

تبیین عرفانی شنیدن الهی انسان از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی

عبدالله صلواتی^۱

(تاریخ دریافت مقاله: ۹۵/۰۲/۱۹ - تاریخ پذیرش مقاله: ۹۵/۰۹/۲۴)

چکیده

شنیدن فراحسی از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی اقسامی دارد که عبارتند از: شنیدن پذیرفتنی و انقیادی؛ شنیدن تفهمی؛ شنیدن اهدایی؛ شنیدن الهی. مراد از شنیدن الهی انسان، شنیدنی است که در آن، خدا در هر شنیده‌ای شهود می‌شود. این جستار نیز درصدد واکاوی این مسئله است که چگونه می‌توان در اندیشه عرفانی کاشانی شنیدن الهی را تبیین کرد؟ یافته‌های این جستار نیز به قرار زیر است: کاشانی سخنی در باب ارتباط مظهریت احدیت جمع و شنیدن دارد که نگارنده بر پایه امکانات درونی آن، شنیدن الهی را بر پایه حد وسط مظهریت احدیت جمع و در قالب دو تقریر، قابل تبیین می‌داند، همچنین، بر پایه حد وسط یادشده، مغایرت میان قوای نفس و آلات آن برچیده می‌شود و هر یک از قوا و آلات و هر ذره انسان، کار دیگر قوا و آلات را انجام می‌دهد، یعنی با همه آنها می‌توان شنید.

کلیدواژه‌ها: شنیدن، شنیدن الهی، عبدالرزاق کاشانی، مظهریت احدیت جمع.

۱. استادیار گروه الهیات دانشگاه تربیت دبیر شهید رجایی تهران.

طرح مسئله

شنیدن در عرفان از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ چنان که نیکو شنیدن به‌مثابه اساس هر خیری معرفی شده است [۱۲، ج ۱، ص ۲۵]، همچنین، در سلوک عرفانی، گوش مقدم بر زبان است و سالک نخست باید بشنود؛ به همین دلیل، مولوی مرید را به گوش و مراد را به زبان تشبیه می‌کند. بنابراین، تا زمانی که مرید به مقام معرفت نرسید و کمالی در این راه به دست نیاورد، باید سخن پیر بشنود و در طریقت سخن نگوید [۱۴، ج ۲، ص ۶۵۴]. اما این گوش، از سنخ دیگری است و غیر از گوش حسی، به تعبیر مولوی: «سر دیگر هست کو گوش دگر» و شنیدن این گوش دگر از مصادیق شنیدن‌های فراحسی است که در آنها مؤلفه‌های فراحسی‌ای همانند فهم، درایت و شهود مطرح است [۲۸، ص ۸۲۲].

شنیدن در عرفان اسلامی با کلیدواژه‌هایی همانند سمع، استماع و سماع مورد بحث و پژوهش قرار گرفته است و هر یک از آنها در اقسام و طبقاتی دسته‌بندی می‌شوند؛ تقسیمات و طبقاتی همانند حرام، مباح و مستحب؛ عوام، مریدان و عارفان؛ طبیعی، حالی و حقی [۱۰، ص ۲۷۸؛ ۱۱، ج ۲، ص ۱۴ و ۱۷؛ ۳۰، ص ۵۲۶-۵۲۵؛ ۱۶، ص ۴۷۲ و ۴۸۲؛ ۱۲، ج ۱، ص ۱۹۴]. در محور سمع، استماع و سماع حلال و حقی نیز ویژگی‌هایی به چشم می‌خورد که از آن جمله می‌توان به موارد زیر اشاره کرد: ۱. حق، حق شنیده می‌شود و باطل، باطل [۳۰، ص ۵۲۶]؛ ۲. شهود خدا در هر شنیده‌ای [۲۵، ج ۲، ص ۴۳۶؛ ۸، ص ۳۸۱]؛ ۳. شنیدن از حق، به حق و برای حق [۱۰، ص ۲۷۸].

گفتنی است کسی که به سمع، استماع و سماع حقی دست یافته است، شنیده‌ها را آن‌چنان که در واقع هستند درمی‌یابد، یعنی باطل را باطل و حق را حق می‌یابد [۳۰، ص ۵۲۶]؛ اما در این حالت نیز از باطل حق می‌شنود [۱۱، ج ۲، ص ۱۶]. دلیل این ادعا را شاید بتوان در سخن ابن عربی بر مبنای وحدت شخصی وجود یافت؛ با این توضیح که خداوند تنها وجود در عالم است، به تعبیری وجود مساوق حق است و ماسوی‌الله تجلیات و مظاهر اویند و خدا در همه آنها و حتی در هر مفهومی حضور دارد. بنابراین، عاری شدن عالم و پدیده‌های امکانی از وجه حق محال است و از همین زاویه هر چیزی، حق است و همگان از وجهی به «هدایت‌یافته» و «گمراه» تقسیم می‌شوند، اما به وجهی همگان در صراط مستقیم‌اند؛ به همین دلیل، ابن عربی دو نوع خطا را شناسایی می‌کند؛ خطای مطلق و خطای نسبی (= اضافی) و ضمن به رسمیت شناختن خطای نسبی، خطای مطلق را نمی‌پذیرد. بنابراین، آنچه را که ما باطل می‌نامیم و خطا،

صرفاً از وجهی خطا و باطل است نه از تمام وجوه [۵، ج ۲، ص ۲۹۹؛ ۱۷، ص ۱۳، ۵۰۲، ۷۱۱].

به دیگر سخن شنیدن در سه سطح قابل استنباط است: ۱. شنیدنی که معمولاً در پی فعل و انفعالات فیزیولوژیک رخ می‌دهد و با حضور نفس به‌عنوان فاعل شنیدن ادراک شنیداری محقق می‌شود؛ ۲. شنیدنی که در ارتباط با عقل با خصیصه‌های فهم، و پذیرش مطرح است؛ ۳. شنیدنی که از سوی قلب و در ارتباط با حق پدیدار می‌گردد و در آن، خدا گوش انسان شده و انسان شنوای به حق می‌گردد. در این سطح از ادراک شنیداری، انسان در همهٔ شنیده‌ها، حق را شهود کرده و می‌شنود که نگارنده از سطح سوم شنیدن به‌عنوان شنیدن الهی یاد می‌کند.

در هستهٔ مشترک ادراک شنیداری حسی و فراحسی سه مؤلفهٔ وجود دارد: ۱. متعلق شنیدن، یعنی صوت/ ندا؛ ۲. عامل شنیدن، یعنی گوش؛ ۳. عامل و پردازش‌کننده‌های شنیدن. اگر انسان را منحصر در ساحت طبیعی بدانیم سه مؤلفهٔ یادشده در ادراک حسی خواهند بود، اما بر مبنای پذیرش ساحت‌های تجردی در انسان و اذعان به فاعل حقیقی بودن آنها، عقل منور، قلب و روح، خاستگاه و پردازش‌کنندهٔ همهٔ افعال به‌ویژه شنیدن خواهند بود و بالاتر از آن، بر مبنای پذیرش عالم به‌عنوان تجلی و ظهور خدا و اذعان به مؤثر حقیقی بودن خدا، خدا در مقام تعیین اول یا دوم فاعل حقیقی ادراک شنیداری انسان است.

شاید تصور شود که ساحت سوم شنیدن، یعنی مواضعی که قلب و خدا در شنیدن دخیل است، همان ساحت شهود و کشف است و ارتباطی به شنیدن ندارد. در این باب می‌توان گفت که کشف از یک منظر به دو دستهٔ کشف معنوی و صوری تقسیم می‌شود. کشف صوری از تجلیات اسمایی بوده و در عالم مثال و از طریق حواس پنج‌گانه به دست می‌آید. بنابراین، شهود شنیداری، یعنی کشفی که از طریق شنیدن حاصل می‌شود همانند شنیدن وحی از سوی پیامبر اکرم(ص)، شنیدن تسبیح موجودات و نواهای ملکوتی از قسم کشف صوری و تجلی اسم السميع است [۵، ج ۲، ص ۱۳۹؛ ۱۷، ص ۱۰۸؛ ۲۵، ج ۱، ص ۴۳۷] و شهود نیز از اقسام ادراک است؛ بنابراین، شهود شنیداری مندرج در ادراک شنیداری است.

ابن عربی و پیروان او نیز در باب شنیدن فراحسی و گونه‌های آن اقوال جدی‌ای را مطرح کرده‌اند؛ اما تاکنون در باب تبیین عرفانی شنیدن فراحسی (= که یکی از آنها شنیدن الهی است)، پژوهش مستقلی صورت نگرفته‌است؛ لذا جستار حاضر درصدد

واکای آرایی یکی از پیروان مکتب ابن عربی، یعنی عبدالرزاق کاشانی درباره مسئله شنیدن با محوریت تبیین شنیدن الهی است. پرسش‌های این جستار عبارتند از:

۱. کاشانی چه معنا یا معانی‌ای از شنیدن فراحسی را ارائه می‌کند؟
۲. شنیدن‌های فراحسی از دیدگاه کاشانی چه مراتبی دارد؟
۳. مراتب شنیدن فراحسی کاشانی چه ارتباطی با انسان‌شناسی او دارد؟
۴. کاشانی چه تبیینی را از شنیدن الهی به دست می‌دهد؟

گونه‌های شنیدن از دیدگاه کاشانی

شنیدن در عرفان با معانی گوناگونی مطرح شده‌است؛ در این بخش به معانی گوناگون شنیدن از نظر کاشانی می‌پردازیم. گفتنی است که در نظر کاشانی، سماع لزوماً سرودن شعر با لحن‌های خاصی و شنیدن آن نیست، بلکه سماع، اعتبارات عرفانی و معانی‌ای است که سالکان آنها را درمی‌یابند [۲۵، ج ۲، ص ۴۳۷]. همو در موضعی دیگر بیان می‌دارد که سماع، اختصاصی به غنا ندارد، بلکه فهم اشارات و اعتبارات از سخنان و مشهودات و ادراک معانی از مُدرکات قلب است [۲۳، ص ۴۵۵]؛ بنابراین، نگارنده از مباحثی که کاشانی در باب سماع دارد، در مسیر شنیدن بهره می‌گیرد. او در مواضع گوناگونی از آثارش از شنیدن و معانی آن، سخنانی دارد که می‌توان در قالب پنج معنا مفهوم‌سازی کرد که گونه نخست آن، حسی و گونه‌های دوم تا پنجمش از سنخ شنیدن فراحسی است؛ به این معنا که در آنها افزون بر شنیدن حسی و سلامت گوش، مؤلفه‌های فراحسی همانند فهم، درایت و شهود جریان دارد.

۱. شنیدن حسی: این نوع از شنیدن، عمومی است و در حالت سلامت گوش رخ می‌دهد [۲۲، ص ۱۰۲].

کاشانی فراتر از شنیدن حسی به گونه‌هایی از شنیدن‌های فراحسی اشاره می‌کند که عبارتند از:

۲. شنیدن پذیرفتنی و انقیادی: در لغت، زمانی که گفته می‌شود او را نصیحت کردم، پس نصیحتم را شنید. در این جا، شنیدن به معنای پذیرش و انقیاد است. در سماع عرفانی، نیز سالک در مرتبه حضرت الهی (=شهود اسمایی) در صفات الهی فانی شده و با برخوردارگی از حقایق اسمایی قدرت، اراده و علم به مقامات تفویض، رضا و تسلیم دست می‌یابد؛ دقیقاً به دلیل مؤلفه تسلیم و انقیاد سالک در این سماع، آن را سماع اجابت گویند [۲۳، ص ۶۵۷؛ ج ۲، ص ۴۷۰ و ۴۸۴].

۳. شنیدن تفهیمی: در آیه کریمه «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ قَالُوا سَمِعْنَا وَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ» (انفال / ۲۱)، سمع به معنای فهم آمده و ابن عربی آن را به معنای فهم از حق دانسته است [۵، ج ۱، ص ۲۰۸]. از نظر کاشانی نیز شنیدن حسی می‌تواند به فهم حق بینجامد [۲۲، ص ۱۰۲] که نگارنده از آن به شنیدن تفهیمی یاد می‌نماید.

۴. شنیدن اهدایی: در نگرش توحیدی، مجاری ادراکی و تحریکی انسان برای هدایت و دستیابی به سعادت خلق شده‌اند؛ بنابراین، شنیدن، یعنی حرکت قوه شنوایی در مسیر هدایت. از نظر کاشانی گاهی شنیدن در مسیر هدایت و دستیابی به کمال است [۱۹، ص ۱۰۳]؛ نگارنده آن را شنیدن اهدایی می‌خواند.

۵. شنیدن الهی: مراد از شنیدن الهی انسان، شنیدنی است که در آن، خدا در هر شنیده‌ای شهود می‌شود و سالک به حق، برای حق و از حق می‌شنود. در سماع در حق، سالک، خدا را مشتمل بر همه کمالات می‌یابد و هر کمال منسوب به غیر را نمی‌شنود، بلکه همه کمالات را منسوب به حق می‌داند. در سماع از حق، سالک، مخاطب خطاب الهی می‌شود و آنچه می‌شنود از خداست. چنان که سهل تستری گفته که ۳۰ سال است که از خدا می‌شنوم، اما مردم گمان می‌کنند از آنها می‌شنوم [۲۵، ج ۲، ص ۴۳۶؛ ۸، ص ۳۸۱].

در نظر کاشانی، انسانی که مظهر اسم السميع شده و به تعبیری عبدالسمیع گشته، سمع او، سمع حق و سمع کامل شده و به واسطه سمع الحق، در هر پدیده‌ای در عالم، کلام خدا را می‌شنود [همان، ج ۱، ص ۱۹۱ و ج ۲، ص ۴۳۷]، همچنین در شنیدن الهی، سالک مستقیماً و بدون واسطه ادله، شواهد و فرشته، خدا را به مثابه مقصود و غایت در هر شیئی شهود می‌کند [۲۳، ص ۲۲۸-۲۳۰].

ساحت‌های انسان از دیدگاه کاشانی

کاشانی در موضعی به تفاوت ازلی انسان‌ها اشاره می‌کند و بر اساس آن به استعدادها و مناسبت‌های متفاوت انسان‌ها پیش از خلقت اشاره می‌کند [۱۹، ص ۳۸۸-۳۸۹]، همچنین، در موضع دیگر، انسان‌ها را در اصل فطرت و غریزه برابر می‌داند و تفاوت‌های آنها را در خلقت و تربیت می‌داند که تفاوت در خلقت می‌تواند ناظر به تفاوت‌های پیشین انسان‌ها باشد [۱۸، ص ۴۰۸].

از دیدگاه کاشانی، انسان‌ها مراتب متفاوتی دارند که در یک نگاه می‌توان آنها را در سه مرتبه دسته‌بندی کرد:

یکم، *ساحت نفس*: به نظر کاشانی برخی از انسان‌ها در مرتبه نفس قرار دارند؛ ویژگی این مرتبه هم آن است که تابع حواس‌اند و محجوب از حق و به دلیل همین حجاب، صفات الهی و قرآن را انکار می‌کنند و مادامی که در این مرتبه قرار دارند، اگر هدایتی عایدشان گردد از قبیل تقلید است نه تحقیق [۲۶، ص ۴۳۰]. گفتنی است که مراد از این نفس، نفس بهیمی و سبعی است، نه نفس ملکی [۲۴، ص ۳۹۷].

دوم، *ساحت قلب*: انسان‌های این مرتبه بهره‌مند از تجلی اسمایی و صفاتی‌اند؛ بنابراین صفاتشان محو در صفات حق و عقلشان منور به تجلیات اسما و صفات الهی شده است [۲۶، ص ۴۳۱-۴۳۰].

سوم، *ساحت روح*: این دسته از انسان‌ها تجلیات اسما و صفات را پشت سر گذاشته و به شهود و لقای دائمی احدیت ذات راه یافته‌اند و خلق را آینه حق ببیند و حق را آینه خلق. کاشانی برای این ساحت از آیه کریمه «فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهَ اللَّهِ.. [بقره، ۱۱۵]» شاهد می‌آورد [همان، ص ۴۳۱].

کاشانی در رساله دیگر، سه سطح انسان‌های مؤمن را چنین برمی‌شمرد: ۱. نیکوکاران که اهل بهشتند؛ ۲. ابرار؛ ۳. واصلان مقام قرب نوافل (=کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله، بی‌یسمع و بی‌بصر و بی‌ینطق و بی‌یبطش و بی‌یسعی)، که گناه از آنها سر نمی‌زند [۱۸، ص ۴۱۰-۴۱۱]، همچنین در نظر کاشانی مراتب متفاوت وجودی انسان به هم مرتبط بوده و آثار تعالی مرتبه عالی در مراتب مادون هم راه می‌یابد [۱۹، ص ۳۲۶].

گفتنی است که کاشانی در مواضعی نگاهی به روح دارد که به فضای فلسفی نزدیک است؛ آنجا که اظهار می‌دارد که روح مجرد است و در عضوی حلول نکرده است؛ اما با این حال، در همه اعضا حضور دارد اما این حضور مایه تکثر و تعدد روح نمی‌گردد و در پرتو همین حضور، روح فاعل همه ادراکات و تحریکات انسان است [۲۱، ص ۶۳۴]، همچنین، در موضع فلسفی دیگر بیان می‌دارد که روح به اعتبارات گوناگون اسامی متفاوتی دارد: روح به لحاظ به کار بستن بدن، نفس است، و به لحاظ ادراک معانی، عقل است و به حسب راهیابی دگرگونی و انقلاب در او، قلب است [همان، ص ۶۳۴].

مراتب افعال به طور عام و مراتب شنیدن به طور خاص از دیدگاه کاشانی

کاشانی بر پایه انسان‌شناسی عرفانی خویش و ارتباط آن با اسمای الهی و دسته‌بندی‌ای که از انسان‌ها به دست می‌دهد، مراتبی از افعال را مطرح می‌کند که عبارتند از:

۱. *ظاهر/افعال*: در سطح ظاهری افعال، هر یک از افعال به جوارح ظاهری مرتبند؛ سخن گفتن به زبان نسبت داده می‌شود و دیدن به چشم، شنیدن به گوش و قوت به دست.

۲. *باطن/افعال*: کاشانی، هفت بطن برای افعال ترسیم می‌کند:

یکم. اسناد افعال و صفات به نفس انسانی: مراد از نفس انسانی در این موضع، نفسی است که به شریعت منور نشده و در حد نفوس حیوانی است و برخی افعال و ویژگی‌های انسان برآمده از آن است [۲۵، ج ۱، ص ۲۷۰]؛

دوم. اسناد افعال و صفات به عقل منور (= نفس انسانی از جهت عقل منور آن): عقلی که به شریعت، ایمان به خدا و ملائکه و کتب آسمانی و پیامبران و معاد منور گشته و برخوردار از افعال و صفات آن سویی و الهی است [همان، ص ۲۷۱]؛

سوم. اسناد افعال و صفات به روح انسانی: بالاتر از ساحت عقل منور، ساحتی با عنوان روح قرار دارد که ویژگی اجمال و وحدت بر آن غلبه دارد و از مظاهر روح محمدی است و گاهی افعال به این ساحت انسانی نسبت داده می‌شود [همان و ج ۲، ص ۴۱۰]؛

چهارم. اسناد افعال و صفات به وجود عینی است: مرتبه باطنی‌تر روح، به مقام قرب نوافل راه یافته‌است و کاشانی این مرتبه روح را وجود عینی می‌خواند. به همین دلیل، او حدیث قرب نوافل (= کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رمله، بی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش و بی یسعی) را حاکی از بطن چهارم می‌داند و این بطن نیز خاستگاه افعال و صفاتی خاص خود است [همان، ج ۱، ص ۲۷۱]؛

پنجم. اسناد افعال و صفات به قلب پذیرای تجلی وجودی: کاشانی حدیث قدسی «ما وسعنی أرضی و لا سمائی و لکن وسعنی قلب عبدی» را بیانگر قلبی می‌داند که محل عنایت و توجه تجلی وجودی است و کانون افعال خاص. هر چند همه امور در وحدت شخصی وجود، قابل تجلی وجودی هستند، اما قلب در مرتبه یادشده به تجلی آگاهی رسیده‌است [۲۲، ص ۱۷۴؛ ۲۵، ج ۱، ص ۲۷۱]؛

ششم. اسناد افعال و صفات به وجود مطلق رحمانی: کاشانی بر این باور است که در نگاه عمیق‌تر عرفانی، نفس رحمانی که ریشه‌اش در تعیین ثانی در صقع ربوبی و ظهورش در تعیینات خلقی است، فاعل حقیقی افعال گوناگون انسانی است [۲۵، ج ۱، ص ۲۶۷-۲۶۸]؛

هفتم. اسناد افعال و صفات به ذات الهی در تعیین اول: باطنی‌ترین ساحتی که

کاشانی در این فقره معرفی می‌کند، تعیین اول است؛ بنابراین، خدا در مقام تعیین اول، فاعل حقیقی همه افعال انسانی است [۲۳، ص ۴۷۵، ۶۹۲، ۲۵، ج ۱، ص ۲۷۱-۲۷۲].
وجه اسناد فعل انسانی به وجود مطلق و خدا در مرتبه تعیین اول در بطن ششم و هفتم، فنای انسان در صفات الهی و بقای به آنهاست؛ بنابراین، می‌توان بطن ششم و هفتم را نه بطونی مستقل که لحاظ و اعتبار دیگری از بطن چهارم و پنجم دانست.
بنابراین شنیدن به حسب هر یک از حالات و مراتب یادشده به صورت متفاوت صورت می‌گیرد، به عبارتی با انحصاری از شنیدن مواجهیم. به‌عنوان نمونه در ژرف‌ترین لایه شنیدن، فاعل و قابل شنیدن ذات الهی به اعتبار تعیین اول است. ذات الهی در این مرتبه بنفسه و فی‌نفسه سخن می‌گوید و همین مرتبه، آن سخن را می‌شنود [۲۵، ج ۱، ص ۲۷۲].

نگارنده از مراتب باطنی فوق به مقامات هفت‌گانه شنیدن به حسب وجود یاد می‌کند که مرتبه دوم تا هفتم از مصادیق شنیدن الهی است. به دیگر سخن شنیدن الهی بر پایه دو گونه تجلی قابل ترسیم است: ۱. شنیدنی برآمده از تجلی اسمایی با نقش محوری اسم‌الاول و فارغ از هرگونه صوتی و حرفی. این شنیدن، پیش از خلقت مطرح بوده و فاعل آن عین ثابت انسان است؛ البته برخی از مواجهاات وجودی ما در این نشئه سبب یادآوری آن ندهای پیش از خلقت می‌شود [۲۳، ص ۶۰۲]؛ ۲. شنیدن در محور تجلی ذاتی و با مقصد شهود ذات احدیت که مؤلف منازل/السائرین از آن به جذب حقیقی یاد می‌کند [همان، ص ۶۰۱].

همچنین، در مقام ارتباط مراتب فعل با انسان‌شناسی عرفانی کاشانی می‌توان گفت که مرتبه ظاهر افعال و مرتبه نخست باطن مرتبط با انسان‌هایی است که در مرتبه نفس قرار دارند و در حجاب‌اند؛ و بطن دوم تا بطن چهارم فعل از آن انسان‌های در مرتبت قلب است که دلشان آینه تجلیات اسمایی و صفاتی؛ و بطن پنجم تا هفتم فعل صرفاً برای انسان‌هایی پدیدار می‌گردد که به مقام روح رسیده‌اند و به شهود احدیت جمع دست یافته‌اند.

تبیین شنیدن الهی انسان از دیدگاه کاشانی

همان طور که گفته شد، مراد از شنیدن الهی انسان، شنیدنی است که در آن، خدا در هر شنیده‌ای شهود می‌شود. کاشانی سخنی در باب ارتباط مظهریت احدیت جمع و شنیدن دارد که نگارنده بر پایه امکانات درونی آن اقوال، تبیینی از شنیدن الهی را بر

پایه حد وسط مظهریت احدیت جمع ارائه می‌کند. گفتنی است حد وسط مظهریت احدیت جمع صرفاً شنوایی الهی را اثبات نمی‌کند، بلکه با این حد وسط می‌توان بساوازی الهی، چشایی الهی، بینایی الهی و بویایی الهی را ثابت کرد که در هر یک از آنها خدا شهود می‌شود. بنابراین، استنباط شنیدن الهی از حد وسط مذکور به معنای نادیده گرفتن دیگر نتایج از آن نیست.

۱. تقریر نخست تبیین شنیدن الهی انسان

۱. ذات الهی در فرایند خلقت به نحو تشآن، تطورات و تعیناتی پیدا می‌کند که برخی از آن تعینات در صقع ربوبی رخ می‌دهد و از آن به تعینات علمی یاد می‌شود و برخی بیرون از صقع ربوبی شکل می‌گیرد که موسوم به تعینات خلقی است [۲۰، ص ۲۷۰، ۲۷۳-۲۷۴؛ ۲۲، ص ۱۶۱-۱۶۲]؛

۲. ذات الهی در تعیین نخستینش، یعنی حضرت احدیت جمع همه صفات و کمالات متقابل را به نحو بسیط و غیر مقابل دارد [۲۲، ص ۲۷۳-۲۷۴]؛

۳. بنابراین، ذات واحد الهی در مقام تعیین نخست، مشتمل بر شئون مختلفی است. پس، کل احدیت جمع، گوش است همان طور که کلش، زبان است و همان طور که به تمامی چشم است و دست و... و هر یک می‌تواند کار دیگری را انجام دهد [۲۵، ج ۱، ص ۳۰۳]؛

۴. انسان پس از نزول از حضرت احدیت جمع و ورود در عالم کثرت می‌تواند به نحو سلوکی یا در پرتو جذب به مقام مظهریت احدیت جمع راه یابد [همان، ص ۳۰۵ و ۳۰۳]؛

۵. انسانی که مظهر احدیت جمع شده مغایرت میان قوا، اعضا و ذرات او برچیده شده و به‌تمامه می‌شود گوش و گوشش می‌شود ذره ذره وجودش و تمام وجودش، زبان می‌گردد و زبانش تمام وجودش و در این حالت، هر یک از قوا، اعضا و ذرات انسانی کار دیگر قوا، اعضا و ذرات او را انجام می‌دهد، با آنچه می‌شنود سخن می‌گوید و با آنچه می‌گوید می‌بیند [همان، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۶؛ ۳، ص ۲۵۸]؛

۱. مستملی بخاری نیز در شرح‌التعرف لمذهب‌التصوف، در باب یکی شدن قوای ادراکی و شنیدن با همه قوا آورده‌است: «چون معنی‌ای از معانی بر باطن غالب و مستولی گردد، همه ظاهر حکم آن معنی گیرد تا اگر سر آن دوست اندیشد، لذت از فکر به هفت اندام تعدی کند؛ چنانکه هفت اندام گویی

کاشانی تصریح می‌کند که اگر هر ذره‌ای از انسان را از او جدا کنیم، آثار و عمل دیگر اعضای انسان از او سر می‌زند، به نحوی که همه مسموعات را می‌شنود و همه دیدنی‌ها را می‌بیند با همه واژه‌ها و کلمات سخن می‌گوید [۲۵، ج ۱، ص ۳۰۳] به تعبیر ابن فارض:

و منی علی أفرادها کل ذره
 و جوامع أفعال الجوارح أحصت^۱ [۲۵۹ ص ۳]
 اما انسانی که در تنگنای احکام بشری گرفتار است، آنچه برایش مطرح است، غیریت است نه اشتغال و جمعیت و ظهور هر ذره در او با ویژگی دیگر ذرات [۲۵، ج ۱، ص ۳۰۴ و ۳۰۶]؛

۶. قوا و اجزایی که مظهر احدیت جمع شده‌اند، همانند مقام احدیت جمع عمل می‌کنند؛ با این توضیح که گوش در حالت بشری صرفاً کارکرد شنوایی دارد؛ از غیر خود و خود می‌شنود و ندای ماسوا و حق را می‌شنود، اما گوشی که در احدیت جمع مطرح است، کارکردهایی همانند شنیدن، دیدن، بوییدن، لمس کردن، و شهود دارد. افزون بر آن گوش در این ساحت صرفاً ندای حق را می‌شنود؛ بنابراین، انسانی که به مظهریت احدیت جمع دست یافته‌است، با تمام اعضا، قوا و اجزای وجودش حق را شهود می‌کند و بنابراین اگر بخواهیم شنیدن او را در نسبت با حق ارزیابی کنیم، چنین انسانی برخوردار از شنیدن الهی است، زیرا جز ندای حق نمی‌شنود و در هر پدیده‌ای حق را شهود می‌کند.

۲. تقریر دوم تبیین شنیدن الهی انسان

در ادامه کاشانی تصریح می‌کند که مظهر احدیت جمع با هر ذره از ذرات عالم، ادراک و تحریک انجام می‌دهد، بدون آنکه ادراک و تحریکی او را از ادراک و تحریک دیگر بازدارد [همان، ص ۳۰۴].

سخن اخیر کاشانی را می‌توان این چنین تحلیل کرد:

۱. ذات الهی در فرایند خلقت به نحو تشآن، تطورات و تعیناتی پیدا می‌کند [۲۲، ص ۱۳-۱۴، ۴۰، ۲۵، ج ۱، ص ۲۴۵]؛

قلب است و اگر سخن دوست شنود، لذت آن سماع به هفت اندام او تعدی کند، گویی که هفت اندام سمع است و اگر با دوست سخن گوید، لذت آن خطاب به هفت اندام تعدی کند، گویی که هفت اندام لسان است. [۲۷، ج ۴، ص ۱۵۰۶].

۱. بلکه هر ذره از ذرات وجود من، علی حدتها، احصاء جمیع افعال جوارح کرده‌است [۳، ص ۲۵۹].

۲. ذات الهی در تعیین نخستینش، یعنی حضرت احدیت جمیع همه صفات و کمالات متقابل را به نحو بسیط و غیر مقابل دارد که ظهور تفصیلی این صفات در تعیین ثانی رخ می‌نماید [۲۵، ج ۱، ص ۱۵۴، ۲۶۶]؛
۳. بنابراین، ذات واحد الهی در مقام تعیین نخست، مشتمل بر شئون مختلفی است و هر یک از صفات و کمالات می‌تواند کار صفات و کمالات دیگر را انجام دهد [همان، ص ۳۰۳]؛
۴. انسان پس از نزول از حضرت احدیت جمع و ورود در عالم کثرت می‌تواند به نحو سلوکی یا در پرتو جذبه به مقام مظهریت احدیت جمع راه یابد [همان، ص ۳۰۳ و ۳۰۵]؛
۵. مظهر احدیت جمع با هر ذره از ذرات عالم، ادراک و تحریک انجام می‌دهد، بدون آنکه ادراک و تحریکی او را از ادراک و تحریک دیگر بازدارد [همان، ص ۳۰۴]؛
۶. با دستیابی به احدیت جمع، نور تجلی ذاتی بر انسان می‌تابد و با این نور تاریکی‌ها برچیده شده و تکثر قوا برچیده شده و نور یادشده جای آنها می‌نشیند. بنابراین، چنین انسانی در مقام ادراک، تک‌تک ذرات انسان با تک‌تک ذرات عالم متحد می‌شود و می‌شنود آنها را با تک‌تک ذرات و می‌بیند تک‌تک ذرات عالم را؛ بنابراین، در این حالت اساساً دوگانگی وجودی میان سوژه و ابژه وجود ندارد، بلکه فاعل شناسا وجودی است که متعلق شناسایی را در خود دارد. در این حالت خدا به جای گوش و چشم سالک نشسته و سالک با نور حق می‌شنود و می‌بیند [همان، ص ۱۷۸].
- در این حالت، انسان با تمام اعضا، قوا و اجزای وجودش از جمله با گوش خود، حق را شهود می‌کند [همان، ص ۳۰۴]. شهود خدا در هر شنیده‌ای شنیدن الهی است؛ بنابراین، مظهر احدیت جمع، برخوردار از شنیدن الهی است.

۱.۲. توضیح مقدمه ششم تقریر دوم

با تجلی صفات الهی، صفات عبد محو شده و صورت حق در او پدیدار می‌گردد، یعنی خدا صفات خویش را بر عبد می‌پوشاند و این یعنی مقام خلت و حبّ نوافل^۱. در این حالت است که خدا گوش و چشم و دیگر قوای عبد می‌شود [۱۷، ص ۸۸]. گاهی خدا

۱. در حبّ فرائض، حق در صورت بنده و صفاتش ظهور می‌یابد و صفات خلقی از خدا سر می‌زند و در این حالت، خدا با گوش بنده می‌شنود و با دیگر قوایش کار انجام می‌دهد [۱۷، ص ۸۸].

آشکار است و خلق، مستور در آن. در این حالت، خلق، همه اسمای خدا می‌گردد؛ چشم خدا، گوش خدا و... و زمانی، خلق، آشکار است و خدا، مستور و متخلل در آن. در این حالت، خدا گوش و چشم و دیگر قوای بنده می‌شود و این یعنی مقام خلت [همان، ص ۸۹-۹۰]. در حالت دوم، تجلی اسم الباطن حاکم است و کثرت آینه وحدت است و اول حق می‌بیند و می‌شنود و سپس، خلق [۷، ص ۱۵۱؛ ۲۹، ص ۲۷۵].

به دیگر سخن از نظر کاشانی متحقق به حق دو گونه است: ۱. فانی در صفات حق، به تعبیری صفات حق به جای صفات او می‌نشیند. انسانی که فانی در صفات حق شده در نسبت با دیگر انسان‌هایی که با صفات خودشان عمل می‌کنند و در حجاب‌اند، به خدا نزدیک‌ترند. حدیث قرب نوافل مرتبط با این نوع از تحقق است و در آن، خدا، سمع و بصر انسان می‌گردد؛ انسانی که نه وجود مستقل که وجود ظلّی منسوب به حق است؛ ۲. فانی در ذات حق، به تعبیری ذات حق به جای ذات او می‌نشیند. حدیث قرب فرایض مرتبط با این نوع از تحقق است و در آن، انسان، سمع و بصر حق می‌گردد؛ به نظر کاشانی آیه کریمه «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» به این نوع از قرب است؛ قربی که انسان در آن به خدا نزدیک‌تر از قرب نوافل است [۲۲، ص ۱۴؛ ۲۰، ص ۳۱۰].

۲.۲. تفاوت نقش مظهریت احدیت جمع با حضور تکوینی حق در عالم در

مسئله شنیدن

آنچه در مظهریت احدیت جمع مطرح شده است، شنیدن بر مدار سلوک یا جذب است که امری اختصاصی و آگاهانه است؛ یعنی اولاً برخی از انسان‌ها به این مرحله دست می‌یابند و ثانیاً سالک می‌داند که او با گوش حق می‌شنود؛ اما در حضور تکوینی حق در عالم لزوماً هیچ یک از دو مؤلفه یادشده مطرح نیست؛ با این توضیح که بر مبنای وحدت شخصی وجود به روایت ابن عربی، وجود که مساوق حق است در هر شیئی حضور دارد. به تعبیری و رای هر متعینی، لاتعین است [۲۲، ص ۳۳۶؛ ۸، ص ۴۲۹]. یکی از کارکردهای این حضور مطلق در متعین یا تعین یافتن آن مطلق، ناشناختنی بودن حقیقت اشیاست؛ چنان‌که ابن عربی می‌گوید:

و لست أدرك من شيء حقيقته
و كيف أدركه و أنتم فيه

[۴، ص ۱۷۱؛ ۹، ج ۱، ص ۳۳۸؛ ۱۵، ص ۱۳۶].

کاشانی هم با استناد به سخن یادشده بر این عقیده است که حقایق از سوی غیر خالق ادراک نمی‌شود [۲۵ ج ۱، ص ۳۴۷].

اما کارکرد حضور حق در عالم، حضور تمامی صفات و کمالات حق به نحو آشکار یا پنهان در اشیا به‌ویژه انسان است؛ چنان که فناری می‌نویسد: «فان کل شیء فیه الوجود، ففیه الوجود مع لوازمه، فکل شیء فیه کل شیء ظهر اثره ام لا» [۱۵، ص ۶۱۵-۶۱۶] یا به تعبیر علامه حسن‌زاده آملی: «هر کجا سلطان وجود نزول اجلال فرمود، جمیع عساکر اسما و صفات در معیت او هستند که از لوازم اویند، جز این که این لوازم در بعضی از مظاهر ظاهر و در بعضی باطن‌اند [۹، ص ۷۹-۸۰]. در پی این حضور، تمامی صفات و کمالات از جمله شنیدن مطرح می‌شوند.

بنابراین، می‌توان استدلال را به این نحو ارائه کرد:

۱. وجود مساوق حق است [۱۷، ص ۱۳ مقدمه قیصری]؛
 ۲. ظهور اشیا عبارت است از: تعیین یافتن وجود مطلق [۲، ص ۱۵۸]؛
 ۳. مطلق در هر مقیدی حضوری متعالی دارد؛ به دیگر سخن، خلق زمانی که باطن شود، می‌شود حق و آنگاه که حق آشکار شود، خلق شکل می‌گیرد [۱۷، ص ۴۰۳-۴۰۴؛ ۲۵، ج ۲، ص ۴۸۹]؛
 ۴. با حضور مطلق در هر مقید همه کمالات و صفات مطلق به نحو آشکار یا پنهان در مقید راه می‌یابد [۱۵، ص ۶۱۵-۶۱۶]؛
 ۵. شنوایی یکی از صفات خدا به‌عنوان امر مطلق است [۲۵، ج ۲، ص ۴۳۷]؛ البته صرف ظهور تکوینی مطلق در مقیدات به شنیدن الهی نمی‌انجامد، بلکه ظهور خاصی از مطلق، یعنی ظهور در پرتو سلوک یا جذب است که کمالات الهی از جمله شنیدن الهی را رقم می‌زند؛ بنابراین، کسی که مظهر اسم السميع شده در هر اثری کلام خدا را می‌شنود [۱۹، ص ۳۲۷؛ ۲۵، ج ۲، ص ۴۳۷].
- به دیگر سخن، قرب بر دو گونه تکوینی و سلوکی است؛ در قرب تکوینی نسبت همه به خداوند یکنواخت است، یعنی او به همه نزدیک است، بدون تفاوت در نزدیکی؛ اما در قرب سلوکی، خداوند به برخی نزدیک‌تر است و شنیدن الهی انسان به‌صورت آگاهانه و در قرب سلوکی رخ می‌دهد [همان، ص ۳۵۵].
- بنابراین، با توجه به حضور مطلق در انسان، تمام ذرات وجودی او در پرتو حضور حق می‌شنود و حق را شهود می‌کند و این همان شنیدن الهی است؛ اما این خصیصه وجودی در قالب شنیدن الهی در توده انسان‌ها در کمون و خفاست، یعنی آگاهانه نیست

و آثار وجودی خاص خود را ندارد. به دیگر سخن و به تعبیر کاشانی، هیچ چیز جز وجود مطلق نیست، اما انسانی که دریافت چیزی جز وجود مطلق نیست و همه کمالات و اوصاف را به آن مطلق مُنتَسَب کرد، حق را یافت و این یافتن در فرایند سلوک یا جذب میسر می‌شود [۲۲، ص ۳۳۶؛ ۲۰، ص ۲۷۷].

نتیجه‌گیری

عبدالرزاق کاشانی از دو دسته از شنیدن حسی و فراحسی سخن می‌گوید. شنیدن پذیرفتنی و انقیادی؛ شنیدن تفهمی؛ شنیدن اهدایی؛ شنیدن الهی از مصادیق شنیدن‌های فراحسی است که در آنها مؤلفه‌های فهم و شهود حضور دارد و مراد از شنیدن الهی انسان، شنیدنی است که در آن، خدا در هر شنیده‌ای شهود می‌شود.

در انسان‌شناسی عرفانی کاشانی، سه ساحت برای انسان وجود دارد: ساحت نفس، ساحت قلب و ساحت روح؛ انسان‌هایی که به ساحت قلب و روح راه یافته‌اند، می‌توانند از شنیدن الهی در محور تجلی اسمایی یا تجلی ذاتی بهره‌مند شوند.

انسان در ساحت روح به مظهریت احدیت جمع دست می‌یابد که در آن، مغایرت میان قوای نفس و آلات آن برچیده می‌شود. در این مرتبت وجودی هر یک از قوا و آلات، بلکه تک‌تک ذرات وجودی انسان، کار دیگر قوا و آلات را انجام می‌دهد، بنابراین پیوستگی، زبان، گوش و چشم و دست می‌گردد و گوش، زبان، عین و دست. پس، در این حالت، هر یک از قوا، آلات و ذرات آدمی، زبان گویا، چشم بینا و گوش شنوا می‌شود.

از منظر کاشانی، هر فعلی ظاهر و باطنی دارد و باطن آن، هفت بطن. در مقام ارتباط مراتب فعل با انسان‌شناسی عرفانی کاشانی می‌توان گفت که مرتبه ظاهر افعال و مرتبه نخست باطن مرتبط با انسان‌هایی است که در ساحت نفس قرار دارند؛ و بطن دوم تا بطن چهارم فعل از آن انسان‌های در ساحت قلب است و دلشان آینه تجلیات اسمایی و صفاتی است؛ و بطن پنجم تا هفتم فعل برای انسان‌هایی است که به ساحت روح و شهود احدیت جمع راه یافته‌اند.

بنا بر وحدت شخصی وجود، خدا با حفظ مقام اطلاقش، به‌عنوان مطلق در دل هر مقید حضور دارد، اما صرف ظهور و حضور تکوینی مطلق در مقیدات به شنیدن الهی

نمی‌انجامد، بلکه ظهور خاصی از مطلق، یعنی ظهور در پرتو سلوک یا جذبیه است که کمالات الهی از جمله شنیدن الهی را رقم می‌زند؛ با این توضیح که ذات واحد الهی در مقام تعیین نخست (= احدیت جمع) مشتمل بر شئون مختلفی است که هر یک از آن شئون می‌تواند کار دیگری را انجام دهد. انسان پس از نزول از حضرت احدیت جمع و ورود در عالم کثرت می‌تواند به نحو سلوکی یا در پرتو جذبیه به مقام مظهریت احدیت جمع راه یابد و همانند مقام احدیت جمع عمل کند؛ یعنی با گوش خدا می‌شنود و از آنجا که خدا جز ندای حق نمی‌شنود، او نیز در هر پدیده‌ای حق را شهود می‌کند و حق می‌شنود؛ شنیدن الهی هم چیزی جز شنیدن حق در هر شنیده‌ای نیست.

منابع

- [۱] قرآن کریم.
- [۲] ابن ترکه، صائن‌الدین علی (۱۳۶۰). تمهید/قواعد، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- [۳] ----- (۱۳۸۴). شرح نظم‌الدرر (شرح قصیده تائیه ابن فارض)، تصحیح اکرم جودی نعمتی، تهران، میراث مکتوب.
- [۴] ابن عربی، محیی‌الدین (۱۴۲۳ق). دیوان ابن عربی، چ ۲، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۵] ----- (بی‌تا)، الفتوحات‌المکیه (اربع مجلدات)، بیروت، دارالصادر.
- [۶] التلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان بن علی (۱۳۷۱). شرح منازل‌السائرين (التلمسانی)، قم، انتشارات بیدار.
- [۷] جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد‌النصوص فی شرح نقش‌الفصوص، چ ۲، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- [۸] الجندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ق). شرح فصوص‌الحکم (الجندی)، چ ۲، قم، بوستان کتاب.
- [۹] حسن‌زاده آملی، حسن (۱۳۸۳). انسان کامل از دیدگاه نهج‌البلاغه، تهران، الف لام میم.
- [۱۰] السراج الطوسی، ابونصر (۱۹۱۴ م). اللمع فی‌التصوف، تصحیح: رینولد آلین نیکلسون، لیدن، مطبعه بریل.
- [۱۱] السلمی، ابوعبدالرحمن محمد بن الحسین (۱۳۶۹)، مجموعه آثار السلمی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- [۱۲] سهروردی، شهاب‌الدین ابوحفص (۱۴۲۷ق)، عوارف‌المعارف، تصحیح: احمد عبدالرحیم‌السایح / توفیق علی وهبه، قاهره، مکتبه الثقافه‌الدینیة.
- [۱۳] فرغانی، سعیدالدین (۱۴۲۸ق). منتهی‌المدارک فی شرح تائیه ابن فارض، بیروت،

دارالکتب العلمیه.

- [۱۴] فروزانفر، بدیع الزمان (۱۳۶۷). شرح مثنوی شریف (فروزانفر)، تهران، زوار.
- [۱۵] فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۲۰۱۰م). مصباح‌الأنس بین المعقول و المشهود، بیروت، دارالکتب العلمیه.
- [۱۶] القشیری، ابوالقاسم عبدالکریم (۱۳۷۴ق)، الرسالة القشیریه، تصحیح: عبدالحلیم محمود/ محمود بن شریف، قم، انتشارات بیدار.
- [۱۷] قیصری، داود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- [۱۸] کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۸۰الف). پاسخ به پرسشی درباره یکی از بزرگان در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۱۹] ----- (۱۳۸۰ب). رساله تشریقات در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۲۰] ----- (۱۳۸۰ج). رساله مبدأ و معاد در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۲۱] ----- (۱۳۸۰د). السوانح الغیبیة و المواهب العینیة در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۲۲] ----- (۱۳۸۰و). نامه شیخ عبدالرزاق کاشانی به علاءالدوله سمنانی (تحریر دوم) در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۲۳] ----- (۱۳۸۰ه). فی تفسیر قول النبی - صلی الله علیه و آله - ثلاث مهلکات و ثلاث منجیات در: مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، چ ۲، تهران، میراث مکتوب.
- [۲۴] ----- (۱۳۷۰). شرح فصوص الحکم، چ ۴، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۵] ----- (۱۳۸۵). شرح منازل السائرین، چ ۳، قم، انتشارات بیدار.
- [۲۶] ----- (۱۴۲۶ق). لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، قاهره، مکتبه الثقافه الدینیة.
- [۲۷] مستملی بخاری، اسماعیل (۱۳۶۳). شرح‌التعرف لمذهب التصوف، تهران، اساطیر.
- [۲۸] مولانا جلال‌الدین محمد بلخی (مولوی) (بی‌تا). مثنوی معنوی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- [۲۹] نراقی، ملامحمد مهدی (۱۳۸۱). اللغات العرشیه، کرج، عهد.
- [۳۰] هجویری، ابوالحسن علی (۱۳۷۵)، کشف‌المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی / والنتین آلکسی یربیچ، تهران، طهوری.