

# عرفان جمالی

زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های  
عین‌القضات، روزبهان، ابن عربی و حافظ

دکتر علی اکبر افراسیاب پور



به نام خدا

## عرفانِ جمالی

(زیبایی پرستیِ ایرانی در اندیشه‌های

عین القضات، روزبهان، ابن عربی، ابن سبعین و حافظ)

دکتر علی اکبر افراسیاب پور

انتشارات ترفند

افراسیاب پور، علی اکبر، ۱۳۴۱

عرفان جمالی: (زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های عین القضات، روزبهان، ابن عربی، ابن سبعین و حافظ) / علی اکبر افراسیاب پور - تهران: ترفند، ۱۳۸۶.

ISBN: 964-7332-55-6

۱۹۲ ص.

فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیبا.

کتاب‌نما

۱. زیبایی‌شناسی (عرفان). ۲. زیبایی‌شناسی -- جنبه‌های مذهبی -- اسلام. ۳. زیبایی‌شناسی در ادبیات. الف. عنوان. ب. عنوان: (زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های عین القضات، روزبهان، ابن عربی، ابن سبعین و حافظ).

۲۹۷/۸۳

ع ۷ الف / ۱۹ / ۲۸۶ BP

۸۵ - ۷۸۰۶ م

کتاب‌خانه ی ملی ایران



انتشارات ترفند

تهران، صندوق پستی: ۱۱۹-۱۷۱۸۵، تلفن: ۶۶۸۳۶۳۷۴ و ۹۱۲۶۱۱۱۵۱۲

[www.iran-ketab.com/tarfand](http://www.iran-ketab.com/tarfand)

## عرفان جمالی

زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های عین القضات،  
روزبهان، ابن عربی، ابن سبعین و حافظ  
مؤلف: دکتر علی اکبر افراسیاب پور

طراح جلد سیروس آقاخانی

لیتوگرافی صدف • چاپ‌خانه تصویر • صحافی کتیبه

نوبت چاپ نخست ۱۳۸۶ • شمارگان ۱۵۰۰ نسخه

قیمت ۲۳۰۰ تومان • شماره نشر ۶۳

ISBN: 964-7332-55-6

شابک: ۶-۷۳۳۲-۵۵-۹۶۴

© حق چاپ: ۱۳۸۶، انتشارات ترفند

## فهرست

پیش‌گفتار .....	۵
مکتب جمال در عرفان ایرانی و اسلامی .....	۱۳
وحدت وجود جمالی .....	۴۶
عرفان جمالی و دیدار خداوند .....	۷۰
تأثیر عرفان روزبهان بر حافظ .....	۱۰۷
تأثیر عین‌القضات بر ابن عربی .....	۱۳۳
نور از دیدگاه ابن سبعین .....	۱۶۳

# کتب فلسفی

@philosophic\_books

[https://telegram.me/philosophic\\_books](https://telegram.me/philosophic_books)

## پیش‌گفتار

فرشته از چه خورد؟ از جمال حضرت حق

غذای ماه و ستاره زآفتاب جهان

غذای خلق در آن قحطِ حُسنِ یوسف بود

که اهل مصر رهیده بُدند از غم جان

(کلیات شمس، ۲۱۹۴۵)

عرفان کوششی آگاهانه و عاشقانه برای رسیدن به حقیقت است و کمالِ عرفان در پُربارترین شاخهٔ آن، یعنی «عرفان ایرانی» قابل مشاهده است و به ویژه شعرهای عارفان ایرانی مکتب‌ها و اندیشه‌هایی را دربردارد که می‌توانند به پرسش‌های انسانِ امروز و آینده پاسخ‌هایی قانع‌کننده بدهند و جانِ تشنهٔ حقیقت جوینان را سیراب نمایند. در این عرفان، حقیقت در ظاهرِ مادیِ جهان محدود نمی‌شود، بلکه سیر معنوی و رسوخ در باطنِ امور برای روشن‌بینی نیز ضروری است. عقل و فلسفه‌های مبتنی بر آن و علوم تجربی و مادی را در جای خود محترم و ارزشمند دانسته و از دستاوردهای تخصصی آنها استفاده می‌کنند، اما اجازه نمی‌دهند که این علوم از حوزهٔ خود فراتر رفته و در مورد مناطقی که دسترسی ندارند نیز اظهار نظر کنند. البته در این عرفان،

عقل و فلسفه هم تا مرحله‌ای معین و در جای خود، بخشی از سلوک معنوی و باطنی به شمار آمده و برای آن نیز نوعی معنویت قائل هستند.

علوم تجربی و فلسفه‌های مادی در دنیای امروز از حیطة خود فراتر رفته و به اثبات یافته‌های خود اکتفا نمی‌کنند، بلکه آنچه که در حوزه آنها نیست را انکار می‌کنند. چنان اخلاقی انکارگرایانه، معنویت سوز، و بی‌منطقی را در جهان حاکم نموده‌اند که جوامع انسانی را به بحران کشانده و به مردم تلقین نموده که تا چیزی را علوم تجربی تأیید ننموده، نپذیرند، بلکه انکار کنند. همین دیدگاه مادی زندگی انسان و بلکه کرهٔ خاکی را تهدید می‌کند. خوشبختانه در هزارهٔ سوم کم‌کم بر اهمیت معنویت در زندگی انسان افزوده شده و قطعیت در علوم تجربی مورد تردید قرار گرفته است.

با عرفان می‌توان بر این بحران غلبه نمود، به ویژه با عرفان ایرانی که جامع‌ترین مکتب‌ها را در بخش نظری و عملی ارائه نموده و اگر به جهانیان عرضه گردد با استقبال مواجه خواهد شد. یکی از عمیق‌ترین مکتب‌های عرفان ایرانی، مکتب جمال یا زیبایی پرستی نام دارد که هنوز ناشناخته مانده و در این کتاب با نگاهی نوین و با فلسفه‌ای همه‌جانبه به این مکتب پرداخته شده است. این عرفان عاشقانه و جمال پرستانه راهی نو به روی جهانیان می‌گشاید.

جهان در هزاره جدید، بیش از هر چیز به عرفان، عشق، زیبایی، فلسفه و اندیشه‌های نوینی نیاز دارد که از طریق آنها طرحی نو درافکننده و بر بحران‌های مادی و معنوی موجود فایق آید. انسان امروز اسیر زنجیرهای خودساخته‌ای شده که از آنها به تنگ آمده و به هر ریسمانی چنگ می‌زند تا از این مرحله خطرناک نجات یابد و بتواند کرهٔ زمین را به ویژه در بخش حیات گیاهی و حیوانی از آسیب‌های جدی برهاند.

مکتب‌هایی که از فلسفه‌ای ضعیف برخوردار بودند، آسیب‌هایی جبران‌ناپذیر بر وجدان بشری وارد ساخته و مانند مارکسیسم خاطرۀ ناگواری را بجا نهاده‌اند و مکتب‌های حاکم مانند سکولاریسم و لیبرالیسم در نظام سرمایه‌داری نیز اعتراف دارند که از نظر فلسفی ضعیف هستند اما چون گزینهٔ بهتری وجود ندارد و با منافع قدرتمندان هماهنگی بیشتری دارد با استقبال مواجه شده و حاکمیت یافته است. اگر رقیب دیگری داشت زندگی انسان بسیار تغییر می‌کرد.

نگارنده در این کتاب و دیگر نوشته‌های خود کوشش دارد تا فلسفه‌ای نوین و جهانی ارائه دهد و برپایۀ عرفان ایرانی و مکتب جمال‌طرحی جهانی برای پاسخ به پرسش‌های فردی و اجتماعی، مادی و معنوی انسان امروز تقدیم کند. بخشی از تحقیقات عرفانی این نظریه در اینجا نوشته شده و کلیاتی از آن گفته می‌شود. در مکتب جمال و فلسفۀ خاص آن اصالت به «زیبایی» داده می‌شود و با نگاهی خوشبینانه به هستی، زیبایی را در همهٔ ذرات هستی جستجو می‌نماید و همین زیبایی‌بایی را ضروری‌ترین وظیفه انسان می‌داند. از طرفی زیبایی دارای فرزندی به نام عشق است و این دو بدون هم پیدا نمی‌شوند. به گفته حافظ:

جلوه گاه رخ او دیدهٔ من تنها نیست ماه و خورشید همین آینه می‌گردانند  
زیبایی شایستهٔ عشق ورزی است و با گرمای عشق می‌توان به زندگی  
معنایی جدید بخشید و بدینی‌ها را به خوشبینی تبدیل نمود. هرچه حوزهٔ  
زیبایی را گسترش دهیم بر گرمای عشق و دایرۀ حاکمیت عشق و محبت نیز  
افزوده می‌شود. با حاکمیت عشق می‌توان بر عمده‌ترین مشکلات بشری فایز  
آمد، اما نه با توصیه‌ای تکراری که از زبان‌های فراوانی شنیده می‌شود، بلکه



با فلسفه و دیدگاهی همه جانبه، چرا که قوانین خشک و منفعت طلبانه جهان چون به دنبال جلب منافع مادی بیشتر است، در عمل به خدمت امیال قدرتمندان درآمده و این قوانین مدت‌هاست که مبانی نظری خود را ضعیف و بلکه ناکارآمد نشان داده و اگر هنوز حاکمیت دارند بدان جهت است که مردم جهان آن را کم ضررتر دانسته و راهی دیگر برای نجات از این گرداب سراغ ندارند.

اگر هستی را زیبا بدانیم و انسان را موجودی زیباپرست معنا نماییم، آنوقت سرمایه‌ای با نام عشق بدست خواهیم آورد که می‌تواند جهانی نو و انسانی دیگر بسازد. از دیدگاه زیبایی‌پرستی هستی زیباست و آفریننده آن مطلق زیبایی و زیبایی مطلق است. عشق قانونی است که بر هستی حاکمیت دارد و انسان‌ها بر اثر غفلت و انحراف از زیبایی‌ها محجور مانده و عشق را نادیده گرفته‌اند و به همان اندازه گرفتار بلا شده‌اند. وگرنه به گفته حافظ:

عاشق که شد که یار به حالش نظر نکرد

ای خواجه درد نیست وگرنه طیب هست

باید تاریخ تمدن جدیدی برای بشر نوشت و فلسفه خلقت را با کلیدهایی چون زیبایی و عشق گشود. آنوقت به نگاهی نو به جهان خواهیم رسید. به گفته سعدی:

به جهان خرّم از آنم که جهان خرّم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

و اگر پرسیده شود که این شادمانی چطور به وجود آمده است در آن

دیدگاه جمالی گفته می‌شود: (حافظ)

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
و چرا به چنین نتیجه‌ای رسیده‌اند؟ چون زیبایی‌های هستی باید از  
مخزنی زیبا سرچشمه گرفته باشد و عشق نیرویی است که هستی را به  
حرکت درآورده و ابتدا باید هستی را زیبا دید و چون حافظ عقیده داشت:

نیست در دایره یک نقطه خلاف از کم و بیش

که من این مسئله بی‌چون و چرا می‌بینم

با چنین نگاهی می‌توان به زندگی معنا داد و به عشق آسمانی نیز راه یافت  
و هدف از زندگی را دریافت. (حافظ:)

مراد دل زتماشای باغ عالم چیست؟

به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

در این دیدگاه گرمای زندگی و هستی از این عشق است و ادامه هستی را  
بهترین دلیل بر این امر می‌دانند. (مولوی:)

دورگردون را ز موج عشق دان

گر نبودی عشق بفسردی جهان

این عارفان ایرانی از طریق زیبایی به عشق رسیده‌اند و آن را بر هستی  
حاکم دانسته‌اند. (مولوی:)

ذره ذره عاشقان آن جمال

می‌شتابد در علو همچون نهال

و به گفته حافظ:

به پیش آینه دل هر آنچه می دارم

بجز خیال جمالت نمی نماید باز

در این مکتب همه ادیان و مذاهب محترم هستند و بدترین چیز جنگ و جدال است و از اصول این مکتب «صلح کل» می باشد، به گفته حافظ:

یک حرف صوفیانه بگویم اجازتست:

ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری

و به گفته شیخ بهایی:

صلح کل کردیم با کل بشر

توبه ما خصمی مکن نیکو نگر

و بلکه آفرینش براساس صلح استوار است و به گفته مولوی:

هست بی رنگی اصول رنگها

صلحها باشد اصول جنگها

جنگ خلاقان همچو جنگ کودکان

جمله بی معنی و بی مغز و مُهان

بزرگان مکتب جمال براساس عرفان و تصوف ایرانی حتی با دشمنان خود محبت می کنند و درون را بنگرند و حال را، زیرا ملت عشق را از همه دین ها جدا می دانند و عقیده دارند که عاشقان را مذهب و ملت خداست، اما درک و دریافت عشق برای غیر عاشقان دشوار است و مولوی می گوید:

هر چه گویم عشق از آن بالاتر است

از محیط فهم انسان برتر است

در این کتاب، خواننده با دفتر نخست از مقالات عرفانِ جمالی روبروست که نگارنده با زبانی ساده به موضوعات اساسی و بنیادی عرفان پرداخته و در مجموع بخشی از فلسفه و عرفانِ جمالی خود را بیان نموده و خواننده را با مکتب زیبایی‌پرستی در عرفان ایرانی آشنا ساخته است. خلاصه اندیشه جمالی در این ابیات از کلیات شمس مشاهده می‌شود:

تا نقش خیال دوست با ماست

ما را همه عمر خود تماشا است

آنجا که وصال دوستان است

والله که میان خانه صحراست

چون عکس جمال او بتابد

کھسار و زمین حریر و دیباست

علی اکبر افراسیاب پور

دی ماه ۱۳۸۴



## مکتب جمال در عرفان ایرانی و اسلامی

### پیش‌گفتار

این مقاله برگرفته از پایان‌نامه دکتری نگارنده است که با عنوان «مکتب جمال در عرفان اسلامی» تهیه و در سال ۱۳۷۹ از آن دفاع به عمل آمده و پذیرفته شده است. در این رساله یکی از بزرگترین مکتب‌های فکری و عرفانی ایرانی معرفی می‌گردد که در دامان اندیشه‌های ایرانی و اسلامی به شکوفایی رسیده و در قرن‌های متمادی، حیاتی پررنگ داشته و بلکه در عرصه‌های هنر، دین، تصوف و عرفان و ادبیات فارسی و عربی سرچشمه تحولات و آفرینش‌های حیرت‌آور بوده است. این مکتب تا پیش از این تحقیق معرفی نگردیده و هیچ کتاب یا مقاله‌ای به طور خاص در این موضوع نوشته نشده بود.

مکتب جمال (که زیبایی‌پرستی یا جمال‌پرستی نیز گفته می‌شود) ساخته و پرداخته عارفان ایرانی بوده و یکی از ابتکارهای ایرانیان در عرصه عرفان و تصوف به شمار می‌آید، که زیبایی را مبنا قرار داده و براساس آن مکتبی پر قدرت و همه‌جانبه طراحی نموده‌اند. در آن از زیبایی‌شناسی و عرفان ایران باستان بهره گرفته و آن را با اصول عقاید اسلامی هماهنگ کرده‌اند و آیات و

روایات دینی را در تأیید نظر خود به کار برده‌اند.

گفته‌هایی که در متون دینی به فراوانی دیده می‌شود، مانند: «انَّ اللّٰهَ جمیل و یحبُّ الجمال» خدا زیباست و زیبایی را دوست دارد. «کُلُّ جمیل من جمال اللّٰه» که هر زیبایی از زیبایی خداست و اینکه خداوند احسن الخالقین می‌باشد و غیر از زیبایی نیافریده است. «لیس فی الامکان ابداع مما کان» هستی و موجودات، زیباتر از این امکان نداشت. چنین مقدماتی مایهٔ لازم را برای ایجاد فلسفه‌ای جدید فراهم می‌سازد که زیبایی اصالت یافته و مبنای هستی قرار می‌گیرد و بلکه ساختمانی استوار بنا می‌گردد که همهٔ پرسش‌ها و نیازهای انسان امروز و آینده را پاسخگوست.

نخستین نتیجهٔ اصالت زیبایی، عشق است یعنی هر کجا زیبایی جلوه می‌کند فرزندی به نام عشق از آن زاده می‌شود و رکز، دیگر این مکتب یعنی عشق و محبت از اینجا پیدا می‌شود و دیدگاهی جامع را به وجود می‌آورد که توانایی دارد تا مشکلات فردی و اجتماعی انسان را حل نماید. این دیدگاه خوشبینانه نه تنها دنیا را زیبا می‌بیند که آینده‌ای روشن برای بشریت پیش‌بینی می‌کند. عشق و محبت را بهترین درمان برای دردهای انسان معرفی می‌نماید و بر رابطهٔ عاشقانه بین انسان و خدا، انسان با انسان و حتی انسان با حیوانات و گیاهان و طبیعت تأکید دارد.

بزرگان این مکتب به وحدت وجود نزدیک شده و سراسر هستی را زیبایی دانسته‌اند که در زیبای مطلق که خداوند باشد، خلاصه می‌شوند و با خشنودی از هستی، چنان با نشاط و شادمانی به زندگی می‌نگرند که رقص و سماع و موسیقی را از اصول مستحکم خود می‌دانند. آشتی و دوستی را پایهٔ روابط انسانی قرار داده و با میانه روی و تساهل به تحمل عقاید مخالف می‌پردازند. فتوت، آزادی‌خواهی و عدالت‌پروری را آرمان خود قرار داده و

عشق مجازی را نردبانی برای رسیدن به عشق حقیقی می‌دانند. در معرفی این مکتب و بزرگان آن قاسم غنی می‌نویسد: «معتقد بوده‌اند که پرستش جمال صوری و عشق و دلباختگی به زیبایی مجازی راه وصول به جمال، معنوی یعنی جمال مطلق است. این دسته از عرفا از قبیل احمد غزالی، فخرالدین عراقی، اوحدالدین کرمانی و امثال آنها می‌گفته‌اند که جمال ظاهر آینه طلعت غیب و مظهر جمال الهی است و بنیاد طریقت را براساس زیبایی دوستی متکی ساخته و به تمام مظاهر زیبایی از جمله صورت زیبا، عشق می‌ورزیده‌اند.»<sup>(۱)</sup>

### پیشینه موضوع

جمال‌پرستی یا زیبایی‌پرستی غیر از زیبایی‌شناسی Aesthetics یا علم‌الجمال است، اما بسیار به هم مربوط هستند، زیرا مطالعه تاریخ زیبایی‌شناسی به نوعی پیشینه شناخت زیبایی را از دیدگاه‌های مختلف روشن می‌سازد و به بررسی جایگاه مکتب جمال نیز یاری می‌رساند. زیبایی‌شناسی علم شناخت زیبایی و هنر است.<sup>(۲)</sup> در حالی که زیبایی‌پرستی غیر از شناخت و علم، به پرستش و عشق‌ورزی نسبت به زیبایی نیز می‌پردازد.

یکی از قوانین هستی که در همه موجودات زنده قابل پیگیری است، گرایش به زیبایی می‌باشد. در جوامع بشری نیز از اقوام ابتدایی تا به امروز، تاریخ زندگی انسان را می‌توان تاریخ زیبایی‌شناسی و زیبایی‌پرستی خواند و

---

۱- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ج ۲، ص ۴۰۲.



با این دیدگاه، تاریخی جدید باید نوشته شود. از تمدن‌های باستانی ایرانی، هندی، مصری، چینی، یونانی و دیگر تمدن‌ها، یادگارهایی بجا مانده که خیر از پرستش زیبایی‌ها و مهرپرستی دارد. در ایران باستان «آناهیتا Anahita نام فرشته آبها و زیبایی در اوستاست. آناهیتا در آبان یشت در شیوه‌ای شاعرانه به پیکر دختری زیبا و برومند، خوش‌اندام و آراسته شناسانده شده و این یشت را به سیمای دلکش و دلربای خود، با هزاران تشبیهات و استعارات دل‌انگیز و دلنواز، که بهترین حماسه جاودان زیبایی ایران باستان را وانمود ساخته است».<sup>(۱)</sup> ماجرای مهرپرستی و گسترش آن را در اروپا بسیار مفصل می‌باشد.

در یونان باستان زیبایی‌پرستی در جشن‌های دیونوسوسی، باکوسی و اورفوسی قابل شناسایی است. «زنوس» در پرستش‌گاه المپ خدای زیبایی است که زیباترین زنان را در کنار خود دارد. مراسم ازدواج زنوس با «هرا» که با اناری که نماد عشق و باروری است ترسیم می‌شود نمونه‌هایی از زیبایی‌پرستی در یونان باستان است که در همه عرصه‌های این تمدن حضور عجیب دارد. فیثاغورس از زیبایی آغاز نمود و آن را به دنیای موسیقی و ریاضی گسترش داد.<sup>(۲)</sup> بحث درباره زیبایی با سقراط و افلاطون و ارسطو به اوج خود می‌رسد.

در هندوئیسم از هزاره دوم پیش از میلاد الهه‌های زیبا چون برهما، ویشنو و شیوا پرستش می‌شده‌اند. در ژاپن شینتوئیسم با الهه‌های فراوان به دنبال

۱- قائمی، محمد، ادبیات باستانی ایران، ۱۳۴۸، اصفهان، کتابفروشی تأیید، ص ۱۸۹.

۲- دورانت، ویل، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب‌خویی، ۱۳۷۰، تهران، نشر شرکت سهامی،

زیبایی بوده و در چین و مصر و تمدن‌های ابتدایی استرالیا، آمریکا و افریقا همین ماجرا دیده می‌شود. زیبایی پرستی انسان در الهه‌پرستی نمود پیدا کرده و سمبل آن زن‌ها و مردهای زیبا و بلکه گیاهان، جانوران و اشیاء و سنگ‌های زیبا نیز بوده است.

در جهان اسلام نیز گرایش به زیبایی از قرآن مجید سرچشمه می‌گیرد. در این دین خدا زیباست و جز زیبایی نیافریده «وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا»<sup>(۱)</sup> برای خداوند نام‌های زیباست، خدا را با آن نام‌ها بخوانید. این روایت با چند جمله نزدیک به هم در منابع اسلامی آمده است: «ان الله جميل و يحب الجمال»<sup>(۲)</sup> خدا زیباست و زیبایی‌ها را دوست دارد.

به قول مولانا:

او جمیل است و یحب (محب) للجمال

کی جوان نوگزیند پیر زال<sup>(۳)</sup>

همینطور روایت: «رأیت ربی فی احسن صورة»<sup>(۴)</sup> که خدای خود را در زیباترین صورت‌ها مشاهده کردم و مانند اینها که در دعاها نیز قابل پیگیری می‌باشد. در دعای سحر می‌خوانیم: «اللهم انی استلک من جمالک با جمله و کل جمالک جمیل، اللهم انی استلک بجمالک کله...»<sup>(۵)</sup> خداوندا، جستجو می‌کنم ترا از زیبایی تو در زیباترین گونه‌ات و تمام مظاهر تو زیباست. خداوندا جستجو می‌کنم ترا با تمام زیبایی‌هایت...» با چنین مقدماتی عرفا و

۱- سورة اعراف، آیه ۱۸۰، سورة اسراء، آیه ۱۱۰.

۲- صحیح مسلم، ج ۱، ص ۵۶، جامع صغیر، ج ۱، ص ۶۷.

۳- مثنوی، د: ۳، ب ۸۱۷.

۴- کشف الاسرار، ج ۲، ص ۱۳، عبهرالعاشقین، ص ۳۱.

۵- قمی، حاج شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ص ۲۲۰.

صوفیه به سوی مکتب جمال راهنمایی گردیده‌اند.

یکی از عرفای معاصر در شرح دعای سحر می‌نویسد: «توجهی که مخصوص این جمله دعاست آن است که بهاء به معنای زیبایی است (اللهم انی اسئلك من بهائک بأبهاء) و زیبایی عبارت از وجود، پس هر چه خیر و زیبایی و حُسن و سنا هست همه از برکات وجود است و سایه آن است تا آنجا که گفته‌اند، مسأله اینکه وجود عبارت از خیر و زیبایی است که از بدیهیات است. پس وجود، همه‌اش زیبایی و جمال و نور و روشنی است و هر قدر وجود قوی‌تر باشد، زیباییش تمام‌تر و زیباتر خواهد بود.»<sup>(۱)</sup>

عرفای ایرانی نیز با استفاده از این پیشینه به مکتبی دست یافته‌اند که از ابوحنبلان ایرانی تا به امروز نمایندگانی بزرگ داشته که با عنوان جمال‌پرستی و زیبایی‌پرستی در عرفان ایرانی و اسلامی قابل شناسایی است که با نام مکتب جمال معرفی شده است. این بزرگان زیبایی را از خداوند به سراسر هستی گسترش داده و همه چیز را زیبا دیده‌اند.

ابن فارض گفته:

فکل ملیح حسنه من جمالها معارله بل حسن کل ملیحة<sup>(۲)</sup>  
هر مرد و زن زیبا و بانمکی، زیباییش را از او به عاریت گرفته، بلکه او  
زیبایی هر زیبایی است.

مولانا می‌گوید:

در بیان ناید جمال حال او هر دو عالم چیست عکس خال او<sup>(۳)</sup>

۱- امام خمینی، روح‌الله. شرح دعای سحر، ص ۵۶.

۲- ابن‌فارض، دیوان، قصیده تائیه، ۱۹۶۸، بیروت، ص ۱۲۱.

۳- مثنوی، د: ۲، ب: ۸۹۱.

حافظ می‌گوید:

پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد

و اندر آن آینه از حُسن تو کرد آگام<sup>(۱)</sup>

عراقی می‌گوید:

پرتو حُسن او چو پیدا شد

عالم اندر نفس هویدا شد<sup>(۲)</sup>

جامی می‌گوید:

در آن خلوت که هستی بی‌نشان بود

به کنج بی‌خودی عالم نهان بود

جمال مطلق از قید مظاهر

به نور خویشان بر خویش ظاهر

جمال اوست هر جا جلوه کرده

ز معشوقان عالم برده برده<sup>(۳)</sup>

و این همه از قرآن اخذ شده که می‌گوید: «الذی أحسن کل شیء خلقه»<sup>(۴)</sup>

او همان کسی است که هر چه را آفرید زیبا آفرید. از دیدگاه قرآنی همه چیز

زیباست و زیبایی دارای جنبه مادی و معنوی، مطلق و نسبی، زمینی و

آسمانی و مانند آن است. عشق‌های مجازی هم براساس مکتب جمال

غنیمت شمرده می‌شوند زیرا به عشق حقیقی منجر می‌گردند و عشق انسانی

نردبان رسیدن به عشق الهی است. مانند عشق یعقوب به یوسف یا زلیخا به

۱- دیوان حافظ، ص ۵۲۰. ۲- دیوان عراقی، ص ۲۴۲.

۳- مثنوی، هفت اورنگ، ص ۵۸۰. ۴- سوره سجده، آیه ۷.

یوسف و مانند اینها.

جنبه دیگر بحث، ارتباط زیبایی با عشق است که سابقه‌ای طولانی دارد و در مکتب جمال، عشق نخستین فرزند زیبایی است، یعنی:

شهرت حُسن کند زمزمه عشق بلند

شد ز یوسف سخن عشق زلیخا مشهور<sup>(۱)</sup>

هنگامی که زیبایی هستی را فرا گرفته و عشق از آن زائیده شده به ناچار عاشق و معشوق پیدا شده و از گرمای عشق هستی به حرکت و جنبش درآمده و در مکتب جمال «حرکت» فقط مبدء و مقصد و زمان و مانند آن نمی‌خواهد بلکه نیاز به عشق و گرما نیز دارد. به قول عراقی:

حُسنَت به ازل نظر چو در کارم کرد

بنمود جمال و عاشق زارم کرد

من خفته بدم به ناز درکتم عدم

حُسن تو بدست خویش بیدارم کرد<sup>(۲)</sup>

### بنیانگذار مکتب جمال

این مکتب را ابو حلیمان فارسی و ایرانی الاصل ایجاد نموده که با نام ابو حلیمان دمشقی معروف بوده است. او در قرن سوم هجری زندگی کرده و وارث دستاوردهای عرفان و تصوف در مکتب عشق بوده که از آن مایه‌ها به همراه زیبایی‌شناسی ایرانی بهره گرفته و این مکتب را به وجود آورده که با نام حلیماتیه نیز شناخته می‌شوند. درباره زندگی او اطلاعات چندانی بدست

نیامده و عمده مطالبی که درباره او نوشته‌اند متعلق به دشمنان و مخالفان اوست که بیشتر از طرف دستگاه خلافت عباسی مأموریت داشته‌اند تا مخالفان را به تهمت‌هایی چون زندقه، الحاد، حلول و اباحی از میدان بدر کنند. ابوحنبلان را شاگرد سلیم بصری نوشته‌اند و اللمع «ابوحنبلان صوفی» گفته، که از استادان منصور حلاج به شمار می‌آید و در ردیف بزرگانی چون جنید نهاوندی قرار می‌گیرد، که متأسفانه به خوبی معرفی نشده و امروز نیز اغلب برای معرفی او به نقل گفته‌های مخالفان او اکتفا می‌شود. به عنوان نمونه در یکی از نوشته‌های معاصر می‌خوانیم: «دیگر از فرق حلولیه، فرقه حلمانیه منسوب به ابی حلمان دمشقی هستند که اصلاً ایرانی بود ولی مذهب وی در دمشق رواج داشت و به همین جهت به دمشقی مشهور گردید. وی معتقد بود که خداوند در اشخاص زیبا حلول می‌کند و به همین سبب پیروانش بر صورت زیبا سجده می‌کردند. علاوه بر این معتقد به اباحه بود.»<sup>(۱)</sup> درحالی که این گفته نوعی سطحی‌نگری و تکرار اتهامات دشمنان اوست. این مطلب در دیگر نوشته‌ها نیز بدون تحلیل و بررسی آمده است. حتی دایرةالمعارف‌ها هم دچار چنین اشکالی شده‌اند.

در دایرةالمعارف تشیع می‌خوانیم: «حلمانیه، فرقه‌ای از غالیان حلولی مذهب از اهل تصوف که خود را بر شیعیان بسته‌اند و نگارندگان شرح عقاید فرقه‌های اسلامی نیز نسنجیده ایشان را از «روافض» خوانده‌اند. حلمانیان پیروان ابوحنبلان دمشقی بودند که اصل وی از فارس بود ولی در حلب آموزش و پرورش یافت و به گفته بغدادی و اسفرائینی: بدعت خود را در دمشق آشکار ساخت و این فرقه بدو منسوب گشت. بغدادی گوید: او به دو

دلیل کافر بود: یکی آن که می‌گفت: خدا در زیارویان حلول می‌کند و از این رو خود و یارانش هر گاه خوبروی می‌دیدند، او را سجده می‌کردند. دوم آن که ابوحنبلان قائل به اباحه بود و می‌گفت هر که خدا را چنان که باید و شاید بشناسد منع و تحریم از وی برداشته می‌شود و هر چه را از آن لذت ببرد و خوش آید، بر او حلال می‌سازند.<sup>(۱)</sup> این اتهام‌ها پایه ندارد و نشان از سوءبرداشت مخالفان از گفته‌های ابوحنبلان دارد که در ضمن این مقاله با مطالعه گفته‌های دیگر بزرگان مکتب جمال به حقیقت ادعاهای مکتب جمال نزدیک می‌شویم.

یکی از ریشه‌های این سوءبرداشت‌ها، طرز بیان عرفا و زبان صوفیانه بوده که با رمز و کنایه و تمثیل مطالب خود را بیان نموده و ظاهرینان را دچار اشتباه می‌کردند. آنچه مسلم است ابوحنبلان یک عارف ایرانی و نابغه‌ای نوآور بوده که از فارس به مراکز اصلی علم و عرفان سفر کرده و دستاوردهای خود را در قالب یک مکتب جدید در دمشق به جهانیان ارائه داده است. در تصوف به مقامی نایل آمده که شهرت جهانی یافته و در دنیای آن روز او را با نام «صوفی» می‌شناخته‌اند. خداوند را زیبای مطلق دانسته و همه موجودات را جلوه آن جمال در نظر گرفته و زیبایی‌های زمینی را نقشی از آن زیبایی الهی گفته است.

چون این مکتب برای زن جایگاهی انسانی قایل شده و بلکه نقش معشوقی به او داده، بسیاری از زنان عارفه به این دیدگاه نزدیک شده‌اند و یکی از عوامل گرایش زنان به عرفان و تصوف به شمار می‌آید که به نوعی آزادی زن را نیز در نظر گرفته، که از زمان خود جلوتر بوده و بسیاری از زنان

را از کنج خانه‌ها خارج ساخته است.

یکی از بزرگان مکتب جمال، عین‌القضات می‌نویسد: «جمعی از زنان نیز، برای مرد و زن موعظه کرده‌اند مثل رابعه عدویه که از بزرگان است. از جمله آن زنان شعوانه ابلیه است که عابدان را اندرز عارفانه می‌گفت. از آن جمله بحریه که آنقدر گریه کرد تا ناینا شد. و «عقیده جده» ابوالخیر تناتی اقطع که از مرد و زن، پانصد شاگرد داشت و عایشه نیشابوری، همسر احمد بن سری که در نیشابور زنان را موعظه می‌کرد و خود از ابوعثمان ادب آموخت. و از آن گروه، فاطمه دختر ابوبکر کتانی است که پیش روی سمنون چشم از جهان فرو بست، او در محبت مجلس می‌گفت و سه نفر از مردان هم با وی درگذشتند.»<sup>(۱)</sup>

یکی از معاصران در مورد مکتب جمال می‌نویسد: «حلمانیه طریقه‌ای از تصوفست که پیروان آن معتقد به حلول بوده و خود را حال در مرد کامل می‌دانستند، اینان جمال و جمیل را می‌پرستیدند و هر جا در کوی و برزن به صاحب جمالی برمی‌خوردند او را سجده می‌کردند، اگرچه طریقه آنان در نزد بیشتری از اهل تصوف مردود است؛ ولی باید گفت که ذوق و سلیقه آنها در نزد اغلب صوفیه مقبول می‌باشد. اوحدالدین کرمانی از مشایخ بزرگ صوفیه گرفتار همین ذوق بود. عبدالرحمن جامی نیز با جمال شاهدان نرد عشق می‌باخت و به طوری که گفته‌اند هیچ‌گاه مجلس او از صاحب جمال خالی نبود، ما هرگز نمی‌خواهیم به ساحت قدس این بزرگان اسائه ادبی نماییم، شک نیست که دامن این بزرگان از هر گونه آلاشی پاک بوده است،

---

۱- دفاعیات، عین‌القضات همدانی، رساله شکوی الغریب، ترجمه و تحشیه قاسم انصاری، ص



لیکن عوام صوفیه از درک حقیقت امر عاجز بودند.»<sup>(۱)</sup> به این ترتیب بسیاری از اندیشمندان به حقیقت این مکتب پی برده و سخنان مخالفان را دارای اشکال تشخیص داده‌اند.

ابوحلیمان بی‌شک در ارتباط بین زیبایی و عشق مدیون رابعه عدویه (۹۵-۱۸۵ق) است که برای نخستین بار عشق دوطرفه بین خلق و خالق را به روشنی مطرح کرد و این عشق در مکتب جمال به کمال رسید. از دیگر هم‌عصران و هم‌فکران ابوحلیمان، ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ق) است که از استادان منصور حلاج (۲۴۴-۳۰۹ق) به شمار می‌آید و تا به امروز این راه ادامه یافته و در هر عصر بزرگانی وابسته به مکتب جمال شناخته شده‌اند.

### عناصر مکتب جمال

این مکتب جهان‌بینی ویژه‌ای را ارائه می‌دهد که براساس آن می‌توان به چهارچوب فلسفی، جهان‌شناسی، انسان‌شناسی و جامعه‌شناسی مکتب جمال رسید. در اینجا به برخی از این ویژگی‌ها اشاره می‌شود. شاید یکی از نخستین پرسش‌های انسان مربوط به هدف از خلقت باشد، که همه ادیان و مکتب‌های فلسفی در صدد پاسخ به آن بوده‌اند و بسیاری از روشنفکران معاصر به پوچ‌گرایی (نیهیلیسم) رسیده‌اند و چون برای این پرسش پاسخی نیافته‌اند، هستی و زندگی را هیچ و پوچ می‌دانند. این ناامیدی و یأس در فلسفه اگزیستانسیالیسم به اوج رسیده و بدینی را ترویج می‌کنند که یکی از مهم‌ترین بحران‌های روحی انسان معاصر به شمار می‌آید.

مکتب جمال از نظر فلسفی خوش‌بین است و انسان را پوچ نمی‌داند و

۱- مؤتمن، زین‌العابدین، شعر و ادب فارسی، بی‌تا، نشر افشاری، ص ۱۸۲.

ناامید نمی‌کند، بلکه زیبایی را به عنوان هدف خلقت و فلسفه آفرینش معرفی می‌کند که بهترین پاسخ به پرسش‌های معنوی انسان را دربردارد. در مورد فلسفه آفرینش و هدف زندگی یکی از قواعد حکمت اسلامی این است: «العالی لایلتفت الی السافل» یعنی موجودی که برتر و بالاتر است، هرگز به خاطر موجودی که پایین‌تر از خودش قرار دارد، کاری انجام نمی‌دهد. یعنی هدف یک موجود برتر، یک موجود پایین‌تر نیست. ابن‌سینا در نمط ششم اشارات همین قاعده را چنین توضیح می‌دهد: «فما اقبیح ما یقال من أن الأمور العالیة تحاول، ان تفعل شیئاً لما تحتها.»<sup>(۱)</sup> یعنی، پس، چه زشت است آنچه گویند که هستی‌های بالا و عالی به خاطر چیزهای زیرین قصد می‌کنند تا کاری انجام دهند! به عبارت دیگر و به زبان فلسفی، هدف هر فاعلی در انجام هر فعل، یا ذات خودش و یا امری بالاتر از خودش می‌باشد. اگر بتوان هدفی برای خداوند در نظر گرفت، غیر از خود او چیزی نمی‌تواند آن هدف باشد، زیرا موجودی بالاتر از خداوند متصور نیست. برخی از متشرعین هدف از آفرینش را «عبادت بندگان» یا «شناخت خداوند» و یا به تکامل رساندن موجودات و غیره می‌دانند و استدلال می‌کنند که چون منفعت خلقت به موجودات می‌رسد نه به خداوند، لذا نیاز و احتیاجی برای او وجود ندارد. اشکالی که به این‌گونه استدلال‌ها وارد است، چنین طرح می‌شود که هر موجودی که هدفی را دنبال می‌کند، نسبت به آن هدف حالت بالقوه دارد و هنگامی که به آن هدف رسید حالت بالفعل پیدا می‌کند و خداوند هیچ حالت بالقوه‌ای ندارد و واجب‌الوجود یعنی فعلیت تام.

در مکتب جمال، هستی جلوه‌ای از شعاع نور الهی است. در حقیقت آن

۱- ابن‌سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن ملکشاهی، ج ۱، ص ۳۲۰.

جمال مطلق در آینه‌ای جلوه نموده و آن تصویرها همین موجودات هستند. برای خداوند هدفی را در نظر نمی‌گیرد، بلکه رمز شناخت فلسفه آفرینش و هدف زندگی را در این نکته جستجو می‌کند که خداوند چون خورشیدی است که پرتوافکنی او ذاتی اوست نه اینکه برای کسی یا چیزی باشد. این شعر مولانا منظور را می‌رساند:

گل خندان که نخندد چه کند؟

عَلَمَ از مشک نبندد چه کند؟

نار خندان که دهان بگشادست

چون‌که در پوست نگنجد چه کند؟

مه تابان به جز از خوبی و ناز

چه نماید چه پسندد چه کند؟

آفتاب ار ندهد تابش و نور

پس بدین نادره گنبد چه کند؟<sup>(۱)</sup>

پس خداوند به خاطر کسی یا چیزی، هستی را نیافریده است، بلکه زیبایی ذاتی اوست و در سرشت زیبایی نیز جلوه‌گری قرار دارد. یعنی پریروتاپ مستوری ندارد، در اربندی سر از روزن برآرد، یعنی فلسفه آفرینش در جمال ازلی نهفته است. اوحدی مراغی می‌گوید:

در ازل جان، دل به مهرت داد و این

تا ابد مُهریست بر رخسار ما

ز حُسن تو پیدا شد آیین عشق  
خرد را لب ت کرد تلقین عشق  
اول فطرت که نقش صورت چین بسته‌اند  
مهر رویت در میان جان شیرین بسته‌اند<sup>(۱)</sup>  
همین فلسفه آفرینش را دیگر بزرگان مکتب جمال نیز خاطر نشان  
ساخته‌اند مانند حافظ:

در ازل پرتو حُسنت ز تجلی دم زد  
عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد  
حسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد  
این همه نقش در آینه اوهام افتاد  
این همه عکس می و نقش مخالف که نمود  
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد  
پیر میخانه سحر جام جهان بینم داد  
واندر آن آینه از حُسن تو کرد آگام<sup>(۲)</sup>

سعدی نیز به عنوان یکی از سرآمدان این مکتب می‌گوید:

چه فتنه بود که حُسن تو در جهان انداخت  
که یکدم از تو نظر بر نمی‌توان انداخت  
به حشش که تا حق جمال نمود  
دگر هر چه دیدم خیالم نمود

---

۱- مراغی، اوحدی، کلیات اوحدی، تصحیح سعید نفیسی، بی‌تا، نشر سنایی، ص ۲۴۸

۲- دیوان حافظ، ص ۱۸۷.

جمال در نظر و شوق همچنان باقی است

گدا اگر همه عالم بدو دهند گداست<sup>(۱)</sup>

سلطان مکتب جمال که همه جا با صراحت عقاید جمالی خود را ابراز

نموده، می‌گوید:

پرتو حُسن او چو پیدای شد

عالم اندر نفس هویدا شد

وام کورد از جمال او نظری

حُسن رویش بدید و شیدا شد<sup>(۲)</sup>

و مولوی همین مطلب را چنین بیان می‌کند:

آن جمال و قدرت و فضل و هنر

ز آفتابِ حُسن کرد این سو سفر

جرعه حُسن است اندر خاک گش

که به صد دل روز و شب می‌بوسیش

هر کسی پیش کلوخی جامه چاک

کان کلوخ از حُسن آمد جرعه‌ناک

همه جمال تو بینم چو چشم باز کنم

همه شراب تو نوشم چو لب فراز کنم

هر زمان نو صورتی و نو جمال

تا ز نو دیدن فرو میرد ملال<sup>(۳)</sup>

۲- عراقی، لمعات، ص ۷.

۱- کلیات سعدی، ص ۲۹۵.

۳- مثنوی، د: ۱، ابیات: ۵۲۰، ۹۱۸، ۱۱۸، ۲۱۹، ۳۸۱۷.

از طرفی چون درک عشق بدون زیبایی امکان ندارد، بزرگان این مکتب گاهی بر همین اساس عشق را به عنوان هدف آفرینش تعیین می‌کنند. هلالی جغتائی می‌گوید:

جهان یک قطره از دریای عشقت

فلک یک سبزه از صحرای عشقت

مقام عشق بس عالی فتادست

اساسش از خلل خالی فتادست

اسیر عشق آزادی نخواهد

گر از غم جان دهد شادی نخواهد

زیان و سود عالم سر بسر هیچ

همین عشقت در عالم، دگر هیچ

خطاب عاشقان دور از عقاب است

خطای عارفان عین صواب است

خطا بر عاشق بیدل نگیرند

ز عاشق هر چه آید درپذیرند<sup>(۱)</sup>

همه بزرگان این مکتب نیز همین مطلب را بیان کرده‌اند. حاج ملا هادی

سبزواری در این باره می‌گوید:

گر عشق نبود، خود نبودی

هرگز نه زمین، نه آسمانی

پیرایه عشق اگر نبستی

کی داشت عروس حُسن «آنی»

از عشق گرفت زینت و زیب

اوراق کـــتاب کـــن فکـــانی<sup>(۱)</sup>

و عطار نیشابوری به راز آفرینش از همین دیدگاه می‌نگرد:

سخت زیبا آمدش رخسار خویش

شد به صد دل عاشق دیدار خویش

خواست تا عاشق ببیند روی او

رفت نازان و خرامان سوی او<sup>(۲)</sup>

یکی دیگر از عناصر مکتب جمال، اصالت انسان و عشق دوطرفه بین خلق و خالق است. «عشق حضرت احدیت به خلق، تابع و ظل عشق به ذات خود است. که ذات او چون کل حُسن و حُسن کل است، و او عین علم به ذات خود است و به علم حضوری به ذات خود، همیشه تمام او را ف حُسنش بر خود حاضر، و به جمال خویش ناظر است. بنابراین حُسن اعظم و حُسن اتم دایم نزدش حاضر است و این معنا که روشن شد، گوئیم: حضور حُسن کامل لذت و ابتهاج کامل است و آن منشاء عشق کامل، بلکه عین عشق است. پس شهود حق ذات خود را شهود حُسن کامل است و شهود حُسن کامل عشق است. پس حق عاشق خود و عشق کامل به ذات خود است و بذاته، هر چند غیری در بین نباشد، عاشق و معشوق است. و چون بالضروره عشق بهر چیز

۱- دیوان الاسرار، ص ۵۵۷.

۲- مصیبت‌نامه، ص ۶۰. (اشاره به حدیث کنز مخفی).

لازمه اش عشق به آثار اوست، پس خدا را عشق به آثار و مخلوقات است.»<sup>(۱)</sup> انسان به صورت الهی خلق شده است. «خلق الله تعالی آدم علی صورته»<sup>(۲)</sup> و چون خداوند انسان را به صورت خود آفریده و او که زیبای مطلق و جمال محض است، انسان نیز جلوه تمام آن زیبایی می باشد.

خلق ما به صورت خود کرد حق

وصف ما از وصف او گیرد سبق<sup>(۳)</sup>

محبی الدین بن عربی این اصالت انسان عرفانی را به بهترین بیان در فصوص الحکم آورده و دیگر بزرگان این مکتب در شرح گفته های او نوشته اند، آورده: «آدم چون مخلوق از برای خلافت بود، و مرتبه او جامع جمیع مراتب عالم، پس آینه مرتبه الهیه آمد، و قابل ظهور همه اسماء شد. خلیفه حقیقی حضرت سبحانی و آینه جمال نمای ربانی اوست، کما قیل خطابه، بیت:

ای آینه جمال شاهی که تویی

وی مظهر اسرار الهی که تویی

بیرون ز تو نیست هر چه در عالم هست

در خود به طلب هر آنچه خواهی که تویی

کون جامع، انسان کامل است که مسمی است به آدم، و غیر را این قابلیت

و استعداد نیست. بیت:

۱- الهی قمشای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، ج ۲، ص ۲۷۹.

۲- رازی، نجم الدین، مرصاد العباد، ص ۶۵۰.

۳- مثنوی، د: ۱، ب: ۸۵۷۱.



حق چو اسرار ذات خود بشناخت

عشق با حُسن خویشتن می‌باخت

خواست کز علم سوی عین آید

از دل اهل درد آینه ساخت

شاهد روی پوش حجلهٔ غیب

پردهٔ کبریا ز روی انداخت<sup>(۱)</sup>

مولوی:

پس به صورت عالم اصغر تویی

پس به معنی عالم اکبر تویی<sup>(۲)</sup>

حافظ:

سال‌ها دل طلب جام جم از ما می‌کرد

آنچه خود داشت ز بیگانه تمنا می‌کرد<sup>(۳)</sup>

سعدی:

عمرها از پی مقصود به جان گردیدیم

یار در خانه و ما گرد جهان گردیدیم<sup>(۴)</sup>

شمس مغربی:

ز خود او را طلب هرگز نکردی

اگر چه سال‌ها در جستجویی<sup>(۵)</sup>

۱- خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، نجیب مایل هروی، ص ۵۶.

۲- دیوان شمس، ص ۸۲۰.

۳- دیوان حافظ، ص ۱۱۰.

۴- کلیات سعدی، ص ۵۲۴.

۵- دیوان شمس: ص ۸۲۰.

عطار:

ما به سیمرغی بسی اولی تریم

ز آنکه سیمرغ حقیقی گوهریم<sup>(۱)</sup>

سبزواری:

ای که پنداری که نبود حشمت جاهی ترا

هست شرق و غرب عالم، ماه تاماهی ترا

جام جم خواهی بیاز خود زخودیی خود

بهر دارا ساختند آینه شاهی ترا<sup>(۲)</sup>

در این مکتب همه انسان‌ها بالقوه دارای چنین جایگاه والایی هستند و در عرفان، کثرت‌گرایی و احترام به عقاید دیگران در نهایت خود دیده می‌شود. در مورد انسان کامل و مرد خدا می‌خوانیم که محمد بن منور گفت: «شیخ ما را پرسیدند که مردان خدا، در مسجد باشند؟ گفت: در خرابات هم باشند.»<sup>(۳)</sup>

یکی دیگر از عناصر مکتب جمال، جایگاه والای «زن» در هستی به عنوان معشوقی زیبا و منبع الهام و ظرافت و راهنمایی معنوی است که انسان را به کمال الهی رهنمون می‌گردد. همه بزرگان مکتب جمال به ماجرای شیخ صنعان اعتنا کرده‌اند که پیری عاشق یک دختر می‌شود و این عشق او را به مرحله بالاتری می‌رساند. در تمدن‌های باستانی نیز همواره الهه‌ها و زنانی آسمانی سراغ داریم که انسان‌ها را به تکامل معنوی فرا می‌خوانند. برای

۲- دیوان اسرار، ص ۳۳۵.

۱- منطق الطیر، ص ۴۸.

۳- اسرار التوحید، ص ۹۶.

نمونه در ایران باستان و در اوستا دختر اهورامزدا، اسپنتا آرمییتی نگهبان زمین و فرشته ویژه فروتنی است. «آرمییتی روح عشق، محبت و اطاعت است و معنی آن نیز اطاعت از خداوند، محبت و حس خیرخواهی است که باید در خمیر هر کس وجود داشته باشد. گفته شده که آرمییتی عشق است، عشق مجازی نیز جلوه‌ای است از جلوه‌های عشق حقیقی و همانند شکوفه‌ای است که از بهار نشان دارد و بسان سپیده‌دم است که از طلوع خورشید خبر می‌دهد. محبت پدر به فرزند و محبت فرزند به والدین، و عشق مردی جوان به دلدادهاش، عشق زن به شوهر همه جزو این عشق محسوب می‌شوند. در گاتها سپنتا آرمییتی، روح عشق و محبت است.»<sup>(۱)</sup>

این زن است که واسطه فیض الهی می‌شود و عشق و محبت را برای همه انسان‌ها به ارمغان می‌آورد. چنانکه آناهیتا یا ناهید، چیستا، دئنا، پارند و اوشی از همین نقش برخوردارند. چنانکه نوشته‌اند: «ایرانیان باستان، سه الهه را که بی‌گمان از دینانت عیلامیان گرفته و خودی کرده بودند و می‌پرستیدند: ۱- الهه مادر، دئنا، ۲- الهه همسر، آرمییتی که در یونان آرمیس شد. ۳- الهه دختر، آناهیتا. ایرانیان شیعه در عصر آل‌بویه، آمنه و خدیجه (ع) و حضرت فاطمه (س) را که به ترتیب، مادر، همسر و دختر پیامبر (ص) اند، جایگزین سه الهه یاد شده کردند.»<sup>(۲)</sup> در دیگر تمدن‌های جهان نیز همین ماجرا دیده می‌شود.

در مکتب جمال این زن‌گرایی به یکی از اصول عقاید عرفانی تبدیل شده، چنانکه مولانا می‌گوید:

۱- دفتر پژوهش‌های فرهنگی، حیات اجتماعی زن در تاریخ ایران، تهران، ص ۱۳۱.

۲- ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، ص ۱۵.

چون پی‌یسکن الهیاش آفرید  
کی تواند آدم از حوّا برید  
آنکه عالم مسّتِ گفتش آمدی  
کلمّینی یا حمیرا می‌زدی  
ظاهراً بر زن چو آب ار غالبی  
باطناً مغلوب و زن را طلبی  
پرتو حقست آن معشوق نیست

خالقست آن گوئیا مخلوق نیست<sup>(۱)</sup>

نیکلسون در تفسیر این شعر می‌گوید: «شاعر پرده ظاهر را به کنار می‌زند و در پیکر زن، جمالِ جاودانه‌ای مشاهده کرده، او را ملهم و مراد عشق می‌داند و طبیعت اساسی زن را واسطه‌ای تلقی می‌کند که جمال از طریق آن، خود را متجلی می‌سازد و به خلاقیت می‌پردازد. ابن عربی حتی پای فراتر نهاده، می‌گوید: کامل‌ترین تصور وجود خداوند را کسانی درک می‌کنند و لذت می‌برند که حق را در پیکر زن مورد تفکر قرار دهند. پیوستن زمین و آسمان با رشته عشق و الفت است و واسطه‌العقد و درّه‌التاج این نسبت، انسان کامل یا به بیان دقیق‌تر زن - معشوق است. زن پیکر هیولانی ظلمانی نیست، بلکه صورتش بر خاک است و جانش در لامکان. زن واسطه بین مجرد و مادی است. و به قول ابن عربی، محبت خداوند به آدم، شبیه محبت آدم به حوّا است. بنابراین آدم در عشق به حوّا از خداوند سرمشق می‌گرفت و پیروی می‌کرد، به همین جهت، عشق روحانی مرد به زن، در واقع عشق وی به ربّ خود است. همین‌گونه زن آینه یا مظهریست که مرد در آن صورت الهی خود

را می‌بیند. حوّا آدم را به شناخت نفس خود و از آن رهگذر به معرفت ربّش راهبر است، آینه‌ایست نمایشگر این ربّ، واسطه و میانجی است بین آدمی و ربّش و همین‌گونه است هر زن.»<sup>(۱)</sup>

در قرآن مجید نیز زنانی چون حوّا، بلقیس، آسیه، زلیخا و مریم همین نقش را دارند و روایاتی نیز در همین رابطه وجود دارد مانند این گفته پیامبر اسلام (ص) که «حَبِّ الیّ من دنیاکم النساء والطیب و قرّة عینی فی الصلاة»<sup>(۲)</sup> از دنیای شما به سه چیز عشق می‌ورزم: زن، بوی خوش و نور چشم من در نماز است. و روایتی دیگر: «حَبّ النساء من سنن المرسلین، و من اخلاق الانبیاء حَبّ النساء»<sup>(۳)</sup> که عشق‌ورزی به زنان از سنت‌های پیامبران محسوب گردیده و درباره این روایت، افلاکی روایات و داستان‌هایی نقل نموده که همان معنای جمال‌گرایانه را می‌رساند.<sup>(۴)</sup>

بسیاری از جریان‌های فکری معاصر به عناصر مکتب جمال روی آورده و پیش‌بینی می‌شود که در آینده بر پیروان آن افزوده گردد و به دیدگاه مسلط جهانی تبدیل شود. سنت‌گرایان جدید به عقاید مکتب جمال رسیده و از اساس آنها را پذیرفته‌اند. در مورد جایگاه صورت در برابر معنا و عشق مجازی در مقایسه با عشق حقیقی، می‌توان همان گفته‌های بزرگان، جمالی را در آثار معاصران مشاهده نمود. همان‌طور که اوحدالدین کرمانی گفته بود

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که ز معنی است اثر در صورت

۱- سناری، جلال، عشق صوفیانه، ص ۱۲۱.

۲- شیخ صدوق، خصال، باب سوم، ص ۲۵۱.

۳- محمود العقاد، عباس، عبقریة محمد، ترجمه اسدالله مبشری، ص ۲۱.

۴- الافلاکی العارفی، مناقب العارفین، چاپ انقره، ۱۹۶۱م، ص ۴۴۹.

این عالم صورتست و ما در صوریم

معنی نتوان دید مگر در صورت<sup>(۱)</sup>

یکی از سنت‌گرایان معاصر می‌نویسد:

«از برای بیان حقایق خود، تصوف از هر گونه وسیله مشروع می‌تواند استفاده کند و کرده است، از بافندگی گرفته تا تیراندازی، از معماری تا موسیقی، از شعر تا منطق و حکمت الهی. اگرچه هدف تصوف، سوق دادن آدمی از عالم صورت به عالم معنا است، از آنجا که انسان در عالم صورت زیست می‌کند و از تجرد از این عالم در مرحله اول سیر و سلوک بی‌بهره است، با توسل به همین عالم صور است که تصوف، انسان را متوجه عالم معنی می‌سازد. صورت حاجب عالم معناست، ولی در عین حال رمز آن عالم است و نردبانی از برای وصال به آن. برای گروهی معدود، تجرد از طریق تعالیم صرفاً نظری عرفانی امکان‌پذیر است، ولی برای اکثر کسانی که دارای استعداد معنوی هستند، فقط از طریق صورت است که می‌توان به معنی دست یافت.»<sup>(۲)</sup>

اندیشه‌های جمالی روز به روز پیروان بیشتری پیدا می‌کند و در اندیشه‌های معاصران پررنگ‌تر می‌شود. صورت‌ها که جایگاه زیبایی هستند اصالت پیدا می‌کنند و حقیقی و مجازی، صورت و معنی از هم جدا نمی‌شوند.

همین صورت‌ها نشان‌دهنده جمال الهی هستند: «صورتی که توسط هنر سنتی و دینی آن چنان صیقل یافته و لطیف گردیده است که کدورت کثرت از آن زدوده شده و مانند آینه‌ای جلوه‌گر جمال عالم قدس است. این صورت

۱- احوال و آثار اوحدالدین کرمانی، محمد وفائی، ص ۳۶۴.

۲- جاودان خرد، مجموعه مقالات سید حسین نصر، ج ۱، ص ۱۱۴.

می‌تواند شکلی هندسی در معماری، یا طرحی در نقاشی و خطاطی، یا آهنگی در موسیقی باشد.»<sup>(۱)</sup>

در مکتب جمال صورت و معنی دو مقوله از هم جدا نیستند چنانکه زیبایی و عشق حقیقی از مجازی فاصله ندارد بلکه زیبایی در هر درجه و مرتبه‌ای که باشد زیبایی است و اصالت دارد بلکه ریشه همه هنرها و پیوندها با حقیقت‌هاست.

«فرهنگ ایران هیچ‌گاه حقیقت را از زیبایی جدا نکرده، بلکه عمیق‌ترین نشانه تجلی حقیقت را در جمال یافته و زیبایی را معراج به عالم معنی دانسته و عدم توجه به جمال را نوعی مرگ و زوال به شمار آورده است.

جان بی‌جمال جانان میل جهان ندارد

هرکس که این ندارد حقا که آن ندارد

شاید بتوان گفت که در افق مشرق زمین، زیبایی خود اثبات حقیقت است و در بسیاری از موارد، شعر جایگزین استدلال منطقی می‌شود و خود یک منطق درونی می‌یابد. وانگهی، زیبایی معنوی و درونی و برونی و صوری در نظرگاه فرهنگ ایران از هم جدا نیست. حُسن در عالم صورت، وسیله‌ای است برای وصال به عالم معنی نه حجابی که انسان را از آن مستور سازد.»<sup>(۲)</sup>

### بزرگان و شخصیت‌های مکتب جمال

این مکتب که از فطرت و سرشت انسان سرچشمه گرفته، به همه حقایق وجودی انسان توجه داشته و از همه توانایی‌های او برای رسیدن به عروج

معنوی استفاده نموده، به دوره‌ای خاص محدود نمی‌شود و ردپای آن در تمدن‌های کهن بشری قابل پیگیری است، چنانکه در اندیشه‌های ایرانیان باستان زمینه آن دیده می‌شود. اما در چهارچوب عرفان اسلامی این دیدگاه با ورود عنصر ایرانی و دخالت پرنمیر ایرانیان در رشد و توسعه فرهنگ اسلامی همراه است. البته سرسلسله این مکتب ابو حلیمان بوده اما شخصیت‌های بسیاری در این راه گام برداشته‌اند. در اینجا به چند شخصیت و افکار جمالی آنها اشاره می‌شود.

یکی از بزرگترین شخصیت‌های مکتب جمال امام احمد غزالی (۴۵۸-۵۲۰ هـ ق) است. همه اصول این دیدگاه را در آثار او چون السوانح فی معانی العشق، رساله عشقیه، بحر المحبه و غیره می‌توان دید. همه هستی را زیبا می‌بیند چراکه از آن جمال مطلق بهره یافته و گرما و شور عشق او را در همه موجودات جاری می‌داند چنانکه می‌سراید:

دل کرد بسی نگاه در دفتر عشق

جز روی خوشت ندید رو در خور عشق

چندان که رخت حُسن نهد بر سر حُسن

بیچاره دلم عشق نهد بر سر عشق<sup>(۱)</sup>

در بحر الحقیقه می‌گوید: «آن را که جمال است شهید حق است، زیرا که شهیدی وی مشاهده حق است. که در آن مظالم سر هستی وی را برداشتند که شهادت از مشاهده‌اند، اهل جمال را به چندین لطایف می‌پرورند، و از آن جمال باز نتواند بود اگرچه یک نظر است، هیچ طعامی و شرابی بی‌اذن جمال



نخورد، و هیچ نطقی نزنند تا آن جمال نبیند.»<sup>(۱)</sup>

«شیخ در جواز رقص در مجلس سماع که سنت صوفیان است اشکالی نمی‌یابد و حتی از طریق روایات و اخبار نشان می‌دهد که پیغمبر خود چندبار شاهد جریان رقص و سماع و دف و غناء هم بود. و از آن منعی نفرمود. حتی شیخ احمد حضور امردان را نیز به شرط آنکه در پشت سر مردان باشند بی‌مانع می‌یابد و سماع را وسیله‌ی قوی می‌داند در تصفیة روح و تعالی به مدرکات عالی. چنانکه تواجدی را هم که در سماع می‌کنند و همچنین آن را که از عشق‌های جسمانی یاد کنند نیز ناروا نمی‌یابد.»<sup>(۲)</sup>

شخصیت دیگر عین‌القضات همدانی (۴۹۲-۵۲۵ ه.ق) است که ملقب به سلطان العشاق و شیخ العاشقین بود. گفته معروف او این است: «دریغا عشق فرض راه است همه کس را، دریغا اگر عشق خالق نداری، باری عشق مخلوق مهیا کن تا قدر این کلمات ترا حاصل شود.»<sup>(۳)</sup>

از بهترین نمونه‌های نثر جمالی را می‌توان در آثار او یافت. می‌گوید: «هر که خدا را دوست دارد لابد باشد که رسول او را که محمد است دوست دارد، و شیخ خود را دوست دارد، و عمر خود را دوست دارد. از بهر طاعت، و نان و آب دوست دارد، که سبب بقای او باشد، و زنان را دوست دارد که بقای نسل منقطع نشود، و زر و سیم دوست دارد که بدان متوسل تواند بود به تحصیل آب و نان. بلکه، سرما و گرما، برف و باران و آسمان و زمین را دوست دارد. عاشق سرای معشوق دوست دارد، و همه عالم سرای

۱- همان، ص ۶۳.

۲- جستجو در تصرف ایران، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۰۹.

۳- عین‌القضات، تمهیدات، تصحیح عقیف عیسران، ص ۹۶.

اوست.»<sup>(۱)</sup>

او جان بر سر این عقاید نهاد و به طور رسمی و علنی از عشق زمینی، رقص، سماع، شاهدبازی، جمال‌پرستی و صورت‌خواهی دفاع کرده است. اشعار زیبای او بهترین نمونه‌های جمال‌پرستی را ارائه می‌دهد:

در انجمنی نشسته دیدم دوشش

نتوانستم گرفت در آغوشش

صد بوسه زدم بر رخ عنبر پوشش

یعنی که حدیث می‌کنم در گوشش

\*\*\*

در عشق حدیث آدم و حوا نیست

ای هر که نه عاشق است او از ما نیست

گویند مرا که این سخن زیبا نیست

خورشید نه مجرم از کسی بینا نیست

\*\*\*

در خواب همه به نزد دلبر باشم

لب بر لب و بر نهاده بربر باشم

با دل گویم، همیشه ایدر باشم

بیدار شوم چو حلقه بر در باشم<sup>(۲)</sup>

سلطان مکتب جمال روزبهان بقلی شیرازی (۵۲۲-۶۰۶ ه.ق) است.

۱- همان، ص ۱۴۰.

۲- خاصیت آبنگی، نجیب مایل هروی، ص ۴۰۹.

شاهکار جمالی او کتاب *عبرالعاشقین* می‌باشد. «در نظر روزبهان، مشاهده تجلی حق در جمال معشوق، تنها وسیله پرهیز از پای دام تشبیه و تعطیل است و فقط عشق انسانی از میان این دو ورطه به سلامت می‌گذرد، زیرا عاشق راستین به این معنی توجه دارد که جمال افسونگر، نسخه نامه الهی، آینه جمال شاهی است. بی‌گمان عشق انسانی و عشق ربانی در وجود این مجذوبان جمع شده، اما تعالی و ارتقاء عشق انسانی به مرتبه عشق ربانی، همچون انتقال از موضوعی به موضوع دیگر نیست، بلکه به معنی دگردیسی عامل عشق و ذات عشق است.»<sup>(۱)</sup>

بررسی عشق از نظر روزبهان تنها در چهارچوب مکتب جمال امکان‌پذیر است. از نظر روزبهان، هستی جلوه‌ای از جمال الهی می‌باشد و نخستین صادر، زیبایی است و اولین آفریده این زیبایی، موجودی به نام عشق است که با ایجاد گرما و اشتیاق، هستی را به حرکت واداشته و زندگی را به چرخش درآورده و خداوند که زیباست به ناچار نور و زیبایی اش جلوه نموده، که پری رو تاب مستوری ندارد و هر چه هست از همان جمال بهره دارد.

از پیام‌های اصلی او، عبور از عشق مجازی و زمینی به سوی عشق حقیقی و الهی است که از آموزه‌های جمالی به شمار می‌آید و در آثار او تکرار گردیده است. «عشق الانسان سُلّم عشق الرحمن»، «عشق طبیعی منهای عشق روحانیست»، «حُسن اصل معدن عشق است»، «شوق مرکب عشق دان.» و «اصل محبت از رؤیت حُسن و جمال است.»<sup>(۲)</sup>

یکی دیگر از بزرگان مکتب جمال او حدالدین کرمانی (۵۶۱-۶۳۵ هـ ق) است که با مولانا، شمس، سهروردی، ابن عربی و دیگر بزرگان عصر خود

۱- حالات عشق مجنون، جلال ستاری، ص ۴۲۲.

۲- *عبرالعاشقین*، شیخ روزبهان بقلی، به کوشش جواد نوربخش، صص ۸۸، ۱۳۳، ۴۲، ۴۵.

مصاحبت داشته و به گفته باستانی پاریزی: «طریقه او در تصوف مبنی بر ستایش زیبایی و مظاهر آن بود. وی که زیبایی را مظهری از عالم معنی می‌داند، و از دریچه رخ زیبا بدان عالم و زیبایی‌هایش می‌نگرد و راه می‌برد، همواره در پی شاهدان زیاروست تا تجلی محبوب را در آنها ببیند، روی نیکو را جمال الهی می‌داند. اما معتقد است که این نظر بازی و رخ‌نگری نباید از شهوت مایه بگیرد. چنانکه در قرن سوم در پرستش زیبایی‌ها پیروان ابوحنبلان دمشقی تا قرن پنجم اعتقاد داشتند. شیخ علی حریری از کسانی بوده که در این مسیر راه افراط پیش گرفته است. اوحدالدین به خاطر همین روش و اعتقادات مورد طعن و تکفیر و تمسخر و آزار قرار گرفته است و به وی تهمت اباحی می‌بندند، وی را شاهد باز می‌نامند.»<sup>(۱)</sup>

چند نمونه از سروده‌های اوحدالدین در بیان دریافت‌های جمالی:

«در دیده ما نگر جمال حق بین

کاین نور حقیقت است و انوار یقین

حق نیز جمال خویش در ما بیند

این فاش مکن که خونت ریزد به زمین

\*\*\*

نذر است مرا که یاد امرد نکنم

و اندیشه زلف و عارض و خد نکنم

لیکن اگر بوسه دهد رد نکنم

سالوسی سرد تا بدین حد نکنم»<sup>(۲)</sup>

۱- دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، به کوشش احمد ابو‌محبوب، مقدمه باستانی پاریزی، ص

۲- همان، ص ۱۲۰، ۲۲۷.

## کتاب نامه

- ۱- ابن سینا، اشارات و تنبیهات، شرح حسن ملکشاهی، ۱۳۶۸، انتشارات سروش، تهران.
- ۲- ابن فارض، دیوان، قصیده تائیه، ۱۹۶۸، بیروت.
- ۳- امام خمینی، روح الله، شرح دعای سحر، ۱۳۷۱، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۴- مراغی، اوحدی، کلیات اوحدی، تصحیح سعید نفیسی، بی تا، نشر سنایی.
- ۵- الهی قمشه ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، ۱۳۶۲، تهران، انتشارات اسلامی.
- ۶- الافلاکی العارفی، مناقب العارفین، چاپ انقره، ۱۹۶۱م، ترکیه.
- ۷- بقلی، روزبهان، عبهر العاشقین، به کوشش جواد نوربخش، ۱۳۴۹، تهران، چاپخانه فردوسی.
- ۸- خوارزمی، تاج الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم، نجیب مایل هروی، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات مولی.
- ۹- ستاری، جلال، سیمای زن در فرهنگ ایران، ۱۳۷۵، نشر مرکز، تهران.
- ۱۰- صفا، ذبیح الله، تاریخ ادبیات در ایران، ۱۳۷۸، تهران، انتشارات فردوسی.
- ۱۱- عین القضاة، تمهیدات، تصحیح عقیف عیصران، انتشارات منوچهری، ۱۳۷۲، تهران.
- ۱۲- غنی، قاسم، بحث در آثار و افکار و احوال حافظ، ۱۳۶۹، انتشارات زوار، تهران.
- ۱۳- غزالی، امام احمد، مجموعه آثار فارسی احمد غزالی، ۱۳۷۰، انتشارات دانشگاه تهران.

- ۱۴- قائمی، محمد، ادبیات باستان ایران، ۱۳۴۸، کتابفروشی تأیید، اصفهان.
- ۱۵- قمی، حاج شیخ عباس، مفاتیح الجنان، ۱۳۶۵، نشر اسلامی، تهران.
- ۱۶- کرمانی، اوحدالدین، دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، به کوشش احمد ابومحبوب، ۱۳۶۶، انتشارات سروش، تهران.
- ۱۷- مایل هروی، نجیب، خاصیت آینگی، نشر نی، ۱۳۷۴، تهران.
- ۱۸- محمود العقاد، عباس، عبقریه محمد، ترجمه اسدالله مبشری، ۱۳۳۲، تهران.
- ۱۹- مؤتمن، زین العابدین، شعر و ادب فارسی، بی تا، نشر افشاری، تهران.
- ۲۰- وفائی، محمد، احوال و آثار اوحدالدین کرمانی، ۱۳۷۵، نشر ما، تهران.
- ۲۱- نصر، سیدحسین، جاودان خرد، ترجمه سید حسن حسینی، ۱۳۸۲، انتشارات سروش، تهران.
- ۲۲- هلالی جغتائی، دیوان هلالی، به کوشش سعید نفیسی، ۱۳۳۷، انتشارات سنایی، تهران.

## وحدت وجود جمالی

پیش‌گفتار

ره عقل جز پیچ در پیچ نیست

بر عارفان جز خدا هیچ نیست

(سعدی)

یکی از مکتب‌های بزرگ در عرفان ایرانی و اسلامی، مکتب زیبایی‌پرستی<sup>(۱)</sup> یا جمال نام دارد که از قرن سوم هجری با ابوحلیمان فارسی آغاز گردیده و از نظر هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی براساس اصالت جمال و زیبایی به تفسیر هستی می‌پردازد و دیدگاهی خاص از «وحدت وجود» دارد که نگارنده آن را «وحدت وجود جمالی» نامیده و در آثار بزرگان مکتب جمال از ابوحلیمان تا احمد غزالی و عین القضات و ابن عربی و غیره تا به امروز قابل پیگیری و مطالعه است.

در این دیدگاه جمالی، خدا زیباست و هر چه آفریده نیز زیباست، از

---

۱- ر.ک: زیبایی‌پرستی در عرفان اسلامی، علی اکبر افراسیاب پور، انتشارات طهوری، تهران،

طرفی هستی جلوه جمال و زیبایی حق است و چیزی غیر از او و جمال او که در سطوح مختلف جلوه نموده، وجود ندارد. هستی عین جمال و عین حق است. همه بزرگان مکتب جمال این دیدگاه وحدت وجودی را ابراز نموده و بیش از همه ابن عربی در فصوص الحکم و فتوحات همه اندیشه‌های خود را حول همین محور ارائه داده است که در این مقاله با نگاهی جدید به این دیدگاه پرداخته می‌شود.

وحدت وجود (Pantheism) در شرق و غرب سابقه‌ای طولانی دارد و از تالس و سقراط یا آیین هندو، بودا، تائو، ذن یا هگل و وایتهد قابل مطالعه است، اما در مکتب جمال دیدگاهی جداگانه وجود دارد که براساس نظریه زیبایی تدوین شده است. وحدت وجود را «همه خدایی» دانسته‌اند چون واژه یونانی آن از «همه» یا pan و خدا یا theو ترکیب شده و برخی این نظریه را وحدت‌گرایی یا monist خوانده‌اند. استیس از دایرة المعارف بریتانیکا نقل می‌کند که: «وحدت وجود، در فلسفه و الهیات این نظریه است که خدا کل است و کل خداست. جهان آفریده‌ای متمایز از خدا نیست. خدا جهان است و جهان خداست.»<sup>(۱)</sup>

این نظریه در مکتب‌های مختلف با بیان‌های متفاوت گفته شده که به نظر نگارنده بهترین بیان در مکتب جمال آمده و ایرادهایی که به وحدت وجود وارد کرده‌اند در این مکتب پاسخ‌های قانع‌کننده دارد. اینکه جمال پرستان را متهم به حلول کرده‌اند و مخالفان نوشته‌اند آنها خدا را در زیبایی‌ها جستجو می‌کرده‌اند از همین مبنای وحدت وجودی سرچشمه می‌گیرد که در نظریه وحدت وجود، خواهی نخواهی این ایراد مطرح می‌شود که اگر خدا جهان است و جهان خداست، پس خدا را حال در جهان در نظر گرفته‌اند که همان



اتهام حلول باشد که به جمال پرستان اختصاص ندارد و به همه پیروان نظریه «وحدت وجود» وارد می‌شود. در نظریه خداشناسی تثیسیم theism خدا از جهان جداست و در ورای جهان موجود است که موجودات را خلق کرده است، اما در وحدت وجود، خدا از جهان جدا نیست. چون در خداشناسی تثیستی خدا بیرون از جهان قرار دارد، موجودی مشخص و انسان وار در نظر گرفته می‌شود که با دعا و ارتباط می‌توان به او نزدیک شد و او را خشنود یا خشمگین ساخت. اما در نظریه وحدت وجود خدا جنبه انسان وار نخواهد داشت. ماجرای «دعا» در عرفان از همین ریشه به وجود آمده که مولانا و دیگران می‌گویند گروهی از عرفا به دعا اعتقاد ندارد و لب از دعا می‌بندند زیرا خدا را در همه ذرات می‌بینند و امور را خارج از حیطه الهی نمی‌بینند.

ابن عربی جمله‌ای دارد که با تفسیرهای مختلف مواجه شده و هر کس براساس دیدگاه خود آن را تفسیر نموده: «سبحان من اظهر الاشياء و هو عینها»<sup>(۱)</sup> منزه است خدایی که اشیاء را ظاهر ساخت در حالی که خود عین آنهاست. برخی ابن عربی را با همین جمله تکفیر کرده و از او خواسته‌اند توبه کند. اما در این مقاله کوشش گردیده این دیدگاه وحدت وجودی نفسیری مناسب براساس مکتب جمال داشته باشد و ایرادهای تفسیرهای نامناسب را پاسخ دهد.

یکی دیگر از نتایج این بحث روشن شدن مفاهیمی چون «فنا» در عرفان است که شخصیت‌هایی چون بایزید بسطامی (متوفی ۲۶۱ هـ. ق) و حسین منصور حلاج (شهادت ۳۰۹ هـ. ق) و دیگر بزرگان مکتب جمال ادعا کرده‌اند و کلید دریافت «شطحیات» همین است و ابن عربی به درستی گفته: «در وجود، غیر از خدا چیزی نیست و کسی جز خدا، خدا را نمی‌شناسد و با

تحقق به همین حقیقت، کسانی چون بایزید اناالله و سبحانی گفتند.<sup>(۱)</sup> و یا سلطان مکتب جمال عین القضاة همدانی (متوفی ۵۲۵ هـ ق) که پیش از ابن عربی به عرفان نظری پرداخته می‌گوید: «ان کل موجود سواه لیس له ذات من حیث الحقیقة ولا وجود.»<sup>(۲)</sup> هر موجودی غیر از او در حقیقت نه ذاتی دارد و نه وجودی. همچنین استاد جمال پرستی احمد غزالی (متوفی ۵۲۰ هـ ق) می‌گوید: «هم او آفتاب و هم او فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق.»<sup>(۳)</sup> و بالاخره پیرجمالی عطار می‌سراید:

«گر بحر کون، موج برآورد صدهزار

جمله یکی است لیک به صد بار آمده

غیری چگونه روی نماید؟ چو هر چه هست

عین دگر یکی است سزاوار آمده»<sup>(۴)</sup>

### حضرات خمس

برای درک نظریه وحدت وجود از دیدگاه مکتب جمال که همان نظر ابن عربی، عین القضاة، احمد غزالی و همفکران آنها باشد، باید ابتدا نظریه هستی‌شناسی آنها را دریافت که در موضوع «حضرات خمس» در نظر آنها خلاصه می‌شود. اگر این کلید به خوبی دانسته شود جایگاه وحدت وجود به روشنی درک خواهد شد.

حضرات خمس یا پیشگاه‌های پنج گانه یعنی پنج مرتبه و پنج عالمی که

۲- التمهیدات، ص ۴۴.

۱- همان، ج ۱، ص ۲۷۲.

۴- دیوان عطار، ص ۷۲.

۳- سلطان طریقت، ص ۱۰۴.

هستی را شامل می‌شوند. همه هستی در پنج مرتبه قابل مطالعه است که هر مرتبه و عالم سایه مرتبه بالاتر است. در عرفان ایرانی اسلامی و از نظر جمال پرستان، هستی پنج طبقه دارد و به هرمی شبیه است که هر چه پایین‌تر آید کثرت می‌یابد، هر چه بالاتر رود به وحدت نزدیک می‌شود. این هرم از جنس نور است و نور در مرتبه پایین ضعیف‌تر می‌گردد. البته همه آن یک نور است که در رأس هرم قرار دارد و بقیه تشعشع و نورهای همان منبع هستند.

- ۱- حضرت ذات (غیب الغیوب یا غیب مطلق - حضرت الهیه - احدیت).
- ۲- حضرت اسماء و صفات (الوهیت - تجلی نخست خدا - واحدیت).
- ۳- حضرت افعال (ربوبیت - تجلی با نام رب - عالم ارواح جبروت و ملکوت).

۴- حضرت مثال (عالم خیال - تجلی خدا به صورت نیمه روحانی نیمه جسمانی - عالم مثال).

۵- حضرت مشاهده (حضرت حواس - تجلی خدا به صورت جهان محسوس - کون جامع - انسان کامل).

«هستی مطلق که به واسطه کشف فهمیده می‌شود در سطوح بی شماری رخ می‌نماید. این درجات یا مراحل به طور کلی به پنج مرحله اصلی تقسیم می‌شوند. هر کدام از این حضرات جنبه وجودی خاصی است از تجلی وجود مطلق. و وجود مطلق در همه انواع تجلی با کلمه حق مورد اشاره قرار می‌گیرد. اولین این حضرات حقیقت در اولین و ازلی‌ترین اطلاق خود یا خود حق مطلق است. حضرت حق است قبل از تجلی، یعنی حق در حالتی که هیچ گونه جلوه‌ای از او وجود ندارد. چهار حضرت دیگر صور ذاتی هستند که حق

در آنها از اطلاق خود نزول و در مراتبی تجلی می‌کند.»<sup>(۱)</sup>

این عوالم و مراتب و حضرات را با نام‌های مختلفی عنوان کرده‌اند، اما همگی یک مقصود را در نظر داشته‌اند، برخی از معاصران که این نام‌های متفاوت را دیده‌اند به سرزنش و انتقاد از عرفا پرداخته و گمان کرده‌اند که آنها یک مطلب را در نظر نداشته‌اند. ابن عربی در کتاب انشاء الدوائر همین حضرات را به شکل نمودار و دایره‌هایی ترسیم نموده که هر کدام بر دیگری احاطه دارند<sup>(۲)</sup> و تفاوتی با شکل هرم و مثال‌های دیگر ندارد. نمی‌خواهیم نام‌های این حضرات را بررسی کنیم، بلکه در این مقاله هدف این است که نشان داده شود که:

۱- عرفان نوعی هستی‌شناسی است و وجود شناسی آن همان خداشناسی می‌باشد. چون چیزی غیر از خدا موجود نیست پس عرفان در حقیقت خداشناسی است و چون خدا هستی و وجود حقیقی است آن را وجودشناسی نیز می‌توان نامید.

۲- حق یا مطلق که همان حضرت اول باشد، وجود حقیقی است و حضرت‌های دیگر وجود سایه‌ای دارند و به گفته ابن عربی هر کدام از این حضرت‌ها نسبت به حضرت قبل از خود مانند رؤیا به شمار می‌آیند، رؤیاهایی که تأویل آنها در حضرت پیشین دانسته می‌شود و یعنی تخیل‌هایی هستند که در مرتبه بالاتر واقعیت می‌یابند. پس هر حضرتی تنها با تأویل قابل فهم است. به همین دلیل عرفان را می‌توان علم تأویل نامید.

۳- کشف و مشاهده عرفانی یعنی از مفاهیم و نمادهای هر حضرت بتوان

---

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ایزونسو، ترجمه محمدجواد گوهری، ص ۴۱.

۲- انشاء الدوائر، ص ۲۴.

به حقیقت و تعبیر آن در حضرت بالاتر رسید و از توهّم به سوی حقایق پیش رفت. پرده‌هایی بین این عوالم کشیده شده که هر کس بتواند یکی از این پرده‌ها را کنار بزند به کشف و مشاهده دست می‌یابد.

۴- مهمترین نکته در این عوالم پنج‌گانه که زمینه درک وحدت وجود است، این نکته می‌باشد که این پنج حضرت همان تجلی و شئون خداست. یعنی همان خداوند است که در مراتب مختلف به شهود رسیده و تصویرهای مختلفی در این آینه‌ها ایجاد نموده است. اما در هر آینه این نور کم رنگ‌تر شده و برای درک تصویرهای هر آینه باید به آینه قبلی نظر انداخت تا در نوری واضح‌تر تأویل و تعبیر و حقیقت آنها دانسته شود.

۵- خداوند در مرتبه هستی مطلق که وجود محض، زیبایی محض، نور محض و... است، چون حد و رسم ندارد به بیان نمی‌آید و چون رازی پنهان و گنجی مخفی ناشناخته می‌باشد. از طرفی چون نور بدون شعاع و زیبایی بدون جلوه (پریروتاب مستوری ندارد) امکان ندارد و بلکه این ویژگی‌ها ذاتی اوست، تجلی و خلقت آغاز گردیده و به دلبری پرداخته است.

۶- هر کدام از این پنج حضرت همان هستی مطلق را نشان می‌دهند، یعنی جز خدا چیزی نیست. این پنج مرتبه نیز تنها قُرب و بُعد را نشان می‌دهند و هر چه فاصله را کمتر کنیم به آن حق نزدیک‌تر می‌شویم و کشف و شهود همین است. هر چه دورتر شویم تصویرها مبهم‌تر می‌گردند. ادیان دعوتی برای نزدیک شدن به حق هستند، عرفان نیز علمی برای سیر و سلوک در همین مسیر است.

۷- چون هیچ چشمی تاب و توان نداشته تا آن زیبارو را ببیند به ناچار در آینه حضرت دوم جلوه نموده و باز هم شدت نور باعث گردیده تا در آینه حضرت سوم رخ بنماید و همین‌طور تا نوبت به حضرت پنجم و آینه این جهان

مادی رسیده است. این جهان محسوس که خلاصه آن در انسان جمع است، در حقیقت آخرین تصویر الهی می باشد. خدا را در همین جهان مادی و در همه ذرات آن می توان دید. اما برخی از لطایف این جهان، آن تصویر را روشن تر نشان می دهند مانند زیبایی و نور که با نگاه در آنها گویی فاصله کمتر می شود. در مکتب جمال، خدا را در زیبایی ها می توان دید. البته خدا زیباست و جز زیبایی نیافریده است، همه تصویرهای آن ماهر و زیباست. جالب اینکه همه این تصویرها هم صورت خالق و هم صورت مخلوق هستند و این مطلب را ابن عربی از ژرف ترین حقایق می داند که تنها با تمثیل آینه قابل بیان است. «آنچه در آینه حق مشاهده می شود صورت کسی است که در آن می نگرد. آن صورت حق نیست. قطعاً آن چیز جز ذات الهی نیست که در برابر چشمان این شخص رخ نموده. لیکن تجلی حق در صورت آن شخص رخ داده و نه در صورت خود حق. با این حال صورتی که در ذات او (در آینه ذات حق) دیده می شود حجابی نیست که میان او (حق) شخص ناظر حایل شود. برعکس این ذات در مرتبه احدیت است که خود را بر این شخص به صورت خودش (آن شخص) متجلی کرده است.»<sup>(۱)</sup>

از اینجا به راز صورت پرستی در مکتب جمال می رسیم که همه این صورت ها دارای دو جهت هستند از یک طرف صورت حق هستند و از طرف دیگر صورت خاص یک فرد. از آن نظر که صورت یک شخص خاص هستند حجاب و حایل به شمار می آیند و تنها یک ظرف محدود را نشان می دهند که متناسب با استعداد محل ظهور یافته است و از جهت دیگر که صورت حق را نشان می دهند چیزی جز ذات الهی را نمایش نمی دهند.

این همان مطلبی است که اوحدالدین کرمانی (متوفی ۶۳۵ هـ.ق) به عنوان رازی در مکتب جمالی مطرح می‌کند که اگر فاش شود خون می‌ریزد:

در دیده‌ ما نگر جمال حق بین

کاین نور حقیقت است و انوار یقین

حق نیز جمال خویش در ما بیند

این فاش مکن که خونت ریزد به زمین<sup>(۱)</sup>

به همین دلیل بزرگان مکتب جمال به صورت پرستی، شاهد بازی، نظربازی، عشق مجازی، سماع و موسیقی پرداخته و خدا را در زیبایی‌ها جستجو کرده‌اند، نه در گریه و رنج و بیماری. در پاسخ به مخالفان و یکسونگران نیز می‌گویند:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که زمعنی است اثر در صورت

این عالم صورتست و ما در صوریم

معنی نتوان دید مگر در صورت<sup>(۲)</sup>

۸- از این مقدمات به نتیجه‌ای مهم می‌رسیم که یکی از اصول مکتب جمال است، یعنی: (المجاز قنطرة الحقیقة) امور مجازی پلی برای رسیدن به حقیقت هستند. یا اینکه (عشق زمینی پلی برای رسیدن به عشق الهی است) و مانند اینها که از این نکته مهم دریافت می‌شود: نتیجه اینکه تنها راهی که برای

۱- دیوان رباعیات اوحدالدین کرمانی، ص ۷۷.

۲- همان، ص ۱۲۹.

دیدار حق و شناخت او وجود دارد همین دیدار حق از خلال اشیاء و موجودات مادی است. بدون همین موجودات مادی و محسوس نمی‌توان موجودات نامحسوس را دید. اما همین اشیاء مادی که بین انسان و حق فاصله شده‌اند و از یک نظر حجاب به شمار می‌آیند، همین اشیاء نشان دهنده حق به طور غیرمستقیم هستند. خدا هم می‌گوید کسی که در این دنیا کور است در آن دنیا کورتر است. یعنی برای رسیدن به این بام به ناچار بایستی از این نردبان‌ها بالا رفت. بهترین نردبان هم «زیبایی» است زیرا زیبایی‌ها «عشق» را به دنبال خود می‌آورند و چشم دل را می‌کشایند و جنبه‌های معنوی انسان را بیدار می‌سازند. همین عشق یک شبه راه صد ساله زهد و ریاضت را طی می‌کند و انسان را به معشوق آسمانی می‌رساند.

چون «حق مطلق» شناخته ناشدنی است و برای رسیدن به او غیر از تجلی‌های او راهی وجود ندارد و نزدیک‌ترین جلوه او به انسان همین جهان محسوس و به ویژه زیبایی‌های جهان مادی است، پس بدون جمال و عشق و عبور از مراحل جسمانی و مادی آن راهی برای رسیدن به مراحل معنوی و پایانی آن وجود ندارد. تا مراحل کودکی و نوجوانی و جوانی طی نشود هرگز نمی‌توان به پیری رسید، چنین تقاضاها و آرزوهایی نیز محال است.

۹- هنگامیکه همه صورت‌های این جهان تجلی ذاتی حق هستند، بهترین و نزدیک‌ترین مورد به هر انسان نفیس خود اوست. یعنی از راه خودشناسی می‌توان به خداشناسی رسید. جالب اینکه این نفیس انسانی از یک نظر هستی انسان و از نظر دیگر هستی و جلوه اوست. از اینجا انسان آینه جمال شاهی می‌شود. اگر اسماء و صفات الهی می‌خواست در موجودات این جهانی به مرور جلوه نماید به موجودات نامحدود و دوره‌های نامتناهی نیاز می‌شد و شناخت حق تا ابد غیرممکن می‌ماند. اما تجلی خدا در انسان جامع همه این



اسماء شد تا شناخت حق محال نشود و امکان‌پذیر گردد. و به این ترتیب به هر انسانی امکان داده شده که خدا را در خود بیابد و با تجربه‌های مادی و معنوی و سلوک باطنی، حق را بشناسد. هنگامیکه انسان تجلی ذاتی حق است بهترین نظریه اصالت انسان بوجود می‌آید.

۱۰- حق هم ظاهر است هم باطن، یعنی دو وجه دارد که یکی مخفی و غیب‌الغیوب و باطن و پوشیده است و دیگری ظاهر و متعین و متجلی. پس هستی از دیدگاه عرفان جمالی دو بُعد دارد و هر دو وجه هم متعلق به حق است. پس این حق است که در دو وجه حضور دارد و اگر این عربی و دیگران گاهی از این دو وجه حق با تغایر سخن می‌گویند، برخی گمان کرده‌اند این بزرگان دچار تناقض گردیده‌اند، در حالی که چنین نیست. حق در این وجه نادیدنی و در آن وجه دیدنی است و این تناقض هم نیست. یکی ظاهر و دیگری باطن، یکی اول و دیگری آخر، یکی تنزیه می‌طلبد و دیگری تشبیه، یکی اطلاق است و دیگری تقید، یکی معقول و دیگری محسوس، یکی مقام جمع و دیگری مقام فرق، یکی واحد و دیگری کثیر، و حق با این تضادها و تقابل‌ها فهمیده می‌شود.

فلاسفه و متکلمین اغلب یک وجه را دیده‌اند، فقها و مشرعین نیز وجه دیگر را و با هم به جنگ و جدال برخاسته‌اند، در حالی که در عرفان جمالی هر دو وجه دیده می‌شود و افراط و تفریط آنها نمایان می‌گردد. به همین دلیل در تحلیل و بررسی اندیشه‌های بزرگان مکتب جمال نیز دچار خطا گردیده و آنها را تکفیر نموده و یا اینکه نسبت‌های ناروا داده‌اند. در تحلیل اندیشه‌های شخصیت‌هایی چون حافظ شیرازی به خوبی این افراط و تفریط‌ها دیده می‌شود که برخی به جنبه آسمانی و برخی بر جنبه زمینی او تکیه کرده‌اند و هر دو به خطا رفته‌اند. حق هم در آسمان است هم در زمین، هم ظاهر امور

است هم باطن امور، زیرا غیر از حق چیزی نیست.

۱۱- ابن عربی نکته‌ای کلیدی دارد که در تفسیر این آیه «پروردگارت امر کرد که پرستی جز او را.» (۱۷/۲۳) می‌گوید. این آیه بدان معنا نیست که نباید چیز دیگری غیر از خدا را پرستی بلکه مقصود این است که «هر چه تو پرستی در واقع غیر از خدا را نمی‌پرستی.»<sup>(۱)</sup>

این نکته مبنایی هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی برای مکتب جمال به شمار می‌آید و صورت پرستی، جمال پرستی و دیگر اعتقادات این مکتب را توجیه می‌کند. و اگر گاهی از شیطان یا بت پرستان یا فرعون، به ظاهر، دفاع گردیده با این بررسی قابل درک است که: «انسان عالم می‌داند که، در حقیقت، چه کسی پرستیده شده و او در چه صورتی ظاهر گردیده که مورد پرستش قرار گرفته است. او می‌داند که تفریق و کثرت مانند اعضا در صورت محسوس و قوای معنوی در صورت‌های روحانی هستند، پس چیزی غیر از الله در هر معبودی پرستیده نشده است. پس ادنی کسی است که در آن معبود الوهیت را تخیل کند. و اگر این تخیل نبود سنگ و امثال آن پرستیده نمی‌شدند. از همین رو خدا، در قرآن می‌گوید: سمّوهم یعنی نام آنها را ببر (۱۳/۲۳) پس اگر ایشان نام آنها را می‌بردند هر آینه آنها را سنگ و درخت و ستاره می‌خواندند. و اگر به آنها گفته می‌شد چه کسی را پرستیدید هر آینه می‌گفتند الهی را و نمی‌گفتند الله و یا حتی خدا را. اعلی کسی است که تخیل نکرده است بلکه گفته است: این معبود جلوه‌ای الهی است که تعظیم آن سزاوار است و نباید به همین یک جلوه اکتفا کرد.»<sup>(۲)</sup>

پرستش زیبایی‌ها و سجده‌ای که ابو حلیمان بر زیبارویان می‌نمود و پرستش

معشوق و محبوب در مکتب جمال از همین نوع است و توجیه عشق مجازی و زیبایی‌های زمینی که عامل ارتقاء انسان به سوی عشق حقیقی و زیبایی‌های آسمانی است، همین امر می‌باشد. ایزوتسو در شرح گفته ابن عربی می‌گوید: «نکته‌ای که ابن عربی می‌خواهد توضیح دهد آن است که اگر کسانی که راز هستی را می‌دانند اجازه یابند که مردم را تعلیم و رهبری کنند، مردم در نهایت به این مسأله حامل تغایر پی خواهند برد که آنان نه تنها عبد هستند - چنانکه خود هم چنین اندیشه‌ای در حق خود داشتند - بلکه در عین حال پروردگار نیز هستند.»<sup>(۱)</sup> و ماجرا به این نتیجه منتهی می‌شود که ستایش شونده و ستایش کننده در نهایت عین هم هستند و انسان عالم است. «این درجات در مرتبه انسان «عالم» را کاشانی در توصیفی عینی‌تر در شرح خود بیان کرده است. پایین‌ترین درجه از آن کسانی است که تنها جنبه تعین و تکثر را شهود می‌کنند. آنها تنها جهان مخلوق و نه چیزی فراتر از آن را می‌بینند. درجه بالاتر از آن کسانی است که وحدت وجود را که در این صورت‌ها تجلی کرده شهود می‌کنند. آنها حق را شهود می‌کنند (ولی از جهان در غفلت می‌مانند).

صاحبان درجه سوم هر دو جنبه را شهود می‌کنند. آنها هم مخلوقات و هم حق را به عنوان دو جنبه از یک حقیقت شهود می‌کنند. صاحبان درجه چهارم کسانی هستند که همه (چیز) را حقیقتی واحد می‌بینند که خود را برحسب جنبه‌ها و نسبت‌های مختلف متکثر کرده است؛ حقیقتی که در ذات واحد و در اسماء همه (چیز) است. آنها اهل الله هستند که معرفت حقیقتی نسبت به خدا از آن آنهاست.»<sup>(۲)</sup>

۱- صوفیسم و تائوئیسم، ص ۹۵.

۲- همان، ص ۱۱۴ و فصوص الحکم شرح کاشانی، ص ۱۱۷.

۱۲- حضرات خمس با انسان به کمال می‌رسد که خلیفه خدا و بلکه خلاصه هستی و جامع همه اسماء و صفات الهی است. اینجا به «اصالت انسان» عرفانی می‌رسیم که در هیچ مکتبی دیده نمی‌شود. ابن عربی می‌گوید: «این هستی جامع، انسان خلیفه نامیده شده است. انسانیت او به دلیل عالم بودن نشئه او و دربرگرفتن همه حقایق به وسیله اوست. او در برابر حق به منزله مردمک چشم برای چشم است که دیدن از طریق آن میسر است. انسان انسان نام گرفته و به وسیله اوست که حق به خلقش می‌نگرد و بر آنها رحمت روا می‌دارد».<sup>(۱)</sup> انسان همه جهان را در خود دارد و به این روایت تکیه می‌شود که «خداوند آدم را به صورت خود آفرید». انسان کامل عین حق است و بقیه موجودات مظاهر برخی از اسماء حق هستند. در این مکتب، انسان حق است از نظر صورت باطن خود و خلق است از نظر صورت ظاهر خود و به همین دلیل برتر از ملائکه است. اسرار الهی در او به ودیعت نهاده شده و در مکتب جمال، انسان به ویژه زن بزرگترین جلوه جمال حق است که فلسفه عشق و حاکمیت آن در هستی که از زیبایی سرچشمه می‌گیرد، در انسان به کمال خود می‌رسد، یعنی انسان جامع عشق زمینی و آسمانی می‌گردد. حق، عشق و عاشق و معشوق حقیقی است و انسان برترین موجودی است که جامع این صفات و اسماء الهی است.

### وحدت جمالی

هستی جلوه جمال حق است، که از آن جمیل، صفات جمالی پدید آمده و موجودات تصویری از زیبایی‌های اوست و به گفته همه کتاب‌های آسمانی

حق لطیف و مصور، ودود، باری، جمیل و محبّ است و همه لطافت‌ها و عشق‌ها از آن واحد پیدا شده و رو به سوی او دارند. چنانکه ابن عربی می‌گوید: «هیچ حرکتی در عالم نیست الا این که حبّی (از روی عشق) است.»<sup>(۱)</sup> هستی نیز حرکتی واحد است که از او آغاز گردیده و به او منتهی می‌گردد.

«لاوجود و لاموجود الا الله» و از طرفی حق احسن الخالقین است یعنی همه جلوه‌ها و اطوار و شئون او نیز زیبا و خیر و نور هستند. حق واحد است اما مظاهر او کثیرند. در عرفان ایرانی - اسلامی، حق به دو معنی است، یکی «حق فی ذاته» یا مطلق وجود که لا بشرط از همه شرط‌هاست آنجا حق حق است و خلق خلق، اما در معنی دوم که به قول ابن عربی «حق مخلوق به» باشد یا حق متجلی و حق وجودی که در همه مظاهر ظاهر است و عین همه موجودات و اشیاء است، در اینجا است که حق و خلق یکی هستند و کسانی که این مطلب را درک نکرده‌اند عرفا را به حلول و اتحاد و الحاد متهم کرده‌اند. آیات و روایات نیز بدون درک این دو معنی تفسیرناپذیر خواهند شد. «فاینما تولّوا فثم وجه الله»<sup>(۲)</sup> و دهها آیه و روایات را با چنان تفسیری می‌تواند فهمید. این دو معنای حق را بزرگان مکتب جمال به خوبی دریافته و قرن‌ها پیش از ابن عربی به آن رسیده‌اند و ابن عربی وارث آنهاست.

مشکل تشبیه و تنزیه نیز با همین کلید گشوده می‌شود. «تنزیه ناظر به حق فی ذاته» و باطن است. و تشبیه ناظر به «حق مخلوق به» و ظاهر است که در مراتب اکوان و در ملابس اشکال و الوان ظهور یافته است همان طور که جلال الدین مولوی سروده است:

گاه خورشید و گهی دریا شوی

گاه کوه قاف و گه عنقا شوی

تو نه این باشی نه آن در ذات خویش

ای فزون از وهم‌ها وز بیش بیش»<sup>(۱)</sup>

حق دارای اسمهای زیباست «لله الاسماء الحسنی»<sup>(۲)</sup> که آنها را به اسمهای ذاتی و صفاتی و فعلی تقسیم کرده‌اند. مهم این است که در عرفان اسلامی، این اسمهای زیبا، در جهان مؤثر بوده و ارباب حقایق هستند. یعنی هر حقیقتی دارای اسمی مخصوص به خود است. اکنون به چند نکته هستی‌شناسانه و وحدت وجودی در بیان دیدگاه مکتب جمال می‌پردازیم:

۱- صفات حق به دو دسته جمالی و جلالی تقسیم می‌شود، اما خلقت و هستی بطور کامل از صفات جمالی پدید آمده‌اند. زیبایی جلوه ظاهر حق در هستی و جلال جلوه باطنی او در خفاست. از این مطلب روشن می‌گردد که هستی غیر از زیبایی و نور نیست، از همین نکته می‌توان به حاکمیت قانون عشق در سراسر هستی رسید. به گفته ابن عربی: «جمال، ظاهر حق است که منبسط بر کائنات است و جلال، باطن اوست که محتجب در حجاب عزت و دور از معرفت اغیار است.»<sup>(۳)</sup>

هستی از زیبا و زیبایی پدید آمده است. «صفت جمال حق تعالی وجود عالم را طلب می‌کند و صفت جلال او عدم عالم را اقتضا. عالم در هر آنی با صفت جلال و قهر و غلبه احدیت معدوم می‌شود و با صفت جمال و رحمت و غلبه واحدیت باز موجود می‌گردد، همچنین تا ابد آباد و بی‌پایان و بیکران. جمال، تجلی و ظهور اوست در حقایق که اقتضای اسم «الظاهر» است و جلال، ستر و احتجاب با تعینات اکوان که اقتضای اسم «الباطن» اوست. چنان

۱- نقل از محیی الدین ابن عربی، محسن جهانگیری، ص ۲۸۲.

۳- فتوحات، ج ۴، ص ۲۵۱.

۲- اعراف، آیه ۱۸۰.

که گفته‌اند:

«جمالک فی کلّ الحقایق سائر

و لیس له الّا جلالک ساتر»<sup>(۱)</sup>

۲- هستی واحدی یکپارچه است که همه امور آن با قدرت الهی به انجام می‌رسد. حتی امور انسانی نیز جلوه حق است. این آیه قرآن: «و ما رمیت إذ رمیت و لکنّ الله رمی» (۸/۱۷) دلالت بر همین مطلب دارد. به پیامبر (ص) گفته می‌شود: این تو نبودی که در هنگام تیراندازی، تیر انداختی، بلکه این خدا بود که تیر را انداخت. تیرانداز حقیقی و اصلی و ذاتی خداوند است. یعنی همه کارها نوعی از جلوه حق هستند که به صورت افعال انسانی تجلی می‌کنند. البته این مطلب به انکار اراده و اختیار انسان نمی‌انجامد و کلید گشایش رمز «جبر و اختیار» در همین نکته مهم گنجانده شده که با اینکه همه کارها را خدا انجام می‌دهد، یکی از این کارها در حوزه کارهای اختیاری انسان است که اگر انسان از علم و نور و قدرت حق بهره بیشتری داشته باشد حوزه کارهای ارادی و اختیاری او نیز وسیع‌تر می‌گردد، اما نباید فراموش نمود که همان علم و نور و قدرت نیز بالذات متعلق به حق و بالعرض مربوط به انسان است. قرآن همین مطلب را در آیات مختلف بیان نموده، اما جبر یون به آیاتی که مربوط به کارهای حق است اکتفا نموده و اختیاریون نیز به آیات مربوط به کارهای انسان محدود مانده و نتوانسته‌اند تفسیری جامع از آیات ارائه دهند. کسانی که از درک «وحدت وجود» عاجز مانده‌اند در موارد دیگر نیز دچار یکسونگری گردیده و همین یکسونگران به جدال با مخالفان خود برخاسته و تاریخ دین را که باید تاریخ جمال و مهر و عشق و دستگیری از دیگران باشد به جنگ هفتاد و دو ملت تبدیل کرده‌اند.

۳- وحدت وجود از دیدگاه جمالی آن، لازمه وحدت ادیان نیز می‌گردد.

یعنی هر دین و اعتقادی از دیدگاهی خاص و محدود به جستجوی حق پرداخته و در حقیقت صورتی خاص از حق را می‌پرستد. ابن عربی مانند دیگر بزرگان مکتب جمال می‌گوید همه جاهلان عقیده خاص خود در مورد حق را کامل دانسته و حق را در جلوه‌های دیگر انکار می‌کنند. به حدیثی استناد می‌کند که در روز قیامت خداوند به صورتی غریب بر خلائق جلوه می‌کند و مردم از پذیرش آن سر باز زده و می‌گویند: نه، ما از تو به خدا پناه می‌بریم. این حدیث را او در همین دنیا نیز ساری و جاری می‌داند، و می‌گوید: «بر حذر باش که متقید به عقیده خاصی نبوده و غیر آن را تکفیر نکنی، که اگر چنین کنی خیر کثیری و بلکه علم به امر (چنانکه هست) از تو فوت می‌شود. پس در نفس خود برای همه صورت‌های اعتقادی هیولا (که همه چیز را قبول می‌کند) باش. چرا که خدای متعال بزرگتر و عظیم‌تر از آن است که عقیده‌ای خاص او را محصور کند. او خود می‌فرماید: «به هر جا روی کنید در آنجا وجه الله را می‌یابید» (۲/۱۱۵). او در این آیه هیچ جای خاصی را مشخص نفرموده است. و این که فرموده است «وجه الله» به آن دلیل است که وجه حقیقت چیز است. خداوند با این سخن دل‌های عارفان را هشدار داده که امور عارضی در حیات دنیا آنها را از توجه به این حقیقت مشغول ندارد، چرا که بنده نمی‌داند در کدامین نفس قبض روح می‌شود. و محتمل است که قبض روح او هنگامی رخ دهد که در غفلت باشد و در این حالت وی با کسی که در حال حضور قبض روح شده برابر نیست.»<sup>(۱)</sup>

عارف جمالی غیر از حق چیزی را نمی‌بیند و چیزی جز او موجود نیست. به همین دلیل همه ادیان را کوششی برای نگریستن به حق دانسته و به همین جهت در حالت روحی و معنوی بسیار زیبایی به سر می‌برد، به همه عقاید احترام می‌گذارد و همه موجودات را جلوه حق می‌بیند و به همین دلیل به آنها عشق می‌ورزد، زیرا آنها نشانه‌های معشوق هستند و پیام‌ها و نامه‌های



محبوب به شمار می آیند که بسیار زیبا خواهد بود.

۴- در وحدت وجود جمالی، هستی و عالم (یعنی ماسوی الله) نشانه حق است و به قول کاشانی در شرح فصوص (ص ۱۳) این ماسوای حق، از نظر عرف عام، عالم نامیده می شود و در نزد اهل تحقیق، سوای حق وجودی نیست. بلکه حق و عالم از یک نظر وحدت دارند. این ماسوی الله سایه حق هستند و به قولی خیال اندر خیال اند. در چنین عالمی، «انسان» اکمل موجودات و عالم اصغر و بالاتر از فرشتگان و کَرّ و بیان است، بلکه هم خلق است و هم حق. به قول ابن عربی: «فکل ماسوی الانسان خلق الا الانسان فانه خلق و حق»<sup>(۱)</sup> و از نظر قیصری به اعتبار ربوبیتش نسبت به عالم و اتصاف به صفات الهی حق است و به اعتبار عبودیت و ربوبیتش خلق است و یا به اعتبار روحش حق و به اعتبار جسدش خلق است.<sup>(۲)</sup> و به قول کاشانی به حسب صورت باطن و حقیقتش حق و به حسب صورت ظاهری خلق است.<sup>(۳)</sup>

انسان کون جامع و هر چه در عوالم وجود است در تسخیر اوست، مضامی با همه موجودات و مظهر خلافت و حقایق الهی است و انسان کامل که «الانسان الحق» و «الانسان الاوّل الحق»<sup>(۴)</sup> باشد، آینه جمیع صفات الهی و برزخ بین وجوب و امکان و نسبت او با حق چون نسبت مردمک چشم است با چشم و به صورت خدا آفریده شده و روح عالم به شمار می آید و همه عالم جسم اوست. این انسان اعم از زن و مرد است. یعنی در مکتب جمال، زن مقامی بالاتر از مرد دارد زیرا در مرتبه معشوقی است، در درجات کمالی مانند نبوت بین زن و مرد تفاوتی قائل نشده اند. چنانکه در روایتی حَبَبِ اِلَى مِنْ دُنْيَاكُمْ ثَلَاثٌ: النِّسَاءُ، وَالطَّيِّبُ وَجَعَلَتْ قَرَّةَ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»<sup>(۵)</sup> پیامبر

۱- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۳۹۶. ۲- شرح فصوص قیصری، ص ۹۴.

۳- شرح فصوص کاشانی، ص ۲۵. ۴- اتولوجیا، ص ۲۹۹.

۵- جامع الاسرار و منبع الانوار، ص ۳۵۲.

اسلام (ص)، زن را محبوب و عشق به او را باعث نزدیکی به خدا می‌داند. زیرا خدا چیزی را که باعث دوری از او شود برای پیامبرش محبوب قرار نمی‌دهد. استدلال شده که حضرت موسی (ع) برای یک زن ده سال اجیر می‌شود و ابن عربی می‌گوید: «فمن عرف قدر النساء و سرهن لم یزهد فی حبهن، بل من کمال العارف حبهن فانه میراث نبوی و حب الهی». (۱) هر کس مقام معنوی زن و راز باطنی او را بشناسد از عشق ورزی به او اجتناب نمی‌ورزد و این عشق و اشتیاق نشانه کمال عارف و میراثی نبوی و از نوع عشق آسمانی و الهی است. زن پیام آور عشق و زیبایی و نردبانی برای عبور از عشق مجازی به سوی عشق الهی و حقیقی است. از نظر ابن عربی، امامت جماعت زنان برای مردان جایز و رواست. (۲)

۵- نمونه گفته‌های بزرگان مکتب جمال درباره وحدت وجود در ابیات زیر خلاصه می‌شود.

### حلاج:

سبحان من اظهر ناسوته	سر سنا لاهوته الثاقب
ثم بدا لخلقه ظاهرا	فی صورة الأكل و الشارب (۳)

### عراقی:

در هر آینه روی دیگرگون	می‌نماید جمال او هر دم
گه نماید به کسوت حوا	گه نماید به کسوت آدم (۴)

### جامی:

۱- فتوحات مکیه، ج ۲، ص ۱۹۰. ۲- همان، ج، ص ۴۴۷.

۳- نقل از عرفان نظری، بثری، ص ۱۳۱. ۴- لمعات، عراقی، ص ۶۲.

اعیان همه آینه و حق جلوه‌گر است  
یا نور حق آینه و اعیان صور است  
در چشم محقق که حدید البصر است  
هر یک زین دو آینه آن دگر است

\*\*\*

جمال اوست هر جا جلوه کرده  
زم‌عشوقان عالم بسته پرده  
به هر پرده که بینی پردگی اوست  
فضا جنبان هر دلبردگی، اوست<sup>(۱)</sup>

در شرح گلشن راز:

گه نبی بود و گهی دیگر ولی  
گه محمد گشت و گاهی شد علی  
در نبی آمد بیان راه کرد  
در ولی از سرّ حق آگاه کرد<sup>(۲)</sup>

ابن عربی:

أما الكون خیال و هو حق فی الحقیقة  
والذی يفهم هذا حاز اسرار الطريقة<sup>(۳)</sup>

مولوی:

راز خود می‌گفت با خود آن‌نگار جلوه‌گر  
راز او بیرون فتاد این داستان آمد پدید

۲- شرح گلشن راز، ص ۳۱۵.

۱- لواطیح، جامی، ۱۰۷.

۳- فصوص الحکم، ص ۱۵۹.

با جمال خود تقابل کرد اسماء جلال  
آن طرف غالب شده زان رو عیان آمد پدید<sup>(۱)</sup>

حافظ:

حُسن روی تو به یک جلوه که در آینه کرد  
این همه نقش در آینه اوهام افتاد  
این همه عکس می و قش نگارین که نمود  
یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد<sup>(۲)</sup>

عطار:

ای روی درکشیده به بازار آمده  
خلقی بدین طلسم گرفتار آمده  
غیر تو هر چه هست سراب و نمایش است  
کین جا نه اندکست و نه بسیار آمده  
بحریست غیر ساخته از موج‌های خویش  
ابری است عین قطره عدد بار آمده  
ای ظاهر تو عاشق و معشوق باطنت  
مطلوب را که دید طلبکار آمده<sup>(۳)</sup>

خواجه عبدالله انصاری:

در دیده عیان تو بوده‌ای، من غافل  
در سینه نهان تو بوده‌ای، من غافل  
از جمله جهان تو را نشان می‌جستم  
خود جمله جهان تو بوده‌ای، من غافل<sup>(۴)</sup>

۲- دیوان حافظ، ص ۱۹۹.

۱- دیوان شمس، ص ۲۵۱.

۴- نقل از عرفان نظری، ص ۱۵۱.

۳- دیوان عطار، ص ۷۲.

## کتاب نامه

- ۱- آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، چاپ تهران، ۱۳۴۷.
- ۲- ابن عربی، محمدبن علی، الفتوحات المکیه، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ۳- —، —، انشاء الدوائر، چاپ لیدن، ۱۹۱۹ م.
- ۴- —، —، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، قاهره، ۱۹۴۶.
- ۵- استیس، و.ت، عرفان و فلسفه، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۷۵.
- ۶- افراسیاب پور، علی اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۰.
- ۷- اوحدالدین کرمانی، دیوان رباعیات، به کوشش احمد ابومحبوب، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۶.
- ۸- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، انتشارات روزنه، تهران، ۱۳۷۹.
- ۹- پورجوادی نصرالله، سلطان طریقت، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۰- جامی، عبدالرحمن، لویح، چاپ تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۱- جهانگیری، محسن، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۸.
- ۱۲- حافظ شیرازی، محمد، دیوان حافظ، چاپ تهران، ۱۳۷۰.
- ۱۳- سراج، ابونصر، اللمع، تحقیق عبدالحلیم محمود و طه عبد الباقی سرور، دارالکتب الحدیثه، مصر، ۱۹۶۰.
- ۱۴- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، چاپ مصر، ۱۳۳۱ ق.

عرفانِ جمالی و دیدارِ خداوند ۶۹

- ۱۵- عراقی، فخرالدین، لمعات، به کوشش محمد خواجوی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۳.
- ۱۶- عطار نیشابوری، فریدالدین، دیوان عطار، تصحیح سعید نفیسی، انتشارات کتابخانه سنایی، تهران، ۱۳۷۵.
- ۱۷- عین القضاة همدانی، التمهيدات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۸- لاهیجی، شمس الدین محمد، شرح گلشن راز، چاپ تهران، ۱۳۳۷.
- ۱۹- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان، کشف المحجوب، کوشش محمدحسین تسیحی، مرکز تحقیقات فارسی، اسلام آباد، ۱۳۷۴.
- ۲۰- یربلی، سیدیحیی، عرفان نظری، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۲.

## عرفانِ جمالی و دیدارِ خداوند

### پیش‌گفتار

دلی کز معرفت نور و صفا دید

ز هر چیزی که دید اول خدا دید

چو چشم سر ندارد طاقت تاب

توان خورشید تابان دید در آب

آیا انسان می‌تواند خدا را ببیند؟ این پرسش مهمترین مسئله در ادیان به ویژه در دین یهود، مسیحیت و اسلام بوده است. حتی پیامبرانی چون ابراهیم (ع) و موسی (ع) و دیگران با این پرسش مواجه شده‌اند. اعتقاد به وجود خدا، خواهی نخواهی چنین پرسشی را در پی خواهد داشت و بستگی دارد که هر دینی، پروردگار را چگونه معرفی کرده باشد. بررسی پاسخ‌های این پرسش، از ادیان ابتدایی تا ادیان آسمانی نیاز به تحقیقی جداگانه دارد. در دین اسلام نیز اهل حدیث، متکلمین، عرفا و فلاسفه به طور جدی به این پرسش پرداخته و از ابتدای ظهور اسلام این بحث را آغاز نموده و به تمامی فرهنگ و ادبیات فارسی و عربی و بلکه به عرصه‌های فرهنگ جهانی گسترش داده‌اند.

مهمترین پاسخ‌هایی که ابراز گردیده به شرح زیر است:

۱- خدا را هرگز نمی‌توان دید، نه در دنیا و نه در آخرت. (چشم اشیاء مادی را می‌بیند و خدا مادی نیست.): معتزله و جهمیه و گروهی از شیعیان (اهل تنزیه).

۲- خدا را در این جهان نمی‌توان دید، اما در آخرت می‌توان دید: اهل سنت مانند احمد بن حنبل، اشاعره، تصوف زاهدانه و یهودیان.

۳- خدا را در دنیا و آخرت می‌توان دید مانند یک انسان معمولی و مادی: مشبّهه، مجسمه، گروهی از ظاهریه، گروهی از مسیحیان. (اهل تشبیه).

۴- خدا را در دنیا و آخرت می‌توان دید اما نه با چشم سر بلکه با چشم دل: گروهی از عرفا، گروهی از شیعیان.

۵- خدا را به صورت علی (ع) یا عیسی می‌توان دید: گروهی از غلات شیعه و گروهی از مسیحیان.

۶- خدا را در دنیا و آخرت و بلکه در همه ذرات هستی می‌توان دید، بلکه غیر از خدا چیزی دیده نمی‌شود، چون غیری وجود ندارد تا قابل رؤیت باشد، دنیا و آخرت از هم جدا نیستند، بلکه دو نوع نگاه و دیدن وجود دارد، نگاهی مادی و محدود کننده که خواص ظاهری یک شیء را در بر می‌گیرد که با چنین نگاهی، نه تنها موجودات غیر مادی را نمی‌توان دید که موجودات مادی را هم به طور ناقص با رنگی خاص می‌توان دید. اما نگاهی که از شهود باطنی و مکاشفات معنوی تغذیه شده و از عشق و عقل بهره گرفته باشد، غیر خدا را نمی‌تواند دید: عرفانِ جمالی یا مکتب زیبایی پرستی در عرفان ایرانی و اسلامی.

در این مکتب، خدا نخستین عاشق و معشوق است و از طرفی انسان نیز در



جایگاه عاشق و معشوق قرار دارد و بلکه به اتحاد عشق و عاشق و معشوق عقیده دارند. خدا را محبوب ازلی می‌دانند که ذرات هستی از عشق او گرما گرفته و به حرکت درآمده است. خدا زیبا رویی است که در آینه نگریسته تا جمال خود را ببیند و همه موجودات همان تصویرهای درون آینه هستند، یعنی جلوه‌های آن جمال می‌باشند. پس هستی زیباست و هدف از خلقت همین جلوه ذاتی زیبایی است (پری رو تاب مستوری ندارد).

پیروان این مکتب به وحدت شخصی وجود، فلسفه خوشبینی، عشق به همه موجودات، وحدت ادیان، کثرت گرایی، سماع، شاهد بازی، نظر بازی، آزادی انسانی و مانند آن اعتقاد دارند و زیبایی‌ها را بهترین جلوه خدا در هستی می‌دانند مانند، هنر، زن، موسیقی و غیره.

درباره این موضوع تاکنون تحقیقی صورت نگرفته، تنها در مورد «رؤیت خدا در آخرت» تحقیقی انجام شده که بسیار ارزشمند است. نویسنده آن می‌گوید: «آنچه من در این کتاب انجام داده‌ام ناظر به جنبه اخروی بحث رؤیت است.»<sup>(۱)</sup>

در حالی که به نظر نگارنده این بحث بایستی به طور تخصصی از نظر هر مکتب و مذهب، جداگانه بررسی گردد، تا به نتیجه‌ای قابل قبول منجر شود. در ضمن نقد و ارزیابی منتقدان بسیار روشنگر خواهد بود.

ماجرای دیدار با خداوند در دیگر ادیان و مذاهب نیز نیاز به پژوهش‌های جداگانه‌ای دارد. در برخی موارد شباهت‌های فراوانی بین عقاید آنها با دیدگاه جمالی دیده می‌شود که در مطالعات تطبیقی نیاز به پیگیری دارد. چنانکه افلاطون در رساله فایدروس (ص ۲۵۰) گفت: زیبایی، یگانه واقعیت

محبوبی است که بر خلاف صفاتی نظیر حکمت به دیده می‌آید. کسانی چون سیمون وایل نیز ادعا می‌کنند که زیبایی صفت خداست که در آن او را دیدار می‌کنیم و حتی زیباییِ جهان را زیباییِ خود خدا می‌داند که بر حواس، آشکار شده است.

### قرآن و رؤیت

یکی از سرچشمه‌های بحث در مورد «رؤیت خدا» گفته‌های قرآن مجید می‌باشد، چنانکه تورات و انجیل نیز همین نقش را داشته‌اند. به نظر می‌رسد که پرسش از لقاء الله یا رؤیت خدا ابتدا از قرآن مجید آغاز گردیده و در میان مسلمین به عنوان مسئله‌ای فرهنگی مطرح شده است. قرآن سرچشمه بحث‌های بسیاری بوده و هر گروه و مذهبی بر اساس تفسیرهایی که از آیات داشته‌اند به اختلاف نظر رسیده‌اند، مانند بحث از جبر و اختیار که برای تأیید هر کدام به آیاتی از قرآن استناد شده است.

اینکه آیا خدا را می‌توان دید؟ با بحث از تشبیه و تنزیه دوروی یک سکه هستند، یعنی اهل تشبیه چون صفاتی انسانی برای خدا در نظر می‌گیرند به دیدار با خدا نیز عقیده داشته و در مقابل اهل تنزیه نیز به عدم امکان رؤیت نزدیک می‌شوند. همه طرف‌های این جدال به آیاتی از قرآن استناد می‌کنند. چنین بردار یا طیفی را می‌توان ترسیم کرد:

طیفی از مکتب‌ها و مذهب‌های اسلامی در مورد رؤیت خدا، تشبیه، تنزیه

و تعقل:

شرع‌گرایان

عقل‌گرایان

مخالقان فلسفه

طرفداران فلسفه

اهل تشبیه	اهل تنزیه
اهل ظاهر	اهل تأویل
موافق با رؤیت خدا	مخالف رؤیت خدا
جبریون	اختیاریون
تکیه بر تعبد	تکیه بر تعقل
تیسیم	پانته‌ایسم
اهل صحو	اهل سکر

بسیاری از مکتب‌ها نیز اهل جمع بوده و در این میانه قرار گرفته‌اند. تصوف و عرفان نموداری جداگانه دارد زیرا آنها به نوعی دیگر مسائل را بررسی نموده و نگاهی خاص دارند. شیعه نیز بیشتر اهل جمع بوده و مکتب وسط را به خود اختصاص داده است. اگر اخباریون، سلفیون و اهل ظاهر مانند ابن تیمیه به رؤیت خدا در قیامت اعتقاد دارند و به اهل تشبیه<sup>(۱)</sup> نزدیک شده و برای خدا، شادی، غم، خنده، غضب و نشستن بر عرش را ثابت می‌دانند و دست و پا و گوش و چشم به معنای زمینی آن برای خدا در نظر می‌گیرند و توجیه می‌کنند که این صفات در مخلوقات نشان دهنده امکان حدویشان در خداوند و نشان دهنده ازلیت و ابدیت و در معنای حقیقی است. در طرف دیگر طیف معتزله قرار گرفته‌اند که همه این صفات را برای خداوند در معنای مجازی می‌گیرند و رؤیت خدا را غیر ممکن می‌دانند و هیچ صفتی از مخلوقات را برای خدا ثابت نمی‌دانند. در این میان شیعه به راه

---

۱- مشبیه «روا دانند که یکی از رهگذران کوی، خدا باشد و برخی لمس و همراهی و دست دادن با او را ممکن دانند و گویند: خدا به ملاقات ما می‌آید و ما به ملاقات او می‌رویم.» (تلبیس ابلیس، ابن الجوزی، ص ۱۴۴).

حل‌هایی جمع‌گرایانه تمایل یافته و مثلاً در مورد غضب و شادی خدا گفته‌اند، معنای آن چنین است که آثار و نتایج افعال الهی مانند انسانی است که خشم یا شادی نموده و این شباهت باعث گردیده تا به یک لفظ بیان شوند. برخی دیگر معنای مفسرین شیعه نیز گفته‌اند معنای صفات الهی غیر از معنایی است که در انسان وجود دارد، قرآن آنها را در معنای تسبیح به کار برده است.

در عرفان و تصوف برای خداوند شخصیت و هویت در نظر گرفته‌اند و امکان رابطه شخصی را پذیرفته‌اند، در حالی که مذاهب دیگر خدا را به گونه‌ای که مشخص باشد معرفی نمی‌کنند. به همین دلیل نه اهل تشبیه، نه اهل تنزیه را بر حق می‌دانند. به راهی میانه دست یافته‌اند و آن نظریه وحدت شخصی وجود است که غیر از خدا چیزی را موجود نمی‌دانند. برخی از مسیحی‌ها ایراد می‌گیرند که مسلمانان به خدایی مشخص اعتقاد ندارند، در حالی که چنین نیست آنها خود اهل تشبیه بوده‌اند و عیسی (ع) را خدایی مادی در نظر گرفته‌اند، شیعیان به عنوان مسلمانانی اصیل، به جمع بین تشبیه و تنزیه قایل شده‌اند و پروفیسور وب درست می‌گوید: «ما خداوند را به عنوان شخصیت توصیف نمی‌کنیم مگر آنگاه که امکان وجود پیوندهایی شخصی میان او - به عنوان معبود - و میان انسان - به عنوان عابد - تصور کنیم و این که این پیوندهای شخصی، اگر در جهت تنزیه معبود مبالغه شود یا در جهت تشبیه او مبالغه گردد، وجودشان ممتنع خواهد بود.»<sup>(۱)</sup> چنین نگره‌ای تنها در نزد شیعه و متصوفه دیده می‌شود. در عرفان جمالی خداوند معشوقی است که هر گاه خوانده شود اجابت می‌کند (قرآن. ۶۲/۶). تنها او حق است

(۶/۲۲) و غیر از او باطل می‌باشد (۸۸/۲۸). هر طرف رو کنیم روی اوست (۱۰۹/۲). از رگ گردن به انسان نزدیک‌تر است (۱۵/۵). از انسان خواسته که دوستش بدارد و خدا نیز انسان را دوست دارد (۲۹/۳). خدایی که نور و روشنایی است و همه چیز با او دیده می‌شود و خود روشن‌ترین و تنها موجود است.

مشکل این است که مذاهب اسلامی از آیات قرآن تفسیرهای متعددی دارند و در مورد مسئله رؤیت خدا، به دو دسته آیات رسیده‌اند که در ظاهر با هم تعارض دارند. دسته‌ای رؤیت خدا را نفی نموده و دسته‌ای این رؤیت را امکان‌پذیر می‌داند.<sup>(۱)</sup> هر گروه به آیات مورد نظر خود استناد کرده‌اند. در آیه «لیس کمثله شیء» (شوری، ۹)، گفته‌اند. «لیس» دلالت بر تنزیه دارد و «ک» نشان دهنده تشبیه است. منکران رؤیت به «لن ترانی» (اعراف، ۱۳۹) استناد می‌کنند و موافقان به «جاء ربک و الملائکة صفا صفا» (فجر، ۲۲) استدلال می‌کنند. در این مقاله به بحث در اختلاف تفسیرهای موجود نمی‌پردازیم و به تفسیر آیات از دیدگاه مکتب جمال بسنده می‌نماییم.

بر اساس مبانی مکتب جمال در بین آیات قرآنی تعارضی نیست و همگی رؤیت خدا را تأیید نموده‌اند، اما باید بین دو نوع نگاه تفکیک قایل شد. خدا را با نگاهی مادی و محدود کننده نمی‌توان دید، اما با نگاهی عمیق و یاری گرفته از شهود معنوی می‌توان دید. نخستین آیه در سوره اعراف و در ماجرای تقاضای موسی (ع) دیده می‌شود که از خدا می‌خواهد که «رب ارنی

۱- در سوره نجم که ماجرای معراج و دیدار پیامبر با خدا آمده، می‌خوانیم: «دل آنچه دید دروغ نشمرد، آیا در آنچه می‌بینید جدال می‌کنید؟ و یک بار دیگر هم او را نگاه کرد.» (آیه ۱۳) و در سوره تکویر (آیه ۲۵) آمده: «ولقد رآه بالافق المبین» هر آینه او را در افق روشن دیده است.

انظر اليك» یعنی خود را به من نشان بده و پاسخ می‌شود که «لن ترانی» یعنی هرگز مرا نمی‌بینی. این آیات مهمترین مستمسک مخالفان رؤیت است، در حالی که نتیجه‌گیری آنها اساسی مستحکم ندارد.

نخست اینکه اگر دیدار با خدا غیر ممکن بود، هرگز موسی (ع) چنین تقاضایی نمی‌کرد. دوم اینکه چرا خداوند در پاسخ می‌گوید: به کوه نگاه کن، پس روشن است که به نوعی دیگر می‌توان خدا را دید. در تورات هم آمده که خدا گفت «لن ترانی» اما از پشت سر خود را به او نمایاند. پس دو نوع دیدن مورد نظر بوده که خداوند یکی را نفی و دیگری را اثبات کرده است. این انتظار که خدا چون موجودی مادی، محدود و اسیر در مکان و زمانی خاص دیده شود، نفی گردیده، اما خدا که ظاهرترین موجود و بلکه همه وجود است در همه جا دیده می‌شود.

روایتی هم شیخ صدوق از پیامبر اسلام (ص) نقل نموده که ایشان به مردی که در آسمان به دنبال دیدار خدا بود گفت: «لن تراه».<sup>(۱)</sup> مانند کرامیه که برای خدا جهت در نظر می‌گیرند و چنین دیدگاه محدود نگرانه‌ای نسبت به خدا نفی می‌شود. سوم اینکه آیه فوق را باید با آیات دیگر قرآن تفسیر نمود و هنگامی که آیاتی به روشنی امکان دیدار با خدا را تأیید نموده، دیگر نمی‌توان تفسیری تنزیه‌گرایانه از این آیه نمود. نکته دیگر اینکه در سوره نجم و تکویر به روشنی خدا را برای پیامبر اسلام قابل دیدن دانسته و در ماجرای معراج بارها از واژه «دیدن» استفاده شده است.

دومین آیه‌ای که مورد استناد مخالفان رؤیت قرار گرفته: «لا تدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار» (انعام، ۱۰۳) است. روایاتی از پیامبر اسلام (ص) و

علی (ع) نیز با همین مضمون وجود دارد. نخست اینکه این آیه مربوط به دیدن نیست و چنانکه ابومنصور ماتریدی (۲۳۳-۲۳۸ ق) در کتاب التوحید استدلال کرده، این آیه مربوط به «ادراک» است نه رؤیت، عقیده دارد که در اینجا رؤیتِ خدا انکار نشده، بلکه ادراک او نفی شده و جالب اینکه می‌گوید این آیه رؤیت را اثبات می‌کند زیرا پس از دیده شدن بحث از ادراک به میان می‌آید.

دوم اینکه اگر مربوط به چشم هم تفسیر شود، یعنی چشم‌ها این قدرت را ندارند که بر خدا احاطه پیدا کنند. و او را چون موجودی محدود در بگیرند. اگر خدا را در یک مکان و زمان محدود در نظر گیرند، آن وقت دیگر مکان‌ها و زمان‌ها از وجود او خالی خواهند شد، چنین دیدگاهی را قرآن نفی نموده، اما اگر چون دیدگاهی جمالی خدا را در همه جا و به ویژه در همه زیبایی‌ها نه با رؤیتی محدود کننده بتوان دید، مشکلی ندارد.

اما آیاتی که دیدار با خدا را نشان می‌دهد، فراوان است. همه آیاتی که «وجه الله» در آن آمده از آن جمله‌اند. آیه «فاینما تولوا فثم وجه الله» (بقره، ۱۱۵) به هر طرف رو کنید، روی خداست. همین وجه یا روی یا صورت، برای انسان هم به کار رفته است. «من أسلم وجهه لله» (بقره، ۱۱۲) هر کس رویش را به خدا آورد. این آیات به روشنی خدا را دارای رو و صورت دانسته و بحث از «روی» تنها برای قابلیت دیدار معنا دارد. در ضمن این وجه الله تقویتی بر رابطه شخصی و عارفانه بین انسان و خداست که دیدار نیز بخشی از این رابطه به شمار می‌آید. دیگر اینکه خداوند تأکید دارد که به هر طرف رو کنید خدا را می‌بینید یعنی همان نگاه نوع دوم که در عرفان جمالی مورد نظر است، پذیرفته شده و نگاهی از نوع محدود کننده که در یک جا خدا را بتوان دید مورد نظر نیست.

آیه دیگر که خدا را قابل دیدن از نوع دوم نشان می‌دهد: «هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن» (حدید، ۳) است که خدا را «ظاهر» اعلام نموده و بی شک مهمترین جنبه ظاهر بودن، قابل رؤیت بودن است و با عقاید دیگری که گفته شد همخوانی ندارد. هنگامیکه خدا ظاهر و باطن است یعنی همه چیز و همه موجودات را در بر می‌گیرد و در همه چیز خدا را می‌توان دید.

آیات دیگر که خدا را قابل رؤیت معرفی می‌نماید: «وجوه یومئذ ناضرة الی ربها ناظرة» (قیامت، ۲۳ و ۲۲) است، که دیدار با خدا را در قیامت اثبات می‌کند، البته از این آیات می‌توان نتیجه گرفت که در دنیا هم می‌توان به دیدار نایل آمد زیرا دنیا و آخرت، باطن و ظاهر برای خدا تفاوتی ندارد و هنگامی که قرآن معاد را جسمانی نیز می‌داند مرزی بین دنیا و آخرت قرار نمی‌دهد. همچنین از مواردی چون «صبغة الله»، (بقره، ۱۳۸) یعنی رنگ خدا می‌توان دریافت که لازمه رنگ قابلیت برای تشخیص و دیدن است.

آیه دیگر که به روشنی دیدار با خدا را حتمی نشان می‌دهد این است: «من کان یرجوا لقاء الله فان اجل الله لآت» (عنکبوت، ۵) هر که امید به دیدار خدا بسته است، پس هر آینه وقت آن خواهد رسید. بر خلاف گفته برخی از مفسرین این آیه به دیدار با خدا در قیامت بسنده نکرده و آن را موکول به شهود باطنی نموده و پرواز معنوی دانسته که در دیدگاه عرفان جمالی دیده می‌شود. این وعده دیداری که خدا داده علاوه بر ایجاد امید نشان دهنده این نکته است که دیدار با خدا نزدیک می‌باشد.

دیدار با خدا در معراج تأییدکننده دیدگاه جمالی است، زیرا از نظر اسلام این دیدار مسلم بوده و نشان می‌دهد که تکامل معنوی پیامبر (ص) به مرحله‌ای رسیده که خدا را دیدار نموده و جالب اینکه این رؤیت در زندگی دنیوی او پیش آمده که با تفسیر اهل سنت مغایرت دارد.



در آیات دیگری آمده: «و قال الذین لا یرجون لقاءنا لولا انزل علینا الملائکة او نرى ربنا... یوم یرون الملائکة» (فرقان ۲۲ و ۲۱) و آنان که امید به لقای ما را نداشتند، گفتند چرا فرشتگان بر ما نازل نشدند، یا چرا ما خدا را به چشم نمی بینیم؟... روزی که فرشتگان را ببینند... در این آیات خدا از دو نوع دیدار سخن به میان آورده و یکی را ناممکن دانسته و دیگری راحتی گفته و وعده آن را داده و بارها به این نوع دیدن تشویق کرده است: «الم تر الی ربک» (فرقان، ۴۵)، «والذین کفروا بایات الله و لقاءه اولئک یشسوا من رحمتی» (عنکبوت، ۲۳) آنان که به آیات خدا و دیدار و لقای او کافر شدند از رحمت من ناامیدند.

در دیگر کتاب های آسمانی هم چنین مطالبی دیده می شود. عیسی مسیح گفت: «هر کس مرا ببیند، خدا (پدر) را دیده است.»<sup>(۱)</sup> همان گفته حلاج است که شاگرد ابو حلیمان فارسی، نخستین بانی مکتب جمال، بود:

چو در من بنگری بینی همه او

چو در او بنگری بینی همه من<sup>(۲)</sup>

و در جای دیگر می گوید:

منزه باد آنکو ناسوتش

راز روشنایی لاهوتش را آشکار کرد

پس آن گاه در میان آفریدگان خویش آشکار شد

در چهره خورندگان و نوشندگان<sup>(۳)</sup>

«پیامبر گفت، یا دست کم صوفیه چنین معتقدند که گفته است، که: هر که

۱- انجیل یوحنا، باب چهاردهم، آیه ۹. ۲- کتاب الطواسین، ۱۳۴.

۳- همان، ص ۱۳۴ و تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ص ۶۵.

مرا دیده است، حق را دیده است<sup>(۱)</sup> و انسان کامل که حلاج به آن «انا الحق» اطلاق می‌کند و عبدالکریم جیلی، پیامبر را همان جلوهٔ خدا می‌داند: «همهٔ زیبایی جهان، عاریتی از جمال اوست و از جمال و نور اوست که استمرار می‌یابد. این جمال اوست که در هر جمالی مشاهده می‌شود. این پرتو اوست که در هر نوری به چشم می‌آید: در خورشید، در ماه، در ستارگان. همهٔ آن‌ها که پیامبر را دوست دارند، کمال او را در هر آنچه زیباست مشاهده می‌کنند. من به یاد دارم یکی از مشایخمان /باید منظور ابوحلیمان فارسی باشد/ را که چون چشمش بر چیزی جمیل می‌افتاد یا چیزی زیبا از ذهنش می‌گذشت، فریاد بر می‌آورد که: سلام و رحمت الهی بر تو، ای پیامبر خدا.»<sup>(۲)</sup>

### حدیث و رؤیت

در احادیث و روایات اسلامی نیز گفته‌های فراوانی دربارهٔ رؤیت خدا از نوع دوم و مناسب با دیدگاه جمالی دیده می‌شود. گفتهٔ علی (ع): «لم اعبد ربالم اراه، خدایی را که نبینم عبادت نمی‌کنم، از آن نمونه‌هاست. روایتی از پیامبر نیز در کتاب‌های احادیث اهل سنت نقل شده که به «حدیث رؤیت» مشهور است، و در چند بیان ثبت گردیده که شخصی از پیامبر پرسیده: آیا خدا را می‌توان دید؟ ایشان فرموده: «انکم سترون ربکم کما ترون هذا القمر»<sup>(۳)</sup> ماه شب چهارده را نشان داده و فرموده: همانگونه که ماه را در

۱- همان، ص ۱۱۰. ۲- همان، ص ۱۱۱.

۳- صحیح مسلم، ج ۸، ص ۲۱۶، صحیح بخاری، ج ۹، ص ۱۵۶، مسند ابن حنبل، ج ۳، ص ۱۶،

المغنی، ج ۴، ص ۲۲۴. قاضی عبدالجبار معتزلی این روایت را معتبر ندانسته و چون معتزله با رؤیت خدا مخالفت داشته‌اند، کوشش نموده‌اند تا حدیث را از اعتبار ساقط کنند. در مقابل اهل

آسمان می‌بینید، خدا را خواهید دید.

این روایت مهمترین سند اهل سنت برای اثبات رؤیت خدا در قیامت است، در حالی که چنین انحصاری از این گفته دریافت نمی‌شود. نخستین مطلبی که از این حدیث دریافت می‌شود این است که؛ خدا را می‌توان دید. دوم اینکه ماه سمبل زیبایی است و نشان می‌دهد که خدا را در زیبایی‌ها می‌توان دید. سوم اینکه تنها با چشم دل نیست که می‌توان خدا را دید، بلکه در دیداری کامل و به تمام معنای کلمه، خدا قابل دیدن است. چهارم اینکه مسئله دیدار با خدا در صدر اسلام نیز شایع بوده و مخالفتی صریح با آن صورت نگرفته است. پنجم اینکه به نظر نگارنده، آنچه با عنوان «رؤیت خدا در بهشت»، «رؤیت در آخرت»، «دیدن با چشم دل» و مانند اینها بیان گردیده، همان دیدن از نوع دوم و گفته بزرگان مکتب زیبایی پرستی در عرفان ایرانی و اسلامی است. متأسفانه برخی به دلیل عدم آگاهی شخصیت‌های جمالی را حلولی گفته‌اند، البته چنین اتهام‌هایی را به بزرگان شیعه مانند هشام بن حکم نیز وارد نموده‌اند.<sup>(۱)</sup>

از امام جعفر صادق (ع) نیز تفسیری نقل شده که دیدار با خدا از نوعی که موسی (ع) در نظر داشته را محال دانسته اما در همان تفسیر گفته: «و بَشَّرَ الْمُشْتَاقِينَ إِلَى النَّظَرِ إِلَى وَجْهِهِ»<sup>(۲)</sup> و بارها از وجهه‌الکریم و وجه و روی الهی سخن گفته است. در این تفسیر، امام با صراحت از رؤیت خدا با چشم آن هم

سنت آن را معتبر دانسته و این حدیث را تنها در معنای اثبات رؤیت خدا در قیامت مورد استناد قرار داده‌اند که تفسیری یکسونگرانه است. علمای شیعه اغلب نسبت به آن سکوت اختیار کرده و

از آن استفاده نکرده‌اند. ۱- الفرق بین الفرق، ص ۶۵.

۲- تفسیر جعفر الصادق، مجموعه آثار ابو عبدالرحمن سلمی، ص ۲۱۱.

توسط محبان سخن گفته که بسیار با نظر مکتب جمال هماهنگی دارد. حضرت صادق (ع) می‌فرماید: «أنه يظهر على قلوب العارفين و يبدو لأعين المحييين في دار السلام».<sup>(۱)</sup> یعنی خداوند بر قلب عارفان ظاهر می‌شود و برای چشم محبان نیز قابل رؤیت است. البته تأکید نموده که در دارالسلام یعنی بهشت به چشم دیده می‌شود. از طرف دیگر شیعه هرگز اهل تنزیه یا اهل تشبیه نبوده‌اند بلکه همواره هر دو را جمع نموده و به یک سو تمایل پیدا نکرده‌اند. به هر حال امام صادق (ع) نیز رؤیت را نفی نکرده و حداقل رؤیت در آخرت را به روشنی پذیرفته و در دنیا رؤیت از نوع محدودکننده را نفی کرده است.

در آخرین سال خلافت مأمون (۲۱۸ ق)، دوران محنه آغاز شد که مدت چهارده سال ادامه داشت و عقاید معتزلی حاکم گردید و همه باید می‌گفتند که قرآن مخلوق است و رؤیت خدا در آخرت امکان ندارد، وگرنه شکنجه می‌شدند. بزرگترین مخالفت را با آنها احمد بن حنبل انجام داد که زمینه زوال معتزله را نیز فراهم نمود و بالاخره اهل حدیث پیروز شدند. جالب این است که نخستین بار ایرانیان به رؤیت خدا در دنیا و آخرت عقیده داشته و به تفسیری به دور از انحراف نزدیک شده‌اند. محمد ابن خزیمه (متولد ۲۳۳ ق) در کتاب توحید خود این مطلب را بیان نموده و محمد بن جریر طبری (متولد ۲۲۴ ق) نیز در تفسیر قرآن خود همین نکته را بیان کرده است، تا اینکه در روزگار بزرگان مکتب جمال از ابو حلیمان فارسی به بعد این عقیده مستحکم می‌گردد.

ابونصر سراج طوسی (متوفی ۳۷۸ ق) حدیثی را از حارثه نقل می‌کند که

به پیامبر (ص) گفت: «به عرش خدا می‌نگرم آشکارا، و پیامبر گفت: او بنده‌ای است که خداوند دلش را روشن نموده است.» همچنین پیامبر (ص) فرمود: «خدا را چنان بپرست که گویی او را می‌بینی و گر تو توان دیدن نداری او تو را می‌بیند.»<sup>(۱)</sup> این روایات در منابع دیگر هم آمده و حکایت از آن دارد که انسان اگر مراحل سیر و سلوک را طی نماید، می‌تواند به دیدار دوست نایل آید. دیداری در همین جهان و با چشم سر با این شرط که بتوان به ملکوت اشیاء و موجودات نگرست، در هر ظاهر، باطن را دید و در هر صورت از معنی نشان یافت.

ابوالقاسم قشیری در کتاب المعراج (در قرن پنجم هجری) نوشته: «ابن عباس گفت: پیامبر ما پروردگارش را در شبِ معراج دید، در روایتی گفته: او به چشم سرش دید، و در روایتی دیگر آورده است که به چشم دل دید... ابن عباس گفت: همان گونه که موسی به شنیدن کلام خدا مخصوص شد، محمد (ص) به دیدار خدا اختصاص یافت؛ از جمله (در قرآن): «او را دیگر بار بدید نزدیک سدرۃ المنتهی» (سوره نجم آیه ۱۳)، ظاهر آیه، یکبار دیدن حضرت را اقتضا می‌کند. (ترجمه کتاب المعراج، ص ۱۴۴) و از پیامبر (ص) روایتی نقل می‌کند که: من پروردگارم را در نیکوترین صورت دیدم. در معراج‌های دیگر شخصیت‌ها نیز چنین دیدارهایی گزارش شده است مانند معراج بایزید بسطامی که به دیدار و نگرستن در حق اشاره گردیده و در متون عرفانی شواهد فراوانی از دیدار وجود دارد که اغلب به بزرگان مکتب جمال متعلق است.

## انواع دیدن

دیدن، رؤیت و لقاء را به چند نوع تقسیم کرده‌اند، دیدن به چشمِ سر و دیدن با چشمِ دل، رؤیتِ مُلکی و رؤیتِ ملکوتی، لقای ظاهری و لقای باطنی، دیدار حسی و دیدار خیالی و شهودی و عقلی. راغب اصفهانی به حسب قوای نفس چهار معنی برای رؤیت ذکر می‌کند: دیدن به چشم سر، دیدن به قوهٔ وهم و تخیل، دیدن به قوهٔ تفکر و دیدن به عقل.<sup>(۱)</sup> در مجموع همهٔ این تقسیم‌ها به دو نوع دیدن بر می‌گردد، یکی مادی و حسی و با چشم معمولی و دیگری با کشف و شهود باطنی و درک و دریافت خیالی یا عقلی. از نظر مکتب زیبایی پرستی یا جمال، خداوند ظاهرترین موجود و نورانی‌ترین موجود، بلکه نورالانوار و وجود مطلق است، پس به همهٔ انواع دیدن قابل رؤیت و دیدار است. بر اساس فلسفه و عرفان اسلامی چون «هر شیء که در جهان امکان به سر می‌برد، دارای مُلک / ظاهر و قابل رؤیت با چشمِ سر / و ملکوتی / باطن قابل رؤیت با چشم دل یا عقل / است. آن جهت که مربوط به خود اوست، مُلک است، و آن جهت که پیوند او باللّه است. ملکوت اوست.»<sup>(۲)</sup> اما در فلسفهٔ جمالی مُلک و ملکوت دو روی یک سکه‌اند، هم می‌توان مُلک را دید و هم ملکوت را، آن هم با همهٔ انواع دیدن، چنانکه ابراهیم (ع) دید. «و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض» (انعام، ۷۵) استاد جوادی آملی می‌گوید: «در سورهٔ اعراف مؤمنان را به نظر در ملکوت تشویق کرده، فرموده: «اولم یظنّوا فی ملکوت السموات و الارض». نظر غیر از رؤیت است، خدای سبحان ملکوت را به ابراهیم خلیل

۱- معجم مفردات الفاظ القرآن، ص ۱۸۷.

۲- شرح حکمت متعالیه، بخش یکم، ج ۶، ص ۳۰۸.

(ع) ارائه داد ولی دیگران را تشویق کرد که نظر و نگاه کنید. این نگاه زمینه آن رؤیت است. ابراهیم (ع) ملکوت اشیاء را دید، دیگران می‌نگرند تا ببینند. این نگرستن برای رسیدن به آن رؤیت است. اگر چنانچه رؤیت ملکوت میسور انسان‌ها نبود، خدا دعوت به نظر در ملکوت نمی‌کرد. رؤیت ملکوت با یقین همراه است.»<sup>(۱)</sup>

در بحث دیگری می‌گوید: «هر موجود مادی دو جنبه دارد: جنبه‌ای از آن به لحاظ پیوندش با خالق و افاضه کننده است و جنبه دیگر همان مادیت و پراکندگی و غیبت آن است، آن جنبه نخست را ملکوت گفته و اما جنبه دوم را که وجود فی نفسه موجود مادی است جزء عالم مُلک دانسته‌اند.»<sup>(۲)</sup>

با این مقدمه به دو نوع دیدن در مکتب جمال نزدیک می‌شویم، که دیدن از نوع اول را به جنبه مُلکی منحصر می‌دانند که با این نوع دیدن، خدا قابل رؤیت نیست، اما نوع دوم را به جنبه ملکوتی گسترش می‌دهند که با آن نوع دیدن، خدا قابل دیدن است. نکته مهم اینجاست که چرا گفتیم خدا با همه انواع دیدن قابل رؤیت است؟ زیرا نگاه ملکوتی شامل نگاه مُلکی هم می‌شود اما نه بر عکس. یعنی این دو نوع دیدن رابطه عموم و خصوص مطلق دارند.

انسان می‌تواند در این دنیا هم ملکوت را ببیند، همانطور که ابراهیم (ع) دید و خدا همه انسان‌ها را به چنین دیداری دعوت نموده است. عجیب این که بسیاری از مفسران این دیدار را هم مانند دیدار خدا به سرای آخرت موکول کرده‌اند. هنگامی که خدا می‌فرماید: «و هو معکم این ما کنتم» (حدید، ۴) هر کجا باشید او با شماست. این همراهی اختصاص به آخرت

ندارد، در دنیا هم هست، پس دیدار هم نمی‌تواند به قیامت و یا یک نوع خاص از دیدن محدود باشد.

قاضی ابوبکر باقلانی (متوفی ۴۰۳ ق) استدلال جالبی دارد؛ می‌گوید: خدا موجود است و هر موجودی قابل رؤیت است،<sup>(۱)</sup> چنانکه در قرآن از «یوم یلقونه» سخن گفته شده و دیدار با خدا قطعی دانسته شده است. استدلال‌های عقلی و نقلی و شهودی در این باره فراوان است. باقلانی اشعری از دیدار خدا در بهشت و قیامت دفاع می‌کند، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که این دیدار به آخرت منحصر شود، بلکه معاد جسمانی این ادعا را رد می‌کند، یعنی با پذیرش معاد جسمانی که انسان با همین بدن دنیوی در قیامت حاضر می‌شود، دیگر انحصار دیدار در قیامت قابل قبول نیست.

در عرفان جمالی، دیدار با خدا ربطی به دنیا و آخرت ندارد، بلکه به دوری و نزدیکی به خدا مربوط می‌شود، قرب الی الله نیز اختصاص به آخرت ندارد بلکه هر چه انسان به خدا نزدیک‌تر شود، پرده‌های بیشتری از جلو چشمان او برداشته می‌شود و به دیدار ملکوت نزدیک‌تر می‌گردد. خدا به همه انسان‌ها چشمانی «مُلک بین» داده و عرفان راهی است که با سیر و سلوک در آن می‌توان به چشم‌های «ملکوت بین» نیز رسید. هستی باغی زیباست که رخ زیبای معشوق و محبوب ازلی را در این آینه می‌توان دید، اما باید از حافظ آموخت که می‌گوید: منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن» و فلسفه آفرینش را رد این دیدگاه جمالی می‌نگرد:

مراد دل ز تماشای باغ عالم چیست

به دست مردم چشم از رخ تو گل چیدن<sup>(۲)</sup>



بعد از این روی من و آینه وصف جمال

که در آنجا خبر از جلوه ذاتم دادند<sup>(۱)</sup>

گفتم صنم پرست مشو با صمد نشین

گفتا به کوی عشق همین و همان کنند<sup>(۲)</sup>

با این تفسیر جمالی دیگر نیازی نیست که گفته‌های خدا را به معنایایی حمل کنیم که اختلاف برانگیز است و با این معنای مجازی از مقصودهای آشکار فاصله بگیریم. چنانکه گفته‌اند: «اگر مراد از «ید» قدرت و تصرف است چرا همانها را به کار نبرده، و اگر مراد از «استواء» استیلاء و حکومت است، چرا همان کلمات را نیاورده است و اگر مراد از «جاء ربک» چنان که نوشته‌اند، «جاء امر ربک» باشد چرا به همین صورت که شبهه‌انگیز هم نباشد نیامده است، چنان که در جای دیگر از قرآن هم می‌خوانیم «یأتی امر ربک» (نحل، ۳۳). به گمان من از حقیقت معانی قرآنی غافل نباید بود و همه را نباید حمل بر مجاز کرد. حتی منکران وحی نیز اعتراف بر فصاحت و بلاغت و کمال مقدرت بیانی قرآن دارند، چرا باید تصور کرد که قرآن چیز دیگری می‌خواسته است بگوید و چیز دیگری گفته است؟ بهتر آن است که بگوییم قرآن همان چیزی را که خواسته است بگوید گفته است.»<sup>(۳)</sup>

مطلب فوق همین گفته غزالی است که عقیده دارد، رؤیت باید با چشم باشد، «تا لفظ رؤیت و نظر و دیگر لفظها که در شرع آمده است بر ظاهر رانده شود، چه ازاله ظاهرها روا نباشد مگر به ضرورت.»<sup>(۴)</sup> در عین حال که اهل ظاهر و اهل حدیث در اکتفا به ظاهر قرآن و حدیث به خطا رفته‌اند، اما

۱- همان، ص ۱۷۸.

۲- همان، ص ۱۹۳.

۳- عرفانیات، ص ۵.

۴- احیاء علوم دین، ص ۸۸۰.

در این بخش که نباید حمل بر مجاز را مقدم دانست، سخنی درست گفته‌اند. بر اساس مکتب جمال می‌توان به دو «وجه» برای هر موجودی قائل شد. وجه آسمانی و وجه زمینی، به قول شبستری وجه شرقی و وجه غربی، آن وجه الهی همه موجودات را آیات و نشانه‌های خدا می‌بیند. وجه شرقی، خورشید را نشان می‌دهد و وجه غربی، خودِ موجود را، «ولی اکثریت قریب به اتفاق مردم، فقط وجه غربی را می‌بینند. آنها آگاهی ندارند که هر چیزی آیه‌ای از آیات خداست که خداوند در آن، حقیقتِ خود را متجلی می‌کند. برای آنها آیه قرآنی فاینما تولوا فثم وجه الله (بقره، ۱۱۵) کلامی مرده و بی روح است. در مقابل انبیا و عرفای بزرگ، وجه شرقی را می‌بینند. آنها در همه چیز خدا را می‌بینند و خداوند در حق آنان دعای اللهم ارنی الاشیاء کما هی را مستجاب نموده است.»<sup>(۱)</sup> وجه خدا باقی است (کل من علیها فان و یبقی وجه ربک) و وجه غیر خدایی فانی می‌باشد. کل شیء هالک الا وجهه (قصص، ۸۸) و از دیدگاه جمالی وجه غیر خدایی هم در حقیقت رو به سوی خدا و همان وجه الهی است. ضمیر هاء را در آیه باید به کل شیء برگردانیم تا آن وقت یک وجه بجا بماند، که رو به سوی خداست و در حقیقت خداست که خدا را می‌بیند و تنها یک وجه داریم و غیر از آن عدم محض است و معنای آیه همین است. «هبوط آدم، حجاب بر وجه عشق است. خود عالم یک حجاب است و نیز هر آنچه در اوست. وجه خدا، نهفته در پشت هر حجابی است. همان سان که هر صورتی و هر متعلق عشقی و هر تمنایی بر خاسته از جمال اوست. اگر حجابها مانع رؤیت ما نبودند، مشاهده می‌کردیم که هیچ نیروی محرکی به غیر از رحمت و هیچ معشوقی به غیر از خدا نیست،

چراکه هیچ حقیقتی به غیر از حق تعالی وجود ندارد. حجاب‌ها به مثابه ملاقه‌هایی هستند که صفات و جمال خدا را در جام‌های ما می‌ریزند، همه متناسب با مرتبه وجودی خود، آیات خدا را نشان می‌دهند. آنها (حجاب‌ها) به مثابه افق غربی برای ما ظاهر می‌شوند؛ اما در واقع غرب، همان شرقی است.»<sup>(۱)</sup>

### عرفان جمالی و رؤیت خدا

عرفان و تصوف به دو بخش زاهدانه و عاشقانه قابل تقسیم است و در تصوف زاهدانه که با حسن بصری (متوفی ۱۱۰ ق) آغاز می‌شود، رؤیت خدا با همان دیدگاه اهل سنت ارائه شده؛ در مقابل در تصوف عاشقانه که در اوج خود به مکتب جمال یا زیبایی پرستی رسیده و از قرن سوم هجری توسط ابو حلیمان فارسی پایه‌گذاری گردیده، غنی‌ترین بخش از عرفان ایرانی را به وجود آورده است. در این عرفان جمالی برای نخستین بار بحث از رؤیت خدا در نوشته‌های ابوالحسین نوری (متوفی ۲۹۵ ق) و از معاصران ابو حلیمان، دیده می‌شود. نوری در کتاب مقامات القلوب نخستین سنگ بنای کاخی بلند را نهاد که بی‌شک در آینده با اقبال جهانیان روبرو خواهد شد. در این مکتب عقل و عشق مکمل دانسته شد و فلسفه‌ای همه‌جانبه‌نگر به فرهنگ بشری معرفی گردید که اگر فرصت بیابد تا پیام خود را به گوش جهانیان برساند، بیشترین جاذبه را برای انسان‌های امروز و آینده خواهد داشت.

نوری در مقامات القلوب سه نور در دل عارف می‌یابد، نور معرفت، نور

عقل و نور علم، و به این ترتیب راهی نو گشوده می‌شود. نصر الله پور جوادی به درستی می‌گوید: «پیدا شدن این نظرگاه و تکلم به این زبان خاص، حادثه فوق‌العاده مهمی است در فرهنگ و تمدن اسلامی ما. بدون درک این زبان و اصول و قواعد آن نمی‌توانیم به درستی ادبیات صوفیانه، بخصوص اشعار عرفانی را درک کنیم. از برکت همین زبان و به طور کلی اختیار این نظرگاه خاص عرفانی در جغرافیای اخروی است که بسیاری از مسائل عقیدتی از جمله مسأله رؤیت در تصوف بُعد تازه‌ای پیدا می‌کند».<sup>(۱)</sup>

این مکتب با شعار «ان الله جمیل و یحب الجمال» آغاز می‌شود و با پذیرش وحدت شخصی وجود به اینجا می‌رسد که لیس فی الوجود سوی الله و همان گفته ابن عربی که سبحان من ابداع الاشیاء و هو عینها و حدیث قدسی کنز مخفی و غیره که نیاز به پژوهش‌هایی جداگانه دارد.<sup>(۲)</sup> فلسفه‌ای که به اصالت انسان، خوشبینی به هستی، زیبایی پرستی و کشف عشق در همه ذرات هستی می‌انجامد. با این دیدگاه زندگی فردی و اجتماعی و انسان‌گرایی معنایی جدید می‌یابد. حلاج که شاگرد ابوحنبلان بوده می‌گوید: «حق تعالی پیش از خلق عالم در ابد نگریست و ذات عظمت و جلال خویشتن را مشاهده کرد و دوستدار آن شد که شور و عشق زاید الوصف خود را به منصفه ظهور رساند تا آن را مورد خطاب قرار دهد. او همچنین صورتی از خویشتن با همه اسماء و صفات خود، آفرید. این صورت الهی همان آدم بود که مورد تحسین و تمجید خدا قرار گرفت».<sup>(۳)</sup> به این ترتیب مکتبی به وجود آمد که تا

۱- رؤیت ماه در آسمان، ص ۱۵۰.

۲- ر. ک: زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات طهوری.

۳- طواسین، ص ۱۳۰.

به امروز ادامه یافته و همواره غنی تر گردیده است.

چون مکتب جمال معرفی نگردیده بود، بسیاری ناآگاهانه به مخالفت با گفته‌های بزرگان این مکتب پرداخته و برخی به آنها تهمت حلولی وارد کرده‌اند مانند اسفراینی که مغرضانه می‌نویسد، این حلولیه می‌گویند: «ان الله تعالی یحل فی صورة الحسان. و متی ما رأوا صورة حسنة سجدوا لها».<sup>(۱)</sup> یعنی آنها می‌پنداشتند که خدا در صورت زیبا رویان حلول نموده و هنگامی که زیبا رویی را می‌دیدند به او سجده می‌کردند. سپس آنها را طرفدار رؤیت در این دنیا می‌دانند. این گفته‌ها حکایت از عدم آشنایی با اصول عقاید مکتب جمال دارد. هیچ یک از بزرگان این مکتب نظریه حلول را نپذیرفته‌اند. در این مقاله کوشش گردیده تا با تشریح عقاید جمالی به برخی از این اتهام‌ها پاسخ داده شود.

خدا جمیل است و حُسن همان زیبایی مطلق می‌باشد و اگر آن حُسن ظهور کند با نام جمال شناخته می‌شود. همه هستی نمایشگاه زیبایی‌های آن هنرمند است. «شخص می‌تواند حُسن را ببیند و در عین دیدن این حُسن، ارتباط آن را به صانع نیز درک کند. هر چیزی در حقیقت دو وجه یا دو روی دارد: یک روی به صانع یا آفریننده خود و روی دیگر به غیر او. حُسن اشیاء نیز در آن روی جلوه‌گر است که به سوی صانع و آفریننده آنهاست. در حقیقت این حُسن تابشی است از جمال روی خداوند (وجه الله). پس با دیدن آن روی که اشیاء و موجودات همه به سوی خداوند عالم دارند، و با دیدن حُسن و جمالی که در آنهاست، انسان در حقیقت عکس جمال دوست یا محبوب الهی را می‌بیند که در همه جا و همه چیز متجلی است:

گر ترا چشم معرفت بیناست

وجه صانع ز صنع او پیداست

دیده زان وجه خوب و چشمه نور

دیده در صنع آیتی مستور

جز بدین وجه اگر نظر باشد

چشم بیننده بی بصر باشد

چشم بیننده نیست بیننده

ز آفرینش جز آفریننده<sup>(۱)</sup>

در مکتب جمال خدا را به همه انواع دیدن می توان دید و رؤیت و لقای

الهی امری حتمی است. پایه فلسفی آن بر نظریه وحدت شخصی وجود، کون

جامع بودن انسان، قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء و مانند اینهاست. و به

طور خلاصه دیدگاه عرفان جمالی در مورد رؤیت خدا در سخنان بزرگان این

مکتب چنین است. اوحد الدین کرمانی:

در دیده ما نگر جمال حق بین

کاین نور حقیقت است و انوار یقین

حق نیز جمال خویش در ما بیند

این فاش مکن که خونت ریزد به زمین<sup>(۲)</sup>

این انسان همان خلاصه وجود است که در روایت آمده «خلق الله آدم علی

صورت»<sup>(۳)</sup> و به گفته یکی دیگر از بزرگان مکتب جمال:

۱- اشراق و عرفان، ص ۱۸۳. ابیات از مثنوی کنوز الاسرار، سوانح، توضیحات، ص ۱۰۰.

۲- دیوان رباعیات، اوحدالدین کرمانی، ص ۱۲۰.

۳- صحیح بخاری، ج ۴ ص ۵۴، صحیح مسلم، ج ۸، ص ۱۴۹، مسند ابن حنبل، ج ۲، ص ۳۱۵.

بینایی هر دیده‌بینا همه او بین

زیبایی هر چهره‌زبا همه او دان

هر چیز که دانی جز از او دان که همه اوست

یا هیچ مدان در دو جهان یا همه او دان<sup>(۱)</sup>

انسان کامل‌ترین آینه‌ای است که خدا را در آن می‌توان دید، زیرا بیشترین زیبایی‌ها در انسان جمع شده و کشف حجاب یعنی پرده برداری از چشم‌هایی که به دیدن وجه غربی عادت کرده‌اند. به گفته ویلیام چیتیک: «همه حجاب‌ها، اوست؛ در عین حال، هیچ یک او نیست. این تمایز و عدم تمایز توأمان، همان پارادوکس مورد نظر است. حجاب - به عبارت دیگر شیء یا مخلوق - خدا نیست؛ اما در عین حال و با یک نظر دیگر، خداست. علاوه بر این، هیچ راهی برای یافتن خدا - یعنی هیچ راهی برای مشاهده خدا - جز از طریق حجاب، که همیشه او (خدا) را نهان خواهد کرد، وجود ندارد. آفتاب حقیقی همیشه جایی طلوع می‌کند که دقیقاً همان جا غروب کرده است. خدا را هرگز نمی‌توان یافت؛ با این حال او در هر چیزی یافت می‌شود؛ چرا که چیزی وجود ندارد که تجلی وجود او نباشد.»<sup>(۲)</sup>

این مطلب همان دیدگاه خاص جمالی است که او حدالدین کرمانی نیز بیان

کرده است:

جامع صغیر، ج ،

ص ۴، کنوز الحقائق، ص ۱۵۴، احادیث مثنوی، ص ۱۱۵، کتاب مقدس، پیدایش، ۲۷: ۱.

۱- شرح فصوص الحکم، خوارزمی، ص ۳۵.

۲- در آمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ص ۲۰۷.

دل مغز حقیقت است تن پوست ببین

در کسوت پوست صورت دوست ببین

هر چیز که آن نشان هستی دارد

یا پرتو روی اوست یا اوست ببین<sup>(۱)</sup>

از داستان ملاقات اوحدالدین کرمانی (از برجسته‌ترین شخصیت‌های مکتب جمال) با شمس تبریزی تفسیرهای گوناگونی ارائه شده که به نظر نگارنده تنها در قالب مکتب جمال معنای کامل می‌یابد.

افلاکی می‌نویسد: «وقتی شمس تبریزی به بغداد رسید، خدمت شیخ اوحدالدین کرمانی را آن جایگاه دریافت، پرسید که در چیستی؟ گفت: ماه را در آب طشت می‌بینم. فرمود: اگر در گردن دمبل نداری، چرا بر آسمانش نمی‌بینی؟»<sup>(۲)</sup>

در حالی که ماه را هم در آسمان می‌توان دید و هم در طشت آب و شمس مانند برخی از صوفیه، در مراحل از زندگی خود دچار این مشکل بوده که خدا را «باطن» و معنای هستی می‌دانسته در حالی که این دیدگاه، بخشی از حقیقت است. بهترین پاسخ به شمس تبریزی را در دیوان اوحدالدین چنین می‌توان داد:

زان می‌نگرم به چشم سر در صورت

زیرا که ز معنی است اثر در صورت

---

۱- دیوان رباعیات، اوحدالدین کرمانی، ص ۴۱.

۲- مناقب العارفین، ص ۶۱۶.



این عالم صورت است و مادر صوریم

معنی نتوان دید مگر در صورت<sup>(۱)</sup>

البته شمس تبریزی هم از این نظر خود برگشته و هنگامی که در قونیه با کیمیا خاتون ازدواج می‌کند، اعتراف می‌نماید که از عشق زمینی می‌توان به عشق الهی رسید، آن وقت به صحت گفته اوحد الدین کرمانی پی می‌برد. داستان از این قرار است که شمس تبریزی به عشق الهی اعتقاد داشته و اوحد الدین را از عشق زمینی منع نموده و بلکه سرزنش کرده است، در حالی که ایراد او نابجا بوده و در پایان عمر، خود، به این حقیقت رسیده است.

مرحوم فروزانفر می‌گوید: «مراد اوحد الدین آن بود که جمال مطلق را در مظهر انسانی که لطیف است می‌جویم... اوحد الدین به مقتضای المجاز قنطرة الحقیقة، عشق زیباچهرگان و ماه رویان را اصل مسلک خود قرار داده بود و آن را وسیله نیل به جمال و کمال مطلق می‌شمرد».<sup>(۲)</sup> منظور از طرح این داستان اشاره به لقاء الله و رؤیت خداست که در مکتب جمال سابقه داشته و همه بزرگان این مکتب شاهد باز بوده‌اند یعنی جمال و زیبایی صانع را در صنع می‌دیده‌اند. چنانکه اوحد الدین می‌گوید:

جانم چو به چشم دل درو معنی دید

صورت دیدم و لیک دل معنی دید

دانی که چرا می‌نگرم در صورت

جز در صورت نمی‌توان معنی دید<sup>(۳)</sup>

۱- دیوان رباعیات، اوحد الدین کرمانی، ص ۱۲۹.

۲- زندگانی مولانا، ص ۵۳.

۳- دیوان رباعیات، اوحد الدین کرمانی، ص ۴۱.

## رؤیت‌های شهودی

بزرگان مکتب جمال با چنین دیدگاهی در رؤیت‌هایی شهودی موفق گردیده‌اند تا با خدا دیدار کنند. گزارش این دیدارها در عرفان جمالی بسیار مفصل است و نیاز به تحقیقی جداگانه دارد. نمونه آن رؤیت‌های روزبهان بقلی شیرازی (۶۰۶-۵۲۲ق) می‌باشد که در آثار او مانند *عبر العاشقین* و به ویژه *کشف الاسرار* به فراوانی گزارش شده که در ۶۳ سالگی آن را تکمیل نموده است. می‌گوید:

«چگونه اسرار مکاشفاتم و لطایف مشاهداتم را برای تو ترسیم کنم. و چگونه این‌ها برای تو قابل درک است، رموزی که به هیچ وجه بر ذهن و باطن تو خطور نکرده است؟ (بند ۷)

«به تحقیق بعد از نصف شب حق تعالی را مشاهده (رؤیت) کردم، که گویی به هزار جمال از (اوصاف) جمالی اش ظاهر شده بود، و در اوصافش، (صفت) شکوه را به صورت مثل دیدم...» (بند ۸۷).

«هنگامی که اشکال و صور حق به واسطه عجایب (بدایع) غیب بر من ظاهر می‌شد، بر آن مردد بودم، تا اینکه حق سبحانه را «بلاکیف» بر وصف جلال و جمال رؤیت کردم... در دریا‌های وجد و حال و هیجان و سبحات و حرکات مستغرق گشتم و به مقامات انس نایل شدم. سپس در اولیت حق متحیر بماندم، و او را بر زیباترین صورت رؤیت کردم» (بند ۱۱۷).

«سپس جمال حق تعالی در جوهری از تنوع مردمان بر من ظاهر شد، تمامی آن‌ها به جهت بقای (ابقای) نفس من پس از فنایش در نعوت ازل، اظهار لطف می‌کردند. او (ساقی ازل) مرا شراب‌های اُنس و قُرب نوشانید. آنگاه مرا ترک کرد، و به هر جهت که رو کردم او را آیینه هستی (مرآت کون) دیدم؛ و این همان سخن باری تعالی بود، فاینما تولوا فثم وجه الله

(قرآن ۲: ۱۱۵)؛ سپس به هر سو رو کنید، آنجا وجه خداوند است.

پس از فزونی اشتیاقم به او، مرا مخاطب ساخت، در همان هنگام فکری بر من خطور کرد، با خود گفتم: «می‌خواهم جمالش را بلا انقطاع شاهد باشم»، سپس گفتم: «شأن زلیخا و یوسف را به یادآور... پس باری تعالی را در هر ذره‌ای شهود کردم، گرچه او از حلول و تشبیه منزّه است. بر این سرّ کسی اطلاع و اشراف نمی‌یابد، مگر مستغرق در دریا‌های توحید و عارف به سرّ افعال قدم در مقام عشق (بند ۱۹۱).»<sup>(۱)</sup>

این رؤیت‌های شهودی به بزرگان مکتب جمال اختصاص ندارد. از پیامبر اسلام (ص) نقل شده که: «رأیت ربی فی احسن صورة»<sup>(۲)</sup> پروردگارم را در زیباترین صورت‌ها مشاهده کردم. و در تفسیر خواجه عبدالله انصاری هنگامی که موضوع دیدار با خدا می‌رسد می‌گوید: چون نوبت به مصطفی رسید، دیده او را توتیای غیرت درکشیدند و به او گفتند: ای محمد، با آن دیده که ما را خواهی، بنگر که به عاریت به کس ندهی! مهتر عالم پرده عزت بر دیده بست و به زبان حال گفت:

بر بندم چشم خویش نگشایم نیز

تا روز زیارت تو ای یار عزیز

لاجرم، چون محمد حاضر حضرت گشت، جلال و جمال احدیت بر دیده او کشف کردند و به زبان حال گفت:

۱- کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، نسخه خطی آستان قدس (شماره ۹۳۱) و ر.ک: روزبهان بقلی، کارل ارنست، ص ۱۲۹.

۲- ر.ک: ابعاد عرفانی اسلام، ص ۲۹۰، تصویر خالق در تصوف ابن عربی، ص ۲۷۲.

همه تنم دل گردد چو با تو راز کنم

همه جمال تو بینم چو دیده باز کنم<sup>(۱)</sup>

بهاء ولد (متوفی ۶۲۸ ق) در کتاب معارف خود مانند روزبهان بقلی اندیشیده و دربارهٔ رؤیت خدا دیدگاهی جمالی ارائه داده است. نوشته: «می‌گویند که این اجزا بیننده تو نیست که تو چگونه آن اجزا را هست می‌کنی و پست می‌کنی و بلند می‌کنی، نمی‌بینند و آنک می‌گویند که تو اجزای نور چشم می‌آفرینی و او ترا نمی‌بیند و تو اجزای عقل و هوش و دریافت هست می‌کنی و او تو را نمی‌بیند. نی نی سبحانک آن است که پاکی و دوری از عیب این چنین سخن که می‌گویند که هر جزو تو را نمی‌بیند. و کسی تو را چگونه شناسد تا نبیند و بی دیدن شناختن تو محال باشد. آنها که منکر دید توند، ترا نشناخته‌اند خود کسی را میل به خدمت چگونه باشد تا پیش نهاد آن کس دید تو نباشد؟ «معیت» و هو معکم (حدید، ۴) آنست. تا دید نباشد معیت محال باشد، پس مگر کفر نادیدن توست و اسلام دیدن توست»<sup>(۲)</sup>.

مولانا اصول مکتب جمال را از پدر خود بهاء ولد آموخته و با عشق شمس به مرحلهٔ کمال آن رسیده است. پیری از اهل معرفت از بهاء ولد پرسیده که: «اللّه را چه وقت بینند؟ جواب گفتم که روا باشد که حور و قصور و جنات و سلسبیل و زنجبیل عبارت از احوال دیدن اللّه باشد که هر باری که بینی مزهٔ دیگر یابی»<sup>(۳)</sup>. و جملاتی دارد که گویی همان گفته‌ها روزبهان در کشف الاسرار است. می‌گوید: «باز نظر می‌کنم اللّه اجزای مرا می‌گشاید و صد هزار

۱- تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ج ۲، ص ۴۷۵.

۲- معارف، بهاء ولد، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ج ۱، ص ۹۱.

۳- همان، ص ۱۳۱.

گل گوناگون مرا می‌نماید و اجزای آن گل‌ها را می‌گشاید و صد هزار سبزه و آب روان و هوا می‌نماید و آن هوا را می‌گشاید و صد هزار تازگی‌ها می‌نماید.»<sup>(۱)</sup>

پژوهشگران به این دیدگاه جمالی نپرداخته و به بررسی دیدگاه‌ها اکتفا نموده‌اند، می‌خوانیم که: «از دیدگاه بهاء ولد و نیز از نگاه مولوی، خدا را در تمام خلق رؤیت کردن، در تنوع بی‌نهایت و شادمانی بی‌پایانی رخ می‌دهد. هر دو سعی می‌کنند تا تنوع صوری را که به واسطه آنها تجلی الوهی را درک می‌کنند، توصیف کنند.»<sup>(۲)</sup>

مولانا در مثنوی بارها به رؤیت و لقای حق اشاره کرده است؛ در داستان رومیان و چینیان که در نقاشی و صورت‌گری امتحان دادند و رومیان که نقش و رنگ به کار نبرده و به صیقلی نمودن اکتفا کردند پیروز شدند، می‌گوید:

رومیان آن صوفیانند ای پدر

بی ز تکرار و کتاب و بی هنر

لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها

پاک از آرزو و حرص و بخل و کینه‌ها

آن صفای آینه و صف دلست

صورت بی‌منتها را قابلست (د: ۱، ب: ۹۲-۳۴۸۹)

بیان می‌دارد که «آینهٔ دل را نباشد حد بدان» یعنی عقیده دارد که با چشم دل می‌توان خدا را دید. اگر انسان‌ها خدا را نمی‌بینند چون دور ایستاده‌اند اگر

۱- همان، ۳۴.

۲- درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ویلیام چینیک، ص ۱۵۹.

نزدیک آیند می بینند:

توز دوری می نبینی جز که گرد

اندکی پیش آبین در گرد مرد (د: ا، ب: ۴۷۶۴)

مولانا از این مرحله نیز عبور می کند و دیدار خدا و غیب را با همین چشم و حس های ظاهری هم امکان پذیر می داند و پایبندی خود را به مکتب زیبایی پرستی نشان می دهد.

چون یکی حس غیر محسوسات دید

گشت غیبی بر همه حس ها پدید (د: ۲، ب: ۳۲۴۵)

قصد در معراج، دید دوست بود

در تبع عرش و ملایک هم نمود (د: ۲، ب: ۲۲۲۶)

در عرفان جمالی هنگامیکه عارف به مرحله فنا می رسد دیگر غیر از خدا چیزی را نمی بیند، بلکه خود را نیز خدا می بیند. مولانا نیز این مطلب را می پذیرد و می گوید: «گفت منصورى انا الحق و برست». این انا الحق غیر از گفته فرعون است. عارف جمالی غیر از خدا چیزی نمی بیند، در حالی که در انا الحق فرعون نکته این است که فرعون غیر از خود چیزی دیگر را نمی بیند. فاصله این دو گفته از شرک تا ایمان است.

خوارزمی نیز از دیدگاهی جمالی به گفته های مولانا نگریسته و این ابیات را شاهد مثال آورده است؛ مولانا:

توز چشم انگشت را بردار هین

وانگهانی هر چه می خواهی ببین

روی و سر در جامه‌ها پیچیده‌اید  
 لاجرم با دیده و نادیده‌اید  
 آدمی دیده است و باقی پوست است  
 دیده آن دیده که دیده دوست است  
 چونکه دید دوست نبود کور به  
 گر سلیمان است از وی مور به<sup>(۱)</sup>

بررسی این شهودها در ادبیات عرفان ایرانی نیاز به پژوهشی جداگانه دارد و در اینجا به اشاره‌ای اکتفا گردید. مرحله فنا نیز ماجرای دیگر دارد که به گفته ابن عربی «در حال فنای از دیدن خویشتن، خدا را جز با چشم خدا نمی‌بیند».<sup>(۲)</sup>

### نتیجه‌گیری

اگر عرفان را کوششی جهت دیدار و رؤیت خدا بدانیم به خطا نرفته‌ایم. چهار سفر آن به همین منظور طراحی شده است. عرفان و تصوف در شهود، رؤیت و دیدار حق خلاصه می‌شود، یعنی اصلی‌ترین مطلب در عرفان همانا «دیدار» است و شنیدن کی بود مانند دیدن. عارف کسی است که خدا خود را به شهود او رسانده و احوال معنوی بر او ظاهر شده است.

نگارنده عقیده دارد که در عرفان سه نوع چشم و سه نوع دیدار و رؤیت قابل شناسایی است:

۱- دیدار از عالم ارواح و لقاء الله با چشم الهی در معراج و مرتبه فنا (عالم

۲- الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۹۲.

۱- شرح فصوص الحکم، ص ۲۸.

عقلی و نوری).

۲- دیدار از عالم خیال با چشم خیالی (که واسطه بین دو عالم باشد).

۳- دیدار از عالم مادی با چشم سر (در صُنع، صانع را دیدن).

حواس پنج‌گانه ظاهری و مادی انسان در مراتب کمالی نیز به ادراک خود ادامه می‌دهند. ابن عربی از چشم خیال بسیار سخن گفته و عقیده دارد که تشخیص بین موجودات خیالی و حقیقی مشکل است، چنانکه مردی نزد پیامبر اسلام آمد و اگر ایشان نمی‌گفت که جبرئیل است صحابه نمی‌شناختند و یا حضرت مریم که فرشته را یک انسان معمولی دید. خداوند را با هر سه چشم می‌توان دید. عارفان گزارش‌هایی از دیدارهای خود با چشم خیالی ارائه داده‌اند مانند دیدار با خدا و دیدار با رجال الخیال، فرشتگان (ارواح نوری) و اجنه (ارواح ناری) و می‌گویند انسان در رؤیا با همین چشم خیالی می‌بیند زیرا چشم سر که بسته است. خداوند نیز که جامع و کامل در این سه نوع رؤیت است، بی شک بصیر و بینا می‌باشد. لقاءالله نیز در هر سه مرتبه، و در دنیا و آخرت، برای انسان امکان‌پذیر است.



## کتاب‌نامه

- ۱- قرآن مجید.
- ۲- نهج البلاغه.
- ۳- ابن جوزی، ابوالفرج، تلبیس ابلیس، ترجمه علیرضا ذکاوتی فراگوزلو، ۱۳۶۸، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بی تا، دار صادر، بیروت.
- ۵- ارنست، کارل، روزبهان بقلی، ترجمه و توضیح و تعلیق کورس دیوسالار، ۱۳۸۳، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۶- اصفهانی، راغب، معجم مفردات ألفاظ القرآن، به کوشش ندیم مرعشلی، ۱۹۷۲ م، دارالکاتب العربی، قاهره.
- ۷- افراسیاب پور، علی اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، ۱۳۸۰، تهران، انتشارات طهوری.
- ۸- افلاکی، شمس‌الدین احمد، مناقب العارفین، ۱۹۶۱ م، طبع انقره.
- ۹- انصاری، خواجه عبدالله، خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، اثر امام احمد میبدی، تصحیح حبیب‌الله آموزگار، ۱۳۷۱، تهران، انتشارات اقبال.
- ۱۰- اوحد‌الدین کرمانی، دیوان رباعیات، به کوشش احمد ابو محبوب، ۱۳۶۶، تهران، انتشارات سروش.
- ۱۱- بغدادی، عبد القاهر، الفرق بین الفرق، تصحیح محمد محیی‌الدین عبدالحمید، ۱۹۱۰ م، قاهره.

عرفانِ جمالی و دیدارِ خداوند ۱۰۵

۱۲- بهاء‌ولد، معارف، تصحیح بدیع الزمان فروزانفر، ۱۳۵۲، تهران، انتشارات طهوری.

۱۳- پور جوادی، نصر الله، رؤیت ماه در آسمان، ۱۳۷۵، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۴- ،-، اشراق و عرفان، ۱۳۸۰، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۱۵- جوادی آملی، عبدالله، شرح حکمت متعالیه اسفار اربعه، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات الزهراء.

۱۶- چیتیک، ویلیام، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، ۱۳۸۲، تهران، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

۱۷- حافظ، شمس الدین محمد، دیوان، تصحیح پژمان بختیاری، ۱۳۶۱، تهران، انتشارات امیر کبیر.

۱۸- خوارزمی، تاج الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، ۱۳۶۸، تهران، انتشارات مولی.

۱۹- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، عرفانیات، مجموعه مقالات عرفانی، ۱۳۷۹، تهران، انتشارات حقیقت.

۲۰- روزبهان بقلی شیرازی، کشف الاسرار و مکاشفات الانوار، نسخه خطی عربی، آستان قدس، شماره ۹۳۱.

۲۱- سراج طوسی، ابونصر، اللمع فی التصوف، تصحیح نیکلسون، ترجمه مهدی محبتی، ۱۳۸۲، تهران، انتشارات اساطیر.

۲۲- سلمی، ابو عبدالرحمن، مجموعه آثار، گردآوری نصرالله پورجوادی، ۱۳۶۹، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.

۲۳- غزالی، ابوحامد، احیاء علوم الدین، به کوشش حسین خدیوچم، ۱۳۵۹، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

- ۲۴- فروزانفر، بدیع الزمان، زندگانی مولانا جلال الدین محمد، ۱۳۵۴، تهران، انتشارات زوار.
- ۲۵- ،-، احادیث مثنوی، ۱۳۶۱، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۶- قشیری، ابوالقاسم، از عرش تا فرش ترجمه کتاب المعراج، ترجمه قاسم انصاری، ۱۳۸۳، قزوین، انتشارات سایه گستر.
- ۲۷- معتزلی، قاضی عبدالجبار، کتاب المغنی، تصحیح محمد مصطفی حلمی و غیره، ۱۹۶۵ م، قاهره.
- ۲۸- مولوی، مثنوی معنوی، ۱۳۷۶، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۹- نیکلسون، رینولد، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ۱۳۸۲، تهران، انتشارات سخن.

## تأثیر عرفانِ روزبهان بر حافظ

### روزبهان و مکتب جمال

دربارهٔ مکتب جمال یا زیبایی پرستی در عرفان ایرانی و اسلامی و جایگاه روزبهان در آن مکتب به طور جداگانه تحقیقی ارائه شد،<sup>(۱)</sup> در این جا به مختصری اکتفا می‌شود. روزبهان یعنی خوشبخت و نیک روز، بلکه سعادت‌مندی که از سه سالگی جاذبه‌های معنوی داشته و باید او را سلطان مکتب جمال نامید. این شیخ شطاح فرزند ابونصر صوفی از عرفای شیراز بوده که پنجاه سال در مسجد عتیق شیراز مجلس وعظ داشته است. در آغاز دکانی داشته که در آن بقول می‌فروخته و به گفته‌ای دیگر چون فروشندهٔ سبزی بوده با نام بقلی شهرت یافته است. روزبهان می‌گوید: «چون به سن یازده سالگی رسیدم، از عالم غیب بی‌ریب خطاب‌های بزرگ به گوش جانم رسید.»<sup>(۲)</sup> مدت شش سال و نیم (۵۴۵-۵۵۱ ق) در کوه و صحرا سرگردان شده و در شیراز ریاضت‌های فراوان کشیده است. نوشته‌اند که در شبانه روز شصت رکعت نماز می‌خواند و مؤسس سلسلهٔ روزبهانیه با کرامت‌های

۱- ر.ک: زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، ص ۳۵۵.

۲- روح الجنان، ص ۱۶۷.

پیر شیراز، شیخ روزبهان

آن به صدق و صفا فرید جهان<sup>(۲)</sup>

نوشته‌های او در زمینه‌های تفسیر قرآن، شرح احادیث، فقه، الهیات، اصول فقه، زبان و دستور عربی، عرفان و تصوف است. هم به اصول شریعت بود و هم به رموز طریقت آشنا و با پایه‌های علمی استوار حکمت فلسفی، الهی و اشراقی به دریای حقیقت افتاد.<sup>(۳)</sup>

روزبهان با سهروردی، ابن عربی و دیگر بزرگان مکتب جمال نیز دارای مشترکات عقیدتی است. در زیبایی پرستی همه موجودات به ویژه زیبایی‌ها مظهر تجلی الهی هستند و انسان، زن یا مرد آینه جمال خدا می‌باشد. هستی به خدا اختصاص دارد و همه مخلوقات در حقیقت تصویرهای آن زیارو و جلوه او هستند.

یکی از ویژگی‌های مکتب جمال خوشبینی و امید و زیبایینی است که در میان همه بزرگان این مکتب از جمله روزبهان و حافظ به خوبی دیده می‌شود. شرف الدین از نوادگان روزبهان می‌نویسد: «و شیخ /روزبهان/ را صورتی خوب بود، لکن با هیبت و در اکثر احوال بشاش بودی و رجا بر خوفش غالب.»<sup>(۴)</sup> تصوف عشقی با فلسفه زیبایی پرستی که همه هستی را زیبا می‌بینند و زیبایی را مادر عشق به شمار می‌آورند، جایی برای بدبینی، یأس و

۱- ر.ک: شیخ شطاح روزبهان فسایی (بقلمی شیرازی)، غلامعلی آریا، ص ۲۴.

۲- کلیات فخرالدین عراقی، ص ۳۱۶.

۳- مقدمه عبهرالعاشقین، هانری کرین، محمد معین، ص ۳۵.

۴- روح الجنان، ص ۱۷۹.

ناامیدی از زندگی و هستی بجا نمی‌گذارند. این فلسفه می‌تواند بر بیماری‌های روحی انسان امروز و آینده که در دام پوچ‌گرایی گرفتار آمده، فایق آید.

دربارهٔ روزبهان و مکتب عرفانی او، عبدالحسین زرین کوب می‌نویسد: «طریقت او در تصوف مبتنی است بر عشق، مکاشفه و شطح. در احوال روحانی او عشق اهمیت بیشتری دارد، و در واقع رؤیایها و مکاشفات و حتی شطحیات او نیز ناشی از همین توجه به عشق و مظاهر است. عشقی که روزبهان از آن سخن می‌گوید عشقی است که حد و قیدی نمی‌شناسد، زیبایی را در هر چه هست، در گل و گیاه، در روح و جسم، و حتی در مرد و زن به یکسان می‌پرستد.»<sup>(۱)</sup>

این تحلیل‌ها بدون آشنایی با مکتب جمال ناتمام به نظر می‌رسند. کسانی که به این مکتب نزدیک‌تر شده‌اند تحقیق‌های روشن‌تر و دقیق‌تری ارائه داده‌اند، نمونهٔ آن را می‌توان در نوشته‌های جلال ستاری یافت که در بررسی عرفان روزبهان می‌نویسد: «در نظر روزبهان، مشاهدهٔ تجلی حق در جمال معشوق، تنها وسیلهٔ پرهیز از پای دام تشبیه و تعطیل است و فقط عشق انسانی از میان این دو ورطه به سلامت می‌گذرد، زیرا عاشق راستین به این معنی توجه دارد که جمال افسونگر، نسخهٔ نامهٔ الهی، آینهٔ جمال شاهی است. بی‌گمان عشق انسانی و عشق ربانی، همچون انتقال از موضوعی به موضوع دیگر نیست، بلکه به معنی دگردیسی عامل عشق و ذات عشق است. مجنون نه تنها الگویی است که باید از او سرمشق گرفت، بلکه در نهایت خود آینهٔ تجلی حق می‌شود، یا چشمی که خدا با آن خود را می‌بیند. از این رو عشق

مجنون، عشق حقیقی شده است و تجلی حق در عشق وی به آخرین حد ممکن خود رسیده است و همین نکته به ما می‌فهماند که چگونه عشق به صورت تجلی، قالب تنگ عشق عذری را که طالب مرگ است درهم می‌شکند.»<sup>(۱)</sup>

بررسی عشق از دیدگاه روزبهران تنها در چارچوب مکتب جمال امکان دارد که هستی را در فلسفه زیبایی و زیبایی‌ها مطالعه می‌کند. در این مکتب و در نظر روزبهران، هستی جلوه‌ای از جمال الهی می‌باشد و نخستین صادر، زیبایی و نخستین آفریده این زیبایی، موجودی به نام عشق است که با ایجاد گرما و اشتیاق، هستی را به حرکت واداشته و زندگی آغاز گردیده است. خداوند که زیباست به ناچار جلوه و نورافشانی دارد زیرا جمال و نور ذاتی اوست و پری رو تاب مستوری ندارد. هر چه هست از همان زیبایی و نور بهره دارد. انسان موجودی است که تنها با حواس ظاهری می‌تواند آگاهی‌های لازم را برای ادامه حیات خود به دست آورد و دریافت‌های عقلی و شهودی او نیز بایستی از مسیر همین حواس عبور کنند و به همین شیوه در عشق ورزی و زیبایی‌شناسی نیز تنها با عشق و زیبایی زمینی و این جهانی می‌توان به سوی عشق معنوی و الهی راه برد.

مکاشفات باطنی روزبهران در کتاب کشف الاسرار او آمده که اثری بی‌نظیر در شرح دریافت‌های معنوی و زندگی نامه خود نوشت اوست. مانند دیگر بزرگان مکتب جمال، شهودی غیبی داشته که زیبایی و عشق را در قلب او زنده کرده‌اند. می‌نویسد: «به سن هفت سالگی رسیدم، پس حُب ذکر و طاعت او در قلبم واقع شد، ضمیر خویش را طلب کردم و آن را دریافتم. پس

عشق در قلبم وقوع یافت، و به تحقیق قلبم در عشق ذوب شد. در آن زمان واله و شیدا گشتم، و در آن وقت قلبم، غواص دریای ذکر ازل و استشمام کننده روایح قدس گردید... هنگامی که به پانزده سالگی رسیدم، گویی از غیب مورد خطاب واقع شدم؛ و به من گفته شد، به درستی که تو نبی هستی... از دکانم به سوی صحرایی رهسپار شدم و برای انجام وضو به جست و جوی آب برآمدم. صوتی خوش آهنگ و دلنشین شنیدم، پس سر و شوقم به هیجان آمد. و گفتم: ای صاحب صوت! با من بمان! پس از تپه‌ای در نزدیکی ام بالا رفتم، شخصی خوشرو (زیبا) بر هیأت مشایخ مشاهده کردم...»<sup>(۱)</sup>

در همین کتاب می‌گوید: «تمام هستی را چون صورت‌هایی زیبا مشاهده کرده»، در جای دیگر می‌نویسد: «چون عارفان را بسط کند به کشف جمال و حُسن صفات و طیب خطاب، ایشان را با حالت وجد، حال سکر و صفا دهد، تا رقص و سماع کنند بگویند و بیخشدند». «مشاهده عیان حق است بَصَرِ روح را، تا جمال او در منزل حضور ببیند». «بعد از نصف شب حق تعالی را مشاهده کردم، که گویی به هزار جمال از اوصاف جمالی اش ظاهر شده بود». «پس در اولیت حق متحیر بماندم و او را بر زیباترین صورت رؤیت کردم». «انواری از جلال و جمال از رخ او تَلَأُو می نمود که قادر به شمارش تعداد آنها نبودم، سپس در هر لحظه او را بر جمالی دیگر مشاهده کردم». «ناگهان جمال حق بر من ظاهر شد. آن چنان حُسن و جمالی را شاهد بودم که قادر به توصیف نیستم». «دو شیخ خوشرو و زیبا، ملبس به خرقه صوفیان را که در هیئت، شبیه به من بودند، مشاهده کردم». «خضر علیه السلام را رؤیت کردم». «حق مرا نزد خویش نشاند، و شراب‌های اُنس را به کرات برایم



می‌ریخت». «حق سبحانه با زیباترین صورت از پهلوی من رد شد». «در لحظاتی از سکر و صحو، مشاهده‌ای را تجربه کردم، ملبس به لباس عروسان، و بر سرم گیسوانی به سان گیسوان زنان با سر و سینه‌ای برهنه، همچو شاه زیبایی که از حجله خارج شده در بین ندیماننش به پیش می‌آید». «شبی دریای عظیمی را رؤیت کردم، آن دریا از شراب سرخ بود. در دست بُتی قدحی که در آن شرابی از همان بحر بود و از آن به من نوشاند». «حق سبحانه به وصف جمال و بر شکل و شمایلی از تُرکان در صحرای غیب آشکار شد، و در دستش عودی که شروع به نواختن آن عود کرد، آن صحنه مرا به هیجان آورد و به شدت عشق و شوق مرا برانگیخت، و به واسطه لذت درک جمال او، حُسن و شیرینی وصال او، بی‌قرار گشتم».<sup>(۱)</sup>

همین تمثیل تُرک یکی از مشترکات روزبهان با حافظ است که در میان دیگر بزرگان مکتب جمال نیز قابل مشاهده می‌باشد. روزبهان فرشتگان را چون عروس رؤیت کرده و در اوج شوق به سماع و رقص می‌پردازد. از زیبایی زنان چون جلوه‌ای از خداوند نام می‌برد. رنگ سرخ را مانند سهروردی بهترین رنگ خدا، عشق و شراب می‌داند. رند و نظر باز و شاهد پرست است. خود و همسر و خانواده‌اش را در بهشت رؤیت نموده و در جایی همسر خود را پس از وفات او می‌بیند که لباس اهل بهشت پوشیده و در قصر به انتظار او بوده و بالاخره چون بایزید و دیگر بزرگان تصوف عشقی به معراج می‌رسد.

روزبهان خنده را یکی از تجلیات الهی می‌داند و با این دیدگاه شعر و ترانه و فکاهی را نیز نشاط‌آور می‌نگرد. چنانکه شعری فکاهی در کشف الاسرار

تأثیر عرفانِ روزبهان بر حافظ ۱۱۳

(بند ۶۴) دارد که یک مصراع آن چنین است: «تدارک ایها الساقی نفوساً» و به نخستین بیت از نخستین غزل حافظ نزدیک می‌باشد، هنگامی که مطربان در حال نغمه‌پردازی از نزدیک خانقاه روزبهان عبور می‌نمایند به سماع پرداخته و به رقص در می‌آید و مانند مولانا دچار وجد و جذبه می‌گردد. یکی از نوادگان او، شرف الدین این غزل را برای جدّ خود نوشته است:

سلام باد زحق بر روان روزبهان

که بود مخزن اسرار، جان روزبهان

زخاک روضه او بوی عشق می‌آید

برو به دیده بروب آستان روزبهان

یقین بدان که زعالم فراغت بخشند

اگر نواله دهندت زخوان روزبهان

مغیبات که از چشم خلق محجوب است

ز لطف حق شده عین العیان روزبهان

به نزد اهل حقیقت معین است که بود

کلید گنج حقایق لسان روزبهان

مراد رمز انا الحق و سر سبحانی

نگشت کشف مگر از بیان روزبهان

شرف ز راه نسب گرچه هست فرزندش

کمینه‌ای است هم از چاکران روزبهان<sup>(۱)</sup>

## حافظ و مکتب جمال

دیوان حافظ مجموعه‌ای کامل از اندیشه‌های مکتب زیبایی پرستی در عرفان ایرانی - اسلامی است. تنها در این مکتب می‌توان همه عقاید حافظ را تفسیر نمود و دچار تناقض نگردید. حافظ خود را عارف و صوفی می‌داند و با کمال تعجب برخی از حافظ پژوهان این مطلب صریح او را انکار می‌کنند:

صوفیان جمله حریفند و نظر باز ولی

زین میان حافظ دلسوخته بدنام افتاد

و نظر بازی که یکی از اصول عقاید مکتب جمال است در دیوان حافظ از مهمترین بخش‌های اندیشه او به شمار می‌آید:

در نظربازی ما بیخبران حیرانند

من چنینم که نمودم دگر ایشان دانند

معنای «رند» هنگامی دریافت می‌شود که جمالی و زیباپرست درک شود، زیرا معادل و برابر هم هستند؛ «رند» همه ویژگی‌های پیروان مکتب جمال را دربرمی‌گیرد.

حافظ چه شد ار عاشق و رند است و نظر باز

بس طور عجب لازم ایام شباب است

عشق ورزی حافظ از نوع عارفانه است و تا آنجا دقیق است که عاشقی را از اصول خداشناسی می‌داند و پیروان مکتب جمال و تصوف عشقی را مانند دیگران «اهل الله» می‌شناسد.

نشان اهل خدا عاشقی است با خوددار

که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

حافظ عارفی از زیباپرستان است که به صراحت تمام خود را صوفی، عارف، رند، نظرباز و عاشق معرفی کرده و این مطلب را بسیاری از حافظ شناسان تأیید کرده‌اند. آربری می‌نویسد: «عظمت راستین حافظ در جمال پرستی عارفانه‌ای است که در کلیه غزل‌هایش متجلی گشته است».<sup>(۱)</sup> یکی از حافظ شناسان معاصر می‌نویسد: «یکی از مکاتب و مسالک رسمی صوفیه جمال‌پرستی است. حافظ نیز جمال‌پرست و عاشق پیشه است و به رندی و نظربازی خود افتخار می‌کند:

عاشق و رند و نظر بازم و می‌گویم فاش

تا بدانی که به چندین هنر آراسته‌ام

جای دیگر می‌فرماید:

می‌خواره و سرگشته و رندیم و نظرباز

وان کس که درین شهرچو مانیست کدام است؟

عاشقی و رندی و مستی خود راموهبتی از جانب معشوق ازلی می‌داند:

عاشق و رندم و می‌خواره به آواز بلند

وین همه منصب از آن حور پری‌وش دارم».<sup>(۲)</sup>

پایبندی به عشق مجازی و زمینی در میان همه بزرگان مکتب جمال دیده می‌شود و بسیاری از حافظ شناسان به آن اذعان کرده‌اند. یکی از بزرگان می‌نویسد: «بسیاری از عرفا، از جمله: صدرالدین قونوی، اوحدالدین کرمانی، شیخ روزبهان، مولوی و حافظ، به مقتضای «المجاز قنطرة الحقیقة»

۱- شیراز مهد شعر و عرفان، ص ۱۸۳.

۲- مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی (منوچهر مرتضوی)، ص ۳۷۲.

اعتقاد داشته‌اند که عشق زیبا چهرگان و نظربازی وسیله نیل به جمال و کمال مطلق بوده است. به همین دلیل شیخ روزبهان به «یوسف» که نمونه جمال است، توجهی خاص دارد. و حافظ بنده طلمعت کسی است که «آن» ی دارد. و با صراحت می‌گوید:

گر مرید راه عشقی، فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان، خرقة رهن خانه خمار داشت»<sup>(۱)</sup>

فخرالدین عراقی (۶۸۸-۶۱۰ هـ.ق) از بزرگترین شخصیت‌های مکتب جمال است که همه اصول عقاید این مکتب را در آثار خود باصراحت آورده است. عراقی می‌گوید:

در حُسن رخ خوبان، پیدا همه او دیدم

در چشم نکو رویان زیبا همه او دیدم

در دیده هر عاشق، او بود همه لایق

واندر نظر وامق، عذرا همه او دیدم

دیدم گل بستان‌ها، صحرا و بیابان‌ها

او بود، گلستان‌ها، صحرا همه او دیدم»<sup>(۲)</sup>

و حافظ به روشنی خود را وابسته به این شخصیت‌ها می‌داند و به آن اعتراف دارد:

غزلیات عراقیست سرود حافظ

که شنید این ره دلسوز که فریاد نکرد

۱- در جستجوی حافظ، رحیم ذوالنور، ج ۱، ص ۲۴۲.

۲- مجموعه آثار عراقی، ص ۲۲۸.

اگر زیبایی را مهمترین عامل در فلسفهٔ جمالی بدانیم که هدفِ هستی به شمار آمده و همهٔ عرصهٔ هستی را نیز فراگرفته است، آن وقت حافظ جمالی است چنانکه می‌گوید:

- من از آن حُسن روزافزون که یوسف داشت دانستم

که عشق از پردهٔ عصمت برون آرد زلیخا را

- بر جمال تو چنان صورت چین حیران شد

که حدیثش همه جا بر در و دیوار بماند

- این همه عکس می و نقش نگارین که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

- در عشق خانقاه و خرابات فرق نیست

هر جا که هست پرتو روی حبیب هست

اگر زیبایی سراسر هستی را دربرگرفته، پس مهر و عشق نیز زاییدهٔ آن خواهد بود و مهرپرستی مذهب بزرگان مکتب جمال است و هر چه موجود زیباتر باشد به آن قضای الهی و نور ازلی نزدیک‌تر است:

- مرا مهر سیه چشمان ز سر بیرون نخواهد شد

قضای آسمان است این و دیگرگون نخواهد شد

- بعد از این روی من و آینهٔ وصف جمال

که در آنجا خیر از جلوهٔ ذاتم دادند

- جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی

غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

حافظ و روزبهان مانند سهروردی و دیگر بزرگان مکتب جمال که همان عرفان اصیل ایرانی باشد، حکمت، معنویت و عرفان را پرتوی از شرق و

ایران باستان می‌دانند که زیبایی پرستی در حقیقت همان مهرپرستی ایرانی است که از شرق به سوی غرب نیز انعکاس یافت و حکمایی چون افلاطون اشراق خود را از ایران آموختند.

عرفان زرتشتی یا عرفان مغانی در عصر اسلامی و به دست عارفان ایرانی در مکتب جمال جلوه نموده و به همین دلیل استناد به معنویت ایران باستان از جمله مشترکات این بزرگان به شمار می‌آید و حافظ ادامه دهنده همین مسیر است که می‌گوید:

«به باغ تازه کن آیین دین زرتشتی» و در دیوان خود از اورنگ خسروی، سرود خسروانی و جام کیخسرو پیام می‌دهد:

- بلبل زشاخ سرو به گلبانگ پهلوی

می‌خواند دوش درس مقامات معنوی

- گر پیر مغان مرشد من شد چه تفاوت

در هیچ سری نیست که سرّی زخدا نیست

در این بیت بطور رسمی خود را وابسته به عرفان مغانی معرفی می‌کند و همه ادیان و همه انسان‌ها را خواهان زیبایی و عشق یعنی خداوند به شمار می‌آورد.

### روزبهان و حافظ

حافظ (متولد ۷۲۲ق) دو بیست سال پس از روزبهان (متولد ۵۲۲م) در شیراز زندگی کرده، اما بی شک مانند دیگر مردم برای زیارت مزار روزبهان به محله «درب شیخ» شیراز رفته که هنوز در خیابان لطفعلی خان زند زیارتگاه عمومی است. بی تردید آثار ارزشمند روزبهان را در اختیار داشته و از مکتب عشق او درس آموخته چنانکه خانقاه روزبهان در عصر حافظ برپا

بوده است. روزبہان و حافظ هر دو قرآن را از حفظ داشته‌اند. سلسلہ روزبہانیه که حافظ هم براساس یک روایت به آن تعلق داشته، تا دوران صفویہ پابرجا بوده و سلسلہ‌ای مهم و پرطرفدار به شمار می‌آمده است. اگر در عصر صفویہ تبلیغاتی برضد صفویہ به پا شد و بسیاری از سلسلہ‌ها از رونق افتادند، بی شک در دوران زندگی حافظ سلسلہ روزبہانیه، به ویژه در شیراز، پیروانی فراوان داشته است.

کسی که یک مطلب از نوشته‌های روزبہان را خوانده باشد، به ویژه اگر برگی از کتاب *عبرالعاشقین* او را مرور کرده باشد به خوبی می‌داند که گفته‌های او چقدر انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد و به طور عجیبی قلب خواننده را فرا می‌گیرد و به سوی عشق و زیبایی می‌کشاند. این نوشته‌های روزبہان بی شک در غزل‌های حافظ انعکاس یافته که از یک شور و شوق حکایت می‌کنند و به راحتی احساس می‌شود که هر دو یک مطلب را بیان می‌نمایند. اما حافظ همان مضامین را با معجزه شعر خود نیز همراه نموده است و این نکته را بسیاری دریافته‌اند. محمد معین می‌نویسد: «برای فهم آثار عرفایی نظیر: عطار، مولوی، عراقی، اوحدی کرمانی و حافظ، مطالب کتاب *عبرالعاشقین* بسیار ضروری است.»<sup>(۱)</sup> همه این شخصیت‌ها از بزرگان مکتب جمال به شمار می‌آیند.

شرح احوال و آثار و زندگی روزبہان در عصر حافظ جمع آوری شده و در اختیار قرار گرفته است که بی تردید در شیراز و در آن دوره، شخصیتی چون حافظ، نمی‌توانسته به آنها دسترسی نداشته باشد. هم عصر با حافظ، نوادگان روزبہان از شخصیت‌های برجسته به شمار آمده و تألیفات ارزشمندی



داشته‌اند. شرف الدین ابراهیم کتاب «تحفة اهل العرفان فی ذکر سید الاقطاب روزبهان» را در سال ۷۰۰ ق نوشته و برادر او شمس الدین عبداللطیف نیز کتاب «روح الجنان فی سیرت الشیخ روزبهان» را در سال ۷۰۵ ق تألیف کرده است. همچنین معین الدین ابوالقاسم جنید (معاصر حافظ) که در سال ۷۹۱ ق وفات نموده، کتاب «شد الازار فی حط الاوزار» را نوشته که پسر او آن را ترجمه کرده و با نام هزار مزار مشهور است که به شرح افکار و احوال روزبهان و خاندان او پرداخته است.

در مورد سلسله روزبهانیه و شجره نامه آنها که تا آفریقا و عربستان و هند گسترش داشته و مشایخ آن در این سرزمین‌ها نیز پیرو داشته‌اند، بحث‌ها شده که در این مختصر نمی‌گنجد. اما این نظریه نیز وجود دارد که حافظ نیز یکی از بزرگان همین سلسله روزبهانیه بوده است. «این احتمال قویاً مطرح است که آموزه‌های صوفیانه روزبهان، مرجع و الهام بخش حافظ شیرازی، شاعر مشهور ایران (متوفا ۷۹۱ هـ ق / ۱۳۸۹ م) باشد. در این ارتباط، کربن میان روزبهان و حافظ ریشه‌های مشترکی پیدا کرده است. مورد واضح‌تر، مفسر ترک، سودی (متوفا حدوداً در سال ۱۵۹۱ م) براساس تذکره نامه‌ای که در مورد حافظ نگاشته شده است (نام نویسنده نامعلوم)، نام وی (حافظ) را در شاخه‌ای فرعی از طریقه روزبهانیه ذکر کرده است. سلسله مذکور بدین ترتیب است:

روزبهان بقلی، فخرالدین احمد بن روزبهان، عبدالسلام، محمود (یا محمد) عطار معروف به پیر گلرنگ؛ حافظ.

طبق نظریه کربن، آنچه میان روزبهان و حافظ مشترک است؛ ستایش از زیباییهای هستی و مذهب عشق الهی است. روزبهان برای توصیف تجلیات جمال، مراتب هستی، تجلی و ظهور ذات، از دیدگاه الهیات عرفانی؛ از

قالب‌های تمثیلی و علایم رمزی بهره برده است، به طوری که تنها برای محرمان راز و آشنایان با اسرار و رؤیت‌های باطنی شایان دریافت باشد؛ در واقع ادراک مبانی و مبادی عرفان روزبهان، کلید تفهیم و تفسیر اشعار ابهام‌آمیز و رمزگونه حافظ است.

نقطه اشتراک دیگری که کربن میان حافظ و روزبهان قایل است؛ تمایل این دو عارف به عقاید ملامتیه بوده است؛ وی، مشی عرفانی این دو را بسیار نزدیک به اهل ملامت می‌داند، اگرچه برخی درباره نسبت میان روزبهان و حافظ با احتیاط اظهار نظر کرده‌اند، مسلماً برقراری ارتباط میان این دو مصنف برجسته شیرازی شگفت‌آور خواهد بود.<sup>(۱)</sup>

به نظر نگارنده روزبهان و حافظ را نمی‌توان به طور خاص ملامتی خواند، بلکه این اشتباه از آنجا پیدا شده که در مکتب جمال و دیگر مکتب‌های عرفان ایرانی و اسلامی اندیشه‌های عام ملامتی همواره وجود داشته و این گرایش‌های عام را نمی‌توان دلیلی بر وابستگی به طریقت خاص ملامتی و پیروان ابوحمدون قصار دانست. نگارنده بر آن است که همه عرفا و متصوفه به نوعی ملامتی و شطاح هستند. در عصر روزبهان و حافظ، ریا و تزویر چنان رایج بوده که برای مبارزه با آن و رعایت اخلاص نیاز بود که طاعات مخفی باشد؛ دیگر اینکه یکی از قواعد عشق بازی سرزنش شنوی و بار ملامت کشیدن است.

کورس دیوسالار می‌نویسد: «به سرحد نهایی عشق انسانی که در ضمن توحید وجودی نیز هست نمی‌توان رسید، مگر برپایه عشق به چهره بشری، روزبهان را از این روی می‌توان پیشاهنگ شاعر معروف ایران، حافظ شیرازی

دانست. اصالت تصوف ایرانی در اینجاست. از نظر روزبهان، همچنان که از دیدگاه احمد غزالی، فخرالدین عراقی و حافظ، میان عشق به چهرهٔ بشری و عشق ربانی تفاوتی نیست و هر دو یکی هستند. به گفتهٔ روزبهان چون هر دو عشق یکی هستند پس در دفتر عشق انسانی است که می‌بایست قواعد عشق ربانی را آموخت.<sup>(۱)</sup>

در مکتب جمال عشق زمینی و انسانی نردبانی برای رسیدن به عشق ربانی است و شعار معروف جمالی همواره این بوده که: «المجاز قنطرة الحقیقة» و این دلیل روشن مکتب حافظ و روزبهان را یکی نشان می‌دهد. عبدالحسین زرین‌کوب می‌گوید: «عشق انسانی برای حافظ نیز، مثل روزبهان، همچون پلی به نظر می‌رسد که به عشق الهی راه می‌نماید.»<sup>(۲)</sup>

روزبهان و حافظ به شاهد بازی پایند هستند که از اصول مکتب جمال است؛ همانطور که در اعتقاد به سماع، رقص، موسیقی، زیبایی و معنویت زنان نیز هم عقیده‌اند. در مورد شهود معنوی، تأویل‌گرایی، مخالفت با شریعت‌گرایی خشک و ریاکارانه و خدمت به مردم و رهایی جامعه از بی‌عدالتی نیز متفق القولند. آنها زن را جلوه‌ای از جمال الهی و نردبانی برای کمال انسانی می‌دانند که چون از زیبایی بهرهٔ بیشتری دارد به خداوند نزدیک‌تر است. همهٔ فرشتگان الهی به صورت زنانه ترسیم شده‌اند و حور و پری و فرشته همگی مؤنث هستند. در آثار روزبهان همواره با «پری افسونگر»، «دوشیزهٔ آسمانی» و مانند اینها مواجه می‌شویم. دربارهٔ شاهدبازی روزبهان اگر گفته‌های گازرگاهی را اغراق بدانیم گفته‌های دیگران قابل انکار نیست. در مجالس العشاق آمده: روزبهان «روزی در بازار شیراز می‌گشتند، جوانی به غایت صاحب جمال، سبزی فروشی می‌کرد و بانک

۱- مقدمهٔ روزبهان بقلی، ارنست، ص ۲۰.

۲- از کوچهٔ رندان، عبدالحسین زرین‌کوب، ص ۱۸۳.

می‌زد که: «عاشق تره، شیخ را حالتی دست داده و نعره زده، بی هوش شد. و بعد از آن حلقه عشق آن جوان را در گوش کردند.»<sup>(۱)</sup> عراقی هم ماجرای از شاهدبازی او را در شعری زیبا آورده است. همین مطلب درباره حافظ نیز صدق می‌کند:

- ای نازنین پسر تو چه مذهب گرفته‌ای

کت خون ما حلال‌تر از شیر مادر است

- زمیوه‌های بهستی چه ذوق دریابد

هر آن که سیب زنخدان شاهی نگزید

محبی الدین بن عربی می‌گوید: «درباره شیخ روزبهان می‌گویند: که ناگاه به محبت زن مغنیه، مبتلا شد، و هیچ کس نمی‌دانست، و آن وجد و صیحه‌هایی که در وجد فی الله می‌زد، همچنان باقی بود... حال عشق و محبت وی را با مغنیه گفتند، و گفتند که وی از اکابر اولیا الله است. مغنیه توبه کرد و خدمت وی را پیش گرفت. محبت آن مغنیه از دل وی زایل شد، به مجلس صوفیه آمد و خرقة خود در پوشید.»<sup>(۲)</sup>

این ماجرا و شبیه آن برای همه بزرگان مکتب جمال نقل شده تا نشان داده شود که عشق و زیبایی زمینی مقدمه و لازمه رسیدن به عشق ربانی است. نتیجه دیگر اینکه زن یکی از زیباترین جلوه‌های الهی و تجلی مقام معشوق است و با زن می‌توان کامل گردید. ماجرای شیخ صنعان و عشق ورزی ابن عربی با دختر اصفهانی و غیره از همین قبیل است. دیگر اینکه همه معشوقه‌پرستی‌های حافظ و ترسیم عشق زمینی خود، از همین نوع بوده و منافاتی با عشق الهی او ندارد. این مطلب یکی از اصول اساسی مکتب جمال

۱- مجالس العشاق، ص ۱۱۳.

۲- نفحات الانس، جامی، ص ۲۵۷ و فتوحات مکیه، ابن عربی، ج ۲، ص ۳۱۵.

است که در حافظ و روزبهان نیز مشترک می‌باشد.

حافظ:

- گر مرید راه عشقی فکر بدنامی مکن

شیخ صنعان خرقه رهن خانه خمار داشت

- احادیثا بسجمال الحبيب قف و انزل

که نیست صبر جمیلم زاشتیاق جمال

روایت مستندی دیگر از روزبهان نقل شده که مردم شیراز را در مجلس موعظه مسجد عتیق به هیجان عجیب درآورده است. او در نخستین موعظه خود نقل می‌کند که «چون به مسجد می‌آمدم، در کوچه کاه فروشان، زنی دختر خود را وصیت می‌کرد که جان مادر تو را چند نصیحت کنم که: روی بپوش، و از دریچه، جمال به هر کس منمای، مبادا که به واسطه حُسن و جمال تو کسی در فتنه افتد. سخنم نمی‌شنوی: مر نصیحتم قبول نمی‌کنی؟ روزبهان چون این سخن بشنید، خواست تا آن زن را گوید که: اگر نصیحتش می‌کنی، و مانع می‌شوی، این سخن قبول نکند، که حُسن دارد و مر حُسن قرار نگیرد، تا عشق را قرین خود نگرداند... حُسن و عشق در ازل عهدی بسته‌اند که هرگز از هم جدا نباشند.»<sup>(۱)</sup> همین مضامین را حافظ با شعر بیان کرده است:

- در ازل پرتو حُسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

- از دام زلف و دانه خال تو در جهان

یک مرغ دل نماند نگشته شکار حُسن

- مراد دل زتماشای باغ عالم چیست

بدست مردم چشم از رخ تو گل چیدن

و در این ابیات چه بسا حافظ به روزبهان اشاره دارد:

- از بتان آن طلب ار حُسن‌شناسی ایدل

کاین کسی گفت که در علم نظر بینا بود

- نشان اهل خدا عاشقیست با خود دار

که در مشایخ شهر این نشان نمی‌بینم

غلامحسین ابراهیمی دینانی می‌نویسد: روزبهان «یکی از نیرومندترین گویندگان زبان فارسی در قرن ششم هجری است که در نشر فرهنگ معنوی و عرفانی اسلام به کمک این زبان شیرین و شکوه‌مند نقش عمده ایفا کرده است. شاید بتوان گفت خواجه شمس‌الدین حافظ شیرازی بیش از هر اندیشمند دیگری از آثار روزبهان اثر پذیرفته است. مانند قول به اصل تباین میان حادث و قدیم که عبارت دیگری از بینونت میان واجب و ممکن است در خلال اشعار حافظ نیز ظاهر و آشکار است. در اشعار مغانه حافظ رنگ فرهنگ ایرانی چشمگیر است، در آثار روزبهان نیز رنگ فرهنگ پارسی به روشنی قابل مشاهده است.»<sup>(۱)</sup> و به عنوان نمونه مطالبی از شرح شطحیات روزبهان می‌آورد: «به صحرای ساسانیان ولایت شو. به گرز زابلی رستم معرفت، صف آن هیولانیان بشکن که زُهره را زُهره در قبض عشق بگسیختی. هیزم عشق در چراگاه قدم بگذار و داغ حرمان بر پیشانی زمانه برنه و در جبروت، مرغ جهات را بیرون کن تا چون لشکر عشق جانان آید چنبر از فلک

فرو ریزد و دهر از مدهر بگریزد. دبیران افلاک را از مراکب نجوم حکمت  
 پیاده کن، معانی توحید از شواهد اعصار یگانه کن.»<sup>(۱)</sup>  
 اشاره به چنین اشعاری از حافظ در مورد فرهنگ ایران باستان که از سرود  
 خسروانی سخن  
 می‌گوید و می‌خواند که «به باغ تازه کن آیین دین زردشتی» و مانند اینها:

- سوختم در چاه صبر از بهر آن شمع چگل
- شاه ترکان فارغست از حال ما کو رستمی
- بلبل زشاخ سرو به گلبانگ پهلوی
- می‌خواند دوش درس مقامات معنوی
- شکر شکن شوند همه طوطیان هند
- زین قند پارسی که به بنگاله می‌رود
- بیفشان جرعه‌بی برخاک و حال اهل دل بشنو
- که از جمشید و کیخسرو فراوان داستان دارد
- از آن به دیر مغانم عزیز می‌دارند
- که آتشی که نمیرد همیشه در دل ماست
- به کوی میکده هر سالکی که ره دانست
- ز فیض جام جم اسرار خانقه دانست
- حلقه پیرمغان از ازلم در گوش است
- آنچه آغاز ندارد نپذیرد انجام

در عرفان به ویژه در تصوف عشقی و مکتب جمال غیر از حق و خداوند  
 که قدیم و واجب است هیچ موجود دیگری نیست و این وحدت‌گرایی به

یگانگی در هستی می‌انجامد، دیگر موجودات تجلی حق و سایه‌های وجود آن حقیقت هستند اما از این مجازی‌ها راه به سوی حقیقت هست. به همین دلیل کسانی چون بایزید و روزبهان و حافظ عقیده دارند که جز با چشم حق نمی‌توان حق را نگرست و بدون گوش حق نمی‌توان صدای حق را شنید که آن هم در مقام فنا میسر است. این همان مطلبی است که از بایزید و دیگر شطاحان نقل شده و روزبهان نیز در شرح شطحیات آورده: «آنگاه از هویت من به هویت خویش آورد و به هویت خویش هویت من فانی کرد و آنگاه هویت خود بنمود یکتا، آنگاه به هویت حق در حق نگاه کردم، چون از حق به حق نگاه کردم، حق را به حق دیدم با حق به حق بماندم. زمانی چند با من، نفس و زبان و گوش و علم نبود دیگر بار حق، مرا از علم خود علمی داد و از لطف خود زبانی و از نور خویش چشمی، به نور او، او را بدیدم و دانستم که همه اوست.»<sup>(۱)</sup>

این همان مطلبی است که دکتر ابراهیمی دینانی با عنوان «اصل تباین میان حادث و قدیم یا بینونت میان واجب و ممکن» بیان می‌نماید. در حالی که در عرفان حادث و ممکن رسمیت ندارند و هر چه هست همان قدیم و واجب است، البته در عرفان هرگز خداوند را با نام واجب یا قدیم مورد خطاب قرار نمی‌دهند و چنین واژه‌هایی مربوط به حوزه فلسفه است و به نظر نمی‌رسد بتوان آنها را در حوزه عرفان به کار برد و دچار اشکال نگردید. برای ایجاد نزدیکی بین فلسفه و عرفان نمی‌توان با تداخل مباحث آنها به اصالت یکی از آن دو خدشه وارد نمود. تداخل غیر از بحث تطبیقی است که بسیار مفید خواهد بود.

بهرحال روزبهان و حافظ هر دو دارای دیدگاهی عرفانی نسبت به موجودات هستند و مهم‌ترین‌که چون یک مکتب دارند، اشتراک‌های بیشتری



دارند که به این بحث محدود نمی‌شود. حافظ نیز مانند روزبهان می‌گوید:

- جمال یار ندارد نقاب و پرده ولی

غبار ره بنشان تا نظر توانی کرد

- عرضه کردم دو جهان بر دل کار افتاده

بجز از عشق تو باقی همه فانی دانست

- ساقی بیا که عشق ندا می‌کند بلند

کانکس که گفت قصه ما هم ز ما شنید

ذکاوتی قراگوزلو نیز بر اشتراک این دو عارف در تاکید بر عشق، گرایش شدید به صور زیبایی، موسیقی و گرایش به نوعی تشیع ملایم اقرار نموده می‌نویسد: «روزبهان و حافظ هر دو مراحل ریاضت سلوک را گذرانده‌اند و هر دو در روایات افسانه‌ای با پیشه‌وران و عوام الناس و نیز مسلک‌های تصوف عامیانه (فتوت) ارتباط دارند، هر دو در عین تعمق در مسلمانی و ژرف‌کاوی‌های قرآنی، پارسی‌گرای و ایرانی‌مآبند.»<sup>(۱)</sup> به درستی عقیده دارد که همه صوفی‌ها به نوعی سطح‌گویی بوده‌اند. چنانکه گفته‌اند حافظ و روزبهان در ابتدای جوانی با شرابخواران ارتباط داشته‌اند. ماجراه‌ای شاهد بازی و نظربازی هر دو در منابعی چون مجالس العشاق<sup>(۲)</sup> آمد است. با اینکه به مکتب جمال اشاره نکرده‌اند اما به زیباپرستی و شاعر منشی آنها تأکید شده است. به شباهت مضمون‌های هر دو و اعتنا به مردان خدا شهر آرمانی و ستایش از منصور حلاج توجه گردیده است.

روزبهان و حافظ هر دو به رندی و تسامح اعتقاد دارند و عقیده دارند که بایستی با دشمنان هم مدارا نمود و آنها را تحمل کرد.

آسایش دوگیتی تفسیر این دو حرف است

با دوستان مروت با دشمنان مدارا  
هنگامیکه در مکتب عشق همه ذرات هستی عاشق هستند و به سوی آن  
معشوق ازلی در حرکت می‌باشند و به گفته روزبهان: «عشق قدیم است،  
عشاق حق را عشق با جان قدیم است.»<sup>(۱)</sup> یعنی عشق همیشه بوده و همیشه  
پابرجاست و این حکومت فراگیر سراسر هستی را در همه زمان‌ها دربرگرفته  
و این دیدگاه زیبا نتایج بسیاری به دنبال دارد از جمله اینکه باید سراسر  
هستی را دوست داشت زیرا این موجودات علاوه بر این که عاشق هستند.  
جلوه‌های معشوق ازلی به شمار می‌آیند به همین دلیل در تصوف عشقی  
جایی برای دشمنی و کدورت باقی نمی‌ماند. هنگامی که همه موجودات،  
دانسته یا ندانسته، به سوی او در حرکت هستند، دیگر نمی‌توان با هیچ چیز و  
هیچ کس به جنگ برخاست. یکی از وجوه رندی همین صلح‌جویی، وحدت  
ادیان و تسامح است که در زبان حافظ از زبان رند و در زبان روزبهان در قالب  
شطح ظهور می‌کند. هر دو به ادیان دیگر نیز احترام می‌گذارند و خدای همه  
آنها را یکی می‌دانند. روزبهان در *عبرالعاشقین* آورده:

پیش آن کس که عشق رهبر اوست

کفر و دین هر دو پرده در اوست

هر چه در کاینات جزو کل اند

همه در راه عشق طاق پل اند<sup>(۲)</sup>

این دو عارف بزرگ ایرانی از حاکمیت سلطنت عشق به این نتیجه  
رسیده‌اند که یکی دیگر از معجزات عشق باشد.

همه کس طالب یارند چه هشیار و چه مست  
 همه جا خانه عشقت چه مسجد چه کنشت  
 جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه  
 چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

بزرگان مکتب جمال در هر عصر و دوره‌ای به دنبال قالبی بوده‌اند تا به کمک آن اندیشه‌های جمالی خود را مطرح سازند و از سرزنش و دشمنی سطحی نگران و متشرعان متظاهر در امان بمانند. به همین دلیل روزبهان عقاید زیباپرستانه خود را در قالب شطح بیان می‌کند و شطاحی پوشش مناسبی برای این هدف می‌گردد؛ چنانکه حافظ نیز قالب رند و رندی را برای بیان همان عقاید مناسب می‌یابد. در حقیقت داستان اصلی و مقصود نهایی هر دو عشق آموزی و عشق‌ورزی است. پیام اصلی هر دو همین مطلب می‌باشد. حافظ می‌گوید: «بکوش خواجه و از عشق بی نصیب نباش» و «طفیل هستی عشقند آدمی و پری» و روزبهان هم می‌گوید: «ارشدک الله طریق العاشقین»، «زادک الله معرفة العشق»<sup>(۱)</sup>

## کتاب‌نامه

- ۱- آربری، ج، شیراز مهد شعر و عرفان، ترجمه منوچهر کاشف، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۵، تهران.
- ۲- آریا، غلامعلی، شیخ شطاح روزبهان فسایی (بقلی شیرازی)، انتشارات روزبهان، ۱۳۶۳، تهران.
- ۳- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، انتشارات طرح نو، ج ۳، ۱۳۸۳، تهران.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، الفتوحات المکیة، دار صادر، بی تا، ۱۹۷۵، بیروت.
- ۵- ارنست، کارل، روزبهان بقلی، ترجمه کورس دیوسالار، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۸۳، تهران.
- ۶- افراسیاب پور، علی اکبر، زیبایی پرستی در عرفان اسلامی، انتشارات طهوری، ۱۳۸۰، تهران.
- ۷- بقلی شیرازی، روزبهان، عبهرالعاشقین، تصحیح هانری کرین و محمد معین، انجمن ایرانشناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰، تهران.
- ۸- بقلی شیرازی، روزبهان، عبهرالعاشقین، تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۴۹، تهران.
- ۹- بقلی شیرازی، روزبهان، روزبهان نامه، تصحیح محمدتقی دانش پزوه، انتشارات انجمن آثار ملی، ۱۳۴۷، تهران.
- ۱۰- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطحیات، تصحیح هانری کرین،

انجمن ایران‌شناسی فرانسه در تهران، ۱۳۶۰، تهران.

۱۱- جامی، عبدالرحمن، نفحات الانس من حضرات القدس، تصحیح صمدی توحیدی پور، انتشارات کتابفروشی محمودی، ۱۳۶۵، تهران.

۱۲- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد، لسان‌الغیب، تصحیح پژمان بختیاری، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۲، تهران.

۱۳- روزبهان ثانی، شرف‌الدین ابراهیم، تحفه اهل‌العرفان، تصحیح جواد نوربخش، انتشارات خانقاه نعمت‌اللهی، ۱۳۴۹، تهران.

۱۴- زرین‌کوب، عبدالحسین، جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۷، تهران.

۱۵- زرین‌کوب، عبدالحسین، از کوچه‌رندان، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۵۶، تهران.

۱۶- ستاری، جلال، حالات عشق، انتشارات توس، ۱۳۶۶، تهران.

۱۷- شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، تهران.

۱۸- عراقی، فخرالدین، کلیات، به اهتمام سعید نفیسی، چاپ خاور، ۱۳۳۵، تهران.

۱۹- گازرگاهی، امیرکمال‌الدین حسین، مجالس العشاق، به کوشش طباطبائی مجد، نشر زرین، ۱۳۷۶، تهران.

۲۰- ذوالنور، رحیم، در جستجوی حافظ، انتشارات زوار، ۱۳۷۲، تهران.

۲۱- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، عرفانیات، انتشارات حقیقت، ۱۳۷۹، تهران.

## تأثیر عین القضاة بر ابن عربی

پیش‌گفتار

انسان موجودی محدود و زمینی است که همواره در آرزوی حرکت به سوی نامحدود، و تعالی از مرتبهٔ مادی بوده و عرفان و تصوف بهترین راه در جهت تحقق این آرمان است، زیرا به نیروهای مادی انسان اکتفا ننموده و از معنویت و کشف و شهود نیز بهره‌برداری نموده با سیر و سفری باطنی انسان را به لایتناهی نزدیک کرده است. در ایران و در اندیشهٔ اسلامی نیز تصوف و عرفان به عنوان باطن و حقیقت اسلام همواره نقش حصارشکنی، رهایی بخشی و کمال‌رسانی را به خوبی انجام داده است. بزرگترین جریان عرفانی در اسلام به مکتب عشق و تصوف سُکری اختصاص دارد که از ایران زمین برخاسته و به همهٔ جهان اسلام رسیده است. عرفان عاشقانه از خراسان به دیگر نقاط رسیده و در مراحل کمال خود مکتبی با نام جمال و زیبایی‌پرستی به وجود آورده که هنوز مورد مطالعه دقیق قرار نگرفته و نقش ایرانیان در پیشرفت عرفان و تصوف اسلامی به خوبی روشن نگردیده است.

در این مقاله ادعا می‌شود که عرفان عاشقانه و جمال‌پرستانه در یکی از مراحل اوج و درخشش خود، شخصیتی بی‌نظیر چون امام احمد غزالی داشته و برجسته‌ترین شاگرد او یعنی عین‌القضاة همدانی

(۴۹۲-۵۲۵ ق / ۱۱۳۱-۱۰۹۳ م) که میراث دار عرفان عشقی و جمالی بوده آموزه‌های خود را به بزرگانی چون شیخ اشراق (۵۴۹-۵۸۷ ق / ۱۱۹۱-۱۱۵۳ م) و محیی‌الدین بن عربی (۶۳۸-۵۶۰ ق / ۱۲۴۰-۱۱۶۵ م) و دیگران منتقل نموده است. آثار ابن عربی نشان می‌دهد که عرفان او عاشقانه و جمالی بوده و رنگ و بوی ایرانی دارد، اگرچه او خود این تأثیرپذیری را در زیر الفاظی پیچیده پنهان کرده است و چنانکه عرفان نظری را از عارفان ایرانی چون حکیم ترمذی و عین‌القضات اخذ کرده به اندازه‌ای که به روح ایرانی نزدیک شده از لطافت و عشق و جمال نیز نصیب برده است.

عین‌القضات و ابن عربی در اصول اساسی تصوف و عرفان اسلامی با هم مشترک و هم عقیده هستند و این مطلب در مورد دیگر عارفان نیز مصداق دارد، اما در عقایدی خاص نیز ابن عربی از عین‌القضات تأثیر پذیرفته که در این مقاله به چند مورد از آنها اشاره شده است. متشرعانی که با اندیشه‌های عرفانی مخالف بوده‌اند اتهام‌هایی مشترک به این دو نسبت داده‌اند که حکایت از این مطلب دارد که مخالفان نیز عقاید اختصاصی این دو را مشترک تشخیص داده‌اند.

عین‌القضات مدتها در زندان بغداد اسیر بوده و شکوی الغریب را در ۵۲۵ ق و در زندان بغداد نوشته است. ابن عربی نیز از سال ۶۰۱ ق به بغداد آمده و در شهرهای مختلف این منطقه گردش نموده و به آثار عین‌القضات دسترسی داشته است. البته ابن عربی در سفر مکه سال ۵۹۸ ق با عشق و عرفان ایرانی ارتباطی مجذوبانه یافته و تحت تأثیر شدید دو زن عارفه ایرانی قرار گرفته که یکی خواهر سالخورده مکین‌الدین اصفهانی باشد و قصیده زیبایی برای او

سروده و او را شیخه حجاز و فخر زنان<sup>(۱)</sup> خوانده است. دیگری دختری زیبای اصفهانی، نظام یا عین الشمس و البهاء که کتاب ترجمان الاشواق را در ستایش از زیبایی‌های جسمانی و معنوی این دختر ایرانی سروده است. ابن عربی خود را شاگرد شیخ مکین الدین اصفهانی خوانده و می‌گوید: «برای این استاد، که خداوند از وی خشنود باد، دختری بود دوشیزه، لطیف پوست، لاغر شکم، باریک اندام، که نگاه را در بند می‌کرد، و محفل و محفلیان را زینت می‌بخشید و نگرنده را دچار حیرت می‌کرد... من بنات الملوک من دار فرس — من اجل البلاد من اصبهان»<sup>(۲)</sup>.

چه بسا ابن عربی از طریق همین خانواده ایرانی به مکتب جمال وارد شده و بعد از همین تحول بزرگی که در زندگی معنوی او پدید آمده، در همان وقت و سال ۵۹۹ ق کتاب فتوحات مکیه را می‌نویسد و تا پایان عمرش یعنی سال ۶۳۶ ق به تألیف همین کتاب اهتمام می‌ورزد.

به نظر نگارنده بزرگترین حادثه زندگی ابن عربی آشنایی با مکتب عشق و جمال ایرانی در سال ۵۹۸ ق بوده که می‌توان در آثار او به خوبی این تحول را مشاهده نمود و همین عشق ایرانی او را به بغداد می‌کشاند و در آنجا به سال ۶۰۱ ق خرقه می‌پوشد. سال‌های بعد نیز به بغداد و قونیه و سرحدات ایران سفر می‌کند و جمال پرستی او را به دمشق می‌رساند که در شصت سالگی با دختری زیبای هجده ساله‌ای ازدواج می‌کند و اوج معنویت جمالی او به تألیف فصوص الحکم می‌انجامد.

عرفان نظری و مطالعات فلسفی در اندیشه‌های عرفانی در عرفان ایرانی و از حکیم ترمذی آغاز گردیده و آثار عین القضاة نیز بطور عمده در حوزه



عرفان نظری و بحث‌های فلسفی است که مهمترین دستاورد ابن عربی در آشنایی با عرفان ایرانی و آثار عین‌القضات باشد. توشیهیکو ایزوتسو می‌گوید: «عین‌القضات از دو لحاظ به اندیشه ابن عربی نزدیک است. اول اینکه تفکر متافیزیکی او توسط و مطابق با تجربه عرفانی وی تعیین می‌شود و دیگر اینکه ساختار موضع فکری او با ساختار آنچه به نام تز «وحدت وجود» خوانده می‌شود و ابن عربی کل بنای شکوهمند متافیزیک عرفانی خود را براساس آن بنا کرد، همسانی بارز دارد. از این لحاظ عین‌القضات بدون تردید طلایه دار ابن عربی بود.»<sup>(۱)</sup>

### مکتب جمال

تصوف عشقی در عرفان ایرانی و اسلامی حوزه گسترده‌ای دارد که یکی از شاخه‌های اصلی آن با نام جمال‌پرستی و مکتب جمال قابل شناسایی است. در این مکتب عشق‌های زمینی نیز اصالت دارند و مقدمه و پیش‌نیاز برای رسیدن به عشق الهی هستند. اصالت با زیبایی است و عشق را زیبایی به وجود می‌آورد. خداوند چون جمیل و جمال مطلق است. عشق و عاشق و معشوق حقیقی نیز می‌باشد. خداوند را در همه زیبایی‌ها می‌توان دید. زیبایی‌های مادی و معنوی به عاشقی می‌انجامد و عشق‌های مجازی اگر از عرفان مایه بگیرد به عشق حقیقی می‌رسد و جنبش هستی از تجلی جمال حق و عشق به آن است که از او و به سوی اوست. امام احمد غزالی بزرگترین نظریه پرداز چنین عشق و جمالی است که شاگرد او عین‌القضات همدانی این فلسفه را به کمال رسانده و به شخصیت‌هایی چون ابن عربی رسیده است.

۱- ایزوتسو، توشیهیکو، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته داری، ص ۱۲۹.

بزرگانی چون عطار، مولوی و حافظ پیرو همین مکتب بوده‌اند.

تأثیرپذیری ابن عربی از عین القضاة در فلسفه عشق و جمال قابل ذکر است. ویلیام چیتیک هنگامیکه از بزرگان مکتب عشق نام می‌برد که راه را برای ابن عربی گشوده‌اند می‌نویسد: «عین القضاة همدانی نقش مهمی را در تدوین یک روانشناسی و متافیزیک برای عشق داشت.»<sup>(۱)</sup> بحث‌های فلسفی و نظری عین القضاة در مورد عشق و جمال الگویی خوبی برای ابن عربی در ادامه این راه بوده است. تا آنجا که سخنان او در آثار ابن عربی به نوعی تکرار شده است. در تمهیدات می‌خوانیم: «ای دوست، عاشقان را دین و مذهب، عشق باشد که دین ایشان جمال معشوق باشد، آنکه مجازی بود، تو او را شاهد خوانی. هر که عاشق خدا باشد، جمال لقاء الله مذهب او باشد، و او شاهد او باشد، در حقیقت کافر باشد. کفری که ایمان باشد به اضافه با دیگران، مگر این بیت را نشنیده‌ای:

آن کس که نه عشق را شریعت دارد

کافر باشد که دین طبیعت دارد

هر کس که شریعت و حقیقت دارد

شاهد بازی دین و طریقت دارد<sup>(۲)</sup>

عشق را از خواص طور وراء عقل می‌داند و می‌گوید: «عشق همواره طلب معشوق را به همراه دارد، و حقیقت طلب آن است که نظر طالب به کلی متوجه مطلوب باشد.»<sup>(۳)</sup> عشق را جاذبه بین موجودات می‌داند که از حق و به

۱- درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ویلیام چیتیک، ص ۱۱۱.

۲- زبدة الحقایق، ص ۳۳.

۳- تمهیدات، ص ۲۸۶.

سوی حق است. ابن عربی نیز همین دیدگاه جمالی را دربارهٔ عشق دارد و مانند شیخ صنعان است و می‌سراید:

أدين بدين الحب أنسى توجهت

رکائبه فالحب دینی و ایمانی<sup>(۱)</sup>

دین من دین عشق است، هر آنجا که راهوارش روی آورد، پس عشق دین و ایمان من است. در جای دیگر می‌گوید: «مقصد اعلا و غایت قصوای عرفان عشق است و به ویژه در نظام عرفانی عین‌القضات و ابن عربی، عشق تحقق کامل اتحاد و اتصال عاشق و معشوق است. هیچ چیزی معبود واقع نمی‌شود مگر اینکه بهره‌ای از عشق داشته باشد، زیرا عشق اصلی است الهی که اشیاء را به یکدیگر پیوند می‌دهد و در کلّ موجودات سریان دارد. عالی‌ترین مظه‌ری که خداوند در آن پرستیده می‌شود همان عشق است. عارفی که خداوند (یا معشوق حقیقی) را در همه چیز مشاهده کرد، او را در هر چیزی عبادت می‌کند. که در شعر زیر به بهترین وجهی بیان شده است:

و حقّ الهوی أنّ الهوی سبب الهوی لولا الهوی فی القلب ما عبد الهوی<sup>(۲)</sup>

به حق عشق سوگند که عشق سبب عشق است. و اگر عشق در قلب نبود، عشق پرستیده نمی‌شد.<sup>(۳)</sup>

«نکتهٔ دیگر اینکه عین‌القضات در شرح شاهد و مشهود گوید: میانهٔ عشق را فرقی توان یافتن میان شاهد و مشهود، اما نهایت عشق آن باشد که فرق نتوان کرد میان ایشان. گیسو دراز توضیح می‌دهد: همان سخن محیی‌الدین

۲- فصوص الحکم، ص ۱۹۴.

۱- ترجمان‌الاشواق، ص ۴۰.

۳- تاریخ فلسفه در اسلام، ج ۱، ص ۵۲۸.

بن اعرابی است که مطلقاً و مقیداً می‌گوید.<sup>(۱)</sup> در شرح گیسو دراز بر کتاب تمهیدات موارد متعدد دیگری نیز آمده که سخنان عین‌القضاة را همان مطالبی دانسته که بعدها ابن عربی گفته و نوشته است. چنانکه نوشته‌اند: «ثبوت فلسفی که میراث اندیشه ایرانی بوده در عین‌القضاة (و سپس سهروردی شهید) به کمال خود جلوه می‌کند و عین‌القضاة با پررنگ کردن اصطلاح «نور سیاه» که سابقه داشته پیشاهنگ اصطلاح محیی‌الدین در مورد «غیب‌هویت» و «ثبوت علمی عدم» به حساب می‌آید.»<sup>(۲)</sup>

### عرفان نظری

عرفان ایرانی و اسلامی به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌شود که در عرفان نظری به بحث‌های فلسفی، کلامی، عقیدتی، و مبنایی در مورد اندیشه‌های عرفانی پرداخته و به فلسفه نزدیک است. در مکتب جمال و در نزد عرفای ایرانی، عقل و فلسفه همواره محترم شناخته شده و از نور آن در کسب شناخت و دانش استفاده نموده‌اند، اما همواره اعتراض داشته‌اند که حوزه کشف و شهود و عشق از حوزه عقل جداست و باید از هر کدام در جای خود استفاده نمود. در عرفان عملی به مراحل سیر و سلوک عملی و تزکیه باطن پرداخته می‌شود.

در فرهنگ عربی تبلیغ گردیده که ابن عربی بنیانگذار عرفان نظری است در حالی که چنین نیست، یک قرن پیش از او عین‌القضاة به عرفان نظری پرداخته و پیشتر نیز حکیم ترمذی و احمد غزالی، و اگر آثار عرفا و صوفیه را

۱- عرفانیات، علیرضا ذکاوتی قراگوزلو، ص ۶۲.

۲- همان، ص ۷۲.

بررسی کنیم بطور عمده به عرفان عملی علاقه داشته‌اند، اما عین‌القضات در همه آثار خود به بحث‌های فلسفی و نظری پرداخته و باید تمهیدات، زیده الحقایق، نامه‌ها و دیگر آثار عین‌القضات را از نخستین متون اصلی در عرفان نظری به شمار آورد. آثار ابن عربی نیز مانند او به بحث‌های نظری درباره عرفان می‌پردازد و از یک سبک و روش پیروی می‌کنند.

هر دو به بحث‌های مفصلی درباره ذات و صفات و افعال الهی، واجب و ممکن، علم خداوند به جزئیات، تعدد صفات و اسماء، قدیم و حادث، معرفت و عقل، حقیقت عشق، صدور کثیر از واحد، وسائط بین واجب و ممکن، اقسام علوم عقلی و دیدگاه‌های فلسفی پرداخته‌اند. بحث‌های عین‌القضات در مورد «قدیم بودن قرآن» و «حقیقت محمدیه» و موضوعاتی مانند اینها الگوی مناسبی برای ابن عربی بوده که بخش‌های عمده‌ای از آثار خود را به آنها اختصاص داده است.

عین‌القضات و ابن عربی نه تنها در بحث‌های فلسفی عرفان به هم نزدیک شده‌اند که در نبوغ و حالات معنوی نیز به هم نزدیک هستند هر دو از کودکی به حالات عجیبی در عرفان رسیده‌اند. اگر آثار ابن عربی حیرت آور است، عین‌القضات نیز هنوز به بیست سالگی نرسیده آثار بی نظیری به عربی و فارسی نوشته است. زیده الحقایق را در بیست و چهار سالگی و تمهیدات را پیش از آن نوشته و در دفاعیات می‌گوید که در مدت ده روز، یک هزار بیت شعر به عربی سروده و دیوانی آفریده است.

شاید مهمترین آموزه عین‌القضات که سرمشق ابن عربی بوده تقسیم‌بندی دو طور باشد: «طور عقل» و «طور ورای عقل» که رابطه آنها را طولی گفته نه عرضی، یعنی عقل و فلسفه را نیز مرحله‌ای از سیر و سلوک عرفانی به شمار آورده که همین سلوک عقلی از ابتکارهای بزرگ عرفا و فلاسفه ایرانی است،

که به ابن عربی رسیده و عرفان نظری را به کمال رسانیده است. عقل نور ظاهر است و عشق و عرفان نور باطن. هر چیزی در این هستی دو صورت و یا دو وجه دارد که یکی خلقی و دیگری امری است، هستی را یک بار با نگاه نفسی و به خودی خود می‌توان دید و یک بار هم با نگاهی که هستی وجه الله و صورت خداست، که نگاه تعلقی و وصفی باشد. آفرینش و خلقت دو وجه دارد یکی جنبه ظاهر و دیگری باطن، یکی جنبه حدوث و دیگری قدم، یکی وجوب و دیگری امکان، یکی استقلال و دیگری رابطنی، یکی علتی و دیگری معلولی، یکی حقیقی و دیگری موهوم، که پیام عرفان ایرانی و جمالی است که به ابن عربی نیز رسیده است. عین القضاة همین نکته قرآنی و عرفانی را که خداوند ظاهر و باطن و اول و آخر است تفسیر می‌کند که به نظریه وحدت وجود و فنا می‌انجامد.

عین القضاة می‌گوید: «هر موجود ممکن اگر به ذاتش نظر کنی، و قیومیت وجود واجب را برای آن اعتبار نکنی، از حیث ذات معدوم است... و هرگاه بدان نظر کنی و از آن وجه که با قیوم واجب دارد، آن را اعتبار کنی، موجود است.»<sup>(۱)</sup> این پیام در گفته‌های استادانش احمد و محمد غزالی نیز بود که: «ذات هر چیز دیگری به غیر از ذات خدا، اگر از حیث ذات خودش اعتبار شود، عدم محض است، و لیکن اگر به لحاظ وجهی اعتبار شود که وجود از جانب خدایی که اول و حق است به سوی آن، جریان دارد، در آن صورت موجود است.»<sup>(۲)</sup> این پیام‌های عرفان ایرانی است که از قرآن اخذ شده: «کُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص، ۸۸) و ابن عربی همین پیام را مبنای اندیشه‌های خود قرار داده و به وحدت وجود کامل رسیده که می‌گوید: «در

اینجا موجودی جز خدا نیست و ممکنات در حال عدم‌اند.»<sup>(۱)</sup> اگر طور عقل و طور و رای عقل هر دو اعتبار یافتند آنوقت کثرت و وحدت با هم قابل تفسیر می‌شوند.

### وحدت وجود

عین‌القضات در طرح نظریه وحدت وجود نیز پیشتاز است، در شکوی الغریب می‌نویسد: «حق سرچشمه وجود است و او کل وجود است. و وجود حقیقی همانا اوست و هر چه جز اوست از حیث ذاتش باطل و هالک و فانی و معدوم است، و موجود بودن ماسوی الله از حیث قدرت ازلی حق است که به وجود آنها قوام بخشیده است.»<sup>(۲)</sup> و در تمهیدات می‌گوید: «ای دوست شاهد در این مقام یکی باشد، و مشهود بی عدد. با تو چنین توان گفتن. ندانی که اعداد در یکی خود یکی باشد؟ این مقام حسین منصور را مسلم بود آنجا که گفت: افراد الاعداد فی الوحدة واحد» عقد ده از یکی خاست، و یکی در آن مجموع داخل است. این مقام گفتن، هر کسی برتابد. شاهد و مشهود، خود یکی باشد در حقیقت؛ اما در عبارت و اشارت، تعدد نماید.»<sup>(۳)</sup> مطالب او در وحدت وجود فراوان است.

ابوالعلاء عفیفی نوشته: «مکتب وحدت وجود به صورت کاملش قبل از ابن عربی وجود نداشت.»<sup>(۴)</sup> در حالی که وحدت وجود سابقه‌ای طولانی داشته و در آثار عین‌القضات به طور کامل مطرح شده است. حتی ابن عربی هم ادعای وحدت وجودی نداشته و همواره گفته‌های خود را همان

۱- الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۲۱۶. ۲- شکوی الغریب، ص ۹.

۳- تمهیدات، ص ۲۹۵. ۴- تعلیقات علی فصوص الحکم، ج ۱، ص ۲۵.

آموزه‌های اهل الله و عرفای پیشین دانسته است. جملات عین القضاة درباره وحدت وجود بسیار شبیه به گفته‌های ابن عربی است که گفته: «خدا موصوف به وجود است و چیزی از ممکنات با او موصوف به وجود نیست. بلکه من می‌گویم که خدا عین وجود است. این همان قول رسول الله (ص) است که فرمود کان الله و لم یکن معه شیء، خدا هست و چیزی جز او نیست یعنی خدا موجود است و چیزی از عالم موجود نیست.»<sup>(۱)</sup> ابن عربی در جای دیگری می‌نویسد: «اشیاء در ظهور الهی شان لاشیء هستند. پس وجود وجود اوست و بندگان بندگان اویند. آنان از حیث اعیانشان عبدند و از حیث وجودشان حق. این از غامض‌ترین اموری است که علم علما به آن تعلق می‌گیرد. کشف آن سخت و دیریاب و زمانش اندک و زودگذر است.»<sup>(۲)</sup> عین القضاة در همین زمینه نوشته: «آری خداوند با وجود هر موجودی مساوق الوجود است، و با هر چیز که هنوز موجود نشده است نیز چون موجود شود، به همان معنی مساوق است که با موجود اول، لیکن عقل و علم از ادراک آن درمی‌ماند.»<sup>(۳)</sup> و در جای دیگر می‌گوید: «هر چه در عالم وجود هست، از حیث حقیقت فانی است، و بقا تنها از آن وجود حی قیوم است. چنانکه صورت در آینه در حقیقت فانی است و بقا از آن صورت خارج از آینه است.»<sup>(۴)</sup> این مثال آینه برای ابن عربی بهترین مثال بوده که همواره به کار برده است.

وحدت وجود از اصول عرفان ایرانی و مکتب جمال است چنانکه امام احمد غزالی گفته: «توحید او را و او هم خود توحید بود. هم او آفتاب و هم او

۱- الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۴۲۹. ۲- همان، ج ۲، ص ۷۰.

۳- زبدة الحقایق، ص ۷۶. ۴- همان، ص ۷۰.



فلک، هم او آسمان و هم او زمین، هم او عاشق و هم او معشوق و هم او عشق. که اشتقاق عاشق و معشوق از عشق است.»<sup>(۱)</sup> و شاگرد او، عین القضاة نوشته: «هیچ یک از موجودات ممکن ذات و وجود حقیقی ندارد. وجود حقیقی و ذات واجب تنها از برای خدای تعالی است.»<sup>(۲)</sup> و ابن عربی گفت: «خدا غیر از هویت خود را به مخلوقات نبوشانده است. او وجودی است که به صورت ممکنات ظاهر شده است.»<sup>(۳)</sup> که این گفته به او اختصاص نداشته و در عرفان ایرانی و جمالی به روشنی بیان شده است. چنانکه دیدیم عین القضاة و عرفای جمالی از مثال آینه برای درک وحدت وجود استفاده کرده‌اند و عین القضاة عقیده داشت که اگر خداوند آینه را خلق نمی‌کرد، کسی نمی‌توانست معنای وحدت وجود را بیان نماید و به پیروی از او ابن عربی می‌گوید: «خدا آینه را در عالم دنیا برای تو مثل قرار داده است.»<sup>(۴)</sup> و یا اینکه: «مثالی از آینه نزدیکتر و شبیه‌تر برای تمثیل رؤیت و تجلی وجود ندارد.»<sup>(۵)</sup>

### مکاشفات

مکاشفه‌هایی که برای عین القضاة رخ داده شباهت جالبی با مکاشفه‌های ابن عربی دارد. یک نمونه آن در پایان کتاب تمهیدات عین القضاة است: «اما امشب که شب آدینه بود نهم ماه رجب، شیخ ابوعلی آملی گفت: امشب مصطفی را - صلعم - بخواب دیدم که تو عین القضاة و

- 
- ۱- سلطان طریقت، ص ۱۰۴.  
 ۲- تمهیدات، ص ۲۹۵.  
 ۳- الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۹۲.  
 ۴- همان، ج ۴، ص ۳۱۶.  
 ۵- فصوص الحکم، ص ۶۱.

من، در خدمت او می‌رفتیم، و این کتاب با خود داشتی. مصطفی (ع) از تو پرسید که این کتاب با من نمای. تو این کتاب با وی نمودی. مصطفی (ع) این کتاب را گرفت، و گفت ترا، که به آستین من نه. تو این کتاب به آستین او نهادی. گفت: ای عین القضاة! بیش از این اسرار بر صحرا منه...»<sup>(۱)</sup>

ابن عربی در مقدمه فصوص الحکم می‌نویسد: «رسول اللّٰه (ع) را در خوابی بشارت دهنده، دیدم، در دهه آخر ماه محرم سال ششصد و بیست و هفت در شهر دمشق، در دست رسول اللّٰه (ع) کتابی بود و به من گفت: این کتاب فصوص الحکم است، بگیر و به سوی مردم ببر تا از آن انتفاع یابند. گفتم: به گوش جان شنیدم و اطاعت می‌کنم...»<sup>(۲)</sup>

عین القضاة سال‌های بعد از درگذشت امام محمد غزالی به دیدار او نائل آمده و در یک مکاشفه می‌گوید: «مدتها بود که مرا نه تن از علمای راسخ معلوم بودند و لیکن امشب که شب آدینه بود که ایام کتاب بود دهم را معلوم من کردند و آن خواجه امام محمد غزالی بود - رحمة اللّٰه علیه - احمد می‌دانستم، اما محمد را نمی‌دانستم، محمد نیز از آن ماست.»<sup>(۳)</sup> عین القضاة هرگز امام محمد غزالی را در دوران زندگی ندیده بود و در حال تألیف کتاب تمهیدات این واقعه اتفاق افتاده است.

ابن عربی نیز در رؤیتی یکی از اجداد خود را می‌بیند که هزاران سال پیش زندگی کرده و می‌گوید: «حق تعالی در خواب به من اینگونه نمایاند که همراه گروهی از مردم مشغول به طواف کعبه هستم که آنها را به چهره نمی‌شناختم. یکی از آنها، که خود را با نامی معرفی کرد که برایم آشنا نیست به من گفت:

۲- فصوص الحکم، ص ۲.

۱- تمهیدات، ۳۵۴.

۳- تمهیدات، ص ۲۸۰.

«من از اجداد تو هستم.» پرسیدم: «چند سال داری؟» گفت: «چهل هزار سال و چند سال»، گفتم: «پس آدم چند سال دارد؟»، گفت: «کدام آدم را می‌گوی؟»<sup>(۱)</sup> در همانجا گزارشی از واقعه‌ای دیگر می‌دهد که با شخصی با نام ابوالعباس بن جودی ملاقات کرده است. چند واقعه و دیدار را در حالت بیداری نیز گزارش می‌دهد که مانند حالات عین‌القضات است. بهرحال هر دو از دیدار با پیامبران و شخصیت‌های شناخته شده و ناشناخته‌ای سخن می‌گویند که گاهی در بیداری و گاهی در خواب اتفاق افتاده و در مواردی چون دیدار نور و زیبایی‌ها مشترکند.

ابن عربی در «فصوص الحکم» و «الاسری الی مقام الاسری»<sup>(۲)</sup> به سیر و سلوک در آسمان‌های معنا و مقام پیامبرانی چون آدم، موسی، عیسی، ابراهیم و بالاخره پیامبر اسلام (ص) پرداخته است و ماجرای رسیدن به مرحله سدره المنتهی را به زیبایی ترسیم کرده است. همین مطلب را پیش از او عین‌القضات مورد توجه قرار داده و در تمهیدات بخشی را به عنوان «اصل و حقیقت آسمان و زمین نور محمد (ص) و ابلیس آمد» آورده که با مطالعه آن و مقایسه با نوشته‌های ابن عربی درمی‌یابیم که او از عین‌القضات الهام گرفته و همان مطالب را شرح و تفسیر نموده است.

عین‌القضات می‌نویسد: «دریغا باش تا درخت طوبی را بینی، آنگاه بدانی که درخت «سدره المنتهی» کدامست، و «زیتونه» باز کدام درخت باشد، «آییت عند ربی» باشد. اصل این همه یکی باشد... هر که این درخت صمدی

۱- الفوحات المکیة، ج ۳، ص ۵۴۹.

۲- ر.ک: «ما زبالایم و بالامی رویم» ترجمه الاسری الی مقام الاسری، قاسم انصاری، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۸۰ و «اسم اعظم» شرح الاسری، علی باقری، انتشارات پازینه، تهران، ۱۳۸۳.

را بدید، و از وی روغن زیت چشید، او را از خود چنان بستاند که ازل نزد او ابد باشد، و ابد ازل نماید...»<sup>(۱)</sup>

و ابن عربی می‌گوید: «در سدرۃ المتتهی جایی که آغاز و انجام در آن گرد می‌آیند و ازل و وقت و ابد در آن برابرند، «آنجا بهشت جایگاه» و قرارگاه و اصلان زنده است...»<sup>(۲)</sup> سپس هر دو به شرح ماجرای معراج پیامبر اسلام (ص) می‌پردازند و به تفسیر آیات قرآنی در این باره پرداخته‌اند که تفسیری رمزی و عرفانی به شمار می‌آید و یک مطلب را بیان می‌نمایند.

### تقسیم بندی علوم

در تقسیم‌بندی علوم، عین القضاة نظریه‌ای دارد که ابن عربی نیز همان را به بیانی دیگر ابراز داشته است. عین القضاة می‌گوید: «علم‌ها سه قسم آمدند: قسم اول علم بنی آدم آمد، و قسم دوم علم فرشتگان و قسم سوم علوم مخلوقات و موجودات. اما علم چهارم علم خداست تعالی و تقدس که علم مکنون و مخزون می‌خوانند، پس علم مکنون جز عالم خدا کس نداند.»<sup>(۳)</sup> از دیدگاه ابن عربی نیز علوم بر سه نوع هستند: علم عقل، علم احوال و علم اسرار. علم عقل را که همان علم بنی آدم باشد به علم بدیهی و ضروری و علم نظری و کسبی تقسیم نموده است. علم احوال را ذوقی دانسته و علم اسرار را موهوبی و عطای الهی و القای روح القدس می‌داند.

هر دو عقیده دارند که علم بشری ناقص است و باید به نیرویی ورای طور عقل دست یافت تا از آن طریق به کشف امور پرداخت. نمونه آن را در انبیاء و

۲- اسم اعظم، ص ۱۰۰.

۱- تمهیدات، ص ۲۶۵.

۳- تمهیدات، ص ۵.

اولیاء می دانند که علم خود را بطور مستقیم از خدا کسب می کنند. جالب اینکه ابن عربی در این بحث در فتوحات مکیه به آیاتی استناد می کند که عین القضاة نیز پیش از او در تمهیدات و زبدة الحقایق به همان آیات استناد کرده است. ابن عربی می گوید: «انَّ اللّٰهَ لَا یَعْلَمُ مِنْ لَیْسَ بِنَبِیِّ وَلَا رَسُوْلٍ...»<sup>(۱)</sup> و عین القضاة می گوید: «علوم پیامبران جز از خداوند - عزّ و جلّ - اکتساب نمی شود...»<sup>(۲)</sup> در مورد اولیاء و عارفان نیز عقیده واحدی ابراز داشته، که ابن عربی به آنها «اهل اللّٰه» و عین القضاة «صاحبان ذوق» می گوید که از مرتبه عقل فراتر رفته و به معارفی دسترسی پیدا می کنند که عقل و فکر بشری از درک آنها عاجز است. ابن عربی علم این اهل اللّٰه را نیز از سوی خدا دانسته و از بایزید نقل می کند که به علمای ظاهری می گوید شما علم خود را از مرده ای فرا گرفته اید که او هم از مرده ای دیگر، ولی ما علم خود را از زنده ای که هرگز نمی میرد گرفته ایم. آنها از فلانی و فلانی روایت می کنند اما اینها می گویند: «از پروردگارتان روایت کنید.»<sup>(۳)</sup> چنین علمی را بدون خطا و اشتباه می داند.

همین مطلب را پیش از عین القضاة چنین می گوید: «گمان مبر که تعلیم الهی تنها به انبیاء اختصاص دارد. خداوند فرمود: «و اتقوا اللّٰه و یعلمکم اللّٰه» (بقره، ۲۸۲). و هر کس در سلوک خویش به حقیقت تقوی رسید به طور مسلم خداوند آنچه را نمی داند به او تعلیم خواهد کرد، و با او خواهد بود. و این گونه دانش ها هرگاه به عبارت متشابه بیان شود، فهم حقایق آنها از آن عبارات میسر نیست. مگر برای صاحبان ذوق و به تعلیم حق.»<sup>(۴)</sup> هر دو در

۱- الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۷۹. ۲- زبدة الحقایق، ص ۶۸.

۳- الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۸۰. ۴- زبدة الحقایق، ص ۶۹.

این زمینه هم عقیده هستند و با مطالعه مشابهت مکرر آنها می‌توان ادعا نمود که یکی از موارد تأثیری‌پذیری ابن عربی از عین القضاة در زمینه علم و تقسیمات آن است.

عین القضاة فصل شصت و یکم از کتاب زبدة الحقایق را به تفاوت میان علم و معرفت اختصاص داده است. «الفرق بین العلم و المعرفة»، ابن عربی نیز در باب صد و هفتاد و هفتم از کتاب فتوحات مکیه به فرق بین علم و معرفت پرداخته و معرفت را الهی و علم را درجه‌ای پایین‌تر از آن دانسته و هر دو عقیده دارند که «معرفت» به انبیاء و اولیاء و اهل عرفان اختصاص دارد و نوعی از علم است که در آن شک و تردید وجود ندارد.

ابن عربی می‌گوید: «المعرفة عند القوم محجة فكل علم لا يحصل الا عن عمل و تقوی و سلوک، فهو معرفة لانه عن كشف محقق لا تدخله الشبه بخلاف العلم الحاصل عن النظر الفكري...».<sup>(۱)</sup> عین القضاة نیز پیش از او گفته: «شاید جان تو مشتاق دریافت فرق میان علم و معرفت باشد... آنگاه که دیده معرفت در باطن تو گشوده شود، آنگاه حقیقت آنچه را قبلاً دیده بودی به یقین خواهی دانست.»<sup>(۲)</sup> آنها محل معرفت را قلب دانسته‌اند. درباره قلب نیز بحث‌های مفصلی دارند که از موارد تأثیرپذیری ابن عربی از عین القضاة به شمار می‌آید.

یکی از روشن‌ترین دریافتهای ابن عربی از عین القضاة مربوط به طوری و رای طور عقل است. که عین القضاة فصل نود و دوم و نود و سوم و چند فصل دیگر از زبدة الحقایق را به آن اختصاص داده و نام آن فصل‌ها را «مدرکات الطور الذی وراء العقل» و «مدرکات هذا الطور اسرار علی العقل» و

مانند اینها نهاده است. که آن را برای عقل دشوار یاب دانسته و از اینجا وارد بحث از سرّ و اسرار گردیده که منبع مهمی برای بحث از اسرار در آثار ابن عربی به شمار می‌آید.

ورای طور عقل با همین عبارت و مضمون بخش ویژه‌ای از اندیشه‌های ابن عربی را فراگرفته و به تفصیل از آن سخن گفته است. «ابن عربی آنجا که درباره اشتباه و خطای عقل سخن می‌گوید، تأکید می‌کند که انسان را قوه‌ای ورای طور عقل است که به یاری آن به کشف اموری نایل می‌گردد که عقل از ادراک آنها عاجز و ناتوان است.»<sup>(۱)</sup>

### عذاب دوزخ

عین القضاة و به تبع او ابن عربی منکر عذاب دوزخ هستند و اگر مجبور شده‌اند به زبان عوام سخن گویند همواره محبت خدا را مقدم دانسته و عذاب را هم نوعی رحمت و لطف ارزیابی کرده‌اند. عین القضاة می‌گوید: «عین شفقت است که مادر و پدر که کودک خود را حجامت کنند؛ و چون معلم کودکی را بزند آن عین شفقت بود نه بی شفقتی است اگر چه کودک چنان گمان برد.»<sup>(۲)</sup> این روایت را نقل می‌کند که «اللّه ارحم بعباده من الوالد الشفیق بولده» او بارها به صراحت یا به اشاره منکر عذاب دوزخ گردیده و این مطلب از مکتب جمال سرچشمه می‌گیرد که فلسفه‌ای مثبت را دربردارد. ابن عربی نیز پیرو همین مکتب است و می‌گوید: «جوهر جهنم شبیه به جوهر همین عالم ماست یعنی اینکه جهنم نه عذاب محض است نه فرح و

۱- محیی الدین ابن عربی، چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۱۹۸ و الفتوحات المکیة، ج ۱، ص

۲- مکتوبات، ص ۲۹۶.

انبساط محض. به همین دلیل هم هست که قرآن درباره جهنم می‌فرماید، آنجا نه می‌میرند و نه زنده می‌مانند.»<sup>(۱)</sup> و می‌گوید: «هرکس از اهل شقاوت که داخل در آتش می‌شود داخل در آن نمی‌شود مگر برای آنکه خبائثتش از او جدا شود و خیر و خوبی‌اش باقی بماند و هر که خبائثتش برود و خوبی‌اش باقی بماند، به چنین کسی سعید می‌گویند.»<sup>(۲)</sup> ابن عربی بارها تکرار می‌کند که عذاب جهنم امکان ندارد که ابدی باشد و آیات را بر همین اساس تفسیر می‌کند، زیرا عقیده دارد که گناه محدود، ممکن نیست که مقتضی مجازات نامحدود باشد. او هم مانند عین القضاة معتقد است «آن صورت الهی که آدمی بر آن آفریده شده محکوم رحمت است زیرا رحمت متناسب با ذات حق است، حال آنکه غضب امر ثانوی است. اینها همه بدان معناست که حقیقت - که اساساً رحمت، عشق و سعادت است - باید خود را آشکار کند و فقط باطل است که انسان را از حق دور می‌کند. باطل محو می‌شود و حق باقی است.»<sup>(۳)</sup>

ابن عربی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «اهل آتش، بعد از آنکه مشمول رحمت قرار گرفتند، از بودن در آتش لذت می‌برند و خدا را سپاس می‌گویند از آن جهت که در بهشت نیستند. دلیل این امر آن است که مزاجشان چنین اقتضا می‌کند و اگر با همین مزاج وارد بهشت شوند، متألم می‌شوند و به آنها زیان می‌رسد.»<sup>(۴)</sup> استدلال می‌کند که پس از گذشت مدتی دیگر اهل جهنم

۱- الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۲۹۴ و ج ۲، ص ۱۸۴، ج ۱، ص ۱۲۲ و ج ۲، ص ۴۴.

۲- همان، ج ۳، ص ۴۱۷.

۳- عوامل خیال، ابن عربی و مسأله کثرت دینی، ص ۱۳۴.

۴- الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۴.



عذاب نمی بینند، زیرا آنجا هم نعمت است و آنها در گزیدن مار و عقرب نیز احساس راحتی و نعمت می کنند و بلکه لذت می برند و چون در اعضای خود احساس آرامش و رخوت می کنند از این حالت التذاذ می یابند. زیرا رحمت الهی بر غضب او پیشی گرفته است.

### اسرار الهی

عین القضاة و به تبعیت از او ابن عربی عقیده دارند که همه نیروها و قوای ادراکی انسان مانند سمع و بصر به خود او تعلق ندارند بلکه آنها نیروهای الهی هستند که خداوند به وسیله آنها پیامها و اسرار خود را به انسان منتقل می سازد. چنانکه یک انسان کامل زبان حق می شود که گفته های الهی را به گوش دیگران می رساند. تاج الدین حسین خوارزمی از شارحان فصوص الحکم به شباهت فکری این دو عارف پی برده و در شرح این گفته ابن عربی «فالغیر یقول السمع سمع زید، والعارف یقول السمع عین الحق. و هكذا مابقی من القوی و الأعضاء.» در فص هودی می گوید: «پس غیر (یعنی جاهل) می گوید: سمع سمع زید است و عارف می گوید: سمع عین حق است و در سایر قوی و اعضا نیز اختلاف بر همین نهج است.

عارف ربانی عین القضاة همدانی در این مقام می فرماید: هر که خواهد که بی واسطه اسرار الهیت از او بشنود گو از عین القضاة همدانی بشنو. بیت:

گر ندانی کین کدامی منبع است      قصه «بی بیصر و بی یسمع» است

خواجه قدس سره می فرماید، بیت:

ای آنکه تویی حیات جان جانم      از وصف تو گر عاجز و حیرانم

تأثیر عین القضاة بر ابن عربی ۱۵۳

بینایی چشم من تویی می بینم دانایی عقل من تویی می دانم»<sup>(۱)</sup>

این بحث در میان عرفا ادامه یافت و در زبان مولانا به زیبایی بیان گردیده است که:

ما چو نائیم و نوا در ما زتست ما چو کوهیم و صدا در ما زتست  
ما چو شطرنجیم اندر بُرد و مات بُرد و مات ما تویی ای خوش صفات  
ما که باشیم ای تو ما را جانِ جان تا که ما باشیم با تو در میان  
و این مطلب در عرفان شرحی بر این آیه است که «و ما ینتطق عن الهوی، ان  
هو الا وحی یوحی» (۳/۵۳)

بی شک این آواز پادشه بود گرچه از حلقوم عبدالله بود

بازگشت به روایاتی مانند این حدیث قدسی که: «لا یزال العبد یتقرب الی بالنوافل حتی احبه فاذا احبته کنت سمعه الذی یسمع به و بصره الذی یتبصر به و لسانه الذی ینطق به و یده الی یتبش بها و رجله الذی یمشی به»<sup>(۲)</sup> بنده من با انجام نوافل، پیوسته به سوی من نزدیک می شود تا به مرحله ای می رسد که او را دوست می دارم و چون دوستش داشته ام، شنوایی او می شوم که با آن می شنود، بینایی او می شوم که با آن می بیند، زبان او می شوم که با آن سخن می گوید، دست او می شوم که با آن قوت به خرج می دهد و پای او می شوم که با آن راه می رود. از این حدیث اغلب عرفا به ویژه ابن عربی در بحث از وحدت وجود و فنا استفاده کرده اند.

۲- الکافی، ج ۲، ص ۳۵۲.

۱- شرح فصوص الحکم، ۳۸۳.

## فرعون و ابلیس

یکی از موارد تأثیرپذیری ابن عربی از عین القضاة مربوط به «ایمان فرعون» است، که در مورد ستایش از ابلیس نیز قابل پیگیری است. عین القضاة یکی از بزرگترین عرفای ایرانی است که به دفاع از ابلیس پرداخته و برای فرعون ایمان قائل بوده است، البته پیش از او حلاج به طور مستقیم این عقاید را ابراز داشته و شخصیت هایی چون سهل تستری، جنید نهاوندی، ابوالحسن نوری نیز اشاره هایی نموده و بزرگان مکتب جمال چون سنایی و احمد غزالی و جلال الدین دوانی با شجاعت و صراحت بیشتر بیان کرده اند. این دیدگاه بر ابن عربی نیز تأثیر نهاده و در فصوص الحکم می گوید: «خدا جان فرعون را گرفت در حالی که چیزی از پلیدی در آن نبود، چرا که به هنگام ایمان وی جانش را گرفت و پیش از آن که به گناهی آلوده شود، و اسلام، آنچه را پیش از آن بوده محو می کند. و خداوند فرعون را آیتی ساخت بر عنایت خویش نسبت به کسانی که اراده عنایت در حق ایشان کند تا هیچ کس از رحمت خدا نومید نگردد.»<sup>(۱)</sup>

ماجرای دفاع از ابلیس نیز با اینکه از حسین منصور حلاج آغاز گردیده اما از مسیر ابوالقاسم کرگانی، ابوالحسن بستی، ابوعلی فارمدی، احمد غزالی و عین القضاة به ابن عربی رسیده، اگر چه سنایی و عطار نیز به این راه کشیده شده اند. عین القضاة در نامه ها می نویسد: «از خواجه احمد غزالی شنیدم که: هرگز شیخ ابوالقاسم کرگانی نگفتی که ابلیس، بل چون نام او بردی گفتی: آن خواجه خواجهگان، و آن سرور مهجوران. چون این حکایت را و برکه بگفتم، گفت: سرور مهجوران به است از خواجه خواجهگان.»<sup>(۲)</sup>

ماجرای ابلیس و فرعون و مانند آنها در عرفان عاشقانه و جمال پرستانه به این ترتیب قابل تفسیر است که جمال الهی و رحمت او غلبه دارد و شامل حال همه موجودات می‌گردد و هیچ موجودی بالاخره از این رحمت او محروم نخواهد ماند و همه گناهکاران بعد از مدتی آمرزیده خواهند شد. براساس نظریه وحدت وجود شخصی عارفانه نیز قابل تفسیر است که همه هستی و موجودات آن جلوه حق هستند که به بروز رسیده و خارج از حیطه اراده و انوار او نیستند. خداوند خود گفته: «رحمتی وسعت کل شیء» (سوره ۷، آیه ۱۵۶) و در عرفان رحمت عین ذات حق است.

به بیانی دیگر ابلیس و مانند آن نیروهایی خارج از حکومت و اراده الهی نیستند بلکه خلقت آنها نیز حکمتی داشته و برای هستی مفید هستند، چرا که خدا احسن الخالقین است و جز خیر و رحمت نیافریده است. اگر چه شیطان وسیله آزمایش انسان هاست و پیروی از او گناه است، اما وجود او در خلقت لازم بوده و در مجموع برای هستی مثبت بوده است.

### وحدت ادیان

گرایش عمومی در عرفان و تصوف به وحدت ادیان است اما در عرفان ایرانی و مکتب جمال این دیدگاه بیانی ویژه دارد که در آثار عین القضاة قابل مطالعه است؛ او می‌گوید همه ادیان در ابتدا بر حق بوده و برای نجات و سعادت انسان‌ها آمده‌اند، اما به مرور زمان دچار تحریف گردیده و از حقیقت اولیه فاصله گرفته‌اند، به همین دلیل باید از ظواهر ادیان عبور نمود و با تفکر و سیر و سلوک به سوی حقایق آنها پیش رفت. او شکایت دارد از کسانی که بدون تحقیق و مطالعه به ابطال و نفی عقاید دیگران اقدام می‌کنند. در مجموع عقیده دارد که: «ای دوست، اگر آنچه نصاری در عیسی دیدند تو

نیز بینی ترساشوی، و اگر آنچه جهودان در موسی دیدند تو نیز بینی جهود می شود، هفتاد و دو مذهب جمله منازل راه خدا آمد.»<sup>(۱)</sup> عین القضاة «می خواهد بگوید که یک حقیقت است که خود را به صور گوناگون جلوه گر ساخته است به قول خواجه شیراز:

این همه عکس می و رنگ مخالف که نمود

یک فروغ رخ ساقی است که در جام افتاد

ادیان و مذاهب همه نردبان هایی است که انسان را به آن حقیقت می رساند، و هر کدام که انسان را به مقصد برساند حق است و اصلاً همان اسلام است.»<sup>(۲)</sup> ابن عربی نیز همین عقیده را ابراز می دارد که: «برحذر باش از این که مقید به اعتقادی مخصوص شوی و غیر آن را انکار کنی و خیر کثیری را از دست بدهی. پس در نفس خود هیولای همه معتقدات باش. زیرا خدای تعالی اوسع و اعظم از آن است که عقدی خاص او را محدود کند.»<sup>(۳)</sup> ابن عربی هم برای هر دین اصطلاحات خاصی قائل است که به وسیله آنها انسان ها را به سوی حق دعوت می کنند. چون تجلیات الهی تکرارناپذیر و نامتناهی هستند، و حجاب های بین انسان و حق هرگز بطور کامل از بین نخواهند رفت، به همین دلیل به ناچار تجلیات الهی دارای شکل ها و مراتب گوناگون خواهد بود که همگی ارزشمند بوده و راه هایی برای هدایت و اتحاد با خدا به شمار می آیند که قرب نسبی و نور نسبی هستند. چون رحمت خدا بر غضب او پیشی گرفته و آنچه جز خداست ساخته اوست، پس همه خدایان

۱- تمهیدات، ص ۲۵۸.

۲- عین القضاة و استادان او، ص ۴۹.

۳- فصوص الحکم، ص ۱۱۳.

تأثیر عین القضاة بر ابن عربی ۱۵۷

عقاید دیگر هم مصنوع او هستند. «پس خدا چنان که هست هرگز پرستیده نشده است، و تنها از آن روی که مصنوع در نفس عابد است، پرستیده می شود. به این سرّ متفطن باش.»<sup>(۱)</sup>

این اندیشه در عرفان ایرانی و اسلامی عمومیت دارد چنانکه ابوسعید ابوالخیر نیز می گفت: «به عدد هر ذره از موجودات راهی به سوی حق وجود دارد.»<sup>(۲)</sup> و گویی مولانا نیز سخن عین القضاة را به شعر تبدیل کرده:

«اختلاف خلق از نام اوفتاد

چون به معنی رفت آرام اوفتاد

از نظر گاه است، ای مغز وجود

اختلاف مؤمن و گبر و یهود»<sup>(۳)</sup>

شعر معروف ابن عربی نشانه نزدیکی او به عرفان ایرانی است:

عقد الخلائق فی الاله عقایدا

وانا اعتقدت جمیع ما عقدوه<sup>(۴)</sup>

خلایق درباره خدا عقایدی ورزیده اند

و من به هر چه عقیده کرده اند، اعتقاد دارم

### خلق جدید

یکی دیگر از تأثیرپذیری های ابن عربی از عین القضاة در مورد آفرینش مدام و خلق جدید است که ریشه در قرآن مجید دارد: «بل هم فی لبس من

۱- الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۲۲۹. ۲- اسرار التوحید، ص ۳۲۰.

۳- مثنوی، د: ۳، ب: ۱۲۵۸-۹. ۴- الفتوحات المکیة، ج ۳، ص ۱۷۵.

خلق جدید» (قاف، ۱۵) و معنای عرفان آن بسیار عمیق است و در مکتب جمال معنایی جالب تر دارد زیرا اشاره به جلوه‌های جمال دارد که زیبایی هرگز تکراری نیست و همواره تر و تازه است. این نظریه خلق جدید با بیان‌های دیگر در شرق و غرب هم‌زمان دارد چنانکه در ذن بودیسم نیز مانند قرآن از حرکت کوه‌ها سخن گفته شده در حالی که گمان می‌رود ثابت هستند و بحث از حرکت و جنبش نو شونده از هراکلیت تا ملاصدرا حضوری همیشگی دارد.

در عرفان و تصوف چون «ازلی و ابدی بودن» زمانی نیست، خلق جدید معنایی عمیق دارد. قبل و بعد را در نظر نمی‌گیرند بلکه ابدیت را می‌فهمند که لحظه به لحظه نو شونده است. اما نه به معنای زمانی زیرا زمان مربوط به عالم خلق است که در طور عقل و حس و تجربه می‌گنجد، اما در طوری که ورای طور عقل است دیگر زمان معنا ندارد، همه چیز وجه الله و شاهد الله به شمار می‌آید و از آن نظر که جلوه حق و معیت با حق دارد از حضور برخوردار است و حضور همان وجود است که به گفته عین القضات چون تابش نور خورشید بر زمین است که هر لحظه نو شونده و تکرارناپذیر است و بیننده گمان می‌کند ثابت است.

نظریه خلق مداوم را برخی از ابداعات عین القضات می‌دانند.<sup>(۱)</sup> که در اندیشه ابن عربی تأثیر گذاشته و به بحثی مهم با عنوان «خلق جدید» تبدیل شده است که در فصوص الحکم با عنوان حکمت قلبیه می‌آید، چنانکه قلب مؤمن (عارف، انسان کامل) که گنجایش حق را دارد و کون جامع است، قلبی می‌باشد مانند معنای لغوی آن در حال دگرگونی مداوم است، زیرا تجلی حق

تکرارپذیر نیست. نفس رحمانی و فیض نیز تکرارپذیر نیست، بلکه بی نهایت و نوشونده است. خودی است که خدا گشته و آینه‌ای است که جمال نوشونده حق را نشان می‌دهد.

اشاعره هم به خلق مدام رسیده بودند اما نه با مبنایی عرفانی و تنها در حوزه اعراض، در حالی که عین القضاة و به پیروی از او ابن عربی این خلق مدام را به همه هستی که جلوه حق است گسترش داده است. گویا ملاصدرا نیز در نظریه حرکت جوهری همین مطلب را الگو قرار داده و از عرفان بهره گرفته است. عین القضاة می‌گوید: «بدان که شعاعی که در یک لحظه خاص وجود دارد، غیر از شعاعی است که قبل از آن و بعد از آن است، ولو به فاصله یک دم.»<sup>(۱)</sup> به این ترتیب او تجلی خداوند را قابل تکرار نمی‌داند.

ابن عربی می‌گوید: «أما اهل الكشف فانهم يرون أن الله يتجلى في كل نفس ولا يكرر التجلي، و يرون أيضاً شهوداً أن كل تجلٍ يعطى خلقاً جديداً و يذهب بخلق.»<sup>(۲)</sup>

و در شرح آن تاج الدین خوارزمی می‌گوید: «اما ارباب عرفان و اهل کشف می‌بینند که حق در هر نفس تجلی می‌کند و تجلی او مکرر نمی‌شود، زیرا که آنچه موجب فنا است غیر آنست که موجب بقا است، و در هر آنی فنا و بقا حاصل می‌گردد، لاجرم تجلی غیر مکرر باشد. و به مشاهده دانند که هر تجلی اعطای خلقی جدید می‌کند.»<sup>(۳)</sup>

موارد تأثیرپذیری ابن عربی از عین القضاة فراوان است، جالب اینکه در تفسیر قرآن و درک پیام‌های آسمانی نیز همین خلق جدید و جلوه‌های

۲- فصوص الحکم، ص ۱۲۴.

۱- زبدة الحقایق، ص ۶۰.

۳- شرح فصوص الحکم، ص ۴۴۸.



تکرارناپذیر آن جمیل و معشوق ازلی را می‌بینند که آثار این دو شخصیت به نوعی تفسیر آیات آسمانی است. انسان‌ها از قرآن جز حروف سیاه و سپیدی کاغذ نمی‌بینند چون در وجودند. و چون چنین است جز سواد و بیاض نمی‌توانند دید. پس شرط دیدن «هزاران هزار غمزه جان‌ریا» را در این می‌داند که راهرو از وجود به درآید تا کلام الله او را در خود محو کند و چون چنین شود انسان از محو به اثبات می‌رسد و چون به اثبات رسید دیگر سواد نبیند و همه بیاض بیند. هر حرفی از قرآن در لوح محفوظ عظیم‌تر از کوه قاف است، لوح محفوظ را دل تلقی می‌کند.»<sup>(۱)</sup> به این ترتیب از دیدگاه جمالی عین القضاة و ابن عربی دل‌های عارفان نیز در معرض جلوه‌های جمال تکرارناپذیر معشوق ازلی است.

## کتاب‌نامه

- ۱- ابن عربی، محیی‌الدین، رسائل ابن العربی، داراحیاء التراث العربی، حیدرآباد، دکن، ۱۳۶۱ ق.
- ۲- —، —، الفتوحات المکیة، دار صادر، بیروت، بی تا.
- ۳- —، —، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۶.
- ۴- ابی سعید میهنی، محمدبن منور، اسرارالتوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، کوشش ذبیح‌الله صفا، تهران، ۱۳۵۴.
- ۵- ایزوتسو، توشیهیکو، آفرینش، وجود و زمان، ترجمه مهدی سررشته داری، انتشارات مهراندیش، تهران، ۱۳۸۴.
- ۶- بناءپور، هاشم، عین القضاة همدانی، دفتر پژوهش‌های فرهنگی، تهران، ۱۳۸۳.
- ۷- پورجوادی، نصرالله، عین القضاة و استادان او، انتشارات اساطیر، تهران، ۱۳۷۴.
- ۸- —، —، سلطان طریقت، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۵۸.
- ۹- جیتیک، ویلیام، عوالم خیال، ابن عربی و مسأله کثرت دینی، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۳.
- ۱۰- —، —، درآمدی بر تصوف و عرفان اسلامی، ترجمه جلیل پروین، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۸۲.

- ۱۱- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، شرح فصوص الحکم، تصحیح نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۸.
- ۱۲- ذکاوتی قراگوزلو، علیرضا، عرفانیات، انتشارات حقیقت، تهران، ۱۳۷۹.
- ۱۳- شریف، م.م، تاریخ فلسفه در اسلام، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۴- عفیفی، ابوالعلاء، تعلیقات علی فصوص الحکم، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۵- عین القضاة همدانی، تمهیدات، تصحیح عقیف عسیران، انتشارات منوچهری، تهران، ۱۳۷۳.
- ۱۶- —، —، التمهیدات، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۷- —، —، زیادة الحقائق، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۸- —، —، رساله شکوی الغریب، تحقیق عقیف عسیران، انتشارات دانشگاه، تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۹- کلینی، ابی جعفر محمد، الکافی، نشر دار الاضواء، بیروت، ۱۴۰۵ ق.

## نور از دیدگاه ابن سبعین

### پیش‌گفتار

ابن سبعین عارف و فیلسوف بزرگ اسلامی، در قرن هفتم هجری زیسته و آثاری گرانقدر از خود به یادگار نهاده است، اما در ایران تا حدودی ناشناخته مانده، اگر آثار او به فارسی ترجمه می‌شد، آنوقت روشن می‌گردید که چقدر با فرهنگ و عرفان ایرانی آشنا بوده و به چه میزان از این سرزمین تأثیر پذیرفته است! متأسفانه تاکنون گامی در این آشنایی برداشته نشده است. نام او، ابومحمد قطب الدین عبدالحق بن ابراهیم بن محمد بن نصر بن مرسی رقوطی است، لغت نامه دهخدا او را ابومحمد عبدالحق بن ابراهیم اشیلی گفته: «مولد او مرسیه به سال ۶۱۴ ق وفات او به مکه در سنه ۶۶۸ ق. ابن سبعین حکیم و صاحب طریقتی خاص در تصوف بوده است. آنگاه که در سبته (Sebte) می‌زیست فردریک دوم از علمای آنجا سؤالاتی کرد و ابن سبعین جواب آن سؤال‌ها بنوشت، و شهرت او نزد مسیحیان بیشتر از طریق اجوبه مذکوره است».<sup>(۱)</sup>

عبدالرحمن بدوی<sup>(۲)</sup> او را مغربی می‌داند و تولد او را در سال

۶۱۳ ق / ۱۲۱۶ م نوشته است. فتح الله مجتبیایی<sup>(۱)</sup> در مقاله ارزشمندی که درباره زندگی ابن سبعین نوشته، ولادت او را طبق گفته اغلب مؤلفان ۶۱۴ ق / ۱۲۱۷ م می‌داند. در مورد وفات او نیز منابع دست اول اختلاف دارند که معاصران نیز به تبعیت از آنها دچار اختلاف شده‌اند. در فوات الوفيات مرگ او در نهم شوال ۶۶۹ ق دانسته شده و گفته او خودکشی کرده و شنیده که رگ خود را زده است. ابن تغری بردی و دیگران وفات او را در سال ۶۶۸ ق نوشته‌اند و قائل به خودکشی او نیستند.

از مجموع گفته‌های منابع اولیه چنین دریافت می‌شود که ابن سبعین در رقوطة از نواحی مرسیه در اندلس بدنیا آمده و در زادگاه خود ابتدا فلسفه، کلام، منطق و ریاضیات خوانده و بالاخره به عرفان و تصوف روی آورده و در علمی چون پزشکی، سیمیا، کیمیا و علم حروف نیز مراتبی را گذرانده است. عرفان و تصوف را از ابن المرأة یعنی ابواسحاق ابراهیم بن یوسف بن محمد بن دهاق فرا گرفته، اما ایراد گرفته‌اند که اگر ابن دهاق در سال ۶۱۱ ق وفات کرده باشد چنین ارتباطی امکان ندارد. به گفته ابن خطیب در جوانی به مغرب رفته و همراه با شاگردان و یارن خود، در خانقاهی نزدیک غرناطه اقامت داشته است. همواره با مخالفت فقها و مشرعین مواجه بوده و مسافرت‌های او را به دلیل همین مزاحمت‌ها گفته‌اند. در مغرب و در شهر سبته با تحقیقات خود مشهور گردیده و فردریک دوم، امپراتور صقلیه پرسش‌هایی را از خلیفه عبدالواحد الرشید پرسیده که او نیز از ابن سبعین خواسته که پاسخ دهد و با این کار در غرب نیز به شهرت می‌رسد. گویا هنگامیکه در مکه اقامت داشته امیر مکه را معالجه نموده و در مکه با ۵۵

سال عمر از دنیا رفته است. چه مسموم شده باشد و چه با توطئه حاکم یمن الملک المظفر کشته شده باشد، به نظر نمی‌رسد خودکشی او صحت داشته باشد، زیرا زاهد و عارف بوده و بارها در غار حرا معتکف می‌شده و عقاید دینی اجازه چنین کاری را نمی‌دهد. از نظر مالی نیز مشکلی نداشته زیرا در سبته با زنی ثروتمند که شیفته و مرید او گردیده ازدواج کرده و در مکه نیز تحت حمایت امیر مکه بوده است. به هر حال قبر او را در معلاة مکه نوشته‌اند. ابن سبعین را دارای تمایلات شیعی و فاطمی گفته‌اند و گویا دچار خودستایی بوده که فلاسفه‌ای چون ابن سینا و ابن رشد را با عباراتی گزنده سرزنش نموده است. اما در فلسفه و عرفان تحت تأثر اندیشه ایرانی بوده و عمده آموزخته‌های خود را از این طریق بدست آورده است که متأسفانه نویسندگان عرب با تعصب و کوتاه بینی این نکته مهم را ننوشته‌اند.

طرفداران او که طریقه سبعینیه را بوجود آورده‌اند، سرسلسله خود را پیامبر اسلام دانسته و در سلسله خود نه تنها از حلاج و شبلی که از ابن سینا، غزالی و سهروردی نیز نام برده‌اند. با اینکه سبعینیه طرفداران زیادی نیافت و به زودی از بین رفت اما بزرگترین نکته قابل توجه در تصوف او این است که عرفان و فلسفه، عشق و عقل، حکمت ذوقی و بحثی را با هم آشتی داده و به سلوک فلسفی نیز عقیده داشته که گامی بزرگ در راه نجات فلسفه و عرفان از تعارض به شمار می‌آید و به راهی می‌رسد که اگر راهرو داشت به شکوفایی هر دو رشته می‌انجامید.

به ابن سبعین نیز مانند دیگر بزرگان عرفان و فلسفه، تهمت حلول، اتحاد، الحاد و مانند اینها داده‌اند و از انتقادهای تعصب‌آمیز و یکسو‌نگرانه متشرعینی چون ابن تیمیه در امان نمانده است. آثار او شامل یک شاهکار به نام «بدّ العارف» و چند رساله است که بطور عمده درباره عرفان و فلسفه

هستند، اما به اخلاق و علم حروف نیز متوجه گردیده است. او سیر و سلوک عرفانی را آموزش می‌دهد و عرفان را علم التحقیق می‌داند که از علوم عقلی نیز یاری می‌گیرد. او عرفان را از تصوف جدا می‌داند، به این ترتیب که اهل علم را پنج گروه می‌نماید، یعنی فقها، متکلمان، فلاسفه، صوفیه و محققین (عرفا) و در این تقسیم‌بندی چهار گروه نخست را در راه هدایت نمی‌داند و محققین و عرفا را دارای حکمت ذوقی و بحثی می‌داند که به نظر نگارنده این دیدگاه او همان گفته سهروردی است و آموزه‌های عرفانی ابن سبعین، الگوبرداری از گفته‌های سهروردی می‌باشد.

برای مطالعه گستره اندیشه‌های ایرانی در جهان و به ویژه در میان اندیشمندان اسلامی نیاز به پژوهشکده و مؤسسه‌ای جداگانه داریم تا بتواند حق بزرگی که ایرانیان در پیشبرد علم و دانش در جهان داشته‌اند را روشن نماید. نگارنده عقیده دارد که عمده اندیشه‌های ابن سبعین تحت تأثیر مستقیم افکار و آموزه‌های غزالی و سهروردی شکل گرفته و نمونه روشن آن بحث‌های اخلاقی در آثار ابن سبعین است که الگوبرداری از غزالی به شمار می‌آید و نیاز به مقاله‌ای جداگانه دارد و همچنین دیدگاه ابن سبعین درباره نور که از سهروردی آموخته است.

یکی از دلایل اساسی در افول سبعینیه همان نقطه قوت آنها بوده یعنی در آن دوران اندیشه آشتی بین عرفان و فلسفه نه تنها با استقبال مواجه نمی‌شد، بلکه با بزرگترین دشمنی‌ها و مقاومت‌ها نیز روبرو بود. متشرعین که هر اندیشه فلسفی را کفر به شمار آورده و هر سلوک عرفانی را با عنوان حلول و اتحاد در نطفه خفه می‌کردند، با کسانی که هر دو را با هم جمع می‌کردند دشمنی بزرگتری داشتند و آثار ابن سبعین از این گروه بود.

ابن سبعین وحدت وجود را در مرتبه‌ای ضعیف می‌پذیرد با اینکه در

نوشته‌هایش به این گفته لبید: الاكل شيء ما خلا الله باطل علاقه نشان می‌دهد و شعار زیبایی دارد با این بیان: «الله فقط» که همواره تکرار می‌کند، اما ابن عربی گوی سبقت از او ربوده و اندیشه‌های ابن سبعین را در سایه قرار داده است. یکی دیگر از تأثیرپذیری‌های ابن سبعین از سهروردی مربوط به طبع تام و اندیشهٔ هرمسی است. سهروردی هرمس را چون زرتشت و افلاطون از نخستین استادان مکتب هرمسی می‌داند و با اینکه مشرب هرمسی در یونان سابقه داشته اما دیدگاه ابن سبعین به افکار هرمسی متأثر از سهروردی است. هرمس به عنوان پیامبر صابین نیز شناخته می‌شود. اندیشه‌های هرمسی در حکمت اشراقی حضور داشته و پیرو مرشد آسمانی، سالک را به حقیقت می‌رساند که ابن سینا نیز آن را با نام حی بن یقظان معرفی می‌کند و سهروردی در المشارع و المطارحات و الواردات و التقديسات به آن می‌پردازد.<sup>(۱)</sup>

سید حسین نصر می‌گوید: «پس از قرن چهارم، فلسفهٔ اسلامی هیچ گاه از حوزهٔ نفوذ فرهنگ اسلامی ایران به دور نبوده است، به استثنای مکتب بزرگ مشائی از اندلس که تا قرن پنجم پس از ابن سینا رونق داشت و سپس رو به افول گذاشت و آخرین شخصیت آن ابن سبعین در مکه معظمه درگذشت. حتی حکمت و کلامی که در دوران فاطمیان در مصر رواج داشت، رابطهٔ مستقیم با ایران داشت چنان که از نام بزرگترین فلاسفهٔ اسماعیلی که فلسفهٔ اسماعیلی فاطمیان را به وجود آوردند، به استثنای قاضی نعمان، همگی ایرانی بودند».<sup>(۲)</sup>

۱- ر.ک: الاحاطة، ابن سبعین، عبدالرحمن بدوی، ص ۱۱.

۲- جاودان خرد، ج ۱، ص ۲۹۶.



در حالی که این استثنا هم نادرست است، همان مکتب مشائی اندلس هم تحت تأثیر ایران بود و این سبعین هم آخرین فیلسوف مشائی نبود، بلکه نمی‌توان او را فیلسوف دانست تا چه رسد به اینکه مشائی باشد. ابن سبعین بیشتر عارف است اما به پیروی از سهروردی به فلسفه و حکمت نیز چون سلوکی عرفانی می‌نگرد. او مانند روزبهان بقلی شیرازی به عقل چون یک قانون آسمانی می‌نگرد. غلامحسین ابراهیمی دینانی می‌گوید: «بررسی اندیشه‌های ابن سبعین نشان می‌دهد که او با عرفا و اندیشمندان شرق جهان اسلام آشنایی داشته و به نحوی از آنان اثر پذیرفته است. درست است که او از کسانی مانند ابن سینا، ابوحامد غزالی و دیگر اندیشمندان مشرق جهان اسلام انتقاد کرده و بر مواضع آنان خرده گرفته است، ولی همین برخورد و خرده‌گیری نشان می‌دهد که او با آثار این بزرگان آشنایی داشته و در این آشنایی می‌توان به میزان اثرپذیری او نیز دست یافت».<sup>(۱)</sup>

### نور و حکمت اشراق

شیخ شهید شهاب الدین سهروردی (۵۴۹-۵۸۷ ق) بنیانگذار حکمت اشراق و فلسفه نور در دنیای اسلام است. در فلسفه مشائی، اصالت با وجود بود و شیخ اشراق عرفان و فلسفه خود را براساس اصالت نور بنیان نهاد. او از قرآن مجید آموخت که الله نور السموات و الارض (نور، ۳۵) و از طرف دیگر به میراث ایرانی خود توجه داشت چنانکه گفت: «در ایران باستان امتی بود که از طرف خدا اداره می‌گردید، به وسیله خدا بود که حکیمان بلند مرتبه‌ای که با مجوسان به کلی تفاوت داشتند راهنمایی می‌شدند. من اصول عالی

عقاید آنان را که اصل نور بود و تجربه افلاطون و اسلافش نیز آن را به مرحله شهود رسانیده بود در کتاب خود موسوم به حکمة الاشراق احیاء کرده‌ام و در این کار هیچ کس بر من پیشی نگرفته است.»<sup>(۱)</sup> او از عناصر زرتشتی، زروانی و مانوی استفاده نموده و حکمت خسروانی و پهلوی و هرمسی را نیز در نظر داشته و به فلسفه نور رسیده است.

نور چیست؟ نور بدیهی است و نیازی به تعریف ندارد، زیرا به خودی خود روشن است و چیزی روشن‌تر از او نیست تا با آن تعریف شود. هر چیزی با نور دیده می‌شود لذا شیخ عقیده دارد که نور جنس و فصل ندارد یعنی حدّ ندارد و در برابر ظلمت قرار می‌گیرد که فی ذاته و بذاته نور نیست.<sup>(۲)</sup> نور دارای مراتب و اقسام است یعنی شدت و ضعف دارد اما نه اینکه با ظلمت مخلوط شود، زیرا ظلمت عدمی است. نور مراتب دارد یعنی مشکک است چنانکه ملاصدرا هم وجود را دارای مراتب و مشکک می‌دانست که تشکیک در تقدم و تأخر، شدت و ضعف، کمال و نقص قابل مشاهده بود. بالاترین مرتبه نور که دارای تقدم و شدت و کمال و غنی است نور الانوار می‌باشد، زیرا در جهان هستی، دو نوری که هر دو مجرد و غنی بالذات باشند متصور نیست.<sup>(۳)</sup>

از نور الانوار نیز نخستین صادر، نوری مجرد و واحد است که تنها در کمال و نقص با نور الانوار فاصله دارد. یکی دیگر از نورهای مجرد نفس ناطقه انسان است که شیخ با نام نور اسپهبد یا سپهبد ناسوت از آن یاد می‌کند. بلکه «جهان عبارت است از درجاتی از نور و ظلمت که در واقع فقدان نور است. و

۱- سه رساله از شیخ اشراق، ص ۱۱۷. ۲- حکمة الاشراق، ص ۲۴۲.

۳- همان، ص ۲۲۰.

اجسام، تا آنجا که به جنبه مادی آنها مربوط، چیزی جز ظلمت یا حجابی نیست که مانع نفوذ نور در آنها می‌شود.»<sup>(۱)</sup>

نور سیر نزولی و صعودی دارد و این همه نتیجه‌ای عرفانی دارد و سالک باید همواره آماده پذیرش تابش الهی باشد. عقول هم دارای عالمی است که مراتب دارد و همگی نور محض هستند و چون نور، حقیقت واحده دارد، پس تمایز در عقول هم جز به کمال و نقص نخواهد بود که همان تشکیک باشد. در حالی که در تفکر مشائی در عالم عقول تشکیک نیست و تباین ذاتی برقرار است.

شیخ شهید در حکمة الاشراف چهار عالم را معرفی می‌کند: عالم انوار قاهره، عالم انوار مدبره، عالم برازخ و صور معلقه ظلمانی. اگر این تقسیم‌بندی و مراتب نور را در کنار این روایت قرار دهیم که از پیامبر اسلام نقل شده که: «اول ما خلق الله نوری» و از قاعده امکان اخس و اشرف سهروردی آگاهی یابیم به نور از دیدگاه ابن سبعین می‌رسیم، یعنی او چیزی فراتر از گفته سهروردی ندارد.

سهروردی از غزالی تأثیر پذیرفته و عارفی صوفی بوده که به سلوک فلسفی نیز عقیده داشته و بخشی از سیر و سلوک معنوی را در فلسفه و عقل جستجو می‌کرده است. «او عارفی بود مسلمان که در آینه عرفان اسلامی صور و افکار و عقاید حکمت پیشینیان را از یونان و ایران و بابل و هند، مرئی ساخت و احیا کرد. نور را مبدأ واقعیت دانست و انسان را متوجه حقیقت عالم ملکوتی ساخت و علم وجود را در اصل، یکی شمرد. از منابع گوناگون استفاده کرد و برعکس حکمای قبلی که فقط به کتب فلاسفه بزرگ یونان

استناد می‌کردند، قرآن کریم و احادیث نبوی و آثار متصوفه بزرگ پیشین خود را سرچشمه الهام بخش فلسفه دانست و حتی در مبحث نور، از مشکوة الانوار غزالی استفاده کرد.<sup>(۱)</sup> و به نوبه خود همین میراث را به حکما و عرفای بعد از خود چون ابن سبعین منتقل نمود.

غلامحسین ابراهیمی دینانی می‌گوید: «ابوحامد غزالی در مشکاة الأنوار و شهاب الدین سهروردی در حکمت الاشراق بیش از هر اندیشمند دیگر به مسأله نور پرداخته‌اند و در طرح این مسأله بنیادی با حکمت ایران باستان بی‌ارتباط نبوده‌اند. وقتی ابن سبعین رساله‌ای مستقل درباره نور پیغمبر (ص) می‌نویسد و از اقسام گوناگون نور سخن می‌گوید همدلی و هم سو بودن خود را با کسانی مانند غزالی و سهروردی ابراز می‌دارد.»<sup>(۲)</sup>

غزالی پیش از سهروردی به فلسفه اشراق رسیده و به گفته ابوالعلاء عقیلی: «غزالی در این رساله (مشکاة الانوار) نظریه فلسفی اشراقی دارد و می‌کوشد با استمداد از آن، آیه نور و حدیث حجاب را تأویل کند.»<sup>(۳)</sup>

غزالی خدا را نور نورها و نور الانوار می‌خواند. نور را تقسیم می‌کند و نورهای عالم ملکوت و عالم ناسوت را معرفی می‌نماید که این تقسیم بندی در آثار سهروردی به کمال می‌رسد. غزالی می‌گوید دنیا پر از انوار است و همه این نورها رو به سوی نور الانوار دارند. همین عقیده که همه هستی نور است غزالی و سهروردی را به حوزه وحدت وجود می‌کشاند و به طور غیرمستقیم خالق و مخلوق را یکی می‌کند، اما نه صراحت بیانی که ابن عربی می‌گوید؛ بلکه در این حدود که خدا را نور و وجود حقیقی می‌دانند و جهان و

۱- جاودان خرد، سیدحسین نصر، ج ۱، ص ۳۹۶.

۲- دفتر عقل و آیت عشق، ج ۳، ص ۳۱۴. ۳- مشکاة الانوار، مقدمه، ص ۱۱.

مخلوقات را انعکاس نور و وجود حق قلمداد نموده که همان وحدت وجود است با رعایت احتیاط که با مخالفت متشرعین ظاهری مواجه نشوند. غزالی نیز در آثار خود می‌گوید هستی جز خدا و جلوه‌های او نیست. البته غزالی مطالبی در تنزیه حق نیز گفته که برخی او را از وحدت وجود به دور دانسته است، در حالی که این گفته‌ها را همه بزرگان وحدت وجودی نیز گفته‌اند.

همان تقسیم‌ی که سهروردی در مورد حکمت بحثی و حکمت ذوقی دارد، غزالی چنین بیان کرده بود: «گروه اول مردان مشاهده‌اند و گروه دوم صاحبان استدلال بر وجود او. مقام اول را مقام صدیقین و مقام دوم را مقام علمای راسخین گویند».<sup>(۱)</sup> همین مطلبی است که ابن سبعین نیز از آنها گرفته است. چنانکه هنگامیکه رساله ابن سبعین را در مورد نور پیامبر می‌خوانیم بسیار نزدیک به گفته غزالی در مورد نور نبوی است و روشن می‌گردد که ابن سبعین در این مورد نیز از غزالی بهره برده است. غزالی در مشکاة الانوار در مورد نور پیامبران و نور پیامبران اسلام بطور جداگانه سخن گفته و ارواح نورانی را دارای پنج مرتبه دانسته: ۱- روح حساس (روح حیوانی) ۲- روح خیالی ۳- روح عقلی ۴- روح فکری (فلسفی) ۵- روح قدسی نبوی.

### فلسفه و عرفان ابن سبعین

ابن سبعین چون سهروردی جامع حکمت ذوقی و حکمت بحثی است. در حالی که اغلب فلاسفه با عرفان و تصوف مخالفت نموده و به عقل و بحث اعتماد داشته و مقولات ذوقی و شهودی را در حدود خیال‌پردازی قلمداد نموده و در دوران جدید این کشمکش و مبارزه به آنجا رسیده که اصحاب

عقل همه پیشرفت‌ها و تمدن جدید بشری را زاینده عقل می‌دانند و عرفان و تصوف را عامل تخدیر و عقب ماندگی می‌دانند.

از طرف دیگر بسیاری از عرفا و صوفیه نیز عقل را ناقص، کوتاه بین و گمراه کننده دانسته و انسان را از فریب‌های عقل برحذر داشته و ذوق و شهود را با تزکیه و تصفیة درون نجات بخش دانسته‌اند. ماجرای این کشمکش کتابی بزرگ است. در این میان برخی از عرفا و صوفیه را می‌شناسیم که عقل و ذوق را با هم جمع نموده و فلسفه و عرفان را مکمل هم دانسته‌اند. یکی از نوآوران و بزرگان این راه سهروردی است که عقل و عشق را با هم آشتی داده و تحول بزرگی ایجاد نموده است. ابن سبعین در همه آثارش همین نظریه اصیل را از سهروردی اخذ نموده و پیام اصلی او همین است که فکر و ذکر با هم به نتیجه می‌رسند.

البته عرفای بزرگ ایرانی همواره عقل و عشق را دو بال برای پرواز به سوی ملکوت دانسته و به ویژه در مکتب جمال و زیبایی پرستی که بزرگترین طریقت عرفان ایرانی است این همراهی به کمال می‌رسد. این بزرگان همواره گفته‌اند: «اَوَّل ما صدر عن الباری العقل»<sup>(۱)</sup> و ابن سبعین نیز از شاگردان سهروردی و عرفای ایرانی به شمار می‌آید. دشمنان عرفان ایرانی مانند ابن تیمیه نیز ابن سبعین را در کنار حلاج قرار داده و همان تهمت‌های بی‌اساس را به او نسبت داده‌اند.

ابن سبعین در کتاب ارزشمند «بدّالعارف» کوشش دارد عقل و فلسفه را مقدماتی ضرورتی برای عروج انسان به عالم عرفان نشان دهد و فلسفه را مانند فقه و دیگر علوم اسلامی وسایل لازم برای تکامل معنوی و عرفانی

انسان قلمداد می‌کند. البته به انحراف‌های فلاسفه، فقها و متکلمین حساس است و به انتقاد از همه بزرگان همت می‌گمارد و یکی از بزرگترین جنبه‌های شخصیت ابن سبعین همین روحیه انتقادی و کنجکاوی و تسلیم ناپذیری است که هیچ گفته‌ای را کورکورانه نمی‌پذیرد و گفته‌های بزرگان را ناسنجیده قبول نمی‌کند و هیچ کس را از انتقاد برکنار نمی‌شمارد. این آموزه ابن سبعین قرن‌ها از عصر خود جلوتر بوده و در دوران جدید، تمدن بشری به آن رسیده است. البته فلسفه و عقل با همین انتقادات و ایرادگیری‌ها رشد کرده و به جلو رفته اما می‌توان به ابن سبعین انتقاد نمود که از یک اندیشمند انتظار نمی‌رود که در نقد و ابطال عقاید دیگران به توهین متوسل شود. متأسفانه در مغرب جهان اسلام اندیشمندانی دیده می‌شود که از ناسزا و توهین به مخالفان خود فروگذار ننموده‌اند، که در میان عرفا و فلاسفه شرق و به ویژه ایران به ندرت چنین مواردی دیده می‌شود. اکثریت عرفا و فلاسفه ایرانی مانند سهروردی چنان متواضع و فروتن بوده‌اند که ابتکارهای خود را نیز به پیشینیان نسبت داده‌است.

ابن سبعین فلسفه و عرفان را «شناخت حقیقت» تعریف می‌کند و جهل و نادانی را در ریشه‌های فردی و اجتماعی آن مورد توجه قرار داده است. عقل را بزرگترین عامل پیشرفت معنوی انسان می‌شمارد و حتی پیامبران را با قدرت عقل آنها می‌ستاید و رسیدن به بهشت را نتیجه پیروی از عقل می‌داند.<sup>(۱)</sup> نفس را نیز دارای مراتب می‌داند و همان مراتب نور را که سهروردی تعیین نموده؛ برای نفس قائل می‌شود و سعادت نفس را در میزان نزدیکی به خداوند ارزیابی می‌کند. خدا را واجب الوجود می‌داند و برای او

ضرورت ازلی (شاهد ازلی) و تقدم وجودی را ثبت می‌داند و با عبارت «بَدَّ اللّٰزِمُ»<sup>(۱)</sup> از آن یاد می‌کند چون به وحدت وجود عقیده دارد، خدا را صورتِ هر چیزی می‌داند که همه معانی را فراگرفته است. ابن سبعین کوشش دارد منطق ارسطویی را با ابتکارهایی که دارد به نظریه وحدت وجود عرفانی تطبیق دهد و هر دو را بپذیرد، که همان آموزه سهروردی و تبعیت از شیوه اوست.

او صوفی را در مقامی می‌بیند که به شناخت حقیقت دست می‌یابد و دیگر اصناف اهل علم را از این مرتبه محروم می‌شمرد. «الصوفی هو العالم باللّه العارف به»<sup>(۲)</sup> این صوفی است که به حقیقت شریعت و نور نبوت و وحی الهی می‌رسد و چنین انسان کاملی هم اهل منطق و فلسفه است و هم سیر و سلوک معنوی را جدی می‌گیرد. مانند سهروردی تصوف را برای عوام زیانبار می‌داند، عقل را بسیط الحقیقه و ابتدا و انتهای علم می‌گوید که در صورت نفس نیز ظهور می‌کند. تا آنجا که ابن سبعین عرفان و فلسفه خود را «حکمت مشرقیه» نامیده و مانند سهروردی به اندیشه‌های رمزی و هرمسی رجوع می‌کند. و به طباع تام معتقد است، به پیروی از او به حلاج و بایزید چون واسطه‌های فیض معنوی می‌نگرد.

### نور از دیدگاه ابن سبعین

ابن سبعین در «رسالة فی أنوار النبی» به بحث درباره نور پرداخته و نور را دارای مراتب گوناگون دانسته است؛ گویی ادامه مطالب حکمت اشراقی سهروردی و مشکاة الانوار غزالی را توضیح داده و براساس همان مبادی به



نتیجه گیری پرداخته است. عبدالرحمن بدوی با توضیحی مختصر این رساله را چنین توصیف می‌کند: «إن ابن سبعین ينظر إلى النبي (ص) على أنه نور، استناداً إلى قول النبي «اللهم اجعل لي نوراً في قلبي، و نوراً في جسمي، و نوراً في شعري» و تتبع جوارحه كلها، ثم قال: «واجعلني نوراً». و النبي لما توفي طلب الرفيق الأعلى عند موته، و هو محل الأنوار، و روح النبي هناك، فهو نور، و مع أنوار. و لهذا يكرس ابن سبعين رسالة خاصة «في انوار النبي»، لأن للنبي أنواراً تختلف باختلاف متعلقاتها و مضافاتها، و من حيث الأقل و الأكثر، و الأشد و الأضعف. و عدة أنواره التي يعددها ابن سبعين ثلاثة و ثلاثون.

ابن سبعین به پیامبر اسلام (ص) چنان می‌نگرد که گویی خود نور است. با استناد و تکیه به قول پیامبر اسلام (ص): «خدایا برای من نوری قرار بده در قلبم و نوری در جسمم و نوری در مویم.» و پیروی کند از آن همه اعضای پیامبر اسلام (ص). سپس فرمود: «و مرا نور قرار داد.» و ایشان هنگامیکه از دنیا رفت، رفیق اعلی را طلب می‌کرد، و آن جایگاه نورهاست. (چون می‌خواست به نور برگردد). و روح نبی آنجاست، و روح او نیز نور است و همراه با نورهاست. به همین جهت ابن سبعین رساله‌ای خاص در انوار نبی تألیف کرده است، چون پیامبر اسلام (ص) نورهایی دارد که بر حسب اختلاف مراتبشان مختلف می‌باشند، چه از نظر کمینگی و بیشینگی، چه به حسب شدت و ضعف. ابن سبعین شماره انوار پیامبر اسلام (ص) را سی و سه می‌داند.

این نور نبوت از نور الهی سرچشمه می‌گیرد، چنانکه در قرآن مجید می‌گوید خدا نور است، نه مثل نور یا از نور یا با نور، بلکه خود نور است. از طرف دیگر روایتی از نبی در منابع صوفیه تکرار شده که: «اول ما خلق الله نوری» یعنی نخستین چیزی که خداوند خلق کرد نور آن پیامبر بود و گفته‌های

ابن سبعین شرحی بر همین دو نکته به شمار می آید.

عرفان و سیر و سلوک عارفانه نیز به قول باباطاهر درسی برای سوختن در نور و کسب نور از همین مسیر است که: «الحرقة الحرقتان، حرقة بالنار و حرقة بالنور...» سوختن دو نوع است، سوختنی با آتش و سوختنی با نور و آنکه به آتش سوخت خاکستر شد ولی آنکه با نور و روشنایی سوخت، چراغی شد فرا راه عالمیان.

عبدالرحمن بدوی سپس بطور خلاصه نام‌های این انوار را براساس رساله ابن سبعین می نویسد: فالأول نور العزّة، و هو نور الشهادة التي تقال مع شهادة الله. و الثاني نور الغاية الإنسانية، و هي الإسراء، و الإسراء إلى المسجد الأقصى معناه بلوغ الغاية، الذي وصل به إلى محل الكرويين ثم إلى آخر العمارة الروحانية والجسمانية. و الثالث نور الإدراك فإنه أدرك الله و أبصره. و الرابع نور النبوة، و هو ما ظهر له من الآيات و ما تحدى به من المعجزات. و الخامس نور النشأة، و هو الذي كشف له مكاتته و عناية الله به و حفظه. و السادس نور السابقة، فقد كان نبياً و آدم بين الماء و الطين كما جاء في الحديث و السابع نور التشريف، و هو الذي كشف له عن الخصوصية المكتوبة و رسم اسمه في الله و كتب بالنور. و الثامن نور التدلل، الذي كشف له عن مقام القرب و هو قوله تعالى: «ثم دنا فتدلى، فكان قاب قوسين أو أدنى». و التاسع نور التركيب الذي كشف له عن الغاية العظمى في التوحيد. و العاشر نور المولد. و الحادى عشر نور الخلق. و الثانى عشر نور التربية. و الثالث عشر نور الانتقال و هو النور الذي كان يُبصر في عين أبيه و أمه. و الرابع عشر نور النهاية، فهو نور الله تعالى الذي ختم به النبوة الخ. و هكذا يستمر ابن سبعين فى تعداد أنوار

النَّبِيِّ، وَيَخْتَمُهَا بِقَوْلِهِ إِنَّ النَّبِيَّ هُوَ النُّورُ الْمُحَضُّ»<sup>(۱)</sup>

نخستین نور را نور عزت می‌داند که همان نور شهادت است، دوم نور غایت انسانیت، سوم نور ادراک، چهارم نور نبوت، پنجم نور نشأت، ششم نور سابقه، هفتم نور تشریف، هشتم نور تدلل، نهم نور ترکیب، دهم نور مولد و یازدهم نور خلقت، دوازدهم نور تربیت، سیزدهم نور انتقال، چهاردهم نور نهایت و الی آخر. به همین ترتیب ابن سبعین به شمارش انوار نبی ادامه می‌دهد و به اینجا می‌رسد که نبی نور محض و خالص است. شبیه به همین تقسیم بندی را سهروردی در حکمت الاشراف آورده است.<sup>(۲)</sup>

ابن سبعین، «رسالة النصيحة أو النورية» را در دو بخش تألیف نموده و گویی دو رساله جداگانه بوده‌اند که در یک رساله جمع گردیده‌اند. بخش نخست درباره ذکر است و قسمت دوم که با مقدمه‌ای جداگانه آغاز می‌شود: «قال ذلك عبدالله وهو عبد الحق...»<sup>(۳)</sup> که ابن سبعین با معرفی خود به عنوان نویسنده آن به ذکر اهمیت مطلب می‌پردازد و مقدمه‌ای برای بیان عقیده خود درباره نور می‌گوید که از این مقدمه دو نکته روشن می‌شود. یکی اینکه این مطلب رساله‌ای جداگانه است و دوم اینکه مطلبی عرفانی می‌باشد که براساس مبنایی صوفیانه به آن رسیده است. به دلیل اهمیت این رساله که درباره نور است، عین نوشته او آورده می‌شود و سپس توضیح جداگانه‌ای تقدیم می‌شود:

متن: «و اعلم أن النور محمود الحال، و كل طائفة تعظم هذه الكلمة، و الله

۱- رسائل بن سبعین، مقدمه، ص ۱۲، رساله فی أنوار النبی، ص ۲۱۷.

۲- حکمة الاشراف، ص ۲۵۲. ۳- رسائل، ابن سبعین، ص ۱۸۴.

يقول: «اللَّهُ نور السموات والأرض»،<sup>(۱)</sup> و النبي (ص) قال لأبي ذر و قد سأله: «هل رأيت ربك؟» قال: نور أنا أراه» و النور كثير المفهوم و عزيز المعلوم و جليل القدر في القلب. و هو الضياء لغة، و هو الذي إذا ظهر ظهر بنفسه و ظهر به ما سواه محسوساً و معقولاً، و هو الشاهد لنفسه، المتفق من جميع جهاته، الذي تدركه الحواس الخمس و يتطرق إليه الوهم و يدل عليه الدليل و يعلم ببديهة العقل. و هو طبيعة الأرواح، بل هو الوجود على الحقيقة، و هو الكاشف الظاهر.

ترجمه<sup>(۲)</sup>: بدان که: نور، ستوده حال است و همه گروه‌ها کلمه «نور» را بزرگ می‌دارند و خداوند می‌فرماید: «خداوند، نور آسمان‌ها و زمین است» نور / ۳۵، و پیامبر اکرم (ص) در پاسخ ابوذر که پرسید: «ای رسول خدا! پروردگارت را دیده‌یی؟». فرمود: «پروردگارم نوری است که من آن را می‌بینم»، نور، مفهوم فراوان دارد و به عزت دانسته شده و در دل قدر و ارج بزرگی دارد. نور، در لغت: روشنایی است، در پدید آمدن به خودی خود می‌آید، و هر چه غیر آن است، چه محسوس و چه معقول، به نور پدیدار می‌شود؛ نور، گواه وجود خود است، و از هر جهت مورد اتفاق و قبول است، حواس پنجگانه آن را درک می‌کند و هم بدان راه می‌یابد و دلیل بر آن دلالت می‌کند و به بداهت خرد شناخته و دانسته می‌شود؛ نور، سرشت جان

---

۱- سوره النور، آیه ۳۵.

۲- در این بخش، از ترجمه سلیس و روان دانشمند و استاد گرانقدر، دکتر قاسم انصاری استفاده نموده و لازم به یادآوری است که این اندیشمند از نخستین شخصیت‌هایی است که به معرفی ابن سبعین در ایران پرداخته و سه مقاله ارزشمند درباره ابن سبعین نوشته‌اند که یکی منتشر شده و دو مقاله در شرف طبع و نشر هستند.

هاست، بلکه آن در حقیقت وجود و کشف کننده و آشکار است.

متن: و لذلك يجوز أن يقال في القرآن «نور» فإنه يكشف و به تبصر طرق السعادة. و النبي نور، و العقل نور، و العلم نور، و الشيخ نور، و الطريق - و ما أشبه ذلك. و الناس يعظمون هذه الصيغة، و من عظمتها دخلها التأويل الكثير الخارج منه المرئي خارج الذهن و الداخِل، و الخارج الفلكي قد عبت موضوعاته أعنى الكواكب، و الطبيعي أعنى النار كذلك، و ذلك على جهة مجاورة المثال و لكون الكشف الذي يتناسب و الداخِل النفس و القوى و العقول المستفادة و الأحوال الشريفة.

و المتكلم يقول في قول الله تعالى: «الله نور السموات و الأرض»، معناه: هو الهادي و صدق، و يقول هو خالق النيرات و صدق، و يقول هو منور و صدق، و الفقيه يقول ذلك بحسب ما تقوله العرب. و قد قال بعضهم: العلم نور يضعه الله في قلب عبده و إذا عدل في ذلك عما تقوله العرب أطلق على مدركات، لأن العرب تطلقه على الضياء.

و الصوفية تطلقه على الأحوال الكاشفة تارة، و على الأرواح أخرى، و على المواهب ثالثة، و على المشاهد رابعة، و على الاستغاثة خامسة! و فيه قول أبوطالب المكي: «لا يرى إلا بنوره، و لا يشهد إلا بحضوره»، و على ما يخص السر، و على الظفر بالعلم اللدني، و على الوجود، و على الجمال المطلق، و على التوحيد الخالص.

ترجمه: بدین جهت جایز است که در قرآن به آن «نور» گفته شود، چون غیر خود را کشف و روشن می کند و راه های خوشبختی به وسیله آن دیده می شود. پیامبر اکرم (ص) نور، عقل و علم نور، و پیرو مرشد نور، راه و هر آنچه مانند اینها باشد نور است؛ مردم، نور و اسم و قالب آن را بزرگ می دارند، و دلیل تعظیم آن، تأویلات زیادی است که بیرون از آن و در خارج و

داخل ذهن موجود است و نیز آنچه بیرون از فلک باشد شایسته تأویل است؛ موضوعات نور، یعنی ستارگان، پرستیده می‌شوند، آتش هم همچنین است چون مجاور و همسان نور و کشفی هماهنگ است، آنچه در نفس هست، نیروها و عقل‌های مستفاد [امر مجددی که از جهت ذات و فعل مجرّد و در عین رسوخ در نفس، خارج از آن است] و احوال و الامشمول این کشف است.

متکلم [دانشمند کلامی] درباره این سخن خداوند که: «خدا، نور آسمان‌ها و زمین است» می‌گوید: معنی این آیه چنین است که: خدا هدایت کننده است، راست می‌گوید و نیز می‌گوید: خدا آفریننده آتش‌ها و نور بخش است، راست می‌گوید؛ فقیه، این گفته را به قول عرب تفسیر می‌کند. برخی گفته‌اند: علم، نوری است که خداوند در دل بنده خود قرار می‌دهد. وقتی از آنچه اعراب می‌گویند عدول شود، بر درک شدنی‌ها اطلاق می‌شود، زیرا عرب نور را بر روشنایی اطلاق می‌کند.

صوفیان، یک بار نور را بر احوال روشن و معلوم اطلاق می‌کنند، و بار دیگر درباره ارواح به کار می‌برند، بار سوم نور را بر موهبت‌های الهی اطلاق می‌کنند، بار چهارم آن را مشاهده و بار پنجم آن را به استغاثه و دادخواهی به کار می‌برند. ابوطالب مکی می‌گوید: خداوند جز به نور خود دیده نمی‌شود و جز به حضورش مشاهده نمی‌شود. نور، گاهی به سرّ و گاهی به پیروزی از راه علم لدنی و زمانی بر وجود و گاهی بر جمال مطلق یا توحید خالص اطلاق می‌شود.

متن: و إلیه أشار الغزالی فی آخر المشکاة<sup>(۱)</sup> [مشکاة الأنوار لأبی حامد

۱- ابن سبعین در این نوشته به سبک غزالی عمل کرده و مانند مشکاة الانوار از سوره نور در قرآن

الغزالی] و قسمه إلى أقسام، و الأول منها تكلم عليه بحسب الصنائع و المحقق يجعله الإحاطة و فص التطور، و القضية الجازمة، و التقديس البسيط، و العين الجامعة المانعة، و العموم الواحد، و الامتداد القصير، و الوجود الغائب الحاضر، و المعنى الذي لا يخبر عنه، و إن أخبر عنه وقع في غيره أو فيه بالوهم من حيث أن له ذلك كله من غير قصد للمخبر.

و الفيلسوف يطلقه على الذوات المفارقة بالجملة، و على المفارقة بالنظر إلى ذواتها، لأنها فارقت الأجسام لامن جهة الاستعمال كنفوس الأفلاك و النفوس الجزئية. و نور الأنوار عندهم هو الله. و منهم [اشاره به شيخ شهاب الدين سهروردی و کتاب هياكل النوراو] من يقسم الأنوار إلى ثلاثة و الرابع هو الطبيعي، و هو عندهم على جهة ضرب المثل بالنظر إلى الأنوار.

ترجمه: محمد غزالی در آخر مشکاة الانوار به آن اشاره و به چند قسم تقسیم کرده است: اول به حسب صنایع و بلاغت از آن‌ها سخن گفته است. محقق، آن گفتار را احاطه و نگین تطور و تحول و گزارة قطعی و تقدیس گسترده، دیدی جامع و مانع، عام یگانه، بلند کوتاه، غایب حاضر می‌داند، معنا و مقصدی که از آن خبر داده نمی‌شود، و اگر خبر داده شود، در آن و غیر آن توهم و پندار پیدا می‌شود، چون خبرگزار بدون قصد به آن‌ها می‌پردازد. [یعنی به اضداد].

فیلسوف نور را به ذات‌های جدا از هم اطلاق می‌کند و با همین نظر

آغاز نموده، حدیث حجاب‌های هفتادگانه «ان لله سبعین حجاباً من نور...» را آورده که مقدمه مشکوة الانوار آمده و سه فصل آن نیز با این مطلب آغاز می‌شود که خدا نور الانوار است و سپس به مراتب و درجات نور پرداخته و جنبه عرفانی آن قابل توجه است. (ر.ک: مشکوة الانوار، غزالی و مقدمه ابوالعلاء عقیفی).

جداسازی به ذات انوار می‌نگرد [چنانکه شیخ اشراق در کتاب هیاکل النور اجسام را جدای از هم بررسی کرده و به کار برد آنها مانند نفوس افلاک و نفوس جزئیة توجه نداشته است] نور الانوار، نزد فلاسفه و اشراقیون خداوند است.

برخی از فلاسفه، انوار را به سه قسم تقسیم کرده و چهارمی را «نور طبیعی» خوانده‌اند، نور طبیعی به رأی آنان، با توجه به انوار، صورتِ ضرب المثل دارد.

متن: و منهم من يطلقه على الهيولى و على الصورة المجردة و المثل المعلقة، و منهم من يقول: عالم النور هو عالم آخر فوق ذلك كله، و هو العالم الذى هو لله على الخصوص، و الله عندهم أجل من أن يطلق عليه اسم النور، و إن أطلق عليه فإنما هو فى بعض المظاهر للتشريف.

و المجوس يطلقون النور على الله، و على الخير المحض. و البراهمة إذا ذكر عندهم اسم النور يسجدون فى ذلك الوقت عندما يذكر بينهم إذا يسمعون؛ و يتكلمون بكلمات مفهومها بعد بسم الله الرحمن الرحيم، صلى الله على سيدنا و مولانا محمد و آله و سلم: «أنت! أنت! أنت! تعاليت يا رب الأرباب».

ترجمه: جمعی، نور را به هیولی و صورت مجرد و مثل آویخته [حقایق ناپیدایی که سایه‌یی از آن‌ها پدیدار می‌شود] اطلاق کرده‌اند.

گروهی دیگر می‌گویند: عالم نور، عالمی دیگر و برتر از همه آن عوالم است و آن نور، عالم خاصّ خداوندی است و لذا آنان اسم «نور» را بر خدا اطلاق نمی‌کنند و خدا را بزرگتر از آن می‌دانند که او را «نور» بنامند. و اطلاق اسم نور بر خداوند، در بعضی از پدیده‌ها برای بزرگداشت حق تعالی است. زرتشتیان، نور را بر خداوند و خیر محض اطلاق می‌کنند. برهمنان هر



گاه اسم نورگفته شود و آن را بشنوند به سجده می افتند. و جمعی پس از ذکر: «به نام خداوند بخشنده مهربان و درود بر سید و سرورمان محمد و خاندان او باد». کلماتی بر زبان می آورند که مفهوم آن‌ها چنین است: ای پروردگارِ پروردگاران! تو، تو، تو، برتر از همه هستی!

متن: و النور عند اليهود حیثما جاء فی توراتهم المراد به عالم الملائكة و حضرة الحق و صفاته. و عند الإفرنج هو کنایة عن اللاهوت، و بالخصوص فی عیسی: هو النور الذی أهبطه إلی الأرض، و هو واحد بالموضوع کثیر بالقول و هیئة، و بالعکس إذا تشخص المظهر المعبر. و بالجملة مذهب الإفرنج خمسة، النبیة منها هی القریبة من الفلسفة، و کلها تتکلم فی النور و تعظمه، و غیر هذه الخمسة لاتصلح لشیء و لایصلح الکلام فیها لحکیم و لالمسلم. و القوم علی فلسفة أفلاطون عاکفون و هم لا یعلمون. و أعود بالله من دین لایعلم فیہ قصد الله و لاتحرر فیہ قوة نبیه و مراده.

فاعلم النور یا نورالدين! فاعتقد أنه من خواص الدين و اشکر مالک يوم الدين عزّ و جلّ». (۱)

ترجمه: مقصود یهودیان، از نوری که در توراة آمده، عالم فرشتگان و حضرت حق و صفات اوست. فرنگیان [مسیحیان]، نور را کنایه از لاهوت می دانند و به ویژه در مورد عیسی (ع) می گویند: او نوری است که به زمین فرود آمده و در موضوع یکی اما در قول و هیأت بسیار است و چون در پدیده‌ها تشخص یابد و به تعبیر درآید در موضوع بسیار و در قول و شکل یکی می شود.

مذهب فرنگیان در این مورد به پنج بخش تقسیم می شود و آگاهان آنان به

فلسفه نزدیک تر هستند و هر گاه در نور سخن بگویند، به تعظیم آن بر می خیزند و جز این پنج گروه، سخنی صالح و در خور ندارند، و شایسته نیست که حکیم و مسلمانی بدانها پردازند.

آنان که تنها به فلسفه افلاطون دل بسته و معتکف شده‌اند، از غیر آن چیزی نمی دانند. در دینی که قصد و هدف الهی و نیروی پیامبر و هدف او نوشته و معلوم نباشد، از آن دین به خدا پناه می برم. این نور الدین! نور را بشناس و باور کن که نور از خواص دین است و شکر گزار مالک یوم دین - عزّ و جلّ - باش.

ابن سبعین در همه اندیشه‌های خود تحت تأثیر سهروردی قرار دارد، نه تنها از او آموخته که بین حکمت بحثی و حکمت ذوقی یا فلسفه و عرفان آشتی برقرار سازد، که در اعتقاد به حقایق رمزی نیز از او پیروی کرده و تمثیل و حروف را با دیدگاهی اشراقی پیگیری کرده است. در پیروی از حکمت هرمسی نیز از سهروردی الگو گرفته و این راه را غزالی با کتاب مشکاة الانوار خود گشوده بود.<sup>(۱)</sup>

اینکه ابن سبعین پیامبر اسلام را نور می داند، عین گفته سهروردی است که از اصطلاح پهلوی فره و خورنه نیز استفاده کرده و از آیین مزدیسناپی گرفته شده، گفته‌اند: «از نظر سهروردی خورنه همان «نور محمدی» یا مفهوم «سکینه» است که پیامبران همه عاملان این نورند که از «مشکاة نبوت» سرچشمه می گیرد. نوری که از اعماق هویت الهی برمی خیزد و از آغاز پیدایش جهان تا پایان استحاله آن دست اندر کار و فعال است و در

جهان‌شناسی و انسان‌شناسی مزدیسنايي نقش اساسی دارد.<sup>(۱)</sup>

آن ماری شimmel معتقد است که گسترش عقیده «نور محمدی» را از نیمه دوم قرن سوم هجری و با تفسیر مقاتل بن سلیمان باید دانست، که سهل بن عبدالله تستری اولین کسی است که در ضمن تأویل آیه نور، تفسیر کاملی از اصطلاح نور محمدی ارائه داده است. شیعه همواره نور پیامبر اسلام را از حضرت ابراهیم تا امامان شیعه دنبال می‌کرده‌اند و حسین بن منصور حلاج در طواسین خود به این مطلب پرداخته و تفسیری از امام صادق (ع) نیز در این زمینه موجود است.<sup>(۲)</sup> در کنار این اقوال متعدد عارفان از آیه نور، مسأله خاستگاه زرتشتی عقیده به نور محمدی نیز مطرح است از جمله هانری کرین معتقد است آنچه اوستا آن را خورنه می‌نامد هدف اساسی اندیشه سهروردی است.<sup>(۳)</sup> البته در نوشته ابن سبعین «نور محمدی» به شیوه اشراقی و در چهارچوب اصالت نور سهروردی بیان شده است.

اشراق که تابش انوار درونی در دل عارف است، نوری می‌باشد که وجود عارف را فرا می‌گیرد و انسان کامل از این تابش نورانی بهره‌کاملی دارد و پیامبر اسلام که جامع جمیع کمالات معنوی است: این انوار همه وجود او را دربر می‌گیرد. که در قرآن مجید با عنوان سکینه آمده است. «انزل الله سکینته علی رسوله» (توبه، ۲۶، ۴۰، فتح، ۴، ۱۸، ۲۶)، چنانکه خواجه عبدالله

۱- ر.ک: هانری کرین، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، داریوش شایگان، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱.

۲- ر.ک: مجموعه آثار، ابوعبدالرحمن سلمی، گردآوری نصرالله پور جوادی، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۹.

۳- مقاله جواد محمدزاده مقدم، «نور و پیشینه‌های معرفتی سهروردی در عرفان اسلامی»،

انصاری سه معنی برای سکینه می‌گوید و سومی را چنین می‌نویسد: «سکینه‌ای که بر دل پیامبر و دل‌های مؤمنین فرود می‌آید و سه خصوصیت در آن جمع است: نور و نیرو و راح.»<sup>(۱)</sup> سهروردی همین سکینه را نوری می‌داند که بر دل عارف می‌تابد و همان اشراق است که ثابت و پایدار می‌باشد. در رساله صفیر سیمرغ می‌نویسد: «چون این انوار به غایت رسد و به تعجیل نگذرد و زمانی دراز بماند، آن را سکینه گویند و لذتش تمام‌تر از لذات لوایح باشد.»<sup>(۲)</sup>

سهروردی دربارهٔ این انوار درونی در پایان کتاب حکمة الاشراق مطلبی دارد که بسیار شبیه به نوشتهٔ رسالهٔ فی أنوار النبی ابن سبعین است و به نظر نگارنده ابن سبعین این مطلب را در انواع نور از پایان حکمة الاشراق گرفته است. سهروردی «در آنجا پانزده نوع نور را که بر دل اهل تجرید می‌تابد برشمرده که نخستین آنها نوری است که همچون برق بر اهل بدایات می‌تابد و این همان نوری است که در «صفیر سیمرغ» طوابع و لوامع خوانده شده است. در میان این نورها، نور دیگری است که زمانی طولانی ثابت می‌ماند و این همان نوری است که در صفیر سیمرغ سکینه خوانده شده است، گرچه در اینجا سهروردی از لفظ سکینه استفاده نکرده است. به طور کلی، سهروردی همهٔ این انواع پانزده گانه را نورهایی می‌داند که دریافت آنها غایت متوسطان است، یعنی کسانی که هنوز به مرحلهٔ فنا و فنای از فنا نرسیده‌اند.»<sup>(۳)</sup>

۱- منازل السائرین، ص ۶۷.

۲- مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۳۲۱.

۳- اشراق و عرفان، ص ۳۰.

این مطب اشاره جالبی به یکی از اصول مکتب جمال دارد که در مورد مقام زن در خلقت می‌گویند: زن واسطه فیض الهی است و در قرآن مجید نیز زن را سکینه گفته که مولوی می‌گوید:

چون پی یسکن الیهاش آفرید کی تواند آدم از حوّا برید<sup>(۱)</sup>

و نشان می‌دهد که سهروردی به اصول مکتب جمال پایبندی داشته و ابن سبعین نیز در این مورد هم از او تأثیر پذیرفته است. سهروردی نور را به نور فیزیکی محدود نکرده و برای آن مراتبی در معنویت قائل است که زن نیز یکی از آن مظاهر می‌باشد. می‌گوید: «هر نور عالی را قهر و تسلطی است نسبت به نور سافل، و نور سافل را شوق و محبتی است نسبت به نور عالی»<sup>(۲)</sup> و سخن از عشق در بین این انوار می‌گوید که ریشه محبت و عشق در هستی باشد. همین فلسفه عشق سهروردی را به مکتب جمال مربوط می‌سازد.

سهروردی به اصحاب «سکینه کبری»<sup>(۳)</sup> و «سکینه الاهیة»<sup>(۴)</sup> نیز اشاره کرده است؛ که منظور همان حکیمان یا عارفانی است که هم در حکمت بحثی و هم در حکمت ذوقی سرآمد هستند. در عرفان ایرانی نیز سکینه مقامی است چون تمکین و یقین و در برخی موارد از احوال به شمار آمده مانند گفته سهروردی: «السکینه خلصة لذیذة تثبت زماناً أو خلصات متعالیة لاتقطع حینا من الزمان و هی حالة شریفة»<sup>(۵)</sup> سکینه خلصه‌ای لذیذ و حالتی خوشایند است که زمانی می‌پاید و یا حالاتی پیاپی که لحظه‌ای منقطع

۲- حکمة الاشراف: ص ۱۴۸.

۱- مثنوی، د: ۱، ب: ۳۵۸۱.

۴- مطارحات، ص ۴۴۳.

۳- حکمة الاشراف، ص ۲۵۰.

۵- کلمة التصوف، ص ۱۲۴.

نمی‌شود و آن حالی گرانقدر است. در دیگر آثار صوفیه نیز سکینه از مبادی عین یقین به شمار آمده و جالب اینکه اغلب «نور» به شمار آمده است. در تعریفات آمده: «السکینه ما یجده القلب من الطمأنینه عند تنزل الغیب و هی نور». سکینه اطمینان و یقین قلبی است که هنگام نزول غیب به سالک دست می‌دهد و آن نور است.

یکی از تأثیرپذیری‌های ابن سبعین از سهروردی، رمز و رمزگویی است. استفاده از رمز و حروف که در آثار ابن سبعین دیده می‌شود در معنای صوفیانه آن می‌باشد. رمز و حرف و اعداد در تصوف معنایی باطنی را نشان می‌دهند که در زیر ظاهر حروف و اعداد و کلام نهفته است. این رمز نتیجه نور الهام در قلب و باطن انسان می‌باشد که برخی از صوفیه به آن تمثّل نیز گفته‌اند.

روزبهان بقلی شیرازی که با سهروردی هم مکتب است و به نظر نگارنده هر دو پیرو مکتب جمال در عرفان ایرانی و اسلامی بوده‌اند، می‌گوید: «رمز معنی باطن است مخزون تحت کلام ظاهر، که بدان ظفر نیابند اّلا اهل او، حقیقت رمز حقایق غیب در دقایق علم به تلفظ لسان سرّ در حروف معکوس است.»<sup>(۱)</sup> از طرفی در عرفان و تصوف حقایق معنوی و کشفیات درونی، انواری هستند که در قالب الفاظ و واژه‌ها نمی‌گنجد، همچنین عارف در حالات سکر و فنا به حالاتی می‌رسد که با زبان معمولی قابل بیان نیست، به همین دلایل عرفا به شطح و رمز و علم حروف و مانند آن روی می‌آورند. عوامل بیرونی را نیز نباید از نظر دور داشت، مثلاً مخاطبان که اگر به دنبال بهانه باشند، ناآگاهانه، گفته‌های عارفان را کفر والحاد به شمار می‌آورند و به

ناچار باید با زبانی بیان شود که رعایت رازداری و سرپوشی بشود. ویژگی‌های عرفان ابن سبعین به روشنی نشان می‌دهد که تحت تأثیر عرفان ایرانی و عصر آذربایجانی آن بوده است. عرفان ایرانی از بغداد و بصره و خراسان آغاز گردیده و در قرن چهارم و پنجم به اوج کمال خود رسیده و سپس به آذربایجان منتقل گردیده که برخی گسترش حکومت سلجوقیان را در این تغییر جغرافیایی دخیل می‌دانند، سهروردی وابسته به این دوره از عرفان ایرانی است که بزرگانی چون مجدالدین جیلی در مراغه از بنیانگذاران آن به شمار آمده و فلسفه و عرفان را به هم نزدیک کرده‌اند و سهروردی در نزد همین جیلی درس آموخته است. همه عرفای این دوره در آذربایجان به تلفیق عرفان و فلسفه اعتقاد داشته و سائلی در منطق نوشته‌اند. با این ترتیب می‌توان ادعا نمود که عرفان آذربایجانی ایران و سهروردی چنان در جهان علم و عرفان گسترش یافته که در غرب جهان اسلامی نیز شخصیت‌هایی چون ابن سبعین را به خود جلب نموده و تحت تأثیر شدید خود قرار داده است.

## کتاب‌نامه

- ۱- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، دفتر عقل و آیت عشق، جلد سوم، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳، تهران.
- ۲- ابن سبعین، عبدالحق، بدّ العارف، جورج کتوره، دارالأندلس، ۱۹۷۸ م، بیروت.
- ۳-،،-، رسائل ابن سبعین، عبد الرحمن بدوی، ۱۹۵۶ م، مصر.
- ۴-،،-، الاحاطة، عبدالرحمن بدوی، صحیفة معهد الدراسات الاسلامیة، العدد ۱-۲، ج ۶، ۱۳۷۸ ق.
- ۵- انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرين، تصحیح بورکی، ۱۹۶۲، قاهره.
- ۶- بقلی شیرازی، روزبهان، شرح شطیحات، تصحیح هانری کرین، انتشارات طهوری، ۱۳۷۴، تهران.
- ۷-،،-، عبهر العاشقین، تصحیح جواد نوربخش، بی تا، بی جا.
- ۸- دایرة المعارف بزرگ اسلامی، جلد سوم.
- ۹- پورجوادی، نصرالله، اشراق و عرفان، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۰، تهران.
- ۱۰- سهروردی، شهاب الدین، سه رساله از شیخ اشراق، تصحیح نجفقلی حبیبی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۵۶، تهران.
- ۱۱-،،-، حکمة الاشراق، ترجمه سید جعفر سجادی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۷، تهران.



- ۱۲- —، —، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن و سید حسین نصر، ۳ جلدی، انجمن فلسفه و انستیتو ایران و فرانسه، ۱۳۵۵، تهران.
- ۱۳- شایگان، داریوش، هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، تهران.
- ۱۴- غزالی، ابو حامد محمد، نور و ظلمت (مشکوة الانوار)، ترجمه زین الدین کیانی نژاد، شرکه سهامی، انتشار، ۱۳۶۳، تهران.
- ۱۵- —، —، مشکاة الانوار، ترجمه صادق آینه وند، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۴، تهران.
- ۱۶- —، —، مشکوة الانوار، به کوشش ابوالعلاء عفیفی، ۱۹۶۴، قاهره.
- ۱۷- مجموعه مقالات نخستین کنگره بین المللی شیخ شهاب الدین سهروردی، ۳ جلدی، ۱۳۸۰، زنجان.
- ۱۸- لغت نامه دهخدا، جلد اول.
- ۱۹- نصر، سید حسین، جاودان خرد، مجموعه مقالات، به اهتمام سید حسن حسینی، انتشارات سروش، ۱۳۸۲، تهران.
- ۲۰- —، —، سه حکیم مسلمان، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۱۳۵۴، تهران.

1- Mehren, A. F, Correspondanced'Ibn sab'in avec Fredric II, Journal Asiatique, XIV , 1879.

عرفان کوششی آگاهانه و عاشقانه برای رسیدن به حقیقت است و کمال عرفان در پربارترین شاخه‌ی آن یعنی عرفان ایرانی قابل مشاهده است و در همین راستا مکتب جمال با نگاهی خوش‌بینانه، زیبایی را در همه‌ی ذرات هستی جستجو می‌کند .

در این کتاب خواننده با مباحثی پیرامون عرفان و زیبایی پرستی ایرانی در اندیشه‌های پنج عارف بزرگ همچون عین القضاة، روزبهان، ابن عربی، ابن سبعین و حافظ آشنا می‌شود .

مکتب جمال در عرفان ایرانی و اسلامی، وحدت وجود جمالی، عرفان جمالی و دیدار خداوند و تأثیر عرفان روزبهان بر حافظ و ... برخی از مباحث کتاب حاضر است.



انتشارات مرفند

