

اسفار اربعه در عرفان اسلامی

داود حسن زاده کریم آباد*

چکیده

در عرفان اسلامی، مراحل حرکت باطنی انسان به سوی کمالش با طرح‌های گوناگونی ترسیم شده که یکی از این طرح‌ها «اسفار اربعه» است. محتوای اصلی اسفار اربعه مشهور سفرهای «من الخلق الی الحق»، «فی الحق بالحق»، «من الحق الی الخلق بالحق» و «فی الخلق بالحق» است. بحث از سفر «الی الله» و «فی الله» از همان آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی مطرح بوده است. اما مقام «بقای بعد از فنا»، که ناظر به دو سفر بعدی است، تا پیش از ابن عربی زیاد مورد توجه قرار نگرفته و به عنوان سفر به آن اشاره‌ای نشده است. از این رو، تقسیمات چهارگانه‌ای که از اسفار مزبور تا پیش از ابن عربی صورت گرفته، تنها ناظر به سفر «الی الله» و یا علاوه بر آن، ناظر به سفر «فی الله» بوده است و در آن، دلالتی بر سفرهای بعدی وجود ندارد. پس از ابن عربی، تقریرهای متفاوتی از اسفار اربعه صورت گرفته که اولین و شبیه‌ترین تقریر به اسفار اربعه مشهور، تقریر عقیف‌الدین تلمسانی است. پس از وی کاشانی با کمی تصرف محتوایی در تبیین سفرها، تقریری در شرح «منازل السائرین» خود به دست داد. پس از کاشانی، شاگرد او قیصری نیز با کمی تصرف در تبیین سفر چهارم، صورت نهایی و مشهور اسفار اربعه را ترسیم نمود که از طریق ملاصدرا و کتاب اسفار اربعه او شهرت یافت. برای این اسفار، احکام و آثار فراوانی در کتب اهل معرفت ذکر شده که مهم‌ترین آنها ظهور مسئله «ولایت» و «خلافت» درباره انسان‌های کامل مکمل است.

کلیدواژه‌ها: سفر، اسفار اربعه، فنا، بقا

مقدمه

«اسفار اربعه»، که امروزه در مباحث حکمت و عرفان مشهور است، همان تقریری است که ملاًصدرا در ابتدای کتاب *الاسفار الاربعه* نقل کرده و در برخی آثار خود، آن را تشریح کرده است. این اسفار عبارت‌اند از: ۱. *السفر من الخلق الی الحق*؛ ۲. *السفر فی الحق بالحق*؛ ۳. *السفر من الحق الی الخلق بالحق*؛ ۴. *السفر فی الخلق بالحق*.

پس از ملاًصدرا، بزرگان اهل حکمت متعالیه و عرفان به تشریح اسفار اربعه پرداخته و مباحث زیادی درباره آن مطرح کرده و تقریرهای مشابهی نیز - البته با تفاوت‌هایی خاص - از برخی ایشان ارائه شده است.^۱

اصل این تقریر ریشه در کلمات *داود بن محمود قیصری*، شارح *فصوص الحکم* دارد. بیان قیصری نیز ناظر به تقریر *ملاًعبدالرزاق کاشانی* در *شرح منازل السائرین* است و وی نیز صورت آن را از *عقیف‌الدین تلمسانی* در شرحش بر *منازل السائرین* گرفته است. این سه تقریر تفاوت‌هایی (به ویژه در سفر چهارم) نیز دارد که در ادامه آمده است. نگاهی به سیر تاریخی سیر و سلوک، جایگاه اسفار اربعه را در منظومه عرفان اسلامی روشن‌تر می‌سازد.

سیر تاریخی سیر و سلوک

آموزه‌های مرتبط با سیر و سلوک در طول دوران‌های عرفان اسلامی پیوسته در حال تحول، توسعه و غنی شدن بوده است. تقریباً از همان آغاز، عرفا تجارب سلوکی خویش را در قالب مراحل، منازل، مراتب، مقامات و یا احوال گوناگون تبیین می‌کردند. چنان‌که شتیق بلخی، محاسبی، ذوالنون مصری، خراز، ابوالحسین نوری و دیگران از مراحل متعدد سلوک و طی طریق به سوی حق با بیانات متفاوت سخن گفته‌اند. این امر با ظهور عرفایی چون *ابونصر سرّاج*، *کلاباذی*، *قشیری* و *سرانجام*، *خواجه عبدالله انصاری* بسط بیشتری یافت و با دقت در تنظیم و تبویب مقامات و منازل، تکمیل شد.

پس از ایشان و تا پیش از ابن عربی، عرفای دیگری همچون *احمد غزالی*، *روزبهان بقلی شیرازی*، *نجم‌الدین کبری* و *عطار نیشابوری* به این امر اهتمام ورزیدند. اما آنچه مورد استقبال مکتب ابن عربی قرار گرفت کار *خواجه* در *منازل السائرین* بود که با نگاه هستی‌شناختی نیز در آن دقت‌های فراوان صورت گرفت.

بحث از سیر، سلوک و سفر به سوی حق و طی مقامات و منازل تا وصول به او و

تحقق کمال نهایی انسان در تمام دوران عرفان اسلامی موج می‌زند. این سیر و سفر با اعتبارات گوناگون، تقسیمات متفاوتی پیدا کرده که یکی از آنها طرح «اسفار اربعه» است که خود تقریرهای متعددی دارد. اسفار اربعه با همه تقریرهای متفاوتی که در مکتب ابن عربی از آن شده است، در دوره پیش از وی یافت نمی‌شود؛ چراکه اساساً نوع آموزه‌های هستی‌شناختی اشباع و اشراب شده در این طرح تا پیش از او در میان عرفا مطرح نبوده است.

البته سخن از سیر و سفر با تقسیمات گوناگونش، پیش از ابن عربی به وفور در آثار به جای مانده از عرفا وجود دارد که با تعبیری همچون «سفر بدنی و قلبی»، «سفر صوری و معنوی» و «سفر ارضی و سماوی» از آن بحث شده است. در این میان، مهم‌ترین تقسیم سیر و سفر، تقسیم آن به سیر و سفر «الی الله» و «فی الله» است. بحث از این دو سیر، از همان آغاز شکل‌گیری عرفان اسلامی مطرح بوده و در میراث مکتوب برجای مانده از عرفا و حکمای پیش از ابن عربی موجود است. اگرچه بیشتر کتاب‌های دوره نخستین از سیر «الی الله»، و «وصول» سخن گفته‌اند تا از سیر و سفر در حق، اما چنین نیست که اصلاً سخنی درباره سیر در حق نداشته باشند.

ملا عبد الرزاق کاشانی می‌گوید: سلوک در خدا به معنای اتصاف سالک به صفات اوست؛ چنان‌که بایزید بسطامی در جواب کسی که این آیه را شنید: «يَوْمَ نَحْشُرُ الْمُتَّقِينَ اِلَى الرَّحْمَانِ وَفِدًا» (مریم: ۸۵) «روزی که پرهیزگاران را دسته‌جمعی به سوی خداوند رحمان محشور می‌کنیم»، گفت: کسی که «با» خدای رحمان است، پس به سوی چه کسی محشور می‌شود؟ پاسخ داد: از اسم الرحمن به سوی اسم الرحیم و از اسم القهار به سوی اسم اللطیف محشور می‌شود.^۲

مباحثی همچون فنا و بقا، سکر و صحو، جمع‌الجمع، و عین‌الجمع از جمله رگه‌های بحث از سفر «فی الله» در آن متون است. اما باید توجه داشت که با وجود گوناگونی تعاریف این واژگان، آن هم با رویکردهای اخلاقی، معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی، که از آنها صورت گرفته و در نتیجه واژگانی متطور در طول تاریخ عرفان محسوب می‌شود، تطبیق مباحثی از این دست، در همه اطلاقات، بر سیر «فی الله» ناممکن و یا دشوار است. برای مثال، تعریف «فنا» به «سقوط صفات ناپسند» و در مقابل، تعریف «بقا» به «برپایی و تحصیل صفات ستوده و پسندیده»،^۳ تطبیق مقام «فنا» را بر سیر فی الله دشوار، بلکه

ناممکن می‌نماید. اما با تعریف و تبیین درجاتی که خواجه عبداللّه انصاری برای فنا برشمرده، تطبیق آنها بر سیر «فی الله» قابل پذیرش است؛ چنان‌که تلمسانی و کاشانی در شرح خود بر *منازل السائرین* بدان اشاره کرده‌اند.^۴

درباره سفرهای بعدی نیز تلمسانی بنا به گزارشی که از مطالعات خود در زمینه اسفار اربعه در آثار پیش از خواجه عبداللّه انصاری ارائه داده، معتقد است: پیش از خواجه کسی به سفر دوم - تا چه رسد به دو سفر پس از آن - نپرداخته است^۵ و این نشان می‌دهد که پیش از خواجه، مقام «بقاء بعد الفناء»، که در دیدگاه تلمسانی سفر دوم و در دیدگاه کاشانی و قیصری، سفر سوم به شمار می‌رود، مطرح نبوده است. البته معدود اشاره‌هایی در کار خواجه مرتبط با مقام بقای پس از فنا وجود دارد.^۶ نگارنده نیز با جست‌وجویی که در منابع در دسترس پیش از خواجه صورت داد، به نتیجه‌ای غیر از این نرسید؛ اما منابعی که پس از خواجه تا پیش از ابن عربی، تعبیر «سیر فی الحق» یا «سیر فی الله» و مانند آنها را به کار برده‌اند - و نگارنده به آنها دست یافته - عبارت است از:

۱. *الاشارات و التنبيهات*، شیخ الرئيس ابن سینا (م ۴۲۸ ق)؛^۷

۲. *الفیوضات الربانیة*، شیخ عبدالقادر گیلانی (م ۵۶۰ ق)؛^۸

۳. *مشرب الأرواح*، روزبهان بقلی شیرازی (م ۶۰۶ ق)؛^۹

۴. *التأویلات النجمیة*، نجم الدین کبری (م ۶۱۸ ق).^{۱۰}

تقسیم دوگانه سیر و سفر به «الی الله» و «فی الله» در آثار پس از ابن عربی به وفور یافت می‌شود که ذکر آنها ضرورتی ندارد.^{۱۱}

اسفار اربعه پیش از ابن عربی

سه تقسیم چهارگانه از اسفار، پیش از ابن عربی وجود داشته که به وسیله ابوالقاسم قشیری^{۱۲}، احمد غزالی^{۱۳} و نجم‌الدین کبری^{۱۴} مطرح شده است.

این تقسیمات چهارگانه از اسفار با تقریرهای اسفار اربعه در مکتب ابن عربی انطباق کامل ندارد؛ زیرا از سفر سوم و چهارم، که سفر به سوی خلق و در خلق است، سخنی به میان نیامده. در واقع، مجموع چهار سفر تنها بر سفر اول و یا بر سفر اول و دوم قابل تطبیق است. البته در صورت تطبیق بر سفر دوم نیز معلوم نیست آغاز سفر دوم مقصود بوده است یا همه سفر دوم را پوشش می‌دهد. تفصیل این تقریرها در اینجا ضرورتی ندارد.

اسفار اربعه پس از ابن عربی

محتوای اصلی اسفار اربعه - یعنی سفرهای الی الحق، فی الحق، من الحق، و الی الخلق - در آثار ابن عربی به شکل‌های گوناگون موجود است. اما تقریرهای چهارگانه‌ای که وی به دست داده^{۱۵} با اسفار اربعه مشهور متفاوت است. در آثار قونوی نیز این محتوا با تحلیل‌های تحلیل‌های غنی‌تر و علمی‌تر مطرح شده، اما اسفار اربعه‌ای که او نیز ارائه کرده است^{۱۶} با تقریر مشهور تفاوت‌هایی دارد.

شبهه‌ترین تقریر به اسفار اربعه مشهور، تقریر تلمسانی در شرح *مواقف النقری و شرح منازل السائرین* است و به نظر می‌رسد او اولین کسی است که طرح اسفار اربعه را ترسیم کرده است. پس از وی کاشانی با کمی تصرف محتوایی در تبیین سفرها، تقریری در شرح *منازل السائرین* خود ارائه داد. صورت این اسفار با هم تفاوتی ندارد، جز آنکه تلمسانی سفر اول را تا نهایت مقام «فنا» دانسته و سفر دوم را با نام «سفر فی الحق» با محتوای بقای پس از فنا مطرح کرده است، اما کاشانی سفر اول را تا وصول به حق و سفر دوم را فنای در حق و سفر سوم را بقای پس از فنا دانسته و در سفر چهارم یکسان سخن گفته‌اند. پس از کاشانی، شاگرد او قیصری نیز با کمی تصرف در تبیین سفر چهارم، صورت نهایی و مشهوری از اسفار اربعه ترسیم نمود که از طریق ملاصدرا و کتاب *الاسفار الاربعه* او شهرت یافت. پس از ملاصدرا شارحان زیادی این تقریر را مورد بررسی قرار دادند و به غنای آن افزودند. در واقع، طرح اسفار اربعه به شیوه معهود آن با تلمسانی آغاز شد و با کاشانی دورانی از رشد را گذراند و با تقریری که قیصری از آن ارائه کرد، به بلوغ خود رسید. در این میان، برخی از اهل معرفت با اعمال تغییراتی در آن تقریر، تقریر دیگری از اسفار ترسیم کردند که مشهورترین آنها تقریر حضرت امام خمینی^{۱۷} است. در عرض تقریر تلمسانی و در همان دوره، تقریری از فرغانی نیز وارد کتاب‌های اهل معرفت شده که بیشتر ناظر به تبیین سفر فی الله بوده است.^{۱۸} ادغام این تقریر با تقریر تلمسانی تقریر دیگری به دست داده که کاشانی از آن در *اصطلاحات الصوفیه* یاد کرده است.^{۱۹} این اجمالی است از سیر تاریخی اسفار اربعه پس از ابن عربی که با تبیین خود تقریرها زوایای بیشتری از نحوه تأثیر اندیشه ابن عربی و به ویژه قونوی بر شاگردان مکتبشان و نیز سایر عرفایی که به مکتب وی گرویدند، آشکار خواهد شد.^{۲۰} در این مقاله، برای پرهیز از طولانی شدن بحث، تنها به اسفار اربعه از منظر قیصری می‌پردازیم.

اسفار اربعه از منظر قیصری

قیصری در مواضعی از مقدمه و شرح خود بر *فصوص الحکم*، به چهارگانه بودن اسفار، عناوین سه سفر اول و برخی احکام آنها اشاره کرده و از عنوان سفر چهارم ذکری به میان نیاورده است. اما در شرح *تائیه ابن فارض*، عنوان هر چهار سفر و مواردی از احکام و احوال سالک در سه سفر نخست (به ویژه سفر سوم) را ذکر کرده، ولی درباره احکام سفر چهارم به اجمال بسنده کرده است. وی در رساله *التوحید و النبوة و الولاية*، که در واقع مقدمه او بر شرح *تائیه* است، برخی مباحث مربوط به سفر اول را ذکر کرده و بدون یاد از سفر دوم و سوم، از مقام «جمع» و «فرق بعد الجمع»، که در شرح *تائیه*، ذیل سفر دوم و سوم آورده، مطالبی مطرح کرده است.

نکته‌ای که در اینجا شگفت می‌نماید این است که قیصری شرح *فصوص الحکم* را پیش از شرح *تائیه ابن فارض* نوشته؛ چراکه گاهی در شرح *تائیه* به شرح *فصوص الحکم* ارجاع داده است.^{۲۱} با این حال، در شرح *فصوص الحکم* به طور کامل و یکجا از اسفار اربعه یاد نکرده و گویا آن را نزد خواننده کتاب مسلم انگاشته است. با توجه به اینکه در شرح *تائیه* نیز به تفصیل بدان پرداخته است، به نظر می‌رسد این تقریر را روشن و از مطالب مشهور می‌دانسته است. علت این شهرت قرابت بسیار این تقریر با تقریر استادش *ملا عبد الرزاق کاشانی* در شرح *منازل السائرین* است که دست‌کم در سه سفر نخست، مشابه یکدیگر است. اما در مجموع، با جست‌وجو در آثار وی که از او به چاپ رسیده، در این باره توضیح کاملی یافت نشد و با اینکه آثار استادش *کاشانی* نیز از منابع در دسترسش بوده و نیز در شرح *تائیه* از *مشارق الدراری* نیز بهره می‌برده و از *فرغانی* به عنوان «الشارح الأول» یاد کرده است،^{۲۲} اما هیچ اشاره‌ای در کتب ایشان به چنین تقریری از اسفار با این ویژگی، که سفر چهارم آن «السفر فی الخلق بالحق» باشد، نشده است. با این‌همه، به نظر می‌رسد این تقریر به خود ایشان اختصاص داشته و به نوعی صورت کامل‌تری از تقریر استادش باشد.

قیصری در شرح *بیتی* از *تائیه ابن فارض* چنین گفته است:

و ها أنا أبدی، فی اتحادی مبدئی و أنهى انتهائی فی تواضع رفعتی

أی: نه السالك مبدأ اتحاده و أعلمه نهاية رفعته فی مراتب التوحید لیكون علی بصيرة فی طلبه و سیره و سلوکه، أی: ها أنا أظهر مبدأ درجات الاتحاد و أخبر عن نهاية مقام الارتفاع. و قوله: «فی تواضع رفعتی» إشارة الى السفر الثالث من الأسفار الأربعة التی

للكاملين، و هو السفر من الحق إلى الخلق بالحق مقابل السفر الأول فإنه من الخلق إلى الحق، و السفر الثاني في الحق بالحق، و الثالث من الحق إلى الخلق بالحق، و الرابع في الخلق بالحق و هو نهاية مقامات الأقطاب. و لكون السفر الثالث تنزلاً من مقام الجمع إلى مقام التفصيل عبر عنه بالتواضع وأضافه إلى الرفعة لكونه أعلى مقامات السالكين و أرفع درجات الكاملين.^{۳۳}

از این عبارت چند نکته استفاده می‌شود:

۱. اسفار اربعه به ترتیب عبارت است از: ۱. السفر من الخلق إلى الحق؛ ۲. السفر في الحق بالحق؛ ۳. السفر من الحق إلى الخلق بالحق؛ ۴. السفر في الخلق بالحق.
 ۲. سفر اول و سوم از دو جهت مقابل یکدیگر است: ۱. سفر سوم بالحق است، ولی سفر اول بالحق نیست. ۲. هر دو سفر در مبدأ و منتهی نسبت به هم متعاکسند؛ یعنی خلق در سفر اول مبدأ، و در سفر سوم منتهی است؛ و حق در سفر اول منتهی، و در سفر سوم مبدأ است.

صدرالمتألهین در آغاز کتاب *الاسفار الاربعه*، به تقابل و تعاکس دو به دوی اسفار اربعه اشاره کرده است. وی علاوه بر تقابل دو سفر اول و سوم، به تقابل من وجه سفرهای دوم و چهارم نیز اشاره کرده است. من وجه بودن تقابل این دو سفر از آن روست که سفر دوم در حق است و سفر چهارم در خلق، اما در بالحق بودن، هر دو سفر مشترکند. پس از جهتی غیر هم و از جهتی عین همنند. از این رو، تقابلشان من وجه است.^{۲۴}
 ۳. سفر سوم با اینکه بالاترین مقامات سالکان و والاترین درجات کاملان است، اما از جهتی نیز تنزل از مقام جمع به سوی مقام تفصیل است.
 ۴. سفر چهارم نهایت مقامات اقطاب است.

دو نکته اخیر نشان می‌دهد که در نظر قیصری، سالکان کامل غیر از اقطاب هستند که «کامل مکمل» نامیده می‌شوند. مقام نهایی اقطاب، سفر چهارم است و مقام نهایی سالکان کامل پس از «مقام جمع» (انتهای سفر دوم و آغاز سفر سوم) که عبارت است از: «جمع جمیع حقایق در حقیقت واحد»^{۲۵} و از آن با تعبیر دیگری همچون «مقام اتحاد» و «مقام الجمع و الوحدة» یاد شده است؛^{۲۶} یعنی نهایت سفر سوم مقام نهایی سالکان کامل است و اقطاب، که کامل‌تر از سالکان کاملند (یعنی مکمل نیز هستند)، در سفر چهارم به نهایت می‌رسند.

قیصری درباره «جمع» و «فرق» می‌گوید: هرگاه مظاهر خلقی در انوار ذات مستهلک اعتبار شود «مقام جمع» نامیده می‌شود و هرگاه ذات و مظاهر خلقی بدون استهلاک آنها در ذات اعتبار شود «مقام فرق» نامیده می‌شود. و «فرق» بر دو قسم است: فرق اول و فرق ثانی. «فرق اول»، فرق قبل از وصول است و «فرق ثانی» فرق پس از وصول. فرق اول از آن اهل حجاب است و فرق ثانی از آن کاملان مکمل. گاهی به فرق ثانی «فرق بعد از جمع»، «صحو بعد از محو»، «بقای بعد از فنا»، «صحو ثانی» و مانند آن گفته می‌شود و آن عبارت است از: افاقه و هشیاری بنده پس از صعق و مدهوشی او؛ یعنی پس از آنکه خدای سبحان بر بنده‌اش تجلی کرد و او را از انبیتش فانی ساخت و کوه تعینش متلاشی شد و طور انانیتش نابود گشت، خدای سبحان وجود دومی به او اعطا می‌کند و عقل او را بدو می‌بخشد و بار دیگر او را به حال خود بازمی‌گرداند. این وجود دوم «وجود حقانی» نامیده می‌شود؛ زیرا پس از وصول است و علم او به واسطه حق (بالحق) تحقق دارد، نه به واسطه خودش (بنفسه)، آن گونه که پیش از این گمان می‌کرد.^{۳۷}

او بر اساس همین تعریف، سفرهای دوم، سوم و چهارم را بی‌آنکه از آنها نامی ببرد، تبیین کرده است، اگرچه در بیان دو سفر اخیر، تنها به مقام کاملان مکمل اشاره کرده و از تمایز سالکان کامل و اقطاب از یکدیگر سخنی به میان نیاورده است. در اینجا، درباره هریک از چهار سفر بحث و در ادامه، مسئله ولایت، خلافت و علم به سرالقدر در فرایند اسفار اربعه بررسی می‌شود:

سفر اول: من الخلق الی الحق

قیصری در مقدمه شرح تائیه، سفر اول را با کمی تفصیل یاد کرده است.^{۳۸} وی با ذکر مقامات کلیه انسان (نفس، قلب و روح) از بدو تولد او تا سیر از مقام نفس و وقوع در غربت و بیان لزوم تمسک به شیخ راهبر در طریق حق و اتّصاف به ورع، تقوا، زهد و محاسبه تا ظهور لمعاتی از انوار غیبی، شهود معانی قلبی، نزول سکینه روحی، ورود به عالم جبروت و سرانجام، ظهور انوار سلطان احدیت، که مایه اندکاک کوه انبیت سالک و تلاشی تعین او در تعین ذاتی می‌شود، سخن گفته است و سپس می‌گوید:

فیجد عینه عین الوجود الالهی، و هو مقام الجمع و التفرید، و الاتحاد و التوحید، و فی هذا المقام یستهلک فی نظره الاغیار و یحترق بنوره الحجب و الاستار فینادی «لَمَنِ الْمُلْکُ

الْيَوْمَ» و يجيب بنفسه لنفسه «لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (غافر: ۱۶) و هذا هو السفر الاول من اسفار الاربعة التي للسالكين و الكاملين.^{۲۹}

در نتیجه این سلوک، سالک خود را عین وجود الهی می‌یابد و این همان مقام «جمع» و «تفرید» و «اتحاد» و «توحید» است. در این مقام، اغیار از نظر سالک مستهلک شده، با نور آن حجاب‌ها و پرده‌ها می‌سوزد، آن‌گاه ندا در داده می‌شود که «مُلک امروز از آن کیست؟!» و خود برای خویشتن پاسخ دهد: «از آن خدای یگانه چیره.» (غافر: ۱۶) و این سفر اول از اسفار اربعه سالکان و کاملان است.

باید توجه داشت که تعبیر «ظهور انوار سلطان احدیت» و «سالک خود را عین وجود الهی می‌یابد» و مانند آن دلالت بر سفر دوم دارد و در اینجا، مقصود سرآغاز چنین احوالی برای سالک است، وگرنه نهایت سفر اول آغاز ورود به صقع ربوبی و طی مراتب فناست که پس از این ذکر خواهد شد.

سفر دوم: فی الحق بالحق

قیصری درباره سفر دوم می‌گوید: مقام اتحاد نسبت به کسانی که در سفر اول هستند، اعلی‌المقامات است. در این مقام، هنوز شائبه‌ای از دوگانگی وجود دارد؛ زیرا اتحاد قابل تصوّر نیست، مگر بین دو چیز، اگرچه در حقیقت متغایر نیستند؛ مثل اتحاد دو نقطه.^{۳۰} مقام «اتحاد» و «جمع»، غایت سالکان با جذب به وصال رسیده و منتهای سلوک مشایخ است که راه‌یافتگان بدان، در احتجاب بالحق از خلق هستند؛ یعنی شهود حق، آنان را از شهود خلق باز داشته است و از این‌رو، مقامشان پایین‌تر از مقام کاملان از اقطاب است.^{۳۱} او در مقدمه خود بر شرح تائیه ابن‌فارض می‌گوید:

بدان که جمع عبارت است از: زوال حدود به واسطه نور قدم و نابودی آنچه وجودش از عدم ظهور یافته است؛ یعنی [ظهور] وجود علمی او به سوی وجود عینی در عین ذات احدیت و کمالات الهی؛ از قبیل آنچه به امکان اتّصاف یافته و به حدود موصوف می‌گردد. مقصود این نیست که موجودات معدوم مطلق می‌شوند و خدای واحد جبار به سبب استیلای نابودی بر مُلکش، بدون مُلک می‌ماند... بلکه مراد از این سخن آن است که حق تعالی بود و هیچ چیزی غیر او با او نبود؛ مقصود غیر حق در حقیقت است تا مقارن با او گردد. همچنین این سالک واصل به مقام «جمع» مشاهده می‌کند که تنها حق موجود

است و در آنجا نه سالکی است و نه مسلوک^{۳۱} الیه و نه سلوکی، بلکه این هر سه نه، هر چه در عالم «غیر» نام دارد، عین هویت الهی است که در مراتب گوناگونش به صورت‌های متفاوت درآمده است. ... در این هنگام، در نظر سالک چیزی غیر حق وجود ندارد...، اما این بیننده به سبب آنکه مغلوب نور حق است، جز وجود حقانی را مشاهده نمی‌کند. پس نزد او ربّ و عبد باقی نمی‌ماند، بلکه تنها ربّ باقی است. در این هنگام، اگر مجذوب انوار الهی شود که بر عقول و اوهام چیره است، به سرگشتگان دایم در جمال خداوند سبحان [نظیر ملائکه مهیمیه] ملحق می‌شود، اگر انجذابش دوام یابد. و اگر انجذاب او ادامه نیافت، بلکه مدتی از زمان بود، در حکم ایشان [ملائکه مهیمیه] است.^{۳۲}

سفر سوم و چهارم: من الحقّ الی الخلق بالحقّ و فی الخلق بالحقّ

و اما مقام «تفصیل» که قیصری از آن به «مقام الفرق بعد الجمع»، «فرق ثانی»، «الصحو بعد المحو»، «صحو ثانی»، «شهود التفرقة فی عین الجمع»، «جمع الجمع»، «مقام الأحدیة»، «مقام الجمع و التوحید الذاتی»، «مقام الجمع و الوحدة الذاتیة»، «مقام قاب قوسین» و «مرتبه سدره المنتهی» یاد کرده،^{۳۳} مقامی در طول «مقام جمع» و برتر از آن نیست؛ زیرا مقام «جمع»، خود پایان سیر است و دیگر هیچ مقامی پس از آن وجود ندارد. اما از این نظر که مقام «فرق بعد از جمع»، جمع «بین جمع و فرق» و «وحدت و کثرت» است، یک نحوه علو و برتری در آن اعتبار شده است.^{۳۴} جهت دیگر علو مقام «فرق بعد از جمع» بر مقام «جمع» علاوه بر تمکن سالک در این مقام، ملازمت با مقام عبودیت و حفظ ادب با حضرت الهیه است، به گونه‌ای که سالک، هم حق خلق را ادا می‌کند و هم حق حق را.^{۳۵}

سالک در مقام فرق بعد از جمع، فانی در حق و باقی بالحق است.^{۳۶} او در این مقام، حق را ظاهر در خلق و خلق را باقی به بقای او می‌یابد.^{۳۷} و آن گونه که مجذوبان در جمال خدای تعالی با شهود حق، از خلق در حجابند و آن گونه که محجوبان دور از آستان الهی به واسطه خلق از شهود حق محرومند، از هیچ‌یک از حق و خلق به واسطه دیگری محجوب نیست؛ زیرا مقام «فرق بعد از جمع»، مقتضی اتّصاف سالک به هر دو مقام «جمع و وحدت» و «فرق و کثرت» است. از این رو، نه در احتجاب بالحق از خلق است و نه در احتجاب بالخلق از حق.^{۳۸} از این روست که از آن مقام به سوی خلق تنزل کرده و آن‌گاه (در سفر چهارم) اهل کثرت را به وحدت و اهل ضلالت را به هدایت دعوت

می‌کند.^{۳۹} قیصری در ادامه آنچه در سفر دوم از مقدمه‌اش بر شرح تائیه ابن فارض نقل شد، می‌گوید:

اما اگر [سالکی که به مقام جمع واصل شده و فانی در حق گشته] مجذوب نشد و بر عقلش، که ممیز بین اشیا است، باقی ماند در صورتی که لطف الهی او را دریابد و از وقوع در زندقه و اباحی‌گری و ظهور به حکم طبیعت محضه حفظش کند و با این حال که همه را حق می‌بیند، او را از انجام تکالیف شرعی خارج نکند، در مقام خود تمکن می‌یابد و داخل در مقام «فرق بعد از جمع» می‌شود. در نتیجه، خلق و حق را با هم مشاهده می‌کند، بدون آنکه به واسطه یکی از آن دو از دیگری محجوب شود و این به سبب شهود او در حال وحدت در عین کثرت و کثرت در عین وحدت است. پس اگر [درباره موجودات] بگوید: «همه حق‌اند» راست گفته است و اگر بگوید: «همه خلق‌اند» راست گفته است و اگر بگوید: «حق و خلق‌اند با هم» راست گفته است. گاهی بین کثرات، در یک حکم جمع می‌کند و گاهی با حکمی بین آنها فرق می‌گذارد. ... و این «فرق بعد از جمع»، که موسوم به «صحو بعد از محو» است، مقام کمال مکملان از انبیا و اولیاء است و خلوت و جلوت، و جدایی از خلق و درآمیختگی با آنان نزد صاحب این مقام یکسان است؛ به سبب عدم احتجاب بالحق او از خلق و احتجاب بالخلق او از حق. پس هنگامی که خلق را به چیزی امر می‌کند او ادب با ایشان را حفظ کرده، امر نمی‌کند، مگر به مقتضای مراتب آنها و به آنچه حق از او در آن مراتب طلب می‌کند، و از آن تعدی نمی‌کند. در این هنگام، ملازم مقام «جمع عبودیت» می‌گردد و جز عجز و کوتاهی و فقر و نیاز به خود نسبت نمی‌دهد، برخلاف کسی که در مقام «جمع» است؛ زیرا او به خاطر غلبه احدیت بر خود، اسمای الهی را بر خودش اطلاق نموده، صفات رحمانی و افعال ربّانی را به خود نسبت می‌دهد و هرچه را از غیر او صادر می‌شود صادر از ناحیه خود می‌بیند، چه خیر باشد و چه شر. به خاطر تمکنش در مقام «فرق بعد از جمع» و ملازمت با مقام عبودیت و حفظ ادب با حضرت الهیه، مقام «فرق بعد از جمع» برتر از مقام «جمع» گردیده است.^{۴۰}

دو نکته در اینجا شایان ذکر است:

۱. گاهی قیصری از مقام «فرق بعد از جمع»، با عنوان «مقام الجمع» نیز یاد کرده که با قراین همراهش از مقام جمعی که همان مقام «اتحاد» است، تمییز داده می‌شود.^{۴۱}

۲. مقام «فرق بعد از جمع» از آن کاملان و کاملان مکمل (اقطاب) و به عبارت دیگر، اعمّ از مقام صاحبان سفر سوم و چهارم است. کسی که به سفر چهارم رسیده نیز در همان مقام «فرق بعد از جمع» است، اگرچه از جهتی مقامش برتر از صاحب سفر سوم است. به همین دلیل، قیصری در برخی موارد، تحت عنوان مقام «فرق بعد از جمع»، از ویژگی‌هایی یاد می‌کند که به صاحب سفر چهارم اختصاص دارد:

الف. صاحب اسم اعظم: واصل به مقام «فرق بعد از جمع»، دارای اسم اعظم است. البته در بیان قیصری مقام «جمع» آمده که با توجه به توضیح وی، معلوم می‌شود مقصود او مقام «فرق بعد از جمع» است کسی که به مقام جمع می‌رسد صاحب اسم اعظم و جامع همه اسمها است. پس همچنان که اسم اعظم همه اسماء را دربر دارد، مظهر آن نیز جامع همه مظاهر وجود است؛ زیرا نزد او از هر حقیقتی از حقایق، مشابهی است تا آن حقیقت را با ادراکی ذوقی دریابد. به همین دلیل، انسان نسخه همه عالم است تا با آنچه در اوست از عالم ادراک کند و به واسطه آن بر آن چیز حکم کند و خلافتش با آن به تمامیت برسد.^{۴۲}

ب. توجه ماسوی الله به خلیفه حق و استفاضه از او: همه آنچه در عوالم است کمالشان را تنها از خلیفه می‌گیرند. هر کس که به مقام «فرق بعد از جمع» برسد و آن‌گاه مقام «خلافت» در او محقق شود، همه ماسوی الله متوجه او و مستفیض از او خواهد بود؛^{۴۳} زیرا کاملی که به این مقام منیع واصل شده - و از آن به مقام «جمع و توحید» نیز یاد می‌شود - فوق همه جهات است. از این رو همه متوجه وجه اویند و به واسطه او هدایت می‌شوند:

کامل واصل به مقام «جمع و توحید» فوق همه جهات است. پس فوق تحت اوست و ابن فارض در این بیت به این مطلب اشاره کرده است: «و کسی که فوق تحت است و فوق تحت اوست، همه وجهها به سوی وجه هادی او مقهور و خاضع است».

... یعنی: او در مقامی است که بالاتر از آن است که متصف به فوقیت و تحتیت شود. همه جهات برای او خاضع و متوجه وجه باقی و ذات هادی اویند و این به دلیل آن است که خداوند فیض الهی را جز بر او افاضه نمی‌کند و از او بر همه موجودات روان می‌گردد. پس او حجاب اشاره شده در این آیه است: «وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ» (شوری: ۵۱)؛ شایسته هیچ انسانی نیست که خدا با او سخن گوید، مگر از راه وحی یا از پس پرده». پس به ناچار، همه موجودات روحانی و جسمانی متوجه او شوند و

هر آنچه را مناسب استعدادشان است از حضرت او می‌ستانند. و از این حیث که وجه و ذات او هریک از آنها را به کمالی که لایق و مقدرّ اوست می‌رساند، هادی است؛ چراکه همه به واسطه او هدایت می‌شوند.

ج. عدم تفاوت در ماسوی الله: سالک در مقام «فرق بعد از جمع»، کامل واصل به مقام احدیت و ناقص جاهل منقطع از ذات احدیت را در اینکه هر دو مظهر هویت الهیه هستند و به شئون حق اشتغال دارند، یکی می‌یابد، اگرچه در میان این دو تفاوت است، به گونه‌ای که اصلاً با هم قابل قیاس نیستند.^{۴۴}

د. توان همه جوارح و جوانح نسبت به فعل یکدیگر: در این مقام، سالک با هریک از اعضا و جوارح ادراکی و تحریکی خود، که اصول آن چشم، گوش، زبان و دست است، می‌تواند کار سایر اعضا و جوارح را انجام دهد، و این بدان سبب است که سالک در این مقام، همه ذاتش چشم، گوش، زبان و دست است؛ یعنی در مقام احدیت، اوصاف بصر، سمع، کلام و قدرت عین ذات او می‌شود. همان‌گونه که ذات حق بذاتها به خود علم دارد و آن را شهود می‌کند و کلامش را بذاتها می‌شنود، هرکس به این مقام متحقّق شود و ذاتش با ذات احدیت یگانه گردد اینچنین می‌شود. از این رو، در سالکی که به این مقام رسیده عضو مخصوصی وجود ندارد که وصف معینی داشته باشد و تنها عمل خود را انجام دهد و از انجام اعمال دیگر ناتوان باشد. پس هریک از قوای ظاهر او و مظاهر آن، عمل غیر خود را نیز انجام می‌دهد؛ چنان‌که قوای باطنی او نیز اینچنین است؛ مثلاً، بصیرت، عمل سمع قلبی را انجام می‌دهد و بعکس. بلکه صاحب این مقام هر ذره‌ای از ذرات وجودش کار همه جوارح را انجام می‌دهد، حتی هریک از آنها با ربّ خود مناجات کرده، او را شهود می‌نماید، کلامش را می‌شنود و در همه مظاهر او تصرف می‌کند.^{۴۵}

نسبت سالک کامل و سالک کامل مکمل با حقیقت محمدیه

در نظر قیصری «قطب الأقطاب»، روح محمدی^{۴۶} و حقیقت محمدیه^{۴۷} است و سالکان هرکه باشند (چه کامل و چه کامل مکمل، از امت حضرت ختمی^{۴۸} باشند یا از امت‌های گذشته) اگرچه به بالاترین مقامات و والاترین درجات هم برسند، هرگز وصول به مقام محمدی^{۴۸} برایشان ممکن و میسر نیست؛ چراکه اولین عین از اعیان ثابت، که توسط فیض اقدس حاصل می‌شود، عین قطب الأقطاب و حقیقت محمدیه^{۴۸} است و از تفصیل

آن حقیقت، سایر اعیان ثابتة در علم و حتی وجود خارجی حاصل می‌شود.^{۴۹} البته وارث این مقام شدن منافاتی با این سخن ندارد؛ چنان‌که عترت پاک پیامبر اکرم ﷺ همان مقام ولایتی را که رسول خدا ﷺ واجد است، به نحو وراثت دارا هستند و به سبب همین وراثت و فراگیری، ولایت ایشان از ولایت همه انبیای گذشته ﷺ و حتی اولوالعزم از رسولان الهی برتر است.

ظهور ولایت در اسفار اربعه

با اتمام سفر اول، سالک در آستانه صقع ربوبی قرار می‌گیرد. ورود به صقع ربوبی و فنای در آن، سرآغاز ظهور ولایت الهیه است. هر قدر سیر در حق بیشتر شود و اسمای الهی بیشتر در سالک تحقق پیدا کند ظهور این ولایت هم افزون می‌شود، تا آنکه با سیر در همه اسمای الهی، دایره ولایت سالک تکمیل شده، به نهایت ظهور خود می‌رسد. ظهور خلافت و قطبیت نیز در سفرهای بعدی برای او رقم می‌خورد.

آغاز ولایت، انتهای سفر اول است که عبارت است از: سفر از خلق به سوی حق، به وسیله زدودن دل‌بستگی از مظاهر و اغیار و رهایی از قیود و پرده‌ها و عبور از منازل و مقامات و دست یافتن به بالاترین مراتب و درجات.^{۵۰}

البته چنان‌که قیصری در ادامه تذکر داده است، با حصول علم‌الیقین برای کسی، او به اهل این مقام ملحق نمی‌شود، حتی با دست یافتن به کشف شهودی نیز کسی ملحق به اهل ولایت نمی‌شود، مگر آنکه شهود او موجب فنای شاهد در مشهود و محو عابد در معبود شود. از این رو، عارف غیر واصل و کسی که به واسطه قوت استعدادش امور غیبی را شهود می‌کند و به صفات و اخلاق نیک و پسندیده متّصف است، اما راه فنای از افعال و صفات و ذات را نپیموده، نباید تصور و توهم کند که او ولی واصل است؛ چراکه وصول او علمی یا شهودی بوده و به وصال حقیقی دست نیافته است؛ زیرا هنوز در حجاب علم و شهود است و حق تنها برای کسی که اسم و رسمش را محو نموده تجلی می‌نماید.^{۵۱}

ظهور خلافت و قطبیت در اسفار اربعه

از نظر قیصری، انسان خلیفه و قطب قرار نمی‌گیرد، مگر در انتهای سفر سوم؛ «سفر من الحقّ الی الخلق بالحقّ».^{۵۲} وی در فصل هشتم از مقدمه خود بر شرح فصوص الحکم می‌گوید: همه حقایق عالم در علم و عین، مظاهر حقیقت انسانیه است که مظهر اسم الله

است. پس ارواح این حقایق نیز همگی جزئیات روح اعظم انسانی است، خواه روح فلکی باشد یا عنصری و یا حیوانی. و صورت‌های آنها صورت‌های آن حقیقت و لوازم آن است. به همین دلیل، نزد اهل الله، عالم مفصل «انسان کبیر» نامیده شده است؛ زیرا حقیقت انسانی و لوازم آن حقیقت، در عالم ظهور یافته و به سبب همین اشتغال و ظهور همه اسرار الهی در این حقیقت انسانی - و نه در غیر او - در میان همه حقایق، سزاوار خلافت گشته است... پس اولین ظهورش در صورت عقل اول است که همان صورت اجمالی مرتبه «عمائیه» است... سپس در صورت باقی عقول و نفوس ناطقه فلکی و غیر آن و در صورت طبیعت و هیولی کلیه و صورت جسمی بسیط و مرکب ظهور می‌کند.^{۵۳}

قیصری در ادامه این سخن، به بخشی از سخنان امیرالمؤمنین علی علیه السلام استناد می‌کند که در ضمن خطبه‌ای از قلم، لوح، عرش و کرسی بودن خود یاد کرده است. آن‌گاه از اعتذار امیرالمؤمنین علی علیه السلام و اقرار ایشان به عبودیت، ضعف و انقهار خویش نسبت به حق تعالی و اسمای او یاد نموده است؛ چراکه آن سخنان را حضرت در حالت محو و محکومیت نسبت به تجلی وحدت بر خویش فرموده و با ارتفاع حکم آن تجلی و پدیدار شدن حالت صحو از ایشان، به عالم بشریت رجوع کرده و با تجلی حق به حکم کثرت، شروع به اقرار به عبودیت نموده است.

وی پس از این بیان، با نقل سخنی مبنی بر اینکه «انسان کامل باید در تمامی موجودات همچون سریان خداوند در آنها، سریان یابد»، گفته است: سریان انسان کامل در همه موجودات در سفر سوم (سفر من الحق الی الخلق بالحق) تحقق می‌یابد و با این سفر، کمال او به تمامیت رسیده، به حق الیقین دست می‌یابد. در اینجا، برای او روشن می‌شود که آخریت عین اولیت است و سر آیه کریمه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ» (حدید: ۳) آشکار می‌گردد. او در این باره به سخنی از ابن عربی در بیان مقام قطبی از کتاب فتوحات مکیه استناد کرده است: [انسان] کاملی که خداوند اراده کرده قطب عالم و خلیفه خدا در آن باشد، هنگامی که با فرود آمدن در سفر سوم - مثلاً - به عالم عناصر می‌رسد، شایسته است که همه افراد انسانی را که می‌خواهد تا روز قیامت به وجود آید، مشاهده کند. با این شهود نیز شایسته این مقام نمی‌شود تا آنکه مراتب ایشان را بداند. پس منزّه است کسی که همه چیز را با حکمت خود تدبیر کرد و با رحمت خود همه آنچه را ساخته، محکم نموده است.^{۵۴}

در اینجا چند نکته شایان ذکر است:

۱. گذشته از صحّت سخن نقل شده از ابن عربی، انتساب سخن مزبور به *الفتوحات المکیه* او صحیح نیست؛ چراکه چنین سخنی و حتی مشابه آن - تا آنجا که نگارنده بررسی کرده است - در کتاب مزبور وجود ندارد. این عبارت در مجموعه رسائل گوناگونی که از ابن عربی به چاپ رسیده نیز وجود ندارد. در بیان ابن عربی، سفر سومی همراه با ویژگی مذکور، نیامده است. البته ممکن است که عبارت نقل به معنا شده و «متنزلاً فی السفر الثالث» از اضافات خود قیصری باشد.

۲. چنان‌که گذشت، قیصری سفر سوم را تنزّل از مقام «جمع» به سوی مقام «تفصیل» می‌دانت و از آن به مقام «الفرق بعد الجمع»، «صحو ثانی»، «جمع الجمع» و «مقام الأحادیة» یاد کرده است. از این رو، جای تعجب است او که امیرالمؤمنین علیه السلام را دارای مقام قطبیّت می‌داند، چگونه خطبه ایشان را به دو بخش در حال محو و در حال صحو تقسیم نموده است؟!^{۵۵}

۳. یکی از محققان معاصر در شرح عبارتی که از قیصری نقل شد (و لذلک قیل: الانسان الكامل لابد ان یسری فی جمیع الموجودات کسریان الحق فیها و ذلک فی السفر الثالث الذی من الحق الی الخلق بالحق) گفته است: مراد از سفر، سفر ثالث اسفار اربعه سئاک عملی... نمی‌باشد، بلکه مراد از سفر ثالث، سفر سومی است که عرفا سفر اول آن را تنزّل عین ثابت انسانی از مقام احدیّت و واحدیّت وجود، به صورت قلم اعلی و از قلم اعلی متنزلاً الی الهیولی الاولی، و سفر دوم را سفر از کثرت و قوس صعودی دانسته‌اند. بعد از آنکه به اعتبار قوس صعود، حقیقت انسان به مقام احدیّت رسید، برای استکمال خلق از حق، به خلق سفر می‌نماید، بر خلاف اسفار اربعه سئاک عملی که سفر اول آن سیر از خلق به حق است، اگرچه سفر سوم آن با سفر سوم مصطلح در مقام، نتیجتاً یکی می‌شود.^{۵۶}

به عبارت دیگر، در نظر این محقق، مقصود از سفر سوم قیصری در اینجا همان «معراج عود» در نظر قونوی است. اگرچه محتوای آنچه درباره سفر سوم قیصری مطرح شده، همان «معراج عود» است و «معراج عود» هم سفر سوم نسبت به دو سفر قبلی (معراج ترکیب و معراج تحلیل) به شمار می‌آید، اما نباید سخن قیصری را در اینجا حمل بر چنین معنایی نمود؛ زیرا او با آنکه از مرور انسان بر همه مراتب در قوس نزول (معراج ترکیب) یاد کرده،^{۵۷} اما هرگز آن را در شمار اسفار نیاورده است.

۴. به نظر می‌رسد آنچه صحیح است و موجب سریان انسان کامل در همه موجودات می‌شود اتحاد او با نفس رحمانی در تعیین اول است؛ یعنی انسان کامل با صعود و نیل به تعیین اول، که باطن نفس رحمانی است، همچون سریان نفس در همه مراتب، ساری در آنها می‌گردد. کسانی هم که مقام نهایی شان تعیین ثانی است - که آن هم بخش دیگری از نفس رحمانی است (مانند انبیا و اولیای غیر محمدی علیهم‌السلام) - در تمام مراتب موجودات، از اعیان ثابتۀ آنها در تعیین ثانی گرفته تا عالم ماده، سریان دارند و همان‌گونه که در ولایت، نبوت و رسالتشان و امدار حقیقت محمدیه صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هستند، در سریانشان نیز از مشکلات او بهره‌مندند.

۵. اینکه سیر رجوعی از حقّ به سوی خلق در همه مراتب موجودات است، به این معنا نیست که تنزل سالک تا اقصا نقاط قوس نزول از دایره وجودیه امتداد می‌یابد و خود او به مستقرّ رحمی‌اش می‌رسد - چنان‌که قبلاً در قوس نزول از دایره وجودیه سیر کرده بود - بلکه به تعبیر ابن عربی، این نزول تا «سيف الطبيعة» - یعنی ساحل عالم طبیعت - است، نه خود آن. ظهور چنین سالکان از سفر برگشته‌ای در طبیعت، همچون ظهورشان در آن، قبل از سلوک نیست، بلکه بالحقّ در آن ظهور یافته و گویا در کناره طبیعت و افعال آن باقی مانده‌اند، بلکه به امر پروردگارشان، در ساحل آن وقوف کرده‌اند.^{۵۸}

۶. رجوع از حقّ به سوی خلق یا همان «معراج عود»، که با سریان سالک در موجودات همراه است، به دو شکل است که یکی کامل‌تر از دیگری است: در نخست، سالک پس از سفر دوم، با وجود حقّانی که در مراتب نزولی سریان دارد، حقّ تعالی را در هر مرتبه‌ای شهود می‌کند. به تعبیر دیگر، او حق را در کثرات می‌بیند، بی‌آنکه به واسطه یکی، از دیگری در احتجاب باشد. در دوم، این سریان کامل‌تر می‌شود و نه تنها سالک حق را در مظاهرش می‌بیند، بلکه خود نیز با همان وجود حقّانی‌اش در همه موجودات و مراتب آنها سریان وجودی پیدا می‌کند؛ چنان‌که خود حق در آنها سریان وجودی دارد و بر اساس نقل قول قیصری، کسی که بناست خلیفه‌الله و قطب عالم قرار گیرد نه تنها شایسته است که همه افراد انسانی را و بلکه هر موجودی را که می‌خواهد تا روز قیامت به وجود آید، شهود کند، حتی بایسته است مراتب همه ایشان را نیز بداند، و این ممکن نیست، مگر اینکه او مانند حق تعالی در مراتب آنها سریان وجودی یافته باشد. سالکی که در مقام «بقاء بعد الفناء» - با

وجود سریانی که در موجودات دارد - تنها شاهد جهت حقی و خلقی اشیاست و حق و خلق را بی‌احتجاب از هم مشاهده می‌کند، سالک کامل است. اما اگر زاید بر این کمال، در مراتب موجودات نیز سریان وجودی داشته باشد و از همه مراتب و اسرار آن آگاه شود او خلیفه و قطب خواهد بود.^{۵۹} قیصری در «فصّ نوحی علیه‌السلام» نیز به این مطلب اشاره کرده و از مراتب کمال هم یاد نموده است:

بدان که کمال پس از وصولشان به حق، با فنای ذاتشان به بقای حق باقی می‌مانند و وجود حقانی برای آنها حاصل می‌شود. آن‌گاه در رجوعشان از خدا به سوی خلق، حق را در هر مرتبه‌ای بالحق و نه بنفسه مشاهده می‌کنند، تا آنکه سیرشان در امّهات مظاهر الهی کامل گشته، اسرار وجود را در هر مرتبه‌ای از مراتب عالم غیب و شهادت به جملگی می‌دانند. آن‌گاه حق تعالی هریک از ایشان را در مرتبه‌ای از مراتب کمال جای می‌دهد؛ برخی را غوث و قطب قرار می‌دهد و برخی دیگر به مقام امامین که در سمت راست و چپ قطبند - مانند دو وزیر برای پادشاه - نایل می‌شوند و برخی در زمره ابدال هفت‌گانه باقی می‌مانند و ایشان مدبران اقلیم‌های هفت‌گانه‌اند و غیر اینها از مراتب اولیا. و [همان‌گونه که گفتیم] اگر کسی از این حضرت والامقام (فنا فی الله) بازنگردد، به ملائکه مهمّیه ملحق می‌شود.^{۶۰}

با توجه به نکات مزبور، می‌توان گفت: سفرهای کمالی و تکمیلی انسان طی دو معراج «تحلیل» و «عود» به پایان می‌رسد. «معراج تحلیل» آغازین مراحل سلوک الی الله تا پایان سفر فی الحق است و از این رو، دو سفر از اسفار اربعه را دربر می‌گیرد: «سفر من الخلق الی الحق» و «سفر فی الحق بالحق». در پایان این معراج، سالک حقانی می‌شود. اگر مشیت الهیه به بقای این سالک حقانی تعلق بگیرد از حال فنا بدر آمده و باقی به بقای حق می‌شود که در این صورت، برای تکمیل خود یا دیگران و یا هر دو، به سوی خلق روانه می‌شود و در آنها سریان می‌یابد. در این سیر و سریان، اگر سالک سریانی ناقص داشته باشد به گونه‌ای که تنها به شهود حق و خلق - هر دو - برسد، به این معنا که شهود هیچ‌یک از آن دو او را از شهود دیگری باز ندارد، سفر سوم او به پایان می‌رسد، و اگر مزید بر این شهود و احاطه علمی، موفق به سریان وجودی کامل در خلق شود و به جمیع مراتب ماسوا و جزء به جزء اسرار مخلوقات احاطه وجودی پیدا کند، به گونه‌ای که سفر او در میان خلق، «سفر حق»

گردد، سفر چهارم او نیز به پایان می‌رسد و با اتمام این سفر، معراج عود او نیز پایان می‌یابد. بدین روی، معراج عود او مشتمل بر دو سفر دیگر از اسفار اربعه می‌شود: «سفر من الحقّ الی الخلق بالحقّ» و «سفر فی الخلق بالحقّ».

علم به سرّالقدر در فرایند اسفار اربعه

قیصری بحث از علم به سرّالقدر و عطایای حق به بنده و ارتباط آن با اسفار اربعه را در «فصل شیشی علیه السلام» مطرح کرده است. ابن عربی گفته است: و از جمله اینان [یعنی کسانی که علمشان به قضای الهی درباره ایشان، آنها را از سؤال و خواهش از حق بازمی‌دارد]، کسی است که می‌داند علم خدا به او در همه احوالش، همان چیزی است که در حال ثبوت عینش پیش از وجود آن عین بوده است، و می‌داند که حق تعالی به وی چیزی نمی‌بخشد، جز آنچه عینش به حق داده که همان علم حق به اوست [یعنی: همان صورت علمیه ازلی او نزد حق]^{۶۱} و این همان چیزی است که در حال ثبوت خود بر آن بوده است. در نتیجه، می‌داند که علم خدا به او از کجا حاصل شده است و هیچ صنفی از اهل الله برتر و کاشف‌تر از این صنف نیست؛ چراکه آنان بر سرّ قدر آگاهند.^{۶۲}

قیصری در پی این عبارات و در شرح آن گفته است: و این مشاهده حاصل نمی‌شود، مگر پس از فنا تام در حق و بقای بعد از فنا به بقای حق و تجلی او بر بنده با صفت علمی، تا از راسخان در علم باشد؛ چنان‌که خدای متعالی فرمود: «و لا یحیطون بشیء من علمه الا بما شاء» (بقره: ۲۵۵) «و به چیزی از علم او احاطه ندارند، جز بدانچه او بخواهد.» و این مرتبه جز در سفر دوم از اسفار اربعه، که برای اهل الله حاصل می‌شود، به دست نخواهد آمد و آن سفر فی الحقّ بالحقّ است. پس ایشانند که بر سرّ قدر واقفند. اما کسانی که به حق واصل شده‌اند آن‌گاه که به سوی خلق بازگشته‌اند، بر اسرار قدر آگاهی ندارند، اگرچه امور خارق‌العاده و شگفت‌انگیز به دست آنان ظاهر می‌شود که عقل‌ها از ادراک آن در مانده‌اند.^{۶۳}

دو نکته در عبارت قیصری شگفت می‌نماید:

یکی آنکه مرتبه «بقای بعد از فنا» را در سفر دوم دانسته، در حالی که در عبارات دیگر، از این مرتبه در سفر سوم یاد کرده بود. البته شاید بتوان چنین توجیه کرد که مقصود او پایان سفر دوم و آغاز سفر سوم بوده؛ چنان‌که وقوف بر سرّالقدر را نهایت مقامات مکاشفان در سفر دوم دانسته است.^{۶۴} البته قیصری اطلاع بر اعیان ثابته‌ای را که هنوز وجود خارجی نیافته‌اند

و تا دامنه قیامت به تدریج ظهور خواهند نمود، بر سفر سوم مترتب دانسته است. وی در این باره به عباراتی از *الفتوحات المکیه* استناد نموده که پیش از این، عبارت کامل تری از آن ذکر شد.^{۶۵} به نظر می‌رسد سفر سوم نقشی در علم به اعیان ثابته، که در صقع ربوبی است، ندارد؛ چنان‌که حضرت امام خمینی علیه السلام در تعلیقه‌ای در این باره فرموده است:

رجوع بالحق (سفر سوم) در چنین علمی مدخلیتی ندارد؛ زیرا این علم در اواخر سفر اول یا در سفر دوم، که در آن تجلی به عین ثابته سالک و دیدن نفس خود در آینه حق برای او حاصل می‌شود، پس در این تجلی شهود می‌کند که آنچه به او عطا شده غریب نیست، بلکه از ناحیه عین ثابته‌اش بوده است.^{۶۶}

نکته دیگر آنکه قیصری با توجه به عبارت «کسانی که به حق واصل شده‌اند آن‌گاه که به سوی خلق بازگشته‌اند، بر اسرار قدر آگاهی ندارند»، سالکانی را مورد توجه قرار داده است که پس از وصول به حق، بی‌آنکه سفر «فی الحق» داشته باشند، به سوی خلق رجوع می‌نمایند. این نشان می‌دهد که در نظر وی، سالکان واصل سه دسته‌اند:

۱. سالکانی که پس از وصول به حق و فنا در او، دیگر هیچ رجوع و توجهی به سوی خلق ندارند. از این‌رو، در *سلیک ملائکه مهیمه* درمی‌آیند.
۲. سالکانی که پس از وصول، سفر «فی الحق» داشته‌اند و پس از اتمام آن، به سوی خلق باز می‌گردند. و اگرچه در واقع سفر دوم پایان‌ناپذیر است، اما از جهتی سفر در کلیات اسمای الهی و لوازم آنها محدود و محصور است. بدین‌رو، سفر سوم قابل تحقق است.
۳. سالکانی که پس از وصول، سفر «فی الحق» ندارند، اما به سوی خلق رجوع می‌کنند. چنین سالکانی به علت عدم سیر فی الحق، صاحب هیچ مرتبه‌ای از ولایت نیستند و وجود حقانی نیز پیدا نمی‌کنند. از این‌رو، سفر سوم ایشان نیز، که رجوع به سوی خلق است، بالحق نیست و قطعاً با نبوت و رسالت همراه نخواهد بود؛ زیرا از گفته ابن عربی^{۶۷} — چنان‌که خواهد آمد — استظهار می‌شود که به دلیل عدم آگاهی ایشان از سر القدر (که اطلاع از آن تنها بر اثر سیر در صقع ربوبی در سفر دوم حاصل می‌شود) نباید بر آنان اعتماد کرد. سرانجام اینکه از سفر چهارم نیز، که در اندیشه قیصری، نهایت مقامات اقطاب است، هیچ سهمی نخواهند داشت. پس اساساً نباید رجوع آنها را سفر سوم مصطلح دانست؛ چراکه آن مقام «بقاء بعد الفناء» با وجود حقانی است و ایشان سهمی از این ندارند. ایشان به محض وصول به حق، به هر دلیلی، به حالت خلقی خود بازگشته‌اند؛ مثل کسی که تا ساحل

دریایی آمده، اما تن به دریا نداده و بازگشته است و یا به لبهٔ اجتهاد در علمی خاص رسیده، اما بر اثر عدم تداوم تحصیل آن دانش، به حالت قبل از اجتهاد خود بازگشته است. بنابراین بیان، سفرهای چنین سالکانی در اصل، دوگانه است: یکی سفر «الی الحق» (سفر اول) و دیگری سفر «الی الخلق» (اما نه سفر سوم مصطلح). از این رو، ناچار باید سفر اول خود را دوباره از سر بگیرند و یا آن را ادامه دهند.

علم اجمالی و تفصیلی به سرّ القدر

ابن عربی آگاهان از سرّ القدر را بر دو قسم می‌داند: برخی اجمالاً به سرّ القدر آگاهند و برخی دیگر به طور مفصّل به آن علم دارند. وی مرتبهٔ کسانی را که به تفصیل از سرّ القدر آگاهی دارند اعلا و اتمّ از کسانی می‌داند که علم اجمالی به آن دارند. علت این برتری آن است که کسی که به تفصیل از سرّ القدر آگاهی دارد، آنچه را در علم الهی دربارهٔ اوست (یعنی از احوال عین ثابتۀ اوست) می‌داند. این آگاهی تفصیلی یا از طریق اعلام الهی به عبد صورت می‌گیرد (یعنی از طریق القای در روح و قلب بنده) و یا از راه کشف و شهود خود عین ثابتۀ و همهٔ دگرگونی‌های احوال آن تا بی‌نهایت، توسط بندهٔ سالک حاصل می‌شود. ابن عربی از میان این دو راه، طریق دوم را برتر می‌شمارد. علت این برتری آن است که علم بنده به خودش به منزلهٔ علم خداوند به اوست؛ چراکه هر دو علم از یک معدن (عین ثابتۀ عبد در علم الهی) گرفته شده، جز آنکه این علم از جهت بنده، مسبوق به عنایتی الهی است که آن نیز از جمله احوال عین ثابتۀ اوست و هنگامی که خداوند صاحب این کشف را بر احوال عینش مطلع گرداند، آن را می‌شناسد.^{۶۸}

قیصری بلافاصله پس از این بیان ابن عربی گفته است: «و هذا نهاية مقامات المكاشفين في السفر الثاني»؛^{۶۹} اطلاع از سرّ القدر و احوال اعیان ثابتۀ به وسیلهٔ کشف و شهود آنها، آخرین مقام اهل مکاشفه در سفر دوم است. پس به طریق اولی، صاحبان سفر سوم و چهارم بر سرّ القدر آگاهی دارند و می‌توان به آنان اعتماد کرد:

«و كل عطاء في الكون على هذا المعجری... فما في أحد من الله شيء و لا في أحد من سوى نفسه شيء، و إن تنوّعت عليه الصور... و ما كل أحد يعرف هذا و أن الأمر على ذلك، إلاّ أحاد من أهل الله، و هم المطلعون على أسرار القدر. فإذا رأيت من يعرف ذلك، فاعتمد عليه، أي: على قوله؛ لأنه حقّ مطابق لما في نفس الأمر. و لمّا كان السالك الواصل الذي يقطع السفر الثاني و الثالث و يصل إلى مقام الأقطاب و الأفراد قليلاً و هو الخلاصة، قال:

«فذلک هو عین صفاء خلاصة خاصة الخاصة من عموم أهل الله...» و «الخاصة» الواصل، و «خاصة الخاصة» الذي رجع بالحق إلى الخلق، و صفاء خلاصة الخاصة العلوم و الحقائق الحَقَّانِيَّة الصافية عن شوب الأکوان و نقائص الإمكان.^{۷۰}

هر عطایی در عالم بر همین مجرا جاری است [یعنی: عطایا به مقتضای عین ثابتة معطی است]. پس در هیچ کسی، از خداوند چیزی [غریب که در عین ثابتة او نباشد] نیست و در هیچ کسی از غیر خودش چیزی نیست، [بلکه آنچه در او مستور است، آشکار می‌گردد]، اگرچه صورت‌ها بر آن چیز گوناگون گردد. و هر کسی این را و اینکه امر [عطا] بر همین [روند جاری] است، نمی‌شناسد، مگر یگانه‌هایی از اهل الله. ایشانند که آگاه بر اسرار قدرند. پس هرگاه کسی را که به این امر معرفت داشت دیدی بر قول او اعتماد کن؛ زیرا گفتارش حق مطابق با نفس الامر است. و چون که سالک واصل، که سفر دوم و سوم را طی کرده و به مقام اقطاب و افراد رسیده، کم و به عبارتی «خلاصه» است، گفت: چنین کسی عین صفای خلاصة خاصة الخاصة از عموم اهل الله است. و «خاصه»، واصل است و «خاصة الخاصة» کسی است که بالحق به سوی خلق بازگشته و صفای خلاصة الخاصة، علوم و حقایق حَقَّانِيَّة صاف از آمیختگی اکوان و نقایص امکان است.

بنابر این عبارت، «الخاصة»^{۷۱} واصل به حق است که سفر دوم را به پایان رسانده و «خاصة الخاصة» سالکی است که رجوع بالحق به سوی خلق داشته و سفر سوم را به پایان برده و «خلاصة خاصة الخاصة» کسی است که به مقام اقطاب و افراد رسیده و سفر چهارمش تمام شده است. «صفاء خلاصة خاصة الخاصة» علوم و حقایق حَقَّانِيَّة است که از آمیختگی اکوان و نقایص مبراست و «هر صاحب کشفی که صورتی - یعنی معارفی - به او القا می‌شود و منح و عطایایی به او هبه می‌شود - که قبلاً نداشت و در دست او نبود - همه آنها عین اوست، نه غیر او. پس از درخت وجود خود، ثمره کاشته خود را چیده است.^{۷۲}

تفاوت سفر چهارم قیصری با سفر چهارم تلمسانی و کاشانی

صورت اختصاری اسفار اربعه دو تقریر تلمسانی و کاشانی چنین است: ۱. سفر الی الحق؛ ۲. سفر فی الحق؛ ۳. سفر الی الخلق بالحق؛ ۴. رجوع به سوی حق.^{۷۳} البته - چنان‌که اشاره شد - تلمسانی سفر اول را تا نهایت فنا و سفر دوم را «بقاء بعد الفناء» دانسته، در حالی که کاشانی «فنا» را در سفر دوم و بقای پس از آن را در سفر سوم معنا کرده است. با این‌همه، درباره محتوای سفر سوم و چهارم یکسان سخن گفته‌اند.

سفر سوم سالکان، که در این دو تقریر سفر «مرسلین» نیز نامیده شده،^{۷۴} «بالحق» است؛ یعنی سالک با وجودی حَقّانی به سوی خلق روانه می‌شود. قیصری نیز به بالحق بودن سالک در سفر سوم نیز توجه داشته و تفاوتی میان سالکان کامل و اقطاب (کاملان مکمل) گذاشته که سیر نزولی سالکان کامل در حدّ شهود بالحق حق و خلق است، به گونه‌ای که هیچ‌یک از آن دو مایه حجاب دیگری نیست و سیر نزولی اقطاب علاوه بر آن شهود، با سریان وجودی او در مراتب موجودات همراه است و به عبارت دیگر، سیرش سیر حق است.

این تفاوت، همان چیزی است که کاشانی از آن نظر که ولایت باطن و روح نبوت است، درباره «ولی» و «نبی» در تمایز بالحق بودن سفر نزولی‌شان مطرح کرده است؛ یعنی بالحق بودن سیر «ولی» به گونه‌ای است که سیر او را «سیر حق» می‌کند، نه تنها «بالحق» که سیر «نبی» است.^{۷۵} قیصری این تمایز را در تفکیک سفر سالکان کامل از کاملان مکمل قرار داده، به گونه‌ای که سفر سوم «نبی» در بیان کاشانی، همان سفر سوم قیصری است که از آن سالکان کامل است و سفر سوم «ولی» در بیان او، که سریان وجودی در مراتب است، سفر چهارم قیصری و با عنوان «السفر فی الخلق بالحق» از آن یاد شده است؛ یعنی نهایت سیر اقطاب همین سفر در خلق با وجود حَقّانی است.

قیصری در اینجا سخنی از رجوع دوباره به سوی حق ندارد، در حالی که سفر چهارم در نظر تلمسانی و کاشانی رجوع به سوی حق است با همین وجود حَقّانی که بخشی از آن در دنیا و بیشتر آن پس از مرگ رخ می‌دهد و تلمسانی از آن با عنوان «السفر بالموجود الی الوجود» و «السفر اطلاقاً فی الترقی الی غیر النهایة» یاد کرده است.^{۷۶} از نظر قیصری، سفر فی الخلق بالحق «غایت و نهایت سیر است، به گونه‌ای که این رجوع دوباره چیزی بر کمالات او نمی‌افزاید؛ چراکه هر آنچه بود در سفرهای گذشته به دست آورد، و چون سفر دوم بی‌نهایت است و کمالات آن پایان‌ناپذیر، و سالک بی‌آنکه از آن مفارقت کند به سفرهای بعدی نایل شده،^{۷۷} پس سیر در آن مفروض است و نیازی به بیان رجوع دوباره به سوی حق نیست. به عبارت دیگر، سفر «فی الخلق» سالک همراه با سفر «فی الحق» اوست و این الی غیر النهایه ادامه دارد، مگر اینکه گفته شود: روزی همه خلق حتی همین سالک معدوم مطلق خواهند شد، و این معقول نیست.

نکته پایانی اینکه چون قیصری درباره اسفار اربعه در آثار متعدد و به صورت پراکنده سخن گفته است، در اینجا آنچه را تقریباً با صراحت درباره عناوین اسفار اربعه بیان کرده

بود، نقل شد. اما اگر به لوازم سخنان او متمسک شدیم و سررشته همین مقدار از مطالبی را که نقل شد، بگیریم باید بخش معظمی از مباحث شرح فصوص الحکم، شرح تائیه ابن فارض و رسائل او را متذکر شویم. اما برای رعایت اختصار، به همین میزان بسنده می‌کنیم.

نتیجه‌گیری

تعیین مراحل حرکت باطنی انسان به سوی کمال خود، در طول دوران‌های عرفان اسلامی رو به کمال و پختگی بوده و با غنی‌تر شدن زبان عرفانی تحلیل‌های ژرف و شگرفی در مورد آن صورت گرفته است. طرح اسفار اربعه نیز از بدو حدوث تا بلوغ خود مراحلی از رشد و کمال را گذراند که عارفانی چون تلمسانی، کاشانی و قیصری با بهره‌گیری از تعلیمات مکتب ابن عربی و قونوی نقش عمده‌ای در پدید آمدن و تکامل آن داشته‌اند.

سفرهای تکاملی انسان طی دو معراج تحلیل و عود به پایان می‌رسد. معراج تحلیل شامل دو سفر از اسفار اربعه است: سفر من الخلق الی الحقّ و سفر فی الحقّ بالحقّ. سالک در سفر اوّل به واسطه خلق از حقّ در حجاب است و در سفر دوم به واسطه حقّ از خلق محجوب است. پایان سفر اوّل، سرآغاز ظهور ولایت الهیه و اطلاع از سرّ القدر و احوال اعیان ثابت به وسیله کشف و شهود آنها، آخرین مقام اهل مکاشفه در سفر دوم است. در پایان این دو سفر سالک حقّانی می‌شود. اگر مشیت الهیه به بقاء این سالک حقّانی تعلق بگیرد، معراج عود او آغاز گشته و به سوی خلق روانه و در آنها سریان می‌یابد. اگر سریان سالک ناقص باشد تنها به شهود توأمان حقّ و خلق می‌رسد به این معنی که شهود هیچ‌یک از آن دو او را از شهود دیگری باز نمی‌دارد و این همان سفر سوم اوست. و اگر مزید بر این شهود و احاطه علمی، موفّق به سریان وجودی کامل در خلق شود و به جمیع مراتب ماسوی احاطه وجودی پیدا کند و سفر او، سفر حقّ گردد، سفر چهارم او نیز صورت می‌پذیرد و با اتمام این سفر، معراج عود او نیز به انجام می‌رسد. لذا معراج عود او مشتمل بر دو سفر دیگر از اسفار اربعه می‌شود: سفر من الخلق الی الخلق بالحقّ و سفر فی الخلق بالحقّ. ظهور خلافت و قطبیت نیز در همین معراج است و سالک این اسفار صاحب اسم اعظم بوده و به جهت خلافت از حقّ تعالی و قطبیتش، همه ماسوی الله متوجّه او و مستفیض از او می‌باشند و در این میان قطب الأقطاب، حقیقت محمدیه ﷺ است.

پی‌نوشت‌ها

۱. برخی از حکماء و عرفایی که به تشریح و تقریر اسفار اربعه پرداخته‌اند عبارتند از: میرزا محمد حسن نوری، ملا هادی سبزواری (م ۱۲۸۸ ق) و میرزا محمد رضا قمش‌های (م ۱۳۰۶ ق)، در *تعلیقہ بر الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ*، ج ۱، ص ۱۳-۱۸، میرزا محمد علی شاه‌آبادی (م ۱۳۶۹ ق) در *رشحات البحار*، کتاب *الإنسان و الفطره*، ص ۲۵۸-۲۶۱، میرزا مهدی آشتیانی (م ۱۳۷۲ ق) در *تعلیقہ بر شرح منظومہ حکمت سبزواری*، ص ۳۰-۳۵، میرزا مهدی الهی قمش‌های (م ۱۳۹۳ ق) در *حکمت الهی عام و خاص*، ج ۲، ص ۴۷-۵۰ و میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی (م ۱۳۹۵ ق) در *مجموعه رسائل و مقالات فلسفی*، ص ۱۹۵-۱۹۶.
۲. «السلوک فی اللہ فهو فی الاتصاف بصفاته، کما قال أبو یزید - قدس اللہ روحه - فی جواب من سمع قوله تعالی «يَوْمَ نَخْشِرُ الْمُتَّقِينَ إِلَى الرَّحْمَنِ وَفْدًا» (مریم: ۸۵) فقال: و من كان مع الرحمان، فإلی من [یحشر]؟: یحشر من اسم الرحمان إلی اسم الرحیم، و من اسم القهار إلی اسم اللطیف.» ملا عبد الرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، ص ۳۱۴.
۳. ر.ک: ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، *الرساله التفسیریة*، ص ۱۳۹.
۴. ر.ک: عفیف الدین سلیمان تلمسانی، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، ص ۵۷۳ و ملا عبد الرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، ص ۷۷۷.
۵. ر.ک: عفیف الدین سلیمان تلمسانی، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، ص ۵۳۷.
۶. ر.ک: خواجه عبدالله انصاری، *منازل السائرین*، ص ۱۲۸ و ۱۳۸.
۷. ابن سینا پس از بحث از خوض در لجه وصول به حق می‌گوید: «و هناك درجات لیست أقل من درجات ما قبله» اما حقیقت آن را قابل بیان با عبارت ندانسته و دوست‌داران این نوع از معارف را به سلوک دعوت کرده تا خود اهل مشاهده و وصول شوند. ر.ک: خواجه نصیر الدین طوسی، *شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات*، ص ۱۴۷. فخر رازی و خواجه طوسی عبارت فوق را به درجات سفر فی الله تفسیر کرده‌اند. ر.ک: فخر الدین رازی، *شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)*، ج ۲، ص ۱۲۱ و خواجه نصیر الدین طوسی، همان، ج ۳، ص ۳۹۰.
۸. در نظر شیخ عبد القادر گیلانی، نفس هفت صفت دارد که عبارتند از اماره، لوامه، ملهمه، مطمئنه، راضیه، مرضیه و کامله. وی سیر نفس اماره را «الی الله»، سیر نفس لوامه را «لله»، سیر نفس ملهمه را «علی الله»، سیر نفس مطمئنه را «مع الله»، سیر نفس راضیه را «فی الله»، سیر نفس مرضیه را «عن الله» و سیر نفس کامله را «بالله» دانسته است. ر.ک: عبد القادر گیلانی، *الفیوضات الربانیة*، ص ۳۷.
۹. روزبهان به صراحت از قسیم بودن این دو نوع سفر یاد نکرده است. وی از سیر الی الله در *مشرب الأرواح*، صفحات ۲۲، ۱۱۴، ۱۴۴ و ۳۰۳ یاد کرده است و از سیر فی الله یا فی الحق در صفحات ۱۹۷ و ۲۸۷ یاد نموده است.
۱۰. نجم الدین کبری به سه سیر الی الله، بالله و فی الله (با همین ترتیب) اشاره کرده است. ر.ک: احمد بن عمر بن محمد نجم الدین کبری، *التأویلات النجمیة*، ج ۴، ص ۲۰۲.
۱۱. از باب نمونه می‌توان به *کشف الحقایق، الإنسان الكامل و زبدة الحقایق* سه اثر نسفی، *مصنفات فارسی علاء*

- الدوله سمنانی و لمعات عراقی و شرح جامی بر آن، موسوم به اشعة اللمعات و... مراجعه کرد.
۱۲. ر.ک: ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن قشیری، لطایف الإشارات، ج ۳، ص ۱۱۰.
۱۳. ر.ک: احمد غزالی، بحر الحقیقة، ص ۵-۲.
۱۴. ر.ک: أبو عبد الله محمد بن علی الحکیم ترمذی، ختم الأولیاء، ص ۴۷۶. محقق کتاب در بخش ملحقات، بیان نجم الدین کبری را از کتاب السفینة وی به نقل از کتاب فواتح الجمال نقل کرده است.
۱۵. وی دو تقریر در این باره دارد: برای تقریر نخست، ر.ک: محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۲، ص ۳۸۲ و مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)، رساله لا یعول علیه، ج ۱، ص ۱۲. و برای تقریر دوم، ر.ک: محیی الدین ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۴۶۸-۴۶۹.
۱۶. ر.ک: صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، النفعات الإلهیة، ص ۲۶۵. وی از سه سفر الی الله، من الله و فی الله نیز یاد کرده است که سفر من الله آن، سفرهای سوم و چهارم مشهور را پوشش می دهد. ر.ک: همان، ص ۱۲۴، صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن، ص ۲۷۶ و محمد بن حمزه فناری، مصباح الأنس، ص ۳۰۸.
۱۷. ر.ک: روح الله موسوی خمینی، مصباح الهدایة، ص ۸۸-۹۰.
۱۸. ر.ک: سعید الدین سعید فرغانی، منتهی المدارک، ج ۱، ص ۳۰۸ و ج ۲، ص ۱۰۵-۱۰۸.
۱۹. ر.ک: ملا عبد الرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیة، ص ۳۶.
۲۰. تفصیل همه تقریرهای مورد اشاره در پایان نامه نگارنده با عنوان «تحلیل اسفار اربعه و مبانی آن در عرفان اسلامی» آمده است.
۲۱. ر.ک: داود بن محمود قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۱۳۱ و ۱۳۶.
۲۲. ر.ک: همان، ص ۵۴، ۵۸، ۱۱۴ و ۱۴۲ که به ترتیب ناظر به مشارق الدراری، ص ۳۵۳، ۴۳۱، ۴۹۲ و ۵۵۴ است.
۲۳. همان، ص ۵۵.
۲۴. ر.ک: ملاصدرا، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، ج ۱، ص ۱۳.
۲۵. ر.ک: داود بن محمود قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۹۷.
۲۶. ر.ک: همان، ص ۵۹، ۶۲، ۷۵، ۸۲، ۸۳ و ۱۱۵.
۲۷. داود بن محمود قیصری، رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية، ص ۸-۹.
۲۸. ر.ک: همان، ص ۲۸-۳۱.
۲۹. همان، ص ۳۱.
۳۰. ر.ک: داود بن محمود قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۷۵.
۳۱. ر.ک: همان، ص ۸۳.
۳۲. داود بن محمود قیصری، رسائل قیصری، رساله التوحید و النبوة و الولاية، ص ۳۱-۳۳.
۳۳. ر.ک: داود بن محمود قیصری، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض الکبری، ص ۶۰، ۷۵، ۷۶، ۷۹، ۸۳، ۹۸، ۱۲۲، ۱۵۴ و ۱۵۶.

۳۴. ر.ک: همان، ص ۷۵ و ۸۴.
۳۵. ر.ک: داود بن محمود قيصري، رسائل قيصري، رساله التوحيد و النبوة و الولاية، ص ۳۴.
۳۶. ر.ک: داود بن محمود قيصري، شرح القيصري على تائيه ابن الفارض الكبرى، ص ۵۶.
۳۷. ر.ک: همان، ص ۶۰.
۳۸. ر.ک: همان، ص ۱۱۵-۱۱۶.
۳۹. ر.ک: همان، ص ۸۳.
۴۰. داود بن محمود قيصري، رسائل قيصري، رساله التوحيد و النبوة و الولاية، ص ۳۳-۳۴.
۴۱. ر.ک: داود بن محمود قيصري، شرح القيصري على تائيه ابن الفارض الكبرى، ص ۳۸، ۱۰۳ و ۱۵۷ و ...
۴۲. همان، ص ۱۰۳.
۴۳. ر.ک: همان، ص ۳۸.
۴۴. ر.ک: همان، ص ۱۲۴.
۴۵. ر.ک: همان، ص ۱۵۴-۱۵۵.
۴۶. ر.ک: همان، ص ۱۳۱.
۴۷. ر.ک: همان، ص ۹۹.
۴۸. ر.ک: همان، ص ۷۸.
۴۹. ر.ک: همان، ص ۹۹.
۵۰. «فأول الولاية انتهاء السفر الأول الذي هو السفر من الخلق إلى الحق، بازالة التعشيق عن المظاهر والأغيار و الخلاص من القيود و الأستار و العبور من المنازل و المقامات و الحصول بأعلى المراتب و الدرجات» داود بن محمود قيصري، شرح فصوص الحكم، ص ۱۴۷.
۵۱. ر.ک: همان، ص ۱۴۷-۱۴۸.
۵۲. ر.ک: همان، ص ۳۵۷.
۵۳. همان، ص ۱۱۷-۱۱۸.
۵۴. همان، ص ۱۱۸-۱۱۹. وی در ص ۴۲۵ نیز در بحث از اطلاع بر اعيان ثابت به همین عبارات فتوحات مکيه البته با تلخیص، استناد کرده است.
۵۵. مرحوم سيد جلال الدين آشتياني نیز در اين باره به ایشان اشکال کرده است. ر.ک: سيد جلال الدين آشتياني، شرح مقدمه قيصري بر فصوص الحكم، ص ۶۶۱-۶۶۲. گویا قيصري نسبت به تمکن امير المؤمنين عليؑ در اين مقامات حاضر به تمکين نيست! او درباره کندن باب خيبر توسط امير المؤمنين عليه السلام نیز با تمسک به ذيل روايتي ضعيف، از تلوين حضرت نسبت به قبل و بعد تجلی خبر داده است: «...کما قلع باب خيبر أمير المؤمنين كرم الله وجهه عند التجلي الحاصل لقلبه و بعد ذلك اجتمع أربعون نفسا هو أحدهم ما كانوا يقدرون على حمله». داود بن محمود قيصري، شرح القيصري على تائيه ابن الفارض الكبرى، ص ۱۰۲.
۵۶. سيدجلال الدين آشتياني، همان، ص ۶۵۳.

۵۷. ر.ک: داود بن محمود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۵۵-۳۵۷.

۵۸. ر.ک: همان، ص ۵۳۱.

۵۹. مرحوم آقا محمد رضا قمشه‌ای در تبیین این دو سفر فرموده است: سالک، در سفر سوم به بقای خداوند باقی می‌گردد و در عوالم جبروت، ملکوت و ناسوت سفر می‌کند و همه آنها را با اعیان و لوازمش مشاهده می‌کند و بهره‌ای از نبوت حاصل می‌شود اما نبوت تشریحی نخواهد داشت. او احکام و شرایع را از نبی مطلق دریافت کرده و از وی پیروی می‌کند. سالک در سفر چهارم همه مخلوقات و آثار و لوازم آنها را مشاهده می‌کند و به مضار و منافع آنها در دنیا و آخرت، آگاه می‌شود، و به رجوع الی الله و کیفیت آن و... علم پیدا می‌کند. لذا صاحب نبوت تشریحی شده و نبی نامیده می‌شود؛ زیرا از آنچه مایه بقای مخلوقات و مضار و منافع آنهاست و از آنچه سعادت و شقاوتشان بدان وابسته است، خبر می‌دهد و در همه این امور با وجود حقانی است و التفات به مخلوقات او را از توجه به حق مشغول نمی‌سازد. ملاصدرا، همان، ج ۱، ص ۱۴-۱۵ و آقا محمد رضا قمشه‌ای، مجموعه آثار حکیم صهبا، ص ۲۱۱-۲۱۲.

۶۰. «و اعلم، أن الکمل بعد وصولهم إلى الحق بقاء ذواتهم یبقون بقاء الحق و یحصل لهم الوجود الحقانی، ثم فی رجوعهم من الله إلى الخلق یشاهدون الحق فی کل مرتبة بالحق، لا بأنفسهم، إلى أن یکمل سیرهم فی أمهات المظاهر الإلهية و یعلمون أسرار الوجود فی کل مرتبة من مراتب عالم الغیب و الشهادة بأسرها، فینزل الحق کلاً منهم فی مرتبة من مراتب الکمل. فمنهم من یجعله غوثاً و قطباً، و منهم من یتحقق بمقام الإمامین الذین هما فی یمین القطب و یساره کالوزیرین للسلطان، و منهم من یرجع من الأبدال السبعة و هم الأقطاب المدبرون للأقالیم السبعة، و غیر ذلك من مراتب الأولیاء. و من لم یرجع من تلك الحضرة الرفیعة، یلحق بالملائكة المهیمية» داود بن محمود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۵۳۱-۵۳۲.

۶۱. ر.ک: مؤید الدین جندی، شرح فصوص الحکم، ص ۲۳۲.

۶۲. محیی الدین ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۶۰.

۶۳. «و هذه المشاهدة لا یحصل الا بعد الفناء التام فی الحق و البقاء بعده بقاءه و تجلیه له بالصفة العلمیة لیكون من الراسخین فی العلم، كما قال تعالی: «وَلَا یُحِيطُونَ بِشَیْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ» (بقره: ۲۵۵). و هذا اختصاص من الحق للعبد بحسب العناية السابقة، و لا تحصل هذه المرتبة الا فی السفر الثانی من الأسفار الأربعة التي تحصل لأهل الله، و هو السفر فی الحق بالحق، فهم الواقفون علی سر القدر. و اما الذین وصلوا الی الحق فرجعوا الی الخلق، لا یطلعون علی اسرار القدر و ان كان تظهر خوارق العادات علی ایدیهم و غرائب تعجز العقول عن إدراكها» داود بن محمود قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۲۲-۴۲۳.

۶۴. ر.ک: همان، ص ۴۲۴.

۶۵. ر.ک: همان، ص ۴۲۵.

۶۶. همان، ص ۴۸۰. البته بر مبنای خود حضرت امام رضوان الله علیه درباره اسفار اربعه، اطلاع بر اعیان ثابتته در سفر سوم (السفر من الحق الی الخلق الحقی بالحق) تحقق پیدا می‌کند. ر.ک: روح الله موسوی خمینی، همان،

ص ۸۸.

۶۷. ر.ک: محیی الدین ابن عربی، *فصوص الحکم*، ص ۶۶.
۶۸. ر.ک: همان، ص ۶۰-۶۱.
۶۹. داود بن محمود قیصری، *شرح فصوص الحکم*، ص ۴۲۴.
۷۰. همان، ص ۴۷۹-۴۸۰.
۷۱. این عبارت در بیان جنندی و جامی به گونه‌های دیگری تفسیر شده است. ر.ک: مؤید الدین جنندی، همان، ص ۲۷۴ و عبد الرحمن جامی، *شرح فصوص الحکم*، ص ۱۱۲-۱۱۳. فناری نیز عبارت جنندی را نقل کرده است: ر.ک: محمد بن حمزه فناری، همان، ص ۴۴۴.
۷۲. حسن حسن زاده آملی، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، ص ۱۰۱.
۷۳. ر.ک: عقیف الدین سلیمان تلمسانی، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، ص ۵۹۹ و ص ۳۸۱-۳۸۲ و *شرح مواقف النقری*، ص ۱۰۱-۱۰۳، ملا عبد الرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، ص ۵۵۴ و ۵۵۶.
۷۴. ر.ک: عقیف الدین سلیمان تلمسانی، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، ص ۳۸۲ و ملا عبد الرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، ص ۵۵۶.
۷۵. ر.ک: ملا عبد الرزاق کاشانی، *شرح منازل السائرین*، ص ۸۰۹.
۷۶. ر.ک: عقیف الدین سلیمان تلمسانی، *شرح منازل السائرین*، ج ۲، ص ۳۸۲ و ۵۹۹.
۷۷. ر.ک: محیی الدین ابن عربی، *مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)*، رساله الأنوار، ج ۱، ص ۲۶۶، صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، *اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن*، ص ۲۷۶ و صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی، *النفحات الإلهیة*، ص ۱۵۹.



منابع

- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، چاپ سوم، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۰.
- آشتیانی، میرزا مهدی، تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری، تحقیق عبد الجواد فلاطوری و مهدی محقق، چاپ سوم، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۷۲.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیة (۴ جلدی)، بیروت، دار صادر، بی تا.
- _____، فصوص الحکم، چاپ دوم، بی جا، الزهراء سلام‌الله‌علیها، ۱۳۷۰.
- _____، مجموعه رسائل ابن عربی (ثلاث مجلدات)، بیروت، دار المحجّة البيضاء، ۱۴۲۱ ق.
- _____، مجموعه رسائل ابن عربی (مجلدان)، بیروت، دار احیاء التراث العربی، ۱۳۶۷ ق.
- الهی قمشه‌ای، مهدی، حکمت الهی عام و خاص، چاپ ششم، تهران، اسلامی، ۱۳۶۳.
- بقلی شیرازی، روزبهان، مشرب الأرواح، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۶ ق.
- ترمذی، محمد بن علی الحکیم، ختم الأولیاء، تحقیق عثمان اسماعیل یحیی، بیروت، المطبعة الكاثولیکية، بی تا.
- تلمسانی، عقیف‌الدین سلیمان، شرح منازل السائرین، قم، بیدار، ۱۳۷۱.
- _____، شرح مواقف النّوری، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ق.
- جامی، عبد الرحمن، شرح فصوص الحکم، دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۲۵ ق.
- جندی، مؤید‌الدین، شرح فصوص الحکم، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپ دوم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۱.
- حسن زاده آملی، حسن، ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۷۸.
- خواجه عبدالله انصاری، منازل السائرین، تهران، دار العلم، ۱۴۱۷ ق.
- رازی، فخر‌الدین، شرح الفخر الرازی علی الاشارات (شرحی الاشارات)، قم، مکتبه آیه الله المرعشی، ۱۴۰۴ ق.
- رفیعی قزوینی، میرزا ابو الحسن، مجموعه رسائل و مقالات فلسفی، بی جا، الزهراء سلام‌الله‌علیها، ۱۳۶۷.
- شاه‌آبادی، میرزا محمد علی؛ رشحات البحار، کتاب الإنسان و الفطرة، تهران، نهضت زنان مسلمان، ۱۳۶۰.
- ملاصدرا، الحکمة المتعالیة، چاپ سوم، بیروت، دار احیاء التراث، ۱۹۸۱ م.
- طوسی، خواجه نصیر‌الدین، شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، قم، البلاغ، ۱۳۷۵.
- غزالی، احمد، بحر الحقیقه، به اهتمام نصر الله پور جوادی، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایرن، ۱۳۹۷ ق.
- فرغانی، سعید‌الدین سعید؛ مشارق الدراری (شرح تائیه ابن فارض)، چاپ دوم، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۹.
- _____، منتهی المدارک فی شرح تائیه ابن الفارض، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۸ ق.
- فناری، محمد بن حمزه؛ مصباح الأُنس (شرح مفتاح الغیب)، تهران، مولی، ۱۳۷۴.
- قشیری، ابو القاسم عبدالکریم بن هوازن؛ الرسالة القشیریة، تحقیق عبد الحمید محمود و محمود بن شریف، قم، بیدار، ۱۳۷۴.
- _____، لطایف الاشارات، چاپ سوم، مصر، الهيئة المصریة العامه للکتاب، بی تا.

قمشهای، آقا محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۷۸.
قونوی، صدرالدین محمدبن اسحاق، اعجاز البیان فی تفسیر ام القرآن، قم، مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی،
۱۳۸۱.

—، النفحات الإلهیة، تهران، مولی، ۱۳۷۵.

قیصری، داود بن محمود، چاپ دوم، تهران، رسائل قیصری، موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.

—، شرح القیصری علی تائیه ابن الفارض، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۱۴۲۵ ق.

—، شرح فصوص الحکم، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵.

کاشانی، ملا عبد الرزاق، اصطلاحات الصوفیة، تصحیح مجید هادی زاده، تهران، حکمت، ۱۳۸۱.

—، شرح منازل السائرين، قم، بیدار، ۱۳۸۵.

گیلانی، عبد القادر، فیوضات الربانیة، ترجمه و ترتیب نور الدین باسّم بن علی، بی جا، بی نا، بی تا.

موسوی خمینی، روح الله؛ مصباح الهدایة إلى الخلافة والولاية، چاپ سوم، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام

خمینی، ۱۳۷۶.

نجم الدین الکبری، احمد بن عمر بن محمد؛ التأویلات النجمیة فی التفسیر الإشاری الصوفی، تحقیق احمد فرید

المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، ۲۰۰۹ م.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی