

اعتبارسنجی و معناشناسی روایت «الإنسان سِرّی و أنا سِرّهُ» در پرتو انسان‌شناسی توحیدی و عرفانی^۱

نویسنده: رامین گلمکانی، استادیار گروه فلسفه اسلامی، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، golmakani@razavi.ac.ir

چکیده

روایت «الإنسان سِرّی و أنا سِرّهُ» از تعبیر مشهور در برخی متون عرفانی و حکمی است که غالباً به صورت حدیث قدسی نقل شده و در تبیین نسبت انسان با حق تعالی، حقیقت باطنی انسان و مراتب معرفت الهی مورد استفاده قرار گرفته است. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی جایگاه منبع‌شناختی و تحلیل معنایی این عبارت در چارچوب انسان‌شناسی عرفانی و توحیدی است. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، ضمن بررسی زمینه‌های کاربرد عبارت در متون عرفانی، مفاهیم «انسان»، «سِرّ»، «قلب»، «روح» و «اخفی» را تحلیل کرده و نسبت آن را با برخی آیات قرآن، روایات اهل بیت (ع) و مبانی عرفان نظری و حکمت متعالیه تبیین می‌کند. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که این عبارت در منابع اولیه حدیثی، با سند مستقل و قابل اعتماد، نیامده است؛ از این رو، انتساب قطعی آن به پیامبر اکرم (ص) یا حدیث قدسی مستلزم احتیاط علمی است؛ با این حال، در سنت عرفانی، این تعبیر به مثابه گزاره‌ای نمادین و معرفتی برای بیان ظرفیت انسان کامل در مظهریت اسماء و صفات الهی و نیز وابستگی وجودی حقیقت انسان به حق تعالی به کار رفته است. بر این اساس، مراد از «سِرّ بودن انسان» نه حلول یا اتحاد ذات انسان با ذات الهی، بلکه دلالت بر مظهریت، قابلیت معرفت و فقر وجودی انسان دارد. بنابراین، این عبارت را می‌توان در چارچوب انسان‌شناسی توحیدی، بیانگر نسبت دو سویه میان انسان کامل و حقیقت الهی دانست.

کلیدواژه‌ها: انسان کامل، سِرّ الهی، معرفت باطنی، مظهریت اسماء.

۱. این مقاله بخشی از طرح کلان پژوهشی و میان‌رشته‌ای است، با عنوان «اعتبارسنجی احادیث فلسفی و عرفانی»: که در دانشگاه علوم اسلامی رضوی در حال انجام است.

در میراث قرآن، حدیث، عرفان و حکمت اسلامی، انسان موجودی صرفاً جسمانی و زیستی نیست؛ بلکه حقیقت او در پیوند با مراتب گوناگونی همچون نفس، قلب، روح، سرّ و اخفی معنا می‌یابد. قرآن کریم و احادیث اهل بیت علیهم‌السلام، ضمن اشاره به آفرینش ویژه انسان، از نفخ روح الهی، حمل امانت، آگاهی خداوند از سرّ و اخفی و قابلیت انسان برای قرب و معرفت سخن گفته‌اند. از این منظر، انسان با ساحتی باطنی ظرفیت دریافت هدایت، معرفت توحیدی و کمال معنوی را داراست. مفهوم «سرّ» نیز در متون دینی و عرفانی، از مهم‌ترین مفاهیم برای تبیین همین ساحت پنهانی و سرّی وجود انسان است.

روایت «الإنسانُ سرّی و أنا سرُّهُ» در برخی آثار عرفانی، از جمله در مباحث مرتبط با علم باطن، روح قدسی، نور توحید و حقیقت انسان، به‌عنوان حدیث قدسی نقل شده است. در این متون، «سرّ» گاه به حقیقت مکتوم و باطن انسان، گاه به مرتبه‌ای از مراتب قلب و روح، و گاه به جایگاه شهود و معرفت الهی تفسیر شده است. همچنین، عبارت یادشده در کنار مضامینی مانند «علم باطن سرّی از اسرار من است»، برای بیان رابطه عمیق میان حقیقت انسان و معرفت خداوند به کار رفته است.

با وجود شهرت این روایت در ادبیات عرفانی، از دیدگاه حدیث‌پژوهی و با بررسی منابع روشن می‌شود که روایت مذکور در منابع اولیه حدیثی با سند مستقل ثبت نشده است؛ بنابراین، انتساب قطعی آن به پیامبر اکرم (ص) یا خداوند متعال از نظر علمی ممکن نیست. با این حال، عدم ثبوت سندی، به‌خودی‌خود به معنای بی‌اعتباری تمام مفاد آن نیست؛ زیرا مضمون این عبارت را می‌توان در پرتو مجموعه‌ای از آیات قرآن و روایات مرتبط با جایگاه انسان کامل، مظهریت اسماء الهی، موضع سرّالله بودن اهل‌بیت (ع)، حدیث قرب نوافل و مفهوم قلب مؤمن تحلیل کرد.

بررسی پیشینه پژوهش نشان می‌دهد که عبارت «الإنسانُ سرّی و أنا سرُّهُ»، علی‌رغم کاربرد پرتکرار و شهرت گسترده‌اش در کتب عرفانی و رسائل صوفیه، تا کنون موضوع یک پژوهش مستقل، جامع و روشمند دانشگاهی و حوزوی قرار نگرفته است. در پژوهش‌های پیشین، این عبارت نوعاً یا در حاشیه مباحث مربوط به «انسان کامل» و «ولایت باطنی» به‌صورت گذرا و مفروغ‌عنه ذکر شده است؛ از این رو، اثری که به‌طور توأمان به اعتبارسنجی و تبارشناسی تاریخی عبارت و در عین حال به تحلیل معناشناختی و فلسفی آن در بستر مبانی توحیدی و عرفان نظری (به دور از شائبه حلول و اتحاد) پرداخته باشد، یافت نشد. این خلأ پژوهشی، ضرورت تدوین جستار حاضر را برای رفع توهم تعارض میان گزاره‌های صوفیانه با ضوابط عقلی و متون اصیل وحیانی دوچندان می‌سازد.

مسئله اصلی پژوهش حاضر آن است که روایت مذکور، با توجه به جایگاه آن در سنت عرفانی، چه معنایی دارد و چگونه می‌توان آن را با اصول توحید و مبانی انسان‌شناسی اسلامی سازگار کرد. در همین راستا، پرسش‌های اصلی پژوهش عبارت‌اند از:

۱. روایت «الإنسانُ سرّی و أنا سرّه» از نظر منبع‌شناختی چه جایگاهی دارد؟

۲. مفهوم «سرّ» در این روایت به چه معناست و چه نسبتی با قلب، روح، خفی و اخفی دارد؟

۳. مراد از «انسان» در این روایت، کدام انسان است؟

۴. این روایت چه نسبتی با آیات قرآن و روایات هم‌مضمون دارد؟

۵. چگونه می‌توان معنای عرفانی آن را بدون گرفتار شدن در حلول، اتحاد یا غلو تبیین کرد؟

روش پژوهش در این مقاله روش توصیفی-تحلیلی است. بدین ترتیب که ابتدا زمینه‌های نقل و جایگاه سندی عبارت بررسی می‌شود؛ سپس مفاهیم کلیدی آن از منظر لغوی و اصطلاحی تحلیل می‌گردد و در ادامه، نسبت آن با مبانی عرفان نظری، حکمت متعالیه، آیات قرآن و روایات اهل بیت (ع) تبیین می‌شود. فرضیه اصلی پژوهش آن است که این روایت، هرچند از نظر سندی حدیثی ثابت و قطعی نیست، در سطح معناشناختی می‌تواند گزاره‌ای عرفانی برای بیان مظهریت انسان کامل، ظرفیت باطنی انسان و وابستگی کامل او به حق تعالی تلقی شود.

۱. گزارش متن روایت و زمینه نقل آن

روایت «الإنسانُ سرّی و أنا سرّه» (انسان سرّ و راز من است و من سرّ و رازِ اویم) در ادبیات عرفانی بسیار مورد استناد واقع شده است.^۲ این مضمون با مفاهیمی همچون نور، حقیقت انسان، روح قدسی، علم توحید و علم باطن پیوند خورده است. چنان‌که برخی نوشته‌اند: «پس از زنده شدن دل به نور توحید، و همراهی دائمی با اسماء الهی با زبان سرّ؛ بی حروف و بی صدا»؛ همان‌گونه که خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده است: «الإنسانُ سرّی و أنا سرّه» (انسان سرّ من است و من سرّ اویم)؛ و در حدیث قدسی دیگری فرموده است: «علم باطن، سرّی از اسرار من است؛ آن را در دل بنده‌ام می‌نهم و جز من هیچ‌کس بر آن آگاه نمی‌شود» (جیلانی، ۱۴۲۸ق، ص ۱۴). بنابراین، روایت «الإنسانُ سرّی و أنا سرّه» صرفاً در مقام بیان رابطه‌ای

۲. این روایت در منابع مختلفی آمده از جمله: آملی، سیدحیدر، أنوار الحقيقة وأطوار الطريقة وأسرار الشریعة، قم: نور علی نور، ۱۳۸۲ش، ص ۹۲، آملی، سیدحیدر، تفسیر المحيط الأعظم، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، ۱۴۲۲ق، ج ۳، ص ۶۷، شیخ بهایی، محمد بن حسین، حسن، منهاج النجاح فی ترجمة مفتاح الفلاح، مقدمه: حسن زاده آملی، تهران: حکمت، ۱۳۸۴ش، ص ۹۱، جیلانی، عبد القادر الجیلانی، سر الأسرار و مظهر الأنوار فیما یحتاج إلیه الأبرار، بیروت: دار الکتب العلمیة ۱۴۲۸ق، ص ۱۸، دسوقی شتا، ابراهیم، المثنوی المعنوی (معرب الدسوقی)، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ۱۴۱۶ق، ج ۲، ص ۴۲۸، فانی شیرازی دهدار، محمد بن محمود، رسائل دهدار، تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب، ۱۳۷۵ش، ص ۵۹، محمد نعیم، شرح مثنوی، تهران: کتابخانه موزه و مرکز اسناد مجلس شورای اسلامی، ۱۳۸۷ش، ص ۴۱۵، سبزواری، محمد ابراهیم، شرح گلشن راز (سبزواری)، تهران: نشر علم، ۱۳۸۶ش، ص ۱۹۹، حسن زاده آملی، حسن، انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه، تهران: الف لام میم، ۱۳۸۳ش، ص ۱۷۷، حسن زاده آملی، هزار و یک نکته، تهران: مرکز نشر فرهنگی رجاء، ۱۳۶۵ش، ص ۵۱۱.

عمومی میان انسان و خداوند نیست؛ بلکه در چارچوبی عرفانی، به حقیقتی درونی و غیرقابل مشاهده برای دیگران اشاره می‌کند.

در موضع دیگری، «سر» جایگاه روح قدسی معرفی شده و «علم حقیقت» یعنی توحید به عنوان متاع و سرمایه آن مطرح می‌شود: «و جایگاه روح قدسی در سر است؛ چنان که خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده است: انسان سر من است و من سر اویم، و کالای این سر، علم حقیقت است و آن، علم توحید است» (جیلانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۱۸) این سیاق نشان می‌دهد که «سر» با عمیق‌ترین مرتبه معرفتی انسان ارتباط دارد.

در موضع سوم، روایت «انسان سر من است و من سر اویم»؛ در کنار بحث از حقیقت انسان و نور آمده است: «رسول خدا (صلی الله علیه و آله و سلم) فرمود: پروردگارم را به واسطه‌ی خود پروردگارم شناختم؛ یعنی به نور پروردگارم که حقیقت انسان، هم‌راز و آشنا با آن نور است؛ چنان که خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده است: انسان سر من است و من سر اویم؛ چنان که پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) فرموده است: من از خداوند متعال هستم و مؤمنان از من‌اند؛ و خداوند متعال در حدیث قدسی فرموده است: محمد را از نور وجه (روی) خود آفریدم» (جیلانی، ۱۴۲۸ ق، ص ۳۲)

بر اساس این کاربردها، روایت مذکور بخشی از یک نظام عرفانی گسترده‌تر است که در آن مفاهیمی همچون نور، حقیقت انسان، روح قدسی، علم توحید و علم باطن به یکدیگر پیوند می‌خورند.

۲. بررسی اصالت و جایگاه روایت

روایت «الإنسان سرّی و أنا سرّه» در منابع حدیثی اولیه و مشهور، با سندی مستقل و قابل ارزیابی نیامده است؛ بنابراین، اعتبار روایت به دلیل عدم سلسله سند مشخص بر اساس معیارهای علم رجال؛ از نظر وثوق سندی، قابل اثبات نمی‌باشد؛ اما این داوری به معنای بی‌ارزش دانستن مضمون روایت نیست؛ بلکه این روایت، گزاره‌ای عرفانی به صورت روایی و انتساب قدسی است که در برخی آثار عرفانی نقل شده و در تبیین حقیقت باطنی انسان بکار رفته و بر اساس سنت قدمای اهل حدیث مضمون آن به دلیل هماهنگی و تأیید مجموعه‌ای از آموزه‌های قرآنی، روایی و عرفانی دلالت بر واقع داشته و مورد وثوق صدوری قرار می‌گیرد (مازندرانی، ۱۳۸۲ ق، ج ۲، ص ۱۲۳)

۳. جایگاه حدیث در سنت عرفانی

روایت «الإنسان سرّی و أنا سرّه» را می‌توان در شمار گزاره‌هایی دانست که در سنت عرفانی و ذوقی، برای تبیین پیوند میان حقیقت انسانی و معرفت الهی به کار رفته‌اند. ساختار این عبارت، یعنی قرار گرفتن «سر» در نسبت دو سویه میان انسان و خداوند، از نگاه رمزی و اشاری آن حکایت دارد. بر این اساس، انسان در مرتبه ظاهر، موجودی محدود، وابسته و نیازمند است؛ اما در باطن، ظرفیتی برای پذیرش معرفت، توحید و تجلی اسماء و صفات الهی دارد. در اعتقادات توحیدی، خداوند خالق و انسان مخلوق است و هیچ‌یک از این دو به دیگری تبدیل نمی‌شود. بنابراین؛ مراد از «سر خدا بودن انسان» این نیست که ذات

انسان عین ذات الهی باشد؛ بلکه بدین معناست که حقیقت نهایی انسان، تنها در نسبت با خداوند و در مسیر شناخت او آشکار می‌شود و معنا می‌یابد. پس «أنا سرّه» را نمی‌توان به معنای آن دانست که خداوند در ذات انسان حلول کرده یا انسان به ذات خداوند تبدیل شده است. معنای قابل پذیرش آن است که خداوند، حقیقت انسان را برای معرفت خویش آفریده و انسان در عمیق‌ترین لایه وجود خود، وابسته و متوجه اوست. در حکمت اسلامی، خداوند غنی مطلق و انسان فقیر و نیازمند است. اگر انسان «سرّ خدا» معرفی شود، این تعبیر باید در چارچوب همین رابطه فهم شود. انسان چیزی مستقل از خداوند ندارد و هر کمالی که در اوست، عطیه او و او مظهر فیض الهی است. از این نگاه، «سرّ خدا بودن انسان» نه نشانه استقلال، بلکه نشانه وابستگی عمیق او به مبدأ هستی است. انسان زمانی حقیقت خود را می‌یابد که فقر وجودی خویش را بشناسد و به خداشناسی برسد؛ چنان که فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۲، ص ۳۲)

۴- مفهوم واژه «انسان»

واژه «انسان» در اصل «اُنْسِیان» بوده و بر وزن «فَعْلِیان»، از ریشه «اُنَس» دانسته شده است؛ به گونه‌ای که «الف» آغازین آن، فاء‌العمل در ریشه به شمار می‌آید. برخی نیز اصل این واژه را «اُنْسِیان» دانسته‌اند؛ زیرا در تصغیر آن، عرب‌زبانان «اُنْسِیان» گفته‌اند. وجود «یای» پایانی در صورت مضغّر، بر وجود «یای» دیگری در وزن اصلی دلالت دارد؛ با این حال، آن را حذف کرده‌اند، زیرا واژه‌ی «انسان» در گفتار عرب بسیار پرکاربرد شده است (ازهری، ۱۴۲۱ ق، ج ۱۳، ص ۶۱).

راغب اصفهانی می‌نویسد: «اُنْس» به معنای انسان‌ها، در برابر «جَنّ» است؛ و «اُنْس» به معنای انس و الفت، در برابر «نُفُور» به معنای گریز و نفرت قرار دارد. از این رو، انسان بدین نام خوانده شده است، زیرا به گونه‌ای آفریده شده که قوام و پایداری او به اُنْس برخی انسان‌ها با برخی دیگر وابسته است؛ چنان که گفته‌اند: انسان بالطبع مدنی است، زیرا قوام برخی از آنان جز به برخی دیگر تحقق نمی‌یابد و او به تنهایی نمی‌تواند همه اسباب حیات خود را برپا دارد. همچنین گفته شده است که انسان از آن‌رو چنین نام گرفته که با هر آنچه با آن خو می‌گیرد، اُنْس می‌یابد. و نیز گفته‌اند: واژه‌ی «انسان» بر وزن «افعلان» است و اصل آن «اُنْسِیان» بوده است؛ و بدین نام نامیده شد زیرا خداوند با او عهد بست، اما او فراموش کرد (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ ق، ص ۹۴).

طریحی نیز می‌نویسد: «انسان اسمی عام است که بر مرد و زن، و مفرد و جمع، هر دو اطلاق می‌شود. درباره ریشه اشتقاق آن اختلاف کرده‌اند، هر چند بر افزوده بودن نون پایانی آن اتفاق دارند. بصریان گفته‌اند: این واژه از «اُنْس» مشتق است و همزه، اصلی است؛ از این رو وزن آن «فَعْلان» است. کوفیان گفته‌اند: از «نسیان» مشتق است؛ بنابراین همزه زائد است و وزن آن «إفعان» بر اساس حذف و نقصان است، و اصل آن «اُنْسِیان» بر وزن «إفعلان» بوده است؛ از همین رو، در تصغیر به اصل خود بازگردانده می‌شود و گفته می‌شود: «اُنْسِیان». او سپس می‌افزاید: مردم درباره حقیقت واژه «انسان» اختلافی بسیار کرده‌اند، به گونه‌ای که ضبط و جمع‌بندی آن به دشواری ممکن است؛ اما حاصل این آرا به این بازمی‌گردد که انسان یا جوهر است یا عرض، و جوهر یا جسمانی است یا روحانی؛ پس اقسام سه‌گانه‌اند: اول: اینکه انسان عرض باشد. در این صورت گفته‌اند:

انسان همان مزاج معتدل است؛ و گفته‌اند: حیات است؛ و نیز گفته‌اند: ترکیب و شکل‌بندی اعضا و هیئت بدن است. دوم: اینکه انسان جسم یا امری جسمانی باشد؛ در این صورت گفته‌اند: پیکر محسوس است؛ و گفته‌اند: چهار عنصر است؛ و نیز گفته‌اند: یکی از چهار عنصر است. هر یک از این دیدگاه‌ها را گروهی پذیرفته‌اند. نظام گفته‌اند: انسان جسمی لطیف است که درون بدن قرار دارد. راوندی گفته‌اند: انسان جزء لایتجزی است که در قلب قرار دارد. و نیز گفته‌اند: انسان همان روح است، و آن جسمی است مرکب از اخلاط آتشین. محققان از متکلمان نیز گفته‌اند: انسان عبارت است از اجزای اصلی بدن که از آغاز عمر تا پایان آن باقی می‌مانند و افزایش و کاهش در آن‌ها راه نمی‌یابد. هر کس بخواهد بر دلایل این دیدگاه‌ها آگاه شود، باید به منابع مربوطه رجوع کند. همچنین گفته شده است که انسان مرکب از صفات حیوانی/بهیمی، درندگی/سبعی، شیطانی و ربوبی است. از صفات بهیمی، شهوت، حرص و فجور صادر می‌شود؛ از صفات سبعی، خشم، حسد، دشمنی و کینه؛ از صفات شیطانی، مکر، حيله و فریب؛ و از صفات ربوبی، تکبر، عزت‌طلبی و دوست‌داشتن ستایش. ریشه‌های این اخلاط، همین چهار صفت‌اند که به گونه‌ای استوار در طینت انسان آمیخته شده‌اند، به نحوی که او به سختی می‌تواند از آن‌ها رهایی یابد؛ و نجات از تاریکی آن‌ها تنها با نور ایمانی ممکن است که از عقل و شرع به دست می‌آید» (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۴، ص ۴۷).

واژه «انسان» در قرآن کریم ۶۵ بار آمده است؛ که صرفاً بر پیکر و صورت ظاهری آدمی دلالت ندارد، در حالی که واژه «بشر» غالباً حیثیت جسمانی و ظاهری انسان ملحوظ است؛ بلکه ناظر به باطن، نهاد، استعدادها، حقیقت انسانی و ابعاد درونی و عاطفی اوست (قرشی، ج ۱، ص ۱۳۲).

مقصود از «انسان» در این روایت و در اصطلاح عرفا، انسان کامل است؛ نه صورت انسانی یا هر انسان دیگر (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵ش، ص ۵۱) چنان که فرمود: «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي ابْتَدَعَهُ مِنْ نُورِهِ وَ اشْتَقَّ مِنْ جَلَالِ عَظَمَتِهِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۱۵، ص ۲۴) زیرا خداوند، انسان کامل را به مثابه مظهر و نمونه‌ای از ذات، صفات و افعال خویش ابداع کرده است. شناخت این فطرت بدیع و لطیف، و آگاهی از این حکمت شگرف و اسرار نهفته در آن، سرّی عظیم از مراتب معرفت الهی است؛ بلکه شناخت خداوند متعال جز از طریق شناخت انسان کامل ممکن نیست. انسان کامل، باب‌الله اعظم، عروة الوثقی، جبل‌المتین و ریسمانی استوار است که به وسیله آن می‌توان به عالم اعلی صعود کرد؛ او صراط مستقیم به سوی خداوند علیم و حکیم، و کتابی کریم است که از جانب خدای رحمان و رحیم نازل شده است؛ از این رو، بر همگان واجب است که آنچه را در این «کتاب مکنون» نهفته است بشناسند و این «سرّ مخزون» را درک کنند.

این همان معنای وجوب معرفت پیامبر و امام علیه‌السلام است؛ چنان که فرموده‌اند: «هر کس بمیرد و امام زمان خویش را نشناسد، به مرگ جاهلیت مرده است» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۱، ص ۱۶۰)؛ و این معنا همان مفاد سخن پیامبر (ص) است که فرمود: «هر که مرا اطاعت کند، خدا را اطاعت کرده است» و نیز فرمود: «هر که خود را بشناسد، پروردگارش را شناخته است». مراد از نفس در حدیث معرفت نفس؛ نیز نفس پیامبر است؛ چنان که خداوند متعال فرموده است: «الَّذِينَ أُولَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» [احزاب/۶]؛ یعنی پیامبر نسبت به مؤمنان از خود آنان سزاوارتر و نزدیک‌تر است. این سزاوارتر بودن از آن روست

که حقیقت نبوی، با نور هدایت خویش، نفوس مؤمنان را به کمال رسانده، عقول آنان را منور و از مرتبه قوه به فعلیت آورده است؛ پس ذات او علت تحقق حکمت و ایمان در ایشان است و ذوات آنان را از حیث وجود بقایی و ثبوت سرمدی محقق می‌سازد، و علت هر چیز، از خود آن چیز به آن سزاوارتر است؛ زیرا آن چیز با نفس خویش در مرتبه امکان و نقص است؛ اما با علت و مکمل خویش در مرتبه وجوب و کمال که از امکان و نقصان برای آن سزاوارتر و برتر است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۴، ص ۴۰۰-۴۰۱)

۵. مفهوم واژه «سِرّ»

واژه «سِرّ» از ریشه «س ر ر» در برابر «علانیه» (آشکار) به کار می‌رود (ابن‌درید، ۱۹۸۸م، ج ۱، ص ۱۲۱)؛ «سِرّ» به معنای «آنچه پنهان داشته می‌شود» آمده و جمع آن «أسرار» است (جوهری، ۱۳۷۶ق، ج ۲، ص ۶۸۱). از این رو، «سِرّ» گاه بر سخن پنهانی، نیت درونی، راز شخصی و حقیقتی که از دیگران پوشیده است اطلاق می‌شود.

طریحی در شرح معنای «سِرّ» می‌نویسد: «سِرّ، آن چیزی است که پنهان داشته می‌شود»؛ و از همین معناست حدیث «هذا من سِرِّ آلِ محمد (ص)»، یعنی آن حقیقت مکتوم آل محمد (ص) که بر همگان آشکار نمی‌گردد. برخی از شارحان حدیث افزوده‌اند که «سِرّ آل محمد (ص)» امری دشوار و سخت‌پذیر (صعب مستصعب) است. به بیان آنان، بخشی از این سِرّ، اموری است که فرشتگان و پیامبران نیز بدان آگاه‌اند و از طریق وحی به آنان رسیده است؛ و بخش دیگر، حقیقتی است که اختصاص به خود ایشان (آل محمد) دارد و بر زبان هیچ آفریده‌ای جز آنان جاری نشده و بی‌واسطه به ایشان افاضه گردیده است. همین «سِرّ» است که به واسطه آن آثار ربوبیت از ایشان آشکار می‌شود؛ از این رو، باطل‌گرایان در برابر آن دچار تردید می‌شوند و عارفان به رستگاری می‌رسند (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۲۹)؛

استاد جوادی درباره «سِرّ الهی» چنین می‌نویسد: حقیقت مکنونی است که باید مکتوم باشد؛ زیرا پذیرش آن در توان دیگران نیست و آنچه درباره صعب، بلکه مستصعب بودن امر اهل بیت عصمت علیهم‌السلام رسیده است که تحمل آن حتی مقدور پیامبران، فرشتگان و اولیای صالح سالک نیست، از همین قبیل است و گرنه بُخلی در مبدأ جواد و امساکی در مظاهر کامل آن مبدأ بخشنده نیست؛ لذا آنچه را در برخی از ادعیه مثل دعای ماه رجب وارد شده است: «خدایا، از تو درخواست می‌کنم به حقّ معانی همه آنچه اولیای امر تو – آنان که بر سِرّ تو امین‌اند – تو را بدان می‌خوانند»^۳ مصداق سِرّی می‌دانیم که این ذوات قدسی به آن بار یافتند و صاحب سِرّ الهی شدند و گفتار نغز علوی علیه‌السلام در همین راستاست: «آنها [اهل بیت] موضع سِرّ الهی، پناهگاه امر او و صندوقچه دانش اویند»^۴ خدای سبحان که کارهای او عین حکمت و معدلت است، کسانی را محرم اسرار خود قرار می‌دهد که در سریره آنها و در سِرّ سویدای آنان جز محبت خدا چیزی راه نیابد و انسان‌های کامل معصوم همچون اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام چنین‌اند. تطهیر سِرّ از یاد غیر خدا، تنزیه سویدا از توجه به غیر او، تصفیه

۳. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِعَمَانِي جَمِيعَ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وَلَدَا أَمْرِكَ الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۴۶)

۴. «هُمْ مُؤْتَصِفُونَ بِسِرِّهِ وَ لَجَأُ أَمْرِهِ وَ غَيْبَةُ عَلَيْهِ» (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۴۷)

سریره از اعتماد و توکل به غیر او، اجتناب از خضوع برای غیر او و گریز از التجا به سوی غیر او نخستین و مهم‌ترین شرط راهیابی به سر خداست (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۴۴۱)

غم حبیب نهان به زنگفت و گوی رقیب **** که نیست سینه ارباب کینه محرم راز (حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، بی تا، ص ۲۵۸، غزل ۲۵۸)

تهانوی در تبیین معنای اصطلاحی «سر» دو کاربرد برای آن گزارش می‌کند: یکی «امر پنهانی» در برابر علانیت؛ و دیگری «قلب»، از باب اطلاق نام «حال» بر «محل»؛ همان‌گونه که «خاطر» گاه به جایگاه خطور یعنی «ذهن» اطلاق می‌شود؛ زیرا قلب محل سر است؛ از این رو می‌گویند: «سر قلبم آشکار شد» یا «چنین چیزی در سر من واقع شد» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۳) سپس وی به اختلاف دیدگاه‌ها درباره نسبت «سر» با «قلب» و «روح» اشاره می‌کند: «نزد گروهی «سر» برتر از روح و قلب است؛ نزد گروهی دیگر، برتر از قلب و فروتر از روح. با این حال، به نظر محققان، «سر» همان «قلب» است؛ و آنچه برخی بالاتر از روح و قلب تصور کرده‌اند، در حقیقت همان «روح» است که در نهایت با وصفی خاص تجلی می‌کند، و یا همان «قلب» است که با وصفی خاص ظهور می‌یابد. در برخی تقریرها، نفس «جسمی لطیف» دانسته شده که در اجزای بدن انتشار دارد؛ همانند کفی که در شیر، یا روغنی که در گردو و بادام است؛ و قلب در نفس داخل و از آن لطیف‌تر و روشن‌تر معرفی می‌شود. وی در ادامه، با استناد به آیه‌ی شریفه: «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» [طه / ۷] می‌نویسد: «سر» نوری روحانی و ابزار نفس است؛ زیرا نفس؛ تا زمانی که «سر» (به‌ویژه در معنای همّت همراه با نفس) وجود نداشته باشد، از عمل ناتوان است و ثمری نمی‌بخشد. از این رو نفس بدون یاری سر، عاجز خواهد بود. در تعیین جایگاه «سر»، برخی آن را «پس از قلب و پیش از روح» دانسته‌اند، و برخی «پس از روح و لطیف‌تر و برتر از آن». همچنین گفته‌اند: سر جایگاه «مشاهده» است، روح جایگاه «محبت» و قلب جایگاه «معرفت». تهانوی در پایان، «روح مخفی» را ذیل عنوان «أخفی» مناسب‌تر می‌داند؛ زیرا با تعبیر قرآنی «السِّرُّ وَأَخْفَى» سازگارتر است. «أخفی» بدین جهت چنین نامیده شده که از حیث پوشیدگی از «سر»، «روح» و «قلب»، شدیدتر و قوی‌تر است؛ یعنی حرکت تدریجی «فهم» و «وهم» سالک به مرتبه «روح خفی»، جز با یاری خداوند حاصل نمی‌شود؛ و آن نوری لطیف‌تر از سر و روح و نزدیک‌تر به عالم حقیقت است» (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۳)

۵/۱. اقسام سر

سر؛ نظیر غیب، بر چند قسم است مانند: سر نفسی و مطلق؛ همان هویت لابشرط مقسمی هستی که ذات اقدس الهی است و آحادی به حرم امن آن بار نیابد و چیزی از ممکن نهایی و نهانی مطلق آن بیرون نگردد. سر نسبی و قیاسی؛ بر اساس تشکیک در وجود یا ظهور، هر مرتبه‌ای برای مرتبه پایین‌تر، سر و غیب است؛ زیرا دانی توان احاطه بر عالی را ندارد و مرتبه دانی برای خود و مرتبه بالاتر، علن و آشکار است؛ از این جهت، هر موجود مجرد عالی، برای مادون خود، حجاب نوری است؛ زیرا گذر

از معبر نورانی مجرّد عالی، میسور موجود مادون نیست؛ هر چند آن موجود مادون، مجرّد باشد و نسبت به مادون خود، سرّ، غیب و حجاب نوری محسوب گردد. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۱۷۸)

مسائل علمی نیز مانند مراتب مجرّد تکوینی، دارای درجات گوناگون است؛ به طوری که برخی از آنها نسبت به بعضی افراد، سرّ، غیب و حجاب محسوب می‌شود؛ مثلاً جریان قضا و قدر، يك مطلب عریق علمی است که برای عده‌ای سرّ محسوب می‌گردد؛ چنان که حضرت علی بن ابی‌طالب علیهما السلام به شخصی که از قدر پرسید، فرمود: سرّ و راز الهی است؛ برای فهمیدن آن، خود را به رنج نیندازید.^۶ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۲، ص ۱۷۹)

۵/۲. تفاوت سرّ و غیب

بررسی کاربرد دو واژه غیب و سرّ در قرآن کریم نشان می‌دهد که غیب به اموری گفته می‌شود که خود به خود مخفی و ناپیداست؛ از این رو افراد عادی معمولاً به آن دسترسی ندارند، و گر نه اصراری بر مخفی نگه داشتن و پنهان کردن آن نیست؛ مثلاً اخبار گذشتگان که بنا بر اخفای آن نیست و تنها گذشت زمان پرده بر آن انداخته، غیب است؛ «ذلك من أنباء الغیب نوحیه إلیک» [آل عمران / ۴۴] اما «سرّ» به اموری گفته می‌شود که بر مخفی کردن و پنهان نگه داشتن آن اصرار باشد؛ چنان که یوسف علیه السلام اصرار داشت ماجرای خود را از برادرانش مخفی نگه دارد و آن را آشکار نکند؛ «فأسرها یوسف فی نفسه و لم یبدها لهم» [یوسف / ۷۷] و ظالمان نیز هنگام دیدن عذاب تلاش می‌کنند پشیمانی خود را مخفی نگه دارند تا رسواتر نشوند؛ «و أسروا الندامة لما رأوا العذاب» [یونس / ۵۴] گویا حضرت نوح علیه السلام نیز در فرا خواندن مردم به سوی خداوند، افزون بر اعلان عمومی، برخی را به صورت سرّی و دور از چشم و اطلاع دیگران دعوت می‌کرد؛ «ثم إني أعلنت لهم و أسررتُ لهم إسراراً» [نوح / ۹۴] بدین ترتیب، اخباری که مشهود نیست و بنا بر مخفی کردن آن است، هم سرّ است و هم غیب؛ بر خلاف اخبار دیگر که تنها غیب است؛ پس هر سرّی غیب است، اما هر غیبی سرّ نیست. (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۴۳۵)

فرق دیگر اینکه سرّ، مخفی کردن شیئی در نفس است و اگر چیزی پشت پرده یا دیواری مخفی گردد، سرّ نیست. مطلبی که در میان کلام مخفی باشد از باب تشبیه به چیزی که در نفس مخفی می‌گردد سرّ نامیده می‌شود. (عسکری، ۱۴۰۰ق، ص ۵۴)

بنابراین، سرّ از سنخ معانی است، در حالی که غیب عامّ است و معانی و غیر معانی هر دو را شامل می‌شود؛ مثلاً در آیه «ما هو علی الغیب بضنین» [تکویر / ۲۴] و «عنده مفاتح الغیب لا یعلمها إلا هو» [انعام / ۵۹] معانی مراد است؛ چنان که در آیه «ما لی لا أری الیهدهد أم کان من الغائبین» [نمل / ۲۰] و آیه «ألقوه فی غیابة الحبّ» [یوسف / ۱۰] غیر معانی مراد است؛ اما در آیات «عالم الغیب و الشهادة» [تغابن / ۱۸]، «یعلم غیب السماوات و الأرض» [حجرات / ۱۸]، «لله غیب السماوات و الأرض» [هود / ۱۲۳] و مانند آن، مطلق غیب (معانی و غیر معانی) مراد است. براساس این تحلیل، همه اسرار، غیب است؛ زیرا هر چه از سنخ

۵. «سرّ الله فلا تَنکَلَفُوهُ» (شریف رضی، محمد بن حسین، نهج البلاغة (صبحی صالح)، قم: هجرت، ۱۴۱۴ ق، ص ۵۲۶)

معانی است، غیر قابل مشاهده است، اما همه غیب‌ها سر نیست، بلکه تنها بخشی از آنها که از سنخ معانی است، سر شمرده می‌شود؛ پس «سر» آن است که:

۱. اصرار بر اخفای آن باشد.

۲. از سنخ معانی باشد و در نفس، مخفی گردد.

در حالی که هیچ يك از این ویژگی‌ها در معنای اصلی «غیب» اخذ نشده است؛ اگرچه ممکن است گاهی برخی از این ویژگی‌ها به صورت مجاز در آن اخذ شده باشد. بنابراین، سر از خفای بیشتری برخوردار است و در مقایسه با غیب، در مرتبه بالاتری قرار دارد. در نتیجه، ذکر «سر» پس از «غیب» در این جمله زیارت جامعه «و اَرْتَضَاكُمْ لِعَیْبِهِ وَ اخْتَارَكُمْ لِسِرِّهِ» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱) ذکر خاص پس از عام است و برخورداری از آن مقام برتری را می‌طلبد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ۴۳۵-۴۳۶).

نکته دیگر اینکه سر مانند غیب، هرگز با علم جمع نمی‌شود؛ زیرا علم یعنی حضور، هویدایی و شهود؛ چنین معنایی با مستور، نهان و پنهان بودن جمع نمی‌شود؛ بنابراین معنای آیه «یَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» [فرقان / ۶] نظیر «یَعْلَمُ غِیْبَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ» [حجرات / ۱۸] به این معناست که آنچه برای دیگران سر و نهان است، برای عالم سر، یعنی ذات اقدس الهی شهود و آشکار است؛ چه اینکه امیرمؤمنان علیه السلام فرمود: «كُلُّ سِرٍّ عِنْدَكَ عَلَانِيَةٌ وَ كُلُّ غَيْبٍ عِنْدَكَ شَهَادَةٌ»^۷ (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ۴۳۹).

۳/۵. تفاوت سر و عقل

اگر چه تهانوی در تفاوت میان سر و عقل می‌نویسد: عقل نوری روحانی است و مقام آن در جانب سر است، جز آنکه سر گرایش شدید به سوی اعلی دارد و عقل میل به سوی دنیا و آخرت (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۴) اما حقیقت آن است که با توجه به آنچه اشاره شد؛ بهتر است گفته شود: عقل مرتبه‌ای از سر است.

۴/۵. ترکیبات اصطلاحی «سر»

مفهوم «سر» در اصطلاح عرفان نظری، تنها به یک لطیفه باطنی در وجود انسان محدود نمی‌شود، بلکه در ترکیبات و ساحت‌های گوناگون معرفتی و هستی‌شناختی به کار رفته است. این اصطلاحات نشان می‌دهند که چگونه باطن هر مرتبه از هستی، «سر» آن مرتبه به شمار می‌رود؛ چنان که تهانوی به شرح این اصطلاحات پرداخته است:

۴. هر نهانی نزد تو آشکار، و هر غیبی در پیشگاه تو پیداست (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۱۵۸).

۱. سرّ التجلیات (شهود همه چیز در همه چیز)

حقیقت «سرّ تجلیات» عبارت است از شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ یعنی سالک با انکشاف «تجلی اول» بر قلب خویش، مرتبه «احدیت جمع» را در میان تمامی اسماء الهی مشاهده می کند. در این شهود، به سبب اتحاد تمامی اسماء در ذات احدی، هر اسم به سایر اسماء متصف است و تمایز آن ها تنها به واسطه تعینات و صور خلقی در عوالم پدیدار می گردد؛ از این رو، عارف در این مقام، «کلّ شیء را در کلّ شیء» می یابد.

۲. سرّ الحقیقة و سرّ الحال

«سرّ حقیقت»، آن باطن مکثوم و حقیقت ناپیدای حق در تمام موجودات است که پرده از آن برداشته نمی شود و غیرت الهی مانع از افشای همگانی آن است. در مرتبه سلوکی نیز «سرّ حال»، عبارت از درک و شهود غایت و مراد خداوند از احوال و واردات باطنی سالک در هر لحظه است.

۳. سرّ الربوبیة و سرّائرها

«سرّ ربوبیت» بر نسبت تضایف و توقف وصف ربوبیت بر مربوب دلالت دارد؛ زیرا ربوبیت بدون وجود مربوب معنا نمی یابد. در این ساحت، «سرّائرها ربوبیت» عبارت از ظهور پروردگار در صور اعیان است. اعیان ثابته از آن حیث که مظهر ربّ هستند، قائم به او و موجود به وجود اویند و در عین فقر و عبودیت ذاتی، مظهر اسمی از اسماء او به شمار می روند؛ بر این اساس، حقیقت ربوبیت با حق تحقق دارد و با ظهور در اعیان، سرّ آن آشکار می گردد بی آنکه حقیقتش باطل شود.

۴. سرّ القدر و سرّائرها الآثار

«سرّ قدر» ناظر به علم ازلی خداوند به اعیان ثابته و جمیع احوال و استعدادهای نهفته در آنهاست؛ به گونه ای که قضای الهی بر هر موجود، عیناً مطابق با اقتضای وجودی و استعداد ازلی همان موجود در عین تابش جریان می یابد؛ چنان که «سرّائرها الآثار» همان اسماء الهی اند که حقایق باطنی و باطن کائنات را تشکیل می دهند.

۵. سرّ العلم

«سرّ علم» به این معناست که حقیقت آگاهی، عین حقیقت معلوم و در نهایت عین حق است و تمایز آن با ذات، صرفاً به اعتبار نسبت و تعلق حاصل می شود. (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۴)

تأمل در این اصطلاحات گویای آن است که «سرّ» در ادبیات عرفانی، همواره ناظر به باطن الهی و جنبه یلی الرّبی موجودات است؛ از این رو، وقتی در حدیث عرفانی «الإنسان سِرّی و أنا سِرُّهُ» از سرّ بودن انسان برای حق سخن می آید؛ مراد جامعیت وجودی انسان کامل است که باطن و سرّ تمام تجلیات، اسماء و مراتب ربوبیت در او به کمال ظهور پیوسته است.

در عرفان نظری و حکمت متعالیه، تبیین حقیقت انسان فراتر از کالبد طبیعی و جنبه‌های کثرت‌زده بشری است؛ همچنان که در مباحث پیشین گذشت، واژه «انسان» در مرتبه حقیقت، بر «انسان کامل» دلالت دارد نه بر صورت انسانی یا هر انسان دیگری (حسن‌زاده آملی، ۱۳۶۵ش، ص ۵۱۱) انسانی که خداوند او را به مثابه مظهر و نمونه‌ای از ذات، صفات و افعال خویش ابداع کرده و باطنش را ظرف پذیرش تجلی اسماء و صفات الهی قرار داده است؛ از سوی دیگر «سرّ» که ناظر به باطن پوشیده، امر مکتوم و جنبه یلی‌الربی موجودات است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۴)

در مراحل گوناگون خلقت؛ حقایقی نهفته است که برخی از آنها با حواس ظاهری یا تعقل و تفکر قابل دستیابی است، لکن بسیاری از آنها نه با حواس ظاهری و تجربه، قابل درک است و نه با تعقل و تفکر در بند می‌شود؛ اینها همان اسرار نظام هستی است که ممکن است هر يك از موجودات عوالم مختلف، حامل بخشی از آنها باشد، و حتی ممکن است خودش نیز نداند که سرّی را در خود نهفته دارد. خداوند متعال به مجموعه نظام هستی علم حضوری دارد، و به همه اسرار عالم آگاه است؛ اما بخشی از این اسرار؛ اختصاصی اوست کسی به آن راه ندارد؛ مانند علم به ذات خویش و خصوصیات آن، و اما بخش دیگری از این اسرار را در اختیار بندگان خاص و شایسته خود قرار می‌دهد. لذا اهل بیت پیامبر اکرم علیهم‌السلام بیش از هر کسی از این اسرار، بهره‌مند شده‌اند؛ چنان که در زیارت جامعه می‌خوانیم: «و شما را برای سرّ خود برگزید»^۸ (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۱) و نیز حضرت امیرمؤمنان علی علیه‌السلام می‌فرماید: «من در ژرفای دانشی مکتوم و مخفی فرو رفته‌ام که اگر آن را با شما در میان بگذارم، چون طناب فرو رفته در چاه‌های عمیق، به اضطراب و لرزه خواهید افتاد»^۹ (شریف رضی، ۱۴۱۴ق، ص ۵۲)؛ البته هر فیضی که از سوی خداوند نازل می‌شود، اعم از علم و غیر علم، نخست به پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم و سپس به دیگران می‌رسد تا برتری آن حضرت همواره محفوظ بماند؛ زیرا نتیجه واسطه بودن او این است که هر امامی افزون بر آنچه از امامان پیش از خود ارث می‌برد، به فیوضات جدیدی دست یابد که امامان پیشین به آن دست نیافته بودند. بدین ترتیب، هر امامی اعلم از امامان پیش از خود، امام زمان علیه‌السلام اعلم از همه امامان و همه امامان اعلم از پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله وسلم خواهند شد؛ معاذالله؛ لذا امام صادق علیه‌السلام با اشاره به همین حقیقت فرمود: «هیچ چیزی از نزد خدای عزوجل صادر نمی‌شود، مگر آنکه نخست از رسول خدا، صلی الله علیه و آله وسلم، و سپس از امیرالمؤمنین، و بعد از یکی پس از دیگری از امامان عبور می‌کند؛ تا آنکه آخرین ما از نخستین ما داناتر نباشد»^{۱۰} (جوادی آملی، ۱۳۸۸ش، ج ۳، ص ۴۴۰) پیوند میان دو مفهوم «انسان کامل و سرّ» در گزاره عرفانی و انتساب قدسی «الإنسان سرّی و أنا سرّه» به عالی‌ترین وجه تصویر شده است که در این بخش وجوه این نسبت تبیین می‌گردد.

۸. «و اختارکم لسرّه».

۹. «انذبح علی مکنون علم لو بحث به لأضطربتم اضطراب الأرشية فی الطوی البعیده».

۱۰. «لیس یخرج شیء من عندالله عزّ وجلّ حتّی یبدأ برسولالله صلی الله علیه و آله وسلم ثمّ بأمیرالمؤمنین ثمّ بواحد بعد واحد لکیلا یكون آخرنا أعلم من أولنا» (کلینی، محمد بن یعقوب، کافی، تهران: دار الکتب الإسلامية، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۲۵۵)

۶.۱. انسان کامل؛ مظهر سرّ تجلیات و احدیت جمعیه

«سرّ تجلیات» در عرفان نظری عبارت از شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است؛ یعنی انکشاف «تجلی اول» بر قلب سالک، به گونه‌ای که به سبب اتحاد تمامی اسماء در ذات احدی، عارف در این مقام «کُلّ شیء را در کُلّ شیء» می‌یابد (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۴) انسان کامل، محلّ پیوند این کثرت و وحدت است. او با جامعیت اسمایی و کون جامع خویش، سرّ تجلیات الهی را در عوالم پدیدار می‌سازد و به عنوان نسخه جامع هستی، «کتاب مکنون» و «سرّ مخزونی» است که تمامی مراتب وجود در باطن او منظوم است و حقیقت نهایی او تنها در نسبت با خداوند معنا می‌یابد.

۶.۲. تحقق سرّ ربوبیت و سرّ قدر در مرآت انسان کامل

«سرّ ربوبیت» بر نسبت تضایف میان رب و مربوب استوار است؛ بدین معنا که ظهور اوصاف ربوبی متوقف بر وجود مظاهر و اعیان است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۴). اعیان ثابت از آن حیث که مظهر رب‌اند، قائم به او و موجود به وجود اویند و در عین فقر ذاتی، مظهر اسمی از اسماء اویند. انسان کامل با دارا بودن اکمل استعدادهای ازلی، بستر تجلی تام ربوبیت می‌گردد و آثار ربوبیت از مجرای او که واجد سرّ آل محمد (ص) و باطن کلام «صعبُ مستصعب» ولایت است آشکار می‌شود (طریحی، ۱۳۷۵ش، ج ۳، ص ۳۲۹)؛ بی‌آنکه در ورطه غلو یا انکار قرار گیرد، چنان‌که تردید باطل‌گرایان و رستگاری عارفان در مواجهه با همین سرّ رقم می‌خورد.

۶.۳. مقام سرّ و اخفی به عنوان موطن مشاهده و تقرب

در مرتبه‌بندی قوای باطنی انسان، «سرّ» نوری، روحانی است؛ که با گرایش به اعلی، موطن اختصاصی «مشاهده» شناخته می‌شود؛ و بالاتر از آن مرتبه «أخفی» قرار دارد که منتهای انقطاع و تقرب به ساحت حق است (تهانوی، ۱۹۹۶م، ج ۱، ص ۹۴۳) انسان کامل تنها حقیقتی است که مراتب قلب، روح، سرّ و اخفی را تا سرحد فتای فی‌الله و بقای بالله طی نموده و بدین سبب، باطن او محل تابش و استقرار علم مکتوم الهی گشته است.

۶.۴. انسان کامل؛ علت فاعلی و سرّ هدایت نفوس

نسبت وجودی میان انسان کامل و سرّ، ضرورت معرفت انسان کامل (نبی و امام) را تبیین می‌کند. شناخت خداوند متعال جز از طریق شناخت انسان کامل ممکن نیست؛ زیرا حقیقت نبوی و ولوی نسبت به نفوس مؤمنان، علت فاعلی و مکمل وجودی است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۱ش، ج ۴، ص ۴۰۰-۴۰۱). حقیقت نبوی با افاضه علم نوری، نفوس مؤمنان را از قوه به فعلیت رسانده و به وجود اخروی و بقای سرمدی واصل می‌گرداند، چنان‌که فرمود: «الَّتِي أُولَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ» [الأحزاب / ۶] از آنجا که علت هر شیء از خود آن شیء به آن سزاوارتر است و علت در مرتبه وجوب و کمال قرار دارد، شناخت سرّ باطنی نفس انسان، مستلزم شناخت علت آن یعنی نفس انسان کامل است.

۶.۵. جمع‌بندی: نسبت عینیت مظهري

بر اساس حدیث قدسی «كنت كنزا مخفيا فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق لكي أعرف» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۸۷، ص ۳۴۴) حق تعالی به مقتضای محبت ذات به ظهور و انکشاف اسماء و صفات خویش در اکمل مظاهر خود یعنی «انسان کامل» در خارج تحقق می‌یابد. بنابراین، عبدی که به مقام «محبوبیت» تام برسد، قلب او مخزن سرّ اعظم می‌گردد و از ساحت تقید خارج شده، به مرتبه تضایفی «الإنسان سرّی و أنا سرّه» نائل می‌شود؛ مرتبه‌ای که در آن، سرّ عبد جز فناء در سرّ رب، و ظهور رب جز در مرآت سرّ عبد نیست. چنان که در حدیثی از پیامبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم، درباره ماهیت اخلاص سؤال شد؛ حضرت فرمود: همین سؤال را از جبرئیل پرسیدم و او از خداوند، و خداوند فرمود: اخلاص؛ سرّی از اسرار من است که در قلب بنده‌ای از بندگان که او را دوست دارم به ودیعه گذاردم (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۶۷، ص ۲۴۹) بر این اساس، نسبت میان انسان کامل و سرّ، یک نسبت عارضی یا اعتباری نیست؛ بلکه نسبت عینیت مظهري است. انسان کامل همان «سرّ الهی» است که حقایق غیبی، اسماء حسنی و نظام ربوبیت در او تجلی یافته است؛ و در مقابل، حق تعالی «سرّ انسان» است؛ چرا که قوام وجودی، غایت نهایی و حقیقت باطنی انسان کامل، منوط و مربوط به ذات اقدس الهی است. این نسبت دوگانه بیانگر اعتدال توحیدی میان تنزیه و تشبیه و تبیین‌کننده سرّ خلافت الهی در پهنه آفرینش است.

۷. شواهد قرآنی روایت «الإنسان سرّی و أنا سرّه»

برخی از آیات قرآن با اشاره صریح و غیرصریح به مسئله «سرّ» نهفته در انسان؛ مؤید خوبی بر دلالت روایت «الإنسان سرّی و أنا سرّه» هستند که در ذیل به برخی از آن آیات اشاره می‌شود:

۱. «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» [ص/۷۲]

این آیه مبنایی قرآنی برای تبیین مضمون عرفانی «الإنسان سرّی و أنا سرّه» است؛ زیرا انتساب روح به خداوند در تعبیر «مِنْ رُوحِي» - که انتساب تشریفی است، نه به معنای حلول یا تجرّی ذات الهی - بر کرامت ویژه و قابلیت انسان برای دریافت نفخه حیات و هدایت الهی دلالت دارد. بر این اساس، «سرّ» انسان همان ساحت باطنی و الهی‌پذیر وجود اوست که در پرتو نفخه ربانی، استعداد معرفت و قرب به حق در آن نهاده شده است؛ که بیانگر مظهریت و فقر وجودی انسان به مبدأ الهی است.

۲. «إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» [احزاب/۷۲]

مراد از امانت مزبور کمالی است که از ناحیه تلبس و داشتن اعتقادات حق، و نیز تلبس به اعمال صالح، و سلوک طریقه کمال حاصل می‌شود؛ بر اساس اینکه از حضيض ماده به اوج اخلاص ارتقاء پیدا می‌کند، زیرا در این کمال هیچ موجودی نه آسمان، و نه زمین، و نه غیر آن دو، شریک انسان نیست. از سویی دیگر تنها خداوند متولی امور اوست، و جز ولایت الهی هیچ موجودی از آسمان و زمین در امور او دخالت ندارد؛ پس خداوند انسان را برای خود خالص کرده است. بنابراین اگر ولایت الهی را با وضع آسمانها و زمین مقایسه کنی، خواهی دید که اینها تاب حمل آن را ندارند و تنها انسان می‌تواند حامل آن باشد، و معنای

امتناع آسمانها و زمین، و پذیرفتن و حمل آن به وسیله انسان این است که در انسان استعداد و صلاحیت اتصاف به آن هست، ولی در آسمانها و زمین نیست. آسمانها و زمین و کوهها با اینکه از نظر حجم بسیار بزرگ، و از نظر سنگینی بسیار ثقیل و از نظر نیرو بسیار نیرومند هستند، لکن استعداد آن را ندارند که حامل ولایت الهی شوند، و مراد از امتناعشان از حمل این امانت، و اشفاقشان از آن، همین نداشتن استعداد است (طباطبایی، ۱۳۹۰ ق، ج ۱۶، ص ۳۴۹) بنابر این انسان حامل امانت الهی؛ ظرف «سر» الهی است؛ یعنی باطن او محل تجلی حقیقتی می شود که آسمانها و زمین و کوهها استعداد حمل آن را ندارند؛ از این رو، «الإنسان سِرِّي» اشاره به همین سر مکنون و امانت اختصاصی در وجود انسان دارد، و «أنا سِرُّهُ» نیز بیانگر آن است که غایت و حقیقت این استعداد نهفته، در نسبت با خداوند معنا پیدا می کند؛ به این معنا که سر انسان، ولایت و قرب الهی است و انسان کامل، آینه این سر و حامل آن در مرتبه تام خویش است.

۲. «وَإِنْ تَجَهَّرَ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» [طه / ۷]

پیش از این گذشت که «سر» لطیفه ای است که غیر از حق تعالی بر آن آگاهی ندارد. رابطه دو گانه «انسان سر من است و من سر انسانم» در این آیه متجلی است؛ زیرا سر انسان، حریمی است که تنها به نور علم الهی منکشف می شود و باطن انسان (سر و اخفی) محل استقرار علم باطن است.

۳. «وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ * إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ» [قیامت / ۲۲-۲۳]

شهود و نظر به وجه الله جللاً و جلالاً با «عین السر» معرفی شده است. وقتی انسان، سر حق و حق، سر انسان باشد، چشم باطن (عین السر) مظهر رؤیت حق می گردد. نظر به پروردگار در این نگاه، نه رؤیت با چشم سر، بلکه مشاهده حضوری و اتحادی حق از دریچه سر انسان است که در قیامت باطنی و انکشاف سرائر حاصل می شود.

۴. «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا...» [زمر / ۴۲]

این آیه به جدایی موقت روح از بدن در خواب و جدایی کامل در مرگ دلالت دارد. توفی انفس و انصراف از تدبیر بدن، نشان دهنده این است که حقیقت انسان محصور در قالب مادی نیست و با ساحت روحانی و ملکوتی پیوند دارد. این انخلاع از بدن؛ به روح اجازه می دهد که به سر وجودی خود و خاستگاه ازلی خود نزد حق متذکر شود و زمینه انکشاف این معنا فراهم گردد که باطن انسان مستقیماً متصل به حق است.

۵. «الْمُؤْمِنُ الْمُهِيمُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» [حشر / ۲۳]

با توجه به حدیث «المؤمن مرآة المؤمن» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ / ۱۳۶۳ ق، ص ۱۷۳) از آنجا که «مؤمن» هم نام خداوند است و هم وصف انسان کامل، آینه بودن این دو برای یکدیگر تحقق می یابد که انسان مؤمن، آینه حق تعالی است. این دقیقاً همان مدلول تقابلی و تضاییفی عبارت «الإنسان سِرِّي و أنا سرّه» است؛ یعنی مظهریت دو جانبه سر حق در عبد و سر عبد در رب.

۶. «وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً مِنْهُ» [جائیه / ۱۳]

اگر در سرّ خلقت عالم هستی، جهان برای انسان آفریده شده است؛ پس به تسخیر در آوردن آن، جز سعی او در ظهور و فعلیت یافتن نیست. تسخیر کائنات برای انسان ناشی از همان سرّ غایی خلقت است. عالم مظهر اسماء الهی است و انسان کامل جامع همه اسماء و سرّ آن علت غایی خلقت است. اگر انسان نبود، سرّ الهی در جهان به تمامیت ظهور نمی یافت؛ پس کل ماسوی الله مسخّر انسان کامل است تا این سرّ الهی یعنی «الإنسان سرّی» به منصفه ظهور برسد.

۸. شواهد روایی روایت «الإنسان سرّی و أنا سرّه»

۱. «الإخلاص سرّ من أشرارِي، اسْتَوْدَعْتُهُ قَلْبَ مَنْ أَحْبَبْتُ مِنْ عِبَادِي» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۶۷، ص ۲۴۹) (اخلاص، سرّی از اسرار و رازهای من است که آن را در دل بنده ای که دوستش بدارم به ودیعت نهاده ام). پیش از این گذشت که عبدی که از سر «اخلاص» به مقام «محبوبیت» تام برسد، قلب او مخزن سرّ اعظم می گردد و به مرتبه تضافی «الإنسان سرّی و أنا سرّه» نائل می شود؛ مرتبه ای که در آن، سرّ عبد جز فناء در سرّ رب، و ظهور رب جز در مرآت سرّ عبد نیست.

۲. «... وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالْثَّائِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ، وَلِسَانَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا...» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۲، ص ۳۵۲) (... و همانا بنده با نوافل به من تقرب می جوید تا آنکه دوستش بدارم؛ پس چون دوستش داشتم، من گوش می شوم که با آن می شنود، و چشمی که با آن می بیند، و زبانی که با آن سخن می گوید، و دستی که با آن قدرت نمایی می کند...)»

این حدیث با توجه به نسبت باطنی و مظهری میان عبد و حق بر این مطلب اشاره دارد که بنده بر اثر تقرب و تهذیب، به مرتبه ای می رسد که ادراک و فعل او تحت هدایت و تأیید الهی قرار می گیرد، همان طور که روایت «الإنسان سرّی» ناظر به قابلیت باطنی انسان برای پذیرش تجلی و ولایت الهی، و «أنا سرّه» بیانگر آن است که حقیقت، کمال و جهت وجودی او به حق تعالی وابسته است؛ بنابراین، «كنتُ سمعه و بصره» را می توان شرحی روایی بر مظهریت انسان کامل و ظهور اراده الهی در قوای ادراکی و عملی او دانست؛ به بیان دیگر تعبیر «كنتُ سمعه...» به معنای «أنا سرّه» و فناء فی الله و بقاء بالله در افعال و ادراکات انسان کامل اشاره دارد.

۳. «لَمْ يَسْغِنِي سَمَائِي وَلَا أَرْضِي، وَوَسَّعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ» (مجلسی، ۱۴۰۳ ق، ج ۵۵، ص ۳۹)

(آسمان و زمینم گنجایش مرا نداشت، ولی قلب بنده مؤمنم مرا در خود جای داد) انحصار پذیرش امر نامتناهی الهی در ظرف باطن انسان، اشاره به حقیقت «الإنسان سرّی» و تفسیر آن است.

۴. «هُمْ مَوْضِعُ سرّهِ، وَ لَجَأُ أَمْرِهِ، وَ عَيْنُهُ عِلْمُهُ، وَ مَوْتُهُ حُكْمُهُ، وَ كُھُوفُهُ كُتُبُهُ، وَ جِبَالُ دِينِهِ...» (شریف رضی، ۱۴۱۴ ق، ص ۴۷) (آنان [اهل بیت] جایگاه سرّ او، پناهگاه فرمان او، گنجینه دانش او، مرجع حکم او، پناهگاه کتاب های او، و کوه های استوار دین او هستند) همان طور که پیش از این اشاره شد؛ امیرالمؤمنین (ع) اهل بیت (ع) را «موضع سرّ الهی» و جایگاه حفظ امر،

علم، حکم و دین خدا معرفی می‌کند. این بیان نشان می‌دهد که انسان کامل، به سبب پاکی سرشت و خلوص باطن، قابلیت دریافت و ظهور معارف و اراده الهی را می‌یابد؛ چنان‌که در عبارت «الإنسان سِرِّي» انسان کامل مظهر و حامل سرّ خداوند دانسته می‌شود. بنابراین، اهل بیت (ع) مظهریت، ولایت و امانت‌داری الهی، مصداق برجسته انسانی‌اند که سرّ الهی در آنها ظهور یافته و خداوند سرّ حقیقت آنهاست.

۵. «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِمَعَانِي جَمِيعِ مَا يَدْعُوكَ بِهِ وُلَاةُ أَمْرِكَ، الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ، الْمُسْتَبْشِرُونَ بِأَمْرِكَ... فَجَعَلَهُمْ مَعَادِنَ لِكَلِمَاتِكَ وَأَرْكَانًا لِتَوْحِيدِكَ وَأَيَاتِكَ...» (ابن طاووس، ۱۴۰۹ق، ج ۲، ص ۶۴۶) (خدایا! من از تو درخواست می‌کنم به حق معانی همه آنچه که اولیای امرت تو را بدان می‌خوانند؛ همان امانت‌داران بر سرّ تو و شادمانان به فرمان تو... که تو آنان را معدن‌های کلمات خویش، و پایه‌های توحیدت و نشانه‌های خود قرار دادی...) در هر دو تعبیر، سخن از انسان کامل و مقام سرّی اوست؛ انسانی که به سبب طهارت باطن و ولایت الهی، امانت‌دار سرّ خداوند و مظهر کلمات و آیات او می‌شود. در این نگاه، «الإنسان سِرِّي» یعنی حقیقت انسان کامل در نسبت با عالم ربوبی به ساحت سرّ راه دارد و «أَنَا سِرُّهُ» یعنی قوام، غایت و کمال او جز به انتساب به حق تعالی معنا نمی‌یابد؛ پس این دو عبارت، بر پیوند باطنی میان مظهریت انسانی و سرّ الهی دلالت دارند، بی‌آنکه مستلزم حلول یا اتحاد باشند.

۶. «... وَمَوْضِعَ الرِّسَالَةِ، وَمُخْتَلَفَ الْمَلَائِكَةِ... وَمُسْتَوْدَعَ الْحِكْمَةِ، وَحَفَظَةَ سِرِّ اللَّهِ...» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۶۱۰).... و جایگاه رسالت، محل رفت‌وآمد فرشتگان،... امانت‌داران حکمت و نگهبانان سرّ الهی هستید.... در این فراز زیارت جامعه کبیره درباره مقام اهل بیت (ع)؛ آنان به عنوان انسان‌های کامل، ظرف امانت‌داری حکمت و نگهبانی سرّ الهی معرفی شده‌اند؛ بر این اساس، «الإنسان سِرِّي» ناظر به آن مرتبه از وجود انسان است که قابلیت حمل، حفظ و ظهور سرّ خداوند را دارد، و «أَنَا سِرُّهُ» نیز بر این حقیقت دلالت می‌کند که این شأن سرّی انسان، جز به افاضه و وابستگی به حق تعالی تحقق نمی‌یابد. بنابراین، این دو تعبیر در کنار هم، نسبت باطنی میان مظهریت انسان کامل و سرچشمه الهی او را بیان می‌کنند.

۷. «إِنَّ حَدِيثَ آلِ مُحَمَّدٍ صَعْبٌ مُسْتَصْعَبٌ، لَا يُؤْمِنُ بِهِ إِلَّا مَلَكٌ مُقَرَّبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ أَوْ عَبْدٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ لِلْإِيمَانِ...» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۴۰۱) (همانا سخن آل محمد (ص) دشوار و دشوارفهم است؛ و جز فرشته مقرب، پیامبر فرستاده شده، یا بنده‌ای که خداوند دل او را برای ایمان آزموده باشد، کسی به آن ایمان نمی‌آورد...) این حدیث نشان می‌دهد که حقیقت اهل بیت (ع) و به تبع آن حقیقت انسان کامل، در مرتبه‌ای باطنی قرار دارد که همه از ادراک آن برخوردار نیستند و تنها دل‌های آزموده و پاک به آن راه می‌یابند. از این منظر، «الإنسان سِرِّي» یعنی انسان کامل ظرف و مظهر سرّ الهی است و «أَنَا سِرُّهُ» یعنی این مرتبه وجودی، جز در نسبت با حق تعالی و افاضه او معنا پیدا نمی‌کند؛ پس دشواری فهم حدیث آل محمد (ص) خود گواه آن است که انسان کامل، حقیقتی سرّی دارد؛ حقیقتی که هم حامل سرّ خداست و هم سرّ او جز با نور الهی گشوده نمی‌شود.

۸. «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ، وَحَقُّ الْحَقِّ، وَهُوَ الظَّاهِرُ، وَبَاطِنُ الظَّاهِرِ، وَبَاطِنُ الْبَاطِنِ، وَهُوَ السِّرُّ، وَ سِرُّ السِّرِّ، وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ، وَ سِرُّ مُقَنَّعِ السِّرِّ» (صفار، ۱۴۰۴ق، ص ۲۹) (همانا امر ما، همان حق است و حقیقت حق؛ و آن ظاهر است و باطن ظاهر و باطن

باطن؛ و آن سر است، و سرّ سرّ، و سرّ پوشیده، و سرّی است که با سرّ پوشانده شده است) عبارت «الإنسان سرّی» در پرتو روایت «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ... وَهُوَ السَّرُّ، وَ سِرُّ السَّرِّ، وَ سِرُّ الْمُسْتَسِرِّ...» فهم می شود؛ زیرا این روایت، حقیقت اهل بیت (ع) را در مرتبه‌ای از باطن و سرّ معرفی می کند که ورای ادراک عادی است و تنها با طهارت قلب و سلوک ایمانی آشکار می شود. بر این اساس، انسان کامل مظهر همان حقیقت سرّی است؛ یعنی «الإنسان سرّی» از آن روست که وجود او ظرف ظهور سرّ حق و حامل لایه‌های پنهان حقیقت است، پس این روایت، مبنای محکمی برای تبیین سرّ بودن انسان در نسبت با امر اهل بیت و حقیقت ولایی آنان فراهم می کند.

۹. «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ (ع) عَمَّا يَزُوونَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَى صُورَتِهِ فَقَالَ هِيَ صُورَةُ مُحَدَّثَةٍ مَخْلُوقَةٍ وَ اصْطَفَاهَا اللَّهُ وَ اخْتَارَهَا عَلَى سَائِرِ الصُّوَرِ الْمُخْتَلِفَةِ فَأَصَافَهَا إِلَى نَفْسِهِ كَمَا أَصَافَ الْكَعْبَةَ إِلَى نَفْسِهِ وَ الرُّوحَ إِلَى نَفْسِهِ فَقَالَ يَتَّبِي وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي» (کلینی، ۱۴۰۷ ق، ج ۱، ص ۱۳۴) (از امام باقر (ع) درباره آنچه روایت می کنند که «خداوند آدم را بر صورت خویش آفرید» پرسیدم. حضرت فرمود: آن، صورتی پدید آمده و آفریده شده است که خداوند آن را برگزیده و از میان دیگر صورت‌های گوناگون اختیار کرده است. سپس آن را به خویش نسبت داده؛ همان گونه که کعبه و روح را به خود منسوب کرده است؛ چنان که فرمود: «خانه من» و «از روح خود در او دمیدم»)

در این حدیث امام (ع) توضیح می دهد که نسبت دادن صورت آدم به خداوند از سنخ نسبت تشریفی و انتساب مظهري است، نه از باب شباهت جسمانی یا حلول؛ بنابراین، انسان کامل موجودی است که در ساختار وجودی خود قابلیت ظهور اسماء و صفات الهی را دارد و از همین رو «سرّ» خوانده می شود؛ یعنی حقیقت او در ساحت باطن، حامل معنا و ظهوری الهی است؛ بنابراین، «الإنسان سرّی» ناظر به همان قابلیت مظهري انسان است، و «أَنَا سِرُّهُ» بیان می کند که قوام، جهت و غایت این سرّ، جز با انتساب به حق تعالی تحقق نمی یابد.

نتیجه گیری

از مجموع بررسی های مختلف سندی، دلالی، نقلی و عرفانی مطرح شده در این پژوهش، نتایج زیر به دست می آید:

۱. بررسی انجام شده نشان می دهد که روایت «الإنسان سرّی و أنا سِرُّهُ» در منابع اولیه حدیثی، با سند مستقل، متصل و قطعی ثابت نشده است. از این رو، از منظر حدیث پژوهی نمی توان آن را بدون قید و احتیاط، حدیث قطعی پیامبر اکرم (ص) یا حدیث قدسی معتبر دانست. با این حال، این عبارت در برخی آثار عرفانی و اخلاقی، در پیوند با مفاهیمی همچون علم باطن، روح قدسی، نور توحید و حقیقت انسان نقل شده و در سنت عرفانی کارکردی مهم در تبیین نسبت انسان و خداوند یافته است. بنابراین، باید میان اصالت سندی و جایگاه تاریخی و معنایی آن فرق گذاشت.

۲. از نظر معناشناختی، واژه «انسان» در این عبارت ناظر به انسان کامل است؛ یعنی انسانی که به جامعیت اسمائی، طهارت باطن و کمال معرفتی دست یافته و مظهر اسماء و صفات الهی شده است؛ همچنین، «سرّ» در این سیاق صرفاً به معنای امر

پنهان یا راز شخصی نیست، بلکه به عمیق‌ترین لایه باطنی وجود انسان و جنبه الهی‌پذیر او اشاره دارد؛ ساحتی که در ارتباط با قلب، روح و اخفا دانسته می‌شود. شواهد قرآنی مانند «وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي»، «وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ» و «فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى» و نیز روایاتی همچون «هُمْ مَوْضِعُ سِرِّهِ»، «الْمَأْمُونُونَ عَلَى سِرِّكَ»، حدیث قرب نوافل و روایت «الإخلاصُ سرٌّ من أسرارِ»، مؤیداتی برای تحلیل معنایی این عبارت فراهم می‌کنند.

۳. بر اساس شواهد فوق «الإنسانُ سِرِّي» به این معناست که انسان کامل، به سبب ظرفیت وجودی و طهارت باطنی خود، مظهر و حامل سرّ الهی، کلمات توحیدی و معارف ربانی است. تعبیر «و أنا سرُّهُ» نیز بیانگر آن است که حقیقت، کمال و غایت وجود انسان جز در نسبت با حق تعالی تحقق نمی‌یابد؛ انسان در ذات خود فقیر، وابسته و قائم به خداوند است و هر کمالی که در او ظهور می‌کند، عطیه و تجلی الهی است. بنابراین، این دو تعبیر بیانگر نوعی نسبت مظهري و وابستگی وجودی میان انسان کامل و حق تعالی‌اند، نه حلول خداوند در انسان یا اتحاد ذات انسان با ذات الهی.

۴. در این چارچوب، اهل بیت (ع) به عنوان مصادیق تام انسان کامل، جایگاه برجسته‌ای دارند؛ زیرا در روایات و زیارات، «موضع سرّ الهی»، «امانت‌داران سرّ خدا»، «مخزن حکمت» و «معدن کلمات الهی» معرفی شده‌اند. همچنین، روایت «إِنَّ أَمْرَنَا هُوَ الْحَقُّ... وَهُوَ السِّرُّ وَسِرُّ السِّرِّ» نشان می‌دهد که حقیقت ولایی آنان دارای مراتب ظاهر و باطن است و ادراک آن نیازمند ایمان، طهارت قلب و ظرفیت معنوی است. از این رو، عبارت مورد بحث را می‌توان در شبکه‌ای از آموزه‌های قرآنی و روایی درباره انسان کامل و ولایت تفسیر کرد.

۵. در نهایت، روایت «الإنسانُ سِرِّي و أنا سرُّهُ» در صورت رعایت موازین توحیدی، گزاره‌ای فشرده و نمادین درباره حقیقت انسان کامل است: انسان، مظهر و ظرف ظهور سرّ الهی است و خداوند، حقیقت و غایت نهایی وجود اوست. این نسبت دو سویه، در عین حفظ تمایز خالق و مخلوق، پیوند عمیق میان مظهریت انسانی، معرفت الهی، ولایت و کمال معنوی را آشکار می‌سازد؛ از این رو، استفاده علمی از این روایت زمانی معتبر است که هم عدم ثبوت سندی آن تصریح شود و هم ارزش تفسیری و عرفانی آن در چارچوب انسان‌شناسی توحیدی مورد تحلیل قرار گیرد.

١. ابن بابويه، محمد بن علي، من لا يحضره الفقيه، قم: دفتر انتشارات اسلامي وابسته به جامعه مدرسين حوزه علميه قم، ١٤١٣ق
٢. ابن دريد، محمد بن حسن، جملته اللغة، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٨ م
٣. ابن شعبه حراني، حسن بن علي، تحف العقول، قم: جامعه مدرسين، ١٤٠٤ / ١٣٦٣ ق،
٤. ابن طاووس، علي بن موسى، إقبال الأعمال، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٩ق،
٥. ازهرى، محمد بن احمد، تهذيب اللغة، بيروت: دار احياء التراث العربي، ١٤٢١ ق
٦. تهانوى، محمد علي بن علي، كشف اصطلاحات الفنون و العلوم، بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٦ م
٧. جوادى آملی، عبدالله، ادب فنای مقربان، قم: نشر إسرائ، ١٣٨٨ش،
٨. جوهرى، اسماعيل بن حماد، الصحاح: تاج اللغة و صحاح العربية، بيروت: دار العلم للملايين، ١٣٧٦ق
٩. جيلاني، عبد القادر، سر الأسرار و مظهر الأنوار فيما يحتاج إليه الأبرار، بيروت: دار الكتب العلمية ١٤٢٨ ق.
١٠. حافظ، شمس الدين محمد، ديوان، بی نا، بی تا.
١١. حسن زاده آملی، هزار و يك نكته، تهران: مركز نشر فرهنگي رجاء، ١٣٦٥ش.
١٢. راغب اصفهانی، حسين بن محمد، مفردات ألفاظ القرآن، بيروت: دار القلم، ١٤١٢ ق.
١٣. شريف رضى، محمد بن حسين، نهج البلاغة (صبحي صالح)، قم: هجرت، ١٤١٤ ق.
١٤. صدرالدين شيرازى، محمد بن ابراهيم، تفسير القرآن الكريم (صدر)، قم: بيدار، ١٣٦١ ش.
١٥. صدرالدين شيرازي، محمد بن ابراهيم، شرح اصول الكافي، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگي، تهران، ١٣٨٣ش.
١٦. صفار، محمد بن حسن، بصائر الدرجات في فضائل آل محمد صلى الله عليهم، قم: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ١٤٠٤ ق.
١٧. طباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ١٣٩٠ ق
١٨. طريحي، فخر الدين بن محمد، مجمع البحرين، تهران: مرتضوى، ١٣٧٥ش،
١٩. طوسى، محمد بن الحسن، الأمالي (للطوسي)، قم: دار الثقافة، ١٤١٤ ق،
٢٠. عسكرى، حسن بن عبدالله، الفروق فى اللغة، بيروت: دار الافاق الجديدة، ١٤٠٠ ق،
٢١. على بن الحسين، امام چهارم عليه السلام، الصحيفة السجادية، قم: دفتر نشر الهادى، ١٣٧٦ ش
٢٢. قرشى، على اكبر، قاموس قرآن، تهران: دار الكتب الاسلاميه، ١٣٧١ ش
٢٣. كلينى، محمد بن يعقوب، كافي، تهران: دار الكتب الإسلامية، ١٤٠٧ ق،
٢٤. مازندراني، محمد صالح بن احمد؛ شرح الكافي، تهران: المكتبة الإسلامية، ١٣٨٢ق.
٢٥. مجلسى، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، بيروت: دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ ق