثرة و الكثرة عن الوحدة و هو أيضاً جامع بين الثلاثة، ثم ان بين العقل و الخيال و الحس و الخيال أيضاً ممكن، فيصير الأقسام ستة (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۸).

نکاتی که از گفتار مرحوم آیت‌الله شاه‌آبادی به نقل از امام^(ره) به دست می‌آید، به شرح ذیل است:

۱. «مرتبه جامع همان‌طور که در تنزل حقایق غیبی از عالم عقلی به مرتبه خیال و از مرتبه خیال به مرتبه حسّ است، به همین صورت در نزول جبرئیل^(ع) بر قلب رسول خدا^(ص) و تمثّل جبرئیل^(ع) در عالم خیال رسول خدا^(ص) به گونه‌ای که غرب تا شرق عالم را پر کرده و تنزل جبرئیل^(ع) در حسّ شریف رسول خدا^(ص) مثلاً به صورت دحیه کلبی است؛ یعنی تنزل حقایق از عالم عقل تا حس، مانند تنزل وحی از حقیقت حق تعالی تا حسّ انسانی نبی اکرم^(ص) است.

به تعبیر قیصری، هرچه در عالم حسّ وجود دارد، همان، در عالم مثال نیز هست؛ اما عکس آن صحیح نیست؛ از این رو ارباب شهود گفته‌اند: عالم حسّ نسبت به عالم مثال، مانند حلقه افتاده در بیابانی است که نهایی ندارد. اما هرگاه حق تعالی اراده کند تا ظهور چیزی را که در این عالم صورتی برای نوعش نیست، مانند عقول مجرد و غیره، به صورت

حسّی در آورد، آنها را با توجه به مناسباتی که بین آن محسوسات و آن موجودات هست، به اشکال محسوس شکل می‌دهد که این شکل‌دادن، به اندازه استعدادی است که شکل‌گیرنده دارد؛ مانند ظهور جبرئیل به صورت دحیه کلبی یا به صورت‌های دیگر (قیصری، ۱۳۸۳، ص ۱۰۱).

۲. «این مرتبه جامع، مانند قلب احدی جمعی است که وحدت از کثرت و کثرت از وحدت، او را مشغول نمی‌کند»؛ یعنی مرتبه جامع تأثرات یا همان نفس ناطقه، مانند قلب* احدی جمعی خاتم انبیاء^(ص) است که صورت و مظهر برزخیت اولی یا مقام احدیت است و لذا ربّ‌النوع همه قلب‌ها و اوسع قلوب است که قلب اول، قلب متولّد از نفس است و قلب دوم، متولّد از جمعیت نفس و قلب سوم، متولّد از روح و قلب چهارم، قلب جامع مُسَخَّر بین حضرتین اسم ظاهر و اسم باطن است (فرغانی، ۱۴۲۸، ج ۱، ص ۱۴۱).

اصولاً در عرف عرفان، روح، مرتبه اجمال و کلیت حقایق اشیا و شبیه عقل بسیط در فلسفه است. آن عقل بسیط، منتشر به جزئیات می‌شود که عقل بسیط، قضا و جزئیات، قَدَر او هستند. بعد از روح، قلب و تفصیل و تمییز حقایق اشیا در نفس انسانی است؛ یعنی مقام روح، مقام اجمال و جمع و قضا و مقام قلب، مقام تفصیل و قَدَر است (سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده آیت‌الله حسن‌زاده آملی در شرح مصباح‌الانسن، درس ۱۶۶).

۳. «او همچنین جامع میان مراتب سه‌گانه است و ممکن است جامع میان عقل و خیال و جامع میان حسّ و خیال نیز باشد؛ بنابراین این اقسام، شش‌گانه می‌شود»؛ یعنی این مرتبه جامع تأثرات یا نفس ناطقه، همان‌طور که جامع مراتب سه‌گانه عقل و خیال و حسّ است، جامع مراتب عقل و خیال و همچنین جامع مراتب حسّ و خیال است که این سه مرتبه جامع با سه مرتبه عقل، خیال و حسّ، مجموعاً شش قسم می‌شوند.

اما در باب تأثر و تأثیر نفس یا اساساً حقیقت علم و ادراک، آرای مختلفی از جانب اهل نظر ابراز شده که خواهی نصیرالدین طوسی در شرح اشارات ابن‌سینا (طوسی، ۱۳۸۴، ج ۲،

* قلب مصطلح نزد عرفا، همان نفس ناطقه نزد حکماست.

ص ۳۶۹ - ۳۷۹) به برخی از آنها اشاره می‌کند. برخی مانند ابن‌سینا ادراک را حصول صورتی از شیء خارجی نزد نفس می‌دانند و برخی نیز ادراک را اضافه‌ای می‌پندارند که میان مدرک و مدرک حاصل می‌شود. برخی نیز ادراک را بی‌نیاز از تعریف می‌دانند و برخی هم ادراک را انفعال مدرک از مدرک می‌دانند.

اما نظریه آن دسته اهل نظر که حقیقت ادراک را انفعال نفس مدرک می‌دانند، شاید شبیه به نظریه تأثر نفس عرفا باشد. لازمه این نظریه، مثلاً در مواجهه با حرارت خارجی و لمس آن، این است که عضوی از بدن که آلت قوه لامسه نفس است، منفعل می‌شود و بدین وسیله نفس که به قوای خود متصل است، منفعل می‌شود و لذا انفعال مذکور، چیزی جز ادراک حرارت خارجی نیست.

اما اشکالاتی هم بر این نظریه وارد شده است، از جمله اینکه لازمه این نظریه آن است که ادراک هیچ دو فردی با یکدیگر یکسان نباشد؛ زیرا ممکن است انفعال هر یک از آن دو فرد از شیء خارجی، متفاوت از انفعال دیگری باشد و نیز با این نظریه، علم به امور معدوم خارجی توجیه نمی‌شود؛ زیرا امور معدوم خارجی، سبب انفعال نفس نمی‌شوند (سعادت مصطفوی، ۱۳۹۱، ص ۱۰۱).

۴. ادراک روحانی

اساساً علم به تصور و تصدیق تقسیم می‌شود که مراد از این علم، علم اکتسابی است؛ اما علم شهودی غیراکتسابی، چنین تقسیمی را بر نمی‌تابد و لذا به تصریح صدرالدین قونوی علم شهودی، علم تصویری است؛ چنان‌که می‌گوید:

علم، در این مشهد، به تصور و تصدیق تقسیم نمی‌شود، بلکه تنها تصور است؛ زیرا علم حقیقت تصور و متصور و اسناد و سبق و مسبوقیت و دیگر حقایق مجرد را در یک لحظه و آن، با یک شهود بدون کیفیت و صفت وحدانیت، ادراک می‌کند و در این هنگام، تفاوتی میان تصور و تصدیق نیست و چون دوباره به عالم ترکیب و ماده و کثرت بازگردد و با احکام این موطن، برخورد کند، نزد مردم نسبت به تعقل ذهنی، تصور بر تصدیق مقدم می‌شود (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۵۴).

از نظر قونوی به وزان تأثرات چهارگانه مذکور، مراتب تصور هم چهار قسم است. اولین مرتبه از مراتب تصورات، تصور مطلق روحی و فطری بدیهی است (قونوی، ۱۳۸۸، ص ۱۶) روحی است؛ چون بسیط است و فطری بدیهی است؛ چون بدون واسطه قوای بدنی حاصل می‌شود و این همان مرتبه و قسمی است که قونوی آن را قسم دوم قرار داده است (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸).

به عبارت دیگر قونوی درواقع اقسام تصورات را پنج قسم می‌داند؛ یعنی اولین مرتبه از مراتب تصورات را شعور اجمالی وجدانی می‌داند که پس از آن، تصور بسیط نفسانی وجدانی است و سپس، تصور ذهنی خیالی و پس از آن، تصور حسّی و در نهایت، تصویری است که جامع مراتب قبلی است (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۲).

اما قسم اول را جزو علوم تصویری یا اساساً از اقسام تصورات نمی‌داند؛ یعنی شعور اجمالی وجدانی، به نظر قونوی، تصور علمی نیست؛ بلکه ادراک روحانی اجمالی از ورای حجاب طبیعت و علایق است، پس داخل در مراتب علم نیست، مگر اینکه به قوه نزدیک به فعل، به ادراک نزدیک باشد* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۸ / قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۲). به نظر قونوی ما میان این شعوری که آن را علم به قوه نزدیک به فعل می‌نامیم و حالمان که بر این شعور، تقدّم دارد، تفاوتی می‌یابیم و این تفاوت روشنی است که بی‌نیاز از بیان است (قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۲). درواقع ادراک روحانی بر خلاف دیگر اقسام تصورات که در مقامات ذهن و خیال و حسّ و نفس ناطقه، تشخّص و تعین یافته‌اند، تشخّص و تعین نیافته است و لذا امام خمینی^(س) نیز درباره این ادراک روحانی می‌گوید:

قوله: بل ادراك روحاني، أقول: و هو السرّ الوجودي الاحدي الجامع للحقائق، لكنه محجوب بالعلائق الجسمانية و الحجب الطبيعية، و ليس هذا هو العقل الهولاني باصطلاح الحكيم - كما احتمله شيخنا العارف (دام ظلّه) - و ان

* قلت انما لم يذكره هاهنا لما قال الشيخ قدس سره فيه: انه ليس تصوراً علمياً، بل ادراك روحاني جملي من خلف حجاب الطبع والعلائق، فلا يدخل في مراتب العلم الا باعتبار القوة القريبة من الفعل.

یوهمه قوله: الا باعتبار القوة القريبة من الفعل (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۴۹).

امام^(ره) در باب ادراک روحانی، دو نکته را حائز اهمیت می‌داند:

۱. «ادراک روحانی، سرّ وجودی احدی جامع حقایق است؛ اما به واسطه علایق جسمانی و حجاب‌های طبیعی، در حجاب قرار گرفته است»؛ یعنی، در واقع، صاحب این علم و ادراک، به همان اندازه که از قیود جسمانی و طبیعی رهایی یابد، به دلیل غلبه صفت احدیت جمعی که در اوست، ادراک و معرفت و احاطه‌اش فراخ‌تر می‌شود و حکم علم او به اشیائی که آنها را از این طریق دانسته، حکم حق تعالی در علم احدی‌اش است.

۴۹
ذهن

در حقیقت حضرت حق به دو طریق با خلایق در ارتباط است: یکی از جانب اسما و صفات و اعیان ثابته و اعیان خارجی که اعیان ثابته، مظاهر اسما و صفات و اعیان خارجی نیز مظاهر اعیان ثابته هستند و دیگری ارتباط و اتصالی است مستقیم میان ذات حق تعالی و حصه وجودی ما که اشاره امام^(ره)، به این ارتباط و اتصال اخیر و مستقیم حق تعالی با ماست که بر مبنای اقتضای مجرا و حصه وجودی ما، هر چقدر از حجاب و قید جسمانیات آزاد شویم، بهره‌مان از این سرّ و حصه وجودی بیشتر می‌شود.

۲. «ادراک روحانی، عقل هیولانی حکما نیست؛ چنان‌که عارف شاه‌آبادی احتمالش را داده است، هرچند این گفته قونوی که با قوه نزدیک به فعل، به ادراک نزدیک است، این پندار را به ذهن متبادر می‌کند»؛ یعنی چنان‌که امام^(ره) تذکر داده است، این ادراک روحانی مصطلح عرفا، متفاوت با آن عقل هیولانی حکماست؛ به عبارت دیگر به تعبیر حکما، نفس انسانی قابلیت ادراک حقایق اشیا را دارد، اما اگر با اینکه قابل ادراکات است، از تمام آن ادراکات، خالی باشد، هیولایی است که جز قوه و استعداد نیست که در این حالت، عقل هیولانی نامیده می‌شود (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۳، ص ۳۲۹).

اما ادراک روحانی، تجلی نورانی و انتقال روحانی انسان است که هنوز به مرحله تعین و تشخیص تصویری در ظرف نفس نرسیده است، نه اینکه تنها قابل و استعداد باشد، بلکه از ورای عالم طبیعت و کثرات، نوری ساطع و تجلی‌ای حاصل می‌شود که اگر این تجلی بخواهد علم و تصوّر باشد، باید تشخیص و تعین یابد.

۵. تصور نفس ناطقه

صدرالدین قونوی مراتب تأثیر تأثیر را با مراتب تصور، تنظیر و تشبیه می‌کند؛ یعنی همان‌طور که تأثر و تأثیر دارای مراحل است، تصور نیز چنین مراحلی دارد. افزون این‌که تأثر و تصور، وجه مشابهت دارند؛ یعنی هر تصویری بر اثر تأثیری است؛ پس هر تأثیری، تصور نیست، اما هر تصویری، تأثر است که در یک مرحله، تأثر نفسانی است و در مرحله دیگر، خیال و حس و همین‌طور قوای دیگر.

اما- همان‌طور که گفته شد- قونوی اقسام تصورات علمی را چهار قسم می‌داند؛ یعنی تصور بسیط نفسانی وجدانی که مانند تصور کلی است که مبدأ تفصیل و فروعاتش است، سپس تصور ذهنی خیالی و پس از آن، تصور حسّی است و در نهایت، تصور و نسبت مرکب اقسام سه‌گانه قبلی است که پرتوهای انوار علم در مراتب قوا به احدیت جمع است* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۲۹/قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۲) که امام^(ه) نیز در باب این احدیت جمع می‌گوید:

قوله: باحدیة الجمع، لیس المراد بها المرتبة الكاملة الغیبیة للنفس، كما هی احدی اطلاقاتها، بل المرتبة المحیطة المبسوطه علی جمیع المراتب بحيث لا یشتغلها شأن عن شأن، و هذا البسط یؤكد الجمعیة الاحدیة» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۵۰).

امام خمینی^(ه) معتقد است منظور از این احدیت جمع، مرتبه کامل غیبی نفس نیست- چنان‌که یکی از اطلاقات آن است- بلکه مرتبه محیط مبسوط بر همه مراتب است، به‌گونه‌ای که شأنی او را از شأن دیگر بازنمی‌دارد و این بسط، بر جمعیت احدی تأکید می‌کند. به عبارت دیگر مراد از این احدیت جمع، قلب احدی جمعی خاتم انبیاء^(ص) نیست، بلکه یکی از مراتب آن است و در واقع نفس ناطقه، در این مقام احدیت جمعی، حافظ وحدت مراتب ادراکی و ضامن وحدت قوای حسّی و ذهنی و خیالی است. به تعبیر

* و رابعها: الجامع للکل، أي التصور المركب من هذه الأقسام التي هی اشعة انوار العلم فی مراتب القوی باحدیة الجمع - کذا فی تفسیر الفاتحة.

صدرالمتألهین نفس ناطقه مدرک همه ادراکات با همه مدرکاتش است و هموست که محرک همه حرکات طبیعی و ارادی است و این، منافاتی با وساطت قوای متعدّد و مختلف که برخی از آنها در ادراک و برخی هم در تحریک دخالت می‌کنند، ندارد؛ زیرا قوه عالی، فعل دانی و پست را جز با واسطه، انجام نمی‌دهد (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۸، ص ۶۵).

از نظر صدرالمتألهین نفس ناطقه انسانی، با بساطتش، جامع همه قوای مدرکه و محرکه است، نه به این معنا که این قوا و آلات، قطع نظر از ذات نفس، حقیقتاً، مبادی ادراکات و حرکات‌اند، بلکه قوای محرکه و مدرکه، به صورت واسطه و در استخدام نفس هستند، بلکه نفس، حس همه حواس و فاعل مباشر حرکات فکری و طبیعی و اختیاری است؛ زیرا نفس دارای مقامات و عوالم سه‌گانه عقل، خیال و حس است (همان، ج ۸، ص ۶۶) و قوای نفس، شئون و مراتب نفس هستند.

۶. مراتب ادراک غیب و شهادت

اساساً عارفانی چون صدرالدین قونوی معتقدند وقتی حق تعالی بخواهد امری را توسط انسان و یا غیر انسان، از طریق مراتب ادراکات، به انسان برساند، آن امر از حضرت علمیه تنزل معنوی می‌کند و ضمن عبور از تصورات مذکور، وقتی به قوای حسّی رسید، از آنجا به تصور ذهنی و سپس به تصور نفسانی انتقال می‌یابد که در اینجا، نفس آن امر را از شائبه‌های احکام قوا تجرید می‌کند و به معدن خود که همان حضرت علمیه است، ملحق می‌شود (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۰ / قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۲ - ۶۳). وقتی آن امر به معدن خود یا حضرت علمیه رسید، انسان آن را به حکم عین ثابتش ادراک می‌کند که علت دشواری این ادراک قبل از نزول و عروج با اینکه مجاورت مذکور، حاصل بود، قرب شدید و حجاب وحدت است؛ زیرا در غیب الهی چیزی متعدّد نمی‌شود و لذا نفس نمی‌تواند آن را

ضبط کند* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۳۱ / قونوی، ۱۴۲۹، ص ۶۳) که امام^(ه) نیز در این باب می‌گوید:

قوله: و انما تعذر ... إلى آخره، لا يحصل الإدراك الامتيازی الاسمائی الا بالتجلیات الاسمائیة، لا فی الحضرة الواحديّة ولا فی الحضرة الكونیة، و عند اضمحلال الأسماء و الصفات فی احدىة الجمع لا حکم الا للأسماء الذاتیة، فالامتياز و الإدراك و المدرك و المدرك کلها حکم الأسماء فی الظهور بالواحدیة، و الأسماء الذاتیة عند التجلی بالاحدیة الجمعیة و عند صعق السموات و الأرض و من فیهن فلا حکم اصلاً - لا للأسماء و لا للاعیان - و هذا غیر الصعق الحاصل بالنفخ عند احتجاب القلوب (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۵۰ - ۲۵۱).

امام^(ه) در باب دشواری ادراک قبل از تنزل، نکاتی را به شرح ذیل بیان می‌کند:

۱. «ادراک امتیازی اسمائی، نه در حضرت واحدیت و نه در عالم کون، جز با تجلیات اسمائی حاصل نمی‌شود»؛ یعنی هنگام تجلی اسمائی و صفاتی، اسما و اعیان از هم امتیاز می‌یابند و ادراک و مدرك و مدرك معنا پیدا می‌کند؛ اما هنگام تجلی ذاتی، این امتیاز حاصل نمی‌شود؛ زیرا همه اسما و صفات و تعینات و کثرات در حضرت احدیت مستهلک و فانی‌اند.

۲. «هنگام اضمحلال اسما و صفات در احدیت جمع، حکمی جز برای اسما ذاتی نیست و لذا امتیاز و ادراک و مدرك و مدرك، حکم اسما در ظهور به واحدیت است»؛ یعنی به دلیل اندکاک و اندماج اسما و صفات در مقام احدیت که مقام کثرت نیست، تنها اسما ذاتی اعتبار می‌شوند و لذا کثرات و امتیاز و ادراک، در مقام واحدیت که مقام اسما و صفات است، اعتبار و لحاظ می‌شوند.

* و انما تغدر هذا الإدراک قبل الدروج و العروج مع حصول المجاورة المذكورة للقرب المفرد و حجاب الوحدة، إذ الغیب الإلهی لا يتعدد فیہ شیء، فلا يضبطه النفس.

۳. «هنگام تجلی به احدیت جمعیت و هنگام مدهوشی آسمان‌ها و زمین و کسی که در آنهاست، نه برای اسما و نه برای اعیان، اساساً حکمی نیست و این غیر از مدهوشی حاصل از نفخ هنگام احتجاب قلوب است»؛ یعنی در مقام احدیت، به سبب استهلاک و فنای اسما و صفات، کثرت و تعینی واقع نمی‌شود؛ لذا اسما و اعیان ثابته، فاقد هرگونه حکم و امتیازی هستند و ماسوی‌الله نیز به سبب این اضمحلال، کانه در حالت فناء و مدهوشی‌اند که البته این مدهوشی ماسوی‌الله، به خاطر استهلاک در مقام احدیت است، نه مدهوشی هنگام نفخ صور که به دلیل واقعه قیامت، رخ می‌دهد.

۷. ادراک حق تعالی

مکاتبات بسیار محترمانه میان صدرالدین قونوی عارف و خواجه نصیرالدین طوسی فیلسوف،* از جمله مواردی است که جدا از آنکه ادب نامه‌نگاری و حرمت مقام علم را یادآوری می‌کند، مواجهه ذوق عرفانی و عقل فلسفی را هم بازمی‌نماید.

قونوی با طرح سؤالاتی از طوسی که می‌توان آنها را در حوزه عرفان فلسفی قلمداد کرد، در پی استحکام ریشه‌های عقلانی عرفان است تا به مخالفان عرفان بگوید که ادواق عرفانی، توهمات و خیالات ذهنی و نفسانی صاحبان آنها نیست. این سؤالات به صورت مستقل و همراه با نامه‌ای ضمیمه آن، برای خواجه طوسی ارسال شد و خواجه هم پاسخ‌هایی را که مقتضی حکمت مشاء بود ارائه داد که البته فناری این سؤالات را جزئی از رساله مفصحه قونوی می‌داند.

صدرالدین قونوی در نخستین سؤال - که البته فناری آن را دومین سؤال می‌داند - از خواجه می‌پرسد: آیا وجود واجب‌الوجود که اگرچه دارای حقیقتی و رای وجود نیست، امری زاید بر حقیقت اوست یا وجودش عین ماهیت اوست؟ (قونوی، ۱۴۱۶، ص ۴۸) و باز به عنوان شقی از همین سؤال، می‌گوید: عقلاً متفق‌القول‌اند که حقیقت حق تعالی مجهول است؛ اما اگر وجودش عین حقیقتش است، باید حقیقتش معلوم باشد؛ زیرا روا نیست که

* البته برخی این مکاتبات را میان صدرالدین قونوی و اخی اورن شیخ نصیرالدین محمود خوبی، از شاگردان امام فخر رازی، دانسته‌اند، نه میان قونوی و طوسی (بایرام، ۱۳۷۴، ص ۹۸ - ۱۰۹).

گفته شود ذات او، از جهتی، معلوم و از جهتی مجهول است؛ زیرا لازم می‌آید که در ذاتش دو جهت مختلف تعقل شود و این باطل است؛ زیرا او از جمیع جهات واحد است (همان، ص ۴۹).

اما شمس‌الدین فناری به جای درج پاسخ نصیرالدین طوسی در پاسخ قونوی می‌گوید که حقیقت حق تعالی مجهول است و آنچه معلوم است، نسبت واجب‌الوجود است که موسوم به کون و موجودیت است که معلوم، تصور و مجهول، تصدیق است و لذا لازمه معلوم‌بودن حصول وجود، معلوم‌بودن کنه وجود نیست؛ زیرا تصدیق، اقتضای تصور کنه اطراف را نمی‌کند؛ یعنی وجود خارجی، ذهنی نمی‌شود و لذا مفهوم وجود که تصور آن است، معلوم و حقیقت وجود که تصدیق آن است، مجهول است* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۹).

اما امام^(ره) خمینی در باب تفاوت علم و شهود می‌گوید:

قوله: و ذلك ان المجهول... إلى آخره: و ايضاً الاكتناه و العلم بالحقيقة غير شهود الحقيقة و الحضور عنده، كما ان النور مشهود كل احد و غير معلوم لهم، كذلك حقيقة الوجود مشهود كل احد و الحاضر عند كل احد بحيث لا يشهد شيء الا به، فهو مبدأ كل ادراك و شهود و علم، و مع ذلك غير مكتنه و لا معلوم لاحد، و بهذا يندفع كثير من الإشكالات (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۸۵ - ۲۸۶).

نکاتی که از این تعلیقه امام^(ره) به دست می‌آید، بدین شرح است:

۱. «رسیدن به کنه چیزی و علم به حقیقت، غیر از شهود حقیقت و حضور نزد آن است، چنان‌که نور، مشهود هر کسی است و در عین حال، معلوم کسی نیست»؛ یعنی همان‌طور که

* و ذلك ان المجهول حقیقته و المعلوم نسبتبه المسمى بالكون و الموجودية، و الأول تصور و الثانی تصدیق، و لا يلزم من معلومية حصول الوجود معلومية كنه الوجود، لان التصديق لا يقتضى تصور كنه الأطراف.

نور قابل ادراک نیست، اما ادراک با آن، حاصل می‌شود (قونوی، ۱۳۸۵، ص ۱۹۱). ادراک ذات حق ممکن نیست، اما همه ماسوی‌الله، منور به نور حقیقت اوست.

۲. «حقیقت وجود هم مانند نور است که مشهود هر کسی است و نزد همه حاضر است، به‌گونه‌ای که چیزی جز با او مشاهده نمی‌شود که او مبدأ هر ادراک و شهود و علمی است؛ اما با این حال نمی‌توان به کنهش رسید و معلوم کسی نیست که با این سخن، بسیاری از اشکالات دفع می‌شود».

صدرالمآلهین نیز در باب ناتوانی انسان از فهم و ادراک ذات حق تعالی، با اقامه دلایلی می‌گوید: هرچه دارای اسم و رسم باشد، مفهومی از مفهومات موجود در عقل یا وهم است (شیرازی، ۱۴۲۸، ج ۲، ص ۲۶۶) که به این ترتیب، ذات حق تعالی با علم حصولی ادراک و فهم نمی‌شود. اما هر آنچه معرفت و ادراک به آن تعلق می‌گیرد، ارتباط با غیر خود دارد و بماسوایش تعلق می‌گیرد که حق تعالی اینچنین نیست (همان)؛ زیرا قبل از همه اشیا هست و به ذات خود موجود و بدون تغییر و انتقال است. او غیب محض و مجهول مطلق است و جز به واسطه لوازم و آثارش، شناخته نمی‌شود.

حق تعالی بر حسب ذات مقدسش، محدود و مقید به تعینی نیست، حتی مقید به قید اطلاق هم نیست تا وجودش به شرط قیود و مخصصات نباشد، مانند فصول و مشخصات. لواحق ذات حق تعالی نیز شرایط ظهورش هستند، نه علل وجودش تا در ذات حق تعالی نقص لازم بیاید و این قید اطلاق، امر سلبی است که مستلزم سلب همه اوصاف و احکام از کنه ذاتش است و عدم تقید حق تعالی به وصف یا اسم یا تعین یا غیره، حتی به این سلب‌ها، به این اعتبار است که این سلب‌ها، امور اعتباری عقلی‌اند (همان، ج ۲، ص ۲۶۷).

۸. ادراک حصولی و مشاهده حضوری

مقام سوم از فصل اول تمهید جملی مصباح‌الانس در باب عدم ادراک حقیقت حق تعالی توسط انسان است که آنچه انسان ادراک می‌کند، تنها به لحاظ مظاهر حق تعالی است، نه حقیقت حق تعالی. بدین سان صدرالدین قونوی معتقد است ذات حق تعالی از جهت وحدت و حقیقت ذاتی‌اش و از جهت تجردش از اوصاف و نسبت‌هایی که به لحاظ مظاهر

می‌یابد، ادراک و وصف نمی‌شود که یکی از دلایل آن، به مُدركات انسان، یعنی هر آنچه او در مظاهر الهی ادراک می‌کند، برمی‌گردد.

به عبارت بهتر هرچه انسان از ماسوی‌الله، با عقل و خیال و حس مشاهده می‌کند - البته غیر از آن چیزی که در حضرت غیب حقایق مجرد، به واسطه کشف و شهود، ادراک می‌کند - رنگ‌ها یا نورها یا سطوحی با کیفیات مختلف و کمیات متفاوت هستند* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۸۰ / قونوی، ۱۳۸۸، ص ۱۹) که امام خمینی نیز در باب تفاوت ادراک ذهنی و ذوقی می‌گوید:

قوله: في حضرة غيبها بالكشف: اما المشاهدة الحضورية و المكاشفة الذوقية فليست من الاكتناه في شيء، فان الاكتناه بقدم الفكر و هي ببراق الذوق و العشق، و الفكر ترتيب امور معلومة لتحصيل امر مجهول، فما لا جنس له و لا فصل و لا حد له فلا برهان عليه فالفكر حجاب و العلم هو الحجاب الأكبر، و المشاهدة حضور و تدل و تعلق و ربط و رفض قاطبة التعينات كما افصح عنه قوله تعالى: «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» و قول ولي العصر (روحي له الفداء) علي ما نقل عنه في بعض الادعية: «و انبر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تحرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة و تصير أرواحنا معلقة بعز قدسك»، فالمعرفة مرغوب فيها و مأمور بها، و الفكر مرغوب عنه و منهي عنه، و هذا احد وجوه الجمع بين الاخبار الآمرة بالمعرفة و الناهية عن الفكر في ذات الله، فافهم و اغتنم (امام خميني، ۱۴۱۰، ص ۲۸۰ - ۲۸۱).

نکاتی که از این تعلیقه امام^(ره) به دست می‌آید، به این شرح است:

* كل ما يشهده من الأكوان بعقل أو خیال أو حس غير ما يدركه من الحقائق المجردة في حضرة غيبها بالكشف اما الوان أو اضاء أو سطوح مختلفة الكيفية متفاوتة الكمي.

۱. مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی از رسیدن به کنه چیزی حاصل نمی‌شود؛ زیرا رسیدن به کنه یک چیز با قدم فکر حاصل می‌شود و مشاهده حضوری و مکاشفه ذوقی با مرکب ذوق و عشق.

۲. فکر، مرتب کردن امور معلوم برای به دست آوردن امر مجهول است، پس آنچه جنس و فصل و حدی ندارد، برهانی بر آن اقامه نمی‌شود و لذا فکر، حجاب است و علم، حجاب بزرگ‌تر.

۳. مشاهده، حضور و نزدیکی و تعلق و ربط و ردّ و طرد همه تعینات است؛ چنان‌که حق تعالی آن را با «ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى»^{*} روشن کرد و همچنین حضرت ولی عصر - روحی فداه - بر اساس آنچه از ایشان در برخی از دعاها نقل شده است که فرمودند: «و اِنر أَبصار قلوبنا بضياء نظرها إلیک حتی تخرق أَبصار القلوب حجب النور فتصل إلی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقةً بعز قدسک»^{*}.

۴. معرفت، مطلوب است و به آن امر شده است و فکر، نامطلوب است و از آن نهی شده است که این، یکی از وجوه جمع میان اخبار امرکننده به معرفت و نهی کننده از فکر در ذات حق تعالی است.

صدرالدین قونوی با اینکه می‌گوید شناخت ذات حق تعالی از جهت حقیقتش، محال است، اذعان هم می‌کند که شناخت حق، به اعتبار اسم یا حکم یا نسبت و مرتبه، محال نیست و نشان می‌دهد که هرگاه کسی بویی از معرفت حقیقت وجود استشمام کرده باشد، این معرفت، بعد از فنای رسوم او و از بین رفتن حکم و تعین و اسم و استهلاک او تحت

^{*} سپس نزدیک آمد و نزدیک‌تر شد تا [فاصله‌اش] به قدر [طول] دو [انتهای] کمان یا نزدیک‌تر شد (نجم: ۸ - ۹).

^{**} خدایا دیده‌های دلمان را به نور توجهشان به سوی خود روشن گردان تا دیده‌های دل، حجاب‌های نور را پاره کند و به مخزن عظمت برسد و ارواح ما آویخته به عزت مقدست شود (قمی، ۱۳۷۶، ص ۲۶۳).

سیطره و ابهت انوار حق تعالی است* (فناری، ۱۳۸۸، ص ۱۶۸ / قونوی، ۱۴۲۹، ص ۱۴۰) که امام خمینی^(س) نیز در این باب می گوید:

قوله: و التحقيق الأتم... إلى آخره، و هذا هو المشاهدة الحضورية الخاصة للأولياء و العرفاء الكمل بعد الرياضات المعنوية و هي اعلى و أجل من كل عرفان و اکتناه، فان الاکتناه بقدم الفكر و هو غير معقول في الوجود، و فيما يجوز هو ايضاً علم ناقص حاصل من الفكر الذي هو ترتيب امور لتحصيل آخر فهو في الحقيقة مثار الكثرة و الغيرية، و الغير لايعرف الغير، بخلاف العلم الشهودي و المعرفة الحضورية، فإنه مثار الوحدة و الهووية و نفى الغيرية حتى رسوم التعينات الماهوية. «پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم [که] إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ» (امام خمینی، ۱۴۱۰، ص ۲۷۳ - ۲۷۴).

نکاتی که از این تعلیقه امام^(ره) استفاده می شود، به شرح ذیل است:

۱. مفاد تحقیق تمام تر، مشاهده حضوری اولیا و عرفای کامل بعد از ریاضت های معنوی و بالاتر و جلیل تر از هر معرفت و به کنه رسیدنی است؛ زیرا به کنه وجود رسیدن، با قدم فکر، معقول نیست.
۲. آنچه با قدم فکر رواست، علم ناقص حاصل از فکر است که ترتیب امور برای تحصیل چیز دیگری است که در حقیقت، سبب کثرت و غیریت است و غیر، بر خلاف علم شهودی و معرفت حضوری، غیری نمی شناسد.
۳. علم شهودی، سبب وحدت و هوویت و نفی غیریت، حتی نفی رسوم تعینات ماهوی می شود که به تعبیر مولوی «پس عدم گردم عدم چون ارغنون / گویدم که إِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ»؛ (مولوی، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۵۰۲)؛ یعنی همان مقام «أو ادنی» که بالاترین مقام انسانی است که

* و التحقيق الأتم أفاد انه متى شَمَّ احد من معرفتها ر ائحة فذلک بعد فناء رسمه و امحاء حکمه و تعیننه و اسمه و استهلاکه تحت سطوات انوار الحق.

آنجا دیگر نه مقامی وجود دارد و نه صاحب مقامی و لذا این همان مقام هیمن است (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۵).

نتیجه گیری

روش‌های شناخت حقیقت، یعنی شهود و استدلال، علم انفعالی و آگاهی، تأثر و تصور نفس ناطقه، ادراک حق تعالی و معرفت حضوری، از اهم مواردی است که امام^(ره) در تعلیقات خود بر **مصباح‌الانس** در باب مباحث معرفت‌شناسی عرفانی، مورد بررسی قرار داده است.

۵۹
ذهن

همان‌طور که گفته شد، از منظر اهل عرفان - چنان‌که امام^(ره) نیز بر آن صحنه گذاشته است - بهترین طریق ادراک و معرفت به حقایق اشیا طریق کشف و شهود است؛ زیرا بر اساس اصالت وجود، حقیقت وجودی اشیا به ذهن وارد نمی‌شود و آنچه در عالم خارج موجود است، وجود عینی اشیاست، نه ماهیت آنها.

اساساً مباحث معرفت‌شناسی در لسان اهل عرفان، همچنان‌که از تعلیقات امام^(ره) نیز پیداست، با تعبیراتی چون حضور و استحضار بیان می‌شود که حضور اتفاقی در بیان امام^(ره)، همان علم انفعالی حکیمان و استحضار، همان علم کسبی و لذا آگاهانه است.

تأثر و تصور نفس ناطقه انسان نیز از دیگر مباحثی است که در حوزه معرفت‌شناسی عرفانی مطرح می‌شود. هر مؤثری حتی ذات اقدس حق تعالی نیز، از جانب اعیان ثابته و کمالات خود، متأثر می‌شود و این تأثر در انسان نیز در حس و ذهن و خیال او حاصل می‌شود که از مراتب و شئون نفس ناطقه او هستند و لذا به وزان این تأثرات، تصوراتی نیز حاصل می‌شوند.

رابطه میان تأثر و تصور نیز، در زبان عرفا، رابطه عموم و خصوص مطلق است که تأثر، اعم و تصور، اخص است؛ یعنی هر تصویری، تأثر است، اما هر تأثیری، تصور نیست. اما اهل عرفان، ادراک ذات حق تعالی را محال می‌دانند و معتقدند تنها می‌توان به مظاهر و تجلیات حق معرفتی کسب کرد. امام^(ره) نیز علم و ادراک حقیقت را غیر از شهود و حضور

نزد حقیقت می‌داند. در واقع امام^(ره) رسیدن به کنه وجود را با فکر و علم و ادراک میسر نمی‌داند، بلکه مشاهده و مکاشفه را راه حل مسئله می‌داند.

بدین سان از این منظر امام^(ره)، فکر، حجاب است و علم، حجاب بزرگ‌تر و لذا معرفت، مطلوب است و فکر در ذات حق تعالی، نامطلوب. فکر، از منظر امام^(ره)، سبب کثرت است و علم شهودی و معرفت حضوری، سبب وحدت.

منابع و مأخذ

۱. ابن‌سینا؛ التعليقات؛ مقدمه، تحقیق و تصحیح سیدحسین موسویان؛ تهران: انتشارات مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۱.
۲. بایرام، میکایل؛ «مکاتبات صدرالدین قونوی با اخی اورن شیخ نصیرالدین محمود»؛ ترجمه نصرت‌الله ضیایی؛ نامه فرهنگ، ش ۱۸، ۱۳۷۴.
۳. جوادی آملی، عبدالله؛ رحیق مختوم؛ ج ۵، قم، مرکز نشر اسراء، ۱۳۸۲.
۴. حسن‌زاده آملی، حسن، سلسله نوارهای درس‌های منتشر نشده شرح مصباح‌الانس.
۵. خمینی (امام خمینی)، روح‌الله؛ تعليقات علی شرح فصوص‌الحکم و مصباح‌الانس؛ قم: مؤسسه پاسدار اسلام، ۱۴۱۰.
۶. —؛ شرح دعاء السحر؛ تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س)، ۱۳۸۶.
۷. سعادت مصطفوی، سیدحسین؛ شرح اشارات و تنبیهات؛ نمط سوم، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۹۱.
۸. شاه‌آبادی، محمد؛ رشحات‌العرفان؛ ج ۲، قم، مهدی‌یار، ۱۴۲۶ ق.
۹. شیرازی، صدرالدین محمد؛ الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة؛ ج ۱-۳، ۶ و ۸، قم: منشورات طلیعة النور، ۱۴۲۸.
۱۰. طوسی، نصیرالدین محمد؛ شرح‌الاشارات و التنبیهات؛ به انضمام محاکمات قطب‌الدین الرازی، تحقیق کریم فیضی؛ قم: مؤسسه مطبوعات دینی، ۱۳۸۴.
۱۱. فرغانی، سعیدالدین سعید؛ منتهی‌المدارک فی شرح تائیه ابن‌فارض؛ ج ۱، تحقیق عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی؛ بیروت: دارالکتب‌العلمیة، ۱۴۲۸ ق.
۱۲. فناری، شمس‌الدین محمد؛ مصباح‌الانس؛ تحقیق محمد خواجوی؛ تهران: انتشارات مولی، ۱۳۸۸.
۱۳. قمی، عباس؛ کلیات مفاتیح‌الجنان؛ تصحیح حسین استادولی؛ تهران: سازمان انتشارات کیهان، ۱۳۷۶.