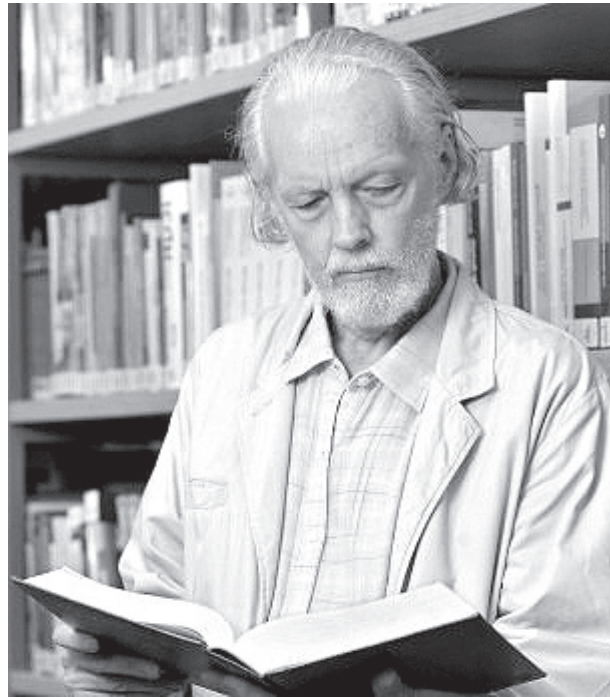


*Kritik Der Reinen Vernunft* عبارت «سنجش خرد ناب» را قرار داده یا افشاری اثر شندلباخ با عنوان *Vernunft* را به «خرد» برگردانده است. اگر برای نمونه در معادل گزینی علی‌الخصوص از دومی تبعیت می‌شد، باید *reason* به خرد و *intellect* به عقل ترجمه می‌شد. دست‌کم از آنجایی که اولاً برگردان *göttliche Vernunft* به «عقل الهی» در زبان فارسی مرسوم است، ثانیاً چیتیک نه تنها اصطلاحات «عقل، عاقل و معقول» در فلسفه صدررا را علاوه بر آنکه به *ma-qul* و *aql, aqel* و آننگاری کرده، مضافاً آنها را به *intellect, intellecter* و *intellected* در زبان انگلیسی برگردانده است و ثالثاً از آنجایی که *intellectus* در فلسفه‌های لاتینی دست‌کم عموماً معادل *noūs* یونانی و *ratio* به لاتین معادل *diánoia* به یونانی است، از این معادل‌گذاری صرف نظر شده است. انتخاب عکس قضیه نیز امکان‌پذیر نبود زیرا چیتیک بارها در این مقاله نه تنها *reason* را در معنای عقل و معادل *intellect* به کار برده، بلکه به نظر می‌رسد برای تأکید بیشتر، هم‌زمان *reason* را به *aql* و آننگاری کرده است. بنابراین می‌بایست از اساس از واژه خرد صرف نظر کرده و تنها گاهی آن را در گروه در برابر اصطلاح *wis-dom* می‌آوریم، و از آنجایی که چیتیک آن را به *(hikma)* حکمت و آننگاری کرده، برای تأکید بر تمایز با *theosophy* آورده‌ایم. همین جا باید یادآور شد که تمامی گروه‌ها از مترجمین است. لذا تنها راه باقیمانده استفاده از ریشه *عقل* و ترکیبات ممکن از این ریشه برای هر دو اصطلاح *intellect* و *reason* به نظر می‌رسید. بنابراین اولاً در برابر هر معادل‌گزینی در برگردان هم‌زمان واژه انگلیسی در متن آورده شده تا خواننده فوراً بتواند واژه انگلیسی را از نظر بگذراند و ثانیاً از آنجایی که ترجمه اصطلاح *diánoia* در زبان فارسی به «تعقل» و «استدلال عقلی» سابقه دارد [برای نمونه ترجمه مجتبی (کاپلستون، ۱۳۹۶: ۱۸۱)]، تصمیم مترجمین بر آن شد که از همین دو واژه و ترکیبات ممکن از آنها برای ترجمه *reason* بهره ببریم (چیتیک بر همان سیاق ترکیباتی نظیر *reasoner* و *reasoned* را به کار برده است) و عقل و ترکیبات دیگر از آن منهای تعقل و استدلال عقلی و ترکیباتی که برای *reason* به کار رفته را برای برگردان *intellect* حفظ کنیم. علاوه بر این چیتیک هرچند که از آوردن اصطلاح *intelligence* در عنوان مقاله پرهیز کرده، بارها در متن، آن را دقیقاً با *intellect* این‌همان گرفته و بعضاً به آن تصریح هم کرده است. در تمامی موارد هر جا که چیتیک معادل را با آننگاری خود مشخص ساخته است از او پیروی کرده‌ایم، لیکن حتی در صورت وحدت واژه در جایی که از آننگاری صرف نظر کرده است، بنابر موقعیت، همچنین با توجه به روانی و زیبایی متن، گاهی از اصطلاح دیگری نیز استفاده شده است. تا جای ممکن در این موارد نیز معادل انگلیسی را هم‌زمان به همان دلیل پیشین آورده‌ایم. برای نمونه چیتیک اصطلاح *nature* را گاهی به *(fit.ra)* فطرت و گاهی به *(-t.ab)* طبع آننگاری کرده ولی گاهی در موقعی که از آننگاری استفاده نکرده و از آن معنای ماهیت را مراد کرده، به سرشت برگردانده‌ایم.

### چکیده مؤلف

در آنچه که پیش روست، به خطوط گسترده «سنت فکری» اسلامی که منظورم از آن فلسفه و تصوف است، می‌پردازم. مایلم اشاره کنم که مسأله مهم برای این سنت این‌گونه نیست که چگونه عملکرد فنی عقل (*intelligence*) - که ما آن را تعقل (*reason*) می‌نامیم - به انجام رسیده، بلکه این موضوع است که چگونه عقل انسانی (*human intelligence*) می‌تواند به طور کامل به فعلیت رسد. انگاشت‌های تعقل، عقل و آگاهی به طور بالقوه در مفاهیم انسانی، و نسخه‌های ارائه شده از این قبیل ریشه داشته است که می‌توان آن را «انسان‌شناسی روحانی» (*spiritual anthropology*) نامید.



## تعقل، عقل و آگاهی در تفکر اسلامی

ویلیام چیتیک

ترجمه اشکان واجد - علیرضا سمنانی\*

مقاله «تعقل، عقل و آگاهی در تفکر اسلامی» (*Reason, Intellect, and Consciousness in Islamic Thought*) اولین مقاله بخش نخست کتاب *تعقل، روح و امر قدسی در عصر روشننگری جدید: متافیزیک احیا شده اسلامی و پدیدارشناسی متأخر زندگی (Reason, Spirit and the Sacral in the New Enlightenment: Islamic Metaphysics Revived and Recent Phenomenology of Life)* ویرایش شده توسط *Anna-Teresa Tymieniecka*. Dordrecht: pp. 11-35 انتشارات Springer سال ۲۰۱۱ است. مطالعات ارائه شده در کتاب مذکور عمدتاً برگرفته از برنامه‌ای است که مؤسسه جهانی پدیدارشناسی آن‌را در کنفرانس سالانه خود و در نشست بخش شرقی انجمن فلسفی آمریکا، در شهر فیلادلفیا ایالت پنسیلوانیا ترتیب داده است. این برنامه ششمین قسمت از سمپوزیوم گفت‌وگو میان فلسفه اسلامی و پدیدارشناسی زندگی در ذیل موضوع تعقل و روح بوده است.

### مقدمه مترجمین

احتمالاً اولین معادل‌هایی که در برابر واژگان *intellect* و *reason* مبتنی بر تمایز آنها در زبان مقصد به ذهن هر مترجمی خطور می‌کند، اصطلاحات خرد و عقل است. در این صورت برای هر دسته از ترکیبات خردمند، خردمندگی، خردمندانه، خرددوز، خردورزانه و از همین دست از یک سو و عقلی، عاقلانه، عقلانی، عقلانیت و نظایر آن از سوی دیگر می‌توانستیم بهره گیریم. در ترجمه‌های فارسی برای نمونه ادیب‌سلطانی در برگردان نقد اول کانت با عنوان:

سرشت انسان به عنوان تجلی مداوم و همواره در حال تغییر از کلام الهی یا حقیقت متعالی درک شده است، و لازمهٔ به فعلیت رساندن این سرشت در مرتبهٔ کامل آن، مطلوب جسم، ذهن و قلب منضبط است. در اینجا بیش تر به تصوف توجه خواهم کرد تا فلسفه، زیرا موضوع اصلی اکثر تحقیقات من در طول چهل سال گذشته بوده است. تعاریف تصوف به راحتی به دست می آیند و بنابراین معمولاً نیز مورد مخالفت واقع می شوند. این کلمه را به معنای عام تر آن به کار خواهم برد؛ یعنی نشان دادن نوعی گرایش میان مسلمانان برای تلاش به منظور تعاملی شخصی [تعهدی فردی] با حقیقت الهی.<sup>۱</sup> این گرایش چنان که از ابتدای اسلام ایجاد شده است، منجر به تکثر افراد، جنبش ها، و نهادهایی شد که از هموعان خود یعنی آنهایی که بیش تر به عمل، اخلاق، اعتقاد، جزم و تحقیق منطقی توجه داشتند، متمایز می شود. به عنوان مثال، فقها توجه خود را به عمل درست اختصاص داده اند؛ آن ها شریعت (قانون نازل شده) را تدوین کرده و در مورد چگونگی عمل به آن توصیه هایی ارائه داده اند. متخصصان کلام (الهیات جزئی) بر روشن سازی و منظم کردن فهم درست و اعتقادات صحیحی که از قرآن استخراج شده بود، تمرکز کردند. اما در هر حال نه فقه و نه کلام، به سرشت (nature) فاعل شناسا که در تلاش برای انجام عمل درست و اعتقاد راست است، توجهی نداشتند.

فلسفه و تصوف، عقل (intelligence) و آگاهی را در مرکز توجهات خود قرار داده اند. فلاسفه نفس، self یا soul را باهدف تحقیق بخشیدن به عقل - (Intellect) یا aql (Intelligence) - مطالعه کرده اند. اگرچه در زمینه های فلسفی این کلمه غالباً به عنوان «تعقل» (reason) و گاهی «ذهن» (mind) ترجمه می شود. آن ها به عقل (aql) به مثابه نوری متعقل (intelligent) و متعقل [قابل فهم] (intelligible) می نگریند که به صورتی ذاتی در جوهر انسانی وجود دارد و دارای قوای نامحدود است. آن ها دقیقاً به این خاطر، هم برای تعقل (rea-son) و هم برای منطق (logic)، ابزاری که به وسیله اش تعقل (rea-son) اندازه گیری می شود، اهمیت بسیاری قائل بودند، همچنین توجه زیادی نیز به ریاضیات و علوم طبیعی داشتند، که توسط مورخان به عنوان برجسته ترین «متفکران عقل گرای» (rational thinkers) اسلام بررسی شده اند. برای اکثر، اگر نه همهٔ آن ها، فلسفه به سادگی یک روش [فن] عقلانی (rational technique) یا ابزاری برای تحقیق نبوده؛ بلکه آن رشته ای معتوی بوده است که اشراق، بیداری و خودشکوفایی (self-transformation) را در نظر دارد، همان طور که به گفته پیر هادوت (Pierre Hadot) و دیگران، در فلسفه یونانی و پیشامدرن غربی نیز این مورد وجود داشته است. در مورد صوفیان، آن ها به طور مشخص با وحدت بخشیدن مجدد خود انسان در نمونه الهی اش، در تلاش برای دستیابی به خودآگاهی (self-awareness) کامل بودند. بر خلاف آنها، فیلسوفان به طور صریح تلاش خود را در سنت محمد [ص] (مدل زیبایی اسوهٔ حسنه) بنیان نهادند و غالب ایشان مسئولیت اجتماعی هدایت توده های مردم را در مسیر رسیدن به خدا بر عهده گرفتند. با این وجود، حداقل از زمان سهروردی (بنیان گذار مکتب فلسفه اشراق)، اغلب تشخیص جست و جوی فلسفی برای حکمت [خرد] (wisdom) از جست و جوی صوفیانه خداوند بسیار دشوار است.<sup>۲</sup> مانند دانشمندان زمینه های دیگر، صوفیان در این باره رساله های بی شماری نوشته اند که معمولاً با گرایش های عملی همراه گردید اما اغلب شامل مباحث نظری پیچیده نیز می شد. ابن عربی (در گذشته ۱۲۴۰ م) نمونه برجستهٔ استادی چیره دست در ابعاد نظری و عملی صوفیانه بود که خود را موظف به ارائه توضیح دقیق و عقلانی (ra-tional) از رابطهٔ دوسویهٔ انسان و امر قدسی می دانست.

همچنین صدها نویسندهٔ مهم دیگر که بیش تر آن ها در دوران مدرن بررسی نشده اند نیز سهم به سزایی در تدوین آموزه های صوفیانه، اعم از نظری یا عملی داشته اند.

قبل از تلاش برای روشن کردن مفهوم عقل (intelligence) و آگاهی، ممکن است یادآوری این نکته مفید باشد که جهان بینی (worldview) غرب مدرن - در زمینه ای که همهٔ ما آموزش دیده ایم - با تمدن های پیشامدرن به طور کلی، و سنت اسلامی به طور خاص، تفاوت بنیادین دارد. مثلاً ما افراد مدرن هنگام بحث در مورد «آگاهی» به عنوان چیزی که باید موضوع مطالعه و تحقیق قرار گیرد؛ احساس راحتی می کنیم. همان طور که ممکن است میکروارگانیسم ها یا عملکرد مغز را مطالعه کنیم. در واقع بسیاری، آگاهی را از نظر سازوکارهای بیولوژیکی قابل توضیح می دانند. این مهم است که به خاطر داشته باشید دوشاخه شدن انسان به یک موضوع فاعلی (subject) و موضوع مفعولی (object) کاملاً واضح و مشخص، که ما آن را مسلم می دانیم، (هرچند از نظر فلسفی با آن مخالف باشیم) مدت ها طول کشید تا در ذهن غربی ریشه دواند. خواه دکارت اولین کسی باشد که آن را به طور واضح تنظیم کرده است، خواه این چنین نباشد.

اگر می خواهیم روش تفکر اسلامی را در تبیین ماهیت تعقل (reason) و آگاهی بفهمیم، باید به خاطر داشته باشیم منابع اسلامی هیچ اصطلاح دقیقی را مرتبط با سوژه و ابژه ارائه نمی دهند. زیربنای این سنت درک غیرثنوی اشیاست که شباهت های عمیقی با مکاتب فکری غیر غربی مانند ادویته ودانته (Advaita Vedanta) دارد، که برهنه یعنی حقیقت برتر را با آتمن یا خود عالی (supreme self) می شناسد. برای این سنت هندی زندگی، آگاهی، ادراک و بهجت بی نهایت در خود/حقیقت (Reality) حضور دارد، و جهان نمی تواند چیزی جز «نامها و صور (forms)» آن باشد (Namarupa). برهنه/آتمن همان سات-چیت-آناندا (sat-chit-ananda) یعنی «وجود-آگاهی-سرور» است و هر چیز دیگری - مایا (Maya) - پژواک آن است. در حقیقت جایی که سوژه به پایان می رسد و ابژه شروع می شود، همیشه یک معما باقی می ماند، زیرا این دو ارتباط تنگاتنگی دارند.

البته متکلمان مسیحی دوران قرون وسطی که از هستی (being) به عنوان زیبایی، حقیقت و خیر سخن می گفتند، این دیدگاه هندوئیسم دربارهٔ اشیاء (things) را برای درک چندان دشوار نمی یافتند، همان طور که صوفیان و مسلمان نیز چنین اند. اما با گذشت زمان، سنت غربی به تفسیری از وجود (existence) و همچنین واقعیت فی نفسه، کشیده شد که آن را از هر گونه کیفیت، خیر و زیبایی تهی کرد. با این حال، تفکر اسلامی جایی برای وجود جدا از آگاهی نداشت، و هرگز نمی توانست تصور کند جنس اصلی حقیقت، ماده یا انرژی بی سامان است و برای واقع شدن، منتظر حوادث کیهانی است، تا در نهایت باعث ایجاد زندگی، ادراک، خودآگاهی و تعقل (reason) به عنوان سلسله هایی از تجلیات ثانوی شود. برعکس، وجود و آگاهی، واقعیت و ادراک، زیبایی و شادی، در همه جا وجود دارند و در همه آنچه هست نفوذ می کنند.

#### ۱. نفس آگاه

تعدادی از کلمات عربی به نحوی استفاده شده اند که با استفادهٔ مدرن از کلمهٔ آگاهی و شعور هم پوشانی دارند. در اینجا دو کلمه را به عنوان مترادف می گیرم، اگرچه ممکن است مفاهیم شان در عملکرد متمایز باشند. با این حال، هدفم صرفاً پیشنهاد متنوعی از کلمات است برای پرداختن زمینه ای کلی از جستار که توسط متفکران مسلمان استفاده می شود.<sup>۳</sup>

تنها عقل حقیقی - «عقل بالفعل» فلاسفه - چیزی است که با «عقل فعال» اتصال یافته، و همچنین عقل کلی نامیده می‌شود. این اولین خلق خداست؛ تجلی آگاهی قدسی، چیزی نه غیر از قلم که جهان را می‌نویسد. در روشی موازی، تنها قلب حقیقی همان قلب است که خدا را در آغوش گرفته و هر لحظه در او خیره می‌نگرد.

متون صوفی غالباً از نفس self/soul به‌عنوان مراتبی که به فعلیت می‌رسند بحث می‌کنند. در این باره طرح‌های اولیه با استفاده از اصطلاحات مشتق‌شده از قرآن تمرکز می‌کنند که اغلب در سه مرتبه صعودی قرار دارند: ۱. نفس اماره (بالسوء)، «نفسی که امر می‌کند (به زشتی)» (۱۲:۵۳)، ۲. نفس لوامه، «نفسی که مقصر می‌داند [در کوتاهی کردن خود]» (۷۵:۲)، ۳. نفس مطمئنه، «نفسی در صلح [با خدا]» (۸۹:۲۷). مراتب دیگری مانند النفس الملهمه، «نفس الهام گرفته» نیز اغلب به این دسته‌بندی اضافه می‌شوند.<sup>۵</sup> این غیرمعمول نیست که نویسندگانی نیز از هفت مرتبه صحبت می‌کنند؛ کسانی که به بالاترین این مراتب برسند در ارتباط دائمی با خدا هستند.

بحث مشابهی نیز با استفاده از اصطلاح «لطیفه» ادامه دارد؛ یعنی بُعد نامرئی انسان، دقیقاً همان چیزی که از نقطه‌نظرهای مختلف، روح، نفس، قلب و عقل (intellect) نامیده می‌شود. این در دستینه‌های بعدی صوفیه به موضوع استاندارد تبدیل می‌شود که به شاگردان در فنون مراقبه آموزش می‌دهند، هرچند این هفت لطیفه لزوماً در هر مورد نام یکسانی ندارند، همینطور آن‌ها را همیشه لطیفه نیز نمی‌نامند.<sup>۶</sup> دسته‌بندی معمول این مراتب عبارتند از: قلب (اندام بدنی) یا طبع، نفس، روح، عقل، سر (راز قلبی)، خفی (پوشیده) و اخفی (پوشیده‌ترین‌ها).<sup>۷</sup>

جای تعجب ندارد که صوفیان در مورد مراتب قلب و عقل (intellect) نیز بحث می‌کنند. حکیم ترمذی (متوفی در ۹۱۴ م.) از چهار مقام قلب صحبت می‌کند<sup>۸</sup> و نجم‌الدین رازی (متوفی در ۱۲۵۶ م.) از اطوار سبعة قلب (stages) صحبت می‌کند.<sup>۹</sup> مولانا نیز برای صحبت کردن درباره مراتب متعدد عقلی از تصاویر شاعرانه‌ای استفاده می‌کند. همان‌طور که وی آن را توصیف می‌کند، پیامبران در آگاهی عقل کلی (universal intellect) ساکن هستند و دیگران در درجات مختلف عقل جزئی (partial intellect) سهیم‌اند. بدین ترتیب، او می‌نویسد:

این تفاوت عقل‌ها را نیک دان  
در مراتب از زمین تا آسمان  
هست عقلی همچو قرص آفتاب  
هست عقلی کمتر از زهره و شهاب  
هست عقلی چون چراغی سرخوشی  
هست عقلی چون ستاره آتشی  
زانک ابر از پیش آن چون واجهد  
نور یزدان بین خردها بر دهد  
عقل جزوی عقل را بدنام کرد  
کام دنیا مرد را بی‌کام کرد<sup>۱۰</sup>

## ۲. علم

اگر به آگاهی به‌عنوان کلمه‌ای کلی در ذهنیت انسانی (human subjectivity) نگاه کنیم، کلمه عربی بامعنی نزدیک و گسترده به آن، علم است. علم به‌عنوان اسم فعل، به عمل دانستن اشاره می‌کند، و در ابتدای زبان عربی، صورت جمع نداشته است. بعدها، برای تعیین شاخه‌ای از دانش یا علم تجربی مطرح شد، و در آن مرحله نویسندگان «علوم» را به‌کار بردند. این کلمه همچنین می‌تواند به‌معنی دانش یک شخص باشد، یعنی آنچه که کسی می‌داند، و در این حالت مترادف با معلومات است و احتمالاً به‌عنوان «آموخته‌ها» ترجمه می‌شود. در نوشته‌های صوفیانه، علم اغلب به طور ضمنی بر یادگیری از طریق تکرار و کتابت دلالت می‌کند که در مقابل با فهم واقعی قرار می‌گیرد.

این کلمات در مضمونی معنا پیدا کرده‌اند که تصدیق می‌کنند، بیش‌تر حقیقت در ادراک (perception) روزمره قابل‌دسترس نیست. آنچه از طریق حواس خود تجربه می‌کنیم، به سادگی، تشعشع یا رسوب لایه‌های عمیق یا عالی‌تر آگاهی و شعور است. به‌عبارت‌دیگر، «سراغاز» - خواه این آغاز را به‌عنوان یک حدوث زمانی، یا حدوث غیر زمانی، یا آغاز هستی‌شناختی در نظر بگیریم - «کلمه بود»، و کلمه زنده، آگاه و عالم مطلق بوده و هست. آنچه ما در واقعیت مادی خود درک می‌کنیم چیزی نیست جز هر چه که قرآن آن را «آیات» خداوند می‌نامد؛ همان نشان‌ها و نمادهای واقعیت متعالی و درون ماندگار (الحق).

متفکران مسلمان معمولاً از چیزی نامرئی تحت عنوان روح و نفس صحبت می‌کردند که موجودات زنده را متحرک می‌کند. روح به‌طور معمول معادل «spirit» است و با «ruwach» عبری مرتبط است که از همان ریشه (r-ih) به‌معنی «باد»، (در لاتین spiritus) گرفته شده است. نفس، که self یا soul ترجمه شده، در عربی به‌عنوان ضمیر انعکاسی استفاده می‌شود، به همان شیوه نفس نوشته شده، و با نفس (nephesh) عبری هم‌ریشه است. این واژه در مفهوم‌سازی خود و جهان، همانند «پرانا» (prana) در سانسکریت و «چی» (qi) در چینی، نقش ایفا می‌کند.

روح (r-uh) و نفس (nafs) اصطلاحات قرآنی مهمی‌اند که مورد بحث بسیاری از دانشمندان مسلمان، همچنین فیلسوفان است. بعضی از نویسندگان، روح را مترادف نفس در نظر گرفتند. برخی دیگر ترجیح داده‌اند بین این دو تمایز قائل شوند و اغلب در پی استفاده قرآنی از آن‌ها باشند. هر دو اصطلاح می‌تواند منظور ما را مشخص کند، اگر مثلاً در مورد شعور یا آگاهی حیوانات صحبت کنیم. البته هیچ‌یک از این دو اصطلاح حد نهایی ندارند؛ هر یک فردیتی درک‌شده یا مفروض را چه در حیوانات، انسان‌ها یا فرشتگان تعیین می‌کنند، (که در مورد آخر به‌سادگی به «ارواح» یا «ارواح دمیده‌شده» در کالدهای نورانی تبیین می‌شوند). علاوه بر این، غیرمعمول نیست که فیلسوفان و دانشمندان از «روح معدنی» یا «روح نباتی» صحبت کنند. قرآن نیز در مورد روح خدا و همچنین نفس او صحبت می‌کند. روشن کردن معنای این اصطلاحات در رابطه با خدای یگانه و غیرقابل تقسیم، این فرصت را برای متکلمان، فیلسوفان و صوفیان فراهم آورد که تعداد بی‌شماری از فصل‌ها و مجلدها را بنویسند.

سومین کلمه بسیار مهم در بحث‌های مربوط به آگاهی انسان، قلب است (در فارسی دل). قرآن قلب را در مرکز آگاهی و عقل (intelligence) انسان قرار داده است. بر خلاف استفاده مدرن، قلب منبع احساسات و عواطف نیست، زیرا این همان چیزی است که قلب را کدر و تاریک می‌کند. از نظر قرآن، قلب «کور»، «زنگ‌زده» یا «بیمار» گشته و منجر به جهل و فراموشی می‌شود که به نوبه خود نتیجه‌اش نافرمانی و گناه است. سنت صوفیانه از رسیدن به قرب الهی با استفاده از تصفیه قلب سخن می‌گوید تا جایی که فقط عقل خالص (unsul- lied intelligence) باقی می‌ماند. مولانا و برخی دیگر، از کسانی که به این هدف می‌رسند، به عنوان «اهل دل» یاد می‌کنند. آن‌ها به حدیث قدسی «من در آسمان و زمین نمی‌گنجم ولی در دل مؤمن می‌گنجم» ارجاع می‌دهند.<sup>۴</sup>

بحثی موازی نیز در سنت فلسفی ادامه دارد که به استفاده از کلمه عقل (aql (reason or intellect) به‌جای قلب می‌پردازد. هر کدام که استفاده شود، کمال ایده‌آل انسانی را نشان می‌دهد که باید تحقق یابد، و نه قوه یا اندامی که در کاربردهای معمولی با این نام شناخته می‌شوند. وقتی عقل (intellect) یا قلب را به خود نسبت می‌دهیم، با اصطلاحات مستعار سخن می‌گوییم.



مهم‌ترین نقل‌قول برای درک تخصصی آن حدیث پیامبر است که می‌گوید: «هر کس خود را بشناسد خدا را می‌شناسد» [من عرف نفسه فقد عرف ربه]. در این حدیث، می‌توان به خوبی این ترجمه را انجام داد که «کسی که واقعا از خود آگاه می‌شود، از پروردگار خود آگاه می‌شود». همانگونه که بگوئیم کسانی که به خودآگاهی حقیقی دست می‌یابند به خدا آگاهی حقیقی می‌رسند. در این مرحله، خود شناسنده و متعلق شناخت قابل تشخیص نیست؛ عاقل، معقول و عقل یکی هستند. برای اسناد درباره این نوع آگاهی، صوفیان به حدیث قدسی مشهوری استناد می‌کنند که خداوند در آن می‌فرماید: «و به‌درستی که به‌وسیله نافلة به من تقرب می‌جوید تا آنجا که من دوستش می‌دارم و چون دوستش دارم، آن‌گاه گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند و زبانش می‌شوم که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که به آن می‌گیرد». نیازی به گفتن نیست که وی همچنین قلب او می‌شود که با آن آگاه است. [وَمَا يَنْتَقِرُ إِلَىٰ عَيْدٍ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَإِنَّهُ لِيَنْتَقِرُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَكَلِمَتَهُ الَّذِي يُنْطِقُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ، وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ. وَهِيَ بَعْضُ مَا يَنْتَقِرُ بِهَا مِنْ مَحَبُّوبٍ تَرْتَقِبُ] باشد از آنچه بر او واجب کرده‌ام؛ و به‌درستی که به‌وسیله نافلة به من تقرب می‌جوید تا آنجا که من دوستش می‌دارم و چون دوستش دارم، آن‌گاه گوش او می‌شوم که با آن می‌شنود و چشمش می‌شوم که با آن می‌بیند و زبانش می‌گردد که با آن سخن می‌گوید و دستش می‌شوم که به آن می‌گیرد. اگر بخواند، اجابتش می‌کنم و اگر خواهشی از من کند، به او می‌دهم.<sup>۱۴</sup>

ذکر «حُب» در این حدیث بسیار چشمگیر است. این امر در توضیح اهمیت اصلی که در نوشته‌های صوفیانه به عشق داده شده، کمک می‌کند. مانند نوشته ابن‌فرید، مولانا و یونس امره. عشق، نیروی محرکی است که باعث ایجاد پیوند میان عاشق و معشوق، عالم و معلوم، و عاقل (intellect) و معقول (intellected) می‌شود. در این آخرین تحلیل، معلوم می‌شود که انسان به‌عنوان عاشق خداوند، مبدل به خداوند عاشق انسان شده، زیرا انسان و خدا عاشق و معشوق یکدیگرند و اوج عشق آن‌ها وصال (union) است. قرآن در مورد این عشق متقابل در آیه «او آن‌ها را دوست دارد، و آن‌ها او را دوست دارند» [يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ] (۵۴-۵۵) صحبت می‌کند. در قله این عشق تحقیق‌یافته، هیچ تمایزی میان عاشق و معشوق، سوژه و ابژه نمی‌تواند باشد.

### ۳. وحدت حق

برای این که مباحث صوفیه در مورد آگاهی تحول یافته را در زمینه‌ای گسترده‌تر بررسی کنیم، باید درک روشنی از جهان‌بینی اساسی آن‌ها که در اول شهادتین بنا نهاده شده است، داشته باشیم؛ لا اله الا الله. این جمله که معمولا «کلمة التوحيد» نامیده می‌شود (حکمی که در وحدانیت خداوند تاکید دارد)، نقطه آغاز ایمان و عمل مسلمانان است. در مباحث الهیات اسلامی - چه در کلام، چه در تصوف، و چه در فلسفه - این‌گونه مفاهیم دلالت ضمنی خود را از اسامی‌ای که خداوند در قرآن خود را با آن‌ها خوانده، به دست می‌آورد. دو نیمه شهادتین - «لا اله» و «الا الله» - به‌عنوان نفی و اثبات شناخته می‌شوند. آن‌ها به دو مضمون اساسی شهادت اشاره می‌کنند. نخست، تمام صفاتی را که توسط اسماء الهی تعیین شده از هرچه غیر خداست (ماسوی الله) - یعنی تعریفی جامع از عالم «آنچه شخص از طریق آن می‌داند» - نفی می‌شود. و دوم، تأیید می‌کند که همه خصوصیات مثبت اشیاء خلق‌شده، آنچنان که در حقیقت هستند، فقط می‌توانند متعلق به خداوند باشند. به عبارت دیگر، توحید غیبت و حضور هم‌زمان خدا، یا تعالی و درون ماندگاری را اعلام می‌کند.

کلماتی که از ریشه علم گرفته شده‌اند، مواردی از نحوه تصور دانش را به ما می‌گویند. «عَلَم» به‌معنی تأثیرگذاری، ردیابی، ردگذاری، نشانه و تابلو است. «علامت» نیز به‌معنی، اشاره و نشانه است. بنابراین علم از لحاظ ریشه شناسانه با فرق‌گذاری، علائم و نشانه‌ها در ارتباط است. جالب‌تر این که کلمه «عالم» به‌معنی جهان یا کیهان است، که لغت‌نامه‌نویسان آن را به معنی «آنچه شخص از طریق آن می‌داند» یا «آنچه از طریق آن خالق شناخته شده است» توضیح می‌دهند. ابن عربی ریشه‌شناسی کلمه را به‌زبان ساده به ما یادآوری می‌کند: آن هنگام که می‌گوید «ما عالم را با این کلمه ذکر می‌کنیم تا بدانیم منظورمان از علم چنین است که خداوند کیهان را یک علامت قرار داده است»<sup>۱۱</sup> [إِنَّمَا جِئْنَا بِهِ هَذِهِ اللَّفْظَةَ لِنَعْلَمَ إِنَّا نَرِيدُ بِهِ جَعْلَهُ عِلَامَةً وَ لَمَّا ثَبَتَ أَنَّ الْوُجُودَ عَيْنَ الْحَقِّ وَ أَنَّ ظُهُورَ تَنَوُّعِ الصُّورِ فِيهِ عِلَامَةٌ عَلَيَّ أَحْكَامَ أَعْيَانِ الْمَمَكِنَاتِ الثَّابِتَةِ].

هنگامی که صوفیان و فلاسفه در مورد کلمه علم بحث می‌کنند، معمولاً می‌گویند نمی‌توان آن را تعریف کرد، زیرا هر تعریفی را در برمی‌گیرد. هر توضیحی صرفاً عملی از شناختن در تلاش برای خود شناختن است؛ مانند بنیابی که سعی در دیدن خود دارد. از این رو برای شناخت دانش، باید خود شناسنده را شناخت، و فرد برای شناختن خود، نه تنها باید بداند در کل واقعیت در کجا واقع شده بلکه قدرت کامل عقل (intelligence) را که در نفس مکنون است، بیدار کند. با این حال، تلاش برای شناختن خود به‌طور معمول در سطح علم باقی می‌ماند. یعنی مطالعه و تجزیه و تحلیل مظاهر خود، یا بحث درباره آنچه دیگران در مورد خود شناسنده گفته‌اند. چنین تمرینی با وجود مفید بودن و شاید ضرورت آن، خودشناسی یا خودآگاهی نیست. خودشناسی حقیقی فقط از طریق شناخت مستقیم خود آگاه بی‌وساطت ادراک حس، تخیل، استدلال‌گری، مفهوم‌سازی و نظریه‌پردازی حاصل می‌شود.

ملاصدرا، فیلسوف دوره صفوی (درگذشت ۱۶۴۰ م.)، این آگاهی مستقیم و بدون واسطه را «علم غیرعلی» می‌نامد، که بدون شناخت هیچ واسطه‌ای توسط خود شناسنده پیدا می‌شود. این در اصطلاح شناسی ملاصدرا زمانی حاصل می‌شود که عاقل (intellecter) aqil، معقول (intellected) ma-q-ul و عقل (intellect) aql واحد می‌شوند.<sup>۱۲</sup> همچنین می‌توان گفت «وقتی مستدل (reasoned)، دلالت‌گر (reasoner) و استدلال عقلی (reason)، یکی می‌شوند». علاوه بر این، عقل aql کلمه‌ای است که برای ترجمه کلمه یونانی «nous» استفاده شده است. بنابراین، بیان صدرا می‌تواند ترجمه‌ای از تعریف ارسطو از خدا باشد: «فکر خود را فکر می‌کند». [فکر فکر] (noësis noëseōs noësis). در هر صورت، این نوع دانش تلفیقی و واحد، چیزی جز «حکمت» (hikma (wisdom) نیست که «عاشق حکمت» برای دستیابی به آن تلاش می‌کند. راه دستیابی به آن با تلاش برای به‌تمامی انسان شدن، یا آنچه صوفیان «انسان کامل» می‌نامند، یکسان است.

نویسندگان صوفی غالباً آگاهی بدون واسطه از خود را معرفت می‌نامند، کلمه‌ای که می‌تواند به عنوان مترادف علم مورد استفاده قرار گیرد، هرچند که به معنی شناختن است و در معنی دانستن نیست. ادبیات ثانویه اغلب این کلمه را به معنی دانش مستقیم و شهودی، گنوسیس [عرفان] (genosis) ترجمه می‌کنند. از فاعل فعال آن یعنی «عارف» معمولاً در متون صوفیانه همچنین توسط فیلسوف بزرگ ابن‌سینا (درگذشته در ۱۰۳۷ م) برای تعیین «گنوستیگ‌ها [عرفا]» استفاده شده است، همانانی که به دانش بی‌واسطه از متعلق جست‌وجو دست یافته‌اند.<sup>۱۳</sup>

این آگاهی آدم از جایگاه استحقاقی اشیاء نسبت به خدا و همچنین واکنش مناسب او به اشیاء است، که به او کیفیت خلیفه خدا بودن در زمین را داده است. همان‌طور که قرآن به صراحت روشن می‌کند [وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ]. و چون پروردگار تو به فرشتگان گفت من در زمین جانشینی خواهم گماشت گفتند آیا در آن کسی را می‌گماری که در آن فساد انگیزد و خونها بریزد و حال آنکه ما با ستایش تو را تنزیه می‌کنیم و به تقدیست می‌پردازیم فرمود من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید (۲:۳۰)]. خداوند پس از ابراز تصمیم خود به فرشتگان، آدم را فقط برای انتصاب خلیفگی آفرید و اسامی را به او آموخت.

اسلام [برخلاف مسیحیت]، آدم (کلمه‌ای که فارغ از مذكر یا مؤنث بودن مترادف «انسان» به کاررفته) را «گناه‌کار» نمی‌داند. در عوض آدم [در اسلام] پس از فراموش کردن (نسیه) فرمان الهی مبنی بر عدم نزدیک شدن به درخت «سریچی» (عصی) نمود، و این فرجام نافرمانی او بود. هنگامی که آدم و حوا به یاد آوردند، توبه کردند و بخشیده شدند. تنها پس از آن به زمین بازگردانیده شدند تا نقش ویژه خود را به‌عنوان خلیفه بازی کنند؛ بنابراین انسان‌ها در صورت (form) خدا خلق شده‌اند و توانایی دستیابی به آگاهی کامل از همه اسامی الهی را دارند، اما آن‌ها همچنین تمایل به فراموش کردن را دارند و این گرایش در فرزندان آدم غالب است.

مردم به‌عنوان خلیفه و برای دستیابی به جایگاه مناسب خود، باید خدا را یاد یا «ذکر» کنند - یعنی از او آگاه شوند- و وظایف خود را در قبال او به‌عنوان بنده انجام دهند (عبد). تمام آئین‌های اسلامی بر توجه به خداوند متمرکز است و تصوف به طور ویژه یاد خدا را وظیفه اساسی انسان‌ها می‌داند. بنابراین کلمه ذکر، که همچنین به معنی «یاد کردن» است، در قرآن و حدیث تکرار آئینی اسماء الهی یا دستورالعمل‌های قرآنی را مشخص می‌کند. به‌همین دلیل است که محققان در متون صوفیانه اغلب ذکر را به‌عنوان «دعاء» ترجمه می‌کنند و اشاره دارند که این عمل شبیه جاپا (japa) در هندوئیسم یا نماز عیسی در مسیحیت است.

بنابراین، یادآوری خدا، تکرار نام او و تلاش برای آگاهی از حضور اوست. زیرا همان‌طور که قرآن می‌گوید، وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ [هر جا باشید او با شماست] (۴:۵۷). یادآوری وسیله‌ای است که به‌واسطه آن افراد می‌توانند دانش، آگاهی و ادراک خود را بازیابی کنند که این ذاتاً از سرشت اولیه (فطرت) آدمی است. این فرایند همان بازیافتن آگاهی حقیقی و متشخص شدن آن به‌شکل باطن قدسی فرد است.

## ۵. معاد

نویسندگان در بسیاری از مباحث نظری که درباره وضعیت انسانی است، از «مبدأ» و «معاد» صحبت می‌کنند؛ اصطلاحاتی که از آیات قرآن مشتق شده، مانند «او خلقت را آغاز می‌کند، سپس آن را بازمی‌گرداند»، (إِنَّهُ يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ) (۴:۱۰). این مفهوم در تفکر اسلامی به میزانی مهم است که متکلمان «معاد» (که اغلب به «آخرت‌شناسی» ترجمه می‌شود) را سومین اصل از اصول سه‌گانه ایمان اسلامی (بعد از توحید و نبوت) می‌دانند. در تشریح مبدأ و معاد، بسیاری صوفیان از «قوس نزول» و «قوس صعود» صحبت می‌کنند و آن‌ها را با «قاب قوسین» (two arcs) ذکر شده در قرآن مشخص می‌کنند (۹:۵۳). این دو با هم «دایره وجود» را تشکیل می‌دهند (دایره وجود)، که از خدا آغاز می‌شود و به خدا پایان می‌یابد.

حکم توحید به ما می‌گوید خصوصیتی که اسماء الهی تعیین کرده‌اند - مانند حی، رحمت، علم، قدرت، عدالت و بخشش - کاملاً متعلق به خداست. با استفاده از اصطلاح قرآنی، تنها خداست که حق است. با استفاده از اصطلاح فلسفی تنها اوست که وجود است. نتیجه می‌شود که هر چیز دیگری غیر از خدا، به خودی خود، «غیر حق» و باطل و معدوم است. این روش نگاه به اشیاء تمایز معروفی است که ابن‌سینا بین واجب‌الوجود و ممکنات ترسیم کرده است. بحث درباره خدا به عنوان وجود، حداقل از زمان غزالی به پایه‌ای اصلی در نظر صوفیه تبدیل می‌شود؛ کسی که با وجود انتقاد از ابن‌سینا، در رویکرد خود کاملاً فلسفی بود.<sup>۱۵</sup>

حکم توحید در حالی که حق را از هر چیز دیگری غیر از خداوند نفی می‌کند، همچنین تأیید می‌کند که اشیاء دارای واقعیتی مشروط و ممکن هستند. «هیچ خدایی جز خدا نیست» به این معنی است که هر چیزی غیر از خدا هر گونه شباهتی را که ممکن است به واقعیت داشته باشد به عنوان بخششی رحیمانه از وجود حقیقی دریافت می‌کند. آگاهی انسان، به‌شکل آگاهی انسانی، اساساً یک توهم است، زیرا آگاهی یک حقیقت است و «هیچ حقیقتی جز حق وجود ندارد». از این‌رو، هیچ آگاهی‌ای جز آگاهی خدا وجود ندارد، هیچ عقلی (intelligence) جز عقل خدا (God's intelligence)، هیچ عقلانیتی [تعقلی] (rationality) جز عقلانیت [تعقل] خداوند نیست. اما گفتن این که آگاهی و عقل (intelligence) انسان «اساساً» توهم است، به این معنی نیست که انسان‌ها هیچ حقیقت و موجودیتی ندارند. بلکه به سادگی بدان معنی است که آن‌ها وابسته و مشتق از خودآگاهی الهی هستند، که تنها آگاهی و شعوری است که کاملاً حقیقی است. هر آگاهی، عقلانیت (rationality) و فهمی که داشته باشیم - هرچند که ماهیت، دامنه یا گستردگی آن دقیقاً یک مسئله است - کاملاً به حق بستگی دارد. [وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ] (۲:۲۲). تا حدی که اگر اشتقاقی بودن و نسبت شعور و آگاهی انسان را تصدیق و تجربه نکنیم، نمی‌توانیم حق، عالم و خویش را به‌خاطر آنچه که هستند، بشناسیم.

## ۴. فطرت (nature) انسان

نویسندگان صوفی در مبحث رابطه خداوند با کیهان، به طور ضمنی اندیشه و تصریح می‌کنند که همه چیز آیات و آثار اسماء الهی را آشکار می‌کند، به این معنی که عالم و هر چه در آن است، علم و علامت حق هستند. انسان به‌خاطر داشتن توانایی بالقوه برای نشان دادن علائم و آثار اسم اعظم (که اسم الله است)، از موجودات دیگر متمایز است. و یا آنچه در هر شیء است، طیف گسترده‌ای از اسامی الهی است. چنین درکی از نقش انسان در خلقت است که توضیح می‌دهد چرا فلاسفه گاهی اوقات هدف از تلاش خود را «به دست آوردن شباهت با خدا در حد ظرفیت انسانی» (التشبه بالله بقدر طاقت البشر) یا به‌طور ساده «تأله» (deiformity) توصیف می‌کنند.<sup>۱۶</sup> وقتی صوفیان ماهیت انسان کامل را توضیح می‌دهند، عبارت «التخلق باخلاق الله»، یعنی متخلق به اخلاق خدا شدن را مرجح می‌کنند، که ابن عربی آن را به‌عنوان تعریفی از تصوف ارائه می‌دهد.<sup>۱۷</sup>

صوفیان مفهوم تأله را در کلام خدا به‌طور ضمنی یافته‌اند: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا» [و خدا همه معانی نام‌ها را به آدم آموخت (۲:۳۱)]. آن‌ها همچنین این مفهوم را در نقل قولی از پیامبر که تکرار بیان انجیل عهد است، پیدا کردند که خداوند آدم را به شکل خود آفرید؛ «خلق آدم علی صورته». آدم اولین پیامبر و اولین انسان کامل بود. کمال او در ارتباط تنگاتنگی با علم مطلق اوست، واقعیتی که خداوند همه اسامی - از قبیل اسامی مخلوقات خلق شده و اسامی خدا- را به او آموخته است.

در این شیوه نگاه به مسائل، وضعیت نفس انسان همان طور که با روح و بدن انسان در تضاد است، همیشه در این بین می ماند؛ نفس حقیقتی خیالی است، که توأمان هم تصویر روح و هم تصویر بدن است.

اکثریت قریب به اتفاق انسانها نسبت به عهد الست، که برای حیل بار امانت یا خدا بسته اند [إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا. ما امانت الهی و بار تکلیف را بر آسمانها و زمین و کوهها عرضه کردیم، پس، از برداشتن آن سر باز زدند و از آن هراسناک شدند، ولی انسان آن را برداشت؛ راستی او ستمگری نادان بود(۳۳:۷۲)]. یا این که در کسوت خلیفه خداوند عمل کنند، فراموش کارند. کارکرد پیامبران یادآوری کردن سرشت و عملکرد فطری انسانها به خودشان است. و پاسخ درخور آنها «به یاد آوردن» این است که چه کسی هستند و راهنماییهای پیامبران را پیروی می کنند. هدف، عبادت کردن خداوند و بنده او بودن است و این مستلزم شناختن او، دوست داشتن او و آگاه شدن به اوست.

مبدأ و معاد از اولین مفاهیم توحید است. هیچ حقیقتی جز خدا وجود ندارد، بنابراین هر چیزی غیر از خدا، هم از نظر آمدن و هم رفتن آن، وابسته به حقیقت اوست. معاد ضرورت است و هیچ چیز در این مورد قابل تغییر نیست. اما بر خلاف موجودات دیگر، انسانها به دلیل برخوردار بودن از صورت الهی و خودآگاهی (-self-awareness) دارای مراتب خاصی از آزادی هستند. آنها می توانند انتخاب کنند که دعوت پیامبران را بپذیرند یا رد کنند، مانند هر چیز دیگری. آنها در بازگشت به خداوند مجبور هستند اما می توانند همچنین در بازگشتی اختیاری شرکت کنند. به عبارت دیگر، هدایت نبوی مسیری را ارائه می دهد که شناخت، درک و آگاهی از گنج نهان و تحقق بخشیدن صفات ذاتی نهفته الهی به آن منتهی می شود. تنها به این وسیله افراد می توانند در دنیا به درستی زندگی و عمل کنند، یعنی مطابقت کامل با حقیقت الهی، یا در همسایگی کامل با عقل فعال (Agent Intellect) یا در درک کامل از متاله شدن خود.

تار و پود انسانها که به صورت خدا آفریده شده اند، از صفات بی شماری بافته شده که از «نود و نه» اسم الهی منتشی می شود. آنها می توانند به طور بالقوه با اسامی الهی مطابقت کامل داشته باشند و همه آنها را آشکار کنند. اما به طور معمول فقط تعداد محدودی را بروز می دهند، و بیشتر اوقات آنها را به طرز تحریف شده نمایش می دهند. روح پراکنده و گرفتار کثرت جسمی و مادی می شود، بنابراین باید با تقویت شناخت (awareness) در حضرت واحدیت (the One) یکپارچه شود. و صفات نهفته معنوی و الهی آن باید مطرح، فعال، هماهنگ و یکپارچه شود. هر قدم برداشته شده به سوی حضرت واحدیت باعث تشدید نور درونی و در عین حال، باعث ادغام بیش تر صفات فطری شخص می شود. بنابراین رجوع اختیاری بیداری نفس انسان را به هسته الهی آن معطوف می کند و هم زمان به آن وابسته است. آن بیداری با تشدید نور تعقل (reason)، عقل (intellect) و آگاهی همراه است؛ تا جایی که در نهایت، فکر خود را می اندیشد.

## ۶. طریقت

لازم به یادآوری است که ساختار اسطوره ای دینداری اسلامی توسط دو واقعه شکل گرفته: نزول قرآن و معراج [حضرت] محمد[ص] به حضرت الوهیت (divine presence). خداوند، خود را از طریق کلام خود، یعنی خوداظهاری صحیح و قابل فهم، آشکار کرد.

عالم آنگاه «هر چیز دیگری غیر از خدا» است، و شامل قوسی نزولی است که از خدا ساری می شود و قوسی صعودی که به سمت خدا باز می گردد. بعضی از قسمت های قوس به خدا نزدیک ترند و بعضی دیگر در فاصله ای بیش تر (البته از نظر منطقی و کیفی، و نه «مکانی»). بنابراین، اشیاء را می توان به سه جهان اساسی تقسیم کرد، که قرآن آنها را «آسمانها، زمین و آنچه بین این دو است» می نامد. اینها را اغلب دنیای ارواح، جهان اجسام و دنیای تصاویر (مثال و خیال) می نامند. این دنیای آخر، که هانری کربن (Henry Corbin) آن را (mundus imaginalis) نامید، قلمروی واسطه ماندی است که بر آگاهی ذاتی موجودات روحانی اجازه می دهد با تاریکی و تیرگی اشیاء جسمانی ارتباط برقرار کند؛ در قوس نزولی، ارواح در عالم خیال جسمانی شده، و در قوس صعودی، اجسام در همان قلمرو روحانی می شوند. سه مرتبه اساسی وجود به عنوان روح، نفس یا خیال و جسم در عالم صغیر انسان تکرار می شود. نفس به عنوان عالم صغیر مثالی، یا (برزخ) (istmus) بین روح و بدن عمل می کند و به این دو اجازه می دهد با هم تعامل برقرار کنند.

بر اساس قرآن، خداوند پسر را برای خدمت یا عبادت خویش آفرید (لعبدون) [ وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ. و جن و انس را نیافریدم جز برای آنکه مرا بپرستند (۵۱:۵۶)]. ابن عباس، صحابه مشهور پیامبر، قبلاً این را به معنی «شناختن من» یا «آگاه شدن از من» (لیعرفون) تفسیر کرده است. در روایات متأخر این آیه غالباً با استفاده از صورت فعلی ریشه معرفت و با توجه به فهوای حدیث قدسی پیش رو تبیین می شود: «كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرّف فخلقت الخلق لكي أعرّف». [من گنج پنهان بودم. دوست داشتم که آشکار شوم. پس خلق را آفریدم تا شناخته شوم]. در میان همه موجودات، فقط انسان است که به شکل خدا آفریده شده و می تواند او را به طور کامل بشناسد؛ یعنی از طریق نسبت خود و تعداد کثیری از اسماء الله. موجودات دیگر تصاویر ناکامل از حقیقت الهی اند (Divine Reality) و در واقع به عنوان وسیله ای برای به وجود آمدن انسان ایجاد شده اند و در نقش علائم و نشانه های اسماء الهی در جهان هستی اند. تنوع موجودات با رمز و رازهای شگفت انگیزشان چیزی نیست جز پژواک گنج مخفی حقیقت مطلق. این واقعیت که انسان «موجود مورد نظر» در کیهان است، (عین المقصوده)، دقیقاً با توانایی منحصر به فرد او در دانستن «همه اسامی» و نیز آگاه شدن او از هر آنچه موجود است، ثابت می شود. خویشی که همتای بیرونی و متمایز شده اش، کیهان در کلیت آن است.

با تأمل در عالم و مکاشفه های نبوی که سرشت عالم را توضیح می دهند، متوجه می شویم که عالم دارای سه نوع موجود اساسی است؛ ارواح (مانند فرشتگان)، موجودات خیالی (مانند جن) و اجسام بدنمند (مانند مواد معدنی، گیاهان و حیوانات). در هر سطح، انواع و اقسام نامشخصی وجود دارد.<sup>۱۸</sup> وجه تمایز ارواح، در شدت و حدت وجود اسماء و صفات الهی مانند زنده بودن، نور، آگاهی، قدرت، زیبایی... تا به آخر است. وجه تمایز اشیاء بدنی، ضعف و پراکندگی اسامی و صفاتی مانند زندگی، نور، آگاهی و غیره است. و خصوصیات موجودات خیالی بین خصوصیات ارواح و اجسام است. در مورد انسانها، آنها دارای وضعیت خاصی هستند که به عنوان نمونه کاملاً متمرکز شده از کل ایجاد شده اند. در سطح روحانی، آنها ویژگی های فرشته گونه دارند. در مرتبه بدن دارای ویژگی های متنوع ابدان هستند، و در مرتبه میانی، فیزیکی یا نفسانی (soulish)، آنها نه روحانی هستند و نه جسمی، نه می دانند و نه نادانند، نه بیدارند و نه در خواب، نه درخشان و نه تاریک.

در تفسیری معمول از این آیه، صفات منفی نفس می‌توانند به تدریج از بین بروند، و وقتی از بین رفتند با صفات مثبت الهی که همانا آدم خلق شده بر صورت الهی است، جایگزین می‌شوند - صورت الهی که این آیه آن را «وجه‌الله» می‌نامد - فنا با نفی در شهادتین مطابقت دارد (لا اله) و بقا با اثبات (الا الله).

به‌طور خلاصه، مسیر رسیدن به خدا فرایندی است که به موجب آن روح دوباره به سرنمون اولیة الهی خود جذب می‌شود. وقتی جویندگان در قرب به خدا پیش می‌روند، ویژگی‌های شخصیت آن‌ها، لااقل دانش و آگاهی‌شان، تغییر شکل می‌یابد. با این حال، وجوه معرفت فراتر از شمارش است، همان‌طور که ابن عربی علاقه دارد به یاد آورد «لا تکرار فی التجلی» (در تجلی تکراری نیست). در مورد انسان، این تجلی الهی چیزی نیست جز این‌که صورت خدا به عنوان روح، نفس و بدن سالک تجلی یابد و در جریان این تجلی، دائماً آگاهی و شعور جدید بخشیده شود. که این نیز کمکی است در توضیح این‌که چرا ابن عربی چنین می‌گوید: «از نظر کسانی که نفس را می‌شناسند، نفس اقیانوسی است بدون ساحل، بنابراین شناخت آن پایان ندارد»<sup>۲۰</sup>. با این وجود، حالات متنوع شناخت - تقدیر - وجود (knowing-cum-being) که به نفس گشوده می‌شود، می‌تواند به انواع و اقسام طبقه‌بندی شود. کتاب «فتوحات المکیة» ابن عربی که مانند بنای یادبود اوست، روش‌های آگاهی را که به روح نویسنده‌اش الهام می‌شود، ثبت می‌کند؛ در آن هنگامی که دریچه قلمروی نامرئی به روی او «باز» می‌شود. آن چنان که او در شعر زیر می‌آورد:

وقتی درخانه خداوند را زدم  
با تأمل مراقب بودم و پریشان نبودم  
تا اینکه وجه او سبحانه بر من ظاهر شد  
[گفت] «و به سوی من بیایید نیست مگر او  
و من علم را در وجود احاطه کردم  
و در قلب ما علمی جز خدا نیست  
[لما لُزمت قرع باب الله  
كنت المراقب لم أكن باللاهي  
حتى بدت للعین سبحة وجهه  
و إلی هلم لم تكن إلا هي  
فاحطت علما بالوجود فما لنا  
فی قلبنا علم بغير الله]»<sup>۲۱</sup>

#### ۷. دیدن به واسطه خداوند

متکلمین و صوفیان معمولاً اسماء‌الحسنی خداوند را دسته‌بندی می‌کنند. به‌عنوان مثال، برخی در مورد «ائمة هفت‌گانه اسماء» (الائمات السبعه) صحبت می‌کنند، که هفت اسم اصلی الهی است که مابقی اسامی از آن‌ها مشتق شده‌اند. سعدالدین فرغانی، متوفی ۱۲۹۶ از نسل دوم شاگردان ابن عربی می‌گوید که این هفت اسم عبارت‌اند از: حی، عالم، مرید، قائل، قدیر، جواد و مقسط.<sup>۲۲</sup> این ترتیب بر اساس موقعیت نسبی و وابستگی متقابل است. حی بودن متضمن آن است که در ارتباط با اسماء دیگر از پیش فرض می‌شود، با توجه به این‌که یک مرده علم ندارد، اراده ندارد، حرف نمی‌زند یا عمل نمی‌کند. به‌همین ترتیب، هیچ‌چیز بدون اراده صحبت نمی‌کند و هیچ‌چیز بدون دانستن اراده نمی‌کند.<sup>۲۳</sup>

هر یک از هفت ائمه را می‌توان یک ویژگی کلی الهی دانست که دارای زیرشاخه‌های زیادی است، و می‌توان با کمی تخیل و تأمل، اسامی الهی باقی‌مانده را براین‌اساس طبقه‌بندی کرد؛ این همان کاری است که فرغانی با استفاده از فهرست مشخصی از ۹۹ اسم الهی انجام می‌دهد (اگرچه «نود و نه» به‌هیچ‌وجه عدد قطعی نیست).

کلام او وسیله‌ای برای روح انسان‌ها فراهم آورد که به فطرت ذاتی خود بیدار شده و به خود فهمی هدایت شوند، که همان به فعلیت رسیدن تاله است. [حضرت] محمد[ص]، به‌عنوان گیرنده پیام جبرئیل، فرشته وحی، پیام را در وجود خود جذب کرد و با آن به‌طور کامل همگون شد. سپس او در همراهی جبرئیل به حاصل آن همگونی، یعنی لقاء شخصی با خداوند رسید (معراج یا اسراء که به معنی سفر شب است).

گزارش‌های معراج چنین می‌گوید که جبرئیل [حضرت] محمد[ص] را بر مسیری خاص برد. ابتدا به اورشلیم، سپس مرحله به مرحله از طریق هفت آسمان حرکت کرد (یعنی هفت مرتبه صعودی وجود و آگاهی)، تا اینکه سرانجام به دورترین مرزها در قلمروی فرشتگان رسید. در آن هنگام جبرئیل به او گفت که به تنهایی به سیر در حضرت الوهیت ادامه دهد همانگونه که او آن را انجام داد. پس از بازگشت، او نمازهای روزمره را به‌عنوان آیینی که به‌موجب آن مؤمنان می‌توانند خود را در محضر الوهیت ببینند، بنیاد نهاد. همان‌طور که در این حدیث آمده است: «نمازهای روزانه، معراج مؤمن است.» (الصلاة معراج المؤمن).

فرايض اسلامی به‌عنوان مسیر یا راهی شناخته می‌شوند که به خداوند منتهی‌اند. فاتحه، سوره آغازین قرآن که در هر نماز آیینی خوانده می‌شود، حول این آیه می‌گردد که ما را به راه راست هدایت کن و در آن با استفاده از کلمه صراط، گذر جهنم به سوی بهشت را از روی پل باریکی مشخص می‌کند. هویت نمادین مسیر مستقیم و پل باریک بدون دشواری قابل دیدن است. کلمه «شریعت» که به‌طور کلی برای قانون وحی نازل شده، نیز به معنی مسیر است. همچنین است کلمه «طریقت» که به‌طور کلی برای فرق صوفیه استفاده می‌شود. ژانر گسترده‌ای از تألیفات صوفیانه کم و بیش جزئیات مراحل را توضیح می‌دهند (مقامات، منازل) که مسافران (سالک) آن‌ها باید برای ورود به حضرت الوهیت پیمایش کنند. معراج کهن‌الگوی همه این‌ها، پلکانی است که پیامبر به سوی خداوند پیمود. ابن‌سینا نیز در کتابی توضیح داده که معراج به عنوان مراحل کمال عقلی منجر به کامل شدن آگاهی است. ابن‌سینا خود به ویژه کتابی در شرح معراج به عنوان مراحل که در آن کمال عقلی به آگاهی کامل منتج می‌شود، نگاشته است.<sup>۱۹</sup>

این مقال جایی نیست که بتوانیم در آن تصاویر متنوع از مراحل صعود را که توسط شماری از نویسندگان صوفی در طول تاریخ نگاشته شده است، مرور کنیم. موافقتی در مورد تعداد آن‌ها وجود ندارد. ده، چهل، صد و سیصد که توسط عده‌ای ذکر شده، و اغلب هم هیچ عدد معینی ارائه نمی‌شود. مشهورترین نمونه‌ای که در غرب ارائه شده، قصیده بلند فریدالدین عطار به‌نام «منطق الطیر» یا سخن پرندگان است که طرحی هفت مرتبه‌ای را همانند مراتب معراج حضرت محمد فراهم می‌کند. فصل مشترک نویسندگان این رساله‌ها چنین است که سفر را وابسته به فضل الهی و نظم و انضباط و نفس‌زدایی می‌دانند. با پیمودن مسیر، سالکان خدا می‌توانند صفات سرزنش‌آمیز شخصیت خود را کنار بگذارند و با صفات ممدوح ویژه‌ای محقق شوند، که آن نیز چیزی جز تجسم اسماء و صفات الهی نیست.

صوفیان گاهی مسیر رسیدن به خدا را در دو کلمه خلاصه می‌کنند: فنا و بقا (annihilation and subsistence)، که از آیه قرآن نشأت گرفته‌اند؛ «کلُّ مَنْ عَلَيَّهَا فَانٍ وَبَقِيَ وَجْهَ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ» [هر چه بر زمین است فانی‌شونده است و وجه باشکوه و ارجمند پروردگارت باقی خواهد ماند. (۵۵:۲۷)].



او می‌گوید که ذیل «عالم»، می‌توانیم پانزده اسم الهی قرار دهیم که حالت‌های مختلف آگاهی و شعور را تعیین می‌کنند: ظاهر، خبیر، بصیر، سمیع، محیط، واسع، شاهد، واجد، لطیف، نور، راقب، حکیم، حافظ، مهیمن، مؤمن.<sup>۲۴</sup> چندین مورد از این اسم‌ها در مباحث صوفیه درباره آگاهی متعالی و به فعلیت رسیدن عقل (intelligence) حقیقی، نقاط مرجعی هستند. چند مثال می‌تواند رویکرد ما را نشان دهد.

قرآن در حدود پنجاه آیه خدا را «بصیر» می‌نامد. قبلاً در حدیثی که مکرر نقل شده دیدیم که عشق خدا به بندگانش می‌تواند به جایی برسد که او شنوایی و «بینایی» آن‌ها شود. بصیر از کلمه بصر گرفته شده است. در مورد رابطه بین بینایی الهی و انسانی، قرآن می‌گوید: «لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ»، [چشم‌ها او را در نمی‌یابند و اوست که دیدگان را در می‌یابد (۶:۱۰۳)]. این‌گونه فصاحت و بلاغت در قرآن آشناست. این آیه می‌گوید انسان‌ها چشم‌هایی دارند که می‌توانند ببینند، اما آن چشم‌ها چیز زیادی نمی‌بینند و بینایی‌شان به قلمروی غیب گسترش نمی‌یابد. و اما حضرت بصیر، او همه چیز را می‌بیند، مرئی یا نامرئی، حتی خود بینایی را نیز می‌بیند، همان‌طور که قرآن به‌طور مکرر می‌گوید خدا «عالم غیب و شهادت است».

در سطح انسانی، بصر معمولاً به معنی بینایی است. اما همچنین می‌تواند به هر نوع از دیدن نیز تخصیص داده شود و در تمام معانی آن با «ابینایی» (عمی) مقایسه شود که همان عدم توانایی دیدن است، چه در سطح جسمی، اخلاقی، عقلانی (intellectual) یا روحانی (spiritual). نابینایی کیفیتی است که در مخلوق یافت می‌شود نه در خالق و به‌عنوان یک صفت از قلب انسان، قابل سرزنش است و باید شفا یابد، زیرا جز ریشه در آن لحظه فراموش کردن و غلبه یافتن بر آدم ندارد. قرآن در سرزنش عده‌ای می‌گوید: «فَأَنهَآ لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ» [در حقیقت، چشم‌ها کور نیست لیکن دل‌هایی که در سینه‌هاست کور است (۲۲:۴۶)]. و یا «صُمُّ بَكْمٌ عُمَىٰ فَهَمْ لَا يَفْقَهُونَ»، [آری کردند، لالند، کورند و در نمی‌یابند (۲:۱۷۱)]. قلب، مقر آگاهی، باید به سلامت و بینش فطری خود از مسائل بازگردد. دل وقتی بی‌نا شود، هوش و عقلانیت (rationality) فطری آدم گونه (adamic) خود را بازیابی می‌کند. قرآن اغلب از کیفیت قلب بیننده به‌عنوان بصیرت یاد می‌کند. اسمی که از صفت بصیر گرفته شده، می‌توانیم آن را به‌عنوان «چشم باطن» ترجمه کنیم تا به روشی که معمولاً با دیدن تضاد دارد اشاره گردد. بصیرت تحول بینایی و آگاهی است که برای پیامبران و دنباله‌روندگان‌شان اتفاق می‌افتد. قرآن محمد [ص] را با این کلمات خطاب می‌کند: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي». بگو: [طریقه من و پیروانم همین است که خلق را به خدا با بینایی و بصیرت دعوت کنیم. (۱۲:۱۰۸)].

بصیرت یکی از کلمات بسیاری است که صوفیان در تلاش برای تبیین ماهیت آگاهی حقیقی از آن بحث می‌کنند. ابن عربی می‌گوید این همان کشف و مکاشفه است، یعنی اصطلاحی عام برای شهودی خدادادی در دریافت این‌که حقیقت اشیاء چه‌گونه است.<sup>۲۵</sup> در قرآن، مکاشفه با شفافیت دیدن روح پس از مرگ همراه است: «فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ»، [پس ما پرده‌ات را از جلوی چشمانت برداشتیم]. این کلام خداوند به روح تازه فوت‌شده است: «فَبَصَّرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدًا»، [دیدهدات امروز تیز است (۵۰:۲۲)]. صوفیان این مطلب را نه تنها به‌عنوان مرگ جسمی می‌خوانند، بلکه آن‌را مرگ برای نفس در مراتب پایین‌تر، یعنی جهل و غفلت (heedlessness)، و تولد آن در جایگاه ادراک و آگاهی حقیقی می‌یابند. به عبارت دیگر، آن‌ها «مرگ» را مترادف فنا و زدودن خودمحوری می‌دانند و معتقدند مرگ بر جهل، تولد دوباره دانش است؛ یعنی بقاء به‌صورت الهی یا خداآگاهی.

همان‌طور که مولانا توضیح می‌دهد، مردم باید تلاش کنند توصیه پیامبر را عملی سازند: «موتا قبل ان تموتوا». همه ما در بازگشت مداوم مان به‌سوی خدا مرگ‌های بسیاری را پشت سر گذاشته‌ایم. ما از سطح نفس معدنی شروع کردیم و سپس به نفس نباتی (در رحم) تبدیل شدیم.

در دوران نوزادی، نفس ما تا مرتبه حیوانی بالا رفت و سپس به‌تدریج شروع به تحقق‌بخشیدن به نفس انسانی خود کردیم. هر زمان که ما از نفس فرومرتبه تر می‌میریم، بر نفس مرتبه بالاتر متولد می‌شویم. باید در تلاش باشیم از این طبیعت نادان انسانی بمیریم و از طریق فطرت فرشته‌گون و روحانی مان احیاء شویم. هنگامی که به آن دست یافتیم، می‌توانیم یک بار دیگر بمیریم و در آنچه غیرمتصور است متولد شویم. بنابراین مولانا پس از رویارویی با این‌گونه مرگ‌ها می‌گوید: «چرا باید از مرگ بترسم؟» در صورتی که «هرگز از مردن به مرتبه پایین‌تری نرسیده‌ام».<sup>۲۶</sup>

از جمادی مردم و نامی شدم  
مردم از حیوانی و آدم شدم  
جمله دیگر بمیرم از بشر  
وز ملک هم بایدم جستن ز جو  
بار دیگر از ملک قربان شوم  
پس عدم کردم علم چون ارغنون  
وز نما مردم به حیوان برزدم  
پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم  
تا بر آرم از ملائک پر و سر  
کل شیء هالک الا وجهه  
آنچ اندر وهم ناید آن شوم  
گویدم که انا الیه راجعون

#### ۸. اشراق به نور الهی

یکی از شناخته‌شده‌ترین آیات قرآن با این کلمات آغاز می‌شود که «خدا نور آسمان‌ها و زمین است»، [اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ] (۲۴:۳۵). و در ادامه، به ارائه تمثیل (analogy) می‌پردازد که بسیاری از فلاسفه و صوفیان تأویل آن را برعهده گرفته‌اند. مشهورترین آن‌ها احتمالاً مشکات الأثر (چراغدان نورها) توسط غزالی است. وی کتاب را با تجزیه و تحلیل در معنای کلمه نور آغاز می‌کند. او می‌گوید بیش‌تر مردم از این کلمه برای اشاره به آن چیزی که خود ظاهر است و چیزهای دیگر را ظاهر می‌کند استفاده می‌کنند، مانند خورشید. سپس می‌گوید بصیرت، یعنی قدرت نفس که به ما اجازه می‌دهد بینیم برای معنای این کلمه [نور] سزاوارتر است، زیرا نور فیزیکی بدون آن نامرئی می‌ماند. چشم بیننده نقص‌های زیادی دارد، اما چشم قلب بر آن‌ها غلبه می‌کند که با نام‌هایی مانند عقل، (reason/intellect) روح و نفس انسانی خوانده می‌شود. پس این چشم حتی بیش‌تر شایسته است که نور نامیده شود. قرآن نکات بیش‌تری نسبت به این نام دارد، زیرا کلام خدا با عقل (intellect) همان رابطه‌ای را دارد که خورشید با بینایی. سرانجام، خود خداوند، منبع تمامی نور، عقل و وجود، شایسته‌ترین برای این نام است. فقط در مورد خدا نور با خود او یک‌سان است، یعنی با ذات خداوند. هر نوری غیر از خدا، مشروط و مشتق است، زیرا خداوند «دورترین و عالی‌ترین نوری است که فراتر از آن نوری وجود ندارد و از آن نور بر دیگران فرود می‌آید».<sup>۲۷</sup> از این‌رو می‌توان گفت «دقیقاً همان‌طور که همه چیز از طریق نور بیرونی برای بینایی آشکار می‌شود همچنین همه چیز از طریق خدا بر بصیرت باطنی آشکار می‌شود».<sup>۲۸</sup>

کل رساله غزالی تأملات گسترده‌ای در مفهوم و ایده توحید است. خصوصاً دلالت‌های تفسیری که وی به آن استناد می‌کند یعنی: «هیچ نوری نیست جز نور او».<sup>۲۹</sup> او نشان می‌دهد جهان سلسله‌مراتبی از موجودات است که توسط نور آشکار می‌شود و صعود انسانی به سوی کمال از طریق سیر اساسی پنج‌گانه روح صورت می‌گیرد. در هر سطح، اشراق، آگاهی و بینایی عقلانی (rational) ژرف‌تر می‌شود.



بنابراین، فقط به معنی نسبی می‌تواند یابنده باشد.<sup>۳۲</sup> فقط این توحید صادق است، کسی جز خدا نیست که بیابد، بنابراین هر چیز دیگری که چیزی را پیدا کند جلوه‌ای از این ویژگی الهی را دریافت کرده است.

فرغانی در بحث خود در مورد پانزده نام تابعه اسم «عالم» می‌گوید، واجد زمانی آورده می‌شود که «عالم محیط بر هر آن چیزی است که از طرف او آشکار می‌شود و یا از طرف او پنهان و باطن باقی می‌ماند، و یا آنچه از او ظاهر و آنچه متعلق به او است، به گونه‌ای است که امکان ناپذیر است که وی فاقد هر یک از این موارد باشد.<sup>۳۳</sup> به عبارت دیگر، خدا از آنچه در باطن دارد و از آنچه از او ظاهر می‌شود؛ یعنی عالم، «ما سوی الله»، آگاه است.

توجه داشته باشید که واجد فاعل فعال سه اسم وجد، وجدان و وجود است. هر سه به معنی «یافتن» است، اما هر یک از آن‌ها مفهوم و کاربردهای مختلفی دارند. وجدان معمولاً عمل یافتن درون خود را تعیین می‌کند، بنابراین می‌تواند به معنی احساس، عاطفه، شور و شعور باشد. وجد احتمالاً به معنی شکل شدید یا قدرت‌مندی از یافته درونی است و معمولاً به عنوان «بی‌خوشی» (ecstasy) ترجمه می‌شود. جالب‌ترین نکته در اینجا، واژه وجود است که قبلاً با آن در معنای هستی یا بودن مواجه شده‌ایم. از زمان ابن‌سینا وجود در معنای هستی و بودن در فلسفه و پس از آن در کلام و تصوف بحث اصلی است و دیری نپایید که پس از آن به کلام و تصوف نیز کشیده شد.<sup>۳۴</sup> اما، باید به یاد داشته باشیم که آنچه «وجود دارد»، به معنی اصلی کلمه عربی، به سادگی «آنچه یافت می‌شود» است.<sup>۳۵</sup> وجود و یافتن، یا هستی و آگاهی، پیوند ناگسستنی دارند؛ هیچ شیئی بدون فاعلی که بیابد (واجد) نمی‌تواند وجود داشته باشد (موجود) و یا یافت نمی‌شود.

به طور خلاصه نمی‌توان از وجود تحت عناوین بی‌اثر، منفعل، ناآگاه، آشفته، خودسر، بی‌هدف و فاقد غنای کیفی بحث کرد. دقیقاً برعکس وجود در شکل ناب خود - وجود ضروری ابن‌سینا، وجود حقیقی ابن‌عربی - در ذات خود صفات متنوعی را می‌طلبد که موجب پیدایش جهانی مترتب، حکیم، رحمانی و پربرکت می‌شود. ابن‌سینا در اثری این صفات را هفت عدد می‌شمارد (اگرچه او آن‌ها را «هفت ائمه» نمی‌خواند): وحدت، بساطت، علم، اراده، قدرت، حکمت، سخاوت (خیر).<sup>۳۶</sup> این فهرست کاملاً مشابه فهرست فرغانی نیست، اما مسأله دقیقاً همان است: ما نمی‌توانیم وجود (existence)، هستی (being)، حقیقت، عالم، اشیا، آگاهی و خود را درک کنیم، بدون این که به درک ویژگی‌های بنیادین که در ذات وجود حقیقی هستند و در حکمت (wisdom) و خیر (goodness) انسان به بالاترین تجلی کیهانی خود می‌رسند نائل آییم. دانش - یعنی آگاهی از ماهیت واقعی اشیا - از واجب الوجود جدا نیست. همچنین شعور، رحمت، خیر و همه اشکال مشروط و آفریده شده از علم و آگاهی از امر الهی سرچشمه می‌گیرند.

در مطالعه نوشته‌های متنوع فلاسفه مسلمان، گاهی اوقات آسان است که هدف نهایی تحقیق - هستی و وجودی که حقیقت اصلی است - که به طور هم‌زمان آگاهی اولیه و ریشه هر ادراکی است را فراموش کنیم. از این رو، ابن‌عربی اغلب شبه این‌همانی وجود، وجدان و وجد را حداقل با تعریف اصطلاح وجود، مطابق با خوانش رایج صوفیانه به ما یادآوری می‌کند؛ یافتن حق در وجد یعنی «وجدان الحق فی الوجود».<sup>۳۷</sup> به عبارت دیگر، وقتی تمامیت آگاهی و وجود را پیدا می‌کنیم که خدا را با از دست دادن نفس خود پیدا کنیم. نابودی محدودیت‌های نفسانی، شکل/صورت الهی را به وجود می‌آورد.

او این پنج گونه روح را حسی، خیالی، عقلی (intellect)، فکری (reflective)، قدسی نبوی می‌نامد. وی همچنین در برابر لغزشگاهی مشترک هشدار می‌دهد: «گمان نکنید که نهایت کمال در خودتان متوقف می‌شود!»<sup>۳۸</sup>

نقطه مقابل نور، ظلمت است. این همچنین یک اصطلاح مهم قرآنی است، اگرچه در ۲۳ موردی که در قرآن آمده، به صیغه جمع آمده است. زیرا نور یکی است؛ ولی اشکال مختلفی که به خود می‌گیرد بی‌شمار است. معنای واضح این کلمه در چندین مورد از این آیات، جهل و ناآگاهی است یا فقدان شناخت (awareness) از این که اشیا چه گونه‌اند: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، [خداوند سرور کسانی است که ایمان آورده‌اند. آنان را از تاریکی‌ها به سوی روشنایی به در می‌برد (۲:۲۵۷)]. «وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا صُمُّ وَبُكْمٌ فِي الظُّلُمَاتِ»، [و کسانی که آیات ما را دروغ پنداشتند، در تاریکی‌های کفر کر و لالند (۶:۳۹)]. «قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ»، [بگو: «آیا نابینا و بینا یک‌سان‌اند؟ یا تاریکی‌ها و روشنایی برابرند؟»] (۱۳:۱۶). «كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»، [کتابی است که آن را به سوی تو فرود آوردیم تا مردم را به اذن پروردگارش از تاریکی‌ها به سوی روشنایی بیرون آوری (۱۴:۱)].

ابن عربی از نور با تعبیر دانش (knowledge) و آگاهی در بخش‌های مختلف صحبت می‌کند. به عنوان مثال، او این کلمه را به کار می‌گیرد تا نشان دهد خدا به عنوان نور ریشه همه ادراکات است:

«اگر نور نبود، هیچ چیز ادراک نمی‌شد. قوای بویایی، چشایی، تخیل، حافظه، تعقل (reason)، تأمل، مفهوم‌سازی و همه چیزهایی که از طریق آن‌ها درک می‌شود، نور هستند. در مورد ایزه‌های ادراک شونده، اگر به پذیرش ادراک کسانی که آن‌ها را درک می‌کنند تمایل نداشته باشند، پس درک نخواهند شد. از این رو، آن‌ها در وهله نخست [باید] برای ادراک کننده ظهور داشته باشند، سپس ادراک شوند. و تجلی نور است، از این رو هرایزه [مسند] دانش با حقیقت رابطه دارد و حقیقت نور است. بنابراین چیزی جز خداوند معلوم نیست (لا معلوم الی الله)».<sup>۳۹</sup>

در این جمله آخر که نسخه دیگری از مفهوم توحید توسط ابن عربی است، وی می‌گوید چیز دیگری جز علائم خدا، یا صورت او، یا تجلی او، برای دانستن وجود ندارد و نور الهی است که آسمان و زمین، روح و بدن و همه چیز را در این بین پر می‌کند. با این وجود نور فی نفسه ناشناختنی است، زیرا همان‌طور که ابن عربی مایل است آن را، متغیر دیگری در توحید بخواند؛ «هیچ کس خدا را نمی‌شناسد جز خود او». این نور الهی، ادراک‌کننده کلی، و دانای کل اسپ و در مورد آن قرآن چنین گفته است: «لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ» [او را هیچ چشمی درک نکند و او همه بینندگان را مشاهده می‌کند] (۶:۱۰۳). در عین حال، هیچ توانایی ذهنی و هیچ شکلی از شعور و آگاهی نیست که غیر از نور ادراک‌کننده کلی باشد، چرا که هیچ نوری جز نور او نیست. هر آگاهی پرتویی از آگاهی خداوند است، زیرا او «نور آسمان‌ها و زمین» است.

## ۹. یافتن خود حقیقی

غزالی اشاره می‌کند نام الهی «واجد» نشان می‌دهد که خدا مخالف «فاقد» است و خدا را به عنوان کسی تعیین می‌کند که چیزی از آنچه برای او مناسب است کم ندارد. «تمام صفات الوهیت و کمال آن‌ها نزد خداوند یافت می‌شود، (موجود). پس در این حال، او یابنده و واجد است. او به معنی مطلق یابنده است و هر چیز دیگری، حتی اگر چیزی از صفات و علل کمال بیابد، باز هم فاقد موارد خاصی است.

در این مرحله است که خدا «گوش می‌شود که با آن می‌شنوی، چشم می‌شود که با آن می‌بینی» یا، در اصطلاحات ملاصدرا، این تغییر وجه هنگامی اتفاق می‌افتد که عقل و عاقل و معقول به‌عنوان یک واحد متحد شوند.

ما در این شیوه نگاه به مسائل، به‌عنوان انسان نمی‌توانیم ادعا کنیم که «وجود» داریم، فقط به این دلیل که اینجا هستیم. وجود حقیقی ما یافته و آگاهی حقیقی ماست و یافته حقیقی ما یافتن خود در حقیقت است. این فقط وقتی اتفاق می‌افتد که از محدودیت‌های نفسانیت ظلمانی، محجوب و تیره خود خارج شویم. کسانی که به این هدف می‌رسند، از نظر ابن‌عربی، اهل کشف و وجود، یعنی انسان‌های کامل‌اند.

ابن‌عربی توسط لوئیس ماسینیون و دیگران، به‌عنوان «یک وحدت انگار وجودی» سرزنش شده است. در حالی که در واقع «وجود» که در واژگان او چنین نقش اساسی ای دارد، به‌همان اندازه که به‌معنی وجود است، به‌معنی آگاهی نیز هست. این فقط تصور اولیه «وجود» خالی از آگاهی و شعور است که می‌توانست ماسینیون را به این نوع سوءتفسیر سوق دهد. به‌عنوان مثال، وقتی ابن‌عربی می‌گوید هر چیز یک کلمه الهی است که توسط نفس رحمانی ظهور یافته و این‌که این نفس چیزی جز وجود نیست، اشاره به این دارد که همه اشیاء جزئیات و محدودیت‌های کلام الهی‌اند، که بیانی خودآگاه از آگاهی الهی می‌باشند، و نیز همه اشیاء مطابق با ظرفیت خود دارای شعوراند. با این حال، فقط انسان است که توانایی گسترش آگاهی خود را بیش از هر اندازه یا مقیاسی دارد و در تبدیل شدن به «اقیانوس‌های بدون ساحل» توانمند است.

پیش از این، با کلمه کشف مترادف بصیرت روبه‌رو شده‌ایم؛ یعنی کلمه‌ای که به‌عنوان اصطلاحی عمومی برای از بین بردن تاریکی‌هایی که درک ذاتی انسان از چیزها را مسدود می‌کند به‌کار می‌رود (یعنی اسامی‌ای که به آدم آموخته شده است). ابن‌عربی همچنین از این کلمه به‌عنوان مترادف تجلی یا ظهور استفاده می‌کند، که این یکی از شاخص‌ترین تمایزات تصوف در بحث‌های مرتبط با وجود و آگاهی است. این کلمه از داستانی قرآنی ناشی می‌شود که چگونه موسی از خدا خواست که خود را به او نشان دهد. خداوند پاسخ داد که موسی او را نمی‌بیند مگر این‌که کوه برجا باشد [و اگر آن کوه برجا باشد آن وقت مرا خواهد دید]: «پس چون پروردگارش به کوه جلوه نمود، آن را شرحه شرحه ساخت، و موسی بی‌هوش بر زمین افتاد»، [لَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًا وَخَرَّ مُوسَى صَعَقًا (۷:۱۴۳)]. در اصطلاح ابن‌عربی، «هر چیز غیر از خدا» یا ما سوی الله - عالمی که توسط آن خدا شناخته می‌شود - نمی‌تواند چیزی جز ظهور خداوند، و کشف وی از نام و صفات خود باشد. تجلی خداوند درخشش وجود راهمزمان به‌عنوان هستی و آگاهی موجودات نشان می‌دهد، به‌طوری‌که هر چیز به‌اندازه ظرفیت خود وجود و آگاهی را دریافت می‌کند. اگر موسی بی‌هوش شد، به این دلیل بود که با کشف حقیقت خداوند در آگاهی منفرد خویش به فنا رسید.

طبق یک عبارت رایج دیگر، ظهور خداوند معروف است به‌عنوان عالم وجود منبسط. مترجمان به‌طور معمول وجود را به‌عنوان هستی یا موجود بودن ارائه می‌دهند، اما به همان اندازه به‌معنی یافتن و آگاهی نیز هست. باین‌حال خدا واجد است، و وقتی خودش را فاش می‌کند، رد پای (trace) یافتن خود را در همه اشیاء قرار می‌دهد. بنابراین هر شی‌ای در اندازه خود یابنده است. در برخی، این یابندگی چنان ضعیف شده که ما مشاهده‌گران هیچ اثری از آن نمی‌یابیم. پس آن‌ها را «بی‌جان» می‌نامیم.

در برخی دیگر، آن‌قدر شدید است که توانایی‌های ادراکی ما را کور می‌کند، بنابراین ما قادر به دیدن فرشتگان و ارواح روحانی نیستیم که عالم نامرئی را پر می‌کنند. همچنین شیطان و همدستان او را در میان جن‌ها نمی‌بینیم: «إِنَّهُ يَرَاكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ» [در حقیقت، او و قبیلش، شما را از آن‌جا که آن‌ها را نمی‌بینید، می‌بینند (۷:۲۷)]. به‌گفته نویسندگانی مانند غزالی و ابن‌عربی، تنها اهل کشف و شهودند که قابلیت ادراک شعور چیزهای ظاهراً بی‌جان را دارند. این اغلب وقتی اتفاق می‌افتد که آن‌ها اشیاء را هنگامی که با هم صحبت می‌کنند یا حمد خدا را می‌خوانند می‌شنوند: «أَنْطَقَ اللَّهُ الَّذِي أَنْطَقَ كُلَّ شَيْءٍ» [همان خدایی که هر چیزی را به زبان درآورد ما را گویا گردانیده است (۴۱:۲۱)]. ابن‌عربی می‌گوید:

«فَكُلُّ شَيْءٍ مِنَ الْمَخْلُوقَاتِ لَهُ كَلَامٌ يَخْصُهُ يَعْلَمُهُ اللَّهُ وَيَسْمَعُهُ مِنْ فَتْحِ اللَّهِ سَمِعَهُ لِادْرَاكِهِ وَ جَمِيعٌ مَا يَظْهَرُ مِنَ الْحَيَوانِ مِنَ الْحَرَكَاتِ وَ الصَّنَائِعِ الَّتِي لَا تَظْهَرُ إِلَّا مِنْ ذِي عَقْلٍ وَ فِكْرٍ وَ رُوبَةٍ وَ مَا يَرَى فِي ذَلِكَ مِنَ الْأَوْزَانِ تَدَلُّ عَلَى إِنْ لَهُمْ عِلْمٌ فِي أَنْفُسِهِمْ.»<sup>۳۸</sup> [هر مخلوقی را کلامی است که بدو اختصاص داشته و آن را خدای می‌داند و هر کس را که خداوند گوش‌اش را برای ادراک آن گشوده باشد تمام آنچه که از حیوان سر می‌زند از حرکات و صنایعی که جز از صاحبان تعقل (reason) و فکر و اندیشه ظاهر نمی‌شود، و آنچه در آن‌ها از موزونی مشاهده می‌شود، همگی دلالت بر آن دارد که آن‌ها را به تمام آن امور در نفس‌شان علم است.]

مولانا نیز اغلب به حواس تغییر یافته کسانی که راه خدا را دنبال می‌کنند اشاره دارد. مانند این ابیات:

پرتو روحست نطق و چشم و گوش پرتو آتش بود در آب جوش  
نطق آب و نطق خاک و نطق گل هست محسوس حواس اهل دل<sup>۳۹</sup>

#### ۱۰. شهود حق

غزالی اهمیت نام شهید (witness) را با گفتن این‌که دومین مرتبه از دو نوع دانستن است خلاصه می‌کند، که خدا وقتی خودش را صدا می‌زند از آن نام می‌برد عالم الغیب و عالم الشهاده (۶:۷۳). یعنی غیب در هر چیز غیر آشکار (باطن)، و پیدا در هر چیز آشکار است (ظاهر).<sup>۴۰</sup> فرغانی توضیح می‌دهد که نام شاهد به‌معنی حضور عالم با آنچه از او آشکار می‌شود (یعنی همه چیز) است و این‌که ممکن نیست در چیزی غایب باشد. غزالی با گفتن از دو عالم اساسی، بحث در مورد این نام را مربوط به کیهان‌شناسی می‌داند، اما فرغانی با صحبت از «حضور» و «غیبت» - اصطلاحات استاندارد صوفیه که حالت‌های متضاد مقام و حال را تعیین می‌کنند - روی آگاهی تمرکز می‌کند.<sup>۴۱</sup>

نام شهید از اسم لفظی شهود؛ شهادت، دیدن با چشم، حاضر بودن، گواهی دادن گرفته شده است. این کلمه توسط هر کسی که با یکی از مباحثی که در شبه‌قاره هند توسط شیخ نقشبند احمد سرهندی - منتقد ابن‌عربی برای اعتقاد به وحدت وجود - تصریح شده، شناخته شده است. به‌گفته سرهندی، درک واقعی توحید خواستار وحدت شهود است. با این حال، نقد او ارتباط چندانی با درک ابن‌عربی از وجود ندارد، بلکه با نسخه‌ای از تفاسیر برداشت شده از جریان فکری ابن‌عربی در هند آن زمان استوار است. اصل آنچه سرهندی می‌گوید این است که وحدت وجود (wahdat al-wujud) - عبارتی که ابن‌عربی از آن استفاده نکرد و دو قرن پس از وی رواج یافت - اتحاد خدا و جهان را اعلام می‌کند. یعنی پیوستگی هستی‌شناختی بین واحد و کثیر است، و این بسیار شبیه به آن چیزی است که ممکن است ما [غربیان] «پانته‌ئیسیم» (pantheism) می‌نامیم باشد. به‌گفته سرهندی، ابن‌عربی به‌اشتباه معتقد است که «همه اوست».

منابع مقدمه مترجمین:

کانت، ایمانوئل (۱۳۶۲). *سنجش خرد ناب*، ترجمه میرشمس‌الدین ادیب سلطانی، چاپ نخست، تهران، انتشارات امیرکبیر. // شندلایخ، هربرت (۱۳۹۵). تاریخ و تبیین مفهوم خرد، ترجمه رحمان افشاری، با پیشگفتاری از شهرام اسلامی، چاپ اول، تهران، انتشارات مهراندیش. // کاپلستون، فردریک چارلز (۱۳۹۶). تاریخ فلسفه، جلد اول یونان و روم، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتویی، ۱۱ جلد، چاپ یازدهم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.

پی‌نوشت‌ها:

۱. تصوف به طور معمول به عنوان «عرفان» یا «باطنی‌گرایی» اسلامی تعریف می‌شود. اما هیچ یک از این دو واژه با واقعیت تاریخی واقعی آن سازگار نیست. رجوع شود به:

See Chittick, *Sufism: A Short Introduction* (Oxford: Oneworld, 2000), Chapter 1

۲. بزرگترین فیلسوف دوره بعد، ملاصدرا (متوفی ۱۶۴۰) در مورد جستجو برای آگاهی اشراقی که الهام از جستجوی فلسفی دارد کاملاً صریح بوده است. یا افضل‌الدین کاشانی (متوفی ۱۲۱۰) یک ارسطو‌گرا که فلسفه او را به درستی «خودشناسی» نامیده اند زیرا از ابتدا تا انتها بر تحول خودآگاهی متمرکز است رجوع کنید به:

See Chittick, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for Self-Knowledge in the Teachings of Afd. al al-Dīn Kāshānī* (New York: Oxford University Press, 2001).

۳. دانشمندان مسلمان با طرز فکر نزدیک تر به فلسفه خصوصاً نگران بودن که بین اصطلاحات مختلفی که به روش‌های آگاهی اشاره می‌کنند، تفاوت قائل شوند. به عنوان مثال ملاصدرا، یک فصل را در پایان اولین سفر از «سفر اربعه» برای ارایه ۳۰ اصطلاح ارائه می‌دهد که در صحبت کردن در مورد دانستن استفاده می‌شوند، مانند ادراک، شعور تصور، حفظ، تذکر، معرفه، فهم، عقل، حکمت، ظن، خیال. این بحث در سه فصل و در دو بیست صفحه آورده شده که به ترتیب به ماهیت دانش می‌پردازند: مراتب عاقل کسی که می‌داند (عالم) و قلمرو شی شناخته شده (معلوم). بیشتر اصطلاحاتی که صدرا ذکر می‌کند، و همچنین بسیاری دیگر، در متون صوفیانه نیز مورد بحث قرار گرفته است. // ۴. برای انتخاب مناسب متن‌های مربوط به نفس، روح، قلب و پویایی درونی که در دستیابی به هوشیاری قلب نقش دارند، مراجعه کنید به:

Sachiko Murata, *The Tao of Islam* (Albany: State University of New York Press, 1992), Chapters 8-10.

۵. مرصاد العباد من المبدأ الی المعاد اثر نجم‌الدین رازی کبرویه در قرن ۱۳ اثری کلاسیک فارسی که بسیار خواننده می‌شود بخش چهارم از پنج قسمت خود را به آداب مختلفی که این چهار نفس (که همه بشریت را در آغوش می‌کشد) پس از مرگ به خدا برمی‌گردند اختصاص می‌دهد. // ۶. برای مثال جالب استفاده از این مراتب در جتن بخشی صعود از مرتبه فراموشی به مرتبه خداآگاهی، رجوع کنید به:

Chittick, "On Sufi Psychology: A Debate Between the Soul and the Spirit," in *Consciousness and Reality: Studies in Memory of Toshihiko Izutsu*, edited by S.J. Ashtiyani, H. Matsubara, T. Iwami, and A. Matsumoto (Tokyo: Iwanami Shoten, 1998), pp. 341-366.

همچنین منتشر شده به عنوان:

"Abd al-Jalil of Allahabad on Psychology: A Debate Between the Soul and the Spirit," *Islamic Heritage in South Asian Subcontinent*, edited by Nazir Ahmed and I. H. Siddiqui (Jaipur: Publication Scheme, 2000), pp. 157-185; and "A Sufi Psychological Treatise from India," *edieval India: Essays in Intellectual Thought and Culture*, edited by I. H. Siddiqui (New Delhi: Manohar, 2003), pp. 167-190.

۷. به عنوان مثال رجوع کنید به:

See, for example, Henry Corbin, *The Man of Light in Iranian Sufism* (Boulder: Shambhala, 1971), pp. 124-125; or Jal' al al-Dīn Hum'ānī, in a note to his edition of -Izz al-Dīn K'āshānī (d.1335), *Mis. b'āh. al-hid'āya* (Tehran: Majlis, 1325/1946), p. 82. // 8. al-H. ak'im al-Tirmidhī, *Bay'an al-farq bayn al-s. adr wa'l-*

همان وردی وجدانگیزی که قبل از تولد ابن‌عربی در فارسی استفاده شده بود. در عوض سرهندی به ما می‌گوید باید درک کرد که «همه از اوست» و این هنگامی که حقیقتاً کشف شود، همان وحدت شهود است.

آنچه به نظر نمی‌رسد سرهندی درک کرده باشد، چنین است که درک صحیح ابن‌عربی از «وجود» در این نهفته باشد که: وجود «یافتن» حقیقت در نفس است و شهود آنکه هیچ یابنده‌ای جز خدا و هیچ شاهدی جز او نیست. مانند صوفیان، ابن‌عربی واژه شهود (و مشاهده را که از همان ریشه است) به گونه‌ای استفاده می‌کند که به معنی نظر (contemplation) و بینش شهودی چیزها به گونه‌ای فوق عقلانی (supra rational) است. به عبارت دیگر، شهود تقریباً معادل دیگری از کشف و مکاشفه است. در حقیقت، ابن‌عربی اغلب با سه کلمه کشف، وجود و شهود به عنوان مترادف رفتار می‌کند، به‌ویژه در عباراتی مانند «اهل مکاشفه و وجود»، «اهل مکاشفه و شهود» یا «اهل شهود و وجود». تمام این عبارات کسانی را مطرح می‌کند که به معرفت، شناخت درست و آگاهی از خود و پروردگار دست یافته‌اند. هیچ‌یک از آن‌ها پیوستگی هستی‌شناسانه‌ای را که سرهندی از وحدت وجود منسوب به ابن‌عربی دریافته، نشان نمی‌دهند.<sup>۴۲</sup>

توحید که افکار اسلامی را در معرض استحکام قرار می‌دهد، سرانجام ایجاب می‌کند که، در هر حالت، آنچه شاهد است، آنچه یافت می‌شود و آنچه مکاشفه می‌شود تجلی الهی باشد. علاوه بر این، کسی که تجلی را یافت می‌کند، می‌فهمد آن چیزی نیست جز صورت خدا که خود را به‌عنوان شعور و آگاهی آشکار می‌کند. ابن‌عربی به‌ویژه بر این نکته اصرار می‌ورزد، نتیجه منطقی توحید این است که «هیچ عالمی جز حق وجود ندارد» و «هیچ‌کس خدا را نمی‌شناسد جز خدا». مسأله‌ای که به بررسی نیاز دارد، مراتبی است که در آن به هر چه غیرحقیقی است شعاع‌های نورانی اجمالی از آنچه حقیقی است داده می‌شود. این‌ها همان انوار و روشنایی‌هایی است که دانش، درک، شعور، آگاهی، عقل (intelligence)، تعقل (reason) و هر چیز دیگر غیرحقیقی را به اصل خود بازمی‌گردانند. همان‌طور که ابن‌عربی در تذکارتی نمادین می‌گوید:

«و التحقیق فی هذه المسأله أن الحق من حیث ذاته و وجوده لا یقاومه شیء و لایصح أن یراد و لا یطلب لذاته و إنما یطلب الطالب و یرید المرید معرفته أو مشاهدته أو رؤیته و هذا کله منه لیس هو عینه و إذا کان منه لا عینه.»<sup>۴۳</sup> [تحقیق در این مسأله آن‌که: هیچ چیزی نمی‌تواند با حق تعالی از حیث ذات و وجودش مقاومت کند و جایز نیست که وی - بذاته - مورد اراده و طلب قرار گیرد بلکه طالب و مرید (اراده‌کننده) معرفت و مشاهده و یا رویت او را طلب و اراده می‌کند و این همان حضور با خداست].

بسیار دیگری از اصطلاحات که برخی از آن‌ها برگرفته از شانزده نام الهی که توسط فرغانی بیان شده‌اند موجود است و برخی دیگر موجود نیستند. که می‌توان آن‌ها را در تلاش برای دستیابی به درک صوفیانه از تعقل (reason)، عقل (intellect) و آگاهی مورد بحث قرار داد. در هر حال، فکر نمی‌کنم چیزی بیش‌تر از این به‌دست بیایم که صوفیان - که گرایش مسلمانان در تلاش برای تعامل شخصی با خداوند قدسی را نمایندگی می‌کنند - این کلمات را به‌عنوان بیان‌کننده طیفی (spectrum) از قوای ذهنی در نظر گیرند، که می‌تواند به بی‌نهایت، و امکانات پیش روی نفس انسانی گسترش یابد، زیرا هر یک از آن‌ها اموری منحصر به فرد و تکرار ناپذیر از تجلی فاعلانه خداوند است.

Fons Vitae, 2001), pp. 19 ff. // 24. Farghānī, *Muntaha'l-mad'arik*, vol. 1, pp. 31-32. // 25. Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. 115. For many passages on insight and unveiling, see the indexes to this book and to Chittick, *Self-Disclosure*.

۲۶. مثنوی دفتر سوم ابیات ۳۹۰۱-۳۹۰۵ برای موار مشابه رجوع کنید به: indexes to this book and to Chittick, *Self-Disclosure*.

۲۷. غزالی مشکاة الانوار ص ۱۴-۱۵ // ۲۸. غزالی مشکاة الانوار ص ۲۳ // ۲۹. مشکاة الانوار ص ۲۰ // ۳۰. مشکاة الانوار ص ۳۷ // ۳۱. الفتوحات المکیة (قاهره ۱۹۱۱) جلد ۳ صفحه ۲۷۶ خط ۳۲ و صفحه ۲۷۷ خط ۱۶ «وصل» [لو لا النور ما أدرك شيء لا معلوم ولا محسوس] و اعلم أيدك الله أن الأمر يعطى أنه لو لا النور ما أدرك شيء لا معلوم ولا محسوس و لا متجیل أصلاً و تختلف على النور الأسماء الموضوعة للقوى فهي عند العامة أسماء للقوى و عند العارفين أسماء للنور المدرك به فإذا أدركت المسموعات سميت ذلك النور سمعا و إذا أدركت المبصرات سميت ذلك النور بصرا و إذا أدركت الملموسات سميت ذلك المدرك به لمسا و هكذا المتخیلات فهو القوة اللامسة ليس غيره و الشامة و الذائقة و المتخیلة و الحافظة و العاقلة و المفكرة و المصورة و كل ما يقع به إدراك فليس إلا النور و أما المدركات فلو لا أنها فی نفسها على استعداد به تقبل إدراك المدرك لها ما أدركت فلها ظهور إلى المدرك.

32. *al-Maqs. ad al-asnā fī sharh. ma-ānī asmā' al-ah al-h. usnā*, edited by Fadlou A. Shehadi (Beyrouth: Dar el-Machreq, 1971), p. 143. // 33. *Muntaha'l-mad'arik*, vol. 1, p. 32.

۳۴. این درست است که شهاب‌الدین سهروردی (متوفی ۱۱۹۱) به وجود اهمیت یکسانی نمی‌دهد. اما او با سخن گفتن از اینکه حقیقت در درجه اول «نور» است، حتی با شدت بیشتری تأکید می‌کند که رسیدن به آگاهی و اشراق در قله قوای انسان قرار دارد. برای مثال رجوع کنید به:

See, for example, Suhrawardī, *The Philosophy of Illumination*, edited and translated by John Walbridge and Hossein Ziai (Provo: Brigham Young University Press, 2000).

۳۵. برخی از فلاسفه از معنای دوگانه این کلمه استفاده کامل کردند افضل‌الدین کاشانی در نوشته‌های فارسی خود می‌گوید که این کلمه دو معنی دارد هستی و یافت و سپس توصیف کامل وجود را که از چهار سطح صعودی تشکیل شده است، ادامه می‌دهد از موجود بالقوه تا یافته واقعی. به عبارت دیگر، بالاترین سطح «وجود»، تحقق آگاهی حقیقی است از هر آنچه شناختنی است. رجوع کنید به: See Chittick, *Heart*, pp. 42-45.

36. The work is the Persian *D'ānīshnāma-yi -Al'ā*, which has been translated by Parviz Morewedge as *Metaphysica of Avicenna* (London: Routledge & Kegan Paul, 1973); see also Chittick, *Heart*, pp. 39-40. For a much more detailed exposition of the necessary attributes of the Necessary Being, see Avicenna, *The Metaphysics of The Healing*, edited and translated by Michael E. Marmura (Provo: Brigham Young University Press, 2005), Book Eight.

۳۷. الفتوحات المکیة (قاهره ۱۹۱۱) جلد ۲ صفحه ۵۳۸ خط ۱ // ۳۸. الفتوحات المکیة (قاهره ۱۹۱۱) جلد ۳ صفحه ۴۸۸ خط ۴ see *Sufi Path of Knowledge*, pp. 157, 216, 403-4; *Self-Disclosure*, pp. 284-285. For a parallel discussion from al-Ghazālī, see Burrell, *Faith in Divine Unity*, pp. 18-19.

۳۹. مثنوی دفتر اول ابیات ۲۳۷۲ و ۳۹۷۲ // ۴۰. مقاصد ص ۱۳۷ // ۴۱. در فلسفه متأخر، توجه زیادی به «علم حضوری» شده است و آن یعنی دانش حاصل از حضور همراه با متعلق شناخت، یا از طریق اتحاد عاقل و معقول، که با علم حصولی، علمی که با یادگیری از کتابها و معلمان بدست می‌آید، در تضاد است.

۴۲. در مورد این بحث در زمینه تاریخ اندیشه اسلامی، رجوع کنید به: Chittick, "Rūmī and Wah dat al-wujūd," *Poetry and Mysticism in Islam: The Heritage of Rūmī*, edited by A. Banani, R. Hovannisian, and G. Sabagh (Cambridge: Cambridge University Press, 1994), pp. 70-111; idem, "Wah. dat al-Shuhūd" *Encyclopaedia of Islam X*, 2000, pp. 37-39.

۴۳. الفتوحات المکیة (قاهره ۱۹۱۱) جلد ۲ صفحه ۶۶۳ خط ۹.

*qalb wa'l-fu'ad wa'l-lubb*, translated by Nicholas Heer in *Three Early Sufi Texts* (Louisville: Fons Vitae, 2003), pp. 11-81.

۹. نه «چهره‌ها» (faces) آنگونه که توسط لگار ترجمه شده Algar, *Path*, p. 208.

۱۰. مثنوی دفتر پنجم ابیات ۴۵۹-۴۶۲

edited by R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-40).

۱۱. الفتوحات المکیة (قاهره ۱۹۱۱) جلد ۲، صفحه ۴۷۳، خط ۳۳

۱۲. برای خلاصه از دیدگاه های صدر ا رجوع کنید به:

Brigham Young University *Elixir of the Gnostics*, translated by Chittick (Provo: Islamic Press, 2003), especially pp. xxvi-xxvii. See also, Chittick, *Heart of Philosophy*, pp. 44-45, 148-149, 270.

۱۳. ابن سینا بخشی را درباره عرفان در پایان اشارات و تنبیهات خود دارد که با این وجود، بدون توجه کافی، به بسیاری از موارد فنی اصطلاحی، صوفیانه ترجمه شده است توسط:

by Shams Inati, *Ibn Sina and Mysticism* (London: Kegan Paul International, 1996).

۱۴. با قرار دادن متن کامل این حدیث به عنوان نقطه شروع که از منابع معتبر تهیه شده است ابن عربی و پیروانش درباره دو نوع اساسی قرب به خدا بحث می کنند در یکی از آنها خداوند قوه انسان است، و در دیگری که انسان قوه خدا است، در این مسیر، آنها بسیاری از اسرار و پارادوکس های صورت الهی / انسانی را بیان می کنند که فقط توسط انبیاء و اولیاء قابل درک است. رجوع کنید به:

Chittick, *The Sufi Path of Knowledge* (Albany: State University of New York Press, 1989), pp. 325-331.

۱۵. غزالی گاهی اوقات به یک نسخه تعدیل شده از شهادتین اشاره می کند تا این نکته را مطرح کند: لیس فی الوجود الی الله به عنوان مثال رجوع کنید به *The Niche of Lights, text and translation by David Buchman* (Provo: Brigham Young University Press, 1998), p. 16. For numerous texts from Ibn al-Arabī rooted in this vision of things, see Chittick, *Sufi Path of Knowledge; idem, The Self-Disclosure of God* (Albany: State University of New York Press, 1998).

۱۶. جمله آخر کتاب معروف ابن سینا النجات به سادگی به کلمه تاله به پایان می رسد: او [پیامبر] انسانی است که به دلیل تاله از دیگران متمایز است. اخوان الصفا (—) در میان دیگر فیلسوفان اولیه، از این کلمه برای تعیین هدف فلسفه نیز استفاده کردند رجوع کنید به:

(see Murata, *Tao*, p. 262)

ملاصدرا هم صدرا المتألهین نامیده می شود.

17. Chittick, *Sufi Path*, pp. 283 ff.

۱۸. این طرح سدگانه را باید ابتکاری دانست و نه توصیفی و به محض توجه نویسندگان به نکات خوب در آن، آنها قلمروهای دیگری را اضافه می کنند و از موجودات واسطه ای صحبت می کنند که به وضوح در این گروه ها قرار نمی گیرند. در حال حاضر نفس، که مربوط به عالم خیال است. یکی از این واسطه ها است، هرگز به وضوح تعریف نشده است، دقیقاً به این دلیل که در طبیعت خود، «قیانوسی بدون ساحل» است و و ثبوت آن مانع دستیابی به تمامیت آن می شود.

۱۹. رجوع کنید به:

See Peter Heath, *Allegory and Philosophy in Avicenna (Ibn Sīnā)*, With a Translation of the Book of the Prophet Muḥ. ammad's Ascent to Heaven (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1992). // 20. *Fut'ūh. āt 3:121.25*; cited in Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. 345 // 21. *Fut'ūh. āt 1:10.26*; Chittick, *Sufi Path of Knowledge*, p. xiv // 22. Sa-īd al-Dīn al-Farghānī, *Muntaha'l-mad'arik* (Cairo: 1293/1876), vol. 1, pp. 19-20

۲۳. در رابطه اسماء الهی و مباحث مطروحه توسط ابن عربی رجوع کنید به: Chittick, *Sufi Path*, pp. 47-54.

همچنین غزالی نیز عمدتاً از طریق قیاس انسان با عالم کبیر همین باحث را مطرح می کند. برای بررسی بیشتر رجوع کنید به

*Ih. y āb -u'um al-d'īn*, book 25, on al-tawh. *Id wa'l-tawakkul*. See the translation by David Burrell, *Faith in Divine Unity & Trust in Divine Providence* (Louisville: