

بندگی خدا، ذلت یا عزت؟ با تبیین عقلی و استشهاد به آیات و روایات

حامد شاد*

محمد رضا امامی نیا**

چکیده

مسئله اصلی پژوهش حاضر این است که خدا به عبادت انسان نیازی ندارد، اما چرا او را به تذلل در برابر خود امر کرده است؟ پاسخ این است که کرنش و تذلل در برابر خدا، عیناً عزت و تعالی انسان است. این ادعا با تبیین فلسفی و با شیوه‌ی توصیفی - تحلیلی بررسی و با استشهاد به آیات و روایات اثبات شده است. تکیه‌گاه فلسفی در این بحث، آموزه‌ی «وجود رابط معلول نسبت به علت» است. ضمن توضیح این مسئله، تبیین شده که انسان فعل خدا است و وجودی رابط دارد؛ و همان‌طور که وجود رابط متقوم به وجود مستقل مربوط الیه است، علم به وجود رابط نیز متقوم به علم به وجود مستقل است. در این پژوهش به این یافته می‌رسیم که انسان با دریافت تحقیرهای تکوینی و تشریحی خدا، با حقیقت رابط خود، و در پی آن با ذات مستقل و بی‌نیاز خدا آشنا می‌شود. از آن‌جا که تحقق علم حضوری بدون اتحاد وجودی عالم و معلوم معنا ندارد، او با هستی مستقل خدا ارتباط وجودی آگاهانه پیدا می‌کند و به عزت الهی می‌رسد.

واژگان کلیدی

عبادت، تذلل انسان، عزت انسان، وجود رابط و ذلت.

h.shad@h-shad.ir

*. دانش‌آموخته دکتری مبانی نظری اسلام دانشگاه معارف اسلامی. (نویسنده مسئول)

m_emaminiya1343@yahoo.com

** استادیار دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۷/۰۹

تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۰۴/۰۲

مقدمه

به یقین، مقاله علمی برای داستان‌پردازی نیست؛ اما جهت ترسیم دورنمای گویاتری از مطلب، می‌توان طرح مسئله را با استفاده از داستان با تشبیه معقول به محسوس آغاز کرد.

در دل کوهی بزرگ چشمه آبی کوچک بود. در روزی بارانی، قطره‌های باران درون چشمه افتاد و در کنار قطره‌ای از آب چشمه جای گرفت. قطره چشمه از قطره باران پرسید: «از کجا می‌آیی؟» پاسخ داد: «از بالا، از آسمان.» قطره چشمه هم آرزو کرد، روزی بالا رود و میل شدیدی به تعالی را در دلش احساس کرد.

قطره باران گفت: «تا پایین نیروی نمی‌توانی بالا بروی! من نیز از قطره‌های همین چشمه بودم. روزی آرزو کردم که باران شوم و در آسمان باشم. چشمه جاری شد و از دامنه کوه به پایین سرازیر شد. من نیز در لابه‌لای چشمه از بلندی به سوی پستی حرکت کردم. رفتم و رفتم، تا اینکه به پست‌ترین سطح زمین رسیدم. وقتی به پایین‌ترین سطح رسیدم، در آن‌جا با دریای بزرگی روبه‌رو شدم. از دیدن عظمت دریا مدهوش شدم و خود را باختم و سرمستانه در وسعت آن محو شدم.»

آری، قطره فانی‌شده در دل دریای بزرگ، مست‌تر و مدهوش‌تر شد و در اثر این بی‌خودی، تبخیر شد و چونان ابری بی‌وزن بالا رفت. به آسمان رفت و باران شد.

حقیقت این است که میل و گرایش به تعالی و بالا رفتن در سرشت انسانی نهاده شده است و انسان عمیقاً گرایش به ترقی و تکامل دارد؛ اما هستی انسان به‌گونه‌ای است که برای بالا رفتن باید تا حدامکان پایین برود. عزت انسان جز از طریق ذلت و تذلل به دست نمی‌آید.

سؤال این است که چرا و چگونه انسان جز از طریق ذلت و تذلل نمی‌تواند به عزت و تعالی دست یابد؟ چرا خدا او را این‌گونه آفریده است؟ این مسئله در مقاله پیش‌رو با رویکرد فلسفی تبیین شده و با استشهاد به آیات قرآنی و روایات اهل بیت (علیهم‌السلام) تأیید و تقویت می‌شود.

باید دانست که در اندیشه انسان‌محوری (Humanism) انسان به‌جای خدا می‌نشیند و چنان عزت و سربلندی به او داده می‌شود که حتی برتری خدا را نیز تاب نمی‌آورد و کرنش و تواضع در برابر او را نافی و ناقض عزت و بزرگی خود می‌پندارد؛ (رنه گنون، ۱۳۷۲: ۹) غافل از اینکه انسان در برابر خدا شأنی جز ذلت و تذلل ندارد و بدین‌وسیله می‌تواند عزیز و شریف شود.

بیش‌ترین تکیه در مقاله حاضر بر دو آموزه فلسفی «وحدت تشکیکی وجود» و «رابط بودن وجود معلول نسبت به علت» است. تبیین دو آموزه مذکور از ابتکارهای جناب صدرالمآلهین (علیه‌الرحمه) است که به‌وفور در آثار خود به آنها پرداخته است. بعد از او نیز پیروان مکتب حکمت متعالیه و

شارحان آثار او تا به امروز به تبیین و تنقیح دو اصل مذکور پرداخته‌اند و کم‌وبیش در ضمن آن نوع ارتباط عبد و خدا، و حقیقت عبادت و پرستش را نیز تبیین کرده‌اند.

علاوه بر اصول و قواعد فلسفی در مقاله پیش‌رو به آیات و روایات فراوانی نیز استشهد شده است که پیشینه تبیین و تفسیر آنها نیز به عصر صدور آنها بازمی‌گردد. این آیات و روایات از ابتدای نزول و صدور، مورد توجه و تبیین و تفسیر شیفتگان معارف اسلامی قرار گرفته‌اند، هرچند برخی از تفاسیر سطحی و عرفی است؛ اما برداشت‌های عمیق و استنباط‌های ژرف نیز بسیار بوده است که نوشتار حاضر به برخی از آنها مزین شده است.

مفهوم‌شناسی

واژه‌ها و مفاهیمی، مانند: حقارت، تحقیر، ذلت، تذلل، افتادگی، سرافکنندگی و خاکساری در ساحت مخاطب عرفی و محاوره اجتماعی و نیز در حوزه‌های اخلاق، تربیت و روان‌شناسی می‌توانند بار ارزشی منفی داشته باشند. در مقاله حاضر که با ادبیات فلسفی نگارش یافته است، همه این مفاهیم با رویکرد فلسفی و هستی‌شناختی نگریسته و به کار بسته شده‌اند. بنابراین از خوانندگان گرامی درخواست می‌شود که در هنگام مطالعه سطور مقاله، موقتاً هرگونه بار معنایی غیرفلسفی را از دوش واژگان یادشده بردارید و بدین‌وسیله مانع شکل‌گیری سوءتفاهم و سوءبرداشت شوید. برای رفع هرگونه سوءتفاهم درباره این واژه‌ها شایسته است، معنای مورد نظر از آنها توضیح داده شود:

ذلت

باید دانست که این واژه در لغت به معنای فروتنی، زبونی، خواری و پستی است. (جوهری، ۱۴۰۴: ۴ / ۱۷۰۱؛ دهخدا، ۱۳۸۵: ذیل واژه ذلت) از نظر نگارنده در ادبیات فلسفی می‌توان با اصطلاح «امکان» و «فقر وجودی» از این معنا یاد کرد، یعنی انسان در ذات خود بدون اینکه با کسی یا چیزی قیاس شود، ضعیف و فقیر است و با تکیه بر خود هرگز نمی‌تواند هستی یابد. (طباطبایی، بی‌تا: ۷۰)

عزت

واژه مزبور در لغت به معنای ضد ذلت است، (جوهری، ۱۴۰۴: ۳ / ۸۸۵؛ عمید، ۱۳۷۹: ذیل واژه عزت) یعنی قوت، شدت، شرف و کرامت. (معلوف، ۱۳۷۶: ۵۰۳؛ طباطبایی، بی‌تا: ۵۹۸) از نظر نگارنده می‌توان این معنا را در فلسفه بر «وجوب وجود» تطبیق داد که دو گونه است: وجوب وجود بالذات و بالغیر. وجوب ذاتی مخصوص خداوند است و انسان را به آن راهی نیست؛ اما وجوب بالغیر وجوبی است که ممکن بالذاتی، مانند انسان از علت خود دریافت می‌کند. (طباطبایی، بی‌تا: ۴۸)

تحقق «وجوب بالغیر» فرع تحقق «غیر» و ارتباطی است که حرف جر «باء» به آن اشاره دارد. درک «وجوب بالغیر» نیز فرع درک «غیر» و «باء» است. اگر تحقق آگاهانه وجوب بالغیر مستلزم درک حقیقی آن با علم حضوری باشد و نیز اگر درک حقیقی غیر و ارتباط آن با انسان مستلزم ذلت و تذلل او باشد - چنان که تبیین می‌شود - این نتیجه به دست می‌آید که تنها راه تحقق آگاهانه عزت انسان (وجوب وجود او) و درک آن، ذلت و تذلل او است، یعنی وقتی انسان توانست با کمک ذلت و تذلل، علت خود و ارتباطش را با او درک کند، می‌تواند معنای وجوب بالغیر را درک کند و به عزت برسد.

تحقیق تکوینی

منظور نگارنده از واژه در مقاله پیش‌رو اولاً تنزیل وجودی انسان در قوس نزول است - چنان که در جای خود تبیین شده است - (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۹ / ۳۲۱) ثانیاً منظور از آن تدبیر و تقدیر زندگی انسان با امور ملازم ذلت و حقارت است، اموری مانند: درد، رنج، گرفتاری، نیاز و ابتلا. ممکن است گمان شود که انسان می‌توانست بدون تنزیل به عالم ماده و بدون ابتلا به درد و رنج خوار کننده، آفریده شود؛ از این نظر، فرود آوردن او تا عالم ماده و آفریدنش در مرتبه‌ای مملو از آلام و سختی را می‌توان تحقیق تکوینی نامید.

تحقیق تشریحی

مقصود نگارنده از واژه مزبور دستور به انجام کارهایی است که مظهر تذلل و خاکساری‌اند، کارهایی مانند: سجده، رکوع، دعا، تضرع، طواف و قنوت.

گفتنی است با توضیحات مذکور روشن می‌شود که معنای مورد نظر از «ذلت» و «تحقیر» در مقاله حاضر با معنای عرفی این واژه‌ها از جهاتی دارای اشتراک و تفاوت است. اشتراک آنها در اصل معنای خواری و زبونی و پستی، بدون لحاظ هرچیز دیگری است و تفاوت آنها در قیود و لوازم است، با این توضیح که معنای عرفی تحقیر با نفرت، کینه و بدخواهی تلازم دارد و با کرامت و تکریم قابل جمع نیست؛ اما معنای مورد نظر نه تنها با بدخواهی، تلازم و با تکریم منافات ندارد؛ بلکه می‌تواند برآمده از محبت و خیرخواهی و در راستای تحقق بخشی به کرامت انسان باشد؛ چنان که در ادامه تبیین خواهد شد.

سیر مباحث

ابتدا ذلت انسان با ارائه نشانه‌های آن بیان می‌شود، سپس در پاسخ به چرایی ذلت و لزوم تذلل انسان، گفته می‌شود که ذلت و تذلل او مطلوب اصیل نیست؛ بلکه مقدمه و سبب انحصاری برای رسیدن به عزت است. در ادامه، علیت انحصاری تذلل برای رسیدن به عزت با تبیین وجود رابط توضیح داده می‌شود.

ضمن تبیین وجود رابط و نسبت آن با وجود مستقل گفته می‌شود، همان‌طور که وجود انسان عین ربط به وجود خدا است، شناخت او نیز عین ربط به شناخت خدا است، یعنی علم انسان به خود پرتوی از علم به خدا است. پس هر که به خود علم دارد، پیش‌از آن به خدا علم داشته است؛ اما این خدانشناسی در بسیاری از انسان‌ها ناآگاهانه و پنهانی است و آشکار شدن آن نیازمند آشنایی انسان با حقیقت رابط خود است. در ادامه مقاله، نزول انسان به پست‌ترین مرتبه وجود (عالم ماده) و به رخ کشیدن ضعف و فقر وجودی او با تکوینی خاص و تقدیری آمیخته با نشانه‌های ذلت و با امر تشریحی به تذلل و خاکساری از سوی خدا، همه در راستای آشنایی انسان با حقیقت رابط خود تعبیر می‌شود. تکمیل گفتار نیازمند تبیین تلازم شناخت وجود رابط خود و در پی آن شناخت شایسته خدا با عزت یافتن انسان است که در بخش پایانی مقاله انجام می‌گیرد.

نشانه‌های ذلت بشر

وقتی کتاب دین را ورق می‌زنیم، می‌بینیم که سرشار از نشانه‌های ذلت ذاتی انسان است؛ یک‌جا او را با آسمان‌ها و کهکشان‌ها می‌سنجد و ضعیف می‌نامد (نازعات / ۲۷) و جایی دیگر او را با مگس مقایسه می‌کند و حقیر می‌شمارد (حج / ۷۳) و در جاهایی نیز ضعف او را صریحاً به رخ او می‌کشد و او را ضعیف، (نساء / ۲۸) فقیر و نیازمند (فاطر / ۱۵) خطاب می‌کند.

می‌بینیم کتاب دین علاوه بر بیان نشانه‌های ضعف و فقر ذاتی انسان او را به تذلل آگاهانه و خاکساری اختیاری در برابر پروردگار نیز فرامی‌خواند و او را به افتادگی، (آل عمران / ۱۲۳) اطاعت، (مائده / ۹۲) عبادت، (طه / ۱۴) تضرع، (روم / ۳۱) نماز، (انعام / ۷۲) رکوع، (بقره / ۴۳) سجده (فصلت / ۳۷) و قنوت (بقره / ۲۳۸) امر می‌کند و در صورت سرپیچی، به ذلت و خواری دوچندان تهدید می‌کند. (قلم / ۴۳)

کتاب زندگی را نیز وقتی ورق می‌زنیم آن را مشحون از ذلت و تحقیر می‌یابیم؛ با ترس‌ها و دلهره‌های فراوان؛ با گرسنگی‌ها، تشنگی‌ها، انواع کمبودها و بیماری‌های؛ با زلزله‌ها، سیل‌ها، تصادف‌ها، قحطی‌ها و بلاهای رنگارنگ.

ذلت، راه رسیدن به عزت

باید دانست وقتی می‌پرسیم که چرا خدا انسان را این‌سان ذلیل می‌کند و او را به تذلل و خاکساری امر می‌کند، در پاسخ می‌شنویم که زیرا انسان با این تذلل و خاکساری به عزت و کرامت می‌رسد؛ «هر که عزت می‌خواهد، [بداند که] همه عزت از آن خدا است.» (فاطر / ۱۰) انحصار عزت در خداوند

بدین معنا نیست که تحقق عزت برای غیرخدا محال باشد؛ بلکه به این معنا است که هر کس عزت می‌خواهد باید از خدا طلب کند و با عبودیت آن را به‌دست آورد؛ (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۲۴ - ۲۳) چنان‌که خداوند می‌فرماید: «ای مؤمنان! رکوع کنید و سجده کنید و پروردگارتان را عبادت کنید و کار نیک انجام دهید، باشد که سعادت‌مند^۱ شوید.» (حج / ۷۷) «آگاه باش که عزتی نیست کسی را که برای خدا تذلل نکند و رفعتی نیست کسی را که برای خدا افتادگی و تواضع نکند.» (ابن شعبه بحرانی، ۱۳۶۳: ۳۶۶)

باید از خود پرسید که چرا برای رسیدن به عزت باید به ذلت نشست؟! مگر بدون ذلت نمی‌توان عزیز و گرامی شد؟! چرا تنها راه عزت انسان، بندگی خدا است؟! می‌دانیم که خدای واجب‌الوجود و غنی بالذات به تذلل بندگان نیازی ندارد؛ (تغابن / ۶؛ آل عمران / ۹۷) پس چرا تنها راه سربلندی و سرافرازی انسان، فروتنی و سرافکنندگی او است؟! چرا خدا انسان را بدون ذلیل کردن، عزیز نمی‌کند و پیش از تحقق تذلل و خاکساری درباره انسان به او عزت نمی‌دهد؟!

پاسخ این است که چنین چیزی محال است: حقیقت اینکه انسان و همه ممکنات، مبتلا به ضعف، فقر و ذلت ذاتی هستند. ادعای تکریم و تعظیم انسان با نادیده گرفتن این حقیقت، دروغی بزرگ و فریبی آشکار است و عزت بدون وساطت ذلت مخصوص خدای غنی بالذات است. غیر از او هر ممکن بالذاتی جز به‌وسیله تذلل و خاکساری نمی‌تواند عزت یابد و سربلند شود.

عزت حقیقی و عینی با وجوب وجود بالذات و غنای وجودی ذاتی تساقط دارد؛ پس کسی می‌تواند عزت حقیقی و عینی داشته باشد که واجب‌الوجود بالذات باشد و وجودش غنای ذاتی داشته باشد. وجوب وجود ذاتی نیز قابل اعطا و واگذاری نیست. پس تنها عزت ممکن برای ممکنات، عزت بالغیری است که از راه ذلت و تذلل برای عزیز بالذات حاصل می‌شود. توضیح این‌که چرا تنها راه عزت ممکنات، تذلل برای عزیز بالذات است، نیازمند تبیین آموزه فلسفی «وجود رابط معلول» است.

وجود رابط معلول

یکی از دقیق‌ترین و ارزشمندترین دیدگاه‌هایی که تاکنون در فلسفه عرضه شده است، نظریه «وجود رابط معلول» یا «فقر وجودی معلول» است. طبق نظریه مذکور معلول وجود رابط است، یعنی حیثیتی جز ربط به علت ندارد. این نظریه را اولین بار صدرالمآلهین مطرح کرد و پیش از او معتقد بودند که در

۱. هرچند در لغت‌نامه‌ها «فلاح و سعادت‌مندی» جزء معانی «عزت» نیامده است؛ اما معانی نزدیک و مشابهی مانند: «کرامت»، «شرف» و «قوت» ذکر شده است و با توجه به این نزدیکی معنایی، بدون تکلف می‌توان سعادت‌مندی را از لوازم معنایی عزت به‌شمار آورد.

هر معلولی دو حیثیت قابل شناسایی است: حیثیت ذات معلول (وجود فی نفسه معلول) که از این جهت معلول با علت ارتباطی ندارد و مستقل از آن است و حیثیت ارتباط و اضافه معلول به علت (وجود للمعلول) که از این حیث، معلول با علت مرتبط است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۳۳۰ - ۳۲۹) پ صدرالمتألهین با رد نظر یادشده، ثابت کرد که وجود معلول هیچ‌گونه استقلالی از علت ندارد. چنین نیست که ذهن بتواند برای آن حیثیتی فرض کند که مستقل و بی‌ارتباط با علت است و حیثیت دیگری که عین ارتباط به علت است؛ بلکه معلول از هر جهت مرتبط با علت است. به عبارت دیگر، تمام حیثیت معلول همان حیثیت ارتباط به علت است که صدرالمتألهین این نحو وجود را «وجود رابط» یا «وجود فقری» و در برابر وجود علت را «وجود مستقل» نامید.

باید توجه داشت حقیقت معلول، وجود و هویتی مباین با حقیقت علت ندارد، تا اینکه عقل بتواند با قطع نظر از هویت ایجاد کننده‌اش، به هویت ذات آن اشاره کند و در نتیجه آنها (علت و معلول) دو هویت مستقل باشند که جداگانه قابل تعقل باشند: یکی افاضه کننده باشد و دیگری افاضه شونده. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۲ / ۲۹۹)

اثر، شیء مستقل و جداگانه‌ای نیست؛ بلکه این مؤثر است که شیء مستقل است و اثر، تنها اثر آن است، نه چیز مستقلی برای خود. (همو، ۱۳۵۴: ۱ / ۳۱)

تصور می‌کنیم که هر انسانی از اصل علیت دارد این است که علت، وجود دهنده به معلول است و رابطه بین آنها این است که معلول واقعیت خود را از علت دریافت می‌کند. همین فکر قطعی و یقینی را تجزیه و تحلیل می‌کنیم و می‌گوییم درست است که علت واقعیت دهنده و وجود دهنده به معلول است؛ ولی در موارد معمول که کسی چیزی را به دیگری می‌دهد - مثل آنکه شخصی به نام «الف» به شخص دیگری به نام «ب» شیء خاصی را به نام «ج» می‌دهد - پای چهار امر واقعیت‌دار در کار است:

۱. دهنده (الف)؛

۲. گیرنده (ب)؛

۳. شیء داده‌شده (ج)؛

۴. دادن (عمل و حرکتی که از دهنده صورت می‌گیرد).

در اینجا دست‌کم چهار امر واقعیت‌دار در کار است که واقعیت هر یک غیر از واقعیت سه امر دیگر است. حال آیا درباره علتی که به معلول وجود می‌دهد نیز همین‌طور است؟ آیا واقعاً در اینجا نیز چهار واقعیت در میان است؟ به این ترتیب که:

۱. دهنده (علت)؛

۲. گیرنده (ذات معلول)؛

۳. شیء داده‌شده (وجود و واقعیت)؛

۴. دادن (ایجاد).

آیا درباره علت و معلولیت، موجد و ایجاد، و وجود و موجد چهار امر واقعیت‌دار هستند؟ اگر چنین

نیست، پس چگونه است؟

گفتنی است که برای پاسخ، ابتدا گیرنده و شیء داده‌شده را در نظر می‌گیریم و بررسی می‌کنیم که آیا ممکن است این دو مفهوم، دو واقعیت خارجی باشند؟ اگر گیرنده (ذات معلول) با قطع نظر از آنچه از علت دریافت می‌کند، واقعیتی باشد، لازم می‌آید که آن معلول، معلول نباشد (خلف)؛ زیرا علت را واقعیت دهنده به معلول دانستیم؛ بدین معنا که معلول واقعیت خود را از علت کسب کرده است. اگر بنا شود که آنچه معلول از علت کسب می‌کند، واقعیتی باشد و خود معلول امر واقعیت‌دار دیگری باشد، لازم می‌آید معلول واقعیت خود را از علت کسب نکرده باشد، یعنی واقعاً معلول، معلول نباشد. پس درباره علت و معلول، واقعیت «گیرنده» عین واقعیت «شیء داده‌شده» است و ذهن ماست که برای یک واقعیت عینی و مفهوم مختلف (گیرنده و شیء داده‌شده) اعتبار می‌کند.

حال در مرحله دوم، ببینیم آیا «ایجاد و دادن» واقعیتی جدا از واقعیت «شیء داده‌شده» دارد؟ اگر واقعیت «دادن» غیر از واقعیت «شیء داده‌شده» باشد، لازم می‌آید که وجود معلول (شیء داده‌شده) با قطع نظر از اضافه و عمل علت، واقعیتی مستقل باشد و علت با آن واقعیت مستقل اضافه و ارتباط پیدا کند و وجود را به معلول دهد.

فرض مذکور مستلزم این است که برای «گیرنده» نیز واقعیتی مستقل از واقعیت «شیء داده‌شده» فرض کنیم و حال آنکه که فرض یادشده محال است. پس معنای واقعیت‌بخشی علت به معلول و واقعیت یافتن معلول از علت، چنین نیست که واقعیت معلول در کنار دیگر واقعیت‌ها انبار شده و وظیفه علت این است که آن واقعیت کنارگذاشته را تحویل معلول می‌دهد؛ بلکه معنای واقعیت دادن علت این است که واقعیت معلول عین افاضه و اعطای علت است؛ همان‌طور که گیرنده و شیء داده‌شده، دو واقعیت عینی نیستند، شیء داده‌شده و دادن نیز دو امر جداگانه خارجی نیستند.

پس درباره علت و معلول، «گیرنده» و «شیء داده‌شده» و «دادن» همه یک چیزند و باید معلول را همان عین افاضه علت بدانیم، نه چیزی که امر دومی را به نام «فیض» به وسیله واقعیت سومی به نام «افاضه» از شیء چهارمی با نام «علت» دریافت کرده است.

شایان توجه است که اگر در مرحله سوم واقعیت «دهنده» را در نظر بگیریم، واقعیت وی باید

مستقل از واقعیت گیرنده و شیء داده شده و دادن باشد؛ زیرا «دهنده» واقعیتی است که واقعیت دیگری از او ناشی شده و او منشأ آن واقعیت دیگر است و البته امکان ندارد که یک شیء خود منشأ خود باشد؛ زیرا مستلزم تقدم شیء بر خود بوده و مستلزم تناقض است.

با توجه به مطلب مذکور درباره علت هستی بخش و معلول، چهار امر دهنده، گیرنده، داده شده، و دادن تنها از تحلیل ذهنی به دست می آید و در خارج از ذهن، دو واقعیت بیش تر نیست: واقعیت علت و واقعیت معلول که عین افاضه علت است. به عبارت دیگر، معلول حقیقتی جز «فعل» بودن ندارد و معلول همان فعلی است که علت انجام می دهد.

روشن شد که معلول واقعیتی جز ایجاد علت، جز افاضه علت، جز ربط به علت، جز نیاز به علت، و جز کار علت ندارد. بنابراین علت و معلول عبارت اند از علت و ربطش؛ علت و فعلش. (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۳ / ۱۲۳ - ۱۱۹، پانوش) (پانوش)

با تبیین رابطه معلول و علت هستی بخش، به دست می آید که همه مخلوقات از جمله انسان، فعل خدا هستند، نه کسی یا چیزی که خدا برای او یا درباره او فعل آفریدن و ایجاد را انجام داده است. بی شک ذلت، ضعف و فقر انسان نسبت به خدا امر ذاتی برای انسان است. چنین نیست انسان موجودی باشد که قدرت، علم و سایر کمال ها و جمال های او از خدا کم تر است و برای تکامل خود به خدا نیاز دارد؛ بلکه فقر و نیاز همه حقیقت انسان را پر کرده است و انسان عین فقر و نیاز است؛ چنان که قرآن کریم با دلالتی ظریف به این نکته اشاره دارد و می فرماید:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ. (فاطر / ۱۵)

ای مردم! شما محتاج خدايید و خدا تنها بی نیاز و ستوده است.

گفتنی است ظرافت آیه شریف در الف و لام کلمات «الفقراء» و «الغنی» است که مفید قصر فقر در انسان و قصر غنا در خداوند متعال است. از آن جایی که بین غنا و فقر به معنای وجدان و فقدان، تقابل وجود دارد و آن دو قابل جمع در موضوع واحد و قابل رفع از آن نیستند، پس قصر فقر در انسان و قصر غنا در خدا، منجر به قصر انسان در فقر و قصر خدا در غنا خواهد بود. (طباطبایی، ۱۳۷۱: ۱۷ / ۳۳) در نتیجه از رویکرد قرآن، انسان چیزی جز فقر و نیاز به خدا نیست.

درک حضوری خود به صورت موجودی مستقل

پرسش: اگر انسان موجود رابط است و اگر موجود رابط چیزی جز فعل خدا نیست، پس انسان باید خود را به صورت یک «فعل و تحقق» درک کند؛ اما به وضوح و با علم حضوری در درون خود ذاتی

مستقل می‌یابیم که منشأ تأثیر و تأثرها، و فعل و انفعال‌های مختلف است. پس آنچه با برهان اثبات شد (ربط، فقر و فعل بودن انسان، به‌جای مربوط، فقیر و مفعول بودن او) با آنچه با علم حضوری درک می‌شود (ذاتی دارای استقلال نسبی و نه فعل‌گونه) نقض می‌گردد. این را نیز می‌دانیم که علم حضوری خطاناپذیر است و نمی‌توان آن را تخطئه کرد؛ (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۳: ۱ / ۱۷۵) حال تعارض مذکور چگونه حل می‌شود؟

پاسخ: علم حضوری و یافتن ذاتی مستقل در درون خود، صحیح و بی‌خطا است؛ بلکه خطایی که رخ داده است، در تفسیر آن است. معلول همان‌طور که خود را با علم حضوری می‌یابد، علت خود را نیز با علم حضوری درک می‌کند؛ اما از آن‌جایی که وجود علت از وجود معلول مباین نیست و وجود برتر همان است، علم حضوری معلول به علت در ضمن علم حضوری او به خود تحقق می‌یابد و این اتحاد وجودی و علمی ممکن است باعث خطا در تفسیر شود و آنچه از علت درک می‌شود، به اشتباه به خود نسبت داده شود.

درخور توجه است استقلالی که انسان با علم حضوری در درون خود می‌یابد، برای خدا است که انسان آن را به اشتباه به خود نسبت می‌دهد. استقلال مذکور اولاً و بالذات برای خدا است و ثانیاً و بالعرض برای انسان است؛ پس نسبت آن به انسان مجاز است.

توضیح بیش‌تر با توسل به آموزه وجود رابط معلول نسبت به علت هستی‌بخش و با استعانت از آموزه وحدت تشکیکی وجود^۱ میسر است: همان‌گونه که وجود موجود رابط متقوم به وجود موجود مستقل است، علم به موجود رابط نیز متقوم به علم به موجود مستقل و طرف ربط است، یعنی علم به رابط تنها به‌وسیله علم به طرف ربط امکان تحقق دارد و تا علم به موجود مستقل که طرف ربط است، حاصل نشود، علم به خود رابط حاصل نمی‌شود.

از نظر حکما، آنچه بالذات ادراک می‌شود، چیزی جز نحوه وجود شیء نیست، چه آن ادراک حسی باشد، یا خیالی، یا عقلی؛ و چه حضوری باشد یا حصولی. از آن‌جایی که همه ممکنات، وجودهای رابط هستند و چیزی جز شأن و تجلی ذات واجب نیستند، پس ادراک هر شیء، چیزی نیست جز ملاحظه

۱. در اصل فلسفی «وحدت و کثرت تشکیکی وجود» تبیین می‌شود که حقیقت خارجی وجود در عین وحدت، مراتبی دارد که تمایز آنها به شدت و ضعف، و کمال و نقص و در یک کلام به تفاضل است. هر مرتبه‌ای کامل‌تر از مرتبه مادون خود و ناقص‌تر از مرتبه مافوق خود است. مرتبه‌ای وجود ضعیف است، مرتبه دیگر متوسط، مرتبه بالاتر قوی، و مرتبه بالاتر قوی‌تر، تا برسد به مرتبه بی‌نهایت. حقیقت همه مراتب یکسان است، همه حقیقت وجودند؛ ولی به علت شدت، ضعف، کمال و نقص، این حقیقت گونه‌ای تمایز و به تبع، گونه‌ای کثرت نیز دارد. این نوع یگانگی در عین چندگانگی، وحدت و کثرت تشکیکی نام دارد. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۲۰)

آن شیء از جهت ربط بودنش به ذات واجب؛ و چنین چیزی ممکن نیست، مگر با ادراک ذات حق تعالی. پس هرکس، هر چیزی را با هر نوع ادراکی درک کند، به درستی که خدا را درک کرده است؛ هر چند همه به جز اولیای خاص خدا از آن غفلت دارند. البته سخن یادشده مستلزم درک کنه ذات خدا نیست. (صدرالمآلهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۱۱۷ - ۱۱۶)

آنچه در هر مشاهده‌ای دیده می‌شود، اوست، بدون اینکه خود او دیده شود و آنچه به نگاه هر چشمی درمی‌آید، اوست، بی‌آنکه نگاهی بتواند بر او احاطه یابد. (همو، ۱۳۶۶: ۱ / ۴۴)

در مثال قبل که از چهار رکن دهنده (الف)، گیرنده (ب)، شیء داده‌شده (ج)، و فعل دادن (د) تشکیل شده بود، سه رکن اول هر کدام به تنهایی و بدون ارکان دیگر می‌توانند تحقق داشته باشند؛ اما رکن چهارم چون وجود ربطی دارد، نمی‌تواند بدون تحقق سه طرف دیگر، تحقق مستقلی داشته باشد. علاوه بر اینکه تحقق و وجود رکن چهارم، متوقف بر تحقق و وجود سه رکن دیگر است، علم به آن نیز متوقف بر علم به سه رکن دیگر است، یعنی اگر کسی ابتدا به دهنده، گیرنده و شیء داده‌شده علم نداشته باشد، هرگز نمی‌تواند به فعل دادن (دادن این دهنده، این شیء را به آن گیرنده) علم پیدا کند.

با همین وزان، درباره مثال وجود دادن - که گفته شد دو رکن بیش‌تر ندارد (ایجاد کننده و فعل ایجاد) - باید اذعان داشت همان‌طور که تحقق فعل ایجاد، منوط به تحقق موجد است، علم به ایجاد نیز وابسته به علم به موجد است و بدون اینکه به موجد علم داشته باشیم، هرگز نمی‌توانیم به فعل او علم داشته باشیم. پس علم به ربط از نظر رتبی همیشه بعد از علم به طرف ربط حاصل می‌شود. با این نگاه، معنای حدیث معروف «من عرف نفسه، فقد عرف ربه» دیگر این نخواهد بود که «هرکس خود را بشناسد، در مرتبه بعد، می‌تواند خدای خود را بشناسد»؛ بلکه معنای آن چنین خواهد بود: «هرکس خود را شناخت، پیش‌از آن خدای خود را شناخته بوده است.»

بنابراین اگر از ما پرسیدند که چگونه خدا را با علم حضوری درک می‌کنید، می‌گوییم: همان درکی که از «من» خود دارم، پیش‌از آنکه علم به من باشد، علم به خداست؛ اما نه علم به همه خدا، بلکه علم به خدا در مرتبه و حدواندازه من.^۱

۱. خدای تنزل‌یافته به مرتبه مخلوق را از آن جهت که پایین‌تر از مرتبه خاص خدایی لحاظ می‌شود، هرگز نمی‌توان خدا نامید؛ اما مرتبه نازل وجود از مرتبه بالاتر جدا نیست؛ بلکه امتداد وجودی آن است و براساس اصل «وحدت تشکیکی وجود» و قاعده «وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت»، با آن متحد است. با توجه به این نکته می‌توان فهمید که منظور از علم حضوری معلول به علت هستی‌بخش در این نوشتار، علم حضوری معلول به علت در مرتبه معلول است، نه در مرتبه علت.

از آنجایی که موجود رابط، نسبت به طرف ربط، هیچ استقلالی ندارد و عین ربط و وابستگی به آن است و در واقع مرتبه‌ای از وجود خود آن است، با همان وجود طرف ربط محقق می‌شود و نیاز به وجود و تحقق جداگانه‌ای ندارد و علم به آن نیز با صرف علم به ربط حاصل می‌شود و نیاز به علمی جداگانه ندارد. وقتی الف، ج را به ب می‌دهد، فعل دادن با همین تحقق الف، ب و ج محقق می‌شود و علم به آن نیز با همین علم به آنها حاصل می‌شود؛ اما با این حال، وجود آن غیر از وجود آنها است (زیرا ممکن است الف، ب و ج باشند؛ اما هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند، در نتیجه د محقق نمی‌شود) پس علم به آن نیز غیر از علم به آنها است. به اصطلاح فلسفی حیثیت نفسی وجود رابط، عین حیثیت غیری آن است و وقتی رابطه موجود رابط و طرف ربط (موجود مستقل) این چنین تنگ و شبیه اتحاد است، پس اشتباه در تشخیص آنها و نسبت دادن اوصاف طرف ربط به رابط امر عجیبی نیست.

نتیجه آنکه انسان در اثر ضعف بینش و آگاهی، استقلالی را که از علت خود و از طرف ربط خود درمی‌یابد، به اشتباه به خود نسبت می‌دهد و گمان می‌کند که او نه فعلی رابط، که ذاتی مستقل است. اگر انسان از این غفلت هوشیار شود و بینش و معرفت او قوی‌تر و عمیق‌تر گردد، می‌تواند حقیقت ربطی خود و عین‌الربط بودن خود را نیز درک کند.

خدا، آشنای همگان

با بیان یادشده روشن می‌شود همه انسان‌ها به خدای متعال که موجود مستقل و طرف ربط آنها است، علم دارند؛ اما بسیاری از آنها در اثر جهل مرکب، درکی که از علت خود دارند، به خود نسبت می‌دهند و از خدای خود اظهار بی‌اطلاعی می‌کنند؛ غافل از اینکه خدا را می‌شناسند و از خود و حقیقت خود غافلند؛ چنان که قرآن شریف در این باره می‌فرماید:

أَلَا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ. (فصلت / ۵۴)

هان، آنان نسبت به دیدار پروردگارشان در شک‌اند! بدانید که او بر همه چیز احاطه دارد.

بی‌شک، خدایی که بر همه چیز احاطه وجودی و سیطره حقیقی دارد و همه ممکنات عین‌الربط به او هستند، درضمن همه آنها و پیش از همه آنها تحقق دارد و همراه با آنها و بلکه پیش از آنها شناخته و دیده می‌شود؛ اما انسان‌های غافل و قلب‌های زنگارگرفته با اینکه او را درک می‌کنند و می‌بینند؛ اما آنچه را که درک می‌کنند و می‌بینند، به خود و سایر موجودهای رابط نسبت می‌دهند و از مربوط‌ألیه (طرف ربط) غایب و غافل‌اند. انسان‌های هوشیار پیش از آنکه موجودات رابط را ببینند و درک کنند،

طرف ربط آنها را می‌بینند و درک می‌کنند^۱ و بلکه آنها را با واسطه درک و شهود خدا درک می‌کنند و می‌بینند و می‌دانند همان‌گونه که اگر وجود مستقل خدا نبود، هیچ موجود رابطی امکان تحقق نداشت به همان شکل اگر شناخت و شهود خدا نبود، هیچ موجود دیگری نیز قابل شناخت نبود.^۲

بی‌یقین، همه انسان‌ها خود را می‌شناسند و موجودات پیرامون خود را درک می‌کنند و از آن‌جایی که شناخت آثار ربطی خدا بدون شناخت خود خدا و طرف این ربطها میسر نیست، همه انسان‌ها خدا را می‌شناسند و او را به‌روشنی درک خود و اشیای پیرامون خود، درک می‌کنند؛ هرچند نسبت به او غافل باشند و هستی مستقل و غیر ربطی او را به خود نسبت بدهند.

باید دانست که خداشناسی مذکور غافلانه و ناآگاهانه است و ثمره‌ای جز وصال غافلانه و ناآگاهانه به خدا ندارد. شناخت غافلانه هرچند از جهتی علم است؛ اما از جهتی دیگر، عین جهل است؛ مجاز، دروغ، توهم، خیال و ادعا است. چنین شناختی هرگز نمی‌تواند مقدمه تکامل انسان و رسیدن او به خدا باشد. برای رسیدن به خدا، باید او را آگاهانه و آن‌چنان که شایسته است، شناخت.

ضرورت شناخت آگاهانه خدا

برای اینکه این جهل به علم و این مجاز به حقیقت و این دروغ، به راست و این وهم و خیال، به واقعیت و یقین تبدیل شود، باید ابتدا حقیقت خود را شناخت و هستی ربطی و وجود ربط خود را دید و درک کرد، تا حقیقت فقر آشکار نشود، مجاز استغنا و بی‌نیازی باطل نمی‌شود و تا واقعیت ربط بودن تبلور نیابد، وهم و خیال استقلال زایل نمی‌شود. وقتی خود را عین ربط و فقر یافتیم، طرف این ربط و نیاز را نیز می‌یابیم و ردای غصبی استغنا و استقلال را از دوش خود برداشته بر دوش صاحب آن می‌افکنیم.

پس کشف حقیقت ربط خود و مشاهده فقر و ذلت خود، مقدمه و مستلزم تحصیل شناخت شایسته خدا است. آری برای رسیدن به شناخت آگاهانه خدا باید از عزت پوشالی خود دست شست و چشم‌ها را باز کرد و هویت ربطی و فقری خود را دید. بدون شناخت حقیقت ربطی و هویت فقری خود نمی‌توان حقیقت استقلالی خدا را شناخت. بنابراین رسیدن به ذلت و خاکساری مقدمه شناخت آگاهانه و شایسته خدا است؛ اما آیا شناخت آگاهانه خدا مستلزم عزت و سربلندی انسان است؟

۱. امیرالمؤمنین علی علیه السلام می‌فرماید: «ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله؛ چیزی را ندیدم، مگر آنکه خدا را قبل از آن مشاهده کردم». (فیض کاشانی، ۱۳۷۶: ۴۹)

۲. امام حسین علیه السلام می‌فرماید: «به توصف الصفات لا بها یوصف و به تُعرف المعارف لا بها یعرف؛ صفات خداوند با او شناخته می‌شوند، نه او با صفات و معارف با خدا شناخته می‌شوند، نه او با معارف». (ابن شعبه حرانی، ۱۳۶۳: ۲۴۵)

شناخت شایسته خدا مستلزم عزت انسان

ابتدا باید دانست که شناخت بر دو نوع است: حصولی و حضوری. در شناخت حصولی، مفهوم و صورت ذهنی معلوم در نزد عالم حاضر می‌شود؛ ولی در شناخت حضوری، خود معلوم در نزد عالم حضور می‌یابد؛ چنان‌که پیش‌تر بیان شد، علم به موجود ربطی بدون علم به طرف ربط حاصل نمی‌شود. این گزاره هم درباره شناخت حصولی، و هم درباره شناخت حضوری صادق است.

شایان ذکر است همان‌گونه که تصور و درک حقیقت ماهیت‌های مرکب [مانند ماهیت حیوان ناطق] جز با تصور و درک اجزای تشکیل دهنده ذات و حقیقت آن [یعنی حیوان و ناطق] ممکن نیست، درباره وجودهای رابط نیز که ذاتشان عین ربط و فقر است، درک حقیقت آنها جز با درک مبادی وجودی و مقومات فاعلی آنها میسر نیست. خلاصه اینکه تجرید و جداسازی موجود ممکن از مقومات ماهوی و وجودی آن و درک آن به‌عنوان موجود مستقل، تصرف و دستکاری نفس است. (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸: ۱ / ۸۷)

علم حضوری به معلول نیز مانند علم حصولی، بدون درک حضوری علت ممکن نیست و عقل نمی‌تواند به معلول منفصل و جداشده از هویت ایجاد کننده‌اش اشاره حضوری داشته باشد. (همو، ۱۳۶۳: ۵۳)

باید توجه داشت که شناخت حصولی شناختی باواسطه است و در این نوع شناخت، معلوم بی‌واسطه، صورت ذهنی معلوم خارجی است و خود معلوم خارجی از عالم غایب است و ارتباطی حقیقی میان عالم و معلوم خارجی نیست. پس چنین شناختی درباره خدا نمی‌تواند منجر به قرب و وصال شود. در مسیر تقرب به خدا، تنها فایده شناخت حصولی این است که می‌تواند روند تحقق علم حضوری را تسهیل و تسریع کند. پس خودشناسی و خداشناسی حصولی کافی نیست؛ بلکه برای رسیدن به سعادت و عزت، باید به خودشناسی و خداشناسی حضوری دست یافت.

قرآن کریم همان‌طور که برای پیوند حضوری و عینی انسان به خدا تلاش می‌کند، تقویت شناخت حصولی او به خدا را نیز در دستور کار خود دارد؛ اما مهم‌ترین هدف از تقویت شناخت حصولی و مفهومی خدا، تسهیل و تسریع شناخت حضوری و تقرب عینی و واقعی به اوست. (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۶: ۱۲۰)

پس شناخت حصولی وقتی ارزشمند است که منجر به شناخت حضوری شود؛ اما آیا شناخت حضوری خدا می‌تواند انسان را از ذلت رهایی داده، به عزت برساند؟ پاسخ مثبت است؛ زیرا شناخت حضوری جز با اتحاد عالم و معلوم حاصل نمی‌شود. «حضور» همانند مجاورت مکانی نیست که دو

شیء مابین را در کنار هم بنشانند و آن دو را به هم بچسبانند. از نظر فلسفی حضور تنها زمانی حاصل می‌شود که دو طرف (عالم و معلوم) با یکدیگر اتحاد و ارتباط وجودی داشته باشند، یعنی یا هر دو عیناً یک وجود داشته باشند، یا اینکه مرتبه‌ای تنزل یافته از دیگری باشد، مثلاً وقتی انسان به خود علم حضوری دارد، اینجا عالم همان معلوم است و حضور خود برای خود، یعنی اتحاد وجودی خود با خود. در مثال مذکور عالم و معلوم یک چیزند که این یک چیز از دو حیث متفاوت لحاظ می‌شود؛ از جهتی عالم است و از جهتی معلوم.

مثال دیگر علم حضوری انسان به حالات درونی خود (مانند غم و شادی) است. در مثال مذکور، معلوم مرتبه‌ای تنزل یافته از عالم است. حالات وجدانی انسان وجودی مابین با نفس ندارند؛ بلکه حالات یادشده همان تطورها و تحولات وجودی نفس‌اند. پس با آن اتحاد وجودی دارند. با توجه به دو آموزه فلسفی «وحدت تشکیکی وجود» و «وجود رابط معلول» گفتنی است که معلول مرتبه‌ای تنزل یافته از علت است و وجود معلول با وجود آن اتحاد دارد. بنابراین وجود معلول برای علت و مرتبه‌ای از وجود علت برای معلول حاضر است. در نتیجه آن دو به یکدیگر علم حضوری دارند.

حال که روشن شد علم حضوری مساوی با پیوند وجودی عالم و معلوم است، تبیین می‌شود که تحقق علم حضوری به خدا، عین تقرب حقیقی و عینی به اوست. انسان با تعمق علمی و یافتن حقیقت ربطی خود و حقیقت مستقل خدا و با درک حضوری او با او متحد می‌شود و با این اتحاد، عزت خدا که لازمه وجود او است، به متحدش نیز تسری می‌یابد.

درواقع سیرالی‌الله، سیری علمی است که از درک حقیقت عالم (خود) آغاز می‌شود و به درک حقیقت معلوم (خدا) منتهی می‌شود و بدین ترتیب، پیوند وجودی عالم با معلوم آشکار می‌شود و قرب و وصال تحقق می‌یابد.

باید دانست فلسفه عبادت این است که انسان خدا را بیابد، تا خود را بیابد. فلسفه عبادت، بازیابی خود و خودآگاهی واقعی به آن معنایی است که قرآن می‌گوید و بشر هنوز نتوانسته است خود را برساند، مگر کسانی که از مکتب اسلام الهام گرفته‌اند؛ چنان‌که مولوی درباره اینکه خودآگاهی عرفانی هیچ‌وقت از خداآگاهی جدا نیست، می‌گوید:

جان نباشد جز خبر در آزمون	هر که را افزون خبر، جانش فزون
اقتضای جان چو ای دل آگهی است	هر که آگه‌تر بود، جانش قوی است

(مولوی، ۱۳۹۰: دفتر دوم)

حافظ بیان می‌دارد که اصلاً جان یعنی آگاهی و هر چه جان آگاه‌تر باشد، قوی‌تر است و انسان به این دلیل جان خود از جان حیوان قوی‌تر است که آگاه‌تر است.

غرق شدن در یک بیگانه سبب می‌شود که انسان ارزش‌های ذاتی خود را فراموش کند؛ اما غرق شدن در آنچه که عین «خود» او و کمال خود او است، موجب احیای بیشتر ارزش‌ها در انسان می‌شود و به همین دلیل کسانی که در مقامات عبودیت بالا می‌روند، همه ارزش‌های انسانی در آنها قوی‌تر می‌شود، عقل در آنها قوی‌تر می‌شود، عشق در آنها قوی‌تر می‌شود، قدرت در آنها قوی‌تر می‌شود، «ما» بودن با انسان‌ها در آنها قوی‌تر می‌شود، تمام ارزش‌های انسانی در آنها قوی‌تر می‌شود؛ چون همه اینها مظاهر ذات حق و صفات کمالیه حق هستند؛ عزت، کرامت و مانند اینها صفات حق‌اند و وقتی که انسان به خدا نزدیک شد، این صفات که ارزش‌های انسانی است در او بیش‌تر می‌شود. (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۳ / ۳۱۴)

نتیجه آنکه وقتی انسان به هویت ربطی و فقری خود علم حضوری یافت، «من» خیالی و توهمی او فرو می‌ریزد و با همان علم، خدا را نیز که طرف ربط است به‌طور حضوری درک می‌کند و علم به خدا و هستی خدا به‌جای علم به من و هستی من قیام می‌کند. این درک - با توجه به پیوند وجودی عالم و معلوم در علم حضوری - عیناً قرب و وصال خدا است و وقتی انسانی با خدا پیوند حقیقی و ارتباط وجودی آگاهانه برقرار کرد، از حدود و تعینات واهی فانی می‌شود و کمالات خدا - از جمله عزت او - از آن انسان می‌شود. البته نه به‌صورت مطلق و نامحدود؛ بلکه در حد اندازه انسان. بدین ترتیب یافتن فقر و ذلت ذاتی، مساوی با سربلندی و عزت‌مندی است: «الفناء فی الله و البقاء بالله».

قرب و وصال خدا با تحقق آگاهانه وجود رابط را می‌توان با اصطلاح «فنا» در ادبیات عرفانی تطبیق داد، (کاشانی، ۱۴۲۶: ۲ / ۵۷۲) فنا در خدا ملازم با بقا با خدا است. وقتی انسان با کشف حقیقت رابط خود، درونش را از هویت پوشالی و خیالی تهی می‌کند و به خاک مذلت می‌نشیند، به‌وسیله تهی شدن، درونش با وجود خدا پر می‌شود و عزت می‌یابد. شرط یافتن خدا، نفی استقلال و الوهیت از ماسوی است؛ ابتدا باید استقلال خود را نفی کرد، (لا اله) سپس خدا را یافت و به او رسید. (الا الله) ابتدا باید به طاعت نفس کافر شد و سپس به خدا ایمان آورد: (فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ...).

معنای مذکور به‌شیوایی در روایات گوناگونی از اهل بیت علیهم‌السلام تجلی یافته است:

عبودیت و بندگی گوهری است که کنه و انتهایش ربوبیت است. هر چه در مرتبه عبودیت از دست برود، در مرتبه ربوبیت یافت می‌شود و هر چه در مرتبه ربوبیت پنهان باشد، در مرتبه عبودیت به‌دست می‌آید. (منسوب به امام صادق علیه‌السلام، ۱۴۰۰: ۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۳۶۵)

طبق کلام وحیانی یادشده، عبودیت و تذللی که در دنیا برای انسان است، صندوقی است که در اعماق درون خود گنجی دارد با نام ربوبیت، یعنی عبد با تذلل، عبادت و عبودیت خود به مرتبه ربوبیت قدم می‌گذارد و خداگونه زندگی می‌کند و کار خدایی می‌کند. البته خدای حقیقی و واقعی تنها الله است و اگر کسی کم‌ترین ادعایی از خدایی داشته باشد و علم خدایی بلند کند، شعله دروغین آن در برابر طوفان تند احدیت، خاموش و از هستی ساقط می‌شود؛ اما اگر کسی طغیان نکند و در برابر خدا قیام نکند و خودی و خدایی برای خود نبیند؛ بلکه به وحدانیت الله اعتراف کند و صورت هرغیری جز او را از پرده دیدگان وهم‌آلودش پاک کند و چشم حق‌بینش به رؤیت جلال و جمال او باز شود و در برابرش سجده کند و با اظهار عبودیت و بندگی، با همه وجودش به الوهیت یگانه و ربوبیت یکتا ایمان آورد، با دست خدا از هستی موهوم خود خالی می‌شود و به هستی حقیقی خدا درمی‌آید و بعد از فانی شدن به فنای خود، باقی می‌شود به بقای او. این‌گونه از عبودیت به ربوبیت راه می‌یابد و از خاک به افلاک می‌رسد و از انسانیت تا خداوندی صعود می‌کند.

پیامبر اعظم ﷺ در ضمن حدیثی قدسی از زبان خدای متعال می‌فرماید:

بندهام همواره با نوافل و مستحبات، خالصانه به من نزدیک می‌شود، تاجایی که او را دوست می‌دارم. هنگامی که دوستش داشتم، گوش، چشم و دستش می‌شوم؛ گوشی که با آن می‌شنود، چشمی که با آن می‌بیند و دستی که با آن می‌گیرد. (دیلمی، ۱۴۱۲: ۱ / ۹۱)

در حدیث قدسی دیگری آمده است:

بنده من! مرا اطاعت کن، تا تو را مانند خود کنم؛ من زنده‌ای هستم که هرگز نمی‌میرم، تو را نیز چنان حیاتی می‌دهم که مرگ نداشته باشد؛ من ثروت‌مندی هستم که هرگز نیازمند نمی‌شوم، تو را نیز چنان غنایی می‌بخشم که هیچ‌نیازی نداشته باشی؛ من هرچه اراده کنم، می‌شود، تو را نیز چنان قرار می‌دهم که هرچه اراده کنی بشود. (شیخ حر عاملی، ۱۳۸۰: ۷۰۹)

روایات گران‌بهای یادشده به‌زیبایی بیان می‌کنند که انسان با ذلت برای خدا به عزتی خدایی می‌رسد و با خالی شدن از توهم عزت به حقیقت عزت نایل می‌شود. چنین فقر و ذلتی که مایه عزتی خدایی شود، عین عزت و سربلندی است. پیامبر اعظم ﷺ می‌فرماید: «فقر فخر من است و بدان می‌بالم.» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۶۹ / ۳۰) امیرالمؤمنین علی ﷺ نیز در این باره با خداوند متعال نجوا می‌کند:

خدای من، برای عزتم همین بس است که عبد تو باشم و برای فخرم همین بس است که تو رب من باشی. (همان: ۷۴ / ۴۰۰)

تلاش تکوینی و تشریحی خدا برای تقویت تذلل انسان

اگر عزت انسان جز در ضمن ذلت و تذلل به دست نمی‌آید، پس خدای حکیمی که او را تکریم (اسراء/ ۷۰) کرده و او را برای رسیدن به عزت و کرامت (حجرات / ۱۳) آفریده است، باید بستر تذلل و رسیدن به ذلت آگاهانه را برای او فراهم کرده و پیمودن مسیر فنا را برای او تسهیل کند، تا بتواند بیش‌ترین ذلت و فنای ممکن را به دست آورد و بزرگ‌ترین مانع رسیدن به عزت حقیقی را - که چیزی نیست جز «خود» و هویت پوشالی من مستقل - از سر راه خود بردارد:

میان عاشق و معشوق، هیچ حایل نیست تو خود حجاب خودی، حافظ از میان برخیز!
(حافظ، ۱۳۶۸: غزل ۲۶۶)

شاید و سختی‌های تکوینی حیات انسانی از یک طرف و تکالیف تشریحی و عبادی از طرف دیگر نشانه‌هایی روشن از این بنده‌پروری عاشقانه‌اند. آری خدای مهربان و حکیم انسان را در مقطعی موقت از زندگی سخت و طاقت‌فرسا قرار داده است و در کنار نعمت‌ها، ثروت‌ها، استعدادها و توانایی‌های بسیاری که برای پیش‌برد این زندگی به او داده است، انواع گرسنگی‌ها، تشنگی‌ها، نگرانی‌ها، بیماری‌ها، کاستی‌ها و آسیب‌ها را نیز بر او نازل کرده است، تا علاوه بر علم‌الیقین، با عین‌الیقین و با تمام ذره‌ذره وجود خود ربط، فقر و نیازش را به خدا بچشد و دریابد و با مشاهده حقارت ذاتی خود آن را رها کند و در عزت، کمال و جمال خدایش فانی شود: «ای انسان! تو به‌دشواری به‌سوی پروردگارت در حرکت هستی و سرانجام به او خواهی رسید!» (انشقاق / ۶)

از امام صادق علیه السلام درباره حکمت تحقیر تکوینی انسان توسط خدا می‌پرسند و می‌گویند: «به چه علتی خدا ارواح را بعد از اینکه در ملکوت اعلا و در بالاترین جایگاه بودند، در بدن‌های دنیوی قرار داد؟» حضرت فرمودند:

خداوند متعال می‌دانست که اگر ارواح انسان‌ها را در آن جایگاه شرف و رفعت به حال خود رها کند، بیشتر آنها ادعای ربوبیت خواهند کرد و بر سر آن گرفتار نزاع خواهند شد؛ به همین جهت آنان را از سر رحمت در بدن‌هایی که تقدیر کرد، قرار داد و برخی را به برخی دیگر نیازمند کرد و برخی را به برخی دیگر وابسته کرد و برخی را بر برخی دیگر برتری داد و برخی را به‌وسیله برخی دیگر حمایت کرد و

پیامبران و حجت‌هایی به‌سوی آنان فرستاد، تا آنان را بشارت دهند و انذار کنند و به بندگی و تواضع در برابر معبودشان امر کنند و برای آنان مجازات‌ها و پاداش‌هایی شتابان یا مدت‌دار معین کرد، تا آنان را به خوبی‌ها ترغیب کند و از بدی‌ها پرهیز دهد. خدا برای این ارواح را به بدن‌های زمینی فرستاد که آنان را با طلب معاش و کسب‌وکار خوار کند و بدین‌وسیله بدانند که آنان رب نیستند؛ بلکه مربوطند و بندگانی مخلوقند؛ در نتیجه به پرستش او رو آورند و با این کار شایسته نعمت جاودان و بهشت ابدی شوند و از نزاع درباره چیزی که حق آنها نیست در امان باشند. (صدوق، ۱۳۹۸: ۴۰۲؛ همو، ۱۳۸۵: ۱ / ۱۵؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۵۸ / ۱۳۳)

خدای متعال برای تکمیل و تقویت این سیر مقدس، علاوه بر تحقیر تکوینی، تذلل‌ها و خاک‌ساری‌های اختیاری خاصی را نیز در شکل‌های مختلفی برای او وضع و تشریح کرده است؛ شکل‌هایی مانند: قیام، رکوع، سجود، طواف، بذل جهد، مال و جان، ملازمت با ادب، تواضع، ایثار، گذشت و سایر دستورهای اخلاقی و قوانین فردی و اجتماعی؛ چنان‌که حضرت زهرا^{علیها‌السلام} درباره فلسفه تشریح نماز می‌فرماید: «خدا نماز را تشریح فرمود، تا کبر و خودبزرگ‌بینی را از شما بزداید و پاکتان کند.» (همان: ۲۹ / ۲۲۳)

آری، تحقیر تکوینی و تشریحی انسان توسط خدا، نه نشانه بدخواهی و ستمگری خدا نسبت به انسان که آیت محبت، خیرخواهی، تکریم و تعظیم اوست.

نتیجه

انسان عزیز است و سرشتی شیفته عزت، تعالی و تکامل دارد؛ اما تکامل او به‌گونه‌ای است که تنها با پایین رفتن و تذلل برای عزت حقیقی و عزیز واقعی به‌دست می‌آید.

خدای تکوین و تشریح، انسان را برای کسب عزت حقیقی، ذلیل آفریده و او را به خاکساری و تذلل امر کرده است؛ زیرا انسان و سایر ممکنات مبتلا به فقر و نیاز ذاتی هستند و عزت‌مندی آنان بدون تذلل و خاکساری برای عزیز بالذات محال عقلی است.

تبیین عقلی سخن مذکور با تمسک به آموزه فلسفی رابط بودن وجود معلول نسبت به علت خود ممکن است. مضمون آن این است که انسان، کسی یا چیزی نیست که خدا برای او یا درباره او فعلی انجام داده است؛ بلکه خود فعل خدا است. پس همانند هر فعل دیگری، وجود رابط است و هویتی جز ربط به خدا ندارد.

گفتنی است با اینکه انسان موجودی رابط است؛ اما با علم حضوری خطاناپذیر از درون خود،

ردپایی از وجودی استقلالی می‌بیند و درک می‌کند. اگر او وجودی رابط است، پس چگونه در درون خود موجودی مستقل می‌یابد؟! این درک، صحیح است؛ اما خطایی که رخ می‌دهد، مربوط به تفسیر آن است. این وجود مستقل از آن علت انسان و طرفِ ربط او است که به سبب ارتباط تنگاتنگ وجودی، به اشتباه به معلول اسناد داده می‌شود.

هر معلولی از آن جهت که مرتبه‌ای تنزل یافته از وجود علت و پرتوی از هستی اوست، او را با علم حضوری درک می‌کند؛ بلکه همان‌طور که تحقق علت پیش از تحقق معلول است، علم به علت نیز پیش از علم به معلول است. بنابراین هرکسی که به چیزی علم دارد، دانسته یا ندانسته به خدا علم دارد؛ اما شناخت ناآگاهانه به خدا تنها موجب وصال ناآگاهانه است و برای رسیدن به وصال آگاهانه با خدا، باید به شناخت آگاهانه او دست یافت.

شناخت آگاهانه خدا هم با علم حصولی و هم با علم حضوری برای انسان ممکن است. شناخت حصولی که یک شناخت کلی و مفهومی است، تنها وقتی منجر به تقرب حقیقی می‌شود که مقدمه تحقق شناخت حضوری شود. در شناخت حضوری، ملاک تحقق علم، اتحاد وجودی عالم و معلوم است؛ پس اگر انسان درباره چنین شناختی به آگاهی و هوشیاری برسد، این شناخت خود عیناً تقرب وجودی به خدا است. پس شناخت آگاهانه از حقیقت رابط خود مقدمه شناخت حضوری آگاهانه به خدا است و شناخت حضوری آگاهانه خدا، عیناً اتصال و تقرب آگاهانه به اوست.

شهود وجود رابط خود، مستلزم فنا و نابودی از خود و بقا یافتن با هستی خدا در نزد خدا است؛ چنان که روایات بسیاری بدین معنا تصریح دارند.

خداوند متعال که انسان را برای رشد و تکامل آفریده است، او را در این مسیر با اراده تکوینی و تشریحی خود یاری می‌دهد. آری، غایت تحقیر تکوینی انسان با انواع ضعف‌ها و نقص‌ها و هدف تحقیر تشریحی او با امر به عبادت، رکوع، سجده و طواف، چیزی جز تسهیل و تسریع این سیر نزولی و صعودی نیست.

خلاصه آنکه عبادت و بندگی خدا، هرچند در ظاهر ذلت و افتادگی است؛ اما در باطن عزت و تعالی است:

«العِبُودِيَّةُ جَوْهَرَةٌ كُنْهَهَا الرَّبُّوبِيَّةُ». (منسوب به امام صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۷؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ۴ / ۳۶۵)

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول*، قم، جامعه مدرسین.

۳. جعفر بن محمد الصادق علیه السلام (منسوب به حضرت)، ۱۴۰۰ق، *مصباح الشریعة*، بیروت، اعلمی.
۴. جوهری، اسماعیل بن حماد، ۱۴۰۴ق، *الصحاح*، بیروت، دارالعلم للملایین.
۵. حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، ۱۳۶۸، *دیوان اشعار*، قم، اندیشه.
۶. رنه گنون، ۱۳۷۲، *بحران دنیای متجدد*، ترجمه: ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، امیرکبیر، چ دوم.
۷. دهخدا، علی‌اکبر، ۱۳۸۵، *نعت‌نامه*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
۸. دیلمی، حسن بن محمد، ۱۴۱۲ق، *ارشاد القلوب إلى الصواب*، قم، الشریف الرضی.
۹. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۳۸۰، *الجواهر السنیه فی الأحادیث القدسیة (کلیات حدیث قدسی)*، ترجمه: زین‌العابدین کاظمی خلخالی، تهران، دهقان.
۱۰. شیخ حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، مؤسسه آل‌البیت علیهم السلام.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۵۴، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۲. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۳، *المشاعر*، تهران، طهوری.
۱۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۶، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، بیدار.
۱۴. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۱۳۶۸، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، قم، مکتبه المصطفی.
۱۵. صدوق، محمد بن بابویه، ۱۳۸۵، *علل الشرایع*، قم، کتاب‌فروشی داوری.
۱۶. صدوق، محمد بن بابویه، ۱۳۹۸ق، *التوحید*، قم، جامعه مدرسین.
۱۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۴، *اصول فلسفه و روش رئالیسم*، تحقیق: مرتضی مطهری، تهران، صدرا.
۱۸. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم، اسماعیلیان.
۱۹. طباطبایی، سید محمدحسین، بی‌تا، *نهایة الحکمة*، قم، النشر الاسلامی.
۲۰. عمید، حسن، ۱۳۷۹، *فرهنگ فارسی عمید*، تهران، امیرکبیر.
۲۱. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تهران، مکتبه الصدر.
۲۲. فیض کاشانی، محمد بن مرتضی، ۱۳۷۶، *علم الیقین فی اصول الدین*، قم، بیدار.
۲۳. کاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۲۶ق، *لطائف الأعلام فی اشارات اهل الالهام*، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة، چ اول.
۲۴. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ق، *بحار الانوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

۱۱۴ □ فصلنامه اندیشه نوین دینی، سال ۱۶، زمستان ۹۹، ش ۶۳

۲۵. مجمع اللغة العربية بالقاهرة، بی تا، *المعجم الوسيط*، القاهرة، دارالدعوة.

۲۶. مطهری، مرتضی، ۱۳۸۴، *مجموعه آثار (انسان کامل)*، تهران، صدرا.

۲۷. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۳، *آموزش فلسفه*، تهران، امیرکبیر.

۲۸. مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۹۶، *معارف قرآن: خداشناسی*، تحقیق: امیررضا اشرفی، قم، انتشارات مؤسسه امام خمینی.

۲۹. معلوف، لوئیس، ۱۳۷۶، *المنجد فی اللغة*، قم، بلاغت، چ سوم.

۳۰. مولانا جلال الدین محمد بلخی (مولوی)، ۱۳۹۰، *مثنوی معنوی*، تهران، امیرکبیر، چ شانزدهم.