

تبیین مراحل معرفت به ذات الله بر اساس فرازی از مناجات شعبانیه محسن فاطمی^۱

چکیده

مطابق نصوص معرفت خداوند، هدف آفرینش، عمومی و ضروری است و مسیر آن به روشنی تبیین شده است. گروهی تنها به معرفت صفات بسنده کرده اند و دلایلی چون محدودیت انسان و عجز او را بیان می کنند. برخی دیگر معرفت به ذات را نیز ممکن بلکه ضروری می دانند و معرفت در حال فنا را به دلیل اینکه شناخت خدا با خدا است، تایید کرده و شواهدی بر آن اقامه کرده اند. عرفان به ذات مراحل دارد که مناجات شعبانیه متنی متقن برای طرح آن می باشد. این مراحل به ترتیب معرفت نفس، صفات حق، لقاء الله، فنا، شناخت خدا با خدا و اخلاص است که پایان راه و چهارمین سفر صدرایی و در حقیقت فنای از فنا و بقای بالله می باشد. روش تحقیق به صورت توصیفی تحلیلی است. بر اساس یافته های تحقیق، آیات سوره صافات در امضای توصیف مخلصین از الله، نشانه ای برجسته و باری مبارک برای اثبات معرفت ذات در حال فنا است. این ادراک نه فوق معرفت بلکه فوق توصیف برای غیر اهلش می باشد.

واژه های کلیدی: معرفت، ذات، مناجات شعبانیه، لقاء الله، فنا

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه:

هدف از خلقت هستی، رسیدن به معرفت الله بوده و این مهم شامل همه موجودات می شود، زیرا آیه: *أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يُسَبِّحُ لَهُ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالطَّيْرُ صَاقَاتٍ كُلٌّ قَدْ عَلِمَ صَلَاتَهُ وَتَسْبِيحَهُ* (النور: ۴۱)، تسبیح را به همه آنها نسبت داده و تسبیح از کسی صحیح است که بداند چه کسی را تسبیح می کند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۷۰).

در باب ضرورت این شناخت خداوند می فرماید: *اذا عرفوا معرفتی امکنتهم ملکوتی*. ما اقبیح بالرجل أن یأتی علیه ستون سنه یعیش فی ملک الله و یأکل من نعمه، لایعرف الله حق معرفته (حر عاملی، ۱۴۰۳، ج ۴: ۶۷۴). هنگامی که معرفت مرا بیابند، آنان را به ملکوتهم ساکن می کنم. چه زشت است برای مرد که شصت سال بر او بگذرد و در ملک خدا زندگی کند و از نعم او بخورد و حق معرفت او را نشناسد.

غزالی می نویسد:

چون خود را نشناسی چگونه دیگری را شناسی؟ اینکه بدانی در حال گرسنگی نان خوری، در حال خشم در کسی افتی، در حال شهوت نکاح کنی، با ستوران برابری. باید بشناسی از کجا آمده ای و به کجا خواهی رفت و چرا آمدی و سعادت و شقاوت تو در چیست و تو کدامیک از صفاتی از ستوران و ددان و دیوان و فرشتگان هستی که در باطنت جمع کرده اند (غزالی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۱۰).

راه رسیده به معرفت ذات را باید از ثقلین جستجو کرد و ادعای مسکوت ماندن کیفیت این سیر در اسلام، باطل است. علامه طباطبایی با اذعان به اینکه اسلام کمترین حد در بیان سعادت و شقاوت فرو گذار نکرده و آنچه لازم بوده رسانده است، این تصور را که اسلام راه معرفت ذات را مهمل گذاشته باشد، رد می کند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۸۵).

بر اساس آیه: *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ* (فصلت: ۵۳)، خداشناسی به دو دسته کلی آفاقی و انفسی قابل تقسیم است. آیاتی از قرآن که امر به نگاه کردن به خلقت شتر (الغاشیه: ۱۷)، آسمان (الغاشیه: ۱۸)، کوه ها (الغاشیه: ۱۹)، زمین (الغاشیه: ۲۰) و خود انسان (الذاریات: ۲۱)، می کنند و توصیه های گوناگون امام صادق (ع) به مفضل بن عمر در باب تفکر در آفرینش جهان هستی از انسان (ابن عمر، ۱۳۸۵: ۴۵)، حیوان (همان: ۹۱)، خورشید (همان: ۱۱۸) و زمین (همان: ۱۳۷)، در راستای شناخت آفاقی قرار دارد. لکن سطوح بالاتری نیز وجود دارد و به همین جهت برخی مثال کسی که واجب را با ممکن می شناسد، کسی می دانند که آفتاب را در بیابان با نور شمع جست و جو کند (حسینی، ۱۴۳۲، ج ۲: ۱۵۹).

بالاترین حد معرفت الله، شاخه ای از معرفت انفسی است که شناخت ذات خدا با خدا می باشد و از آنجا که مناجات شعبانیه که از امام علی(ع) رسیده است، تنها دعایی است که همه امامان خوانده اند(مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۹۷) و فرازهای بلند عرفانی آن در هیچ جای دیگری دیده نمی شود و بالاترین سطح عرفان اسلامی را در خود جمع کرده است، این پژوهش بر پایه آن قرار گرفته تا مراحل شناخت ذات خداوند از این مسیر متقن عبور کند.

۲- ارزش معرفت الله

معرفت الله، مطلوب و هدف جهان هستی است، آنطور که در حدیث قدسی آمده است: «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف، فخلقت الخلق لأعرف»(همان، ج ۸۴: ۱۹۹). من گنجی مخفی بودم. پس دوست داشتم که شناخته شوم. پس مخلوقات را آفریدم تا شناخته شوم. معروف است که آیه: وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (الذاریات: ۵۶)، به ليعرفون تفسیر شده است (ابوالفتح رازی، ۱۴۰۸، ج ۱۸: ۱۱۵). علامه طباطبایی نیز هدف عبادت را معرفت می داند زیرا اهدافی که در خلقت است یعنی عبادت و معرفت هریک از دیگری حاصل می گردد و بر این معنا حدیثی از امام حسین (ع) نقل می کند که هدف اصلی معرفت است و اگر معرفت آمد عبادت هم به دنبال آن خواهد آمد(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۵۸۶).

امام علی (ع) در اولین خطبه نهج البلاغه می فرماید: اول الدین معرفته (سید رضی، ۱۳۸۷، خطبه ۱، ۱۳) و عبارت مشهور: أَوَّلُ الْعِلْمِ مَعْرِفَةُ الْجَبَّارِ وَ آخِرُ الْعِلْمِ تَفْوِيضُ الْأَمْرِ إِلَيْهِ (موسوی، ۱۴۰۹، ج ۵: ۶۴). از همین بیان نورانی اخذ شده است. این مهم در احادیث مورد عنایت ویژه ای بوده است. امام صادق (ع) می گوید: لَوْ يَعْلَمُ النَّاسُ مَا فِي فَضْلِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ مَا مَدُّوا أَعْيُنَهُمْ إِلَى مَا مَتَعَ اللَّهُ بِهِ الْأَعْدَاءَ ... إِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ أُنْسٌ مِنْ كُلِّ وَحْشَةٍ ، وَ صَاحِبٌ مِنْ كُلِّ وَحْدَةٍ ، وَ نُورٌ مِنْ كُلِّ ظُلْمَةٍ (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۸: ۳۴۷).

اگر مردم آنچه در فضیلت معرفت خدا است می دانستند، چشمانشان را به سوی متاعی که خدا به دشمنان داده، نمی کشیدند. شناخت خدا انس از هر وحشت و یار هر انسان تنها و نور هر تاریکی است.

همانطور که نور در آیه: مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكَاةٍ (النور: ۳۵)، به نور معرفت تفسیر شده، که دنبالش سعادت ابدی قرار دارد(طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۵: ۱۶۸) و منظور از حکمت را در آیه:

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (البقره: ۲۶۹)، معرفت می دانند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۲: ۶۲۰).

۳ - امکان و عدم امکان معرفت ذات خدا

۳ - ۱ - عدم امکان

اخباری پیرامون منع یا نفی معرفت به ذات خداوند وجود دارد. مثلاً پیامبر می فرماید: تَفَكَّرُوا فِي كُلِّ شَيْءٍ وَلَا تَفَكَّرُوا فِي ذَاتِ اللَّهِ (پابنده، ۱۳۲۴: ۳۸۹). در هر چیزی تفکر کنید و اما در ذات خدا فکر نکنید. مَا عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ. (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۸: ۲۳). حق معرفت تو را نشناختیم.

در دعای مشلول آمده است: يَا مَنْ لَا يَعْلَمُ مَا هُوَ وَلَا كَيْفَ هُوَ وَلَا أَيْنَ هُوَ وَلَا حَيْثُ هُوَ إِلَّا هُوَ (همان، ج ۹۲: ۳۹۴). ای کسی که جز خودش کسی نمی داند او چیست و او چگونه است و او کجا است و او در کدام سو است.

امام سجاد (ع): لَمْ تَجْعَلْ لِلْخَلْقِ طَرِيقًا إِلَى مَعْرِفَتِكَ إِلَّا بِالْعَجْزِ عَنِ مَعْرِفَتِكَ (همان، ج ۹۱: ۱۵۰). برای مخلوقات راهی به سوی شناخت خودت جز با ناتوانی از شناختت، قرار ندادی.

و امام صادق (ع) در تفسیر آیه: وَ أَنْ إِلَى رَبِّكَ أَلْمُنْتَهَى (النجم: ۴۲). و پایان به سوی پروردگارت است، می فرماید: إِذَا انْتَهَى الْكَلَامُ إِلَى اللَّهِ فَأَمْسِكُوا، (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۵۹). چون کلام به خدا رسید، دست بردارید.

پس از سخنان معصومین می توان به دانشمندان اسلامی اشاره کرد که عدم امکان معرفت به ذات را بیان می کنند. به عنوان نمونه علامه مجلسی معرفت به خدا را به معرفت امام یا همراه با معرفت امام، منوط کرده و تلویحاً معرفت به ذات را رد می کند (مجلسی، ۱۳۹۴، ج ۲۳: ۸۳). ابن عربی نیز از آیه: يُحَدِّثُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ (آل عمران: ۲۸)، منع تفکر در ذات را نتیجه گرفته (ابن عربی، بی تا، ج ۲: ۲۳۰) و با اشاره به حدیث: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، بیان کلمه رب بجای ذات را دلیل عدم توان مقید، به معرفت مطلق می داند. هر چند انسان به صورت خدا آفریده شده اما محدود به حد ذاتی است و خدا نامحدود می باشد (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۸). رب در این حدیث برای شناخته شدن محتاج نفس است پس منظور ذات غنی نیست که علت و مدلول برای چیزی واقع نمی شود (همان، ج ۲: ۴۲۹).

منظور ابن عربی این است که در این حدیث رب در صورتی شناخته می شود که نفس شناخته شده باشد و از همینجا می توان دریافت که شناخت رب ممکن و ذات ناممکن است. زیرا حدیث از ذات استفاده نکرده و تنها شناخت رب را آنهم پس از معرفت به نفس امضا کرده است. ذات به خودی خود غنی بوده و معلول نفس واقع نمی شود. وی بر این باور است که نفس مجرد از علایق شهود نمی شود و به همین شکل خدا نیز تنها به صورت اله تعقل می شود و از عالم مربوب تجرید نمی گردد (همان، ج ۴: ۴۲۳). قیصری به تبع وی نهایت عرفان عارفان را اقرار آنان به ناتوانی و تقصیر آنان و علم آنان به رجوع همه چیز به حق معرفی می کند (قیصری، ۱۴۱۶: ۲۲).

۳-۲- امکان

امام خمینی (ره) از حدیث امام صادق (ع) که: **إِنَّ اللَّهَ لَا يُوصَفُ وَ كَيْفَ يُوصَفُ وَ قَدْ قَالَ فِي كِتَابِهِ: «وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ»** (الانعام: ۹۱). **فَلَا يُوصَفُ بِقَدْرٍ إِلَّا كَانَ أَعْظَمَ مِنْ ذَلِكَ** (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۲: ۱۸۲)، خداوند وصف نمی شود و چگونه وصف شود در حالیکه در کتابش گفته است: حق ارزش خدا را ارج نگذاشتند، استفاده می کند حدیث به توصیفات اهل جدل و جهل که شامل تحدید و تشبیه و تعطیل بوده اشاره دارد (خمینی، ۱۳۸۸: ۵۴۱). وی نفی شناخت ذات را مخدوش دانسته، کتاب و سنت را مشحون از توصیف حق تعالی به آنچه لایق ذات اوست می بیند (همان: ۵۴۲).

علامه طباطبایی شناخت با تفکرات و تصدیق را شرک خفی می داند و تنها راه شناخت خدا را ذات او معرفی می کند. زیرا او قطعاً قابل شناخت است و معرفت او و ذات او یکی است و ثبوت ذات او عین ثبوت شناخته شدن او است. پس موجودی مستقل از خدا نیست و اگر علم ما به چیزی تعلق بگیرد به آفریدگار آن نیز تعلق گرفته است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۴۵).

همچنین علامه تهرانی بر خلاف ابن عربی و شارح وی قیصری، معتقد به شناخت ذات نیز هست.

وی می نویسد: اگر احاطه بر ذات نامتناهی محال است بر صفات نامتناهی هم محال است و اگر بگویند شناخت خدا با صفات متناهی اوست، در ذات هم می توان به دنبال وجود جزئی رفت و نه کلی و شناخت ذات با فنای در آن صورت می گیرد و خدا است که خدا را می شناسد و این سخن که خدا با صفات شناخته می شود نه ذات، اگر منظور صفات کلیه است

آنهم امکان ندارد و اگر صفات جزئیه است میان ذات و صفات تفاوتی نیست (حسینی
تهرانی، ۱۴۳۲، ج ۱: ۲۲۷).

بنابراین اخبار عدم معرفت به ذات را می توان در مسئله عجز انسان جمع کرد. هنگامی که انسان به این عجز یقین یابد راه شناخت ذات باز شده است. روایاتی که از عجز به معرفت سخن گفته اند، راه معرفت به ذات را نشان داده اند. معرفت عجز از معرفت ذات، مفتاحی از مفاتیح الله است (غزالی، بی تا: ۴۲)، مانند شکر که عجز از آن، خود شکر است. امام صادق (ع) فرمود: تَمَامُ الشُّكْرِ اعْتِرَافُ لِسَانِ الْاَسْرِّ خَاضِعاً لِلَّهِ تَعَالَى بِالْعَجْزِ عَنْ بُلُوغِ اَدْنَى شُكْرِهِ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۶۸: ۵۲). شکر کامل آن است که با زبان دل در حال خشوع برای خدا، به ناتوانی از رسیدن به کمترین حد شکر اعتراف کند.

به نظر نگارنده استدلال ابن عربی به اینکه در حدیث من عرف نفسه ... کلمه رب به جای ذات آمده، ناتمام است، زیرا رب در برابر نفس استفاده شده و نفس خود و هویت حقیقی انسان و رب در اینجا هویت حقیقی خدا و همان ذات است و اصولاً به کار بردن واژه ذات در ادبیات دینی به این شکل مرسوم نیست. اتفاقاً رب محتاج نفس نیست بلکه نفس محتاج رب است و عدم شهود نفس مجرد، در حالت صحو و نه محو صحیح است و نکته اصلی، معرفت در حال فنا است.

۴- مراحل معرفت به ذات

معرفت به ذات الهی گنج عظیمی است که به سادگی حاصل نمی شود و طی مراحل را لازم دارد. بنابر آیات محاجه ابراهیم با ستاره پرستان و سایرین (الانعام: ۷۶-۷۹)، وصول به این معرفت مرحله به مرحله است (خمینی، ۱۳۷۴: ۱۴).

علی (ع) در مناجات شعبانیه می گوید: هَبْ لِي كَمَالَ الْاِنْقِطَاعِ إِلَيْكَ وَ أَنْرْ أَبْصَارَ قُلُوبِنَا بِضِيَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ حَتَّى تَخْرِقَ أَبْصَارَ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَيَّ مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحُنَا مَعْلَقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحِظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ فَنَاجَيْتَهُ سِرًّا وَ عَمِلَ لَكَ جَهْرًا (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۶۸۵).

خواجه عبدالله انصاری سخنی دارد که می توان آن را شرحی بر این فراز دانست. او معتقد است معرفت سه نوع می باشد؛ معرفت به صفات حق تعالی که خود سه دسته است. اثبات صفت، نفی تشبیه از صفت بدون لازم آمدن تعطیل، یأس از ادراک کنه صفات و دسته دوم معرفت ذات با یکی دانستن ذات و صفت و سوم معرفت خدا به خدا بدون واسطه که سه دسته است؛ مشاهده قرب، بالا رفتن از حد علم و مطالعه جمع

یعنی فنای در تجلی ذات که معرفت خاص خاص است (کاشانی- شرح خواجه انصاری، ۱۳۸۷: ۳۰۴).

بنابر این فراز عالی از مناجات شعبانیه مراحل مهم و بنیادی معرفت به ذات را که طی آنها ضروری است، شرح می دهیم. ابتدا مشخص می شود که فراز نقل شده از این مناجات، به کدام مرحله از معرفت مربوط است و سپس این مرحله تبیین می شود.

۴- ۱ - معرفت نفس - هَبْ لِي كَمَالَ الْإِنْقِطَاعِ الْيُكِّ

نفس در لغت به معانی گوناگونی آمده است. از جمله شخص، روح، خون، حقیقت، قصد و نیت (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷: ۲۷۰). از این فراز لزوم معرفت نفس مشخص می گردد که از حدیث مشهور نبوی: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ (تمیمی آمدی، بی تا: ۲۳۲)، کسی که خودش را بشناسد، قطعاً خدایش را می شناسد، برآمده است. این معرفتی است که از تعاملات درونی و مراقبت دائمی و تهذیب نفس به دست می آید و به چیستی نفس و عوارض و احوال و مراتب آن بر پایه تعاملات شهودی توجه می شود. این نوع معرفت ملازم و همراه با استکمال نفس است و به اعماق و لایه هایی از نفس راه می یابد که با سایر شناخت ها تفاوت دارد و به انقطاع از بیرون ختم می شود (فناپی، ۱۳۹۵: ۱۴۳).

در مرحله اول انسان نفس خود حقیقتاً شناخته است و این شناخت او را از غیر خدا منقطع می کند. این انقطاع که حتی به کمال آن اشاره شده است، تنها می تواند محصول شناخت نفس باشد. هنگامی که انسان خود را شناخت و اتصال به خدا را شهود کرد، از غیر حق منفک خواهد شد.

ابن عربی مکرر به حدیث نبوی یاد شده استناد می کند و می گوید: همه چیز از تو و در تو است (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۱۰۱) و هرکس نفس خود را بیشتر بشناسد به خدا عارف تر است (همان، ج ۲: ۲۹۸). تو قدر خود را نشناخته ای و اگر می شناختی به پروردگارت عالم بودی (همان: ۱۸۹) وی آیات: وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (الذاریات: ۲۱). سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳)، و در خودتان. آیا نمی بینید؟ به زودی آیت های خود را در سراسر گیتی و در خودشان به آنان نشان می دهیم تا برایشان روشن شود که او حق است، را برای تأکید بر سخن خود به کار می گیرد (ابن عربی، بی تا، ج ۴: ۲۵۶) و دلیل این رابطه میان شناخت نفس و رب را عینیت خدا با هویت انسان می بیند (ابن عربی، ۱۳۹۵: ۱۲۵).

شناخت رب از راه نفس به این شکل است که آنچه ما از ظهور صفات و نفس و وحدت آن و عقاید و صور در خود می بینیم می توانیم برای خدا با حذف نقایص اثبات کنیم. صفات ما عینیت مفهومی با ذات ما ندارند، زیرا وقتی غرق در ذات خود هستیم به آنها بی توجه می شویم و افعال ما پرتویی از ذات ما هستند و نفس ما است که از او فعلی سر می زند و در عین حال استقلال خود را حفظ می کند و عین آنها نیست و در مورد خداوند هم آمده: بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء و لیس بشیء منها (حسینی تهرانی، ۱۴۳۲: ۲۵۱). حقیقت محض همه اشیاء است و هیچ کدام از آنها نیست.

توضیح این جمله اینکه از آنجا که قوا و حواس بشری در عین جدا بودن از نفس با او یکی پنداشته می شوند، انسان می تواند افعال خودش را به ذات خود یا عضو خاصی منسوب کند و هر دو صحیح است. مثلاً من دیدم یا چشم من دید. در مورد خداوند نیز همین است. او از موجودات مابین است اما در عین حال وجود موجودات به او وابسته بوده و قائم به او است.

بنابراین کسی که نفس را بشناسد می فهمد که حواس خمسه ربطی به یکدیگر ندارند و در عین حال تحت یک تدبیر اداره می شوند که نفس آدمی است و قوای نفس مانند شهوت و غضب نیز از هم جدا ولی تحت یک تدبیر هستند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۸: ۵۶) و خداوند نیز اینگونه است.

علامه طباطبایی در تفسیر آیه: عَلَیْكُمْ أَنْفُسُكُمْ (المائده: ۱۰۵)، بر شما باد نفس های خودتان، حدیث: مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، را نقل کرده و آن را معروف می داند و با نصوصی مانند: أَعْرِفْكُمْ بِنَفْسِهِ، أَعْرِفْكُمْ بِرَبِّهِ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۵: ۴۵۲). داناترین شما به نفسش، داناترین شما به پروردگارش است. لَأَ تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ (الحشر: ۱۹). مانند کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا آنان را از یاد خودشان برد. وَ فِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ (الذاریات: ۲۱)، و درون خودتان، آیا نمی بینید؟، تقویت می کند.

وی سیر انفسی را به دلیل شامل بودن بر ذات نفس و ادوات روحی و عوارض آن و ملکات فاضله و رذیله، بهتر می داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۵۲) و معتقد است علت اعتبار دادن دین به امر نفس این است که می خواهد به این وسیله سعادت انسانی را که به آن دعوت می کند یعنی معرفت پروردگار را، به وجود آورد. نظر دین به مسأله عرفان نفس نظر استقلالی نیست بلکه نظر آلی و طریقی است، زیرا معلوم است که ذائقه دین راضی

نیست به اینکه مردم به امری سرگرم باشند که هیچ مربوط به معرفت پروردگار و عبادت او نباشد. دینی که لحن گفتارش: **إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ** (آل عمران: ۱۹)، است، چطور ممکن است راضی شود مردم عبادت و معرفت خدا را کنار گذاشته و تنها به عرفان نفس بپردازند؟ (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۶: ۲۷۷).

۴-۲ - معرفت به صفات حق - **أَنْرُ أَبْصَارِ قُلُوبِنَا**

امام رضا (ع) می فرماید: خداوند به اینکه اسم داشته باشد محتاج نیست اما اسامی را برای غیر خود اختیار کرد تا غیر او به آن او را بخوانند و بشناسند (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۸۸). در این فراز روشنی بخشی به چشم قلب از خداوند طلب شده و این نشانه آگاهی سالک به صفات حق پس از معرفت نفس و صدا زدن ذات حق به آنها، است. نور مشهورترین نمونه از معرفت به صفات حق است که در این فراز اشاره شده است. علامه مجلسی (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳: ۲۷۵) و قاضی سعید قمی (قمی، ۱۳۸۶، ج ۳: ۶۳۲) معتقدند عقل تا به نور الهی منور نشده باشد نمی تواند خدا را بشناسد.

نور به معنای ایضا و روشنی است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸: ۲۵). اعم از اینکه مادی یا روحانی، قائم به ذات خودش یا به غیرتش باشد (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج ۱۲: ۲۷۸). نور ظاهر به ذات حق و مظهر لغیره است (صدرالدین شیرازی ۱۳۷۲، ج ۴: ۳۵۲).

در آیه: **اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (النور: ۳۵)** خداوند نور معرفی شده است. قابل توجه است که علی (ع) در تفسیر این آیه می فرماید: یعنی حق را در میان آسمانها و زمین منتشر ساخت و دلهای اهل آسمان ها و زمین را با نور خود منور ساخت (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۳: ۱۰۸) و این همان مفهوم یاد شده از ایشان در فراز فوق است.

در دعای جوشن کبیر نیز نور بودن ذات حق آمده است: **يَا نُورَ النُّورِ يَا مُنَوَّرَ النُّورِ يَا خَالِقَ النُّورِ يَا مُدَبِّرَ النُّورِ يَا مُقَدِّرَ النُّورِ**... (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۱: ۳۸۴) و در آیات: **اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ (البقره: ۲۵۷)**، **جَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ (الانعام: ۱۲۲)**، خدا عطا کننده این نور به مومنان است.

بنابراین پس از شناخت نفس، باید صفات حق را شناخت و نفس را مظهر و جلوه آنها قرار داد. هر کدام از صفات و اسماء الهی در چپه ای برای شناخت ذات حق هستند. این نگاه باید پیوسته عمیق شود و معرفت مرحله به مرحله جلو رود تا به حد تام خود برسد و انسان یک خالق، یک معطی و یک ضار و نافع ببیند و مظهر او شود.

نمونه کامل افرادی که به این دیدگاه رسیده و مظهر تام اسماء و صفات شده اند، اهل بیت (ع) هستند و همین شناخت آنان را محال معرفه الله قرار داده است (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۲: ۶۰۹). هنگامی که سالک به میزان ظرفیت خود با نفس و صفات خداوند آشنا شد و واجد این صفات گشت، خلیفه الهی در جهان هستی بوده و اینجا است که عبارت: لَا فَرْقَ بَيْنَكَ وَ بَيْنَهَا إِلَّا أَنَّهُمْ عِبَادُكَ وَ خَلَقَكَ فَتَقَهَا وَ رَتَقَهَا بِيدِكَ بَدْوَهَا مِنْكَ وَ عَوَّدَهَا إِلَيْكَ (طوسی، ۱۴۱۱: ۸۰۳). فرقی بین تو و آنها نیست مگر اینکه آنان بندگان تو و مخلوقات تو هستند. فتق و رتق امورشان به دست تو و شروع آنان از تو و بازگشت آنها به سوی تو است، معنا پیدا می کند.

۴ - ۳ - لقاء الله - بِيضَاءِ نَظَرِهَا إِلَيْكَ

امام علی (ع) در اینجا نظر به الله را طلب می کند که همان لقاء الله است. لقاء الله حقیقتی قرآنی است که برای انسانی که مظهر شده رخ می دهد و شهود الهی با قلب می باشد. این مفهوم کلام علی (ع) است که خداوند چشم قلب را تنها با نور نظر به خودش روشن می کند. شواهدی که خواهد آمد، این مهم را تایید می کند.

۴ - ۳ - ۱ - لقاء الله در روایات

ذعلب از علی (ع) پرسید: هَلْ رَأَيْتَ رَبَّكَ قَالَ وَيَلَّكَ يَا ذَعْلَبُ مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ فَقَالَ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ كَيْفَ رَأَيْتَهُ قَالَ لَمْ تَرَهُ الْعَيُونَ بِمُشَاهَدَةِ الْأَبْصَارِ وَ لَكِنْ رَأَتْهُ الْقُلُوبُ بِحَقَائِقِ الْإِيمَانِ (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۰۹).

آیا پروردگارت را دیده ای؟ گفت: ای ذعلب وای بر تو. من پروردگاری را که ندیدم پرستش نمی کنم. پس گفت: ای امیرالمومنین چگونه او را دیده ای؟ گفت: دیدگان او را با مشاهده چشم نبینند و اما قلب ها او را با ایمان حقیق ببینند.

این همان پاسخی است که امام صادق (ع) به معاویه بن وهب داد:

إِنَّ مُحَمَّدًا لَمْ يَرِ الرَّبَّ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى بِمُشَاهَدَةِ الْعِيَانِ وَ إِنَّ الرُّؤْيَةَ عَلَى وَجْهِينِ رُؤْيَةُ الْقَلْبِ وَ رُؤْيَةُ الْبَصَرِ فَمَنْ عَنِ برُؤْيَةِ الْقَلْبِ فَهُوَ مُصِيبٌ وَ مَنْ عَنِ برُؤْيَةِ الْبَصَرِ فَقَدْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَ بآيَاتِهِ أَوْلَمْ يَسْمَعُوا يَقُولُ اللَّهُ تَعَالَى لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَ هُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَ هُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؟ (الانعام: ۱۰۳) وَ قَوْلُهُ لَنْ تُرَانِي؟ (الاعراف: ۱۴۳). (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۴: ۵۶).

محمد (ص) پروردگار را به مشاهده چشمان ندید و دیدن بر دو گونه است. دیدن قلب و دیدن چشم. پس کسی که دیدن قلب را قصد کند به راه صواب رفته و کسی که دیدن چشم را قصد کند، قطعاً به خدا و آیاتش کافر شده است. آیا سخن خدا را نشنیده اند که چشم ها او را

درک نمی کنند و او چشم ها را درک می کند و او لطیف و آگاه است؟ و سخن او که هرگز مرا نبینی؟

در احادیث دیگری آمده در قیامت خدا مانند ماه کامل دیده می شود (همان، ج ۹۱: ۲۵۱)، خداوند خود را به بهترین چهره و هیبت در خانه فاطمه (س) به پیغمبر نشان داده است (ابن قولویه، ۱۳۷۷: ۶۵). خداوند خود را هر طور بخواهد به اولیائش نشان می دهد (مفید، ۱۴۱۴: ۱۱۷)؛ خداوند به فرشتگان در باب پاداش سجده شکر، می گوید: آریه وجهی. چهره ام را به او نشان می دهم (ابن بابویه، ۱۴۰۶، ج ۱: ۳۳۴).

۴ - ۳ - ۲ - تبیین لقاء الله

موافقان شناخت ذات باری، به موازات سخن از آن، از لقاء الله نیز دفاع کرده و آن را همانطور که از ظاهر نصوص برمی آید، ملاقات خدا و نه نعم او می دانند. میرزا جواد تبریزی در راستای دفاع از ظاهر نصوص لقاء، می پرسد:

ادعیه ای که درخواست لقاء را مطرح می کنند، ائمه نیز می خواندند. آنان چه چیزی را قصد می کردند؟ (ملکی تبریزی، ۱۳۸۴: ۹). اگر لقای الهی سند لازم دارد، تواتر است و اگر درجه تواتر تا چهل نفر باشد، بنده هزار نفر می آورم و اگر دلالت باشد، بالاتر از نص نیست (همان: ۴۹). پس تفسیر آیات لقاء به مرگ و غیره را این گروه منکر هستند، چرا که در اینصورت باید استعمال آیات مجازی باشد که حتی در این صورت اولویت با معنی مجازی قریب یعنی درجه ای از ملاقات که برای ممکن با واجب شرعاً جایز باشد، هست و آن وصول و تجلی و رؤیت قلبی است (همان: ۷).

شاگرد آیت الله تبریزی، امام خمینی (ره) نیز به ایجاد تردید در لقاء خداوند معترض شده، آیات و اخبار این باب را چه صراحتاً و چه اشارتاً بسیار زیاد می داند. ایشان حمل لقاء به ثواب و عقاب را در برخی نصوص غیر ممکن دانسته و می پرسد:

آیا تجلیات حق در ادعیه معتبر، برای انبیاء، مأكول و مشروب و باغات و قصور بوده است؟ ما بیچاره های گرفتار در حجب ظلمانی از اینها فقط همین را می فهمیم و اگر صاحب دلی بخواهد پرده از حجب بردارد، حمل بر غلط می کنیم. اما نباید اولیاء را به خود قیاس و کلمات آنها را در ظاهر یا قلب تکذیب کنیم که این سد معرفت الله است و شواهد لقاء در روایات بسیار است مانند: ما رأیت شیئا الا و رأیت الله معه و قبله و فیه و لم اعبد ربا لم اره (فیض کاشانی، ۱۳۷۷، ج ۱: ۴۹). ما مرد این میدان نیستیم (خمینی، ۱۳۸۸: ۴۵۶).

علامه طباطبایی ضمن اینکه لقاء الله را هدف اصلی تهذیب و تزکیه نفس می داند (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۱۶)، به اثبات آن می پردازد. ایشان رؤیت بصر را نفی و بر رؤیت قلبی پای می فشارد و آن را برگرفته از براهین قطعی عقلی و ظاهر قرآن و سنت می داند (همان: ۴۹) و جداً فراوان و در حد استفاضه یا تواتر می بیند (همان: ۶۱).

وی از بررسی روایات باب رؤیت به این نتیجه می‌رسد که رؤیت خداوند با چشم و حتی قلب که از استدلال به دست آید نیست، به همین سبب رؤیت برای خدا زیاد به کار نمی‌رود زیرا بیم گمراهی می‌رود و احادیثی که رؤیت را انکار می‌کنند، رؤیت قلبی برآمده از استدلال را رد کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۳۴۱). پس آیه: *مَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ اللَّهِ فَإِنَّ أَجَلَ اللَّهِ لَآتٍ (العنكبوت: ۵)*، کسی که به ملاقات خدا امیدوار است، پس زمان خدا خواهد آمد، لقاء را محو حجب بین بنده و رب دانسته، مفاهیم مجازی چون بعث و ثواب و عقاب را خرافه می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۱۵۱). البته ایشان در آیه: *وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ فَلَا تَكُنْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَائِهِ (السجده: ۲۳)* و به موسی کتاب را دادیم. پس در شک از ملاقات او نباش، ضمیر را به خدا برگردانده و ابتدا منظور از لقاء را قیامت می‌داند، لکن باز به این دلیل که حجابی بین انسان و خدا در آن روز نیست، در نهایت مفهوم دل بردن از ماسوی الله را ترجیح می‌دهد، زیرا روایات مؤید آن است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۶: ۳۹۹). این دل بردن همان مرگی است که آیه: *قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنكُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِن دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (الجمعه: ۶)*، بگو ای کسانی که یهودی شدید، اگر گمان می‌کنید فقط شما جدای از مردم دوستان خدا هستید، پس آرزوی مرگ کنید اگر راست می‌گویید، به آن اشاره دارد. زیرا لقاء الله به معنی رهایی از محنت دنیا و پذیرایی شدن در مهمانسرای دوست است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۹: ۴۵۱).

ایشان با توجه به آیات: *سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ. أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِّنْ لِّقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ (فصلت: ۵۳-۵۴)* و *بَلْ رَأَىٰ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ (المطففين: ۱۴)*، رؤیت را قلبی و وجدانی می‌داند و براساس آیات: *كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ . لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ . ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ الْيَقِينِ (التكاثر: ۵-۶-۷)* و *نُرىٰ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ (الانعام: ۷۵)*، از شعوری باطنی سخن می‌گوید که ربطی به چشم و فکر ندارد و گناه مانع آن است و از آن به لقاء تعبیر شده و قرآن اولین بار از آن پرده برداشته است (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۸: ۳۱۱).

۴-۴ - فنا - حَتَّىٰ تَخْرُقَ أَبْصَارُ الْقُلُوبِ حُجْبَ النُّورِ فَتَصِلَ إِلَىٰ مَعْدِنِ الْعَظْمَةِ وَ تَصِيرَ أَرْوَاحَنَا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ إِلَهِي وَ اجْعَلْنِي مِمَّنْ نَادَيْتَهُ فَأَجَابَكَ وَ لَاحِظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلَالِكَ.

تا چشمان قلب ها پرده های نور را پاره کند و به اساس بزرگی متصل شود و روح های ما به عزت پاک تو آویخته گردد. معبودم و مرا از کسانی قرار بده که صدایشان زدی و پاسخت دادند و به آنان توجه کردی و از هیبت تو بیهوش شدند.

پس از خرق حجب ظلمت نوبت به حجب نور می رسد و با کشف آنها اتصال به معدن عظمت که همان نور عزت الهی است، صورت می گیرد. نسبت واژه های **فَتَصِلَ** و **مُعَلَّقَهُ** به خدای غیر جسمانی، چیزی جز فنا نمی تواند باشد. امام خمینی (ره) مؤکداً از این معنا دفاع می کند (خمینی، ۱۳۸۴: ۴۲). در این حال خدا انسان را مخاطب ساخته، او را ندا می دهد. به او توجه می کند و او بیهوش می گردد. البته برخی شش قسم برای معرفت الله ذکر کرده اند و دیدار حق را برای عرفای آگاه و فنا را به اولیای خاص اختصاص می دهند (تهرانی، ۱۳۸۷: ۹۷). فلوطین فنا را تنها راه معرفت دانسته و می نویسد: وقتی نفس تو متناهی نباشد نامتناهی را می شناسی و با آن یگانه می شوی و من سه بار به آن نائل شده ام (استیس، ۱۳۵۸: ۱۱۳).

می توان گفت اخبار منع تفکر در ذات الهی بر این حقیقت دلالت دارند که ذات با تفکر شناخته نمی شود بلکه عجز و پس از آن شهود و فنا بستر شناخت آن است و این همان توصیفات بانو مجتهده امین اصفهانی، در شهودی که منجر به شناخت شده، می باشد. او بر این باور است که نفسم را فانی در او دیدم و یافتم هر ممکنی دو وجه دارد. وجهی به سوی خدا و وجهی به سوی خود و شهود من از وجه اول بود و این راه خدانشناسی کسانی است که او را شناخته اند، زیرا حق را جز حق نمی شناسد. باید در اثر سلوک وجه اول بر دوم غالب و انیت در الوهیت او مفقود گردد (امین اصفهانی، ۱۳۸۷: ۱۴۶).

تا انسان خود باشد عاجز است و چون از خود خارج شد، معرفت حاصل است. در حقیقت او به چشم یار، یار را می بیند. تامل در این آیه در اینجا راهگشا می باشد زیرا این فراز مناجات، در حقیقت تفسیر همین آیه می باشد: **لَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ أَنْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ** (الاعراف/۱۴۳).

هنگامی که موسی به وعده گاه ما آمد و پروردگارش با او حرف زد، گفت: پروردگارم خود را به من بنمایان تا به سویت نگاه کنم. گفت: هرگز مرا نخواهی دید و اما به کوه نگاه کن. اگر بر جایش باقی ماند پس در آینده مرا خواهی دید. پس چون پروردگارش

بر کوه تابید، آن را پست گردند و موسی بیهوش افتاد. پس چون به هوش آمد گفت: تو منزهی بازگشت من به سوی تو است و من نخستین ایمان آورندگان هستم. در ابتدا موسی خودش است و با پای خود به میقات می آید و برای او از اسم خودش و برای خداوند از کلمه ربه استفاده می شود. چون حس جدایی دارد مایل به دیدن خداوند است و طبعاً پاسخ منفی می شنود. او باید به کوه نگاه کند تا اگر در اثر تجلی خدا باقی ماند، او نیز بداند تحمل آن را دارد و در آینده دور خدا را خواهد دید. اما موسی در اثر تجلی مدهوش می شود. می توان این تجلی را به عینیت موسی و کوه را نماد آن دانست. موسی پس از رسیدن به صعقه و فنا به مشاهده و معرفت می رسد و چون از آن حال خارج می شود و به خود بازمی گردد، توبه کرده و با بیان کلمه انا بازگشت به نفس را نشان می دهد.

شوق موسی بیش از آن بود که به تجلیات اسمایی قانع باشد، پس تقاضای دیدن ذات را کرد و جواب آمد تا توئی تو باقی است من در حجاب تویی از تو محجوبم والا به حکم وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ (الواقعه: ۸۵) خدا از تو به تو نزدیک تر است. هستی موسی به شکل کوه متمثل شده بود و او آن را کوه می دید به همین سبب دک شدن آن سبب بیهوشی او شد (حسینی تهرانی، ۱۴۳۲، ج ۱: ۲۱۶). تا موسی در حجاب موسوی و احتجاب خودی باشد مشاهده ممکن نیست. مشاهده برای کسی است که از خود بیرون رود و به چشم حق، حق را ببیند (خمینی، ۱۳۹۴: ۳۳۴).

آیت الله قاضی طباطبایی نیز تأویل جبل به کوه را در عین باقی ماندن بر تفسیر، بعید ندانسته بلکه برآمده از روایات می داند (قاضی طباطبایی، ۱۳۹۱: ۴۹).

حدیث نبوی: علی مَمْسُوسٌ فِي ذَاتِ اللَّهِ (ابن شهر آشوب، بی تا، ج ۳: ۲۲۱)، علی (ع) حل شده در ذات خدا است، به روشنی امکان معرفت به ذات را برای انسان فانی نشان می دهد. علامه مجلسی در معنای کلمه مَمْسُوسٌ می نویسد: مَمْسُوسٌ أَيْ مَجْنُونٌ كَمَا وَرَدَ فِي صِفَاتِ الْمُؤْمِنِ يَحْسِبُهُمُ الْقَوْمُ أَنْهُمْ قَدْ خَوْلَطُوا وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِالْمَمْسُوسِ الْمَخْلُوطِ وَالْمَمْرُوجِ مَجَازًا أَيْ خَالَطَ حَبَةَ تَعَالَى لِحْمِهِ وَدَمِهِ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۳۹: ۳۱۳). مَمْسُوسٌ يَعْنِي مَجْنُونٌ، هَمَانطُورٌ كَمَا فِي صِفَاتِ مُؤْمِنٍ آمَدَهُ كَمَا مَرَدَمٌ كَمَا مَي كُنَدُ أَنْانَ عَقْلُشَانِ بِيَمَارٍ اسْتِ وَ مَمْكَنَ اسْتِ مَنظُورِ اسْتِ مَمْسُوسٌ، مَخْلُوطٌ وَ يَكِي شَدَه بَاشَد. اسْ رُوي مَجَازِ يَعْنِي عَشَقِ خَدَا بَا كُوشْتِ وَ خُونِ اسْ مَخْلُوطِ شَدَه اسْتِ.

مخلوط و ممزوج بودن علی(ع) کنایه از فناى او در خداوند است و قابل تامل است که سخن نه از فناى در صفات و افعال بلکه در ذات مى باشد. به همین سبب علی(ع) مى فرماید: " معرفتى بالنورانیة معرفة الله و معرفة الله معرفتى بالنورانیة(همان، ج ۲۶: ۷) و خود را علم الله، قلب الله، لسان الله(ابن بابویه، ۱۳۸۸: ۱۶۴)، عین الله، ید الله، جنب الله و باب الله مى داند(کلینی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۱۹۹).

۴ - ۵ - شناخت خدا با خدا - فَنَاجِيَتُهُ سِرًّا.

وقتی مطابق فقرات سابق انسان خود را فانی یافت، نیازی به سخن گفتن آشکار نیست زیرا فاصله ای وجود ندارد و حال سابق به نجوای مخفی رسیده است. نجوا خود به معنی سخن مخفی است و با واژه سِرًّا. نیز همراه شده تا اوج خفا را برساند. همین نجوای مخفی از سویی نشانگر فناى رخ داده سابق و از طرفی نشانگر شناخت خدا با خدا است. زیرا این دو روی یک سکه هستند. هنگامی که فنا حاصل شد، انسان از خود خارج شده و انانیت و عینیت خود را چون قطره ای که به دریا پیوسته باخته و گم کرده است. اکنون زمان معرفت به ذات و دیدن خدا با خدا است.

اخباری به شناخت خدا با خدا اشاره دارند. مانند: بِكَ عَرَفْتُكَ وَ أَنْتَ دَلَلْتَنِي عَلَيْكَ وَ دَعَوْتَنِي إِلَيْكَ وَ لَوْ لَا أَنْتَ لَمْ أَدْرِ مَا أَنْتَ (مجلسی، ۱۳۶۲، ج ۹۵: ۸۲). با تو تو را شناختم و تو مرا به سوی خودت راهنمایی کردی و به سوی خودت خواندی و اگر تو نبودى من نمى دانستم تو چيستى. يا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ (همان، ج ۸۴: ۳۳۹)، ای کسی که ذاتش به ذاتش هدایت مى کند. اعْرِفُوا اللَّهَ بِاللَّهِ (کلینی، ۱۴۱۱، ج ۱: ۸۵)، خدا را به خدا بشناسید. إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ أَجَلٌّ وَأَعَزُّ وَأَكْرَمُ مِنْ أَنْ يُعْرَفَ بِخَلْقِهِ . بِمَ عَرَفْتَ رَبَّكَ قَالَ بِمَا عَرَفْتَنِي نَفْسَهُ (همان : ۸۶). یا دعای امام حسین(ع): مَتَى بَعْدَتْ حَتَّى تَكُونَ الْأَثَارُ هِيَ الَّتِي تُوصِلُ إِلَيْكَ (ابن طاوس، ۱۳۷۳: ۳۴۸). چه زمانی دور شدی که نشانه ها به سوی تو راهنما باشند.

علامه طباطبایی با ذکر حدیثی از امام صادق(ع) که: تعلم إن ما فيه له و به کما قالوا لیوسف: أإنک لأنت یوسف؟(یوسف: ۹۰) فعرّفوه به ولم یعرفوه بغيره(ابن شعبه حرانی، ۱۳۷۶: ۳۲۶) همه اصول معرفت رب را در این سخن مندرج می بیند(طباطبایی، ۱۳۸۷: ۱۰۳). این سخن بلند همان شناخت رب با رب است. در حقیقت برادران یوسف خود عامل عدم رویت و معرفت به یوسف شدند و او را از خود راندند. حسادت آنان حجاب میان آنها و یوسف شد و سالها در این حجاب باقی بودند. آنها از این حجاب خارج نشدند و با اینکه

بارها یوسف را دیدند، نشناختند تا اینکه یوسف خودش خودش را به آنها معرفی کرد و آنگاه شناختند و اگر نمی کرد، شناختی حاصل نبود. این شناخت به درجه معرفت انسان بستگی دارد همانطور که یوسف خودش را به یکی از برادران زودتر معرفی کرد: **وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ آوَى إِلَيْهِ أَخَاهُ قَالَ إِنِّي أَنَا أَخُوكَ (یوسف: ۹۶)**. جالب این است که برادران در نهایت از برادر یوسف سوال نکردند و نیازی هم نبود. وقتی یوسف شناخته شود، معلوم است که برادر او کیست. لکن یوسف میان شناخت خدا با خدا و با آثار او جمع کرد و برادرش را به عنوان نشانه ای از خودش معرفی کرد. این برادری بود که از مدتی پیش ملازم یوسف شده بود اما حتی یوسف را با این نشانه نیز نشناخته بودند.

وقتی به اضطرار و خشوع و فقر و ادب اقرار کردند: **قَالُوا يَا أَيُّهَا الْعَزِيزُ مَسَّنَا وَأَهْلَنَا الضُّرُّ وَجِئْنَا بِبِضَاعَةٍ مُزْجَاةٍ فَأَوْفِ لَنَا الْكَيْلَ وَتَصَدَّقْ عَلَيْنَا إِنَّ اللَّهَ يَجْزِي الْمُتَصَدِّقِينَ (یوسف: ۸۸)**، گفتند ای عزیز ما و خانواده ما را سختی رسیده است. و با کالایی ناچیز آمده ایم. پس برایمان پیمانه را تمام کن و بر ما تصدق کن. خداوند تصدق کنندگان را پاداش می دهد.

یوسف خودش را به آنها شناسانید. جالب است که گفت آن زمان جاهل بودید. یوسف کنار شما بود و نمی دانستید: **إِذْ أَنْتُمْ جَاهِلُونَ (یوسف: ۸۹)**. این جهل هم به معنی نادانی آنان بود که سبب ظلم به یوسف شد و ممکن است عدم معرفت آنها به یوسف که عامل اصلی این ظلم است، باشد.

برادران گفتند: **أَتَيْتَكَ لَأَنْتَ يُوسُفُ (یوسف: ۹۰)**. شواهد قطعی همه دلالت می کرد بر اینکه عزیز مصر همان برادرشان یوسف است. پس در سوالشان ابزار تاکید یعنی ان و لام و ضمیر فصل به کار بردند (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۱: ۳۲۳). همانطور که بر طبق آیات: **أَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ الْمُبِينُ (النور: ۲۵)** و **أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْلَمَ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (فصلت: ۵۳)**، شواهد روشن بر وجود خداوند دلالت دارد و یار بی پرده از در و دیوار در تجلی است، اما تا او خود را شناساند شناخته نمی شود.

یوسف گفت: **أَنَا يُوسُفُ (یوسف: ۹۰)** و این همان سخن خدا به موسی است که خود را به او شناساند و گفت: **إِنِّي أَنَا رَبُّكَ (طه: ۱۲)**، **إِنِّي أَنَا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا (طه: ۱۴)**، **إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (القصص: ۳۰)** و مسمی را با اسم معرفی کرد و نگفت الله منم. یعنی او با دیدن ذات با وصف آشنا شد نه با وصف ذات را بشناسد (طباطبایی، ۱۳۷۹، ج ۱۴: ۱۹۴).

۴ - ۶ - اخلاص - وَ عَمَلٍ لَكَ جَهْرًا.

هنگامی که مراحل گذشته طی شد و فنا و شناخت خدا با خدا حاصل گشت، نموده‌های درونی به شکل بیرونی ظهور می‌یابند و عمل خالصانه پدیدار می‌گردد. از این رو است که جامی اخلاص حقیقی را در ساحت فنا معتبر می‌داند و اخلاص از اخلاص می‌نامد. خدا با نظر و تجلی خود بر بنده وی را از نفس و هستی موهوم خویش فانی و باقی به خود می‌کند. پس بنده در مقام فنا مخلص می‌شود (فرحانی زاده، ۱۳۹۵: ۱۷). این معرفت ذات از راه فنا است که برای مخلصان روی می‌دهد (حسینی تهرانی، ۱۴۳۱: ۲۷۸).

در سوره صافات بارها به مخلصین اشاره شده است: آنان در ازای عمل جزا داده نمی‌شود (الصافات: ۳۹)، رزق معلومی در بهشت دارند (الصافات: ۴۱)، از سرانجام مندرین جدا هستند (الصافات: ۷۴) و احضار نمی‌شوند (الصافات: ۱۲۸). این آیات نشان می‌دهد آنان از خود عملی ندارند که در برابرش جزا داده شوند، زیرا مطابق حدیث قرب نوافل دست و پای آنها خود خدا است و هرچه از آن صادر شود، از آنها نیست و به همین سبب احضار نمی‌شوند. چرا که دائماً در حضور هستند و برای آنچه خود نکرده‌اند و تنها ظرف آن بوده‌اند، احضار بی معنا است.

اوج این آیات، آیات: سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ. إِلَّا عَبْدَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (الصافات: ۱۵۹-۱۶۰)، است. در اینجا بر اساس حجیت ظواهر قرآن و مطلق آمدن کلمه الله، ظاهراً معرفت به ذات امضاء و تنها توصیف مخلصین از خداوند پذیرفته شده و واضح است که توصیف صحیح پس از شناخت می‌باشد. نتیجه شرح این سوره از مخلصان این است که فقط توصیف آنان از خدا مقبول واقع شود. زیرا آنها در او فانی هستند و از خود خودی ندارند که مقابل او قرار گیرد.

سالک در این مرحله به جایی می‌رسد که کارها را از خود نمی‌بیند و فعل خدا می‌داند و به توحید افعالی می‌رسد. او خود را ابزاری می‌بیند که افعال الهی از طریق او صادر می‌شود و مفهوم آیه: وَمَا تَشَاوُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ (التکویر: ۲۹)، را درک می‌کند و برایش اراده ای نمی‌ماند (حیدری، ۱۳۹۲: ۱۹۶). به عنوان نمونه برخی از عرفای معاصر فعل خالص را فعل خود خدا دانسته‌اند که انسان تنها واسطه آن است و بی اختیار از او صادر می‌گردد و آن زمان تعینش محو شده است و مواردی را به عنوان مثال می‌آورند (یعقوبی، ۱۳۸۷: ۷۱۱). مفهوم عمل کردن آشکار برای خداوند، همان اخلاص است که از سویی برای خدا و از سوی دیگر همیشگی و عیان می‌باشد.

۵- نتیجه

با توجه به اهمیت و ضرورت معرفت الله در نصوص و نقش آن در سعادت بشری، پرداخت پیوسته به آن ضروری است. معرفت به ذات الله پیوسته میان امکان و عدم امکان در نوسان بوده است. نصوص لقاء الله در کنار مفهوم حقیقی اخلاص و فنا، نشان می دهد اخبار منع معرفت ذات با نمونه های شناخت خدا با خدا در تضاد نیست. زیرا در حال فنا شناخت ذات ممکن و در واقع نتیجه اساسی فنا است. مراحل لازم برای رسیدن به این عرفان در بستر فرازی از مناجات شعبانیه، قابل تبیین است. با توجه به آیات سوره صافات در وصف مخلصان و اینکه در نهایت تنها توصیف آنان از خدا مقبول شناخته شده است و اشاره پیامبر به ممسوس بودن علی(ع) در ذات خدا و نه صفات او، می توان از این معرفت دفاع کرد. در حقیقت اخلاص تام مقامی است که پس از طی این مراحل و رسیدن به بقای بالله قابل ادراک است. معرفت به ذات الله فوق توصیف برای غیر اهلش و نه فوق معرفت است و این مهم را اهلش درمی یابند.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- ۱ - قرآن کریم، (۱۳۸۶)، ترجمه محمد کاظم معزی، تهران: پنجره.
- ۲ - ابن طلوس، رضی الدین علی، (۱۳۷۳)، الاقبال بالاعمال الحسنه فیما يعمل مره فی السنه، قم: بوستان کتاب.
- ۳ - ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، (۱۳۷۶)، تحف العقول فیما جاء من الحكم و المواعظ من آل الرسول، ترجمه محمد باقر کمره ای، چاپ ششم، تهران: کتابچی.
- ۴ - ابن عربی، محیی الدین، (بی تا)، الفتوحات المکیه فی معرفه الاسرار المالکیه و المالکیه، بیروت: دار الاحیاء التراث العربی.
- ۵ -، (۱۳۹۵)، فصوص الحكم، تهران: کارنامه.
- ۶ - ابن بابویه، محمد بن علی، (۱۳۸۸)، التوحید، ترجمه علی اکبر میرزایی، قم: علویون.
- ۷ -، (۱۴۰۶)، من لا یحضره الفقیه، چاپ اول، بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- ۸ - ابن شهر آشوب، محمد بن علی، (بی تا)، مناقب آل ابی طالب، قم: المطبعه العلمیه.
- ۹ - ابن قولویه، جعفر بن محمد، (۱۳۷۷)، کامل الزیارات، ترجمه محمد جواد ذهنی، تهران: پیام حق.
- ۱۰ - ابن عمر، مفضل، (۱۳۸۵)، توحید مفضل، ترجمه محمد باقر مجلسی، چاپ اول، تهران: آرام دل.
- ۱۱ - ابوالفتوح رازی، حسین بن علی، (۱۴۰۸)، روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن، به کوشش محمد جعفر یاحقی و محمد مهدی ناصح، مشهد: بنیاد پژوهش های اسلامی آستان قدس.
- ۱۲ - استیس، والتر ترنس، (۱۳۵۸)، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول، تهران: سروش.
- ۱۳ - امین اصفهانی، نصرت بیگم، (۱۳۸۷)، النفحات الرحمانیه فی الوردات القلبیه، ترجمه مهدی افتخار، چاپ اول، قم: آیت اشراق.
- ۱۴ - پاینده، ابوالقاسم، (۱۳۲۴)، نهج الفصاحه، بی جا: جاویدان.
- ۱۵ - تمیمی آمدی، عبد الواحد بن محمد، (بی تا)، شرح غرر الحكم و درر الکلم، قم: دار الکتاب اسلامی.
- ۱۶ - تهرانی، مجتبی، (۱۳۸۷)، در آمدی بر سیر و سلوک، چاپ هفتم، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- ۱۷ - حر عاملی، محمد بن حسن، (۱۴۰۳)، وسایل الشیعه فی تحصیل مسائل الشریعه، قم: المطبعه العلمیه.
- ۱۸ - حسینی تهرانی، محمد حسین، (۱۴۳۲)، الله شناسی، چاپ نهم، مشهد: علامه طباطبایی.
- ۱۹ -، (۱۴۳۱)، مهرتابان، چاپ یازدهم، مشهد: علامه طباطبایی.
- ۲۰ - حیدری، کمال، (۱۳۹۲)، عرفان شیعه، به کوشش شیخ خلیل رزق، ترجمه محمد علی سلطانی، چاپ اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
- ۲۱ - خمینی، روح الله، (۱۳۷۱)، صحیفه نور، چاپ دوم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۲۲ -، (۱۳۷۴)، شرح دعای سحر، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۳ -، (۱۳۸۸)، شرح چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۴ -، (۱۳۹۴)، آداب الصلاه، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

- ۲۵- سید رضی، ابوالحسن محمد، (۱۳۸۷). نهج البلاغه، ترجمه علی نقی فیض الاسلام، چاپ چهارم، تهران: فقیه.
- ۲۶- صدر الدین شیرازی، محمد، (۱۳۷۲)، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار .
- ۲۷- طباطبایی، محمد حسین، (۱۳۷۹)، المیزان فی تفسیر القرآن، ترجمه: محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- ۲۸-، (۱۳۸۷)، رساله الولاية، ترجمه صادق حسن زاده، چاپ اول، قم: آیت اشراق.
- ۲۹- طبرسی، فضل بن حسن، (۱۳۷۷)، جوامع الجامع، تهران: دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم .
- ۳۰- غزالی، احمد، (۱۳۷۲)، کیمیای سعادت، چاپ سوم، بی جا: گنجینه.
- ۳۱- غزالی، محمد، (بی تا)، التبر المسبوك فی نصیحة الملوك، به کوشش هیثم خلیفه طبعی، بیروت: المكتبة العصرية.
- ۳۲- فراهیدی، خلیل بن احمد، (۱۴۰۹)، العین، قم: موسسه دار الهجره .
- ۳۳- فرحانی زاده، مجید، (۱۳۹۵)، مقاله جلوه های عرفانی اخلاص در اشعار عبد الرحمان جامی، همایش بین المللی شرق شناسی، تاریخ و ادبیات پارسی.
- ۳۴- فنايي، محمد، (۱۳۹۵)، مقاله ابعاد معرفت النفس و نقش آن در استكمال نفس انساني، مجله حکمت اسلامی، سال سوم، شماره دوم .
- ۳۵- فیض کاشانی، محسن، (۱۳۷۷)، علم اليقين، به کوشش محسن بیدار فر، قم: بیدار.
- ۳۶- قاضی طباطبایی، علی، (۱۳۹۱)، شرح دعای سمات، چاپ هشتم، تهران: شمس الشموس.
- ۳۷- قاضی سعید قمی، محمد بن محمد، (۱۳۸۶)، شرح توحید الصدوق، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۳۸- قیصری، داود بن محمود، (۱۴۱۶)، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، بی جا: انوار الهدی.
- ۳۹- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۸۷)، شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، ترجمه: علی شیروانی، قم، آیت اشراق.
- ۴۰- کلینی، محمد بن یعقوب، (۱۴۱۱)، الکافی، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
- ۴۱- مجلسی، محمد باقر، (۱۳۶۲)، بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمه الاطهار، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- ۴۲- مفید، محمد بن نعمان، (۱۴۱۴)، الاختصاص، چاپ چهارم، قم: جماعة المدرسين فی الحوزة العلمیة.
- ۴۳- مصطفوی، حسن، (۱۳۶۸)، التحقیق فی الکلمات القرآن الکریم، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی .
- ۴۴- ملکی تبریزی، جواد، (۱۳۸۴)، رساله لقاء الله، ترجمه احمد فهري، چاپ چهارم، تهران: تربت.
- ۴۵- موسوی، عبد الاعلی، (۱۴۰۹)، مواهب الرحمان فی تفسیر القرآن، چاپ دوم، بیروت: مؤسسه اهل بیت.
- ۴۶- یعقوبی قائنی، حسین، (۱۳۸۷)، سفینه الصادقین، چاپ دوم، قم: فقه.