

کلیات
عرفان اسلامی

نگارش
همایون همتی

معارف اسلامی برای جوانان
۱



بها: ۳۲۰ ریال

۷	۱
۲	



تگارش: همایون همتی

کلیات عرفان اسلامی

۵۸۵۰۹

کلیات عرفان اسلامی



نگارش: همایون همتی



مؤسسه انتشارات امیرکبیر
تهران، ۱۳۶۲



همتی، هما یون

کلیات عرفان اسلامی

چاپ اول: ۱۳۶۲

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است.

تیراژ: ۷۷۰۰ نسخه

فهرست

- پیشگفتار ۵
- عرفان چیست؟ ۱۳
- اجزای علوم - موضوع، مبادی و مسائل عرفان کدامند؟
عابد و زاهد و عارف - طایفه عباد - زهاد - عرفا و صوفیه -
عارف کیست؟
- اقسام عرفان ۴۲
- مقام ابن عربی در عرفان نظری
- خاستگاه عرفان اسلامی کجاست؟ ۶۳
- دلیل اشتباه مستشرقین
- اصطلاحات عرفانی ۸۰
- توضیح پاره‌ای اصطلاحات عرفانی - کشف چیست؟ - در
کشف مراتب کشف و انواع آن بر سبیل اجمال - عرفان و
عقل‌ستیزی - تفاوت فلسفه و عرفان
- رابطه فلسفه و عرفان ۱۰۵
- علت تقدم طریقه اشراق و تصوف بر طریقه برهان
- نارسایی عقل در شناخت برتر ۱۱۴
- فرق بین مراتب ادراک - چرا عارفان عقل ستیزند؟

۱۲۲ **نارسایی عقل در شناخت برتر یا خطاپذیری عقل**

عقل از حیث فکر محدود است نه از حیث قبول - عقل را به ذات و قوای خود، قدرت معرفت خداوند نیست و علمش به خداوند علم سلب است - علم به کلام شرع نیز از قدرت عقل بیرون است - نظرها

۱۴۲ **توحید نزد عارفان**

۱۵۵ **اسماء صفات**

نظر حاج ملا هادی سبزواری درباره اسماء و صفات - وجود اسماء و صفات منافاتی با احدیت ذات ندارد - همه موجودات اسماء الهی هستند

۱۹۲ **انسان کامل**

۲۰۵ **اعیان ثابته**

۲۱۸ **ولایت**

نبوت و رسالت و ولایت - درباره خلافت - درباره ولایت

۲۲۷ **هستی در عرفان**

وحدت وجود

۲۶۰ **عارفان و التزام به شرع**

عارفان حقیقی تابعان راستین شریعتند - در باب اینکه عرفای راستین پیروان واقعی شریعتند و عرفان واقعی مخالف شریعت نیست - در موارد اینکه عارفان الهی پایبند شریعتند و با کارهایی که مرتاضان می کنند مخالفند - الحاقیه درباره تعریف عرفان

۲۷۹ **مآخذ و تعلیقات**

به نام خدا

پیشگفتار

از دیرزمان قصد آن می‌داشتم تا که رساله‌ای درباره‌ی عرفان اسلامی بنگارم اما توفیق یار نبود و هم بضاعت مزجاة علمی و بصیرت اندک من اجازه‌ی چنین کاری را نمی‌داد و من پیوسته در آتش اشتیاق می‌سوختم. افسوسمندانۀ باید گفت که متون اساسی عرفان اسلامی تقریباً همگی به زبان عربی نگاشته شده‌اند و البته پارسی زبانان و کسانی را که زبان عربی را خوب نیاموخته باشند توفیق و فیض بهره‌گیری از آنها نیست. و هم از این‌روست که عرفان اسلامی، این وادی سراسر نور و پاکی و صفا و بحر ذخار پرژرفا همچنان در توالی سالیان و قرن‌ها ناشناخته و مجهول‌القدر باقی مانده است.

اینک که به‌یمن و برکت انقلاب عرفان زای پاکی افزای اسلامی ایران جانهای پاک و مشتاقی ظهور کرده‌اند بر صاحب‌نظران و متفکران عالیقدر با بصیرت مسلمان است تا آنچه را دارند از آموخته‌ها و یافته‌های خویش، برطبق اخلاص نهاده و به‌این عاشقان جمال‌دوست و شیفتگان پاک‌باز سینه‌چاک او ارائه دهند.

این بنده به‌سهم خود احساس مسؤولیت کرده و این سیاهه را تقدیم دوستداران عرفان می‌کنم و امید می‌برم که مقدمه‌ای باشد برای آشنایی و کنکاش

۶ کلیات عرفان اسلامی

و پژوهش بیشتر در باب عرفان اسلامی.

ذکر این نکته بی‌مناسبت نیست که این بنده عرفان را در محضر پرفیض حضرت استاد علامه عبدالکریم تهرانی (روشن) - که خدای بر طول عمرشان بیفزاید - فرا گرفته‌ام و ایشان از این جهت حقی عظیم برگردن من دارند. و از همین روست که کتاب را با همه ناچیزی و بیقدری به حضرت ایشان تقدیم کرده‌ام.

در کتاب حاضر بیشتر به نقل و قول و استناد به کتب پرداخته‌ام و کمتر از خود چیزی گفته‌ام، لذا کار من اگر قابل اعتنا باشد صرفاً «گزارشگری» است نه بیشتر. اما آیا مرا سخنی در باب عرفان نبوده است؟ چرا، در باب عرفان و مسائل و سیر تحول آن و اهمیت بازشناسی این علم شریف سخنان فراوانی دارم که در این کتاب مطرح نکرده‌ام زیرا که فراهم آوردن مجموعه‌ای از مطالب عرفانی را برای نسل و جامعه کنونی مان ضروری می‌دانسته‌ام و البته امیدوارم و از خدای طلب توفیق می‌کنم تا در فرصتی دیگر و فراغت بیشتر به انجام این مهم همت بگذارم که حالیا مبتلای به ضعف و بیماری هستم و مرا یاری کاری از این وجیزه نیست.

همچنین کتابهایی در زمینه عرفان نگاشته‌اند که بنده نقدشان را ضروری می‌دانم و متأسفانه بعضاً به قلم برخی نویسندگان مسلمان به رشته تحریر درآمده‌اند اما نویسندگانی مخلص و عرفان‌ناشناس!

نقد آن کتابها را هم به فرصتی دیگر موکول کرده‌ام.

در باب خود عرفان هم تنها به مسأله‌ای چند اکتفا کرده‌ام و مسائل دیگری هم هست که به علت کسالت و رنجوری توان طرح آنها را در خود نیافتم و امید می‌برم که در مجلد دیگری آن مسائل را طرح و ارائه دهم.

لازم به تذکر است که این کتاب پیش از این به صورت سلسله مقالاتی در روزنامه کیهان چاپ شده است.

نکته دیگر اینکه این کتاب معرف عرفان حقیقی علوی و محمدی است، عرفانی که در دامن شریعت مقدس اسلام بالیده است و با عرفان درویشی و دکانداری و کسبکاری، کاری ندارد. چه سلوك راه حق جز به متابعت رسول و امامان گرامی میسر نیست.

پیشگفتار ۷

در پایان این پیشگفتار از تمامی صاحب نظران و متفکران عاجزانه تمنای ارشاد و راهنمایی دارم باشد که از این رهگذر خطاهایم کاستی پذیرد. ان شاء الله در اینجا بر منست تا از الطاف برادر دانشمند، استاد محمدصادق آئینه‌وند که باعث عروض وجود بر ماهیت این دفتر گردیدند تشکر و سپاس بجای آورم. خداوند بر توفیقاتشان بیفزاید.

من الله التوفیق و علیه التکلان
والسلام علی من اتبع الهدی ونهی النفس عن الهوی
اقل عباد

همایون همتی

دانشجوی دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه تهران

این اثر ناچیز را با اذعان به حقارت آن به پیشگاه مقدس بزرگ
استادام، علامهٔ زمان، خاتم مدرسان فلسفه و علوم عقلی شیخ‌الحکماء
المتألهین و رئیس العرفاء الالهیین، عزالعرفاء و قدوةالحکماء، کاشف
الاسرار و واجدالحقایق، فقیه زبردست، اصولی متبحر، حکیم فرزانه، مفسر
عالیقدر، محدث کبیر، فیلسوف عظیم‌الشأن، عارف واصل، متکلم محقق،
جامع معقول و منقول، حضرت آیه‌الله علامه عبدالکریم تهرانی (روشن)،
«ادام‌الله ظلّه‌العالی» که نخستین بار در محضر مقدس‌شان عرفان‌آموختم
و هم اکنون افتخار شاگردی و تلمذ خدمت ایشان را دارم و ایشان
را بحق مجسمهٔ تقوی و فضیلت و عرفان یافتم، تقدیم می‌دارم.

گرنبودی خلق محجوب و کشیف

ورنبودی حلقها تنگ و ضعیف

در مسدیحت داد معنی دادمی

غیر این منطق بسی بگشادمی

مدح تو حیف است با زندانیان

گویم انسدر مجمع روحانیان

شرح تو غبن است با اهل جهان

همچو راز عشق دارم در نسهان

ای صفات آفتاب معسرفت
و آفتاب چرخ بنده یک صفت
گاه خورشید و گهی دریا شوی
گاه کوه قاف و گاه عنقا شوی
تو نه این باشی نه آن در ذات خویش
ای فزون از و همها و زبیش بیش

✱

ای قسیدیم راز دان ذوالمنن
در ره تو عساجزیم و ممتحن
این دل سرگشته را تدبیر بخش
وین کمانهای دو تورا تیز بخش
جرعه‌یی بر ریختی ز آن خفیه جام
بر زمین خاک من کأس الکرام
جرعه خاک آمیز چون مجنون کند
مرترا تا صاف او خود چون کند
جرعه‌یی چون ریخت ساقی‌الست
بر سر این شوره خاک زیر دست
جوش کرد آن خاک و ما ز آن جوشیم
جرعه دیگر که بس بی‌کوشیم
گر روا بدناله کردم از عدم...

ور نبود این گفتنی، نک تن زدم
الهی انا الفقیر فی غنای فکیف لا اكون فقيراً فی فقری، الهی انا الجاهل
فی علمی فیکف لا اكون جهولاً فی جهلی، الهی ترددی فی الآثار یوجب
بعدالمزار فاجمعنی علیک بخدمة توصلنی الیک، کیف یستدل علیک
بما هو فی وجوده مفتقر، الیک، ایکون لغیرک من الظهور مالم یس لک

حتی ی‌کون هوالمظهر لک، متی غبت عنا حتی تحتاج الی دلیل یدل
علیک؛ و متی بعدت حتی ت‌کون الآثار هی التی توصل الیک، عمیت
عین لا تراک علیها رقیباً و خسرت صفقة عبدلم تجعل له من حبک نصیباً.
«نیایش عرفه»

کی رفته‌بی ز دل که تمنا کنم ترا
کی بوده‌بی نهفته که پیدا کنم ترا
غیبت نکرده‌بی که شوم طالب حضور
پنهان نگشته‌بی که هویدا کنم ترا
با صد هزار جلوه برون آمدی که من
با صد هزار چشم تماشا کنم ترا

*

این جهان زندان و ما زندانیان
حفره کن زندان و خود را وارهان
با سگان بگذار این مردار را
خرد بشکن شیشه پندار را
ملک‌تی کان می‌ماند جاودان
ای دلت خفته، تو آن را خواب‌دان

به نام خالق هستیها

عرفان چیست ؟

اجزای علوم

در علم منطق که آموختن و فراگرفتن آن برای هر دانش پژوه و کاوشگری از ضروریات اولیه است، بحثی تحت عنوان «اجزای علوم» مطرح شده است که در آن به بخشهای تشکیل دهنده هر علمی از علوم پرداخته می شود. به عبارت دیگر در این بخش از منطق از «ساختمان علم» سخن گفته می شود و واضح و آشکار می گردد که هر علمی از اجزایی تشکیل شده است (مقصود از علم هر گونه معرفت و آگاهی اعم از تجربی و عقلی و غیر تجربی است) منطق دانان بر این باورند که هر دانشی از دانشهای بشری در واپسین تحلیل از سه قسمت تشکیل گردیده است: موضوع، مبادی و مسائل.

هر علمی بدون شک نیازمند موضوعی است یعنی که الزاماً هر علمی در باره چیزی کاوش می کند و سخن می گوید. آن چیزی که در مورد آن کاوش و کنکاش بعمل می آید و پرسشها در مورد او مطرح می شوند و پاسخها نیز ناظر به آن هستند و در هر علمی از آن گفتگو به میان می آید «موضوع علم» نامیده می شود. در حقیقت «موضوع» هر علمی محور تمامی مباحث مطروحه در آن علم است. موضوع هر علم ضمناً وحدت بخش و جامع مشترکی است بین مسائل آن علم.

بنابر عقیده اکثر منطق دانسان و فیلسوفان اسلامی آنچه موجب جدایی و تمایز علوم از یکدیگر می شود همانا موضوع آنهاست. یعنی هر علمی بواسطه موضوع اش از علم دیگر تمایز پیدا می کند. اگر هم دو علم اشتراکی داشته باشند در موضوع واحد، جهت بحث متفاوت خواهد بود. مثلاً در علم صرف بحث از «کلمه» می کنند و در علم نحو هم بحث از «کلمه» می شود، اما جهت بحث متفاوت است یعنی «کلمه» که شامل اسم و فعل و حرف است هم در علم صرف از احوال آن بحث می شود و هم در علم نحو، اما در علم صرف از «بناء کلمه» بحث می شود و در علم نحو از «عوارض کلمه از حیث اعراب و زبر و آن» سخن به میان می آید. مثلاً در علم صرف بحث می شود که یک کلمه اسم است، فعل است و مثلاً اگر فعل است، ثلاثی است یا رباعی، مجرد است یا مزید فیه، چگونه فعلی است و از کدام باب است؟

در علم نحو کلمه از حیث اعراب مورد بحث قرار می گیرد مثلاً کلمه اسم است یا حرف است، اگر اسم است معرب است یا مبنی و اگر معرب است آیا اعراب به حروف دارد یا خیر؟ بحث می شود که در چه حالتی کلمه منصوب و مرفوع و مجرور واقع می شود. به هر حال صرف از یک جهت کلمه بحث می کند و نحو از جهت دیگری در باب کلمه به بحث می پردازد.

علم طب هم همینطور است. موضوعی دارد. بدن انسان موضوع علم طب است. طب از بدن انسان بحث می کند از حیث صحت و مرض یعنی از آن رو که پذیرای تندرستی و بیماری می گردد. یعنی طب بحث می کند از اینکه چه چیزهایی موجب صحت بدن انسان می شود و چه عواملی بیماری بدن انسان را سبب می شوند.

علم منطق نیز موضوعی دارد. موضوعش معرف و حجت است. به عبارت دیگر منطق را باید علم تعریف شناسی و برهان شناسی نامید.

منطق قانون صحیح فکر کردن است و ضابطه‌های تفکر صحیح و سالم را و همینطور ملاکهای تمییز و بازشناسی تفکرات خطا و مغالطات و استدلالها و استنتاجهای نادرست را از استدلالهای درست باز می‌نماید. پس منطق هم موضوعی دارد و دربارهٔ چیزی سخن می‌گوید.

علم حساب هم موضوعی دارد و بحث از اجتماع و افتراق عدد می‌کند چگونه اعداد با هم جمع می‌شوند، چگونه ترکیب می‌شوند و چگونه رفع می‌شوند.

علم هندسه مثلاً موضوعش کمیات است از خط و سطح و جسم تعلیمی.

فلسفه نیز موضوعی دارد که اعلی‌العلوم است چون اشرف علوم است زیرا که شرافت علم به شرافت موضوعش می‌باشد و موضوع فلسفه اشرف موجودات این عالم است. فلسفه دربارهٔ هستی بحث می‌کند از آن رو که هستی است، با تعینات خاص کاری ندارد و به تعبیر فیلسوفان مسلمان به «موجود بما هو موجود» می‌پردازد.

پس آنچه مایه تفاوت و گوناگونی علوم می‌گردد موضوعات آنهاست، به عبارت دیگر تفاوت علوم به تفاوت موضوعاتشان بازگشت می‌کند. چون موضوعات علوم با یکدیگر متفاوتند، علوم هم با یکدیگر تفاوت دارند. مسائل علم طب از روانشناسی به اختلاف موضوع هریک از یکدیگر جدا می‌شوند. لذا در کتابهای منطق چنین آمده است که: تمایز علوم به تمایز موضوعات آنهاست. آنچه که باعث فرق نهادن بین دانشها و تمایز آنها از یکدیگر می‌شود مثلاً آنچه که باعث می‌گردد که شیمی با فیزیک و هر دو با فلسفه و هر سه با گیاهشناسی و هر چهار با علم طب متفاوت باشند تفاوت موضوعات آنهاست. پس تفاوت علوم و تمایز آنها بستگی دارد به تفاوت موضوعات و به تبع تفاوت موضوعات، مسائل هر علم و همچنین شیوه و روش کاوش نیز متفاوت می‌گردند.

مسائل هر علمی همان پرسشهایی هستند که در آن علم کوشش می‌شود تا پاسخی درخور و مناسب برای آنها یافته شود. مسائل هر علم با موضوع آن ارتباطی ژرف و بنیادین دارند که در منطق و فلسفه از آن به «اعراض ذاتی» یا «عوارض ذاتی» تعبیر می‌شود یعنی مسائل هر علمی عوارض ذاتی موضوع آن علم و موضوع هر علم معروض آن عوارض است.

پس مسائل هر علمی همانهاست که برای آنها استدلال می‌شود. آنچه که تا کنون شرح داده‌ایم مضمون یک قاعده مهم فلسفی است که برای تعیین موضوع هر علمی (البته علوم حقیقی نه اعتباری) بکار گرفته می‌شود و در فلسفه اسلامی بویژه برای تعیین «موضوع فلسفه» از آن استفاده می‌شود. آن قاعده این است: «موضوع کل علم مایبحث فیه عن عوارضه الذاتیه». موضوع هر علمی آن است که در آن علم از عوارض ذاتی‌اش گفتگو می‌شود. فالمعروض هوالموضوع والعوارض هیالمسائل. معروض همان موضوع است و عوارض همان مسائل می‌باشند.

بخش سوم هر علمی مبادی آن علم است که عبارت است از اموری که مسائل آن علم به آن وابسته است. مبادی بر دو نوع اند: تصویری و تصدیقی.

اموری که بیان‌کننده حدود موضوعات و محمولات مسائل آن علم است «مبادی تصویری» نام گرفته است. در حقیقت «مبادی تصویری» عبارتند از حدودی که جهت شناخت موضوع یا اجزاء و جزئیات آن بکار می‌روند.

«مبادی تصدیقی را به سه قسم تقسیم کرده‌اند که بترتیب عبارتند از: ۱- علوم متعارفه ۲- اصول موضوعه ۳- مصادرات. وجه تقسیم مبادی تصدیقی به اقسام سه‌گانه این است که در هر یک از علوم که

بوسیله بشر تنظیم و تدوین یافته یک سلسله قضایا وجود دارد که پیوسته زیر بنای مسائل آن علم قرار می‌گیرد. این قضایا همواره یابین بالذات‌اند (بخود روشن) یا غیر بین بالذات (بخود ناروشن). اگر بین-بالذات باشند، علوم متعارفه نامیده می‌شوند، ولی اگر بین بالذات نباشند، از دو قسم خارج نخواهند بود، یا از سوی فراگیرنده پذیرفته می‌شوند یا مورد انکار قرار می‌گیرند. اگر از سوی فراگیرنده پذیرفته شوند، اصول موضوعه نام دارند. ولی اگر مورد انکار قرار گیرند، مصادرات نامیده می‌شوند.

صدرالمتألهین شیرازی در این باب داد سخن داده و در تعلیقه‌ای که بر کتاب شفاء ابن‌سینا نوشته پس از اینکه یکایک اجزاء علوم را بتفصیل مورد بحث قرار داده مبادی را «منها البرهان»، مسائل را «لها البرهان» و موضوعات را «علیها البرهان» خوانده است. عبارت وی در این باب بدینگونه است: فالمبادی منها البرهان و المسائل لها البرهان و الموضوعات علیها البرهان والغرض فیما علیها البرهان الاعراض الذاتیه. (۱) آنچه که تا کنون گفتیم توضیحات لازم منطقی‌ای بود که برای ورود در بحث از ذکرش ناگزیر بودیم.

ما نیز براساس همین روش منطقی مشی می‌کنیم و به اجزاء تشکیل دهنده علم عرفان یعنی موضوع و مسائل و مبادی آن می‌پردازیم.

موضوع، مبادی و مسائل عرفان کدامند؟

قیصری می‌گوید: وصول به خداوند سبحان دوگونه است: علمی و عملی. و وصول عملی مشروط است به وصول علمی زیرا که موجب می‌شود تا عامل عمل خود را از روی بصیرت و آگاهی انجام دهد.

علوم بواسطه موضوعاتشان جدا می‌شوند. تمایز علوم به تمایز

موضوعاتشان است. یعنی چون موضوعات علوم با هم فرق دارد خود آنها هم با یکدیگر فرق دارند. تفاوت خود علوم تابع تفاوت موضوعات آنهاست. موضوع هر علمی آن علم را از سایر علوم جدا می‌کند. موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم راجع به عوارض ذاتی‌اش بحث می‌شود. پس معروض همان موضوع است و عوارض همان مسائلند.

مسائل هر علمی عوارض ذاتی موضوع آن علم‌اند. و اما مسائل فروع علمی یا همه بدیهی و بی‌نیاز از فکر و نظر و غنی از اقامه برهان و استدلال‌اند و یا محتاج به نظر و تأمل می‌باشند یعنی کسبی‌اند و یا برخی از مسائل بدیهی و بی‌نیاز از فکر و استدلال‌اند و بخودی خود روشن و آشکاراند و برخی دیگر محتاج به نظر کردن و اندیشیدن و تأمل و نیازمند به دلیل و برهان‌اند یعنی کسبی و نظری‌اند. پس اگر تمام مسائل بدیهی باشند آنگاه مبادی بقیه علوم بشمار می‌آیند. البته بدیهی و کسبی بودن در نزد همه اذهان یکسان نیست. چه بسا مسأله‌ای که برای شخصی یا اشخاصی بدیهی است و در همان حال برای فرد یا افراد دیگری کسبی است یعنی بخودی خود روشن و واضح نیست و محتاج فکر و نظر و استدلال است. پس بدیهی یا کسبی بودن مسائل، نسبی است یعنی نسبت به اذهان متفاوت، متفاوت است. و اگر تمامی مسائل کسبی باشد آنگاه خود همین مسائل کسبی متکی بر یک سری امور بدیهی و روشن هستند که بواسطه آن امور بدیهی و روشن این امور کسبی و نظری دانسته و مکشوف می‌گردند. پس امور دو دسته‌اند یا خود بالذات روشن‌اند و نیازی به تفکر و تأمل ندارند و فهمشان نیز نیاز به برهان ندارد، این دسته «امور بدیهی» نامیده می‌شوند.

و یا بالذات واضح و آشکار نیستند و فهمشان متوقف بر دانستن

چیزهای دیگری است و بواسطه امور دانسته و روشن و مکشوف دیگری دانسته و روشن و مکشوف می گردند و به اصطلاح «امور کسبی» اند و البته امور کسبی و نظری متکی به امور بدیهی و ضروری هستند. پس اگر برخی از امور بدیهی باشند و برخی دیگر کسبی، آنگاه بدیهیها مبادی امور کسبی قرار می گیرند یعنی از طریق اولی به دومی می رسیم و آنها را فهم و شناسایی می کنیم. یعنی شناسایی «امور کسبی» توقف دارد بر «امور بدیهی». «امور بدیهی» همچون پلی برای رسیدن به «امور کسبی» هستند و واسطه شناسایی و معرفت ما نسبت به «امور کسبی» قرار می گیرند.

آنچه در عرفان نظری مورد بحث قرار می گیرد: بحث و تبیین ذات خداوند و اسماء و صفات او از حیث پیوند با مظاهر ذات الهی است. پس موضوع علم عرفان: ذات احدی و نعوت ازلی و صفات سرمدی است. علم عرفان از ذات الله بحث می کند اما چون خود ذات خداوند دیگر معروض هیچ گونه عوارضی نیست و اساساً عوارضی ندارد و معروض چیزی قرار نمی گیرد — و گرنه معلول خواهد شد و معلولیت شأن ممکنات است و با وجوب ذاتی حق سازگاری ندارد — لذا موضوع علم عرفان خود ذات الله یا ذات الحق نیست زیرا ذات خدا اساساً برای موجودات امکانی محدود مثل انسان درک ناشدنی و ادراک ناپذیر است و نمی توان نسبت به ذات معرفت بالکنه پیدا کرد. بنابر این موضوع علم عرفان ذات حق از حیث اسماء و صفات اوست. خود ذات حق نمی تواند موضوع علم عرفان قرار گیرد زیرا موضوع هر علمی آن چیزی است که در آن علم از عوارض ذاتی آن سخن رانده می شود و خداوند عوارض ذاتی ندارد و معروض هیچ عارضی نیست پس ذات خداوند نمی تواند موضوع از برای علم عرفان باشد.

بنابر توضیح فوق موضوع علم عرفان خود ذات حق نیست، چون مقام

و مرتبه ذات و حقیقت ذات به لحاظ غنائی عن العالمین و بی نیازی اش از ماسوی نه قبول اشاره عقلی می نماید نه وهمی و هیچ عبارتی نمی تواند معرف و کاشف ذات باشد.

عنقا شکار کس نشود دام بساز گیر

کانهجا همیشه دام بدست است باد را
لذاست که گفته می شود موضوع علم عرفان که به آن علم تصوف و سلوک و علم الهی شرعی و علم حقایق نیز اطلاق می شود وجود حق و ذات احدی است از جهت ارتباط با خلق و انتشاء عالم و ظهور خلاق از او به عبارت دیگر معرفه ارتباط العالم بالحق و الحق بالعالم یعنی شناخت رابطه مخلوقات با خدا و ارتباط خدا با خلق. پس موضوع علم عرفان ذات حق اول است از جهت ارتباط آن با خلق و پدید آمدن عالم از او.

اما مسائل علم عرفان که عوارض ذاتی موضوع آن هستند عبارتند از: کیفیت صدور کثرت از خداوند و رجوع این کثرات بدو و بیان مظاهر اسماء الهی و نعوت ربانی و بیان کیفیت رجوع اهل الله به او و کیفیت سلوک و مجاهدات ایشان برای رسیدن به خداوند و ریاضات ایشان و بیان نتیجه همه اعمال و کارها و افعال و اذکار در سرای دنیا و آخرت بر وجهی ثابت و مطابق با واقع و نفس الامر.

اما مبادی علم عرفان عبارتند از: شناخت تعریف و ماهیت یا حد منطقی آن، دانستن فایده و سودمندی آن و آشنایی با اصطلاحات عرفانی و تمام آنچه که مسائل این علم (عرفان) بر آن بنا می شوند. علم عرفان اشرف علوم یا شریفترین دانشهاست زیرا شرف علم به شرف موضوع علم است و علم عرفان شریفترین علوم است به جهت شرافت موضوع و عزت مسائل اش.

اما علم حکمت و کلام اگر چه موضوعشان موضوع همین علم

عرفان است یعنی شباهت موضوع با علم عرفان دارند اما در آنها از کیفیت وصول عبد به رب یعنی اینکه بنده و مخلوق چگونه می‌تواند به خالق و رب برسد، سخنی نمی‌رود و بحثی نمی‌شود و شیوه تقرب الی الله و طریقه تحصیل قرب به خداوند و نزدیک شدن به مبدأ اعلی تبیین نمی‌شود. در حالی که علم عرفان این هردو را مورد بحث قرار می‌دهد. پس تعریف عرفان این است که: عرفان علم به خداوند سبحان است از حیث اسماء و صفات و مظاهرش و علم به احوال مبدأ و معاد و حقایق عالم و کیفیت رجوع عالم به حقیقت واحده‌ای که ذات الهی است و معرفت و شناختن طریق سلوک و مجاهده برای آزاد ساختن نفس از تنگنای قیود جزئی و اتصال و پیوند آن به مبداش و اتصاف آن به اطلاق و کلیت.

علم عرفان علم کشفی و ذوقی است و جز صاحب وجد و اهل شهود از آن محفوظ نمی‌شود.

برخی چنین پنداشته‌اند که عرفان از قبیل تخیلات شعری است و مبتنی بر هیچ اصلی نبوده و طرفداران آن برهانی برای اثبات مطالب آن ندارند و فقط مدعی مکاشفه هستند، در حالی که هرگز چنین نیست. این قوم التزام به برهان دارند و مطالب خود را به گونه‌ای مستدل بیان می‌دارند تا نظرات خود را برهاناً به دیگران منتقل کنند و مفهوم دیگران سازند. (۲)

مرحوم حاج محمدعلی حکیم در کتاب لطائف‌العرفان می‌گوید: «اعلم ان علم‌العرفان (التصوف) (المکاشفه) (التحقیق) الذی هو عبارة عن العلم بالحق و اسمائه و صفاته و افعاله و آثاره بطریق العلم الحضوری و المکاشفة و الشهود و وجدان الحقیقه فی رقائقها و صورها بل التحقق بها و التصور و السریان فی صورها.

موضوعه الوجود الحق من حیث صفاته و نعوته فان الواحد الاحد

البسيط لا يدرك الامن حيث احواله واسمائه والوجود المطلق وان يعم جميع المقولات التي هي عارضة عليه، لكن حيثيتها و احكامها عند- الفلاسفة غير حيثة الوجود و احكامه ولذلك جعلوا موضوع العلم- الالهى «الوجود المطلق» مالم يتخصص بكمية و طبيعة خاصه ولكن فى نظر العارف لاشيئى بجهة من الجهات و حيثة من الحيثيات خارجاً عن- الوجود و شئون نوره حتى يخرج به بقاء «ليس فى الدار غيره الديار» فباى حديث بعد الله و آياته يؤمنون».

و مسائله عبارة عن بيان التجلى الاولى والثانى، الذين بهما تحصل معرفة ارتباط الحق بالعالم و العالم بالحق و كيفية صدور الكثرة عن الوحدة الحقيقية و رجوعها اليها و بيان طريق المجاهدة و المنازل للسالك الى الله و المكاشفات، و ما يحصل للمجذوبين من التجلى الشهودى المنقسم الى الآثارى و الافعالى و الصفاتى و الذاتى و بيان ثمره الاعمال و الافعال و الاذكار و ورود الواردات و الوقائع و الانوار و الحالات.

وليعلم ان الاستدلال لا يحصل منه الا التنبيه على العلم الفطرى و العلم بوجود الله دون العلم بالله و المعرفة الكامله لا تحصل الا بالاجذبة من الحق عناية ابتداء ثم السلوك و هى للذين سبقت لهم الحسنى او بالتصفية و السلوك حتى ينجر الاجذبة كما وعد الله تعالى فى قوله تعالى «الذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا».

و مبادئه معرفة حده و موضوعه و غايته و التصورات و التصديقات التى تتوقف مسائله عليها التى منها اصطلاحات الصوفيه ذكر فى شرح نهج المسترشدين.

ورأى عقل طورى دارد انسان
كه بشناسد بدان اسرار پنهان

بسان آتش اندر سنگ و آهن
 نهاده است ایزد اندر جان و در تن
 چو بر هم اوفتاد این سنگ و آهن
 ز نورش هر دو عالم گشت روشن
 از آن مجموع پیدا گردد این راز
 چو بشنیدی برو با خود بپرداز
 تویی تو نسخه نقسش الهی

بجو از خویشتن هر چیزی که خواهی
 اینک به دنباله سخنان گذشته مان بخشی از کتاب اشارات شیخ -
 رئیس ابوعلی سینا را که به مقامات عارفان اختصاص داده شده می -
 آوریم تا سخنان گذشته بهتر مفهوم خوانندگان عزیز واقع شود.
 امام فخر رازی که به امام المشککین ملقب گشته است و تقریباً
 بر تمام سخنان و آراء ابن سینا نقد زده است و هیچ اندیشه ای از چنگال
 نقد او در امان نمانده است، درباره این بخش از کتاب اشارات ابن سینا
 که نمط نهم است چنین می گوید:
 «این فصل بهترین فصول کتاب اشارات می باشد چه علوم صوفیه
 به ترتیبی در این فصل مرتب و منظم شده که قبل از شیخ رئیس ابوعلی -
 سینا سابقه ای نداشته و بعد از او هم تا کنون کسی بدین پایه چیزی در
 این باره نگاشته است.»

شیخ رئیس درباره عرفان و مقامات عارفان چنین می فرماید:
 «عرفا را مقامات و مدارجی است که خاص آنهاست. زندگانی و
 حیات آنها در دنیا غیر از زندگانی و حیات دیگران است، در عین اینکه
 در زندان بدن اسیرند با سیروسلوک و تجرد روح به سوی عالم قدس راه
 می یابند. عرفا را دو جنبه است: یکی خفیه و پنهانی و دیگری جنبه
 ظاهری و آشکار، کسانی که بدین امور وقوف ندارند به انکار حالات

عرفا می‌پردازند و کسانی که بدان آگاهی دارند در وصف حالات عرفا و سیر و سلوک آنان راه اغراق می‌پیمایند و به آنها به دیده شگفتی و بزرگی می‌نگرند. ما در اینجا آن را برای تویین می‌کنیم.

سپس ابن‌سینا به تعریف عارف، زاهد و عابد و تفاوت و رابطه این سه می‌پردازد:

«آن‌کس که از تعینات دنیوی و لذایذ و دلفریبهای آن روی برتابد زاهد خوانده می‌شود و آن‌کس که در انجام عبادات (نماز و روزه و اقسام دیگر عبادات) مواظبت و مداومت دارد عابد نامیده می‌شود و آن‌کس را که با قوه تفکر در عالم قدس تصرف مداوم دارد بدین منظور که دل و قلبش آماده پذیرفتن انوار الهی شود عارف می‌گوییم، گاهی دو یا هر یک از این سه عنوان (زاهد-عابد-عارف) در یک فرد با هم جمع می‌شود.»

شیخ سپس چنین ادامه می‌دهد:

«زهد نزد کسی که عارف نیست به مثابه یک نوع معامله و دادوستد است، بدین وجه که از تعلقات و تعینات دنیوی بدان جهت چشم می‌پوشد. آنها را می‌فروشد تا متاع آخرت را بخرد ولی زهد به نظر عارف بدین منظور است که ضمیر خود را منزّه ساخته و از آنچه که دل و قلب او را از اشتغال بحق باز می‌دارد پرهیز کند و زهد عارف عبارت است از بی‌اعتنائی و استغنا و رو برگرداندن از همه چیز جز ذات حق، عبادت هم نزد کسی که عارف نیست نیز به منزله یک نوع معامله و دادوستد است که عملی بقصد دریافت اجرتی انجام می‌دهد. چنین کسی در این دنیا بدان سبب عبادت می‌کند تا اجرت آن را در آخرت به صورت پاداش و ثواب دریافت نماید، ولی عبادت در نظر عارف بمانند ریاضتی است که با اهتمام و توسل به آن، قوای وهمیه و متخلیه را از آستانه غرور و خودخواهی معطف و به درگاه حق آشنا سازد، تا به هنگام طلب

جلوات حق، از قبول سرپیچی نکنند. عبادت دل را به قبول انوار فروزان الهی مصفی ساخته و تبعیت قوای سرکش را از قوای باطنی عادت و ملکه می‌نماید تا هرگاه ضمیر و دل اراده کرد که مطلع انوار حق قرارگیرد، قوای سرکش نفسانی نه تنها مزاحم او نباشند، بلکه در این سیر، ضمیر پاک را مشایعت کرده و در سلوک عالم قدس از او متابعت نمایند.»

شیخ پس از آن به توضیح ویژگیها و خصوصیات عارف می‌پردازد و می‌فرماید:

«عارف جويا و طالب حق است و جز او به چیز دیگر ارادت نمی‌ورزد (العارف يريد الحق الاول لا شيء غيره) و امر دیگری غیر از حق در عرفان و معرفت او مؤثر نیست (لا يؤثر شيء غير الحق الي عرفانه) عبادت عارف بدان سبب است که فقط حق را شایسته عبادت می‌داند و عبادت را شریف و مستحسن می‌پندارد. عبادت عارف از بیم و امیدی نیست و اگر شوق به بهشت و بیم از دوزخ هم داشته باشد این بیم و امید محرک اوست نه مقصد و مقصود او.

از نظر عارف خدا واسطه‌ای نیست که با توسل او به بهشت راه یابد بلکه مطلوب او غیر از این است و مطلوب او فقط حق است.

عارف بزرگ خواجه شیراز در این باره چنین می‌سراید:

گل‌عداری ز گلستان جهان مسا را بس

زین چمن سایه آن سرو چمن ما را بس

قصر فردوس به پاداش عمل می‌بخشند

مسا که رندیم و گدا دیرمغان ما را بس

نقد بازار جهان بنگر و آزار جهسان

گر شما را نه بس این سود و زیان ما را بس

یار با ماست چه حاجت که زیادت طلبی
 دولت صحبت آن مؤنس جان ما را بس
 باغ عشرتگه و ایوان، بهملوک ارزانی
 ما فقیریم سرکوی فلان ما را بس
 از درخویش خدایا به بهشتم مفرست
 که سرکوی تو از کون مکان ما را بس
 نیست ما را بجز از وصل تو در سر هوسی
 این تجارت زمتاع دو جهان ما را بس
 من و همصحبتی اهل ریا دورم باد
 از گرانان جهان رطل گران ما را بس
 بنشین بر لب جوی و گذر عمر بین
 که این اشارت ز جهان گذران ما را بس
 خواجه نصیر در شرح این قسمت از بیان شیخ چنین می‌فرماید:
 چون شیخ غرض عارف و زاهد و عابد را از زهد و عبادت ذکر کرد و
 غرض عابد و زاهد را که عبارت از رسیدن به ثواب و پرهیز از عقاب است
 بیان نمود اینک در اینجا اشاره به هدف و غایت عارف می‌کند. پس
 می‌گوید برای عارفی که کمال حقیقت را دریافته باشد دو حالت پیش
 می‌آید یکی بر حسب نفس فقط و این حالت عبارت است از عشق عارف
 بکمال و دیگری برای نفس و بدن مشترکاً و این حالت عبارت است
 از آهنگ و حرکتی که عارف برای رسیدن بکمال می‌نماید.
 شیخ عشق بکمال را به اراده و آهنگ به سوی کمال را به عبادت
 —تعبد— اصلاح کرده است. اراده و عبادت عارف بالذات به حق جل ذکره
 تعلق دارد عارف به هیچ روی این ارادت (خواستن، مهر ورزیدن،
 انتخاب کردن) را به عمر دیگری بالذات ندارد و چنانچه بغیر از او به
 چیز دیگری ارادت بورزد آن هم به خاطر حق است لذا این سخن شیخ

(العارف یرید الحق الاول لالشیئی غیره) مبتنی بر این مقصود است که ارادت عارف بحق بالذات می باشد و مراد او از جمله (لایؤثر شیئاً غیره الحق علی عرفانه) این است که غیر از حق امر دیگری را بالذات در عرفان خود بر نمی گزیند و منظور این است که عارف تحت تأثیر شخصیت عرفانی خود قرار نمی گیرد بلکه عرفان او متوجه بحق است و از اینجاست که فرمود (من آثار العرفان فقد قال بالثانی) از آنجایی که هر مؤثری که تأثیرش بالذات نباشد ناگزیر خود از امر دیگر متأثر است لذا عرفان متأثر از امر دیگری است و آن مؤثر جز ذات حق چیز دیگر نیست بنابراین امری که مؤثر در عرفان می باشد حق است و این امر اختصاص به عارف دارد که غیر از حق امر دیگری را در معرفت الهی منظور می دارند و معرفت خدا را برای ثواب و عقاب می جویند ولی عارف عرفان را هم به خاطر حق می خواهد و از اینجاست که گفته شد که حق فقط مؤثر در عرفان است و بیان (تعبده له فقط) اشاره به این معنی است که عارف فقط به حق عبادت می ورزد لا غیر.

(عارفی که تحت تأثیر عرفان قرار بگیرد و عرفان را برای نفس عرفان نه برای حق بخواند موحّد نیست). عارفی که عرفان خود را نادیده بگیرد بلکه از عرفان قصد حق کند در بحر وصال سیراب خواهد شد درجات تخلیه کمتر از درجات تخلیه (تزکیه) نیست و چنانچه بخواهیم در این باره به اختصار هم شرح بدهیم زبان و بیان از ذکر این حدیث قاصر است و بیان این حال به عبارت نگنجد و به تقریر مکشوف نشود و جز شهپر خیال چیزی در پیرامون آن پروبال نتواند زد. کسی که مشتاق و آرزومند است که به آن معرفت حاصل کند بایستی قدم به قدم و بتدریج در این راه گام نهد و از طریق شهود کشفی حاصل نماید با گفت و شنود و قیل و قال هیچ کس به آن عالم واصل نیاید کسی را بدین مقام راه است که خود آن عالم را به رأی العین ببیند و از طریق

شنیدن کسی تصور این مقامات را نتواند.

عارف گشاده‌رو و متبسم است از راه فروتنی و تواضع، به‌خردسالان همان‌گونه احترام می‌گذارد که بزرگسالان را و با مردم عادی و گمنام همانقدر گشاده‌رو است که با افراد ممتاز و مشهور، چرا عارف چنین نباشد؟ چه به‌حق خشنود و فرحناک و به‌همه چیز خرم و شادمان است و به‌جهان خرم از آن است که جهان خرم از اوست، همه‌چیز را در حق می‌بیند و چرا به‌همه به‌یک نظر ننگرد؟ زیرا همه‌چیز و همه‌کس را در مقام رحمت‌الهی مساوی می‌داند و اعتقاد دارد که همه‌کس از دریای ییکران فیض‌بخش‌الهی یکسان استحقاق استفاضه دارند و براین خوان نعمت دشمن و دوست تفاوتی ندارند منتها گروهی به‌امور یهوده و باطل پرداخته و از این افاضه بی‌نصیب ماندند.

عارف را احوالی است که حوصله تحمل و توجه به‌امور جزئی را ندارد تا چه رسد به‌این که عنایت و توجهی به‌امور مهمه‌داشته باشد این امر در (اوقاتی) است که ضمیر او به‌سوی حق در حرکت است و قبل از وصول و اتصال حجابی در نفس او در سیر باطنیش دست می‌دهد ولی چون به‌وصال حق رسید از همه چیز روی برمی‌تابد و برای او دو فرصت حاصل می‌آید و این دو به‌صورت کرامت و بخشش است در اینجاست که عارف بیشتر از دیگران از بهجت و سرور لذت می‌برد.

عارف به‌تجسس و کسب خبر اهتمام نمی‌ورزد، با مشاهده امر منکر و ناگوار خشمگین نمی‌شود بلکه برعکس عفو و بخشش می‌کند زیرا به‌اسرار الهی و سرنوشت آشنا و بیناست چون خواهد که امر به‌معروف کند به‌ملایمت و نرمی نصیحت و پند گوید نه همچون کسانی که به‌درشتی و شدت به‌ملامت و سرزنش می‌پردازند اگر انجام امری به‌نظر عارف با ارزش آید با همت و مسرت بدان اقدام می‌کند و مقصودش از انجام آن امر امور دنیوی نیست و به‌آن سبب به‌کار خیر همت

می‌گمard تا مبادا به آن عمل نااهل و ناآشنا دست یازد.

عارف شجاع است و چرا نباشد؟ چه او از مرگ ترس و پروایی ندارد. عارف بخشنده است و چرا نباشد؟ چه او علاقه‌ای به مال دنیا ندارد. عارف عفوکننده اهل اغماض است و چرا نباشد؟ چه روح او بزرگتر از آن است که در مقابل شر و بدی که از دیگران می‌بیند به معامله به‌مثل پرداخته و روح خود را خفیف و خوار کند. عارف کینه را فراموش می‌کند و چرا چنین نباشد؟ فکر او به‌حق مشغول است و از امور دیگر غافل.»

شیخ الرئیس پس از ذکر و توضیح اوصاف عارف اشاره به دشواری پیمودن و سلوك راه و نیل به مقصد می‌کند و می‌فرماید:

«خداوند همچون شریعه‌ای نیست که هرکس برآستان او بگذرد و بزرگتر از آن است که هرکس اراده کرد بتواند به او دست یازد (خداوند همچون شریعه‌ای نیست که هر رهگذری از آن آب بردارد) و به وصال او برسد (چنین نیست که همه جویندگان را مقام اتصال و وصال نصیب آید) خداوند اجل از آن است که هرکس به مقام ربوبیت والوهیت او وقوف یابد...» و در آخر شیخ بزرگوار چنین می‌فرماید:

«آنچه در این مقوله گذشت ممکن است مورد تمسخر پی‌خبران و غافلان قرار گیرد ولی برای سالکین راه حق آموزنده و عبرت‌انگیز است اگر این مطالب به‌گوش کسی گران آید و آنها را نپذیرد نقص و قصور را از جانب خود باید بداند که شاید قریحه و ذوق او متناسب با عرفان نباشد زیرا در دستگاه آفرینش هر کسی برفطرت و سرشتی خاص آفریده شده است.» (۳)

ابن‌سینا در کتاب شریف «اشارات» خود اشاراتی هم به منازل و مراحل سیر و سلوك و ریاضتهای عرفانی دارد که ما شاید بعداً بدان تمسک جویم.

عابد و زاهد و عارف

سخنان شیخ الرئيس ابوعلی سینا را در این باره شنیدید، شیخ- شهاب الدین سهروردی متوفی ۶۳۲ هـ. ق در کتاب «عوارف المعارف» به عربی و شیخ عزالدین محمود کاشانی متوفی ۷۳۰ هـ. ق در «مصباح- الهدایة» به فارسی هم شرحی در باره اصناف خداجویان و طالبان راه آخرت نوشته اند که شامل اصناف عباد و زهاد و عرفا و صوفیه و ملامتیان می شود.

در کتب دیگر اخلاق و تصوف از قبیل قوت القلوب ابوطالب سکی متوفای ۳۸۶، و کتاب اللمع ابونصر سراج طوسی متوفی ۳۷۸، و حلیه- الاولیاء حافظ ابونعیم اصفهانی متوفی ۴۳۰، و رساله قشیریۀ امام ابوالقاسم قشیری متوفی ۴۶۰ و احیاء العلوم امام محمدغزالی (۴۰۰- ۵۰۰ هـ. ق) نیز کم و بیش در آن مباحث گفت و گوشده، اما حاصل و خلاصه همه گفته ها و نوشته ها این است که در ذیل سه عنوان خواهید شنید:

طایفه عباد

۱- عابد: کسی است که بظواهر عبادات و طاعات شرعی مقید است، علاوه بر ادای فرایض که تکلیف همگانی است و هیچ کس را از آن گزیر نیست، پیوسته اوقات خود را در مواظبت بر نوافل عبادات از نماز و روزه و تلاوت قرآن و خواندن اذکار و ادعیه مأثوره و امثال آن می گذراند، وداعی او بر ملازمت عبادت، تحصیل ثواب آخرت است.

این طایفه در سلوك طریق آخرت به مرشدی راهنما و بیعت با پیری راهبر معتقد نیستند، از محلات و طبیات شرعی نیز خودداری و تزهّد نمی ورزند، چنانکه مثلاً زن و فرزند اختیار می کنند، و از خوردن غذای لذیذ، و پوشیدن جامه فاخر و خفتن در بستر گرم و نرم و امثال

آن اجتناب ندارند. عابد در واقع معامله‌گری است که در عوض عبادت، اجرت ثواب آخرت از نعیم بهشت و تزویج حورعین می‌خواهد، چنانکه در دعا می‌خواند «زوجنا حورالعین» برخلاف عارف که عبادت او از شوایب علل و اغراض مبرا و منزّه است، حق را از برای حق می‌پرستد. خلاصه این که عباد آن طایفه‌اند که پیوسته بروظایف و نوافل عبادات شرعی مواظبت و ملازمت داشته باشند بقصد نیل ثواب اخروی و خود را به دستگیری و هدایت ولی مرشد محتاج نمی‌دانند بلکه عمل کردن به همان ظواهر تعلیمات و مقررات شریعت را در نیل سعادت دنیا و آخرت کافی می‌شمارند.

زهاد

۲- زاهد: کسی است که با وجود التزام وظایف طاعات و عبادات، از دنیا و دنیاوی چشم می‌پوشد، و در تقوی و پرهیز نمودن و اعراض از امور دنیوی و خوشیهای زندگانی چندان مبالغه می‌ورزد که امور حلال و لذایذ و طبیات شرعی را نیز بر خود حرام می‌کند، چنانکه مثلاً زن هم‌خوابه نمی‌گیرد و خانواده تشکیل نمی‌دهد، غذای لذیذ نمی‌خورد، بر بستر گرم و نرم نمی‌خوابد، لباس فاخر ناعم نمی‌پوشد، و بالجمله خود را پیوسته در سختی ریاضت و تقشف می‌پروراند. و اگر زاهدی احياناً تن به ازدواج داد، محض به خاطر این است که یکی از وظایف شرعی را انجام داده باشد، نه برای شهوت نفس و رغبت نکاح.

باری زاهد مانند عابد، سرسپرده خضری راهبر نیست و با پیری کامل و شیخی مرشد پیوند و رشته اتصال و بیعت ندارد بل که بدون استاد و راهنما، تنها و خودسر به زهد و عبادت می‌پردازد، برخلاف عارف صوفی که پیوند با انسان کامل و داشتن شیخ و پیر راهنما شرط اصلی و اساسی سیر و سلوک اوست، و در هیچ مرحله جز با پرهیز

شیخ نمی‌پرد و سفارش می‌کند که:
 هین مپیر الاکه با پهرهای شیخ
 تا بینی عون لشکرهای شیخ
 مگسل از پیغمبر ایام خویش
 تکیه کم کن برفن و برگام خویش
 چونکه با شیخی تو دور از زشتی‌یی
 روز و شب سیاری و در کشتی‌یی

*

اندر این ره ترک کن طاق و طرنب
 تا قلاووزت نجنبند تو مجنب
 هر که او بی‌سر بجنبند دم بسود
 جنبشش چون جنبش کسژدم بود
 باز در تعریض به همین جماعت زهاد و دیگر خداپرستان و طالبان
 آخرت که در راه حق بدون هادی و دلیل و استاد راهبر قدم می‌گذارند،
 و بندرت اتفاق می‌افتد که این گروه به مقصد برسند، گفته است:
 هر که گیرد پیشه‌یی بی‌اوستا
 ریشخندی شد به شهر و روستا
 هر که در ره بی‌قلاووزی رود
 دو روزه راه، صدساله شود
 هر که تازد سوی کعبه بی‌دلیل
 همچو این سرگشتگان گردد ذلیل
 جز که نادر باشد اندر خافقین
 آدمی سر برزند بی‌والس‌دین
 مال، او یابد که کسبی می‌کند
 نادری باشد که گنجی برزند

این است که به قول مولوی پیشرفت زاهد در سیروسلوک بسیار کند و بطیء است، چنانکه در مثل یک روزه راه را در یک ماه می‌پیماید، اما عارف در یک دم و با یکقدم از فرش به عرش اعلیٰ سفر می‌کند و خود را به سرمنزل قرب الهی می‌رساند:

سیر عارف هر دمی تا تخت شاه

سیر زاهد هر مهی یک روزه راه

گرچه زاهد را بود روزی شگرف

کی بود یک روز او خمسین الف

قدر هر روزی ز عمر مرد کار

باشد از سال جهان پنجه هزار

عشق را پانصد پراست و هر پری

از فراز عرش تا تحت الثری

زاهد با ترس می‌تازد بپا

عاشقان پیران تر از برق و هوا

کی رسند آن خایفان در گرد عشق

کآسمان را فرش سازد گرد عشق

زاهد نیز در واقع تاجر سوداگری است که متاع دنیا را به آخرت

می‌فروشد، و سختی ریاضت و تنسک و کف نفس از شهوات و رغبات

دنیوی را، علاوه بر بیم و امید و خوف و طمع ثواب و عقاب آخرت بچشم

داشت و انتظار این امر برخود هموار می‌کند که مبدأ صدور کرامات

و خرق عادات گردد.

پس زهدورزی و عبادت‌پیشگی زاهد نیز همچون عابد خالی

از خوف و طمع نیست، برخلاف عارف که چون در خط تزهد و عبادت

اقتاد محض برای خداست نه برای غرض و مقصود دیگر، چرا که رضا

و رضوان الهی پیش عارف از هر نعمت و کرامتی بالاترست، چنانکه

در آیه شریفه سوره توبه می‌خوانیم:

«وعد الله المؤمنين و المؤمنات جنات تجرى من تحتها الانهار خالدين فيها و مساكن طيبه في جنات عدن و رضوان من الله اكبر ذلك هو الفوز العظيم: توبه ج ۱۱ آیه ۷۳».

مولوی گوید:

قبله عارف بود نور وصال
قبله عقل مفلس شد خیال
قبله زاهد بود یزدان بر
قبله طامع بود همیان زر
قبله معنی وران صبر و درنگ
قبله صورت پرستان نقش سنگ

*

اصل ارض الله قلب عارف است
لامکان است و ندارد فسوق و پست
ربع آن رانسی حدونسی عد بود
کمترین دانسه دهد هفتصد بود
حمد عارف مر خدا را راست است

که گواه حمد او شد پا و دست
اما فرق مابین زاهد و عابد این است که حفظ صورت عبادت
چنانکه عمل عابد است، با وجود رغبت به دنیا و امور دنیاوی، ممکن
است، اما زهد با رغبت به دنیا ممتنع است، چرا که در زهد حقیقی
شرط است که شهوات نفسانی و تمایلات دنیوی در روح زاهد به ریاضت
کشته شده باشد.

عرفا و صوفیه

۳- عارف: عرفان در اصل لغت مرادف «معرفت» به معنی

شناسایی است، و در اصطلاح به دو معنی گفته می‌شود، یکی عرفان علمی است که جزو علوم و فنون تحصیلی شمرده می‌شود، و سرسپردگی و پیوند با شیخ و پیر کامل و رشته اتصال به ولی عصر در آن شرط نیست، دیگر عرفان عملی است، و در این اصطلاح عارف با صوفی یکی است. و عارف صوفی حقیقی کسی است که اولاً سیرو سلوک طریق الهی او در تحت تعلیم و تربیت پیر راهبر و شیخ و مرشد کامل قرار گرفته، و در هر مرحله سیر استکمالی او با پروبال شیخ باشد، و بالجمله در تصوف و عرفان عملی سرسپردگی و تسلیم و اتقیاد و اطاعت پیر ارشاد و دستگیری و هدایت شیخ و پیروی پیشوای طریق، و به عقیده خاصگان بیعت و لویه خاصه شرط لازم است، و ثانیاً تمام هدف و مقصد از تزهد و عبادت و تقوی و پرهیزکاری، نیل به سعادت قرب الهی است، یعنی حق تعالی را برای خود حق عبادت می‌کند، نه برای تحصیل ثواب و اجر و مزد آخرت، و نه از روی خوف و طمع و رغبت و وهبت بهشت و دوزخ، بل چنانکه مولای متقیان در مناجات و راز و نیاز با خدای خود گفته است «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً فی جنتك لكن وجدتك اهلاً للعبادة فعبدتك».

این است که نتیجه و محصول زهد حقیقی، عابد عارف می‌شود، چنانکه در مثل می‌توان گفت که زهد به منزله کاشتن، و عرفان، حاصل و ثمره کاشتن را برداشتن است، عارف روح شرع و جان تقوی است، خوب است اصل این حقایق را از خود مولوی بشنوید که عارفی بزرگ و روشن ضمیر است، می‌گوید:

جان شرع و جان تقوی عارف است

معرفت محصول زهد سالف است

زهد اندر کاشتن کوشیدن است

معرفت آن کشت را روییدن است

امر معروف او و هم معروف اوست
کاشف اسرار و هم مکشوف اوست

*

مظهر عز است و محبوب بحق
از همه کز و بیان برده سبق
سجده آدم را بیان سبق اوست

سجده آرد مغز را پیوسته پوست
و چون عارف به حد کمال رسید و در جرگه خاصگان الهی درآمد
علوم و معارف اکتسابی نیز در وجود او هضم و مستهلک می گردد،
اینجاست که علم و حکمت و عرفان بایکدیگر آشتی می کنند، و عالم
و حکیم و عارف با هم متحد می شوند، چنانکه معرفت حقیقی با عقل
ممدوح یکی است و در خاصیت با یکدیگر یکسانند. (ع)

پس نکو گفت آن رسول خوش جواز
ذره یی عقلت به از صوم و نماز
مولوی چه خوب عارفان را توصیف کرده و چه نیکو سروده است:
اولیا اطفال حقند ای پسر

غایبی و حاضری بس باخبر
غایبی مندیش از نقصانشان

کو کشد کین از برای جانشان
از برای امتحان خوار و یتیم
لیک اندر سرمه یار و ندیم
پشتدار جمله عصمت های من

گویا هستند خود اجزای من
هان و هان این دلق پوشان منند
صدهزار اندر هزار و یک تنند

*

اولیاء اصحاب کھفند ای عنسود
در قیام و در تقلب هم رقصود
می کشدشان بی تکلف در فعال
بی خبر ذات الیمین ذات الشمال
چیست آن ذات الیمین فعل حسن
چیست آن ذات الشمال اشغال تن
گر تو بینی شان به دشواری درون
نیست شان خوفی و هم لایحزنون
می رود این هردو کار از اولیاء
بی خبر زین هردو ایشان چون صدا
گر صدایت بشنواند خیر و شر
ذات کسه باشد ز هر دو بیخبر

*

اولیاء را خواب ملک است ای فلان
همچو آن اصحاب کھف اندر جهاز
خواب می بینند و آنجا خواب نی
در عدم در می روند و باب نی

*

پاسبان آفتابند اولیاء
در بشر واقف ز اسرار خدا
بندگان خاص علام الغیوب
در جهان جان جوایس القلوب
در درون دل درآید چون خیال
پیششان مکشوف باشد سرحال

آنکه واقف گشت براسرار هو
 سر مخلوقات چبود پیش او
 آنکه برافلاك رفتارش بسود
 بر زمین رفتن چه دشوارش بود
 *

شیخ واقف گشته از اندیشه اش
 شیخ چون شیر است و دلها بیهوده اش
 چون رجا و خوف در دلها روان
 نیست بر وی مخفی اسرار نهان
 دل نگه دارید ای بی حاصلان
 در حضور حضرت صاحب دلان
 هر چه زیر چرخ هستند امهات
 از جماد وز بهیمه وز نبات
 هر یکی از درد غیری غافلند
 جز کسانی که نبیه و عاقلند
 آنچه صاحب دل بداند حال تو
 تو ز حال خود ندانی ای عمو
 آنچه بیند در جبینت اهل دل
 کی ببینی در خود، ای از خود خجل

عارف کیست؟

در کتاب شریف و پراج مصباح الشریعه و مفتاح الحقیقه که در
 سیروسلوک و تهذیب نفس و منسوب به امام جعفر صادق است درباره
 عارف و معرفت بحثی به میان آمده است که با بحث حاضر ما ارتباط
 دارد در ضمن برای آنکه نظر امام صادق (ع) درباره عارف و عرفان و

معرفت روشن و آشکار گردد آن قسمت از کتاب را در اینجا نقل می‌کنیم:

قال الصادق (ع): العارف شخسه مع الخلق، وقلبه مع الله، لو اولو سها قلبه عن الله طرفه عين لمات شوقاً اليه، والعارف امين ودائع الله وكنز اسراره و معدن انواره و دليل رحمة على خلقه ومطيه علومه و ميزان فضله وعدله. قد غنى عن الخلق والمراد والدنيا. ولا مونس له سوى الله، ولا نطق ولا اشارة ولا نفس الا بالله ولله ومن الله ومع الله. فهو في رياض قدسه متردد. ومن لطائف فضله متزود. والمعرفة اصل و فرعه الايمان.

ترجمه: حضرت صادق (ع) فرمود: عارف از لحاظ تشخص ظاهری و بدن با مردم است، ولی قلب او همیشه با خداست و هرگاه، قلب او از خداوند متعال یک آنی غفلت کند، هرآینه می‌میرد از جهت اشتیاق پیدا کردن سوی او. و عارف امین است برای ودایع الهی، و خزینه است برای اسرار او و معدن است برای انوار او و راهنمای رحمت اوست برای خلق، و مرکب علوم اوست، و میزان فضل و عدل او می‌باشد. او بی‌نیاز است از مردم و از مقاصد و مطلوبهای دنیوی و از دنیا، و مونسی برای او بجز پروردگار متعال نیست. و نطق و اشاره و نفس کشیدن او به سبب او و برای او و از او و با او می‌باشد. پس او در روضه‌ها و محیط قداست و پاک پروردگار قدوس حرکت و آمد و رفت می‌کند، و پیوسته از لطایف فضل و کرم او توشه گرفته و استفاده می‌نماید. و معرفت ریشه و پایه است برای ایمان، و ایمان فرع و شاخه‌ای است از او.

اشرح: معرفت به معنی شناختن است، یعنی علمی که در موارد اجزائی و به قید خصوصیات و قیود باشد. معرفت اولین مرحله از آشنایی

و قدم گذاشتن در بساط قرب الهی است، و هرچه معرفت بیشتر و وسیعتر گردد، آشنایی و نور ایمان و قرب کاملتر خواهد شد. معرفت چون قویترگشت، ارتباط و علاقه و آشنایی و اشتیاق به انس و حضور و لقا بیشتر شده، و پیوسته قلب او وابسته به خدای متعال شده و در همه حال متوجه و ناظر اوست. او صورتاً با مردم معاشرت و آمیزش می‌کند، ولی باطناً با خداست، و چنان شوق دیدار و حضور او شدید است که مختصرکنار رفتن او معادل با نیستی و مرگ است. و چون آشنایی و معرفت به حد کامل رسید: او محل امن برای ودیعه‌ها و امانت‌های الهی می‌شود، چون قسمتی از مقامات و علوم ربانی که به او سپرده می‌شود، کنز اسرار پوشیده و معارف مخصوص خواهد شد که به بندگان خاص و متقرب عطا می‌شود، و معدن انوار و مخزن صفات و اسماء حسنی گردد، و راهنمای رحمت و نماینده مهربانی و فیوضات ربانی شود، و محمل و باربرنده علوم حقیقت گشته، و میزان و وسیله سنجش و مظهر عدل و فضل الهی می‌باشد. آری اینها امتیازاتی است که برای صاحبان معرفت و آنان که آشنایی به درگاه احدیت پیدا کرده‌اند، داده می‌شود. اینها از خصوصیات و امتیازات انبیای الهی است که به حواریین و اصحاب خاص و اولیای مخصوص آنان و بندگان مقرب پروردگار متعال که صاحبان معرفت هستند، داده می‌شود. پس همه امتیازات مخصوص و مقامات روحانی و ارتباطات معنوی بعد از حصول معرفت حاصل می‌شود. و معرفت هم به نور بصیرت و شهود قلب در اثر تزکیه و تهذیب و اخلاص و گذشتن از خودبینی و خودستایی و خودنمایی، میسور گردد. و اما آنچه از راه تقلید و یا اقامه دلیل و برهان و تحصیل علوم رسمی متداوله بدست می‌آید: نتیجه قطعی نمی‌بخشد، و از حقیقت معرفت و شناسایی بیرون بوده، و منشأ این امتیازات نخواهد شد. و مردم

عادی در این جهت سخت به اشتباه دچار شده، و با تحصیل مختصری از علوم رسمی و با یادگرفتن قواعدی از علوم دینی متداوله خود را از مصادیق اهل معرفت و از اولیای حق و صاحبان بصیرت می‌پندارند، آنان برای همیشه در این جهالت و غرور و گمراهی و محجوبیت و محرومیت باقی می‌مانند، آری از علائم عارف آنکه، آنان از مردم و تأثیرات و منافع و مضار آنها بی‌نیاز هستند، و از مراحل درنظر گرفتن مقاصد شخصی و مراسم خاصه و نیت‌های مادی دور گشته و بجز پروردگار متعال مراد و هدفی در دل ندارند، و سراپا در مقابل خواسته او تسلیم هستند. و آنان از دنیا و عیش دنیوی و زندگی مادی و برنامه‌های ظاهری صرف‌نظر می‌کنند. آنان با کسی غیر از خدائی‌توانند انس بگیرند، و تمام سخن گفتن و اظهارات آنان، و بلکه اشاره کردن و رموز امور آنان، و بالاتر و دقیقتر از اینها تنفس و ادامه زندگی آنان، همه از خداوند متعال و برای او و با او و در راه اوست. و بطور کلی مؤثر و سبب و علت و معین و مقصود و هدفی در تمام جریان زندگی و امور خود بجز پروردگار توانا و محیط و مهربان نمی‌دانند. آری این مرحله آخرین درجه معرفت و ایمان است که انسان به حقیقت خود که سراپا ضعف و فقر و احتیاج و محدودیت است معرفت پیدا کرده و هم به قدرت کامل و علم تمام و احاطه و اراده و حکومت و مالکیت و رحمت و فضل و عزت و کبریایی پروردگار متعال عارف باشد.

فکر بهبود خود ای دل زدری دیگر کن

درد عاشق نشود به به‌مداوای حکیم

گوهر معرفت آموز که با خود بیری

که نصیب دگران است نصاب زر و سیم

اقسام عرفان

گفتیم که عرفان طریقه معرفت در نزد آن دسته از صاحب نظران است که برخلاف اهل برهان در کشف حقیقت بر ذوق و اشراق بیشتر اعتماد دارند تا بر عقل و استدلال. و اساس آن از جهت نظری عبارت است از اعتقاد به امکان ادراک حقیقت از طریق علم حضوری و اتحاد عاقل و معقول، و از جهت عملی عبارت است از ترك رسوم و آداب قشری و ظاهری و تمسك به زهد و ریاضت و خلاصه گرایش به عالم درون.

عرفان عملی و عرفان نظری

عرفان را به دو قسم تقسیم کرده اند: عملی و نظری.

عرفان عملی یا همان سیر و سلوك الی الله رسیدن به وارسنگی است. ستیز با نفس است. آراستن و پیراستن است. آراستن خویش به فضایل و پیراستن خود از رذایل. عرفان عملی برداشتن موانع راه وصول به خداست. کوشش در پیراستن خویش از گناهان و خطاهاست و آراستن خود به هر آنچه نیکویی و زیبایی است. عرفان عملی، به تعبیر قرآن تزکیه نفس است و پالودن آن برای رسیدن به فلاح. گذر از فجور است و وصول به تقوی. رسیدن به دار وصال محبوب است به «لقاءالله». گذر از مادیات است برای انغمار در معنویات البته نه

گذری راهبانه و مرتاضانه که گذری پیامبرانه و راستین. جهان را فانی و «فرع» و «عکس» رخ یار دیدن است. جهان را «سایه» و «شبح» و «آیه» یافتن است و آخرت را و جوار قرب حق را «باقی» و «اصل» دانستن است. عرفان عملی، تمرین آزادگی است، بریدن از تعلقات است، رهایی خویشتن است. انقطاع الی الله است، عروج به ملکوت اعلی است، خدا را در همه چیز یافتن و باهر چیز دیدن است یعنی همانکه علی (ع) فرمود: ما رأیت شیئاً الا ورأیت الله قبله ومعه وبعده. بالاخره عرفان یعنی رسیدن به توحید افعالی و فقط خود را مؤثر در وجود دانستن که: لا مؤثر فی الوجود الا الله. مؤثری جز خدای در دار وجود نیست. عرفان فناء در خدا همانکه پیامبر بزرگ درباره امیر مؤمنان فرمود که: لا تلوموا علی فانه ممسوس فی ذات الله. علی را ملامت نکنید زیرا که او فانی در خداست.

در عرفان عملی که همان سیر و سلوک و تهذیب و مجاهدت نفسانی است سالک منازل را پشت سر می گذارد و به مقاماتی دست می یابد و میدانهای را عبور می کند و به سر منزل مقصود و به حرم امن و امان وصل الهی می رسد که: یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه. فادخلی فی عبادی وادخلی جنتی. سالک مرزهای عبودیت را درمی نوردد و به تعبیر قرآن داخل در «عباد» عباد خدا می گردد. از نظر اسلام و در بینش قرآن رمز خلقت عوالم وجود همین عبودیت است که: وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون. و جن وانس را جز برای عبودیت نیافریدم. عرفا اعتناء زیادی به عبودیت دارند و این جمله در لسان این قوم متواتر است که: العبودية جوهره کنها الربوبية. گفتیم که هدف اهل سیر و سلوک در درجه اول دو چیز است: پیراستن و آراستن.

۱_ مقصود از «پیراستن» و «پیرایش» تهذیب نفس است به

زدودن و پاک کردن تیرگیهای زنگ رذایل اخلاقی و شهوات بهیمی و سبعی از روح؛ وصیقلی کردن و صفا دادن باطن به نور ایمان؛ بطوری که آمادۀ زیور فضایل نفسانی، و نقش پذیر صور علمی و معارف ربانی باشد.

و این امر، یا این مرحله از مراحل سیروسلوك را در اصطلاح عرفا تخلیه به معنی خالی کردن و تهی ساختن، و تخلیه به معنی جلا دادن و صیقلی کردن می گویند که نتیجه و حاصل و مصدرش تخلی و تجلی است، و مناسبت معنی لغوی با اصطلاح واضح و روشن است.

۲- منظور از «آراستن» و «آرایش»، تحصیل کمالات و فضایل روحانی و تکمیل قوای نفسانی به ملکات فاضله و محاسن اخلاقی است که در اصل لغت نیز به معنی آراستن و زیور بستن است، و نتیجه و حاصل و مصدرش تجلی است.

این سه اصطلاح (تخلیه، تجلیه، تحلیه) یا (تخلی، تجلی، تحلی) به یک اعتبار حاکی از سه درجه یا سه مقام، و به یک اعتبار دو درجه و دو مقام از مقامات و منازل سیروسلوك است، و پس از آنکه این مراحل پیموده شد، نوبت به مقام و مرحلۀ فناء فی الله و بقاء بالله می رسد، که عبارت است از سلب همه تعینات و تشخصات امکانی و نیست شدن در هستی لا بشرط مطلق، یا پیوستن قطره وجود مشخصی به دریای بی کرانه احدیت واجب سرمدی و این مرحله را که مقام توحید حقیقی و اتصال به حق است به سه درجه ۱- محو ۲- طمس ۳- محق تقسیم کرده اند، که جمعی از عرفا و حکمای الهی آن را بترتیب ۱- توحید افعال ۲- توحید صفات ۳- توحید ذات تفسیر می کنند، که در هر سه مرتبه مراد توحید حالی است نه توحید لفظی و مقالی.

واضح است که مرتبۀ «تحلیه» و آراستن نفس به فضایل اخلاقی

و معنوی، بعد از «تخلیه» و پیراستن باطن از رذایل است، اما در تقدیم و تأخیر «تخلیه» و «تجلیه» بر یکدیگر، جهات نظر و اعتبارات فرق می‌کند، کلمات عرفا نیز در این باره مختلف است، تا این حد که بعضی «تجلیه» را اولین مقام قبل از «تخلیه» و بعضی آن را آخرین درجه بعد از «تخلیه» و «تحلیه» شمرده‌اند.

و نیز جمعی پای «شریعت» را نیز به میان آورده و «تجلیه» را پیش از دو مرحله دیگر به وادی شریعت و امثال اوامر و نواهی شرعی اختصاص داده‌اند، و گروهی هر سه اصطلاح را مقصور بر مراتب و منازل طریقت و سیر و سلوک نموده‌اند. آنچه از همه احتمالات بیشتر به ذهن می‌نشیند، و از کلمات بسیاری از عرفا و صوفیه استنباط می‌شود، این است که اولاً هر سه اصطلاح مخصوص طریقت است، و سرمنزل «شریعت» بر همه این مراحل و مقامات تقدم مرتبتی دارد، و ثانیاً «تخلیه» بر «تجلیه» مقدم است، و ثالثاً این که این دو امر در واقع متمم و مکمل یکدیگرند، نه این که نظیر «تخلیه» و «تحلیه» دو مقام و دو درجه کاملاً جدا و ممتاز از یکدیگر باشند.

از حکمای الهی متأخر حاجی سبزواری رحمه الله علیه جزو آن گروه است که «تجلیه» را به معنی مرحله «شریعت» تفسیر کرده و آن را بر دو مرتبه دیگر مقدم داشته است.

تجلیه تخلیه و تحلیه	ثم فنا مراتب مرتقیه
محو و طمس محق ادرالعملا	تجلیه للشرع ان یمثلا
تخلیه تهذیب باطن یعد	عن سوء الاخلاق کنجل وحسد
تحلیه ان صار للقلب الخلی	عن الرذائل الفضائل الحلی

مولوی در طریقه تصوف و استکمال نفس و طی مدارج روحانی به «تجلیه» و «تخلیه» بیشتر اهمیت می‌دهد تا به «تحلیه» مولوی معتقد است که اساس کار و هدف عمده صوفی واقعی همان «پیراستن»

است، او می‌گوید چون رنگ رذایل از نفس انسان شسته و زنگ ناپاکیها سترده شد، و روح صافی و مهذب گردید، خودبخود مستعد و آماده فیض آسمانی و حصول کمالات و فضایل نفسانی، و نگارخانه نقوش و صور و معارف باطنی جاودان می‌گردد.

به عبارت دیگر مولوی معتقد است که پیش از آنکه سالک در خط تحصیل فضایل بیفتد و به نقوش و نگار لوح وجود خود پردازد، باید صفحه باطن را صیقلی کند، و تیرگیهای افکار و اوهام فاسد بیهوده را از ذهن بشوید، و آلائشهای اخلاق زشت و خوهای ناپسند حیوانی را از درون خود بزدايد، تا روح او آئینه صافی و پاک گردد. و در این صورت است که قلب عارف صاحب‌دل، و ضمیر سالک واصل، مشرق انوار، و تجلی‌گاه اسرار، و روشنگر آیات و آثار الهی می‌شود، و نقوش و صور غیبی و جمال شاهد معنوی در آن بخوبی نقش می‌بندد.

و در این حال جان سالک در شهود و مکاشفه حقایق امور و اشیاء مدد از باطن می‌گیرد، و رازهای مکتوم حال و آینده بروی پیدا و آشکار می‌گردد. (ه)

گر ز نام و حرف خواهی بگذری

پاک کن خود را ز خود هین یکسری

همچو آهن ز آهنی بی‌رنگ شو

در ریاضت آئینه بی زنگ شو

خویش را صافی کن از اوصاف خود

تا بینی ذات پاک صاف خود

بینی اندر دل علوم انبیاء

بی کتاب و بی معید و اوستا

بی صحیحین و احادیث و روات

بل که اندر مشرب آب حیات

*

چون شنیدی شرح بحر نیستی
کوش دایم تا براین بحر ایستی
چونکه اصل کارگاه آن نیستی است
که خلا و بی نشانست و تهی است
جمله استادان پس اظهارکار
نیستی جویند و جای انکسار
لاجرم استاد استادان صمد
کارگاهش نیستی ولا بود
هر کجا این نیستی افزونترست
کار حق و کارگاهش ز آن سرست
نیستی چون هست بالاین طبق
از همه بردند درویشان سبق
هست مطلق، کارساز نیستی است
کارگاه هست کن، جز نیست چیست
برنوشته هیچ بنویسد کسی
یا نهاله کارد اندر مغرسی
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست
تخم کارد موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع ناکشته باش
کاغذ اسپید نابنوشته باش
تا مشرف گردی از نون والقلم
تا بکارد در تو تخم آن ذولکرم

*

خود از این پالوده نالیسیده گیر
 مطبخی کسه دیده‌یی نادیده گیر
 زآنکه زین پالوده مستیها بود
 پوستین و چارق از یادت رود
 چون درآید نزع و مرگ آهی کنی
 ذکر دلق و چارق آنگاهی کنی
 *

دل ز دانشها بشستند این فریق
 زآنکه این دانش نداند این طریق
 دانشی باید که اصلش ز آن سرست
 ز آنکه هر فرعی به اصلش رهبرست
 هر پری، برعرض دریا کی پرد
 تالیدن علم لدنی می برد
 پس چرا علمی بیاموزی بمرد
 کش بیاید سینه از آن پاک کرد
 چون ملایک گوی لا علم لنا
 تا بگیرد دست تو علمتنا
 گرد در این مکتب ندانی تو هجی
 همچو احمد پری از نور حجی
 اندر آن ویران که آن معروف نیست
 از برای حفظ گنجینه‌ی زری است
 موضع معروف کی بنهند گنج
 زین قبل آمد فرح در زیر رنج
 *

چون نکردی هیچ سودی زین حیل
 ترک حیل کن که پیش آید دول
 چونکه یک لحظه نخوردی بر، زفن
 ترک فن گو، می طلب رب المنن
 چون مبارک نیست بر تو این علوم
 خویشتن گولی کن و بگذر زشوم
 چون ملایک گو که لاعلم لنا

یا الهی غیر ما علمتنا
 مقصود اصلی مولوی از آن قبیل گفته ها که نمونه اش نقل شد
 این است که لاف دعوی و غرور علوم و هنرهای رسمی تحصیلی،
 حجاب بصیرت معنوی و سد راه استفاضه دانشهای تازه می شود، خواه
 از نوع دانشهای درسی و علوم و معارف ظاهری باشد، یا دانشهای
 موهوبی و معارف حقه باطنی الهی، و منظور او از اصل علوم و فنون
 درسی اکتسابی نیست.

مولوی به مناسبت نقش و رنگ، به عالم رنگ و بی رنگی، یعنی
 هستی و نیستی بسیط، یا وجود مطلق و مقید منتقل می شود، و دو بیت
 در این معنی افاده می کند، آنگاه دنبال داستان را می گیرد.
 از دوصد رنگی به بیرنگی رهی است

رنگ چون ابراست و بی رنگی مهی است
 هر چه اندر ابر ضو بینی و تاب

آن ز اختر دان و ماه و آفتاب
 پس از آن که هر دو گروه چینی و رومی از کار پیرداختند،
 سلطان را بتماشا و بازرسی و قضاوت دعوت کردند، پادشاه نخست
 کارچینیان را دید، که نقش و نگارهای بس زیبا و شگفت انگیز بر
 دیوارها کرده بودند، چندانکه در هنرنمایی هوش از سر می ربود،

آنگاه به تماشای کار رومیان رفت. چون نوبت به این گروه رسید پرده‌ها را بالا زدند، آنچه نقش و نگار در نگارخانه چینیان بود بهتر و روشنتر و دل‌انگیزتر بر دیوارهای صیقلی شده آنها عکس انداخت چنانکه چشم را خیره می‌ساخت، بدین سبب رومیان در امتحان بهتر از کار درآمدند.

عکس آن تصویر و آن کردارها

زد براین صافی شده دیوارها

هرچه آنجا بود، اینجا به نمود

دیده را از دیده خانه می‌ربود

مولوی پس از ذکر داستان منتقل به مقصود اصلی خود

می‌شود و می‌گوید:

رومیان آن صوفیانند ای پسر

بی ز تکرار و کتاب و بی‌هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها

پاک ز آرز و بخل و حرص و کینه‌ها

آن صفای آینه وصف دل است

صورت بی منتها را قابل است

صورت بی صورت بی حد غیب

ز آینه دل تافت بر موسی ز جیب

گرچه آن صورت نگنجد در فلک

نی بفرش و عرش و دریا و سمک

ز آنکه محدود است و معدود است آن

آینه دل را نباشد حسد، بدان

عقل اینجا ساکت آمد یا مضل

ز آنکه دل با اوست یا خود اوست دل

عکس هر نقشی نتابد تا ابد
جز زدل، هم با عدد هم بی عدد
تا ابد هر نقش نو کاید براو
می نماید بی حجابی اندر او

*

اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ
هر دمی بینند خوبی بی درنگ
نقش و قشر علم را بگذاشتند
رایت عین الیقین افسراشتند
رفت فکر و روشنایی یافتند

بر و بحر آشنایی یافتند
آری همین غرور و پندار کمال است که انسان را از تکامل
قوای علمی و عملی، و استفاده و کسب فیض ربانی که بوسیله نظر و
صحبت اساتید و مشایخ تعلیم و تربیت و پیران ظاهر و باطن به طالبان
مستحق می رسد باز می دارد، و او را ابدالدر در جهل مرکب که
بالاترین شکنجه و عذاب دوزخ روحانی است می گذارد.

باری بحث برسر تعریف عرفان عملی یا سیروسلوک الهی بود.
بهترین تمثیل مرام و مسلک عارفان درباره موضوع بحث، قصه مری
کردن نقاشان چینی و رومی است با یکدیگر که مولانا در مجلد اول
مثنوی شریف آورده و خلاصه داستان این است که رومیها با چینیها در
هنر نقاشی و صورتگری بحث و جدال می کردند، و هر کدام مدعی
بودند که از آن دیگر در آن هنر ماهرتر و استادترند، پادشاه وقت مقرر
کرد که در عمل امتحان بدهند.

چینیان گفتند ما نقاش تر
رومیان گفتند ما را کر و فر

گفت سلطان امتحان خواهیم درین

کز شماها کیست در دعوی گزین
چینیها پیشنهاد کردند که یک خانه، یعنی مثلاً یک تالار به ما،
و یکی هم جداگانه به رومیها اختصاص بدهند، تا امتحان بدهیم که
کدامین در آن هنر برتر و بهتریم.

سلطان بفرمود تا چنان کردند، دو خانه به ایشان دادند با این
خصوصیت که درها مقابل یکدیگر باز می شد.

چینیان گفتند یک خانه بما خاصه بسپارید و یک آن شما
بود دوخانه مقابل در بدر آن یکی چینی ستد رومی دگر
چینیها انواع رنگها خواستند و از خزانه سلطان گرفتند و به
کار نقاشی و زنگارگری خانه شدند، اما رومیها هیچ نخواستند و تنها
به کار رنگ زدودن و صیقلی کردن دیوارها پرداختند.
چینیان صد رنگ از شه خواستند

شه خزینه باز کرد آن تا ستند
هر صباحی از خزانه رنگها
چینیان را راتبه بود و عطا

*

رومیان گفتند نی نقش و نه رنگ
در خور آید کار را جز دفع زنگ
در فرو بستند و صیقل می زدند
همچو گردون ساده و صافی شدند
مرگ کاین جمله از او در وحشت اند
می کنند این قوم بر روی ریشخند
کس نیاید بردل ایشان ظفر
بر صدف آید ضرر نی بر گهر

«صدف» کنایه و استعاره از تن، و «گوهر» مقصود جان است، یعنی عرفا و اولیای خدا از مرگ نمی‌هراسند «الان اولیاء الله لا خوف علیهم ولا هم یحزنون»، چه می‌دانند که آنچه فانی می‌شود جسم است، اما گوهر جان که حقیقت انسان است باقی است و بدین سبب زیان فنا نیستی بجان که گوهر حقیقی انسان است نمی‌رسد. (۶)

باز دنباله وصف صوفیان اهل باطن و ارباب علم لدنی می‌گوید:

گرچه نحو و فقه را بگذاشتند لیک محو و فقر را برداشتند
تا نقوش هشت جنت تافته است لوح دلشان را پذیرا یافته است
صد نشان از عرش و کرسی و خلا چه نشان بل عین دیدار خدا
به هر حال عرفان عملی یا سیروسلوک همان صیقل دادن آئینه دل است تا صاف شود و عکس رخ یار را در خود بنمایاند. اما عرفان نظری شناختن هستی و ارتباط آن با ذات خداوند است. هستی را مظهر اسماء و صفات خداوند دانستن است. هستی را آویخته و متکی دیدن است. موجودات را مظاهر و تجلیات و آثار حق یافتن است. عرفان نظری، گونه‌ای از هستی‌شناسی است که مبتنی بر کشف و شهود است نه نظر و استدلال و تعقل. نه اینکه استدلال و تعقل در عرفان راه ندارد، چنین نیست. عارف برای بیان مکاشفات خود و توضیح آن همواره محتاج فکر و نظر است. ولی استدلال و فکر و نظر، نزد عارف استقلال و اصالت ندارد، بلکه اصالت از آن مکاشفه و اشراقات است. دیدن است نه دانستن. عارف از دیده می‌گوید عاقل از شنیده می‌جوید. عارف حتی برای تشخیص مکاشفات عرفانی و خواتری که به قلبش وارد می‌شود نیازمند به‌استخدام معیارهای عقلانی و تحلیل نظری است تا به کمک آن مکاشفات شیطانی را از خواتر رحمانی و حقیقت را از خطا بازشناسد. عارف نمی‌تواند از تعقل و اندیشه بی‌نیاز باشد. حتی در ابتدای سلوک و آغاز مجاهدت نفسانی و تهذیب نفس،

ناگزیر از آموختن و دانستن مقدماتی است. ناگزیر از شناخت اجمالی و کلی وجود و خداوند تعالی و ذات و صفات و افعال اوست. عارف بایستی در اصول عقاید خود راسخ باشد و گرنه او راهر دم بیم لغزش و سقوط هست.

در حقیقت تحلیل‌های عقلانی و شناخت استدلالی هستی و خداوند به منزله شرط لازم - و نه علت تامه - و سکوی پرتاب و پرواز و جایگاه عروج روح عارف به سوی ملکوت اعلی است. اینها عارف را تجهیز می‌کنند و زمینه‌ساز سلوک او می‌گردند. و در راه سلوک هم باز عارف از اینها بی‌نیاز نیست زیرا چه بسا خواطر شیطانی و کاذب به او روی بنمایند و عارف باید وسیله‌ای برای تمیز و بازشناسی خواطر و مکاشفات صحیح و راستین از خواطر شیطانی و ناراست داشته باشد. مورد آخر نیازمندی عارف به تعقل و کاربرد استدلال و نظر و اندیشه هنگامی است که می‌خواهد آنچه را که بر او گذشته است شرح و وصف کند و آنچه دیده و یافته است به پیروان و طالبان و دوستداران تعلیم و آموزش دهد، اگرچه به تعبیر مرحوم مطهری این کار او شبیه به ترجمه کردن از زبانی به زبان دیگر است (ترجمه کشف به زبان عقل) و معانی ژرف و گسترده را در واژه‌های محدود جای دادن است، اما او گزیری و گریزی از این کار ندارد.

عرفان نظری عهده‌دار تبیین هستی است. باحث از وجود است اما از آن حیث که فعل خداست از آن حیث که مخلوق اوست و مظهر و تجلی او.

فلسفه هم به بحث از وجود می‌پردازد اما فلسفه وجود را از حیث ارتباط با ذات قیومی خداوند مورد بحث و بررسی قرار نمی‌دهد بلکه تنها تفکر آزاد در هستی و گوناگونیهای آن بعمل می‌آورد. اما وجهه همت عارف متوجه ارتباط هستی به عنوان یک «فعل»

با فاعل حقیقی و حضرت احدیت است. عارف به هستی همچون یک هویت تعلقی و مرتبط و غیر استقلالی نظر می‌کند و به همان حیثیت «ربط» و «تعلق» او به حضرت حق کار دارد و چگونگی «ارتباط حق و خلق» را کنکاش و پژوهش می‌کند اما فیلسوف را عزم دیگری است. فیلسوف به «موجود بما هو موجود» کار دارد برخلاف عارف که (موجود بما هو مخلوق) را منظور نظر دارد.

دفتر صوفی سواد و حرف نیست

چو دل اسپید همچون برف نیست

زاد دانشمند آثار قلم

زاد صوفی چیست انوار قدم

آن دلی کو مطلع مهتابهاست

بهر عارف فتحت ابوابهاست

با تو دیوار است و با ایشان در است

با تو سنگ و با عزیزان گوهر است

آنچه تو در آینه بینی عیان

پیر اندر خشت بیند پیش از آن

*

صد هزاران اهل تقلید و نشان

افکنده‌شان نیم وهمی در گمان

که بظن تقلید و استدلالشان

قائم است و بسته پروبالشان

شبهه‌یی انگیزد آن شیطان دون

درفتند این جمله کوران سرنگون

پای استدالیان چوین بود

پای چوین سخت بی تمکین بود

غیر آن قطب زمان دیده‌ور
 کز ثباتش کوه گردد خیره‌سر
 پای نایبنا، عصا باشد عصا
 تا نیفتد سرنگون اندر حصا
 آن سواری کوسپه را شد ظفر
 اهل دین را کیست، ارباب بصر
 با عصاکوران اگر ره دیده‌اند
 در پناه خلق روشن دیده‌اند
 گرنه بینایان بدنندی و شهان
 جمله کوران مرده‌اندی در جهان
 گر نکردی رحمت و افضالشان
 در شکستی چوب استدلالشان
 این عصا چبود، قیاسات و دلیل
 آن عصا که دادشان پنا جلیل
 او عصاتان داد تا پیش آمدید
 آن عصا از خشم هم بر وی زدید
 چون عصا شد آلت جنگ و نفیر
 آن عصا را خرد بشکن ای ضریر
 حلقه کوران به چه کار اندرید
 دیده‌بان را در میانسه آورید
 دامن او گیرکو دادت عصا
 درنگر کآدم چها دید از عصا
 معجزه موسی و احمد را نگر
 چون عصا شد مار و استن باخبر

از عصا ماری و از استن حنین
 پنج نوبت می‌زنند از بهر دین
 گسرنه نامعقول بودی این مزه
 کی بدی حاجت بچندین معجزه
 هرچه معقولست، عقلش می‌خرد
 بی بیان معجزه بی جزر و مد
 این طسریق نکر نامعقول بین
 در دل هر مقبلی مقبول بین
 همچنان کز بیم آدم، دیو و دد
 در جزایر در می‌دند از حسد
 هم ز بیم معجزات انبیاء
 سرکشیده منکران زیر گیا
 فلسفی را زهره نی تسا دم‌زند

دم‌زند دین حقش بر هم زند
 محی‌الدین اول کسی است که عرفان را متفلسف کرد یعنی به
 صورت یک مکتب منظم درآورد. بحث وحدت وجود که محور عرفان
 است برای اول بار توسط محی‌الدین بیان گردید. عرفان نظری بدین
 صورت که علمی مدون باشد و در مسائل به شکل فلسفی اظهار نظر
 کند اگرچه پیش و کم سابقه دارد لیکن مسلماً تدوین‌کننده آن در
 دوره اسلامی محی‌الدین عربی طائی اندلسی است.

عرفان نظری قبل از محی‌الدین نظیر منطق قبل از ارسطو است
 که هم بود و هم نبود. بود از این لحاظ که مردم بالفطره تا حدود
 زیادی طبق قواعد منطقی عمل می‌کردند و نبود یعنی به صورت یک
 علم مدون نبود.

عرفان نظری چنین است. بر تمام مسائل عرفان نظری، می‌توان

شواهدی از آیات قرآنی و کلمات اولیای بزرگ حق مخصوصاً حضرت امیر علیه السلام یافت ولی محی الدین اول کسی است که عرفان نظری را به صورت علمی که موضوعش ذات حق است درآورد. محی الدین چه در عرفان نظری و چه در عرفان عملی شیخ العرفاست و به حق او را شیخ اکبر لقب داده اند.

بعد از او عرفان رنگ و بوی دیگری پیدا کرد. شاخصیت او در عرفان که به طور مطلق تحت عنوان شیخ از او یاد کرده اند از شاخصیت بوعلی که شیخ در فلسفه و شیخ طوسی که شیخ مطلق فقه است در میان قدما و شیخ انصاری که شیخ مطلق فقه و اصول است در صد ساله اخیر و شیخ عبدالقادر که شیخ مطلق فن فصاحت و بلاغت است، بیشتر است و کمتر نیست.

محی الدین غوغایی عرفانی در جهان اسلام از اندلس گرفته تا مصر و شام و ایران و هند برانگیخت. صدرالدین قونوی (اهل قونیه) فخرالدین عراقی، ابن فارض مصری، داود قیصری، عبدالرزاق کاشانی، مولوی بلخی، محمود شبستری، حافظ، جامی، همه شاگردان مکتب اویند. (۷)

استاد مرتضی مطهری درباره عرفان عملی و نظری چنین می فرماید:

عرفان عملی عبارت است از طی منازل سلوک از بدایات تا نهایات، به عبارت دیگر حالات و مقامات انسان است از اولین مرحله تنبه و بیداری تا آخرین مرحله که فنا فی الله و بقاء بالله است.

و به عبارت دیگر حالات و مقامات انسان است در سیر به سوی حق از اولین منزل که عرفا آن را منزل «یقظه» نام می نهند یعنی منزل بیداری تا به آخرین منزل که منزل وصول به حق است و آنها آن را تعبیر به توحید می کنند و این مرحله انسان کامل از نظر عرفا

است یعنی از نظر عارف، توحید حقیقی جز با وصول بحق حاصل نمی‌شود. چنانکه می‌دانیم عرفا از قدیم الایام به نظریه وصول به حق و لقاءالله قائل بوده‌اند و همه شرایع را برای چنین غایت و نتیجه‌ای می‌دانسته‌اند و در کتب خود این منازل و مقامات را شرح داده‌اند که خود نوعی روانشناسی تجربی و آزمایش روانی است. شما اگر شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری را ملاحظه کرده باشید می‌بینید که منازل سلوک را به صورت صد منزل بیان کرده و آن را ده منزل، ده منزل کرده است که از بدایات شروع می‌شود و به نهایت منتهی می‌گردد. از نظر عرفا این مسأله یک مسأله تجربی و آزمایشی است یعنی در میان علوم که ما از گذشته داریم بیش از هر علمی شبیه به علوم امروزی از نظر متکی بودن به تجربه و آزمایش همین عرفان عملی است که امروزها از آن به عنوان تجربیات درونی تعبیر می‌کنند. تعبیرات آقای دکتر عبدالرحمن بدوی و اقبال لاهوری هم که از فرنگیها گرفته‌اند چنین تعبیری است که از سیروسلوك معنوی تعبیر به تجربه درونی می‌کند و این از نظر روانشناسی خود یک وادی ناشناخته‌ای است و هر روانشناسی اساساً نمی‌تواند روانشناسی عرفانی را درك کند برای اینکه تا فردی عملاً وارد این وادی نباشد و به این دنیای روح ورود نداشته باشد چه چیز را می‌خواهد آزمایش کند؟

تنها یک روانشناسی سالک عارف می‌تواند ادعا کند که من روانشناسی عرفانی را می‌توانم بیان کنم، و آن را توضیح دهم. در میان روانشناسان جدید شاید فقط «ویلیام جیمز» تا حدی در این زمینه اطلاعات و مطالعاتی دارد و کتابی هم نوشته که نام اصلی کتابش به نظر من «آزمایشهای عرفانی» بوده است این یک مسأله فوق‌العاده عظیمی است یعنی مسأله عرفان عملی، مسأله انسان و شناخت انسان است.

انسان از اولین مرحله خاکی بودن تا آن مرحله‌ای که قرآن کریم آن را لقاء الله می‌نامد.

عرفان نظری یعنی جهان‌بینی عرفانی که چیزی شبیه به فلسفه است. بینش خاصی است در مورد هستی و انسان. بینش عرفانی یعنی آن نظری که عارف و عرفان درباره جهان و هستی دارد که به‌طور مسلم با نظر هر فیلسوفی مختلف و مباین است، یعنی طبقه عرفا یک جهان‌بینی خاصی دارند که با سایر جهان‌بینیها متفاوت است. یک جهان‌بینی خاص درباره خدا، درباره هستی، درباره اسماء و صفات حق و درباره انسان. درواقع عرفان نظری این است که خدا در نظر عارف چگونه توصیف و شناخته می‌شود؟ و انسان در نظر عارف چگونه است و عارف در انسان چه می‌بیند و انسان را چه تشخیص می‌دهد؟

عرفان نظری درواقع پایه‌های بینش عرفانی است که بعضی هم آن را به «عرفان فلسفی» تعبیر می‌کنند. آغاز عرفان نظری از زمانی است که عرفان به‌صورت یک فلسفه و یک بیان و یک بینش درباره وجود و هستی بدون شد، البته کم و بیش به‌طور متفرقه در کلمات عرفا از صدر اسلام شاهد آن بوده‌ایم ولی آن کسی که عرفان را به‌صورت یک علم درآورد و عرفان را به اصطلاح متفلسف کرد و به‌صورت یک مکتب درآورد و در مقابل فلاسفه آن را عرضه داشت و فلاسفه را درواقع تحقیر کرد و اثر گذاشت روی فلسفه، و فلاسفه‌ای که بعد از او آمدند چاره‌ای جز اعتنا به نظریات او نداشتند، محی‌الدین عربی است. بدون شک پدر عرفان نظری در اسلام محی‌الدین عربی این اعجوبه روزگار است.

محی‌الدین هم در عرفان عملی قدم راسخ داشته یعنی از اول عمرش اهل ریاضت و مجاهده بوده و هم در ارائه عرفان نظری بی‌نظیر بوده است.

مقام ابن عربی در عرفان نظری

با پیدا شدن ابن عربی ناگهان نظری کامل با وسعت عظیم، چه از لحاظ الهیات جهان‌شناسی، و چه از لحاظ علم النفس و مردم-شناسی، دربارهٔ تصوف ابراز می‌شود که در بادی امر چنان می‌نماید که با آن نقطهٔ عطفی در داخل سنت تصوف پیدا شده است. درست است که بعضی از متصوفهٔ قدیمتر، مانند حکیم ترمذی و بایزید بسطامی، مسائل حکمت الهی را مورد بحث قرار داده بودند، و در آثار عطار و ابن مسرّه نظریات جهان‌شناختی وجود داشته است، ولی به آن وسعت که در آثار ابن عربی دیده می‌شود نبوده است. در کتابهای متصوفان قدیمتر، غالباً از دستورالعملهای سیر و سلوک بحث می‌شده، یا اینکه سخنانی را که هریک از صوفیان در مراحل مختلف وصول گفته بوده در آن کتابها جمع‌آوری و حفظ می‌کرده‌اند. کمتر در آن گونه کتابها بحثهای مطالب عرفانی به صورت کامل پیش می‌آمده است. تنها جرقه‌های نوری است که وجههٔ خاصی از حقیقت را که صوفی در لحظهٔ خاصی با آن روبرو می‌شود در روشنی قرار می‌دهد.

محمی‌الدین عقاید متصوفه را که تا زمان وی به صورت ضمنی در گفته‌های شیوخ طریقت مندرج بود، به صورت صریح و روشن تنظیم کرده است. وی به این ترتیب عالیت‌ترین شارح عرفان اسلامی بشمار می‌رود. به وسیلهٔ وی جنبهٔ باطنی اسلام آشکارا بیان شد، و مرزهای جهان معنوی آن بشکلی در روشنی قرار گرفت که لا اقل از لحاظ نظری برای هر کس که عقل و هوش کافی داشت راه باز شد که در طریق سلوک قدم گذارد، و بتواند نظریات عرفانی را عملاً بیازماید و به حقیقت آنها برسد. در نوشته‌های ابن عربی تعبیراتی می‌یابیم همچون « وحدت وجود » و « انسان کامل » که وضع این الفاظ برای معانی منطبق با آنها نخستین بار توسط او صورت گرفته، گوا اینکه واقعیت آنها از همان آغاز

پیدایش سنت تصوف وجود داشته است.

بنابراین اهمیت ابن عربی در آن است که عقاید متصوفه را نظم بخشیده و صورت‌بندی کرده و آنها را به شکل صریح بیان کرده است. ظهور وی نه علامت این است که تصوف، با طول و تفصیل پیدا کردن و نظری شدن، «ترقی» کرده است، و نه چنانکه بعضی علیه ابن عربی دستاویز کرده‌اند، انحراف از عشق الهی و توجه به مکتب همه خدایی بوده است. صورت‌بندی صریح معتقدات متصوفه به دست محی‌الدین برای رفع نیازی بوده است که در محیط عرضه شدن این معتقدات وجود داشته، تا چنان باشد که معانی و حقایق هرچه بهتر آشکار و فهم شود، احتیاج به شرح و تفصیل با زیاد شدن معرفت کسی افزایش پیدا نمی‌کند، بلکه هر اندازه شخص نادانتر باشد و در نتیجه تاریک‌شدن، نیروی ذوق و شهود و قدرت فهم مستقیم امور و اشیاء را از دست داده باشد، این نیازمندی شدیدتر می‌شود. بتدریج که تمدن اسلامی از منبع وحی خود دورتر می‌شود، بصیرت و درایت اشخاص برای فهم حقایق اسلامی کاهش می‌یافت و به همان درجه احتیاج به توضیح و تفسیر افزایش پیدا می‌کرد. برای نسل‌های قدیم تنها اشاره‌ای کافی بود که به معانی باطنی توجه پیدا کنند. به وسیله ابن عربی، جنبه باطنی اسلامی اصول عقایدی پیدا کرد که تنها با کمک آنها امکان داشت که سنت تصوف در میان کسانی که پیوسته در خطر گمراه شدن بودند محفوظ بماند. این‌گونه کسان همیشه در معرض آن بودند که گرفتار استدلال ناصحیح شوند، و در بیشتر ایشان نیروی مکاشفه عقلی چندان نبود که بر تمایلات بشری دیگر چیره شود، و ذهن آنان را از افتادن در خطا مصون بدارد. آنچه که پیوسته حقیقت باطنی تصوف بود، توسط ابن عربی چنان تنظیم و صورت‌بندی شد که از آن زمان به بعد بر حیات عقلانی و نفسانی اسلام حکومت پیدا کرد. (۸)

خاستگاه عرفان اسلامی کجاست؟

در باب خاستگاه عرفان اسلامی، سخن فراوان رفته است. نظریات بسیار مختلفی در این باب ابراز شده است. ما نخست به پاره‌ای از نظریات شرق شناسان اروپایی می‌پردازیم و سپس نظرگاه‌های عرفان‌شناسان مسلمان و اسلام‌شناسان بزرگ خودمان را توضیح خواهیم داد. گروهی عقیده دارند که تصوف در نهاد خود جنبشی است دور از روح اسلام که از ایرانیان یا هندیان به مسلمانان رسیده است و به مثابه واکنشی است که طرز فکر آریایی در برابر دین اسلام از خود نشان داده است.

گروهی دیگر، رهبانیت مسیحی آغشته به اندیشه‌های نوافلاطونی و گنوسی و زروانی و هرمسی را سرچشمه تصوف می‌دانند و می‌گویند: این افکار پیش از فتح مصر و شام در آن سامان منتشر بوده و به مسلمانان رسیده است و برخی تصوف را در دوره‌های نخستین آن، اندیشه اسلامی محض دانسته و می‌گویند باید ریشه‌های آن را در تعالیم اسلام و سیرت شخص پیامبر جستجو کرد و غیره...

مرحوم دکتر ابوالعلاء عقیلی که بزرگترین تصوف شناس مصر و در زمینه ابن عربی بزرگترین متخصص در سراسر جهان بشمار می‌رفت و فصوص الحکم محی الدین ابن عربی را به شیوه‌ای بسیار دقیق و علمی

تصحیح کرده و با بهترین توضیحات و تفسیرها به چاپ رسانده است دربارهٔ ریشه و منشأ تصوف چنین می‌گوید:

«کوشش در اثبات وابستگی این گونه جنبشها به اصل و منشأ واحدی، کاری است بیهوده. زیرا این جنبشها پیچیده‌تر از آنند که برای آنها اصل و منشأ واحدی تصور کرد، و یا پیدایش و حیات آنها را به مصدر معینی منسوب داشت. به همین دلیل می‌بینیم که خاور-شناسان بزرگ پس از صرف عمری دراز، در این مورد تغییر رأی داده‌اند. یعنی در اواخر عمر فرضیه‌هایی را که نخست در پیدایش اصل تصوف باور داشته‌اند، پس از روزگاری منکر شده و به فرضیه‌های نوینی گردن نهاده‌اند. اما همگان تقریباً معترفند که هنوز هنگام اظهار نظر قطعی دربارهٔ اصل و سرچشمه و دیگر مسائل بسیار تصوف فرا نرسیده است.»

نخستین کتابی که در اروپا دربارهٔ تصوف نشر شد «تصوف یا وحدت وجود ایرانی» نوشته ثولاک بود. در برابر تحقیقهای علمی و ممتعی که در موضوعات کتاب فوق «دربارهٔ تصوف» در این عصر انجام گرفته، اثر ثولاک، فقط دارای ارزش تاریخی است. ثولاک در آغاز امر معتقد بود که تصوف اسلامی به دلیل اینکه عدهٔ زیادی از مجوسیان پس از فتح اسلامی در شمال و ایران بر دین خود باقی ماندند و با توجه به این امر که بیشتر مشایخ تصوف از خراسان برخاسته‌اند و به دلیل اینکه از راه این بخش ایران افکار هندی به صوفیان رسیده و در گفتار برخی از صوفیان انعکاس آن را می‌توان دید، تصوف اسلامی را از اصلی مجوسی می‌دانند، وی این عقیده را با بیان این نکته که مؤسسان فرقه‌های نخست تصوف اصلاً مجوسی یا دست کم از آیین مجوسی آگاه بوده‌اند، تأیید کرده است. اما پژوهشهای بعدی بر این پندارها خط بطلان کشیده، و یا فی‌الجمله برخی از آنها را باطل کرد. حتی خود ثولاک هم بعدها در آرای خود تجدید نظر کرد و رأی

دیگری را برگزید که همچون نظر اصلیش بی بنیاد و نادرست می نماید. وی بر آن شد که زهد مسلمانان نتیجه طبیعی میل اعراب به عزلت بوده و اصل تصوف و اقوال افراطی را که در آن است می توان در تعالیم و سیرت پیامبر جستجو کرد.

در سال ۱۸۶۸ «آلفرد فن کرمر» کتاب خود را زیر عنوان «تاریخ افکار برجسته اسلامی» منتشر کرد. این نخستین کوشش علمی منظمی بود که نویسنده در آن به تاریخ پیدایش تصوف و تحول مهمترین مسائل آن پرداخت.

در نظر فن کرمر تصوف، از دو عنصر رهبانیت مسیحی و بوداییگری هندی تشکیل یافته بطوری که نشانه های آن را می توان در احوال «حارث محاسبی» ذوالنون مصری، بایزید بسطامی و جنید بغدادی مشاهده کرد.

فن کرمر پیدایش فکر وحدت وجود را در تصوف اسلامی به ریشه های هندی آن منسوب داشته و معتقد است که این فکر در اواخر قرن سوم تحت تأثیر افکار و رفتار حسین بن منصور حلاج بروز کرده و نیز محاسبت و مراقبت را که معتقد است جایگزین زهد عصر قدیم در تصوف شده به بوداییگری منسوب می دارد.

از دیگر کسانی که مسأله پیدایش تصوف در اسلام را در این روزگار بررسی کرده اند می توان خاورشناس معروف هلندی «دزی» را نام برد. وی در کتاب خود به نام «مقالاتی در تاریخ اسلام» (پاریس ۱۸۷۹) می گوید: «صوفیان خود می کوشند که مذهب خویش را نه تنها به علی و محمد بلکه به پیامبران پیشین مانند ابراهیم برسانند.»

در نظر وی آنچه که به حقیقت نزدیکتر می نماید این است که قبل از بعثت محمدی، عرفان در ایران رایج بوده و به متصوفان اسلامی رسیده است. البته عرفان از هند به ایران آمده، و از دوره های پیش در

ایران افکاری مثل «صدور هرچیز از خدا و رجوع همه چیز به خداست.» و اعتقاد به اینکه: «عالم در ذات خود وجود ندارد و موجود حقیقی خداست.» وجود داشته است، و اینها همه مفاهیمی است که تصوف اسلامی از آنها سرشار است اگر هم گفته «دزی» برتصوف اصحاب وحدت وجود صادق باشد، برتصوف اسلامی بطور کلی صادق نمی‌کند.

نسل نوینی از محققان تصوف در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم قد علم کردند که بابررسی و مطالعه تصوف گامهای مؤثری در آن برداشتند و پایه‌های اساسی و راستین تحقیق را برای نسلهای آینده برپا داشتند. مشهورترین مردان این نسل دو دانشمند مسلم، لوئی ماسینیون و رینولد نیکلسون هستند. بجز این دو، از گروه دیگری از مستشرقان مثل گلدتسیهر، ادوارد براون، ماکس هورتن، ریچارد هارتمان، مک‌دانلد، بارون کارادووو، مارگولیو و آسین پالاسیوس و دیگران می‌توان یاد کرد که اگر چه تخصصی در زمینه تصوف نداشتند اما آن را وارد مطالعات وسیع اسلامی خود کردند.

گلدتسیهر دو مقاله در تصوف از خود بجای گذاشته است که از نظر درست‌اندیشی و راست‌رایی می‌توانند هنوز هم پژوهندگان را رهنمون باشند. این دو مقاله عبارتند: «حقایقی از تاریخ تکامل تصوف» (نشریه شرق‌شناسی وین، سال ۱۸۹۹، جلد ۳) و دیگر «زهد و تصوف» که فصلی است از کتاب «سخنرانیهای راجع به اسلام». مهمترین چیزی که در این دو مقاله جلب نظر می‌کند، فرقی است که گلدتسیهر — تحت تأثیر ابن‌خلدون — میان دوجریان متفاوت در تصوف اسلامی می‌گذارد:

نخست زهد است که به نظر او روح اسلام و مذهب اهل سنت نزدیک است، گرچه تا حدود زیادی از رهبانیت مسیحی مایه گرفته است، و دیگر تصوف است — به معنی دقیق کلمه — و پیوستگی آن با

معرفت و احوال و کیفیات باطنی و ذوقی، که از سویی از نوافلاطونی و از سوی دیگر از بوداییگری هندی تأثیر پذیرفته است.

ریچارد هارتمان و ماکس هورتن در این نظرمتمفق اند که تصوف اصول خود را از فکر هندی گرفته است هرچند کوششی را که هورتن برای اثبات این نظریه بکار برده در هیچ نویسنده دیگری دیده نشده است.

او در سالهای ۱۹۲۷ و ۱۹۲۸ دو مقاله نوشت. در یکی از آنها — پس از تحلیل تصوف حلاج و بسطامی و جنید — کوشید تا ثابت کند که تصوف اسلامی در قرن سوم هجری سرشار از افکار هندی بوده و بارزترین اثر فکر هندی در حالت حلاج مشهود است. در مقاله دوم همین نظریه را از راه بررسی اصطلاحات صوفیه در پرتو فقه اللغه تاریخی تأیید کرد و به این نتیجه رسید که تصوف اسلامی خود همان مذهب و دانتای هندی است.

برخلاف هورتن که بیشتر به اصطلاحات صوفیه توجه داشت، هارتمان در اثبات مدعای فوق به پژوهش در حالات صوفیان و مراکز فرهنگی قدیم که در بلاد صوفیان رواج داشته پرداخت وی به سال ۱۹۱۶ مقاله مهمی پیرامون اصل تصوف در مجله «اسلام» به آلمانی نشر داد. خلاصه جستار او این است که تصوف اسلامی از جهتی مرهون فلسفه هندی است که از طریق مهر پرستی و کیش مانی بدان رسیده و از جهتی دیگر مدیون اخباریهود و راهبان مسیحی و گنوسیها و نوافلاطونیان. او عقیده داشت که ابوالقاسم جنید بغدادی تنها کسی بوده که همه این عناصر را گرد آورده و با تصوف به هم آمیخته و به همین دلیل لازم است که پژوهندگان توجه بیشتری به جنید مبذول دارند.

سپس نوبت می‌رسد به سه محقق ارجمندی که همه یا پاره‌ای از زندگی خود را صرف تحقیق در عرفان اسلامی کرده‌اند، این سه تن

عبارتند از: لوئی ماسینیون، رینولد نیکلسون و آسین پالاسیوس. این هر سه تن، مسأله ویژه‌ای را که محققان پیشین را مشغول می‌داشت — یعنی مسأله اصل و پیدایش تصوف — پشت سر نهاده و به مسائلی دیگر که به اساس تصوف ارتباط می‌یابد نظر افکنده و به بررسی برخی از مشایخ بزرگ تصوف در اعصار مختلف، چون حلاج و غزالی و ابن فارض و جیلی و ابن عربی و غیره پرداخته‌اند.

ماسینیون را باید بارزترین شخصیت فرانسوی در پژوهش در تصوف اسلامی دانست و از وی به عنوان تواناترین محقق برفهم دقیق تصوف و ریزه کاریها و مشکلات آن یاد کرد. او هم خود را بر شناخت شخصیت حسین بن منصور حلاج تخصیص داد و کتاب عظیم خود «منصور حلاج» را درباره وی به سال ۱۹۲۲، منتشر کرد، کتابی که هیچ محققى از مطالعه آن بی‌نیاز نیست.

ماسینیون برای اثبات نظریه خاص خود درباره اصل و پیدایش تصوف به روشی علمی و دقیق یعنی بررسی اصطلاحات صوفیه و ارجاع آنها به منابع اصلیشان پرداخته تا بدین وسیله عواملی را که به پیدایش تصوف اسلامی کمک کرده و در تحول و تکوین آن تأثیر داشته آشکار سازد. ماسینیون کتاب خود «رساله در اصل اصطلاحات عرفای اسلامی» را در سال ۱۹۲۲ در همین باره به تحریر آورد و نتیجه گرفت که اصطلاحات از چهار منبع زیر سرچشمه گرفته است:

- ۱ — قرآن، که مهمترین منبع بشمار می‌رود؛
- ۲ — علوم اسلامی — مثل حدیث و فقه و نحو و غیره؛
- ۳ — مصطلحات متکلمان صدر اسلام؛
- ۴ — زبانی علمی که در مشرق در شش قرن آغاز مسیحیت از زبانهای یونانی و فارسی و غیره تکوین یافته و زبان علم و فلسفه شد.

ماسینیون در نهایت امر راغب بنظر می‌رسد که بگوید تصوف اسلامی از بطن اسلام پیدایش یافته است. (۹)

دلیل اشتباه مستشرقین

علت اشتباه مستشرقین چند چیز است، عمده اشتباه آنها عدم آشنایی کامل به مذاق قرآن و عدم انس آنها با اخبار و آثار اسلام است.

جمعی از مستشرقان معتقدند که بین آیات قرآن تناقض صریح وجود دارد، برخی از آنها تصریح نموده‌اند که حضرت ختمی مرتبت توجه به این تناقضات نداشته‌اند. موارد تناقض آیات را هم بیان نموده‌اند، بعد از کمی دقت معلوم می‌شود که اصلاً آشنایی به مذاق قرآن ندارند در صورتی که قول آنها مورد قبول در اصل تصوف و اینکه منشأ عرفان اسلامی از کجاست مسموع واقع می‌شود که از مأخذی که عرفا و صوفیه برای قول خود ذکر کرده‌اند اطلاع کافی داشته باشند. عدم اعتقاد آنها به مبانی دین حنیف اسلام خود سد بزرگی است از برای آشنایی کامل آنها به معارف دینی.

یکی دیگر از علل اشتباه و خطای آنها در ارائه مأخذ از برای عرفان و تصوف علاوه بر عدم آشنایی به کتاب و سنت، عدم غور در معارف اسلامی است که منشأ واقعی عرفان علمی و عملی می‌باشد اعتقاد آنها به حقانیت بقای دین مسیح و عدم اعتقاد به خاتمیت و نبوت حضرت محمد بن عبدالله (ص) حجاب و پرده بین آنها و حقیقت است.

این دانشمندان نخواستند تصدیق نمایند که شریعت اسلام مبدأ این همه تحولات فکری می‌باشد و تصوف به معنای حقیقی شرح و توضیح معارف قرآن و حدیث در اصول عقاید و علم سلوك و اخلاق

است.

عرفای اسلامی معتقدند که مبدأ اخذ معارف آنها کتاب الهی و مقام ولایت کلیه و باطن حضرت خاتم الانبیاء و الاولیاء می باشد. با قطع و اطمینان می توان گفت کبار مشایخ عرفانی در اوایل ظهور عرفان و هنگام نضج آن از وجود این مآخذی که مستشرقین مآخذ افکار آنها قرار داده اند بوجه من الوجوه اطلاع نداشته اند.

نفس و روح انسانی چون از سنخ ملکوت و قدرتست در ابتدای وجود بواسطه تنزل از ملکوت و نزول در عالم ماده و جهل بین نفس و عالم علم و معدن عظمت حجب زیاد موجود است که برخی از آن حجب نورانی و بعضی از آنان ظلمانی است و شارع اسلام به آن تصریح فرموده است «ان الله سبعین حجاب من نور وظلمة».

روح بواسطه عبادات و مجاهدات و ترك مناهی با عالم سطوت مسانخ می شود و حقایق ملکوت بر آن نازل می شود و چه بسا فناء در حق و بقاء به او برای روح انسانی حاصل می گردد.

انبیاء و اولیاء خواص مستعد خود را به سلوك طریق باطن امر فرموده اند. دین مقدس اسلام در بیان این طریق «سلوك راه باطن» طرق و قواعدی را بیان نموده است. این شریعت مقدس چون کاملترین شرایع است مطالب و مبانی و قواعدی را که برای سعادت جامعه انسانی مقرر داشته جامعتر و کاملتر از مقررات سایر شرایع حقه الهیه است. قواعد سلوك به سوی حق از طریق باطن قاعدتاً، در جمیع ادیان حقه باید موجود باشد، جماعتی از قدیم الایام طرفدار این طریقه بوده اند، در اسلام این معنی کاملتر و وسیعتر و جامعتر می باشد.

گرایش به عرفان معلول محرومیت جامعه نیست. برخی گمان نموده اند انقطاع به سوی حق و عزلت از خلق و طی طرق سلوك که در اوایل ظهور اسلام پیدا شد صرفاً معلول بیداد گریهای بنی امیه و

بنی عباس بود عده‌یی در عصر حضرت رسول و جانشین و باب مدینه علم او علی ابن ابیطالب، اهل کشف و شهود بوده‌اند. از شرایط سلوک انقطاع تام و عزلت کلی از خلق نیست. عزلت حقیقی از جمیع ماسوی الله و زندگی به نحو افراد تام در اسلام ممنوع است.

سیر در خلق و سفر از خلق به خلق بعون حق و وجود حقانی، یکی از سفرهای مهم سالکان بحق می باشد لذا اهل عرفان فرموده‌اند انسان کامل باید سیر در جمیع مظاهر خلقی نماید و جمیع حقایق را بعد از شهود در حضرت علمیه حق به وجود جمعی قرآنی به وجود فرقی و تفصیلی نیز باید مشاهده نماید. سالک بعد از ترفع از اجسام در قوس صعود، در موطنی که موطن برزخ و عقل باشد حقایق را مشاهده می نماید، در این سیر هر مرتبه‌یی را که شهود می کند بوجهی عین آن مرتبه و بوجهی غیر آن مرتبه می باشد سالک در این موطن دارای وجود حقانی و الهی و جامع جمیع حضرات می باشد. (۱۰)

استاد شهید مطهری (رضوان الله علیه) می نویسد: مسأله ضدیت عرفا با اسلام از طرف افرادی طرح شده که غرض خاص داشته‌اند: یا با عرفان و یا با اسلام. اگر کسی بیطرفانه و بی غرضانه کتب عرفا را مطالعه کند، به شرط آنکه با زبان و اصطلاحات آنها آشنا باشد، اشتباهات زیادی ممکن است بیابد ولی تردید هم نخواهد کرد که آنها نسبت به اسلام صمیمیت و خلوص کامل داشته‌اند.

قرآن کریم در باب توحید، هرگز خدا و خلقت را به سازنده خانه و خانه قیاس نمی کند. قرآن خدا را خالق و آفریننده جهان معرفی می کند و در همان حال می گوید ذات مقدس او در همه جا و با همه چیز هست.

«اینما تولوا فثم وجه الله» به هر طرف رو کنید چهره خدا آنجاست و نحن اقرب الیکم منکم از شما به شما نزدیکتریم. هو الاول والاخر والظاهر

والباطن. اول همه اشیاء او است و آخر همه او است (از او آغاز یافته‌اند و به او پایان می‌یابند) ظاهر و هویدا او است و در همان حال باطن و ناپیدا هم او است. و آیاتی دیگر از این قبیل.

بدیهی است که اینگونه آیات افکار و اندیشه‌ها را به‌سوی توحیدی برتر از توحید عوام می‌خوانده است. لهذا در حدیث کافی آمده است که خداوند می‌دانست که در آخرالزمان مردمانی متعمق در توحید ظهور می‌کنند لهذا آیات اول سوره حدید و سوره قل هو الله احد را نازل فرمود.

در مورد سیر و سلوك و طی مراحل قرب حق تا آخرین منازل کافی است که برخی آیات مربوط به «لقاء الله» و آیات مربوط به «رضوان الله» و آیات مربوط به وحی و الهام و مکالمه ملائکه با غیر پیغمبران — مثلاً حضرت مریم — و مخصوصاً آیات معراج رسول اکرم را مورد نظر قرار دهیم.

در قرآن سخن از نفس اماره، نفس لوامه، نفس مطمئنه آمده است. سخن از علم افاضی و لدنی و هدایت‌های محصول مجاهده آمده است: والذین جاهدوا فینالنهذینهم سبلنا؛ در قرآن از تزکیه نفس به عنوان یگانه موجب فلاح و رستگاری یاد شده است: قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها.

در قرآن مکرر سخن از حب الهی مافوق همه محبتها و علقه‌های انسانی یاد شده است.

قرآن از تسبیح و تحمید تمام ذرات جهان سخن گفته است و به تعبیری از آن یاد کرده که مفهومی این است که اگر شما انسانها «تفقه» خود را کامل کنید آن تسبیحها و تحمیدها را درک می‌کنید. به علاوه قرآن در مورد سرشت انسان مسأله نفخه الهی را طرح کرده است.

ینها و غیر اینها کافی بوده است که الهام بخش معنویت‌ی عظیم و گسترده در مورد خدا و جهان و انسان، و بالاخص در مورد روابط انسان و خدا بشود.

به علاوه روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات اسلامی و تراجم احوال اکابر تربیت شدگان اسلام نشان می‌دهد که آنچه در صدر اسلام بوده است صرفاً زهد خشک و عبادت به امید اجر و پاداش نبوده است. در روایات و خطب و ادعیه و احتجاجات معانی بسیار بلندی مطرح است. تراجم احوال شخصیت‌های صدر اول اسلام از یک سلسله هیجانات و واردات روحی و روشن بین‌های قلبی و سوزها و گدازها و عشق‌های معنوی حکایت می‌کند.

دعاهای اسلامی، مخصوصاً دعاهای شیعی گنجینه‌ای از معارف است: از قبیل دعای کمیل، دعای ابو حمزه، مناجات شعبانیه، دعاهای صحیفه سجاده‌یه. عالیت‌ترین اندیشه‌های معنوی در این دعاهاست.

آیا با وجود این همه منابع جای این هست که ما در جستجوی یک منبع خارجی باشیم. (۱۱)

تصوف به عنوان راهی برای رسیدن به مقام کمال معنوی و معرفت، جنبه درونی وحی اسلامی است که در واقع قلب و حقیقت درونی یا باطنی آن بشمار می‌رود. درست است که این نام در دوره متأخری پیدا شده و بعضی از ظواهر آن از معتقدات نوافلاطونی گرفته شده است، ولی حقیقت تصوف و اصول و روش‌های آن به آغاز وحی می‌رسد، و با معنی و صورت اسلام، به آن نحو که در قرآن کریم یعنی محسوس‌ترین عقاید و مجسم‌ترین شکل اصول عقاید اسلامی آمده ارتباط بسیار محکم دارد. در نظر کسی که در تصوف وارد می‌شود، و همچون «سالک طریقت» زندگی می‌کند، نخستین و کامل‌ترین عارف پیغمبر اسلام، حضرت محمد (ص) است و پس از وی حضرت علی بن ابیطالب است که عالیت‌ترین

نماینده باطنی اسلام بوده است.

روحیه‌ای که در آغاز وحی در جو و محیط حیات مسلمان وجود داشت، همه جا احساس می‌شد، به این ترتیب در فرقه‌های گوناگون استحکام پیدا کرد و توانست همچون میراث روحی زنده‌ای به حیات خود ادامه دهد.

صوفیان متأخر به هیچ عملی دست نمی‌زدند که پیغمبر (ص) و اصحاب او پیش از ایشان چنان نکرده بودند، و در این باره بیشتر از اصحابی مانند علی (ع) و ابوذر و سلمان و بلال و دیگرانی پیروی می‌کردند که باطن اسلام را از پیغمبر تعلیم گرفته بودند. پیغمبر (ص) عادت داشت که در جاهای آرام و دوری مانند غارکوه حرا عزلت و خلوت اختیار کند، و مخصوصاً این کار بیشتر در نیمه رمضان صورت می‌گرفت. پس از آن در دوران متأخری از زندگی خویش در مسجد مدینه به این کار برمی‌خاست، و در همه این عزلتها به انجام آداب اساسی ذکر می‌پرداخت. نیز به اصحاب خویش سفارش می‌کرد که ذکر خدا گویند و در خلوت و جلوت نام او را بر زبان رانند.

برپایه همین اعمال پیغمبر (ص) و گفتارهای او است که صوفیان آداب و اعمال خود را بنانهاده و تا امروز از آن پیروی می‌کنند. پیوسته خود را پیرو صدیق تعلیمات پیغمبر (ص) می‌دانند، و در هر لحظه از زندگی خویش چنان می‌خواهند که یکی از صوفیان بزرگ قرن سوم چنین گفته است: «همه راهها بسته است، جز برای کسی که گام بر جای گام رسول نهد.» تصوف به این ترتیب سیمای باطنی تعلیمات پیغمبر (ص) است که رفته رفته در قرنهای دوم و سوم شکل پیدا کرده و نام تصوف^{۱۰۰} به خود گرفته است که مقصود از آن همان تعلیمات باطنی اسلام است و از آن زمان تا کنون به همین عنوان شناخته می‌شود. شاید نتوان از تاریخ تصوف سخن گفت، چه در واقع جوهر تصوف تاریخی ندارد. با

وجود این از آن جهت که تصوف در هر زمان اصول خود را به‌زبانی متناسب با مقتضیات فکری و روحی آن زمان بیان کرده و از آن جهت که در طی قرون مکاتب مختلفی برای تعبیر از تصوف پیدا شده که مناسب با نیازمندی گروه‌های گوناگون مردم باشد، می‌توان از سیماهای مختلف میراث تصوف در هر دوره‌ای از زمان گفتگو کرد.

نیز امامان شیعه (ع) در دو قرن اول اسلام از این لحاظ اهمیت دارند، مخصوصاً هشت امام اول در مرحله نخستین تصوف تأثیر اساسی داشته‌اند. در تشیع، که در واقع «اسلام علی» است و مبنای آن بر تائید علی علیه‌السلام به‌عنوان خلیفه معنوی و صوری پیغمبر است، ائمه حاملان نور محمدی و نماینده باطنی پیغمبر (ص) بشمار می‌روند.

نیز بعضی از آنان سهمی اساسی در تشکیل فرقه‌هایی از تصوف دارند که در میان اهل تسنن پیدا شده و نام ایشان در آن سلسله‌های صوفیه آمده است. تقریباً همه فرق صوفیه خود را به‌حضرت علی (ع) می‌رسانند و بعضی از صوفیان متأخر شاگردان ائمه، مخصوصاً امام ششم، جعفر صادق و امام هشتم، علی رضا (ع) بوده‌اند. از این گذشته چند تن از امامان از خود تألیفاتی عالی از عرفان اسلامی بر جای گذاشته‌اند که نهج البلاغه حضرت علی (ع) و صحیفه سجادیه حضرت زین‌العابدین (ع) از آن میان شهرت بیشتر دارد. (۱۲)

استاد جلال‌الدین آشتیانی در مقدمه مجموعه رسائل حاج ملا هادی سبزواری می‌نویسد: «علم عرفان و تصوف اسلامی به‌معنای واقعی که مؤسس آن شریعت محمدی است همان سلوك و سیر بحق است بوسیله علم و عمل که از ناحیه سیر عقل نظری «علم‌الیقین» و از ناحیه عقل عملی و تنویر روح و نفس «عین‌الیقین» و «حق‌الیقین» حاصل می‌شود.

حضرت ختمی مرتبت و اولیاء و صاحبان علوم لدنی بعد از او

«اهل عصمت و طهارت» سالک راه باطن بودند و غایت و نهایت سلوک باطن وصول بعین و اصل حقیقت است و نهایت سیر عقلی و سلوک نظری حصول علم است اول را سلوک راه باطن و دوم را سلوک راه ظاهر گویند.

کسانی که براق سیر آنها عقل نظری است بعد از طی این طریق بحق و عوالم ملکوتی و مراتب عالم آخرت آگاه و دانا می‌شوند. سالکانی که زرف عروج آنها عقل عملی است یعنی سالک طریق باطنند حق اول و عوالم ملکوت و جبروت و عوالم برزخ صعودی و نزولی و نشئات بعد از موت را به چشم دل شهود می‌نمایند و به مطلوب واقعی می‌رسند.

چون استعداد مردم مختلف است و هر کسی به اندازه استعداد خود به واقعیات دانا می‌شود در شرع اسلام «قرآن مجید و احادیث نبوی و ولوی» به حسب استعداد حال مستعدین و سالکین طرقی بیان شده است.

در مواردی از سیر در آفاق و انفس مردم را بحق متوجه می‌می‌نمایند مثل کریمه «سزیهیم آیاتنا فی‌الآفاق و فی‌انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق» و شریفه «افلم ینظروا الی‌الابل کیف خلقت...» و در مواردی به لسان اهل سلوک و طریقه انبیاء و اولیاء و متألهان از عرفا سخن گفته شده است نظیر آیه معجز نشان: «شهد الله انه لا اله الا هو، کذلک نری ابراهیم ملکوت السماوات والارض لیکون من‌الموقنین...» و «هو الاول والآخر والظاهر والباطن...»

در روایات نیز تلویحات و اشارات و تصریحات بیشماری به این دو طریق شده است که عرفای نامدار و متألهان بزرگوار، در مسفورات خود بیان فرموده‌اند.

به حسب مدارک کتاب و سنت، حق تعالی اقرب از هر قریبی

است نسبت به بندگان و عباد خود، درك این حقیقت وقتی حاصل می‌شود که انسان موحد حقیقی گردد، باید عبد متوجه و عاشق به حق همه نسب و اضافات و همه حجب را (چه نورانی و چه ظلمانی) از میان بردارد و بعد از سلب همه اضافات شرك می‌رود و توحید حقیقی ظاهر خواهد شد.

فضای اندیشه انسانی و لوح نفس سالک وقتی از ریون ماده و لوازم آن: حب نفس، شهوات، عشق به مال و شؤون ظاهری و آنچه که موجب آلودگی است پاک شد و هوای غبارآلود لازم صحنه ماده صاف گردید فضای اندیشه و قلب روشن می‌شود و آنچه دیدنی است ظاهر می‌گردد.

حجاب چهره جان می‌شود غبار تنم

خوشا دمی که، از این چهره پرده برفکنم

وجود ممکنات و ماهیات جائزات، همان حجب بین انسان و حق و هوای نفسانی مانع از شهود وجه مطلق است مادامی که قلب انسان به غیر خدا توجه دارد حق بین نیست و در غفلت بسر می‌برد این غفلت همان خوابی است که عقل انسانی را فرا گرفته است.

انبیاء مردم را از خواب غفلت بیدار می‌کنند و بحق سوق می‌دهند. در شرع اسلام آنچه که مداخلیت در سلوک باطنی دارد بیان شده است. انسان می‌تواند جمیع افعال و حرکات و سکنتات خود را با واجب و مستحب تطبیق نماید، مباح از او سرنزند تا چه رسد به مکروه چه هر کاری که برای خدمت به خلق انجام شود خود عبادت است و عامل آن مأجور خواهد بود. (۱۳)

در باب اینکه منشأ و خاستگاه عرفان چیست و علت گرایش انسانها به عرفان کدام است؟ نظریات مختلفی ابراز شده است. بطور کلی نظریات ابراز شده در باب منشأ عرفان را می‌توان به صورت زیر

دسته‌بندی نمود:

۱- عرفان واکنش نژاد آریایی در برابر اسلام بوده است. نژاد آریایی چون نمی‌خواست اسلام را بپذیرد برای گریز از اسلام و سر باز زدن از پذیرش آن عرفان را اختراع نموده است.

۲- عرفان واکنش محرومین و استثمارشدگان در برابر بیداد ستمگران بوده است. محرومین برای تسلی خود در برابر مستمندی و تهیدستی خویش دست به دامن عرفان می‌زده‌اند تا دردها و آلام خود را مرهمی سازند و تسکین بیابند.

۳- عرفان ساخته دست ستمگران برای آرام و رام ساختن محرومین و مستمندان و ستمدیدگان بوده است. ثروتمندان و زورگویان و استثمارگران برای رهایی از خشم و به آگاهی رسیدن توده‌های ستمبر آنان را به عرفان سوق می‌داده‌اند تا مشغول به ذکر و ورد و اشتغالات روحی بشوند و دست از مبارزه علیه آنان بردارند. پس طبق این نظریه عرفان نقش تخدیری دارد.

۴- عرفان زائیده محرومیت اقتصادی و معیشتی است یا به تعبیر دیگر روبنای نظام خاص معیشتی است.

۵- عرفان واکنشی علیه قدرت و ضد زور بوده است.

۶- عرفان روشی برای آرامش نفس و درمان بیماریهای روحی است.

۷- عرفان علم حضوری به اشیاء و پدیده‌هاست به عبارت دیگر عرفان شناخت اشیاء است با علم حضوری شهودی نه علم حصولی تصویری که پذیرای شدت و ضعف می‌شود و در همه کس هم موجود است و زاده عشق آدمی به مبدأ و خالق نخستین‌اش و نشانگر کوشش و تکاپوی اوست برای رسیدن به اصل خویش.

پیداست که بررسی عمیق همه این تئوریه‌ها نیازمند فراغت و

مجال بیشتری است و ما اکنون قصد بررسی تفصیلی همه این نظریات را نداریم تنها به نظریه پنجم اشاره گذرایی می‌کنیم و رد می‌شویم و بررسی دقیق و جامع این نظریات را به فرصتی دیگر موکول می‌نماییم. این نظریه می‌گوید: «عرفان واکنشی علیه قدرت وقت بوده است. عرفان عاملی ضد قدرت است.»

به اعتقاد ما این توجیه جامعه‌شناختی عرفان است که می‌گوید: «خاستگاه عرفان عدم زوراست برای نفی قدرت سلطه‌گر». این گرچه توجیهی بظاهر مترقی و انقلابی می‌نماید، اما ارزش نظری و علمی عرفان را یکسره نادیده می‌انگارد و عرفان را به منزله یک جهان‌بینی و به مثابه یک سیستم نظری و یک علم و نوعی معرفت و آگاهی و گونه‌ای هستی‌شناسی مورد توجه قرار نمی‌دهد.

اساساً این یکی از ویژگیهای تفکر نوین روزگار ماست که در پس هر اندیشه‌ای و هر سخنی، سیاست را می‌بیند، این سیاست زدگی انسان روزگار ماست. ارزش نظری اندیشه‌ها را به ارزش عملی و ارزش سیاسی آنها باز می‌گرداند و به خود اندیشه از آن رو که اندیشه است نظر نمی‌کند بلکه به انگیزه یا انگیزه‌هایی که در پشت سر هر اندیشه‌ای است نظر می‌کند. این نادرست‌ترین نحوه برخورد با عرفان و تفسیر خاستگاه عرفان است و البته با ماهیت خود عرفان هم سازگار نیست.

به اعتقاد ما عرفان دانستن اشیاء است به علم حضوری. و علم حضوری در همه کس هست و هیچ کس نیست که دارای مرتبه‌ای از علم حضوری نباشد حتی منکران و مخالفان و منتقدان عرفان. پس از عرفان‌گریزی نیست.

فلسفی مردیو را منکر شود در هماندم سخره دیوی بود

*

ماهیان ندیده غیر از آب پرس‌پرسان زهم که آب کجاست

اصطلاحات عرفانی

توضیح پاره‌ای اصطلاحات عرفانی

شیخ محمود قیصری در رسائل خود پاره‌ای از اصطلاحات رایج عرفان را تعریف کرده است که، ترجمه آن را در اینجا می‌آوریم:

بدان که ذات الهی اگر از آن رو که اوست اعتبار شود اعم از اینکه موصوف به‌صفتی باشد یا نباشد، در نزد قوم به «هویت» و «حقیقة الحقایق» نامبردار است.

و اگر مجرد از صفات زائد بر او اعتبار شود «احدیت» و «عماء» نامیده می‌شود.

و اگر متصف به تمامی صفات کمالی اعتبار شود «احدیت» و «الهیّت» نامیده می‌گردد.

اما صفات اگر متعلق به لطف و رحمت باشند «صفات جمالیّه» نام دارند و اگر به قهر و هیبت تعلق یابند «صفات جلالیه» نامیده می‌شوند. و هر یک از دو صفت را جمال و جلالی هست. صفات جمالیّه، جلال دارند و صفات جلالیه هم جمال دارند.

و اگر مظاهر خلقی مستهلک در انوار ذات اعتبار شوند «مقام جمع» نامیده می‌شوند.

و اگر مظاهر خلقی بدون استهلاك در انوار ذات در نظر آورده

شوند «مقام فرق» نام می‌گیرند.

و فرق به دو گونه تقسیم می‌شود: اول و دوم و مقصود از اول یعنی آنچه که قبل از وصول است و مراد از دوم یعنی آنچه که بعد از وصول است.

فرق اول برای محجوبین است و فرق دوم برای کاملان مکمل که از آن به «فرق بعد از جمع» و «صحو بعد از محو» و «بقاء بعد از فنا» و «صحو ثانی» (صحو دوم) و اصطلاحاتی شبیه این تعبیر می‌شود و آن عبارت است از بیداری بنده پس از بیهوشی و بعد از آنکه خداوند سبحان برای بنده اش تجلی کرد و فنای انیت و خودیت او و از هم پاشیدن (فرو پاشی) کوه تعین او و نابودی طور انانیت او خداوند سبحان وجود دومی به او می‌بخشد و عقل او را به او می‌دهد و تصرف او در نفس اش بار دیگر و این وجود دومی «وجود حقانی» نامیده می‌شود زیرا که پس از وصول است و متحقق به حق سبحان است نه به خویشتن همانطور که از قبل گمان می‌رفت.

و چون وصول به حضرت الهی متوقف است بر عنایت ازلی جاذبه بنده به سوی خدایش، حال بنده در بدایات دائر بین صحو و محو است و مقصود از «محو» مستی است و آن حالتی است که بر انسان وارد می‌شود به گونه‌ای که انسان از عقلش غائب می‌ماند و از او کردارها و گفتارهایی حاصل می‌شود (ببار می‌آید) که عقل را در آن سهمی و مدخلیتی نیست مانند (چونان) مستی زائیده از نوشیدن شراب، لیکن تفاوت بین این دو گونه مستی از زمین تا آسمان است.

و این مستی نتیجه محبت است و محبت نتیجه جاذبه است و جاذبه نتیجه توفیق و عنایت است پس «کسب» را مدخلیتی در آن نیست.

و این حال محبوبان است نه حال محبان، که انجذاب آنها همانا بعد از سلوك و مجاهدت است. و بزودی در جای خود آنها را یادآوری خواهیم کرد. و بقیه اصطلاحاتشان مانند وجدان، وجد، وجود، شهود، عیان، مکاشفه، تلوین و تکمین و مانند اینها از آنچه که مشهور است و در کتابهایشان آمده است، به علت شهرت و رواج آنها و اینکه به اندک ملاحظه و دقتی می‌توان از معنای آنها آگاهی یافت، از ذکرشان خودداری شد از بیم اینکه مبادا سخن به درازا بکشد و خدای بزرگ زیبا را سپاس و ستایش باد. (۱۴)

کشف چیست؟

در کتب و آثار و سخنان عرفا همواره تعبیر «کشف» به چشم می‌خورد. این اصطلاح یکی از اصطلاحات بسیار رایج در بین عارفان و تألیفات آنهاست برای اینکه معنای دقیق این اصطلاح روشن گردد توضیح شیخ محمود قیصری را در مقدمه‌ای که بر فصوص الحکم محی‌الدین ابن عربی نگاشته است در اینجا ذکر می‌کنیم باشد که روشنگر معنای دقیق این اصطلاح باشد.

در کشف مراتب کشف و انواع آن بر سبیل اجمال

بدانکه کشف در لغت، رفع حجاب است و در اصطلاح اطلاع بر آنچه ورای حجاب است از معانی غیبیه و انوار حقیقیه یا وجوداً یا شهوداً، و کشف معنوی و صوری، صوری آن است که حاصل می‌شود در عالم مثالی از راه حواس خمس و این یا به طریق مشاهده است مانند رؤیت مکاشف صور ارواح متجسده و انوار روحانیه را و یا به طریق اسماع مانند سماع نبی علیه السلام وحی نازل را کلاماً منظوماً یا مثل

صلصلة جرس یا دوی نحل چنانچه در حدیث وارد است که بود می شنید و مراد را از آن می فهمید، یا برسبیل استنشاق و آن تنسم حضرت بود (ص) به نفحات الهیه و تنشق او (ص) به فتوحات ربوبیه، قال النبی علیه السلام: «ان الله فی ایام دهر کم نفحات الافتعروضوالها» و فرمود «انی لاجد نفس الرحمن من قبل الیمن» یا برسبیل ملامسه و این به اتصال است در بین نورین یا جسدین مثالین؟ چنانچه عبدالرحمن بن عانس رضی الله عنه نقل فرموده که فرمود حضرت رسالت صلی الله علیه وآله وسلم: «رأیت ربی تبارک وتعالی فی احسن صورة» پس گفت یا محمد در چه اختصاص می نمایند ملاء اعلی؟ پس حضرت کف مبارک را بر کتف من نهاد چنانچه برودت آن در بین دو پستان من ظاهر شد، پس دانستم آنچه را در آسمانها و زمینها بود، پس این آیه را برخواند: «وکذلک نری ابراهیم ملکوت السموات والارض لیکون من الموقنین» یا بر طریق ذوق مثل کسی که انواع اطعمه را ببیند پس از آنها چشد و اطلاع بر معانی غیبیه حاصل نماید، قال علیه السلام «انی رایت اشرب اللبن حتی خرج الری من اظافیری فاعطیت فضلی عمر» یعنی دیدم که شیر می آشامم تا اینکه سیرابی از بن ناخنهای من بیرون شد، کنایه است از زیاده سیرابی، پس بازمانده خود را به عمر دادم، و این انواع گاهی جمع شود بعضی از آنها با بعضی و گاهی منفرد شوند، و همه از تجلیات اسمائیه است، زیرا شهود از تجلیات اسم — البصیر — است و سماع از اسم — السمع — و هکذا بواقی زیرا هر یکی را اسمی است که مربی آن است، و همه — سودان — و خدام اسم — العلیم — باشند اگرچه همه از امهات باشند، و انواع کشف صوری یا متعلق به حوادث دنیویه اند یا نه؟ پس اگر متعلق به حوادث دنیویه اند مانند برگشتن حضرت ایالت ادام الله اجلاله از سفر خیرالاثر محل ارمان و

بذل التفات او با صداقتمند خود که مؤلف کتاب است، آن را — رهبانیه — گویند که اطلاع بر مغیبات دنیویه دارند به حسب ریاضات خود، و اهل سلوک به علت علو همت التفات به این نوع مکاشفات نمایند، زیرا صرف همت به امور اخرویه و احوال آن کنند بل بعضی که غایت مقصد خود را فناء فی الله و بقاء بالله کرده اند التفات به امور اخرویه هم نفرمایند، جعلنا الله منهم، و اگر متعلق به حوادث دنیویه نیستند بل متعلق به مکاشفات امور حقیقیه اند و حقایق روحانیه اند از ارواح عالیات و ملائکه سماویه و ارضیه پس آن مطلوب و معتبر است، و اینگونه مکاشفات بی اطلاع بر معانی غیبیه کمتر واقع شوند، بل اکثر متضمن مکاشفات معنویه اند، پس این اعلی است مرتبه و اکثر است یقیناً زیرا جامع صورت و معنی است، و رسالک را مراتبی است به حسب ارتفاع حجب کلا او بعضاً، زیرا آنکه مشاهده اعیان ثابته است در حضرت علمیه الهیه اعلی است مرتبه از کل و بعد از او اعلی مرتبه آن است که آنها را در عقل اول و سایر عقول مشاهده نماید، بعد از آن کسی است که در لوح محفوظ مشاهده نماید و در سایر نفوس مجرد بعد از آن در کتاب محو و اثبات بعد از آن در باقی ارواح عالیه و کتب الهیه از عرش و کرسی و سموات و عناصر و مرکبات که همه کتاب الهی و مشتمل بر ماتحت خودند از حقایق و اعیان و اعلی المراتب در سماع آن است که بی واسطه کلام حق را سماع نماید مانند سماع پیغمبر ما صلی الله علیه و آله وسلم در معراج و در اوقاتی که اشاره به آنها فرموده به قول خود: «لی مع الله وقت لاسبغنی فیه ملک مقرب ولانبی مرسل» و مانند سماع موسی علیه السلام کلام حق را، بعد از آن سماع کلام حق است بواسطه جبرئیل علیه السلام مانند سماع قرآن مجید، بعد از آن سماع کلام عقل اول و سایر عقول، بعد از آن سماع کلام نفس کلیه و ملائکه سماویه و ارضیه بترتیب مذکور، و علی

هذا القياس، و منبع این انواع مکاشفات قلب انسانی است بذاته و به عقلی که منور عملی و مستعمل حواس است، یعنی حواس روحانیه زیرا مردم را چشم است و گوش و سایر حواس، چنانچه اشاره فرمود، تعالی به قول خود تعالی: «فانها لاتعمی الابصار ولكن تعمی القلوب التي فی الصدور» «و ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة» و در احادیث مشهوره است مؤید این مقال، و آن حواس روحانی اصل این حواس جسمانیه اند، پس هرگاه رفع حجاب درین شد اصل متحد به فرع گردد و فرع مشاهده نماید آنچه اصل مشاهده کند، و روح مشاهده نماید جمیع اینها را بذاته، زیرا این حقایق در مرتبه روح متحدند، چنانچه سابقاً بیان شد، و این مکاشفات در ابتدای سلوک اولاً واقع در خیال مقید شوند بعد از آن بتدریج و حصول ملکه انتقال به عالم معانی مطلق نماید، پس مطلع شود بر آنچه اختصاص به عناصر دارد، بعد ترقی به سموات کند، پس سیر کند صعوداً و عروجاً تا رسد به لوح محفوظ و عقل اول که صورت ام الکتاب است، بعد از آن منتقل شود به حضرت علم الهی، پس مطلع بر اعیان شود حسب ماشاء الحق سبحانه و تعالی كما قال تعالی: «ولا یحیطون بشئی من علمه الا بما شاء» و این ترقیات بقدر امکان عباد است در مراتب شهود که فوق این مرتبه شهود ذات است که مفنی بندگان است در وقت تجلی تا اینکه متجلی شود از پس پرده های اسمائیه و آن عین الاعیان است که شیخ عرب رضی الله عنه اشاره فرموده [فی الفص الشیشی]: فلاتطمع ولا تتعب نفسك فانها الغایة التي مافوقها غایة. و اما کشف معنوی که مجرد از صور حقایق و حاصل است از تجلیات اسم-العلیم والحکیم- عبارت از ظهور معانی غیبیه و حقایق عینیّه است، و مراین را نیز مراتبی است، اول آن مراتب ظهور معانی است در قوه مفکره بی استعمال مقدمات و ترکیب قیاسات، بل به اینکه ذهن منتقل شود از مطالب

به مبادی و این مسمی است بحدس بعد از آن در قوه عاقله که مستعمل مفکره است، و این عاقله قوه ای است روحانی غیر حال در جسم مسماست به نور قدس حدس از لوازم انوار اوست، زیرا قوه مفکره جسمانی است؛ پس حجابی شود به جهت نوری که کاشف است مرمعانی غیبیه را، پس این ادنی مراتب کشف است و از اینجاست که گفته اند، فتح نفسی است و روحی. اما نفسی عطای علم تام نقلی و عقلی فرماید، اما روحی عطای معرفت وجودی فرماید نه نقلی و عقلی، بعد از آن در مرتبه قلب و مسمی است به الهام در این مقام اگر ظاهر معنی از معانی غیبیه باشد نه حقیقتی از حقایق و نه روحی از ارواح، و اگر روحی از ارواح مجرده یا عینی از اعیان ثابت باشد مسماست به مشاهده قلبیه، بعد از آن در مرتبه روح پس منعت به شهود روحی و این به مثابه آفتاب است که منور سموات مراتب روح و اراضی مراتب جسد است، پس روح بذاته اخذ کند از خدای علیم معانی غیبیه را بی واسطه بقدر استعداد اصلی خود و افاضه نماید بر ماتحت خود از قلب و قوای روحانیه و جسمانیه، هرگاه سالک از کملین باشد والا پس روح اخذ کند از قطب بقدر استعداد و قربی که به قطب دارد، یا از ارواحی که خود در تحت تصرف آنهاست از جبروت و ملکوت، بعد از آن در مرتبه سربعد از آن در مرتبه خفی به حسب مقاماتشان و تعبیر از آن و اشاره به آن ممکن نباشد، و هرگاه این معنی ملکه و مقام شد مرسالک را هرآینه علم او متصل به علم حق شود اتصال فرع به اصل، پس برای او اعلی مقامات کشف حاصل آید، و چونکه هریک از مراتب کشف صوری و معنوی به حسب استعداد سالک است و به علت مناسبات روح و توجه سربه سوی هریک از انواع کشف است و این امور اختلاف دارند، پس مقامات کشف هم متفاوت شدند و اصح و اتم مکاشفات برای کسی است که مزاج روحانی او اقرب به اعتدال تام باشد مانند ارواح انبیا

عليهم الصلوة والسلام ومانند اولیا، پس مرآن راست که اقرب به آنها باشد. و کیفیت وصول به مقامی از مقامات کشف و بیان آنچه از آن لازم آید تعلق به علم سلوك دارد و آنچه برای متصرفین در وجود روی می دهد مانند احیا و اماته و قلب آب به هوا و بالعکس و طی زمان و مکان و غیر اینها به جهت اتصاف است به صفت قدرت و اسمائی که مقتضی این تصرفاتند در وقت تحقق آنها به وجود حقانی یا بواسطه یا بی واسطه به خاصیت اسمی که حاکم است بر آنها فافهم.

تنبيه: فرق در بین الهام و وحی این است که الهام بی واسطه ملک از حق حاصل شود مرسالك را به وجه خاص که مرحق راست یا هر موجودی، و وحی بواسطه ملک است لهذا احادیث قدسیه را وحی نگویند اگر چه کلام حق تعالی می باشند مانند قرآن مجید.

وایضا: بیان شد که وحی حاصل شود به شهود ملک و سماع کلام او، پس از کشف شهودی متضمن مرکشف معنوی را باشد به خلاف الهام که از کشف معنوی فقط باشد، و نیز وحی از خواص نبوت است که تعلق به ظاهر دارد و الهام از خواص ولایت است، و نیز وحی مشروط به تبلیغ به خلاف الهام، و فرق در بین واردات رحمانیه و ملکیه و شیطانیه و جنیه تعلق به میزان سالک دارد و با این حال باز اشاره به کمی از آنها می نماییم و آن اشاره این است که هر واردی که سبب خبر شود بطوری که مأمون از غائله عاقبت گردد و سریع الانتقال به سوی غیر نباشد و بعد از آن توجه تامی بحق و لذت عظیمی که ترغیب بر عبادت دهد حاصل کند آن ملک یا رحمانی باشد و خلاف این شیطانی است و اینکه گفته اند آنچه از یمین و قدام حاصل شود اکثر ملک یا رحمانی و آنچه از یسار یا خلف ظاهر گردد اکثر شیطانی باشد از ضوابط نیست، زیرا شیطان از جهات همه آید قال تعالی: «ثم یأتینهم من بین یدیهם ومن خلفهم وعن ايمانهم وعن شمائلهم ولا تجد اکثرهم ساکرین» و

آنچه شیطانی نباشد یا تعلق به امور دنیا دارد مانند احضار شیء خارجی غایب از مکاشف در حال، مثل احضار فواکه صیفیه درشتا مثلاً، و مانند اخبار از قدوم غایب در فلان روز، آن جنی باشد، وطنی زمان و مکان و نفوذ در جدران بی‌انشقاق از خواص آنهاست و خواص ملک مرتبه اعلی است، پس اگر برای کامل باشد به معاونت ملک است و اگر تعلق بدنیا ندارد به آخرت دارد یا از قبیل اطلاع بر ضمائر و خواطراست آن ملکی باشد که جن قادر بر آن نباشد، و اگر بطوری است که مکاشف را قوت تصرف در ملک و ملکوت مانند احیا و اماته و اخراج محبوسین در برازخ و ادخال مریدین در عوالم ملکوتیه حاصل کند آن رحمانی است، و هرگاه به هرچه غیر شیطانی باشد رحمانی گویند. (۱۵)

عرفان و عقل ستیزی

نارسایی عقل نزد عارفان در شناخت برتر

پیش بینی این خسر تا گور بود
و آن صاحب دل به نفخ صور بود
این خسر از گور و خاک کی نگذرد
وین قدم عرصه عجایب نسپرد
زین قدم وین عقل رو بیزار شو
چشم غیبی جو و برخوردار شو
زین نظر وین عقل ناید جز دوار
پس نظر بگذار و بگزین انتظار

*

عقل را قربان کن اندر عشق دوست
عقلها باری از آن سوی است کوست

عقلها آنسو فرستاده عقول
مانده این سو که نه معشوقست گول
عقل جزوی عقل را بدنام کرد
کام دنیا مرد را ناکام کرد
عقل جزوی آفتش وهم است و ظن
ز آنکه در ظلمات شد او را وطن
عقل جزوی عقل استخراج نیست
جز پذیرای فن و محتاج نیست
عقل جزوی را وزیر خود مگیر
عقل کل را سازای سلطان وزیر
عقل سر تیزست لیکن پای سست
ز آنکه دل ویران شده است و تن درست

*

عقل جزوی عشق را منکر بود
گرچه بنماید که صاحب سر بود
زیرک و داناست، اما نیست نیست
تا فرشته لانشد اهریمنی است
او به قول و فعل یار ما بود
چون به حکم حال آیی، لا بود

*

بنند معقولات آمد فلسفی
شهسوار عقل عقل آمد صفی
عقل عقلت مغز و عقل توست پوست
معدۀ حیوان همیشه پوست جوست

مغز جوی، از پوست دارد صد ملال
مغز، نغزان را حلال آمد حلال
چونکه قشر عقل صد برهان دهد
عقل کلی گام بی ایقان نهد
عقل دفترها کند یکسر سیاه
عقل عقل آفاق دارد پر ز ماه
از سیاهی وز سفیدی فارغ است
نور ماهش بردل و جان بازغ است
:

فلسفی گوید ز معقولات دون
عقل، از دهلیز می ناید برون
هم در این سوراخ بنایی گرفت
در خود سوراخ، دانایی گرفت

پیش از این گفتیم که طریق وصول الی الله یا راه رسیدن به خدا
دو گونه است: نظری و عملی. و سپس گفتیم که عرفان هم که طریق
وصول و تقرب الی الله است دو گونه است یا به عبارت درستتر عرفان دو
جنبه دارد: علمی و عملی یا نظری و عملی. و سپس اشاره ای به برخی
تفاوتها و اختلافهای عرفان و فلسفه کردیم.

اکنون بحث گذشته مان را ادامه می دهیم.
قبلاً گفته ایم که عارف در پی گذار از «کثرت» به «وحدت» است.
به تعبیر دیگر عارف می خواهد از هستیهای مجازی و اعتباری به هستی
اصلی و مطلق برسد. سیر عارف از عدمهای هستی نما یا نیتهای هست-
نما به سرچشمه هستیها و هست واقعی و راستین است. این سیر عرفان
نامیده می شود.

عارف تمام هستیها را «آویخته» و «وابسته» و «قائم بغیر»

می‌یابد و بلکه هستیها را صرفنظر از علت هستی‌بخش و ذات هستی آفرین، عین نیستی و عدم می‌داند. هیچ یک از اشیاء هستی را از ذات خود ندارند یعنی وجودشان «قائم به خویش» نیست بلکه قائم بغیراند. به قول ابن‌سینا: اشیاء از جانب ذات‌شان نیست‌اند یا به تعبیر خود او «لیس»‌اند و از جانب علت‌شان هست‌اند و به تعبیری «ایس»‌اند. اشیاء از خود هیچ ندارند و سراپا فقر و احتیاج و نیازند. هستی جزء اشیاء نیست چه اگر هستی جزء اشیاء بود لازم می‌آمد تا تمام اشیاء یکی شوند و اختلاف هویت و کثرت و تعدد و تنوع از میان‌شان رخت بر بندد. همچنین اگر هستی جزئی از ماهیت اشیاء بود لازم می‌آمد که تصور ماهیت اشیاء، تصور وجود اشیاء باشد یعنی لازم می‌شد که قضیه انسان، انسان است مساوی، بلکه عین قضیه انسان موجود است باشد. درحالی که ما می‌دانیم که تصور انسان بودن یا ذاتیات انسان غیر از تصور وجود انسان است. یعنی اینها دو قضیه‌اند نه یک قضیه. ما گاهی انسان بودن را به انسان نسبت می‌دهیم و می‌گوییم انسان، انسان است. یعنی دارای ماهیت و مشخصات و ویژگیهای انسانی است صرفنظر از اینکه موجود است یا نه! یعنی بحث از وجود انسان نمی‌کنیم و فقط اوصاف ماهوی و مشخصات ذاتی انسان را سوای وجود و عدم آن مورد توجه قرار می‌دهیم. و گاهی هم بحث از هستی و نیستی یا بود و نبود عوارض ذاتی و ویژگیهای انسان می‌کنیم. یکبار سخن از ماهیت انسان می‌آوریم و دیگر بار از وجود و هستی انسان سخن می‌رانیم. و این دو یکی نیست. و با هم تفاوت‌های بسیاری دارد. بحث این است که اگر هستی جزئی از اشیاء بود بایستی هیچ‌گاه در وجود اشیاء شک نمی‌کردیم. درحالی که همه ما در وجود بسیاری از اشیاء شک می‌کنیم یعنی تصور شیء غیر از تصور موجودیت یا وجود شیء است. و تصور خود شیء ملازم با تصور هستی شیء نیست، بلکه بسیار

اتفاق می‌افتد که ما شیء را تصور می‌کنیم ولی در هستی او شک داریم و از هستی او پرسش می‌کنیم که آیا فلان چیز موجود است یا خیر؟ پس وجود جزء اشیاء نیست زیرا لازم می‌آید که تصور ماهیت اشیاء عین تصور وجود آنها باشد، در حالی که هرگز چنین نیست. دیگر اینکه لازم می‌آید که تصور ماهیت اشیاء بدون تصور وجود آنها محال باشد. در حالی که اصلاً چنین نیست و ما می‌توانیم اشیاء را بدون تصور وجودشان در نظر آوریم و بلکه اشیائی را که هستی‌شان بر ما پوشیده و پنهان و غیر مکشوف است تصور کنیم. این برهان را که ما به اختصار ذکر کردیم برهان بر نفی جزئیت وجود می‌نامند و از ابونصر فارابی است.

نکته دیگر اینکه وجود عین ماهیت هم نیست. برهان بر نفی عینیت وجود آن است که اگر وجود عین ماهیت باشد لازم آید ادراک ماهیت انسان، عین دریافتن وجود و حقیقت او باشد، یعنی دریافت چستی و ماهیت انسان، عیناً دریافت هستی و وجود انسان باشد در حالی که ما بوضوح وجدان می‌کنیم که ادراک ماهیت انسان عین ادراک وجود او نیست. ماهیت انسان غیر از وجود اوست. ماهیت عین وجود نیست بلکه متعلق وجود است یعنی آن چیزی است که وجود به او تعلق می‌گیرد و بحث از ماهیت اشیاء غیر از بحث از وجود اشیاء و اگر ماهیت عین هویت و وجود باشد لازم می‌آید که هرچه را تصور کنیم تصدیق به وجود او کرده باشیم زیرا حد ماهیت او را درک نموده‌ایم و آن بنا بر فرض عین وجود اوست در حالی که واقع امر خلاف این است و تصور اشیاء تصدیق به وجودشان نخواهد بود. ما اشیاء را تصور می‌کنیم بدون اینکه تصدیق به وجودشان بکنیم و تصور اشیاء غیر از تصدیق به وجود اشیاء است. پس بنابراین دو وجه وجود عین ماهیت نیست. این را نیز برهان بر نفی عینیت وجود نامند که ابونصر

فارابی در کتاب «فصوص الحکمه» اش مطرح فرموده است.
خوب، حال که وجود نه جزء اشیاء و نه عین ماهیت اشیاء است
پس چه رابطه‌ای با ماهیت اشیاء دارد؟ پاسخ این است که وجود
عارض و زائد بر ماهیات است.

این اصل که به «زیادت وجود بر ماهیت» یا «عروض وجود بر
ماهیت» معروف است هم در فلسفه و هم در عرفان نقش بزرگی را بازی
می‌کند. مخصوصاً در عرفان، این اصل ایفاگر نقش سترگی است.
چیزهایی که در دسترس فهم ما هست ماهیتی دارند و وجودی.
و ماهیت عین وجود آنها نیست و جزء وجود آنها نیز نمی‌باشد و علت
وجود آنها نیز نیست زیرا خود به وجود تحقق می‌یابد و تحقق‌اش
در گرو وجود است و اگر وجود به او تعلق نگیرد عدم محض است پس
نمی‌تواند علت وجود باشد. زیرا تا چیزی نباشد، نمی‌تواند منشأ اثر
باشد. ماهیت که بذات خود موجود نیست پس نمی‌تواند اثر گذار یا
منشأ تأثیر باشد. پس اشیاء بعلتی غیر خود محتاجند که او وجودش
عین ماهیت اوست نه زائد و عارض بر ماهیت‌اش.

خداوند ماهیتی ندارد که وجود عارض آن شود زیرا که اگر
ماهیت داشت و معروض وجود قرار می‌گرفت آنگاه معلول می‌شد یعنی
در وجود خویش نیازمند به غیر خودش می‌شد در حالی که خدا بی‌نیاز
است از جمیع ماسواه و تمامی موجودات محتاج اویند. قرآن می‌فرماید:
انتم الفقراء الى الله والله هو الغني الحميد.

شما نیازمند و محتاج به خداوندید و او بی‌نیاز از شماست.
حال که عالم و عالمیان و جمیع اشیاء و موجودات هستی خود
را مدیون فیض خداوند فیاض‌اند و احتیاج مخلوقات به خداوند احتیاجی
ذاتی و همیشگی و لاینفک از آنهاست پس کل عالم وجود و همه
موجودات وابسته و متکی و محتاج خداوندند.

و به قول عرفاء همه موجودات گدا هستند و یارب مباد که گدا
معتبر شود!

اما عارف هستی را چگونه می‌نگرد؟ هستی‌نگری عرفا چگونه است؟
عارف تمام موجودات را متصل به خدا و متکی به او می‌بیند.
بلکه بالاتر از این عارف اشیاء را محتاج به خدا نمی‌داند بلکه آنان را
عین ربط و تعلق و احتیاج به خدا می‌یابد.

فرق است بین اینکه شیء نیازمند به خدا باشد تا اینکه شیء
هستی‌اش یکپارچه و سراسر عین تعلق و نیاز باشد. عارف اشیاء را
عین نیاز به حق می‌بیند. بلکه بالاتر از این عارف جز حق چیزی نمی‌بیند.
و با حق چیزی نمی‌بیند. هرچه می‌بیند تجلی اوست. هرچه می‌بیند ظل
و سایه اوست و از او نشانی می‌دهد. یعنی به نظر عارف خدا متجلی در
موجودات و مخلوقات است و همه عالم به نور اوست پیدا.

گفتیم که وجود اشیاء از خودشان نیست، از خداست. پس در
حقیقت اشیاء معدومند از حیث ذات و وجودشان، وجود باطل است.
و این خداوند است که هستی‌اش، هستی اصیل و حق است. و هستی‌اش
عین ذات است و به قول حکماء: الحق ماهیته انیته. خدا چیستی و
ماهیت ندارد و وجود نه عارض بر ذات بلکه عین ذات اوست.

عارف تمام مخلوقات را از هستی «تهی» می‌یابد. تمام موجودات
همچون کوزه‌هایی خالی‌اند که خالق فیاض در آنها شراب وجود ریخته
است و همه از این شراب سرمستند و گرنه همه کوزه‌هایی خالی‌اند و
هیچ بهره‌ای از وجود ندارند چه زیبا تمثیلی ارائه می‌کند شیخ محمود
شبستری عارف دل‌آگاه بزرگ:

همه عالم چو یک خمخانه اوست

دل هر ذره‌ای پیمانه اوست

ملایک مست و جان مست و زمان مست
 هوا مست و زمین مست آسمان مست
 و بجاست که باز دست به دامان پیر عرفان مولوی بزرگ بز نیم
 و به اشعار دلنشین اش در این باب گوش فرا داریم:
 ما عدمهائیم و هستی های ما
 تو وجود مطلق و هستی ما
 ما همه شییران ولی شیر علم
 حمله مان از باد باشد دمبدم
 حمله مان از باد ناپیداست باد
 جان فدای آنکه ناپیداست باد
 ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی
 زاری از ما نی تو زاری می کنی
 ما چو نائیم و نوا در ما ز توست
 ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
 ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
 برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
 ما که باشیم ای تو ما را جان جان
 تا که ما باشیم با تو در میان
 خوب، گفتیم که طریق وصول به خدا دو گونه است: علماً و عملاً
 یا وصول علمی و وصول عملی. البته وصول عملی مشروط به وصول
 علمی است. یعنی برای عمل کردن هم محتاج آگاهی هستیم. این
 است که شرط ورود در عرفان که طریقه عملی وصول و تقرب به خداست
 آموختن و دانستن است. یعنی نخست بایست مدارجی از سلوک عقلی و
 علمی و نظری را پیمود تا سلوک و عمل از روی بصیرت و علم انجام
 گیرد. پس عارف ناگزیر از تعلیم مبانی و تمهید مقدمات است.

قبلاً گفته‌ایم که عرفان نظری، گونه‌ای از هستی‌شناسی و هستی‌نگری است که با هستی‌شناسی فلسفی تفاوت‌هایی دارد. توحید فیلسوف با توحید عارف از بنیاد متفاوت است. توحید فیلسوف خدا را یکی دانستن و نفی تعدد واجب الوجود است اما توحید عارف خدا را یکی دیدن و با او هیچ ندیدن است. توحید فیلسوف محصول استدلال و سلوک عقلی است. در حالی که توحید عارف محصول شهود و مکاشفه و سلوک قلبی است.

از نظر عارف موجود یکی است و آن خداست و به قول شاعر:
 ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
 اما از نظر فیلسوف موجودات فراوان و بیشمار وجود دارند، منتها این موجودات قیام و اتکاء بغیر دارند که از این اتکاء به معلولیت تعبیر می‌کنند. اما عرفان عملی که سیر و سلوک هم خوانده می‌شود توجه به تهذیب و اصلاح و تکمیل نفس دارد و منازل را که سالک بایستی طی کند تا واصل به حق گردد بیان می‌کند. خطرات راه را بازگو می‌نماید و کیفیت سلوک و مراتب و مقامات و متابعت رهبر را عرضه می‌دارد. البته برسر تعداد منازل در میان عرفا اختلاف نظر هست. مثلاً خواجه عبدالله انصاری معروف به «پیرهرات» که کتابی هم به نام «منازل السائرین» دارد معتقد است که سالک بایستی هزار منزل را طی کند تا به مقام فناء و مقام فناء از فناء نائل شود. عرفا کتابهای زیادی درباره منازل سلوک نوشته‌اند و این موضوع مورد کمال توجه آنها بوده است. سخنمان را با ابیاتی از شیخ محمود شبستری در کتاب شریف «گلشن راز» اش که در مورد نحوه سیر و سلوک می‌باشد بپایان می‌بریم.

برو تسو خانه دل را فرو روب

مهی‌اکن مقام و جای محبوب

چو تو بیرون شدی او اندر آید
بتو بی‌توجهمسال خود نماید
کسی کسواز نوافل گشت محبوب
به لای نفی کرد او خانه جاروب
درون جان محبوب او مکان یافت
زبی یسمع و بی‌بصر نشان یافت
زهستی تا بود باقی براوشین
نیابسد علم عارف صورت عین
موانع تا نگردانی ز خود دور
درون خانۀ دل ناپسدت نور
موانع چون دراین عالم چهاراست
طهارت کردن از وی هم چهار است
نخستین پاکی از احداث و انجاس
دوم از معصیت وز شر و وسواس
سیم پاکی ز اخلاق ذمیمه است
که باوی آدمی همچون بهیمه است
چهارم پاکی سر است از غیر
که اینجا منتهی می‌گرددش سیر
هر آنکو کرد حاصل این طهارات
شود بی‌شک سزاوار مناجات
تو تا خود را بکلی در نبازی
نماز کی شود هرگز نمازی
چو ذات پاک گردد از همه شین
نماز گردد آنکه قرۃ العین

نماند در میانه هیچ تمیز

شود معروف و عارف جمله یک چیز

تفاوت فلسفه و عرفان

در گذشته درباره پیوندهای عرفان با اسلام به اختصار سخن گفتیم اکنون برآن هستیم تا با خواست خدای بزرگ و قبله عارفان و غایت هستی موحدان به تقسیم عرفان به عرفان نظری و عملی اشاره کرده و برخی تفاوتها و اشتراکات فلسفه و عرفان را برشماریم.

قبلاً گفته بودیم که عرفان وصول الی الحق یا رسیدن به خداست. که البته این خود معنای آیه معروف انا لله و انا الیه راجعون می باشد که برطبق این آیه تمام موجودات راجع الی الله هستند و رجوع الی الله دارند آیه می فرماید که مرجوع و بازگشت همه هستیها و هستها به خدای هستی بخش و هستی گیر است. نکته ای که در این باره حائز اهمیت است این است که بازگشت به خدا و یا رجوع الی الله، یک سخن شاعرانه و یا به تعبیر امروزیان «سمبلیک» و رمزی نیست، بلکه رجوعی حقیقی و عینی است. بازگشت موجودات به خدا بازگشتی وجودی و عینی و واقعی است، حمل این معنا بر تشبیه و استعاره خود خطایی بزرگ است.

وصول الی الله یا لقاء الله یا رسیدن به خدا که مبدأ وجود و غیب مطلق و نورالانور است دو گونه است: وصول علمی و وصول عملی یکی علماً خدا را دانستن و شناختن است و دیگری عملاً خدا را یافتن و به خدا رسیدن و خدا را دیدن است پس وصول به خداوند سبحان دو گونه است: علمی و عملی.

علم عرفان هم دو گونه است یا دو بخش دارد: علمی و عملی یا نظری و عملی. عرفان نظری یا علمی مانند فلسفه الهی است که در

مقام توضیح و تفسیر هستی است. همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند، عرفان نیز موضوع، مسائل و مبادی‌ای دارد. البته فلسفه در استدالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و به تعبیری حکمت تعقلی یا علم عقلی است اما عرفان مبادی و اصول کشفی را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را با زبان عقل توضیح می‌دهد. یعنی به اصلاح عرفان علم کشفی و ذوقی است و مبادی‌اش از راه کشف و شهود بدست آمده است ولی فلسفه علم عقلی است و تکیه‌اش بر استدلال و بدیهیات عقلی است. و اینجاست که ستیزی تاریخی و جدالی سخت بین فیلسوفان و عارفان درمی‌گیرد و بهم می‌تازند. عارفان عقل را «بند» می‌دانند و می‌گویند: عقل بند رهروان است ای پسر بند بگشا ره عیان است ای پسر و علم جان را بالاتر از علم عقلی می‌دانند. مولانا در این مورد می‌گوید:

علم عقلی گرد و مرجان بود آن دگر باشد که علم جان بود
علم جان اندر مقامی دیگر است باده جان را مقامی دیگر است

شیخ فریدالدین عطار در «منطق الطیر» می‌گوید:

عقل مادر زاد کن با دل بدل تا یکی بینی ابد را با ازل
چارچوب طبع بشکن مردوار در درون غار وحدت کن قرار
پس یک تفاوت فلسفه و عرفان، تفاوت در نحوه استدلال است، فیلسوف استدلال خود را بر بدیهیات اولیه عقلی بنا می‌کند و عارف بر مکاشفه و شهود.

اینجاست که گفته می‌شود غایت تلاش فکری فیلسوف «فهمیدن» و «دانستن» است و هدف عارف در سیر قلبی خود «رفتن» و «دیدن» است. فیلسوف تمام سعی و همت خویش را بکار می‌برد تا مسائل را درست بفهمد و این غایت سیر فکری و عقلی اوست.

اما عارف به این قانع نیست، عزم او بر شهود عرفانی است، او می‌خواهد به حقایق نائل شود نه اینکه حقایق را بداند و بفهمد. به قول شاه نعمت‌الله ولی در جلد چهارم «رسائل» اش: معرفت عارف از «دیده» بود، عارف از «دیده» گوید و عاقل از «شنیده»:

عارفان دیده‌اند و می‌گویند عاقلان از شنیده می‌جویند
اقبال لاهوری نیز که خود از عارفان بزرگ است تفاوت میان فلسفه و عرفان را چنین بیان می‌کند:

کار حکمت دیدن و فرمودن است کار عارف دیدن و افزودن است
آن بسنجد در ترازوی هنر این بسنجد در ترازوی نظر
مولانا که خود از پیشگامان وادی عرفان است درباره رفتن و رسیدن و وصول و لقاء خدا چنین می‌فرماید:

ما ز بالائیم بالا می‌رویم
ما ز دریائیم دریا می‌رویم
هم از اینجا و از آنجا نیستیم
باز یجائیم یجا می‌رویم
کشتی نوحیم در طوفان نوح
لاجرم بی‌دست و بی‌پا می‌رویم
قل تعالوا آیت است از جذب حق
ما به جذب حق تعالی می‌رویم
لاکه آن را در پیش الا الله است
همچو بالا هم بی‌الا می‌رویم
همچو موج از خود برآوردیم سر
باز هم در خود تماشا می‌رویم
همت عالی است در سرهای ما
از علا تا رب اعلی می‌رویم

احتراق است اندر این دور قمر
 زان جهت فوق ثریا می‌رویم
 خوانده‌ایم انالیه راجعون
 تا بدانی که کجاها می‌رویم
 هین ز همراهان منزل یادکن
 پس بدان که هر دمی ما می‌رویم
 راه حق تنگ است چون سم‌الخیاط
 ما مثال رشته یکتا می‌رویم
 روز خرمنگاه ما ای کور موش
 گرنه‌کوری بین که بینا می‌رویم
 زین سخن خاموش‌کن با من بیا
 بین که ما از رشک بی ما می‌رویم
 شمس تبریزی بیا همراه ما
 ما به کوه قاف عنقا می‌رویم

گفتیم که فلسفه و عرفان هر دو هستی را تفسیر می‌کنند و هر دو بحث از هستی و هستی‌شناسی یا به تعبیر امروزیان «انتولژی» به میان می‌آورند. ولی تفسیر هستی نزد فیلسوف و عارف یکسان نیست و تفاوت‌های عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، منتها خدا «واجب‌الوجود» و «قائم بذات» است و غیر خدا «ممکن‌الوجود» و «قائم بغیر» و «معادل واجب‌الوجود». ولی از نظر عارف، غیر خدا به‌عنوان اشیائی که در برابر خدا قرار گرفته باشند، هرچند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه‌اشیاء را دربر گرفته است یعنی همه‌اشیاء اسماء، صفات، شؤون و تجلیات خداوندند، نه اموری در برابر او یا به‌قول شاعر:

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست بر عارفان جز خدا هیچ نیست
شاه نعمت‌الله در این مورد چنین می‌گوید:

ماسوی الحق عدم بود به یقین ترك باطل بگو حق را بین
غیر حق باطل بود یعنی عدم چون ندارد او وجودی در قدم
مولوی نیز در این مورد ابیات فراوانی دارد از آن جمله:

ما چو چنگیم و تو زخمه می‌زنی
زاری از ما نی تو زاری می‌کنی
ما چونائیم و نوا در ما ز توست
ما چو کوهیم و صدا در ما ز توست
ما چو شطرنجیم اندر برد و مات
برد و مات ما ز توست ای خوش صفات
ما که باشیم ای تو ما را جان جان
تا که ما باشیم با تو در میان
ما عدمهائیم و هستی‌های ما

تو وجود مطلق و هستی ما
نزد عارفان موجود حقیقی خداست و ماسوا الله (عالم) همه از
خود نیستند و به ذات خود باطل‌الذات و اعتباری و معدوم‌الهویتند و
بالعرض و به تجلی و اشراق رحمت و اسعه الهی موجودند (و رحمتی
وسعت کل شیء) و موجودیت اشیاء نه به وجودی منفصل و مقابل
وجود حق است بلکه به اشراق وجود او و قائم به نور تجلی او همه
عوالم و سموات منور و موجودند که (الله نور السموات والارض).
هر دو عالم یک فروغ نور اوست گفتمت پیدا و پنهان نیز هم
حافظ در این مورد می‌گوید:

عکس روی تو چو در آینه جام افتاد
عارف از خنده بی در طمع خام افتاد

حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد
 این همه نقش در آینه اوهام افتاد
 این همه عکس می و نقش نگارین که نمود
 یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد
 پس موجودات امکانی یا ممکنات که بخود ظلمانی و معدومند و
 به نور حقیقی حق (نه نور حسی) نورانی و موجودند و حتی در حال
 وجود هم از خود هستی ندارند.
 نیست از خود هستم او دلداری خود
 چونکه جان کردم فدای یار خود
 نیست از خود هستم از یاری نکو
 آفرین بر حسن بی همتای او
 عرفا در باب معدومیت ذاتی و هستی عرضی و مجازی موجودات
 و موجودیت بالذات حق استناد می کنند به آیه «کل شیء هالک الا
 وجهه».

حتی صدر المتألهین در اسفار و سایر کتابهایش این معنی را
 تلویحاً و تصریحاً مفصل و مشروح بیان کرده و در کتاب شواهد الربوبیه،
 اشراق یازدهم در اول می فرماید:

(فی ان الوجود هو الواجب الواحد الحق وکل ما سواه باطل
 دون وجهه الکریم) و البته در دعاهایی که از امامان برجای مانده
 است تعبیرات فراوانی در این باب هست مثلاً تعبیر (یا من کل شیء
 قائم به) زیاد بچشم می خورد.

در اینجا سخن را با ایاتی از شیخ محمود شبستری پایان برده
 و دنباله کلام را در تفاوت فلسفه و عرفان پی می گیریم:

وجود اندر کمال خویش ساری است
تعیینها امور اعتباری است
امور اعتباری نیست موجود
عدد بسیار و یک چیز است معدود

رابطه فلسفه و عرفان

علت تقدم طریقه اشراق و تصوف بر طریقه برهان

استاد سیدجلال الدین آشتیانی در کتاب شریف و ارزنده‌شان «شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی» تحت عنوان فوق درباره مزیت عرفان که روش ذوقی و شهودی است بر روش استدلالی فلسفه چنین می‌نویسند:

به حسب براهین متعدد و نصوص و ظواهر وارده از شرع مقدس نوع انسان بواسطه ادراک مخصوص بر سایر موجودات برتری دارد و جوهر ذات انسان از سنخ جوهر مادی نیست به همین مناسبت انسان بعد از بوار بدن و اضمحلال و فناى قوای جسمانی و مادی جوهری است باقی و دائمی حیوانات نیز به اعتبار جوهر ذات مجرد دارند ولی مجرد آنها غیر از مجرد انسان است و جوهر وجود آنها استعداد پیمودن طرق ملکوتی و سماوی را ندارند و متمایل به شهوات و جهات مادی است.

او بنیند جز که اصطبل و علف

وز شقاوت غافل است وز شرف

متعلق اراده حیوان و همچنین آن عده از افراد انسان که انغمار

در شهوات دارند صور حسیه است و قوه واهمه آنها اگر چه تمایل به ادراک معانی دارد ولی ادراک معانی موجود در محسوسات را طلب نماید لذا حیوان قدرت تعقل ملکوت وجود و حقایق سعی احاطی انبساطی را ندارد و انسان است که اراده اش تعلق به حقایق غیبی سعی می گیرد اگر چه اراده انسان به اعتبار جنبه حیوانی و ادراکات مخصوص به عالم حیوان دارای اراده مخصوص به افق حیوان که ناشی از توهّم و تخیل و احساس می باشد آن دسته از افراد انسان که انغمار در افق عالم حیوانی دارند از ادراکات خاص انسانی محرومند و اراده عقلی را فاقدند این خود مسلم است که حس حیوانی راهی به ملکوت اعلی ندارد.

گر بدیدی حس حیوان شاه را

پس بسیدی گاو و خراشه را
لطیفه روحانی انسان که حصول آن بعد از طی درجات حیوانی و ورود در افق اعلای انسان حاصل می شود به ملکوت اعلی اتصال دارد این لطیفه مبرا از شهوات و غضب و حرص و تمایل به معاصی است.
نیست اندر عنصرش حرص و هوا

نور مطلق زنده از عشق خدا

انسان از برای نیل به عالم حق و حقیقت و ملکوت وجود که مقام بهجت انبساط حق باشد دو راه دارد یکی راه ظاهر و دیگری راه باطن. پیمودن طریق ظاهر که طریق اهل نظر و برهان باشد نسبتاً آسان است انسان می تواند از طریق متعدد برهان بر وجود حقیقت حق اقامه نماید هر عاقلی قدرت بر این معنی دارد اگر چه در ادراکات اهل نظر هم تفاوت زیاد است.

راه استدلال به طور مسلم مقدم بر راه باطن است انسان باید

عالم به طریق و موازین طریق باشد اهل باطن که طریق رسیدن بحق و اتصال به وجود مطلق است بپیماید چون راه ظاهر و طریق اهل نظر راهی است که به وسیله آن انسان آگاهی بحق پیدا می کند ولی بواسطه راه باطن بحق می رسد انبیاء علیهم السلام مأمور ارائه این طریقند که طریق دشوار و صعب المنال است.

حقیقت تصوف همان سلوک راه باطن است و غایت آن وصول به عین وجود و فنا در حق است نماینده این راه حق تعالی است و انبیاء را از برای دعوت افراد انسان بعین جمع و وجود بعث نموده است و منزل حقیقی سالک آخرین منزل طریق است که فنای در توحید و بقای بحق باشد سلوک این منزل فرع بر سلوک ظاهر و متوقف بر آن می باشد چون باطن مسبوق به ظاهر است لذا محققان صوفیه گفته اند پیش از استحکام طریق نظر و علم حکمت و کلام و طی طریق باطن امکان ندارد و تا شخص عالم به موازین طریق نباشد طی طریق میسر نگردد. بنابر این عارف و صوفی نخست باید یا حکیم باشد یا متکلم بدون استکمال طریقه نظر انسان بجایی نمی رسد هیچ فرقی بین حکیم اشراقی و صوفی و عارف نیست حکیم اشراقی در مقابل حکیم مشائی و تصوف در مقابل تکلم است و طریق اشراق نیز طریق سلوک باطن است. اشخاصی که در طریقه نظر و تکلم کامل نیستند و از موازین و طرق حق جا هلند و خود را صوفی و عارف نام نهاده اند شیاد و صیاد مردم ساده لوح و عوام- فریبند و از جواب ساده ترین مسائل نظری عاجزند. در عصر ما و در اعصار سابق جماعت زیادی بوده و هستند که از بدیهیات علم نظر بی اطلاعند و خود را شیخ وقت و قطب زمان می دانند.

بدون شک طریقی که انسان را بحق می رساند مقدم بر طریقه بی است که انسان را بحق و واقع آگاه و عالم می نماید مشاهده جمال حق و معبود مطلق بعین قلب و رؤیت حقایق و ملکوت عالم وجود و عوالم

غیبی و حقیقت بهشت و مراتب آن به چشم دل مطلوب انبیاء و اولیاء است کسی که در شهود حقایق عاجز است متوسل به حکمت و کلام می-شود و در مدرکات حاصل از این دو متوقف می گردد و به طرف حق مهاجرت نمی نماید در عتبه باب عالم ماده و جهان حیوان می ماند و به درک روح معلومات که کشف حقایق باشد نمی رسد.

فرق بین مدرکات علمای رسوم و اصحاب بحث و حکمت نظری و اصحاب مکاشفه و واقفان به اسرار وجود بشدت و ضعف است به این معنی که علمای رسوم حقایق را در پرده و حجاب می بینند یعنی به مدرکات خود یقین دارند ولی در پرده و حجاب، اهل کشف حقایق را بی پرده می بینند یعنی به حاق و حقیقت معلوم پی می برند سعادت حقیقی را انبیاء همین معنی می دانند لذا از سید اولیاء و قطب الموحدین «علیه السلام» نقل شده است: «لو کشف الغطاء ما ازددت یقیناً».

حقایق عالم وقتی مکشوف می گردد که نسبت اعتباریه بین خالق و مخلوق مسلوب گردد و گرد و غبار غیریت از میان برخیزد پرده های غیریت و استار ناشی از وهم و خیال که مانع شهود جمال مطلق باشد از نظر سالک مرتفع گردد و آنچه دیدنی است ظاهر گردد از جمله اغیار وجود مجازی خود سالک است که در حق او گفت: «وجودک ذنب لایقاس به ذنب».

مؤدای براهین عقلیه با نتیجه مشاهدات سلاک باطن تباین وجودی ندارند بلکه فرق آنها بشدت و ضعف است و معلوم به کشف همان معلوم به قوه برهان است تفاوت در جلاء و خفاء است نمی شود چیزی به مکاشفه معلوم گردد مگر آنکه قبلاً با برهان واضح و آشکار گردد و حکم به صحت کشف موقوف به صحت برهان است و کمال حقیقی از آراستگی ظاهر و باطن، مکاشف محقق باید واقف از مؤدیات براهین عقلی باشد کما اینکه عظمای از متصوفه اسلامی مثل محی الدین

و صدرالدین قونوی و جمال‌الدین کاشی و قیصری و عزالدین کاشی آشنایی بلکه مهارت کامل در علم کلام و حکمت نظری داشته‌اند و به حقایق وارده در کتاب و سنت و طرق و موازین حق و حقیقت تسلط کامل داشته‌اند به این معنی تصریح کرده‌اند.

بدون شک طریقه متصوفه و اهل کشف به این معنایی که ذکر شد ترجیح بر طریقه اهل نظر دارد لذا کلمات عرفا در اسرار راجعه به مبدأ و معاد دلپذیرتر از مبانی حکماست و طریقه انبیاء حکام و ائمه اکرام هم همین طریقه قویمه است که حقایق آن فوق مدرکات عقل و مؤدای براهین علمای رسمی و اهل نظر است و اعمال صالحه و عبادات و مجاهدات شرعیه یک رکن اساسی این طریقه است و ایمان حقیقی از کمال قوه نظری و علمی حاصل می‌شود همان قوه علمی یعنی حکمت علمی مانع عبور انسان از استار و حجب مفاهیم و صور علمی است سالک طریقی برهان صرف، مراتب طول و عرض عالم وجود را یکی بعد از دیگری اثبات می‌نماید تا به مرکز اصلی علم پیدا نماید ولی سالک مکاشف مراتب وجودی را به حکم آنکه وجودات امکانیه سراب وجود حق و ثانیة مایراه الاحولند یکی بعد از دیگری نفی می‌کند تا به وجود باقی بعد از فناء کل شیء پی ببرد و دائماً در لذت مشاهده حق مستغرق است و انبیاء و اولیاء مردم را به این مقام دعوت کرده‌اند: «ان الذین آمنوا و عملوا الصالحات یهدیهم ربهم». (۱۶)

عرفان نظری یا عرفان علمی مانند فلسفه الهی است که در مقام توضیح و تفسیر هستی است. همچنانکه فلسفه الهی برای خود موضوع، مبادی و مسائل معرفی می‌کند عرفان نیز موضوع، مسائل و مبادی دارد. البته فلسفه در استدلالات خود تنها به مبادی و اصول عقلی تکیه می‌کند و به تعبیری «حکمت بحثی» و «علم عقلی» است اما عرفان مبادی و اصول «کشفی» را مایه استدلال قرار می‌دهد و آنگاه آنها را

با زبان عقل توضیح می‌دهد. پس عرفان به اصطلاح «علم کشفی و ذوقی» است و مبادی‌اش از راه کشف بدست آمده است. پس یک تفاوت فلسفه و عرفان، تفاوت در استدلال است. فیلسوف استدلال خود را بر بدیهیات اولیه عقلی بنا می‌کند و عارف بر مکاشفه و شهود.

قبلاً هم گفته و باز هم می‌گوییم غایت فیلسوف «فهمیدن و دانستن» است و هدف عارف «رفتن و دیدن» است. فیلسوف تمام سعی خود را بکار می‌گیرد تا مسائل را درست بفهمد و این غایت سیر فکری اوست. اما عارف به این قانع نیست. عزم او بر شهود حقایق است. او می‌خواهد به حقایق نائل شود نه اینکه حقایق را بداند و بفهمد.

شاه نعمت‌الله ولی در جلد چهارم «رسائل» اش می‌گوید: معرفت عارف از دیده بود، عارف از دیده می‌گوید و عاقل از شنیده: عارفان دیده‌اند و می‌گویند

عاقلان از شنیده می‌جویند

فلسفه و عرفان هر دو هستی را تفسیر می‌کنند و هر دو بحث از هستی و به تعبیر امروزیان «هستی‌شناسی» یا «انتولوژی» بمیان می‌آورند ولی تفسیر هستی نزد فیلسوف و عارف یکسان نیست و تفاوت‌های عمیقی دارد.

از نظر فیلسوف الهی هم خدا اصالت دارد و هم غیر خدا، هم وحدت اصیل است و هم کثرت حقیقی است منتها خدا واجب‌الوجود و قائم بالذات و بی‌نیاز از غیر است ولی ماسوی او همه ممکن‌الوجود و قائم بغیر و محتاج و معلول واجب‌الوجود. ولی در چشم‌انداز عارف تنها یک موجود است که هستی دارد و غیر از آن هرچه که هست باطل‌الوجود است و پنداری و همه تجلیات و شؤون و آثار همان «موجود بحق» و «موجود بالذات» است نه هستیهای اصیل و

مستقلی در برابر او. غیر خدا به عنوان اشیائی که در برابر خدا و هم-عرض او قرار گرفته باشند هرچند معلول او باشند، وجود ندارد، بلکه وجود خداوند همه اشیاء را در برگرفته است، یعنی همه اشیاء اسماء و صفات خداوندند نه اموری در برابر او.

از خواجه نصیرالدین طوسی نقل می کنند که گفته است:

موجود بحق و احد اول باشد

جز او همه موهوم و معطل باشد

هر نقش کسه غیر اوست اندر نظرت

نقش دومین چشم احول باشد

و محی الدین می گوید:

کلمه فی الکنون وهم او خیال

او عکسوس فی المرایا او ضلال

شاه نعمت الله ولی در این مورد چنین گفته است:

مساوی الحق عدم بود به یقین

تسرك باطل بگو و حق را بین

غیر حق باطل بود یعنی عدم

چسبون ندارد او وجودی در قدم

مولانا در این زمینه ابیات فراوانی دارد از جمله این ابیات:

ما چو چنگیم و تو زخمه می زنی

زاری از ما نی تو زاری می کنسی

ما چونائیم و نوا در ما زتوست

ما چو کوهیم و صدا در ما زتوست

ما چو شطرنجیم اندر برد و مات

برد و مات ما زتوست ای خوش صفات

ما که باشیم ای تو ما را جان جان
 تا که ما باشیم با تو در میان
 ما عده‌های و هستی‌های ما
 تو وجود مطلق و هستی ما
 ما همه شیران و لی شیر علم
 حمله‌مان از باد باشد دم‌بدم
 حمله‌مان پیدا و ناپیدا است باد
 جان فدای آنکه ناپیدا است باد
 باد ما و بود ما از داد توست
 هستی ما جمله از ایجاد توست
 لذت هستی نمودی نیست را
 عاشق خود کرده بودی نیست را
 لذت انعام خود را وامگیر
 نقل و باده و جام خود را وامگیر
 شیخ محمود شبستری، عارف دل‌آگاه نیز می‌گوید:
 دل عارف شناسای وجود است
 وجود مطلق او را دوشهود است
 بجز هست حقیقی هست نشناخت
 از آن رو هستی خود پاک درباخت
 وجود تو همه خار است و خاشاک
 برون انداز از خود جمله را پاک
 برو تو خانه دل را فروروب
 مهیا کن مقام و جای محبوب
 چو تو بیرون شدی او اندر آید
 بتویی تو جمال خود نماید

رکن‌الدین شیرازی معروف به بابا رکن از شارحان
فصوص و شاگرد کاشانی و قیصری که این هر دو خود از بزرگان
و نامداران عرفان نظری به سبک محی‌الدین و شارح کلام آن
بزرگند، در مورد چگونگی دریافت سخن عرفا چنین می‌گویند: و
آنچه کلمة الحق و قول صدق است، این است که: تا کسی به مقامات
و حالات ایشان نرسد، حقیقت آن حال را نداند، و چنانکه بر ایشان
منکشف شد، بر وی مکشوف نشود، بلی، فایده این گفتگو آن است
که: هر کسی را که از این مشرب نصیبی باشد، چون این مباحث
شنود روح و قلب او، این معانی را تلقی نماید، او را ممدی و
معاونی گردد.

نارسایی عقل در شناخت برتر

محمی الدین که مؤسس عرفان نظری است و خود از بزرگان عرفا و کاملان و واصلان به حق اول است در مورد نارسایی عقل و تفکر نظری درمباحث عمیق عرفانی، در کتاب فصوص الحکم خود که مدعی است که در حالت مکاشفه و در یکی از سفرهای روحانی خویش از حضرت محمد (ص) گرفته است و مأمور آموزش آن به مردمان گردیده پس از توضیح برتری انسان به ملائکه و جامعیت انسان و مقام او در هستی، چنین می گوید:

وهذا لایعرفه عقل بطریق نظر فکری، بل هذا الفن من الادراک لایکون الا عن کشف الهی.

رکن الدین شیرازی که از شارحان فصوص است در شرح این سخن ابن عربی چنین می گوید:

معنی این سخن آن است که: آنچه یاد کرده شد طوری است و رای اطوار عقل نظری و فکری، که به ترکیب مقدمات و ترتیب قیاسات تحقیق آن نتوان کرد و به تقریر آن مشغول نتوان شد.

سری کسه سر فرشته زان بسی خبر است

ای عقلک بی عقل، چه جای خبر است؟

بلکه دانستن این فن را ادراکی باید از عین کشف برخاسته،

و مدرکی باید به حلیه کشف آراسته.

رکن الدین شیرازی، شارح فصوص، سپس چنین می‌افزاید:
اما بیان آنکه «عقل به طریق فکر و نظر مدرک این معنی نمی-
تواند بود» آن است که: عقل حکم بر صدق شیء و کذب شیء بعد از
ترکیب اشکال و مقدمات آن تواند کرد، و اشکال، اثبات اموری تواند
کرد که خارج باشد از آن، و لازم آن بود، لزومی غیر بین و اگر تعریف
شیء به اقوال شارح‌کند، لابد است که اجزاء آن پیش از آن تعریف،
او را معلوم باشد، اگر آن محدود، مرکبی باشد، و اگر محدود، بسیط
باشد که خود او را جزء نباشد، نه در عقل و نه در خارج، پس تعریف
ممکن نگردد الا به لوازم بینه، و چون لازم بین نباشد همچنان حقایق،
مجهول بماند.

پس به طریق عقل نظری، معرفت آن میسر نگردد، و فحول عقلا و
علما و حکما که از اقران خود قصب السبق ربودند، به آخر کار از خود
عجز نمودند، چنانکه از ابوعلی سینا — که رئیس حکما بود — منقول
است که: در حالت وفات چنین گفته است:

یموت و لیس لسه حـاصل

سسوی علمه أنسه معالـم

و هم او (یعنی ابن سینا) گفته است:

اعتصام السوری بمغفرتك

عجز الواصفون عن صفتك

تب علینا فأننا بشـر

ما عرفناك حق معرفتك

و سپس ببارکنا چنین می‌افزاید:

چه جای ابوعلی که آنان که از این خم پیاله‌ای، و از این خوان

نواله‌ای داشتند، در بحث ذات متحیر مانده، بعجز معترف شدند، بل، که دانای «علمت — علم الاولین والآخرین» محمد عربی امین — طعم فرمود در این مقام که: «سبحانک ما عرفناک حق معرفتک».

و در آخر باز تأکید می‌کند که: پس محقق شد که: جز به کشف این سر معلوم نگردد، و مشاهده نشود، که ذات الهی و حقیقت آن نامتناهی است. (۱۷)

صدرالمتألهین شیرازی و تابعان او از جمله حکیم محقق سبزواری، آقاعلی مدرس، آقامحمد رضا معتقدند که کمال مطلوب سالک وقتی حاصل می‌شود که در عقل نظری و عملی هر دو کامل گردد یعنی هم متوغل در حکمت بحثی و نظری گردد و هم در حکمت ذوقی و اشراقی راسخ شود، چنین وجودی از کبریت احمر اعز است به این معنی عارف محقق قیصری و شیخ متأله شهاب‌الدین سهروردی «شهید» و شیخ محقق قطب‌الدین شیرازی و جمعی دیگر از کاملان تصریح نموده‌اند شاید بتوان گفت جمیع حکما به این امر معتقدند ولی نیل به آن را مشکل قریب به محال می‌دانند.

اختلاف بین متکلم و حکیم ارتباطی به عارف ندارد و همچنین اختلاف بین اشعری و معتزلی که در مسائل کلامیه با یکدیگر اختلاف زیادی دارند چه عرفان قسیم کلام و حکمت نمی‌باشد.

اختلاف بین این جماعت (حکیم و متکلم، اشعری و معتزلی) در سیر راه نظر و استدلال است نه در سلوک راه باطن که عرفان و تصوف از این راه وجود پیدا نموده است.

بدون شک و شبهه مراتب ادراک مختلف است چون طرق سیر بحق و استعدادات سلاک اختلاف دارند مؤدای برهان علم و یقین است و حصول علم به حقیقت و واقع، ولیکن نتیجه سلوک عرفانی رسیدن به اشیاء است. رسیدن به حقایق نیز همان‌طوری که گفتیم به

حسب اختلاف حال سلاک و مراتب سیر آنها اختلاف دارد. «ان التجلیات فی حضرة القدس و ینبوع الوحده وحدانية النعت لكنها تنصیغ عندالورود بحکم استعدادات القوایل و مراتبها الروحانية والطبیعة و المواطن غیرها...» راه حق و سلوک این طریق بسیار مشکل و دشوار است طی این طریق با قدم شهود نصیب اوحدی از مردم است که در هر عصری روندگان و توفیق یافتگان آن در غایت ندرت می باشند و در برخی از اعصار شاید کسی را نتوان پیدا نمود که به سلامت این بار را به منزل رسانیده باشد و به مقامات شهود رسیده باشد «خصوصاً فی عصرنا هذالغلبة الشهوات و اعراض الناس عن المعارف الالهیه و ادبارهم علی الحقیقه» از طریق عقل نظری پیمودن راه معرفت، چندان صعوبت ندارد اقامه برهان از طرق مختلف برای اثبات حق اول و عالم غیب و عوالم بعد از این نشأه، مقدور هر عاقلی است هر کس به حسب استعداد خود می تواند حق را بشناسد و از آیات آفاق و انفس به ملکوت وجود و باطن این عالم استدلال کند به همین مناسبت گفته اند: «لاقصور فی الاصول» بعث رسل، و انزال کتب، برای ارائه راه، راه ظاهر نیست، اگر چه از طرق متعدد استدلال بحق و شؤون دنیوی و اخروی در کتاب و سنت شده است لذا کسی محروم مطلق از معرفت نیست.

تو مگو: ما را بدان شه راه نیست

بسا کریمان کارها دشوار نیست
مبانی عرفا مأخوذ از ظهور و بطون و تأویل حقایق نازل از عالم
علم ربوبی و مرتبه واحدیت و ام الکتاب و احدیت جمع است بر
قلب پرفتح صاحب شریعت و اهل بیت عصمت و کمل از اولیاء
محمدی (ص). فرق بین عرفان و حکمت اشراق مثل فرق بین حکمت
نظری و کلام است. متکلم مبانی عقلی را با ظواهر شرع تطبیق می نماید
و صوفی این جهت را در التزام به بواطن و ظواهر، هر دو، مراعات

می‌کند.

فرق بین مراتب ادراک

ادنی مرتبه ادراک درکشف حقایق مبانی متکلمان است که مطالب آنها نوعاً ظنون و خطایات مأخوذ از ظواهر کتاب و سنت است به همین مناسبت اختلاف وسیعی بین متکلمین از اشعری و معتزلی موجود است چه آنکه هر فرقه‌یی بقسمتی از نصوص و ظواهر ملتزم و فرقه دیگر در نقطه مقابل واقع شده‌اند در حالتی که در اصول عقاید عمل به ظن و اعتماد به ظواهر به حسب صریح عقل و نقل ممنوع است. «الله اذن لكم ام على الله تفترون، ان الظن لا يغني عن الحق شيئاً» ادله‌یی که حجیت ظنون را اثبات می‌کند شامل اصول و عقاید نمی‌شود اختصاص به فروع احکام دارد مانند ادله حجیت ظواهر و دلایل حجیت اخبار آحاد نظیر این دو.

حکمای الهی چون به مبانی عقلی تمسک جسته‌اند مبانی آنها از مبانی متکلمان استوارتر و کاملتر و دقیقتر و با مبانی کتاب و سنت سازگارتر می‌باشد.

عرفای اسلامی و کامل از صوفیه چون جامع بین نظر و کشفند و بعد از حصول علم الیقین و بدست آوردن راه چه از راه برهان و چه از راه کتاب و سنت بواسطه ریاضات علمی و عملی از مقام علم الیقین گذشته و بواسطه اتصال به علل حقایق به روح و باطن اشیاء واقف و واصلند مبانی آنها در مسائل مهم ربوبی نقی و صافی و خالی از شوائب اوهام است.

علوم انبیاء و کامل از اولیاء از راه کشف و طریق مکاشفه از احدیت وجود مأخوذ است «اناخذنا علومنا عن الحي الذي لا يموت، انتم اخذتم علومكم عن ميت بعد ميت...»

مأخذ مبانی عرفای اسلامی کتاب الهی و احادیث صادر از مقام معصوم است. (۱۸)

جامی می‌گوید: هرچه در عقل و وهم و فهم و حواس و قیاس گنجد ذات حق سبحانه از آن منزّه است، چه این همه محدثات اند، و محدث جز ادراک محدث نتواند کرد. دلیل وجود او هم وجود اوست، و برهان شهود او هم شهود او.

تو بدو بشناس او را نی به خود

راه از او خیزد به او نی از خرد

و صاحب روشنایی حکیم سنایی قدس سره فرماید:

عقل رهبر ولیک تا در او

فضل او مرترا برد بر او

گرنه ایزد نمودی راه

از خدایی کجا شدی آگاه

بخودش کس شناخت نتوانست

ذات او هم بدو توان دانست

چرا عارفان عقل ستیزند؟

می‌دانیم که عرفا را روی خوشی و التفاتی به عقل و تعقل نیست. اساساً فکر و نظر نزد عارفان بهای چندانی ندارد. برای اینکه سبب این «عقل ستیزی» را نزد عارفان واضح و مکشوف گردانیم، دلایلی را که ابن حمزه فناری شارح کتاب مفتاح الغیب محقق معروف صدرالدین قونوی در ابتدای کتابش آورده در اینجا در کمال اختصار و به طور فشرده ذکر می‌کنیم بدین امید که راز مخالفت عرفا با تفکر و مباحث نظری کاملاً آشکار گردد.

فناری چند دلیل برای نارسایی عقل در شناخت برتر آورده است.

دلیل اول: تابع بودن شناختها به مدارك و مشاعرما. عقل در واپسین مرحله محدود و مقید است به استعدادات و قوایل مردم.

دلیل دوم: آراء کسانی که پایبند تفکر نظری هستند (فلاسفه) دارای تناقض اند و با هم متناقض اند و کسی را یارای باطل کردن آنها نیست، با اینکه احتمال بطلان در آراء فلاسفه و بحاث هست، در حالی که در کشف و شهود الهی احتمال بطلان نیست.

دلیل سوم: گاهی ناظر (کسی که با نظر و استدلال کشف حقایق می کند) عقیده ای دارد و بعد احتمال خلل می دهد و عقیده اش را عوض می کند و این خود دلیل بر ضعف و نارسا بودن عقل و تفکر نظری است.

دلیل چهارم: اصولاً عقل جزئی انسان می تواند ادراك جزئیات کند و ذات حق و صفات او از کلیات اند و با عقل نظری نمی شود آنها را شناخت.

دلیل پنجم: گاهی می بینیم کسی را که به چیزی معتقد است ولی توان اقامه دلیل و برهان برای آن مطلب ندارد و شک مشککین هیچ در آن مؤثر نیست.

دلیل ششم: حقایق در علم خداوند بسیط هستند و خداوند مطلق است، ولی اصولاً ما و وجود ما مقید است، پس مقید چگونه می تواند درك مطلق را بکند، ولی عارف بواسطه منسلخ شدن از اوصاف مادی می تواند این کار را بکند.

دلیل هفتم: خود اهل منطق اعتراف کرده اند که بسائط حد ندارد (مثلاً وجود بسیط است و حد و تعریف ندارد). بوعلی سینا می گوید: ما فقط اوصاف و عوارض و صفات و لوازم اشیاء را می دانیم و به ذوات آنها علم نداریم.

دلیل هشتم: نزدیکترین چیز به انسان خودش است و خودش را

آنچنانکه شایسته است شناخته است پس چگونه چیزهای خارج از خود را می‌تواند بشناسد. (۱۹)

استاد جلال‌الدین آشتیانی در پاورقی صفحه ۲۴۸ کتاب تمهید القواعد ابن‌ترکه که خود ایشان آن را تصحیح و منتشر ساخته‌اند در باره عقل نظری و توان آن در پی بردن به حقایق چنین می‌نویسد:

واعلم ان العقل النظري في درك كثير من المباحث المرتبطة باحوال الانسان بعد نشأتها الدنياويه عاجز ولكن بعد الرجوع الى ما ورد عن الانبياء والاولياء في هذا المقام وغيره يرفع عجزه وان يجب ان يعلم ان العقل النظري لا يدرك من الامور الا خواصها و لوازمها و اما درك اصل الحقيقه، وذلك لا يمكن الا برفع وجوه المغايره بين العالم والمعلوم لان سبب الجهل بالاشياء انما وجود جهات المباینة والتفریق.

ریزه‌کاریهای علم هندسه

یسا نجوم و علم طب و فلسفه

که تعلق با همین دینی‌ستش

ره به هفتم آسمان برنیستش

اینهمه علم بنای آخور است

که عماد بود گاو و اشتر است

بهر استبقای حیوان چند روز

نام آن کردند این گیجان رموز

علم راه حق و علم منزلش

صاحب دل داند آن را با دل اش

نارسایی عقل در شناخت برتر یا خطاپذیری عقل

عقل خطا می‌کند، مقلد قوای دیگر است و انسان را قوه‌ای
ورای طور عقل است.

ابن عربی که درباره اشتباه و خطای عقل سخن می‌گوید، تأکید
می‌نماید، که انسان را قوه‌ای ورای طور عقل است؛ که به یاری آن به
کشف اموری نائل می‌گردد، که عقل از ادراک آنها عاجز و ناتوان
است و در ضمن از این که انسان از فکر و نظرش تقلید می‌کند، در
صورتی که آن مثل خود وی حادث است و همچنین از اینکه عقل از
قوای حافظه، مصوره، متخیله و از حواس ظاهره مانند لامسه، شامه،
ذائقه، سامعه و باصره پیروی می‌کند، در حالی که خداوند آنها را خادم
عقل قرار داده است، ولی از پروردگارش، در آنچه در کتابش به زبان
رسولش خبر داده تبعیت نمی‌کند، اظهار تعجب می‌نماید و چنین
می‌نگارد: در نظر ما شگفت‌آور است، که انسان از فکر و نظرش تبعیت
می‌کند، در صورتی که آن مثل خود انسان محدث است و نیز عقل از
قوایی مانند حافظه، متخیله، مصوره، لامسه، ذائقه، شامه، سامعه و
باصره پیروی می‌نماید و آنچه را که قوای مذکور به آن داده است
می‌پذیرد، با این که می‌داند خداوند این قوا را خادم آن قرار داده

است و آنها از مراتب خود تجاوز نمی‌کند و هریک از آن قوی ذاتاً عاجز و ناتوان است از این که حکم قوه دیگر را داشته باشد. خلاصه با همه این قصور و ناتوانی، که این قوی دارند باز عقل در مقام معرفت پروردگارش از آنها پیروی می‌نماید و استمداد می‌جوید، نه از آنچه خداوند در کتابش به زبان پیامبرش خبر داده است، این شگفت‌آورترین امور غلطی است که در عالم رخ داده است، بلاشک هر اندیشمندی گرفتار این امر غلط و حکم نادرست است، مگر کسی که خداوند بصیرتش را منور فرمود، و در نتیجه معرفت یافته است، که خداوند به هر چیزی حدی و فطرت و خلقت مخصوصی بخشیده است مثلاً به سمع، خلق خاصی برای ادراک خاصی عطا کرده است، که معمولاً، از این حد ادراک تجاوز نمی‌کند و عقل را نیازمند آن قرار داده است، تا به وسیله آن از معرفت اصوات، تقطیع حروف، تغییر الفاظ و تنوع لغات اطلاع یابد و در نتیجه میان صداهای گوناگون از قبیل صدای پرندگان، وزش بادهای، جریان آبها، و غیر آن فرق بگذارد، اگر سمع این امور را به عقل نمی‌رساند عقل به خودی خود، از ادراک آنها عاجز و ناتوان می‌بود، همچنین است قوه بصر که خداوند عقل را در ادراک مبصرات به آن محتاج کرده است، چنانکه اگر قوه بینایی نباشد، عقل را قدرت و توانایی درک الوان نباشد و بر همین قیاس است سایر قوای انسان، که به حواس معروف است. خیال هم به این حواس نیازمند است و آن تخیل نمی‌کند، مگر آنچه را، که این قوای معروف به حواس به آن می‌دهد، اگر قوه حافظه هم آنچه را که به واسطه این قوی در خیال حاصل شده حفظ نکند، در قوه خیال چیزی از آنها باقی و محفوظ نمی‌ماند، پس خیال هم به حواس نیازمند است و هم به قوه حافظه، گاهی هم حافظه ضعیف می‌گردد، به این جهت امور کثیری از خیال فوت می‌شود، در این صورت

به‌قوه مذکره حاجت می‌افتد، تا امر فراموش‌شده را بیاد آورد و بدین ترتیب قوه مذکره، معین قوه حافظه می‌گردد و چون قوه مفکره به‌جانب خیال می‌آید، به‌قوه مصوره احتیاج می‌یابد، تا به‌آن وسیله اموری را، که خیال ضبط کرده است به‌صورت دلیل برهان ترکیب کند و در آن به محسوسات، یا ضروریات یعنی اموری که مرکوز در جبلت است استناد می‌جوید و بالاخره در این هنگام، که فکر آن دلیل را تصور می‌کند، عقل آن را از فکر می‌گیرد و به‌استنتاج می‌پردازد و به‌وسیله آن برمدلول حکم می‌نماید و هیچ قوه‌ای از این قوی نیست، مگر آن را موانع و اشتباهات و خطاهایی است، که باید از صحیح ثابت فرق گذاشته‌شود، پس باید توجه داشت که عقل، تا چه اندازه محتاج است، که آن چیزی را، جز به‌وسیله این قوی نمی‌شناسد، در حالی که این قوی را نیز علتها و آفتها می‌باشد. بنابراین روشن شد که آگاهی و آشنایی عقل به‌امور، به‌این وسیله ناقص و ناستوار و نامطمئن است ولی با وجود این وقتی که خداوند امری را به‌وی خبر می‌دهد به‌این دلیل که فکر آن را نمی‌پذیرد، در قبول آن توقف می‌نماید. بنگر که عقل تا چه حد به‌قدر پروردگار جاهل است، که چگونه از فکرش تقلید می‌کند و حکم پروردگارش را رد؟ به‌این ترتیب دانسته شد که عقل بذاته نیازمند است و جز ضروریات که برایش فطری است و نیز جز صفت قبول که به آن وسیله علوم را اکتساب می‌نماید، در آن چیزی نمی‌باشد، چون موضوع از این قرار است، قبول او از پروردگارش آنچه را که او درباره خودش به‌وی خبر می‌دهد، شایسته‌تر است از قبول او از فکرش، که دانسته شد فکرش مقلد خیال است و خیالش هم مقلد حواس است و قوه خیال علاوه بر این که مقلد است در حفظ و نگهداری امور نیز محتاج حافظه و مذکره است، که خود را قدرت حفظ و نگهداری نباشد و در عین حال همه این قوی در مظان اشتباه و خطاست. خلاصه با

این که عقل خود از این فقر و نیاز ذاتیش آگاه است و به نقص و محدودیت وسایل کسبش نیز، که همان قوی باشد واقف است و به نیکی می‌داند که هریک از این قوی را حد و مرتبه‌ای است که نمی‌تواند از آن تجاوز نماید، با وجود این قبول نمی‌کند قول کسی را که می‌گوید ماورای تو و قوای توقوه‌ای است و آن به تو اموری اعطا می‌کند، که از گونه معطیات قوه مفکره نیست، اهل الله از ملائکه و انبیاء و اولیاء، از این عطیه برخوردارند و کتب منزله نیز به آن ناطق است، پس باید این اخبار الهی را از ایشان بپذیریم، که تقلید حق سزاوارتر از تقلید قوه مفکره است، به ویژه که می‌بینیم، عقول انبیاء و اولیاء آن اخبار را پذیرفته و ایمان آورده‌اند، زیرا چنین دیده‌اند که تقلید پروردگارشان در معرفت او از تقلید افکارشان بهتر است.

عقل از حیث فکر محدود است نه از حیث قبول

ابن عربی تصریح می‌کند که عقل هم مانند قوی و حواس، که وسایل آن است محدود است و از حد و مرتبه‌اش تجاوز نمی‌نماید، ولی این محدودیت در قوه فکر و نظر آن است، نه در صفت پذیرش و قبول، که استعداد قبول آن را حدی نیست و مواهب و معارف الهی را به طور نامحدود قابل و پذیراست و لذا ممکن است عقل امری را به اقتضای فکرش محال بداند ولی آن از ناحیه نسبت الهی محال نباشد. او این مطلب را به این صورت تفصیل می‌دهد، که خداوند در امور مختلف به بندگان علم عطا می‌کند، بعضی از آن امور ممکن است به وسیله فکر ادراک شود، بعضی را فکر ممکن می‌داند، ولی عقل را از راه فکر توانایی رسیدن به آن نمی‌باشد، بعضی را فکر جایز می‌شمارد اما شناسایی و وصول به آن، به واسطه فکر محال می‌نماید، بالاخره بعضی از آن امور را فکر اصلاً محال می‌پندارد و عقل نیز آن را به

عنوان امری مستحیل از فکر می‌پذیرد و از مدلل ساختنش خودداری می‌نماید، ولی چون مورد مرحمت و موهبت الهی قرار گیرد و خداوند علم به اینگونه امور را به وی موهبت فرماید، او آن را به عنوان واقعه‌ای صحیح و غیر مستحیل پذیرا می‌شود ولو از طریق فکری همچنان ناممکن و محال می‌نماید، نتیجه این که محدودیت عقل از حیث فکر است نه از حیث قبول موهبت الهی او باز مطلب مذکور را دنبال می‌کند و برای موجه و مدلل ساختنش دلایل و شواهدی می‌آورد و در ضمن از عقلیایی، که به حد و قدرشان واقف نیستند و از حد و مرتبه خود تجاوز می‌کنند و در مقام مخصوصشان درنگ نمی‌نمایند، نکوهش می‌نماید و به کرات خاطر نشان می‌سازد، که عقل را از حیث تقبل حد توقفی نمی‌باشد و آن را آن چنان قدرت و استمدادی است که به آن وسیله علوم رسمی را از راه فکر و نظر از حواس و قوای دیگر استفاده می‌نماید و جمیع علوم رسمی و معارف الهی را از طریق کشف الهی درمی‌یابد و به عنوان عطایا و مواهب الهی می‌پذیرد، در مورد اول اجمال و ابهام و حیرت و احتمال خطا باشد، لذا به حکمش اعتماد نشاید اما در مورد دوم که معلم و معطیش خداوند است حقایق روشن و مفصل است و عقل به علمش متیقن و به معرفتش مطمئن است.

عقول اهل ایمان به علم دیگری که ورای طور عقل و سوای علم نظری است آگاهند. در گذشته اشاره شد که گاهی عقل امری را از نظر فکری محال می‌داند، ولی چون خداوند علم به آن را، به وی موهبت نماید آن را می‌پذیرد، باز اشاره شد که عقول انبیاء و اولیاء اخبار الهی را پذیرفته و در معرفت او وحی را بر فکر و نظر برتری داده‌اند، اکنون به تفصیل و به بیانی دیگر این مطالب را دنبال می‌کنیم، همان طور که ابن عربی دنبال کرده و گفته است: علم علما به خداوند علمی است، که عقلها به نیروی افکارشان، ولو صحیح و درست باشد، به آن راه نمی‌یابند

که آن ورای طور عقل است و از جانب خود حق است، چنان که درباره خضر فرموده است، «وعلمناه من لدنا علما» و باز فرموده است، «علمه» البیان» که تعلیم را به خود نسبت داده است، نه به عقل و فکر، پس فوق فکر مقام دیگری موجود است، که به بندگان علم می‌دهد، ولو آن را بعضی از عقلهای ناتوان نادرست و حتی محال پندارند. باز گفته است: از آنجا که عقول اهل ایمان دیده‌اند، پس از اینکه خداوند را با ادله نظری شناخته‌اند، باز خداوند معرفتش را از آنها خواسته است، بنابراین دانسته‌اند، که اینجا علم دیگری است، که از راه فکر به آن نمی‌توان رسید و لذا طریق ریاضت و خلوت و مجاهدت به پیش گرفته، قطع علایق کرده، انزوا و انفراد گزیده‌اند، گوشه انزوایشان را از اغیار فارغ و قلبشان را از شوائب افکار پاک گردانیده و تنها بسا خدا نشسته‌اند زیرا متعلق افکار، اکوان است، نه خداوند. ایشان این طریق را از انبیا و رسل اتخاذ کرده‌اند و چون شنیده‌اند که حضرت حق به قلوب بندگان نازل می‌شود و از آنان دلجویی می‌فرماید و قلبها وسعت و گنجایش جلال و عظمت او را دارد و اگر کسی به جانب حق برود، حق به سوی وی می‌شتابد. لذا بکلی متوجه حق شده و از آنچه از این قوی و حواس بشری اخذ می‌کنند، دست برداشته و در این وقت — وقت توجه به خداوند — خداوند به برکت نور خود، علم الهی به قلبشان افاضه فرموده و به این نکته آگاهشان کرده است، که عقل و علم نظری را، نه قدرت رسیدن به این نوع معرفت — معرفت حاصل از طریق مشاهده و تجلی است و نه حق رد و انکار آن و لذا در حالی که او به این نوع علم اشاره می‌کند. «لذکری لمن کان له قلب» می‌گوید و به این وسیله قلب را محل اینگونه معرفت، معرفی می‌نماید، نه غیر آن را، زیرا قلب است که مانند تجلیات الهی همواره در تقلب و انقلاب است و برحالت واحدی باقی

و پایدار نمی ماند، آنان که تجلیات را در قلب خود مشاهده نمی نمایند، به اقتضای عقلشان در مقام انکار برمی آیند، چرا که عقل و قوای دیگر محدود و مقید است اما قلب را هرگز حد و قید و بندی نمی باشد و بریک حال ثابت نمی ماند، بلکه همواره پویاست، که بشتاب دگرگون می گردد و سرعت تحول و تقلب می یابد و لذا شارع فرموده است، که قلب بین انگشتان خداوند رحمن است و آن را آنچنان که می خواهد برمی گرداند یعنی که آن با تقلب تجلیات تقلب می یابد، در صورتی که عقل این چنین نمی باشد، پس قلب، قوه ای است و رای طور عقل و اگر در آیه مذکور مراد حق از قلب، عقل بود نمی فرمود «لن کان له قلب» زیرا عقل در همه انسانها موجود است و مخصوص اشخاص خاصی نیست، اما این قوه و رای طور عقل، که در این آیه از آن به قلب تعبیر شده، به هر انسانی عطا نشده است و لذا فرمود «لن کان له قلب» بالاخره تقلب در قلب، نظیر تحول الهی در صور است و معرفت حق از جانب خود حق، جز به وسیله قلب تحقق نمی یابد و عقل همان طور که از فکر قبول علم می نماید از قلب هم علم می پذیرد. بنابراین عقل همواره متقید است، نه چیزی داناتر از آن است و نه نادان تر، نه به علمش پی برده می شود و نه جهلش پایان می یابد.

عقل را به ذات و قوای خود، قدرت معرفت خداوند نیست و علمش به خداوند علم سلب است

این عربی در مقام شرح و بیان مطلب فوق آورده است، که امهات مطالب چهار مطلب است: مطلب هل، مطلب ما، مطلب کیف و مطلب کم در بین این مطالب، مطلبی پیدا نمی شود که شایسته باشد تا به وسیله آن از حق سؤال شود زیرا درباره حق چیزی دانسته نمی شود، مگر نفی آنچه در ماسواش موجود است به همین جهت

است که او خود فرموده است: لیس کمثله شیئی و سبحان ربک رب العرة عما یصفون.

پس علم به خداوند از راه عقل علم سلب است و برای محقق موحدی که حضرت پروردگارش را احترام می‌گذارد، روا نباشد، که با اینگونه مطالب در باره او پرسش نماید و اینگونه الفاظ را بر او اطلاق کند که او با این مطالب هرگز شناخته نمی‌شود. ابن عربی برای مزید توضیح می‌افزاید که چون به ماموای حق تعالی نظر کنیم آنها را به اعتبار مدرک بودن به دو قسم یاییم قسمی، ذاتش ادراک می‌گردد، قسم دیگر فعل و اثرش، قسم اول محسوس و کثیف است، قسم دوم معقول و لطیف. لطایف و معقولات، از این جهت که فقط با افعال و آثارشان شناخته می‌شود و برخلاف محسوسات ذواتشان، موضوع و معرفی ادراک واقع نمی‌گردد و متنزه از این نوع ادراک است، متعالی از محسوسات است، اما حق متعال متنزه و متقدس از آن است که مانند محسوس بذاته و یا مانند لطیف و معقول، بفعله ادراک گردد، که اینها از اوصاف مخلوقات است و میان او و خلقش اصلاً مناسبتی موجود نمی‌باشد که نه ذاتش برای ما مدرک و معلوم است، تا همانند محسوس باشد و نه فعلش تا شبیه لطیف و معقول، زیرا که فعل خداوند متعال ابداع یعنی ایجاد شیء است نه از شیء در صورتی که فعل لطیف روحانی فعل شیء است از شیء بنابراین میان آنها مناسبتی موجود نیست و چون مناسبت در فعل ممتنع و منتفی شد، مشابهت و مناسبت در ذات به امتناع و انتفاء سزاوارتر باشد. به علاوه مفعول صناعی مثلاً پیراهن و کرسی به صانع خود معرفت ندارد، بلکه تنها به وجود صانعش دلالت می‌دارد و همین طور مفعول تکوینی، مانند افلاک و کواکب، پدیدآورنده و مکنون خود را، که عبارت از نفس کلی محیط باشد نمی‌شناسد و مفعول طبیعی امثال معادن و نباتات و حیوانات به

فاعلشان یعنی افلاک و کواکب عالم نیستند زیرا که اجرام آنها دیده نمی‌شود و مثلاً جرم خورشید در ذات خود با آنچه در چشم بیننده می‌نماید متفاوت است و همچنین است مفعول انبعاشی — که عبارت است از انبعاش نفس کلی از عقل مانند انبعاش صورت دحیی از حقیقت جبرئیلی — که منبعث عنه خود را نمی‌شناسد زیرا تحت حیطة و خاطری از خواطر او و محاط به آن است. بالاخره به همین قیاس است، مفعول ابداعی که در نزد ما حقیقت محمدیه و در نزد غیر ما عقل اول است و آن قلم اعلی است که خداوند متعال او را از لاشیء ابداع فرموده است و در ادراک فاعلش از جمیع مفاعیلی، که ذکرشان گذشت ناتوانتر است، زیرا میان آنها و فواعلشان نوعی مناسبت و مشابَهت موجود است و به اندازه همان مناسبت و سنخیت از قبیل جوهریت و امثال آن به فواعلشان معرفت می‌یابند، اما میان مبدع اول و حق تعالی اصلاً و ابداً مناسبتی موجود نیست، بنابراین او به‌طور کلی از معرفت فاعلش یعنی حق متعال محروم و ناتوان است. مؤید مطالب فوق است، که انسان جمیع معلومات را به وسیله یکی از قوای پنجگانه که عبارت از قوه حس، خیال، فکر، عقل و ذکر است درمی‌یابد. قوه حس هم بر پنج گونه بود: باصره، سامعه، لامسه، ذائقه و شامه، باصره الوان و اشیاء و اشخاص را از قرب و بعد و حد معینی احساس می‌کند و آنچه را که در نزدیکی می‌بیند، با آنچه که از دور مشاهده می‌کند، متفاوت می‌نماید، زیرا اگر مثلاً انسانی را به ترتیب از دومیلی، یک میلی، بیست متری و یا در رویاروی خود، در حالی که دستش به دست وی است احساس کند، در صورت اول تشخیص نمی‌دهد او انسان است یا درخت، در مورد دوم تشخیص می‌دهد انسان است ولی نمی‌داند سیاه است یا سفید، در مورد سوم می‌داند که او سیاه یا سفید است. در مورد چهارم حتی می‌داند که او چشمانی زاغ و یا سیاه دارد، به همین قیاس است،

سایر حواس در مدرکات خود. حق تعالی با هیچ یک از حواس در هیچ شرطی از شرایط احساس نمی‌شود که او محسوس نیست و لذا از طریق حس به او معرفت نمی‌یابیم، قوه خیال هم ضابط و حافظ صوری است که حس به آن داده است و چون تعلق حس به خداوند جایز شد تعلق خیال نیز به او جایز نخواهد بود. قوه مفکره نیز درباره اشیائی به تفکر می‌پردازد که از ناحیه حواس و اوایل عقل به آن القا شده است، که چون در خزانه خیال در خصوص آنها می‌اندیشد، به امر دیگری علم می‌یابد که، بین آن و این اشیاء مناسبتی موجود است و از آنجا که گفته شد میان خدا و خلقش مناسبتی موجود نیست، بنابراین از راه فکر نیز نمی‌توان به او رسید و لذا علما مردمان را از فکر در ذات خداوند منع کرده‌اند. قوه عقل هم خداوند را در نمی‌یابد زیرا آن درك نمی‌کند مگر آنچه را که به بداهت دریافته و یا فکر به آن داده است و چون گفته شد که فکر از ادراك حق تعالی عاجز است، پس عقل نیز از طریق فکر از ادراك او عاجز خواهد بود ولی باز باید توجه داشت که این مانع از این نخواهد بود، که خداوند معرفتش را به عقل موهبت فرماید، به این صورت که عقل در نیل به این معرفت مستقل نباشد بلکه تنها قابل و پذیرنده باشد و نتواند برای آن اقامه دلیل و برهان نماید، که گفته شد آن ورای طور مدارك عقل است و از حدود تمثیل و قیاس بیرون است و لذا تحت عبارتی در نمی‌آید و تعبیر از آن ناممکن می‌نماید و اما قوه ذاکره نیز از وصول به علم و معرفت حق ناتوانست و آن را به او راهی نیست، زیرا این قوه فقط اموری را بیاد می‌آورد، که عقل قبلاً آنها را دانسته و بعد فراموش کرده باشد. خلاصه مدارك انسان، از این حیث که انسان، به مدارك مذکور محصور است و آنچه انسان را قدرت کسب آن است به معلومات مزبور مقصور است اما معرفت خداوند، یعنی شناسایی ذات و صفات و نیز آثار و

افعال خاص او از ادراك این مدارك متعالی و از جمله این معلومات خارج است و در این خصوص از دست عقل جز این چیزی بر نمی آید که خود را آماده سازد، تا معرفت خداوند را که به وی موهبت می فرماید بپذیرد که گفته شد عقل از راه دلیل و برهان به معرفت او نمی رسد، بلکه تنها به وجود، وحدت و معبودیتش پی می برد و بس.

علم به احکام شرع نیز از قدرت عقل بیرون است

ابن عربی معتقد است، همان طور که معرفت حق تعالی در قدرت عقل نیست، علم به وجوب واجبات، حرمت محرمات و جواز جائزات نیز از حوصله آن خارج است و مخصوص مقام شارعان مقدس و پیامبران مرسل است، که خبر دهندگان از حقتد و آورندگان شریعت، شریعتی که ما همگان باید آن را بپذیریم، به محکم و متشابهش ایمان بیاوریم و از تأویل آن، به استناد به رأیمان احتراز جوییم، که استناد به رأی در این مقام درجه ایمان را از بین می برد و سعادت را، که مرتبط با ایمان است و همواره علم صحیح — علمی که ایمان با آن پایدار می ماند زایل می کند حتی ورثه و عارفان راستین را هم قدرت تشریع نباشد و آنان را نرسد، که با فکر و رأی خود به تشریع پردازند و یا در امر شریعت دخالت و تصرف کنند، که وظیفه آنان، تنها بیان طریق سعادت است و مقامشان مخصوص فهم شریعت، آن هم تا حدی که خداوند به ایشان موهبت فرموده است، زیرا همچنانکه از قوه بصریرون است که معقولات را درك نماید و از قدرت عقل خارج است که مبصرات را بدون واسطه بصر دریابد، همچنین عقل را توانایی و قدرت آن نباشد، که بدون واسطه حق به معرفت ذات و صفات حق و نیز به شناسایی احکام او نائل آید. کسی که در ادراك مبصرات که انزل از اوست، به بصر که مانند او مخلوق است نیازمند باشد در ادراك حق و صفات

و احکام او که نسبت به آن اعلی است، به حق تعالی که خالق اوست
نیازمندتر باشد. (۲۰)
تامهر تو دیدیم ز ذرات گذشتیم
از جمله صفات از پی آن ذات گذشتیم
چون جمله جهان مظهر آیات وجودند
انسدر طلب از مظهر آیات گذشتیم
با ما سخن از کشف و کرامات مگوئید
چون ما ز سر کشف و کرامات گذشتیم
بسیار ز احوال و مقامات ملافید
با ما که ز احوال و مقامات گذشتیم
از خانقاه و صومعه و مدرسه رستیم
ز اوراد رهیديم و ز اوقات گذشتیم
وز مدرسه و درس و مقالات برستیم
وز شبهه و تشکیک و سؤالات گذشتیم
وز کعبه و بتخانه و زنار و چلیپا
وز میکده و کوی خرابات گذشتیم
در خلوت تاریک ریاضات کشیدیم
در واقعه از سبع سموات گذشتیم
دیدیم که اینها همگی خواب و خیال است
مردانه از این خواب و خیالات گذشتیم
ای شیخ اگر جمله کمالات تو اینست
خوش باش کزین جمله کمالات گذشتیم
ما از پی نسوری که بود مشرق انوار
از مغربی و کوکب مشکوة گذشتیم

از خانه و صومعه و مدرسه رستیم
 در کوی مغان با می و معشوق نشستیم
 سجاده و تسبیح بیک سوی فکندیم
 در خدمت تیرسا بچه زنار بستیم
 در مصطبه ها خرقه ناموس دریدیم
 در میکه ها توبه سالوس شکستیم
 از دانه تسبیح شمردن برهیدیم
 وز دام صلاح و ورع و زهد بجستیم
 در کوی مغان نیست شدیم از همه هستی
 چون نیست شدیم از همه هستی همه هستیم
 ما مست و خرابیم و طلبکار شرابیم
 با آن که چوما مست و خرابست خوش هستیم
 زین پس مطلب هیچ زما دانش و فرهنگ
 ای عاقل هشیار که ما عاشق و مستیم
 المنة لله که از آن نفس پسرستی
 رستیم بکلی و کنون بساده پسرستیم
 تا مغربی از مجلس ما رخت بدر برد

او بود حجاب ره ما رفسست برستیم
 صائِن الدین علی محمد بن ترکۀ اصفهانی مشهور به ابن ترکۀ
 صاحب کتاب معروف تمهید القواعد که شرحی است بر کتاب قواعد
 التوحید تألیف امام الفاضل والحکیم العارف صدر الحق والملة والدين،
 ابو حامد محمد الاصفهانی، در مورد نیازمندی سالک به علوم نظری و
 معارف عقلی چنین می گوید:

لابد للسالکین من اصحاب المجاهدات السائرین فی طریق الحقیقه
 بمساعی الجهد والاجتهاد، ان یحصلوا العلوم الفکریه والمعارف الیقینیّه

النظريه بعد تصفية القلب عن شوائب النسب الخارجييه بقطع العلايق المكدره وتحلية بمكارم الاخلاق ومحامدها، حتى يصير هذه العلوم النظريه التي من جملتها الصناعة الالیه الميزه بالنسبه الى المعارف الذوقيه كالعلم الالی المنطقی بالنسبه الى العلوم النظريه الغير المنسقة المنتظمة.

جناب استاد جلال الدين آشتیانی که مصحح کتاب تمهید هستند و خود تعلیقاتی بسیارهم براین کتاب شریف نگاشته‌اند در پاورقی همین صفحه و در ذیل مطالب فوق‌الذکر چنین می‌فرماید:

ای‌یجب ان یکون السائل العارف من اصحاب المجاهدات قبل وروده فی طریق السلوك العرفانی حکیماً محققاً فی طریق السلوك النظری لان يشاهد ما حصله بطریق النظر وان العلم الحاصل من الادلة المتقنه انما یکون بذرا المشاهدة وان لم يكن السالك المكاشف قبل وروده طریق التصفیه حکیماً ماهراً، یجب ان یکون متکلماً محققاً.

و این معنا مسلم است که سالک طریق شهود آنچه را که از طریق تفکر در آیات آفاق و انفس بدست آورده و معارفی را که از طریق درایت و مطالعه و حضور درس و تفکر در مسائل مربوط به مبدء و معاد بدست آورده است از راه سیر روحی و ورود در ابواب کشف و شهود به نحو عین‌الیقین و حق‌الیقین نائل می‌شود و بدون تحصیل علم و معرفت، ابواب مکاشفه بر روی سالک گشوده نخواهد شد و قطع نظر از تعلقات دنیاوی و دوری از رذایل اخلاقی مراتب علم نظری نیز در نفس دارای بنیان محکم نمی‌شود و عالمان متوغل در دنیا و طالبان حطام دنیوی چه بسا صورت یقین‌واثر علم را از دست بدهند و لذا قال تعالی: «وكان عاقبة الذين اساءوا ولسوا ان کذبوا بآيات الله» لذا تحلیه نفس به فضایل اخلاقی و تبعیت از انبیاء و تخلق به اخلاق اولیاء در سلوک نظری نیز شرط اساسی است و شخص سالک طریق نظر با تأدب به آداب شرع بعد از طی طریق نظر و استکمال عقل نظری مستعد از برای

ورود در وادی کشف و شهود می‌شود و مبادمی که در وادی نظر قدم می‌زند میزانی که نظر صحیح را از غلط متمیز نماید درست است ولی بعد از ورود در طریق مشاهده و طی درجات و مراتب مکاشفه اهل الله موازین و اصولی مقرر فرموده‌اند که مراعات این اصول موجب عدم لغزش می‌باشد. زیرا که اصعب طرق در معرفت، طریق مکاشفه است، در این راه دامها موجود است چه به حسب ظاهر و چه به حسب باطن و مدعیان کاذب و شیادان در این راه زیادند «ای بسا خرقه که شایسته آتش باشد». (۲۱)

«مفاض از طریق برهان و کشف، دواصر مباین نیستند بلکه حقایق مستفاد از طریق عقل نظری و حقایق مفاض از طریق کشف، یک چیز است، صورت در کشف صریح و خالص و غیر مشوب و در برهان ضعیف و مخلوط با حد لازم تنزل است، و تعریه ذهن از رذایل و تحلیل آن با فضایل، مداخلیت در افاضه حقایق از غیب وجود دارد، چه آنکه، بین مدرک و مدرک تناسب و سنخیت شرط است و مفیض معرفت حق اولست، کثرت تعلیم و تعلم مقدمه واعداد و موجب تمامیت قابل است نه مفیض صور علمی.» (۲۲)

برتری طریق کشف و عیان بر استدلال و برهان در معرفت خداوند سبحان: این عربی نیز مانند صوفیان و عارفان دیگر در معرفت خداوند و صفات او، طریق کشف و عیان را بر طریق استدلال و برهان تفضیل می‌دهد و علم منکشف را علمی ضروری و غیرقابل شبهه می‌داند و می‌گوید:

راههایی که به شناسایی خداوند می‌انجامد دو راه است و راه سومی موجود نمی‌باشد و آن کس که در توحید خداوند راهی جز این دو راه می‌پیماید، مقلد می‌باشد، راه اول راه کشف است، که علم حاصل

از آن ضروری است و انسان در وقت کشف آن را در خودش می‌یابد و در آن شک و شبهه روا نمی‌دارد و به دفع آن نیز قادر نمی‌باشد و برای آن دلیلی سوای آنچه در خودش یافته نمی‌شناسد، تا به آن استناد جوید، اگر چه بعضی مانند دوست ما ابوعبدالله الکتانی، ساکن شهر فاس گفته که، در کشفش هم دلیل اعطاء می‌شود و هم مدلول، البته این در بعضی از کشفها صحت دارد ولی در جمیع موارد صادق نیست زیرا کسانی هستند که امور را از راه ذوق و یا تجلی الهی بدون انکشاف دلیل درمی‌یابند. این جماعت رسل و انبیاء هستند. راه دوم طریق فکر و استدلال با برهان عقلی است که دون طریق کشف است زیرا گاهی به دلیل اهل نظر، شبهه‌هایی عارض می‌شود و دلیل را قدح می‌نماید، در این صورت در کشف و رفع آنها و بحث از وجه حق، به تحمل تکلف حاجت نمی‌افتد.

ابن عربی مانند عارفان دیگر علمی را که به عرفا و به عبارت خودش به «اهل الحق» و «اهل الله» مختص است معرفت می‌نامد و راه آن را راهی هموار و روشن می‌داند و تأکید می‌کند که این نوع علم، شک و شبهه بر نمی‌دارد، دلیلش از قدح سالم و صاحبش از حیرت در امان است که در اثر عمل و تقوی و سیروسلوك بدست می‌آید، که راهی درست و روشن و مورد اطمینان است، نه از راه فکر و نظر که مظان خطا و اشتباه است. (۲۳)

حکیم سنایی که خود از عارفان بزرگ بشمار است درباره نارسایی عقل چنین می‌گوید:

بخودش کس شناخت نتوانست

ذات او هم بدو توان دانست

عقل حقش بتوخت نیک بتاخت

عجز در راه او شناخت شناخت

کرمش گفت مرمرا بشناس
 ورنه کشناسدش بعقل و حواس
 به دلیلی حواس کی شاید
 گوز بر پشت قبه کی پاید
 عقل رهبر ولیک تا در او
 فضل او مر ترا برد براو
 بدلیلی عقل ره نبیری
 خیره چون دیگران مکن تو خری
 فضل او در طریق رهبر ماست
 صنع او سوی او دلیل و گواست
 ای شده از شناخت خود عاجز
 کی شناسی خدای را هرگز
 چون تو در علم خود زبون باشی
 عارف کردگار چون باشی
 چون ندانی تو سر ساختنش
 چون توهّم کنی شناختش
 و همها قاصر است ز اوصافش
 فهمها هرزه می‌زند لافش
 هست در وصف او بوقت دلیل
 نطق تشبیه و خامشی تعطیل
 غایت عقل در رهش حیرت
 مایه عقل سوی او غیرت
 عقل و جان را مراد و مالک اوست
 منتهای مرید و سالک اوست

عقل ما رهنمای هستی اوست
هستها زیر پای هستی اوست
فعل او خارج از درون و برون
ذات او برتر از چگونه و چون
ذات او را نبرده ره ادراک
عقل را جان و دل در آن ره چاک
عقل بی کحل آشنایی او
بی خبر بوده از خدایی او
چه کنی وهم را بجستش حث
کی بود با قدم حدیث حدث
انبیا زین حدیث سرگردان
اولیا زین صفاتها حیران
سپس اشاره به مجاهده و سیروسلوك و تهذیب نفس می کند و
این راه را واقعی به مقصود می داند:
پس چو مطلوب نبود اندر جای
سوی او کی بود سمرت از پای
سوی حق شاه راه نفس و نفس
آینه دل زدودن آمد و بس
آینه دل ز زنگ کفر و نفاق
نشود روشن از خلاف و شقاق
صیقل آینه یقین شماس
چیست محض صفاء دین شماس

نظر ما

در پایان این بحث بيمورد نیست که اشاره کنیم بعد از ابن عربی

نسلی از عارفان پدید آمده است که دیگر به نزاع عقل و عشق کردن نمی‌نهند بلکه برهان را از شرایط تحصیل عرفان می‌دانند و البته این پیوند بین برهان و عرفان حاصل کوشش پیگیر متقابل عارفان و فیلسوفان بوده است، به عنوان مثال از فیلسوفان صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا و از عارفان صائِن الدین ابن ترکه اصفهانی را می‌توان نام برد.

عارف برای شروع سیر عرفانی و نفسانی خود نیازمند به دانستن مقدماتی برهانی است او بایستی قبلاً وجود خداوند و بسیاری مسائل دیگر را عقلاً اذعان کرده و پذیرفته باشد این شرط ورود در عرفان است وگرنه بی‌اعتقاد به خدا و قدرت و علم و حیات و تکلم و سمع و بصر و... او چگونه می‌توان به او تقرب جست و در طریق نیل به او و وصول به ذات کرانه ناپیدای او گام زد؟ بایستی خدایی باشد تا بتوان با او ارتباط برقرار نمود و سالک راه عرفان و معرفت پیش از ورود در سیر خود بایستی اصول عقایدش را به طور مستدل استحکام و استواری بخشد تا در بین راه دچار لغزش و تردید نگردد.

پس هر سالک عرفان نیازمند دانستن و فراگیری مقداری از اصول عقاید و مسائل عقلی است.

پس سالک در آغاز سیر خود محتاج به مقداری «تعقل» است پس نبایستی با عقل بستیزد و آن را ناچیز و بیفایده انگارد زیرا که به هیچ وجه از آن مستغنی نیست.

اما سالک برای تعلیم یافته‌ها و آموخته‌های خود به دیگران و ارشاد آنها باز محتاج «تفکر» و «تعقل» و در نتیجه «استدلال» و «برهان» است. پس ستیز با عقل بهیچ روی وجهی ندارد زیرا که از عقل به طور کلی نمی‌توان بی‌نیاز بود. وانگهی اگرچه عقل را راهی به معرفت کنه ذات خداوند و بلکه هیچ حقیقتی از حقایق نیست اما در

شناخت عوارض و اوصاف و برخی ویژگیهای اشیاء یاریگر ماست و نایستی قدرت عقل را برشناخت برخی از اشیاء ولو به طور نسبی و سطحی انکار نمود.

نکته دقیقتر اینکه انکار حجیت عقل خود یک برهان عقلی است و ستیز با عقل هم جز با عقل امکانپذیر نیست مگر به روشهای غیرعقلانی و نابخردانه متوسل شویم که آن هم در عالم علم و معرفت متاع بی‌مشتی و کالای بی‌ارزش است و سخت نکوهیده و مذموم است.

عقل را هم یا باید با عقل و استدلال رد کرد یا بی‌برهان و بدون استدلال. در صورت اول به حجیت و حقانیت و توان عقل اذعان شده است و در صورت دوم در بازار خرد و تفکر سخن بی‌برهان را به پیشیزی برنمی‌گیرند.

بنابراین نزاع عقل و عشق و عرفان و برهان، نزاعی ناراستین است و با تحلیل دقیق روشن می‌شود که در حقیقت بین این دو نزاعی نیست بلکه «رابطه تغذی» هست. آنچه لازم است انجام پذیرد این است که بایستی قلمرو و توان و حد و مرز هریک را بخوبی شناخت و در جای خویش بکار گرفت.

خوشبختانه عرفان اسلامی در سیر تکاملی خویش به این مرحله رسیده است و امروز عارفانی فیلسوف و فیلسوفانی عارف داریم که با دو بال عقل و عشق به سیر معنوی و عروج روحانی خود ادامه می‌دهند. فطوبی لهم.

و این نزاع از میان رخت بر بسته است.

توحید نزد عارفان

چیست تسو حید از خدا آموختن

خسویشتن را پیش واحد سوختن

بحث توحید یکی از اباحت مهم علم عرفان است و نسلهای مختلف عارفان در توالی قرون و سالیان همواره به این بحث عنایت خاص داشته اند تا جایی که کسانی از ایشان همچون ابن ترکه اصفهانی کتابی در توحید به شیوه عرفانی نگاشته اند و نام آن را «التمهید فی القواعد التوحید» گذاشته اند.

بعلاوه بحث توحید در علم کلام و فلسفه نیز سابقه ممتد و طولانی دارد. منتها روش بحث متکلم و فیلسوف و عارف در این باب تفاوت های عمیقی دارد که ما چون در گذشته در این مورد سخن گفته ایم اینجا تکرار نمی کنیم.

در روایات ما و همچنین در قرآن کریم توحید فراوان مورد توجه بوده است. امامان بزرگوار ما در باب توحید کلمات گهربار و بینظیری ایراد فرموده اند و در نهج البلاغه و همچنین ادعیه اسلامی بسیار از توحید سخن رفته است و می دانیم که نخستین خطبه نهج البلاغه به «خطبه توحید» معروف است و حضرت امیر(ع) در این خطبه بیانات

شگفتی در باب توحید دارند که از حیث استحکام و صلابت عقلانی و منطقی برتر از سخنان عظیمترین فیلسوفان در این باب است.

در بیانات عرفا در باب توحید اندیشه‌های بسیار لطیف و دقیقی بچشم می‌خورد که در عین دقت و ظرافت پاسخی دندان‌شکن است به کسانی که از سرب‌اطلاعی و جهل یا سوءنیت و غرض عرفا را مردمانی بی‌دین و مخالف توحید و شرع معرفی می‌کنند. در حقیقت موحدان راستین هر روزگار عارفان واقعی هستند. و عارفان هستند که بدیعترین و زیباترین سخنان را در باب توحید ادا کرده‌اند و از این رو هیچ‌گاه نمی‌توان این بزرگان را به بی‌دینی و معاندت با شریعت متهم نمود. بلکه بهتر است برای متهم ساختن این بزرگان به بی‌دینی و شریعت‌ستیزی با کلمات ایشان انس و آشنایی پیدا کرد و در فهم سخنان دقیق ایشان کوشایی و تلاش بعمل آورد.

آنگاه است که پرده‌های ضخیم جهل و عصبیت و غرض به کنار می‌رود و واقع امر رخ می‌نماید و حقیقت آشکار می‌گردد که لب و مغز توحید را فقط در کلمات عارفان موحد می‌توان یافت آنان که خدا را در تمامی لحظه‌های زندگی‌شان و سراسر وجودشان یاد می‌کنند و می‌یابند و خدا را با هیچ کالایی از لذات و شهوات و تمتعات دنیوی که ذاتاً فانی و شتابان درگذرند معامله نمی‌کنند و فقط دل به یاد او سپرده‌اند و هرچه غیر اوست «هالک» و «فانی» می‌دانند.

توحید در عرفان چگونه مطرح گشته است و مقصود عارفان از توحید چیست؟ این پرسش است که می‌کوشیم تا با استمداد از بیانات خود عرفا بدان پاسخی درخور بدهیم.

حضرات عرفا شامخین در بحث از توحید اقسامی را برای توحید ذکر کرده‌اند که نشانگر دقت و وسعت نظر و ژرف‌نگری و باریک‌بینی

ایشان است. مثلاً گاهی توحید را به توحید عوام و توحید خواص و گاهی به توحید انبیاء و توحید اولیاء و گاهی به توحید وجودی و توحید شهودی تقسیم کرده و در برخی از کتب خود سه قسم توحید ذکر کرده‌اند؛ توحید ذاتی، توحید صفاتی، توحید افعالی. و نیز در بعضی از تألیفات عرفا سه قسم دیگر توحید آمده است بدین قرار: توحید عام، توحید خاص، توحید خاص‌الخاص و در پاره‌ای از کتب ایشان چهار قسم توحید ذکر گردیده است: توحید عوام، توحید خواص، توحید خاص‌الخاص، توحید اخص‌الخواص.

همچنین تعاریف مختلفی برای توحید از جانب عرفا عرضه گردیده است که به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

التوحيد اثبات القدم واسقاط الحدث، التوحيد افراد القدم عن الحدث، التوحيد اسقاط الاضافات، التوحيد اثبات اول بلاول ولا آخر، التوحيد اثبات الواحد من غير مشارك له في وصف ولانعت، التوحيد نفى ماسوى توحيد، التوحيد بقاء الحق و نفى مادونه، التوحيد اثبات الوجود و نفى الموجود و رؤية العابد عين المعبود، التوحيد رؤية الكثرة في عين الوحدة، التوحيد مشاهدة الجمع فن عين التفصيل و مشاهدة التفصيل في عين الجمع، التوحيد اثبات العين و افناء الغير و رؤية الشر محض الخير، التوحيد تمييز الحق عن الخلق و افناء الخلق في الحق.

و شاید یکی از مراتب استقامت که در صحیفه الهیه امر بدان فرموده و مدوح در علم اخلاق و محمود در فن عرفان است همین مقام شامخ فناء در ذات است و این مقام را محق خوانند که به کلی اغیار از هر جهت محو و نابود گشته توحید صافی و خالص ظهور و تحقق یافته است در این مرتبه که آخرین منازل و سفر الی الله است به لسان حقیقت گوید یا هو یا من لیس الا هو و چون طالب حق به این مقام رسید از هویت او و هویت همه ممکنات چیزی نمانده بلکه در تجلی حقیقت

حق متلاشی و مضمحل شده‌اند لمن الملک الیوم لله الواحد القهار.
تعریفات فوق با همه اختلافی که در ظاهر و عبارت دارند اما
در باطن و معنی بیانگر یک حقیقت‌اند و همه عبارت واحد و اشارت
واحد به حقیقتی واحد می‌باشند و به قول شاعر:

عباراتناشتی و حسنک واحد وکل الی ذالک الجمال یشیر
زیرا که مراد و مقصود از همه عباراتی که در تعریف توحید
گذشت یک چیز است و نفی وجود غیر مطلقاً و اثبات وجود حق مطلقاً.
شیخ عبدالرحمن جامی شاعر معروف که خود از تابعان و شارحان
مکتب ابن عربی است بیان لطیفی در باب توحید دارد که از رساله
لوايح او نقل می‌کنیم می‌گوید:

توحید یگانه گردانیدن دل است. یعنی تخلیص و تجرید او از
تعلق به ماسوی حق سبحانه، هم از روی طلب و ارادت و هم از جهت
علم و معرفت. یعنی طلب و ارادت او از همه مطلوبات و مرادات
منقطع گردد، و همه معلومات و معقولات از نظر بصیر او مرتفع شود.
از همه روی توجه بگرداند و بغیر از حق سبحانه آگاهی و شعورش
نماند.

توحید بعرف صوفی ای صاحب سیر

تخلیص دل از توجه اوست بغیر

وسری ز نهایات مقامات طیور

گفتم به تو گر فهم کنی منطق طیر

شیخ الحکما المتألهین مرحوم مبرور آقا شیخ محمد تقی آملی
قدس سره سخنی در مراتب توحید دارد که چنین است: «بدانکه قائل
توحید یا قائل باشد به کثرت وجود و موجود جمیعاً و فردی از آن را
واجب شناسد و این قول موافق مذهب مشائین و معتقد اکثر مردمان
است که به زبان، تکلم به کلمه توحید همی کنند و به اجمال معتقد به

آن باشند و از این توحید به توحید عامی تعبیر می‌شود از آن روی که اکثر مردمان بدین مقامند و یا قائل باشد به وحدت وجود و موجود جمیعاً در قبال طایفه اولی به تمام مقابله. و این مذهب صوفیه است که خود بر دو قول باشند. نخست آنچه که ظاهر کلام آن جماعت است و بر زبانهای نادانان آنها جاری می‌شود که وجود را مصداقی است حقیقی واقعی و آن مصداق یگانه است و لا غیر و این شیء واحد دارای شؤنی است گونه‌گون و اطواری است فراوان بدان پایه که در آسمان، آسمان است و در زمین، زمین و آن را حقیقتی مجرد از این مجالی نیست. و این کثرات منافی وحدت آن نبود از آن روی که جمله اعتباری است و این مذهبی است که منسوب است با جهله صوفیه. و دو دیگر قول اکابر صوفیه است که گویند وجود را حقیقتی است مجرد از مجالی و لکن وجود جمیعاً اعم از مجرد از مجالی و جز آن واجب است و مرتبت و اجبیت به نزد آنان مختص به مرتبت مجرد از مجالی نیست که از آن مرتبت به شرط لاتعبیر می‌آورند. بل که همه از ذره تا دره و سرتاپای، وجود واجب است هر چند که آنچه که جز این مرتبت به شرط لائیه است مفتقر باشد بدان مرتبت و بل که عین فقر بدان. و چون با آنان گویی که فقر منافی وجوب است گویند که منافاتی نیست زیرا که این فقر، فقر به نفس حقیقت است و افتقار منافی با وجوب، فقر به غیر باشد نه فقر شیء به نفس خویش و این است مذهب منسوب با اکابر صوفیه. و ظاهر از کتب صدر المتألهین و خصوصاً مبحث علت و معلول اسفار نیز ارتضاء آن بزرگوار است این قول را.

و این قول بر پایه وجوب وجود اعم از مجرد و جز آن دیگرگون است از مذهب فهلویین از آن روی که اینان می‌گویند که واجب همانا مرتبت مجرد از مجالی است یا مرتبت بشرط لائیه و هر چه که جز اوست وجوداتی است ممکن. و بدین گونه مذهب فهلویین نزدیک است با

مذهب صوفیه و تفاوت به‌میانۀ آنان وجهله و اکابر صوفیه همانا به جعل مراتب است مروجود را من دون صوفیه که قائل به مراتب وجود نیستند. و اینکه جز مرتبتی واحد نیست و آن واجب است و هرچه که جز اوست شؤن و اطوار او. با تخصیص آنان وجود واجبی را به مرتبت شدیدۀ که فوق مالایتناهی است بمالایتناهی من دون اکابر صوفیه. و از این توحید به توحید خاصی و توحید خواص تعبیر می‌آورند. و یا قائل باشد به وحدت وجود و کثرت موجود. و این مذهب منسوب است با ذوق التّأله و از آن به توحید خاص‌الخاص تعبیر می‌آورند و همان است که جمی غفیر از محققین قائل بدان گشته‌اند همچون محقق دوانی و محقق داماد. و نیز صدر المتألهین به برهه‌ای از زمان بر آن همی بوده است و حاصل این قول آن است که وجود واحد حقیقی است و کثرتی در آن نیست و فرق این قول با قول سوم منسوب با ذوق التّأله آن است که قائل بدین قول قائل است به کثرت وجود و موجود معاً و مع ذلک اثبات وحدت همی کند در عین کثرت و حاجی سبزواری قدس سره آن را به حاشیت خویش براسفار به مثالی توضیح فرموده است و آن این است که چون انسان رویاروی آئینه‌ایی باشد فراوان، انسان متعدد باشد و همچنین انسانیت نیز ولکن این هر دو (انسان و انسانیت) در عین کثرت واحد باشد به ملاحظت عکسیت و عدم اصلیت زیراک عکس شیء از آن روی که عکس شیء است شیء مستقل نتواند بود بل آلتی باشد مرملاحظت شیء را. و اگر بالذات ملحوظ افتد عکس حاکی از شیء نباشد بل حاجب آن بود.

هرچند که نظر در عاکس افکنی بدانسان که عکوس راعنوانات و آلات لحاظ آن نهی... ظهور عاکس را همچون نخ (یابی) که لالی عکوس متفنن را در نظم همی آورد و مربوط گرداند و از پراکندگی بدرکند و بین اضداد آن صلح همی اندازد. به خلاف آنکه از عاکس

در حجاب باشی و نظر نخست در عکوس دیگرگون افکنی از آن روی که دیگرگون است.

و بدینگونه اگر وجودات را از آن روی که مضاف است به حق به اضافه اشراقیه در لحاظآوری یعنی به عنوان اینکه اشراقات نوراست آن (وجودات) را در ظهور خویش خالی از ظهور او (حق) نیایی. و اگر اموری لحاظ کنی مستقل به ذوات خویش به حقایق آن نادان مانی زیرا که فقر ذاتی آن است. پس وجود حقیقی است یگانه دارای مراتبی بشدت و ضعف و جز آن دو (مانند زیادت و نقصان) و این تفاوت منافی وحدت نیست زیرا که مابه التفاوت عین مابه الاتفاق است بل مؤکد وحدت است از آن روی که هرچند که دائره وجدان و اثبات آن وسیعتر باشد فقدان و سلب آن اندکتر باشد و از این جاست که این کثرت را کثرت نورانی اصلاً نه به حسب انواع و نه به حسب افراد و نه به حسب مراتب و لکن موجود که ماهیت باشد کثیر است. و موجودیت همه به انتساب با وجود است و نه به وجودات خاصه امکانیه به امکان فقری زیرا که مشتق به نزد آنان اعم است از آنکه مبدأ اشتقاق قائم بر آن باشد و آنکه مبدأ اشتقاق منسوب بدان باشد و نیز از نفس مبدأ. و مشتقی که مبدأ قائم بر آن باشد همچون ضارب است مثلاً زیرا که ضارب کسی است که ضرب (مبدأ اشتقاق) قائم باشد بر او. و مشتقی که منسوب باشد با مبدأ همچون تامر (خرما فروش) است و حداد (آهنگر) زیرا که خرما فروش به معنای منسوب با خرما است (و آهنگر به معنای منسوب با آهن) و مشتقی که نفس مبدأ باشد همچون فرد محقق از وجود است زیرا که موجود است یا عین وجود است و بدینگونه موجود چون بوجود اطلاق شود بدان معنی باشد که عین وجود است و چون بر ماهیت اطلاق شود بدان معنی باشد که منسوب است با وجود. و چون با آنان گویی که این معنی از مشتق، در عرف و به زبان غیر معهود است گویند که حقایق

اشیاء از عرف و زبان فرادست نیاید و از این روی با کی نیست که موجود در ماهیات به معنای منسوب با وجود باشد. با اینکه زبان نیز مددگار آن است همچون لاین (شیرفروش، منسوب باشیر) و تامر (خرمافروش، منسوب با خرما) و حداد (آهنگر، منسوب با آهن) و مانند آن.

و بدینگونه پدیدار می‌افتد که ماهیات به نزد آنان اموری است حقیقی زیرا که اگر انتزاعی بودی از وجود واجب منتزع همی آمدی تعالی عن ذلک از آن روی که به نزد آنان وجودی جز او نیست. و خود پیدا است که عکس این قول یعنی به کثرت وجود و وحدت موجود باطل است و یا قائل است به وحدت وجود و موجود جمیعاً در عین کثرت هر آن دو یعنی کثرت وجود و موجود و این مذهب صدر المتألهین است و عرفا شامخین و بدینگونه توحید را، چهار مرتبت باشد یعنی توحید عوام، توحید خواص، توحید خاص الخاص و توحید اخص الخواص. کما اینکه آن را مراتبی است دیگر بر تقسیمی دیگر یعنی توحید آثار و توحید افعال و توحید صفات و توحید ذات. نام کرده‌اند و کثرت ماهیات را کثرت ظلمانی.

و بدینگونه وجودات خاصه امکانیه را حقایقی هست و لکن جمله پرتوهای است مرشمس حقیقت را و روابط محض است نه اینکه اشیائی باشد دارای ربط و بصیر و ناقدراست که دارای دو چشم باشد و هیچ از دو طرف ظاهر و باطن فرو نگذارد. (۲۴)

حضرت امام خمینی (دام‌ظله) این عارف موحد قرن و این روح قدسی روزگار ما بیانی درباره توحید دارند که دریغ می‌آید در اینجا ذکر نکنم ایشان درباره مراتب و ارکان توحید از نظرگاه عارفان الهی چنین می‌فرمایند:

بدان ای عزیز که خدایت براه راست هدایت فرماید که توحید را چهار رکن است و از برای هر یک از ارکان چهارگانه سه

درجه است که یک درجه آن ظاهر است و درجه‌های دیگر آن در بطون و نهان است و هر رکنی به نام آن درجه که ظاهر است نامیده می‌شود همانگونه که در اسماء الهی که منقسم بر سه قسم است یعنی اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال نیز چنین است.

رکن اول: عبارت از تحمید است و آن مقام توحید افعال است که همان درجه ظاهر اوست و دو توحید دیگر یعنی توحید صفتی و توحید ذاتی درجه باطن اوست زیرا تحمید عبارت است از آنکه همه ستایشها و ثناها به خدای تعالی باز گردد و از غیر او جل جلاله استحقاق هرگونه ستایش و ثنا نفی شود و این معنا تحقق نمی‌یابد مگر با اینکه همه کارهای نیک و اعمال صالح و تمامی عطاها و جمله بخششها از او باشد و آن به این است که بنده‌ای که در شهود چنین مقامی است باید همه عطاها و بخششهایی را که در صورت کثرت تفصیلی است همه را ظهور عطای مطلق حق ببیند که عطای حق عبارت است از مشیت مطلقه و مشیت مطلق همان وجه الله است که در صاحب وجه، فانی است.

پس در عالم وجود نه صاحب جمالی هست و نه فاعل جمیل تا آنکه به خاطر زیبایی‌اش و یا کار زیبایش مورد ستایش قرار گیرد مگر همان زیبای مطلق و مؤکد این مطلب کلمه شریفه لاحول ولاقوة الا بالله است که حول وقوه را از غیر او نفی می‌کند و بواسطه خدای جمیل اثبات می‌کند هرچند به صورت تفصیل و نیروهای جزئی باشد.

و باطن این توحید در نزد رمزدانان و اشارت بینان توحید صفات و توحید ذات است.

رکن دوم: تهلیل است و آن مقام توحید صفات و مضمحل گشتن همه کمالات است به اینکه بنده هرآنچه جمال و کمال و زیبایی و جلوه‌گری هست همه را ظهور جمال و کمال حق ببیند و جلوه‌ای از

تجلیات جلال او نگرد و تهلیل از آن جهت به این مقام اختصاص یافته که در کلمه لا اله الا الله الوهیت از غیر او نفی شده است و الوهیت در این مقام به معنای الوهیت صفتی است نه الوهیت فعلی و در نزد ارباب ذوق و صاحب دلان دو توحید دیگر یعنی توحید فعلی و توحید ذاتی در پشت پرده توحید صفتی پرده نشین است.

رکن سوم: تکبیر است و آن مقام توحید ذات است و مقامی است که همه انیتها در آن مقام مستهلک است زیرا در معنای تکبیر آمده است که الله اکبر یعنی خدا بزرگتر از آن است که به توصیف درآید و معنای الله اکبر این نیست که خدای تعالی بزرگتر از هر چیز است زیرا در آنجا چیزی نیست تا بگوییم خدای تعالی بزرگتر از آن است و آزادگان که صاحب سابقه حسنی هستند و سعادت آنان در ازل رقم شده است در این توحید دو توحید دیگر را مستتر می بینند.

رکن چهارم: تسبیح است و آن مقامی است که باید مبدأ متعال از سه توحیدی که گفته شد تنزیه شود زیرا در آن توحیدها نوعی از تکثیر و تلوین وجود دارد ولی در این مقام از آن تکثیر و تلوین نیز تنزیه شده و تمکین در این مقام حاصل آید و با تمکین در این مقام است که توحید بسرحد تمام و کمال می رسد زیرا در توحید فعلی، سالک، همه افعال را ظهور فعل او می بیند و تنزیه از این توحید به آن است که اصلاً فعلی برای غیر نبیند و در توحید صفتی همه صفات و اسماء را در صفات و اسماء او تعالی شأنه مستهلک می بیند و تنزیه در این مقام به آن است که در دار تحقق بجز صفات و اسماء حق تعالی اسم و صفتی نبیند و در توحید ذاتی همه ذوات در ذات او مضمحل می شود و تنزیه در این مقام عبارت از آن است که هیچ انیتی و هویتی بجز هویت احدی نبیند و در احادیث و روایات این دعا آمده است: (ای آنکه او است و ای آنکه جز او هیچ نیست) و در اینجا مقام دیگری

است به نام مقام توغل که به منزله نتیجه همه این مقامات و توحیدات است و آن عبارت از آن است که اصلاً فعل و صفتی را حتی از خدای تعالی ببیند و کثرت را بکلی نفی کند و وحدت صرف و هویت محض را شهود کند و این وحدت است که در عین بطون اش ظاهر و در عین ظهورش باطن است و تنزیه در هر مقامی در دو مقام دیگر منطوی و پوشیده است. (۲۵)

حضرت آیت الله سید ابوالحسن رفیعی (رفع الله درجاته) که از مدرسان بزرگ حکمت متعالیه و سرآمد فیلسوفان عصر خود بود درباره مقامات اربعه سلوک بیانی دارند که در آن اشاره ای به توحید شهودی عرفانی می نمایند. حضرت ایشان ابتدا مقامات اربعه سلوک را بترتیب تجلیه، تخلیه، فنا و فنا توضیح می دهند و سپس به بحث از درجات فنا می پردازند. ما این قسمت اخیر بحث ایشان را که با بحث کنونی ما ارتباط دارد در اینجا نقل می کنیم باشد که در تبیین توحید عرفانی خواننده را مدد کار گردد.

ایشان پس از توضیح مراتب سه گانه تجلیه، تخلیه و تحلیه می فرمایند: و پس از حصول و تحقق مراتب سه گانه فوق از برکت صفا و پاکی روح در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد که توحید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که عرصه ناپایدار ممکنات است و رفته رفته محبت شدت نماید و اشتعال و افروختگی در روح عیان گردد و از خود بیخود و بیخبر گردد و این مقام را که مرتبه چهارم از کمال قوه عملیه است فناء گویند و مقام فناء فی الله سه درجه دارد.

درجه اولی فناء در افعال است که در نظر عارف سالک جمله مؤثرات و همه مبادی اثر و اسباب و علل از مجرد و مادی و قوای طبیعی و ارادیه بیهوده و بی اثر شود و مؤثری غیر از حق و نفوذ اراده

و قدرت حق در کائنات نبیند و عوامل این عالم را محو و ناچیز در حیطه قدرت نامتناهی الهی مشهود نماید و در این حال یأس تمام از خلق و رجاء تام به حق پیدا شود و حقیقت آیه کریمه و مارمیت اذرمیت ولکن الله رمی به عین شهود بدون شائبه پندار و خیال عیان بیند و لسان حال او مترنم به مقال ذکر کریم لاحول ولاقوة الا بالله گردد و در این مقام بزرگترین قدرتها و نیروهای مقتدرترین سلاطین عالم امکان با قدرت و نیروی پشه ضعیف در نظر حقیقت بین او یکی شود و این درجه را محو گویند.

درجه ثانیة فنا در صفات حق است، بیان این مقام آنکه انواع مختلفه کائنات که هر یک در حد خود تعینی و نامی دارند مانند ملک و فلک و انسان و حیوان و اشجار و معادن که در نظر اهل حجاب به صورت کثرت و تعدد و غیریت متصور و مشهود هستند در نظر عارف الهی یکی شوند یعنی همه را از عرش اعلای تجرد تا مرز خاک به صورت نگارستانی مشاهده نماید که در تمامت سقف و دیوار آن عکس علم و قدرت و حیوة و رحمت و نقش و لطف و مهر و محبت الهی و عنایت یزدانی به قلم تجلی نگاشته و پرتو جمال و جلال حق بر آن افتاده است در این نظر بر به بحر و دریاها و خشکیها، افلاک و خاک عالی و دانی به هم متصل و پیوسته و یکی خواهند بود و همه با یک نغمه و یک صدای موزون خبر از عظمت عالم ربوبی دهند و در این مقام به حقیقت توحید و کلمه طیبه لا اله الا الله متحقق شود یعنی همه صفات کمال را منحصر به حق داند و در غیر حق ظل و عکس صفات کمال را پندارد و این مقام را طمس خوانند.

درجه ثالثه مقام فنا در ذات است که فنا در احدیت گویند در این مقام همگی اسماء و صفات از صفات لطف همچون رحمن و رحیم و رازق و منعم، و صفات قهر مانند قهار و منتقم را مستهلک در غیب

ذات احدیت نماید و بجز مشاهده ذات احدیت هیچ گونه تعینی در روح او باقی و منظور نماند حتی اختلاف مظاهر همچون جبرئیل و عزازیل و موسی و فرعون از چشم حقیقت بین صاحب این مقام مرتفع شود مهر و خشم حق، بسط و قبض، عطا و منع وی، بهشت و دوزخ برای او یکی گردد، صحت و مرض، فقر و غنی، عزت و ذلت برابر شود، در این مرحله است که شاعر عارف الهی نیک سروده که گفت: (۲۶)

گر وعده دوزخ است و یا خلد غم مدار
بیرون نمی برند تو را از دیار دوست

اسماء و صفات

هو الله الذي لا اله الا هو عالم الغيب و الشهادة هو الرحمن الرحيم. هو الله الذي لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر سبحان الله عما يشركون. هو الله الخالق البارئ المصور له الاسماء الحسنی يسبح له مافی السموات والارض وهو العزيز الحكيم.

آیات آخر سورة حشر

از آنجا که در عرفان ابن عربی و پیروان وی عالم و عالمیان مظاهر صفات و اسماء الهی است و هر حقیقتی، از حقایق کلی، تحت ترتیب اسمی از آن اسماء است و چنانکه گفته خواهد شد، به یک معنی حتی حقایق جزئی عالم کلمات و صفات حق تعالی است، لذا بحث اسماء و صفات در عرفان ابن عربی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار می‌شود و ابن عربی علم آن را از معارف مخصوص عارفان بشمار می‌آورد. چون از نظر ما هم این بحث نه تنها از نظر عرفانی بلکه از دیدگاه کلامی و فلسفی هم در معارف اسلامی بسیار پراهمیت تلقی شده است، بنابراین کاملاً جا دارد که مشروحاً و گسترده به آن بپردازیم.

می‌دانیم که در ادعیه اسلامی فراوان از اسماء و صفات الهی یاد شده است و خدای را به اسماء اش سوگند داده‌اند به عنوان نمونه در دعای کمیل می‌خوانیم: و باسمائك التی ملات ارکان کل شیئی.

در دعای عهد امام زمان چنین آمده است: اسئلك باسمك الذى اشرقت به السموات والارضون.

در اعمال شب ۲۷ ماه رجب در دعایی اینچنین می خوانیم:
و باسمك الاعظم الاعظم الاعظم الاجل الاكرم الذى خلقت فاستقرى ظلك فلا يخرج منك الى غيرك.

همچنین در اول دعای سمات آمده است: اللهم انى اسئلك باسمك العظيم الاعظم الاعز الاجل الاكرم الذى اذا دعيت به على مغالق ابواب السماء للفتح بالرحمة انفتحت واذا دعيت به على مضايق ابواب الارض للفرج انفرجت واذا دعيت به على العسر للسير تيسرت واذا دعيت به على الاموات للشور انتشرت واذا دعيت به على كشف البأس والضراء انكشفت.

اکنون بایستی بررسی کرد که این اسماء چیستند که اینهمه منشأ اثر هستند؟ و خداوند بدانها کارهایی انجام می دهد در سراسر هستی؟

فرق صفت و اسم و تعابیر ابن عربی و شارحانش

معمولاً در مورد ماسوای حق تعالی، آنچه را که قائم به خود است ذات، و آنچه را که قائم به غیر است، از قبیل حیات، علم، قدرت و امثال آنها صفت می گویند. لفظی را که بر ذات، بدون صفتی از صفات، مانند لفظ مرد و زن و یا به صفت، بدون ذاتی از ذوات، مانند لفظ حیات علم و قدرت دلالت می نماید، آن را اسم می خوانند و لفظی را که به ذات، به اعتبار اتصافش به صفت دلالت می کند، مانند حی، عالم و قادر آن را صفت می نمایند. بنابراین در معنی، ذات و صفت و در لفظ اسم و صفت در برابر یکدیگر قرار دارد. اما در خصوص حق تعالی، اصطلاح اینگونه نمی باشد، زیرا به لفظی که تنها به صفت دلالت می کند، بدون ملاحظه

ذات امثال حیات، علم و اراده صفت می‌گویند، در صورتی که در مورد غیر او این الفاظ را اسم می‌نامیدند، نهایت اسم و معنی و معانی آنها را، در مقابل ذوات، صفات می‌گفتند و لفظی را که برذات حق تعالی به اعتبار انصافش به‌صفتی از صفات دلالت می‌کند از قبیل حی، عالم و قادر اسم می‌گویند، درحالی که در مورد غیر او آنها را صفات می‌نامیدند، بنابراین اسم و صفت در خصوص حق تعالی مترادف نیست همانطور که در مورد غیر او مترادف نبود. جمهور صوفیان از جمله ابن عربی و اکثر تابعان و شارحان‌اش این اصطلاح را درباره حق تعالی پذیرفته و در آثار و اقوالشان بکار برده‌اند. ایشان که از صفات حق تعالی با عباراتی گوناگون که در معنی واحد می‌نماید، از قبیل احکام ذات حق، نسب و اضافات، معانی و اعتبارات تعینات و تجلیات آن ذات، تعبیر آورده‌اند، تأکید کرده‌اند، که صفات و اسماء حق مترادف نیست، بلکه متفاوت است و اسم در صورتی تحقق می‌یابد، که ذات حق متصف به‌صفتی از صفات گردد و در ضمن افزوده‌اند که: الفاضلی که به اسماء دلالت می‌کند، همچون الفاظ حی، عالم، قادر، مرید، بصیر و رحمن که در زبان تازی به ذات حق که متصف به حیات و علم و قدرت و اراده و بصر و رحمت است، دلالت دارد اسماء اسماء حقند، نه حقیقت آنها. چنانکه ابن عربی در فتوحات مکیه در جایی که راجع به علم اسماء الهی سخن می‌گوید می‌نویسد: «اسماء حی و عالم و قادر و مرید، به ذاتی اطلاق می‌شود که به‌صفت حیات و علم و قدرت و اراده موصوف باشد.» بطوری که ملاحظه می‌شود، از این عبارت برمی‌آید که او میان اسم و صفت و همچنین میان اسم و اسم فرق می‌گذارد. عبدالرزاق کاشانی شارح معتبر وی می‌نگارد که: هر نسبتی صفتی است و ذات با هر صفتی که معتبر گردد اسم است. داود قیصری شارح دیگر وی می‌نویسد: ذات حق با انصاف به صنعتی از صفاتش و با اعتبار

تجلی‌ای از تجلیاتش، اسم نامیده می‌شود، رحمن به ذاتی دلالت می‌کند که او را صفت رحمت است، قهار به ذاتی که او را صفت قهر است و این اسماء ملفوظ اسماء اسماء است. صائِن الدین در تمهید القواعد آورده است که: اسم در اصطلاح صوفیان همان ذات است، با اعتبار معنایی از معانی، عدمی باشد یا وجودی و این معانی را صفات و نعوت می‌نامند. پس اگر چیزی با ذات اعتبار نگردد صفتی نباشد و اگر صفتی نباشد اسمی نباشد. ملامحسن فیض‌کاشانی نیز که علی‌رغم انتقادش از ابن‌عربی، درواقع شارح عرفان اوست می‌نگارد: اسم ذات است به اعتبار صفتی معین و تجلی خاص، زیرا مقصود از رحمن ذاتی است که او را صفت رحمت است و مقصود از قهار ذاتی که او را صفت قهر است و اسماء لفظیه اسماء اسماء اند. بحث در اینکه صفات حق تعالی عین ذات اوست یا زاید بر آن.

از جمله مباحث مهم حکمت اسلامی این بحث است که آیا صفات خداوند عین ذات اوست یا زاید بر آن؟ پیش از ورود به این بحث، ایراد این مقدمه لازم است که صفات خداوند یا سلبی است یا ثبوتی. صفات سلبی به سلب اموری دلالت می‌کند که اتصاف خداوند به آنها ممتنع است: مانند جوهر بودن، جسم بودن و زمان و مکان داشتن. این صفات را صفات جلال نیز گویند که به تجلیل ذات حق و ترفع و تنزه آن ذات متعال از نقایص ممکنات و شوائب مادیات دلالت دارد و درواقع سلوبی از نقایص و اعدام است که همه به سلب واحدی راجع است و آن سلب امکان و احتیاج است، پس هر صفت جلالی، درمعنی سلب سلب است که بالنتیجه مفید اثبات است که چون گفته شود خداوند جوهر نیست، مقصود سلب نقایص آن است، یعنی ماهیت و حدود آن، نه کمال آن که عبارت از استقلال وجود است. چرا که حق استقلال وجود از آن اوست. اما صفات ثبوتی به ثبوت صفاتی برای

خداوند دلالت دارد که اتصاف خداوند به آن صفات واجب است و این صفات را صفات جمال هم گویند، که بها و جمال ذات حق به آنهاست مانند علم، قدرت، اراده و امثال آنها.

باید توجه داشت که جمال و جلال را در عرفان ابن عربی و پیروانش معنایی دیگر است که برابر آن صفات جمال متعلق به لطف و رضا و رحمت و صفات جلال مرتبط به قهر و غضب و نقت است. پس اسماء جمیل، لطیف، نافع انیس و امثال آنها اسماء جمال است که حکایت از لطف و رحمت حق می کند و اسماء جلیل، قهار، ضار، هائب و امثال آنها اسماء جلال است که دلالت بر قهر و غضب او می نماید، بنابراین صفات جمال و جلال با یکدیگر متقابل و متضاد می نمایند ولی این تقابل و تضاد، در ظاهر است نه در باطن، که در باطن هر جمالی را جلالی و هر جلالی را جمالی است و این از عجایب اسرار است، جلال جمال از این جهت است که هر جمالی بویژه جمال مطلق را قهاریت است، که چون خود را بنماید برای غیرش مجال خودنمایی نگذارد، که چون آفتاب برآید ستاره رخ ننماید:

روی بنما و وجودم همه از یاد ببر

خرمن سوختگان را همه گو باد ببر

گذشته از این، چون حق تعالی، به صفت جمال بر عارف تجلی نماید، سبب هیجان و هیمنش باشد و در این حال عقلش در تحت قدرت و سیطره اسم قهار او که از اسماء جلال است مقهور آید اما جمال جلال، به این سبب است که جلال احتجاب اوست با حجاب عزت و کبریایی از بصائر و ابصار، که غیری نتواند او را چنان که خود می داند دریابد که در حضرت ذات غیر را باری نیست و ناگفته پیداست که در این جلالت و جبروت، جمالی نهفته است به علاوه در قهر الهی نیز که ناشی از صفت جلال است لطفی مستور است، که حاکی از صفت

جمال است پس جمال و جلال در باطن، نه تنها باهم تضاد ندارد بلکه متلازم یکدیگر است که گفته‌اند: (۲۷)

جمالک فی کل الحقائق سائر

ولیس له الاجلالک سائر

تجلی‌گه جمال و گه جلال است

رخ و زلف آن معانی را مثال است

شیخ قیصری در رسائل خود می‌گوید: والصفات ان كانت متعلقة باللطف والرحمة فهي مسماة بالصفات الجمالية، وان كانت متعلقة بالقهر والهيبة، فهي مسماة بالصفات الجلالية. ولكل منهما جلال و جمال. وللصفات الجمالية جلال وللجلالية جمال. (۲۸)

ملا محسن فیض کاشانی که خود حکیمی فقیه و فقیهی عارف است در کتاب شریف و عرفانی کلمات مکنونه‌اش چنین می‌گوید: کلمة فيها اشارة الى الصفات والاسماء وانها عين الذات باعتبار وغيرها باعتبار.

چنانچه کنه ذات حق تعالی معلوم نیست، کنه صفات او نیز معلوم نیست، لیکن چون اشعه صفات برماهیت انسان تائیده، ادراک آن بوجه معتدبه می‌توان، و وجوب وجود اعنی غناء ذاتی و وجود بلا-ماهیت که انسان را نیست در فهم آن قاصر است.

و صفات حق عین ذات است. به حسب حقیقت و هویت، و غیر است به حسب مفهوم، و همچنین صفات بایکدیگر، و مرجع این سخن نفی صفات است از حق با حصول نتایج و ثمرات آن و اگر صفات به حسب حقیقت و هویت غیر ذات باشد، احتیاج ذات لازم آید بغیر و حکم غیر براو. (۲۹)

بایستی دانست که اسماء سه گونه‌اند: اسماء ذات، اسماء صفات و اسماء افعال.

اسماء ذات یا ذاتیه عبارتند از اسمائی که حکم آنها عام و از جهت عمومیت حکم به امور متقابل و صفات متباینه تعلق می گیرند مانند حیات، علم، قدرت، اراده، نوریت و وحدت به اعتبار جهت اطلاق و عدم تقید این اسماء به قیود جزئیه. صدرالدین قونوی شیخ کبیر و عارف بزرگ از شاگردان برجسته مکتب ابن عربی و از شارحان و مروجان و مفسران بزرگ و نامبردار حوزه درس اوست، درباره اسماء ذاتی می فرماید: انها — یعنی اسماء ذاتی — من حیث انتسابها الیه — یعنی ذات حق — عین الذات اسماء ذاتی از جهت انتسابشان به ذات حق، عین ذاتند.

اسماء ذات خود بردوگونه اند: حکم برخی از اسماء و اثر آن در عالم ظاهر و از ناحیه اثر و حکم شناخته می شوند چه آنکه جمیع تعینات خارجی، مظاهر اسماء ذاتی اند و از این جهت حقایق وجود دلالت بر وحدت ذات حق می نمایند و فیض اطلاقی حق با وحدتش ساری در جمیع مظاهر وجود است و تمامی کثرات از وحدت منشأ شده اند:

وفي كل شيء له آية تدل على انه واحد

پس بنابراین برخی از اسماء ذاتی در عالم ظاهر دارای حکم و اثر هستند و از همان ناحیه شناخته می شوند و تمام اشیاء و تعینات اشیاء مظاهر این اسماء ذاتی اند. ولی پاره ای دیگر از اسماء ذاتی هیچ اثری در ظاهر این عالم ندارند، یعنی اثر این اسماء در مظاهر خلقی یا مخلوقات ظاهر نمی شود و اختصاص به غیب ذات دارند.

حقیقت و ذات حق به تعریف اسمی یا لفظی یا چیزی دیگر غیر از این دو عبارت است از نفس حقیقت وجود و هستی صرف، و حقیقت وجود محض لا بشرط و مطلق از کلیه قیود و رها از آنچه که قید به حساب آید، اگرچه آن قید، اطلاق باشد، چه آنکه اطلاق نیز خود قید

و منشأ تعین و تقیید ذات می‌شود، لذا اطلاق را محققان در حق به معنای عدم قید گرفته‌اند که مطلق است، یعنی قید ندارد، اگر چه این قید، اطلاق باشد.

پس ذات حق و مقام حقیقت وجود، نه مقیدست بصفتی، نه غیر مقیده، یعنی هر صفتی را که با ذات مقایسه نماییم، نفس این صفت و عدم آن، قید و منشأ تعین اصل وجود است، در حالتی که اصل ذات غیر متعین و غیر مقید است به هر قیدی که فرض شود.

اطلاق وجود نیز بر ذات از باب تفهیم است، نه آنکه اسم از برای ذات باشد، لذا مقام ذات نه اسم دارد و نه رسم (نه کسی زونام دارد نه نشان)، در عین حال با هر موجودی به حسب ظهور فعلی و معیت قیومی، سری و سری دارد.

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست

اینقدر هست که بانگ جرسی می‌آید
از مقام ذات به حقیقه الحقایق و هویت مطلقه و حق مطلق و حقیقت کلیه و متأخران از عرفا، از آن به وجود لابشرط مقسمی، یعنی وجود مجرد از هر قید، حتی عن قید الاطلاق تعبیر نموده‌اند.

مرحوم استاد جلال‌الدین همایی در جلد اول کتاب ارزنده مولوی نامه خود تحت عنوان مثل افلاطونی و ارباب انواع، اعیان ثابته و اسماء و صفات الهی بحثی درباره اسماء و صفات خداوند دارد که در اینجا یادآور می‌گردیم.

مرحوم همایی می‌گوید: هر چند جمله معترضه‌یی است ولیکن چون داخل عقاید و افکار عالی مولاناست و در سخنان پیش هم آن را یاد کردیم، درباره مثل افلاطونی و اعیان ثابته و عالم اسماء و صفات و ارباب انواع توضیح مختصری می‌دهم و دوباره به مبحث «نفس ناطقه» برمی‌گردم. مثل افلاطونی و ارباب انواع از اصطلاحات فلسفه اشراقی

است، و بطوری که ابوعلی سینا در کتاب شفا متعرض شده است، مخصوصاً افلاطون و استادش سقراط در این عقیده اصرار داشتند که برای هر نوعی از انواع موجودات، اعم از انسانی و غیر انسانی، یک فرد مجرد عقلانی است در عالم مفارقات عقلی، که نوع در تحت تدبیر و پرورش آن فرد است و رابط و علاقه او به نوع، مانند تعلق تدبیری نفس ناطقه است به بدن انسانی.

آن افراد مجرد علوی عقلانی را در اصطلاح فلسفه قدیم مثل افلاطونی و ارباب انواع و عقول متکافئه می‌گویند. عقول متکافئه مرادف عقول عرضیه است در مقابل عقول طولیه و عقول مترتبه.

از فلاسفه اسلامی جماعتی که پیرو مسلک افلاطونی‌اند در توجیه آن عقیده گفته‌اند که «مثل افلاطونی» و «ارباب انواع» صور اسماء و صفات الهی است که در مرتبت، بالاتر از عالم عقول و نفوس است. اما عالم اسماء و صفات به اصطلاح عرفا اولین مقام تجلی ذات حق تعالی است از وحدت در کثرت که آن را مرتبه نفس رحمانی و فیض اقدس می‌گویند؛ در مقابل فیض مقدس که مقام تجلی فعلی است؛ یعنی ظهور حق از وحدت غیب الغیوب بکثرت محسوس مشهود؛ چه به اعتقاد عرفا جمیع موجودات مظاهر اسماء و صفات الهی است؛ و مقصود از اعیان ثابته هم در اصطلاح عرفا و صوفیه ماهیات مختلف متکثر ممکنات است که از لوازم اسماء و صفات الهی است؛ همچون لوازم ماهیات نسبت به ماهیات.

توضیحاً اگر اصطلاح مثل معلقه را شنیده باشید؛ آن هم مربوط به فلسفه اشراق است اما مرادف «مثل افلاطونی» نیست؟ بل که مراد عالم مثال و خیال منفصل است که آن را عرفا عالم ملکوت نیز می‌گویند؛ و مثل افلاطونی داخل عالم عقول است که عالم جبروت

گفته می‌شود و برتر و عالتر از ملکوت است؛ چنانکه عالم لاهوت مافوق جبروت، و عالم ناسوت مادون عالم ملکوت است.

باز علاوه می‌کنم که آنچه را حکمای اشراقی دربارهٔ مثل افلاطونی و ارباب انواع گفته‌اند؛ عرفای اسلامی در عالم اسماء و صفات الهی و اعیان ثابته می‌گویند؛ یعنی می‌گویند که هر موجودی از موجودات اعم از حیوانی و غیر حیوانی در تحت تدبیر و تربیت اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی است که در کسوت موجودی محسوس ظاهر و متجلی شده؛ و آن موجود مظهر و جلوه‌گاه همان اسم و صفت است؛ و اعیان ثابته که از لوازم اسماء و صفات الهی است نیز همان خاصیت مثل افلاطونی و ارباب انواع را دارند.

و همچنین افراد مختلف انسانی هر کدام مظهر و آیینۀ نمودار اسمی و صفتی از اسماء و صفات الهی‌اند.

خلق را چون آب دان صاف و زلال

اندر او تابان صفات ذوالجلال

علمشان و عدلشان و لطفشان

چون ستاره‌ی چرخ در آب روان

پادشاهان مظهر شاهی حق

عارفان مرآت آگاهی حق

خوبرویان آینۀ خوبی او

عشق ایشان عکس مطلوبی او

*

بهر دیده روشنان یزدان فرد

شش جهت را مظهر آیات کرد

تا بهر حیوان و نامی که نگرند

از ریاض حسن ربانی چرند

بهر این فرمود با آن اسپه او
 حیث ولیتیم فثم وجهه
 اشاره است به آیه کریمه سوره بقره «ولله المشرق والمغرب
 فاینما تولوا فثم وجه الله».

از قدح گراز عطش آبی خورید
 در درون آب، حق را ناظرید

*

گر بجهل آییم، آن زندان اوست
 وربه علم آییم، آن ایوان اوست
 گر بخواب آییم، مستان ویم
 وربه بیداری، بدستان ویم

ور بگیریم، ابر پر زرق ویم
 وربه خندیم، آن زمان برق ویم
 وربه خشم و جنگ، عکس قهر اوست

ور به صلح و عذر، عکس مهر اوست
 ماکه ایم اندر جهان پیچ پیچ
 چون الف، او خود چه دارد هیچ هیچ

آدم اسطرلاب اوصاف علوست
 وصف آدم مظهر آیات اوست
 هر چه در وی می نماید وصف اوست

همچو عکس ماه اندر آب جوست
 صورت از بی صورت آید در وجود

همچنان کز آتشی زاده است دود
 صنع بی صورت نماید صورتی

تن نگارد با حواس و آلتی

تا چه صورت باشد، آن برفوق خود
 اندر آرد جسم را در نیک و بد
 صورت زخمی بود، نالان شود
 صورت رحمی بود، بالان شود
 صورت سیری بود، گیرد سفر
 صورت تیری بود، گیرد سپر
 صورت خوبی بود، ناز آورد
 صورت چنگی بود، ساز آورد
 از این قبیل شواهد و امثال موضوع بحث که نمونه‌اش را
 خواندم در مثنوی فراوانست. اینک چند بیت دیگر می‌خوانم که در
 موافقت عقیده «مثل افلاطونی» و «اعیان ثابته» و «علم اسماء و صفات
 الهی» مصطلح عرفا و صوفیه صریحتر و واضحتر است.
 در هوای غیب مرغی می‌پرد
 سایه او بر زمین می‌گسترده
 مرد خفته روح او چون آفتاب
 برفلک تابان و، تن درجامه خواب

*

در چه دنیا فتادند این قرون
 عکس خود را دیده هریک چه درون
 از برون دان هرچه در چاهت نمود
 ورنه آن شیری که در چه شد فرود
 بود خرگوشیش از ره کای فلان
 در تک چاه است آن شیر ژبان
 اشاره به داستان خرگوشی که شیر را فریب داد و در آب غرق
 کرد؛ در باب الاسد والثور کلیله و دمنه؛ دنباله اشعار را بشنوید:

می‌زند برآب، ستاره‌ی سنی
خاک، تو برعکس اختر می‌زنی
آن ستاره‌ی نحس هست اندر سما
هم بدانسو بایش کردن دوا
بل که باید دل سوی بی‌سوی بست

نحس این سو، عکس نحس آن سواست
در پایان این مبحث خلاصه می‌گوییم که به عقیده من روح
مقصود حکمای اشراق از «مثل افلاطونی» و «ارباب‌انواع» با آنچه
حکما و عرفای اسلامی در «اعیان ثابته» و «عالم اسماء و صفات الهی»
گفته‌اند یکی است؛ فقط اختلاف در الفاظ و کلمات مصطلح است. و
عمده نظر محققان فلسفه و عرفان در این مباحث متوجه قاعده
«سلسلة الترتیب» و کیفیت صدور کثرت از وحدت است برای این که
می‌گویند «الواحد لایصدر عنه الا الواحد»؛ و خلاصه عقیده و رأی
آنها در این باره آن است که صدور کثرت را از مبدأ واحد بسیط واجب-
الوجود با این جهت توجیه می‌کنند که آن ذات واحد، چون مستجمع
جميع کمالات است که از آن به «اسماء و صفات الهی» تعبیر می‌شود؛
هر صفت کمالی منشأ وجود موجودی خاص می‌گردد؛ و «اعیان ثابته»
همان ماهیات باشد که لوازم اسماء و صفات الهی است.

مثلاً این است که دانشمندی بتنهایی جامع چندین علم و هنر
مختلف باشد؛ و در هر رشته از فنون خود، گروهی شاگردان مخصوص
تربیت کرده باشد؛ مثلاً جمعی فقط شاگردان دست پرورده فن پزشکی
و جماعتی فقط تربیت‌یافتگان فن هیئت و نجوم؛ و عده‌ی تنها شاگرد
درس ادبیات؛ و براین قیاس هر گروهی مخصوص، تربیت یافته یکی
از فنون علمی و هنری وی باشند.

همچنین هریک از اسماء و صفات که همه در ذات بسیط الهی

به حالت بساطت وحدانی به یک وجود موجود باشند، در مقام ظهور به صورت نوعی یا شخصی تجلی و آن را تربیت کنند؛ و آن نوع یا آن شخص آئینه و مظهر و آیت وجود و در تحت تدبیر و تربیت آن اسم و صفت باشد؛ همانطور که هر صنف و دسته‌یی از شاگردان مختلف آن دانشمند جامع علوم، نماینده و مظهر علم و هنری از وی محسوب می‌شوند و ممکن است که یک تن مظهر همه علوم و هنرهای آن استاد دانشمند باشد؛ و این خود مثل مرتبت کون جامع است که عرفا «حضرت انسان» می‌گویند.

نظر حاج ملاهادی سبزواری درباره اسماء و صفات

چون برخی از علم توحید آوردیم شروع کنیم در ذکر شطری از علم اسماء و صفات که بعد از علم توحید اشرف از علم اسماء و صفات علمی نیست، پس گوئیم خدا را دو گونه صفات است که بلا تشبیه به مثابه دو گونه است: یکی صفات جمال و دیگری صفات جلال، و به عبارت دیگر صفات ثبوتیه، و صفات سلبيه، و در نزد عرفا دو تقسیم ثنائی دیگر هست سوای این یکی تقسیم به صفات لطیفه و صفات قهریه، و دیگری تقسیم به صفات تنزیهیه و صفات تشبیهیه، و باز گوئیم صفات ثبوتیه خدا سه قسم است، یکی حقیقه محضه، و دوم حقیقه ذات اضافه و سیم اضافیه محضه.

اما صفات جمال آن است که تجمل و بهاء ذات به آنهاست چون علم و ارادت و قدرت و مانند اینها، و اما صفات جلال آن است که تجلیل و تمجید ذات اقدس به آنها کنند چون سبوح قدوس رب الملائکه والروح، چه قدوسیت و سبوحیت تنزه از مواد و عوارض جسمانی است بلکه از مهیت، پس صفات جمال با صفات ثبوتیه یکیست و صفات جلال با سلبيه، چه به سلوب که گویی مهیت ندارد و جوهر نیست و عرض

نیست و مرکب نیست و مرئی نیست و مانند اینها تجلیل و تقدیس حضرت ذات اقدس می‌کنی و بدان که صفات سلبیه اعم است از آن که در لفظش یا مفهومش اُدات سلبی باشد چون لاویس در عرب و ناوونی در پارسی یا نباشد چون قدوسیت و مجردیت و نحو اینها و واجب است که بدانی که سلب همه جابه تقایص برمی‌خورد، مثل آنکه گویی نیست جوهر مفهومش قائم بالذاتست مقابل عرض یا موجود لافی الموضوع و نحو اینها، اما قائم بالذات پس از اسماء حق تعالی است یا قائم یا قیوم:

زیر نشین علمت کساینسات

ما بتو قائم چسو تو قائم بذات
پس چگونه سلب می‌شود از قیوم تعالی، و اما موجود لافی-
الموضوع پس موجود حقیقی اوست و در دعا مأثور است: اناجیک یا
موجود فی کل مکان لعلک تسمع ندائی، فقد عظم جرمی و قل حیائی، و
اما لافی الموضوع پس یکی از سلوب ذات اقدس است چنانکه گویی
نیست در محل و نه در مکان و نه در جهت و نحو آن، پس سلب
برمی‌خورد به نقص و حدی که در جوهر است چنانکه در تعریف حکما که
گویند: جوهر مهیبتست که در خارج لافی الموضوع است سلب به مهیت
برمی‌خورد حتی آنکه گویی لیس بعرض و عرض موجود فی الموضوع
است سلب به نقص آن وجود بر می‌خورد که بستگی بغیر دارد و وجود
لنفسه ندارد چه جای بنفسه و حق تعالی وجود فی نفسه و لنفسه و بنفسه
دارد، و همچنین است میزان سلوب دیگر. پس چون همه سلب نقص
است پس اگر مکلف معتقد باشد به اینکه خدای تعالی نیست ناقص یا
نیست محتاج کفایت کند گو نداند که سلبیه هفت است چه صفات سلبیه
به یکی راجع شود که گفتیم، اگر چه معرفت اجمالی کجا و معرفت تفصیلی
کجا، باز معرفت حکیمانه و متکلمانه کجا و عامیانه کجا، و همچنین

علمیه کجا و عیانیه و حقیقه کجا، و چون صفات جلال صفات سلبیه است و سلبیه سلب سلب است نه سلب وجود از حیثیت وجود راقم جواب داده قافیه مشهور را که:

جمالک فی کل الحقایق سساتر
و لیس له الاجلالک ساتر
به این قافیه که:

و کیف جلال الله سترجماله
ولم یک سلب السلب قط یحاصر
و از آنجا که سلب سلب، ثبوتست، جلال، جمالست و نیز جمال
جلال است چه در نزد تجلی اعظم به جمال مطلق قهاریتی است آن
جمال اجمل را که هیچ نمی ماند و بوجهی بعید چنانکه در نزد طلوع
شمس هیچ نور بنظر نیاید برای کواکب در قوس النهار.
علم چون بر فرازد شاه فرخار
چراغ آنجا نماید چون شب تار
پس چون بسیار باریک بینی می خواهد در سلوب و آموختی بیا
بذکر که گفته است:

داد جارویی بدستم آن نگار
گفت زین دریا برانگیزان غبار
مراد بجاروب لای نافیة است لاله الا الله و نگار اهل الذکر که
بطلب حق ذکر می دهند شرطست که از دریای وجود بلا تشبیه غبار
امکان را بروید که امکان لازمست و موصوفش مهیات و تعینات که
عدمی اند و مباد که به وجودی بماهو وجود برزند که وجود از صقع
وجودست چه حیثیت امتناع عدم است این است که گوید:
عارف حق شناس را یباید
کسه بهرسو که دیده بگشاید

در حوایح خدای را بینند

جز شهود خدای نگزینند

و این است که همه موجودات مدعی الوهیتند و الوهیت همه در اثبات الوهیت الله مقهور است و اینکه بعض عرفا گفته اند: که موجودی نیست که پرستیده نشده باشد از برای مشرکی و اختصاص ندارد به آفتاب یا آتش یا گوساله سامری و غیرها کاذب نیست، مصداق این معنی این است که خود پرست بدتر است از بت پرست، و خود-پرستان و تعیین پرستان بشمارند، «ءارباب متفرقون خیرام الله الواحد القهار».

همه اندر خدا پرستی فاشش

لیک آذر صفت خدای تــــراشش

و بدیده متوسمین و اصحاب فراست که ینظر بنور الله اند و برازخ اعمال مردم را مشاهده می کنند هویدا است که به حسب باطن بسیاری بهایم و سباع و شیاطین هستند و خود را می پرستند پس خوک و سگ و شیطان را می پرستند چه در باطن اینها و امثال اینها یند پس در نزد طلوع شمس حقیقت ظاهر شود به نور ذکر مشفوع به فکر که الوهیت همه مقهور محوق الهیت الله است بشرط آنکه تعینات و امکانات را از روی دریای وجود رفته و اغطیه مهیات از چهره شاهد و مشهود بود برانداخته شود. و به صفات جمال و جلال اشارتست به قول خدای تعالی که: تبارک اسم ربک ذی الجلال و الاکرام و ذی الاکرام اشارتست بصفات جمالیه که تکریم ذات به آنهاست چنانکه کریم الاصل گویند بزرگواران را.

و اما صفات ثبوتیه حقیقیه محضه آن است که نه اضافه است در

مفهومش و نه ملزومیه اضافه چون حیات و علم ذات بذات و محبت و عشق ذات بذات، و اما حقیقیه ذات اضافه آن است که اگرچه اضافه

نیست ولی صاحب اضافه است و لازمش اضافتی افتاده چون قدرت و علم
 بغیر ذات خود و ارادت و محبت بغیر ذات خود، و اما اضافیه محضه
 نفس اضافاتست چون خالقیت و رازقیت و مبدعیت و مصوریت و مانند
 اینها، و اما صفات لطیفه و قهریه چون رحمت و لطف و احسان و مغفرت
 و نحو اینها لطیفه اند و چون غضب و انتقام و معاقبت کما فی الدعاء: و
 ایقنت انک انت أرحم الراحمین فی موضع العفو والرحمة، و اشد المعاقبین
 فی موضع النکال والنقمه. و من اسمائه القاهر والقهار و قاسم الجبارین
 مبین الظالمین و نحو ذلک صفات و اسماء قهریه اند و چون قهرش لطف
 است چنانکه هویدا است که وجود منبسط بر کل مہیات جبروتیه و
 ملکوتیه و ناسوتیه و بر مواد اجرام علویہ و سفلیہ و اعراض روحانیہ
 و جسمانیہ رحمت و اسعہ اوست «و رحمتی وسعت کل شیئی» را مصداقست
 و قهار کل وجود است نیز «عنت الوجوه للحي القيوم» بلکه اینها که قهر
 غضب است چون بلاها و مصیبتها و مرضها در تحت اینها رحمت
 است چنانکه امیرالمؤمنین علی علیه السلام فرموده:

و کم لله من لطف خفی

یسدق خفاه عن فهم الذکی

و آمده است که سبقت رحمة غضبه، و عرفای شامخین فرموده اند،

تحت کل بلاء ولاء، و تحت کل نعمة غصب رحمة.

عاشقم بر لطف و بر قهرش بجد

وین عجب من عاشق این هردو ضد

این عجب بلبل که بگشاید دهان

تا خورد او خار را با گلستان

این نه بلبل این نهنگ آتشی است

جمله ناخوشها به پیش او خوشی است

و اما صفات تنزیهیه و تشبیهیه، پس تنزیهیه آن است که در

ماسوی مانند ندارد یا آیتش در قدسین یافت می‌شود چون قدوسیت به معنی لاماهیة له چه همه ماسوی بنابر مشهور نزد حکماء ماهیت دارند و بتعین محدودند و صمدیت و وحدت حقه حقیقه و بساطت محضه و قدم ذاتی و نظیر اینها، تشبیه آن است که در مادیات آیتش یافت می‌شود و گویا در اطلاق براو تشبیه بخلق می‌آرد چون سمیع و بصیر که تشبیه به سمع و بصر حیوانات می‌شود، و «آیه لیس کمثله شیئی و هو السمیع البصیر» جمع میانه صفات تنزیه و تشبیه شده، بلکه در بعضی تشبیه به اجسام جمادیه و طبیعیه می‌آید چون منفس و مفرج و نفاع و مرتاح و مانند اینها و از اینجاست که عارفی بطور تحیر و استفهام گوید.

بادی که در آئی به تنم همچونفس

آبی که بتوزنده توان بودن و بس

نازی که بسوزی دل خلقان بهوس

خاکی که بتوست بازگشت همه کس

و اینکه گفته است نازی که بسوزی، نظیر آن است که عارفی

گوید: فی الدنيا يحرق قلوب العاشقين و فی الآخرة يحرق جلود الفاسقين و باید به این و آن گفت:

خون خور و خامش نشین که درحرم او

رخصت فریاد دادخواه نباشد

و آن تقسیم رباعی در انسان نیز هست، حقیقه محضه چون حیات

و علم ذات نفس ناطقه اش بذاتش، و حقیقه ذات اضافه اش چون

قدرتش، و اضافه محضه چون ابوتش، و سلویه چون سلب جمادیت از او.

پس باید دانست که آنچه عین ذات حق است از چهار گونه صفاتی که

در تقسیم رباعی گذشت حقیقه محضه، و حقیقه ذات اضافه است نه

سلویه، که سلب به جهت سلویت مصداق آن عدم است نه وجود حقیقی،

و شیئی به حقیقت شیئیت و همچنین اضافیه محضه نتواند عین ذات باشد که اضافه مابه‌ازاء ذاتی و فرد ذاتی ندارد، و نفس نسبت هرجا که هست مصداق ذاتی ندارد، بلی منشأ انتزاع و مصحح اطلاق در هر دو قسم هست، و چگونه می‌شود که حقیقه الحقایق فرد ذاتی باشد برای عدم و نسبت، مگر منشأ انتزاع شود و دانستی که سلوب او راجع به سلب سلب است، و از اینجاست که حکما گویند صفات اضافیه زائدند بر ذات و مبدأ اضافات عین ذات است یعنی زواید عقلیه‌اند نه ضمایم خارجیه، چه فرد ذاتی ندارند و همه راجع‌اند به‌اضافه واحده و آن مبدأیت است که عین ذات حق است چنانکه سلوب به یک سلب راجع بودند. (۳۰)

شیخ قیصری در مقدمه‌اش بر فصوص الحکم ابن عربی درباره اسماء و صفات چنین می‌گوید: فی اسمائه و صفاته تعالی. بدانکه مرحق تعالی را به‌حسب: «کل یوم هو فی شأن» در مراتب الهیه شئون و تجلیاتی است و به‌حسب شئون و مراتب صفاتی است، و اسماء و صفات یا ایجابیه‌اند، یا سلبیه، اول یا حقیقه‌اند و اضافه و نسبتی در آنها نیست مانند حیات و وجوب و قیومیت به یکی از دو معنی آن یا اضافه محضه‌اند مانند اولیت و آخریت یا صفت ذات. الاضافه‌اند مانند ربوبیت و علم و اراده و ثانی مانند غنی و قدوسیت و مباحثیت، و مرهر نوعی از اینها بل مرهر فردی را نوعی است از وجود، چه ایجابی، چه سلبی باشند زیرا وجود عارض عدم و معدوم نیز گردد از جهتی، و اسماء و صفات نیستند مگر تجلیات ذات او تعالی بر حسب مراتبی که آنها را جمع می‌کند مرتبه الوهیت که به‌زبان شرع معبر بعمّا می‌باشد، و این مرتبه، اول کثرتی است که در وجود واقع می‌شود و برزخ بین احدیت ذاتیه و مظاهر خلقیه‌است، زیرا که ذات او تعالی بذاته به‌حسب مراتب الوهیه و ربوبیه مقتضی است مرصفت متعددّه

مقابلۀ را مانند لطف و قهر و رحمت و غضب و رضا و سخط و غیر اینها و اینها را جمع می‌کند نعت جمالیۀ و جلالیۀ، زیرا هرچه متعلق به لطف است داخل جمال و هرچه به قهر است داخل جلال است، و نیز مرہر جمالی را جلالی است مانند — هیمن — کہ حاصل است از جمال الہی، زیرا ہیمن، عبارت از انتقہار و تحیر عقل است از آن جمال و در آن جمال، و ہر جلالی را نیز جمالی است و آن لطفی است مستور در قہر الہی چنانچہ فرمودہ تعالی شأنہ و جلالہ: «ولکم فی القصاص حیات یا اولی الاباب». و حضرت امیر المؤمنین علی (ع) فرمودہ:

«سبحان من اتسعت رحمته لاولیائہ فی شدۃ نقمۃ و اشتدت نقمۃ لاعدائہ فی سعة رحمۃ» و از اینجا سر قول نبی علیہ الصلاۃ والسلام کہ فرمود خفت الجنة بالمکارہ و خفت النار بالشہوات. معلوم می‌گردد. آری؟ آنکہ باغت سوخت انگورت دہد در میان ماتمی سورت دہد.

و آن مرتبہ برزخیہ نیز برزخ بین ہر دو صفت مقابلہ است. و باید دانست کہ ذات بہ اعتبار یک صفت معین و بہ اعتبار تجلی از تجلیات مسمی بہ اسم می‌شود، مثلاً «رحمن» ذات بارحمت و «قہار» ذات باقہر، و اسماء ملفوظہ اسم اسمند، و از اینجا معلوم می‌شود کہ اسم، عین مسمی است، مراد چیست؟ و گاہ اسم گویند و مراد صفت است کہ چہ ذات مشترک است در بین کل اسماء، و کثرت در اسماء بہ سبب تکرر در صفات است، و این تکرر بہ اعتبار مراتب غیبیہ صفات است کہ آن مراتب را مفاتیح غیب گویند، و آن معانی معقولہ در غیب، وجود حق تعالی می‌باشد و شؤونات و تجلیات حق با آنها متعین می‌شوند و موجودات عینیہ نیستند و اصلاً داخل وجود نمی‌باشند، بلکہ داخل در وجود وجود متعین حق در آن مراتب می‌باشند کہ عبارت از اسماست، پس آن معانی معقولہ موجود در عقل و معدوم در عین می‌باشند، و مر آنها

راست اثر و حکم در آنچه وجود عینی دارد، و از وجهی کثرت راجع به علم ذاتی می‌شود که چه علم او تعالی بذاته لذاته موجب علم به کمالات ذات اوست در مرتبه احدیت، پس محبت الهیه اقتضا نمود ظهور ذات را به کل واحد از کمالات انفراد او متعیناً در حضرت علمیه، بعد از آن در حضرت عینیه، پس تکثر در آنها به حصول پیوست، و صفات دو قسم می‌باشند، قسم اول صفاتی است مرآتها را احاطه تامه کلیه هست، و قسم دوم صفاتی است که احاطه کلیه ندارند اگر چه محیط به اکثر اشیاء باشند، پس صفات اولی را ام‌الصفات گویند و مسمی به ائمه سبعة‌اند و آنها: اول حیات، دوم علم، سیم اراده، چهارم قدرت، پنجم سمع، ششم بصر، هفتم کلام می‌باشد، و سمع او تعالی عبارت از تجلی اوست به علمی که متعلق به حقیقت کلام ذاتی است در مقام جمع‌الجمع و اعیانی است در مقام جمع و تفصیل ظاهراً باطناً به طریق شهود. و «بصر» او عبارت از تجلی و تعلق او علم اوست به حقایق بر طریق شهود، و کلام او عبارت است از تجلی که حاصل می‌شود از تعلق اراده و قدرت به اظهار آنچه در غیب است و به ایجاد آن قال تعالی شأنه: «انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون» «الاحد» «الماجد» «الصمد» «المتعالی» «الغنی» «النور» «الوارث» «ذوالجلال» «الرقیب».

و اسماء الصفات:

این: «الحی» «الشکور» «القهار» «المقتدر» «القوی» «القادر» «الرحمن» «الرحیم» «الکریم» «الغفار» «الغفور» «الودود» «الرؤوف» «الحکم» «الصبور» «البر» «العلیم» «الخبر» «المحصی» «الحکیم» «الشهید» «السمیع» «البصیر».

و اسماء افعال:

«المبدی» «الوکیل» «الباعث» «المجیب» «الواسع» «الحسیب»

«المقیم» «الحفیظ» «الخالق» «الباری» «المصور» «الوهاب» «الرازق» «الفتاح» «القابض» «الباسط» «الخافض» «الرافع» «المعز» «المذل» «الحکم» «العدل» «الطیف» «المعید» «المحی» «الممیت» «الوالی» «التواب» «المنتقم» «المقسط» «الجامع» «المغنی» «المانع» «الضار» «النافع» «الهادی» «البدیع» بلا زیاده [زیاده] و نقصان. محض تیمن به انفس مبارکه حضرت شیخ رحمه الله نقل شدند. و از اسماء بعضی هستند که مفاتیح غیب باشند که آنها را نداند مگر ذات حق تعالی و کسی که حق بهویت ذاتیه برای او تجلی فرموده باشد، قال تعالی شأنه: «عالم-الغیب فلا ینظر علی غیبه احداً الا من ارتضی من رسول». الایه و به این معنی اشاره فرموده علیه الصلوٰة والسلام در دعای خود که می فرماید: «استأثرت به فی علم غیبک» و کل اینها داخل تحت اسم «اول» و اسم «باطن» می باشند بوجهی از وجود و مبدأند مراسمائی را که مبدء اعیان ثابتند، چنانچه ان شاء الله بیان می شود و تعلقی به اکوان ندارند. در «فتوحات» بیان شده که اسمایی که خارج از خلق و نسبت می باشند. لایعلمها الا هو، زیرا مر آنها را تعلقی به اکوان نیست و بعضی از اسماء مفاتیح شهادتند، اعنی خارج، زیرا مراد از شهادت گاهی محسوس فقط است، گاهی اعم از آن چنانچه فرموده تعالی شأنه:

و این صفات اگر چه اصول غیرند اما در میان خود بعضی اصل و شرط بعضی دیگرند، و بعضی فرع و مشروط آن دیگر در تحقق می باشند، زیرا علم مشروط به حیات است و قدرت مشروط به حیات و علم و هکذا اراده، و آن سه صفت دیگر مشروطند به این چهار مذکور. و ایضاً: اسماء بنوعی از قسمت چهار اسمند، یعنی اسمهایی که امهاتند و آنها، «اول» و «آخر» و «ظاهر» و «باطن» باشند، و اینها را جمع کند اسمین جامعین «الله» و «الرحمن» قال تعالی: «قل ادعوا لله او ادعوا الرحمن ایاً ما تدعوا فله الاسماء الحسنی» پس مر این دو اسم را اسمای

حسنای است که داخل تحت حیطة این دو اسم می‌باشند، پس هر اسمی که مظهر آن ازلی یا ابدی باشد ازلیت آن از اسم «اول» و ابدیتش از اسم «آخر» و ظهورش از اسم «ظاهر» و بطونش از اسم «باطن» می‌باشد، پس اسمهایی که متعلق به ابداع و ایجادند داخل «اول» و اسمهایی که متعلق به اعاده و جزااند داخل «آخر» و اسمهایی که تعلق به ظهور بطون دارند داخل اسم «ظاهر» و اسم «باطن» باشند، و اشیاء از این چهار که ظهور و بطون و اولیت و آخریت باشند خالی نیستند. و ایضاً: بنوعی از قسمت اسماء منقسم شوند به اسماء ذات و اسمای صفات و اسمای افعال، که چه در حقیقت همه اسمای ذاتند، لکن به اعتبار ظهور ذات در آنها مسمی به اسماء ذات و به اعتبار ظهور صفات به اسمای صفات و به اعتبار ظهور افعال مسمی به اسمای افعال شوند، و اکثر اسماء جامع دواعتبار، بل اعتبارات ثلثه‌اند، زیرا در اسماء اسمی است دال بر ذات به اعتباری و بر صفات به اعتباری و بر افعال به اعتبار دیگر، مانند اسم «رب» مثلاً که به معنی ثابت اسم ذات است و به معنی مالک اسم صفت و به معنی مصلح اسم فعل است. و اسماء ذات چنانچه شیخ عرب قدس سره معین فرموده، اینند: «الله» «الرب» «الملک» «القدوس» «السلام» «المؤمن» «المهین» «العزیز» «الجبار» «المتکبر» «العلی» «العظیم» «الظاهر» «الباطن» «الاول» «الآخر» «الکبیر» «الجلیل» «المجید» «الحق» «المبین» «الواحد» «عالم الغیب» و الشهادة» و همه داخل تحت اسم «ظاهر» و اسم «آخر» ند بوجه دیگر، پس اسماء حسنی، امهات سایر اسماء می‌باشند. و باید دانست که در بین هر دو اسم که متقابل باشند اسمی است ذووجهین از آن دو اسم حاصل می‌شود و برزخ بین آنها می‌گردد چنانچه در بین هر دو صفت متقابل صفتی حاصل می‌شود ذات الوجهین و برزخ بین آنهاست، هکذا از اجتماع اسماء بعضی با بعضی چه متقابل چه غیرمتقابل،

اسماء غیر متناهیة حاصل می‌شوند و برای هریک در وجود علمی و عینی مظهری است.

تنبیه:

بدانکه مراسمای افعال را احکامی است و به‌حسب احکام، انقسام حاصل می‌نمایند، پس قسمی از اقسام اسمایی می‌باشند که حکم آنها منقطع نمی‌شود و اثر آنها منتهی نمی‌گردد ازل الازال و ابدالالابداد دایمند مانند اسمایی که حاکم بر ارواح قدسیه و نفوس ملکوتیه‌اند و حاکم بر کل اشیائی که داخل زمان نباشند می‌باشند از مبدعات، اگر چه داخل حیطة «هر» باشند. و قسم دیگر آن است که حکم آن ابدالالابداد منقطع نشود، اگر چه ازل الازال منقطع‌الحکم باشد، مانند اسمایی که حاکمند بر آخرت که ابدی‌الحکم می‌باشند چنانچه آیات بر آن دلالت می‌فرمایند و غیرازلی هستند. به‌حسب ظهور، زیرا ابتدای ظهورشان از انقطاع نشأه دنیاوییه است. و قسم دیگر مقطوع‌الحکمند ازلاً و متناهی‌الاثرنند، ابدآ، مانند اسمایی که حاکم بر کل اشیائی می‌باشند که داخل تحت زمان و نشأه دنیاوییه‌اند، زیرا آنها غیرازلی و غیر ابدیند به‌حسب ظهور اگر چه نتایج آنها به‌حسب آخرت ابدی باشد. و اسمی که منقطع‌الحکم باشد یا مطلقاً منقطع می‌شود و حاکم خود داخل غیب مطلق الهی می‌گردد مانند اسمی که حاکم است بر نشأه دنیاوی؟ یا مطلقاً منقطع نمی‌شود، بلکه مستتر می‌گردد و در تحت اسمی که حیطة آن اتم است در وقت ظهور دولت آن اسم اتم. الحیطه پنهان می‌گردد، که مرأسماء را به‌حسب ظهورات خود و ظهورات احکام دولتها و سلطنتهاست، و ادوار کواکب سبعة‌ای که مدت دور هریک از آنها هزار سال است به‌آن دول مستند می‌گردد و هکذا هر شریعتی مستند به‌دولتی از دول اُسماء است. زیرا هر شریعتی اسمی

دارد که بقای آن به بقای دولت و سلطنت این است، و بعد از زوال دولت آن اسم منسوخ می‌گردد، و همچنین تجلیات صفاتی که در وقت ظهور صفتی از آن صفات، احکام غیر آن صفت پنهان شود و آن غیر اعیانند، پس هرگاه اعیان قابل ظهور کل احکام اسمائیه باشند مانند اعیان انسانی، لاجرم در هر آن مظهر می‌شوند مرشأنی از شؤونات را، و هرگاه قابل ظهور کل احکام نباشند، به بعضی مختص می‌گردند نه به آن بعضی دیگر، مانند اعیان ملائکه پس دوام اعیان در خارج و عدم دوام دنیا و آخره راجع به دوام و عدم دوام دول اسمائیه است زیاده از این: مصلحت نیست که از پرده برون افتد راز. والله الهادی و علیه التکلان.

تنبیه:

بدانکه اشیای موجوده در خارج، همه داخل تحت اسم «الظاهر» ند از جهت وجود خارجی، و حق (من حیث ظهوره) عین ظاهر است، چنانچه (من حیث بطونه) عین باطن است، پس چنانچه اعیان ثابته در علم (من حیث الباطن) اسمای او تعالی می‌باشند و موجودات خارجیّه مظاهر، هکذا طبایع اعیان موجوده در خارج (من حیث الظاهر) اسمای او تعالی و اشخاص مظاهر آنها می‌باشند. پس کل حقیقت خارجیّه چه جنسی، چه نوعی، اسمی است از امهات اسماء، زیرا همه کلیه مشتمله است افراد جزئیّه اند بل هر شخصی ایضاً اسمی از اسماء جزئیّه است زیرا شخص عین طبیعت مع العوارض است لا غیر، و اینکه مقرر شد به اعتبار اتحاد ظاهر و مظهر است در خارج. اما به اعتبار تغایر عقلی هرآینه اشخاص مظاهر حقایق خارجیّه اند چنانچه حقایق خارجیّه مظاهر اعیانند و اعیان مظاهر اسما و صفات.

حضرت امام خمینی استاد بزرگ و مسلم عرفان نظری و سالک

واصل عرصه عرفان عملی، این پیر سوخته و عاشق پاکپاز وادی وصال دوست بیاناتی عمیق درباره اسماء و صفات دارند که ما از آثار و کتابهایشان در اینجا نقل می‌کنیم باشد که خوانندگان گرامی طایر قدسی جان را با بیانات ژرف و ارزنده ایشان شستشو دهند و آماده پرواز ملکوتی و عروج به مبدأ اعلی وجودش سازند.

حضرت امام در تفسیر دعای سحر صفحه ۱۳۸ می‌فرمایند: بدان ای دوست (خدایت به معرفت اسماء و صفاتش موفق گردانیده و تو را از متدبرین در اسرار آیاتش قرار دهد) که اسماء حسنی الهی و صفات علیای ربوبی همگی حجابهای نوری هستند از برای ذات احدیتی که همه تعینهای اسمائی در آن ذات احدی مستهلک‌اند و همه تجلیهای صفاتی در آن حضرت پنهان است زیرا غیب هویت و ذات احدیت برای هیچ کس بجز در حجاب تعین اسمی ظهور نمی‌کند و در هیچ عالمی بجز در نقاب تجلی صفتی ظاهر نمی‌شود او را در این مرتبه غیب هویت نه اسمی است و نه رسمی است، نه تعینی برای او هست و نه از برای حقیقت مقدسش حدی است در صورتی که اسم و رسم خود حدی و تعینی است پس او را نه به حسب مفهوم و ماهیت اسم و رسمی است و به حسب حقیقت و هویت نه اسم و رسم علمی دارد و نه اسم و رسم عینی و جز او چیزی نیست تا اسم و رسمش گردد منزّه است خداوندی که از تحدید اسمی منزّه و از تعین رسمی مقدس است و عالم همگی خیال اندر خیال است و ذات مقدسش حقیقتی است قائم بذات خویش و چنین حقیقتی باخیال، اسکان انکشاف ندارد چنانچه آزاد مردان گفته‌اند پس همه مفاهیم اسمائی و تمام مراتب حقایق عینی کشف از مقام ظهور او و تجلی او و اطلاق و انبساط او می‌کنند و وجود منبسط و مفهوم عام وجود عبارتهایی هستند که فقط از مقام اطلاق او کاشف می‌باشند.

وجود اسماء و صفات منافاتی با احدیت ذات ندارد

شیخ صدرالدین قونوی در مفتاح غیب و شهودش می‌گوید: از برای وجود دو اعتبار است یکی فقط خود وجود بودن و او حق تعالی است و وجود از این رو و از این وجهه چنانچه از پیش اشاره به آن کردیم نه کثرت در او هست و نه ترکیب و نه صفت و نه نعت و نه رسم و نه اسم و نه نسبت و نه حکم بلکه وجودی است بحت و خالص و اینکه ما به او وجود می‌گوییم این وجود گفتن ما نیز به خاطر فهماندن مطلب است نه آنکه حقیقتاً نام او وجود باشد بلکه اسم او عین صفت اوست و صفت او عین ذات اوست.

و عارف بزرگوار آقا محمد رضا قمشه‌ای در حاشیه بر مقدمات شرح فصوص قیصری که منسوب به اوست سؤالی از خود می‌کند و آن اینکه اگر اسم به دو بخش اسماء ذات و اسماء صفات بخش شد چرا برای خدای تعالی در مرتبه احدیت ذاتی اسم و رسمی نباشد و حال آنکه ذات در این مرتبه حاصل است و باید متصف به صفات باشد او پاسخ این سؤال را به این عبارت می‌دهد: رسم هر چیز عبارت از چیزی است که ممیز آن باشد و آن را کشف کند پس باید مطابق آن باشد تا بتواند آن را کشف کند و ذات الهی با هیچ مفهومی از مفاهیم ظاهر نمی‌شود و کشف نمی‌گردد تا آن مفهوم اسم برای آن ذات تعالی بشود اگر خواهی به وجدان خودت مراجعه کن و ببین مفهومی از مفهومی را می‌یابی که آن مفهوم عین مفهوم دیگر باشد چه رسد به مفهومی بینهایتی که در مقابل کمالات حق تعالی است و چطور ممکن است مفهومی کاشف از کمالات آن حضرت باشد و حال آنکه مفهوم محدود است و ذات خدای تبارک و تعالی نامحدود. پس برای ذات احدیت اسمی اصلاً وجود ندارد و ذاتش مقدس است از اینکه محدود کننده‌ای او را محدود کند و چیزی از اشیاء غیبی مانند مفاهیم و یا از اشیاء

عینی مانند وجودات او را احاطه کند پس وجود منبسط عام و مفهوم عام اعتباری آن وجود منبسط هردواز اطلاق او کاشفند نه از ذات اقدس ارفع و اعلی او، مگر نشنیده‌ای سخن آزادگان را که گفته‌اند جهان همگی خیال اندر خیال است و ذات او حقیقتی است قائم به نفس خویش و وجود منحصر در آن ذات است.

گرچه در پاره‌ای از فقرات سخن این مرد بزرگ جای اشکال واضحی است بلکه از طور کلام و مقصود خارج شده و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر از وجود تنزل کرده الا اینکه محل شاهد، قسمت آخر کلام ایشان بود که بر آنچه ادعا کردم شاهد و بلکه برهان درخشانی است و این مرتبه که مرتبه عما و غیب است و آنچه در اخبار و احادیث رسیده است که خدای را اسمی است که آن اسم را فقط برای خود حفظ کرده است و احدی را به آن آگاه نکرده است و آن هفتاد و سومین حرف از حروف اسم اعظم است چنانچه روایت خواهد آمد ان شاء الله یکی از احتمالات در باره آن اسم همین است که مراد از آن اسم مرتبه عما و غیب باشد پس اگر من گاهی به آن مرتبه کلمه اسم اطلاق می‌کنم از آن جهت است که ذات، علامه ذات خویش بالذات می‌باشد زیرا او عالم است بذات خود لذاته.

معنای اسم الهی:

پس از آنکه آنچه را که ما بیان کردیم نیکو خواندی و نیکو فهمیدی پس بدان که اسم عبارت است از ذات با صفت معینی از صفاتش و تجلی مخصوصی از تجلیاتش مثلاً الرحمن عبارت است از ذاتی که با رحمت منبسط تجلی کرده باشد و رحیم عبارت از ذاتی است که با رحمتی که بسط کمال است تجلی کند و منتقم آن ذاتی است که با انتقام تعین یافته باشد و این تعین به اسم نخستین تکثری است که در

داروجود واقع شده و این تکثر درحقیقت تکثر علمی است و حضرت حق تعالی ذات خود را درآئینه صفات و اسماء شهود فرموده و درعین علم اجمالی کشف تفصیلی شده است و با این تجلی اسمائی و صفاتی درهای وجود باز و غیب به شهود مرتبط گردید و رحمت خدا بر بندگانش گسترش یافت و نعمت او بلاد را فراگرفت و اگر این تجلی اسمائی نبود جهان همگی در تاریکی عدم و کدورت خفاء و وحشت اختفاء باقی می ماند زیرا برای هیچ کس از جهانیان بلکه به قلب هیچ سالکی از سالکان تجلی ذاتی جز در حجاب اسمی از اسماء و یا صفتی از صفات امکان ندارد.

سر سجود ملائکه بر آدم:

و با همین تجلی بود که کمترین از اولیاء خدا اسماء و صفات و لوازم آنها و لوازم لوازم آنها را تا آخرین مرتبه وجود مشاهده نمودند و اعیان ثابته همه حقایق و هویات را دیدند و البته تجلی به بعضی از اسماء بر تجلی اسم دیگر مقدم بود پس ابتدئاً به اسماء محیط تجلی کرد و در حجاب آن اسم محیط به اسم محاط تجلی نمود پس اسم الله و اسم الرحمن چون به دیگر اسماء احاطه داشتند تجلی برای دیگر اسماء بواسطه آن دو اسم شد و این یکی از اسرار سبقت رحمت حق بر غضب اوست و تجلی به اسم الله اولاً بر سایر اسماء شد و به توسط اسم الله و دیگر اسماء ثانیاً بر اعیان ثابته تجلی شد (مگر عین ثابت انسان کامل با اسم الله بود بدون آنکه اسمی از اسماء و یا صفتی از صفات واسطه باشد و تجلی بر دیگر موجودات به توسط اسماء بود و این بود از جمله اسرار آنکه خدای تعالی امر کرد که ملائکه بر آدم سجده کنند گرچه شیطان لعین نتوانست این حقیقت را درک کند و اگر نبود اینکه خدای تعالی با اسم محیطش به آدم تجلی کرد آدم را توانایی آن

نبود که همه اسماء را فرا گیرد و اگر شیطان هنگامی که خطاب سجده بر آدم به او رسید در تحت تربیت اسم الله قرار می گرفت از درك روحانیت آدم عاجز نمی شد و چون آدم مظهر اسم الله اعظم بود لیاقت خلافت الله را در همه عوالم بدست آورد.

همه موجودات اسماء الهی هستند

نور:

پس از آنکه در روح اسم تدبر کنی و در حقیقت آن تفکر نمایی و دفتر سلسله وجود را مطالعه نموده و آن را سطر به سطر بخوانی شاید به اذن خدای تعالی و حسن توفیقش از برای تو کشف شود که سلسله وجود و مراتب آن و دائره شهود و مدارج و درجات آن، همگی اسماء الهی می باشند زیرا اسم به معنای علامت است و هر آنچه از حضرت غیب، قدم به عالم وجود گذاشته علامتی است از برای خالق خود و مظهري است از مظاهر پروردگارش پس حقایق کلی از امهات اسماء الهی هستند و اصناف و افراد موجودات از اسماء محاطه می باشند و اسماء الله تعالی قابل شمارش نیستند و هریک از اسماء عینیه در تحت ربوبیت یکی از اسماء که در مقام الهیت و احدیت است می باشد و مظهري است از مظاهر آن اسم چنانچه در روایت کافی با سند خود از امام صادق علیه السلام نقل می کند که آن حضرت در تفسیر آیه شریفه **وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا** (اسماء حسنی از برای خدا است او را به آن اسماء بخوانید) فرمود: «به خدا قسم اسماء حسنی ما هستیم» و در روایت دیگری است «خدای تعالی اسمهایی آفرید با حروفی که به صدا نیایند» تا آخر روایت و روایات درباره این که خدای را اسمائی است عینی فراوان رسیده است.

عارف کامل کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در تأویلاتش گفته

که اسم هر چیزی عبارت از آن است که با آن شناخته شود پس اسماء الله تعالی عبارتند از صور نوعیه‌ای که با خصایص هویتشان بر صفات خدا و ذات او دلالت دارند و با وجودشان بر وجه او و با تعینشان بر وحدت او زیرا همین صور نوعیه‌اند که ظواهر خدای تعالی هستند و او با اینها شناخته می‌شود.

همچنین حضرت امام، این استاد مسلم عرفان نظری در تفسیر گرانقدر عرفانی‌شان بر سوره مبارکه حمد بحثی درباره اسماء و صفات دارند که تیمناً در اینجا نقل می‌کنیم.

امام می‌فرمایند: اسم، تجلی مطلق است.

اسم، تجلی مطلق است و تعین اولی اسم، تعین ولایت احمدی، علوی... است. اگر هم وارد نشده باشد، مسأله اینطور هست که تعین اول تجلی مطلق، عبارت از مرتبه‌ی اعلاّی وجود است که مرتبه‌ی ولایت مطلقه باشد.

در اسم، مسائلی هست. یکی از مسائلی هم که در اسم هست، این است که اسم، یکوقت سال مقام ذات است که اسم جامعش الله است و دیگر اسماء ظهور به رحیمیت و رحمانیت و... اینها هم از تجلیات اسم اعظم است. الله اسم اعظم و تجلی اول است آن وقت اسماء، یک اسماء در مقام ذات است و یک اسماء در مقام تجلیات به اسمیت است، یکی هم تجلی فعلی (به فعلیت) است که یکی مقام احدیت گفته می‌شود و یکی مقام واحدیت گفته می‌شود. یکی مقام مشیت گفته می‌شود. اصطلاحات اینطوری هم دارد و شاید آیات شریفه‌ی آخر سوره‌ی حشر که سه تا آیه است، (هو الله الذی لا اله الا هو عالم الغیب و الشهاده هو الرحمن الرحیم * هو الله الذی لا اله الا هو الملك القدوس السلام المؤمن المهیمن العزیز الجابر المتکبر سبحان الله عما یشرکون * هو الله الخالق الباری المصور) احتمال این می‌رود که این در سه آیه

وارد شدن و سه‌جور ذکر کردن همین مقامات ثلاثه اسماء باشد، که اسم در مقام ذات، مناسب با همان اسماء اولی است که در آیه وارد شده و اسم به تجلی صفاتی، مناسب با صفات و اسمائی است که در آیه دوم واقع شده و آیه سوم هم مناسب با تجلی فعلی است که سه جلوه است: جلوه ذات برای ذات، جلوه در مقام اسماء و جلوه در مقام ظهور. شاید هو الاول والاخر، اول اوست، آخر هم اوست کانه دیگران اصلاً نفی هستند، منتفی هستند. والظاهر و الباطن هرچه ظهور است، اوست نه اینکه از اوست. هو الظاهر و هو الباطن. و هو الاول و هو الآخر.

الله اسم از برای همان ذات مطلق است که همه جلوه‌ها را دارد، جامع همه اسماء و صفات است، جامع همه کمالات است. کمال مطلق است. کمال بی‌تعین است، کمال مطلق و کمال بی‌تعین، نمی‌تواند فاقد چیزی باشد. اگر فاقد باشد، کمال مطلق نیست. اگر فاقد باشد، ممکن است ولو به مرتبه‌ای از کمال برسد، همین که از مرتبه اطلاق بیرون آمد، امکان است، وجود مطلق، واجد همه چیز است. واجد همه کمالات است. برهان می‌گوید که: «صرف الوجود، کل الاشياء ولیس بشئی منها» همه چیز است لکن نه به تعینات همه وجود را واجد است نه به طور تعین، (بلکه) به طور کمال مطلق و گاهی همان کمال مطلق، وقتی واقعیت را بخواهیم حساب کنیم، چون اسماء جدا نیستند اسماء هم همان اسماء ذات است که جدا نیستند و همان خصوصیاتی که در الله هست، در رحمن هم هست. رحمن هم وقتی کمال مطلق شد، رحمت مطلق هم واجد همه کمالات وجود است، والا مطلق نمی‌شود. ادعوا لله او ادعوا الرحمن. ایاماته عوافله الاسماء الحسنی. چه الله را و چه رحمن را و چه رحیم را و چه سایر اسماء را همه. له الاسماء الحسنی. تمام اسماء حسنی، در تمام صفات حق تعالی هست به طور مطلق است. به طور مطلق که شد، اینطور نیست که حدودی

در کار باشد که اسم و مسما و اسم دیگر و اسم دیگر و...
اینها نیست. مثل اسمائی که ما روی چیزی می‌گذاریم با اعتبارات مختلف، نور، ظهور، نور و ظهور اینطور نیست که به یک جهت نور باشد و به یک جهت ظهور، ظهور عین نور است و نور هم عین ظهور البته مثال باز ناقص است. وجود مطلق، کمال مطلق است و کمال مطلق، همه چیز مطلق. همه اوصاف است به طور اطلاق به طوری که هیچ جدایی از آن نمی‌توانیم فرض کنیم.

اسماء خدا، شامل همه چیزند:

خود آنها هم سر و ظاهر دارند. ظهور و بطون است «هو الظاهر و الباطن» هم همین است. در همین چیزی که ظهور کرده، بطون هم هست. همان، بطون هم ظهوری هست. بنابراین تمام اسماء حق تعالی همه اسماء واجد همه مراتب وجودند هر اسمی، تمام اسماء است اینطور نیست که رحمن یک صفت یا اسم باشد، رحیم یک اسم مقابل باشد. منتقم یک اسم باشد، اگر آنها از اسماء باشند. تمامشان دارای همه چیز هستند: ایا ما تدعو افله الاسماء الحسنی. تمام اسماء حسنی برای رحمن هست، برای رحیم هم هست، برای قیوم هم هست. اینطور نیست که این اسماء یکی حکایت از چیزی بکند، دیگری حکایت از چیز دیگری بکند. اگر بنا باشد اینطور باشد، باید رحمن حکایت از یک حیثیتی بکند که آن حیثیت درجات حق تعالی باشد غیر از حیثیت دیگری، آن وقت ذات حق تعالی مجمع حیثیات باشد. این در وجود مطلق، محال است: حیثیت و حیثیت نیست. وجود مطلق به همان وجود مطلقی-اش رحمن است. به همان وجود مطلقی‌اش. رحیم است به تمام ذات رحمن است. به تمام ذات رحیم است. به تمام ذات، نور است به تمام ذات الله است. اینطور نیست که رحیمیتش یک چیز باشد، رحمانیتش

چیز دیگر. اینهایی که با قدم معرفت بالامی روند تا برسند به آنجا که ذات — البته نه اینکه ذات، باز به طور جلوه، بتمام در قلبشان به طور جلوه — نه بر این قلب، این قلب نیست، آن قلبی که قرآن داخلش می شود آن قلبی که مبدأ وحی است. آن قلبی که جبرئیل را منتزل می کند در آن قلب جلوه ای که می شود، جلوه ای است که تمام جلوه ها را دارد هم خودش اسم اعظم است، هم متجلی به جلوه اسم اعظم. اسم اعظم خود اوست، نحن الاسماء الحسنی و خود رسول الله اسم اعظم است، اسم اعظم اسماء است در مقام تجلی.

بنابراین، آن چیزی که اسشب صحبت شد، یکی قضیه سببیت بود که نباید ما مثل سببیتها حسابش کنیم و مثالش هم نمی توانیم پیدا کنیم. بعضی مثالهای دور دست. و یکی هم نقطه تحت الباء اگر چنین چیزی وارد شده باشد که عرض کردم. یکی هم اسم به مراتب اسم ذات، در مقام صفات، اسم در مقام تجلی ذات بر ذات، تجلی ذات بر صفات، تجلی ذات بر موجودات، نه اینکه تجلی بر موجودات، تجلی ای که این تجلی را وقتی که ما بخواهیم تعبیر کنیم، می گویم که وجودات ما. این یک تجلی است. باز مثال دوری است، وصف است: صد تا آینه که اینجا بگذارید و نور شمس یا این نور در آن منعکس می شود، به یک اعتبار می گوئید صد تا نور است: نور، آینه. نور آینه همان نور است منتها محدود است. صد تا است لکن همان نور است. همان جلوه شمس است. نور شمس است مثلاً در صد تا آینه پیدا شده است. عرض کردم مثال دور دست است.

یکی از معتقدات اساسی باطنی اسلام، که آن نیز نخستین بار با اصطلاحات کنونی خود توسط ابن عربی صورت بندی شده، نظریه انسان کامل است، که چنان در چشم انداز تصوف غلبه دارد که آن را «اصل برگزیده» تصوف نامیده اند. انسان کامل، که کلمه نیز هست،

تجلی تام اسماء حق است، کل جهان است از نظر وحدت چنانکه توسط مبدأ الهی «مشاهده می‌شود». نمونه و مثالی از جهان و نیز از انسان است، و انسان که عالم صغیر است از طریق آن، همه امکانات موجود در جهان را دارا می‌شود. جهان صغیر و جهان کبیر، همچون دوآینه روبروی یکدیگر قرار گرفته‌اند، و در هر یک دیگری منعکس می‌شود، و هر یک از آن دو به نوبه خویش مثال مشترک خود را که انسان کامل است منعکس می‌سازد، انسان کامل نیز، از لحاظ جوهر و ذات روح یا عقل اول است، که همه «مثل» افلاطونی را مشتمل است، مانند کلمه در اعتقاد فیلون که «نخستین صادر شده از خدا» است و همه مثالها در آن جمع آمده است.

در نظریه ابن عربی، انسان کامل دارای سه جنبه اساسی است: جهان شناختی، نبوتی و عرفانی. از نظر جهان‌شناختی و تکوین جهان، انسان کامل نمونه آفرینش است، و همه نمونه‌های نخستین وجود کلی را در خود دارد، بدان‌سان که همه سلسله‌های مراتب وجود جهانی چیزی جز شاخه‌های متعدد درخت وجود نیستند که ریشه‌هایش در آسمان است و در سراسر کون گسترده شده است. از لحاظ وحی و نبوت، انسان کامل کلمه و فعل ابدی الهی است، که هر جنبه‌ای از آن به یکی از پیغمبران تشبیه می‌شود. چنین است که هر فصلی از فصوص به یکی از جلوه‌های انسان کامل اهدا شده است که یک پیغمبر است و یکی از جلوه‌های علم الهی را که خود در واقع مظهر آن است، در جهان آشکار می‌سازد. در پرتو این طرز تصور، انسان کامل حقیقت محمدیه می‌شود، که تحقق ارضی آن به صورت پیامبر اسلام (ص) است. همانگونه که دانه، چون در زمین کاشته شود، نخست ساقه‌ای برمی‌آورد و سپس شاخه و برگ و گل و در پایان میوه‌ای پیدا می‌کند که مشتمل بر همان دانه است، انسان کامل یا حقیقت محمدی نیز که «نخستین

آفریده حق» است، در زمین صورت کامل خود را در حضرت محمد (ص) آشکار می‌سازد که خاتم پیامبران دوره کنونی بشر است.

از لحاظ سیر و سلوک، انسان کامل نمونه حیات روحانی است، چه شخصی است که در وی همه امکانات و همه حالات وجود که در درون انسان نهفته است تحقق یافته، و به صورت تام و کامل درآمده است و می‌داند که مقصود از انسان بودن چیست. از این قرار، مقصود از انسان کامل، قبل از هر چیز، پیغمبران و مخصوصاً پیغمبر اسلام است. پس از آن اولیای بزرگ و مخصوصاً اقطاب هر عصر است که واقعیت ظاهری آنان همچون دیگر انسانهاست، ولی واقعیت باطنی ایشان همه امکانات ذاتی جهان هستی را شامل است، از این جهت که آنان در خود همه امکانات ذاتی وجود انسانی را متحقق ساخته‌اند، و انسان به این حالت همچون جهان صغیر و مرکزی است که همه صفات کمال را منعکس می‌کند. هر انسانی بالقوه انسان کامل است، ولی بالفعل تنها پیغمبران و اولیاء را می‌توان به این نام خواند، و از آنان به عنوان مثالها و نمونه‌های حیات معنوی و راهنمایی در طریق رسیدن به کمال پیروی کرد. (۳۱)

انسان کامل

و علم ادم الاسماء كلها

عدم آئینه، عالم عکس و انسان
چو چشم عکس در وی شخص پنهان
تو چشم عکسی و او نور دیده است
به دید دیده‌ای را دیده دیده است
جهان انسان شد و انسان جهانی
از این پاکیزه‌تر نبود بیانی

شبه‌تري

پیدایش مفهوم انسان کامل با پیدایش عرفان اسلامی همگام است اما تا آنجا که اطلاع حاصل است، ابن عربی نخستین کسی است که در عرفان اسلامی اصطلاح «الانسان الکامل» را وضع کرده و آن را در کتب خود از جمله در اولین فص از کتاب ارزنده‌اش فصوص الحکم بکار برده است. پس از وی ظاهراً عزیزالدین نسفی اولین نویسنده‌ای است، در جهان اسلام، که نام «الانسان الکامل» را بر مجموعهٔ رسالات ییست و دوگانه‌اش که به زبان پارسی در عرفان اسلامی

نوشته نهاده است. بعد از نسفی عبدالکریم جیلی عنوان الانسان الكامل را برای کتاب ارزنده‌اش که به زبان تازی در عرفان اسلامی نگاشته برگزیده است. ابن عربی که از الانسان الكامل گاهی هم باعنوان الانسان الحقیقی اسم می‌برد آن را نایب‌الحق در زمین و معلم‌الملک در آسمان می‌خواند و کاملترین صورتی می‌داند که آفریده شده است و موجودی اکمل از آن بوجود نیامده است و یگانه مخلوقی است که با مشاهده به عبادت حق می‌پردازد که او صورت کامل حضرت حق و آئینه جامع صفات الهی است. مرتبه‌اش از حد امکان برتر و از مقام خلق بالاتر است، بین وجوب و امکان برزخ است و میان حق و خلق واسطه که به واسطه و مرتبه وی فیض و مدد حق که سبب بقای عالم است به عالم می‌رسد او حادث ازلی و دائم ابدی و کلمه فاصله جامعه است نسبت به حق مانند نسبت مردم چشم است به چشم یعنی همانطور که مقصود اصلی از خلقت چشم که عضو باصره است مردمک آن است که نظر و بصر تنها به وسیله مردمک چشم حاصل است، همینطور مقصود اصلی از ایجاد عالم انسان به‌ویژه انسان کامل است که به وسیله او اسرار الهی و معارف حقیقی ظاهر و اتصال اول به آخر حاصل و مراتب عالم باطن و ظاهر کامل می‌گردد و نسبتش به عالم مانند نسبت فص خاتم به خاتم است یعنی همانطور که فص خاتم محل نقش و علامت است انسان کامل نیز محل جمیع نقوش اسماء الهی و حقایق کونی است انسان کامل در حقیقت حق مخلوق به است یعنی که عالم به سبب او خلق شده است و از حیث رحمت اعظم از هر مخلوقی است یعنی که او رحمت عظیم الهی است بر خلق که دلیل معرفت حق است کسی که بخواهد از طریق مشاهده نه از طریق اندیشه به او معرفت بیابد، می‌تواند به انسان کامل بنگرد که او مظهر کامل حق است. انسان کامل روح عالم و عالم جسد اوست همان‌طور که

روح به وسیله قوای روحانی و جسمانی به تدبیر بدن و تصرف در آن می پردازد همین طور انسان کامل به وسیله اسماء الهی که خداوند آنها را به وی آموخته و در وی به ودیعت نهاده است در عالم تصرف می کند و آن را اداره می نماید و همان طور که روح و نفس ناطقه سبب فضیلت و معنویت و حیات بدن است و چون آن را رها می سازد آن از هر نوع کمال تهی می شود و تباه و فاسد می گردد همین طور انسان کامل سبب وجود و مایه شرافت و معنی و کمال در عالم است که واسطه تجلی حق در این عالم است و چون او این عالم را ترك نماید و به عالم آخرت انتقال می یابد این عالم تباه و از معانی و کمالات خالی می شود.

انسان کامل حقیقت محمدی و افراد او مظاهر آن است. تحقق انسان کامل در دار وجود نه تنها ممکن بلکه واجب است که متحقق به اسم اعظم است و همان طور که در دار هستی سایر اسماء را مظهری موجود است باید اسم اعظم را نیز مظهری موجود باشد و آن مظهر انسان کامل است و مصداق آن حقیقت محمدی یا کلمه و نور محمدی است که اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین، مبدء ظهور عالم و به عبارت دیگر اولین تعینی است که ذات احدیت پیش از هر تعینی با آن تعین یافته است. آن صورت اسم جامع الهی است، جامع جمیع اسماء و صفات، کاملترین فرد نوع انسانی و بلکه اکمل مظاهر حق و اعظم مجالی اوست که مجلای اسم اعظم است و دارای جمعیت مطلقه به منزله اول افراد و موجودی است ازلی. حقیقت محمدی را ارتباطی است با عالم، ارتباطی است با انسان و ارتباطی است با معرفت اهل عرفان، از حیث ارتباطش با عالم مبدء خلق عالم است که خالق عالم پیش از هر چیزی او را آفرید و هر چیزی را نیز از او آفرید، از حیث ارتباطش، با انسان صورت کامل انسان است، که در نفس خود

جامع جميع حقایق وجود و خلاصه، آدم حقیقی و حقیقت انسانیت است و از حیث ارتباطش با علوم باطن و معارف عارفان، مصدر و منبع آن علوم و آن معارف و خلاصه مستمد ارواح جميع انبیاء و اولیاء و اقطاب است (۳۲).

در رساله ارزنده انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه چنین می خوانیم: «اللهم بلی لاتخلو الارض من قائم لله بحجة» عقل و نقل متفق اند بر اینکه نشاء عنصری هیچ گاه خالی از انسان کامل مکمل که واسطه فیض است، نیست، و هر دو ناطقند که: «الامام اصله قائم و فعله دائم کشجره طیبه اصلها ثابت و فرعها فی السماء تؤتی اکلها کل حین باذن ربها» این سنت الهی در نظام ربانی و عالم کیانی است: «فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحویلا».

در نهج البلاغه حدود یکصد و چهل مورد از بیان ولی الله اعظم وصی علیه السلام در اوصاف اولیاء اعم از رسول و نبی و وصی و ولی آمده است که هر یک در موضوع مذکور اصلی پایدار و دستوری استوار، و مشرب آب حیات و منبع شراب طهور است و در رساله نامبرده بیش از هفتاد موضع را به اختصار و فهرست وار نقل و در پیرامون برخی از آنها بحث شده است و در اینجا خلاصه یی اشارت گونه از آن نقل می شود:

ولی الله

این چنین انسان ولی الله است، «ولهم خصائص حق الولاية» (نهج البلاغه ذیل خطبه دوم) ولی، از اسماء الله است، «وینشر رحمته و هو الولی الحمید» (شوری آیه ۲۹) و اسماء الله باقی و دائم اند «فاطر السموات والارض انت ولی فی الدنيا والاخرة» (یوسف ۱۰۲).
مظهر اتم و اکمل این اسم شریف صاحب ولایت کلیه است و

آن انسان کامل است که تواند باذن الله در ماده کائنات تصرف کند و قوای ارضیه و سماویه را در تحت تسخیر خویش در آورد بلکه چه جای تصرف که اقتدار بر انشای اجرام عظیمه دارد.

چه: «العارف یخلق بهمته مایکون له وجود من خارج محل الهمة». این اذن الله. اذن قولی نیست بلکه اذن تکوینی منشعب از ولایت کلیه مطلقه الهیه است «و اذ یخلق من الطین کهیئته الطیر باذنی» (مائده ۱۱۱)، و این ولایت تکوینی است نه تشریعی چه تشریعی خاص واجب الوجود است که شارع و مشرع است و برای عبادش شریعت و آیین قرار می دهد و جز او کسی حق تشریع شریعت ندارد. پیغمبر مأمور به انداز و تبشیر است و مبلغ و مبین احکام، نه مشرع «انما انت منذر و انما انت مبشر» ولایت به حسب رتبت اعلی و ارفع از رسالت و نبوت است چون ولایت نبی جنبه حقانی دارد و نبوتش وجهه خلقی، لذا ولایت، باطن نبوت و رسالت است و نیل به این دو مبتنی بر آن می باشد. نبی (ص) به وصی (ع) فرمود: «انک تسمع ما اسمع و تری ما یری الا انک لست یسینی» (نهج البلاغه خطبه قاصعه) علی (ع) را فضل نبوت نیست ولی به نور ولایت می شنود آنچه را رسول می شنود و می بیند آنچه را رسول می بیند. مسعودی در مروج از سبط اکبر رسول (ص) در وصف وصی (ع) پس از شهادت و رحلتش، نقل کرده است که: «والله لقد قبض فیکم الیله رجل ماسبقه الاولون الالبفضل النبوه». و نیز بحرانی در تفسیر برهان از صادق آل محمد نقل می کند که: «ادنی معرفة الامام انه عدل النبی الا درجة النبوه».

رسول و نبی، از اسماء الله نیستند ولی «ولی» از اسماء الله است لذا ولایت منقطع نمی گردد، به خلاف رسالت و نبوت چون ولایت شامل رسالت و نبوت تشریعی و غیر تشریعی که در اصطلاح اهل معرفت نبوت عامه گویند و ابناء معارف و اخبار حقایق را از وی دانند،

می باشد، در فص عزیز، عزیزی به فلک محیط عام تعبیر گردید.
ولایت تشریعی و تکوینی هر دو در مقام توحید فعل به یک
ولایت بازگشت می کنند. لاله الا الله وحده وحده وحده، که توحید
ذات و صفات و افعال است نه تأکید، والیه یرجع الامر کله.

خلیفه الله:

این چنین انسان خلیفه الله است، «اولئک خلفاء الله فی ارضه والد
عاه الی دینه» (نهج البلاغه حکمت ۱۴۷) خلیفه باید بصفتان مستخلف
عنه و در حکم او باشد و گرنه خلیفه نیست. لذا فرمود «و علم آدم
الاسماء کلها» که جمع محلی به الف و لام مؤکد به کل آورد «وانی
جاعل فی الارض خلیفه» دال است که وصف دائمی حقیقه الحقایق
جلت عظمته جاعلی این چنین است، پس همواره معجولی آن چنان باید
زیرا «جاعل» است نه «جعلت واجعل» و نحوهما. چنانکه کلمه «انی»
آیه ناطق است که جز حق تعالی هیچ کس حق تعیین خلیفه ندارد،
همانند: «انی» و «عهدی» آیه «و اذ تبلی ابراهیم ربه بکلمات» (بقره
۱۲۰) همانطور که جز حق تعالی کسی حق تشریع ندارد و این ولایت
خاص واجب الوجود است و متخلف در قرآن و سنت ظالم خوانده شد.
اسم بر دو قسم است: یکی ذات مأخوذ با صفتی و معنی که
اسم تکوینی خارجی است و هر اسمی شأنی از شؤون ذات واجب و
تجلی از تجلیات اوست پس اسماء ظهورات و بروزات تجلیات هویت
مطلقه اند که حقائق عینیّه اند، «کل یوم هوفی شأن» (الرحمن ۳۱)
«قل ادعوا الله او ادعوا الرحمن ایما تدعوا فله الاسماء الحسنی» (اسراء
۱۱۲)، و دیگر اسم اسم، که الفاظند.

آگاهی به لغات اقوام و السنه آنان هر چند فضل است ولی آنچه
که موجب تفاخر آدم و تفضل او بر ملائکه است و منشأ آثار وجودی و

سبب قدرت و قوت نفس ناطقه انسانی می‌گردد این است که نفس دارای حقایق عینیه آنها گردد. یعنی خلافت مرتبه‌ای است جامع جمیع مراتب عالم. در فص ثمین آدمی چه خوش نقشی نموده از خط یار که گفت: «فسمی هذا المذکور - یعنی الکون الجامع - انساناً و خلیفه فاستخلفه فی حفظ العالم فلا یزال العالم محفوظاً مادام فیه هذا الانسان الکامل».

قطب زمان:

این چنین انسان قطب زمان است. «ان محلی منها محل القطب من الریح» (نهج البلاغه خطبه ششقیه) ریح بر قطب دور می‌زند و بر آن استوار و بدان پایدار است. مقام همان مرتبت امامت و مقام خلافت الهیه است، که نه تعدد در آن راه دارد و نه انقسام به ظاهر و باطن و نه شقوق اعلم و اعقل و غیرها. کلمه خلیفه بلفظ واحد در آیه «ابن جاعل فی الارض خلیفه» و بسط کرمه: «لو کان فیها الهة الا الله لفسدتا». و فرمود امام صادق (ع): «لا ینکون امامان الا واحدهما صامت» و قول صاحب سر العالمین: «والعجب من حق واحد کیف ینقسم ضربین و الخلافه لیست بجسم ینقسم ولا بعرض یتفرق ولا بجوهر یعد فکیف توهب اوتباع» هر یک اشارت به این مطلب مامی دارد.

مصلح بریه الله:

این چنین انسان مصلح بریه الله است. «انما الائمه قوام الله علی خلقه و عرفائه علی عباده لا یدخل الجنة الا من عرفهم و عرفوه ولا یدخل النار الا من انکروهم و انکروه» (نهج البلاغه خطبه ۱۰). چه واسطه در فیض و مکمل نفوس مستعده است و اعظم فوائد سفرای الهی تکمیل قوه علمیه و عملیه خلق است. بریه به معنی خلق است.

«اولئك هم خير البریه» چون انسان کامل کون جامع و مظهر اسم جامع است و از همه تمام اسماء در ید قدرت اوست. صورت جامعه انسانی غایه الغایات تمام موجودات امکانیه است. بنابر این دوام مبادی غایات دلیل استمرار بقای علت غائییه است. پس به بقای فرد کامل انسان بقای تمام عالم خواهد بود. فی الکافی عن الصادق (ع): «لوقیت الارض بغير امام لساخت».

معدن کلمات الله:

این چنین انسان معدن کلمات الله است. «فیهم کرائم القرآن و هم کنوز الرحمن» (نهج البلاغه خطبه ۱۰۲) این مقام در صحف عرفانیه تعبیر به مرتبه عمائیه است که مرتبه انسان کامل است و آن جمیع مراتب الهیه و کونیه از عقول و نفوس کلیه و جزئییه و مراتب طبیعت در اصطلاح اهل الله تا آخر تنزلات و تطورات وجود است و فرق تمیز به ربوبیت است چنانکه قائم آل محمد (ص) در توقیع رجبی فرمود: «فجعلتهم معادن لکلماتک... لافرق بینک و بینها الا انهم عبادک و خلقک...»

حجت الله:

این چنین انسان حجت الله است. «اللهم بلی لا تخلو الارض من قائم لله بحجة اما ظاهراً مشهوراً او خائفاً مغموراً» (نهج البلاغه کلام امیر (ع) به کمیل) در حکمت متعالیه مقرر است که هیچ زمانی، خالی از نفوس مکتفیه نیست و آنکه اتم و اکمل است حجة الله است پس هیچ زمانی خالی از حجة الله نباشد. امام صادق (ع) فرمود: «الحجة قبل الخلق و مع الخلق و بعد الخلق» در دعای عرفه صحیفه سجادیه است: «اللهم انک ایستد دینک فسی کل اوان بامام اقمته

علماً لعبادك...» این جهت خواه ظاهر باشد و خواه غائب، شاهد است. شاهی قائم که هیچ‌گاه قعود ندارد، امام باقر (ع) فرمود: «اذ اقام قائمنا»، و همچنین در تفسیر امام صادق (ع): «من اقریام القائم علیه السلام...» و نیز در کلام ثامن الحجج (ع): «لا تخلقوا الارض من قائم منا ظاهراً و خاف» و هکذا در روایات دیگر که اتکاء به قائم است.

فایده وجود امام منحصر به جواب دادن سؤالیهای مردم نیست بلکه موجودات وجودیه آنها بسته به وجود او هستند و در حال غیبت افاضه و استفاضه او مستمر است، علاوه اینکه غایب مائیم که در حجابیم و اسم خود را بر سر آن شاهد هر جایی می‌گذاریم. در احتجاج طبرسی از قائم (ع) نقل کرد که: «و اما وجه الانتفاع بی‌فی غیبتی فکالاتفاح بالشمس اذا غیبتا عن الابصار السحاب» همین بیان را امام صادق بلکه خاتم (ص) به جابر انصاری فرمود.

عقل مستفاد:

این چنین انسان عقل مستفاد است. «ان هی هنا علماً جمالو- اصبت له حمله» (نهج البلاغه) که همه حقایق اسمائیه را واجد است و جمیع مراتب کمالیه را حائز «کل شیئی احصیناه فی امام مبین» (یس ۱۳) زیرا هر چه که با مکان عام برای باری تعالی و مفارقات نوریه ممکن است، واجب است که امکان استعدادی در آنان نیست. از جنبه تجرد روحانی انسان کامل و کمال اعتدال وجودی او را که بالفعل نفس مکتفی و کامل است باید بالفعل مظهر تام جمیع اسماء و صفات الهی باشد زیرا از آن جانب امساک نیست و از این جانب هم قابل کامل است.

این چنین فرد را جام جهان‌نما و به اسامی بسیار دیگر نامند و در

موجودات داناتر و بزرگوارتر از او موجودی نیست که زیده و خلاصه موجودات است و تمام عمال کارخانه وجود، خادمان اویند و گرد او طواف می کنند و خود مرتبط با عقل بسیط که عقل کل است می باشد بلکه متصل با عقل کل است بلکه متحد با آن است بلکه اتحاد هم از ضیق تعبیر است و از روی لاعلاجی به فنا تعبیر کرده اند اما فنایی که قره عین عارفان است.

شان هر موجود این است که معلوم و معقول انسان گردد و انسان را شأنیت این که عاقل آنها گردد. لذا انسان کامل حائز درجه «کل شیئی احصیاه فی امام مبین» است.

ثمره شجره وجود:

این چنین انسان ثمره شجره وجود و کمال عالم کونی و غایت حرکت وجودیه و ایجادیه است، «سَخَنَ صَنَائِعَ اللَّهِ وَالنَّاسِ (والخلق خل) بعدصنائع لنا» (نهج البلاغه) چه غایت قصوی در ایجاد عالم و تمام و کمال آن خلقت انسان است و غایت وجود انسان به فعلیت رسیدن دو قوه عقل نظری و عملی اوست. عالم کارخانه عظیم انسان سازی است که اگر این چنین انسان تولید نکند عبث در خلقت لازم آید اما خلقت سائرین به طفیل او است.

شیخ اجل ابن سینا را در مبدأ و معاد کلامی بکمال در این مطلب سامی دارد که: «کمال العالم الکوثی ان یحث منه انسان وسائر الحيوانات والنباتات یحدث امالاجله و اماللائتضییع الماده کمال النبء یتعمل الخشب فی غرضه فمافضل لایضیعه بل یخذه قسیا و خللا و غیرذلک، و غایة کمال الانسان ان یحصل لقوته النظریة العقل المستفاد، و لقوته العملیة العداله وهی هنا یتختم الشرف فی عالم المواد».

و همچنین در آخر الهیات شفا در وصف چنین انسان گوید:

«کادان بصیر رباً» انسانیا و کادان تحل عبادته بعدالله تعالی و هو- سلطان لعام الارضی و خلیفه الله فیه».

حاصل اینکه مقصود از خلقت منحصر در انسان کامل است و خلقت سائر اکوان از جهت احتیاج به ایشان در معیشت و انتفاع به آنها در خدمت است، تا آنکه مواد ضایع و مهمل نگردد و هیچ حقی از حقوق فوت نشود.

«صائن الدین» در «تمهید» سر این اصل سدید در غایت حرکت وجودیه گوید:

«الغایه للحرکه الوجودیه هی الکمال الحقیقی الحاصل للانسان او در غایت حرکت ایجادیه گوید: «غایه الحرکه الوجودیه هو ظهور لحق فی المظهر التام المطلق» نویسنده گوید: یا باید به پندار سوفسطایی منکر حقیقت بود، و یا قائل به حقیقت منحصر در طبیعت، و یا معترف به ورای طبیعت بدون غرض و یا غرض را عناصر دانست و یا معادن و یا نبات و یا نباتات و یا حیوانات و یا انسان غیر کامل و یا انسانی که در قوه نظری و عملی به کمال غایی رسیده؟ شواهد برهان بر رد، جز رأی سدید اخیر بسیار است. پس اگر عالم کنونی و نشأه عنصری را چنین انسان در همه وقت نباشد باید آن را بی کمال گفت، چون شجر بی ثمر. هیچ گاه نشأه عنصری که عالم کنونی است خالی از انسان کامل نیست.

مؤید به روح القدس:

این چنین انسان مؤید به روح القدس و روح است. «اری نورالوحي والرساله واشم الريح النبوه» (نهج البلاغه خطبه قاصعه) روح را چون عقل و نفس به اشتراك لفظی اطلاقات گوناگون است از روح بخاری گرفته تا روح القدس و روح من امره تعالی. نفس قدسی انسان کامل از شدت اعتدال مزاج به حسب صعود به روح القدس ارتضاء می یابد و فانی

در آن می‌شود و از کثرت حدت ذهن و شدت ذكاء و صفای روح بلاواسطه معلم بشری از کمال مطلق می‌گیرد. مؤید به روح القدس چنان که از تعلم بشری غنی است، بر اثر قوت حدسش از تفکر و تروی بی‌نیاز است.

شیخ در اشارات و دانشنامه در اثبات وجود قوه قدسیه از غبی گرفت تا به غنی یعنی غنی از تعلم و تفکر رسید و رجال بزرگ و مشایخ عرفان قدیم و حدیثاً در اثبات آن برای انسان کامل بر برهان و عرفان سخن راندند و از اهل بیت وحی که قدوه واسوه ارباب معارف‌اند در روح القدس و خصائص نائل به آن روایاتی در جوامع مروی است که: «روح القدس عرفو ما تحت العرش الی ماتحت الثری و روح القدس لایلهو و لایلهو و لایلعب و لاینام و لایغفل و لایزهو و روح القدس کان یری به».

صاحب مرتبه قلب:

این چنین انسان صاحب مرتبه قلب است. «ان هذه القلوب اوعیه فخیرها اوعاها» (نهج البلاغه) قلب مقام ظهور و بروز معارف حق الهیه به تفصیل است یعنی در مرتبه قلب معانی کلی و جزئی مشاهده می‌گردد. عارف این مرتبه را قلب و حکیم، عقل مستفاد می‌گوید، از این جهت قلب است که پیوسته در تقلب و همواره در قبض و بسط است لذا مظهر اتم «کل یوم هوفی شأن» است. و اوسع از او خلقی نیست. و جای او را حد محدود و مقام یقف نیست و هرچه مظروف در او ریخته شود ظرفیت و گنجایش او بیشتر می‌گردد و مظروف او ماء حیات از نسخ او است که یعنی علوم و معارف. «وان الدار الاخره لهی الحیوان» پس این گوهر و رای عالم طبیعت و عاری از ماده و احکام آن است.

امام صادق (ع) قلب مجتمع را مدینه حصیه خواند که تواند حامل اسرار ولایت گردد یعنی اسرار ولایت در ده‌های ویران بی‌دروازه و بی‌برج و بارونهاده نمی‌شود باید شهر باشد شهری که حصن الهی باشد. امیر(ع) در نهج‌البلاغه حامل اسرار ولایت را صدور امینه خواند که ودایع الهی باید به‌امناءالله داده شود. انسان کامل قلب عالم امکان است و قلب برزخ بین ظاهر و باطن است و همه قوای روحانی و جسمانی از او منشعب می‌گردند و از او فیض به‌آنها می‌رسد. انسان کامل که واسطه فیض است جالس در حد مشترك عالم و ملکوت است که با هریک از آن دو به‌وجهی مشارک است هم مانند ملائکه مطلع بر ملکوت سماوات و ارض است و نصیبی از ربوبیت دارد و هم به احکام بشری اینسویی متصف است، هرچند انسانی را نصیبی از ربوبیت است لکن مرتبه تامه آن انسان کامل است چنانکه عبودیت او عبودیت تامه است.

اعیان ثابته

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود
خورشید در آن هم بهمان شکل نمود
جامی

ابن عربی واضع اصطلاح اعیان ثابته است. گویا ابن عربی، نخستین اندیشمند اسلامی است، که اصطلاح اعیان ثابته را وضع کرده است و در تفکر فلسفی و تصوفش، برای بحث در آن بانی وسیع گشوده است. پس از وی به پیروی از وی، تابعان و شارحان افکارش دنباله کارش را در این بحث، مانند سایر ابیات گرفته به شرح و بسط بیشتری پرداخته‌اند. من برای روشن ساختن و رساندن اندیشه وی در این باب، نخست به گزارش اصطلاحات و نقل عبارات خود او می‌پردازم و پس از آن در مواضعی که مناسب به نظر آید پاره‌ای از شرح و اضافات پیروان و شارحانش را نیز به آنها می‌افزایم.

معنای اعیان ثابته: اعیان ثابته، در عرفان ابن عربی و پیروانش، حقایق و ذوات و ماهیات اشیاء است در علم حق، و به بیان دیگر، صور علمی اشیاء است که از ازل آزال در علم حق ثابت بوده است.

تعابیر و تعاریف مختلف اعیان ثابت: ابن عربی و پیروانش، از اعیان تعبیرات مختلف آورده و آنها را با تعاریفات متنوع تعریف کرده‌اند، که با وجود وحدت معنی و مقصود هر تعبیری حاوی نکته‌ای و هر تعریفی شامل فایده‌ای است، از آن جمله است حروف عالیات، اعیان ممکنات در حال عدمشان، حقایق موجودات که عبارت است از نسب تعین آنها در علم حق، حقایق ممکنات که در علم حق ثابت است. بواطن ظواهر، که بطونشان ابدی است، صور عالم، که در علم الهی ثابت است. معانی موجود در علم حق. تعینات ذات الهی و ضلال و صور اسماء حق تعالی، که موجودات خارجی با آثار و هیات لازمشان ضلال آن ضلالند، موجودات علمیّه حق تعالی، حقایق ممکنات در علم حق تعالی و صور حقایق اسماء الهی در حصرت علمی، که تأخرشان از حق ذاتی است نه زمانی. قوایل تجلیات الهی، در برابر اسماء الهی که فواعل است، شؤون ذاتی حق، صور اسمائی که متعین در حضرت علمی است.

عدم مجعولیت اعیان در ازل: ابن عربی و پیروانش تأکید دارند، که اعیان ثابت «ازلی‌العدم‌اند»، که تقدم عدم به ممکنات نعت ذاتی آنهاست. مقصود اینکه این اعیان، با وجود ثبوتشان در علم حق و اتصافشان به وجود علمی، از ازل مجعول نبوده، به وجود خارجی متصف نشده و تنها در ذات عالمشان موجود بوده‌اند، بنابراین مقصودشان از عدم اعیان، سلب مطلق آنها نیست، بلکه سلب وجود خارجی است، که با ثبوت و وجود علمی سازگار است و منظورشان از عدم مجعولیت آنها عدم وجود خارجی آنهاست، آن هم به‌طور مستقل و گرنه به نحو تبعی از ازل با وجود حق تعالی موجود بوده‌اند. بدیهی است که اگر آنها در ازل دارای وجود خارجی مستقل باشند، تعدد ذوات و موجودات

ازلی بی‌نهایت در خارج لازم آید که محال و مستحیل است.

تجلی حق و ظهور اعیان: عرفان ابن عربی، عرفان تجلی و جهان-بینی وی، جهان‌بینی تجلی الهی است، که در نظر وی اگر حق تعالی در اطلاقش می‌ماند و متجلی نمی‌شد، اعیان ثابته ظهور نمی‌یافت و در نتیجه عالم موجود نمی‌گشت. خلاصه تجلی حق باعث ظهور اعیان در علم و وجود احکام آنها در خارج است، بنابراین در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سریان او به اشیاء یعنی در صورت غیب او، جهان تمام معنای خود را از دست می‌داد.

اقسام تجلی حق: فیض اقدس و فیض مقدس. تجلی حق بردوگونه است: اول تجلی علمی غیبی، که تجلی ذاتی حبی نیز خوانده شده و به فیض اقدس تعبیر گشته است. آن عبارت است از ظهور حق در صورت اعیان ثابته در حضرت علم.

دوم تجلی شهودی وجودی که فیض مقدس نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و آثار اعیان ثابته ظاهر می‌شود و در نتیجه این عالم خارج وجود می‌یابد. تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است که با تجلی اول در قابلیت و استعدادات اعیان مندرج گشته است. به بیان دیگر، این که حق تعالی نخست به تجلی ذاتی و به حسب فیض اقدس، به صورت استعدادات و قابلیتات تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگ اعیان نمایان ساخت و به این ترتیب از حضرت احدیت به حضرت واحدیت نزول فرمود، پس از آن به حسب فیض مقدس، به احکام و آثار اعیان، برابر استعدادات و قابلیتات آنها هستی بخشید و این عالم را پدید آورد، پس هم قابل از فیض اوست فیض اقدس و هم مقبول از فیض اوست فیض مقدس. بنابراین فیض اقدس تجلی ذاتی حق است که باعث ظهور اعیان است و فیض مقدس تجلی وجودی اوست که باعث وجود احکام و آثار اعیان است، خلاصه

وجود عالم اثر تجلی حق و از برکت فیض اوست.

عبارت فصوص که می‌گوید: «ان الله تجلیین: تجلی غیب و تجلی شهاده» ناظر به مطالب مذکور است، که کاشانی در شرح آن نوشته است: تجلی ذاتی غیبی، استعداد ازلی می‌بخشد، که ذات حق با این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آنها ظاهر می‌شود و غیب مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که حق با آنها از خود تعبیر می‌نماید همین ذات متجلی در صور اعیان است، اما تجلی شهادت، تجلی حق است در عالم شهادت که در اثر آن، اشیاء را برابر استعدادشان ایجاد می‌نماید. قیصری شارح دیگر فصوص عبارت مذکور را به این گونه شرح کرده است که: برای الله به حسب اسم الباطن و الظاهر دو تجلی است: تجلی غیب و تجلی ذاتی که تجلی او به حسب اسم «الباطن» است، که هویت او با آن ظهور می‌یابد و در نتیجه او به صورت اعیان ثابته و استعداداتشان درمی‌آید و تجلی شهادت و آن تجلی او، به حسب اسم «الظاهر» است که مترتب بر تجلی اول است.

عدم معیولیت اعیان تا ابد: در گذشته گفته شد که اعیان ثابته در ازل معیول نبوده است اکنون می‌گوییم که برخلاف ظاهر بعضی از عبارات ابن عربی و تابعانش آنها هرگز معیول نخواهند بود، یعنی وجود خارجی نخواهند یافت، بلکه تا ابد آباد همچنان در حال عدم ثابت و در مرتبه اختفا، باقی بوده و تنها از ثبوت یعنی وجود علمی برخوردار خواهند بود و آنچه در خارج ظاهر و در عالم عین موجود است احکام و آثار آنهاست نه خود آنها که گفته‌اند:

اعیان به حسیض عین ناکرده نزول

حاشا که بود به جعل جاعل معیول

چون جعل بود اضافه نور وجود

توصیف عدم به آن نباشد معقول

ابن عربی در فتوحات مکیہ عبارتہی دارد کہ برگردان پارہ ای از آن این است. عقلها سرگردان شدہ اند، در اینکہ آیا موصوف بہ وجود کہ مدرك بہ این ادراکات حسی است، خود عین ثابت است کہ از حال عدم بہ حالت وجود انتقال یافته است یا حکم آن است کہ بہ عین وجود حق تعلق یافته و بہ وسیلہ آن ظاہر شدہ است و خود عین ہمچنان در حال عدم ثابت و باقی مانده است. محققان اہل اللہ بر آنند کہ اشیاء را اعیانی است ثابت و آن اعیان را ہم احکامی است ثبوتی کہ ظہور آن اعیان در خارج بہ وسیلہ این احکام است. چنان کہ ملاحظہ شد رأی محققان اہل اللہ کہ در واقع رأی خود او ہم است بر این است کہ اعیان ثابتہ ہمچنان در علم الہی باقی و بہ عبارت دیگر در حال عدم ثابت است و آنچه در این عالم ظاہر است، آثار و احکام آنهاست نہ خود آنها.

در فصوص نیز تأکید کردہ است کہ اعیان ثابتہ در عدمشان ثابت است و ہرگز وجود نمی یابد و آنچه وجود می یابد آثار و صور آنهاست کہ بہ حکم تعددشان و بہ حسب انعکاسشان در آینہ وجود، وجود واحد را بہ صورت موجودات متعدد درمی آورد.

عبدالرحمن جامی ہم کہ از پیروان و شارحان سرشناس ابن عربی است، در کتاب نقد النصوص، کہ شرحی بر «نقش الفصوص» اوست تصریح کردہ است کہ بطون صفت ذاتی اعیان است و آنها ازلاً و ابداً در مرتبہ بطون است و آنچه ظاہر می نماید احکام و آثار آنها می باشد نہ خود آنها. جامی در کتاب لوايح نیز بہ این نکتہ توجہ کردہ و آن را با عبارتہی روشنتر و استوارتر بیان داشتہ است. آنجا کہ نوشتہ است: «و اشیای موجودہ عبارتند از تعینات وجود، بہ اعتبار انضباغ ظاہر وجود، بہ آثار و احکام و حقایق ایشان، یا خود وجود متعین بہ همین اعتبارات، بر وجهی کہ حقایق ہمیشہ در باطن وجود پنهان

باشند و احکام و آثار ایشان در ظاهر وجود پیدا زیرا که زوال صور علمیه از باطن وجود محال است والاجهل لازم آید. او در شرح رباعیات نیز آورده است که صوفیه موحدین با حکمای محققین متفقند در نفی مجعولیت از اعیان ثابته و ماهیات. شایسته توجه است، همان طور که در گذشته گفته شد. مقصود از جعل ایجاد، به عبارت دیگر تأثیر مؤثر در ماهیات است به اعتبار افاضه وجود عینی و شک نیست که وجود عینی خارجی از اعیان، از این حیث که صور علمیه است منتفی است.

فرق اعیان ثابته در عرفان ابن عربی، با معدومات ازلی در کلام معتزلی:
پیش از ابن عربی، طایفه معتزله ثبوت را اعم از وجود شیء را اعم از موجود و معدوم را اعم از منفی پنداشته و به دنبال آن از ثبوتات ازلی سخن به میان آوردند و آنها را معدومات نامیدند و به این ترتیب، به ثبوت معدومات قائل شدند، که مقصودشان از آنها ماهیات ممکن — نه ممتنع و ذوات موجودات است، که در حالت عدم، یعنی پیش از وجود خارجی، در عین و خارج، نه در عقل و ذهن — مقرر و ثابت است، به پندار این طایفه تأثیر فاعل یعنی خداوند در این ذوات و ماهیات این است که آنها را که گفته شد ثبوت و تقررشان ازلی است — ایجاد می نماید و به آنها لباس هستی می پوشاند، نه این که تقرر و ثبوت می بخشد، که بنابراین پندار ایشان آنها از ازل آزال مقرر و ثابت بوده است. توضیح و تأکید این نکته لازم است که این جماعت تنها برای ماهیاتی که وجودشان ممکن است مدعی تقرر و ثبوتند، نه برای ماهیاتی که وجودشان ممتنع است، دلیل ایشان بر این مدعی، یعنی تقرر و ثبوت ماهیات ممکن اینست که معدوم معلوم است و هر معلومی متمیز است و هر متمیزی ثابت است پس معدوم ثابت است. جای تردید نیست که استدلالشان نادرست است، زیرا قضیه «هر متمیزی

ثابت است» درست نمی‌باشد، که مقصودشان از ثبوت چنانکه اشاره شد ثبوت خارجی است نه ثبوت ذهنی و برای هر اندیشمندی روشن است که هر متمیزی، در خارج ثابت نیست، خلاصه کلام سخن این طایفه با اصول حکمت سازگار نیست که از نظر عقل و به حسب اصول حکمت ثبوت مرادف با وجود است و چیزی که ثابت است موجود است و آن چیزی که در خارج موجود نیست و به اصطلاح معدوم است، ثابت هم نیست. اما ابن عربی چنان که دیدیم ماهیات موجودات و به اصطلاح وی اعیان ثابته را از ازل در علم حق تعالی، نه در عین و خارج، ثابت یعنی موجود می‌داند یعنی همانطور که افکار ما در عقول و اذهان ما موجود است و وجودی مستقل از آنها و زاید بر وجود آنها ندارد، اعیان هم در علم حق موجود است و وجودشان وابسته به وجود او و بلکه به اعتباری عین اوست. پس مقصود وی از ثبوت اعیان، ثبوت خارجی آنها نیست، بلکه وجود علمی آنها در علم حق تعالی است که بر وجود خارجی آنها سابق است، بنابراین برابر اصطلاح ابن عربی، برخلاف معتزله ثبوت در اعیان ثابته اعم از وجود نیست، بلکه نوعی از وجود است، لذا اعتقاد به آن با اصول عقل و حکمت منافات ندارد. خلاصه میان معدومات معتزله و اعیان ثابته ابن عربی فروق زیر را می‌توان یادداشت کرد:

معدومات معتزله پیش از وجود، مستقل از هر فاعلی و جاعلی، در خارج مقرر و ثابت است و این ثبوت نوعی از وجود نیست بلکه واسطه میان وجود و نفی است.

اعیان ثابته ابن عربی، پیش از وجود خارجی در علم الهی ثابت است، و این ثبوت اولاً در خارج نیست، بلکه در علم است ثانیاً مستقل نیست بلکه وابسته به وجود حق و به وجهی عین اوست و ثالثاً واسطه بین وجود و نفی نیست بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی

است بنابراین به عقیده معتزله خلق عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات خارجی و بنابر اعتقاد ابن عربی خلق عبارت است از اعطای وجود خارجی به ثابتات و موجودات علمی. علاوه بر این در نظر معتزله با ایجاد حق، خود اعیان در خارج موجود می‌گردد، اما بطوری که در گذشته گفته شد به عقیده ابن عربی احکام و آثار اعیان ثابت به در خارج ظهور و وجود می‌یابد نه خود آنها چنان که او خود در کتاب فتوحات مکیه، آنجا که عقیده محققان «اهل الله» را که خودش نیز از ایشان است در خصوص اعیان ثابت، با نظر اشاعره و معتزله می‌سنجد، به این فرق اشاره می‌نماید، چنان که می‌نگارد: «در نظر اشاعره ممکن در حال عدم، یعنی پیش از ایجاد عینی ندارد و در صورتی دارای عینی می‌شود که حق آن را ایجاد می‌نماید. در نظر معتزله ممکن پیش از ایجاد دارای عینی است ثابت که حق به آن وجود می‌بخشد ولی متمتع را که وجودش در خارج محال می‌نماید، عین ثابتی نمی‌باشد، اما محققان اهل الله بر آنند که برای اشیاء اعیانی است ثابت، و آن اعیان را احکامی است ثبوتی که آن احکام، در خارج ظهور و وجود می‌یابد.

چگونگی ظهور احکام اعیان در خارج: از گذشته معلوم گشت، که اعیان یا تجلی ذاتی و فیض اقدس، از ازل در علم حق ثابت و با وجود او وجود داشته ولی در عین حال معدوم، یعنی نامجعول بوده، یعنی وجودی خارج و مستقل از ذات حق نداشته است و تا ابد هم، همچنان در حال عدم و اختفاء پایدار خواهد ماند و آنچه با تجلی شهودی ظاهر می‌شود و به فیض مقدس او وجود عینی و خارجی می‌یابد احکام و آثار اعیان است نه خود آنها.

اکنون جای آن است که چگونگی این ظهور عینی، از دید ابن عربی و پیروانش مورد توجه قرار گیرد. آنچه از مقالات آنان استفاده می‌شود، ظهور احکام و آثار اعیان را دو اعتبار است، یا وجود حق

آینه است که احکام و آثار اعیان، نه خود آنها و نه وجود حقیقی «من حیث هو»، در آن ظاهر شده است و یا اعیان آینه است که اسماء و صفات و شؤون و تجلیات حق یا وجودی که به اقتضای آنها تعیین یافته است، نه وجود من حیث هو، در آن ظاهر گشته است که گفته اند: اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است

یا نور حق آئینه و اعیان صور است

در چشم محقق که حدید البصر است

هریک زین دو آئینه آن دگر است

بنابراین، به هردو اعتبار، چنان که به کرات گفته شد، نه خود

اعیان ظهور می یابد، و نه وجود حقیقی من حیث هو، که هردو ازلاً

و ابداً در حالت اختفاء و در مرتبه کمون و بطون است و آنچه نمودار

می گردد، به اعتبار اول احکام و آثار اعیان است و به اعتبار دوم اسماء

و صفات و شؤون و تجلیات حق و به عبارت دیگر وجود متعین، پس

به هر صورت وجود ممکنات در خارج، عبارت می شود از تعین و تمیز

وجود حقیقی، در مرتبه ای از مراتب ظهور، به سبب تلبس او به احکام

و آثار اعیان ثابته که حقایق ممکنات است، به این ترتیب ذات حق،

همان طور که به اعتبار تجلی ذاتی، مبدء ظهور اعیان در علم است به

اعتبار تجلی اسمائی نیز مبدء پیدایش آثار وجود و احکام آنها در خارج

است و میان این مبدء و این ذوی المبدء نسبتی، بلکه معیتی و مقارنه ای

موجود است، اما این مقارنه، نه از نوع مقارنه عرض به عرض است،

نه از نوع مقارنه عرض به جوهر و نه از نوع مقارنه جوهر به جوهر،

بلکه از نوع مقارنه مبدء است به ذی المبدء، که در آن حیز و مکان و

موضع و محل شرط نیست، که مجرد تأثیر و تأثر است و مقصود از این

تأثیر، احاطه قیومی حق به اشیاء و اعیان و ظهورش به صور متنوع و

آثار و احکام مختلف آنهاست. ممکن است این پرسش پیش آید، که

چنان که گفته شد آثار و احکام مختلف است، زیرا مثلاً آثار و احکام آتش احراق و اشراق و گرمی است در صورتی که آثار و احکام آب سیلان و رطوبت و خنکی است و به همین قیاس است سایر اشیاء که آثار و احکامشان با یکدیگر مختلف است در صورتی که وجود حق یک حقیقت است که در آن به هیچ وجه اختلاف و تباین نیست پس چگونه مبدء این همه آثار متضاد و متباین می شود و در یک زمان به صورت همه آنها ظاهر و در یک آن با همه آنها مقارن می گردد؟

در پاسخ این پرسش این عربی و پیروانش، برای تقریب این نکته باریک و ژرف عرفانی به اذهان و عقول مردمان عادی با توجه به آیه مبارکه «وله المثل الاعلی فی السموات والارض» به ذکر و ایراد امثالی محسوس پرداخته اند که مثال زیر از آن جمله است:

مثال تابش نور بر آبگینه ها: هنگامی که آبگینه ها، با رنگها و اندازه ها و اکوان و اوضاع مختلف، در برابر آفتاب واقع می شود نور آفتاب بر آن آبگینه ها می تابد و به آن رنگهای گوناگون درمی آید و به دیواری که پشت آن آبگینه ها است می افتد و با همه آن خصوصیات مختلف، در آن دیوار نمایان می گردد، پس ملاحظه شد که با این که نور آفتاب در حد ذات خود، از جمیع آن خصوصیات عاری و خالی می باشد، با وجود این تمام آن الوان و مقادیر و اوضاع، به سبب آن نور ظهور می یابد، نه غیر آن. پس ظهور آثار مختلف از شیء واحد، که واجد قوایل متعدد می باشد و نیز مقارنه آن با آنها جایز و بلکه واقع است که گفته اند:

آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس به رنگ هریکی تابی عیان انداخته

جمله یک نور است لیکن رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته

و یا:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هرشیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در آن هم بهمان شکل نمود
وجه تمثیل: اعیان ثابتہ کہ گفته شد صور علمی ازلی حق است
به منزله آن آبگینه‌هاست و الوان و اکوان و اوضاع و سایر خصوصیات
آنها، مانند آثار و احکام آن اعیان است کہ اشاره شد، هریکی از آن
اعیان، آثار و احکامی خاص خود دارد کہ دیگری آن را ندارد، همان-
طور کہ آن آبگینه‌ها هریکی رنگی، وضعی و شکلی و اندازه‌ای مخصوص
به خود دارد کہ دیگری آن را ندارد و مبدئیت وجود حق تعالی، نسبت
به آثار و احکام اعیان ثابتہ در خارج، مانند اشراق نور آفتاب است
بر آن آبگینه‌ها و دیواری کہ پشت آن آبگینه‌ها مفروض است، به مثابه
عالم خارج است کہ مقابل ذهن است و نوری کہ به الوان و اشکال آن
آبگینه‌ها درآمده یعنی انوار مختلف محسوس به منزله موجودات مختلف
خارجی است.

نتایج: از مقال و مثال مذکور می‌توان نتایج زیر را بدست آورد:
نتیجہ اول: هریک از موجودات خارجی، در واقع دو چیز است،
یکی اثر عین ثابت و یا ماهیت و دیگری مبدء مقارن آن، بنابراین
موجودات خارجی را دو جهت است. یکی جهت خلقت و امکان و
عبودیت، کہ جهت ماهیت است و آن را فرق گویند و هرکس کہ این
جهت را عین باری تعالی بداند کافر باشد، کہ جهت مذکور امکان
صرف و عبودیت محض است و دیگری جهت مبدئیت کہ جهت حقیقت
وجوب و ربوبیت است و آن را جمع گویند.

نتیجہ دوم: نوری کہ بر دیوار پشت افتاده و به رنگهای گوناگون

ظاهر شده، موجود خارجی است نه غیر آن و آنچه وقوعش بر دیوار مذکور محقق است فقط نور است و رنگهایی که در وی روی نموده است معدوم موجود نما و موهوم محقق الفناست، نوریت جهت جمع است و لونیت جهت فرق است و موجود خارجی میان این دو جامع و در معنی میان وجوب و امکان واسطه و برزخ است پس نه واجب ممکن می شود و نه ممکن واجب می گردد. جاهلان میان نور و لون و ماهیت و مبدا فرق نمی گذارند و آنها را یکی می پندارند، اما عارفان نور را نور و لون را لون، ماهیت را ماهیت و مبدا را مبدا می شناسند و در نتیجه کثرت را در احکام می بینند نه در ذات، که به خوبی واقف می باشند، که تکثر و تغیر در احکام، در وحدت ذات اثر نمی نماید، که ذات، متعالی و متقدس از تکثر و تغیر می باشد و اگرچه به نظر متکثر و متغیر می نماید، همان طور که نور، در حقیقت به الوان آبیگینه متلون نمی باشد و او در ظاهر چنین می نماید، بالاخره عارف کاشف، بین جمع و فرق خلط نمی کند و همچنان عبد را عبد و رب را رب می شناسد و مترنم می شود که: (۳۳)

ما از ازل مقامر و خممار آمدیم

دردی کشان میکده یار آمدیم

خورشید باده بر سر ذرات ما بتافت

ما از فروغ باده پدیدار آمدیم

در خلوت عدم ز هستی جام دوست

کردیم نوش و مست به بازار آمدیم

زنار زلف ساقی باقی چو شد عیان

هریک کمر بسته به زنار آمدیم

ناگاه حلقه زد سر زلفش بگرد ما

ما در میان حلقه گرفتار آمدیم

از بهر خاطر دل مختار مصطفاست
روزی دوسه که عاقل وهشیار آمدیم
کاری به غیر عشق نداریم در جهان
عشق است کار ما و بدین کار آمدیم
بودیم یک وجود ولیکن گه ظهور
بسیار از مظاهر بسیار آمدیم
از یار مغربی سخنی در ازل شنید
ما جمله ز آن حدیث به گفتار آمدیم

ولایت

انما وایکم الله ورسوله والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوة و
یؤتون الزکوة و هم را کعون.

المائدة- ۵۵

نبوت و رسالت و ولایت

تعریف نبوت و رسالت در کلام اسلامی: باید توجه داشت که متکلمان و عارفان مسلمان درباره آنها مانند سایر موضوعات کلامی و عرفانی سخن به درازا گفته اند اما با وجود این همه به نتیجه واحدی نرسیده اند که سخنانشان در تعریف و ترسیم و فرق میان آنها متفاوت و احیاناً مضطرب می نماید، برای اطلاع خواننده —ولو به اجمال— به مقالات ایشان، به نظر شایسته آمد که با نقل گفتاری کوتاه از این جماعت، به عنوان سرآغاز، گفتار خود را آغاز کنیم و پس از آن به تعریف این موضوعات و بیان وجوه فرق و تمایز آنها از یکدیگر در عرفان ابن عربی و پیروانش که موضوع مورد بحث ماست بپردازیم. در شرح مقاصد که از کتب مهم کلام اسلامی است آمده است؛ نبوت بعثت انسان است از جانب حق به سوی خلق. نبی انسانی است که خداوند او را فرستاده است تا آنچه را که به وی وحی کرده است به

مردمان برسانند. رسول هم اغلب به همین معنی بکار رفته است، اما گاهی رسول فقط به کسی گفته می‌شود، که دارای کتابی و شریعتی باشد و یا بعضی از احکام شریعت سابق را نسخ نماید، بنابراین رسول اخص از نبی است. در کلام برخی از معتزله آمده است: نبی کسی است که از جانب خداوند خبر می‌دهد به واسطه کتابی یا الهامی یا تنبیهی در منامی، اما رسول کسی است که فرشته وحی به او نازل شده و وحی الهی را به این وسیله به وی می‌رساند. چنان که مشاهده می‌شود این عده از معتزله میان نبی و رسول فرقی می‌بینند، و این فرق را در این می‌دانند، که به رسول، برخلاف نبی فرشته وحی نازل می‌شود. اما برخلاف آنها قاضی عبدالجبار معتزلی هرگونه فرقی را میان نبی و رسول انکار می‌کند. پس ملاحظه می‌شود، همانگونه که در صدرگفتار به آن اشاره شد، عبارات متکلمان در تعریف نبوت و رسالت متفاوت و در وجود و عدم فرق میان نبی و رسول متغایر است که دیده شد بعضی میان آنها فرق نهادند و در صورتی که بعضی دیگر وجود هرگونه فرقی را میان آنها انکار کردند و آنان هم که میان آنها فرق نهادند در جهات فرق با هم اتفاق نداشتند. اکنون که این آگاهی اندک از افکار متکلمان در خصوص نبوت و رسالت حاصل آمد به تعریف آنها از نقطه نظر ابن عربی و پیروانش می‌پردازیم که در عرفان ایشان این موضوعات از اهمیت و برجستگی خاصی برخوردار است.

نقطة نظر ابن عربی و پیروان او در خصوص نبوت و رسالت:
 آنان میان نبوت و رسالت فرقی بارز می‌بینند و چنین می‌نگارند. نبوت اخبار از حقایق یعنی ذات و اسماء و صفات حق تعالی و نیز معرفت احکام شریعت است از طریق وحی، بنابراین نبی کسی است که از طریق وحی به حقایق مذکور و نیز به احکام شریعت‌اش آگاه است، اما باین

که به انباء و اخبار آن حقایق موظف است به تبلیغ و تعلیم شریعتش مأمور و موظف نیست، بلکه امر و وظیفه‌اش عدم تبلیغ آن است، نبوت به این معنی را که نبوت تحقیق، مطلق نبوت و نبوت عامه نیز گفته‌اند پایان نمی‌پذیرد و انقطاع نمی‌یابد بلکه تا قیام قیامت دوام و بقا می‌یابد.

ام‌ا رسالت: همان نبوت است به اضافه تبلیغ شریعت و تعلیم احکام و تأدیب به اخلاق و تعلیم حکمت و قیام به سیاست. رسالت را گاهی نبوت تشریع نیز گفته‌اند پس رسول همان نبی است به اضافه حکم تبلیغ شریعت. رسالت نعمت کونی — نه الهی — و واسطه میان مرسل، مرسل‌الیه و مرسل‌به است و آن حال رسول است نه مقام او، لذا برخلاف نبوت و ولایت انقطاع می‌یابد و به انقضای زمان تبلیغ احکام، زایل می‌گردد.

معانی ولایت در لغت تازی و فقه اسلامی: همان‌گونه که نبوت و رسالت پیش از ابن عربی در کلام اسلامی موضوع بحث و تحقیق قرار گرفته بود مسأله ولایت نیز پیش از وی در فقه اسلامی به‌ویژه فقه شیعه مورد توجه شدید واقع شده است لذا مناسب آمد که پیش از گزارش عقیده ابن عربی و پیروانش در خصوص ولایت به معنای آن در لغت تازی و فقه اسلامی اشاره‌ای شود، تا معلوم گردد با وجود اینکه میان اصطلاح فقهی ولایت و اصطلاح عرفانی آن اندک شباهتی موجود است که هردو اصطلاح با توجه به معانی لغوی آن بکار رفته است ولی معنای اصطلاحین، و تا حدودی موارد استعمالشان، بطور کلی با یکدیگر متفاوت است. ولایت در لغت به معنای قرب، نصرت و محبت و تملک و تدبیر و تولی و تصرف استعمال شده، در قرآن مجید نیز در معانی مذکور بکار رفته است. با توجه به این معانی است که فقها پدر و جد پدری را اولیای اطفال یعنی یار و یاور و سرپرست آنان و نیز

اولیای عقد یعنی متولی امور عقد و بازماندگان نزدیک مقتول را اولیای دم یعنی صاحبان خون و وارثان او و بالاخره فقیه عادل را ولی مسلمانان یعنی متولی و متصدی امور و حاکم آنان می‌خوانند.

ولایت از نقطه نظر ابن عربی و پیروان او: ایشان به دو نوع ولایت قائلند ولایت عامه که همه مؤمنان را است، که همه آنان از برکت ایمانشان به حق تعالی نزدیکند و او یار و یاور و مدبر و متولی امور ایشان است و ولایت خاصه، که مخصوص و اصلاان ارباب سیر و سلوک است و عبارت است از فنای عید در حق و قیام عبد باحق یعنی عبد در این مقام از خود رها شده، در حق فانی گشته و با بقای او باقی مانده است. البته نیل به این مقام باتولی حق تحقق می‌یابد و ولیی که به این مقام نائل می‌آید، در وقت حصول فنا از معارف الهی آگاه می‌گردد و در وقت بقای بعد از فنا از آن حقایق و معارف خبر می‌دهد و همان‌طور که فلک محیط به سایر افلاک و اجسام احاطه دارد، مقام ولایت هم، به مقام نبوت و رسالت احاطه دارد به عبارت دیگر هر کس که به صفت نبوت و رسالت متصف است به ولایت نیز متصف است یعنی که ولایت عام و شامل و محیط است پس هر نبی و رسولی ولی هست اما هر ولی ای نبی و رسول نیست، همان‌طور که هر نبی ای رسول نیست، که گفته شد نبی نسبت به رسول عام است و رسول نسبت به او خاص. ولایت انقطاع نمی‌یابد، خداوند خود را به اسم نبی و رسول ننماید اما خود را به اسم ولی نامیده است که: «الله ولی الذین آمنوا» و «هو الولی الحمید» فرموده است، لذا این اسم همواره در دنیا و آخرت در بندگانش جریان و سریان می‌یابد و ظاهر می‌گردد که مظاهرش اولیاء اند و جهان هرگز از وجودشان خالی نمی‌ماند و نماند.

مقام ولایت برتر از مقام نبوت و رسالت است: در عرفان ابن عربی و پیروانش این نکته که ولایت از نبوت و رسالت برتر است، مورد

تأکید قرار گرفته و چنان که در آینده خواهیم دید، در اثر سوءفهم باعث شده است، تا از سوی مخالفانش انتقادات شدیدی بروی وارد آید. مخالفان چنین پنداشته‌اند که ابن عربی مطلق ولایت را در هر کسی که تحقق یابد، به نبوت و رسالت برتری می‌دهد در صورتی که این چنین نیست و نکته این است که او ولایت نبی و رسول را به مرتبه نبوت و رسالت او برتری می‌دهد که به عقیده او و پیروانش ولایت نعمت الهی است و باطن نبوت و رسالت و تصرف در خلق است به حق و حکمش متعلق به خدای تعالی است و در دنیا و آخرت دائم و باقی است به علاوه چنانکه گفته شد ولایت نسبت به رسالت عام است و هر رسولی دارای مرتبه ولایت است همانطور که نبوت نسبت به رسالت عام است و هر رسولی دارای مرتبه نبوت است به بیان روشنتر به عقیده ابن عربی و اتباعش هر رسولی نبی است بدون عکس کلی، پس رسالت مرتبه خاصی در نبوت و هر نبی‌ای ولی است بدون عکس کلی پس نبوت مرتبه خاصی است از ولایت، پس هر رسولی هم نبی است و هم ولی بنابراین مرتبه رسول برتر از مرتبه نبی و ولی است، که جامع مراتب سه‌گانه است اما مرتبه ولایت او از مرتبه نبوتش و مرتبه نبوتش از مرتبه رسالتش بالاتر است زیرا ولایت جهت حقیقت اوست که فانی در حق است و نبوت جهت ملکیت اوست که به واسطه آن با ملائکه مناسبت می‌یابد و از آنها وحی می‌گیرد اما رسالتش جهت بشریت اوست که به واسطه آن با انسانها مناسبت می‌یابد و احکام الهی به آنان تبلیغ می‌نماید و به آن وسیله به تعلیم و ارشادشان می‌پردازد. پس مقام نبوت مقام برزخ است میان مقام ولایت و رسالت که مقام ولایت فوق مقام نبوت و مقام رسالت دون آن است.

خلاصه آنچه ابن عربی و اتباعش پذیرفته و گفته‌اند این است که مقام ولایت نبی و رسول از مقام نبوت و رسالتش افضل است نه اینکه

ولایت غیر نبی و رسول بر نبوت و رسالت نبی و رسول فضیلت دارد و ولی از نبی و رسول برتر است زیرا به عقیده ایشان با این که مرتبه ولایت جلیل و درجه اش عظیم است آن آخذ از نبوت است و علامت صحت ولی متابعت نبی است در ظاهر و لذا او با تأسف و حسرت می نگارد: «که خداوند با انقطاع نبوت و رسالت بعد از موت محمد (ص) پشت اولیا را شکسته است که ایشان به واسطه این انقطاع، وحی ربانی را که قوت ارواحشان است از دست داده اند و این حکایت از آن دارد که اولیا در مقام انبیا نیستند و برای آگاهی به وحی الهی نیازمند ایشانند و لذا چون دوره نبوت و رسالت یعنی وحی ربانی پایان پذیرفت پشت اولیا شکست که از وحی بی بهره شدند و تنها چیزی که برایشان باقی ماند وحی متبیرات است در منام، تا به این وسیله با رایحه وحی مأنوس گردند.» گذشته از اینها او مقام نبوت را چنان بالا می برد و آن را بر ولایت برتری می دهد که با وجود اینکه خود را خاتم اولیا می خواند تصریح می نماید که «دخول ما به مقام نبی ممنوع است و غایت معرفت ما، آن هم از طریق ارث، نظر است به او مانند نظر کسی که در اسفل جنت است به کسی که در مقام اعلی علیین است و نیز مانند نظر اهل زمین به ستارگان آسمان.» (۳۴)

درباره خلافت

قیصری در رساله التوحید والنبوة والولایه می گوید:

چون حق سبحان بذات خویش بی نیاز از جهانیان است، آن کسانی که اسماء الهی آنان را اقتضا کرده است، بنابراین برای هر یک از اسماء مظهری باید باشد تا بدان و از آن ظهور یابد، پس رحمن مثلاً ظهورش تمام نمی گردد مگر بوسیله وجود راحم و مرحوم، بنابراین اگر راحم و مرحوم در خارج نباشند، رحمانیت حق سبحان دانسته نمی-

گردد، و همینطور اسم قهار طلب قاهر و مقهور می‌کند پس راحم و قاهر دو مظهر برای دو اسم رحمان و قهار هستند و همینطور تمامی اسماء خداوند اثرشان جز با داشتن مظهري در خارج آشکار نمی‌گردد، پس بایسته است که مظهر اسم الله که اسم جامع است برای همه اسماء و صفات، خلیفه‌ای از جانب او باشد و نزدیک به جهان برای رساندن هر آنچه در جهان است به کمال شایسته‌اش، و این نیست مگر روح محمدی (ص) و چنین است که خدای فرمود: کسانی که با تو بیعت می‌کنند همانا با خدا بیعت می‌کنند، دست خدا فراز همه دستهاست و بر همین منوال است رسول خدا در زیر درخت به هنگام بیعت فرمود: این دست خداست و به دست راست خویش اشاره کرد و این دست عثمان است و به دست چپ خود اشاره فرمود و از او در غیبتش بیعت گرفت.

و در کتاب و سنت به اسم الله، بدون اسماء دیگر آمده است، اشاره به اینکه او مظهر این اسم جامع است.

پس او خلیفه خداست بر تمام جهانیان ازلاً و ابداً، و برای این است که از آن هنگام که آدم بین آب و گل بود او نبی بوده است «و آدم و هر کس غیر اوست روز قیامت زیر لوای من هستند» و اوست آقای فرزند آدم در روز قیامت، و به او در شفاعت گشوده می‌شود، و غیر از او اقطاب و کاملان خلیفه‌های اویند و خلیفه را بایست که موصوف به جمیع صفات الهی باشد جز وجوب ذاتی. و متحقق به همه اسماء باشد تا بتواند مظاهر اسماء را آنچه که طلب می‌کنند ببخشد و به کمال شایسته هر یک برساند و گرنه توان خلافت نخواهد داشت. و همانا وجوب ذاتی را قید کردیم تا خلیفه از واجب الوجود ممتاز گردد، و خلیفه با امکان خویش از واجب ممتاز می‌گردد و چون جامع حقایق الهیه و مظهر اسم جامع است همه حقایق عالم در ذات و حقیقتش

هست، تا در جامعیت و احاطه بین ظاهر و مظهر مضاهاتی باشد، پس حقیقت او حقیقت همه حقایق و اشیاء و موجودات است و همه اعیان عالم را این خلیفه تربیت می‌کند و به کمال شایسته‌اش می‌رساند و او را به آنچه در حقیقت اوست یاری می‌دهد. پس خلیفه بنده خداست و رب عالم است از طریق ربوبیت‌اش برای عالم، پس آنچه در عالم است صرفنظر از اینکه از اهل جبروت یا ملکوت یا ناسوت باشد نمی‌گیرد آنچه را که می‌گیرد مگر از او، پس کمال آنها به اوست (به خلیفه است) همچنانکه خلافت خلیفه بدانهاست، چونکه اگر عالم نباشد خلیفه‌ای هم نیست و اینکه خلیفه به حکم بشر بودن صفات و عجز و نقصان را داراست منافاتی با متصف بودنش به صفات ملک رحمان ندارد و این خلیفه تصرفی در اهل عالم نمی‌کند مگر به آنچه که عنایت الهی اقتضا کرده است و مشیت ذاتی ازلی اعطا کرده است اعیان ثابته را استعداداتشان را در ازل.

و همچنین در همان رساله درباره ولایت بیان زیر را دارد:

درباره ولایت

شیخ کبیر می‌گوید: بدان همانا ولایت از ولی مأخوذ است و آن به معنای قرب و نزدیکی است و به همین جهت است که ولی، حبیب گفته می‌شود، چون نزدیک است به دوست خویش. و در اصطلاح ولایت به معنای قرب به حق سبحان است و آن دو گونه است: عام و خاص.

ولایت عام برای هر کس به خدای ایمان آورد و عمل نیک انجام دهد حاصل است، خداوند تعالی فرمود: «الله ولی الذین آمنوا یخرجهم من الظلمات الی النور...»

و ولایت خاص یعنی فنای فی الله ذاتاً و صفتاً و فعلاً. پس ولی

یعنی فانی در خدا، و قائم به او، ظاهر به اسماء و صفات او و این عطائی و کسبی است.

اما ولایت عطائی آن است که با انجذاب به حضرت رحمان، قبل از مجاهدت نفسانی حاصل می‌شود.

و ولایت کسبی آن است که با انجذاب به حق سبحان، بعد از مجاهدت، حاصل می‌شود.

و هر کس را که جذبت‌اش بر مجاهدتش پیشی گیرد، محبوب نامیده می‌شود زیرا که حق سبحان او را جذب می‌کند به خویش و هر کس را که مجاهدت‌اش جذبه‌اش را پیشی گیرد، محب نامیده می‌شود برای قرب او به حق سبحان اولاً، و سپس برای او انجذاب حاصل می‌شود ثانیاً. چنانکه رسول خدا فرمود به نقل از خدایش: «لایزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه...» پس جذبه او بستگی دارد به محبت ناشی از تقرب او، و به این جهت است که کسبی نام گرفته است.

هستی در عرفان

و ما امرنا الا واحدة

منبسط بودیم و یک گوهر همه
بی سرو بی پابندیم آن سر همه
چون به صورت آمد این نور سره
شد عدد چون سایه های کنگره
کنگره ویران کنید از منجیق
تا رود فرق از میان این فریق

وحدت وجود

وحدت وجود به معنای صحیح آن «نه اقسام باطل آن که جهال
از قلندران صوفیه به آن معتقد بوده اند و یا احياناً در برخی از آثار
وجود دارد» بدون شک مأخوذ از وحی است توحید حقیقی همان وحدت
وجود است.

وجود حقیقی به مضمون آیات باهرات و روایات اختصاص بحق
تعالی دارد، حقایق ممکنه همان ظهور و تجلیات حقند که فی نفسها
وجود ندارند و بواسطه تجلیات ذاتیه و صفاتیّه حق موجود شده اند
آیه کریمه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن» صریحاً وجود حقیقی را

بحق منحصر می‌نماید.

حضرت ولایت مدار علی (ع) فرموده است: «توحیده تمییزه عن خلقه بینوته مع خلقه بینونة صفة لاعزله» حق به حسب صریح وجود از خلق که تعین آن صریح ذاتست متمیز است ولی تمیز حق و دوئی بودن با اشیاء مثل تمیز دو موجود مبین از یکدیگر نمی‌باشد اگر دو وجود فرض شود که با یکدیگر تباین ذاتی داشته باشند در عرض یکدیگر واقع خواهند شد نه در طول یکدیگر.

موجودی که از وجود دیگر فیض وجود اخذ نموده و به تمام ذات مخلوق و مفاض و موهوب غیر است در وجود خارجی و به اعتبار صریح ذات خود تابع صرف وجود علت و خالق و مفیض خود خواهد بود. وجود حق وجود اصلی و اصیل و وجود مخلوق تابع و مفاض و فرع و ظل وجود خالق خواهد بود نه آنکه در مقابل وجود علت خود به‌طور استقلال دارای وجودی اصیل و حقیقی باشد نوع مردم حتی اکثر از اهل دانش و فهم، از احاطهٔ قیومیهٔ حق نسبت به اشیاء غفلت دارند. در قرآن به این نکته اشارات لطیفی است. «الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیئی محیط»، «الا انه فی السماء اله فی الارض اله». بعد از آنکه اهل سلوك علم توحید را به صورت کتاب تدوین نمودند بتدریج نکات و دقایق مهمی مربوط به توحید ذات و صفات حق و آثار او که توحید حقیقی منوط به معرفت توحید در آثار و افعال حق اول «عز شأنه» و وحدت ذاتی صفات او می‌باشد از کتاب آسمانی خود استفاده نمودند، چه آنکه مؤثر حقیقی در دار وجود واحد است و شریکی در افعال ندارد فهم توحید در افعال از غوامض علم عرفان و توحید است و حق این مسأله را قرآن کریم ادا فرموده است: «وان تصبهم حسنة یقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة یقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فمال هؤلاء القوم لا یکادون یفقهون حدیثاً». و فهم توحید حقیقی منوط

به فهم این آیه مبارکه است که همه از اوست با حفظ این حقیقت که شرور بالذات منبعث از حق اول «جل و علا» نمی باشند.

هیچ کتاب آسمانی به اندازه قرآن کریم پافشاری در نفی شرک به انواع و اقسام آن ننموده و توحید حقیقی را که همان وحدت وجود به معنای کامل و صحیح است آشکار نساخته است.

لذا عرفای اسلامی بهیچ مأخذی غیر از کتاب و سنت اعتناء ننموده اند و مسائل مربوط به مبدأ و معاد را بمراتب بهتر از حکمای الهی از مشاء و اشراق و فلاسفه رواقی و افلاطونیان جدید و سایر متصدیان بیان حقایق و معارف عهده دار شده اند. بنحوی که در این اواخر عرفان و تصوف و فلسفه را خود هضم نمود و بتدریج فلاسفه و حکمای الهی در صدد تطبیق مبانی عقلی با مبانی کشفی و ذوقی برآمدند و بتدریج نزاع حکیم و عارف به وجود ملاصدرای شیرازی و فلسفه او ختم شد و آراء عرفانی چنان رونق یافت که مبانی فلاسفه را تحت الشعاع خود قرار داد، این خود از عجایب است.

شریعت مقدس اسلام از آن جهت برتری بر سایر شرایع دارد و خاتم و ناسخ شرایع الهیه است که در فروع و اصول کاملتر و جامعتر و شارع آن به حسب سعه کمال وجودی اشرف خلاق است بنحوی که سایر انبیاء و اولیاء از مشکوة نبوت و ولایت کلیه او و اولیاء تابعان او اخذ فیض نموده اند به حسب قاعده باید قواعد اهل کشف که از مشکوة این حقیقت کلیه و وجود سعی الهی مأخوذ است اکمل و اتم از سایر مشارب باشد.

جمعی از مستشرقین و برخی از دانشمندان اسلامی معتقدند که تصوف در اوایل ظهور اسلام همان زهد حقیقی و اعراض از مشتهات و اعتزال از دنیا و دوری از زخارف آن بود. اسلام عامل مهم ظهور این اصل بود اما تطور و تکاملی که در تصوف بعدها ظاهر شد بنحوی

که عرفای اسلامی مسائل عرفانی را به سبک اهل نظر از محققان فلاسفه تدوین نمودند این استکمال و کمال متأثر از عوامل خارج از اسلام است.

برخی از اروپائیان تصریح نموده اند که: مهمترین و بارزترین این عوامل آراء افلاطونیان جدید و عقایدی است که در مصر و شام تا عهد ذوالنون مصری و معروف کرخی شایع بود بعضیها به اساتید تاریخی راجع به ذوالنون و نشو و نمای او در آن عصر و مأخذ افکار و عقاید او نیز استدلال کرده اند که ما در جای دیگر مفصل نقل کرده ایم.

نیکلسون در برخی از نوشته های خود به طور صریح تصوف را بعد از قرن سوم هجری متأثر بتمام معنی از عوامل خارج از اسلام نمی داند ولی عوامل خارجی را مؤثر در نضج عرفان و تصوف می داند.

جمعی دیگر عرفا را در تصوف عملی و سلوک متأثر از فلسفه هندی فارسی می دانند و معتقدند بایزید بسطامی سخت متأثر از این معنی بوده و وجود او دلیل بر مدعای این دانشمندان است.

اعتقاد به وحدت وجود به معنای حقیقی جامع تنزیه و تشبیه هم معتقد حلاج بوده است و هم معتقد بایزید و سایر مشایخ عرفان (قدما) و خود محی الدین شواهد زیادی بر وحدت وجود از عرفای دیگر نقل کرده است اصولاً فناء در توحید و رجوع حقایق خلایق به اصل وحدت که مدلول صریح آیات قرآنیّه نظیر: «انا لله وانا الیه راجعون، الاوان الی ربک المنتهی، و الی ربک الرجعی...» یا تباین خلق و حق امکان ندارد دو موجود متباین یکی شوند. اتحاد اثنین از محالات اولیه است اتحاد بین لامتحصل و متحصل، اصل و فرع، ظل و صاحب ظل امکان دارد.

بر طبق مبانی صریح دین اسلام وجود حقیقی حق اول می باشد. حضرت موسی بن جعفر فرموده است:

«ان الله تبارك و تعالی لم یزل بلازمان ولا مكان و هو الان كما كان لا یخلو منه مكان ولا یشتغل به مكان ولا یحل فی مكان» مایکون من نجوى ثلاثة الا هورا بعهم ولا خمسة الا وهوسادسهم، والا ادنى من ذلك ولا اكثر، الا هو معهم اینما كانوا، لیس بینہ و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور لا اله الا هو الكبير المتعال».

معنای وحدت وجود به معنای عالی و صحیح آن است که وجود حقیقی کامل منحصر بحق است و حقیقت حق که وجود صرف است احاطه قیومیه بتمام حقایق دارد. احاطه قیومیه یعنی حقیقت وجود محیط بر همه اشیاء است بنحوی که از جبطه وجودی علم و قدرت و اراده و ذات حق هیچ موجودی خارج نیست. فیض وجود حق ساری در جمیع حقایق است بنحوی که هیچ حقیقتی از او خالی نیست اگر مرتبه‌یی از وجود فرض شود که حق در آن مرتبه موجود نباشد باید وجود او محدود بحدی باشد و وجود محدود دارای اندازه و حد و نفاد است، لازمه این امر احتیاج و امکان ذات حق می‌باشد.

ولی احاطه‌اش قیومیه است و در باطن و ظاهر جمیع حقایق ظاهر و باطن و چون اصل هرچیزی است مقوم حقایق است، و چون احاطه قیومیه به زمان و مکان دارد از سنخ زمانیات نیست تا متصف به جسمیت و حدوث شود لذا امام علیه السلام فرمود: «لا یخلو منه مكان...» و فرمود: «لا یشتغل به مكان...» از آنجایی که وحدت حق وحدت اطلاقی انبساطی است و اتصاف به وحدت عددیه محدود ندارد و منشأ وجود و حقایق و پدید آورنده آنهاست و وحدت اطلاقی حقیقی به همه چیز احاطه حقیقی دارد.

امام (ع) به آیه شریفه استشهاد نموده است: «مایکون من نجوى ثلاثة، الا هورا بعهم ولا خمسة و هوسادسهم...» برای تسجیل و

تأکید این معنی که احاطه‌اش قیومی و وحدتش اطلاقی منزّه از کثرت است حضرت باریتعالی در همان آیه می‌فرماید: «ولادنی من ذلک ولا اکثر، الاهیو معهم اینما کانوا» چون احاطه حقیقت وجود با آنکه واحد است احاطه قیومیه و احاطه انبساطیه است و مقوم خارجی وجود اشیاء است و مقوم وجود باید در باطن حقیقت و ذات متقوم تجلی‌نماید نزدیکتر از هر نزدیکی به حقایق است از طرف حق حجابی بین او و اشیاء وجود ندارد حجاب وجود مجازی مخلوق و مفاض است فرموده است: «احتجب بغير حجاب محجوب» محیط حقیقی محاط نمی‌شود و وجود قیوم و نور مطلق به حسب ذات ظاهرترین موجودات است «الله نور السموات و الارض...» در حجاب عزت که همان وجود نامحدود و غیر متناهی باشد مستور است. اصل وجود محدود امکانی که قدرت احاطه بر وجود اطلاقی حق ندارد حجاب بین حق و خلق است.

«تو خود حجاب خودی، حافظ، از میان برخیز»

بنابر آنچه ذکر شد اصل حقیقت وجود محیط بر جمیع اشیاء است و به اعتبار فعل و فیض ساری در اشیاء است، پس وجود حق به اعتبار آنکه وجود صرف محیط بر جمیع فعلیات است. در حجاب عزت و عظمت خود مستغرق و مبرا و منزّه از مخالطت با امکانیات و وجودات ممکنات است، در عین حال سریان در جمیع حقایق دارد و اظهر از هر ظاهر و اقرب از هر قریبی است. «وهو معکم اینما کنتم». این همان وحدت وجودی است که حلاج معتقد به آن است و از حق تمنای فناء در عین توحید دارد و وجود مجازی خود را مانع شهود حقیقت وجود می‌داند و می‌گوید:

بینی و بینک انی نیاز عنسی

فارفع بلطفک اینی من البین

بنابر آنچه در معنای وحدت وجود بیان نمودیم، ظاهر شد که

حق اول، وجود صرف محیط بر ممکنات است و ممکنات ظهور و تجلی و جلوه وجود او می‌باشند که متفرع بر وجود حقند و فیض وجود حق همان حقایق امکانیه‌اند که از جهت انتساب بحق واحدند و به اعتبار خلطه با کثرات این فیض واحد متکثر است.

در قرآن مجید به وحدت فعل حق که متفرع بر وحدت وجود است اشاره شده است «وما امرنا الا واحده» مراد، از امر در این آیه یا امر تشریعی است امر به صلوٰه و زکوة و حج. بدون شک امر تشریعی متکثر است و واحد نمی‌باشد جمیع واجبات شرعیه به امر حق واجب می‌باشند و یا آنکه مراد از امر، امر تکوینی است که همان ایجاد حق باشد چون حق اول عین جمیع کمالات وجودیه است آنچه که مداخلت در ایجاد اشیاء دارد عین ذات مقدس اوست و به صرف اراده سنیّه خود حقایق وجودی را از مقام خفاء به مقام ظهور خارجی آورده است و محتاج به اراده زائد بر ذات نمی‌باشد. اراده و علم و قدرت و جمیع کمالات وجودی او مثل وجود او کلی و سعی و محیط بر جمیع وجودات و مقدورات و مسموعات و مبصرات می‌باشد. مشیت و اراده و علم و قدرت کلی حق به نظام کلی وجود تعلق می‌گیرد. پس ایجاد حق عبارت است از ایجاد همه حقایق وجودی، روی این قاعده جمیع عالم وجود به یک اراده عالی حق موجود شده‌اند. و چون حق واحد حقیقی است متعلق ایجاد او هم موجودی است واحد محیط بر همه حقایق که همان وجود منبسط و اراده فعلیه حق است در آیه شریفه «وما امرنا الا واحده...» به همین معنی اشارت رفته است.

حقیقت واجب الوجود با تمام جهات خدایی داخل در اشیاء نمی‌باشد، بنحوی که وجودش محدود و محصور در تعینات امکانیه باشد، و مقام و مرتبه واجب را که باید فوق جمیع حقایق باشد فاقد باشد. حقیقت حق باید که به جمیع جهات خدایی و ربوبی خارج و منزّل از

اشیاء نباشد وگرنه لازم آید که وجودش متجلی در جمیع حقایق نباشد و فیض و ظهور و تجلی و اراده فعلی او عین هرشیء نباشد، لازمه این قول محدود نمودن فیض وجود حق و کمال حق مطلق است.

در قرآن کریم وارد است «بل یداه مبسوطتان...» ید اشاره و کنایه از قدرت حق و بسط ید همان افاضه فیض است. این جمله دلالت تام بر دوام و ثبوت دارد و از آن ازلیت فعل و عدم جواز انقطاع فیض ازلاً و ابداً فهمیده می‌شود. در یکی از خطبه‌های نهج البلاغه بعد از توصیف حق بصفات کمالیه و سلب نقائص از آن مقام منبع فرموده است: «لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنها بخارج» در خطبه دیگر فرموده است: «مع کل شیء لا بمارنة و غیر کل شیء لا بمزایله... فیکون اولاً قبل ان یکون آخراً و ظاهراً قبل ان یکون باطناً، لم یحلل فی الاشیاء، فیقال هو فیها کائن ولم ینأ عنها فیقال هو منها بائن...». جمیع این کلمات به حسب مضمون و معنی با برخی از آیات قرآنی موافق است و مدلول آنها همان وحدت وجود عرفای اسلامی است. از این قبیل مضامین در کلمات ائمه بسیار است. عرفای اسلامی در جمیع موارد تحقیقات عمیق خود به اخبار و آیات استدلال نموده‌اند. (۳۵)

مولانا می‌گوید:

جنبش کفها به دریا روز و شب
کف همی بینی، نه دریا ای عجب
لاجرم سرگشته گشتی از ضلال
چون حقیقت شد نهان، پیدا خیال
نیست را بنمود هست آن محتشم
هست را بنمود بر شکل عدم
بحر را پوشید و کف کرد آشکار
باد را پوشید و بنمود او غبار

*

بحر وحدانی است فرد و زوج نیست
گوهر و ماهیش غیر موج نیست
ای محال و ای محال اشراک او
دور از آن دریا و موج پاک او
نیست اندر بحر شرک و پیچ پیچ
لیک با احوال چه گویم، هیچ هیچ
چون که جفت احوالیم ای شمن
لازم آمد مشرکانه دم زدن
آن یکی ز آنسوی وصف است و خیال
جز دویی ناید به میدان مقال
یا چو احوال این دویی را نوش کن
یا دهان بردوز و لب خاموش کن

*

جمله عالم عرض بودند تا
اندرین معنی بیامد هل اتی
این عرضها از چه زائید، از صور
وین صور هم از چه زائید، از فکر
این جهان یک فکرت است از عقل کل
عقل کل شاه است و صورتها رسل

*

اعتقاد اساسی تصوف، مخصوصاً به آن صورت که توسط محی الدین
و مکتب او تفسیر شده، وحدت متعالی وجود یا وحدة الوجود است که
از همین لحاظ بسیاری از دانشمندان جدید وی را به مکتب همه خدایی
(پانتئیزم) یا همه در خدایی (پان. انتئیزم) یا وحدت جوهری وجود

متهم کرده‌اند، و در زمانی بسیار نزدیکتر به ما او را پیرو مکتب «تصوف طبیعی» شمرده‌اند. ولی همه این تهمتها بی‌اساس است، از آن جهت که اینان نظریات عرفانی ابن عربی را به جای فلسفه می‌گیرند، و این امر را در نظر نمی‌آورند که راه عرفان از فیض و برکت الهی و ولایت جدا نیست. تهمت عقیده همه خدایی به‌صوفیان زدن بی‌شک خطاست، از آن جهت که اولاً مکتب همه خدایی یک دستگاه فلسفی است، در صورتی که محی‌الدین و دیگران مانند او هرگز ادعای پیروی از یک «دستگاه» فلسفی، از هر قبیل که باشد، یا اختراع آن را نداشته‌اند. ثانیاً، از آن جهت که مکتب همه خدایی مستلزم یک پیوستگی جوهری و «مادی» میان خداوند و جهان است، در صورتی که شیخ نخستین کسی است که تعالی مطلق خداوند را نسبت به هر یک از مقولات، و از جمله جوهر، اظهار داشته است. آنچه که مورد غفلت نقادانی قرار گرفته که متصوفان را به عقیده همه خدایی متهم کرده‌اند، اختلاف اساسی میان رابطه درونی و ذاتی عالم مشهود با مبدأ وجودی آن و میان هویت و پیوستگی جوهری آنهاست. مفهوم اخیر از لحاظ عرفان ممتنع است و با آنچه که محی‌الدین و دیگر ارباب تصوف درباره ذات الهی گفته‌اند تناقض دارد.

اصطلاح همه در خدایی که توسط نیکلسون و دانشمندان دیگری بکار رفته است که خوب می‌دانسته‌اند که عقیده همه خدایی درباره متصوفان صدق نمی‌کند، تا حدی ملایمتر بنظر می‌رسد. درست است که خداوند در همه اشیاء وجود دارد، ولی جهان «حاوی» خدا نیست، و هر اصطلاحی که متضمن چنین معنایی باشد متناسب با توصیف اعتقاد وحدة الوجود نخواهد بود. همچنین اصطلاح «وحدت جوهری وجود» نیز اصطلاح مناسبی نیست، چه در اینجا هم این عقیده متضمن یک دستگاه فلسفی و عقلانی می‌شود که مثلاً متقابل با عقیده ثنویت است، و بار دیگر صفت «وجودی» مایه پیدایش اشتباهی

میان پیوستگی درونی و ذاتی اشیاء و مبدأ آنها و میان پیوستگی جوهری، یا میان آنچه «طولی» است با آنچه «عرضی» است می‌شود. وحدت متصوفه مایه هماهنگ و جمع شدن تضادها و توحید امور ظاهراً متضاد و رنگهای مختلف وجودی است؛ و عبارت از وحدت همه کیفیتهای مختلفی است که وسیله تشخیص سلسله مراتب کثرت می‌شود، و هیچ ربطی به عقیده یک جوهری فلسفی که ابن عربی و دیگران را به آن متهم ساخته‌اند ندارد.

نیز به هیچ دلیلی نمی‌توان ابن عربی را به «تصوف طبیعی» نسبت داد. این اصطلاح را بعضی از مؤلفان کاتولیک مذهب برای آن وضع کردند که اصولاً صور عرفانی معنویت را که در مقابل «تصوف فوق طبیعی» قرار می‌دادند، به وسیله آن معرفی نمایند. میان طبیعی و فوق طبیعی خط فاصل قطعی وجود ندارد. فوق طبیعی یک «سیمای طبیعی» دارد، از این جهت که «اثر» آن را می‌توان در خود وجود اشیاء یافت. و طبیعی نیز یک سیمای فوق طبیعی دارد، از آن جهت که «آثار» فوق طبیعی را می‌توان در سلسله مخلوقات یافت، و از آن جهت که برکت یا فیض الهی در «شریانهای» عالم جریان دارد. از این گذشته، «تصوف» را در یک دین فوق طبیعی و در دین دیگر طبیعی دانستن، یا فقط در حالات خاص و به صورت «اتفاقی» فوق طبیعی دانستن، محدود کردن لطف و عنایت خداوند است. این طرز تفکر یا تنگ‌نظری خطرناک است که هرگز نباید آن را در زمانی که فهم صورتهای دیگر معنویت جنبه فوری و ضروری پیدا کرده است جایز شمارند.

عقیده وحدت وجود یا وحدت واقعیت، به آن صورت که توسط محی‌الدین و دیگر متصوفه بیان شده، نه عقیده همه خدایی است، نه همه در خدایی، نه وحدت جوهری وجود، و نیز ثمره یک «تصوف طبیعی» نیست که از تعالی بر سلسله مراتب عالم مخلوقات عاجز است و از هدایت

سالم حکمت وابسته به وحی و برکت و فیض الهی تھی است. بلکه معنی آن این است که در عین آنکه خداوند نسبت به جهان تعالی مطلق دارد، جهان کاملاً از وی جدا نیست. این است که «جهان به صورتی اسرارآمیز غوطه‌ور در خداوند است.» معنی آن این است که معتقد بودن به هر نوع حقیقتی، مستقل و جدا از حقیقت مطلق، افتادن در گناه بزرگ اسلام یعنی شرك است و انکار «لااله الا الله» و این «لااله الا الله» در واقع شهادت دادن به این امر است که هیچ حقیقتی جز حقیقت مطلق وجود ندارد. این شهادت با یک نفی آغاز می‌شود، تا مبدأ اعلی در هیچ اثباتی، به هر صورت که بوده باشند، محسوس نشود. عالم و اشیائی که در آن است خدا نیست، ولی حقیقت آنها چیزی جز حقیقت او نیست. اگر چنین نباشد، آنها نیز حقیقت‌های مستقلی خواهند بود، که در واقع مثل این است که آنها نیز خدایانی جز الله بوده باشند.

این عربی، که غالباً به عقیده همه خدایی متهم شده، تا آنجا که زبان و بیان بشری اجازه می‌دهد، در تصدیق حق تعالی و وحدت خداوند پیش رفته است، از جمله در رساله الاحدیه چنین نوشته است:

او هست و با او نه پسی است و نه پیشی، نه زیری و نه زبری، نه دوری و نه نزدیکی، نه وحدتی و نه تقسیمی، نه چونی و نه کجایی و نه کیی، نه زمانی و نه آنی و نه عمری، نه بودی و نه مکانی، و اکنون همان است که بود، واحدی است بی وحدت، و فردی است بی فردیت. از اسم و مسمی ترکیب نشده، چه نام او او است و مسمای او او.

پس بدان... در چیزی نیست و چیزی در او نیست، خواه به داخل شدن باشد خواه به پیش افتادن. ضرورت دارد که تو او را این-گونه بشناسی، نه از طریق علم، و نه از طریق عقل، و نه از طریق فهم،

و نه از طریق خیال، و نه از طریق حس، و نه از طریق ادراک. کسی جز او او را نمی‌تواند دید. کسی جز او او را ادراک نمی‌کند. به خود خود را می‌بیند، و به خود خود را می‌شناسد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند، و هیچ کسی جز او او را ادراک نمی‌کند. حجاب او [تنها نتیجه و اثری از] وحدت او است. هیچ چیز جز او حجاب نمی‌شود. حجاب او [تنها] اختلافی وجود او در وحدت او است که هیچ وصفی ندارد. هیچ کس جز او او را نمی‌بیند—نه پیغمبر مرسل، نه ولی کامل، و نه فرشته مقرب. پیامبرش خود او و مرسلش خود او و کلامش خود او است. خود را با خود به خود ارسال داشته است.

بسیار دشوار است که کسی را که در تقدیس و تنزیه خداوند تا این حد بالا رفته است، به عقیده همه خدایی متهم سازند. آنچه ابن عربی می‌خواهد بگوید، این است که حقیقت الهی از مظاهر و تجلیاتش متمایز است، و نسبت به آنها جنبه تعالی دارد، ولی این مظاهر و تجلیات از هر لحاظ مجزا از حقیقت الهی نیست که به صورتی آنها را فرا می‌گیرد. (۳۶)

مولانا می‌فرماید:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد

موسی با موسی در جنگ شد

چون به بیرنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون کردند آشتی

گرتو را آمد بدین نکته سؤال

رنگ، کی خالی بود از قیل و قال

این عجب کاین رنگ از بی‌رنگ خاست

رنگ با بی‌رنگ چون در جنگ خاست

چونکه روغن را ز آب اسرشته‌اند
آب با روغن چرا ضد گشته‌اند
چون گل از خار است و خار از گل چرا
هر دو در جنگند و اندر ماجرا
یا نه جنگ است این برای صحت است
همچو جنگ خرفروشان صنعت است
یا نه این است و نه آن حیرانی است
گنج باید جست این ویرانی است
*

موسی و فرعون در هستی تسوست
باید این دو خصم را در خویش جست
تا قیامت هست از موسی نتاج
نور دیگر نیست دیگر شد سراج
این سفال و این فتیله دیگرست
لیک نورش نیست دیگر ز آن سر است
گر نظر در شیشه داری گم شوی
زانکس از شیشه است اعداد ودوی
ور نظر بر نور داری وارهی
از دویی، و اعداد جسم ای منتهی
*

و مغربی می‌گوید:
هر سو که دویدیم همه روی تو دیدیم
هر جا که رسیدیم سر کوی تو دیدیم
هر قبله که بگزید دل از بهر عبادت
آن قبله دل را خم ابروی تو دیدیم

هر سرو روان را که در این گلشن دهرست
 بر رسته بستان و لب جوی تو دیدیم
 از باد صبا بوی خوش دوش شنیدیم
 با بساد صبا قافله بوی تو دیدیم
 روی همه خوبان جهان را به تماشا
 دیدیم ولی آینه روی تو دیدیم
 در ظاهر و باطن به مجاز و به حقیقت
 خلق دو جهان را همه روسوی تو دیدیم
 هر عاشق دیوانه که در جمله گیتی است
 بر پای دلش سلسله موی تو دیدیم
 سر حلقه رندان خرابات مغان را
 دل در شکن حلقه گیسوی تو دیدیم
 از مغربی احوال پرسید که او را
 سودازده طره هندوی تو دیدیم
 همانطور که از صفحات پیش آشکار گشت اندیشه وحدت وجود
 که در حقیقت بایستی آن را «اندیشه محوری» عرفان نامید، اندیشه بی
 پرصلابت و استوار و زیبا اما در عین حال دشوار و عقل و سوز و جنجال
 برانگیز است.

وحدت وجود لازمه بینش دینی است. لب و مغز توحید همین
 وحدت وجود است. حتی در کلام که متکلمان بحث از توحید ذاتی
 و توحید صفاتی و توحید افعالی می کنند سرانجام سر از وحدت وجود
 در می آورد. فعل خدا را واحد دانستن چیزی جز وحدت وجود نیست
 زیرا که خدا هستی بخش اشیاء و به زبان فیلسوفان علت مفیض وجود
 اشیاء و پدیده هاست و فعل خدا همان هستی بخشیدن و ایجاد است
 و فعل خدا واحد است و کثرت در او راه ندارد. همچنین چون فاعل

(یعنی ذات مقدس خداوند) واحد است بلکه اساساً وحدت حقیقی منحصر به ذات اوست پس باید فعل او هم واحد باشد و جز واحد از او صادر نگردد و الا لازمه اش حصول کثرت حقیقی در ذات مقدس خداوند است. این مفاد قاعده معروف الواحد است که می‌گویند از واحد جز واحد صادر نمی‌گردد. اگر ذات حق واحد است — که هست — پس فعل او و آنچه که از او صادر می‌گردد نیز بایستی واحد باشد و الا سنجیت علت و معلول بهم می‌خورد و کثیر از واحد صادر خواهد شد که ضرورتاً محال است و به نفی و انکار علیت می‌انجامد. این همان مسأله دشوار و اندیشه‌سوز و مردافکن «صدور کثرت از وحدت» است که در عرفان و تا حدی در فلسفه مطرح است. البته فیلسوفان کوشیده‌اند تا به یاری عقل این معما را بگشایند و این پرسش را پاسخ دهند که چگونه ممکن است از واحد بالذات کثیر بالذات صادر گردد؟ اما عارفان به مدد کشف و از طریق پاکسازی خود و صیقل دادن آینه جان و تقرب به مبدأ عالم و جان جهان به مسأله پاسخ داده‌اند.

از موضوع دور نیفتیم به اعتقاد بنده کیفیت ارتباط حق و خلق و خالق و مخلوق را جز با اندیشه وحدت وجود در چهره اصیل و عارفانه اش نمی‌توان تبیین نمود. اینجا دیگر قلمرو عقل نیست که عقل را اینجا به مرخصی فرستاده‌اند اینجا قلمرو شهود است و با پایی دیگر بایستی به پیمودن آن همت گماشت. اینجا مرزی است که فوق عقل و عقلانیت‌گری است باید جان پاک داشت و از آتش مقدس عشق حق قبی و از مشکوة ولایت شعله‌ای همراه داشت و یکسره به یار اندیشید و خانه دل را روید و در کوی وصال دوست منزل کرد و از خدا طلب هدایت و حل معما کرد. بهر روی وحدت وجود برخلاف معاندان و جاهلان و عرفان ناشناسان نه تنها ضد دین و خصم او نیست بلکه لطیفترین و ظریفترین و دقیقترین و استوارترین اندیشه‌هایی است که در فرهنگ

بشری‌پدیدارگشته است و می‌خواهم بگویم که اوج دیانت و خدا-پرستی است. کسانی که به نام دیانت نسبت کفر و الحاد به قائلان به وحدت وجود می‌دهند نه دیانت را شناخته‌اند و نه عرفان را. نه قرآن را فهمیده‌اند و نه با ادعیه مأثوره از امامان بزرگ سلام الله علیهم اجمعین آشنایی دارند. خوبست نگاهی به دعا‌های امامان شیعه بیندازند تا شاید به عمق و مضمون اندیشه وحدت وجود پی ببرند.

یا دست کم نوشته‌های امام (مدظله) را بخوانند تا از زبان یک فقیه کامل و مرجع عظیم الشان مسائل عرفانی را بشنوند و در صورتی که فرصت ندارند لااقل به تفسیرگرانقدر امام بر سوره حمد مراجعه کنند تا با عرفان حقیقی و شرعی آشنا گردند. این همه بیگانگی با عرفان، آن هم پس از انقلاب — که خود تحول روحی و ارزشی بود — دیگر پذیرفته نیست. ملامتگران عرفا و پیروان اندیشه‌های عرفانی خود به دلیل عدم آشنایی‌شان با عرفان و حتی فلسفه اسلامی مستحق ملامت‌اند. شگفت است که از این بحر ذخار نمی‌به اینها نرسیده است.

خوب است در سخنان عرفا غور کنند و بکوشند تا مراد و مقصود آنان را دریابند نه اینکه به پیشداوری پرداخته بدون حتی قرائت سطحی کتب آنان، ایشان را متهم به کفر و زندقه نمایند. عارفان مردمانی یکتابین و دین‌باورند.

اینان قومی‌اند طرفدار شرع و ملتزم به آن. لطیف‌ترین اندیشه‌های انسانی و خداگرایانه را باید در نزد اینان جستجو نمود.

وای بر آنان که ایشان را متهم به کفر و الحاد می‌کنند که اینان خدا را یافته‌اند و به دیدار او نائل شده‌اند و حقیقت توحید را به عیان نه به بیان چشیده‌اند و از شهد آن کام جان را سیراب کرده‌اند. عرفان نشانه کمال آدمی است بلکه بالاتر نیاز آدمی است، عشق اوست، حیات اوست. بی‌عرفان نمی‌توان زندگی کرد. عرفان دانستن حقایق است

به علم حضوری شهودی نه علم حصولی مفهومی و هر کس مرتبه‌ای از این علم حضوری شهودی را داراست. پس هیچ کس بی‌عرفان نیست. عرفان زائیده محرومیت انسانها از مواهب مادی نیست که نشانگر عشق درونی و پرشور آدمی است نسبت به معبود نخستین و معشوق ازلی. رهانیدن روح است از تنگنای پرظلمت جهان ماده به گستره سراسر نور ملکوت. وحدت وجود اندیشه هسته‌ای و مرکزی و محوری عرفان است و دعا‌های مفاتیح و صحیفه و حتی خطبه‌های نهج البلاغه سرشار و لبریز از اندیشه وحدت وجودند. آری حقیقت هستی فقط یکی است و آن ذات مقدس خداوند تبارک و تعالی است.

موجود بحق واحد اول باشد جز او همه موهوم و معطل باشد هر نقش که غیر اوست اندر نظرت نقش دومین چشم احوال باشد وحدت وجود در حکمت متعالیه صدرا یی هم در بحث «وحدت و کثرت وجود» مطرح شده است برای توضیح این مطلب به بیانی از مرحوم استاد شهید مرتضی مطهری (رضوان الله تعالی علیه) اکتفا می‌کنیم.

استاد شهید در شرح منظومه سبزواری چنین می‌فرمایند:

وحدت و کثرت وجود

الفهلویون الوجود عندهم
حقیقة ذات تشکک تعم
مراتباً غنی و فقراً تختلف
کالنور حیثما تقوی وضعف.

وجود در نزد حکمای قدیم ایران حقیقتی است
مختلف المراتب که شامل می‌شود
مراتبی که از نظر بی‌نیازی و نیاز مختلفند

مانند نور که قوی می‌شود و ضعیف.

شرح: مسأله وحدت و کثرت وجود پس از مسأله اصالت وجود مهمترین مسائل فلسفه است. همواره برای بشر این مسأله مطرح بوده است که آیا بر جهان وحدت حکم فرماید یا کثرت؟ یعنی آیا آنچه هست واقعاً یکی است و کثرت موهوم است و از قبیل عکسهای گوناگون است که از یک شیء در آئینه‌های متعدد می‌افتد و یا برعکس، کثرت امر واقعی است و وحدت موهوم است، یعنی این ذهن بشر است که وحدتی از این کثرتها انتزاع می‌کند.

بهر حال پس از آنکه در هر چیز دو حیثیت تشخیص داده شد: وجود و ماهیت، و معلوم شد که مفهوم ذهنی وجود یک مفهوم عام است و معلوم شد وجود و ماهیت در ذهن مغایر یکدیگرند و در خارج متحدند، و معلوم شد از این دو یکی اصیل است و دیگری اعتباری، و به عبارت دیگر واقعیت خارجی، مصداق واقعی یکی و مصداق اعتباری دیگری است و معلوم شد که آنچه اصیل است وجود است و ماهیت اعتباری است، پس از همه اینها نوبت به این مسأله می‌رسد که آیا حقیقت وجود واحد است یا کثیر؟

در این زمینه سه نظریه وجود دارد:

۱- وحدت محض، نظریه برخی عرفا.

۲- کثرت محض، نظریه منسوب به مشائین.

۳- وحدت در عین کثرت یا تشکیک در وجود، نظریه منسوب

به شیخ اشراق و حکمای ایران باستان.

ما درباره نظریه عرفا که در متن منظومه طرح نشده بحثی نمی‌کنیم. لازمه نظریه عرفا این است که هیچ‌گونه کثرتی در متن واقعیت نباشد، از نظر فلاسفه این نظر قابل قبول نیست، زیرا همانطور که بالبداهه می‌دانیم «واقعیتی هست» و جهان برخلاف نظر

سوفسطائیان پوچ اندر پوچ نیست، می دانیم واقعیت دارای نوعی کثرت است و ماهیات گوناگون به تبع وجود موجودند و این ماهیات عین یکدیگر نمی باشند و ممکن نیست وجودی که هیچ نوع کثرتی در او نیست منشأ انتزاع ماهیات گوناگون باشد. باقی می ماند دو نظریه دیگر یکی اینکه گفته شود وجودات در خارج متکثر و متباینند و هیچ نوع وحدت و سنخیتی میان آنها نیست. این نظریه منسوب به مشائین است. دیگر اینکه گفته شود حقیقت وجود در عین اینکه حقیقت واحد و سنخ واحد است دارای مراتب و درجات گوناگون است. مرتبه ای از او غنی و واجب است و مراتب دیگر فقیر و ممکن. خود مراتب فقیر و ممکن نیز از لحاظ شدت و ضعف و کمال و نقص، با یکدیگر متفاوتند و به عبارت دیگر حقیقت وجود یک حقیقت تشکیکی است و اختلاف مراتب به شدت و ضعف و کمال و نقص است و جهت اشتراك مراتب با یکدیگر عین جهت اختلاف آنهاست. مانند مراتب نور که بعضی قویتر و بعضی ضعیف تر است، نور قوی با نور ضعیف در حیثیت نوری با هم مشترکند و تفاوت شان در قوت و ضعف است. نور قوی جز نور چیزی نیست و نور ضعیف نیز جز نور چیزی نیست. یعنی چنین نیست که نور قوی مرکب است از نور و غیر نور، و بدین جهت قوی شده است که چیز دیگری با نور مخلوط شده است و یا نور ضعیف مرکب است از نور و غیر نور و بدین جهت به صورت نور ضعیف متجلی گشته است.

و عند مشائیه حقائق

تباین و هولد زاهق

وجود در نزد (بعقیده) حکمای مشائین حقایقی است

متباین با یکدیگر و این عقیده نزد من باطل است

لان معنی واحداً لایتنزع

عماله توحده الم یقع

زیرا مفهوم واحد انتزاع نمی‌شود

از امور کثیره‌ای که هیچ وحدتی ندارند

شرح: در بیت اول از این دو بیت عقیده مشائین مبنی بر کثرت وجود نقل و تزییب (نادرست به حساب آوردن) شده است و در بیت دوم یک برهان بر بطلان عقیده مشائین ذکر شده است.

توضیح برهان این است که: در مسأله دوم از مسائل وجود تحت عنوان اشتراك وجود ثابت شد که اشتراك وجود اشتراك معنوی است نه لفظی. به عبارت دیگر مفهوم وجود یک مفهوم واحد عام است که در همه موارد صدق می‌کند نه اینکه به عدد مواردی که وجود صدق می‌کند معنی و مفهوم جداگانه‌ای وجود داشته است.

این مطلب را مقدمه قرار داده و می‌گوییم بنابر کثرت و تباین وجودات بطوری که هیچ جهت اشتراك میان وجودات نباشد لازم می‌آید که مفهوم و معنی واحد از امور کثیره متباینه بماهی متباینه انتزاع شود و بر امور متباینه صدق کند، و این محال است. توضیح اینکه ذهن هرگاه مفهومی را از مصداقی انتزاع می‌کند ناچار بواسطه خصوصیتی است که در آن مصداق است، و اگر نه می‌بایست هر مفهومی از هر مصداقی انتزاع شود، و همچنین هر مفهومی بر هر مصداقی که منطبق می‌شود بواسطه یک خصوصیت خاصی است که در آن مصداق است و الا می‌بایست هر مفهومی بر هر مصداقی منطبق شود. اکنون می‌گوییم اگر وجودات حقایق متباینه باشند و هیچ گونه وجه مشترك میان آنها نباشد پس خصوصیتی که در هر کدام هست در هیچ کدام دیگر نیست و در این صورت اگر هیچ یک از خصوصیات متباینه در انتزاع و انطباق مفاهیم و معانی و مصادیق گراف و بلاجهت باشد، و اگر یکی بالخصوص دخالت داشته باشد لازم می‌آید بر غیر او صدق نکند، و اگر فرض کنیم همه باهم دخالت دارند می‌بایست بر هیچ کدام

به تنهایی صدق نکند و همه این توالی و لوازم فاسد است. پس اصل مدعای طرف مبنی براینکه مفهوم واحد از امورکثیره و متباینه من جمیع الجهات انتزاع شده است باطل است.

چنانکه ملاحظه می‌شود شیوه بحث مرحوم مطهری در اینجا فیلسوفانه است نه عارفانه و ایشان همانطور که خود یادآور شده‌اند از متن متابعت کرده و نظریه عرفا را توضیح نداده‌اند. ما در اینجا برای روشن ساختن بیشتر نظریه عرفا بخشهایی از بحث وجود که در کتاب تبیان‌الرموز (شرح مقدمه قیصری بر فصوص‌الحکم شیخ اکبر محی‌الدین عربی) مطرح شده است فرمول‌وار نقل می‌کنیم تا برای مراجعه و بررسی بیشتر آسانتر باشد.

بدانکه وجود من حیث هوهو به ملاحظه صرف و محض ذات او غیر وجود ذهنی و خارجی است، زیرا هریک از این دو نوعی است از انواع او، و هیچ چیز نشاید عین نوع خود باشد، والا لازم می‌آید شیء واحد در حالت واحده، هم عام و هم خاص باشد و هم عینی باشد و هم ذهنی.

پس وجود من حیث هوهو لا بشرط شیء یعنی نه به لحاظ نفی و یا اثبات نه مقید است به اطلاق و نه به تقیید، نه کلی است و نه جزئی، نه عام است و نه خاص، نه واحد است بوحدهتی که زاید بر ذات او باشد و نه کثیر، که همه اینها قید و منافی با اطلاق حقیقی و با اخذ عنوان وجود من حیث هوهو است.

وجود جوهر نیست، زیرا جوهر در نزد بعضی موجودی است در خارج که «نه در موضوع» باشد و نزد بعضی ماهیتی است که اگر در خارج موجود باشد «نه در موضوع» خواهد بود، یعنی تحقق و وجود خارجی آن تابع تحقق و وجود موضوع نیست، و ذات وجود نه چنین است، که اگر چنین بودی مانند سایر جواهر متعینه محتاج به وجود زائد

بر ماهیت او و لوازم آن بودی.

وجود عرض نیست که عرض عبارت است از شیء که موجود در موضوع باشد، یا عبارت از ماهیتی است که اگر موجود شود در خارج هر آینه «موجود درموضوع» باشد، و وجود موجود نیست به این معنی، که برای آن وجود زائد بر ذات باشد، چه جای اینکه «موجود در موضوع» باشد! بل موجودیت آن بعین خود و ذات خود است نه به امر دیگری که عقلاً یا خارجاً مغایر ذات او باشد. بعلاوه اگر وجود عرض باشد باید قائم باشد به موضوعی که بالذات قبل از وی موجود باشد، و این مستلزم تقدم وجود است بر نفس خود. و بطلان تقدم شیء بر نفس خود بدیهی است.

و ایضاً وجود در تعریف جوهر و عرض مأخوذ است، زیرا اعم از هر دو است، و اعم غیر اخص است، پس وجود غیر جوهر و عرض است.

وجود، امر اعتباری نیست، زیرا در حد ذات خود تحقق دارد. ظاهر و واضح تر از هر چیزی وجود است از جهت انیت و تحقق و پنهان تر از همه اشیاء است از جهت حقیقت و ماهیت. معرفت کنه وجود هم کنه وجود را سزد و بس. شرح عشق و عاشقی هم عشق گفت.

گر نهان جویی عیان آنگه شود

ور عیان جویی نهان آنگه شود

ور بهم جویی چو بیچون است او

آن زمان از هر دو بیرون است او

صدهزاران طور از جان برتر است

هرچه خواهیم گفت او ز آن برتر است

وجود، بالذات محیط بهمة اشیاء است و اگر غیر وجود را احاطه

براشیاء باشد بالعرض و بواسطه وجود است که قوام غیر وجود به وجود است که اگر وجود بر شیء منضم نشود و با مفهوم ملاحظه نگردد هیچ چیز موجود نخواهد بود لاذهنّا و لاخارجاً.

پس مقوم اشیاء بل عین اشیاء وجود است، زیرا هم اوست که در مراتب و منازل خود جلوه گر آمده و به صورت حقایق مراتب متجلی گشته چه در عین و چه در علم، پس مسمی به ماهیات و اعیان ثابته شده.

وجود را من حیث هوهو ضدی و مثلی نیست، چه ضدین، در موجود متخالف و مثلین دو موجود متساوی اند و بالغیر از وجود بالاصاله موجودی نداریم تا او با وجود متخالف شود، ضد آن گردد یا متساوی افتد.

پس وجود مخالف جمیع حقایق شد که حقایق را امثال و اضداد است و وجود را نه. پس «لیس کمثله شیئی» در وجود صدق پذیرفت، و تحقق ضدین و تقوم مثلین به وجود است. بل ضدین و مثلین همان وجودند زیرا هم اوست که به صورت ضدین و هیکل مثلین جلوه گر آمده است. عشق است و بس که در دو جهان جلوه می کند

گاه از لباس شاه و گاه از کسوت گدا
از صفات وجود یکی دیگر این است که قابل انقسام و تجزیه نیست اصلاً نه در خارج و نه در عقل، به علت بساطت وجود، پس وجود را جنس و فصلی نیست زیرا جنس و فصل، مرکب را باید، و هرگاه جنس و فصل نداشت، حدی هم ندارد که حد به جنس و فصل است.

هرگاه وجود مرکب و منقسم باشد، باید وجود متحقق و مقوم بالاجزاء باشد، پس لازم می آید که جزء وجود بالوجود سابق بر وجود باشد و این مستلزم تقدم شیء بر نفس خود است و تقدم شیء بر نفس

خود بدیهی‌البطلان است. وجود در حد ذات خود قبول اشتداد و ضعف ندارد زیرا اشتداد و ضعف، قیدند و با ذات وجود که مأخوذ من- حیث‌الاطلاق است ملحوظ نخواهند شد پس زیادی و نقصان و شدت و ضعف به وجود عارض نمی‌شوند مگر به حسب ظهور و خفای که در آن به اعتبار‌المرتبه واقع می‌گردند، چنانچه در غیر قارالذات مانند حرکت واقع می‌آید.

وجود، خیر محض است و هر خیر ناشی از او و متحقق بدوست و قوام آن بذات خود از ذات خود است، زیرا در تحقق محتاج اسری که خارج از ذات او باشد نیست. پس قیوم و ثابت بذاته و مثبت و مقیم لغیره همان وجود است و بس. وجود را ابتدایی نیست، که اگر ابتدایی داشته باشد مسبوق به عدم خواهد بود، و محتاج به علت موجهه زیرا در این وقت ممکن خواهد شد.

و نیز وجود را انقطاع و انتهای نیست و الا در حالت انتها معروض عدم می‌شود و لازم می‌آید که وجود موصوف به ضد گردد. هرگاه وجود وجود غیر، عین وجود باشد، یا لازم می‌آید که وجود منقلب بعدم گردد، هرگاه وجود وجود عین وجود باشد و هر دو فقره لازمه محالند، پس ملزوم که انتهای وجود باشد نیز محال است.

پس وجود است و بس که ازلی، بی‌ابتدا و ابدی بی‌انتها و ظاهر و باطن و اول و آخر است به علت اینکه هرچه در عالم شهادت ظاهر و هرچه در عالم غیب باطن است راجع به وجود است: «وهو بکل شیئی علیم» زیرا بذات خود محیط به همه اشیاء می‌باشد و حصول هر علم مره عالمی را بهر معلومی بواسطه وجود است، پس وجود اولی و الیق به عالمیت اشیاء است که سایر اشیاء را نسبت عالمیت بالواسطه و وجود را بالذات است.

وجود است که جمیع کمالات لازم او می‌شوند و همه صفات

مانند حیات و علم و قدرت و اراده و سمع و بصر و غیر اینها به اوقائم می‌گردند، پس اوست و بالذات حی‌علیم مرید قادرسمیع و بصیر نه به واسطه چیز دیگر، زیرا کمالات اشیاء کلاً بواسطه وجود، لاحق اشیاء می‌شوند، بل همان وجود است که به تجلی خود ظاهر می‌گردد و به تحول خود در صور مختلفه بواسطه اختلاف صور کمالات لایح می‌گردد و تابع ذوات می‌شود.

تعیین و امتیاز وجود به ذات اوست نه امری زاید براو، زیرا در وجود، چیزی که مغایر وجود باشد نیست تا با او در امری شریک آید و از او به دیگری ممتاز شود تا لازم آید ازدیاد تعین او بر ذات او مانند سایر امور متعینه.

وجود، نور محض است، زیرا بذاته ظاهر و مظهر غیر است. حقیقت وجود، معلوم ماسوی وجود نیست. کافتاب آمد دلیل آفتاب.

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی که بحق از عرفان‌شناسان بزرگ و راستین‌اند درباره وحدت وجود می‌فرمایند: «طایفه‌ای از اهل تصوف همانطوری که ذکر کردیم گفته‌اند: در دار وجود موجود واقعی و نفس‌الامری غیر از حق تعالی وجود ندارد، و عالم منحصر به یک وجود و هستی صرف و بسیط من جمیع الجهات است، و موجودات متکثره که در نظر ما جلوه می‌کند صرف توهم و محض تخیل و ثانیه مایراه الاحولند.

هرچیز که غیر حق بیاید نظرت نقش دومین چشم احوال باشد وحدت حقیقی صرف، و کثرت مترائیه صرف التوهم و محض التخیل است، (کَلِمَا فِي الْكُونِ وَهْمٌ أَوْ خِيَالٌ) این همان قول به وحدت وجود و موجود است بعضی از اکابر (مرحوم آقامحمد رضا قمشه‌ای) فرموده‌اند لازمه این قول نفی شرایع و ملل و انزال کتب و بعث رسل است در بین

قائلین به این قول جمعی از اکابرند که نمی‌توان آنها را رسمی به این معانی کرد. محی‌الدین عربی در پاره‌ای از کلمات خود کثرت را بکلی نفی می‌کند و وجود را منحصر به حق می‌داند و وجود موجودات را وجودات مجازی دانسته و گفته است همه موجودات نسب وجود حقند. ولی مراد اینها (کما اینکه در بسیاری از مواضع کتب خود اشاره فرموده‌اند) از نسب و اضافه اضافه اشراقیه است و اضافه اشراقیه را کمترین تعبیر به اضافه اعتباریه نموده‌اند و مراد از اعتباری در اینجا اعتباری عرفانی است نه نسب و اضافه اصطلاحی مقولی حکمی، اضافه و نسب عرفانیه ظل وجود حق است.

الم ترالی ربك كيف مد الظل

وجودات ظلیه و نسب عرفانیه به عقیده اینها از حقیقت وجود نیست. و حقیقت وجود همان مراتبه ذات حق است و بس و شؤونات و تجلیات ذاتیه حق عبارت از همین نسب می‌باشند.

بعد از وضوح این مطلب و مقدمه می‌گوییم این اعظم گفته‌اند: در متن اعیان و نفس واقع نمی‌باشد مگر ذات واحد قائمه بذات خود که منزله از جمیع انحاء ترکیب و تقیید و تخصیص و تشخیص بذات خود است و شریکی در موجودیت ندارد، و چون صرفست ثانی از سنخ خود ندارد، و هرچه غیر از آن حقیقت دیده می‌شود از شؤونات ذاتیه آن وجود است، و ماسوی الله تعالی بالنسبه به او مثل نسبت اصل به فرع و عکس به عاکس است. از برای اعیان ثابته و ماهیات امکانیه تحقق و ثبوتی نیست. وجودات ممکنات نسب و اضافه اشراقیه حقند و برگشتشان به سوی اوست آنچه عالم از خود دارد همان ماهیات امکانیه است که با قطع نظر از تجلیات و ظهورات وجودی حق معدومات صرفه‌اند. اینکه اعظم فرموده‌اند: فالعالم متوهم ماله وجود حقیقی، مرادشان همین است که ذکر کردیم.

قول دیگر در مسأله وجود و موجود قول کسانی است که فرموده‌اند: کثرات ظاهره در وجود کثرت حقیقه می‌باشد، به علت کثرت موجودات متمیزه در خارج و آثار مختلفه مترتبه براین موجودات و در عین حال وحدت حقیقه وجود هم ثابت است، و منافاتی بین وحدت حقیقه و کثرت حقیقه نیست، وحدت اثر حقیقت نفس وجود است و کثرات بواسطه ظهور حقیقت وجود در ماهیات مختلفه می‌باشد. جمله یک نوزند، اما رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته و این وجود واحد در مقام فعل عین ماهیات مختلفه است که ساری در تمام ماهیات است و چون وحدت حقیقت وجود وحدت اطلاقی انبساطی و بالجمله وحدت حقیقی می‌باشد منافات با کثرت حقیقی ندارد، آن وحدتی که منافات با کثرت حقیقه دارد وحدت عددیه می‌باشد و این اطلاق و انبساط و سریان، اطلاق و انبساط و سریان خارجیه است که به تعینات امکانیه متعین شده است و در ملابس اعیان ثابته و ماهیات امکانیه ظهور نموده است.

(ان الحق المنزه عن نقائص الامکان بل عن کمالات الاکوان هو الخلق المشبه وان کان قد تمیز الخلق عن خالقه بامکانه ونقصه. (۳۷) چو آدم را فرستادیم بیرون جمال خویش در صحرا نهادیم مرحوم استاد سید محمد کاظم عصار که در علوم عقلی از اکابر تلامذ فیلسوف بارع و محقق آقا میرزا حسن کرمانشاهی و عارف و حکیم نامدار آقامیرزا هاشم اشکوری و استاد محقق و حکیم متأله آقامیر- شهاب الدین نیریزی شیرازی می‌باشد و خود از عارفان و فیلسوفان و فقیهان متبحر و از مدرسان بزرگ علوم عقلی بشمار می‌رود و در کتاب وحدت وجود و بداء درباره عقیده وحدت وجود عرفانی چنین می‌فرماید: از طوایفی که وجود را دارای فزد و مصداق دانسته‌اند عقیده منسوب

به اکابر صوفیه است، این طایفه معتقدند که وجود بلکه موجود فرد واحد و مصداق فاردی است. این دعوی برحسب ظاهر چون خلاف حس و برهان و مستلزم محاذیر شرعی و دینی است ناچار توجیهاتی در این زمینه پیش آمده و ناگزیر شده‌اند به وجوهی که ذیلاً بیان می‌شود مطلب را توجیه نمایند. ابتدا ما وجوهی که دیگران عقیده صوفیه را به آن حمل نموده گوشزد ساخته آنگاه اعتقاد خود را شرح می‌دهیم. آنچه در بالابدان اشاره رفت که مراد به وحدت وجود و وجود واحد همان صرف وجود و محض تحقق بوده بدون آنکه قبول تکرر نماید و وجودات دیگر بواسطه شوب به ماهیت و حدود عدمیه موجود حقیقی نبوده و اطلاق لفظ وجود بر آنها به نحو مجاز لغوی و ضربی از مجاز عرفانی است. اطلاق اول به اعتبار علاقه جزء و کل و یا اتحاد متحصّل و لامتحصل است بعنایت اطلاق دوم از جهت این است که هرگاه حدود و ماهیات لحاظ شود ممکنات در حریم اعدام داخل شوند و عدم بذات لاشیء است و در صورتی که از حدود و ماهیات قطع نظر نماییم و وجود صرف چیزی باقی نماند و آن وجود هم قابل تکرار نیست تا به تعدد وجوه لازم آید و از اینجا گویند وجود واحد است و بقیه اشیاء و ممکنات اعدام چنانچه کریمه: «یا ایها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغنی» بدان اشاره دارد چه آنکه فقر سلب و ناداری است پس ممکن به حسب ذات مصداق سلب وجود و لاشیئیت است و غنی محل وجدان و دارایی است؛ پس وجود صرف یا واجب تعالی، مورد وجدان حقیقی شیئیت وجودی است و چون صرف و غیر مشوب است واحد و غیر قابل تکرر است.

بهر حال بنابراین معنی از وحدت وجود مراد آن است که در دار تحقق و نشأه هستی جز سنخ وجود غیر قابل تکرر، چیزی موجود نیست زیرا بقیه اشیاء و ممکنات یا غیر خالص هستند یا لاشیء محض و

عدم محض و سلب صرف.

خلاصه کلام آنکه وجود صرف، مصداق حقیقی مقابل خود که عدم است می‌باشد ولی ممکنات هریک در ذات خود مصداق عدم با ضربی از سلب وجود هستند و از این رو صرف وجود قابل صدور و تکرر و معلولیت و مبدء داشتن نیست برخلاف ممکنات که در حریم اعدام واقعند پس امتناع از داشتن علت و مبدء نورزند و افتقار و نیازمندی درحد ذات آنها مأخوذ است و چون ذاتی است، قابل انفکاک نخواهد بود.

سیه رویی ز ممکن در دو عالم جدا، هرگز نشد، والله اعلم
این بیان از برخی از تحقیقات محقق سبزواری در حواشی اسفار مستفاد می‌شود.

وجه دوم — آنکه: مقصود از وجود واحد، فرد واقعی اصیل و موجود درخارج بوده و مراد به موجود واحد، آن فرد باشد و این اطلاق از باب این است که هر شیء واجد ذات خود است نه از جهت قیام مبدء «اشتقاق و باانتساب به مبدء» و بالاخره از وحدت در این مورد وحدت شخصیه اراده شده است و بدیهی است که وجود واحد به این معنی بر غیر واجب صدق نکند پس موجودیت ممکنات یا به معنای انتساب به وجود حقیقی واجبی خواهد بود و یا از باب اینکه عقل به ملاحظه اضافه جعلیه و پس از جعل انتزاع مفهوم وجود نماید خواهد بود و چنانکه مشاهده می‌شود اگر مراد به وحدت وجود این معنی مقصود باشد همانا مذهب ذوق التأله خواهد شد و عقیده دیگری نخواهد بود.

وجه سوم — اینکه: مراد از وجود واحد، وحدت سنخ وجود باشد و مقصود از موجود واحد؛ وجدان ممکنات است از آن سنخ واحد؛ پس کثرت اشیاء به اعتبار مراتب متکثر وجود است و وحدت وجود به اعتبار وحدت سنخ و وجدان ممکنات سنخ وجود را، بنابراین کثرت

مراتب منافات با وحدت سنخی ندارد. به عبارت دیگر وجود، سنخ واحد است و موجودات مشترکند در اینکه از این سنخ دارا هستند و با یکدیگر در واجد بودن سنخ وجودتناسب دارند و از همین رو فلاسفه وجود را مشترک معنوی دانند مابین واجب و ممکن و این جهت تناسب را مصحح علیت و معلولیت و مبدئیت حق تعالی برای اشیاء قرار دهند چه اگر این جهت تناسب و سنخیت درین نبود و چنانچه ظاهر کلمات مشاء است وجودات ذاتاً متباین بودی علت بودن واجب و مبدأیتش برای ممکنات رخت برستی زیرا بدیهی است امر مباین در مخالف و مباین خود نتواند تأثیر نمود به هر حال مرجع بیان فوق به عقیده حکماء پهلوی و فلاسفه الهی است و مذهب خاص در مقابل آن نخواهد بود باید دانست که مراد طایفه مشائیه از تباین وجودات تباین ذاتی افراد وجود نیست وگرنه اعتراضات و شبهات بیشمار محاذیر بسیار برآنان لازم آید که هیچ گونه قابل رفع نیست ولی ما عقیده مشاء را در تصنیفات فلسفی خود بنحوی توجیه نموده ایم که هر قسم اعتراضی را مرتفع ساخته و محذوری باقی نگذارده.

وجه چهارم — وجود مفهومی است واحد مشترك به اشتراك، معنوی چنانچه سابقاً بدان اشاره رفت و بدیهی است که مفهوم واحد از امور کثیر بیشمار متنزع نگردد زیرا مصداق حقیقی هر مفهوم چیزی است که آن مفهوم را بتوان از او انتزاع نموده بدون هیچ گونه حیثیت اعم از تقییدی و تعلیلی.

به عبارت دیگر: منشأ انتزاع هر مفهوم آن چیزی است که با قطع نظر از هر قید و حیثیت بتوان آن مفهوم را انتزاع نمود و چنین منشأ انتزاع در هر مفهوم بیش از یک فرد و یک مصداق نخواهد بود و در اینجا حمل هر مفهوم بر منشأ انتزاع و مصداق حقیقی خود بر وجه ضرورت ذاتیه است و چون وجود مصداقش را علتی نیست وگرنه

تقدم شیء بر نفس خود لازم آید مفهوم وجود بر مصداق بالذاتش بوجه ضرورت ذاتیه حمل شود پس موضوع در قضیه «الوجود موجود بالضرورة الازلیة» یک فرد و مصداق حقیقی خارجی بیش نخواهد بود و بقیه موجودات و کلیه ممکنات مصداق بالعرض آن می باشند زیرا نفس وجودات ممکنه به امکان فقری، با نظریه جهت تعلیلی و ماهیات ممکنه به اعتبار حیثیت تقییدی و انضمام وجود، مصداق مفهوم وجود گردند پس منشأ انتزاع بالذات وجود نخواهد بود و از اینجا وجودات امکانی را ظل و فیء و سایه و تبع وجود و ماهیات را محل اشراق شمس حقیقت دانند چنانکه در کریمه «الم تر الی ربک کیف مدالظل» و «اشرقت الارض بنور ربها» بر آن اشاره رفته است.

از طرف دیگر می دانیم که ظل هر شیء مندرک است در ذی. ظل و از آن جهت که ظل است استقلال لحاظی نداشته و حکم یا اثری بر آن مترتب نیست. پس نظر در موجودات از جهت ظلیت و بماهیه اطلال همان نظر در ذی ظل است پس در این نظر جز حضرت وجود مصداق حقیقی موجود امری مشهود نخواهد بود و در صورتی که وجودات منظور به لحاظ استقلالی و به لحاظ به نظر غیر تبعی واقع شوند مصداق موجود و منشأ انتزاع آن مفهوم نخواهند بود.

به عبارت دیگر هرگاه عالم و اجزاء آن را از آسمان و زمین و شجر و مدر، حیوان و انسان و غیره مرآت و مابه نظر قرار دهیم و به نظر استقلالی به آن نظر نماییم جز حضرت وجود، و حق معبود، مشهود نشود و اگر مستقلاً طرف ملاحظه و به عنوان: مافیه نظر مورد توجه و التفات نفسانی قرار گیرند از حریم صدق وجود بلکه از صحنه و عرشه شیئیت و هستی خارج شوند پس در یک نظر بیش از یک فرد وجود و مصداق موجود متحقق و مشهود نخواهد و در نظر دیگر، وجود و شیئیت از عالم و اجزاء آن رخت بر بندد و به عدم ذاتی خود

عودت نماید و همین است آنچه که برخی از اکابر پس از شنیدن «کان الله ولم یکن معه شیئی» بدان اشاره نموده و گفته‌اند: «الان کماکان» زیرا اکنون نیز عالم و آنچه در آن است به نظر مرآت‌ی و ظلی جز واجب تعالی نخواهد بود و به نظر استقلالی عالم و اجزایش مصداق صرف و سلب محض و نفی بحت بشمار آیند. و شاید کلام معجز نظام مولی‌الموحدين علی «علیه‌السلام»: «ما رأیت شیئاً الاو رأیت الله قبله و بعده و معه و...» اشاره به همین بیان بوده باشد که به نظر اندک‌اکی و مرآت‌ی اشیاء نشانه و قدم‌گاه حضرت وجودند و به نظر استقلالی لاشیء محض و عدم مطلق بشمار روند. (۳۸)

ما خرابات‌نشینان همه هم‌رنگ همیم

باطناً عین وجودیم و بظاهر عدمیم

عارفان و التزام به شرع

عارفان حقیقی تابعان راستین شریعتند

در طول تاریخ عرفان، عارفان بسیاری مورد شکنجه و آزار جاهلان و بیخبران و ظاهربینان قرار گرفته‌اند. عارفانی بوده‌اند که تهدید به مرگ شده و برخی دیگر بوسیله اهل ظاهر به شهادت رسیده‌اند. فراوان بوده‌اند فقیهان ظاهرپرست و نامتمیزی که از سر جهالت یا غرور فتوی به عدم مشروعیت عرفان داده‌اند. ما نمی‌گوییم که در میان مدعیان عرفان، کذابانی نبوده‌اند که عرفان را پوششی برای فریب دیگران نمی‌کرده‌اند. و البته از چنین عرفانی دفاع نمی‌کنیم. ما از عرفانی دفاع می‌کنیم که طرفداران آن وصول به حقیقت را جز به متابعت کامل از شریعت نمی‌دانند، از عرفانی سخن می‌گوییم که پیروان و سالکان آن خود از فقهاء طراز اول و غالباً مدرّس فقه و اصول و کلامی و محدث و مفسر بوده‌اند. از عرفانی گفتگو می‌کنیم که مریدان آن شیعیان راستین ائمه (ع) بوده‌اند. درد آور است که کسانی به نام دفاع از دیانت با عارفان راستین به‌ستیز برخاسته و این واقعیت‌ترین موحدان تاریخ را که عمرشان سراسر

جهاد با نفس بوده است و تلاش برای قرب به حق و کسب رضای او حتی تکفیر کرده‌اند. برای عبرت‌آموزی یک نمونه از برخورد پرخطای قشریون و سدکنندگان راه خدا را با یک عارف واقعی ذکر می‌کنم.

استاد سید جلال‌الدین آشتیانی محقق بزرگ فلسفه و عرفان اسلامی در مقدمه کتاب الشواهد الربوبیه در شرح حال حکماء بعد از ملاصدرا می‌فرماید: «بین شاگردان آخوند (مقصود آخوند ملاعلی‌نوری است) آقا سید رضی در عرفان بزرگترین استاد عصر خود بود. سید رضی مازندرانی اگر چه در حکمت متعالیه شاگرد آخوند نوری است و شاید در مسائل نظری و فلسفه بحثی به مرتبه آخوند نوری نرسد ولی در عرفانیات و حکمت ذوقی و احاطه به کلمات اهل عرفان بر آخوند نوری ترجیح دارد بلکه فاصله این دو در این قسمت زیاد است و همانطوری که آخوند نوری در حکمت متعالیه کم‌نظیر است آقا سیدرضی مازندرانی در تصوف و عرفان در بین متأخران بی‌نظیر و در تسلط به افکار محی‌الدین در مرتبه و مقام بعد از شارحان کلمات محی‌الدین و عارفان قرن هفتم و هشتم قرار دارد.

این سید رضی استاد عارف نامدار و حکیم بزرگوار آقامیرزا- محمد رضا قمشه‌ای م، ۱۳۰۶ ه. ق می‌باشد.

این سید رضی همان شخصی است که حاج محمد ابراهیم کلباسی او را تکفیر نمود. نوع این تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر اعمال مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگوییم حکم آنها به تکفیر ناشی از عدم ورود به مبانی عقلی و عرفانی بوده لهذا کسانی که در علوم منقول و معقول ماهر بودند کمتر اشخاص را تکفیر کرده‌اند نوعاً کسانی که تکفیر می‌شدند اهل صلاح و سداد و ورع و تقوی و فضیلت بوده‌اند. همین سید رضی از متقین بنام عصر خود بود. اغلب ایام

سال را روزه می‌گرفت، در شب زنده داری و عبادات و ریاضات شرعی و مواظبت بر طاعات و زهد و ورع و عمل و تعبد بظواهر شرع، داستانهای عجیب و غریب از او نقل کرده‌اند. معروف است به آقا محمدرضای قمشه‌ای شاگرد اعظم خود گفته بود در درس توحید و معارف الهی باید با وضو حاضر شوی، فهم حقایق علم توحید با ملازمت بر عبادت خالص حق برای انسان میسر می‌شود.

و همچنین مولانا محمدصادق الاردستانی که در زهد و ورع و تقوی سرگذشتی حیرت‌انگیز دارد، تکفیر شد و او را به انواع بلیه جانفرسا مبتلا نمودند. غرور و خودخواهی زیاده از حد منشأ این کارها می‌شده است و برخلاف موازین عقل و شرع مردم متقی را تکفیر می‌کردند و سلیقه شخصی خود را معیار واقع می‌دانستند و خانمان اشخاص را برباد می‌دادند و آنان را در انظار مردم خفیف جلوه می‌دادند. گاهی هم اشخاصی تکفیر می‌شدند که برخلاف افکار عوام و سلیقه مشهور کلامی نمی‌گفتند مانند اینکه به تحریک یکی از مدرسین نجف که می‌خواست در آینده بلامعارض باشد حاج میرزا حبیب‌الله رشتی، آقا شیخ‌هادی طهرانی مدرس معروف را که جماعتی از مجتهدین و مراجع تقلید عصر بعد از شاگردان او بودند تکفیر کرد و بر حیثیات این مرد بزرگ لطمه عظیمی وارد آمد.

سید رضی از اصفهان به نجف آباد تبعید شد. این سید متأله محقق مجبور شد از برای نجات جان خود تظاهر به جنون کند. گویند طبیب معروفی که در باطن از مریدان سید بود شهادت داد که من مدتها سید را معالجه جنون می‌نمودم. با این تدابیر این عارف ربانی نجات پیدا می‌کند و جان سلامت می‌برد و به سرنوشت شیخ اشراق و عین‌القضاة همدانی مبتلا نمی‌گردد.

این یک نمونه از تاریخ قشریگریهای افسارگسیخته مردمانی

بیخبر و جاهل یا مغرض و مغرور است که به آسانی مردان خدا و موحدین راستین را تا این اندازه تحت فشار و در مضیقه قرار می‌داده‌اند.

با کمال مسرت باید گفت که در زمان ما این مشکل تا حد فراوانی رفع شده است. علماء ما و در رأس آنان امام بزرگوار ما خود عارفانی خداجوی و سالکانی عرفان‌شناس‌اند.

من کوچکتر از آنم که مقام عرفانی امام بزرگ را توصیف کنم اما اساتید بزرگ من ایشان را یکی از بزرگترین اساتید عرفان نظری و علوم عقلی می‌دانند که آثاری بینظیر در عرفان علمی دارند.

امروز دیگر بسیار کمند علمایی که با علوم عقلی و عرفانی آشنا نباشند و از این رهگذر بسیاری سوءفهمها از میان رخت بر بسته است و خدای را برای نعمت هزاران سپاس.

ما در اینجا نمونه‌هایی از سخنان عارفان را که سالکان راه حقیقت را به متابعت شرع فرا می‌خوانند نقل می‌کنیم و در ختام کلام بیانی از حضرت امام (روحی‌له‌الفداء) ذکر می‌کنیم که همگان را کفایت می‌کند.

محي الدين ابن عربي برجسته‌ترین شخصیت عرفانی در اوایل
فصوص‌الحکم چنین می‌گوید:

ومن الله ارجو أن أكرن ممن أيد فتأيد و قيد بالشرع المطهر -
المحمدي فتقيد و قيد وحشنا في زمرة كما جعلنا من أمة.

و امیدوارم که خدای تعالی مرا از گروهی قرار دهد که تأیید شدگانند و مقید به احکام شریعت مطهر محمدی باشند، همانطور که در دنیا ما را از امت او (محمد «ص») قرار داد در آخرت نیز در ردیف پیروان او قرارمان دهد.

این سخن جز اینکه دلالت تام و تمام دارد بر گرایش عمیق و احترام فراوان ابن عربی به شریعت و رسول خدا، جز اینکه نشان

می‌دهد که این پیر بزرگ عرفان و سرسلسله عارفان خداجو خود را از پیروان شرع محمدی و از امت او می‌داند و از خداوند نیز می‌خواهد که او را در این زمره و از این امت قرار دهد چه معنایی دارد؟ آیا با وجود این باز می‌توان ابن عربی را محکوم به کفر و ارتداد نمود؟ می‌توان عرفاء را به بیدینی متهم کرد؟ آیا باز هم می‌توان دم از خصوصیت و ضدیت عرفان با شریعت زد؟ یا برعکس باید گفت که عرفاء، مردمانی هستند راسخ در دین و تابع شرع؟ به اعتقاد ما عرفان واقعی نه تنها مخالف شرع نیست بلکه لازمه و بهتر بگوییم ثمره و محصول پایبندی صحیح به شریعت گرایش به عرفان است یعنی عرفان از متن شریعت می‌جوشد نه اینکه خصم او باشد.

در باب اینکه عرفاء راستین پیروان واقعی شریعتند و عرفان واقعی مخالف شریعت نیست

قیصری در باب اینکه عارفان الهی مردمانی دیندار و پایبند شریعت‌اند در رسائل خود بیاناتی دارد که ما بخشهایی از آن را در اینجا می‌آوریم:

فالواجب علی الطالب المسترشد اتباع علماء الظاهر فی- العبادات و الطاعات والانقیاد لعلم ظاهر الشریعه، فانه صورة علم الحقیقة لاغیر، و متابعة الاولیاء فی السیر والسلوک، لینیفتح له ابواب الغیب والملکوت، و عندالفتح وانکشاف الباطن له والمفهومات اللازمة للمفهوم- الاول، المفهوم من لسان الاشارة يجب علیه العمل بمقتضى علم الظاهر والباطن ان كان مما يمكن الجمع بينهما، و ان لم يمكن الجمع بينهما فهوما دام لم یکن معلوماً بحکم الحال و الوارد ایضاً يجب علیه اتباع العلم، و ان كان معلوماً بحیث خرج من مقام التکلیف، فعمله بمقتضى حاله، لکونه فی حکم المجذوبین، وكذلك الكاملون المکملون،

فانهم في الظاهر متابعون ظاهر النبي (ص)، و هم العلماء المجتهدون. و اما في الباطن فلا يلزم لهم الاتباع لكونهم يحكمون بظاهر المفهوم الاول من القرآن و الحديث. و هؤلاء يعلمون ذلك مع المفهومات الاخر، و الاعلم لا يتبع من دونه، بل الامر بالعكس، لشهود الاعلم الامر على ما في نفسه.

فيجب على الطالب الايمان بالله و كتبه و رسله، و اليوم الاخر، و الجنة و النار، و الحساب و الثواب و العقاب.

و بان كل ما اخبروا به فهو حق صدق، لاشك فيه و لاشبهه بالعمل بمقتضى ما امر به، و الاثنتها عما نهوا عنه على سبيل التقليد، لينكشف له حقيقة الامر، و يظهر له السر المصون في كل من المأمورات و المنهيات، فيكون عند ذلك ايتانه بالمأمورات، و انتهاء عن المنهيات عن علم و يقين، بل عن الشهود و العيان، لا بمجرد التقليد و الايمان فيتفطن الى امور اعلى منها، فيزيد في العبادة، كما كان يعبد رسول الله (ص)، و انه قام بالليل حتى تورست قدماه، فقل له في ذلك ان الله قد غفر لك ما تقدم من ذنبك و ما تأخر، فقال عليه السلام: «افلا اكون عبداً شكوراً». جعلنا الله من الشاكرين، و حشرنا بين الذاكرين.

در مورد اينكه عارفان الهى پابند شريعتند

و با كارهايى كه مرتاضان مى كنند مخالفند

و الكشف الصورى الذى يحصل للمرتاضين من احوال الناس و الحوادث الذى يقع انما يحصل فيه و لكونه غير مخصوص باهل الايمان و عدم التفات خاطر اهل الله بالحوادث الزمانية لا يلتفت اليه الكمل.

اعلم ان الوصول الى الله تعالى لا يمكن للخلق الا بتابع الانبياء و الاولياء «عليهم السلام» اذ العقل لا يهتدى اليه اهتداء تطمئن به

القلوب، و يرتفع عن صاحبه الريب و الشكوك، ولا سبيل في معرفة الحق غيرانه ينظر في الممكنات و يستدل بها على موجدتها، و هو الحق سبحانه، و على وحدته و وجوبه و علمه و قدرته. لا يعلم من صفاته التشبيهية الا هذا القدر، و من صفاته التنزيهية انه ليس بجسم ولا جسماني ولا- زمانى ولا مكانى و امثال ذلك.

وليس هذا الاستدلال الامن وراء الحجاب، و مثل هذا المستدل كمثل من يرى ظل الشخص القائم في الشمس، و هو في البيت لا يراه، يعلم يقيناً ان ثمة شخصاً انسانياً قائماً، لكنه لا يعلم من هو، و مشكله و هيئته، و ماعته و صفته؟ لعدم شهوده اياه، فهو كأعمى يلمس شيئاً، فيدرك بالة لمسه بعض صفات ملموسه، ولا يشاهده، ولا يعلم حقيقته، ولا جميع صفاته.

فاصحاب العقول كالذين قال تعالى فيهم: «اولئك ينادون من مكان بعيد»، لانهم يجعلون الحق بعيداً عن انفسهم خارجاً عن الممكنات كلها فرداً واحداً شخصاً ممتازاً عن جميع ماسواه، صدمته الموجودات- الممكنة، والحق سبحانه يخبر عن نفسه انه قريب بقوله: «واذا سألك عبادى عنى فانى قريب، ونحن اقرب اليه من جبل الوريد، ونحن اقرب اليه منكم، ولكن لا تبصرون».

بل يخبرانه «هو الاول والاخر والظاهر والباطن و هو بكل شئى عليم».

وفى هذا الاخبار جعل نفسه عين كل مظهر و مابطن، و هو اعلم بذاته عن غيره، و قوله صادق والايمان به واجب.

فلا هتداء اليه تعالى اما باخباره تعالى عن ذاته و صفاته و اسمائه، او بتجليه لعباده و اشهاد نفسه لهم «وجل جناب الحق عن ان يكون شريعة لكل وارد، او يطلع عليه الا واحد بعد واحد» فهم الانبياء والاولياء عليهم السلام، الذين هم خلاصة اهل الوجود و الشهود،

فوجب لطالب الحق اتباعهم والاهتداء بهم. قال تعالى: «قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله». و بقدر متابعة للانبياء والاولياء عليهم السلام يظهر له الانوار الالهيه والاسرار الربانيه. (۳۹)

حضرت امام خمینی درباره اینکه عارفان مردمانی دین باورند و سخنانشان مخالف شریعت نیست می‌فرمایند:

از امور مهمه‌ای که تنبه به آن لازم است و اخوان مؤمنین و خصوصاً اهل علم کثر الله امثالهم باید در نظر داشته باشند آن است که اگر کلامی از بعضی علماء نفس و اهل معرفت دیدند یا شنیدند به مجرد آنکه به گوش آنها آشنا نیست یا مبنی بر اصطلاحی است که آنها را از آن حظی نیست، بدون حجت شرعی رمی بفساد و بطلان نکنند و از اهل آن توهین و تحقیر ننمایند و گمان نکنند هر کسی اسم از مراتب نفس و مقامات اولیاء و عرفاء و تجلیات حق و عشق و محبت و امثال اینها که در اصطلاحات اهل معرفت رایج است برد صوفی است یا مروج دعاوی صوفیه است یا بافنده از پیش خود است و برطبق آن برهانی عقلی یا حجتی شرعی ندارد.

بجان دوست قسم کلمات نوع آنها شرح بیانات قرآن و حدیث است.

تفکرکن در این حدیث شریف که از حضرت صادق سلام الله علیه درباره قلب سلیم وارد شده ببین آیا غیر از فنای ذاتی و ترك خودی و خودیت و انیت و انانیت که در لسان اهل معرفت است به چیز دیگر قابل حمل است؟ آیا مناجات شعبانیه را که از حضرت امیر و اولاد معصومین اوسلام الله علیهم وارد شده و مکرر خوانده‌ای تفکر و تدبر در فقرات آن کرده‌ای که غایة القصوای آمال عارفان و منتهای آرزوی سالکان همین فقره شریفه از آن دعای شریف است:

الهی هب لی کمال الانقطاع الیک و أنر ابصار قلوبنا بضیاء

نظرها اليك حتى تخرق ابصارالقلوب حجبالنور فتصل الى معدن العظمة و تصير ارواحنا معلقة بعز قدسك.

آيا مقصود از اين تعلق بعز قدس چيست؟ آيا حقيقت ولاحظته فصعق لجلالك غير از صعق در لسان اولياء است؟ آيا مقصود از تجليات كه در دعای عظيم الشأن سمات وارد است غير از تجليات و مشاهدات در لسان آنهاست؟ آيا در كلمات كدام عارف بالاتر از اين حديث كه در كتب معتبره شيعه و سنی نقل شده و از احاديث متواتره می توان گفت او راديد؟ كه می فرماید:

مايتقرب الى عبد من عبادي بشيء احبالي مما افترضت عليه و انه يتقرب الى بالنافلة حتى احبه فاذا احبته كنت اذاً سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و لسانه الذي ينطق به و يده الذي يبطش بها ان دعاني اجبه و ان سألني اعطينه.

بالجملة شواهد يبيح از آن است كه بتوان در اين مختصر گنجانيد.

و مقصود ما از اين تطويل آن است كه برادران ايمانی خود را قدری به معارف نزديك كنيم و اين بدینی را كه در آنها نسبت به علمای بزرگ اسلام توليد شده و آنها را رمی به تصوف نموده اند بزدائيم نه آن كه فقط برای تطهير دامن مقدس آنها از اين الواث باشد زیرا كه به توهين و تحقير خلق بنده پيش خدا خوار نمی شود اگر خودش پاك باشد بلكه بيشتر نظر ما آن است كه جلب نظر خوانندگان را به معارف الهية و تهذيب باطن كه هر دو از مهمات بلكه غايت بعثت انبياء و انزل كتب است نماييم. (۴۰)

اكنون كه مراتب اخلاص و مقامات عبادات را تا اندازه ای دانستی خود را مهيا كن برای تحصيل آن كه علم بدون عمل را ارزشی نيست و برعالم حجت تمامتر و مناقشه بيشتر است افسوس كه ما از

معارف الهیه و از مقامات معنویه اهل الله و مدارج عالیہ اصحاب قلوب بکلی محرومیم یک طایفه از ما و آنها شاید اکثریت را تشکیل دهند بکلی مقامات را منکر و اهل آن را به خطا و باطل و عاطل دانند و کسی که ذکری از آنها کند یا دعوتی به مقامات آنها نماید او را بافنده و دعوت او را شطح محسوب دارند و این دسته از مردم را امید نیست که بتوان متنبه بنقص و عیب خویش کرد و از خواب گران بیدار نمود «انک لاتهدی من أحببت مولا تسمع من فی القبور».

آری آنهایی که چون نویسنده بیچاره از همه جا بی خبر دلشان زنده به حیات معرفت و محبت الهیه نیست مردگانی اند که غلاف بدن قبور پوسیده آنهاست و این غبار تن و تنگنای بدن مظلّم آنها را از همه عوالم نور و نور علی نور محجوب نموده «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

این طایفه هرچه حدیث و قرآن از محبت و عشق الهی و حب لقاء و انقطاع بحق بر آنها فرو خوانند به تأویل و توجیه پردازند و مطابق آراء خود تفسیر کنند آنهمه آیات لقاء و حب الله را به لقاء درختهای بهشتی و زنهای خوشگل توجیه نمایند.

نمی دانم این گروه با فقرات مناجات شعبانیه چه می کنند که عرض می کنند «الهی هب لی کمال الانقطاع الیک وأنرأبصار قلوبنا بضیاء نظرها الیک حتی تخرق ابصارالقلوب حجب النور فتصل الی معدن العظمة و تصیر ارواحنا معلقة بعز قدسک الهی واجعلنی ممن نادیته فاجابک و لاخظته فصعق لجلالک».

آیا این حجب نور چیست؟ آیا نظر بحق مقصود گلابهای بهشت است؟ آیا معدن عظمت قصرهای بهشتی است؟
آیا تعلق ارواح بعز قدس یعنی تعلق به دامن حورالعین برای قضای شهوت؟

آیا این صعب و محو از جلال یعنی از جمال زنهای بهشتی است؟

آیا این جذبه‌ها و غشوه‌ها که برای رسول خدا در نماز معراج دست می‌داده و آن انوار عظمت و بالاتر از آن را که مشاهده می‌کرده در آن محفلی که اعظم ملائکه‌الله که جبرئیل امین (ع) است محرم سر نبود و جرئت پیشرفت انمله‌ای نداشت جذبه برای یکی از زنهای خیلی خوب بوده؟ یا انواری مثل نورشمس و قمر و بالاتر از آن می‌دید. آیا آن قلب سلیمی که معصوم (ع) در ذیل آیه شریفه «الا من اتی الله بقلب سلیم» فرمود سلیم آن است که ملاقات کند حق تعالی را در صورتی که در آن غیر حق نباشد مقصود از آنکه غیر حق نباشد یعنی غیر کرامت حق نباشد که برگشت آن کند که غیر از گلایی و زردآلو نباشد.

خاك بفرق من كه عنان قلم از دستم رها شد و به شطحیات مشغول شد ولی لعمرالحبيب که مقصودی از این کلام نیست جز آنکه برای برادران ایمانی خصوصاً اهل علم تنبهی حاصل آید و لا اقل منکر مقامات اهل الله نباشند که این انکار سرمنشأ تمام بدبختیها و شقاوتهاست مقصود ما آن نیست که اهل الله کیانند بلکه مقصود آن است که مقامات انکار نشود.

اما صاحب این مقامات کیست خدا می‌داند و این امری است که کسی را بر آن اطلاعی نیست آن را که خبر شد خبری باز نیامد.

و یک طائفه دیگر آنانند که مقامات اهل معرفت را منکر نیستند و عناد با اهل الله ندارند ولی اشتغال به دنیا و تحصیل آن و اخلاص بلذات فانیه آنها را از کسب علمی و عملی و ذوقی و حالی باز داشته اینها مریضانی را مانند که تصدیق مرض خویش را دارند ولی شکم، آنها را نمی‌گذارد که پرهیز و خوردن دواي تلخ اقدام کنند چنانچه

طایفه اول مریضانی را مانند که اصل وجود چنین مریض و مرض را در دارتحقق تصدیق نکنند با آنکه خود مبتلا هستند اصل وجود مرض را انکار کنند.

و یک طایفه آنانند که به کسب علمی پرداختند و اشتغال به تحصیل معارف علماً پیدا کردند ولی از حقایق معارف و مقامات اهل الله به اصطلاحات و الفاظ و به زرق و برق عبارات اکتفا نموده خود و عده ای بیچاره را در رشته الفاظ و اصطلاحات بزنجر کشیده و از جمیع مقامات قناعت به گفتار نموده اند.

در اینان یکدسته پیدا شود که خود، خود را می شناسد ولی برای تأسی بر یکدسته بیچاره این اصطلاحات بی مغز را مایه کسب معیشت قرار داده اند و با الفاظ فریبنده و اقوال جالب توجه صید قلوب صافیه بندگان خدا را می کنند.

اینها شیاطینی هستند انسی که ضررشان از ابلیسی لعین کمتر نیست بر عباد الله بیچارگان ندانند که قلوب بندگان خدا منزلگاه حق است و کسی را حق تصرف در آن نیست.

اینها غاصب منزلگاه حقند و محذب کعبه حقیقی هستند بتهایی تراشند و در دل بندگان خدا که کعبه بلکه بیت المعمور است جایگزین کنند.

اینها ممرضانی هستند که به صورت طبیب خود را درآورده اند و آنها را به مرضهای گوناگون مهلك گرفتار کنند.

و علامت این طایفه آن است که به ارشاد اغنیاء و بزرگان بیشتر علاقه دارند تا ارشاد فقراء و درویشان، بیشتر مریدان اینان از صاحبان جاه و مال است و خود آنها نیز به زی اغنیاء و صاحبان جاه و مال هستند. اینها سخنانی بسیار فریبنده دارند که خود را در عین حال که بشارات دنیاویه هزارگونه آلودگی دارند از نظر مریدان تطهیر کنند و

از اهل الله قلم دهند آن بیچارگان ابله نیز چشم خود را از همه معایب محسوسه آنها پوشیده و به اصطلاحات و الفاظی بی مغز دلخوش داشته اند.

و آنانی که در این طایفه شیاد و کلاهبردار نیستند و خود سالک طریق آخرت و در صدد تحصیل معارف و مقامات هستند گاهی اتفاق افتد که از شیطان قاطع طریق گول خورده مغرور شوند و معارف و مقامات را حقیقتاً عبارت از اصطلاحات علمیه که خود تراشیده یا از تراشیدن دیگران استفاده کرده اند می دانند اینان نیز تا آخر عمر نقد جوانی و روزگار زندگانی را صرف در تکثیر اصطلاح و ضبط کتب و صحف کنند.

مثل یک طایفه از علماء تفسیر قرآن که استفادت از قرآن را منحصر به ضبط و جمع اختلاف قرائات و معانی لغات و تصاریف کلمات و محسنات لفظیه و معنویه و وجوه اعجاز قرآن و معانی عرفیه و اختلاف افهام ناس در آنها دانند و از دعوات قرآن و جهات روحیه و معارف الهیه آن بکلی غافلند اینان نیز به مریضی مانند که رجوع به طبیب نموده نسخه او را گرفته و معالجه خود را به ضبط نسخه و حفظ آن و کیفیت ترکیبات آن دانند، اینان را مرض خواهد کشت و علم به نسخه و مراجعه به طبیب برای آنها بکلی بی نتیجه است.

پس می فرمایند:

عزیزا جمیع علوم عملی است حتی علم التوحید را نیز اعمالی است قلبیه و قالبیه، توحید تفصیل است و آن کثرت را به وحدت برگرداندن است و این از اعمال روحیه و قلبیه است تا در کثرات افعالیه واقعی و سبب حقیقی را نشناختی و دیده حق بین پیدا نکردی و خدا را در طبیعت و جهات کثرات طبیعیه را فانی در حق و افعال او نکردی و سلطان وحدت فاعلیت حق در قلبت علم نیفراشته از خلوص و اخلاص

و صفا و تصفیه بکلی دور و از توحید مهجوری تمام ریا‌های افعالیه و اکثر ریای قلبیه از نقصان توحید افعالی است. آنکه مردم ضعیف بیچاره بیکاره را مؤثر در دار تحقق می‌داند و متصرف در مملکت حق می‌شمارد از کجا می‌تواند خود را از جلب قلوب آنها بی‌نیاز داند و عمل خود را از شرك شیطان تصفیه و تخلص کند تو سرچشمه را باید صاف کنی تا آب صافی از آن بیرون آید و الا با سرچشمه گل‌آلود توقع صفای آب نداشته باش تو اگر قلوب بندگان خدا را در تحت تصرف حق بدانی و معنی یا مقلب القلوب را به ذائقه قلب بچشانی و به سامعه قلب برسانی خود با اینهمه ضعف و بیچارگی در صدد صید قلوب بر نیایی. (۴۱)

الحاقیه درباره تعریف عرفان

در رساله شریف انه الحق در توضیح موضوع علم عرفان چنین آمده است:

موضوع مسائل اهل حق، حق سبحانه است. موضوع علم سالکان طریقه مثلی، که از حیث ثمره نهایی، اعلی و اهم علوم انسانی است که انسان ساز است، مطلق وجود است، مطلقاً به اطلاق احاطی صمدی عینی از حیث ارتباط او به خلق، و انشاء عالم از او، و آن وجود حق تعالی است هو الاول والاخر والظاهر والباطن که واقع جز ذات و شؤون ذاتیه معبر به اسمای حسنی و صفات علیای او نیست، هو فی السماء اله و فی الارض اله. لذا این فریق اهل تحقیق، قائل به حقیقت واحده ذات مظاهرند که همان وحدت واجب الوجود است و حق مساوق وجود است. و به تعبیر اجلی موضوع علم اهل تحقیق صمد حق است که در اصطلاح فنی این طایفه از صمد حق به وجود واحد شخصی یا وحدت شخصیه وجود، تعبیر می‌شود که هر

کسی را اصطلاحی خاص است ولاشاحه فی الاصطلاح.
به عبارت اخری وجود را واحد شخصی می دانند که وجود حق
عزوجل است که همان ذات احدیه و نعوت ازلیه و صفات سرمدیه
است.

به بیان دیگر وجود واحد شخصی متصف به وحدت حقیقی اطلاقی
است، و این اطلاق هم اطلاق ذاتی حقیقی است که نسبت تقیید و
عدم تقیید به آن علی السویه است، نه اطلاق مقابل تقیید که در حقیقت
تقیید است.

عزیز نسفی در کشف الحقایق آورده است که از شاه اولیاء
امیر المؤمنین علی علیه السلام سؤال کردند که وجود چیست؟ گفت:
بغیر وجود چیست؟

خواجه طوسی در آغاز «آغاز و انجام» گوید سپاس آفریدگاری
را که آغاز همه از اوست و انجام همه با اوست بلکه خود همه اوست.
حکمای اهل نظر، مثلاً در علم طبیعی بحث از طبیعیات می کنند
که جسم از آن جهت که موضوع حرکت و سکون است موضوع علم
طبیعی است، و در علم الهی به معنی اخص بحث از واجب تعالی و
مسائل خاصه آن می کنند، چه موضوع صنعت اهل نظر وجود مطلق
است، ولی اهل تحقیق فقط از علم الهی بحث می کنند یعنی موضوع
مسائل علم آنان مطلقاً حق تعالی است لان الوجود الصمدی الحق
هو الحق سبحانه، لذا بعضی از ائمه تحقیق در بیان موضوع مذکور
گوید موضوعه الخصیص به وجود الحق سبحانه.

و دیگری گوید: موضوعه هو الحق تعالی.

و دیگری گوید: العلوم الالهیه مایکون موضوعه الحق و صفاته
کعلم الاسماء والصفات و علم احکامها و لوازمها و کیفیه ظهوراتها فی
مظاهرها و علم الاعیان الثابته والاعیان الخارجیه من حیث انها

مظاهر الحق.

اولی بیان صدرالدین قونوی در مفتاح است، و دومی قول محمد بن حمزه شهیر به ابن فناری در مصباح است، و سومی کلام قیصری در فص هودی فصوص الحکم است و همگی یک حکم محکم است. از بیان مذکور، معلوم است که فرق میان موضوع علم الهی به مشرب اهل تحقیق، و میان موضوع علم الهی مسمی به مابعدطبیعت برمبنای اهل نظر، بدون هیچ فرق چون فرق میان مطلق و مقید است. استاد سید جلال الدین آشتیانی در مقدمه کتاب ارزنده اش «شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی» در توضیح موضوع و مسائل و مبادی عرفان می‌فرماید:

نظر به اینکه علم عرفان عالی‌ترین علم است باید موضوع آن نیز از موضوعات جمیع علوم به حسب مفهوم و مصداق اعم باشد. حکمای الهی در فن برهان فرموده‌اند: برتری علمی بر علم دیگر به اعتبار اعمیت موضوع آن علم است علم الهی بواسطه آنکه موضوعش اوسع از موضوعات سایر علوم است بنحوی که موضوعات علوم دیگر از مسائل و جزئیات این علم محسوب می‌شود.

شرافت و برتری علمی بر علمی یا به اعتبار اعمیت و اشملیت موضوع و یا اشرفیت غرض یا موضوع می‌باشد جمیع این جهات در علم تصوف جمع است.

موضوع علم سافل همیشه باید مأخوذ در علم اعلی باشد و اخذ علم سافل در اعلی گاهی بالذات است مثل شمول موضوع علم اعلی «وجود» نسبت به علوم ریاضی که موضوع آن «کم» متعل یا منفصل و مفهوم مقدار و «کم» از عوارض ذاتی مفهوم وجود مطلق است و یا آنکه موضوع علم جزئی به حیثیتی از حیثیات مأخوذ در علم عالی و کلی است نظیر علم موسیقی نسبت به علم حساب.

قیصری در شرح «تائیه» این فرض موضوع و مسائل و مبادی علم تصوف را اینطور بیان نموده است: موضوع این علم ذات احدیت و نعوت ازلیه و صفات سرمدیه حق است.

مسائل این علم عبارت است از کیفیت صدور کثرت از ذات حق و وجوع کثرات به آن ذات و بیان مظاهر اسماء الهیه و نعوت ربانیه و بیان کیفیت رجوع اهل الله و کیفیت سلوک و مجاهدات و ریاضیات و بیان نتیجه افعال سلاک الی الحق بروجهی ثابت در واقع و نفس الامر است.

مبادی علم تصوف معرفت حد و تعریف این علم و فایده آن و اصطلاحات قوم «عرفاء» در این علم و مطالبی که در این علم بدیهی دانسته شده است. و مسائل علم بر آن مبتنی است.

بنابراین موضوع علم تصوف و عرفان اصل حقیقت وجود حق جلت عظمت است.

استاد آشتیانی سپس در پاورقی همان صفحه می افزایند: موضوع این علم وجود حق تعالی است به اعتبار ارتباط او به خلق نه حقیقت صرفه وجود و هستی به خودی خود به این اعتبار اصل حقیقت کنز مخفی و غیب الغیوب است که نه قبول اشاره عقلیه می نماید و نه وهمیه.

به عبارت واضحتر مبادی علم تصوف معرفت اسماء ذات و اسماء افعال و شناسایی ارتباط هریک از این دو قسم از اسماء و نسبت آنها با یکدیگر می باشد. مثل اینکه از اجتماع احکام اسماء ذات احکام اسماء صفات تعیین پیدا می نماید و از اجتماع و امتزاج احکام اسماء صفات اسماء افعال متعین می شود.

شناسایی نسب بین اسماء مثل اینکه خلق توقف بر قدرت دارد و قدرت متوقف بر اراده مطابق علم مشروط به حیات می باشد.

موضوع علم کلام و علم الهی اگرچه بوجهی موضوع همین علم است ولیکن در علم کلام و الهی از کیفیت وصول عبد و رجوع او بحق اول و فناء در احدیت و بقاء بحق که مقصد مهم این علم است بحث نمی‌شود براق معراج علمای حکمت نظری عقل نظری است و نظر و فکر به اصطلاح آنها عبارت است از ترتیب امور معلومه از برای نیل و وصول به امر مجهول در حالتی که فکر و نظر و عقل جزئی خود حجاب است و صورت حاصله از فکر حجاب الله الاکبر. آنچه راکه سالک به قدم فکر به آن می‌رسد مجعول نظر و فکر اوست نه عین حق- تعالی. مشاهده حضوریه بعد از رفع موضوع حجاب و خرق استار امکانی تحقق پیدا می‌نماید چون مشاهده حضور و تدلی و ربط و رفض جمیع تعینات است «ثم دنی فتدلی فکان قاب قوسین اوادنی» معرفت و کشف و شهود، مرغوب و مأمور به است ولی تفکر و نظر منهی عنه و مرغوب سالک بواسطه تخلیه نفس از رذایل و تحلیه آن به کمالات ربانی مستعد می‌گردد از برای استفاضه از منبع غیبی مقدمه مکاشفه و شهود اعراض از دواعی طبیعی و مشتهیات نفسانی و تطهیر روح از ریون تخیلات ردی و باطل و طهارت ذهن از افکار باطل و غلط و طهارت عقل از تقید به نتایج افکار نادرست و طهارت قلب از تقلباتی که تابع تشعب و عزم و اراده است، و طهارت نفس از شبهات نفسانی و همچنین سایر انواع طهارات از طهارت روح و سر موجودی می‌شود تام العیار و ابدی الحیات و افاضه می‌شود برانوار ملکوت بلکه متصل می‌شود به حضرت علمیه و مقام واحدیت.

چون نماند هیچ معلومت بدست

دل ببايد پاك كرد از هرچه هست

چون دل تو پاك گردد از صفات

تافتن گيرد ز حضرت نور ذات

*

اگر فیضی رسد از عالم جان
ز فیض جذبه یا از عکس برهان
دلت با نور حق همراز گردد
وز آن راهی که آمد بازگردد

مآخذ و تعلیقات

- ۱- قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی جلد اول صفحه ۵ از انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲- رسائل قیصری، رساله التوحید والنبوة والولایه، صفحه ۵ تا ۷ از انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۳- ترجمه نمط نهم الاشارات والتنبیهاث ابن سینا، دکتر ابوالقاسم پورحسینی.
- ۴- مولوی چه می گوید، جلال الدین همایی، از انتشارات آگاه صفحه ۴۴۷ تا ۴۵۵
- ۵- همان مدرک صفحه ۵۶۲ تا ۵۶۶
- ۶- همان مدرک صفحه ۵۶۷ تا ۵۷۲
- ۷- تماشاگه راز، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، صفحه ۵۲ تا ۵۷
- ۸- سه حکیم مسلمان، سید حسین نصر، ترجمه احمد آرام، انتشارات شرکت سهامی کتابهای جیبی صفحه ۱۰۷ تا ۱۰۹
- ۹- پیدایش و سیر تصوف، رینولد نیکلسون، ترجمه دکتر معین،

- انتشارات توس صفحه ۱۰ تا ۲۰
- ۱۰- مجموعه رسائل سبزواری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، از انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، صفحه ۱۳۶ تا ۱۳۹
- ۱۱- آشنایی با علوم اسلامی، کلام، عرفان، مرتضی مطهری، انتشارات صدرا، صفحه ۸۶ تا ۹۰
- ۱۲- سه حکیم مسلمان صفحه ۹۹ تا ۱۰۲
- ۱۳- مجموعه رسائل سبزواری صفحه ۱۰۳ تا ۱۰۵
- ۱۴- رسائل قیصری، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، صفحه ۸ و ۹
- ۱۵- شرح مقدمه قیصری بر فصوص، بکوشش محمود فاضل، از انتشارات اداره کل فرهنگ خراسان صفحه ۵۸ تا ۶۳
- ۱۶- شرح مقدمه قیصری در تصوف اسلامی، سیدجلال الدین آشتیانی، صفحه ۲۶ تا ۳۰
- ۱۷- شرح رکن الدین شیرازی بر فصوص الحکم محی الدین ابن عربی، تصحیح دکتر رجبعلی مظلومی، انتشارات مک گیل شعبه تهران، صفحه ۶۴ تا ۶۷
- ۱۸- مجموعه رسائل سبزواری صفحه ۱۰۵ تا ۱۰۹
- ۱۹- تقریر استاد بزرگوارم آقای دکتر اعوانی در جلسات درس فصوص الحکم محی الدین.
- ۲۰- محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، صفحه ۱۰۶ تا ۱۶۵
- ۲۱- تمهید القواعد ابن ترکه اصفهانی، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، صفحه ۲۷۲ تا ۲۷۳
- ۲۲- همان مدرک صفحه ۲۵۴ و ۲۵۵
- ۲۳- محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، صفحه

- ۲۴- شرح منظومه سبزواری، منوچهر صدوقی (سها)، انتشارات کتابخانه فارابی، صفحه ۹۷ تا ۱۰۱
- ۲۵- مصباح الهدایه، امام خمینی، ترجمه سیداحمدفهری زنجان، انتشارات نهضت زنان مسلمان، صفحه ۱۸۳ تا ۱۸۷
- ۲۶- یادنامه علامه طباطبائی، انتشارات شفق، صفحه ۵۸۵ تا ۵۸۷
- ۲۷- محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری انتشارات دانشگاه تهران، صفحه ۲۲۲ تا ۲۲۶
- ۲۸- رسائل قیصری صفحه ۸
- ۲۹- کلمات مکنونه، ملامحسن فیض کاشانی، تصحیح شیخ عزیزالله عماردی قوچانی، انتشارات فراهانی، صفحه ۱۹ و ۲۰
- ۳۰- اسرارالحکم سبزواری، با مقدمه و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیة، صفحه ۴۵ تا ۵۰
- ۳۱- سه حکیم مسلمان صفحه ۱۳۱ تا ۱۳۳
- ۳۲- محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی صفحه ۳۲۵ تا ۳۳۰
- ۳۳- همان مدرك صفحه ۲۷۰ تا ۲۸۰
- ۳۴- همان مدرك صفحه ۳۴۰ تا ۳۴۵
- ۳۵- مجموعه رسائل سبزواری صفحه ۱۲۶ تا ۱۳۶
- ۳۶- سه حکیم مسلمان صفحه ۱۲۵ تا ۱۲۹
- ۳۷- هستی در فلسفه و عرفان، سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات نهضت زنان مسلمان، صفحه ۱۴۲ تا ۱۴۴
- ۳۸- وحدت وجود و بدأ، سید محمد کاظم عصار، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی، انتشارات محمدی صفحه ۹ تا ۱۷

۳۹- رسائل قیصری صفحہ ۱۹ تا ۲۵

۴۰- رسالہ سرالصلوة، امام خمینی، تصحیح سیداحمد فہری

زنجانی، انتشارات نہضت زنان مسلمان، صفحہ ۶۴ تا ۶۷

۴۱- همان مدرک صفحہ ۸۲ تا ۸۸



