

تطبیق مختصات ماهیت تأویل قرآن و حقیقت انسان با تکیه بر دیدگاه علامه حسن زاده آملی

^۱ حسینی، سید قاسم

^۲ لونجی، فاطمه

چکیده

قرآن دارای مرتبه‌های است که بالاتر از همه آنها، تأویل است. اما سوال مهم این است که حقیقت تأویل قرآن چیست؟ علامه حسن زاده آملی آن را به حقیقت انسان منطبق می‌داند؛ زیرا تمام اطوار نظام هستی را بصورت بالقوه در انسان موجود می‌داند. این مقاله در پی آن است که با استفاده از منابع مرتبط و با روش تحلیلی نظرگری، تأویل قرآن را در تفسیر انفسی انسان جستجو نماید. لذا به حقیقت تأویل قرآن و حقیقت نفس انسان و تطبیق آن دو پرداخته شده و چنین بدست آمده است که مظاهر و شئون در مقام جمعی، حقیقتی واحد دارند که سرچشمه تمام ظهورات و عین ظهورات است که حاصل خوانا شدن تأویل آفاق و انفس است که همان تطبیق بین دو کتاب قرآن جمعی و کتاب آفاقی است؛ لذا استادی کامل برای خوانا شدن حقایق لازم است تا با طهارت در تمام مراتب بتواند حقایق قرآن و انسان کامل و نظام هستی و خود را مس بنماید؛ زیرا همه آفرینش، آیینه‌های حق می‌باشند. اما انسان کامل آینه تمام نماست و نشان‌دهنده همه اسماء و صفات است؛ لذا دارای وجود جامع، وحدت جمعی، وحدت حقه ظلیه و وحدت حقه حقیقیه است؛ در نتیجه تأویل قرآن، حقیقت انفسی انسان و منطبق است با حقیقت انسان کامل و هردوی آنچه در عالم صغیر به وجهی و در عالم کبیر به وجه دیگر می‌باشد؛ یک حقیقت است که همان توحید صمدی قرآن است؛ لذا در واقع، تأویل نهایی عالم خداوند است.

کلید واژه: تأویل، تفسیر انفسی، قرآن، انسان، توحید.

^۱ استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

^۲ دانش آموخته کارشناسی ارشد دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم، دانشکده علوم قرآنی آمل

مقدمه

قرآن برای تعالی و ترقی نفس ناطقه انسانی آمده، زیرا آیات فراوانی در رابطه با انبیای گذشته نازل شده و به مقاماتی که نازل آمده‌اند، اشاره دارد، در خصوص پیامبر اکرم در سوره مبارکه نجم حقایقی مانند "ما یُنطق عن الهوی" "إن هو إلا وحیٌ یوحی" و مشاهده‌ی جبرئیل و معراج روحانی و جسمانی گفته شده است. اوصاف و صفاتی که برای پیامبر (ص) آورده شده، نشان می‌دهد که قرآن می‌تواند انسان را به همه مقاماتی که لایق است، برساند. یعنی انسان متن و جامع بین قرآن و عالم است و جمع میان قوس نزول و صعود؛ در قوس نزول، عالم را در خود، جمع دارد و در قوس صعود، قرآن را در خودش در مقام جمعی پیاده می‌فرماید. انسان کامل متن این شرح تکوینی و تدوینی است، لذا هم شرح تکوینی را درست می‌خواند هم قرآن را.

بر این اساس، در بخش تاویل آیات قرآن، مراتب قرآن با مراتب انسان با همدیگر تطبیق دارند، ذو مراتب بودن قرآن از برخی آیات قرآن و روایات صحیح بدست می‌آید که قرآن افزون بر معانی ظاهری، دارای معانی باطنی و تأویلی است معانی - ای که تنها با تسلط به معانی لغوی الفاظ و قواعد و ادبیات عربی بدست نمی‌آید بلکه در کسب آنها باید به مخاطبان اصلی قرآن یعنی ائمه اطهار (ع) مراجعه کرد و معانی فراتر از مدلول‌های عرفی آیات را از آنها دریافت نمود و بر اساس فرموده پیامبر (ص) درباره امام علی (ع) : ان منکم من یقاتل علی تأویل القرآن کما قاتلت علی تنزیله.

یشینه بررسی این موضوع بیشتر به تفسیر عرفانی محیط اعظم سید حیدر آملی برمی‌گردد، که مقالاتی در این زمینه نوشته شد، از قبیل: تأویل به مثابه تطبیق قرآن با عالم و آدم در تفسیر سید حیدر آملی از عبدالله صلواتی که در سال ۱۳۸۸ در شماره ۶ پژوهش نامه قرآن و حدیث چاپ شده است که نویسنده در بخشی از این مقاله به تاویل عرفانی از نظر سید حیدر آملی می‌پردازد. البته در این زمینه

مقالات، دیگری نیز هست از جمله تأویل از منظر سید حیدر آملی از نویسنده این مقاله با همکاری دیگران که در دانشگاه مازندران ارائه شده است. پایان نامه‌ای هم با موضوع مکتب تأویل علامه حسن زاده آملی در سال ۹۵ نوشته حمزه حبیب زاده به رشته تحریر در آمده است که نوع نگاه آن، تبیین کننده دیدگاه علامه حسن زاده آملی در تأویل می باشد. اما این مقاله، به مختصات ماهوی تأویل و تطبیق آن در تفسیر انفسی از انسان بر آمده است. در این پژوهش بعد از مفهوم شناسی به تأویل رویا سپس به حق بینی و تأویل و انسان قرآن و عینیت حق و خلق و... پرداخته شد

طرح بحث

سخن در این تحقیق تبیین حقیقت تأویل قرآن و حقیقت انسان است، که در نتیجه به یک حقیقت الهی می رسد و تطبیقی حقیقی وجود دارد، ولی چون معمول انسان ها در ظلمات هستند، این حقیقت را در نمی یابند و هر کسی تعریفی خاص از تأویل و یا تعریفی از انسان و یا قرآن می دهد؛ مثل تعریف فیل در تاریکی و تعریف پای آن به ستون و ...، ولی محل بحث اینجاست که اولیای الهی که خود را از ظلمات بیرون برده و روشنایی بیرون چاه تاریک طبیعت را مشاهده کردند، به حقیقت پی بردند؛ لذا از تفکیک دست شسته و انسان و قرآن و عالم را دارای یک تأویل دانسته و به حقیقت واحد پی بردند و دانستند که ماهیت تأویل قرآن، همان حقیقت انسان است.

این پژوهش، براساس سخنان حسن زاده آملی می باشد. به بیان ایشان، هر کس که در معرفت انسان و قرآن توغّل کند، قرآن را صورت کتبی‌ی انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینی‌ی او یابد. از این منظر شریف می توان اینطور دریافت که همانطور که قرآن صورت کتبی‌ی انسان است، پس در تمام مراتبش، ذاکر مراتب انسان است و نظام هستی هم نظام مستقل و منفک از حقیقه الحقایق نیست پس آن را هم سلسله‌ی طولیست و به بیان دیگر صورت عینی‌ی انسان است که در تمام مراتب او را شرح می دهد. بنابراین تأویل نیز در اصطلاح، مربوط به تمام هستی است که موجود مستقلی در عالم نداریم و رسیدن به اسرار و حقایق قرآن

که همان صورت کتبی‌ی انسان است، همان پیمودن مراتب وجودی خود انسان است و حدیثی که از رسول خدا آمده: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ» ناظر به این معنای دقیق است که نفس ناطقه و روح آدمی مثال است برای ذات و صفات و افعال خداوند. که خداوند حکیم، انسان را در ذاتش و صفاتش و افعالش، مثال خود آفریده است. رسول اکرم (ص) و باب مدینه العلم امام علی (ع) فرمودند «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، لذا معرفت نفس، مرقاه معرفت رب است.

۱. مفهوم شناسی تاویل از نگاه علامه حسن زاده

۱-۱. تاویل در لغت

جامع ترین بیان و در عین حال کهن ترین توضیح پیرامون واژه‌ی تاویل، سخن ابن فارس در «معجم مقاییس اللغه» می باشد. ابن فارس تاویل را به دو اصل بر می گرداند؛ یکی به معنای آغاز و ابتدای امر است که همان «أول» در لغت فارسی است و اصل دوم از ریشه «آل یؤول أولاً» در معنای رجوع یا بازگشت به سوی چیزی و به تعبیری رساتر سرانجام و انتهای امر است (ابن فارس، بی تا: ۱/۱۶۲-۱۵۸). اما سایر لغویون تاویل را به معنی مطلق رجوع می دانند چه رجوع به آغاز و ابتداء و چه رجوع به انتها (خلیل بن احمد، بی تا: ۱/۱۲۰؛ جوهری، ۱۳۷۶: ۲/۱۲۲۶؛ ازهری، ۴۵۸/۱۵؛ ابن منظور، بی تا: ۱/۲۶۴-۲۶۹؛ فیروزآبادی، بی تا: ۳/۴۸۵؛ شرتونی، ۱۳۷۱: ۲۴؛ بستانی، ۱۳۷۷: ۲۱؛ قرشی، ۱۳۷۱ و ابن منظور، ۱۴۰۸: ذیل واژه «أول»)

علامه حسن زاده در کتاب گفت و گو در ادامه این مبحث که قرآن روح است و روایات بدن، بدن مرتبه نازله روح و پرتو روح است؛ به بخشی از گفتار علامه طباطبایی اشاره فرمودند که: «علامه طباطبایی فرمودند ما این روایات را که تاویل می پنداشتیم، باید این لفظ را برداریم و بگوییم تفسیر آیات، روایات فقط تفسیر آیاتند، منتهی تفسیر را مراتب است. تفسیر مراتب گوناگون در طول یکدیگر دارد».

ایشان در ادامه می‌گویند: «همان گفتار حضرت امیر را که عرض کرده‌ایم (إِقرء وارق) بخوان، بالابرو». یک روایتی مطابق فهم مخاطب چون (نحن معاشر الانبياء بُعِثنا لِنُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَىٰ قَدَرِ عَقُولِهِمْ) و چنانچه می‌بینید که امیر المؤمنین به شاگرد کاملش کمیل فرمود: (إِنَّ هَيْهُنَا لَعِلْمًا جَمًّا لَوْ أَصَبْتُ لَهُ حَمَلَةً) با مردم به فراخور فهم و بینش با آنها صحبت می‌کردند. در حقیقت روایات بطون آیات و تفسیر انفسی آیات و بیان مقدمات آیاتند. خود کلمه‌ی (أول) و (تأویل) به (مآل بردن) و به مرجع بردن، به مرجع، به اصل برگرداندن است و این آیه ای را که ما می‌گوییم تأویل، روایاتی را که ما می‌گوییم تأویل یعنی فکر را، عقل را، هوش را، اول می‌دهند، تأویل و ارجاع می‌دهند، به معارج به مقامات عالیه قرآن، بنابراین تأویل یعنی تفسیر آیات در مقامات شامخشان و روایات نیز به این حساب و جهت است" (بدیعی، ۱۳۸۰ش: ۱۹۴) تأویل انتهاء چیزی و پایش و آنچه که بازگشتن امر به سوی آن است. (آملی، ۱۴۲۲ق: ۱/۲۳۸)

۱-۲. تأویل در اصطلاح فلسفه و عرفان

فالتأویل عندهم هو التطبيق بين الكتابين، إلى الكتاب القرآني الجمعی و حروفه و کلماته و آیاته، و الكتاب الأفقی التفصیلی و حروفه و کلماته و آیاته. لأن من قرأ الكتاب القرآني الجمعی على الوجه الذي ينبغي أعنى من حيث التطبيق بالكتاب الأفقی إجمالاً و تفصيلاً، تجلّى له الحق تعالى في صورة كتابه بحسب ملابس حروفه و کلماته و آیاته تجلیاً معنوياً حقیقياً، تجلّى المعنى في لباس الحروف و الكلمات و الآيات بمصداق قول من قال: لقد تجلّى الله لعباده في كتابه و لكن لا تبصرون. (آملی، ۱۴۲۲ق: ۱/۲۴۰-۲۴۱)

تأویل در قول ارباب باطن و اهل طریقت را در تطبیق بین دو کتاب قرآن جمعی و کتاب آفاقی بیان می‌کنند، که کتاب آفاقی شامل کل تعینات است از ملک و جن و انس و حیوان و غیرذلک، که تأثیر تطبیقشان تجلی حق تعالی است که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم» که به بیان علامه حسن زاده همان ظهور توحید صمدی قرآنی و موحد حقیقی به توحید الصمد

قرآنی شدن و مخاطب وحی الهی شدن و تلقی قرآن در تمام مراتب به طاقبت بشری خود می باشد.

حضرت امیر ع به فرزندش محمد حنفیه فرمود: درجات بهشت به عدد آیات قرآنند، پس چون روز قیامت شود به قاری قرآن گفته می شود بخوان و بالا برو (فیض کاشانی، ۱۳۸۸ش: ۱۴/۶۵). این فرمایش تفسیر بهشت نیست بلکه تأویل بهشت در نفس ناطقه‌ی انسانی است. رسیدن به مقام تأویل قرآن همچون رسیدن به بالاترین مراتب بهشت که همان جنۃ اللّقای حق است از آن عارفان حقیقی است که دل از دنیا و آخرت گرفته‌اند و به حضرت حق سبحانه و تعالی فروخته‌اند. ایشان مظهر تام کریمه‌ی *كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ* ابراهیم ۲۵ چون درختی است پاک که بُن‌اش بر جای است و شاخه‌اش در آسمان هستند که در بهشت دار القرار الهی سکنی گزیده‌اند» (صمدی آملی، ۱۳۹۳ش: ۳۶۸) ممکن است توهم شود چه کسی قادر است در این اقیانوس عظیم الهی وارد شود و در این بحر بیکران غواصی کند تا بتواند به فعلیت مطلوب برسد و لکن این وحشی بیش نیست، قرآن برای ارتقای ما نازل شده است و نمی بایست اندیشید که این امر نشدنی است، غرض اینکه سفرای الهی که مطلقاً معصوم‌اند ما را به سوی خود دعوت فرمودند، به این خطاب که ما را ببینید و به سوی ما بیایید و هدف از ارسال آنان ارتقاء و اعتلاء انسان‌ها به سوی آنان است و حاشا که دعوتشان به گزاف باشد و اگر ما لیاقت و قابلیت این چنین خطاب را نداشتیم، مخاطب بدان نمی شدیم». (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳: ۲۵)

۱-۳. تأویل رؤیا

برای ملموس شدن واژه تأویل به بررسی تأویل رؤیا در آثار علامه حسن زاده آملی باید پرداخت چه اینکه رؤیا بعد ملموسی از اطوار فوق مادی انسان است، لذا نوع مواجه شدن افراد در رابطه با خوابهایشان می‌تواند به تبیین بحث مورد نظر کمک کند؛ «رؤیا در حقیقت ارتباط نفس ناطقه با مبادی عالیه است، که معانی را از آنجا اتخاذ می‌کند و در کارخانه متخیله که کارخانه صورتگری است صورت می‌دهد. این دستگاه بوالعجب معنی را صورت می‌دهد و صور معانی را با معانی

مناسباتی است که بدان مناسبات، معانی صورت می‌یابند، و چون صورت خواب به معبر گفته شود از صورت عبور می‌کند به معنی می‌رسد و شخص خواب بیننده را از صورت به معنی عبور می‌دهد که می‌گویند خواب را تعبیر کرده است شیخ محیی‌الدین در فص اسحاقی گوید: «و معنی التعبیر الجواز من صورة ما رآه الی أمر آخر» (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵: ۲۱). «و اما فرق است بین تأویل و تعبیر خواب، زیرا تأویل، برگرداندن صورت خواب است به معنای آن، اما تعبیر عبور دادن شخص از صورت خیالیته‌ی منامیه است به سوی واقع، چرا که معانی پس از تنزل نمودن از مرتبه‌ی خودشان و ظاهر شدن در مرتبه‌ی حسیه طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی تعبیر نیست چرا که مؤول فقط صورت را به معنی بر می‌گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب بیننده را لحاظ نمی‌کند اما در هر تعبیری، تأویل هست زیرا معبر با توجه به اوضاع و احوال خواب بیننده، علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او، عبور می‌دهد. مثلاً صورت شیر را مطلقاً به علم تعبیر نمی‌کند بلکه از خواب بیننده می‌پرسد به چه کاری مشغولی؟ اگر گفت به درس و بحث مشغولم، خواب را تعبیر به علم می‌کند و اگر چیز دیگری گفت خواب را تعبیر به مال و ثروت می‌کند» (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۲/ ۵۵۲-۵۴۹).

۲. تعریف علامه حسن زاده از انسان

علامه حسن زاده آملی وقتی وارد تعریف فلسفی و عرفانی انسان میشوند، حرف از وجود می‌آورند: " وجود را مساوق حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات از مجرد و مادی و صورة الصور آنها می‌یابیم؛ " چون منطق با وجود کار ندارد، با حدود اشیاء کار دارد که اشیاء محدود را ملاحظه می‌کند و اگر اینها با همدیگر اشتراک داشتند، پیشان جنس درست می‌کند، اگر جدا بودند، تباین درست می‌کند اما در فلسفه و عرفان، اولین پله‌ای که فیلسوف و عارف در آن قدم می‌گذارد، پله‌ی وجود است، منتها در فلسفه‌ی متعارف، وجود را اول تقسیم بندی می‌کند مثلاً به وجود خداوند و وجود غیر خداوند(علت و معلول) اما در عرفان مطلقاً وجود است که مشهود است و به تعبیری دوتا وجود نداریم ما یک وجود

داریم آن یک وجود هم حق است ولذا از منظر اعلای ایشان برای فهمیدن انسان در عرف عرفان اولین پله‌ای که باید برای ما حل بشود این است که وجود مساوق با حق است، یعنی به تعبیر ایشان وحدت صمدی وجود درست بشود که این خدایی که می‌پرستیم چه خدایی است؟

همه موجودات به ظاهر صورتی دارند، آن که صورت اصلی تمام این صورت‌ها خداست (صورة الصور)؛ که حق سبحانه صورة الصور همه بل هو فاعل الفواعل و صورة الصور. در کتابها بسیار می‌بینیم که می‌فرمایند «صورة الصور» همانطور که می‌گویند «حقیقه الحقایق» و «یا من ملأ کل شیء نوره» یعنی جا خالی ندارد. هر چه که هست وجود هست مفاد دعا همین معنای حقیقه الحقائق و اسمای دیگر می‌باشد از آن جمله حق سبحانه را به «صورة الصور» می‌ستایند و چون شیئیت شیء به صورتش می‌باشد و همه به وجود او قائمند و او «ملأ کل شیء نوره» است، لذا شیئیت شیء به صورتش است او صورة الصور و وجه همه می‌باشد و آبروی همه است " فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ " (بقره ۱۱۶) «پس به هر کجا رو کنید آنجا روی خداست» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷ش: ۱ / ۴۰۶). فصل حقیقی همه موجودات خداست که موجودات را از عدم جدا کرد و فاصله انداخت که به تعبیر دیگر ایشان: "وجود را مساوق حق و فصل حقیقی همه انواع و اشخاص موجودات از مجرد و مادی و صورة الصور آنها می‌یابیم"

ایشان انسان‌ها را به دو گروه تقسیم نموده‌اند: گروه اول انسانهایی هستند که دارای صفات و افعال کسبی می‌باشند و گروه دوم کسانی هستند که صاحب صفات و افعال اکتسابی‌اند. در حقیقت باید گفت تعریفی که منطبق در مورد انسان ارائه می‌دهد فقط شامل انسانهایی می‌شود که صاحب صفات و افعال اکتسابی‌اند. در حالیکه تعریف عارف از انسان فقط گروه اول را که دارای صفات و افعال کسبی‌اند در بر می‌گیرد. اما مراد از اکتساب تحمیل نمودن چیزی بر انسان است بر خلاف کسب که هرگز تحمیلی در آن بر انسان نیست. اگر کسی به واسطه انجام مستمر افعالی صفات و ملکاتی را به دست بیاورد که آن صفات و ملکات تحمیلی بر نهاد و فطرت پاک آن باشد از آن فعل و صفت تعبیر به افعال و صفات اکتسابی

می شود در قرآن کریم با کلمه «علیها» به این گونه افعال اشاره نمود و فرمود "علیها ما اکتسبت" (بقره ۲۸۷) «و هر بدی که کند بر اوست» که باب افتعال فعل اکتساب خود دلالت بر تحمیل شیء می کند. و در مقابل اگر ملکاتی که از ناحیه انجام دائمی افعال بر روح و جان انسان نقش می بندد مطابق با فطرت و نهاد پاک آدمی باشد از آن تعبیر به افعال و صفات کسبی می شود که در قرآن با کلمه «لها» به این دسته افعال و صفات اشاره نمود و فرمود "لها ما کسبت" (بقره ۲۸۷) «هر نیکی که کند برای او» در حقیقت کلمه «علی» آنجا استعمال می شود که شیء بر ضرر انسان است بر خلاف «لها» که در مواردی به کار می آید که شیء به نفع انسان است لذا هر عملی که موافق با فطرت انسان است طبق فرمایش قرآن کریم به «له» نفس است و هر عملی که مطابق با فطرت انسان نیست آن بر «علیه» نفس است.

اگر انسانی علم فکری را سرلوحه کشف حقائق عالم قرار دهد و همواره با علم شهودی در جنگ باشد چنین انسانی همان است که با صفات و افعال اکتسابی می خواهد نهال وجودی خویش را پرورش دهد و از آنجا که چنین رویه ای منافی و مخالف با نهاد آدمی است هرگز نمی تواند آنگونه که شایسته است به مطلوب نهایی خویش نایل آید. اما در مقابل اگر کسی و لو اینکه به مرحله علم شهودی نرسیده است دائما در صدد باشد که علم فکری را مقدمه علم شهودی قرار داده و از این طریق به کشف و شهود اسرار و حقائق عالم مفتخر شود چنین انسانی هر آنچه کسب نموده و هر ملکه ای را که دارا شده مطابق با نهاد پاک انسانی اش بوده و همه آنها در باروری صحیح درخت وجودی اش تاثیر بسیاری خواهد داشت و لذا قرآن کریم همه کسانی را که دارای اعمال و صفات اکتسابی اند و در اصطلاح منطقی انسان اند مورد سرزنش قرار داده "یا ائیها الانسان ما عرک بر بک الکریم" (انفطار : ۷) «ای انسان تو را بر پروردگار گرامی ات ، چه فریفته است؟» و همه کسانی را که در پی تصاحب اعمال و صفات کسبی اند و در اصطلاح عرفانی انسان اند مدح و ستایش نموده است "یا ائیها الانسان انک کادح الی ربک کدحاً

فَمَلَأِيهِ" (انشقاق ۷) «ای انسان تو به سوی پروردگارت کوشنده‌ای و دیدار می-کنی اش» (صمدی آملی، ۱۳۹۳ش: صص ۲۶۹، ۲۶۸)

۲-۱. معرفت نفس

تاکنون درک اندکی در حد خویش پیرامون تعریف انسان حاصل شده اکنون برای روشن شدن تعریف انسان از منظر علامه حسن زاده ابعاد و زوایا و شئون نفس انسان را مورد توجه قرار می دهیم. در دروس معرفت نفس علامه حسن زاده آملی به جایی می‌رسیم که میبینیم برای حقیقت وجودی خود، هیچ اسمی نمی-توانیم داشته باشیم؛ حتی از آن به "عقل"، "نفس"، "روح" و یا "جان" نیز نمی‌توانیم تعبیر کنیم، زیرا بسیاری از اوقات این عقل و نفس و روح و جان را نیز به آن حقیقت استناد می‌دهیم و میگوئیم: عقل من، نفس من و ... پس معلوم می‌شود حقیقت "من" غیر از حدود عقل و نفس و روح است که در غیر اینصورت اضافه هر یک از اینها به "من" اضافه ای لغو و نادرست می‌گردید، زیرا با انحصار "من" در حد عقل، مثلاً نمی‌توانستیم در عین حال آن را به نفس و روح نیز استناد دهیم. جلوتر که می‌رویم، میبینیم "من" را نیز از "او" اخذ کرده‌ایم و در حقیقت، این "او" بود که تمام حدود را به خودش استناد می‌داد (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۱ / ۲۴).

حکما در مقام تعریف نفس انسانی می‌فرمایند: النفس الانسانية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب إليه أنه يفعل الأفعال الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأى، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية؛ یعنی نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که وی کارهایی را با فکر و استنباط عقلی انجام داده و ادراک امور کلی می‌کند. (صمدی آملی، ۱۳۹۲ش: ۲ / ۶۸۷)

«به عبارتی» النفس کمال اول لجسم طبیعی آلی ذی حیوة بالقوه «برخی به جای «کمال» کلمه ی «تمام» آورده‌اند و «کمال» یا «تمام» را اضافه به جسم طبیعی

کرده‌اند؛ یعنی «إِنَّهَا كَمَالٌ جِسْمٌ (یا تمام جسم) أَلَىٰ ذِي حَيَوَةٍ بِالْقُوَّةِ»؛ یعنی نفس کمال اوّل جسم طبیعی آلی ذی حیات بالقوه است.

کمال اوّل منوع است؛ یعنی آن چیزی که نوعیت نوع به آن تحقق می‌یابد، و آن را صورت نوعیه می‌گویند؛ مثل صورت نوعیه‌ی آب و آتش در طبایع، و صورت نوعیه‌ی تیر و شمشیر در صنایع. و کمال اوّل در مقابل کمال ثانی است که منوع نیست، ولی از اوصاف تابع کمال اوّل است؛ که همان کمال اوّل در عین حال که فلان صورت نوعیه است دارای کمال ثانوی نیز است، که مثلاً در خوبی، زیبایی و تمام اثر نوعی او دخیل است. مثل اینکه آب، سرد و شیرین باشد و شمشیر تیز و تند و نفس انسانی عالم و قادر. پس هر یک از برودت، عذوبت، حدّت، علم و قدرت از کمالات ثانوی صور نوعیه‌ی خود هستند، که کمالات اوّل‌اند و پس در تعریف فوق، کمال اوّل نفس است نه کمال ثانی؛ یعنی جان داشتن اصل کمال و کمال اوّل هر جسم طبیعی ذو حیات است و دیگر اوصاف کمالات دوم.

و به قید «جسم» مجردات خارج می‌شوند؛ که اگر چه هر موجودی را، چنان که گفته‌ایم فعلیت و کمال است و مجردات را کمال اوّل است، ولی نفس چون تعلق به بدن جسمانی طبیعی دارد، موجود مجرد از تعریف مذکور خارج می‌شود» (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲ش: ۴۲۴).

پس این تعریف جامع نفوس ثلاثه‌ی ارضیه (نفوس نباتیه، حیوانیه و انسانیه) است و این تعریف نفس از جهت ماهیت و جوهر آن، با قطع نظر از ماده نیست. در حقیقت تعریف به لحاظ تعلق به بدن و تدبیر آن است که عنوان نفس بودن اوست نه تعریف ذات او و کمالات و شئون دیگر او. غرض اهم ما معرفت نفس انسانی است که نردبان عروج به همه‌ی سعادات و کمالات است و به عبارتی معرفت ذات نفس ناطقه است. (آملی، ۱۴۲۲ش: ۱ / ۲۵۳)

نفس ناطقه انسانی در یک حد ثابت نیست و وجودش حد و قوف ندارد و انسان به همین خصوصیت ذاتی‌اش از سایر موجودات ممتاز است و به حسب ذاتش اجل است از این که اضافه‌ی تدبیر به بدن باشد و یا این که کمال بدن

باشد؛ چه اینکه در مقام ذات خود، که عقل، عاقل و معقول است غنی از بدن و آلات آن است و چون نفس ناطقه به حسب جوهر ذات خود مجرد است پس چگونه مجرد کمال جسم می‌تواند باشد یا با ماده ترکیب حقیقی یابد و یا خود که بدون وضع است و با مادی وضع ندارد، صورت نوعیه آن شود. چون نفس حد یقف و مقام معلومی ندارد چگونه می‌شود آن را تحدید یعنی تعریف به حد کرد؟ و معنی فوق مجرد این است که نفس علاوه بر اینکه مجرد از ماده است از ماهیت نیز مجرد است بلکه فوق این مجرد هم هست که در یک حد ثابت نیست.

نفس انسانی حدوداً جسمانی است و بقاء روحانی. یعنی در ماده‌ی منی قوه - ای منطیع است که متدرجاً اشتداد وجودی می‌یابد و موجودی می‌گردد که امتداد وجودی او از زمین ماده و جسمانیت تا آسمان روح و عقلیات می‌گردد، که هم نفس است که مدبر بدن و متصرف آن است و هم عقل است که کار مفارق را می‌کند؛ این نیروی متکون در ماده به حسب ارتقا و اعتلای وجودش به جایی می‌رسد که می‌تواند در عین حال که تعلق و تصرف به بدن دارد، تصرف در ماده‌ی کاینات کند و جهان به منزلت بدن او گردد که تکوینیات مثل اعضا و جوارح او در تحت اطاعت او و مسخر فرمانش باشند (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ص ۴۳۲-۴۴۴). در مجموع با تعریفی که از نفس ارائه شد مختصات ماهوی انسان و عظمت و اهمیت تفسیر انفسی هم تا حدی روشن گردید

در مفتاح پانزدهم مفاتیح الغیب جناب ملاصدرا فرمودند آنکه اراده دانش قرآن را دارد لازم است نخست علم معرفت انسان را بیاموزد و در علم به او باید آغاز از مبادی و اصول احوال و رازها و اسرار او و سبب‌هایی که موجب وجود او و مقامات (گذرگاه های وجودی او) و منازل سفر (تکوینی) و درجات (وجودی) اوست نماید (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۷۲ش: ۶۴۵). ایشان در ادامه کیفیت ترکیب مرکبات را بیان نمودند که از لزوم وجود حرارت برای پراکنده کردن و برودت برای جمع کردن و رطوبت برای شکل گرفتن و رام شدن و بیوست و خشکی برای آنچه از شکل و قوام که گرفتند حفظ نماید، سخن گفته می‌فرمایند: شرافت علم قویم و اصیل تشریح که به فارسی «کالبد شناسی» گوییم و به فرانسه

«آناتومی» گویند، از قدیم الدهر به منزلت مَثَل سایر در السنه و اقلام دایر بوده است؛ آن چنان که عاریان از علم آناتومی را عاری از معرفت باری تعالی می- دانسته‌اند و در این موضوع بسیار گران قدر و ارزشمند فرموده‌اند: «من لم يعرف الهيئة و التشریح فهو عنین فی معرفه الله تعالی " آن که به علم هیئت و تشریح آگاهی ندارد در معرفت خداوند تعالی ناکارآمد است " (حسن زاده آملی، ۱۳۹۳ش: ۳۱).

۲-۲. معرفت انفسی و معرفت آفاقی

نظر در آیات آفاقی و معرفت حاصله از آن نظر و معرفتی است فکری و علمی است حصولی بخلاف نظر در نفس و قوای آن و اطوار وجودی آن و معرفتی که خود از تجلیات و آثار آن است که نظر در آن نظری است شهودی و علمی است حضوری، و فرق علم حصولی با علم حضوری این است که علم و معرفت حصولی در تحققش محتاج است به استعمال برهان و ترتیب قیاس، بطوری که قوام آن به این مقدمات است، و مادامی که این مقدمات ترتیب داده در ذهن، منعکس و منتقش هست و انسان از آن غفلت و انصراف ندارد آن تصدیق و علم هم باقی است و همین که اشراف از بین رفت و کمترین غفلتی رخ داد، کوچکترین شبهه‌ای تار و پود آن معرفت را متلاشی می‌سازد. ولی معرفت و علم حضوری چنین نیست؛ چون مراد از آن علم عارف شدن است به نفس خود و یا به قوا و اطوار وجودیش، و این علم از قبیل مشاهده و عیان است و حاجت به ترتیب دادن مقدمات ندارد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶ / ۲۵۲) علم حاصل از سیر انفسی، علم حضوری است و علم حاصل از سیر آفاقی، علم حصولی است و علم حضوری سودمندتر می‌باشد

پس، از آنچه گذشت چنین بدست آمد که سیر و نظر در آیات انفسی نفیس‌تر و پر ارزش‌تر از سیر آفاقی است، تنها و تنها سیر انفسی است که نتیجه‌اش معرفت حقیقی و حقیقت معرفت است، و این معنا با فرمایش امیر المؤمنین (ع) در روایت

مورد بحث که فرمود: معرفت به نفس نافع تر از معرفت آفاقی است، منافات ندارد، زیرا اینکه امام معرفت به نفس را از دیگری مهمتر شمرده و فرمود تنها راه بسوی حقیقت و بسوی پروردگار همانا سیر انفسی است، برای این بود که عامه مردم سطح فکرشان آن اندازه بالا نیست که بتوانند این معنای دقیق را درک کنند، عامه مردم خدا را از همین طریق آفاقی می‌شناسند، این نظر و سیر، نظری است شایع در بین متشرعه مؤمنین؛ پس طریقه سیر آفاقی و انفسی هر دو نافع‌اند، لیکن دومی نفعش تمام‌تر و بیشتر است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۶ / ۲۵۵-۲۵۳)

ایشان در مقدمه کتاب انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه می‌فرمایند معجزات قولی سفرای الهی قوی‌ترین حجت بر حجت بودن آنان است، چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله وسلم است روایات اوصیای آن حضرت نیز بهترین حجت بر حجت بودن آنان‌اند و خود آن بزرگان، دلیل امام بودن خودشان‌اند که: الدلیل دلیل لِنفسه و آفتاب آمد دلیل آفتاب که در ادامه می‌فرمایند: آنکس که ز کوی آشنائی است _ داند که متاع ما کجایی است (حسن زاده آملی، ۱۳۹۰ش: مقدمه)

۳. ماهیت نزول و صعود قرآن

«نزول قرآن از آن مرتبه که تنزل آن از ذات مقدسه الهی است و عبارت آخرای ظهور آنست اولین نشأه آن عالم مشیت است که واسطه فیض وجودات و نزول برکات نوریه وجودیه است که از آن تعبیر به عقل اول و عقل بسیط و علم بسیط و حقیقت محمدیه نیز می‌شود و اسامی شامخ دیگر نیز دارد، همچنین در قوس نزول تنزل تا به عالم لفظ و صوت و نقش و کتب می‌یابد که آن حقیقت است که در شئون این رقائق متنزل و متجلی است و این فروغ از آن اصل منظر و بدان متدلی است. سپس از این مرحله آخر به قوس صعودی و سیر علمی و اشتداد وجودی نفس، به اتحاد عالم به معلوم صاحب ولایت کلیه ظلیه الهیه می‌شود و خلیفه الله می‌گردد و به اصل خود می‌پیوندد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۸۷).

۳-۱. الفاظ قرآن

«عالم و تمام پدیدارهای آن صورت های علم حق اند، «معنا» صورت علمی حق و باطن و حقیقت پدیده است و به بیان دیگر معنا نسبت به باطن پدیده ویژگی مظهریت دارد. پایین تر از عالم معانی، عالم الفاظ و عبارات شکل می گیرد می توان گفت عالم الفاظ و عبارات نیز خاصیت مظهریت نسبت به حقیقت پدیده ها را داراست. معانی عبارتند از معقولاتی که قصد کننده ی اصلی آنها خدا و واضع نخستین الفاظ برای معانی نیز وضع هموست. واضع نخستین، الفاظ را به دلالت ذاتی برای معنای وضع کرده و در علم باری تعالی، وضع الفاظ برای معانی و دلالت لفظ بر معنا ذاتی خواهد بود.

الفاظ و معانی به کار رفته در قرآن هم به لحاظ لفظ و هم به لحاظ معنا، کاملاً حقیقی اند و نسبتی حقیقی میان لفظ و معنا وجود دارد. این نسبت حقیقی و دگرگون ناشونده به واسطه انتساب معنای گزاره های قرآنی به خداست و چون گزاره های قرآنی مظهر علم دگرگون ناشونده و ثابت خدایند دگرگون نمی شوند و همواره ثابت و غیر قابل تغییرند. این بدان معناست که با توجه به رابطه معنا و واژگان گزاره های قرآنی با خدا و علم او، رابطه الفاظ و معانی قرآن قابل اعتبار و جعل قرارداد توسط انسان و تغییر و جایگزینی الفاظ و معانی دیگری به جای آنها نیست. رابطه ای تکوینی میان لفظ و معنا در آیات قرآن وجود دارد که به هیچ وجه قابل سلب نیست. این ثبوت با یک انعطاف و انبساط کلی همه ی حقایق هستی در هر مرتبه ای را می پذیرد و شامل می شود» (حاجی ربیع، ۱۳۹۳: ۴۵-۶۰).

۲-۳. کتاب و کلام

در اینکه آیا قرآن کلام الهی است یا کتاب خدای متعال است؟ که در هر دو صورتش منتسب به ذات اقدس الهی است ملاصدرا در فاتحه پنجم مفتاح اول مفاتیح الغیب بحث را اینطور تبیین نمودند که یکی از آن دو، یعنی کلام بسیط بوده و دیگری یعنی کتاب مرکب است یعنی به تعبیری کلام خدا را در وادی امر مشاهده می‌کنیم و کتاب را در وادی خلق که "ألا له الخلق والأمر" (اعراف ۵۵) که هم امر مال خداست هم خلق. امر، جز یکی در آن نیست و یکی هم که تکثر در آن نیست ولی کتاب چون مربوط به عالم خلق و تدریج است در او هم تضاد و تکثر و ناسازگاری می‌تواند راه یابد "و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین" (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۴)

مثل بحث ماده و مجرد در دروس معرفت نفس علامه حسن زاده آملی که مجرد اگر مجرد تام عقلی باشد که صور مثالی و مادی ندارد بسیطه است مرکب نیست، دفعی است به جعل بسیط دفعاً آنی‌ها را ابداع می‌کند قوه و استعداد در آنها نیست اما آنچه خلق از مثال به مادون عالم ماده بگیریم که تمام اشیاء طبیعی‌اش بصورت تدریجی آفریده شده مرکباتند؛ مرکب از ماده و صورت.

کتاب و کلام را در مقام ذاتی شان نگاه کنیم یک چیزند نه دو چیز، یک حقیقت-اند اما به یک اعتباری ازهم متمایز می‌شوند از یک جهت آن را بعنوان کلام می-بینیم و از جهت دیگر آن را کتاب می‌بینیم « بدان که برای کلام و کتاب آغاز و انجامی است و چون انسان بر صورت خداوند رحمان آفریده شده، لذا اول اصلی را بنیان گذارده و چگونگی ظهور و صدور کلام و کتاب را از او و بازگشت هر دو را بدو بیان داشته و سپس شناخت کلام و کتاب او را نردبانی قرار داده، تا بتوان به شناخت حقیقت کلام و کتاب الهی رسید» (صدرالمتألهین شیرازی، ۱۳۹۳: ۳۹).

لذا عارف هیچگاه محصور در حدود نمی‌ماند و قرآن را تحویل ادباء عرب نمی-دهد بلکه ادبیات عرب را با قرآن می‌سنجد که قرآن لسان الله و کلام الله است.

«كَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا» «کلمه چنانکه بارها گذشت شامل کلمات لفظی و کلمات تکوینی می‌شود از قبیل عقول و ارواح و عالم مثال، و قوای بشری و حیوانی و نباتی و احوال و اخلاق و افعال در عالم صغیر» (سلطان علی‌شاه، ۱۳۷۲: ۶ / ۱۵۱).

«آنکه در مدارک سبعة خود که حواس خمس و خیال و وهم‌اند، حق نظر ادا کند آنها را ابواب مکاسب خود یابد؛ پس اگر در تحت تدبیر و فرمان عقل نباشند هفت باب جهنم‌اند و اگر باشند هشت باب بهشت. لاجرم هرکس بهشت یا دوزخ خویش است» (علامه حسن زاده آملی، ۱۳۸۶: ۴۶). بنابراین باید حق نظر را ادا کرد و نظر باید حقانی شود تا این ابواب مکاسب را باب کسب قرار داده و از نظر وهمانی و خیالی و حسی و ... فراتر رفته و به پیرامون و نظام هستی و قرآن‌انگونه که هستند نظر کند که این نظر و بینش و قبله‌ی انسانیت نه در حد حیوان و جماد و نبات قعود کردن و فقط در عالم حس به سر بردن.

« اگر کلام حق تعالی در مقام اطلاقش ظاهر شود هیچ مخلوقی در برابر آن مقاومت نمی‌کند و همه در کلام او فانی می‌شوند لکن از غایت رحمت و کمال رأفت به خلقش اسماء و صفات و کلامش را از مقام اطلاق فرود آورد و به آنها لباس تعینات پوشانید که در مقام ارواح عالیه موافق مر آنها و در مقام ارواح مضافه موافق مر آنها و در مقام اشباح عالیه نوریه و سافله ظلمانیه مطابق مر آنها و در مقام انسان به لباس اصوات و عبارات و حروف و کتابت، مناسب مر اصماخ و ابصار آنها ظاهر شد» (حسن زاده آملی، ۱۳۸۱: ۲ / ۱۸۲) «مرحوم فیض کاشانی در تفسیر صافی و نیز در کتب سه گانه حق الیقین و علم الیقین و عین الیقین می‌فرماید:

«انسانیت انسان به ادراک اسمای تکوینی و حقیقت اسمای لفظی است، والا معانی اسمای لفظی باعث رشد عقلی انسان نمی‌شود. با یک کتاب لغت می‌توان لفظ محیی را فهمید، اما کمال انسانی به فهمیدن و دریافت حقیقت تکوینی این اسماء است» (علامه حسن زاده، ۱۳۸۷: ۳ / ۶۱۴).

۴. تائویل قرآن در ذات انسان

دست مبارک جناب انسان است که از ظواهر به بواطن و از این اسمای ظاهری به باطن آنها می‌رسد؛ یعنی به حقیقت اسماء که خود آن اعیان و مجردات و حقایق و کلمات نوری و جواهر مجرده و غیر مجرده‌اند. انسانیت انسان و به فعلیت رسیدن وی آن است که آنها را ادراک کند و به حقیقت آنها دست یابد و خود آنها شود. اگر به طور کامل چنین موجودی شد که به حقیقت همه برسد درباره وی این آیه صادق است: "وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ (قلم ۶۹)" و تو اخلاق عظیم و برجسته‌ای داری « پس وی متخلق به اخلاق ربوبی گردید، و هر کس به هر اندازه که می‌تواند و به اندازه همت خویش "لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ" (احزاب ۳۴) « رسول خدا سرمشق نیکویی بود « باید به آن حضرت تأسی و اقتدا کند.

پس به هر مقدار که به حقایق کونی نظام هستی دست پیدا کردید قرآن شدید و به همان اندازه انسان شدید و از حقیقت نبوت بهره بردید. لذا مراتب انسان به مراتب علم اوست: " وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ" (مجادله ۱۲) « کسانی را که علم به آنان داده شده درجات عظیمی می‌بخشد» پس دانستن اسمای لفظی دارای شأنی است و از فضل به شمار می‌رود، لیکن عمده رسیدن به اسمای تکوینی، یعنی حقیقت اسمای لفظی است (همان).

قرآن را درجات و مراتبی است همچنان که انسان را درجات و مراتب است و پایین ترین مراتب قرآن همانند پایین ترین مراتب انسان می باشد که مرتبه‌ی جلد و پوست آن است همچنان که پوست ترین مراتب انسان مرتبه پوست بدن و روی اوست و برای هر مرتبه و درجه‌ی آن (قرآن) حاملانی هستند که آن را حفظ می کنند و می‌نویسند و بدان جز با پاکی و طهارت از ناپاکی و برتری و تقدس از دل بستگی به مکان و حتی امکان خود دست نمی‌زنند و پوست انسانی جز به سیاهی (حروف) قرآن و صورت محسوس آن نخواهد رسید و انسان قشری از ظاهریون (آن که به ظاهر کلمات قرآن توجه داشته و به حقایق آن بی توجه است) جز معانی قشری ظاهر را ادراک نمی‌نماید ولی روح قرآن و مغز و سر (راز) آن را جز صاحبان عقل درک نخواهند نمود و به داشتن دانش های رسمی که از استاد

فراگرفته اند نخواهند رسید بلکه به علوم لدنی که در حکمت متعالیه این علوم تبیین و توسط برهان اثبات شده خواهند رسید و حقیقت حکمت از علم لدنی بدست می آید و مادام که نفس به این مرتبه نرسیده حکیم نمی باشد چون حکمت از مواهب و بخشش های خداوند تعالی است " يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا وَ مَا يَدْرُكُهُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ " ۲۷۰ بقره و اینان کسانی اند که به این مرتبه رسیده اند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۳: صص ۵۷-۵۶).

صدر المتألهین در حکمت مشرقیه ای چنین فرمودند:

« انسان به درجه ای از وجود می رسد که ملکوت و حقیقت اشیاء را در درون خود مشاهده خواهد نمود و این اتحاد با مراتب هستی و عوالم عینی است که «تأویل» و نیل به «حقیقت» و «باطن» اشیاء را برای وی ممکن می گرداند، چه در نظر ملاصدرا «تأویل» اشیاء همان «باطن» آنها است که جزء ذات انسان گردیده و برای وی منکشف شده است» (بیدهندی، ۱۳۸۳: ۴۱).

۴-۱. انسان موجود ممتد از فرش تا فوق عرش

حسن زاده آملی در مقدمه کتاب نهج الولاية می فرماید مراتب حمد ذات یکتایی را سزاست که اول و آخر و ظاهر و باطن قاطبهی مظاهر است و قلم اعلاهی کلمات تافهی نوریه اش لایزال بر الواح اوافق آفاق و انفس، دایر و سایر است، و حقایق و رقایق اسمای جمالی و جلالی اش علی الدوام در رابط بین قدیم و حادث اُعنی کون جامع حقیقی باهر و داهر است (علامه حسن زاده، ۱۳۹۰: مقدمه).

یعنی چون انسان کامل رابط یا برزخ است بین حق و خلق لذا جامع بین حق و خلق است و به تعبیری برزخ جامع ارتباط می دهد نه این است و نه آن هم این است و هم آن! انسان کامل محل ظهور اسماء الهیه در قوس صعود است کسی که حقایق اسماء را در متن خارج پیاده می کند انسان کامل و مقام ختمی است و قلب مبارک خاتم الانبیا اوسع قلوب است لذا خدا تمام حقایقش را در قلب ایشان بنحو اتم تجلی داد «اوتیت جوامع الكلم» (پاینده، ابوالقاسم، ص ۲۲۱) کلمات جامع و پر معنی را به من بخشیدند؛ جامع های همه کلمات هستی داده شده به ایشان " وَ كُلُّ

شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِمَامٍ مُّبِينٍ" (یس: ۱۳) « و همه چیز را در کتاب آشکار کننده‌ای برشمرده‌ایم » مبین حقایق است.

انسان موجود ممتد از فرش تا فوق عرش (فرش؛ مرتبه ی بدن که مرتبه نازله هویت انسانی است. مرتبه عرش؛ عقل . فوق عرش؛ مقام لایقی انسان) لذا قرآن بیان سفرنامه پیامبر از فرش تا فوق عرش است سخن از کافر و مشرک سخن از فرش است مرتبه نازله نفس انسانی است نفس در مرتبه بدن به همچین اشکالاتی و تصوراتی بر خورد می کند

بنابراین بزرگترین ریاضتی که برای جناب سالک است تقرب به مقام شامخ ولایت است که انسان بما هو انسان باید از مجری و مجلای یک استاد کامل مکمل خود را به حقیقت مطلقه‌ی ولایت اتصال دهد. که ولایت در بهشت است ولایت زبان قرآن است ، ولایت معیار و مکیال انسان سنج است و میزان تقویم و تقدیر ارزشهای انسان است.

۴-۲. عینیت حق و خلق

علامه حسن زاده در درس ششم از کتاب معرفت نفس میفرمایند (و حقیقت است که گرداننده نظام بلکه عین نظام است) این عینیت حق سبحانه و تعالی با نظام عالم و مخلوقات او منافاتی با گردانندگی نظام عالم از جانب وی ندارد، بلکه آن گردانندگی باید در تحت این عینیت تفسیر شود، بدین معنی که همچنان که نفس گرداننده‌ی شئون و قوای ظاهری و باطنی خویش است و در عین حال با قوای خویش نیز اتحاد بلکه عینیت دارد همچنین حق سبحانه و تعالی در عین گردانندگی مظاهر و شئون و اداره و تدبیر آنها عین آنها نیز هست و جدای از آنها نمی باشد (و هو معکم اینما کتتم و الله بما تعملون بصیر) بدین نظر جز حق سبحانه و تعالی هیچ چیز دیگر ظهور و بروزی ندارد و هر چه هست از وی است و بس (علامه حسن زاده، ۱۳۸۸: ۲ / ۲۷۸).

«یک شیء با قید محدودیت حضرت حق نیست ولی با عدم لحاظ محدودیت عین آن است که قاعده بسیط الحقیقه بر آن دلالت دارد: این قاعده معروف «بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها» یعنی حق تعالی کل اشیاء است و لیس بشیء منها می باشد. این تناقض که هم «کل الاشیاء» و هم «لیس بشیء منها» بدین صورت نفی می شود که لیس بشیء منها با لحاظ تعین «کل الاشیاء» بدون لحاظ تعین. یک حقیقت است و آن حقیقت وجود است حقیقت وجود متطور می شود به اطوار مختلف متشأن می شود به شئون گوناگون، متعین می شود به تعینات متعدد و با حفظ تعین و تطور و تشأن گفته می شود، حضرت حق نیست ولی منهای آن تطور، تعین و شأن خود اوست. شأن و تعین و تطور هم امر اعتباری است هر چه بیشتر بررسی کنیم به این نتیجه می رسیم که یک حقیقت به اطوار مختلف مثل انسان، حیوان، درخت، زمین و... متطور می شود» (نصیری، ۱۳۹۵: ۲۶). بنابراین با عبور از تعینات و دید حق بینی نیازی به تذکر نیست و در وحی نیز بعینه حق می شود همینطور در خواب که تعبیر برداشته می شود. بحث از عینیت حق و خلق بحث مهمی هست و در بین فلاسفه و عرفا تعابیر مختلفی مطرح شده است. خلاصه سخن علامه چنین است:

تشکیک در صحف عرفانی با تشکیک به اصطلاح مشاء بلکه با تشکیک به نظر صاحب اسفار فقط اشتراک لفظی دارد زیرا تشکیک در مشهد شهود عارف و مرآی فؤاد او به معنی سعه و ضیق مجالی و مظاهر حقیقت واحده است؛ یعنی تشکیک در ظهورات است نه در حقیقت وجود؛ ولی به نظر آخوند به معنی اختلاف در مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر و اولیت و ثانویت و اولویت و عدم آن در وجود است. خلاصه اینکه رأی مشاء تشکیک در حقائق متباینه موجودات است و به نظر صاحب اسفار در حقیقت واحده ذات مراتب. و در مشهد عارف در حقیقت واحده شخصیه ذات مظاهر، که آن دو را فائل و آفل می داند (هرسه فریق وجود را اصل می دانند) و به آخوند گوید که در امر واحد یعنی یک وجود حق، سئوچ اختلاف مراتب را چه معنی است؟ به خلاف اختلاف در مظاهر، فافهم (حسن زاده، ۱۳۸۷: ۶۱)

پس یک حقیقت از عرش تا فرش گسترده شده و در هر مرتبه‌ای لباس پوشیده است و هر مرتبه با دیگری به شدت و ضعف تفاوت دارد. پس مثال به این جهت بر اسماء الله و ملائکه گذارده شده که آنها از همدیگر حکایت می‌کنند. پس اصنام و اجسام و اینجایی‌ها هم مثال بالایی‌ها هستند، پس حکایت طرفینی است، اما بر اثر قرب آنها به حق سبحانه به آنها مثل الهیه و مجرد و نوری گفته می‌شود، پس عبارت مثال و مثل برای تمییز دو طرف از همدیگر است والا مماثله طرفینی است. (حسن زاده آملی، ۱۳۸۷: ۳/ ۶۱۵)

۵. توحید صمدی قرآنی

جهت لقای حق متعال نیاز به معرفت حضرتش است که المعرفة بذکر المشاهده که معرفت بذکر برای زیارت است، چه اینکه عطایای الهیه به مقدار قابلیت و ظرفیت افراد است تا سعه وجودی هر جدول از جداول دریای بیکران آن حق حقیقی صمدی تا چه مقدار باشد و تا چه مقدار هم در مقام عینی از قوه به فعلیت می‌رسد که بتواند به همان اندازه از مقام لقای حق متعال برخوردار باشد. و مراد به معرفت الهیه به تعبیر علامه شیخ بهایی همان اطلاع بر نعوت و صفات جلالیه و جمالیه‌ی اوست البته به مقدار طاقت بشریه.

آنچه جهان را فراگرفته نیست مگر وجود و به مثل، همان طور که در مبحث علم فرمودند چون علم تعلق به معلوم گیرد خدای را علیم گویند و چون تعلق به مراد گیرد مریدش خوانند و چون تعلق به مُبصر گیرد، بصیرش خوانند و چون تعلق به مسموع گیرد سمیعش خوانند و همچنین در دیگر، صفات که یک صفت بیش نباشد و متعلقاتش بسیار است. (حسن زاده آملی، ۱۳۹۲: ۴۴۰)

وجود را در فارسی به هست و هستی تعبیر می‌کنیم. در مقابل وجود، عدم است که از آن به نیست و نیستی تعبیر می‌شود و چون عدم، نیست و نیستی است پس عدم، هیچ است و هیچ، چیزی نیست تا مشهود گردد و اگر بحثی از عدم پیش می‌آید به طفیل وجود خواهد بود. پس وجود است که منشأ آثار گوناگون است و هر چه که پدید می‌آید، باید از وجود باشد نه از عدم (حسن زاده آملی، ۱۳۸۸: ۱۵).

علامه طباطبایی از حق به واقعیت تعبیر می‌کنند و می‌فرمایند: تأویل را از امور خارجی و عینی می‌داند و بر این باور است که وصف تأویل در قرآن، صفت خود آیات نیست، بلکه صفت متعلق آنهاست، که اعمال انسانها و یا چیز دیگر است ایشان معتقد است که تأویل مربوط به الفاظ نیست و از حقایق خارجی و عینی است حقیقتی که حکمت و اسرار و فلسفه وجودی شی است و شی به آن قوام پیدا می‌کند به صورتی که اگر نبود آن شی هم تحقق پیدا نمی‌کرد (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۴۱/۳).

ما همه قبول داریم که یک حقیقت و واقعیتی وجود دارد. ذاتاً در این اصل نه می‌توان شک کرد و نه فرض بطلان در آن راه دارد. چون همین که در آن شک کنی آن را اثبات کرده‌ای! همچنین نمی‌توانی با اثبات کردن، به آن یقین پیدا کنی، زیرا در پی اثبات بودن چیزی که خود به خود به آن یقین داری مفهومی ندارد. از طرفی اگر بگویی: من به آن یقین دارم، قبل از آن باید اثبات حقیقتی به نام «من» و حقیقت دیگری به نام «یقین» کنی؛ زیرا اگر این دو واقعیت نداشته باشند هرگز نخواهی توانست به واقعیت برسی. وقتی به حقیقت خود یقین داشتی، خود به خود به آن واقعیت اعتراف کرده‌ای و آن را پذیرفته‌ای. دیگر نیازی به اثبات و یقین پیدا کردن امری به نام «حقیقت» نداری (صمدی آملی، ۱۳۹۲: ۱ / ۲۶۱). حقیقت جز یکی نیست منتها فقط الفاظ در مقام معرفی و نامگذاری آن یک حقیقت گوناگون شده‌اند. یعنی اصل واقعیت یک حقیقت است و بیش از یک حقیقت نمی‌تواند باشد یعنی وجود واحد صمد است و همتا و شریکی ندارد.

نتیجه :

از مباحث فوق نتیجه گرفته شود که عالم کبیر و اجزاء آن بر عالم صغیر و قوای عالم صغیر «عالم انسانی» منطبق است تا از آن در سلوک الی الله با تأسی به انبیاء و کاملان و دوستداران آن مستفید گردیم. این تأویل نه خلاف شرع است و نه تفسیر به رأی، بلکه تدبیر و تفکری است که قرآن ما را بدان امر فرموده است.

و به بیان علامه حسن زاده آملی، مطلق آثار قلمی بزرگان اهل عرفان در بیان آیات قرآنی، تفسیرانفسی قرآن است که ظاهر به حال خود محفوظ است و انتقالات عرفانی که همان تفسیر انفسی قرآن است بیان تأویلات آیات است که: "وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" آل عمران / ۸.

به بیان ایشان، آن که در معرفت انسان و قرآن توغل کند، قرآن را صورت کتبی‌ی انسان کامل شناسد و نظام هستی را صورت عینی‌ی او یابد. از این منظر شریف می‌توان اینطور دریافت که همانطور که قرآن صورت کتبی‌ی انسان است پس در تمام مراتب ذاکر مراتب انسان است و نظام هستی هم نظام مستقل و منفک از حقیقه الحقایق نیست پس آن را هم سلسله‌ی طولیست و به بیان دیگر صورت عینی‌ی انسان است که در تمام مراتب او را شرح می‌دهد. بنابراین تأویل نیز در اصطلاح مربوط به تمام هستی است که موجود مستقلی در عالم نداریم و رسیدن به اسرار و حقایق قرآن که همان صورت کتبی‌ی انسان است، همان پیمودن مراتب وجودی خود انسان است. در حدیث از رسول خدا آمده: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَةِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ» که می‌توان این مضمون را در آیه‌ی «فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ» یافت.

تأویل همه مراتب، حضرت حق است که «تأویل نهایی» است که حقیقت وجود و حقیقه الحقایق است و مراتب و عوالم وجودی دیگر، همگی تجلیات و شؤونات حضرت حق‌اند. در عین ۴۸ سرح العیون فرمود: کون جامع انسان است و کون کیانی عالم، بین این دو عالم تطابق است و این توازن بین عالم و نفس انسانی،

شرط برای معرفت است. خداوند در قرآن فرمود "سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَ فِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمُ أَنَّ الْحَقَّ أَ و لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ" فصلت ۵۴. مشایخ معرفت در این باب حقائق را القا کردند که به منزلت تشریح این کون عالم و آدم است و خلاصه این که انسان حائز همه‌ی رقائق اسمائی، بلکه دارای حقائق آنهاست.

رسیدن به مراتب تأویل با علوم اکتسابی میسر نیست بلکه از طریق تزکیه نفس و مکاشفه و علوم لدنی حاصل می‌گردد. انسان کامل، که مظهر همه‌ی صفات خداوند است عالم به تأویل همه‌ی قرآن است و افراد دیگر متناسب با درجه‌ی وجودیشان عالم به پاره‌ای از تأویل قرآن‌اند. لازمه‌ی فهم کلام، فهم مراد متکلم است، چه فهم مراد متکلم، فهم متن را نیز در پی خواهد داشت. همان طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده است؛ و نیازمند تعبیر و «تأویل» است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند، نیز دارای اصل و ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی هستند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز «تأویل» نخواهیم داشت و این در منظر اعلاهی حضرتشان با رسیدن به توحید صمدی قرآنی امکان پذیر می‌باشد و هرکس به مراتب و سعه‌ی وجودی‌اش می‌تواند بیابد پس هرچه در تصفیه و تزکیه-ی نفس بکوشد و مراقبت کامل و التجای تام و تفریغ قلب به کلی از جمیع تعلقات در حد مقدور داشته باشد بهتر به تأویل نائل آید.

منابع

- (۱) قرآن کریم
- (۲) آملی، حیدر بن علی. ۱۴۲۲ق، تفسیر المحيط الأعظم و البحر الخضم، قم: نور علی نور
- (۳) بدیعی، محمد. ۱۳۸۰ش، گفت و گو با علامه حسن زاده آملی، قم: تشیع
- (۴) بیدهندی، محمد. فصلنامه نامه مفید، شماره ۴۱، بررسی و تحلیل «معناشناسی تأویل» در اندیشه ملاصدرا.
- (۵) حاجی ربیع، مسعود، فنایی اشکوری محمد. ۱۳۹۳ش، روح «معنا» در تفکر ابن عربی، سال دهم، شماره دوم، صص ۴۵-۶۰
- (۶) حسن زاده آملی، حسن. ۱۳۹۰ش، دروس اتحاد عاقل به معقول، قم: بوستان کتاب.
- (۷) ۱۳۸۷ش، شرح فارسی الاسفار الاربعه، قم: بوستان کتاب.
- (۸) ۱۳۸۶ش، صد کلمه در معرفت نفس، قم: الف. لام. میم.
- (۹) ۱۳۹۲ش، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران: سازمان چاپ اوقاف و امور خیریه.
- (۱۰) ، ۱۳۹۳ش، ولایت تکوینی، قم: الف لام میم.
- (۱۱) ، ۱۳۸۱ ه. ش، هزار و یک کلمه، قم: بوستان کتاب.
- (۱۲) ، ۱۳۶۵ ه. ش، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- (۱۳) ، ۱۳۹۰ ه. ش، نهج الولاية در شناخت امام زمان علیه السلام، قم: الف. لام. میم.
- (۱۴) ، ۱۳۸۸ش، شرح دروس معرفت نفس، قم، انتشارات قائم آل محمد.

- (۱۵) سلطان علی شاه، سلطان محمد بن حیدر. ۱۳۷۲. ش، ترجمه تفسیر بیان السعاده، ریاضی، تهران: سرالاسرار.
- (۱۶) صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم. ۱۳۹۳. ه. ش، مفاتیح الغیب، خواجهی، تهران: مولی.
- (۱۷)، ۱۳۸۲ ش، الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه، قم: بوستان کتاب.
- (۱۸) صمدی آملی، داود، ۱۳۹۳. ه. ش، شرح رساله ی رابطه ی علم و دین، قم روح و ریحان.
- (۱۹)، ۱۳۹۲. ش، شرح مراتب طهارت، قم: روح و ریحان.
- (۲۰) طباطبایی، محمدحسین. ۱۳۷۴. ش. ترجمه تفسیر المیزان، جامعه مدرسین، قم: انتشارات اسلامی.
- (۲۱) کاشانی، فیض. ۱۴۳۰. ق. الوافی، اصفهان: عطر عطر.
- نصیری علی اکبر، محمدرضا خانی مریم. ۱۳۹۵. ش، بررسی تطبیقی وحدت وجود و موجود از نظر ابن عربی و اوپانیساده، سال هشتم، شماره ۲۶، صص ۱۴۸-