

وحدت وجود و اسفار اربعه نزد فرغانی (و. ۶۹۹)^۱

ویلیام چیتیک

مترجم: طه عبداللهی^۲

| ۶۳ - ۹۶ |

۶۳

آینه پژوهش | ۲۱۵ و ۲۱۶

سال ۳۶ | شماره ۵ و ۶

آذر و دی/ بهمن و اسفند ۱۴۰۴



۱. مشخصات مقاله:

Chittick, W. C. (2025). Farghānī (d. 699/1300) on Waḥdat al-Wujūd in the Four Journeys. *Journal of Sufi Studies*, 14(1), 22-49.

۲. در این ترجمه نقل قول‌های متعدّد نویسند از منتهی المدارک و دیوان ابن فارض به فارسی ترجمه شده اند، البته برای سهولت در یافتن نقل قول‌ها اصل عربی آنها نیز در متن آمده است. از پروفیسور ویلیام چیتیک نیز سپاسگزارم که با انتشار ترجمه فارسی مقاله‌شان موافقت کردند.



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. دیباچه

طی قرون گذشته در زبان‌های اسلامی، و همچنین در دهه‌های پیشین در نوشته‌های تحقیقی غربی، وحدت وجود اصطلاحی بسیار مشهور بوده است. وحدت وجود، بنابر برداشت‌های متداول، اصطلاحی است که بر آموزه‌ای خاص از ابن عربی دلالت می‌کند، آموزه‌ای که بسیاری از محققان از آن دفاع و یا انتقاد کردند. اما این عربی به واقع چنین آموزه‌ای نداشت، و هیچ‌گاه نیز اصطلاح وحدت وجود را به کار نبرد. کسانی، خواه شارحان و منتقدانی، که اصطلاح وحدت وجود را به کار برده اند، گاه معنایی خاص و گاه مبهم از آن را در ذهن داشته اند، معانی‌ای که به ندرت بر هم منطبق بوده اند.^۱

سعد الدین بن احمد فرغانی (و. ۶۹۹)، برجسته‌ترین شاگرد صدر الدین قونوی (و. ۶۷۳)، نخستین کسی است که وحدت وجود را به معنایی اصطلاحی به کار برده است.^۲ فرغانی اصطلاح وحدت وجود را چندین بار در شروح عربی و فارسی‌اش بر شاهکار ابن فارض (و. ۶۳۲)، قصیده ۷۶۰ بیت‌ی تائیه مشهور به نظم السلوک، به کار برده است. شرح فارسی فرغانی، مشارق الدّراری، پاک‌نویسی است از یادداشت‌هایی که فرغانی در مجلس درس قونوی برداشته است. آنطور که یکی از شاگردان این درس، شمس الدین ایکی (و. ۶۹۷)، بیان می‌کند: قونوی می‌گفت که سالکان می‌بایست نخست اشعار را از بر کنند، و سپس معنای‌شان را از شخصی که می‌داند سوال کنند.^۳ شکی نیست که فرغانی نیز درست چنین کرد. معنای اشعار را از قونوی فراگرفت و آموخته‌های‌اش را نخست به فارسی و بعدها، به طرز استادانه‌تری، به عربی نگاشت.

فرغانی ویراست دوم شرح‌اش، منتهی المدارک، را به نظر هنگامی نوشت که در قاهره مشغول تدریس بود. منتهی المدارک بازبینی اساسی مشارق الدّراری است، که البته مطالب بسیاری

۱. در باب هفت معنایی که معمولاً به وحدت وجود نسبت داده می‌شود، ر.ک:

Chittick, "Rūmī and waḥdat al-wujūd," in *Poetry and Mysticism in Islam*, ed. A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), 70–111;

نسخه‌ای روزآمد از این مقاله نیز به چاپ رسیده است:

"A History of the Term Waḥdat al-Wujūd" in Chittick, In *Search of the Lost Heart: Explorations in Islamic Thought*, ed. Mohammed Rustom, Atif Khalil, and Kazuyo Murata (Albany: SUNY, 2012), 71–88.

۲. در باب قونوی، ر.ک:

Richard Todd, *The Sufi Doctrine of Man: Ṣadr al-Dīn al-Qūnawī's Metaphysical Anthropology* (Leiden: Brill, 2014).

هائیکه استامر در مقاله‌اش از بسامد اصطلاح وحدت وجود در آثار فرغانی بحث کرده است، ر.ک:

"Sa'īd al-Dīn al-Farghānī's Usage of the Term waḥdat al-wujūd and His Role in Ibn 'Arabī's School," *JMIAS* 56 (2014): 43–66.

3. Emil Homerin (trans.), *Umar Ibn al-Fāriḍ: Sufi Verse, Saintly Life* (New York: Paulist Press, 2001), 312; Todd, *Sufi Doctrine*, 19.

بدان افزوده شده است. فرغانی در ویراست عربی کتاب توجه بسیار بیشتری به تعریف اصطلاحات و تبیین مفاهیم و بازاندیشی برخی ایده‌های بنیادین کرده است.^۱

فرغانی به ویراست عربی مقدمه‌ای مبسوط اضافه کرد، مقدمه‌ای در شرح جهان بینی‌ای که نظم السلوک از دل آن آمده است. به نظم سخن جامی به هیچ روی اغراق آمیز نیست: «هیچ کس مسائل علم حقیقت را چنان مضبوط و مربوط بیان نکرده است که وی در دیباجه شرح قصیده تائیه فارسیه کرده.»^۲ فرغانی در این مقدمه تقریری از ما بعد الطبیعه و الاهیات و جهان‌شناسی و نفس‌شناسی روحانی اسلامی و طریق سلوک الی الله به دست داده است. تقریری که در وحدت بخشی به این حوزه‌ها ذیل روایتی واحد بی بدیل است. روایتی که برآمده از شرح اسماء الله، یکی از مسائل مهم در الاهیات اسلامی، می‌باشد. همان‌طور که فرغانی بیان می‌کند، ابن فارض در این قصیده در پی بیان مراحل سلوک آدمی است، آنگونه که در محمد مجسم شده اند.

اگرچه قصیده با روایتی اول شخص از جذبه شاعر به معشوق الهی آغاز می‌شود، اما گاه در میان شعر راوی تغییر می‌کند و خود محمد در باب سلوک سخن می‌گوید، سلوکی که در واقع پیروی از او برای تقرب به خداست. فرغانی تمایز آشکاری میان سلوک و معادل‌های نزدیک‌اش؛ سیر و سفر، نمی‌نهد. اما در هر دو شرح‌اش، معمولاً به چهار مرحله کلی در طریق الی الله اشاره می‌کند. فرغانی در ویراست عربی کتاب این چهار مرحله را اسفار اربعه می‌نامد. چنین می‌نماید که فرغانی هنگام تدریس در قاهره، این صورت‌بندی واضح از اسفار اربعه را به دست داده است. عفیف الدین تلمسانی (و. ۶۹۰)، دوست نزدیک‌اش و هم‌شاگردی قونوی، نیز به اسفار اربعه اشاره می‌کند، اگرچه چندان این اصطلاح را شرح نمی‌دهد.^۳

۱. دیگر شارحان نخستین نظم السلوک، یعنی تلمسانی و عزالدین محمود کاشانی (و. ۷۳۵) و داود قیصری (و. ۷۵۱) تفصیلاً به تعریف اصطلاحات و مفاهیم و همچنین آموزه‌های بنیادین نمی‌پردازند. شرح کاشانی، کشف الوجه الغز لمعانی نظم الدرر، به سال ۱۹۷۱ در بیروت چاپ شده است و به اشتباه به عبد الرزاق کاشانی منسوب شده است. تصحیح خوبی از این کتاب را محمود بهجت عرضه کرده است. (قم: انتشارات آیت اشراق، ۱۳۸۹)

۲. نفحات الانس، تصحیح محمود عابدی (تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۷۰)، ۵۵۸.

۳. تلمسانی در شرح‌اش بر نظم السلوک به اسفار اربعه اشاره‌ای نمی‌کند، اگرچه در مقدمه شرح‌اش به این مطلب اشاره می‌کند که کتاب را پس از مطالعه شرح فرغانی نگاشته است، و در پی آنست تا شرحی کوتاه و سراسر است از تائیه به دست دهد. (شرح التائیه الکبری، تصحیح جوزی سکاوتولین و مصطفی عبد السمیع سلامه (قاهره: دار الکتب والوثائق القیومیّه، ۲۰۱۶)، ۷۷). تلمسانی در شرح‌اش بر منازل السائرین، هنگام شرح منزل نود و نهم، اسفار اربعه را به‌ایجاز توضیح می‌دهد. منزل نود و نهم همان مقام جمع است، خواجه عبدالله در این باب می‌نویسد: «والجمع غایه مقامات السالکین.» (مقام جمع آخرین مقام سالکان است) تلمسانی ذیل این مطلب می‌نویسد: «یعنی فی السفر الی الحق، ولم يذكر السفر فی الحق، فإنّ ذلك هو السفر الثاني وبعد السفر الثاني یعدّ السفر إطلافاً فی الترقی الی غیر نهایه.» (مراد خواجه عبدالله [سفر به سوی حق، اما او از سفر در حق سخنی نگفت، که همان سفر دوم باشد. پس از سفر دوم، سفر به سوی

درخور توجه است که ابن عربی در ابتدای کتاب الإسفار عن نتائج الأسفار می نویسد: «أما بعد فإنَّ الأسفار ثلاثة لا رابع لها.» (سفرها سه باشند و آنان را چهارمی نیست).^۱ به هر روی، به نظر می رسد که تا زمان عبد الرزاق کاشانی (و. ۷۳۶) اصطلاح اسفار اربعه کاملاً جا افتاده بود. ملاصدرا (و. ۱۰۴۵) لابد هنگام نام گذاری کتاب اش، الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، شهرت اصطلاح اسفار اربعه را در نظر داشته است. اصطلاحی که به کونه عنوان کتاب ملاصدرا بدل شده است. اگرچه شاید برای دیگران چنین نباشد، اما اسفار اربعه نزد فرغانی، بافتاری برای فهم درست وحدت وجود به دست می دهد.

۲. معانی وجود

مقدمه فرغانی بر شرح عربی اش بر اساس طرحی کیهان شناختی سامان یافته است، طرحی بر اساس مبدا و معاد. فرغانی عالم، ما سوی الله، را به مثابت دایره ای متشکل از دو قوس (یا کمان) تصویر می کند. قوسی از ذات خدا نزول می کند، و قوس دیگر به ذات خدا صعود می کند. فرغانی، همچون ابن عربی و دیگران، آیه «فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى» (نجم: ۹) در باب معراج پیامبر را اشارتی به دایره وجود می داند. کاشانی در اصطلاحات الصوفیة بسیاری از مفاهیمی را که فرغانی تفصیلاً از آنان بحث کرده است را به اختصار توضیح می دهد. کاشانی در باب سفر چنین می گوید:

«السفر: هو توجّه القلب إلى الحق. والأسفار أربعة: الأول: هو السير إلى الله من منازل النفس إلى الوصول إلى الأفق المبین، وهو نهاية مقام القلب، ومبدأ التجلیات الأسمائیة. الثاني: هو السير في الله بالاتصاف بصفاته، والتحقّق بأسمائه إلى الأفق الأعلى ونهاية الحضرة الواحدية. الثالث: هو الترقی إلى عين الجمع

حق با حق است، و بعد از آن نیز سفری مطلق به سوی ترقی بی نهایت. شرح منازل السائرین، تصحیح عبد الحفیظ منصور (تونس: دار التریکی للنشر، ۱۹۸۹)، ۵۹۹. تلمسانی در شرح أسماء الحسنی، به کثرات، و البته گذرا، به اسفار اربعه اشاره می کند. ر.ک:

The Divine Names: A Mystical Theology of the Names of God in the Qur'an (New York: NYU Press, 2023), ed. and trans. Yousef Casewit.

یوسف کیسویت، مصتَح و مترجم شرح أسماء الحسنی، در باب تفسیر تلمسانی از اسفار اربعه و ارتباط اش با فرغانی، به تفصیل سخن گفته است.

۱. ابن عربی همچنین می نویسد: «هي سفر من عنده، وسفر إليه، وسفر فيه، وهذا السفر فيه هو سفر التيه والحيرة.» (سفرهای سه گانه عبارت اند از: سفری از او، سفری به او، و سفر در او، که سفر هیمان و حیرت است)

الإسفار عن نتائج الأسفار در رسائل ابن العربي (بیروت: دار الإحياء التراث، بی تا)، ۶۳۵.

(https://archive.org/details/20200702_20200702_1102)

همچنین ر.ک:

Balkis Aboueleze, "Le voyage dans Kitāb al-isfār 'an nata'ij al-asfār d'Ibn 'Arabī: entre finitude et absolu," *Cahiers d'études hispaniques médiévales* 30 (2007): 187.

والحضرة الأحديّة وهو مقام قاب قوسين^۱ ما بقيت الإثنينية فإذا ارتفعت فهو مقام أو أدنى وهو نهاية الولاية. السفر الرابع: هو السير بالله عن الله للتكميل. وهو مقام البقاء بعد الفناء والفرق بعد الجمع.^۲

(سفر: توجه قلب است به حق. و سفرها چهار اند: اول، رفتن است به سوی خدا از منازل نفس و رسیدن به افق مبین. که آن نهایت مقام قلب است و ابتدای تجلّی‌های اسماء الاهی. دوم: سفر کردن در خدا است از طریق متّصف و متحقّق شدن به صفات و اسماء خدا. و رسیدن به افق اعلی، و نهایت حضرت واحدیت. سوم: رفتن به عین جمع و حضرت احدیت که آن مقام «قاب قوسین» است. چون آنچه از دوگانگی مانده است نیز برود، سالک به مقام «أو أدنى» رسد که آن نهایت درجه ولایت است. سفر چهارم: سفر از خدا و به خدا، برای تکمیل خلق خدا. و این مقام بقای بعد از فناست، و فرق پس از جمع.)

«قاب قوسین» و «أو أدنى» از منظر فرغانی اشارتی به منتهای سفر سوم و چهارم است. فرغانی حدود دو سوم، مقدمه را به مراحل نزول عالم از ذات حق، از طریق اسماء الاهی، اختصاص می‌دهد. یعنی بیش از صد صفحه به تفصیل از این مسأله سخن می‌گوید. او سه عالم کلی را تصویر می‌کند؛ عالم ارواح، عالم مثل، عالم ابدان. به بیان فرغانی؛ هرگاه قوس نزول به پایین‌ترین مرتبه‌اش می‌رسد، قوس صعود آغاز می‌شود. این قوس از عناصر چهارگانه آغاز می‌شود و سپس به جمادات و نباتات و حیوانات می‌رسد. تنها انسان‌ها هستند که می‌توانند با بازگشتن به نقطه آغاز، دایره را تکمیل کنند. آنانی که موفق به بازگشت می‌شوند چند گروه اند: اولیاء و پیامبران و رسولان و خاتم پیامبران. پس از سخن گفتن از برخی موانعی که سالکان طریق با آن مواجه می‌شوند، فرغانی در آخرین قسمت مقدمه به مراحل سلوک می‌پردازد.

فرغانی در اینجا از طبقه‌بندی جافا افتاده صد مرحله‌ای خواجه عبدالله انصاری (و. ۴۸۱) در منازل السائرین استفاده می‌کند. اگرچه فرغانی در جزئیات تفاوت‌های چشم‌گیری با خواجه عبدالله دارد، چراکه فرغانی مراحل سلوک را در قالب اسفار اربعه تبیین می‌کند، اسفاری که خواجه عبدالله هیچ اشاره‌ای بدان نمی‌کند.^۳

۱. درباب برخی تأملات ابن عربی درباره دایره وجود، به معنایی که در این ابیات به کار رفته است، ر.ک:

Chittick, *The Self-Disclosure of God: Principles of Ibn al-'Arabi's Cosmology* (Albany: SUNY, 1998), 233-37.

۲. اصطلاحات، تصحیح عبد العال شاهین (قاهره: دار المنار، ۱۹۹۲)، ۱۲۲-۱۲۳.

۳. تلمسانی در شرح منازل السائرین، صفحه ۵۰۳، به سفر دوم اشاره می‌کند و می‌گوید: «لأن الشيخ [أنصاري] لم يذكر في هذا الكتاب نفساً واحداً من أحكام السفر الثاني، فكيف الثالث والرابع.» (شیخ به هیچ یک از ویژگی‌های سفر دوم در کتاب‌اش اشاره نکرده است، تا چه رسد به سفر سوم و چهارم)

فرغانی مقدمه‌اش را با تحلیلی تفصیلی از حدیث قدسی مشهور آغاز می‌کند: «كُنْتُ كَنْزًا مُحْفِيًّا فَاحْبَبْتُ أَنْ أُعْرَفَ وَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ» (گنجی پنهان بودم، خوش داشتم شناخته شوم، پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم). این حدیث بیان می‌کند که تنها یک حقیقت بنیادین وجود دارد که تمام عالم را پر کرده است. به بیانی الاهیاتی، کلمه کُنْتُ (بودم)، به ذات اشاره می‌کند، ذاتی که ناشناختنی است. اسماء و صفات الاهی بیان ارتباطات میان ذات، همواره و همیشه نامکشوف، و تجلیات‌اش است، تجلیاتی که شامل عالم و تمام مخلوقات است.

اینکه ذات خدا تنها موجود حقیقی است، امری بدیهی است. به دیگر سخن، این وجود ذات است که واحد است، و معنای تحت اللفظی وحدت وجود همین است.^۱ همان‌طور که فرغانی می‌گوید، این وحدت را می‌بایست از دو وجه نگریست، دو وجهی که با اسم الاهی احدّ و واحد ارتباط دارند. احدّ اشاره به وحدت متعالی و وصف ناشدنی خدا، و واحد اشاره به وحدت فراگیر و سریانی خدا دارد. من احدّ را به «One-Only» و واحد را به «One-All» ترجمه کرده‌ام. خدا در مقام احدیت، سلبی، و در مقام واحدیت، ثبوتی، ادراک می‌شود. می‌توان گفت که اصطلاح سلبی با *apophatic* و ثبوتی با *cataphatic* تقریباً هم‌معنا هستند.

فرغانی یکی از نخستین محققانی است که از احدّ و واحد، اسم احدیت و واحدیت را بر ساخته‌اند. هم احدیت و هم واحدیت به وحدت حق اشاره دارند، اما به دو اعتبار مختلف. فرغانی می‌نویسد:

«ثم إن وحدته التي انتشئت منها الأحديّة والواحدية هي عين ذاته لا صفة زائدة ولا نعت زائد عليها، لكن للوحدة اعتباران أصليان أوليان، أحدهما: سقوط الاعتبار عنها بالكليّة، وسمي الذات أحدًا بهذا الاعتبار ومتعلّقه بطون الذات وإطلاقها وأزليتها وعلى هذا يكون نسبة الإسم الأحد إلى السلب أحق من نسبة إلى الثبوت والإيجاب. والإعتبار الثاني: ثبوت الإعتبارات الغير المتناهية لها.»^۲

۱. الواجد، یابنده، یکی از نود و نه اسم خداست و همچنین الموجود، یافته شده، را نیز بسیاری محققان اولیه از نام‌های الاهی دانسته‌اند. ر.ک: Daniel Gimaret, *Les noms divins en Islam* (Paris: Cerf, 1988), 133-36.

هر دو اسم با وجود، یافتن و یافت شدن، مرتبط هستند. لا إله إلا الله هم در واقع بدین معناست که هیچ واجد و موجودی جز خدا نیست. به دیگر سخن، همان‌طور که گاه غزالی می‌گوید: «ليس في الوجود إلا الله». ر.ک:

Chittick, *In Search of the Lost Heart*, 72

۲. منتهی المدارک، تصحیح عاصم ابراهیم الکیالی (بیروت: دار الکتب العلمیه، ۲۰۰۷)، ۲۱:۱. این تصحیح، همانند تصحیح وسام الخطاوی (قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰)، بر اساس تصحیح ۱۸۷۶ قاهره است، بدون آنکه چندان اشتباهات آن را اصلاح کرده باشند. من در اینجا به تصحیح بیروت ارجاع داده‌ام، که در سایت Archive.org نیز موجود است. اما ترجمه‌هایم بر اساس متن مصحّحی است که بر اساس سه نسخه عالی از کتاب‌خانه سلیمانیّه استامبول فراهم آورده‌ام.

(Carullah 1107, Ragip Paşa 670, and Kadizademehmed 273)

[پروفسور ویلیام جیتیک چند سال است که مشغول تصحیح و ترجمه انگلیسی منتهی المدارک هستند، متن مصحّح عربی به همراه ترجمه و تعلیقات بیش از دو هزار صفحه است، امیدواریم که این اثر سترگ و مهم به زودی چاپ و منتشر شود.]

(وحدت ذات که احدیت و واحدیت از آن بر می آیند عین ذات اوست، نه آنکه صفت یا ویژگی ای زائد بر ذات اش باشد. اما وحدت را دو اعتبار اصلی و اولی است، نخست: زایل شدن تمام اعتبارات از ذات، که آن را بدین اعتبار احد خوانند، و متعلق این اعتبار از وحدت، بطون و اطلاق و ازلیت ذات است. و از این حیث، سلبی دانستن اسم احد سزاوارتر است تا ثبوتی و ایجابی دانستن آن. اعتبار دوم: نسبت دادن تمام اعتبارات نامتناهی به ذات خدا.)

فرغانی، مانند ابن عربی و بسیاری دیگر، وجود را در معنای قرآنی و لغوی اش، یافتن و دریافتن، و در معنای فلسفه اش، هستی، می فهمد. نزد ابن عربی و شارحان اش، آنچه فیلسوفان واجب الوجود می نامند همان وجود حق است. وجود حق تنها وجود حقیقی است و یگانه وجودی که همواره و همیشه یافت می شود. وجود بدین معنا با ذات این همان است. همان طور که ذات احدی، به خودی خود، همواره ناشناختنی است، وجود نیز چنین است. به بیان فیلسوفانه: وجود را نمی توان تعریف کرد و چیستی یا ماهیتی نیز ندارد. خواه از ذات یا وجود سخن بگوییم، نمی توانیم بگوییم چیست، فقط می توانیم بگوییم که هست.

فرغانی هنگامی که وجود را چنین تعریف می کند، ریشه کلمه وجود را در نظر دارد: «أَنَّ الوجود [...] ما به وجدان الذات نفسها في نفسها.»^۱ (وجود آنست که ذات از طریق اش خود را در خود می یابد). چون ذات، ذات را بیابد، این یافت را علم گویند. فرغانی می نویسد: «العلم [...] هو ظهور عين الذات لنفسه باندراج اعتبارات الواحدية.»^۲ (علم ظهور عین ذات بر خویش است، از طریق اندراج ذیل اعتبارات مقام واحدیت)

اعتبارات واحدیت همان اسماء و صفات الاهی، و همچنین معلومات نامتناهی خدا هستند، معلوماتی که ذات همواره بدان علم داشته است. تجلی وجود را اشیائی که در علم ازلی ذات خدا هستند متعین می کند. آن اشیاء معمولاً اعیان ثابته نامیده می شوند. آنان را گاه اعتبارات و حقایق و ماهیات و شئون نیز نامیده اند.^۳

خدا همه چیز را در خود می یابد، به بیان قرآن «وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (الحجرات: ۱۶). اما اشیاء خود و یا دیگران را نمی یابند، مگر خداوند به حکم ایجاد آنان را به وجود آورد، حکمی که در قرآن از آن به «کُن» یاد شده است. هنگامی که وجود به شیء ای اعطا می شود، در واقع یعنی وجود موجود، یافت،

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۱.

۲. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۱.

۳. در باب ترادف این اصطلاحات، ر.ک: منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۰-۴۱.

شده است. اما وجودی که حقیقت شیء آن را متعین کرده است، حقیقی (عین ثابتی) است که خود در علم خدا ناموجود می ماند. بنابراین، وجود همه جا حاضر است، اما نه به خودی خود، بلکه در قالب تعیناتی که در اشیاء پیدا می کند. همانطور که ابن عربی گاه بیان می کند: هیچ حرف و کلمه و جمله و کتابی نیست مگر در نفس الرحمان هست. نفسی که همان وجود سریانی است، که در آیه: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» (الأعراف: ۱۵۶) بدان اشاره شده است. این مشبک های وجود همان تعینات وجود هستند که از دل اعیان ثابت آمده اند، اعیانی که از ازل معلوم خدا بوده اند. دو اسم الاهی الباطن و الظاهر، به بیان فرغانی، می توانند اشارتی به اسماء سلبی و ثبوتی باشند.^۱ برخی صفات از خدا سلب می شوند زیرا خدا باطن و نامکشوف است، بنابراین گاه خدا را به اسمائی می نامیم که سلبی و تنزیهی است. از سویی، از آن رو که احکام و آثار صفات الاهی بر ما، خواه در وجود و خواه در علم، ظاهر و متجلی هستند، صفاتی را به خدا نسبت می دهیم، بنابراین اسماء ثبوتی هستند که تشبیهی اند، به دیگر سخن نشان دهنده سریان و ظهور خدا در تجلیات اش هستند.^۲ به بیان دیگر، توصیفات سلبی به مقام احدیت، و توصیفات ثبوتی به مقام واحدیت اختصاص دارند.^۳ به اعتبار احدیت، ذات همان وجود واجبی است که فعلیت بدان منسوب است. به اعتبار واحدیت، ذات در بر دارنده کثرت معلومات خداست، بنابراین امکان و قابلیت به واحدیت منسوب است، امکان و قابلیت که به تمام اشیاء معلوم امکان متجلی شدن می دهد.

بنابراین برای ذات «صفتان ذاتیتان، وهما الوحدة التي لها الفاعلية والكثرة التي لها القابلية»^۴ (ذات دو صفت ذاتی دارد، که عبارت اند از وحدت که فاعلیت برای آنست، و کثرت که متعلق به قابلیت است). فرغانی در مشارق الدراری گاه از این دو جنبه ذات به وحدت وجود و کثرت علم یاد می کند.^۵ در منتهی المدارک، فرغانی هنگام سخن گفتن از قوس نزول، از اصطلاح

۱. برای مثال، رک: منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۹، ۱۳۸، ۴۱۳، ۴۷۶-۴۷۷ و ج: ۲، ۳۰، ۱۱۳.
 ۲. در باب تبیین تشبیه و تنزیه بر اساس اسم الظاهر و الباطن، رک: منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۵۹.
 ۳. منتهی المدارک، ج: ۲، ۲۹۸.
 ۴. منتهی المدارک، ج: ۲، ۵. برای دیگر مواردی که فرغانی ارتباطی میان فاعلیت و وحدت و قابلیت و کثرت برقرار کرده است، رک: منتهی المدارک، ج: ۱، ۲۹، ۱۳۳، ۴۷۸ و ج: ۲، ۳، ۱۱، ۴۳، ۵۵، ۶۴، ۷۷، ۱۶۸، ۲۹۲، ۳۰۱.
 ۵. یکی از نمونه های خوب کاریست این دو اصطلاح در فارسی، شرح فرغانی بر بیت ۳۹۶ است. اگر چه در نسخه عربی شرح چنین نیست. بیت: ومبدأ أبدأها اللذان تسببا إلى فرقتي، والجمع يأبى تشبتي (در آغاز تجلی محبوب دو چیز سبب تفرقه من شد، اگر چه مقام جمع پراکندگی مرا روا نمی دارد). [شماره این بیت در چاپ آیت اشراق از دیوان ابن فارض ۳۹۷ است. شماره ابیات در چاپ آیت اشراق، با شماره ابیاتی که پرفسور چیتیک ضبط کرده اند معمولاً یک عدد اختلاف دارد]. (ابن فارض مصری، دیوان سلطان العاشقین (قم: آیت اشراق، ۱۳۹۵)، ۲۳۴)
- فرغانی در شرح بیت بالا در منتهی المدارک می گوید: «وذاک الأمران أحدهما وصف الوحدة المنسوبة إلى عين الذات والوجود الذي يلازمه الوجوب والفاعلية، وثانيهما: وصف الكثرة النسبية المتعلقة بحضرة المعاني والظاهرة بصورة المعلومات

وحدت وجود استفاده نمی‌کند، بلکه تنها این اصطلاح را درباره قوس صعود و اتمام سفر نخست به کار می‌برد.

۳. جمع و تفرقه

فرغانی، و بسیاری دیگر، معمولاً ارتباط میان وحدت و کثرت را با اصطلاحات جمع و فرق (یا تفرقه) تبیین می‌کنند. این دو اصطلاح از دیرباز جفت بوده اند، برای مثال قشیری در رساله‌اش برای بیان تفاوت میان حق و خلق از این دو اصطلاح بهره می‌برد. ابن عربی در فصل‌های ۲۲۲ و ۲۲۳ فتوحات، تبیین قشیری را بسط می‌دهد، و در سراسر نوشته‌هایش اصطلاح جمع سنگ بنای هستی‌شناسی‌اش است. برای مثال، ابن عربی نام الله را اسم جامع می‌نامند، چرا که در بر دارنده تمام اسماء الاهی است، بنابراین وحدت اسم الله تمامی کثرات و تفاوت‌های اسماء را در خود جمع می‌کند. ابن عربی در نخستین فصل فصوص بیان می‌کند که هدف غایی خدا از خلقت برآوردن کون جامع، یا انسان کامل است. انسان کامل خود جهان صغیری است که تمام صفات الاهی و عالم اکبر را در خود جمع کرده است. ابن عربی یادآوری می‌کند که یکی از معانی لغوی قرآن، جامع است. در نتیجه قرآن کتاب جامع است، چرا که تنها کلام خداست که تمامی متون مقدس را در خود جمع کرده است. علاوه بر آن، یکی دیگر از نام‌های اصلی قرآن، یعنی فرقان، نیز درست به معنای فرق، جداسازی و پراکندن و تفاوت، است. چرا که قرآن علم جمع آمده خدا را می‌پراکند و میان انواع‌اش تمییز می‌دهد.^۱ خلاصه آنکه جمع اشارت است به هم‌آهنگ‌سازی کثرات از طریق وحدت سریانی، و فرق اشارت است به کثرتی که این وحدت بر آن فائق می‌آید.^۲ فرق بدین معنا معمولاً معادلی برای تفصیل است، که خود مکمل اجمال می‌باشد.

الثابتة في العلم ويتعبيها الإمكان والقابلية.» (منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۷۸) (و یکی از آن دو امر وصف وحدت است که منسوب است به عین ذات و وجودی که لازمه وجوب و فاعلیت است. دوم: وصف کثرت نسبی که به حضرت معانی تعلّق دارد و به در صورت معلومات ثابتۀ در علم ظاهر می‌شود، و امکان و قابلیت در پی آن روند.)
در مشارق الدراری در شرح همان بیت می‌نویسند: «و ابتدای پیدا کردن حضرت معشوق مر خودش را بر عالم، و عالم را بر او، آن دو حقیقت بود، یکی کثرت علم به معلوماته، و دوم وحدت وجود بوجوبه.» (مشارق الدراری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی (مشهد: دانشگاه فردوسی، ۱۳۵۹)، ۳۴۴)
۱. رک:

Chittick, "The Qur'an in the Thought of Ibn 'Arabi," *The Routledge Companion to the Qur'an*, ed. George Archer, Maria Dakake, and Daniel A. Madigan (New York: Routledge, 2022), 282-90

۲. در شرح‌اش بر بیت ۲۳۹ قصیده، تلمسانی این دو اصطلاح را چنین تعریف می‌کند: «الفرق: رویة النسوی لافتراقه. والجمع: ما جمیع المتفرقات، وهو رؤیة المطلق من الذات بالمتعینات.» (فرق دیدن دیگری است از آن حیث که افتراقی دارد. و جمع آنست که متفرقات را جمع می‌آورد، جمع دیدن امر مطلق است از طریق اموری که به تعینات مقید شده اند) (شرح الثانیة، ۱۶۶) در جای دیگر اجمالاً می‌گوید: مقام فرق دیدن ظاهر، و مقام جمع مشاهده باطن است. (شرح الثانیة، ۱۹۷-۱۹۸)

فرغانی تفصیلاً از این سخن می‌گوید که دایره وجود مراحل متوالی از جمع و فرق است (او همچنین از اصطلاح اجمال و تفصیل نیز استفاده می‌کند). احدیت ذات جمع حقیقی است، اما تفصیل نسبی نیز هست، چرا که اعتبارات و ارتباطات مقام احدیت نیز در احدیت مندمج است. واحدیت، تفریق احدیت است. اما واحدیت همچنین خود جمع نیز هست، چرا که معلومات نامتناهی خدا را در خود جمع می‌آورد. مراحل متوالی فرق و جمع منجر به پیدایش سه جهان می‌شود، که هر یک نسبت به ما دون خود جمع است و نسبت به ما فوق خود فرق. هنگامی که سیر نزول وجود به عالم محسوسات برسد، با وجود فرق ظاهری، جمعیت باطنی متجلی می‌شود. بنابراین، هر یک از سه مولودات (جمادات و نباتات و حیوانات)، در نسبت با ما دون شان، نشانه مرتبه والاتری از جمعیت هستند. انسان، که بر صورت اسم جامع الله خلق شده است، تجلی والاترین مرتبه جمع در هستی است.^۱

درخور توجه است که دایره هستی خود تفرقه‌ای است که از احدیت برمی‌خیزد، احدیتی که جمع نخستین تمام حقایق است. چون انسانی از طریق قوس صعود به ذات بازگردد و سلوک‌اش به نهایت رسد، به کمال جمعیت نائل شود. چرا که تنها انسان است که بر صورت اسم جامع آفریده شده است. از این منظر، نخستین و ابتدایی‌ترین مرتبه تکامل انسان، شهود وحدت وجود است. شهود وحدت وجود مشاهده حضور احاطی خدا به مثبت اسم الظاهر است که در همه چیز متجلی شده.

به دیگر سخن، نخستین مرحله دیدن وجه خدا در همه چیزهاست: «فَأَيْنَمَا تُولُو فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ» (بقره: ۱۱۵) به بیان فرغانی، اسم الظاهر درست همان نامی است تمام اسماء ثبوتی الهی را در بر می‌گیرد، اسمائی که ره به تشبیه می‌برند.

مرتبه بعدی کمال شهود کثرت علم خدا از طریق مشاهده اسم الباطن است. اسمی که تمام حقایق نامتجلی را در خود جمع آورده است، حقایقی که از اسماء سلبی برآمده اند، اسماء‌ای که بر تنزیه خدا دلالت دارند. سومین مرتبه کمال مرحله جمع الجمع است. جمع الجمع شهود دو مرتبه پیشین است، به گونه‌ای که هیچ یک بر دیگری تفوق نداشته باشد. آخرین و والاترین مرتبه، شهود احدیت جمع است، مرتبه‌ای که تنها مخصوص به حضرت محمد است.

شهود احدیت جمع بازگشت به مقام احدیت ذات است، پس از آنکه شخص حائز سه مرتبه پیشین شد. فرغانی به کرات می‌گوید که ویژگی اختصاصی مقام احدیت جمع آنست که

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۱۱۴-۱۱۵.

شخص در آن شهود می‌کند که: «کُلُّ شَيْءٍ فِيهِ كُلُّ شَيْءٍ» (در هر چیزی تمام چیزها هست).^۱ به عبارت دیگر، مقام احدیت جمع شهود تمام حقیقت است در همه اشیاء.

فرغانی در شرح ابیات ۱۵۲ و ۱۵۳ تائید ابن فارض، تبیینی فشرده‌تر از اسفار اربعه ارائه می‌کند. شاعر در این ابیات، از زبان عاشق، والاترین مرحله سفر به سوی معشوق الهی را توصیف می‌کند:

كلانا مصلِّ واحدٌ ساجدٌ إلى
حقیقه بالجمع في كل سجدة

(هر دوی ما یک نماز گزار هستیم که به همراه یکدیگر در هر سجده‌ای به سوی حقیقت وجود او پیشانی بر خاک می‌گذاریم)

وما كان لي صلي سواي ولم تكن
صلاقي لغيري في أداء كل ركعة

(جز من شخص دیگری به سوی ام نماز نگزارد و نماز من نیز در همه رکعت‌ها نیز جز رو به خودم نبود)^۲ [در دیوان چاپ آیت اشراق شماره این ابیات ۱۵۳ و ۱۵۴ است.]

پس از بیان معنای ظاهری ابیات، فرغانی می‌گوید که بیت دوم اشاره‌ای است به پایان سفر نخست شاعر، و ابیات سپسین توصیف مراحل بعدی سفر اند. فرغانی سپس خلاصه‌ای از بحث اسفار اربعه ارائه می‌دهد:

اعلم أنه إلى هاهنا انتهى ذكر سفره من النفس إلى الحق بحكم الحب لأجل التحقق بحقيقة الإسم الظاهر وأسمائه الكلية الأصلية، نحو السميع والبصير ونحوهما، ثم بقي له سفران آخران، أحدهما من الروح إلى الحق بحكم الحب وقوته واستيلائه؛ وذلك لأجل التحقق بحقيقة الإسم الباطن والأسماء المختصة به نحو السلام والقدوس ونحوهما، و ثانيهما من التقيّد بأحد هذين الإسمين إلى ظاهر الحضرة الإلهية الجامعة بينها بالذات. وثم سفر آخر رابع مختصّ بحضرة نبينا محمد، وهو من ظاهر الحضرة الإلهية إلى باطنها، وهذه الحضرة - أعني الحضرة المحمدية - هي التي قام الناظر لترجمانية أحكامها وأثارها، ويتكلم بلسان الحقيقة الأحمديّة المحمّدية.^۳

بدان که در اینجا پایان یافت شرح سفر سالک از نفس به سوی حق به حکم محبت برای آنکه تحقق پیدا کند به حقیقت اسم الظاهر و اسماء کلی اصلی خدا مانند السميع و البصير و مانند

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۱۹، ۱۴۰ و ج: ۲، ۵۹، ۱۶۷، ۱۶۹، ۲۰۰، ۲۱۳، ۳۰۲.

۲. دیوان سلطان العاشقین، ۱۷۱.

۳. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۰۸. در باب حقیقت محمدیه، رک:

Chittick, "Farghānī on the Muhammadan Reality," *Horizonte* 21.64 (2023): 1-19.

<https://periodicos.pucminas.br/index.php/horizonte/article/view/30920/21238>.

آن. اما سالک دو سفر دیگر نیز در پیش دارد، نخست سفر از روح به سوی حق به حکم محبت و قوت و استیلای خدای برای آنکه تحقق پیدا کند به حقیقت اسم الباطن و اسماء اختصاصی خدا مانند السلام و القدوس و مانند آن. دوم: سفر از تقید به هر کدام از این دو اسم، به سوی ظاهر حضرت الاهیت که از طریق ذات الاهی جمع کننده میان این دو اسم است. اما سفر چهارمی نیز هست که به پیامبر ما حضرت محمد اختصاص دارد، و آن سفر از ظاهر حضرت الاهیت به باطن اش است. و این حضرت - یعنی حضرت (مقام) محمدی - حضرتی است که ناظر در آن در پی ترجمه ترجمان احکام و آثار آن است، و صاحب این مقام به زبان حقیقت احمدی محمدی سخن می گوید.

فرغانی بیان می کند که هر یکی از چهار مرتبه جمعیت میوه سفری است. فرغانی در بافتارهای مختلف اسفار اربعه را تبیین می کند و از این طریق نه تنها معنای سلوک را آشکار می کند بلکه از اصطلاحاتی که منازل سلوک را معمولاً با آنان توضیح می دهند نیز بحث می کند.

۴. سُکر و صحو

سُکر یکی از مشهورترین کلیشه های شعر اسلامی است، زیرا همه می دانند که عشق سُکرآور است. سُکر در قصیده ابن فارض، به خصوص در ابتدای آن، نقشی محوری دارد. سه بیت آغازین تائید چنین اند:

سَقَتْنِي حَمِيًّا الْحَبِّ رَاحَةً مَقْلَتِي وَكَأْسِي مُحِبًّا مَنَ عَنِ الْحُسْنِ جَلَّتْ

(دست دیده ام شراب عشق را به من نوشاند در حالی که جام من رخسار کسی بود که از زیبایی ظاهری منزّه و فزاتر است)

فَأَوْهَمْتُ صَحْبِي أَنَّ شُرْبَ شَرَابِهِمْ بِهِ سُرَّرَ سِرِّي فِي انْتِشَائِي بِنَظَرَةٍ

(من با سرمستی ام از نگاهی، هم نشینانم را به این گمان اشتباه انداختم که وجود من از نوشیدن باده آنان شاد گشته است)

وَبِالْحَدَقِ اسْغَيْتُ عَنْ قَدَحِي وَمِنْ شَمَائِلِهَا لَا مِنْ شَمُولِي نَشْوَتِي

(چشمان یار مرا از قدحم بی نیاز کرد و سرمستی من ناشی از خلق و خوی اوست نه از باده سرد خود).^۱

فرغانی در برخی قسمت‌هایی که از سُکر سخن می‌گوید، آن را با تلوین یکی می‌داند. همان‌طور که صحو، مخالف سکر، را با تمکین، مخالف تلوین، یکی می‌داند. تقابل تلوین و تمکین نقشی محوری در تبیین فرغانی از سلوک دارد. و این مسأله به خصوص در مقدمه منتهی المدارک آشکار است، در جایی که فرغانی به تبعیت از منازل السائرین خواجه عبدالله، منازل سلوک را به ده منزل ده‌تایی تقسیم می‌کند. هشت دسته نخست، به نگر فرغانی، مربوط به سفر اول، محبیت، هستند. فرغانی ذیل دسته هفتم، احوال، برای نخستین بار از اصطلاح وحدت وجود استفاده می‌کند:

«فهذه أحوال مرقية سر السائر ومنقلة إياه من حضرات نازلة جزئية إلى حضرات رفيعة كلية بالنسبة لما يشتمل عليه الإسم الظاهر الذي حكمه رؤية الوحدة الوجودية في عين الكثرة الظاهرة بالنفس، وقواها وآلاتها مزيلة قيدًا وتعيينًا مختصًا بتلك الحضرة التي ترقى وتنقل منها، ويزالته من قيد وتعين عن سر السائر في هذه الأطوار يزداد قوة وكليته في ذاته وصفاته وإدراكاته وقربه من مدارج نهاياته.»^۱

(اینان احوالی هستند که سر سائر (سالک) را ترقی می‌دهند و او را از حضرات نازل جزئی به حضرات بلندمرتبه کلی نسبی منتقل می‌کنند. از آن رو که مشتمل اند بر اسم الظاهر، اسمی که حکم‌اش مشاهده وحدت وجود است در عین کثرتی که در نفس و قوا و اعضای‌اش ظاهر است. و این مشاهده در واقع ازاله قید و تعین مختص به حضرتی است که از آن ترقی و انتقال پیدا کرده. و سر سائر (سالک) از طریق زائل شدن‌اش از قید و تعین این اطوار، قوه و کلیت‌اش در ذات و صفات و ادراکات‌اش افزون و به مدارج نهایی نزدیک‌تر می‌شود.)

هشتمین دسته منازل سلوک ولایت است، که مختص به اولیاء خداست. فرغانی، پس از تبیین نه منزل نخست ولایت، به منزل دهم ولایت (منزل هشتادم) می‌پردازد، منزلی که خواجه عبدالله آن را تمکین می‌نامد. هفتاد و نه منزل پیشین، از منظر فرغانی، مراتب مختلف تلوین هستند، مراتبی که تجلیات بی‌تکرار اسماء الاهی آنان را متعین کرده است، اسمائی جمله ذیل اسم الظاهر هستند.

تمکین شهود جمعیت در انتهای نخستین سفر است. چون عاشق بدین مرتبه برسد، دیگر هیچ‌گاه متأثر نمی‌شود از «تلون التجلیات الظاهرية الأسمائية بغلبة ظهور أحد الأسماء وأحكامه

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۱۳۵.

وآثاره علی الآخر.^۱ (تلون تجلیات ظاهری اسمائی از طریق غلبه یکی از اسماء و احکام و آثار آن بر دیگر اسماء)

سه سفر دیگر نیز تمکین خود را دارند، تمکینی که تحقق به جمعیت و رهایی از تفرقه مربوط به آن مرتبه است. از منظر فرغانی «ارباب شهود و تجلیات»، یعنی کسانی که به پایان سفرها رسیده اند، چهار نوع تلون را از سر می گذرانند:

«قسم يتعلّق بمرتبة التجليّ الظاهري، وذلك بتوارد الأحوال الحاصلة من أحكام الأسماء الداخلة في حیطة الإسم الظاهر نحو أكثر الأسماء الثبوتية كالمخالق والعالم ونحوهما، فتحجب أحوال كلّ إسم عن إدراك أحكام إسم آخر إلى أن يصل إلى جمعية إسم الظاهر، فذلك مقام تمكين صاحب هذا التجليّ، فيتمكّن من الجمع بين أحكام جميع ما يتعلّق بهذا الإسم الظاهر، ولكن أحكام هذا الإسم من حيث الأفراد والجمعية يحجب عن ظهور أحكام إسم الباطن وأحواله.»^۲

(قسمی به مرتبه تجلی ظاهری تعلّق دارد. و آن از طریق توارد احوالی است که از احکام اسماء حاصل شده اند، اسمائی که در قلمرو اسم الظاهر هستند. مانند بیشتر اسماء ثبوتی از جمله خالق و عالم و مانند آن ها. احوال هر اسم بر اسماء دیگر پوشیده است، تا زمانی که سالک به مقام جمعیت اسم الظاهر برسد. آن مقام، مقام تمکین است برای صاحب این تجلی. بنابراین صاحب این مقام می تواند جمع کند میان احکام تمام آنچه به اسم الظاهر تعلق دارد. اما احکام اسم الظاهر از حیث افراد و جمعیت، از ظهور احکام اسم الباطن و احوال اش را در پرده اند.)

بر اساس خوانش فرغانی از منازل خواجه عبدالله، سفر دوم در نهمین دسته بندی از منازل، حقایق، است. این همان سفر محبوبیت است که در حدیث قدسی آمده است: «فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ» الخ. (چون او را دوست بدارم، گوش اش می شوم که بدن می شنود و چشم اش که بدن می بیند.)

فرغانی سفر محبوبیت را با تمکین و تلون تبیین می کند:

«من التولين ما هو متعلّق باسم الباطن بتوارد أحكام الأسماء الداخلة في حیطته نحو أكثر الأسماء السلبية، نحو السلام والقدّوس والعظيم والكبير والجليل والفرد والوتر والغني والعلي ونحوهما. فتحجب أحكام كلّ إسم منه وأحواله عن إدراك أحكام الإسم الآخر إلى وصول السيار إلى مقام

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۱۳۶.

۲. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۷۵.

جمعه و تمکینه، أي جمع الإسم الباطن وحينئذ يتمكّن من الجمع بين جميع أحكام هذا الإسم الباطن إلا أنه ينحجب بأحوال هذا الجمع الباطني عن أحوال الجمع الظاهري.^۱

(قسمتی از تلوین آنست که به اسم الباطن تعلّق دارد، از طریق توارد اسمائی که در قلمرو اسم الباطن قرار دارند. مانند بیشتر اسماء سلبی از قبیل السلام و القدوس و الكبير و الجلیل و الفرد و الوتر و الغنی و العلی و مانند آن‌ها. خصوصیات و مراتب هر یکی از این اسماء، خصوصیات دیگر اسماء را در پرده می‌برد، تا زمانی که سالک به مرتبه جمع و تمکین آن مرتبه برسد، که در واقع جمعیت اسم الباطن است. در این مرحله سالک به نقطه‌ای از تمکین می‌رسد که تمام خصوصیات اسم الباطن را در خود جمع می‌کند. اما مرتبه جمع اسم الباطن، مرتبه جمع اسم الظاهر را برای او در حجاب می‌برد.)

سفر سوم بر دسته‌بندی دهم منازل سلوک، نهایت، منطبق است. نخستین منزل نهایت، منزل نود و یکم بر اساس دسته‌بندی خواجه عبدالله، منزل معرفت، و آخرین شان منزل توحید است. سالک در سومین مرتبه تمکین، هر دو جمعیت را حائز می‌شود. بنابراین، تجلیات اسم الظاهر و اسم الباطن نمی‌توانند او را محجوب کنند.

«والقسم الثالث من التلوین ما يتعلّق بمقام جمع الجمع، وهو ما يتعلّق ببدو التجلیات الغیبیة الکنیهة الغير المنصبغة بحکم إسم الظاهر والإسم الباطن المقابل له، ويتمكّن صاحب هذا المقام من الجمع بين جميع ما هو تحت حیطة مقامه من الأحوال المختصّة بالظاهر وبالباطن والجمع بينهما من التجلیات الکنیهة، لكن ينحجب بظهور أحكام ما لا ينصغ بحکم الظاهر ولا الباطن ولا الجمع بينهما، وذلك مما يتعلّق بمقام التمکين في الرابع.»^۲

(قسم سوم از تلوین آنست که به مقام جمع جمع تعلّق دارد. و جمع جمع ابتدای تجلیات غیبی کنهی ای که به رنگ حکم اسم الظاهر و اسم الباطن، که مقابل الظاهر است، در نیامده اند. و صاحب این مرتبه از جمع می‌تواند میان همه آنچه در قلمرو احوال مختصّ به اسم الظاهر و الباطن و جمع میان شان، از تجلیات کنهی، جمع کند. اما صاحب این مقام در پرده می‌رود به واسطه ظهور احکامی که به رنگ حکم اسم الظاهر و اسم الباطن و جمع میان شان در نیامده اند، و آن احکام، احکامی هستند که به قسم چهارم مقام تمکین تعلّق دارند.)

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۷۵-۴۷۶.

۲. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۷۶.

آنکه از مقام جمع الجمع فراتر می‌رود تنها حضرت محمد، صاحب مقام احدیت جمع، است. فرغانی می‌نویسد:

«والقسم الرابع من التلوين، فهو تلوين التجليات الواردة من غيب الغيب الغير المنصبغة بحكم شيء من المراتب، أعني جمع الجمع والظاهر والباطن الذي يقابله، المتضمنة تلك التجليات الكنهية أحكامًا غريبة غامضة لا يطلع عليها إلا صاحب مقام التمكين في هذا التلوين، وهو صاحب مقام أحدية الجمع لجمعه بين شيء من حكم الأحدي التي تتعلق تلك التجليات الواردة من غيب الغيب بها وبين أحكام الواحدية المتعلقة حقائق أحكامها وأسرارها وبواطنها بهذا المقام الأحدي الجمعي»^۱

(و قسم چهارم از مقام تلوین: تلوین تجلیات وارده است از غیب غیب. تجلیاتی که به رنگ هیچ یک از مراتب، یعنی جمع جمع و ظاهر و باطن در برایش، درنیامده اند. آن تجلیات کُنهی دربردارنده احکام غریب و پیچیده‌ای هستند که کسی جز صاحب مقام تمکین این مرتبه از تلوین آن آگاه نیست. و آن صاحب، همان صاحب مقام احدیت جمع است. چرا که میان چیزی که تحت حکم احدی است، که تجلیات وارده از غیب غیب بدان تعلق دارد، و میان احکام واحدیت، که حقایق احکام و اسرار و باطن‌های آن به این مقام احدی جمعی تعلق دارد، جمع می‌کند.)

۵. فناء و بقاء

فرغانی اسفار اربعه را گاه با اصطلاحات فناء و بقاء تبیین می‌کند. دو اصطلاحی که در نوشته‌های صوفیانه بسیار متداول هستند. ابن فارض در نه بیت از فناء، و در ابیات بسیاری از بقاء سخن می‌گوید. ابن فارض در یکی از این ابیات می‌سراید:

یراها علی بعدٍ عن العینِ مسمعی
بطیفٍ ملامٍ زائرٍ حینٍ یقظتی

(هرگاه گوشم ذکر او را در اثنای ملامت بشنود، حضوری در نفسم نمایانگر می‌شود؛ گویی که گوشم او را می‌بیند.)^۲

فرغانی از سه مرتبه فناء سخن می‌گوید، سه مرتبه‌ای که هر کدام همراه با بقاء هستند: «واعلم أنَّ الفناء له ثلاث مراتب کلیة یترتب علی کلِّ واحد حکم [...] من الحضرات الکلیة، وهي حضرة الظاهر وحضرة الباطن وحضرة الجمع بینهما»^۳ (بدان که فناء را سه مرتبت کلی است، که هر

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۷۶. در باب ارتباط میان تلوین و تمکین با سکر و صحو، رک: منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۵۸-۳۵۹.

۲. دیوان سلطان العاشقین، ۱۶۹.

۳. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۰۲.

کدام نیز حکم خود را دارند: ۱. حضرت ظاهر ۲. حضرت باطن ۳. حضرت جمع میان ظاهر و باطن. حقیقت محمدیه و رای دو مقام دیگر است.

فرغانی در برخی دیگر ابیات از اصطلاح متداول محو استفاده می‌کند، از جمله:

وفي صغى الداني اجتدى رفقى الهدى ومن فرقى الثاني بدا جمع وحسدي

(آنگاه که [موسی] به سبب ناتوانی حسش بیهوش شد، نفس من، پیش از توبه [موسی] در حال هشیاری اظهار خشوع و فروتنی کرد)^۱

فرغانی در شرح‌اش از چهار مرتبه محو سخن می‌گوید، و همچنین گاه اصطلاح محو را به جای اصطلاح فناء به کار می‌برد. در بسیاری موارد دیگر نیز اسم الظاهر و الباطن را همراه اصطلاح وجود به کار می‌برد. اصطلاح ظاهر وجود، یعنی تجلی ذات در تمام حقایق، و در مقابل باطن وجود یعنی علم ذات به خود و همچنین تمام معلومات نامتناهی‌ای که هنوز به وجود نیامده اند. فرغانی در شرح این دو بیت، که یکی به فناء و دیگری به محو اشاره می‌کند، در زمینه واحدی سخن می‌گوید، اما از هر دو اصطلاح استفاده می‌کند تا بحث‌ها را بهتر تبیین کند:

الرتبة الأولى من الفناء، فهو فناء النفس بجميع صفاتها العارضة الطارئة عليها من مراتب الوجود المفاض المضاف، وجميع صفاتها الأصلية المستصحية لعين وجودها والصادرة عنه، والبقاء الذي يترتب على هذا الفناء هو التحقق بظاهر الوجود الموصوف بالرحمانية والفيضانية بغلبة حكم وحدته الحقيقية على الكثرة النسبية المنسوبة إلى أسمائه الحسنى، وهو ظاهر اسم الرحمان واسم الظاهر.^۲

(مرتبه نخست فناء، فنای نفس است از تمام صفاتی است که بر آن عارض شده، صفاتی که از مراتب وجود بر آن افاضه و اضافه شده اند. و همچنین فنای از تمام صفات اصلی‌ای که از عین وجود نفس صادر شده اند. و بقایایی که مترتب بر این فناست تحقق به ظاهر وجود موصوف به رحمانیت و فیاضیت است، از آن رو که در این مرتبه حکم وحدت حقیقی بر کثرت نسبی منسوب به اسماء حسنی غلبه کرده است، و آن اسماء ظاهر اسم الرحمان و همچنین اسم الظاهر هستند.)

ذیل بیت ۴۷۸: «أولها: محو كثرة النفس وصفاتها الأصلية والعارضية وفنائها، وغايته ونتيجته المجذبة والبقاء ببقاء الوجود الظاهر الوجداني والمشهود حالتئذ وحدة الوجود الظاهر في مرآة كثرة

۱. دیوان سلطان العاشقین، ۲۵۶.

۲. منتهی المدارک، ج ۱: ۳۰۱.

الصفات النفسية، وشهود عين المنطبع وظهوره في المرأة مع خفاء جرم المرأة مثل ما هو الواقع في المرائي الظاهرة.^۱

(نخستین مرتبه: محو و فناء کثرت نفس و صفات اصلی و عارضی اش است. و غایت و نتیجه این مرتبه از فنا، جذب و بقاء است به بقای وجود ظاهری وحدانی. آنچه در این مرتبه مشاهده می شود وحدت وجود ظاهر شده در آیینۀ کثرت صفات نفسی است. این مرتبه شهود امر منطبع و ظهور آن در آیینۀ است، در حالی که خود آیینۀ در این میان مخفی است، مانند آنچه در آیینۀ های ظاهری واقع می شود.)

ذیل بیت ۱۴۶: «وَأما الرتبة الثانية من الفناء، فهو فناء الروح وصفات خلقيتها وخصائص عالمها المتعلقة بها والغالبة عليها، والبقاء الذي يترتب على هذا الفناء هو التحقق بباطن الوجود وغيبه وغيب شئونه، وذلك مع غلبة حكم الكثرة النسبية المنسوبة إلى الشئون الذاتية التي هي باطن صور معلومية الأشياء الثابتة في العلم الأزلي المعبر عن تلك الشئون الذاتية المنسوبة إلى حضرة باطن الوجود بالوجود العلمي المضاف إلى كل صورة معلومية كان.»^۲

(و اما مرتبه دوم فناء: این مرتبه، فناء روح و صفات خلقی اش و همچنین فناء خصیصه های است که متعلق به عالم روح هستند و بر آن غالب اند. و بقای این مرتبه از فناء، تحقق به باطن و غیب و غیبت شئون وجود است. و این بقاء همراه است با غلبه حکم کثرت نسبی ای که به شئون ذاتی منسوب است، شئونی که باطن صورت های علمی اشیاء اند که در علم ازلی خدا ثابت هستند. این شئون ذاتی که به مقام باطن وجود منسوب هستند را وجود علمی می نامند، وجود علمی ای که جمله صورت های معلوم بدان منسوب است.)

ذیل بیت ۴۷۸: «وثانيها: محو الروح وصفاته الخصيصة بها وفنائها ونتيجة هذا المحو والفناء شهود كثرة الحقائق في مرآة العالم الواحداني الذي هو باطن الروح وشهود كثرة شئون باطن الوجود من وراء ستارة العلم والمعلومات بتميزاتها غير مجردة عن كسوة مظاهر صور معلوميتها.»^۳

(دوم: محو و فناء روح و صفاتی است که مختص بدان است. و نتیجه این محو و فناء شهود کثرت حقایق در آیینۀ عالم وحدانی است، عالمی که باطن روح است. و نتیجه این فناء همچنین شهود کثرت باطن وجود است، از ورای پوشش علم و تمیّزات معلومات است، تمیّزاتی که در لباس مظاهر صورت های معلوم اند.)

۱. منتهی المدارک، ج ۲: ۵۸-۵۹.

۲. منتهی المدارک، ج ۱: ۳۰۱.

۳. منتهی المدارک، ج ۲: ۵۹.

فرغانی در تبیین مرتبه سوم فناء، بقای این مرحله را با حقیقت انسانی مرتبط می‌کند، حقیقتی که اسم جامع الله را متجلی می‌سازد. این حقیقت برزخی است میان احدیت و عالم هستی، در واقع این حقیقت تجلی واحدیت است از آن حیث که دربردارنده اعتبارات مختلف می‌باشد.

ذیل بیت ۱۴۶: «أما المرتبة الثالثة من الفناء، فهو فناء التقيد بأحد حكمي الظاهر والباطن - أعني خفاء حكم الباطن عند بدو حكم الظاهر - وخفاء حكم الظاهر ببدو حكم الباطن والبقاء المترتب عليها هو التحقق بحكم حقيقة البرزخية والإنسانية والجمعية التي خلق آدم عليها وعلى صورتها، وهو المعبر عنه بمقام قاب قوسين، ويقال لها حضرة جمع الجمع»^۱

(اما مرتبه سوم فناء، فنای از تقید به حکم اسم الظاهر یا الباطن است. یعنی خفای حکم الباطن هنگام پیدایی حکم الظاهر، و خفای حکم الظاهر هنگام پیدایی حکم الباطن. و بقای مترتب بر این فناء، تحقق به حکم حقیقت برزخیت و انسانیت و جمعیتی است که انسان بر آن و بر صورت اش خلق شده است. از آن به مقام «قاب قوسین» و حضرت «جمع الجمع» یاد می‌شود.)

ذیل بیت ۴۷۸: «الثما: محو التقيد بحكم هذين الشهودين المترتبين على المحوين السابقين ونتيجة هذا المحو الثالث الجمع بين الشهودين، أعني شهود الوحدة في عين الكثرة وشهود الكثرة في عين الوحدة، ولكن مع بقاء أثر من حكم المغايرة بين الوحدة وبين الكثرة، وبين ما يكون ثابتاً في هذا الشهود من الثمرات والخصوصيات، و بقاء أثر الضدية في هذا الشهود بين بعض المشهودات وبعضها»^۲

(سوم: محو تقید به حکم این دو شهود است، دو شهودی که بر دو محو پیشین مترتب اند. و نتیجه این محو سوم، جمع میان دو شهود است، یعنی جمع میان شهود وحدت در عین کثرت و شهود کثرت در عین وحدت، در حالی که اثر حکم مغایرت میان وحدت و کثرت و شهود ثمرات و خصوصیات ثابت در این شهود، باقی است. و همچنین اثر ضدیت میان امر مشهود و غیر آن همچنان در این مرتبه از شهود نیز باقی است.)

ذیل بیت ۱۴۶: «وفوق هذا مقام أو أدنى المختص بسير نبينا محمد، صلى الله عليه وسلم، ويقال لتجليه تجلي أحذية الجمع»^۳

(و ورای این، مقام «أو أدنى» است که به سفر آقای ما محمد، صلی الله علیه و سلم، اختصاص دارد. تجلی این مقام را، تجلی احدیت جمع می‌گویند.)

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۰۲.

۲. منتهی المدارک، ج: ۲، ۵۹.

۳. منتهی المدارک، ج: ۱، ۳۰۲.

ذیل بیت ۴۷۸: «وَأَمَّا المَحْوُ الرَّابِعُ الَّذِي عَلَيْهِ انْخَسَمَتْ مَرَاتِبُ المَحْوِ هُوَ مَحْوُ أَثَرِ التَّقْيِيدِ بِحُكْمِ الوَحْدَةِ وَالكَثْرَةِ الْمُتَغَايِرَتَيْنِ، وَنَتِيجَتُهُ التَّحَقُّقُ بِوَحْدَةِ جَامِعَةٍ بَيْنَ نَسَبَتِي الوَحْدَةِ وَالكَثْرَةِ، وَرُؤْيَا عَدَمِ المَغَايِرَةِ بَيْنَهُمَا، بَلْ بَيْنَ جَمِيعِ النِّسَبِ، بَلْ بَيْنَ الذَّاتِ وَبَيْنَ النِّسَبِ جَمِيعًا وَفَرَادَى.»^۱

(اما محو چهارم که مراتب محو بدان پایان یابند. محو چهارم محو اثر تقیید به حکم وحدت و کثیر متغایر است. و ثمره این محو، تحقق به وحدتی است که جامع میان نسبت وحدت و کثرت می باشد. و مشاهده عدم مغایرت میان وحدت و کثرت و بلکه میان تمام نسبت ها، و بلکه میان ذات و تمام نسبت ها، خواه یک یک شان و خواه جمیع آن ها.)

۶. اتحاد

یکی از بحث برانگیزترین اصطلاحات صوفیه اتحاد است، اتحادی که بسیاری به معنا یگانگی عاشق و معشوق می فهمند. اتحاد، صورت مصدری «واحد» است در باب افتعال، همان طور که توحید صورت مصدری واحد است در باب تفعیل. توحید یعنی واحد دانستن و یگانه ساختن. مشایخ صوفیه مانند ابن فارض «اتحاد» را هدف غایی توحید می دانستند، یعنی رسیدن به مرتبه ای که دوییت در آن محو می شود. اندیشه ورزانی مانند فرغانی در تبیین اتحاد دقت به خرج می دادند، تا از برخی انتقادات متداول مصون بمانند. ابن فارض نخستین بار اتحاد را در بیت ۱۶۵ به کار می برد:

أَفَادَ اتِّحَادِي حُبَّهَا لِاتِّحَادِنَا نَوَادِرَ عَنْ عَادِ المَحِثَيْنِ شَدَّتْ

(عشق من به او، موجب اتحاد ما شد، و این از عجایب و نوادر احوال عاشقان است.)^۲

فرغانی ذیل این بیت می نویسد: «وَلَمْ يَعْنِ مَا عَنِ بِهِ أَهْلُ الظَّاهِرِ وَهُوَ صَيْرُورَةُ ذَاتَيْنِ ذَاتًا وَاحِدًا، وَإِنَّمَا يَعْنِي بِهِ أَنْ يَكُونَ الذَّاتُ عَيْنًا وَاحِدًا، وَفِيضُ ذَلِكَ الْعَيْنِ الْوَاحِدِ وَشِعَاعُهُ قَدْ تَمَيَّزَ عَنْهُ بِوصفِ كَوْنِهِ فَيضًا وَشِعَاعًا وَبِأوصافِ آخَرٍ، فَبِزَوَالِ تِلْكَ الْأوصافِ المُمَيَّزَةِ يَبْقَى ذَلِكَ الْعَيْنِ الْوَاحِدِ، وَاتِّحَادُ الشِّعَاعِ بِالْعَيْنِ.»^۳

(مراد ابن فارض در اینجا با اهل ظاهر متفاوت است. گمان اهل ظاهر اینست که دو ذات مبدل به یک ذات می شوند. اما منظور ابن فارض اینست که ذات یک عین واحد است. فیض این عین واحد

۱. منتهی المدارک، ج ۲: ۵۹.

۲. دیوان سلطان العاشقین، ۱۷۴.

۳. منتهی المدارک، ج ۱: ۳۱۶.

و شعاع‌اش با خود آن متمایز است، به اعتبار اتصاف‌شان به فیض و شعاع و دیگر اوصاف. بنابراین با از میان رفتن این اوصاف ممیز، آن عین واحد باقی می‌ماند و شعاع با عین متحد می‌گردد.

ابن فارض، در بیت ۳۰۰، از مسترشدون نام می‌برد، کسانی که در پی ارشاد شدن در طریق خدا هستند. ابن فارض ایشان را دعوت می‌کند تا در اتحاد با خدا به او پیوندند:

وَجُلٌ فِي فَنُونِ الْإِتِّحَادِ وَلَا تَحِدْ إِلَى فِئَةٍ فِي غَيْرِهِ الْعَمَرِ أَفْنَتْ

(در شاخه‌های گوناگون اتحاد گردش کن و هرگز به گروهی که عمر را در راهی غیر از اتحاد بر باد داده اند توجه نکن).^۱

به بیان فرغانی، ابن فارض در اینجا از کسانی سخن می‌گوید که به وصال رسیده‌اند. کسانی که ویژگی‌های وحدت در ایشان کارگر شده و به مقام اتحاد رسیده‌اند. پس از انتهای این سفر که رسیدن به حضور معشوق است، سفر در معشوق آغاز می‌شود. سفری که شناخت اسماء کلی و صفات‌اش و ارتباط میان آنهاست. در اینجا به تفاوت میان مقامات و منازل می‌رسیم. از منظر فرغانی، مقامات بر جنبه کلی اتحاد و منازل بر جنبه جزئی اتحاد اطلاق می‌شود: «واعلم أن لفضاء عالم الاتحاد فنون وشعاب متنوعة بعضها كلية، وهي مقاماته، وبعضها جزئية وهي منازلها». (باری، در فضای جهان اتحاد انواع و اقسامی وجود دارد؛ برخی اتحادها کلی هستند که مقامات نامیده می‌شود، و برخی جزئی که منازل‌اند.)

«أما مقاماته، فأربعة: أحدها: التحقق بظاهر الوجود العيني، وهو مقام "كنت سمعه وبصره"، وذلك بالسير من النفس وفناء ظاهرها وكثرتها إلى عين وحدة الوجود الظاهري». (اما مقامات آن که چهار‌اند: نخست تحقق به ظاهر وجود عینی است، و آن مقام «كنت سمعه وبصره» است. و آن سفر از نفس و فنای ظاهر و کثرت نفس است به سوی وحدت وجود ظاهری.)

«وثانيها: التحقق بباطن الوجود العلمي، وهو مقام "إن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده"، وذلك بالسير من الروح الروحانية^۲ وفنائها بوحدتها وبساطتها إلى كثرة صور الشئون النسبية». (و مقام دوم: تحقق به باطن وجود علمی است، و آن مقام «إن الله قال على لسان عبده:

۱. دیوان سلطان العاشقین، ۲۱۰.

۲. فرغانی در منتهی المدارک مکرراً به اصطلاح الروح الروحانية اشاره می‌کند، اما در مشارق الدراری فقط یک بار از آن استفاده کرده است. فرغانی الروح الروحانية را حقیقت نفس انسانی در عالم ارواح می‌داند، حقیقتی که بر لوح محفوظ به قلم اعلیٰ نبشته شده است. او احتمالاً این اصطلاح را از شهاب الدین عمر سهروردی (و. ۶۳۲) وام گرفته است. سهروردی الروح الروحانية را چند بار در اثر مشهور خود، عوارف المعارف، به کار برده است. یکی از برجسته‌ترین مریدان سهروردی، نجیب الدین بُزْغَش، نخستین شیخ فرغانی در طریق بود. فرغانی ذیل تفسیر بیت ۷۲۰، نقل قولی از عوارف المعارف می‌آورد، همچنین در برخی مواضع نشان می‌دهد که با آموزه‌های سهروردی آشناست.

سمع الله لمن حمده» می باشد. و آن سفر از روح روحانیت و فناى آن و فناى وحدت و بساطت اش، به سوى كثرت صورت های شئون نسبى است.)

«وثالثها: السير من التقيد بحكم أحد التجليين الظاهري والباطني، وفناء هذا التقيد وهو مقام جمع «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حديد: ۳)، وهو المعبر عنه بالفناء في الفناء.» (سومين مقام، سفر از تقيد است توسط يكى از دو تجلى الظاهر يا الباطن، و همچنين فناى اين تقيد. اين همان مقام جمع «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (الحديد: ۳) است. اين مقام را فناى در فناء نیز می نامند.)

«ورابعها المختص بالحضرة المحمدية: وهو السير من بقية شيء من التميز وحكم الضدية فيما جمعتها هذه الحضرة والمقام الثالث وفناء هذه البقية إلى الحضرة الأحمديّة الجمعية السوائية الباقية النافية كل أثر تميز وحكم ضدية وغيرية بالكلية وهو مقام «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (الفتح: ۱۰) ومقام «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (الأنفال: ۱۷).» (چهارمین مقام به حضرت محمدیه مختص است: و آن سفر از ما بقى تميز و از حكم ضديت میان آنچه اين حضرت جمع آورده است، و همچنين سفر از مقام سوم و فناى اين بقاء، به سوى حضرت احمدي جمعی سوائی باقى که به کلى نافی هر اثر تميز و حكم ضديت و غيريتى است. و آن مقام «إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ» (الفتح: ۱۰) ومقام «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (الأنفال: ۱۷) است.)

«وأما منازل الاتحاد هو التحقق بالأسماء الكلية التي يشتمل عليها التجلي الظاهري من الأسماء الثبوتية التي أصولها وکلياتها اسم الحى والعالم والمريد والقائل والقادر والجواد والمقسط الذي يتوقف عليه ظهور هذا التجلي الظاهري بالحكم الإيجادي، وما يشتمل عليه التجلي الباطني من الأسماء السلبية التي كلياتها وأصولها الإسم السلام والقدوس والمتكبر وذو الجلال والمتعالى والعزیز والعظيم والغنى ونحو ذلك.»^۱ (و اما منزل های اتحاد که همان تحقق به اسماء کلى ای هستند که مشتمل اند بر تجلى ظاهرى اسماء ثبوتی. اسمائى که اصول و کليات شان اسم الحى و العالم و المريد و القائل و القادر و الجواد و المُقسِط است. و ظهور اين تجلى ظاهرى به صورت حكم ايجادى متوقف بر اين اسماء است. و تحقق به اسمائى که تجلى باطنى مشتمل بر آن است، مانند اسماء سلبى ای که کليات و اصول شان اسم السلام و القدوس و المتكبر و ذو الجلال و المتعالى و العزيز و العظيم و الغنى و مانند آن است.)

۷. معراج

معراج پیامبر به سوی خدا نمونه اعلاّی طریق تصوّف است. ابن فارض معراج را با اتحاد مرتبط می‌داند. در بیت ۲۹۴ از زبان محمّد سخن می‌گوید:

وجاوزت حدّ العشق، فالحبّ كالقلی وعن شأو معراج اتّحادي رحلتي

(من از حدّ عشق گذشته‌ام و اکنون دوستی و دشمنی یکسان است. من از غایت معراج اتحاد خویش نیز گذشته‌ام).^۱

فرغانی پس از بیان معنای بیت، به چهار مرتبه معراج اشاره می‌کند: «والمعراج هو الترقّی من سفلی إلى علوي. وکلیات المعاریج ثلاثة. أولها من حضیض قیود کثرة النفس وصفاتها الخلقية وأحكام الحدوث وقيود الإضافات إلى أوج أصل وحدة ظاهر الوجود، وغاية هذا المعراج هو الترقّی إلى حضرة جمعية جميع الأسماء المتعلقة بالإسم الظاهر، وارتفاع تلك الكثرة واندراجها في عين هذه الوحدة في شهود السّيار». (معراج ترقّی از پایین به بالاست. و معراج‌ها سه دسته کلی هستند. نخست معراج از حضیض بندهای کثرت نفس و صفات خلّقی و احکام حدوث و بندهای اضافات، به سوی اوج اصل وحدت ظاهر وجود. و غایت این معراج ترقّی به حضرت جمعیت تمام اسماء متعلّق به اسم الظاهر است. و همچنین از میان رفتن آن کثرت و اندراج‌اش در عین این وحدت در شهود شخص سفر کننده).

«والمعراج الثاني من قید روحية الروح وخلقيتها إلى إطلاق باطن الوجود وصور نسب واحدته التي هي حقائق المعلومات وارتفاع أحكام خلقية الروح واندراجها في حقيقة العلم المتعلّق بالمعلومات، وغاية هذا المعراج الترقّی إلى حضرة الجميع لجميع الأسماء المتعلقة بالإسم الباطني». (و معراج دوم، معراج از بند روحیت روح و خلّقیّت روح به سوی اطلاق باطن وجود و صورت‌های نسبت‌های واحدیت‌اش، که همان حقایق معلومات هستند. و ارتفاع احکام خلّقیّت روح و اندراج‌اش در حقیقت علمی که متعلّق به معلومات است. و غایت این معراج ترقّی به حضرت الجميع است، که جمع تمام اسماء متعلّق به اسم الباطن می‌باشد).

«والمعراج الثالث الذي هو غاية المعاریج بالنسبة إلى سير السائرین ما عدا محمّد (صلعم)، هو الترقّی من قید کثرة حکم الظهور والبطون إلى إطلاق جمع الهوية بينهما المعبر عنه بمقام قاب قوسين، وجمع الجمع الجامع بين جميع صور نسبت الواحدة من كونها صفات ثابتاً فيها حکم التغير

۱. دیوان سلطان العاشقین، ۲۰۸.

والتضاد؛ لكونها صفات.» (معراج سوم که منتهای معراج سالکان است، جز معراج محمّد (صلعم). معراج سوم ترقی از بند کثرت حکم اسماء الظهور و البوطن است به سوی اطلاق جمع هویت میان شان، که از آن به مقام «قاب قوسین» تعبیر می‌شود، و همچنین مقام جمع الجمع که میان تمام صورت‌های نسبت‌های واحدیت جمع می‌کند. چراکه در آنها حکم تغایر و تضادّ ثابت است، از آن رو که صفت هستند.)

به نگر فرغانی، ابن فارض در این بیت درست به چهارمین معراج اشاره می‌کند:

«صاحب مقام أو أدنی، لا بدّ له من الرحلة عن مقام قاب قوسین وشهود النسب فيه صفات متغایرة إلى مقام أو أدنی وشهود النسب فيه عين الذات وارتفاع أثر المغایرة بينهما، وانتفاء حکم الضدّية بين نسبة الحب ونسبة القلی؛ فلا جرم قال: حيث ارتحلت عن غایة معراج الاتحاد، یعنی: عن مقام جمع الجمع وقاب قوسین جاوزت حالتئذ حدّ العشق المفهوم المتعارف الذي يضادّه البغض والقلی حتى صارت نسبة الحب ونسبة البغض عندي وفي شهودي شيئاً واحداً، بلا مضادّة ولا مغایرة بينهما لكونهما عين الذات.»^۱

صاحب مقام «أو أدنی»، می‌باید که از مقام «قاب قوسین» و شهود نسبت‌ها، به مثابّه صفات متغایر، به سوی مقام «أو أدنی» و شهود نسبت‌ها سفر کند، نسبت‌هایی که عین ذات هستند. در این مقام اثر مغایرت میان صفات از میان می‌رود، و حکم ضدّیت میان نسبت حبّ و نسبت نفرت. از این رو صاحب این مقام گفت: «از نهایت معراج اتحاد ارتحال کردم.» یعنی: از مقام جمع جمع و قاب قوسین فراتر رفتم. از حدّ عشق مفهوم متعارف فراتر رفتم، عشقی که با بغض و نفرت تضاد دارد. تا بدان جا رفتم که نسبت حبّ و نسب بغض نزد من و در شهودم یکی شدند، بدون آنکه تضادّ و تغایری میان شان باشد، چراکه هر دو عین ذات هستند.)

۸. معرفتِ نفس

مفصلّ ترین توضیحات فرغانی در باب اسفار اربعه در یک سوم پایانی شرح‌اش است، در فصلی که پس از شرح بیت ۵۳۳ آغاز می‌شود. عنوان این فصل، حدیثی مشهور را به خاطر می‌آورد: «من عرف نفسه، فقد عرف ربّه.» (آنکه خود را شناسد، پروردگار خود را شناخته است). عنوان فصل چنین است: «باب المعرفة: الحقيقة الجامعة بين معرفة النفس ومعرفة الرتب المتبرّبة على المحبة الذاتية من المقام الأحدي الجمعي الأحمدي المحمّدي الذي هو غاية الغایات، وأنهی

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ۴۰۷-۴۰۸.

النهايات.»^۱ (باب معرفت: حقیقت جامع (جمع‌کننده) میان معرفت نفس و معرفت رتبه‌های محبت ذاتی، از مقام احدی جمعی احمدی محمدی، که غایت غایات است و نهایت نهایت‌ها.) فرغانی در اینجا از سی و هشت بیت بحث می‌کند، ابیاتی در باب شهود محمدی از حقیقت، از منظر احادیث جمع. نیکلسون، در ترجمه‌اش از قصیده، هیچ تلاشی برای توضیح این ابیات نمی‌کند، و بیان ابن فارض را «بسیار استعاری و تقریباً ترجمه‌ناپذیر» می‌داند.^۲ هم‌همرین و هم آبروی این ابیات را ترجمه کرده‌اند، اما خواننده با خواندن این ترجمه‌ها چندان به معنای این ابیات پی نمی‌برد.^۳

این سی و هشت بیت، از منظر فرغانی، پیاپی به چهار اسلوب بیان می‌پردازند. در شرح اسلوب دوم، فرغانی توضیحات مفصّلی درباره اسفار اربعه می‌دهد و به بسیاری از مسائل مورد نظر ابن فارض اشاره می‌کند، مسائلی که فرغانی خود از ابتدای مقدمه در باب آنها سخن گفته است. یکی از مهم‌ترین این مسائل مفاتیح الغیب و بطون هفت‌گانه نفس و تصرف است. اصطلاح مفاتیح الغیب برگرفته از قرآن است: «وَعِنْدَهُ مَفَاتِيحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ.» (انعام: ۵۹)^۴ فرغانی در مقدمه بیان می‌کند که مفاتیح الغیب یکی از اسمای ذات است و به «أصول الأسماء السبعة الأئمة» اشاره می‌کند.^۵ در این فصل فرغانی می‌گوید که این قسمت از قصیده ابن فارض بر چهار صفت از این هفت صفت استوار است: کلام و سمع و بصر و قدرت که در زبان و چشم و گوش و دست متجلی هستند. «يتعيّن للإنسان من هذه الصفات أعيان الأسماء التي هي القائل والسميع والبصير والقادر على الأفعال.»^۶ (این صفات برای انسان اعیان اسماء را متعین می‌کنند، اعیان اسمائی مانند القائل والسميع والبصير والقادر (توانا) بر افعال)

فرغانی در مقدمه همچنین از بطون هفت‌گانه سخن می‌گوید. بطونی که، از منظر وی، پیامبر در این حدیث بدان اشاره کرده است: «إِنَّ لِلْقُرْآنِ ظَهْرًا وَبَطْنًا وَبَطْنَهُ بَطْنٌ إِلَى سَبْعَةِ أَبْطُنٍ» (قرآن را

۱. منتهی المدارک، ج ۲: ۱۰۳.

2. *Studies in Islamic Mysticism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1921), 251.

۳. در تصحیح انتقادی جوزیپی سکاٹولین (Giuseppi Scattolin) از دیوان ابن فارض (The *Diwān of Ibn al-Fāriḍ*, Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 2004).

این ابیات ۵۳۷-۵۴۰ هستند، و در ترجمه آبروی (Fāriḍ این ابیات ۱۷۱۱-۱۸۳۰ هستند.

۴. قونوی نیز به بحث مفاتیح الغیب بسیار پرداخته است، نه تنها در مفتاح الغیب بلکه در دیگر آثارش. مفتاح الغیب قونوی بعدها به سبب شرح مبسوط شمس الدین فناری (و. ۸۳۴) بسیار مشهور شد. فناری در شرح‌اش بسیار از منتهی المدارک نقل قول می‌کند.

رک: فناری، مصباح الأئس بین المعقول والمحسوس، تصحیح محمد خواجه‌ای (تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۵).

۵. منتهی المدارک، ج ۱: ص ۶۷.

۶. منتهی المدارک، ج ۲: ص ۱۰۳.

ظاهری و باطنی است، و باطن‌اش را باطنی، تا هفت بطن). سپس بیان می‌کند که هر یک از این چهار صفت الهی، کلام و سمع و بصر و قدرت، در یکی از این بطون متجلی می‌شوند.

به ترتیب از بیرونی‌ترین بطن، اختصاراً بطون چنین اند: (۱) نفس از آن حیث که مشغول به امور دنیوی است. (۲) نفس از آن حیث که منور به عقل و ایمان است. (۳) روح روحانیت که در عالم ارواح ثابت است. (۴) نفس از آن حیث که مقید به حقیقت انسانی است و در هر سه عالم روح و مثال و حس متجلی است. (۵) قلبی که قابل تجلی الهی است. (۶) وجود مطلق رحمانی جمعی (۷) مرتبه نخستین (الرتبه الأولى).^۱

فرغانی در مقدمه از مقام تصریف گذرا یاد می‌کند، مقامی که مخصوص به پیامبران و برخی از اولیاست. فرغانی همچنین در شرح بسیاری دیگر از ابیات از این مفهوم بحث می‌کند، به خصوص ذیل ابیات ۵۴۹ و ۵۵۰ که مربوط به این قسمت از قصیده است. بر اساس قاعده «لا فاعل إلا الله»، که غزالی بسیار بدان تمسک می‌کند، مهار کردن و تصرف به حق اختصاص دارد. بسیاری از مشایخ صوفیه برای توصیف توانایی تصرف پیامبران از اصطلاح کرامت و معجزات و برای توصیف توانایی تصرف اولیاء از اصطلاح همت استفاده می‌کنند.^۲

در آغاز این فصل، فرغانی سی و هشت بیت از تائیه را شرح می‌دهد، و در آن از مراتب مختلف معرفت سخن می‌گوید، معرفتی که در دسترس اهل باطن است: «فکل من فتح له باب هذه الأبطن السبعة جميعها شاهد أشعة عين نور الذات الأقدسي بلا مغايرية وغيرية، وشاهد معرفته نفسه من حيث هذه الأصول أنها عين معرفته ربه لا غيرية من جميع الوجوه، وكل من فتح له باب بطن رابع أو خامس أو سادس من هذه الأبطن شاهد أشعة عين نور الذات من أكثر الوجوه.»

(هرآنکه درب‌های تمام بطن‌های هفتگانه برای او گشوده شود اشعه عین نور ذات اقدس را بدون مغایرت و غیریت شهود می‌کند. و معرفت‌اش خودش را مشاهده می‌کند، از آن حیث که این اصول از تمام وجوه عین معرفت به پروردگارش است، و نه غیر آن. و هرآنکه درب

۱. منتهی المدارک، ج: ۱، ص ۲۶-۲۷.

۲. ابن عربی در جایی از این قوه سخن می‌گوید، اگرچه، آنطور که کرین و ایزوتسو می‌گویند، این مفهوم نزد او جایگاه ویژه‌ای نداشته است. ر.ک:

Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi, trans. Ralph Manheim (Princeton: Princeton University Press, 1969), 216ff.

Izutsu, *Sufism and Taoism* (Tokyo: Iwanami, 1983), 275ff.

Chittick, *Self-Disclosure of God*, 377ff.

همچنین ر.ک:

بطن چهارم یا پنجم یا ششم از این بطن‌ها برای او گشوده شود، اشعه عین نور ذات را از بیشتر جنبه‌ها شهود می‌کند.

«ویری معرفته نفسه بتلك الأصول عين معرفته نفسه المتصفة بهذه الصفات والمسماة بهذه الأسماء القائل والبصير والسميع والقادر شعاعاً من أشعة هذه الصفات والأسماء، ويرى هذا الشعاع جبلاً يتنهي إلى نور عين الفاعل الموصوف والمسمى الحقيقي، فيستدل بهذا الجبل الشعاعي بفهمه وعقله على حقيقة النور الذي منه انتشأت هذه الأشعة، فيعرف ربه الذي هو عين النور بمعرفته عكس أشعة صفاته، وفعله الظاهر ذلك العكس في صورته ومعناه بحكم ذلك الاستدلال، فكان ممن عرف نفسه فعرف ربه بدلالة عكس أشعة صفاته عليه.»^۱

(و آن شخص معرفت‌اش، نفس‌اش را شعاعی می‌بیند از شعاع‌های صفت‌ها و اسماء، نفسی که متصف به این صفت‌ها است و مسما به این اسماء مانند: القائل والبصير والسميع والقادر. و این شعاع را کوهی می‌بیند که منتهی می‌شود به نور عین فاعل موصوف و مسمای حقیقی. سپس آن کوه همچون شعاع از طریق فهم و عقل دلالت می‌کند بر حقیقت نوری که این شعاع‌ها از آن منتشر شده است. سپس پروردگار خود را از طریق معرفت به عکس شعاع‌های صفات‌اش می‌شناسد، پروردگاری که عین نور است. این عکس در صورت و معنی‌اش تجلی می‌کند از طریق حکم آن دلالت. پس برای آنکه نفس‌اش را شناسد، پروردگارش را نیز می‌شناسد، از طریق دلالت عکس شعاع‌های صفات‌اش بر پروردگار.)

در شرح اسلوب دوم از اسلوب‌های چهارگانه (مطابق با ابیات ۵۴۶-۵۵۳)، فرغانی اسفار اربعه را از طریق تحقق‌شان در بطن هفت‌گانه تبیین می‌کند. من در اینجا بخش‌های از کلام فرغانی را نقل می‌کند، اما تفصیلات فرغانی در شرح خود قصیده را نمی‌آورم. همچنین در اینجا خود ابیات را نیز نقل نمی‌کنم. حتی اگر تمام شرح فرغانی بر اسلوب دوم را نیز بیاورم، خود ابیات نیازمند شرح و توضیح هستند، و شرح فرغانی بر خود ابیات دوازده صفحه است.^۲ خلاصه کلام فرغانی در باب اسفار اربعه در این فصل چنین است:

«الأسلوب الثاني: وهو يتضمن بيان أحكام الأسفار الثلاثة المختصة بسائر السائرين إلى مقام الكمال، وبيان حكم السفرة الرابعة الخبيصة بسير نبينا محمد، صل الله عليه وسلم، إلى مقام الأكملية المتعلقة تلك الأحكام بغاية كل سفرة منها، وتلك الغاية إنما هي التمكين في تلوينات ذلك المقام وما تحتها.»

۱. منتهی المدارک، ج ۲: ۱۰۳.

۲. منتهی المدارک، ج ۲: ۱۳۱-۱۴۲.

(اسلوب دوم: که آن متضمن است بر بیان حکم‌های سفرهای سه‌گانه‌ای که به سلوک دیگر سالکان به سوی کمال مختص است. و بیان حکم سفر چهارم که به سفر آقای ما محمد، صل الله علیه وسلم، اختصاص دارد. سفری که به سوی مقام اکمیت است. این احکام به غایت هر یک از این سفرها متعلق است. و آن غایت، تمکین در تلوینات آن مقام است و آنچه پایین آن مقام است.)

«وَأَمَّا السَّفَرَةُ الْأُولَى، فَهِيَ مِنْ ظَاهِرِ النَّفْسِ الْمُلْهِمَةِ "فَجُورِهَا وَتَقْوَاهَا" إِلَى ظُهُورِ ظَاهِرِ الْوُجُودِ الْوَاحِدِ فِي الْقَلْبِ الْكَامِنِ فِي النَّفْسِ وَانْفِتَاحِ عَيْنِ السَّائِرِ مِنْ حَيْثُ رَابِعِ أَبْطُنٍ مِنَ الْأَبْطُنِ السَّبْعَةِ الَّتِي لِنَطْقِهِ وَبَصَرِهِ وَسَمْعِهِ قُوَّتُهُ الْفَعَّالَةُ، فَيُبْصِرُ حَالَتَهُ بِالْحَقِّ أَنَّهُ لِسَانُهُ بَصَرُهُ وَسَمْعُهُ وَيدُهُ، فَبِالْحَقِّ كَانَ يَقُولُ، وَبِهِ كَانَ يَسْمَعُ، وَبِهِ كَانَ يَبْصُرُ، وَبِهِ كَانَ يَفْعَلُ، وَلَمْ يَدِرْ ذَلِكَ إِلَى الْآنَ.»

(و اما سفر نخست، که سفر از ظاهر نفسی است که فجور و تقوای اش بدان الهام شده، به سوی ظهور ظاهر وجود واحد در قلب، ظهوری که در نفس پنهان است، و به سوی گشایش چشم سالک بر بطن چهارم از بطن‌های هفت‌گانه که متعلق است به نطق و بصر و سمع و قوه فعاله او. سالک در این حال از طریق حق می‌بیند که او زبان و چشم و گوش و دست اوست. پس او به حق می‌گفته است، و به حق می‌شنیده است، و به حق می‌دیده است، و به حق کار می‌کرده است، اما پیش از این به این حقیقت واقف نبود.)

«و غایته في هذا المقام أمران، أحدهما: أن يتمكن فيه بحيث لا يحجبه شيء من تجليات ظاهر الوجود والأسماء المنتشئة منه ومن أحكام هذه الأسماء عن شيء منها، والأمر الثاني: أن يتمكن من إضافة ما للحق من الآثار والتصرفات المختصة بالربوبية إليه، ومن إضافة ما لحقيقته الممكنة من القبول والفقر والتأثر اللائق بالعبودية إليها رعاية لعهد "ألست بربكم قالوا بلى" فكل ما يبدو من التصرف والتأثير من بعلم هذه الأسماء الذاتية التي هي مفاتيح الغيب يستحضر في حال التصرف وقبله وبعده أن ذلك لربه لا له.»

(و غایت او در این مقام دو چیز است: نخست، آنست که چنان در این مقام متمکن شود که دیگر هیچ یک از تجلیات ظاهر وجود و اسماء ناشی از آن و احکام این اسماء، او را در پرده نبرند. و غایت دوم: آنست که شخص تمکین پیدا کند بر اضافه آثار و تصرفاتی که مختص به ربوبیت هستند. و تمکین پیدا کند بر اضافه آن برای حقیقت امکانی اش است از جمله قبول و فقر و تأثر در خور عبودیت خدا. از برای رعایت عهد «ألست بربكم قالوا بلى». بنابراین هر تصرف و تأثیری از علم به این اسماء ذاتی‌ای پدید می‌آید که کلیدهای غیب هستند. کلیدهایی که به

شخص در هنگام تصرف و پیش و پس از آن آگاهی می‌بخشند، و آن کلیدها برای پروردگار او هستند و نه خود او.

«أما حكم التمكين في هذا المقام فإِنما هو تصرف هذه المفاتيح، أعني إظهار تصرفاتها في العالم من حيث لسان هذا السائر وبصره وسمعه ويده بحكم إذن عام مصاحب للتجلي الظاهر في قلبه لا بحكم إذن خاص في كل تصرف جزئي أو كلي...»

(اما حكم تمكين در این مقام، همان تصرف در این کلیدهاست، یعنی به ظهور درآوردن شان در عالم، از آن حیث که زبان و چشم و گوش و دست این سالک به حکم اذن عام اسم الظاهر را در قلب اش متجلی می‌کند. نه آنکه اذن خاص برای تصرف در تمام جزئیات یا کلیات را داشته باشد...)

«أما السفرة الثانية، فيكون من ظاهر الوجود إلى باطنه من حيث روح هذا السائر وظهور ذلك الباطن من الوجود في قلبه الكامن في روحه الروحانية وانفتاح عينه من حيث البطن الخامس من الأبطن السبعة التي لصفاته الأربعة الأصلية حتى يصير بقلبه المذكور الذي هو صورة حقيقته الباطنة في روحه الروحانية آلة لنطق الحق الذي هو باطن الوجود المتجلي فيه أولاً وآخرًا، أو آلة أيضًا لإبصاره وسماعه وفعله؛ كما قال، صل الله عليه وسلم، في جملة حديث: "فإن الله قال على لسان عبده: سمع الله لمن حمده."»

(اما سفر سوم: از ظاهر وجود است به سوی باطن وجود، از حیث روح این سالک و ظهور باطن وجود در قلب اش، و کمون روحانیت در روح اش، و گشوده شدن چشم اش به پنجمین بطن از بطن های هفت گانه که به صفات چهارگانه اصلی اش تعلق دارد. تا بدانجا که آن قلب اش، که صورت حقیقت باطنی اش در روح روحانیت است، وسیله ای می‌گردد برای سخن گفتن حق، که باطن وجود است، و در جمله اول و آخر متجلی. و یا وسیله ای می‌گردد برای آنکه حق با او ببیند و همچنین برای اینکه با آن بشنود و فعلی انجام دهد. همانگونه که پیامبر، در قسمتی از حدیثی فرمود: «همانا خدا با زبان بنده اش می‌گوید: سمع الله لمن حمده.»)

«وغايته في هذا المقام: التمكين فيه بحيث لا يحجبه شيء من تجليات باطن الوجود وأسمائه وآثار أسمائه عن شيء، وإن كان يحجبه التجليات وآثار الأسماء المختصة بظاهر الوجود....»

(و غایت سالک در این مقام: تمكين در آن است، به طوری که هیچ یک از تجلیات باطن وجود و اسماء و آثار اسماء او را در پرده نکند، اگرچه تجلیات و آثار اسماء مختص به ظاهر وجود او را در پرده می‌کنند...)

«وَأَمَّا السَّفَرَةُ الثَّالِثَةُ، فَهِيَ مِنَ التَّقَيِّدِ بِالْقَيِّدِينَ الظَّاهِرِيِّ وَالْبَاطِنِيِّ إِلَى حَضْرَةِ جَمْعِ الْجَمْعِ بَيْنِ الظَّاهِرِيَّةِ وَالْبَاطِنِيَّةِ وَالْأَوَّلِيَّةِ وَالْآخِرِيَّةِ، وَهِيَ الْبَرْزَخِيَّةُ الثَّانِيَّةُ وَحَضْرَةُ قَابِ قَوْسَيْنِ الَّتِي هِيَ مَقَامُ الْكَمَالِ، وَظَهْوَرُ التَّجَلِّيِ الْإِلَهِيِّ الْجَمْعِيِّ الرَّحْمَنِ فِي قَلْبِهِ الَّذِي هُوَ صُورَةُ الْبَرْزَخِيَّةِ الثَّانِيَّةِ صُورَةُ مَعْنَوِيَّةٍ وَانْفِتَاحِ عَيْنِهِ مِنْ حَيْثُ سَادِسُ أَبْطُنٍ مِنَ الْأَبْطُنِ السَّبْعَةِ الْمُنْسُوبَةِ إِلَى مُشَاعِرِهِ.»

(اما سفر سوم: سفر است از تقید به قید ظاهر و باطن، به سوی حضرت جمع الجمع که جامع میان ظاهریت و باطنیت و اولیت و آخریت است، و آن برزخیت دوم و حضرت «قاب قوسین» است که همان مقام کمال است. در این سفر تجلی الهی جمعی رحمانی در قلب سالک ظهور می کند، قلبی که صورت معنوی برزخیت دوم است، و چشم شخص گشوده می شود به بطن ششم از بطن های هفتگانه که به مشاعر او مربوط اند.)

«وَعَايَتُهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ: التَّمَكُّنُ فِي التَّلَوِينَاتِ الْجَمْعِيَّةِ الْأَسْمَاءِيَّةِ وَالصِّفَاتِيَّةِ جَمِيعُهَا بَحِثٌ لَا يَحْجِبُهُ شَيْءٌ مِنَ التَّجَلِّيَّاتِ الْمُتَعَيَّنَةِ فِي مَقَامِ جَمْعِ الْجَمْعِ، وَلَا التَّجَلِّيَّاتِ الْمُخْتَصَّةُ بِالْمَقَامِ الظَّاهِرِيِّ وَالْمَقَامِ الْبَاطِنِيِّ، إِلَّا أَنَّهُ يَحْجِبُهُ التَّجَلِّيَّاتُ الْغَيْبِيَّةُ الْكُنْهِيَّةُ، فَاعْلَمْ ذَلِكَ.»

(و غایت این مقام: تمکین در تلوینات جمعی تمام اسماء و صفات است، به گونه ای که هیچ یک از تجلیات متعین در مقام جمع جمع، و هیچ یک از تجلیات مختص به مقام ظاهر و باطن او را در پرده نکنند، اما بدان تنها چیزی که صاحب این مقام را در پرده می کند تجلیات غیبی کُنْهی هستند.)

«وَأَمَّا حُكْمُ التَّمَكُّنِ فِي هَذَا الْمَقَامِ بَعْدَ التَّمَكُّنِ مِنَ التَّصَرُّفِ بِهَذِهِ الْمِفَاتِيحِ بِعِلْمِهَا، فَهُوَ أَنْ يَتِمَّكَنَ بِحُكْمِ إِذْنِ خَاصٍّ مِنْ تَعْرِيفِ هَذِهِ الْمِفَاتِيحِ لِمَنْ جَرَّبَ أَمَانَتَهُ وَتَمَكَّنَهُ مِنْ حِفْظِ الْأَسْرَارِ بَعْدَ حَزْمٍ وَاحْتِيَاظٍ تَامٍ وَتَعْلِيمِهَا إِتْيَاهَ بِمَعَانِيهَا وَصُورِهَا الَّتِي يَتَوَقَّفُ عَلَيْهَا التَّصَرُّفُ فِي الْعَالَمِينَ...»

(و اما حکم تمکین این مقام بعد از تمکّن یافتن در تصرف از طریق شناخت این کلیدها، آنست که شخص متمکن شود به حکم اذن خاص، تا این کلیدها را بیاموزاند به کسی که، با حفظ دقت و احتیاط تام، امانت داری و تمکّن اش بر حفظ اسرار آزموده شده است. معانی و صورت های آن کلیدهایی که بدان می توان در عالم تصرف کرد...)

«وَأَمَّا السَّفَرَةُ الرَّابِعَةُ الْمُخْتَصَّةُ بِالْحَضْرَةِ الْمُحَمَّدِيَّةِ، فَهِيَ مِنْ حَضْرَةِ جَمْعِ الْجَمْعِ وَمَقَامِ قَابِ قَوْسَيْنِ الَّذِي هُوَ مَقَامُ الْكَمَالِ إِلَى حَضْرَةِ أَحَدِيَّةِ الْجَمْعِ وَمَقَامِ أَوْ أَدْنَى وَالْبَرْزَخِيَّةِ الْأُولَى الْكُبْرَى الَّتِي هِيَ رَتَبَةُ الْأَكْمَلِيَّةِ، وَظَهْوَرُ التَّجَلِّيِ الْأَوَّلِ الْأَحَدِيِّ الْجَمْعِيِّ لَهُ فِي الْقَلْبِ النَّقِي النَّقِي الَّذِي هُوَ صُورَةُ تِلْكَ

البرزخية الكبرى وانفتاح عينه الأنوار من حيث جميع الأبطن السبعة التي لمشاعره المباركة، وما لهذا المقام غاية ولا نهاية، بل هو غاية جميع الغايات وأنهى كل النهايات.»

(و اما سفر چهارم که به حضرت محمدی مختص است، و آن سفر است از حضرت جمع جمع و مقام «قاب قوسین»، که مقام کمال است، به سوی حضرت احدیت جمع و مقام «أو أدنی» و برزخیت نخست کبری که رتبه اکملیت است. و همچنین ظهور تجلی اول احدی جمعی برای او در قلب تقی نقی. قلبی که صورت این برزخیت کبری است. و همچنین گشایش چشم اش به نورهای تمام باطن های هفت گانه ای برای مشاعر مبارک اش هستند. و این مقام را غایت و نهایی نیست. بلکه این مقام خود غایت تمام غایت ها و نهایت تمام نهایت هاست.)

«وأما حكم التمكين في التلوين في هذا المقام أن لا يحجب صاحبه، صل الله عليه وسلم، شيء عن شيء، ولا يشغله شأن عن شأن،^۱ أعني من التجليات الذاتية الكهنية وتلويناتها ومن التجليات الجمعية والأسمائية والصفاتية وتلويناتها جميعاً.»^۲

(اما حکم تمکین در تلوین این مقام آنست که هیچ چیزی صاحب اش، صل الله عليه وسلم، را از چیز دیگر محجوب نمی کند، و پرداختن به کاری او را از کار دیگر باز نمی دارد، یعنی تجلیات ذاتی کهنی و تلوینات شان او را از تجلیات جمعی اسمائی و صفاتی و جمله تلوینات شان در پرده نمی کند.)

۹. وحدت وجود

مثال هایی آوردیم تا نشان دهم که اشارات متعدد فرغانی به وحدت وجود به هیچ روی دال بر این نیست که او اهمیت ویژه ای به وحدت وجود می داده است، اهمیتی که بعدها در نوشته های پیروان ابن عربی وحدت وجود پیدا کرد.

هنگامی که جامی از ابن عربی به «قدوة القائلون بوحدة الوجود»^۳ یاد می کند، از این رو نیست که ابن عربی از اصطلاح وحدت وجود استفاده کرده بود، که هیچ گاه چنین نکرده بود. جامی فرغانی را بدین خاطر که از اصطلاح وحدت وجود استفاده کرده، در عداد «تابعون» ابن عربی فهرست نکرده است. بلکه جامی فرغانی را جزو پیروان ابن عربی آورده، چراکه او یکی از بزرگ ترین

۱. «ولا يشغله شأن عن شأن» برگرفته از حدیثی است منسوب به علی بن ابی طالب.

۲. منتهی المدارک، ج ۲: ۱۰۵-۱۰۸.

۳. نفحات الانس، ۵۴۵. نقد النصوص، تصحیح ویلیام جیتیک (تهران: انجمن شاهنشاهی حکمت و فلسفه ایران، ۱۹۷۷)، ۱۸.

شارحان تصوّف فلسفی است، در کنار صدر الدین قونوی که جامی درباره اش می گوید: «وی نقّاد کلام شیخ است. مقصود شیخ در مسأله وحدت وجود بر وجهی که مطابق عقل و شرع باشد، جز به تتبع تحقیقات وی و فهم آن - کما ینبغی - میسر نمی شود.»^۱

کوتاه سخن آنکه، تا زمان جامی وحدت وجود به اصطلاحی مبهم بدل شده است، اصطلاحی برای اشاره به نظرگاه گروهی خاص از محققان نامور. برخی عالمان از وحدت وجود دفاع و برخی آن را نقد کرده اند، اما نه مدافعان و نه منتقدان هیچ گاه اتفاق نظر نداشته اند که بر سر چه بحث می کنند. آنچه می توان از اشارات فرغانی به وحدت وجود آموخت از این قرار است: فرغانی در منتهی المدارک از اصطلاح وحدت وجود فراوان استفاده می کند اما برای اشاره به شهودی که نشانه پایان سفر نخست از اسفار اربعه است. در این سفر، سُکر و تلوین و تجلی اسماء ثبوتی خدا فانی می شوند، و عاشق از طریق شهود اسم الظاهر به بقاء و صحو و تمکین می رسد.

این قطعه نهایی می تواند نمونه خوبی از درک فرغانی از وحدت وجود باشد. در شرح این بیت ابن فارض:

جَلَّتْ فِي تَجَلِّيْهَا الْوُجُودَ لِنَظَرِي فِي كُلِّ مَرْتَبَةٍ أَرَاهَا بِرُؤْيَا (بیت ۲۰۹)

(او (محبوب) در زمان تجلّی، تمام هستی را در مقابل دیده من آشکار نمود و بدین ترتیب در هر چه بنگرم او را می بینم.)^۲

فرغانی بیان می کند که در اینجا قلب شاعر محلّ تجلّی حضور معشوق شده است. فرغانی، از زبان شاعر، می گوید:

«أظهرت تلك الحضرة في ذلك التجلّي في قلبي عين الوجود الرحمي الظاهري الوجداني لناظر عيني الظاهر؛ لكون تلك الحضرة ذلك التجلّي الظاهر في قلبي قد صارت عين بصري المودع في ظاهر ناظري، فبعين ذلك التجلّي الوجودي الظاهري نظر ناظري، فأدرك ذلك الوجود الظاهري، فرأى انبساطه عامّاً شاملاً فيضه جميع ما أدركه ناظري، فرأى عيني وتشخّصي عين ذلك الوجود العام الشامل مندرجاً تشخّصي وتشخّص كلّ ما أدركه ناظري وتعيّنه وكثرته في وحدة هذا الوجود الواحد الظاهر ومغلوباً فيه وبدا لي أيضاً أن هذا الوجود الواحد الظاهر لناظري هو عين ذلك التجلّي الحاصل في قلبي الذي صار سمعي وبصري ولساني ويدي حتى أسمع به وأبصر به وأنطق به وأبطش؛ فلا جرم أشاهد "في كلّ مرّة" يراه ناظري عيني وحقيقتي الذي هو عين الوجود الظاهري،

۱. نفحات الانس، ۵۵۵.

۲. دیوان سلطان العاشقین، ۱۸۶.

وبهذه المشاهدة أشاهد حضرة محبوبي التي عين الوجود أيضًا، فبرؤيتي نفسي في كل شيء أرى عين تلك الحضرة فيه، فإتّما عيني بلا مغايرة؛ وذلك معنى قوله: «ففي كل مرئي أراها برؤيتي»^۱

(در این حضرت و در آن تجلّی در قلب ام، عین وجود رحمانی ظاهری وحدانی بر چشمی که همان چشم ظاهر من است، ظاهر می شود. از آن رو که آن حضرت همان تجلّی الظاهر در قلب من است، آن حضرت عین چشمی است که در ظاهر چشمان ام به امانت گذاشته شده است. چشمان ام به عین آن تجلّی وجودی ظاهری نظر کرد، و آن وجود ظاهری را دید، و دید که انبساط اش عامّ و شامل است و هر آنچه می بینم را فیض می بخشد. پس او عین و تشخّص ام را درست همان وجود عام شامل دید، در حالی که تشخّص ام و تشخّص هر آنچه چشم ام می بیند و تعین و کثرت آنها ذیل وحدت آن وجود واحد ظاهر مندرج بود و در آن مغلوب بود. و مرا چنین آمد که این وجود واحد ظاهر همان عین آن تجلّی حاصل در قلب ام است، تجلّی ای که گوش و چشم و زبان و دستم شد، تا آنکه به او بشنوم و ببینم و بگویم و کاری کنم. بنابراین در هر چه با چشمانم می بینم، عین و حقیقت خودم را می بینم. عین و حقیقتی که همان وجود ظاهری است. و از طریق این مشاهده، حضرت محبوبی را مشاهده کردم، که عین وجود نیز هست. پس از طریق دیدن خودم در هر چیزی، عین آن حضرت را در آن دیدم، بنابراین آن بی هیچ مغایرتی عین من است. و اینست معنی قول ابن فارض: «ففي كل مرئي أراها برؤيتي.»)