رابطه اناالحق با توحید در منظر آیات و روایات

مظاهری، عبدالرضا

کلید واژه:وحدت وجود، تعیّن، کثرت، انا الحق، جمع الجمع، صحو، سکر وحدت وجود در عرفان

وحدت وجود عبارت است از اینکه وجود مطلق و بود حقیقی، تنها خداست و جز خدا همه چیز نمود و هستی نماست، و واحد، همه اشیاست و هیچ یک از اشیاء نیست «بسیط الحقیقة کل الاشیاء و لیس بشی‏ء منها»جمیع موجودات، تراوشی است از مبدأ احدیّت که به طریق تجلی و فیضان از او صادر گشته و بازگشت همه چیز به سوی اوست.به عبارت دیگر نسبت همه دنیا به خدا در حکم اشعه است نسبت به خورشید.

آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس به رنگ هر یکی تابی عیان انداخته

جمله یک نور است امّا رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته

1

و ابن عربی می‏گوید:«فسبحان من اظهر الاشیاء و هو عینها»

بنا بر این، کثرت و تعدد در وجود بواسطه اعتبارات و نسب و اضافات است، چون به (1)-فرهنگ اشعار حافظ، رجائی ص 2-71.

هستی از حیث ذات نظر انداخته شود، همان وجود اقدس حقّ می‏باشد امّا وقتی از جهت صفات و اسماء در نظر گرفته شود، یعنی از جهت ظهوری که در اعیان ممکنات دارد، همان خلق است. 1

و این ابیات را نیز در ترجمان الاشواق آورده است.

{T

فما نظرت عینی الی غیر وجهه

و لا سمعت اذنی خلاف کلامه

T

چشم من جز او ننگریست و گوشم جز گفتار او نشنید(زیرا او عین اشیاء است وجودش همه جا را پر کرده است).

هو الواحد الفرد الکثیر بنفسه

و لیس سواه ان نظرت بدقّة

واحد فردی است که کثرت را در خود دارا می‏باشد و اگر با دقّت بنگری جز او کسی نیست

بدأ ظاهرا بالکل لکل بیننا

تشاهد العینان فی کل ذرّة

در میان ما بصورت کل ظاهر گشت، بطوریکه چشمها او را در هر ذره‏ای می‏بینند. (2)

عرفا می‏گویند:«جمیع موجودات را در آیینه‏های متعدد فرض کن، آنچه که بر آنها از کمالات و فیوضات وجودی تابش نموده است، صور و تعیّنات وجود حقّ و اسماء و صفات حقّ مطلق است.چون هر یک از موجودات مظهر اسم خاصّی از اسماء حق می‏باشد، تمامی موجودات، مظهر جمیع اسماء و صفات حقّند.اگر به همه حقایق به عین واحد بنگریم و همه را مظهر واحد فرض کنیم، حق را متجّلی به همه اسماء و صفات حق خواهیم دید.اگر انسان دقیق‏تر شود، چون خود را شاهد حق با ظهور وی به جمیع اسماء و صفات می‏داند، خود را محیط بر همه حقایق فرض کند، همه حقایق را مرتسم در خود می‏بیند.در نظر اوّل، حق را غیر خود شهود می‏نمود، در فرض دوم خود را مظهر حق به تمام صفات و اسماء می‏بیند.به نظری دقیق‏تر و عمیق‏تر حقایق ممکنه و اعیان ثابته را (1)-مقدمه فصوص الحکم ص 25.

(2)-ترجمان الاشواق، محیی الدین ابن عربی ترجمه گل بابا سعیدی ص 15.

ملاحظه کن که«من حیث هی هی»با قطع نظر از تجلّی حق عدم صرفند، چون آیینه از خود چیزی ندارد و هر چه در آن مشاهده شود اثر عاکس است، جهت امکانی را القا کن و همه حقایق وجودی را قائم به حق بین، چون آنچه در خارج موجود است، کمال و جمال حق مطلق است که به حسب واقع عند الشهود قائم به حق است نه ممکنات.

چون مدرک و شاهد و شهود واقعی حق است.پس اوست شاهد و مشهود و ذاکر و مذکور و حامد و محمود.«جمعا و تفصیلا»فلا موجود واقعا الا الحق جلّت عظمته (1)

لاهیجی نیز در شرح گلشن راز گفته است:چون مقدّر شد که اعیان اشیاء مرآت حق‏اند، پس هر ذرّه از ذرات جهان آیینه جمال اوست که وجهی از وجوه اسماء حق در او نموده شده

جهان را سر بسر آیینه‏ای دان

بهر یکذرّه‏ای صد مهر تابان

بدانکه عالم من حیث المجموع مثال آیینه ایست که حق بتمامت وجود اسمائی بتفصیل تجلّی در او نموده و هر ذرّه از این عالم باز آیینه ایست که حق بیک وجهی از آن وجوه اسمائی در آن منعکس شده، چون هر ذره صورت اسمی است از اسماء الهیه که وجه آن اسم در آن صورت ظاهر شده و مقررّ است که هر اسمی از اسماء جزویّه و کلیّه متصّف است بجمیع اسماء.زیرا که تمامت اسماء بذات احدیّت متحّدند و از یکدیگر ممتاز بخصوصیات صفات و نسبند، و مطلقا صفات و نسبت بالقوه لازم ذاتند و از ذات منفک نمی‏شوند.پس در هر چیز همه چیز باشد.

اگر یک قطره را دل بر شکافی

برون آید از آن صد بحر صافی

به هر جزوی ز خاک ار بنگری راست

هزاران آدم اندر وی هویداست

باعضا پشّه هم چند پیل است

در اسماء قطره مانند نیل است

درون حبّه صد خرمن آمد

جهانی در دل یک ارزن آمد

بزیر پرده هر ذرّه پنهان

جمال جان فزای روی جانان (2)

(1)-فرهنگ اشعار حافظ، رجائی ص 73.

(2)-گلشن راز از شرح لاهیجی ص 730.

رابطه وحدت شهود با توحید

عارف بواسطه عشق به یکی شدن آن«عشق ذاتی»است، در حالتی از اتّحاد با حق قرار می‏گیرد که دیگر نام خود را به یاد نمی‏آورد و این مرحله«عین الجمع»است، یعنی وقتی که در حالت«وجد»، لاهوت و ناسوت در می‏آمیزد، در خط به ظاهر مستمر یا دوری زمان ما انقطاعی روحانی حادث می‏شود و نقطه وحدت الهی، یا توحید، پدیدار و ادراک می‏شود.عارف مغلوب خداوند می‏شود و نمی‏تواند خود را از او برهاند، قلب فقط مجذوب خداوند می‏گردد و در آن حالت استثنائی دو روح یکی می‏شوند، بدین ترتیب، به قدرت عشق به معشوق، درد جدایی به پایان می‏رسد.با اتکّاء به نیروی این اتّحاد، شخص می‏تواند ادّعای«انا الحق»کند بدون آنکه اثری از خودبینی در او باشد. (1)

از نظر عارف همه هستی حق است و غیر او هیچ نیست و چنانکه شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‏گوید: (2)

چو نیکو بنگری در اصل اینکار

هم او بیننده هم دیده است و دیدار

این مقام احدیّت الجمع و مقام محمّدیست(ص)که حقیقت وحدانیّت در مظهر فردانیّت ظاهری شود که‏«و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی» (3) و«انّ الذین یبابعونک انّما یبایعون الله» (4)

حدیث قدسی این معنی بیان کرد

نبی یسمع و بی یبصر عیان کرد

که عبارت حدیث قدسی چنین است:«لا یزال العبد یتقرب الّی بالنوافل حتّی احبّه فاذا احببته کنت سمعه و بصره و لسانه و یده و رجله فبی یسمع و بی یبصر و بی ینطق و بی یبطش بی سیعی»یعنی:بنده همواره بوسیله نوافل به من نزدیک می‏شود تا وقتی که من او را دوست دارم و چون من او را دوست داشتم، من گوش او باشم و من (1)-حلاج، هربرت و میش ترجمه مجد الدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ اوّل سال 1378 ص 90.

(2)-شرح لاهیجی بر گلشن راز ص 15-113.

(3)-سوره انفال آیه 18.

(4)-سوره فتح آیه 11.

چشم او باشم و من زبان او باشم و من پای او باشم پس بمن شنود و بمن بیند و بمن گوید و بمن گیرد و بمن رود.

پس این حدیث، این معنی را بیان کرد که دیده و بیننده در حقیقت او است چه«بی یسمع و بی یبصر»این را ظاهر کرده، زیرا که انسان بحقیقت همین قوا و اعضاء و جوارح است که خداوند بخود منسوب داشته پس همه او باشد.

در بیان حالت حاصل از قرب نوافل نیز به همین نکته اشاره شده است که:«هر گاه دوستش داشته باشم، گوش و چشم و دست و زبان وی خواهم بود، پس به وسیله من سخن می‏گوید و با من می‏بیند و با من می‏شنود و با من دست به کار می‏شود». (1)

محور ذات سالک در وجود حق سبب می‏شود که وجودش وجود حقّانی گردد و غیر از حق و جز او را نبیند و مغلوب قلم وحدت گردد و سخنانی می‏گوید که حاکی از فنای او در توحید و ناشی از تجلّی ذاتی حق در سالک است که بکلی ذات او را محو و نابود نموده است.

مانند:«انا الحق و سبحّانی ما اعظم شأنی»و علّت اظهار این کلمات عدم صحو بعد از محو است.اهل توحید این قبیل کلمات را می‏گویند.برخی از مجذوبین بواسطه انفصال استعداد در همین حال می‏مانند و بعضی از مجذوبین بعد از طولانی شدن جذبه به حال صحو برمی‏گردند مثل اصحاب کهف.

سالک باید در نتیجه صحو بعد از محو(م ح و)رجوع به کثرت نموده و دارای اعتدال روحی گردد بطوریکه نه کثرت او را از وحدت باز دارد و نه وحدت علت اعراض او از کثرت شود و کسانیکه به این مرحله از مسیر رسیده‏اند، سفر اوّل از سفرهای چهارگانه را تمام کرده و سفر دوم را شروع می‏نمایند. (2)

در همین راستا خواجه قشیری در رساله قشیریه در بحث قبض و بسط از قول جنید (1)-عرفان نظری یحیی یثربی ص.

(2)-شرح مقدمه قیصری بر خصوص الحکم شیخ محیی الدین ابن عربی تألیف سید جلال الدین آشتیانی انتشار حوزه علمیه قم، چاپ دوم 1368.

آورده است:

«الخوف من الله یقبضنی، و الرجاء منه یبسطنی، و الحقیقة تجمعنی، و الحق یفرقنی، اذا قبضنی بالخوف أفنانی عنی، و اذا بسطنی بالرجاء ردنی علیّ، و اذا جمعنی بالحقیقة أحضرنی، و اذا فرقنی بالحق أشهدنی غیری، فغطانی عنه، فهو تعالی فی ذلک کله محّرکی غیر ممسکی، و موحشی غیر مؤنسی، فأنا بحضوری أذوق طعم وجودی، فلیته أفنانی عنی فمتعنی، أو غیبنی عنی فروحنی» (1)

جنید می‏گوید:«ترس از پروردگار عالم مرا به مرحله قبض می‏رساند و امید داشتن از پروردگار عالم مرا به مرحله بسط می‏رساند و حقیقت مرا به مرحله جمع می‏رساند و حق مرا جدا می‏کند و به مرحله تفرقه می‏رساند.چون مرا در مقابل خوف و ترسم به قبض برساند، بواسطه خوفی که دارم مرا از خودم فانی می‏کند و هرگاه که در حال بسط باشم با رجای او مرا به خودم برمی‏گرداند.اگر پروردگارم مرا با حقیقت جمع کند، او مرا بحضور پذیرفته است.وقتی که پروردگارم بین بنده و حق تفرقه بوجود آورد، غیر مرا در مقابلم ظاهر می‏کند.بنا بر این بین من و خدا پرده ایجاد می‏شود و که مرا از او می‏پوشاند.پس خدای بلند مرتبه در تمام این مراحل محرک من است و بازدارنده من نیست.

بایزید بسطامی و منصور حلاج و برخی دیگر از ارباب معرفت بعد از وصول به مقام «قرب نوافل»در این مرحله متوقف شده و به«تجلّی ذاتی»و«قرب فرائض»نایل نشدند، لذا بقیتی از بقایای شرک خفی، بلکه اخفی، در حقیقت آنها باقی است.و بعضی به مقام تجلّی ذاتی نایل می‏شوند، ولی این مقام برای آنها«حال»است نه«مقام»، اینان رجوع به قرب نوافل کنند و گویند:«بینی و بینک انّی نیاز عنی»و این شرک خفی، بلکه علم به این شرک که توأم با بیداری ابلیس نفس است، آنان را می‏آزارد، چه طالب وصال (1)-رساله قشیریه ص 128.

حقیقی‏اند که آن«فنای بعد از فنا»و قبول تجلی ذاتی است. (1)

حلاج (2) طالب نیل به مقام«قرب فرایض»و فنای جهت امکانی، در جهت حقّانی بود، و این نوع فنا ملازم با محو امنیّت سالک است.و سالک اگر استعداد«صحو بعد از محو»داشته باشد و به مقام«تمکین بعد از تدوین»برسد، نه به جمله«لیس فی جبّتی الا اللّه»تفوّه می‏کند، و نه در حال«صحو ثانی»و فنای مقدم بر بقا و بلوغ به مقام تمکین، شطحیات از او صادر می‏شود.بلکه آن را کفر می‏شمارد.

من با حضورم در امر حق، طعم وجودم را چشیدم.ای کاش پروردگار مرا از من می‏گرفت پس به من بهره می‏رساند.ای کاش مرا از خودم غایب می‏کرد و راحتی می‏بخشید.

و این آیه کریمه نیز در مقام جمع است که می‏فرماید:«و ما رمیت اذ رمیت و لکن اللّه رمی» (3)

زیرا دلالت بر فنای رسم نبی بطور کلی در حق است و اینکه هر چیزی که از پیامبر صادر می‏شود فعل حق است و این همان معنی جمع است.

جمع

انیس العارفین جمع را به سه درجه تقسیم می‏کند و می‏گوید:

«و هو علی ثلاث درجات.جمع علم، ثمّ جمع وجود، ثمّ جمع عین».

فامّا جمع العلم:فهو تلاشی علوم الشواهد فی العلم اللدّنی صرفا

و امّا جمع الوجود:فهو تلاشی نهایة التصال فی عین الوجود

و اما جمع العین:فهو تلاشی کل ما نقله الاشارة فی ذات الحق حقا

و الجمع غایة مقامات السالکین، و هو طرف بحر التوحید

(1)-شرح فصوص الحکم، محمد داوود قیصری رومی به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات علمی و فرهنگی چاپ اوّل 1357 ص 16 مقدمه.

(2)-همان ص 25 مقدمه.

(3)-سوره انفال آیه 17.

جمع علم یعنی فانی شدن استدلال و شواهد در علم لدّنی و از بین رفتن رسوم در نزد تجلّی علم حق.

و جمع وجود یعنی فانی شدن نهایت اتّصال در عین وجودی که حتّی به آن اشاره نیز نتوان کرد.

و جمع عین یعنی فانی شدن هر چه که اشاره کند به ذات حق و فانی شدن هر آنچه که رایحه تعدّد اعتباری از آن استشمام گردد.

و جمع، غایت مقامات در سیر الی الله است.زیرا بعد از گذر از حضرت و احدیت به سوی حضرت احدیّت، مقامی بالاتر از آن وجود ندارد و پس از آن دیگر سیر از خدای به خدای می‏باشد که«تدلّی» (1) است پس در مقام جمع جز حق، چیز دیگری در نظر عارف نخواهد بود.بنابراین نگاه عارف نگاه حق تعالی است که کلام خود را از زبان خویش می‏شنود که به صورت گوینده آن سخن ظهور یافته است.چنانچه پیامبر اکرم(ص)فرمود:«در حقیقت این خدای تعالی است که به زبان بنده‏اش می‏گوید:«خدا شنید حمد و ستایش ستایشگرش را...»و سپس به جمع الجمع می‏رسد.

جمع الجمع

فنای کلی در حق تعالی و خلق را قائم به حق دیدن است و مقامی است که اتّم و اعلی از مقام جمع است.سیّد شریف جرجانی در تعریفات می‏گوید:«...تفرقه بدایت اراده است و جمع نهایت آن، زیرا جمع مشاهده اشیاء است به واسطه خدا، و عارف در حال جمع جز خدا مؤثّری در عالم وجود نمی‏بیند در حالیکه در مقام جمع الجمع، فناء از ماسوی الله و بیخودی تام و مستهلک شدن کامل است و مقام اتّحاد و اتّصال است که عارف در این حال از عالم تعیّنات-که عالم تفرقه است-رهایی یافته است». (2)

(1)-انیس العارفین-محمد تارمی، تصحیح و تحقیق محمد اوجبی، چاپ اوّل 1377 ص 563، بحث جمع.

(2)-مبانی عرفان و عارفان-دکتر علی اصغر حلبی ص 792.

و همچنین می‏گویند:وقتی که عارف از دیدار خلق و نفس خویش رها شود و از همه اغیار بی خبر و بی علم گردد و از آنچه که ظاهر می‏شود بی‏اطلاع گردد، آن جمع الجمع است.

خلاصه جمع الجمع آن است که عارف به هنگام غلبه حقیقت از همه چیز غیر خدا بی‏خبر می‏شود و هیچ چیز را حس نمی‏کند. (1)

شیخ محمود شبستری در گلشن راز می‏گوید:

جمع جمع است آن که حق بیند عیان

در مرایای همه فاش و نهان

{T

صاحب این مرتبه کامل بود

زان که این، آن هر دو را شامل بود

T پس عارف در مقام جمع الجمع خلق را قائم به حق شهود می‏کند و حق را در جمع موجودات و مخلوقات مشاهده می‏نماید و در هر جا به صفتی دیگر ظاهر گشته است که این مقام فرق بعد الجمع و فرق الثانی است.که به آن صحو بعد محو هم گویند. (2)

ملا صدرا نیز در رساله شواهد الربوبیة (3) در بحث واجب الوجود می‏گوید:

واجب الوجود در نقطه نهایی هرم هستی است، و آنچه از صدر تا قاعده هرم صادر شده است، با واسطه و بی واسطه از او نشئت گرفته است و نیز آنچه صادر گردیده است فقط وجود است و وجود خود فی حدّ ذاته کمال است.پس هستی سراسر کمال است. هیچ کمالی از علّتی صادر نخواهد شد مگر آنکه علت خود، واجد آن باشد.کمالات صادره از مبدأ اوّل هنگامی که در قوس نزولی قرار می‏گیرند در هر وعاء متناسب با همان وعاء، ظاهر خواهند شد.ابتدا بصورت اعیان ثابته، آنگاه به وجود جمعی در صدور اوّل، بعد از آن در عالم مثال و پس از آن در عالم طبیعت.بدین ترتیب می‏توان گفت آنچه در هر مرتبه از قوس نزولی است، کمالی است صادره از مبدأ نخست که به اقتضاء وعاء و (1)-پرتو عرفان-شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمس، دکتر عباس کی منش ص 405.

(2)-عرفان نظری-دکتر سید یحیی یثربی-چاپ سوم-پاییز 1374 ص 489-493-254.

(3)-صدر المتألّهین، محمد بن ابراهیم، مجموعه رسائل فلسفی، رساله الشواهد الربوبیة تصحیح حامد ناجی اصفهانی، انتشارات حکمت، تهران 1378 ص 293.

قرب و بعد نسبت به مبدأ اوّل به کیفیات مخصوصی ممتاز و ملبّس گشته است.

«و ان من شی‏ء الاّ عندنا خزائنه و ما ننزّله الاّ بقدر معلوم» (1)

اگر این نحوه تفسیر از خلقت را-که با مسئله تجلی در عرفان بی‏ارتباط نیست-مبنا قرار دهیم، می‏توان گفت هر چه در عالم مثال ظاهر گردیده است تمثیلی از عوامل فوق خود است، و آنچه در طبیعت آشکار می‏گردد، تجسّمی از مرتبه عالم مثال است.لذا عوامل وجود یکسره با هم مطابق خواهند بود.

رابطه رفع تعیّن در عرفان با انا الحق

لاهیجی در شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری چنین آورده است: (2)

که چون عارف از تقیّد هستی موهوم-که می‏نمود-خلاصی یافت و به خلائق پیوست و به نهایت کمال خود که اتّصال بمبدأ است، وصول یافت و معرفت حقیقی حاصل کرد، سخن در معروف و عارف.

{T

بحد خویش چون گشتند واقف

سخن گفتند در معروف و عارف

T

و چون معرفت حقیقی آنستکه سالک در بحر وحدت مستغرق گردد و تعیّن قطره نماند و قطره و دریا یکی شود، گفت:

یکی از بحر وحدت گفت انا الحق

یکی از قرب و بعد و سیر زورق

بدانکه هر موجودی از موجودات متعیّنه را دو جهت است، اوّل من حیث التعّین و از آن جهت آن را غیر می‏نامند، چون مطلق از وجهی غیر مقیّد است.و دوم من حیث الحقیقه، و از این جهت وجه باقی است که عبارت از وجود واحد است که بصور همه متجّلی است.

(1)-سوره حجر آیه 21.

(2)-شرح گلشن راز، شیخ محمود شبستری ص 31-21.

و«ما عندکم ینفذ و ما عند الله باق»اشاره به این دو جهت مذکوره است.

و سپس می‏گوید:همچون موسی(ع)در راه حق چندان برو که تجلّی حق را در صور مظاهر حسّیّه مشاهده نمایی که:«الواد الأیمن من البقعة المبارکة من الشجرة أن یا موسی انّی انا الله ربّ العالمین» (1) ندا رسید از کنار وادی ایمن در بقعه مبارکه از درخت که، ای موسی منم پروردگار جهانیان.

و چون حجاب میان سالک و حق، هستی موهوم سالک است، می‏فرماید:تا کوه هستی تو، پیش تو باقی است و توئی تو، با تست، البته حق در حجاب پرده اسماء و صفات خواهد بود و با وجود این حجاب نورانی او را نمی‏توان دید.چون با وجود هستی مجازی و تعیّن سالک، مشاهده ذات مطلق، محال است.لذا می‏فرماید: (2)

تا ترا کوه هستی پیش باقی است

جواب لفظ أرنی، لن ترانی است

و سپس در تطبیق کتاب العالم با کتاب المنزل که همان قرآن است، چنین آورده است: «چون سالک بعد از فناء در تجلّی ذاتی ببقاء سرمدی که بقاء بالله است متحقّق شد و در مقام قاب قوسین که مقام واحدیّت و علم است، متمکّن گشته، نقش دروئی از پیش دیده او برخواست و سریان وجود حق را در جمیع ذرات کائنات مشاهده نمود، و حق را در هر نشئتی متجلی با اسمی و صفتی خاص می‏بیند، پس مجموع عالم نسبت با سالک تجلّی کلی کتاب شد که مشتمل بر جمیع احکام اسماء و صفات الهی است.لذا می‏فرماید:

{T

بنزد آنکه جانش در تجلّی است

همه عالم کتاب حق تعالی است

T پس از این دیدگاه انا الحق با توحید رابطه پیدا می‏کند.

رابطه انا الحق با توحید

عین القضاة همدانی در رساله غایة الامکان فی درایة المکان، توحید عملی را بر سه (1)-سوره قصص(28)آیه 31.

(2)-شرح گلشن راز شیخ محمود شبستری ص 160.

درجه می‏داند و در درجه دوّم می‏گوید:«آنست که چنان نور ظهور حق بر جان سالک آشکار می‏گردد که همه اجزای وجود از پرتو اشراق آن نور روی در نقاب می‏کشند، مثال پنهان شدن ذره‏های هوا در اشراق نور آفتاب.ذره در نور آفتاب دیده نمی‏شود، نه از آن جهت که ذره نیست شود، بلکه از آن جهت که با ظهور نور آفتاب، ذره را چاره‏ای جز پنهان شدن باقی نمی‏ماند.«اذا تجلّی الله شئی خشع له» (1)

سالک روی در نقاب می‏کشد امّا نه آنکه صفت بنده، صفت خدا می‏گردد و یا بخدا می‏پیوندد و یا بدو منضم می‏شود و یا در او منضم می‏شود.«تعالی الله عن ذلک علوا کبیرا»و نه آنکه سالک نیست شود.چون تو در آیینه می‏نگری آئینه را نبینی زیرا مستغرق جمال خودی و نتوان گفت که آئینه نیست شده، آئینه جمال شد و یا جمال آئینه شد.

دیدن قدرت در مقدورات همینگونه است که عرفا این ر«الفناء فی التوحید»گویند. و سپس در توضیح درجه سوم که همین‏«الفناء عن الفناء»است، می‏گوید:

سالک در این مقام خود و کل کائنات را در نور ظهور حق گم می‏بیند و آگاهی خود را از گم شدن هم گم می‏بیند که این را«عین الجمع»و«جمع الجمع»گویند.

جز حق نبیند و این ندیدن را هم نبیند که این را«محو فی المحو»و«طمس فی الطمس»گویند.در اینجا نه اسمی است و نه رسمی، نه وجودی است و نه عدمی و نه عبارتی است و نه اشارتی و نه اثری است و نه خبری.«کلّ من علیها فان»و«کل شیئی هالک الاّ وجهه»و سپس می‏گوید:توحید بی‏شرک اینجاست، انا الحق در این مقام است.

و آنچه که درباره توحید گفته می‏شود، علم توحید است زیرا حقیقت توحید از این توحید نیز مقدس است.مرحوم شیخ صدوق حدیثی را از علی(ع)بیان می‏کند که بیانگر این حقیقت است.می‏گوید:علی(ع)در جنگ صفین این شعار را تکرار می‏فرمودند«یا (1)-احوال و آثار عین القضاة همدانی، رساله غایة الامکان فی درایة المکان، تألیف دکتر رحیم فرمنش ص 14-9.

هو یا من لا هو الاّ هو یا من لا یعلم ما هو الاّ هو» (1)

اصبغ بن نباته گفت:یا امیر المؤمنین«ما هذا الکنایات»فرمودند:اسم اعظم است.چرا «هو»بر«الله»مقدم آمده است؟

زیرا«هو»دلالت بر ذات مقدس غیب الغیوب دارد که به هیچ موصوف نیست و هیچ صفتی در آن مأخوذ نیست.

پس«هو»اشاره به وحدت غیبی حق دارد که در آنجا هیچ وضعی و اسمی راه ندارد و هیچ اسمی به این درجه از وحدت نمی‏رسد.زیرا هر یک از اسماء و صفات دلالت بر موصوفی دارند.و اسم«الله»نیز دلالت بر ذاتی دارد که جامع جمیع کمالات است و از تمام نقایص خالی است.

شیخ محمود شبستری نیز در شرح این بیت

{T

چو پیر ما شو اندر کفر فردی

گر مردی بده دلرا بمردی

T (2) می‏گوید:در کفر حقیقی که پوشیدن و مستور گردانیدن کثرت است در وحدت، فرد و یکتا باش، به آن معنی که تمام تعیّنات و کثرات موجودات را، حتی هستی و تعیّن خود را نیز در بحر احدیّت ذات محو و فانی بساز و به حق باقی شو و به تجلّی فردیت متحقّق گشته و عین آن وحدت شو.

شیخ محمود، مرد را مردی می‏داند که به همه کمالات آراسته و بتجلّی فردیّت متحقّق و در مقام«جمع الجمع»و«صحو بعد المحو»رسیده باشد.

و مولانا نیز در دفاع از«انا الحق»حلاج (3) می‏گوید:«انا الحق»بسیار خاضعانه‏تر از گفتن«عبد الله»است چون در صورت گفتن«عبد الله»شخص موجودیت خود را بعنوان فردی مستقل که لاف از بندگی خدا می‏زند، تأیید می‏کند.ولی در صورت گفتن (1)-توحید صدوق ص 89.

(2)-مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، تألیف محمد لاهیجی ص 7-695.

(3)-حلاج، هربرت و میش، ترجمه دکتر مجد الدین کیوانی ص 90.

«انا الحق»هیچ اثری از نفس نمی‏ماند که مدّعی تمایزی میان خود و خدا شود.

بایزید (1) نیز وقتی که از او سئوال می‏شود که«چه می‏خواهی؟»او نیز همین مرحله را توضیح می‏دهد، و می‏گوید:«می‏خواهم که نخواهم»

و نیز از وی سئوال شد که چگونه بدینجا رسیدی؟گفت:«بدانکه از خویشتن بر آمدم چنانکه ما را از پوست خویش برمی‏آید».

احمد غزالی نیز در بیان«انا الحق»حلاج می‏گوید: (2)

«اینجا که عاشق، معشوق را از او اوتر بود، عجایب علایق تمهید افتد تا بجایی رسد که اعتقاد کند که معشوق خود اوست، «انا الحق»این نقطه است.

پس عارف هنگامیکه به این مرحله می‏رسد.چنان در معشوق گم می‏شود که اگر احساس بودن کند این خود بزرگترین گناه است چنانکه رابعه عدویه (3) در پاسخ مردی که از او ارشاد خواست و ادّعا می‏کرد که بیست سال است گناه نکرده است، پاسخ داد، «آه پسرم وجود تو گناهی است که با هیچ گناهی قابل مقایسه نیست».

اذا قلت ما اذنبت قالت مجیبة

حیاتک ذنب لا یقاس به ذنب

و همین سخن درباره حلاج نیز صادق است.

«هر کس شهادت می‏دهد خدا یگانه است، از این راه، دیگری را در کنار او علم می‏کند».

یعنی گفتن یک خدا، پرستش دو خداست.

مولانا نیز در کتاب فیه ما فیه (4) برای اثبات«انا الحق»و شرح آن مثالی آورده، می‏گوید:

(1)-ارزش میراث صوفیه.دکتر عبد الحسین زرین کوب، ص 60.

(2)-سواغ العشاق، احمد غزال، تصحیح هلموت و نیز با مقدمه و توضیح نصر الله پور جوادی ص 103

(3)-عرفان اسلامی چیست، مارتین لینگر، ترجمه فروزان راسخی ص 112.

(4)-فیه ما فیه.جلال الدین محمد، مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم 1369 ص 44 انتشارات امیر کبیر.

«حواس جمعند از روی معنی، از روی صورت متفرّقند، چون یک عضو را استغراق حاصل شد، همه در وی مستغرق شوند.چنانکه مگس بالا می‏پرد و پرش می‏جنبد و سرش می‏جنبد و همه اجزایش می‏جنبد، چون در انگبین غرق شد، همه اجزایش یکسان شد، هیچ حرکت نکند.استغراق آن باشد که او در میان نباشد و او را جهد نماند و فعل و حرکت نماند.غرق آب باشد، هر فعلی را که از او آید آن فعل او نباشد.اگر هنوز در آب دست و پای می‏زند، او را غرق نگویند، یا بانکی می‏زند که آه غرق شدم، این را نیز استغراق نگویند.آخر این«انا الحق»گفتن.مردم می‏پندارند که دعوی بزرگیست. «انا الحق»عظیم تواضعست، زیرا اینکه می‏گویند:من عبد خدایم، دو هستی اثبات می‏کند یکی خود را و یکی خدا را، امّا آنکه«انا الحق»می‏گوید:خود را عدم کرد، بباد داد.می‏گوید:«انا الحق»یعنی من نیستم همه اوست، جز خدا را هستی نیست، من بکلی عدم محضم».

و سپس می‏گوید:کسی که بندگی خدا می‏کند، خود را در میان می‏بیند و فعل خود را در میان می‏بیند و خدای را نیز می‏بیند و او غرق آب نیست.زیرا کسی غرق است که هیچ جنبش و فعلی نداشته باشد و جنبش و فعل او، جنبش آب باشد.

پس مولانا«انا الحق»گفتن را مانند کسی می‏داند که غرق کامل است و جنبش او، جنبش آب است و او نیست که این سخن را می‏گوید.این حق است که«انا الحق»می‏گوید.

و مثالی دیگر می‏زند و می‏گوید:«پادشاهی غلامان را فرمود که هر یکی قدحی زرّین بکف گیرند که میهمان می‏آید و آن غلام مقرّب‏تر را نیز فرمود که قدحی بگیر، چون پادشاه روی نمود، آن غلام خاص از دیدار پادشاه بیخود و مست شد، قدح از دستش بیفتاد و بشکست، دیگران چون از او چنین دیدند، گفتند:مگر چنین می‏باید، قدحها را بقصد بینداختند.پادشاه عتاب کرد، چرا کردید؟گفتند:او که مقرّب بود چنین کرد، پادشاه گفت:ای ابلهان آن را او نکرد، آن را من کردم، از روی ظاهر همه صورتها گناه بود.

امّا آن گناه عین طاعت بود.بلکه بالای طاعت و گناه بود، خود مقصود از آن همه آن غلام بود، باقی غلامان تبع پادشاهند، پس تبع او باشند، چون او عین پادشاهست و غلامی بر او جز صورت نیست از جمال پادشاه». (1)

چنانچه اعضای بدن را جدا فرض نمی‏کنیم و همه آنها را به انسان نسبت می‏دهیم.لذا ضروری است کیفیت ارتباط فعل به بنده و خدا را بررسی کنیم.

کیفیت ارتباط فعل به بنده و خدا

ملا صدرا (2) برای خلق اعمال و کیفیت صدور فعل بنده پس از بیان چند نظریه، در آخر نظریه راسخان در علم می‏آورد که این دیدگاه دقیقا برای اثبات نظر ما قابل استفاده است، لذا عین آن دیدگاه را بدین شرح می‏آوریم:

«گروهی دیگر، که همان راسخان در علم هستند، برآنند که موجودات علیرغم همه تفاوتها و سلسه و مراتبی که در شرف وجودی و اختلافی که در ذات و افعال و صفات و آثار دارند، در یک حقیقت الهی که جامع جمیع حقایق و درجات و طبقات آنها است، جمع هستند، با وجود اینکه این حقیقت در غایت بی جزء بودن و یکی بودن است، نور آن در سراسر همه موجودات از آسمان‏ها و زمین‏ها تابش دارد، هیچ ذره‏ای از ذرات جهان هستی نیست که نور او بر آن، محیط و قاهر نباشد، و اوست که ناظر بر عملکرد همه انسانها است».ملاصدرا سپس به بررسی این نظریه می‏پردازد و می‏گوید:

«این راهی که راسخان در علم با مشاهدات عرفانی پیموده‏اند، براهین عقلانی نیز بر آن اقامه نموده‏اند.

(1)-همان منبع(فیه ما فیه)ص 46.

(2)-دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان-جبر و اختیار، تألیف خواجه نصیر الدین قدسی و جبر و تفویض یا رساله خلق الاعمال، تألیف صدر المتألهین شیرازی.نشر علوم اسلامی، ترجمه زیر نظر استاد محقق داماد، تاریخ اسفند 1363 ص 66.

بنابراین، همانطور که چیزی نیست مگر اینکه شأنی از شئون خداوندی را دارا باشد و همچنین فعلی نیست مگر فعل او، حکمی نیست مگر از ناحیه خداوند، حرکت و نیرویی هم نیست مگر از جانب خداوند بلند مرتبه بزرگ.یعنی در عین حالیکه خداوند دارای علو مقام و عظمت و بزرگی است، منشأ همه حرکتها و نیروها می‏باشد».

و سپس برای روشن شدن مطلب«نفس»را مثال می‏زند و می‏گوید:

«اگر خواسته باشی بدانی که چگونه افعالی از بندگان صادر می‏شود که در عین حالیکه از ناحیه بندگان صادر شده ولی فعل خداست، به عمق افعالی که به اقتضای نفس انسان صادر می‏شود، توجّه کن که خداوند آنها را به عنوان نمونه‏ای از ذات و صفات و فعل خود قرار داده، چنانکه امام علیه السلام فرمود:«کسی که نفس خود را بشناسد، خدای خود را شناخته است».

نتیجه تحقیق و بررسی بینش‏های عمیق و ژرف‏نگر اینست که فعل هر حس و قوه از جهت اینکه فعل این قوه است، فعل نفس است.مثلا بدون شک دیدن، فعل چشم و شنیدن، فعل گوش است، زیرا هیچ کدام آنها بدون انفعال جسمانی ممکن نیست که بی تردید خود آن هم فعل نفس است.آنچه بیان شد نه چنانست که در حکمت رسمی شهرت پیدا کرده است، که نفس قوا را استخدام می‏کند، نظیر آنکه کسی نویسنده، و یا نقاشی را استخدام می‏کند، با این فرق که در یکی استخدام طبیعی است و در دیگری غیر طبیعی، بلکه چنانکه در جای خود ثابت شده، نفس عینا چشم بینا و گوش شنوا و همین طور دست گیرنده و پای حرکت دهنده(در انسان)می‏شود و بواسطه همان نفس است که چشم می‏بیند و گوش می‏شنود و دست می‏گیرد و پا راه می‏رود.پس نفس در عین حالیکه مجرد است و از بدن و قوای آن جداست، ولی هیچ جزئی از اجزاء بدن، خواه عالی و خواه پست، از آن خالی نیست و فاقد هیچ قوه‏ای از قوا نمی‏باشد.بدین معنی که قوا هیچ هویتی غیر از هویت نفس ندارند.

بدین جهت که نفس واجد هویت منبسط و واحد و عقلیه‏ای است که جامع همه هویتهای سائر قوا و اجزاء است که هویات سائر قوا و اجزاء در نزد آن مستهلک و هیچ و از بین رفتنی است.زیرا که نفس بر همه آنها محیط و قاهر است، مبدأ همه آنها نفس است و بازگشت آنها نیز به نفس است، چنانکه خود نفس مشرقش از خداست و مغربش نیز به سوی خداست و همچنین جمیع اشیاء از او سرچشمه می‏گیرند و بازگشت آنها نیز به سوی اوست.پس نفسی که همان قلب معنوی است، امیر حواس و جوارح است و هیچ فعلی از اعضاء صادر نمی‏شود مگر با اراده نفس، و اگر اراده نفس نبود، اعضاء و جوارح جامد بودند و حرکتی در آنها وجود نداشت. (1) سپس به بررسی اراده انسان می‏پردازد و اراده نفس را مانند وجود نفس می‏داند و تحت همین عنوان مطالب ذیل را می‏آورد و تقریبا آنچه که برای مطلب ما جنبه مقدمه دارد و در فهم آن کمک شایان می‏کند را بدینصورت بیان می‏کند.

«اراده انسان، همانند وجودش، ناشی از خود نفس نیست، بلکه ناشی از اراده خداست که همانا عین ذات اوست و بدرستیکه خداوند در او اراده و مشیّت می‏آفریند، «نمی‏خواهید مگر آنچه را که خدا می‏خواهد» (2)

پس همانطور که از نفس در چشم، شعاعی ایجاد می‏شود که به وسیله آن رنگها و نورها را تشخیص می‏دهد و در گوش، نیرویی ایجاد می‏شود که به واسطه آن صداها را می‏شنود، پس همینطور در نفس اراده و علمی می‏آفریند که به وسیله آن درک می‏کند و در امور تصرّف می‏نماید.

با امعان نظر در مطالب فوق سرّ قول خداوند متعال آشکار می‏شود که فرمود:

«و هنگامی که انداختی تو نینداخته‏ای بلکه خداوند انداخته است». (3)

(1)-همان منبع ص 73-72.

(2)-آیه 3 سوره دهر.

(3)-آیه 17 سوره انفال.

پس سلب«رمی»از پیامبر(ص)از همان راهی است که اثباتش کرده است، و همچنین است قول خداوند که فرمود:«بکشید آنها را که خداوند با دستهای شما آنها را عذاب می‏کند». (1)

پس توجّه می‏فرمایید که خداوند قتل را به مسلمین و تعذیب را به خودش، منتهی با دستهای آنها نسبت می‏دهد، در صورتی که تعذیب آنها در اینجا عین قتل است. (2)

این است که شیخ محمود شبستری می‏گوید: (3) در رؤیت البته رائی و مرئی ملحوظست و در انکشاف ذاتی اصلا غیر نمی‏ماند که‏«و لا یری الله الاّ الله»نمی‏بیند خدا را جز خدا.

این است که جنبد (4) فنای به حق را بازگشت به اصل می‏خواند.به اعتقاد او چون همه چیز ناشی از حق است رجوع همه چیز نیز بدوست.بدین گونه سرانجام تفرقه به جمع می‏پیوندد.

این است که حلاج می‏گوید:«این حلاج نیست که می‏گوید من حقّم، حق بر زبان حلاج کلامی جاری می‏کند و مولانا می‏گوید:آنچه در«خم رنگ هو»می‏افتد و می‏گوید «خم منم»بنده‏ایی است که پس از وصول به حق، دیگر«خود»را جدا از حق نمی‏بیند.در نظر او هر چه هست«خم رنگ هو»است و این وجود مانند آهن در کوره داغ همرنگ آتش می‏شود و جز آتش چیزی در کوره به نظر نمی‏آید و آهن گداخته بی‏زبان لاف می‏زند که من آتشم، من آتشم. (5)

{T

صبغه الله هست خمّ رنگ هو

پیسه‏ها یکرنگ گردد اندر او

چون در آن خم افتد و گوئیش«قم»

از طرب گوید:«منم خُم، لا تَلُم»

رنگ آهن محو رنگ آتش است

ز آتش می‏لافد و خامش وَش است

(1)-آیه 14 سوره توبه.

(2)-همان منبع ص 74.

(3)-شرح گلشن راز لاهیجی ص 62-153.

(4)-ارزش میراث صوفیه، دکتر عبد الحسین زرین کوب، انتشارات امیر کبیر، تهران 1369 ص 60.

(5)-شرح مثنوی دکتر محمد استعلامی، دفتر دوم ص 243.

چون به سرخی گشت همچون زرّکان

پس«انا النار»است لافش بی زبان

شد زرنگ و طبع آتش محتشم

گوید او:من آتشم، من آتشم

آتشم من، گر تو را شک است و ظّن

آزمون کن، دست را بر من بزن

آتشم من، بر تو گر شد مشتبه

روی خود بر روی من یک دم بنه

T این است که حلاج می‏گوید: (1)

«پروردگار خود را با چشم دلم دیدم، گفتم:کیستی؟گفت:تو»

«رأیت ربّی بعین قلبی.فقلت من انت؟قال:انت»

آن قدر خود را نشان داده‏ای که به نظر می‏رسد فقط تو در وجود منی، من روی دل را به آنهایی که تو نیستند می‏گردانم. (2)

بدین لحاظ مولانا می‏گوید:«اگر سخنهای بزرگان بصورت مختلف است ولی در معنی همه جمعیّت است». (3)

در پایان یادآور داستان موسی و شبان می‏شویم که موسی ابتدا الفاظ چوپان را ژاژ و کفر می‏داند ولی پس از آنکه فهمید خداوند در قید و بند الفاظ و عبارات ظاهری نیست و صف آداب دانان و سوخته جانان را از هم جدا کرده است و از عاشق عابد«سوز جان و درد دل»می‏خواهد.به چوپان گفت:

کفر تو دینست و دینت نور جان

ایمنی از تو جهانی در امان

ای مقامت یفعل الله ما یشاء

بی محابا رو زبان را برگشا

پایان 10 تیر 1380

(1)-دیوان حلاج به کوشش لویی ماسینیون 2-101 و 30-M.

(2)-همان 3-101، 30 m.

(3)-فیه ما فیه، مولوی ص 46.

منابع

1-احوال و آثار عین القضاة همدانی، رساله غایة الامکان فی درایة المکان تألیف دکتر رحیم فرمنش

2-ارزش میراث صوفیه، دکتر عبد الحسین زرین کوب، انتشارات امیر کبیر، تهران، 1369

3-انیس العارفین، محمد تارمی، تصحیح و تحقیق محمد اوجبی چاپ اول 1377

4-پرتو عرفان، شرح اصطلاحات عرفانی کلیات شمسی، دکتر عباس کی منش، چاپ اوّل 1366

5-ترجمان الاشواق، محیی الدین ابن عربی، ترجمه دکتر گل بابا سعیدی چاپ دوم زمستان 1378 6-توحید صدوق

7-حلاج، هربرت و میش ترجمه مجد الدین کیوانی، نشر مرکز، چاپ اوّل سال 1378

8-دو رساله فلسفی در بیان اراده انسان، جبر و اختیار تألیف خواجه نصیر الدین طوسی و جبر و تفویض یا رساله خلق الاعمال تألیف صدر المتألهین شیرازی، نشر علوم اسلامی، ترجمه زیر نظر محقّق داماد اسفند 1363

9-دیوان، حلاج به کوشش لویی ماسینیون

10-رساله قشیریه، ابوالقاسم قشیری، چاپ اول، ایران، انتشارات بیداری 1374 ش

11-سوانح العشاق، احمد غزالی، تصحیح هلموت ریتر با مقدمه و تصحیح نصر الله پورجوادی 12-شرح مثنوی دکتر محمد استعلامی، کتاب فروش زوّار، چاپ اوّل 1362

13-شرح مقدمه قیصری بر خصوص الحکم شیخ محیی الدین ابن عربی تألیف سید جلال الدین آشتیانی انتشارات حوزه علمیه قم چاپ دوم 1368

14-الشواهد الربوبیة مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم، تصحیح حامد ناجی اصفهانی انتشارات حکمت، تهران 1378

15-عرفان نظری، یحیی یثربی، چاپ سوم، پاییز 1374

16-عرفان اسلامی چیست، مارتین لینگز، ترجمه فروزان راسخی، چاپ اوّل زمستان 1378 انتشارات سهروردی

17-فرهنگ اشعار حافظ، رجائی

18-فیه ما فیه، جلال الدین محمد، مولوی، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، چاپ ششم 1369 انتشارات امیر کبیر

19-مبانی عرفان و احوال عارفان، دکتر علی اصغر حلبی چاپ اوّل 1376

20-مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز تألیف محمد لاهیجی، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی چاپ سال 1377

21-مقدمه فصوص الحکم، ابن عربی