

## تحلیل و تبیین

### جایگاه «جلاء و استجلاء» در عرفان اسلامی

قاسم کاکایی<sup>۱</sup>

محمد ملکی<sup>۲</sup>

**چکیده:** جلاء و استجلاء دو اصطلاحی است که در عرفان اسلامی بیانگر ظهور و بروز خداوند در ممکنات است. جلاء یعنی ظهور حضرت حق در غیر خود، و استجلاء همان فرونی جلاء است. این مقاله با استناد به متون اصیل عرفانی و برخی آیات و روایات و حتی فلسفه اسلامی به بررسی لغوی و اصطلاحی این دو اصطلاح، و به نوعی تبیین مصادیق و چگونگی ظهور آن پرداخته است. نگارنده با بررسی موضوع مقاله به اقوال عارفان بزرگ نیز نظر داشته و ضمن مقایسه اقوال، ضعف و قوت آنان نیز در حد گنجایش مقاله بیان شده است، آن‌گاه به تبیین دقیق جایگاه «جلاء و استجلاء» در نظام آفرینش و چگونگی به کمال رسیدن این دو، و ارتباط بین «جلاء و استجلاء» را بررسی کرده است که آیا کمال جلاء همان استجلاء خواهد بود و یا اینکه هر یک از «جلاء و استجلاء، کمال جلاء و کمال استجلاء» مصادیق خاص خود را دارد.

**کلیدواژه‌ها:** جلاء، استجلاء، کمال جلاء، کمال استجلا، عرفان اسلامی، انسان کامل، ظهور

Email: ggakakaie@rose.shirazu.ac.ir

۱. استاد دانشگاه شیراز

۲. دانشجوی مقطع دکتری عرفان و تصوف اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب قم

Email: maleki.ghalam@gmail.com

پذیرش مقاله: ۱۳۹۱/۳/۲

دریافت مقاله: ۱۳۹۱/۲/۹

## مقدمه

جلاء و استجلاء از جمله اصطلاحاتی است که در عرفان نظری و حتی در فلسفه و آیات و روایات به کار رفته و معارف زیادی درباره آن مطرح شده است. از آنجاکه این دو موضوع، از دقیق‌ترین مسائل عرفانی است و ارتباط تنگاتنگ با مباحث هستی‌شناسی و حتی انسان کامل و مبدائشناسی دارد، نخست بایسته است این دو، در لغت و اصطلاح، بررسی شود، سپس تحلیل و تبیین گردد.

جلاء و استجلاء، در لغت کاربرد زیادی دارد و ریشه آن «جلو و جلی» است که هر دو

کلمه، ثلاثی مجرد و معتل هستند.<sup>(۱)</sup>

در اصطلاح عرفان: جلاء ظهور، و استجلاء شهود است. زیرا حق تعالی اراده کرد که کمالات اسمایی خود را در عالم خارج متحقّق سازد تا خود را در آینهٔ تجلی مشاهده کند و چنین کرد و خود را به گونه‌ای در غیر خود دید که عارفان این مشاهده را «استجلاء» می‌نامند که درواقع حضرت حق خود را در آینهٔ تجلیات خود که، کامل‌ترین آن «انسان کامل» است، می‌بینند. در مقابل استجلاء، جلاء قرار دارد، که درواقع جلاء به معنای ظهور در غیر است. به این معنا که نخست حضرت حق در اغیار ظهور، سپس خود را در آن‌ها مشاهده می‌کند که «استجلاء» باشد. هر دو اصطلاح کمالی دارند که در ادامه مورد بحث قرار خواهد گرفت.<sup>(۲)</sup>

«جلاء» به معنای «توانایی بازتاباندن» و «استجلاء» یعنی جلای بیشتری خواستن. در متون عرفانی به‌ویژه آن متونی که به شرح و بسط مکتب ابن عربی پرداخته‌اند این دو کلمه معمولاً در کنار هم به کار می‌روند. به‌ویژه درجایی که مضاف‌إلیه «کمال» واقع شوند: «كمال الجلاء والإستجلاء يا كمال الجلاء و كمال الإستجلاء» از ترکیب «جلاء و استجلاء» با کلمه «کمال» چهار اصطلاح شکل می‌گیرد که هر یک معنای خاص خود را دارد: «جلاء، کمال جلاء، استجلاء و کمال استجلاء». <sup>(۳)</sup> در مباحث عرفان نظری، حدود معانی «جلاء و استجلاء»، تا تفاوت هر یک با کمال خودش و حتی تفاوت دو کمال با هم‌دیگر مشخص‌تر است.<sup>(۴)</sup>

نخست لازم است تصویری از شاکله کلی و جایگاه چهار اصطلاح یاد شده به دست داده شود، سپس چرایی و شکل‌گیری این مفاهیم و مباحث بررسی شود.

همه مسائل مربوط به «جلاء و استجلاء» با «تعین اول»<sup>(۵)</sup> شروع می‌شود. در تعین اول که اولین و آخرین چشم‌انداز آگاهی آدمی است، هویت مطلقه ذات، تنها به «بودن» و «هستی» خود آگاه می‌شود، یعنی تنها می‌داند که «هستم»؛ در اینجا کثرت و وحدتی متصور نیست، زیرا «بودن» فوق «واحد بودن» و «کثیر بودن» است. این اولین تجلی است که در آن، ذات بر ذات، مکشوف می‌گردد.<sup>(۶)</sup> اما در این کشف، هیچ تفصیلی نهفته نیست. این نخستین انکشاف به لحاظ مراتبی که پس از آن می‌آید و مبنی بر الگوهای ذهنی و مفاهیم به کار رفته در مبحث «جلاء و استجلاء» است. «جلاء»، اسم مصدر است و تنها حکایت از پدید آمدن حالتی تازه می‌کند<sup>(۷)</sup> بی‌آنکه نقش و انگیزه فاعل در آن لحاظ شده باشد.<sup>(۸)</sup> اما «جلاء» کافی نیست؛ چون ذات با «جلای» تنها، بر کثرات<sup>(۹)</sup> آنچنان که باید، آگاهی پیدا نمی‌کند. بنابراین، «جلاء» باید ادامه یابد تا به کمال برسد. بالاترین حد «جلاء» که نقطه کمال آن است، چیزی شبیه و نظیر مبدأ جلاء که آن عبارت از «حقیقت انسان» است،<sup>(۱۰)</sup> با این تفاوت که حقیقت انسان در تمام مظاهر، گردش داده شده اما تعین اول یا جلاء، با مظاهر آشنا نیست.<sup>(۱۱)</sup> به عبارت دیگر، حقیقتی که در جلاء نمود پیدا کرده، وقتی مسیر فراز و فرود را در مظاهر طی کند، همان حقیقت اصلی و جوهری انسان که همه کمالات و مراتب هستی در آن مندیم است می‌شود، چنان‌که در «تعین اول» مندمج بود. تفاوت این دو، تنها در گذر و عدم گذر از مراتب مظاهر است. در جلاء و کمال جلاء، چیز زیادی عاید ذات مطلقه نمی‌شود گرچه هرچیز دیگری برای او منکشف شود، به نحو جمع در آن‌ها مستهلک است.<sup>(۱۲)</sup> اما خدا طالب جلای بیشتری است. اینجاست که استجلاء نمود پیدا می‌کند. استجلاء برخلاف جلاء، از همان ابتدا تا مرحله کمالش، بر نوعی کثرت، مبنی است. در استجلاء ذات حق، خود را در کثرت اسمایی خویش می‌بیند، یعنی در امehات و حقایق کلیه‌ای که همه جزئیات تفصیلی خلقی از آن‌ها پدید می‌آیند. این مقام، مقام «واحدیت» است و در آن، ذات به نحو کثرت اسمایی بر خود ذات مکشوف است و به لحاظ تجلی جلایی، «تجلی ثانی» هم نامیده می‌شود.<sup>(۱۳)</sup> حالا خدا می‌داند که «هست» و می‌داند که چه «هست‌ها» در «هست‌ش» نهفته است. درواقع تمام آنچه قرار است در مظاهر خلقی تا انتهای وجود رخ دهد، به نحو کلی و ریشه‌ای، در همان «هست» نخستین، به نمایش درمی‌آیند و خدا بیشتر بر خویشن آگاه می‌شود، ولی باز این شهود کافی نیست؛ زیرا خدا

می خواهد همین امهات و اسماء را هم، در صور تفصیلیه اش ببیند که تنها در عالم خلق می توانند پدید آیند. با توجه به این مسئله، باید استجلاء ادامه یابد تا به بالاترین نقطه کمال خود برسد و حق بهنحو تمام و تمام در اجمال و تفصیل و حتی در مراحل آن،<sup>(۱۴)</sup> بر خویشتن تجلی کند و خود برای خود مکشوف شود. در «کمال استجلاء»، حقیقت ذات، ذات را در صور مظاہر نیز می بیند و این نهایت تفصیل یافته‌گی انکشافی و ظهور همه جانبه است.<sup>(۱۵)</sup>

ترتیب ذکر شده‌ای<sup>(۱۶)</sup> شرح معنای اصطلاحات چهارگانه بود، اما می توان ترتیب واقعی را چنین تصویر کرد: «جلاء، استجلاء، کمال جلاء، کمال استجلاء» درواقع استجلاء، جلای بیشتری است و کمال استجلاء، استجلای بیشتر؛ اما کمال جلاء را نمی توان همان استجلاء یا کمال استجلاء دانست<sup>(۱۷)</sup> و عمق و «معناخیزی» این اصطلاحات در همین جاست که چرا استجلاء همان کمال جلاء نباشد و یا دو «کمال» یکی نباشند؟ دو «مرتبه» برای جلاء و دو «مرتبه» برای استجلاء که درواقع غربت مسئله نیز از همین جا ناشی می شود و آن اینکه اجمال در جلاء بی آنکه از اجمال خارج شود و به تفصیل برسد، و تفصیل در استجلاء نیز دو درجه دارد، بی آنکه درجه نخستینش به اجمال درغلتند.<sup>(۱۸)</sup>

البته در کتاب‌های عارفان، تآنجاکه نگارنده اطلاع دارد، ترتیب خاصی وجود ندارد و حتی چهار مرحله‌ای بودن تجلی را نیز، به راحتی نمی توان یافت.<sup>(۱۹)</sup> معانی یادشده برای مراحل چهارگانه نیز بسیار متنوع و آشفته است که به نمونه‌هایی از این آشفته‌گی به اجمال اشاره می شود:

کمال جلاء ظهور ذات در هر شانی به حسب آن شان است و کمال استجلاء شهود ذات خویشتن خویش در هر شانی به حسب آن شان است (جامی، ۱۳۵۶، ۴۱، پاورقی).<sup>(۲۰)</sup>

مقتضای اول کمال ذاتی، جلاء است که عبارت از ظهور ذات برای خود به صورت همه اعتبارات واحدیت است (فتاری، ۱۳۷۴: ۶۰۲).

متعلق کمال استجلاء، صورت عنصری انسان حقیقی است (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

کمال جلاء و استجلاء تنها به وسیله انسان حاصل می شود (جندي، ۱۳۶۱: ۱۵۷).

تجلى حبی ظهور ذات برای ذات جلاء و استجلاء، ظهور ذات در یقینات است (فتاری، ۱۳۷۴: ۱۳۷۴).

کمال جلاء همان کمال اسمایی است (فرغانی، ۱۳۸۶: ۵۱).<sup>(۲۱)</sup>

کمال جلاء و استجلاء مقتضی ذاتی کمال اسمایی است و کمال جلاء دو قسم است. استجلاء فیض اقدس است؛ یعنی همان تجلی اسمایی و صفاتی است (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰). جلاء ظهور ذات است برای ذات در خودش و استجلاء ظهور ذات است برای ذات در تعینات؛ و کمال جلاء این است که حق در مقام اسماء و صفات هم ظهور یابد و کمال استجلاء این است که همه چیز را در «کون جامع» بییند (علی ابن احمد، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

جلاء فیض اقدس و مقتضای کمال ذاتی است و استجلاء فیض مقدس و مقتضی کمال اسمایی (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰).<sup>(۲۱)</sup>

این‌ها همه نمونه‌هایی بود از پریشانی معنایی اصطلاحات یادشده که شاید به سختی بتوان توافقی بین آن‌ها ایجاد کرد. به همین دلیل، با توجه به اشارات پراکنده و روح کلی دیدگاه عرفای درباره تجلی و وجود و آغاز و انجام آن، ترتیب چهار تجلی و نیز تا حدودی، معنای آن‌ها بازسازی شد تا مسئله صورت «تقارنی» و «هندسی» به خود بگیرد و بتوان در تناسبات مطالب تازه‌ای یافت و سرّ سخن را آشکار ساخت.<sup>(۲۲)</sup>

چرا جلاء و استجلاء و کمال این دو، به-معانی یادشده، در نظریات عرفای یافت می‌شود؟ چه انگیزه‌های پنهانی، دیدگاه آنان را بدین شکل از چینش تجلی و آگاهی وجود برخویش، سوق داده؟ آیا از نظریه جلاء و استجلاء می‌توان به آرزوها و تمایلاتی ناگفته در بینش عرفای برد؟ لازم است در نظر داشته باشیم که در این بحث «آگاهی و تجلی» یک چیز است، یعنی اگر گفته می‌شود حق در مراتب چهارگانه، خود را کشف می‌کند، به این معناست که حق در این مراتب ظهور می‌کند. به عبارت دیگر انکشاف ذات برای ذات در هر رتبه‌ای، همان ظهور حق در آن رتبه یا به صورت آن رتبه است. از این‌رو، تمامی روند تجلی و آفرینش این است که ذات خود را مشاهده کند، مساوی با ظهور مراتب و اشیا از ذات یا ظهور ذات در آن‌هاست. برای اینکه «حقیقتةُ الخلق عبارۃ عن علم ربهم بهم»<sup>(۲۳)</sup> چنان‌که قوئی در *الأنفحةات الھیة* می‌گوید: «تعقل همان استجلاء است» (قوئی، ۱۳۷۵: ۱۴۲).

طرح جلاء و استجلاء، بیانگر دغدغه‌هایی چند، درباره نسبت آگاهی اجمالی و تفصیلی است که در پس پرده بحث پنهان مانده است. آیا آگاهی بسیط بر بسیط در تجلی اول و جلاء، کفایت کننده از آگاهی بسیط بر مظاهر صادره از خویش هست؟ با توجه به اینکه همه مظاهر در

همان بسیط به نحو اجمال مستهلك بوده‌اند؟<sup>(۲۴)</sup> اگر همه از بسیط پدید آمده‌اند و غیر بسیط هیچ نیست، چرا آگاهی از بسیط (جلاء) به استجلاء و مراحل بعدی بررسد؟ این پرسش‌ها البته درباره نسبت آگاهی انسان بر خویش و جهان، نیز مطرح است و دامنه گسترده‌ای در تاریخ اندیشه دارد. لاغوتسو در *دانووده‌جینگ*، آگاهی از «دانو» را مشتمل بر همه آگاهی‌ها می‌داند و می‌گوید بیرون از دانو<sup>(۲۵)</sup> به دنبال آگاهی گشتن خطاست: «پا از در بیرون نهاده از جهان آگاه می‌گردد. به بیرون نگریسته راه آسمان می‌بیند. هرچه دورتر رَوَد کمتر می‌داند. پس فرزانه از همه آگاه است، بی‌آنکه گامی برداشته باشد. چیزها همه را بازمی‌شناشد بی‌آنکه به آن‌ها نگریسته باشد (دانو، ۱۳۸۶: ۴۱۷).<sup>(۲۶)</sup>

این سخن نشان می‌دهد که جامعیت کشف جُملی و آگاهی از «اصل» در گذشته‌های دور، «مسئله» بوده است. طبق دیدگاه عارفان اسلامی،<sup>(۲۷)</sup> چهار آگاهی وجود دارد که هریک از منظور و جایگاه خاصی قابل دریافت است و ذات مطلق برای کمال آگاهی اش بر ذات خود، به این چهار نوع و مختصات آن نیاز دارد: آگاهی بر ذات بی لحاظ کثرت؛ آگاهی بر ذات به لحاظ کثرت اسمائی و صفاتی؛ آگاهی بر ذات به لحاظ کثرت عینی خارجی، و آگاهی بر ذات به لحاظ آئینگی حقیقت جامع انسانی.

درباره آگاهی آدمی از خود و پیرامون خود، قسم اول و سوم بسامد بیشتری دارد و این از دغدغه‌های انسان است که هر دو را با هم داشته باشد. چه نوعی از آگاهی در کثرات وجود دارد که بی دریافت مبدأ جامع، قابل دریافت نیست و نوعی از آن هم هست که تنها در رتبه بخصوص هر شیئی قابل حصول است. بنابراین، ذاتی می‌خواهیم که در همه جایگاه‌ها حاضر باشد و از همه نگاه‌ها بنگرد و این آرزویی پرمعناست که در پرده «جلاء و استجلاء» نهفته است. دغدغه‌های پنهان این مبحث را می‌توان چنین بر شمرد:

یک: ذات و تمام مظاہر و مراتب آن، باید به هم متصف باشند؛ زیرا بنا نیست که بسیط با ظهور در مظاہر یا سیر در مراتب، از «بسیط بودن» خارج و یا مرتبه بساطت را از دست بدهد. بسیط در هر جا «بسیط» و هم برای خود جایگاهی و رأی آمیختگی دارد. پس «ظهور» باید باشد، ولی انقطاع ظاهر و مظهر و همچنین انقطاع مظاہر از هم، صورت نگیرد. در سلسله مراتب وجود، هر مرتبه‌ای «اصل» فروتر از خود و فرع فراتر از خود است. کثرت عرضی مظاہر نیز، از آن‌رو که در هر یک،

بسیط حضور دارد، از هم بریده نیستند و در هم تابیده و بر هم ناظرند. بنابراین، همه چیز به هم متصل است و هیچ چیز از هیچ چیز بریده نیست و در هر مرتبه‌ای و مظہری، نشانی از همهٔ مراتب و مظاہر هست. چه اینکه نشان از فوق مراتب و مظاہر نیز هست. در این دیدگاه، عالم همه آیینه‌های متعاکسی که هر جزئی بازتابنده و تابیده بر همه اجزای دیگری است.<sup>(۲۸)</sup> ابن عربی در فصوص الحکم می‌نویسد: «فکل جزءِ من العالم مجموع العالم، أى هو قابل لحقائق متفرقات العالم كله» (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۳۸).<sup>(۲۹)</sup> اما نکته مهم و پنهانی که در اینجاست اینکه «نشان» مراتب دیگر در مرتبه‌ای خاص، یک چیز است و «حقیقت مراتب در جایگاه خودشان»، چیز دیگری است، حتی اگر مرتبه نشان‌دهنده، فراتر از مرتبه نشان داده شده، باشد.

برای روشن شدن مطلب، سلسله طولی «الف» تا «ج» در نظر گرفته شود: «الف» متن «ب» و «ب» متن «ج» است؛ از سوی دیگر «ج» ناظر بر «ب» و «ب» ناظر بر «الف» است. اما این روابط به همین جا ختم نمی‌شود: «الف» به «ج» و «ج» به «الف» نیز متصل است و نه تنها هر سه به همدیگر ارتباط دارند. بلکه، هر سه به صورت‌های گوناگون به همدیگر پیوند خورده‌اند. «ب» هم از راه خود، و هم از راه «ج» و هم بلاواسطه به «الف» راه دارد و «ج» نیز هم از راه خود، هم از راه مادون خود، مثلًاً «د»، «ه» و ...، و هم از راه «ب» و هم بلاواسطه به «الف» راه دارد. در اینجا همه به هم تنبیده‌اند به‌طوری که برای ناظر بیرونی، همچون تارهای نوری به هم پیوسته به نظر می‌آید که اگر کمی دورتر رود، رشته‌های نوری را، نور یک دست می‌بیند. در رشته‌های نور، حیات و حرکت و تبادل اطلاعات، دائم جریان دارد. با افزایش هر واحد در ادامه این سلسله، شبکه تارهای نوری پیچیده‌تر و باشکوه‌تر می‌شود تا جایی که فهم آن بسیار دشوار می‌نمایاند. در این مدل، عالم همه نور و حیات و آگاهی است و همه چیز به همه چیز پیوند خورده به‌طوری که همه چیز در همه چیز به انواع مختلف، حضور دارد و می‌خواهد همین حضور را دم به دم بیافزاید. در حقیقت، پیوستگی شبکه کیهانی، همان «شعور کیهانی» است،<sup>(۳۰)</sup> زیرا شعور متن حضور است و حضور، اتصال. شعور، «ربط بسیار گسترده» است و هر چه «ربط» گسترده‌تر، گسترده شعور نیز بیشتر می‌شود.<sup>(۳۱)</sup>

نکته جالب این است که در هر رشته نوری، چیزی آشکار می‌شود که در رشته‌های دیگر نیست و نمی‌تواند آشکارتر شود. برای اینکه هر رشته نوری، به نحو کاملاً منحصر به فرد، حقیقت نخستین را آشکار می‌کند و حقیقت نخستین، در هر یک از این رشته‌ها، چیزی می‌بیند و می‌شود که در هیچ

جای دیگر، حتی در ذات خود یا اسماء و صفات خود یا کون جامع، نمی‌تواند. «ب» از آن‌رو که بلاواسطه با «الف» مربوط است غیر از «ب»‌ای است که «الف» را در خود می‌بیند و این هر دو غیر از «ب»‌ای هستند که «الف» را در «ج» می‌بینند. درنتیجه هر یک، وجه و معنای خاص خود را دارد و تا در آن وضع بخصوص نباشد، آن معنای خاص پدید نمی‌آید. این مسئله، اهمیت و جایگاه «مرتبه» را در نمایش وجود نشان می‌دهد. شواهد این اندیشه در متون عرفانی ما بسیار است.

ابن عربی می‌گوید: «لُكْلُّ مَوْجُودٍ مِّنَ الْمَوْجُودَاتِ، وَجَهًاً خَاصًاً لِرَبِّهِ لَا يُشَارِكُهُ فِيهِ غَيْرُهُ» (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۵۷). یا «فَانَّ الْحَقَّ فِي كُلِّ خَلْقٍ ظُهُورًا خَاصًاً» (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۵۳). فرغانی پا از این فراتر گذاشته برای هر مرتبه‌ای «احدیتی» بی‌شیوه قائل است: «إِنَّ لُكْلُّ وَاحِدَ مِنْ هَذِهِ الْأَجْنَاسِ وَالْأَنْوَاعِ وَالْأَشْخَاصِ، أَحَدِيَّةٌ مَحْضَهُ، لَا يُشَابِهُهُ وَلَا يُشَارِكُهُ فِيهَا غَيْرُهُ الْبَتَّةُ» (فرغانی، ۱۳۷۴: ۲۰۵).<sup>(۳۲)</sup>

**دو:** دغدغه دیگری که از بستر<sup>(۳۳)</sup> دغدغه نخست سر بر می‌آورد، این است که خلاصه و کمال چند چیز، با اینکه به یک تعییر نهایت سیر و توان آن‌ها را در اختیار ما قرار می‌دهد، ولی هیچ‌گاه جای آن‌ها را نمی‌گیرد و ما را از وجود آن‌ها بی‌نیاز نمی‌کند. این اصل در باور بسیاری از مردم، یافت نمی‌شود؛ آن‌ها معمولاً هنگامی که عملی را در «طرح» انجام نمی‌دهند، به «نتیجه» نمی‌اندیشند، ولی وقتی در ذهن خود نتیجه‌ای در نظر دارند، به حصول نتیجه بیشتر اهمیت می‌دهند. تا راهی که بدان می‌انجامد. برای چنین رفتاری سه دلیل می‌توان برشمرد: تبلی، شتاب و ضعف نظریه‌پردازی که در اینجا سر و کار ما با سومی است. درصد زیادی از مردم نمی‌دانند که «نتیجه» نتیجه همان راهی است که می‌روند، نه «بسته»‌ای که در جایی نهاده شده و باید بدان رسید! آن‌ها نتیجه را امری «واقعی» می‌دانند نه «آفریدنی»<sup>(۳۴)</sup> و فکر می‌کنند نتیجه چیزی است که از قبل تعیین شده، ولی شرط کرده‌اند که تا فلان مسیر را در مدت زمانی خاص نپیمایی، به تو نمی‌دهیم! در حالی که نتیجه در مسیر «خلق» می‌شود و کیفیت و اطوار مسیر، آن را تعیین می‌کند. بنابراین پیش از پیمایش مسیر، نتیجه هنوز شکل نگرفته است. پس هر مسیری توسط هر کس و به هر شیوه‌ای، نتیجه خاص خود را دارد. و انگهی، چرا بایستی به «نتیجه» به معنای خاکش (یا عامش) قائل شد؟ چرا بگوییم آنچه در گام «صدم» حاصل می‌شود نتیجه است و نگوییم هر گامی خودش نتیجه «هم»

هست و عمل دم به دم همان نتیجه دم به دم است؟ چرا نگوییم گام «صدویکم» هم یک گام و نتیجه «صد گام سپری شده» است.

تلقی عمومی از «نتیجه» را چندان هم نباید عامیانه پنداشت. به نظر می‌رسد وقتی مولوی می‌گوید:

نام احمد نام جمله انبیاست      چون که صد آمد نود هم پیش ماست.

همین تصور رایج را به زبان خطابی بر ما القا می‌کند؛ درحالی که در عرفان ابن‌عربی هرچند «خاتمیّت»، «انسان کامل» و مفاهیمی از این دست فراوان یافت می‌شود، ولی به روشنی می‌توان نشان داد که وی می‌آموزد که با حفظ مطلوب بودن «صد» باید همه اعداد را ببینیم؛ ما نمی‌توانیم به صرف اینکه اعداد یک تا صد در «صد» به کمال می‌رسند، بگوییم «صد» همان کار اعداد زیرمجموعه خود را می‌کند و نیازی به افراد یا مجموعه‌های خردتر نداریم؛ اتفاقاً اعداد هم مثل مراتب موجودات، هر یک توان و ویژگی منحصر به فرد دارند و یگانه‌اند. سخن مولوی جنبه خطابی دارد، اما بعدها به عنوان اصل نظری، پذیرفته شد و البته از وجود دیگر دیدگاه‌های ابن‌عربی، می‌توان تأییدش کرد. بررسی دقیق این بیت، آشکار می‌کند که مدعای نهفته در آن تنها یک توهمند است و ارزش «صد» تنها در «صد» بودن آن و چنان‌که ارزش چهل در چهل بودن آن است که ارزش دارد و بر آن ارزش قیاسی بار نمودن، خطاست؛ پس «صد» عددی است همچون اعداد فروتر و فراتر از خود در اینکه ارزشش تنها در رتبه‌اش نهفته است.

شاید پندر مذکور، همچنان که تحت تاثیر ثابت و معین دیدن «نتیجه»، شکل گرفته، براثر ثابت بودن «راه» نیز پدید آمده باشد؛ ثابت بودن راه، برداشت ناشیانه‌ای است از ثبات راه‌های زمینی، جاده‌های خیابان‌ها، کوچه‌ها، راه‌های بیابانی و ...؛ یعنی چون تصور می‌شود راه‌ها همیشه پابرجاست، نتیجه گرفته می‌شود که راه‌های «شدن» و کمال انسانی نیز چنین است، درحالی که ثبات در هر دو خطاست؛ هیچ راهی دو بار پیموده نمی‌شود؛ «راه» چیزی نیست که حقیقت در آن جریان دارد؛ بلکه «راه» جریان حقیقت و «حقیقت» برش‌های راه است. چگونه می‌شود که کسی «حقیقت طی شده» را دارا باشد بی‌آنکه نیازی به پیمودن راه داشته باشد؟

حقیقت انسان یا «انسان کامل»، طبق نظریه پردازی‌های ابن‌عربی و پیروانش، هم «متن» عالم در قوس نزول و هم عصارة خلقت در قوس صعود است. بنابراین، همان «صد» در بیت مشوی که جامع

همه مراتب آفرینش است، درواقع گوهر انسانیت از تعین اول، و جلاء در آغاز تا تعین اول، و کمال جلاء در پایان، در همه مراتب سیر داده شده است (فتاری، ۱۳۷۴: ۴۷۲).<sup>(۳۵)</sup> حال اگر خدا بخواهد عصاره و «سجلٌ مطوىٌ»<sup>(۳۶)</sup> آفرینش را به صورت جمعی ببیند و نخواهد به تفصیل در گذرگاه‌های خلقت بگردد، باید به این «کون جامع» بنگرد؛ با نگرش بر این «خلاصه» خدا هم بر صورت تفصیلی خلقی خود در «یک» موجود آگاه می‌شود و هم به دلیل شباخت وجود جمعی حقیقت انسان با وجود جمعی خودش، با او آشناشی و انس می‌باید و چه زیباست آنچه می‌خواهی در چهره کسی که دوست داری بینی، اینجاست که «آگاهی و عشق یا حقیقت و زیبایی» در هم می‌آمیزند؛ چیزی که افلاطون نخست به دنبالش بود. این نظاره، افزایشی است بر نظره نخستین (جلاء) و آن را به کمال خود می‌رساند (کمال جلاء)؛ زیرا در «جلاء» تنها کشف هستی خویشتن بود و در کمال جلاء کشف هستی خویشتن در آینه‌ای شبیه خود و بر صورت خود که به تعبیر فصوص الحکم در فصل آدمی «روح عالم» است.

نتیجه دغدغه دوم این است که جلاء گرچه مشتمل بر کمال جلاء هم هست، ولی کافی نبوده و باید به کمال رسیده بود. کمال جلاء، چیزی از خود جلاء بیرون آورده است و دوباره بر ذات می‌تاباند و بدین ترتیب تلاؤ حق خویشتن را به اوج می‌رساند.

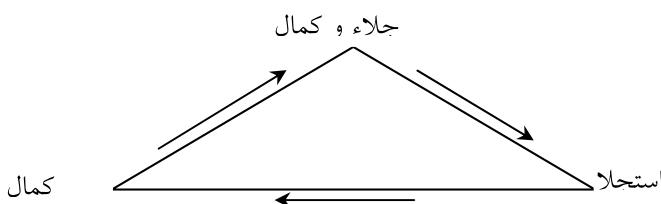
سه: دغدغه سوم این است که همچنان که نتیجه و کمال اشیا، جای خود اشیا را نمی‌گیرد، «اصل» اشیا هم جای اشیا را نمی‌تواند بگیرد. مراد از «اصل» قطب مقابل «کمال» است؛ اگر پیدایش به گونه‌ای تصور شود که دو قطب داشته باشد، قطب «اصل»، متناظر با قطب «کمال» خواهد بود؛ با این تفاوت که «اصل»، صورت جمعی پیش از ظهور، و «کمال» صورت جمعی پس از ظهور است. گفته شد که در استجلاء، حق خود را در مقام کثرت أسمایی مشاهده می‌کند. عرفانی گویند اسمای الاهی، روح اعیان مظاہراند. بنابراین، اسماء نقشه ظهور حق در خلقاند و گویی برای حق برنامه‌ریزی کرده‌اند که تا کجا و چگونه باید ظاهر شد. از فصوص الحکم می‌توان استنباط کرد که گونه‌ای «شبه فرمان» از جانب همین نقشه‌های ازلی بر ذات حق رانده می‌شود.<sup>(۳۷)</sup>

در الواقع به زبان حال به ذات می‌گویند: ظاهر شو، ولی این گونه که ما هستیم ظاهر شو، زیرا اعیان ثابت‌هه، «حل» دارند، ولی «وجود» ندارند. بنابراین در یک تعامل سازنده، به ذات «حل» می‌دهند و از او «وجود» می‌گیرند. وقتی حق با تجلی خود به درخواست آن‌ها پاسخ داد، می‌توان گفت که هیچ‌چیز

تازه‌ای پدید نیامده، زیرا در مظاهر، جز حد و وجود، چیز دیگری نیست و این دو (حد در اعیان و وجود با ذات) از قبل بوده‌اند.<sup>(۳۸)</sup> اگر در مقام جلاء، کمبود مشاهده کثرت را داشتیم، در مقام اسماء و اعیان (استجلاء) این نقص برطرف شده و هر آنچه بناسن در خلق روی دهد، همه نزد ذات حاضر است. بنابراین، مقام واحدیت از آن‌رو که خویشتن را مشاهده می‌کند، استجلاء نامیده می‌شود. اصل صور خلقی است و بنابر این اصل باید گفت چون حق این اصل را می‌بیند، نیازمند ظهور نباید باشد، با توجه به اینکه در ساحت ذات حق، تدریج و زمان بی معناست.

در عالم حرکت و زمان، دیدن دانه، از داشتن و دیدن نهال و درخت و ثمر، بی‌نیازمان نمی‌کند، اما در ساحتِ ربوی همهٔ مراحل، حضور ازلی دارد و نباید حالت منتظره‌ای وجود داشته باشد. حال سؤال اینجاست که با چنین انکشاف و استجلاء، چه نیازی به کمال استجلاء هست؟ استجلاء چه کمبودی دارد که باید به کمال خود برسد و در کمال استجلاء چه چیزی هست که در استجلاء نیست؟

با توجه به این سه دل‌مشغولی ذکر شده، می‌خواهیم بینیم چیش جلاء و استجلاء و کمال این دو، چه معنایی دارد؟ چرایی جلاء را باید در مبحث «تعین اول» جست‌وجو کرد. استجلاء برای این است که ظهور جلایی برای حق کافی نیست و او باید با مراتب و تفصیل نیز آشنا باشد؛ اما تفصیل دو گونه است: اسمایی و خلقی؛ تفصیل اسمایی، او را از تفصیل خلقی بی‌نیاز نمی‌سازد. بنابراین، به کمال استجلاء نیاز دارد. پس از آنکه تفصیل - چه در اسماء و چه در خلق - به پایان رسید، به عصارة جمعی هر دو نیز نیازمند است و آن حقیقتی است فراتر از هر دو کثرت که پیش از هر دو، در مقام جلاء بود و اکنون جلاء دیگری دارد. این جلاء دیگر جلای نخستین نیست. بلکه، جلایی است از خلق گذشته که آن را کمال جلاء و حقیقت انسان می‌نامند. در این چیش، حق هم حق و هم اصل خلق و هم خود خلق و هم کمال خلق است و این چیش که دارای چهار نقطه است، به صورت مثلث می‌توان نشان داد:



اگر بگوییم، حق، تنها «حق» است و منزه از خلق و «خلق» پدیده‌ای است بریده و جدا از او که به ید قدرت خویش ساخته و در گوشه‌ای از عدم پرتاب نموده، خدای ما در بهترین حالت، خدایی خواهد بود مطلق و مجرد، بدان گونه که به مشائیان نسبت داده‌اند؛ در این صورت او «وجود مطلق» است و او را با قید و مقید کاری نیست، زیرا اطلاق، قید اوست و این قید او را از درک غیرخود عاجز می‌سازد.<sup>(۴۹)</sup> این عقیده را ابن‌عربی در فصّ نوحی، «تنزیه بدون تشییه» می‌نامد. اگر از باورمندان این قول باشیم که حق «عین خلق» است، به «تشییه بدون تنزیه درغایت‌هایم و در این صورت کبیریایی ذات حذف می‌شود، آن‌گاه فهم خلق به کلی از هم می‌باشد، چه، وقتی «مطلق» نباشد، هستی تفسیر ناپذیر خواهد بود. پس باید بگوییم حق، هم «حق» است و هم «خلق». اما حق با خلق چگونه مربوط است؟

اینجاست که به اسماء و اعیان (محفویات مقام واحدیت) نیازمند می‌شویم. در واحدیت که راه ارتباطی حق و خلق است، وحدت و کثرتی برزخی داریم که از یک سو «واحد» است و واحد بین «احد» و «کثیر» قرار دارد و از سوی دیگر «کثیر» است؛ کثیر بودنش نیز از حیث «اصل» بودن به جنبهٔ جمعی و از جنبهٔ تعدد، به تفصیل و جنبهٔ خلقی نزدیک است. این «واسطه» که از آن به استجلاء تعبیر می‌شود، بسیار کارساز و مهم است و طراحی آن را می‌توان از شاهکارهای ذهن دانست، زیرا این مقام واحدیت، شبیه یک سازمان سری است که خیلی تصمیمات و تبدیل و تبدلات در آنجا صورت گرفته و بسیاری از استاد طبقه‌بندی شده آن هنوز منتشر نشده و کارمندان این سازمان سمت تعريف شده‌ای ندارند، هر یک را که می‌نگری همه جا وجهی از اعتبار و حکم دارد.

با این حال، این کثرت برزخی (واحدیت)، حق را با جزئیات خلق در محل و جایگاه خودشان، آشنا نمی‌کند درحالی که طبق دغدغه اول، ظهور حق باید به گونه‌ای باشد که در هیچ جا حق «غایب» نباشد و هیچ چیز از «حق» بیرون نرود. پس، استجلاء باید ادامه یابد تا به ضعیف‌ترین مخلوقات و تا مرز عدم برسد (کمال استجلاء).

در اینجا می‌پرسیم: بسیار خوب، حق در همهٔ مظاهر جاری شد و همه حق شدند و حق همه؛ مقصود «از این همه» چیست؟ آیا کار تجلی تمام شد و او خود را آن‌جانان که باید می‌دید، دید؟ پاسخ این است که کار هنوز تمام نشده و او یک بار دیگر، وجود جمعی احادی همه را بدون هیچ

کثرتی - حتی اسمایی - باید بییند و این مقام از تجلی را، حقیقت انسان برایش تأمین می‌کند که تصویری از وجود آحدی او در جلاء و تعین اول است.

حال خدا هم خود را هم خودِ خلق، هم مبدأ خلق و هم غایتِ خلق را تنها می‌بیند، درنتیجه می‌شود «هو الأوَّل والآخر والظاهر والباطن» (حدید:۳). این تصویر کامل تجلی است. «احاطه قیومی» نیز همین است که یک شیء نسبت به شیء دیگر چنان محیط باشد که پیش از او، مبدأ او، با او و کمال او باشد. در این صورت، برای «شیء» چی می‌ماند؟ وقتی همه در هر موطن اوت، شیئی در واقع نخواهد بود و تصور «شیء» خیالی از مراتب نمایش او یا مراتب تجلی او بر خویشتن است. از سه نکته‌ای که به عنوان انگیزه‌های پیدایش «جلاء و استجلاء» یاد شد، نکته اول و سوم بسط بیشتری در پی دارد که از حیطة بحث کنونی فراتر می‌رود و باید در فرصتی دیگر بدان پرداخت؛ اما نکته دوم را می‌توان اندکی بازتر کرد.

ابن عربی در ابتدای فصل آدمی فصوص الحکم، جمله‌ای دارد پرمعنا که هسته اصلی «جلاء و استجلاء» را بیان می‌کند. وی در توجیه لزوم آینینگی انسان برای حق می‌نویسد:

فَإِنْ رُؤْيَا الشَّيْءَ نَفْسَهُ بِنَفْسِهِ، مَا هِيَ مُثْلِي رُوَيْتِهِ نَفْسَهُ فِي أَمْرٍ آخَرْ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرَآةُ؛  
فَإِنَّهُ تَظَهُرُ لَهُ نَفْسُهُ فِي صُورَةٍ يُعْطِيهَا الْمَحْلُ الْمَنْظُورُ فِيهِ، مَمَّا لَمْ يَكُنْ يَظَهُرُ لَهُ مِنْ غَيْرِ  
وَجْهِ هَذَا الْمَحْلِ وَلَا تَجَلِّي لَهُ (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۴۵).

در این تمثیل، نکته‌ای کلیدی و ظریف نهفته که توجه چندانی بدان نشده است، در حالی که دریچه مناسبی برای ورود به ساحتی فراخ و بکر است. در هر بسته‌ای از محصولات فکری و معنوی بشر، گذارها و گذرگاه‌هایی وجود دارد که از طریق آن می‌توان به آداب و فرهنگ دیگران راه برد و این تمثیل یکی از همان باریکه‌های راهبر است. در قواعد التوحید ابن ترکه ایرادی بر آن نقل شده و بی‌حوال رها گشته، اما هم اشکال متن و هم شرح آن تمهید القواعد، رؤیت و مرآت و صورت را به بحث‌های لفظی رسمی مدرسی کشانده‌اند و نکته اصلی را ندیده‌اند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۴۶۱-۴۷۲). نکته اصلی همان است که بدان پرداخته شد، اینکه در هر مرتبه‌ای چیزی وجود دارد که در هیچ مرتبه دیگری نیست و اگر خدا بخواهد همه چیز را بداند، باید در هر مرتبه‌ای به هویت خاص آن مرتبه حضور داشته باشد؛ نمی‌توان گفت که چون، همه چیز در همه چیز هست، خدا با آگاهی از یک چیز، همه یز را می‌داند؛ یا خدا چون به اصل و کمال همه علم دارد، پس به همه جزئیات و

مراتب منفرده نیز آگاه است؛ چنان‌که نمی‌توان گفت: چون همه از او هستند و او به خود عالم است. پس، به همه‌چیز عالم است.<sup>(۴۰)</sup>

پیامی که در تمثیل ابن‌عربی نهفته، چیزی است فراتر از «علم اجمالی در عین کشف تفصیلی» و یا «قاعده بسیط الحقيقة»<sup>(۴۱)</sup> حتی غنای ذات در اینجا مفهوم خود را از دست می‌دهد و بی‌نیازی و نیازمندی حق به چالش کشیده می‌شود. بنابراین، این مسئله از اهمیت خاصی برخوردار است و با اصطلاحاتی مثل: فاعل بالعنایه، بالرضا، بالحُبّ، بالعشق، بالتجلى، فيض، جود و ... نمی‌توان بدان پاسخ داد. همچنان که با سخنان خطابی و شاعرانه، مثل اینکه: «پری رو تاب مستوری ندارد، نکردم خلق تا سودی کنم و ...» نیز نمی‌توان درک و ردش کرد. صلات این نظریه‌ها و آراستگی این قطعات ادبی، مانع از این بوده که معنای اصلی «رؤیت در آئینه» دیده شود. به جز ابن‌عربی، تنها کسی که «رؤیت در آئینه» را جدی گرفته قنونی است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت. ابن‌عربی در جای جای فصوص الحکم به این نکته تأکید دارد و می‌خواهد اثبات کند که در مراتب مظاهر، چیزی هست که خدا به دنبال آن می‌گردد و اگر کسی نیز به دنبال خداست باید وجه منحصر به فرد هر مظہری را بشناسد. تلاش ابن‌عربی در این باب در دو وجه آمده است:

الف) سعی می‌کند تعادلی میان خالق و مخلوق ایجاد کند تا نشان دهد که ذکر هیبت خالق، مخلوق را از یادها برد و ما به دلیل اینکه مخلوقات، فانی در حق‌اند، همت خود را صرف شهود و تقرب به حق می‌کنیم و خویشتن را از خلق و مظاهر بی‌نیاز می‌بینیم و به این نکته توجه نداریم که خود خدا به همین مظاهر نیاز داشته و دارد.

ب) ابن‌عربی تلاش می‌کند تصور ما را از پدیده‌های پست و شوم - چه در هستی و چه در تاریخ - تغییر دهد. ایجاد انس با گوساله سامری و کاستن از فاصله و هراس اعتقادی که با آن داریم؛ نزدیک شدن به قوم نوح و همدلی فکری و روانی با آن‌ها؛ برجسته کردن خرد فرعون و تلفیق آن با شکوه شاهی اش و درنهایت هدیه ایمان به وی، تنها چند نمونه از این دست است که در فصوص الحکم آمده است.<sup>(۴۲)</sup>

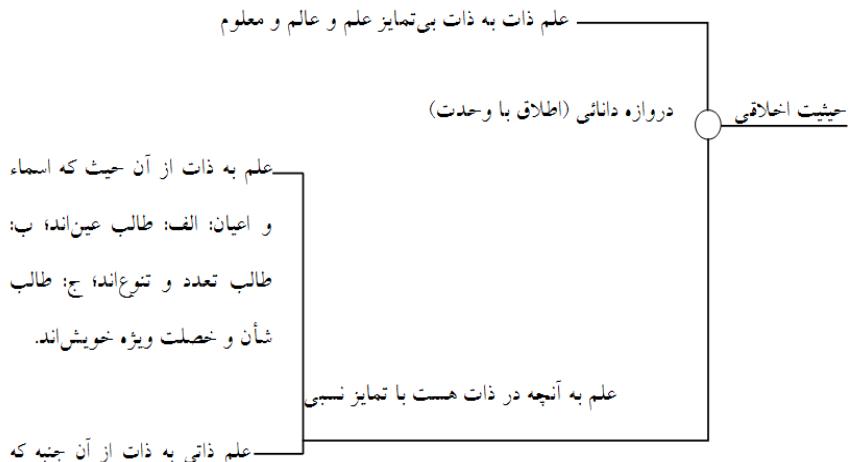
اما قونوی که باید گفت «پیرو» ابن عربی نیست، بلکه «ابن عربی‌ای دیگر بعد از ابن عربی است» در کتاب *النفحات الالهیة* سخنانی دارد حکایتگر توجه او به اصل مسئله در باب تحلی و وجود است. وی می‌نویسد:

اعلم أنَّ الْأُولَى إِلَيْهِ عِلْمُ الْحَقِّ الْذَّاتِي<sup>(۴۳)</sup> سَرِّينِ؛ حُكْمُ أَحَدِهِمَا عَلَيْهِ بِنَفْسِهِ بِاعْتِبَارِ وَحدَتِهِ وَاطْلَاقِهِ معاً<sup>(۴۴)</sup> وَإِنَّمَا قَلَتْ معاً مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَيْسَ فِي مَحْضِ الْاطْلَاقِ عَلَمٌ وَلَا يَعْلَقُ بِهِ حُكْمٌ وَلَا يُعَيِّنُ لَهُ اسْمٌ، وَبِتَعْقِلِ تَعْيِنِ الْوَحْدَةِ<sup>(۴۵)</sup> لَهُ يَنْتَفِعُ بَابُ مَطْلَقِ الْعِلْمِ؛ لَكِنَّ مِنْ حِيثِ أَنَّ الْعِلْمَ وَالْعَالَمَ وَالْمَعْلُومَ وَاحِدٌ. وَالسِّرِّ الْآخِرُ مِنَ السِّرِّينِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ<sup>(۴۶)</sup> هُوَ اعْتِبَارُ عَلَمِهِ سُبْحَانَهُ بِهَا فِي نَفْسِهِ مِنْ شَوْنَهُ؛ فَإِنَّهُ<sup>(۴۷)</sup> مُتَأْخِرُ الرَّتِبَةِ عَنِ اعْتِبَارِ عَلَمِهِ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ عَلَى نَحْوِ مَا ذَكَرْ. وَلَهُ – أَى لَهُذَا السِّرِّ الْعَلَى الَّذِي قَلَنَا أَنَّهُ الثَّانِي – حُكْمَانِ: مَتَعْلِقٍ أَحَدِهِمَا عَلَمُهُ سُبْحَانَهُ بِمَا فِي نَفْسِهِ مِنْ شَوْنَهَا وَلَوْازِمِهَا الْقَاضِيَةِ<sup>(۴۸)</sup> بِظُهُورِ الْعَالَمِ مِنَ الْعِلْمِ إِلَى أَعْيُنِهِ، وَالْمَقْتَضِيَةِ ظُهُورِهِ أَيْضًا مُتَعَدِّدًا مُتَنَوِّعًا فِيهَا وَ<sup>(۴۹)</sup> مَا يَسْتَلزمُ ظُهُورَهِ فِي كُلِّ شَأْنٍ مِنْهَا بِحَسْبِهِ مَمَّا لَا يَنْضَافُ إِلَيْهِ دُونَهِ.<sup>(۵۰)</sup> وَالْحُكْمُ الْآخِرُ مُتَعَلِّقُ عَلَمِهِ سُبْحَانَهُ بِمَا فِي نَفْسِهِ مِنْ حِيثِ تَعْقِلُ كُلُّ ظُهُورِهِ مِنْ ظُهُورِهِ فِي كُلِّ شَأْنٍ مِنْ شَوْنَهُ – جَمِيعًا لِاَفْرَادِي – وَهَذَا هُوَ أَصْلُ عِلْمِ الْحَقِّ بِالْأَعْيَانِ الْمُمْكِنَةِ<sup>(۵۱)</sup>

وَالْفَرْقُ بَيْنَ هَذَيْنِ التَّصْوِيرَيْنِ بَيْنُ، فَإِنَّ حُكْمَ التَّعْقِلِ الْأَوَّلِ يَقْتَضِي عَلَمَ كُلِّ شَأْنٍ مُفَرِّداً وَعَلَمَ الظُّهُورِ مِنْ حِيثِ مَا يَخْصُّ.

الْحَقُّ وَيُضَافُ إِلَيْهِ؛ وَهَذَا التَّعْقِلُ الْآخِرُ، مُتَعَلِّقُ الْمَجْمُوعِ، أَعْنَى تَعْقِلَ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ فِي نَفْسِهِ، وَتَعْقِلَ نَفْسِهِ ظَاهِرًا فِي كُلِّ شَأْنٍ بِحَسْبِ الشَّأْنِ، ظَاهِرًا لَمْ يَكُنْ مِنْ قَبْلِهِ؛ فَإِنَّ رُؤْيَةَ الشَّيْءِ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ لَيْسَ كَرْوَيَّةَ الشَّيْءِ نَفْسِهِ بِنَفْسِهِ وَبِغَيْرِهِ فِي أَمْرٍ يَكُونُ لَهُ كَالْمَرَأَةِ؛ لِمَا يَظْهُرُ مِنْ حُكْمِهِ، حُكْمِ الْمَرْأَةِ فِي الْأَمْرِ الَّذِي يَنْطَبِعُ فِيهَا مَمَّا لَمْ يَمْكُنْ ظَهُورَهُ عَلَى ذَلِكِ الوجهِ قَبْلَ ذَلِكِ الْاِطْبَاعِ (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۴۱-۱۴۲).

عبارتی که ذکر شد اندکی مغلق است ولی قالب کاربردی دارد و هدف از ذکر آن این است که نیاز به جلاء و استجلاء و کمال آن دو را می‌توان از درون آن استخراج کرد و می‌توان این عبارات را در نموداری چنین نمایش داد:



دقت در نقطه شروع دانش و تجلی، تأکید بر تفاوت علم ذات «به خود» با علم ذات «به آنچه در خود» دارد و نیز آگاهی ذات بر صور عالم، یک بار به صورت همه در همه و بار دیگر به صورت هر چیز یگانه، از توانایی‌های ویژه قوی‌تر است، چرا وی اصرار می‌ورزد که بین سه آگاهی تفاوت بگذارد. آگاهی بر «نفس ذات» و دو قسم از آگاهی‌بر «آنچه در ذات» است، به شکل مشاهده همه در همه و مشاهده هر یک در جایگاه ویژه خود؟ آیا آگاهی ذات بر ذات، کافی نیست؟ آیا آگاهی از «همه در همه» ناقص است؟ چرا «شأن» و «بحسب شأن» این قدر مهم است؟ نقش «غیر» در تجلی و ظهور چیست؟ «غیر» چگونه پدید می‌آید؟ چه فرقی هست بین باطن بودن و ظاهر بودن «شأن» و «غیر» و چه چیزی این تفاوت را دامن می‌زند؟ آیا «توحید» توانسته بر دو گانه باوری پیروز شود؟ آیا توحید قرآنی از صورت یافتگی و شخص‌وارگی وارهیده؟ آیا روان انسان، خدای بی‌نیاز دور از تب و تاب «شدن» و رنج‌ها و اضطراب‌های وجود را می‌پذیرد؟ آیا در توحید اسلام همان باورهایی که مورد انکار قرار گرفته، از روزن دیگر به کار نیامده؟ آیا دو گانه باوری ایرانی، انسان‌وارگی خدایان یونان، شاه‌گونگی و ارباب‌صفتی الوهیت بین‌النهرین، روان‌نژنده‌یهوه عبری، به کلی در اسلام منتفي است؟ و ده‌ها سؤال دیگر.<sup>(۵۳)</sup>

## نتیجه

جلاء، تجلی و ظهور ذات حق سبحانه در مقام وحدت است که ذات از مرتبه موطن اجمالی که مقام احادی، بلکه مرتبه تعین اول که جامع بین «احدیت و واحدیت» در مرتبه ظهور، بروز است تکاثر و تمایز علمی، بدون تغییر در ذات، بلکه به تجلی و قیص اقدس تنزل کرده است.

استجلاء، عبارت از ظهور و تجلی بیشتر ذات حضرت حق برای ذات خود در تعینات خلفی است. ازین‌رو، از عموم آموزه‌های عرفا می‌توان استفاده کرد که خداوند «ظهور و شهود» خود را که همان «جلاء و استجلاء» باشد، در قامت بلند انسان کامل می‌بیند. چنان‌که در مشارق الدراری، می‌نویسد: «و متعلق کمال استجلاء، مظہر کلی حقیقی جملی اوست و آن صورت عنصری «انسان حقیقی» است.» (فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۲۵؛ قونوی، ۱۳۸۶: ۳۱، پاپوش؛ علی بن احمد، ۱۳۷۹: ۱۸). کما اینکه در حدیثی آمده است: «إِنَّ اللَّهَ حَلَقَ أَدَمَ عَلَى صُورَتِهِ» (کلینی، ۱۳۸۷، ج: ۱، ۳۲۸).<sup>(۵۴)</sup>

آنچه گفته شد تحلیلی است از «جلاء و استجلاء» امید آن دارم که مصدق «اختلط الحابل بالثابل» نشود. والله اعلم بالصواب.

## پی‌نوشت‌ها

۱. این دو واژه (جلو، جلی) در دو قالب «حقیقت و مجاز» به کار برده شده است که در هر دو واژه، حرف عله جزئ کلمه است. جلا ثلاثی و مزید آن «أجلی» لازم و متعدد است، یعنی به هر دو وجه آمده است. در معجم مقایس اللاغه می‌نویسد: جلو: الْجِيمُ وَ الْلَامُ وَ الْحَرْفُ الْمُعْتَلُ (واو) أصل واحد و قیاس مطرد، وهو انکشاف الشيء. يقال جلوت العروسَ جلوةً وجلاء، ويقال: تجلى الشيء إذا انكشف؛ و در باب مجاز هم گفته‌اند: أنا ابنُ جَلَّا وَ طَلَّاعَ النَّنَّا يَا / متى أضَعَ العَمَامَةَ تَعْرُفُونِي. در المنجد می‌نویسد: جلو: جلا يَجْلُو به معنای جلای وطن کردن است و جالیان، یعنی کسانی که جلای وطن کرده‌اند؛ نیز از همین باب است. جلا، يَجْلُو جلوأ و جلاء الأمر: یعنی کاری را آشکار کردن. تَجَلَّی، يَتَجَلَّی، تَجَلِّیاً نیز از همین باب است آیه شریفه «وَاللَّلِیْلِ إِذَا يَعْشَیْ \* وَالنَّهَارِ إِذَا تَجَلَّی» (لیل: ۱-۲). سوگند به شب، آن‌گاه که تاریک شود\* و به روز، آن‌گاه که آشکار گردد. به‌حال: جلا، يَجْلُو، جلوأ و جلاء، رفته به باب «استفعال» در قالب استَجَلَی، يَسْتَجَلَی، إِسْتَجْلَاءً. إِسْتَجْلَاءُ الشَّيْءِ، ظاهر شده، یعنی خواستار آشکار شدن. در واقع «الجلاء» مصدر، یعنی آشکار شدن.

اما صاحب *أساس البلاغة*، دو واژه «جَلَوْ وَ جَلَى» را یکی دانسته و طبعاً بر اثر قواعد اعلال «واو»، «جَلَوْ» تبدیل به «ای» و درنتیجه «جَلَى» شده است. گویا حرفِ جناب جار الله ابوالقاسم محمود زمخشri، مقررین به صواب است. از طرفی خلیل بن احمد فراهیدی تقریباً همان معانی که زمخشri برای واژه «جَلَى» آورده برای واژه «جَلَوْ» ذکر کرده است. نک: (كتاب العين؛ أساس البلاغة؛ المنجد؛ معجم مغایيس اللغة؛ لاروس؛ المعجم الوسيط، ذیل ماده جَلَى و جَلَوْ).

۲. الحقُ سبحانه مِن حيث أسمائه الحُسْنَى الَّتِي لا يبلغه الأحصاءُ أَن يرى أعيانها، فَأَنَّ رؤيَةَ الشَّيْءِ نفَسَهُ بِنفَسِهِ ما هي مثلَ رؤيَتهِ نفَسَهُ فِي أَمْرٍ آخرٍ يكُونُ لَهُ كالمَرَأَةُ، فَإِنَّهُ يظُهُرُ لَهُ نفَسَهُ فِي صُورَةٍ ... فَكَمالُ الجَلَاءِ والإِسْتِجْلَاءِ إِحاطَةُ الشَّهُودِ بِالْغَيْبِ وَالشَّهادَةُ هُوَ السِّيرُ المطلوبُ وَالعَلَةُ الْعَائِتَةُ ... نک: (ابن عربی، ۱۳۷۲: ۴۸ - ۴۹)، و جَنْدی: ۱۳۶۱: ۱۵۰ به بعد).

۳. در متون عرفانی خیلی این ترکیبات روشن نشده است. یعنی جلاء چیست و کمال جلاء چیست تنها در دو جا آمده است، ولی به تفاوت جلاء و استجلاء بیشتر پرداخته شده است.

۴. از برخی عبارات قونوی استنباط می شود که اضافه کلمه «کمال» را در همه جا نمی توان «معنادار» تلقی کرد. به طوری که از «اضافه» معنای دیگری برداشت شود که پیش از آن نداشتم. مثلاً آنجا که می گوید: «اعلم أنَّ الحقَّ هوُ النُّورُ، والنُّورُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُرَى فِي النُّورِ، فَكَمالُ رؤيَةِ النُّورِ موقوفٌ عَلَى مُقَابِلَةِ الظُّلْمَةِ» (نک: قونوی، ۱۳۷۱: ۱۹۳)، نمی توان نتیجه گرفت برای نور رؤیتی هست، ولی کمال رؤیتش هنگامی است که مقابله ظلمت قرار گیرد، زیرا وی رؤیت نور را ابتدانه کرده. پس در اینجا «کمال» در مقابل «مرتبه ناقص» نیست و اضافه را باید اضافه «بیانیه» گرفت، یعنی کمالی که آن «کمال» رؤیت است. درباره «کمال جلاء» و «کمال استجلاء» گرچه از برخی کاربردهای این دو می توان «اضافه بیانی» فهمید، ولی نظر به اینکه در بسیاری موارد، جلاء از کمال جلاء، و استجلاء از کمال استجلاء، تفکیک شده، به طور کلی باید اضافه را تخصیصی فهمید که بیانگر مرتبه ناقص هم هست.

۵. در تعریف «تعین اول» گفته اند، اگر آن هویت مطلقه که غیب محض است به وحدت ذاتی که مرز بین تعین و لاتعین است متصف شود، تعین اول ظهور پیدا می کند. آن وحدت ذاتی دو چهره دارد یکی «هویت ذاتی» است که همان چهره بطنون، و دیگری ظهور که «همان اسماء و صفات» است و در آن بطنون مندمج اند. از چهره بطنون به «احديث» و از چهره ظهور به «واحدیت» یاد می کنند. نک: (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۶۹ به بعد).

۶. «الْجَلَى الْحُبَّى هِيَ الْجَلَاءُ، أَيْ ظَهُورُ ذَاتِهِ لِذَاتِهِ». نک: (فتاری، ۱۳۷۴: ۱۲۷، حاشیه «ق»). «فالجلاء ظهور الذات المقدسة لذاته في ذاته». نک: (على بن احمد، ۱۳۷۹: ۱۸۱).

۷. یعنی از حیث بازتاباندنش جلاء می گویند.

۸. یعنی با متجلی فرق دارد.
۹. البته کثرات چه در حیطه خود ذات و چه در مظاهر.
۱۰. برای تفصیل این مطلب نک: (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۰۰). صدرالدین قونوی در اول فصل انسان کامل مباحثی را در قالب سؤال و جواب آورده است.
۱۱. إنَّ الْكَمَالُ الْذَاتِيُّ مَقْتَضَاهُ الْأَوَّلُ كَمَالُ جَلَاءِ الذَّاتِ، أَىٰ ظُهُورُهُ لِنَفْسِهِ بِجُمِيعِ اعْتِبارَاتِ الْواحِدِيَّةِ ... نَكَ: (قونوی، ۱۳۷۴: ۶۰۲).
۱۲. اسپینوزا می‌گوید: «در خدا بالضروره تصوری از ذات خود، و از همه اشیایی که ضرورتاً از او ناشی می‌شوند موجود است» (اسپینوزا: ۱۳۸۹: ۷۴).
۱۳. در تمثیل القواعد نیز تجلی جلایی را «تجلی ثانی» تعبیر کرده است.
۱۴. یعنی در مراحل اجمال و تفصیل.
۱۵. تا اینجا یک طرح کلی از «جلاء و استجلاء» مطرح شد و تفصیل اش در ادامه مباحث خواهد آمد.
۱۶. یعنی جلاء و استجلاء باید به کمال برستند.
۱۷. به این معنا که چرا نباید «کمال جلاء» را همان «استجلاء» نامید و برای «جلاء و استجلاء» کمالی قابل شد؟ جواب: این جلا و کمال جلاء، رؤیت جمعی است؛ ولی موضوع استجلاء، کثرت است.
۱۸. فَكَمَالُ الْجَلَاءِ وَالْإِسْتِجَلَاءِ إِحْاطَةُ الشُّهُودِ بِالْغَيْبِ وَالشَّهَادَةُ هُوَ السِّرُّ الْمَطْلُوبُ وَالْعَلَةُ الْغَائِيَّةُ مِنَ الْعَالَمِ فَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ كَمَالُ الْظُّهُورِ وَالْإِظْهَارِ عَلَى النَّحْوِ الْمَطْلُوبِ لَمْ يَكُنْ لَهُ سِرٌّ وَرُوحٌ وَالْعَالَمُ كُلُّهُ أَعْلَاهُ وَأَسْفَلَهُ أَمْرُهُ وَخَلْقُهُ ظَلْمَانِيَّةُ وَنُورَانِيَّةُ كَمَا قَنَّا مَظَاهِرُ الْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ، فَمَا مِنْ مَوْجُودٍ مِنْهَا إِلَّا وَالْغَالِبُ عَلَى وَجْهِهِ حَكْمٌ بَعْضِ الْأَسْمَاءِ عَلَى سَائِرِهَا ... لَكِنَّ الْمَطْلُوبَ بِالْقَصْدِ الْأَوَّلِ هُوَ كَمَالُ الْجَلَاءِ وَالْإِسْتِجَلَاءِ فَحِيثُ لَمْ يَوْجَدْ كَمَالٌ الظُّهُورُ فِي الْمَظَهُرِ الْأَكْمَلِ لَمْ يَحْصُلْ الْمَرَادُ الْمَطْلُوبُ مِنْ إِيجَادِ الْعَالَمِ؛ كَمَالُ جَلَاءِ وَإِسْتِجَلَاءِ وَاحِدَةُ شَهُودِ بَرِّ غَيْبٍ وَشَهَادَتِهِ، بَهْ يَقِينِ سِرِّ مَطْلُوبٍ وَعَلْتِ غَايِيْ آفَرِينِشِ عَالَمٍ اسْتَ. پس اگر کمال ظهور و اظهار بدان گونه که مطلوب است حاصل نمی‌گردید، آن سِرٌّ و روحی نمی‌بود. تا آخر عبارت. نک: (مؤیدالدین جندی، شرح فصوص الحكم، ص ۱۵۰ به بعد).
۱۹. تنها در دو جا تا حدودی این ترتیب ذکر شده است: (علی ابن احمد در مشرع الحُصُوص إلى معانى النصوص، ص ۱۸۱؛ قونوی، الفکوک، ترجمه خواجهی: ۳۱، پاورقی).
۲۰. فإنَّ كَمَالَ الْجَلَاءِ ظُهُورُ الْحَقِّ فِي الْمَرْأَةِ الْأَتَمِّ، كَمَالُ الْإِسْتِجَلَاءِ شَهُودَةُ نَفْسِهِ فِيهَا ... نَكَ: (قیصری، ۱۳۷۱: ۳۲۳، حاشیة امام خمینی).

۲۱. (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۳۴۰) (نک: پاورقی آقای حسن رمضانی، ایشان نیز بر ابن ترکه اشکال کرده که چرا استجلاء را فیض اقدس، پنداشته است. این خلاف اصطلاح قونوی است. نگارنده موارد دیگری نیز از این آشفتگی احصا کرده بود، ولی برای اختصار حذف کرد.

۲۲. چون هر بیانی که قالب ریاضی پیدا کند، خودش را نمایان می‌کند.

۲۳. البته حقیقت خَلَقُ، همان علم رب به خلق است، این مسئله در فلسفه مشاء در مبحث «عنایت» هم مطرح است، ولی اینجا مخصوصی تفاوت دارد، چرا چون با آن مراتبی که عرفا برای وجود قائل اند یک معنای دیگری پیدا می‌کند (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۳۷).

۲۴. سؤال: مگر خداوند در همان تجلی اول یا همان جلاء، خودش را نمی‌شناسد، چه نیازی به استجلاء است.

۲۵. دائم را در اینجا، همانند «خدا و حقیقت» می‌توان شمرد، ولی در اصل به معنای نظم، طریق و راه و رسم است و آین دائو به حکیمی به نام «لاؤتُسِه» منسوب است. ازین رو، گاهی به نام آین «لاؤتُسِه» هم خوانده شده است. گرچه این آین به افسانه شیه‌تر است. به‌حال به دو قسم: «مذهبی و فلسفی» تقسیم می‌شود که قسم مذهبی از دیرینگی بیشتری برخوردار است.

۲۶. باید توجه داشت که این عبارت متعلق به ۲۵۰۰ سال پیش است. در توضیح این حرف دائم می‌توان گفت: آیا می‌شود یک انسان تمام جوهره یک هستی را بشناسد، اینجا باید به نهجه البلاعه توجه نمود که آن امام همام بی آنکه پا از جزیره العرب بیرون بگذارد و یا دانشگاه و یا رشته‌های گوناگون علوم را بگذراند به تمام زوایای علوم آگاهی دارد، این همان حرف دائم است. در جواب باید گفت مسئله ربطی به دیدن دانشگاه و یا خواندن علوم ندارد. بلکه در آن مرتبه اعلیٰ یک حقیقتی است که باید به آن رسید تا تمام زوایای علوم و جهان هستی روشن شود. کتاب شیوه‌های نقده ملل شرق، ناکامورا به مختصراً از این یافته‌ها البته بیشتر درباره علوم بودایی، اشاره کرده است.

۲۷. یکی از کارهای ابن عربی این بود که می‌خواست همین مظاهر وجودی این عالم هستی را برجسته نماید و تاحدوی هم در این امر توفيق یافت.

۲۸. برای آشنایی بیشتر با این دیدگاه، نک: (افلوطین، اثیولوجیا، تحقیق: عبدالرحمان بَدَوِی، ص ۱۵۴؛ مجموعه مصنفات شیخ اشراف، ج ۲، حکمه‌الاشراق، ص ۱۴۰ منظومه حکیم سبزواری، چاپ ۵ جلدی، ج ۳، ص ۶۸۵ - ۶۸۶). شیخ اشراف در صفحه مذکور می‌نویسد: «فَكُلَّ عَالٍ يَشْرُقُ عَلَى مَا تَحْتَهُ بِالْمَرْتَبَةِ، وَكُلَّ سَافَلٍ يَقْبَلُ الشَّعَاعَ مِنْ نُورِ الْأَنُوَارِ بِتَوْسِطِ مَا فَوْقَهُ رَتْبَةً، حَتَّى إِنَّ الْقَاهِرَ الثَّانِيَ يَقْبَلُ مِنْ النُّورِ السَّابِعِ مِنْ نُورِ الْأَنُوَارِ مَرْتَبَيْنِ ... .

۲۹. امام خمینی در حاشیه بر شرح قیصری، در صفحه ۹۲۲، آنجا که از سخن قیصری «موجودیت بالقوه» همه‌چیز در همه‌چیز استنباط می‌شود، می‌نویسد: «سریان الحقيقة الوجودية والهوية الالهية المستجمعة لجميع

- الصِّفاتِ الْكَمَالِيَّةُ فِي الْأَشْيَاءِ، يقتضى أَنْ يَكُونَ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ مُسْتَجْمِعًا لِجَمِيعِهَا بِالْفَعْلِ، وَإِنْ كَانَ الْمَحْجُوبُ لَا يُدْرِكُهَا. بَلْ كُلَّ مَوْجُودٍ عِنْدَ الْكُمَلِ اسْمُ اعْظَمٍ ...». لَایِبْ نِيَتسْ دَرْ كَتَابَ مَنَادِلُوْزَرِی، هَمِينَ حَقِيقَتَ رَا بَدِين صُورَتْ بِيَانِ مَیِّكَنْ كَهْ: «هَرْ تَكَهَّاهِي إِزْ مَادَهِ مَمْكُنْ اسْتَ كَهْ مَانَندْ بُوْسَتَانِی پَرْ ازْ گَيَاهِ وَ مَانَندْ بِرْ كَهَاهِي پَرْ ازْ مَاهِي مَلْحُوظَ گَرَدد. اَمَا هَرْ شَانَخَاهِي ازْ گَيَاهِ وَ هَرْ عَضُوِي ازْ حَيَوانِ، وَ هَرْ قَطْرَهَاهِي ازْ تَرْشَحَاتِ آنَ بازْ بُوْسَتَانِ اسْتَ چَنَانِ وَ يَا بِرْ كَهَاهِي اينَ سَانِ». (لَایِبْ نِيَتسْ، ۱۳۷۵: ۱۶۴). اَيْنَ مَسْتَلَهِ دَرْ مَبْحَثِ بُروْزِ وَ كَمُونِ طَبِيعَاتِ شَفَاعِي بَوْعَلِي هَمْ مَطْرَحِ شَدَهِ اسْتَ. نَكَتَهَاهِي دَرْ عَبَارَتِ اِبْنِ عَرَبِيِّ وَجُودِ دَارَدِ وَ آنَ اِينَكَهِي اينَ عَبَارَتِ دَوْ بَخْشِ دَارَدِ، دَوْ بَخْشِ اولِ بَا صَرَاحَتِ تَامِ هَرْ جَزَئِي ازْ عَالَمِ رَا بِالْفَعْلِ كَلِّ عَالَمِ مَيِّ دَانَدِ وَ دَرْ بَخْشِ دَوْ دَوْ كَهْ بَا كَلْمَهِ «أَيْ» تَفْسِيرِ مَيِّ كَنَدِ ازْ صَرَاحَتِ قَسْمِ اولِ تَنْزِيلِ مَيِّ كَنَدِ وَ مَيِّ گَوِيدَهِ: مَيِّ تَوَانَدِ مَجمُوعِ عَالَمِ باشَد.
۳۰. اِمْرَوزَهُ دَرْ عَرَفَانَهَاهِي نَوْظَهُورِ بَا اينَ مَسْتَلَهِ، يَعْنِي بَا «شَعُورِ كَيَهَانِي» بِرْخَيِ ازْ مَشَكَلَاتِ روْحِيِّ وَ روْانِيِّ رَا حلِّ مَيِّ كَنَدِ وَ دَرْ مَوَارِدِيِّ هَمِّ بَهْ تَوْفِيقَاتِي رسِيدَهَانَدِ.
۳۱. اِينَ پَيوْسَتَگِي دَرْ مَتوْنَ بَاقِي مَانَدَهِ ازْ حَكَمَاهِ هِرْ مَسِيِّ نَيزَ آمَدَهِ اسْتَ. نَكَ: (پِيَترُ گَنْدِي، ۱۳۸۴: ۱۱۴).
۳۲. (فتَارِي، ۱۳۷۴: ۲۰۵)، عَبَارَتِ فَرَغَانِي ازْ مَصْبَاحِ نَقلِ شَدَهِ، چَنَانِ كَهْ مَصْحَحِ مَنْتَهِيِ المَادَارِكِ مَتَذَكَّرِ شَدَهِ، صُورَتِ صَحِيحَ قَرَآنِ «إِنَّ لِكُلَّ ...» اسْتَ نَهِ «إِنَّ الْكُلَّ ...». نَكَ: (فرَغَانِي، ۱۳۸۶: ۵۹).
۳۳. بَسْتَرِ، بَسْتَرِ، ازْ لَغَاتِ پَهْلَوِيِّ اسْتَ. نَكَ: لَغَتَنَامَهِ دَهْخَانَا. هَرْ دَوْ وَجهِ بَهْ صَوابِ اسْتَ.
۳۴. تَصَوُّرِ عَمُومِ ازْ «نَتِيجَهِ» هَمَانِ تَصَوُّرِ مَؤْمَنَانِ ازْ جَزاِ وَ پَادَاشِ عَمَلِ دَرْ آخَرَتِ اسْتَ. آنَچَهِ دَرْ اينَجا دَرْ بَابِ پَيَونَدِ نَتِيجَهِ وَ رَاهِ مَيِّ خَواهِمِ بَگَويَمِ، هَمَانِ اسْتَ كَهْ عَرَفَا درِبَارَهِ عَمَلِ وَ نَتِيجَهِ عَمَلِ گَفَتهَانَدِ.
۳۵. فِي الْعَالَمِ الْكَبِيرِ، ثُمَّ بِظُهُورِ الْجَمِيعِ بَيْنِ الإِجْمَالِ وَ التَّفَصِيلِ فِي الْإِنْسَانِ مِنْ حِيثُ ظُهُورِ آثارِ الْكُلِّ فِي كُلِّ اِنسَانِ وَ ظُهُورِ كُلِّ آثارِ فِي الْإِنْسَانِ الْكَامِلِ، فَحَصَلَ بِهِ كَمَالُ الْجَلَاءِ وَ الْإِسْتِجَلاءِ الَّذِي هُوَ كُلُّ الْمَرَادِ وَ الْمَرَادُ مِنِ الْكُلِّ، فَصَارَ الْإِنْسَانُ الْكَامِلُ ... . نَكَ: (فتَارِي، ۱۳۷۴: ۴۷۲).
۳۶. اِشارَهِ اسْتَ بَهْ آيَهِ «بِيَوْمٍ طَوِيَ السَّمَاءَ كَلَّيَ السِّجْلَ لِلْكُتُبِ كَمَا بَدَأَنَا أَوَّلَ خَلْقٍ بُفَيْدَهُ» (آلِيَاء: ۱۰۴).
۳۷. اِزْ آنَ روِ «شَهِ فَرَمانِ» گَفَتَهِ شَدَ چَونِ نقَشَهَاهِي آَزَلِيِّ (آعِيَانِ ثَابَتَهِ) هَمِّ ظُهُورِ ذاتِ رَا درِخَوَاستِ مَيِّ كَنَدِ وَ هَمِّ مَحْلَوْدَشِ مَيِّ سَازَنَدِ.
۳۸. اِحْتِمَالِ دَارَدِ بَا اينَ تَصَوُّرِ مَسْتَلَهِ جَعْلِ خَدِشَهَهَ دَارَ شَودَ.
۳۹. تَاكِيدِ اِبنِ تَرَكَهِ بِمَبْنَيِّ بَرِ اِينَكَهِ مَوْضِعِ عِلْمِ عَرَفَانِ «مَطْلَقِ وجودِ» اسْتَ نَهِ «وجودِ مَطْلَقِ» هَمِينِ مَسْتَلَهِ اسْتَ. نَكَ: (ابنِ تَرَكَهِ، ۱۳۶۰: ۱۸۰ بَهْ بَعْدِ).
۴۰. بَرَاهِي اِينَكَهِ تَفاوتِ دَوْ دِيدَگَاهِ درْ تَارِيخِ اِنْدِيشَهِ ما رَوْشَنَ تَرَشَودَ، بَنْگَرِيدَ بَهْ اينَ سَخَنَانِ ازْ شَمْسِ تَبَرِيزِيِّ: «دَسْتِ دَرْ كُلَّ زَنِ تَاهِمَهِ جَزوَهَا آنِ تو بَاشَدِ وَ چَيزِي دِيَگَرِ مَزيَدِ. دَسْتِ دَرْ جَزوِ مَزنِ، نَبَايدَ كَهْ كُلَّ فَوتِ

شود.» (شمس تبریزی، ۱۳۷۵: ۱۸۱ و ۱۷۲) درباره اینکه باید اصل را که روزی فرع نخواهد شد، گرفت و اگر اصل را اخذ کنیم، همه فرع‌ها در پیشگاه ما حاضر خواهند بود.

۴۱. «بسیط الحقيقة کُلَّ الأشياء وليس بشيء منها» این قاعده از غواامض علوم الاهیه است. جناب صدرالدین شیرازی بر این باور است که جز حکیم بزرگ یونان ارسطاطالیس، هیچ کسی همانند وی این قاعده را فهم نکرده است. نک: (ملاصدرا، بی‌تا، ج: ۶، ۱۱۰ و ۱۱۱). ولی حقیقت امر این است مفاد این قاعده در آثار عرفان و سخنان آنان بسیار آمده است، گرچه به طور منظم و به طور خاص مطرح نشده است، ولی در عبارات مختلف چه در نظم و نثر اشاره به این قاعده شده است. مفاد قاعده این است: «اگر هویت بسیط الاهیه، کل اشیا نباید لازم می‌آید که ذاتش از کون شیء ولا کون شیء دیگر ترکیب یافته باشد و اگرچه این ترکیب، به حسب اعتبار عقل باشد، در حالی که هویت الاهی بسیط محض است.».

۴۲. نک: به ترتیب: فصّ هارونی، فصّ نوحی و فصّ موسوی.

۴۳. الذاتی، صفت علم است.

۴۴. یعنی اطلاق و وحدت باید با هم ملاحظه شود.

۴۵. به نظر می‌رسد که عبارت چنین باشد: «وبتعلق الوحدة له ينفتح باب مطلق العلم» مصحح در نسخه بدل «ويعتقل بعین» آورده و این نسخه بدل هم مشکل عبارت را حل نمی‌کند (قونوی، ۱۳۷۵، ۱۴۱).

۴۶. یکی از موارد اغلاق عبارت همین است که اصلاً نیازی به ذکر «المُشار إِلَيْهِمَا» نیست.

۴۷. یعنی سرّ دوم.

۴۸. القاضیة، صفت شئون و لوازم است.

۴۹. واو، عطف به «والمقتضية».

۵۰. ممّا، بیان است برای «ما یستلزم». ضمیر «دونه» را هم می‌توان به «حق» و هم به «شأن» ارجاع داد.

۵۱. تا اینجا اگر به عبارت توجه خاص بشود جناب قونوی، تمایز بین سه نوع آگاهی را بیان می‌کند. یکم: آگاهی به ذات خودش. دوم: آگاهی به تک تک مظاهر. سوم: آگاهی به مظاهر، از آن‌رو که هر مظہری آیینه همه مظاهر است.

۵۲. یعنی: يخصّ كُلَّ شان به حق، ضمیر «يخصّ» به شأن بر می‌گردد.

۵۳. اینکه در مسیحیت مطرح است که خدا می‌آید مجسم می‌شود نباید از زاویه‌ای بررسی شود که آنان قائل به تجسم هستند، باید نوع نگاه‌ها را عوض کرد و مبانی را به گونه‌ای دیگر بررسی نمود. به نظر می‌رسد تجسم در اینجا و یا در آموذه‌های مسیحی که خداوند در زندگی و شون مردم حاضر می‌شود، و این

حضور را به گونه‌ای محسوس، به جسمانی تشییه کرده‌اند و بر همین اساس تفاسیر نادرستی از آموزه‌های مسیح شده است که در جای خود باید بررسی شود.

۵۴. تفصیل و شرح حدیث را نک: (فصلنامه پژوهشی میاثق/امین، شماره هیجدهم). نگارنده این حدیث را ذیل عنوان «این چنین میناگری‌ها کار اوست» با استناد به جوامع روایی و کتاب‌های عرفای تفصیل شرح کرده است.

## منابع

- قرآن کریم
- ابن ترکه اصفهانی، صائب الدین. (۱۳۶۰)، *تمهید القواعد*، تحقیق و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی، معحی الدین. (۱۳۷۲)، *فصوص الحكم*، تحقیق: ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- اسپینوزا، باروخ. (۱۳۸۹)، *اخلاق*، ترجمه محسن جهانگیری، تهران: نشر دانشگاهی.
- پیتر گندی، هرمتیک. (۱۳۸۴)، *گزینه‌هایی از متون هرمسی*، ترجمه فریدالدین رادمهر، تهران: نشر مرکز.
- تبریزی، شمس الدین محمد. (۱۳۸۵)، *مقالات شمس تبریزی*، تصحیح: محمدعلی موحد، چاپ سوم، تهران: خوارزمی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۵۶)، *انجمان اسلامی حکمت و فلسفه ایران*.
- جندی، مؤید الدین. (۱۳۷۶)، *شرح فصوص الحكم*، تحقیق و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- زمخشri، محمود. (بی‌تا)، *اساس البلاغه*، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
- سهروردی، شهاب الدین یحیی. (۱۳۸۰)، *مجموعه مصنفات*، ج ۲: *حکمه الاشراق*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- شیرازی، صدر الدین. (۱۴۰۳)، *الاستخار الاربعة*، بیروت: دار احیاء تراث عربی.
- علی بن احمد، (۱۳۷۹)، *مشرع الخصوص إلى معانى النصوص*، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- فراهیدی، خلیل. (۱۴۱۴)، *كتاب العین*، قم: اسوه.

- 
- فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری*، تصحیح و تحقیق: جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
  - فرغانی، سعیدالدین. (۱۳۸۶)، *منتھی المدارک*، تحقیق: وسام الخطاوی، قم: آیت اشرف.
  - فناری، حمزه. (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس*، تحقیق: محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
  - قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۵)، *التفھات الالھیة*، تحقیق: محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
  - قونوی، صدرالدین. (۱۳۷۱)، *كتاب الفکوک*، تصحیح: محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
  - قیصری، داود ابن محمد. (۱۳۷۱)، *شرح فصوص الحكم*، تحقیق و تصحیح: جلال الدین آشتیانی، تهران: علمی و فرهنگی.
  - کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۸۷)، *الكافی*، قم: دارالحدیث.
  - لائوزو. (۱۳۸۵)، *دانو: راهی برای تفکر، برگردان و تحقیق دانو ده جینگ*، ترجمه ع. پاشایی، تهران: چشمه.
  - نیتس، لاپ. (۱۳۷۵)، *منادولوژی*، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.