

# SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی

مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها

اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله

آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله

## انسان کامل از دیدگاه ابن عربی و جامی

وداد الزیموسی

### چکیده:

انسان کامل، اصطلاحی است که در عرفان نظری، جزو واژه‌های کلیدی محسوب می‌شود. اندیشه‌ها و دیدگاه‌های گوناگونی که درباره مفهوم انسان کامل ارائه شده، چنان گسترده است که ارائه تعریف جامع و فراگیر را دشوار کرده است. می‌توان گفت اشکال تاریخی انسان گرایی، در تمام ملت‌ها کمابیش وجود داشته و آدمی در طول تاریخ، پیوسته در جستجوی انسان کامل بوده است. گاهی، این کمال در ربّ النوع‌ها و گاه در صورت قهرمان افسانه‌ای و اساطیری و حتی گاهی در چهره افراد برجسته تاریخ مملکتی جلوه گر شده است. اگر چه مفهوم انسان کامل همگام با پیدایش عرفان اسلامی وجود داشته و حتی پیش از ظهور اسلام، در نزد متفکران ایران باستان و نیز متفکران هند و یونان و ... مطرح بوده است، با این همه ابن عربی، نخستین عارفی است که اصطلاح انسان کامل را در عرفان اسلامی وضع کرده و آن را با نبوغ سرشار خویش در پیوند با سایر اجزای تفکر خود بویژه مبحث وحدت وجود و مبحث اسماء و صفات و ... در دستگاه عرفانی خویش وارد نمود، چنانکه پس از مبحث وحدت وجود و اسماء و صفات، مبحث انسان کامل را به همراه مباحث فرعی آن همچون نبوت، رسالت و ولایت، می‌توان سومین رکن عرفان نظری دانست. جامی نیز در مبحث انسان شناسی پا جای شیخ اکبر نهاده و همان عقیده او را پیرامون انسان شناسی در لباس نظم و کسوت نثر شرح و بیان نموده است.

**کلید واژه ها:** انسان کامل، ابن عربی، جامی، عرفان، شیخ اکبر.

انسان کامل است که مجلای ذات اوست  
انسان کامل است که او کون جامع است

مجموعه‌ای که جامع ذات و صفات اوست  
تیغ ولایت است که برهان قاطع است

شاه نعمت الله ولی

### ابن عربی و جامی انسان را در دو سطح مورد ملاحظه قرار می‌دهند :

1- سطح تکوینی که موضوع مورد بحث در این سطح، انسان به عنوان یک نوع است و نه به عنوان یک فرد. نوع انسان از نظر تکوینی، کاملترین هستی در میان هستی‌های جهان است، زیرا به صورت خدا آفریده شده است. در این سطح سعی می‌شود که انسان را بر اساس چهار محور مورد بررسی قرار دهیم: 1- انسان کون جامع 2- انسان عالم صغیر 3- انسان کامل هدف آفرینش 4- انسان کامل خلیفه خدا.

2- سطحی که انسان به عنوان یک فرد مطرح است؛ در این سطح همه انسان‌ها به طور یکسان کامل نیستند، بلکه میان انسان‌ها درجاتی وجود دارد، و تنها گروه اندکی از ایشان سزاوارترند که انسان کامل خوانده شوند و اکثریت آنان با کامل بودن فاصله دارند. 1. مباحثی چون: 1- حقیقت محمدی 2- ولایت وارکان چهارگانه مقام ابدال و 3- تفاوت مراتب انسانها دربرگیرنده دیدگاه ابن عربی و جامی در باب انسان کامل به عنوان فرد است.

### 1- انسان کون جامع

از دیدگاه جامی انسان کامل، انسانی است که تمام مجالی کمال الهی در وجود او تحقق پیدا کرده و شایسته ترین موجودات عالم هستی که در وجود خود همه حقایق وجود و صفات و اسماء الهی جمع شده‌اند.

آدمی چیست برزخی جامع صورت خلق و حق در او واقع  
نسخه مجمل است و مضمونش ذات حق و صفات بیچونش  
متصل با دقایق جبروت مشتمل بر حقایق ملکوت<sup>2</sup>

<sup>1</sup> ایزوتسو، توشیهیکو. صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران 1379، ص 231-232.

<sup>2</sup> جامی، عبدالرحمان: مثنوی هفت اورنگ، تحقیق و تصحیح جابلقا داد علیشاه و دیگران، دو جلد، چاپ اول، مرکز مطالعات ایرانی، تهران 1378- ج 1، ص 129.

هر که می‌خواهد تمام مظاهر وجود را در یک مظهر که جامع و شامل تمام خصوصیات عوالم و مراتب هستی مشاهده کند، باید «در انسان کامل بنگرد که او جامع جمیع عوالم علویّه و سفلیّه و ملکیه و ملکوتیه است. پس انسان به این صفات جامعه سزاوار مرتبه خلافت حق است».<sup>1</sup>

شیخ جام اصطلاح **کون جامع** \* **برزخ جامع** یا **نسخه جامع** بودن انسان را از سخن ابن عربی گرفته. ابن عربی در بیان مقام انسان کامل می‌فرماید: «خداوند - سبحانه - چون خواست که از حیث اسمای حسنائش که قابل شمارش نیست، خواست که اعیانش را ببیند و اگر می‌خواهی، بگو که خواست عین خود را ببیند، در کون جامعی که از جهت اتصاف به وجود، تمام حقیقت امر را در بر می‌گیرد، و راز حق به وسیله وی به ظهور می‌رسد...»<sup>2</sup>

به نظر عرفا کون جامع بودن و برزخیت انسان مدار استحکام کون است، و به خاطر این برزخیت است که «فیض حق و مدد او که سبب بقای ما سوی الله است، به همه عوالم علوی و سفلی می‌رسد و اگر این برزخیتش که با طرفین مغایر نیست، نباشد هیچ شیء از عالم، مدد الهی وحدانی را نمی‌پذیرد زیرا مناسبت و ارتباط نیست تا مدد به آنها برسد».<sup>3</sup>

عرفا بر این باورند که حق - تعالی - برای هدایت خلق و تکمیل نفس بشری از غیب وحدت به شهود کثرت، در هیکل ناسوتی بشریت متجلی شده است، تا به مقتضای جنسیت جسمانی، هادی خلاق بشر باشد. پس انسان کامل عین حق است. ابن عربی می‌گوید:

فَكُنْ حَقًّا وَكُنْ خَلْقًا      تَكُنْ بِاللَّهِ رَحْمَانًا<sup>4</sup>

بله، انسان عین حق است از راه ظاهر و مظهر و به وحدت تجلی، نه به اتحاد ذاتی یا حلول خدا در هیکل انسانی:

در همه ساری بی وهم حلول      سریانی نه حد فهم عقول<sup>1</sup>

<sup>3</sup> ابن عربی، محیی الدین: رسائل ابن عربی (ده رساله مترجم)، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران 1367، حقیقه الحقائق، ص 70.

\* مظهري گشت کلی و جامع      سر ذات و صفات از ولامع ( هفت اورنگ. ج 1، ص 132)

<sup>1</sup> ابن عربی، محیی الدین: فصوص الحکم، تعلیقات ابو علاء عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت 1966؛ ص 48.

<sup>2</sup> حسین زاده آملی، حسن: ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران 1378

، ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، ص 27.

<sup>3</sup> فصوص الحکم، ص 143.

جامی، انسان کامل را جلوه‌ی تمامی نام‌ها و صفات حق می‌داند و بارها حدیث قدسی: «انَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلَی صُورَتِهِ»<sup>2</sup> را با ذوق عرفانی و حس شاعرانه بیان کرده است. وی اعتقاد دارد که صورت حق، صفات جمال و جلال اوست یا به تعبیر دیگر صفات ثبوتی و صفات سلبی که بر آینه وجود آدمی تابیده و او را تجلی‌گاه خود ساخته. خداوند خواست که ذاتش را در صورت جامع ظاهر کند، انسان را آفرید و خود را در صورت او آشکار ساخت.

یک صفت نیست از صفات خدا	که نه در ذات او بود پیدا
هم علیم است و هم سمیع و بصیر	متکلم مرید و حی و قدیر
همچنین از حقایق عالم	همه چیزی بود در او مُدَعَم
خواهی افلاک و خواهی ارکان گیر	خواه کان یا نبات و حیوان گیر
...هر چه در گنج «کنت کنز» نهان	بود، در وی خدا نمود عیان
خلق را در ظهور پیدایی	هستی اوست عَلت غایی
زانکه عرفان بود سبب آن را	و اوست مظهر کمال عرفان را <sup>3</sup>

سرّ ایجاد عالم، حبّ الهی به ظهور و بروز ذات و رؤیت جمال و جلال خود در آینه غیر به همه اسماء و صفاتش است. اسماء و صفات طالب ظهور در مظاهر متکثر عالم هستند و ظهور حق - سبحانه - در هر مظهري به حسب آن مظهر است نه غیر آن. بطور مثال، ظهور حق - سبحانه - در عالم ارواح غیر از ظهورش در عالم اجسام است؛ در اولی بسط فعلی نورانی است و در دوم ظلمانی و انفعالی و ترکیبی<sup>4</sup>، اما ظهورش در انسان کامل شامل و جامع تمام ویژگی‌های آن عوالم است.

هستی به مراتب چو تنزل فرمود در پرده باز پسین کانسان بود

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 588.

<sup>5</sup> فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث مثنوی، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران 1361، ص

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 129-130.

<sup>2</sup> نقد النصوص، ص 60-61.

هر جا ز رخ شأن دگر پرده گشود هر یک ز شئون به وصف مجموع

اسماء حقّ - تعالی - نامتناهی است، لذا اجزاء عالم وجود که مظهر اسماء حقّ هستند نیز نامتناهی اند. ابن عربی و پیروانش عالم کلی وجود را در شش مرتبه منحصر کرده‌اند که عبارت است از مرتبه احدیت، مرتبه واحدیت، مرتبه ملکوت، مرتبه مثال، مرتبه اجسام و مرتبه انسان کامل<sup>2</sup>. حقیقت وجود در تمامی مراتب سیر می‌کند و از سیر و تجلی وجود است که این مراتب تعیین پیدا می‌کند. بنابراین، تمامی این مراتب جلوه‌گاه ظهور حق و مظهر وجود مطلق است. هیچ کدام از این مراتب مظهر تفصیلی وجود حق و نام‌ها و صفات او نیست، به عبارت دیگر صلاحیت مظهریت کامل حق را ندارد.

مشهور	عوالم	مراتب	شد	ظهور	تنوعات	اختلاف	ز...
محسوس	بس	مثال	و زیبی	نفوس	و عقول	عالم	اولاً
پیدا	جدا	جدا	الاشد	اسما	سرهما	عوالم	زین
			زین	عوالم	به اسم	دیگر	خاص <sup>3</sup>

و تنها مرتبه انسان کامل که نه وحدت ذاتی در آن غلبه دارد و نه کثرت امکانی جامعیت لازم برای مظهریت خداوند دارد. انسان کامل به دلیل سعه وجودی، و اینکه مظهري از مظاهر حق - تعالی - است که مراتب و مقامات گوناگونی دارد، از مرتبه عنصری؛ یعنی شهادت تا مرتبه غیب الهی را شامل می‌شود. وی تنها موجودیست که در بردارنده احدیتی است که شبیه به احدیت حق است.

به تعبیر ابن عربی و نیز جامی، عالم آینه‌ای بدون جلاء بود، جلای این آینه انسان است<sup>4</sup> که جامع جمیع صفات خداوند است.

جلی	نکرده	آینه‌ای	همچو	ولی	کون	جمله	آینه	آمد
الافضال	و	ذوالجلال	صورت	کمال	وجه	به او	اندر	نمود
احدی	جمعی	سرّ	از	مانع	عددی	تفرّق	بود	زانکه

3 جامی، عبدالرحمان: شرح رباعیات جامی، به تصحیح رضا مایل هروی، انتشارات انجمن جامی، کابل 1343، ص 32.

4 نقد النصوص، ص 51

1 هفت اورنگ، ج 1، ص 132.

2 فصوص الحکم، ص 49.

گشت آدم جلای این مرآت شد عیان ذات او به جمله صفات  
 مظهري گشت کلی و جامع سر ذات و صفات از و لامع  
 شد تفصیل کون را مجمل بر مثال تعیین اول  
 به وی این داره مـکـمـل شـد آخرین نقطه عین اول شد<sup>1</sup>

در بین مراتب و مظاهر عالم مظهري که آینه تمام نما بوده و یکجا حکایت گر همه کمالات و اسامی جمال و جلال الهی و مرتبه او جامع جمیع مراتب است، وجود دارد. این آینه تمام نما انسان کامل است نه موجودات دیگر؛ چرا که دیگران هر کدام تنها گوشه‌ای از کمالات حق را می‌نمایانند در حالی که خداوند «انسان کامل» را رونوشت همه عالم قرار داد، و نمی‌توان حقیقتی در عالم یافت که در انسان وجود نداشته باشد...»<sup>2</sup>

متصل با دقایق جبروت مشتمل بر حقایق ملکوت

باطن در محیط وحدت غرق ظاهرش خشک لب به ساحل فرق<sup>3</sup>

خداوند عز و جلّ عالم را به صورت دو عالم غیب و شهادت ایجاد کرده که ما عالم باطن را با جنبه غیب خودمان و عالم ظاهر را با جنبه شهادت خودمان ادراک می‌کنیم<sup>4</sup>، بنابراین حق - تعالی - چون هم ظاهر است و هم باطن (هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن)<sup>5</sup> دو عالم غیب و شهادت آفرید و فقط به انسان هم جنبه ظاهر و هم جنبه باطن عطا فرمود، لذا تنها انسان است که صورت حقیقی حق است «... پس همانا حکمت آفرینش آدم را یعنی صورت ظاهرش دانستی و همانا نشئه روح آدم را یعنی صورت باطنش نیز شناختی که به این اعتبار او حق و خلق است»<sup>6</sup>.

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 132.

<sup>1</sup> ابن عربی، محیی الدین. انسان کامل، جمع و تالیف محمود محمد الغراب، مقدمه، ترجمه و توضیح گل بابا سعیدی، چاپ اول، موسسه فرهنگی هنری دکتر داود سلمانی، تهران 1378، ص 43.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 129.

<sup>3</sup> فصوص الحکم، ص 54.

<sup>4</sup> سوره حدید، آیه 3.

<sup>5</sup> فصوص الحکم، ص 56.

انسان دارای جامعیتی است که هم حق و هم خلق را در بر می‌گیرد. ظاهر انسان نمایانگر جهان مخلوق و حقایق آن است، و باطن انسان حکایت از صورت حق و اسماء ذاتی دارد. به همین دلیل رتبه انسان بالاتر از ملائکه است، «هر آنچه در صورت‌های الهی از اسماست در این نشئه انسانی ظهور یافته است و این نشئه انسانی بدین وسیله به رتبه احاطه و جامعیت نائل آمده است، و به همین گونه بود که حجّت خدا بر ملائکه تمام گردید».<sup>1</sup>

## 2 - انسان عالم صغیر

انس میان انسان و جهان بر پایه عشقی است که در عالم هستی جریان دارد. خداوند آفریننده عالم است و عشق او به همه مخلوقات در مراتب هستی جاری است و در هر مرتبه به شکلی جلوه‌گر است. انس انسان با جهان، ناشی از تشابه عالم صغیر با عالم کبیر است. این تشابه بین عالم صغیر و عالم کبیر را در بین عرفای اسلام، غالباً همچون یک اساس نظریه انسان کامل تلقی کرده‌اند. به تعبیر آنان انسان کامل «روح عالم» است «عالم اصغر یعنی انسان روح عالم است، علتش و سببش»<sup>2</sup>، بدیهی است که روح، همواره مدبر بدن به شمار می‌آید، و از سوی دیگر، منظور از این اصطلاح تحقق عالم انسانی است که در آن تعلیم نام‌های حق انجام می‌پذیرد.

در اصطلاح اهل معرفت «عالم هستی» «انسان کبیر» خوانده شده است؛ عالم از آن جهت انسان کبیر است که شامل وجود انسان می‌باشد، و انسان به تنهایی جلوه تمامی نام‌ها و صفات حق - تعالی - است.

عالم به صورت مختصر در وجود انسان جمع می‌آید، به طوری که وجود انسان با همه کوچکی، نسخه‌ای از عالم بزرگ می‌گردد. تشابه و موازنه‌ای که میان انسان و عالم وجود دارد، سبب شده است که انسان را در مقایسه با عالم کبیر، عالم صغیر بخوانند و یا عالم کبیر در مقایسه با انسان، انسان کبیر. ابن عربی در همین فراسو می‌نویسد: «خدا، مختصر مجموعی از این جهان را ساخت که در بردارنده همه معانی آن به کمال‌ترین وجهها بود، و او را «آدم» نام نهاد و گفت که وی را به صورت خود آفریده است. پس انسان مجموع جهان است. او انسان کوچک است و جهان انسان بزرگ یا اگر بخواهی بگو انسان جهان کوچک است».<sup>3</sup>

<sup>6</sup> فصوص الحکم، ص 50.

<sup>1</sup> ابن عربی، محیی الدین: الفتوحات المکیة، تحقیق عثمان یحیی، 5 مجلد، مصر 1392 (هـ.ق)، ج 1، ص 118.

<sup>2</sup> الفتوحات المکیة، ج 3، ص 11، به نقل است از دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج 2، «ابن عربی».



هر چه غیر انسان است جمله به یک بار، عالم کبیر است و هر چه در عالم کبیر است نمودار آن در عالم صغیر وجود دارد «خداوند انسان را موجود زبده و شریف آفریده که معانی عالم بزرگ را در او گردآورد و او را نسخه‌ای از آنچه در عالم بزرگ و حضرت الهیّه اسماء است، قرار داد».<sup>1</sup>

جامی نیز در کتاب خود «نقد النصوص» در توضیح مرتبه انسان کامل، دیدگاهی مانند سایر عرفا ابراز کرده و گفته است: «جمع آنچه در عالم است، مفصلاً، مندرج است در نشأت انسان مجملاً».<sup>2</sup> به عقیده وی انسان از روی صورت، عالم صغیر است و عالم انسان کبیر است، اما از روی مرتبه انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر؛ زیرا خلیفه، مقام برتری نسبت به بقیه موجودات دارد که بر آنها خلافت می‌کند.<sup>3</sup> وی با اشاره به اینکه هدف ایجاد عالم خود عالم نیست، بلکه وجود انسان است و استحکام خلافت وی، انسان را به حقیقت عالم کبیر می‌خواند و نشان می‌دهد که وقتی انسان را عالم صغیر می‌خوانیم، توجه به معنی وجود حقیقی وی نداریم، بلکه فقط به ظاهر آن می‌نگریم.

ای آنکه تراست ملک اسکندر و جم  
از حرص مباحش در پی نیم درم  
عالم همه در تست ولیکن از جهل  
پنداشته‌ای تو خویش را در عالم<sup>4</sup>  
بدین گونه، بیان جامی، در واقع، تکمیل بیان ابن عربی و در عین حال یادآور مضمون اشعاری است منسوب به امام علی (ع) که وجود انسان با ظاهر حقیری که دارد بر عالم کبیر مشتمل است.

دَوَاؤُكَ فِیْكَ وَمَا تَشْعُرُ  
وَأَوُّكَ مِنْكَ وَمَا تُبْصِرُ  
وَتَزَعَمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ  
وَفِيكَ أَنْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ  
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُئِينُ الَّذِي  
بِأَحْرِفِهِ يَطْهَرُ الْمُضْمَرُ<sup>5</sup>

<sup>3</sup> انسان کامل، ص 105.

<sup>4</sup> نقد النصوص، ص 92.

5 همانجا.

<sup>1</sup> همان، ص 92.

<sup>2</sup> نقد النصوص، ص 92.

## 3 — انسان کامل

## هدف آفرینش

جامی، انسان را موجودی می‌داند که هدف نهایی آفرینش است و عرش و فرش و همه کائنات بواسطه وجود او خلق شده، او پیش

درآمد آفرینش همه موجودات و تمامی عوالم و مراتب وجودی است و گل سرسبد عالم هستی و میوه درخت آفرینش.

ابتدا و انتها که قرآن راست هر دو شرح کمال انسان راست

ختم برناس و ابتدا از ناس قدر انسان ازین میان بشناس<sup>1</sup>

هر چند به حسب ظاهر وجود وی فرع و واپسین موجودات دیگر می‌نماید، اما در واقع، اصل و منظور اصل خلقت اوست.

وصف اولایزال و لم یزل است اول فکر و آخر العمل است<sup>2</sup>

انسان کامل اولین آفریدگان است و سایر موجودات به تبع او لباس هستی پوشیده و از عدم پا به عرصه وجود گذاشته‌اند، همانگونه

که میوه درخت در ظاهر فرع و در واقع اصل درخت است؛ نشاندۀ درخت تا نخست ملاحظه میوه نکند، درخت نشانند. و چون ملاحظه

میوه کرد و درخت نشانند، تا ساق درخت بلند نشود و شاخه‌ها نجهاند و برگ بیرون نیارد و شکوفه نکند، میوه ندهد. پس میوه در مرتبه

علم بر اینها مقدم است و در مرتبه وجود از همه مؤخر. و بر همین قیاس است نسبت بنی آدم بر سایر اجزاء عالم<sup>3</sup>.

ابن عربی پیوند انسان کامل و استواری جهان را در تعبیری زیبا تبیین می‌کند، می‌گوید «انسان کامل، ستون آسمان است که

خداوند بوسیله او آسمان را از اینکه بر زمین فرو افتد، نگه می‌دارد، آنگاه که انسان کامل کنار رود به عالم برزخ ره یابد، آسمان فرو

می‌ریزد که خدای بزرگ فرماید: (وَأَنْشَقَّتِ السَّمَاءُ فَهِيَ يَوْمَئِذٍ وَاهِيَةٌ) یعنی آنگاه که آسمان بر شکافت، در آن روز آسمان سست و تپاه

شود و مانند کاه پراکنده گردد. یعنی زمین فرو می‌افتد، پس فرش و عرشی باید. آنگاه آسمان، گهواره گسترده و تو بام پرافراشته‌ای، که

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 144.

<sup>4</sup> همانجا.

<sup>1</sup> بنگرید، انسان کامل، ص 66 و شرح رباعیات جامی، ص 24-25.

میان شما ستونی است که هفت آسمان محکم بر او استوار است. اما آن ستون از دیده پنهان است و به غیب پیوسته است. آیا گفتار کسی که آنرا بوجود آورده است، نشنیدی که گفت: «بدون ستونی که می‌بینید آنرا برافراشت». از این عبارت چنین مفهوم می‌شود که وی ستون را انکار نکرد. اما گفت: آنرا کسی نمی‌بیند، پس آنرا نگهدارنده‌ای باید و او جز مالک نیست پس هر که آنرا با رفتن خویش، زایل کند، آن ستون در نهان اوست. و او کسی جز انسان کامل، که امری شامل و فراگیر است، نمی‌باشد<sup>1</sup> تا زمانی که انسان کامل در دنیا باشد، عالم محفوظ و خزاین الهی مضبوط است.

خاتمه این همه هست آدمی یافته زو کار جهان محکمی<sup>2</sup>

و چون از این عالم رخت به سرای دیگر کشد و در بین افراد انسان کسی نباشد که متّصف به کمالات الهی شود و خلیفه خداوند در ظاهر هستی گردد، هر چه در خزاین دنیا باشد از کمالات و معانی، از خزانه بیرون بروند و کار خزانه داری و خلافت به آخرت افتد، «تا انسان در جهان است، عالم محفوظ است. آیا نمی‌بینی که چون او (انسان) از میان رفت و از خزانه برگرفته شد اندوخته‌های حق در جهان بجا نمی‌مانند و همه از این عالم به در می‌روند و به یکدیگر می‌پیوندند و به آخرت انتقال می‌یابند...»<sup>3</sup>

#### 4- انسان کامل خلیفه خدا

تمام عرفا عقیده دارند که انسان کامل خلیفه الله فی الارض است. در نظر ابن عربی خلافت به معنای جانشینی و نیابت است؛ هر که در تصرف در ملک دیگری جانشین او باشد، خلیفه نامیده می‌شود، لذا گاهی ابن عربی حق تعالی را خلیفه انسان می‌داند «يقول رسولُ الله (ص) فی دُعائه رَبَّهُ فی سَفَرِهِ أَنْتَ الصَّاحِبُ فی السَّفَرِ وَ الْخَلِيفَةُ فی الْأَهْلِ. فَمَا جَعَلَهُ خَلِيفَهُ فی أَهْلِهِ إِلَّا عِنْدَ فَقْدِهِمْ إِيَّاهُ فَيَنْوِبُ اللهُ عَنْ كُلِّ شَيْءٍ أَى يَقُومُ فِيهِ مَقَامَ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِهُوِيَّتِهِ»<sup>4</sup>. بنابر این خلافت بر دو قسم است:

1\_ **خلافت مطلق** که خداوند انسان را خلیفه خود در عالم قرار داده است.

<sup>2</sup> انسان کامل، ص 49-50.

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 471.

<sup>1</sup> فصوص الحکم، ص 50.

<sup>2</sup> الفتوحات المکیه، ج 4، ص 148.

## 2\_ خلافت مقید که انسان حق - تعالی - را در حال و احوال خود خلیفه قرار می‌دهد.<sup>1</sup>

هر فردی از افراد نوع انسانی دارای این خلافت است، چنانکه خداوند - سبحانه - می‌فرماید: (وَأَنْفِقُوا مِمَّا جَعَلَكُمْ مُسْتَخْلِفِينَ فِيهِ)<sup>2</sup>، لذا افراد نوع انسانی هر یک به اندازه وسع خود از طرف حق - تعالی - خلیفه است، برخی خلیفه نفس خود هستند و برخی بر کل عالم خلافت دارند.<sup>3</sup>

جامی نیز، بر این باور است که هر فردی از افراد انسان از این خلافت نصیبی دارد، و بدین نصیب آنچه را به او متعلق است تدبیر و اداره می‌کند؛ مانند تدبیر سلطان ملک خود و تدبیر صاحب منزل خود، و پائین‌ترین حد آن، تدبیر بدن توسط شخص است. این نصیب خلافت برای فرزندان به حکم وراثت از والد اکبر حاصل است. اما خلافت عظمی، تنها برای انسان کامل حاصل است.<sup>4</sup> انسان از آن جهت که دارای «جامعیت» است، شایستگی خلافت عظمی را دارد.

شد زره صورت و معنی به هم	مجمع بحرین حدوث و قدم
علم الاسما رقم دفترش	خمر طینه صدف گوهرش
سیر وجودش به لطافت رسید	دور کمالش به خلافت کشید
کشور اسماء الهی گرفت	مملکتی نامتناهی گرفت <sup>5</sup>

چون خلیفه باید دارای تمام صفات کسی که او را خلیفه قرار داده است، باشد؛ بنابراین اگر خلیفه خدا، صورت خدائی نداشته باشد و همه صفات حق را نشناسد قادر به تنفیذ فرمانش نخواهد بود<sup>6</sup>، زیرا خداوند - تعالی - تمام صفات کمالی را داراست و عالم تحت تدبیر اوست. پس خلیفه او نیز باید متصف به کمالات او باشد و قادر بر تدبیر عالم تا جانشین او گردد. «اگر در آدم جمع آنچه رعایی که

<sup>3</sup> همان، ج 3، ص 299.

<sup>4</sup> سوره حدید، آیه 7.

<sup>5</sup> سعادت، الحکیم. المعجم الصوفی، بیروت 1401 هـ ص 43.

<sup>6</sup> نقدالنصوص، 104.

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 501.

<sup>2</sup> کاشانی، عبدالرزاق: شرح فصوص، مصر 1321، ص 29.

خداوند وی را بر آنان خلیفه گردانید می‌خواهند نباشد، انسان خلیفه نیست، پس ناچار باید آنچه را که بدان نیاز است واجد باشد و گرنه برایشان خلیفه نیست. بنابراین صحیح نیست خلافت مگر برای انسان کامل.<sup>1</sup>

## 5 - حقیقت محمدی

مقصود ابن عربی و گزارش گران آراء او از حقیقت محمدی وجود خارجی رسول اکرم اسلام (ص) نیست که بعد از همه انبیاء، قدم به عرصه امکان نهاده، بلکه موجودیست ما بعدالطبیعی که معادل «عقل اول» و «هیولای کلی» در اصطلاح حکما و حقیقتی است عینی با داشتن مراتب مضاعف؛ یعنی هم مرتبه نبوت و هم مرتبه رسالت و هم مرتبه ولایت کلی، که از حیث مرتبه نبوت و رسالتش در ادوار و اعصار متمادی به صورت انبیاء و رسل از آدم (ع) گرفته تا خاتم، ظاهر گشته و با ظهور شخص محمد (ص) که اکمل و افضل انبیاء و رسل و خاتم ایشان است و دین و شریعتش ناسخ جمیع ادیان و شرایع است، انقطاع پذیرفته و خاتمه یافته است.

حقیقت محمدی کامل‌ترین تجلی‌گاه و مجلایی است که حق در او ظاهر شده است. گرچه هر موجودی مظهر اسمی از اسماء الهی است، اما تنها نور محمدی که «مبدأ و معاد جمله خلایق حضرت حقیقه الحقایق است»<sup>2</sup>، مظهر «اسم جامع» یا «اسم اعظم» الله است.<sup>3</sup>

سلام علیک ای زاسماء حسنی جمال تو آینه اسم اعظم<sup>4</sup>

محمد (ص) به عنوان یک هستی جهانی است که از ازل وجود داشته است و نماینده مرتبه‌ای از اعیان ثابت است - این مرتبه مرتبه‌ای از هستی است که نه موجود است و نه غیر موجود - برزخی است میان حق مطلق و جهانی که تجلی ظاهری حق است.

<sup>3</sup> فصوص الحکم، ص 55.

<sup>4</sup> نقد النصوص، ص 275.

<sup>5</sup> الفتوحات المکیه، ج 4، ص 122.

<sup>1</sup> جامی، عبدالرحمان: دیوان جامی، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، دو جلد، چاپ اول، مرکز مطالعات ایرانی، تهران 1378، ج 1، ص 53.

دریای امکان و قدم بودند در طغیان به هم او در میانشان از کرم شد برزخ لایبغیان<sup>1</sup>

ابن عربی نیز واسطه حقیقت محمدی را بر زبان «عقل اول» که همان حقیقت محمدی است، بازگو می‌کند، گوید:

أَنَا الْقَابُ لِي الْمَقَامُ الِارْفَعُ وَالْحَسَنُ وَ النُّورُ الْبَهِيُّ الِاسْتَع  
 أَنَا فَيْضُ السَّامِي وَ نُورُ وُجُودِهِ وَ أَنَا الَّذِي أَدْعُو الْوُجُودَ فَيَخْضَعُ  
 .. وَأَنَا الَّذِي مَازِلْتُ قَبْضَةَ مَوْجُودِي فَالْجُودُ جُودِي وَالْخَلَاتِقُ تَوْضَعُ  
 أَذْنُو فَيْبَهْرُنِي جَمَالُ وُجُودِهِ أَنَا فَيَدْعُونِي الْبَهَاءُ الِارْفَعُ<sup>2</sup>

حقیقت محمدی اصل جامع اعیان و اصلی فعال است که وجود اعیان به آن بستگی دارد. این حقیقت فیضی وجود را از بالا می‌گیرد و به اعیان و ماهیات می‌بخشد و آنها را موجود می‌کند.

این مرتبه اگر به لحاظ علم الهی در نظر گرفته شود، الهی است ولی اگر در عین حال در ارتباط با جهان مخلوق در نظر گرفته شود، ذاتاً انسانی و خلقی است.

جهان رامطاع و خدا را مطیع اسیران روز جزا را شفیع<sup>3</sup>

در جهان بینی عرفانی ابن عربی، این حقیقت محمدی دارای دو جنبه است که اگر نسبت به حق بسنجیم قابل (مستفید) است و اگر نسبت به مخلوقات بسنجیم فاعل (مفید) است، این عقل فقیر و غنی، عزیز و ذلیل و عبد و سید: «وَلَا يَزَالُ هَذَا الْعَقْلُ (الْحَقِيقَةُ الْمَحْمُودِيَّةُ) مُتَرَدِّدًا بَيْنَ الْاِقْبَالِ وَالْاِدْبَارِ، يَقْبَلُ عَلَى بَارِيهِ مُسْتَفِيدًا، فَيَتَجَلَّى لَهُ فَيَكْشِفُ فِي ذَاتِهِ عَنِ بَعْضِ مَا هُوَ عَلَيْهِ... وَيَقْبَلُ عَلَى مَنْ دُونِهِ مُفِيدًا هَكَذَا أَبَدًا الْاِبَادِ، فَهُوَ الْفَقِيرُ الْغَنِيُّ، الْعَزِيزُ الدَّلِيلُ، الْعَبْدُ السَّيِّدُ»<sup>4</sup> ابن عربی در فصوص الحکم از قابلیت روح محمدی یا حقیقت محمدی به عبودیت و از فاعلیت آن تعبیر به ربوبیت کرده است. پیامبر اساساً به عنوان عبد آفریده شد و هرگز سر خود را برای (کسب) سیادت برنداشته، بلکه همواره در حال سجده بود و گر واقف (ایستاده) بود در حال انفعال بود، و لذا خداوند از او کائنات را بوجود آورد و به

<sup>2</sup> همان، ج 1، ص 50.

<sup>3</sup> دیوان ابن عربی، ص 40.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 2، ص 420.

<sup>1</sup> ابن عربی، محیی الدین. عقله المستوفر، لیدن 1331 هـ. ق، ص 52.

او رتبه فاعلی در عالم انفاس بخشید»<sup>1</sup>. بنابراین، حقیقت محمدی، حقیقتی است که بازتاب انوار و تجلیات را از حق دریافت و به خلق افاضه می کند «وی کلمه جمعی است که خداوند به او نیرو عطا کرد. او در یک نگاهی به دو تا حضرت توجه می کند؛ از حق دریافت می نماید و به خلق می بخشد»<sup>2</sup>. این حقیقت میانی، به لحاظ بعد انسانی حقیقت محمد (ص) و در همان حال، در سطح تکوینی انسان کامل است.

حضرت محمد (ص) به عنوان انسان کامل، در سطح تکوینی اولین تعین حق است، و به لحاظ کلامی اولین مخلوق خداست. وی مبدأ خلق عالم است که آفریدگار جهان او را پیش از هر چیز دیگری آفرید.

اختر	برج	شرف	کاینات	کوهر	درج	صدف	کاینات
جنبش	اول	ز	محیط	قدم	سلسله	جنیان	وجود
از	همه	پیش	این	رقم	آغاز	کرد	

این حقیقت مقدس، مصدر و منبع تمام علوم و معارف انبیا و اولیاست، و ارواح جمیع آنان از او مدد می جوید.

احکام شریعت همه اقوال من است بیرون	اسرار طریقت همه احوال من است
از من حقیقتی دیگر نیست	عالم تفصیل و آدم اجمال من است <sup>4</sup>

<sup>2</sup> فصوص الحکم، ص 220.

<sup>3</sup> الفتوحات المکیه، ج 2، ص 446.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 477.

<sup>5</sup> اشعة اللمعات، ص 2.

ابن عربی با استناد به حدیث: «اولین چیزی را که خدا آفرید نور من بود»<sup>1</sup> حقیقت محمدی را نور محمدی نیز می‌گوید. این نور قدیم است، و قبل از همه مخلوقات وجود داشته است، و به طور متوالی در میان پیامبران جلوه کرده، تا آنکه به آخرین تجلی خود؛ یعنی حضرت محمد (ص) رسیده است.<sup>2</sup>

مکرم	شد	ز عالم	نسل	آدم	مکرمتر	و	یست	از	هر	مکرم
خدا	بر	سروران	سرداریش	داد	ز	خیل	انبیا	سالاریش	داد	
چو آدم	در	ره	هستی	قدم	ز	مهر	روی	صبح	آراش	دم
ز جودش	گرنگشتی	راه	مفتوح		نبردی	ره	به	جودی	کشتی	نوح <sup>3</sup>

و نیز:

ای	مقصد	کارگاه	تقدیر	مقصد	چهل	صبح	تخمیر
در خاک	ارادت	اولین	کشت	در	خاک	نبوت	آخرین

خشت<sup>4</sup>

حقیقت کلی پیامبر اکرم (ص) متصل به وجود سایر انبیاست، ولی اتصال اصل به فرع و حقیقت به رقیقت و کل به جزء. همه انبیاء، نبوت خویش را از مشکات وجود مقدس خاتم انبیاء می‌گیرند «تمام پیغمبران از آدم تا آخرین پیغمبر هیچ کدام جز از مشکات خاتم النبیین نبوت را دریافت نکرده‌اند، هر چند طینت او در آخر پدیدار شده باشد؛ زیرا او به حقیقت خویش موجود بود. از این رو فرمود: «كنت نبياً و آدمُ بین الماءِ و الطینِ». و انبیاء دیگر نبی نبودند مگر هنگام بعثت»<sup>5</sup>. بدین ترتیب، واضح است که با وجودی که آب و گل خاتم الانبیاء متأخر از سایر پیامبران است، اما حقیقت و روح او در عالم موجود بوده است؛ او قبل از این که به وجود آید و مبعوث به

<sup>1</sup> احادیث منثوی، 113.

<sup>2</sup> صوفیسم و تائویسم، ص 249.

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 2، ص 25.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 2، ص 230.

<sup>5</sup> فصوص الحکم، ص 63 - 64.



رسالت گردد، نبی بوده است. اما پیامبران دیگر، فقط هنگام بعثت، به مقام نبوت می‌رسند. دلیل این قول، آن است که خاتم الانبیاء، مقصود آفرینش و اولین موجود در علم حق شمرده می‌شود که اعیان عالم، با تفصیل یافتن آنچه مرتبه او شامل آن است، پدید می‌آیند. به تعبیر قیصری، اعیان سایر انبیاء نیز طالب آشکار شدن نبوت در ایشان بوده‌اند، اما همچون ستارگانی که در نور خورشید پوشیده می‌شوند، با وجود انوار حقیقت محمدی ظهور و بروز نیافته‌اند.<sup>1</sup>

«حقیقت محمدی» از آن جهت که مرکز دایره وجود است و عالم بر مدار او می‌چرخد و همه کائنات از او فیض می‌گیرند، قطب نامیده می‌شود.

نقطه	وحدت	چو	قد	افراخته	از	پی	احمد	الفی	ساخته	
کرده	چو	قطر	آن	الف	مستقیم	دایره	غیب	هویت	دو	نیم
نیمی	از	آن	قوس	جهان	قدم	قوس	دگر	ممکن	رو	در

مدد وجود و بقا و ثبات عالم و دوران افلاک به قطب است؛ یعنی به حقیقت محمدی که جامع است. قطب هم مرکز است و هم محیط؛ از آن جهت که ثبات و بقای همه عالم به اوست، مرکز است و از آن جهت که حقیقت او در صورت‌های تمام عالم ظاهر است و هر جزئی از عالم مرتبه‌ای از مراتب اوست، محیط است.

از نظر ابن عربی قطب، مبدأ کلی و عام و ساری در تمام هستی است «قطب بنده خدا، بنده جامع است. از اینرو وی در اخلاق و وجود موصوف به همه اسماء است. اوست آینه حق و مظهر صفات قدسی و مجلای مظاهر حق. صاحب وقت، چشم زمان، راز تقدیر».<sup>3</sup>

قطب مرکز دایره وجود و آینه حق و مدار عالم و متصرف در آن و موضع نظر حق و اصل هر علم و حیات و آفرینش است. هر که هر چه دریافت می‌کند از اوست. قطب نسبت به حق، **مستفیض** و نسبت به خلائق، **مفیض** است؛ چنانکه مولوی می‌گوید:

قطب، شیر	وصید	کردن	کار	او	باقیان	این	خلق	باقی	خواراو
او	چو	عقل	و	خلق	چون	اعضای	تن	بسته	عقل

<sup>1</sup> قیصری، شرح فصوص الحکم، ص 466، 467.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 477.

<sup>3</sup> انسان کامل، ص 125.

قطب آن باشد که گرد خود تند      گردش افلاک گرد او  
بود<sup>1</sup>

## 6- ولایت

«ولایت» به کسر «واو» به معنی امارت، تولیت و سلطت، و به فتح «واو» به معنی محبت است. «ولایت»، ماخوذ از ولی به معنی قرب هم استعمال شده است.<sup>2</sup> «ولایت» در اصطلاح اهل معرفت، حقیقت کلی است که شأنی از شؤن ذاتی حق، و منشأ ظهور و بروز مبدأ تعینات، و متصف به صفات ذاتی الهی، و علت ظهور و بروز حقایق خلقی، بلکه مبدأ تعین نام‌های الهی در حضرت علمی است. عبدالرحمان جامی، همچون خداوندان معرفت و اهل ذوق و محبت عقیده دارد که اولیای الهی مظهر و مجلای اتم و آینه تمام اسماء و صفات اند، بلکه آینه تمام نمای هستی حق \_ تعالی \_ نه از وجود خود خبری است و نه از هستی خود نشانه. بنابراین، آنان «نیست هست نما» هستند به اعتبار همان تعین اعتباری. به همین سبب است که در بعضی از روایات مأثور وارد شده است: «لَنَا مَعَ اللَّهِ حَالَاتٌ هُوَ نَحْنُ وَ نَحْنُ هُوَ وَ هُوَ هُوَ وَ نَحْنُ نَحْنُ».<sup>3</sup>

آنچه تو از حدیث مصطفوی      در نشان ولی همی شنوی

که به رویش کسی نظر چو گشاد      بی توقف خدایش آمد یاد<sup>4</sup>

<sup>4</sup> مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، به اهتمام نصر الله پورجوادی، انتشارات امیرکبیر، تهران 1373، دفتر 5، بیت 2393 و 2343 و 2345.

<sup>1</sup> ر.ک: دهخدا، علی اکبر: لغتنامه دهخدا، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران 1377 و جامی، عبدالرحمان: نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران 1370، ص 141.

<sup>2</sup> سبزواری، ملاهادی، شرح مثنوی، کتابخانه سنایی، ص 148.

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 90.

اولیای حق، همچون چشم خدا در زمین هستند و سرتاپای آنها عین نور و جمال و کمال است. دل آنان عرش خدا و قدرت ایشان قدرت خدا و اراده و علم و سایر صفاتشان متصل به صفات خداست، و چون از خود فانی شده و به حق باقی گردیده‌اند، فعل آنها نیز فعل حق محسوب می‌گردد. ابن عربی در همین مضامین می‌سراید:

لله دَرُّ رِجَالٍ مَالَهُمْ دَوْلٌ      وَهُمْ يُقِيمُونَ مَا فِي الدَّهْرِ مِنْ دَوْلٍ  
لَهُمْ عَنَتٌ أَوْجُهُ الْأَمَلَاكِ سَاجِدَةٌ      وَ مَالَهُمْ إِرْبٌ فِي عِلَّةِ الْعِلَلِ  
لَأَنَّهُمْ عَيْنُهُ وَمَنْ يَكُونُ عَلَى      مَا قُلْتُهُ فَلَهُ التَّصْرِيفُ فِي الْجَلَلِ<sup>1</sup>

به نظر جامی و ابن عربی، در میان خصوصیات ولایت اسلامی، مهمترین ویژگی فنا در خدا و رسیدن به وحدت ذاتی میان حق و خلق است. انسان کامل، فقط از طریق پشت سر گذاشتن غیرحق و تقویت جهت حق در وجود خود، به باطن وجود مطلق انتقال می‌یابد و حقیقت همه چیز را با ذوق مباشر خود لمس خواهد کرد، تا آنجا که صفات و افعال خدایی از مشکلات وجود او ظاهر گردد. ابن عربی میان سه مرحله در فنا<sup>2</sup> به تفاوت قائل است:

**مرحله اول:** فنا یافتن از صفات انسانی است که «تخلُّق» نام دارد. عارف از همه صفات انسانی خود فانی شده، به صفات الهی متخلُّق می‌گردد. جامی عارفان نمایانگر این مرحله را «اصحاب مکاشفه» می‌نامد و می‌گوید.

آن یکی در مجالی اشیا      به صفت‌های حق بود بینا  
هر چه بیند به معنی صفتی      گردد او را سبیل  
معرفتی<sup>3</sup>

مرحله دوم: فنا ساختن ذات خود در ذات حق است که «تحقق» نام دارد. عارفانی \_ ارباب مشاهده \_ که خود را فانی ساخته‌اند و در خود «وحدت با حق» را تحقق می‌دهند.

چشم عارف که تیز بین باشد      در شهود جهان چنین باشد

<sup>4</sup> دیوان ابن عربی، ص 216.

<sup>1</sup> فصوص الحکم، ص 136.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 277.

بیند اندر همه جهان یک ذات  
 جلوه گر گشته با شؤون وصفات  
 ...از جهان جز خدا نبیند هیچ  
 غیر حق هیچ جا نبیند

هیچ<sup>1</sup>

سومین مرحله که «تعلق» نام دارد عبارت است از فنا ساختن افعال خود در افعال حق. واژه «تعلق» به لحاظ لغوی به معنای وابستگی شدید است، و نمایانگر این حقیقت است که انسان در این مرحله، چون به خصوصیت گوهری ولایت تعلق یافته، در می‌یابد که هستی جز به خدا وجود ندارد «مرحله تعلق هم ردیف حالتی است که معمولاً شناخته تر است و آن مرحله بقاست که بعد از مرحله فنا می‌آید. در مقام فنا، عارف خود را که یکبار از آن فنا یافته بود، باز می‌یابد، لیکن او این خودی را نه در خود بلکه در حالت استغراق در ذات حق باز خواهد یافت».<sup>2</sup>

جامی در معرض طلب و وصول به شهود حقیقت که روش ارباب تصوف است، بیان می‌کند:

جامی از هستی خود پاک شده در ره فقر و فنا خاک شده  
 در بقای تو فنا می‌خواهد و ز فنا در تو بقا می‌خواهد  
 از خود و کار خودش فانی دار و ان فنا را به وی ارزانی دار  
 چون فنا شد به بقایش برسان بر سر صدر صفایش بنشان<sup>3</sup>

یکی از مقام‌های ولایت مقام بدلیت است. اولیایی که در وجود آنان اوصاف ناپسند به اوصاف ستوده شده تغییر یافته، به ابدال معروفند. آنان هفت نفرند و نزد بعضی‌ها و از جمله جامی، چهل نفرند.<sup>4</sup> در این راستا ابن عربی می‌گوید: «وَيُطْلَقُونَ الْاِبْدَالَ عَلَى مَنْ تَبَدَّلَتْ اَوْصَافُهُ الْمَذْمُومَةُ بِالْمَحْمُومَةِ وَ يُطْلَقُونَ عَلَى عَدَدِ خَاصٍ وَ هُمْ اَرْبَعُونَ عِنْدَ بَعْضِهِمْ لِصِفَةِ يَجْتَمِعُونَ فِيهَا وَ مِنْهُمْ مَنْ قَالَ عَدَدَهُمْ

<sup>3</sup> همانجا.

<sup>4</sup> صوفیسم و تائوئیسم، ص 278.

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 590-591.

<sup>2</sup> نفحات الانس، ص 15.

سبعه<sup>1</sup>. از این جهت رجال هفتگانه از اولیاء ابدال گویند که هر گاه یکی از آنها بمیرد، دیگری جای او را خواهد گرفت و هیچ گاه زمین از آنها خالی نباشد «وَقَالُوا سُمُّوا أبدالاً لِكُونِهِمْ، إِذَا مَاتَ وَاحِدٌ مِنْهُمْ كَانَ الْآخَرُ بَدَلَهُ»<sup>2</sup>.

خاصان خدا که به ابدال معروفند، به مقام عظیم نزد پروردگار دست یافته‌اند. براساس آنچه در «حلیه الابدال»<sup>3</sup> ابن عربی آمده و براساس اشعار «سلسله الذهب» و «تحفه الاحرار» که جامی با در نظر داشتن به حلیه شیخ اکبر آنها را به نظم کشیده است، طالبان حقیقت این مقام را با رعایت چهار رکن به دست می‌آورند:

بیتُ الولاية قُسمتْ أركانُهُ  
ساداتنا فيه من الابدالِ  
مابین صمتٌ و اعتزالٌ دائمٌ  
و الجوعُ والسَّهرُ النَّزِيَةُ العالی<sup>4</sup>

<sup>3</sup> الفتوحات المکیة، ج 1، ص 160.

<sup>4</sup> همانجا.

حلیه الابدال و مایظهر عنها من المعارف والاحوال، رساله موجزی است، از شیخ اکبر. وی این رساله را به خواهش دو نفر از دوستانش به نام‌های «عبدالله بدرحیثی» و «ابن خالد صدفی» قبل از تالیف فتوحات مکیه در سال 599 هـ. نوشته است ابن عربی در رساله ذکر شده به بررسی آداب عملی که راهروان مسلک حقیقت از آن گزیر و گریزی نیست می‌پردازد. وی خاطر نشان می‌کند که پس از آنکه مرید به زمره سالکان طریقت پیوست و صاحب وجد و وجدان شد، باید تمام اهتمام خود را در رسیدن به مقام ابدال محصور کند، و رسیدن به این مقام نخست محتاج توجه شدید سالک است به چهار رکن ظاهر: خاموشی، بیخوابی، گرسنگی و عزلت از خلق، و پنج رکن باطن: صدق، توکل، صبر، عزیمت و یقین که مفاهیم طریقت را تشکیل می‌دهند و سالک قبل از رسیدن به پیر خویش بایستی این ارکان نه گانه را در وجودش آزمایش کند و خود را به آن ملزم کند «بدان که نخستین چیزی که بر رهروان راه شرعی الهی واجب است استاد جویی است، و در این مدت که در طلب استاد است باید خویشتن را به نه خصلت ملزم کند که چهار خصلت آن مربوط به ظاهر و پنج صفت آن مربوط به باطن است. آنچه در ظاهر از رعایت آن ناگزیری، گرسنگی و شب زنده‌داری و خاموشی و گوشه‌گیری». (الفتوحات المکیة، ج 1، ص 277 به نقل از، شیخ الاسلامی، علی، «تأثیر رساله حلیه الابدال محیی الدین بن عربی در سلسله الذهب عبدالرحمان جامی»، مجموعه مقالات چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، ج 3، انتشارات دانشگاه پهلوی، 1354) ←

رساله مزبور به علت مسائلی که در آن مطرح می‌شوند، در میان عارفان و سالکان طریقت از شهرت کافی برخوردار بوده؛ علاوه بر «ابوالمفاخر یحیی» که در تالیف نصف دوم کتاب اوراد الاحباب به این رساله نظر داشته و قسمتهایی از آن و در کتابش تضمین کرده، جامی نیز در سرودن بیشتر از هزار بیت از «سلسله الذهب» و قسمتی از «تحفه الاحرار» خود تحت تاثیر حلیه الابدال قرار گرفته است. (بنگرید مقدمه ده رساله مترجم، ص 36)

<sup>1</sup> ابن عربی، محیی الدین. رسائل ابن عربی: کتاب حلیه الابدال و مایظهر من المعارف والاحوال، 2 جزء، الطبعة الاولى، مطبعة جمعیة دائرة المعارف العثمانیة، حیدرآباد الدکن 1948، ج 2، ص 10.

ترجمه آیات:

جامی نیز با پیروی از شیخ اکبر در تعیین این ارکان چهارگانه، این گونه می‌سراید:

کز چه ابدال گشته‌اند ابدال	که بپرسم ازو به وجه سؤال
که به قوت القلوب شد مسطور	گفت از آن چار خصلت مشهور
کین بود عمده خصال و سیر <sup>1</sup>	عزلت و خامشی وجوع و سهر

این چهار رکن عبارتند از:

### ۱- عزلت

ابن عربی ابتدا عزلت را به دو دسته تقسیم می‌کند: عزلت مریدان و عزلت محققان «وعزلت به دو قسمت است: عزلت ارادت آمیزندگان، و آن به تن باشد از آمیختن با دیگران. و عزلت محققان آن به دل بود از بودنیها. پس در دل ایشان نباشد جای چیزی به جز علم به خدا، که آن گواهی دهنده حق باشد، و از بهر مشاهده در آن دلها حاصل بود»<sup>2</sup>.

1- **عزلت مریدان:** یا به تعبیر جامی عزت سالکان، عزت جسمی است که مریدان با آن مأنوس می‌شوند. آنان در خانه به روی مردم می‌بنند و هیچ کس را چه خاصّ و چه عامّ به خود راه نمی‌دهند و به دیدار کسی نمی‌روند، سخنی اضافه نمی‌گویند و سود و زیان دیگران برای آنها یکسان است.

آن بود عزلت جسد که مدام	بگسلی از همه چه خاص و چه عام
در بر اهل زمانه دربندی	جا بجز کنج خانه نپسندی
یا نفرسایی از خروج و دخول	لب نیالایی از کلام فضول

رسیدگان خدا خانه ولایت را چهار رکن معمول نهاده‌اند نهال

خموشی است و کناره ز خلق و گرسنگی بیستن دل و چشمت ز خوابها و خیال

(ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه‌الابدال، ص 19)

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 168.

<sup>3</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه‌الابدال، ص 13.

به مقالات خلق دم نرنی به ملاقاتشان قدم نرنی  
 خسرشان عین سود انگاری بخلشان محض جود پنداری  
 پیتش از ان کت برد اجل ز همه ببری رشته امل ز همه<sup>1</sup>

2 - **عزلت محقق**: یا عزلت به هوش و خرد، همانطور که جامی اشاره می‌کند، این عزلت مخصوص عارف است که تنها به خدا

می‌اندیشد، و تمام وجود خویش از همه بریده و تمام بندهای بندگی خود بنده می‌شود. بی‌نام و نشان اما جاودانه است.

عزلت هوش آنکه غیر خدای در حریم دلت نیابد جای  
 واکنی اندک اندک اندیشه از همه تا شوی یک اندیشه  
 چون یک اندیشگیت پیشه شود دولت گه گهت همیشه شود  
 هر چه بند تو بندگی گردد بندگی جمله زندگی گردد  
 بی‌نشان بندهای شوی احدی جان فشان زنده‌ای شوی ابدی<sup>2</sup>

جامی و ابن عربی تقسیم بندی دیگری را نیز مطرح می‌کنند که از تقسیم اولی دقیقتر و روشتر است. آنان افراد را درین باره، به سه

دسته تقسیم می‌کنند.

• **دسته اول**: کسانی که عزلت را انتخاب می‌کنند، به جهت اینکه از شر انسان‌های دیگر در امان باشند «بِنِيَّةِ اتِّقَاءِ شَرِّ النَّاسِ»<sup>3</sup>.

آن یکی از همه جهان بجهد تا زآسیب گمراهان برهد  
 کند از نفع و ضرشان حذری تا نیند ز شرشان شرری  
 رمد از خلق در سرار و چهار تا زید ایمن از شرار و شرار<sup>4</sup>

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 159.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 159.

<sup>3</sup> رسائل ابن عربی، کتاب حلیة الابدال، ص 5.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 159.

- **دسته دوم:** کسانی هستند که عزلت را بر می‌گزینند که می‌ترسند از آنها به مردم آسیبی برسد «از بهر پرهیز کردن بدی خود از مردم».<sup>1</sup>

وان دگر رخت و بار برده به غار      وز صغار و کبار کرده کنار  
نیتش آنکه هیچ آسوده      زو نگردد به هرزه فرسوده<sup>2</sup>

این گروه بهتر از گروه اول هستند، چرا که گروه اول به مردم بدگمان هستند، و این گروه به خود بدگمانی دارند، و بدگمانی به نفس خود اولی تر است از بدگمانی به مردم، که انسان به نفس خود شناس تر است. «وَيَتَّبِعُ إِتْقَاءَ شَرِّهِ الْمُتَعَدِّي إِلَى الْغَيْرِ وَهُوَ أَرْفَعُ مِنَ الْأَوَّلِ فَإِنَّ الْأَوَّلَ سُوءُ الظَّنِّ بِالنَّاسِ وَ فِي الثَّانِي سُوءُ الظَّنِّ بِنَفْسِهِ وَ سُوءُ الظَّنِّ بِنَفْسِكَ أَوْلَى لِأَنَّكَ بِنَفْسِكَ أَعْرَفٌ»<sup>3</sup>. اینان مراقبتند که از خود باری بر دوش مردم و خاری در راهشان نگذارند.

منصف متصف به هوش و خرد      خلق را نیک دید و خود را بد  
همه کس را ز خویش بهتر دید      بد خود را به خلق نپسندید  
تا کسی کم کشد از و باری      در دلی کم خلد از و خاری  
بار خود را به دوششان گذاشت      خار خود راز راهشان برداشت<sup>4</sup>

- **دسته سوم:** این گروه از دو دسته پیش، مرتبه‌ای بالاتر دارند. این افراد همشینی با خدا را انتخاب کرده‌اند، و علت عزلت آنها این است که با خدا باشند و این صحبت را بر همه دنیا ارجحیت می‌دهند «و بلندترین مردم کسی باشد که دور شود از نفس خود از بهر صحبت با حق - جل جلاله - ... پس هر که برگزید دوری برآمیختن خدای خود غیر را، برگزیند غیر او»<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه الابدال، ص 13.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 161.

<sup>3</sup> رسائل ابن عربی، کتاب حلیه الابدال، ص 5.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 161-162.

<sup>5</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه رساله حلیه الابدال، ص 13-14.



و آن دگر آن که صحبت مولا کرد ایثار بر همه دنیا  
روز و شب محبت خدای گزید دل ز پیوند ماسوا ببرد  
کرد خالی ز ما خلق خود را داد یکبارگی به حق خود را<sup>1</sup>

ب- صمت

رکن دوم از ارکان چهارگانه مقام ابدال، صمت یا خاموشی و سکوت است، گفته اند «مَنْ عَرَفَ اللَّهَ بِقَلْبِهِ كَلَّ لِسَانُهُ» (= آنکه به دل حق را بشناخت زبانش از بیان بازماند)<sup>2</sup>.

ابن عربی و جامی مانند بیشتر اهل معرفت حکم به خاموشی می دهند. آنان بر این عقیده اند که سخن یک سالک، یا با خدا یا برای خداست اگر غیر از این باشد، بهتر است سکوت کند و خاموش باشد «و سخن با غیر خدای گفتن، به هر حال خطاست. و غیر خدای شر است از هر وجهی»<sup>3</sup>.

جامی با نظر داشتن به تقسیماتی که ابن عربی در مبحث خاموشی، ارائه کرده «خاموشی بر دو بخش است: یکی خاموشی به زبان از سخن ناگفتن با غیر خدا. و دیگر خاموشی به دل است از خاطر از چیز حق»<sup>4</sup>، خاموشی را به دو نوع تقسیم می کند:

بر دو قسم است صمت اگر دانی صمت پیدا و صمت پنهانی<sup>5</sup>

1- **صمت ظاهری**: که ظاهراً سالک لب از سخن فرو می بندد، و این نوع از خاموشی از منازل عامه است.<sup>6</sup>

هست قسم نخست صمت لسان که بپندی زبان ز هم نفسان<sup>1</sup>

<sup>6</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 166.

<sup>1</sup> هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب، تصحیح والنشین ژوکوفسکی، چاپ اول، انتشارات امیرکبیر، تهران 1336، ص 465.

<sup>2</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه الابدال، ص 12.

<sup>3</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه الابدال، ص 11.

<sup>4</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 170.

<sup>5</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه الابدال، ص 11.

2- **صمت پنهانی**: و آن عبارت است از خاموشی دل که نفس خبیث دیگر نمی تواند سخنی بگوید. «و این صفتی از صفات

نزدیکان درگاه خدا و اهل مشاهدت است».<sup>2</sup>

و ان دگر صمت دل بود که حدیث نکند در درونه نفس خبیث<sup>3</sup>

هرسالگی که در وجود خویش خاموشی لب را با خاموشی دل جمع کرد، جان او محل تجلی حق می شود و ثبات قدم می یابد: «و

هر که خاموش شد هم به زبان و هم به دل، سر او را پیدا شد و خدای جل جلاله او را تجلی کرد».<sup>4</sup>

هر که را شد زبان و دل خاموش معدن حکمت است و مخزن هوش

جان او در تجلیات قدم یافته جاودان ثبات قدم

با خدا گوید از خدا شنود نفس از خدا جدا نشود<sup>5</sup>

### ج- جوع

سومین رکن از ارکان ولایت، گرسنگی است «بدان که گرسنگی رکن سوم است از ارکان این راه الهی».<sup>6</sup> جامی در این راستا

اشاره می کند.

جوع باشد غذای اهل صفا محنت و ابتلای اهل هوا<sup>7</sup>

جوع، در منظومه عرفانی جامی و ابن عربی، نیز مانند عزلت و خاموشی انواع دارد:<sup>1</sup>

<sup>6</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 170.

<sup>7</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیة الابدال، ص 11.

<sup>8</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 170.

<sup>9</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیة الابدال، ص 11.

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 170.

<sup>2</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه رساله حلیة الابدال، ص 15.

<sup>3</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 182.

1- **جوع اختیاری:** که مختص سالک و مرید است. یعنی خودش از خوشی‌ها اعراض می‌کند تا نفس با خوشی عادت نکرده و

سرکش نشود، و تا به مقامات خشوع و فروتنی و بیچارگی و خواری و درویشی و سکون جوارح دست یابد.<sup>2</sup>

می‌نماید	رونده	مرتاض	از مطاعم به قصد خویش اعراض
تا دلش خوی با خوشی نکند	نفش	آهنگ	سرکشی نکند
راهش آخربه مقصد انجامد	چون به مقصد رسد	بیارامد <sup>3</sup>	

2- **جوع اضطراری:** که موقوف عارف و مرشد است. او آنچنان در لذت حق غرق است که دیگر لذت خوردن را در نمی‌یابد و

اوصاف بشری را از وجودش می‌زداید و با انفاس الهی و الطاف ربّانی خو می‌گیرد، تا اینکه به مقام «صمدیت» نایل شود.<sup>4</sup> جامی در ادامه سخن خود را به صمدیت خدا مربوط می‌کند.

مرد عارف	چو یافت لذت قرب	نه به اکلش فتد کشش نه به شرب
اکل و شربش چه باشد انس به حق	دایم او در حق است مستغرق	
...جان او در تجلی	دارد از حق تسلی ابدی <sup>5</sup>	

صمدی

#### د\_ سهر

عارفان شب بیداری را راهی برای رسیدن به فیض حق می‌دانند، «... پس فایدهٔ بیخوابی [استمرار] عمل دل باشد و ارتقا به منازل بلند، که نزدیک خدا معزّون باشد. و حال بیداری زنده داشتن وقت باشد خاصه سالک را».<sup>1</sup> جامی از حدیث «النَّوْمُ أَخْوَالِ الْمَوْتِ» استفاده کرده، می‌گوید: چرا با اینکه از مرگ وحشت دارید، دل بستهٔ برادر او که خواب است، هستید!

<sup>4</sup> جوع سالک به اختیار بود جوع عارف به اضطرار بود (هفت اورنگ، ج 1، ص 187).

<sup>5</sup> رسائل ابن عربی، کتاب حلیة الابدال، ص 8.

<sup>6</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 187-188.

<sup>7</sup> رسائل ابن عربی، کتاب حلیة الابدال، ص 8.

<sup>8</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 188.

خواب مرگ و حیات بیداریست      صلح مرگ از حیات بیزاریست  
می‌گریزی ز زخم نشتر مرگ      چه کنی روی در برادر مرگ<sup>2</sup>

## 7 - تفاوت مراتب انسانها

موجودات عالم به مراتب آفریده شده‌اند، هر نوعی از آنها به اندازه ظرفیت وجودی خویش از کمال معرفت بهره گرفته‌است، در تمامی موجودات وجود انسان از ویژگی خاصی برخوردار است؛ این موجود شاهکار خلقت است و خداوند موجودی شگفت انگیز تر و عظیم تر از انسان، نیافریده.

انسان دارای دو جنبه است و مخلوط و معجون از دو خمیره؛ به اعتبار قوای روحانی باطنی و سیر الی الله، توان کاملتر شدن از همه موجودات را دارد، و به اعتبار قوای جسمانی و شهوانی در ردیف حیوانات قرار می‌گیرد. اگر در سیر قوای شهوانی حرکت کند و از صراط مستقیم انسانی منحرف شود، از هر جانور درنده‌ای خونریز تر می‌شود، و اگر در شاهراه کمال با بال معنویت و ایمان و عشق و تمسک به ولایت انبیاء و اولیاء پرواز کند، از فرشته نیز برتر در فراسوی حقایق ملکوت می‌پرد و به مقام «انا الحق» نائل می‌شود؛ «آدمی اگر چه به سبب جسمانیت در غایت کثافت است، اما بحسب روحانیت در نهایت لطافت است. به هر چه روی آرد حکم آن گیرد و به هر چه توجه کند رنگ آن پذیرد. لهذا حکما گفته‌اند: چون نفس ناطقه به طور مطابق حقایق متجلی شود و به احکام صادق آن متحقق گردد، صارت کانه الوجود کله<sup>3</sup>. انسان فقط هنگامی که به این مرتبه نائل می‌آید، شایستگی حمل نام «انسان» را به خود، حقیقتاً نه مجازاً، اختصاص می‌دهد، و این امر مدعای فائق آمدن وی بر باقی همنوع خود را تأیید می‌کند.

همچنین هر که از زمین و بال      نکشیده ست سر به اوج کمال  
چون گیاه افتاده بر خاک است      نام مردم بر او نه ز ادراک است  
مگر از تاب علم و آب عمل      همه احوال او شود مبدل  
گردد از وی صفات نقصان گم      چون گیاهی که می‌شود گندم

<sup>1</sup> ده رساله مترجم ابن عربی، ترجمه حلیه الابدال، ص 17.

<sup>2</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 193.

<sup>3</sup> همان، ص 450.

شود اندر خدای همواره چون غذا محو در غذا خواره  
 بر بنی نوع خود شود فایق آن که این اسم را بود لایق  
 لیک گر بازجویی آن انسان که بود فعل و سیرتش این سان  
 یابیش زیر گنبد دولاب همچو سیمرغ و کیمیا نایاب<sup>1</sup>

ابن عربی نیز عقیده دارد که انسان حقیقی از فرشتگان و کرویّان عالم بالا بالاتر است. فرشتگان تنها مظهر جمال حق اند، در صورتی که انسان هم مظهر صفات جمال حق است و هم صفات جلال.<sup>2</sup> فرشتگان از اسراری که خداوند در انسان نهاده غافل مانده اند، لذا مقام خلافت الهی انسان را نپذیرفتند و از سجده به وی، به این بهانه که او در روی زمین خون می‌ریزد و فساد می‌نماید سرباز زدند، بی‌خبر از اینکه خونریزی و فساد، نیز از مظاهر صفات جلال حق است که ایشان از مظهریت آن بی‌بهره اند.<sup>3</sup>

در دیدگاه ابن عربی، این همه عزّت و قوت انسان از حیث عقل و فکر و معنویت اوست؛ انسان از آن جهت که او صاحب امر و بر صورت الهی آفریده شده و دارنده فکر و نفس ناطقه است، شایستگی لقب «انسان» را دارد.<sup>4</sup> و نه از حیث جسم و جسد اوست، که ازین جهت، نه تنها بر دیگر موجودات برتری ندارد، بلکه از اکثر آنها پایتتر است که به تصریح قرآن خلق آسمانها و زمین «اکبر» از خلق انسان است.<sup>5</sup> پس، تمام آنچه درباره عظمت و شرافت و فضیلت انسان و استحقاق خلافت او از «الله» بیان شد، نه درباره انسانی است که به صورت انسان است و در باطن حیوان.

حد انسان به مذهب عامه حیوانیست مستوی القامه  
 پهن ناخن برهنه پوست ز موی به دو پا رهسپربه خانه و کوی

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 136.

<sup>2</sup> الفتوحات المکیه، ج 1، ص 216.

<sup>3</sup> فصوص الحکم، ص 50-51.

<sup>4</sup> الفتوحات المکیه، ج 1، ص 331.

<sup>5</sup> «لَخَلَقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ» سوره غافر، آیه 57. نیز ر.ک: الفتوحات المکیه: ج 1، ص 216.

هر که را بنگرند کاینسان است می‌برندش گمان که انسان است<sup>1</sup>

بلکه در خصوص انسانی است که مظهر خلافت و حقایق الهی و آینه دلش مجلای انوار ربانی است و به معنای روشن‌تر، در خصوص انسان حقیقی است که عرفا او را انسان کامل می‌نامند.

کامل و تام آن بود الحق که در اسم حق است مستغرق

ساخت حق ز اسم خویش بهره ورش نیست از حال‌ها سوا خبرش<sup>2</sup>

اما این مقام برای همه اصناف آدمیان نیست. به نظر عرفا، مراتب و کمالات انسان‌ها بسته به دانش و بینش آنهاست.

از نظر عرفا، نهایت سیر استکمالی انسان فنای فی الله و بقای بالله است. یعنی به پایان رسیدن قوس صعودی کمال انسان با عشق صورت می‌گیرد و از طریق عشق است که انسان حقایق عالم هستی را در می‌یابد، چرا که عشق «مقبول‌ترین افسانه و مطبوع‌ترین ترانه»<sup>3</sup> است.

انسان تنها وقتی می‌تواند این فراق را به وصال تبدیل کند که به حرمگاه ذات احدیت روی بیاورد و با بال عشق مراتب عروج یا قوس صعودی را پشت سر بگذارد تا به «مبدأ کل» یا به تعبیر جامی «لأنه اصلیت» باز گردد، تنها آن هنگام می‌تواند به مقام بقا برسد و به ذات احدیت متحقق گردد.

سوی و کر اصلیت پرواز کن	خیز جامی بال همت باز کن
رو نهی در قبله مقصود خویش	جا کنی در کلبه نابود خویش
بلکه خود را محو سازی او شوی	با وی از جان یکدل و یکرو شوی
زنده جاوید باشی و السلام <sup>4</sup>	در بقای او شوی فانی تمام

<sup>1</sup> هفت اورنگ، ج 1، ص 133.

<sup>2</sup> همان، ج 1، ص 135.

<sup>3</sup> مقبولترین افسانه عشق است مطبوعترین ترانه عشق است

(هفت اورنگ، ج 2، ص 235)

<sup>4</sup> همان، ص 336.

## منابع

- ابن عربی، محیی الدین. انسان کامل، جمع و تالیف محمود محمد الغراب، مقدمه، ترجمه و توضیح گل بابا سعیدی، چاپ اول، موسسه فرهنگی هنری دکتر داود سلمانی، تهران 1378.
- ابن عربی، محیی الدین: الفتوحات المکیه، تحقیق عثمان یحیی، 5 مجلد، مصر 1392 (هـ.ق)، ج 1.
- ابن عربی، محیی الدین: رسائل ابن عربی (ده رساله مترجم)، به کوشش نجیب مایل هروی، انتشارات مولی، تهران 1367، حقیقه الحقائق.
- ابن عربی، محیی الدین: فصوص الحکم، تعلیقات ابو علاء عقیفی، دارالکتاب العربی، بیروت 1966.
- ایزو تسو، توشیهیکو. صوفیسم و تائوتیسم، ترجمه محمد جواد گوهری، چاپ دوم، انتشارات روزنه، تهران 1379.
- جامی، عبدالرحمان: دیوان جامی، به مقدمه و تصحیح اعلاخان افصح زاد، دو جلد، چاپ اول، مرکز مطالعات ایرانی، تهران 1378، ج 1.
- جامی، عبدالرحمان: شرح رباعیات جامی، به تصحیح رضا مایل هروی، انتشارات انجمن جامی، کابل 1343.
- جامی، عبدالرحمان: مثنوی هفت اورنگ، تحقیق و تصحیح جابلقا داد علیشاه و دیگران، دو جلد، چاپ اول، مرکز مطالعات ایرانی، تهران 1378-ج 1.
- حسین زاده آملی، حسن: ممدالهمم در شرح فصوص الحکم، چاپ اول، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران
- دهخدا، علی اکبر: لغتنامه دهخدا، چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران، تهران 1377 و جامی، عبدالرحمان: نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات محمود عابدی، انتشارات اطلاعات، تهران 1370.
- فروزانفر، بدیع الزمان: احادیث مثنوی، چاپ سوم، انتشارات امیر کبیر، تهران 1361.
- مولوی، جلال الدین محمد: مثنوی معنوی، تصحیح رینولد نیکلسن، به اهتمام نصر الله پورجوادی، انتشارات امیر کبیر، تهران 1373، دفتر 5
- نصری، عبدالله. سیمای انسان کامل از دیدگاه مکاتب، چاپ چهارم، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران 1376.
- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. کشف المحجوب، تصحیح والنشین ژوکوفسکی، چاپ اول، انتشارات امیر کبیر، تهران 1336

# SID



سرویس های ویژه



سرویس ترجمه تخصصی



کارگاه های آموزشی



بلاگ مرکز اطلاعات علمی



سامانه ویراستاری STES



فیلم های آموزشی

## کارگاه های آموزشی مرکز اطلاعات علمی



مقاله نویسی علوم انسانی



اصول تنظیم قراردادها



آموزش مهارت های کاربردی در تدوین و چاپ مقاله