

# جامی و ابن عربی

## اشاره:

یکی از محورهای عمده پژوهش شهید مبلغ در بخش فلسفه و عرفان، بررسی شخصیت علمی، عرفانی و ادبی خاتم الشعراء نورالدین عبدالرحمن جامی (۸۱۷-۸۹۸ هـ) بوده است که در شماره‌های قلبی سراج و نقد فلسفه از نظر جامی: «آفرینش نواز نگاه جامی» به چاپ رسید. آنچه اکنون قسمت اول آنرا می‌خوانید موضوع رساله‌ای است به نام «جامی و ابن عربی» که علامه شهید مبلغ آنرا در سال ۱۳۴۲ ش در «انجمن جامی» تهیه کرده و در عقرب (آبان) ۱۳۴۳ به مناسبت احتفال پنجمین سال ولادت جامی توسط وزارت مطبوعات افغانستان در کابل منتشر شده است.

گفتنی است که علامه شهید استاد مبلغ از جمله رجال و نوابغ علمی و فکری کشور ما بوده که در دو دهه سی و چهل در کنار سایر شخصیت‌های علمی همچون: شهید شجاع، مرحوم خلیلی، مرحوم صدیق فرهنگ، مرحوم غبار، مرحوم عبدالحی حبیبی و دیگر نویسندگان و پژوهشگران کشور، نقشی بسزا و مؤثر در حرکت فرهنگی و علمی افغانستان داشته و آثار علمی وی در زمینه‌های مختلف در سراسر مـدـلـت و مطبوعات کابل همچون: مجله آریانا و آریانا دائرة المعارف و غیره چاپ و منتشر شده است.

مرکز فرهنگی نویسندگان افغانستان همانسان که قبلاً اعلام داشته مصمم است که آثار و مقالات آن شهید گرانقدر را جمع‌آوری و با تنظیم جدید به نشر سپارد. همکاری خوانندگان و علاقه‌مندان می‌تواند در تسریع این پروژه، بسیار مفید واقع شود.

(سراج)

## مکتب جامی

## جامی در جستجوی حقیقت

بشر از آن روز که بر بساط خاک ظهور کرد و در غارهای تاریک و وحشتناک به سر می‌برد تا امروز که از کار زمین خویش را فارغ می‌پندارد و هوای تسخیر افلاک را در سر می‌پروراند، طالب «حقیقت» بوده است. وی از گهواره تا گور، به حکم فطرت، با دلی لبریز از شوق بدنیاال گوهر تابناک «حقیقت» سرگردان است و لحظه‌ای دست از دامن طلب بر نمی‌دارد، گاهی حقیقت را در قلمرو دین و «کیسه استدلال» و زمانی در «کوی عرفان» و آغوش تصوف جست و جو می‌کند. با اینحال در غالب اوقات به بیراهه افتاده و طریق وصول به مطلوب را گم کرده است. از این رو افسانه را بجای حقیقت گرفته، تاریکی را روشنی پنداشته، نمود را بنام بود و اسم را در عوض مسمی پرستش نموده و گاهی به انکار حقیقت پرداخته و خود را از ادراک آن ناتوان یافته است. یکی از گم‌گشتگان وادی طلب درباره فیلسوف که از اطفال صالح دبستان حقیقت است، می‌گوید: «فیلسوف همچون کوریست که در خانه تاریک گربه سیاهی را که اصلاً وجود ندارد جست و جو می‌کند»<sup>۱</sup>.

گروهی از خردمندان در باب حقیقت راه سفسطه و شک را پیش گرفتند و جمعی در طریق یقین و جزم ثابت قدم ماندند: پروتاگوراس<sup>۲</sup> که از رجال نامور مکتب (سفسطه) است معتقد بود که: «آدمی میزان همه چیز است» و حقیقتی مستقل از ذهن انسان وجود ندارد تا معیار خطا و صواب باشد.<sup>۳</sup> گورگیاس<sup>۴</sup> عقیده داشت: چیزی موجود نیست و اگر موجود باشد قابل ادراک نیست و انسان از معرفت و ادراک آن قاصر است و بر فرض اینکه انسان آن چیز را ادراک کند آنگاه نمی‌تواند این معرفت و ادراک خود بدیگران ابلاغ و افاضه نماید.<sup>۵</sup> شکاکان بر آنند که معرفت حقایق اشیاء

۱. رک: المألة الفلسفة، ۵.

۲. Protagoras ۴۸۰ - ۴۱۰ ق. م.

۳. رک: قصة الفلسفة اليونانية، ۱۰۲ و فجر الفلسفة اليونانية، ۲۶۵.

۴. Gorgias ۴۸۰ - ۳۷۵ ق. م.

۵. رک: تاریخ الفلسفة اليونانية، ۴۸.

از توان انسان بیرون است. بیرون<sup>۱</sup> مؤسس مکتب شک اظهار می کرد که انسان در باب حقیقت اشیا سخت جاهل است پس باید درباره اشیا از اظهار حکم قطعی و رأی جزمی خودداری کند و امور را با شک و تردید تلقی نماید. از این رو پیروان وی درباره چیزی نمی گفتند «حق همین است» بلکه می گفتند «چنان می نماید» و «چنین احتمال می رود» فی المثل شکاک می بیند که این کاغذ سفید است اما بطور قطع و جزم نمی گوید که سفید است.<sup>۲</sup>

در برابر مکتب سفسطه و شک «جزمیون» و ارباب یقین قرار دارند. این طایفه معتقدند که حقیقتی خارج از ذهن انسان وجود دارد و انسان بر ادراک حقیقت و اکتساب علم یقینی قادر است و ممکن است به معرفت صحیح اشیا نایل شود یعنی علم مطابق با واقع پیدا کند<sup>۳</sup> اصحاب یقین علی الرغم گفته شاعر که:

ما ز آغاز روز انجام جهان بی خبریم  
اول و آخر این کهنه کتاب افتاده است  
می خواهند صفحه اول و آخر کتاب آفرینش را به دست دهند و از آغاز و انجام جهان انسان که هست آگاه شوند. برخلاف شاعر که پیوسته در بزم دوستان از زلف و خال «شاهد» و شور نشئه می کند و «راز دهر» کمتر می جوید، ارباب مکتب یقین برآنند که معمای «وجود» را با نیروی برهان و استدلال بکشایند. پیشوایان مکتب یقین در یونان سقراط و افلاطون و ارسطو بودند. این سه فیلسوف بزرگ با کوشش هرچه تمامتر افکار گمراه کننده سفسطاییان را مورد نقد قرار دادند که در محلش مسطور است و ذکرش در اینجا منظور نیست اما فرزندان اسلام اعم از فیلسوف، متکلم و عارف همه از هواخواهان مکتب یقین هستند. تا آنجا که فیلسوف ما ابن سینای بلخی فلسفه را در برابر سفسطه و فیلسوف رادر برابر سفسطایی قرار می دهد و سفسطاییان را از حریم فلسفه می راند، زیرا به عقیده او فیلسوف کسی را گویند که طالب معرفت حقایق اشیا باشد در حالیکه سفسطایی به حکمت تظاهر می کند و به حقیقتی اقرار ندارد<sup>۴</sup> و به تعبیر جامی «از خرد بیخبرست»<sup>۵</sup> فیلسوف و عارف اگر چه هر دو از اصحاب یقین اند لیکن در طریق معرفت اشیا چنانکه سپس تر گفته خواهد شد، با یکدیگر اختلاف دارند.

۱. Pyrrhon ۳۶۵ - ۲۷۵ ق م.

۲. رکن: قصة الفلسفة اليونانية ۳۲۱ العقل والوجود، ۵۵.

۳. رکن: اسی الفلسفة، ۲۲۷.

۴. رکن: الانارات والنبیات، ۱/ ۲۷۲. الشفاء: بخش منطق البرهان، ۱۶۶ - الشفاء: بخش الهیات، ۱۶/ ۱.

۵. رکن: لوائح ۲۰ مقصود ما این بیت است:

گوید عالم خیالی اندر گذرست.

سفسطایی که از خرد بیخبر است

عارف بزرگوار ما جامی نیز از زمرة ارباب یقین است وی عاشق دلپاخته حقیقت بود، روی دل از هر جهتی بازداشت. از جمله جهانیان خود را یکسو کرد و یک روی به سوی حقیقت شتافت. در آن راهی که در جهت مخالف حقیقت بود قدم نگذاشت سرانجام او را از خود بی خود ساختند و در راه طلب محرم رازش کردند و به کوی عرفانش راه دادند. جامی با دل پاک و جان آگاه و آه شب و گریه سحرگاه در جستجوی حقیقت بود آنگاه که با خداوند خلوت می کرد و به راز و نیاز می پرداخت از وی می خواست که او را به حقیقت اشیاء انسان که هست آشنا سازد:

«الهی الهی خالصنا عن الاشتغال بالملاهی و اربنا حقایق الاشیاء<sup>۱</sup> کما هی و غشاوة غفلت از بصر بصیرت ما بگشای و هر چیز را چنانکه هست به ما بنمائی، نیستی را در صورت هستی بر ما جلوه مده و از نیستی بر جمال هستی پرده منه، این صور خیالی را آئینه تجلیات جمال خود کن نه علت حجاب و دوری، و این نقوش و همی را سرمایه دانایی و بینایی ما گردان نه آلت جهالت و کوری، محرومی و مهجوری ما هم از ماست، ما را با ما مگذار و ما را از ما رهایی کرامت کن و با خود آشنایی ارزانی دار:

یارب دل پاک و جان آگاهم ده  
 آه شب و گریه سحرگاهم ده  
 در راه خود اول ز خودم بی خود کن  
 آنگه بی خود ز خود به خود راهم ده<sup>۲</sup>

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

مطالعه علوم انسانی و مقالات فرهنگی

### حجت جامی در اثبات حقایق

هر علمی یک سلسله از مسایل خاصی را مورد بحث و گفتگو قرار می دهد و در اثبات آن مسایل به سند و حجتی که صحت و درستی آن مورد اتفاق و قبول طرفداران آن علم است اتکاء می کند. فی المثل سند و مدرک و نقطه اتکاء در «نحو» و دستور زبان اقوال فصحاء و سخنوران است که نحویان در اثبات و درستی قواعد خود به

۱. جمله «و اربنا حقایق الاشیاء کما هی» مأخوذ از این دعای حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم است که فرمود: «رب اربی الاشیاء کما هی» و از جمله علماء صدر المتألهین شیرازی این دعا را به آن حضرت نسبت داده و ک: تعلیقه صدرا بر الهیات الشفاء، ۱۵.

۲. رکن الموع ۳.

گفته‌های آنان استشهد می‌کنند. جامی که یکی از نحریان ماهر و چیره‌دست است همواره در کتاب (الفوائد الضیائیة) معروف (به شرح ملا جامی) در اثبات مطالب به اقوال شاعران و فصیحان عرب استدلال می‌نماید مثلاً در شرح کلام ابن حاجب که در باب «غیر منصرف» گوید: «و یجوز صرفه للضرورة» یعنی جایز است که از جهت ضرورت اسم غیر منصرف را در حکم منصرف قرار دهیم و کسره و تنوین را در آن داخل سازیم. جامی می‌گوید: مقصود از ضرورت، ضرورت وزن شعر یا رعایت قافیه است زیرا چون غیر منصرف در شعر واقع شود در بسا اوقات از جهت منع صرف آن انکساری در شعر رخ می‌دهد که آن را از وزن بیرون می‌کند یا انزحافی در آن واقع می‌شود که شعر را از سلاست خارج می‌نماید. در اینجا جامی این دو بیت را نقل می‌کند:

صبت علی مصائب لو انها      صبت علی الایام صرن لیالیا<sup>۱</sup>  
اعد ذکر نعمان لنا ان ذکره      هو المسک ما کررته یتضوع<sup>۲</sup>

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

سلام علی خیر الانام و سید      حبیب اله العالمین محمد  
بشیر نذیر هاشمی مکرم      عطوف رؤف من یشمی باحمد<sup>۳</sup>

در این بیت کلمه «احمد» اگر بفتح خوانده شود در وزن خللی رخ نمی‌دهد لکن قافیه مختل می‌شود زیرا حرف روی در سایر ابیات دال مکسوره است.<sup>۴</sup> در اینجا دیدیم که جامی در اثبات یکی از قواعد نحو به گفته سخنوران عرب اتکاء کرد.

فرزانگان اسلام از سند و حجتی که در علوم مختلف بکار می‌رود به «مبادی» تعبیر کرده‌اند.

۱. یعنی: بر من مصیبت‌های چند فرو ریخت که اگر آن مصائب بر روزها وارد می‌شد سیدن به شب می‌گشتند.
۲. برای ما یاد نعمان را مکرر کن که یاد او مشک است، هر قدر مکرر کنی بویش پهن‌تر می‌شود.
۳. سلام بر بهترین خلایق و بزرگوارانی که دوست خداوند عالمیان است محمد و مزده دهند و ترساننده است مردمان را و منسوب است به عاظم و مکرم و بسیار صاحب شفقت و رحمت است بر بندگان خدا و کسی است که به احمد مرسوم است.
۴. الفوائد الضیائیة، ۳۵. جامی گویندگان این ابیات را نام نبرده است.

چنانکه فیلسوف ماگوید: «هر علمی دارای مبادی و مسایل است و مبادی عبارت است از حدود و مقدماتی که قیاسات علم از آن تألیف و فراهم می‌شود»<sup>۱</sup> باید گفت که صحت و درستی مبادی هر علمی مورد اتفاق و تسلیم هواخواهان آن علم است و به همین جهت مسایل آن علم را بر آن مبادی مبتنی می‌سازند و بدان مراجعه می‌کنند و از آن قیاسات و دلایل تألیف و ترکیب می‌نمایند.<sup>۲</sup>

پس با قبول این اصل کلی، علم عرفان و تصوف از این حکم مستثنی نتواند بود. از این رو لامحاله در اینجا در برابر چنین پرسشی قرار می‌گیریم که سند و حجت جامی و استاد او ابن عربی در اثبات مسایل عرفانی چیست؟ پاسخش اینست که نقطه انکاء جامی و ابن عربی و به تعبیر دیگر مدرک و حجت این دو عارف بزرگ در مسایل تصوف و عرفان «کشف» است. چنانکه ابن عربی و جامی غالب حقایق و مسایل ژرف عرفان را به کشف مستند می‌سازند. مثلاً ابن عربی در آغاز «فصوص» در حالیکه اشارت به یکی از مسایل دقیق عرفان می‌کند، می‌گوید: «این امر را عقل به طریق نظر فکری در نمی‌یابد بلکه این قسم ادراک فقط از کشف الهی دست می‌دهد»<sup>۳</sup> و در هنگام گفتگو از نظریه «آفرینش نو» می‌گوید: «... اما اهل کشف می‌بینند که خداوند در هر دمی تجلی می‌کند و تجلی مکرر نمی‌شود...»<sup>۴</sup>

جامی در رساله (الدرة الفاضلة) پس از ذکر عقیده متکلمین و فلاسفه درباره «وجود» به عقیده عرفا در باب «وحدت وجود» اشارت می‌کند و می‌گوید: «... سند و مدرک صوفیه درباره آنچه که بدان عقیده دارند کشف و عیان است نه نظر و برهان»<sup>۵</sup> وی آنجا که راجع به اتحاد وجود واجب با حقیقتش گفتگو می‌کند، گوید: «... و این را حواله به کشف صریح و ذوق صحیح می‌کنند و این طوری است و راه طور عقل...»<sup>۶</sup> و در جای دیگر «کشف» را «معرف» می‌داند و می‌گوید:

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

۱. رکه: الاشارات و التنهات، ۲۷۸/۱. محقق طوسی در شرح این عبارت شیخ الرئیس می‌گوید: «مبادی امور است که علم بر آن مبتنی می‌شود».
۲. صدرالدین قونوی: اعجاز الیهان، ۱۱.
۳. رکه: فصوص الحکم، ۱۰۴۹. اصل عبارت اینست که: «و هذا لا يعرفه عقل بطریق نظر فکری بل هذا الفن من الادراک لا یكون الا عن کشف الهی».
۴. رکه: فصوص الحکم، ۱۲۶. اصل عبارت این است که: «اما اهل الکشف فانهم یرون ان الله یتجلی فی کل نفس ولا یکرر التجلی».
۵. رکه: الدرة الفاضلة، ۲۵۳. اصل عبارت: «ثم ان مستند الصوفیه فیما ذهبوا الیه هو الکشف و العیان لا النظر و البرهان».
۶. رکه: نقد النصوص نسخه خطی متعلق به کتابخانه دانشمند بزرگوار جناب اسناد خلیلی انفعنا الله بطول بقائه. نسخه چاپی، ۵.

طویل الذیل طومارست شرح عشق نادانی

که در عمر ابد نتوان رسانیدن بنپایانش

تصور کمی توان کرد از کسی تصدیق این معنی

اگر نبود معرفت «کشف» و حجت ذوق وجدانش<sup>۱</sup>

پس انسان که جامی در مسایل «نحو» به آیات قرآنی و یا گفته های فصحاء استشهاد می نماید در حقایق عرفان به «کشف» استناد و اتکاء می کند. اگر در قلمرو فلسفه «مبدأ عدم تناقض» «مبدأ المبادی» است. و در باب نظر انکار آن را مساوی با انکار فلسفه می دانند.<sup>۲</sup> در مکتب عرفان جامی و استادش ابن عربی «کشف» مبدأ المبادی عرفان است تا آنجا که انکار این مبدأ و استناد مستلزم انکار تمام مسایل تصوف است از این رو کسانی که به کشف صوفی معتقد نیستند نتایج آن را نیز قبول نمی کنند.

در اینجا ممکن است کسی از ما بپرسد که «کشف» چیست؟ و چگونه می توان به آن نایل شد؟ نگارنده قبل از آنکه جواب جامی و عرفای دیگر را از این پرسش نقل کند، مناسب می داند که درباره طرق معرفت بطور اجمال گفتگو نماید زیرا در پرتو این بحث راهی که در شناخت حقایق اشیاء مختار و مورد پسند جامی است و به عقیده وی آن راه منتهی به معرفت حقیقت می شود کاملاً از طرق دیگر امتیاز می یابد.

### طریق معرفت

این مسأله که راه وصول به علم و معرفت چیست؟ و به عبارت دیگر از چه راهی انسان می تواند به معرفت یقینی نایل شود در فلسفه قدیم و جدید مورد گفتگو بوده و دامنه این بحث تا روزگار ما کشیده شده است. دانشمندان اسلام طریق معرفت را به «نظر» و «کشف» منحصر می دانستند و می گفتند معرفت را دو راه هست: یکی طریق اهل نظر و استدلال و دیگری راه اصحاب ریاضت و مجاهدت. سالکان طریق نخستین اگر در شیوه بحث و تحقیق خود ملتزم به ملل و شرایع بودند، متکلمانند و اگر در افکار و آراء خود فقط به برهان و نظر اتکا کردند، مشائیانند. رهروان طریق دوم اگر مطابق به احکام شرع به ریاضت و تصفیه باطن پرداختند، صوفیاند و اگر

۱. رک: دیوان جامی، نسخه خطی متعلق به قاضی محترم آقای رمزی عضو انجمن تاریخ این نسخه در ۱۱۰۳ هجری کتابت شده.

۲. رک: شرح منظومه، ۸.

اما در فلسفه جدید مکاتب معرفت را به گونه دیگر تقسیم کرده‌اند که با طبقه‌بندی دانشمندان اسلام که در بالا مذکور افتاد تفاوت دارد و آن تقسیم این است:

### اول: مکتب عقلی<sup>۲</sup>

راه معرفت در این مکتب متکی بر حواس نیست، زیرا حواس گاهی خطا می‌کند و گاهی به صواب منجر می‌شود از این‌رو آن شایستگی را ندارد که اساس و سرچشمه معرفت باشد بنابراین عقلیون عقیده دارند که «عقل» مصدر و سرچشمه یقینی است و هر معرفت حقیقی که دارای وصف «ضرورت» و «تعمیم» باشد، از عقل تراوش می‌کند. مقصود عقلیون از ضرورت و تعمیم آنست که احکام و قضایای عقلی پیوسته و بالضروره صادق است یعنی صدق آنها دائمی و ضروریست نه اینکه در یک آن صادق و در آن دیگر کاذب باشد و تنبیه درازمنه و امکانه و احوال در صدق قضایای عقلی دخالت ندارد فی‌المثل هرگاه بگوییم (الف) بزرگتر است از (ب) و (ب) بزرگتر است از (ج) نتیجه می‌شود که (الف) بزرگتر است از (ج) این نتیجه و حکم دائماً و ضروره در هر مکان و زمانی صادق است. پس این وصف ضرورت و تعمیم از ناحیه عقل است نه حس، از این‌رو قضایای عقلی با این دو وصف از احکام حسی امتیاز پیدا می‌کند. ارباب مکتب عقلی اتفاق دارند که قوه عقلی بحسب فطرت در تمام افراد انسان موجود است و بقول دکارت پدر مکتب عقلی «عقل بهترین چیز است که در میان مردم یکسان تقسیم شده است»<sup>۳</sup> و در عقل مبادی فطریه و اولیه‌ای وجود دارد که قطعاً مسوق به تجربه نیست همچون «مبدأ ذاتیت» و «مبدأ عدم تناقض» و اولیات ریاضی و بدیهیات منطقی. این مبادی عقلی از یکسو ثابت و تغییرناپذیرند و از سوی دیگر فطری نیز هستند بدین معنی که از تجربه بدست نیامده و در عقل هر انسانی از آغاز و ولادت موجود بوده‌اند و در اثر تغییر زمان و مکان و اختلاف ظروف و احوال مختلف نمی‌شوند از این‌رو در هر زمان و مکانی بالضروره صادق هستند. اما افکاری که از طریق تجربه به دست می‌آید در نظر عقلیون ظنی است و اعتماد را نباید<sup>۴</sup> طرفداران مشهور و صاحب‌نظر مکتب عقلی در فلسفه

۱. رک: کشف الظنون، ۱/ ۲۴۳، ۲۴۵ - شرح اسرار مننوی، ۲۳۵.

۲. Rationalism.

۳. دکارت، مقایسه الطریفة، ترجمه دکتر جمیل صیبا، ۵۷.

۴. دکتر تومبک النطوبل: اسرار الفتنه ۲۶۷ - ۲۶۹.



جدید عبارتند از دکارت<sup>۱</sup>، اسپنوزا<sup>۲</sup> و لایت نیس<sup>۳</sup> که شرح عقیده آنان از عهده این مقال خارج است.

### دوم: مکتب تجربی<sup>۴</sup>

طریق معرفت در نزد هواخواهان این مکتب تجارب حسی است و از آنجا که این مکتب ادراک حسی را اصل و سرچشمه دانش و معرفت می‌داند به «مکتب حسی»<sup>۵</sup> نیز نامبردار است. به عقیده تجربیون، عقل قبل از تجربه همچون صفحه سفید و بی‌نقش است و تجربه قلم در دست دارد و معانی و صور را بر آن می‌نویسد چون روزه حواس مسدود گردد معرفت نابود می‌شود از این رو در عقل فکر و اندیشه‌ای ظهور نمی‌کند مگر وقتی که مسبوق به ادراکات حسی باشد. جان لاک<sup>۶</sup> سردسته تجربیون بدین جمله که ضرب‌المثل لاتینی است استشهاد می‌کرد و می‌گفت: «در عقل چیزی نیست که قبل از آن در حس وجود نداشته باشد».<sup>۷</sup> بعضی از پیروان این مکتب تا آنجا غلو کرده‌اند که وجود عقل را مورد انکار قرار داده و فقط به حس ایمان آورده‌اند<sup>۸</sup> تجربیون برخلاف ارباب عقل که قابل به مبادی فطریه و اولیه بودند و مبدأ عدم تناقض و جز آن را از همین قبیل می‌دانستند عقیده دارند که مصدر تمام قضایا علی‌السویه تجربه است. لکن ابن جماعت نیز دریافته‌اند که عقل به ضرورت صدق بعضی از قضایا حکم می‌کند که از آن جمله قانون علیت است که: «هر معلولی لابد علتی دارد و یا اینکه هیچ معلولی بدون علت نیست». عقلیون این قانون را همچون قانون تناقض در منطق از بدیهیات اولیه عقل می‌شمارند. اما تجربیون بازگشت قانون علیت را به تجربه می‌دانند و در نظر آنان در میان قانون علیت و قوانین استقرائی دیگر در این امر تفاوتی وجود ندارد. اما اگر از تجربیون بپرسیم که قانون علیت از قوانین استقرائی دیگر چرا بدینگونه امتیاز یافت که عقل فی نفسه آن را تصدیق کند در حالیکه تمام قضایای استقرائی ظنی است؟

۱. ۱۶۵۰ - ۱۵۹۶ Descartes

۲. ۱۶۳۲ - ۱۶۷۷ Spinoza

۳. ۱۶۴۸ - ۱۷۱۶ Leibnitz

۴. Empiricism

۵. Sensualism

۶. ۱۶۳۲ - ۱۷۰۲ John Locke

۷. ار واد کولیه: المدخل الی الفلسفة، ۲۰، تعريب ابوالعلا، عتیقی.

۸. دکتور نوفیق الطویل: اسس الفلسفة، ۲۷۴.

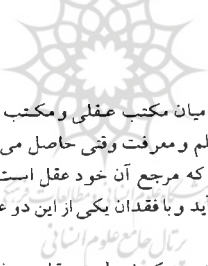
سر این نکته در نظر هیوم<sup>۱</sup> که از او جون استوارت میل<sup>۲</sup> این اندیشه را اخذ کرد- همان ارتباط نیرومندیست که در اثر قانون تداعی معانی در میان اندیشه علت و معلول استقرار یافته. زیرا مردم در تمام ادوار و عصور اشیایی را به حیث معلول و امور دیگر را علت آنها شناخته‌اند و امور اول را به دوم ارتباط داده‌اند.

از این رو اندیشه علت با اندیشه معلول پیوستگی یافت و اقتران آن دو از قبیل اقتران متضایفین است که یکی بدون اضافه به دیگری قابل فهم نیست. پس این رابطه قوی و ناگسستی که در اثر تجربه به دست آمده چیز است که در قانون علیت به ضرورت نام‌بردار است و همین است معنای ضروری بودن قانون علیت نه آن طوریکه عقلیون می‌گویند عقل به حکم فطرت بداهت و یقینی بودن آن را درک می‌کند بلکه تجربه قانون علیت را نیرو بخشیده و در میان دو طرف آن که عبارت است از علت و معلول پیوند ناگسستی برقرار ساخته. هیوم و میل قوانین دیگر را که عقلیون ضروری و یقینی می‌دانند، نیز به همین طریق تفسیر و توجیه کرده‌اند<sup>۳</sup> خلاصه آن که به عقیده ارباب حس انکاری را که نمی‌توان به اصول اولیه آن که عبارت از انطباعات حسی است بازگردانید باید آنها را در شمار اندیشه‌های باطل و بیهوده جای داد.<sup>۴</sup>

### سوم: مکتب نقدی<sup>۵</sup>

این مکتب می‌خواهد که در میان مکتب عقلی و مکتب تجربی وجه جامعی برقرار سازد. به عقیده نقدیون علم و معرفت وقتی حاصل می‌شود که دو عامل با هم اجتماع کنند: یکی عامل صوری که مرجع آن خود عقل است و دیگری عامل مادی که از ادراکات حسی بوجود می‌آید و با فقدان یکی از این دو عامل وجود علم حقیقی محال است.

در نظر نقدیون قطعاً ممکن نیست که از طریق عقل صرف به حقایقی که واجد ارزشی علمی باشد، دست یافت<sup>۶</sup>. به عقیده کانت<sup>۷</sup> مؤسس این مکتب، شک نیست



رساله جامع علوم انسانی

۱. Hume ۱۷۱۱ - ۱۷۷۶.  
 ۲. Mill, S, ۱۸۰۶ - ۱۸۷۳.  
 ۳. از والد کولبه: المدخل إلى الفلسفة، ۲۷۵. تعریب دکتر ابوالعلا عقیفی.  
 ۴. انمحاضرات العامه، ۸۸/۱ خطابه سید ابوالمجد.  
 ۵. Criticism  
 ۶. المدخل إلى الفلسفة، ۲۷۰.

که آغاز علم انسان از حس است که صورتهایی از اشیاء در ذهن نقش می‌کند و قوه عقلی را برمی‌انگیزد تا آن صور را به هم بسنجد و وصل و فصل کند و در آنها عمل نماید و بدین وسیله معرفت اشیاء از آن حاصل گردد. پس در اینکه نخستین وسیله علم برای انسان تجربه است که به حس و شهود حاصل می‌شود حرفی نیست ولیکن چون درست تأمل شود دانسته می‌شود که علم انسان تنها به وسیله حس نیست و ذهن در کسب معلومات بر تأثراتی که از راه حس به او می‌رسد از خود نیز چیزی می‌افزاید زیرا اگر ذهن از خود مایه نداشته باشد که تأثیرات وارده و محسوسات خود را به آن مایه بپوردد، محسوسات به مرتبه علم نمی‌رسد و معرفتی برای انسان حاصل نمی‌شود.<sup>۸</sup>

پس در نظر کانت معرفت از اجتماع تجارب حسی و مبادی عقلی حاصل می‌شود و وقتی ادراکات حسی در محیط عقل وارد شد عقل آنها را نظم و نسق می‌دهد و وصل و فصل می‌کند در این صورت هر جزئی از معرفت انسان در مضمون خود بر تجربه حسی و در قالب خود بر فطرت عقلی متکی است. بدین ترتیب می‌توان گفت که هر جزئی از معرفت انسان در آن واحد هم حسی است و هم عقلی<sup>۹</sup> اما این نکته را نباید از نظر دور داشت که در مکتب کانت هر معرفتی که از عقل خالص تراوش کنند ظاهریست و حقیقت را فقط در محیط تجربه می‌توان یافت زیرا در نظر وی وظیفه معانی و مبادی عقل توحید تجربه است.<sup>۱۰</sup>

#### چهارم: مکتب عرفان و تصوف<sup>۱۱</sup>

راهی که صوفیه در باب معرفت می‌پیمایند کاملاً با طرقتی که در بالا ذکر شد اختلاف دارد: اگر در نزد تجربیون وسیله معرفت حواس و در نظر عقلیون عقل و در مکتب نقدیون هم حواس و هم عقل است، در مکتب صوفی که عارف بزرگوار ما جامی از انچه آن مکتب است وسیله معرفت طوریست و راه طور حس و عقل. پس آن طریق روشن و راست که سالک را به گوهر تابناک حقیقت می‌رساند به عقیده «اهل تحقیق» «ذوق و وجدان» یا «کشف و عیان» است و فقط از همین راه می‌توان به علم یقینی نایل آمد.

۷. Kant ۱۷۲۲، ۱۸۰۲.

۸. فروغی: سیر حکمت در اروپا، ۲۳/۲.

۹. المحاضرات العامة ۸۹/۱.

۱۰. یوسف کرم: تاریخ الفلسفة اليونانية، ۲۱۱.

۱۱. رک: الفتوحات المکیة، ۲/۲۹.

جامی آنسان که طریق نظر و استدلال را که در روزگارش رهروانی داشت، ناقص و مردود می دانست اگر در این عصر می زیست طریق تجربه و حس را بطور اولی تخطئه می کرد. به عقیده ابن عربی مسایل بسیاریست که نمی توان از طریق نظر و فکر بدانها پاسخ گفت و عبارت دیگر جواب آنها از طریق اندیشه و تعقل ممکن نیست و باید پاسخ هر یک را از تجلی الهی به دست داد<sup>۱</sup> وی درباره مطالبی که در تصانیف خود آورده می گویند: «تمام مطالبی را که در آثار خود آورده ام از روی فکر و رویت نبوده است بلکه از ملک الهام در دلم القاء و افاضه شده»<sup>۲</sup> و باز گویند: «کلیه مطالبی را که نوشته ام و می نویسم از املاء الهی و القاء ربانی یا نفس روحانی در روع کیانی بوده است»<sup>۳</sup> «بحمدالله اعتماد ما در تمام اقوال فقط بر چیزیست که آن را خداوند در دلهای ما القاء فرموده است»<sup>۴</sup> «علوم ما و اصحاب ما از طریق فکر و اندیشه نیست بلکه از فیض الهی است»<sup>۵</sup> جامی خود را ترجمان اصحاب ذوق و کشف می داند و مطالبی را که در «لوائح» آورده معتقد است که این مطالب بر لوح اسرار ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان تاییده است چنانکه می گویند: «این رساله ایست مسمی به لوائح در بیان معارف و معانی که بر الواح و اسرار ارواح ارباب عرفان و اصحاب ذوق و وجدان لائح گشته عبارات لائحه و اشارات رائقه متوقع که وجود متصدی این بیان را در میان نبینند و بر بساط اعراض رسماط اعتراض نشینند چه او را در این گفتگوی نصیبی جز منصب ترجمانی نیست و بهره غیر از شیوه سخنرانی نه...»<sup>۶</sup> وی همچنان مطالبی را که در لوامع متدرج ساخته بدانها عنوان «الامعه» داده است:

«تنبیها علی انها من لوامع انوار الکشف والشهود علی قلوب ارباب الذوق والوجود».

اگر ابن عربی ادعا می کند که مطالب خود را مستقیماً از ملک الهام گرفته، پیرو و شاگرد ارادت مند او جامی همضماً لنفسه یا به منظور بیان واقعت خود را در میان نمی بیند و بهره خویش را در گفتار و وظیفه اش را در ترجمانی «حدیث عالی مستندان» و سفتن گهر روشن خردان متحصر می داند:

۱. ری: باب ۳۳۶ فتوحات بحواله البواقیت و الجواهر، ۲۵/۱.

۲. باب ۳۷۳ فتوحات بحواله البواقیت و الجواهر ۲۵/۱.

۳. ایضاً ۲۵/۱.

۴. ایضاً ۲۵/۱.

۵. ایضاً ۲۵/۱.

۶. لوائح، ۳.



ابن عربی می‌گوید مراد از دل در اصطلاح ارباب تصوف آن چیز است که در اصطلاح اصحاب نظر از آن به نفس ناطقه عبارت می‌شود<sup>۲</sup> اما درباره ارتباط و پیوند این دل<sup>۳</sup> با آن دل جسمانی غزالی چنین گوید: «این لطیفه ربانی را با قلب جسمانی پیوندیست که عقول غالب مردم در ادراک وجه این پیوند متحیر است زیرا تعلق وی با آن قلب جسمانی به تعلق اعراض به اجسام و اوصاف به موصوفات یا ارتباط استعمال کننده آلت به آلت و متمکن به مکان شباهت دارد»<sup>۴</sup> و ابن عربی دل جسمانی و به تعبیر خودش «قلب صوری» را محل تعلق روح به بدن و اتصال قلب حقیقی با

۱. احیاء علوم الدین، ۳/۳.

۲. تفسیر قرآن، ۲۶/۱.

۳. سه‌روردی در باب پیوند دل صوری با قلب حقیقی در کتاب عوارف المعارف صفحه ۲۱۷ مطالبی آورده که ذکرش با اختصار در اینجا مناسب می‌نماید:

«باید دانست که روح انسانی علوی سماوی از عالم امر و روح حیوانی بشری از عالم خلق است. روح حیوانی بشری محل و مورد روح علویست و روح حیوانی جسمانی و لطیف و حامل فوه حس و حرکت بوده از قلب صنیعت می‌شود، مقصود از قلب در اینجا همان عصبیست که دارای شکلی معروف است، و در طرف چپ جسم قرار دارد و در تجاريف عروق انتشار می‌یابد و این روح در سایر حیوانات نیز موجود است و از وی نیروهای حواس اغاضه می‌شود. سنت الهی قوام او را در غالب اوقات به غذا منوط ساخته از جهت ورود روح انسانی علوی بر این روح حیوانی حس دیگر گردید و با روح حیوانات میان شد و صفت دیگری کسب کرد و در نتیجه نفس و محل نطق و الهام گردید. خدا فرماید: «و نفس وما سواها • فالههنا جنورها و تقواها» تسویت نفس به سب و ووه روح انسانی بر او و جدایی او از جنس ارواح حیوانات بود.

پس در اثر آفرینش خداوند نفس از روح علوی نشأت کرد. پیدایش نفس، که عبارت از روح حیوانی انسان است، از روح علوی در عالم امر همچون آفرینش حواء از آدم است در عالم خلق پیوند و ارتباطی در میان آن دو بدن انسان که در میان آدم و حواء بود برقرار گردید و چنان شده که هر یکی در اثر مفارقت دیگر ذایقه مرگ را می‌چشد. خداوند می‌فرماید: «و جعل منها زوجها لیکن الیها آدم سوی حواء میل فرمود و روح انسانی علوی به سوی روح حیوانی و از سکون روح به سوی نفس «دل» موجود آمد. مقصود از این دل لطیفه‌ایست که آن عضو صغیری محل وی است. بنابراین، آن مصفیه لحمیه از عالم خلق و این لطیفه ربانیه از عالم امر است. پیدایش قلب از روح و نفس در عالم امر به نکلون ذریه و نسل از آدم و حواء در عالم خلق شایع خواهد و اگر مساکت در میان زوجین یعنی روح و نفس نبود «دل» ایجاد نشدنی... صدرالمتألهین شیرازی نیز همین مطلب را از کتاب عوارف المعارف نقل کرده و می‌گوید که آن را در کتاب الطوائس و البواسین نیز دیده‌ایم (رک: استعاره جزء اول از سفر چهارم ۳۲۰) در کتاب مصباح الهدایه تألیف عزالدین محمود بن علی کاشانی (ص ۹۵-۹۶) نیز همین مطلب بطور اختصار مذکور است. ملاحظه می‌شود که کلمات و جزئیات است و چون در انقلاب است، این لطیفه را قلب گویند و در قرآن مجید تعبیر از روح به مصباح و از قلب به رجاچه و کوکب دری شده است بنابر بعضی وجوه تأویل، عرفا که نفس را به معنی زن و روح بنا عقل را مرد به حسب معنی می‌دانند، قلب را هم ولد می‌گیرند چه از سکون روح به سوی نفس قلب معنوی در عالم امر متولد شد چنانکه از سکون آدم طبیعی به سوی حواء ذریه در عالم خلق متولد شدند.

۴. احیاء علوم الدین، ۳-۳.

بدن می‌داند<sup>۱</sup> به عقیده جنمی نیز مراد از دل این پیکر مخروطی نیست بلکه دل صوری به منزله قفس و دل حقیقی همچون طوطی است که در آن مسکن گرفته و باید در میان طوطی و قفس و شاه و خرگاه فرق گذاشت و به عبارت دیگر این بیضه ناسوتی حامل آن شاهباز لاهوتی است:

نست این پیکر مخروطی دل	بلکه هست این قفس و طوطی دل
گر تو طوطی ز قفس نشناسی	بخدا ناس نئی نناسی
دل شه خرگهبت این خرگاه	نام خرگه ننهد کس بر شاه
شه دگر باشد و خرگاه دگر	ترک خرگه کن و بر شاه نگر <sup>۲</sup>
دل تو بیضه‌ایست ناسوتی	حامل شاهباز لاهوتی <sup>۳</sup>

آنسان که غزالی چارپایان را از دل صنوبری بهره‌مند می‌دانست. جنمی نیز می‌گوید: «اگر مظهر اسرار آن‌دلی باشد که از «گل» فراهم شده خر هم واجد آنست»:

دل اگر این مهره بود کز گل است	فرق بدین مهره ز خر مشکل است
لاف خردمندی ازین مهره چند	خر هم ازین مهره بود بهره‌مند
هر که بدین مهره چو خر دل نهاد	در گرانمایه به خر مهره داد <sup>۴</sup>
عارف ما در جای دیگر در وصف دل حقیقی این دو بیت را نقل کرده است:	
دل یکی منظر است ربانی	خانه دیورا چه دل خوانی
آن که دل نام کرده‌ای ز مجاز	رینه پیش سگان کوی انداز <sup>۵</sup>

رویه‌رفته، از بیان سابق‌الذکر این نتیجه به دست آمد که به عقیده ارباب کشف مراد از «دل» همان منظر ربانی و لطیفه الهی است نه آن عضو صنوبری شکل و همین دل محل علم و معرفت است. وقتی که از علم و معرفت سخن می‌رود ما در برابر این سه کلمه: «عالم»، «علم» و «معلوم» قرار می‌گیریم. به عقیده ابن عربی علم عبارت است از تحصیل دل چیزی را بدانسان که در واقع و نفس الامر هست<sup>۶</sup> و معلوم همان

۱. تفسیر قرآن کریم، ۱-۲۲۱.

۲. رک: هفت اورنگ، ۲۳.

۳. رک: هفت اورنگ، ۲۸۸.

۴. رک: نقد انصومی، ۱۶.

۵. ابن عربی در ضمن بیان مطالب بالا اعتراف می‌کند که تصور حقیقت علم بسیار مشکل است. به قول خواجه غوسی اقوال علما درباره ماهیت ادراک و علم مختلف است و بعضی آن را از تعریف می‌باز دانسته‌اند. (رک: شرح اشارات، ۲-۲۳۷) قاضی عضدالدین ایچی آرد که «در باب علم سه مذهب و عقیده در دست است: مذهب اول تصور ماهیت علم را ضروری و بدیهی می‌داند و این مختار امام رازی است. مذهب دوم که از امام الحارثین و غزالی است بر آنست که تصور حقیقت علم ضروری نیست بلکه نظری است ولی تحدیدش متعسر است. مذهب سوم تصور ماهیت علم را نظری می‌داند و می‌گوید که تعریف آن مشکل نیست و طرفداران این مذهب تعریفانی برای آن ذکر کرده‌اند. (شرح موافق، ۱-۶۲)

امر محصل است که در دل حصول یافته، عالم و دریابنده دل است و این دل آئینه‌ایست مصفاً و روشن که معلومات در آن منعکس می‌شود<sup>۱</sup>، ظاهراً چنان معلوم می‌شود که ابن عربی این مطلب را از غزالی گرفته باشد آنجا که گوید: «باید دانست محل علم دل است. مقصود از دل همان لطیفه‌ایست که تمام جوارح انسان را تدبیر می‌کند و مخدم تمام اعضا است.

این لطیفه نسبت به حقایق معلومات همچون آئینه‌ایست نسبت به صور مثلونات پس انسان که مثلون را صورتی است که مثال آن صورت در آئینه منعکس و حاصل می‌شود، هر معلومی را حقیقتی است که صورت آن حقیقت در مرآت قلب می‌تابد و در آن نقش می‌بندد و انسان که آئینه چیزست و صور اشخاص چیزی مغایر با آن، حصول مثال آنها در آئینه نیز چیز دیگر است یعنی در اینجا سه امر مغایر است همچنان در آن جا سه چیز است: یکی دل و دو دیگر حقایق اشیا و سه دیگر حصول و حضور نفس حقایق در قلب. بنابراین، عالم دل است که مثال حقیقت اشیا در وی حاصل می‌شود و معلوم عبارت است از حصول مثال در آئینه...<sup>۲</sup> جامی به پیروی از سلف صالح دل را مظهر اسرار و مطرح انوار می‌داند و می‌گوید:

مظهر اسرار دل آمد نه دل      مطرح انوار دل آمد نه دل<sup>۳</sup>  
وی آنجا که از زبان پیر روشن ضمیر به خرد خطاب می‌کند دل را به آئینه تشبیه کرده و می‌گوید:

گفت که جامی مشو اندیشه‌ناک      چون شدت آئینه‌اندیش پاک  
باش همیشه ز ره دل به من      آئینه‌ات دار مقابل به من  
تا ز فروغ که ز من بر تو تابفت      دانش تو دید شود دید یافت<sup>۴</sup>

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

معلم کیست عشق و کنج خاموش دبستانش  
سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق‌خوانش<sup>۵</sup>

۱. رک: الفوحات المکیة، ۹۱/۱

۲. رک: اعیاء علوم‌الدین، ۱۳/۳

۳. رک: هفت اورنگ، ۳۸۸

۴. رک: هفت اورنگ، ۳۹۱

۵. دیوان جامی نسخه خطی.



## طهارت و پاکی دل

اکنون باید این نکته را مورد توجه قرار داد که دل چگونگی مظهر اسرار و مطرح انوار می‌گردد و حقیقت اشیاء در آن تجلی می‌کند. ابن عربی عقیده دارد که هرگاه شخص مستعد به خلوت و ذکر ملازمت کند و محل را از اندیشه فارغ سازد و در آستان پروردگار خود فقیر و تهیدست بنشیند، خداوند دانش و علم به خود را با اسرار الهی و معارف ربانی به وی عنایت می‌نماید، در این هنگام علمی برای سالک دست می‌دهد که هر متکلمی و هر متفکری که فاقد آن حالت باشد از آن علوم آگاه نیست زیرا این علوم و راه اندیشه و تفکر است.<sup>۱</sup>

عارفان آنگاه که دل را از غیر فارغ می‌سازند و در بساط ادب و مراقبت و حضور در حال ذکر با حق تعالی می‌نشینند و برای قبول فیض، قلوب خویش را آماده می‌کنند خداوند آنان را تعلیم می‌فرماید پس معلم ایشان خداست و آنان از او دانش و معرفت فرا می‌گیرند.<sup>۲</sup> مقصود بایزید بسطامی همین بود آنجا که گفت: «مردمان علم از مردگان گرفتند و ما از زنده‌ای علم گرفتیم که هرگز نمیرد»<sup>۳</sup> پس برای آنکه دل مظهر اسرار گردد بایستی او را از هر چیز حتی از شوائب افکار پاک کرد<sup>۴</sup> القاء علوم در دل مبتنی بر آنست که دل مستعد گردد و این استعداد وابسته به اختصاص الهی است<sup>۵</sup> دل همواره عرصه جدال حساگر حق و جنود شیطان است و هر یک می‌خواهد بر وی مسلط شود شیطان از چهار جهت بسوی انسان روی می‌آورد و او را به پیروی از شهوات دعوت می‌کند خداوند به انسان امر فرموده که با شیطان مجادله کند و جهات خود را حراست نماید و راه دخول شیطان را مسدود سازد. پس اگر شیطان از جلو به انسان حمله آورد و او را آدمی از خود راند در این هنگام چون جانب الهی را بر هوای خود برگزیده خداوند بر او منت می‌گذارد و پاداش می‌دهد و «علوم نور» بر وی عنایت می‌فرماید و علوم نور بر دو قسم است: علوم کشف و علوم برهان<sup>۶</sup> به عقیده ابن عربی دل در اصل فطرت آئینه‌ایست مصفا و روشن ولی ممکن است

۱. رک: الفترحات المکیة، ۳۱/۱.

۲. رک: الفترحات المکیة، ۸۹/۱.

۳. رک: تذکرة الاولیاء، ۱۷۰/۱ اصل عبارت بایزید را ابن عربی در الفترحات المکیة (۳۱/۱) چنین آورده است:

«اخذتم علمکم میتاً عن میت و اخذنا علمنا عن الحي الذي لا يموت».

۴. الفترحات، ۲۸۹/۱.

۵. الفترحات المکیة، ۵۶۹/۲.

۶. الفترحات، ۱۵۸/۱.

بر وی زنگی و کدورتی طاری شود بدین معنی که چون به علم اسباب تعلق گرفت و از خدا به اسباب مشغول شد این تعلق او به اغیار همچون زنگی است بر رخسار دل که مانع از تجلی حق به سوی وی می‌گردد در حالیکه حضرت الهی پیوسته در تجلی است و چون دل به غیر پرداخت از قبول تجلی باز می‌ماند<sup>۱</sup> عارف ما نیز مانند استاد خود ابن عربی وقتی جوهر دل را مظهر اسرار می‌داند که کاملاً از غیر فارغ باشد و از رنگ صور کائنات پاک گردد. وی به اولاد آدم چنین پند می‌دهد:

ای بره دور و درست آمده  
پشت و فسا بر گهر او مکن  
حیف بود صورت آدم ترا  
اصل که معنی است چو بگذاشتی  
قدر شناس گهر خویش باش  
قدر شناس گهر خویش باش  
گر زر خالص شده‌ای خوش ترا  
گر زر خالص شده‌ای خوش ترا  
آتشی از سوز طلب بر فروز  
آتشی از سوز طلب بر فروز  
جوهر دل را ز عرض پاک کن  
جوهر دل را ز عرض پاک کن  
دامن جان درکش از آلودگی  
دامن جان درکش از آلودگی  
بند ز تن بگسل و آزاده شو  
بند ز تن بگسل و آزاده شو  
زاد مـریدان ره آزادگیست  
زاد مـریدان ره آزادگیست  
ساده دلی باش پسندیده ذات  
ساده دلی باش پسندیده ذات  
تا چو ازین مرحله بیرون شوی  
تا چو ازین مرحله بیرون شوی  
وی خطاب به خود کرده گوید:

جامی ازین تیره دلان پیش باش  
جامی ازین تیره دلان پیش باش  
تا چو بتابی رخ ازین تیره جای  
تا چو بتابی رخ ازین تیره جای

اگر ابن عربی معتقد بود که علم به اسباب مانند زنگ و غباریست در دل، جامی نیز جمع اسباب را دلیل تفرقه می‌خواند و تا انسان در تفرقه باشد در مذهب اهل جمع شر الناس است:

تفرقه عبارت از آنست که دل را بواسطه تعلق به امور متعدده پراکنده سازی  
ر جمعیت آنکه از همه به مشاهده واحد پردازای جمعی گمان بردند که جمعیت در

۱. رک: الفتحوحات المکیة، ۹۱/۱ حجة الاسلام غزالی نیز معتقد است که کدورت و غبار معاصی صفا و جلاء دل را از میان می‌برد و از ظهور حق در وی مانع می‌شود. رک: احیاء علوم الدین ۱۳/۳.
۲. هفت اورنگ: نحفة الاحرار، ۳۹۸.
۳. ایضاً ۳۹۹.

جمع اسباب است، در تفرقه ابد ماندند و فرقه‌ای به یقین دانستند که جمع اسباب از اسباب تفرقه است دست از همه افشانند.

مادام که در تفرقه وسواسی      در مذهب اهل جمع مُر الناسی  
والله که نه ناس ولی نسناسی      نسناسی خود ز جهل می نسناسی

\* \* \*

ای سالک ره سخن ز هر باب مگویی      جز راه وصول رب اریاب مجوی  
چون علت تفرقه است اسباب جهان      جمعیت دل ز جمع اسباب سجوی<sup>۱</sup>  
جامی در محل دیگر تربیت و پرورش دل را به این نکته خلاصه می‌کند که باید  
آنرا از نظر در غیر بازداشت و از هوا و هوس پاک ساخت و کاملاً به خدا متوجه کرد.  
به عقیده او رهرو را می‌باید که پیوسته ناظر به جناب احدیت باشد و رقم نسیان  
و نیستی و فنا بر ناصیه جمع مخلوقات درکشد:

سر مقصود را مراقبه کن      نقد اوقات را محاسبه کن  
باش در هر نفس ز اهل شعور      که به غفلت گذشت یا به حضور  
هر چه جز حق ز لوح دل بتراش      بگذر از خلق و جمله حق را باش  
رخت همت به خطه جان کش      بر رخ غیر خط نسیان کش  
در همه شغل باش واقف دل      تا نگردد ز شغل دل غافل  
دل تو بیضه‌ایست ناسوتی      حامل شاهباز لاهوتی  
گر ازو تربیت نگیری باز      آید آن شاهباز در پرواز  
ور تو در تربیت کنی تقصیر      گردد از این، آن فادپذیر  
تربیت چیست آنکه بی‌گه و گاه      داریش از نظر به غیر نگاه  
بگسلی خویش از هوا و هوس      روی او در خدای داری و بس<sup>۲</sup>  
باز گوید:

چو پیوند بادوست می‌خواهی ای دل      ز چیزی که جز اوست پیوند بگسل  
مکن شهر عرش پرواز خود را      درین وحشت آباد آلوده گل  
ترا ذروه اوج عزت نشیمن      تو خوش کرده در مرکز خاک منزل  
ز آمیزش جسم و آویزش او      چنان گشتی از جوهر خویش غافل  
که جان را بصد فکرت از تن ندانی      زهی فکر قاصر زهی جهل کامل  
کمالات وهمی و راحت حسی      میان تو و مقصد افتاده حایل<sup>۳</sup>

۱. لرائح، ۲-۵.

۲. هفت اورنگ، ۳۲.

۳. دیوان نسخه خطی.

کوتاه سخن آنکه جامی به پیروی از ابن عربی و ارباب معرفت بر آنست که چون سالک به تخلیص و تجرید دل نایل آمد و او را از غبار تعلقات و زنگ معقولات و معلومات پاک ساخت و یک روی به سوی استاد ازل روی آورد و لوح دل را با چنان پاکیزگی به دست قدرت او سپرد در این حال شاهد غیب بی‌برده در حریم دل او تجلی می‌کند و انوار حقیقت در وی می‌تابد، مظهر حقایق و مطرح اسرار می‌شود، چنانکه گوید:

«عارفان چون با تجرد و تعریف کامل و ستردن دل از تمام تعلقات کونیه و قوانین علمیه و وحدت عزیمت و دوام جمعیت به سوی جناب حق سبحانه روی آوردند و بر این طریقت بدون فترت و پراکندگی خاطر و تشتت عزیمت مواظبت کردند، خداوند نور کاشفی به ایشان عنایت فرماید که در پرتو آن اشیاء را آنسان که هست می‌بینند و این نور در هنگام ظهور اطواری که وراء عقل است در باطن عارف ظاهر می‌شود. وجود این طرر را نباید مستبعد دانست چه وراء عقل اطوار بسیار است که شماره آنرا جز خدا کسی نمی‌داند. نسبت عقل به سوی آن نور همچون نسبت وهم است به سوی عقل پس آنسان که عقل می‌تواند به صحت و درستی اموری که وهم آن را ادراک نکرده، مثلاً مانند وجود موجودی که نه از عالم خارج و نه در آن داخل باشد، حکم کند همچنان ممکن است آن نور کاشف به صحت آنچه که از دایره ادراک عقل بیرون است، مانند وجود حقیقت مطلق و محیط که در تقید و تعین محصور و مقید نباشد، حکم نماید»<sup>۱</sup>

مقصود از این نور کاشف، که عارف می‌تواند در پرتو آن حقایق اشیاء را مشاهده کند و پس از تصفیه باطن و التجاء و توجه کامل به سوی حق، برای او دست می‌دهد همان علم کشفی و ذوقی است که راه عارف را از طریق فیلسوف امتیاز می‌دهد. در نظر ابن عربی علوم کشفی عبارت است از معارف الهی که برای عارف در هنگام تجلیات حق در مظاهر حاصل می‌شود.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر کشف دانشی است که برای عارف در هنگام توجه کامل به خدا دست می‌دهد و او آنرا در ذات خود می‌یابد، این علم قابل شبهه و تردید نیست<sup>۳</sup> قیصری که از شارحان اندیشه ابن عربی است در تعریف کشف می‌گوید: «کشف در لغت به معنای رفع حجاب است چنانکه گویند «کشف المرأة وجهها» یعنی زن نقاب از چهره خود برداشت و در اصطلاح عبارت

۱. ر.ک: الدرّة الفخریة، ۲۵۵.

۲. ر.ک: الفتحاح المکیة، ۱۵۸/۱.

۳. ر.ک: الفتحاح، ۳۱۹/۱.

است از اطلاع وجودی یا شهودی از معانی غیبیه و امور حقیقیه‌ای که در ماوراء حجاب قرار دارند.<sup>۱</sup> پس تا عارف در رفع حجاب نکوشد انوار حقیقت و معانی غیبی منکشف نمی‌شود.

از بیان گذشته روشن شد که به عقیده عارف، دل محل علم و تجلیگاه انوار حقیقت است و کشف فقط از طریق طهارت و تجرید دل دست می‌دهد.

در اینجا سؤالی پیش می‌آید که آیا رهرو ممکن است مستقلاً بدون توسل به مرشد کامل و مربی صاحب‌دل به تصفیه قلب پردازد؟ پاسخ ارباب معرفت ازین پرسش آنست که سالک را پیر و مرشدی باید تا او را رهبری کند. مولانا جلال‌الدین بلخی درین باب گوید:

پیر را بگزین که بی‌پیر این سفر هست بس پرآفت و خوف و خطر  
 پس رهی را که ندیدیستی تو هیچ همین مرو تنها ز رهبر سر مپیچ  
 هر که او بی‌مرشدی در راه شد او ز غولان گمره و در چاه شد<sup>۲</sup>

وارث علوم ابن عربی، صدرالدین تونوی اظهار می‌دارد که طریق کشف و عیان به تصفیه باطن و التجاء بسوی حق بستگی کامل دارد بدین معنی که سالک باید با تجرد تمام و پرداختن دل از تعلقات و علوم و رسوم بسوی حق توجه کند و چون در آغاز کار استقلال انسان بدین امر متعذر است بر وی واجب آمد تا از کاملان طریق حق که در لجه و صول خوض کرده‌اند و در اطلاع و آگاهی بر وی سبقت گرفته‌اند مانند پیامبران صلوات‌الله علیهم که خداوند ایشان را ترجمان امر، اراده، مظاهر علم و عنایت خود قرار داده است و کسانی که در علم حاکم و مقام از زمره وارثان کامل آنان است. پیروی و متابعت کند باشد تا که خداوند نور کاشفی بر وی جود و عنایت نماید که بر پرتو آن اشیا را چنانکه هست ببیند آنسان که این نور کاشف را به انبیاء و اتباع ایشان بخشیده بود.<sup>۳</sup>

جامی نیز معتقد است که دل در پهلوی صاحب‌دلان دل شود:

تا نکسی زوی به در سادلی نبودت از گوهر دل حاصلی  
 تا نرنی خیمه به پهلوی پیر همچو دل از وی نشوی بهره گیر

۱. رک: مطلع نصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، ۲۸. سید شریف گوید: «والکشف فی اللغة رفع الحجاب و فی الاصطلاح هو الاطلاع علی ما وراء الحجاب من المعانی الفیهیة و الامور الحقیقیة وجوداً و شهوداً». رک: التشریفات، ۱۲۳. راجع به مکاشفه و انواع آن باید به الفتوحات رجوع کرد.

۲. مثنوی دفتر اول، ۱۲۶.

۳. اعجاز البیان، ۲۱.

هست دلت بیضه مرغ نگر  
 تاکی بجنبش رسد آنکه پرش  
 پیر که باشد شه کون و مکان  
 سخت نشانی ز سر افکندگی  
 تن شده چون موی ز بیم و امید  
 چون مه نور لیک بجهد تمام  
 جیب دلش مشرق انوار غیب  
 زندگی دل چو مسیح از دمش  
 طلعت او نور سعادت نشان  
 علم یقین برده به چرخش علم  
 سینه پاکیزه اش از کبر و کین  
 صحبتش اکبر مس هر وجود  
 جامی اگر نقد یقین بآیدت  
 با بکش از هرچه زان گیر

بی اثر جنبش و پرش در او  
 زیر پر پیر دهش پرورش  
 خواجه داد و ستد کن فکان  
 تاج سرش خاک در بندگی  
 مر شده از ظلمت هستی سفید  
 پشت دو تا کرده به خدمت قیام  
 نور به کف کرده چو موسی ز جیب  
 سیزی جان چون خضر از مقدمش  
 خلعت او دامن دولت کشان  
 کنت وی از عین یقین دیده نم  
 حقه پرگوهر حق الیقین  
 همتش ایثار کن بحر جود  
 جدی و جهدی به ازین بآیدت  
 دامن اقبال چنین پیر گیر<sup>۱</sup>

وی در «سبحه الابرار» صراحتاً پرده از این سر برمی دارد که انسان نمی تواند  
 مستقلاً به تدبیر خرد، دل را تربیت کند تا چرافی فراراه خویش قرار ندهد و آن  
 چراغ روشن پرتو نور دل پیر است:

دل به تدبیر خرد نتوان یافت  
 این که در پهلوی چپ می بینی  
 سالها خون جگر باید خرد  
 بوکه از زنده دلی یابی بوی  
 به چراغی چه شوی روبراه  
 چو چراغی که نباشد دودش  
 پرتو نور دل پیرست آن  
 دیده بینند از آن نور فراز

بگذر از خرد که بخود نتوان یافت  
 به اگر پهلو ازو درچینی  
 خاک ره کحل بصر باید کرد  
 بره زنده دلی آری روی  
 که کند دو دویت خانه سیاه  
 ره نما ساز سوی مقصودش  
 که چو خورشید جهانگیرست آن  
 هستی خویش در آن نور باز<sup>۲</sup>

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

۱. هفت اورنگ: تحفة الاحرار، ۳۸۹.

۲. هفت اورنگ، ۲۶۰.

مردم دیده صاحب‌خردان  
بسکه در مدرسه‌ها رنج علوم  
لیک از آن گنج بجز رنج ندید  
روی همت به صفاکیشان کرد  
گرچه عمری بسر آن‌راه سپرد  
در ره عشق نشد صاحب‌دل  
ناگهان نیر اقبال بتافت  
رشته عهد به غزالی بست  
بود در صحبت او روزی بیست  
یافت بینا نظری از رویش  
وز نفس طایر روحش پر زد

بحر دانش همه بین و همدان  
برد شد حاصل او گنج علوم  
بومی از سر حقیقت نشنید  
کسب علم از کتب‌ایشان کرد  
ره از آن نیز به مقصود نبرد  
گوهر دل نشد او را حاصل  
ره سوی احمد غزالی یافت  
سر این رشته‌اش افتاد به دست  
پس همه عمر به بهروزی زیست  
ببرد روشندلی از پهلویش  
وز بصر نور دلش سر بر زد<sup>۱</sup>

### علم لدنی

علمی که در بعضی اوقات بدون اکتساب و تعلم و به کار بردن دلیل، در دل پدیدار می‌شود از آن به «الهام» تعبیر کرده‌اند<sup>۲</sup> به عبارت دیگر الهام که به خواص اولیاء اختصاص دارد علمی است که خداوند از عالم غیب در دل‌های ایشان القاء می‌فرماید. و محل این علم چنانکه اشارت رفت، قلب است. الهام یکی از اقسام «علم لدنی» است و «علم لدنی علمی است که اهل قرب را به تعلیم الهی و تفهیم ربانی معلوم و مفهوم شود نه بدلائیل عقلی و شواهد نقلی<sup>۳</sup>» به عقیده عارفان که در جستجوی چنین علمند آنگاه لوح دل محل الهام و معارف ربانی می‌شود که از تمام نقوش تعلق و اندیشه پاک گردد. مولانا جلال‌الدین بلخی در این باره چنین فرماید:

بسر نوشته هیچ بنویسد کسی  
کافذی جوید که آن بنوشته نیست  
ای برادر موضع ناکشته باش  
تا مشرف گردی از ن والقلم  
بیا نهالی کارد اندر سفرسی  
تخم کارد موضعی که کشته نیست  
کساغذ اسپد نابنوشته باش  
نا بکارد در تو تخم آن ذوالکرم<sup>۴</sup>  
اگر ارباب مدرسه از استاد روایت می‌کنند و راویان حدیث از ثقات، قلب عارف

۱. مفت اورنج، سیحی الابرار، ۶۶۱ عین القضاة، رسیدن خود به حدیث احمد غزالی یاد کرده است. (رک: زبدة الحقایق، ۶ - ۷)
۲. احیاء علوم الدین، ۱۸/۳.
۳. رک: مصباح الهدایة، ۷۶.
۴. منتهی دفتر پنجم، ۲۸۲.

از خدا روایت می نماید و می گوید: «حدیثی قلبی عن ربی».

گویند در جوار ابوزید مرد فقیه و دانشمندی می زیست روزی آهنگ او کرد و گفت: «ای ابوزید! دانش تو از کی و از کجاست؟» وی گفت: «دانش من از عطا و بخشش خداوند و از الهام اوست».<sup>۱</sup> عارف می خواهد بلاواسطه از خدا علم گیرد و مستقیماً به منبع الهام اتصال یابد و از آن سرچشمه فیاض سیراب شود. از انفاس قدسیه مولانا در بیان این معنی است که:

علمهای اهل دل حاصلشان	علمهای اهل تن حاصلشان
علم چون بر دل زند یاری شود	علم چون بر تن زند بازی شود
گفت ایزد یحتمل اسفاره	بار باشد علم کان نبود ز هو
علم کان نبود ز هو بی واسطه	آن نباید همچو رنگ ماشطه <sup>۲</sup>

به عقیده عرفا اگر کسی امی و بی سواد باشد ولی دل را از غیر «او» فارغ سازد یقیناً مورد عنایت قرار می گیرد و خداوند دانشهای ربانی در قلب وی القاء می فرماید. این عربی اظهار می کند که امی بودن در نظر ما با حفظ قرآن و اخبار نبوی منافات ندارد. یعنی یک کسی ممکن است قرآن بخواند و حدیث حفظ کند معذک امی باشد. زیرا امی در نظر ما کسی است که از طریق اندیشه و حکم عقلی در استخراج معانی و اسرار نمی پردازد و در علم الهیات به نتایج براهین عقلی توجه ندارد و در احکام شرعی از راه ادله فقهیه تصرف نمی کند پس آن گاه که قلب شرعاً و عقلاً از علم نظری و فکری سالم بود امی است و قابل فتح الهی، چنین قلبی درباره هر چیزی بدون توقف از «علم لدنی» بهره ور می شود، قدر این علم را جز پیامبران علیهم السلام و اولیاء که آن را چشیده اند کسی دیگر نمی داند بواسطه این علم عارف درستی و نادروستی افکار را می شناسد. صاحب علم لدنی که در علوم امی است همواره در بصیرت و بینایی است و احکامش از خطا برکناره بوده یعنی پیوسته مصیب است<sup>۳</sup> عارف بلخی راست:

دل ز دانشها بشتند این فریق	زانکه این دانش نداند آن طریق
دانشی باید که اصلش زان سراسر است	زانکه هر فرعی به اصلش رهبر است
هر پری بر عرض دریا کی پرد	تا لدن علم لدنی پی برد
پس چرا علمی بیاموزی بمراد	کش نباید سینه را زان پاک کرد

۱. این حکایت را به اختصار از کتاب نقد العلم، با تعدیل، یا تیسیر لیس، ۳۶۰ نقل کردیم.

۲. مثنوی دفتر اول، ۱۷۰.

۳. الفترحات، ۶۳۷/۲.



چون ملائک گوی لا علم لنا تا بگیرد دست تو عملت  
 گر درین مکتب ندانی تو هجی همچو احمد پری از نور حجی<sup>۱</sup>  
 جامی آنجا که «نادانی» را می ستاید و شرح عشقش را طومار طویل الذیل می داند  
 شاید مقصودش از آن همین امی بودن و شستن لوح دل از آسوختنی های مدرسه  
 باشد زیرا اگر کلام او را بدین معنی حمل نکنیم پیداست که نادانی قابل ستایش  
 نیست و تعریف را نشاید. این است متن گفتار او:  
 معلم کیست عشق و کنج خاموشی دبستانش

سبق نادانی و دانا دلم طفل سبق خوانش  
 ز هر کس ناید این استاد و شاگردی نه هر کوهی

بدخشان باشد و هر لعل پاره سنگ رخشانش  
 زبان جز بی زبانی نیست این نادر معلم را

دریغا در همه عالم ندانم کس زبان دانش  
 کجا در جمع نادانان تواند کسب جمعیت

کسی کز فکر دانایی بود خاطر پریشانش  
 دلی کو ذوق نادانی چشد از دفتر دانش

سواد الوجه فی الدارین یک نقطه ز دیوانش  
 طویل الذیل طومارست شرح عشق نادانی

که در عمر ابد نتوان رسانیدن به پایانش  
 تصور کی توان کرد از کسی تصدیق این معنی

اگر نبود معرف کشف و حجت ذوق وجدانش<sup>۲</sup>  
 رویمرفته، از آنجا که ارباب تصوف معتقد به طریق کشف هستند به علوم الهامی

توجه کردند و علوم تعلیمی را کنار گذاشته رهروان را به دراست علم و تحصیل آثار  
 مصنفان و بحث از اقوال و دلایل تحریص نکردند بلکه گفتند طریق، تقدیم

مجاهدت، مجو صفات مذمومه، قطع علائق و اقبال باکنه همت به سوی خداست  
 آنگاه که این امور حاصل آید خداوند متکفل قلب بنده خویش می شود و او را به انوار

دانش روشن می سازد چون خدا کار دل را به تصرف گیرد رحمت بر وی افاضه شود  
 و روشنی در دل بتابد و سینه فراخی یابد و سر ملکوت در وی منکشف گردد

و حقایق امور الهی در او تجلی کند، انبیاء و اولیاء که نور در دلهایشان افاضه شد از

۱. مثنوی دفتر سوم، ۲۳۸.

۲. دیوان جامی نسخه خطی.

طریق تعلیم و دراست و کتابت نبود بلکه از راه زهد و پارسایی در دنیا، بیزاری از علایق، تفریح قلب از شواغل دنیا و توجه کامل به خدا بود. «فمن كان لله كان الله له»<sup>۱</sup> مولانا فرماید:

هیچو آهن ز آهنی بیرنگ شو      در ریاضت آئینه بی زنگ شو  
خویش را صافی کن از اوصاف خویش      تا بینی ذات پاک صاف خویش  
بینی اندر دل علوم انبیا      بسی کتاب و بسی معید و اوستا<sup>۲</sup>  
بنابر این، بزرگان مکتب تصرف از کتاب و دفتر تفسیر داشتند و علوم رسمی را مانع طریق می دانستند. شیخ ابوسعید ابوالخیر گفته که:

«بایزید بطامی گفت: حق تعالی فرد است او را به تفرید باید جستن تو او را با مداد و کاغذ جویی کی یابی»<sup>۳</sup> سهل بن عبدالله تستری گوید: «هر دل که با علم سخت گردد از همه دلها سخت تر گردد»<sup>۴</sup> «وقتی از حبیب صجمی که مرد عامی و امی بود کرامتی ظاهر شد حسن بصری که عمری را صرف آموختن علوم کرده بود از وی پرسید: «ای حبیب این به چه یافتی؟» گفت: «بدانکه من دل سفید می کنم و تو کاغذ سیاه»<sup>۵</sup> اگر بعضی از عارفان در آغاز کار تألیف و تصنیفی پرداخته بودند چون به حریم حقیقت راه یافتند دست از همه افشانند یا آنرا دفن کردند و یا به دریا انداختند. گویند احمد بن ابی الحواری کتابهایش را دریا انداخت و گفت: «نیکو دلیلی بودید ولی اشتغال به دلیل بعد از وصول به مطلوب محال است». وی سی سال در طلب حدیث شد چون درین باب به غایت رسید کتابها را برداشت به سری دریا شتافت و همه را در آب انداخت و گفت: «ای علم این کار را از جهت اهانت یا استخفاف در حق تو نکردم لکن تو را می جستم تا بتو به پروردگار خود راه یابم چون بتو بدو راه یافتم از تو بی نیاز شدم»<sup>۶</sup> در آن وقت که ابوسعید ابوالخیر کتابها در زیر خاک می کرد روی به کتابها کرد و گفت: «نعم الدلیل انت والاشتغال بالالدلیل بعد الوصول محال»<sup>۷</sup>

جامی در شرح حال عبدالله بن حاضر آرد که: وی خال یوسف بن الحسین است از متقدمان مشایخ بوده از اقران ذوالنون و مه از ذوالنون یوسف بن الحسین می گوید،

۱. احیاء علم الدین، ۱۹/۳.
۲. منتهی دفتر اول، ۱۷۱.
۳. اسرار التوحید، ۲۰۱.
۴. تذکرة الاولیاء، ۲۶۰/۱.
۵. تاریخ تصرف در اسلام، ۵۰۷.
۶. نقد العلم و العلماء یا نلیس ابلیس، ۳۱۴.
۷. اسرار التوحید، ۳۲.

که از مصر می آمدم از پیش ذوالنون روی به ری نهادم چون به بغداد رسیدم خال من عبدالله حاضر آنجا بود می خواست به حج رود نزدیک وی شدم گفتم: از کجا می آیی؟ گفتم: از مصر به ری می روم، می خواهم که مرا وصیتی کنی. گفتم: نپذیری. گفتم: شاید که پذیرم. گفتم: دانم که نپذیری. گفتم: بود که پذیرم. گفتم: چون شب درآید برو و کتب خویش و هرچه از ذوالنون نوشته در دجله انداز<sup>۱</sup> خلاصه آنکه عرفا علوم رسمی را در طریق معرفت ناقص می شمارند و حیات دل را در بی خودی می دانند. چنانکه جامی فرماید:

دل شود زنده ز بی خویشتی	نه ز پسر علمی و بسیار فنی
به اگر حاصل خود را سوزی	که به تحصیل چراغ افروزی
ره به بی خویشتی آوردن	بهر از دود چراغت خوردن
گر تو از خود نشینی به فراغ	روشنایی ندهد دود چراغ <sup>۲</sup>

عارف ما عقیده دارد که «گنج علوم» حاصلی جز رنج ندارد و عارف را به سر حقیقت آشنا نمی سازد پس نباید کمال را در زاویه<sup>۳</sup> مدرسه جستجو کرد زیرا قیل و قال آن موجب قریب و وسوسه است:

ای دل طلب کمال در مدرسه چند تکمیل اصول و حکمت و هندسه چند  
هر فکر که جز ذکر خدا و سوسه است شرمی ز خدا بدار این و سوسه چند<sup>۳</sup>  
وقتی خوانندگان ما که کمال را در مدرسه و آموختن علم منحصر می دانند و فی الواقع از جهتی درین عقیده خود مصیب هستند بدینجا برسند، درباره عارف روشن ضمیری همچون جامی که طلب کمال را در زاویه<sup>۳</sup> مدرسه نمی دانند بدگمان خواهند شد و خواهند گفت که چنین شخص شایسته تجلیل نیست. پس برای دفع سؤال مقدر لازم است که عقیده جامی را در این باب مورد توجه قرار دهیم تا روشن شود که مراد او از کمال چیست؟ و چرا آموختنی های مدرسه راه وصول آن نیست؟ مقصود عارف ما از کمال، معرفت حق سبحانه و تعالی و حقایق اشیاء است و راه این معرفت یا طریق نظر و استدلال است و علوم فلسفی از همین جهت در جست و جوی معرفت حقیقت می پردازد یا طریق تصفیه باطن و تخلیص قلب است. جامی عقیده دارد که همین طریق دوم سالک را به مقصود می رساند و به تعبیر دیگر موصل الی المطلوب است و این راه را نمی توان در محیط مدرسه یافت از این رو

۱. نجات الانس، ۹۸، ۹۹.

۲. هفت اورنگ: ۲۹۰.

۳. کوائف.

فرمود: «ای دل طلب کمال در مدرسه چند» ما علوم دیگر که متکفل بیان حقیقت اشیاء نیست از قبیل علوم ادیبه در نظر جامی تحصیل آن به حد ضرورت بر هر خردمندی لازم و بایسته است و طالب باید پس از تحصیل آن متوجه پاکی و طهارت دل گردد و خانه را از اغیار خلوت کند تا مظهر اسرار و مطرح انوار شود. دلیل ما بر این مدعی گفتار خود جامی است وی فرزند خود ضیاء الدین یوسف را چنین وصیت فرماید:

ای نهال چمن جان و دلم  
در هنر کوش که زر چیزی نیست  
هنری نه که دهد گنج و زورت  
و ان هنر نیست نصیب همه کس  
چون کنی در هنر آموزی روی  
فال فرخندگی از مصحف گیر  
جر ادیبی به قرائت کامل  
وحی را کان بتو واصل شده است  
زان زلالت جو زبان تر گردد  
بعد از آن پشت به عادات و رسوم  
حفظ کن مختصری در هر فن  
هر سبق را که نهی پیش نظر  
علم دارد طرق گوناگون  
عمر، کم؛ فضل و ادب بیار است  
در ره عشق به میزان قبول  
ور کنی روی سوی خطه خط  
خط که از شایه حسن تهیست  
می گویم سخن شعر و فتنش  
گر شود بحر مکن لب تر از او  
رقم دل مکن این هندسه را  
دل که باشد حرم خاص خدای  
در جوانی کم بی دردی گیر  
ره که باشد به جوانی سپری  
به ره خدمت درویشان پوی

غنچه باغچه آب و گلم  
گنج زر پیش هنر چیزی نیست  
هنری از دل و جان رنج برت  
بهره زنده دلان آمد و بس  
اول از خوان ادب روزی جوی  
مصحف نورفشان پرکف گیر  
لفظش از حسن ادا راحت دل  
زو چنان گیر که واصل شده است  
یناد گیر آنچه میسر گردد  
روی جهد آر به تحصیل علوم  
گیر خوشبو گلی از هر گلشن  
تا ندانی ز سر آن مگذر  
مسرو از حد ضرورت بیرون  
کسب آن کن که ترا ناچار است  
مرد بی فضل و ادب هست فضول  
بشایدت در ره آن مسیر و سط  
بهره کافذ از رو سیهیست  
که خمش باد زبان از سخنش  
ور شود کان مطلب گوهر از او  
راه بخاطر مده این وسوسه را  
حیف باشد که شود وسوسه جای  
راه مردی و جوانمردی گیر  
گر به پیری فکنی رنج بری  
کحل بینش ز در ایشان جوی

چون ترا بخت رساند به کسی  
دست در دامنش آویز و بکش  
ورنه در کسوت یکتایی باش  
رخت آن کلبه کن از ترس خدای  
بند بر خلق در گفت شنو

که ترا از تو رهاند نفسی  
دامن از صحبت هر ناخوش خوش  
ساکن کلبه تنهایی باش  
بنشین امن از ترس دو سرای  
قایل و سامع خود هم خود شو<sup>۱</sup>

درین وصیت به روشنی می بینیم که عارف ما مرد بی فضل و ادب را «فضول» می خواند و فرزند را به تحصیل دانش و هنر تحریر می کند اما آن هنری که بهره زنده دلان است و بس و همه کس را از آن نصیبی نیست و چنین هنری فقط در «کسوت یکتایی» و «کلبه تنهایی» و «گوشه خلوت» به دست می آید. به عقیده جامی دانش را باید از کتاب و در مدرسه آموخت و «بینش» را در خدمت درویشان و محضر صاحب دلان جست و جو کرد. در مدرسه باید رفت اما در آن نباید بایستد و از آنجا به سوی کعبه شد یا میکند.

از مدرسه به کعبه روم یا به میکند ای پیر ره بگویی طریق صواب چیست<sup>۲</sup>  
وی در وصیت دیگری که دل بند خود را مخاطب ساخته علم را تاج سر هنرها می خواند و فرزند را پس از تشویق به تحصیل دانش به عمارت گری دل و دریافت بینش تحریر می فرماید:

تاج سر جمله هنرهاست علم  
در طلب علم کمر چست کن  
با تو پس از علم چگونیم سخن  
علم کثیر آمد و عمرت قصیر  
هر چه ضروریست چو حاصل کنی  
آنست عمارت گری دل که دل  
پای بدامن کشی و سر به جیب  
یاد خدا پر دگی هش کنی

تفیل کشای همه درهاست علم  
دست ز اشغال دگر سست کن  
علم چو آید به تو گوید چه کن  
آنچه ضروریست بدان شغل گیر  
به که عمارت گری دل کنی  
واکشی از کشمکش آب و گل  
تن به شهادت دهی و جان به غیب  
هر چه به جز اوست فرامش کنی<sup>۳</sup>

ابن عربی عقیده دارد هر کسی در جستجوی علم شد از ادراک و معرفت حق ناتوانست از این رو اهل الله گفتند: «علم حجاب است» مقصود این فرقه از آن علم، علم فکری و نظریست که مرد عاقل از نظر و اندیشه خود درباره خداوند به دست

۱. هفت اورنگ: سبحة الابرار، ۵۶۵

۲. دیوان جامی، ۱۰۳.

۳. هفت اورنگ، ۴۴۱.

آورده است<sup>۱</sup> جامی نیز این گونه دانش و کتابی را که بر آن مشتمل باشد حجاب می‌داند رمی گوید:

ای علم علم برافراخته  
خوشتن از علم، علم ساختی  
دعوی دانش کنی از جاهلی  
جمع کتب از سره و ناسره  
آن خره کن رخه که از چار حد  
هر ورقی زان کتب آمد حجاب  
تا ببری از همه فرد اسبق  
در نظر جامی فضلی که انسان را از شناخت «فضل مفضل» باز دارد از آن چه خیزد؟:

کنی کسب فضل و هنر تا فضولی  
چه خیزد ز فضلی که محروم دارد  
اصول و فروعت مسلم شد اما  
نشد کارگر در تو از فرط غفلت  
به نیروی هست بزن دست و پای  
جامی معتقد است که مرد راه باید حجابها را از میان بردارد نه اینکه کتاب گرد آرد:  
در رفع حجب کوش نه در جمع کتب  
در طی کتب... نزد نشه حجب  
وی کتاب را سبب استتار نور کشف و شهود می‌داند و گوید:

خدمت مولوی چه صبح و چه شام  
مستعلق دلش به هر ورقی  
نه شبش را فروغی از «مصباح»  
نه به جانش طوابع انوار  
کرده «کشاف» بر دلش مستور  
گرد خانه کتاب‌های سره  
سوی هر خشت از آن که رو کرده  
صد مجلد کتاب به بنهاده

دارد اندر کتابخانه مقام  
در خیالش ز هر ورق سبقی  
نه دلش را گشادی از «مفتاح»  
ت یافته از مطالع انوار  
نور کشف و شهود دو ذوق حضور  
از خسری همچو خشت کرده خره  
در فیضی به رخ بر آورده  
در عذاب مـخلد افـتاده

۱. الفتحاح السکبه، ۳۸/۲.

۲. هفت اورنگ، ۴۲.

۳. دیوان جامی، نسخه خطی.

۴. نوانح، ۲۲.

از مجلد ندیده به غیر از پوست  
پوست آمد نصیب اهل حجاب  
پسی نبرده به مغزها که دروست  
مغزها به بهره اولوالالباب<sup>۱</sup>  
کوتاه سخن آنکه:

سر عشق از کتاب نتوان یافت  
این بود عقیده جامی در باب علوم رسمی و کتاب‌هایی که از آن گفتگو می‌کند.  
رفت عقل از حریم خلوت دل<sup>۲</sup>

## قلمرو دل

به عقیده عارفان قلمرو دل بسیار وسیع و به غایت پهناور است، تا آنجا که خداوند در وی همی‌گنجد چه رسد به عالم و آنچه که در عالم است. ارباب قلوب در اثبات این معنی بدین حدیث قدسی استناد کرده‌اند:

«قال الله تعالی ما وسعنی ارضی ولا سمانی ولكن وسعنی قلب عبیدی المؤمن»<sup>۳</sup>. آن دلی که وصفش این است فقط دل عارف است نه هر دل. چنانکه ابن عربی گوید: «باید دانست که دل یعنی دل عارف به «الله» که از رحمت خداست و وسعتر از رحمت اوست زیرا این دل گنجایش حق جل جلاله را دارد و رحمتش گنجایش او را ندارد»<sup>۴</sup>. جامی در شرح عبارت ابن عربی آورده که: «مراد از دل عارف به «الله» آن دلی است که عارف باشد بدین اسم زیرا صاحب‌دل در اصطلاح این طایفه فقط آن کسی است که عارف به اسم «الله» باشد چه این اسم دارای احدیت جمع جمیع اسماء الهی است. پس کسی که عارف به «الله» نیست اعم از آنکه اصلاً عارف نباشد یا به بعضی از اسماء مخصوص خداوند عارف هست نه به بعضی دیگر، دل او را دل نخوانند جز به مجاز این دل آن سمعی را که مذکور افتاد فاقد است»<sup>۵</sup>.

۱. هفت اورنگ، ۶۰.

۲. دیوان نسخه خطی.

۳. رک: تعلیقات دکتر ابوالعلاء عقیلی غزالی حدیث را چنین آورده است:

«قال الله تعالی لم یسعی ارض ولا سمانی ووسعنی قلب عبیدی المؤمن اللین الوادع». زبیرالدین ابوالفضل عبدالرحیم العراقی که اخبار و احادیث اعیاء را از لحاظ سد تخریح کرده در قسمت این حدیث گوید: «لم ازله اصلاً» (رک: اعیاء علوم الدین، ۳-۱۵) جامی حدیث مورد نظر را بدینسان شرح داده است: گنجایش ندارد مر از حیث مرتبت جمعی و تفصیلی، زمین من یعنی اجسام سفلیه و نه آسمان من یعنی ارواح علویه لکن دل بنده مؤمن از هر دو حیث که عبارت از مرتبت جمعی و تفصیلی است مرا در خود می‌گنجاند زیرا این دل با من، در من، به سبب من و برای من به حسب تقبّل شؤن، دگرگون می‌شود. (رک: نقد التبعیض، ۸۷)

۴. رک: فصوص الحکم، ۱۱۹. اصل عبارت چنین است:

«واعلم ان القلب اعنی قلب العارف بالله هو من رحمة الله وهو اوسع منها فانه وسع الحق ورحمته لاتسع».

۵. شرح فصوص، ۱۵۵.

وی دربارهٔ معنی و جامعیت اسم «الله» گوید:

هر تعین که گشت لایق ذات	هست معدود در عداد صفات
ذات بنا هر تعینی تنها	اسمی آمد ز جملهٔ اسماء
ور بود با تعینات تمام	اسم جامع همی نهدش نام
لفظ الله و صورت کامل	اسم این اسم دان ازین مگسل <sup>۱</sup>

ابن عربی اظهار می‌کند که دل عارف در سعت و اطلاق چنان است که ابویزید بسطامی گفته:

ولوان العرش وما حواه مائة الف مرة فی زاویة من زوايا قلب العارف ما احس به.<sup>۲</sup>

عراقی عبارت بسطامی را بدینسان به فارسی آورده: «اگر عرش صد بار و صد هزار بار چند عرش و هرچه در اوست در گوشه دل عارف نهد، عارف از آن خبر نیابد»<sup>۳</sup> و جنید را در بیان این معنی است که:

وان المحدث اذا قرن بالقديم لم يبق له اثر...<sup>۴</sup>

یعنی: موجود حادث منتهای چون در دل عارف با قدیمی که در تجلیات خود نامتناهی است قرین شود، او را اثری باقی نماند بلکه عین او مضمحل و ناپیچ گردد چه رسد به اثرش<sup>۵</sup> جامی در معنای قول جنید آرد: «آنجا که آفتاب قدیم نور افشاند از سایهٔ محدث هیچ اثر باقی نماند و شک نیست که چنین دل مطرح انوار قدم است «جرم عرش و مادون عرش نسبت به وی در حکم عدم است»<sup>۶</sup>

به عقیدهٔ ابن عربی دل عارف در فراخی و تنگی تابع تجلی الهی در صور مختلفه است. پس هرگاه تجلی حق سبحانه و تعالی در صورتی که در فراخی و تنگی مختلف است، متنوع باشد لابد دل به حسب صورتی که مورد تجلی قرار گرفته فراخ و تنگ می‌گردد یعنی اگر در آن صورت معنی باشد دل تیز به اندازهٔ آن وسیع می‌شود و اگر تنگ باشد قلب هم به حسب آن تنگ می‌گردد زیرا دل از صورتی که در آن تجلی واقع شده بیشتر نیست چه دل عارف و انسان کامل به منزلهٔ محل نگین انگشتری است پس انسان که محل نگین از خود نگین زیادتی ندارد بلکه در بزرگی و کوچکی

۱. هفت اورنگ، ۸۲.

۲. فصوص الحکم، ۱۲۰.

۳. اشعة اللمعات.

۴. فصوص، ۱۲۰.

۵. شرح جامی، ۱۵۷.

۶. اشعة اللمعات، نعه خطی.



به اندازه آنست و اگر شکل نگیں کروی، مربع، مسدس، ششمن و جز آن باشد محلّ نگیں نیز در شکل همانند آنست. همچنان قلب عارف از صورتی که در آن تجلی رخ داده بیشتر نیست و کاملاً بر آن منطبق است و در فراخی و تنگی به اندازه آنست<sup>۱</sup> از نگاه ابن عربی قلب بر یک حال باقی نمی ماند و پیوسته در تقلب است و در اثر تقلب تجلیات از حالی به حالی دیگر با سرعت هر چه تمامتر منتقل می شود.

از این رو شارع اسلام فرمود:

وان قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن یقلبه کیف یشاء.<sup>۲</sup>

یعنی دل مؤمن در میان دو انگشت رحمان است هر طور بخواهد او را منتقل می گرداند. او در دل و دل در قبضه او. جمهور صوفیه عقیده دارند که حق در دل هر بنده ای به حسب استعداد آن دل تجلی می کند اما این عربی در اینجا با قوم مخالفت کرده و بر آنست که دل عارف در هر لحظه به رنگ صورتی که در آن حق تجلی فرموده متلون می شود.<sup>۳</sup> تفاوت این دو عقیده به تعبیر جامی آنست که به عقیده نخست تجلی تابع بنده است و به عقیده دوم تابع تجلی است.<sup>۴</sup> به عبارت دیگر نظر نخستین می رساند که حق به مقتضای استعداد دل تجلی می فرماید و دل آن تجلی را به همان قسم می بیند یا ادراک می کند، اما عقیده دوم حاکی است که دل همچون آئینه ایست که صور تمام موجودات در آن منعکس می شود و دل عارف آن صور را درک می نماید و به شکل و رنگ آن صور متشکل و متلون و به قدر آن تنگی و فراخ می شود.<sup>۵</sup>

عراقی در باب دگرگونی قلب عبارت دل انگیزی دارد که ذکرش با اختصار برای توضیح مقصود ابن عربی در اینجا مناسب می نماید وی گوید:<sup>۶</sup> «محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دگر نماید، هر دم بصورت دیگر برآید زیرا که صورت به حکم آئینه هر دم دگرگون می شود و آئینه هر نفس به حسب احوال دیگرگون می گردد (زیرا که تجلی به هر صورتی متجلی له را استعداد دیگری می بخشد و هر استعدادی تقاضای

۱. فصوص الحکم، ۱۲۰، شرح جامی، ۱۵۸.

۲. الفتوحات المکیة، ۲۸۹/۱. جامی در (الواع، ۲۶) این حدیث را چنین آورده است:

«قلب المؤمن بین اصبعین من اصابع الرحمن». عبارت حدیث را فخرالدین رازی به روایت قشیری اینگونه نقل کرده است:

«والقلوب بین اصبعین من اصابع الله یقلبها کیف یشاء». (رک: اساس التفسیر، ۱۶۵).

۳. فصوص الحکم، ۱۲۰.

۴. تعلیقات، ۱۴۶.

۵. تعلیقات، ۱۴۶.

۶. در خلال عبارات عراقی هر جا لازم ببینم شرح جامی را می آورم و برای امتیاز از متن عبارات او با هو میان قوس قرار می دهم.

صورت دیگر مغایر صورت بیشتر می‌کند پس لایزال استعدادات در فزایش است و صور به حسب آن در نمایش).

دانی که برین شهود (یعنی این معنی که محبوب در هر آئینه هر لحظه روی دیگر نماید) که را اطلاع دهند لمن کان له قلب (یعنی آن را که) صاحب دل شده باشد) و به تقلب دل خود در احوال تقلب او (یعنی تقلب حق را سبحانه) در صور مطالعه داند کرد و از آن مطالعه فهم تواند کرد که مصطفی صلی الله علیه و علی آله و سلم چرا فرمود که:

من عرف نفسه (ای قلبه یتقلب فی احوال و افادة کل حال له استعداداً خاصاً لصوره خاصه من صور تجلیات) <sup>۱</sup> فقد عرف ربه (بتلك الصور).

و جنید رضی الله عنه بهر چه گفت لون الماء لون اناته (یعنی آب را فی حد ذاته هیچگونه رنگی نیست رنگی که در وی نموده می‌شود رنگ آن ظرفی است که آب در ویست اگر آن ظرف سبز است آب سبز می‌نماید و اگر سرخ و اگر زرد زرد همچین تجلی حق سبحانه مطلق و وجدانی است و درو هیچ نوع تقید و خصوصیتی نیست مگر به حسب استعدادات قوایل و مظاهر می‌گوید (یعنی جنید رضی الله عنه) صورت به حکم اختلاف آئینه هر دم بصورت دیگر مبدل شود چنانکه دل به حسب تنوع احوال مبدل می‌گردد (تا اینجا سخن در تبدیل صور تجلیات و تنوع احوال دل بوده پس می‌خواهد که تنبیه کند بر آنکه تقلب دل در احوال به سبب تقلب حق است سبحانه در شؤون و افعال لاجرم می‌گوید) در خبر است که حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم فرمود:

«مثل القلب کریشه فی فلاة قلبها الريح ظهر البطن» <sup>۲</sup>

(یعنی مثل دل آدمیزاد چون پری است که باد آنرا در بیابان بدست تصرف خود گرفته از روزه پشت و از پشت به رو برمی‌گرداند) اصل این ریح (که گرداننده دل است) آن ریح تواند بود که مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم (از آن به نفس الرحمن تعبیر کرد آنجا که) فرمود: «لا تسبوا الريح فانها من نفس الرحمن». اگر خواهی که از نجات این نفس یوی به مشام تو رسد در کارستان «کل يوم هو فی شأن» نظار شو تا

۱. درین عبارت عربی که در میان قوسین گرفته شده توجه فرمایید که چگونه جامی آن حدیث را مطابق با مشرب این عربی تغییر داده است.

۲. این حدیث را به این عبارت نیز آورده‌اند:

«مثل القلب کریشه فی فلاة یقبلها الريح کیف یشاه». عارف بلخی در بیان این حدیث گوید:

در بیابانی اسیر صحرانگ

در حدیث آمد که دل همچون پریست

(رک: مرآة المنتری، ۹۲۷).

عیان بینی که تنوع در احوال از تنوع اوست در شئون و افعال، پس معلوم کنی که «لون الماء لون انائه» یعنی درین محل که بدانی که تنوع تو در احوال از تنوع (اوست در شئون و افعال) همان رنگ دارد که «لون المحب لون محبوبه» زیرا که چون احوال دل تابع تجلی حق سبحانه باشد به شئون و افعال پس دل به منزله آب باشد و صور تجلی به منزله اناء پس به این اعتبار معنی لون الماء لون انائه همان معنی لون المحب لون محبوبه باشد، جامی پس از ذکر این مطلب چنین به شرح خود ادامه داده است و حاصل این سخنان آن است که حضرت حق را سبحانه نسبت به دل صاحب تجلی در نوع تجلی واقع است یکی آن است که دل به حسب آن منقلب است در احوال پس اینجا دل تابع تجلی است و تجلی متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه به معنی لون المحب لون محبوبه باشد و دیگر تجلی است که مترتب بر استعداد دل است به حسب تقلب در احوال و اینجا تجلی تابع دل است و دل متبوع و بر این تقدیر لون الماء لون انائه یعنی لون المحبوب لون محب باشد...<sup>۱</sup> باید گفت که مطلب بالا مقتبس از کلام ابن عربی است چه او در فتوحات آورده که جام عشق و محبت دل عاشق است نه عقل و حواس او زیرا دل از حالی به حالی منقلب می شود چنانکه محبوب درباره خود فرمود «کل یوم هو فی شأن»<sup>۲</sup> پس آنسان که محبوب در افعال و شئون خود تنوع دارد محب نیز در حب خود متنوع است همچون جام صاف و سفید که در اثر دگرگونی مایمی که در آن می ریزند دگرگون می شود از این رو لون عاشق لون معشوق اوست این دگرگونی و تحول خاصه دل است زیرا عقل و حس از عالم تقیدند.<sup>۳</sup>

در نظر ابن عربی دل در اثر تجلیات الهی پیوسته در تحول است و از سوی دیگر صور تجلی نامتناهی است و در حد و نهایی متوقف نمی شود بنابراین علم عارف به خدا نیز نامتناهی است و به حدی باز نمی ایستد بلکه عارف در هر زمانی می خواهد که علم و معرفت او درباره خداوند زیاد و بیشتر گردد و می گوید: «رب زدنی علماً»<sup>۴</sup> پس امر از هر دو طرف هم از جانب حق و هم از جانب عبد نامتناهی است یعنی طلب از طرف بنده و تجلی از طرف حق بی نهایت ادامه دارد زیرا عارف وقتی مرتبتی از علم را حاصل کرد برای قبول و حصول مرتبه بالاتر آماده می شود<sup>۵</sup> از این رو به

۱. اشعة اللمعات، نسخه خطی.

۲. الرحمن/ ۲۹.

۳. الفتوحات، ۱۱۴/۲.

۴. طه/ ۱۱۸.

۵. فصوص الحکم، ۱۲۱، شرح جامی، ۱۵۹.

عقیده ابن عربی چون معلم عارفان صاحب‌دل خداست لذا تعلیمش به حدی متوقف نمی‌شود و به همین جهت باب گفتگو و اظهار از حقایق اشیاء نیز نامتناهی است و مقید به حدی نخواهد بود<sup>۱</sup> عراقی و جامی دربارهٔ عدم تناهی تجلی و علم عارف گوید: «چون تجلیات را نهایت نیست و هر تجلی مستلزم علمی است مر عبد متجلی له رایه حق متجلی) پس علم او را نهایت نباشد لاجرم مخاطب می‌گردد بلسان الحال و المقال بعد از حصول هر علمی بامر «قل رب زدنی علماً»<sup>۲</sup>.

پس از بیان سابق معلوم شد که صاحب‌دلان قلمرو دل را بسیار وسیع و پهناور می‌دانند تا آنجا که خداوند در وی همی‌گنجد اکنون باید بدین امر توجه کرد که چگونه و به چه معنی قلب عارف حق جل جلاله را در خود می‌گنجانند؟ درین مسأله صوفیان که مشارب مختلف دارند، به اختلاف سخن گفته‌اند: پیروان سنت از فرقهٔ صوفیه بر آنند دل مؤمنی که در ایمان خود صادق است، آنگاه که با حق پیوند یابد هیچ چیزی را جز حق در خود نمی‌گنجانند زیرا وی از ماسوا به حق پرداخته و فقط دربارهٔ حق تفکر می‌کند و چیزی جز حق نمی‌بیند از خود و از تمام ماسوی فانی و بحق بانی است اما صوفیه وحدت الوجودی احتواء دل عارف را بر حق به یکی از دو معنای زیر توجیه کرده‌اند:

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

عقد الخلائق فی الاله عقائدأ وانا اعتقدت جميع ما عقدوه

دوم آنکه عارف که عبارت است از انسان کامل تمام صفات وجود را در خویش جمع کرده است و بدین جهت صورت کاملی است از حق چون دل عارف به مثابهٔ آئینه‌ایست که در آن وجود او که صورت کوچکی از وجود حق است، منعکس می‌شود از این رو وی حق را در آئینهٔ دل خود می‌بیند و اینست معنای احتواء دل عارف بر حق<sup>۳</sup>.

عراقی دربارهٔ سنت دل گوید: «عاشق را دلی است منزّه از تعین که مخیم قباب

۱. الفوحات، ۱۳۹/۲.

۲. اشعة السموات، لعمه مندهم.

۳. تعلیقات عقیلی، ۱۲۱ - ۱۲۲.

عزت است و مجتمع بحر غیب و شهادت و این دل را همتی است که اگر به ساغر دریا  
 هزار باده کشد هنوز همت او باده دیگر کشد.<sup>۱</sup> لاجرم سعت او به مثابه ای است که  
 آنکه در همه عالم نکجد بلکه جمله عالم در قبضه او ناپدید بود، سرپرده فردانیت  
 در ساحت وحدانیت او زند، بارگاه سلطنت آنجا سازد و کار آنجا پردازد و حل و عقد،  
 قبض و بسط، تلوین و تکوین همه آنجا ظاهر گرداند...

گرچه در زلف تست جای دلم      در میان دل حزین منی  
 تا بدانی که از لطافت خویش      هم تو در بند زلف خویشتی<sup>۲</sup>

جامی حدود قلمرو دل را چنین شرح می دهد:

گلین جان را که به گل کاشتند      آرزوی غنچه دل داشتند  
 چون ز گل آن گلین تر سر کشید      غنچه نورسته دل بر دمید  
 درج در آن غنچه چو اوراق گل      هر چه در آفاق چه جزو چه کل  
 حسن بتان آیت تفضیل او      کون و مکان دفتر تفصیل او  
 چرخ فلک آنچه بود در خمش      و آنچه خرد نام نهد عالمش  
 در سعت دایره دل گم است      آن همه چون قطره و دل قلمست  
 آنکه خدای همه گنجد درو      این همه پیداست چه سنجد درو<sup>۳</sup>  
 و نیز در بیان سعت دایره دل گوید:

گلین جان چو نشانند به گل      بود مقصود از آن غنچه دل  
 غنچه دل چو شگفتن گیرد      در وی آفاق نسهفتن گیرد  
 عالم و عالمیان در وی گم      همچو یک قطره نم در قلمز  
 چرخ یک غنچه ز بتان دلست      نطق یک نغمه ز دستان دلست  
 عنصر نار ز باغش وردی      تنوده خاک ز راهش گردی  
 یک نفس وار هوا از سحرش      هفت دریا صدف یک گهرش  
 نه فلک پیش درش دهلیزی      پیش چیزش جهان ناچیزی  
 زیب دست ادبش خاتم دین      آسمانی کتبش نقش نگین  
 گنج پنهان ازل را گنجور      نشر احسان ابد را منشور  
 میوه زار کرمش نامقطوع      میوه خوار حرمش ناممنوع  
 کروی او دست خوش ما و تو نیست      رشته اش مهره کش ما و تو نیست

۱. هكذا فی الاصل. ناسخ در حاشیه این بیت را چنین آورده:

اگر به ساغر دریا هزار باده کشد      هنوز همت او باده دیگر طلبد

۲. اشعة اللعنا، لعمه بیستم.

۳. هفت اورنگ، ۳۸۸.

اوست چون باد صبا ما چو غبار  
هست ازو بخشش و بخشایش ما  
تن به جان زنده و جان زنده به دل  
زنده بودن به دل از محرمی است  
بی دل و زنده چه مردار چه تو  
این دو بیت از انفاس قدسیه مولانا در بیان این معنی ذکرش مناسب افتاد:  
تو همی گویی مرا دل نیز هست  
آن دلی کز آسمانها برتر است

اوست چون ابر چمن ما چو بهار  
هست ازو کاهش و افزایش ما  
نیست هر جا نور ارزنده به دل  
این هنر خاصیت آدمی است  
زین شرف مانده چه دیوار چه تو<sup>۱</sup>  
دل فراز عرش باشد نه به بست  
آن دل ابدال یا پیغمبر است<sup>۲</sup>

ناگفته نباید گذشت علوم عارف که از آن به علوم کشفیه و ذوقیه تعبیر می‌کنند مختلف است<sup>۳</sup> چنانکه ابن عربی گوید: «باید دانست علوم الهیه (که از حضرت الهی افاضه می‌شود اعم از آنکه متعلق آن حق و خلق باشد یا ذات خداوند و صفات و افعال او ذوقیه (یعنی کشفیه و جدانیه نه کبییه برهانیه) که برای اهل الله (در اثر تعزیت کامل و تفریح دل از تمام تعلقات کونیه و قوانین علمیه با وحدت عزیمت

۱. هفت اورنگ، ۲۵۹ - ۲۶۰.

۲. مرآة المشنوی، ۶۲۶.

۳. ذوق در اصطلاح عارفان اول درجات شهرت حق است یعنی به اندک زمانی هم چون برق و اگر ساعتی موقوف ماند به وسط مقام شهرد رسد (رک: کشف اصطلاحات الفنون، ۵۱۲/۱. اصطلاحات صوفیه) ابن عربی اظهار می‌دارد که ذوق در نزد قوم آغاز سبادی تجلی است و آن حالی است که بطور ناگهانی در دل عارف رخ می‌دهد (رک: الفتنه حات، ۵۲۸/۲) سید شریف می‌گوید: ذوق در معرفت خدا عبارت است از نوو عرفانی که حق به سبب تجلی خود آنرا در دل اولیاء خویش فذف می‌کند ایشان در پرتو این نور در میان حق و باطن فرق می‌نهند بی آنکه آنرا از کتاب یا کس دیگر نقل کنند (تعریفات، ۷۳) اما مراد از ذوق در متن کلام ابن عربی که در بالا ذکر شد به تعبیر جامی علوم کشفیه و جدانیه است. نه علوم کسی برهانی. قیصری می‌گوید: «مراد از ذوق چیز نیست که عالم آنرا بر سبیل کشف و وجدان درمی‌یابد نه از طریق کسب و بوهان و نه از راه ایمان و تقلید (رک: مطلع خصوص الکلم) جامی درباره آریاب عرفان می‌گوید: «علوم و معارف ایشان ذوقی و وجدانی است نه نشئی و تقلیدی یا عقلی و برهانی» (رک: شرح رباعیات، نسخه خطی) ابن عربی عقیده دارد که علم حوال از راه ذوق دست می‌دهد هیچ خردمندی نمی‌تواند آن را تعریف کند و بر معرفت آن دلیل اقامه نماید مانند علم به حلاوت غسل و تلخی سیر و آنچه بدان ماند ایشانگونه علوم را نمی‌توان از کسی آموخت مگر آنکه انسان خود بدان متصف شود آنرا بیچند (رک: الفتوحات المکیة، ۳۶/۱) از این بیان برمی‌آید که اموری که از طریق ذوق حاصل می‌شود ممکن نیست از آن عبارت کرد از این رو عرفا گفته‌اند: من لم یذق لم یدر، جامی درباره یکی از حقایق عرفان این معنی را می‌رساند: «لیکن سرپیست پنهانی امریست ذوقی و وجدانی تا نجشند ندانند و چون بدانند بیان نتوانند فالاعراب عنه لغیر واجده ستر و الاظهار لغیر ذائقه اخفاء».

با بیر مغان دوش ز بس حیرانی  
گفتا بود آن حقیقت وجدانی

در نظر جامی نکته‌ای که آریاب ذوق را نشاید نباید گفت:

هر نکته‌ی که لابن آریاب ذوق نیست  
هر گوهری که همچو صدف بی‌نظر بود

ناگفتن به نزد خرد به ز گفتن  
نادان کسی که رنج کشد بهر سفتن

دوام جمعیت و مواظبت بر این طریق بدون فترت و پراکندگی خاطر و تشتت عزیمت) حاصل می شود مختلف است به اختلاف قوایی که آن علوم از آن قوا حاصل است (یعنی هر یک از این قوا چه روحانی و چه جسمانی دارای علم خاصی است چنانکه علمی که بوسیله چشم حاصل می شود به سبب گوش حاصل نمی شود و بالعکس و آنچه که از طریق قوای روحانی حاصل می شود غیر از آنست که به وسیله نیروهای جسمانی دست می دهد با آنکه این قوا به عین واحد (یعنی ذات احدیت) برمی گردند (زیرا همان عین واحد بصور این قوا ظهور کرده است) زیرا خداوند می فرماید: «من شنوایی اوسم که بدان می شنود و بینایی او که بدان می بیند و دست او که به آن بطش می کند و پای او که به آن می رود»<sup>۱</sup> پس خداوند بدینسان ذکر کرد که هویت او عین جوارحی است که آن جوارح عین بنده است از این رو هویت یکی و جوارح مختلف است و هر جارحه و نیرو را علمی است از علوم اذواق که خاص اوست انسان که آن علم از غیرش حاصل نمی شود مانند ادراک مبصرات به وسیله بصر و مسموعات به وسیله سمع از این رو گفته اند (من فقد حسا فقد فقد علماً)<sup>۲</sup>

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

هر کرا دیده نه به حق بیست	دیده او بدید حق نه سزاست
تا نگردد به حکم لی بصر	دیده تو بعین حق ناظر
نیست امکان جمال حق دیدن	گل ز باغ شهود حق چیدن
چون تر سازی روان ز نافلها	بیدار قبول قافلها
بر قوای تو وحدت و اطلاق	غالب آید بقدر اسحقاق
چشم و گوش و زبان تو هر یک	عین هستی حق شود بی شک
وصف امکان شود در مغلوب	منصیح یا بیش به حکم وجوب
فعل و ادراک در همه حالت	بتر باشد صاف و حق آلت
گرددت پیش صوفیان کرام	مستقرب به قرب نافله نام <sup>۳</sup>

\* \* \*

ادامه دارد

۱. ازین حدیث به حدیث: «قرب نوافل تمییز کرد: ابد و افش اینست: «لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى احببته فاذا احببته كت سمعه الذي يسمع به و بصره الذي يبصر به و یده التي یبطش بها و رجله التي یمشی بها».
۲. فصوص الحکم، ۱۰۷ شرح جامی ۱۳۵، ۱۳۶. عبارتی که در متن در میان قوس آمده از جامی است.
۳. هفت نورنگ.