

رساله وحدتیّه و رساله تنبیّه

د. داوود اسپرهم *

چکیده:

درس‌آغاز متن رساله ی وحدتیّه^۱، مؤلف چنین معرفی شده است: "مولانا جلال الدین علیه الرحمه و اعلی الله مقامه". و باز در ابتدای رساله از او با کلمه ی "حضرت مولانا" یاد می شود:

"در این مرتبه حضرت مولانا به لسان حال^۲، حقیقت محمدیه عبارت می فرماید." جز این چیز دیگری ذکر نشده است.

پس از بررسی مکرر متن و جستجوی فراوان، عجلالتا^۳ گمان نگارنده در مورد این جلال الدین، یکی از اشخاص زیراست:

الف- مولانا جلال الدین بلخی، خداوندگار مثنوی:

با اینکه او لقب "مولوی" و "مولانا" دارد اما چند نکته انتساب این اثر بدو را تضعیف می کند. نخست آنکه در مجموعه ی آثار مولانا هیچ کجا به وجود چنین رساله ای اشاره نشده است. دیگر اینکه سبک نگارش رساله شباهتی به سایر آثار نثر خداوندگار ندارد، آثاری نظیر فیه مافیه و مجالس سبعة. مهمتر از همه محتوای رساله است که صیغه ای عرفانی - کلامی دارد و حکایت از نوعی عرفان مکتبی، مدرسی و نظری می کند. نظیر تقریرات محی الدین و شاگردان و شارحانش. و این، آن چیزی است که از حوصله ی جان شیفته و بی‌قراری چون مولانا بدور است.^۴

♣ عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبایی

^۱ این رساله جزو یک مجموعه از رساله های خطی با موضوعات عرفانی و کلامی در گنجینه ی نسخه‌های خطی دانشگاه تهران بدون شماره ی ثبت موجود می باشد.

^۲ اهل معرفت زبان خود را زبان حال میدانند. در مقابل زبان قال که از آن اهل بحث و استدلال است.

^۳ آشنایان با آثار خداوندگار می دانند که کلام عاشقانه و برانگیزاننده ی او بیشتر حال و هوای سخنان شوریدگان خراسانی نظیر حلاج و بایزید و بوسعید و عطار را دارد. با اینکه حدود پنج ششم عمر مولانا در قونیه - قلب تعلیمات عالم گیر شیخ اکبر - سپری شده و حتی بر جنازه ی او یکی از شاگردان شیخ - صدرالدین قونوی - نماز کرده اما هیچگاه طریقت پر سوز و گداز او چنان متأثر از شیخ نشده که او را در عداد مفسران یا شارحان شیخ در آورده باشد. البته این سخن بدان معنا نیست که بین مولانا و

ب- جلال الدین پورانی : (مکنی به ابو یزید) از مشایخ دوره ی سلطان حسین میرزا (متوفی به سال ۹۲۱) . دارای رساله های متعددی است، اما چنین نوشته ای به او نسبت نداده اند و لقب "مولانا" نیز نداشته است

ج- جلال الدین تبریزی : از بزرگان اولیای جبال کامرو در حدود ۷۴۵ می زیسته و او را صاحب کرامات خوانده اند . اما او نیز نه تنها لقب مولانا نداشته بلکه صاحب تقریر نیز نبوده است .

د- جلال الدین دوانی : (محمدابن اسعد ابن سعدالدین اسعد کازرونی) از حکما و متکلمین بزرگ شافعی و صاحب تقریرات فراوان در غالب علوم عصر خود بویژه علوم عقلی، معروف به علامه دوانی که از احفاد محمدابن ابی بکر است .^۱ وفات علامه دوانی، بین سالهای ۹۰۲ تا ۹۲۸ اتفاق افتاده است.

با اینکه دوانی لقب "ملا" داشته و نه "مولانا" و اینکه چنین اثری در مجموعه ی آثار او نیست، اما به نظر می رسد صاحب "رساله ی وحدتیه" هموست . در حال حاضر، مهمترین دلیل نگارنده، علاوه بر موضوع و عنوان رساله، سبک و سیاق آن است که نزدیکی و همانندی زیادی با سایر آثار دوانی دارد.

موضوع و سبک رساله :

موضوع رساله شرح و تفسیر این بیت است :

منم معلول بی علت که علت گشت پیوندم ازل فرزند من باشد ابد فرزندم
مؤلف، ترکیب پارادکسی "معلول بی علت" را به "حقیقت محمدیه" تاویل می کند . و تلاش دارد مرحله ی برزخیت (حد واسط) آن را بین وحدت و کثرت تبیین نماید. به این منظور از نقل قولهای صوفیانه و روایات متعدد (روش نقلی) استفاده می کند. اما در عین حال همانند متکلمین، شیوه ای استدلالی و بحثی را پیش می گیرد .

استفاده از کارواژه هائی (اصطلاح) مانند : ظهور، عشق، کشف، حجب، ظاهر و باطن، حبّ، ذوق، وجد، حال، مکاشف تجلی، وحدت و کثرت، تعین اوّل، سیر و سلوک، ... که خاصّ

۱ تعداد رساله هایی که به او نسبت می دهند بیش از سی رساله است . از جمله مهمترین آنها در باب عرفان می توان به نورالهدایه، شرح هیاکل النور سهروردی، التصوف والعرفان، الانوار الشافیة اشاره نمود.

اهل معرفت است در کنار کاربرد کارواژه هائی نظیر: تصوّر و تصدیق و انواع آن، تمثیل، اعتبار و وجود، علّت و معلول، علّت تامّه، غائبه، وجودیّه و مادّیّه که از زبان اهل منطق و کلام اخذ شده، خود حکایت از کوشش مولّف برای دستیابی به شیوه ای عقلانی جهت تفهیم مفاهیم صوفیانه است. همان شیوه ای که شیخ اکبر در فصوص الحکم و سایر آثار خود به کار بسته است.

استناد به ابیاتی از شیخ قویّه — از کتاب فصوص الحکم — با تصریح به نام گوینده و اثر آن، خود حاکی از مشابهت مشرب مولّف با وی دارد. همچنین استشهد به ابیات متعدّدی از مثنوی خداوندگار (مولوی) مبین این نکته است که گویا مولّف بین آموزه های آن دو بزرگ رابطه ای وثیق قائل است، امری که امروزه به دلایل نامشخصی از پذیرفتن آن پرهیز می شود و حتّی با آن مخالفت می گردد.

در استشهد به ابیات مثنوی، مولّف، نه گوینده ی آن را مشخص می کند و نه تصریح می کند که بیت از آن خود او هست و یا خیر. بر خلاف استشهد به ابیات شیخ که تصریح می کند که از آن خود او نیست. از این رو جای تردید باقی می ماند که آیا مولّف خود حضرت خداوندگار است یا خیر. حتّی بیت سرآغاز رساله — منم معلول بی ... — نیز برآستی معلوم نیست که از کیست.^۱

"در این رساله، تمثیلاتی نظیر: خشب و سریر، آب دریا با موج، درخت و دانه ذکر شده است که تماما" در مثنوی مولانا و بعضا" در آثار محی الدین نیز دیده می شود.

متن رساله

منم معلول بی علّت که علّت گشت پیوندم ازل فرزند من باشد ابد فرزندم
درین مرتبه، حضرت مولانا به لسان حال^۲، حقیقت محمدیّه^۳ عبارت می فرماید. چون

۱. تلاش نگارنده با وجود جستجوی بسیار برای یافتن سراینده ی بیت به جایی نرسید. اما با توجّه به این نکته که مولّف به سراینده آن اشاره ننموده است باید سروده ی خود او باشد.

۲. عرفا زبان خود را زبان حال می نامند در مقابل زبان قال که زبان اهل استدلال و خرد است. همچنین بدان زبان اشارت می گویند در مقابل زبان عبارت.

۳. حقیقت محمدیّه از امّهات مباحث عرفان در قرن ششم و هفتم است. مبانی نظری مفهوم حقیقت محمدیّه در جهان اسلام به دست ابن عربی تدوین یافته است. شیخ اکبر معتقد است: هر اسمی از اسما

وآن انسان کامل است. مصداق این مظهر "حقیقت محمدیه" است که از آن تعبیر به "کلمه" و "نور محمدی" می شود. کلمه (حقیقت محمدی) اولین حقیقت ظاهر، موجود نخستین و مبدا ظهور هستی است. به عبارتی دیگر آن اولین تعین از ذات حق است. این کلمه جامع تمام اسما و صفات و صورت اسم جامع الهی است. پس کامل ترین مظهر از مظاهر حق است. و همچنین موجودی ذاتی و ازلی است.

کلمه (حقیقت محمدیه) با عالم طبیعت ارتباط دارد چون مبدا خلق عالم هموست (اول ما خلق الله است) و همه چیز از او آفریده شده است. کلمه (حقیقت محمدیه) با عالم انسان نیز ارتباط دارد چون صورت کامل انسان است و در خود تمام حقایق وجود آدم حقیقی را دارد. در واقع او حقیقت انسانیت است. کلمه (حقیقت محمدیه) همچنین با عالم معرفت اهل عرفان ارتباط دارد چون مصدر و منبع آن علوم و معارف است.

با این اوصاف مراد این عربی از مفهوم حقیقت محمدیه، شخص پیامبر اسلام نیست بلکه موجودی ماوراء طبیعی و برابر با عقل اول در اصطلاح اهل حکمت است. او حقیقتی عینی با شوون و مراتب مختلف است و تمام مراتب نبوت و رسالت و ولایت در او جمع است و این مراتب در ادوار و اعصار به صورت انبیا و رسولان از آدم تا خاتم ص ظاهر می گردد و با ظهور حضرت خاتم ص منقطع می شود. ازین روی همه انبیا، مظاهر آن حقیقت اند. اما مقام نبوت برای پیامبر اسلام پیش از حضرت آدم متحقق بوده است (کنت نبیا" والادم بین الماء والطین) ولی ظهور آن در آخر بوده است. پس آدم، ابوالاجساد و محمد(ص) ابوالورثه است. و هر علمی که در هر نبی و ولی ظهور می یابد آن میراث محمدی است. که جوامع کلم به او داده شده است.

نبوت را ظهور از آدم آمد	کمالش در وجود خاتم آمد
بود نور نبی خورشید اعظم	که از موسی پدید و گه ز آدم

(تلخیص از فص اول - آدمیه - فصوص الحکم، شرح حسین خوارزمی) جرجانی در تعریفات خود می گوید: حقیقت محمدیه، عبارت است از ذات با تعین اول آن و آن اسم اعظم است. ص ۶۲

- نیکلسون اندیشه ی حقیقت محمدیه در بین عرفای مسلمان را عنصری مسیحی قلمداد کرده، آن را ماخوذ از کلمه الله (مسیح - logos) می داند. (تصوف اسلامی و رابطه ی انسان و خدا - نیکلسون) در عهد قدیم (تورات) نیز عنصر واسطی بین خدا و خلق دیده می شود. در اولین آیات سفر تکوین، مفهوم این کلمه (لوگوس) با واژه ی "ممر- mamra" نشان داده می شود و بارها به عبارت "خدا گفت - خدا امر کرد" تاکید می شود، مثلاً "خدا گفت روشنایی باشد و روشنایی شد. کلمه ی ممر- در لاتین از لغت آرامی emra اخذ شده به معنی سخن گفتن و امر کردن (به نظر می رسد کلمه "امر" در زبان عربی نیز به لحاظ اشتقاق در لفظ و معنی ارتباطی به emra داشته باشد. امر در معارف قرآنی نیز همان واسطه ی ایجاد است. "اذا قضی امرا" فانما یقول له کن فیکون")

حقیقت این حقیقت، عین حقیقت اوست. و چون حجب اثنائیت مرتفع گردد، حقیقتاً "دانا و بینا و گویا او بود". پس این عبارت، لسان حال "حقیقت محمدیه" بود. فبعده هذه میان علت و معلول مابینت اثنائیتی لازم است. بل مغایرت^۱

در متون متأخر عهد عتیق (تورات) به جای کلمه ی ممرا، واژه ی hokma حکمت آمده است و مترادف با Sophia و wisdom است به معنی قدرت (با کلمه ام زمین را بنیاد گذاشته ام و با قوتم آسمانها را برافراشته ام - کتاب اشعای نبی)، فضیلت و دانایی و مترادف با کلمه ی الاهی divineword است. مهم ترین خصوصیت کلمه این است که در عین حالی که اصلی الاهی دارد، استقلال نسبی نیز دارد. و عامل فعال در آفرینش عالم است لذا او قبل از موجودات بوده است. (به قول مولانا: مشورت می رفت در ایجاد خلق) حدود سی سال پیش از ظهور مسیح (ع)، فیلون philon یهودی با التقاط دانش علمای اوایل یونان و معارف آیین یهود اصطلاح "لوگوس" را به جای ممرا و سوفیا و حکمت وضع نمود. صفت مهمی که او به "لوگوس" بخشید تفاوت وجودی آن با خداست. لذا گاهی از لوگوس تعبیر به "روح الاهی - divine spirt" کرده است (عرفای اسلامی نیز روح کل و نفخه گفته اند) به هر روی پیش از ظهور مسیح (ع) از این واسطه، با نامهای مختلفی یاد شده و حتی او اولین مولود یا جلوه یا ظهور دانسته شده است. هم چنین اولین صورت حق - image of gad یا اولین انسان که به صورت خدا آفریده شده - image of his person

در عهد جدید (انجیل) و کلام مسیحیت، لوگوس یهودی - یونانی به کلمه و کلمه اله بدل شد. و با شخصت حضرت مسیح در آمیخت. پولس، بزرگترین بنیانگذار تفکر مسیحی، انجیل را کلام خداوند و عیسی را کلمه ی متجسد که مقامی الهی دارد دانست. مسیح را صورت خداوند نا دیده و اولین همه ی موجودات و آخرین همه معرفی نمود. اولینی که به وسیله و واسطه ی او (کلمه اله) همه چیز خلق شد. او گفت: در نزد ما خدا - god یکی است یعنی خدای پدر که همه چیز از اوست و ما برای او هستیم و یک خداوندگار - lord یعنی عیسی مسیح که همه چیز به واسطه ی اوست و ما از او هستیم. بدین ترتیب در آیین مسیح، خدایان به تریمرتی - tirimurty وحدت سه گانه می رسند. در سرآغاز انجیل چهارم (یوحنا) درباره ی کلمه چنین می خوانیم: در ابتدا کلمه بود و کلمه نزد خدا بود و کلمه خدا بود همان در ابتدا نزد خدا بود همه چیز به واسطه ی او آفریده شد و به غیر از او چیزی از موجودات وجود نیافت.

مهم ترین تحولی که در صفت "کلمه" در عهد مسیحیت رخ داد و بعدها تأثیر زیادی برجای گذاشت همین تشخیص انسانی دادن به او بود. از اینجاست که نیکلسون معتقد است چهره ی حضرت محمد در بین صوفیه بشدت متأثر از کلمه اله (مسیح) در بین مسیحیت است. (برای اطلاع بیشتر به مقاله ی "ممرا - سوفیا - کلمه" از علی محمد ولوی رجوع شود).

۱ در این مرحله بین "حقیقت محمدیه" و ذات حق نباید جدایی قابل بود. برای بیان این منظور به

و علّت حقیقت محمدیّه ذاتی است . کما قال عزّ قوله : کنت کنزاً " مخفیاً " فاحببت ان اعرف " ان کانت اسمایی وصفاتی مخفیّه فی احدیّه ذاتی اذا کان کذا الامر فاحببت ظهورها من العلم الی العین - ای من الباطن^۲ الی الظاهر " فخلقت الخلق " ای فاذا احببت ذلک الظهور فخلقت الخلق الاول وهو حقیقه المحمّد الّتی هی حقیقه العالم کلّه المعبر :

۱- بِالرَّوْحِ الْاَعْظَمِ^۳ . کما قال صلوه الله وسلامه علیه " اول ما خلق الله روحی "

۲- والنور کما قال " اول ما خلق الله نوری "

۳- والقلم کما قال " اول ما خلق الله القلم "

۴- والعقل کما قال " اول ما خلق الله العقل وعلى هیهنا .

و خلاصه ی سخن این است که علّت خلق اول که مفعول " فخلقت " واقع است اولاً " حبّی ذاتی حق است چنانکه فرموده است " فأحببت ان اعرف فخلقت الخلق . " فای " فخلقت از برای تفریع است و دراین " فا " که مفرّع خلقت خلق است - که حقیقت محمدیّه است - و مفرّع علیه حبّ ذاتی که احببت دالّ است برآن ، پس علّت خلق اول ، حبّ ذاتی بوده باشد و خلق اول ، علّت جمیع خلائق به توسط و حبّ مذکور ، صفت کریمه ی حقّ است . و صفت او عین حقیقت .^۴

يَتَقَرَّبُ اِلَى النَّوَافِلِ حَتَّى يَحْتَنِي وَاحِبَهُ فَاذَا احْبَبْتَهُ كُنْتَ لَهُ سَمْعًا " و بصراً " فبی یسمع و بی ببصر) نقل از فهرست احادیث رساله ی قشیریّه - فروزانفر

۱. مراد این است که با وجود آنکه بین کلمه الله وحقّ دوگانگی نسبت (چون یکی ذات و دیگری مظهر آن ذات است.) باز حقّ نسبت به کلمه الله تقدّم ذاتی دارد وعلّت اوست . اما از سوی دیگر می توان گفت که حقیقت محمدیّه معلول بی علّت است چرا که علّت او جز خودش چیز دیگری نیست.

۲. ناسخ، " الباطل " ضبط کرده که نادرست است.

۳. یعنی من گنج پنهانی بودم خواستم تا شناخته شوم وآن اسما و صفاتی که در مرتبه ی ذات من نهان بود آشکار سازم . یعنی از تعین علمی (علم اجمالی حق) به تعین عینی (ظهور تفصیلی) برسانم - از عالم باطن به عالم ظاهر - پس خلق را آفریدم و مراد از این خلق، همان مخلوق اول یعنی حقیقت محمدیه است که برآستی حقیقت کل عالم است واز او تعبیر به " روح اعظم " می شود .

۴. مقصود آن است که حرف " فا . " در " فخلقت " حرفی است که فرعی را از اصلی جدا می سازد . " فا . " تفریع در معنا به " فا . " سببیت و " فا . " تعقیب نزدیک است . پس اصل حب در (احببت) است که به ذات

نزد محققین نه به اثبات عقل و نقل و استدلال، بل به ثبوت ذوق و وجد و کشف و وحال، بی تکلف و تعسر و قیل و قال. چون نزد مکاشفین، امواج بحر عین بحرانند و اگر (چه) تمایز صوری دارند از بحر و اما تغایر معنوی ندارند به او به وجه مائیت^۲. و بعد از تحقیق این سر و حفظ او نباید دانست. که حبّ مذکور — که علت حقیقت محمدیه است — عین اوست. یعنی همان نور حقیقت و حبّ مذکوره بود که مثل نفس لطیف که از ذات متنفس^۳ برآید، به صورت تجلی از باطن ذات، متجلی به ظاهرا و ظهور کرده، و علت مادیّه ی^۴ تجلی اول واقع شده و هیچ ذره از ذرات وجود محمدی — که تجلی اول است — خالی نماند از وی^۵ مثلاً "چنانکه هیچ جزئی از اجزای" سریر^۶ از خشب خالی نیست. و حبّ مذکور را حبّ ساری فی جمیع ذراری می نامند در اصطلاح.....^۷ و همان حبّ مذکور نیز علت فاعلیت تجلی اول واقع شد. چون گفته شد، صفت حبّ، عین ذات است متلبّس به لباس صفت^۸، همچنانکه موج عین بحر است مکتسی به کسوت موجیت. و ذات خود فاعل مختار است. و سخن ملبّس می گذرد^۱. بیت:

(خلق) و آنچه اصل است، همان حبّ ذاتی حق به خود است. حال می گوید: این مفرع (خلق) — که لا بد خلق اول است) هان حقیقت محمدیه می باشد. و علت و سبب ظهور آن، حبّ و عشق ذاتی است.

۱. به نظر می رسد کلمه ی "چه" جا افتاده باشد.
۲. نسبت حقیقت محمدیه به ذات حق، مانند نسبت موج به دریا است. لذا اگر چه موج از دریا به لحاظ صورت و تعین جداست و دو اسم برای آن ها بکار می رود، اما با این حال موج چیزی جز دریا نیست و همانند بخار، باران و رود، موج تیز از شوونات دریا محسوب می شود. بحث صورت و معنی و نسبت میان آن دو از مهم ترین مباحث عرفان نظری است.
۳. ابن عربی تمام مراتب وجود را "نفس الرحمان" می داند، همان دمش پیوسته ولا ینقطع الاهی که از ان تعبیر به "نفخه" نیز می شود.
۴. به نظر می رسد مناسب تر آن بود که به جای علت مادیّه، علت وجودیه گفته می شد.
۵. یعنی خلیفه عین مستخلف است و همه ی شرایط او را دارا است.
۶. کلمه ناخواناست. بانوجه به "خشب" به نظر می رسد "سریر" به معنی تخت درست باشد.
۷. در این قسمت دو کلمه ناخوانا وجود دارد و تقریباً به این صورت "پائنا واقعا" و معلوم نیست آیا مضاف الیه اصطلاح است یا سر آغاز جمله ای دیگر.

۸. عرفا معتقدند: تمام صفات الاهی عین ذات اویند و نه عارض براو، اما با این حال برخی از صفات نظیر "حب" یا "قدرت" یا "علم" یا "اراده" صفات ذاتی هستند یعنی به هیچ روی تقدّم و تأخّر زمانی بر ذات ندارند بلکه تقدّم و تأخّر آنها صرفاً انتزاعی است. این انتزاع در نمایش زبان، قابل فهم است. مثلاً

مرد می باید که باشد شه شناس تا شناسد شاه را در هر لباس^۲ و علت صورتی تجلی اول، همان حب ذاتی بود و بس. چون نزد محققین مکاشف، صورت، تکثیف معنای لطیف است به طریق تدریج، مثلاً "همچنانکه کف تکثیف ما البحر لطیف است که به طریق تدریج از تلطف به تکثف آمد و شجره ی کثیف نیز لب حبّه ی لطیف همین حکم را دارد.^۳ و این قاعده ای است کلی در فرع و اصل جمیع اشیا. و بیتی از ابیات "الفصوص" شیخ اکبر در این

موضع مستحسن است استشهدا^۴. و داعی، ناقل بیتش نیستیم. البیت:

لطف الله وجوه فهو الحق و کتف الله وجوه فهو الخلق

و در این موضع^۴ سه مرتبه اثبات نمود وجود را. یکی مرتبه ی لطیفه و دیگری مرتبه ی کتیفه و دیگری مرتبه ی جامعه - که مرتبه ی وسط دارد - و منشا^۵ و منشی^۶ و جامع و فاصل طرفین است. و این مرتبه ی وحدت است که مصدر است. مثلاً عشق. و مرتبه ی لطیفه، مرتبه ی احدیت است، مشتق از وحدت است، مثلاً عاشق نسبت با عشق.

بوده روان بوده است و اگر روان نبوده، درواقع آب نبوده است. با این حال، مقدم آمدن "آب" و موخر آمدن "روان" نمود تقدم ذاتی آب نسبت به روان است. اما این مسأله در مورد صفت "آلوده" به گونه ی دیگرست. یعنی می توان آبی را در نظر گرفت که زمانی آلوده نبوده است.

۱. معنی جمله بروشنی معلوم نیست.

۲. از مثنوی مولوی، دفتر بیت

۳. برای بیان رابطه ی صورت و معنی به دو مثال اشاره نموده است: یکی نسبت کف به آب دریا و دیگری نسبت درخت با دانه. درخت و دانه هر دو صورت و دریا و دانه به منزله ی معنی هستند. اگر صورت را همان، - هو الظاهر - و معنی را - هو الباطن - بدانیم آنگاه درخت و کف ظهور (مظهر اسمی) دانه و دریا خواهند بود نه چیزی جز آن. تنها فرق بین آن دو این خواهد بود که یکی شکل متراکم و تفصیل یافته ی دیگری خواهد بود. از این روی "هو الظاهرگ عین" هو الباطن "خواهد بود و این دوئی برخوردار است. باید دانست که آنچه در درخت است (به صورت تفصیل) در دانه نیز به نحو اجمال هست و در آن همه ی استعداد و قوای درخت بودن موجود است. از این جهت است که اهل معرفت، عالم واقع (الظاهر) را صورت تفصیلی عالم حقیقت (الباطن) می دانند. در مورد کف و دریا نیز چنین است. درواقع کف چیزی جز شائی از شوونات دریا نیست.

۴. منظور بیت شیخ است.

۵. کلمه منشأ در نسخه ی دستی بدرستی قابل خواندن نیست لذا به حدس و گمان چنان ضبط شد.

۶. اسم فاعل، انشا است یعنی، به وجود آورنده.

و وجود را سه اعتبار است:

۱) یا به شرط لاشی' که احدیت است .

۲) یا به شرط شی' که واحدیت وجود است .

۳) یا لا به شرط شی' که وحدت وجود است.^۱

مثلاً^۱ - تصور ساذج^۲ - و تصور مع الحکم^۳ - و مطلق تصور^۱ . و تصور مع الحکم به حکم ترکب، تکشف دارد و تنزل . و تصور تصور ساذج است و تصور ساذج به حکم

۱. وجود بر دو قسم است: ۱- مطلق ۲- مقید . وجود مطلق ، وجودی است که به چیزی نسبت داده نمی شود . وجود مقید آن است که وجود را به چیزی نسبت می دهیم مانند " وجود میز " . در واقع وجود مطلق ، وجودی است با مفهوم عام و وجود مقید وجودی است با مفهوم خاص . به عبارت دیگر وجود ، مفهوم عامی دارد اما وقتی اضافه به چیزی شود آنگاه مقید می شود.
وجود (وجود مطلق) دارای سه اعتبار است:

۱. وجود مطلق به شرط لا : منظور از آن لای از محدودیت است. یعنی وجودی که قید او لا محدودی است . به عبارت دیگر وجودی است لا محدود که مقید به نا محدودی است . این نوع فقط منحصر به ذات واجب الوجود می شود . به قول مولانا (تو وجود مطلق و هستی ما)

۲. وجود مطلق لابه شرط : منظور لا به شرط از به شرط لائیت و به شرط شیئیت است . وجود مطلق به این معنی یعنی وجودی که می تواند محدود باشد و می تواند نامحدود باشد . مطلق است از محدودیت و نامحدودیت . (در مباحث مربوط به تشکیک حقیقت وجود که گفته می شود حقیقت وجود یک حقیقت مشکک است ، منظور همین وجود مطلق به معنی لا به شرط است . لذا هم شامل واجب الوجود می شود هم شامل ممکن الوجود)

۳. وجود مطلق به شرط شی' : وجودی که به اضافه و شی' تعلق می یابد.

(ر.ک. جلد دوم ص. ۱۲۳ تا ۱۳۸ از شرح مبسوط منظومه ی حاج ملا هادی سبزواری . مبحث انقسام وجود به مطلق و مقید.)

حال، مصنف می گوید: ۱- وجود به شرط لا (لا شی')، همان مقام احدیت است. ۲- وجود به شرط شی' ، که همان مقام واحدیت . ۳- وجود لابه شرط (لابه شرط شی') همان مقام وحدت وجود است.

استاد مطهری در پایان بحث مذکور ضمن اشاره به این نکته که وجود لابه شرط خود بردو قسم است ۱- لابه شرط قسمی ۲- لابه شرط مقسمی چنین می گوید :

عرفا بر همین اساس می خواهند حتی در حقیقت وجود هم دو لا به شرط درست بکنند. یعنی غیر از اینکه در مفهوم "وجود مطلق" مطلق به معنی به شرط لا و مطلق به معنی لا به شرط داریم در حقیقت وجود هم چنین است. ...

(در بحث عرفانیات اسفار که در اواخر بحث علت و معلول آمده این بحث ها مفصلاً مطرح شده است.)

بساطت، تَلَطَّف دارد و نیز تمثّل، مطلق تصوّر است که به حکم تعین او متعین شد. پس کثیف صورت لطیف باشد. و صورت همان معنا که به حکم تکثّف، ملتبس به لباس صورت گشته، مثنوی:

هم ز فیض لطف ارباب شرف پرده شد بر روی آب اجزا^۲ کف

المقصود، پس همان حبّ ذاتی بوده باشد که علت صوریه ی حقیقت محمّدی شده بود به حکم تنزّل و تکثّف. و علت غائبه ی او نیز همان حبّ ذاتی بود. همچنانکه ظاهر است که بعد از استکمال وجود او به چه کیفیّت و حبّ ذاتی حق بر وی غالب شد. و بر سریر پر سرور ظاهر و باطنش جلوس مطلق نمود^۳. و ظاهرش را حجت ساخت و باطنش را محجوب گردانید. و حبّ که خود عین ذات بود، منشا^۴ هردو تعین^۴ و جامع الحرفین خود و محیط مطلق واقع. بیت:

هو الاول هو الآخر هو الظاهر هو الباطن

به غیر از هو و یا فی هو دگر^۵ چیزی نمی دانم

پس حبّ مذکور علت تامّه ی حقیقت محمّدیّه بوده باشد و او نمود آن بوده بوده بود فقط.

کالظّل^۶ بالنسبه الی الشخص^۷ و او معلول است به اعتبار تعین صوری و این معلول به معنی عین علت و خود که حبّ مذکور است بلامغایرت و اثنیّت. پس از این حیثیت

۱ اهل منطق "تصور" را بر هشت قسم می دانند: ۱- ادراک یک چیز بدون حکم مانند ادراک درخت
 ۲- ادراک چند چیز بدون حکم و نسبت مانند دریافت درخت و قلم ۳- ادراک چند چیز با تصور نسبت
 ناتمام مانند کتاب علی ۴- ادراک چند چیز با دریافت نسبت تام غیر جزمی مانند جمله های انشائی:
 بنویس، حالت خوب است؟ ۵- خبر تخیلی ۶- خبر شکی ۷- خبر وهمی ۸- خبر کذب (ترجمه و
 تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی - ص ۶۶ و ۶۷)

۲ مثنوی مولوی دفتر بیت

۳ منظور "هو القاهر" و "هو الظاهر" و "هوالباطن" و "هو الاول" و "هو الآخر" است.

۴ منظور "هو الظاهر" - هوالباطن " است.

۵ در نسخه ی خطی به جای "دگر"، "دیگر" آمده است.

۶ در نسخه ی خطی "کالظّل" آمده است.

۷ مانند نسبت سایه به شخص. در تمثیلات صوفیه نمونه هایی نظیر "مرغ و سایه" یا "عکس و آینه" و... برای بیان نسبت بین عالم حقیقت و عالم واقع مطرح شده است. از نظر آنان هستی (طبیعت ناسوت، ظاهر) وجودی ظلم، و تبعی دارد یعنی همان سایه و عکس آینه. مولانا می گوید:

می گوید: "منم معلول بی علت" یعنی معلول به اعتبار تعین صوری و بی علت به جهت آنکه علت عین معلول است به معنی مذکور در این اصطلاح. و اثبیت تحقیق ندارد^۱ که "علت گشت پیوندم" یعنی حبّ آن معنی^۲ که من از بطون به ظهور آیم به من تعلق یافت در ازل کما فصل و او علت ظهور من شد^۳ چون به من پیوند یافت کما ذکر ازل فرزند من آمد. یعنی چون از باطن ذات به ظاهر ذات تعین یافتم، اعتبار اولیّت اشیا^۴ از آن تعین من تولّد یافت که ازل عبارت از آن است. و والأ فالذات المقدّسه معرّاه عن الأوّلیّته والآخریّه^۵. ابد فرزند فرزندم: یعنی بر اتّصالی را از اصل خود. ثانیاً^۶ اتّصال لازم است بدان اصل به طریق تولّد به "کلّ شیء" يرجع الی اصله "مثلاً" مه چنانکه شجره که از حبّه که مبدأ^۷ اصل وجود اوست به حکم سیر هر مراتب انفصال یافت باز از غایت سیر به همان حبّه اتّصال می یابد^۸.

پس پرگار حقیقت محمدیّه از نقطه ی وحدت ذات - که اصل اوست - اشتقاق - که انفصال اعتباری بود - یافت. و قلم اعلی او بود به مداد حقّ پرگار ای^۹ ثبت اجزای دایره ی اشیا^{۱۰} نمود و بعد از اتمام دایره ی اشیا^{۱۱} ممکنه باز به نقطه ی وحدت ذات خود

می دود بر خاک پیران مرغ وش
می دود چندانکه بی مایه شود
بیخبر که اصل آن سایه کجاست

مرغ بر بالا پیران و سایه اش
ابلهی جویای آن سایه شود
بیخبر کآن عکس آن مرغ هواست

(مثنوی - دفتر اول - بیت ۴۱۹ تا ۴۲۱ از نسخه ی قویّه)

۱. در نسخه ی خطّی "ندا" آمده است.

۲. این کلمه ناخواناست.

۳. در واقع آنچه خود معلول بوده، علت نیز واقع می شود. بنابراین ظاهر نسبت به باطن معلول از جهتی و از جهت دیگر خود علت ظهور آن از بطون است. پس اگر ظاهر نبود باطن نیز تحقیق نمی یافت. و اگر باطن نبود تحقیق ظاهر ممتنع بود. یاد آور این سخن پر مناقشه از شیخ اکبر ذیل بحث "ظَلَّ اللَّهُ" یا "سایه ی حقّ" (الم تر یک کیف مدّالظلّ) که می گوید: همان طور که حقّ، خلق را تحدید می کند (حدّ می زند) متقابلاً "خلق نیز حقّ را تحدید می کند."

۴. یعنی ذات مقدّس الاهی حتّی از اطلاق اول یا آخر بودن نیز مبرا است.

۵. از این رو عرفا سیر کمالی را دایره ای می دانند. این دایره دارای دو قوس نزول و صعود است. در عرفان بودایی نیز از این دایره با واژه ی "سنساره - سانسارا" یاد می شود. اهل معرفت پایان راه را باز گشت به آغاز می دانند. می گویند: ما علامه النهایه ؟ الرجوع الی البدایه .

۶. این قسمت کاملاً ناخواناست. احتمالاً چیزی جا افتاده است. و تنها دو حرف "ای" باقیمانده است. شاید هم "ای" به معنی "و" یعنی "باشد".

اتصال کلی یافت^۱ و قرار گرفت. و این اتصال مذکور بر طریق تلازم از انفصال اول تولد یافت. و آن انفصال فرزند او بود به طریق مذکور و این اتصال فرزندان انفصال بود، پس فرزند فرزند بوده باشد.

والله علمنا سر الحقایق من الاشارات الالهیه.

(پایان رساله ی وحدتیه)

رساله ی تنبیهیه^۲

رساله ی تنبیهیه لشیخنا عطار مالک ممالک اسرار علیّه (رحمه الله علیه)

همرهان رفتند و ما ماندیم و دزدان در کمین

خانه ی ملاح در چین است و کشتی در فرنگ

یعنی سالکان راه خدا از انبیا و اولیا که همرهان کنایه از ایشان است از درکات دنیا در گذشتند و به درجات عقبی رسیدند و به حضرت مولی پیوستند و ما در درکات نفس و طبیعت از راه حق باز ماندیم. شهوات بهیمه و شیاطین جنّ و انس و اخلاق ذمیمه ی نفسانیه که دزدان کنایه از ایشان است به قصد غارت جان و ایمان دائم در کمین اند و مقرر منجی ما که ملاح کنایه از اوست از این مهالک نفس و هوا، در مقام روحانی است - یعنی عالم غیب بلاریب^۳ - و ان منجی یا "جذبه ی حق" است یا "قلب قالب" یا "مرشد مکمل" و مقرر ایشان البته مقام مذکور. و تن که کشتی کنایه از او است مقید به

۱. منظور همان قوس نزول و سپس قوس صعود است.

۲ رساله ی بسیار کوتاهی است از شیخ فرید الدین عطار نیشابوری. موضوع آن شرح یک بیت است. به نظر می رسد بیت نیز از آن خود شیخ باشد.

۳ و لابد "چین" کنایه از آن عالم غیب است. در برخی از متون صوفیه "چین" را در این روایت از پیامبر اسلام (ص) - اطلبوا العلم و لو بالصّین - به همان عوالم روحانی و غیبی تاویل کرده اند.

علايق دركات نفسانيّه است وممالك شهوانيّه است كه فرنگستان كُفار اخلاق ذميمة و نفوس اماره است .
خَلصنا من مهالك دركات الشّهوات .

منابع

- ترجمه ی و تفسیر تهذیب المنطق تفتازانی - حسن ملکشاهی - انتشارات دانشگاه تهران - چاپ چهارم ۱۳۶۷
- تصوف اسلامی و رابطه ی انسان خدا - نیکلسون - شفیعی کدکنی - تعریفات -
- ترجمه ی رساله ی قشیریّه خواجه هوازن قشیری - تصحیح فروزانفر - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ هفتم ۱۳۸۱
- شرح مبسوط منظومه - مرتضی مطهری - انتشارات حکمت - چاپ دوم - ۱۳۷۰
- صوفیسم و تائوئیسم - توشی هیکو ایزوتسو
- فصوص الحکم - حسین خوارزمی - تصحیح حسن زاده ی آملی - دفتر تبلیغات اسلامی - چاپ اول - ۱۳۷۷
- مثنوی معنوی - مولانا جلا الدین بلخی - تصحیح عبدالکریم سروش - انتشارات علمی و فرهنگی - چاپ دوم - ۱۳۷۶
- مفاتیح فصوص الحکم - عبدالباقی مفتاح - سلسله حکمه - دار قبه الزرقا و النشر - الطبعه الاولى - ۱۴۱۷
- ممرا , سوفیا , کلمه - علی محمد ولوی