

ترجمہ و شرح
فصوص الحکم

محی الدین ابن عربی

علی ساجیان نامی

جلد دوم

ن
انتشارات
سلوک ما



نشانی ناشر: خیابان انقلاب، خیابان نامجو، پلاک ۳۶۵، واحد ۳.

تلفن: ۷۷۵۳۴۱۷۵ و ۰۹۳۳۲۴۲۷۵۴۷

پست الکترونیک: Solouke_ma@yahoo.com

نام کتاب: ترجمه و شرح فصوص الحکم جلد دوم

پدیدآور: محی الدین ابن عربی؛ علی شالچیان ناظر

طرح جلد: ونوس نجومی؛ بر اساس نقشی از سردر مزار محی الدین ابن عربی

ناشر: سلوک ما

نوبت چاپ: اول

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳

شمارگان: ۳۰۰ نسخه

شابک جلد دوم: ۹۷۸-۶۲۲-۹۱۱۶۲-۱-۰

شابک دوره: ۹۷۸-۶۲۲-۹۱۱۶۲-۲-۷

قیمت دوره: ۱۲۰۰۰۰۰ تومان

تمام حقوق نشر محفوظ است.

فَصِّ حَكَمَتِي مَنْسُوبٌ بِه "قَلْب" ^۱ در کلمه‌ای مَنْسُوبٌ بِه "شَعِيب" ^۲

^۱ قلب از نظر لغوی، در یک معنا، به معنای دگرگون کردن و تغییر دادن است. (لسان العرب، ج ۱، ص ۶۸۵؛ و تاج العروس، ج ۲، ص ۳۳۷-۳۳۶) قلب آدمی را از آن رو که مدام در حال دگرگونی است، قلب نامیده‌اند. (شرح فصوص جندی، ص ۴۷۲) معنای دیگر واژه قلب "خالص هر چیز" و "جوهره هر چیز" است. (لسان العرب، ج ۱، ص ۶۸۸؛ و تاج العروس، ج ۲، ص ۳۳۶) تعبیر "قلب" یا "دل" در ادبیات عرفانی محی الدین، آنجا که در مورد عارف به کار می‌رود، معمولاً به ابزار درونی عارف برای کشف و شهود، اشاره دارد که همان "خیال خلّاق" اوست که البته این قوه غیر روح فیزیکی او نیست. نکته بسیار مهمی که پیش از این، بیان شد و به سبب اهمیتش، لازم است که دوباره ذکر شود این است که خیال خلّاق فقط ابزار درک حقایق جهان نیست؛ بلکه به بیان جامع‌تر، خیال خلّاق هم فعل است، و هم فاعل است، و هم مفعول است. خیال خلّاق هم راه است، و هم راهبر است و هم راهرو است.

^۲ در این فص، از این رو محی الدین حکمتِ مَنْسُوبٌ بِه قلب را به کلمه شَعِيب (ع) نسبت می‌دهد که قلب و حکمت‌های قلبی شعبه‌ها و شاخه‌های گوناگونی دارد. محی الدین در اواخر فصِّ شَعِيبی، در این باره نگاشته است: "اختصاصِ حکمتِ قلبی به "شَعِيب" از آن رو است که در این حکمت، "چندین شعبه شدن" وجود دارد؛ یعنی شعبه‌هایش منحصر [به موارد مشخصی] نیست، زیرا هر اعتقادی خودش یک شعبه است و اعتقادات هر یک شعبه‌هایی اند. بنابراین، هنگامی که پرده و حجاب کنار برود، برای هر کس به حسب اعتقادش، انکشاف [و آشکار شدن حقایق] رخ می‌دهد. البته، گاهی در حکم، بر خلاف اعتقاد معتقد، انکشاف رخ می‌دهد." (فصوص الحکم، ص ۱۲۳) کاشانی گفته است: در این فص، حکمتِ مَنْسُوبٌ بِه قلب، به کلمه شَعِيب (ع) مَنْسُوبٌ شد؛ زیرا صفات قلبی بر او غالب بود. (شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۹) بالی افندی در این باره گفته است: در این فص، علوم مَنْسُوبٌ بِه تقلّبات حق در صُورِی که در شَعِيب به ودیعه نهاده شده بود، مورد بررسی قرار می‌گیرد. (شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۱) به نظر نگارنده، در اینجا، تعبیر شَعِيب کاملاً معنای تأویلی دارد؛ زیرا در تمام این فص، هیچ سخنی درباره حضرت شَعِيب (ع) نیست. پس در این فص، سخن از قلب و شعبه‌های قلب است؛ و تعبیر شَعِيب در این فص، در یک اعتبار، نماد قلب است که آن نیز شعبه‌های مختلفی دارد؛ و در اعتباری دیگر، نماد عارفی است که حق را در همه شئون و مظاهر، شهود می‌کند.

(فَصْ حِکْمَةِ قَلْبِيَّةٍ فِي کَلِمَةِ شَعِيبِيَّةٍ)

بدان که قلب - یعنی قلب کسی که عارف به حضرت حق است - از رحمت حق، [ناشی شده] است؛^۱ و [از منظری دیگر،] قلب گسترده‌تر از رحمت حضرت حق است؛ زیرا قلب وُسع و گنجایش [و توان و طاقت] حضرت حق - جلّ جلاله - را دارد؛^۲ در حالی که رحمت حضرت حق^۳ وُسع و گنجایش [و توان و طاقت] قلب کسی را که عارف به حضرت حق است، ندارد.^۴

^۱ یعنی از رحمت او، ناشی شده است. در بخشی از آیه ۱۵۶ از سوره "اعراف" می‌خوانیم: "رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ"؛ یعنی رحمت من همه چیز را فرا گرفته است.

^۲ اشاره است به این حدیث قدسی که برخی نقل کرده‌اند: "لا یسعی اَرْضی و لا سَمائی و اِنَّمَا یسعی قلب عبدی المؤمن"؛ یعنی زمین و آسمانم گنجایش [و توان و طاقت] مرا ندارند و تنها قلب بنده مؤمنم گنجایش و طاقت مرا دارد. (ر.ک: تمهیدات عین القضاة، ص ۲۴؛ و تفسیر المحيط الأعظم، ج ۴، ص ۱۱۴) عارف سالک همه چیز را با قلب یا همان خیال خلاق، شهود و درک می‌کند؛ و با خیال خلاق، در هستی، اثر می‌گذارد. به چند اعتبار، قلب انسان کامل گنجایش و توان و طاقت حق را دارد که به برخی از آن‌ها، اشاره می‌شود: ۱- محی الدین در ادامه همین فص، اشاره می‌کند که قلب عارف در حال فنا، گنجایش و توان و طاقت حضرت حق را دارد. ۲- انسان کامل جامع صفات متقابل است و مظهر جامع حضرت حق است و با قلب خود در هستی، اثرگذار است. ۳- قلب انسان کامل حضرت حق را در هر مظهري، می‌بیند و شهود می‌کند و قلب او پذیرای حق در هر صورتی است؛ و قلب انسان کامل بالاترین حد از شناخت را که برایش مقدور است، به حضرت حق و هستی و پدیده‌های هستی، داراست. ^۳ توجه به این نکته ضروری است که محی الدین در اینجا نمی‌گوید "حضرت حق"، بلکه می‌گوید "رحمت حضرت حق".

^۴ محی الدین در ادامه همین فص، تصریح می‌کند که "رحمت وسیع‌تر و گسترده‌تر از قلب، یا مساوی [با قلب] از نظر گنجایش و وسعت است"؛ ولی در اینجا، بیان می‌کند که رحمت حضرت حق گنجایش و وُسع و طاقت قلب کسی را که عارف به حضرت حق است، ندارد. شاید در نگاه اول، خواننده محترم گمان کند که محی الدین دچار تناقض گویی شده است؛ در حالی که اگر اعتبارها مختلف باشند، دیگر تناقض گویی نیست. از یک منظر، به این اعتبار که قلب

فصل شعیبی

این زبانِ عموم^۱، از بابِ اشاره است^۲ که [گفته‌اند]: حضرت حق رحمت دهنده‌ای است که موردِ رحمت واقع نمی‌شود، و [معتقدند] رحمت هیچ

هستی (خیالِ خَلَقِ هستی) و قلبِ عارفِ عینِ رحمت و عینِ حضرت حق است. پس در این اعتبار، قلبِ مساوی با رحمت و مساوی با حضرت حق است؛ و از منظری دیگر، به این اعتبار که رحمتِ حضرت حق همه چیز را حتی قلبِ عارف را نیز فراگرفته است و شامل حالِ قلب او نیز شده است پس رحمت به این اعتبار، وسیع‌تر و گسترده‌تر از قلب است. همچنین، می‌توان گفت: از آنجا که رحمتِ حضرت حق همه چیز را فرا گرفته است و رحمتِ حضرت حق در قلب هستی و همچنین در قلبِ عارف به تدریج، ظهور می‌کند و خیالِ خَلَق در او به تدریج، ظاهر می‌شود به این اعتبار نیز رحمتِ حضرت حق گسترده‌تر از قلب است. از منظری دیگر، به اعتبار اینکه قلبِ جامع همه ساحت‌ها است و اجمالاً بر رحمت، اثرگذار است و رحمت را نیز می‌گسترده‌تر پس به این اعتبار، قلبِ گنجایش و فراگیری و توان و طاقِ حضرت حق و گنجایش و فراگیری و توان و طاقِ رحمت حق را دارد؛ اما رحمتِ حضرت حق گنجایش و فراگیری و توان و طاقِ قلب را ندارد. از منظری دیگر، به اعتبار اینکه قلبِ عارف یعنی خیالِ خَلَق او گنجایش و فراگیری و توان و طاقِ همه مظاهر و همه صورت‌های حضرت حق را دارد، محی‌الدین بیان کرد که قلبِ عارفِ فراگیری و گنجایش و توان و طاقِ حضرت حق و فراگیری و گنجایش و توان و طاقِ رحمت حق را دارد. محی‌الدین در همین فصل، به این اعتبار، اشاره خواهد کرد؛ آنجا که می‌نگارد: "پس آن حَقّی که در اعتقاد است، همان است که قلبِ فراگیرِ صورتِ آن اعتقاد است." همچنین می‌توان گفت، به اعتبار اینکه، خیالِ خَلَقِ هستی همه صورت‌هایی را که خلق می‌کند در خود دارد، پس خیالِ خَلَقِ هستی به این اعتبار نیز، فراگیرِ حق و فراگیرِ رحمتِ حضرت حق است و توان و طاقِ حق و رحمت حق را دارد؛ و البته نباید فراموش کرد که از منظر وحدت وجود، خیالِ هستی در واقع، عین و مظهرِ حضرت حق است.

^۱ مقصود عموم افرادند؛ خواه از توده مردم باشند، یا از کسانی که در کسوتِ عالمان اند.

^۲ یعنی به آن، تصریح نکرده‌اند؛ بلکه فقط به آن، اشاره کرده‌اند.

حُکم [و تأثیری] در حضرت حق ندارد^۱؛ ولی اشاره‌ای که از زبانِ خصوص^۲ است [این است که:] حضرت حق خود را به نَفْس، توصیف کرد^۳؛ و نَفْس^۴ از

^۱ محی‌الدین در فصّ صالحی، بیان کرد که همه کس و همه چیز حتی حضرت حق، سه‌گانگی دارد؛ پس حضرت حق هم رحمت است، و هم رحمت دهنده است، و هم مورد رحمت قرار می‌گیرد. در اینجا، محی‌الدین دیدگاه کسانی را که نگاه وحدت وجودی ندارند، نقد می‌کند.

^۲ مقصود خواص اند، که همان سالکان وحدت وجودی اند.

^۳ اشاره است به روایت نبوی "إِنِّي لَأَجِدُ نَفْسَ الرَّحْمَنِ مِنْ جَانِبِ الْيَمَنِ" (من نَفْسِ حضرت رحمان را از جانب یمن می‌یابم) و اشاره است به روایت نبوی "لَا تَسْبُوا الرِّيحَ فَإِنَّهَا مِنْ نَفْسِ الرَّحْمَنِ" (به باد، دشنام ندهید؛ زیرا باد از نَفْسِ رحمان است) در ذیل فصّی هودی نیز به این دو روایت و منابع این دو روایت اشاره شد. از این رو، عارفان و اهل سلوک تعبیر نَفْسِ الرحمان و نَفْسِ رحمانی را در مورد ساحتِ فراآسمایی (حقیقت محمدیه) به کار برده‌اند.

^۴ واژه "نَفْس" در لغت، چند معنا دارد؛ و از جمله معانی آن، هوای تنفس و دم موجود زنده است که حاصل تنفس است؛ و معنای دیگر آن "گشایش در کار" است؛ و از معانی دیگرش، لحظه و هنگام است.

فَصِّ شَعِيبِي

"تنفیس"^۱ است، و اسماء الهی عینِ مُسَمًّا هستند^۲؛ و آن^۳، غیر حضرت حق نیست.^۴

^۱ تنفیس به معنای آسوده کردن و گشایش ایجاد کردن و برطرف کردن گرفتاری و سختی است. محی الدین در فتوحات، تصریح کرده است که تنفیس به معنای برطرف کردن گرفتاری و سختی است. (الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۵۶) محی الدین در این عبارت از فصوص نیز، تصریح می کند که "نفس" از "تنفیس" است و به معنای برطرف کردن گرفتاری و سختی و تنگنا است. نفس کشیدن آدمی را به این سبب نفس می گویند که این عمل سبب می شود گرفتاری و سختی انسان برطرف شود و آسودگی و گشایش برای او فراهم گردد. همان طور که ذکر شد، در برخی روایات، حضرت حق به داشتن نفس و به تنفیس، توصیف شده است. محی الدین در عبارت فوق از فصوص، بیان می کند که این روایات دلیل است بر اینکه حضرت حق علاوه بر اینکه رحمت دهنده است، مرحوم است و خویش را مورد رحمت قرار می دهد؛ زیرا همان طور که محی الدین بیان کرده، نفس از تنفیس است و تنفیس در یک معنا، به معنای گشایش ایجاد کردن و برطرف کردن گرفتاری و سختی است. اسماء الهی همگی طالب ظهور خویش اند و به صفت نفسی، می طلبند که مظاهری داشته باشند و ویژگی ها و آثار خود را در مظاهر خویش، آشکار کنند؛ و با آشکار کردن ویژگی ها و آثار خود در مظاهرشان، آسودگی و گشایش پیدا می کنند. محی الدین در فص عیسوی نیز در این باره، نوشته است: "پس حضرت حق با آنچه در خودش ایجاد [و آشکار] کرد بر خویش، احسان کرد. اولین اثری که برای نفس (نفس الرحمان) بود در آن جناب بود؛ و سپس همواره امر به آسودگی و گشایش عموم تا آخرین چیزی که وجود دارد، نازل می شود."

^۲ یعنی اسماء الهی عینِ حضرت حق هستند.

^۳ در فعل "لیس"، مرجع ضمیر مستتر "مُسَمًّا" یا "نفس" است. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۶۷) به نظر نگارنده، علاوه بر آنچه گفته شد که صحیح است، در یک اعتبار، مرجع ضمیر مستتر "اسم الهی" است.

^۴ در اینجا، به گزارش عفیفی، در دو نسخه، عبارت به صورت "و لیس إلهو" و در یک نسخه، "و لیست إلهو" است. خود او "لیس" را ترجیح داده است. (فصوص الحکم، ص ۱۱۹) در تعدادی از شروح فصوص، عبارت به صورت "و لیس إلهو" است. (شرح فصوص تلمسانی، ص ۲۲۱؛ و شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۰؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۷۶۷؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۵؛ و خصوص النعم، ص ۳۲۴؛ و شرح فصوص خواجه پارسا، ص ۲۷۰) در هر پنج نسخه خطی که نگارنده تصویر آن ها را در اختیار دارد، عبارت همین گونه است. ما نیز بر همین اساس، عبارت را ترجمه کردیم؛ ولی در برخی از شروح فصوص، عبارت به صورت "و

ترجمه و شرح فصوص الحکم

اسماء حقایقی^۱ را می‌طلبند که به آن‌ها، [رحمت] عطا کنند؛ و حقایقی که اسماء آن‌ها را می‌طلبند چیزی جز جهان، نیست. اَلْهُیْت "مألوه"^۲ را می‌طلبند، و ربوبیت "مربوب"^۳ را؛ و اگر جهان نباشد^۴، [اَلْهُیْت و ربوبیت و امثال آن محقق نمی‌شود]. بنابراین، هیچ عینی [و هیچ تحقق] برای اَلْهُیْت و ربوبیت

لیست "إلا هو" است. (شرح فصوص جندی، ص ۴۷۳؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۰۹؛ و شرح فصوص جامی، ص ۲۷۹) در این صورت، معنا این طور می‌شود: اسماء غیر حضرت حق نیستند.

^۱ پیش از این، در ذیل فصّ آدمی، درباره اصطلاح "حقایق" توضیح داده شد. در اینجا مقصود از حقایق، همان مظاهر مُلکی است.

^۲ واژه "مألوه" در کلام محی‌الدین معمولاً در مورد جهان، به کار می‌رود؛ و جهان به این اعتبار که مورد اَلْهُیْت حضرت حق قرار می‌گیرد، "مألوه" نامیده می‌شود. (الفتوحات المکیة ج ۱، ص ۵۳ و ۱۱۲ و ۳۲۸ و ۷۱۵؛ و ج ۲، ص ۵۵ و ۶۴ و ۱۰۷ و ۲۴۴ و ۲۵۷؛ و ج ۳، ص ۶۵ و ج ۴، ص ۴۲۷ و...) اینجا نیز مألوه در مورد جهان، به کار رفته است. قیصری نیز تصریح کرده است که مقصود از "مألوه" جهان است. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۶۷)

^۳ آنچه عمل ربوبیت بر آن واقع می‌شود.

^۴ مقصود این است که لازمه اَلْهُیْت این است که چیزی وجود داشته باشد که اَلْهُیْت بر آن، واقع شود؛ و لازمه ربوبیت این است که چیزی وجود داشته باشد که ربوبیت بر آن، واقع شود و... و گرنه الوهیت و ربوبیت و امثال آن محقق نمی‌شود.

^۵ یعنی اگر چیزی نباشد که اَلْهُیْت و ربوبیت و امثال آن بر آن، واقع شود.

فَصِ شَعِيبِي

[و امثال آن] نیست؛ مگر با وجود "مألوه" و "مربوب"؛ خواه ["مألوه" و "مربوب"] وجود داشته باشد، یا^۱ در تقدیر باشد.^۲

حضرت حق از نظر ذاتش، بی نیاز از افراد و موجودات جهان است؛ و ربوبیت این حکم را ندارد.^۳ پس امر باقی ماند میان آنچه ربوبیت آن را می طلبد و میان آنچه ذات، استحقاق آن را دارد، که همان بی نیاز بودن از جهان است. این در

^۱ عیفی گفته است که در دو نسخه، "أو" (یا) و در یک نسخه، "أو" نیست؛ و ظاهراً مقصودش این بوده است که به جای آن، واو است و خودش "أو" را ترجیح داده است. (فصوص الحکم، ص ۱۱۹) هر چند در بسیاری از شروح فصوص، و هر چند در هر پنج نسخه خطی که نگارنده تصویر آن را در اختیار دارد "أو" ثبت است؛ اما به لحاظ معنایی، در اینجا، معنای "یا" مناسب است که اغلب در این گونه موارد، حرف "أو" برای آن، به کار می رود. این احتمال نیز وجود دارد که واو در اینجا، به معنای "أو" (یا) باشد؛ زیرا در ادبیات عرب، واو به معنای "أو" (یا) نیز به کار می رود.

^۲ یعنی خواه چیزی که ألوهیت و ربوبیت و امثال آن بر آن، واقع می شود بالفعل، وجود داشته باشد؛ و خواه مقدر باشد یعنی در ساحت ثبوت باشد و بالفعل، وجود نداشته باشد. محی الدین از کسانی است که بر این باور است که هرگز خالق و رب، بدون مخلوق و مربوب نیست؛ اما در اینجا، بیان می کند که اگر کسی با ما موافق نباشد و معتقد باشد که ممکن است خالق باشد ولی بالفعل مخلوقی نداشته باشد، او حداقل قبول دارد که خالق بالقوه، مخلوق دارد؛ و خلاصه اینکه، حداقل هرکس اذعان می کند که تصوّر خالق همواره مقارن با تصوّر مخلوق است.

^۳ یعنی حضرت حق به اعتبار مقام ذات (مقام اُخْدِیت و ساحتِ فراآسمایی) بی نیاز از جهانیان است؛ ولی به اعتبار ألوهیت و ربوبیت و مقام واجدیت، و برای ظهور اسماء، به جهان، نیاز دارد. به عنوان مثال، خالقیت خالق بدون خلق مخلوق، به ظهور نمی رسد. ربوبیت رب، بدون وجود چیزی که مورد پرورش و ربوبیت قرار گیرد، به ظهور نمی رسد. همه اسماء و صفات همین گونه اند.

ترجمه و شرح فصوص الحکم

حالی است که ربوبیت در حقیقت و [در] انصاف^۱، چیزی جز عین^۲ این ذات نیست. بنابراین، چون به حکم نسبت‌ها [یعنی به لحاظ اثرگذاری اسماء و صفات گوناگون]، امر تعارض پیدا کرد^۳، در خبر [و روایت]، وارد شد که حضرت حق خودش را به شفقت [و مهربانی و دلسوزی] بر بندگان، توصیف کرده است.^۴

^۱ به گزارش عقیفی، در دو نسخه، "الإتصاف" و در یک نسخه، "الإنصاف" ثبت شده است. عقیفی "الإنصاف" را ترجیح داده است. (فصوص الحکم، ص ۱۱۹) در شرح فصوص، این واژه به صورت‌های مختلف ثبت شده است؛ اما در بیشتر نسخه‌های فصوص که نگارنده تصویر آن‌ها را در اختیار دارد، "الإنصاف" است. به لحاظ معنای عبارت نیز، نمی‌تواند "الإنصاف" صحیح باشد؛ زیرا در مقام انصاف، ربوبیت عین ذات نیست؛ بلکه در مقام احدیت، که اسماء و صفات، ملاحظه نمی‌شوند، ربوبیت عین ذات است.
^۲ "عین" در اینجا، به معنای "خود" است.

^۳ کاشانی و ابن ترکه با توجه به جمله‌های پیشین، بر این باورند که در اینجا، تعارض نیازمندی و بی‌نیازی است که در مقام واجدیت، این تعارض وجود دارد و در مقام اُحدیت، وجود ندارد. (شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۱؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۰۹) برخی نیز گفته‌اند که مراد از تعارض امر همان تقابل اسماء و صفات حضرت حق در جهان است؛ همانند تقابل اسم "المعطی" و "المانع" و تقابل اسم "الجميل" و "الجليل" (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۰؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۲) هر کدام از این دو قول، وجهی دارد.

^۴ در آیات و روایات فراوانی، به اعتبار اسماء و صفات الهی، یعنی به اعتبار مقام واجدیت، حضرت حق به صفت مهربانی و شفقت و دلسوزی توصیف شده است؛ اما این نکته را نباید فراموش کرد که گرچه به یک اعتبار، هر چه مهربانی و رأفت و شفقت و دلسوزی در هستی وجود دارد در واقع، همگی از حضرت حق است؛ اما صفاتی همچون مهربانی و شفقت و ... و اسمایی همچون رحیم و رؤوف و شفیق، با اعتباری از اعتبارها برای حضرت حق، لحاظ می‌شوند؛ ولی حضرت حق به لحاظ، مقام اُحدیت (مقام ذات) فرای اسماء و صفات است.

فَصِ شَعِيبِي

اولین تنفیس^۱ از ربوبیت که با نَفْسِ منسوب به رحمان او [یعنی با ساحتِ نَفْسِ رحمانی] بود، با ایجاد کردنِ جهانی محقق شد^۲ که ربوبیت به حقیقتِ خود و با همه اسماء الهی، آن را می طلبید. پس، از این نظر^۳، ثابت می شود؛ که رحمتِ حضرت حق همه چیز را فرا گرفته است؛ به طوری که رحمت، حضرت حق را نیز فرا گرفته است.^۴

بنابراین، رحمت گسترده تر از قلب، یا مساوی [با قلب]، از نظر وسعت و گنجایش و توان است. این گفته شد. سپس باید معلوم شود همان طور که در صحیح^۵، ثابت است، حق - تعالی - در صُور به هنگام تجلی، متحول می شود

^۱ معنای واژه "تنفیس" در ذیل همین فص، بیان شد.

^۲ در این ترجمه، عبارت "با ایجاد کردنِ جهانی، محقق شد" خبر است؛ و به اعتباری دیگر، می توان "از ربوبیت" را خبر دانست؛ همان طور که برخی همچون قیصری، چنین در نظر گرفته اند. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۰) در این صورت، باید عبارت را چنین ترجمه کرد: اولین تنفیس از ربوبیت، حاصل شد.

^۳ یعنی از این نظر که تنفیس و گشایش شامل حالِ ساحتِ ربوبیت می شود.

^۴ در دو نسخه از نسخه های خطی که عقیفی به آن ها، رجوع کرده است، "ثبت" (پس ثابت شد) و در یک نسخه، "فیثبت" (پس ثابت می شود) بوده است. عقیفی "فیثبت" را ترجیح داده است. (فصوص الحکم، ص ۱۱۹) در سه نسخه از پنج نسخه خطی که نگارنده تصویر آن ها را در اختیار دارد، "فیثبت" است؛ و در یک نسخه، "ثبت" است؛ و در یک نسخه، "و ثبت" است. بسیاری از شارحان فصوص، "فیثبت" را ترجیح داده اند. (شرح فصوص تلمسانی، ص ۲۲۱؛ و شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۱؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۰؛ و شرح فصوص خواجه پارسا، ص ۲۷۱؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۰؛ و شرح فصوص جامی، ص ۲۸۱؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۶)

^۵ یعنی حضرت حق علاوه بر اینکه رحمت دهنده و رحمت گستر است، به خودش نیز رحمت می گسترد.

^۶ یعنی در خبر و روایتی که سندش و مضمونش صحیح است؛ و در اعتبار دیگر، یعنی در کشف و شهود صحیح.

[یعنی با صفات مختلف و با صورت‌ها و مظاهر مختلف، ظهور می‌کند؛ و هنگامی که قلب حق - تعالی - را فرا بگیرد، قلب با بودن حضرت حق، گنجایش هیچ یک از مخلوقات را ندارد؛ گویی که قلب سرشار از حضرت حق است. معنای این سخن این است که به هنگام تجلی حق - تعالی - به قلب [یعنی در حال فناء]^۱، وقتی قلب به حضرت حق، نظر کند، برای قلب ممکن نیست که به همراه نظر به حق، به غیر حق^۲ نیز نظر کند.^۳ قلب عارف از نظر وسعت [و ظرفیت و توان و طاقت]، همان گونه است که "ابو یزید بسطامی"^۴ گفت که اگر عرش^۵ و هر آنچه که عرش در خود دارد صد هزار هزار بار^۶ در زاویه‌ای از زوایای قلب عارف باشد، آن را احساس نکند.^۷

www.ketab.ir

^۱ اما در حالی دیگر و در تجلی و شهودی دیگر که از آن، به "بقاء بعد از فناء" تعبیر می‌شود، عارف همه تجلیات و صورت‌ها و اعیان را در درون ساحت حق، به عنوان مظاهر حضرت حق، مشاهده می‌کند.

^۲ مقصود از "غیر حق" صُور و اعیان و مظاهر حضرت حق است که در درون ساحت حق اند. ^۳ چون به هنگام تجلی حق بر قلب، قلب از حق، پر می‌شود و جایی برای چیزی دیگر نمی‌ماند. ^۴ در ذیل فصّ اسحاقی نیز گفته شد که مقصود از این فرد، همان کسی است که از وی در ادبیات عرفانی به "بایزید بسطامی" نیز تعبیر می‌شود.

^۵ پیش از این، درباره معنای تعبیر "عرش" سخن گفتیم.

^۶ یعنی صد میلیون برابر آن. البته، این عدد فقط تعبیری برای بیان کثرت است؛ و مقدار عددی آن، مورد نظر نیست.

^۷ این سخن بایزید در فصّ اسحاقی نیز، به مناسبت بحث از قلب عارف، آمده است.

فَصِی شَعِیْبِی

"جُنید" ^۱ در این معنا ^۲، گفته است که: "هرگاه مُحَدَّث ^۳ با قدیم ^۴، قرین شود، اثری از مُحَدَّث، باقی نماند" ^۵؛ و قلبی که فراگیر قدیم است [و وُسْعِ قدیم را دارد] چگونه احساس می کند که مُحَدَّث موجود است؟ ^۶

چون تجلّی حق در صُور، تنوّع پیدا می کند ^۷، پس به حُکمِ ضرورت، قلب نیز به حسبِ صورتی ^۸ که تجلّی الهی در آن [صورت]، واقع می شود فراخی و تنگی پیدا می کند و از قلب ^۹ در مورد صورتِ آن چیز که تجلّی در آن [صورت] واقع می شود چیزی زیاد نمی آید؛ زیرا قلب نسبت به عارف یا انسانِ کامل، به منزله

^۱ جنید بغدادی از مشاهیر استادان اهل سلوک در قرن سوّم هجری بود.

^۲ یعنی در مورد حال فناء.

^۳ در ذیل فصّی آدمی، درباره واژه "حادث" و "مُحَدَّث" سخن گفتیم.

^۴ واژه "قدیم" در مقابل واژه "حادث" و "مُحَدَّث" قرار دارد. در ذیل فصّی آدمی، در مورد واژه قدیم، سخن گفتیم.

^۵ الفتوحات المکیّة، ج ۱، ص ۶۳ و ۲۸۷؛ والتدبیرات الالهیّة، ص ۱۱۴؛ و حقائق التفسیر، ج ۱، ص ۳۳؛ و نقد النصوص، ص ۱۵۱.

^۶ یعنی قلبی که فراگیر قدیم و وُسْعِ قدیم را دارد مُحَدَّث را به عنوان چیزی جدا و مستقل از قدیم، نمی بیند؛ بلکه آن را مظهر حق می بیند.

^۷ یعنی چون تجلّی حق به صورت های مختلف است و حق بر قلب در صورت های مختلفی تجلّی می کند و تجلّی و ظهور حق بر قلب در لحظه های مختلف، فرق دارد.

^۸ محی الدین در اینجا، تصریح می کند که فراخی و ضیق قلب تابع صورتِ تجلّی الهی است؛ یعنی دریافت و درک انسان همواره مطابق با صورتِ تجلّی الهی است. در ادامه، توضیحاتی برای رفع یک شبهه، خواهد آمد.

^۹ در تصحیح عقیفی در اینجا، عبارت "من القلب" نیست؛ و عقیفی به اختلاف در نسخه ها نیز، اشاره ای نکرده است. (فصوص الحکم، ص ۱۲۰) در هر پنج نسخه از نسخه های خطی که نگارنده تصویر آن ها را در اختیار دارد، این عبارت هست. در شروح فصوص، نیز این عبارت هست.

محلّ نگین انگشتر است نسبت به انگشتر؛ به طوری که محلّ نگین زیاد نمی‌آید^۱؛ بلکه محلّ نگین به اندازه نگین و به شکل نگین است، که اگر نگین گرد باشد، محلّ نگین نیز گرد باشد؛ یا اگر نگین چهارگوش، یا شش گوش، یا هشت گوش، یا به هر شکلی از اشکال باشد، محلّ نگین نیز مانند خود نگین، چهار گوش، یا شش گوش، یا هشت گوش، یا به هر شکل که نگین باشد، خواهد بود.

پس قطعاً محل نگین در انگشتر، همانند خود نگین است، و غیر آن نیست^۲؛ و این بر عکس آن چیزی است که طائفه^۳ به آن، اشاره می‌کنند که حق به اندازه

www.ketab.ir

^۱ یعنی محلّ نگین بزرگ‌تر از نگین نیست.

^۲ یعنی قطعاً قلب بنده و دریافت قلبی او مطابق با صورت تجلّی الهی بر قلب بنده است. به بیان روشن‌تر، تجلّی حق و استعدادهای هر فرد، بر هم انطباق دارند و هیچ کدام افزون بر دیگری نیست؛ و محی الدین به این موضوع چند سطر پیش از این، اشاره کرد آنجا که نگاشت: "و از صورت آن چیز که تجلّی در آن واقع می‌شود چیزی زیاد نمی‌آید."

^۳ مقصود طائفه صوفیه است.

فصلی شعبی

استعداد بنده، تجلی می‌کند؛ در حالی که این گونه نیست^۱، زیرا بنده به اندازه صورتی که حق در آن صورت، برای او تجلی می‌کند برای حق، ظاهر می‌شود.^۲

اگر کسی با سطحی‌نگری، قضاوت کند، چنین خواهد پنداشت که محی الدین دچار تناقض گویی شده است؛ زیرا او بر خلاف ظاهر این عبارت از فصوص، در مواضعی از فصوص و فتوحات، بیان کرده است که هر چه به بنده و مظهر حق می‌رسد بر حسب استعداد و احوال عین ثابت خود اوست؛ و در واقع، هر چه به بنده می‌رسد مُنْتَسَب به خودش است. (فصوص الحکم، ص ۵۹ و ۶۱ و ۹۶ و ۱۳۴ و ۱۸۲ و ۲۲۵؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۵۳ و ۵۰۹ و ۵۴۳؛ و ج ۳، ص ۶۲ و ۹۸؛ و ج ۴، ص ۶۲ و ۹۷) اما باید گفت که محی الدین در این عبارت از فصوص، در مقام بیان این نکته است که اولاً از این موضوع که حضرت حق به اندازه استعداد بنده، بر او، تجلی می‌کند و به اندازه استعدادش، به او اعطا می‌کند نباید چنین توهم شود که حضرت حق می‌خواهد به کسی یا چیزی، بیشتر و بهترش را اعطا کند ولی او استعداد دریافت آن را ندارد؛ زیرا این سخن با وحدت وجود، منافات دارد و ثانیاً محی الدین با آنچه در این عبارت از فصوص بیان کرده است می‌خواهد به اهمیت مقام فرا، اشاره کند که هر چند هر چه به هر کس و هر چیز می‌رسد مطابق با استعداد خودش است؛ ولی این را نیز نباید فراموش کرد که فرو از خودش، استقلال ندارد و هر چه دارد از فرایش است و فرو متکی به فرا و تجلی فرا است. از این رو، محی الدین در ادامه همین عبارت از فصوص، به موضوع تجلی غیب و تجلی شهادت می‌پردازد؛ و البته، توجه به این نکته نیز ضروری است که تجلی غیب (تجلی ذاتی) فرا زمانی است و اعیان ثابت موجودات، حدوث زمانی ندارند و آن‌ها در عین حال که متکی به حضرت حق اند، ازلی اند. (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۸۹؛ و ج ۲، ص ۵۵ و ۵۷؛ و ج ۴، ص ۲۰۲؛ و کتاب المعرفة، ص ۱۰۲)

عبارت "برای حق، ظاهر می‌شود" به نکته‌های گوناگونی می‌تواند اشاره داشته باشد؛ از جمله اینکه: ۱- اشاره است به وحدت وجود و اینکه بر اساس وحدت وجود، رؤیت کننده و رؤیت شونده همان حضرت حق است؛ و به بیان دیگر، تجلی کننده و آنچه متجلی شده است همان حق است. ۲- بنده به اندازه صورتی که حق در آن صورت برای او تجلی می‌کند، در درون ساحت حق، مظهر حق می‌شود.

نگارش و تبیین درست و خالص این موضوع چنین است که حضرت حق دو تجلی دارد: تجلی غیب^۱، و تجلی شهادت^۲. استعدادی که قلب بر آن است [و قلب آن را دارد] از تجلی غیب، عطا می‌شود.^۳ تجلی غیب همان تجلی ذاتی^۴ است که غیب، حقیقت آن است؛ و آن^۵ همان هویتی است که [حضرت حق] با تعبیر "هو"^۶ که درباره خودش دارد، سزاوار آن است؛ و همواره "هو"^۷ برای حضرت حق، به طور دائم و ابدی، خواهد بود.^۸

پس هرگاه برایش -یعنی برای قلب- این استعداد حاصل شود [همان استعدادی که ریشه در تجلی غیب دارد]، حق برای قلب، با تجلی شهودی در [عالم] شهادت، متجلی می‌شود و قلب، حق را می‌بیند؛ و [البته]، حق [با تجلی

^۱ توضیح تجلی غیب در مقدمه کتاب، بیان شد.

^۲ توضیح تجلی شهادت در مقدمه کتاب، بیان شد.

^۳ تعبیر "عطا کردن" استعداد فقط از باب انشعاب استعداد به ساحت فرا است و این عطا در ساحت وقت نیست؛ و به بیان دیگر، این عطا کردن سابقه نیستی ندارد و هرچقدر در زمان (وقت) به عقب برویم، این عطا بوده است؛ زیرا گفتیم که اعیان ثابت و استعدادهای اعیان ثابت از نظر محی الدین، ازلی و فرا زمانی است. تجلی غیب نیز منتسب به ساحت وقت، نیست.

^۴ در اینجا، یاء در واژه "ذاتی" یاء نسبت است؛ نه یاء نکره.

^۵ برخی همچون قیصری و بالی افندی مرجع ضمیر را تجلی غیبی (تجلی غیب) دانسته‌اند. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۴؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۴). ابن ترکه مرجع ضمیر را "غیب" دانسته است. (شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۵) بر اساس نظر ابن ترکه، مفاد عبارت این می‌شود که غیب همان هویتی است که حضرت حق با تعبیر "هو" که درباره خودش دارد، سزاوار آن است. قول ابن ترکه مناسب‌تر است؛ گرچه برای قول دیگر نیز می‌توان وجهی در نظر گرفت.

^۶ مقصود آیاتی است که در آن‌ها، با تعبیر "هو" به "هویت غیبی حق" اشاره شده است.

^۷ یعنی هویت غیبی.

^۸ یعنی هویت غیبی حضرت حق همواره وجود دارد؛ و به بیان دیگر، هیچ گاه نخواهد بود که حضرت حق هویت غیبی نداشته باشد؛ و همواره اموری خواهد بود که آشکار نشده است.

فَصِّ شَعِيبِي

شهودی در شهادت،^۱ به صورت چیزی ظاهر می‌شود که برای قلب، تجلی کرده است؛ همان گونه که ذکر کردیم.

پس حق - تعالی - استعداد را [در تجلی غیب، یا همان تجلی ذاتی] به قلب داد؛ و دلیل بر آن، این است که فرموده است: "به هر چیز، خلقتش را داد"^۱ و سپس حق [در تجلی شهودی،] حجاب را میان خود و بنده اش برمی‌دارد؛ از این رو، بنده [همواره] حق را در صورت اعتقاد خودش، می‌بیند؛ و حق [به اعتباری،] عین^۲ اعتقاد بنده است. از این رو، قلب و چشم هرگز شاهد [حق] نیستند؛ مگر به صورت اعتقادی که بنده در مورد حق دارد.^۳

پس آن حقی که در اعتقاد است، همان است که قلب فراگیر صورت آن است^۴، و همان است که برای قلب، تجلی می‌کند و قلب آن تجلی را می‌شناسد. بنابراین، چشم جز حق اعتقادی^۵ را نمی‌بیند.

پوشیده نیست که اعتقادات متنوع [و گوناگون و دارای شعبه‌های بی‌شماری] هستند.^۶ پس هر کس که حق را مقید بدانند، او حق را در غیر آنچه به آن، مقیدش کرده است، انکار می‌کند؛ و فقط به حق در آنچه به آن، مقیدش دانسته است - هرگاه تجلی کند - اقرار می‌کند؛ و هر کس که حق را رها از تقیید

^۱ بخشی از آیه ۵۰ از سوره "طه".

^۲ واژه "عین" در اینجا به معنای "خود" است.

^۳ عبارت به گونه‌ای است که آن را این طور نیز می‌توان ترجمه کرد: "از این رو، قلب و چشم فقط شاهد صورت اعتقادی اند که بنده در مورد حق دارد." البته، جان کلام در هر دو ترجمه، یکی است.

^۴ یعنی صورت‌های اعتقادات نیز که امور اعتباری اند، در قلب می‌گنجند؛ زیرا قلب که در مرتبه بالاتر است، مراتب پایین‌تر را نیز شامل می‌شود.

^۵ مقصود از "حق اعتقادی" همان باورها و اعتقادات افراد در مورد حضرت حق است.

^۶ محی‌الدین در اواخر همین فص، تصریح می‌کند که اعتقادات بی‌شمارند و منحصر به موارد مشخصی نیستند.

بداند او حق را در هر صورتی که [آن حق] در آن صورت، متحوّل شود انکار نمی‌کند و بدان اقرار می‌کند، و [آن حق یا تجلّی کننده] به قدر آن صورتی که برایش^۱ تابی نه‌ایست، در صورت^۲، تجلّی می‌کند از خود، به آن [قلب یا بنده] می‌دهد؛ زیرا صورت‌های تجلّی نه‌ایستی ندارند تا در آنجا، متوقّف شوند.

علم به حضرت حق نیز در عارف، [نه‌ایست و] غایتی ندارد که عارف در آنجا، توقّف کند؛ بلکه او^۳ عارف [حقیقی] است، که در هر زمان، افزونی علم به

^۱ ضمیر به "قلب" یا به "بنده" باز می‌گردد.

^۲ در تصحیح عفیفی، در اینجا، "فیها" (در صورت) نیست و عفیفی به اختلاف نسخه‌ها نیز اشاره نگرده است. (فصوص الحکم، ص ۱۲۱) در هر پنج نسخه از نسخه‌های خطّی که نگارنده تصویر آن‌ها را در اختیار دارد، "فیها" هست. در شرح فصوص نیز این عبارت وجود دارد.

^۳ برخی مرجع این ضمیر را عارفی می‌دانند که یقین دارد علم به حضرت حق، نه‌ایست و غایتی ندارد که عارف در آنجا، توقّف کند. (خصوص النعم، ص ۳۴۲) برخی این ضمیر را "ضمیر شأن" می‌دانند؛ و بر این اساس، معنای عبارت چنین می‌شود: "بلکه شأن چنین است که عارف [حقیقی] در هر زمان، افزونی علم به حضرت حق را می‌طلبد." (شرح فصوص جامی، ص ۲۸۵؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۶؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۱۵) این ترکه مرجع ضمیر را حضرت حق دانسته است. (شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۷) هر یک از این اقوال، با مبانی محی‌الدین سازگار است؛ و بعید نیست که محی‌الدین همه این معانی را در نگارش فصوص در نظر داشته است. ممکن است قول اخیر قدری عجیب به نظر برسد؛ اما بر اساس دیدگاه وحدت وجودی محی‌الدین، این قول نیز عجیب نیست. محی‌الدین در ادامه همین فص، نگاشته است: بنابراین، حضرت حق است که عارف و عالم و اقرار شده در این صورت است؛ در حالی که حضرت حق [به اعتباری دیگر،] نه عارف است، و نه عالم؛ و حضرت حق است که انکار شده است در این صورت دیگر.

فَصِّ شَعِيبِي

حضرت حق را می‌طلبد. "پروردگارا، دانشم را بیفزا"^۱ "پروردگارا، دانشم را بیفزا"^۲ "پروردگارا، دانشم را بیفزا". بنابراین، موضوع از دو طرف، نامتناهی است.^۳

این در صورتی است که بگویی: حق و خلق؛ اما چنانچه نظر کنی در سخنش که فرمود: "من پای او باشم که با آن، راه می‌رود، و دست او باشم که با آن، اعمال قدرت می‌کند، و زبان او باشم که با آن، تکلم می‌کند"^۴ و همچنین [چنانچه نظر کنی در] قوای دیگر - که محلش اعضا است - در این صورت، فرق نمی‌گذاری و می‌گویی: امروز همه‌اش حق است، و همه‌اش خلق است. بنابراین، امر به نسبتی [و به اعتباری،] خلق است؛ و به نسبتی [و به اعتباری،] حق است، و عین یکی است.

بخشی از آیه ۱۱۴ از سوره "طه". عفیفی گفته است که در یک نسخه از سه نسخه خطی که او ملاحظه کرده است، این بخش از آیه، یکبار و در یک نسخه، دوبار و در یک نسخه، سه بار ثبت است؛ و خود عفیفی سه بار را ترجیح داده است. (فصوص الحکم، ص ۱۲۱) در بسیاری از شروح فصوص نیز این بخش از آیه، سه بار ثبت شده است. (شرح فصوص جندی، ص ۴۷۷؛ و شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۵؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۶؛ و شرح فصوص خواجه پارسا، ص ۲۷۵؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۶؛ و خصوص النعم، ص ۳۴۲؛ و شرح فصوص جامی، ص ۲۸۵؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۶؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۱۵) در بیشتر نسخه‌های خطی نیز که نگارنده تصویر آن‌ها را در اختیار دارد، سه بار ثبت شده است.

^۲ برخی گفته‌اند: یعنی هم حضرت حق نامتناهی است؛ و هم علم به حضرت حق، پایانی ندارد و نامتناهی است. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۶) این معنا کاملاً صحیح است؛ اما عبارت فوق به این معنا نیز، اشاره دارد که همان طور که علم به حضرت حق، پایانی ندارد، علم به خلق نیز، پایانی ندارد و نامحدود است؛ زیرا تجلیات حضرت حق نامتناهی است.

^۳ درباره این روایت، در ذیل فص آدمی، سخن گفتیم.

از این رو، خود آن صورت که تجلی کرده است [و بنده را دارای نگرش کرده است] خود همان صورت است که آن تجلی را دریافت کرده است.^۱ پس حضرت حق است که هم تجلی کننده [و آشکار کننده] است؛ و هم همان چیزی است که متجلی شده [و آشکار شده] است برای خودش.^۲ پس بنگر که امر حق از نظر هویتش، و از نظر نسبت حق با جهان که در حقایق اسماء حسنا حق برقرار است، چقدر شگفت انگیز است.^۳

^۱ یعنی به اعتباری، باطن بنده و ملکوت بنده، بر ظاهر بنده، تجلی کرده است.

^۲ یعنی به لحاظ وحدت وجود، حضرت حق است که بر خودش، تجلی کرده است؛ زیرا اعیان ثابت و مظاهر اعیان ثابت همگی در درون ساحت حق اند و بیرون از ساحت حق و غیر آن نیستند. عبارت "لّه" (برای خودش) علاوه بر اینکه به این معناست که حضرت حق بر خودش، تجلی کرده است؛ از وجهی دیگر، به صفت نفسی حضرت حق، اشاره دارد و بیان می کند که تجلی به صفت نفسی است؛ و بر اساس ترجیح و برنامه ریزی و نقشه کشی نیست.

^۳ محی الدین چند خط پیش از این، بیان کرد که جهان و موجودات و حقایق جهان به اعتباری، خلق است؛ و به اعتباری، حق است. محی الدین در اینجا بیان می کند که چقدر شگفت انگیز است که حضرت حق به لحاظ هویت و ذات و ساحت فرا اسمایی خود، وحدت اطلاقی دارد و کثرت ندارد؛ اما حضرت حق به لحاظ مقام واحدیت، کثرت دارد و به صورت اسماء و صفات متقابل و متضاد، ظهور می کند؛ و حضرت حق با اینکه مطلق است، در صورت های مقید مختلف، متحول می شود و در صورت شاهد و مشهود، و در صورت عالم و غیر عالم، و صورت های دیگر، ظاهر می شود و این صورت های متعدد و مختلف و متضاد به مطلق بودن حق، خدشه ای وارد نمی کنند؛ و حضرت حق است که هم ظاهر کننده صورت ها و مظاهر است، و هم خود صورت ها و مظاهر ظاهر شونده است. (ر.ک: شرح فصوص جندی، ص ۴۷۷؛ و شرح فصوص کاشانی، ص ۳۰۶؛ و شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۶؛ و شرح فصوص جامی، ص ۲۸۶؛ و شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۸؛ و خصوص النعم، ص ۳۴۴؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۱۷) محی الدین در فتوحات، نگاشته است: امر وجود چقدر شگفت انگیز است که کسی و چیزی که فایده را دریافت می کند خود فایده دهنده است، و صورتی که ظاهر می شود خود ظاهر کننده است. (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۷۰۲)

فَمَنْ تَمَّ وَ مَا تَمَّةٌ	****	وَ عَيْنٌ تَمَّ هُوَ تَمَّةٌ
فَمَنْ قَدْ عَمَّهُ حَصَّهُ	****	وَ مَنْ قَدْ حَصَّهُ عَمَّهُ
فَمَا عَيْنٌ سَوَى عَيْنٍ	****	فَنُورٌ عَيْنُهُ ظُلْمَهُ
فَمَنْ يَفْعُلُ عَنْ هَذَا	****	يَجِدُ فِي نَفْسِهِ غَمَّهُ
وَ مَا يَعْرِفُ مَا قُلْنَا	****	سَوَى عَبْدٍ لَهُ هَمَّهُ

[ترجمه این ابیات چنین است: پس در واقع، چه کسی هست؟ و در واقع، چه چیزی وجود دارد؟ عینی که در واقع، وجود دارد اوست.^۱ پس آنکه آن را (او) را^۲ عام و فراگیر دانست همان خاصش دانست^۳؛ و آنکه خاصش دانست همان عام و فراگیرش دانست.^۴ بنابراین، هیچ عینی [به لحاظ ذات و هویتش که

^۱ ضمیر "هو" به "حق" یا به "تجلی کننده" برمی گردد.

^۲ برخی مرجع ضمیر را "عین واحد" می دانند. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۷؛ و شرح فصوص خواجه پارسا، ص ۲۷۷؛ و خصوص النعم، ص ۳۴۴؛ و شرح فصوص بالی افندی، ص ۱۶۶) قیصری گفته است که مراد از "عین واحد" وجود (ساخت وجود یا همان حقیقت محمدیه) است و ضمیر به اعتبار "وجود"، مذکر آمده است. (شرح فصوص قیصری، ص ۷۷۷) برخی نیز مرجع ضمیر را حضرت حق ذکر کرده اند. (شرح فصوص ابن ترکه، ج ۱، ص ۵۱۹؛ و شرح فصوص جامی، ص ۲۸۶؛ و جواهر النصوص، ج ۲، ص ۱۸) البته، می دانیم که منافات میان این دو قول نیست.

^۳ یعنی آن سالک وحدت وجودی که عین واحد حضرت حق را به لحاظ وحدت اطلاقی حضرت حق، عام و فراگیر می داند همان سالک بر این نگرش است که عین واحد حضرت حق در عین وحدت اطلاقی، به صورت مظاهر مختلف، ظاهر می شود و خاص می گردد؛ یعنی در مقام واحدیت، تشخص پیدا می کند.

^۴ یک معنای عبارت این است که آن سالک وحدت وجودی که بر این نگرش است که صورت ها و امور متشخص همگی عین و مظهر حضرت حق اند، همان سالک وحدت وجودی بر این نگرش است که حضرت حق محدود به صورت های متشخص نیست و بر این نگرش است که حضرت حق در مقام احدیت، مطلق است و وحدت اطلاقی دارد. وجه دیگری که در مورد

حضرت حق است [غیر عینی دیگر نیست. پس [هر عین] نوری است که عین [این] نور، ظلمت است.^۱ هر کس از این موضوع، غافل باشد در درون خود، احساس دل‌تنگی و غم می‌کند، و آنچه را که گفتیم در نمی‌یابد؛ مگر آن بنده‌ای که هم‌تی والا دارد.]

معنای این عبارت می‌توان گفت این است که آن کس که حضرت حق را متشخص می‌داند او نیز از سوی دیگر، اعتراف می‌کند که حضرت حق نامتناهی است.

^۱ یعنی ظلمت نیز عین نور است. البته، در اینجا "نور" و "ظلمت" دو تعبیرند برای اشاره به امور به ظاهر متضاد، و برای اشاره به صفات و ویژگی‌های به ظاهر متضاد و متناقض. محی الدین در مقام بیان این نکته است که به لحاظ وحدت وجود، ظلمت نیز نمودی از نور است و ظلمت محض وجود ندارد؛ زیرا هر چه وجود دارد بهره‌مند از نور وجود است. از نظر محی الدین، انسان غافل یا انسان گنهکار یا انسانی که ما رفتار او را نمی‌پسندیم و او را ظلمانی می‌دانیم، او نیز به لحاظ ذات و هویتش، عین حضرت حق است. از نظر محی الدین، هیچ صفتی به خودی خود و به صورت مطلق، بد و ظلمانی نیست و انسان کمال یافته از نظر محی الدین، کسی است که هر صفت را در جای مناسب و به اندازه مناسب، به کار می‌گیرد. (فصوص الحکم، ص ۱۷۹ و ۲۲۱؛ و الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۱۳۵ و ۱۹۶؛ و ج ۳، ص ۴۷۲؛ و ج ۴، ص ۵۹) در اعتباری دیگر، تعبیر "ظلمت" نمادی است برای اشاره به تعین و تشخص و جسمانیت هر یک از مخلوقات عالم خلق. به بیان دیگر، هر عینی به سبب تعین و تشخص و محدودیتش، ظلمت است. یعنی ملکوت هر کس و هر چیز به منزله نور است و صورت جسمانی هر کس و هر چیز به اعتباری، ظلمت محسوب می‌شود. البته، محی الدین قصد ندارد که بار منفی برای "ظلمت" قائل شود؛ زیرا از نظر او، همه چیز تجلی حق است؛ و تنها شئون و مراتب در هستی، مختلف است.