

## «خلق به همت» در عرفان ابن عربی

سید محمود یوسف‌ثانی<sup>۱</sup>

چکیده: مؤلف در این مقاله در پی تبیین مفهومی «خلق به همت» از نظر ابن عربی و توضیح مبانی هستی‌شناختی این امر در نظام عرفانی - فلسفی شیخ اکبر است. برای انجام این منظور نخست به ارتباط بحث «همت» با مجموعه مباحث عرفانی پرداخته و سپس با بحث از معانی لغوی و اصطلاحی این واژه حدوداً معنای آن را ایضاح کرده است. بعد مسأله «خلق به همت» و مراد ابن عربی از این تعبیر را بیان نموده و با استفاده از سخنان و آرای خود ابن عربی و دیگر عرفا اثبات کرده است که بنای هستی‌شناختی چنین اعتقادی در عرفان نظری حضرات پنجگانه وجود و نحوه ارتباط عارف با این حضرات و چگونگی الثنات و غفلت او نسبت به هر یک از این عوالم خسته وجودی است که سبب ایجاد یا اعدام صورتی از صور هستی در هر یک از حضرات وجود می‌گردد.

یکی از اصطلاحات مهم عرفان و تصوف که در غالب آثار صوفیه و عرفا به آن اشاره و مباحث مختلفی درباره آن مطرح شده است، اصطلاح «همت» است. این مقال در پی آن است تا با نگاهی به جایگاه این اصطلاح در آثار عرفانی به طور عام، به بخشی از آرا و انظار شیخ اکبر محیی‌الدین

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

ابن عربی درباره آن به طور خاص پردازد و ویژگیهای استفاده او از این اصطلاح مهم را در معرض تحلیل و بررسی قرار دهد.

اگر بپذیریم که مباحث عرفانی را می توان به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرد و در ذیل هر عنوان مباحث خاصی را مطرح نمود، باید بپذیریم که «همت» و مباحث مربوط به آن عمدتاً در ذیل عنوان عرفان عملی قابل طرح بوده، از جمله ابواب آن به شمار می آید. پذیرش این قضیه شرطیه هم محتاج بیان ملازمه بین مقدم و تالی است و هم نیازمند توضیح مفردات هر یک از مقدم و تالی، که البته مطلب دوم را به جهت حفظ ترتب مباحث باید ابتدا بیان کرد.

اکنون باید ببینیم که «همت» چیست و معنای آن کدام است و چه جایگاهی در مجموعه مباحث عرفانی دارد. برای این کار، نخست لازم است که اشاره ای به معنای لغوی آن بنماییم و سپس معنای اصطلاحی آن را مورد بحث قرار دهیم. «همت» را در لغت به معنای حزن و قصد و آرزو و خواهش ذکر کرده اند. [فیروزآبادی ۱۹۹۶ ج ۴: ۲۷۲؛ ابن منظور ۱۹۹۲ ج ۱۵: ۱۳۸] و در اصطلاح نیز برای آن تعاریفی ذکر شده است که به برخی از مهمترین آنها ذیلاً اشاره می کنیم:

۱- همت عبارت است از توجه و قصد قلب با همه قوای روحانی خود به سوی حق برای حصول کمال. اعم از آنکه مقصود حصول کمال برای شخص صاحب همت باشد یا برای غیر [قبصری ۱۳۷۵: ۶۳۱].

۲- الهمة ما یملک الانبعاث للمقصود صرفاً، لایتمالک صاحبها و لایلتفت عنها.

ملا عبدالرزاق کاشانی شارح منازل السائرین در توضیح این سخن پیر هرات می گوید که مراد این است که همت قوه ای است که انگیزه بنده را در طلب مقصود صرفاً در اختیار خود می گیرد و آن را از همه شوائب و کدورات پاک می کند، به گونه ای که صاحب همت قدرت بر تعلل و سستی ندارد و نمی تواند در برابر آن ایستادگی کند، زیرا مقهور قدرت همت است؛ چنانکه نمی تواند از مقتضیات و احکام همت نیز دوری کند یا از آنها روگرداند [کاشانی ۱۴۱۳: ۳۷۹].

۳- اللهم یطلقها القوم بازاء تجرید القلب للمنی و یطلقونها بازاء اول صدق المرید و یطلقونها بازاء جمع اللهم بصفاء الالهام [ابن عربی بی تا ج ۲: ۵۲۶].

عرفا همت را گاهی به معنای پیراستن ساحت دل برای توجه به مقصود و مطلوب می دانند و گاهی آن را به معنای ابتدای صدق مرید به کار می برند و گاهی به معنای اجتماع توجهات و

همت‌های قلب به جهت صفای الهام [ابن عربی بی‌ناج ۲: ص ۵۲۶]. کاشانی نیز در اصطلاحات صوفیه قریب به همین مضمون را می‌آورد [کاشانی ۱۳۷۰: ۴۵-۴۶].

۴- همت خواست است از دل به قیمت دل [انصاری ۱۳۷۷ ج ۱: ۲۹۵].

۵- هم آن است که مشغول گرداند ظاهر او را به عبادت و همت آن است که جمع گرداند باطن

او را به مراقبت [عطار ۱۳۷۷: ۶۳۲].

۶- همت همّ و کوششی است که در حضرت یکی از اسماء الهی مجتمع شده است و مقتضی اثر مورد نظر است به گونه‌ای که از آن منصرف نشده به غیر آن توجه ننماید. در این صورت آن اسم در شیء مورد نظر اثر می‌کند. مشروط به آنکه همّ و کوشش مجتمع باشد [جامی ۱۳۷۰: ۲۷۰]. چنان‌که از این تعاریف برمی‌آید، همت اولاً امری است مربوط به قلب و ثانیاً حال خاصی برای قلب است که در آن حال، قلب با جمیع قوای خود متوجه به امری می‌شود که البته در اینجا منظور از آن امر خدای متعال است و سوم اینکه این توجه تام به سوی حق برای دستیابی به مقصد و مقصود خاصی است که همان حصول کمال برای صاحب همت و یا برای غیر خودش می‌باشد. برای استقامت همت دو شرط را مهم و اساسی شمرده‌اند؛ یکی حالی، که عبارت از قطع و یقین به حصول امر مطلوب است به طور مشخص و دیگری فعلی، به این معنا که همه حرکات و سکنات صاحب همت شایسته امر مطلوب و در راستای آن باشد [جیلی ۱۹۷۵ ج ۲: ۳۵].

روشن است که سالک برای سلوک به سوی مقصود در درجه نخست محتاج اراده محرک و توجه درونی به مطلوب است و تا چنانچه توجهی برای او حاصل نشود، امکان حرکت استکمالی برایش فراهم نمی‌گردد. به همین دلیل است که بسیاری از راسمان منازل سلوک بعد از منزل یقظه و بیداری، به مسأله اراده عطف توجه کرده‌اند و آن را از نخستین منازل سیر سالک برشمرده‌اند. چنان‌که در تعریف آن گفته‌اند: هی استدامة الكدوترک الراحة. همین اراده اگر قوت بگیرد و قلب سالک را بالکلیه در اختیار خود بگیرد و جمیع توجهات او را از غیر مطلوب منصرف نموده و صرفاً متوجه به مقصود گرداند، آنگاه سالک صاحب صفت همت خواهد بود.

شاید تا اینجا هم معنای قضیه شرطیه‌ای که در آغاز این نوشتار آوردیم روشن شده باشد و هم ملازمه بین مقدم و تالی آن آشکار.

اکنون نوبت آن است که با اشاره‌ای به اقسام و درجات همت، رأی شیخ اکبر را درباره آن مورد بررسی قرار دهیم.

از آنجا که توجه قلب به امری از دو جهت می‌تواند تفاوت داشته باشد، یکی از جهت شدت و ضعف مراتب توجه و دیگری از جهت مابازاء و متعلق امری که توجه و عنایت به آن صورت می‌گیرد، عرفاً برای همت سه درجه را به ترتیب ذیل بیان کرده‌اند:

۱- درجه اول همتی است که قلب را از وحشت و رغبت به فانی محافظت می‌کند و او را به رغبت در باقی وامی‌دارد و از کدورت سستی و کاهلی پاک می‌کند.

۲- درجه دوم همتی است که سالک را از توجه به علل و اتکا بر عمل و اعتماد بر آرزو ترفیع می‌دهد.

۳- درجه سوم همتی است که از احوال و معاملات هم بالاتر می‌رود و به پاداش و جزا توجهی ندارد و فقط متوجه به ذات حق متعال است [کاشانی ۱۴۱۳: ۳۸۰].

شیخ نیز در فتوحات همت را به سه قسم همت ازادت، همت تنبه و همت حقیقت قابل تقسیم می‌داند و برای هر یک اوصاف و خواصی را برمی‌شمارد؛ ولی بیان رأی شیخ در این باب محتاج تمهید مقدمه‌ای است.

چنان‌که گذشت، همت در اساس مربوط به استجماع قوای قلب به سمت خاصی است؛ اعم از آنکه شریف باشد یا خسیس، ولی در عرف و اصطلاح به حیزات مراتب عالی اختصاص یافته است. قلب در عرفان یکی از مواکز کالبدشناسی عرفانی است، بلکه مرکز هم ادراکها و دریافتهاست و هم تحولات روحی و باطنی برای عارف در این مرکز اتفاق می‌افتد؛ از این هم بالاتر قلب مرکزی است که در آن جمیع تجلیات الهی که در سایر مجالی و مظاهر امکان جلوه و ظهور ندارند، در آن امکان تجلی می‌یابند و شاید از همین رو باشد که در حدیث نیز این مضمون آمده است که آسمان و زمین هیچ‌یک مجلای اتم ذات اقدس الهی نیستند، ولی قلب شخص مؤمن جایگاه ظهور جلوات جلالی و جمالی حضرت احدیت است. در واقع قلب عارف به منزله «بصر» الهی است که مبدأ متعال از ورای آن به خویش می‌نگرد. به عبارت دیگر قلب عارف عرش علم الهی است و خدا نیز عرش و قلب ادراک عارف. پس قلب دارای قوه‌ای است خفی که با یک ادراک واحد جلی حقایق الهی را ادراک می‌کند. این قوه و قدرت در قلب عارف همت

نامیده می‌شود.

در عرفان ابن عربی همت با خلاقیت (آن هم به معنای خاصی که خلقت را با تجلی پیوند می‌دهد) ارتباط دارد و در واقع عملکرد این فعل قلبی دارای دو جنبه است: یکی مربوط به تأثیر آن بر پدیده‌هایی است که امروز عمدتاً آنها را با نام «پدیدارهای فرا روان‌شناختی» می‌شناسیم و دیگری مربوط به نوعی درک و دریافت عرفانی است که «ذوق» نام دارد.

در مورد کارکرد نخست باید گفت که هر انسانی دارای قوه‌ای به نام قوه خیال است که با استفاده از آن می‌تواند هر صورتی را که اراده کند، در عالم خیال خود بیافریند. آفریده‌های خیال در این صورت، وجودی خارج از این قوه مدرکه ندارند و صرفاً در صقع خیال فرد ظهور و حضور دارند و این امری است که بین همه افراد انسانی مشترک است. به سخن شیخ: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما لا وجود له الا فیها وهذا هو الامر العام» [فیصری ۱۳۷۵: ۶۳۱]. ولی شیخ می‌گوید که عارف به یمن خیال خلاق خود می‌تواند منشأ ایجاد اموری شود که در خارج از قوه متخیله نیز دارای وجود و ظهورند. اینها دو مصداق از «خلق» هستند که هر کدام مرتبه‌ای از آن به شمار می‌آیند. البته با عنایت به این امر که اصولاً خلق در عرفان ابن عربی به معنای خلق از عدم نیست بلکه صرفاً به معنای تجلی و ظهور است. تجلی و ظهور امری در یکی از مراتب هستی که پیش از آن در غیب عالم موجود بوده است.

قسم اول از خلاقیت خیالی اگر با تأثر از خیال مطلق همراه باشد، ممکن است به اطلاع برخی حقایق و صور لوح محفوظ نیز بینجامد و اگر به واسطه تصرفات و اختلالات نفس دچار انحراف شود، چنین امکانی را نخواهد داشت. ولی در قسم دوم، خیال خلاق عارف که در خدمت همت قرار گرفته با تمرکز قدرت خود بر خلق اشیاء، می‌تواند در جهان خارج نیز منشأ تغییر شود. اگر قلب آینه است و خداوند صورت خود را به نسبت قابلیت قلب در آن ظاهر می‌کند، صورتی هم که قلب در خارج از قوه خیال ایجاد می‌کند، صورتی خارجی و در واقع عینیت بخشیدن به یک مخلوق خیالی است. و العارف یخلق بهمته مایکون له وجود من خارج محل الهمه [آشنیانی ۱۳۷۰: ۴۹۲].

این خلاقیت همت چه تحلیل وجودشناختی دارد؟ کلید این تحلیل را باید در مراتب یا حضرات یا تنزلات وجود در نظریه ابن عربی جستجو کرد. تنزلات یا حضرات وجود به منزله

تشخیصات یا قیود هویت الهیه در مظاهر اسماء الله‌اند. این حضرات به ترتیب از عالی به دانی عبارتند از حضرت تجلی ذات، حضرت تعینات روحیه، حضرت تعینات نفسیه، حضرت عالم مثال، عالم صور مجرده و نهایتاً حضرت عالم شهادت. بین این حضرات روابطی وجود دارد و هر مرتبه‌ای رقیقه و نازله مرتبه مافوق خود است؛ چنان‌که مراتب عالیه حقیقت مرتبه مادون خود به شمار می‌آیند.

آنچه بین همه مراتب مشترک است، این است که در تمامی آنها ارتباط حق و خلق تکرار می‌شود و هر مرتبه‌ای نتیجه نکاحی است که از این امر حاصل می‌آید [کرین ۱۹۶۹: ۲۲۵]. هرچه در عالم محسوس وجود دارد، انعکاسی و رقیقه‌ای از موجودات عالم مثال است و هرچه در عالم مثال انعکاسی از عالم فوق آن، تا برسد به اموری که نخستین تعینات ذات الهی به شمار می‌آیند. پس هر چیزی که بر حواس ظهور کند صورت یک امر مثالی در عالم غیب است.

وقتی ابن عربی می‌گوید که عارف با همت خویش خلق می‌کند، منظورش آن است که عارف سبب ظهور چیزی در عالم محسوس می‌شود که در مرتبه پیشتر و در حضرت بالاتری وجود داشته است. در واقع عارف با توجه تام قلبی یعنی همان همت، بر صورت شیئی که در یکی از حضرات مافوق موجود است، احاطه تام می‌یابد و این احاطه، مادامی که توجه ادامه داشته باشد، سبب ابقا صورت در حضرت مورد نظر عارف می‌شود.

از نظر محیی‌الدین ابن‌امر نیز خود دارای مراتبی است. به این معنا که اگر عارف، جامع برخی حضرات باشد، تنها می‌تواند عامل حفظ صورت در همان حضرت یا حضرات باشد (البته مادامی که از حفظ آن صورت غفلت نکرده است)، ولی اگر ضابط و جامع همه حضرات باشد (اعم از آنکه مراد از حضرات، حضرات خمس کلیه از عالم معانی و اعیان ثابته، عالم ارواح، عالم مثال، عالم شهادت و عالم انسان کامل باشد، یا مراد از آن حضرات علوی سماوی و سفلی ارضی و غیر آنها باشد) همت او سبب خلق هر صورتی در هر یک از حضرات که باشد، آن صورت در سایر حضرات هم محفوظ خواهد ماند، هرچند که عارف از سایر حضرات غافل باشد. قیصری علت این امر را چنین بیان می‌کند:

اگر همت عارف حافظ صورتی از صور در حضرتی از حضرات علوی باشد، آن صورت در حضرات سفلی هم محفوظ خواهد ماند؛ زیرا

حضرات علوی روح حضراتِ علوی‌اند، و اگر همت عارف حافظ صورتی از صور در حضرتی از حضراتِ سفلی باشد، آن صورت در حضراتِ علوی هم محفوظ خواهد ماند؛ زیرا وجود معلول مستلزم وجود علت است و وجود صورت دلیل وجود معناست، حتی اگر همت عارف از آن صورت علوی غافل باشد. زیرا بین حضرات تطابق وجود دارد. آری اگر شخص کامل از آن صورت در جمیع حضرات غفلت کند و به غیر آن مشغول شود، آن صورت منعدم خواهد شد. ولی غفلت از جمیع حضرات برای احدی ممکن نیست، اعم از اینکه کامل باشد یا غیر کامل... و این سخن را در نمی‌یابد مگر کسی که فی نفسه قرآن باشد، یعنی کتاب جامع همه حقایق، که در این صورت اگر به جامع بودن خود علم پیدا کند و از کتاب حقیقت خود که نمونه عالم کبیر است، همه کلمات الله را که حقایق تفصیلی عالم هستند بخواند، جمعیت هر یک از حضرات را نسبت به عوالم مادیون نیز خواهد دانست [قیصری ۱۳۷۵].

همین تبیین با اندکی اختلاف در شرح فصوص الحکم جندی نیز آمده است [جندی ۱۳۶۱]:

[۳۷۶]. ولی بیان قیصری جامعتر و منظمتر است. *فلسفاتی و طاعات فرنگی*  
جنبه دوم از کارکرد همت مربوط به ذوق یا علم قلب است. این معنای دوم را شیخ در یکی از رسائل خود به نام **مواقع النجوم** مطرح کرده است [کرین ۱۹۶۹: ۲۲۷، ۳۶۳]. در این رساله همت به عنوان علتی مطرح شده که سبب می‌شود خداوند اشیای خاص را بیافریند، گرچه خود همت خالق چیزی نیست. این در واقع به یک معنا تعمیم کارکرد قوه همت است و به این تعبیر همت، قوه‌ای مختفی است که علت جمیع حرکات و تغییرات در عالم است. به قرینه «قرآن بودن» که در عبارت منقول از قیصری نقل کردیم که صاحب همت عالیه را به منزله قرآنی می‌دانست که حقایق کتاب تکوین در آن نقش بسته است. اینجا هم می‌توانیم همت را منطبق و مطابق با فنا بدانیم. البته روشن است که فنا در اینجا به معنای انعدام و نابودی نیست، بلکه فنا به معنایی است که همراه بقا و قرین با آن فهم می‌شود. در حال فنا که بر اثر تمرکز تام قلب و به عبارت دیگر مصروف شدن همت سالک بر استغراق در مشاهدات جمالی و جلالی به دست می‌آید، عارف

یا سالک به تجربه اتحاد با معروف یا مسلوک‌الیه دست می‌یابد و از همین رو اوصاف و افعال الهی را می‌توان منسوب و منتسب به او دانست، از جمله صفت خلاقیت را. اینجاست که فنا از اوصاف بشری و جلباب طبیعی ملازم با بقاء به اوصاف و صفات الهی است و عارف در این صورت همان واسطه‌ای است که قدرت خلافة الهی با آن به منصه ظهور و تجلی می‌رسد.

شیخ بر آن است که هیچ‌کس به جز صاحب همت، قابلیت شناخت حقیقت وجود را ندارد و این همان جنبه دوم کارکرد همت است که با تمرکز قلب به عنوان ابزاری که امکان تحصیل علم حقیقی به اشیاء را فراهم می‌آورد، فعلیت می‌یابد. چنین علمی برای عقل دسترسی‌ناپذیر است. و همین نوع آگاهی است که از آن با عنوان «ذوق» یاد می‌کند. «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرًا لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ» [ق: ۳۷]. واجد بودن چنین علم قلبی به معنای ادراک تقلیبات الهی و به معنای ادراک و شهود ذات در مظاهر و مجالی مختلف جهان کثرات است و این نیز بصیرتی است که با بنیاد و اساس هستی تناسب و تطابق دارد. عارف همان کسی است که القاء سمع می‌کند و شهید است. یعنی نسبت به آنچه ادراک می‌کند شهود مستقیم دارد. «القاء سمع» تمثیل کارکرد قوه خیال در مراتب هستی است [کرین ۱۹۶۹: ۲۳۱]. قابلیت شهود عارف او را از حدود و ثغور مطرح در جزمهای دینی رها می‌کند و در واقع به سرو حقیقت این حدیث نبوی می‌رساند که «اعبد الله کانک تراه»، و این یعنی شهود «صورت الهی» با خیال خلاق.

همین کارکرد خلاقانه همت به عقیده مفسران عارف مشرب قرآن به اصف بن برخیا در مجلس سلیمان این امکان را داد که در آئی تخت بلقیس ملکه صبا را در محضر پیامبر الهی حاضر کند و در واقع با همت خویش سبب انعدام آن در سبا و موجود شدنش در بارگاه سلیمانی گردد که این خود یکی از مصادیق خلق به همت است.

به گفته کاشانی: اصف بن برخیا همراه با انواع علمی که در اختیار داشت، مؤید از ناحیه پروردگار نیز بود و از عالم قدرت به اذن و تأیید خداوند به او اعانت می‌شد و خدا به او قدرت تصرف در عالم کون و فساد را به واسطه همت و قوت ملکوتی اعطا کرد و او در تخت بلقیس به این نحو تصرف کرد که صورت آن را در سبا از ماده خلع نمود و نزد سلیمان ایجاد کرد... و این تصرف ناشی از کمال علم به خلق جدید بود و فیض وجود و نفس رحمانی دائماً در جمیع اکوان سریان و جریان دارند؛ مثل آب جاری در نهر که متصلاً و دائماً تجدد می‌یابد، تعینات وجود حق



در صور اعیان ثابتۀ در علم قدیم نیز دائماً و متصلاً تجدید می‌شوند؛ به نحوی که تعیین اول وجودی از برخی اعیان در برخی مواضع خلع می‌شود و تعیینی که در پی آن و در موضع دیگر می‌آید به آن متصل می‌شود و این جز ظهور عین علمی در موضع دوم و مخفی شدن آن در موضع اول نیست و عین شیء هم در علم و هم در عالم غیب به حال اصلی خود باقی است [کاشانی ۱۳۷۹: ۷۱۸]. شیخ در *نقش الفصوص* همین رأی را اختیار کرده است [جامی ۱۳۷۰: ۲۲۰].

این عارف به اسرار علوم الهی که به او علمی از لوح محفوظ و کتاب تکوین اعطا شده و به صور اعیان اشیا در عالم ربوبی عالم شده بود، توانست با قدرت همت خویش و توجه تام ربانی خود سبب انعدام و ایجاد صورتی از صور اعیان عالم حس در دو موضع مختلف شود و در واقع با علم به تجدد امثال و حقیقت خلق مدام مظهر اسم خلاق شده و خلاقیت را در خود متجلی سازد.

شیخ در *فصوص* و *نقش الفصوص* در چند موضع به تجلی همت در احوال و افعال انبیا اشاره دارد و برخی از آیات قرآنی را نیز با ارجاع این معنا تأویل می‌کند. مثلاً در تأویل این آیه: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ ضَعْفٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ ضَعْفٍ قُوَّةً ثُمَّ جَعَلَ مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ ضَعْفًا وَشَيْبَةً» [روم: ۵۴]، می‌گوید که ضعف اول در این آیه از نظر عوام و خواص ضعف مزاج است. قوه اول هم در نظر عموم قوه مزاج است و در نظر خواص قوه حال را هم شامل می‌شود و شیخ جامی در تفسیر قوه حال می‌گوید که منظور از آن همان قوه‌ای است که مقتضی تصرف و تأثیر در عالم است با همت [جامی ۱۳۷۰: ۲۰۶].

در تبیین احوال زکریا(ع)، و حامل شدن همسرش در سنین کهولت و پیری یحیی را که مظهر اسم جلال الهی و به بیان قرآن «حضور» بود نیز از آثار همت پدرش در او می‌داند و می‌گوید:

اثرت فيه همة ابيه لما اشرب قلبه — اى قلب ابيه زكريا —  
من حب مريم. فان اول الاسباب فى وجود يحيى استحسان ابيه عليه  
السلام حال مريم. فتوجه بهمه ملتجئاً الى ربه بدعائه: فاستجاب له ربه  
ورزقه يحيى عليه السلام [جامی ۱۳۷۰: ۲۵۵].

در ماجرای موسای کلیم(ع)، نیز می‌گوید که چون موسی در طلب آتش روانه شد و استجماع همت بر تحصیل آن گماشت و به تمام قوی متوجه تحصیل مطلوب، شد خداوند به او رسالت

و کلام و امامت را اعطا کرد؛ زیرا تمامی همت خویش را مجتمع در آن کرد و از اینجا دانسته می‌شود که اجتماع قوا و خواطر موثر است و این همان فعل به همت است [جامی ۱۳۷۰: ۲۷].

شیخ در موضعی از فتوحات حتی بر این نکته تأکید می‌کند که صاحب همت اگر مرید باشد، چنانچه بر مراد و شیخ خود توجه و عنایت تام پیدا کند، می‌تواند سبب بروز و ظهور احوال و خصوصیات در شیخ شود و با هم خود در او نحو تصرفی بنماید.

ولها [الهمة] من القوة بحیث ان اها - اذ اقامت بالمرید - اثر فی الشیوخ الکمل، فیتصرفون فیهم بها [ابن عربی بی‌تاج ۲: ۵۲۶].

شیخ از این نیز پیشتر می‌رود و می‌گوید که اثر این همت در الهیات، سخن خداوند است که فرمود: «من ملازم ظن بندهام به خود هستم، پس ظن خویش را به من نیکو کند». پس اگر کسی همت خود را بر این مجتمع سازد که کسی جز خدا گناهان را نمی‌آمزد و رحمت او همه چیز را دربر گرفته است، بدون شک و تردید خود او نیز مورد رحمت الهی قرار می‌گیرد [ابن عربی بی‌تاج ۲: ۵۲۶]. یعنی اینکه عنایت تام و توجه تمام به رحمت الهی سبب ظهور رحمت در نفس شخص می‌شود و او با همت خویش به ایجاد رحمت در مکمن نفس خود توفیق می‌یابد و مظهر رحمت الهیه می‌گردد. در اینجا شیخ یادآوری می‌کند که صاحب همت باید به متعلق همت خود آگاهی و شناخت داشته باشد؛ که اگر همت به امر محال تعلق بگیرد، وبال آن به صاحب همت بر خواهد گشت و اگر به آنچه محال نیست تعلق یابد، ناگزیر آن امر واقع خواهد شد و از همین جاست که اگر کسی بر این امر همت گمارد که خدا به برخی اعمال بندگان علم ندارد، خداوند با همان اعمال او را عذاب می‌کند و ظن سوء او سبب هلاکش می‌گردد. به عقیده شیخ آثار و نتایج همت از این هم بیشتر و پیشتر است، ولی او در اینجا می‌گوید که این مسأله را نمی‌توانم به نحو مستوفی بیان کنم و حقش را ادا نمایم؛ زیرا هم خود مسأله وسعت فراوان دارد و هم در اینجا مسائلی مطرح است که «لا ینبغی ان یقال و لا یداع، غیر ان لها النفوذ اذا وجدت» [ابن عربی بی‌تاج ۲: ۵۲۷].

به ترتقی نَحْوِ الْمَعَالِي الرَّفِيعَةِ  
عليه صُعُودُ الرُّوحِ نَحْوِ الْحَقِيقَةِ  
فِي السَّحْرِ اُولَى ثُمَّ اُخْرَى بِقَدْرَةِ

لَنَا فِي ذُرَى الْعُلْيَا جَوَادٌ مَقْدَسٌ  
يُسْمَى بِرَأَقِ الْعَارِفِينَ إِلَى الْعُلَى  
لَهُ مِنْ ضِيَاءِ الْحَقِّ عَيْنَانِ كُحْلًا

## أَلَا أَنَّهُ نُورٌ مِّنَ اللَّهِ مُنَزَّلٌ

## تَسْتَرِّ لِلْإِنْسَانِ فِي اسْمِ هَيْمَةَ

[جیبلی ۱۹۷۵: ۳۴]

## منابع

- آشتیانی، سید جلال الدین. (۱۳۷۰). شرح مقدمة قیصری بر فصوص الحکم. تهران: امیرکبیر.
- ابن عربی، محیی الدین. (بی تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دارصادر، ۴ ج.
- ابن منظور، جمال الدین ابوالفضل. (۱۴۱۲). لسان العرب. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی و دار احیاء التراث العربی.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۷۷). رسائل فارسی. تصحیح: محمد سرور مولایی. تهران: قومس، ۲ ج.
- جامی، عبدالرحمن بن احمد. (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح الفصوص. مقدمه و تصحیح و تعلیق: ویلیام جیتیک. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه).
- الجندی، مؤیدالدین. (۱۳۶۱). شرح فصوص الحکم. به کوشش سید جلال الدین آشتیانی. با همکاری دکتر غلامحسین ابراهیمی دینانی. مشهد: دانشگاه مشهد.
- الجبلی، عبدالکریم بن ابراهیم. (۱۹۷۵). الانسان الكامل فی معرفة الاواخر و الاوائل، بی جا: دارالذکر.
- عطار نیشابوری، فریدالدین محمد. (۱۳۷۷). تذکرة الاولیاء. تهران: بیمان.
- فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب. (۱۹۹۱). القاموس المحيط. بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۴ ج.
- قیصری، محمد داود. (۱۳۵۷). رسائل قیصری. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. مشهد: بی نا.
- ———. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق. (۱۳۷۰). اصطلاحات الصوفیه. تحقیق و تعلیق: محمد کمال ابراهیم جعفر. قم: افسست بیدار.
- ———. (۱۴۱۳). شرح منازل السائرین. تصحیح: محسن بیدارفر. قم: بیدار.
- ———. (۱۳۷۹). مجموعه رسائل و مصنفات. تصحیح: مجید هادیزاده. تهران: مرکز نشر میراث مکتوب.
- Corbin, Henry. (1969). *Creative Imagination*. translated: Ralph Manheim. Princeton University Press.



پروشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی