

## هستی‌شناسی از دیدگاه ابن عربی و عبدالکریم جیلی<sup>۱</sup>

علی اشرف امامی<sup>۲</sup>

### چکیده

هستی‌شناسی، شاخه‌ای از فلسفه محسوب می‌شود. اما دیدگاه عارف به هستی و پدیدارهای آن، با نگاه فیلسوف متفاوت است. در این جستار، ضمن بیان تلقی عرفانی از وجود، دیدگاه‌های دو عارف برجسته مسلمان، ابن عربی و عبدالکریم جیلی در زمینه شناخت وجود مورد بحث قرار می‌گیرد. عبدالکریم جیلی (د ۸۲۶ق) که از پیروان شهر مکتب ابن عربی است، در مباحث هستی‌شناسانه خود، تفسیری انسان‌مدارانه از دیدگاه‌های ابن عربی ارائه داده است. عنوان کتاب *الانسان الكامل فی معرفه الاواخر و الاوائل* گویای این مطلب است که از دیدگاه مؤلف، انسان کامل آغاز و فرجام وجود است. جیلی موقعیت وجودی انسان کامل را در مرتبه الوهیت و بلکه بالاتر از آن، در مرتبه هویت ذات (مقام غیب عما) جستجو می‌کند.

کلید واژه‌ها الوهیت، انسان کامل، خداشناسی، خودشناسی، ربوبیت، عبودیت، عما، شهود، وجود.

### (۱) طرح مسأله

هستی‌شناسی<sup>۳</sup> شعبه‌ای از فلسفه است که ذات هستی را مستقل از احوال و پدیدارهایش مورد تحقیق قرار می‌دهد. به عبارت دیگر، هستی‌شناسی علم وجود است

۱. برگرفته از پایان نامه تحصیلات دکتری به راهنمایی استاد مجتهد شبستری.

۲. دانشجوی دوره دکتری ادیان تطبیقی

از آن جهت که وجود است و موضوعش، محدود به وجود محض است (صلیبا، ۶۶۰).  
 با توجه به تفاوت مفهومی واژه «وجود» در عربی و «هستی» در فارسی، نخست به معادلهای مختلف فعل «هستن» و «بودن» در واژگان هندواروپایی و عربی اشاره می‌شود؛ قدیمی‌ترین ریشهٔ واژه هستی واژهٔ اصلی *es* در سنسکریت *asaua* به معنای زندگی و زیستن است. یعنی آنچه که از بطن خود به پامی خیزد و در خود حرکت و آرام دارد (حنایی کاشانی، بیست). واژهٔ دیگر *Bhu* / بهو است که به معنای شدن، بودن، وجود داشتن، رویدن، ناگهان پیدا شدن و برخاستن است (مونیر<sup>۱</sup>، ۷۶۰). واژهٔ سنسکریت *Sat* نیز معادل *existing* به معنای وجود داشتن، و در اخلاق معادل خیر و در معرفت‌شناسی معادل حقیقت<sup>۲</sup> است (استاتلی<sup>۳</sup>، ۲۷۱). واژهٔ لاتین *esse*، آلمانی *Sein*، انگلیسی *be* و فرانسه *etre* معادل فارسی «هستن» و تقریباً «کان» در زبان عربی است، زیرا ریشهٔ عربی از خانوادهٔ زبانهای هند و اروپایی نیست. در زبان یونانی، فعل *ειραι* / «آیتی» مصدر (= هستن) است. واژهٔ یونانی برای «وجود» عبارتست از *ὑπαρχειν* / «هوپارخین» و نیز *εὑρεδης* / «اورزیس» به معنای «وجد» (یافتن) است. مترجمان عرب هنگام ترجمهٔ آثار یونانی به عربی توانستند در زبان عربی فعلی بیابند که مانند فعل یونانی *ειραι* عمل کند، یعنی هم فعل رابط باشد و هم وجودی. آنان معادلهای *ειραι* را به صورت اسم مصدر و اسم معنی پیشنهاد کردند: ایّة، ایسیّه، وجود، کینونة، آنّه، بقاء، هوّیه، موجود، برای هوپارخین نیز واژهٔ «وجد» را برگزیدند (حنایی کاشانی، ۱۴-۱۵).

در واژگان عرب، واژهٔ تقریباً منسوخ «ایس» معادل هستی، بود، بودن، *sein* و *to be* است. عربها می‌گویند: بود و نبود آن آورده شد. یعنی از جهتی که موجود است و از جهتی که موجود نیست. و کلمهٔ «ایس» فقط در این عبارت به کار رفته است، و معنای آن مانند حیث، چیزی است که در حال موجودیت باشد. ایس ضد لیس و مقابل آنست، ایس به معنای «لاوجود» و ایجاد نشده است. فیلسوفان «ایس» را به معنی وجود و موجود به کار برده‌اند، و لیس را به معنی عدم (صلیبا، ۱۸۵). ابن عربی نیز ایس را به همین معنا به کار برده است (فتوحات، ۱/۴۳۵). «کائن» نیز در واژگان عرب، معادل

1. Monier

2. true

3. M.Statly

«موجود» یا «هستی یافته» در فارسی و Entity انگلیسی و Entitas لاتین از حیث فلسفی به معنای «شی موجود» است (همان، ۵۲۶).

عربی همانند دیگر زبانهای سامی، فعلی برای بیان «بودن» (to be) ندارد. اصطلاح عربی «وجود» که غالباً به صورت هستی<sup>۱</sup> و یا «هستی داشتن»<sup>۲</sup> ترجمه می‌شود، در اصل به معنای «یافتن»<sup>۳</sup> و یا پیدا شدن<sup>۴</sup> است، و چون مفهوم وجود به مراتب پویاتر از صرفاً هستی داشتن است، از این رو وحدت وجود را نمی‌توان صرفاً «وحدت هستی» دانست، بلکه فراتر از آن، به معنای وحدت در نحوه تحقق یافتن هستی و دریافت این کنش است. بدین ترتیب مشاجره‌ای که میان برخی عرفای متأخر خصوصاً در هند، در خصوص به کارگیری وحدت شهود به جای وحدت وجود به شکل حادّی بالا گرفته بود، با این تفسیر قابل حل است. زیرا واژه «وجود» با «شهود» تقریباً مترادف است. در نتیجه می‌توان یکی را به جای دیگری به کار برد (شimmel<sup>۵</sup>، ۲۶۷).

## ۲) اصطلاح عرفانی وجود

مفهوم وجود در نگرش عرفانی با شهود در ارتباط است. سابقه این مفهوم، به اصطلاحی عرفانی برمی‌گردد که پس از «تواجد» و «وجد» در سلوک عرفانی مطرح می‌شود. قشیری «تواجد» را در آغاز سلوک، «وجد» را پس از پیمودن طریق، و «وجود» را در نهایت راه می‌داند (ص ۱۳۳). خواجه عبدالله انصاری نیز در قسم‌نهایات از منازل السائرین، بابی با عنوان «باب الوجود» دارد. وی در آغاز این باب، آیاتی را به طور مقطع ذکر می‌کند. تلمسانی می‌گوید: «خداوند عزوجل در چند جا از قرآن، نام وجود را صراحتاً ذکر می‌کند». در آیات مورد استشهاد، ترکیب فعلی وجود پیش از نام خداوند آمده است: یجد الله غفوراً رحیماً (نساء/ ۱۱۰) لوجدوا الله تواباً رحیماً (نساء/ ۶۴) و وجد الله عنده (نور/ ۳۹). در این آیات مسأله یافتن خدا مطرح شده است که یا با اسم غفور و رحیم و یا ذات با تمامی اسماء و صفات قابل دریافت است. خواجه عبدالله انصاری (ص ۵۸۷) در تعریف وجود می‌گوید: «وجود نامی است برای دست یافتن به حقیقت

1. being

2. existence

3. finding

4. to be found

5. A. schimmel

شی<sup>۱</sup>». تلمسانی در شرح این عبارت می‌گوید: «دست یافتن به حقیقت شیء یعنی شهود و فانی شدن در آن» (همانجا). کاشانی نیز در بیان اقسام وجود، به «وجودالظفر» اشاره می‌کند و در تعریف آن می‌گوید: «یراد به وجدان الحق فی الشهود» (ص ۵۸۷). با توجه به اینکه کاشانی و تلمسانی هر دو از شارحان مکتب ابن عربی‌اند، دیدگاه‌هایشان به نحوی انعکاس نظر ابن عربی است. ابن عربی نیز در تعریف وجود چنین می‌گوید: «اعلم انَّ الوجود عند القوم وجدان الحق فی الوجود» (فتوحات، ۲/۵۳۸). ابن عربی در مورد کیفیت این وجود می‌گوید وقتی انسان در حال وجد باشد، اما حق مشهود انسان نباشد، بلکه شهود حق، او را از این شهود و شهود حاضران فانی کند در این صورت صاحب وجد و وجود است. تا انسان صاحب وجود نباشد، صاحب وجد هم نخواهد بود.

### ۳) دوری بودن وجود و شناخت آن

مسأله حرکت دوری در نظام وجود شناختی ابن عربی اهمیت خاصی دارد. تا بدان حد که برخی چون ابوالعلاء عقیفی نظام فکری ابن عربی را اساساً دوری می‌داند. حقایق وجود، خصوصیت دوری بودن را دارد. «هر نقطه که بر روی دایره واقع می‌شود، بالقوه همه دایره و مظهر کل دایره است. با ملاحظه نقاط دایره، با توجه به مرکز آن (ذات الهی) می‌توان گفت که هر نقطه‌ای به اعتباری عین ذات و به اعتباری غیرذات است» (عقیفی، ۵۷۸).

با توجه به اینکه از دیدگاه ابن عربی حق تعالی عین وجود است: «اقول ان الحق هو عین الوجود» (همان، ۳/۴۲۹)، شناسنده وجود، به یک معنا خود را، که تعینی از وجود است در حق، و حق را که «مطلق الوجود» است در خود می‌بیند (همان، ۱/۹۰). رابطه حق تعالی با موجودات متعین، رابطه‌ای است مبتنی بر افتقار و غنی. این رابطه به نوبه خود دوری است؛ یعنی هم انسان در وجودش نیازمند حق است و از این جهت حق غنی است، و هم حق برای ظهور احکام وجودش در مرتبه انسانی نیازمند به انسان است. ابن عربی از این ارتباط، با تعبیر «غذا» یاد می‌کند. حق غذای انسان است و انسان غذای حق،

۱. «الوجود اسم للظفر بحقیقة الشیء».

از این جهت که حیات انسان به وجود حق باقی است، می‌توان وجود حق را غذا دانست که موجودیت و بقای انسان در تغذیه آنست.

انسان غذای حق است زیرا اسماء و صفات حق در وجود انسان نمایان می‌شود. خاصیت مهم وجود، سریان، نفوذ و به تعبیر دیگر تخلخل آنست که در جوهر همه اشیاء جاری می‌شود. از این جهت در فص ایوبی آب به عنوان «سر حیات» تلقی شده است و به تعبیری هویت حق که در حیات مستتر است، در آب سریان دارد (پارسا، ۳۹۱، ۳۹۲). غذا دو خاصیت دارد که می‌توان در تبیین رابطه حق با خلق آن را به کار گرفت: یکی آنکه غذا سبب بقای مغتذی و ظهور کمالات آنست، دیگر آنکه غذا در مغتذی پنهان می‌شود (قیصری، ۵۹۳). «فانت غذاؤه بالاحکام، و هو غذاؤک بالوجود، فتعین علیه ما تعین علیک. فالامر منه الیک و منک الیه.» (ابن عربی، فصوص، ۸۳).

امر از جانب حق، فیضان وجود بر انسان است و از جانب انسان به سوی خدا ظهور آنست که از ازل در عین ثابتش اقتضاء داشت و حق در این مسئله تابع خلق است (قیصری، ۵۹۴).

با توجه به اینکه خلق و حق هریک به اعتباری، غذای دیگری‌اند، خاصیت ظهور و خفای غذا در مغتذی شامل هر دو می‌شود، یعنی به اعتباری خلق ظاهر است و حق باطن، و به اعتبار دیگر حق ظاهر است و خلق باطن. به اعتبار اول، حق، شنوایی و بینایی و دست و پا و همه قوای خلق است و به اعتبار دوم خلق، مظهر اسمای حق، سمع و بصر و تمامی نسبت‌ها و ادراکات حق می‌گردد. اولی نتیجه قرب نوافل و دومی نتیجه قرب فرایض است که در حدیث بدان اشاره شده است. بدین ترتیب همواره بین اسماء و صفات حق و استعدادهای اعیان ثابته نسبتی برقرار است که اگر میان ذات حق و اعیان نبود، ذات عاری از نسبت‌ها هیچگاه به عنوان «اله» شناخته نمی‌شد. به عنوان مثال اگر چنانچه گناهکاری وجود نمی‌داشت، غفاریت خدا ظهور پیدا نمی‌کرد، و اگر مخلوق نبود، خالقیت نمایان نمی‌شد. ابن عربی نتیجه می‌گیرد که با عبودیت (مألوهیت) خود، او را اله ساخته‌ایم. بنابراین تا ما شناخته نشویم او نیز شناخته نمی‌شود: «فنحن جعلناه بمألوهیتنا الهاً. فلا یعرف حتی نُعرف. قال، علیه السّلام: «من عرف نفسه، فقد عرفه ربه» و هو اعلم الخلق باللّه» (همان، ۸۱).

در جای دیگر نیز از دوری بودن عبودیت و توحید (الوهیت) با عنوان «تجلی الدور» یاد می‌کند و می‌گوید: «سألت: كيف تصح العبودية؟ فقیل بصحة التوحيد. قلت و بماذا یصح التوحيد؟ قيل: بصحة العبودية. قلت: اری الامر دورياً» (التجليات الالهيه، ۵۱۹).

شارح درباره توحیدی که برای غیر حاصل می‌شود (در مقابل توحید ذاتی)، توضیح می‌دهد که این توحید یا به واسطه حق و یا به ملاحظه غیر حاصل می‌شود. توحید نخست مصداق این سخن عارف است که «التوحيد افراد الواحد بالواحد». این توحید تنها هنگامی محقق می‌شود که حق، عین وجود عبد و عین سمع و بصر او بشود. اما توحید دوم، توحید الوهیت نام دارد و تحقق این توحید ملازم با عبودیت است، بدین معنا که اگر غیر حق بخواهد تفرد خدای واحد را در الوهیت شهود کند، این شهود موقوف است بر شهود تفرد خود برای عبودیت. از این جهت دور لازم می‌آید، وگرنه نفس تفرد خدا برای الوهیت، بر وجود عبودیت و تحقق آن موقوف نیست بلکه شهود این امر دوری است (همان، ۵۱۸-۵۱۹).

ابن عربی در زمینه شناخت حقیقت وجود و شهود حق، از ابوحامد غزالی و برخی حکما انتقاد می‌کند که اینان مدعی‌اند، خداوند بدون تأمل در عالم قابل شناسایی است. وی ضمن خطا دانستن این دیدگاه، اظهار می‌دارد که چنانکه کسی در وجود امعان نظر کند و عالم تکوین را که تجلیگاه اسماء و صفات است، در نظر نیاورد، حداکثر می‌تواند به ذات قدیم ازلی پی ببرد. اما اینکه این ذات، «اله» و خداست، بدون در نظر گرفتن مألوه و بدون شناخت معبود ممکن نخواهد بود. اما پس از شناخت خدا یا معبود، و مقام جمع‌الجمع می‌توان دریافت که حق، خود عین دلیل بر خود و بر الوهیتش است (فصوص، ۸۱).

تلازم «اله و مألوه» همانند تلازم «اسم» و «مسمی» است، زیرا اسم حقیقی همان وجودی است که به شأنی از شئون نمایان شده است. کاشانی در تعرف اسمای الهی می‌گوید مقصود از آن ظاهر وجود است که به معنایی مقید شده است. چرا که هر اسم الهی همان ظاهر وجودی است که همان ذات است. به عنوان مثال، حی، اسمی است برای وجود ظاهر متعین که در معنای حیات تعین یافته است. چنانچه نسبت به عین وجود نگریسته شود، حی همان ذات است؛ ذاتی که متصف به حیات است. به این اعتبار

اسم عین مسمی است (کاشانی، ۹۱). همانگونه که اسمای الهی با حقایق وجود ارتباط دارند و این ارتباط از حیث اعطای هستی به عالم کون است، بر همین منوال الوهیت نیز طالب مألوه و ربوبیت طالب مربوب است و اگر این اقتضاء و طلب وجود نداشت هیچیک از این دو متحقق نمی‌شدند. همانگونه که در متضایفان امر بدینگونه است که ابوت بی ابن و بنوت بی اب متحقق نمی‌شود (خوارزمی، ۴۲۱). «و ان الاسماء الالهیه عین المسمی و لیس الاهو، و انها طالبة ما تعیطه الحقایق و لیست الحقایق التی تطلبها الاسماء الا العالم؛ فالالوهیه تطلب المألوه و الربوبیه تطلب المربوب و الافلاعین لها الا به وجودا أو تقدیرا» (ابن عربی، فصوص، ۱۱۹).

شارح قیصری در مورد واژه «مألوه» در اصطلاح شیخ اکبر و استعمال آن در معنای «عالم»، به ریشه «أله» و معانی متعدد آن اشاره می‌کند: یک معنای آن عبادت است و «مألوه» به معنای «معبود» است. معنای دیگر التجاء و فزع است: «أله إلی زید»، یعنی: «التجاء إلیه» در این صورت مألوه یعنی مفزع و ملجأ. معنای سوم، ثبات است: «ألهنّا بمکان کذا» «ما را در آنجا مقام داد»، به این معنا مألوه یعنی مثبت. معنای چهارم سکون است: «الهیة الیه» «به سوی او سکنی گزیدم و در او آرامش یافتیم» (همانجا). در این صورت «مألوه» به معنای «مسکون الیه». معنای پنجم، تحیر است: «أله زید» «زید متحیر شد». پس «مألوه» به معنای «متحیر فیه» است. از میان معانی پنجگانه «مألوه» سه معنا تنها به حق قابل اطلاق است، زیرا تنها او معبود و ملجأ و المسکون الیه است. اما دو معنا با عالم در ارتباط است و آن معنای «متحیر» و «مثبت» است (قیصری، ۷۶۷، ۷۶۸). قیصری توضیح بیشتری درباره این دو معنا نمی‌دهد. اما با توجه به تقابل مفهومی «تحیر» و «ثبات»، می‌توان نسبت عالم با حق را به سان دایره و نقطه مرکزی آن دانست. مدور بودن دایره نشانی از تحیر عالم دارد که برگرد یک نقطه دائم می‌چرخد. از طرفی فاصله دایره با نقطه همواره ثابت است. در این مفهوم، قرب و بعد عالم نسبت به حق امری نسبی به نظر می‌رسد. اهل شهود و وجود، هستی را در دو قوس وحدت و کثرت، وجوب و امکان، فاعلی و قابلی ادراک می‌کنند. در این ادراک که مطابق توضیح کاشانی به مقام قرب «قاب قوسین» مربوط می‌شود (ص ۴۶۹)، تمامی امور متضاد از این قبیل، در دایره‌ای متصل و جمع می‌شود. حتی خود ادراک جزئی از این امور متضاد است. زیرا

علم به حق تنها از جهت خاصی تحقق می‌یابد، و از آنجا که شناخت تام، مستلزم احاطه است، ادراک تام و احاطی نسبت به حق محال است، بلکه نهایت ادراک، عجز از ادراک، و حیرت است. پس شناخت وجود، محدودیت دارد، حد شناخت، تنها به آن مقداری است که به وجود خود شناسا مربوط می‌شود. یعنی شناسنده، وجود را تنها از جهت موجودش می‌شناسند، به عبارت دیگر می‌توان گفت: او فقط خود را در ارتباط با موجودش می‌شناسد و بس. در این رابطه می‌توان مدرک و مدرک را یکی دانست.<sup>۱</sup>

#### ۴) وجود شناسی جیلی

شناخت وجود از دیدگاه جیلی بیش از هر چیز در جهت خداشناسی اهمیت دارد. او معتقد است، معرفت خداوند، به شناخت وجود وابسته است و هرکس که وجود را شناسد، موجد را که خدای سبحان است، نخواهد شناخت و به هر اندازه که وجود را بشناسد، همان اندازه به شناخت موجد موفق خواهد شد (مراتب الوجود، ۱۲).

مسئلاً مقصود جیلی از شناخت موجد، معرفت به ذات خدای تعالی نیست، زیرا او خود اذعان دارد که ذات متعال، نه با عبارت و نه با اشارت، به هیچ وجه قابل ادراک نیست. این عدم ادراک نسبت به ذات، به خاصیت سلبی آن مربوط می‌شود که در وجود هیچ مقابل و مشابه و متضادی ندارد (الانسان الکامل، ۹۰/۱). طلسمی عاری از اسم و رسم و سایه و جسم و وصف است. وجود و عدم، حدوث و قدم از آن اوست (همان، ۹۱/۱). طایفه‌ای از اهل الله به نقل جیلی، بر این عقیده‌اند که تمامی اسماء حتی اسم الله و الرحمن اسمای صفاتند نه ذات. چرا که در حضرت ذات، اسم و وصف، تنکیر و تعریف، ظهور و بطون، غیب و شهادت راه ندارد. به همین دلیل آن را حقیقة الحقایق می‌نامند، چون نه به اسم عدم و نه وجود هیچیک مقید نمی‌شود (الکمالات الالهیه، ۵۳۷). نخستین کمالی که ذات با آن می‌تواند خود را بشناساند، اسم است که پس از

۱. ابن عربی می‌گوید: «اعلم انّ الممكنات لا يعلم موجده الا من حیث هو. فنفسه علم و من هو موجود عنه. غیر ذلک لا یصح، لان العلم بالشیء یؤذن بالاحاطة به و الفراغ منه و هذا فی ذلک الجناب محال. فالعلم به محال. ولا یصح ان یعلم منه لانه لا یتبعض. فلم یبق العلم الا بما یکون منه. و ما یکون منه هو أنت. فأنت المعلوم.» (فتوحات، ۴۶/۱).

تجلی ذات مطرح می‌شود. نسبت اسم به مسمی، نسبت ظاهر به باطن است. مسمای به «الله» در ذات وجود محض است (الانسان الكامل، ۱/۹۴). در مورد آن می‌افزاید: «هو الذی اکتسب الوجود بحقیقته» (همان، ۱/۹۵). بدین معنا که حقیقت این اسم اقتضای وجود دارد و منظور از آن بروز در کامل‌ترین مجلای آنست که از دیدگاه جیلی، انسان است.

## ۵) تجلی وجود بر عبد

راه شناخت خداوند، تجلی او بر بنده است. این تجلی که در اسمی از اسمای الهی رخ می‌دهد، عبد را تحت انوار آن اسم مقهور می‌کند، نخستین اسمی که خداوند در تجلیات اسمایی اش بر بنده تجلی می‌کند، اسم «الموجود» است: (همان، ۱/۱۳۶). بدین صورت که بعد از این تجلی، می‌توان عبد را موجود نامید. البته بدانگونه که خود جیلی ذکر می‌کند، در میان اسمای جمالی از صفات افعال اسم «الموجود» نیست، بلکه اسم «الموجد» است (الکمالات الالهیه، ۵۱) به هر حال چون شناخت، فرع وجود است، ابتدا باید وجود عبد تحقق یابد، تحققی که پیش از آن، نه در عالم عین و نه حتی در علم حق صورت نیافته بود. در این رابطه به قرآن استشهاد می‌کند: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً (انسان/۱). علمای تفسیر، «هل» را در اینجا به معنای «قد» می‌گیرند. یعنی قد اتی علی الانسان حین من الدهر. مقصود از «حین» گونه‌ای تجلی از تجلیات الهی و مراد از «دهر»، همان «الله» است. «لم یکن مذکوراً» یعنی انسان در آن تجلی وجودی نداشت، نه از حیث وجود عینی و نه از جهت وجود علمی به معنای «لم یکن معلوماً» این تجلی، همان ازلیت حق برای خود است. علاوه بر ازلیت حق، خلق نیز برای خود ازلی دارد که به ارواح مربوط می‌شود (الانسان الكامل، ۱/۱۸۷).

ألست بربکم قالوا بلی (اعراف/۱۷۲) اشاره به این ازل است. این پرسش در واقع جعل استعداد در بنی آدم است یعنی در عالم علمی، به معلومات کیفیت خاصی عطا کند. پاسخ «بلی» بیانگر قابلیت است که با آن پذیرفتند تا مظهر حق بشوند. خداوند هم چون می‌دانست که اینان ربوبیتش را اثبات می‌کنند، از آنها سؤال کرد. این سؤال را در قرآن مطرح ساخت تا روز قیامت به نفع آنان شهادت دهد که اینان موحد و مؤمن به ربوبیت

حقند. جیلی میان استعداد عموم انسانها برای اقرار به ربوبیت خداوند و استعداد آدم برای مظهریت اسماء و صفات تشابهی می‌بیند، از این حیث که در ماجرای آفرینش آدم، ملائکه مسأله فساد و خونریزی آدم را مطرح ساختند و از ظهور حقایق الهی و صفات ربانی توسط آدم بی‌خبر بودند، چرا؟ چون ملائکه همواره حکم به ظاهر می‌کنند و از باطن امر بی‌خبرند، این امر در آخرت نیز خواهد بود. ملائکه به کفر و انکار ظاهری مردم در دنیا قضاوت خواهند کرد و در روز قیامت علیه آنان شهادت می‌دهند. در حالیکه خداوند در قرآن به اقرار آنها نسبت به ربوبیت خود گواهی داده است. از دیدگاه او، این اقرار برای آنست که در آخرت هم به نفع آنها شهادت دهد. جیلی پس از آن می‌گوید: ما نیز به عنوان گواهان بر مردم شهادت خواهیم داد و شهادت ما در مقابل شهادت ملائکه پذیرفته خواهد شد. زیرا ما از روی تحقیق و باطن امر گواهی می‌دهیم، پس حجت ما بالغه است. اما حجت ملائکه باطل است، چون به ظاهر حکم خواهند کرد (همان، ۱/۱۸۸). این مطالب، محصول تأویل آیه میثاق است: و اذ اخذ ربکم من بنی آدم من ظهورهم ذریتهم و اشهدهم علی انفسهم اَلَسْتُ بِرَبِّکُمْ قَالُوا بَلٰی شَهِدْنَا اَنْ تَقُولُوا یَوْمَ الْقِیَامَةِ اِنَّا کُنَّا عَنْ هٰذَا غَافِلِیْنَ (اعراف/۱۷۲).

ظاهر آیه بیانگر آنست که خداوند این اقرار را از آنان می‌گیرد تا روز قیامت علیه منکران استفاده کند و دیگر عذر و بهانه‌ای نداشته باشند و نگویند که ما از این حقیقت بی‌خبر بودیم. در استفاده تأویلی از این آیه، نه تنها حجت علیه منکران در روز قیامت مطرح نمی‌شود، بلکه از آنجا که قیامت عرصه ظهور حقایق است، حقیقت اذعان به عبودیت و اقرار به ربوبیت همانند روز «الست» آشکار خواهد شد، و عارفان به حق که در میان مردم شاهد به بواطن امورند، بر این امر گواهی خواهند داد. منشأ اینگونه استنباط عرفانی به عالم شهود برمی‌گردد.

## ۶) وجود و شهود

منشأ این استنباط عرفانی به منظر «شهود» و «وجود» مربوط می‌شود، که در کتاب المناظر الالهیه ذکر شده است. جیلی در این کتاب به بیان صدویک منظر می‌پردازد که عبد در سلوک به سوی پروردگار با آن مواجه می‌شود. از جمله این مناظر، «منظر وجود»

و «منظر شهود» است. پیش از هر چیز لازم به ذکر است که در به کارگیری واژه «مناظر» به جای «منازل» عنایت خاصی شده است. در منازل، همانند منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری، به سیر سالکان توجه شده است. اما در مناظر الالهیه، نمایش‌ها یا محضرهای الهی مدنظر است یعنی موضعی که خداوند، سالک را برای نظاره به آنجا رهنمون می‌سازد. به هر حال واژه منظر بیانگر اهتمام به جنبه شناختی سلوک است و «منزل» بیانگر جنبه عملی. از این جهت، مضمون مناظر الالهیه با مواقف نفیری و مخاطباتش شباهت بیشتری دارد.

در تعریف خود جیلی، مناظر الهی محضرهایی‌اند که در آنها علوم لدنی به اجمال وجود دارد. تفصیل این علوم به شکل موهبتی الهی نظیر وحی الهی یا اتصاف به صفت علم پروردگار نصیب عبد می‌شود. در این صورت، سالک آنچه را که شایسته آداب حال و گفتار در هر محضر (منظر) است، ادا می‌کند. اما اگر علم متأخر از منظر باشد، در این صورت باید با ارشاد شیخ صاحب مکاشف ادب خاص هر وقت و منظر را فرا گیرد، تا ادب لازم در هر محضر از او فوت نشود. «زیرا یک تجلی در دو زمان رخ نمی‌دهد، بلکه هر وقت و زمان، تجلی خاص خود را دارد» (المناظر الالهیه، ۸۴)، «کل یوم هو فی شأن». در هر منظر آفتی وجود دارد که اگر از وجود آن آفت مطلع شود، به منظر بالاتر صعود می‌کند. در منظر «شهود» که پس از منظر «تجلی علی الاطلاق» و پیش از منظر «وجود» است، عبد به ساحتی وارد می‌شود که در آن تصور و بطلان راه ندارد زیرا این منظر، نخستین منظر از مناظر حقیقت است و در آن به شهود حق در دیگر موجودات نائل می‌شود (ص ۱۰۱). اما در منظر بعدی، که منظر «وجود» نام دارد، حق را عین ظاهر و عین مظهر می‌بیند. بر اثر تجلی صفت واحدیت، در جنب حق هیچ وجودی برای اشیاء باقی نمی‌ماند. قیامت عرصه ظهور واحدیت و ملک و سلطنت الهی است. یوم هم بارزون لایخفی علی الله منهم شی لمن الملك الیوم لله الواحد القهار (غافر/۱۶).

«واحدیت» و «ملک» دو صفتی است که در وجودشناسی جیلی جایگاه مهمی دارد. در قیامت همه حقایق بروز می‌کند از این جهت در نمادشناسی قرآن، روز نامیده می‌شود. سؤال «للمن الملك الیوم»؟ را خود حق پاسخ می‌دهد: «لله الواحد القهار». زیرا غیر خود، کسی را نمی‌یابد. چنانچه فردی از افراد انسانی، از صراط احدیت که بر متن

جهنم طبیعت کشیده شده است، عبور کند و به بهشت ذات وارد شود و در میادین صفات گردش کند، از انیت و هویت خود محو می شود و از خود نشان و اثری نمی یابد. خدای جبار این ندا را سر می دهد و خود نیز پاسخ می دهد (الانسان الکامل، ۱/۱۱۴)، بنابراین قیامت صغری پیمودنی است و در «منظر وجود» در اثر تقارنی که وجود حادث عبد و وجود قدیم حق رخ می دهد، دیگر نشانی از عبد نمی ماند. جیلی به سخن جنید استناد می کند: و من ثم قال الجنید رحمة الله تعالى: «المحدث اذا قورن بالقدیم لم یبق له اثر» (المناظر الالهیه، ۱۰۱). از دیدگاه او صیغه مجهول «قورن» بیانگر آنست که فعل مقارنه محصول جذبات الهی است و «عبد» در این منظر اختیاری ندارد. از این رو عبد، تنها نظاره گر اموری خواهد بود که هیچ در آن دخل و تصرفی ندارد و علومی برای او حاصل خواهد شد که از جمله آنها علم تحول حق در صور وجود و علم توحید وجود و علم مقادیر است. با توجه به اینکه این علوم از مقارنه محدث با قدیم حاصل شده است، می توان آنها را علوم فطری دانست. یعنی علومی که با رجوع به خود حقیقی، به نحو حضوری برای نفس عاید می شود. به تعبیر دیگر ازل خلق با ازل حق پیوند می خورد و مجدداً پرسش «ألسنت بربکم» و پاسخ «بلی» تکرار می شود. بدانگونه که وقتی از ذوالنون مصری درباره میثاق «ألسنت» سؤال می شود، در پاسخ می گوید: «گویی هم اکنون این ندا در گوش من است» (فرغانی، ۶۴۵). و در منظر «فناى از فنا» (الفناء عن الفناء)، ابتدا از ذات و آنچه به او نسبت داده می شود فانی می گردد، پس از آن به ذات واجب الوجود راه می یابد و شهود او در خدا با شهود خدا در او یکسان می شود. و پس از محو و انعدام کلی، به حالت آغازین خود باز می گردد که هیچ تعین وجودی نداشت (جیلی، المناظر الالهیه، ۱۱۳).

بازگشت به حالت آغازین، یعنی نگرستن به عالم از همان زاویه ای که خداوند بدان می نگرد. این نگرش خاص و شهود عرفانی که در «منظر وجود» عاید سالک می شود، او را از سر قدر آگاه می سازد. در نتیجه همه چیز را آنگونه که هست می پذیرد. از جمله امور مقدر، شرک و بت پرستی و تفرقه در دین است. عارف به مقدرات الهی، که خود در حالت نخستین است و همه چیز را بدانگونه که در ازل مقدر شده شهود می کند، هیچ کس را در بندگی و اظهار عبودیت تخطئه نمی کند، هرچند که در صورت شرک و

بت‌پرستی باشد. زیرا تخطئه اینان، مستلزم جهل نسبت به تنوع تجلیات الهی است که در صور متعددی نمایان می‌شود، یکی از این صورتها شرک و بت‌پرستی است (همان، ۱۰۲).

چنین کشفی در «منظر وجود» کاملاً طبیعی است. زیرا «وجود» در عین تکثر، واحد است، نظرگاههای متعدد نیز در عین اختلاف و تنوع به یک حقیقت می‌رسد. این مسأله، با بررسی رابطه «الوهیت» و «وجود» به خوبی معلوم می‌شود.

### ۷) رابطه الوهیت و وجود

مطابق تعریف جیلی، الوهیت عبارت از اینست که به حقایق وجود یعنی مظاهر حق و خلق، مرتبه‌ای را که لایق آنست، داده شود. عالی‌ترین مظهر ذات، الوهیت است. چراکه همه مظاهر را دربر می‌گیرد بر تمامی اوصاف و اسماء هیمنه و سلطه دارد. از جمله عالی‌ترین اسمائی که تحت هیمنه الوهیت است، احدیت قابل ذکر است. احدیت ذات محضی است که هیچ صفتی در آن قابل تمایز نیست و تجلی آن ممتنع است، از این رو نسبتی با مخلوق ندارد و تجلی آن محال است. اما الوهیت و اسم «الله» تجلی و ظهور دارد (الانسان‌الکامل، ۱/۱۰۹).

با آنکه وجود و عدم مقابل یکدیگرند و قابل جمع نیستند، اما الوهیت شامل هر دو می‌شود. زیرا الوهیت محیطی است که در آن اضداد قدیم و حادث، حق و خلق، وجود و عدم جمع می‌شود. در الوهیت گاهی حق به صورت خلق ظاهر می‌شود و گاهی خلق در صورت حق. مورد اول نظیر این حدیث: «رأیت ربی فی صورة شاب أمر» و مورد دوم نظیر «خلق آدم علی صورته». حق در عالی‌ترین و کامل‌ترین مرتبه‌اش در الوهیت ظهور می‌کند و خلق نیز تا آنجا که شایسته ذات امکانی‌اش می‌باشد در الوهیت نمایان می‌شود (همان، ۱/۱۱۰).

جیلی در بحث از انبیت وجود، با محور قرار دادن اَنِّیْ اَنَا اللهُ لَا اِلَهَ اِلَّا اَنَا فاعبدنی (طه/۱۴)، مجدداً بحث «الوهیت» را در رابطه با مظاهر وجود مطرح می‌سازد. در این آیه که خداوند برای نخستین بار، خود را پس از نشان دادن در جلوه محسوس، به موسی معرفی می‌کند، چند مسأله با هم مطرح می‌شود: احدیت، هویت و انبیت. لفظ «اَنِّیْ»

تأکیدی است بر اینکه احدیتی که باطن ذات است و با «هو» به آن اشاره می‌شود، عین «ائیت» ظاهر است که با «أنا» نشان داده می‌شود. یعنی میان این دو تغایری نیست، زیرا ظاهر حق، برای بطونش ظهور دارد. از این رو، ظاهر حق عین باطن و باطنش عین ظاهر است (همان، ۱/۱۸۳). اسم «الله» بدلی است که ماقبل خود را تفسیر می‌کند. بدینگونه که الوهیت در ذات خود ضدین ظاهر و باطن را در بردارد. جمله «لا اله الا انا» یعنی الوهیتی که مورد عبادت قرار می‌گیرد، کسی غیر از من نیست. بنابراین، این منم که در آن بتها و افلاک و طبایع ظاهر شده‌ام. جیلی از ائیت و الوهیت نتیجه می‌گیرد که هر آنچه که تحت عنوان «آلهه» در میان ملل و نحل پرستیده می‌شود، جملگی مظهر حقند. زیرا تسمیه لفظ «آلهه» در میان آنها حقیقی است نه مجازی. نه تنها اوئان و اصنام بلکه جمیع آنچه که در دار وجود است، از جانب خدای تعالی به این اسم نامیده شده است، چرا که خدای سبحان عین اشیاء است. بنابراین حکم الوهیت در مظاهر الوهیت حقیقی است و مفهوم «لا اله الا انا» اینست که هیچ چیزی نیست که بر آن اسم «اله» اطلاق شود، مگر آنکه آن چیز «من» ام. پس در عالم، غیر از من کسی عبادت نمی‌شود: «انما اراد الحق ان یبین لهم ان تلک مظاهر. ان حکم الالوهیه فیهم حقیقه و انهم ماعبدوا فی جمیع ذلک الا هو. فقال «لا اله الا انا» ای ما ثم ما یطلق علیه اسم «الاله» الا و هو «أنا» فما فی العالم ما یعبد غیری» (همان، ۱/۱۴).

جیلی در ادامه مطلب با استناد به حدیث نبوی «کل میسر لما خلق له» (جملگی در آن مسیری که برای آن خلق شده‌اند، در جریانند) و با استشهاد به و ما خلقت الجن و الانس الا لیعبدون (ذاریات/۵۶)، مشخص می‌کند که تمامی مخلوقات در مسیر عبودیت فعالند. تسبیح عمومی اشیاء نیز می‌تواند تنبیهی بر این مطلب باشد. آنچه که خداوند در معرفی خود به موسی (ع) مطرح می‌کند اینست که عبادت «آلهه» هر چند عبادت خدای تعالی است اما مقید به مظهري است. بنابراین خداوند از موسی می‌خواهد که از جهت جمیع مظاهر خدا را عبادت کند، چون جز او کسی نیست پس فرمود: «لا اله الا انا» (همان، ۱/۱۸۵).

بدین ترتیب وجود مطلق و ذات صرف، پس از سه مشهد یا سه مرحله به مرتبه الوهیت می‌رسد. مجلای احدیت، مجلای هویت و ائیت. که اننی انا الله لا اله الا انا

فاعبدنی (طه/۱۴) به این سه مرحله به ترتیب اشاره می‌کند. در اولین مرحله که هنوز از تجلی و صفات و نسبت، نشانی نیست، احد نام می‌گیرد.

احدیت نشانه نخستین گامی است که وجود مطلق به سوی تقید برمی‌دارد. در دومین مرحله، هویت می‌یابد، ولی هنوز از تجلی فارغ است. در سومین مرحله، هویت در خارج متجلی می‌شود و «انیت» می‌شود. پس از این مرحله، ظلمت وجود مطلق به کناری می‌رود، و کلمه «الله» که مظهر همه کمالات ذات الوهیت است، نمایان می‌شود (همان، ۱۵۲/۱).

از اینجا است که مرحله شناخت حق آغاز می‌شود. در همین رابطه تفسیری از «بسم الله» فاتحه کتاب ارائه می‌دهد که در آن، جایگاه مهم اسم «الله» در شناخت حق مشخص می‌شود. بدانگونه که اهل لغت عرب می‌گویند، بای «بسم الله» برای استعانت است و معنایش آنست که با یاری از نام خدا چنین می‌کنم. اینکه فعل در اینجا مشخص نشده است برای تعمیم آنست. جیلی مناسب‌ترین تقدیر فعل در «بسم الله» را معرفت خدا، و اینگونه تفسیر را از نوع اشاری می‌داند. بدین معنا که با استعانت از اسم «الله»، می‌توان او را شناخت، و اساساً تا این اسم بر کسی تجلی نکند، راه شناخت حق برای او گشوده نمی‌شود (همانجا).

عبارت مذکور، به شکل استعاری و رمزی، اهمیت اسم «الله» را که نامی برای الوهیت است، در فرآیند شناخت خدا و معرفت نفس بیان می‌کند. همانگونه که انسان تنها در آینه می‌تواند صورت خود را مشاهده کند، اسم «الله» در میان کلمات وجودی، قابلیت آن را دارد که وجه حقیقی انسان را به او نشان دهد. و به حکم «خلق الله آدم علی صورته» در آینه این اسم، جز «الله» را مشاهده نمی‌کند. زیرا در مقابل این اسم، مسمای «الله» است که وجود محض است. جیلی در جایی «اسم الله» را با «عنقای مغرب» (معادل سیمرغ فارسی) می‌داند. با این تفاوت که سیمرغ یا پرنده عنقاء، در میان مردم عدم محض است و نشانی از آن در خارج نیست، اما مسمای «الله» وجود محض است. با این حال کسی بدان راه ندارد مگر با اسم «الله»، مقصود او از اسم «الله» تلفظ نیست، چرا که وجود لفظی، هر چند که مؤثر باشد، نمی‌تواند موصل به حقیقت مسمّا شود. اگر چنین بود هر کس می‌توانست با به زبان آوردن لفظ جلاله «الله»، به او واصل شود. بلکه مقصود

حقیقت این اسم و یا به تعبیر دیگر، تحقق و ظهور این اسم، یعنی همان «انسان» است: «واعلم انّ هذا الاسم هو الذي اكتسب الوجود بحقيقته، و به اتضحت له سبيل طريقته فكان ختماً على المعنى الكامل في الانسان، و به اتصل المرحوم بالرحمن» (همان، ۱/۹۵). در این عبارت «انسان کامل» نیامده است، اما از آنجا که سخن از دریای حقیقت است، مقصود از انسان هم، حقیقت انسانیت و کمال انسانی یا انسان کامل است. جیلی از بسم الله مجربها و مرسياها (هود/۴۱)، اروانه شدن و لنگر انداختنش با نام خدا است، که به ماجرای کشتی نوح مربوط می شود، تأویلی ارائه می دهد و آن را با سلوک عرفانی تطبیق می دهد؛ در بحر حقیقت یا بحر توحید یا دریای وجود با ملامح دل می توان سوار بر کشتی «اسم» (الله) شد و با نسیم رحمانیت یا نفس الرحمن جاری شد و با رحمت رحمانی به ساحل ذات حق رسید. کشتی «اسم» (الله) کنایه از آنست که با ظهور «الله» می توان به او رسید. یعنی با انسان به «الله»، به تعبیر صحیح تر با «الله به الله» رسید. از این رو مقصود از فاتحة الكتاب، فاتحة وجود است که در آن عابد و معبود یکی است، یعنی همان «الله».

در جای دیگر، تفسیری نو از «بسم الله» ارائه می دهد؛ وقتی شخصی بگوید با نام خدا، این کار را انجام می دهم، یعنی با خدا آن را انجام می دهم چون اسم و مسمی یکی است. همانگونه که قرآن در مورد نام پروردگار، از آن با برکت یاد کرده است: تبارک اسم ربك. اگر این جمله را که شخص اظهار می دارد: «بالله افعَل» (با کمک خدا انجام می دهم)، تحلیل کنیم به وحدت الوهیت در ذات انسانی پی می بریم. زیرا این سخن بدین معناست که خدای سبحان، عین فاعل آن فعل، از انسان در انسان است، گویی شخص می گوید: با الوهیتی که در ذاتم ظاهر شده است (اسم) و برخلاف باطنم که عین مسمای به «اله» است، و با الوهیتی که در باطن ذاتم مندرج است و برخلاف ظاهر ذاتم (که غیر اله) است، این کار را انجام می دهم. فایده این سخن، «بسم الله»، نفی فعل از خلق و اثبات آن برای حق است. نکته مهم در سخن جیلی آنست که او حق را هم به ذات انسان منسوب می کند و می گوید: «... فكأنّ تقول: بما انطوى من الالوهية في ذاتي الظاهرة بخلاف ما هو عليه باطني الذي هو عين المسمى بالآله، و بما انطوى من الالوهية في ذاتي الباطنة بخلاف ما هو عليه في ذاتي الظاهرة الذي هو غير المسمى بالاله، افعَل

کذا، و فائدته نفی الفعل من خلقک و اثباته لحقک...» (الکھف و الرقیم، ۳۱).

خلق و حق هر دو در ذات انسان مندرجند، این خاصیت از آن الوهیت است. برای شناخت الوهیت سه مشهد متصور است، به تعبیر دیگر، انسان اگر قصد شهود وجود را دارد، باید مطابق مراحل سه‌گانه سلوک کند. «اما ترتیب مراحل سلوک انسان برخلاف ترتیب مراحل سیر خداست. زیرا انسان در کار فراپویی یا عروج است، حال آنکه وجود مطلق، راه فروپویی یا هبوط پیمود. انسان در نخستین مرحله فراپویی روحانی خود، درباره اسماء به تفکر می‌پردازد و عالم وجود را که مهر اسماء بر خود دارد، مطالعه می‌کند. سپس در مرحله دوم به حوزه صفات، و در مرحله سوم به حوزه ذات الوهیت گام می‌نهد. سه مرحله هویت (الوهیت) و انیّت و احدیت در سه مشهد صفاتی (فعلی)، اسمی و ذاتی تحقق می‌یابد (اقبال لاهوری، ۱۰۱).

بدین ترتیب انسان در شناخت وجود مطلق، به احدیت ذات خود می‌رسد. جیلی در رابطه با احدیت ذات به مثالی عامیانه متوسل می‌شود؛ وقتی شخصی از دور به دیوار بنگرد، هرچند که دیوار از گل و آجر و گچ و چوب ساخته شده باشد، اما او هیچیک از آنها را نمی‌بیند و تنها دیوار را که مجموع اینهاست، می‌بیند. بنابراین، آنچه او می‌بیند احدیت این دیوار است و نام دیوار هم بر این احدیت قابل اطلاق است. وگرنه تک تک اجزای آن نام خاص خود را دارد. انسان نیز از زاویه خاصی می‌تواند نظاره‌گر «انیّت» وجود خود باشد، یعنی آنچه که با آن، من، من شده‌ام و تو، تو شده‌ای. این زاویه خاص یا منظر همان مشهد یا زاویه شهودی است که کثرات در آن مضمحل می‌شود و انسان خود را مجموع حقایق می‌بیند (الانسان الکامل، ۱/۱۱۵).

چگونه اتصاف به احدیت برای مخلوق جایز است، در حالیکه، احدیت عبارتست از صرافت ذات که از وصف حقی و خلقی مجرد است؟ و چگونه این اتصاف ممکن است در حالیکه نفس این اتصاف، که از باب افتعال و تعمل است، مغایر حکم احدیت و مشوب به دوئی است؟ جیلی در پاسخ، جنبه الوهیت و ربوبیت انسان را مطرح می‌کند. انسان دو جنبه حقی و خلقی دارد. اگر این شهود (احدیت ذات) نصیب او شود، نه از جنبه خلقی، بلکه از جنبه حقی اوست: «فان شهدت نفسک فی هذا التجلی، فانما شهدت من حیث إلهک و ربک فلا تدعیه بخلقیتک، فلیس هذا المجال بما للمخلوق فیه

نصیب البته. فهو الله وحده، اول المجالی الذاتیه. فانت بنفسک قد علمت انک المراد بالذات» (همانجا).

با این توضیح، تأویل جیلی در مورد قل هو الله احد دور از انتظار نیست. این تأویل عجیب، که در تفسیر حرف پنجم از حروف لفظ جلاله «الله» یعنی حرف «هـ» اظهار شده است، با یکی دانستن و عینیت هویت حق با هویت انسان که حرف «هـ» کنایه از آنست، می‌گوید: «قل: یا محمد «هو» ای الانسان «الله احد». فهاء الاشارة فی هو، راجع الی فاعل قل؛ و هو انت» (همان، ۱/۱۱۴).

استدلال نحوی جیلی، در این تأویل جایز نبودن اعاده ضمیر به چیزی است که ذکر از آن به میان نیامده است. از این رو، مخاطب (انت) در جایگاه غایب قرار داده شده و در آن، از حیث معانی بیان، التفاتی است به اینکه مخاطب در اینجا، تنها همین وجود حاضر نیست، بلکه وجود حاضر و غائب در این مقام یکی است. همانگونه که در جایی، خطاب به پیامبر (ص) آمده است: ولوتری اذوقفوا (انعام/۳۰) اگر بنگری آنگاه که ایشان را نگاه داشته‌اند، مراد از «بنگری» تنها نگریستن حضرت محمد (ص) نیست، بلکه مقصود هر بیننده‌ای است.

نکته دیگری که از حرف «هـ» در انتهای لفظ جلاله «الله» و در لفظ «هو»، می‌توان استنباط کرد، دوری بودن وجود است. این نکته از مدور بودن رأس «هـ» برداشت می‌شود، که به دوران محور وجود حقی و خلقی برگرد انسان اشاره دارد، و در مثال همچون دایره است که به اعتباری می‌توان درون دایره را خلق و خود دایره را حق دانست و به اعتباری دیگر، می‌توان دایره را خلق و باطن آن را حق دانست. در نهایت دو جنبه حقی و خلقی در انسان از صورت رحمانی و عبودیتش پدید می‌آید و عزت ربوبی و ذلت عبودی در آدمی به هم متصل است و این اتصال در یک نقطه، به شکل دو قوس و دایره‌ای کامل قابل تصور است. البته مقصود از «انسان»، کمال انسانی و صاحب ولایت کلیه است که مظهریت «الله» تنها از آن اوست. تا آنجا که آمده است، «خدا همان ولی است». فالله هو الولی (شوری/۹) یعنی الانسان الكامل (همان، ۱/۱۰۱).

البته در اینکه آیا انسان می‌تواند مظهر الوهیت بشود، میان صوفیه اختلاف نظر هست که در جای خود باید ذکر شود، به هر حال جیلی از قائلان به این مسأله است و حتی در

جایی از چشیدن الوهیت حق در حق سخن گفته است و کمال را در این می‌داند که عارف از حیث حقیقت ذاتش با حق باشد و از حیث اسماء و صفات، شوون و اعتبارات و نسبت‌های خلقی، با خلق. در نتیجه عارف محقق نباید جنبه ربوبیت خود را به سبب عبودیت رها کند و از هر جهت به عالم خلق تنزل کند. جیلی در شرح این عبارت موجز ابن عربی که می‌گوید، «فمن ذاق ضاق» (فتوحات، ۴/۳۲۸) ذوق الوهیت را با ضیق ترک آن مطرح می‌کند: «من ذاق الوهية الحق في الحق، ضاق عن قبوله بحكم الخلق بالكلية، فان في ذلك فقدان للربوبية، اذ ليس من الكمال ترك الربوبية للعبودية، فيضيق المحقق عن كمال التنزيل الى العالم الخلقى من كل جهة» (شرح مشکلات، ۱۵۴).

گویی راه یافتن به الوهیت بی بازگشت است و چاره‌ای در باقی ماندن در آن مقام با حفظ عبودیت نیست. چون بنابر تفسیر جیلی، اصل انسان، همان ربوبیت محض است و در سیر خداشناسی اش سرانجام به مصدر خود سوق داده می‌شود. همانگونه که بازگشت همه امور به سوی اوست. اما این اویی که سیر و سرانجام یا به تعبیر قرآن مساقی (قیامت/۳۰) انسان به سوی او است، چه کسی است؟ خدای غیب الغیوب که برتر از مرتبه صدور و آفرینش و در مرتبه عمایی از هرگونه اوصاف حقی و خلقی منزّه است، نمی‌تواند مصدر آفرینش باشد. تا آنجا که برخی محققان، آن ذات را در مراتب وجود قرار نمی‌دهند بلکه معتقدند او امری و رای وجود است (مراتب الوجود، ۱۳). در حدیث از مکان پروردگار پیش از آفرینش سؤال شده است: «این‌کان ربنا قبل ان یخلق الخلق؟ فقال رسول الله (ص) فی عماء مافوقه هواء و ما تحته هواء»، این مکان، همانند زمان در مورد خداوند حکمی است، وگرنه قبلیت و بعدیت، مکان و زمان در آن ساحت راه ندارد. به تعبیر جیلی، او پیش از آفرینش در عماء بود و بعد از آفرینش نیز همچنان در عماء است (الانسان الكامل، ۱/۱۲۷) بنابراین راه به سوی این عماء نیست. اما راه به سوی عمای نفس هست. عمای نفس مثالی است از عمای ذات. اگر کلیت انسان برای او ظاهر نشود، او در عمای از خود خواهد بود. کلیت انسان عبارتست از مجموع حق و خلق. اگر انسان از این غافل شود که حق عین او و هویت اوست، در عمای از خود است، یعنی به حکم خلقی خود از حق محجوب مانده است: (همانجا).

بدین ترتیب سیر انسان در بازگشت، رجوع به خودی است که عین حق است، این

حق، حق مخلوق به است و با ظهور آن در انسان، افق الوهیت در او طالع و اسم «الله» در ذات او تحقق می‌یابد. جیلی از تجربه خود در این مقام چنین می‌گوید:

و اسمی حقا اسمها و اسم ذاتها      لی اسم ولی تلك النعوت توابع  
فشمسی فی افق الالهة مشرق      و بدری فی شرق الربوبية طالع

الوهیتی که در اینجا طلوع می‌کند، روح انسان کامل است: «فكانت الالهية - و ان شئت قلت روح الانسان الكامل - جامعة للمظاهر الخلقية والمظاهر الحقيه عموما على الاطلاق» (شرح مشکلات، ۹۳).

با این تفصیل همانگونه که مصدر انسان ذات غیب الغیوب نیست، بلکه از مرتبه الوهیت صادر شده است، رجوع انسان نیز به سوی آن خواهد بود. ابن عربی می‌گوید: «و اذا التفت الساق بالساق فالی ربك المساق والیه ترجع الامور، اذ كان منه الصدور» (فتوحات، ۳۲۸/۴).

جیلی در شرح این عبارت، التحاق ذات انسانی به ذات رحمانی را مطرح می‌سازد که پس از آن سرانجام به مقام ربوبیت محض سوق داده می‌شود، و در این وقت همه چیز به او برمی‌گردد، یعنی به انسان. زیرا انسان همان حقی است که آفرینش و صدور موجودات از او آغاز شد و بدو نیز باز می‌گردد: (شرح مشکلات، ۱۵۵).

بنابراین جیلی نیز تأکید خاصی بر دوری بودن وجود دارد و این سیر را از قبیل رجوع فرع به اصل می‌داند در نتیجه همه عالم وجود در سیری دائم در گردشند، و چون تمام وجود مسافر است، انسان در سیر خود تنها نیست:

سافر یکمملک الجمال السافر      نحو الاحبة فالوجود مسافر  
ما فی البرية واقف فی منزل      کل علی شرط الترقی سائر  
...والسیر دوری لکل دائماً      ليعود نحو الاصل من هو بادر  
فرجوع کل للاله کما بدا      لکن بسعد ظاهر متکاثر

(نسیم السحر، ۱۹-۲۰).

هر دو عارف، ابن عربی و جیلی بین عبودیت و الوهیت پیوندی می‌بینند، بدینگونه که عبد در نهایت سیر به الوهیت می‌رسد و این مهم‌ترین ره‌آورد خودشناسی است. اما جیلی در مورد تلازم بین این دو تفاوتی بین الوهیت و ربوبیت قائل می‌شود. زیرا به

محض آنکه عبودیت زائل شود، ربوبیت نیز منتفی می‌شود. اما الوهیت چنین نیست و اگر عبودیت زائل شود، الوهیت همچنان باقی می‌ماند، زیرا الوهیت نامی است که همه مراتب را شامل می‌شود (الکف و الرقیم، ۲۲).

همچنین جیلی، الوهیت را روح انسان کامل می‌داند. پس نهایت سلوک انسان، سیر در اطوار وجودی انسان کامل است. در نظر او آغاز و فرجام وجود، انسان کامل است و این موهبت به سبب مظهریت او برای اسم «الله» و تحقق الوهیت اوست.

### نتیجه

از دیدگاه‌های جیلی و ابن عربی در شناخت وجود می‌توان دریافت: ۱- شناخت وجود، یعنی شناخت حق، زیرا حق تعالی عین وجود است (ابن عربی، فوحات، ۳/۴۲۹). ۲- شناخت وجود تنها در شهود عرفانی میسر می‌شود: «لا يعرف الوجود الا اهل الشهود» (همان، ۴/۳۹۰). ۳- وجود حق بر همه موجودات احاطه دارد و این احاطه با نقطه نشان داده می‌شود که در آغاز و انجام دایره وجود حضور دارد. ۴- رابطه نقطه و دایره، بیانگر ارتباط شبکه‌ای یا «نسبت‌های وجودی» بین حق و خلق است که شناخت یکی موقوف شناخت دیگری است. این امر به نوبه خود به چند مسأله دیگر مربوط می‌شود: رابطه واحد و کثیر، تجلیات حق در عالم، انسان کامل به عنوان «کون جامع». در همه این موارد دوری بودن شناخت حق مطرح می‌شود. زیرا کل عالم وجود در هم تنیده شده است و معرفت کل و جزء، همچون شناخت دایره و نقطه است.

۵- شناسایی وجود هم ممکن است و هم ناممکن. از آنجا که صور و تجلیات وجود نامحدود است، هیچکس به نحو احاطی نمی‌تواند وجود را بشناسد. اما هرکس حصه‌ای از شناسایی حق دارد که به نفس او مربوط می‌شود. به تعبیر دیگر هرکس می‌تواند خود را در ارتباط با موجودش بشناسد.

۶- معرفت تام و تمام هنگامی حاصل می‌شود که جز حق واسطه دیگری در میان نباشد. این امر با صیوررت دیگری در جان عارف تحقق می‌یابد. در یک مرحله، فاصله حق و خلق در وجود شناسنده با شهود حق منتفی می‌شود. زیرا سلوک در حرکتی دوری انجام می‌شود و در نهایت به نقطه آغازین یعنی حق می‌رسد. در مرحله دیگر، خلق با

حق شهود می‌شود. اینجاست که نفس عارف با بقای بالله در می‌یابد که حق در وجود او شناسای خویش است.

در وجه افتراق این دو عارف باید گفت: جیلی معرفت خدای تعالی را منوط به شناخت وجود می‌داند. با این توضیح که تا انسان وجود را نشناسد، موجدش را نخواهد شناخت و هر اندازه که به وجود شناخت پیدا کند، موجد را هم خواهد شناخت. این تعبیر مشابه استدلالی است که ابن سینا برای اثبات واجب‌الوجود ارائه داده است. ابن سینا به ابتکار خود در این استدلال اشاره می‌کند و تذکر می‌دهد که در این برهان، با تأمل در خود وجود، مبدأ نخستین هستی و یگانگی آن اثبات شده است. نکته بدیع در این برهان آنست که از خلق و فعل حق به عنوان دلیلی بر وجود واجب استفاده نشده است. بلکه از نفس وجود به وجود واجب و موجد منتقل شده است و نه از آثارش. آثار می‌تواند دلیلی بر صاحب اثر باشد، اما برهانی که در آن، خودش گواه بر وجود خود باشد، برتر از دیگر براهین است. از این رو، چنین برهانی را برهان صدیقان می‌نامند (ابن سینا، ۳، فصل ۲۹). کلام جیلی نیز چنین مضمونی را در ذهن تداعی می‌کند. خدا را از طریق وجود شناختن، یعنی با تأمل در هستی به مبدأ هستی پی‌بردن. اما این برهان از دیدگاه ابن عربی مخدوش است. زیرا خداوند جز از طریق نسبت‌های وجودیش با اعیان ممکنات شناخته نمی‌شود. تنها چیزی که می‌توان شناخت اینست که ذاتی قدیم و ازلی وجود دارد، اما خدا بودن (الوهیت) این ذات، جز از طریق نسبت آن با مخلوقات (نسبت «اله» و «مألوه») شناخته نمی‌شود. در توحید دینی، خدایی شخصی مطرح است که می‌توان از طریق عبودیت، با او انس و الفت پیدا کرد. اما در توحید فلسفی ابن سینا، با غفلت از این نسبت‌گذاری، ارتباط دو شخص «اله» و «مألوه» نادیده گرفته شده است. لحن جیلی با کلام ابن سینا هماهنگ‌تر است تا ابن عربی.

### کتابشناسی

- ابن سینا، الاشارات و التنبيهات، قم، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ق.  
ابن عربی، محمدبن علی، التجلیات الالهية و كشف الغایات فی شرح ما اکتفت علیه التجلیات، به کوشش عثمان یحیی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.

همو، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.

همو، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عقیفی، الزهراء، بی تا.

اقبال لاهوری، محمد، سیر فلسفه در ایران، ترجمه دکتر آریان پور، تهران، نگاه، ۱۳۸۰ ش.

انصاری، خواجه عبدالله، منازل السائرین، نک: تلمسانی، شرح منازل السائرین.

پارسا، خواجه محمد، شرح فصوص الحکم، به کوشش جلیل مسگر نژاد، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۶ ش.

تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان، شرح منازل السائرین، به کوشش عبدالحفیظ منصور، قم، بیدار، ۱۳۷۱ ش.

جیلی، عبدالکریم، الانسان الكامل فی معرفة الاواخر والاولئ، مصر، مکتبه زهران، بی تا.

همو، شرح مشکلات الفتوحات المکیه، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، دارالامین، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.

همو، الكمالات الالهیه فی الصفات المحمدیه، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، ۱۹۹۷م.

همو، الکهف والرقیم فی شرح بسم الله الرحمن الرحیم، قاهره، بی تا.

همو، مراتب الوجود و حقیقه کل موجود، مصر، مکتبه الجندی، بی تا.

همو، المناظر الالهیه، به کوشش نجاح محمود غنیمی، قاهره، دارالمنار، ۱۹۸۷م.

همو، التادرات العینیة مع شرح التابلسی، به کوشش یوسف زیدان، قاهره، ۱۴۱۹ق/۱۹۹۹م.

همو، نسیم السحر، مصر، مکتبه الجندی، بی تا.

حنایی کاشانی، محمد سعید، نک: مک کواری.

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن، شرح فصوص الحکم شیخ محی‌الدین عربی، به کوشش

نجیب مایل هروی، تهران، مولی، ۱۳۶۸ ش.

صلیبا، جمیل، فرهنگ فلسفی، ترجمه دکتر منوچهر صانعی دره بیدی، تهران، حکمت،

۱۳۶۶ ش.

عقیفی، ابوالعلاء، «ابن عربی»، تاریخ فلسفه در اسلام، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.

فرغانی، سعدالدین، مشارق الدراری، شرح تائیه ابن فارض، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی،

مشهد، ۱۳۵۷ ش.

قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوازن، الرسالة القشیریة، به کوشش عبدالکریم محمود و

محمود بن شریف، قم، ۱۳۷۴ ش.

قیصری رومی، محمد داوود، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران،

انتشارات انقلاب اسلامی، ۱۳۷۵ ش.

کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، لطائف‌الاعلام فی اشارات اهل‌الالهام، به کوشش مجید هادی

زاده، تهران، میراث مکتوب، ۱۳۷۹ ش.

مک کواری، فلسفه وجودی، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران، هرمس، ۱۳۷۷ ش.

Monier. Williams, sir morur., *A Sanskrit - English Dictionary*, New York, 1998.

Schimmel, Annemarie, *Mystical Dimensions of Islam*, The University North Carol  
in Press, 1978.

Stautly, Margarete and James', *A Dictionary of Hinduism*, Routledge & Kegam  
paul ltd, London. 1977, 271.