

## علم انسان کامل

اسدالله شکریان

### چکیده

این نوشتار تلاشی در زمینه فهم خاستگاه و گستره بیکران علم انسان کامل است. از این رو، با توجه به روایات معصومین علیهم السلام نخست از هویت علم انسان کامل سخن گفته ایم، آن گاه با بررسی جنبه بشری انسان کامل، او را از دو بعد جسمانی و روحانی معرفی کرده و سپس با طرح بحث مزاج جسمانی و روحانی، آن را با علم گره زده ایم. در ادامه، گونه‌های دریافت علوم را در انسان کامل توضیح داده و دیدگاه برخی از عارفان بزرگ را نیز مطرح کرده ایم. در پایان، با طرح اتحاد انسان کامل با اسمای الهی، علم حاصل از حضور وجودی وی بر سراسر نظام هستی، ثابت شده است.

### کلیدواژه‌ها

انسان کامل، علم انسان کامل، مزاج، اسمای الهی، علم لدنی، معرفت.

پروژه پژوهشی مرکز مطالعات فرهنگی

پرتال جامع علوم انسانی

### خاستگاه و گستره علم انسان کامل

از دیدگاه عرفان اسلامی، حق تعالی دارای کمالاتی است که به آنها علم دارد. این علم به دو گونه است: در گونه نخست، علم حق به این کمالات در نفس خویش است و گونه دوم، علم به همان کمالات در غیر خود است که اولی را جلاء و دومی را استجلاء گویند (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۶۱؛ جامی، نقد النصوص، ۸۴). بنابراین، اگر چه علم به کمال لذت بخش است، مشاهده آن در غیر، از لذتی مضاعف برخوردار خواهد بود. از سویی، همه ماسوی الله مظاهر حق است و حق در آنها تجلی کرده است، ولی تنها مظهري که می تواند محل تجلی تام حق باشد و حق تعالی همه کمالات خویش را در آن مشاهده کند، انسان کامل است (شرح فصوص الحکم، فص آدمی، ۳۲۷؛ یزدان پناه، «دروس عرفان نظری»، ۳۳۹ و ۴۳۲).

این که در زیارت نامه حضرت رسول الله ﷺ آمده است: «المجلی الانم» به همین معنا اشاره دارد. از همین رو، انسان کامل به سبب ظرفیتی که در ساختار وجودی اش هست، می تواند به مقام خلافت و نیابت حق در روی زمین دست یابد و این زمانی شدنی است که خلیفه حق برای تدبیر عالم به ویژگی های مستخلف عنه خود آراسته گردد.

از جمله محوری ترین ویژگی خلیفه الله علم او درباره اسما و صفات حق تعالی است: وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا (بقره، ۳۱) یعنی سخن از رتبه و جود خلیفه الله در نظام هستی است. از این رو، مانیز درباره محوری ترین نقطه انسان کامل که علم اوست بحث خواهیم کرد تا روشن گردد که انسان کامل چگونه به علم بی پایان دست می یابد؟ و گستره آن تا کجاست؟ همچنین جنبه های بشری و جسمانی او چه تأثیری بر علم وی دارد؟

از مشخصه های بارز انسان کامل، آگاهی و علم او به حقایق و اسرار عالم است و این علم، کسبی و حصولی نیست. بنابراین، این کمال و جود از دوروش برای وی محقق می شود: روش نخست، اعطای علوم از سوی حق به بنده است که از آن به علم وهبی و اعطایی نام برده اند. روش دیگر، به واسطه سلوک انسان و رسیدن وی به مقام حق یقین است که در این مقام، حقایق عالم را به شکل متحد شدن با آنها درمی یابد.

آیا گستره علم انسان کامل، همه چیز را در بر می گیرد؟ بنابر روایات ائمه علیهم السلام، علم حق به دو دسته تقسیم می شود: علمی که تنها حق تعالی از آن آگاه است. این علم را علم مکنون و مخزون نامیده اند. علم دیگری که دیگران نیز از آن بهره مندند، علمی است که حق تعالی به فرشتگان و پیامبران داده است و ائمه اطهار علیهم السلام نیز از آن آگاهند.

امام صادق علیه السلام می فرماید:

ان لله علمین: علم مکنون مخزون لایعلمه الا هو، من ذلك يكون البداء و علم علمه ملائکته و رسله و انبیائه فنحن نعلمه.

همانا خداوند دو علم دارد: علم پنهان و راز آلود که جز خدا کسی آن را نمی داند و جایگاه بداء در این علم است و علمی که خداوند به فرشتگان و پیامبران آموخته است و ما نیز آن را می دانیم.

درباره اسمای مستأثره الهی باید گفت: این اسما به دلیل آن که جلوه خلقی ندارند و از اسمای بطونی اند، امکان دست رسی به آنها برای غیر رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم و وارثان آن حضرت که به مرحله تعیین اول رسیده اند، امکان پذیر نیست (شرح فصوص الحکم، ۱۸).

### جنبه الهی و بشری انسان کامل و علم او

در انسان کامل، دو جهت جمع است: جنبه بشری و جنبه ربوبی. از جهت بشری، او عبد است. البته عبد الله است نه عبد دیگر اسما؛ چون انسان کامل مظهر اسم جامع الله است که جمیع اسما را در وجود خود جای داده است. از این رو، اتحاد او با اسم جامع الله بر خور داری وی از جمیع اسمای الهی را در پی دارد. پس همان گونه که همه عوالم زیر پوشش ربوبیت الله قرار دارند و الله رب همه آنهاست، عبد الله هم که انسان کامل باشد، مظهر همان الله است. پس، او هم رب همه عوالم خواهد بود که در بحث خلافت انسان کامل بدان می پردازیم (یزدان پناه، «دروس عرفان نظری»، ۳۴۴؛ قیصری، شرح فصوص الحکم، ۹۱-۳۹).

قرآن به جنبه بشری انسان کامل توجه دارد. آنجا که می فرماید: قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ... (کهف، ۱۱۰) و یا: يَا كُلُّ الطَّعَامِ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ (فرقان، ۷). از این رو، لازمه جنبه بشری بودن او را

مقام بندگی وی می‌داند «وَأَنَّهُ لَمَّا قَامَ عَبْدُ اللَّهِ يَدْعُوهُ» (جن، ۱۹).

جنبه دیگر، ربوبیت انسان کامل است. در این مقام، از نظر شرافتی که به سبب اتحاد با اسم جامع الله می‌یابد و مظهر آن اسم شریف می‌شود، به مقام ربوبیت دست پیدا می‌کند و سپس رب همه عوالم می‌شود (قیصری، شرح فصوص الحکم، ۹۱). در بحث علم انسان کامل، ناگزیر هر دو جنبه بشریت و ربوبیت وی را در نظر داریم.

آنچه در انسان کامل مشاهده می‌کنیم، تأثیرپذیری وی از هر دو جنبه بشری و الهی است؛ یعنی از جهت بشری، نبی نیز همچون دیگر انسان‌ها زندگی می‌کند و قرار نیست همه چیز را بالفعل بداند، بلکه رفتارهای وی مانند دیگران خواهد بود؛ مانند مردم با دیگران و با اشیاء ارتباط برقرار می‌کند. گاهی برخی از مخالفان در رویارویی با پیامبر ﷺ اعتراض می‌کردند که اگر قرار است ایمان بیاوریم، دست کم باید کسی به پیامبری مبعوث می‌شد که زندگی‌اش با ما متفاوت می‌بود؛ مثلاً فرشتگانی را می‌فرستاد؛ در حالی که شخصی ادعای نبوت می‌کند که مانند خود ماست. طبرسی در احتجاج، این داستان را نقل می‌کند. در بحار الانوار نیز ماجرای اعتراض گروهی از مشرکان به رسول خدا ﷺ چنین آمده است: ... ای محمد! تو ادعای بزرگی داری و سزاوار رب العالمین و خالق مخلوقات نیست که چون تویی را که بشری همچون مایی و از آنچه ما می‌خوریم می‌خوری و در بازار راه می‌روی، به رسالت برگزینند... اگر تو پیامبر می‌بودی، همراه تو ملکی می‌بود که تو را تصدیق می‌کرد و ما او را می‌دیدیم، بلکه اگر خدا می‌خواست پیامبری را برای ما بفرستد، فرشته‌ای را مبعوث می‌کرد؛ نه بشری چون خودمان ... (حسن زاده آملی، رساله امامت، ۸۷). کلینی رحمته الله علیه در اصول کافی از هشام بن حکم از امام صادق رحمته الله علیه روایتی را در پاسخ یک زندیق نقل می‌کند. در این روایت، امام در بخشی از حدیث شریفشان در باره پیامبر می‌فرماید:

... آنان با مردم، با وجود مشارکت در آفرینش و ترکیب، مشارکتی در احوال ندارند...

(ص ۷۲).

در واقع، از گفتار امام معصوم این گونه استنباط می‌شود که پیامبران از جهت بشری با دیگران شریک بودند و از این رو، از حیث ساختار آفرینش هم سنخ دیگر انسان‌ها بودند؛ اگر چه از جهت

قوای درونی همچون شهوت، غضب و مانند آن، کمال اعتدال بر آنها حکم فرما بود.

### علم انسان کامل به جزئیات

بنابر بحث پیشین می توان به راحتی پذیرفت که علم پیامبر یا امام معصوم از نظر جنبه های بشری به چیزهای جزئی و امور عادی و روزمره، حالت بالفعل ندارد؛ یعنی چه بسا پیامبر یا امام معصوم در پی شیء گم شده خود بگردد و حتی آن را نیابد. این گونه عدم علم فعلی به امورات جزئی که از لوازم حیات بشری است، هرگز به جایگاه علم و هب و لدنی انبیا و امامان معصوم زیانی نمی رساند. اساساً اگر حضور چنین علمی برای ایشان ضروری می بود، می بایست هرگز به گرفتاری های ایام حیاتشان دچار نشوند. ناآگاهی یعقوب پیامبر علیه السلام از حال یوسف علیه السلام در چاه کنعان و یا اعتراض های موسی علیه السلام به خضر نبی علیه السلام و یا گرفتاری های فراوان پیامبر صلی الله علیه و آله و ائمه اطهار علیهم السلام، همگی نشانگر آن است که آنان به مسائلی که با امور بشری مرتبط است، علم فعلی ندارند و این علم نداشتن، زیانی به مقام علمی ایشان وارد نمی سازد.

از روایت هایی که در باب «نادر فیه ذکر الغیب» اصول کافی آمده است، می توان هم گستره علم امام را احساس کرد و هم مسائل جزئی را که با حیات بشری ایشان مرتبط است، از گستره علم فعلی ایشان استثنا کرد. برای نمونه، روایت سوم این باب از سدیر است که می گوید: من و ابوبصیر و یحییای بزاز و داوود بن کثیر در مجلس نشسته بودیم که امام صادق علیه السلام با حالت خشم وارد شد. چون در مسند خویش قرار گرفت، فرمود: شگفتا از مردمی که گمان می کنند ما غیب می دانیم، کسی جز خدای عز و جل غیب نمی داند. من می خواستم فلان کنیزم را تنبیه کنم، او از من گریخت و من ندانستم که وی در کدام اطاق منزل پنهان شده است....

سدیر می گوید: پس از آن که امام از مجلس برخاست و به منزلش رفت، به خدمت ایشان رسیدیم و درباره فرمایش امام در مورد کنیز و نیز درباره علم امام به ویژه درباره علم غیب پرسیدیم که امام در قالب پرسش و پاسخی درباره علومی که در نزد ایشان است، فرمود: به خدا تمام علم کتاب نزد ماست.

البته ناآگاهی فعلی به امور جزئی هم، در صورت توجه ایشان، به علم فعلی بدل خواهد شد. روایات باب «ان الائمة علیهم السلام اذا شاؤوا ان يعلموا علموا» کتاب الحجة/ اصول کافی این نظر را تأیید می‌کنند. روایت اول این باب از امام صادق علیه السلام است که می‌فرماید: «ان الامام اذا شاء ان يعلم علم». نیز در روایت دوم، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «ان الامام اذا شاء ان يعلم اعلم» و در روایت سوم همین باب، امام صادق علیه السلام می‌فرماید: «اذا اراد الامام ان يعلم شيئاً اعلمه الله ذلك».

سر بیان آنچه در مورد علم نداشتن امام و نبی به مسائل جزئی گذشت این بود که بدانیم حیث بشری انسان، خود اقتضائاتی دارد و نظام عالم در فرایند طبیعی، بر اساس علت‌ها و معلول‌ها پایه‌گذاری شده است. همه اجزای عالم به شکل حساب شده‌ای همکاری می‌کنند و بر اساس سنت الهی، فرستادگان و هادیان الهی نیز از این قائده مستثنا نیستند. آنها نیز چون بشرند و در عالم ماده رشد کرده‌اند و ناگزیر از قوانین آن باید پیروی کنند. ولی آیا انسان کامل از حیث جنبه مادی و بشری ویژگی خاصی دارد؟ او در کجای نظام مادی و عنصری قرار دارد؟ این پرسشی است که روشن شدن پاسخ آن، کمال انسان کامل را از نظر بشر بودنش به اثبات خواهد رساند.

### دلیلی دیگر بر بقای جنبه بشری انسان کامل

به باور عرفا سالک در سیر صعودی، در سفر دوم به مقام فنا می‌رسد. در این سفر که سفری از حق به حق است، با حق سالک به مقام ولایت دست می‌یازد و وجودش حقانی می‌شود؛ سپس با محو شدن در حق، به همه اسما جز اسمای مستأثره حق عالم می‌گردد. پس ولایت وی تام و تمام می‌گردد، ذات و صفات و افعالش در ذات و صفات و افعال حق فانی می‌شود. آن‌گاه در سفر سوم که سفری بالحق از حق به خلق است، به حق می‌شنود و راه می‌رود و سخن می‌گوید. در این حالت، با همه عوالم اتحاد وجودی می‌یابد و عوالم را با آثار و لوازمشان شهود می‌کند. در این سفر، او هم حق را ادا می‌کند و هم حق خلق را (یزدان‌پناه، «دروس عرفان نظری»، ۳۴۶-۳۴۷). به تعبیری چون او خلیفه الله در میان خلق است، باید در امور بشری همچون دیگران زندگی کند. او موظف است تا حیث بشری خویش را حفظ کند؛ زیرا در غیر این صورت حقی را ضایع کرده است. این حق که

همان ادای حق خلق است، این گونه نیست که او همچون فرشته‌ای در بالا قرار بگیرد و به امر و نهی بشر پردازد؛ چون در این صورت از مقام خلافت عزل خواهد شد. ولی او خلیفه الهی است که باید به ادای حقوق قیام کند و حق هر ذی حقی را به شایستگی پردازد و انسان کامل در موطن بشری به ایفای نقش الهی خویش می‌پردازد. به همین جهت، در میان مردم همچون آنان زندگی می‌کند و حیث بشری خویش را بروز می‌دهد. ولی همان گونه که پیش تر گذشت به همه اسرار عالم و ریز و درشت آن آگاهی دارد، ولی در اموری که به جنبه‌های بشری او مربوط است، هر گاه اراده کند، آگاه می‌شود و علم پیدا می‌کند.

### کمال انسان کامل از جهت مزاج جسمانی

انسان کامل از آن جهت که جنبه بشری و طبیعی دارد، از آن تأثیر خواهد پذیرفت. ولی باید دانست که وی حتی در جهت جسمانیت و حیث مادی اش نیز سرآمد همه موجودات طبیعی است. در حقیقت، ساختار جسمانی انسان کامل، فضیلت و شرافت خاصی دارد که دیگران ندارند. ملاصدرای شیرازی در این باره به تفصیل بحث می‌کند و به بیان برهانی وجدانی می‌پردازد و می‌کوشد حرکت تدریجی وجودی و تکامل از پایین‌ترین منازل به سوی مراحل عالی را که فرجام آن هم‌نشینی با حق تعالی است، برای کون‌های عنصریه اثبات کند.

اذا نظرت الی حال الاکوان العنصریه فی تدرجها فی الوجود و تکاملها و ترقیها من

ادنی المنازل فی ان تبلغ الی مجاوره الاله المعبود و جدت البرهان مطابقاً للوجدان....

(سفار، ۲۶۱/۵).

این استدلال، بر بحث مزاج مبتنی است که بوعلی در *اشارات* (نمط دوم) بدان پرداخته است.

در حکمت طبیعی قدیم، عناصر اربعه عبارتند از: آب، خاک، هوا و آتش. از تعامل خاص این عناصر و از درون این امتزاج در یک تشکیک طولی، نخست مزاج معدنی جمادات شکل می‌گیرد که البته جمادات در میان خود، اشرف و اخس دارند؛ به گونه‌ای که مثلاً جماد بودن مرجان از حیث شرافت و برتری و مزاجی که آن را تشکیل می‌دهد، به رتبه نبات بسیار نزدیک است. این حرکت

تدریجی از منازل پایین تا مراحل عالی، هم چنان ادامه می‌یابد تا آن‌که مزاج جدید نباتی شکل می‌پذیرد. این مزاج افزون بر دارا بودن کمالات مزاج معدنی، مزاج و کمالات گیاهی رانیز داراست و به گونه‌ای کمال می‌یابد که به مرز میان نبات و حیوان می‌رسد. از این رو، گیاهانی هستند که از جهت کمال نباتی به مرز حیوانی نزدیک می‌شوند؛ مانند نخل که رسول الله ﷺ در روایتی می‌فرماید: «اكر مواتكم النخلة فانها خلقت من بقية طينة آدم» (هیشمی، مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، ۳۹/۵؛ متقی، کنز العمال، ۳۳۸/۱۲).

سرانجام مزاج حیوانی با تمام ویژگی‌هایش تشکیل می‌گردد. مزاج‌های حیوانی نیز دارای مراتبی هستند؛ یعنی مزاجی که برای کرم وجود دارد با مزاج یک پروانه متفاوت است؛ چون مزاج پروانه نسبت به مزاج کرم کامل تر است. در عین حال، پروانه حافظه ندارد، ولی حیوانات دیگری هستند که به مراتب از مزاج‌های قوی‌تری برخوردارند؛ همچون چهارپایان که دارای حواس پنج‌گانه و بسیاری از قوای باطنی‌اند تا جایی که برخی حیوانات از نظر کمال مزاج حیوانی به حد وسط حیوان و انسان رسیده‌اند؛ همچون میمون‌ها. در واقع، میمون‌ها دارای مزاج عدل در میان حیوانات هستند.

مزاج انسان نیز نسبت به مراتب پایین‌تر، عدل است. او افزون بر آن‌که ویژگی‌های مراتب پایین را دارد، از برتری خاصی هم برخوردار است. خواسته‌ها و گرایش‌ها، رفتارها و خصائص و به ویژه تفکر و قدرت انسان برای او مزاجی در پی آورده است که ظرفیت پذیرش نفس ناطقه را به وی داده است،<sup>۱</sup> ولی در میان انسان‌ها نیز، مراتب شدت و ضعف در مزاج آشکار است؛ چه این‌که بسیاری از آدمیان بر مزاج ضعیف ماندگارند و با تأثیرپذیری از عوامل گوناگون اجتماعی، وراثتی، جغرافیایی و... توفیق دست‌رسی به مزاجی قوی‌تر را از دست می‌دهند. به همین جهت، در مراحل آغازین انسانی از حیث مزاج متوقف می‌شوند. در عین حال کسانی هستند که تلاش آنها و عناصر

۱. بوعلی در فصل ۲۷ از نبط دوم اشارات، ج ۲ می‌گوید: «انظر الى حكمة الصانع، بدأ فخلق اصولاً، ثم خلق منها امزجة شتى، واعد كل مزاج لنوع، وجعل الخرج الامزجة عن الاعتدال لأخرج الأنواع عن الكمال وجعل اقربها من الاعتدال الممكن مزاج الانسان لتستقره، نفسه الناطقة».



تأثیر گذار بیرونی و درونی، مزاجی قوی تر برای آنها رقم می زند. این سیر کمال در مزاج را در نوع انسانی می توانیم چنان بالا بریم تا به مرز انسان کامل برسیم. در واقع، انسان کامل از حیث مزاج عنصری و جسمانی دارای اعدل مزاج هاست و این اعتدال مزاجی که در انسان کامل در کمال خود است، تأثیرات شگرفی بر دیگر بخش های آدمی خواهد گذاشت. ابن عربی در شعری می گوید:

من المزاج قوی الانسان اجمعها  
روحاً و جسماً فلا تعدلا عن الرشد  
همه قوای انسان از مزاج است؛ چه از نظر روحی و چه از نظر جسمانی. پس از راه رشد  
متصرف مشو (ابن عربی، فتوحات مکیه، باب ۴۸؛ برگرفته از حسن زاده آملی، شرح عیون در  
شرح عیون مسائل نفس، ۴۰۴).

یا بوعلی در باره تأثیر گذاری های مزاج بر اخلاق و عادت ها می نویسد:

در علوم طبیعی روشن شده است که اخلاق و عادات تابع مزاج بدن می باشند؛ به طوری که  
اگر کسی به مزاجش بلغم غلبه یابد، سکون و وقار و حلم در او بسیار می شود و آن کسی که  
صفرا در او زیاد گردد، غضب او زیاد می شود و کسی که سودا در او زیاد شود، سوء خلق بر  
او چیره گردد و هر کدام از اینها اخلاق دیگری را نیز به دنبال می آورد که در اینجا آنها را  
ذکر نمی کنیم. پس شکی نیست که مزاج قابل تبدیل است و در نتیجه، با تغییر مزاج، اخلاق  
نیز قابل تبدیل و تغییر خواهد بود...

بنابراین، اگر هر کدام از حالت های چهار گانه که در آدمی قرار دارند، بر مزاج وی غلبه کنند،  
تأثیر های خود را خواهند گذاشت. به همین جهت، اعتدال در مزاج بدین معناست که هیچ کدام از  
حالت های چهار گانه مزاج انسانی از دیگری پیشی نگیرند. این همان، اعتدال مزاجی است که  
خروج از این اعتدال مزاجی با غلبه هر کدام از این مواد چهار گانه محقق خواهد شد و انسان کامل  
کسی است که هیچ کدام از این موارد بر مزاجش غلبه نداشته باشد. در واقع، اعدل مزاج ها را  
داراست و از همین رو، پذیرای حقایق خواهد بود. همان گونه که بوعلی می گوید:

هر چه مزاج به اعتدال نزدیک تر باشد، استعداد شخص برای قبول ملکات فاضله علمی و  
عملی بیشتر خواهد بود.

بر اساس چنین فرایندی رابطه میان مزاج و نفس، یک رابطه تأثیر گذار خواهد بود. به بیانی

روشن تر، برتری علمی و دست یافتن به حقایق عالم برای نفس، با مزاجی مرتبط خواهد بود که هر چه اعتدالش بیشتر باشد، درجات فضل آن هم روبه فزونی می‌نهد. از این رو، عالی‌ترین نفس‌ها، برخوردار از متعادل‌ترین مزاج‌ها هستند و نوع افاضه‌ها برای انسان‌های واجد مزاج‌های اعدل، افاضه‌های ویژه است که بالاتر از آن قابل تصور نیست. علامه حسن زاده آملی می‌فرماید:

هر گاه مزاج متعادل تر باشد، نفس که بر آن افاضه می‌گردد نیز افضل خواهد بود و حقایق افاضه شده بر نفس نیز، طبق مراتب نفس در فضل و درجه متفاوت خواهد بود و آنان که به ایشان علم داده شده [است]، دارای درجاتی هستند- یعنی همگی در یک مرتبه نیستند- برای همین جهت است که گفته‌اند: «عقل عاشری که بشر را تکمیل می‌کند به اذن خدا به انبیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> وحی می‌کند و به اولیاء<sup>علیهم‌السلام</sup> الهام می‌کند و به علما تعلیم می‌دهد» (سبزواری، منظومه در حکمت، ۲۷۶؛ حسن زاده آملی، شرح عیون در شرح عیون مسائل نفس، ۴۰۴).

گفتنی است مزاج کمال یافته و به اعتدال نهایی رسیده، قدرت و امکان درک حقایق را به نفس افاضه می‌کند و اگر شدت علم را برای شدت انسانیت شرط اصلی قرار دهیم، پس کمال انسان کامل با کمال علمی او مرتبط است و این کمال علمی، تنها از بستر مزاج اعدل امکان‌پذیر است.<sup>۱</sup> برای روشن شدن موضوع، مثالی می‌آوریم: اگر همه توان یک مرکز علمی بر روی دو نفر جوایب علم متمرکز گردد و این دو هم از جهت گوناگون با هم متفاوت باشند، به گونه‌ای که یکی از آنها فراموش کار، از نظر جسمی، کم تحرک و کم بنیه و در مقابل، نفر دوم برخلاف اولی، دارای ذهنی باهوش و دارای سلامت بدنی و با بنیه‌ای قوی باشد، تلاش‌های مرکز علمی فوق در کدام یک

۱. «هو اعلم ان انکسار تضاد کیفیات. و استقرارها علی کیفیة متوسطة وحدانية، نسبة مالها الی مبدئها الواحد، و بسببها تستحق لأن یغیض علیها صورة او نفساً تحفظها. فکلما کان الانکسار اتم، کانت النسبة اکمل، و النفس الفاضلة بمبدئها أشبه» بوعلی، اشارات، ۳۴۱/۲؛ یعنی: بدان که در اثر ترکیب عناصر اربعه و شکستن تضادی که میان عناصر است [چون هر عنصری طبع خاصی دارد که خلاف طبع عنصر دیگر است] عناصر بر کیفیت متوسط واحدی استقرار می‌یابند که این کیفیت نسبت خاص به مبداء واحد دارد [این کیفیت، همان مزاج است] و به سبب این کیفیت، یا وحدانیتی که یافته است، این استحقاق را می‌رساند که صورتی برای آن افزوده شود. [اگر معدنی باشد، اما اگر حیوانی باشد] نفس برای آن اضافه می‌شود تا این نفس آن کیفیت را حفظ کند و هر چه این انکسار اتم و آن مزاج معتدل تر باشد، نسبت آن به مبداء اول اکمل و نفسی که به آن اضافه می‌شود به مبدئش اشبه خواهد بود.

مفیدتر خواهد بود؟ بی گمان دومی موفق تر است و هر چه این ویژگی ها به شکل مطلوب تری در این شخص باشد، علم آموزی و درک حقایق علمی او نیز به مراتب بیشتر و بهتر خواهد بود. در واقع، هر چه مزاج او به سوی اعتدال بیشتر گرایش یابد، قدرت فراگیری علوم نیز در وی افزایش خواهد یافت. در مقابل، دانش آموز اولی، به دلیل مزاج غیر متعادل و پریشانش این امکان را نمی یابد و بهره علمی او اندک می شود.

شاید این پرسش مطرح شود که سرماندگاری امام زمان (عج) در مقام «مصدق انسان کامل» از جهت جسمانی چگونه است؟ انسان ها در فرایندی زمان دار هستند و در طول زمان از کودکی تا جوانی و از جوانی تا پیری مراحلی را می گذرانند و اعضا و جوارح انسان، رفته رفته استواری و صحت خود را از دست می دهند و زمینه فرسودگی جسمانی انسان را فراهم می کنند، در حالی که برای امام زمان (عج) چنین فرایندی ثابت نیست؛ زیرا اگر جسم مبارک آن حضرت هم این گونه مراحل را می گذرانند، باید پی آمدهای گذشت زمان و فرسودگی جسمی برایشان نیز عارض می شد؛ در حالی که اگر چنین می شد، امکان بقای روح در جسمی که سال ها از سلامت گذشته محال می نمود. چرا این جسم فرسوده نمی شود؟ در پاسخ، باید به همین بحث مزاج اعدل عنایت داشت؛ زیرا کمال اعتدال در مزاج عنصری، دوری از فساد و فرسودگی را به همراه خواهد داشت. از این رو، درباره دیگر ائمه علیهم السلام نیز چنین مطلبی درست است. بنابراین، معصومین علیهم السلام به مرگ طبیعی از دنیا نمی روند، بلکه آنها را به شهادت می رسانند. پیامبر صلی الله علیه و آله و امام معصوم علیه السلام از حیث مزاج عنصری در کمال اعتدال قرار دارند و بدن هایشان فسادپذیر نیست (ر.ک: حسن زاده آملی، انسان از دیدگاه نهج البلاغه، ۱۲۷).

### کمال انسان کامل از جهت مزاج روحانی

افزون بر مزاج عنصری و جسمانی، مزاج دیگری به نام مزاج روحانی وجود دارد. این مزاج، پی آمد هویت روحی آدمی است؛ هویتی که افزون بر تأثیر مزاج های روحی پشتیبان، به صورت توارث در این مزاج، خود انسان آن را با اعمال و رفتار خویش ایجاد می کند؛ چون انسان وقتی روح خود را به

حالت‌های خاص عادت داد و همه افعال و رفتار خود را در راستای آن حالت‌های روحی تعریف کرد، به طبع روح انسان، مزاجی خاص می‌یابد که از آن به مزاج روحانی نام می‌برند. حال چه بسا کسی حالت و خوی درندگی را با اعمال و رفتار حیوانی تقویت کند. در این صورت، مزاجی که برای چنین روحی پدید می‌آید، مزاج حیوانی است. همین انسان، اگر به رفتارهای خود رنگ الهی بدهد و اعمال خویش را در مسیر حق سامان دهد، اهل عبادت و راز و نیاز باشد، همواره به ذکر الهی مترنم گردد و پله‌های سلوک را یکی پس از دیگری بییماید، در روح چنین انسانی مزاج روحانی متعالی به وجود خواهد آمد؛ یعنی همان‌گونه که مزاج جسمانی با اندک بیماری دچار نقص می‌شود و از اعتدال دور می‌گردد مزاج روحانی نیز با اندک گناهی از سلامتی و اعتدالی که باید دارا باشد، دور می‌شود. از این رو، پیوسته انسان مؤمن باید افعال و رفتار خویش را بر پایه ملاک‌ها و باورهای الهی بازخوانی کند تا اعتدال در مزاج روحانی وی حفظ شود و همواره به سوی مزاج روحانی عدل گام بردارد.

پیش‌تر بیان شد که انسان کامل دارای دو جنبه بشری و الهی است و او از هر دو جهت، کامل و در اعتدال کامل به سر می‌برد، زیرا انسان کامل هم از جهت عنصری اش در اعتدال کامل مزاجی قرار دارد و هم از جهت روحانی، در اوج اعتدال است. از این رو، رسیدن به مزاج روحانی عدل، همانا رسیدن به مقام توحّد و قرار گرفتن در مقام مظهر وحدت حقیقی است. وقتی انسان کامل از همه ماسوی اللّه فانی شود و بقای در حق یابد، به هر جا که رو کند، حق را می‌یابد. او حق را واحد حقیقی می‌یابد که سریان وجودی اش در دل هر ذره‌ای هویدا است؛ بدین جهت، او هم مظهر وحدت حقیقی حق می‌شود و به کمال اعتدال مزاجی که لازمه چنین تعالی است، دست می‌یابد.

این چنین مزاج معتدلی به دلیل شباهتی که به عنوان مظهر وحدت حقیقی حق با حق یافته است، دارای کمالاتش می‌شود که برای حق تعالی بالذات است و انسان کامل بالعرض از آن برخوردار می‌شود. این برخورداری، نتیجه روح توحیدی و دوری از کثرتی است که وی از آن برخوردار شده است. از جمله این کمالات، علم است؛ چون حق تعالی عالم به ماکان و مایکون است و علم او نیز، همچون ذاتش نامتناهی است، انسان کامل هم اگر چه متناهی است، ولی به

میزان سعه و جودیش که آینه تمام‌نمای حق است و از اسم جامع الله بر خوردار است، علمی بی‌پایان و در عین حال، روزافزون را حامل است.

خلاصه هر چه انسان از کثرت فاصله گیرد و به وحدت نزدیک‌تر شود، در واقع به خزانة بی‌کرانی از علم و معرفت راه یافته است. صدرالدین قونوی در *نفحات* می‌گوید:

کامل‌ترین و شبیه‌ترین علوم به علم حضرت حق حاصل نمی‌شود، جز برای کسی که ذات او از هر صفت و نقش خالی شود و در مرکز نقطه عظیمی قرار گیرد که جامع جمیع مراتب و وجودات، و اعتدال حقیقی محیط بر اعتدالات معنوی و روحانی و مثالی و حسی و توابع آن از کمالات نسبی و درجات است (نفعه ۲۶).

علامه حسن زاده آملی در ذیل سخن قونوی در شرح *عیون در شرح عیون مسائل نفس* می‌فرماید: به کمک این مطلب عالی و بلند می‌توانی اسراری از علم انسان کامل، یعنی امام را بفهمی و نیز بدانی آنچه [را] که در روایات وارد شده [است] که نفوس کامله هر گاه بخواهند بدانند، می‌دانند. پس به شایستگی در این معنا تدبر کن (ص ۴۰۰).

### کمال انسان کامل در مظهریت اسمای الهی

در همین راستا، بحث تجلی حق بر مظاهر گوناگون نیز قابل توجه است؛ زیرا در عرفان اسلامی این نکته به روشنی بیان می‌شود که حق تعالی به واسطه اسمای<sup>۱</sup> خود بر مادون و مظاهرش تجلی می‌کند و این تجلی، می‌بایست در قالب اسمی از اسمای حق باشد. از این رو، هر مظهري واجد نوعی اعتدال و تسویه است که بر اساس همین خاستگاه و جودیش تجلی حق را می‌پذیرد و بر اساس سعه و جودیش، اسمی خاص از اسمای الهی بر آن افزوده می‌شود و به تدبیر آن مظهر می‌پردازد. ولی آن‌گاه که تسویه در اعتدال کامل خودش قرار گیرد، حق تعالی به جمیع اسما خود در آن تجلی می‌کند و او مظهر تام و تمام حق می‌شود و این مظهر کسی نیست جز انسان کامل. در

۱. مراد از اسما همان حقایق غیبی عالم است که از نظر نشانه خدا بودن، به اسم موسوم شده است؛ حقایقی که با شعور و عاقل و مستور به حجاب غیب و مخزون عند الله و در عین حال، خزاین اشیای عالمند؛ موجودات عالیه‌ای که همه حقایق عالم شهود تنزل یافته و رقیقه‌ای از آنان است و همه آنچه در آسمان و زمین مشاهده می‌شود، از نور و بهای آنان مشتق شده و به خیر و برکت آنها نزول یافته [است].... (جوادی آملی، تفسیر تسنیم، ۱/۱۶۹).

این صورت، هر اسمی خودش را در انسان کامل ظهور می دهد و این یعنی آگاهی و علم انسان کامل به حقایق و رازهای عالم غیبی؛ رازهایی که مخزون عندالله است و انسان کامل از آن باخبر می باشد.

در شریعت، مسئله فراگیری اسمای الهی را برای آدمی می توان مطرح کرد: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» (بقره، ۳۱). این تعلیم در جایی است که حقیقت علم در جان علم آموز نشسته باشد و هیچ گونه نسیان و جهلی در آن راه نیابد؛ برخلاف تدریس که چه بسا میان معلم و متعلم، به دلیل فتوری که در متعلم ایجاد شده است انفکاک حاصل شود. ولی در بحث تعلیمی که به ساحت ربوبی حق مربوط است، هم معلم، یعنی حق تعالی در فاعلیت خویش تام است و لذا فتوری در آن راه نمی یابد و هم متعلم، یعنی انسان کامل، به دلیل قابلیت و دریافت قابلی تام است و هیچ گونه نقص، نسیان و جهلی در وی راه ندارد. بدین روی، تعلیم اسمای الهی به انسان کامل بدون واسطه و از راه تکلم حق با بشر است که همان راه وحی است؛ چنان تکلم و افاضه اسمایی که دربردارنده همه حقایق و اسرار عالم غیب و شهود است. «وَمَا كَانَ لِيُبَشِّرَ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا» (شوری، ۵۱).

پس این گونه رابطه تنگاتنگ با انسان کامل - بدون هیچ واسطه ای، حتی به واسطه فرشتگان<sup>۱</sup> و نیز بدون هیچ حجابی که بتوان از ورای آن سخن گفت<sup>۲</sup> - چیزی است که شریعت آن را پذیرفته است و جایگاه انسان کامل را از جهت آگاهی به حقایق و اسرار عالم نشان می دهد.

در تعبیر قرآنی «مُخْلِصِينَ»، این علم و آگاهی برای انسان کامل تا جایی است که حق توصیف خدای سبحان از همگان جز مخلصین سلب شده است: «سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ ﴿۱۶۰﴾ إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلِصِينَ (صافات، ۱۶۰-۱۵۹)؛ مخلص کسی است که قلبش سرشار از حق و حضور حق است و این نتیجه عبادت خالصانه و عارفانه اوست. رابطه عبادت و اخلاص و معرفت، رابطه ای تنگاتنگ است؛ زیرا عبادت بدون معرفت و در پی آن، بدون اخلاص، ارزشی نخواهد داشت و همواره عبادت کننده را در تیررس و سوسه های شیطانی قرار می دهد. در مقابل، اصل حصول معرفت بدون

۱. «أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ» (نوری، ۵۱).

۲. «أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (همان).

عبادت، صرف توهم خواهد بود؛ چون روزه ورود به معرفت و آگاهی، عبادت است.

در هر حال، از دیدگاه قرآن تنها مخلصین توان توصیف حق را دارند؛ چون درون جانیشان را تنها خدا پر کرده است و تنها از خدای می ترسند؛ زیرا برای غیر حق هویتی قائل نیستند. غیر حق در درون انسان کامل و مخلص جایی ندارد. از این رو، به شیطان و وسوسه های او بهایی نمی دهد. این در مقابل کسانی است که نوعی شرک در درون جانیشان رخنه کرده است «مَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ» (یوسف، ۱۰۶). به هر اندازه که درون انسان از خدای عالمیان تهی باشد، میدان مناسبی برای پایکوبی و وسوسه های شیطانی خواهد بود. از این رو، قلبی که شیطان بتواند در آن رخنه کند، دیگر جایگاه مطمئنی برای اسمای الهی نخواهد بود؛ زیرا از این گونه قلب ها، اشتباه و غفلت سر می زند.

در حالی که انسان مخلص، هرگز برای نفوذ شیطان و وهم و خیال راهی نمی گذارد. به همین دلیل، جان ظاهر او محل اسمای الهی و مظهر اسم جامع الله است.

در چنین قلبی، هرگز شک و تردید رخنه نمی کند؛ چون سراسر آن را یقین پر کرده است. چنین قلب بالنده ای، محمل تردید نیست. مولای متقیان علی علیه السلام می فرماید:

«ما شککت فی الحق مذأریته؛ از لحظه ای که حق به من ارائه شد، در آن شک نکردم»

(نهج البلاغه، حکمت ۱۸۴).

در قلبی که غیر خدا راه ندارد، اسمای الهی استقرار می یابد؛ یعنی علم به اسمای الهی تنها برای انسان کامل حاصل می گردد. آیه الله جوادی آملی در این باره می فرماید:

تعلیم حقایق و کشف و ارائه اعیان وجودات است؛ حقایق و اعیانی که اولاً، غیب و باطن آسمان ها و زمین است و ثانیاً رسیدن به آن میسر کون جامع، یعنی انسان کامل است، نه

غیر او؛ ثالثاً آگاهی و شهود آن در خلافت الهی نقش دارد (تفسیر تسنیم، ۲۴۸/۳-۲۴۹).

اتحاد انسان کامل با اسمای الهی و رسوخ اسمای الهی در جان او، در روایت های پیشوایان معصوم علیهم السلام تأیید شده است. در این روایت ها ائمه علیهم السلام خود را، همان اسمای حسناى الهی معرفی کرده اند، برای مثال، در روایتی از امام معصوم علیه السلام می خوانیم: «نحن الاسماء الحسنی الذین

لا يقبل الله عملاً الا بمعرفتنا». یا قول امیر مؤمنان علی علیه السلام که فرمود: «أنا الاسماء الحسنی». بنا بر بیان پیشین، باید هدف و نیت اعمال انسان الهی باشد. حق تعالی نیز برای معرفت خویش، نشانه‌هایی قرار داده است که عالی‌ترین نشانه، وجود مقدس انسان کامل و حضرات معصومین علیهم السلام هستند. هر کسی به حق ائمه علیهم السلام معرفت بیابد، به حق نیز معرفت می‌یابد؛ چون اگر حق به اسما و صفاتش تجلی می‌کند، انسان کامل با عمل به اسمای الهی در خود، آیت حق برای آدمیان می‌شود؛ چون هم به اسمای الهی و هم به اخلاق الهی آراسته شده است. از همین رو، رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «من رأى فقد رأى الحق؛ هر که مرا ببیند، حق را دیدار کرده است»؛ چون رسول الله صلی الله علیه و آله نشانه بزرگ حق است: «المؤمن من رأى المؤمن» (ر.ک: سبزواری، شرح الاسماء، ۲۱۴).

### قرب نوافل و انسان کامل

قرب و نزدیکی به هر چیزی، سبب آگاهی از آن چیز خواهد شد. شناخت کسی که از دور به تماشای حادثه‌ای می‌نشیند، با فرد دیگری که از مکانی نزدیک همان صحنه را می‌بیند، متفاوت خواهد بود؛ به گونه‌ای که دومی دقیق‌تر می‌تواند به بازگویی حادثه بپردازد. به همین سان، هر چه انسان به حقیقت هستی و نظام عالم که مرکز ثقل همه پدیده‌های شناخته شده و ناشناخته عالم است نزدیک شود و این قرب چنان باشد که حق، چشم و گوش و زبان بنده شود، نمی‌بیند مگر با چشم حق و نمی‌شنود مگر با گوش حق و سخنی نمی‌گوید مگر با زبان حق... فإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ وَ بَصَرَهُ فَبِي سَمِعَ وَ بِي يُبْصِرُ.<sup>۱</sup>

از چنین قربی به قرب نوافل یاد می‌شود؛<sup>۲</sup> زیرا بر علم و آگاهی انسان کامل به حقایق عالم

۱. حدیث قدسی به طور کامل که به حدیث قرب نوافل معروف است: «ما تُقْرَبُ أَحَدًا أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ إِدَاءِ مَا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يُتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّىٰ أَجِبَهُ فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمِعَهُ وَ بَصَرَهُ فَبِي سَمِعَ وَ بِي يُبْصِرُ» (جامع احادیث شیعیه، ۹۹/۷؛ اصول کافی، ۳۵۲/۲؛ محاسن برقی، ۲۹۱؛ صحیح بخاری، ۱۳۱/۸).

۲. البته منظور، قرب مکانی و چیزی شبیه تقرب عنصری نیست، بلکه منظور، قرب وجودی است؛ به گونه‌ای که انسان هر چه به هستی مطلق گرایش یابد، از کثرات دور شده و به وحدت نزدیک‌تر می‌شود و لذا آن چیزی که انسان را از وحدت و کانون مطلق هستی دور می‌کند، کثرات و شواغل دنیایی و هوا و هوس است و عبادت‌ها انسان را از کثرت رهانیده و به وحدت سوق می‌دهند.



افزوده گشته و هیچ گونه اشتباهی از وی سر نخواهد زد. سر این مطلب نیز چیزی جز حقانی بودن انسان کامل نیست؛ چون سراپای وجودش را حق فرا گرفته و هر چه هست حق است و «خودی» برای او نمانده است. بدین روی، اگر عملی انجام می دهد، حقانی است. از این رو، اگر حق تعالی را توصیف می کند، به زبان خود حق خواهد بود «ولسانه الذی ینطق به» (اصول کافی، ۳۵۲/۲)؛ چون اگر کسی با زبان خود، حق را توصیف کند، موصوف را به شایستگی وصف نکرده است. از این رو، حق تعالی از توصیف آنان منزّه است.

### گونه های علم انسان کامل

از متون دینی و سخنان بزرگان عرفان اسلامی به دست می آید که انسان کامل از نظر علم و دانش به عالم غیب، بر نهان خانه اسرار عالم آگاهی دارد و بر آن مسلط است «وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ» (انعام، ۵۹).<sup>۱</sup> این سرمایه دانش از دوراه به وی دست می دهد: راه اول کسبی<sup>۲</sup> است؛ به این صورت که سالک همه منازل و مقامات سلوکی را در اسفار انفسی و آفاقی اش می گذراند و با کسب یک مرحله، به مرحله دیگر وارد می شود و اگر به مدد الهی بتواند همه مراحل را یکی پس از دیگری بگذراند، می تواند به مقام انسان کامل دست یابد و مظهر اسم جامع الله گردد و بر خزائن الهی دسترسی یابد «وَ اِنْ مِّنْ شَيْءٍ اِلاَّ عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ» (حجر، ۲۱).

این آگاهی از راه کسب را متناسب با درجات گوناگونی که برای اولیای الهی وجود دارد، می توان در نظر گرفت و هر کسی بر اساس میزان قرب و ولایتی که دارد، می تواند بر بخشی از خزائن الهی دسترسی یابد، ولی آن که بر همه مخازن غیب که همانا اعیان ثابتة اشیاء در تعیین ثانی است، آگاهی دارد، انسان کامل خواهد بود. بر اساس نظام هستی شناسی عرفانی آنچه که در عالم

۱. باید توجه داشت که این غیب شامل عالم شهادت هم می شود (ر.ک: المیزان، ۱۲۰/۱؛ تسنیم، ۲۱۳/۱).

۲. البته منظور از کسبی بدان معنا نیست که در اذهان خطور می کند؛ یعنی به مدرسه و قبل و قال درسی نیست؛ زیرا علمی که از چنین راه هایی به دست آید، اگر دو ثمره معرفت حق «ثمره العلم معرفة الله» و ترس از حق «الخشية ميراث العلم» را به همراه نداشته باشد، خودش حجابی به مراتب بزرگ تر از حجاب های دیگر می شود «العلم هو الحجاب الاكبر». لذا کسب در اینجا یعنی حرکت و سیر از مبدأ تا انتها که بار یافتن نزد حق تعالی و بقای بالله را به همراه خواهد داشت. از کسب نوع اول به عقل نظری تعبیر می کنند که صرف دانستن و آگاهی از مراحل سیر است تا انتها. نوع دوم کسب را عقل عملی می نامند که همان حرکت و خیز گرفتن برای رسیدن به منتهای سیر است.

پیاپیاده می‌شود، برحسب اقتضائاتی است که در اعیان ثابت‌ه مقرر گردیده است. از همین رو، پدیده‌ها محصور آن اقتضای کلی هستند که به شکل اقتضائات جزئی خود را نشان می‌دهند. به باور عرفا حق در مقام تعیین اول، به وحدت اطلاقی اش به همه اسما عالم است، ولی هیچ‌گونه تفصیلی در آنجا مطرح نیست. اما در تعیین ثانی، بحث کثرت علمی مطرح می‌شود و اسمی دون اسمی معنا پیدا می‌کند. پس، جزئیات علمی همه موجودات در آن وجود دارد. از این رو، انسان کامل آن‌گاه که به مقام تعیین اول بار یابد (که این مقام ویژه پیامبر خاتم صلی الله علیه و آله و وارثان ایشان است) یا به تعیین ثانی اوج گیرد (که جایگاه دیگر انبیای الهی و وارثان ایشان است)، می‌تواند همه اشیا را با کثرت علمی شان مشاهده کند و به اقتضای هر عینی از اعیان موجودات پی‌ببرد و به آن آگاه شود. در متون عرفانی این بحث، به عنوان علم انسان کامل به سرالقدر معروف است. قدر، چیزهایی است که به اشیا بنا بر اقتضای عین ثابتشان داده می‌شود و اعیان ثابت‌ه سر آن قدر هستند. از این رو، اگر کسی توانست به سرالقدر برسد، تمام حقایق اشیا برای او گشوده خواهد شد. (قیصری، شرح فصوص الحکم، فصل ۶، ۲۲، ۴؛ یزدان‌بناه، «دروس عرفان نظری»، ۱۶۱) مولا علی علیه السلام نیز در همین راستا می‌فرماید:

والله لو شئت أن أخبر كل رجل منكم بمخرجه و مولجه و جميع شأنه لفعلت...

به خدا سوگند! اگر بخواهم هر یک از شما را از سرگذشت و سرنوشت خودتان باخبر

سازم می‌توانم... (نهج البلاغه، خطبه ۱۷۵).

البته پی‌آمد ریاضت و سلوک، دست‌یابی به علم الهی است و هر انسان سالکی که طی طریق کند و دشواری‌های این راه را بپذیرد، چشمان او بر حقایق عالم گشوده خواهد شد (هجوری، کشف‌المحجوب، ۲۲۹). البته به دست آمدن این علم، تنها با مجاهده نیست؛ چه بسا انسان‌هایی که به یک طرفه‌العینی بدون کمترین بدان دست‌یافته‌اند و از اسرار عالم باخبر شده‌اند «ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ» (مانده، ۵۴) به چنین علمی، «علم وهبی» گویند. ممکن است این پرسش مطرح شود که چه تفاوتی میان علم کسبی و وهبی است؛ در حالی که آنچه ذکر شد این مسئله را اثبات می‌کند که علم حق، هبه‌ای است که به هر کسی بخواهد می‌بخشد؛ پس باید گفت اساساً علم کسبی آن‌گونه که پیش‌تر تعریف شد، درست نمی‌باشد «العلم نور و ضياء يقذفه الله في قلوب اوليائه»

(سید حیدر، جامع الاسرار). به نظر می‌رسد پاسخ این شبهه آن باشد که در اعطای علم از سوی حق، یک فاعل داریم و یک قابل؛ اعطا همواره از سوی فاعل یعنی حق تعالی است؛ زیرا آن حضرت فیاض علی الاطلاق است. اسم علیم حق همواره مظهر می‌خواهد. از این رو، مهم، ظرفیت قابل است؛ یعنی آیا قابل شایستگی دریافت حقایق را دارد یا نه، آیا قلب او به مرتبه‌ای رسیده است که ظرفیت رؤیت حقایق غیبی را داشته باشد تا حجاب‌ها کنار رفته و حقایق آشکار شود. این آن چیزی است که باید بدان توجه شود. از این رو، اگر بنده‌ای به مقام عبودیت محض رسیده باشد و فقر و فاقه را در درون جان‌ش احساس کند و همه دارایی‌ها را از وجود مطلق حق بداند «أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ» (فاطر، ۱۹) و از همین زاویه معرفت‌شناسانه، خود را مطیع حق سازد أَفَلَا كُونَ عَبْدًا شَكُورًا، در این صورت بر مبنای جایگاه یقینی‌اش، علم الهی را به میزان سعه وجودی‌اش بدو می‌بخشند. اگر این حالت عبودیت محض و بندگی خالص در کسی یافت شد، اعطای علم الهی برای او رخ می‌دهد و امکان مکاشفه و مشاهده برای او امکان‌پذیر می‌شود. حال چه بسا کسی این حالت را با خون جگر خوردن و دریافت‌های سنگین به دست آورد و یا به واسطه بارقه و جرقه‌ای در این جایگاه رفیع قرار بگیرد. در این صورت، دسترسی انسان کامل به علوم غیبی و اسرار عالم، از راه وهبی است؛ یعنی از سوی حق بدون هیچ‌گونه مقدمه‌ای افاضه و اعطا می‌گردد. این همان راه دوم دریافت علوم است که به علم وهبی تعبیر شده است.

سومین نوع از دریافت علوم برای انسان کامل، آن چنان که در منابع روایی آمده، امداد انبیا و اولیای خاص آنها توسط روح القدس است. در روایت‌ها آمده است خداوند پنج روح برای رسولان الهی و مخصوصان درگاهش قرار داده است که از جمله آن پنج روح، روح القدس است که انسان کامل همواره به واسطه آن، از همه چیز آگاه می‌شود. در این زمینه، به چند روایت توجه کنید:

... عن جابر الجعفی قال: قال ابو عبد الله علیه السلام فالسابقون هم رسل الله صلی الله علیه و آله و خاصة الله من خلقه، جعل فيهم خمسة ارواح ايدهم بروح القدس فيه عرفوا الاشياء ... (اصول کافی، ج ۲، باب فيه ذكر الارواح التي في الانمة علیه السلام، روایت اول)

عن جابر عن ابي جعفر علیه السلام قال: سألته عن علم العالم، فقال لي: يا جابر ان في الانبياء و

الأوصياء خمسة أرواح: روح القدس وروح الإيمان وروح الحياة وروح القوة وروح الشهوة، فبروح القدس يا جابر عرفوا ما تحت العرش الى ما تحت الثرى، ثم قال: يا جابر ان هذه الاربعة أرواح يُصيبها الحَدَثَانُ أَلَا رُوحَ الْقُدُسِ فَانْهَآ لَا تَلْهُو وَلَا تَلْعَبُ هَمَان، حديث دوم).

عن الْمُفَضَّلِ بْنِ عُمَرَ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: سَأَلْتُهُ عَنْ عِلْمِ الْأَمَامِ بِمَا فِي أَقْطَارِ الْأَرْضِ وَهُوَ فِي بَيْتِهِ مُرَخًى عَلَيْهِ سِتْرُهُ، فَقَالَ: يَا مُفَضَّلُ إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى جَعَلَ فِي النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله خَمْسَةَ أَرْوَاحٍ... وَرُوحَ الْقُدُسِ لِأَيَّامٍ وَلَا يَغْفُلُ وَلَا يَلْهُو وَلَا يَزْهُو وَارْبَعَةَ الْأَرْوَاحِ تَنَامُ وَتَغْفُلُ وَتَلْهُو وَرُوحَ الْقُدُسِ كَانَ يَرَى بِهِ (همان، حديث سوم).

### مسئله ادراک از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری

خواجه عبدالله انصاری مسئله ادراک شی را در دو مبحث معرفت و علم نشان داده است. چه بسا این پرسش به ذهن آید که تمایز معرفت و علم چیست؟ کاشانی در شرح منازل السائرین، در پاسخ این پرسش می گوید:

ادراک یک شی به دو گونه ممکن خواهد بود: یا از جهت ادراک حقیقت و کشف نفس شی است بدون هیچ گونه واسطه زائدی و یا آن که از طریق صورت زائدی ادراک شی میسر می شود: اولی را معرفت می نامد و دومی را علم.

خواجه عبدالله انصاری در تعریف معرفت می گوید: «المعرفة أحاطة بعین الشيء كما هو» (شرح منازل السائرین، ۷۶۲). کاشانی در توضیح همین متن می گوید «ادراک لحقیقة الشيء بذاته و صفاته علی ما هو علیه بعینه لا بصورة زائدة مثله». وی در ادامه می گوید: معرفت، اتحاد عارف با معروف است؛ به گونه ای که این دو به شی واحدی تبدیل می شوند و دویتی در میان نباشد. پس معرفت، ذوق و چشیدن است. از این رو، صرف آگاهی به چیزی از راه واسطه نیست. به بیان دیگر،

۱. مفضل بن عمر گوید: از امام صادق عليه السلام درباره دانستن امام عليه السلام از آنچه در اطراف زمین است پرسیدم با این که خودش در میان اتاقی است که پرده اش انداخته است. فرمود: ای مفضل خدای تبارک و تعالی در پیغمبر صلى الله عليه وآله پنج روح قرار داد... پنجمین، روح القدس است که با آن بار نبوت کشد؛ چون پیغمبر صلى الله عليه وآله وفات کند، روح القدس از او به امام (جانشین وی) منتقل شود و روح القدس خواب و غفلت و یاوه گویی و تکبر ندارد و چهار روح دیگر، خواب و غفلت و تکبر و یاوه گویی دارند و به وسیله روح القدس همه چیز درک می شود.

معرفت یافتن حقیقت یک شیء از راه اتحاد با آن شیء است. این راه را باید ادراک بالوجدان نامید؛ یعنی یافتن شیء به واسطه حضور در دل آن شیء، بدون هیچ گونه واسطه‌ای. <sup>۱</sup> سپس خواجه در تعریف علم می‌گوید: «العلم ما قام بدلیل و رفع الجهل». در واقع، از دیدگاه ایشان علم آن است که به دلیل متکی و برطرف کننده جهل باشد. در علم برخلاف معرفت، شیء از طریق صورت زائد ادراک می‌گردد. وقتی شما به کوه دماوند علم می‌یابید، صورت کوه دماوند میان مدرک و مدرک فاصله ایجاد کرده است و شما از دریچه این صورت به آن علم یافته‌اید. هیچ گونه اتحادی صورت نگرفته است؛ تنها جهل شما درباره آن شیء، برطرف شده و شما به آن آگاهی یافته‌اید. از دیدگاه خواجه عبدالله انصاری، علم دارای سه رتبه است. اولین رتبه آن را علم جلی و آشکار می‌نامد که از طریق حواس ظاهری و باطنی و قضایای بدیهی به دست می‌آید «علم جلی یقع بعیان او استفاضة صحیحة او صحة تجربة قديمة» (شرح منازل السائرين، ۵۰۰).

درجه دوم، علم خفی است که آن را علم الوراثة نام گذاری می‌کند: «علم خفی ینبت فی الاسرار الطاهرة من الابرار الزاکیة بماء الرياضة الخاصة، و یتظهر فی الانفاس الصادقة لاهل الهمة العالیة فی الاحیین الخالیة للأسماع الصاحیة» (همان). چنین علمی که کاشانی از آن به علم الوراثة تعبیر می‌کند، تنها در دل‌های پاک ابرار می‌روید. این علم تنها از آن نفوس صادق است؛ نفوسی که با آب ریاضت، زمین جان خویش را صفا داده‌اند و همیشان والا بوده است؛ کسانی که اهل خلوتند و گوش جانشان از سُکر غفلت خالی است.

علم الوراثة بر اساس حدیثی از رسول الله ﷺ که می‌فرماید «مَنْ عَمِلَ بِمَا عَلِمَ وَرَتَّهُ اللَّهُ عِلْمَ مَا لَا يَعْلَمُ»، پی‌آمد عمل آدمی است. عمل در اینجا یعنی هر چیزی که طهارت جان انسان را به همراه دارد، چنانچه انسان دل خویش را از رنگ‌های گوناگون دلبستگی‌ها صفا داده و به جلا و شفافیت رسانده باشد. از متن وجود و عمق قلب انسان پاک، عمل به دستورهای الهی و دینی فیضان می‌کند.

۱. در بحث علم حق به اشیاء می‌گویند حق تعالی به اشیاء علم دارد، به حضور وجودی حضرتش در دل تک تک اشیاء. این که آیه مبارکه می‌فرماید «إِنَّمَا تُؤَلُّوا لِمَ نَعْلَمُ بِهِ اللَّهُ»؛ به هر طرف رو کنید حق در آنجا حضور وجودی دارد، و به همین حضور وجودی، علم به اشیاء دارد: «تَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». پس یکی از راه‌های علم حق به اشیاء سربان وجودی حق است که در دل اشیاء به حضور وجودی حاضر است.

او هر روز احساس می کند حقایق جدیدی بر قلب وی افاضه می گردد که پیش تر از آن بی بهره بوده است. پس این علم، علم اکتسابی اصطلاحی نیست، بلکه نوعی القای روحانی است که از خزانه علم الهی افاضه می شود.

خواجه عبدالله انصاری، سومین درجه علم را علم لدنی می داند که به واسطه بهره گیری از آیه «آيَاتِنَا رَحْمَةٌ مِّنْ عِنْدِنَا وَعَلْمَانَا مِنْ لَدُنَّا عَلَمَا» (کهف، ۶۵) است. وی در این باره می گوید «الدرجة الثالثة علم لدنی استاده وجوده و ادراکه عیان و نعته حکمه، لیس بینه و بین الغیب حجاب». این علم لدنی، ادراک شهودی است و نتیجه تجلیات الهی است که به هنگام رفع حجاب رخ می دهد.

درباره این که آیا خواجه علم لدنی را با بار معنایی امروزه اش در نظر دارد یا نه، باید تأمل بیشتری شود. هر چند علم بر دلیل و اکتساب مبتنی است، در یک تقسیم طولی، تلاش برای خرق حجاب ها و قرار گرفتن در ریاضت و سلوک، زمینه نورانیت قلب را فراهم می سازد که هر چه حجاب ها کمتر باشد، جلوه حق که در پس پرده های گوناگون و فریبنده پنهان است، آشکارتر می گردد و پی آمد این تجلی حق، علم الهی در قلب سالک است.

بنابراین، در درجه سوم علم، هیچ واسطه ای که حجاب میان بنده و غیب عالم شناخته شود وجود ندارد. قرب و نزدیکی به غیب و اسرار عالم به اندازه ای رسیده است که دیگر نزد عالم غیب که به تعبیر کاشانی غیب الغیوب است، بار یافته و به شهود دست یافته است. این مرحله از علم را باید مرحله نازله همان معرفت دانست؛ زیرا نوعی یافتن حقیقت شیء به حضور عین الیقین است. برای انسان کامل، هر دو نوع ادراک مهیاست.

### علم از دیدگاه ابن عربی

ابن عربی درباره علوم تقسیم بندی های متفاوتی دارد. در یکی از دسته بندی ها که در مقدمه فتوحات است، علوم را به سه قسم تقسیم می کند:

۱. «علم العقل و هو کل علم يحصل لك ضرورة أو عقیب نظر...»

۲. «و العلم الثانی علم الاحوال و لاسبیل الیها الأبالذوق...»؛

۳. «و العلم الثالث علوم الاسرار و هو العلم الذی فوق طور العقل و هو علم نفث روح القدس

فی الروع یختص به النبی و الولی» (فتوحات مکیه، ۳۱/۱).

بر اساس این تقسیم بندی، تنها علم عقل به دو شکل بدیهی یا نظری و از راه استدلال علمی به دست می آید. وی در این بخش، به محدود بودن عقل نیز توجه دارد.

نوع دوم از علمی که ابن عربی بدان اشاره می کند، علم به احوال است. این علم تنها با ذوق و چشیدن به دست می آید. برای نمونه، تا زمانی که انسان غسل را نچشد، به شیرینی آن پی نمی برد. اگر چه شاید چیزهایی از شیرینی شنیده یا دانسته باشد، ولی تا غسل را در کام خود نهد، از واقع آن بی خبر خواهد بود؛ نیز تا آدمی در وادی عشق قرار نگرفته باشد و معشوقی دل و دیده او را شکار نکرده و در کمند خود قرار نداده باشد، درک درستی از عشق نخواهد داشت؛ هر چند ممکن است مفهومی از عشق را در ذهن خود تداعی کند، ولی هرگز عشق واقعی با چنین مفهوم ذهنی درک نخواهد شد.

این بحث، در مراحل عرفان عملی به روشنی معنا پیدا می کند؛ چون گام های سالک و مراحل طولی را که یکی پس از دیگری طی می نماید، نیز نوع ورود و خروجش از یک منزل بسیار مهم است. در کتاب های عرفانی، تعریفی از منزل ها آمده است، ولی فهم یک عارف از یک مقام و دریافت او، غیر از بیان های نظری است. اگر او به مقام هیمان و حیرت دست پیدا کرد، تحیر او از حقیقت و گستره وجودی عالم، یک تحیر حقیقی و واقعی است. او این مقام را چشیده است و آگاهی او از این زاویه، قابل ارزیابی است. اگر چه ممکن است در ارائه همان حال و به تعبیری، در بیان آن حالت ها نتواند آنچه را که رخ داده است، گزارش کند. از این رو، این علم هرگز با ترازوی عقل و استدلال قابل سنجش نیست.

سومین علمی که ابن عربی در تقسیم فوق بدان اشاره می کند علم اسرار است. به باور وی، این علم به انبیا و اولیای خدا اختصاص دارد و با القای روح القدس حاصل می شود. پیش تر روایاتی را از اصول کافی نقل کردیم (ج ۲، باب فیه ذکر الارواح التی فی الانمه علیه السلام، روایات اول تا سوم).

بر اساس این روایت‌ها، از جمله ارواحی که حق تعالی برای رسولان و خاصان در گاهش قرار می‌دهد، روح القدس است که انبیا و امامان معصوم علیهم‌السلام به واسطه آن از همه چیز آگاه می‌شوند.

ابن عربی علم اسرار را هم به گونه‌هایی تقسیم می‌کند که از جمله آنها علم اخبار است که همان خبر دادن از عالم غیب و اسرار آن است. این گونه خبر دادن‌ها، اگر چه احتمال صدق و کذب دارند، چون از نوع خبر دهی از ماورا هستند، اما اگر خبر آورنده معصوم باشد، دیگر مشکلی نخواهد داشت.<sup>۱</sup>

ابن عربی در تقسیم دیگری از علم، علم را به دو گونه کسبی و وهبی (فتوحات مکیه، ۲۵۳/۱ و ۲۵۴) دسته‌بندی می‌کند. بر این اساس، علمی که با عمل عبد به دست آید، اکتسابی است و علمی که تنها هبة‌الله و عطیه الهی باشد و عمل آدمی در آن نقشی نداشته باشد، علم وهبی است.

بنابراین، علمی که از راه تقوا و ریاضت و سلوک به دست می‌آید، اکتسابی است. قرآن می‌فرماید: «إِن تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال، ۲۹) یا «وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا» (طلاق، ۲) و نیز آیه «وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (بقره، ۲۸۲). پس هر کس تقوا پیشه سازد و راه رستگاری پوید و دشواری‌های آن را به جان بخرد، قدرت تمییز حق و باطل را از راه علم و دانشی که حق به او می‌دهد دارا خواهد شد. به بیانی دیگر، انسان همواره دو نوع گرایش را در خود می‌یابد و این گرایش‌ها تا مرز تقابل پیش می‌روند: یک نوع از این گرایش‌ها، گرایش به حقیقت عالم است؛ هر انسانی در خود، گرایش به پرستش معبودی را احساس می‌کند. اگر رنگ و لعاب‌های ظاهر فریب و دروغین و پندارهای غیر واقعی را، حجاب جان آدمی قرار ندهند، جان او یکتاپرست است و گرایش توحیدی دارد. احساسی که همه جهان به سوی یک حقیقت مطلق در حرکتند: «وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهُ» (زخرف، ۸۴) و این انسان در متن نظام هستی، هماهنگ با دیگر اجزای آن، به سوی آن واحد مطلق در حال سیر است. این گرایش، تار و پود آدمی را فرا گرفته است

۱. بحث عصمت انبیا و معصومین علیهم‌السلام در جای خود ثابت شده است. خود این عربی با اشاره به آیه شریفه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ...» (احزاب، ۳۳) معتقد است پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم و هر کس که با اهل بیت پیوند کند، حکم طهارت و تقدیس بر آن جاری است؛ زیرا کسی به اهل بیت شباهت یا وابستگی پیدانمی‌کند، مگر آن که حکم طهارت و تقدیس بر او مصداق باشد؛ مثل شهادت پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در باره سلمان به طهارت و عصمت ایشان: «سلمان منا اهل البيت» (فتوحات مکیه، ج ۱، باب ۲۹).



و بدین روی، این یک گرایش حقیقی و واقعی است که در جان انسان نهاده شده است. گرایش دیگری نیز در انسان پدیدار می شود که سرابی بیش نیست؛ یعنی مانند گرایش اولی نیست که با واقعیت خارجی سازگاری داشته باشد، بلکه پنداری وهم آلود است که از هیچ حقیقت و واقعیتی پرده بر نمی دارد. اگر سراسر هستی را حق پر کرده است و همه کثرت‌ها تجلیات و شئون آن مطلق اند، این پندار سراب گونه هیچ بهره‌ای از آن نبرده و باطل محض است. این گرایش در نوع نگاه آدمی که باید خردمندانه و واقع‌گرایانه باشد، خلل ایجاد می کند و پندارها را به اشتباه چونان واقعیت به نمایش درمی آورد و انسان را در طی مسیر واقعی خویش به کج راهه می برد. قرآن می فرماید: چنانچه انسان پرهیزکار باشد، گرایش اول در وی تقویت می شود و حقیقت و واقعیت نظام هستی را درمی یابد و با نفی باطل حق را یافته و آگاهانه در آن سیر می کند. پس تقوا، سبب دست‌یابی به علم خواهد بود.

اما علم وهبی، سببی ندارد؛ چون خاستگاه علم وهبی اسم و هاب حق است و انسان کامل، چون به مقام جمعی دست می یابد و مظهر اسم جامع الله می شود که سرسلسله تعیین ثانی است، از این رو، همه اسما از جمله اسم و هاب حق در او تجلی می کند. از افاضه‌های آن اسم، علم وهبی است که تنها انبیا و وارثان ایشان از آن بهره‌مند می باشند. از همین رو، ابن عربی نبوت انبیا را اکتسابی نمی داند: «فالنَّبوات كلها علوم وهبية لأن النبوة ليست مكتسبة فالشرايع كلها من علوم

۱. مسئله اتحاد انسان کامل با اسم جامع الله برای برخی از متفقدان عرفان اسلامی، این شبهه را ایجاد کرده است که گویا عرفا معتقدند انسان کامل با الله ذاتی متحد می شود و سپس به نقد عارفان مسلمان می پردازند که این همان اتحاد است و اتحاد موجودات با حق محال و کفرگویی است؛ غافل از این که هرگز عارفان مسلمان به چنین اندیشه انحرافی معتقد نبوده و نیستند، بلکه آنچه مایه اشتباه متفقدان شده، عدم تفکیک الله ذاتی و الله وصفی از سوی ایشان است؛ در حالی که در عرفان اسلامی تصریح شده است که الله ذاتی همانا به حقیقت مطلقه حق به اطلاق مقسمی برمی گردد و احدی را یارای دسترسی بدان نیست. حتی پیامبر اعظم ﷺ که اشرف مخلوقات است و از حیث سعه و جودش تا تعیین اول را پیموده است: «فَكَانَ قَابًا قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْمِي (نجم، ۹) نیز نمی تواند بدان دسترسی یابد و تنها می توانیم با ضمیر «هو» ذات حق را مورد خطاب قرار دهیم: «فَلْهُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» و این یک نوع علم اجمالی است. از این رو، هیچ گونه احاطه علمی بر ذات حق در توان احدی نیست. اما الله وصفی متفاوت از الله ذاتی است و امکان دسترسی بدان و احاطه بر آن برای انسان کامل ممکن خواهد بود؛ زیرا الله وصفی پس از تعیین اول در سرسلسله تعیین ثانی ظهور پیدا کرده و در صقع ربوبی جای گرفته است و همه اسما را در خودش جمع کرده است. بدین جهت، اگر انسان بتواند تا بدان مقام دست یابد و با این اسم متحد شود، در واقع همه اسما در او ظهور می کند و وی مظهر همه اسما می شود. پس این اتحاد، اتحاد با ذات نیست که محال باشد.

الوهب» (فتوحات مکیه، ۲۵۴/۱). از دیدگاه ابن عربی، اولیای حق بنا بر درجاتی که هر کدام دارند، از علم وهبی الهی برخوردارند. اگر چه نهایت درجه فوق برای انسان کامل خواهد بود، هر کدام از اولیای الهی نیز به میزانی که به مقام قرب دست یافته باشند، از علم وهبی و اعطایی حق بهره می‌گیرند. به بیان دیگر، به سبب نزدیکی به حق، علم حق را از حق گرفته‌اند و در واقع، استاد ایشان حق بوده است و این همان معنای علم لدنی است و اگر مقلد در علم‌اند، مقلد خبرهای حق‌اند که از سوی رسولان الهی فرستاده شده است. اینان مقلد بهترین انسان‌ها در روی زمین‌اند و در این صورت، با واسطه از علم لدنی حق بهره می‌برند. ابن عربی برای اثبات دیدگاهش از مشایخ صوفیه نیز بهره می‌گیرد و مثلاً می‌گوید: «بایزید بسطامی در حالی که علمای رسوم را مخاطب قرار می‌دهد، می‌گوید: شما علم خود را از مرده‌ای گرفتید، آن هم از مرده‌ای دیگر، ولی ما علم خود را از زنده‌ای گرفتیم که هرگز نمی‌میرد؛ امثال ما می‌گویند: «حدثنی قلبی عن ربی» (فتوحات مکیه، ۲۸۰/۱).

### نتیجه‌گیری

از آنچه تا کنون درباره علم انسان کامل بیان شد، برمی‌آید که هر انسانی هر اندازه که طهارت باطنی بیابد و زنگارهای درون را با ریاضت و تقوا پاک سازد، به همان مقدار جانش آماده پذیرش اسرار و حقایق عالم خواهد شد. از همین زاویه، می‌توان حدیث شریف رسول الله ﷺ را تحلیل کرد که صبح گاهان به اصحاب خویش فرمود: «ما المبشرات؟ شب را چگونه به پایان بردید؟ آیا هنگام خواب، چشم جانتان توانست بیدار شده و شکار حقایق نماید. در واقع، بسیاری از خواب‌های الهی باز خورد عمل نیک انسان در روز است. این مرحله‌ای از کشف حقایق و دست یافتن به نوعی از علوم الهی است. ولی اگر این حرکت سلوکی ادامه یابد و انواع حجاب‌های ظلمانی و نورانی را درنوردد و در هر دو مرحله، مکاشفه و مشاهده حجاب‌ها را پشت سر بگذارد، توان رؤیت باطن اشیا را خواهد یافت. اگر منازل و مقامات به سلامت سپری شود و وی سفر اول را به اتمام رساند، در سفر دوم که سفر از حق به حق است، به میزان سعه و جودیش به سیر در آن می‌پردازد و در

صقع ربوبی رنگ الهی می گیرد و حقانی می شود. در واقع، حق را به آنچه که سزاوار سالک است می یابد. این اوج بهره گیری از علم الهی نزد خود حضرت حق خواهد بود. آن گاه در سفر سوم و چهارم به مقام خلافت الهی دست می یابد و سزاوار سرپرستی و تدبیر امور عوالم گوناگون می شود و خلیفه حق در روی زمین و دارای ویژگی های آن حضرت می گردد. اگر چه حق تعالی بر بندگان و موجوداتش رب است، چنین انسانی به تبعیت الهی، مدبر آنها خواهد بود و همین فحوای فرمایش مولای متقیان است که فرمود: «أنا ربانی هذه الامة». بدین روی، همان گونه که مستخلف عنه، یعنی حق تعالی، بر همه عالم علم حضوری و وجودی دارد، به دلیل حضور وجودی حضرت حق در دل همه اشیا، خلیفه او نیز بر همه اجزای عالم این گونه واقف است. این مرحله از علم را علم کسبی می نامیم که به تلاش سالک به دست می آید.

اما نوع دیگر از علوم، وهبی و اعطایی است که حق تعالی به هر که بخواهد می دهد و این به ریاضت ها و سیر و سلوک های افراد وابسته نیست، بلکه به جان مایه اصلی و عین ثابتی است. باز می گردد که فرد ممکن است دارای آن باشد. از این رو، حق تعالی این نوع از علوم را به انسان های برگزیده اش می دهد؛ چه به شکل وحی بر انبیا علیهم السلام و یا نزول فرشته الهی بر امامان معصوم علیهم السلام باشد که آنها مفهّم و محدّث فرشته الهی قرار گیرند و یا به گونه های دیگری که نتیجه آن بار یافتن نزد علم لدنی حق و بهره مندی از علوم الهی بدون هیچ گونه کوششی است و این هر دو دسته علمی که به انسان کامل اعطا می شود، پی آمد ولایتی است که می یابد. در واقع، کسی که حق سراپای وجودش را گرفته و چنان قربی به حق یافته است که فکان قاب قوسین أو أدنی (نجم، ۹)، چنین شخصی در تصرف و سرپرستی اولی است و او می تواند جانشین حق در میان خلق باشد؛ چون هم حق را ادا و هم حق خلق را اعطا می کند؛ این انسان، هم به حق علم دارد و هم بر اسرار خلق واقف است. از این رو، او باید مورد پذیرش برای ولایت امری قرار گیرد. البته لازمه این اطاعت از ولی الله، محبتی است که در دل خلائق قرار می گیرد؛ چون آن چیزی که مردمان را به پذیرش حاکمیت والی گرایش می دهد، محبتی است که در دل ایشان به والی قرار می گیرد. از طرفی دیگر، روشن شد که انسان کامل چه بسا درباره امور جزئی، علم فعلی نداشته باشد و دلیل آن هم

برمی‌گردد به این‌که انسان کامل از دو جهت برخوردار است؛ جهت بشری و جهت الهی. هر کدام از این دو لوازمی را به همراه دارند. انسان از حیث بشری و طبیعی باید جاهل باشد و این فقر و نداری از لوازم جنبه بشری اوست. ولی چون در عالم ماده قرار دارد، جهل بر او غلبه می‌کند و علم تفصیلی فعلی برای او محقق نیست. از سویی دیگر، چون او از تجلی اول سر در می‌آورد، لازمه آن آگاهی از همه چیزهاست. پس در واقع، دو نیروی قوی در دو سوی متضاد، او را احاطه کرده است که هر کدام وی را به سوی خویش می‌کشاند. ناچار او به سبب آن‌که حق هر صاحب حقی را باید ادا نماید، به هر دو جهت می‌پردازد. به تجلی اول می‌رسد و به همه چیزها آگاهی پیدا می‌کند، ولی از نظر جنبه بشری اش، آن حالت تجلی وی برقی خواهد بود. از همین رو، از آن حالت خارج شده و به جنبه بشری برمی‌گردد.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

## منابع

۱. آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۸ ش.
۲. ابن سینا، حسین بن عبد الله، الاشارات و التنبيهات، ج ۲، بیروت، مؤسسة النعمان، ۱۴۱۳ ق.
۳. ابن عربی، محی الدین، الفتوحات المکیة، ج ۱، بیروت، دار احیاء التراث العربی، [بی تا].
۴. انصاری، خواجه عبد الله شرح منازل السائرين، شارح: عبدالرزاق کاشانی، قم، انتشارات بیدار، ۱۳۸۵ ش.
۵. بخاری، ابو عبد الله محمد، صحیح بخاری، بیروت، دار الفکر، ۲۰۰۰ م.
۶. جامی، عبدالرحمن بن احمد، نقد النصوص، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، چاپ دوم، ۱۳۸۱ ش.
۷. جوادی آملی، عبد الله، تفسیر تسنیم، ج ۱، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ چهارم، ۱۳۸۳ ش.
۸. \_\_\_\_\_، تفسیر تسنیم، ج ۳، قم، مرکز نشر اسراء، چاپ دوم، ۱۳۸۳ ش.
۹. حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، قم، انتشارات قیام، ۱۳۷۲ ش.
۱۰. \_\_\_\_\_، شرح عیون در شرح عیون مسائل نفس، قم، دفتر تبلیغات، چاپ دوم، ۱۳۷۹ ش.
۱۱. \_\_\_\_\_، رساله امامت، قم، چاپ قیام، ۱۳۷۶ ش.
۱۲. سبزواری، ملاهادی، شرح المنظومة، تهران، انتشارات علمیه اسلامیة، ۱۳۶۷ ش.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد، الحکمة الالهية فی اسفار العقلية الاربعة، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۳ ق.
۱۴. طباطبایی، سید محمد حسین، المیزان، ج ۱، بیروت، مؤسسة العلمی للمطبوعات، ۱۳۹۰ ق.
۱۵. قونوی، محمد بن اسحاق، النفحات الالهية، تصحیح: محمد خواجه جوی، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۵ ش.
۱۶. قیصری، محمد بن داوود، شرح فصوص الحکم، تصحیح: آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ ش.
۱۷. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، مترجم: مصطفوی، تهران، انتشارات مسجد چهارده معصوم علیهم السلام، دفتر نشر فرهنگ اهل البيت علیهم السلام، [بی تا].
۱۸. هجویری، ابو الحسن، کشف المحجوب، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۹۹ ق.
۱۹. یزدان پناه، سیدید الله، «جزوه دروس عرفان نظری»، دائرة المعارف علوم عقلی اسلامی وابسته به مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی (ره).



پښتونستان د علومو او مطالعاتو فرانسې  
پرتال جامع علومو انسانی