

تصوف در اسلام

- ۳ -

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وحدت وجود است ، وجود حقیقی بضمون آیات باهرات حق تعالی است حقایق ممکنه همان ظهور و تجلیات حقیقده که فی نفسها وجود ندارند و بواسطه تجلیات ذاتیه و صفاتیه حق موجود شده اند آیه کریمه «هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن» صریحاً وجود حقیقی را بحق منحصر می نماید .

حضرت ولایت مدار علی «ع» فرموده است: «توحیده تمییزه عن خلقه بینوئنه مع خلقه بینوئنه صفة لاعز له» حق بحسب صریح وجود از خلقی که تعیین آن صریح ذاتست متمیز است ولی تمیز حق و دوئی بودن با اشیاء مثل تمیز دو موجود میان از یکدیگر نمیباشد اگر دو وجود فرض شود که با یکدیگر تباین ذاتی داشته باشند در عرض یکدیگر واقع خواهند شد نه در طول یکدیگر . موجودی که از وجود دیگر فیض وجوداً خذ نموده و به تمام ذات مخلوق و مقاض و موهوب غیر است در وجود خارجی و باعتبار صریح ذات خود تابع صرف وجود علت و خالق و مفیض خود خواهد بود . وجود حق وجود اصلی و اصیل و وجود مخلوق تابع و مقاض و فرع و ظل وجود خالق خواهد بود نه آنکه در مقابل وجود علت خود بطور استقلال دارای وجودی اصلی و حقیقی باشد نوع مردم حتی اکثر اهل دانش و فهم از احاطه قیومیه حق نسبت با اشیاء غفلت دارند . در قرآن باین نکته اشارات لطیفی است «الانهم فی مرية من لقاء ربهم الا انه بكل شیئی محیط» ، «الا انه فی السماء اله و فی الارض آله» بعد از آنکه اهل

علم تصوف ظنیر سایر علوم در ابتدای تدوین مشتمل بود بر برخی از مسائل اعتقادی و ففیری و بعضی از مسائل و مباحث مربوط بعمل که از آن تعبیر بفرمان عملی یا علم اخلاق و سلوک مینمودند و می نمایند .

بعضی از افاضل گمان نموده اند اعتقاد بوحده و وجود اختصاص بفسفه داشته است آنهم برخی از مشارب فلسفی و افلاطونیان جدید ، مؤلفان فن عرفان بعد از مدتی مدید که عرفان رو باستکمال بوده است داخل در علم عرفان و تصوف شده است .

این عقیده چندان اساس محکمی ندارد عرفا اگر چه در ابتدای ظهور تصوف که منشاء اصلی آن قرآن مجید و گفتار اهل عصمت و طهارت در اسخان در علم و عالمان بیطون آیات قرآنیه و سوره الهیه ، اصطلاح وحدت وجود بمعنای متداول در آثار عرفا مذکور نبود کما اینکه در کتب فلسفی قبل از اسلام هم وحدت وجود بصورت مذکور در کتب متألهان از حکما و محققان از عرفای اسلامی موجود نبوده است ولی ریشه و اساس و شالوده آن در نصوص و ظواهر کتاب و سنت و اقوال کمال از اولیاء محمدیسن موجوده است .

وحدت وجود بمعنای صحیح «نه اقسام باطل آن که جهال از قلندران سوفیه بآن معتقد بوده اند و یا احیاناً در برخی از آثار وجود دارد» بدون شك مأخوذ از وحی است توحید حقیقی همان

سلوك علم توحيد را بصورت كتاب تدوين نمودند بتدریج نکات و دقایق مهمی مربوط بتوحید ذات و صفات حق و آثار او که توحید حقیقی منوط بمعرفت توحید در آثار و افعال حق اول «عز شأنه» میباشد چه آنکه مؤثر حقیقی در دار وجود واحد است و شریکی در افعال ندارد فهم توحید در افعال از عوامل علم عرفان و توحید است و حق این مسأله را قرآن کریم ادا فرموده است «وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم سيئة يقولوا هذه من عندك قل كل من عند الله فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا»

و فهم توحید حقیقی منوط بفهم این آیه مبارکه است که همه از اوست با حفظ این حقیقت که شرور بالذات منبث از حق اول و جل و علاء نمیشاند هیچ کتاب آسمانی با اندازه قرآن کریم با فشاری در نفی شرك با انواع و اقسام آن ننموده و توحید حقیقی را که همان وحدت وجود به معنای کامل و صحیح، آشکار ساخته است.

لذا عرفای اسلامی بهیچ مأخذی غیر از کتاب و سنت اعتنا ننموده اند و مسائل مربوط بمبدأ و معاد را براتب بهتر از حکمای الهی از مشاء و اشراق و رواقی و افلاطونیان جدید و سایر متصدیان بیان حقایق و معارف عهده دار شده اند. بنحویکه در این اواخر عرفان و تصوف فلسفه را در خود هضم نمود و بتدریج فلاسفه و حکمای الهی در صدد تطبیق مبانی عقلی با مبانی کشفی و ذوقی برآمدند و بتدریج نزاع حکیم و عارف بوجود ملاسدرای شیرازی و فلسفه او ختم شد و آراء عرفانی چنان رونق یافت که مبانی فلاسفه را تحت الشعاع خود قرارداد.

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

جمعی از مستشرقین و برخی از دانشمندان معتقدند که تصوف در اوائل ظهور اسلام همان زهد و اعراض از مشتهیات و اعتزال از دنیا و دوری از زخارف آن میباشد. اسلام عامل ظهور این اصل بود اما تطور و تکاملی که در تصوف بعدها ظاهر شد بنحوی که عرفای اسلامی مسائل عرفانی را بسبب اهل نظر از محققان فلاسفه

(۱) التصوف الاسلامی ط مصر ۱۳۷۰ هـ ق عقیقی ص ۳

تدوین نمودند این تکامل متأثر است از عوامل خارج از اسلام. یکی از فضلاء معاصر «قدس سره» گفته است (۱): «وقد اخذ نیکولسون بتفرقة التي وضعها «جولدسمیر» بین حرکتی الزهد و التصوف فی الاسلام، فارجع الزهد الى عوامل قویة داخل فی الاسلام نفسه. و الى انتشار الشعور باعتزال العالم والهرب من الدنيا وضجيجها و ویلاتها بین المسلمین فی القرن الاول و بین رأیه فی مدى تأثیر المسيحية و العوامل الاجنبية الاخری فی الزهد. و انتهى الى ان الزهد الاسلامی و لیدعوامل اسلامية فی صميمها»

بنا باعتماد این مستشرق و جمعی دیگر از دانشمندان ایرانی و عرب تصوف رایج بعد از قرن سوم هجری را معلول عوامل خارج از دین و شریعت اسلام میدانند. برخی از اروپائیهات صریح نموده اند که مهمترین و بارزترین این عوامل آراء افلاطونیان جدید و عقایدی که در مصر و شام تا عهد ذوالنون مصری و معروف کرخی شایع بود به اسانید تاریخی راجع بذوالنون و نشوونمای او در آن عصر و مأخذ افکار و عقاید او نیز آورده اند که مادر مباحث بعد مفصل نقل خواهیم نمود، بعضی ها معتقدند که ذوالنون بعلم حکمت و قواعد فلسفه یونانی احاطه کامل داشته است (۲)

نیکولسون در برخی از نوشته های خود بطور صریح تصوف را بعد از قرن سوم هجری متأثر بتمام معنی از عوامل خارج از اسلام نمیداند ولی عوامل خارجی را مؤثر در نضح عرفان و تصوف میدانند شاگرد او مرحوم عقیقی گفته است:

«و يلحظ نیکولسون رأیه فی هذه المسألة فی قوله: «اما فی القرن الثالث الهجری فقد ظهر التصوف فی صورة جدیدة تختلف تمام الاختلاف عن سابقتها (یعنی صورة الزهد) و هی صورة لا یمكن تفسیرها بانها نتیجة تطور لعوامل روحية من صميم الاسلام نفسه»

در موضع دیگر گفته است: «ولکنی علی یقین من اننا اذ انظرنا الى الظروف التاريخية التي احاطت نشأة التصوف بمعناه الدقیق استحجال علینا ان رد اصله الى عامل هندي او فارسی، لزم ان نعتبره و لیدأ لاتحاد الفكر اليونانی و الديانات الشرقية: او بعبارة و لیدأ و لاتحاد الفلسفة الافلاطونية الحديثة و الديانات المسيحية و المذهب الغنوصی...»

جمعی عرفا را در تصوف عملی و سلوک متأثر از فلسفه هندی فارسی میدانند و معتقدند بایزید بسطامی سخت متأثر از این

(۲) «التاریخ العام للتصوف و معالمه...» هیدلبرج سنة ۱۸۹۳

معنی بوده و با وجود او دلیل بر مدعای این دانشمندان است نیکلسون از این عقیده عدول نموده و میشود گفت قدری از این عقیده در اواخر عمر خود تنزل نموده است (۱) در مقاله‌ی در سنه ۱۹۳۱ در «دائرة معارف الدین والاخلاق» تحت عنوان «التصوف» نوشته صریحاً اعتراف نموده است که اسلام در بین عواملی که تصوف را بوجود آورده یکی از عوامل مهم است.

«وجملة القول ان التصوف فی القرن الثالث - شأنه فی ذلك شأن التصوف فی ای عصر من عصوره . قد ظهر نتيجة لعوامل مختلفة احدثت اثرها فی مجتمه : اعنی بهذه العوامل البحوث النظرية فی معنى التوحيد الاسلامی و الزهد و التصوف المسيحيين و مذهب الغوصية، و الفلسفة اليونانية و الهندية الفارسية ...» در مقاله دیگر جستجو نمودن عرفان و تصوف را در مکتب و مذهب واحد کار عبث میدانند و منشأ پیدایش آن را عوامل متنوع می‌دانند و تصدیق نموده است که کلیه این عوامل در زمینه عقاید اسلامی و تعلیمات قرآن و پیغمبر دست بدمت هم دادند و سبب ظهور تصوف باین صورت شدند.

نیکلسون در رد نظریه کسانی که تصوف را مشتق از اصل «هندی فارسی» میدانند و به مسلک خود استدلال کرده‌اند که آنهم خصائص تصوف اسلامی قول بوحده و وجود است، و قول بوحده و وجود از خصائص فلسفه و عرفان هندی فارسی است گفته است: وحدت وجود از خصائص تصوف اسلامی نیست و صوفیه اسلامی از ابتدای ظهور تصوف تا قرن سوم هجری بوحده و وجود قائل نبودند.

معتقدند حلاج قائل به «انا الحق» و بایزید قائل به: «سبحانی ما اعظم شأنی» و ابن فارض مصری که گفته است: «وفي الصحو بعد المحولم الك غیره و ذاتی بذاتی اذ تجلت تجلتي» و در جای دیگر گفته است: «انا هي» یعنی من حقیقت الهی‌ام و وحدت وجودی نبوده‌اند. معتقد است وحدت وجود از اختصاصات ابن عربی است و حقیقت مذهب وحدت وجود (۲) در تصوف اسلامی ظاهر نشد مگر

از «ابن عربی». اعتقاد بوحده و وجود بمعنای حقیقی جامع تنزیه و تشبیه هم معتقد حلاج بوده است و هم معتقد بایزید و سایر مشایخ عرفان قدس الله اسرارهم.

برطبق مبانی صریح دین اسلام وجود حقیقی حسی اول میباشد. حضرت موسی بن جعفر فرموده است «ان الله تبارك و تعالی لم یزل بالزمان و الامكان و هو الان كما كان ، لا یخلو منه مكان و لا یشتغل به مكان و لا یحل فی مكان» ما یكون من نجوى ثلاثة الا هو و ابعیهم و لا خمسة الا هو سادسهم، و لا ادنی من ذلك و لا اكثر الا هو معهم اینما كانوا» لیس بینهم و بین خلقه حجاب غیر خلقه، احتجب بغير حجاب محجوب و استتر بغير ستر مستور لاله الا هو الكبير المتعال، (۳)

معنای وحدت وجود بمعنای عالی و صحیح آنستکه وجود حقیقی کامل منحصر بحق است و حقیقت حق که وجود صرف است احاطه قیومیه بجمیع حقایق دارد. معنای احاطه قیومیه آنستکه حقیقت وجود محیط بر همه اشیا است بنحوی که از حیاطه وجودی علم و قدرت و اراده و ذات حق هیچ موجودی خارج نیست. فیض وجود حق ساری در جمیع حقایق است بنحویکه هیچ حقیقی از او خالی نیست اگر مرتبه‌ی از وجود فرض شود که حق در آن مرتبه موجود نباشد باید وجود او محدود بحدی باشد و وجود محدود دارای اندازه و حد و نفاذ است؛ لازمه این امر احتیاج و امکان ذات حق میباشد.

ولیکن احاطه اش احاطه قیومیه است و در باطن و ظاهر جمیع حقایق ظاهر و باطن و مقوم حقایق است، و چون احاطه قیومیه بر مکان و زمان دارد از سنخ زمانیات و مکانیات نیست تا مذهب بجمیت و حدوث شود، لذا امام علیه السلام فرمود «لا یخلو منه مكان ...» و فرمود «لا یشتغل به مكان...» از آنجائیکه وحدت حق وحدت اطلاقیه انبساطی است و اتصاف بوحده و عدیه محدود ندارد و منشأ وجود حقایق و پدید آورنده آنهاست و وحدت اطلاقیه حقیقی بهمه چیز احاطه حقیقی دارد امام

(۱) التصوف الاسلامی ابوالملاء عقیقی صفحه «ص ع»

(۲) در طی یکی از مقالات خود بنا بنقل شاکرد او مرحوم استاد دانشمند عقیقی «قدمه» گفته است: «وان كل الافكار التي وصفت بانها دخيلة علی المسلمین و ولیده ثقافة اجنبية غیر اسلامیه؛ انما هي وليدة الزهد و التصوف اللذين نشأ فی الاسلام و كانا اسلاميين فی الصميم...»

(۳) از طریق صدوق عروة الاسلام ابی جعفر بن بابویه قمی «رضی الله عنه» در کتاب توحید فی الحسن عن ابی بصیر من ابی عبدالله الصادق «علیه السلام» فلیات ط تهران صفحه ۳۱۳ و ۸۶ ق

بآیه شریفه استشهاد نموده است: «ما يكون من نجوى ثلاثة، الالهو را بهيم ولا خمسة الالهو سادسهم...» برای تسجیل و تاکید این معنی که احاطه اش احاطه قیومی و وحدتش وحدت اطلاقیه منزله از کثرت است حضرت باری تعالی در همان آیه میفرماید: «ولا ادنی من ذلك ولا اكثر، الالهو معهم اينما كانوا» چون احاطه حقیقت وجود با آنکه واحد است احاطه قیومیه و احاطه انبساطیه است و مقوم خارجی وجود اشیا است و مقوم وجود باید در باطن حقیقت و ذات مقوم تجلی نماید نزدیکتر از هر نزدیکی بحقایق است از طرف حق حجابی بین او و اشیا وجود ندارد حجاب وجود مجازی مخلوق و مفاض است فرموده است «احتجب بغير حجاب محجوب» محیط حقیقی محاط نمیشود و وجود قیوم و نور مطلق بحسب ذات ظاهرترین موجودات است «الله نور السموات والارض...» در حجاب عزت که همان وجود نا محدود و غیر متناهی باشد مستور است. اصل وجود محدود امکانی که قدرت احاطه بر وجود اطلاقیه حق ندارد حجاب بین حق و خلق است «تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز» بنا بر آنچه ذکر شد اصل حقیقت وجود محیط بر جمیع اشیا است و باعتبار فعل و قبض ساری در اشیا است، پس وجود حق باعتبار آنکه وجود صرف محیط بر جمیع فعلیات است در حجاب عزت و مسمار عظمت منزله از مخالطه با امکانات و وجودات ممکنات است، در عین حال سریان در جمیع حقایق دارد و اظهر از هر ظاهر و اقرب از هر قریبی است «وهو معكم اينما كنتم»؛ این همان وحدت وجودی است که حلاج معتقد بان است و از حق تمنای فناء در عین توحید دارد و وجود مجازی خود را مانع شهود حقیقت وجود میداند و میگوید:

بینی و بینك انبی ینا زعنی

فارفع بلطفك انبی من البین

بنا بر آنچه در معنای وحدت وجود بیان نمودیم ظاهر شد که حق اول وجود صرف محیط بر ممکنات، و ممکنات ظهور و تجلی و جلوه وجود او میباشد که متفرع بر وجود حقند و فیض وجود حق همان حقایق امکانیه اند که از جهت انتساب بحق واحدند و باعتبار خلطه با کثرات این فیض واحد متکثر است.

در قرآن مجید بوحدهت فعل حق که متفرع بر وحدت وجود است اشاره شده است «وما امرنا الا واحده» مراد از امر در این آیه

یا امر تشریحی است مثل امر بصلوة و زکوة و حج. بدون شك امر تشریحی متکثر است و واحد نمی باشد جمیع واجبات شرعیه با امر حق واجب میباشد و با آنکه مراد از امر، امر تکوینی است که همان ایجاد حق باشد چون حق اول عین جمیع کمالات وجودیه است آنچه که مدخلیت در ایجاد اشیا دارد عین ذات مقدس اوست و بصرف اراده سنیه خود حقایق وجودی را از مقام خفاء بمقام ظهور خارجی آورده است و محتاج باراده زائد بر ذات نمی باشد. اراده و علم و قدرت و جمیع کمالات وجودی او مثل وجود او کلی و سعی و محیط بر جمیع وجودات و مقدورات و معلومات و مسموعات و مبصرات می باشد. وجود و اراده و علم و قدرت کلی حق به نظام وجود کلی تعلق می گیرد؛ پس ایجاد حق عبارتست از ایجاد همه حقایق وجودی؛ روی این قاعده جمیع عالم وجود بیک اراده عالی حق موجوده شده اند؛ و چون حق واحد حقیقی است متعلق ایجاد او هم موجودی است واحد محیط بر همه حقایق که همان وجود منبسط و اراده فعلیه حق باشد در آیه شریفه «وما امرنا الا واحده...» بهمین معنی اشارت رفته است.

در کتاب توحید (۱) مذکور است: بعد از آنکه حضرت علی علیه السلام بمقام خلافت ظاهری رسیدند و مردم با آن جناب بیعت نمودند در مسجد النبی حاضر شدند و بمنبر حضرت رسول جلوس فرمودند و یکی از صحابه «ذعلب» که از حضرت قبلا سؤال راجع بمعرفت حق و مبدأ وجود نموده بود فرمود: «یا ذعلب ان ربی لایوصف بالبعد ولا بالحركة ولا بالسكون ولا بقیام قیام انتصاب ولا بجیئة ولا بنها...» صفات اجسام و ابعاد را از حق آنحضرت نفی نمودند چون حق اول تجرد تام از جمیع تعلقات دارد و چون علت العلل عالم باید احاطه قیومیه بحسب ذات و احاطه سر یانیه بحسب فعل که معنای «تنزیه و تشبیه» و جمع بین این دو لازم الاعتقاد است امام (ع) فرمود «هوفی الاشیاء علی غیر ممازجة، خارج منها علی غیر مبانیه، فوق کل شیء و لایقال شیء فوقه، و امام کلمتی و لایقال له امام داخل فی الاشیاء لاکشی فی شیء خارج منها لاکشی من شیء و خارج...» حقیقت واجب الوجود با تمام جهات خدائی داخل در اشیا نمی باشد بنحوی که وجودش محدود و محصور در تعینات مکانیه باشد، و مقام و مرتبه واجب را که فوق جمیع حقایق باید باشد فاقد باشد. حقیقت حق باید که بجمیع جهات خدائی و ربوبی خارج و

(۱) ب توحید و عروة الاسلام، صدوق.

منعزل از اشیاء نمی باشد و گرنه لازم آید که وجودش متجلی در جمیع حقایق نباشد و فیض و ظهور و تجلی و اراده فعلی او عین هر شیء نباشد؛ لازمه این قول محدود نمودن فیض وجود حق و کمال حق مطلق است. در قرآن کریم وارد است «بل یداه مبسوطان...» ید اشاره و کنایه از قدرت حق و بسط ید همان افاضه فیض است. این جمله دلالت تام بر دوام و ثبوت دارد و از آن ازلیت فعل و عدم جواز انقطاع فیض فهمیده میشود.

در یکی از خطبه های نهج بعد از توصیف حق بصفات کمالیه و سلب نقائص از آن مقام منیع فرموده است:

«لیس فی الاشیاء بوالج ولا عنیاء بخارج» در خطبه دیگر فرموده است: «مع کل شیء لا بمقاراة و غیر کل شیء لا بمزایلة... فیکون اول اقبل ان یکون آخراً و ظاهر آ قبل ان یکون باطناً، لم یحلل فی الاشیاء؛ فیقال هو فیها کائن ولم ینأ عنها فیقال هو منها بائن...»

جمیع این کلمات بحسب مضمون و معنی با برخی از آیات قرآنی موافق است و مدلول آنها همان وحدت وجود عرفای اسلامی است. از این قبیل مضامین در کلمات ائمه بسیار است. عرفای اسلامی در جمیع موارد تحقیقات عمیق خود باخبار و آیات استدلال نموده اند.

علت اشتباه مستشرقان چند چیز است، عمده اشتباه آنها عدم آشنائی کامل بمذاق قرآن و عدم انس آنها با اخبار و آثار اسلام است.

نیکلسون و جمعی از دیگران معتقدند که بین آیات قرآنی تناقض صریح وجود دارد، برخی از آنها تصریح نموده اند که حضرت ختمی مرتبت توجه باین تناقضات نداشته است، موارد تناقض آیات را هم بیان نموده اند، بعد از دقت کم معلوم میشود که اصلاً آشنائی بمذاق قرآن ندارند در صورتی قول آنها مور قبول در تصوف و اینکه منشأ عرفان اسلامی از کجا است مسموع واقع میشود که از مأخذی که عرفا و صوفیه برای قول خود ذکر نموده اند اطلاع کافی داشته باشند.

عدم اعتقاد آنها به صحت مبانی دین حنیف اسلام خود سد بزرگی است از برای آشنائی کامل آنها، بمعارف دینی

یکی دیگر از علل اشتباه و خطای آنها در ارائه مأخذ از برای عرفان و تصوف و عدم غور در معارف اسلامی که منشأ واقعی عرفان علمی و عملی اعتقاد آنها بحقانیت بقاء دین مسیح و عدم اعتقاد بخاتمیت و نبوت حضرت محمد بن عبدالله «ص» آنست که این دانشمندان نخواسته اند تصدیق نمایند که شریعت اسلام مبدأ این همه تحولات فکری میباشد و تصوف بمنای حقیقی شرح و توضیح معارف قرآن و حدیث در اصول و عقاید است.

عرفای اسلامی معتقدند که مبدأ اخذ معارف آنها کتاب الهی و مقام ولایت کلیه و باطن حضرت خاتم الانبیاء و اولیاء عمیما باشد؛ باقطع و اطمینان می توان گفت کبار مشایخ عرفانی در اوائل ظهور عرفان از وجود این مأخذی که مستشرقین مأخذ افکار آنها قرار داده اند اطلاع نداشته اند.

نفس و روح انسانی چون از سنخ ملکوت و قدرتست در ابتدای وجود بواسطه تنزل در عالم ماده و جهل، بین نفس و عالم علم و معدن عظمت حجب موجود است روح بواسطه عبادات و مجاهدات و ترک مناهای باعالم سطوت مسافخ میشود و حقایق ملکوت بر آن نازل میشود و بعد از ترقی و استکمال کامل تام بملکوت وجود متصل میشود و چه بسا فناء در حق و بقاء باو برای روح انسانی حاصل می گردد.

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

گرایش عرفان معلول محرومیت جامعه نیست. برخی گمان نموده اند انقطاع بسوی حق و عزلت از خلق و طی طرق سلوک که در اوائل ظهور اسلام پیدا شد صرفاً معلول بیداد گریهای بنی امیه و بنی عباس نیست؛ عده بی در عصر حضرت رسول و جانشین و باب مدینه علم و علی بن ابیطالب، اهل کشف و شهود بوده اند. از شرایط سلوک انقطاع تام و عزلت کلی از خلق نیست. عزلت حقیقی از جمیع ماسوی الله و زندگی بنحو افراد تام در اسلام ممنوع است. سیر در خلق و سفر از خلق بخلق بعون حق و وجود حقانی، یکی از سفرهای مهم سالکان بحق می باشد لذا اهل عرفان فرموده اند: انسان کامل باید سیر در جمیع مظاهر خلقی نماید و جمیع حقایق را بعد از شهود در حضرت علمیه حق بوجود جمعی قرآنی بوجود فرقی و تفصیلی نیز باید مشاهده نماید. سالک بعد از ترفع از اجسام در قوس صعود، در موطنی که موطن برزخ و عقل باشد حقایق را مشاهده مینماید، در این سیر هر مرتبه ای را که شهود میکند بوجهی عین آن مرتبه و بوجهی غیر آن مرتبه می باشد. سالک در این موطن دارای وجود حقانی و الهی و جامع جمیع حضرات می باشد.

جمعی خیال نموده اند حسین بن منصور حلاج و بابزید بسطامی قائل بوحدت وجود نبوده اند؛ آنان پنداشته اند حلاج از

اصحاب وحدت شهود است. بعضی از مورخان در تصوف را که گفته اند حلاج اول کسی است (۱) که به تصوف اسلامی لون وحدت وجود زده و این مسأله را از ارکان تصوف قرار داده است اشکال کرده اند.

نیکلسون معتقد است کسی که قائل به تنزیه و تشبیه است و فناء در توحید باو دست میدهد و خود را فانی در حق می بیند و حق را در کثرات شهود مینماید بنحوی که کثرت را مضمحل و فانی در مقابل تجلی وحدت مشاهده می کند، متدین و معتقد بوحث وجود نیست و باید از آن تعبیر به وحدت شهود نمود نه وحدت وجود.

این تحقیق نیز یکی از نمونه های عدم آشنائی و مهارت این آقایان بعمق مسلک عرفا است، نزد ماهر در تصوف و مسلط بکلمات صوفیه و عرفای اسلامی بین وحدت وجود و وحدت شهود فرقی وجود ندارد. وحدت شهود همان مشاهده وجود واقعی و وحدت وجود حقیقی است. کسی که حقیقت وحدت وجود را بعلم کشفی مشاهده نماید این حالت باو دست میدهد، کثرات امکانیه را که در نزد سالک در ابتدای سلوک بوصف کثرت ملاحظه مینمود بعد از طی طرق کثرت و رفع حجب بین سالک و حق مطلق جمیع کثرات در نظر حق بین و روح مکاشف او از تجلیات یک وجود ساری در کثرات محسوب میشود. بیان این مطلب بطور اختصار از این قرار است:

سفر و سیر معنوی عبارتست از خروج سالک از مواطن کثرت بوحث شخص. مسافر بحق در ابتدای سلوک آنچه را که می بیند بصورت کثرت می بیند و آثار آن در اوائل سلوک چه بسا اعراض داشته باشد. با مجاهدات مشکله و بی درپیی و عبادات شرعی و اطاعت از اوامر الهیه بعد از بیداری از خواب غفلت خود را محتجب بکثرات و موانع می بیند. ترقی انسان از این مقام که مقام نفس است بدون ریاضات و اذکار مخصوص (۲) امکان ندارد «ریاضات علمی و عملی» بعد از طی مقامات نفس و استخلاص از احتجاب تام بکثرات. بمقام قلب می رسد و بعد از ترقی از مقام

قلب بمقام روح و از مقام روح بمقام «سر» نائل می گردد، مراتب و مقامات بعد از قلب تا مقام «سر» همان حجب نورانی بین حق (مقصد اصلی) و سالک است. چون حجب و وسایط ظلمانی بعد از ترقی از مقام نفس بمقام قلب مرتفع می گردند، انوار مقام قلب نیز از حجب نورانیه بشمار میروند. بین (قلب و روح و سر) مراتب حجب متکثر است.

ترقی از مقام روح بمقام سر همان اعراض از خلق و فناء در توحید است مقام «سر و خفی و اخفی» از مراتب فناء در ذات محسوب میشود. مقام روح مرتبه تحول نفس بصورت عقل بالفعل و اتحاد با خزائن علم حق و واجدیت مقام خلاقیت نسبت بصورت تفصیلی میباشد. سالک بعد از فنانی در وجود حق و انقمار در وحدت، وجودش وجود حقانی می گردد و حالت «محو» در احدیت وجود باو دست میدهد و از کثرت بکلی غافل میشود و وحدت وجود (۳) جمیع شرایش او را شامل میشود (۴).

برخی از اهل سلوک که در مقام فناء متمکن میشوند و بمقام صحو بعد از محو نمی رسند و بواسطه عنایت ربانی متجلی از برخی از اسماء لطفیه بمقام تمکین بعد از تلوین و صحو بعد از محو شهود وحدت در کثرت نائل نمی گردند کلماتی به لسان می آورند نظیر «انا الله» و «انا الحق» و «سبحانی ما اعظم شأنی»

این کلمات بیان حال سالک است که غیر از حق چیزی نمی بیند و در مقام بیان این کلمات «نفی انیت از غیر حق و اثبات انیت از برای حق می نماید».

اگر سالک در این موطن مشمول عنایات الهیه واقع شود و از فناء مطلق بیقائ گرایش پیدا نماید، شروع بسفر ثانی می نماید؛ سفر اول سفر از خلق بحق و سفر ثانی سفر از حق بخلق و سیر از وحدت بکثرت می باشد. وجود سالک بواسطه نیل بمقام وحدت و ولایت وجود حقانی میشود.

سالک بعد از رجوع بکثرت شروع بسیر در اسماء یکی بعد از دیگری می نماید، بعد از سیر در اسماء به مظاهر و صور اسماء و

(۱) ان التصوف الاسلامی انصبغ منذاً واحز القرن الثالث بصبغة وحدة الوجود و ان الحلاج كان اول من عبر عن معانی هذا المذهب تعبیراً دقیقاً.

(۲) اذکار ظاهری علت تحقق قلب عارف بمقام ذکر می گردد و قلب او دائماً متوجه بحق است «من گروهی می شناسم زاولیا که دهانشان بسته باشد از دعاء».

(۳) عارف بعد از تسلیم رسم خود بحق باب فناء در حق بر او گشوده می شود و فناء حقایق را در حق شهود می نماید بعد از تجلی حق در این مقام نور حاصل از تجلی جمیع حجب موجود در بین را از بین می برد.

(۴) نیکلسون از این حالت و مشاهده تعبیر بوحث شهود نموده است در حالتی که وحدت شهود متفرع بر وحدت وجود است این واقع را سالک در مقام شهود می یابد و بچشم قلب وحدت وجود را می بیند.

نحوه ظهور آنها علم پیدا نموده و بمقتضیات اسماء و اعیان ثابت و اقصی می شود. سالک بعد نیل تام بمقام صحو بعد از محو و فناء عن الفنائین، و سیر در اسماء و اعیان دایره ولایت اوتمام میشود و بعد شروع بسفر ثالث مینماید؛ در سفر ثانی ثالث و رابع سالک متصف بوجود حقانی کثرت اشیاء و مظاهر اسماء را «علی ما هی علیها» در مقام وحدت صرافت وجود مستهلك و وحدت حقه حق را بنحو وحدت متجلی در متکثرات می بیند؛ نه وحدت او را منصرف از کثرت و نه کثرت او را معروض از وحدت می نماید.

همانطوری که گفتیم توحید عیانی شهودی متفرع بر وحدت وجود است سالک بعد از عبور از حجب نورانی و ظلمانی و ازاله اغیار از قلب خود و اضمحلال وجود مجازی خویش که مزاحم شهود ذات است نقش کثرت و دوئی را از صفحه وجود برداشته و در عالم بیخودی بواسطه غلبه حکم وحدت ناطق به «انا الحق» می گردد و در اظهار این کلام لسان حق میشود. (۱) چون اهل ظاهر که فاقد ادراک تامند که بعلم نظری این واقع را درک نمایند و ذوق شهود هم ندارند که از وراء حجب استار، راجحه این تحقیق را استشمام نمایند، از درک چنین حقیقتی محرومند.

برخی از مستشرقان از جمله نیکلسون عرفا و متصوفی را که باین مقام رسیده اند و حقیقت وحدت وجود را بیان و ذوق عرفان و کشف و شهود مشاهده نموده اند از اسباب وحدت شهود میدانند.

و همچنین قائلان بتنزیه و تشبیه و جامعان بین این دو مقام را نیز وحدت وجودی نمیدانند.

محمی الدین عربی اولین عارفی است که وحدت وجود را مثل روح ساری در جمیع مباحث عرفان نمود و از طرق متکثر و متعدد این مسأله را تقریر و تحقیق نمود و با آیات و روایات تطبیق نموده و این اصل مهم اسلامی را با تقریری شیوا و بیانی عالی از روایات و آیات استخراج نموده است بنا بر نظریه

این دانشمندان محی الدین را باید قائل بوحثت وجود ندانست

در باره حلاج معتقد است که حلاج قائل بحلول است و تصریح نموده است اینکه حلاج گفته «انا الحق» این ندا، نه صیغه جذب است و نه شطح صوفی، بلکه این اظهار تعبیر کامل از نظریه خاصی است که حلاج اول واضح و مبتکر این اعتقاد و نظریه میباشد مستند این معتقدان ریهودی مشهور است که گفته است: **«ان الله خلق آدم علی صورته...»** (باعداد الضمیر فی صورته لالی آدم) مننای «انا الحق»: **«انا صورة الحق الخالق یعنی من صورت حق خالق عالم می باشم، بنا بر این مذهب حلاج مذهب و مسلک حلول است نه اتحاد که قائلان بوحثت وجود معتقدند.»**

قائلان بوحثت وجود که «نیکلسون» آنها را وحدت وجودی واقعی میدانند تصریح نموده اند: سالک بعد از طی مراحل سلوک و رفع حجب موجود بین خود و مقصد اعلی «حق اول» فانی در حق میشود و غلبه سطوت نور حق او را فانی نموده بنحوی که وجود مجازی سالک بکلی فانی در حق محض و وجود مطلق میشود؛ گاهی این فناء باندازه ای تام است که برای سالک تعینی نمی ماند و بسیر در اسماء و صفات و ذات بقیه ای از بقایای وجودش که در اول فنا باقی مانده بود در مقام فناء ثانی «فناء عن الفنائین» بکلی مضمحل و فانی میشود و قیامت او در همین نشاء دنیاوی قائم میشود و لسان حال او بدین مقال مترنم میشود «الان قیامتی قائم، لو کشف الغطاء از ددت یقیناً...» چنان مست باده تجلی ذات میشود که هیچ اسم و رسم و تعین و نام و نشانی در فنای حقیقی برای سالک کامل نمی ماند.

و مطابق با **«مطاردان ز جام یاده کلکون خراب کن»**

زان پیشتر که عالم فانی شود خراب

حلاج از کسانی است که در طریق سلوک این تمنی را از حق تعالی دارد و میخواهد وجود عاریتی خویش را در حق فانی به بیند لذا گفته است

بینی و بینک انبی ینا زعنی

فارفع بلطفک انبی من البین

(۱) بین توحید علمی و توحید عیانی شهودی فرق بسیار است توحید علمی و درک وحدت وجود بقوه نظر و برهان یا ذوق مبرهن نماید که هستی حقیقی اختصاص بحق دارد؛ حقایق موجودات بحسب اصل ذات با قطع نظر از تجلی حق، اوهام و اباطیلند. چون در عالم وجود موجود حقیقی همان وجود صرف است. وجود صرف قبول تکثر و تعدد نمی نماید و دو بودن منافات با صرافت ذات دارد، ممکنات بحسب اصل وجود دارای مرتبه ای از وجود نیست، نسبت وجود امکانی بحق اولی از خلق است. اگر کسی بحسب شهود وطی مراتب کثرت بچشم قلب این واقعیت را مشاهده نماید، بتوحید شهودی رسیده است.

کسی که تمنا دارد خداوند وجود او را بلفظ خود ازین بردارد و بمقام وصال حقیقی برسد چگونه محتمل است که قائل بحلول باشد حلول فرع بر دو وجود است محل و حال، بعد از دفع وجود سالک که در مقام سیر این وجود مزاحم و منازع سالک است و مادامی که این وجود را تسلیم دوست حقیقی ننموده است بشهود واقعی نمیرسد : حلول معنا ندارد عدم ممارست و یا نرسیدن بمراد اهل مکاشفه این قسم منشا اشتباه دانشمندان مستشرق گردیده است

اثریهودی مشهوره ان الله خلق آدم علی صورته، باعاده ضمیر بحق که مراد این باشد که (خداوند آدم را بصورت خودش خلق نموده است دلیل) برحلول نمی شود تجلی حق در صور خلقیه همان ایجاد حقیقی حق است و این اضافه بین حق و خلق اضافه اشراقیه است که سبب ایجاد وجود طرف اضافه میشود نه آنکه وجودی حلول در وجود دیگر نماید و ارتباط «حال» و «محل» بین آنها حاصل شود معنی ان الله خلق آدم... آنست که حق انسان را بر طبق نظام ربوبی خویش خلق نموده است و انسان نسبت بحق سمت مظهریت جمیع اسماء و صفات حق را دارد این روایت را در مراحل اول محدثان عامه و فقها و اهل حدیث از حضرت رسول نقل نموده اند نه اهل تصوف بعد از ظهور عرفان عرفاهم بدین روایت عمل کرده اند یعنی بآن استدلال نموده اند باصرف نظر از این روایت ضرری بدستگاه عرفان و تزلزلی بدستگاه تصوف وارد نخواهد شد این معنی که انسان مظهر جمیع اسماء و صفات حق و خلیفه حق در عوالم وجودی است از بدیهیات و ضروریات اسلام و مضمون مسلمیات از آیات و احادیث است

عجب آنکه نیکلسون بی میل نیست جلال الدین رومی صاحب مثنوی را هم قائل بوحده وجود و عارف و وحدت وجودی نداند.

تصریح کرده است که جلال الدین رومی شاعر صوفی منشی است که مکنونات و اسرار خود را بزبان عاطفه و خیال شاعری بیان نموده است نه بزبان یکنفر فیلسوف و یا عارف مستدل در حالتی که مولانا از بزرگترین قائلان بوحده وجود است که این

مسأله را مانند سایر مسائل تصوف با بهترین وجهی بیان نموده است و در عین آنکه مکنونات و اسرار خود را بصورت شعر بیان کرده است شعرا و ازهر ثری رساتر و از حیث اشتمال بر براهین ذوقی و شواهد عرشی کم نظیر است .

مولانا مسأله وحدت وجود را در موطن وحدت در کثرت و کثرت در وحدت با بیاناتی عرشی و بی سابقه باشور و شغف مخصوص خود بیان نموده است.

منبسط بودیم يك گوهر همه

بی سرو بی پا بدیم آن سر همه

چون بصورت آمد این نور سره

شد عدد چون سایه های کنگره

کنگره ویران کنید از منجنیق

تارود فرق از میان این فریق

بیت اخیر همان گفته حلاج است که گفت «فارفع بلطفك

انی من البین» رجوع بوحدت و خلاصی از کثرت مآل حقایق

وجودیه است در صحیفه ملکوتی وارد است «ان لله و انا الیه

راجعون» :

«راجع آن باشد که باز آید بشهر

سوی وحدت آید از تفریق دهر»

در احادیث ائمتنا المعصومین نصوص و اشارات و کنایات

زیادی راجع بوحدت وجود و شهود و اضمحلال کثرات در مقام

تجلی حق باسم قهار (۱) موجود است : «انت الذی ازلت الاغیار

عن قلوب احبائك حتی لم یحبوا سواک الهی امرت

بالرجوع الی الاثار فارجمی بکثرة الانوار و هدایة

الاستبصار حتی ارجع الیک منها.. (۲) ..

پس رشد حقیقی عبارتست از صرف جمیع قوی ظاهراً و

باطناً در مقاصد کمال از اولیاء و اصفیاء و نظیر حلم دارای سه

مرتبه است که مرتبه نهایت آن نیل بمقام حضور دائم و شهود

مستمر نسبت بجمال مطلوبست و وصول سالک ممکن بسرحد و جوب

(۱) این تجلی دائمی است ولی اهل کثرت آن را نمی بینند. اهل حق و کمال از مکاشفین این تجلی را در استار تجلیات اسمائی

بنحود و ام مشاهده می کنند بر خلاف اهل کثرت که در این نشأة این تجلی را نخواهند دید، ولی در قیامت بواسطه این تجلی حجب

مرتفع می گردد . ۲- در دعاء عرفه عن سید العارفين «الغیرک من الظهور ، متی غبت حتی تحتاج الی دلیل سواک ،

متی بعدت حتی تکون الاثارهی الدلیل الیک، عن علی «ع، ما رأیت شیئاً الا و رأیت الله قبله و بعد و معه و فیه

دلی کز معرفت نور و صفادید بهر چیزی که دید اول خدا دید

و فناء در احدیت وجود و دخول در قبه‌ی از قبات الهیه نهایت رشد است (۱)

پس رشد علامت سحت و علامت قوه علم است و علم اثر قوه حلم می‌باشد. از آنجائیکه رشد موجب اجتناب از مخالفات شرعیه است ناگزیر نتیجه آن عفت و عفاف خواهد بود.

این صفت حالتی است نفسانی و علت حفظ حرکات و سکنت در افعال و اعمال و موجب اعتدال و عدم تمایل بطرف افراط و تفریط و وقوع نفس «روح» در سراط اعتدال و عدل حقیقی و سراط مستقیم و بدیهی است که چنین حفظ و عفاف و وقوع در سراط مستقیم و حاق اعتدال نفس ناطقه انسانی را از توجه بغیر حضرت حق و مبدأ مطلق منصرف نموده و او را دارای روح معتدل فانی در وحدت مینماید.

نفس بعد از نیز بمقام عفاف و سکینه تمام شغلش توجه بحق و مطالعه جمال کبریائی حضرت وجود گردیده و تمام کمالات وجودی را مفاض از حق جل جلاله شهود مینماید و از توجه بخود و کمالات محدود خود شرمسار و خجل شود (۲) و این همان فضیلت حقیقت حیا باشد که نتیجه افعال و خجالت توجه بغیر حق می‌باشد:

پس حیا مولود کمال قوه سیانت نفس است و چون قوه حیا که انصراف کلی از کثرت و انفجار در مشاهده جمال وحدت است کامل گردد بمرحله و سرحد ملکه ساخته رسد بکلی از اشیاء منصرف و دور، و بقبه عالیه ربوبی نزدیک شود پس نفس ترفع یافته بآن مقام «اوادنی» واصل گردیده

که در این هنگام بأعلی قلل ارتفاع از جهات خلقیه قدم نهاده و از صعود و رزانت حقیقی بهره و نصیب وافر گرفته است (۳)

پس کمال قوه حیا رزانت ثمر دهد و بخوبی ظاهر است که چون نفس در این مقام از حدود اشیاء پافرا تر نهاده و بحضرت ذات تقرب یافته ناگزیر اضافات الهیه و فیوضات ربوبیه بوساطت صاحب این مقام باعیان موجودات افزایه شود پس صاحب مقام رزانت دائم الخیر و مستمر الجود خواهد بود این همان است که بعنوان مداومت علی الخیر معرفی گردیده و بخوبی آشکار است که چون این قوه بغایت کمال خود رسد. خوف و استیجاش از اغیار و کراهت از ماسوی الله دست دهد پس کمال مداومت علی الخیر که شهود دائم حضرت ذات است و اصرار بقرب حضرت حق، نتیجه دهد کراهت از شر و رؤیت ماسوی الله را بنا بر این کراهت از شر در این فقره همان استیجاش از کثرات و خوف از روی غیر است نه اجتناب از معاصی زیرا اجتناب از مناهای و مخالفات در سابق ذکر شد.

بنابر آنچه بیان شد مراد استیناس با حضرت ذات و کراهت از ماسوی الحق است و نتایج این وحدت و کراهت بسیار است.

- ۱ - زهد
- ۲ - ورع
- ۳ - فرار از خلق
- ۴ - خلوت گزینی
- ۵ - فکر در اطراف وصول و قرب بکمال مطلق و مشاهده

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱- فناء سالک در احدیت وجود و بقاء بحق مستلزم انقلاب ممکن بالذات بواجب بالذات نیست، نه تجلی حق در اعیان ممکنات و تجلی ذاتی او در مظهر کامل و ظهور در حقایق الملازم با تنزل واجب در مقام ذات و جوبسی و کبریائی و انقلاب واجب به ممکن است و نه عین ثابت ممکنات محو میشود. امکان وجودی که همان تعلق صرف ممکنات بحق باشد عین ربط و فقر محض است و بوی استقلال بمشام جانش نمیرسد و حق اول نیز تجافی از مقام غناه محض نخواهد نمود. اتحاد اثنین محال بالذاتست فناء عارف در حق و اتحاد عاقل و معقول و اتحاد نفس با عقل فعال اتحاد اثنین نیست کما تو هم شیخ الرئیس و اتباعه و اترا به.

۲- نفس مادامی که بخود توجه دارد بکمال مطلق نرسیده است؛ کمال مطلق وقتی برای انسان حاصل میشود که روح سالک فانی در حق شود بنحوی که از خود بی‌خبر و منفر در مبدأ اول گردد؛ عدم توجه بخود بعد از عدم توجه بخلق و غیر حق حاصل میشود و مرتبه انصراف از خلق و توجه بحق رتبه مقدم بر عدم توجه بنفس و توجه تام بحق است. استاد مشایخ ما آقا محمد رضای قمشه‌یی «رضوان الله تعالی علیه» گوید:

دری خبری از تو صد مرحله من پیشم تویی خبر از غیری من بیخبر از خویشم

۳- منظور آنکه نفس وقتی با آخرین مرحله قرب ممکن و فناء مطلق میرسد که بر تمام جهات کثرت غایب نموده و سیر استکمالی او بمرحله‌ی برسد که با برفرق جمیع ممکنات نهاده و بعد از طی مقام «قاب قوسین» بمقام «اوادنی» برسد.

دائم از جمال حق (مشاهده دائمی جمال حق و معبود مطلق)

۶ - از فکر ذکر و حضور خدمت محبوب تولید شود.

۷ - دوام حضور مستلزم ادب با محبوب .

۸ - دوام ادب ملازم باطاعت و اجتناب از آنچه که رضای

محبوب در آن نباشد و این همانست که در روایت تحف العقول

بمنوان «طاعة الناصح» از آن تعبیر شده است.

۹ - دوام طاعت و شدت مراغبت؛ نتیجه آن قرب بمطلوب

است و ثمره آن وصال بمحسوب و نتیجه و غایت وصال اتحاد و رفع

بینونت و ظهور سنخیت و سنخیت علت کمال معرفت خواهد بود (۱)

وجه ارتباط شعب عشره عقل بیکدیگر بشرحیکه قبلا بیان

شد معلوم گردید ، پس از آنکه انواع «ده گانه» را بیان فرمود

برای هر یک ده وصف مقرر داشت که بمنزله شعب و فروع و انواع

آن اجناسند فعلا مادر مقام بیان ارتباط این انواع که بر اجناس

اولیه متفرع گردیده اند بر می آئیم و میگوئیم :

انواع ثانویه نیز کاملاً بایکدیگر مرتبط و متناسب میباشند.

ابتدا باید دانست که این انواع از تأثیر اصول اجناس

ده گانه در نشئات وجود انسانی حاصل میشوند چه آنکه نفس از حیث

تدبیر بدن مادی و قوای حسیه کاملاً مادی و در مرحله جسمانی

واقع است و از این جهت حکما گویند : نفس جسمانی الحدوث و

روحانی البقاء است (۲)

نفس را از آنجهت نفس گویند که در قوای مادی تصرف

دارد احکام نفس در این مراحل موسوم است باحکام قالب و

تعلق دارد بمقام اسلام (۳) که احکام و آثار ظواهر و قوالب اسلام

بر او بار است

ولی نفس از جهت توجه بیاطن ذات خود در مقام و نشاء

نفسانی و برزخی است چه نفس از حیث ذات خود مجرد است و از

جهت فعل مادی (۴) می باشد پس مقامش مقام برزخی است بین مجرد

و مادی بنابراین در رتبه ذات خود اتصاف با این مقام دارد این

مرحله نفس تعلق دارد بمقام «ایمان» و «ایقان» ؛ آثار و احکام

ایمان در این مرتبه بر آن حمل شود مانند رفع ضلالت و دفع

جهالت و منع از اتمام در مادیات و ...

مرحله سوم نفس مقام توجه نفس بیاطن باطن ذاتش می باشد در

این مرتبه نفس التفات تام بسر رحمانی داشته و روح مضاف بشری در

این مرحله مجرد محض و در نشاء روح وجود کاملاً روحانی و از سنخ

نور خواهد بود این مرحله نفس متعلق است بمقام احسان که آثار

و احکام احسانی بر او مترتب است .

و بالجمله نشئات ثلاث نفس بترتیب تعلق دارند بمقامات

ثلاث عبده که «اسلام» و «ایمان» و «احسان» بوده باشد پس از معرفت

مقدمه گوئیم ده نوع هر جنس بحسب مراحل سه گانه نفس مترتب

و مقرر گردیده است و بترتیب «علی» و «معلولی» بر یکدیگر ترتب

(۱) یعنی بواسطه قرب سنخیت بسر حد کمال میرسد و عارف فانی در معروف و محبوب خود میشود و جهات سوائت مرتفع

و کثرت مغلوب و وحدت ، غلبه بر عارف نموده و فنای مطلق دست میدهد ؛ چنانکه حدیده محمداً بواسطه کثرت مجاورت بانار تبدیل

بآتش میشود و صدای آن به «انا النار» بلند میشود»

رنگ آهن محورنگ آتش است

چون برخی گشت همچون زبرکان

شد ز رنگ و طبع آتش محتشم

گویی او من آتشم من آتشم

(۲) اقوال در نفس مختلف است قول حق همان قول صدر الحکماء است که استاد علامه مانند جمیع متأخران بهمین قول درفته اند ، قول

برو حانیه الحدوث «مختار جمیع حکمای اسلامی از اشراق و مشاء» از آن جهت باطل است که صورت تامه مجرد هرگز با بدن جسمانی سروکار

ندارد ، برای آنکه شیء مجرد تام عقل است و عقل نسبتش بکافه جسمانیات متساوی است . پس نفس از آن جهت که نفس است باید در ابتدای

وجود عین مواد باشد ؛ ماده بعد از تحولات پی در پی بمقام ادراک و تجرد برزخی میرسد ، بعد از طی مراحل برزخی بمقام عقلانی نایل میشود .

این خود یکی از دلائل متقن بر حرکت جوهری و اشتداد ذاتی است .

(۳) ماقبلا بیان نمودیم که نفس بعد از بیداری از حالت غفلت و بخود آمدن و ملتزم شدن باعمال شرعیه و ترک محرمات و اتیان

بواجبات بمرتبه و مقام اسلام میرسد و خود را تسلیم مبدأ وجود نموده به او امر و نواهی شرع ملتزم میشود .

(۴) یعنی بعد از ترقی و تکامل ماده بمقام نفسیت میرسد نه آنکه در انسان از ابتدای وجود نفس تعلق بقوای انسانی وجودی

داشته باشد ، برزخ در این جا غیر از وجود برزخی خیال مجرد است .

دارند باین معنی که بعضی از این فروع متعلق بمرحله اسلام و برخی بایمان و پاره‌یی بمقام احسان تعلق دارند .

مثلاً در انواع «حلم»؛ «رکوب الجمیل و صحبة الابرار و رفع من الضعة و الخساسة» تعلق بنشأ جسمانی نفس و مقام «اسلام» دارد؛ زیرا رکوب جمیل ناشی از حلم عبارتست از التزام بعبادات و اوامر شرعیه قولا و فعلا و ترک منہیات در جمیع حرکات و سکنت و بدیهی است که رکوب جمیل بمعنای مزبور ملازم با صحبت ابرار و مجالست احرار و نیکان است که بواسطه مصاحبت ابرار انسانی الثفات بنقص خویش پیدا می‌کند و بکمالات نائل می‌گردد چه آنکه نقص فقدان کمال و کمال رفع نواقص است .

نتیجۀ صحبت ابرار باعث تکمیل نفس و ترفع از مقام پست و بالجمله سبب رفع خساسة مادی میشود و از آنجائی که انسان با توجه اتصاف بنقص بحسب فطرت و ارتکاز در صدد دوری از نواقص و اتصاف بکمالات بر آید نفس خویش را از «ضعه» و خود را از خساسة حسیه مبرا سازد و از این راه متوجه خیر و سعادت معنوی گردد و در مقام نیل بمقصود نفس خویش را از مادیات منفصل و با احکام و آثار ملکات حمیده و کمالات حقیقیه نائل میشود و بوحده حق حقیقیه متصل شود پس «تشیی الخیر و تقرب صاحبہ من معالی الدرجات و العفو...» راجع بنشأ نفسانی و بمقام ایمان تعلق دارد چنانچه «رکوب الجمیل و صحبة الابرار...» از احکام جوارح و متعلق بمرحله اسلام می‌باشد .

چون قرب بمعالی روحانی و اتصال بملکوت حقایق و خزائن غیبی نفس (۱) ناطقه را بمشاهده اقسام یوحید : ذاتی و صفتی و فعلی (محو، طمس، محق) و امیدارد و حاوی معرفت بمبدأ وجود است و معرفت ذات : معرفتی که ناشی از تجلی ذاتی و رفع حجب و جهات سوائت بین سالک و حق فناء احکام و زوال آثار حجب جسمیه و نفسیه حجب نورانی و ظلمانی را در بردارد پس بحکم محکم «من عرف الله کل لسانه...» صمت و سکوت ثمره آن خواهد بود (۲)

بنا بر این در حدیث فوق عنوان «المہل و المعروف و الصمت» عبارت از تأثیر حلم در نشأ روح و متعلق است بمرحله ایقان و مرتبۀ احسان و سخن در حال انواع سایر اجناس از علم، رشد، عقاف و غیر اینها بهمان منوالی است که ما بان اشاره نمودیم .

نتیجہ مطالب سابق

از مجموع اخبار و احادیث چنین برمیآید که عقل بر دو قسم است .

عقل کلی که صادر اول بشمار است و بان قلم ایجاد و اول خلق من الروحانیین و سایر اوصافی که در اخبار و آثار و اصطلاح اهل عرفان و حکمت بان اطلاق شده است جامع جمیع کمالات مادون و واجد جمیع حقایق موجودات امکانی از عقول طولی و عرضی و نفوس کلیه بنخو جمع و رتق می‌باشد .

مشابح بر طبق قاعده «الواحد» و لزوم سنخیت بین علت و معلول وجود آن را اثبات نموده اند حکمای اشراق از آن نبور اول تعبیر نموده اند و از جهتی بهمین عقل «بسیط الحقیقة کل الاشیاء» اطلاق نموده اند عقل جزئی بشری که تجلی عقل کلی است، تمام کمالات و فعلیات نفوس بشری بان منسوب است و در روایت ذیل هر کدام بیک قسم از عقل متعلق است .

(اول) در کتاب فصل الخطاب در حدیث اعرابی و سؤال و جواب او با امیر مؤمنان (ع) چنین وارد شده است : «قال یا مولای ما العقل . قال علیه السلام : جوهر دراک محیط بالاشیاء من جمیع جهاتہا» عارف بالشیء قبل کونه فهو علة الوجودات و نہایت المطالب» که مفادش این است : اعرابی گوید عقل چیست آن جناب در مقام پاسخ پرسش از حقیقت عقل فرماید : عقل جوهری دراک است که احاطۀ بر کمالات اشیاء در مقام ذاتش وجود دارد بهمین علت قبل از وجود خارجی اشیاء بانها علم دارد عقل علت موجودات و غایت و نہایت کائنات است برگشت همه حقایق بعقل است .

(۱) اهل عرفان این مقامات را از مختصات مقام قلب و روح و سر و خفی و اخفا میدانند نشأ و مرتبۀ نفس همان مرتبۀ تعلق بمادیات و تدبیر بدن و مرتبه اسلام و قبل از این مراحل چه بسا نفس «امارة بالسوء» باشد ولی در این جا مراد استاد علامه از نفس حقیقت مجرد جامع بین کلیه نشأت و عوالم می‌باشد که مرتبۀ دانی آن مقام ماده متعلق نفس و مقام اعلائی آن در برزخی از افراد کامل مقام احدیت وجود فناء فی الله است .

والیه اشار من قال : هر که را اسرار حق آموختند مهر کردند و دهانش دوختند

(دو) در کتاب عوالم چنین مذکور است (۱) «قال رسول الله
«ص» قسم العقل على ثلاثة اجزاء فمن كانت فيه اكمل
عقله ومن لم تكن فيه فلا عقل له: حسن المعرفة بالله و
حسن الطاعة له وحسن الصبر على امره...» که مفاد این
حدیث از این قرار است

رسول ختمی مآب «صلی‌الله‌علیه‌وآله» فرمود: عقل دارای
سه جزء است که هر کس تمام آن اجزاء را دارا باشد عقلش کامل
است و هر که فاقد آن سه جزء باشد بی‌عقل و جوهر دراک‌عقلی را

فاقد است آن اجزاء عبارت است از معرفت کامل بمقام الوهیت
و اطاعت کامل از او امر حضرت حق و سبر تمام بر عبادت و التزام
تکالیف الهیه از این خبر چنین معلوم میشود که کمال عقل در کمال
حکمت نظری که بآن اصول اعتقادیه اطلاق نمایند و حکمت عملی
یا تهذیب اخلاقی که فقه اکبرش نامند و اعمال جوارح و عمل با
او امر حق و زجر از معاصی که فقه اصغرش نامند می‌باشد مادر مباحث
بعد بترتیب از اصول اعتقادیه شروع نموده و بذکر اصول و امهات
اخلاقی و اخبار وارد در این موضوع خاتمه می‌دهیم :



ژئوشکا و علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

(۱) بین عقل کلی الهی و مادر اول و قلم اعلی و عقل نخستین و روح اول و نور اول ، و عقل جزئی بشری مستکمل بحکمت نظریه
و عملیه تباین وجود ندارد عقل مستکمل بحکمتین از هر جهتی متحد با عقل کلی الهیه است نفس در مقام ذات عقل بالقوه است و بعد از استکمال
عقل بالفعل میشود عقل بالفعل با عقل کلی از جهتی متحد است عقل کلی مرتبه عالی عقل و عقل مستکمل عقل کلی لاحق بر عقل سابق است.
نفوس کامل چه بسا در سیر استکمالی قدم بر فرق عقل اول نهاده و عقل اول از ابعاد و اجزاء و مظاهر فعلی وجود آنها شود
« كما حققناه قبلا فافهم وتأمل فانه - اس اساس الحكمة والمعرفة »