

معرفی و شرح نقدهای عرفانی امام خمینی (س) بر متن و شرح فصوص الحکم

هادی وکیلی^۱

چکیده: این عربی را می‌توان از بزرگترین و پرکارترین عارفان، بل عالمان اسلامی در تمام قرون و اعصار به‌شمار آورد. وی علاوه بر ایجاد دگرگونیها و تحولات عظیم در عرفان اسلامی آن را به گونه‌ای بی‌سابقه تدوین و تنظیم نموده است. از جمله آثار بی‌نظیر این عارف بزرگ کتابی است معروف و موسوم به **فصوص الحکم** که به گفته خود او در جریان مکاشفه‌ای از سوی پیامبر بزرگ اسلام، مأمور نگارش آن می‌شود. این کتاب در طول سده‌های گذشته همواره به عنوان منبعی ارزشمند و یگانه مورد نقد و نظر و شرح و حاشیه‌نویسی عارفان و محققان عرفان نظری قرار گرفته است.

از جمله شروح فنی بر این کتاب، شرح داود قیصری است که از دیرباز هم به عنوان متن درسی مورد عنایت مدرسان عرفان نظری بوده و هم نظر منتقدان و محققان را در مقام تعلیقه‌نویسی و حاشیه‌نگاری به خود جلب نموده است.

از بیان این نقدها می‌باید به نقدهای عالمانه و محققانه امام راحل اشاره نمود که در قالب تعلیقاتی هم بر بخش مقدمات و هم بر بخش **شرح فصوص قیصری** نوشته شده است.

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.

این تعلیقات را بر اساس ساخت محتوایی آنها می‌توان به سه قسم تقسیم نمود: تعلیقات ایضاحی، تعلیقات اقراخی و تعلیقات انتقادی.

در سلسله مقالاتی که از این پس پی خواهیم گرفت، هدف آن است که ضمن معرفی تعلیقات قسم سوم که در واقع، حاوی نظریات اختصاصی امام در مباحث و مسائل عرفانی می‌باشد، به شرح و تفسیر و احیاناً نقد و تحلیل آنها بپردازیم. در شمارهٔ حاضر، نخست به معرفی ۲۶ تعلیفه از این تعلیقات انتقادی یعنی در حدود ثلث این مجموعه و سپس به شرح و توضیح نخستین تعلیفه از آنها پرداخته‌ایم. امید می‌بریم با این تلاش کوچک، گامی هرچند کوتاه در راه آشنایی با آثار عرفانی اسلامی بالعموم و با آثار عرفانی امام بالخصوص و با این اثر نفیس بالاخص برداشته باشیم.

بی‌تردید بخش چشمگیری از آثار گرانقدر و ماندگار در قلمرو دانشهای اسلامی، در زمینهٔ عرفان اسلامی به نگارش در آمده‌اند. همچنین نباید در این حقیقت تردید نمود که در میان خیل عظیم مؤلفان و مصنفانی که در این زمینه قلم زده‌اند، نقش ارزندهٔ عارف بزرگ اندلسی، محیی‌الدین عربی، در آفرینش و تکامل منابع و مباحث عرفانی بیشترین و ارزنده‌ترین نقشهاست.

ابن عربی که گاه از وی به شیخ اکبر نیز یاد می‌شود، از بزرگترین و پرکارترین عارفان، بل عالمان اسلامی در تمام قرون و اعصار به‌شمار می‌آید. دربارهٔ گستردگی دامنهٔ معلومات وی گفته شده است که «وی در هر فنی از اهل آن فن آگاه‌تر است». [ابن عمار ۱۳۵۱ ج ۵، ۱۹۰] وی علاوه بر ایجاد دگرگونیها و تحولات عظیم در عرفان اسلامی، آن را به‌گونه‌ای بی‌سابقه تدوین و تنظیم نموده است. از جمله آثار بی‌نظیر این عارف بزرگ، کتابی است معروف و موسوم به *فصوص الحکم* که به گفتهٔ خود او در جریان مکاشفه‌ای از سوی پیامبر بزرگ اسلام (ص) مأمور نگارش آن می‌شود. این کتاب در طول سده‌های گذشته همواره به عنوان منبعی ارزشمند و یگانه مورد نظر عارفان و محققان عرفان نظری بوده است.

شمار زیاد شرح و حاشیه بر این کتاب از سوی دانشمندان و محققان، هم نشانهٔ بارز اهمیتی است که شخصیت ابن‌عربی در نزد دانشمندان از آن برخوردار است و هم حکایت از ارزش و

عمق این اثر می‌کند.^۱

از جمله شروع فنی بر این کتاب شرح داود قیصری است که بویژه از آن نظر که مشتمل بر دوازده مقدمهٔ متمم در باب مبانی عرفان نظری ابن عربی است، از اهمیتی شگرف برخوردار است. نظر به آنکه این شرح از دیر باز مورد توجه محققان و مدرسان عرفان نظری بوده است، لذا همواره محل تأمل و نقد نیز قرار داشته است.^۲

از میان این نقدها می‌باید به نقد و تحلیل عالمانه و عارفانهٔ عارف کامل، امام راحل اشاره نمود. حضرت امام که خود این شرح را در اوان جوانی از استاد کامل، آیت الله شاه آبادی فرا گرفته بود، پس از گذشت زمانی اندک، استادانه و به سنت دیرین حاشیه‌نویسی و تعلیقه‌پردازی، آن را در قالب تعلیقاتی در بوتهٔ نقد و تحلیل نشانید.^۳

این تعلیقات که به همراه تعلیقات ایشان بر *مصباح الانس* منتشر شده است، یکی از نفیس‌ترین و دقیق‌ترین تصنیفات عرفانی در دورهٔ معاصر و در عداد مهمترین آثار کلاسیک عرفانی به‌شمار می‌آید.^۴

شمار این تعلیقات بالغ بر حدود ۲۳۰ تعلیقه است و می‌توان آنها را بر مبنای هدفی که حضرت امام از تدوین آنها در نظر داشته، به سه بخش تقسیم نمود: تعلیقات ایضاحی، تعلیقات اقتراح‌ی و تعلیقات انتقادی.

نخستین بخش از این تعلیقات به توضیح و تفسیر متن و شرح پرداخته و هدفی جز گره‌گشایی از عبارات و اشارات ماتن یا شارح ندارد.

بخش دوم از این تعلیقات ضمن نقدی ملایم بر شارح، به تصحیح برخی تعابیر و تفاسیر در باب نکات و دقایق عرفانی و پیشنهاد تعبیر یا تفسیری مناسب‌تر می‌پردازد.

۱. بروکلیمان از ۳۵ شرح نام می‌برد، در حالی که عثمان یحیی به ۱۲۰ شرح اشاره می‌کند [موسوی ج ۴: ۲۲۲].
۲. این شرح با عنوان *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم* از داود بن محمود قیصری، در ۱۲۹۹ ق. در تهران چاپ سنگی شده و نیز در ۱۳۵۶ ش. به کوشش سید حسین نصر منتشر شده است.
۳. این تعلیقات همان‌گونه که در متن نیز به آن اشاره خواهد شد به همراه تعلیقات دیگر امام بر *مصباح الانس* برای نخستین بار در سال ۱۴۰۶ ق. به اهتمام حجت‌الاسلام رحیمیان و در مؤسسهٔ «باسدار اسلام» به چاپ سنگی رسیده است و تا آنجا که نگارنده اطلاع دارد جز همین چاپ سنگی، چاپ منقح و انتقادی دیگری از این دو دسته تعلیقات در دست نیست.
۴. برای آشنایی با سرگذشت تکان دهنده و خواندنی این تعلیقات مراجعه کنید به: [خمینی ۱۳۶۸: ۷].

در بخش سوم از تعلیقات، به طور مشخص با ایراد صریح و بی‌پرده انتقادهایی روبه‌رو هستیم که از سر تحقیق و تدقیق صورت‌بندی شده و با در افکندن چالشهایی، سرسختانه و سختگیرانه به نقد ماتن و شارح می‌پردازند و جاذبه‌های این مجموعه تعلیقات را دو چندان کرده‌اند؛ بویژه که دامنه این نقدها گاه تا سرحدّ تحلیلیها و تفسیرهای استادش، آیت‌الله شاه‌آبادی، گسترش می‌یابد، که نشان از حقیقت‌پژوهی و استقلال رأی مصنف و الامقام این تعلیقات دارد. شمار تعلیقات این بخش بالغ بر حدود ۸۰ تعلیقه است که به طور منظم از آغاز مقدمات شارح تا پایان شرح فصوص را شامل می‌شود.

هدف ما در مقاله حاضر آن است که از این مجموعه تعلیقات به نقل و توضیح سومین و مهمترین بخش آنها بپردازیم. روش کار ما چنین بوده که نخست، مواضع مورد تعلیق در هر قسمت از مقدمات یا فصوص را به صورت فهرستی از مدخلها به تفکیک موارد و همراه با ارجاع به شماره صفحات کتاب، معرفی کرده و سپس چکیده نقد و نظر حضرت امام در آنها را نقل نموده‌ایم. البته در بیشتر موارد در ضمن نقل نقد امام، به نظر ماتن یا شارح نیز اشاره کرده‌ایم. همچنین برای افزودن فایده، از این پس در هر یک از شماره‌های پژوهشنامه متین متناوباً به شرح و تحلیل یک یا چند نمونه از این تعلیقات خواهیم پرداخت. در مقال حاضر نیز پس از نقل قول اجمالی ثلث اول این تعلیقات به شرح و بسط یک نمونه از آنها پرداخته‌ایم. امید آنکه با این کار کوچک، گامی کوتاه در جهت آشنایی با آثار عرفانی امام عموماً و با این اثر نفیس خصوصاً برداشته باشیم و ارباب عرفان و اهالی فن از کاستیهای آن چشم‌پوشیده، زبان به اصلاح آن گشایند. اینک نقل و توضیح تعلیقات را در دو بخش الف: مقدمات؛ ب: فصوص آغاز می‌کنیم.

الف. تعلیقات بخش مقدمات

۱- فی اخذ حقیقة الوجود بشرط لا او لا بشرط [۱۳: ۱۳۶۸]

حقیقت وجود را بر خلاف نظر شارح، نمی‌توان بشرط لا یا لا بشرط یا به دیگر اعتبارات لحاظ نموده؛ زیرا اعتبار، اخذ، لحاظ و تعبیری از این دست، از لواحق ماهیات و طبایع است و در حقیقت وجود راه نمی‌یابد. در واقع این قبیل اصطلاحات در لسان اهل عرفان ناشی از تجلیات آفاقی حق بر اسماء و اعیان و اکوان و یا تجلیات انفسی حق بر قلوب اهل الله و اصحاب قلوب

است.

۲- فی تفسیر اسمی الرحمن و الرحیم [۱۶-۱۵: ۱۳۶۸]

اسم الرحمن را بر خلاف نظر شارح نمی‌توان ربّ عقل اول و یا اسم الرحیم را ربّ نفس کلی به‌شمار آورد، بلکه اسم الرحمن مقام جمع بسط و ظهور وجود از عالم غیب به عالم شهادت است و اسم الرحیم، مقام جمع قبض و بطون وجود از عالم شهادت به عالم غیب است. در این حال اسم اعظم الله، مقام احدیت جمع بسط و قبض هر دو است و دارای مقام احدیت جمع الجمع می‌باشد.

۳- فی المیزان فی تمیّز اسماء الذات و غیرها [۲۲-۲۱: ۱۳۶۸]

معیار تمایز بین اسماء ذات و اسماء صفات و اسماء افعال، بر خلاف شارح ظهور ذات در اولی و ظهور صفات در دومی و ظهور افعال در سومی نیست، بلکه معیار این تمایز عبارت است از نوع تجلّی حق بر قلب سالک. بنابراین اگر سالک از فعل خود فانی گردد و او را محو جمالی فعلی حاصل شود، این تجلّی از نوع اسماء افعال است و اگر سالک حجاب فعلی را خرق کند و حق با اسماء صفاتی بر قلبش تجلّی نماید، این تجلّی از نوع اسماء صفات است و اگر سالک از این حضرت نیز فانی گردد و حق با اسماء ذاتیه بر قلبش تجلّی نماید، این تجلّی از نوع اسماء ذات است.

۴- فی جعل الوجود علی طریقه اهل الله [۲۶-۲۵: ۱۳۶۸]

شارح باید بداند که در مشرب اهل الله، جعل به وجود تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا وجود همان حق است، بلکه جعل به ماهیت تعلق می‌گیرد. زیرا تجلّی به اسم الله و سایر اسماء الهی در حضرت علمی مستلزم تعین و ظهور ماهیات در این حضرت است و تجلّی به مقام الوهیت در خارج مستلزم ظهور ماهیات در عین است. گاه می‌توان به یک اعتبار از این دو ظهور استلزامی و استنباعی به «جعل» تعبیر نمود، ولی نمی‌توان در این مشرب، اصطلاح جعل و مجعول را در مورد خود تجلیات اسمائی وجودی اطلاق نمود.

۵- فی کیفیت جعل الاعیان [۱۳۶۸: ۲۷-۲۸]

تتمه‌ای که شارح در خصوص اعیان در دو فصل «هدایه» و «تتمیم» ذکر کرده هم ناتمام است و هم مخالف ذوق و قول اصحاب معرفت و بل معنایی مبتذل و مخالف توحید. در واقع مقصود از این تعبیر که: «اعیان ثابته، از ازل تا ابد بوی وجود را نشنیده‌اند» و «عالم غایب است و هرگز ظاهر نشده و الله تعالی ظاهر است و هرگز غایب نشده است»، آن چیزی که شارح ذکر کرده نیست بلکه منظور آنها کسر اصنام، محو اوهام، ترک اغیار و رفض مطلق شرک است.

۶- فی تفسیر الجواهر الجنسیة و النوعیة علی مذهب اهل النظر [۱۳۶۸: ۲۹-۳۰]

آنچه شارح در اینجا در باب جواهر جنسی و نوعی و نیز در باب اعراض عام و خاص ذکر کرده، کاملاً با مذاهب اهل نظر مخالفت دارد؛ زیرا که اختلاف جواهر جنسی از دیدگاه اهل نظر به جواهر فصلی است نه به اعراض کلی.

۷- فی ترتیب العوالم علی الذوق العرفانی [۱۳۶۸: ۳۲-۳۳]

ترتیب عوالم بدان‌گونه که شارح ذکر کرده با ذوق عرفانی مطابقت ندارد؛ زیرا نخستین حضرات، حضرت غیب مطلق یا حضرت احدیت اسماء ذاتی است و عالم آن سرّ وجودی است که با حضرت احدیت دارای ربط خاص غیبی و نامعلومی است. این سرّ وجودی اعم از سرّ وجودی علمی اسمائی و عینی وجودی است. دومین حضرت، حضرت شهادت مطلق است و عالم آن، در حضرت علمی و عینی، عالم اعیان است. سومین حضرت، حضرت غیب مضاف و نزدیکتر به غیب مطلق است که عبارت است از وجهه غیبی اسمائی و عالم آن وجهه غیبی اعیانی است. چهارمین حضرت، حضرت غیب مضاف و نزدیکتر به عالم شهادت است که عبارت است از وجهه ظاهر اسمائی و عالم آن، وجهه ظاهر اعیانی است. پنجمین حضرت، حضرت احدیت جمع اسماء غیبی و شهادتی است و عالم آن، کون جامع است.

۸- فی تفسیر الحمد الفعلی و الحالی [۱۳۶۸: ۴۲-۴۳]

حمد فعلی و حالی آنگونه که شارح تفسیر کرده، نادرست است. زیرا انجام اعمال به قصد تقرب

به خداوند، حمد نیست. بلکه حمد فعلی عبارت است از اظهار کمال محمود با عمل. بنابراین عبادات و خیرات به اعتبار آنکه آنها به معنای اظهار کمال حق و ثنای بر ذات و اسماء و صفات او هستند، حمد او به‌شمار می‌آیند. البته عبادات و خیرات در باب حمد و ثنای الله بر حسب مقام جامع و اسم اعظم او نیز می‌باشد، مانند نماز که دارای مقام قرب احمدی احدی محمدی است، به‌شمار می‌آید و ثنای خود خداوند هم محسوب می‌شود؛ چنان‌که از جبرائیل روایت شده که به رسول الله خطاب نمود: «پروردگارت نماز می‌گذارد». بنابراین، همه عبادات و خیرات به اعتبار اظهار حامد، حمد می‌باشند؛ بل همه ملکات فاضله به اعتبار اظهار محامد خداوند، حمد به‌شمار می‌آیند و بر این قیاس باید کرد، حمد حالی را.

۹- فی تفسیر حمده تعالی فی مقامه الجمعی الالهی [۲۴: ۴۳: ۱۳۶۸]

حمد خداوند نسبت به ذات خود در مقام جمعی الهی بدان معنا که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه عبارت است از حمد او در مرآت تفصیلی خود، همچنان‌که سمع و بصر عباد، سمع و بصر او در مرآت تفصیلی است جز آنکه قرآن دارای مقام جمعی در لیلۃ‌القدر جمعی احمدی است و سایر کتب الهی دارای مقام تفریقی در لیالی تفریقی هستند. پس تجلی اسمائی به فیض مقدس، به اعتبار نوازش گوش ممکنات و اعیان، حمد قولی است و به اعتبار اظهار کمال و جمال و جلال او حمد فعلی و به اعتبار استهلاك او در حضرت اسماء و صفات و ذات، حمد حالی و تجلی به فیض اقدس به اعتبار نوازش گوش اسماء، حمد قولی است و به اعتبار اظهار اسماء ذاتی مستور در سرّ احدی، حمد فعلی و به اعتبار استهلاك، حمد حالی. پس حق تعالی به لسان ذات، حامد است و محمود او ذات می‌باشد و به لسان اسماء حامد است و محمود او ذات و اسماء می‌باشد و به لسان اعیان، حامد است و محمود او ذات و اسماء و اعیان می‌باشد و همه اینها در حضرت جمعی و تفصیلی است؛ بل همه آنها حامد هستند و محمود به‌طوری که ذات، حامد اسماء و اعیان است و این بر اصحاب و ابصار پوشیده نیست.

۱۰- فی تفسیر المقام الاقدم [۴۶: ۱۳۶۸]

تفسیر عبارت ماین آن است که تنزیل حکم — همان مقام احدیت طریق مستقیم — بر قلوب کلم

ناشی از مقام اقدم احدی به فیض اقدس و وجهه خاص احدی است. با این وجهه حکم دارای احدیت جمعی الهی خواهد بود و اما بنا بر وجهه کثرت اسمائی و دول ناشی از حضرت واحدیت، دول به اختلاف اسما و شرایع به تکثیر حقایق غیبی اسمائی مختلف و متکثرند و صاحب مقام اقدم احد در تجلی اقدس و مقام جمع اسمائی در حضرت واحدیت، همانا نبی ختمی است که دارای اولیت و آخریت و ظاهریت و باطنیت است و با آنچه که ذکر شد، بسیاری از سخنان شارح فاضل ساقط خواهد شد.

۱۱- فی تفسیر القیل الاقوم [۱۳۶۸: ۴۸-۴۹]

احتمال دارد که این عبارت متعلق باشد به عبارت ماتن: «ممد الهمم» به این معنی که هر همتی از سوی اصحاب قلوب و کاملان به سبب همت رسول و آل اوست؛ بل هر همتی سایه همت او و مظهر قدرت او بر اقوم می‌باشد و این موافق با ذوق اهل معرفت است؛ زیرا همه نبوات و ولایات، سایه نبوت ذاتی و ولایت مطلق اوست و هیچ دعوتی نیست مگر به او و هیچ دعایی نیست مگر برای او و هیچ احسانی نیست مگر به او، چنان‌که در قرآن می‌فرماید: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»، [اسراء: ۲۳] پس رسول (ص) یکی از دو پدر روحانی و خلیفه متحد با وی در روحانیت، پدر روحانی دیگر است، همچنان‌که خود رسول (ص) فرموده‌اند: «من و علی دو پدر این امت هستیم» و این یکی از معانی قضای ربّ و یکی از معانی والدین است. احتمال دارد که این عبارت، متعلق به قول ماتن: «من خزائن الجود و الکرّم» باشد که معنای آن این چنین است: قول اقوم که موافق کشف اهل معرفت است، عبارت است از آنکه تصرف و امداد رسول در همم تنها ناشی از خزائن جود الهی و کرم ربوبی می‌تواند بود و او استقلال در تصرف ندارد بلکه در همه عوالم، در ظهور و تصرف خلافت دارد. پس با ظهور او اسماء از غیب هویت به حضرت شهادت ظهور یافته‌اند و تصرف او عین تصرف حضرات اسمائی است و پوشیده نیست که این احتمالات، سزاوارتر از آن احتمالاتی است که شارح داده است.

۱۲- فی معنی التعبیر و التنزیل و التأویل [۱۳۶۸: ۴۹-۵۰]

ارائه کتاب *فصوص الحکم* به عالم حس و شهادت، بر خلاف نظر شارح، تعبیر نیست؛ بلکه

تنزیل نام دارد. زیرا آنچه را سرّ اهل معرفت از کَمَل در حضرت غیبی روحانی دریافت می‌کنند، دارای صورت مثالی یا ملکی نیست. حال اگر در حضرت خیالی به صورتی مثالی و مناسب تصور شود، از موطن اصلی و مقام روحانی خود تنزل می‌یابد و اگر به صورتی ملکی تصور شود، در مرتبه‌ای دیگر تنزل می‌یابد. پس تنزل از مقام غیب به شهادت تنزیل نام دارد و رجوع از شهادت به غیب در رؤیا، تعبیر و در مکاشفه، تأویل نام دارد و از همین قبیل است، تنزیل کتاب الهی بر حسب مراتب هفتگانه‌ای که برای عوالم یا انسان کامل در نظر گرفته شده است. پس هم مراتب تنزیل و هم مراتب تأویل هر دو هفت مرتبه‌اند که همان بطنهای هفتگانه اجمالی و هفتادگانه بل هفتاد هزارگانه تفصیلی قرآن است که به اعتباری حد و مرزی برای آنها وجود ندارد و دانای تأویل کسی است که حظّی از مراتب داشته باشد و به مقدار تحقیقی که در مراتب دارد، از تأویل حظّ می‌برد تا برسد به آنجا که غایت کمال انسانی و منتهای مراتب کمال است که در آنجا به همه مراتب تأویل، علم پیدا می‌کند. چنین کسی همان‌گونه که کتاب را از صحیفه مبارک حسنی موجود در دست خود تلاوت می‌کند، از صحیفه عالم مثال و عالم الواح و ارواح تا علم اعلی تا حضرت تجلی تا حضرت علم تا اسم اعظم نیز قرائت می‌کند و او راسخ در علم است و قرآن را تنها کسی درمی‌یابد که مورد خطاب آن باشد.

۱۳- فی تفصیل و اجمال المعارف الحاصلة للأنبياء [۱۳۶۸: ۵۱-۵۲]

توضیح اجمال و تفصیل معارف موجود در نزد انبیاء بدان‌گونه که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه منظور مابقی آن است که حقیقت معارف و تجلیات حاصل برای انبیای عظام (ع) را در مرائی تفصیلی که همان اعیان وابسته به آنان است، با ذوق حاصل از تعلیم الله (ص) تفصیل دهید و آن حقیقت را با ارجاع هرگونه کثرتی به احدیت جمع، مجمل سازید یا منظور آن است که فصوص حکم و معارف حاصل برای انبیاء (ع) را در مرائی تفصیلی یعنی جاتان، با تحقق به مقام آنان تفصیل دهید، آنگاه آنها را با ارجاع هر یک به صاحبش که همان نبی یعنی صاحب فص مذکور در کتاب است، مجمل سازید.

۱۴- فی ترکیب قوله: هذه الرحمة التي وسعتكم فوسعوا [۱۳۶۸: ۵۳]

عبارت واژه «هذه الرحمة» دو احتمال دارد: نخست آنکه، مفعول «لا تمنعوا» باشد که بنابراین چنین معنا می‌شود: مقابل این رحمتی که شما را فرا گرفته، نگیرید و از باب شکر و امتنان آن را توسعه دهید. دوم آنکه، مفعول «فوسعوا» باشد. این احتمال شارح که «هذه الرحمة» مبتدا و خبر باشند، بعید است.

ب. تعلیقات بخش فصوص

۱۵- فی مراد الماتن من المالك و العبد [۱۳۶۸: ۵۵]

شارح معتقد است که منظور از عبد در اینجا نمی‌تواند همان نبی (ص) باشد؛ زیرا اسائه ادب لازم می‌آید و این نادرست است زیرا این سخن، خود، سوء ادب به خداوند بل به رسول الله (ص) است زیرا عبودیت از بزرگترین افتخارات نبی (ص) است.

۱۶- فی معنی الحکمة فی لسان اهل الله [۱۳۶۸: ۵۵]

معنای حکمت در لسان اهل الله یعنی آنچه که بر انبیاء (ع) فایض شده، آن چیزی که شارح ذکر کرده نیست؛ بلکه حکمت عبارت است از معرفت الله و شئون ذاتی و تجلیات اسمائی و افعالی در حضرت علمی و عینی به مشاهده حضوری و علم حضوری به کیفیت مناکحات و مراودات و نتایج الهی در حضرات اسمائی و اعیانی. حکمت، می‌تواند به معنای علم به کمال جلاء و استجلاء هم باشد، زیرا کمال جلاء ظهور حق است در مرآت اتم و کمال استجلاء، شهود حق است خود را در این آیینه.

۱۷- فی المراد من الاعیان [۱۳۶۸: ۵۶]

در اینجا منظور از اعیان، بر خلاف تجویز شارح، اعیان خارجی یا اعیان ثابت نیست؛ زیرا غایت خلقت و تجلی چیزی نیست جز ذات و اسما همچنین اعیان عبارتند از آیینة تجلیات، نه خود آنها و این موافق با حدیث قدسی «کنز مخفی» است؛ یعنی دوست داشتیم که ذاتم به مقام کنزیت، که مقام واحدیت و واجد کثرت مختفی است، شناخته شود. از این رو خلق را آفریدم تا

از حضرت اسمائی به اعیان خلقی، تجلی یابم و خود در مراثی تفصیلی شناخته شوم.

۱۸- فی المراد من الجناب الالهی [۱۳۶۸: ۵۷-۵۸]

اینکه قوا برای خود گمان جمعیت الهی می‌برند، ناشی از سه چیز است: نخست ناشی از ظهور حضرت الهی اسمائی به مقام جمعیت الهی و احدیت استهلاکی خود در آنها؛ زیرا هر موجودی از این جهت دارای جمعیت است. در اینجا آن جهت خاصی که شارح ذکر کرده، تنها اختصاص به مقام احدی دارد. همچنانکه در قرآن فرمود: «مَا مِنْ دَابَّةٍ اِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا» [هود: ۵۶]. دوم آنکه ناشی از ظهور حضرت حقیقت الحقایق که جامع حقایقی در آن حضرت است، باشد و حقیقت الحقایق عبارت است از تجلی عینی قومی به مقام جمعی احدی استهلاکی. این همان چیزی است که شیخ اکبر در کتاب *انشاء الدوائر از جواهر قصد کرده*، نه آن چیزی که شارح گفته است. سوم آنکه ناشی از ظهور طبیعت کلی در آن حضرت و حظ آن از آن است و طبیعت کلی، مظهر حضرت قابل است که در مقام جمعی به فیض اقدس مربوط است. حال بدان که میزان خلافت الهی و منصب عالی، این جمعیت الهی - چه به یکی از این وجوه سه گانه و چه به وجه احدی که در کتاب ذکری از آن نشده است - نیست؛ زیرا این جمعیت برای همه موجودات چه عالی و چه دانی حاصل است. آنچه که میزان خلافت و ولایت است، آن جمعیتی است که به طریق مستقیم و از طریق کثرات اسمائی بر میزان اعتدال حاصل آمده باشد.

۱۹- فی تفسیر قوله: العجز عن درک الادراک ادراک [۱۳۶۸: ۵۸]

ناتوانی از درک ادراک، ادراک نیست؛ بلکه ادراک فلان ناتوانی، ادراک است. همچنانکه می‌گویند: غایت عرفان اهل معرفت، ادراک ناتوانی از معرفت است. احتمالاً گوینده این سخن، چیزی شنیده و خوب درک نکرده، آنگاه چیزی را که می‌بینید، گفته است.

۲۰- فی وجه تسمیة الانسان [۱۳۶۸: ۵۹-۶۰]

شارح در وجه تسمیة انسان دو وجه از کلام ماتن فهمیده و در وجه اول آن به تکلف افتاده است. ظاهراً مقصود ماتن این است که انسان را از آن رو انسان نامیده‌اند که نسبت او به حقّ به مانند

نسبت مردمک چشم است به چشم. (انسان = مردمک) و ماحصل سخن ماتن این است که انسان از آن جهت که تمامی شئون اسمائی و اعیانی را در نشئه خود گردآورده و همه حقایق الهی و کونی را در خود محصور نموده است، آیینه شهود همه حقایق است و منزلت او نسبت به حق در رؤیت اشیاء، منزلت مردمک چشم است نسبت به چشم و به همین جهت انسان، انسان نامیده شده است. بنابراین، انسان کامل همان طور که آیینه‌ای است که حق، ذات خود را در آن شهود می‌کند، همچنین آیینه‌ای است که حق در آن همه اشیاء را نیز شهود می‌نماید.

۲۱- فی المقصود من انسان العین [۱۳۶۸: ۶۰]

مقصود از «انسان العین»، آن چیزی که شارح گفته نیست؛ زیرا تمثیل انسان حق به انسان عین مبتنی بر توضیح شارح از آن رو صورت گرفته که هر دوی آنها ابزار نظر و مشاهده‌اند و این توضیح، آن تمثیل را بعید و دیر باب می‌سازد. بلکه منظور از این تمثیل آن است که انسان آیینه مشاهده اشیاء است و حق به وسیله این آیینه به خلق نظر می‌افکند؛ همان طور که با مردمک چشم می‌توان به موجودات نظر افکند و البته اینکه این مقام، نتیجه قرب فرایض است، سخن حقی است؛ ولی اینکه نتیجه قرب نوافل باشد بدان گونه که شارح گفته درست نیست؛ زیرا فنای ذاتی نیز ناشی از قرب نوافل است و تفصیل مطلب در این مقام جا ندارد.

۲۲- فی تفسیر الکلام النفسی [۱۳۶۸: ۶۳-۶۴]

کلام نفسی آنگونه که شارح تفسیر کرده، عبارت از صرف رضایت نیست؛ بلکه کلام را حقیقتی دیگر غیر از علم، اراده، کراهت و رضایت است. زیرا در هنگام تکثیر اسما و اعتبار مقام واحدیت و کثرت اسمائی، صفات به یکدیگر فرو کاسته نمی‌شوند. یعنی نه «اراده» به «علم به نظام» باز می‌گردد؛ چنانکه میان حکمای محجوب همین رأی مشهور است و نه سمع و بصر به علم و نه علم به آن دو؛ چنانکه نظر شیخ مقبول شهاب الدین سهروردی است. کلام نفسی در حضرت علمی عبارت است از تجلی حیی که مکنون غیبی را بر حضرات اعیانی در تجلی واحدی ظاهر می‌گرداند و همین طور سمع عبارت است از برخورد خاص میان این تجلی و تجلی علمی که پس از آن حاصل می‌شود و در اینجا بیش از این نمی‌توان به شرح این حقایق پرداخت.

۲۳- فی تفسیر خراب الدنیا [۱۳۶۸: ۶۶-۶۷]

سخن شارح در اینجا در کمال سقوط است؛ زیرا خراب و زوال دنیا با بقای سلطنت اسمائی در عالم ملک در تنافی نیست؛ زیرا رحمانیت، رحیمیت، ربوبیت و مالکیت که در آغاز قرآن کریم به عنوان صفات الهی ذکر شده‌اند، از جمله اسماء محیط و همیشه متجلی‌اند. پس هر زمان که حق با اسم رحمن ظهور و انبساط یافت و با اسم رحیم به راه مستقیم هدایت نمود و با اسم رب، انواع تربیت را اعمال نمود، با اسم مالک به بطون و انقباض درمی‌آید و سپس باز با اسم رحمن در حضرت شهادت مطلق تجلی کرده به باطن بازمی‌گردد و خدای متعال در هر روز در شأنی جدید است و در تجلی وی تکراری نیست و عالم پیوسته از ازل تا ابد در ظهور و بطون است و خدای متعال از ورای آنها محیط است.

۲۴- فی تفسیر الوجه و الظهر للصورة المرثیة [۱۳۶۸: ۸۰-۸۱]

شارح معتقد است که تقابل میان چهره و تصویر چهره در آئینه، سبب آن شده که دست راست و چپ در بیرون و درون آئینه در مقابل هم قرار بگیرند؛ ولی این توجیه درستی نیست. توجیه درست این تقابل آن است که تصویر در آئینه، ظهور چهره است پس در حقیقت همان چهره است؛ زیرا ظاهر و مظهر عین همدند و مغایرت آنها اعتباری است. پس اگر آن دو را مغایر یافتی، تغایر اعتباری پدید می‌آید و توهم می‌شود که دست راست، دست چپ است و بالعکس و لذا دستها در تقابل با هم قرار می‌گیرند؛ مانند شخصی که در خارج در مقابل شما ایستاده باشد. پس این تغایر اعتباری است نه حقیقی و این نیز از اسراری است که در آئینه برای نیک آغازان به ودیعت نهاده شده است.

از سویی اگر کسی در مقابل آئینه و رو به قبله ایستاده باشد، تصویر او در آئینه نیز رو به قبله قرار گرفته است؛ زیرا این تصویر، حیثیتی دیگر جز ظهور شخص خارجی ندارد؛ زیرا درباره این تصویر، پشت به قبله بودن قابل تصور نیست و در واقع این تصویر رو به همه جهات دارد و از آنجا که ظهور شخص خارجی است، حکم جداگانه ندارد. بنابراین، همان‌طور که شخص ایستاده در برابر آئینه رو به سوی قبله دارد، تصویر آئینه‌ای او نیز رو به قبله دارد.

۲۵- فی معنی التنزیه فی الجناب الالهی علی رأی الشیخ الشاه آبادی [۱۳۶۸: ۸۶]

شیخ عارف ما - که سایه اش مستدام باد - گفته است: «انصاف آنکه تنزیه از نقایص امکانی، تحدید به شمار نمی آید؛ زیرا این نقایص، عدمی هستند و تنزیه از آنها به کمال وجود باز می گردد و مرجع آن اطلاق است نه تحدید».

به عقیده من آنچه وی گفته به شرطی درست است که نقایص امکانی - هر چند بالعرض - عدم مطلق و ناموجود باشند. ولی اینطور نیست؛ زیرا تنزیه کننده، نقایصی را می بیند که حدود وجودند و این حدود - هر چند بالعرض - موجودند و تنزیه از آنها به تحدید بازگشت می کند.

۲۶- فی حدّ الالوهیة للحق و الانسان [۱۳۶۸: ۸۸]

نسبت انسان به عالم، نسبت روح مدبّر به جسم است و حقیقت حدّ عبارت است از جهت باطن که همان روح است. پس در نتیجه حدّ الوهیت هم برای حقّ ثابت است و هم برای انسان. پس حدّ انسان همان جهت باطن است که روح است و این خود عیناً همان جهت الوهیتی است که حدّ حقّ است. شارح در اینجا مطالبی ذکر کرده که بعید می نماید، هر چند چنین سخنانی از او بعید نمی نماید.

۲۷- فی رجوع السّمع و البصر الی الحقّ فی مقام الجمع [۱۳۶۸: ۹۰-۹۱]

شارح اعتقاد بر این دارد که چون سمع و بصر در مقام جمع به حقّ رجوع می کنند، از این رو ماتبین از واژه افراد به جای توحید استفاده کرده است تا تنبیه دهد بر اینکه فردانیت حقّ تنها در عین کثرت است؛ زیرا فردیت ضرورتاً شامل کثرت نیز می شود؛ زیرا کثرت، عدد است و حال آنکه وحدانیت در مقابل کثرت است.

ولی این توجیه درست نیست؛ زیرا وحدانیت، تقابل عزلی با کثرت ندارد بلکه در عین آنکه از کثرت بیرون است، در آن ساری بوده و با آن معیّت قیومی دارد؛ همچنانکه از زبور آل محمد (ص) نقل شده که: «خداوند! وحدانیت عدد تنها از آن توست». پس وجه آنکه ماتبین از واژه «افراد» به جای «تفرید» یا «توحید» استفاده کرده، این است که نظر او به وحدت صرفی است که در مقام غیب برای ذات مقدّس حقّ حاصل می گردد؛ نه به توحید که عبارت است از ارجاع

کثرات به وحدت و فانی ساختن تعینات در دریای وجود مطلق. و واژگان «توحید» و «تفرید» معنای دوم را می‌رسانند؛ در حالی که «افراد»، معنای اول را افاده می‌کند.

۲۸- فی موضوع قوم نوح^(ع) فی الدعوتین التنزیه و التشبیه علی رأی الشیخ الشاه آبادی

[۱۳۶۸: ۹۱ - ۹۳]

شیخ عارف کامل، شاه‌آبادی گفته است: «اگر نوح^(ع) از هر دو دعوت استفاده می‌کرد، قومش هرگز پاسخ مثبت نمی‌دادند؛ زیرا آنها در کثرت و تشبیه تقیید واقع شده بودند نه تشبیه اطلاق که حقیقت تشبیه است. از این رو به بت‌پرستی می‌پرداختند که نوعی تقیید در تشبیه است. پس اگر نوح از تشبیه یا اطلاق آن سخن می‌گفت، مثلاً اعلام می‌کرد که تقیید، باطل و اطلاق، حق است، همانا آنها اصلاً به تنزیه و وحدت رو نمی‌آوردند. پس نوح می‌باید به تنزیه دعوت می‌نمود تا در واقع قوم خود را از طریق دعوت به ضد معتقد آنان، درمان می‌نمود؛ همان‌طور که چنین هم کرد. پس نوح^(ع) هر چند صاحب تشبیه و تنزیه یکجا و نه جدا از هم بود، ولی به دلیل مناسبت با حال دعوت شدگان، آنها را فقط به تنزیه فرا خواند. بله پیامبر ما^(ص) صاحب هر دو مقام تشبیه و تنزیه بود و بر خلاف سایر انبیاء^(ع)، جمع این دو، مقام وی بوده است؛ زیرا دیگر انبیا صاحب این مقام نبوده‌اند و این مرتبت برای آنان به طریق حال وجود داشته است».

اعتقاد من این است که: دعوت به تنزیه همان دعوت به تشبیه است و بالعکس؛ زیرا تنزیه در دل تشبیه و تشبیه در دل تنزیه مستور است. بله عادت انبیاء^(ع) این بوده که به تنزیه تصریح کنند و تشبیه را برای رازورزان و دلشدگان در حجاب نهند و دعوت انبیاء بر حسب حالات قومشان و غلبه جهات کثرت و وحدت بر آنان، از جهت تصریح و رمز تفاوت می‌پذیرد و از همین رو، قوم موسی^(ع) از اینکه او محاسن برادرش را به دست گرفت، فقط تنزیه فهمیدند، در حالی که اهل معرفت از آن، تشبیه دریافتند.

بنابراین می‌توان گفت که این سخن نوح^(ع): «ثُمَّ اَتَىٰ دَعْوَتَهُمْ جِهَارًا ثُمَّ اَتَىٰ اَعْلَنَت لِهِمْ و اسررت لهم اسراراً»، اشاره به این است که جهر و اسرار مربوط به کیفیت دعوت هستند.

شرح و تحلیل تعلیقه ۱: قیصری در نخستین مقدمه از دوازده مقدمه خویش بر شرح فصوص الحکم، به توصیف و تحلیل یکی از مهمترین مبانی عرفانی یعنی وجودشناسی

می‌پردازد. وی در اشاره به بعضی از مراتب کلی وجود بر طبق اصطلاحات صوفیان در باب این مراتب از حقیقت وجود شروع می‌کند و به منظور تقسیم حقیقت وجود و بیان مرزبندیهای آن از یکی از معیارهای مشهور در طبقه‌بندی و تقسیم‌بندی بهره می‌جوید. این تقسیم‌بندی مبتنی بر تحلیلی معنایی است که بر اساس اعتبارات و ملاحظاتی که می‌توان در مقسم (موضوع مورد تقسیم) وارد نمود، صورت می‌گیرد.

این تقسیم که هم در کتب فلسفی و هم کتب منطقی و اصولی سابقه طولانی دارد، عبارت است از تقسیم به اعتبارات سه گانه بشرط شیء، بشرط لاشیء و لابشرط شیء.

این اعتبارات سه گانه به تصریح اهالی فلسفه، منطق و اصول از لواحق و عوارض مهیات و طبایع که حدود وجودند به‌شمار می‌آیند نه از لواحق خود وجود. در توضیح اجمالی این سه اعتبار گفته‌اند که ماهیات را در نسبت با هر چیزی غیر خودشان که بتواند بر آنها عروض یابد یا مشروط به وجود آنها می‌توان در نظر گرفت یا مشروط به عدم آنها و یا نامشروط به وجود یا عدم آنها.

در حالت نخست، ماهیات، مقرون به ایجاب آن شیء بیرونی لحاظ شده‌اند و در حالت دوم، مقرون به سلب آن و در حالت سوم، ماهیات در وضعیت خنثی نسبت به آن امر بیرونی قرار دارند؛ یعنی نسبت به قبول آن معنی نمی‌کنند و در عین حال به هیچ یک مشروط و مقید نیستند و از این رو گفته‌اند: «الماهیة لابشرط تجتمع مع الف شرط»^۱.

قیصری با در نظر داشتن این اعتبارات سه گانه قصد دارد تا حقیقت وجود را نیز مطابق با این لحاظ که اساساً ماهیت تبار است - تقسیم نموده و مراتب کلی وجود را از آن استخراج نماید. وی چنین توضیح می‌دهد که حقیقت وجود اگر بشرط لا لحاظ شود، در عرف خاص عرفانی «مرتبه احدیت» نامیده می‌شود؛ که در آن همه اسماء و صفات مستهلکند و نام دیگر این مرتبه «جمع الجمع» و «حقیقة الحقایق» و نیز «عماء» می‌باشد.

۱. ذکر این نکته ضروری به نظر می‌رسد که سومین لحاظ از لحاظهای سه گانه مذکور در متن، خود به دو قسم تقسیم می‌گردد: لابشرط قسمی و لابشرط مقسمی. منظور از لابشرط قسمی، همین قسم از لابشرط است که به عنوان یکی از اعتبارات سه گانه در متن به آن اشاره شده است و اما لابشرط مقسمی، اعتبار ماهیتی است که خود به عنوان مقسم برای این اعتبارات سه گانه قرار گرفته و در قبول و رد عروض این اعتبارات بر خود، حالت لابشرط دارد.

و اگر حقیقت وجود بشرط شیء لحاظ شود یا به شرط جمیع اسما و صفات کلی و جزئی اخذ گردد، «مرتبه الاهیت» یا «واحدیت» و «مقام جمع» نام می‌گیرد. و اگر لایبشرط شیء و یا لایبشرط لاشیء اخذ شود، نام «هویت ساری در جمیع موجودات» به خود می‌گیرد.

قیصری در ادامه این اعتبارات سه گانه اصلی، به طرح و توضیح هشت اعتبار دیگر در حقیقت وجود می‌پردازد و از دل آنها کلید واژگان اصطلاحی زیر را استخراج می‌نماید. اسم باطن، اسم رحمان، ام الكتاب، قلم اعلی، اسم رحیم، لوح قدر، کتاب مبین، اسم ماحی، مثبت، محیی و ممیت، اسم قابل، کتاب مسطور، رق منشور و....

قیصری در پایان همین بحث، اشاره می‌کند که دانستن این اعتبارات ملاحظات وجودشناختی، دستمایه تمایز میان مراتب الهی، ربوبی و کونی می‌شود [قیصری: ۲۴].

ذکر این نکته در اینجا لازم است که منظور از واژه «حقیقت» در «حقیقت وجود» که مقسم این اعتبارات قرار گرفته، حقیقت در مقابل مفهوم است ولی قیصری در شرح قصیده ابن فارض، «ذات الهی» را مقسم قرار داده است [جلوه: ۱۹۹].

حضرت امام خمینی (س) در تعلیقه خویش بر این مطلب، ضمن توجه دادن به این نکته اساسی که تعابیری از قبیل اخذ، لحاظ، اعتبار و امثال آن، فقط در مورد لواحق ماهیات و عوارض طبایع به کار می‌روند و در حقیقت وجود راه ندارند، اصطلاحاتی از قبیل احدیت، واحدیت و امثال آنها را ناشی از تجلیاتی می‌داند که بر قلوب اهل الله وارد می‌شوند. این تجلیات یا آفاقی و از نوع تجلیات حق بر اسما، اعیان و اکوان هستند و یا انفسی و از نوع تجلیات حق بر اصحاب قلوب و اهل مشاهده.

بنابراین وجود را سه تجلی است: تجلی غیبی احدی، تجلی احدیت جمعی و تجلی علمی. در نخستین نوع از این تجلیات سه گانه، همه اسما و صفات، مستهلک می‌گردند و این تجلی به واسطه اسم مستأثر که هفتاد و سومین حرف از حروف اسم اعظم است صورت می‌پذیرد و همین مقام را مقام بشرط لا می‌نامند و این تجلی همان تجلی غیبی احدی است که فیض اقدس با وجه غیبی خویش آن را داراست. ضمن آنکه «ذات من حیث هی هی»، در هیچ مرآت تجلی نمی‌یابد و هیچ سالکی از سلاک حق، آن را شهود نمی‌تواند کرد. پس ذات الهی نیز غیب است،

ولی نه به معنای غیب احدی؛ بل لاسم و لارسم و لااشارة اليها و لا طمع لأحد فيها «عنا شكار كس نشود دام باز گیر».

در دومین نوع از تجلیات سه گانه فوق، جمیع حقایق اسماء و صفات در این تجلی راه می یابند و آن، مقام اسم اعظم «الله» است که ربّ انسان کامل می باشد.

در سومین نوع از تجلیات فوق، «مقام واحدیت»، تحقق دارد که به طریق کثرت اسمائی، همه کثرات اسمائی را در خود گرد آورده است.

و به همین ترتیب می توان همه مقامات و مراتب کلی عالم وجود را یک به یک استخراج نمود و اصطلاحات اهل ذوق را درباره هر یک برابر نهاد.

منابع

- ابن عماد، عبدالحی بن احمد. (بی تا). *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*. بیروت: دار احیاء التراث العربی. - جلوه، ابوالحسن. (بی تا). *حواشی بر شرح فصوص قیصری (نرم افزار نور ۱)*. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- خمینی، روح الله. (۱۳۶۸). *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*. لایه الله الخمینی. ویراستار: محمد حسن رحیمیان. قم: پاسدار اسلام.
- قیصری، داوود بن محمود. (بی تا). *شرح فصوص الحکم (نرم افزار نور ۱)*. قم: مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۲۹۹ ق.). *مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم*. مشهد: آستان قدس رضی.
- موسوی بجنوردی، سید محمد کاظم. (ویراستار). (۱۳۷۴). *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*. تهران: مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی. ۱۰ ج.