

جامی و ابن عربی

تالیف: محمد اسماعیل مبلغ

کابل ۱۳۴۳



بناسبت اطفال بحصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نور الدین عبدالرحمن جامی مہوی

جامی و ابن عربی

Property of A.C.K.U.
محمد اسماعیل بن علی

ارنشرات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

عقرب ۱۳۴۳

1217/72

بمناسبت احتفال پنجصد و پنجاهمین سال
ولادت مولینا نورالدین عبدالرحمن جامی مہروی

AFGHANISTAN CENTRE AT KABUL UNIVERSITY



3 ACKU 00032274 2

ملک و ابن عربی

Property of ACKU
محمد اسماعیل مبلغ

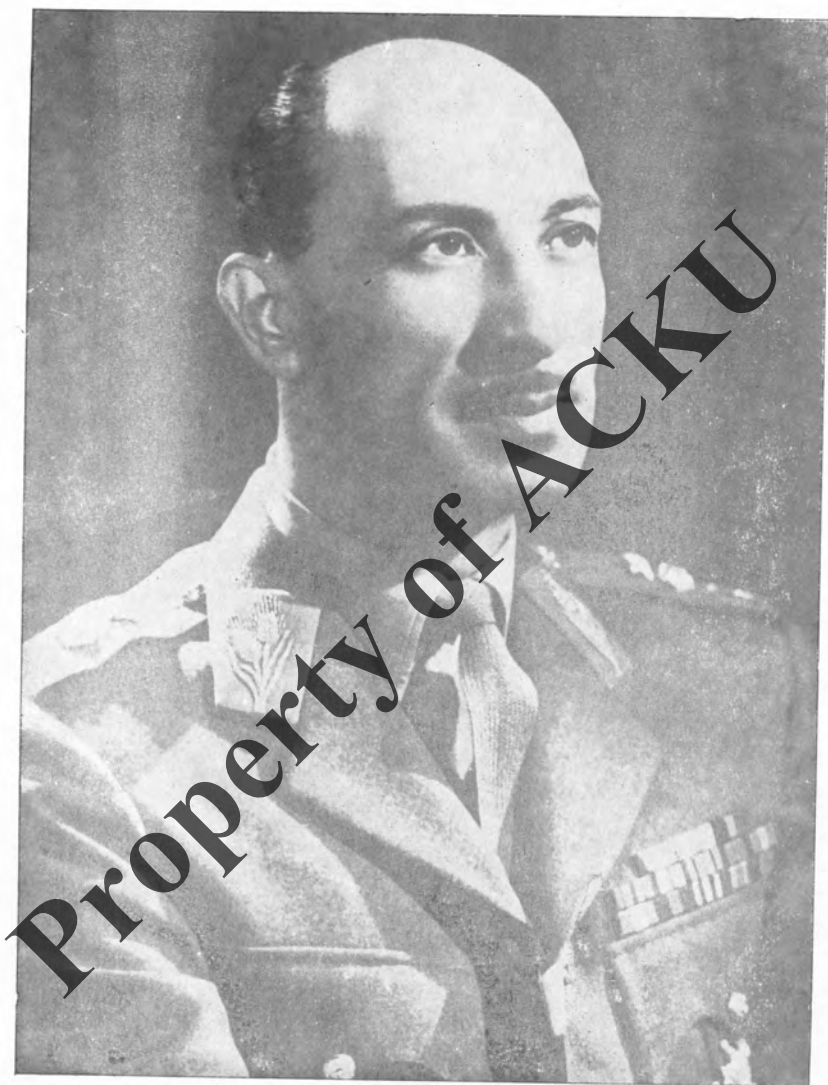


انشارات انجمن جامی
ریاست تنویر افکار وزارت مطبوعات

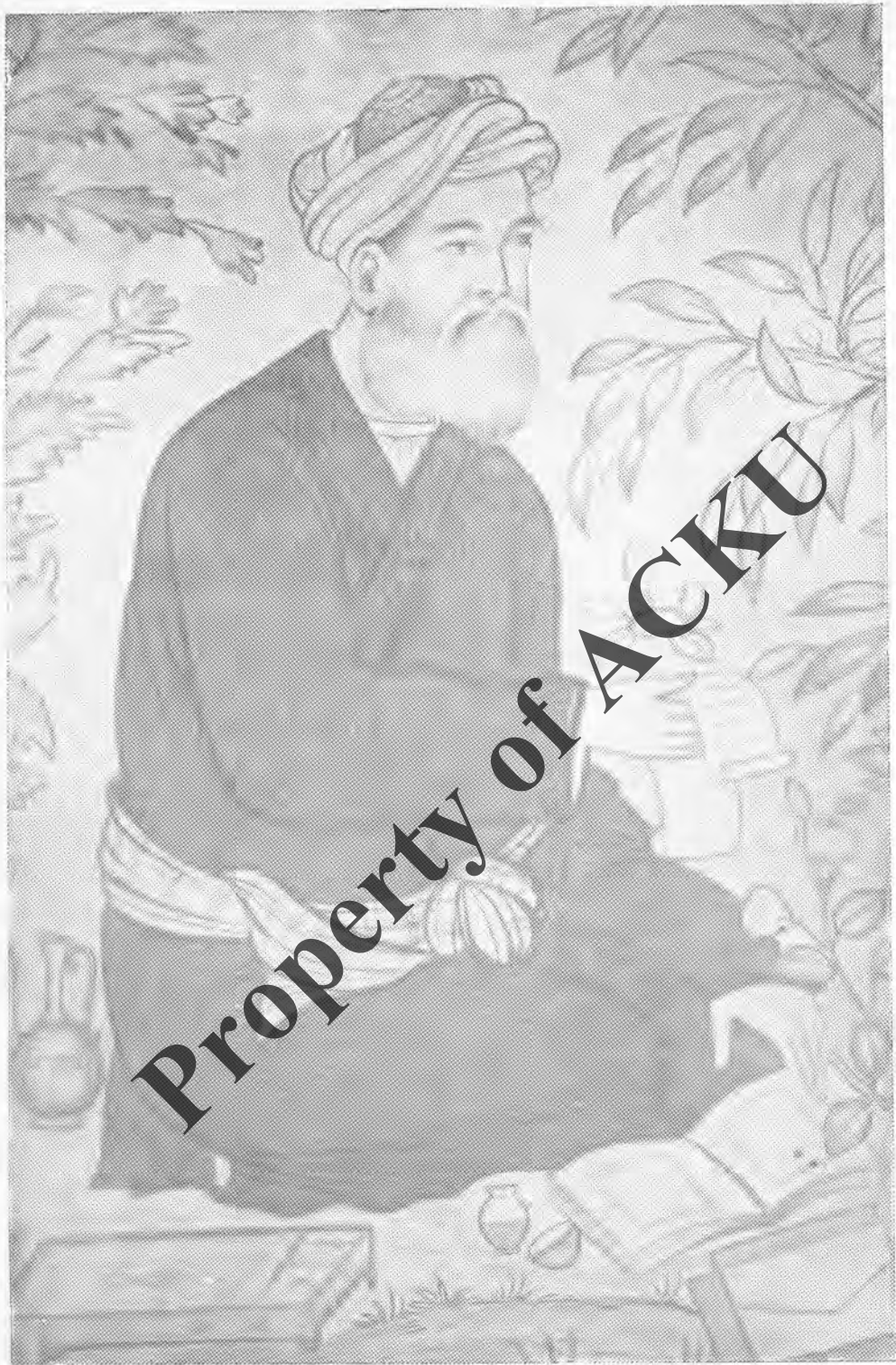
عقرب ۱۳۴۳



بنیاد اندیشه
تاسیس ۱۳۱۲



تمثال فرخنده اعلی حضرت معظم همایونی



تصویر حضرت مولانا عبدالرحمن جامی عمل دولت جہانگیری کہ از روی عمل استاد بہزاد کپیہ نمودہ

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمه

در پرتو توجهات پادشاه دانش پرور و ادب گستر و محبوب ما
اعلیٰ حضرت پادشاه الامت و کل علی الله محمد ظاهر شاه ،
وزارت مطبوعات در پایان سال ۱۳۴۳ تصمیم گرفت
که از شخصیت علمی و ادبی خاتم الشعرا نوالدین عبدالرحمن
جامی (۸۱۷-۸۹۸هـ) عارف و دانشمند معروف افغانستان در قرن نهم
تجلیلی که در خور مقام آن مرد بزرگ باشد بعمل آید. بنا برین برای
تحقیق و مطالعه در پیرامون زندگی، آثار و افکار وی انجمنی تحت ریاست
مرجع افاضل و علما و محقق توانا استاد خلیلی، تشکیل یافت و آن
جناب این « پای شکسته زاویه خمول و گمنامی » را افتخار شمول
در آن انجمن بخشیدند .

در نشست نخستین که وظایف اعضاء معین میگشت، نگارنده بعرض
رسانید که در پیرامون تاثیر و نفوذ فلسفه صوفیانه ابن عربی در اندیشه
عرفانی جامی بحث و گفتگو میکنند تا بدینوسیله ، بقدر توان خود،
در بزرگداشت آن عارف نامور سهمی گرفته باشد .

ابوبکر محمد بن علی (۵۶۰ - ۶۳۸ هـ) ملقب به «محمی الدین» و
«الشیخ الاکبر» و «ابوالشطحات» و مشهور به ابن عربی، بدون شک
از عارفان بزرگی است که ثقافت اسلامی در آغوش خود پرورده



است. و از سهم بارز او در تأسیس مبانی تصوف نظری یا فلسفه تصوف نتوان انکار کرد. وی با آنکه در باب میراث اندیشه اسلامی احاطه کامل داشت، از حصار نظر و استدلال بیرون جست و در فلسفه رساله یا کتابی تالیف نکرد و همچنان به علم کلام اشتغال نورزید لیکن علم، ذوق، عاطفه و خیال خود را در خدمت تصوف بکار بست و از آغاز و بود در قلمرو عرفان به تالیف در تصوف نظری و عملی پرداخت و آثاری بوجود آورد که مهمترین آنها کتاب «الفتوحات المکیه» و «فصوص الحکم» است. اگر چه فتوحات از لحاظ احاطه و شمول بر مطالب تصوف کمتر نظیر دارد اما «فصوص» چون مشتمل بر فلسفه صوفیانه و مکتب خاص ابن عربی است و وی در آن خلاصه عقیده‌ی را که در حدود چهل سال در دماغ و قلبش خلیجان داشت و جرأت نمیکرد آن را اظهار کند، فرو ریخته است، از کتاب نخستین مهمتر بشمار میرود. و از مطالعه «فصوص» میتوان دریافت که ابن عربی فیلسوفی است صاحب مکتب و عارفی است که شالوده مدرسه وحدت وجود را در جهان اسلام پی ریزی کرده است.

دانشمندان درباره ابن عربی بدو دسته متمایز یعنی موافق و مخالف تقسیم شده اند گروهی از مدحش باز نایستادند و او را از هر صدیقان، اقطاب و اولیاء الله دانستند و جمعی از قدحش در یغ نیکر دارند و گفته اند آنچه که گفتند اگر کسانی مردم را از مطالعه مصنوعات وی منع میکردند، دسته دیگر «فصوص» را جان و «فتوحات» را دل میدانستند و از موافقان وی یکی عارف ماجاهی است که ابن عربی را «قدوة عارفان» و «قطب حق» و «پیر تو حید» و «آفتاب

سپهر کشف و یقین» خوانده و بر کتاب فصوص او شرحی بغایت دقیق تالیف کرده است . (۱)

بنا بر این ، نگارنده نگاهی با فکار « نورالدین » در پر تو فلسفه « محی الدین » افکند و ریشه آرای عرفانی جامی را در اعماق عقاید ابن عربی جستجو کرد و به منظور رسیدن بدین هدف از میان مسایل تصوف آنها نظریه « وحدت وجود » را مورد بحث قرار داد . زیرا این نظریه مرکز تمام عقاید عرفانی ابن عربی است و عارف ما چنان آنرا در کسوت نثر و قالب شعر شرح و بسط داده است که از صاحبمدل دانشمندی چون او توقع می رود و این امر روشنگر متبحر و استادی وی در مکتب شیخ اکبر است . از تأمل در آثار عرفانی جامی بر می آید که وی در عمق افکار ابن عربی وارد بوده است و با روشنی کامل عقاید ژرف او را بدیگران فهمانیده است . ازینروا اگر آثار جامی را کلید فهم آرای ابن عربی بگوئیم مبالغه نکرده ایم هر گاه رهروی بخواهد از راه نزدیکی و مستقیم به مکتب ابن عربی وارد شود باید نخست « شرح فصوص » جامی و « لوائح » او را بخواند پس بقول نقاش معروف رافائیل « کسی که افکار دانشمندی را بخوبی میداند با او مساوی است » جامی در مکتب وحدت وجود هم وزن ابن عربی است ، وی در علم تصوف چندان تبحر از خود نشان داد که نامش با نام شیخ اکبر قرین شد چنانکه ملا عبدالنبی فخر الزمانی قزوینی در باره او گوید :

(۱) ابن ناتوان در باره عقیده جامی با ابن عربی و شرح فصوص و مخالفان و موافقان او در خطابه خود که بمناسبت سالگرد جامی زیر عنوان « آفرینش نو از نگاه جامی » تهیه کرده به تفصیل سخن گفته است ازینروا خوانندگان بدانجا مراجعه کنند .

« در هر علمی آن بحر دانش را قدرت تمام عیاری بوده چنانچه تصنیفات دلپذیر و تالیفات بی نظیر در هر باب از ایشان یادگار بر صفحه روزگار مانده، بتخصیص در علم تصوف که اهل تمیز ایشانرا قرینه شیخ محی الدین عربی میخوانند و علمای ماورالنهر ادرین علم از شیخ مذکور بهتر میدانند شرح قصوص و نقد نصوص و لوائح را در آن علم نوشته اند تا غایت کسی کتابی بآن رعونت در تصوف تصنیف نکرده» (۱)

اینک بتوفیق خداوند بزرگ نخست در پیرامون مکتب عرفانی جامی گفتگو میکنیم و سپس بذکر نظریه «وحدت وجود» میپردازیم و باید گفت که این هیچمدان خود را کوچکتر از آن میدانند که در باره مسأله مورد بحث اظهار نظر کنند و هرگز مدعی نیست که حق مطلب را ادا کرده باشد ولی بقدر توان خود کوشیده است که اندیشه عرفانی جامی را بطور روشن در دسترس شیفتگان آن صاحبمدل مشهور قرار دهد ازینروازارباب دانش واصحاب بینش متوقع است «که وجود متصدی این بیان را در میان نه بینند و بر بساط اعراض و بساط اعتراض نه نشینند چه او را در این گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه سخنرانی نی»

زانکس که نه اهل ذوق و اسرار بود
گفتن بطریق ترجمانی اولی
محمد اسماعیل مبلغ

کابل - جمال مینه - سوم عقرب ۱۳۴۳

مکتب جامی

جامی در جستجوی حقیقت

بشر از آن روز که بر بساط بنائش ظهور کرد و در غارهای تاریک و وحشتناک بسر می برد تا امروز که از کارزمین خویش را فارغ می پندارد و هوای تسخیر افلاک را در سر می پروراند، طالب «حقیقت» بوده است. وی از گهواره تا گور، بحکم فطرت، بادل بی لبریز از شوق بدنبال گوهر تا بنائش «حقیقت» سرگردان است و با محله ای دست از دامن طلب بر نمی دارد، گاهی حقیقت را در قلمرو «کیسه استدلال» و زمانی در «کوی عرفان» و آغوش تصوف جست و جو می کند. با این حال در غالب اوقات به بیراهه افتاده و طریق وصول به مطلوب را گم کرده است. ازینرو افسانه را بجای حقیقت گرفته، با یکی را روشنی پنداشته، نمود را بنام بود و اسم را در عوض مسمی پرورش نموده و گاهی با انکار حقیقت پرداخته و خود را از ادراک آن ناتوان یافته است. یکی از گم گشتگان وادی طلب در باره فیلسوف که از اطفال صالح دبستان حقیقت است، میگوید: «فیلسوف همچون کور یست که در خانه تاریک گریه سیاه می را که اصلاً وجود ندارد جست و جو می کند» (۱).

(۱) رک: المسألة الفلسفیه ه



گروهی از خردمندان در باب حقیقت راه سفسطه و شک را پیش گرفتند و جمعی در طریق یقین و جزم ثابت قدم ماندند: پروتاگوراس (۱) که از رجال نامور مکتب (سفسطه) است معتقد بود که «آدمی میز آن همه چیز است» و حقیقتی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد تا معیار خطا و صواب باشد (۲) گورگیاس (۳) عقیده داشت: چیزی موجود نیست و اگر موجود باشد قابل ادراک نیست و انسان از معرفت و ادراک آن قاصر است و بر فرض اینکه انسان آن چیز را ادراک کند آنگاه نمی تواند این معرفت و ادراک خود بدیگران ابلاغ و افشاء نماید (۴) شکاکان بر آنند که معرفت حقایق اشیاء از توان انسان بیرون است (۵) موسس مکتب شک اظهار می کرد که انسان در باب حقیقت اشیا سخت جاهل است پس باید در باره اشیا از اظهار حکم قطعی و رأی جزوی خود داری کندی و امور را باشک و تردید تلقی نماید از یثروپیروان و دیگران باره چیزی نمی گفتند «حق همین است» بلکه می گفتند «چنان می نماید» و «چنین احتمال می رود» فی المثل شکاک می بیند که این کاغذ سفید است اما بطور قطع و جزم نمی گوید که سفید است (۶) در برابر مکتب سفسطه و شک «جزمیون» و ارباب یقین قرار دارند این طایفه معتقد اند که حقیقتی خارج از ذهن انسان وجود دارد و انسان بر ادراک حقیقت و اکتساب علم یقینی قادر است و ممکن است به معرفت صحیح اشیا نایل شود یعنی علم حقا بق با واقع پیدا کند (۷) اصحاب یقین علمی الرغم گفته شاعر که:

ما ز آغاز و ز انجام جهان بیخبریم
اول و آخر این کهنه کتاب افشا می است

می خواهند صفحه اول و آخر کتاب آفرینش را بدست بیاورند و

(۱) Protagoras ۴۸۰-۴۱۰ ق.م

(۲) دك: قصة الفلسفة اليونانية ۱۰۲ فجر الفلسفة اليونانية ۲۶۵

(۳) Gorgias ۴۸۰-۳۷۵ ق.م

(۴) دك: تاريخ الفلسفة اليونانية ۴۸

(۵) Pyrrho ۳۶۵-۲۷۵ ق.م

(۶) دك: قصة الفلسفة اليونانية ۳۲۱ العقل والوجود ۵۵

(۷) دك: أسس الفلسفة ۲۲۷

از آغاز وانجام جهان انسان که هست آگاه شوند. بر خلاف شاعر که پیوسته در بزم دوستان از زلف و خال «شاهد» و شور نشئه «می» گفتگو می کند و «راز دهر» کمتر می جوید، ارباب مکتب یقین بر آنند که معمای «وجود» را بانیروی برهان و استدلال بکشایند. پیشوایان مکتب یقین در یونان سقراط و افلاطون و ارسطو بودند این سه فیلسوف بزرگ با کوشش هر چه تمامتر افکار گمراه کننده سوفسطائیان را مورد نقد قرار دادند که در محاش مستور است و ذکرش در اینجا منظور نیست اما فرزندان اسلام اعم از فیلسوف، متکلم و عارف همه از هوا خوانان مکتب یقین هستند تا آنجا که فیلسوف ما ابن سینای المخی فلسفه را در برابر سفسطه و فیلسوف را در برابر سوفسطائی قرار میدهد و سوفسطائیان را از حریف فلسفه میرانند زیرا بعقیده او فیلسوف کسی را گویند که طالب معرفت حقایق اشیاء باشد درحالی که سوفسطائی بحکمت نظر هر می کند و بعقیده او ندارد (۹) و به تعبیر جامی «از خرد بیخبرست (۴) فیلسوف و عارف اگر چه هر دو از اصحاب یقین اند لیکن در طریق معرفت اشیاء چنانکه سپستر گفته خواهد شد، بایکدیگر اختلاف دارند».

عارف بزرگوار ما جامی نیز از نامه ار باب یقین است وی عاشق دلباخته حقیقت بود، روی دل از هر چه بی بازداشت از جمله جهانیان خود را یکسو کرد و دیگر وی بسوی حقیقت شتافت و ران راهی که در جهت مخالف حقیقت بود قدم نگذاشت سرانجام او را از خود بیخود ساختند و در راه طلب محرم و ازش کردند و بکوی عرفانش راه دادند. جامی بادل پاک و جان آفرین و آتش و آفریه سحرگاه در جستجوی حقیقت بود آنگاه که با خداوند خلوت می کرد و برآز و نیاز می پرداخت از وی می خواست که او را بحقیقت اشیاء انسان که هست آشنا سازد: «الهی الهی خلصنا عن الاشتغال بالمالاهی و ارنا حقایق

(۱) رك: الاشارات والتنبیها ۱ ۲۷۴ - الشفاء: بخش منطق البرهان ۱۶۶ -

الشفاء بخش البیها ۱۶۱

(۲) رك: لوامع ۲۰ مقصود ما این بیت است: سوفسطائی که از خرد بیخبر است

گوید عالم خیالی اندر گذرست

الاشیاء (۱) کماهی غشاوة غفلت از بصر بصیرت ما بکشای ، و هر چیز را چنانکه هست بما بنمای ، نیستی را در صورت هستی برما جلوه مده و از نیستی بر جمال هستی پرده مده ، این صور خیالی را آئینه تجلیات جمال خود کن نه علت حجاب و دوری ، و این نقوش و همی را سرمایه دانایی و بینایی ما گردان نه آلت جهالت و کوری محرومی و مهجوری ما هم از ماست ما را با ما مگذار و ما را از ما رهایی کرامت کن و با خود آشنائی ارزانی دار :

یارب دل پاک و جان آگاهم ده
آه شب و گریه سحر گاهم ده
در راه خود اول ز خودم بیخود کن
آنکه بیخود ز خود بخود راهم ده (۴)

اکنون لازم است که بعد و مدرک جامی را در اثبات حقایق و راهی را که در معرفت حقایق اختیار کرده مورد بررسی قرار دهیم
حجت جامی در اثبات حقایق

هر علمی يك سلسله از مسائل خاصی را مورد بحث و گفتگو قرار میدهد و در اثبات آن مسائل به سنای حجتی که صحت و درستی آن مورد اتفاق و قبول طرفداران آن علم است اتکاء میکنند . فی المثل سند و مدرک و نقطه اتکاء در «نحو» و دستور زبان اقوال فصحاء و سخنوران است که نحویان در اثبات و درستی قوا عد خود به گفته های آنان استسهاد میکنند . جامی که یکی از نحویان ماهر و چیره دست است همواره در کتاب (الفوائد الضیاء) معروف (بشرح ملا جامی) در اثبات مطالب به اقوال شاعران و فاضلان عرب استدلال میکند مثلاً در شرح کلام ابن حنا جب که در باب « غیر منصرف » گوید : « ویجو ز صرفه للمضرورة » یعنی جایز است که که از جهت ضرورت اسم غیر منصرف را در حکم منصرف قرار دهیم

(۱) جمله « وادنا حق الاشیاء کماهی » مأخوذ از این دعای حضرت رسول صلی الله علیه وسلم است که فرمود : « رب ادنی الاشیاء کماهی » و از جمله علماء صدر المتألهین شیرازی این دعا را به آن حضرت نسبت داده . رک : تالیه صدرای البیات الشفاء ۱۵ (۲) رک : لواحق ۳

و کسر و تنوین را در آن داخل سازیم. جامی میگوید: مقصود از ضرورت ضرورت وزن شعریا رعایت قافیه است زیرا چون غیر منصرف در شعر واقع شود در بسا اوقات از جهت منع صرف آن انکساری در شعر رخ میدهد که آن را از وزن بیرون میکنند یا از حافی در آن واقع میشود که شعر را از سلاست خارج مینماید. در اینجا جامی این دوبیت را نقل میکند:

صبت علی مصائب لوانها صبت علی الایام صرن لیا لیا (۱)
علا کر نعمان لسان ذکره هو المسمک ما کر رته یتضوع (۲)

در بیت نخستین اگر کلمه «مصائب» بدون تنوین خوانده شود خلیل در وزن بیت رخ میدهد و در بیت دوم کلمه «نعمان» اگر بدون تنوین بصورت فتح خوانده شود وزن باستقامت خود باقی میماند لکن زحافی در شعر واقع میشود به آنرا از سلاست خارج مینماید کما یحکم به سلامة الطبع اما ضرورتی که از جهت رعایت قافیه واقع میشود در این شعر آمده:

سلام علی خیر الانام وسید حبیب الله الله لمین محمد
بشیر نذیرها شمی مکرم عظیم رف رف من یسمی باحمد (۳)
در این بیت کلمه «احمد» اگر بشیخ خوانده شود در وزن خلمی رخ نمیدهد لکن قافیه مختل میشود زیرا حرف یوی در سایر ابیات دال مکسوره است. (۴) در اینجا دیدیم که جامی در ابیات یکی از قواعد نحو به گفته سخنوران عرب اتکاء کرد.

(۱) یعنی بر من مصیبت های چند فرو ریخت که اگر آشوبی در روزها وارد میشد مبدل به شب میگشتند.

(۲) «بر ای مایاد نعمان را مکرر کن که یاد او مشک است هر قدر مکرر کنی بویش بهن تر میشود.»

(۳) سلام بر بهترین خلایق و بزرگواری که دوست خداوند عالمیان است محمد و مرده دهنده و ترساننده است مرد ما را و منسوب است به هاشم و مکرم بسیار صاحب شفقت و رحمت است بر بندگان خدا و کسی است که به احمد موسوم است.

(۴) رک: الفوائد الفیاضة ۳۵ جامی گویندگان این ابیات را نام نبرده است

فرزانگان اسلام از سنده و جیتی که در علوم مختلف بکار میروند به «مبادی تبعیر کرده اند

چنانکه فیلسوف ما گوید: «هر علمی دارای مبادی و مسایل است و مبادی عبارت است از حدود و مقدماتی که قیاسات علم از آن تالیف و فراهم میشود» (۱) باید گفت که صحت و درستی مبادی هر علمی مورد اتفاق و تسلیم هواخواهان آن علم است و به همین جهت مسایل آن علم را بر آن مبادی مبتنی می سازند و بدان مراجعه میکنند و از آن قیاسات و دلایل تالیف و ترکیب میکنند (۲)

پس با قبول این اصل کلی، علم عرفان و تصوف ازین حکم مستثنی نتواند بود و این را نیز در اینجادر برابر چنین بر سشی قرار میگیریم که سید و حجت جامی و استاد ابن عربی در اثبات مسایل عرفانی چیست؟ پاسخ اینست که نقطه اتکاء جامی و ابن عربی و به تعبیر دیگر مدرک و حجت این دو عارف بزرگ در مسایل تصوف و عرفان «کشف» است. چنانکه ابن عربی و جامی غالب حقایق و مسایل ژرف عرفان را بشکاف میسازند مثلاً ابن عربی در آغاز «فصوص» در حالیکه اشارت به یکی از مسایل دقیق عرفان میکند میگوید: «این امر را عقل بطریق فکری در نمی یابد بلکه این قسم ادراک فقط از کشف الهی است می آید» (۳) و در هنگام گفتگو از نظریه «آفرینش نو» میگوید: «اما اهل کشف می بینند که خداوند در هر دمی تجلی میکند و تجلی نمی شود...» (۴) جامی در رساله (الدرة الفاخرة) پس از ذکر عقاید حکامین و فلاسفه

(۱) دكة الاشارات والتنبيهات ۲۷۸۱ محقق طوسی در شرح این عبارت شیخ الرئيس میگوید: «مبادی امور است که علم بر آن مبتنی میشود» (دک: شرح اشارات ۱)

(۲) صدرالدین قونوی: اعجاز البیان ۱۱

(۳) دك فصوص الحکم ۱۰۴۹ اصل عبارت اینست: «و هذا لا يعرفه عقل بطريق نظر فكري بل هذا الفن من الادراك لا يكون الا عن كشف الهی»

(۴) دك: فصوص الحکم ۱۲۶ اصل عبارت اینست: «اما اهل الكشف فانهم يرون ان الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي»

در باره « وجود » بعقیده عرفا در باب « وحدت وجود » اشارت
 میکنند و میگویند: «... سند و مدرک صوفیه در باره آنچه که
 بدان عقیده دارند کشف و عیان است نه نظر و برهان...» (۱)
 وی آنجا که راجع با اتحاد وجود واجب با حقیقتش گفتگو میکنند
 گویند: «... و این را حواله به کشف صریح و ذوق صحیح میکنند
 و این طورست و راء طور عقل...» (۲) و در جای دیگر « کشف » را
 « معرف » میدانند و میگویند:

طویل الذیل طوماریست شرح عشق نادانی
 که در عمر ابد نتوان رسانیدن بیانی
 تصور کنی چون کرد از کسی تصدیق این معنی

اگر بنمود معرف « کشف » و حجت ذوق و جدانش (۳)
 پس آنسان که چنانچه در مسایل « نحوی » به آیات قرآنی و یا گفته های
 فصحاء استشهدا میکنند در حقایق عرفان به « کشف » استناد و انکاء
 میکنند. اگر در قلمرو فلسفه « مبدء عدم تناقض » « مبدء الوجود » است.
 و در باب نظر انکار آن را مبدءی با انکار فلسفه میدانند (۴)، در
 مکتب عرفان جامی و استادش ابن عربی « کشف » مبدء الوجودی
 عرفان است تا آنجا که انکار این مبدء مستلزم انکار تمام
 مسایل تصوف است از نیرو کسائیکه به کشف صوفی معتقد نیستند نتایج
 آن را نیز قبول نمیکند.

در اینجا ممکن است کسی از ما بپرسد که « کشف » چیست؟
 و چگونه میتوان به آن فایز شد؟ نگارنده قبیل از آنکه جواب جامی
 و عرفای دیگر را از این پرسش نقل کند، مناسب میدانم و در باره

(۱) رک: الدرّة لفخرة ۲۵۳ اصل عبارت: «ثم ان مستند الصوفیه فیما ذهبوا الیه

هو الکشف والعیان لا النظرون والبرهان»

(۲) رک: نقد النصوص فی نسخه خطی متعلق بکتابخانه دانشمند بزرگوار جناب استاد

خلیلی انعم الله بطول بقائه. نسخه چاپی.

(۳) رک: دیوان جامی نسخه خطی متعلق به فاضل محترم آقای رضوی عضو انجمن

تاریخ. این نسخه در ۱۱۰۳ هـ کتابت شده

(۴) رک: شرح منظومه

طریق معرفت بطور اجمال گفتگو نماید زیرا در پرتو این بحث راهی که در شناخت حقایق اشیاء مختار و مورد پسند جامی است و بعقیده‌وی آن راه منتهی به معرفت حقیقت میشود کاملاً از طرق دیگر امتیاز می‌یابد.

طریق معرفت:

این مسأله که راه اصول عالم و معرفت چیست؟ و به عبارتی دیگر از چه راهی انسان میتواند به معرفت یقینی نایل شود در فلسفه قدیم و جدید مورد گفتگو بوده و دامنه این بحث تا روزگار ما کشیده شده است. دانشمندان اسلام طریق معرفت را به «نظر» و «کشف» منحصر میدانستند و گفتند معرفت را دو راه هست: یکی طریق اهل نظر و استاد لال و دیگری راه اصحاب ریاضت و مجاهدت. سالکان طریق نخستین اگر در شیوه بحث و تحقیق خود ملتزم به ملل و شرایع بودند، متکلمانند و اگر در افکار و آراء خود فقط به برهان و نظر اتکا کردند مشائیانند. رهروان طریق دوم اگر مطابق به احکام شرع بر ریاضت و تصفیه باطن پرداختند صوفیانیند و اگر چنین نبودند اشراقیانند. (۳)

اما در فلسفه جدید مکاتب معرفت را به دو دسته دیگر تقسیم کرده اند که با طبقه بندی دانشمندان اسلام که در بالا مذکور افتصاد تفاوت دارد و آن تقسیم اینست:

اول مکتب عقلی (۴)

راه معرفت در این مکتب متکی بر حواس نیست و بر حواس گاهی خطا میکند و گاهی بصواب منجر میشود از نیر و آن شایستگی را ندارد که اساس و سرچشمه معرفت باشد بنا بر این عقلیون عقیده دارند که «عقل» مصدر و سرچشمه یقینی است و هر معرفت حقیقی که دارای وصف «ضرورت» و «تعمیم» باشد از عقل تر اوش میکند. مقصود عقلیون از ضرورت و تعمیم آنست که احکام و قضایای عقلی پیوسته

(۱) دك: كشف الظنون ۱ ر ۴۴۳ - ۴۴۵ - شرح اسرار مشنوی ۲۳۵

Rationalism (۲)

و بالضرورة صادق است یعنی صدق آنها دائمی و ضروریست نه اینکه در يك آن صادق و در آن دیگر کاذب باشد. و تغییر در از مننه و امکانه و احوال در صدق قضایای عقلی دخالت ندارد فی المثل هر گاه بگوئیم (۱) بزرگتر است از (ب) و (ب) بزرگتر است از (ج) نتیجه میشود که (۱) بزرگتر است از (ج) این نتیجه و حکم دائماً و ضروری در هر مکان و زمانی صادق است. پس این وصف ضرورت و تعمیم از ناحیه عقل است نه حس، از یثرو قضایای عقلی با این دو وصف از احکام حسی امتیاز پیدا میکند. از باب مکتب عقلی اتفاق دارند که قوه عقلی بحسب فطرت در تمام افراد انسان موجود است و بقول دکارت پدر مکتب عقلی «عقل بهترین چیز است که در میان مردم یکسان تقسیم شده است» (۱) و در عقل مبادی فطریه و اولیه ای وجود دارد که قطعاً مسبوق به تجربه نیست همچون «مبدأ تیت» و «مبدأ عدم تناقض» و اولیات ریاضی و بدیهیات منطقی. این مبادی عقلی از یکسو ثابت و تغییر ناپذیرند و از سوی دیگر فطری نیز هستند بدین معنی که از تجربه بدست نیامده و در عقل هر انسانی از آغاز ولادت موجود بوده اند و در اثر تغییر زمان و مکان و اختلاف ظروف و احوال مختلف نمیشوند از یثرو در هر زمان و مکانی بالضرورة صادق هستند. اما افکار یکی از طریق تجربه بدست می آید در نظر عقلیون ضعیف است و اعتماد را نشاید (۴) طرفداران مشهور و صاحب نظر مکتب عقلی در فلسفه جدید عبارت اند از دکارت (۳) اسپینوزا (۴) ولایب نیتس (۵) که شایسته عقیده آنان از عهده این مقال خارج است.

دوم مکتب تجربی (۶)

طریق معرفت در نزد هوا خواهان این مکتب تجارب حسی است

(۱) دکارت - مقالة الطريقة ترجمه دکتور جمیل صلیبا ۵۷ (۲) دکتور توفیق

الطویل: اسس لفلسفه ۲۶۷ - ۲۶۹ (۳) Descartes ۱۵۹۶ - ۱۶۵۰ (۴) Spinoza

۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ (۵) Leibnitz ۱۶۴۱ - ۱۷۱۶ (۶) Empiricism

و از آن جا که این مکتب ادراک حسی را اصل و سرچشمه دانش و معرفت میدانند به «مکتب حسی» (۱) نیز نامبردار است. بعقیدهٔ تاجر بیون عقل قبل از تجربه همچون صفحه سفید و بی نقش است. و تجربه به قلم در دست دارد و معانی و صور را بر آن می نویسد چون روزنه حواس مسدود گردد معرفت نابود میشود ازینرو در عقل فکر و اندیشه ای ظهور نمیکند مگر وقتی که مسبوق به ادراکات حسی باشد. جان لاک (۲) سر رشته تجربه بیون بدین جمله که ضرب السمل لا تیشی است بسته ها نمیگردد و میگوید: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد» (۳) بعضی از پیروان این مکتب تا آنجا غلو کرده اند که وجود عقل را مورد انکار قرار داده و فقط بحس ایمان آورده اند (۴) تجربه بیون برخلاف ارباب عقل که قابل به مبادی فطریه و اولیه بودند و مبدأ عدم تناقض و جز آن را از همین قبیل میدانستند عقیده دارند که مصدر تمام قضا با علمی السویه تجربه به است. لکن این جماعت نیز دریافته اند که عقل به طور مرتب صدق بعضی از قضا یا حکم میکند که از آن جمله قانون علمیت است که «هر معلولی لابد علتی دارد و یا اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست» عقلیون این قانون را همچون قانون تناقض در منطق از بدیهیات عقل می شمارند. اما تجربه بیون باز گشت قانون علمیت را به تجربه به میدانند در نظر آنان در میان قانون علمیت و قوانین استقرائی دیگر در این امر اختلافی وجود ندارد. اما اگر از تجربه بیون بپرسیم که قانون علمیت از قوانین استقرائی دیگر چرا بدینگونه امتیاز یافت که عقل فی نفسه آن را تصدیق کند در حالی که تمام قضایای استقرائی ظنی است؟

سر این نکته در نظر هیوم (۵) - که از او چون ایستوارترین میل (۶) این اندیشه را اخذ کرد - همان ارتباط نیر و منفیست که در این قانون تداعی معانی در میان اندیشه علمت و معلول استقراری یافته. زیرا مردم در تمام ادوار و عصور اشیائی را بحیث معلول و امور دیگر را

(۱) Sensualism (۲) John Locke ۱۶۳۲-۱۷۰۴ (۳) از وولد کولپه: المدخل الی

الفلسفه ۴۰ تمرین ابوالعلاء عقیفی (۴) دکاتور توفیق الطویل: اسس الفلسفة ۲۷۴

(۵) Hume ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶ ، (۶) J.S. Mill ۱۸۰۶ - ۱۸۷۳

علت آن‌ها شناخته‌اند و امورا اول را بدوم ارتباط داده‌اند .

ازینسروا نندیشه علمت باا نندیشه معلول پیوستگی یافت واقتران آنند و از قبیل اقتران متضایفین است که یکی بدون اضافت بدیگری قابل فهم نیست . پس این رابطه قوی و ناگسسته که در اثر تجربه بدست آمده چیز است که در قانون علیت به ضرورت نام بردار است و همین است معنای ضروری بودن قانون علیت نه آن طوریکه عقلیون میگویند عقل بحکم فطرت بدا هت و یقینی بودن آنرا در نظر میگیرد بلکه تجربه قانون علیت را نیز و بخشیده و در میان دو طرف آن که عبارت است از علت و معلول پیوند ناگسسته برقرار ساخته . هیوم و میل قوانین دیگر را که عقلیون ضروری و یقینی میدانند، نیز به همین طریق تفسیر و توجیه کرده‌اند (۱) خلاصه آن که بعقیده ارباب حس افکاری را که نمیتوان باصول اولیه آن که عبارت از انطباعات حسی است بنا گرداند باید آن‌ها را در شمار اندیشه‌های

باطل و بیهوده جای داد (۲) سوم مکتب نقدی (۳)

این مکتب می‌خواهد که در میان مکتب عقلی و مکتب تجربی وجه جامعی برقرار سازد .

بعقیده نقدیون علم و معرفت وقتی حاصل میشود که دو عامل با هم اجتماع کنند یکی عامل صوری که مرجع آن خود عقل است و دیگری عامل مادی که از ادراکات حسی بوجود می‌آید و با نقد آن یکی از این دو عامل وجود علم حقیقی محال است .

در نظر نقدیون قطعا ممکن نیست که از طریق عقل صرف بحقایقی که واجد ارزش علمی باشد دست یافت (۴) بعقیده کانت (۵) مؤسس این مکتب شک نیست که آغاز علم انسان از حس است که صورت‌هایی از اشیاء

(۱) از والد کولبه: الدخل الى الفلسفة ۲۷۵ تمریب دکتور ابو العلا عفيفی

(۲) المحاضرات العامة ۸۸/۱ خطاب به سید ابو المجد Criticism (۳)

۱۸۰۴-۱۷۷۴ Kant (۵)

(۴) الدخل الى الفلسفة ۲۷۰

در ذهن نقش می‌کند و قوه عقلی را بر می‌انگیزد تا آن صورت را به هم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و بدینوسیله معرفت اشیاء از آن حاصل گردد. پس در این‌که نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود حرفی نیست ولیکن چون درست تامل شود دانسته می‌شود که علم انسان تنها به وسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تاثراتی که از راه حس با او میرسد از خود نیز چیزی می‌افزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تاثرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه ببرد، محسوسات به مرتبه علم نمی‌رسد و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود (۱) پس در نظر کانت معرفت از اجتماع تجربه حسی و مبادی عقلی حاصل می‌شود و وقتی ادراکات حسی در محیط عقل وارد شد عقل آنها را نظم و نسق میدهد و وصل و فصل می‌کند در این صورت هر جزئی از معرفت انسان در مضمون خود بر تجربه حسی و در قالب خود بر فطرت عقل متکی است بدین ترتیب میتوان گفت که هر جزئی از معرفت انسان در آن واحد هم حسی است و هم عقلی (۲) اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در مکتب کانت هر معرفتی که از عقل خالص تراش کند ظاهر نیست و حقیقت را فقط در محیط تجربه میتوان یافت زیرا در نظری وظیفه معانی و مبادی عقل توحید تجربه است (۳)

چهارم مکتب عرفان و تصوف (۴)
راهی که صوفیه در باب معرفت می‌پیمایند کاملاً با طرقتی که در بالا ذکر شد اختلاف دارد: اگر در نزد تجربه‌یون وسیله معرفت حواس و در نظر عقلیون عقل و در مکتب نقادیون هم حواس و هم عقل است در مکتب صوفی که عارف بزرگوار ما جامی از ائمه آن مکتب است وسیله معرفت طوریست و راء طور حس و عقل. پس آن طریق روشن و راست که سالک را به گوه‌ر تابناک حقیقت می‌رساند به عقیده «اهل تحقیق» «ذوق و وجدان» یا «کشف و عیان» است و فقط از همین راه

(۱) فروغی: سیر حکمت در ادوار ۲/۲۳ (۲) المحاضرات العامة ۸۹/۱

(۳) یوسف کرم: تاریخ الفلسفة الحديثة ۲۱۱

(۴) دك : الفتوحات المکیة ۲۹۲

می توان به علم یقینی نایل آمد. جامی آنسان که طریق نظر واستدلال را که در روزگارش رهروانی داشت، ناقص و مرود می دانست اگر در این عصر می زیست طریق تجربه و حس را بطور اولی تخطئه می کرد. به عقیده این عربی مسایل بسیاریست که نمی توان از طریق نظر و فکر بدانها پاسخ گشت و بعبارت دیگر جواب آن ها از طریق اندیشه و تعقل ممکن نیست و باید پاسخ هر يك را از تجلی الهی به دست داد (۱) و ی در باره مطالبی که در تصانیف خود آورده میگوید: «تمام مطالبی را که در آثار خود آورده ام از روی فکر و رویت نبوده است بلکه از ملك الهام در لیل القاء و افاضه شده» (۳) و باز گوید: «کلیه مطالبی را که نوشته ام و می نویسم از املاء الهی و القاء ربانی یا نفس روحانی در روی کیانی بوده است» (۴) «بحمد الله اعتمد ما در تمام اقوال فقط بر چیزی است که آن را خداوند در دلها ی ما القاء فرموده است» (۴) «علوم ما و احجاب ما از طریق فکر و اندیشه نیست بلکه از فیض الهی است» (۵) جامی خود را ترجمان اصحاب ذوق و کشف می داند و مطالبی را که در لوائح آورده معتقد است که این مطالب بر لوح اسرار ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان تابیده است چنانکه گوید: «این رساله ایست مسمی به لوائح در بیان معارف و معانی که بر الواح و اسرار ارواح ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لائح گشته بعبارات لائقه و اشارات رائقه متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نه بینند و بر بساط اعراض و سمات اعراض نه نشینند چه او را در این گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه سخن رانی نه.» (۶) وی همچنین مطالبی را که در لوائح ممد رج ساخته بدانها عنوان «لامعه» داده است: «تنبیهات علی انها مر لوامع انوار الکشف والشهود علی قلوب ارباب الذوق والوجود» اگر ابن عربی ادعا می کند که مطالب خود را مستقیماً از ملك الهام

(۱) رك: باب ۳۳۶ فتوحات بحواله البواقیت والخواهر ۲۵۱

(۲) باب ۳۷۳ فتوحات بحواله البواقیت والخواهر ۲۵۱

(۳-۴) ایضا ۲۵۱ (۶) لوائح ۳

گرفته، پیرو و شاگرد ارادت مند او جامی هضم‌النفسه یا بمنظور بیان واقعیت خود را در میان نمی بیند و بهره خویش را در گفتار و نظیفه اش را در ترجمانی «حدیث عالی مسندان» و سفتن گهر روشن خردان منحصر میداند:

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری
از هیچ و کم از هیچ نیاید کاری
هر سر که ز اسرار حقیقت گویم
زانم نبود بهره به جز گفتاری (۱)

در عالم فقر بی نشانی اولی
در قصه عشق بی زبانی اولی
زان کسی که به اهل ذوق و اسرار بود

گفتن بطریق ترجمانی اولی (۲)
تا بدین جا بمسکتب جامی تا حدی آشنا شدیم و دانستیم که وی از یکسو نقطه اتکاء مسائل عرفانی «کشف» را میداند و از سوی دیگر معتقد است که از طریق «کشف» میتوان بحقیقت رسید و نیز از کلمات ابن عربی و جامی دریافتیم که تمام مطالب و معارف در دلها ی از باب کشف لائح گشته است حالا در بیان حقیقت «دل» و «کشف» می پردازیم اگر مطلبی نا گفته مانده باشد در خلال این بحث روشن خواهد شد.

دل یا محل کشف و الهام
ابن عربی مانند سایر صوفیه «دل» را «مشرع الهی» و «محل الهام» (۳) و افزار معرفت می داند و بعقیده او دل آلتی است که بقوله آن عارف به خدا و اسرار الهی بلکه بهر چیزی که در تحت عنوان «علم باطن» داخل باشد، معرفت حاصل می کند پس دل ادات ادراک و ذوق است نه مرکز عشق و عاطفه چه در نظر صوفیان مرکز عشق «روح» است اگر چه گاهی عشق را به «دل» نیز نسبت داده اند (۴)

(۱) لوائح ۴ (۲) ایضاً ۴

(۳) تفسیر قرآن ۱۴۱۱ منسوب به ابن عربی

(۴) تعلیقات دکتر ابو العلاء عقیلی بر نفوس الحکم ۱۴۰

مقصود از دل در اینجا آن لحم صنوبری نیست که در طرف چپ سینه قرار دارد چنانکه امام غزالی گوید: «لفظ دل بر دو معنی اطلاق میشود یکی آن گوشت صنوبری شکل که در طرف چپ سینه جای دارد. و این دل در بهایم بلکه در مردگان نیز موجود است. و از عالم ملک و شهادت میباشد زیرا چار پایان آن را بچشم می بینند چه رسد به اولاد آدم و دیگری آن لطیفه ربانی و روحانی است که با این قلب جسمانی به نحوی ارتباط و تعلق دارد و این لطیفه حقیقت انسان است و در وجود انسان مدرک عالم عارف، مخاطب، معاقب و معاتب هموست» (۱) ابن عربی میگوید مراد از دل در اصطلاح از باب تصوف آن چیز است که در اصطلاح اصحاب نظر از آن به نفس ناطقه عبارت میشود (۲) اما در باره ارتباط و پیوند این دل که (۳)

(۲) تفسیر قرآن ۲۶۱

(۱) احیاء علوم الدین ۳۳

(۳) سهروردی در باب پیوند دل صنوبری با قلب حقیقی در کتاب عوارف المعارف صفحه ۲۱۷ - مطابقی آورده که ذکرش با اختصار در اینجا مناسب بنماید «باید دانست که روح انسانی علوی مساوی از عالم امر و روح حیوانی بشری از عالم خلق است، روح حیوانی بشری محال و مورد روح علویست و روح حیوانی جسمانی و لطیف و حامل قوه حس و حرکت بود. از قلب منبث میشود، مقصود از قلب در اینجا همان عضو است که دارای شکل معین است، و در طرف چپ جسم قرار دارد، و در تجاویف عروق انتشار می یابد و این روح در سایر حیوانات نیز موجود است و از وی نیروهای حواس افایه میشود سنت الهی قوام او را در غالب اوقات به غذا منوط ساخته از جهت ورود روح انسانی علوی بر این روح، روح حیوانی جنس دیگر گردیده و با روح حیوانات مبین شده و صفت دیگری کسب کرد و در نتیجه نفس و محل نطق و الهام گردید. خدا فرماید: «و نفس و ما سواها فاللهما فجودها وتقواها» تسویت نفس بسبب ورود روح انسانی بر او و جدائی او از جنس ارواح حیوانات بود.

پس در اثر آفرینش خداوند نفس از روح علوی نشأت کرد. پیدایش نفس، که عبارت از روح حیوانی انسان است، از روح علوی در عالم امر همچون آفرینش حواء از آدم است در عالم خلق پیوند و ارتباطی در میان آنند و بدانسان که در میان (بقیه در صفحه ۱۶)

با آن دل جسمانی غزالی چنین گوید: «این لطیفه را با نی
را با قلب جسمانی پیوند نیست که عقول غالب مردم در ادراک وجه
این پیوند متحیر است زیرا تعلق وی با آن قلب جسمانی به تعلق
اعراض با اجسام و اوصاف به موصوفات یا ارتباط استعمال کننده
آلت به آلت و متمکن به مکان شباهت دارد» (۱) و ابن عربی دل
جسمانی و به تعبیر خودش «قلب صوری» را محل تعلق روح ببدن
و اتصال قلب حقیقی با بدن میداند (۲) بعقیده جامی نیز مراد از دل این
پیکر مخروطی نیست بلکه دل صوری به منزله قفس و دل حقیقی همچون
طوطی است که در آن مسکن گرفته و باید در میان طوطی و قفس و شاه
و خرگاه فرق گذاشت و به عبارت دیگر این بیضه ناسوتی حامل آن
شاهباز لاهوتی است:

نمست این پیکر مخروطی دل	بلکه هست این قفس و طوطی دل
گر تو طوطی ز قفس نشانی	بخدا ناس نشی نسائی
دل شه خرگهیست این خرگاه	نام خرگاه ننهد کس بر شاه
شه دگر باشد و خرگاه دگر	تو که خرگاه کن و بر شاه نگر (۳)

(۲) تهرانی کریم ۱-۱۲۱

(۱) احبار علوم الدین ۳-۳

(۳) دك هفت اورنگك ۲۵۹

(بقیه پاورقی صفحه ۹۵)

آدم و حواء بود، برقرار گردید و چنان شد که هر یکی دارای مقامت دیگر ذایقه
مرگه را می چشد. خداوند فرماید: «و جعل منها زوجا لیسکن الیها» آدم بسوی
حواء میل فرمود و روح انسانی علوی بسوی روح حیوانی و از سکون روح بسوی
نفس «دل» بوجود آمد مقصود از این دل لطیفه ایست که آن عضو صنوبری محل
ویست بنا برین، آن مضغه لحمیه از عالم خلق و این لطیفه ربانیه از عالم امراست
پیدایش قلب از روح و نفس در عالم امر به تکیون ذریه و نسل از آدم و حواء در
عالم خلق شباهت دارد و اگر مساکنت در میان ذو جین یعنی روح و نفس نبودی
«دل» ایجاد نشدی ۰۰۰ صد ر المتالیهین شیرازی نیز همین مطلب را از کتاب ❀

دل تو بیضه ایست ناسوتی حامل شاهباز لاهوتی (۱)
 آنسان که غزالی چارپایان را از دل صنوبری بهره مند میدانست
 جامی نیز میگوید: اگر منظر اسرار آن دلی باشد که از «گل»
 فراهم شده خر هم واجد آنست:
 دل اگر این مهره بود کز گل است فرق بدین مهره ز خر مشکل است
 لاف خرد مندی ازین مهره چند خر هم ازین مهره بود بهره مند
 هر که بدین مهره چو خر دل نهاد در گرانمایه بخر مهره داد (۲)
 عارف مادر جای دیگر در وصف دل حقیقی این دو بیت را نقل
 کرده است:

دل یکی منظر نیست ربانی خانه دیوراچه دل خوانی
 آن که دل نام کرده ای ز مجاز رو به پیش سگان کوی انداز (۳)
 روی هم رفیق از بیان سابق الذکر این نتیجه بدست آمد که
 به عقیده ارباب کشف مراد از «دل» همان منظر ربانی و لطیفه الهی است
 نه آن عضو صنوبری که محل علم و معرفت است. وقتی
 که از علم و معرفت سخن میرفتم مادر برابر این سه کلمه: «عالم»
 «علم» و «معلوم» قرار می گیریم به عقیده ابن عربی علم عبارت

(۱) مفت اورنگ (۲) ۲۳ رک : حقت اورنگ ۳۸۸ (۳) رک : نقد النصوص ۷۶

✽ عوارف المعارف نقل کرده و میگوید که آن را در کتاب الطواسب والیواسین نیز
 دیده ایم (رک : اسفار اربعه جزء اول از سفر چهارم ۴۲۰) در کتاب مصباح الهدایة
 تالیف عزالدین محمود بن علی کاشانی (ص ۹۵-۹۶) نیز همین مطلب بطور اختصار
 مذکور است. ملاهادی سبزواری در شرح مشنوی (دفتر اول ص ۱۱۱) گوید: «... قلب
 در لسان عرفا لطیفه مجرده مدر که کلیات و جزئیات است و چون در آن است هنوز،
 این لطیفه را قلب گویند و در قرآن مجید تعبیر از روح به مصباح و قلب بزجاجه
 و کوکب دری شده است بنابر بعض وجوه تأویل، عرفا که نفس را بمعنی زن و روح
 یا عقل را مرد بحسب معنی میدانند، قلب را هم ولد میگیرند چه از سکون روح بسوی
 نفس قلب معنوی در عالم امر متولد شد چنانکه از سکون آدم طبعی بسوی حواء
 ذریه در عالم خلق متکون شدند »

است از تحصیل دل چیزی را بد انسان که در واقع و نفس الامر هست (۱) و معلوم همان امر محصل است که در دل حصول یافته، عالم و دریا بنده دل است و این دل آئینه ایست مصفا و روشن که معلومات در آن منعکس میشود (۲). ظاهر آن چنان معلوم میشود که ابن عربی این مطلب را از غزالی گرفته باشد آنجا که گوید: «باید دانست محل علم دل است. مقصود از دل همان لطیفه ایست که تمام جوارح انسان را تدبیر میکند. و مخدوم تمام اعضا است این لطیفه نسبت به حقایق معلومات همچون آئینه ایست نسبت به صور متلونات پس انسان که متلون را صورتی است که مثال آن صورت در آئینه منعکس و حاصل میشود، هر معلومی را حقیقتی است که صورت آن حقیقت در مرآت قلب می تابد و در آن نفس می بندد و آنسان که آئینه چیز است و صور اشخاص چیزی مغایر به آن، حصول مثال آنها در آئینه نیز چیز دیگر است یعنی در اینجا سه امر مغایر است همچنان در آن جاسه چیز است: یکی دل و دود دیگر حقایق اشیاء و سلف دیگر حصول و حضور نفس حقایق در قلب. بنا بر این، عالم دل است که مثال حقیقت اشیاء در وی حاصل میشود و معلوم عبارت است از حصول مثال در آئینه» (۳) جامی به پیروی از سلف صالح دل را به ظاهر اسرار و در ظاهر انوار میدانند و گوید: مظهر اسرار دل آمده نه دل مظهر انوار دل آمده نه دل (۴)

(۱) ابن عربی در ضمن بیان مطلب بالا اعتراف میکند که تصور حقیقت علم بسیار مشکل است. بقول خواجه طوسی اقوال علما در ماهیت ادراک و علم مختلف است و بعضی آنرا از تعریف بی نیاز دانسته اند. (دک: شرح اشارات ۲-۳۳۷) قاضی عضدالدین ایجی آرد که: در باب علم سه مذهب معتقده درست است: مذهب اول تصور ماهیت علم را ضروری و بدیهی میدانند و این مذهب امام رازی است. مذهب دوم که از امام الحرمین و غزالی است بر آنست که تصور حقیقت علم ضروری نیست بلکه نظری است ولی تحدیدش متعسر است مذهب سوم تصور ماهیت علم را نظری میدانند و میگویند که تعریف آن مشکل نیست و طرفداران این مذهب تعریفات برای آن ذکر کرده اند (شرح موافق ۱-۶۲)

(۲) دک. الفتوحات المکیة ۱-۹۱ (۳) دک: احیاء علوم الدین ۳-۱۳

(۴) دک: غفت اورنگ ۳۸۸

وی آنجا که از زبان پیر روشن ضمیر بخود خطاب میکنند دل را
به آئینه تشبیه کرده و گوید :

گفت که جامی مشواندیشه ناک چون شدت آئینه اندیش پاک
باش همیشه زره دل به من آینه ات دار مقابل به من
تا ز فروغ که ز من بر تو تافت دانش تو دید شود دید یافت (۱)

اگر غزالی و ابن عربی از دل به کلمه «عالم» تعبیر کرده اند جامی
در این بیت از وی به «دانا» که تعبیر دیگری از «عالم» است عبارت
کرده و او را در «دبستان خاموشی» طفل سبق خوان، خوانده است :

معلم کیست عشق و کنج خاموش د بستانش
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش (۲)

شهارت و پاکی دل :

اکنون باید این نکته را مورد توجه قرار داد که دل چگونه مظهر
اسرار و مطرح انوار میگردد و حقیقت اشیاء در آن تجلی می کند .

ابن عربی عقیده دارد که هرگاه شخص مستعد به خاوت و ذکر
ملازمت کند و محل را از اندیشه فارغ سازد و در آستان پرورگار
خود فقیر و تهیدست بنشیند خداوند دانش و علم بخود را با اسرار
الهی و معارف ربانی بوی عنایت می نماید . در این هنگام علوم
برای سالک دست میدهد که هر متکلمی و هر متفکری که فاقد آن حالت

باشد از آن علوم آگاه نیست زیرا ابن علوم و راء اندیشه و فکر است . (۳)
عارفان آنگاه که دل را از غیر فارغ میسازند و در بساط طرب و مراقبت
و حضور در حال ذکر با حق تعالی می نشینند و برای قبول فیض قلوب

خویش را آماده میکنند خداوند آنان را تعلیم می فرماید پس معلم
ایشان خداست و آنان از او دانش و معرفت فرا میگیرند (۴) مقصود
بایزید بسطامی همین بود آنجا که گفت : «مردمان علم از مردگان

(۱) رك : هفت اورنگك ۳۹۱ (۲) دیوان جامی نسخه خطی

(۳) رك : الفتوحات المکیة ۱-۳۱ (۴) رك : الفتوحات المکیة ۱-۸۹

گرفتند و ما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد» (۱) پس برای آنکه
دل مظهر اسرار گردد بایستی او را از هر چیز حتی از شوائب افکار پاک
کرد (۲) القاء علوم د ر دل مبتنی بر آنست که دل مستعد گردد و این
استعداد وابسته به اختصاص الهی است (۳) دل همواره عرصه جدال
عسا کر حق و جنود شیطان است و هر یک می‌خواهد بروی مسلط شود
شیطان از چهار جهت بسوی انسان روی می‌آورد و او را به پیروی
از شهوات دعوت میکند خداوند با انسان امر فرموده که با شیطان مجادله
کند و جهات خود را حرا ثت نماید و راه دخول شیطان را مسدود
سازد. پس اگر شیطان از جلو به انسان حمله آورد و او را آدمی از خود
رانند در این هنگام چون جانب الهی را بر هوای خود برگزیده
خداوند بر او مثل می‌گذارد و پاداش میدهد و «علوم نور» بروی
عنایت می‌فرماید و علم نور در دو قسم است: علوم کشف و علوم برهان (۴)
بعقیده ابن عربی دل در اصل فطرت آئینه ایست مصفا و روشن ولی
ممکن است بروی زنگی و کدورتی طاری شود بدین معنی که چون
بعلیم اسباب تعلق گرفت و از خدا با سبب مشغول شد این تعلق او
با غیار همچون زنگی است بر رخسار دل که مانع از تجلی حق بسوی
وی می‌گردد در حالیکه حضرت الهی با مومنه در تجلی است و چون
دل بغیر پرداخت از قبول تجلی باز می‌ماند (۵) عارف مانیز مانند
استاد خود ابن عربی وقتی جوهر دل را مظهر اسرار میداند که
کاملاً از غیر فارغ باشد و از رنگ صورت کائنات پاک گردد. وی به
اولاد آدم چنین پند میدهد:

(۱) رك : تذكرة الاولياء ۱-۱۷۰ اصل عبارت با یزید را ابن عربی در الفتوحات

المکیه (۱-۲۱) چنین آورده است :

« اخذتم علمکم میتاعن میت و اخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت »

(۲) الفتوحات ۱-۲۸۹ (۳) الفتوحات المکیه ۲-۵۶۹ (۴) الفتوحات ۱-۱۵۸

(۵) رك : الفتوحات المکیه ۱-۹۱ حجة الاسلام غزالی نیز معتقد است که کدورت
و غبار معاصی صفا و جلاء دل را از میان میبرد و از ظهور حق در وی مانع میشود
رك : احیاء علوم الدین ۳-۱۳

وز کمرش پشت به پشت آمده
دست جفا در کمر او مکن
معنی شیطان شده همدم ترا
دل بسوی فرع چرا داشتی
صیر فی سیم و زر خویش باش
ور نه چه چاره است ز آتش ترا
هر غش و غلی که بیابی بسوز
چشم خرد را ز غرض پاک کن
نیست در آلودگی آسودگی
نقش دوئی دور کن و ساده شو
شیوه آیینی دلان سادگیست
پاک زرنک صور کائنات
همینش شاهد موزون شوی

ای بره دور و درست آمده
پشت و فافا بر گهر او مکن
حیف بود صورت آدم ترا
اصل که معنی است چو بگذاشتی
قدر شناس گهر خویش باش
گر زر خالص شده ای خوش ترا
آتش از سوز طلب بر فروز
جوهر دل را ز عرض پاک کن
دامن جان در کش از آلودگی
بند زتن بگسل و آزاد شو
زاد مریدان را آزاد گiest
ساده دلی باش پسندید ذات
تا چو ازین مرحله ببرد شوی
وی خطاب بخود کرده گوید:

صیقلی آئینه خویش باش
یوسف غیب تو شود رونمای (۴)
اگر ابن عربی معتقد بود که علم با سببها مانند زنگ و غبار است
در دل، جامی نیز جمع اسباب را دلیل تفرقه میخواند و تا
انسان در تفرقه باشد در مذهب اهل جمع شرک است:
«تفرقه عبارت از آنست که دل را بواسطه تعلل با امور متعدده
پراکنده سازی و جمعیت آنکه از همه به مشغول و احد پردازی
جمع گمان بردند که جمعیت در جمع اسباب است در تفرقه ابد
ماندند و تفرقه بیقین دانستند که جمع اسباب از اسباب تفرقه است دست از
همه افشانند»

در مذهب اهل جمع شرک انسانی
نسناسی خود ز جهل می شناسی

مادام که در تفرقه و سواسی
والله که نه ناس ولی نسناسی



جز راه وصول رب ارباب میوی

ای سالک ره سخن زهر باب مگوی

چون علت تفرقه است اسباب جهان جمعیست دل ز جمع اسباب مجوی (۱)
جامی در محل دیگر تربیت و پرورش دل را با این نکته خلاصه
میکند که باید آنرا از نظر در غیر باز داشت و از هوا و هوس
پاک ساخت و کاملاً بخدا متوجه کرد. بعقیده او رهرو را می باید
که پیوسته ناظر بجناب احدیت باشد و رقم نسیان و نیستی و فنا بر ناصیه
جمیع مخلوقات در کشد:

سر مشبود را مراقبه کن	نقد اوقات را محاسبه کن
بانی در هر نفس زاهد شهور	که بغفلت گذشت یا بحضور
هر چه حق و لوح دل بتراش	بگذر از خلق و جمله حق را باش
دخت همه بخطه جان کش	بر رخ غیر خط نسیان کش
در همه شغل باش واقف دل	تا نگردد ز شغل دل غافل
دل تو بیضه ایست با سوتی	حاصل شاهباز لا هوسوتی
گر ازو تربیت نگیری بهر	آید آن شاهباز در پرواز
و تو در تربیت کنی تقصیر	گردد از این، آن فسادپذیر
تربیت چیست آنکه بی گناه	داریش از نظر بغیر نگاه
بکسلی خویش از هوا و هوس	روی او در خدای داری و بس (۳)
باز گوید:	

چو پیوند بادوست میخواهی ایدل ز چیزی که جز اوست پیوند بگسل
مکن شهرپر عرش پرواز خود را درین وشت آباد آلوده گسل
ترا از روه اوج عزت نشیمن تو خوش که در مرکز خاک منزل
ز آمیزش جسم و آویزش او چنان گشتی از جوار خویش غافل
که جان را بصدف کثرت از تن ندانی زهی فکر قاصر زهی حیل کامل
کمالات و همی و احاطه حسی میان تو و مقصد افتاده حایل (۳)
کو تاه سخن آنکه جامی به پیروی از ابن عربی و ارباب عرفان
بر آنست که چون سالک به تخلیص و تجرید دل بنایل آمد و او را از
غبار تعلقات و زنگ معقولات و معلومات پاک ساخت و یکروی بسوی
استاد ازل روی آورد و لوح دل را با چنان پاکیزگی بدست قدرت او
سپرد در این حال شاهد غیب بی پرده در حریم دل او تجلی میکند

و انوار حقیقت در وی می تابد، مظهر حقایق و مطرح اسرار میشود چنانکه گوید:

« عارفان چون با تجربه و تعریف کامل و ستردن دل از تمام تعلقات کونی و قوانین علمی و وحدت عزیمت و دوام جمعیت بسوی جناب حق سبحانه روی آوردند و بر این طریقت بدون فقرت و پراگندگی خاطر و تشتت عزیمت مواظبت کردند خداوند نور کاشفی بایشان عنایت فرماید که در پرتو آن اشیاء را آنسان که هست می بینند و این نور در هنگام ظهور اطواری که وراء عقل است در باطن عارف ظاهر میشود و وجود این طور را نباید مستبعد دانست چه وراء عقل اطوار بسیار است که شماره آنرا جز خدا کسی نمیداند. نسبت عقل بسوی آن نور همچون نسبت و هم است بسوی عقل پس آنسان که عقل میتواند به صحت و درستی امور که و هم آن را ادراک نکرده، مثلاً مانند وجود موجودی که نه از عالم خارج و نه در آن داخل باشد، حکم کند همچنان ممکن است آن نور کشف به صحت آنچه که از دایره ادراک عقل بیرون است، مانند وجود حقیقت مطابق و محیط که در تقید و تعین محصور و مقید نباشد، حکم نماید « (۱) مقصود از این نور کاشف، که عارف میتواند در پرتو آن حقایق اشیاء را مشاهده کند و پس از تصفیه باطن و التجار و توجه کامل بسوی حق، برای او دست میدهد همان علم کشفی و ذوقی است که راه عارف را از طریق فیلسوف امتیاز میدهد. در نظر این عربی علوم کشفی عبارت است از معارف الهی که برای عارف در هنگام تجلیات حق در مظاهر حاصل میشود (۲) عبارت دیگر کشف دانشی است که برای عارف در هنگام توجه کامل بخدادست میدهد و او آنرا در ذات خود می یابد این علم قابل شبهه و تردید نیست (۳) قیصری که از شارحان اندیشه ابن عربی است در تعریف کشف گوید: «کشف در لغت به معنای رفع حجاب است چنانکه گویند «کشف المرأة وجهها» یعنی زن نقاب از چهره خود برداشت. و در اصطلاح عبارت است از اطلاع و جود یا شهودی از معانی

(۲) دك : الفتوحات ملكيه ۱۵۸/۱

(۱) دك : الدرة الفاخرة ۲۵۵

(۳) دك : الفتوحات ۳۱۹/۱

غیبیه و امور حقیقیه ای که در مائرء حجاب قرار دارند « (۱) پس
تا عارف در رفع حجاب نکوشد انوار حقیقت و معانی غیبی منکشف
نمیشود.

از بیان گذشته روشن شد که بعقیده عارف دل محل علم و تجلیگاه
انوار حقیقت است و کشف فقط از طریق طهارت و تجرد بدست
میدهد.

در اینجا سؤالی پیش می آید که آیا ر هر و ممکن است مستقلاً
و بدون توسل به مرشد کامل و مربی صامد دل به تصفیه قلب
پیردازد؟ پاسخ را با ب معرفت ازین پرسش آنست که سالک را
پیر و مرشدی باید تا او را رهبری کند و لا نا جلال الدین بلخی
درین باب گوید:

پیر را بگزین که ای پیر این بشر

هست بس پر آفت و خوف و خطر

پس رهی را که ندیدستی تو هیچ

هین مر و تنها ز رهبر سر مپیچ

هر که او بی مرشدی در راه

اوزه غولان کمره و در چاه شد (۴)

و از علوم ابن عربی صدرالدین قوی اظهار میدارد که طریق
کشف و عیان به تصفیه باطن و التجاء بسوی حق بستگی کامل دارد
بدین معنی که سالک باید با تجرد تمام و بی اختن دل از تعلقات
و علوم و رسوم بسوی حق توجه کند و چون در آغا کاظم رشتی انسان

(۱) دك : مطلع هو من الکلم فسی مما نی فسوس الی حکم ۲۸ .

سید شریف گریز : الکشف فی اللفه رفع [الحجاب و فی الاصلاح
هر الاطلاع علی مائرء الحجاب من المعانی الغیبیه و الامور الحقیقیه
وجوداً و شهوداً] - دك : التمریفات ۱۲۳ - راجع به مکتشفه و انواع آن باید به
الفتوحات رجوع کرد .

بدین امر متعذر است بروی واجب آمد تا از کاملان طریق حق که در
لجّه وصول خوض کرده اند و در اطلاع و آگاهی بروی سبقت گرفته
اند مانند پیامبران صلوات الله علیهم که خداوند ایشان را تر جمان
امر، اراده، مظاهر علم و عنایت خود قرار داده است و کسانیکه در علم
حال و مقام از زمره وارثان کامل آنان است. پیروی و متابعت کنند باشد تا
که خداوند نور کاشفی بروی جو دو عنایت نماید که در پروتو آن اشیاء را
چنانکه هست ببینند آنسان که این نور کاشف را به انبیاء و اتباع ایشان بخشید
بود (۱) جامی نیز معتقد است که دل در پهلوی صاحب دلان دل شود:

تا نکشی روی بد ریای دلی
بودت از گوهر دل حاصلی
تا زنی خیمه به پهلوی پیر
چو دل از وی نشوی بهره گیر
هست دل بت بیضه مرغ نکر
بی اثر جنبش و پرش در او
تا کی بجنبش رسد آنگه پرش
ز پر پر پیرد هوش پرورش
پیر که باشد شه کون همسکان
خواجه داد و ستد کن فلان
تخت نشانی ز سر افکندنی
تماج سرش خاک در بندگی
تن شده چون موسی ز بیم و امید
مو شده از ظلمت هستی سفید
چون مه نو لیک بجهد تمام
پشت دو تا کرده بخدمت قیام
جیب دلش مشرق انوار غیب
نور بکف کرده چو موسی ز جیب
زندگی دل چو مسیح از دمش
سبزی جان چون خضر از مقدمش



طلعت او نور سعادت نشان
 خلعت او دامن دولت کشان
 علم یقین برده بچرخش علم
 کشت وی از عین یقین دیده نم
 سینه پاکیزه اش از کبر و کین
 حقه پر گوهر حق الیقین
 صحبتش اکسیر مس هر و جود
 همتش ایشار کن بحر جود
 جامی اگر نقد یقین بسایدت
 جدی و جهدی به ازین بسایدت
 پاکش از هر چه زان گزیر
 دامن اقبال چنین پیر گیر (۱)

وی در «سبحه الابرار» صراحة پرده از این سر بر میدارد که
 انسان نمیتواند مستقلا به تدبیر خود دل را تر بیت کند تا چراغی
 فرا راه خویش قرار ندهد و آن چراغ روشن پر تو نور دل
 پیر است :

دل به تدبیر خود نمیتوان یافت
 بگذرد از خود که بگوید میتوان یافت
 این که در پهلوی چپ میتوان یافت
 به اگر پهلوی از و در چپ یافت
 سالها خون جگر باید خورد
 خاک ره کجحل بصر باید کرد
 بو که از زنده دلی یابی بوی
 بره زنده دلی آری روی
 بچراغی چه شوی رو برآه
 که کند دو دویت خانه سیاه
 چو چراغی که نباشد دودش
 رهنما ساز سوی مقصودش

پسر تو نور دل پسر ست آن
 که چو خورشید جهانگیر ست آن
 دیمده بیند از آن نور قرار از
 هستی خویش در آن نور بهار (۱)

سپس جامی داستان عین القضاة همدانی را که تا به وصحبت احمد
 غزالی نشتافت سر رشته این کار نیافت « و در ره عشق صاحب دل نشد
 در قالب عبارات شیوا چنین آورده است:

مر دم دیده صاحب خر دان
 بحر دانش همه بین و همدان
 بسکه در مدرسه هارنج علوم
 برد شد حاصل او گنج علوم
 لبت از آن گنج بجز رفیع ندید
 یو از سر حقیقت نشنید
 روی همت به صفا کیشان کرد
 کسب علم از کتب ایشان کرد
 گرچه عمری پسر آن راه سپرد
 ره از آن نیز به قصد نبرد
 در ره عشق نشد صاحب دل
 گوهر دل نشد او را حاصل
 ناگهان پیر اقبسال نشتافت
 ره سوی احمد غزالی یافت
 رشته عهد به غزالی بست
 سر این رشته اش افتاد بدست
 بود در صحبت او روزی بیست
 پس همه عمر به بهر روزی زیست
 یافت بینا نظری از ر ویش
 برد ر و شنیدنی از پهلویش
 دزد قفسی طایر رو حش پر زد
 وز بصر نور دلش سر بر زد (۲)

(۱) هفت اورنگ: ۴۶۰ (۲) هفت اورنگ: سبعة الابرار ۴۶۶ عین القضاة

از رسیدن خود به خدمت احمد غزالی یاد کرده است (رک: زبدة الحقائق ۶-۷)

علم لدنی :

علومیکه در بعضی اوقات بدون اکتساب و تعلم و بکار بردن دلیل، در دل پدیدار میشود از آن به «الهام» تعبیر کرده اند (۱) عبارت دیگر الهام که به خواص و ائمه اختصاص دارد علمی است که خداوند از عالم غیب در دلهای ایشان القاء می فرماید .

و محل این علم چنانکه اشارت رفت قلب است . الهام یکی از اقسام «علم لدنی» است و «علم لدنی علمی است که اهل قرب را بتعلیم الهی و تفهیم ربانی معلوم و مفهوم شود نه بدلا یل عقلی و شواهد علمی» (۲) بعقیده عارفان که در جستجوی چنین علمند آنگاه لوح دل محل الهام و معارف ربانی میشود که از تمام نقوش تعلق و اندیشه پاک گردد مولانا جلال الدین بلخی در این باره چنین فرماید :

بر تو شتو هیچ بنویسد کسی
یا نهان تو را در مغرری
کاغذی جوید که آن بنوشته نیست
تخم کار در موضعی که کشته نیست
ای برادر موضع نماند باش
کاغذ اسپید نا بنوشته باش
تا مشرف گردی ازین عالم
تا بکار در تو تخم آن ذوالکرم (۳)

اگر از باب مدرسه از استاد روایت میکنند و راویان حدیث از ثقات، قلب عارف از خدا روایت مینماید و میگوید : «حدیثی قلبی عن ربی» گویند در جوار ابویزد مرد فقیه و دانشمندی میزیست روزی آهنگ او کرد و گفت : ای ابویزد دانش تو از کی و از کجاست؟

(۲) ذک : مصباح الهدایة ۷۶

(۱) احیاء علوم الدین ۱۸۰۳

(۳) مثنوی دفتر پنجم ۴۸۲

وی گفت دانش من از عطا و بخشش و خداوند و از الهام اوست (۱)
عارف میخواند بلا واسطه از خدا علم گیرد و مستقیماً به منبع الهام
اتصال یابد و از آن سرچشمه فیاض سیراب شود. از انفس قدسیه
مولانا در بیان این معنی است که :

علمهای اهل دل حما لشان
علمهای اهل تن احما لشان
علم چون بر دل زندیاری شود
علم چون بر تن زندیاری شود
گفت ایزد یحتمل اسفا ره
بار باشد علم کان نبود زهو
علم کان نبود زهو بیواسطه
آن پاید همچو رنگ ماشطه (۲)

بعقیده عرفا اگر کسی الهی و بیسواد باشد و الهی دل را از غیر «او»
فارغ سازد یقیناً مورد عنایت قرار میگیرد و خداوند دانشهای ربانی
در قلب وی القاء می فرماید. این عرفانی اظهار می کند که الهی بودن
در نظر ما با حفظ قرآن و اخبار نبوی منافات ندارد یعنی يك کسی ممکن است
قرآن بخواند و حدیث حفظ کند معذلك الهی باشد زیرا الهی در نظر
ما کسی است که از طریق اندیشه و حکم عقلی در استخراج معانی و
اسرار الهی بردارد و در علم الهیات به نتایج براهین عقلی توجه ندارد
و در احکام شرعی از راه ادله فقهیه تصرف نمیکند پس آن گاه که
قلب شرعاً و عقلاً از علم نظری و فکری سالم بود الهی است و قلب فلاح
الهی، چنین قلبی درباره هر چیزی بدون توقف از «علم لدنی» بهره ور
میشود، قدر این علم را جز پیامبران علیهم السلام و اولیاء که آن را
چشیده اند کسی دیگر نمیداند بواسطه این علم عارف درستی و نادرستی
افکار را می شناسد صاحب علم لدنی که در علوم الهی است همواره در بصیرت

(۱) این حکایت را باختصار از کتاب نقد العلم و العلماء یا تلخیص ابلیس

(۲) مثنوی دفتر اول ۱۷۰

۳۱۰ نقل کردیم

و بیخانی است و احکامش از خطا بر کناره بوده یعنی پیوسته مصیب است (۱) عارف بلخی راست:

دل ز دانشها بشتند این فریق
زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سر است
زانکه هر فرعی باصلش رهبر است
هر پری بر عرض دریا گوی پرد
تا لدن علم لدنی پی برد
پس چرا علمی بیاموزی بمرد
کش بیاید سینه را زان پاک کرد
چون ملائک گوی لا علم لنا
تا بگردد دست تو علمتنا
گر درین مکتب ندانی تو هجی
همچو احمد پری از نورحجی (۲)

جامی آنجا که «نادانی» را می نماید و شرح عشقش را طومار طویل الانیل میداند شاید مقصودش از آن همین است که بودن و شستن لوح دل از آموختنی های مدرسه باشد زیرا که ملام او را بدین معنی حمل نکیم پیدا است که نادانی قابل ستایش نیست و تعریف را نباید اینست متن گفتار او:

معلم کیست عشق و کنج خاموشی
سبق نادانی و نادانم طفل سبق خوانش
ز هر کس ناید این استاد و شاگردی نه هر کوهی
بد خشان باشد و هر لعل پاره سنگ رخشان
زبان جز بی زبانی نیست این نادان معلم را
در بغداد همه عالم ندانم کس زبان دانش
کجادر جمع نادانان تو اند کسب جمعیت
کسی کز فکر دانایی بود خستار پویشانش

دلی کو ذوق نادانی چشد هر دفتر دانی نش
 سو ادالوجه فی الدارین یسکنه قطه ز دیو انش
 طویل الذیل طومار یست شرح عشق نادانی
 که در عمر ابد نتوان رسانیدن به پادشاه
 تصور کسی توان کرد از کسی تصدیق این معنی
 اگر نبود معرف کشف و حجت ذوق و جدانش (۱)

رویه هر فتنه از آن جا که ارباب تصوف معتقد بطریق کشف هستند به علوم
 الهامی توجه کردند و علوم تعلیمی را کنار گذاشته و هر روان را به
 دراست علم و تحصیل آثاره صفیان و بحث از اقوال و دلایل تحریریه نکردند
 بلکه گفتند طریق تعلیم مجاهدت، محو صفات مذمومه، قطع علایق و اقبال
 با کشف هست بسوی خداست آنگاه که این امور حاصل آید خداوند متکفل قلب
 بنده خویش میشود و نور ابدی او را روشن میسازد چون خدا کار دل
 را به تصرف گیرد و رخصت بر وی افاضه شود و روشنی در دل بتابد و سینه
 فراخی یابد و سر ملکوت و روضه منکشف گردد و حقایق امور الهی
 در او تجلی کند، انبیاء و اولیاء که نور در دلهای شان افاضه شد از
 طریق تعلیم و دراست و کتابت نبود بلکه از راه زهد و یارسائی در دنیا
 بیزارى از علایق، تفریح قلب از شواغل دنیا و توجه کامل بخدا بود
 فمن كان لله كان الله له (۱) مولانا فرمود:

هیچو آهن ز آهنی بیرون نماند
 در ریاضت آئینه بی زنگ نماند
 خویش را صافی کن از اوصاف خویش
 تا ببینی ذات پاک صافی خویش
 بیش از آنکه در دل علوم انبیا
 بی کتاب و بی معید و اوستا

بنا برین، بزرگان مکتب تصوف از کتاب و دفتر آشفته داشتند و علوم
 رسمی را مانع طریق میدانستند. شیخ ابوسعید ابو الخیر گفته که
 «بایزید بسطامی گفت حق تعالی فرداشت او را به تفرید باید چسبن تو

اورا بامداد و کاغذ جوئی کسی یابی» (۱) سهل بن عبدالله نتری
گوید: «هر دل که با علم سخت گردد از همه دلیها سخت
تر گردد» (۲) «وقتی از حبیب عجمی که مرد عامی و امی بود کرامتی
ظاهر شد حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده
بود از وی پرسید: «ای حبیب این بچه یافتی گفت بد آنکه من
دل سفید میکنم و تو کاغذ سیا» (۳) اگر بعضی از عارفان در آغا کار
تالیف و تصنیف پرداخته بودند چون بحریم حقیقت راه یافتند دست
از همه افشانند یا آنرا دفن کردند و یا بدریا انداختند. گویند
اجمده بن ابی الحواری کتابها را در یافداخت و گفت: «نیکو
دلیلی بود ولی اشتغال بدلیل بعد از وصول به مطلوب مجال
است» وی سی سال در طلب حدیث شد چون درین باب بغایت رسید
کتابها را برداشت بسوی دریاستافت و همه را در آب انداخت و
گفت: ای علم این کار را از جهت اهانت یا استخفاف در حق تو
نکردم لکن تو را میجسم تا من به پروردگار خود راه یابم چون
بتو بدوراه یافتم از تو بی نیاز شدم (۴) در آن وقت که ابوسعید ابوالخیر
کتابها در زیر خاک میکرد روی بکتابها کرد و گفت: نعم الدلیل
انت و الاشتغال بالدلیل بعد الوصول (۵) جامی در شرح حال
عبدالله بن حاضر آرد: که وی خال یوسف بن الحسن است از متقدمان
مشایخ بوده از اقران ذوالنون و مه از ذوالنون یوسف بن الحسن
میگوید: که از مصر می آمدم از پیش ذوالنون روی بری نهادم
چون به بغداد رسیدم خال من عبدالله حاضر آنجا بود میخو است
بجای رود نزدیک وی شدم گفت از کجا می آئی گفتم از مصر بری
میروم میخو اهم که مرا وصیعتی کنی، گفت نپذیری گفتم ما که

(۱) اسرار التوحید ۲۰۱

(۲) تذکرة الاولیاء ۲۶۰۱

(۳) تاریخ تصوف در اسلام ۵۰۷

(۴) نقد العلم والعلماء با تلمیذ ابلیس ۲۱۴

(۵) اسرار التوحید ۳۲

پذیرم گفت دانه که نپذیری گفتم بود که پذیرم ، گفت چون شب در
آید برو و کتب خویش و هر چه از ذوالنون نوشته در دجله انداز (۱)
خلاصه آنکه عرفا علوم رسمی را در طریق معرفت ناقص می‌شمارند
و حیات دل را در بیخودی میدانند چنانکه جامی فرماید :

دل شود زنده ز بیخو یشتنی
نه ز پر علمی و بسیار فنی
به اگر حاصل خود را سوزی
که به تحصیل چراغ آفریزی
ره به بیخو یشتنی آوردن
بهر از دود چراغ خور دن
گر تو از خود ننشینی بفراغ
و هدائی ندهد دود چراغ (۳)

عارف ما عقیده دارند که «گنج علوم» حاصلی جز رنج ندارد و
عارف را بسر حقیقت آشنا نمی‌سازد پس نباید کمال را در زاویه
مدرسه جستجو کرد زیرا فی الواقع آن موجب فریب و وسوسه
است :

ای دل طب کمال در مدرسه چند
تکمیل اصول و حکمت و هندسه چند
هر فکر که جز ذکر خدا و سوسه است
شرمی ز خدا بدار این وسوسه چند (۴)

وقتی خوانندگان ما که کمال را در مدرسه و آموختن علوم منحصر
میدانند و فی الواقع از جهتی درین عقیده خود مصیب هستند به اینجا
فرسند ، در باره عارف روشن ضمیری همچون جامی که طلب کمال
را در زاویه مدرسه نمیداند بدگمان خواهند شد و خواهند گفت
که چنین شخص شایسته تجلیل نیست ، پس برای دفع سوال مقدر لازم
است که عقیده جامی را در این باب مورد توجه قرار دهیم تا روشن

(۱) نجات الاس ۹۸-۹۹ (۲) مفت اودنکه ۹۹

(۳) لواعج

شود که مراد او از کمال چیست ؟ و چرا آن موختنی های مدرسه
را راه وصول آن نیست ؟

مقصود عارف ما از کمال معرفت حق سبحانه و تعالی و حقایق
اشیاء است و راه این معرفت یا طریق نظر و استدلال است ، و علوم
فلسفی از همین جهت در جست و جوی معرفت حقیقت می پردازد ،
یا طریق تصفیه باطن و تخلیص قلب است . جامی عقیده دارد که همین
طریق دوم مایه را به مقصود میرساند به تعبیر دیگر موصل الی
المطلوب است . این راه را نمیتوان در محیط مدرسه یافت ازینرو
فرمود : « کمال طلب کمال در مدرسه چند » اما علوم دیگر که متکفل
بیان حقیقت اشیا نیست از قبیل علوم ادبیه در نظر جامی تحصیل
آن بعد ضرورت بر هر فرد مندی لازم و بایسته است و طالب باید
پس از تحصیل آن به توجه باکی و طهارت دل گردد و خانه را از
اغیار خلوت کند تا مظهر سراج و مطرح انوار شود . دلیل ما بر این
مدعی گفتار خود جامی است که فرزند خود ضیاء الدین یوسف
را چنین توصیف فرماید :

ای نهال چمن جان و دلم
غمچه باغچه آب و گل
در هنر کوش که زرچیزی نیست
گنج رزپیش هنر چهیزی نیست
هنری نه که دهد گنج و زرت
هنری از دل و جان رنج برت
وان هنر نیست نصیب همه کس
بهره زنده دلان آمد و بس
چون کنی در هنر آموزی روی
اول از خوان ادب روی جوی
قال فرخندگی از مصحف گیر
مصحف نورفشان بر کف گیر
چو ادبی بقرائت کا مل
لفظش از حسن ادا راحت دل

وخی را کان بتو واصل شده است
 زو چنان گویو که واصل شده است
 زان زلالت چو زبان تر گردد
 یاد گیر آنچه میسر گردد
 بعد از آن پشت بهادات و رسوم
 روی جهاد آر به تحصیل علوم
 حفظ کن مختصری در هر فن
 گیر خوش بو گلی از هر گلشن
 هر سبق را که نهی پیش نظر
 تا ندانی ز سر آن مگذر
 علم دارد طرق گوناگون
 مرو از حسد ضرورت بیرون
 علم کم فضل و ادب بسیار است
 کسب آن مکن که ترا ناچار است
 در ره عشق به میزان قبول
 مرد بی فضل و ادب هست فضول
 و ز کف روی سوزی خطه خط
 بایدت در ره آن سوز و سط
 خط که از شائبه حسد نیست
 بهره کاغذ از او رو سبب نیست
 می نگویم سخن شعر و فنش
 که خمش باد زبان از سخنش
 گر شود بحر مکن لب تر از او
 و رشود کان مطلب گوهر از او
 رقم دل مکن این هندسه را
 راه بخاطر مده این و سوسه را
 دل که باشد حرم خاص خدای
 حیف باشد که شود و سوسه جای



در جوانی گم بی دردی گیر
 راه مردی و جوان مردی گیر
 ره که باشد بجوانی سپری
 گری به پیری فگنی رنج بری
 بره خدمت در ویشان پوی
 کجمل بینش ز در ایشان جوی
 چون ترا بخت رساند بکسی
 که ترا از تو رها نند نفسی
 دست در دامنش آویز و بکش
 دامن از صحبت هر ناخوش خوش
 و ره در کسوت یکتائی باش
 کلمه تنهایی باش
 رختان کلمه کن از ترس خدای
 بنشین امن از ترس دوسرای
 بند بر خنجر و رگفت شنو
 قایل و سامع خود هم خود شو (۱)

درین وصیت بروشنی می بینیم که طارقی ما مردی فضل و ادب
 را «فضول» میخواند و فرزند را به تحصیل دانش و هنر تحریر می کند
 اما آن هنری که بهره زنده دلان است عاقل و همه کسی را از
 آن نصیبی نیست و چنین هنری فقط در «کسوت یکتائی» و
 «کلمه تنهایی» و گوشه خلوت بدست می آید. بعقیده حا می دانش
 را باید از کتاب و در مدرسه آموخت و «بینش» را در خدمت و ویشاه
 و محضر صاحب دلان جست و جو کرد. در مدرسه باید رفت اما در آن نباید
 بماند و از آنجا بسوی کعبه شد یا می کند

از مدرسه بکعبه روم یا بمیکده
 ای پیر ره بگویی طریق صواب چیست (۲)

(۱) مفت اورنگ: سبعة الابرار ۶۵

(۲) دیوان جامی ۱۰۴

وی در وصیت دیگری که دلبند خود را میخواست طب ساخته علم را تاج
سر هنرها میخواند و فرزند را پس از تشویق به تحصیل دانش به
عمارت گری دل و دریافت بیشش تحریر میفرماید:

تاج سر جمله هنر هاست علم
قفل کشای همه در هاست علم
در طلب علم کمر چست کن
دست ز اشغال دگر بست کن
با تو پس از علم چگویم سخن
علم چو آید به تو گوید چه کن
علم کشیر آمد و عمرت قصیر
آنچه ضرور است بدان شغل گیر
هر چه ضرور است چو حاصل کنی
به که عمارت گری دل کنی
آنست عمارت گری دل که دل
واکشی از کشمکش آب و گل
پای بدامن کشی و سر بجیب
تن به شهادت دهی و جان بغیب
یاد خدا پردگی هوش کنی
هر چه بجز اوست فراموش کنی (۱)

ابن عربی عقیده دارد هر کسی در جستجوی علم شد از ادراک
و معرفت حق ناتوانست از یغری اهل الله گفته شد: «علم حجاب است»
مقصود این فرقه از آن علم، علم فکری و نظریست که مرد عاقل از
نظر و اندیشه خود در باره خداوند بدست آورده است (۲) جامی نیز
اینگونه دانش و کتابی را که بر آن مشتمل باشد حجاب میداند
و میگوید:

ای علم علم بر افراخته
چون علم از علم سر افراخته

(۱) مفت اورنگ ۴۴۱

(۲) الفتوحات المکیه ۴۸

خویشتن از علم ، علم ساختی
چون عمل آمد علم انداختی
دعوی دانش کنی از جاهلی
حاصل تحصیل تو بیجا صلی
جمع کتب از سره و ناسره
کرده چو خشتست بگردت خره
آن خره کن رخنه که از چارحد
بسته میان تو و مقصود سد
هر ورقی زان کتب آمد حجاب
زان حجب توی بتو رخ بتاب
تا ببری از همه فرد اسبق

زان کتب امروز بگردان ورق (۱)

در نظر جامی فضلی که انسان را از شناخت « فضل مغضل » باز
دارد از آن چه خیزد :

کنی کسب فضل و هنر تا فضولی
ترا از فضولی نهی نام فاضل
چه خیزد ز فضلی که محروم دارد
ترا از شناسائی فضل مغضل
اصول و فروع مسلم و کد اما
نگشتی باصل خود از فروع و اصل
نشد کارگر در تو از فرط غفلت
حمد یث ۱۰ آخر کلام ۱۰۱ یث
به نیروی همت بزین دست و پائی
بهم در شکن دام و بند شواغل (۳)

جامی معتقد است که مرد راه باید حجابها را از میان بردارد
نه اینکه کتاب گرد آرد :

در رفع حجب کوش نه در جمع کتب
کز جمع کتب نمی شود رفع حجب

در طی کتب کجا بود نشئه حب
طی کن همه را وعدالی الله و تب (۱)
وی کتاب را سبب استتار نور کشف و شهود میدانند و گویند:

خدمت مو لوی چه صبح و چه شام
دارد اندر کتا بنخا نه مقام
متعلق دلش بهر ورق قبی
در خیمه اش ز هر ورق سبقتی
نه شبش را فروغی از «مصباح»
نه دلش را آغاشادی از «مفتاح»
نه لبش را بجا نش طوالع انوار
نه تنه از مطالع اسرار
کرده «کشاف» بردش مستور
نور کشف و شهود ذوق حضور
گر دخترا نه کتاب های سر
از خیزی هم چو خشت کرده خر
سوی هر خشت نشان که رو کرده
در فیضی سرخ بر آرد ده
صد مجلد کتاب به دست
در عذاب مجلد افتاده
از مجلد ندیده غیر از پوست
پی نبرده به مغز ها که دروست
پوست آمد نصیب اهل حجاب
مغز ها بهر آله او اهل باب (۲)

کوئنه سخن آنکه :

سر عشق از کتاب فتوان یافت

رفت عقل از حریم خلوت دل (۳)

این بود عقیده جامی در باب علوم رسمی و کتاب هائی که از آن

نگه می کنند .

قلمرو دل

بعقیده عارفان قلمرو دل بسیار وسیع و بغایت پهناور است، تا آنجا که خداوند در وی همی گنجد چه رسد به عالم و آنچه که در عالم است. از باب قلوب در اثبات این معنی بدین حدیث قدسی استناد کرده اند: «قال الله تعالی ماوسعنی ارضی ولاسمائی ولكن وسعنی قلب عبدی المؤمن» (۱) آن دلی که وصفش این است فقط دل عارف است نه هر دل. چنانکه این عربی گوید: «باید دانست که دل یعنی دل عارف به» «الله» که از رحمت خداست وسیعتر از رحمت او است زیرا این دل گنجایش حق جل جلاله را دارد و رحمتش گنجایش او را ندارد» (۲) جامی در شرح عبارت ابن عربی آورد که: «مرا از دل عارف به» «الله» آن دلی است که عارف باشد بدین اسم زیرا صاحب دل در اصطلاح این طایفه فقط آن کسی است که عارف به اسم «الله» باشد چه این اسم دارای احوال و جمیع اسماء الهی است. پس کسی که عارف به «الله» نیست احکم از آنکه اصلاً عارف نباشد یا به بعضی از اسماء مخصوص خداوند عارف نیست نه به بعضی دیگر، دل او را دل نخوانند جز به مجاز این دل آن معنی را که مذکور افتاد فاقد است (۳) وی در باره معنی و جامعیت اسم «الله» گوید:

(۱) دك : تعلیقات دكتور ابو العلاء عقیلی فی الحدیث و احادیث آورده است: «قال الله تعالی لم یسعنی ارضی ولاسمائی ووسعنی قلب عبدی المؤمن اللین الوادع» زین الدین ابو الفضل عبدالرحیم العراقي که اخبار و احادیث احیاء را از لحاظ سند تخریج کرده در قسمت این حدیث گوید: «لم یسعنی ارضی» (دک: احیاء علوم الدین ۳-۱۵) جامی حدیث مورد نظر را بدینسان شرح داده است: گنجایش ندارد مرا از حیث مرتبت جمعی و تفصیلی، زمین من یعنی اجسام سفلیه و نه آسمان من یعنی ارواح علویه لکن دل بنده من از هر دو حیث که عبارت از مرتبت جمعی و تفصیلی است مرا در خود می گنجاند زیرا این دل بامن، در من، بسبب من، و برای من بسبب تقابل شئون، دگرگون میشود (دک: نقد النصوص ۸۷)

(۲) دك: فتاویٰ الحکم ۱۱۹ اصل عبارت چنین است: «اعلم ان القلب اعنی قلب المارف بالله هو من رحمة الله وهو واسع منها فانه وسع الحق ورحمته لا تحصى»

(۳) شرح قصص ۱۰۵

هر تعیین که گشت لایق ذات
هست معدود در عدد اوصاف
ذات بها هر تعیینی آنها
اسمی آمد ز جمله اسماء
و بود بها تعیینات تمام
اسم جا مع همی نهندش نام
لفظ الله و صورت کما مل
اسم این اسم دان ازین مکمل (۱)

ابن عربی اظهار میکند که دل عارف در سعت و اطلاق چنان است
که ابویزید بسطامی گفته: «لوان العرش و ما حواه مائة الف الف
مرة فی الزلّة من زوايا قلب العارف ما احس به» (۲) عراقی عبارت
بسطامی را بدینسان بفارسی آورده:

«اگر عرش صد بار و صد هزار بار چند عرش و هر چه در و ست
در گوشه دل عارف نهند عارف ازان خبر نیا بد» (۳) و جنید را در
بیان این معنی است که: «ان المحدث اذا قرن با نقديم لم يبق
له اثر...» (۴) یعنی موجود حادث متناهی چون در دل عارف باقدیمی
که در تجلیات خود نا متناهی است مقرب شود، او را اثری باقی
نماند بلکه عین او مضمحل و فانی گردد چه رسد باثرش (۵) جامی
در معنای قول جنید آرد: «آنجا که آفتاب قدیم نور افشاند از سایه
محدث هیچ اثر باقی نماند و شک نیست که چنین دل مطرح انوار
قدم است» جرم عرش و مادون عرش نسبت به یک در حکم عدم است» (۶)
بعقیده ابن عربی دل عارف در فراخی و تنگی تابع تجلی الهی در صور
مختلفه است. پس هر گاه تجلی حق سبحانه و تعالی در صورتی که در
فراخی و تنگی مختلف است متنوع باشد لا بد دل بحسب صورتی که مورد
تجلی قرار گرفته فراخ و تنگ می گردد یعنی اگر در آن صورت سعتی

(۱) مفت اورنگ ۸۲ (۲) فصوص الحکم ۱۲۰

(۳) اشعة اللمعات (۴) فصوص ۱۲۰

(۵) شرح جامی ۱۵۷

(۶) اشعة اللمعات نسخه خطی

باشد دل نیز به اندازه آن وسیع میشود و اگر تنگ باشد قلب هم بحسب آن تنگ می گردد زیرا دل از صورتی که در آن تجلی واقع شده بیشتر نیست چه دل عارف و انسان کامل به منزله محل نگین انگشتری است پس انسان که محلی نگین از خود نگین زیاداتی ندارد بلکه در بزرگی و کوچکی به اندازه آنست و اگر شکل نگین کروی مربع، مسدس، مشمن و جز آن باشد محلی نگین نیز در شکل همانند آنست. همچنین قلب عارف از صورتی که در آن تجلی ر خداده بیشتر نیست و کاملاً بر آن منطبق است و در فراخی و تنگی به اندازه آنست (۱) از نگینها این عارفی قلب بزرگ حال باقی نمی ماند و پیوسته در قلب است و در اثر تجلیات از حالی بحالی دیگر با سرعت هر چه تمامتر منتقل میشود.

از یغرو شایع اسلام فرمود: «ان قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبها کیف یشاء» (۲) یعنی دل مؤمن در میان دو انگشت رحمان است هر طور بخواهد او را بگرداند «و در دل و دل در قبضه او» جمهور عارفان عقیده دارند که حق در دل هر بنده ای بحسب استعداد آن دل تجلی میکند اما ابن عربی در اینجا با قوم مخالفت کرده و بر آنست که دل عارف در هر لحظه بزرگ صورتی که در آن حق تجلی فرموده متحول میشود (۳) تفاوت این دو عقیده به تعبیر جامی آنست که به عقیده نخست تجلی تابع بنده است و به عقیده دوم بنده تابع تجلی است (۴) بعبارت دیگر نخستین میرساند که حق به مقتضای استعداد دل تجلی می فرماید و دل آن تجلی را به همان قسم می بیند یا ادراک میکند اما عقیده دوم حاکی است که دل همچون آئینه ایست که صور تمام موجودات در آن منعکس میشود و دل عارف

(۱) فصوص الحکم ۱۲۰ شرح جامی ۱۵۸

(۲) الفتوحات المکیة ۲۸۹-۱ جامی در (لوامع ۲۶) این حدیث را چنین آورده است: «قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن» عبارت حدیث را فخرالدین رازی بروایت کشمیری اینگونه نقل کرده است: (القلوب بین اصبعین من اصابع الله تعالی یقلبها کیف یشاء» (دک: اساس التقدیس ۱۶۵).

(۳) فصوص الحکم ۱۲۰ تعلیقات ۱۴۶ (۴) شرح فصوص ۱۵۸

آن صورت را درک مینماید و بشکل و رنگ آن صورت متشکل و متلون و بقدر آن تنگ و فیراخ میشود (۱) عراقی در باب دگرگونی قلب عبارات دل انگیزی دارد که ذکرش با اختصار برای توضیح مقصود ابن عربی در اینجا مناسب مینماید وی گوید (۲): «محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید، هر دم بصورت دیگر برآید زیرا که صورت بحکم آئینه هر دم دیگرگون میشود و آئینه هر نفس بحسب احوال دگرگون میگردد (زیرا که تجلی بهر صورتی متجلی له را استعداد دیگری می بخشد و هر استعدادی تقاضای صورت دیگر مغازی صورت بیشتر میکند پس لایزال استعدادات در افزایش است صورت بحسب آن در نمایش)

دانی که برین شود (یعنی این معنی که محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید را اطلاع دهند لمن کان له قلب (یعنی آن را که) صاحب دل شده باشد) و به قلب دل خود در احوال قلب او (یعنی قلب حق را سبحانه در صورت مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی صلی الله علیه و علی آله و سلم چرا فرمود که من عرف نفسه (ای قلبه به قلب فی احوال و افاده کل حال له استعداداً خاصاً بصورة خاصة من صور تجلیات (۳) و عرف ربه (بذلك الصور) و جنید رضی الله عنه بهر چه گفت لون الماء لون النار یعنی آب را فی حد ذاته هیچگونه رنگی نیست رنگی که در وی نهوده میشود در رنگ آن ظرفی است که آب در ویست اگر آن ظرف سبز است آب سبز میشود و اگر سرخ سرخ و اگر زرد زرد و همچنین تجلی حق سبحانه مطلق و وجهانی است و در هیچ نوع تقید و خصوصیتی نیت مگر بحسب استعدادات و احوال و مظاهر) میگوید (یعنی جنید رضی الله عنه) صورت بحکم اختلاف

(۱) تعلیقات ۴۶

(۲) در خلال عبارات عراقی هر جا لازم به بینم شرح جامی را می آوریم و برای امتیاز از متن عبارات او را در میان قوس قرار میدهم

(۷) درین عبارت عربی که در میان قوسین گرفته شده توجه فرمائید که چگونه جامی آن حدیث را مطابق با مشرب ابن عربی تغییر کرده است

آئینه هر دم بصورت دیگر مبدل شود چنانکه دل بحسب تنوع احوال مبدل میگردد (تا اینجا سخن در تبدل صور تجلیان و تنوع احوال دل بود، پس میخواهد که تبئیه کند بر آنکه تقلب دل در احوال بسبب تقلب حق است سبحانه در شئون و افعال لاجرم میگوید) در خبر است که حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم فرمود: مثل القلب کریشه فی فلاة قلبها الریح ظهیر البطن (۱) (یعنی مثل دل آدمیزاد چون پری است که باد آنرا در بیابان بدست تصرف خود گرفته از رو به پشت و از پشت بر وجه گرداند) اصل این ریح (که گرداننده دل است) آن ریح تواند بود که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم (از آن به نفس الرحمن تعبیر کرد آنجا که) فرمود لا تمسوا الریح فانها من نفیس الرحمن اگر خواهی که از نفحات این نفس بوی بهشام تورسد در کارستان کل یوم هو فی شأن انتظار شو تا عیان بینی که تنوع در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال پس معلوم کنی که لون الماء لون انائه یعنی درین محل که بدان که تنوع تو در احوال از تنوع (اوست در شئون و افعال) همان رنگ دارد که لون المحب لون محبو به زیرا که چون احوال دل تابع تجلی حق سبحانه باشد بشئون و افعال پس دل به منزله آب باشد و صور تجلی به منزله اناء پس باین اعتبار معنی لون الماء لون انائه همان معنی لون المحب لون محبو به باشد، جامی پس از ذکر این مطلب چنین شرح نمود ادامه داده است و حاصل این سخنان آن است که حضرت حق را سبحانه نسبت بدل صاحب تجلی دو نوع تجلی واقع است یکی آن است که دل بحسب آن متقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلی است و لا تجلی متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه بمعنی لون المحب لون محبو به باشد و دیگر تجلی است که مترتب بر استعداد دل است بحسب تقلب در احوال و اینجا تجلی

(۱) این حدیث را باین عبارت نیز آورده اند: مثل القلب کریشه فی فلاة یقلبها الریح

کیف / شاه عارف بلخی در بیان این حدیث گوید:

در حدیث آمد که دل همچون پری است

در بیابانی اسیر صحرای است

(دک: صراط المشرقی ۹۲۷)

تابع دل است و دل متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون اناته یعنی لون المحبوب لون محب باشد (۱) باید گفت که مطلب بالا مقتبس از کلام ابن عربی است چه او در فتوحات آورده که جام عشق و محبت دل عاشق است نه عقل و حواس او زیرا دل از حالی بحالی متغایب میشود چنانکه محبوب در باره خود فرمود کل يوم هو فی شان (۲) پس انسان که محبوب در افعال و شئون خود تنوع دارد محب نیز در حب خود متنوع است همچون جام صاف و سفید که در اثر دگرگونی مایعی که در آن میریزند دگرگون میشود از یسر و لون عاشق لون معشوق است این دگرگونی و تحول خاصه دل است زیرا عقل و حس از عالم تقیدند (۳)

در نظر ابن عربی دل در اثر تجلیات الهی پیوسته در تحول است و از سوی دیگر صور تجلی نامتناهی است و در حدوئها یتی متوقف نمیشود بنابرین علم عارف بخدا نیز نامتناهی است و بحدی بنماز نمی ایستد بلکه عارف در هر زمانی می خواهد که علم و معرفت او در باره خداوند زیاد و بیشتر گردد و میگوید: «رب زدنی علما» (۴) پس امر از هر دو طرف هم از جانب حق و هم از جانب عبد نامتناهی است یعنی طلب از طرف بنده و تجلی از طرف حق بی نهایت ادامه دارد زیرا عارف وقتی مرتبتی از علم را حاصل کرد برای قبول و حصول مرتبه بالاتر آماده میشود (۵) از یسر و بعقیده ابن عربی چون معلم عارفان صاحب دل خداست لذا تعلیمش بحدی متوقف نمیشود و بهمین جهت باب گفتگو و اظهار از حقایق اشیاء نیز نامتناهی است و عقید بحدی نخواهد بود (۶) عراقی و جامی در باره عدم تناهی تجلی و علم عارف گویند: «چو تجلیات را نمیشاید است

(۱) اشارة للامانات نسخة خطی

(۲) قرآن کریم

(۳) الفتوحات ۱۱۴/۲

(۴) قرآن کریم

(۵) فصوص الحکم ۱۲۱ شرح جامی ۱۵۹

(۶) الفتوحات ۱۳۹/۲

و هر تجلی مستلزم علمی است (مرعید متجلی له را بحق متجلی) پس علم او را نهایت نباشد لا جرم مخاطب میگردد بلسان الحال و المقال بعد از حصول هر علمی بامر «قل رب زدنی علما» (۱)

پس از بیان سابق معلوم شد که صاحب دلان قلمرو دل را بسیار وسیع و پهناور میدانند تا آنجا که خداوند در وی همی گنج جدا کنون با ید بدین امر توجه کرد که چگونه و بجهت معنی قلب عارف حق جل جلاله را در خود می گنجاند؟ درین مسأله صوفیان که مشارب مختلف دارند، باختلاف سخن گفته اند پیروان سنت از فرقه صوفیه بر آنند دل مؤمنی که در ایمان خود صادق است آنگاه که با حق پیوند یابد هیچ چیزی را جز حق در خود نمی گنجاند زیرا وی از ماسوا بحق پرورانه و فقط درباره حق تفکر میکند و چیزی جز حق نمی بیند از خود و از تمام ماسوی فانی و بحق باقی است اما صوفیه وحدت الوجودی احتواء دل عارف را بر حق بیکی از دو معنا زیر توجیه کرده اند :

نخست آنکه قلب عارف حق را در تمام مریایا مشاهده میکند، او را در تمام اشیاء می بیند، وی را در هر صورتی از صور عقاید پرستش مینماید در این صورت میتوان گفت که دل او هیولای تمام عقاید گشته پس این دل محتوی بر حق است بدین معنی که صور کلیه عقایدی را که درباره حق اظهار یافته، در خود جمع نموده است و در بیان این معنی ابن عربی راست که :

عقد الخلاق فی الاله عقاید
وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه

دوم آنکه عارف که عبارت است از انسان کامل تمام صفات وجود را در خویش جمع کرده است و بدین جهت صورت کاملی است از حق چون دل عارف به مثابه آئینه ایست که در آن وجود او که صورت کو چکی از وجود حق است، منعکس میشود ازین رو وی حق را در آئینه دل خود می بیند و اینست معنای احتواء دل عارف بر حق (۲)

(۱) اشعۃ اللمعات : لعمه مقدم

(۲) تاملات عقیقی ۱۴۱ - ۱۴۲

عراقی در بارهٔ سعت دل گوید: «عاشق را دلی است منزله از تعین
که مخیم قیاب عزت است و مجتمع بحر غیب و شهادت و این دل را همتی
است که اگر بساغر دریا هزار باده کشد هنوز همت او باده دیگر نکشد (۱)
لاجرم سعت او بمشابه اوست که آنکه در همه عالم نگنجد بلکه جمله
عالم در قبضه او ناپدید بود، سراپرده فر دانیت در ساحت و حدانیت
اوزند با رگام سلطنت آنجا سازد و کار آنجا پردازد و حل و عقد،
قبض و بسط، تلوین و تکوین همه آنجا ظاهر گردانند

گرچه در زلف تست جای دلم
در میسان دل حزن منی
تا بدانی که از لطافت خویش
هم تو در بند زلف خویشتمی» (۳)
جامی حدود قلمرو دل را چنین شرح میدهد:

گلشن جان را که بگل کاشتنند
آرزوی گل غنچه دل داشتند
چون ز گل آمد گلشن تر سر کشید
غنچه نو رسته دل بر د مید
درج در آن غنچه چو اوراق گل
هر چه در آفاق چه چرخ و کل
حسن بتان آیت تفضیل او
کون و مکان دفتر تفصیل او
چرخ فلک آنچه بود در خمش
و آنچه خرد نام نهد عا لمش
در سعت دایره دل گم است
آن همه چون قطره و دل قلمست

(۱) مکنذا فی الاصل - ناسخ در حاشیه این بیت را چنین آورده:

اگر بساغر دریا هزار باده کشد

هنوز همت او باده دیگر طلبد

(۲) اشعة اللمعات : لعمه بیستم

آنکه خدای همه گنجدر در و
این همه پیدا است چه سنجدر در و (۱)
و قیصر در بیان سعت دایره دل گوید:

گلین جان چو نشا ند ند بگل
بود مقصود از ان غنچه دل
غنچه دل چو شگفتن گیر د
در وی آفاق نهفتن گیر د
عالم و عالمیان در وی گم
همچو یک قطره نم در قلمزم
چرخ یک غنچه زبستان د لست
نطق یک نغمه زدستان د لست
عنصر ناز با غش وردی
نورده خاک زرا هش گردی
یک نفس وار هوا از سحرش
هفت در واحد فیک گهرش
نه فلک پیش درش د هلیزی
پیش چیزیش جهان نا چیز ی
زیب دست ادبش حاتم دین
آسمانی کتیش نوش نگین
گنج پنهان ازل را گنج
نشر احسان ابد را منشور
میوه زار کرمش نا مقطوع
میوه خوار حرمش نا ممنوع
کوی اودست خوش ما و تو نیست
رشته اش مهره کش ما و تو نیست
اوست چون باد صبا ما جو غبار
اوست چون ابر چمن ما جو بهار

هست از و بخشش و بخشایش ما
 هست از و کساهش و افزایش ما
 تن بجان زنده و جان زنده بدل
 نیست هر جا زور از زنده بدل
 زنده بودن بدل از مخر می است
 این هنر خاصیت آدمی است
 بی دل و زنده چه مر دار چه تو
 زین شرف مانده چه دیوار چه تو (۱)

این دو بیت را قیاس قدسیه مولانا در بیان این معنی ذکرش مناسب افتاد:

تو همی گویی مرا دل نیز هست
 دل فر از عرش باشد نه پست
 آن دل بی کسز آسمانها بر تر است
 آن دل بدل یا پیغمبر است (۲)

ناگفته نباید گذشته علوم عارفی که از آن به علوم کشفیه

و ذوقیه تعبیر میکنند مختلف است (۳) چنانکه

(۱) هفت اورنگ: ۴۵۹-۴۶۰

(۲) مرآة المؤمنین: ۶۴۶

(۳) ذوق در اصطلاح عارفان اول در جات شهود محقق است بحق باندك زمانی
 هم چون برق و اگر ساعتی موقوف ماند بوسط مقام شهود رسد (رك: کشف
 اصطلاحات الفنون ۵۱۴۹ - اصطلاحات صوفیه) این عارف اظهار میدارد که ذوق
 در نزد قوم آغاز مبادی تجلی است و آن حالی است که بهر درگاه کسانی در دل عارف
 رخ میدهد (رك: الفتوحات ۵۴۸۲) سید شریف میگوید - ذوق در معرفت خدا
 عبارت است از نور عرفانی که حق بسبب تجلی خود آنرا در دل او لایق خویش
 قذف میکند ایشان در پرتو این نور در میان حق و باطل فرق می نهند بی آنکه آنرا
 از کتاب یا کس دیگر نقل کنند (تعریفات ۷۳) اما مراد از ذوق در متن کلام
 این هر بی که در بالا ذکر شد به تعبیر جامی علوم کشفیه و جدانیه است نه
 علوم کسبیه برهانی. قیصری میگوید: «مراد از ذوق چیز است که هالما آنرا
 بر سبیل کشف و وجدان در می یابد نه از طریق کسب و برهان و نه از راه ایمان
 (بقیه در صفحه ۵۰)

ابن عربی گوید : « باید دانست علوم الهیه (که از حضرت الهی افاضه میشود اعم از آنکه متعلق آن حق و خلق باشد یا ذات خداوند و صفات و افعال او) ذوقیه (یعنی کشفیه و جدا نیه نه کسبیه برهانیه) که برای اهل الله (در اثر تعزیت کامل و تفریع دل از تمام تعلقات کونیة و قوانین علمیه با وحدت عزیمت و دوام جمعیت و مواظبت بر این طریق بدون فترت و پراغندگی خاطر و تشتت عزیمت) حاصل میشود مختلف است باختلاف قوایی که آن علوم از آن قوی حاصل است (یعنی هر يك از این قوی چه روحانی چه جسمانی دارای علم خاصی

(بقیه صفحه ۴۹)

و تقلید « رك مطلع مخصوص الکلم) جامی درباره باب عرفان میگوید : « علوم و معارف ایشان ذوقی و وحدانی است نه نقلی و تقلیدی یا عقلی و رهایی » (رك : شرح رباعیات نسخه خطی ابن عربی عقیده دارد که علم حوال از راه ذوق دست میدهد و هیچ خردمندی نمی تواند آن را تعریف کند و بر معرفت آن دلیل اقامه نماید ما نند علم بحلا و ت عمل و تخیل و آنچه بدان ما نند ا بشکونه علوم را نمیتوان از کسی آموخت مگر آنکه انسان خود بدان متصف شود و آنرا بچشد (رك الفوحات الرسکیة ۱ / ۳۱) از این بیان برمی آید اموری که از طریق ذوق حاصل میشود ممکن نیست از آن عبارت کرد یا بگوید عرفا گفته اند : « من لم یذق لم یدر » جامی در باره یکی از حقایق عرفان این جمعی را میسراند : « ... لیکن سر نیست پنهانی امریست ذوقی و وحدانی تا نباشند با هم و چون بدانند بیان نتوانند فالاً عراب عنه لغیر واجده ستر والا اظهار لغیر را مقلد اخفاء : با پیرمغان دوش زبس حیرانی گفتم رمزی نمی بگو پنهنجا گفته بود آن حقیقت وجدانی ای جان پدر تا نباشی کی دانی » در نظر جامی نکتہ ای که در باب ذوق دانشاید نیا بد گفت :

هر نکته بی که لایق از باب ذوق نیست
نما گفتنش به نر و خرد به ذک گفتنش
هر گوهری که هیچو صدف بی نظر بود
تا بدان کسی که رنج کشد بهر سفتنش

(لوا مع ۶۴)

است چنانکه علمی که بوسیله چشم حاصل میشود بسبب گوش حاصل نمیشود و بالعکس و آنچه که از طریق قوای روحانی حاصل میشود غیر از آنست که بوسیله نیروهای جسمانی دست میدهد (بنا آنکه این قوی به عین واحد (یعنی ذات احدیت) بر میگرددند (زیرا همان عین واحد بصور این قوی ظهور کرده است) زیرا خداوند میفرماید «من شئوائی اویم که بدان می شنود و بیخائی او که بدان می بیند و دست او که به آن بطش میکند و پای او که به آن میرود» (۱) پس خداوند بدینسان ذکر کرد که هویت او عین جوارحی است که آن جوارح عین بنده است از نیرو هویت یکی و جوارح مختلف است و هر جوارحی را علمی است از علوم اذواق که خاص اوست انسان که آن علم از غیرش حاصل نمیشود مانند ادراک میصدرات بوسیله بصر و مسموعات بوسیله سمع از یغیر گفته اند من فقد حسا فقد (۲)

جامی در بیان معنای حدیث قرب نوافل که مستند ابن عربی در باب اختلاف علوم عارفی است گوید :

هر که آید نه بحق بیناست	آید او بدید حق نه سزا است
تا نگر دد بحکم لی یبصر	دیده تو بعین حق ناظر
نیست امکان جمال حق دیدن	گل رخ شهود حق چیدن
چون تو سازی روان ز نافلها	بدیای قبول قما فدلها
بر قوای تو وحدت و اطلاق	غالب آید ظهور اسحقاق
چشم و گوش و زبان تو هریک	عین هستی حق شود شک
وصف امکان شود در و مغلوب	منصبغ یا بیش بحکم وجوب

- (۱) ازین حدیث به حدیث «قرب نوافل» تعبیر کرده اند و اصلش اینست :
 «لا يزال عبيد يبتغون الي با لنوافل حتى احببته فاذا احببته كنت سمعاً الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها»
 (۲) فصوص الحکم ۱۰۷ - شرح جامی ۱۳۵ - ۱۳۶ - عباراتی که در متن در میان قوس آمده از جامی است

فعل وادراک در همه حالات بنو باشد مضاف وحق آلت
گرددت پیش صوفیان کرام متقرب بقرب بنا فله نام
فرق در میان استدلال و کشف

در سابق گفتیم که فرزا نگان اسلام طریق معرفت را در «نظر» و «کشف» منحصر میدانند و از مباحث گذشته حقیقت «کشف» روشن شد. اگر چه از خلال آن مباحث، فرقی که در میان طریق استدلال و کشف موجود است تا حدی بدست آمد لیکن لازم است که این موضوع را با بیان صریحتر در میان بگذاریم و همان مثالی را که عارفان خود، در این مورد گفته اند نقل کنیم

صوفیان «حکمت» را به معنای خاصی بکار برده اند که از جهتی بامدلول فلسفی آن اتفاق دارد. جامی در تعریف حکمت گوید: «حکمت عبارتست از علم بحقایق و اوصاف و احکام اشیاء انسان که در نفس الامر هستند و علم به اقوال و افعال اداری بوجهی که درستی آن اقوال و افعال را اقتضا کند» (۲) وی این تعریف را از شرح کاشانی برداشته است (۳) عبدالرزاق کاشانی آنجا که درباره اصطلاحات صوفیه گفتگو میکند حکمت را چنین تعریف کرده است: «حکمت عبارتست از دانستن حقایق، اوصاف، خواص و احکام اشیاء انسان که هستند و دانستن ارتباط اسباب به مسببات آنها و اسرار انضباط نظام موجودات و عمل کردن به مقتضای آن علم» (۴) بنا بر این، از نظر عارفان حکمت دارای دو جزء است یکی نظر و دیگری عمل پس حکمت از این جهت با فلسفه مرادف است زیرا فلاسفه نیز حکمت و فلسفه را عبارت از معرفت بحقایق اشیاء میدانستند و آنرا بدو جزء نظری و عملی تقسیم میکردند (۵) بنا بر این صوفی و حکیم اتفاق دارند که حکمت از حقایق اشیاء بحث میکند اما اختلاف ایشان در طریق معرفت اشیاء است چه صوفی عقیده دارد که کشف و شهود دیگرانه راهی است که منتهی بحقایق موجودات

-
- (۱) هفت ارونک (۲) نقد النصوص ۳۰
(۳) شرح کاشانی بر فصوص ۵ (۴) اصطلاحات الصوفیه ۲۲
(۵) دکت: مجله آریانا شماره سال مقاله نگارنده زیر عنوان تعریف فلسفه
و طبقه بندی آن از نگاه ابن سنیای بلخی

میشود در حالی که فیلسوف میخواند از طریق استدلال و نظر حقایق اشیاء را دریابد و از صغری و کبری به نتیجه برسد. جایگاه حکمت در نزد صوفی «دل» است چنانکه ابن عربی فصوص را با این عبارت آغاز کرده است که: «الحمد لله منزل الحكم على قلوب الحكم» (۱) اما فیلسوف «عقل» را افزار و آلت حکمت میداند. صوفی حقایق اشیاء را می بیند و فیلسوف میداند. نقل حکایت ملاقات ابن سینا با ابوسعید ابوالخیر در اینجا برای نشان دادن تفاوت راه صوفی و فیلسوف بی ضرر مینماید: «یکروز شیخ ما ابوسعید در نیشاپور مجلس میگفت خواجه ابوسعید سینا رحمه الله علیه از در خانقاه شیخ در آمد و ایشان هردو پیش از آن یکدیگر را ندیده بودند اگر چه میان ایشان مکاتبت بود. چون ابوعلی از در در آمد شیخ ماروی بوی کرد و گفت حکمت دانی آمد خواجه ابوعلی در آمد و بنشست شیخ بر سر سخن آمد و مجلس تمام کرد و از تخت فرو آمد و در خانه شد و خواجه ابوعلی با شیخ در خانه شد و در خانه فر از کردند و سه شب روز با یکدیگر بودند بخلاوت و سخن میگفتند که کسی ندانست و هیچ کس نیز به نزدیک ایشان در نیامد مگر کسی که اجازت دادند و جز به نماز جماعت بیرون نیامدند بعد از سه شب روز خواجه ابوعلی برفت شاگردان از خواجه ابوعلی پرسیدند که شیخ با چگونگی یافتی گفت هر چه من میدانم اوستی بیخود و متصوفه و مریدان شیخ چون به نزدیک شیخ در آمدند از شیخ سوال کردند که ای شیخ ابوعلی را چو یافتی گفت هر چه ما می بینیم او میداند» (۲) به نقل یکی از احفاد شیخ ابوسعید وی از خود به «آسمان بین» و از ابن سینا به «آسمان دان» عبارت کرده است (۳) و اقلاً چه تعبیر دلکشی است. آری صوفی آسمان بین و فیلسوف آسمان دان است. حجة الاسلام غزالی در بیان فرق عمل اولیاء و علماء حکایتی را بر رسم مثال آورده است که خلاصه اش اینست: «اهل چین و اهل روم در پیشگاه یکی از سلاطین بحسن هنر نقاشی و فن صورتگری مباحثات کردند، رأی پادشاه بر آن قرار گرفت که صفه ای تسلیم ایشان کنند تا اهل چین در یکسوی آن و اهل روم بجانب دیگر به نقاشی بپردازند

(۱) فصوص الحکم ۴۷ (۲) اسرار الوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید ۱۵۹

(۳) حالات و سخنان ابوسعید ۱۱۷

و باید در میان آنان پرده ای آویزند که یکی از کار دیگری آسمان
نگردد . چنین کردند . اهل روم رنگهای فراوان و عجیب فراهم آورده
دست بکار شدند . اهل چین بدون رنگ بکار پرداخته و قسمت خود را
جلاء و صیقل دادند . چون رومیان فارغ شدند چینیان نیز دست از کار
کشیدند و گفتند ما هم فارغ شدیم پادشاه از قول آنان تعجب کرد که
چگونه از کار نقاشی بدون رنگ فارغ گردیده اند؟ پرده را بالا کشیدند
و دیدند که در طرف چینیان عجایب کار و میان با اشراق و برق بیشتر
تلاوه و درخشندگی دارد زیرا جانب آنان از جهت کثرت صیقل مانند
آئینه تابان گردیده بود پس اولیا همچون اهل چین به پاکی ، جلاء
و صفای دل عناية دارند تا در آن جلالت حق با غایت اشراق تلاوه
کند اما حکما و علما مانند رومیان به اکتساب توجه میکنند و علوم را
در دل نقش مینمایند (۱)
عارف بزرگوار مولانا جلال الدین بلخی این حکایت را به نظم
آورده و گوید :

چینیان گفتند ما نقاش تر
رومیان گفتند ما را کبر و فر
گفت سلطان امتحان خواهم درین
کز شماها کیست در دلی گزین
چینیان گفتند یکی خال به ما
خاصه بسپارید و يك آن شما
بود و خاله مقابله درین
زان یکی چینی ستر و می دیگر
چینیان صدر رنگ از شه خواستند
شه خزینه باز کرد تا بستند
هر صباحی از خزینه رنگها
چینیان را راتبه بسوداز عطا
رومیان گفتند نه لون و نه رنگ
در خور آید ، کار را جز دفع رنگ

د ر فرو بستند و صیقل می زدند
 همچو گردون ساده و صافی شدند
 چنینیها چون از عمل فارغ شدند
 از پی شادی دهلهای می زدند
 شه در آمد دید آنجا نقشها
 میر بود آن عقل را وقت لقاء
 بعد از آن آمد بسوی رومیان
 پرده را بر داشت رومی از میان
 عکس آن تصویری و آن کردارها
 در برین صافی شده دیوارها
 هر چه آنجا دید اینجا به نمود
 دیده را از دیده خانه می ربود
 رومیان آن صوفیایند ای پدر
 بی ز تکرار و کتاب و بی هنر
 لیک صیقل کردند آن سینه ها
 پاک از آرزو حرص و بخل و کینه ها
 آن صفای آئینه را همچون لست
 کونقوش بی عدد در لقا این است
 اهل صیقل رسته اند از بو و رنگ
 هر دمی بینند خوبی بی درنگ
 نقشی و قشرو علم را بگذاشتند
 رایت علم الیقین افراشتند
 گر چه نحو و فقه را بگذاشتند
 لیک محو و فقر را برداشتند (۱)

ناگفته نماند که بعضی از محققان کمال را در جمع طریق استدلال
 و کشف میدانند چنانکه طاش کبری زاده گوید: «... طریق استدلال
 درجه علماء را سطح و طریق مشاهده مرتبت صدیقین است و گاهی
 هریک از این دو راه بدرگیری منتهی میشود در این صورت صاحب آن



مجموع بحرین میباشد یعنی بحر استدلال و مشاهده یا علم و عرفان یا شهادت و غیب» (۱) وی در میان فریقین چنین محاکمه کرده است: اگرچه علوم به فنون بسیار و اقسام متعدد انقسام یافته، معذلک در چهار نوع منحصراًست زیرا اشیاء دارای چهار وجود هستند وجود عینی، ذهنی، لفظی و کتبی علمی که اشیاء را از حیث وجود عینی آنسان که در نفس الامر هست مورد بحث قرار میدهد عبارتست از علوم حقیقیه که باختلاف ازمنه و تجدد ملل و ادیان متبدل و متغیر نمیشود و این را علوم حکمیه نامند اگر شخص بحادث از احوال اشیاء به مقتضای عقل خود بحث کند (۲) و علوم شرعیه خوانند اگر در آن به مقتضای قانون اسلام بحث و تحقیق بعمل آید. علمی که بوجود ذهنی ارتباط دارد عبارتست از علوم آلی معنوی مانند منطق و جز آن و علمی که بوجود لفظی و کتبی مربوط است عبارتست از علوم آلی لفظی و خطی و آن علوم عربیه است که در دین معتبر است زیرا شریعت ما بزمان و مکان عرب وارد شده، پس سه تایی اخیر را جز از طریق اکتساب و تعلم نتوان بدست آورد اما نوع اول گاهی به نظر و گاهی به تصفیه حاصل میشود و مردم چهار صنفند:

۱- پیران یعنی کسانی که عمرشان از شصت تجاوز کرده باشد

(۱) مفتاح السعادة ۱۶۵

(۲) بعقیده ابن سینا علوم بر دو قسمتند: یکی علمی که احکام آنها در تمام دهر جاری نیست بلکه در قسمتی از زمان مورد توجه و نیاز است و در برهه بی از زمان از میان میرود و از حکومت ساقط میشود و دیگری علمی است که نسبت آنها به تمام اجزاء دهر یکسان و مساویست و به عبارت دیگر در تمام احوال و زمان مورد توجه و نیاز است و همین علوم شایستگی دارند که به حکمت نامند و دانشمند (دک: منطق المشرقیین ۵) ظاهراً چنان مینماید که فیلسوف مادر این تقسیم متفرد باشد چه نگارنده ناکنون باین طبقه بندی در آثار اسلاف او برخورد است و پس از وی قطب الدین شیرازی ابن تقسیم داد کتاب درة الناج (بخش نخستین ۱۹ و ۷۱) آورده است و به همین جهت که علوم فلسفی به عقیده فلاسفه اسلام به تبدیل ازمنه و امکان و ادیان متبدل نمیشود آنرا «علوم حقیقیه» نیز نامیده اند (دک: شرح مطالع الا نوار حاشیه صفحه ۶)

برای این دسته طریق تصفیه و ریاضت مناسب است زیرا وقت را ه نظر و اکتساب را از دست داده اند .

۴ - جوانان غیبی این گروه در حکم بالا با پیران شریک اند لکن بحکم اضطرار طبیعی نه اضطرار زمانی .

۳ - جوانان ذکی و هوشمند که استعداد فهم حقایق دارند اینگونه جوانان اگر تقدیر با ایشان مساعدت نکرد و در شهر و یا دوره آنان دانشمندی که در علوم نظریه ماهر و صاحب نظر باشد، وجود نداشته تا از محضر علوم فراگیرند باید مانند پیران بحکم اضطرار زمانی به طریق تصفیه روی آورند .

۴ - جوانان ذکی که تقدیر مساعدت کرده و شهر و دوره آنان از وجود چنین دانشمندی برخوردار است این گروه باید طریق نظر را مقدم دارند و تحت نظر مساعدت وقت در تحصیل علوم نظریه بکوشند و سپس به تصفیه باطن بپردازند و روی به آستان ملکوت آورند (۱)

دیگر از فرزندان اسلام که در همین طریق بحث و تعلم و راه علم لدنی جمع کرده و به عبارت دیگر هجج البحرین صدرالدین شیرازیست . وی عقیده دارد که فرق در میان علمی که از راه نخست و معارفی که از طریق دوم حاصل میشود به تفاوتی مانند که در میان دانش کسی که از روی وصف خلوت رامیداند و کسی که بنزوق آن را کشف یافته موجود است . البته علم دوم از دانش نخستین قویتر و محکمتر و وثوق بدان بیشتر است و وقوع چنین علمی منتفع نیست بلکه برای انجیل، انجیل، اولیا و عرفا فعلا حاصل است (۲) وی در مضامین الغیب میگوید: بسیاری از عالم نماها علم غیبی و لدنی را که مورد اعتماد و اتکا عارفان و سالکان است انکار کرده و میگویند علمی که از طریق تعلم اندیشه و رویت حاصل نشود معنی ندارد. در حالی که آن علم لدنی از سایر علوم قویتر و رساتر است. چون صدرالدین قایل به جمع طریقین است و اجماع به اختلاف خود بایکی از مشایخ صوفیه چنین گفته است: عادت صوفیه بر آن

(۱) مفتاح السعاده ص ۶۶

(۲) مقدمه استاد محمد رضا مظفر بر اسفار اربعه

است که در احکام خود فقط به ذوق و وجدان اتکا میکنند اما من بر چیزی که فاقد برهان باشد اعتماد نمیکنم و آن را در کتابهای فلسفی خود نمی آورم (۱).

اما در مورد ارتباط جامی با فلسفه اشراقی کافی است که گفته شود عارفان و اشراقیان بر این امر اتفاق دارند که راه شناخت حقایق کشف و عیان است چنان که قطب الدین شیرازی گوید: اصل ماخذ قواعد اشراقیان کشف و عیان است و اصل قواعد مشائیان بحث و برهان (۲) پس جامی و سایر صوفیان و فلاسفه اشراقی همه اتکا به «کشف» دارند. اگر چه در تفصیل، نتایج و جزئیات در میان این دو طایفه اختلافاتی به نظر میرسد.

روی هم رفته، از آغاز بحث تا اینجا نتیجه میشود که بعقیده جامی دل محل کشف و الهام و از معرفت است چون دل تصفیه شود و از غبار اغیار و کدورت معلومی پاک گردد، انوار حقیقت در وی لایح گشته و جامع معرفت در او تجلی میکند. معلوم الهامیه و کشفیه نا متناهی نایل می شود زیرا در باره حضرت خضر فرمود: «علمناه من لدنا علما» (۳) اگر چه تمام علوم از نزد خدا است ولی علوم می را که بواسطه برگزیدگان یاد انشمنان تعلیم می فرمایند علم لدنی نخوانند زیرا علم لدنی آنست که در قلب از غیر طریق متباد و متعارف یعنی مستقیما از جانب حق وارد شود. بعقیده عارفان این آیت و شواهد دیگر از شرح انور، همه دلالت دارند بر صحت طریق صوفیه در اکتساب معرفت از راه ذوق و کشف و گواهند بر اینکه انسان در اثر تقوی و تصفیه باطن می تواند به منبع فیض اتصال یابد و علوم می نایل آید.

پس از نگاه جامی و ابن عربی راهی که منتهی بشناخت و معرفت حقایق اشیا میشود کشف و ذوق است نه طریق استدلال و نظر و یکی از نتایج کشف صوفی مسأله «وحدت وجود» است.

(۱) اسفار اربعه، ۱۶۱ (۲) شرح حکمت الاشراق، ۱۲ (۳) تفسیر قرآن

(۴) قرآن کریم، سوره الکاف، آیه ۵۴ (۵) تفسیر قرآن، ۱۲ (۶) تفسیر قرآن، ۱۲

وجود یا موضوع بحث معنا فریک

اگر بگوئیم گفتگوی «وجود» به اندازه قدامت انسان و اندیشه او قدیم است مبالغه و اغراق نکرده ایم زیرا تا آن جا که تاریخ فکر بشر نشان میدهد انسان همواره باین مسأله دست و گریبان بوده و پیوسته ذهنش به فهم وجود و درک اسرار آن اشتغال داشته است. آنگاه که افکار فلسفی نظم و نسق یافت و بشکل علوم مدون درآمد، مسایل وجود در زیر عنوان دانشی بنام «فلسفه اولی» یا «متافیزیک» که از آن در زبان ما به «ما بعد الطبیعه» عبارت میگفتند، جای گرفت. بنا بر این جمعی از مورخان فلسفه، ما بعد الطبیعه و مبحث وجود را یک چیز دانسته اند و فلسفه قدما بوصف «فلسفه وجودی» امتیاز یافته است چه آنان از آغاز و مبدایی که وجود از آن تراوش یافته و از انجام آن بحث میکرده اند (۱) لفظ «متافیزیک» را یکی از اتباع ارسطو بنام اندرونیکیوس (۲) وضع کرده است، این مرد به ترتیب کتاب های ارسطو را در اختیار گرفته و تمام ترتیب مباحث معلم اول را در «فلسفه اولی» پس از مطالعات او در «علوم طبیعی» قرار داد، چون مبحث اخیر یعنی گفتگوی در پیرامون «طبیعت» بنام «فوسیکا» معروف بود وی بر مباحث «فلسفه اولی» که در ترتیب پس از آن قرار داشت نام «متافوسیکا» یعنی ما بعد الطبیعه را اطلاق کرد. چنانکه دیدیم این ترتیب در آغاز امر صرفاً جنبه تاریخی داشت.

لکن پس از آن از ناحیه منطقی بحیث ترتیب درستی قبول شد (۳) اما ارسطو خود این موضوع را بنام «فلسفه اولی» نپذیرفته و (۴) معتقد بود که فلسفه اولی در باره وجود از آن حیث که واجب است (۵) بحث میکند (۶) فیلسوف مانیز عقیده داشت که علوم با اختلافی که در پیرامون موجودات و احوال و لواحق آنها گفتگو مینماید و این علوم را میتوان «علوم جزئی» نامید لکن در این میان علم دیگریست که موجود مطلق، احوال، لواحق و مبادی افراد مورد بحث قرار میدهد

(۱) اسس الفلسفه ۱۶۵ Andronicus (۲)

(۳) المدخل الى الفلسفه ۲۴ - الطبیعه و ما بعد الطبیعه ۱۲۵ (۴) قصه الفلسفه اليونانية ۲۲۹

(۵) Being as Being (۶) اسس الفلسفه ۱۶۵

فایده را باید «علم کلی» خواند چه این علم بحث خود را از موجود مطلق آغاز میکند و در تفصیل بجائی منتهی میشود که سایر علوم از آن نقطه دست بکار میشوند پس علم کلی بیان مبادی تمام علوم جزئی را بعهده دارد (۱) ازینرو علم کلی را رئیس سایر علوم میدانند. بعقیده ابن سینا موضوع فلسفه اولی موجود از آن حیث که موجود است میباشد و بهمین جهت از علوم دیگر امتیاز می یابد زیرا علوم دیگر از قبیل طبیعی و ریاضی در باره موجود از این حیثیت بحث نمیکند توضیح اینکه: موجود ممکن است به اوصاف گوناگون و متعدد متصف شود گاهی او را بدینگونه وصف میکنند که واحد یا کثیر، کلی یا جزئی، بالهمل یا بالکسب است و زمانی در وصفش میگویند که مساوی یا چیز دیگر یا از آن بزرگتر و یا کوچکتر است و وقتی او را بدینسان وصف میکنند که متحرک یا ساکن، گرم یا سرد است چون در اوصاف موجود بدین اوصاف و احوال دست نامل کنیم در می یابیم که موجود در اوصاف به بعضی از این اوصاف به خصوصیت دیگری نیازمند است و در برخی چنین نیست بعبارت دیگر برخی از این احوال مستقیماً بر موجود عارض میشود و بعضی دیگر بواسطه خصوصیتی بر وی عارض میگردد فی المثل موجود در اوصاف به مساوی یا بزرگی و کوچکی نیازمند است به «کمیت» یعنی نادارای کمیت بود ممکن نیست مساوی یا بزرگی و کوچکی را بپذیرد زیرا این امور از عوارض «کم» است همچنان در اوصاف بحرارت و برودت و جز آن به ماده احتیاج دارد بدین معنی که موجود تا دارای ماده نباشد ممکن نیست بحرارت و برودت متصف گردد، اما در اوصاف بوحدت و کثرت، کلیت و جبروت و نظایر آن نه به ماده محتاج است و نه به کمیت زیرا این امور بر نفس موجود از آن حیث که موجود است عارض میشود در حالیکه مساوی و جز آن وقتی بر موجود عارض میگردد که نخست صبغه ریاضی را بخود بگیرد و همچنان گرمی و سردی آنگاه بر وی طماری میشود که اولاً بر رنگ طبیعی در آید (۲) پس از این توضیح معلوم شد که ما بعد از طبیعه از موجود از آن حیث که موجود است بحث میکنند و این خود یک امر

مشتق کی است در میان تمام آن‌ها و حالا آنکه موضوع عام طبیعی جسم است از حیث حرکت و سکون (۱) این سیمای ما بعد الطبیعه را بنا می‌های «فلسفه اولی» «علم الهی» «علم برین» و «علم پیشین و علم آنچه سپس طبیعت است» میخواند و عقیده دارد که در حقیقت فلسفه و حکمت همین فلسفه اولی است و بی (۲)

وحدت وجود

مکتب متافزیک یا مکتب آتی که در پیرامون تفسیر و تحلیل وجود ظهور کرده مختلف و متعدد است زیرا فلاسفه در فهم و ادراک وجود و تفسیر حقیقتی سخت بایکدیگر اختلاف کرده‌اند بعضی از فلاسفه عقیده دارند که وجود در حقیقت خود مادی است و در جهان هستی چیزی جز ماده موجود نیست. حیات و حرکت و جز آنرا که برخی گواه بر وجود روح یا عقل میگیرند، در واقع وظایف و وظایف و صفات ماده هست و هر ماده انحلال یا بد حرکت متوقف میشود و حیات به نیستی میگراند طرفداران این عقیده به اصحاب مکتب مادی نامبر دارند جمعی در نقطه مقابل این مکتب قرار دارند و بر آنند که وجود در طبیعت خود روحی است و در عالم وجود جز روح و عقل چیزی دیگر موجود نیست که تمام صور و اشکال خود پدید آمده‌اند از پدید آمده‌های روح است این گروه به اصحاب مکتب روحی معروفند و این دو طایفه که وجود را باطل و واحد خواه ماده و خواه روح بر میگردانند در زمره ارباب مکتب وحدت نیز محسوب میشوند لکن در میان فلاسفه کسانی هستند که وجود را بهر دو اصل یعنی ماده و روح بر میگردانند این فرقه به هواخواهان مکتب دوتائی یا اثینیت مشهور اند اصحاب مکتب دوتائی و فرقه‌یی که اصل وجود را متعدد میدانند همه در شمار طرفداران مکتب کثرت یا چندتائی قرار میگیرند (۳) بنا به گفته از والد کولپه در غالب اوقات مکتب «وحدت» را به نظریه فلسفی دیگری که بنام «وحدت وجود» معروف است نیز

(۱) الشفاء: الیهات ۱۰-۱۲ (۲) الشفاء: الیهات ۱۰-۱۲

دانشنامه علانی بخش الیهات ۵-۶

(۳) اصول الفلسفة ۱۷۲-۱۷۳

اطلاق بر یک موضوع از آنجا که «ای وحدت وجود» با مکتب وحدت پیوسته می
 دارد، اقسام فلسفه وحدت وجود در اثر اختلاف افکاری که در مکتب وحدت
 ظهور کرده تعدد و اختلاف پیدا کرده است از یمن و از هر عقیدتی که
 در «وحدت» وجود آمده میتواند موازی با آن نظریه بی در «وحدت
 وجود» استنتاج کرد و همچنان هر ایرادی که در مکتب وحدت وارد میشود
 ممکن است آنرا با اندک تغییری بر فلسفه «وحدت وجود» نیز وارد ساخت (۱)
 مکتب وحدت قدیمترین مکتب میثا فزیکی است که در فلسفه یونان
 با بعضی هشیگناشت، مرحوم یوسف کرم در این باره میگوید: چون فلسفه
 یونانی ظهور کرد، اقطاب طبعه نخستین هواخیزاه مکتب وحدت وجود
 بودند بعد از آن زمان را متأثر از تعالیم هندی بدانیم (چه شاید هندی
 اولین قومی باشد که این عقیده در میان ایشان پیدا آمد) آنان در باره اصل
 اشیاء و طریق پیدایش آنرا به فحس و بحث پرداختند و هر یک مادی را
 برگزیدند و آن را بحیث اصلی که اشیاء از آن ساخته شده قبول کردند.
 طالیس آب را و انکسیمانوس هوا را و هرقلیطس آتش را، مبدأ اشیاء
 دانست و هر یک از آنها به مادی بودن حیات و فکر معتقد شد. پس به
 مقتضای این تصورات وجود یکی است زیرا واضح است که مرکب از
 جنس اصل و طبیعت خدیه می باشد وحدت وجود با این اقوال بشکل وحدت
 مادی اشیاء نیر و گرفت. لکن تغییر و تطور را با وجود
 و لا وجود «عدم» آمیخته است یعنی با آنچه بالکل هست وجود است
 و در اثر شدن از حالی بحالی عدم است بنابراین باید شنیدس از این
 تناقض آشکارا، سر باز زد و با صدای بلند گفت: «ما قطعاً نباید
 ما به وجود تسلیم شویم یا به لا وجود چون لا وجود و عدم محال است
 جزو وجود باقی نماند و چگونه ممکن است که چیزی (بالذات) جز خدا
 موجود باشد پس وجود خداست». در اثر این اقوال وحدت منطقی
 یا متافیزیکی بسبب مقایسه در میان معنای وجود و لا وجود و تحقیق
 اول و بطلان دوم نضج یافت. استادش اکسانوفان نگا هی به عظمت

آسمان کرد و گفت: جهان یکی است» (۱)

(۱) المدخل الى الفلسفة، ۲۰۹، ۲۴۹، ۲۵۳، (۱) الطبیعه و ما بعد الطبیعه، ۱۳۷-۱۳۸

پس از بیان یوسف کرم معلوم شد که از فلاسفه یونان باستان پارمیندس بپایش درباره وحدت وجود متافزیکسی روشن تر است . از والد کولیه پس از ذکر عقیده طالیس ، انکسمندر ، انکسیمائس هرقلیطی و فیثاغوریان میگوید : « ... نظریه مبدأ واحد بخوبی واضح نشد و چندان اهمیت نیافت تا آنکه مکتب الیائی (اکسنوفان ، پارمنید ، زینو و ملیسوسی) در میان آمد .

این گروه اظهار داشتند که وحدت صفت اساسی وجود است بلکه وحدت صفتی است که وجود حقیقی را از وجود ظاهری و وجود دائم را از وجود متغیر امتیاز میدهد و چون وجود در گوناگون و متعدد را احس درک میکنند نه عقل از قول الیائیان درباره وحدت قول دیگری لازم آمد که فقط عقل به ادراک علم حقیقی نایل میشود » (۱) و همودر جای دیگر میگوید که اکسنوفان و پارمیندس معتقد بودند که خدا وجود یکی است و می گفتند که وجود چون مشتمل بر تمام اشیاء است و جهان از وجود یک پدیدار گشته پس خدا وجهان یکی است (۲)

اما مسأله وحدت و کثرت وجود در جهان اسلام با دقت بیشتر مورد توجه فرزنانگان اسلام قرار گرفت و فیلسوفان ، متکلمان و عارفان ما در بحث وجود به مطالبی دست یافتند که شکافی هایی در این زمینه کردند که در فلسفه یونان سابقه ندارد . دانشمندان اسلام در این امر اتفاق دارند که در حقیقت اصل و سرچشمه وجود یکی است و آن اصل خداوند یکتا است که وجود از منبع جود او افشا شده است . بحث و گفتگوی ایشان در اینجا است که آیا حقیقت وجود واقع یکی است یا متعدد و بسیار یا آنکه وجود واحد است و موجودات متعدد . ملاهادی سبزواری محل نزاع را چنین آورده است : « گویند گمان توحید بر سه قسمند : گروهی هم به کثرت وجود و هم بکثرت موجود قایلند . غالب مردم در این مقام قرار دارند . بعضی از حواریان بوحدت وجود و وحدت موجود عقیده دارند . ذوق متالیهین بر آنست که وجود واحد و موجود متعدد است (۱) پس از بیان سبزواری

بر می آید که در باب وحدت و کثرت و جود سه نظریه اظهار یافته است :

- ۱- کثرت و تباین وجودات
 - ۲- وحدت و جود
 - ۳- وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت « تشکک وجود »
- اینک به ترتیب درباره عقیده اول و دوم که در مقابل هم قرار دارند گفتگو می کنیم زیرا بحث اربعه عقیده سوم از حوصله این عجاله خارج است .

(۱) نظریه تباین و کثرت وجودات .
اصحاب این نظریه بر آنند که وجودات خارجی به یکدیگر تباین دارند تا آنجا که هیچگونه سنخیت و شباهتی در میان وجودات نیست یعنی وجود انسان غیر از وجود فرس است .
« مطابق این نظریه «ملا» خارج را «وجودات» تشکیل داده است و بدد انواع مہیات برآورد افراد انواع مہیات کہ بر ذہن نمودار میشود وجودات است و وجودی بالذات تباین است با وجود دیگر و هیچگونه جنسیت و سنخیت و وجه اشتراکی بین وجودات نمیتواند بوده باشد و تنها وجه اشتراکی که در کار هست اینست که از همه امور منکثره مختلفه که هیچگونه تناسب و تجانس و سنخیتی بین آنها نیست ذهن مافهوم واحد بهم مفهوم و جود انتزاع کرده است والا بین حقایق وجودیه هیچ وجه اشتراکی در کار نیست » (۱)

جامی این نظریه را به حکماً نسبت داده و گوید : « حاصل عقیده حکما آنست که وجود را مفهوم می است واحد و مشترک در میان وجودات و وجودات بالذات حقایق مختلف و منکثر اند که اینک اختلاف آنها فقط بعارض اضافت باشد تا آنکه وجودات متمایل و در حقیقت خود متضاد باشند و نیز اختلاف آنها به «وصول» نیست تا آنکه وجود مطلق جنس آنها باشد بلکه مفهوم وجود مطلق نسبت به وجودات عرض لازمی است مانند نور آفتاب و نور چراغ که در حقیقت و لوازم اختلاف دارند و در عارض نور اشتراک و نیز مانند سفیدی برقی و عاج که در حقیقت مختلف و در

عارض سفیدی مشترک میباشند) بل همچون کم و کیف که در عرضیت وجود و عرض که در امکان وجود اشتراک دارند. لیکن چون هر وجودی را نام خاص نبود بدانسان که اقسام ممکن و اقسام عرض نام خاص دارند، پنداشتند که تکثر وجودات و حصه حصه بودن آنها مربوط است به مجرد اضافت به ما هیاتی که معروض این وجودات هستند مانند سفیدی این برف و آن برف و نور این چراغ و آن چراغ. در حالیکه چنین نیست بلکه وجودات حقایق مختلف و متغایرند و در تحت آن مفهومی که بر آنها عارض میشود و خارج از آنها است مانند رج میباشند...» (۲)

ملاهی سبزواری نیز نظریه تباین و کثرت وجودات را به مشائیان و اتباع ارسطو نسبت داده است (۳) اما بعضی از دانشمندان معاصر در صحت این انتساب شک کرده اند و امری که این شک و تردید را قوت میدهد آنست که مسأله تباین و کثرت وجودات وقتی در میان می آید که اصالت وجود و اعتباریت و ماهیت مورد قبول باشد یعنی طرفدار این نظریه اولاً باید باین امر اذعان و تصدیق کند که وجود در خارج تحقق دارد و آنگاه وجودات خارجیه را معتبایین و مختلف بدانند. در حالیکه مآله اصالت وجود در نزد حکمای پیشین مطرح نبوده پس چگونه میتوان ادعا کرد که آندسته از حکما در این مسأله نظریه ای را صریحاً انتخاب کرده باشند و در کلمات ابن سینا که رئیس مشائیان لقب یافته، و ملاهادی خود او را «مرجع حکمت مشائیه» (۴) و «محرر طریق مشائین» (۵) میخوانند، جمله هائی یافت میشود که درست مخالف این نظریه است (۵) از آن جمله به نقل صاحب مواقف فیلسوف مادر کتاب شفا تصریح کرده است «که وجود از معقولات ثانویه است و در اعیان و خارج عینی نیست که وجودی باشی باشد بلکه موجود در خارج فرس یا انسان است» (۶) این عبارت را میتوان گواه این مطلب دانست که ابن سینا به اعتباریت وجود در خارج معتقد بوده است.

(۱) الدرة الفاخرة. ۲۵ (۲) شرح منظومه ۱۹-۲

(۳) اسرار الحکیم ۲۷۲ (۴) شرح اسرار مثنوی ۶ (۵) اصول فلسفه ۳-۴۷

(۶) شرح مواقف ۲-۱۵۴

شیخ محمد صالح حائری در این باب گوید: «بر ما هموار نباشد ه
مشائیه قایل باصالت وجودند و حقایق وجودات را متباین دانند ولی
بعید است که حقیقت هستی را در خارج قایل باشند و آنرا متباین دانند
بلکه مشائیه قایل باصالت ما عیت اند و وجود را اعتباری محض
دانند...» (۱)

(۲) نظریه وحدت وجود .

مکتب وحدت وجود در اسلام پیش از ابن عربی، بصورت کامل
و منظم وجود نداشته وی نخستین عارفی است که دقیق و نکات نظریه
وحدت وجود را تفصیل داد و مقاصد آنرا روشن ساخت و بشکل کامل
و منظم در آورده و او را واضع حقیقی اصول وحدت وجود و بنیاد
گذار این مکتب میدانند پس از وی در میان مسلمانان هر کسی که
در این باب به نکته سنجی پرداخت اساس مطلب را از او گرفت (۲) پس
اگر در فلسفه جدید غرب پیشرو را پیشوای مکتب وحدت وجود
شمرده اند (۳)، در جهان اسلام ابن عربی قاید و پیشرو این مکتب است
بنا بر این، مبالغه و اغراق نخواهد بود اگر او را اسپینوزای اسلام بلکه
استاد اسپینوزا و کسانی که در مکتب وحدت وجود چه در داخل عالم اسلام
و چه در خارج آن خوض کرده اند، بصورت نیمه از صوفیان اسلام
جامعی بدین امر اعتراف دارند و گوید: «فی قدوة قائلان بوحدت وجود
است» (۴) مجدد الف ثانی شیخ احمد سرهندی میگوید: «اول کسی که
تصریح بتوحید وجودی کرده شیخ محی الدین بن العربی است...
و آنکه مسئله وحدت وجود را محبوب و مفصل ساخته است و در رنگ
صرف و نحوی تدوین نموده شیخ محی الدین است و بعضی از معارف غامضه
این مبحث را مخصوص بخود گردانیده حتی که گفته که خاتم النبوة
بعضی از علوم و معارف را از خاتم الولايت اخذ میکنند و خاتم ولايت
محمدی خود را میدانند و شراح در توجیه آن گفته اند که پادشاه اگر
از خزینه دار خود چیزی بگیرد چه نقصان دارد» (۵) یکی از مستشرقان

(۱) حکمت بوعلی سینا ۱۱-۳۶۲ (۲) مقدمه ابو لعله عقیفی بر فصوص الحکم ۲۵

(۳) الطبیعة وما بعد الطبیعة ۱۴۲ المدخل الى الفلسفة خاشیه ۲۵۲

(۴) نفعات الانس ۵۴۶ (۵) مکتوبات دفتر اول حصه پنجم ۹

بنام الفردفون کریم عقیده دارد که تصوف اسلامی در پایان قرن سوم هجری (مقصود او عصر ابو یزید بسطامی و جنید و حلاج است) به یک جنبش دینی که رنگ وحدت وجودی داشت تحول یافت. ابوالعلا عقیلی که در میان صوفی شناسان معاصر از همه نیکو تر ابن عربی را می شناسد و در آراء و عقاید او اطلاع عمیق دارد، عقیده فون کریم را مردود میداند و میگوید: اقوالی که از ابو یزید بسطامی و حلاج و حتی از ابن الفارض معاصر ابن عربی نقل شده در نظر من دلیل بر اعتقاد آنان به وحدت وجود نتواند بود بلکه ایشان مردانی بودند که در حب خدا خود را از ماسوی الله فانی شدند پس در وجود جز خدا موجودی ندیدند این وحدت شهود است نه وحدت وجود. در میان فیض عاطفه و شطحیات جالب و نظریه فلسفی در الهیات فرق است. (۱)

آری اگر ابن عربی در میان صوفیان اسلام معلم اول در مکتب وحدت وجود است جامی بدون شک و تردید معلم ثانی است بعبارت دیگر اگر ما وحدت وجود را به مغروطی همانند سازیم رأس این مغروط به ابن عربی اتصال دارد و قاعده آن به جامی می پیوندد زیرا تا آنجا که این ناتوان هیچچند ان میداند پس از جامی در عالم اسلام یا الاقل در کشور ما که پیوسته مهد تصوف و عرفان بوده در مکتب وحدت وجود شاگردی ظهور نکرد که مانند او درین بحر غواصی کرده باشد و این همه درهای قیمتی و گنجینه های تا بناك در قلمرو نظم و نثر در باره «همه اوست» بدست دهد اگر کسی بخواهد کلمات جامی را در باب وحدت وجود از آثار او گرد آورد خود کتابی مستقل و جدا گانه میشود.

چنانکه می بینیم عبارت «وحدت وجود» از دو کلمه یکی «وحدت» و دیگری «وجود» ترکیب یافته است حالا برای آنکه به مقصود اصحاب این مکتب درست آشنا شویم ناگزیریم که از باب مقدمه بدانیم که وجود چیست؟ و مقصود از وحدت کدام قسم وحدت است.

هر چیز را که تحلیل کنیم می بینیم لفظی دارد و مفهومی و حقیقتی فی المثل انسان را لفظی است که عبارتست از الف، نون، سین، الف،

نون و مفهومی دارد آن عبارتست از صورتی که پس از توجه به لفظ در ذهن وارد میشود و حقیقت انسان همان ماهیت مخصوص در خارج است که از آن به حیوان ناطق عبارت میکنند. «وجود» نیز همین طور است لفظ وی عبارتست از واو، جیم، واو، دال و مفهومی همان صورتی است که پس از شنیدن این لفظ در ذهن پدید می آید و او را حقیقتی که از آن به حقیقت بسیطه نوریه که ذاتاً از عدم ابادارد و منشأ تمام آثار است تعبیر کرده اند یعنی حقیقت وجود عبارتست از عین منشأیت آثار در خارج. پس مورد نزاع فرز انگان اسلام مفهوم و حقیقت وجود است. در مورد مفهوم وجود و اینکه آیا وجود را میتوان تعریف کرد یا نه؟ اقوال مختلف است:

۱- بعضی تصور وجود را بدیهی میدانند بنا برین قول وجود از تعریف حقیقی که بعد و رسم میشود بی نیاز خواهد بود و فقط میتوان او را بحسب لفظ تعریف کرد و گفت وجود عبارتست از هستی زیرا تعریف لفظ آنست که معنی و مدلول لفظ را بیان کند بدون آنکه بحقیقت و ماهیت آن اشعار نماید. عبارت دیگر تعریف لفظی تبدیل لفظ است به لفظ دیگر چنانکه مثلاً در تعریف «ماء» گویند عبارتست از آب.

۲- برخی تصور وجود را کسبی میدانند، بدین صورت باید وجود را تعریف کرد طرفداران این عقیده تعریفات از وجود کرده اند از قبیل «الثابت العین» «الذی یمکن ان یخبر عنه» تمام این تعاریف چنانکه در کتابهای کلام و فلسفه مذکور است باطل و معجزه و غیراست.

۳- جمعی بر آنند که اصلاً وجود تصور نمیشود تا چه رسد به اینکه تصورش بدیهی و یا کسبی باشد (۱)

امام محققان قوم بر آنند که تصور مفهوم وجود برای هر انسانی بدیهی است بدین معنی که هر خردمند چون لفظ وجود را بشنود بطور روشن مفهوم آنرا درمی یابد

ابن سینا گوید: «وجود را نمیتوان جز باسم (یعنی جز به تعریف لفظی)

شرح کرد زیرا وجود مبدأ نخستین هر شرح و تعریف است و خودش را شرح و تعریف نیست بلکه صورت و مفهوم وجود در نفس بدون وساطت چیز دیگر وارد میشود (۱) این عبارت ابن سینا را که «وجود مبدأ نخستین هر شرح و تعریف است» آملی بدینگونه شرح داده است که: هر چه را بخواییم تعریف کنیم سرانجام به وجود بر میگردد مثلاً اگر از تعریف انسان بپرسند میگویند حیوان ناطق است چون از تعریف «حیوان» که در حد انسان آمده سوال کنند خواهند گفت حیوان عبارتست از جسم فامی و حساس و متحرک بالا راده و آنگاه اگر از تعریف نامی و حساس بپرسند پاسخ میدهند جسم مطلق است اگر از جسم سوال کنند جواب میگویند جوهر است و هرگاه جوهر مورد سوال قرار گیرد خواهند گفت که موجود است و اگر از موجود پرسش بعمل آید میگویند وجود است (۲) درین تحلیل دیدیم که تمام شرحها و تعریفها بوجود بازگشت و خود وجود از تعریف بی نیاز است. از متکلمان فخرالدین رازی (۳) محقق طوسی (۴) تفتازانی (۵) و قاضی عضدایجی (۶) همه اتفاق دارند که تصور وجود بدیهی است و جهور حکما بر آنند که عقل چون در معقولات خود فحص و جستجو میکند چیزی اعراف و ر و شتر از مفهوم وجود نمی یابد تا وجود را بدان تعریف کند.

پس وقتی که تصور وجود بدیهی باشد نمی توان او را بعد و رسم تعریف کرد زیرا حد از جنس و فصل فراهم میشود و وجود چنانکه در مجلس میرهن گشته، بسیط است و جنس فصل ندارد و همزمان نمیتوان او را به رسم تعریف کرد زیرا رسم از جنس و خاصه تالیف میشود و عرض خاص از کلیات خمس است و مقسم در کلیات خمس ماهیت است حال آنکه وجود و عوارض او از سنخ ماهیت نیست. اضافه بر آن، باید معرف (بکسر راء) اظهر و اجلی از

(۱) النجاة ۴۴۵ (۲) در الفوائد ۲۱۸

(۳) شرح تجرید از لاهی شماره صفحه ندارد (۴) المباحث المشرقیه ۱۱۸

(۵) شرح مقاصد (۶) شرح مواقف ۷۷۲

معرف (بفتح) را باشد در حالیکه از وجود چیزی اعرف و اظهر نیست تا بتوان بدان وجود را تعریف کرد. (۱)

پس از بیان محققان اهل فلسفه و کلام دانستیم که تصور مفهوم وجود بدیهی است و از تعریف حقیقی (حد و رسم) بی نیاز و فقط میتوان او را بحسب لفظ تعریف کرد. اما در باب حقیقت وجود اصحاب مکتب اصالت وجود و عارفان عقیده دارند که در غایت خفاء و پنهانی است چنانکه ملاهادی سبزواری گوید:

مفهومه من اعرف الاشياء و کنهه فی غایة الخفاء
یعنی: «مفهوم وجود از همه اشیاء اعرف است، کنهه و حقیقت
وی در نهایت خفاء و پنهانی است» وی در اثبات این معنی چنین
برهان آورده است:

«اگر حقیقت وجود در ذهن حاصل شود آیا آثارش بر روی مترتب
میشود یا نه پس اگر این آثار مترتب شود معلومست که در ذهن
حاصل نشده زیرا موجود ذهنی فاقد آثار خارجی است و هرگاه
آثارش در هنگام ورود در ذهن با او نباشد لازم می آید که حقیقت
وجود که عبارت است از عین منشأیت آثار در ذهن حاصل نشده باشد (۲)
عارف مانیز در این باب بامحققان هم آواز است آنجا که گوید:

«وهوای الوجود اظهر من کل شیء و لا تخفاء و انیة حتی قیل انه بدیهی
واخفی من جمیع الاشياء حقیقة» (۳) همین عبارت را صدر المتألهین
نیز عیناً در اسفار آورده است (۴) باید گفت که مقصود عارفان
در عبارت «وحدت وجود» مفهوم وجود نیست زیرا مفاهیم عقلی
جنبه اعتباری دارند و جز در ذهن تحقق پیدا نمیکنند یعنی موطن
تحقق آنها عقل است نه ظرف خارج بلکه ممر ایشان حقیقت
وجود است که در خارج یکی است نه معدود و بسیار و بهمین معنی
وجود را بر واجب الوجود اطلاق میکنند چنانکه جامی گوید:

«... چون لفظ وجود بر واجب تعالی اطلاق کنند بدان موجودی
خواهند که بذات خود موجود است نه بامری زائد و وجود همه

(۱) شرح منظومه ۲۲ (۲) شرح منظومه ۲ ر ۶

(۳) نقد النصوص ۵ (۴) الاسفار الاربعه ۲۶۰ ر ۱

اشیاء علماً و عیناً باوست چون نور که به نفس خود روشن است نه بر روشنائی دیگر، روشنی همه چیزها بدوست (۱) وی در جای دیگر گفته: «لفظ وجود را گاه بمعنی تحقق و حصول که معانی مصدریه و مفهومات اعتباریه اند اطلاق میکنند و بدان اعتبار از قبیل معقولات ثانیه است که در برابر وی امری نیست در خارج بلکه ماهیات را عارض میشود در عقل چنانکه محققان حکما و متکلمین تحقیق آن کرده اند و گاه لفظ وجود میگویند و حقیقتی میخواهند که هستی وی بذات خودش و هستی باقی موجودات بوی و فی الحقیقه غیر از وی موجودی نیست در خارج و باقی موجودات عارض وی اند و قائم بوی چنانچه ذوق کامل که برای عارفین و عظمای اهل یقین به آن گواهی میدهد و اطلاق این اسم بر حضرت حق سبحانه و تعالی بمعنی ثانیست نه بمعنی اول» (۲) از کلمات جامی صراحة بر می آید که مقصود از باب معرفت از وجود حقیقت وجود است و آن حقیقت یکی است نه متعدد و بسیار وی در محل دیگر باصراحت بیشتر میگوید:

«ما فی الوجود الا عین و احدی هی عین و جود الحق المطلق و حقیقت» (۳) یعنی: «موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است» (۴)

اما در باره کلمه «وحدت» کافی است بگوئیم که وحدت در ما نحن فیه از جنس وحدات مشهوره نیست (۵) و وحدات مشهوره عبارت است از «وحدت عددی» یا «واحد بالعدد» و «وحدت جنسی» یا «واحد بالجنس» و «وحدت نوعی» یا «واحد بالنوع» و جز آنها که در کتب مفصل فلسفه مذکور است (۶) و این که گفتیم وحدت وجود از سنخ این وحدات نیست دلیلش آنست که هر یک از وحدات مذکور دارای معنا و تعریفی است که بر وجود صدق نمیکند مثلاً وحدت عددی آنست که در برابر خود دوم و سوم داشته باشد.

در حالیکه وجود در خارج یکی است و نمیتوان برای آن دومی فرض کرد. وحدت جنسی و وحدت نوعی آنست که در خارج بر افراد

(۱) نقد النصوص ۵ (۲) اوامع ۱۰ (۳) نقد النصوص ۷

(۴) لوامع ۱۷ (۵) شرح منظومه ۱۹۲ (۶) رك : النجاة ۲۲۴

متعدد و بسیار صدق کند مانند حیوان و انسان که بر افراد بسیار صادق است حال آنکه وجود در خارج مصداقش واحد است و عبارت دیگر او را بیش از یک مصداق نیست، علاوه بر آن جنس و نوع ابهام دارند اما حقیقت وجودی ظاهر اشیا است و روشنی همه چیزها بدوست (۱) پس وحدت وجود عبارت است از وحدت حقیقی که اصلاً کثرت و تعدد در او راه ندارد و بالذات متصف بوصف وحدت است نه اینکه وحدت چیزی باشد و وجود چیز دیگر (۲) خلاصه کلام آنکه مقصود اصحاب مکتب وحدت وجود از این عبارت آنست که حقیقت وجود و احداست نه متعدد و مراد از این حقیقت ذات حق است که ساحه قدس او از شائبه کثرت و غیر تعدد منزّه است و به همین جهت جا می میگوید که ارباب وحدت وجود در توحید حق تعالی به اقامت بر همان نیازمند نیستند زیرا توهم اثنیّت و تعدد در وجود مطلق ممکن نیست (۳)

اکنون که از بیان معنای « وحدت وجود » فارغ شدیم بذكر عقیده ابن عربی می پردازیم.

نظریه وحدت وجود در تمام افکار و عقاید ابن عربی است و به قول دکتور ابی العلا غنیمی قضیه کبرائی که از مکتب ابن عربی تعبیر میکنند و تمام فلسفه صوفیانه و کلامی در اطراف آن می چرخد و هر قضیه دیگر از آن منشعب میشود و معلوم اندیشه او را درست دارد تا آنجا که ابن عربی در آنچه که میگوید و احسب میکند از آن قضیه بیرون می آید و باز بدان بر میگردد، آنست که حقیقت وجود در جوهر و ذات خود یکی است و صفات و اسماء خود متکثر و بسیار، تعدد و تکثری در حقیقت وجود نیست جز باعتبار اقسام و نسبتها و اضافات و آن حقیقت قدیم، ازلی و ابدیست یعنی نه آغازی دارد و نه انجائی همیشه بوده و همواره خواهد بود عبارت تغییر و دگرگونی را در او راهی نیست و آنچه که در تغییر و تبدل است همان اشکال و صور وجود است که در وی ظاهر میشود و عبارت دیگر تغییر در ناحیه اعتبارات و اضافات حقیقت وجود است نه در ذات او پس این حقیقت به بحر

(۲) ایضاً ۳۳۳

(۱) در الفوائد ۷۳۱

(۳) الدرر الفاخر ۲۶۰

ز خاری میماند که ساحلش ناپیداست بل او را کرانه نیست. وجوداتی که مورد احساس و ادراک قرار نمیگیرند فقط امواج آن بحر اند که بر روی سطحش ظاهر و آشکار میشوند چون آن حقیقت را از حیث ذاتش با قطع نظر از اعتبارات و اضافات ملاحظه کنی بر تنوی که «حق» است هر گاه از حیث اسماء و صفاتش یعنی از ناحیه ظهورش در اعیان ممکنات ملاحظه شود میتوان گفت که «خلق» یا عالم است بنا برین «همه اوس» هم حق است و هم خلق هم واحد است و هم کثیر هم قدیم است و هم حادث هم ازل است هم آخر هم ظاهر است هم باطن این بود خلاصه آن عقیدتی که معروف به «وحدت وجود» است و ابن عربی آنرا با کمال جرأت و صراحت در موارد متعدد از «فصوص» و «فتوحات» تقریر و بیان کرده است. از آن جمله گوید: «فسبحان من اظهر الاشياء وهو عینها» (۱)

فما نظرت عین الی غیر وجهه

ولا سمعت اذنی خلاف کلامه (۲)

و در جای دیگر گفته:

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا

ولیس خلقا بهذا الوجه فاذکروا

من یدر ما قلت ثم یخجل یصور ته

ولیس یدر ینه الا من یم بحر

جمع و فرق فان العین واحد

وهی الکثیر لا تمشی ولا تذکر

ماحصل مقصود ابن عربی از ابیات بالا اینست که: از حیث ظهور

حق در مریای مختلف و مجالی متعدد، حق خلق است پس ایها الناس

از این کثرات نسبی که به اعتبار ظهور حق در آن مجالی و مریای

(۱) باک است خداوندی که اشیاء را ظاهر ساخت و خود عین آن اشیاء است

(۲) چشم من جز در خسار او را ندید و گوشت من جز کلام او را نشنید (دک: مقدمه)

ابوالملاعفی ۲۴-۲۵

(۳) فصوص الحکم ۷۹ جمله «لا تبقی ولا تزد» آیت قرآنی است (قرآن کریم: بقره)

الغافر آیه ۲۷ «لا یزید فی کلامه شیء» (۲۷)

بدیدار میشود در گذرید و آنرا در نظر نگیرید و بسوی وحدت حقیقیه ذاتیه خرامید. و بحسب احادیث ذاتی خود حق خالق نیست زیرا حق بدان وجه موجود و جودات و خالق مخلوقات است پس بدین اعتبار از صفات خلق منزله و بالا و محتجب به حجاب غیرت و کبر بانی خود هست و در غیبت خود باقی است نه مشهود است و نه مرئی و آنچه که به نظر می آید و مشهود می گردد خالق است. پس او را ذا کر با شید و از جهت احتجابش در وراء صورت خلعت فراموش نکنید. وجهی را که در اینجا گفتیم کسی میداند که بینائی و بصیرتش از شهود حق یکتا در مراتب کثرت ملول و مخدول نگشته، آری این دو وجه را فقط کسی می فهمد که باری بینائی نافذ در بواطن اشیاء با شد. ای مرد راه جمع کن در میان حق و خلق در مرتبت آن و بگوی که حق عین خلق است در آن مرتبه و حکم فی الفرق و کثرت در مرتبه اش و بگوی که در آن مرتبه حق خلق نیست، زیرا «عین» و حقیقت در حد ذات خود واحد است و در مرتبه وحدت صورت کثرت فانی و نابود میشود و در هنگام ظهور آن عین و حقیقت واحد بحسب تجلیات در مریای متعدد، متکثر و بسیار است، (۱) گمانی در شرح بیت اخیر میگوید: وجود واحد حق در مرتبت جمع اسمائی خالق و اله است و در مرتبت فرق مخلوق است و در وجود جز او چیز دیگر نیست زیرا وی عین و حقیقت واحد است و این حقیقت واحد عیناً در اثر تعینات کثیر و متعدد میباشد و تعینات نسبت بهائی است که بدون وی تحقیق ندارند پس موجودی جز او نیست. (۲)

بدین بیت توجه فرمائید که ابن عربی صراحة میگوید که عین حق و حقیقت او در هر خلق محسوس ظاهر شده است.

«وما خلق ترأه العین ﴿﴾ الا عینه حق» یعنی: هر خلقی که بچشم می آید حق عین آن است و آن خلق محسوس از حیث حقیقت خود عین حق و از لحاظ صورت خود غیر اوست. (۳)

(۱) در شرح ابیات رجوع کن: به جامی ۸۷ فی صری ۱۱۷ بالی ۱۰۰

(۲) شرح کاشانی ۹۹ (۳) فصوص الحکم ۱۰۷ شرح جامی ۱۳۵ - بالی ۱۷۱

بعقیده ابن عربی ذات الہی را میتوان از دو وجه ملاحظہ کرد :
 نخست از آن حیث کہ ذات بسیط است و از ہر نسبت واضعاً فنی بسوی
 موجودات خارجیہ مجرد است و دوم از آن حیث کہ ذاتی است موصف
 بہ صفات. ذات حق از وجہ نخستین از صفات محدثات و از ہر اضافتی
 نسبت بوجود ظاہر پاک، و منزہ بودہ و وجود است مطلق کہ از ہر گونه تعین
 و قیدی مجرد است و از وجہ دوم وجود مقید و یا وجود نسبی است زیرا
 بنا بر این وجہ، وجود حق در صور اعیان ممکنات یا در نسبتہا و اضافاتی
 کہ بہ صفات تصورش میکنند متعین گردیدہ است و از ہر و تمام
 موجودات صفات حق اند. وی در این باب گوید : «فما وصفناه بوصف
 الاکنا نحن ذلک الوصف فوجودنا وجودہ» (۱) چون در نظر ابن
 عربی صفات عین ذات است بالتبع حق عین خلق یا عین صفاتی است کہ
 در مجالی وجود ظاہر گشتہ و این صفات چیزی را ید بر ذات نیست
 بلکہ اضافاتی است نسبت بسوی ذات «۲»

ابن عربی آیہ مبارکہ : «ایمانہ لطیف خبیر» (۳) را بکمال جرئت
 طوری تفسیر کردہ کہ بعقیدہ او چراغ بر وحدت وجود دلالت دارد
 بنا بگفتہ او لطف مشتق از لطافت و لطافت در مقابل کثافت است .
 ظهور لطف حق آنست کہ وی جوہر است کہ در خفا در تمام وجود
 ساریست و در ہر چیزی عین آن چیز است . چہ اشیاء بنا مہای
 مختلف خوانندہ میشوند و محدود بہ یک حد و مہم میباشند زیر اشیاء
 فقط در امور عرضی یا در مزاجہای خاصی کہ در ہر یک از یکدیگر
 اختلاف پیدا میکنند و بہ ہمین جہت ہر یکی نام خاصی بہ خود میگیرند
 تا از دیگری امتیاز یا بند چنانکہ میگویند : این درخت است ، آسمان
 است ، زمین است ، فرس است ، حیوان است و جز آن . در حاکم اینہا
 نامہاست و جوہر و عین در ہمہ یکی است و در جمیع آنہا ساریست
 و از کمال لطافت خویش در آنہا متخفی است . و آن عین وجود واحد

(۱) « ما اورا بوصفی نستودیم جز آنکہ خود (محدثات) آن وصف بودیم

و وجود ما وجود اوست» بحوالہ الطبیعة و ما بعد الطبیعة ۱۴۰

(۲) فصوص الحکم ۱۷۸ و مقدمہ عقیقی ۲۹

(۳) قرآن کریم سورہ لقمان آیہ ۱۵

ذات یگانه حق است. در اینجا ابن عربی در میان عقیده خود و عقیده
 اشاعره مقایسه کرده گوید: چنانکه اشاعره میگویند تمام عالم در جوهر
 متمایل و متجانس است پس عالم جوهر واحد است و این عین گفته ماست
 که میگوییم عین واحد است اشاعره میگویند که جوهر واحد
 با عراض مختلف، مختلف میشود و این گفته ماست که عین واحد بصورتها
 و نسبتها متکثر میگردد تا آنجا که به بعضی از صورتها و نسبتها از
 بعضی دیگر امتیاز می یابد ایشان میگویند که این از حیث صورت
 (در عرف ما) یا از حیث عرض - در عرف متکلم - یا از ناحیه مزاج
 خود - در اصطلاح حکمت - یا هرطوری که میخواهی گوی، غیر از
 آن است. (از سوی دیگر میتوان گفت) که این از حیث جوهر خود
 عین آنست از این رو عین جوهر را در حد و تعریف هر چیزی که دارای
 صورت و مزاج است اخذ میکنند ولی ما میگوییم که آن جوهری که موجود
 در حد هر چیزی است جز ذات حق نیست. متکلم می پندارد که مسمای
 جوهر اگر چه ثابت و محقق است اما عین حق نیست که اهل کشف
 و تجلی اصطلاح میکنند و میگویند مسمای جوهر حق است و همانست
 جوهر حقیقی و ساری در تمام اشیا این بود بیان سر آن مطلب که
 خداوند لطیف است یعنی وجود حق با لطف سریان خود در اشیا آنها
 را ایجاد فرموده (۹) ابن عربی چنانکه در بیان در اخیر کلمات خود
 به تفاوتی که در میان عقیده وی و اشاعره وجود است اشارت کرد و
 بعبارت روشن تر فرق در میان هر دو عقیده آنست که اشاعره از یکسو
 بوجود خداوند و از سوی دیگر به وجود عالم و اشیا میکنند لیکن
 ابن عربی فقط بوجود واحد ایمان دارد و هرگاه این وجود از ناحیه
 اطلاقش ملاحظه شود توان گفت همان جوهریست که عالم از وی
 ساخته شده و اگر از ناحیه تقیید یعنی تعدد و تکثرش بحسب صورتها
 و نسبتها مورد توجه قرار گیرد باید گفت که جهان و خلق است. استاد
 ابوالعلا عقیلی در اینجا میگوید: بعید نیست. که نظریه اشاعره یکی
 از افکاری باشد که ابن عربی را بوحدت وجود سوق داده است با آنکه

در میان این دو اندیشه بسیار فرق است (۱). کمالاتی که علی ذوی الافهام
ابن عربی پس از بیان مطلب سابق الذکر در باب سریان و جود
معبود در عین عابد چنین گوید: خداوند از نفس خویش خبر داد که
قوای بنده خود است و فرمود «کنت سمعه و بصره و لسانه و رجليه
ویده» (۲) و این سمع، بصر، لسان، پای و دست همه اعضاء و نیروهای
عبد است. حق در تعریف و بیان سریان خود در عبادتها بذکر قوای
اوقات و تصرفات و حتی اعضاء او را ذکر کرد و بنده عبارتست از همین
اعضا و قوای پس عین مسمای عبد که از نسبت عبدیت مجرد باشد
حق است نه عین عبدی که به نسبت عبدیت مقید است زیرا نسبتها
بذات خود متمیز نیستند. اقتضا میکند حالانکه «منسوب الیه» از حیث
حقیقت خود متمیز نیست زیرا در عالم جزعین واحد در تمام نسبتها چیز دیگر
نیست و آن عین واحد است که دارای نسبتها، اضافات و صفات
میشود. (۳)

خلاصه کلام آنکه بنده این عربی وجود حقیقی فقط وجود
خداست که در اعیان ممکنات جاریست اگر او را از ناحیه اطلاق
هوزد توجه قرار دهیم «حق» است و اگر از ناحیه تقیید در صور
ممکنات ملاحظه شود، (خلق) است و از حیث ذات خود خیال و
سایه ای بیش نیست. و همین است معنای وحدت و جود در مکتب
ابن عربی.

اگر چه شواهد بسیاری از کلمات ابن عربی در وحدت وجود در
دست بود نگارنده به همین قدر بسنده کرد حال آنکه تفصیل عقیدت
او را در ضمن عبارات شیوای جامی مطالعه میکنیم:
جامی مانند ابن عربی عقیده دارد که در وجود جزعین واحد نیست
آن عین واحد وجود حق مطلق و حقیقت است: (۴)

(۱) تملیقات ۲۸۱

(۲) فصوص الحکم ۱۸۹ - جامی ۲۶۰ - کاشانی ۲۴۰ - بالی ۳۷۰

(۳) نقد النصوص ۷

«موجود حقیقی یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است اما ادراک مراتب بسیمار است اول مرتبه لاتعین و عدم انحصار است و اطلاق از هر قید و اعتبار از یکن حیثیت منزله است از اضافات نعوت و صفات ۱۰۰» (۱)

سپس جا می مراتب تعین وجود را شرح داده و گویند: «پس فی الحقیقت وجود بیش از یکی نیست که در جمیع این مراتب و حقایق که تفصیل مرتبه احدیت اند ساریست و وی در این مراتب و حقایق عین این مراتب و حقایق است چنانکه این مراتب و حقایق در وی عین وی بودند حیث کان الله ولم یکن معشی :

بر لوح عدم لوانح نور قدم

لأنح گردید کس نه درین سر محرم

حق را مشمر جدا از عالم زیرا که

عالم همه در حق است و حق در عالم (۲)

وجود حق در حقیقت تمام و جودات ساریست و همچنان تمام اشیاء در وی مندرج است: «حقیقت هستی بجمیع شیون و صفات و نسب و اعتبارات که حقایق موجودات اند در حقیقت هر موجودی ساریست و لهذا قبل کل شیء فیه کل شیء» صاحب گلشن را از گویند:

دل یک قطر ه را اگر بوی یکا فی

بموج آید از و صد بحر صافی

هستی که بود ذات خداوندی

اشیا همه در وی اندوی در همه

اینست بیان آنکه عارف گویند

باشد همه چیز مندرج در همه چیز (۳)

اگر ابن عربی بجزئی می گفت: «فسبحان من اظهر الامیاء و هو عینها» جامی با کمال صراحت اظهار میکنند که در دلق گدا و اطلس شاه، در مرتبت جمع و فرقی همه اوست و بس:

همسایه و هم نشین و هم ره همه اوست

در دلق گدا و اطلس شاه همه اوست

در انجمن فرق و نهان خدا نه جمع

بالله همه او ست ثم بالله همه او ست (۱)

جامی با استفاده از آیه مبارکه: «فایضنا تولو ا فثم وجه الله» (۲)

میگوید که عین حق در همه جا عیان و هوید است :

از نبی اینما تولو ا خوان ثم و جه اللهش متمم دان

یعنی آنسو که روی قصد آری تا حق بند گیش بیگذ اری

و جه حق کان بود حقیقت او باشد آنجا بسوی او کن رو

هیچ جا را نسکر د استغنا پس بود عین حق عیان همه جا (۳)

عارف ما بیان ابن عربی را مبنی بر ایشکه عین واحد از لحاظ

تجرد و اطلاق «حق» و از جهت اعتبارات و اضافات «خلق»

است باین عبارات روشن شرح داده: حقیقة الحقایق که ذات الهی

است تعالی شانه حقیقت همه اشیا است و در فی حد ذاته واحد است

که عدد را با او راه نیست. اما باعتبار تجلیات متکثره و تعینات

متعدده، در مراتب تارة حقایق جوهریه متبوعه است و تارة حقایق

عرضیه تابعیه پس ذات واحد از لحاظ صفات متعدده، جواهر و اعراض

متعدده متکثره بنماید و من حیث الحقیقة یکی است که اصلا متعدد

و متکثر نیست :

ای بر سر حرف این و آن از ده خط

پندار دو نسی دلیل بهی و سخط

در جمله کما ثنات بی سخط

یکه عین فحسب دان و یکد است

این عین واحد از حیثیت تجرد و اطلاق از تعینات و تقیدات

مذکور «حق» است و از حیثیت تعددی و تکثری که بواسطه تلبس

او به تعینات می نماید «خلق» است و عالم پس عالم ظاهر حق است و حق باطن

عالم . عالم پیش از ظهور عین حق بود و حق بعد از ظهور عین عالم

بلکه فی الحقیقة یکک حقیقت است و ظهور و بطون و اولیت و آخریت

از نسب و اعتبارات او یمنده و الاول والاخر والظاهر والباطن :

(۱) لوائح ۱۷ (۲) مفت اورنگ : سلسله الذمب ۵۳

(۳) قرآن کریم سوره بقره آیه ۱۶۵

هر شکل بتان رهزن عشاق حق است
 لا بلکه عیان در همه آفاق حق است
 چیزی که بود ز روی تقیید جهان
 باله که همان زوجه اطلاق حقست

چون حق بشفا صیل شیون گشت عیان
 مشهود شد این عالم پر سود و زیان
 گر باز رو ند عالم و عالمیان
 با تبه اجمال حق آید به میان (۱)

آنسان که بقیاس ابن عربی حق جوهر عالم است جامی نیز عقیده
 دارد که همان حقیقت واحد یکبار بشکل جوهر و بار دیگر بصورت
 عرض درمی آید یعنی همه موجودات اعم از جوهر و عرض از حیثیت
 وجود خود عین حق اند و از روی تعین همه غیر او هستند و غیریت اعتباری
 است نه حقیقی چنانکه خود گوید.

گر طالب شد بود گر کاسب خیر

گر صا حب شد نقیله اگر راهب دیر

از روی تعین همه عیانند نه عین

و ز روی حقیقت همه عین اند و نه غیر (۲)

و علم الرغم از باب عقل که عالم را بجوای هر و اعراض
 تقسیم میکنند و جوهر را متبوع و عرض را تابع میدانند و وجود را
 بر اعیان عارض می شمارند، در اثر مکاشفات اصحاب شهود محقق
 گردیده که اعیان عارض و تابع و «وجود» معروض و متبوع است:

هستی بقیاس عقل و اصحاب قیود

جز عارض اعیان و حقایق نه نمود

لیکن به مکاشفات از باب شهود

اینان همه عارض اند و معروض وجود (۳)

شارح «تحفه» مرسله «در شرح این عبارت که «این

آلما لم یجمیع لجزائه اعراض و المعروض هو الوجود»

گویند: یعنی عالم بهمه اجزای خویش اعراض است و عرض آنرا گویند که در موجودیت محتاج بغير باشد چنانچه رنگها و بوها پس نزد متکلمان حرکت و سکون و الوان اعراض اند و معروض جواهر و اجسام که بی اجسام این چیزها ظاهر نتوانند شد و نزد محققان جواهر و اجسام نیز اعراض اند و معروض وجود حق تعالی است که قیام جمیع موجودات بی آن متصور نیست» (۱)

در کلماتی که از ابن عربی و جامی نقل کردیم بدین عبارت بر خوردیم که ذات حق در اعیان ممکنات و حقایق موجودات ساریست پس برای مزید اطلاع باید عقیده ما بن عربی و جامی را در باره اعیان ممکنات که از آن به «اعیان ثابته» تعبیر میکنند مورد بررسی قرار داد.

اعیان ممکنات را که حکماء به ما هیات تعبیر کرده اند (۲) عرفاء اعیان ثابته خوانند و در اصطلاح ایشان عبارت است از حقایق اعیان ممکنات که در علم حق تعالی ثابت اند (۳) یعنی حقایق ممکنات قبل از آنکه به لباس وجود خارجی ملبس شوند و امتیاز عینی پیدا کنند در علم حق ثابت بوده اند و از ثبوت آنان در مرتبه علم به «اعیان ثابته» عبارت گردیده اند. و اکنون عن عبارات جامی را در باب اعیان ثابته نقل میکنیم:

چند روزی که پیش از بدر و شب
فارغ از اندوه و آزاد از غم
متحد بودیم با شاه و چون
حکم غیریت بکلمی مجرب
بود اعیان جهان بی چند و چون
را متیاز علمی و عینی مصون
نی بلوح علم شان نقش ثبوت
نی ز فیض خوان هستی خورده قوت
نی ز حق متمنا ز نی از یکدیگر
غرقه دریای وحدت سر بسر

(۱) شرح تفسیر مرسله ۲۲ (۲) شرح گلشن راز ۱۰۴۰ اسرار الحکم

(۳) اصطلاحات الصوفیه *

نا گهان در جنبش آمد بحر جود
 جمله را در خود ز خود با خود نمود
 امتیا ز علمی آمد در میان
 بی نشانی را نشا نها شد عیان
 واجب و ممکن ز هم ممکن شد
 رسم و آئین د وئی آغاز شد

سپس جامی ظهور اعیان ثابته را در مرحله عین و خارج یک یک شرح
 داده تا آنکه بجهت قابلیت اعیان ممکنات چنین اشارت
 میکند:

کست مرد اسماء خلاق و دود
 کان بود فاعل در اطوار وجود
 حسیرون اعیان جمله ممکنات
 مشغول گشت ز اسماء و صفات (۹)

جامی در رباعی ذیل عقیده ابن عربی را راجع باعیان ثابته چنین شرح
 کرده است:

اعیان که مخدر است سر قدم اند
 در ملک بقای و کمال حرم اند
 هستند همه مظاهر نه وجود
 با آنکه مقیم ظلمات علم اند

«این رباعی اشارت بآن معنی است که صاحب خصوص قدس سره
 در فص ادریسی میفرماید: «الاعیان الثابته» ما شئت و النجاة الو جود»
 یعنی اعیان ثابته که صور علمیه اند بر عدمیت اصلی خود و بوی
 از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیده است و معنی این سخن آنست
 که اعیان ثابته نزد افاضه وجود برایشان ثابت و مستقرند بر بطون
 خود، بهیچ وجه ظاهر نخواهند شد که بطون و خفا ذاتی ایشانست
 و ذاتی چیزی جدا نمیشود. پس آنچه ظاهر میشود ازین اعیان

احکام و آثار این اعیان است که بوجود یا در وجود حق ظاهر شوند
نه ذات این اعیان» (۱)

عارف مادر «نقد النصوص» برای اعیان ثابته دو اعتبار قایل
شده است: «اعیان ثابته که عبارت از حقایق موجودات است
صور علمیه است که موجود نیست مگر در علم حق و اعیان را دو اعتبار
است:

اول آنکه اعیان مرایای وجود حق و اسمای حق و صفات حق است.
دوم آنکه وجود حق مرآت آن اعیان است.

پس به اعتبار اول ظاهر نمیشود در خارج مگر وجودی که متعین
است در مرایای اعیان و متعدد است بتعدد اعیان پس بر مقتضای این
اعتبار غیر از وجود حق در خارج هیچ نیست و اعیان را ثبوتی جز
در حضرت علم نه و بر وی از وجود خارجی بمشام اعیان نرسیده
است و این بیان حال موحد است که شهود حق بر وی غالب است:

از قمه عرش تا بایوان سماک و ز طارم چرخ تا به مظموره خاک
هر ذره که هست آئینه خورشید است

و به اعتبار دوم در وجود غیر اعیان هیچ نیست و وجود حق
که مرآت اعیان است در غیب است و متجلی و ظاهر نیست مگر از ورای
تثیق غیب و سرادقات جمال و جلال و این بیان حال کسی است که
شهود خلق بر وی غالب است و الهی هذین الاعتبار من قال:

اندر نظر کامل ارباب فهم خالق مشهود و خلاق موهوم
و اندر نظر طایفه محجوبان خلاق است که ظاهر است و خالق مکتوم

اما محقق همیشه مشاهده هر دو مرآت میکند اعنی مرآت حق
و مرآت اعیان و مشاهده صوری که در هر دو مرآت است بی افکاک
و بی امتیاز:

ما از حق و حق نیز ز ما نیست جدا بنگر همه در خدا و در جمله خدا

بل هر چه که بینی همه خلق است له حق

لا بل همه حق له خلق بیند بینا (۱)

پس حالا باید بدین نکته توجه کرد که وجود عینی و خارجی از نظر جامی چه معنی دارد؟ عارف ما خود این معنی را بدینان شرح داده است که :

« وجود ممکنات عبارت از ظهور و جود حق است سبحانه در حقایق ایشان به آن معنی که چون ممکنی از ممکنات را شرایط وجود عینی متحقق گردد، ویرا نسبتی خاص مجهول الکیفیه به ظاهر وجود که به منزله مرآت است مر باطن وجود را پیدا شود که به جهت آن نسبت احکام و آثار عین ثابته آن ممکن در مرآت ظاهر وجود عکس گردد و ظاهر وجود به آن احکام و آثار منصبع و متعین نماید و بسبب صفات وی به آن قدر که خصوصیت شانی که عین ثابته آن ممکن صورت علمیه آن است تقاضا کند ظاهر گردد پس ظاهر و جود متعین و منصبع به آن احکام و آثار موجودی باشد از موجودات عینی خارجی »

« مراد به انضمام واقتران معیت وجود حق به ماهیت، ظهور آن نسبت است میان ایشان و از مقتضیات آن نسبت ظهور ماهیت در خارج و ترتب احکام خارجی و بر وی که آنکه وجود عارض ماهیت شود بلکه ماهیت عارض وجود است و ظاهر بوی و جود معروض و قیوم وی اما نه عارضی که بعروض وی مر معروض را صفتی وجودی نشود و بزوال آن صفتی حقیقی رایل گردد ویرا به تجدد صفات و زوال آن موجب تغیر و مفضی بحدوث است « تعالی الله عن ذالک علوا کبیرا » بلکه عروض ماهیت مر وجود را چون عروض صورت است مر آئینه را زیرا که صورت هرئی در آئینه بحسب عارض آئینه می نماید اما چون رجوع بعقل کنیم دانیم که عارض آئینه نیست نه بسطح وی قایم است و نه در ثخن وی حال بلکه وی را نسبتی است مخصوص به آئینه که سبب نمایندگی آئینه میشود و او را بحسب حسن

و توهم آن میشود که مگر آن صورت عارض آئینه است و قایم بوی قیام العارض بالمعروض و در حقیقت آئینه را از نمایندگی صورت جز نسبت نمایندگی نمی افزاید و بزوال صورت جز نسبت نمایندگی زایل نمیشود و شک نیست که از تغییر و تبدل نسبت هیچ تغییر و نقصی بوی لاحق نمی شود» (۱)

از تأمل در گفتار سابق الذکر جایی برمی آید که در نظری معنای خلق و آفرینش یا وجود عینی و خارجی آنست که اعیان ممکنات یک نسبت خاص و مجهول کیفیه بظا هر وجود پیدا میکنند و ظاهراً وجود با احکام و آثار آنها تعیین یافته و بدینسان بشکل موجودات عینی خارجی درمی آیند یعنی چون خدا خواهد که ممکن را وجود بخشد در حقیقت وی تجلی می فرماید.

در مکتب ابن عربی اگر دقت کنیم، خلق به معنای ایجاد از عدم نیست زیرا بعقیده ابن عربی وجود از عدم محض محال است بلکه اصل و سبب هر وجودی فیض دائم و پیوسته الهی است بنا بر این خلقت و آفرینش در اصطلاح این مکتب عبارت است از: تجلی دائم و پیوسته الهی در صور بیحد و بی شمار موجودات که در هر آنی در صور گوناگون تحول مینماید و هر لحظه بشکل دیگری درمی آید. تجلی یا فیض الهی بعقیده ابن عربی بدو قسم است: یکی فیض اقدس و دیگری فیض مقدس.

فیض اقدس عبارت است از تجلی و ظهور حق بر خودش در صور اعیان جمیع ممکنات و این تجلی درجه نخستین از درجات تعیین در طبیعت «وجود مطلق» است لیکن تعیین معقول است که وجودی در عالم عینی حسی ندارد و فقط اعیان در آن مرتبه علما را یکدیگر ممتازند. ابن عربی چنانکه گفته شد از این حقایق معقول یا صور معقول ممکنات به «اعیان ثابته» تعبیر کرده است.

اما فیض مقدس که معمولاً باسم «تجلی وجودی» یا تجلی واحد در صور کثرت وصف میشود، عبارتست از ظهور اعیان ثابته از عالم معقول و حضرت علم به عالم محسوس و این تجلی دوم مترتب بر تجلی

اول است بدین معنی که ظهور موجودات خارجی بر همان صورتی است که در مرحله ثبوت ازلی خود بر آن بوده اند و در وجود چیزی را نتوان سراغ کرد که در هنگام حصولش در عالم محسوس بر خلاف آن چیزی باشد که در مرحله ثبوت خود در عالم معقول داشته است . (۱)

جامی فیض اقدس و مقدس را چنین شرح داده است:
 «حضرت حق را «سبحانه» دو تجلی است یکی علمی غیبی که صوفیه تعبیر از آن به فیض اقدس کرده اند که عبارت از ظهور وجود حق است «سبحانه» بر خودش در حضرت علم به صور اعیان و قابلیات و استعدادات ایشان ، و درین تجلی اعیان متصف بوجود عینی نیستند و کمالات اعیان چون علم و معرفت و عشق و محبت و امثال آن در ایشان پوشیده است و پنجاه دوم تجلی وجودی شهادی که معبر میشود به فیض مقدس و آن عبارتست از ظهور وجود حق «سبحانه» بحسب استعداد و قابلیات اعیان و حاکمات و محسوسات و این تجلی ثانی مترتب بر تجلی اول است و مظهر است هر کمالاتی را که بتجلی اول در استعدادات و قابلیات ایشان اندراج داشته :

يك جو د تو نقش بسته صلب تو نه گدا

يك جو د نصیب هر یکی دانه جدا

آن جو د نخستین از لا بود و بر آن

این جو د پسین است ترتب ابدی (۲)

از بحثی که در باب اعیان ثابته و مراتب آنها بعمل آمد نتیجه این شد که : «هر این عالم را سه محل اند یکی از آن تعین اول است و درین موطن نام اجزای عالم را در اصطلاح صوفیه «شئون» مینویسند و محل دیگر آن عالم تعین ثابته و درین محل نام آن در اصطلاح ایشان «اعیان ثابته» میدارند و محل سوم خلایج است و درین محل به «اعیان خارجی» می نامند و ان الا اعیان الثابته هاشمت رانحة الوجود ... (۳)

بر این گفتار اصحاب مکتب ابن عربی که وجود ممکنات عبارتست

از ظهور حق در اعیان آنها و موجودات از حیث حقیقت وجود عین
حتمی اشکال و پرستی بدینگی نه وارد میشود که حق سبحانه در اشیای
کریه و چیزهای شنیع باشد و این قول در غایت وقاحت و نهایت قبحا حت
است «تعالی الله عن ذلك علواً کبیراً»

جامی ازین اشکال بدینسان پاسخ گفته است که :
«... از معیت حق سبحانه باشیایی که تقذر و تلوث از احکام
خارجیه ایشان باشد ملاسه وی بقا ذورات لازم نیاید با آنکه قذارت
امری است نسبی. هر چه مستقذر است نسبت به بعضی طباع مستقذر است
نه نسبت به همه چنانکه فضله حیوانات مثلاً نسبت به طبیعت انسان
مستقذر است به نسبت به طبیعت جهل و ایضاً تملطخ بقاذورات و تلوث
با آن از خواص اجسام کشفیه است نمی بینی که انوار والوا فرا از
ملاسه اجسام مستقذره هیچ تملطخ و تلوئی لاحق نمیشود و ازین مقدمات
دانسته شد که آنکس که منع معیت ذاتی حق سبحانه و انکار احاطه
و سرایان او در جمیع موجودات کرده است بنا بر لزوم ملاسه وی هر
قاذورات و اشیاء خسیسه را از آن جهت است که ملاسه وی را ملاسه موجود
بموجود بلکه ملاسه جسم به جسم تعقل کرده است و منشاء آن جز قصور
عقل و قلت تأمل امری دیگر نیست» (۹)

عارف مادر جای دیگر اعیان را به ممکنات را به شیشه های
گوناگون و متلون همانند ساخته و ساخته از تابش نور وجود
بر آنها لازم نمی آید که خورشید وجود در آنها درخورد پذیرد :
اعیان همه شیشه های گوناگون بود
کافتاد بر آن پرتو انوار وجود
هر شیشه که بود سرخ یا زرد و نبود
خورشید در آنجا به همان رنگ نمود

(۱) اشعة اللمعان

(۲) ملاهادی سبزوادی این رباعی را بدین صورت نقل کرده است :
اعیان همه شیشه های گوناگون بود
کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و نبود
خورشید در آنجا به آنچه او بود نمود

(رکع : اسرار الحکمه ۵)

« نور وجود حق سبحانه و تعالی »، ولله المثل الاعلی ، بمثل به نور محسوس است و حقایق و اعیان ثابته بمنزله زجاجات متنوعه و تنوعات ظهور حق « سبحانه » در حقایق و اعیان چون الوان مختلفه همچنانکه نمایند که الوان نور بحسب الوان زجاج است که حجاب اوست و فی نفس الامر اورا لونی نیست تا اگر زجاج صافی است نور در وی نابوی صاف و سپید نماید و اگر زجاج کدر است ملون نماید با آنکه نور فی حد ذاته از لون و شکل مجرد و معر است همچنان نور وجود حق « سبحانه و تعالی » در هر يك از حقایق و اعیان ظهور یست و اگر آن عین و حقیقت قهریب است بمساطت و نوریت و صفا چون اعیان عقول و نفوس مجرد و نور وجود دران مظهر در غایت صفا و نوریت و بساطت نماید و اگر بعید است چون اعیان جسمانیات، نور وجود دران کشیف نماید با آنکه فی نفسه نه کشیف است و نه لطیف پس اوست تقدس و تعالی که واحد حقیقی است منزله از صورت و لون و شکل در حضرات احدیت و هم اوست سبحانه که در مظاهر متکثره بصورت مختلفه ظهور کرده بحسب ذات و صفات و تجلی اسمایی و صفاتی و افعالی بر خود جلوه دارد » (۱)

در بحث « وحدت وجود » گفته شد که بعقیده مکتب ابن عربی وجود واحد و شئون و اطوار وی مختلف و متکثر است از این پیمان شاید چنین پرسشی در میان آید که آیا این کثرات و اعتبارات متعدد

و گوی تاگون با وحدت وجود منافات ندارند و وحدت او را مبدل بکثرت نمی سازند؟

اگر چه از گفت و گوی که در باب «اعیان ثابت» بعمل آمد جواب آن سوال مقدر داده شد معذرت برای تایید مدعی یکی دو عبارت جامی را نقل میکنیم تا شبیهه‌یی در میان نماند و مقصود وی بکلمی روشن شود.

جامی کسی را که توهم کثرت کند و چنان پندارد که ممکنات در خارج وجود دارند به لقب «محبوب» خوانده و گوید:

«عظیم ترین جمایی و کشف ترین نقابی جمال و وحدت حقیقی را تقیدات و تعیناتی است که در ظاهر وجود واقع شده است بواسطه تلبس آن، با حکام و آثار اعیان ثابت» در حضرت علم که باطن و جود است و محبوبان را چنان می نماید که اعیان موجود شده اند در خارج و حال آنکه بوی از وجود خارجی بمشام ایشان نرسیده است و همیشه بر عدمیت اصلی خود بوده اند و خواهند بود و آنچه موجود و مشهودست حقیقت وجود است اما با اعتبار تلبس با حکام و آثار اعیان نه از حیث تجرد از آنها که ازین حیث بطون و خفا از لوازم اوست پس فی الحقیقت، حقیقه وجود همان وحدت حقیقی خودست که ازلا بوده و ابدآ خواهد بود اما به نظر اغیار بسبب احتجاب بصور کثرت احکام و آثار متعین و متعین می آید و متعدد و متکثر می نماید... هر گاه چیزی در چیزی نمود و میشود ظاهر غیر مظهر است یعنی ظاهر دیگر و مظهر دیگر است و اینها آنچه نموده میشود از ظاهر در مظهر، شبیح و صورت است نه ذات و حقیقت وجود حق و هستی مطلق که هر جا که ظاهر است عین مظاهر است و در همه مظاهر بذاته ظاهر (۱)»

بعقیده جامی تمام کثرات عالم نسب و اضافات وجود حقیقی است و تبدیل نسبت این اضافات موجب تغیر در ذات نمی شود چنانچه آنچه گوید: «ظهور و خفای شیون و اعتبارات بسبب تلبس بظاهر وجود

وعدم آن، موجب تغییر حقیقت وجود و صفات حقیقیه او نیست بلکه
 مبنی بر تبدل نسبت اضافات است و آن مقتضی تغییر در ذات فی .
 اگر عمر و ازیمین زید برخیزد و بر یسارش بنشیند نسبت زید با او
 مختلف شود و ذاتش با صفات حقیقیه خود همچنان برقرار .» (۱)
 کوتاه سخن آنکه از قول بوحدت وجود نتیجه میشود که کثرات
 عالم همه وهم و خیال و ظلال اند و بهره یی از وجود خارجی
 ندارند .

عالم وهم و خیال است

آدمی از روزی که چشم بدیدار جهان می کشاید ، حواسش
 با عالم بیرون و آنچه در خارج او می شود و می بیند که زمین هست و آسمان
 هست و حیوان هست ... چون در شب بر روی فضا نگاه میکند ستارگان
 بیشماری را احساس می نماید تا آنجا که از حد و عد آن باز می ماند .
 و در روز در زمین و اطراف خود به اشیای بسیاری بر می خورد که
 از شماره و احصاء آنها اظهار عاجز میکند . در اثر این احساس اعتراف
 می آورد که از قبله عرش تا ایوان سماک و از طارم چرخ تا مظلومه
 خاک و بالاخره سر تا سر عالم پر و مملو از یک سلسله موجودات
 بیشماری است که شماره آنها را جز خدا کسی دیگر نمی داند . در
 این جا با کمال اطمینان اظهار میدارد که عالم عبارتست از مجموع
 این کثرات که در خارج تحقق یافته اند .

علی الرغم این احساس اولی و ابتدایی که برای هر فردی از
 افراد انسان دست میدهد ، اصحاب مکتب « وحدت وجود » عقیده
 دارند که آنچه از صور گوناگون وجود خارجی به نظر میرسد همه
 خیالی است اندر خیال . مخصوصاً ابن عربی این معنی را بیشتر تاکید
 کرده است . چنانکه در بحث وحدت وجود گفتیم وی حقیقت وجود
 را دارای دو جهت میداند یکی حق و دیگری ماسوای حق و به تعبیر
 دیگر خدا و جهان بعقیده ابن عربی هر چیزی که بر آن عبارت
 « سوای حق » صادق آید و بنام «عالم» خوانده شود نسبت بحق تعالی

همچون سایه ایست که تابع است هر شخص را پس عالم سایه خداست (۱) چه آنسان که سایه تابع شخص است و وجودش به تبعیت آن شخص است ، جهان نیز تابع حق است و فقط به تبعیت او وجود دارد و همین سایه بودن جهان مرذات حق را عین نسبت وجود خارجی بسوی عالم است (بعبارت دیگر این سایه بودن عین نسبت وجود است بسوی عالم و تقید وی بصورت اجزاء عالم چه وجود از حیث اضافتش بسوی عالم به ما بسوی نامبرد می شود و اگر ما از این اضافت قطع نظر کنیم و جود یکک حقیقت را در آن عین حق است) زیرا بحسب حس سایه بد و ن شک وجود دارد و در حق وجود آن را اعتراف و تصدیق می کنند و آن را در وجود تابع صاحبش می دانند همچنین هر چیزی که نسبت ظلمت بحق سبحانه دارد باید بسوی وجود و در وجود خود تابع او باشد . بنا بر این ، نسبت ظلمت بحق عین نسبت وجود بسوی آن چیز خواهد بود . لیکن برای آنکه سایه تحقق یا بد ، باشد نخست شخصی باشد که سایه از وی نمودار شود و متصل باشد دوم محلی و جایی لازمست که سایه در آن واقع شود و سوم اگر عدم آن محل را که سایه در آن واقع میشود فرض کنیم در این صورت سایه در حق وجود نخواهد داشت بلکه امریست معقول و در ذات صاحب خود بالقوه خواهد بود و سوم فوری لازم است که بسوی آن ، سایه

(۱) اصل عبارت اینست : اعلم ان المقول علیه « سوی الحق » هو العالم هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص و هو ظل الله « (دک . فصوص ۱۰۱) / کاشانی در شرح این عبارت میگوید : ... در عرف خاص - در نزد اهل تحقیق - سوی حق وجودی نیست و اگر باعتبار عقلی صفات و تعیناتی که عباد دهند از حقایق اسما در هنگام نسبت آنها بسوی ذات بحیث ما سوی حق مورد توجه قرار گیرند ، آنها را ما سوی حق گویند زیرا در وجود جزا و اسماش غیری نیست ... (دک : شرح فصوص ۱۱۳)

امتیاز یا بد پس حال در آن ظل وجودی نیز بدین منوال است : حق
یعنی وجود مطلق همان ذاتی است که سایه وجود از وی امتداد یافته
است. اعیان ممکنات ذواتی است که سایه بر آنها واقع شده چه اگر
عدم این اعیان را فرض کنیم ظل محسوس نیست بلکه در آن ذات
تعقل میشود چنانکه درخت را در هسته تعقل و تصور کنند ازینر و
در ذات صاحب ظل بالقوه خواهد بود. و نور همان اسم «الله» است که
حق بدان اعیان ممکنات تجلی فرموده و اگر عالم بوجود حق
پیوند نیابد پس در آن عین عالم است موجود نیست و جهان بعدم اصلی
خود که خاصه ممکنات است باقی میماند زیرا در تحقق ظل چنانکه
گفته شد محلی لازم است و ذاتی باید تا بدان پیوند یابد (۱)

وقتی که برای عالم وجودی که مستمد از وجود حق است ثابت
شود لازم می آید که ظل را برای وجود واقعی باشد و در این صورت «حقیقت
دو تا خواهد بود. لیکن چون عدم وجود عالم را فرض کنیم ظل امریست
معقول که بالقوه وجود دارد بالفعل، در این صورت حقیقت یکی
است. پس در این هنگام مسأله اعتباری و تقدیر است بدین معنی که چون
حقیقت از جهتی مورد نظر قرار گیرد میتوان گفت که یکی است نه دو
و هر گاه از جهت دیگر ملاحظه شود توان گفت که دو تا است اما این
عربی در پرتو نظریه «وحدت وجود» که بعقیده فی تمام اعتبارات
رامی پذیرد و تناقضات در آن محو نباشد و خویشتن را از ورطه
اثینیت نجات داده و جهان خارج و عالم کثرت را خیال اندر خیال
دانسته است (۲) از غیر و اظهار میدارد هر چیزی که از جهان ادراک
میشود اعم از معقولات و محسوسات همه وجود حق است که در اعیان
ممکنات ظاهر شده است و با حکام و آثار آنها مقید و معین گشته سپس بنام ظل

(۱) فصوص ۱۰۱، شرح جامی ۱۲۴، شرح کاشانی ۱۱۳، بالی ۱۵۷

(۲) تعلیقات ۱۰۸

و عالم خوانده میشود . پس آنسان که از تمام مدرکات در حالیکه
ملبس باختلاف صورتند ، نام ظل زایل نمیشود ، همچنان اسم عالم و یا نام
«سواى حق» را در آن حال از آنها سلب نتوان کرد . بنا بر این ، هر چیزی
که مورد ادراك قرار میگیرد یعنی عالم از لحاظ احدیت خود بدانسان
که اختلاف صور در آن ملاحظه نشود «حق» است زیرا ظلمت آن متکمی
به اختلاف صور بود چون اختلاف صور از میان برخیزد ظلمت هم زایل
میشود و یوحدهت و یگانگی می گراید . و درین صورت عین حق است زیرا
حق «واحد» و «احد» است .

اما از لحاظ کثرت صور در وجود مطلق ، عالم و سواى حق است «فتفطن
و تحقق ، ما اى ضجه لك . و اذا كان الامر على ما ذكرته لك فالعالم
متوهم ماله وجود حقیقی و هذا معنى الخيال . اى خیل لك انه امر
زائد قائم بنفسه خارج عن الحق و ليس كذلك فى نفس الامر» (۱)
یعنی : «زیرکی در کار بند و در گفتارم تحقیق کن . و هرگاه امر
بدان وجهی باشد که بیان کردم پس جهان پندار و وهم است و بهره‌ای
از وجود حقیقی ندارد و اینست معنای خیال یعنی خیال می‌کمنی که
عالم امریست زائد ، بر وجود حق و بذات خود قائم است - نه بوجود
حق - و از وجود حق خارج است حالانکه در نفس الامر و حقیقت
پنهان نیست که در خیال تو آمده است» زیرا وجود چنانکه مکرراً
گفته شد ، در حقیقت یکی است و آن وجود واحد باعتبار وحدت
و اطلاق خود «حق» و باعتبار کثرت که ملبس با احکام و آثار اعیان
ممکنات گشته ، «عالم» و «سواى حق» و «سایه» اسم کسی که برای
عالم وجود مستقل و مغایر با وجود حق پنداشته و خیال کرده است
بدون شك ، این پندار و وهم و خیال و عاری از حقیقت و غیر مطابق
بانفس الامر است (۲) . پس ازین بیان ، ابن عربی در اثر تشبیه کردن
عالم را به ظل محسوس و حق را بشخصی که سایه باوی پیوستگی دارد
یکبار دیگر عدم قیام عالم را بدون حق تاکید کرده و گفته است :
«الاتراه فى الحس متصلاً بالشخص الذى امتد عنه ، يستحيل عليه الا انكساراً

(۱) فصوص ۱۰۳ - شرح جامی ۱۲۷ - کاشانی ۱۱۶ .

(۲) شرح جامی ۱۲۷ .

عن ذلك الاتصال لانه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته. فاعرف عينك
وعمانت وما هي يتك وما نسبتك الى الحق، وبما انت حق وبما انت عالم
وسوى وغير وما شاكل هذه الالفاظ ۱۰۰» (۱) يعنى: آيا نمى بينى كه
ظل ظاهر در حق با صره بشخص كه ازوى امتداك يافنه متصل مينماید.
وانفكاك آن سایه از آن اتصال - بل از آن شخص - محال است زیرا
محالست كه شئى از ذات خود انفكاك يابد، پس (نخست) عين خود را
بشناس و (دوم) بشناس كه تو كيستى - آيا موجود حقيقى هستى
يا وهمى و متخيل و (سوم) بدان كه هویت تو چیست - آيا حق است
يا غير ا - (چهارم) بشناس كه بحق چه نسبت داری - آيا ظل او نيستى؟
(پنجم) بشناس كه بكمادام وجه حق هستى و بكمادام وجه عالم و ما سواى
حق هستى (۴)

باید گفت كه تمثيل به ظل و نظاير آن تاحدى خالى از غموض
و پيچيدگى نيست چه از يك سو ممكن است موجب سوء فهم و گمراهى
خواننده شود زیرا بوسيله امر محسوس خواسته اند چيزى را كه
فى نفسه نامحسوس است روشن سازند. و از سوى ديگر اينگونه
مثالها اثنيثيت و دوئى را بما مى فهماند و حاليكه در موضوع مورد
نظر به هيچ وجهى دوئى و كثرت راه ندارد. هر چند بگويند كه سايه
بدون شخص موجود نيست و انفكاك آن از صاحبش محال است نمیتوان
شخص و سايه او را تصور كرد مگر بوجهى كه هر دو دو چيز متمايز
باشد يعنى انسان سايه و شخص را بصورت متمايز او بلكه ديگر تصور
ميكند. بيا براين، پيوند سايه بشخص و احتياجش در وجود خود
بوى چيزى است و قول براهيكه هر دو يك حقيقت است چيزى ديگر.
ليكن اين دعوايى است كه ابن عربى در قسمت پيوندى كه در جهان
خداوند و جهان است، آنجا كه عالم را بظل حق تشبيه کرده باز
گفته است.

آيا سايه چيزى عين ذات اوست؟ يا آفكده اثرى از آثار و عرضى از اعراض
و يست؟ آيا ذات در سايه اى كه از دى او جدا يا فدا و دور دارد بدانمان
كه حق در صير و ممالك كنات هست؟ اينگونه پرسشهاى منطقي بر معانى

شعری و دلکشی که ابن عربی بوسیله آن نظریه خود را توضیح میدهد
وارد میشود. پس باید لوازم این تشبیهات را در نظر بگیریم و منطق
عقل را در مسایل ذوقی و شعری حکم و قاضی قرار ندهیم. (۱)
ابن عربی بلافاصله پس از تمثیل ظسل تمثیل دیگری را آورده
و بدان وسیله اختلاف تجلی حق را بسبب دگرگونی صور ممکنات
شرح داده است بدین بیان که حق را بنور بیرنگی تشبیه کرده
و خلق را بشیشه ملون و گشته است که حق در صور موجودات
به مقتضای طبیعت آنها ظهور و تجلی میکند چنانکه نور محسوس
در خلال شیشه سبز، سبز و شیشه سرخ، سرخ مینماید. رنگ از ظهور
نور بحجب حقیقتی که دارد، حجاب میشود و نمیگذارد که نور بحقیقت
خود تجلی نماید همچنان اعیان ممکنات از ظهور حق آنان که
هست، حاجب میشوند. پس «نور» حق یا ذات الهی است و شیشه
«عالم» و رنگها، صور مختلف وجود است. (۲)

ابن عربی پس از ذکر تمثیل بالا میگوید: «و اذا كان الامر على
ما قررناه فاعلم انك خيال و جميع ما ندره كما مما تقول فيه ليس انا خيال
فالوجود كله خيال في خيال و الوجود الحق انما هو الله خاصة...» (۳)
ماحصل این عبارت اینست: و هرگاه امر بوجهی باشد که ما تقریر
کردیم و گفتیم که نسبت عالم بحق ما ندره سایه است بشخص و سایه
وجود واقعی ندارد بدان که تو خیالی و جمیع چیزهائی را که درک
میکنی و بدو است در می یا بی و در باره آنها میگوئی که غیر من
هستند، خیالند. پس وجود یعنی موجودات ممکنه خیالی است اندر خیال
و وجود حق خداست و بس

ابن عربی نظریه خویش را در این بیت خلاصه کرده است:

انما الكون خيال وهو حق في الحقيقة

كل من يفهم هذا حاز اسرار الطريقة

جامی نیز در این باب پیروی از ابن عربی کرده است زیرا این امر
یکی از نتایج نظریه وحدت وجود است و قبول آن اصل خواهی

نخواهی مستلزم تسلیم بدین نتیجه است و اینک به کلمات جامی که
 در حقیقت سایه افکار ابن عربی است توجه فرمائید :
 کل ما فی الکنون وهم او خیال او عکوس فی مرایا و ظلال
 لاح فی ظل السوی شمس الهدی لا تکن حیران فی تیه الضلال
 کیست آدم عکس نور لم یزل چیست عا لم موج بحر لایزال
 عکس را کی باشد از نور انقطاع موج را چون باشد از بحر انفعال
 عین نور و بحر دان این عکس و موج چون دوئی اینجام حال آمد محال
 ره روان عشق را بنگر که چون هر یکی را برد گرگون است حال
 آن یکی در جهل ذرات جهان دیده تا بان آفتابی بی زوال
 وان دگر را آئینه هستی عیان دیده مستورات اعیان را جمال
 وان دگر در هر یکی آن دگری دیده غیر احتجاب و اختلال
 گفت گو تا چند جامی لب به بند حال می با بد چه سود از قیل و قال (۱)
 همه عا لم خیال می بینم پر تو آن جمال می بینم
 دفتر مجمل و مقمل کنون نسخه آن کمال می بینم
 هر کجا دانه ای است یا دمی نقش آن خط و خال می بینم
 عارفان را ز لعل نو شینش غرق آب ز لال می بینم
 منکران را ز جعد مشکینش در کمند و بال می بینم
 قوت جانم مباد جز می عشق بوی به کین می محال می بینم
 می به فتوای شرع گشت حرام در لب و حلال می بینم
 گر چه پیش لب شکر بارش طوطی ز لال می بینم
 سخنی غیر ازین نمی گویم تا سخن را جمال می بینم
 که می عشق را تو بی ساقی کاسه شمس از باقی (۲)
 این عربی در اثبات نظریه خود بدین آیه مبارکه : « اَللّٰهُ اِلٰهٌ
 وَ بَكْ كَيْفَ مَدَ الْظُلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا » استشهاد کرده است (۳)
 جامی نیز بدان تلمیح نیکو کرده آنجا که گوید :
 حق آفتاب و جهان همچو سایه است ایدل
 امارایت اَلی اَلرب کیف مد الظل
 وجود سایه و خورشید فی الحقیقه یکی است

چو از صرافت اشراق خود شود نازل
 فروغ مهر بر وی زمین بود سایه
 میان شان چو شود فی المثل کسی حایل (۱)

عارف ما بلسان مناجات می گفت :

یا جملی اظهور و الا اشراق کیست جز تو در انفس و آفاق
 لیس فی الکا ثنات غیرک شئی انت شمس الضحی و غیرک فئی
 فئی چه باشد بفارسی سایه سایه از روشنی بر دمایه
 سایه را در مو اقع تعلیم ضوء ثانی رقم زده است حکیم
 نور چون از صرافت نازل گشت نایش نهند فئی یا ظل
 دو جهان سایه است و نور توئی سایه را مایه ظهور توئی
 این و آن صورت است و مبنی تو نیست موجود صورتی بی تو (۲)
 از بیان جامی و ابن عربی نتیجه میشود که :

غیر او هر چه در جهان بینی نیست دان گر چه مینماید هست (۳)

خداست در وجود جهان هست جاودان جامی

وما سواه خیر من خرف باطل (۴)

تمثیلات و تشبیهات

چون فهم مدعای اصحاب مکتب وحدت وجود مبنی بر اینکه در دار حقیقت و به تعبیر جامی در «انجمن فرقان» خانه جمع» فقط یک وجود است و کثراتی که در خیال انسان می آید همه شئون و اطوار و تعینات اوست ، بر عامه ناس و ارباب علوم و ریاضیه بغایت مشکل مینمود . عارفان به تمثیلات چندی متوسل شده اند تا با این وسیله فهم آن مطلب ژرف و غامض را به اذهان نزدیک سازند . چنانکه در سابق تذکره دادیم در موقع مطالعه آن تمثیلات باید این نکته را در نظر داشت که مقصود صوفیه وجودی از آوردن تشبیهات فقط تشریف فهم مردم به مساله وحدت وجود است نه اینکه تمام نوازم آنها بر این مساله صادق باشد زیرا درمانحن فیه اصلا مجال دوئی و تعدد نیست حالانکه ظاهر تمثیلات مشعر به اثنیفیت است .

(۱) دیوان نسخه خطی (۲) هفت اورنگ: سلسله الذمب ۱۱۷

(۳) دیوان نسخه خطی (۴) دیوان نسخه خطی

جامی گوید : «شیخ رضی الله عنه» در فصوص ظهور عین و احدا را
 بوجوه کثیره تسمیما للظواهر و توضیحا للساکنین و مثال واضح
 و در نظیر لایح می نماید :

یکی آنکه هر انسان بوجدان خویش در می یابد که نفس را احدی
 است که خود متکلم است به آن، و خود سامع آن، و خود عام به آنچه
 خود گفت و خود شنید، و دیگر برادر میانه ازین گفت و شنید و علم
 لصبی به پس عین واحده و ذاتی یگانه می یابیم یعنی نفس که بصور
 مختلفه بر می آید و بوجوه کثیره ظاهر میشود از شنوایی و گویایی
 و دانایی و از وی بحسب هر صورتی حکمی و اثری صادر میگردد
 و این کثرت بوجوه و اختلاف احکام در وحدت حقیقی او مطلقا
 قاطع نیست : (۱)

هر لحظه رسد زمین و ر و جانی صد نکته بگوش جان تراپنهانی
 یعنی غلظم که در میان غیر تو نیست خود گویی و خود شنوی و خود دانی
 و همچنین وجود حق و هستی مطلق اگر چه بسبب اختلاف مرائی
 و مظاهر متعدد و متکثر می نماید فی حد ذاته بر همان وحدت حقیقی
 و بساطت اصلی خود است که از لا بود و باید خواهد بود...
 «مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا
 نهایت له ظهوری دارد که در هر یک خاصیتی و فائدت می دهد که
 در آن دیگر نیست و حقیقت هر یکی مغایر حقیقت دیگری است و همه
 تفصیل مرتبه واحده میکنند یعنی مبین آنست که واحد است که درین
 مراتب بتکرار ظهور کرده است زیرا که اثنین و فائدت است و ثلثه
 و واحد و همچنین جمیع اعداد که در هستی و احد الی مجتمع
 گشته است و از آن اثنان و ثلثه و غیر هما من الاعداد حاصل
 شده پس ماده اعداد واحد متکرر است و صورت اعداد هم واحد پس
 همه اعداد هم بواحد موجودند و واحد بر واحدیت خود از لا و باید آ

(۱) همین تمثیل را جامی در الدرة الفاخرة (۲۵۷) نیز آورده است و مقصود
 از آن اینست که نفس ناطقه که ذاتی است یگانه بصورت مختلف درمی آید و در حقیقت
 گویا و دانای همه اوست - این کثرت و جوه ضری بوحث حقیقی وی ندارد

گر هر دو کون موج بر آرند صد هزار
جمله یکی است لیک به تکرار آمده
در باغ عشق یک احدیت که تافت است
شاخ و درخت و بر گ و گل خا را آمده
عکسی مگر ز پرده وحدت علم زده
در صد هزار پرده پندار آمده
یک عین متفق که جز او ذره نبود
چون گشت ظاهر این همه اغیار آمده
عیری چگونه روی نماید چو هر چه هست
عین مگر یکی است پدیدار آمده «۴»

چنانکه دیدیم جامی هر دو مثال مذکور را به «فصوص» نسبت داده، ولیکن از بیان معنی که ابن عربی آن دو مثال را در کدام «فص» آورده، خودداری کرده است. بنا بر این، لازمست که گفته شود ابن عربی آن دو مثال واضح را در فصل حکمة قدوسیه فی کلمة ادریسیه «(۳)» تشریح و توصیف نموده که از خوف تکرار نبودی، کلام او را در اینجا نقل میکردیم.

عارفی ما «مثال عدد» را در این دو فراموشی با کمال مهارت پروراند.

است :

(۱) در مذهب اهل کشف و ارباب خرد
سار نیست احد در همه اعداد عدد

(۱) جامی در شرح رباعیات (نسخه خطی) نیز چنین عبارات را آورده و سپس در باب تطبیق مثال با مطلب مورد نظر گفته است: «بیدا کردن واحد به تکرار خویش اعداد را مثالست مریدان کردن حق خلق را بطهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد مراتب واحد را، مثالست مراظهار اعیان واحکام اسماء و صفات را، و ارتباط واحد و عدد که او موجد این و این مفصل مرتبه است مثالست مراتب میان حق و خلق را که حق موجد خلقت و خلق مفصل مرتبه تنزلات و ظهورات حق» (۲) فقد انصوم نسخه خطی - و چاپی ۶۱.

(۳) رک: فصوص الحکم ۷۷-۸۷



زیرا که عدد گزیده بیرونست ز حد
هم صورت هم ساده اش هست احد (۱)

(۲) تحصیل و جود هر عدد از احد است
تفصیل مبراتب احد از عدد است
عارف که ز فیض روح قدسش مدد است
رابط حق و خلقتش این چنین معتقد است (۳)

از مثال نفس و عدد که بگذریم، جامی در باب ظهور عین و احد
به اطوار و اشکال مختلف و متعدد، برای تقریب اذهان بدین مسأله
غامض و ژرف، مثالهای دیگری نیز آورده است. غموض این مطلب
مارا بر آن میسر شد که آن مثالها را در اینجا نقل کنیم با شد که
خوانندگان به مقصود عارفان خوبتر آشنا شوند.

نقطه یی را در نظر بگیرید درمی یابیم که از امتداد آن در طول
«خط» پدیدار میشود و این «خط» هرگاه در جانب «عرض» حرکت
کند «سطح» در میان می آید از امتداد سطح در عمق «جسم» پدیدار
میشود. آنگاه جسم به اشکال گوناگون ظهور می نماید. حالا اگر
اعتبارات و هم را یکسو گذاریم می بینیم که در حقیقت همان یک
نقطه بود که همچون بتی عیار هر نقطه بشکلی گماهی بشکل خط
و زمانی بصورت سطح و جز آن برآمده است پس حقیقت وجود
به مثابه آن نقطه است که در اطوار متعدد ظهور کرده است. اینک
رشته کلام را بدست جامی می سپاریم و به نغمه دل انگیزش گوش
فرامیدیم:

نقطه را از تصرف او هام
طول گشت آشکار و خط شد نام
حرکت کرد خط بجانب عرض
یافت از وی وجود «سطح» نظام

(۱) (۲) شرح رباعیات نسخه خطی

(۳) این ناتوان به حسب ذوق خود بهر یک از آن مثالها عنوان خاصی داده است
تا بدینوسیله یکی از دیگری امتیاز یابد.

سطح بر سمت سمک جنبش یافت
امتدادات جسم گشت تمام
جسم هم از تنوع اشکال
وصف کثرت گرفت و شد اجسام
اعتبارات و هم را بگذارد
تا چو اول نماید اتانجام
نقطه بین در تقلبات شئون
چند بر خط وسط و جسم آرام
ساقیا درده آن شراب کهن
که حباب و بست ساغر و جام
آفتاب رخت در یغ بود
در حباب ظلام و ظل غما
پرده بر روی خودم گردان
تا ببیند میان چه خاص و چه عام
کی می عشق را تو یی ساقی
کاسه شمس و چهره الباقی (۱)

کتاب خلقت :

از مطالعه اوراق کتاب آفرینش میتوان دریافت که جز ذات حق
و شئوئی غیری در میان نیست :

« چون تشخصات و تعینات افراد انواع مندرجه تحت الحیوان را
رفع کنی ، افراد هر نوعی در وی جمع شود و چون ممیزات آن
انواع را که فصول و خواص اند رفع کنی همه در حقیقت حیوان
جمع شوند و چون ممیزات حیوان را و آنچه با او در تحت جسم نامی
مندرج است رفع کنی همه در جسم نامی جمع شوند و چون ممیزات
جسم نامی را و آنچه با وی مندرج است تحت الجسم رفع کنی ، همه
در حقیقت جسم جمع شوند و چون ممیزات جسم را و آنچه با او مندرجست
تحت الجواهر اعنی العقول و النفوس رفع کنی ، همه در حقیقت
جوهر جمع شوند و چون ما به الامتیاز بین الجواهر و العراض را
رفع کنی همه در تحت ممکن جمع شوند و چون ما به الامتیاز

بین الممكن والواجب را رفع کنی هر دو در موجود مطلق جمع شوند
 که عین حقیقت وجوب است و بذات خود موجود است نه بوجود
 زائد بر ذات خود و وجود صفت ظاهر اوست و امکان صفت باطن او . . .
 و این ممیزات خواه «فصول» باشند خواه خواص خواه تعینات و تشخیصات
 همه شیون الهی اند که مند رج و مند مج بودند در وحدت ذات اولاً
 در مرتبه علم بصورت اعیان ثابته برآمدند و ثانیاً در مرتبه عین
 بواسطه تلبس احکام و آثار ایشان بظواهر وجود که مجلی و آئینه
 است مر باطن وجود را صورت اعیان خا رجیه گرفتند پس نیست
 در خارج الا حقیقتی واحد که بواسطه تلبس شیون و صفات متکثر
 و متعدد میباشد نسبت به آنان که در ضیق مراتب محبوس اند
 و آثار آن متعید :

مجموعه کون را به قانون سبق
 گردانیم تنجیص و رقا بعد و رقا
 حقا که نماندیم و نخواهیم درو
 جز ذات حق و شیون ذاتیه حق



تا چند حد یث جسم و ابعاد و جهات
 تا کی سخن معدن و حیوان و نبات
 یکذات فقط بود محقق که ذوات
 این کثرت و همی ز شیونست و صفات (۱)

صورت و آئینه :

هر گاه صورت واحد و جزئی در آئینه ها و مرایای که در کوچه چکی
 بزرگی، درازی، کوتاهی، استواء، تحدیب، تقعیر و جز آن متعدد و مختلف
 اند ظهور کند شکلی نیست که آن صورت بحسب تکثر مرایا متکثر میشود.
 و انعکاس آن بحسب اختلاف آئینه ها مختلف میگردد. این تکثر
 در وحدت صورت مضر نخواهد بود و ظهورش بحسب هر يك از آن
 مرایا، از انعکاس آن در آن دیگری مانع نیست. پس حق یگانه

سبحانه - ولله المثل الاعلی - به منزله آن صورت واحد است و ماهیات به مشابه مرایایی است که با استعدادات خود متکثر و مختلفند . حق سبحانه در هر عینی بحسب وی ظهور میفرماید بی آنکه تکثر و تغییری در ذات مقدس او رخ دهد و ظهورش به احکام یکی از ظهورش با حکام دیگری مانع شود چنانکه در مثال مذکور دانستیم (۱)

فما الوجه الا واحد غیر انه

اذا انت اعددت المرایا تعدداً (۴)

عارف ما مثال «صورت و آئینه» را در جای دیگر چنین شرح داده است :

معروفه یکی است لیکن بنهاده به پیش

از بهر نظاره صد هزار آئینه بیش

در هر یک از آن آئینها بنموده

بر قدر صفای و صفا صورت خویش

بحر و حباب :

وجود همچون بحر است که در صور امواج و حبابها ظاهر گذشته و اعیان ممکنات به منزله امواج وی است بگذارید جامی خود را با عبارات شیوا و اشعار دلکش خویش ، این اجمال را تفصیل دهد :

بحر است کهن وجود بس بی باب

ظاهر گشته بصورت موج و حباب

(۱) الدرة الفاخرة ۲۵۹ (۲) کاشانی در شرح

فصوص این بیت را با عبارت «کما قیل» آورده و از قایل نام برده است و جامی آنرا در شرح رباعیات نقل کرده است .

مضمون بیت چنین است : «دخساریکی است اما مرا با متعدد و بسیار» بدین بیت و رباعی که جامی در شرح رباعیات پس از بیت مذکور آورده توجه فرمائید :

د ر هر آئینه روی دیگر گون میثما یسد جمال او هر دم



یک روی و دو صد هزار برقع یک ذلف و دو صد هزار شانه

یک شمع و دو صد هزار میرآت یک طایر و بیحد آشیانه

هان تان شود حباب یا موج حباب

بر بحر که آن جمله سرابست سراب

بحر که بلسان عرب، اسم است مر آب بسیار را، فی الحقیقه غیر از آب نیست و چون حقیقت مطلق آب، معین و ممیز میشود بصورت امواج و جوش خوانند و چون متعین گردد بشکل حباب، حبابش گویند، و همچنین چون متصاعد شود بخار باشد. و چون آن بحر متراکم گردد و بر یک دایره نشیند «ابر» شود. و ابر بسبب تقاطر «باران» شود. و باران بعد از اجتماع و قبیل از و تحول به بحر «سیل» و سیل بعد از وصول ببحر «بحر» و فی الحقیقه نیست اینجا مگر امر واحد اعنی ماء مطلق که مسمی شده است بدین اسمی بحسب اعتبارات و برین قیاس حقیقت حق سبحانه و تعالی نیست الا وجود مطلق که بواسطه تعین بمشاهدات مسمی میگردد با اسماء ایشان چنانکه مسمی میگردد اولاً بعقل پس به نفس پس بشکرء پس باجرام پس بطبیاع پس بموالید الی غیر ذلک و نیست فی الحقیقه مگر وجود حق و هستی مطلق که مسمی گشته است بدین اسمی بحسب اعتبارات تنزل از حضرت احدیت بواحدیت و از حضرت واحدیت بحضرت ربوبیت و از آن بحضرت کونیه و از آن بحضرت جامعۀ انسانیۀ که آخر حضرت کلیه است.

پس چون جاهل نظر کند بصورت موج و حباب و بخار و ابر و سیل گوید این البحر و نداند که بحر نیست الا آب مطلق که بصورت مقیدات برآمده است. و خود را در مظاهر مختلفه بنموده و همچنین چون نظر کند بمراتب عقول و نفوس و افلاک و اجرام و طبایع و موالید گوید: این الحق و نداند که این مظاهر و وی حق سبحانه خارج نیست ازین مظاهر و مظاهر از وی و اما عارف چون نظر کند داند و بیند که همچنانکه بحر اسم است. مر حقیقت مطلق آب را که محیط است بجمیع مظاهر و صور خویش از موج و حباب و غیرهما، و میان مطلق آب و این مظاهر و صور مغایرتی و مبادیعتی نیست بلکه بر هر قطره از قطرات و هر موجی از امواج صادقست. که عین آبست من حیث الحقیقه و غیر اوست من حیث التعین همچنین

اسم حق عبار تست از حقیقتی مطلق که محیط است بجمیع مظا هر
کاینات و میان او و میان این مظاهر تغایر و تباین نیست بر هر يك از اینها
صادقست که اوست من حیث الحقیقه اگر چه غیر اوست من حیث التبعین
همچنین پس نمیند در واقع مگر وجودی مطلق و وجودی مقید و حقیقت
وجود را در هر دو یکی داند و اطلاق و تقید را از نسب و اعتبارات
اوشنا سد « (۱)

قطره از تـموج د ر یا
در زمستان فتاد در صحرا
خویش را منجمد ز شدت بر د
هستی مستقل تو هم کرد
لیکن از هر کسی و هر جا نی
می شهید اینکه هست دریائی
قطره چون آب شد بتابستان
گشت آب سوی بحر روان
وزر وانی خود به بحر رسید
خویش را و او را بحر ندید
هستی خویش را در افکام ساخت
هیچ چیزی بغیر آن نشناخت
گاه او را عیان بصورت موج
دید هم در حضیض و هم در موج
متر اکم شد آن بخار و از آن
متکاملون شد ابر در نیسان
متمنظر شد ابر و باران گشت
رونق افزای باغ و بستان گشت
قطره ها چون بیکدیگر پیوست
سیل شد بر روانده راه پیست
سیل هم کف زنان خروش کنان
تافت یکسر بسوی بحر عنان

چون بدریا رسید کرد آرام
 شد در این دوره سیر بحر تمام
 قطره ایسن را چو دید نتوانست
 کردن انکار دیده و دانست
 کوست موج و بخار و سیل و سحاب
 اوست کف، اوست قطره، اوست حباب
 هیچ جز بحر در جهان نشناخت
 عشق با هر چه باخت با او باخت
 از چپ و راست چون گشاد نظر
 غیر دریا ندید چید و گداز
 همچنین عارفان عشق آئین
 در جهان نیستند جز حق بین (۱)

 بحر است وجود جاودان موج زنان
 زان بحر بدیده غیر موج اهل جهان
 از باطن بحر موج بین گشته عیان
 بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان (۲)

خلاصه کلام آنکه :
 هستی که ظهور میکند در همه شئی
 خواهی که بری بحال وی با همه پی
 رو بر سر می حباب را بین که چنان
 می وی بود اندر وی، و وی در می می (۳)
 موقوف عقل در برابر وحدت وجود :

مسأله وحدت وجود با این تفصیل که در دار وجود ، موجود واحد
 است که از هر گونه قید حتی قید اطلاق مجرد بوده و تمام کشراتی
 که به نظر میرسد همه شئون و اعتبارات اوست، مورد انکار اصحاب
 عقل و متکلمان قرار گرفت . رویهم رفته ، دلیل انکار ایشان بدین

(۱) هفت اورنگ : سلسله الذمب ۲۰۹ - ۲۱۱ (۲) لوائح ۲۳

(۳) لوائح ۱۹

عبارت خلاصه میشود که عقل از روی بداهت حکم میکند که موجودات در حقیقت نه به مجرد فرض و اعتبار، متکثر و متعدد هستند و هرگز انسان نمیتواند باور کند که تمام کثرات عالم وجود چنانکه اصحاب مکتب وحدت وجود ادعا دارند، خیال و وهم باشد. (۱) متکلم مشهور قاضی عضدالدین ایجی با شدت هر چه تمامتر بر وحدت وجود میتازد و میگوید: از صوفیان وجودی کسی را دیدم که حلول و اتحاد را انکار میکرد و میگفت حلول و اتحادی در میان نیست زیرا تمام اینها به غیریت و دوئی مشعر است در حالی که ما بدین غیریت قایل نیستیم (و میگوئیم لیس فی دار الوجود غیره دیار) این عذر از آن جزم قبیحتر است - زیرا از این قول مخالفتی لازم می آید که هیچ خردمندی و کسی که اندک تمیز داشته باشد جرئت نمیکند بر آن دهان بکشد. (۲)

ارباب مکتب وحدت وجود خود نیز اعتراف میکنند که پی بردن به وحدت وجود و موجود کار عقل نیست چنانکه جامی پس از ذکر عقیده اصحاب فکر و نظر در باب اتحاد وجود واجب و حقیقتش میگوید: «فرقه دوم صوفیه قائلین به وحدت وجودند میگویند و راء طور عقل طوریست که در آن طور بطریق عکاشفه و مشاهده چیزی چند منکشف میگردد که عقل از ادراک آن عاجز است همچنانکه حواس از ادراک معقولات که مدركات عقل است عاجزاند و در آن طور محقق شده است که حقیقت وجود که عین واجب الوجود است نه کلمیست نه جزئی و نه خاص و نه عام بلکه مطلق است از همه قیود تا حدی که از قید اطلاق نیز معر است بدان قیاس که ارباب علوم عقلیه در کلمی طبیعی گفته اند و آن حقیقت در همه اشیا که موصوفند بوجود تجلی و ظهور کرده است بآن معنی که هیچ چیز از آن حقیقت خالی نیست که اگر از حقیقت وجود بکلمی خالی بودی اصلاً بوجود متصف نگشتی» (۳)

(۱) شوارق الالهام ۱/ شماره صفحه ندارد.

(۲) شرح مواقف ۳۱/۸

(۳) شرح رباعیات

همچنان در جای دیگر گفته : « مستند صوفیه در آنچه که در باب وجود عقیده دارند کشف و عیان است نه نظر و برهان » (۱)

ناگفته نباید گذشت که طرفداران وحدت وجود اگرچه در اثبات عقیده خود به کشف و عیان اتکاء میکنند و معتقدند که طور کشف بالاتر از مرحله عقل است و انسان که ما خطاهای حواس را بوسیله عقل تصحیح میکنیم خطاهای عقل را میتوان در طور کشف درست کرد، معذک در اثبات این معنی که حقیقت وجود از هر قیدی مجرد است و واحد است و تعین صفتی است که بروی عارض میشود، باحر به استدلال بمبدأی نبردار شده اند. جامی در این باب گوید : «...شکی نیست که مبدأ موجودات بذات خود موجود است پس آن مبدأ یا حقیقت وجود است یا غیر او . روا نیست که مبدأ موجودات غیر از وجود باشد زیرا بالضرورة غیر وجود در وجود خود بدان گیری که عبارتست از وجود نیازمند است در حالیکه احتیاج با وجوب منافات دارد بنابراین این معین گردید که مبدأ موجودات حقیقت وجود است نه غیر او . پس اگر حقیقت وجود مطلق باشد مطلوب ما ثابت میشود و اگر متعین بود ممتنع است که تعین در وی داخل باشد و اگر نه ترکیب واجب لازم می آید از تعین از وی خارج است . از این بیان درست گشت که واجب همان وجود است و متعین صفتی است عارضی ... بر کسی که در معارف عارفان که در کتابهای ایشان مذکور است تتبع کرده پوشیده نیست آنچه که از مکاشفات و مشاهدات آنان نقل شده بر اثبات ذات مطلقه لالت دارد که بر مراتب عقلی و عینی محیط و بر موجودات ذهنی و خارجی منبسط است و او را چنان تعینی نیست که از ظهورش با تعین دیگر از تعینات الهیه و خلقیه، مانع شود . پس مانعی نیست از اینکه او را تعینی باشد جامع تمام تعینات که با هیچیک از آنها منافات نداشته باشد و این تعین عین ذات او بوده و از حیث ذهن و خارج بر ذاتش زاید نباشد و هر گاه عقل او را با این تعین تصور کند از فرض اشتراک آن تعین در میان کثیرین منع مینماید نه اینکه از تحول و ظهور او

در صورتهای بسیار و مظاهری که از حیث علم، عین، غیب و شهادت
نا متناهی است، بحسب نسبتهای مختلف و اعتبارات متغایر منع
کنند» (۱)

بالجمله «استدلال عرفا بر وحدت وجود از راه مساوی بودن وجود
با وجوب ذاتی و مساوی بودن وجوب ذاتی با وحدت من جمیع الجهات
است. در حقیقت استدلال عرفا از دو مقدمه و یک نتیجه تشکیل
شده به این ترتیب:

۱- وجود مساوی با وجوب ذاتی است

۲- وجوب ذاتی مساوی با وحدت من جمیع الجهات است

نتیجه: پس وجود مساوی با وحدت من جمیع الجهات است» (۲)
حلول و اتحاد اینجا محال است

اصحاب عقل در تعریف «حلول» اختلاف دارند، بعضی گفته اند:
«حلول عبارت از اختصاص چیزی به چیز دیگر بدانسان که اشارت
بیک عین اشارت بدیگری باشد» بر این تعریف سه اعتراض وارد
کرده اند که از آن جمله یکی اینست که: تعریف مذکور چامع
الافراد نیست بدین بیان که بر حلول اعتراض مجردات در خود
آنها صدق نمیکند زیرا مجردات مانند عقول و نفوس قابل اشارت
حسی نیست. اگر گویند که مراد از اشارت در تعریف حلول اعم
است از اشارت حسی و عقلی و در مانحن فیه میتوان گفت که اشارت
عقلی بذات مجردات عین اشارت به اعراض آنهاست، در جواب
باید گفت که اشارت عقلی بذات مجرد غیر از اشارت به اعراض وی است
زیرا عقل هر یک از ذات مجرد و اعراضش را از دیگری امتیاز میدهد
بلکه در اشارت عقلی اصلاً اتحاد راه ندارد. میراث شاکر
«حلول» را به نحو دیگر تعریف کرده و گوید: «معنای حلول
چیزی در چیزی آنست که آن چیز نخستین در دوم حاصل شود
بدانسان که یا از روی تحقیق اشارت به یکی عین اشارت بدیگر باشد
چنانکه حلول اعراض در اجسام از همین سنخ است و یا از روی
تقدیر مانند حلول علوم در مجردات و مراد از اتحاد اشارت بحسب تقدیر

آنست که اگر آن دو چیز طوری باشند که به اشارت حسی درآیند
 آنگاه اشارت بیکمی عین اشارت بدیگری خواهد بود. و این تعریف
 نیز محل نظر و تأمل است. از ظاهر کلام ائیرالدین ابهری در الهیات
 هداية الحکمه - برمی آید که حلول چیزی در چیزی آنست که آن
 چیز در چیز دیگر ساری باشد و بدان اختصاص یابد. بر این تعریف
 نیز رد کرده اند. و برخی گفته اند که حلول عبارتست از « اختصاص
 ناعت » در میان دو چیز و مراد از « اختصاص ناعت » همان تعلق
 و پیوند خاصی است که بدان تعلق یکی از متعلقین بر ای دیگری
 « نعت » و آن دیگری « منعوت » میگردد و اول یعنی نعت « حال » و دوم
 یعنی منعوت « محل » است (۱) بعضی از متکلمان گفته اند: حلول عبارتست
 از حصول بر سهیل تبعیت بدین معنی که حال تابع محل است (۲) این بود
 تعریفات حلول و معانی که از حلول معقول و متصور است حالا
 بدین نکته توجه کرد که آنها خداوند در غیر خود حلول نمیکند یا نه.
 جمهور متکلمان بر آنند که خداوند در چیزی حلول نمی فرماید
 امام رازی در این باب این استدلال را از اصحاب خود نقل کرده که حق
 تعالی اگر در چیزی حلول کند این حلول یا توأم با وجوب است و یا با
 جواز و فرض اول از دو جهت باطل است نخست آنکه از حلول خداوند
 در چیزی لازم می آید که بدان چیز محال باشد و هر محتاجی ممکن
 است پس لازم می آید که واجب الوجود ممکن باشد و این خلف است دوم
 آنکه غیر خدا یا جسم است و یا عرض و از وجوب حلول او در غیر، یا حدوث
 او یا قدم جسم و عرض لازم می آید و این هر دو محال است. و فرض
 دوم نیز باطل است زیرا وقتی که حلول او در محل واجب نباشد لابد
 از محل بی نیاز خواهد بود و موجود غنی از محل، محال است که در محلی
 حلول کند (۳) قاضی عضد الدین ایجی میگوید: روانیست که خداوند
 در غیر خود حلول کند زیرا حلول عبارتست از حصول بر سهیل تبعیت
 و این امر با وجوب ذاتی حق تعالی منافات دارد پس در چیزی حلول
 نمیکند (۴).

(۱) تعریفات حلول را از شرح میبندی (۲۹-۳۷) با اختصار نقل کردیم (۲) کشف

(۳) شرح مواقف ۲۸/۸

اصطلاحات الفنون ۱/۳۵۱ (۳) کتاب محصل ۱۱۳

اما اتحاد که عبارتست از گر دیدن چیزی چیز دیگر یا یکی شدن دو چیز مانند حلول از نظر ار باب عقل باطل است. ابن سینا بلخی اتحاد را بدین معنی بطور کلی باطل میدانند و گویند:

« باید دانست که این قول قائل که چیزی چیز دیگر میشود، نه بر سبیل استحالات از حالی بحالی و نه بر سبیل ترکیب باشی دیگر تا از ترکیب آن دو ثانی حادث شود، بل بدانسان که آن شئی یک چیز بود و پس واحد دیگر شد، قولی است شعری و نامعقول» (۱) سپس فیلسوف ما بر نامعقول بودن این اتحاد بهان بسیار متین و بغایت استوار اقامه کرده است که ماحصل آن بر همان چنین است:

فرض کنیم که یکی بر سبیل اتحاد چیز دیگر شود پس حال بعد از اتحاد چنین خواهد بود که:

یا هر دو موجود اند
یا یکی موجود و دیگری معدوم است.
یا هر دو معدوم اند

تمام این اقسام محال است. اما قسم اول که هر دو در حال اتحاد موجود باشند باطل است زیرا در این صورت آنها دو چیز متمایز و از یکدیگر جدا هستند و هنوز دوئی به حال خود باقی است و این با اتحاد منافات دارد. و قسم دوم نیز باطل است زیرا اتحاد موجود با معدوم معنی ندارد. و قسم سوم که هر دو در حال اتحاد معدوم باشند بطلانش هویدا است زیرا اصلاً یکی دیگری نشده است (۲).

پس وقتی که اتحاد به مفهوم حقیقی خود از نظر این معنا بطور کلی باطل باشد اتحاد خداوند باغیرش نیز روانیست از این جهت که

(۱) الاشارات والتنبیهات ۳ و ۲۰ از عبارت فیلسوف که در بالا ذکر شد برمیآید که اتحاد را دو مفهوم است یکی مفهوم حقیقی و دیگری مفهوم مجازی. مفهوم حقیقی اتحاد آنست که یک چیز چیز دیگر شود. و مفهوم مجازی اتحاد آنست که چیزی چیز دیگر گردد بطریق استحالات مانند اینکه آب هوا شود یا بر سبیل ترکیب مانند اینکه خاک در اثر ترکیب با آب گل گردد و اتحاد به معنای مجازی خود جایز است (شرح اشارات ۳ و ۷۰۳) (۲) الاشارات ۳ و ۲۰ و شرح اشارات ۳ و ۷۰۴

وفیلسوف هر دو اتحاد حق را با خلق باطل میدانند. امام رازی گوید:
 « خداوند باغیرش متحد نمی شود زیرا در حال اتحاد اگر هر دو
 موجود باشند پس دو تایند یکی و اگر معدوم شوند در این صورت
 متحد نشده اند بل معدوم گشته اند و ثانی حادث شده است و اگر
 یکی معدوم شده و دیگری باقیمانده پس اتحاد تحقق نیافته زیرا
 معدوم با موجود متحد نمی شود » (۱) صاحب مواقف عقیده دارد که
 عدم اتحاد دو چیز حکمی است ضروری و از روی بداهت عقل ثابت است (۲)
 از بیان سابق الذکر دانسته شد که حلول خداوند در غیر و اتحاد
 حق با خلق از نگاه نظر و استدلال درست نیست . حالا باید دید که
 این مسئله از نظر صوفی چطور است ؟

بنا بقول محقق طوسی بعضی از متصوفه با اتحاد قایلند و عقیده
 دارند که چون عارف به نهایت مراتب خود رسید ، تعینش منتفی
 می شود و وجودش با خدا متحد میگردد و برخی دیگر معتقدند که خدا در
 عارفان اصل حلول میکند . (۳) عضدالدین ایجی نیز قول به حلول
 و اتحاد را به بعضی از صوفیه نسبت داده است . (۴)

نظریه حلول بدست حلاج متوفی (۳۰۹ هـ) ظهور کرد . وی قیل از
 وصول بمرتبه فنا از خدا ، می خواست که او را به آن مرتبه برساند :
 یعنی و بینک انی یزاحمنی و ارفع بلطفک انی من البین
 یعنی : نفس من از فناء من در عشق تو و وجودم از استهلاک در وجود
 تو مانع و حاجب می شود . پس بلطف خویشتن هویت مرا از میان
 بردار تا در هویت تو فانی شوم .

چون عارف از خود فانی شود بخدا باقی میماند زیرا فناء مستلزم
 بقاء است و از فناء و بقاء به مقام جمع تعبیر میکنند . حلاج از این
 مقام چنین عبارت کرده است :

رایت ربی بعین قلب فقلت من انت قال انت

یعنی : پروردگار خود را بچشم دل دیدم و گفتم کیستی تو گفت : تو .
 در اینجا اتحاد در میان رائی و مرئی تحقق یافته و هر دو یکی شده اند

(۱) محصل ۱۰۲ (۲) شرح مواقف ۶۰۴ (۳) تلخیص المعضل برها من
 محصل ۱۱۲ و ۱۱۳ (۴) شرح ا مواقف ۳۱۸

در این حالت هر یکی از دیگری به ضمیر متکلم تعبیر کرده و «انا الحق» می گوید. کلمات و نصوصی که از حلاج بدست است و ظاهرش بر اتحاد دلالت دارد باید آنهارا بحلول باز گردانید زیرا وی عقیده دارد که چون محب از صفات بشری فانی شود محبوب در وی حلول میکند و صفات الهی جای صفات بشری را می گیرد. نصوصی که در شعر حلاج صراحة بر حلول دلالت میکنند بسیار است و از آن جمله این دو بیت در این معنی قابل توجه است :

انا من اهو و من اهو انا نحن روحان حللنا بدنا
فاذا ابصر تنی ابصر ته واذا ابصر ته ابصر تننا (۱)

اینست خلاصه ای از تحقیقات دانشمندان معاصر که پیدایش نظریه اتحاد و حلول را بدان صوفی مشهور نسبت داده اند و کلمات او را بظاهرش حمل کرده اند. اما صوفیان محقق که از حلول و اتحاد بیزارند و آن را کفر و کبراهی میدانند کلمات کسانی را که ظاهرش بحول و اتحاد مشعر است تاویل و توجیه کرده اند. عطار در شرح حال بایزید بسطامی این گفته او را «انی انا الله لا اله الا انا» عبدونی» تاویل کرده . «که شیخ اینجا بزبان خدای سخن میگفت چنانکه در بالای منبر گویند حکایة عن ربه» (۳) وی همچنین توجیه مذکور را در باره جمله «سبحانی ما اعظم شانی» در طی حکایت ذیل آورده است :

«... و یکبار در خلوت بود بر زبانش بر فتن که «سبحانی ما اعظم شانی» چون باخود آمد، مریدان با او گفتند که چنین کلمه بر زبان تو برفت . شیخ گفت خدا تان خصم بایزید تان خصم اگر ازین جنس کلمه بگویم مرا پاره پاره کنیید . پس هر یکی را کاردی بداد که اگر نیز چنین سخنی آیدم بدین کارد ها مرا بکشید . مگر چنان افتاد که دیگر بار همان گفت مریدان قصد کردند تا بکشندش خانه از بایزید انباشته بود اصحاب خشت از دیوار بیرون گرفتند و هر یک کاردی میزدند چنان کار گرمی آمد که کسی کارد

(۱) التصوف فی الشعر العربی ۳۶۸-۳۷۲ . اسس الفلسفة ۴۵۶

(۲) تذکرة الایاء ۱-۱۳۱

بر آب زند هیچ زخم کارد پیدانمی آمد چون ساعتی چند بر آمد آن صورت خورد می شد بایزید پدید آمد چون صعوه خرد در محراب نشسته اصحاب در آمدند و حال بگفتند شیخ گفت بایزید اینست که میبینید آن بایزید نبود پس گفت: نزه العجمار نفسه علی لسان عبده...» (۱)

عطار همچنان در مقام دفاع از حلاج بر آمده و «تهمت» حلول و اتحاد را از وی برداشته و گوید:

«... و بعضی گویند از اصحاب حلول بود و بعضی گویند تولی به اتحاد داشت اما هر که بوی توحید بوی رسیده باشد هرگز او را خیال حلول و اتحاد نتواند افتاد و هر که این سخن گوید سرش از توحید خبر ندارد... اما جماعتی بوده اند از زنادقه در بغداد چه در خیال حلول و چه در غلط اتحاد که خود را احلاجی گفته اند و نسبت بدو کرده اند و سخن او فهم ناکرده بدان کشتن و سوختن بتقلید محض فخر کرده اند چنانکه دو تن را در بلخ همین واقعه افتاد که حسین را اما تقلید در این واقعه شرط نیست. مرا عجب آمد از کسی که روایت کرد که از درختی انا الله بر آید و درخت در میان نه. چرا روا نباشد که از حسین انا الحق بر آید و حسین در میان نه و چنانکه حق تعالی بزبان عمر «رض» سخن گفت انا الحق لیطلق علی لسان عمر و در اینجا نه حلول کار دارد و نه اتحاد...» (۲)

حجة الاسلام غزالی عقیده دارد که عرفا ان عباد راتنی از قبیل «انا الحق» را در حال «سکر» گفته اند چه عارفان پس از عروج به آسمان حقیقت اتفاق دارند که ایشان در وجود جن حق مکانه موجودی را ندیده اند لیکن برای بعضی از عرفا این حالت را عارفان علمی است و برای برخی دیگر ذوق و حال گشته است و از ایمان کثرت بکلمی منتفی شده و در فردانیت محض فرو رفته اند و عقولشان بحیرت افتاده و گویا در آن حال مبهوت گشته اند و مجالی برای یاد غیر خدا برای آنان باقی نمانده و خویشتن را نیز فراموش کرده اند و فقط بخدا پرداخته و در سکری افتاده اند که در آن حال زمام عقل را از دست داده پس یکی «انا الحق» گفته و دیگری سبجانی

ما اعظم شانی و آن دیگری فریاد «ما فی الحجة الا الله» بر آورده است . و کلام عاشقان را در حال سکر باید کتمان کرد نه حکایت چون حال سکر ایشان تخفیف می یابد و به عقل که میزان خداوند در زمین است رجوع میکنند میدانند که آن حال اتحاد حقیقی نبوده بلکه شباهتی به اتحاد داشته است مانند این گفته عاشق در حال فرط عشق :

انا من اهوی و من اهوی انا

نحن ر و حان حلمانا بدنا (۱)

محقق طوسی با آنکه از پیشروان مکتب نظر و استدلال است کلام حلاج و باطنی را تو جیه کرده گوید :

«... و اتحاد نه آنست که جماعتی قاصر نظران تو هم کنند که مراد از اتحاد یکی شدن باشد با خدای تعالی باشد تعالی الله عن ذلك علو کبیراً . بل آنستکه همه او را به بینند بی تکلف آنکه گوید هر چه جز او است از او است پس همه یکی است بل چنانکه بنور تجلی او «تعالی شانه» بینا شود غیر او را نه بیند بیننده و دیده و بینش نباشد و همه یکی شود و دعای منصوب به حسین حلاج که گفته است :

بینی و بینک انی و ایشا غشی

فا لرفع بفضلک انی من العین

مستجاب شد و انیت او از میان برخاسته توانست گفت :

انا من اهوی و من اهوی انا

و در این مقام معلوم شود که آنکس که گفت «ایا الحق» و آنکس که گفت «سبحانی ما اعظم شأنی» نه دعوی الهیت کردند بل دعوی نفی انیت خود و اثبات انیت غیر خود کرده اند و هوالمطلوب «(۲)

در توجیه این کلمات شیمتری راست :

انا الحق کشف اسرار راست مطلق

بجز حق کیست تا گوید انا الحق

(۱) رسائل غزالی : رساله مشکوة الانوار ۱۱۴

(۲) اوصاف الاشراف ۶۶-۶۱



همه ذرات عالم همچو منصور
 تو خواهی مست گیر و خواه مخمور
 در این تسبیح و تهلیل اند دا یم
 بدین معنی همه با شدند قایم
 اگر خواهی که گردد بر تو آسان
 و ان من شئی (۱) را یگره فروخوان
 چو کردی خو یشتن را پنبه کاری
 تو هم حلاج وار ایندم براری
 بر آور پنبه پندارت از گوش
 ندای واحد القهار مینوش
 ندای می آید از حق برد وامت
 چرا گشتی تو موقوف قیامت
 هر آید در وادی ایمن که ناگاه
 در بختی گوید تانی انا الله
 روا بشد انا الحق از در ختی
 چرا نبود در وادی از نیک بختی
 هر آنکس را که اندر دل شکی نیست
 یقین داند که هستی حق یکی نیست
 انا نیت بود حق را سزاوار
 که هو غیب است و غایب و هم و پندار
 جناب حضرت حق را دوستی نیست
 در آن حضرت من و ما و تو کی نیست
 من و ما و تو و او هست یک چیز
 که در وحدت نبا شد هیچ تمییز
 هر آنکس خالی از خود چون خلاء شد
 انا الحق اندر و صوت و صدا شد
 شود با وجه باقی غیرها لك
 یکی گردد سلوك و سیر و سا لك (۲)

(۱) اشادت است باین کریمه: و ان من شئی الا تسبیح بجمده (سوره بنی اسرائیل ۴۴)

(۲) گلشن راز ۳۶۸-۳۷۶

نا گفته نماند که در میان صوفیه متقدم فرقه بی بنام حلولیه بوده است و غالباً خود را به حلاج نسبت میداده اند ولی این طایفه در نظر صوفیان محقق مطرود و ملعون است چنانکه عارف ما هجویری در باره آنها گوید: «و اما الحلولیة لعنهم الله از آن دو گروه مطرود که تولی بدین طایفه کنند و ایشانرا بضالالت خود با خود یار دارند یکی تولا بابی حلیمان د مشقی کنند و از وی روایات آرند بخلاف آنکه در کتب مشایخ از وی مسطورست و اهل قصه مر آن پیر را از ارباب دل دارند اما آن ملاحظه ویرا بحلول و امتزاج و نسخ ارواح منسوب کنند و دیده ام اندر کتاب مقدمی که اندروی طعن کردست و علماء اصول را نیز از وی صورتی بستست و خدای عزوجل بهتر داند از وی، و گروهی دیگر نسبت مقاتلت بفارس کنند و وی دعوی کنند که این مذهب حسین بن مطرورست و بجز اصحاب حسین کسی را این مذهب نیست و من ابو جعفر صیدلان را دیدم با چهار هزار اندر عراق پراکنده که از حلاجیان بودند جمله بر فارس بدین مقاتلت لعنت میکردند و اندر کتب وی که مصنفات ویست بجز تحقیق چیزی نیست و من کی علی بن عثمان جلابی ام میگویم من ندانم که فارس و ابو حلیمان کی بودند و چکفتند اما هر که قائل باشد بمقاتلتی بخلاف توحید و تحقیق ویرا اندر دین هیچ نصیبی نباشد و چون دین کی اصلست مستحکم نبود تصوف کی نتیجه و فرعت او لیتر که با خلل باشد ...» (۱)

سهروردی در باب نهم «عوارف المعارف» از کتابی که بصوفیه انتما دارند و در حقیقت از ایشان نیستند ذکر میآورد و مراجع به حلولیه گوید: و از آن جمله قومی است که بحلول قائلند و می پندارند که خداوند در ایشان و اجسام برگزیده حلول میکند و معنای از قول مسیحیان در باب لاهوت و ناسوت بگوش آنها رسیده و بفهم شان سبقت کرده است ... و آنچه از ابویزید حکایت شده که گفته است: سبحانی ... باید در باره او اعتقاد کرد که این قول را از باب حکایت از خداوند گفته و در قول حلاج نیز چنین باور داشت و اگر

بدانیم که بایزید در گفتار خود معنای حلول را اضمأ ر کر ده
مردودش میدانیم چنانکه حلولیه را رد میکنیم. رسول خدا «صلی الله
علیه وسلم» برای ما شریعت بیضاء و مطهری آورد که بوسیله آن هر
کژی راست میشود و عقول ما را بدانچه که وصف خداوند به آن
جایز است و به آنچه که روانیست رهنمایی فرمود و خداوند منزله
است از اینک که چیزی در وی و یا او در چیزی حلول کند (۱)

از نقل اقوال مشایخ تصوف معلوم شد که از حلول و اتحاد بیزارند
و حلولیه را کافر میدانند و کلمات بعضی را که ظاهرش این معنی
را میرساند توجیه و تأویل میکنند. اما در مکتب وحدت وجود ابن عربی
و جامی اصلاً شأنه حلول و اتحاد راه ندارد زیرا معنای معقول
حلول و اتحاد چنانکه گفته شد، در میان دو چیز تصور میشود
حالانکه باساس نظریه وحدت وجود، وجود یکی و موجود یکی
است و اصلاً موجود دیگری نیست تا آن موجود حقیقی در وی حلول
کند یا با او متحد شود ازینرو عارف ما باساس عقیده وحدت وجود
حلول و اتحاد را بکلمی نفی کرده و آنجا که گفته:

راه وحدت به پای عشق سپر	که بود علم ازین عمل معزول
در حریم وفا نشین و بشوی	دل ز آلبیشه خروج و دخول
روشن آئینه یی بدست آور	که زرنسکه هوا بود مصقول
و ندر آن آئینه بچشم شهود	خالی از زوحم اتحاد و حلول
طلعت دوست بین و دم در کش	شاد بنشین به بن مگام و صول
کشف این راز گو به نغمه عشق	چون نهد جلال او سمع قبول
که می عشق را تو یی ساقی	کاسه شمس و جهات المافی (۲)

پس انسان که در مکتب وحدت وجود اثنیثیت محال است حلول
و اتحاد که نتیجه دوئی است نیز ممکن نیست:

حلول و اتحاد اینجا محال است	که در وحدت دوئی عین ضلال است
حلول و اتحاد از غیر خیزد	ولی وحدت همه از سیر خیزد
تعیین بود کز هستی جدا شد	نه حق شد بنده نه بنده خدا شد
وجود خلق و کثرت در نمود است	نه هرچ آن مینما ید عین بودست (۳)

(۱) ملحق احیاء علوم الدین: عوارف المعارف ۷۲.

(۲) دیوان نسخه خطی (۳) شرح گلشن راز ۳۷۷-۳۷۹

نتیجه بحث

مقصود از نگارش این کتاب آن بود که نفوذ و اثر فلسفه صوفیانه ابن عربی را در افکار جامی مورد بحث قرار دهیم به همین جهت نگارنده ناتوان از میان تمام افکار ابن عربی نظریه «وحدت وجود» او را برگزید زیرا این نظریه مرکز است که کلیه عقاید عرفانی وی در محور آن دور میزنند پس اگر کسی ابن نظریه را قبول کرد لابد نتایج آنرا نیز میپذیرد. در صفحات گذشته دیدیم که عارف ماجامی در رساله وحدت وجود قدم روی قدم شیخ اکبر گذاشته و همان عقیده او را در لباس نظم و کسوت نشر شرح و بیان کرده است تا آنجا که میتوان او را از پیروان جدی مکتب ابن عربی بشمار آورد و نظماً و نثراً شارح افکار او دانست. نفوذ اندیشه ابن عربی در عبارات جامی چنان روشن و عمیق است که شخص وارد در فلسفه ابن عربی در هنگام مطالعه آثار جامی درمی یابد که عارف ما بزرگترین شارح اوست از این گفته نباید تعجب کرد زیرا جامی خود در آغاز «لوائح» که در آن از «وحدت وجود» و فروغ آن گفتگو کرده، خویش را ترجمان از باب ذوق و عرفان، که ابن عربی یکی از ایشان است، میخواند و خواهش میکند که وجود خود را در میان نه بیند چه بهره وی در هر سر از اسرار حقیقت گمشمار است و بس اینست نص کلام جامی:

«این رساله ایست مسمی به «لوائح» در بیان معارف و معانی که به الواح اسرار و ارواح از باب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لایق گشته عبارات لائقه و اشعارات رائقه متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نه بیند و بر بساط اعراض و سمایا اعتراض نه نشیند چه افراد رین گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه سخن رانی:

من هیچم و کم ز هیچ هم بسیاری
از هیچم و کم از هیچ نیاید کاری
هر سر که ز اسرار حقیقت گویم
زانم نبود بهره بجز گفتاری، (۱)

جامی عقیدہ دارد کہ کتاب فصوص الحکم بجملة ما فیہ من الحکم والاسرار، بیکبار از قلب انور و روح اطہر پیغمبر بزرگوار اسلام (صلی اللہ علیہ وسلم) بردل شیخ کامل ابن عربی افاضہ شدہ است۔ (۱)
ویکی از آن حکمتہا مسالہ «وحدت وجود» است کہ ابن عربی در کتاب فصوص خود بعبارات مختلف آن را بیان کردہ است پس عارفی همچون جامی کہ پورو رموز آسمانی است و میگوید :

رہ نیست جز آن کہ مصطفی رفت تا مقصد صدق راست پا رفت
می کن برہش نگاہ و میرو می بین پی او بر اہ میرو
زان رہ کہ پیکر او نشان نیست بر گرد، کہ جز ہلاکت جان نیست (۲)
لابد آنچه را کہ بعقیدہ اش از قلب انور حضرت سرور کائنات «صلی اللہ علیہ وسلم» افاضہ شدہ باشد قبول میکند و بیان و شرح آن را ثواب و فضیلت میداند و شاید علت این امر کہ در کسوت عبارت جامی افکار ابن عربی بیشتر تجلی دارد همین نکته باشد۔

اگر عبارت «صاحب نظر» را چنین معنی کنیم کہ فکر تازہ و اندیشہ نو پدید آورد، جامی بدین معنی صاحب نظر نیست و ہر گاہ صاحب نظر کسی را بدانیم کہ نظریہ ای را درست بفہمد و آنرا چنانکہ باید شرح و بیان کند و سپس بتواند از آن دفاع نماید، عارف ما باین معنی دوم در قلمرو تصوف و عرفان و مکتب ابن عربی، بدون شک و تردید صاحب نظر است ۔

از شارحان افکار ابن عربی اگر صدرالدین قزوینی اکہ شاگرد ہلا فصل اوست در نظر نگیریم دیگران بقدر جامی در این راہ رنج نبرده اند زیرا وی علاوہ بر شرح فصوص در آثار دیگر خود کما و نشر آرای شیخ اکبر مخصوصاً نظر یہ وحدت وجود را شرح و بسط دادہ است ۔

اینک برای حسن ختام قسمتی از اشعار دلکش جامی را کہ مصرح در وحدت وجود است و آنزلات وجود مطلق را در مرتب اعیان و مظاهر نشان میدہد بعنوان نص نقل میکنیم زیرا عبادت نویسندگان و

دانشمندان معاصر جهان بر آن رفته است که در پایان رساله و کتابی که در باره اندیشه متفکران می نویسند عین گفتار آنان را از آثارشان می آورند تا آنجا که نیمه بعضی از رسایل و کتب را تقریباً نصوص منقوله تشکیل میدهد. وفایده نقل نصوص آنست که خواننده از مقایسه نصوص با مطالب کتاب خوبتر بافکار دانشمندان مورد بحث آشنا میشود، بدان مطالب وثوق و اطمینان بیشتر حاصل میکند و از سوی دیگر از مراجعه باصل آثار بی نیاز میگردد زیرا در نیای امروز غالب خوانندگان فرصت آن را ندارند که مستقیماً با آثار دانشمندان مورد علاقه خود مراجعه کنند.

نصوص

در بیان آنکه حقیقت حضرت حق سبحانه و تعالی هستی سازج است و وجود مطلق

دور بینان با رگبار است
ذات پاکش ز چونی و چندی
در ممکن و ممکن چه فوق چه تحت
و حدتی گشته کشر آش طاری
از حد و د تعلقات بیرون
نه بدام قیود صید شده
هم مقید خود است و هم مطلق
قید او ساز و ار با طلاق
است مغز جهان، جهان همه پوست
بود کل جهان در و مستور
کل در او عین است او در کل
آب در گل گل است گل در آب
بر تراست این سخن ز درک فهم
نرسد کسی بدین به بولهبوسی
عقل بگذار گمان عقلیه تست
عقل جزوی درین نشیمن کسب

بیش ازین ره نبرده اند که هست
هستی ساده از نشان مندی
و حدتی سازج است و هستی بحث
در همه ساری از همه عاری
بفر قیود تعینات مصون
نه با طلاق نیز قید شده
که ز باطل نموده گاه از حق
زهرش آید کمار با تریاق
خود چه مغز چه پوست خود همه است
کرد در کل بذات خودش ظهور
عین کل همچو آب اندر گل
عین آب و د قیقه را در یاب
کی شود درک جز بترک رسوم
بگذر از اسم و رسم تا برسی
دانه مسکر و دام حیلہ تست
بهر آداب بند گیسست فحسب

بد لیل علیل و فکر سقیم کسی شناسد صفات ذات قدیم
 بوریا بافی اگر چه بشکافد
 موبصنعت هر یر چون بافد

(هفت اورنگ : سلسله الذهب ۴-۵)

مقاله اول در آفرینش عالم که آئینه جمال

نمای اسماء و صفات آفریننده است سبحانه و تعالی

شاهد خلونگه غیب از نخست
 آئینه غیب نما پیش داشت
 ناظر و منظور هم بود و بسی
 جمله یکی بود وویی هیچ نه
 بود قلم رسته ز زخم تراش
 عرش قدم بر سر کرسی داشت
 دایره چرخ بصد دخل و خرج
 سلك فلک ناظم انجم نبود
 نظمه آبا بمضیق جهات
 بود درین مهد فر و بسته دم
 دیدن آن شاهد نابود بین
 گرچه همی دید در اجمال ذات
 خواست که در آئینه های دگر
 در خور هر یک ز صفات قدم
 روضه جان بخش جهان آفرید
 کرد ز شاخ و گل و از برگ خار
 سرو نشان از قد رعنایش داد
 غنچه سخن از شکرش کرد ساز
 سبز ه بگل غالیه تر سرشت
 شد هوس طره او با در ا
 نرگس جمالش بآن چشم مست
 فاخته با طوق تمنای سرو

بود پی جلوه کمر کرده چست
 جلوه نمایی همه باخویش داشت
 غیر وی این عرصه نه بیمود کسی
 دعوی مایی و تویی هیچ نه
 لوح هم آسوده ز رنج خراش
 عقل سر نادره پر سی داشت
 بود بمظهوره یکنقطه درج
 پشت زمین حامل مردم نبود
 بود مصون از رحامها ت
 طفل موالید بخواب عدم
 معنی مهدوم چو موجود بین
 حسن تمنا صیل شئون صفات
 بر نظر خورشید شود جلوه گر
 روی دگر جلوه دهد لا جرم
 باغچه کون و معدن آفرید
 جلوه او حسن مکر اشکار
 گل خیر از طلعت زیناس داد
 قفل ز درج گهرش کرد باز
 پیش گل اوصاف خط او نوشت
 بست گر ه طره شمشاد را
 ز دره مستان صبو حی پرست
 زدنش شوق ز بالای سرو

بلبل نمائنده بدیدار گل
 قمری بنه‌ها د بشماد دل
 مرغ سحر ساخت بناز و عتاب
 حسن زهر چاک زد القصه سر
 حسن زهر چهره که رخ بر فروخت
 حسن بهر طره که آرام یافت
 حسن زهر لب که شکر خنده کرد
 حسن جز عشق نگیرد دغدی
 قلاب جانند بهم حسن و عشق
 از ازل این هر دو بهم بوده اند
 هستی ما هر دو پیوندشان
 حسن و کس از عشق گرفتار نی
 (هفت او رنگ ۳۹۵)

بلبل نمائنده بدیدار گل
 قمری بنه‌ها د بشماد دل
 مرغ سحر ساخت بناز و عتاب
 حسن زهر چاک زد القصه سر
 حسن زهر چهره که رخ بر فروخت
 حسن بهر طره که آرام یافت
 حسن زهر لب که شکر خنده کرد
 حسن جز عشق نگیرد دغدی
 قلاب جانند بهم حسن و عشق
 از ازل این هر دو بهم بوده اند
 هستی ما هر دو پیوندشان
 حسن و کس از عشق گرفتار نی

«عقد ششم در بیان آنکه ذات حق سبحانه حقیقت وجود است و هر
 حقیقت که مشهود است بر یک ذات وی موجود است»

جمع ما گشته چو آشفته دلاں
 ما را در تفرقه خواب و خیال
 که ازین پرده چنین جلوه گرند
 پرده وحدت لعبت بازی
 و این بساط نموده لعبت بازی
 جلوه گر گشته خیالی بی بود
 هان و هان دیدن خواب و خیال
 خارق پرده پندار شوی
 بر تو مکشوف شود سر وجود
 ظاهر از کسوت مائی و توئی
 برتر از مرآت علم و عیان
 سر یانی نه حد فهم عقول
 منتقل نا شده از حال بحال
 بود بر خویش با سما و صفات

ای درین خوابگاه خفته دلاں
 زیر این پرده کجلی مه و سائل
 لعبتانی که درین پرده درند
 گرچه بس عشوه گر و طمازند
 اینهمه لعبت و لعبت سازی
 نیست جز در نظر خواب آلود
 چند خر سمد نشینی به خیال
 بوکزین خواب چو بیدار شوی
 گرددت تیز نظر چشم شهود
 وحدتی بینی خالی زدوئی
 هستی ساده زهر نام و نشان
 در همه ساری بی وهم و حلول
 و ز همه عاری بی نقص و زوال
 جلوه او لش از حضرت ذات

ذات سازج چو باوصاف نعوت
دید در خود همه بیش و کم را
وان حقایق ز درون عکس انداخت
شد زهر عکس در آئینه ذات
اولا گشت ز تکرار عکوس
بعد از آن مرغ ظهورش پروبال
وز مثالش حس افتاد گذر
نه فلک بر ورق حس بنگاشت
زیر آن ز آب و گل و آتش و باد
ساخت دیوای بی نیکو بختی
آن نکو بخت از آن تخت بلند
دید و دانست که موجود یکیست
اوست در صورت لیلی ظاهری
زده از پیرهن یوسف بصر
هر چه او نیست نه مغزست و نه پوست
ژرف بحر است پر از آب بحیات
برز مین جام حیا بش خوانند
در صدق ریخت نم نیسانست
نامور هست یکی وقت شمار
آنچه بر و خدات ذاتست مقیم
یک شود دیده یک بین بکشای
بین یکی علم و عیان در وی گم
در همه بر صفت یکتا نی
گر بفرض از همه اعیان جهان
همه اعیان بعد م باز روند
تیز بین گرددشان چشم شهود

یافت در مرتبه علم ثبوت
شد حقایق صور عالم را
علم کثرت اعیان افراخت
ذات یکی عیان ز اعیان ذات
مرتبه مرتبه ارواح نفوس
زد زار و اح باقلیم مثال
یافت مس حس از و رو نق زر
هر فلک دورۀ دایم برداشت
چار در خا نه آغاز نهاد
از میواید سه پایه تختی
چشم بینش بچپ و راست فکشد
در همه شاهد و مشهود یکیست
اوست از دیده مجنون ناظر
بوی او داده بیعقوب بصر
همه هیچ چند همین اوست که اوست
موج زن آمده از کل جهات
بر هوا چتر سحابش خوانند
منعقد گشت در غلط نیست
نامور آمده افزون ز هزار
از دو نامی توان ساخت دو نیم
وز دو نامی بود نیم می مگر ای
اسم و رسم دو جهان در وی گم
مانده پوشیده ز پیش پیدایی
ماند آن نور یکی لحظه نهان
و زعدم واقف این راز شوند
غرقه گردند بدریای وجود

فهرست

مقدمه

۱	جامی در جستجوی حقیقت
۴	حجت جامی در اثبات حقایق طریق معرفت :
۸	اول - مکتب عقلی
۹	دوم - مکتب تجربی
۱۱	سوم - مکتب نقدی
۱۳	چارم - مکتب عرفان و تصوف
۱۴	دل یا محفل کشف و الهام
۱۹	طهارت و پاکلی دل
۲۸	علم لدنی
۴۰	قلمرو دل
۵۳	فرق در میان استدلال و کشف
۵۹	وجود یا موضوع بحث متافزیک
۶۱	وحدت وجود
۶۴	(۱) نظریه تباین و وحدت وجود
۶۶	(۲) نظریه وحدت وجود
۹۰	عالم و هم و خیال است
۹۷	تمایزات و تشبیهات
۱۰۰	تمثیل هندسی
۱۰۱	کتاب خلقت
۱۰۳	صورت و آئینه
۱۰۴	بحر و حباب
۱۰۶	موقف عقل در برابر وحدت وجود
۱۰۹	حلول و اتحاد اینجامحال است
۱۱۹	نتیجه بحث
۱۴۱	نصوص

فهرست مآخذ مهم

- قرآن کریم
- آثار مولانا جامی :

- ۱- شرح قصص
- ۲- نقد النصوص
- ۳- لوامع
- ۴- لوايح
- ۵- دیوان جامی
- ۶- الفوائد الضیائیة
- ۷- الدرّة الفاخر (در ذیل اساس التقدیس) طبع مصر
- ۸- نفحات الانس
- ۹- الشعة المسعرات
- ۱۰- هفت اورنگ
- ۱۱- شرح رباعیات
- چاپ هند
- طبع هند
- (ونسخه خطی)
- طبع هند
- طبع هند
- نسخه خطی
- چاپ هند
- نسخه خطی
- طبع ایران
- نسخه خطی
- چاپ ایران
- نسخه خطی

۱۲- ابن عربی :

- ۱۳- فصوص الحکم
- (تعلیق و تصحیح دکتر ابوالاعلا عظیمی)
- ۱۴- الفتوحات المکیه
- ۱۵- صدرالدین فونوی : اعجاز البیان
- ۱۶- کاشانی : شرح فصوص
- طبع مصر
- طبع مصر
- طبع دکن
- طبع مصر



۱۶ - کاشانی : اصطلاحات الصوفیه طبع حیدرآباد

۱۷ - بالی افندی : شرح فصوص طبع اسلامبول

۱۸ - قیصری : شرح فصوص چاپ ہند

۱۹ - شعرانی : الیواقیت والجوہر چاپ مصر

ابن سینا :

۲۰ - الاشارات والتنبیہات چاپ دکتور سلیمان دنیا

۲۱ - شرح اشارات چاپ دکتور سلیمان دنیا

۲۲ - منطقیات شفا چاپ قاہرہ

۲۳ - الہیات شفا چاپ قاہرہ

۲۴ - النجاء طبع قاہرہ

۲۵ - دانشنامہ علانی طبع تہران

فخر الدین رازی :

۲۶ - المباحث المشرقیہ حیدرآباد دکن

۲۷ - اساس التقدیس طبع مصر

۲۸ - غزالی : احیاء علوم الدین طبع مصر

۲۹ - ابن الجوزی : تلخیص ابلیس طبع مصر

۳۰ - سید شریف : شرح موافق طبع مصر

۳۱ - تفتازانی : شرح مقاصد طبع مصر

۳۲ - قطب الدین شیرازی : شرح حکمة الاشراق طبع مصر

۳۳ - قطب الدین شیرازی : درۃ التاج طبع ایران

۳۴ - صدر المتالہین : اسفار ربعہ طبع ایران

ملاہادی سبزواری :

۳۵ - شرح منظومہ طبع ایران

۳۶ - اسرار الحکم طبع ایران

۳۷ - شرح مشنوی طبع ایران

۳۸ - عین القضاۃ ہمدانی : زبدۃ الحقائق طبع تہران

۳۹ - شیخ عطار : تذکرۃ الاولیاء طبع تہران

- ۴۰ - هجویری: کشف المحجوب طبع ژوکوفسکی
 ۴۱ - سهروردی: عوارف المعارف طبع مصر
 (در ذیل مجلد آخر احیاء علوم الدین)
 ۴۲ - مولانا جلال الدین بلخی: مشنوی چاپ کلاکه خاور
 ۴۳ - عزالدینی کاشانی: مصباح الهدایه طبع جلال همائی
 ۴۴ - آملی: درر الفوائد طبع ایران
 ۴۵ - طباطبائی: اصول فلسفه و روش رئالیسم طبع تهران
 ۴۶ - دکو قاسم غنی: تاریخ تصوف در اسلام طبع تهران
 ۴۷ - طاش کبری زاده: مفتاح السعاده طبع دکن
 ۴۸ - حاج خلیفه: کشف النظمون طبع سعادت
 ۴۹ - مجدد الف ثانی: مکتوبات طبع هند
 ۵۰ - تلمذ حسین: آقا مشنوی طبع حیدر آباد
 سف کرم:

- ۵۱ - تاریخ الفلسفة اليونانية طبع قاهره
 ۵۲ - تاریخ الفلسفة الحديثة طبع قاهره
 ۵۳ - العقل والوجود طبع قاهره
 ۵۴ - ذکی نجیب محمود: قصة الفلسفة اليونانية طبع قاهره
 ۵۵ - فواد اهوانی: فجر الفلسفة اليونانية طبع قاهره
 ۵۶ - محمد علی فروغی: سیر حکمت در اروپا طبع تهران
 ۵۷ - از والد کولیه: المدخل الى الفلسفة تعريب ابن الاعراب طبع قاهره

تصحیح اغلاط

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
الف ۱۵	محتی	محتی	۲۴	۱۵	محتی	محتی	محتی
ج ۴	محتی	محتی	۲۴	۱۹	محتی	محتی	محتی
ج ۹	متبحر	متبحر	۲۴	۲۳	اللفه	اللفه	اللفه
۲ ۸	خود	خود	۲۵	۳	پیما بران	پیما بران	پیما بران
۲ ۲۳	قرید	قرید	۲۹	۱	وخداوند	وخداوند	وخداوند
۳ ۱۳	بحقیقتی	بحقیقتی	۳۰	۱	کنار	کنار	کنار
۴ ۲۸	نسبت	نسبت	۳۱	۲۰	شود	شود	شود
۴ ۲۸	تعلیق	تعلیق	۳۲	۱	تستری	تستری	تستری
۵ ۲۶	مژده	مژده	۳۲	۱۴	بو	بو	بو
۵ ۲۸	القیما	القیما	۳۴	۷	بهو	بهو	بهو
۶ ۱۷	بطریق	بطریق	۳۶	۱۵	در	در	در
۷ ۶	طوردست	طوردست	۳۹	۲۳	الوایاب	الوایاب	الوایاب
۷ ۱۳	بنود	بنود	۴۰	۳	اباب	اباب	اباب
۷ ۱۷	در باب	در باب	۴۱	۱۴	عارف	عارف	عارف
۷ ۲۶	انفعما	انفعما	۴۰	۱۷	ابوالعلاء	ابوالعلاء	ابوالعلاء
۸ ۱۶	(۲)	(۱)	۴۱	۱۷	مضهل	مضهل	مضهل
۱۰ ۲۸	السفة	الفلسفة	۴۲	۸	تنکک	تنکک	تنکک
۱۳ ۲۵	الخواهر	الجواهر	۴۳	۱۰	ویت	ویت	ویت
۱۶ ۱۶	تغیر قرآن	تفسیر قرآن	۴۳	۲۲	نیمت	نیمت	نیمت
۱۸ ۲۰	ماهیت	ماهیت	۴۳	۲۸	تفسیر	تفسیر	تفسیر
۱۹ ۱۵	پروردگار	پروردگار	۴۴	۲	تجلیات	تجلیات	تجلیات
۲۰ ۸	حرائث	حراست	۴۴	۳	تنبیه	تنبیه	تنبیه
۲۰ ۲۴	لا یموت	لا یموت	۴۵	۲	محب	محب	محب
۲۳ ۲۱	این عربی	این عربی	۵۰	۶	نشت	نشت	نشت
۲۳ ۲۹	ملکیه	الملکیه	۵۲	۱۳	اداری	اداری	اداری

صفحه	سطر	غلط	صحیح	صفحه	سطر	غلط	صحیح
۵۳	۲۸	الو حید	التو حید	۸۴	۱۵	معیت	معیت
۵۴	۱۹	یککی	یک	۸۷	۱۴	ملاسه	ملاسه
۵۴	۲۵	صباحشی	صباحی	۹۷	۲۵	نوازم	لوازم
۵۷	۲۴	اندیشه	واندیشه	۹۸	۵	عام	عالم
۵۸	۲۲	باعلومی	بعلومی	۱۰۴	۱۴	نیته	نیست
۶۰	۱۲	اتصاف	اتصاف	۱۰۸	۱۸	متممین	تعمین
۶۷	۱	کریم	کریم	۱۰۹	۱۳	عبارت	عبارت است
۶۷	۳۴	دیگر	دیگری	۱۱۲	۳	نده	نه
۶۸	۵	حقیقنی	حقیقنی است	۱۱۲	۷	صوری	ضروری
۷۹	۱۲	ووفی	وفی	۱۱۴	۶	تہمت	تہمت
۷۹	۱۶	بنماید	می نماید	۱۱۴	۲۳	حالت را	حالت
۸۰	۲۵	ایمان	اعیان	۱۱۵	۱۹	برخواست	برخواست
۸۲	۴	حه	چه	۱۱۶	۴	مغنی	مغنی
۸۴	۴	بدینان	بدینسان	۱۱۶	۶	ابن	ابن

Property of ACKU



