

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام، سال چهل و یکم، شماره پیاپی ۸۳/۲،
پاییز و زمستان ۱۳۸۸، ص ۲۸-۹

رابطه‌ی «اول»، «آخر»، «ظاهر» و «باطن» با انسان کامل*

دکتر سیدمرتضی حسینی شاهرودی

دانشیار دانشگاه فردوسی مشهد

Email: shahrudi@ferdowsi.um.ac.ir

وحیده فخارنوغانی

دانشجوی دکتری دانشگاه فردوسی مشهد

Email: vahide_fakhar@yahoo.com

چکیده

در حوزه عرفان نظری، بسیاری از مسائل عرفانی به آیات قرآنی مستند می‌شود که از جمله این آیات، آیه شریفه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» است. عرفا، غالباً اسما یاد شده در این آیه را توصیف مقام ذات و هویت غیبیه مطلقه دانسته‌اند و به نظر برخی درک و شهود این اسما مبتیایی برای فهم مسئله وحدت وجود و ندیدن هرگونه کثرت در عالم هستی می‌باشد. در این نوشتار، این نظریه مورد نقد قرار گرفته است و با ارائه دلایل متعدد، بیان شده که اسما چهارگانه در این آیه توصیف مقام ذات نیستند و بنابراین، دلیلی بر وحدت وجود نمی‌باشد بلکه این آیه به نوعی وصف «انسان کامل» یا «حقیقت محمدیه» می‌باشد.

کلید واژه‌ها: الاول، الآخر، الظاهر، الباطن، هویت غیبیه، انسان کامل، حقیقت محمدیه.

*. تاریخ وصول: ۱۳۸۶/۱۰/۳۰؛ تاریخ تصویب نهایی: ۱۳۸۷/۰۳/۲۲.

به نظر برخی عرفا آیه هو الاول و الآخر مبنای فهم مسئله وحدت وجود و توحید وجودی می‌باشد (جوادی آملی، ۱۷) و از مهم‌ترین مسائل حوزه عرفان نظری است. عرفا بر اساس ملاک‌های گوناگونی، مراتب متعددی را برای توحید ذکر کرده‌اند. توجه به تقسیمات ارائه شده در باب توحید، بیان‌گر این مسأله است که از نگاه عرفا توحید دارای مراتب متعددی است. به بیان دیگر اصل توحید، اثبات انحصار و یگانگی خداوند است و این انحصار و یگانگی در تقسیم‌بندی‌های ارائه شده، گاه در مرتبه الوهیت، گاه در مرتبه فاعلیت، گاه در مرتبه ذات و اسماء و صفات خدای متعال و حتی گاهی در مرتبه متعلق ایمان و یقین موخّد می‌باشد. برای نمونه، برخی توحید را دارای دو مرتبه توحید احدی و توحید فردانی دانسته‌اند که اولی مخصوص متوسطان امت اسلامی و دومی ویژه پیامبران و عارفان امت است (ابن عربی، *التدبیرات الالهیه*، ۱۹). برخی برای توحید سه مرتبه قائل می‌شوند: توحید عامه، خاصه و خاصه الخاصه (انصاری، ۱۴۲). برخی دیگر با استناد به سخن پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله و سلم) که فرموده‌اند: «اعوذ بعفوک من عقابک و اعوذ برضاک من سخطک و اعوذ بک منک» توحید را افعالی، صفاتی و ذاتی دانسته‌اند (آملی، *مقدمات من نص النصوص*، ۳۵۳). کسانی نیز توحید را دارای چهار مرتبه ایمانی، علمی، حالی و الهی می‌دانند (کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایه*، ۵) و بالاخره برخی توحید را به توحید افعالی، ایمانی، صفاتی و ذاتی تقسیم می‌کنند (کاشانی، عبدالرزاق، *مجموعه رسائل و مصنفات*، ۳۳۲). اما سید حیدر آملی، تقسیم‌بندی دیگری را از مراتب توحید مطرح می‌کند. وی توحید را به دو مرتبه توحید الوهی و توحید وجودی تقسیم می‌کند. توحید الوهی، مرتبه‌ای است که در نزد همه عالمان دینی ثابت است و منحصر در قسم واحدی است و عبارت است از نفی الهه‌های کثیر و اثبات اله واحد و هیچ کس در این معنا اختلافی ندارد. بلکه آنچه که محل اختلاف است، توحید وجودی است که عبارت است از نفی وجودات کثیره و اثبات وجود واحد و این مرتبه از توحید مخصوص

علمای اهل طریقت است (رک آملی، *جامع الاسرار*، ۸۲). این مرتبه از توحید که عالی‌ترین مرتبه توحید است به معنای اثبات انحصار وجود در مرتبه ذات خدای تعالی که هستی مطلق است و نفی هرگونه کثرت و تعیین از آن ذات بی‌همتا است که از آن به وحدت شخصی وجود تعبیر می‌شود. در این مرتبه از توحید، اصل حقیقت هستی از آن خداوند است و چیزی در عالم هستی به غیر از ذات اقدس خداوند وجود ندارد. صرف نظر از اینکه آیا تقسیم توحید به توحید الوهی و توحید وجودی، تقسیم بندی درستی است یا خیر، محل بحث این نکته است که سید در موارد متعددی که به شرح و تفصیل توحید وجودی پرداخته است، آیه شریفه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» را شاهی بر توحید وجودی دانسته است (همان، ۱۵).

به نظر سید، توحید وجودی، مشاهده وجود حق تعالی از حیث اطلاق و تقيید و اجمال و تفصیل و جمع بین این امور می‌باشد به گونه‌ای که مشاهده هر مرتبه، مانع و حجاب مرتبه دیگر نشود. در غیر این صورت اگر کسی تنها نظر به ذات واجب تعالی داشته باشد و او را منزّه از جمیع قیود و مستغنی از جمیع اعتبارات بداند و جز ذات او را در عالم وجود، معدوم مطلق بداند، چنین شخصی از دایره توحید خارج گشته و مشاهده ذات به تنهایی او را از مشاهده اسماء و صفات و کمالات تفصیلی و اجمالی محجوب کرده است (همان، ۱۱۴).

همچنین کسی که خدای تعالی را تنها در مظاهر اسماء و صفات و افعالش مشاهده کند و نتواند به تنهایی و مجرد از مظاهر، او را درک کند و بین ذات و مظاهر ذات هیچ گونه تمایزی قائل نشود، مرتبه کامل توحید را درک نکرده است. اما کسی که بتواند میان این دو مرتبه جمع کند، انسان موحد عارف کامل است (همان، ۱۱۵). چنان‌که خداوند نیز در قرآن کریم از این مرتبه بدین نحو خبر داده است که «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن».

چنان‌که ملاحظه می‌شود، با توجه به بیان سید از توحید وجودی، لفظ «هو» در این

آیه اشاره به مرتبه ذات خداوندی باشد که منزّه از هرگونه کثرت و تعین است. دیگران نیز در موارد متعددی این آیه را همین گونه تفسیر کرده‌اند و لفظ «هو» را اشاره به مقام غیب مطلق دانسته‌اند (امام خمینی (ره)، ۵۳) و افزون بر این، چهار اسم ذکر شده در آیه را وصف مرتبه ذات واجب تعالی و هویت مطلقه غیبیه دانسته‌اند و ذات واجب و هویت مطلقه را که اطلاق برای او، عنوان مشیر است و نه وصف و قید، به اعتباری ظاهر و به اعتباری باطن، به اعتباری اوّل و به اعتباری آخر دانسته‌اند (جوادی آملی، ۲۵). براین اساس خداوند متعال به اعتبار تجلیاتش اوّل است و به اعتبار فنا و استهلاك تجلیات، آخر. به اعتبار ظهورش با صفات و افعالش در اشیاء، ظاهر است و به اعتبار خفای ذات و محجوب ماندن در پس حجاب تجلیات، باطن (کاشانی، ۳۱۷/۲). در واقع یک وجود بیش نیست که اعتبارات متفاوتی دارد. گاه فانی خوانندش و گاه باقی. گاهی اوّل اعتبار می‌شود و گاهی آخر. گاهی ظاهر نام دارد و گاهی باطن (کاشانی، مجموعه رسائل و مصنفات، ۶۲۶)، زیرا او هم اوّل است و هم آخر و هم ظاهر است و هم باطن.

به اعتقاد برخی، تبیین وحدت شخصی وجود و شهود آن واحد محض و ندیدن هرگونه کثرت و تعین مبتنی بر درک اوّلیت و آخریت خداوند و درک سابقه و لاحقۀ عدمی داشتن همه موجودات یا ماسوی الله می‌باشد. به تعبیر دیگر، عارف یا سالک اگر بخواهد از وحدت شخصی وجود آگاه شود، نیازمند توجه به مقدماتی است که این مقدمات عبارتند از:

۱. خداوند متعال پیش از هر چیزی وجود داشته و بودنش به گونه‌ای بود و هست که هیچ چیزی او را همراهی نمی‌کرد و این تقدم خدا بر غیر، تقدم زمانی و مکانی و مانند آن نیست، زیرا خود زمان هم یکی از اموری است که معیتش با خداوند منتفی است.

۲. او بعد از هر چیزی خواهد بود و هیچ چیزی در این بعدیت با او شریک نیست.

۳. هر چیزی غیر از خداوند تبارک و تعالی سابقه نیستی داشته و دارد.
 ۴. همچنان که همه چیز سابقه نیستی داشته و دارد، همه چیز لاحقاً عدمی نیز دارد.

این مقدمات چهارگانه، بیان‌گر چهار اسم خداوند یعنی اوّل و آخر و ظاهر و باطن می‌باشد و چنانچه عارف واصل بتواند این مقدمات چهارگانه را شهود کند، آن‌گاه از وحدت شخصی وجود آگاه می‌شود (جوادی آملی، ۱۷). به بیان دیگر فهم و شهود چهار اسم اوّل و آخر و ظاهر و باطن، مبنای فهم وحدت شخصی وجود است که نفی هرگونه کثرت و تعین از آن ذات یگانه بی‌همتا است.

چنان‌که ملاحظه می‌شود، در توضیحات یاد شده، لفظ «هو» در این آیه اشاره به مرتبه ذات دارد و اسماء چهارگانه اوّل و آخر و ظاهر و باطن، اعتبارات آن مرتبه می‌باشد که هر کدام به نحوی توصیف مرتبه ذات هستند به گونه‌ای که حتی درک و شهود این اسماء، به فهم وحدت شخصی وجود و درک مرتبه‌ای از توحید وجودی که عبارت از نفی هرگونه کثرت و تعین از آن ذات یگانه می‌باشد، منتهی می‌گردد.

پرسشی که می‌توان در اینجا مطرح نمود این است که آیا این آیه در مقام توصیف مرتبه ذات خداوند متعال است؟ آیا درک و شهود اسماء یاد شده منتهی به درک و شهود وحدت شخصی وجود و ندیدن هرگونه کثرت در عالم هستی می‌شود؟ با توجه به این‌که اسماء و صفات الهی در نزد عرفا، امور لفظی و یا مفهومی صرف نبوده، بلکه حقایق تکوینی و تعینات خارجی می‌باشند، چگونه این اسماء که هر کدام به مرتبه و تعینی از مراتب ذات الهی اشاره دارند، بیان‌گر و توصیف‌کننده آن ذات مطلق منزّه از هرگونه کثرت و تعین است؟

برای پاسخ به این پرسش‌ها لازم است ابتدا معانی الفاظ و واژگان ذکر شده در آیه شریفه به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرد و با توجه به این معانی، به بررسی این پرسش مهم پرداخت که آیا این آیه توصیف مقام ذات و هویت غیبیه مطلقه است و یا

به مرتبه و تعینی از مراتب هستی اشاره دارد؟

هو

از نظر عرفا، لفظ «هو» اشاره به مقام ذات و حقیقت حق است و عبارت از نفس حقیقت وجود و هستی صرف می‌باشد که هیچ تعینی ندارد. مرتبه ذات، مرتبه غیب مطلق و غیب الغیوب است که هیچ کس از آن هیچ خبری ندارد، چون نه اسم دارد و نه رسم (جامی، ۱۸۱). این مرتبه، به گونه‌ای است که در آن هیچ گونه کثرت و ترکیب و اسم و صفت و نسبت و حکم راه ندارد، بلکه وجود بحث است (ابن فناری، ۱۵۰). هویت مطلقه‌ای است که حتی اطلاق هم قید آن نیست، بلکه عنوانی برای گستره و انبساط آن است و از عدم محدودیت و نبود تعین در این مرتبه خبر می‌دهد (قیصری، مقدمه قیصری بر شرح نصوص، ۱۶)، زیرا اتصاف ذات به هرگونه وصفی هر چند این وصف قید اطلاق باشد، منشاء تعین و تقید ذات می‌شود، از این رو، لفظ اطلاق در مورد مرتبه ذات واجب تعالی به معنی عدم هرگونه قید، حتی قید اطلاق است. بر این اساس، ذات حق که از آن به «تمام هویت حق»، «غیب مغیب» و «عنقاء مغرب» نیز تعبیر می‌شود، به دلیل مطلق بودن از هرگونه قید و تعینی، حتی خود قید اطلاق، نه می‌تواند به اسم و یا صفتی مقید و متصف شود و نه عدم آن اسم یا صفت، به او نسبت داده شود. حتی به نظر برخی، اطلاق «وجود» نسبت به این مرتبه از باب تفهیم است نه آن که اسمی برای ذات باشد (قونوی، رساله النصوص، ۷۹). از این رو وجود و عدم وجود را همانند سایر صفات نمی‌توان به این مرتبه - که غیب محض است - نسبت داد (آشتیانی، ۲۴۴) زیرا مقام ذات مقام استهلاك صفات و اسماء است.

سرّ این که ذات به هیچ وجه مشهود و مدرک کسی واقع نمی‌شود، در مطلق بودن این مرتبه نهفته است، زیرا حقیقت وجود اگر به نحو عدم تعین و قید لحاظ گردد، هیچ گونه نسبتی با موجود متعین نمی‌تواند داشته باشد و نسبت به هر متعینی منقطع

الارتباط می‌باشد (رک قونوی، رساله النصوص، ۷۹). به بیان دیگر لازمهٔ مطلق بودن ذات، حتی از قید اطلاق، این است که ذات هیچ گونه تعین و کثرتی نداشته باشد و در واقع هیچ ظهوری نیز برای آن نتوان در نظر گرفت. زیرا که منشاء هرگونه ظهور، تعین و کثرت می‌باشد و از آنجا که تعینات و کثرات را به آن مقام منیع راهی نیست، پس هیچ گونه ظهوری نیز در آن مرتبه ممکن و متصور نمی‌باشد.

بر اساس آنچه در توضیح لفظ «هو» و مقام هویت غیبیه گذشت، باید دربارهٔ نظراتی که لفظ «هو» را در آیهٔ یاد شده، اشاره به مقام ذات دانسته و اسماء چهارگانهٔ یاد شده را به نوعی اعتبارات و یا اوصاف مرتبهٔ ذات دانسته‌اند، تردید کرد. زیرا همچنان که پس از این در توضیح معنای اسماء چهارگانه اول و آخر و ظاهر و باطن گفته خواهد شد، این اسماء هر کدام به نوعی بیانگر کثرت مراتب وجودی هستند و از این رو قابلیت توصیف مرتبهٔ ذات را که از هرگونه تعین و کثرتی منزّه است، ندارند.

معنای اول و آخر و ظاهر و باطن

پیش از توضیح معنای اسماء یاد شده، لازم است که به طور مختصر معنای اسم و صفت در اصطلاح عرفان بیان شود. صفت عبارت از هر کمال وجودی است و به تعبیر دیگر تعینات ذات که همان حقایق خارجی هستند، اگر به تنهایی ملاحظه گردند، وصف خوانده می‌شوند و اگر از جهت ظهور ذات در آنها و ارتباطی که آنها با ذات مطلق دارند در نظر گرفته شود، اسم نامیده می‌شوند (ابن ترکه، ۱۱۹). صفات به اعتباری تعین ذات هستند و در مقام احدیّت مستهلک و در ذات و عین ذات هستند (آشتیانی، ۲۴۴). بر این اساس اسم عبارت از اعتبار ذات با صفت است، مثلاً رحمن یعنی ذات دارای رحمت و قهار یعنی ذات دارای قهر، رحمت و قهر صفت هستند و به اضافهٔ ذات، اسم هستند (فیض کاشانی، ۲۴). پس اسم عبارت از اعتبار ذات خدای متعال به همراه یکی از صفات است.

نکته مهمی که باید توجه داشت این است که از نظر عرفان، اسماء الهی، امور لفظی و یا مفهومی نبوده بلکه حقایق تکوینی و تعینات خارجی هستند و الفاظ و کلماتی که حکایت از اسماء الهی دارد، اسم الاسم است، نه اسم. اسم از نظر عرفان، حقیقت عینی و خارجی است که مسمای این الفاظ است و صفت نیز همین طور حقیقتی عینی و خارجی است که لفظ علم و قدرت نشان‌دهنده آن است (حسینی شاهرودی، ۶۸). بنابراین این اسماء الهی غالباً بیانگر مرتبه‌ای از کثرات موجود در عالم هستی می‌باشند. با توجه به این مقدمه به بیان معانی اسماء و صفات یاد شده و وجه تسمیه حق تعالی به این اسماء پرداخته می‌شود.

در عرفان تقسیم‌بندی‌های متعددی در مورد اسماء الهی ارائه شده است. بر اساس یکی از تقسیم‌بندی‌های ارائه شده، اسماء الهی، به طور کلی به چهار اسم اوّل، آخر، ظاهر و باطن تقسیم می‌شوند و جامع این چهار اسم، اسم جامع یعنی الله یا رحمن می‌باشد. ازلیت مظهر هر اسمی، ثمره اسم «الاول» و ابدیت آن ثمره اسم «الآخر» است. ظهور مظهر هر اسمی ثمره اسم «الظاهر» و بطون آن، ثمره اسم «الباطن» است. اسم-هایی که مربوط به ایجاد و ابداء است در اسم «الاول» و اسم‌هایی که مربوط به اعاده و ابداء می‌باشد در اسم «الآخر» داخل است. همچنین اسم‌هایی که مربوط به ظهور است در اسم «الظاهر» و آن دسته که مربوط به بطون است، در اسم «الباطن» داخل است (قیصری، مقدمه قیصری بر شرح فصوص، ۱۲). اما در باب وجه تسمیه و توصیف حق تعالی به اسماء یاد شده نیز بیانات متعددی مطرح شده است. برای نمونه به نظر برخی خدای تعالی با نظر به تجلیاتش، اوّل است و با نظر به فنا و استهلاک تجلیات در او، آخر است (کاشانی، تاویلات القرآن الکریم، ۳۱۷/۲). از نگاهی دیگر خداوند از این جهت اوّل و آخر و ظاهر و باطن است که اوّلیت هر اوّلی و آخریت هر آخری از او است. همچنان که ظاهریت هر ظاهری و باطنیت هر باطنی به واسطه او است. در بیانی دیگر، اوّلیت خداوند به معنای فاعلیت وی و آخریت او به معنای غایت بودن او برای

همه موجودات است. او اول در وجود است و آخر در مشاهده است. ظاهر است، چون نور آسمان‌ها و زمین است و همچنان که نور، الظاهر بذاته و المظهر لغيره است، او نیز بالذات آشکار است و غیر خود را نیز روشنایی و وجود می‌بخشد و افزون بر این از فرط شدت ظهورش، باطن و از دیدگان خلق پنهان است (ملاصدرا، ۱۵۶/۶). علاوه بر این از آنجا که افهام و عقول نیز به او احاطه و دسترسی ندارند (قیصری، رسائیل، ص ۱۲) متصف به اسم باطن می‌گردد.

و بالاخره از دیگر وجوهی که می‌توان برای اول و آخر و ظاهر و باطن بودن خداوند در نظر گرفت این است که در همه زمان‌های گذشته و آینده استمرار وجودی دارد و در همه این مقاطع، وجودش به واسطه ادله و شواهد ظاهر است در عین این‌که از ادراک حواس خلق، باطن و مخفی است (رازی، ۱۰/۱۹).

بر اساس تعریف اسم در عرفان و معانی ارائه شده از اسماء چهارگانه مزبور، ملاحظه می‌شود که این چهار اسم به گونه‌ای معنا شده که ناظر به نوعی مقایسه میان مرتبه وجودی خداوند و مراتب کثرات متحقق در عالم هستی می‌باشد. همچنین بررسی مواردی که در باره وجه تسمیه خداوند به اسماء یاد شده مطرح شد، بیانگر این امر است که این اتصاف در صورتی است که مراتبی از کثرت در این عالم هستی به مرحله ظهور رسیده باشد و آن‌گاه با توجه به این مراتب کثیر و مقایسه میان آن‌ها، خداوند به اول و آخر و ظاهر و باطن متصف شود. به عنوان نمونه، اول بودن و آخر بودن خدای متعال، با توجه به تجلیات و یا فنای آن‌ها در ذات او، معنا می‌یابد. اول است، زیرا سمت فاعلیت نسبت به سایر موجودات دارد و آخر است از این جهت که همه مخلوقات به سوی او بازگشت می‌کنند. ظاهر است چون در مقایسه با خلق که ظاهر بالغیر هستند، او بالذات ظاهر است و یا باطن است چون از دید خلق پنهان است و یا در لباس مظاهر و تجلیاتش مخفی و پنهان است. پس در اتصاف هر کدام از این اسماء به خدای متعال، تحقق مراتبی از کثرت نیز آشکار می‌شود.

اکنون با توجه به مقدمات یاد شده، می‌توان گفت که با در نظر گرفتن این مطلب که مقام ذات، مقام غیب مطلق است و هیچ گونه کثرتی در آن راه ندارد و به واسطه مطلق بودنش حتی از قید اطلاق، به تمامی جهات از ماسوای خود یعنی اسماء و صفات و افعال و آثار منقطع الارتباط می‌باشد، نمی‌تواند موصوف این اسماء واقع شود. زیرا که اوّل بودن خداوند که به معنای تقدّم مرتبه وجودی آن ذات یگانه است، در مقایسه با سایر ظهورات و تجلیات لحاظ می‌گردد و البته هیچ تفاوتی ندارد که این اولیّت یا به بیان دیگر تقدّم مرتبه وجودی، اشاره به کدام یک از انحاء تقدّم داشته باشد، زیرا در همه انحاء تقدّم، ثبوت دو مرتبه و سنجش یکی نسبت به دیگری ضروری است و در غیر این صورت اولیّت و تقدّم معنا نمی‌یابد. حتی اگر چنین گفته شود که مرتبه ذات نسبت به وصف اوّل تقدّم دارد، با دقت عقلی ملاحظه می‌گردد که نوعی سنجش و مقایسه میان دو مرتبه صورت گرفته است، یکی مرتبه ذات و دیگری وصف اوّل بودن. چنین تحلیلی را نیز در مورد اسم آخر نیز می‌توان مطرح نمود. بنابراین ذات به خودی خود بدون ظهور هیچ مرتبه‌ای از کثرت، متصف به دو اسم اوّل و آخر نمی‌گردد و موصوف این دو اسم واقع نمی‌شود.

اما دلیل این که مرتبه غیب هویت را نمی‌توان متصف به دو اسم ظاهر و باطن نمود، این است که ظهور در اصطلاح عرفان دو معنا دارد:

اولین معنای ظهور عبارت است از تنزّل هستی مطلق از اطلاق ذاتی خود به مرتبه تعینی از تعینات، اگر چه این تعین، تعین اطلاقی باشد. به تعبیر دیگر وجود مطلق که از هر گونه تعینی از جمله قید اطلاق مبرا است، آن گاه که تنزّل کند و از آن مرتبه فرود آید، عرفا از آن به ظهور و ظاهر شدن تعبیر می‌کنند (جوادی آملی، ۵۱). از همین رو، در غیب ذات یا غیب هویت، سخن از ظهور نیست و نمی‌توان آن را متصف به اسم ظاهر نمود.

معنای دیگر ظهور نیز عبارت است از انبساط فیض به گونه‌ای که دست کم در

اعتبار میان مفیض و مفاض و مستفیض، تعددی تحقق یابد. بدیهی است که بر این اساس نیز نمی‌توان آن هویت غیبیه را که هیچ‌گونه تعددی در آن مرتبه وجود ندارد، به اسم ظاهر متّصف نمود.

با توجه به این دو معنای از ظهور، بطون نیز به دو صورت قابل بیان است: یکی عدم تنزل و استقرار در مرتبه متعین. در این صورت با کثرت سنجدیده شده و چون در مرتبه کثرت ظاهر نشده، باطن است.

معنای دیگر بطون، فنای کثرات و استهلاک تعینات است که آن هم امری قیاسی خواهد بود. بنابر این با توجه به این دو معنا، ذات نمی‌تواند به اسم باطن متّصف شود. افزون بر این در تأیید این سخن که این آیه نمی‌تواند توصیف مرتبه ذات باشد، می‌توان گفت با توجه به این که هرگاه چیزی موصوف واقع شود، تعین خواهد داشت و چون ذات واجب تعین ندارد، موصوف این صفات هم نیست. افزون بر این، موصوف شدن با معلوم گشتن همراه است و چون او غیب مطلق است یا غیب الغیوب و از هیچ جهتی معلوم غیر واقع نمی‌شود، بنابر این موصوف غیر هم نمی‌شود. از این گذشته او بسیط حقیقی است. یعنی هیچ‌گونه ترکیبی از ترکیب‌های پنج‌گانه در ذات او وجود ندارد. بنابراین نامتناهی است و امر نامتناهی که بسیط حقیقی باشد، جایی برای غیر باقی نمی‌گذارد، نه برای وصف و نه برای توصیف. نتیجه این که نه تنها اسماء چهارگانه وصف ذات تعالی نیستند بلکه ذات، هیچ وصفی ندارد و بزرگ‌تر از آن است که در دام اوصاف افتد.

رابطه انسان کامل با اسماء چهارگانه یاد شده

با توجه به آنچه گفته شد، می‌توان نتیجه گرفت که مقام ذات که مرتبه هویت مطلقه و غیب الغیوب می‌باشد و از هرگونه کثرتی مبراست، ممکن نیست به هیچ یک از اوصاف یاد شده، متّصف شود و به بیان دیگر لفظ «هو» در این آیه، بیانگر مرتبه ذات

خداوند نیست، بلکه باید اشاره به مرتبه دیگری داشته باشد که جامع همه مراتب وجودی بوده و به دلیل ویژگی‌های خاصش بتواند به همه این اوصاف متقابل متصف شود و در عین اول بودن، آخر و در عین ظاهر بودن، باطن باشد. این مرتبه، مرتبه «الله» یا «مقام احدیت» یا به تعبیر دیگر، مرتبه «انسان کامل» است. در تأیید این سخن که این آیه، وصف انسان کامل یا ولی کامل است، می‌توان گفت که واژگان ذکر شده در این آیه، اسماء خدایند و اسماء خدا، یا حقیقت انسان کامل و یا وصف او است.

برخی از عرفا نیز با توجه به قرائنی که در صدر آیه وجود دارد، این آیه را توصیف مرتبه انسان کامل دانسته‌اند و مرجع ضمیر «هو» را به لفظ «الله» که در آیات قبل و مقدم بر این آیه ذکر شده است، برگردانده‌اند (ابن عربی، فتوحات، ۹۶/۲). توضیح این‌که مقدم بر آیه «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن و هو بكل شیء علیم»؛ آیات شریفه «سَبِّحَ اللهُ ما في السَّموات و الارض و هو العزيز الحكيم * له ملك السَّموات و الارض يحيي و يميت و يميت و يحيي و هو حي لا يموت» قرار دارد. در آیه اول؛ عبارت «سَبِّحَ اللهُ» بیانگر این است که مسبِّح یعنی مرتبه‌ای که تسبیح همه موجودات آسمانی و زمینی به او تعلق می‌گیرد، مرتبه «الله» است و سایر ضمایری که در ادامه آیه آمده است، به همین مرتبه برمی‌گردد. دلیل این‌که تسبیح موجودات به مرتبه «الله» که مقام انسان کامل است - و نه مقام ذات و هویت غیبیه مطلقه - تعلق می‌گیرد، این است که تسبیح خداوند به یک معنا عبارت است از تنزه و مبرا دانستن مسبِّح از هرگونه نقص و کاستی که لازمه موجودات امکانی است و همچنین از کمالات وجودی که خاص وجودات امکانی و مخلوقات می‌باشد (رک حسن‌زاده آملی، ۲۴). بر اساس این تعریف، لازمه تسبیح، وجود مسبِّح، مسبِّح و تنزیه از نقایص موجودات امکانی می‌باشد که همه این‌ها جز با اعتبار مراتب کثرت، تحقق نمی‌یابد و مقام ذات الهی نمی‌تواند متعلق تسبیح واقع شود، همچنان که متعلق مقام حمد، مقام «الله» است.

اما در باب وجه اتّصاف انسان کامل به صفات اوّل و آخر و ظاهر و باطن لازم است که نخست توضیحی اجمالی درباره‌ی سیر نزولی و صعودی انسان کامل در همه‌ی مراتب هستی مطرح شود. چنان‌که پیش از این گفته شد، مقام ذات که مرتبه‌ی هویت مطلقه و غیب الغیوب است، هیچ‌گونه تعین و کثرتی ندارد. اوّلین تعین این مرتبه، وحدت حقیقی است که تمامی وحدت‌ها و کثرت‌های متقابل را شامل می‌شود. این حقیقت با هویت مطلقه چندان تفاوتی ندارد و در مرز تعین و لاتعین قرار دارد و دارای دو چهره‌ی احدیّت و واحدیّت می‌باشد. در مرتبه‌ی احدیّت که چهره‌ی بطون است، هیچ نشانی از کثرت نیست و در مرتبه‌ی واحدیّت کثرات نامتناهی بالفعل، به وحدتی حقیقی محقق می‌باشند. مرتبه‌ی واحدیت، مبداء پیدایش کثرات وجودی و مرتبه‌ی ارتباط با کثرت‌هاست (رک ابن ترکه، ۱۹۱). بنابر این وحدت حقیقیه، چیزی جدای از هویت مطلقه نیست، بلکه مرز بین تعین و لاتعین است. به بیان دیگر اگر هویت مطلقه به عنوان ذات و وحدت حقیقیه به عنوان یک وصف در نظر گرفته شود، ذات به اعتبار اتّصاف به این وحدت ذاتی، اوّلین تعین خود را پیدا می‌کند. این تعین که اوّلین ظهور ذات است، در اصطلاح اهل معرفت «حقیقت محمدیه» و «حقیقت انسان کامل» نامیده شده است (جوادی آملی، ۴۲۶). حقیقت انسان کامل که اوّلین تعین است، به واسطه‌ی ظهور و تعینش در سایر عوالم وجودی و مراتب هستی ظاهر می‌شود و در تمامی مراتب وجودی به صورت نزولی سیر می‌کند و به تبع این نزول و سیر، سایر مراتب عالم هستی تحقق می‌یابد، به طوری که پیش از این نزول و سریان وجودی، هیچ‌یک از سایر مراتب عالم هستی، ثبوت و تحقق نداشته و تنها با نزول حقیقت انسان کامل است که ظهور یافته و تحقق می‌یابند (ابن عربی، *نقش الفصوص*، ۳). حدیث قدسی «لولاک لما خلقت الافلاک» (مجلسی، ۲۷/۱۵) اشاره به همین مطلب دارد.

حقیقت محمدیه یا حقیقت انسان کامل، در مرتبه‌ی احدیّت واجد همه‌ی کمالات وجودی به نحو اجمال می‌باشد و در آن مرتبه، کمالات هیچ‌گونه ظهور تفصیلی

ندارند. با نزول این حقیقت در هر مرتبه، بخشی از کمالات مندمج در آن، به نحو تفصیلی آشکار می‌شود و به واسطه تعینات و تقیداتی که در هر مرتبه از نزول بر این حقیقت وارد می‌شود، بخشی از کمالات آن، به مرحله تفصیل و ظهور می‌رسد و در حقیقت ظهور تفصیلی این کمالات، عین ظهور و پیدایش مراتب متعدد عالم هستی در سیر نزولی می‌باشد. این سیر نزولی و ظهور تفصیلی کمالات تا جایی ادامه پیدا می‌کند که همه کمالات منطوی و مکنون در مرتبه ذات حقیقت انسان کامل، به نحو تفصیلی ظهور پیدا کند (جامی، ۶۱ - ۶۲).

عالی‌ترین و کامل‌ترین مرتبه ظهور تفصیلی کمالات مکنون در ذات حقیقت انسان کامل، در وجود عنصری و طبیعی انسان کامل تحقق می‌یابد. به بیان دیگر مرتبه طبیعی و مادی انسان کامل، ظهور تفصیلی همه کمالاتی است که در هر کدام از سایر مراتب مقدم بر این مرتبه، بخشی از آن به ظهور رسیده بود. باید توجه داشت که اگرچه سایر مراتب مقدم بر این مرتبه، نیز به واسطه سیر نزولی حقیقت انسان کامل ظهور پیدا کرده‌اند و این حقیقت در همه مراتب سریان دارد، اما به هیچ کدام انسان کامل اطلاق نمی‌شود، زیرا در حقیقت در هر مرتبه تنها بخشی از کمالات مکنون در این حقیقت به ظهور می‌رسد و البته به تناسب ظهور کمالات، این حقیقت نام‌های متعددی مانند عقل اول، روح اعظم، عرش، برزخ جامع و قلم اعلی دارد. اما مرتبه انسان کامل به طور مشخص تنها به دو مرتبه اطلاق می‌شود. نخست مرتبه احدیت که واجد همه کمالات به نحو اجمالی و بدون هیچ گونه ظهور تفصیلی در آن مرتبه می‌باشد و دوم مرتبه طبیعی و عنصری انسان کامل که مرتبه ظهور همه کمالات مرتبه احدیت به نحو تفصیلی می‌باشد به گونه‌ای که هر کمالی را که بتوان در مرتبه احدیت تصور نمود، در این مرتبه به نحو تفصیلی و کاملاً عیان به ظهور می‌رسد.

آنچه تاکنون گفته شد، مربوط به سیر نزولی حقیقت انسان کامل بود، اما پس از ظهور تفصیلی این کمالات، مرحله سیر صعودی انسان کامل آغاز می‌گردد. در این

مرحله از سیر، انسان کامل برخلاف سیر اول، جمیع تعینات و تقیدات و محدودیت‌هایی که به واسطهٔ نزول بدان متّصف شده بود، رها می‌کند و پیوسته در مراتب صعودی عوالم هستی، عروج می‌نماید (آشتیانی، ۶۷۵) و پیوسته این عروج و ترک تعینات و محدودیت‌ها، ادامه می‌یابد تا مرتبه‌ای که از جمیع تعینات خلقی و امکانی رهایی یابد. باید توجه داشت که در این سیر صعودی، اصل کمالات که به نحو تفصیلی ظهور پیدا کرده است، باقی می‌ماند و تنها تعینات و تقیدات ناشی از نزول رفع می‌گردد. به بیانی دیگر عروج و صعود انسان کامل را می‌توان دو گونه معنی کرد:

نخست کاسته شدن از حدود و قیود مادی، مثالی و امکانی با حفظ ظهور کمالات تفصیلی. انسان کامل به همان اندازه که به مرتبهٔ تفصیل وجودی نزول می‌کند بر حدود و قیود وی نیز افزوده می‌شود. سیر صعودی، حدود و قیود را از بیان می‌برد و در نتیجه تفاوت پایان این سیر با آغاز سیر نزولی در اجمال و تفصیل است.

معنای دیگر عروج و سیر صعودی، بازگشت کثرت به وحدت و ظهور استهلاک کثرت در وحدت است. تفاوت آغاز سیر نزول و پایان سیر صعود در این است که در سیر نخست، کثرت و غیریتی نیست، اما در پایان سیر دوم، هست و مستهلک است.

در بیان سیر حقیقت انسان کامل در عوالم هستی و ظهور آن عوالم به تبع سیر وجودی آنان، اشارات لطیفی در احادیث و روایات و نیز زیارات وارده در باب معصومین (علیهم السلام) مطرح شده است. به عنوان نمونه از امیرکائنات (صلوات الله علیه) روایت شده است: «نحن صنایع الله و الناس بعد صنائع لنا»، (نهج البلاغه، نامهٔ ۲۸) و یا در زیارت جامعهٔ کبیره، که در حقیقت بیان کمالات وجودی انسان کامل است، در فرازهایی همچون، «ذکرکم فی الذّاکرین، اسمائکم فی الاسماء، اجسادکم فی الاجساد، ارواحکم فی الارواح، انفسکم فی النّفوس، آثارکم فی الآثار، قبورکم فی القبور» (ابن بابویه، ۶۵/۲) به این مطلب اشاره شده است که هر کدام از این فرازها، بیانگر سریان وجودی حقیقت انسان کامل در مراتب عقل و نفس و عالم طبیعت و حتی

کثرات عرضی موجود در این عوالم می‌باشد. همچنین در فرازهایی از خطبه تطنجیه و خطبه البیان حضرت امیر مؤمنان علی (علیه السلام) در آن جا که می‌فرماید: «انا الآدم الاول، انا النوح الاول، انا القلم، انا اللوح المحفوظ، ...» (همدانی، ۶۲۷/۲) اشاراتی به همین سیر است.

وجه انصاف حقیقت محمدیه به اسماء چهارگانه اول و آخر و ظاهر و باطن

چنان که پیش از این اشاره شد، حقیقت انسان کامل در پی نزول از مرتبه احدیت، دو سیر را طی می‌کند:

نخست سیر نزول و سپس سیر صعود و با توجه به همین دو سیر، متصف به اسماء اول و آخر و ظاهر و باطن می‌گردد (ابن عربی، *نقش الفصوص*، ۳). به بیان دیگر هم آغاز ظهور حق تعالی و پیدایش تعینات با اوست و هم پایان آن، بدین خاطر که او اولین موجود و مبداء ظهور عالم است (رک ابن عربی، *اللباقیت و الجواهر*، ۲۰/۲). این حقیقت در مرتبه احدیت، اول است از آن جهت که اولین تعین و اولین ظهور و یا اولین مخلوق در مراتب عالم هستی می‌باشد به گونه‌ای که پیش از این مرتبه، که مرتبه غیب الغیوب و غیب هویت می‌باشد، هیچ گونه تعین و ظهور و کثرتی تحقق ندارد. حقیقت انسان کامل در مرتبه تفصیلی کمالات که مرتبه عنصری و طبیعی انسان کامل است و درست نقطه مقابل حقیقت انسان کامل در مرتبه احدیت است، آخر است، زیرا آخرین مرتبه نزول این حقیقت و ظهور کمالات به نحو تفصیلی است، به طوری که پس از این مرتبه، نزول و ظهور دیگری وجود ندارد. بنابر این در قوس نزول، این حقیقت در مرتبه احدیت متصف به اسم اول و در مرتبه طبیعت، موصوف اسم آخر می‌باشد، اما در قوس صعود عکس این مطلب صحیح است.

به بیان دیگر مرتبه انسان کامل در طبیعت، موصوف به اسم اول است، زیرا ابتدای قوس صعود و عروج از مرتبه طبیعت آغاز می‌شود و حقیقت انسان کامل در مرتبه احدیت، در قوس صعود متصف به اسم آخر است، زیرا نهایت صعود و عروج و ترک

محدودیت‌ها و تعینات خلقی و امکانی، رسیدن به مرتبه‌ی احدیت است که مرتبه‌ی حقیقت انسان کامل است، (رک: قونوی، ۳۱۰) زیرا چنان‌که قبلاً نیز بیان شد، خداوند از حیث اطلاق ذات مرتبط با هیچ یک از موجودات نیست. در زیارت جامعه‌ی کبیره، فراز «بکم بداء الله و بکم یختم»، اشاره به همین بدو و ختم مراتب وجودی دارد.

علاوه بر این، این حقیقت که در تمام مراتب هستی سریان دارد و به تبع نزول و سیر او، سایر مراتب ظاهر می‌گردد، در هر یک از مراتب نیز موصوف به اسم اوّل و آخر است و این گونه نیست که انسان کامل تنها در مقام احدیت و مقام ظهور تفصیلی کمالات، متّصف به این دو اسم شود. بلکه هر مرتبه‌ای از مراتب قوس نزول که ظهوری از کمالات مکنون در ذات این حقیقت می‌باشد، نسبت به مرتبه‌ی پس از خود، متّصف به اسم «اوّل» می‌باشد و نسبت به مرتبه‌ی پیش از خود متّصف به اسم «آخر» است. به تعبیر دیگر همه‌ی مراتب نزول بین مقام انسان کامل در مرتبه‌ی احدیت و مقام انسان کامل در مرتبه‌ی طبیعت، هر کدام به طور نسبی هم اوّل و هم آخر است (ابن عربی، *فتوحات* ۱۳۷/۱).

انسان کامل افزون بر این که موصوف اسم اوّل و آخر است، موصوف اسم ظاهر و باطن نیز می‌باشد. حقیقت انسان کامل در قوس نزول، در مرتبه‌ی احدیت از جهت این - که همه‌ی کمالات وجودی را به نحو اجمال و بدون هیچ گونه ظهور و کثرتی واجد است، نسبت به مرتبه‌ی انسان کامل در طبیعت که همه‌ی کمالات را به نحو تفصیل ظاهر کرده است، متّصف به اسم باطن می‌باشد و در مقابل مرتبه‌ی انسان کامل در طبیعت نسبت به مرتبه‌ی انسان کامل در مقام احدیت، موصوف به اسم ظاهر می‌باشد. این اتّصاف در قوس صعود به نحو عکس است. یعنی مقام احدیت انسان کامل در طبیعت، به واسطه‌ی ظهور تفصیلی کمالاتش و تقید به انواع قیود و تعینات مرتبه‌ی امکانی، در باطن است و در انتهای سیر صعود، این مقام یعنی مقام احدیت مکنون در ذات، به ظهور تفصیلی خود می‌رسد که از آن به «مقام محمود» تعبیر شده است و از این رو متّصف

به اسم ظاهر می‌گردد.

نتیجه نهایی

با توجه به آنچه گذشت، عقیده کسانی که این آیه را وصف مرتبه ذات و درک اسماء یاد شده در این آیه را مبنای فهم وحدت وجود دانسته‌اند، رد می‌شود، زیرا چنان‌که گذشت مقام ذات، مقام غیب مطلق است و به تمامی جهات از ماسوای خود یعنی مراتب اسماء و صفات و افعال منقطع الارتباط است و از آنجایی که هر کدام از اسماء یاد شده متضمن نوعی کثرت و ظهور می‌باشد، اتصاف ذات به این اسماء و صفات، با غیب مطلق بودن و عدم ظهور هر گونه کثرتی در مرتبه ذات ناسازگار است، از این رو نمی‌توان این آیه را توصیف مرتبه ذات خداوند دانست، بلکه اسماء یاد شده در این آیه توصیف مقام انسان کامل است و چون اسماء در عرفان، تنها یک امر لفظی و مفهومی صرف نیستند، اتصاف به اسماء یاد شده، بیانگر سیر مراتب وجودی حقیقت انسان کامل در عالم هستی می‌باشد، به گونه‌ای که با این سیر، مراتب وجودی عالم به مرحله ظهور می‌رسد و به واسطه همین سیر وجودی در مراتب عالم هستی، متصف به اول و آخر و ظاهر و باطن می‌گردد. حدیث شریف «اولنا محمد و اوسطنا محمد و آخرنا محمد و کلنا محمد» (مجلسی، ۵/۲۶) را می‌توان تائیدی بر این معنا دانست.

منابع

قرآن کریم.

نهج البلاغه.

آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ پنجم، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۵.

آملی، سید حیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، انتشارات علمی و فرهنگی وزارت

- فرهنگ و آموزش عالی، تهران، بی‌تا.
- ابن بابویه، محمد بن علی، *من لا یحضره الفقیه*، تحقیق حسن موسوی، دارالکتب الاسلامیه، النجف، ۱۳۷۷ - ۱۳۷۸ ق.
- ابن ترکه، صائن الدین محمد، *تمهید القواعد*، چاپ دوم، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۲۰.
- ابن عربی، محمد بن علی، *الفتوحات المکیه* (۴ جلدی)، دار صار، بیروت، بی‌تا.
- _____، *التدبیرات الالهیه فی اصلاح الملکه*، بی‌جا، چاپ لندن، بی‌تا.
- _____، *البواقیت و الجواهر*، عبدالوہاب بن احمد شعرانی، المطبعه الازهریه، القاہرہ، ۱۳۲۱ ق.
- _____، *نقش الفصوص*، چاپ دوم، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۰.
- ابن فناری، محمد بن حمزه، *مصباح الانس*، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۴.
- امام خمینی (ره)، *مصباح الہدایۃ الی الخلفۃ و الولاۃ*، چاپ دوم، مؤسسۃ تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره)، تهران.
- انصاری، خواجه عبدالله، *منازل السائرین*، تصحیح محمد خواجوی، دارالعلم، تهران، ۱۴۱۷ ق.
- جامی، عبدالرحمن، *نقد النصوص فی شرح الفصوص*، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۶.
- جوادی آملی، عبد الله، *تحریر تمهید القواعد*، چاپ اول، انتشارات الزہراء، تهران، ۱۳۷۲.
- حسن زاده آملی، حسن، *ممد الہمم در شرح فصوص الحکم*، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۷۸.
- حسینی شاهرودی، سید مرتضی، *آشنایی با عرفان اسلامی*، آفتاب دانش، مشهد، ۱۳۸۴.

رازی، ابوالفتح، *روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن*، به کوشش و تصحیح دکتر محمدجعفر یاحقی، دکتر محمد مهدی ناصح، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ۱۳۷۵.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، *تفسیر القرآن الکریم*، انتشارات بیدار، قم، ۱۳۶۶. فیض کاشانی، محمد محسن، *کلمات مکنونه من علوم اهل الحکمة و المعرفة*، موسسه مطبوعاتی فراهانی، تهران، بی تا. قونوی، صدر الدین، *الفکوک*، تصحیح محمد خواجهوی، چاپ اول، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۷۱.

_____، *رسالة النصوص*، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲. قیصری، محمد داوود، *رسائل قیصری (التوحید و النبوة و الولاية، اساس الوجدانية، نهایه البیان فی درایة الزمان)*، بی جا، بی تا، بی نا.

_____، *شرح فصوص الحکم*، به کوشش استاد سید جلال الدین آشتیانی، چاپ اول، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۵. کاشانی، عزالدین محمود، *مصباح الهدایة و مفتاح الکفاية*، چاپ اول، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۲.

کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق، *تاویلات القرآن الکریم*، (منسوب به ابن عربی)، داراحیاء التراث العربی، بیروت، ۱۴۲۲.

_____، *مجموعه رسائل و مصنفات*، مقدمه و تصحیح و تعلیق مجید هادی-زاده، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۷۹.

مجلسی، محمدتقی، *بحار الانوار*، موسسه الوفاء، بیروت، ۱۴۰۴ق. همدانی، مولی عبدالصمد، *بحر المعارف*، تحقیق و ترجمه حسین استاد ولی، چاپ پنجم، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۸۴.