

بررسی مقایسه‌ای «ظهور ممکنات»

بر اساس کتاب «انسان کامل» نسفی و «انسان کامل» گیلانی

علی عین علیلو^۱سارا حاج آخوندی^۲

چکیده

عزیزالدین نسفی در قرن هفت و عبدالکریم گیلانی در قرن هشت و اوایل قرن نهم، هر دو از عارفان پر کار و تأثیر گذار زمان خود به شمار می‌آمدند. این دو عارف هر کدام کتابی مستقل با عنوان «انسان کامل» نگاشته‌اند که در بسیاری از فصول، اشتراک موضوعی دارند. در هر دو کتاب، یکی از ویژگی‌های بارز انسان کامل، درک مستقیم او از عالم مادی و فرا مادی می‌باشد. بر این اساس هر دو نویسنده، سعی دارند رهروان طریق حق را با ارکان حقایق هر دو عالم آشنا سازند. شناخت خداوند، انسان و طبیعت هر چند در هر دو کتاب مطمح نظر نویسندگان می‌باشد، اما آنچه بیشتر از همه - در هر دو کتاب - مهم می‌نماید، چگونگی ظهور ممکنات و خلقت عالم‌های «امر و خلق» است. دو عارف هر چند که به این موضوع به صورت مستوفی پرداخته‌اند ولی در پاره‌ای از موارد با هم، هم عقیده نیستند. نگارندگان در مقاله حاضر کوشیده‌اند تا اندیشه‌های نسفی و گیلانی را در باب «ظهور ممکنات» و «چگونگی تشکیل قوس نزولی» بررسی کرده، موارد اختلاف مشرب این دو عارف را بسنجند.

کلیدواژه‌ها:

نسفی، گیلانی، انسان کامل، ظهور ممکنات

۱- گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن - ایران.

۲- دانش آموخته کارشناسی ارشد زبان و ادبیات فارسی، واحد رودهن، دانشگاه آزاد اسلامی، رودهن - ایران.

تاریخ پذیرش: ۹۳/۰۸/۰۳

تاریخ وصول: ۹۳/۰۴/۲۴

مقدمه

هر انسانی که توانسته باشد خود را از تنگنای دنیا و تعلقات آن برهاند، اندیشه خود را در امور متافیزیک به کار می‌گیرد و از خود می‌پرسد که خالق او کیست؛ هدف از خلقتش چه بوده و مرجع او به کدامین سمت است. کسانی نیز هستند که پای از این نیز فراتر گذاشته و در پی کشف رازهای موجود در خلقت خود بر می‌آیند.

سخن معروفی در بین متألّهین به این مضمون رواج دارد که از واحد غیر از واحد صادر نمی‌شود. این جمله کوتاه ولی ژرف، سبب نگارش کتاب‌ها و مقالات بسیاری شده است. گروه کثیری از اندیشمندان ساحت معرفت‌شناسی، نظریات متعددی در چگونگی ایجاد تکثرات از یک امر واحد ارائه کرده‌اند. غالب نویسندگان این عرصه به «سیر نزولی» و آفرینش مرحله‌ای تعینات گردن نهاده و صدور ممکنات از اولین تجلی تا ظهور انسان را در چهل مرحله احصاء کرده‌اند.

احمد در میم احمد گشت ظاهر در این دور اول آمد عین آخر

(شبستری، ۱۳۷۱: ۱۲)

بر اساس نوشته‌های عرفانی «انسان» آخرین موجود در قوس نزولی و مبدأ قوس رجوعی است تا به اصل نخستین باز گردد. این نزول و صعود دایره‌ای را ایجاد می‌کند که وجه تمایز «احد» از «احمد» است. در چند سطر بالا آورده شد که عرفا تعداد کثرات را از عالم لاهوت تا عالم ملک چهل می‌دانند و آن را در «میم» کلمه «احمد» مشاهده می‌کنند، چرا که شکل «میم» دایره نزول و صعود را تداعی می‌کند. نکته‌ای که باعث تعجب هر خواننده‌ای خواهد شد این است که حرف «میم» طبق حروف ابجد برابر با عدد «چهل» است.

بزرگان عرفان در این سخن متفق القول هستند که ممکنات مرحله به مرحله ایجاد شده‌اند، ولی همه آنان در نام گذاری مراحل اتفاق نظر ندارند. این اختلاف عقیده باعث ایجاد اصطلاحات متعددی در بین ایشان شده است. به عنوان نمونه مرحله‌ای را که هیچ موجودی خلق نشده بود و خداوند در احدیت مطلق بود، گروهی «انیت»، برخی «عماء»، بعضی «هویت» و نیز نام‌هایی چون، حقیقت الحقایق، ذات و ذات محض نام می‌نهند.

نوشته حاضر بر اساس مقایسه اندیشه‌های عزیزالدین نسفی و عبدالکریم گیلانی در مبحث فوق‌الذکر- ظهور ممکنات و ترتیب آن - مندرج در کتاب انسان کامل این دو عارف، فراهم آمده است. قابل ذکر است که این مقاله از پایان نامه‌ای با همین عنوان استخراج شده است.

اولین بخش مقاله به بررسی دو نام از نام‌های خداوند یعنی «احد» و «واحد» و تفاوت میان این دو اختصاص دارد. در این قسمت از دیدگاه دو نویسنده به بررسی ذات خداوند قبل از تجلی، می‌پردازیم. با توجه به مباحث مطروحه بیان می‌شود که فرق احد با واحد در چیست و این که ذات خداوند قبل از ظهور در ممکنات در عرف عرفا، چگونه نام گذاری می‌شود. در ادامه همین بحث مراحل ظهور و ایجاد کثرات نیز مورد توجه قرار می‌گیرد.

بخش دوم به فلسفه ظهور و علت آفرینش اختصاص دارد. هر دو نویسنده علت و فلسفه خلقت را «حبّ ظهور» معرفی می‌کنند. زیبایی تاب مستوری ندارد و خواهان آن است که مورد ستایش قرار گیرد؛ بنابراین خداوند در مقام زیبای مطلق، خود در آینه مخلوقاتش به نظاره می‌نشیند.

در بخش سوم به ترتیب ظهور و مراحل آن از منظر دو نویسنده پرداخته شده است. نسفی در کتاب خود روح پیامبر رحمت را منشأ تجلی دانسته، سپس به جایگاه عقل اول و هیولای اول و عالم جبروت اشاره می‌کند. اما گیلانی ترتیب ظهور را متفاوت با نسفی بیان می‌کند. وی عالم بی‌تعینی را «عماء» نامیده و تجلی را در سه مرحله ترسیم می‌کند که بسیار متفاوت از اندیشه‌های نسفی می‌باشد.

در بخش چهارم به موضوع «صادر اول» پرداخته شده است. با توجه به این که عرفا معتقدند از واحد جز واحد صادر نمی‌شود، برای خلقت مراحل را در نظر گرفته‌اند. مهم‌ترین موضوع محل مناقشه در بین اندیشمندان ساحت عرفان، شناخت صادر اول می‌باشد که در این قسمت از آن سخن به میان آمده است.

آخرین بخش از مقاله به جایگاه انسان در قوس صعود و نزول اختصاص دارد. در این فصل از نگاه دو نویسنده، فضایل انسان و برتری او را نسبت به سایر موجودات نشان خواهیم داد.

در آمد

نقص ذاتی انسانی و وسع محدود بشری اقصا می‌کند که از درک و وصف واهب الوجود، صادقانه اظهار عجز کند. حضرت حق در حجاب عزت خود دست عقل، خیال، گمان و وهم را از بارگاه خود بی نصیب بر می‌گرداند. هر انسانی که اسیر بزرگ نمایی عقل نشود و انصاف را در حدود توانایی خود مراعات دارد، تلاش خود را در وصول به معرفت استدلالی تلاشی بی‌حاصل خواهد دید. علم در صدد احاطه بر معلوم است، اما اقتضای حقیقت مطلقه بر آن است که به هیچ وجه محاط نباشد؛ بنا بر این عارفان واقعی به عجز خود در شناخت راستین خالق هستی اعتراف می‌کنند. کسانی که مدعی شناخت خدا هستند در واقع هیچ شناختی از او ندارند. اما آنهایی که به ناتوانی خویش از درک کلیت ذات باری تعالی اقرار می‌کنند در واقع به بخش عظیمی از معرفت راه پیدا کرده‌اند: «العجز عن درک الادراک، ادراک». (خاتمی، ۱۳۸۱: ۲۴)

تفکر در باره خداوند، باعث ورود انسان به وادی حیرت می‌شود. هر چه انسان در این وادی بیشتر قدم بردارد خود را به معرفت حقیقی نزدیکتر می‌کند، بر این اساس است که حضرت ختمی مرتبت (ص) با آن درجه از قربی که داشت در دعای خویش از درگاه خداوند فزونی حیرت را تقاضا می‌کرد: «رب زدنی فیک تحییراً» (غزالی، ۱۳۸۵، ج ۲: ۱۹۳)

یکی از اسامی خداوند «باطن» می‌باشد، یعنی خداوند در قدم ذاتی و کُنه جبروت خود چنان ورای فهم عقول و گستاخی حواس جای دارد که اگر عنایت و فضل الهی دستگیر روندگان راه حقیقت نشود، اندک شمیمی دماغ جان او را معطر نخواهد کرد: «مَنْ يَهْدِ اللَّهُ فَهُوَ الْمُهْتَدِ وَ مَنْ يُضِلِّ فَلَنْ تَجِدَ لَهُ وَلِيًّا مُرْشِدًا» (کهف، آیه ۱۷) همین معنی در دعای سمات به گونه‌ای دیگر آمده است: «يَا مَنْ دَلَّ عَلَى ذَاتِهِ بِذَاتِهِ». (قمی، ۱۳۶۳: ۲۶۴)

امام محمد باقر - علیه السلام - در توهمی بودن شناخت کامل خدا می‌فرماید: «كُلُّ مَيِّزْتُمْوَهْ بِأَوْهَامِكُمْ فِي أَذَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَخْلُوقٌ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُمْ، مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ». (فیض، ۱۳۷۴، ج ۱: ۸۸)

نسفی در توضیح این مطلب می‌نویسد: «به یقین بدان که بیشتر از آدمیان خدای موهوم و مصنوع می‌پرستند، از جهت این که آن که هر یک با خود چیزی تصور کرده‌اند و آن تصور

خود را خدای نام نهاده‌اند و از ربُّ الارباب که خدای است غافلند.» (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۹) با اذعان به کوتاهی دست آدمی از شناخت راستین و معرفت حقیقی آفریدگار عالم، هر صاحب نظری کوشیده است به اقضای وسع بشری و عنایت الهی گامی چند در این وادی بردارد و دریافت‌های خود را به گوش شیفتگان حضرتش برساند. نسفی و گیلانی دو عارف و اندیشمند عرصهٔ حیات و حیاتی هستند که می‌کوشند با تکیه به یافته‌های خود سالکان را اندکی با خالق و چگونگی خلقت بر اساس تفکرات عرفانی، آشنا سازند.

عزیزالدین نسفی

شیخ عزیزالدین بن محمد نسفی خوارزمی، یکی از پرکارترین مؤلفان قرن هفتم است. «اما با این حال به دلیل نا آرامی شرایط اجتماعی» (حلبی، ۱۳۷۷: ۵۴۰) نسبت به دیگران، گمنام مانده است. آن گونه که محققان نوشته‌اند و خود نیز در آثارش یادآوری می‌کند، وی از شاگردان و مریدان سعدالدین محمد بن المؤید حموی (حمویه) بوده است سعدالدین نیز از شاگردان نجم‌الدین کبری است؛ بنابراین می‌توان نسفی را به دلیل پیروی از سعدالدین حموی از سلسلهٔ «کبرویه» دانست (نسفی، ۱۳۸۹: ۱۹ و ۱۸) آثار به جا مانده از او در اوج سادگی نوشتاری است و «برخورداری از علوم مختلف و بیان یک پدیده از دیدگاه‌های گوناگون که در بسیاری موارد به صورت موازی می‌تواند در کنار هم قرار بگیرد، فهم آثار او را تسهیل نموده است. نسفی در اراییه نظریات فرقه‌ها و نحله‌های مختلف فکری استاد است و به گونه‌ای آنها را در کنار هم قرار می‌دهد که گاهی خواننده خود را در محضر معلمی می‌بیند که سعی دارد با بیان یک نظر از دیدگاه‌های مختلف خواننده یا شنونده را به آن سطحی از فهم و آگاهی برساند که تقریباً ضمن اینکه به اختلاف روش بیان آنان پی ببرد، به این نتیجه نیز برسد که اصل و ریشهٔ این دیدگاه‌های مختلف یکی است.» (ریجون، ۱۳۷۸: ۳ و ۲)

عبدالکریم گیلانی

قطب‌الدین عبدالکریم بن ابراهیم بن عبدالکریم بن خلیفه بن احمد ابن محمود ملقب به جیلی، جیلانی یا گیلانی در سال ۷۶۷ (ه. ق) در بغداد متولد شد. (زیدان، ۱۴۰۸: ۱۹) از

زندگی او که یکی از نوادگان شیخ عبدالقادر گیلانی است اطلاع چندانی در دست نیست. (حلبی، ۱۳۷۷: ۷۱۲) وی ضمن ترویج عقاید ابن عربی، بر مبنای آراء او مکتب خاصی را نیز بنیاد نهاد. به همین دلیل با بررسی آراء و افکار جیلی به راحتی به تأثیر ابن عربی بر او پی خواهیم برد. (جیلی، ۱۴۲۶: ۲۵۹ و ۲۶۰) آنگونه که از آثار او برمی‌آید، وی بر علوم زمان خود، چون: فلسفه، حساب، حروف، نجوم و ... احاطه داشته است. (زیدان، ۱۴۰۸: ۲۳ تا ۲۷)

احدیّت، واحدیّت

اگر ذات حقّ تعالی مجرد از صفات فرض شود، از این مرتبه به عنوان «احدیّت و عماء» تعبیر می‌شود و اگر متّصف به صفات اعتبار کنیم، «واحدیّت و الهیّت» خوانده می‌شود. به عبارت دیگر خدوند قبل از تجلی و ظهور صادر اول، «احد» و بعد از اولین تجلی، «واحد» نام می‌گیرد.

نسفی در توصیف «احدیّت» آورده است: «بدان که اصل وحدت می‌گویند که وجود یکی بیش نیست، و آن وجود خدای است و خدای وجودی است احد حقیقی، و واجبی است ازلی و ابدی، و در وجود وی کثرت و اجزا نیست، و به غیر از وجود وی چیزی موجود نیست و امکان ندارد که باشد؛ زیرا که اگر به غیر از خدای تعالی چیز دیگر موجود بودی، خدای را در وجود مثل و شریک بودی و ضدّ وند لازم آید و خدای را مثل و شریک نیست و ضدّ وند نیست «لیس له ضد و لا ند و لا شبیه و لا شریک». (نسفی، ۱۳۸۴: ۱۵۳)

وی در جای دیگر کتاب این مطلب را به گونه‌ای دیگر توضیح می‌دهد: «بدان - اعزّک الله فی الدّارین - که وجود یکی بیش نیست. و این وجود ظاهری دارد و باطنی دارد، و باطن این وجودیک نور است، و این نور است که جان عالم است، و عالم ملامال آن نور است، نوری است نامحدود و نامتناهی، و بحری است بی‌پایان و بی‌کران. حیات و علم، و ارادت و قدرت موجودات از این نور است، بینایی، شنوایی، گویایی، گیرایی و روایی موجودات از این نور است، طبیعت و خاصیت و فعل موجودات از این نور است، بل خود همه این نور است.» (همان: ۲۶۸)

اما گیلانی «احدیّت» خداوند را چنین توصیف می‌کند: «احدیّت عبارت است از محلّ تجلّی ذات که اسماء و صفات و .. برایش متصور نیست. آن ابتدای تنزلات ذات از ظلمت «عماء» به سوی نور است.» (جیلی، ۱۴۲۶: ۱۰) نویسنده ادامه می‌دهد: «درکنه ذاتش پنهان در «عماء» غیب‌هایش موجود است، در اسماء و صفاتش کامل، با الوهیت خود ... جامع است. در قصدش احد، در کثرتش واحد می‌باشد، در فراگیری و توسّع‌اش، اوصاف او جا دارند، در ابد آخرین (موجود)‌هایش، ازلی، در ازل اولین (موجود)‌هایش ابدی است، در همه صورت(ها) و معنا (ها) با نشانه‌هایش آشکار می‌باشد،... در هر موجودی از موجوداتش به همه خلق‌ها متخلّق، به صورت‌های عالم در انسان، حیوان، نباتات و جمادات، متجلّی می‌باشد. در سرپرده تنزیه‌اش از فصل، وصل، ضد، ند، حکم، کیف و ... مبرّاست.» (همان: ۱۱) او معتقد است پیش از آفرینش، «خدا بود و چیزی با او نبود» (همان: ۵۰) و ذات اقدس الهی در «عماء» بود. نویسنده برای اثبات مدّعی خود حدیثی از حضرت رسول را نقل می‌کند: از پیامبر سؤال شد خداوند پیش از آفرینش مخلوقات کجا بود، حضرت فرمودند: «در عماء» (همان: ۱۰۱) سپس در تعریف «عماء» می‌نویسد: «عبارت است از حقیقه الحقایق که به وسیله حقیقت و خلقیت توصیف نمی‌شود، بنابراین، ذات محض است؛ زیرا که در مرتبه‌ای جا نمی‌گیرد، نه در حقیقت و نه در خلقیت.» (همان: ۹۸)

گیلانی برای احدیّت خداوند کلمه معادل «هویت» را نیز به کار می‌برد و آن را چنین توضیح می‌دهد: «هویت: هویت حقّ غیب اوست، به اعتبار همه اسماء و صفات که ظهورش ممکن نیست، بنابراین مثل آن است که هویت اشاره به باطن واحدیّت دارد.» (همان: ۱۸۹) نویسنده در ادامه، برای بسط بیشتر موضوع، کلمات «انیت» و «الاهیت» را شرح می‌دهد: «انیت حقّ به آنچه در هویت است برمی‌گردد، پس آن به ظاهر حقّ تعالی اشاره دارد. به اعتبار اینکه ظهور او در برگیرنده بطون (کنه ذات) اوست.» (همان: ۱۸۹) وی معتقد است انیت مرحله‌یی است که اسماء و صفات حقّ تجلّی بیرونی می‌یابند، از ذات او جدا می‌شوند و به صورت موجودات ظاهر می‌گردند؛ زیرا وی در تفسیر جمله «لا اله الا انا» می‌گوید: «الاهیت: الله بودن معبود، جز انا نیست، پس انا درافلاک و انجم و در همه آن چه که مردمان هر دین یا مذهبی می‌پرستند، ظاهر شده است.» (همان: ۹۰)

نسفی تحت تأثیر اندیشه‌های وحدت وجودی ابن عربی مطلبی را مطرح می‌کند که گیلانی به آن نپرداخته است. او همه موجودات را تجلی صفات و اسماء الهی می‌داند و نتیجه می‌گیرد: «ای درویش! هرکه هرچیز را که می‌پرستد خدا را می‌پرستد، از جهت آن که هر کس روی به هر چیز که آورده است، روی به وجه خدا آورده است و آن چیز فانی است، وجه خدا باقی است: «کلُّ من علیها فان و یبقی وَجْهٌ رَبِّکَ وَ ذوالجلالِ وَ الإِکرامِ». (رحمان ۵۵: آیه ۲۶ و ۲۷)، هرکس که بر روی زمین است فناپذیر است و (تنها) ذات پروردگار تو پایدار بماند که خداوند جلال و کرامت است. رسول - علیه السّلام - با مشرکان می‌گفت که شما یک خدا را می‌پرستید، مشرکان را عجب می‌آمد. « (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۹۲)

فلسفه ظهور خداوند در ممکنات

نسفی در بیان فلسفه تجلی یا ظهور حضرت حق در ممکنات و جلوه‌گری نورش در عالم امکان، حدیث قدسی «کنت کنزاً مخفیاً فاحببت ان اعرف و خلقت الخلق...» را مبنای کار خود قرار داده می‌گوید: «ای درویش! این نور می‌خواست که جمال خود را ببیند، و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کند، تجلی کرد و به صفت فعل ملتبس شد، و از ظاهر به باطن و از غیب به شهادت، و از وحدت به کثرت آمد، و جمال خود را بدید و صفات و اسامی و افعال خود را مشاهده کرد.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۶۸)؛ بنابراین از دیدگاه نسفی آفرینش تجلی صفات، افعال خداوند است و این عالم آینه تمام نمای جمال حضرت حق است.

براین اساس نسفی معتقد است: «ای درویش! موجودات از جهی علامت است، و از جهی نامه است. از این وجه که علامت است، عالمش نام کرد، و از این وجه که نامه است، کتابش نام نهاد؛ آن گاه فرمود هرکه این کتاب را بخواند، ترا و علم و ارادت و قدرت ترا بشناسد. در آن وقت خوانندگان ملائکه بودند، و خوانندگان به غایت خرد بودند، و کتاب به غایت بزرگ بود. نظر خوانندگان به کنارهای کتاب و به تمام اوراق او نمی‌توانست رسید. از جهت عجز خوانندگان به دید، نسخه‌یی از این عالم بازگرفت، و مختصری از این کتاب بازنوشت و آن اوّل را «عالم کبیر» نام نهاد و آن دوم را «عالم صغیر» نام کرد؛ و آن اوّل را کتاب بزرگ نام نهاد و آن دوم را کتاب خرد نام کرد. و هرچه در آن کتاب بزرگ بود، درین کتاب

خرد بنوشت بی زیادت و نقصان، تا هر که این کتاب خرد را بخواند، آن بزرگ را خوانده باشد. آن گاه خلیفه خود را به خلافت به این عالم صغیر فرستاد و خلیفه خدای، عقل است. چون عقل درین عالم صغیر به خلافت بنشست، جمله ملائکه عالم صغیر عقل را سجده کردند، الا و هم که سجده نکرد و ابا کرد، هم چنین چون آدم در عالم کبیر به خلافت نشست، جمله ملائکه آدم را سجده کردند، الا ابلیس که سجده نکرد و ابا کرد. ای درویش! در عالم صغیر عقل خلیفه خدای است، و در عالم کبیر انسان عاقل خلیفه خدای است. چون عقل به خلافت بنشست، خطاب آمد که ای عقل خود را بشناس و صفات و افعال خود را بدان تا مرا و صفات و افعال مرا بشناسی.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۵ و ۱۸۶)

گیلانی نیز هدف تجلی را همچون نسفی بیان کرده است. وی در آغاز کتاب بعد از ذکر نام خداوند، تحمیدیۀ کتاب خود را بر این امر استوار ساخته، می نویسد: «بسم الله الرحمن الرحيم. سپاس خداوندی را که به دلیل شناخته شدنش دوستدار وجود عالم است و موجودات را با حکمت خود به کامل ترین صورت خلق کرد، پس همه اشیا را به طور کامل به صفتش وابسته نمود تا اینکه در هر موجودی برحسب آن چه که استعدادش اقتضا می کند، ظاهر گردد.» (جیلی، ۱۴۲۶: ۸۶) نویسنده در جای دیگر از کتاب «انسان کامل» به استناد «حدیث قدسی» چنین می نویسد: «خداوند متعال اراده کرد که این گنج مخفی آشکار شود و دوست داشت که این عالم را برای شناخته شدنش خلق نماید؛ زیرا موجودات در ذات تجلی ازل در علم خداوند به صورت «اعیان ثابت» موجود بودند، و خداوند از استعدادشان می دانسته که آن صورتها توانایی معرفتش را به دلیل عدم نسبت بین حادث و قدیم ندارد.

در حالی که محبت «فاحیبت» اقتضا می کرد تا خداوند بر آنان ظاهر شود تا او را بشناسند. بنابراین از آن محبت، حبیب - محمد - (ص) را خلق کرد و او را به تجلیات ذاتش مخصوص گردانید، و عالم را برای روشن شدن نسبت بین خود و موجودات خلق نمود تا به وسیله آن نسبت او را بشناسند؛ لذا عالم مظهر تجلیات صفات و حبیب (ص) مظهر تجلیات ذات الهی است.» (جیلی، ۱۴۲۵: ۱۸)

گیلانی با اعتقاد به مجلا و مظهر بودن انسان خطاب به او می گوید: «کمال ذات تو، مبارک از این است که از راه کشف بدانی که تو اوئی و او توست، و این نه حلول است و نه اتحاد،

زیرا ... عبد، عبد است و ربّ ربّ است. نه عبد، ربّ می‌شود و نه ربّ، عبد» (همان: ۹۴) وی این گونه رابطه انسان با خدا را مشخص می‌کند. گیلانی نه تنها در مورد انسان، در مورد عالم محسوسات نیز بر این باور است: «عالم نمونه‌ای از حضرت حقّ و آینه‌یی برای ظهور حقایق اسماء و صفات الهی است.» (همان: ۱۱)

چگونگی ظهور کثرات

دیدگاه نسفی در مورد چگونگی آفرینش به شرح زیر است: «اوّل چیزی که حقّ سبحانه تعالی بیافرید، روح محمد (ص) بود و جمله چیزها را از روح محمد (ص) بیافرید؛ اینست معنی «اوّل ما خلق الله روحی ثمّ خلق جميع الخلاق من روحی» و ارواح انسان را از روح محمد (ص) پدید آورد.» (نسفی، ۱۳۸۴: ۷۰)

نویسنده در ترتیب آفرینش عالم معقولات و محسوسات آرایه دارد که خلاصه آن نقل می‌شود: «منشأ عالم جبروت همان هیولای اوّل است.» (همان: ۷۶) اما به قدری این دو با هم در آمیخته‌اند که از نظر او یکی محسوب می‌شوند. چنان که می‌گوید: «و این هیولای اوّل عالم جبروت است.» (همان: ۷۷) و عالم جبروت عالم ماهیات محسوسات و معقولات، و مفردات و مرکبات، و جواهر و اعراض جمله در عالم جبروت بودند، بعضی به طریق جزوی و بعضی به طریق کلی ... ای درویش! ماهیات مخلوق نیستند، و اوّل ندارند. «الذی أعطی کلّ شیء خلقه ثمّ هدی» (طه، ۲۰، آیه ۵۰) ماهیت عام‌تر از وجود و عدم است، پس عام‌تر از همه چیز باشد و جزو همه چیز تواند بود. (همان: ۱۹۸)

نسفی معتقد است این ماهیات، که در آثارش «اشیاء ثابتة»، در مقابل «اعیان یا حقایق ثابتة»، می‌نامد، مخلوق نیستند. او هنگامی که می‌خواهد در مورد آفرینش پس از عالم جبروت سخن بگوید، این گونه می‌نویسد: «بدان که در اوّل این رساله گفته شد که اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملکوت بیافرید، جوهری بود و نام آن جوهر عقل اوّل است که قلم خداست، و اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملک بیافرید، جوهری بود و نام آن جوهر فلک (است که) اوّل مظهر صفات و اسامی خداست.» (همان: ۲۴۸) وی در کیفیت خلق اسامی و اجسام عبارت دارد که ترتیب ظهور را روشن می‌نماید. به نظری خدایان اولین چیزی که در عالم

ملکوت خلق نمود عقل اوّل بود که بدین وسیله عالم اجمال را به تفضیل مبدل کرد. از طرفی او معتقد است در تجلّی هم زمان بر عقل اوّل، فلک اوّل را که عالم ملک نیز نامیده میشود ظاهر ساخت و این دو، علّت به وجود آمدن مفردات عالم شدند. یعنی عقل اوّل، عقول و نفوس طبایع را پدید آورد که معروف به آباء هستند، و افلاک و انجم و عناصر نیز از فلک اوّل ظاهر شدند که امهات خوانده می‌شوند. از ترکیب آباء با امهات مرکبات عالم یعنی موالید سه گانه معدن، نبات و حیوان به وجود آمدند. (همان: ۱۹۹ و ۲۰۰)

با بررسی کتاب انسان کامل گیلانی در می‌یابیم وی به گونه‌ای دیگر به کیفیت ظهور ممکنات نگریسته است. او هبوط یا نزول خداوند را از عماء به صورت تجلّی موجودات عالم در سه مرحله احدیّت، هویت، و انیّت ترسیم می‌کند که نقش هر یک از آنان در آفرینش به شرح زیر است: «احدیّت ابتدای تجلیات ذات است (که) در نفس باری تعالی، (ظاهر می‌شود.)» (جیلی، ۱۴۲۵: ۷۹) بنابراین احدیّت فرایندی است درون ذاتی که هیچ گونه تعین خارجی، حتّی اسماء و صفات را نیز در بر نمی‌گیرد.

هویت: «هویت حقّ، غیب اوست، به اعتبار همه اسماء و صفات که ظهورش ممکن نیست، بنابراین مثل آن است که هویت اشاره به باطن واحدیّت دارد.» (همان: ۱۸۹) به عبارتی دیگر اسماء و صفات در کنه ذات الهی موجود شده، امّا در این مرحله افتراقی بین ذات و آنان صورت نگرفته است که قابل تفکیک باشند؛ بنابراین او مینویسد: «هویت به دلیل عدم ادراک غیب است، پس آگاه باش که غیب حقّ جدای از شهادت او نیست و شهادت او جدای از غیبتش.» (جیلی، ۱۴۲۵: ۱۸۶)

انیّت: «انیّت حقّ به آنچه در هویت است بر می‌گردد، پس آن به ظاهر حقّ تعالی اشاره دارد. به اعتبار اینکه ظهور او در برگیرنده بطون (کنه ذات) اوست.» (همان: ۱۸۹) وی معتقد است انیّت مرحله‌یی است که اسماء و صفات حقّ که تجلّی بیرونی می‌یابند و از ذات او جدا می‌شوند و به صورت موجودات ظاهر می‌گردند. بر این اساس در تفسیر جمله «لا اله الاّ انا» می‌نویسد: «الاهیّت: الله بودن معبود (خدا) جز انا نیست، پس انا در افلاک و انجم و در همه آن چه که مردمان هر دین یا مذهبی می‌پرسند، ظاهر شده است.» (همان: ۹۰) نویسنده کتاب در جایی دیگر از اثر خود چگونگی خلقت را با نوع تجلّی الهی مرتبط می‌داند: «ربوبیّت خداوند

دو گونه تجلی دارد، معنوی و صوری. تجلی معنوی همان ظهور اسماء و صفات الهی به صورت تنزیه برای خودش است، در مقام خداوندی، اما تجلی دیگر خداوند که صوری است، منجر به ظهور موجودات خواهد شد و همانطور که قبلاً گفتیم آفرینش نزول یا هبوط تدریجی اسماء و صفات الهی است. (همان: ۹۵ و ۹۶)

صادر اوّل

نسفی معتقد است که اوّلین ظهور الهی باعث ایجاد عقل اوّل شده است: «بدان که در اوّل این رساله گفته شد که اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملکوت بیافرید، جوهری بود و نام آن جوهر عقل اوّل است که قلم خداست، و اوّل چیزی که خدای تعالی در عالم ملک بیافرید، جوهر بود و نام آن جوهر ملک اوّل مظهر صفات و اسامی خداست، و این عقل اوّل بر عرش خدای مستولی است و این عقل اوّل مظهر صفات و اسامی خدای است، و صفات و اسامی و افعال خدای از عقل اول ظاهر می‌شوند.

ای درویش! حیات و علم و ارادت، قدرت و سمع و بصر و کلام، صفات عقل اوّل‌اند، و ایجاد و احیا و تعلیم، افعال عقل اوّل‌اند. عظمت و بزرگواری عقل اوّل را جز خدای کسی دیگر نمی‌داند. بسیار کس از مشایخ و کبار به این عقل اوّل رسیده‌اند، و به این عقل اوّل بازمانده‌اند. از جهت آن که صفات و افعال عقل اوّل را دیده‌اند، و بالای حکم او حکمی دیگر ندیده‌اند، و بالای امر او امری نیافته‌اند، «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون». (آل عمران، آیه ۴۷) گمان برده‌اند که مگر خدای اوست، و مدتی او را پرستیدند، تا عنایت حق تعالی در رسیده است و بالای حکم او حکمی دیده‌اند، و بالای امر او امری یافته‌اند «و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر» و فرمان ما جز یکی نیست، همچون یک چشم به هم زدن. (قمر، ۵۴، آیه ۵۰) آنگاه برایشان روشن شده است که او خلیفه خداست، نه خداست و او مظهر صفات و افعال خدای است. (نسفی، ۱۳۷۹: ۲۴۸)

در متن فوق دیدیم که نسفی معتقد است عقل اوّل از عالم ملکوت و فلک اوّل از عالم ملک علّت وجودی موجودات عالمند، و چون دلایلی قابل درک هستند، گاهی منجر به اشتباهات بزرگی شده‌اند، تا جایی که برخی مشایخ عقل اوّل را در مرتبه‌ی خدایی دیده‌اند. اما

آنچه مهم به نظر می‌رسد استفاده نسفی از آیه «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» است؛ زیرا او با آگاهی به این مطلب که امر «کن فیکون» مگر به ضرورت و با واسطه در عالم ملک امکان پذیر نخواهد بود، این آیه را برای اثبات امری بالاتر از امر عقل اول ذکر می‌کند. حال با توجه به اینکه او خود منشأ عالم ملکوت را که عقل اول، اولین موجود آن عالم است، عالم جبروت می‌داند (نسفی، ۱۳۸۱: ۷۷ تا ۷۵)؛ بنابراین نتیجه می‌گیریم امر «کن فیکون» که توسط خداوند صادر گردیده، در عالم جبروت تحقق یافته است. به همین دلیل می‌گوید: «ای درویش! حضرت خدای تعالی، هر کاری که کند اول خود کند، و بی‌وسایط، و بی‌ماده، و بی‌دست افزار، آن گاه صورت آن چیز بر این وسایط گذر کند و به این عالم سفلی می‌آید، و در عالم شهادت موجود می‌شود. صورت اول وجود علم است، و صورت دوم وجود غیبی است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۸۷)

سپس در پایان این بحث سخن خود را بدین گونه خاتمه می‌دهد: «بدان که خدای تعالی فاعل مطلق است و عالم جبروت قابل مطلق است. خدای تعالی که فاعل مطلق است، از این عالم جبروت، که قابل مطلق است، به یک جوهر، امر کرد که موجود شو! آن جوهر در یک طرفه‌العین موجود شد، از عالم قوت به عالم فعل آمد، و از عالم اجمال به عالم تفضیل رسید و «ما امرنا الا واحده کلمح با البصر» و آن را جوهر اول گویند.» (همان: ۳۴۲)

با توجه به نوشته‌های بالا نتیجه می‌گیریم از دیدگاه نسفی، جوهر اول که قلم خداوند است به همراهی مفردات عالم که عبارتند از عقول، نفوس، طبایع، افلاک و انجم، در حال نوشتن مرکبات که همان معادن، نباتات و حیواناتند، می‌باشند و این مرکبات به دلیل اینکه از امر «کن» که توسط خداوند ایراد گردیده، پدید می‌آیند، کلمات خدا محسوب می‌شوند و براین اصل آفرینش را مداوم و غیر تکراری می‌داند.

نظر گیلانی در این موضوع بی‌شبهت به نظر نسفی نیست: «بدان که حقیقت محمدیه (ص) عبارت از هویت الوهیت است، به خاطر آن چیزهایی که از وابستگی‌ها و اسماء و صفات به او برمی‌گردد، و ظهور، بطون، شهادت و در غیب بودن و غیره، از نسبت‌ها و اضافات این اسم است، بنابراین، محمد (ص) اشاره به این اسم دارد، و در کتاب خداوند تعالی به آن تصریح شده است که: «قل هو الله» (اخلاص، ۱۱۲، آیه ۱) یعنی بگو ای محمد (ص)، همانا

فاعل، الله است، و فاعل «قل» محمد (ص) است که مأمور به گفتن می‌باشد، پس از خداوند یکتاست. (جیلی، ۱۴۲۵: ۱۵)

البته لازم به ذکر است منظور جیلی این نیست که نعوذ بالله حضرت محمد (ص) خداوند می‌باشد، بلکه به استناد آیات «ان الذین یبایعونک انما یبایعون الله.» (فتح، ۴۸، آیه ۱۰) و نیز «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (انفال، ۸، آیه ۱۷) معتقد به فنای بنده در خداوند است که در آن صورت، به هرجا روی برگرداند به اعتبار آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله». (بقره ۲: آیه ۱۱۵)

همان گونه که از تعریف کیلانی بر می‌آید حقیقت محمدیه (ص) همان هویت یعنی مرحله دوم تجلی خداوند است که به اعتبار دو حدیث «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله القلم» به آن نام عقل اول و قلم اعلی نیز می‌دهد؛ زیرا می‌گوید: «...عقل اول محلی برای صورت علم الهی در وجود است و آن نور علم الهی است که در ابتدای تنزلات (= هبوط) تعینات خلقی ظاهر می‌شود. بنابراین آن نزدیکترین حقایق خلقی به حقایق الهی است...» (همان: ۴۵)

وی برای توضیح بیشتر قلم الاعلی می‌نویسد: «بدان که قلم الاعلی عبارت از ابتدای تعینات حق که در مظاهر خلقی قابل تشخیص است (همان: ۱۵) چرا که معتقد است موجودات در علم الهی تعینی ابهامی دارند و قابل تفکیک از حق نیستند اما هنگامی که در قلم الاعلی تجلی می‌یابند از وجود خداوند متعال قابل تفکیک هستند.

این مطلب درست همان چیزی است که در مورد هویت خداوند گفته شده است. البته وی این نام گذاری دو گانه را این گونه توضیح می‌دهد: «عقل اول و قلم الاعلی نور واحدی است؛ بنابراین هنگامی که به عبد منسوب شود، آن را عقل اول و وقتی به حق منسوب گردد، قلم الاعلی گویند. عقل اول منسوب به محمد (ص) می‌باشد...» (همان: ۴۸)

ظهور انسان هدف غایی خلقت

شکی در این نیست که هدف از آفرینش، ظهور خلیفه خداوند بر روی کره خاکی بود. با خلقت انسان قوس نزول به پایان می‌رسد و همان گونه که سیر رجوعی یا قوس صعود نیز با

او آغاز می‌یابد. انسان میوه درخت آفرینش است. نفسی در خصوص آفرینش انسان می‌گوید: «ای درویش چون در آخر همه، انسان پیدا آمد، معلوم شد که انسان میوه درخت موجودات است، به آمدن آغاز است و نسبت به بازگشتن انجام است، نسبت به آمدن مبدا است و نسبت به بازگشتن معاد است نسبت به آمدن ليله‌القدر است و نسبت به بازگشتن یوم‌القیامه است.» (نسفی، ۱۳۷۹: ۱۲)

در نگاه نسفی انسان باید خود را به مرحله‌ای برساند که آمادگی قرب و ترقی را در خود تقویت نماید و از موانعی که باعث سقوطش می‌گردد دوری جوید: «ای درویش! جسم و روح هر دو در ترقی و عروج‌اند و به مراتب برمی‌آیند تا به حد خود رسند، اگر آفتی به ایشان نرسد. و چون به حد خود رسیدند، باز هر دو روی در نقصان می‌نهند. هرچیز که در زیر فلک قمر است عروجی دارد، و آن عروج را حدی و مقداری معلوم است و نزولی دارد، و آن نزول را حدی و مقداری معلوم است، و در میان عروج و نزول استوایی، و در آن استوا را هم حدی و مقداری معلوم است. گویا صراط خود این است و بر این صراط چندین گاه به بالا می‌باید رفت و چندین گاه راست می‌باید رفت، و چندین گاه به زیر می‌باید رفت.» (همان: ۹۶)

گیلانی نیز معتقد است انسان آخرین موجودی است که آفریده شده است و می‌گوید: «یکی از مراتب وجود انسان است و با آن، مراتب به پایان می‌رسد و عالم کامل می‌گردد و حق تعالی ظاهر می‌شود. برای اینکه ظهور انسان بر حسب اسماء و صفات کامل تنزیه است؛ بنابراین انسان در کمالات برتر و بالاتر از مراتب موجودات دیگر نازل گردید و این مقام برای غیر از او نخواهد بود.» (جیلی، ۱۴۲۶: ۶۲) انسان که به گفته جیلی، در مراتب وجود، آخرین مرتبه را داراست به دلیل اینکه تمامی مظاهر آفرینش از طریق اسما و صفات و نیز حقیقت محمدیه در او جا گرفته است «در مرتبه جمع و وجود محدثی از ذات حق است که به صورت الهی خلق شده است.» (همان: ۱۵۹)

همان طور که مشاهده می‌کنیم نسفی و گیلانی هر دو در این امر متفق‌القولند که انسان بر حسب ظاهر آخرین تجلی الهی در عالم امکان بوده و با خلقت وی قوس نزولی به پایان می‌رسد و از دیگر سو هر دو بر این باورند که فقط انسان مظهر و مجلای جمیع اسماء افعال و صفات الهی می‌باشد. از گفته جیلی می‌توان دریافت که منظور او از انسان، انسان کامل است

وهستی کمال نخواهد یافت مگر انسان کامل به عرصه وجود پا گذارد. او این نوع کامل انسانی را که قطب عالم و افلاک وجود تا ابد برگردد او در گردش هستند، حضرت محمد (ص) می‌داند البته معتقد است که این انسان کامل در زمان‌های مختلف و در لباس‌های متفاوتی ظاهر خواهند شد. (جیلی، ۱۴۲۵: ۱۲۱)

نتیجه‌گیری

عزیزالدین نسفی و عبد‌الکریم گیلانی - عرفای قرن هفت و هشت - هر کدام کتابی با به عنوان انسان کامل نگاشته‌اند. هر دو نویسنده مشرب عرفانی داشته و در کتاب خود از این منظر به خلقت عالم نگریسته‌اند. در این مقاله سعی نگارنده بر آن بود که مراتب خلقت یا تجلی و ظهور ممکنات - محسوس و غیر محسوس - را از دیدگاه این دو عارف بررسی کند.

در نخستین بخش مقاله که «احدیت و واحدیت» نام دارد، هر دو نویسنده به مقامی از هستی اشاره دارند که هیچ مخلوقی پا به عرصه وجود نگذاشته بود. نسفی در این مرتبه خداوند را «احد» می‌نامد و از مرحله بعد از آن که اولین صادر در علم الهی نقش می‌بندد، با عنوان «واحدیت» یاد می‌کند. نسفی خداوند را قبل و بعد از تجلی، نور مطلق می‌داند و تمامی صفات و افعال او اعم از: حیات، علم، اراده، بینایی، شنوایی و... را برگرفته از این نور می‌شمارد. گیلانی در وصف بی‌تعینی خداوند، مطلبی ندارد؛ چرا که ذات حق را در این مقام خارج از توصیف می‌داند.

در بخش دوم به فلسفه ظهور خداوند در ممکنات پرداختیم. زیربنای تفکرات هر دو نویسنده را حدیث قدسی «كنت كنزاً مخفياً فاحببت ان اعرف و خلقت الخلق...» تشکیل می‌دهد. در هر دو کتاب نظر نویسندگان بر این است که «پری رو تاب مستوری ندارد» و شیفتگی جلال بر جمال معشوق سبب ایجاد خلقت شده است. نسفی عقیده دارد «عالم» را از این جهت به این نام خوانده‌اند که «علامتی» از ظهور حق است. گیلانی هشدار می‌دهد که دمیده شدن روح الهی در کالبد انسان، نباید شایبه حلول و اتحاد را در اذهان تداعی کند.

در بخش سوم که به «چگونگی ظهور کثرات» اختصاص دارد، نسفی بر اساس حدیث «اول ما خلق الله روحی ثم خلق جميع الخلائق من روحی» روح حضرت ختمی مرتبت را منشأ شکل‌گیری تعینات می‌داند. وی در ترتیب آفرینش می‌گوید: هیولای اول، عالم جبروت را

ایجاد کرده است، ولی از نظر او این دو چنان به هم نزدیک هستند که نمی‌توان به راحتی از هم تفکیک کرد. به نظر گیلانی احدیت ابتدای تجلیات ذات به شمار می‌رود. او هویت را بعد از احدیت و قبل از واحدیت قرار داده است. به عبارت گیلانی هویت، باطن واحدیت و انیت، مرحله تجلی بیرونی اسماء و صفات حضرت حق است.

در بخش بعد به «صادر اول» پرداخته شده است. نسفی معتقد است که اولین ظهور الهی باعث ایجاد عقل اول شده است. او در کتاب خود گفته است که اول چیزی که خدای تعالی در عالم ملکوت بیافرید، جوهری بود و نام آن جوهر عقل اول است که قلم خداست. عقل اول بر عرش خدای مستولی است و این عقل اول مظهر صفات و اسامی خدای است، و صفات و اسامی و افعال خدای از عقل اول ظاهر می‌شوند. اما گیلانی حقیقت محمدیه (ص) را که هویت نیز می‌نامد، اولین تجلی خداوند می‌داند و آن را به اعتبار دو حدیث «اول ما خلق الله العقل» و «اول ما خلق الله القلم» مترادف با عقل اول و قلم اعلی می‌شمارد.

آخرین بخش از مقاله به جایگاه انسان در قوس صعود و نزول اختصاص دارد. در این فصل از نگاه دو نویسنده فضایل انسان و برتری او را نسبت به سایر موجودات نشان داده می‌شود. نسفی و گیلانی هر دو در این امر متفق القولند که انسان بر حسب ظاهر آخرین تجلی الهی در عالم امکان بوده و با خلقت وی قوس نزولی به پایان می‌رسد و از دیگر سو هر دو بر این باورند که فقط انسان مظهر و مجلای جمیع اسماء افعال و صفات الهی می‌باشد.

منابع و ماخذ

- ۱- قرآن مجید، (۱۳۸۰)، ترجمه دکتر علی اصغر حلبی، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۲- بیدارفر، محسن، (۱۳۷۱)، عرفان و عرفان نمایان، تهران، انتشارات دانشگاه الزهراء.
- ۳- جیلی، عبدالکریم، (۱۴۲۶ ه. ق.)، انسان کامل، قاهره، مکتبه الشقافه‌الدینه.
- ۴- حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۷)، مبانی عرفان و احوال عارفان، تهران، انتشارات اساطیر.
- ۵- خاتمی، احمد، (۱۳۸۱)، گزیده حدیقه سنایی، تهران، زوآر.
- ۶- ریجون، لوید، ترجمه دکتر مجدالدین کیوانی، (۱۳۷۸)، عزیز نسفی، تهران، نشر مرکز.
- ۷- زیدان، یوسف، (۱۴۰۸ ه. ق.)، الفكر الصوفی عند عبدالکریم الجیلی، بیروت، دارالنهضة العربیه.
- ۸- سجادی، سید جعفر، (۱۳۸۳)، فرهنگ اصطلاحات و تعییرات عرفانی، تهران، انتشارات مطهری.
- ۹- شبستری، محمود، (۱۳۷۱)، گلشن راز، تهران، زوآر.
- ۱۰- غزالی، ابوحامد محمد، (۱۳۸۵)، کیمیای سعادت، تهران، زوآر.
- ۱۱- فیض کاشانی، ملا محمد، (۱۳۷۴)، سراج السالکین، تهران، شمس الشموس.
- ۱۱- قمی، عباس، (۱۳۶۹)، مفاتیح الجنان، قم، انتشارات آیین دانش.
- ۱۲- نسفی، عزیزالدین، (۱۳۷۹)، انسان کامل، تهران، انتشارات مطهری.
- ۱۳- _____، _____، (۱۳۸۱)، زبده الحقایق، تهران، انتشارات مطهری.
- ۱۴- _____، _____، (۱۳۸۴)، کشف الحقایق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.