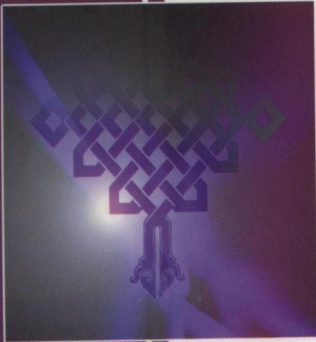




التجلیات

ترجمہ: دکتر محمد حسین دھقانی فیروز آبادی •
محی الدین ابن العربی



The Book of

Al-Tajalliat

Mohyee-al-din Ibn-Al-Arabi

by
M.H. Dehghan Firoozabadi, Ph.D

یکی از مظاهر طبع لطیف و ذوق سلیم انسانی، تصوف و گرایشهای عرفانی است. این معرفت در میان مسلمانان عموماً و قوم شریف ایرانی خصوصاً، جلوه و جلایی ویژه دارد و آثاری به تناسب ارزشمند از این قبل، باصره نواز گردیده و در اصول نظری و رسوم عملی و مبادی و مقررات اخلاقی باقی و برقرار مانده است. یکی از این برون تابهای معرفتی، مبحث "تجلی" حق است که از جهات و جوانب مختلف در خور توجه است.

"تجلی" از سه جنبه بیش از سایر جنبه‌ها مورد توجه قرار گرفته است: یکی تجلی حق به "فعلیت" که همان نفس نور و جلوه الهی است، بدون لحاظ جهت نوریت. (جنبه نوری تجلی)؛ دیگری تجلی حق به "فاعلیت" که جهت نوریت و جلوه‌گری در آن اراده می‌شود، یا (جنبه حقی تجلی) و سوم تجلی حق به "مفعولیت" که معبر به همه پدیده‌های ما سوی الحق است و به آن تجلیات فعلی حق نیز گفته می‌شود. (جنبه تجلی خلقی)

این عربی در کتاب "التجلیات" به نحوی زیبا به این سه حوزه پرداخته است که سیر در آن به ایصال کلمه وجودی محب عاشق به حقیقت خطابی محبوب معشوق مدد می‌رساند.



انتشارات صحیفه معرفت

التجلیات

محي الدين ابن العربي

ترجمه: دکتر محمد حسین دهقانی فیروز آبادی

۱/۷ ف

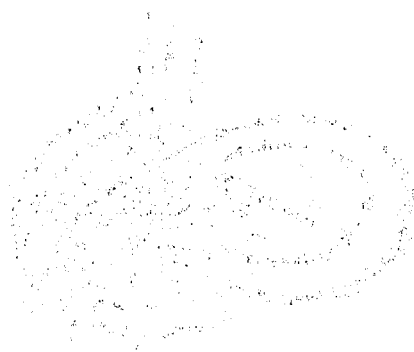
۱۱/۴

۲۷۰۰



نامہ سحر

۲۷۰۰





کتاب التحلیات

محیی الدین ابن عبداللہ محمد بن علی ابن العربی

(م ۶۳۸ھ ق)

ترجمہ و تالیف

دکتر محمد حسین دھقانی فیروز آبادی

ابن عربی، محمد بن علی، ۵۶۰ - ۶۳۸ ق.

[التجلیات الالهیه، فارسی]

کتاب التجلیات / محی الدین ابن عبد الله
 محمد بن علی ابن العربی، ترجمه و تألیف محمد حسین
 دهقانی فیروز آبادی، قم: صحیفه معرفت، ۱۳۸۲.
 ۱۹۵ ص.

ISBN 964-93950-2-4: ریال ۱۲۰۰۰

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتابنامه: ص ۱۶۵ - ۱۶۷، همچنین به صورت

زیر نویس.

نمایه.

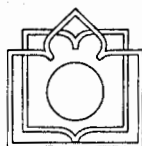
۱. عرفان -- متون قدیمی تا قرن ۱۴. ۲. تصوف --
 متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. دهقانی فیروز آبادی،
 محمد حسین، گرد آورنده و مترجم. ب. عنوان. ج. عنوان:
 التجلیات الالهیه، فارسی.

۲۹۷ / ۸۳ BP ۲۸۳ / الف ۳۰۴۱

۱۳۸۲

کتابخانه ملی ایران

۸۲-۳۲۷۶۳



انتشارات صحیفه معرفت

تلفن: ۶۶۰۸۹۶۱ - ۶۶۲۲۲۲۳

کتاب التجلیات

محی الدین ابن عبد الله محمد بن علی ابن العربی

ترجمه و تألیف: دکتر محمد حسین دهقانی فیروز آبادی

✧ ویرایش: حسن طالبی ✧

✧ چاپ: ✧ نوبت چاپ: اول تابستان ۱۳۸۳ ✧

✧ حروفچینی و صفحه آرایی: صحیفه معرفت ✧ قطع: وزیری ✧ تیراژ: ۳۰۰۰ ✧

✧ قیمت: ۱۲۰۰ تومان ✧

کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است

مراکز پخش

قم: انتشارات صحیفه معرفت خیابان ایستگاه - کوی بوعلی - پلاک ۱۷۰ تلفن: ۶۶۰۸۹۶۱

قم: انتشارات اشراق خیابان آیت الله مرعشی نجفی - پاساژ قدس تلفن: ۷۷۴۴۶۵۰

کرج: موسسه نور معرفت خیابان امامزاده حسن - پشت مصلاي نماز جمعه تلفن: ۲۲۴۱۲۰۶

رشت: مجتمع فرهنگی عترت خیابان امام خمینی - گذر حاج آقا بزرگ تلفن: ۲۲۴۱۴۱۲

فهرست مطالب

پیشگفتار	۱۱
بخش اول: مقدمه مترجم	۱۵
- تجلیات وجودی	۱۸
- تجلیات عرفانی و نورانی	۲۲
- دواير شماره I	۲۷
- دواير شماره II	۲۹
- دواير شماره III	۳۲
- تجلیات و اختبار روحی	۳۲
- دواير نمودار «صورالفناء» و دیگر دواير، شماره IV	۳۹
- دواير نمودار «درجات اليقين» و دیگر دواير، شماره V	۴۱
- دواير نمودار يقين و بقاء و فناء، شماره VI	۴۳
- دواير «هيكل الحقيقة الوجودية» و دیگر دواير، شماره VII	۴۵
- دواير «هيكل الولاية» و دیگر دواير، شماره VIII	۴۶
- اعيان ثابتہ	۴۷
- ابن عربی و اعيان ثابتہ	۵۴
- فيض اقدس و فيض مقدس	۵۶
- مراتب ششگانه وجود	۵۹

۶۳ - چگونگی احکام و آثار اعیان ثابته در خارج

- بخش دوم: « کتاب التجلیات » ۷۷
- تجلی الاشارة من طریق السر ۸۱
- تجلی نعوت التنزه فی قرّة العین ۸۳
- تجلی نعوت تنزل الغیوب علی الموقنین ۸۵
- تجلی الاشارة من عین الجمع و الوجود ۸۷
- تجلی الانیة من حیث الحجاب و الستّر ۸۸
- تجلی اخذ المدركات من مدركاتها الكونية ۸۹
- تجلی اختلاف الاحوال ۹۰
- تجلی الالتباس ۹۱
- تجلی ردّ الحقایق ۹۲
- تجلی المعیة ۹۴
- تجلی المجادله ۹۴
- تجلی الفطرة ۹۵
- تجلی السریان الوجودی ۹۶
- تجلی الرّحموت ۹۷
- تجلی الرحمة علی القلوب ۹۸
- تجلی الجود ۹۹
- تجلی العدل و الجزاء ۱۰۰
- تجلی السماع و النداء ۱۰۰
- تجلی سبحات المحرقه ۱۰۱
- تجلی التحول فی الصور ۱۰۱
- تجلی الحیرة ۱۰۲
- تجلی الدّغوی ۱۰۲
- تجلی الانصاف ۱۰۳

١٠٤		- تجلّى معرفة المراتب
١٠٤		- تجلّى المقابله
١٠٦		- تجلّى القسمة
١٠٧		- تجلّى الانتظار
١٠٧		- تجلّى الصّدق
١٠٨		- تجلّى النهيوء
١٠٩		- تجلّى الهمم
١١٠		- تجلّى الاستواء
١١٠		- تجلّى الولاية
١١١		- تجلّى المزج
١١١		- تجلّى الفردانيّة
١١٣		- تجلّى التسليم
١١٤		- تجلّى نور الايمان
١١٤		- تجلّى معارج الارواح
١١٥		- تجلّى ما تعطيه الشرايع
١١٥		- تجلّى الحدّ
١١٦		- تجلّى الظّنون
١١٨		- تجلّى المراقبة
١١٨		- تجلّى القدرة
١١٨		- تجلّى القلب
١١٩		- تجلّى النشأة
١٢١		- تجلّى الخاطر
١٢١		- تجلّى الاطّلاع
١٢٢		- تجلّى تارةً وتارةً
١٢٣		- تجلّى الوصيّة
١٢٤		- تجلّى الاخلاق

١٢٥	- تجلّى التّوحيد
١٢٦	- تجلّى الطّبّع
١٢٦	- تجلّى منك و اليك
١٢٧	- تجلّى الحقّ و الامر
١٢٩	- تجلّى المناظرة
١٣١	- تجلّى لا يعلم التوحيد
١٣٢	- تجلّى ثقل التوحيد
١٣٣	- تجلّى العلة
١٣٤	- تجلّى بحر التّوحيد
١٣٥	- تجلّى سريان التّوحيد
١٣٦	- تجلّى جمع التّوحيد
١٣٧	- تجلّى تفرقة التّوحيد
١٣٨	- تجلّى جمعيّة التّوحيد
١٣٨	- تجلّى توحيد الفناء
١٣٩	- تجلّى توحيد الخروج
١٣٩	- تجلّى تجلّى توحيد
١٤٠	- تجلّى توحيد الرّبوبيّة
١٤١	- تجلّى رى التّوحيد
١٤٢	- تجلّى من تجليات المعرفة
١٤٣	- تجلّى النّور الاحمر
١٤٤	- تجلّى النّور الابيض
١٤٥	- تجلّى النّور الاخضر
١٤٦	- تجلّى الشجرة
١٤٦	- تجلّى توحيد الاستحقاق
١٤٧	- تجلّى نور الغيب
١٤٨	- تجلّى من تجليات التوحيد

- ١٤٩ - تجلّى النصيحة
- ١٥٠ - تجلّى لأَيُغَرِّثُكَ
- ١٥١ - تجلّى خلوص المحبة
- ١٥٣ - تجلّى نعت الولي
- ١٥٤ - تجلّى بأَيّ عينٍ تراه
- ١٥٥ - تجلّى من تجلّيات الحقيقة
- ١٥٥ - تجلّى تصحيح المحبة
- ١٥٦ - تجلّى المعاملة
- ١٥٦ - تجلّى كيف الراحة
- ١٥٧ - تجلّى حكم المعدوم
- ١٥٧ - تجلّى الواحد لِنَفْسِهِ
- ١٥٧ - تجلّى العلامة
- ١٥٨ - تجلّى مَنْ أَنْتَ وَمَنْ هُوَ
- ١٥٨ - تجلّى الكلام
- ١٥٩ - وَ مِنْ تجلّيات الحيرة
- ١٦٠ - تجلّى اللسانِ و السّرّ
- ١٦١ - تجلّى الوجهين
- ١٦١ - تجلّى القلب
- ١٦٢ - تجلّى خواب البيوت
- ١٦٢ - تجلّى الفناء
- ١٦٣ - تجلّى الرؤيّة
- ١٦٣ - تجلّى الدّور
- ١٦٤ - تجلّى الاستعجام
- ١٦٤ - تجلّى الحظّ
- ١٦٥ - تجلّى الامانيّ
- ١٦٦ - تجلّى التقرير

١٦٨	- تجلّی نکث المبايعه
١٦٩	- تجلّی المعارضة
١٧٠	- تجلّی فناء الجذب
١٧٠	- تجلّی ذهاب العقل
١٧٣	 منابع و مآخذ
١٧٧	 فهرست ها
١٧٩	- فهرست اعلام
١٨٥	- فهرست اشعار عربی و فارسی
١٩٣	- فهرست آیات شریفه قرآن
١٩٥	- فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

پیشگفتار

سپاس خدایی را که جلوهٔ جمالش ساکنان ملک و ملکوت را فرا گرفته و شعاع حسنش عوالم جبروت و لاهوت را در بر گرفته است؛ او که از مکمن غیب با جمالی هرچه زیباتر در جلوه گری است و جز حجابِ جلال، برقی ندارد و با تجلی هرچه ظاهرتر که خاصّ اوست. در ماوراء پردهٔ غیب پنهان گردیده و ظهور هر چیزی، نمایش جمال اوست.

کنز مخفی، مقام ذات اوست و جایگاه او «آنجا که اوست»^۱ «جملگی کائنات در توحید او مستغرقند؛ بی‌نشانی است که بی‌نشانی نشانِ اوست. راه رسیدن به او، از او شروع و به او ختم می‌شود.

و درود بی‌پایان بر صدر و بدر عالمیان، محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ باد. او که صاحب معراج و طلیعهٔ کائنات است. دو عالم از پرتو وجودش نام یافته است.

نور او مقصود موجودات بود	اصل موجودات و معدومات بود
آفرینش را جز او مقصود نیست	پاکدامن‌تر از او موجود نیست ^۲

۱. نیست او آن‌کسی «آنجا که اوست» کی رسد جان‌کسی «آنجا که اوست»

(منطق‌الطیر عطار، به اهتمام سید صادق گوهرین، انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم، ۱۳۶۸، ص ۱۰).

۲. همان، ص ۱۵.

و اما بعد، انگیزه گردآوری مطالب این مجموعه، مطالعه مستمر آثار ادبای عارف و اشعار عرفای شاعر، در گستره پهنای ادب فارسی بوده است. ضمن دقت و غور در مباحث ادبی عرفانی، آثار ابن عربی به طرزی ویژه چشم‌نوازی جلوه‌گری می‌نمود؛ لذا بر آن شدم او و آثارش را بهتر بشناسانم. ضمن تحقیق در مبحث «تجلی» در عرفان اسلامی، رساله «کتاب التجلیات»^۱ را از مجموعه «رسائل ابن عربی» برگزیدم و تصمیم گرفتم ضمن ارائه مقدمه‌ای، متن را به فارسی برگردانم. حاصل کار، این مختصر است فراروی عرفان دوستان. نگارنده متواضعانه تقاضا می‌کند صاحب نظران، کاستی‌ها را به چشم کرم نگریسته، راهنمایی فرمایند.

شکرانه را، تقدیری آمیخته و عجین با تمام باورهای لطیف قاطبه عرفان پویان و معرف جویان، نثار یارانی باد که مرا جرئت و جسارت بخشیدند تا این مجموعه فراهم گردد.

احتراماً للاستاذ؛ از استاد ارجمندم جناب آقای دکتر رمضان بهداد یاد می‌کنم که افتخار شاگردی ایشان داشته و دارم و از محضرشان بهره‌ها بردم. امتناناً للصّدیق؛ از دوست فاضل و عزیزم جناب حجة الاسلام آقای طالبی که در طبع این مجموعه و ویرایش مسطورات و نیز تحریض و تشویق این کمینه، مشفقانه، عملاً و علماً یاری رساندند و همچنین از مؤسسه دین و اخلاق که در چاپ و نشر این اثر مساعدت نمودند صمیمانه سپاسگزاری می‌کنم.

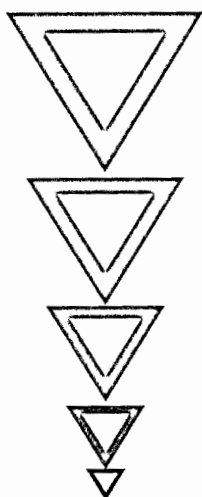
اللَّهُمَّ وَفَّقْنِي لِمَرْضَاتِهِ

محمدحسین دهقانی فیروزآبادی

اسفندماه - ۱۳۸۲

۱. «کتاب التجلیات» ضمیمه «رسائل ابن عربی» نشر دائرة المعارف عثمانی، حیدرآباد، دکن، سال ۱۳۶۷ هـ. ق

بخش اول



مقدمه مترجم

بسم الله الرحمن الرحيم

از میان آثار فراوان و برجسته «ابو عبدالله محمد بن علی بن محمد بن العربی حاتمى طایی» کتاب «التجلیات» اوست. بر این اثر شرحی و تعلیقی نگاشته شده است. تعلیقات آن از «ابو طاهر شمس الدین اسماعیل بن سؤدکین»^۱ و شرح معروف آن که به «کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات»^۲ است، از مؤلفی ناشناخته است. بعضی این شرح را از شخصی به نام عبدالکریم الجیلی دانسته‌اند. تاریخ تألیف کتاب التجلیات به درستی روشن نیست. ابن عربی خود، در کتاب «فهرس المصنفات»،^۳ صراحتاً از کتاب التجلیات نام برده است. کتاب التجلیات از نظر تاریخی، نمونه‌ای از تألیفات ابن عربی در مشرق

۱. ابو طاهر شمس الدین اسماعیل بن سؤدکین بن النوری، در مصر متولد شد (سال ۵۷۹ یا ۵۷۸ هـ.) و در سال ۶۴۶ هـ. در حلب درگذشت.

۲. این کتاب را مرکز نشر دانشگاهی، در سال ۱۳۶۷ بنام «التجلیات الالهیه» همراه با تعلیقات ابن سودکین و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، به تصحیح و تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، چاپ کرده است. نگارنده بسیاری از مباحث این بخش را از این کتاب استفاده کرده است.

۳. این کتاب را ابن عربی در سال ۵۲۷ هـ. در شهر دمشق، به درخواست شاگرد و پسرخوانده‌اش صدرالدین قونیوی تصنیف نموده است.

اسلامی است، و به تعبیر دقیق‌تر از تألیفات شاخص و پربار اوست که در اثنای ورود و اقامتش در خاورمیانه، قبل از استقرار در دمشق، نگاشته است. اما کتاب از جهت صرفاً فنی، از سایر مصنفات ابن عربی، به لحاظ اداء معانی و تصویر افکار، ممتاز و ویژه است و این ویژگی سبک بیان، تنها در آثار ابن عربی مشهود نیست، بلکه از میراث ادبی عام آن دوران است.

در واقع، فصول متعدّد «کتاب التجلیات» که اجزاء آن در قالب محاوره خیالی و رؤیایی بین شیخ اکبر، ابن عربی، و شیوخ متصوّفه، گنجانده شده، حول محور «توحید حقیقی» که پایه و ستون حیات دینی و عقلی است، دور می‌زند.

ابن عربی در خلال بحث‌هایش در کتاب، با بزرگان صوفیه متقدّم، در عالم خیال و رؤیا، به صورت شخصی غریب و عجیب، در حضرتی از حضرات و یا مشهدی از مشاهد قدسی چهره می‌نماید، او کسی است که حامل امانت علمی است، که این علم در نظر بسیاری از مخاطبین و معاصرین و سابقین او مجهول است.

او با هر بزرگی و شیخی از عرفا که در خیال با او محاوره دارد، متسائلانه و متجاهلانه پرسشهایی را مطرح می‌کند که عمدتاً حول قضیه توحید، از جنبه‌ای از جوانب پیچیده آن یا مظهري از مظاهر آن، دور می‌زند. ولی پیوسته سعی دارد سؤالی که مطرح می‌کند، موافق با جهتی باشد که طرف مقابلش به آن اتکاء و اعتماد دارد، در نتیجه، آن شیخ از جوابی که به ظاهر موافقِ مواضع اوست، احساس راحتی و آرامش می‌کند، در این حال است که ابن عربی انگیزخته شده، بر او انواری از معرفت و حقیقت می‌افکند. و آن شیخ پذیرفته و مُجاب می‌شود. اینچنین مباحثات که بین عارف ما، ابن عربی، و شیخ مقابل روی می‌دهد، بسیار عجیب و در عین حال، لطیف و گوشنواز است. نمونه‌هایی از این محاورات عبارتند از: مُحاوره بین جنید و او، که حول «توحید ربوبی» صورت

مقدمه مترجم * ۱۷

گرفت است (تجلی شماره ۶۷). و یا محاوره با حلاج درباره «تجلی العلیّه» (تجلی شماره ۵۷) و گفتگوی زیبا و گوارا با ذوالنون مصری، در «تنزیه و تشبیه» که در مورد دو وجه حقیقت مطلق در باطن، و ظهور آن در کثرت و وحدت و عقیده ابن عطاء در «عبادت ذاتیه» (تجلی شماره ۶۹) و عجز سهل تستری از درک «سجود القلب الی الابد» (تجلی شماره ۷۵) و....

مبانی موضوعی و موضوعات اساسی «کتاب التجلیات»، دو موضوع اصلی «تجلیات» و «توحید» است. ابن عربی نظرها و دیدگاههای خاصی در این دو موضوع دارد که به حقیقت، از نظر عمق و اصالت و شمول، سنگ بنای اعتقاد و مسلک و محور تفکر کلی او را تشکیل می دهد. در «کتاب التجلیات» اندیشه تجلی به شکل علمی و تفصیلی به بحث گذاشته نشده است، بلکه موضوع تجلی به گونه ای پراکنده و متشتت عرضه شده است به نحوی که غموض و اضطراب نظرها در این موضوع باعث گردیده است که مطلب، آمیخته و غیر صریح طرح شود. ولی اندیشه «توحید» گستره ای وسیع برای بیان و تحلیل و تصویر دارد.

مقاله «تجلیات» اساس فکر ابن عربی است درباره وجود، معرفت و روان آگاهی، و خود رهایی و جود از تعلقات. و این رهایش چیزی نیست جز اثری از تجلیات و مظهری از مظاهر کلیه. بدین دلیل می خواهیم اهمیت اندیشه تجلیات را در گستره های سه گانه «وجود» و «معرفت» و «روان آگاهی و خودشناسی روحی» در وجود انسانی، مورد ملاحظه قرار دهیم. اینک سعی می کنیم، اساس و پیام این سه نوع تجلی را آنگونه که ابن عربی می اندیشیده است، برگردانده، تقدیم داریم:

تجلیات وجودی

در دایره وجود، تجلیات عبارتند از مظاهری که در هر مظهري، «حق» در آن منطوی است. «حق» در مظاهر به گونه کمال بی نهایت و مجد و کرامت ازلی جلوه گر است؛ «حق» در ذات خودش چشمه فیاضی است که فیضان و سریان آن هیچگاه زایل نمی شود، زیرا «حق» به منزله گنج و کنز نهفته و نهانی است که دوست دارد ظاهر شود و شناخته گردد.^۱

«حق جلوه های گوناگونی دارد؛ گاهی به گونه «جمال» تجلی می یابد، و گاهی به سیمای «محبت» و عشق نمود پیدا می کند و ...

تجلیات وجودی حق تعالی که همان مظاهر جمال و کمال او بر بسیط عالم و فرش کاینات است، در تقسیم بندی کلی در گستره سه میدان یا سه حضرت متجلی است:

- ۱- «حضرت ذات»، که از آن، گاهی تعبیر به «تجلی وجودی ذاتی» می شود.
 - ۲- «حضرت صفات»، که گاهی به «تجلیات وجودی صفاتی» تعبیر می شود.
 - ۳- «حضرت افعال»، که به «تجلیات وجودی افعالی» نیز تعبیر می شود.
- بنابراین طبیعت «حق» آنگونه که اوست، عبارت از «ذات» و «صفات» و «افعال» است.

* «تجلیات وجودی ذاتی»: عبارت از تعینات حق است، از خودش به نفس خودش و برای خودش، مجرد از هر مظهري یا صورتی، و «عالم» این قسم تجلیات، یعنی افقی که از آن افق مخصوص، برانگیخته شده است و در آن پرتوافشانی می کند، «عالم احدث» است. در این عالم، ذات حق، از هر صفت، اسم، رسم و یا وصفی، منزّه و مبرّاست. و آن، «عالم ذات حق» است، که از آن به

۱. اشاره دارد به حدیث «کنز»: کُنْتُ كَثْرًا مَخْفِيًا (خَفِيًّا) فَأَخْبَيْتُ أَنْ أُعْرَفَ فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ لِكَيْ أُعْرَفَ.

عالم «سرّ الاسرار» و «غیب الغیوب» نیز تعبیر می‌شود و در عین حال، مظهر همه تجلیات ذاتیه است و یا آینه‌ای است که حقیقت وجودی و مطلق حق در آن آینه منعکس است.

«تجلیات وجودی صفاتی»: عبارت از تعینات حق است به نفس خودش و برای خودش در مظاهر کمالات حق، که «اسماء حق» باشند و محلّ تجلیات صفات ازلی حق است، و عالم این تجلیات، «عالم وحدت» است و در این عالم، حقیقت، وجودی مطلق در حله‌ها و ملابس کمالات، بعد از نهفتگی و کمون در اسرار غیبت مطلق به طریق فیض اقدس^۱ آشکار می‌شود. به نحوی که در میدان این تجلیات (عالم وحدت)، موجودات از طریق فیض اقدس به صور اعیان ثابت^۲ آشکار می‌شوند.

«تجلیات وجودی فعلی»: (تجلیات افعالی)، عبارتند از تعینات حق به نفس خود و برای خود، در مظاهر اعیان خارجی و حقایق وضع شده که در عالم به «حقایق موضوعه» معروفند. عالم این نوع از تجلیات «عالم وحدانیه» است و در این عالم، حقیقت وجودی مطلق حق، به ذات خود و صفات خود و افعال

۱. «فیض اقدس» از دیدگاه ابن عربی، عبارتست از: تجلی احدیت برای خودش در صور جمیع ممکنات، که بالقوه، وجودی برای آنها متصور است، نه بالفعل؛ یا عبارت است از تجلی حق برای ذات خودش در صور معقولات کاینات [اعیان ثابت] (ترجمه و نقل از پاورقی کتاب «التجلیات الالهیه»، پیشین، ص ۲۱).

۲. «اعیان ثابت» حقایق معقوله یا صور معقوله کائنات است و آن اول درجه از درجات تعینات در طبیعت وجود مطلق است و تعینات معقوله، وجودی در عالم اعیان محسوس ندارند، بلکه معجزداتی هستند که قابلیت برای وجود دارند. اعیان ثابت از بعضی جهات مختلف است ولی بسیار به صور افلاطونی (مثل افلاطونی) شباهت دارند. اعیان ثابت مظاهر و مرایای ازلی موجودات است. از اعیان ثابت، رابحه وجود به مشام می‌رسد (ما شَمْتُ رَاحَةَ الْوُجُودِ الْخَارِجِی) و اعیان، چیزی، جز صور معقوله وجود در عالم الهی نیستند. به نظر حکما، اعیان ثابت «ماهیت وجود» نامیده می‌شوند، و «اصولیون» به اعیان ثابت «الشیء الثابت» و «المعلوم المعدوم» می‌گویند (به نقل و ترجمه از پاورقی کتاب «التجلیات الالهیه»، پیشین، ص ۲۱).

خود، از طریق «فیض مقدّس» ظاهر می‌شود، یعنی اینکه «حقّ»، در این عالم در شکلها و صُورِ اعیان خارجی؛ نوعی، شخصی، حسّی یا معنوی، متجلی می‌شود.

«حقّ» تعالی، در همه حالات و تجلیات «أحد» است. او مبدأ تجلیات وجودی و مظهر وجود و ابعاد مختلف وجود است. بنابراین، تجلیات وجودی و ابعاد مختلف وجود، پیوسته، حولِ فلک ذات و صفات و افعال، در گردشند؛ پس در این صورت موجودات، هرگز از عدم نیامده و معدوم هم نخواهند شد، چون «حقّ» مبدأ همه تجلیات وجودی و مظهر و ابعاد وجودی همه آنها است؛ پس فعلی مطلق خارج از دایره مطلق نخواهد بود. و موجودات و تجلیات وجودی، از حقّ است و برای حقّ است و به سوی حقّ است، خواه در گستره و بسیط ذات باشد، خواه تجلیات بر مبنای مستوای صفات، نمود پیدا کرده باشند و خواه در میدان و پهنه افعال، متجلی شده باشند.

چون عوالم سه گانه «احدیّت»، «وحدت» و «وحدانیّت» عوالم سه گانه وجودی هستند، پس همه تجلیات حقّ، دارای صفا و بساطت و سمّو هستند، اما اینکه می‌بینیم، مظاهر این تجلیات، زیاد است، یا آثار وجودی آنها در عالم محسوس، متنوع و گسترده است، به دلیل این است که مظاهر خارجی، تجلی یافته از تجلیات وجودی افعالی در حضرت وحدانیّت است، یعنی از عالم وحدانیّت خدا صادر شده و با وحدانیّت حقّ ظاهر شده است و به عالم وحدانیّت باز می‌گردد.

اینها، محورها و خطوط کلی نظریه تجلیات، از دیدگاه ابن عربی در مظاهر تجلیات وجودی است و این نظریه با نظریه «فیوضات»^۱ در فلسفه و نظریه

۱. فیوضات اساس نظریه نو افلاطونی است که بنیان‌گذار و قائل این نظریه، فیلسوف معروف و مشهور «افلوطین» بوده و مبدأ این نظریه از آنجا نشأت گرفته است که می‌گویند: «الواحد من جمیع الوجوه لَا یَصْدُرُ (لا فیض) عنه ←

«خلق»، از دیدگاه متکلمین فرق دارد؛ هر چند که نظریه تجلیات در بعضی موارد، با نظریه فیوضات و نظریه خلق، در بعضی مباحث، یا در بعضی نتیجه گیری‌ها، متفق به نظر می‌رسد، اما فرق اساسی بین نظریه «تجلیات» ابن عربی و نظریه «فیوضات فلسفی» این است که از نظر ابن عربی طبیعت وجود اولیه، مطلق و «لابشرط»^۱ است، در حالی که در نظریه فیوضات فلسفی، وجود متعدد و متکثر است. البته، اینکه ما کثرت‌ها را از ظواهر وجود محسوس یا غیر محسوس در عالم، ملاحظه می‌کنیم، به نظر ابن عربی این کثرت‌ها، به طبیعت وجود من حیث هو وجود، اتصال ندارند، یعنی از نظر إطلاق، مانند «وجود» نیستند، بلکه اطوار و درجات و مراتب وجود و به تعبیر دیگر، جلوات وجود هستند. پس تجلیات، تعینات حقیقت مطلق حق هستند که در وجود خود «واحد» ولی در ثبوت در مظاهر و مراتبشان کثیر می‌نمایند.

نظریه فیوضات فلسفی، عکس نظریه تجلیات ابن عربی است. در این نظریه، وجود یک مقوله کلی، از مقوله «المطلق بشرط لا»^۲ است، در اینصورت، ما امکان کثرت را که به «وجودات» تعبیر می‌شود، ذهنی باشد یا حسی، نوعی باشد یا شخصی، می‌توانیم ببینیم.

فرق اساسی بین اندیشه تجلیات ابن عربی و «خلق» از دیدگاه متکلمین در

الا الواحد... (به نقل از پاورقی کتاب التجلیات الالهیه، تحقیق عثمان یحیی).

۱. عرفا اختلاف نظر دارند، در اینکه، حقیقت واجب عبارتست از «وجود» به شرط آنکه اشیاء به همراه او نباشد، که از آن تعبیر می‌کنند به «بشرط لا» که «مرتبه احدیت» و «مرتبه عماء» و «هویت غیبیه» است. یا آنکه حقیقت واجب، عبارتست از وجودی که نسبت به همراه بودن اشیاء با او شرطی در آن نباشد، که از آن تعبیر می‌کنند به «لابشرط شیء» (به نقل از شرح دعای سحر، امام خمینی، رضوان الله تعالی علیه، ترجمه سیداحمد فهری، ص ۱۷۳).

۲. همان، شرح دعای سحر.

این است که علمای کلام ظواهر خلق را فعل الهی می‌دانند، خارج از الوهیت، بدون اینکه «خلق» را در دایره الوهیت، در مرتبه‌ای از مراتب ذات، صفات و افعال قرار دهند؛ در حالی که ابن عربی می‌گوید: ظواهر خلق و مخلوقات از آثار «تجلّیات وجودی فعلی» است و به تعبیر دقیق‌تر، خلق به نظر ابن عربی، عبارت از «تجلّیات فعلی» از ذات حقّ در مظاهر عالم کون و وجود است و تجلّیات افعالی حقّ، همانند تجلّیات صفات و ذات. جمعاً حول فلک الوهیت در مدار کمال مطلق او در گردشند، پس هیچ چیز در مسیر وجود، خارج از دایره الوهیت و خارج از دایره مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد و وجود ندارد.

ممکن است در اینجا سؤالی پیش آید و آن سؤال این است که: چگونه بین حقّ و خلق ارتباط برقرار می‌شود و با این عقیده که هیچ چیز خارج از دایره الوهیت وجود ندارد، پس ارتباطات خالق و مخلوق چگونه توجیه و تفسیر می‌شود؟ جواب این است که، حقّ را وجودی حقیقی است در ذات خویش و وجودی است اضافی در اعیان ممکنات که همان مخلوقات هستند.

«وجود اضافی» را به سایه‌ای تشبیه کرده‌اند که بر موجودات کشیده شده و بر مبنای اسم «الظاهر» حقّ به اعیان وجود داده شده است و آن «نفس رحمانی»^۱ است که عالم وجود را از بالاترین و والاترین شکل تا پایین‌ترین گونه موجودات را ایجاد کرده است.

تجلّیات عرفانی یا نورانی

پیش از این اشاره کردیم که اساس فکر «تجلّیات» در اندیشه ابن عربی، مبتنی

۱. درباره نفس رحمانی و تجلّیات رحمانی در عوالم ابداع و امکان به کتاب «کشف الغایات»، مؤلف نامعلوم، ضمیمه و مندرج در کتاب «التجلّیات الالهیه» پیشین، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، صص ۱۳۴ و ۱۳۵ مراجعه شود.

بر سه موضوع است: «وجود»، «معرفت و عرفان» و «اختبار روحی» (روان آگاهی). ابن عربی معتقد است که وجود و معرفت و اختبار روحی، همه از آثار تجلیات حق است و هریک از این سه موضوع، مظهري از مظاهر کلي حق است. بنابراین ما سعی می‌کنیم، اهمّ مباحث تجلیات و دواير اصلی تجلیات را که براساس اندیشه و نظر ابن عربی طراحي شده است، در سه گستره مورد ملاحظه و مذاقه قرار دهیم. مورد اول را که «تجلیات وجودی» است، به اختصار معرفي کردیم، اینک تجلیات عرفانی یا نورانی را توضیح می‌دهیم.

تجلی از نظر ابن عربی منحصر در دایره وجود نیست، بلکه متصل به طبیعت معرفت نیز هست. تجلیات به زعم ابن عربی، عبارتست از مبداء معارف، خواه این معارف، حسّی باشد، فکری باشد یا روحی. این معارف، محور نمو و شکوفایی وجود و «تجلیات وجودی» است.

ابن عربی «تجلیات عرفانی یا نورانی» را به «صُور خالده» یا «حقایق ازلیّه» تعبیر می‌کند، که سایه‌های انوارش بر آینه قلب و دل و عقل، نورافشانی می‌کند. در نتیجه از قلب و عقل، معرفت حیات یقینی و ذوقی زاده می‌شود، در حقیقت می‌توان رشته‌های محکمی را بین وجود و معرفت و ضمیر و قلب بشر و مسیر و هدف نهایی‌اش قیاس کرد و از اینجا است که گفته‌اند، «قلب و عقل» شریف‌ترین چیزها در وجود انسان است حتّی می‌توان قلب و عقل را، کلّ وجود انسان، در نظر گرفت. اما وجود حقیقی این دو، کاملاً و کلاً به واسطه معرفت حق است.

«قلب»، چیزی جز عرفان محض نیست که به جهت توجهات و گرایشهایش به حق همیشه نورانی است و عقل چیزی نیست جز معرفتی که همیشه با ذکر حق تعالی، نورانی است. پس حقیقت وجودی قلب «عرفان» و حقیقت وجودی عقل، «معرفت» است.

ابن عربی «تجلیات» را از آن جهت که اصل معرفت است، اینگونه معرفي

می‌کند: «التَجَلَّى هُوَ مَا يَنْكَشِفُ لِلْقَلْبِ مِنْ أَنْوَارِ الْغَيْبِ».^۱ این تعریف، حقیقت معرفت، ادات آن و موضوع آن را برای ما بیان می‌کند. ابن عربی می‌گوید: معرفت، انکشاف و پرده‌برداری از روی حقیقت شیء یا ماهیت آنست در برابرِ نظر عارف. این انکشاف به رمز، به برداشتن حجاب یا پرده‌های قلب تعبیر شده است و این انکشاف قلب، از برکات و فضلِ تجلیات الهی عاید شده است.

این کَلِّ مطالبی است که ابن عربی در تفسیر و توجیه ارتباط بین حقیقت وجود (حقّ) و حقیقتِ معرفت (خلق) اظهار می‌دارد. بنابراین اشارات است که ما می‌توانیم، جوابهایی برای سؤالات حیرت‌انگیز، در خصوص چگونگی ارتباط حقّ با خلق بیابیم: سؤال اوّل اینکه، وسیله ارتباط بین وجود و معرفت چیست؟ و سؤال دوم، چگونه معرفت به وجود، تبدیل می‌شود؟ و بالاخره وجود، چگونه در قلبِ عارف به معرفت تبدیل می‌شود؟

در واقع، وسیله اتّصال بین وجود و معرفت «نور» است. مرکز اتّصال در خودِ وجود و معرفت است. به نظر ابن عربی، طبیعتِ معرفت، در درون قلب عارف به وجود و طبیعتِ وجود تبدیل می‌شود و از اینجاست که لطایف غیبی در اعماق قلوبِ عارفان، کشف شده، حقایق اشیاء در برابرِ عارف، در «صُورِ خالده» آشکار می‌شود.

«نور» به هنگام تابش و اشراقِ خود بر آئینه قلب، سراسر به بخش‌ها و حصّه‌هایی جدا از هم که «تجلیات وجودی» بخشی از آنها است، تقسیم می‌شود.

هر بخشی و قسمتی از این انوار، به رنگ معینی از معارفِ روحی منتجّ

۱. اصطلاحات الصوفیه، ابن عربی، (ماده تجلی) و اصطلاحات الصوفیه (الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۱۳۳ و ص

می‌شود. شیخ اکبر، ابن عربی، بخشی از این نور را به «نور الانوار»^۱ نامگذاری می‌کند که منظور «تجلیات وجودی ذاتی» است.

مسقط و محلّ تابش «نور الانوار» در وجود بشری، جایی است که از آن به «سرّ» تعبیر می‌شود، و این «سرّ» وسیله و عنصری آسمانی و غیرمخلوق است که در قلب انسانی به ودیعه نهاده شده است. انسان به وساطت این سرّ است که می‌تواند به دو عالم «ملکوت و جبروت» راه یابد.

تجلیات «نور الانوار» که از ناحیه حقیقت مطلق تافته است، در قلب انسان، معارفی یقینی در بالاترین سطح حاصل می‌کند که از آن به «حقّ الیقین» یعنی یقین حاصل از ذوق یا یقین حاصل از ذات حق، تعبیر می‌شود.

بخشی و حصّه‌ای دیگر از این انوار را، ابن عربی، به نام «انوار المعانی»^۲ تعبیر می‌کند، مقصود از این اصطلاح، «تجلیات وجودی صفاتی» است که از آثار و اثره انوار الغیوب است. این انوار، نقاب از حقیقت مطلق برداشته، به گونه صور معقوله و ازلی متجلی می‌شود، که ابن عربی این صور معقوله را «اعیان ثابته» می‌نامد.

محلّ و مشرق این انوار، در وجود انسانی «قلب» است. به برکت این انوار است که انسان می‌تواند، با اندیشه، حقیقت وجود را با عین قلب خود، در «عالم وحدت» ببیند، و ارتباط هر چیز را با پروردگارش بنگرد. به واسطه تجلیات «انوار المعانی» است که معرفتی به نام «عین الیقین» در قلب انسان حاصل می‌شود که می‌تواند، یقین را با مشاهده و عیان ببیند.

آخرین نور «انوار الطبیعه» است. در عُرف ابن عربی، منظور از این انوار، آن معارفی است که در فکر بشر، به سبب «تجلیات وجودی فعلی» حاصل می‌شود. و در این مقام است که عارف و فیلسوف در کسب معارف به هم

۱. فتوحات مکیه، ج ۲، صص ۴۸۵ و ۴۸۷.

۲. همان.

می‌رسند و در اینجا است که این دو (عارف و فیلسوف) مشترکاً ظواهر را از جهت ایجاد و تطوّرشان، هستی و فسادشان، مورد بررسی و مطالعه قرار می‌دهند، با این تفاوت که عارف محقق، این معارف را انوار آسمانی تلقی می‌کند، در حالی که فیلسوف، این معارف را ارضی می‌انگارد... به همین سبب است که عارف، وجود خارجی را سایه‌های وجود علوی می‌داند و به «صفحات عالم کثرت» که همان «حروفِ عالیات» در «عالم وحدانیت» باشد، می‌اندیشد. به واسطه تجلیات انوارالطبیعه است که معرفتی یقینی برای عارف، حاصل می‌شود که به آن «علم‌الیقین» گویند.

همانگونه که در «تجلیات وجودی»، «عالم احدیت» مظهر تجلیات ذاتی وجودی، و «عالم وحدت»، مظهر تجلیات صفاتی، و «عالم وحدانیت» مظهر تجلیات فعلی است. به همین ترتیب، «تجلیات عرفانی یا نورانی» نیز در قیاس با تجلیات وجودی، دارای عوالمی است.

«تجلیات ذاتی»، در بسیط و مُستوای وجود، همان مظهر تجلیات نورالانوار است، در بسیط عرفان و «تجلیات وجودی صفاتی» همان مظهر «انوارالمعانی» است، در مستوای عرفان و «تجلیات وجودی فعلی» همان مظهر «انوارالطبیعه» است، در بسیط عرفان.

پس در اینجا توازی کامل بین عالم وحدات، (احدیت، وحدت، وحدانیت) و مستوای وجود یا دوایر تجلیات، (ذاتی، صفاتی، افعالی) و مستوای عرفانی یا نورانی، (نورالانوار، انوارالمعانی، انوارالطبیعه) وجود دارد.

به منظور توضیح و تبیین و توجیه آنچه تاکنون در این فصل مطرح کردیم و همچنین، تلخیص مطالب به گونه‌ی نمادین، اشکال و دوایر هندسی این عوالم و مبانی و مستوای هر یک را ارائه می‌دهیم.^۱ پیش از ارائه نمودارها توضیحات هر

۱. تصاویر و اشکال، عیناً از کتاب «التجلیات الالهیه...» است.

شکل جهت سهولت دریافت مطلب تقدیم می‌گردد.

توضیحات شکل شماره یک (I)

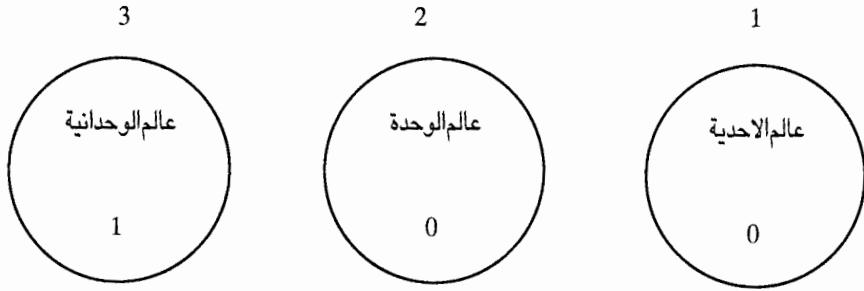
شکل اول، شامل نه دایره است که به تساوی به سه قسم افقی تقسیم شده است. قشر افقی اول، شامل سه دایره متساوی است که رمز «عالم و حداث» است: دایره اول، عالم احدیت؛ دایره دوم، دایره وحدت؛ و دایره سوم، دایره عالم وحدانیت است.

هر دایره‌ای دو شماره دارد، یکی، بالا و خارج از دایره که شماره ترتیب دوایر است (دایره عالم احدیت: 1، دایره عالم وحدت: 2، دایره عالم وحدانیت: 3 و شماره پایین و داخل دایره، شماره اصلی و رمز هر دایره است (رمز دایره احدیت: 0؛ رمز دایره وحدت: 0 رمز عالم وحدانیت: 1).

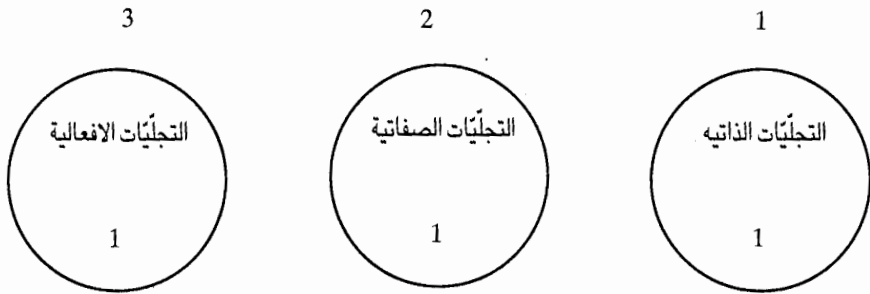
سطح افقی دوم نیز، شامل سه دایره متساوی است که رمز «تجلیات وجودی» است: دایره اول، دایره «تجلیات ذاتی»؛ دایره دوم، دایره «تجلیات صفاتی» و دایره سوم، دایره «تجلیات فعلی» است و هر دایره‌ای محتوی دو شماره است، یکی بالا و خارج که شماره ترتیب هر دایره است و یکی پایین و داخل رمز هر دایره است.

سطح افقی سوم نیز، شامل سه دایره است که نماد «تجلیات عرفانی یا نورانی» است. دایره اول، دایره «نور الانوار»؛ دایره دوم، «انوار المعانی»، و دایره سوم، دایره «انوار الطبیعه» است. این دوایر نیز، هریک دو شماره دارد. شماره بالا و خارج از آن، ترتیب دوایر و شماره پایین و داخل هر دایره، شماره اصلی هر دایره است.

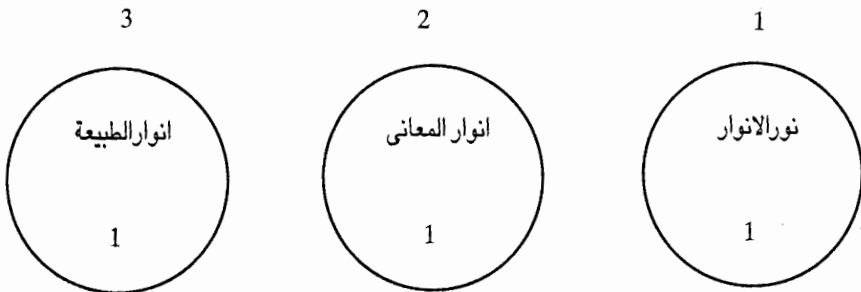
شكل رقم: I
عوامل الوحدات



التجليات الوجودية



التجليات العرفانية او النوارية



توضیحات شکل شماره ۲ (II)

تصویر شماره ۲، شکل یک مثلث واژگونه است، رأس در پایین و قاعده دو ضلع در بالاست. زاویه رأس نشان‌دهنده دوایر عالم «وحدات» است، به گونه‌ای که دایره عالم احدیت در مرکز؛ بلافاصله بعد از آن، دایره «عالم وحدت» و سپس دایره «عالم وحدانیت» است.

دو خط فرضی متقابل، یکی عمودی و دیگری افقی، این دوایر را قطع کرده‌اند. نصف فرازین خط فرضی عمودی، نمایانگر شماره‌های ترتیب دوایر است (دایره عالم احدیت: 1؛ دایره عالم وحدت: 2؛ دایره عالم وحدانیت: 3) اما نصف فرودین خط فرضی عمودی، از شماره‌های اصلی دوایر، شکل گرفته است (عالم احدیت: 0؛ دایره عالم وحدت: 0؛ دایره عالم وحدانیت: 1).

خط فرضی افقی دوایر مجتمع در رأس، از عناوین خود دوایر شکل گرفته است: عالم احدیت در مرکز، عالم وحدت بعد از آن، و عالم وحدانیت بعد از عالم وحدت.

اما زاویه ضلع سمت راست مثلث مرکز تجمع دوایر «تجلیات وجودی» است، به گونه‌ای که دایره تجلیات ذاتی در مرکز و بعد از آن دایره تجلیات صفاتی و سپس دایره تجلیات فعلی یا افعالی است.

دو خط فرضی متقابل و افقی نیز، این دوایر را قطع می‌کنند: نصف بالای خط فرضی عمودی، شماره‌های ترتیب دوایر است (دایره تجلی ذاتی: 1؛ دایره تجلیات وجودی صفاتی: 2؛ دایره تجلیات افعالی: 3) و نصف پایین خط فرضی عمودی، از شماره‌های اصلی یا رمزی دوایر تألیف یافته است (دایره تجلیات ذاتی: 1؛ دایره تجلیات صفاتی: 1؛ دایره تجلیات افعالی: 1).

اما خط فرضی افقی دوایر تجلیات وجودی، در بردارنده عناوین خود این

۳۰ * کتاب التجلیات

دوایر است: تجلیات ذاتی دمر مرکز، تجلیات صفاتی بعد از آن، و سپس تجلیات افعالی.

آخرین مورد، زاویه سمت چپ مثلث، مرکز تجمع دوایر «تجلیات عرفانی یا نورانی» است: دایره «نورالانوار» در مرکز؛ دایره «انوارالمعانی» بعد از آن و سپس دایره «انوارالطبیعه» قرار دارد.

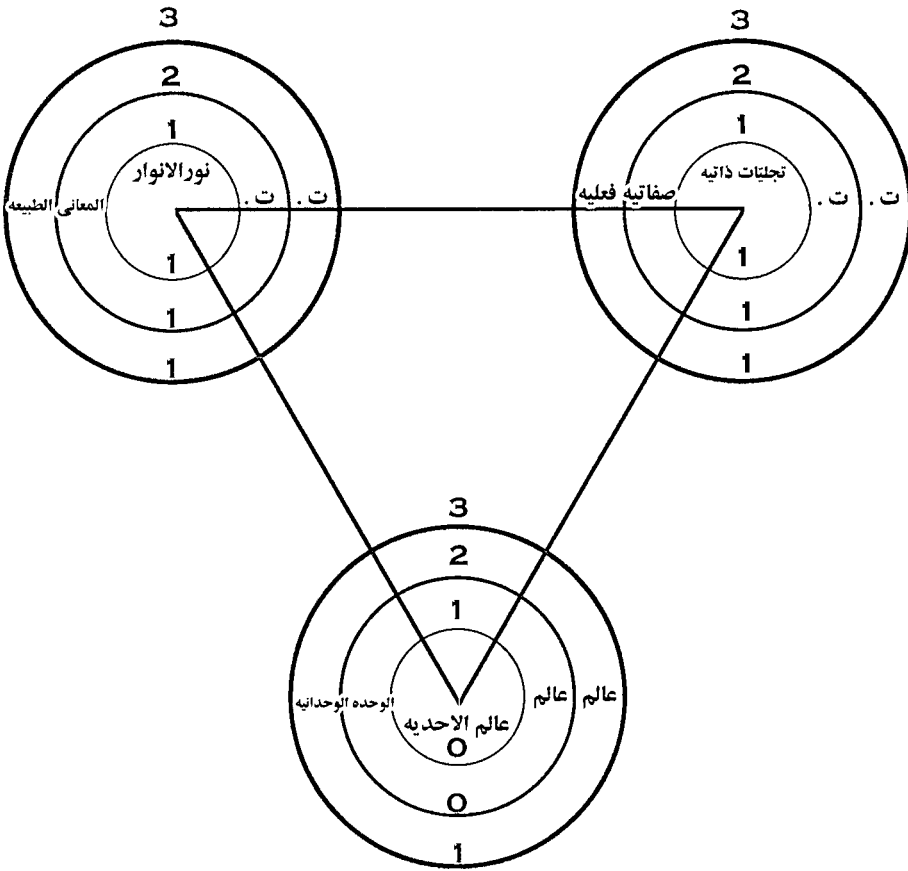
در این دوایر هم، دو خط فرضی متقابل، همدیگر را قطع می‌کنند؛ خط عمودی و خط افقی.

قسمت بالای خط عمودی فرضی، تألیفی است از شماره‌های تسلسلی دوایر (دایره نورالانوار: 1؛ دایره نورالمعانی: 2؛ دایره انوارالطبیعه: 3) و قسمت پایین خط فرضی عمودی، ترکیبی است از شماره‌های رمزی یا اصلی هر دایره (دایره نورالانوار: 1؛ دایره انوارالمعانی: 1؛ دایره انوارالطبیعه: 1) و خط فرضی افقی دوایر تجلیات عرفانی یا نورانی. متضمن عناوین خود دوایر است: نورالانوار، در مرکز؛ انوارالمعانی بعد از آن؛ و سپس انوارالطبیعه نگاشته شده است:

شكل شماره ٢ (II)

دوائر التجليات العرفانيه و النورانيه

دوائر التجليات الوجوديه



توضیحات شکل شماره ۳ (III)

شکل سوّم از نه دایره تو در تو تشکیل شده است که حاصل از «عوالم وحدات» «عالم وحدت» و «عالم وحدانیت» است. دایره مرکز، عالم احدیت، بعد دایره وحدت و بعد دایره وحدانیت (این سه دایره مربوط به عالم «وحدات» است). بعد از این سه دایره، دایره تجلیات ذاتی و بعد، دایره تجلیات صفاتی و بعد، دایره تجلیات افعالی است. (این سه دایره، مربوط به دوایر «تجلیات وجودی» است) سپس دایره نورالانوار؛ بعد، دایره نورالمعانی و بعد دایره انوارالطبیعه است (این سه دایره نیز مربوط به دوایر «تجلیات عرفانی و نورانی» است).

دو خط فرضی متقابل عمودی و افقی، این دوایر را قطع می‌کنند. نصف فرازین خط فرضی عمودی، تألیفی است از شماره‌های ترتیب دوایر «عالم وحدات» و دوایر «تجلیات وجودی» و «دوایر تجلیات عرفانی و نورانی» و نصف فرودین خط فرضی عمودی، ترکیبی است از شماره‌های اصلی هر دایره از این دوایر.

اما خط افقی فرضی که قطع‌کننده همه دوایر است، عناوین و اسامی این دوایر را در خود درج دارد. شکل ۳ را در صفحه بعد ملاحظه می‌فرمایید.

تجلیات و اختبار روحی

تجلیات انوار حق تعالی، سرچشمه‌های عرفان است که باعث بروز و ظهور انواع و الوان متکثری از معارف در وجود و قوای انسانی می‌شود. این انوار، مبادی عالم وجود است که به سبب فیوضات کلی آنها، اشیاء و موجودات در پهنه عالم هستی به وجود می‌آیند.

«معرفت» و «وجود» به لحاظ معنویت و مبدئیتی که دارند، در ضمیر انسانی متحد می‌شوند. «نور» برای انسان، هم مبدأ است، هم وسیله است و هم غایت و هدف است. «نور» مبدأ حرکت و سلوک انسان است، زیرا در اصل ترکیب انسان، بلکه در اصل ترکیب کل هستی، مرکب باشد یا بسیط، وجود دارد. ضمناً وسیله بقای مادی و معنوی انسان نیز می‌باشد. «نور» ماده اصلی همه مظاهر عالم وجود است و اصلی‌ترین ماده وجودی آنها است. «نور» روح دانشها و معارف حسی و عقلی و غیبی است؛ «نور» غایت و هدف زندگی انسانی است. به واسطه «نور» است که وجود انسان تحقق ابدی خواهد یافت. اگر درست باشد که ما در سیر حق قرار داریم، لازم است روابط و پیوندهایی که بین اندیشه تجلی و خودشناسی و آزادی از تعلقات، یا به تعبیر دیگر، تجارب و ابزارهای که روح را از تعلقات آزاد می‌کند، درک کنیم و ببینیم چه علقه‌ها و پیوندهایی بین تجلی و خودشناسی و روان آگاهی و آزادی از تعلقات وجود دارد.

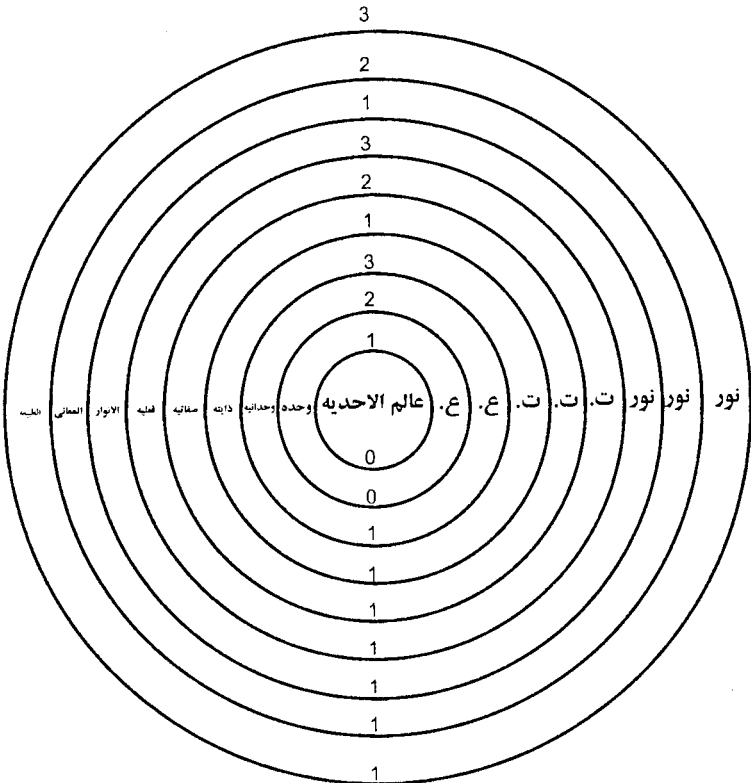
«احوال»، «منازل» و «مقامات» ارکان پیکره ولایت (هیكل الولاية) در اسلام هستند که ساختمان ولایت بر مبنای آنها پی‌ریزی شده است.

به نظر ابن عربی، اینها از نتایج تجلیات الهی هستند، خواه این تجلیات در دایره و محدوده «تجلیات وجودی» باشد، و خواه در حیطه «تجلیات عرفانی و نورانی».

❖ «احوال»، به این معنی است که سالک در اثنای سیر و سلوک، وجود خود را از ظواهر نفسانی یا وجدانی، عاری گرداند. احوال که بعضی از مراتب آنها عبارتند از: وجد، ترک تعلقات، بسط، صحو، فیض، سُکر، و... چونان «لمعات فی الافاق» و «بروق فی الاجواء» هستند که به سرعت آشکار شده، غایب می‌شوند. این احوال در مسیر خودسازی و اختبار روحی و ترک تعلقات برای انسان‌ها، ضروری است. احوال، فانی از شئون بنده و باقی از شئون رب است.

شکل رقم III

و اثر عوامل الوحدات و التجليات الوجوديه و العرفانيه



* «منازل»، مواقف حقیقی در مسیر عروج در فضای محبوب است و غرفه‌هایی از نور، در بهشت جاودان است. منازل، قصور حقیقی‌اند که سالک بعد از تحمل رنج و سختی ناشی از مجاهده و سلوک در آنها مأوی می‌گزیند و در ظلال انوار معرفت استقرار می‌یابد.

* «مقامات»، آخرین رکن از ارکان ساختمان ولایت در اسلام است، مقام‌ها، رتبه‌ها و درجات روحی و معنوی است که به سالکان حقیقی و کسانی که در آزمون‌های دینی و ترک تعلقات دنیوی، سرافراز بیرون آمده‌اند، بخشیده می‌شود.

به اعتقاد ابن عربی، «فناء» در رأس «احوال» و «بقاء» در رأس «منازل» و «یقین». در رأس «مقامات» قرار دارد. و هریک از این امور (فنا، بقا، یقین) مظاهر و صور ثلاثه دارند و پیوندهای محکمی و روابط تنگاتنگی بین آنها و بین تجلیات الاهیّه در مراتب تجلیات وجودی و تجلیات نورانی، وجود دارد.

* «فناء»، مرگ معنوی است که سالک به محض اراده، آن را می‌چشد و این در رأس احوال قرار دارد و احوال در گردش دَوْرانی خود به آن می‌رسد، انسان به واسطه فنا ی معنوی، از هرچه جز حق است، مجرد می‌شود و نهایت مرتبه فناء «صدق» است.

فناء در خلال حیات روحی انسان، به سه شکل ظاهر می‌شود: ۱- فناء در افعال، ۲- فناء در صفات، ۳- فناء در ذات.

فناء حقیقی صوفی در مظاهر سه گانه آن، فناء از کل چیزهایی است که فناپذیر هستند. البته، این فنا ی کلی است، یعنی فنا ی فعلی، فنا ی صفتی و فنا ی ذاتی، و به تعبیر واضحتر، فنا ی از ماسوی الله، از صاحبش جدّ و جهدی دائمی و دائمی همراه با تمرکز می‌طلبد تا او را از هر مانعی که رو به روی او قرار می‌گیرد، آزاد گرداند، و با این عمل مستمرّ است که انسان می‌تواند، به مرحله‌ای برسد که

وجودش آینه صافی درخشانی شود که انوارِ حقیقت را از خود، جلوه دهد.

❁ «بقاء»، عبارتست از زندگی و حیاتِ با خدا و به وسیله خدا و در خدا و برای خدا «الْبَقَاءُ فَهُوَ حَيَاةٌ مَعَ اللَّهِ وَ بِاللَّهِ وَ فِي اللَّهِ وَ لِلَّهِ». «بقاء» در رأس «منازل» قرار دارد.

بقاء را نیز سه مظهر است، هر مظهري از آن، به تجلی از تجلیات الاهیة در مرتبه «تجلیات وجودی» یا «عرفانی» اتصال و ارتباط دارد.

مظهرِ اوّل برای بقای صوفی، منزل «بقاء در افعال» است، و در این موضوع فعلِ بنده، با فعلِ خدا متحد شده، بلکه فعلِ بنده، به سمت اُفقِ فعلِ الهی در نظم و دوام و... اوج می‌گیرد، و این شکل معین از «بقاء صوفی» منبعث از «تجلیات افعالی الهی» در عالمِ وجودی و از «انوارالطبیعه» در عالمِ تجلیات عرفانی است.

مظهر دوم از بقاء، منزلِ «بقاء در صفات» است، و در این موضع، صفات بنده با صفاتِ حقّ متحد شده، بلکه صفات بنده به سمت و جهتِ رفعتِ صفات الهی از جهت کمال و سرافرازی و ابدیت اوج می‌گیرد، در نتیجه در این منزل معنوی، قلبِ انسان، چونان آینه‌ای صافی و با تفاوتی می‌شود که همه صفات و نعوتِ حقّ را در خود متصوّر و منقش دارد، و این نوع و شکل از «بقاء صوفی»، منبعث و متجلی از آثار «تجلیات صفاتی الهی» در مُستوای وجودی و نشأت گرفته از «تجلیات انوارالمعانی» در مُستوای عرفانی یا نوری است.

مظهر سوم از بقاء، منزل بقاء در ذات است یا «بقاء ذاتی» است و در این موضع، ذاتِ بنده با ذاتِ الهی متحد شده، بلکه به سمت و جهت ذات الهی از نظر وحدانیتش و رفعتش و شمولش، اوج می‌گیرد و وجودِ سالک، در این حال، مستغرق در وجودِ حقّ تعالی است. در این مقام، جز با حقّ نمی‌نگرد و جز به حقّ نمی‌شنود و جز به حقّ اراده نمی‌کند و جز به حقّ نمی‌اندیشد و این مقام،

صورتِ تامّ و کامل برای صوفی است و آخرین مرحله از منازلِ «ابطالِ ماسوی الله» است.

این مقام «بقاء در ذات» به فضلِ تجلیاتِ الهی ذاتی در مستوای وجودی و به فضلِ تجلیاتِ «نورالانوار» در مُستوای عرفانی، تحقق می‌یابد.

اما انسان چگونه می‌تواند با فرمان‌برداری، انواع مختلف فنا را تحمّل کند؟ و چگونه امر و فرمان به سوی منازلِ بقاء که رأس «منازلِ ابطال» است، اجرا کند و آن را به انتها برساند؟ و به تعبیر ساده‌تر، صوفی برای تحققِ حالتِ فناء و وصول به منازلِ بقاء، از چه وسیله و مرکبی استفاده کند؟

جوابِ شیخ اکبر، ابن عربی، در قبالِ این سؤالات این است: «عشق الهی»، و فقط، «عشق الهی» است که متکفلِ سالک برای وصول به این مدارج و مراتب است.

❖ «یقین»، رأس «مقامات» است.

همانطور که گفتیم، با مقامات «پیکره ولایت»، یا «هیکل الولایه» تکمیل می‌شود، یعنی نظام «تجربه تحریریه» در اسلام کامل می‌شود. در دایره حیاتِ دینی، «یقین» در ردیفِ انسان است و از اینجاست که یقین در شعائر خارجی پایه و ستون اسلام است و در معتقدات باطنی، اساس ایمان است.

«یقین» هم، مانند «بقاء» و «فناء» سه درجه دارد:

● درجهٔ اوّل، «علم‌الیقین» است، یعنی یقینی که حاصل از علم باشد و در این درجه موضوعِ «یقین» که علم است و موضوعِ علم که یقین است، به «نفس» بر می‌گردد و این اوّل مظهر، از مظاهر یقین در حیاتِ روحی و فکری است. این درجه خاصّ از یقین صوفی، نتیجهٔ «تجلیات افعالی الهی» در مُستوای وجود و نتیجهٔ «تجلیات انوارالطبیعه» در مُستوای عرفانی است.

● درجهٔ دوم، از یقین، که «عین‌الیقین» نام دارد، یقینی است که از شهود و

عیان نتیجه می‌شود و در این حال موضوع یقین، فراروی عارف محقق قرار دارد و تنها به ذهن بر نمی‌گردد. در این موضع از یقین، علم به گونه «علم حضوری» است.

این درجه ویژه از یقین صوفی، متأثر از «تجلیات صفاتی الهی» در مستوای وجود و متأثر از «تجلیات انوارالمعانی» در مُستوای عرفانی است.

○ آخرین درجه که درجه سوم از یقین است، «حقّ الیقین» نام دارد، یعنی یقین، حقاً و حقیقتاً، و این قسم خاص از یقین، جوشیده و مُنبثق از تجربه و ذوق کامل است. در این قسم از یقین، موضوع یقین با ذات خود صاحب یقین، یکی است و معرفت و معروف و معروف و معرفت. در هم حال و مستحیلند و موضوع این قسم از یقین، نه به ذهن متمایل است و نه به چشم مشاهده می‌شود، بلکه با خود نفس و متحد با نفس، فعلیت دارد و مستهلک در نفس است، و این مظهر از یقین (حقّ الیقین) آخرین مرتبه از گردونه یقین در حیات روحی و عقلی است.

این درجه از یقین صوفی، ناشی از فیض «تجلیات الهی ذاتی» در مُستوای وجود و برگرفته از فیض «نورالانوار» در مُستوای «تجلیات عرفانی» است که به «سُبُحاتِ الْمُخَرِّقه» است.

پس در خلالِ مباحث گذشته تاکنون، متوجه شدیم که طیف یا ساختمان تکوینی ولایت در اسلام، در آن واحد و در زمان واحد، روابط بسیار مستحکمی با «تجلیات الالهیه» چه در مظاهر وجودی و چه در مظاهر عرفانی و نوری، دارد و همانگونه که در خصوص «تجلیات وجودی» و «تجلیات نوری یا عرفانی»، به منظور تبیین و توجیه مباحث، به گونه رمز و نماد، دوایر و اشکال هندسی معینی ارائه می‌گردید. در این مورد «هیكل الولایه» نیز به همان نحو و به همان قصد، دوایری نمادین، به رمز ارائه می‌شود:

توضیحات درباره شکل شماره ۴ (IV)

این شکل از نه دایره تشکیل شده است که به تساوی در سه سطح افقی تقسیم گردیده است. در سطح افقی اولی، در دوایر سه گانه متساوی، «صور فناء» به تفکیک نشان داده شده است و در سطح دوم دوایر سه گانه، نشانگر «صور بقاء» و در سطح سوم دوایر سه گانه نمایشگر «درجات یقین» است.

* سه دایره سطح اول (دوایر صور فناء) - دایره اول، نماد صورت فناء در افعال، و دایره دوم، نماد صورت فناء در صفات، و دایره سوم، نماد صور فناء در ذات است. هر دایره از این سطح، دو شماره دارد، یکی بالا و خارج از دایره که رمز شماره ترتیب دوایر است، (فناء فی الافعال: 1؛ فناء فی الصفات: 2؛ فناء فی الذّات: 3) و شماره دیگر، پایین و داخل خود دایره ها، شماره اصلی هر دایره است (دایره فناء فی الافعال: 3؛ دایره فناء فی الصفات: 2؛ دایره فناء فی الذّات: 1).

* سه دایره سطح دوم (دوایر صور بقاء) - در این سطح نیز سه دایره متساوی وجود دارد، دایره اول، رمز صورت بقاء فی الافعال؛ دایره دوم، رمز صورت بقاء فی الصفات؛ دایره سوم، رمز بقاء فی الذّات است. هر دایره از این سطح نیز دو شماره دارد. یکی بالا و خارج از دایره، شماره ترتیب دوایر است (دایره بقاء فی الافعال: 1؛ دایره بقاء فی الصفات: 2؛ دایره بقاء فی الذّات: 3) و شماره دیگری، در پایین و داخل هر دایره است که شماره اصلی و رمز هر دایره است (دایره بقاء فی الافعال: 3؛ دایره بقاء فی الصفات: 2؛ دایره بقاء فی الذّات: 1).

سه دایره سطح سوم (دوایر درجات یقین) - دایره اول رمز است برای «علم الیقین»، دایره دوم، رمز است برای «عین الیقین» و دایره سوم، رمز است برای «حقّ الیقین». هر دایره از این ردیف نیز، دو شماره دارد. شماره فوقانی و

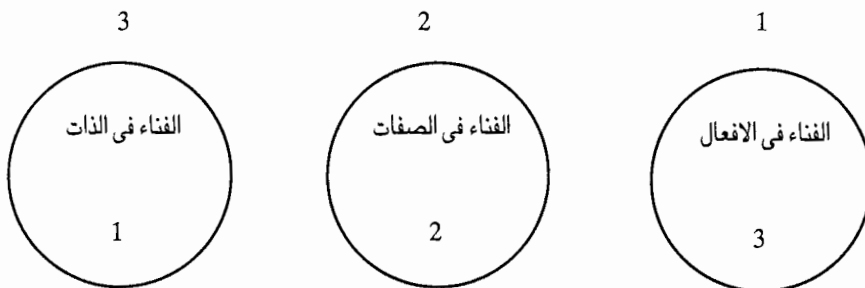
خارج از دواير، شماره ترتيب است و شماره‌های پايين و داخل دايره، شماره‌های

اصلي دواير است (دايره علم اليقين: 3؛ دايره عين اليقين: 2؛ دايره حق اليقين:

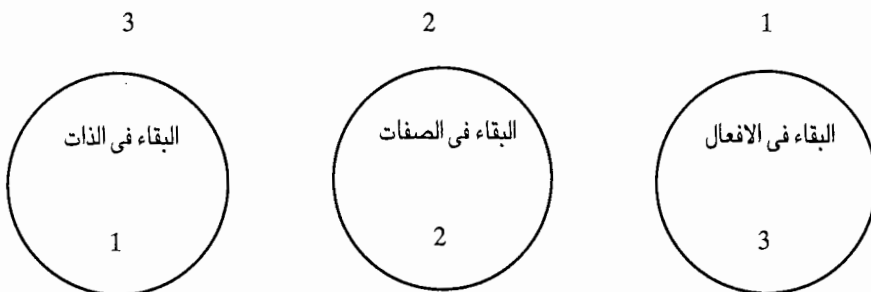
1).

شكل شماره ۴ (IV)

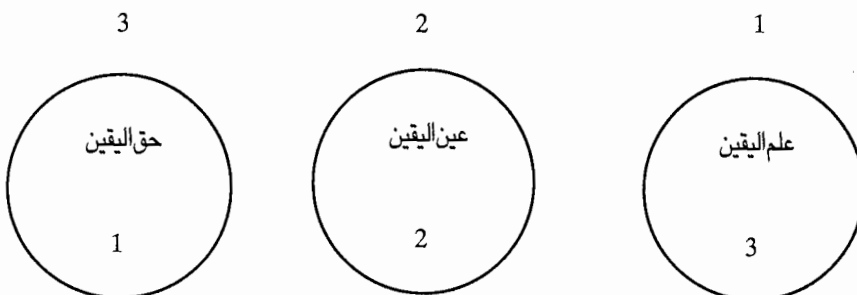
دواير صورالفناء



دواير صورالبقاء



دواير درجات اليقين



توضیحات درباره شکل شماره ۵ (۷)

این شکل به گونه یک مثلث متساوی الاضلاع است که حول زاویه رأس آن دوایر متداخله درجّات یقین قرار دارد. بدین ترتیب که دایره حقّ الیقین در مرکز و بعد از آن دایره عین الیقین و بالاخره در دایره علم الیقین بعد از آن قرار گرفته است، و دو خطّ فرضی متقابل عمودی و افقی، این دوایر سه گانه را قطع می کنند. نصف بالای خطّ فرضی عمودی، تألیفی است از شماره های ترتیب این دوایر که پیش از این در شکل شماره IV توضیح دادیم، و بر روی نصف پایین خطّ فرضی عمودی، شماره اصلی و رمزی خود دوایر قرار دارد (دایره حقّ الیقین: 1؛ دایره عین الیقین: 2؛ دایره علم الیقین: 3)؛ و بر روی خطّ فرضی افقی دوایر درجّات یقین، عناوین خود این دوایر قرار دارند (عنوان حقّ الیقین در مرکز، عین الیقین بعد از آن، و سپس عنوان علم الیقین).

زاویه سمت راست از این مثلث نمادین، نشان دهنده دوایر متداخله صور فناء است (دایره فناء ذاتی در مرکز و دایره فناء صفاتی دوم، و دایره فناء افعالی بعد از آن قرار دارد) و دو خطّ فرضی متقابل هم، مثل مورد پیشین، یکی عمودی و دیگری افقی، این دوایر را قطع می کنند.

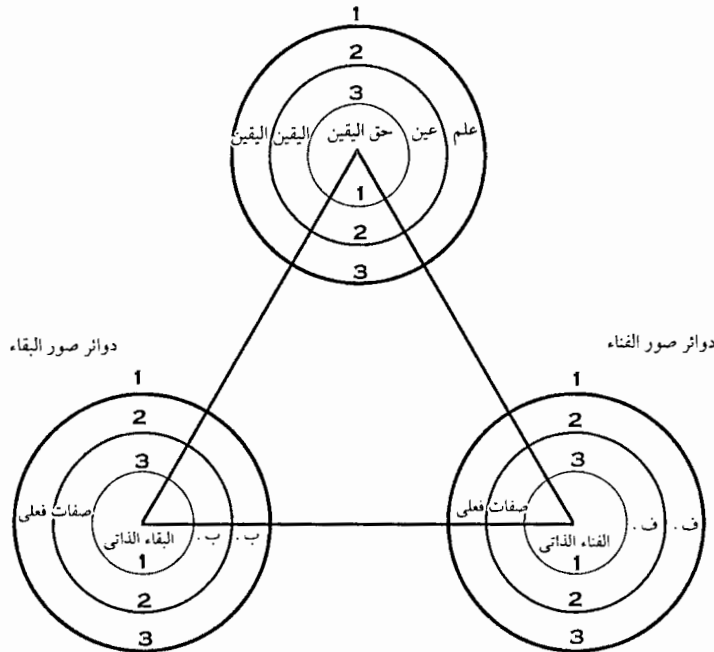
نصف بالایی خطّ فرضی عمودی هیأتی است از شماره های ترتیب این دوایر و بر روی نصف پایین خطّ فرضی عمودی، شماره اصلی و رمزی دوایر مندرج است. بر روی خطّ فرضی افقی، عناوین خود دوایر، نوشته شده است. عنوان فناء ذاتی، در مرکز؛ بعد از آن عنوان فناء صفاتی و سپس عنوان فناء افعالی.

زاویه سمت چپ این مثلث، نشان دهنده دوایر متداخله صور بقاء است: دایره بقاء ذاتی در مرکز؛ بعد از آن، دایره بقاء صفاتی و سپس دایره بقاء افعالی قرار دارد.

در این مورد نیز، دو خط فرضی متقابل عمودی و افقی، این دوایر را قطع می‌کنند: نصف بالای خط عمودی فرضی، هیأتی است از شماره‌های ترتیب این دوایر (دایره بقاء ذاتی: 3؛ دایره بقاء صفاتی: 2؛ دایره بقاء افعالی: 1) و نصف پایین خط فرضی عمودی، تألیفی است از شماره‌های اصلی دوایر (دایره بقاء ذاتی: 1؛ دایره بقاء صفاتی: 2؛ دایره بقاء افعالی: 3) و بر روی خط افقی فرضی از دوایر «صورالبقاء» عناوین هر دایره قرار گرفته است: عنوان بقاء ذاتی در مرکز؛ بعد از آن، عنوان بقاء صفاتی؛ و سپس عنوان بقاء افعالی.

شکل رقم ۷

دوائر درجات الیقین

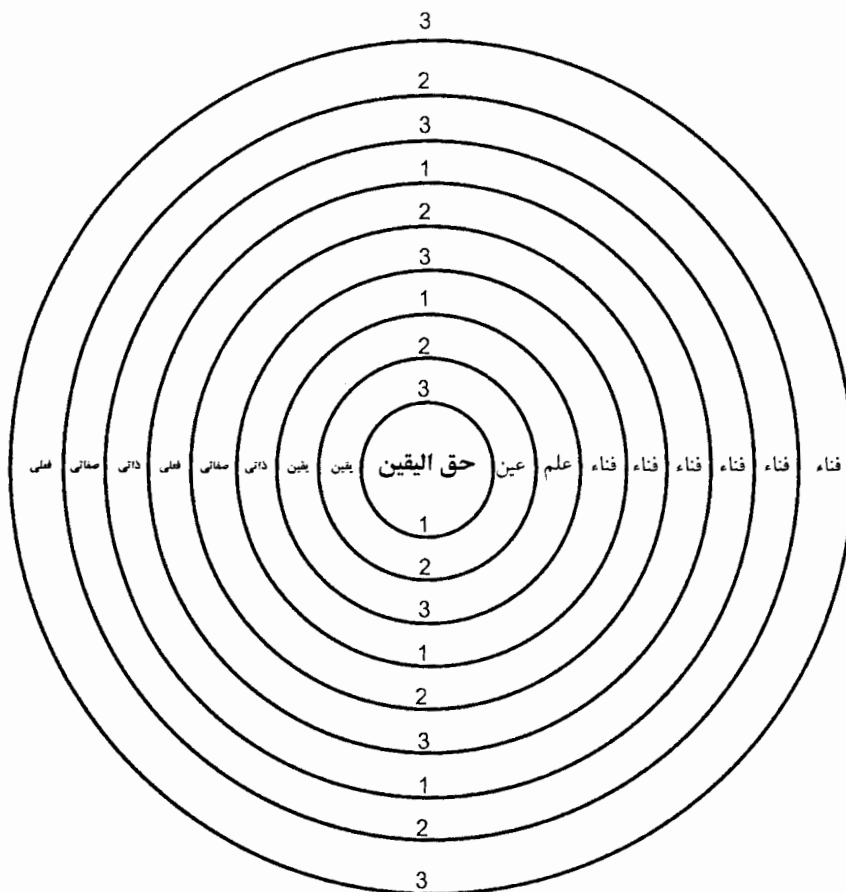


توضیحات شکل ششم (VI)

شکل ششم از نه دایره تو در تو، تشکیل شده است که حاصله از دواير «درجات اليقين» و دواير «صورالفناء» و دواير «صورالبقاء» است. دایره در مرکز، «حق اليقين»؛ بعد، دایره «عين اليقين»؛ و سپس دایره «علم اليقين» قرار دارد (این سه دایره مربوط به دواير درجات اليقين است) بعد، دایره بقاء ذاتی و بعد دایره بقاء صفاتی و بعد از آن دایره بقاء فعلی قرار دارد (این سه دایره مربوط به دواير صورالبقاء است)، و به دنبال آن دواير فناء ذاتی، بعد دایره فناء صفاتی و بالاخره، دایره فناء فعلی، همه دواير را احاطه کرده است. دو خط متقابل فرضی عمودی و افقی همه این دواير را قطع می‌کند. نصف بالای از این خط عمودی فرضی هیأتی است از شماره‌های تسلسلی و نصف پایین خط فرضی عمودی ترکیبی است از شماره‌های اصلی هر دایره از این دواير متحد‌المركز، اما خط فرضی افقی که این دواير را قطع می‌کند، عناوین و اسامی این دواير را در خود نگاشته دارد.

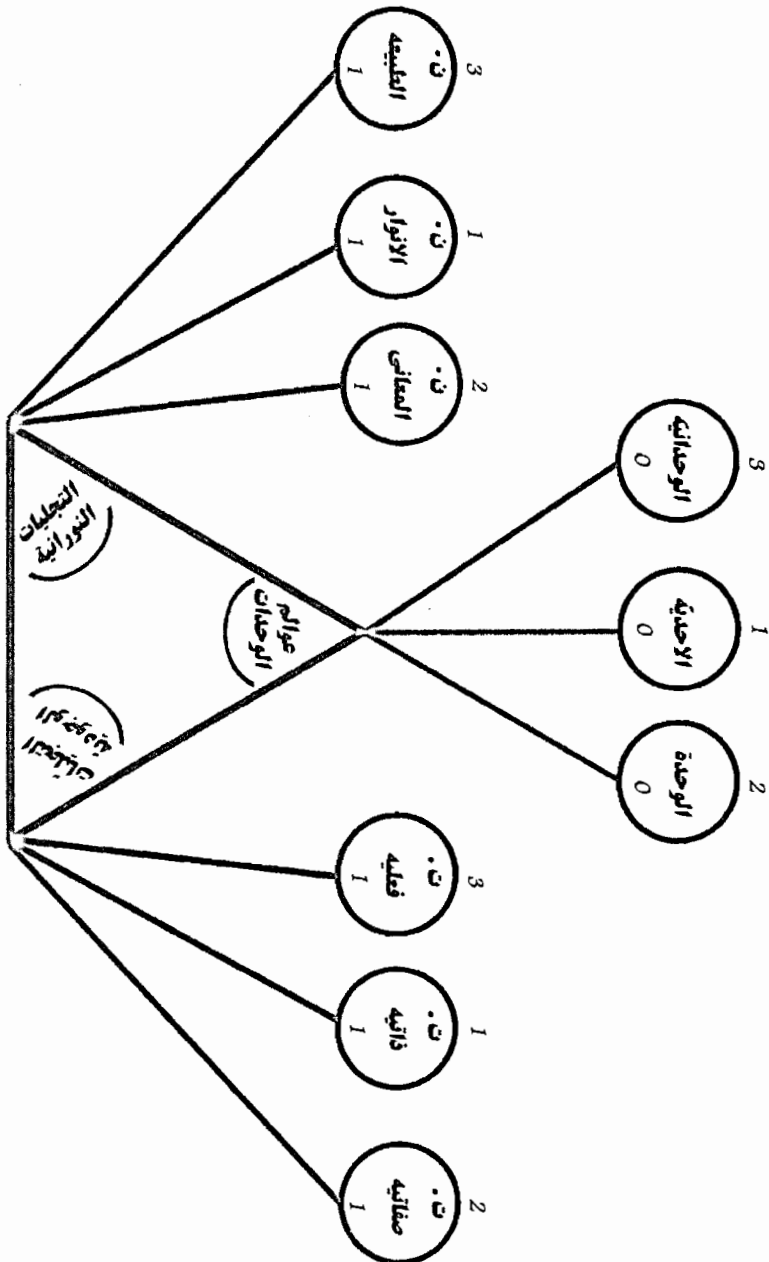
شکل رقم ۶ VI

دوائر اليقين و البقاء و الفناء

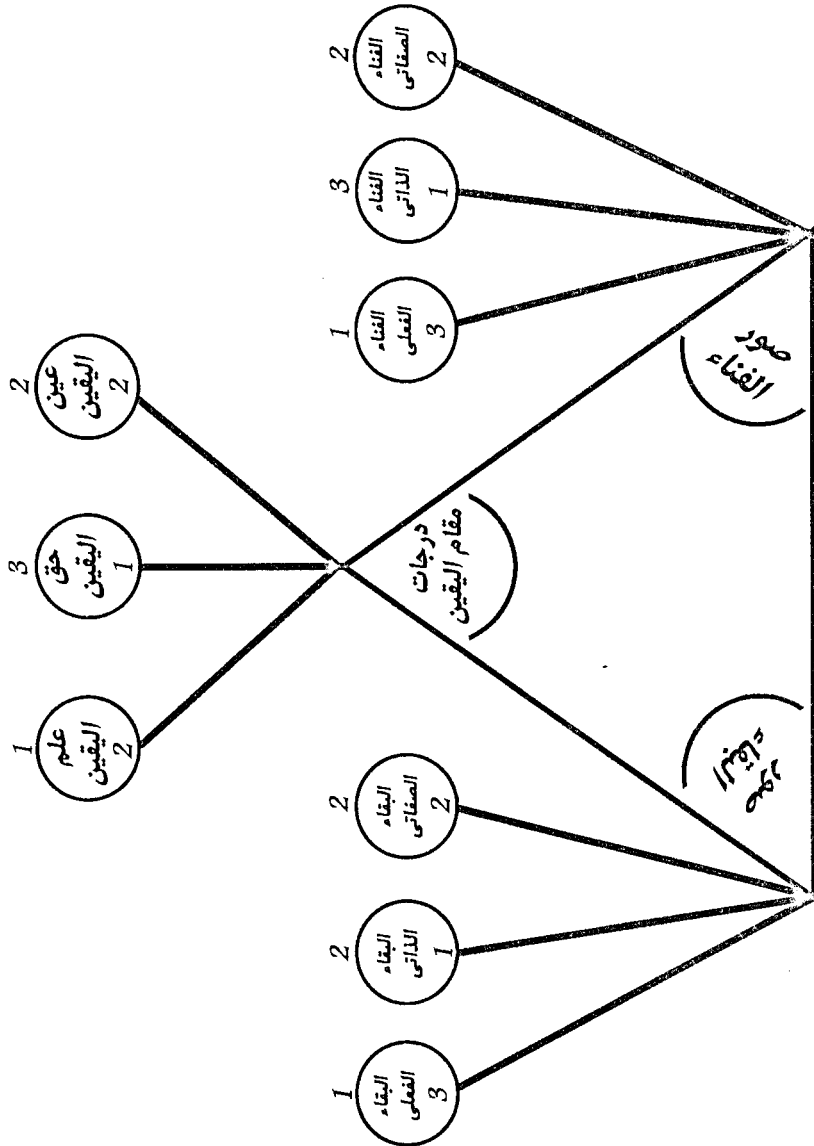


شكل رقم ٧ VII

هيكل الحقيقة الوجودية وابعادها التسعة



شكل رقم ٨ VIII
هيكل الولاية وابعادها التسعة



اعیان ثابته

حکیم سبزواری^۱ معتقد است که هر شیئی به حسب عقل سه قسم است:
۱- نور (بود یا وجود)، ۲- ظلّ (نمود)، ۳- ظلمت (نابود یا عدم).
«ممکن» مرکب است از «وجه الله» و «وجه النفس» و به عبارت دیگر، ممکن دو جهت دارد: جهت نورانیت و جهت ظلمانیت.
در زبان عرفان، «نمود» را «عین ثابت» گویند، چنانکه گفته‌اند: «الْأَعْيَانُ الثَّابِتَةُ مَا شَمَّتْ رَائِحَةُ الْوُجُودِ وَلَمْ تُشَمَّ»^۲ و در موردی دیگر گفته‌اند: «حقیقت هر شیء عبارتست از نحوه تعین آن شیء در علم حق». جامی گوید:

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد در آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود خورشید در او به آنچه او بود، نمود

اعیان را «تعین» نیز گویند، صاحب گلشن راز گوید:

وجود، اندر کمال خویش ساری است تعین‌ها امور اعتباری است
تعین بود کز هستی جدا شد نه حق بنده، نه بنده هم خدا شد

و به آن «رنگ» نیز گویند، عارف والا، مولانا فرماید:

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد موسیقی با موسیقی در جنگ شد

۱. اسرارالحکم، حاج ملاهادی سبزواری، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۱، صص ۵ و ۶.

۲. ترجمه پاورقی صفحه ۲۱ از کتاب «التجلیات الالهیه...» پیشین، و «نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص»،

جامی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰، پیشگفتار، ص ۴.

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی موسی و فرعون دارد آشتی^۱

«در احادیث از نمود (عین ثابت، تعین و رنگ)، تعبیر به طینت شده است. یک وجه از معانی طینت، طینت علوی و طینت علیّینی و ملکی است که خوبان از آن خلق شده‌اند، انسانهای خوبی چون انسانِ جبروتی، انسانِ لاهوتی، نبوی، وُلوی، حکیم، متألّه، الهی، مؤمن و سعید.

یک وجه دیگر از معانی طینت، طینتِ سجّینی و سفلی و شیطانی است که بدان از آن خلق شده‌اند. انسانِ دنیوی، جاهل، فاخر، کافر، شقی و....

وجود، اصیل است و نمود، امری اعتباری است. مفهوم وجود، اَبَدَه بدیهیات است در تصوّر، و حقیقت وجود، نورِ حقیقی و اظهر الظواهر است، مفهوم واحد و بسیطی است در ذهن.»^۲

و وجود، خیر است و معدن هر شرافت، مولوی فرماید:

پس بَدِ مطلق نباشد در جهان بد، به نسبت باشد این را هم بدان^۳

شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز گوید: «بدان که اعیان جمیع اشیاء موجوده فی الخارج پیش از وجود خارجی، در علم حق بوده‌اند و آن صُورِ علمیه اشیاء را اعیان ثابته می‌خوانند و هر عینی از اعیان را اقتضای ذاتی بوده که مُعَبَّر به استعداد و قابلیّت است و تجلّی وجودی حق به صورت آن اعیان در وجود خارجی به همان صورت استعداد ذاتی ایشان است، بی‌کم و زیاد. «إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ...» حق به صورت جمیع اعیان، تجلّی به حسب

۱. مثنوی معنوی، به کوشش رنولد آلین نیکلسون، دفتر اول، ص ۱۵۲.

۲. اسرارالحکم، صفحه ۶ به بعد.

۳. مثنوی معنوی، نیکلسون، دفتر ۴، ص ۶۵.

استعداد ایشان نموده، پس هر صفت که در موجودات ظاهر می شود. از جهت آنکه صفت تابع ذات است، منسوب به حق است؛ زیرا حق است که به صورت ایشان ظاهر گشته است و از آن رو که ظهور حق به صورت هر شیئی درخور استعدادی است که اقتضای ذاتی آن شیء است، به واسطه آن اقتضاء اسناد صفت به آن شیء می نماید، با وجود آنکه وجود او نه از خود است، پس عارف و معروف به حقیقت حق است.^۱

اعیان ثابت، چون صور اسماء الهیه اند، و اسماء الهیه به اعتبار وجود عین، وجود محض اند و اعیان نیز به تبع تحقق اسماء و صفات در مقام احدیت، عین وجود صرف اند و از تجلی حق در واحدیت، از ناحیه تجلی اسمایی متحقق شده اند و اثر و ظهور وجود مطلق اند، اثر وجود وجود است، نه مفهوم و سنخ ماهیت، علاوه بر این، علم حق به اصل حقیقت اشیاء تعلق دارد، بنابراین آنچه از وجود حق صادر می شود، نفس وجود اشیاء است. و گفته اند که حقایق خارجی و موجودات (وجودات عینی) ظل و سایه و صورت و ظهور و فروغ اعیان ثابت اند و اعیان، جهت حقیقت و بطون و اصل حقایق خارجی هستند.

جامی، در «نقدالنصوص» درباره اعیان ثابت گوید: «حقایق اشیاء، تعینات و تمیزات وجود حق است، و منشأ آن تعینات و تمیزات، خصوصیات شؤون و اعتباراتی است که مستجن است در غیب ذات. «الوجودُ یَتَجَلَّى بِصِفَةٍ مِنَ الصِّفَاتِ، فَيَتَعَيَّنُ وَ يَتَمَيَّزُ عَنِ الْوُجُودِ الْمُتَجَلَّى بِصِفَةٍ أُخْرَى فَيَصْبِرُ حَقِيقَةً مَا مِنَ الْحَقَائِقِ الْأَسْمَائِيَّةِ وَ صَوْرَةً تِلْكَ الْحَقِيقَةِ فِي عِلْمِ الْحَقِّ سُبْحَانَهُ هِيَ الْمَسْمَاةُ بِالْمَاهِيَةِ وَ الْعَيْنِ الثَّابِتَةِ. فَلَا أَعْيَانُ الثَّابِتَةُ هِيَ الصُّوَرُ الْأَسْمَائِيَّةُ الْمُتَعَيَّنَةُ فِي الْحَضَرَةِ الْعِلْمِيَّةِ. وَ تِلْكَ الصُّوَرُ فَائِضَةٌ مِنَ الذَّاتِ الْإِلَهِيَّةِ بِالْفَيْضِ الْأَقْدَسِ وَ التَّجَلِّيِ الْأَوَّلِ بِوَاسِطَةِ الْحُبِّ الذَّاقِ...» حضرت ذوالجلال و الإفضال در ازل ازال، ذات خود را به ذات خود می دانست «تَجَلَّى

۱. شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، انتشارات محمودی، ص ۳۵۵.

بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ» و به همان دانستن، هرچه در آغاز آفرینش باز، پرتو هستی بر آن افتاده یا خواهد افتاد إلى ابدالآباد، در این جهان یا در آن جهان، حتّی المحسوسات، مجموع می دانست، زیرا که حقیقت حقّ شبحانه عبارت از تعینی است کلی که جامع جمیع تعینات کلیّة و جزویّة ازلیّه و ابدیه است، که آن را تعین اوّل گویند.^۱

همو در لویح گوید: «چون تشخصات و تعینات افراد مندرجه تحت الحیوان را رفع کنی، افراد هر نوعی در وی جمع شوند؛ و چون ممیزات آن انواع را - که فصول و خواصّ اند - رفع کنی، همه در حقیقت حیوان جمع شوند؛ و چون ممیزات حیوان و آنچه با او در تحت جسم نامی مندرج است، رفع کنی، همه در تحت جسم نامی جمع شوند؛ و چون ممیزات جسم نامی را و آنچه با او مندرج است، تحت الجسم رفع کنی، همه در حقیقت جسم جمع شوند و چون ممیزات جسم را و آنچه با او مندرج است، تحت الجواهر، اعنی: العقول و النفوس رفع کنی، همه در حقیقت جوهر جمع شوند. و چون ما به الامتیاز جوهر و عرض را رفع کنی، همه در تحت ممکن جمع شوند؛ و چون ما به الامتیاز ممکن و واجب را رفع کنی، هر دو در موجود مطلق جمع شوند، که عین حقیقت وجود است و بذات خود، موجود است، نه به وجود زائد بر ذات خود، و وجوب صفت ظاهر اوست؛ و امکان صفت باطن او، اعنی: «الاعیان الثابتة الخالصة بتجلّیه علی نفسه مُتَلَبِّساً بِشؤونیه» و این ممیزات، خواه فصول و خواصّ و خواه تعینات و تشخصات، همه شؤون الهی اند که مندرج و مندمج بودند، در وحدت ذات؛ اولاً: در مرتبه علم، به صورت «اعیان ثابتة» برآمدند؛ و ثانیاً: در مرتبه عین به واسطه تلبّس احکام و آثار ایشان به ظاهر وجود که مجلی آینه است مر باطن وجود را، صورت اعیان خارجیّه گرفتند. پس نیست در خارج الا حقیقتی واحد

که به واسطه تلبس به شؤون و صفات، متکثر و متعدّد می نماید نسبت به آنان که در ضیق مراتب محبوسند و به احکام آثار آن مقید.

مجموعه کون را به قانون سبق کردیم تصفح ورقاً بعد ورق
حقاً که ندیدیم و نخواندیم در او جز ذات حق و شؤون ذاتیه حق

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات تا کی سخن معدن و حیوان و نبات
یک ذات فقط بود محقق نه ذوات این کثرت و همی ز شؤون است و صفات^۱

در تعریف و توضیح «عین ثابته» می توان گفت که جمیع موجودات عالم طبیعت و ماده، دارای جان و ملکوت هستند و حقیقت روح و ملکوت از عالم جسم و ماده نیست. نطفه، ملکوت دارد؛ علقه، ملکوت دارد؛ سنگ و درخت و آب و زمین، هریک ملکوت دارند. هریک از این جانها از نقطه خاصی نزول کرده، تا کمالات کثراتی پیدا کند. حق در قرآن فرموده است:

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً، فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲

پس از کسب کمالات کثراتی، دوباره رو به بالا صعود می کند و به حضرت حق نائل می شود. پیش از این گفتیم که بعضی، از عین ثابت، تعبیر به «طین» یا «طینت» می کنند، شاید از این آیات گرفته باشند. «طین» یا به فلسفه «هیولای اولی» است که بعد از تطورات و اطوار وجودی، در «قوس نزولی» در عالم کثرات نمود می یابد و بعد در «سیر صعودی» به حق نائل می شود.

۱. لوائح جامی، لایحه هفدهم، به کوشش محمدحسین تسبیحی، صص ۳۳، ۳۴، ۳۵ و ۳۶.

۲. المؤمنون، آیات ۱۲ تا ۱۴.

۵۲* کتاب التجلیات

روح وقتی از بالا به پایین آمد، یک واحد، بیشتر نبود، پایین که آمد، شروع کرد به اخذ فعلیت‌ها و اخذ خصوصیات و کسب کثرات و بعد رو به سمت بالا رفت و چون به خدا رجوع کند؛ و در مقام آخر فانی شود؛ بالاخره، «عین ثابت» او باقی می‌ماند. باید توجه داشت که در مقام فنا، عین ثابت، فانی و مضمحل نمی‌شود، به تعبیر اهل فن، زیدیت زید و عمرویت عمرو، نابود نمی‌شود و یک واحد، نمی‌شود، فنا در خدا، ملازم با از بین رفتن عین ثابت نیست و به تعبیر دیگر هویت او باطل نمی‌شود.

فناء در خدا یا به تعبیری فناء در ذات خدا، فناء در ذات حضرت احدیت است. زیدی باید بماند، تعین و عین ثابتی باید بماند تا بگوییم آن زید به کمال خود رسیده است.

«لاهیجی» در شرح گلشن راز، در تشریح بیت زیر و ابیات دیگر از شبستری به تعریف و توضیح عین ثابت می‌پردازد:

«جز او معروف و عارف نیست دریا ب ولیکن خاک می‌یابد ز خور تاب

عین ثابتۀ انسان، چون به حسب استعداد ذاتی، تقاضای معرفت می‌نمود، پس هر آینه، سودا و طلب، در سر او بوده باشد، فلهمذا [شبستری] فرماید، که جز او عارف و معروف نیست... زیرا غیر او موجود نیست. همانگونه که خاک به واسطه قابلیت انعکاس تاب آفتاب، کسب حرارت می‌نماید و گرمی در او ظاهر می‌شود، از پرتو تجلی الهی که بر عین ثابتۀ انسان به حسب قابلیت او تابان می‌گردد، گرمی و حرارت عشق و طلب از او به ظهور می‌آید... چون اعیان به لسان استعداد، طالب تجلی شهودی الهی‌اند، تا هرچه در قوه ایشان مکمون باشد به فعل آید. - در شرح بیت زیر از گلشن راز، ادامه می‌دهد:

عجب نبود که ذره دارد امید هوای تاب مهر و نور خورشید

... چنانچه ذره بدون نور خورشید، ظهور ندارد؛ اعیان ثابتۀ نیز، بدون آنکه نور تجلی خورشید ذات الهی بر ایشان تابان گردد، در عالم یقین، ظهور نمی‌تواند یافت. اعیان ثابتۀ، در ابتدای فطرت، قابلیت فطری معرفت داشته‌اند. زیرا، نور محبت "فَأَحْبَبْتُ أَنْ أُعْرِفَ" بر او افتاده است و به سبب آن عشق اصلی، نور خورشید ذات و صفات الهی (تجلیات) بر او تابیده است و او را از ظلمتِ عدم، به صحرای وجود آورده است تا هرچه در استعداد او نهفته بوده است، به واسطه آن نور، بر منصه ظهور، جلوه‌گری کرده است. اعیان ثابتۀ در مرتبه واحدیت، که منشأ کثرات و اسماء است، از یکدیگر جدا گشته‌اند. قابلیت و استعداد اعیان ثابتۀ، به تجلی اقدس، حاصل شده است، چنانکه شبستری گوید:

در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند به دل در، قصه ایمان نوشتند

این بیت اشاره است به حدیث قدسی "حَمَرْتُ طِينَةَ آدَمَ بِيَدَيَّ أَزْبَعِينَ صَبَاحاً" در آن روز فطرت، که خاک و حقیقت انسانی به قابلیت جامعیت مظهریت علم و معرفت تامّ به تجلی اقدس به دو دست جمال و جلال، سرشته شد، باز یور و زینت معرفت و اقرار و تصدیق ذاتی ﴿أَوَلَيْكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾^۱ در علم حق ظهور یافت و به وجود علمی متّصف شد، مستعدّ و قابل کمال عرفان بود. اگر مفادنامه عین ثابتۀ هر انسانی آشکار شود، معلوم خواهد شد، که بدون شک هر چیزی که از هرکس به ظهور می‌آید، اگر معرفت است و اگر جهل و اگر کمال است و اگر نقصان، همه، به حقیقت تقاضای ذاتی او بوده است و ظهور

حق برای هر کسی به نسبت استعداد آن کس است و هرچه در اصل آفرینش، قابلیت آن را نداشته‌اند، اصلاً به انسان‌ها نمی‌رسد، و اینطور نیست که حق تعالی حکم به چیزی نماید که مقتضای اعیان ثابت‌ه نباشد، که این نشان عدل حکیم نیست و مصداق تکلیف ما لایطاق است. شبستری گوید:

اگر آن نامه را یکره بخوانی هر آنچیزی که می‌خواهی بدانی
تو بستی عقدِ عهدِ بندگی دوش ولی کردی به نادانی فراموش^۱

ابن عربی و اعیان ثابت‌ه

در کتابهای اهل عرفان ذکر شده است که هر موجود خارجی، دارای عین ثابت‌ه و ماهیتی است در علم حق و مقام واحدیت که مظهر و صورت اسمی از اسماء الهیه است. واضح این اصطلاح ابن عربی است، گویا ابن عربی، نخستین اندیشمند اسلامی است، که اصطلاح اعیان ثابت‌ه را وضع کرده است، پس از او، پیروان و شارحین آثارش، کار و بحث او را دنبال کردند و به شرح و بسط آن پرداختند.

در عرفان ابن عربی اعیان ثابت‌ه، حقیقت‌ها و اصل و ماهیت اشیاء در علم حق است و آن «صُورِ علمی» اشیاء است که از ازل در علم حق، ثابت بوده است.

ابن عربی و پیروانش از اعیان ثابت‌ه تعبیرات مختلف ارائه داده‌اند که گرچه به ظاهر مترادف هستند ولی هر اصطلاحی در بردارنده نکته و فایده‌ای است. بعضی از این تعبیرات مترادف عبارتند از: «حروف عالیات» که همان اعیان کائنات هستند که از تعین خالی هستند و گاهی به آنها، «حروف علویه» و «حروف اصلیه» نیز گویند. گاهی از اعیان ثابت‌ه، به «شؤونات ذاتیه» یا «اعیان

۱. شرح گلشن راز، پیشین، ص ۳۵۸.

ممکنات در حالِ عدمشان» یا «حقایق ممکنات که در علمِ حقّ ثابت است» یا «بواطنِ ظواهر، که بطونشان ابدی است» یا «صُورِ عالم» که در علمِ حقّ تعالی ثابت است، یا «معانی موجود در علمِ حق» یا «تعیّنات ذاتِ الهی و ظلال و صُورِ اسماء حقّ تعالی» که موجوداتِ خارجی، آثار و هیأت ملازم آنها است یا اعیان خارجی، ظلالِ آن ظلال هستند یا «موجودات علمیّه حقّ تعالی» یا «حقایق ممکنات در علمِ حقّ تعالی و صُورِ حقایق اسماء الهی در حضرت علمی، که تأخرشان از حقّ ذاتی است، نه زمانی» یا «قوایل تجلّیات الهی، در برابر اسماء الهی که فواعل است» یا «شؤون ذاتی حق» و بالاخره «صُورِ اسمایی که متعین در حضرت علمی است». تعبیر می‌کنند. ابن عربی و پیروانش، گاه اصطلاح «ازلی‌العدم» را برای اعیان ثابت به کار می‌برند، مقصودشان این است که اعیان با وجودِ ثبوتشان در علمِ حق، از ازل بوده و اینطور نیست که تثبیت اعیان، در علمِ حقّ خلقی و جعلی باشد، بلکه در ذاتِ حقّ موجود بوده‌اند. مقصودشان از اصطلاح «ازلی‌العدم» نفی مطلق آنها نیست، بلکه سلبِ وجود خارجی آنها است، آن هم به طور مستقلّ و گرنه به نحو تبعی از ازل با وجودِ حقّ تعالی، موجود بوده‌اند. بدیهی است که اگر آنها در ازل، دارای وجود خارجی مستقلّ باشند، تعدّد ذوات و موجودات ازلی بی‌نهایت، در خارج لازم است، که محال است.^۱

عرفانِ ابن عربی، عرفانِ تجلّی و جهان‌بینی وی، جهان‌بینی تجلّی الهی است، که در نظر وی، اگر حق تعالی در حالتِ مطلق بودن، می‌ماند و متجلّی نمی‌شد، اعیان ثابت ظهور نمی‌یافت و در نتیجه، عالم، موجود نمی‌گشت، خلاصه، تجلّی حقّ باعث ظهورِ اعیان، در علم و وجودِ احکام آنها در خارج

۱. از ابتدای عنوان تا اینجا مستفاد از کتاب «محبی‌الدین بن عربی چهرهٔ برجستهٔ عرفان اسلامی»، دکتر محسن

است. هر عینی از اعیان موجود در خارج، دارای دو اعتبار است:

۱- تجلی حق در علم و وجود احکام آن در خارج که جنبه اول اعیان ثابت است که جهت حقیقت آن گفته می شود.

۲- از جهت تعیین و تشخیص، در قرآن آیه ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾^۱ در بردارنده این دو اعتبار است. ﴿مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ را اعتبار اول و تجلی شهودی گویند و آن صدور و ظهور حق در صور مظاهر ممکنات است، و اینکه خداوند در آن حدیث فرموده است: «فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ»، اشاره به این جنبه از عین حق دارد. به اعتبار دوم، مستفاد است از این قسمت از آیه که «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ» می باشد. از این جنبه است که موجودات خلق و ممکن می شوند و اسناد نقص و نقایص به موجودات عالم امکان از این حیث است.

از ره صورت نماید غیر، دوست چون نظر کردی به معنی، جمله اوست
زان یکی «مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ» شنو جز پی «مَا عِنْدَهُ بَاقٍ» مرو
کوزه چون بشکست، می گویی سفال چون سفالش خاک شد بنگر تو حال^۲

در صورت عدم تجلی حق و عدم ظهور و سریان او به اشیاء، یعنی در صورت غیب او، جهان تمام معنای خود را از دست می داد.

* فیض اقدس و فیض مقدس (اقسام تجلی حق) به نظر ابن عربی - چنانچه پیش از این گفتیم - تجلی حق بر دو گونه است: اول، «تجلی علمی غیبی»، که «تجلی ذاتی حُبّی» نیز خوانده شده و به «فیض اقدس» تعبیر گشته است. آن عبارتست از ظهور حق، در صورت اعیان ثابت در «حضرت علم». دوم، «تجلی شهودی و جودی» که «فیض مقدس» نامیده شده و در این تجلی، حق به احکام و

۱. النحل، آیه ۹۶.

۲. به نقل از شرح گلشن راز، پیشین، ص ۱۰.

آثارِ اعیانِ ثابت، ظاهر می‌شود، و در نتیجه، این عالمِ خارج پدیدار می‌گردد. تجلی دوم، مترتب بر تجلی اول و مظهر کمالاتی است، که با تجلی اول، در قابلیت و استعداد اعیان، مطابق است. به بیان دیگر، این که حق تعالی، نخست به تجلی ذاتی و به حسب «فیض اقدس» به صورت استعدادات و قابلیتات تجلی یافت و خود را در مرتبه علم به رنگِ اعیان نمایان ساخت و به این ترتیب از «حضرت احدیت» به «حضرت واحدیت» نزول فرمود، پس از آن، به حسب «فیض مقدس» به احکام و آثارِ اعیان، برابر استعدادات و قابلیتات آنها، هستی بخشید و این عالم را پدید آورد؛ پس، هم قابل از فیض اوست، «فیض اقدس» و هم مقبول از فیض اوست، «فیض مقدس».

بنابراین، فیض اقدس، «تجلی ذاتی حق» است که باعث ظهورِ اعیانِ ثابت است و فیض مقدس، «تجلی وجودی» اوست که باعث وجودِ احکام و آثارِ اعیان است؛ خلاصه، وجودِ عالم، اثر تجلی حق و از برکتِ فیض اوست.^۱

ذکر این نکته ضروری است که هستی و وجود خدای تعالی، پیداتر از همه هستی‌هاست، زیرا که او به خود پیدااست، و هیچگاه، بحث تجلی به این هدف نیست که در صدد باشد، هستی حق را با تجلیات، توجیه نماید. «حق» هستی مطلق و محض است. «حق» از لحاظ ریشه لغوی، با «هست» فارسی، مشترک لفظی و معنوی است. همین اشتراک در زبانهای دیگر نیز وجود دارد. به هر حال، وقتی می‌گوییم، چیزی حق است یا حقیقت دارد، به یک معنا می‌خواهیم بگوییم «وجود» دارد. وقتی می‌گوییم که در هر حادثه تاریخی سعی می‌کنیم «حقیقت» را ببینیم، مقصد اعلائی ما اینست که در هر حادثه تاریخی، بتوانیم حق (خدا) را ببینیم. حضرت علی علیه السلام می‌فرماید: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا قَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ بَعْدَهُ وَ مَعَهُ».

۱. به نقل از «محبی الدین بن عربی...»، اثر دکتر محسن جهانگیری، پیشین، صص ۲۷۲ و ۲۷۳.

رؤیت هر حقیقتی و یا رؤیت حقیقی هر چیزی، در والاترین مرتبه‌اش، به رؤیت اسمی از اسماء الهی می‌انجامد. البتّه بایستی توضیح داد که از نظرگاه دینی، عمل و علم و معرفت و ایمان و به طور کلی هر چیزی، دارای مراتب است. بدین معنا، رؤیت حقیقت ساده و ظاهری هر واقعه را می‌توانیم اولین گام در راه خداشناسی دینی تلقی کنیم. به طوری که انسان، هرگاه به هر چیز نگاه کند، خدا را در آن رؤیت می‌نگرد، البتّه، رؤیت خداوند، به این معنا نیست که انسان بتواند ذات خدا را ببیند بلکه به اصطلاح حکمت اسلامی، رؤیت، رؤیت نشانه‌ای از نشانه‌های خداوند است. لابد می‌دانیم که در قاموس حکمت متعالی اسلامی، هر شیئی یا امری را به عنوان «نشانه خداوند»، «آیه» یا «اسم» یا «جلوه الهی» می‌گویند. همه چیز اسم خداوند است، امّا نه به این معنا که همه چیز در یک سطح باشد، بلکه اسماء الهی مراتب و درجات دارند. گیاه، اسمی است، بالاتر از جماد و حیوان اسمی است بالاتر از گیاه و «انسان» نیز به عنوان یک اسم، بالاتر از حیوان قرار دارد. باز در ذیل هریک از اسماء، مراتبی وجود دارد، چنانکه در دایره حیوان، اسب، در مرتبه‌ای فراتر از حلزون است و همینطور در میان انسان‌ها، افراد و گروه‌ها، به نسبت تقوایی که دارند. در مرتبه‌ای بالاتر از قرب به حق، قرار دارند. نشانه بزرگی خدا، کسی است که در جریان یک زندگی ممتد و پُر حادثه، در نظر و عمل، هیچ نقطه سیاه و تاریکی، نداشته باشد و آیینه صافی باشد که نور فراوان حق را در خود متجلی کند و مشعل هدایت گردد. امّا دیگران نیز هر کدام، در مرتبه خودشان، آیه و اسمی از اسماء الهی هستند. چنانکه مثلاً «سلطان» نشانه قهر و غضب و سخط الهی است. به هر حال، انسان به هر چیز که می‌نگرد، بایستی تجلی اسمی از اسماء الهی را در آنجا ببیند؛ در یک حادثه، خشم الهی و در یک حادثه جود الهی، متجلی گشته است و این هر دو، ما را به ساحت مقدس «الله» رهنمون می‌شود.

همه اشیاء، بی هستی حق، عدم محض است. پیدایش همه هستی‌ها بدوست. ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَ الْاَرْضِ﴾.^۱ حق، مبدأ ادراک همه هستی است.

✽ **مراتب ششگانه وجود:** «در وجود، چیزی جز، عین وجود حق و حقیقت مطلق حق، وجود ندارد، لکن این حقیقت واحد مراتب ظهور بی نهایت در تعین و تشخص دارد. اما کلیات این مراتب، پنج تا است. دو تای آنها به حق، سبحانه، منسوب است و سه تای دیگر به عالم هستی و یک مرتبه دیگر - ششمین مرتبه است - هست که جامع همه آنها است:

- مرتبه اول: «غیب مغیب» است. به آن، «غیبت اول» و «تعین اول» نیز می‌گویند.

- مرتبه دوم: «غیب ثانی» است که به آن «تعین ثانی» نیز می‌گویند. این مرتبه، مرتبه «اعیان ثابته» است، در علم خداوند.

- مرتبه سوم: مرتبه «ارواح» است و این مرتبه، مرتبه ظهور حقایق مجرد هستی است، به طوری که، ارواح، در این مرتبه، اعیان خود را درک می‌کنند و حقایق خود را تمیز می‌دهند.

- مرتبه چهارم: مرتبه «عالم مثال» است و این، مرتبه وجود است، که قابل تجزیه و تبعیض نباشد.

- مرتبه پنجم: مرتبه عالم اجسام است این مرتبه، مرتبه وجود اشیاء مرکب است که قابل تجزیه و تبعیض هستند. و این مرتبه را «مرتبه حس» و «عالم شهادت» نام‌گذاری کرده‌اند.

- مرتبه ششم: مرتبه جامع همه مراتب است و آن «حقیقت انسان کامل» است، زیرا به حکم برزخیتی که دارد، «جامع جمیع» است.

✽ گاهی مرتبه اول و دوم را یک مرتبه، به حساب می‌آورند و مجموع مراتب

را «حضرات خمس» گویند.

«اول را «حضرت و مرتبه غیب و معانی» گویند و آن «حضرت ذات» است.
- دوم را «مرتبه شهادت و حس» خوانند که مقابل مرتبه اول است و آن از
«حضرت عرش رحمانی است تا به عالم خاک» و آنچه در این میان است از صور
اجناس و انواع و اشیاء عالم.

- سوم را که بعد از مرتبه غیب است، متنازلاً، «مرتبه ارواح» گویند.
- چهارم را که مرتبه بعدی عالم حس است، متصاعداً، «عالم مثال و خیال
منفصل» گویند.

- پنجم که جامع ایشان است، تفصیلاً، حقیقت عالم است و اجمالاً صورت
عنصری انسانی.^۱

بعد از ذکر کوتاهی از حقیقت هستی و وجود حق تعالی و مراتب شش گانه
وجود و حضرات خمس، ضرورت دارد، به دنباله بحث، ذیل عنوان (فیض
اقدس و فیض مقدس و اقسام تجلی) بپردازیم:

عبارت فصوص الحکم که می گوید: «إِنَّ لِلَّهِ تَجَلِّيَيْنِ: تجلی غیب و تجلی شهادة...»
ناظر به اینست که «تجلی ذاتی غیبی»، استعداد ازلی می بخشد، که ذات حق با
این تجلی در عالم غیب به صور اعیان و احوال آنها، ظاهر می شود و غیب
مطلق، حقیقت مطلق و هویت مطلق که حق با آنها از خود، تعبیر می نماید،
همین ذات متجلی در صور اعیان است. اما «تجلی شهادت»، تجلی حق است،
در عالم شهادت که در اثر آن، اشیاء را برابر استعدادشان، ایجاد می نماید.^۲

پیش از این گفته شد که اعیان ثابته، «ازلی العدم» هستند، یعنی در علم حق،
ثبوت دارند، به تعبیر دیگر اشیاء به وجود علم الهی در ازل موجودند و تا به ابد

۱. نقد النصوص، پیشین، پیشگفتار، سید جلال الدین آشتیانی، صص: ۳، ۳۱ و ۳۲.

۲. کتاب «محبی الدین بن عربی...» پیشین، ص ۲۷۳.

مقدمه مترجم * ۶۱

نیز موجود خواهند بود. اگر کسی بگوید، به فرض آنکه اشیاء پیش از وجود، معدومند، پس چگونه به اشکال و قبول امر و انقیاد، متّصف می‌شوند؟ و اگر خواسته باشیم این معانی حاصل شود، باید وجود را برای اعیان فرض کنیم. در جواب، باید گفت که اشیاء موجودند به وجود علم الهی، ازلاً و ابداً. یعنی علاوه بر اینکه، اعیان از ازل خلق و جعل نشده و به وجود خارجی متّصف نشده، تا ابداً آباد هم، در حال عدم ثابت، و در مرتبه اختفاء باقی خواهند بود و تنها از «ثبوت» یعنی وجود علمی، برخوردار خواهند بود. و آنچه در خارج، ظاهر و در عالم، عین موجود ممکن است، احکام و آثار آنهاست، نه خود آنها.

اعیان، به حضيض عین ناکرده نزول حاشا که بود به جعل جاعل مجعول
چون جعل بود افاضه نور وجود توصیف عدم به آن نباشد معقول^۱

جامی، در «نقدالنصوص» که شرح «نقش الفصوص» ابن عربی است، در این باره تصریح کرده است که آنچه، ظاهر است از ممکنات، احکام و آثار اعیان ثابته است، نه خود اعیان:

«اگر وجود حق را مرآت اعتبار کنی، ظاهر در وی، احکام و آثار اعیان است، نه اعیان بذواتها، فَإِنَّهَا مَا شَمَّتْ رَائِحَةُ الْوُجُودِ، و نه وجود مِنْ حَيْثُ هُوَ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْمِرْآةِ. و اگر اعیان را مرآت تصور کنی، ظاهر در وی، اسماء و صفات و شؤون و تجلیات وجود است... پس وجود حقیقی و اعیان ثابته، هر دو ازلاً و ابداً، در مرحله بطون‌اند، و ظاهر یا احکام و آثار اعیان‌اند و یا اسماء و صفات و شؤون و تجلیات وجود حق سبحانه و تعالی.

۱. جامی، به نقل از کتاب «محبی الدین بن عربی...» ص ۲۷۴.

ممکن ز تنگنایِ عدم ناکشیده رخت واجب به جلوه‌گاهِ عیان نانهاده گام
در حیرتم که این همه نقش غریب چیست؟ بر لوحِ صورت آمده، مشهودِ خاص و عام
هریک نهفته، لیک ز مرآت آن دگر برداشته ز جلوه احکام خویش کام
باده نهان و جام نهان و آمده پدید در جام، عکسِ باده و در باده رنگ جام^۱

و باز همو، در «لوايح» لایحه بیست و یکم، گوید: «حقیقتِ هر شیء تعین
وجود است در حضرتِ علم، به اعتبارِ شانی که آن شیء مظهرِ اوست، یا خود
وجودِ متعین به همان شأن در همان حضرت. و اشیاء موجوده، عبارتند از: تعینات
وجود، به اعتبارِ انصباعِ ظاهرِ وجود، به آثار و احکامِ حقایقِ ایشان؛ یا خودِ وجود
متعین به همین اعتبارات، بر وجهی که حقایق، همیشه در باطنِ وجود، پنهان
باشند؛ و احکام و آثارِ ایشان در ظاهرِ وجود پیدا، زیرا که زوالِ «صور علمیه» از
باطنِ وجود محال است و الا جهل، لازم آید. ﴿تَعَالَى اللَّهُ عَن ذَٰلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾»

ماییم وجود و اعتبارات وجود در خارج و علم عارضِ ذاتِ وجود
در پردهٔ ظلمت عدم مستوریم ظاهر شده عکس ما ز مرآتِ وجود^۲

ابن عربی، ماهیات موجودات و به اصطلاح وی «اعیان ثابته» را، از ازل، در علم
حق تعالی، نه در عین و خارج، ثابت، یعنی موجود می‌داند، یعنی همانطور که
افکارِ ما، در عقول و اذهانِ ما، موجود است و وجودی مستقل از آنها و زاید بر
وجود آنها، ندارد، اعیان هم در علمِ حق، موجود است و وجودشان وابسته به
وجودِ او و بلکه به اعتباری، عینِ اوست، پس مقصودِ او از ثبوتِ اعیان، ثبوت
خارجی آنها نیست، بلکه وجود علمی آنها در علمِ حق تعالی است که بر وجودِ

۱. نقد النصوص، ص ۴۸.

۲. لوايح جامی، به کوشش محمدحسین تسبیحی، صص ۴۱ و ۴۲.

خارجی آنها سابق است؛ بنابراین، ثبوت، در اعیان ثابت، نوعی از وجود است. اعیان ثابت مستقل نیست، بلکه وابسته به وجود حق و به وجهی عین اوست. و واسطه بین وجود و نفی نیست، بلکه نوعی از وجود، یعنی وجود علمی است. همانطور که گفتیم احکام و آثار اعیان ثابت در خارج ظهور و وجود می یابد نه خود آنها.

✽ چگونگی ظهور احکام و آثار اعیان ثابت در خارج: از منظر ابن عربی و پیروانش، ظهور احکام و آثار اعیان ثابت به دو اعتبار مورد توجه قرار می گیرد: یا وجود حق آینه است، که احکام و آثار اعیان ثابت، در آن ظاهر شده است و یا اعیان ثابت، آینه است، که اسماء و صفات و شؤون و تجلیات حق، یا وجودی که به اقتضای آنها تعین یافته است، در آن ظاهر گشته است.

شیخ شبستری در گلشن راز گوید:

عدم، آئینه هستی است مطلق کز او پیداست، عکس تابش حق

همچنانکه دیده ظاهر، طاقت رؤیت و ادراک خورشید از جهت غلبه نور ندارد، هستی مطلق که نور مطلق است، اگر در مقابل او، چیزی نباشد به هیچوجه قابل درک و رؤیت نیست.

اعیان همه آئینه و حق جلوه گر است با نور حق آئینه و اعیان صور است
در چشم محقق که حدید البصر است هریک زین دو آئینه، آن دیگر است^۱

به هر دو اعتبار، به دلیل اینکه، خود اعیان و وجود حقیقی، ازلاً و ابداً، در علم حق ثبوت دارند، و نموده نمی گردند آنچه نموده می گردد، به اعتبار اول، احکام و آثار اعیان ثابت است و به اعتبار دوم، اسماء و شؤون و تجلیات حق است و به

عبارت دیگر، وجود متعیّن است که نموده می‌شود، پس به هر صورت، وجود ممکنات، در خارج عبارت می‌شود از تعین و تمیّز وجود حقیقی، در مرتبه‌ای از مراتب ظهور؛ همانطور که به اعتبار «تجلّی ذاتی» مبدأ ظهور اعیان در علم حقّ است و به اعتبار «تجلّی اسمایی» نیز، مبدأ پیدایش آثار و وجود احکام آنها در خارج است و میان این مبدأ و این مقصد، نسبتی، بلکه مقارنه‌ای موجود است، اما این مقارنه، نه از نوع مقارنه عرض به عرض است، نه از نوع مقارنه عرض به جوهر و نه از نوع مقارنه جوهر به جوهر، بلکه از نوع مقارنه مبدأ است به ذی‌المبدأ.

ممکن است این سؤال، پیش آید، که با پذیرش این اصل حقیقی و یقینی که وجود حقّ یک حقیقت است، پس چگونه، این همه، آثار متضادّ و متباین، در یک زمان به صورت همه ظاهر می‌شود و در یک آن، با همه، مقارن می‌گردد؟

در پاسخ به این پرسش، ابن عربی و پیروانش، برای تقریب این نکته باریک و ژرف عرفانی به اذهان و عقول مردم عادی، به ذکر و ایراد امثالی محسوس پرداخته‌اند که مثل‌های زیر، از آن جمله است.^۱

❖ مثال تابش نور بر آینه‌ها: هنگامی که آینه‌ها با رنگها و اندازه‌ها در برابر آفتاب واقع می‌شود، نور آفتاب بر آنها می‌تابد و به رنگهای گوناگون در می‌آید و به دیواری می‌افتد و با همه آن خصوصیات مختلف، در آن دیوار نمایان می‌گردد. با اینکه نور آفتاب، در حدّ ذات خود، از جمیع آن خصوصیات عاری و خالی است، با وجود این، تمام آن الوان و مقادیر و اوضاع، به سبب آن نور، ظهور می‌یابد، نه غیر آن.

پس ظهور آثار مختلف از شیء واحد، که واجد قابلیت‌های متعدّد می‌باشد و نیز مقارنه با آنها، جایز و بلکه واقع است، که گفته‌اند:

۱. امثال مذکوره کلاً از کتاب «محبی الدّین بن عربی...» نگاشته دکتر محسن جهانگیری، مقتبس است.

آفتابی در هزاران آبگینه تافته پس به رنگِ هریکی، تابِ عیان انداخته
جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف اختلافی در میان این و آن انداخته^۱

و یا جامی در «اشعة اللمعات» گوید:

اعیان، همه شیشه‌های گوناگون بود کافتاد بر آن پرتو خورشید وجود
هر شیشه که سرخ بود، یا زرد و کبود خورشید در آن هم به همان شکل نمود^۲

در این تمثیل، آینه‌ها، همان اعیان ثابت‌هستند که گفته شد «صُورِ علمی» حق است. رنگها و وضعیّت هر آینه و سایر خصوصیات آنها به منزله آثار و احکام آن اعیان است که قبلاً درباره آن توضیح داده شد. هریکی از آن اعیان، آثار و احکامی خاص دارند که دیگری آن را ندارد. همانطور که آن آینه‌ها، هریکی، رنگی، وضعی و شکل و اندازه‌ای مخصوص به خود دارد که دیگری آن را ندارد و مَبْدِئِیّت وجود حق تعالی، نسبت به آثار و احکام اعیان ثابت‌ه در خارج، مانند تابش نور آفتاب بر آن آینه‌ها و دیواری که پشت آینه‌ها فرض شده است، به مثابه عالم خارج است، که مقابل ذهن است و نوری که به رنگها و شکلهای آن آینه‌ها درآمده، یعنی انوار مختلف محسوس، بمنزله موجودات مختلف خارجی است. دو نتیجه از مثال و گفتار مذکور می‌توان گرفت:

اول اینکه هریک از موجودات خارجی، در واقع دو چیز است؛ یکی، اثرِ عینِ ثابت و یا ماهیّت و دیگری، مبدأ مُقارِنِ آن، بنابراین موجودات خارجی، دو جهت دارد؛ یکی جهتِ خَلْقِیّت و امکان و عبودیت، که جهت ماهیّت است و آن را «فَرْق» گویند و هرکس که این جهت را، عین باری تعالی، بداند، کافر باشد، زیرا

۱. «اللمعات»، عراقی، بضمیمه دیوان عراقی، لمعه یازدهم، ص ۳۹۶.

۲. اشعة اللمعات، جامی، ص ۸۶.

این، امکان صرف و عبودیت محض است و دیگری، جهت مبدئیت، که جهت حقیقت وُجوب و ربوبیت است و آن را «جمع» گویند.

دوم، نوری که بر دیوار افتاده و به رنگهای گوناگون ظاهر شده، موجود خارجی است، نه غیر آن و آنچه وقوعش بر دیوار مذکور، محقق است، فقط نور است و رنگهایی که در وی، روی نموده است، «معدوم موجود نما» و «موهوم محقق الفناء» است، «نوریت» جهت جمع است و «لونیت» جهت فرق است و موجود خارجی، میان این دو، «جامع» و در معنی، میان وجوب و امکان، واسطه و برزخ است، پس نه واجب، ممکن می شود و نه ممکن، واجب می گردد. عوام، میان «نور» و «لَوْن» و «ماهیت» و «مبدأ» فرق نمی گذارند و آنها را یکی، می پندارند، اما، عارفان، «نور» را نور و «لَوْن» را لون، «ماهیت» را ماهیت و «مبدأ» را مبدأ می شناسد و در نتیجه، کثرت را در احکام می بینند، نه در ذات، چون به خوبی می دانند که تکثر و تغیر در احکام، در وحدت ذات اثر نمی گذارد. زیرا، ذات حق متعالی و اجل از تکثر و تغیر می باشد اگرچه به نظر متکثر و متغیر می نماید، همانطور که نور، در حقیقت به رنگهای آینه متلون نمی باشد، ولو در ظاهر چنین می نماید.

«فخرالدین عراقی» در «لمعه پنجم» از «لمعات» در این باره گوید: «محبوب در هر آینه، هر لحظه رویی دیگر نماید و هر دم به صورتی دیگر برآید، زیرا که صورت، به حکم آینه، هر دم دیگرگون می شود و آینه، به حکم اختلاف صورت، هر نفس به حسب احوال، دگرگون می گردد و بر یک قرار نمی ماند.

در هر آینه روی دیگرگون	می نماید، جمال او هر دم
گه برآید به کسوتِ حوّا	گه درآید به صورتِ آدم

از اینجاست که هرگز در یک صورت، دوبار، روی ننماید و در دو آینه به یک صورت پیدا نیاید. ابوطالب مکی، رحمة الله علیه می فرماید که: «لَا يَتَجَلَّى فِي صُورَةٍ

مَرَّتَيْنِ وَلَا يَتَجَلَّىٰ فِي صُورَةِ اثْنَيْنِ».

چون جمالش صد هزاران روی داشت بود در هر ذره دیداری دگر
لاجرم، هر ذره را بنمود باز از جمالِ خویش رخساری دگر
چون یکی است اصلِ عدد، از بهر آنک تا بود هر دم، گرفتاری دگر^۱

※ مثالِ جام و شراب: به سبب کمالِ شفافیتِ جام و لطافتِ شراب، جام و شراب، هر دو، در چشم یک چیز می‌نماید، در صورتی که عقل می‌داند که دو چیز است. ظاهراً ابن عربی، ابیات زیر را در این خصوص آورده است:

رَقَّ الزُّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلَ الْأَمْرُ
فَكُنَّا خَمْرًا وَلَا قَدَحٌ وَ كُنَّا قَدَحًا وَلَا خَمْرًا^۲

باز «عراقی» در «لمعات»، «لمعه دوم» ابیاتی در این خصوص سروده است:

از صفای می و لطافتِ جام در هر آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گویی می یا مُدام است و نیست گویی جام
تا هوا رنگِ آفتاب گرفت رخت برداشت از میانه ظلام
روز و شب با هم، آشتی کردند کارِ عالم، از آن گرفت نظام^۳

جام، به مثابه ماهیت و حکم و اثرِ عینِ ثابته؛ شراب، مانند مبدأ و جمع هر دو به منزلهٔ موجودِ خارجی است. همانطور که شراب صافی و لطیف در ظروف و جامهای شفاف، به ظاهر و به رنگ و شکل آنها، که اغلب متضاد و متباین است در

۱. «لمعات عراقی» به ضمیمه دیوان، لمعه پنجم، صص ۳۸۸ و ۳۸۹.

۲. این دو بیت در «کتاب التجلیات» ابن عربی، ذیل عنوان «تجلی خلوص المحبه»، تجلی شماره ۷۸، آمده است.

۳. «لمعات عراقی»، ص ۳۸۶.

می آید - در صورتی که در واقع به رنگ هیچ یک، در نیامده و شکل هیچ یک را نپذیرفته است - حقیقت وجود حق هم که به صورت آثار و احکام اعیان ظاهر شده، این چنین می باشد، که با تغیر و تکثر آنها، تغیر نمی یابد و با وجود ظهورش در آن احکام و آثار متباین و متغیر و متکثر، وحدتش پایدار می ماند. ثانیاً موجود خارجی را که جامع میان ماهیت، یا حکم عین و مبدأ وجود است، اگر به جهت اشتمالش بر مبدأ، عین بدانیم، بعید نمی نماید و اگر از حیث اشتمالش بر ماهیت، غیر عین بدانیم باز دور نمی باشد؛ بنابراین، آن به اعتباری، نه عین است، نه غیر؛ و به اعتباری، هم عین است و هم غیر؛ به بیان دیگر، نه حق است و نه خلق، هم حق است و هم خلق. خلاصه اینکه می توان موجود خارجی را به اعتبار نقص، خلق نامید و یا به اعتبار صفات کمال، حق دانست و به اعتبار جمع بین آنها، خلق خواند و نیز می توان آن را نه حق دانست. از جمیع وجوه و نه خلق خواند از تمام جهات، یا می توان قائل به حیرت شد و به عجز و ناتوانی اقرار نمود که: «العجز عن درک الادراک ادراک». ابن عربی در فصوص الحکم گوید: «قُلْتُ فِي الْكَوْنِ مَا شِئْتُ، إِنَّ شِئْتُ قُلْتُ هُوَ الْحَقُّ وَإِنْ شِئْتُ قُلْتُ هُوَ الْخَلْقُ وَإِنْ شِئْتُ قُلْتُ هُوَ الْحَقُّ الْخَلْقُ وَإِنْ شِئْتُ قُلْتُ لَأَحَقَّ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَلَا خَلْقٍ مِنْ كُلِّ وَجْهِ وَإِنْ شِئْتُ قُلْتُ بِالْخَيْرَةِ فِي ذَلِكَ»^۱.

* مثال ظهور چهره در آینه ها: چهره ای در آینه های متعدد که در کوچکی و بزرگی، پهنا و درازا، کجی و راستی، مختلف است، روی می نماید، آن آینه ها هر یک به اندازه استعداد و متناسب با کمیت و کیفیت و خصوصیت خود، آن چهره را می نمایند، پس آن چهره، به حسب تعدد و اختلاف آینه ها به گونه های متعدد، مختلف نموده می گردد، که اگر آینه دایره ای باشد، آن گرد؛ اگر مستطیل باشد، مستطیل و اگر بزرگ، بزرگ و اگر کوچک باشد، کوچک و...

۱. فصوص الحکم، فص هودی، ص ۱۱۲، به نقل از «محبی الدین عربی...»، ص ۲۸۲.

معشوقه یکی است، لیک بنهاد به پیش از بهر نظاره، صد هزار آینه پیش در هریک از آن آینه‌ها بنموده بر قدر صقالت و صفا، صورت خویش

اما با وجود این روشن است که در حد ذات خود، یکی بیش نیست و به گونه‌ای واحد است. آینه‌های گوناگون، مانند احکام و آثار متنوع اعیان ثابت و چهره‌ای که در آن آینه‌ها نموده می‌گردد، به مثابه مبدأ وجود است، که با اینکه واحد است به وحدت حقیقی، به حسب تعدد و تنوع مزایای آثار اعیان ثابت، متعدد و متنوع می‌نماید، در صورتی که در واقع واحد است و در وحدتش، ثابت.

صور گوناگونی که از این چهره در آینه‌ها، نموده می‌گردد، نسبت به آن، به منزله سایه‌ها و عکس‌ها است، می‌توان گفت، آن چهره، هم، در آینه است و هم نیست، هم عین آن است و هم غیر آن، نه عین آن است و نه غیر آن. شیخ محمود شبستری در گلشن راز گوید:

بنه آینه‌ای اندر برابر در او بنگر، بین آن شخص دیگر
یکی ره باز بین تا چیست آن عکس نه این است و نه آن پس کیست آن عکس
چو من هستم به ذات خود معین ندانم تا چه باشد، سایه من^۱

اشیاء خارجی هم، که در اثر ظهور مبدأ وجود، در آینه‌های اعیان پدیدار گشته است، به مثابه سایه‌ها و عکس‌های مبدأ وجود است و از وجود اصلی عاری است، لذا می‌توان گفت که مبدأ وجود هم ظاهر است و هم غیر ظاهر. به عبارت دیگر با دیدن موجودات خارجی، مبدأ وجود هم دیده می‌شود و هم دیده نمی‌شود.

* مثال ظهور دریا به صورت پدیده‌های آبی: آب دریا به صورتهای مختلف در می‌آید؛ بخار می‌شود، ابر می‌شود، به صورت باران در می‌آید، سیل می‌شود،

دوباره به دریا می‌پیوندد، بدیهی است که همان آبِ دریا است، که اشکالِ مختلف به خود می‌گیرد.

بخارها و ابرها و حباب و موجها و رودها و نهرها به مثابه موجوداتِ خارجی است، که گفته شد احکام و آثار اعیان ثابت است. که در خارج ظاهر شده است و آبِ دریا به منزله وجودِ حقّ تعالی است که به صور و اشکالِ آثارِ اعیان در خارج ظهور یافته است. شیخ مؤیدالدین جندی در این خصوص گوید:

الْبَحْرُ بَحْرٌ عَلَى مَا كَانَ فِي قَدَمٍ إِنَّ الْخَوَادِثَ أَمْوَاجٌ وَأَنْهَارٌ
لَا يَخْبِتُكَ أَشْكَالٌ تَشَاكُلُهَا عَمَّنْ تَشَكَّلَ فِيهَا فَهِيَ اسْتَارٌ

در «نقدالنصوص» جامی، ابیات زیر آمده است:

موجهایی که بحر هستی راست جمله مر آب را حباب بُود
گرچه آب و حباب باشد دو در حقیقت، حباب، آب بود
پس از این روی هستی اشیاء راست چون هستی سراب بود^۱

همانطور که بسیاری و گوناگونی پدیده‌های آبی، دریا را متکثر نمی‌گرداند و به وحدتِ ذاتی دریا آسیبی نمی‌رساند، کثرت و تنوع موجوداتِ خارجی هم به وحدتِ وجودِ حق تعالی، که مبدأ وجودی آنها است، زیانی نمی‌رساند و او که واحدِ حقیقی است، با ظهورش به صورِ گوناگون موجودات، همچنان وحدتش را حفظ می‌نماید و اگرچه به سبب احتجاب آن به کثرت، کثرت می‌نماید.

بحریست وجود، جاودان موج‌زنان زان بحر ندید غیر موج اهلِ جهان
از باطنِ بحر، موج بین گشته عیان بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان

مقدمه مترجم * ۷۱

جامی در «لوايح» (لايحه بيست و پنجم) می‌گوید: «عظیم‌ترین حجابی و کثیف‌ترین نقابی، جمالِ وحدتِ حقیقی را، تقیداتی است و تعدداتی است که در ظاهر وجود، واقع شده است، به واسطهٔ تلبس آن به احکام و آثارِ اعیانِ ثابته در حضرتِ علم، که باطنِ وجود است، و محجوبان را چنان می‌نماید که اعیانِ موجود شده در خارج، و حال آنکه بویی از وجودِ خارجی به مشام ایشان نرسیده است و همیشه بر عدمیتِ خود بوده‌اند و خواهند بود؛ بدانچه موجود و مشهود است، حقیقت وجود است؛ اما به اعتبار تلبس به احکام و آثارِ اعیان، نه از حیثیتِ تجرد از آنها، زیرا که از این حیثیتِ بطون و خفا از لوازمِ اوست، پس فی الحقیقه، وجود، همچنان بر وحدتِ حقیقی خود است که از لاً بود، و ابداً خواهد بود. اما به نظرِ اغیار به سبب احتجاب به صورتِ کثرتِ احکام و آثارِ متقید و متعین در می‌آید و متعدّد و متکثر می‌نماید.»^۱

❖ مثالِ ظهور الف در صورِ حروف: الف، دو نمود، دارد: ۱- نمود شنیداری، ۲- نمود دیداری. «الف» ملفوظ و شنیداری، صوتی است ممتدّ و مطلق که به مخرج خاصی مقید نیست. «الف» مکتوب و دیداری هم امتدادی خطّی است که به شکل خاصی مقید نیست. الف لفظی و شنیداری، حقیقتِ حروف ملفوظ است. الف خطّی و دیداری هم، حقیقتِ حروف مکتوب است که به اشکالِ مختلف و به نامهای متعدّد نامیده می‌شود. بنابراین در واقع، حروفِ مختلف، همان «الف» است، که با این که خودش حرف نیست، به اشکال و ارقام متنوع حروف درآمده است، که اگر الف، از مرتبهٔ اطلاق و وحدت، به مرتبهٔ تقید و کثرت، تنزل نمی‌یافت، اشکال و صورِ حروف، ظاهر نمی‌شد. پس حروف با همهٔ اختلافشان در صور، حقیقتشان، واحد است.

موجوداتِ خارجی که گفته شد، همان احکام و آثارِ عینیِ اعیان است، به مثابهٔ

۱. «لوايح» جامی، پیشین، لایحه ۲۵، صص ۶۰ و ۶۱.

حروف است. وجودِ مطلق که مبدأ ظهور و وجودِ آنها است، به منزلهٔ «الف» است که گفته شد در ذاتِ خود مطلق و منزّه و عاری از هر قیدی است، ولی با وجودِ این مبدأ ظهورِ صور و اشکال حروف است که متقید است. همانطور که الف اگر از مرتبهٔ اطلاقش به مرتبهٔ تقید تنزل نمی‌یافت، حروف، ظاهر نمی‌شد؛ وجودِ مطلقِ حقّ هم اگر از حضرتِ اطلاق به مراتبِ تعینات، نازل نمی‌گشت، موجوداتِ خارجی ظاهر نمی‌گشت و نیز همانطور که «الف» قیومِ حروف است و تحقق و تشکّل حروف، وابسته به آن است، وجودِ حقّ تعالی هم، قیوم همهٔ موجودات است.

* مثل ظهور واحد به صورت اعداد: واحد، چون مکرّر شود، در تکرارِ اوّل «دو» پدیدار می‌شود و در تکرارِ دوم «سه» و در تکرارِ سوم «چهار» و در تکرارِ چهارم «پنج» و همینطور تا بی‌نهایت؛ و اگر عدد «یک» تکرار نشود، هیچ عددی، پیدا نمی‌شود. پس تمام اعداد از تکرار «یک» به وجود آمده، و همهٔ اعداد، نیازمند به ظهور «یک» هستند، در حالی که «یک» در مقامِ ذات از وجودِ عددهای دیگر و در ظهور به اشکال آنها، غنی و بی‌نیاز است.

آثار و احکامِ اعیانِ ثابته و موجوداتِ عینی، بمنزلهٔ اعداد؛ و وجودِ مطلقِ حقّ، در حکمِ واحد است، همانطور که اعداد، جهتِ تحققِ خود به «واحد» نیازمندند و واحد در مقامِ ذات از آنها بی‌نیاز است، آثار و احکامِ اعیان هم برای ظهور وجودشان، نیازمند به وجود و ظهورِ حق هستند، در صورتی که حقّ در مقامِ ذات از آنها، یعنی جهان و جهانیان بی‌نیاز است و نیز همانطور که احتیاجِ واحد به اعداد، جهتِ اظهارِ کمالاتش، از نقصِ واحد، در مقامِ ذات، حکایت نمی‌کند، همین‌طور احتیاجِ حق تعالی به اشیاءِ عینی، از جهتِ مزبور نشانهٔ نقص او نمی‌باشد، چون این احتیاجِ ذاتی نیست و در جایی که احتیاجِ ذاتی نباشد، حاکی از نقص نباشد و باز همین‌طور که وجودِ اعداد، مستلزمِ کمال و عدمِ آنها موجب

نقص واحد نیست، همین طور، وجود موجودات، باعث کمال و عدم آنها، موجب نقص ذات واحد نیست. و باز همان طور که کمال و نقص اعداد، راجع به خود اعداد است، نه به واحد، همین طور کمال و نقص موجودات، از ناحیه خودشان بوده، به خودشان بر می گردد، نه از ذات و حدانی حق تعالی که به صور و مراتب آنها ظاهر گشته است که ماهیت و ظرفیت آنها طلب کرده است تا حق به گونه ای خاص در آنها ظهور یابد و تجلی نماید. باز همچنان که واحد را نصف اثین، ثلث ثلاثه، ربع اربعه، خمس خمس و همینطور تا بی نهایت خوانند و این نسبت ها و اضافات را ناقص واحدیت، نمی دانند، زیرا آنها اعتبارات محض است، همین طور از غیب مطلق گرفته تا آخرین مرتبه ظهور حق یک وجود است، که به حسب اختلاف تجلیات و تعینات، مسمی به مراتب گشته است و از آنجا این تعینات اعتبارات محض است، بنابراین به احدیت ذات حق آسیبی نمی رساند.

باز همانطور که واحد، در هر مرتبه ای از مراتب اعداد، ظهور خاصی دارد و در هر یک خاصیتی و فایده ای می دهد و در نتیجه حقیقت هریک، مغایر با حقیقت دیگری می نماید ولی با وجود این، همه، تفصیلات مرتبه واحد و ظهورات آن است، زیرا چنانکه گفته شد، همان واحد است، که در این مراتب متعدد ظهور کرده و علت تزايد و منشأ پیدایش اعداد گشته است، همین طور، ذات حق در اعیان و ماهیات موجودات، برابر حالات و استعدادات آنها، که مختلف و متباین است، ظهور می یابد و در نتیجه موجودات که همان ظهورات و تجلیات حق است، با یکدیگر متباین و متغایر می نماید، ولی با وجود این، همه آنها تفصیل وجود واحد حق است.

باز همانطور که واحد را نه جزئی است و نه مثلی، همین طور ذات حق را نه جزئی باشد نه مثلی.

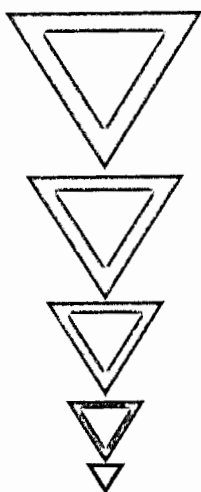
باز همانطور که بقای عدد به بقای واحد است، همین طور بقای موجودات به

بقای ذاتِ حقّ است.

باز همانطور که حصولِ واحد در اثنیّت، ثلاثه، اربعه، خمسّه و غیر آنها از حیث وجه خاصّ آن است و اما ذاتش و نیز نامش در مراتب آن اعداد، هرگز ظهور نمی‌یابد، که آنها را اثنین، ثلاثه، اربعه و... خوانند، همین طور ظهورِ حقّ در مراتب موجودات، از حیث وجه خاصّ است و ذاتِ متعال او، هرگز به مراتب موجودات تنزّل نفرماید، که اگر چنین باشد، حقایق موجودات باطل شود. پس همانطور که همه اعداد نامتناهی به واحد موجود است، مرکبات خارجی به وجود واحد حقّ موجود است و با وجود این، این کثرت، آن را از وحدتش خارج نمی‌کند و آن همچنان در واحدیتش باقی می‌ماند. در عرفان ابن عربی، مبدأ آثار و احکام، واحد حقیقی است که به هر ماهیتی جلوه خاصی دارد که به دیگری ندارد. به نظر ابن عربی، تجلّی حقّ تعالی، در آثار اعیان و ظهورشان در خارج به ترتیب تعلّق علم و به حسب استعدادات اعیان است، یعنی حق تعالی، در آثار اعیان و ظهورشان در خارج به ترتیب تعلّق علم و به حسب استعدادات اعیان است. یعنی حق تعالی، آثار و احکام اعیان را برابر با ترتیب و مطابق با حالتی، که در عالم ازلی بر آن بوده است در خارج ظاهر و موجود می‌سازد و به صُور آنها متجلّی می‌گردد.

والسلام علی من اتبع الهدی

بخش دوم



کتاب التجلیات



بسم الله الرحمن الرحيم

حمد و ثنا خدایی راست که به وساطت اندیشه^۱ والا ذکر و یادِ مجد^۲ بلند و شامخ خود، استوار سازنده عقل راسخ^۳ در عالم برازخ^۴ است. اندیشه و الایی که موضع تحقق ارتباطات وجودی بین فاعلات اسمایی و قابلات امکانی است. اندیشه و الایی که پایبند عروسان جوان [کم تجربگان] و محل ظهور و بروز انقاس و منشأ قیاس و استدلال است. و این عقل و اندیشه به نسبت وساطت و تردّد بین عالم نور و ظلمت و عالم روحانی و طبیعی و عالم غیب و شهادت، محلّ

۱ و ۲. «فکر» و «ذکر» دو وسیله از وسایل تحکیم عقل در عوالم برزخی است. با این تفاوت که «فکر»، مطالبِ مجهول را از مبادی معلوم به وسیله برهان و استدلال استخراج و معلوم می گرداند ولی «ذکر» مطالب معلوم را در گستره شهود و عمق وجدان، جلاء می دهد.

۲. مجد، کرم نفس و شرف ذات است؛ مجد، جز برای حق نیست، زیرا تنها حقّ است که شرف او «ذاتی» است ولی شرف دیگران، «فعلی» است. و «عقل» در مرتبه اول صدورش، شرفِ اتم و شهودِ مستمرّ و مجدِ والا است.

۳. «عقل راسخ» عبارت از اوّل جوهر از پروردگار، قبل از وجود است. و منظور از رسوخ عقل این است که عقل در مرکز و میانه مرتبه احدیّت جمع، که مرتبه «کمال انسانی» است، بدون میل و انعطاف به تقیّد و حرکت و سمت و جهتی رسوخ کند.

۴. برزخ: «الحاجز ما بین الشیئین» و هوّ ایضاً ما بین الدنیا و الآخرة، قبل الحشر: من وقت الموت إلى البعث» برزخ در اصطلاحات متصوّفه، عبارتست از عالم مشهود بین عالم معانی مجرّد و اجسام مادی: «خیال منفصل»، «عالم مثال».

ورود الهام و وسواس است و معراج صعود فرشته و شیطان است و منزلگاهی است که روحانیت عالم بالا در صورِ قوالبِ مادی و جنسیِ سفلی، به هنگام ترقی و کمالشان از حسیضِ مراتبِ ادنی و توقّفشان در حضرت والا، در مقابلِ اعلیٰ^۱ فرود می‌آیند.

اندیشه‌ای که متممِ حضرتِ وجود است - به جهت اینکه اندیشه و فکر از جهت ظهورش در تمامِ قابلیات و انبساط آن در موجودات، نه از جهت ذاتش، گسترده است و ظهورِ عقل، به قدرِ استعدادات وجود، در مظاهرش می‌باشد - و معدنی است که کرم و جود، بدان نسبت دارد و مخزن رموز و اسرار است، ساحلِ دریای امکان و جواز است.

آنچنانکه او می‌داند و من می‌دانم، با ستایش آشکارا و مبهم، او را ستایش می‌کنم. درود خدا از ناحیه رحمت کافّه حقّ بر «رداء مُعَلِّم»^۲ (جامه نگارین) - که پیامبر اکرم باشد - و به قدیم‌ترین در پوشنده رداء مُعَلِّم، بعد از پیامبر اکرم ﷺ و بر اولین مظهر وجود، بعد از پیامبر ﷺ، که انسان‌های کامل باشند و بر خاندانِ طاهر او، ارزانی باد.

این بیانات و سخنان در تقسیم‌بندی تجلیات که جزیی از آن در این رساله مسطور است، از منازلِ طلسم سوم،^۳ که یکی از سیزده طلسم است. خاصّ

۱. ﴿وَهُوَ بِالْأَفْقِ الْأَعْلَى﴾، سورة النجم، آیه ۶.

۲. «رداء المُعَلِّم» وصفی از اوصاف حضرت محمد ﷺ، است که انسانِ کامل است و در عُرفِ صوفیه، «رداء المعلم»، به معنی ظهور صفات حقّ است به حقّ.

۳. سیزده طلسم، همان تجلیات هستند و عبارتند از: ۱- طلسم غموض احدیت (تجلیِ اوّل)، ۲- طلسم واحدیت (فیض اقدس)، ۳- طلسم رتبه‌الالهویت (ظاهر وجود)، ۴- طلسم قلم‌التدوین (رمز عالم تفصیل) قلم اعلی، عقل اوّل، روح اعظم. ۵- طلسم لوح‌القدر (کتاب‌المبین و النفس‌الکلیّه)، ۶- طلسم سنخ طبیعت (مراد قابل تجسید که در همه اجسام ساری است، اجسامِ مادونِ فلک قمر اثیر، باد، آب، خاک)، ۷- طلسم سواد و بیاض (سواد، رمز ←

انسانهای خاص است.

شاگردِ امام جعفر صادق علیه السلام، گفت: از آقایم و مولایم، جعفر علیه السلام پرسیدم، چرا، طلسم، به این نام، نامیده شده است؟ آن حضرت جواب فرمودند: وجه تسمیه آن، در مقلوب کلمه «طلسم» نهفته است و آن «مسلط» است بر همه چیز. و ما آن را به گونه کامل، در کتاب «هیاکل» شرح داده‌ایم و باید به آن کتاب مراجعه کرد. انشاء... و آن از وحدانیت مطلقه است که هستی به آن تعلق ندارد. زیرا آن اولی است که دومی، نمی‌پذیرد و آن حضرت توحیدی که هستی به آن تعلق می‌گیرد، در «کتاب الحروف» از کتاب فتوحات مکیه که این کتاب، پاره‌ای و جزئی از آن است، ذکر شده است. لذا، باید به آنجا مراجعه کرد. انشاء الله!

بعد از ذکر نام خدا، در آغاز سخن باید بگوییم که حضرت پروردگار، سزاوار و مقتضی «تنزیه مطلق»^۱ است و منظور از تنزیه مطلق این است که حق به وسیله موجودات و مخلوقات قابل شناسایی نیست، زیرا تنزیهی که از ناحیه موجودات و مکونات نسبت به خداوند صورت می‌گیرد، به خودِ موجودات و مکونات آفریده شده، بر می‌گردد، نه به ذات متعالی حق تعالی؛ و دلیل اینکه آن گوینده،^۲ به جای «سُبْحَانَ اللَّهِ»، سُبْحانی، گفته است، همین است. منظور این گوینده از بیان

هیولی کلی است - بیاض، رمز صورت و قابلیت اولی است)، ۸- طلسم بیاض و سواد، ۹- طلسم جسم کلی (الجسم الکلی)، ۱۰- طلسم محل الاستواء (رحمت مطلقه عامه)، ۱۱- طلسم محل القدمین، ۱۲- طلسم الاطلس، ۱۳- طلسم المنازل، (کتاب التجلیات الالهیه، پیشین، صص ۱۶۶ و ۱۶۷).

۱. تنزیه، عبارتست از تعالی حق از هر چه که سزاوار جلال قدس اقدس حق نباشد و بر سه قسم است: ۱- تنزیه شرع (مبّر از شریک)، ۲- تنزیه عقل (مبّر از توصیف) ۳- تنزیه کشف (منزه از شهود) (به نقل از همان، ص: ۱۷۰).

۲. این گوینده، «بایزید بسطامی» است که در سال ۲۶۱ ه. ق، وفات یافته است. «سُبْحان ما عَظُم شأنی»، از جمله شطحیات اوست.

این مطلب، آن بوده است، که «تنزیه» را به خود برگرداند. زیرا حق، از اینکه خلق، او را تنزیه کند، به دلیل «تنزیه مطلق» بی نیاز است. لذا برای حضرت الوهیت^۱، در این تنزل، تجلیات زیادی هست، که اگر خواسته باشیم در این مجال و مقال، همه را بر شمریم، کار بر ما به درازا و اطناب، خواهد کشید، پس از میان آن همه تجلیات، باید به صد و چند تجلی یا کمی بیشتر از آن اکتفاء کنیم، آن هم، به طریق اشاره و ایجاز، نه به نحو تصریح و تطویل، زیرا، عالم هستی از جهت «فهوانیه»^۲ (خطاب حق به طریق مکافحه در عالم مثال) و کلمه حضرت^۳ - مستقیماً - تاب تحمل آن را ندارد. ولی از جهت تجلی و مشاهده، آن را تحمل می کند، ضمناً از جهت نیابت و ترجمه، تحمل آن برای عالم هستی آسانتر است.

خداوند، جلّ جلاله، رحمت شامله اش، به وسیله اسم «رحمن»، متّصف به مجد و عظمت و کرم، از ناحیه جود و کرم، بر همه ممکنات، کشیده است و اعیان و احکام و آثار جود و کرم خود را، بر ممکنات، چه خوشبخت و چه نگون بخت و چه سود برنده و چه زیانکار، آشکار ساخته است و هر فرقه ای را در راه خویش افکنده و پایان راه هر گروهی را محاسبه کرده و اندازه گرفته است.

لذا، امیدواریم، خداوند، ما را در جاده ای که پایان آن، خود او، باشد، قرار داده، ما را از تاریکی ماده و نیرنگ عارضه های نفسانی و مادی پاک سازد.

۱. «الوهیت» یا «حضرت الوهیت» تعین ثانی از تعینات حق است که به «حضرت معانی» نیز خوانده می شود.

۲. «فهوانیه»، یک اصطلاح خاص است که ابن عربی، خود آن را وضع کرده است و به معنی خطاب بی واسطه حق است با بنده یا روبرو شدن به تنهایی در عالم مثال است.

۳. «کلمه حضرت» یعنی امر الهی که در قرآن به صورت کلمه «کُن» آمده است: البقره، آیه ۱۱۸ و آل عمران، آیه ۴۸

۱- تجلی الاشارة من طریق السِرّ

در این تجلی، حقّ در منزّه‌ترین حالات و منازل محاذی، قلب، قرار می‌گیرد، به نحوی که خطاب حقّ بدون واسطه در عالم مثال، از دو جهت غیب و شهادت، بر قلب رقم می‌خورد. این تجلی آن گونه نیست که موجودیت خاصی داشته باشد و بر قلب وارد شود. در این حالت از تجلی است که قلب از حالت ﴿کتاب مکنون﴾^۱ به درآمده، به ﴿کتاب مرقوم﴾^۲ بدل می‌شود و نهایتاً در مرتبه بعدی ﴿کتاب مسطور﴾^۳ می‌شود.

صورت قلب،^۴ در این تجلی به ظاهر در عالم تمثّل به صورتِ مثلث است و کیفیت تجلی در این حال شبیه نزولِ علم حقّ است به صورتِ لب، در عالم حسّ [صورت قلب در این تجلی به صورتِ مثلث، شاید بدینگونه توجیه شود که تجلی حقّ به هنگام تنزّل از عوالم برزخ به عالم تجسّد و بالاخره به عالم حسّ متجلی می‌شود اول علم است، بعد معانی که تنزّل علم است، بعد مثال است که

۱. الواقع، آیه ۷۸.

۲. المطفّفين، آیات ۹ و ۲۵.

۳. الطور، آیه ۲.

۴. قلب و جوهی دارد. ابن عربی می‌گوید، قلب چون آینه مدوّری است که شش جهت دارد و بعضی گفته‌اند، هشت جهت دارد و خداوند در مقابل هر وجهی، حضرتی از حضرات الهی، قرار داده است: وجه اول، نگاه می‌کند به حضرت احکام از حضرات الهیه و «مجاهدت»، باعث زدودن زنگار، از این جهت از آینه قلب می‌شود. وجه دوم، به حضرت اختیار از حضرات الهیه نظر دارد و «تفویض» باعث زدودن زنگار از این جهت از آینه قلب می‌شود. وجه سوم، به حضرت ابداع از حضرات الهیه نظر دارد و «تفکر» موجب زدودن آن می‌شود. وجه چهارم، به حضرت خطاب توجّه دارد و رفع و دفع هیأت اکوان از آن باعث صفاقت آن می‌شود. وجه پنجم، به حضرت حیات نظر دارد و فناء باعث صفای آن می‌شود و وجه ششم، به حضرت مالا یقال نظر دارد و «یا اهل یثرب لا مقام لکم» صفای آن را سبب می‌شود (به نقل از پاورقی «التجلیات الالهیه»، پیشین، صص ۱۷۷ و ۱۷۸).

تجسد معانی است.^۱

یک زاویه از مثلث، مناسبت میان خدا و خلق را مرتفع می‌کند و زاویه دیگر، رفع ملابست از کشف و نظر کرده، زاویه سوم، راه سعادت به سوی نجات در فعل و قول و اعتقاد را آشکار می‌کند.

در عالم تمثّل، اضلاع آن مثلث مساوی هستند و اعتدال اضلاع، دلالت بر کمال در ابعاد می‌نماید: ضلع مُسَبَّب، ضلع سبب و ضلع مُسَبَّب.

ضلع اوّل، مناسبت معرفت بین خدا و بنده را می‌رساند و این ضلع، ضلع جریان فیض است از حقّ و سرّیان آن فیض است به عبد و از اینجا است که گفته‌اند: هر کس این موضع شهود را ملاحظه و مشاهده کند، علم خداوند را به انسانها - یعنی چگونگی تعلّق علم خدا را به انسانها - می‌شناسد و اینکه گاهی تفاوت علم را مشاهده می‌کند، به سبب تفاوت مناسبات معلوم است. شناخت و معرفت ما نسبت به حقّ فقط در محدوده درک ما است، زیرا معرفت ما جزئی است و معرفت ما جز از حیث تعین به اسم در مرتبه و مظهری حاصل نمی‌شود و درست نیست که خداوند به صورت کلی به معرفت ما تعلّق و ارتباط پیدا کند که در آن صورت احاطه جزء بر کلّ لازم می‌شود، که صحیح نیست.

ضلع دیگر، ضلع نور است و آن ضلعی است که نشان می‌دهد که هر چیزی به سوی حقّ باز می‌گردد و خدا خود، در قرآن فرموده: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ﴾^۲ و بازگشتی تحقّق نمی‌یابد، مرگ به واسطه آشکار شدن نوری که در باطن هر موجود است. این ضلع آنچه را که در این تجلّی است به تو نشان می‌دهد. پس آنچه را که در وجود تو مندرج است. بدان می‌بینی. و نیز آنچه را که از مایه‌های شادمانی است و در درج تو پنهان نگه داشته شده است، بدان می‌بینی.

۱. شاید منظور از ابعاد ثلاثه، بُعد مثالی، جسدی و حسی است.

۲. هود، آیه ۱۲۳.

و ضلع سَوَم، اموری را به تو می‌بخشد که بدان از پیش آمده‌ای مقَدَر و آنچه که بر آن از ادوار و اکوار، خود را محافظت می‌کنی و خویشتن را نگاه می‌داری، حفظ می‌کند. پس چون این مشهد را به نیکی دریافتی، خواهی دانست که تو، خود، رقیم خود هستی، زیرا وجود خود را می‌خوانی و همانا تو، خود، راه مستقیم هستی و خواهی دانست که خود سَالِک استواری هستی که در وجود خود و به سویی خود سیر و سلوک می‌کنی و خود، نقطه پایانی هستی که به سویی آن در حرکت می‌باشی و فناء و راه تو در مسیر تو می‌باشد، پس بعد از ساییده شدن و محو گردیدن و دست یافتن به حق و استوار شدن در جایگاه راستین و مقعد صدق، جز خویشتن را مبین. و در این مقام، ناتوانی از درک ادراک، خود، ادراک است و در اینجا، توحید ویژه است و سیادت و برتری منحصر به فرد دارد و آن سخن حق تعالی است که فرمود: ﴿عَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾^۱ (تو را آموخت، آنچه را که نمی‌دانستی) و از جمله چیزهایی که داخل در عموم ﴿مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾ است، شناختن حقیقی خود او (حق تعالی) است.

۲- تجلی نعوت التنزه فی قرّة العین

[در مورد تنزه، یک نظر بر این است که از صفات حق است و دیگری ندارد، و طبق نظری دیگر، تنزه مختص محلی است که پذیرای اثر تجلی است، ضمن اینکه تجلیات، نسب و مفاهیمی است که جز نسبت به مجلا و محلی که آثار آن را می‌پذیرد، تحقق نمی‌یابد. بر مبنای نظر دوم، محل و مجلای پذیرای اثر صفات تنزه قرّة العین، تجلی نعوت حق می‌شود. پس ویژگی و شأن قرّة العین در این تجلی اینست که منحصر و محدود به جهت و حد نیست. ابن عربی در کتاب التجلیات گوید: بدان که هرگاه تو از این تجلی نخستین محجوب گردی و

۱. نساء، آیه ۱۱۳.

حجاب فرو افکنده شود، دیگر توقف و اقامت خواهی کرد، در تجلی دیگر، زیرا این ترتیب و حکمی الهی است و عقل به جهت نیروی اندیشه‌اش بر آن سبقت و تقدّم ندارد، بلکه آن نوعی القاء الهی و قبول کشفی و شهودی ذوقی است که بصائر به وجود و ظهور آن شعور ندارد، زیرا بدان رسیده است، آنکه رسیده است و در آن حالت، بنده در انسانیت خود، در ذاتی مقدّس و منزّه از معانی و احکام، قرار می‌گیرد و در عالم مثال و به فیهوانیت (بی واسطه) عشق می‌ورزد، با چنان علاقه‌ای که اثر آن، بر او ظاهر می‌شود.

و بنده به هنگام تحقّق این تجلی، شهودی موسوی و تباری محمدی می‌یابد، پس پیوسته، نظرش به افق اعلی است، تا اینکه از طبقات پایین به او آواز داده می‌شود که از حصرِ نظرت به سوی افق اعلی پرهیز، که من از آن جا (افق اعلی) و از اینجا (طبقات سفلی) تو را آواز می‌دهم. پس در این موضع، کوه نفسانیت تو ویران و مندرک و جسد و جسمت بی‌هوش و بی‌حسّ می‌گردد و نفست در ردیف دیگر روندگان به مقام قرب به مشاهده و درک یقین قرار می‌گیرد و به تو از هدایا و تحف بی‌مانند، ارمغانهایی داده می‌شود. که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر دل هیچ بشری، خطور نکرده است.

سپس به منظرِ اُجلی - که صورتِ انسان متحقّق به کمالِ جمعی احدی است - در افق اعلی، در کنارِ استواء اقدس از هی، باز گردانیده می‌شوی و عالم فقر و نیاز از تنِ غریبت به نزد تو آمده، بهره خود را از ارمغانهای دوست از تو می‌طلبد. پس آنچه را که از تو می‌خواهد به اندازه شوق و عطش آنها به آنها، عطا کن و به الحاج^۱ آنها توجه مکن، زیرا اصرار و پافشاری، کاری نفسانی و نیرویی تعلیمی است. ولی به ذواتِ آنها با چشمی که حُجُب و استار آن را نمی‌پوشاند، به آنها بنگر و به اندازه آنچه که از ایشان بر تو کشف می‌گردد، بر آنها قسمت کن و هرکس ذاتش

۱. اشاره به حدیث معروف دارد: «يَتَشَبُّ ابْنُ آدَمَ وَ يُشَبُّ مَعَهُ الْجُرُؤُ وَ طَوْلُ الْأَمَلِ».

مستوی و مستقیم بود، به نسبتِ استوای ذات، بخشش آنها را زیاد گردان و نسبت به کسی بر تو تکبر و بزرگی نشان می‌دهد، نرم باش و او را از آنچه ذات او اقتضاء می‌کند، محروم مگردان؛ زیرا اگر تکبر ورزد، تکبرش عرضی است و به زودی پرده برداشته می‌شود و بادهای هواهای نفسانی را با خود می‌برند و آنچه باقی می‌ماند، دینِ خالص است و سرانجام عملی که انجام داده‌ای و آنچه را که بخشیده‌ای، می‌ستانی؛ زیرا ارزاق، چه ارزاق روحانی و چه ارزاق جسمانی، امانت‌هایی هستند، در دستِ بندگان و اگر نبخشی، ستمکار و جهول خواهی بود و بر خدا است که راه راست را نشان دهد.

۳- تجلی نعوت تنزل الغیوب علی الموقنین

بعد از این تجلی - نعوت التَّنَزُّه فی قَرَّةِ الْعَیْن - که پیش از این گذشت. تجلی دیگری برای تو حاصل می‌شود که از رهگذر آن به مآخذی دست می‌یابی که هر ولی خاص و مقرب و غیره، احوالاتِ عرفانی خود را به دست آورده است و نیز به مأخذ و منشأ شرایع حکمی و حکمی و به مأخذ سریان و جریان حق و رفع کذب از آنها می‌رسی و سپس آنچه که به استعداد تو اختصاص دارد و دیگری با تو در آن شریک نیست بر تو افکنده می‌شود.

پس در این تجلی مریض می‌شوی و می‌میری - شبیه به موتِ طبیعی - و محسوس شده، زنده می‌گرددی و مورد سؤال قرار می‌گیری و در متن جهنم طبیعت، برایت پُل صراط زده می‌شود و ترازوی ارزیابی اعمال بر بلندای معدلت، برقرار می‌شود و اعمال به صورتهای مختلفِ مردگان و زندگان - اعمالِ زنده و اعمالِ مرده - به اندازه حضور قلبی که تو در آن اعمال داشته‌ای و پروردگار را حاضر می‌دیده‌ای، حاضر گردانیده می‌شود و تو نمی‌توانی در این تجلی در آن قسمت از اعمال که مرده است، روحی بدمی، زیرا که آن، مثالِ سرای آخرت است و نامه

مخصوصِ اعمالِ به آن دستی از تو که آزاد و رها است، داده می‌شود و آنچه را که از پیش فرستاده‌ای در آن می‌بینی و شک و التباس از ذهنِ تو برداشته می‌شود و یقین برای تو حاصل می‌گردد. همانطور که خدای تعالی فرموده است: ﴿وَأَعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾^۱ و این یقین با مشاهده این چیزهایی که بر شمردیم پدید می‌آید و این قیامت صغری است که خداوند آن را چون مثال و نمونه‌ای از قیامت کبری بر تو می‌نماید و این به منظور سعادت تو و عنایت به تو است. اگر بعد از آن قیامت مذکور گمراه گردی و از کسانی باشی که: ﴿أَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾^۲ موجب شقاوتِ تُست و آن بر مبنای سخن حق تعالی است که فرموده است: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْهُمْ حَتَّىٰ بَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ﴾^۳. پس آنچه را که در آن حضور - امور لازم آن موت در این تجلی - می‌بینی، بشناس و خویش را در مقابل آنچه از لطایف غیوب و اسرار، فروهسته می‌شود، در حجاب مکن و این ابزارِ لطایف الغیوب و اسرار، پس از تحقق این معامله‌ها و پس از رجوع از این تجلی به جهان محسوس که موطنِ تکلیف است، بر تو فرو می‌بارد و خداوند آن را چون نمونه و مثالی بر تو نموده است تا آن که بعد از مرگ بالعیان، چنانکه دیده‌ای، به آنها برسی. زیرا که خداوند تو را مهلت داده و بر تو مَنّت نهاده است به اینکه تو را بازگردانیده است به موطنِ ترقی و پذیرش اعمال تا در آن هیأت مرده، روحی بدمی تا آن نفخه بر آن مرده، حله حیات بپوشاند و فردا دستت را گرفته به قرارگاه سعادت ببرد، زیرا که آن، بهترین قرارگاه و نیکوترین استراحت‌گاه است: ﴿يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَ أَحْسَنُ مَقِيلًا﴾^۴

۱. الحجر، آیه ۹۹.

۲. الجاثیه، آیه ۲۳.

۳. التوبة، آیه ۱۱۵.

۴. سوره الفرقان، آیه ۲۴.

۴- تجلی الاشارة من عين الجمع^۱ والوجود

در این تجلی، حقیقت محمدی^۲، برای تو حاضر می شود و آن حضرت را در حال گفتگو با پروردگار مشاهده می کنی، پس جانب ادب، نگاه دار و بدانچه که در آن محادثه بر آن حضرت القاء می شود، گوش فرادار، که در این حال تو به دل انگیزترین معرفت، دست می یابی، زیرا خطاب خداوند، تعالی، با محمد ﷺ مانند خطاب خداوند با تو نیست، زیرا که استعداد پذیرش او بیشتر و برتر است - زیرا او در نقطه ای از علم، علم اولین و آخرین را می داند و در هر چیزی، هر چیزی را مشاهده می کند و صدای صریح قلم اعلی و خطاب حق را می شنود - پس در حالی که در آنجا حضور و شهودداری، گوش دار زیرا که آن حضرت ربوبیت - و حضرت محادثه - است. که در آن حضرت اولیاء متمایز می گردند و در راه هدایت از جمعیتی پایین تر به جمعیتی بالاتر فرا می روند. پس کسی که بالاتر است، به سطحی درخشان تر و نزدیک تر به حضرت علیا و محلی بلندتر، نزدیک تر است؛ آنجا جایی است که، آنچه دیده می شود، قابل گفتن نیست، پس، بدان گاه که از این تجلی بازگشتی، در تجلی «انیت» از حیث حجاب قرار می گیری.

۱. جمع به نظر ابن عربی عبارتست از: «اشاره به حق بلاخلق» و جمع الجمع یعنی «استهلاك کلی در خدا» و این جمع مقابل «فرق» است.

۲. حقیقت محمدی، عبارتست از ذات حق، همراه با تعین اول و آن اسم اعظم است. - در نزد بعضی، حقیقت محمد ﷺ «عالم معانی» و حضرت «عمانیه» و «برزخ جامع» و «حضرت الکمال الاسمائی» است، بر طبق این حدیث «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي» (شماره ۲، ۳، به نقل مترجم از التجلیات الالهیه... صص ۲۰۴ و ۲۰۶).

۵- تجلی الانیّه (حجاب صورة الانسانیّه) من حیث الحجاب والستر

در این تجلی نیز، حقیقت محمد ﷺ با تو حضور و ظهور می یابد و هیچ تجلی ای نیست که برای ولّی، جز با حضور ولّی برتری، چون رسول الله ﷺ و غیر او صورت بندد، زیرا کلام حضرت باری تعالی، متوجّه ولّی اکبر است و این دیگر، شنونده می باشد و این خود، عنایت الهی، نسبت به این بنده است، پس باید که این بنده، از آن گفتگو، اسرار پنهانی و غیوبی را که نشانه های آن برای کسی که در این تجلی قرار ندارد و برای او متجلی نمی شود، بشنود و از این حضور فهمیده می شود که خداوند را بندگان است، امین، که اگر آنان را قطعه قطعه سازند که چیزی از لطایف اسرارشان که به ایشان هبه شده است، آشکار سازند، چیزی از آنها، برون تافته نمی شود و این به حکم امانت داری است که خاصّ ایشان است. و ایشان، بدان امانت داری برگزیده شده اند. چون به لزوم رازپوشی، اعتقادِ راسخ پیدا کرده و دانسته اند که این امتحانی است که بدانند، امانت دار خوبی هستند. ﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾^۱ پس چگونه ممکن است، اسرار خود را برای غیرِ اهلش فاش سازند و هرگز چنین نمی کنند، بلکه آن لطایف اسرار را، همانگونه که به آنها امر شده است، به وجود خود، می سپارند و انوار و اعلام^۲ آن لطایف، خانه آخرت را برای آنها روشن می سازد و با آن در میانِ خلاق، متمایز می گردند و مادام که در این سرا و دنیا هستند، به اخفّاء و ابریاء و امناء، معروف و در میانِ خلق ناشناخته اند به نحوی که مشاهده و عیان، ایشان را از ایمان داشتن به غیب بی نیاز کرده و از اکوان و بودنی ها، در حجابِ بودنی ها رفته اند و گامهایشان

۱. سوره الاعراف، آیه ۹۹.

۲. اعلام، جمع علم، به معنی راه، نشان، ستونهایی که در راهها ساخته و شبها بر بالای آن آتش می افروخته اند تا مسافران هدایت شوند.

در هر راهی، در مسیر و سیاقِ تحقیقِ آن راه، استوار گردیده است، پس آنان در نهان و باطن، فریادِ رس واقعی و در ظاهر، مُغاث و فریادِ طلب و فریادِ رسیده هستند. و تو اگر در این تجلی، در کنارِ آن حاضر باشی، از زمرهٔ ایشان هستی و اگر حضور نداشته باشی، سعی کن به هنگام بازگشتن به خویش خود را محافظت نمایی، زیرا تو در میدانِ دعاوی، جولان می‌کنی و اگر در آن دعاوی، بر حق و ایستاده بر قدمِ صدق باشی، بر تو لطف کند و اسراری که می‌خواهی پنهان سازی، از تو پنهان می‌ماند در حالی که تو آنها را نمی‌شناسی، پس بدانچه که دانسته و شناخته‌ای، سعید و خوشبخت، زندگی خواهی کرد و هم خوشبخت و سعادتمند، خواهی مُرد و اگر دُچارِ خذلانِ گردی و اسراری که لازم است، پنهان سازی، به تو داده شود و مقام و موقعیتِ حفظِ آن اسرار به تو، نموده نشده باشد و در نتیجه آنها را آشکار سازی و از ثنا و مُحسنه‌های امانتداری محروم مانی، جامه‌های خیانت بر تو پوشیده شود و در حقّ تو گفته شود، که چه کافر و چه نادان است! و البتّه آنچه که گفته می‌شود و به تو نسبت داده می‌شود، حقیقی و یقینی و درست است، زیرا تو در موضعی که می‌بایست ایمان به غیب داشته باشی، آشکار کرده‌ای، یعنی معاینه را در موضعِ ایمان نهاده‌ای و آنان تو را به کفر نسبت داده‌اند، پس جهل تو، همان کار تست، پس آنان به حقّ سخن گفته‌اند، در حالیکه گناهکار نیز می‌باشند.

۶- تجلی اخذ المذرکات من مَذَر کَاتِبِهَا الْکُونِیَه

در این تجلی نیز، حقیقتِ مُحَمَّدی ﷺ حضور پیدا می‌کند و آن تجلی از نام ستودهٔ اوست و این تجلی، دیدگان را از درکِ واقعیِ مُذَرکات، بسته است و در این مقام، اسمی که مؤید به تأیید الهی است و چگونگی تأثیرِ آن اسم در وجود، مشاهده می‌گردد و با این تجلی، نبوت و رسالت و ولایت، در خاتمِ نبوت و خاتمِ ولایت مُهر می‌گردد و ختم می‌شود و بر دل‌های قابلِ اعتناء مُهر زده می‌شود، و در

این تجلی بعد از شهودِ حق و زوالِ کلیتِ هستی از قلب و به حکمِ مُحکَم، هیچ وجودی و هیچ کُونی بر او وارد نمی‌شود، لکن به حکمِ خدمت و امر، احکامِ اکوان بر قلب وارد شده، سپس خارج می‌گردد.

بعد از این مقام، اگر به عشقِ دختری یا غیر او، تعلقِ خاطری پدید آید، به حکمِ طبع است، نه به جهتِ سرّ ربّانی که از حقّ ختمیت یافته و مهر شده است، که آن خانه حقّ و مقعدِ صدق است، و عشقِ پیامبران، صلوات الله علیهم، از جهتِ سرّ ربّانی است و عشقِ مطلق به جهانِ هستی نیز از جهتِ سرّ ربّانی است. اما به دلیلِ اینکه اسرار و قلوبِ عامّه ممهور به مهرِ عنایت نگردیده است و مهر و خاتمی غیر از آن مهر، نهاده شده است، اسرار و قلوبِ آنان در تاریکی و کوری است و این ظلمت و کوری به جهتِ انصرافِ وجهِ آنان است به سوی طبیعتی که آن ظلمت عظمی است.

عشق، در مخلوقات، بر مبنای اصیل آن، منقسم به دو قسمِ عالی و دانی است. اما عشقِ خداوند، یعنی عشقِ ما به خدا، از این نوع نیست، ممکن است عشقِ ما به خدا، از جهتی از قبیلِ عشقِ طبعی باشد، ولی بیشتر مردم، بین این دو نوع عشق، فرق نمی‌گذارند. عشقِ ما به خدا می‌تواند از جهتِ احساس و میلِ طبیعیِ نفس باشد و عشقِ مقدّس ما به حقّ، بر مبنای گریز از ظلمتِ طبیعت، به همان اندازه که به حقّ نسبت دارد، به خودِ ما نیز منسوب است. پس اگر عشق به حقّ تعالی، از روی میل نباشد، تمایلی بدان حاصل نمی‌شود و این تجلی، حقیقتِ این دو حکم را در عشق به تو می‌شناساند.

۷- تجلی اختلافِ الاحوال

[حقّ از نظرِ اطلاقِ ذاتی، متعیّن به صورتی که منحصر به آن باشد، نیست، بلکه حقّ در ذاتِ خویش از هر صورت و حالی و از هر حکمی که به وجهی از وجوه،

التجلیات * ۹۱

اشاره به نوعی از انواع بکند، منزّه است. اما با وجود این حقّ با هر چیزی به صورتِ همان چیز است - حقّ در مذهب ابن عربی، معانی متعدّدی دارد: از جهت اعمالِ شرعی، حقّ عبارتست از آنچه بر بنده، از جانب خداوند، واجب است. و از جهت کلامی، حقّ از اسماء الله تعالی است که در کتاب و سنت به آن پرداخته می‌شود. و از جهت امورِ غیبی و متافیزیکی، «حقّ» عبارتست از یکی از جنبه‌های وجود و آن، جانب باطن و جانب مثبت عالم وجود است که در مقابل آن، «خلق» قرار دارد.]

این تجلّی، نوعی از تجلّی است که حقّ به گونه‌ی غیر صورت ظاهری موردِ اعتقاد، متجلّی می‌شود. [توضیح اینکه، آنچه اقتضای چنین تجلّی می‌کند، این است که حقّ در هر متعیّنی، به حسبِ استعدادِ آن متعیّن، تعیّن می‌یابد] و کسی که معرفتی به مراتب تجلّیات و مواظن مختلفه آن، نداشته باشد، آن را انکار می‌کند، پس تو، آنگاه که تحوّل در صورِ اعتقادات پدید آید و پرده‌ها کنار رود، از رسوایی و فضیحت بپرهیز، زیرا وقتی که به معرفت و شناختن آنچه که منکرِ آن بوده‌ای، برگردی، به «حقیقت» اعتراف خواهی کرد و این حقیقت، همان است که منافقان را در نفاقشان و ریاکاران را در تظاهرشان و کسانِ دیگر را مدد می‌رساند.

۸- تجلّی‌الالتباس

انسان از این تجلّی، دقایق مکر و فریب و موجبات آنها را در می‌یابد و می‌فهمد که از کجا گرفتار مکر و فریب شده است و در آنها واقع شده است و پی می‌برد که آرایش انسان به صفاتی است که در آنها قرار دارد، پس باید از آنچه که او را از خدای تعالی محجوب می‌گرداند، بگریزد و به سببِ این تجلّی بوده است که آن قائل «سُبْحانی!»، گفته است و از این تجلّی است که پیامبر ﷺ فرموده اند که: «إِنَّمَا هِيَ أَعْمَالُكُمْ تُرَدُّ عَلَيْكُمْ» (این تنها اعمالتان است که به شما بازگردانیده می‌شود).

ظاهر و صورت لبس به گونه‌ای است که انسان می‌پندارد و اعتقاد پیدا می‌کند که اعمال و کردارش، خلعت و پوششی نیست که ذات او را پوشش دهد، بلکه معتقد می‌شود که عمل و کردارش امری عارضی است و [مثل لباس ظاهر] زایل می‌شود، پس هر وقت بر این مطلب وقوف یابد، و این تجلی را مشاهده کند از مکر ایمن می‌ماند و پی می‌برد که چگونه مکر کند [خیر باشد یا شر، ولی چون نسبت به سبب و چگونگی و مواقع مکر در خیر یا شر مطلع است] مکر نمی‌کند [و حتی به خود، اجازه نمی‌دهد که مکر کند] حتی در مواقعی که اقتضاء کند که مکر کند و دروغ بگوید، [او مکر و کذب را مرتکب نمی‌شود] اینکه رسول الله ﷺ فرمود: «جنگ، مکر است» یعنی در جنگ نیرنگ رواست.

[زمانی است که قصد و هدف، رفع هلاکت از نفس باشد] و یا زمانی است که می‌خواهند میان دو کس اصلاح نمایند و آشتی برقرار کنند [زمانی است که بین آن دو فتنه‌ای است که فساد را در پی دارد] و مثل فرموده حضرت ابراهیم که در برابر عزیز مصر، همسر خود، ساره، را خواهر خود می‌خواند و می‌گوید: این خواهر من است [مقصود، خواهر نسبی نیست] و چیزهایی نظیر این موارد.

پس کسانی که نسبت به مکر و کذب و نحوه استفاده مباح از آن خبیر هستند، در بیرون رفتن از این مراتبی که دروغ و مکر، روا است، راههایی را بر می‌گزینند که متّصف به صفت مکر و کذب نمی‌گردند و نسبت به مکرالله، واقف هستند و فریفته نمی‌شوند، زیرا اگر خواسته باشند، مکر به کار بگیرند، مکرشان به خودشان باز می‌گردد و این، خود، مکر خداوند با ایشان است. پس در این تجلی، نیک تأمل کن و بیندیش تا آنچه که در این تجلی، نهفته است، برایت حاصل آید.

۹- تجلی ردّ الحقایق

کسی به این تجلی متحقّق و موّین می‌شود که هدف و مقصد و مطلبی، جز حقّ،

از طریقِ هَمّتِ قلبی، نداشته باشد [چون از شُؤنِ هَمّتِ این است که مکسوب به اعمال نباشد] چه از جهت کسب و تعشّق با جمالِ مطلقِ حقّ نیز می‌توان طالبِ مطلوب شد [چون کسبِ قاصر از جمع بین شهود حقّ و حقایق است].

پس در این تجلّی، حقایق برای کسانی که، مقصودی، سیّی‌الحقّ ندارند، در بهترین و نیکوترین صورت و عمل و لطیف‌ترین مقبولیت و پذیرش، آشکار می‌شود و می‌گوید: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ» (هر آنچه جز خدا است باطل است).

و حال آنکه، آنچه جز خدا است، باطل نمی‌باشد، لیکن چیرگی مقام، بر حقایق ماسویّ، تسلّط می‌یابد [توضیح اینکه، حقایق و کثراتِ آن، در بارقه‌ها و اشعه آشکارِ جمالِ حقّ، به حدّی در حالِ کمون هستند که حتّی عقل و شهود به اینکه جوازِ معدومیت به آنها داده شود، حکم می‌دهد]، به گونه‌ای که رسول الله ﷺ بر مقتضای مقام فرموده است، صحیح‌ترین بیتی که عرب آن را سروده است، همین است که گفته است: «أَلَا كُلُّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ» [و منظور از باطل از مقالِ پیامبر، معدوم است]. و موجودات همگی گرچه جز خدایند؛ در نفسِ خود، حقّ می‌باشند و در این شکّی نیست، ولی آنچه که وجودی از «ذاتِ» خدا در خود، ندارد، در حکمِ عدم است و عدم، باطل است و این، یکی از جوهری است که، حقّ، سبحانه به عنوان یک موجود، از دیگر موجودات، ممتاز است، یعنی وجودِ او، به ذاتِ خودش می‌باشد، یعنی اینکه وجودِ او به ذاتِ خودش می‌باشد. هر چند که در حقیقت، میانِ حقّ و ماسوایِ او، اشتراکی از هیچ لحاظ و جهتی نیست، تا در نتیجه آن لحاظ و جهت، «جنسی» باشد که عامّ و فراگیرنده «اللّه» و «ماسوایِ اللّه» باشد و احتیاج به «فصلی» افتد. و این بر «حقّ» مُحال است که ذاتش مرکّب از جنس و فصل باشد.

۱۰- تجلی المعیه

از آنجا که انسان نسخه‌ای جامع^۱ برای موجودات است و در او از هر موجودی حقیقتی وجود دارد و آن حقیقت ناظر بدان موجود است و مناسبت انسان را با سایر موجودات به وجود می‌آورد و همین حقیقت است که آن موجود را بر آن فرود آورده، قوام می‌بخشد، پس هرگاه حقّ تو را بر عالمی از عوالم یا موجودی از موجودات واقف گردانید، با زبان حقیقت به آن موجود بگوی که من با کلیّات وجودم با تو هستم و جز تو، چیزی نزد من نیست و تو در این ادّعا صادق هستی و همچنین بگو، من با ذات خود با تو هستم و با عَرَض، با غیر تو، پس آن عالم یا موجود، تو را بر می‌گزیند و آنچه را که در نیروی اوست، از خواصّ و اسرار، به تو می‌بخشد و چنین کاری را با هر موجودی می‌توانی انجام بدهی، امّا احدی، مادام که در این تجلی قرار نگرفته است، توان چنین کاری را ندارد و آن «تجلی» عبارت است از «معیت حقّ تعالی با بندگانش»، همانگونه که خداوند، خود فرموده است: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ﴾^۲، پس، چون حقّ تعالی در این معیت بر تو تجلی کرد، آنگونه که برای، ذکر کردم، می‌دانی که چگونه رفتار کنی.

۱۱- تجلی المجادله

هرگاه تجلی و جلوه‌ای از اسمی از اسماء الله، برای حاصل شد - و بر مبنای حیطه آن - کشفی برای محقق گردید و آنچه از قبَلِ قِدَم ثابت در بسیط تجلی به دست می‌آید، برای تو محصّل گردید و بعد به تو گفته شد که از بسیط و گسترده این تجلی باز گرد، تو باز مگرد، و - به زبان حال و استعداد و مرتبه و مقال خود -

۱. جامعیت در انسان عادی بالقوه و در انسان کامل بالفعل است.

۲. الحديد، آیه ۴.

التجلیات ۹۵

بگو که اگر بازگشت من - از این تجلی و عطیه‌های آن به متجلی، مراد است - هیچ مقامی تهی از او نیست، پس برای چه به من گفته می‌شود که باز گردم؟ و این حضرت و محضر نیز راهی به سوی اوست.

بنابراین بگذار که من در این راه گام بردارم؛ اگر منظور از رجوع، این است که من به درک تجلی دیگر برسم، پس باید بگویم، من این موقف را - هنوز - به نیکی در نیافته‌ام و این تجلی را از حکم ذات - چنانکه ذات آن اقتضاء دارد - نشناخته‌ام، پس مراد در حضرت و بساط آن داخل گردان تا آنچه که نزد آن تجلی و در ضمیر و باطن آن تجلی است ببینم و در این هنگام است که قلبت به تجلیات دیگر منتقل و منقلب می‌شود و از بازگشت محفوظ می‌مانی.

و اگر به تو گفته شود که در این تجلی، تو ثمرات اعمال خود را به دست می‌آوری و در کاری که مقتضی چنین پاداشی است، بوده‌ای؛ بگو این سخن درست است، ولی عفو و غفار و رحیم و محسان کجا است؟ و کجا است؟
آن که گفته است:

«أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِ بِي.» و من جز گمان خیر نبرده‌ام و تو از این سخن در این مجادله، سود می‌بری.

۱۲- تجلی الفطرة

بدان که انسان در آغاز پیدایش خود، هدایت یافته بوده است و این همان فطرتی است که خداوند وی را بر آن آفریده است و همه مردمان را بر آن آفریده است و آن میثاق ذر^۱ - پیمانی است که در عالم ذر با خدا بسته است - و این هدایت

۱. «ذر»، در اصطلاح صوفیه متأخر، عبارتست از تعینات ارواح انسانی در عالم خلق بعد از بروز آنها از «امر».

«ذوالمیثاق» زمانی است که ذریه آدم در ازل پیمان می‌بستند. در قرآن آیه ۱۷۱ سوره اعراف بیانگر آنست: ﴿وَإِذْ

أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ ۖ

را برای انسان از جهت اقتضای طبیعتش، وجهی نیست که حکم به تعشق بدان کند، بلکه انسان طبعاً از آن گریزان است و ضمناً انسان، گمراهی را مالک نیست، بلکه گمراهی و غوایت در اختیار شیطان است ولی گمراهی هماهنگ با طبع انسانی است و موافق مزاج اوست و بدان عشقِ نفسانی دارد و سبب آن اینست که، انسان در اصلِ خود ربّانی است و چون ربّانی است، تحجّر و منع شدن و قید و بند را بر خود تحمّل نمی‌کند و هدایت تحجیر است، در حالی که، گمراهی، رفع تحجیر است و مایه اظهار ربوبیت انسان است و به همین جهت، کسی که خداوند او را محفوظ و مصون ندارد، سعادتِ را که ملک و مایملک اوست به شقاوتی که با طبع او هماهنگی دارد، در زمان حاضر، یعنی دارِ دنیا می‌فروشد در حالی که، سعادت نیز ملایم طبع است، اما در آینده - در آخرت - لذا (بدانچه فعلاً ملائم طبع اوست) شتاب می‌کند و به همین جهت است که خداوند در قرآن می‌فرماید: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْلِيهَا مَذْمُوماً مَذْهُوراً﴾^۱.

پس هرگاه این تجلّی (تجلّی فطرت) حاصل شد، با پایداری در آن متحقّق شو و خود را به یقین و ایمان قاطع برسان، زیرا که تو را بر فطرت و سعادت، پایدار می‌سازد.

۱۳- تجلّی السریان الوجودی

وجودِ وَحْدانی در موجودات، به صورتِ «امر» مانند جریان نور در هوا، سریان دارد و با سریان وجود در موجودات است که علل و اسباب و احکامِ فاعلی آنها نیز آشکار می‌شود و در نتیجه هر موجود، از حقیقتش که همان معلولیتِ اوست در حجاب قرار می‌گیرد و او از حقیقتِ خود و اثرپذیری و انفعالیّت و

۱. بنی اسرائیل، آیه ۱۸.

التجلیات ۹۷

معلولیّتش بی خبر شده، فخر می فروشد و اظهارِ انانیت می کند و به دلیل اختفاء انفعالیّت و معلولیّت و به سبب ظهور به رنگِ تجلّی و جودی و حدانی است که بعضی بر بعضی استکبار می ورزند.

در نتیجه حقّ که مستکبرٌ علیه است، از متکبر محتجب و مخفی خواهد شد، زیرا متکبر به جهت تکبرش بر اکفاء و به سبب معلولیّت و مُسببیّت بر حقّ کبر ورزیده است. کبریا حقّ در عالم آشکار گردیده ولی تعظیم آشکار نشده است و ظهورِ حقیقی از جانب کبریا حقّ از آن کسی است که او را کبریا حقیقی است و آن الله عظیم و علیم و عزیز است.

۱۴- تجلّی الرّحموت^۱

رحمت از عین وجود انتشار یافته است. و اعیان نیز مستقیماً از حضرت پدیدار گردیده است و اگر ظهور اعیان نمی بود، خروج ممکنات از عدم میسر نمی شد و مخلوقات از عدم و نیستی به وجود و هستی هدایت نمی شدند، امّا تعشّق و وجود را از عدم خارج کرده و «عین» او را برای کلمه حضرت که لفظ «کن» باشد، پدیدار ساخته است، بعد از آنکه ممکن ظاهر گشت، طالب رؤیتِ محبوبی شد که به خاطر او از کتمِ عدم خارج شده بود، ولی راهی بدو نیافت و در برابرش حجاب قرار گرفت (حجابهایی که لازمِ وجودِ مطلق است، برای اینکه کسی جز خودش بر کُنه او احاطه نیابد و به او نرسد).

پس ممکن جز خویشتن را ندید، و اندوهگین شد و گفت: از رؤیت و مشاهده خودم فرار می کنم و او را طلب می نمایم، چون ظهور من به چشمِ ظاهریم مرا از مشاهده او در علمش محجوب می دارد، پس حالا که تجلی ای دست نداد، به

۱. «رحموت» صیغهٔ مبالغه است از رحمت. از رحموت، رحمت منتشره و شامله بر همهٔ قوایل اراده شده است.

رحموت به جهت عمومیت و شمول بر همهٔ قوایل یکسان است، برخلاف رحمتِ رحیمیه.

سوی عدم باز می‌گردم. زیرا حق را از حیث وجودی در علم، مشاهده کردن، از خود را مشاهده کردن بهتر است، از حیث موجودیت و هستی دار بودن (یعنی خود را مشاهده کردن). پس وطن واقعی من جایی است که احدیت عین، و عدم هستی ظاهری است.

وَلَمَّا بَدَا الْكَوْنُ الْغَرِيبُ لِنَظَرِي حَنَنْتُ إِلَى الْأَوْطَانِ حَنَّ الرَّاكِبِ

(چون هستی ناآشنا و غریب در برابر دیگانم ظاهر گردید و من آن را به چشم ظاهر دیدم، نسبت به اوطان اصلی، اشتیاقی به گونه شوق شتران دور از وطن، به وطن پیدا کردم.)

۱۵- تَجَلَّى الرَّحْمَةُ عَلَى الْقُلُوبِ

(منظور از این رحمت، رحمت رحیمیه است که مختص قلوب متبخری است که به مقامهای عالی هم جوهری خود ارتقاء یافته‌اند.) زمانی که رحمت رحیمیه حق به طور یکسان بر قلوب تجلی یافت، چشمهای بصیرت را بینا می‌کند، در نتیجه دلها آنچه را که از ایشان مخفی بوده است در می‌یابند، در حالی که روی به سوی عالم بالا دارند و بر آن وارد می‌شوند، با این تجلی در می‌یابند که خداوند آنها را از قلوب دیگری که کور گردانیده شده است و در ظلمت قرار گرفته، ویژه گردانیده و او را از ظلمتی که او را فرا گرفته است مشاهده کرده و فراخوانده است و در حال نابینایی بدان می‌نگرد و این در حالی است که به اسفل سافلین فرو افکنده شده و سرنگون است و ﴿وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾^۱.

هر آنچه که در ظرفی قرار دارد و ظرفی آن را در قید خود محصور گردانیده است؛ مظروفی است، محصور در «این» و مکانی که ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا

أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكْذِبْ يَرَاهَا^۱ (تاریکی‌هایی است که پاره‌ای از آنها بر فراز پاره‌ای که گاهی که دستش را بیرون آورد؛ به هیچ وجه آن را نمی‌بیند) و کسی که خداوند برای او نوری قرار نداده است، از ذاتِ حقّ وی را نوری نیست.

۱۶- تجلی الجود

(جود، عطیّه قبل از سؤال و کرم، عطیّه بعد از سؤال است. جود، امّ الاسماء فعلیه حقّ است) زمانی که «جود» در عالم منتشر شد، اعیان و موجودیّت همه موجودات، به طور کامل ثابت و پایدار گردید و اعیان را زوالی نیست (زیرا اعیان بعد از ایجاد، معدوم نمی‌شوند، بلکه به حسب اوضاع و اوصاف و احکام متبدّل می‌شوند). و «صلاح» نیز در جاهایی که قابلیت آن را داشت منتشر شد، پس محلّهای قابل صلاح به صلاح گراییدند و دیگران را نیز صالح گردانیدند و به منظور اصلاح، بندگی‌ها پدید آمد (مصلح به صفت ربوبیّت و مصلوح به صفت افتخار ظاهر گردیدند).

ضمناً، «دعاوی» شایسته از اهل واقعی آن نیز پدید آمد (مثل ادّعای پیامبر اکرم ﷺ که فرمود: «أَنَا سَيِّدُ وُلْدِ آدَمَ» یا «آدَمَ وَ مَنْ دُونَهُ تَحْتَ لِوَايِي» و «بُعِثْتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ» و «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»^۲، یا ادّعای علما و در مسائل مختلف؛ مثل تصرفات خارق‌العاده از امور دینی و مصالح آن) و اغنیاء نسبت به فقرا بخشش کردند به آنچه که در اختیار داشتند و فقیران با پذیرفتن بخشش اغنیاء، بر آنها بخشش کردند و چه نیک هستند این دو گروه فقیر و غنی. پس ظاهر فقیر و قلب و باطن غنی، هر دو، صالح است و همه همیشه در نعمت هستند و با مشاهده یکدیگر، شادمان و مسرورند.

۱. النور، آیه ۴۰.

۲. المائدة، آیه ۳.

۱۷- تجلی العدل و الجزاء

عدل در جهان انتشار یافت. پس از آن قومی به سوی ظلمت طبع گراییدند که در نتیجه همان ظلمت طبیعت، جزای آنان شد و قومی دیگر به نور شرع میل کردند و همان نور جزای ایشان گردید.

گرایندگان به نور شرع به جهت حقایق لطیفشان یگانه و مفرد هستند و شناخته نمی شوند و گروندگان به ظلمت به جهت حقایق کثیفشان و گرایش به طبعشان (نیروهای خاص هر عضو). در بوستانی از شادمانی به سر می برند ﴿فِي رَوْضَةٍ يُحْبَرُونَ﴾^۱ - و از هر بوستانی میوه های فتوحات می چینند و از گواراترین مشربها می نوشند - و ﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾ ﴿بِأَكْوَابٍ وَ أَبَارِيقٍ وَ كَأْسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾^۲ (و فرزندانی جاودانه پیرامون ایشان طواف می کنند در حالی که جامها و صراحی هایی از باده در دست دارند).

۱۸- تجلی السماع و النداء

ندای امر الهی گوشها را شکافت، در نتیجه این گوشهای باز شده، نغمات و اصوات نیکو را شنیدند، پس از آن چون اندوهگنان عاشق و مشتاق، به حضرت معشوق نالیدند و سپس آوای محبوب را شنیدند و دلخوش شدند و به ندای حبیب ستایش پیش گرفتند و لطایف اسرار و معارف پسندیده و لذایذ مشاهده و موافق را دریافتند و به وجود خود بازگشتند و به اندازه شهود خود رفتار کردند.

۱. الروم، آیه ۱۵.

۲. الواقعة، آیات ۱۷ و ۱۸.

۱۹- تجلی سُبُحاتِ الْمُخْرِقه (بارقه‌های سوزاننده)

در این تجلی پرده‌های انوار و ظلم برداشته شد^۱ و بارقه‌های کرم بر عارفان طلوع کرد. سلطه اخراق آنها را با قدم صدق به پیش راند و آنان را مورد حمایت خود قرار داد، پس ایشان - از جهت اینکه مصون هستند - خودشان هستند و از جهت دیگران خودشان نیستند، زیرا برای وجود، در شهود خودش ثبوتی نیست جز به جود وجودش و آن چنان است که اگر دو چشم (یعنی عین حق در تجلی بارقه‌های سوزاننده و چشم عارف در مشاهده آن) جمع شوند، به وسیله بارقه‌های حق، همه اکوان و هستی‌های مشاهده کننده را می‌سوزاند، اما هرگاه او را از غیر جعتی که او ما را می‌بیند، ببینیم، ثابت می‌مانیم و او را مشاهده می‌کنیم.

۲۰- تجلی التَّحَوُّل فی الصُّور

(شان حق اینست که در ذاتش به حالت واحد است. اما تحوّل از حیث اسماء اوست و غایت تحوّل حق تجلی اوست در صورتهای محسوس. بعضی از احکام اسماء الله در نشأت حالی و فعلی و بعضی در نشأت آتی ظاهر می‌گردد.)

صُور حسی گوناگون متجلی شده است، (صُوری که غایت تحولات اسمائیه است)، بنابراین لطایف (باطنی از قوای بشری و روحانی و طبیعی و...) نیز متنوع گردیده است و به موجب آن، مآخذ نیز متنوع گردیده است و به تبع آن معارف (یعنی احکام الهی و امکانی تفصیلی) متنوع شده و سرانجام، موجب تنوع تجلیات گردیده است. تحوّل و تبدل در صُور، در چشم بشر پدید آمده است و حق تعالی، جز از طریق علم و اعتقاد، دیده نمی‌شود و حق، اجل و اعز است از

۱. اشاره دارد به حدیث: «إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظُلْمَةٍ لَوْ كُنْفَهَا لَأَخْرَقَتْ سُبُحاتِ وَجْهِهِ مَا انْتَهَى إِلَيْهِ بَصَرُهُ».

اینکه به چشم سر، دیده و مشاهده شود.

۲۱- تجلی الحیره^۱

جناب حق از اینکه چشمها و بصائر ظاهر او را دریابند، عزیز و برتر و اَحمی^۲ است چه رسد به بصیرتها (دلیل اینکه بصر را بر بصیرت ترجیح داده است این است که «بصر» در ادراک اَصْدَق از بصیرت است). پس خداوند، خلق را در حیرت قرار داد و ایشان می‌گفتند، حیرت ما را در خودت، بیفزای. تحیر آنان به سبب تجلیاتی است که به آنها می‌شود، پس طمع می‌کنند به ضبط آنچه که در ضبط در نمی‌آید، پس حیران می‌مانند و درخواست آنان در افزودنی حیرت، در واقع درخواستی است به ادامه تجلی.

۲۲- تجلی الدَّعْوَى

به کسی که ادعا دارد به اینکه علم حقیقی (علم مأخوذ از حق و در حق) دارد و به کسی که مدعی وجود صِرْف است بگوی، اگر غیب را به طور شهودی، درک کردی و غیب با مشاهده به سوی تو آمد، تو صاحب علم هستی، علمی که در مظان توارِد شبهه و تعارض ادله نیست. اگر اخبار آنچه را که مشاهده کرده‌ای - به هر نوعی از اخبار که باشد - به دست آورده‌ای تو صاحب بصیرت و چشم سالم و مُدرک هستی و اگر نسبت بدانچه که دانسته‌ای حکم کنی و آنچه را که می‌خواهی،

۱. ابن عربی در فتوحات و فصوص الحکم می‌گوید: «حیرت دو نوع است: ۱- حیرت جهل ۲- حیرت عرفانی.

حیرت جهل، یأس و ناامیدی و تباهی در پی دارد، چونان حیرت فلاسفه که به فکر تنها، اعتماد می‌کنند. ابن عربی طرفداران این حیرت را «اصحاب طریق مستطیل» می‌نامد و حیرت عرفانی ناشی از رؤیت حق در کل شیء است (رؤیت وحدت در کثرت). او اصحاب این حیرت را «اصحاب طریق دایره‌ای» می‌نامد.

۲. «اَحمی»، یعنی از نفوذ بصرها و بصیرتها برتر است.

مشاهده‌نمایی و مشاهده‌های تو با قضاوت‌های تو هماهنگ باشد، تو حقی هستی که ضدی مقابل آن نیست.

۲۳- تجلی الانصاف

اگر دعوی وصل و ادعای جمع^۱ پراکندگی کنی، ترسم که جمع تو نسبت به خودت باشد، نه نسبت به خدا، لذا وقتی می‌گویی که به وصال و وصل حق رسیدم، چه بسا که در عین فصل^۲ باشی و گاهی می‌گویی که به جمع واقعی حق رسیده‌ام، در حالی که در عین فرق باشی، این را محک و معیار و میزان است، پس خویشتن را در این مقام به غلط می‌فکن، زیرا در غیر این صورت این مقام به بیزاری از تو گواهی می‌دهد. اکوان و هستی‌ها در ملازمت با نفس‌ها پدید می‌آیند و من شناختن آنها را از تو نمی‌خواهم. بلکه معیار حادث بزرگ تو و پیش‌آمد عظیم تو که نفس‌های ساکن به سوی آن به حرکت در می‌آیند و دل‌های ثابت از خود بی‌خود می‌شوند، قبل از زمان حلول آن پیش‌آمد بزرگ از تو طلب می‌کنم. پس آیا آن خبر بزرگ و نبأ عظیم بر زبان خداوند کریم و از طریق اولیاء ندیم برای تو نیامده است، بدون اینکه حرکتی فلکی بشناسی و یا قرانهای^۳ دوری افلاک را دریابی؟ این

۱. «جمع»؛ در نزد صوفیه معانی متعددی دارد، از جمله: ۱- توجه به حق بلاخلق، ۲- اقبال نفس به عالم قدسی با

بیزاری از عالم حسی، ۳- اجتماع همت بر عبادت حق، ۴- بیزاری از مایوی الله. «فراق» و «فرق» ضد جمع است.

۲. «فصل» عبارتست از فوت آنچه از محبوب انتظار داری، یعنی جدایی از محبوب، بعد از حال اتحاد.

۳. «قران» علمای نجوم برای فلک قدّامی، سه قران قائل هستند: ۱- قران اعظم، که اقتران زحل و مشتری است که

بعد از ۹۶۰ سال اتفاق می‌افتد که باعث بروز انقلابات می‌شود. ۲- قران اوسط، به گونه‌ای است که در آن، این دو

کوکب، زحل و مشتری، در اقتران آنها از یک حالت تثلیث و حالت تثلیث دیگر است که بعد از ۲۴۰ سال اتفاق

می‌افتد. ۳- قران اصغر، که در هر ۲۰ سال حادث می‌شود که باعث تغییر احوال در سایر اقالیم می‌شود (رسائل

اخوان، ج ۱، ص ۳۲۳).

معیار شناخت تُست، پس آن را دریاب و ملازم آن باش.

۲۴- تجلی معرفة المراتب

مشاهده قلوب عبارت از اتّصال آنها است به محبوب، اتّصال به صورت تنزیه است، نه تشبیه. پس اتّصال واقعی بدون دخالت و وساطتِ کَوْن و هستی است، زیرا که تو خود بوده‌ای؛ و مشاهده بالعیان نگرستن است بدونِ تقيید به عضوی و نیرویی (مادی). زیرا که بصر و رؤیت، صفتی مشترک است، بین حقّ و انسان، ولی إِبصار حقّ، مغایر با إِبصارِ انسان است، زیرا، حقّ جَلّ و عَلا فرموده است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^۱ با این حال ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۲ ولی «قلب»، صفتِ خاصّ تُست. و تو از همانجا که او تو را مشاهده می‌کند، مشاهده می‌کنی، پس این بصر و بصیرتِ او ست و نه بصر تو و با قلب هم او را مشاهده می‌کنی از جایی که آن، تو را مشاهده نمی‌کند، پس مشاهده قلب باعثِ بقای تو می‌شود و تو را باقی می‌گذارد، ولی مشاهده تو را می‌سوزاند و فانی می‌گرداند. «قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ فِي سُبُحاتِ الْوَجْهِ: لَوْ كَشَفَهَا، لَأَخْتَرَقَتْ سُبُحات و جِهه ما أَدْرَكُهُ بصره.»

۲۵- تجلی المُقابله

(مراد از تجلی مقابله این است که در انسان صلاحیتِ آینگی در برابر حقّ و حقایقش و خلق و احکامش حاصل شود) اگر آینه^۲ حقیقت قلبی تو صافی و قائم

۱. سوره الشوری، آیه ۱۱.

۲. آینه در اینجا رمزی است برای حقیقت قلبی انسان و همچنین رمزی است برای «کون جامع» که آن انسان کامل است، از جهت اینکه مظهر تجلی حقّ در مجموعه اسماء الحسنی است که همان کمالات انسانی است (فصوص الحکم، فص آدمی).

التجلیات ۱۰۵

شود و شیشه وهم و خیالت^۱ شکسته شود و برای تو در میان همه آنچه بر تو جلوه گر می شود، جز حق باقی نماند، پس در آن صورت، آینه حقیقت قلبت را جز در مقابل حضرت ذات ذات، که حضرت ولی امر یا حضرت حقیقت حق است، قرار مده که در این صورت سود می بری، ولی هرگاه امر بر تو مشتبه شود، وجه آینه قلبت را به سمت حضرت کون مگیر و آن حضرت را در اشخاص عالم امکان و احکام آنها لحاظ کن، زیرا که نفوس با همه صورتهای خواطر خود، در آنها متجلی می گردد، پس از این تجلی بر ضمائر خلق بر مبنای آنچه بر تو مکشوف شده، سخن بگوی و از عوارض کونی باک مدار تا آنکه همه آن کسانی که با ایشان سخن گفته ای بر ضمیر خویش سلامت یابند و بر آنچه که دریافت کرده ای منازعی نیابی. پس به هنگام آزمایش، پایدار بمان.

زیرا گاهی حق (همان چیزهایی را که کشف کرده ای) بر تو می تاباند و به صورت تو باز می گرداند، پس اگر در آنچه گمان برده ای از حقیقت، صادق باشی، پایدار بمان. و اگر به هنگام موافقه و مقابله در آزمایش و امتحان نزد خویش خلی یافتی، بدانکه هنوز شیشه اوهام خود را نشکسته ای، پس از حد خود، تجاوز مکن و منتظر و ملتزم مقتضیات حال خود باش و در رهایی خویش اقدام و فعالیت کن.

۱. این دو لفظ وهم و خیال از اصطلاحات روانشناسی است. این دو از ملکات نفس ناطقه است ولی ابن عربی گاه گاهی این دو لفظ را به معنی غیبی خاص (متافیزیکی) به کار می رود، پس خیال با عالم خیال را مترداف با عالم مثال (منظور عالم مُثُل افلاطونی است) می داند که عالم حقیقی است که در اشیاء به حسب لطافت و کثافت وجود دارد، و وهم را سلطان اعظم در این صورت انسانی کامل می داند که به واسطه آن شرایع می آیند و انسان را منزّه می گردانند. (به نقل از پاورقی کتاب «التجلیات الالهیه، پیشین، ص ۲۷۷).

۲۶- تجلی القسمة^۱

هیچ مخلوقی نیست، جز اینکه او را با خدای حالی^۲ است. بعضی خدا را می‌شناسند و بعضی او را نمی‌شناسند و اما علمای رسوم (درس خواندگان) او را به هیچ وجه نمی‌شناسند، زیرا حروفی که از آن حروف، علوم خود را گرفته‌اند، همان حروف، ایشان را از مشاهده انوار قدسی و مطالعه اسرار قدس حق، در حجاب می‌کند و این حروف محضر و حضرت آنها است و آنها همان کسانی هستند که بر یک «حرف»^۳ هستند. و آنها بویی از نفحات جود نبرده‌اند، زیرا معارف خود را از وجود حروف برگرفته‌اند و معلومات آنها را از هستی مکتسب و زایل شونده، بر مبنای تصوراتشان است و آنها بدایتاً و نهایتاً از کونی به کون دیگر در تردد و رفت و آمد هستند، پس چگونه می‌توانند، از این دور، خود را رها کرده و اصل شوند؛ اگرچه آنها نسبت به تلاش و کوشش و درسهایی که خوانده‌اند، مأجورند، اما پاداش آنها نیز، همان کونیات و مادیات است و چنین کسی پیوسته در بندگی کون و در بند حرف است، ولی کسی که ﴿مَنْ كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ﴾^۴، بر بینه‌ای از سوی خدای تعالی باشد، خداوند تعالی آنچه را که برایش خواسته است، مکشوف می‌گرداند، در نتیجه او تحت جریان مقادیر، اطمینان و آرامش می‌یابد، طاعاتش مشهود و معاصی‌اش نیز مشهود است و با شهود می‌داند

۱. «قسمت» در اینجا به معنی «قدر» الهی است، یا «مشیت». این اصطلاح در تفسیر عقاید کلامی، معانی مختلفی دارد. قسمت اقدس ازلی، به تفاوت استعدادات، بستگی دارد.

۲. «حال» به معنی صله یا رابطه وجودی که مخلوق را به خدا متصل می‌گرداند.

۳. اشاره دارد به آیه ۱۱ از سوره حج: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّبِعُ اللَّهَ عَلَىٰ حَرْفٍ فَإِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ اطْمَأَنَّ بِهِ وَإِنْ أَصَابَتْهُ

فِتْنَةٌ اِنْقَلَبَ عَلَىٰ وَجْهِهِ، خَسِرَ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ، ذَلِكَ هُوَ الْخُسْرَانُ الْمُبِينُ﴾

۴. هود، آیه ۱۷ و سوره محمد ﷺ، آیه ۱۴.

التجلیات - ۱۰۷

که چه زمانی نافرمانی می‌کند و چگونه نافرمانی می‌کند و چه کسی را نافرمانی می‌کند و کجا نافرمانی می‌کند و چگونه توبه می‌کند و بر می‌گزیند. پس در حالی که بادیدن عاقبت خویش، آسوده‌خاطر است، و در حالی که از خلق، متمایز و به حق متمایل است، به سوی آنچه که کشف کرده است، می‌شتابد.

۲۷- تجلی الانتظار

محقق به جهت حکمت‌هایی که حق به او نمایانده است، بدون اینکه توجه به وقت ظهور امور داشته باشد، توجه خود را به امور مصروف می‌دارد و به امور حکم می‌کند. در حالی که ممکن است در عالم حس، زمان ظهور آن امور نرسیده باشد. زیرا کشف، یقین می‌بخشد، بدون اینکه در ظرف زمان بگنجد. لکن، محقق جز به گواهی قلب و دلیل صدق خاطر - که خاطر حقانی است و به دفع و نفی رفع نمی‌شود - و جز قرار گرفتن در تمایزات زمانی و حرکتی (ظرف زمان و مکان) حکم نمی‌کند. پس او را شایسته است که به انتظار آنچه که حکم کرده است بنشیند تا آنچه - در عالم حس - در آن واقع شده، به آن برسد زیرا اگر او از این انتظار غافل بماند، چه بسا که آن انتظار از جایی که نمی‌داند و نمی‌شناسد، باطل و زدوده شود، که در آن صورت، موضع و جایگاه تلبیس است. پس باید محقق از قرار گرفتن در موضع تلبیس پرهیزد و معیار این پرهیز، جز انتظار نیست.

۲۸- تجلی الصدق

کسی که سلوکش به وسیله حق و وصولش به سوی حق و بازگشت او از حق به حق باشد، پس خلق را - به جهت اینکه نسبت به حق دارد - حق می‌نگرد و استمدادش از عرفانیات حق است، پس قضاوتی از او به خطا نمی‌رود و بر زبانش باطلی روان نمی‌گردد، همانگونه که زبان باطلی بر ضد او روان نمی‌گردد، پس او

حقّی خواهد بود، در صورتِ خلق و با نطقِ حقّ و عبارتِ حقّ.

۲۹- تجلی التّهیؤ

هرگاه قلوب مهیّا گردد و با اذکارِ خود صافی شود و علائق با حجت و استارش پاره و بریده گردد و دو حضرت - احدیّت جمع الهی و احدیّت جمع امکانی - در مقابل و مُحاذی هم قرار گیرند^۱ و انوارِ حضرتِ احدیّت الهی، بر پایه بیان قرآنی ﴿اللّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ﴾^۲ ساطع گردد، و این انوار با انوارِ عبودیّت قلب، در حالی که ساجد ابدی است، بدون اینکه سر برداشتن و رفعی از سجده بر او متصوّر باشد، ملاقات کند؛ در آن صورت اگر بنده فانی در حقّ شده باشد، نورِ عبودیّت در نورِ ربوبیّت مندرج می‌گردد و اگر به بقای بعد از فناء رسیده باشد، نورِ ربوبیّت در نورِ عبودیّت، مندرج می‌گردد و در این صورت نورِ ربوبیّت، برای نورِ عبودیّت، غیب و عین و روح و معنا، خواهد بود و نورِ عبودیّت همان «شهادت» و «لفظ» و «جسم» برای نورِ ربوبیّت خواهد بود، پس نورِ عبودیّت در باطن آن، که نورِ ربوبیّت است؛ جریان و سریان یافته و در درجات غیبی از غیبِ دیگر انتقال می‌یابد تا آنکه به غیبِ الغیوب منتهی می‌گردد و آن، آخرین درجه حرکت دلها و انتقال است و لطایفی که لایق و درخورِ آن جنابِ والا است و از آن حاصل می‌شود، قابل شمار و حصر نیست.

۱. مجموع مجملِ سماوات و ارض در قلبِ انسان مجتمع است که مُحاذی حضرتِ حقّ است.

۲. النور، آیه ۳۵.

۳۰- تجلی الهمم

(اختلاف تجلیات به حسب اختلاف همم است) اجتماع همّت‌ها بر مبنای همّ واحد است، یا همم در «همّ واحد» جمع می‌شوند تا آنکه همم، در همّ واحد به وسیله واحدی که در هر همّتی حقّ است، فانی شوند، تا در نتیجه واحدی که حقّ است باقی بماند و واحد، شهود پیدا کند و این جمع و إفناء از احوالِ مردانی است که بندگان خاصّ هستند که برای ایشان قبله‌ای جز، حقّ جامع، نیست. پس برای آنان شرح صدری پدید آید که قرّة العین^۱ و مایه‌های شادی بخشی که از آنها مخفی مانده بوده است، بر آنها آشکار شود - و بعد از تحقّق این مقام - اگر در مرحله «حقّ الیقین» باشد، در افلاکِ اقدار چونان خورشیدهایی سباحه می‌کند و اگر در مرتبه «عین الیقین» باشند، همچون ماههای تمام خواهند بود. و اگر در مرتبه «علم الیقین» باشند، ستارگان درخشانی خواهند بود؛ پس به اعتبارِ این حیثیات ثلاث، می‌دانند که شب و روز تا روز شقّ و انفطار^۲، چه چیزهایی را جاری می‌سازد. پس کسی که در مرحله خورشیدی حقّ الیقین است خاموش می‌شود^۳ و هر کس که در مرحله عین الیقین ماه است، دُچارِ خسوف می‌شود^۴ و کسی که در مرحله ستاره‌ای عین الیقین است، پنهان و محو می‌گردد^۵، پس نوری، جز نور حقّ باقی نخواهد ماند، پس بر ذاتش از ذاتِ خودش و بر نورش از نورِ خودش، فیضان می‌کند.

۱. به آیه ۱۷ سوره سجده اشاره دارد: ﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُمْ مِنْ قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءِ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾.

۲. «شقّ و انفطار» به سوره‌های «انشقاق» ﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾ و «انفطار» ﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾ اشاره دارد که در اینجا منظور قیامت است.

۳. به آیه اول سوره «تکویر» اشاره دارد: ﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾.

۴. به آیه ۸ از سوره «قیامت» اشاره دارد: ﴿وَحَسِبَ الْقَمَرَ﴾.

۵. به آیه ۸ از سوره «مرسلات» اشاره دارد: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾.

۳۱- تجلی الاستواء^۱

زمانی که ربّ العزّه بر عرش لطائف انسانی قرار گرفت، همانطور که گفت: «زمین و آسمان من گنجایش مرا نداشتند، ولی دل بنده‌ام، گنجایش مرا داشت.»^۲ این عرش انسانی را با همهٔ لطائف آن، به تملک خویش درآورد و این عرش - قلب بنده - را صاحب همهٔ لطائف گردانید و در آنها، تصرف نمود و به همان نحو که مالک در ملک خویش و پادشاه در مملکت خویش حکم می‌راند، بر مملکت دل حکم و فرمان راند.

آگاه باشید! او، همان قطب و محور است - که صاحب وقت است.

۳۲- تجلی الولاية

ولایت دورترین دایره و اقصیٰ فلک تجلی است - و دایرهٔ آن، دایرهٔ عموم احدیّت و الهیّت است. - و کسی که در میدان این فلک سباحه کند، آگاهی می‌یابد و هرکس آگاه شود، دانا می‌گردد و هرکس دانا گردد، به صورت آنچه که دانسته است، متحوّل می‌شود؛ چنین فردی، در این حال «ولی مجهول» است که شناخته نمی‌شود و نکره‌ای است که معرفه نمی‌شود و او، مقید به صورتی نیست - چون در عالم کشف و شهود، تقید به صورت وجود ندارد، اما در عالم انسانیّت تقید به صورت و محسوس هست. - و باطن او شناخته نمی‌شود و در هر حال و وضعیتی، جامه و لباس مناسب آن را می‌پوشد یا جامهٔ نعیم و یا جامهٔ تنگدستی.^۳

۱. «استوا» یعنی «کمال المحاذاة بین متجلی و متجلی له» که در این حالت، برای بنده رسمی و نشانه‌ای نمی‌گذارد

که به نسبت وجود ائی خود بتواند حکمی کند و شأن این حالت، شأن سایه و خورشید است.

۲. «ما وسعنی ارضی ولا سمانی و لکن وسعنی قلب عبدی.»

۳. کهمس در رجزی گوید: ←

يَوْمًا يَمَانٍ إِذَا لَأَقِيْتُ ذَايَمَنٍ وَ إِن لَّقِيْتُ مَعْدِيًّا فَعَدْنَانِ

(یک روز یمنی هستم، آنگاه که شخصی یمنی را ملاقات کنم و اگر شخصی معدی را ملاقات کنم از اعراب عدنانی هستم.) و به خاطر سعه و گنجایش که در فلک اقصایش می باشد، با همه کس سازگار است.

۳۳- تجلی المَزَج

خانه مزاج شباهت به نطفه امشاج دارد و چه ناپسند است نتیجه ای که از آن دو حاصل می گردد. ولی حق، برای شقی، دلالت و علامتی و برای سعید، نیز علامتی قرار داده است و برای درک این علاماتِ فارقه بین سُعدا و اشقیاء. چشمی مخصوص در اشخاص ویژه، قرار داده است.

بنابراین هرگاه اوهام از این چشم مخصوص برداشته شود و آن نور ویژه، تاریکی و ظلام اجسام را از این جهان هستی به دور افکند، چشم ها با آن انوار، علامات اشقیاء و ابرار را، خواهند یافت و چون رها و خالص شده اند، قیامت شان به سوی شان شتاب کند.

۳۴- تجلی الفردانیه

خداوند را فریشتگانی است که در نور جلال و جمال او، در لذتی دائمی و مشاهده ای پیوسته، در هیمان و سرگردانی اند.

و نمی دانند که خداوند، خلقی را جز ایشان نیز آفریده است زیرا که هیچگاه متوجه ذات خود نبوده اند، تا چه رسد به اینکه به غیر ذات خویش توجه کنند. و

وَأَلْبَسَ لِكُلِّ خَالَةٍ لُبْسَهَا

إِثْمًا نَعَبَتْهَا وَإِثْمًا بَوَسَهَا

(به نقل از پاورقی «التجلیات الالهیه» ص ۳۰۲)

خداوند را قومی است که نظیر مهیمنات از ملائکه هستند و عبارتند از افراد خارج از قطب که شناخته نمی شوند و نمی شناسند و نمی دانند که خداوند، چشمانشان را پوشیده است و ایشان حجب خود را که به واسطه آن غیب اکوان و هستی ها را درک نمی کنند، نمی بینند تا بدانجا که هر کدام از آنان نمی دانند که حتی چه چیزی گریبانگیر آنها است تا چه رسد به اینکه بدانند، چه چیزی در گریبان غیر آنهاست و بلکه سزاوار است که غیر ایشان بر باطن ایشان سخن گوید و به هیچ وجه میان محسوسات فرق نمی گذارند، در حالی که آن محسوسات در مقابل آنها قرار دارند و این به خاطرِ جهلِ آنها نسبت به محسوسات است، نه اینکه از آنها غافل باشند یا آنها را فراموش کرده باشند و این به خاطرِ حقایق و صالی است که خداوند در نهاد آنها محقق و استوار ساخته است و ایشان را برای خود ساخته و تربیت نموده است و در نتیجه آنان را معرفتی نسبت به غیر خدا نیست، پس علمشان به او و وجدشان در او و حرکت ایشان در او و شوقشان به سوی او و نزولشان بر او و جلوسشان در پیش رویِ اوست. غیر او را نمی شناسند.

رسول خدا ﷺ که سید این مقام است، فرموده است: شما به امور دنیاتان داناتر هستید.

۳۵- تجلی التسلیم

بر مجتهدان از دانشمندان رسوم - درس خوانده‌ها - اعتراض نکنید و آنان را به طور مطلق محجوب از علم ندانید، زیرا ایشان قدم بزرگی در عوالم غیبی برداشته‌اند، گرچه خود نمی‌دانند و نسبت بدان بصیرتی ندارند. به همین جهت به گمانشان حکم می‌کنند، گرچه احکامشان در ذات خود حقیقتاً علم و دانش است و میان آنان و اولیاء صاحب مجاهدات، به هنگام قیاس حکم، اختلافی جز اختلاف راه و روش نیست، زیرا که هدف اولیاء صاحب مجاهدات، کشف است و آنچه که به مجتهدین به عنوان علم، داده شده است، در نفس خود علم است، پس در آن حکم با بصیرت به سوی خدا، دعوت کرده‌اند. رسول خدا ﷺ در تلاوت قرآن، فرموده است: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُوا إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾.^۱ (بگو این راه من است، به سوی خدا، دعوت می‌کنم با بصیرت، هم من و هم کسانی که از من پیروی کرده‌اند و منزّه است خدا و من از شرک‌ورزان نیستم.) و ایشان اهل مجاهدت هستند که از او در افعالش با پیروی و سرمشق گرفتن، تبعیت نموده‌اند و آن پیروی، ایشان را به بصیرت رسانیده است و غایت و نهایت حرکت مجتهدان، غلبه ظن و گمان است، پس آنچه که به آنان، به عنوان علم، داده شده است، فی حدّ نفسه، برای ایشان ظن است، پس به سوی خدا بدون بصیرت دعوت کرده‌اند، پس ایشان را در عوالم غیب، بهره‌ای مقرر است و از جایی که نمی‌دانند، در شرع منزلتی دارند.

۱. یوسف، آیه ۱۰۸.

۳۶- تجلی نور الایمان

ایمان نور شعشعانی^۱ آمیخته با نور اسلام دارد و در وحدتش استقلال ندارد، پس زمانی که نور ایمان با نور اسلام - به واسطه سرایت تجلیات باطن وجود، به نسبت ایمان از باطن قلب به مشاعر و اعضای ظاهر - ممزوج می شود، به آن کشف و معاینه و مطالعه داده می شود، پس به اندازه شایستگی اش، به عوالم غیبی پی می برد تا بدانحال که به مقام احسان ترقی می کند و آن، حضرت انوار است.

۳۷- تجلی معارج الأرواح

هرگاه ارواح انسانی از خلطات طبیعی، صافی و از هرچه که مانع از رسیدن به هدف می شود مُزکّی شوند، معارج و پلکانهایی در عالم بالای مُفارق، یعنی عالم ارواحی که اشباح آن از هم فارق است و عالم غیر مُفارق، یعنی عالم ملکی که انوار آن از هم فارق نیست به دست می آورند.

پس مناظر روحانیات را، جدا از اشباح و مواقع نظر ایشان، در ارواح افلاک، و دوران آن و سیر آن افلاک را می بینند. - اشاره دارد به ارواح کامله انسانی - پس این ارواح با حکم ادوار فلکی فرود می آیند، و اشاره و عنایات خود را در تنزلات رقیقه الهیه مختص به این ادوار و احکام آنها می فرستند، تا آنکه محلّ فرو افتادن ستارگان و بارقه های آن را، در قلوب بندگان می بینند و به آنچه که در سینه هایشان است و آنچه که ضمائر آنها، محتوی آن است و به چیزهایی که حرکاتشان بر آن دلالت دارد، پی می برند؛ و درک می کنند که راههای غیب - به حسب رقایق، و رقایق به حسب حرکات ادوار، و حرکات ادوار، به حسب تو جهات اسماء الهیه و تجلیات الهیه و ... - بسیار زیاد است.

۱. نور شعشعانی، نوری است که از صفت مطلقه بدون قبول و تقیید آشکار می شود. (فتوحات، ج ۲، ص ۹۸).

۳۸- تجلی ما تعطیه الشرایع (تجلی آنچه که شرایع می‌بخشد)

شریعت به اندازه اسرار مخلوقات، نازل شده است، شریعت چشم‌ها و یا چشمه‌های گوناگونی نازل گردانیده، به طوری که، هر چشمی یا چشمه‌ای، به بسیاری از اسرار خلق قیام می‌کند پس اگر یک چشم یا دو چشم از آنها، اسرار خلق را در خواب، درک کنند - چون آنچه که نفوس، اسرار خلق را در خواب می‌گیرد، مأخذ بخشی از آن از عالم شهادت است، و مأخذ بخشی دیگر از آن، عالم غیب است، لذا از عیون شریعت، دو چشم را اختصاص به درک اسرار خلق، در خواب داده است - آن اسرار را در بیداری نیز درک خواهند کرد و این ادراک، یکی از سه رکنی است که در آن رسول و ولی در کنار هم قرار می‌گیرند و ادراک رسول، در مورد آنها هم، در واقع، سبب ولی بودن اوست و این ادراک، کار ولایت است و به همین جهت، در آن مشارکت میان رسول و ولی پدید آمده است و هر کس بدانچه که دانسته است، عمل کند؛ خداوند علم آنچه که نمی‌داند، برای او فراهم می‌سازد. ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾^۱؛ تقوی الهی پیشه‌سازید و خداوند شمار ادا را می‌گرداند.

۳۹- تجلی الحد

(انسان به جهت اینکه، نسخه جامع حقایق الهی و امکانی است، حدی بر سعت، و غایتی بر حیطة او متصور نیست و از این جهت، هر چیزی در او می‌گنجد و او در چیزی نمی‌گنجد و از آنجا که عموم الهی، او را می‌طلبد، و او کلیت الهی را طالب است، محدود است و مراتب، طالب حدودند، زیرا هر مرتبه، حدی است که با مرتبه دیگر فرق دارد. پس برای هر مرتبه بندگی، وجهی مختلف است که در مقابل وجوه حقیقی بندگی است، پس آنچه که اقتضای این نوع از تجلی می‌کند،

۱. سوره البقره، آیه ۲۸۲.

تبیین این حدود است، از حیث الهیّت، نه از حیث ذات، زیرا ذات حقّ مقید به حدّ^۱ نیست و به همین جهت است که ابن عربی می‌گوید: هرگاه اسرار و قلوب انسانی به سمت باری و خالق خود، به وسیله فناء^۲ و بقاء^۳ و جمع^۴ و فرق^۵، روی کند، انوار حضرت الهی بر او طلوع می‌کند و طلوع این انوار، از مکان خودشان می‌باشد، نه از مکان ذات الهی، پس زمین جانها و نفوس، در مقابل او روشن می‌گردد، پس - سرّ وجودی به نور تجلی حدّ - ملتفت می‌گردد و آنچه را که چشمش دریافته است و آنچه را که از غیب‌ها و سرائر - در خود پنهان دارد و شب و روز، بدان در حرکت است، می‌داند و باخبر می‌شود.

۴۰ - تجلی الظنون

گمانهای ولیّ، مطابق حقیقت است، زیرا که ظنّ برای او، از پشت حجاب جسد مادی، کشف است، بنابراین، همه چیز را از وجود خودش در می‌یابد و بر دفع آن قادر نیست و نمی‌داند که از کجا آمده است، و از این جهت که می‌داند مناسب با حال و مقام او ندارد، مقام آن را می‌شناسد و می‌داند که آن کشف متعلّق به غیر اوست، نه برای او، پس بدان نطق می‌کند. و حال غیر نیز چنان است - ولی

۱. حدّ، عبارتست از فصل بین تو و بین او، تا اینکه بشناسی که تو کیستی و اینکه، او، اوست. پس در اینصورت، رعایت ادب برای تو لازم می‌شود. (فتوحات، ج ۲، ص ۱۲۹).

۲. فناء، عبارتست از اینکه بنده، فعلی خود را در قیام حقّ بر آن فعل بداند. ابن عربی در تحلیل فناء، به انواعی تقسیم کرده است: فناء از مخالفات، فناء بر افعال بندگان، فناء از صفات مخلوقات، فناء از ذات خود، فناء از عالم، فناء از کل ماسوی الله، فناء از صفات حقّ.

۳. بقاء عبارتست از رؤیت بنده، قیام خدا را بر همه چیز از طریق عین فرق.

۴. جمع، اشاره دارد به حقّ بلاخلق و جمع الجمع نیز بر این اصطلاح وارد است.

۵. فرق، اشاره دارد به خلق بلاحقّ، قبل از مشاهده بندگی.

تصویرش در آینه خاطرش مناسب با آن منعکس می‌شود و این به نظر ما گمان است و بزرگان ما در این مقام هستند و در حق ایشان ظن و گمان، محسوب نمی‌شود و به درستی که خداوند بر زبان او، آن حالی که شخص حاضر در آن قرار دارد، جاری می‌سازد و در آن حال، شخص حاضر حال می‌گوید: شیخ از باطن من سخن می‌گوید، در حالی که شیخ همراه با باطن او نیست، تا بدانجا که اگر به شیخ گفته شود که در ضمیر این شخص چیست؟ نمی‌داند.

از ابوالسعود بغدادی^۱، در خصوص این مقام سؤال شد، او جواب داد: «خداوند را قومی است که از باطن دیگران سخن می‌گویند و حال آنکه در باطن و با باطن آنها نیستند.»

اگر صاحب ظن سکونی را که بدونِ دو دلی و تردّد، نزد خود می‌یابد، نداشته است به وسیله آن با باطن غیر سخن نمی‌گوید و این مقامی است که درک آن، خودِ اولیاء را ناتوان ساخته است، پس تو چگونه درک و فهم آن را خواهی یافت؛ و از اینجا است که به دریافتِ مقدّرات، پیش از نزول آنها، نائل می‌شوند، اما باید توجه داشت، که آن مقدّرات، کند و دیر نازل می‌شوند و قضای الهی در فضا و در ژرفنای فلکِ قمر به سمتِ زمین به مدّت سه سال گردش می‌کند و در این زمان فرود می‌آید و در این زمان، اولیاء آن را با حالتی که قوم آن را «فهم الفهم»^۲ می‌نامند، در

۱. ابوالسعود بغدادی: احمد بن محمد، شاگرد عبدالقادر گیلانی، متوفی به سال ۵۴۰ ه. ق.

۲. مقدّراتی که بعد از انفصال از غیب بر مبنای حکمی که در «لوح محفوظ» ثبت است و در عرش منطبق است. بر حکم اجمال و به گونه شعور انسانی منفصل می‌شوند، «فهم» نامند. اما زمانی که مقدّرات منفصل از غیب بر مبنای حکمی که در «لوح قدر» که منطبق در کرسی است، بر مبنای حکم تفصیل به گونه ادراک انسانی منفصل شوند، آن را «فهم الفهم» گویند. پس از آن، مقدّرات منفصله بر حکم دو لوح (محفوظ و قدر) بر ادوارِ سماوی مرور می‌یابند و تفصیل آنها، تمام نمی‌شود، تا زمانی که در عالم استحالة طبیعیه عنصریه قرار گیرند و این عالم به آنها «کون و فساد» می‌دهد.

می یابند و معنی فهم الفهم اینست که آن را نخست به اجمال می فهمند، پس با نیروی دیگری آن اجمال را تفصیل می دهند (جزئیات آن را شرح می دهند) و آن قوه، نیروی «فهم الفهم» است.

۴۱- تجلی المراقبة

امثال فرمان امر و نهی و دوام مراقبت سر، سالک را بر سه رکن مطلع می سازد: اولاً، او ذات خود را می شناسد (یعنی خودش را در آینه حق می بیند) و ثانیاً، می فهمد که معرفت او بر حسب مقام اوست؛ ثالثاً، هرگاه سالک، از این حالت مراقبه و امثال، چیزی را دید که مقام او مقتضی آن نیست، بداند که آن مقام، از آن غیر اوست و به ناچار این سه رکن است که به عنوان تجلیات غیوب هستی به سالک داده می شود.

۴۲- تجلی القدرة

(از این تجلی قدرت بخشیده شده به انسان در موضعی از مواضع ترقیاتش اراده می شود). هرگاه اراده بنده، همراه با استیفاء و اجرای کامل شرایط آن از قبیل حسن معامله، همراه با جود الهی، در برزخی از برزخها فراهم آید، صاحب آن به نوعی از انواع غیوب سخن می گوید.

۴۳- تجلی القلب

(تردد بین حالات چهارگانه از شؤونات قلب است و این چهار حالت، عبارتند از: حالت جهل، حالت شک، حالت ظن و حالت علم او. مثلاً حالت جهل، این است که برای قلب، وقفه ایجاد می شود و آن حالتی است که به طور کلی، میل از قلب برداشته می شود). جهل، حالت توقف قلب است، زمانی که اضداد، در یک

نقطه با هم برخورد می‌کنند، پس (دو سوی متضاد) مانع قوت گرفتن دیگری می‌شود، و صاحب چنین حالتی همیشه در ظلمت و تاریکی است و نمی‌تواند اقدام به عملی کند.

شک، حالت شروع در عمل بر غیر قدم صدق است (حکم قلب در این حالت، بین میل و عدم آن متساوی است، و اگر در این حالت، به سمت میانه میل کند، در این عمل بر غیر قدم صدق است و اینکه نمی‌داند، در میلش مُصیب است یا مُخطی) ولی پیروی از ظاهر، چیزی است که خلق برآند و شاید. خلق، بر حق باشند (ولی او نمی‌داند)، لذا به خویشتن بدگمان است و خلق را نیز متهم می‌سازد و لکن، بیشتر خویشتن را ملامت می‌کند.

ظن، حالت تقلب و زیر و رو شدن است، زیرا که او به چشم قلب می‌بیند و قلب را ثباتی که بر یک حال باشد، نیست و به سرعت، دیگرگون می‌شود و قلب جز به سبب تقلبش بدین نام، نامیده نشده است ولی علم، حالت صدق است و صاحب آن، به چشم حق می‌بیند، پس به هدف اصابت می‌کند و خطا نمی‌کند.

۴۴- تجلی النّشأة

هرگاه توانایی جسم و جسد بر نیکوترین ترتیب و لطیف‌ترین ترکیب باشد و در بُنیه جسد، آن ظلمت مُطلقه‌ای که لازمه موادّ کثیفه ارضیه است و چشمهای بصیرت را کور می‌کند، نباشد و بعد نفخه الهی از روح قدسی به جسم روی کند و این روی کرد نفخه الهی همراه با طالعی که مقتضی علم و صدق در اشیاء است باشد، در آن صورت، وجود این نفخه الهی و عدم ظلمت مطلقه، در ترکیب یا تطهیری است ذاتی، برای صاحب آن، که به واسطه آن، به طور طبیعی (صاحب آن) در سخن خود، غالباً مُصیب است و بلکه هرگاه بر آنچه در نفس خویش می‌یابد، سخن گوید؛ از زمان کودکی هم که باشد، خطا نمی‌کند و اگر هم خطا کند،

خطای او به سبب امر عرضی است و آن، چنان است که آنچه را که از نفس خویش می‌یابد، رها کرده، آنچه را که از خارج به دست آورده است، می‌گیرد، پس گاهی آنچه که دیده و یا شنیده است، باطل می‌شود و از آن باطل در نفس او، صورتی نقش بسته که آن را می‌یابد و بدان نطق می‌کند و این چیزی جز خطای او نیست و هرگاه با این سرشت باارزش، ریاضت‌ها^۱ و مجاهدات^۲ و توجّه به جایگاه برین - محلّ اشرف - (غیب الهی) و مقام اقدس، همراه شود؛ روح جزئی^۳، به سوی روح کلی بالا می‌رود و از آنجا بر عوالم غیب، اطلاع حاصل می‌کند و صورتهای همه عالم را در نیروی نفس کلی می‌بیند (نفس محیط به مقدرات).

و همچنین مراتب عالم را در نیروی نفس دیده، بهره هر چیزی از علم به حق و خلق و بهره از مکان و زمانش را می‌بیند. همه اینها به علم واحد و نگرش واحد است. پس این رؤیت، رؤیت مفصل است در مجمل به تفصیل. پس در این صورت، روح جزئی، به محلّ تفصیل هستی، فرود آید و آن را با علامت‌ها به قوه لدّنی می‌شناسد، و این مقام از آن افرادی است که خداوند، آنها را بر این صفت با عنایت ازلی خود که پیش از خلقت به ایشان تعلّق گرفته، خلق کرده است و این نوع تجلّی را کاهنان، نیز یافته‌اند؛ الا اینکه ایشان، همراه با این نشأه مبارکه، ریاضت و توجّه به عالم بالا را، به کار نمی‌برده‌اند، پس ذهن ایشان، غالباً، صادق بوده و ندرتاً خطا می‌کرده‌اند و صاحبان روحانی این نشأه، تطلّع و تأمل بسیار به

۱. «ریاضات»، مفرد آن ریاضت است و در عرف متصوّبه عبارتست از تهذیب اخلاقی نفسیه که ابتدا، «ریاضت ادب» است و آن خروج از بندگی طبع و نفس است و بعد «ریاضت طلب» است و آن رسیدن به مراد صحیح است.

۲. «مجاهدات» مفرد آن، مجاهده است و آن تحمّل کردن مشقتهای بدنی و مخالفت هوی در همه احوال است.

۳. «روح جزئی» عبارتست از روح انسانی عاقل متصرف در بدن که از آن ادراکات و ارادات و احوال، نشأت می‌گیرد و به وسیله آن انسان از سایر موجودات متمایز می‌شود (به نقل از پاورقی «التجلیات الالهیه»، پیشین، ص

التجلیات ۱۲۱*

این مناسبت دارند و آن «لطفِ اصلی»^۱ (اعتدالِ جبلی) است. پس به اندازه نیروهایشان، ایشان را مدد می‌رسانند و تنها از جنابِ عزیز و با عزّت الهی، که مخصوص اولیاء از بندگان خدا است، محروم می‌مانند، که گوارا باد بر ایشان.

۴۵- تجلیِ خاطر^۲

خواطر نخستین، همه ربّانی بوده و کسی که از آنها سخن می‌گوید، ابداً خطا نمی‌کند، امّا، عارضه‌های ثانوی ممکن است ربّانی نباشد، پس کسی که معرفتِ خواطرِ نخستین، او را حاصل گردد و او صفایِ خُلُقِ نداشته باشد، بویی از علمِ غیوب، نخواهد بُرد و بر حدیثِ نفس نمی‌تواند تکیه کند، زیرا آن حدیث، بیان‌کننده آرزوهایی است که به وقوع نمی‌پیوندد و غالباً دروغ است.

۴۶- تجلیِ اطلاع

هرگاه بنده از کدورت‌های بشری صافی و از پلیدیهای نفسانی پاکیزه گردد، حقّ، سبحانه، بر قلبِ او طلوع می‌کند و در آن اطلاع، هرچه را از علمِ غیب که او می‌خواهد، بدونِ واسطه، به او می‌بخشد و او با آن نور می‌نگرد و علامتِ تحقق و

۱. «لطفِ اصلی»: جوهرِ نفسِ ناطقه است و گاهی از آن تعبیر به لطیفه می‌شود.

۲. «خاطر» عبارتست از آنچه بر قلب، وارد می‌شود، بدون اینکه قصدی و عمدی بر آن باشد و چهار قسم است: زبّانیّه، ملکیه، نفسانیّه و شیطانیه و راههای ورود سه تا از آنها، یعنی ملکیه و نفسانیّه و شیطانیه، بر قلب، پنج است: وجوب، حَظَر، نَدَب، کراهت و اباحت. و آنچه که بر قلب وارد می‌شود، حتماً از یکی از این پنج راه خواهد بود. ملک، موکّل حفظ قلب است: او دعوت‌کننده به حقّ است از طریق وجوب و ندب و شیطان در مقابل، فرشته ملک، دعوت‌کننده به باطل است از طریق حظر و کراهت و نفس جبراً تابع فرشته و طبعاً تابع شیطان است. زمانی که او را به شهوتِ طبیعی فراخواند. در مورد راه «اباحه» شیطان در مقابل فرشته نیست بلکه نفس در مقابل فرشته است و نفس، صیرفاً طالب نفع و دافع ضرر است و برایش فرقی نمی‌کند که نفع و ضرر شرعی باشد یا شیطانی.

شرط آن این است که از کسانی می‌گردد که دیگران از او پرهیز می‌کنند (احتشام می‌یابد) و او از هیچکس پرهیز نمی‌کند و هر اندازه ترس از اولیاء که خوف از صالحین است در او باقی باشد، جهت بهره نفسانی باقی می‌ماند.

به من خبر رسیده است، زمانی که شیخ ابوالربیع الکفیف الاندلسی، در مصر به سر می‌برد، شنید که، ابو عبدالله قرشی مبتلی می‌گفت: پروردگارا! رازِ درونی ما را برملا و فاش مساز، شیخ او را گفت: ای محمد، برای چه برای خداوند چیزی را آشکار می‌کنی که برای خلق آشکار نمی‌کنی، آیا پنهان و آشکارت با خدای یکی نیست؟ این کارِ تو، ناشی از خُبثِ درون است، پس قرشی مُتنبّه شد و به اشتباهِ خود اعتراف نمود و روشی را که شیخ او را برای آن دلالت کرد، به کار گرفت و انصاف داد که خداوند از آن دو، یکی شیخ و دیگری شاگرد، خشنود باشد و این، نوعی عجیب از تجلیات است.

۴۷- تجلی تارة و تارة (تجلی یکبار این و یکبار آن)

هرگاه حقّ با تو جمع شود، تو را از خودت جدا می‌کند و شمه‌ای از عبودیت برای تو نمی‌گذارد، پس در این حال به سبب ظهورِ صفاتِ ربوبیت در تو، از خود غایب می‌شوی، پس تو فعال در مطلق هستی، و سبب و صاحب اثر ظاهر در وجود، خواهی بود. و هرگاه حقّ تو را با خودت جمع کند، تو را از خود (حقّ) جدا می‌کند، پس در آن حال، تو در مقامِ عبودیت می‌ایستی، پس در این حال یعنی جمع با خودت و قیام در مقامِ عبودیت به حقّ، مقامِ ولایت که بقاء تو را در قرب‌الاقرب، که غایتِ وصال به صفتِ عبودیت محض است و حضور در بساطِ اطاعت است و آن مقامِ خلافت و تحکّم در اغیار است، برای تو حاصل می‌شود. پس هریک از این دو جمع را که خواهی، برگزین، ولی جمعِ تو با خودت، بهتر و برتر است، زیرا که عیناً مشهودِ خودت می‌باشد و با تو به وسیله عبودیت

حضور دارد و جمع تو با او. به سبب ظهورِ او، در تو، غیبتِ اوست از تو. پس جمع اوّل (جمع تو با خودت) به وسیلهٔ او و به وسیلهٔ تُست، در حالی که در جمع دوم (جمع با او) تو هستی، بدون تو. و این غیبتِ مُنتهای وصل و اتّصالی است که لایقِ جانبِ اقدس و آستانهٔ لطیفهٔ انسانی می‌باشد ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾^۱ مطمئناً آنان با خدا بیعت می‌کنند، نه با تو؛ پس متوجّه باش.

۴۸- تجلی الوصیّة

در این تجلی تو را به علم، سفارش می‌کنم - منظور، علمِ شهودی است - بنابراین خود را از لذّاتِ احوال، حفظ کن، زیرا که احوال، سمومِ کشنده و حُجُبِ بازدارنده است، در حالی که علم، تو را به خدا باز می‌گرداند و این چیزی است که از ما خواسته شده است و همین حال در نزدِ تو حاضر می‌شود، ولی احوال، تو را بر همنوعانت تسلّط و سیادت می‌دهد و آنان را به بردگیِ تو می‌گیرد و تو با ایشان خداگونه تسلّط می‌یابی، در این حال تو از ارزشهایی که برایت مهیا شده، بسیار دور خواهی شد در حالی که، علم، شریف‌ترین مقام است و مبادا از دستت به در رفته، فوت شود.

۱. سوره الفتح، آیه ۱۰.

۴۹- تجلی الأخلاق^۱

اخلاق الهی به صورت آفرینش های الهی پی در پی و خُلُقاً بَعْدَ خُلُقٍ بر تو نازل می شود و میان آنها، مواقف^۲ الهی، شهودی و عینی وجود دارد، که خُلُقِ الهی آنها را به تو بخشیده است و آن اخلاق، همچون برقها عبور می کنند و از تو فوت نمی شوند، چون ظهور آن مرتبط به مظهریت^۳ است و تو هم آنها را از دست نمی دهی، چون مظهریت تو مرتبط به ظهور آنها است و آنها را نمی جویی و طلب نمی کنی، زیرا که آنها نتایج اوقات^۳ هستند و کسی که چیزی را بجوید که به ناچار بدان دست خواهد یافت، جاهل به احکام قدر خواهد بود و خداوند هیچ گاه ولی نادانی برنگزیده است.

۱. «اخلاق» در استعمال به صورت جمع، عبارت از ده منزل است، که سائرین الی الله در سیر خود، در آنها منزل می کنند و این منازل عبارتند از: صبر، رضا، شکر، حب، صدق، ایثار، خُلق، تواضع، فتوت و انبساط. دلیل اینکه این منازل، اخلاق نامیده شده اند این است که سالک باید متخلّق به این صفات شود (لطایف الاعلام، به نقل از «التجلیات الالهیه»، ص ۳۵۱).

۲. «مواقف» جمع موقف است، و در اصطلاح، نهایت هر مقام است و آن مطلع و اعراف است و نیز موقف به معنی مقام توقف است و آن حبس و توقف بین هر دو مقام است، به منظور تصحیح باقیمانده سلوک در مقامات.

۳. «اوقات» جمع وقت، از آن تعبیر به حال در زمان حال می شود که ماضی و استقبال به آن تعلق ندارد و به همین جهت گفته اند «الصّوفي اثنُ وَ قَته» که نه ماضی و نه آتی، هیچگاه او را مشغول نمی دارد، بلکه دائماً مشغول و مهموم وقتی است که در آن است و گفته شده است «وقت» حدّ زمان است و یا «وقت»، حال سالک به هنگام ریاضت است.

۵۰- تجلی التوحید^۱

توحید در ابتدا علم است، بعد حال و باز علم؛ علمِ اَوَّل، توحید دلیل است و آن، توحیدِ عامّه می باشد و مقصود از عامّه^۲، دانشمندان رسوم باشند؛ و توحیدِ حال آنست که، حَقِّ صِفَتِ تو باشد و این «او» است و نه «تو» در تو ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾^۳ و علمِ دوم که بعد از حال، عاید می شود، توحیدِ مِشَاهِدَه است. یعنی مشاهده و وحدت و کثرت در حَقِّ، بدون مزاحمت. پس در آن اَحْوال، چیزها را از جهتِ وحدانیت می بینی و جز واحد نمی بینی و با تجلی آن در مقامات و مراتب، وحداتِ متعدده و تعدّد وجه واحد در مرایای متعدده، به وجود می آید. جهان کُلّاً، وَّحَدَات است که اجزای آن به هم افزوده می شود و مرکّب نام می گیرد، مرکبی که بعد از افزوده شدن، وجه دیگری دارد که اشکال نامیده می شود و این مَشْهَد، برای عالمی، جز این عالم، نیست - اشاره است به عالمِ مَزْج و استحاله، چون پذیرایِ نَسَب و اضافه و ترکیب است، به خلافِ عالمِ ملکوت، که سراسر، افراد و آحاد و بساطتی است که نسب و اضافه و ترکیب را نمی پذیرد و اعیان، در آن اعدادی است که کثرت در آن نیست و ضرورتاً ترکیب هم ندارد.

۱. «توحید» عبارتست از اعتقاد به وحدانیت خداوند، سبحانه، و مراتبی دارد: «توحید عامّه» و آن گواهی دادن به اینست که خدایی جز الله، وجود ندارد، و «توحید خاصّه» و آن این است که مَوْحَد، چیزی جز حَقِّ نبیند و «توحید خاصّه الخاصّه» و آن این است که چیزی جز ذاتِ حَقِّ را نبیند.

۲. «عامّه» کسانی هستند که نظر و بینش آنها، منحصر و مقصور به علم شریعت است و منظور از «علماء رسوم» و عباد، کسانی هستند که به مقام وحدت نرسیده اند.

۳. الانفال، آیه ۱۷.

۵۱- تجلی الطبع

عارف گاهی به سوی طبع، زمانی که حق او را از طبع فرا می‌خواند، باز می‌گردد، زیرا که او ندایی از غیر حق نمی‌شنود، چون هیچ غیری را اصلاً، ندایی نیست. پس باید نفس خود را در رجوع - به طبع و اغراض نفسی - حفظ کند، زیرا طبع، قهر و تسلطی دارد که عادات، آن قهر و سلطه را نیرو می‌بخشد ﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾.^۱ پس برای عارف، سزاوار است که با چیزی که طبع، اقتضای آن را دارد؛ به هیچ وجه الفت نگیرد و ما از اینگونه کسان - که به طبع رجوع کرده‌اند - قومی را دیده‌ایم که از حق تعالی، با وجود دلیل و بینه، بازگشته‌اند و حق تعالی، آنها را به حال خود وا گذاشته است و آنها را فرانخوانده است، پس با ادامه عادت، با طبع الفت یافته‌اند و از این الفت برای آنان ناشنوایی پدید آمده است و پس از آنکه با ندای مخصوص، آواز داده شده‌اند، نشنیده‌اند، در حالی که ندای مألوف را شنیده و گمراه شده و دیگران را نیز گمراه نموده‌اند، پناه می‌بریم به خدا از نقصان چیزی بعد از داشتن آن (نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخَوَرِ بَعْدَ الْكُورِ) پناه می‌بریم به خدا، بعد از توحید نظری.

۵۲- تجلی منك وإلیک (تجلی از تو و به تو)

خداوند را خزانه‌هایی^۲ نسبی است که توجّهات^۳ بندگان یک‌یک در آنها و به

۱. الجاثیه، آیه ۲۳.

۲. «خزائن» ابن عربی در فتوحات به انواع عدیده‌ای از خزاین قائل است: خزائن اخلاق، خزائن منن، خزائن سعی الاعمال، خزائن المحدثین، خزائن الحجه و علم الله و علم البده و خزائن الجود و جمیع این خزاین، رمز مکانهایی است که از آنها اعاجیب بدیع صنع الهی بر می‌خیزد.

۳. «توجه» به حضور قلب مع الحق و مراقبت قلب برای حق و جدا ماندن از آنچه ماسوی الحق است، از قبیل ←

التجلیات * ۱۲۷

سمت آنها بالا می‌رود و اعیان آنها دگرگون گشته، به صورت اسرار الهی به عین جمع^۱ و به توجّهات آنها، در عین جمع، - به اندازه‌ای که از سوی ایشان است - یعنی به قدر حقایق و توجّهاتشان در طاعتشان، نه به حسب عین جمع باز می‌گردند، پس آن توجّهات را به صورت اسراری الهی برایشان، به اندازه‌ای که روی بدیشان دارد، بر ایشان باز می‌گردند و ایشان را خزاینی دیگر و اوسع و اعلیٰ است که اعیان آنها به صورتی دیگر تغییر می‌دهند و آنها را به سوی خدا، به اندازه‌ای که از سوی ایشان است، بالا می‌برند، پس اعیان آنها به صورت عرفانی دیگر درآمده و آنها را به سوی ایشان باز می‌گرداند، پس از آن عین آنها را به صورتی دیگر، بر حسب استعدادشان تغییر می‌دهند و این چنین تغییری از پس تغییری دیگر صورت می‌گیرد، که در صورتهای خود، غیرمتناهی است و عین، یکی است. پس عرفان - از خزائن نسبی - در حرکت است و از ایشان - به حسب استعدادات آنها - اعمال سر می‌زند.

۵۳- تجلی الحق والامر

الله را مردانی است که پرده از دل‌هایشان فرو گرفته شده، به طوری که آنان، جلال مطلق حق را مشاهده کرده‌اند و ایشان را به ذات خویش - بدون واسطه - چیزهایی از آداب و اجلال که استحقاق آن را دارند، بخشیده شده است، و ایشان، قیام‌کنندگان به «حق» خدایند، نه قیام‌کنندگان به «امر» او، و آن مقامی جلیل است،

صور الوان و کائنات، اراده می‌شود.

۱. «عین الجمع» و «عالم الجمع» و «حضرت الجمع» و «مقام الجمع» همه این اصطلاحات، گواهی به احاطه ذات حق به جمیع اسماء و حقایق می‌دهد و گاهی هم از عین جمع یکی از منازلی که سالک طی می‌کند، اراده می‌شود. مقامهای ده‌گانه عبارتند از، معرفت، فناء، بقاء، تحقیق، تلبیس، وجود، تجرید، تفرید، جمع و توحید (منازل السائرین، خواجه عبدالله انصاری).

که جز افراد انگشت شماری از مردان و اولیاء کبار بدان دست نمی یابند و آن، مقام «ارواح جمادات»^۱ است و در این مقام است که کوه درهم کوبیده شده و موسی علیّه السلام بیهوش گردیده است و در این پیش آمد، نیازی به فرمان درهم کوبید شدن و بیهوش گردیدن نبود، پس اینان، خاصان^۲ خدایند که به عبادت خدا و بر حقّ خدا، قیام نموده اند. - نه بر حقّ عبودیت - زیرا، عبودیت آنها از تأثیر تجلی است و بر عبودیت خود، وجوبی نمی شناسند و ایشان، خارج از امر هستند، مادام که در این مقام باشند.

و حقّ را نیز بندگانی است که به «امر» خدا، قیام می نمایند. و ایشان مظاهر تجلی امر هستند، همچون فرشتگان مسخر^۳ که از پروردگارشان که بالای سرشان است،

۱. «ارواح جمادات» مرتبه ای است که بالاتر از آن صفتی برای انسان نیست: چون بعد از صفت جمادی، صفت نباتی و بعد از آن، صفت حیوانی و سپس صفت انسانی خواهد بود، که در این مرحله بالا از صفت است که انسان، ادعای الوهیت می کند. پس به نسبت ارتفاع درجه ای که برای انسان جاصل می شود، صورتی از الوهیت از او خارج می شود. اما «حجاره»، صفتِ بندگان محقق است که از اصول و نشأت خود، خارج نمی گردند. لذا، مقام «ارواح جمادات»، مقامی است که در آن هر اثری از ظلام و وهم و بواطل انسانی از آن خارج است، و انسان در این حالت - «ارواح جمادات» - در حالت عبودیت خالصه است که چون آینه ای مصفا، جهت تجلی و اظهار نور حق، آمادگی دارد.

۲. «خاصان»، افراد خاصه، دو دسته هستند: «خاصه» و «خاصه الخاصه». «خاصه» کسانی هستند که علماء طریقت هستند و «خاصه الخاصه» علماء حقیقت هستند، که «ذخائر الله تعالی» و «خصائص الله» هستند که «یُحییهم فی غافیه و یُمیتهم فی غافیه».

۳. ابن عربی در فتوحات اصناف ملائکه را سه قسم دانسته است: ۱- «ملائکه مهیمه»، که حق با اسم جمیل بر آنها تجلی کرده و ایشان را متحیر و فانی گردانیده است. ۲- «ملائکه مسخره» که در رأس آنها، قلم اعلی و آن عقل اول است و سلطان عالم تدوین و تسطیر هستند. ۳- «ملائکه مدبره»، که مدبر همه اجسام هستند، چه طبیعی، چه نوری و چه هبانی.

می‌ترسند، و هر چه را که فرمان داده می‌شود، انجام می‌دهند^۱ و همچون مؤمنینی که مقام تجلی حق بر ایشان حاصل نشده و در نتیجه به فرمان خدا و عبودیت به تجلی امر، قیام می‌کنند؛ ایشان قیام‌کنندگان به امر خدا و قیام‌کنندگان به حقوق عبودیت هستند و حال آنکه، اهل تجلی حق، قیام‌کنندگان به حقوق ربوبیت هستند. همانگونه که قبلاً ذکر کردیم - اما قیام‌کنندگان به امر حق، محتاج به فرمانی هستند که آنها را برگرداند و در تصرف خود قرار دهد - چون در ذات آنها، ولایت تصریف وجود دارد - ولی قیام‌کنندگان به حق الله - خود بخود و بالذات چونان اولیاء خاصه عمل می‌کنند - چون ولایت تصریف دارند.

۵۴- تجلی المناظره

خداوند را بندگانی است که حق ایشان را در خود حاضر گردانیده است (این بندگان به اسم «الله» ویژه شده‌اند و احضار آنها به اسم «الحق» است، بدرستی که عمومیت الهیت حق، ثبوت انسان است انسانی که مألوه اتم و مظهر اجمع است که زوالی بر او نیست و حق، عین نور وجود مطلق باطن و خلق، سایه ظاهر اوست. ابن عربی در فتوحات گوید:

فَعَيْنُ وُجُودِ الْحَقِّ نُورٌ مُحَقَّقٌ وَ عَيْنُ وُجُودِ الْخَلْقِ ظِلٌّ تَابِعٌ

پس هرگاه سایه، با نور حاضر شود، ثابت است و هرگاه سایه، در نور حاضر شود، زائل خواهد شو و از اینجا است که ابن عربی گوید: حق بندگان ویژه را در خود حاضر گردانیده است، و سپس ایشان را در آنچه که حاضر گردانیده است، زایل گردانیده است، پس زایل شده‌اند، برای آن چیزی که، ایشان را حاضر کرده

۱. اشاره دارد به آیه ۶، سورة التحريم: ﴿وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾.

است. پس حضور^۱، عین غیبت^۲ و غیبت، عین حضور؛ و بُعد^۳، عین قُرب^۴؛ و قُرب، عین بُعد گردیده است و این مقام، مقام اتّحادِ احوال است. (سپس ابن عربی گوید:) من در این مقام با «جنید»^۵ همراه شدم و او مرا گفت: معنی، واحد است. من به او گفتم: این سخن از یک جهت درست است، زیرا اطلاق در آنچه که اطلاق در آن درست نمی آید، با حقایق، تناقض دارد، پس او گفت: غیبِ او شهودِ او و شهودِ او، غیبِ او است. پس، او را گفتم: همیشه شاهد است و غیبتش نسبی است و غیب محقّق، غیبی است که در آن شهودی نباشد ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾^۶، پس غایب مشهود از غیبتش، اضافه و نسبت است، پس جنید بازگشت، در حالیکه می گفت: غیب، غایبی است در غیب، (یعنی در نفسش) و من به هنگام برخورد خود، با جنید، در این مقام بودم و به رُفرف^۷ فرو افتاده، زاده ساقط العرش، در خانه‌ای از خانه‌های خداوند، عزّوجلّ، قریب العهد^۸ بودم.

۱. «حضور»، یعنی حضور قلب با حقّ، به هنگام غیب از حقّ.

۲. «غیبت»، یعنی غیبت قلب از آگاهی بر احوالاتِ خلق به واسطه مشغله‌هایی که بر قلب حمل می‌شود.

۳. «بُعد» یعنی اقامت بر مخالقات.

۴. «قُرب» یعنی قیام به طاعت و گاهی قُرب به «قاب قوسین» اطلاق می‌شود، که به اندازه خطّی است که دو قطب دایره را تقسیم می‌کند و این، نهایتِ قُرب مشهود است و این را کسی درک می‌کند، که صاحب اثبات است، نه صاحب محو.

۵. «جنید»، شیخ الطّایفه، ابوالقاسم جنید بن محمّد الخزّاز، متوفی به سال ۲۹۸ ه. ق.

۶. سوره انعام، آیه ۱۰۳.

۷. «رُفرف» به گوشه‌های فرو افتاده جامه یا خیمه گویند.

۸. «قریب العهد» نزدیک یا در زمانی اندک از آن واقعه گذشته بود.

۵۵- تجلی لا یَعْلَمُ التَّوْحِيدَ (تجلی حالتی که در آن عارف پی می‌برد که چیزی از توحید

واقعی نمی‌داند)

ای کسی که طالب معرفتِ توحید خالقِ خود هستی، چگونه می‌توانی آن را دریابی، حال آنکه تو، در مرتبه دوم از وجود هستی (در حالی که، حق تعالی، از حیث توحید ذاتی، اول است، اولی است که دوم را نمی‌طلبد، پس برای ثانی، رسیدن به اولی که او را طالب نیست، محصل نمی‌شود) و چگونه موجودی دو وجودی، با وجودِ خود که در مرتبه ثانی است؛ می‌تواند، واحد را درک کند، اما اگر معدوم شوی، (از وجودِ خود، با محورِ رسومِ خود) در نتیجه «واحد» باقی می‌ماند و آن واحد (که حق باشد) خودش را می‌شناسد.

ولی چگونه برای تو، معرفتِ توحید، حاصل می‌شود، حال آنکه از واحد، از جهتِ وحدانیتش صادر شده‌ای و تنها از جهت نوعی نسبت^۱، بیرون شده‌ای، و کسی که اصلِ وجودش، بر اینگونه باشد - از جهت خودش و از جهت خالقش - چگونه می‌تواند، توحید ذاتی را بچشد و وحدانیت ویژه^۲ ات، تو را فریب ندهد، زیرا که آن دلیل بر توحید فعل^۳ است و معنی توحیدِ حقِ اجل از آنست که غیر

۱. به نظر ابن عربی، صدورِ اشیاء از حق، از حیثِ اسماء است و آن، کثرت است، نه از حیثِ ذات که آن واحد است و این چنین است که صدورِ کثرتِ عالم را از کثرتِ اسماء الهی تفسیر می‌کنند، و به همین جهت است که از ابتدا فلاسفه اسلامی در این مسأله اختلاف داشته‌اند و در این خصوص که «لَا یَصْدُرُ عَنِ الْوَاحِدِ إِلَّا وَاحِدٌ» که مبدأ افکارِ نو افلاطونی است، ابن عربی می‌گوید: عالم کثیر است و این کثرت جز از کثرت حاصل نمی‌شود و این کثرت جز اسماء الهیه نخواهد بود که به آن «نسب و اضافات» گویند.

۲. «وحدانیت ویژه» آنست که هر چیزی را از غیرش جدا می‌کند.

۳. «توحید فعل» همان تجرید فعل است که تجلی فعلی حق است و آن اینست که فعلی و اثری، جز فعل و اثر حق وجود ندارد.

حقّ، آن را بشناسد، پس بهره‌ما از توحید، جز تجرید نیست و همین تجرید، چیزی است که نزد اهل طریقت، «توحید» گفته می‌شود.

۵۶- تجلی ثقل التوحید^۱

کسی که «من جمیع الوجوه»^۲، موحد است، صحیح نیست که خلیفه باشد، زیرا که خلیفه مأمورِ حَمَلِ همهٔ بارهای مملکت است (از شرایط خلافت، اعتبار نسبت‌ها بین خلیفه و مستخلف است و این با کلمهٔ توحید، منافات دارد) و خداوند توحید را تنها برای خود قرار داده است و گنجایش در آن را برای غیر خود مقرر نفرموده است. من در این خصوص، در این تجلی به «شبلی» گفتم: ای شبلی، «توحید»، جمع می‌کند و «خلافت» پراکنده می‌سازد، لذا موحد با توجه به حضورش در توحید حقّ، نمی‌تواند خلیفه باشد. شبلی گفت: اما مذهب و طریقه حقّ، همین است و بعد، ادامه داد: پس کدامیک از این دو مقام، تمامتر است، من گفتم: خلیفه در خلافت، به دلیل اینکه مأمور است به اثبات آنچه که در او ثابت نیست و در مأموریت و خلافتش مضطرّ و ناچار است، ولی توحید، اصل ثابت در نفس اوست، مرا گفت: آیا بر این دعوی نشان و علامتی هست. گفتم: آری، مرا گفت: آن علامت چیست؟ گفتم: تو بگو (که من پیش از این گفتم). گفتم: سکوتِ من ترا از جواب، بی‌نیاز نمی‌کند. گویا شبلی در سکوتش، اینطور گمان کرده باشد که چیزی، جز عدم در مقابل توحید، وجود ندارد و آن عدم، سکوت است، پس شبلی گفت که چیزی نمی‌داند و چیزی نمی‌خواهد و بر چیزی توان ندارد، تا

۱. مأخوذ از آیه ۵ از سوره المزمل قرآن که حقّ فرموده است: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾.

۲. موحد من جمیع الوجوه طبقه‌ای از اولیاء موله و مهیمن‌اند که حکم ملائکهٔ کروی در آسمان را دارند، ایشان باهتون در شهود حقّ هستند و آنها نمی‌دانند که خداوند، آدم را خلق کرده است که خواسته باشند از آنها دوری جویند و به خدا بپردازند و هائم در شهود جمالی حقّ هستند (لطایف‌الاعلام، به نقل از التجلیات الالهیه، ص ۳۷۹).

بدانجا که از او خواسته شود که میان دستش و پایش فرق بگذارد، نداند؛ و اگر از غذا خوردنش سؤال شود، در حالی که در حال غذا خوردن است نمی‌داند که دارد غذا می‌خورد و حتی اگر بخواهد، لقمه لقمه بردارد، به خاطر سستی و ناتوانی‌اش، قادر به چنین کاری نیست، پس من او را بوسیدم و باز گشتم.

۵۷- تجلی العلة

من در این تجلی، حلاج را دیدم و به او گفتم: آیا به نظر تو، علّیت به درستی وجود دارد و اشاره‌ای کردم. لبخندی زد و به من گفت: آیا منظورت، سخن آن گوینده است که گفته است: «يَا عِلَّةَ الْعِلَلِ، وَ يَا قَدِيمًا لَمْ يَزَلْ». گفتم: آری. گفت: این سخن شخصی جاهل است یعنی کسی که قاعده فلسفه را بنیان نهاد. سپس گفت: بدان که خداوند، علتها را می‌آفریند که مستلزم وجود معلول‌ها است. و حال آنکه خود، علّت نیست. چگونه علّیت پذیرد، کسی که در ازل در حالی بوده است که هیچ چیزی با او نبوده است و جهان را از هیچ پدید آورده است و اکنون، همان است که در ازل بوده است، زمانی که چیز دیگری وجود نداشته است؛ او اجل و برتر از آن است که علّیت پذیرد.

زیرا اگر علّت بود، با معلول خود در ارتباط بود و اگر با چیزی در ارتباط بود، صفت کمال مطلق برای او، درست نمی‌آمد. او بسیار بزرگ است از آنچه که ظالمان می‌گویند. «تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلوًّا كَبِيرًا». به او گفتم: من هم او را اینگونه می‌شناسم. مرا گفت: سزاوار است که حقّ اینچنین شناخته شود، پس به آنچه که شناختی، پایدار بمان. به او گفتم: چرا گذاشتی خانه‌ات - خانه وجودت؛ اشاره به اعدام - ویران شود. حلاج با لبخندی که حاکی از دریافت غرض من از سؤال بود؛ گفت: چون دست موجودات مادی که مظاهر کون هستند، بدان زمان که قصد تخلیه آن را داشتیم، بر خانه وجودم، دراز شد، از رسوم ظاهری و مشاهد

نفسیه، فانی شدم و از رسوم باطنی و مشاهد روحیه نیز پرداختم و از رسوم جامعه کونیه و مشاهد قلبیه فانی شدم. پس «هارون» را - هیأت روحانیّه - در میان قومم بر جای نهادم، اما به سبب غیبت من، او را به استضعاف کشیدند و در تخریب آن خانه هم آواز شدند، پس چون آن را از قواعد و بنیان، ویران ساختند، بعد از فانی شدنم به سوی آنان بازگردانیده شدم و بر آن مُشرف گردیدم، در حالی که عقوبات بر آن وارد شده و آن را ویران کرده بود، پس نَفَسَم از اینکه خانه‌ای را که به دست اکوان، ویران شده بود، آبادان سازد، سرپیچی کرد، لذا دستم را از اقدام به آبادانی آن بستم. در آن حال بود، که ندا داده شد: حَلاَج مُرد، در حالی که حَلاَج مُرد و لکن خانه ظاهر او، ویران شد و ساکن خانه کوچ کرد.

من به او گفتم: عقیده‌ای که تو بر آنی، نزد من باطل است، سر خود را فرو افکند و گفت: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾^۱ و اعتراض مکن که حق در دستِ توست و آن مُتتهای قدرتِ فِهم من است. پس او را رها کردم و به عوالم محسوس باز گشتم.

۵۸ - تجلی بحرالتوحید

توحید «لُجّه»^۲ و «ساحلی» دارد ساحلِ آن، توحیدِ دلیل؛ و لُجّه آن، توحیدِ ذات است. ساحل، قابل نقل و بیان؛ و لُجّه، غیر قابل نقل و بیان است. ساحل، دانسته به علم است و لُجّه، به ذوق چشیده می‌شود. - مذوقات در عالمِ حروف نمی‌گنجند. - من بر ساحلِ این لُجّه توقّف نمودم. و جامه‌ام را بدان لُجّه پرتاب نمودم. یعنی هیکلِ خود را که مانع رسیدن به لُجّه بود، بدان لُجّه درافکندم. و در میانِ آن قرار گرفتم و بر روی امواج، با تقابل و روی نمودن از همه جهت، به آمد و شد، پرداختم؛ ولی مرا از شنا کردن مانع شد، پس در آن لُجّه، نه به نفیس خود، ایستادم.

۱. یوسف، آیه ۷۶.

۲. لُجّه، میان و دلِ دریاست.

دریایِ توحیدِ ذاتی، در لباسِ امواجِ متقابله، نه به نفسِ خود، به گونه‌ای یافتیم که رؤیتِ کلی به چشمِ توحید، برایم حاصل شد. پس در آن حالِ وقوفِ در آن، «جنید» را دیدم و با او معانقه کردم و او را بوسیدم - معانقه و تقبیلی که نشانهٔ قرابتِ معنوی و ادبِ واردِ بر ساکن است. - او به من خوش آمد گفت. به او گفتم: از چه زمانی، خود را، و تجرّد از هیکلِ مادیِ خود را به یاد می‌آوری؟ گفت: از زمانی که در میانِ این لُجّه، قرار گرفتم، خویشتن را و مدّت و زمان را فراموش کردم. پس با من معانقه کرد و من نیز او را معانقه کردم، پس هر دو غرق شدیم و جاودانه مُردیم و امیدِ حیاتِ مجدّد و نشور دوباره را نداریم - حیات به معنیِ احساس و نشور به معنی بازگشت به توحیدِ دلیل است.

۵۹- تجلیِ سریانِ التوحید

در این تجلیِ «ذوالنّون مصری» را دیدم. او در این تجلی از ظریف‌ترین و طَرَفه‌ترین مردم بود. به او گفتم: ای ذوالنّون، از سخنِ تو و سخنِ کسی که از تو نقلِ قول می‌کند، در شگفتم و آن سخن این است که: حقّ بر خلافِ آن است که تصوّر و تمثّل و تخیل می‌شود. سپس به واسطهٔ عظمتِ شهودِ تجلیِ بیهوش شدم و بعد در حالی که می‌لرزیدم، به هوش آمد، بعد آه کشیدم و گفتم: چگونه هستی در حالی که وجود از حقّ خالی می‌شود، و جز به او قوام ندارد - و با وجودِ این، صحیح نیست که حقّ عینِ هستی باشد. - و چگونه او خودِ هستی است و حال آن که از لاً بوده است ولی «هستی» نبوده است. سپس گفتم: ای دوست و ای حبیبم! ای ذوالنّون، - در حالی که او را می‌بوسیدم - گفتم: من شفیق و دلسوزِ توام، معبودِ خود را عینِ آنچه که از او تصوّر کرده‌ای قرار مده و حیرتِ تو، حجابِ حیرتِ تو نشود و بگوی آنچه را که حقّ گفته است و به آنچه که او نفی کرده و اثبات کرده قائل شو. او

خود گفته است: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾^۱ او، آنچه که تصوّر می‌شود، نیست و خالی از تصوّری هم که می‌شود، نیست. پس ذوالنّون گفت: این علمی است که از من فوت شده بود و من محبوس بر زخهای آن بودم و اکنون، بند آن زندان از من گشوده گردید. چگونه می‌توانستم، بدان دست یابم، در حالی که متوسّل به چیزهایی بودم که بدان چنگ زده بودم.

پس گفتم: ای ذوالنّون، من تو را اینچنین نمی‌خواستم، مولاً و سید ما، از قولِ خدای تعالی می‌گوید: ﴿وَبَدَأْهُمُ مِنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾^۲ (و آن روز از قهر خدا، عذابی که گمان نمی‌بردند بر آنان پدید آمد) و علم، به وقت و مکان و نشأت و حالت و مقام، مقید نمی‌گردد. پس به من گفت: خدای پاداش نیک دهد. زیرا برای من آنچه را نمی‌دانستم، آشکار شد و ذاتم به آن متجلّی و متحلّی گردید و در ترقّی بعد از مرگ، بر من گشوده شد، که قبلاً خبری از آن نداشتم، خدای به تو پاداش خیر دهد.

۶۰- تجلی جمع التّوحید

جمع اشیاء به وسیله خدا، عینِ توحید است، مگر اعداد را نمی‌بینی؟ آیا جز یک عدد. چیز دیگری آنها را مجتمع می‌گرداند، پس اگر اهل نظر و بینش هستی، در دلایل و براهین جز به آحاد و افراد اعداد، نظر مکن و در براهین به هنگام نظر و استدلال، جز به واحدِ خود که آن فکرِ تُست که کثرتِ براهین بر آحاد را برای تو جمع می‌کند، دقّت کن! و اگر از اهل سیاحت هستی - کسی که مخاطب حق هستند، پس: ﴿فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا...﴾^۳ - حق باید به همان نحو که نظرِ تو بوده

۱. سوره شوری، آیه ۱۱.

۲. سوره زمر، آیه ۴۷.

۳. آل عمران، آیه ۱۳۷.

التجلیات * ۱۳۷

است، بصر و بینش تو نیز باشد - بر مبنای حدیث کُنْتُ لَهُ سَمْعاً وَ بَصَراً... - تا توحید به وسیله توحید، شناخته گردد، زیرا چیزی جز به وسیله خودش، شناخته نمی شود.^۱ - زیرا «معرفت» احاطه به عین شئی است، ولی «علم»، ادارک شئی است به صورت ذات مُدْرک. مگر نمی بینی که اگر اعداد، در خود، ضرب شوند، همه آنچه که در ذات خود دارند، ارائه می دهند.^۲

۶۱- تجلی تفرقة التوحید

(توحید از جهت توحید و فی ذاته، نه جمع است و نه تفرقه، اما از حیث اجتماع مختلفات، در عین واحد، «جمع توحید» است و از حیث تمایز هر چیزی بر هر چیزی، همراه با احدیت لازمه ذاتی هر تعین، «تفرقه توحید» است. ابن عربی گوید:) هرگاه اشیاء پراکنده گردند - به جهت تمییز تعینات ذاتی آنها - از همدیگر متمایز می گردند، ولی جز به خواص خود متمایز نمی شوند و خاصیت هر چیزی، احدیت آن چیز است - که هیچ چیز در آن خصوص با آن مشترک نیست، پس احدیت، قائم در هر موجودی است. - پس به واسطه یگانگی و اتحاد است که اشیاء با هم جمع می شوند - چنانکه گفته شد. - و به واسطه واحدیت و یگانگی است که اشیاء از هم پراکنده و متفرق می گردند.

۱. سهروردی حکیم در «رسالة فی اعتقاد الحکماء» می گوید: «لَا يَذْرُكُهُ إِلَّا أَمْرٌ وَ خَدَانِي»، ص ۲۶۶.

۲. بعضی از صوفیه بزرگ، این رمز حسابی را جهت بیان ارتباط الله با عالم، بکار می برند:

* ۱-۱، نقطه نظر کسانی است که مبدأ و ظواهر را با هم خلط می کنند و می گویند: عالم، همان الله است.

* ۱+۱، نقطه نظر کسانی است که به اهل رسوم معروفند - کسانی که فرض بر دوگانه بودن طبیعت و حق دارند.

* ۱×۱، نظر اهل تحقیق است که ثابت می کنند، وحدت ظاهر با تعدد مظاهر است، یعنی وحدت وجود و کثرت

ثبوت.

۶۲ - تجلی جمعیة التوحید

(جمعیّت توحید، غیر از جمع توحید است؛ جمعیّت توحید، اجتماع اوست، در خودش؛ اما جمع توحید اینست که تو مرکز تجمع توحید هستی.) در هر چیزی، هر چیزی وجود دارد. اگر این را ندانی، توحید را نمی‌شناسی. اگر در واحد، عین دو و سه و چهار، تابی نهایت نباشد، صحیح نیست که بگوییم آن اعداد، از عدد یک، به وجود آمده‌اند، یا عدد یک، عین آنها باشد، و این مثال مُبْتَنی بر تقریب است، این را بدان. - یعنی این امر در حقیقت، بالاتر از اینست که بتوان مثالی در مورد آن آورد.

۶۳ - تجلی توحید الفناء

(هر چیزی در تقیدش، چهار جهت دارد: تقیدش به نفسش، تقیدش به حق، تقیدش به هستی، و تقیدش به فناء. «تقید به فناء» بعد از طریانِ جهات سه گانه قبلی است. ابن عربی گوید:) توحید، فناءِ تُست از خودت و از او و از هستی و از فناء^۱. پس به کمکِ خدا آن را طلب و جستجو کن. هر آنچه جز حق است مایل و منحرف است - زیرا که در ذاتش مقید به تعین و خصوصیت و حکم است و به همین جهت زمانی که این خصوصیت به هنگام انتقال آن به غیر از او خلع و سلب می‌شود، عدم بر او طاری می‌گردد و هر مایل و منحرفی، پذیرای زیادت و نقصان است. - و جز حق، هیچکس دیگر آن را، راست و مستقیم نمی‌سازد و قوام هیچ چیز، جز به

۱. خواجه عبدالله انصاری در منازل السائرین درباره فناء گوید: درجه اولی: فناء معرفت در معروف و فناء عیان در معاین و فناء طلب در وجود است. درجه دوم: فناء شهود طلب در اسقاط طلب و فناء شهود معرفت در اسقاط معرفت و فناء شهود عیان، به منظور اسقاط عیان است. درجه سوم از فناء فناء از شهود فناء است و آن فناء حقیقی است.

توحید، صورت نپذیرد، پس هر کس، مایل و منحرف را قوام بخشد، او صاحبِ توحید است - و از اینجاست که گفته می‌شود - هر واحدی قبل از «دو» مایل است - و هر مایلی نیازمند چیزی است که او را قوام بخشد.

۶۴- تجلی توحید الخروج

از غیرِ حقّ - به وسیلهٔ خروج از خود و از خودپرستی که مزاجِ شهودِ کلیّ تُست - خارج شو. تا به راهِ توحید بیفتی و مگو؛ چگونه؟ زیرا توحید با چگونگی، متناقض و منافی است. - زیرا خروج از خودت و از احوالت، حقّ خواهد بود، و حقّ در حقیقتش چگونگی نمی‌پذیرد. - پس از خود و هستیِ خود، بیرون شو تا توحید حقّ بالحقّ را بیابی.

۶۵- تجلی تجلی توحید

توحید آن است که حقّ هم ناظر باشد و هم منظور. نه مثلِ بیانِ آن کس^۱ که گفته است:

إِذَا مَا تَجَلَّى لِي فَكُلِّي نَوَاطِرُ وَإِنْ هُوَ نَاجَانِي فَكُلِّي مَسَامِعُ

(هرگاه بر من تجلی می‌کند، همهٔ وجودم چشم است و اگر با من نجوی کند، همهٔ وجودم، گوش است.) پس هرگاه آنچه به واسطهٔ آن آشکارا می‌شود. - هُوَ النَّاطِرُ وَ هُوَ الْمَنْظُورُ - مقامِ توحید مشخص می‌شود و این، زمزمه‌ای لطیف است که دل را ذوب می‌کند.

۱. این شخص «ابن فارض» است که این بیت در دیوانش ثبت است و ابن عربی به کزات این بیت را شاهد آورده است.

در این تجلی، برادرمان «الخرّاز»^۱، رَحِمَهُ اللهُ، را دیدم و به او گفتم: آیا این نهایت تو، در توحید است، یا این خود، نهایت توحید است؟ او گفت: این نهایت توحید است. پس او را بوسیدم و گفتم: ای ابوسعید، شما از جهت زمانی بر ما پیشی گرفتید و ما بر شما، بدانچه می‌بینی، پیشی جُسته‌ایم. ای ابوسعید! شما از جهت زمان بر ما پیشی گرفتید و ما بر شما بدانچه می‌بینی سبقت جسته‌ایم. ای ابوسعید! میانِ نهایتِ خودت در توحید و میانِ نهایتِ توحید در خودت فرق می‌گذاری؟ در حالی که عین، عین است و در توحید، میان دو چیز مفاضله و برتری وجود ندارد. آن دو چیز، یکی نهایتِ تُست و دیگری نهایتِ توحید است، در صورتی که برتری بین دو چیز است و حال آنکه در اینجا دو عین است که یکی است. - و توحید به نسبت نیست، بلکه عینِ نسبت است. پس او شرمنده شد و من با او اُنس گرفتم - یعنی او را از شرمندگی بیرون آوردم - و باز گشتم.

۶۶- تجلی توحید الربوبیه

«جُنید» را در این تجلی دیدم و به او گفتم: ای ابوالقاسم! در توحید از کجا و چگونه می‌گویی؟ که بنده از پروردگار، متمایز است.^۲ در این تمایز، تو در کجا قرار داری؟ زیرا در این صورت صحیح نیست که بنده باشی و همچنین درست نیست که پروردگار باشی، پس لابد، با جدا بودن از هر دو باید در حالتی بینابین باشی که مقتضای اطلاع و استواء و اشراف بر هر دو است، تا آن دو را ببینی. پس جنید، شرمنده شد و سر به زیر افکند. به او گفتم: سر به زیر می‌فکن. شما چه نیک اسلافی برای ما بوده‌اید و ما چه نیک اخلافی برای شما. الوهیت از جایی

۱. «ابوسعید احمد بن عیسی» صاحب «کتاب السّر» و «کتاب الصدق» و «المسائل» متوفی به سال ۲۷۹ یا ۲۸۶

(طبقات الصوفیه، طبقات الشعرانی، رساله قشیریه و تاریخ بغداد).

۲. قول مشهور جنید در پاسخ به سؤال اینست: «التوحیدُ إفرادُ الحُدُوثِ عَنِ الْقَدَمِ».

موردِ ملاحظه قرار بده تا آنچه را می‌گویی، بفهمی. ربوبیت، توحیدی دارد و الوهیت هم، توحیدی دارد. ای ابوالقاسم! توحیدت را مقید ساز و آن را مطلق بدان. زیرا توحیدِ مطلق، ذاتی حق است. - زیرا که برای هر اسمی توحیدی و جمعی است. گفت: چگونه اشتباه خود را جبران کنم، زیرا از ماسرزده است، آنچه سرزده است، و نقل شده است آنچه نقل شده است. به او گفتم: مترس، زیرا کسی که کسی مثل من را بعد از خود، بر جای نهاده است، گم و فراموش نشده است؛ من نایب و جانشین تو هستم. - تا آنچه از شما فوت شده است، تحصیل کنم. - و تو برادرِ من هستی؛ پس بوسیدمش؛ پس دریافت و دانست، آنچه را که نمی‌دانست و من بازگشتم. (شاید ابن عربی، مواجهه آینه نفسش را با آینه نفس جنید، بر طبق حکم «الْمُؤْمِنُ مِرَآةُ الْمُؤْمِنِ» با بوسه به کنایه گرفته است.)

۶۷- تجلی ری التوحید (تجلی آبیاری و سیرابی توحید).

زمانی با جنید در لجه توحید غرق شدیم و وقتی بیش از حد طاقت از شراب توحید نوشیدیم و در وصال جان باختیم، نزد او شخصی مگرم یافتیم، پس بر او سلام گفتیم و درباره اش سؤال کردیم، به ما گفت شد که او «یوسف بن حسین»^۱ است. من قبلاً درباره او شنیده بودم، پس به سؤالش شتافتم و او را بوسیدم و چون هنوز تشنه توحید بود. - به مرحله غایت توحید نرسیده بود. - سیراب گردید. به او گفتم: آیا یکبار دیگر تو را ببوسم. گفت: خیر، سیراب شدم. به او گفتم: پس کجا شد آن سُخنت که می‌گفتی: طالب توحید، سیراب نمی‌گردد؟ جز به حق.^۲ اگر چه گاهی کسی که در مقام پایین تر است به وسیله آنچه که از بالاتر به او نوشانده

۱. «ابویعقوب رازی» شیخ ری و جبال بوده است، با ذوالنون مصری مصاحبت داشته است (متوفی به سال ۳۵۴هـ).

۲. این سخن منقول از یوسف بن حسین است که گفته است: «مَنْ وَقَعَ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهُ لَا يُزْدَادُ إِلَّا عَطْشًا عَلَى مَمَرِ الْأَوَاقَاتِ عَلَيْهِ وَلَا يَرَوِي أَبَدًا ظَمَاءً حَقِيقَةً، لَا يَسْكُنُ إِلَّا بِالْحَقِّ».

می‌شود. سیراب می‌گردد، ولی سیرابی برای هیچ کس نیست. پس اگر نمی‌دانستی، بدان.

با شراب این سخن، یوسف، مُتنبّه و مست شد و به سوی من پرید و من او را در آغوش گرفتم و برای او پلکان ترقّی، در مدارج حقّ بر پای نمودم، پلکانی که هر عارفی، آن را نمی‌شناسد و بهره‌آنان از این پلکان، تنها بالا رفتن از آن و عروج به سَبَبِ آن است، ولی ما و کسانی که مشاهده کرده‌اند، آنچه را که ما مشاهده کرده‌ایم، می‌دانند که: معراج ماسه نوع است: به سوی او، از او و در او؛ و سپس این سه معراج به صورت یک معراج که حقّ در آن است، به سوی ما باز می‌گردد. پس در آن حال، معراج به سوی الله (الیه). در او (فیه) است و معراج از او (منه) نیز، در او (فیه) است. پس معراج الیه و معراج منه، عین معراج فیه است، پس، چیزی جز معراج فیه نمی‌ماند. و در آن پلکان ترقّی، کسی عروج نمی‌کند، جز به وسیله او (حق). پس در حقیقت، حقّ سائر در مسیر «منه» و «به» و «فیه» و «الیه» است، نه تو. ای شنونده خطابه‌های من، این تجلی را خوب دریاب.

۶۸ - تَجَلُّ من تجلیات المعرفه (یک تجلی از تجلیات معرفت)

من در این تجلی «ابن عطا»^۱ را دیدم که به او گفتم: ای ابن عطا! اگر پای شترت را زمین فرو رود و تو بگویی: «جَلَّ الله»، بدان که پای شترت نیز، همراه تو جَلَّ الله گفته است، پس چه فرقی میان تو و شترت، در اِجْلالِ خدای، تعالی، است. مگر پای شتر در فرو رفتنش در زمین جز پروردگار را طلب می‌کرده است. ابن عطاء گفت: من به همین جهت، جَلَّ الله، می‌گویم. گفتم: جَلَّ الله! و ادامه داد: پس شتر خدای را بهتر از تو می‌شناسد؛ زیرا که او خدای را از اِجْلالِ تو، برتر دانسته است و همانطور که سر در بالا بودن، خدایی را می‌طلبد، پای هم در پایین بودن، خدای را

۱. احمد بن عطاء بن احمد رودباری، شیخ شام، متوفی به سال ۳۶۹ ه. ق.

التجلیات * ۱۴۳

جستجو می‌کند و پای از حدّ اینکه، حقیقتش را بدان بدهی، تجاوز نکرده است. ای پسر عطاء این حصر از سوی تو زیبا نیست. امام ما، رسول خدا ﷺ می‌فرماید: «اگر ریسمانی را فرو افکنید، همانا آن ریسمان بر خدا می‌افتد.»^۱ پس شتر از تو، نسبت به شناختِ خدا، داناتر بوده است. چرا برای جوینده‌ای که پروردگارش را می‌طلبد، صورتِ طلبش را مسلم ندانسته‌ای، همانطور که هر جوینده‌ای، صورتِ طلبِ تو را مسلم دانسته است. - به او گفتم: - ای پسر عطاء، توبه کن و به خدای بازگرد. ابن عطا گفت: مرا ببخش! مرا ببخش! پس به او گفتم: همّت را بالا گیر. به او گفتم: همّت‌ها را، هم به زمان می‌شود بالا بُرد و هم به غیر زمان. زمان در تجرّد تو از موادّ محسوس و با انتقال تو به حظایر قدسی زائل نشده است. اما «لازمان» در حال حاضر تو را مقید ساخته است. همّت را در «لازمان» بالا گیر تا تو را به شهود، یاری کند. تا بدانچه تو را بدان آگاهی دادم، برسی، زیرا، ترقّی همیشگی است. پس ابن عطاء متنبّه شد و گفت: برکت باد تو، استاد، را؛ سپس آن بابِ ترقّی را گشود و بالا رفت و آنچه را که ممکن نبود، مشاهده کند؛ مشاهده کرد؛ و در حدّ و میزانِ من قرار گرفت و به من اعتراف کرد و من باز گشتم.

۶۹- تجلی النور الأحمر

در نورِ قرمز شمعشعانی^۲، به شیروی پرداختم و ابراهیم خواص^۳، در مصاحبتِ من بود، پس با او درباره‌ی آنچه لایق این تجلی است و آنچه

۱. حدیثی است مروی از ابی هریره: «لَوْ أَذْلَى أَخَذَكُمْ بِحَبْلِ لَهَبَطَ عَلَى اللَّهِ».

۲. «نور شمعشعانی» نوری است که لایذَرک و یذَرک به است و گویا ابن عربی از این نور، نور ذاتی را اراده کرده باشد در فتوحات مکیّه در تعریف نور آمده است: «إِنَّ النُّورَ يُذَرک و یذَرک به و الظَّلْمَةُ تُذَرک و لایذَرک بها و قد یُعْظَمُ النُّورُ، بحیثُ أَنْ یذَرک و لایذَرک به و یُلَطَّفُ بحیثُ أَنْ لایذَرک و یذَرک به».

۳. ابراهیم بن احمد بن اسماعیل، به کنیه ابواسحق، او از اقرآن «جنید» و «نوری» بود (متوفی به سال ۲۹۱ ه. ق.).

که به این تجلی حقیقت می‌بخشد، به بحث و کشمکش پرداختیم. و همچنان در این حالت بودیم که ناگهان متوجه شدیم که حضرت علی بن ابیطالب، رضی الله عنه، در این نور، با سرعت، در حال حرکت است، پس او را نگاه داشتیم و او به من توجه نمود، به او گفتم، آیا «او»، «این» است (یعنی آیا او عین مطلوبست و مطلوب وحدانیت است). گفت: او این است و این نیست (یعنی اگر مطلوب تو، عین وحدانی است، پس هست؛ و اگر مطلوب تو، شهود هر چیز در آن است، آن نیست، بلکه از این جهت، هر چیزی در هر چیز است). همانطور که من - از نظر شخصیت - من هستم و - از نظر حقیقت - من نیستم و تو - به شخصیت تو - هستی و - به حقیقت - تو نیستی. گفتم: پس آیا آنجا ضد وجود دارد؟ گفت: نه. گفتم: آیا عین، واحد است؟ گفت: آری. گفتم: شگفتا! گفت: آن، عین شگفتی است. پس گفت: نظر تو چیست؟ گفتم: نظر من این است که نزد من، عین عین است. گفت: پس تو برادر من هستی. گفتم: آری. پس با او پیمان برادری بستم. گفتم: ابوبکر کجاست؟ گفت: جلوتر است. گفتم: می‌خواهم خود را به او برسانم، تا در این مسأله از او سؤال کنم، همانطور که از شما پرسیدم. گفت، در نور سفید و در پشت سر پرده غیب، او را بنگر، پس او را ترک گفته، باز گشتم.

۷۰- تجلی النور الابيض

در نور سفید، پشت سر پرده غیب داخل شدم، ابوبکر را بر بالای مدرج دیدم، در حالی که تکیه زده بود و به سوی غرب نگاه می‌کرد - یعنی محل استتار نور مشهود که اشاره است به هویت مطلقه ذاتی که مغرب شمس انوار اسمائیه و تجلیاتش است. - و بر او جامه‌ای از طلای زیبا بود، و شعاعی داشت که چشم‌ها را می‌زد و نور او را فرا گرفته بود و چانه خود را به جای نشستن خویش متمایل ساخته بود و خاموش بود، سخن نمی‌گفت و حرکت نمی‌کرد، گویا مبهوت بود، او

را با مرتبه خود آواز دادم تا مرا بشناسد. و ناگهان متوجه شدم که او مرا از خود من بهتر می شناسد، پس سرش را به سمت من بلند کرد. گفتم: امر چگونه است؟ گفت: او اینست و دارد به من نگاه می کند. گفتم: علی علیه السلام چنین و چنان گفت: گفت: علی علیه السلام راست گفت. و من هم راست گفتم و تو هم راست گفتی، گفتم: من چکنم؟ گفت: کاری را که رسول خدا صلی الله علیه و آله به تو فرموده است. گفت: من آن را به تو بخشیدم. گفتم: آن به دست توست. گفت: بگیر آن را که به تو بخشیدم.

۷۱- تجلی نورالاحضر

(سبزی نور و سفیدی آن از پشت سر پرده های غیب، عجیب است. چون نور، در حقیقت، رنگی ندارد. رنگ نور، رنگ قوایل رنگ پذیر است.) سپس به تجلی دیگری در نور سبز پشت سر پرده حق نگاه کردم و اینک عمر بود. گفتم: ای عمر! گفت: لبیک! گفتم: امر چگونه است؟ گفت: او: این است و به من می گوید، امر چگونه است؟ پس سخن ابوبکر و علی رضی الله عنهما، را گفتم و برای او ذکر کردم برخی از آنچه که میان من و رسول الله گذشته بود؛ گفت: مقام را بگیر. گفتم: آن به دست توست. گفت: آن را به تو بخشیدم. گفتم: شگفتا! گفت: اظهار شگفتی مکن که فضل عظیم است. مگر تو داماد مکرّم نیستی. نور ممدود را بگیر که شاهد و زیبارو آمده است. و پلکان عروج را بر پا کن و - برای بالا رفتن - دو دست را به سوی آن ببر.

۷۲- تجلی الشجره

(شجره، انسان کامل است، مدبر هیكل جسم کلی است. دلیل اینکه به شجره نامگذاری شده است اینست که از آن وسعت و جوب و امکان از اسماء و اجناس و انواع و نسب و اشخاص، برانگیخته شده است و آن به جهت حقیقت جامعه و

مرتبه محیطی، به عنوان شجره میانه‌ایست که «لأشرفیة»^۱ و جویی و «لاغربیة»^۱ امکانی است. «بَلْ أَمْرٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ» است، که ریشه آن فرو رفته در سیاهی منظوی بر اسرار است و شاخه‌های آن فارغ از سفیدی و در بردارنده شکوفه‌ها، و ساقه‌های آن ماده محسوسها است، و سرشاخه‌های آن، حقایق امور است، و برگهای آن، اشکال مثالیات، و شکوفه‌های آن، تجلیات اسمایی است و شکوفه‌های ظاهر از ریشه غایب آن در حقایق امری و اشکال مثالی است. میوه‌های آن، تجلیات ذاتی که اختصاص به احدیت جمع حقیقت میانی و وسطی است که حقیقت سَرّی آن بدینگونه ظاهر است که حق می‌فرماید: ﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾^۲ ابن عربی می‌گوید: پلکان عروج را نصب کردم و در آن عروج کردم و به مملکت نور ممدود بالا رفتم و دلهای مؤمنان را پیش روی خود، قرار دادم. پس به من گفته شد: آنها را روشن و نورانی ساز، که ظلمت کفر، بسیار تاریک شده است و آن، تاریکی را - ظلمت کفر - جز این نور نمی‌زداید؛ پس در معراج و پلکان عروج، سرگردانی و حیرت، مرا فرا گرفت.

۷۳- تجلی توحید الاستحقاق

کسی، جز حق، توحید استحقاق حق را نمی‌شناسد و هرگاه ما او را به یگانگی یاد کنیم، او را به توحید رضا و به زبان او، به یگانگی یاد می‌کنیم - و این «توحید فعل» است - و حق به همین توحید رضا از ما راضی است و چون سلطان توحید استحقاق، چهره نماید، در آن هنگام، توحید استحقاق از ما برانگیخته خواهد شد و از ما جریان خواهد یافت، بدون اختیار و نگرانی و بدون علم و بدون عین و بدون هیچ چیز دیگر.

۱. مقتبس از آیه ۳۵، سوره نور است.

۲. سوره القصص، آیه ۳۰.

۷۴- تجلی نورالغیب

(زمانی که این نور، ظهورش شدت می یابد، قطعاً بر چیزی مکشوف نمی شود و این حجاب، از فرط ظهور است. ابن عربی گوید:) در نور غیب بودم که سهل بن عبدالله تستری^۱ را دیدم. او را گفتم: ای سهل! انوار معرفت چقدر است یا چند تا است؟ گفت: دو نور است؛ نور عقل و نور ایمان. گفتم: مُدْرِکِ نورِ عقل و مُدْرِکِ نورِ ایمان چیست؟ گفت: مُدْرِکِ نورِ عقل ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ است و مُدْرِکِ نورِ ایمان، ذاتِ بدونِ حدّ است. گفتم: می بینم تو معتقد به حجاب می باشی، چون ذات را به «لاحد» مقید کردی و قید، حجاب است. گفت: آری. گفتم: ای سهل! تو او را از جایی که نسبت به آن آگاهی نداری، محدود ساختی و به همین جهت قلبت - به قولِ تو به حجاب و تقیید - سر فرود آورده و از نخستین گام، در غلط افتاده ای. گفت: بگو. گفتم: - نمی گویم - تازمانی که در مقابلِ من به زانو در آیی، پس دو زانو، نشست، و من گفتم: ای سهل! آیا از طرف کسی مثل تو درباره توحید سؤال شود، باید جواب دهد؟ و آیا جواب به این سؤال، جز سکوت می تواند باشد؟ یا جمع بین الضدین، مثل اینکه می گویی بَحَدٍّ وَ لَا بَحَدٍّ - ای سهل! بیدار شو! - چون درک توحید از تو فوت شده است - پس او فانی شد و بازگشت و امر را آن طور یافت که ما به او خبر داده بودیم. پس گفتم: ای سهل! من از تو در چه فاصله ای قرار دارم؟ گفت: تو در علمِ توحید، پیشوا و امام هستی و در این مقام، به چیزی پی برده ای که من نمی دانستم و من او را در علمِ توحید در کنار «ابوالحسین نوری»^۲

۱. ابو محمد سهل بن عبدالله بن یونس بن عبدالله بن رفیع، یکی از پیشوایان قوم و متکلمین در علوم ریاضیات و اخلاص و غیوب افعال بود در سال ۲۸۳ یا ۲۹۳ وفات یافته است.

۲. احمد بن محمد یا محمد بن محمد، ابوالحسین نوری بغدادی المنشأ و المولد و خراسانی الاصل، با سری سقطی مصاحبت داشته است و در سال ۲۹۵ ه. ق وفات یافته است.

فروید آوردم و میانِ او و ذوالنونِ مصری، برادری و اخوت به وجود آوردم و بازگشتم.

۷۵- تَجَلُّ مِنْ تَجَلِّیَاتِ التَّوْحِيدِ

کرسی‌ای در خانه‌ای از خانه معرفت به توحید، بر پای گردید و الوهیت در حالی که به آن کرسی نشسته بود، ظاهر گردید و من ایستاده بودم. در طرف راستم مردی بود که سه جامه به تن داشت؛ یکی، جامه‌ای بود که دیده نمی‌شد و به بدنش چسبیده بود و جامه دیگر، ذاتی او بود و دیگر جامه‌ای که بر تن داشت، عاریتی بود. از او پرسیدم: ای مرد! تو کیستی؟ گفت: از منصور پیرس! ناگهان، منصور را پشت سر او ایستاده، دیدم. گفتم: ای ابو عبدالله، این مرد کیست؟ گفت: «مرتتش»^۱ است. گفتم: از اسمش متوجه شدم که او مجبور است، نه آزاد. مرتتش گفت: بر اصل باقی ماندم که وجودی برای او نیست و اختیار، صفت وجود است، نه صفت عدم. و مختار، مدعی است، زیرا اختیاری وجود ندارد. گفتم: توحیدیت را بر چه مبنایی استوار کرده‌ای؟ گفت: بر سه پایه. گفتم: توحیدی که بر سه پایه^۲ استوار شده باشد، «توحید» نیست. پس او خجل شد. گفتم: شرمنده مباش، بگو، آن سه پایه چیست؟ گفت: پشتم را شکستی. گفتم: تو، کجا و سهل و جنید و غیر آن در کجا، آنان به کمال من گواهی داده‌اند. پس او در پاسخ، قواعد و پایه‌های توحید را به زبان شعر اینگونه بیان داشت:

۱. ابو محمد عبدالله بن محمد مرتتش نیشابوری از محله حیره، با ابو حفص حداد و ابو عثمان حداد مصاحبت داشته. در بغداد اقامت گزید، تا یکی از مشایخ عراق و از بزرگان شد. گفته شده است: عجایب بغداد در تصرف سه تا است: اشارات شبلی، نکته‌های مرتتش، و حکایت جعفر خالدی.

۲. در طبقات صوفیه آمده است: مرتتش گفت: اصول توحید، سه تا است؛ شناخت خدا با ربوبیت، اقرار به او به وحدانیت و نفی اضداد از او بطور کلی.

رَبُّ وَ قَرَدُ نَفْیِ ضِدٌّ	قُلْتُ لَهُ لَیْسَ ذَلِکَ عِنْدِی
فَقَالَ مَا عِنْدَکُمْ؟ قُلْنَا	وَجُودُ فَقَدِی وَ فَقَدُ وَجَدِی
تَوْحیدُ حَقِّی بِتَرْکِ حَقِّی	وَلَیْسَ حَقِّی سِوَایِ وَحَدِی

جانب ادب نگاه دار. زیرا کسی که حد و اندازه خویش بشناسد، هلاک نشود. از بندگان هدایت یافته من، پیروی کن.

۷۶- تجلی النصیحة

به خانه‌ای که آن را نمی‌شناسی داخل مشو، زیرا هیچ خانه‌ای نیست، الا اینکه در آن گودالها و مهلکه‌ها است، پس هر کس داخل خانه‌ای شود که آن را نمی‌شناسد، زود هلاک می‌گردد و خانه را جز سازنده و بانی آن نمی‌شناسد و اوست که می‌داند که چه چیزی در آن خانه، سپرده شده است. حق تو را به عنوان خانه‌ای بنا کرده است. تا تو آن را به وسیله او - حق - آبادان سازی و تو آن را نساخته‌ای ﴿اَفَرَأَیْتُمْ مَا تُمْنُونَ * ءَاَنْتُمْ تَخْلُقُوْنَهُ اَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ﴾.^۱ آیا ندیدید - و به حقیقت در نیافتید - که نخست نطفه‌ای بودید. آیا شما، خود، نطفه بی‌جان را به صورت انسان آفریدید یا ما آفریدیم. پس داخل خانه‌ای که آشکار نیست، مشو، زیرا که تو نمی‌دانی در چه مهلکه‌ای هلاک می‌شوی و در چه گودالی می‌افتی، کنار در خانه‌ای بایست، تا آنکه حق دستت را بگیرد و تو را در آن خانه داخل سازد.

ای سبک عقل! آیا با دام اندیشه می‌خواهی پرنده‌ای را شکار کنی یا با اسبان طلب می‌توانی به آهوپی برسی، آیا با تیر کوشش می‌توانی، صیدی را بزنی. تو را چه می‌شود. ای غافل! شکار خود را با تیر خود بزنی، که اگر زدی، زدی - به هدف رسیدی - آیا نمی‌توانی بزنی؛ ای کسی که از شناختن نفس خویش ناتوان هستی،

چگونه می توانی، چنان کنی و در این کوشش، دستانِ تو جز به خستگی و رنج ظفر نمی یابد.

۷۷- تجلی لا یُعزِّک (تجلی «فریت ندهد»)

ای مسکین تو را چه شود، که مثل ها پی در پی برای تو زده می شود ولی نمی اندیشی که چقدر در تاریکی دست و پا می زنی و خیال می کنی که در نور حرکت می کنی، چقدر می گویی، من صاحبِ دلیل هستم. حال آنکه او - حق - عینِ دلیل است و هر وقت که حق با تو همراه می شود، بر او افترا می بندی؛ وسعتِ زمین او تو را فریب ندهد، که همه اش خار است و تو را پای پوشی نه، چه بسیار کسانی که چون تو در آن مرده اند و چه مردانِ زیادی که این زمین پائی افزارشان را پاره کرده است و نتوانسته اند، نه قدمی پیش روند و نه قدمی، بازگردند و از گرسنگی و تشنگی مرده اند. از من می گیزی، ای حبیبِ من! من بر تو از تو رشک می بَرَم. دوست نمی دارم که تو را نزدِ غیر تو و نزدِ خودت ببینم، تو با من نزدِ من باش، تا نزدِ تو باشم؛ همانطور که تو نزدِ من هستی و احساس نمی کنی. حبیبِ من! وصال! وصال!

لَوْ وَجَدْنَا إِلَى الْفِرَاقِ سَبِيلًا لَاذَقْنَا الْفِرَاقَ طَعْمَ الْفِرَاقِ

(اگر راهی به سوی فراق می یافتیم، به فراق مزه فراق را می چشاندیم.)
حبیبِ من! بیا، دست در دست بر حق تعالی داخل شویم، تا میانِ ما حکم ابدی صادر کند. حبیبِ من! بعضی داوریه‌ها و مخاصمات از لذیذترین چیزها است و آن خِصام و دآوری دوستان است که در مجادلات و گفتگوی بین آنها، لذت فراهم می شود. شاعر گفت است:

وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِقَتْلِهَا مِنْ حُبِّهَا كَمَا تَكُونُ خَصِيمَتِي فِي الْمَخْشَرِ

(تصمیم گرفتم از عشقش وی را بکشم، تا آنکه در قیامت طرفِ دعوای من باشد) بگو

آیا زمانی که با هم مخاصمه می‌کنید، علمی به مَلاَ اعلیٰ^۱ هست. ای جان! ای جان! اگر فضیلت و نتیجهٔ مخاصمه و جریان دعوی و محاکمه، تنها جز ایستادن در برابر حاکم حاصلی نداشته باشد، وقوف و ایستادن در مشاهدهٔ محبوب، چه لذیذ است.

۷۸- تجلی خلوص المحبة

محبوبم! نور چشمم! تو برای من هستی، تو انگار منی، همراه منی! تو نیمی از من هستی! همتای من هستی اما خدای متعالی تر از اینست که برای او ملازم و همتا و شبیه و نظیری باشد. بل که تو ذاتِ منی. این دست من و دست تو! بیا تا بر حضرتِ حبیب، چون یک وجودِ واحد، داخل شویم، تا از همدیگر جدا نباشیم و در عینِ واحد باشیم. چه معنای لطیفی! و چه آمیختگی رقیقی!

رَقَّ الرُّجَاوُ وَ رَقَّتِ الْخَمْرُ فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلِ الْأَمْرُ
فَكَاثَمْنَا خَمْرٌ وَ لَا قَدَحٌ وَ كَاثَمْنَا قَدَحٌ وَ لَا خَمْرُ

(شیشه لطیف بود و شراب هم لطیف بود. پس به همدیگر مشتبه شدند و کار دشوار گردید، آنچنانکه گویی همه شراب است و جام نیست و گفתי که همه جام

۱. اشاره است به آیه ۶۹، سوره «ص»: ﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِالْمَلَأِ الْأَعْلَى إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾.

است و شرابی نی). به امید آنکه عِشَار مُعْطَل^۱ شود (کنایه است از انظماسِ قابلیت در جلاء حق) و آثار محو گردد یعنی آثار هستی که به سبب بارقه‌های خورشید حقیقت روشن شده، تاریک شود. و ماهها دچار خسوف^۲ شود (یعنی قوای نفسی روشن شده به نور حیات، در سوادِ لیالی هستی تاریک شود). و خورشید، در روز گرفته شود و ستارگانِ درخشان از آسمان، محو^۳ و پوشیده شود (یعنی تجلیاتِ اسمایی قرار گرفته بر مشاعر، محو شود).

فَنَفْنِي ثُمَّ نَفْنِي ثُمَّ نَفْنِي كَمَا يَفْنِي الْفَنَاءُ بِإِلْقَاءِ
و نَبْقِي ثُمَّ نَبْقِي، ثُمَّ نَبْقِي كَمَا يَبْقَى الْبَقَاءُ بِإِلْبَقَاءِ

(پس فانی شویم، فانی شویم، فانی شویم؛ همانطور که فناء بدون فناء فانی می‌شود - و باقی شویم، باقی مانیم، باقی مانیم؛ همانطور که بقاء بدون بقاء باقی می‌ماند.) فناء اول، فناء فعل؛ فناء دوم، فناء صفت؛ فناء سوم، فناء ذات در ذات است. مثل فناء کسی که فانی در نفس است، نه اینکه، فناء بر او طاری شود.

۱. اشاره است به آیه ۴، سوره تکوین: ﴿وَإِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾ (و آنگاه که شتران عِشَار «ده ماهه آبستن» رها شده و به دور افکنده شوند).

۲. اشاره است به آیه ۸، سوره قیامت: ﴿وَخَسَفَ الْقَمَرُ﴾

۳. اشاره است به آیه ۸، سوره مرسلات: ﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُمِسَتْ﴾

۲۹- تجلی نعت الولی

محبوب من! ولی خدا مثل زمین است که گسترده و آنچه را که در خود داشته، بیفکنده است، و خالی شده است.^۱ و مطیع پروردگارش گردیده و سزاوار آن بوده است. ﴿وَأَذِنْتُ لِرَبِّهَا وَحَقَّتْ﴾^۲ آسمان عارفان، شکافته گردید و حکم و امر آن از میان رفت. و بلا امر ماندند و زندگی ابدی پیش گرفتند. دیگر توجّهات و همم عالم هستی، بدیشان نپیوست، تا آنکه، حال برایشان مشوّش گردید، در کنار خدا، فراموش شده اند و شناخته نمی گردند.

خوش به حالشان و چه عاقبت نیکی! (چه بازگشت نیکی). ﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَحُسْنُ مَآبٍ﴾^۳ غنا و بی نیازی، برای آنها شناخته شده نیست که به ایشان گفته شود: به ما بخشش کنید و مقام و درجه برای آنها مشخص و معلوم نیست تا کسی بگوید: برای ما دعا کنید. خداوند آنها را در میان خلّش پنهان کرده است، به گونه ای که آنها را به گونه و صورت افراد عادی زمان، قرار داده است.

حقّ، آنها را در میان خلق، سالم و در امان، مندرج گردانید است، به نحوی که دچار مصیبت و گرفتاری نمی شوند و در دنیا و آخرت مجهول و ناشناخته می باشند.

به جهت شدّت و اسقاط تکلیف، چهره هایشان، نزد جهانیان تاریک است. نه در دنیا حکم می کنند و نه در آخرت شفاعت می نمایند. ناشنوا و لال و نابینا و تعقل نمی کنند و ناشنوا و لال و نابینا هستند^۴ و از این صفت ها، باز نمی گردند.

۱. اشاره دارد به آیات ۳ و ۴ سوره انشقاق: ﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ ۖ وَأَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾.

۲. سوره انشقاق، آیه ۵.

۳. سوره رعد، آیه ۲۹.

۴. اشاره دارد به آیه ۱۸، سوره بقره: ﴿صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَزْجَعُونَ﴾.

۸۰- تجلی بای عینِ تَراه (تجلی به کدام چشم او را می بینی؟)

سؤال: إِذَا تَجَلَّى الْحَبِيبُ بِأَيِّ عَيْنٍ تَرَاهُ
جواب: بِعَيْنِهِ لِأَيِّعَنِي فَمَا يَرَاهُ سِوَاهُ

ترجمه: (هرگاه حبیب تجلی کند، به کدام چشم او را می بینی؟ به چشم او، او را می بینم، نه به چشم خودم، زیرا او را جز او نمی بیند.) پس هر کس پندارد که او را به حقیقت درک می کند جاهل گشته است. حادث، تنها او را از جهتِ نسبتش به او، درک می کند؛ پس مُحبّ،

محبوب خود را فقط به چشمِ محبوبش می بیند، و اگر او را به چشمِ خود می دید، مُحبّ نبود، و محبوب هم، مُحبّ خویش را، به چشمِ مُحبّ می بیند، نه به چشمِ خود و چه بسا در این مقام، گفته شود:

فَكَانَ عَيْنِي فَكُنْتُ عَيْنُهُ وَكَانَ كَوْنِي فَكُنْتُ كَوْنُهُ
يَا عَيْنُ عَيْنِي يَا كَوْنُ كَوْنِي الْكَوْنُ كَوْنُهُ وَالْعَيْنُ عَيْنُهُ

ترجمه: (او چشم من بود و من چشم او بودم و او وجود من بود و من وجود او بودم. ای چشم من و ای وجود وجود من! وجود «واقعی»، وجود اوست و چشم «واقعی»، چشم اوست.)

۸۱- تَجَلَّى مِنْ تَجَلِّياتِ الْحَقِيقَةِ

إِذَا مَا بَدَأَ تَغَاظُمُهُ وَإِنْ غَابَ عَنِّي فَإِنِّي الْعَظِيمُ
فَلَسْتُ الْحَمِيمَ وَلَسْتُ النَّدِيمُ وَلَكِنِّي، إِنْ نَظَرْتُ الْقَسِيمُ
فَلَا تَخَجِّنْ بِعَيْنِ الْحَدِيثِ فَإِنَّ الْحَدِيثَ بِعَيْنِ الْقَدِيمِ

ترجمه: (هرگاه برایم آشکار شد، او را عظیم یافتم و اگر از من پنهان شد، من بزرگ بودم. - نه دوست هستم، نه ندیم. ولی اگر بنگری، نیم محبوبم. - تو به چشم ظاهر حادث، حجاب من مشو، زیرا که حادث، به چشم قدیم، حادث است.)
ای محبوب من! آیا قدم تو، حدوث مرا آشکار کرد، یا حدوث من، قدم تو را ظاهر گردانید؟ نمی دانم؛ بنابراین، مرا عارف و آگاه گردان. ای حبیب من! زمانی که با تو هستم،

محبوبم، نمی شناسم و چیزی نمی دانم؛ زیرا چیزی وجود ندارد، که بشناسم و اگر تو با من باشی (تو، من باشی). حقیقت من با تو یکی است و مقتضای این حقیقت (که حقیقت تُست) این است که شناخته نشود، پس بنابراین، چاره ای از جهل نیست، پس تو چشم من باش، تا تو را ببینم، پس منزّه است کسی که دیده می شود ولی شناخته نمی شود.

۸۲- تَجَلَّى تَصْحِيحِ الْمَحَبَّةِ

کسی که معرفتش صحیح باشد، توحیدش نیز صحیح خواهد بود و هر کس، توحیدش، درست باشد، محبتش، صحیح خواهد بود. پس معرفت، از آن تو، و توحید، از آن اوست، و محبت و عشق، پیوندی است، میان تو و او که به وسیله محبت است که نزدیکی از دو سوی، میان بنده و پروردگار، پدید می آید.

۸۳- تجلی المعاملة

گفتم: برادرانمان را دیده‌ام که مریدان خود را به تحوّل و جابجا شدن از مکانهایی که برای آنها مخالفت پدید می‌آورد، فرمان می‌دادند. به من گفته شد، به قولِ آنان معتقد و قائل مباش و به عصیان بگویی که خدای را در زمینی که در آن زمین، مخالفت برای آنها پدید آمده است، در همان جامه و در همان زمان (که نظیرِ زمان و موقعیت مخالفت است) خدای را اطاعت کنند. زیرا همانگونه که مکان وقوع مخالفت، به زیان ایشان گواهی می‌دهد، به نفع ایشان نیز، شهادت می‌دهد. سپس بعد از آن (بعد از اقامه اطاعت از حق) اگر خواستند، می‌توانند، جابجا شوند؛ زیرا این حکم، مطابق قاعده‌ای است که طیّ یک حدیث شریف، پیامبر فرموده است: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، أَوْصِنِي. فَقَالَ: اتَّقِ اللَّهَ حَيْثُ كُنْتَ. قَالَ: زِدْنِي. فَقَالَ: اتَّبِعِ السَّيِّئَةَ الْحَسَنَةَ تَمَحُّهَا. قَالَ: زِدْنِي. قَالَ: خَالِيَ النَّاسَ بِخُلُقِي حَسَنٍ.»^۱

۸۴- تجلی کيف الراحة

إِذَا قُلْتُ: يَا اللَّهُ! قَالَ: لِمَا تَدْعُوا؟ وَإِنْ أَنَا لَمْ أَدْعُ، يَقُولُ: أَلَا تَدْعُوا
فَقَدْ فَازَ بِاللَّذَاتِ مَنْ كَانَ آخِرَسًا وَخُصَّصَ بِالرَّاحَاتِ مَنْ لَالَهُ سَمْعُ

ترجمه: (هرگاه بگویم: ای خدا! گوید: چرا مرا فرامی‌خوانی؟ و اگر فرامی‌خوانم گوید: آیا فرامی‌خوانی؟
پس کسی که گنگ بود، به لذت‌ها رسید. و به آسایش و راحت دست یافت، کسی که گوش نداشت.)

۱. به نقل از پاورقی کتاب «التجلیات الالهیه»، پیشین، صفحه ۴۸۵.

۸۵- تجلی حکم المعدوم

ثَلَاثَةٌ مَا لَهَا كَيَانٌ السَّلْبُ وَالْحَالُ وَالزَّمَانُ
فَالْعَيْنُ: لَا، وَهِيَ حَاكِمَاتُ قَالَ بِهِ: الْعَقْلُ وَاللِّسَانُ

(سه چیز است که وجود ندارد: سلب و حال و زمان. پس، عین لا وجود است و آن چیزها حاکم هستند و عقل و زبان بدان اعتقاد دارند.)

۸۶- تجلی الواحد لِنَفْسِهِ

لَوْلَاهُ مَا كَانَ لِي وَجُودٌ نَعَمْ! وَلَا كَانَ لِي شُهُودٌ
لَكِنْ أَنَا فِي الْوُجُودِ فَرْدٌ وَأَنْتَ فِي عَالَمِي فَرِيدٌ
وَالْفَرْدُ فِي الْفَرْدِ كَوْنٌ عَيْنِي أَوْ كَوْنُهُ الْوَاحِدُ الْمَجِيدُ

(اگر او نبود، مرا وجودی نبود. آری! مرا شهودی هم نبود. - ولی من در وجود فرد هستم. و تو در عالم من، بیگانه هستی. - و فرد در فرد، وجود عین من است، یا اینکه یگانه مجید، او است.)

۸۷- تجلی العلامة

علامت کسی که خدا را آنطور که باید می شناسد، این است که بر درون خود مطلع می شود. و در این اطلاع علمی بدان نیابد. پس چنین کسی (که به طور قطع می داند، آنچه را که بدو یاد داده نشده است) کامل در معرفتی است که وراي آن، معرفتی نیست و فضیلت مردان حق، نسبت به بعضی دیگر، به واسطه استصحاب و استمرار این امر است و من در این تجلی، ابوبکر بن حجر، (جعفر) شبلی را دیدم.

۸۸- تجلی من أنت؟ و من هو؟

لَسْتُ أَنَا وَ لَسْتُ هُوَ	فَمَنْ أَنَا وَ مَنْ هُوَ
فَإِيَّاهُ قُلْ أَنْتَ أَنَا	وَ يَا أَنَا هَلْ أَنْتَ هُوَ
لَا! وَ أَنَا مَا هُوَ أَنَا	وَ لَا هُوَ مَا هُوَ هُوَ
لَوْ كَانَ هُوَ مَا نَظَرْتُ	أَبْصَارُنَا بِهِ لَهُ
مَا فِي الْوُجُودِ غَيْرُنَا	أَنَا وَ هُوَ وَ هُوَ وَ هُوَ
فَمَنْ لَنَا، بِنَا لَنَا	كَمَا لَهُ بِهِ لَهُ

من نه منم و نه اویم	پس من کیستم و او کیست؟
پس ای او! بگو که تو منی	و ای من! آیا تو اویی؟
نه! و من، من کیست؟	و او، نه! چیست؟ آنکه اوست

اگر او بود، چشمان ما به وسیله او، به او می نگریست
در وجود، غیر ما، چیزی نیست. من و او و او و او.
پس چه کسی می تواند بگوید تحقق ما به خود ما است، همانطور که تحقق او به
خود اوست.

۸۹- تجلی الکلام

هرگاه ولی، وقوع خطاب الهی را از جانب غربی^۱ بشنود، برای او رسمی^۲ و

۱. اشاره است به آیه ۴۴، سوره قصص. و جانب غربی یا مغرب خورشید، رمز است برای استتار عین به واسطه تعینات یا استتار حقیقت به واسطه ملابست با تعینات یا بطون ذات، در مظاهرش. ﴿وَ مَا كُنْتُ بِجَانِبِ الْغَرْبِيِّ إِذْ قَضَيْنَا إِلَىٰ مُوسَى الْأَمْرَ﴾

التجلیات ۱۵۹*

اثری باقی نمی ماند، ولی اسمی^۱ می ماند. همانطور که برای عدم، اسمی بدون مسمّا، برای صاحب وجود، باقی مانده است. سپس اسم از اسم فانی می شود و برای اسم سخنی از اسم نمی ماند. این صنعتی ملیح است، سپس خویشتن را به خویشتن مخاطب ساخته: هم متکلم است و هم شنونده و آثار (خطاب سماع و بلا سماع) در ولی (فانی از اسم و رسم) ظاهر می شود.

فَأَثَارُ تَلَوُّحٍ عَلَى وَلِيٍّ ظُهُورُ الْوُشْيِ فِي الثَّوْبِ الْمُوشِّيِّ

(پس آثاری بروی ظاهر می شود، چونان ظهور نقش و نگار در جامه نگارین و منقش.) (ولی لباس آگاهی از نقش و نگار خود ندارد.) و حادث چگونه می تواند، قدیم را از جهت عین یا خطاب (با معاینه و مخاطبه) مشاهده کند؟

۹۰- وَمِنْ تَجَلِّيَاتِ الْحَيَرَةِ

چگونه می خواهی با عقل خود، کسی را بشناسی، که مشاهده اش، عین کلامش است و کلامش، عین مشاهده اوست و با این حال، هرگاه تو را شاهد گیرد، با تو سخن نمی گوید و هرگاه با تو سخن گوید، تو را شاهد نمی گیرد. تو را به خدا، آیا می فهمی چه می گویم؟ نه به خدا!! و من هم خود نمی دانم که چه می گویم، تو چگونه می فهمی؟

مَنْ يَقْبَلُ الْأَضْدَادَ فِي وَصْفِهِ وَ يَقْبَلُ التَّشْبِيهَ فِي نَعْتِهِ
هِيَئَاتٍ لَا يَعْرِفُهُ غَيْرُهُ وَالْفَوْقُ تَحْتَ التَّحْتِ مِنْ تَحْتِهِ

۲. «رسم»، در اینجا، یعنی همه ماسوی الله، زیرا کُل ماسوی الله آثار رسم است. رسوم در دیار، یعنی آثاری که از

ساکنین آن دیار حاصل می شود.

۱. «اسم» دلالت دارد بر آنچه از رسم رفته است.

قَدْ فُزْتُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ دَرْكِهِ يَا عَابِدَ الْمُصْنُوعِ مِنْ نَحْتِهِ
أَيْنَ أَنَا مِنْكَ وَ أَنْتَ الَّذِي تُخَاطِبُ الصَّامِتَ فِي صَمْتِهِ

(کسی که اضداد را در توصیف خویش و تشبیه را در نعت خویش می‌پذیرد، ابداً غیر او، وی را نمی‌شناسد. آنچه که با «لا» تصوّر می‌شود، زیرترین مرحله از زیر اوست. من به تحقیق به درک او دست یافته‌ام، ای کسی که تراشیده خود را می‌پرستی! من کجا، و تو کجا و تو آن کسی هستی که صامت و خاموش را در خاموشی‌اش مخاطب ساختی.) و در این معنی گفته است:

هَكَذَا يُعْرِفُ الْحَبِيبُ فَمَنْ لَمْ يَعْرِفِ اللَّهَ هَكَذَا فَاتْرُكُوهُ
خَضَعُوا لِي فَمَرَّ قَلْبِي إِلَيْهِمْ وَ أَتَى بِأَبْهُمُ فَمَا تَرَكَوهُ
مَلَكُوهُ حَتَّى إِذَا هَامَ فِيهِمْ مَلَكُوهُ وَ بَعْدَ ذَا أَهْلَكُوهُ

«محبوب اینچنین شناخته می‌شود، پس هر کس، خدای را اینچنین نشناسد، رهایش کنید. -برایم فروتن شدند، پس دلم به سوی ایشان عبور کرد و به در خانه آنان آمد و آنان او را رها نکردند. - او را پادشاه ساختند، تا آنکه در ایشان شیفته و حیران گردید، او را پادشاه ساختند (یا او را مالک شدند) و بعد از آن او را هلاک ساختند.»

۹۱- تجلی اللسان و السرّ

برای توحید، زبانی و سرّی است، پس هرگاه، حقّ به «توحید زبان»، تو را به نطق وادارد، تو را از خواصّ اعیان جدا می‌کند، پس توحید با آحاد، آشکار شده است.^۱ و هرگاه تو را به «توحید سرّ» مطلع گرداند، تو را لال می‌سازد و با این لالی،

۱. اشاره دارد به بیت ابوالعناهیّه که ابن عربی، مکرّر در آثارش به کار می‌برد: ←

تو را بر آن توحید، جمع می‌کند و تو، واحد را جز با واحد نمی‌بینی.

۹۲- تجلی الوجهین

بنده آن‌گاه که خاصّ شود، دو وجه خواهد داشت، وجهی از جهتِ عبودیتِ او، و وجهی از جهتِ اختصاصش. و وجهِ عبودیت را جز از طریق وجهِ اختصاص، نمی‌بیند، پس هر مختصّی، بنده است؛ ولی هر بنده‌ای، مختصّ نیست، پس عینِ اختصاص تو را جمع می‌کند (و به تو معرفتِ ربوبیتِ ربّ و معرفتِ عبودیت، توأمان، می‌دهد). و عینِ عبودیت، تو را دُچارِ تفرقه می‌کند، پس مختصّ باش تا بنده باشی.

۹۳- تجلی القلب

اول مقامی که در آن بنده، اگر از اهل طریق باشد، مشاهده برایش مهیا می‌شود و در آن قرار می‌گیرد، مقامِ بقاء و فناء است. پس هرگاه آن مقام، برای او محقق شد، بر معرفتِ قلب که محل استقرار و وسعِ حق^۱ است، اِشراف می‌یابد، چون قلبش آگاه شد، خواهد فهمید که قلب، خانه‌ای است که در آن سماع نیکو آید و آن خانه‌ای است که از آن به مکانی تعبیر می‌شود که یکی از شروطِ سماع است.

و در آن حال برای او علمِ سماع، حاصل می‌شود؛ و ندایِ حقّ و حقّ را با حقّ در خانهٔ حقّ می‌شنود و با سماع، خروج از عدم و ورود او به سوی وجود، حاصل می‌شود (اولین سماعی که به قلب‌القاء شده، سماع «کُن» بوده است. که به اعیانِ ثابت، خطاب شده است و اعیان، با سماعِ این خطاب، از عدم به وجود، بروز پیدا

تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ آيَةٌ

۱. اشاره به حدیث قدس: «مَا وَسَعَنِي أَرْضِي وَلَا سَمَائِي وَلَكِنْ وَسَعَنِي قَلْبُ عَبْدِي الْمُؤْمِنِ».

کردند و منتهی درجهٔ سماع، سماعی است که از حقّ به حقّ، در خانهٔ دل می‌شود و انسان را به کمال می‌رساند.

۹۴- تجلی خواب البیوت

مَحَوْتَنِي عَنكَ وَ أَثْبَتَنِي	فِيكَ فَعَيْنُ الْمَحْوِ عَيْنُ الثُّبُوتِ
عَجِيتُ مِنْكُمْ حِينَ أَبْعَدْتُكُمْ	مَنْ جَاءَكُمْ مِنْ خَلْفِ ظَهْرِ الْبُيُوتِ
إِنْ صَحَّ لِي الشَّاكِرُ، يَا سَيِّدِي	فَمَا بِأَلِيٍّ مِنْ بُيُوتٍ تَقُوتُ
«أَوْهَنْ بَيْتٍ قَدْ أَبْتَنَيْتُمْ لَنَا	هَذَا الَّذِي يَعِزُّ إِلَى الْعَنْكَبُوتِ» ^۱
لَأَفْرِقَ عِنْدِي بَيْتَهُ فِي الْقُوَى	وَبَيْنَ مَا عَايَنْتُ فِي الْمَلَكُوتِ
مَا قُوَّةُ الْبَيْتِ سِوَى رَبِّهِ	وَيَخْرِبُ الْبَيْتُ إِذَا مَا يَمُوتُ

(مرا از خویش محو ساختی و در خویش ثابت کردی، پس عین محو، عین ثبوت است... از شما در شگفت شدم، زمانی که، کسی از پشتِ خانه‌ها به سراغ شما آمد، دور ساختید یا بنا کردید - ای سرور من! اگر سکونت برایم صحیح باشد، از خانه‌هایی که از میان می‌روند، باک ندارم. - «سُست‌ترین خانه، خانه‌ای است که برای ما آشکار ساختید و آن، همان است که به عنکبوت نسبت داده می‌شود». - از نظر من، فرقی میانِ او و میان آنچه که در ملکوت مشاهده کردم، از جهت استحکام، وجود ندارد. - نیروی خانه، جز به پروردگارش نیست و وقتی که او بمیرد، خانه ویران می‌گردد.)

۹۵- تجلی الفناء

هرگاه (حقّ) تو را در اشیاء از خویشتن فانی سازد، خویشتن را در تو ظاهر

۱. اشاره دارد به آیه ۴۱، از سوره عنکبوت: ﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾.

التجلیات * ۱۶۳

می‌گرداند (به حکمِ لَا فاعِلَ إِلَّا اللهُ)، که به حرکت درآورنده و ساکن‌کننده چیزها است. و هرگاه تو را از خویشتن و از اشیاء (به واسطهٔ استقرارِ خورشید حقیقتش) فانی سازد، خویشتن را به صورتِ عین، در تو حاضر می‌گرداند و اگر در فناء خود بیندیشی، متوجه می‌شوی که تو را از خویشتن فانی نساخته است، بنابراین اشتباه مکن؛ این، همان فناى بقاء است و فناء بقاء ناشی از حصول تعظیم در نفس است. از آن جمله، بقاء عبارت از نسبت تو به اوست. و فناء عبارت است از نسبت تو به هستی. پس خود، انتخاب کن و ببین. می‌خواهی برای چه کسی باشی.

۹۶- تجلی الرؤیة

دیدار را طلب کن و از صعق^۱ بی‌تابی مکن، زیرا که صعق، بعد از رؤیت‌ها حاصل می‌شود و در این هنگام، رؤیت، قبل از صعق، حاصل شده است و به ناچار، بیداری و بازگشت به وجودت برایت حاصل می‌شود. زیرا عدم (بعد از قبول وجود) محال است.

۹۷- تجلی الدّور

پرسیدم: چگونه عبودیتِ صحیح انجام می‌گیرد؟ گفته شد: به درستی و صحتِ توحید. گفتم: به چه چیزی، توحیدِ صحیح حاصل می‌شود؟ گفته شد: به صحت و درستی عبودیت! گفتم: جریان را به گونهٔ دَوْر، می‌بینم. گفته شد: امر، آن گونه نیست، که گمان می‌بری. (این دَوْر از آنجا مستفاد می‌شود که، افرادِ تو از حق، به الوهیت است و افرادِ تو از هستی به عبودیت است و بالعکس؛ بر مبنای حدیثِ «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»، یعنی: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْعُبُودِيَّةِ، فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ»

۱. «صعق»، در اصطلاح، عبارتست از فناء به هنگام تجلی ربّانی، ضمناً «صعق» در این تجلی، به آیه ۱۴۳، سوره

اعراف اشاره دارد.

بِأَنْفِرَادِهِ بِالْأَلُوْهِیَّةِ؛ وَ مَنْ عَرَفَ رَبَّهُ بِالْأَلُوْهِیَّةِ، عَرَفَ نَفْسَهُ بِالْعِبَادَةِ.» گفتیم: دور در دلیل و مدلول است؛ گفت: امر، چنین نیست؛ نه دلیلی است، نه مدلولی. چون بین دلیل و مدلول، مناسبتی وجود ندارد. گفتیم: شأن و وظیفه بنده این است که آنچه که به او فرمان داده می شود، انجام دهد. (او، مأمور به معرفتِ توحید است، بر مبنای قولِ حق در قرآن: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^۱ و بعد از تصحیح و تصدیقِ این کلمه، تصحیحِ عبودیت، حاصل می شود؛ بر مبنای قولِ حق در قرآن: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^۲ گفته شد: وظیفه و شأن بنده این است که بشنود، آنچه را که بدان عمل می کند (یعنی آنچه را که می شنود).

۹۸- تجلی الاستعْجَام

ای دوست و محبوب من! کار از وصف دشوار گردیده (و زبانِ وصف گنگ شده)، و کُلّ، به کُلّ مشغول شده و آسودگی و فراغت نیست، فراخوانده شدیم، پس فرود آمدیم و باقی ماندیم و احوال، از میان رفت.

فَأَبْدَى وَجُودَ الْوَجْدِ مَا كَانَ يُكْتَمُ وَلَا حَتَّ رُسُومُ الْحَقِّ مِنَّا وَ مِنْهُمْ

(وجودِ وجد، آنچه را که مکتوم و پوشیده نگاه داشته می شد، آشکار ساخت و نشانه های حق از سوی ما و از سوی ایشان آشکار گردید.)

۹۹- تجلی الحَظَّ

محبوبم! به بهره مندیِ خود از خویشتن بنگر، زیرا تو عینِ دنیا و آخرتی. اگر خویشتن را در آنجا دیدی، بدان که رانده شده ای، و افکنده شده پشتِ در هستی.

۱. سوره محمد ﷺ، آیه ۱۹.

۲. سوره براءه (توبه)، آیه ۳۱.

بهره و نصیب تو، به تو می‌رسد، پس برای آن کوشش مکن. ای محبوب من! از آن غایب مشو که از دست تو، فوت می‌شود، بلکه آن را از خود پنهان و غایب ساز.

صَيِّرِ الْأَعْيُنَ عَيْنًا وَاحِدًا فَوُجُودُ الْحَقِّ فِي رَفْعِ الْعَدَدِ

(چشم‌ها را به صورت واحد گردان، پس وجود حق در رفع عدد است.)

۱۰۰- تجلی‌الامانی

آرزوهای نفسانی و نفسانیات، مخالف و ناسازگارِ آنس با خداوند سبحان است، زیرا حق با وجودِ آرزوهای نفسانی در وجود درک نمی‌شود و به همین جهت است که حق - تعالی - فرموده است: ﴿وَعَرَّثَكُمْ الْأَمَانِي﴾^۱ (آرزوها شما را فریب داده است.) آرزوهای نفس، سخن گفتن و درخواستِ آن چیزهایی است که نزد او حاضر نیست. و اگر بنده، بتواند به آن دست یابد، برای او حلاوت دارد؛ ولی هیچ‌گاه به درکِ آنها موفق نخواهد شد.

آرزوها، اوقات را باطل و ناقص می‌سازد و کسی که آرزو دارد، زیانکار است و فقط سخن گفتن از آمال لذیذ است، اما وقتی که به خود می‌پردازد (و از خوابِ آرزوها بیدار می‌شود و به خود می‌آید) در دستِ خود، چیزی حاصل نمی‌بیند. و حتی کسانی که عقل ندارند نیز دربارهٔ آرزو چنین می‌گویند:

أَمَانِيٌّ إِنْ تَحْصُلُ تَكُنْ أَحْسَنَ الْمُنَى وَإِلَّا فَقَدْ عِشْنَا بِهَا زَمَنًا رَعْدًا

(آرزوهایی که اگر محقق و محصل شوند، بهترین آرزوها هستند، و گرنه «اگر هم حاصل نشوند» ما مدتی خوش و آسوده با آنها گذرانده‌ایم.)

ای محبوب من! آیا آنس با پروردگارت را به خاطرِ امیالِ نفسانیِ خود، رها

می‌کنی؟ این کارِ تو پسندیده و زیبا نیست. ایمانت، سلامت و توحیدت، تو را فریب ندهند. این آرزوها، برای تو چه ثمری دارند، اگر روح در حال آرزوهایت از کالبدت خارج شود، تو که نمی‌دانی حال و وضع تو چگونه خواهد بود؟ و بعد از مرگ، چیزی را جز آن چیزهایی که آرزوهایشان را کرده‌ای، نخواهی دید، و آن چیزها، جز آرزویت نخواهد بود. پس توحید کجاست؟ ایمان کجاست؟ تو از وقتِ خود زیان برده‌ای.

حَالِي وَ خَالِكِ فِي الرِّوَايَةِ وَاحِدٌ مَا الْقَصْدُ إِلَّا الْعِلْمُ وَ اسْتِعْمَالُهُ

ترجمه: (حالِ من و حالِ تو در روایت یکسان است و مقصود جز علم و به کار بردن علم نیست.)

۱۰۱- تجلی التقریر

حقّ از تو، دلِ تو را خواسته است (تا مطمح جلال و منصّه جمال و تجلی‌گاه کمالِ او باشد) و همهٔ تو را به تو بخشیده است (از قوای باطن و ظاهر و اجزاء و اعضاء، تا آنها را در امورِ مهمّ عاجل و آجلِ خود، به کار بگیری). پس آن را پاکیزه‌دار و آن را با حضور و مراقبت و خشیت، بگشای، همانطور که حقّ تعالی در این باره، با بیانِ خود، به آن اشاره فرموده است: ﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْعًا طَوِيلًا﴾^۱ (همانا تو را در روز روشن، وقت و مشغولیتی، طولانی است). پس به تو، بیست و چهار ساعت، بخشیده است و از بیست و چهار ساعت، فرایضِ تو را همیشه به نصفِ ساعت مخصوص گردانیده است و به تو گفته است که در همهٔ اوقات و در مناجات و هستی‌هایت (پرداختنِ به خودت) خویشتن را مشغول‌ساز و این مقدار معین از زمان را به من اختصاص ده و من آن را، برای تو،

۱. المزمّل، آیه ۷.

به پنج وقت تقسیم کردم، تا آنکه بر تو، طولانی نگردد. پس ای برادر، بنگر که چگونه بنده‌ای هستی. این لطفِ عظیم را از جبارِ عظیم بنگر؛ اگر قضیه برعکس می‌بود، چه می‌کردی. پس از آن، همراه با لطف در تکلیف، لطفِ اِمهال را به هنگام مخالفت (از تکلیف) افزوده است و تو را مهلت داده است و فراخوانده است و از تو با اندک توجهی و ادنیٰ لمحهای، گرایش به حق، قانع گردیده است.

ای بیچاره! چه کسی، جز او، با تو چنین می‌کند. آیا با چنین سیدِ کریمی که پروردگارِ این لطف است و واهبِ بزرگوار این صُنْعِ جمیل است، با مخالفت‌هایت، مبارزه می‌کنی و حیا نمی‌کنی؟!

اِمهالِ حق، تو را فریب ندهد؛ زیرا بطشِ او و هجومِ او شدید است.^۱ و «اینگونه است سختگیری پروردگار، هرگاه بخواهد دیار ستمکاران را ویران کند، که انتقام و مؤاخذه خدا، بسیار دردناک و شدید است.»^۲ و آبادی و قریه تو، جز نفس تو نیست. پس هرگاه حق، چنین مؤاخذه کند و گرفتار سازد!! پس کیست که بخواهد و کیست که مواعظه و پند گیرد؟ بدبخت و نگون‌بخت کسی که به نفسِ او پند داده نشود. و خداوند هیچکس را مستقیماً به خودش پند نداده است. بلکه او را نخست، به وسیله غیر خودش، پند داد است (به وسیله پیامبران، رسولان و علماء صالح) و این از لطفِ اوست. پس بنگر و بیندیش که چگونه بنده‌ای هستی. تو را تشویق و تهییج می‌کنم که با مردانِ خدا در راهِ حق به مسابقه، پردازی.

اگر کسی را می‌بینی که مخالفت ورزیده و با وجود مخالفت با حق، پاداش داده شده است و به او نِعَم، عطا شده است و در بهترین مواقف ایستاده است و مشاهد، برای او متجلی گردیده است، مبدا فریفته او شوی. این چیزها، همه مکر است در حق، و استدراج و مذلت تدریجی است از جایی که نمی‌شناسد. اگر این شخص در

۱. اشاره دارد به بخشی از آیه ۱۲، سوره البروج: ﴿إِنْ يَطَّشْ رَبُّكَ لَشَدِيدٌ﴾.

۲. هود، آیه ۱۰۲: ﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ، إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ، إِنَّ أَخْذَهُ، أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾.

احتیاجاتِ خود، خود را مثال می‌زند، او را از این مکر، مطلع گردان.

سَوْفَ تَرَىٰ إِذَا اُنْجَلَى الْغُبَارُ أَفَرَسُ تَخْتِكَ، أَمْ حِمَارٌ؟

(خواهی دید، زمانی که غبارِ راه کنار رود، که آیا اسبی زیرِ پایِ توست و یا بر خری سوار هستی.)

۱۰۲- تجلی نکت المُبَايَعَةِ (تجلی شکست بیعت)

کسانی که با آنها بیعت می‌شود، سه دسته‌اند: پیامبران، وارثانِ بزرگِ پیامبران و سلاطین، مُبایعِ حقیقی، در حقیقت، یکی است و آن خدای تعالی است و این سه دسته، گواهانِ خدای تعالی، بر بیعتِ پیروانشان می‌باشند و بر این سه دسته، شرایطی است که قیام‌کننده به فرمانِ خدا، آن شروط را در خود جمع دارد و عملی کند و بر اتباعی که با ایشان بیعت کرده‌اند، نیز شرایطی است که همه آن شرایط را، با اطاعت از او امری که به آنها شده است، جمعاً عمل می‌کنند.

پیامبران و شیوخ، ابدأ به معصیت فرمان نمی‌دهند، زیرا پیامبران از گناه، معصوم و شیوخ از گناه محفوظ هستند و اما از سلاطین، کسانی که به شیوخ، لاحقند، محفوظ از گناه و گرنه، مخدول (غیر محفوظ) از گناه هستند. با این حال، معصیت آنها، موردِ اطاعت، واقع نمی‌شود و بیعت، الزامی است تا زمانی که، خدای را ملاقات کنند، و هر کس از این پیروی بیعت را بشکند، «جهنّم او را کفایت است. و در آن جاودان خواهد بود و خداوند با او سخن نخواهد گفت و به او نخواهد نگریست و او را تزکیه نمی‌کند و برایش عذابی دردناک است.»^۱ و اما

۱. مستفاد از بخشی از آیه ۲۰۶ سوره بقره: ﴿فَحَسْبُ جَهَنَّمَ وَلَبِئْسَ الْمِهَادُ﴾ و آیه ۷۷، سوره آل عمران: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَشْتَرُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَأَيْمَانِهِمْ ثَمَنًا قَلِيلًا أُولَٰئِكَ لَا خَلَاقَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ وَلَا يُكَلِّمُهُمُ اللَّهُ وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَمَةِ وَلَا يُزَكِّيهِمْ وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾.

در دنیا، ابویزید بسطامی^۱ درباره شاگردش، زمانی که با او مخالفت کرده بود، گفته بود: «دَعُوا مَنْ سَقَطَ مِنْ عَيْنِ اللَّهِ» (کسی را که از چشم خدا افتاد است به حال خود واگذارید) پس از آن، آن شاگرد با مختنن دیده شد و دزدی کرد و دستش قطع گردید، این به خاطر شکستن بیعت بود.

چنین شاگردی کجا! و کسی که مثل شاگرد داوود طایی^۲ که به بیعتش وفا کرد کجا! استادش به وی گفت: خویشتن را در تنور بینداز و او خود را در تنور افکند. تنور بر او سرد و سلامت شد. این است، نتیجه وفاداری.

۱۰۳- تجلی المعارضة

مزاحم کسی که به دیدار تو فانی نمی شود، مشو. کاری، او را از کاری دیگر مشغول نمی دارد.^۳ و این صفت مخصوص به او، از صفات خاص ربوبیت است و ضمناً فریب قول عارفی^۴ را مخور که می گوید: چیزی او را از پروردگارش مشغول نمی دارد و پروردگارش وی را از چیزی مشغول نمی دارد، او تنها، نیروی حضور^۵ را اراده کرده است، نه نیروی مشاهده را. او هیچگاه تو را حاضر نکرد، است الا اینکه تو را فانی ساخته، و تو را برای خود، باقی گذاشته است. پس آنچه ر که مال توست، برگیر و آنچه را که مال اوست، رها کن.

۱. طیفور بن عیسی بن سروشان، اهل بسطام متوفی به سال ۲۶۱ یا ۲۳۴ (طبقات الصوفیه و...).

۲. منظور از شاگرد داوود طایی در اینجا، «معروف کرخی» است و او «معروف بن فیروز یا ابن القیرزان» است و او ایرانی است، که به دست امام علی بن موسی الرضا علیه السلام ایمان آورد. در بغداد وفات یافت و در آنجا مدفون است (طبقات الصوفیه و...).

۳. مستفاد از آیه ۲۹، سورة الرحمن: «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ».

۴. ظاهراً «ابو عبدالله مغربی» است (طبقات الصوفیه).

۵. «حضور»، حضور قلب است به حق، به هنگام غیبتش که در آن صورت، متصف به فناء می شود.

۱۰۴- تجلی فناء الجذب

هیچکس، جز مضطرّ، از اشیاء، فانی و به خدا باقی نمی‌شود و به همین جهت (حقّ) او را اجابت می‌کند.

پس علامتِ اضطرار، اجابت است^۱ و این «فناى جذب» است، زیرا جز به بهره‌ خویش، در او فانی نشده است.

پس چون او را دید، به بهره‌ خود بی‌میل گردید، پس به او گفته شد: بازگرد، گفت: دانستم که مرا، چنین است (به کسی که در اضطرار است). پس حمد و سپاس خدای را، که بهره‌ مرا، به عینِ عینِ وصل قرار داد.

۱۰۵- تجلی ذهاب العقل

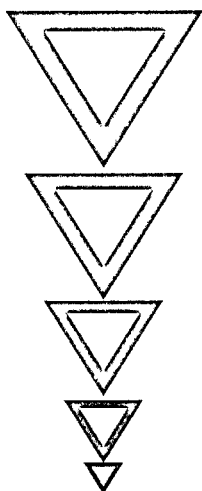
معرفت پنهانی انواری است که می‌درخشد. اگر عبارات بتوانند آن را در خود، مندرج دارند، به زبانِ بی‌عقلی و خطابی نامفهوم خواهد بود.

پس هرگاه سخنش ردّ شود، به او گفته می‌شود: چه گفتی؟ می‌گوید: آنچه را که گفتی، روشن نیست. می‌گوید: به جهتِ این است که شنیده نمی‌شود. به او گفته می‌شود: تکرار کن. می‌گوید: باید صبر کنم تا باز گردد و من تکرار کنم. و از چنین کسی، خطاب برداشته می‌شود و او مجنون است و چه نیک جنونی است! صِحّتِ توحید و کتمان اسرار و حسنِ ظنّ در مواردی که مطلب شناخته نیست، از علاماتِ کسانی است که اهل الله هستند.

وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى
مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهِرِينَ.

۱. اشاره به آیه ۶۲، سوره نمل: ﴿أَمَّنْ يَجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يُكَفِّفُ السُّوءَ﴾.

منابع و ماخذ



منابع و مأخذ

- ۱- آداب الصلوة امام خمینی، به کوشش احمد فهری، انتشارات ناصر، پیام آزادی، ۱۳۶۸.
- ۲- اسرارالحکم، حاج ملاهادی سبزواری، مقدّمه و حواشی حاج میرزا ابوالحسن شعرانی، کتابفروشی اسلامیّه، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۱.
- ۳- اسماء و صفات الهی فقط در قرآن، دکتر محمدباقر محقق، انتشارات اسلامی، تهران.
- ۴- اشعة اللمعات، جامی، تصحیح حامد ربّانی، تهران.
- ۵- اصطلاحات الصّوفیه، حاشیة شرح «منازل السّائرین».
- ۶- اصطلاحات عرفانی عراقی، ضمیمه دیوان عراقی.
- ۷- بزم آورد، دکتر عباس زریاب خویی، انتشارات محمدعلی علمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۵۸.
- ۸- «التجلیّات الالهیّه» همراه با تعلیقات «ابن سودکین» و کشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیّات، به تصحیح و تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، انتشارات مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۹- تفسیر القرآن الکریم، محیی الدّین بن عربی، به کوشش دکتر مصطفی غالب،

۱۷۴ * کتاب التجلیات

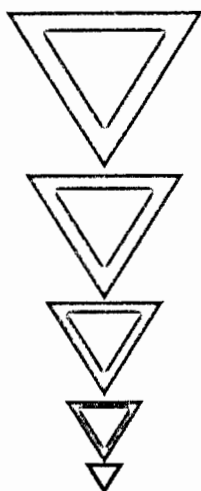
انتشارات ناصر خسرو.

- ۱۰- دیوان فخرالدین عراقی، با مقدمه استاد سعید نفیسی، حواشی م. درویش.
- ۱۱- رساله قشیریه، امام ابوالقاسم قشیری، بیروت، ۱۳۶۷ ه. ق.
- ۱۲- ترجمه رساله قشیریه، عبدالکریم هوازن، به تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۳- رساله الانوار در تفسیر آیه نور، شرف الدین محمد نیمدهی، به تصحیح دکتر اسماعیل حاکمی والا، تهران.
- ۱۴- رساله لوايح، عین القضات همدانی، به کوشش دکتر رحیم فرمنش، کتابخانه منوچهری، تهران.
- ۱۵- رسائل ابن عربی به فارسی، به مقدمه و تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۷.
- ۱۶- سه رساله در تصوف، (لوامع و لوايح در شرح قصیده خمريه ابن فارض و شرح رباعیات در وحدت وجود)، عبدالرحمن جامی، با مقدمه ایرج افشار.
- ۱۷- شرح گلشن راز، شیخ محمد لاهیجی، با مقدمه کیوان سمیعی، انتشارات محمودی، تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۸- شرح فصوص الحکم محیی الدین بن عربی، داوود بن قیسری.
- ۱۹- فتوحات المکیه، ابن عربی، چاپ بیروت.
- ۲۰- فرهنگ دیوان امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، چاپ دوم، ۱۳۷۲.
- ۲۱- فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، دکتر سیدجعفر سجادی، کتابخانه ظهوری.
- ۲۲- کشف المحجوب، ابوالحسن علی بن عثمان الجلابی الغزنوی المهبجوری، به تصحیح ژوکوفسکی، کتابخانه ظهوری.

منابع و مأخذ * ۱۷۵

- ۲۳- گلشن راز، شیخ محمود شبستری، به کوشش دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران.
- ۲۴- لمعات، فخرالدین عراقی، به ضمیمه دیوان عراقی.
- ۲۵- لوایح، عبدالرحمن جامی، به کوشش محمدحسین تسبیحی، تهران، ۱۳۵۹.
- ۲۶- محبی الدین بن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، دکتر محسن جهانگیری، انتشارات دانشگاه تهران، تهران، ۱۳۶۷.
- ۲۷- مثنوی معنوی، جلال الدین مولوی، به همت رینولد آلین نیکلسون، انتشارات مولی، تهران.
- ۲۸- مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه، عزالدین محمود بن کاشانی، به تصحیح مرحوم همایی، انتشارات هما، ۱۳۶۷.
- ۲۹- نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، عبدالرحمن جامی، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۷۰.
- ۳۰- وحدت وجود، فضل الله ضیاء نور، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۶۹.

فهرست‌ها



فهرست اعلام

فهرست اشعار عربی و فارسی

فهرست آیات شریفه قرآن

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست اعلام

آ

- آدم عليه السلام: ۹۵، ۹۶، ۱۳۲
 آشتیانی، سید جلال الدین: ۶۰
 آل عمران (سوره): ۸۰، ۱۳۶، ۱۶۸

الف

- ابراهیم، پیامبر عليه السلام: ۹۲
 ابراهیم خواص (ابوالاسحاق): ۱۴۳
 ابراهیم بن احمد بن اسماعیل: ۱۴۳
 ابن سودکین (ابوطاهر): ۱۵، ۱۷۳
 ابن عطا، احمد بن عطا بن احمد رودباری
 (شیخ شام): ۱۷، ۱۴۲، ۱۴۳
 ابن عربی: ۴، ۵، ۱۲، ۱۳، ۱۵، ۱۶، ۱۷، ۱۹، ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۳۳، ۳۵، ۳۷، ۵۴، ۵۵، ۵۶، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴، ۶۷، ۶۸، ۷۴، ۸۰، ۸۱، ۸۳، ۸۷، ۹۱، ۱۰۲، ۱۰۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۳۹
 ۱۴۱، ۱۴۳، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۶۰، ۱۷۴
 ابن فارض: ۱۳۹، ۱۷۴
 ابو حفص حدّاد: ۱۴۸
 ابوبکر (خلیفه): ۱۴۵، ۱۴۶
 ابو عبد الله مغربی: ۱۷۰
 ابو العتاهیه: ۱۶۱
 ابو عثمان حدّاد: ۱۴۸
 اشعة اللمعات: ۶۵
 ابی هریره: ۱۴۳
 اسرار الحكم: ۴۷، ۴۸
 اصطلاحات الصوفیه: ۲۴
 اصولیون: ۱۹
 الاعراف: ۸۸، ۹۶، ۱۶۳
 افلوطن: ۲۰
 الانشقاق: ۱۰۹، ۱۵۳
 اعیان ثابته: ۵، ۶، ۱۹، ۲۶، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰

١٨٠ ✱ كتاب التجليات

٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣

161, 70, 69, 65, 64

الانعام: ١٣٠

الانفال: ١٢٥

الانقطاع: ١٠٩
ب

ب

بایزید بسطامی (طیفور بن عیسی) ابو یزید

بسطامی: ۷۹، ۱۶۹

البراءة: ١٦٤

البروج: ١٦٧

البقرة: ٨٠، ١١٥، ١٥٣، ١٦٨

بنی اسرائیل (سورة): ۹۶

بغداد: ۱۴۸، ۱۶۹

بغدادی، ابوالسعود: ۱۱۷

ت

تاریخ بغداد (کتاب): ۱۴۰

التجليات الالهيه (كتاب): ١٥، ١٩، ٢٠، ٢٧،

.124 .120 .111 .105 .09 .08 .07 .06

173, 156, 132

تسبیحی، محمد حسین: ۵۱، ۶۲، ۱۷۵

التحریم (سورہ): ۱۲۹

التكوير (سورہ): ۱۰۹، ۱۵۲

८

البجائية: ٨٦ ١٢٦

جامی: ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۶۱، ۶۳، ۶۵، ۷۰، ۷۱.

1V0, 1V4

جبال (ولایت): ۱۴۱

جعفر خالدي: ۱۴۸

جعفر صادق، امام علیہ السلام: ۷۹

جنید (ابوالقاسم): ۱۷، ۱۳۰، ۱۳۵، ۱۴۰، ۱۴۱.

149, 143

جہانگیری، محسن: ۵۵، ۵۷، ۶۴، ۱۷۵

 τ

الحج (سوره): ۹۹، ۱۰۶

الحجر: ٨٦

الحديد: ٩٤، ١٦٥

حضرات خمس: ۶۰

حقیقت محمدی ﷺ: ۸۷ ۸۸ ۸۹

حکیم سبزواری: ۴۷

حلاج (منصور): ١٧، ١٣٣، ١٣٤، ١٤٨

حیدر آباد: ۱۲

حَوَّاءُ: ٦٦

حیر: ۵: ۱۴۸

خ

خاورمیانه: ۱۶

الخرّاز (ابوسعید احمد بن عیسی): ۱۴۰

خواجہ عبداللہ انصاری: ۱۲۷، ۱۳۸

خمینی، امام رحمۃ اللہ علیہ ۲۱، ۱۷۳، ۱۷۴

الزمر: ۱۳۶

د

س

دانشگاه تهران: ۵۵، ۱۷۵

ساره: ۹۲

داوود طایی: ۱۶۹

سبزواری، حاج ملا هادی: ۴۷، ۱۷۳

دکن: ۱۲

دمشق: ۱۵، ۱۶

السجده: ۱۰۹

دیوان عراقی: ۶۵، ۱۷۳، ۱۷۵

سری سقطی: ۱۴۸

ذ

سهروردی: ۱۳۷

ذَر (الميثاق): ۹۶

سهل تستری (ابو محمد): ۱۷، ۱۴۷، ۱۴۸،

ذوالنون مصری: ۱۷، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۱، ۱۴۸

ش

ر

شبستری: ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۶۳، ۶۹، ۱۷۵

رسائل اخوان (کتاب): ۱۰۳

شبلی (ابوبکر): ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۸، ۱۵۷

شرح دعای سحر: ۲۱

رسائل ابن عربی: ۱۲

شرح رباعیات جامی: ۶۳، ۱۷۴

رسالة فی اعتقاد الحكماء: ۱۳۷

شرح گلشن راز: ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۵۴، ۵۶، ۶۹،

رسالة قشیریه: ۱۴۰، ۱۷۴

۱۷۴

الرحمن (سوره): ۱۶۹

الشوری: ۱۳۶، ۱۰۴

الرعد: ۱۵۳

شیخ الطایفه ← جنید: ۱۳۰

رفرف: ۱۳۰

شیخ اکبر ← (ابن عربی): ۱۷، ۲۵، ۳۷

رنولدالین نیکلسون: ۴۸، ۱۷۵

شیطان: ۷۸، ۹۶

الزوم: ۱۰۰

ری: ۱۴۱

ص

ز

ص (سوره): ۱۵۱

صدرالدین قونیوی: ۱۵

زحل: ۱۰۴

١٨٢ * كتاب التجليات

ط

فص هودي: ٦٨
فصوص الحكم: ٦٠، ٦٨، ١٠٢، ١٠٥، ١٧٤
فهرى، سيد احمد: ٢١، ١٧٣
فيض اقدس: ٥، ١٩، ٥٦، ٥٧، ٦٠، ٧٨
فيض مقدس: ٥، ٢٠، ٥٦، ٥٧، ٦٠

طبقات الشعراني: ١٤٠

طبقات الصوفيه: ١٤٠، ١٤٩، ١٦٩

الطّور (سوره): ٨١

ع

قرشى مبتلى، ابو عبد الله: ١٢٢
القصص: ١٤٦
القيامة (سوره): ١٠٩، ١٥٢

عبد الكريم الجيلي: ١٥، ١٧٤

عثمان اسماعيل يحيى: ١٥، ٢٢

عدنان: ١١١

عراقى (فخر الدين): ٦٥، ٦٦، ٦٧، ١٧٤، ١٧٥

عزيز مصر: ٩٢

عطّار: ١١

كتاب التجليات: ٤، ٦، ١١، ١٢، ١٥، ١٦، ١٧

١٨، ٦٧، ٧٨، ٨٣

كتاب الحروف: ٧٩

كتاب السر: ١٤٠

كتاب الصدق: ١٤٠

كشف الغايات: ١٥، ٢٢، ١٧٣

الكفيف الاندلسى، شيخ ابو الربيع: ١٢٢

كهمس: ١١١

على بن ابي طالب، امام عليه السلام: ١٤٤، ١٤٥

على بن موسى الرضا، امام عليه السلام: ١٦٢

عمر (خليفه): ١٤٥

المنكبوت (سوره): ١٦٢

عراق: ١٤٨

ف

الفتح: ١٢٣

فتوحات مكّيه: ٢٤، ٢٥، ٧٩، ١٠٢، ١١٤، ١١٦

١٢٦، ١٢٨، ١٢٩، ١٤٣، ١٧٤

فرعون: ٤٨

الفرقان: ٨٧

فص آدمى: ١٠٥

گلشن راز: ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٢، ٥٣، ٥٦، ٦٣، ٦٩

١٧٤، ١٧٥

گوهرين، سيد صادق: ١١

گيلانى، عبد القادر: ١١٧

گ

ل

المطفّفين: ۸۱

معروف کرخی: ۱۶۹

مکی، ابوطالب: ۶۷

منازل السائرين: ۸۱، ۱۲۷، ۱۳۸

منصور ← (حلاج): ۱۴۸

موسی (پیامبر): ۴۸، ۱۲۸، ۱۵۸

مولوی: ۴۸، ۱۷۵

مولانا ← مولوی: ۴۷

المؤمنون (سوره): ۵۱

میثاق ذر: ۹۶

لاهیجی، شیخ محمد: ۴۸، ۴۹، ۵۲، ۶۹، ۱۷۴

لطایف الاعلام: ۱۲۴، ۱۳۲

لمعات: ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۱۷۵

لوايح: ۵۰، ۵۱، ۶۲، ۶۳، ۷۱، ۱۷۴، ۱۷۵

لوح محفوظ: ۱۱۷

م

المائده: ۱۰۰

مثّل الفلاطونی: ۱۹، ۱۰۵

مثنوی معنوی: ۴۸، ۱۷۵

المجادله: ۵۳

محبی الدین بن عربی: ۵۵، ۵۷، ۶۰، ۶۱، ۶۴

۶۸، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵

محمد مصطفی ﷺ رسول الله

پیامبر ﷺ: ۱۱، ۴۹، ۸۷، ۸۸، ۹۲، ۹۳، ۱۰۷،

۱۱۲، ۱۱۳، ۱۴۳، ۱۴۵، ۱۶۴

المحمد ﷺ (سوره): ۱۶۴

مرتضی (ابو محمد عبد الدین محمد): ۱۴۸،

۱۴۹

المرسلات: ۱۱۰، ۱۵۲

المزمل: ۱۳۲، ۱۶۶

المسائل (کتاب، ابو سعید الخزاز): ۱۴۰

مشتري (سیاره): ۱۰۴

مصر: ۱۵، ۱۷، ۹۲، ۱۲۲، ۱۳۵، ۱۴۸

ن

النساء: ۸۳

نقد النصوص: ۴۷، ۴۹، ۵۰، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۱۷۵

نقش الفصوص: ۶۱، ۷۰

النحل (سوره): ۵۶

النمل (سوره): ۱۷۰

نوافلاطونی ← مثّل: ۲۰

النور (سوره): ۵۹، ۹۹، ۱۰۸، ۱۴۶

نور شمعانی: ۱۱۴، ۱۴۳

نوری (ابوالحسن): ۱۴۳، ۱۴۸

و

الواقعه (سوره): ۸۱، ۱۰۰، ۱۴۹

١٨٤ * كتاب التجليات

هـ

هارون: ١٣٤

الهود (سوره): ٨٢، ١٠٧، ١٦٧

هياكل (كتاب هياكل): ٧٩

ى

يمن: ١١١

اليوسف (سوره): ١١٣، ١٣٤

يوسف بن حسين (ابو يعقوب رازي): ١٤١،

١٤٢

فهرست اشعار عربی و فارسی

آ

از باطن بحر، موج بین گشته عیان

بر ظاهر بحر و بحر در موج نهان ۷۱

آفتابی در هزاران آبگینه تافته

پس به رنگِ هریکی، تابی عیان انداخته ۶۵

از ره صورت نماید غیر، دوست

چون نظر کردی به معنی، جمله اوست ۵۷

آفرینش را جز او مقصود نیست

پاکدامن تر از او موجود نیست ۱۱

از صفای می و لطافتِ جام

در هر آمیخت رنگ جام و مدام ۶۷

الف

اعیان همه شیشه‌های گوناگون بود

کافتاد در آن پرتو خورشید وجود ۴۸، ۶۵

إِذَا قُلْتُ: يَا اللَّهُ! قَالَ: لِمَا تَدْعُوا؟

وَإِنْ أَنَا لَمْ أَدْعُ، يَقُولُ: أَلَا تَدْعُوا ۱۵۶

اگر آن نامه را یکره بخوانی

هر آنچیزی که می‌خواهی بدانی ۵۴

إِذَا مَا بَسَدَالِي تَغَاطَّيْتُ

وَإِنْ غَابَ عَنِّي فَإِنِّي الْعَظِيمُ ۱۵۵

أَمَانِي إِنْ تَحْصُلُ تَكُنْ أَحْسَنَ الثَّمَنِ

وَالْأَقْعَدُ عِشْنَا بِهَا زَمَنًا رَعْدًا ۱۶۵

إِذَا مَا تَجَلَّى لِي فَكَلَّمِي تَوَاطُرُ

وَإِنْ هُوَ نَاجَانِي فَكَلَّمِي مَسَامِعُ ۱۳۹

إِنْ صَحَّ لِي الشَّاكِنُ، يَا سَيِّدِي

فَمَا بَالِي مِنْ بُيُوتٍ تَفُوتُ ١٦٢

«أَوْهَنْ بَيْتِي قَدْ أَبْنَيْتُمْ لَنَا

هَذَا الَّذِي يَعِزُّ إِلَى الْعَنَكُوتِ» ١٦٢

ت

تا چند حدیث جسم و ابعاد و جهات

تا کی سخن معدن و حیوان و نبات ۵۱

تا هوا رنگِ آفتاب گرفت

رخت برداشت از میانه ظلام ۶۷

ب

تعیّن بود کز هستی جدا شد

نه حق بنده، نه بنده هم خدا شد ۴۷

تو بستی عقدِ عهدِ بندگی دوش

ولی کردی به نادانی فراموش ۵۴

تَوْحِيدُ حَقِّي يَتَوَكَّبُ حَقِّي

وَأَيْسَ حَقِّي سِوَايَ وَخَدِي ١٤٩

ث

ثَلَاثَةُ مَا لَهَا كِيَانُ

اَلْسَلْبُ وَ اَلْخَالُ وَ اَلزَّمَانُ ١٥٧

ج

جز او معروف و عارف نیست دریاب

ولیکن خاک می‌یابد ز خور تاب ۵۲

باده نهان و جام نهان و آمده پدید

در جام، عکسِ باده و در باده رنگ جام ۶۲

بحریست وجود، جاودان موج زنان

زان بحر ندید غیرِ موجِ اهلِ جهان ۷۱

بسنه آیینهای اندر برابری

در او بنگر، ببین آن شخص دیگر ۶۹

پ

پس از این روی هستی اشیاء

راست چون هستی سراب بود ۷۰

پس بَدِ مطلق نباشد در جهان

بد، به نسبت باشد این را هم بدان ۴۸

ح

حَالِي وَ خَالِكِ فِي الرِّوَايَةِ وَاحِدٌ

مَا الْقَصْدُ إِلَّا الْعِلْمُ وَ اسْتِغْنَاءُهُ ۱۶۶

حقا که ندیدیم و نخواندیم در او

جز ذات حق و شؤون ذاتیه حق ۵۱

خ

خَضَعُوا لِي فَمَرَّ قَلْبِي إِلَيْهِمْ

وَ أَتَى بَابُهُمْ فَمَا تَزَكُّوهُ ۱۶۰

د

در آن روزی که گل‌ها می‌سرشتند

به دل در، قصه ایمان نوشتند ۶۳

در پرده ظلمت عدم مستوریم

ظاهر شده عکس ما ز مرآت وجود ۶۲

در چشم محقق که حدیدالبصر است

هریک زین دو آیین، آن دیگر است ۶۳

در حیرتم که این همه نقش غریب چیست؟

بر لوح صورت آمده، مشهور خاص و عام ۶۲

جمله یک نور است، لیکن رنگهای مختلف

اختلافی در میان این و آن انداخته ۶۵

جواب: بِعَيْنِهِ لَا يُعَيَّنِي

فَمَا يَزَاهُ سِوَاهُ ۱۵۴

چ

چون به بی‌رنگی رسی کان داشتی

موسی و فرعون دارد آشتی ۴۸

چون جعل بود افاضه نور وجود

توصیف عدم به آن نباشد معقول ۶۱

چون جمالش صد هزاران روی داشت

بود در هر ذره دیداری دگر ۶۷

چونکه بی‌رنگی اسیر رنگ شد

موسی با موسی در جنگ شد ۴۷

چو من هستم به ذات خود معین

ندانم تا چه باشد، سایه من ۶۹

چون یکی است اصل عدد، از بهر آنک

تا بود هر دم، گرفتاری دگر ۶۷

س

در هر آیینهِ رویِ دیگرگون

می‌نماید، جمالِ او هر دم ۶۶

سَوْفَ تَرَىٰ إِذَا انْجَلَىٰ الْعُبَارُ

أَفَرَسَ تَحْتَكَ، أَمْ حِضَارُ؟ ۱۶۸

در هریک از آن آیین‌ها بنموده

بر قدرِ صقالت و صفا، صورتِ خویش ۶۹

سؤال: إِذَا تَجَلَّى الْحَبِيبُ

بِأَيِّ عَيْنٍ تَرَاهُ؟ ۱۵۴

ر

رَبُّ وَ قَرْدُ نَفْیِ ضِدِّ

قُلْتُ لَهُ لَيْسَ ذَلِكَ عِنْدِي ۱۴۹

صَيِّرِ الْأَعْيُنَ عَيْنًا وَاحِدًا

فَوُجُودُ الْحَقِّ فِي رَفْعِ الْقَدَدِ ۱۶۵

رَقَّ الرَّجَاجُ وَ رَقَّتِ الْخُمْرُ

فَتَشَابَهَا وَ تَشَاكَلَ الْأَمْرُ ۶۷، ۱۵۲

ع

روز و شب با هم، آشتی کردند

کارِ عالم، از آن گرفت نظام ۶۷

عَجِبْتُ مِنْكُمْ حِينَ أَبْعَدْتُمْ

مَنْ جَاءَكُمْ مِنْ خَلْفِ ظَهْرِ الْيُيُوتِ ۱۶۲

عجب نبود که ذره دارد امید

هوایِ تابِ مهر و نورِ خورشید ۵۳

ز

زان یکی «ما عِنْدَكُمْ يَنْقُذُ» شنو

جز پی «ما عِنْدَهُ بَاقٍ» مرو ۵۶

عدم، آیینهُ هستی است مطلق

کز او پیداست، عکسِ تابشِ حق ۶۳

ف

فَأَنسَارُ تَلُوحٍ عَلَى وَلِيٍّ
ظُهُورَ الرُّشَى فِي الثَّوْبِ الْمُوسَى ۱۵۹

فَأَبْدَى وَجُودَ الْوَجْدِ مَا كَانَ يُكْتَمُ
وَلَا حَتَّ رُسُومَ الْحَقِّ مِنَّا وَ مِنْهُمْ ۱۶۴

فَعَيْنٌ وَجُودِ الْحَقِّ نُورٌ مُحَقَّقٍ
وَعَيْنٌ وَجُودِ الْخَلْقِ ظِلٌّ تَابِعٌ ۱۲۹

فَقَالَ مَا عِنْدَكُمْ؟ قُلْنَا
وَجُودٌ فَقَدِي وَ فَقَدْ وَجَدِي ۱۴۹

فَقَدْ نَارَ بِاللَّذَاتِ مَنْ كَانَ آخِرًا
وَحُصَّصَ بِالرَّاحَاتِ مَنْ لَأَنَّهُ سَمِعَ ۱۵۶

فَكَانَ عَيْنِي فَكُنْتُ عَيْنُهُ
وَكَانَ كَوْنِي فَكُنْتُ كَوْنُهُ ۱۵۴

فَكَأَنَّمَا خَمَرٌ وَلَا قَدْخُ
وَكَأَنَّمَا قَدْخٌ وَلَا خَمَرٌ ۶۷، ۱۵۲

فَلَا تَحْجَبَنَّ بَعْثِينَ الْحَدِيثِ
فَإِنَّ الْحَدِيثَ بَعْثِينَ الْقَدِيمِ ۱۵۵

ق

قَدْ فُزْتُ بِالتَّحْقِيقِ مِنْ دَرْكِهِ
بِأَعْيَادِ الْمُتَشَوُّعِ مِنْ نُحْتِهِ ۱۶۰

ک

کوزه چون بشکست، می‌گویی سفال
چون سفالش خاک شد بنگر تو حال ۵۶

گ

گر چه آب و حباب باشد دو
در حقیقت، حباب، آب بود ۷۰

گه برآید به کِسوتِ حَوَا
گه درآید به صورتِ آدَم ۶۶

ل

لاجرم، هر ذره را بنمود باز
از جمالِ خویش رخساری دگر ۶۷

لَا فَرْقَ عِنْدِي بَيْنَهُ فِي الْقُوَى
وَبَيْنَ مَا غَايَتْ فِي الْمَلَكُوتِ ۱۶۲

۱۹۰ * کتاب التجلیات

لَا وَ أَنَا مَا هُوَ أَنَا

وَلَا هُوَ مَا هُوَ هُوَ ۱۵۸

مَا قُوَّةُ السَّبِيْتِ سِوَى رَبِّهِ

وَيَخْرِبُ الثَّبِيْتُ إِذَا مَا يَمُوتُ ۱۶۲

لَا يُخَجِّبَنَّكَ أَشْكَالُ تَشَاكُلِهَا

عَمَّنْ تَمَكَّلَ فِيهَا فَهِيَ اسْتَارُ ۷۰

ماییم وجود و اعتبارات وجود

در خارج و علم عارض ذات وجود ۶۲

لَسْتُ أَنَا وَلَسْتُ هُوَ

فَمَنْ أَنَا وَمَنْ هُوَ ۱۵۸

مجموعه کون را به قانون سبق

کردیم تصفح و رقاً بعد ورق ۵۱

لَكِنْ أَنَا فِي الْوُجُودِ قَرْدُ

وَأَنْتَ فِي غَالِي قَرِيدُ ۱۵۷

مَسْخُوتَنِي عَنْكَ وَأَنْسَبَتَنِي

فِيكَ فَعَيْنُ الْمَحْوِ عَيْنُ الثَّبُوتِ ۱۶۲

معشوقه یکی است، لیک بنهاده به پیش

از بهر نظاره، صد هزار آینه پیش ۶۹

لَوْ كَانَ هُوَ مَا نَظَرْتُ

أَبْصَارُنَا بِهِ لَهُ ۱۵۸

لَوْلَاهُ مَا كَانَ لِي وَجُودُ

نَعَمْ! وَلَئِنْ كَانَ لِي شُهُودُ ۱۵۷

مَلَكُوهُ حَتَّى إِذَا هَامَ فِيهِمْ

مَلَكُوهُ وَ بَعْدَ ذَا أَهْلُكُوهُ ۱۶۰

ممکن ز تنگنای عدم ناکشیده رخت

واجب به جلوه گاه عیان نانهاده گام ۶۲

لَوْ وَجَدْنَا إِلَى الْفَرَاقِ سَبِيلاً

لَأَذَقْنَا الْفَرَاقَ طَعْمَ الْفَرَاقِ ۱۵۱

مَنْ نَهَ مَنْمَ وَ نَهَ أَوِيْمَ

پس من کیستم و او کیست؟ ۱۵۸

م

مَا فِي الْوُجُودِ غَيْرُنَا

أَنَا وَ هُوَ وَ هُوَ هُوَ ۱۵۸

مَنْ يَقْبَلُ الْأَضْدَادَ فِي وَضْفِهِ

وَيَقْبَلُ التَّشْبِيَهَ فِي نَعْيِهِ ۱۵۹

موجهایی که بحر هستی راست

جمله مر آب را حباب بود ۷۰

وَلَقَدْ هَمَمْتُ بِقَتْلِهَا مِنْ حُبِّهَا

كَمَا تَكُونُ حَصِمَتِي فِي الْمَحْضَرِ ۱۵۱

ن

وَلَمَّا بَدَأَ الْكَوْنُ الْغَرِيبُ لِنَظَرِي

حَنَنْتُ إِلَى الْأَوْطَانِ حَنَّ الزَّكَايِبِ ۹۸

نور او مقصود موجودات بود

اصل موجودات و معدومات بود ۱۱

و نَبْتِي ثُمَّ نَبْتِي، ثُمَّ نَبْتِي

كَمَا يَبْقَى الْبَقَاءُ بِإِلْقَاءِ ۱۵۲

نه! و من، من کیست؟

و او، نه! چیست؟ آنکه اوست ۱۵۸

نیست او آن کسی «آنجا که اوست»

کی رسد جان کسی «آنجا که اوست» ۱۱

ه

هر شیشه که سرخ بود یا زرد و کبود

خورشید در او به آنچه او بود، نمود ۴۷

هریک نهفته، لیک ز مرآت آن دگر

برداشته ز جلوه احکام خویش کام ۶۲

هَكَذَا يُعْرِفُ الْخَبِيبُ فَمَنْ لَمْ

يَعْرِفَ اللَّهَ هَكَذَا فَاتْرُكُوهُ ۱۶۰

وَالْبَسَ لِكُلِّ خَالَةٍ لُبُوسَهَا

إِمَّا نَعِيَهَا وَإِمَّا بَوَسَهَا ۱۱۱

وَالْفَرْدُ فِي الْفَرْدِ كَوْنُ عَيْنِي

أَوْ كَوْنُهُ الْوَاحِدُ الْمَجِيدُ ۱۵۷

وجود، اندر کمال خویش ساری است

تعین‌ها امور اعتباری است ۴۷

همه جام است و نیست گویی می

یا مُدام است و نیست گویی جام ۶۷

هَـيْهَاتَ لَا يَعْرِفُهُ عَـيْـرُهُ

وَالْفَوْقُ تَحْتَ التَّحْتِ مِنْ تَحْتِهِ ۱۵۹

وَفِي كُلِّ شَيْءٍ لَهُ آيَةٌ

تَدُلُّ عَلَى أَنَّهُ وَاحِدٌ ۱۶۰

ی

يَا عَيْنُ عَيْتِي يَا كَوْنُ كَوْنِي

اَلْكَوْنُ كَوْنُهُ وَالْعَيْنُ عَيْنُهُ ۱۵۴

یک ذات فقط بود محقق نه ذوات

این کثرتِ وهمی ز شؤون است صفات ۵۱

یکی ره باز بین تا چیست آن عکس

نه این است و نه آن پس کیست آن عکس ۶۹

يَوْمًا يَنْبَأُ إِذَا لَأَقِيْتُ ذَا يَمَنِ

وَإِنْ لَقِيتُ مَعْدِيًّا فَعَدُّنَا ۱۱۱

فهرست آیات شریفه قرآن

الف

﴿أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ﴾، ۵۳

﴿إِذَا السَّمَاءُ انشَقَّتْ﴾، ۱۰۹

ب

﴿بِأَنبَاءٍ وَأَبَارِيقٍ وَكُنَاسٍ مِنْ مَعِينٍ﴾، ۱۰۰

﴿إِذَا السَّمَاءُ انْفَطَرَتْ﴾، ۱۰۹

﴿إِذَا الشَّمْسُ كُوِّرَتْ﴾، ۱۰۹

﴿إِذَا الْعِشَارُ عُطِّلَتْ﴾، ۱۵۲

ص

﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَظُنُّونَ﴾، ۱۵۳

﴿أَصَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾، ۸۶

﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ ۚ إِنَّهُمْ يَخْلَقُونَهُمْ أَفْئِدَةً مَخْلُوقَةً ۖ ثُمَّ يَفْتِنُ الْخَالِقُونَ﴾، ۱۴۹

﴿أَفَرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ﴾، ۱۲۶

ط

﴿طُوبَىٰ لَهُمْ وَخُسْنُ مَا بَ﴾، ۱۵۳

﴿الْشَّيْءُ بِرَبِّكُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ﴾، ۹۶

﴿اللَّهُ نَزَّلَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾، ۵۹

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، ۱۰۰

ظ

﴿ظَلَمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ إِذَا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكُنْ يَرَاهَا﴾، ۹۹

﴿أَمَنْ يُحِبُّ الْمَضْطَرُ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْثِفُ الشَّوْءَ﴾، ۱۷۰

﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾، ۱۳۲

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ﴾، ۱۲۳

ف

﴿فَإِذَا النُّجُومُ طُيَسَتْ﴾، ۱۱۰

﴿إِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لَبَيْتُ الْعَنْكَبُوتِ﴾، ۱۶۲

﴿إِنَّ تَطْشَ رَبِّكَ لَشَدِيدٌ﴾، ۱۶۷

﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، ۱۶۴

﴿إِنَّ لَكَ فِي النَّهَارِ سَبْعًا طَوِيلًا﴾، ۱۶۶

﴿تَسْبِرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا...﴾، ۱۳۷

﴿إِنِّي أَنَا اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾، ۱۴۶

١٩٤- كتاب التجليات

﴿فَلَا تَعْلَمُ نَفْسٌ مَّا أُخْفِيَ لَهُم مِّن قُرَّةِ أَعْيُنٍ جَزَاءُ بِمَا كَانُوا

يَعْمَلُونَ﴾، ١٠٩.

﴿فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ﴾، ٨٨.

﴿فِي رُوحَةٍ يُخْبِرُونَ﴾، ١٠٠.

﴿وَحَسْبُ الْقَمَرِ﴾، ١٠٩.

﴿وَعَوْنُكُمْ أَمَانِي﴾، ١٦٥.

﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ﴾، ١٣٤.

﴿وَكَذَلِكَ أَخْذُ رَبِّكَ، إِذَا أَخَذَ الْقُرَىٰ وَهِيَ ظَالِمَةٌ، إِنَّ أَخْذَهُ،

إِنَّ أَخْذَهُ أَلِيمٌ شَدِيدٌ﴾، ١٦٧.

﴿وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾، ٩٩.

﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا، لَإِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، ١٦٤.

﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾، ١٢٥.

﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَيْهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مِمَّا

يَتَّبِعُونَ﴾، ٨٦.

﴿وَهُوَ بِالْأَعْلَىٰ﴾، ٧٨.

﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ كُنْتُمْ﴾، ٩٤.

﴿وَيَنْفَعُونَ مِمَّا يُؤْمَرُونَ﴾، ١٢٩.

ك

﴿كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾، ١٦٩.

ل

﴿لَا تُذِرُكَ الْبَاطِلُ﴾، ١٣٠.

﴿لَيْسَ كَيْفِيهِ شَيْءٌ﴾، ١٠٤، ١٣٦، ١٤٧.

م

﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ﴾، ٥٦.

﴿مَا كَانَ لِي مِنْ عِلْمٍ بِاللَّهِ الْأَعْلَىٰ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾، ١٥١.

﴿مَا لَمْ تَكُنْ تَعْلَمُ﴾، ٨٣.

﴿مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتُهُمْ وَاسْتَهْدَاهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِم

الْشَّيْطَانُ بَرِيئٌ كُمْ؟ قَالُوا بَلَىٰ﴾، ٩٦.

ي

﴿يَطُوفُ عَلَيْهِمْ وِلْدَانٌ مُّخَلَّدُونَ﴾، ١٠٠.

﴿يَوْمَئِذٍ خَيْرٌ مُّسْتَقَرًّا وَآخَسُ مَقِيلًا﴾، ٨٧.

﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾، ١٠٠.

و

﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ﴾، ١١٥.

﴿وَإِذَا الْأَرْضُ مُدَّتْ * أَلْقَتْ مَا فِيهَا وَتَخَلَّتْ﴾، ١٥٣.

﴿وَإِذْ نَتَجْرَئُزُهَا وَهَفَّتْ﴾، ١٥٣.

﴿وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ﴾، ٨٦.

﴿وَالْيَوْمَ يَزْجُرُ الْأَمْرُ كُلَّهُ﴾، ٨٢.

﴿وَبَدَأَ لَهُم مِّنَ اللَّهِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَحْتَسِبُونَ﴾، ١٣٦.

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

فهرست احادیث، امثال و عبارات عربی

الف

آدم و من دونه نَحْتُ لَوایس، ۹۹

الْأَغْنَى الثَّابِتَةُ مَا نَمَتْ رَائِحَةُ الوجود وَ لَمْ تَنْمَ، ۴۷

أَلَا كُلَّ شَيْءٍ مَا خَلَا اللَّهَ بَاطِلٌ، ۹۳

أَنَا سَيِّدُ وَلَدِ آدَمَ، ۹۹

أَنَا عَشْدَ ظَنِّ عَبْدِ بِي، ۹۵

إِنْ خَيْرًا فَخَيْرٌ وَإِنْ شَرًّا فَشَرٌّ، ۴۸

إِنَّ لِلَّهِ تَجَلِّيَّيْنِ، ۶۰

إِنَّمَا هِيَ أَغْثُكُمْ تُرْدُ عَلَيْكُمْ، ۹۲

أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ نُورِي، ۸۷

ب

يُعْنَتُ لِأَتَمِّ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ، ۹۹

ت

تَجَلَّى بِذَاتِهِ لِذَاتِهِ، ۴۹

تَعَالَى اللَّهُ عَمَّا يَقُولُ الظَّالِمُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا، ۱۳۳

تَعَالَى اللَّهُ عَنِ ذَلِكَ عُلُوًّا كَبِيرًا، ۶۲

خ

خَمَزَتْ طَبِئَةُ آدَمَ بِيَدَيْ أَزْوَاجِهِ صَبَاحًا، ۵۳

د

دَعُوا مَنْ سَقَطَ مِنْ عَيْنِ اللَّهِ، ۱۶۹

س

سُبْحَانِي مَا عَظُمَ شَأْنِي، ۷۹

ف

فَأَخْبَيْتُ أَنْ أَعْرِفَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِنِ أَعْرِفُ، ۱۸

فَإِنَّهَا مَا نَمَتْ رَائِحَةُ الْوُجُودِ، ۶۱

فَخَلَقْتُ الْخَلْقَ، ۵۶

ك

كُنْتُ كَثْرًا خَفِيًّا (خَفِيًّا) فَأَخْبَيْتُ أَنْ أَعْرِفَ خَلَقْتُ الْخَلْقَ لَكِنِ

أَعْرِفُ، ۱۸

كُنْتُ لَهُ سَعَاءً وَ بَصْرًا، ۱۳۷

ي

يا أهل يثرب لامقام لكم، ٨١
يا عِلَّةَ العِلَلِ، ويا قديمًا لم يزل، ١٣٣
يُحييهم في عافيةٍ وَيُحييهم في عافيةٍ ١٢٨
يَسِيبُ ابْنُ آدَمَ وَيَسْبُ نَعْمَةُ الْخِرَاصِ وَطُولُ الْأَمَلِ، ٨٤

ل

لَا يَتَجَلَّى فِي صُورَةٍ مَرَّتَيْنِ وَلَا يَتَجَلَّى فِي صُورَةِ الثَّانِي، ٦٧
لَا يُذَكِّرُكَ إِلَّا أَمْرًا وَخَدَانًا، ١٣٧
لَوْ أَدْنَى أَخَذْتُكُمْ بِمِثْلِ لَهْطٍ عَلَى اللَّهِ، ١٤٣

م

مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا قَدْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ وَنَعْمَهُ، ٥٧
مَا شَمَمْتُ رَائِحَةَ الْوُجُودِ الْحَارِجِي، ١٩
مَا وَسَعَى ارْضَى وَلَا سَهَانِي وَلَكِنْ وَسَعَى قَلْبُ عَبْدِي، ١١٠
مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ، ١٦٣
الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ ١٤١
مَنْ وَقَعَ فِي بَحْرِ التَّوْحِيدِ فَإِنَّهُ لَا يُزِيدُ إِلَّا عَظَمًا عَلَى تَمَرِّ الْأَوَاقَاتِ
عَلَيْهِ وَلَا يَرَوِي أَبَدًا ظِلًّا حَقِيقَةً، لَا يَسْكُنُ إِلَّا بِالْحَقِّ ١٤٢

ن

نَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الْخَوَرِ بَعْدَ الْكُورِ، ١٢٦

و

الوَاحِدُ مِنْ جَمِيعِ الْوُجُودِ لَا يَتَضَدَّرُ عَنْهُ إِلَّا الْوَاحِدُ ٢٠
وَجُودٌ مِنْ حَيْثُ هُوَ، كَمَا هُوَ شَأْنُ الْمِرَاةِ، ٦١

هـ

هُوَ الشَّاطِرُ وَهُوَ الْمُنْظُورُ، ١٣٩