

که اتفاقاً در سهروردی از تمایز ذاتی ماهیتها و وجودها که از حیث این مسئله این تمایز  
نسبتاً او و منبر یادآور این تمایز است و این تمایز را با تمایز وجودی که بعداً

## عزیز نسفی و بحث ماهیت و وجود<sup>(۱)</sup>

زمنه را دقیقاً برای «الذات» و «الوجود» و «الاعتقاد» و «الاعتقاد» به راستی و  
در این بحثها، به خصوص «الذات» و «الوجود» و «الاعتقاد» و «الاعتقاد» (۲)

ترجمه حسن لاهوتی

دانشگاه آزاد اسلامی، واحد مشهد  
در این بحثها، به خصوص «الذات» و «الوجود» و «الاعتقاد» و «الاعتقاد»

## چکیده

شیخ عزیزالدین نسفی، دانشمند قرن هفتم هجری قمری، از متفکران مستقلی  
است که انواع مختلف «وحدت وجود» را، به صورتی نظام مند، از یکدیگر متمایز  
ساخت؛ حال آنکه یکی از این انواع دقیقاً موافق مکتب وحدت وجود ابن  
عربی نیست.

هدف از این مقاله معرفی آراء شیخ عزیزالدین نسفی است درباره هر دو  
مکتب «اصالت وجود» و «اصالت ماهیت». به این منظور، نویسنده دانشمند درباره  
شش سالک بی نام و نشان کتاب التزئیل و نیز سه طایفه‌ای سخن می گوید که نسفی  
در کتاب کشف الحقایق خود نظرات آنها را نقل کرده است. همچنین به نظرات

نسفی درباره عوالم سه گانه کائنات، چنانکه در کتاب الانسان الكامل وی  
آمده است، اشاره می کند و می گوید: «نسفی عالم جبروت را عالم قوه و ذات (ماهیت،  
ذات) و عوالم ملکوت و ملک، یعنی عوالم معقول و محسوس را همان «عالم وجود»

1. In consciousness and Reality; studies in memory of toshihiko Izutsu, tokyo, 1998.

۲- Herman Landolt، استاد انستیتوی مطالعات اسلامی در دانشگاه مک گیل، مونترآل،

یا «وجود خارجی» می‌داند.

این مقاله با نقل قطعه‌ای از کتاب کشف الحقایق، که با موضوع مقاله

ارتباط دارد، پایان می‌پذیرد.

(۷) امتیازی که ابن سینا بین ماهیت و وجود قائل شده و مشهور است، شاید یکی از مهمترین وقایع تاریخ فلسفه دوران میانه مسیحیت و اسلام باشد. همچنان‌که معلوم همگان است، تفسیرها و انتقادات گوناگونی که درباره این تمایز به عمل آمد، خاصه تفسیرها و انتقادهایی که ابن رشد و هم‌روزگار وی در مشرق زمین، سهروردی، مطرح ساختند، بر تعالی بیشتر فلسفه مسیحیت مغرب زمین و اسلام مشرق زمین تأثیر بسیار نهاد.

شاید، دیگر در روزگار ما نیازی به بیان این واقعیت نباشد که سنت فلسفه اسلامی، هر چند از انتقادات تند غزالی، که یکی از متقدمین نسل دانشمندان مسلم بود، ضربه مهلکی دید؛ اما، در اصل به شکرانه وجود سهروردی، نه تنها زنده ماند، بل به کمال گران قدر و پراهمیت فرهنگی خاص خود، به خصوص در ایران و عالم تشیع، دست یافت. آثار هانری کوربن (*Henry Corbin*) که بر تحقیقات بعد از خود تأثیر بسیار داشت، نیز آثار سید حسین نصر، فضل الرحمان و توشیهیکو ایزوتسو (*Toshihiko Izutsu*) این واقعیت را چنان که باید و شاید به اثبات می‌رساند. همچنین تعداد بسیار زیاد و شگفت‌انگیز مطالعات اخیر، رساله‌ها و پایان‌نامه‌های تحصیلی که درباره سهروردی، ملاصدرا و دیگر متفکران مهم ادوار اخیر نوشته شده است، اثبات می‌کند که تلاشهای آنان بی‌ثمر نبوده است.

یکی از نکات مورد نظر پروفیسور ایزوتسو در تحلیل فلسفه اسلامی، مطرح ساختن این نظر بود که فلسفه اسلامی در اصل متعلق به نوعی از فلسفه «شرق» است که در نهایت مبتنی بر ادراک عارفانه از وجود است نه بر تمایز ماهیات. این نظر، از دیدگاه فلسفه اشراقی سهروردی، ظاهراً به مفهوم آنست که می‌توان درباره این عقیده قدیمی که فلسفه اسلامی را، بالاصاله، قابل به «اصالت ماهیت» می‌داند و نه «اصالت وجود»، تردید روا داشت. البته، ایزوتسو خودش بی‌درنگ قبول می‌کند

که انتقادتند سهروردی از تمایز ذاتی ماهیت با وجود، که از روی اشتباه به ابن سینا نسبت داده، در واقع او را واداشته است تا قائل به «اصالت ماهیت» شود که بعدها ملاصدرا به این سبب از او انتقاد کرد. با این وصف، سهروردی عارف، در حقیقت، زمینه را دقیقاً برای «انقلاب اصالت وجودی» ملاصدرا مهیا ساخت. به راستی، همچنان که پروفیسور ایزوتسو استدلال می کند، بعید است که مراتب حقیقت نور سهروردی چیزی جز «مراتب تشکیک وجود» ملاصدرا باشد.<sup>(۱)</sup> در این باره نیز، شایان توجه آن که خود سهروردی حتی در آثار به اصطلاح مشائی خویش لفظ «وجود» را نه به معنی معقول ثانوی، بل که دقیقاً به همان نحوی به کار می برد که در مقام فردی اشراقی از حقیقت «نور» سخن می گوید.<sup>(۲)</sup>

مقاله حاضر مستقیماً نه بر سهروردی نظر دارد و نه بر ملاصدرا؛ بل که به دنبال آنست که نظیر همین بحث را درباره متفکر مبتکر دیگری مطرح سازد که در قرن ۱۳/۷ در ماوراءالنهر و ایران می زیسته و در این اواخر به نام یکی از نمایندگان خاص «فلسفه اصالت ماهیت» مورد توجه قرار گرفته است<sup>(۳)</sup> و عزیز نسفی نام دارد. نسفی که کتابهایش را منحصراً در ایران و به بیانی بسیار ساده نگاشته، البته در بین دانش پژوهان فلسفه اسلامی بسیار کمتر از سهروردی و ملاصدرا مشهور است. با این حال، دانش پژوهان عرفان اسلامی علاقه مندند که وی را اشاعه دهنده «مکتب وحدت وجود» ابن عربی بدانند. البته این تصور نیاز به استدلال دارد و در

۱- رک: Izutsu, "The Fundamental Structure of Sabzawari's Metaphysics" در شرح غررالفوائد یا شرح منظومه، تصحیح م. محقق و ت. ایزوتسو، تهران ۱۹۶۹، ص ۶ به بعد؛ که در کتاب *The Concepts and Reality of Existence*, Tokyo, 1971 دوباره چاپ شده است.

۲- از جمله، تلویحات، در کتاب: *Opera Metaphysica et Mystica*, ed. Henricus Corbin, 1, Bibliotheca Islamica, 16a, Istanbul, 1945, 116.

3. Parviz morewedge, *Essays in Islamic philosophy, the ology, and mysticism*, Department of philosophy, Suny at one onta, 1995, 22-98.

جای دیگر هم سعی کرده‌ام ثابت کنم<sup>(۱)</sup> که نه تنها «مکتب وحدت وجود» ابن عربی محلّ گفت و گو است، بل که شخص نسفی در واقع اولین کسی بود که به صورت روش مند انواع گوناگون «مکتب وحدت وجود» را از یکدیگر متمایز ساخت، و در حالی که هیچ یک از این انواع دقیقاً با مکتب ابن عربی موافق نیست. نسفی از راه تواضع دانش خود را بازتاب دانش شیخ خود، سعدالدین حمویه، می‌خواند و او از آشنایان ابن عربی و صدرالدین قونوی بوده است؛ اما نسفی، بواقع متفکری مستقل و دانشمندی آشنا به سنتهای عقلی گوناگون از جمله طب و فلسفه، بوده است. علاوه بر این، به یقین شایان ذکر است که نسفی هر چند نسبت به متفرعات آراء اسلامی و حتی نسبت به آراء دور از شائبه غیراسلامی، از قبیل برخی صور هندی «وحدت وجود»، به صراحت همفکری نشان می‌دهد، ولی هرگز از دایره شگفت‌انگیز اندیشه اسلامی - ایرانی خویش پای بیرون نمی‌نهد. او را مانند اخوان الصفا یا غزالی در مشکلات الانوار، می‌توان نوعی محقق مسائل ظاهری آراء مذهبی و فلسفی بشمار آورد؛ چون در چند اثر خود سعی دارد تا از همه جهان بینی های متصور، توصیفی نظام مند به عمل آورد و آنها را بر طبق خصوصیات اصلی آنها دسته بندی کند. به این ترتیب، در کتاب التنزیل خود، که هنوز به چاپ نرسیده است<sup>(۲)</sup> جهان بینی های شش سالک بی نام و نشان، از آراء مربوط به تکوین گرفته تا وحدت وجود، را مطرح می‌سازد. نسفی می‌گوید که هر یک اینها یکی از «منازل» اولیاء را نشان می‌دهد؛ اما هیچ یک از آنان به تنهایی صاحب حقیقت تام نیست. وی، تقریباً به همین روش، در کتاب اصلی خود، کشف الحقایق<sup>(۳)</sup>، در باره آراء سه طایفه مختلف «اهل شریعت»، «اهل حکمت» و «اهل وحدت»، که هر یک

1. "Le Paradoxe de la face de dieu": Aziz-e-Nasafi (VII/XIII) Siecle) et le monisme esoterique" de l'Islam", in *Studia Iranica*, 25, 2, (1996), 163-192.

ارجاعاتی را که در این جا نیامده است، می‌توان در این مقاله دید.

۲- نویسنده این مقاله نسخه‌ای از آن را تصحیح و برای چاپ آماده کرده است.

۳- تصحیح دکتر احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۴۴.

از این سه خود، به دو گروه منقسم می‌شود، به بحث می‌پردازد. طایفه اول شامل اهل سنت و اهل شیعه و طایفه دوم شامل فلاسفه سنتی (یعنی پیروان ابن سینا) و اهل تناسخ است؛ اما دو گروه متعلق به طایفه سوم ظاهراً با دو نوع از اهل تصوف موافق می‌آید که شاید همان دو نوعی باشند که نویسندگانی بسیار متأخر آنها را سخت از یکدیگر جدا ساخته و پروفیسور ایزوتسو در آن باره به مطالعه پرداخته<sup>(۱)</sup> و آنها را صوفیان غافل (*ignorant*) و صوفیان بزرگ (*great*)، از زمره آن صوفیانی خوانده است که هم به وحدت وجود وهم به اتحاد موجودات قائلند. نسفی ایشان را، به ترتیب، «اصحاب نار» و «اصحاب نور» می‌نامد. این هر دو نوع از اهل وحدت، صرف «وجود» را فقط حقیقت می‌دانند؛ اما «اصحاب نار»، در واقع به نوعی شبه اهل وحدتند، زیرا بین حقیقت واحده وجود و عالم، که به عقیده ایشان دارای وجود واقعی نیست، تمایز اساسی می‌بینند: عالم، صرفاً، ظاهر وجود است، «خیال و نمایش است و وجود ندارد، الا وجود خیالی و عکسی و ظلّی و به خاصیت واجب الوجود این چنین می‌نماید همچون موجوداتی که در خواب و آب و مرآت می‌نمایند»<sup>(۲)</sup>؛ یعنی، به سبب خاصیت منحصر به خود واجب حقیقی است که هر چه غیر اوست موجود به نظر می‌رسد. بنابراین شاید بتوان گفت که این افراد شبه اهل وحدت به نحوی بر طریق قائلان به اصالت ماهیت می‌اندیشند؛ زیرا خود وجود را به صورت نوعی ماهیت برتر در می‌آورند که وجود را از هر چیز دیگری متمایز می‌سازد. برعکس، «اصحاب نور» نسفی بین حق تعالی و عالم، حقیقت و ظاهر، وجود و عدم به هیچ وجه این تفاوت را قائل نیستند. در نظر آنان، افراد موجودات، بصورت کل، صرفاً به سبب آن که موجودند، حقیقت وجودند. دشوار بتوان بنیادی‌تر از این قائل به «اصالت وجود» شد!

1. "The Fundamental Structure", 127F.

برابر صفحه ۲۶۳ به بعد متن عربی. نیز بنگرید: محمد تقی آملی، در الفوائد (= التعلیقه علی

شرح المنظومه)، تصحیح حسن المصطفوی، تهران ۲، ۱۳۷۷، ۸۷ به بعد.

۲- کشف الحقایق، تصحیح دکتر احمد مهدوی دامغانی، ۱۳۵۹، ص ۱۵۵.

با این حال، نسفی در برخی از نوشته‌هایش به واقع این‌گونه به نظر می‌رسد که گویی طرفدار «اصالت ماهیت» است. این مطلب در مجموعه رسائل او که با عنوان کتاب الانسان الكامل معروف است (و شاید که عنوان آن ساختگی باشد)، واقعاً مصداق دارد. این مجموعه را ماریجان موله (*Marijan Mole*) تصحیح کرده و شامل ۲۲ رساله و چند تقریر مختلف است.<sup>(۱)</sup> این کتاب، مانند اکثر آثار نسفی، به شیوه آموزشی ترتیب یافته است که مراتب مختلف ادراک، از علم ظاهر تا علم باطن را در بر می‌گیرد؛ و شایان ذکر آن‌که، مطالب مورد بحث قائل به «اصالت ماهیت» را در رساله‌های ۱۱، ۱۲ و ۱۳ موافق تقریرهای ۳، ۴ و ۵، که همه اینها بخش مربوط به «مجلد دوم» مجموعه رسائل اصلی را به وجود آورده است، می‌توان دید.<sup>(۲)</sup> بنابراین به‌طور مسلم می‌توان پذیرفت که این رساله‌ها مربوط به مرتبه عالی علم است و البته نه به عالی‌ترین مرتبه علم. موضوع محتوایی این رساله‌ها شناخت عالم هستی است؛ به عبارت دیگر درباره رابطه بین «عوالم» جبروت، ملکوت و ملک است، که نسفی در این جا به نحوی آنها را توضیح می‌دهد که به راستی نشان دهنده دیدگاهی توافلاطونی است؛ البته نه توافلاطونی خالص و محض. آنچه با بحث ما در این مقاله ارتباط پیدا می‌کند، آنست که نسفی بالاترین عالم از آن عوالم سه‌گانه، یعنی از جبروت را، همان عالم قوت و ماهیت (ماهیت، ذات) می‌داند؛ حال آن‌که عالم ملکوت و عالم ملک، به عبارت دیگر، عوالم معقول و محسوس توأم عالم «وجود»، یا به عبارت دقیق‌تر، وجود خارجی را تشکیل می‌دهند.<sup>(۳)</sup> نسبت به این عالم دوگانه وجود «خارجی» یا بالفعل، هر چند که این موجودات، حقایق و اشیاء هستند، عالم ماهیات و موجودات بالقوه فوق آن قرار دارد. حقیقت آنست که نسفی

۱- عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الكامل، تصحیح ماریجان موله، تهران، ۱۳۶۲؛ از این

پس = انسان.

۲- انسان، ۱۵۶-۱۸۳ و ۳۴۴-۳۸۸.

۳- از جمله، انسان، ۱۵۷ به بعد.

در این زمینه گاهی لفظ «حقایق»، و گاهی واژه «اشیاء» را ترجیح می دهد.<sup>(۱)</sup> همچنین، نسفی روشن می سازد که لفظ «شیء» مرجح است، زیرا موافق زبان قرآن و حدیث است؛ مثلاً ۱۲/۱۵: «وان من شیء الا عندنا ومانزله الا بقدر معلوم».<sup>(۲)</sup> علاوه بر این، وی توضیح می دهد که «شیء عامتر از وجود است، از جهت آن که شیء جزو وجود و عدم می تواند بود».<sup>(۳)</sup> این نکته آشکار می سازد که این اعیان در حقیقت دست کم به همان اندازه با مفهوم «الشیء الثابت المعدوم» در کلام معتزلی ارتباط پیدا می کنند که با «ماهیات» در فلسفه ابن سینا.<sup>(۴)</sup> همان گونه که همه می دانند، همین مطلب در مورد «الاعیان الثابتة» ابن عربی گفته شده است؛<sup>(۵)</sup> نسفی، در واقع، این اعیان ثابت را به وضوح همان «حقایق ثابتة» خویش می داند.<sup>(۶)</sup> بنابراین، دریادی امر، تنها به همین دلیل، اعتقاد نسفی به

۱- قیاس کنید، انسان، ۱۶۱ و ۳۶۵.

۲- انسان، ۳۵۵؛ قیاس کنید، همان، ۱۶۱؛ ۳۴۸.

۳- انسان، ۱۶۱؛ ۱۷۲.

۴- در باره این نظر کلامی، بنگرید به مقاله اساسی ریچارد م. فرنک، (Richard M. Frank)، به نام «المعدوم والموجود» در: MIDEOO، ۱۸۵-۲۱۰. درباره استدلالهای موافق و مخالف آن مخصوصاً بنگرید به:

Josef van Ess, *Die Erkenntnislehre des, Adudaddin al Ici*, Wiesbaden, 1966, 200.

در این جا باید خاطر نشان کرد که سهروردی (*Opera*, I, 200-203) به شدت این نظر را رد می کند؛ حال آن که نسفی آن را می پذیرد، البته صرفاً به صورت نظر اهل حکمت، نه اهل وحدت (بنگرید به یادداشت ذیل).

۵- برای اطلاع از متون عالمانه مربوط به این موضوع، بنگرید به:

Egbert Meyer, "Ein Kurzer Traktat Ibn Arabi's Uber die A'yan at-tabita" in *Oriens* 27-28, (1981), 226-265, esp. 227f.

۶- انسان، ۳۶۴ به بعد.

«اصالت ماهیت» را باید به چشم قبول نگریست. با این حال، همچنان که قبلاً گفتیم، اعتقادی که هم‌اکنون خلاصه آن آمد، در واقع با پیشرفته‌ترین مراتب تعالیم نسفی مطابقت ندارد. نسفی، در کشف الحقایق، با اشاره به این که از آن سه طایفه اصلی، فقط دومین آنها، اهل حکمت، ماهیت را سابق بر وجود می‌دانند،<sup>(۱)</sup> یا آن را واسطه میان وجود و عدم می‌دانند،<sup>(۲)</sup> اما «به نزدیک اهل وحدت میان وجود و عدم واسطه نیست... از جهت آن که وجود با عدم نقیضانند... یعنی میان وجود و عدم منافات است»،<sup>(۳)</sup> از جهت آن که لفظ عامتر و مشهورتر از وجود نیست،<sup>(۴)</sup> این مطلب را روشن می‌سازد. علاوه بر این، حتی در رساله‌هایی از کتاب الانسان الکامل، که نسفی ظاهراً از سابق بودن ماهیت بر وجود جانبداری می‌کند، مخالف آن را هم به کنایه گوشزد می‌کند. مثلاً، اول از همه می‌گوید که عوالم سه‌گانه‌ای که قرار است از آن سخن بگوید در واقع مراتب یک وجودند: «تمام موجودات یک وجود است، و ملک و ملکوت و جبروت مراتب این وجودند».<sup>(۵)</sup> و در پایان در می‌یابیم که آنها «باهم» و نسبت آنها با یکدیگر نسبت «معیت» است،<sup>(۶)</sup> نه صدور نخستین مرتبه، «عالم تفصیل» است. همچنین حالت متغیر موجودات خارجی در پائین مرتبه‌ترین این عوالم سه‌گانه آنان را به حسب حقیقت صاحب پائین‌ترین مرتبه نمی‌سازد. درست

۱- کشف، ۳۹.

۲- کشف، ۳۳.

۳- کشف، ۳۴.

۴- کشف، ۳۰.

۵- انسان، ۱۵۹.

۶- انسان، ۳۷۶ به بعد. توجه کنید که نسفی، ظاهراً، «معیت» را از محمود اشنوهی (یا شمس

دیلمی) گرفته است. در این باره، رک: مقاله این جانب به نام: "Sakralraum und mystischer

Raum im Islam" در *Eranos* ۴۴، (۱۹۷۵)، ۲۳۱-۲۶۵، مخصوصاً ۲۶۱ به بعد.



برعکس، در حالی که هدف انسان آن باید باشد که اشیاء را چنانکه به حقیقت هستند، «کماهی»، چنانکه ماهیت آنهاست، ببیند؛ خداوند است که آنها را چنانکه به واقع وجود دارند، یعنی علی الظاهر، چنانکه بر حسب زمان تحول می یابند، می بیند؛ حق تعالی اشیاء را بر حسب وجودی که دارند مشاهده می کند و همین مشاهده است که «عین الیقین»، «احاطة عینی» خداوند را، در مقابل «علم الیقین»، «احاطة علمی» وی بر عالم «ماهیات»، به وجود می آورد.<sup>(۱)</sup> این اشارت اخیر، که اشارات تلویحی دیگری را نیز می توان بر آن افزود، در واقع شامل همان چیزی است که ظاهراً اختصاصی ترین نظریه خود نسفی است: آن نظر این است که وجود دائماً در حال پدیدار ساختن و اظهار خود است؛ نشو و نما می یابد مانند گیاهان از دانه تا گل - الا آن که وجود، برخلاف اشیاء، فی الواقع دارای «دانه» یا «ذات» نیست: بل که در حال انبساط و ظهور است، و به صورت کامل اشیاء که «یوم القیامه»، یا «وجه الله» یا «انسان کامل» نیز نامیده می شود، متجلی است.

این نظر استوار درباره «وجود» که از بعضی جهات حتی اساسی تر از نظر ملاصدرا به چشم می آید ظاهراً با باطنی ترین مراتب تعالیم نسفی مطابقت دارد. در کتاب الانسان الكامل، دومین رساله آخر این مجموعه (رساله بیست و یکم)، درست قبل از رساله آخر که در بیان بهشت و دوزخ است، اختصاص به این موضوع دارد. در کشف الحقایق، می گویند که یکی از تقریرات آن «خواص اهل حکمت» است، اما این تقریر تنها در خصوص ماهیت و وجود، امکان و فعل، نظام ظاهر و باطن، دانه و میوه است؛ و بنابراین نکته اصلی، یعنی، امتداد یا انبساط وجود را، که «نفس» یا «رب» هم خوانده می شود و البته تنها براهل وحدت معلوم است، در بر ندارد.

فصلی که در زیر نقل می شود، مطلبی است از کشف الحقایق که با همین موضوع ارتباط دارد:

بدان که اهل وحدت می گویند که هر چیز که در عالم موجود است او را سه

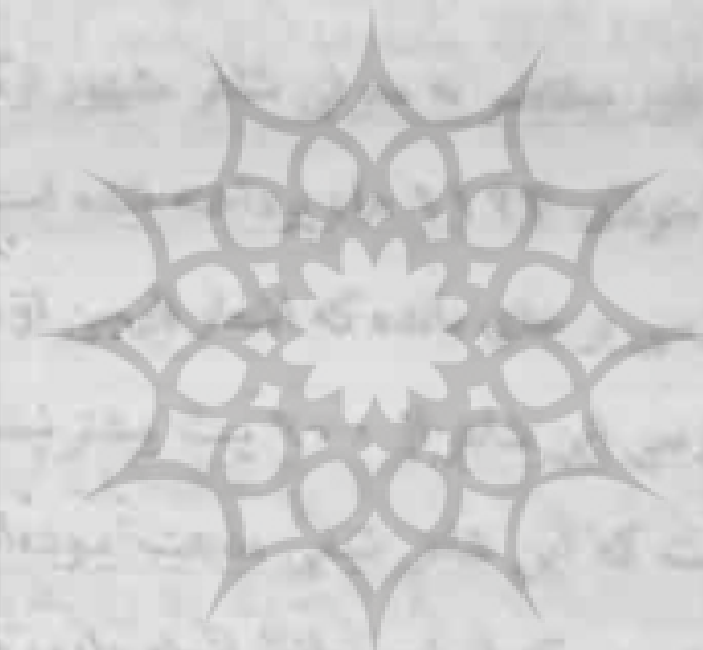
۱- انسان، ۳۶۸ (در سطر ۱۲ کلمه ضیعی را عینی بخوانید).

مرتبه و دو صورت است: مرتبه ذات و مرتبه وجه و مرتبه نفس و صورت جامعه و صورت متفرقه، از جهت آن که هر چیز که باشد از این خالی نباشد که در مقامی باشد که هر چه امکان می دارد که در آن چیز ظاهر شود در آن مقام جمله دروی به قوت موجود باشد، همچون بیضه و نطفه و جبه و این مقام را مرتبه ذات می گویند و صورت این مرتبه را صورت جامعه می خوانند و یا در مقامی بود که هر چه امکان می داشت در آن چیز ظاهر شود، در آن مقام جمله بالفعل موجود باشد؛ همچون انسان کامل یا درخت کامل و این مقام را مرتبه وجه گویند و صورت این مرتبه را صورت متفرقه می خوانند و امتداد و انبساط وجود را در این مراتب مرتبه نفس می گویند و مراد از امتداد، نشو و نما نیست که آن را حرکت جسم می گویند. مراد از انبساط، بسط وجود است که آن را مرتبه نفس می خوانند؛ و فرق بسیار است میان نشو و نما که حرکت جسم است و میان بسط وجود که مرتبه نفس است؛ از جهت آن که امتداد و انبساط وجود در مراتب چیزهاست و در میان افراد موجودات هست و نشو و نما جز مراتب چیزها نیست، و امتداد و انبساط نفس در این مراتب، استیلاء و استواری او / خداوند / است بر عرش؛ زیرا که مراتب هر چیز بعد از تمامی عرش است. پس عرش بر اقسام باشد و هر چند، مراتب تمام تر بود عرش بزرگتر و عظیم تر بود. این است / معنی / «قلب المؤمن عرش الله الاکبر». و این نفس را صاحب شریعت «رب» می گوید که هر دو یک معنی دارد. این است معنی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «من عرف نفسه فقد عرف الله». و این مرتبه نفس را که صاحب شریعت رب می گوید، فوق جمله مراتب است. و این مرتبه از اضداد و تقابل پاک و مقدس است و از اشکال و صور مبرا و منزّه است. لاجرم اهل حق و خیال را به این مرتبه راه نیست. ای درویش! معنی رب و نفس آن نیست که اهل شریعت و اهل حکمت دانسته اند. / و آن نیست که اهل نحو و لغت تفسیر کرده اند. تفسیر نفس و رب، امتداد و انبساط وجود در مراتب آن است؛ و معنی عرض آن نیست که اهل شریعت و اهل

حکمت / (۱) گمان برده اند / زیرا / که عرش عبارت از تمامی مراتب است و استوا بر دو نوع است: یکی از راه علم و ان الله قداحاطه بكل شیئی علماً (۲) و یکی از راه وجود که الا انهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیئی محیط. (۳)

باز استوای علمی بر دو قسم است: یکی به اجمال و یکی به تفصیل تا سخن

دراز نشود و از مقصد باز نمائیم.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

یوسف بن عبد اللہ زہرا برتقال جامع علوم انسانی (متوفای ۱۲۲۱ هـ)، شاعر مشهور ترکی است، از ترکان عثمانی؛ که دیوان ضخیمش به ترکی دارد. شعر ترکی او لطیف است و مورد قبول ادبا و دانشمندان ترکی این جانب، که از چند سال پیش به ترغیب فریضی برای نسخہ خطی فارسی کتابخانه دانشگاه ارسالا (مؤلف) سرگرم بودیم، نو قسم کار خود به دو نسخه در آن نسخہ خطی در خودم (۹) و عیناً خطی فرنیاً خطی همین است.

۱- کشف، ۳۹ به بعد، نسخه چاپی دکتر مهدوی بعضی افتادگیها دارد. این افتادگی را مترجم فارسی به قلم خود از روی متن انگلیسی به فارسی برگرداند، چون به نسخه مجلس دسترسی پیدا نشد و از جهت آن که با اصل تقریر شیخ عارف، نسفی، اشتباه نشود آن را داخل قلاب قرار داد.

۲- طلاق، ۱۲.

۳- سجده، ۵۴.