

نقطه‌های پیوند اندیشه حلاج و ابوالحسن خرقانی در موضوع معرفت الهی

آرزو ابراهیمی دینانی *

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۹/۱

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۱/۱۲/۱

چکیده:

معرفت از کلیدی‌ترین موضوعاتی است که با تفاوتی بنیادین با علم، مقام عارف بالله را از عالم علم متمایز می‌سازد. با تأمل در سخنان حلاج و ابوالحسن خرقانی و تحلیل دیدگاه نظری ایشان می‌توان به نوعی پیوند میان جهان‌بینی عرفانی این دو عارف بزرگ از طریق اظهار نظرات مشابه آنها در باب معرفت الهی اشاره کرد. حلاج با قایل شدن به دو ویژگی خاص برای معرفت حق تعالی، حقیقت اصلی آن را طبق جهان‌بینی الهی خویش با دو اصل عجز انسانی برای رسیدن به معرفت ذات حق و فناء فی الله از طریق نفی انبیت و ماسوی الله آشکار می‌کند. خرقانی عارف برجسته قرن چهارم هجری نیز حدود یک قرن پس از او در سخنانی با درون‌مایه‌ای مشابه با مضمون سخنان حلاج، علاوه بر عجز ادراک بشری از شناخت ذات الله، فنای منبیت و اغیار را با عنوان کلید رستگاری عارف و رسیدن وی به کمال مطلوب یعنی معرفت الهی مطرح می‌کند. بررسی، تحلیل و تطبیق نظرگاه این دو عارف بزرگ در باب معرفت، رویکرد اصلی این مقاله است که در غایت به گونه‌ای وحدت می‌انجامد، وحدتی که بازتاب حقیقی معرفت الهی در جهان‌بینی این عرفاست.

واژگان کلیدی: افلاطون، محاورات، کراتیلوس، لوگوس، دوره‌بندی محاورات

* دانشجوی دکتری رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه گیلان. آدرس الکترونیک:

e.d_arezoo@yahoo.com

مقدمه

معرفت الهی از مهمترین و عمیق‌ترین مباحث عرفانی است که دستیابی به آن، همواره اصل غایی و غایت اصلی عرفا در عالم عرفان و تصوف بوده است؛ به ویژه که معرفت و عرفان هر دو از یک ریشه‌اند. این غایت اصیل با جلوه در کلام خداوند در حدیث قدسی «كنتُ كنزاً مخفياً فأحببتُ أن أعرف فخلقتُ الخلقَ لِكَي أعرف» به بالاترین درجه اهمیت و اصالت خویش رسیده است.

سردمداران حوزه عرفان و معرفت، حلاج و ابوالحسن خرقانی با تمایزی که میان علم و معرفت قایل می‌شوند، حوزه خویش را از حوزه علما جدا می‌سازند. معرفتی که با شهود حق تعالی در اوج بی‌خویشی عارف درآمیخته است با اقرار به ناتوانی از شناخت ذات خداوند همراه می‌گردد که تنها نشان دستیابی اوست به معرفتی که سزای خود وی است و نه خداوند.

معرفت الله

پیش از بررسی نظرگاه حلاج و خرقانی در این موضوع، بهتر است به تبیین اجمالی واژه معرفت و آن‌گاه «معرفت الهی»، که عالی‌ترین درجه آن محسوب می‌شود بپردازیم.

معرفت، در لغت به معنای شناخت است و به عبارت دیگر «بازشناختن معلوم مجمل در صورت تفاصیل»^۱؛ و در بیان تفاوت آن با علم آورده‌اند: «علم مقدمه معرفت باشد و مرتبه او پیش از مرتبه معرفت... و معرفت، ادراک تصویری و علم، ادراک تصدیقی است.»^۲ بنابراین، بین علم و معرفت تفاوتی اساسی وجود دارد؛ به ویژه که معرفت، معرفت مورد نظر صوفیان و عرفا یعنی معرفت خداوند باشد.

از جمله کسانی که در راه متمایز کردن معرفت به حق از علم به حق، گام بلندی برداشت، ذوالنون مصری بود. او معرفت به حق را با محبت الهی پیوسته دانست.^۳ ذوالنون معرفت را بر سه وجه می‌داند:

«یکی معرفت توحید و این عامه مؤمنان راست؛ دوم معرفت حجت و بیان و این حکما و بلغا و علما راست؛ سیوم معرفت صفات وحدانیت و این اهل ولایت الله راست؛ آن

۲. سجادی ۱۳۶۶: ۱۰.

۱. عزالدین محمود کاشانی ۱۳۸۵: ۵۵.

۳. نیکلسون ۱۳۸۲: ۳۴.

جماعتی که شاهد حق‌اند به دل‌های خویش، تا حق‌تعالی بر ایشان ظاهر می‌گرداند آنچه بر هیچ‌کس از عالمیان ظاهر نگرداند.»^۱

همچنین نویسنده کشف‌المحجوب معرفت الهی را دو قسم دانسته است:

«یکی علمی و دیگر حالی؛ معرفت علمی قاعده همه خیرات و آخرت است و مهم‌ترین چیزها مر بنده را اندر همه اوقات و احوال، شناخت خدای است جل جلاله... پس مردمان از علما و فقها و غیر آن صحت علم را به خداوند، معرفت خواندند و مشایخ این طایفه، صحت حال را به خداوند، معرفت خواندند و از آن بود که معرفت را فاضل‌تر از علم، خواندند که صحت حال جز به صحت علم نباشد و صحت علم، صحت حال نباشد یعنی عارف نباشد که به حق عالم نباشد اما عالم بود که عارف نبود...»^۲

عرفا با اتکا به معرفت حقیقی حق، آنچه را که دیگران از طریق استدلال و علم و برهان، با نام معرفت کسب نموده‌اند غیراصیل می‌دانند، چرا که معرفت نزد صوفیان عبارت است از:

«تجربه سریعی که عقل در آن هیچ دخالتی ندارد و شهود حق است در قلبی که به روشنی خداوند منور گردیده است... [همچنین] متضمن فناء آئیت بنده است و زدوده شدن صفات بشری از او و بقاء به صفات الهی.»^۳

معرفت عرفا و صوفیه «معرفت مستقیم قلبی» است که علما که اهل «معرفت استدلالی و عقلی» بوده‌اند، آنها را گمراه می‌شناخته‌اند؛^۴ در مقابل، عرفا نیز شناخت و معرفت را از حوزه تصرف علم و حواس ظاهری و عقل جزئی خارج ساخته، حقیقت آن را به کشف و شهود قلبی منحصر کرده‌اند.

اکهارت درباره معرفت خدا می‌گوید:

«معرفتی است که برای شرح آن، همه آنچه دانشمندان با اعتماد بر خرده‌ایشان آموخته - اند و آنچه تا روز رستاخیز از این رهگذر خواهند آموخت، کافی نیست.»^۵

۲. هجویری ۱۳۷۱: ۳۴۲

۱. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۱۵۰

۴. زرین کوب ۱۳۵۳: ۳۳

۳. نیکلسون ۱۳۸۲: ۳۵

۵. نیکلسون ۱۳۸۲: ۵۱

حلاج و معرفت الهی

یکی از موضوعاتی که عارف بزرگ، حسین بن منصور حلاج توجه ویژه‌ای به آن داشته، معرفت الله است. حلاج پای حواس انسانی و فهم بشری را در شناخت حق لنگ و ناتوان می‌داند و چون دیگر صوفیان با اعتقاد به تمایز معرفت قلبی از استدلالی، حیطة معرفت الهی را از دیگر حیطة‌ها جدا می‌سازد و در این باره می‌گوید:

«معرفت وراء وراء است، وراء پایان و وراء همت و وراء اسرار و وراء اخبار و وراء ادراک است. این چیزها نبودند، آن بود و چیزی که نباشد و آنگاه هست شود، در مکان هست می‌شود و چیزی که جابجا نشود، قبل از جهات و علت‌ها و همه بود، چگونه جهات او را در بگیرد و چگونه نهایت‌ها به او ملحق شوند؟»^۱

اما سؤال اساسی این است که دیدگاه اصلی حلاج درباره ماهیت معرفت حقیقی و شناخت الهی مورد نظر عرفا که از طریق کشف و شهود حاصل می‌گردد و در مرتبه‌ای فراتر از شناخت حسی قرار می‌گیرد چیست؟

قبلاً نیز اشاره شد که معرفت عرفا معرفتی قلبی و ویژه سالکان طریق حق است، و به طور خلاصه عبارت است از «شناخت مستقیم خدا بر پایه کشف و شهود یا دیدار رمزی و سری»^۲. حلاج، در تعاریفی که از معرفت می‌نماید، به غیر از خصوصیت بارز عجز ادراکات طبیعی و بشری از دست‌یابی به آن، بر اصل مهم دیگری تأکید می‌کند که عبارت است از فنای تمام صفات بشری عارف و ترک اُنیّت وی با شهود حق تعالی، چنانکه عارف در این مقام (معرفت)، هیچ چیز جز خدا نبیند و به فنای ماسوی الله و شهود تنها وجود باقی نائل گردد. او معرفت را با در نظر گرفتن این اصل، چنین تعریف می‌کند: «معرفت عبارت است از دیدن اشیاء و هلاک همه در معنی»^۳ همچنین در جای دیگر می‌گوید: «برای کسی که جز خدا را می‌بیند، یا جز خدا را بر زبان می‌آورد، جایز نیست که بگوید: خدا را شناختم!»^۴

بنابراین، عارف از دیدگاه حلاج کسی است که به کسب معرفت الهی توفیق می‌یابد، فقط و فقط خدا را پیش چشم دارد و جز خداوند کسی را نمی‌بیند و نمی‌یابد، او می‌گوید: «چون بنده

۱. حلاج ۱۳۷۸: ۷۵

۲. نیکلسون ۱۳۶۶: ۹۵

۳. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۵۸۸

۴. ماسینیون و کراوس ۱۳۶۸: ۶۶

به مقام معرفت رسد، خدا به خاطر او وحی فرستد و دل او را نگاه دارد تا هیچ خاطر در آن نیاید، مگر خاطر حق» و در جای دیگر در بیان نشانهٔ عارف بالله به همین امر اشاره کرده، می‌گوید: «نشان عارف آن است که از دنیا و آخرت فارغ باشد.»^۱

حلاج در این اعتقاد خویش در باب معرفت تا آنجا پیش می‌رود که حصول معرفت حقیقی را برای یک عارف برابر با فنای اراده و اختیار انسانی در ارادهٔ الهی و در نتیجه یکی شدن ارادهٔ وی با ارادهٔ خداوند می‌داند؛ او می‌گوید:

«بسم الله از بنده چنان است که کاف به نون پیوندد و به فرمان الله عالمی در وجود آید؛
همچنین بنده چون به صدق گوید بسم الله، بر هر چه خواند راست آید و آنچه خواهد
یابد به گفتار بسم الله.»^۲

از این کلام حلاج می‌توان چنین برداشت کرد که دستیابی به معرفت حق، مستلزم درک تمام مقام‌های والای عرفانی است، یعنی رسیدن به مقام فنا فی الله و بقاء بالله و همچنین شهود وحدت الهی در نتیجهٔ تجلی حق در قلب وی و دریافت تجربهٔ مقام اتحاد عرفانی با حق تعالی. تنها در این صورت می‌توان گفت که یک سالک، به معرفت الهی دست یافته است. بدین ترتیب، «کسی نمی‌تواند مدعی معرفت شهودی حق شود، مگر آن کس که خداوند قلب او را از شوائب پالوده باشد و به مقام وحدت رسیده باشد و در شخص خود ظهور حق را متجلی بیند؛ همان حقی که وی از حقیقت آن سخن می‌گوید»^۳ و البته خود را در آن فانی یافته همچون حلاج «أنالحق» می‌گوید. پس بی‌جهت نیست که فلوطین، معرفت کامل را وصول به حقیقت تامه می‌داند که مساوی است با مرحلهٔ کمال؛

«زیرا کمال، غایت وجود است و هر موجودی متمایل به این کمال است که عبارت است
از رهایی از اسارت عالم کثرت و ماده و بازگشت به وطن اصلی یعنی اتصال به مبدأ
کل.»^۴

یکی از سخنان مهم و دشوار حلاج در مورد حقیقت معرفت و عارف، دیدگاه اصلی او را در این باب به طور جامع بیان می‌کند: او در *بستان‌المعرفه* خطاب به انسان می‌گوید:

۲. رشیدالدین میبدی ۱۳۵۷: ج ۳، ۵۵۵

۱. همان: ۶۴

۴. غنی ۱۳۶۳: ۱۰۹

۳. نیکلسون ۱۳۸۲: ۵۵

«در هستی کمترین ذره‌ای نیست که تو آن را درک کنی، پس کسی که ذره را درک نکند، چگونه آنچه را دقیق‌تر از اوست می‌شناسد؟ پس عارف "کسی که دید" و معرفت "به کسی که باقی است"؛ پس معرفت از جهت نقص ثابت است و در آن چیز[ی] مخصوص است، بمانند دایرهٔ عین مشقوق.»^۱

گفتیم که حلاج، کمال معرفت را در نفی انیت و هر آنچه غیر خداست می‌دانست و عارف کامل را کسی که به جز حق، چیزی نبیند؛ از طرف دیگر معرفت الهی را امری دست‌نیافتنی تلقی می‌کرد که هر کس ادعای رسیدن به آن را داشته باشد، بیهوده‌گویی کرده است. برای حل چنین تناقضی، سخن اخیر حلاج را باید با تأمل بیشتری مورد بررسی قرار دهیم، چرا که او در این سخن خویش هر دو دیدگاه خود را به هم پیوند داده است: از یکسو انسان را از شناخت ذره‌ای در عالم هستی عاجز شمرده، چه رسد به شناخت الله و از سوی دیگر عارف را بیننده‌ای معرفی کرده که به معرفت کسی که باقی است (خداوند) دست می‌یابد.

بهتر است توجه داشته باشیم که اغلب بزرگان و اولیاء الهی، همواره از عجز انسان در شناخت حق سخن گفته‌اند؛ چنانکه، سرور عالم امکان، حضرت محمد (ص) نیز اعتراف به همین امر کرده، می‌فرماید: «ما عَرَفْنَاكَ حَقَّ مَعْرِفَتِكَ». بنابراین شناخت ذات الهی، آن‌گونه که حق تعالی شایسته آن است توسط انسان مخلوق با ادراک محدودش، امکان‌پذیر نیست. اما سؤالی که باقی می‌ماند این است که: پس معرفتی که حلاج از آن سخن می‌گوید و دیگر عرفا نیز همواره بر آن تأکید می‌کنند به چه چیزی تعلق می‌گیرد؟ متعلق این شناخت برتر و عالی چیست؟

با تأمل در بخشی از سخن اخیر حلاج که آن را در *بستان‌المعرفه*، به عنوان نتیجهٔ سخنان خویش در باب معرفت حقیقی ذکر کرده، می‌توان برای سؤال مذکور پاسخ مناسبی یافت. او می‌گوید: «عارف "کسی است که دید" و معرفت "به کسی که باقی است"»^۲. بر طبق این سخن حلاج، معرفت الهی در حقیقت برابر است با شهود حق تعالی و شهادت قلبی و یقینی به یگانگی او؛ چنانکه در این حال، عارف، تنها خدا را می‌بیند و نه فقط ما سوی‌الله، که وجود خویش را نیز، در وجود یکتای حق، فنا می‌کند. پس، معرفت مورد نظر حلاج یعنی: مشاهدهٔ قلبی و شهود باطنی کسی که همیشه باقی است و هیچ فنایی در او راه ندارد و عارف (آن

۱. حلاج ۱۳۷۸: ۷۷ [با اندکی تصرف]

۲. همان‌جا

کس که به این معرفت رسیده است) از نظر او، بصیر آگاهی است که به تجلی معبود باقی، در کل هستی و مشاهدهٔ او در تمام عالم موجود بینا شده و جز خداوند هیچ نمی‌بیند؛ مرتبه‌ای فراتر از این معرفت از نظر حلاج وجود ندارد، زیرا تنها در این مقام است که عارف، به عجز خود در رسیدن به کنه معرفت الهی واقف می‌شود و تنها در این حال یعنی شهود قلبی و یقینی خداوند است که عارف به وحدانیت بی‌چون و چرای باری تعالی با تمام وجود پی برده، به این نتیجه می‌رسد که نمی‌تواند ادعای شناخت خداوند را داشته باشد؛ چرا که در این صورت (یعنی ادعای شناخت حق) به دو وجود «شناسنده» و «شناخته شده»، قائل شده و وحدت ساری و جاری در کل جهان را خدشه‌دار نموده است. سخن معروف ابوبکر صدیق خود تأییدی بر این نظر است، آنجا که گفت: «العجزُ عَن درکِ الإدراکِ الإدراکُ»^۱ معرفت و ادراک، آگاهی از عجز خود در آن است.

نکتهٔ قابل توجهی که وجود دارد این است که حلاج در ادامهٔ کلام خود چنین گفته بود: «...فَالْعَارِفُ "مَنْ رَأَى" فَالْمَعْرِفَةُ "بِمَنْ بَقِيَ"، فَالْمَعْرِفَةُ ثَابِتَةٌ مِنْ جِهَةِ النِّقْصِ وَ فِيهَا شَيْءٌ مَخْصُوصٌ...»^۲، در بعضی نسخ، به جای کلمه «نقص»، «نص» نوشته شده، شاید به این دلیل که کلمهٔ نقص درک مفهوم جمله را دشوار کرده است. اما باید خاطر نشان کنیم که بنا بر دلیلی که ذکر خواهیم کرد، کلمهٔ مورد نظر حلاج «نقص» بوده نه «نص».

حلاج با آوردن حرف فاء بر سر معرفت، نتیجهٔ کلام خود را به این صورت بیان می‌کند: «پس معرفت از جهت نقص ثابت است...». در تفسیر و تحلیل این عبارت حلاج باید گفت با تعریفی که وی از معرفت- در عین اینکه آن را ناممکن می‌داند- به دست می‌دهد، نتیجه می‌گیرد که انسان هر اندازه هم در معرفت خداوند اهتمام ورزد و به درجات والایی از آگاهی و بینش دست یابد، حتی تا جایی که جز حق هیچ نبیند، باز هم به معرفت حق واصل نگشته و این نقص، در راه معرفت الهی، همواره همراه اوست؛ چنانکه با عالی‌ترین وجود بشری یعنی پیامبر اکرم (ص) نیز که در والاترین درجات آگاهی و شناخت قرار داشت، ملازم بود. بدین ترتیب، معرفت حق، با نقصی که همیشه در وجود عارف بر جای می‌گذارد این ویژگی را در خود به طور ثابت داراست.

آنچه ذکر آن در پایان این بحث الزامی است، ارتباطی دقیقی است که این سخنان حلاج با حدیث معروف «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ» می‌یابد. این حدیث، که در آن معرفت نفس مقدمه معرفت الله شناخته شده، دقیقاً مطابق با تفسیری است که از معرفت الهی نزد حلاج بیان کردیم؛ چرا که معرفت نفس، رسیدن به مرتبه‌ای است که انسان از راه کشف و شهود باطنی، شناختی کامل به وجود خویش پیدا می‌کند و با یقین به این امر که وجود مطلق از آن خداوند است، از طریق عشق، صفات انسانی و نفسانی خود را در وجود محبوب ازلی فانی ساخته و به بقاء الهی نائل می‌گردد، دست‌یابی به چنین مرتبه‌ای معنوی (معرفت نفس)، مقدمه‌ای است در جهت رسیدن به مقام معرفت خداوند، یعنی مقام آگاهی از عجز و ناتوانی خویش در ورود به ساحت کبریائی آفریننده اکبر و افزون شدن تحیر و سرگستگی در مقام شناخت باری تعالی.

نتیجه کلام اینکه کمال معرفت ذات حق، از دیدگاه اکثر عرفا و نیز حلاج امکان‌پذیر نیست و آنچه حلاج معرفت می‌نامد به تصدیق کلام ابوبکر، «العجزُ عَنِ الإدْرَاقِ» یعنی ناتوانی در رسیدن به آن است که در نتیجه معرفت نفس و فناء فی الله حاصل می‌گردد.

ابوالحسن خرقانی و معرفت الهی

عارف نامی و بزرگ قرن چهارم و پنجم هجری ابوالحسن خرقانی از معدود عرفای قرون اولیه اسلام است که اقوال حکیمانه و لطیف وی توسط یکی از شاگردان او در مجموعه گرانقدر «تورالعلوم» گردآوری شده و در دسترس همگان قرار گرفته است. سخنان او در این مجموعه از هر باب که باشد غایت آن به الله می‌انجامد و لاغیر. یکی از این ابواب باب معرفت است که به طور پراکنده، نظرات ژرفی در آن بیان کرده است. بررسی وجوه تشابه دیدگاه عرفانی حلاج با خرقانی در موضوع معرفت ما را با حقیقت اصلی این موضوع از نظرگاه کسانی که خود در این راه قدم گذاشته‌اند و با تمام وجود خویش به درک آن نائل گشته‌اند آشنا می‌سازد.

چنانکه پیشتر به تفصیل بیان شد، حلاج دو وجه مشخص برای معرفت الهی قائل بود: ۱. عجز ادراک بشری از معرفت ذات حق ۲. فناء فی الله و نفی ما سوی الله با شهود حق تعالی، که در نهایت هر دو به وحدت می‌رسند. با تأمل در سخنان خرقانی می‌توان گفت که او نیز به این وجوه توجه کامل داشته است. خرقانی در بیشتر موارد به عجز بشر از رسیدن به غایت معرفت حق تعالی اعتراف می‌کند: «همه چیزها را غایت بدانستم الا سه چیز را هرگز غایت

ندانستم: غایت کید نفس را ندانستم و غایت درجات مصطفی علیه‌السلام و غایت معرفت.»^۱ در جای دیگر نیز گوید: «این نه آن طریق است که زفانی بر او اقرار آورد یا بینایی بود که او را ببیند یا شناختی بود که او را بشناسد یا هفت اندام را نیز آنجا راه است، همه از آن اوست و جان در فرمان او، اینجا خدایی است و بس.»^۲ و به دلیل همین عجز ذاتی انسان است که او را از ادعای رسیدن به معرفت کامل برحذر داشته هشدار می‌دهد «نگر تا از ابلیس ایمن نباشی که در هفتصد درجه در معرفت سخن گوید»^۳.

خرقانی معرفت الهی را به افعال حق متعلق می‌داند نه ذات بی‌همتای وی:

«خدای تعالی خلق را از فعل خویش آگاه کرد، اگر از خویش آگاه کردی لاله‌الله گویی
بنماندی یعنی غرق شوندی.»^۴

او ذکر و ثنای حق تعالی را نیز همچون معرفت او از این قاعده مستثنی نمی‌داند و همان‌گونه که حضرت محمد (ص) فرمود: «لا أحمی ثناء علیک أنت کما اثیت علی نفسک»، بر آن است که «هر که یک بار بگوید: الله، زبانش بسوخت، دیگر نتواند گفت: الله، چون تو بینی که می‌گوید ثنای خداوند است بر بنده.»^۵ او در مورد خود گوید: «بسیار بوده است که دست در اندام خویش کردم خون به پنج انگشت من بیامده است و هنوز خدای را بسزای او یاد نکرده‌ام»^۶. این عارف ربانی اندوه جوانمردان را نیز به دلیل همین عجز دانسته که «... خواهند تا او را یاد کنند بسزای او نتوانند»^۷.

این که پیامبر اکرم (ص) در باب ثناء حق خود را ناتوان می‌داند و در راه معرفت او نیز با کلام «ما عرفناک حق معرفتک» به عجز انسان -از جهت آنکه از جنس بشر است- از شناخت حق (آن‌گونه که حق سزاوار آن است) اقرار می‌کند، بنابر نظر خرقانی در مورد همه پیامبران صدق می‌کند: «صد و بیست و چهار هزار پیغامبر بدین جهان درآمدند و بیرون شدند و خواستند که او را بدانند سزای او و همه پیران همچنان نتوانستند»^۸؛ چرا که عطش درون انبیا و اولیا برای رسیدن به حق تعالی و معرفت ذات او، از دیدگاه او تشنگی ابدی است:

-
- | | |
|----------------------------|--------------------|
| ۱. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۶۷۳ | ۲. همان: ۷۰۹ |
| ۳. همان: ۶۹۷ | ۴. همان: ۷۰۵ |
| ۵. همان: ۷۰۴ | ۶. خرقانی ۱۳۶۹: ۶۷ |
| ۷. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۷۰۴ | ۸. همان: ۷۰۹ |

«خدای تعالی همه انبیا و اولیا را تشنه درآورد و تشنه ببرد»^۱. او همچنین معنای آیه «فأوحی الی عبده مأوحی» را با این جنبه معرفت (غیرقابل وصول بودن آن) پیوند داده در تفسیر آن گوید: «خدای گفت: ای محمد من از آن بزرگترم که تو را گفتم مرا بشناس و تو از آن بزرگتری که گفتم خلق را به من دعوت کن»^۲.

اما آنچه که نظرگاه خرقانی را در باب معرفت با دیدگاه حلاج گره می‌زند، صرف نظر از اظهار نظر ایشان در مورد ناتوانی بشر از رسیدن به معرفت ذات الهی، تشابه نظر این دو عارف است در این که کمال معرفت مساوی است با همین نادانی نسبت به ساحت حق تعالی و اقرار به ناتوانی از وصال به معرفت الهی. او همچون حلاج بر این باور است که وقتی انسان به مرتبه‌ای رسید که از تمام دانسته‌های خویش شرمگین شد و پی برد که هیچ نمی‌داند، آنگاه معرفتش کامل گشته است:

«همه کسی نازد بدانچه داند تا بداند که هیچ نداند، چون بدانست که هیچ ندانست شرم دارد از دانش خود تا آنگاه که معرفتش به کمال باشد»^۳.

خرقانی در تشریح تمایز علم از معرفت، علاوه بر اینکه غایت علم را اقرار به نادانی و ابتدای معرفت دانسته و معرفت را آنجا که عقل ابزار کسب آگاهی و شناخت واقع می‌شود از مقام علم فراتر نمی‌داند، بر این باور است که معرفت حقیقی بر خلاف علم همواره با درد و اندوهی ژرف همراه است. او که همواره بر همراهی آندوه با معرفت تأکید می‌کند، می‌گوید:

«اگر خدای تعالی را به خرد شناسی، علمی با تو بود و اگر به ایمان شناسی، راحتی با تو بود و اگر به معرفت شناسی، دردی با تو بود»^۴.

او در قولی دیگر این دو معنی، یعنی تفاوت مقام علم با معرفت و التزام آندوه با معرفت حقیقی را با هم جمع کرده می‌گوید:

«عالم علم برداشت و به کناره‌ای شد و با آتش خوش است، زاهد زهد برداشت و به کناره‌ای رفت و با آتش خوش است، تو هم آندوه بردار تا با خدایت خوش بود...»^۵.

۲. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۷۱۱-۷۱۰

۱. خرقانی ۱۳۶۹: ۲۰۴

۴. همان جا

۳. همان: ۶۹۴

۵. خرقانی ۱۳۶۹: ۶۸

خرقانی با همراه کردن معرفت با اندوه، از طرفی آن را با عجز ادراک انسان در رسیدن به کنه معرفت مرتبط ساخته، دلیل اصلی اندوه عارف را ناتوانی وی در این راه می‌داند و از طرف دیگر به تأیید سخن حلاج در نقص معرفت می‌پردازد؛ در واقع پیوستگی معرفت با اندوه را در نظرگاه این عارف بزرگ می‌توان به سبب همان نقص پایداری دانست که پیشتر حلاج آن را صفت اصلی معرفت شمرده بود و نه تنها انسان که پیامبران نیز قادر به کامل کردن آن در مورد حق تعالی نیستند، چنانکه، وقتی از او (خرقانی) می‌پرسند: «اندوه به چه به دست آید؟» در پاسخ می‌گوید: «بدانکه همه جهد آن کنی که در کار او پاک روی و چندان که بنگری دانی که پاک نه‌ای و نتوانی بود که اندوه او فروآید...»^۱.

خرقانی آنجا که از درد جوانمردان یاد کرده می‌گوید: «درد جوانمردان اندوهی است که به دو عالم درنگنجد» (همانجا) بی‌شک مراد وی از درد همان اندوه ملازم با معرفت است و جوانمردان همان معرفت‌یافتگانی هستند که معرفت ایشان را علم باطن باطن می‌نامد؛ برای اثبات و تأیید این مدعا توجه به آنچه ذکر می‌شود الزامی است: خرقانی درجاتی برای علم قائل می‌شود و بالاترین درجهٔ آن را علم باطن باطن می‌نامد که راز جوانمردان است با حق تبارک و تعالی و خلق را در آن راهی نیست. او معتقد است که علم ظاهری دارد و باطنی و باطن باطنی؛ علم ظاهر از آن علماء، علم باطن سخن جوانمردان با جوانمردان و علم باطن باطن راز جوانمردان با حق است.^۲

در این که این راز با حق همان سرّ مگویی است که افشاء آن نزد عرفا جرم محسوب می‌شود شکی وجود ندارد، زیرا خرقانی آن را رازی می‌داند که دور از درک و دریافت خلایق و تنها میان عارف بالله و خداوند است؛ اما جای این سؤال باقی است که آیا می‌توان این اسرار ربّانی را «علم» نامید؟ (همان‌گونه که خرقانی نامیده است) یا این اسرار جز معرفت الهی نیستند؟

پیش از این، در تعریف و توضیح علم اشاره شد که در آن عقل ابزار کسب آگاهی قرار می‌گیرد و تا بدانجا پیش می‌رود که ناتوان از درک حقایق ماورائی بر عجز و درماندگی خود زبان اعتراف می‌گشاید و اینجاست آغاز معرفت الهی از دیدگاه حلاج و ابوالحسن خرقانی، اما اینکه آیا می‌توان این معرفت را با مرتبهٔ علم علما قیاس کرد (همان‌طور که خرقانی علم

باطن باطن را راز جوانمردان با حق تعالی تعریف می‌کند)، موضوعی است که باید با تأمل بیشتری مورد بحث قرار گیرد.

به جرأت می‌توان گفت که مراد خرقانی از علم باطن همان معرفت الهی است که سالک در راه آن گام نهاده از طریق شهود به درک اسراری نائل می‌گردد که فراتر از ادراک عقلی است و هیچ‌کس را در آن راهی نیست؛ هرچند خرقانی اینجا آن را از اقسام علم می‌شمارد اما با به کار بردن صفت باطن باطن، حیطة‌ای مستقل از علم علما و علم قابل دسترس خلق برای آن در نظر می‌گیرد که همه جوانب آن هماهنگ با حیطة معرفت الهی است زیرا علم وقتی به باطن و پس از آن به باطن باطن متعلق گشت، بی‌تردید جز معرفت و شناخت خویشتن - که مساوی است با شناخت خداوند - نیست.

جالب است که خرقانی در باب این مسأله یعنی شناخت خود نیز داد سخن می‌دهد و شناخت خویش را مقدمه شناخت حق می‌داند؛ بنا بر قول او:

«غایت مردان سه است: اول آنکه خود را دانی که خدای تو را داند و چنین کس کم

بینم، دوم آنکه تو باشی و وی باشد و سیوم آنکه همه او باشد و تو نباشی...»^۱

دانستن یا شناخت خود نخستین و البته اساسی‌ترین گام در جهت رسیدن به معرفت حق تعالی است و فناء فی الله (همان غایتی که خرقانی در مرتبه سوم برای مردان مرد ذکر می‌کند)، اوج معرفت محسوب می‌شود، یعنی مرتبه‌ای که فراتر از صحو و هوشیاری به خویشتن خویش است.

همان‌طور که گفته شد، دومین ویژگی معرفت الهی از دیدگاه حلاج، فناء فی الله و نفی ما سوی الله بود. خرقانی نیز همچون حلاج بر ترک خویشتن و فنای خود در جهت رسیدن به شناخت حقیقی حق تأکید ورزیده است. با تأمل در سخن اخیر او می‌توان بر تأکید ویژه او بر مسأله فناء فی الله صحه گذاشت. او غایت سوم مردان را در این می‌داند که آنان به فناء مئیّت خویش رسیده باشند چنانکه هستی را همه از آن حق بدانند «...سیوم آنکه همه او باشد و تو نباشی»^۲.

این مسأله مهم که معرفت الله کلید لقاء الله محسوب می‌شود و فناء فی الله از امتیازات چنین معرفتی است، در این کلام خرقانی انعکاس یافته است:

«اگر کسی از تو پرسید که فانی باقی را ببند؟ بگو که امروز در این سرای فنا بندهٔ فانی باقی را می‌شناسد. فردا آن شناخت نور گردد تا در سرای بقا به نور بقا باقی را ببند.»^۱

در این کلام تأمل برانگیز او، علاوه بر اینکه لقاء حق در آخرت مستلزم معرفت حق در دنیاست، معرفت حق نیز مستلزم فناء بنده است. ذکر فانی برای بنده مبین این نکته مهم و اساسی است که فناى منیّت بشری در راه شناخت الهی امری کاملاً ضروری و البته پایهٔ اصلی آن است.

از همین رو با توجه به کلام دیگری از این عارف بزرگ و تأویل آن، می‌توان گفت نزد او حتی سخن گفتن از فنا و بقا نیازمند به تجربهٔ عظیم معرفت الله است:

«پرسیدند که را رسد در فنا و بقا سخن گفتن؟ [گفت] کسی که به یک تار ابریشم از آسمان آویخته بود بادی آید که همهٔ درختان از بیخ برکند و همهٔ بناها خراب کند و همهٔ کوه‌ها بردارد و همهٔ دریاها بانبارد، وی را از درگاه نتواند جنبانیدن، پس آنگاه وی را رسد در فنا و بقا سخن گفتن.»^۲

دلیل تلازم تجربهٔ معرفت حق با مقام فنا و بقا در این سخن خرقانی، تأویل و تفسیری است که از تار ابریشم می‌توان ارائه داد. با توجه به سخن قبلی او که کلید لقاء حق در آخرت را نور معرفت حق در دنیا شمرده بود و کلید معرفت را فناء فی الله، در اینجا نیز می‌توان گفت ابریشمی که سالک همچون عروهٔ الوثقی به آن چنگ می‌زند، جز معرفت الهی نیست. انسان با معرفت حقیقی است که چون کوهی استوار در برابر تردیدها و لغزش‌ها پایدار می‌ماند و با یقین خویش این استواری را هر چه بیشتر حفظ می‌کند؛ و آنگاه که از منیّت خویش رها گشته به اوج این معرفت نائل شده استحقاق سخن گفتن از ماجرای ژرف فناء فی الله و بقاء بالله را در خود می‌یابد.

بنابراین در جهان‌بینی خرقانی نیز فناء نفس والاترین مرتبهٔ سلوک برای رسیدن به غایت اصلی است که معرفت نام دارد؛ او این مرتبهٔ عظیم را به عنوان آخرین سفر سالک صریحاً در یکی از سخنان خویش اعلام می‌کند: «سفر پنج است: اول به پای، دوم به دل، سیوم به همت، چهارم به دیدار و پنجم به فناء نفس»^۳، چراکه بنابر نظر او (همچون نظر حلاج) فنا فی

۲. خرقانی ۱۳۶۹: ۴۰.

۱. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۷۰۷.

۳. عطار نیشابوری ۱۳۶۰: ۷۰۰.

الله عارف سالک را به مرتبه‌ای نایل می‌سازد که با اقرار به عجز خویش از ادراک معرفت ذات الهی، حقیقت معرفت را خواهد یافت.

نتیجه‌گیری

تأمل در دیدگاه‌های ناب و بی‌بدیل عرفای بزرگ قرون اولیه‌ی اسلام، حلاج و ابوالحسن خرقانی در باب معرفت الهی، که هریک با زبان خاص خویش اما در معنایی مشابه بدان پرداخته‌اند، در واقع راهگشای سالکان طریقت در درک ماهیت معرفت حق به ویژه از نظرگاه این بزرگان عالم عرفان بوده است. با بررسی و تحلیل نظرات متعدد این دو عارف در این موضوع، می‌توان به دو اصل مهم در معرفت الهی از دیدگاه ایشان پی برد که گاه در زبان رمز و گاه با بیانی صریح بدان پرداخته‌اند: اصل فناء فی الله که عارف در مقام آن به معرفت شهودی حق نایل شده تنها حق را می‌بیند و خود و هر آنچه جز اوست در حق فانی می‌گردد و اصل عجز ادراک بشری از معرفت ذات الهی؛ و این هر دو اصل آنجا که عارف در مقام فنا به ناتوانی خویش از دستیابی به معرفت اعتراف می‌کند به هم پیوند می‌خورد.

حلاج با تصریح به نقص پایدار معرفت برای انسان به این ناتوانی بشر با زبان رمزآمیز خود اشاره کرد و فنای فی الله را تنها مقامی دانست که عارف با شهود حق تعالی در آن به مرتبه‌ی عظیم درک این عجز نایل می‌گردد، عجزی که خود مرتبه‌ای والا از معرفت محسوب می‌شود؛ و خرقانی نظر خویش را با تأکید بر این ناتوانی خویش و کلاً انسان با نظرگاه حلاج در هر دو اصل مذکور همراه ساخت. بدین ترتیب، معرفت حقیقی آنجا که عارف در اوج بی-خویشی و نفی ماسوی الله به مقام شهود نایل گشته، در سیمای عجز و با متابعت از ذکر «ماعرناک حق معرفتک» روی می‌نماید، ذکرى که بر زبان قطب عالم عرفان و معرفت حضرت ختمی مرتبت (ص) بر قلّه رفیع معرفت جاری گشت. ■

فهرست منابع:

- حلاج، حسین بن منصور، *طواسین*، به سعی لویی ماسینیون، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، علم، ۱۳۸۴.
- _____، *مجموعه آثار*، تحقیق و ترجمه قاسم میرآخوری، تهران، یادآوران، ۱۳۷۸.
- خرقانی، ابوالحسن، *نورالعلوم*، به سعی عبدالرفیع حقیقت، چ ششم، تهران، بهجت، ۱۳۶۹.
- رشیدالدین میبدی، *کشف الأسرار و عده الأبرار*، به سعی علی اصغر حکمت، چ دوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۷.
- روزبهان بقلی شیرازی، *شرح سطحیات*، تصحیح هانری کربن، تهران، انجمن ایران شناسی فرانسه، ۱۳۶۰.
- زرین کوب، عبدالحسین، *ارزش میراث صوفیه*، چاپ سوم، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۳.
- سجادی، سیدضیاءالدین، *سیری در اندیشه و شناخت* (معرفت)، تهران، پازنگ، ۱۳۶۶.
- عزالدین محمود کاشانی، *مصباح الهدایه*، تصحیح عفت کرباسی و محمدرضا برزگر خالقی، چ دوم، تهران، زوار، ۱۳۸۵.
- عطار نیشابوری، فریدالدین، *تذکره الاولیاء*، بررسی محمد استعلامی، چ سوم، تهران، زوار، ۱۳۶۰.
- غنی، قاسم، *تاریخ تصوف در اسلام*، چ پنجم، تهران، زوار، ۱۳۶۳.
- ماسینیون، لویی و پل کراوس، *اخبار حلاج*، ترجمه حمید طیبیان، چ دوم، تهران، اطلاعات، ۱۳۶۸.
- نیکلسون، رینولد.آ. *تصوف اسلامی و رابطه انسان با خدا*، ترجمه محمدرضا شفیعی کدکنی، چ سوم، تهران، سخن، ۱۳۸۲.
- _____، *عرفای اسلام*، ترجمه ماهدخت بانو همایی، تهران، مؤسسه نشر هما، ۱۳۶۶.
- هجویری، علی بن عثمان، *کشف المحجوب*، تصحیح ژو کوفسکی، چ دوم، تهران، کتابخانه طهوری، ۱۳۷۱.