

## ره‌یابی اندیشه‌های وجودشناسی جامی در تفکر فیض کاشانی

قدرت الله خیاطیان<sup>۱</sup>

راحله میرآخورلی<sup>۲</sup>

### چکیده

نورالدین عبدالرحمان جامی - عارف و شاعر معروف قرن نهم هجری - به واسطه نگارش آثار و شروح در تبیین مکتب ابن عربی، تأثیر چشم‌گیری در گسترش و تداوم آن مکتب در ایران داشته است. وی با غور در آثار ابن عربی، به عنوان یکی از شارحان برتر این مکتب، جایگاه ویژه‌ای دارد چنان‌که تعلیقاتی بر فصوص الحکم تحت عنوان نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص و نیز شرحی بر فصوص الحکم نگاشته است. اما در مورد تأثیرگذاری تعالیم جامی بر دیگر متفکران ایرانی، این سؤال به ذهن می‌آید که آیا بحث وحدت وجود - به عنوان مهم‌ترین آموزه فکری ابن عربی در عرفان نظری - آن‌گونه که از شرح‌های جامی بر می‌آید در تقریرهای فیض کاشانی انعکاسی دارد یا خیر؟ از این رو، این پژوهش برآن است که به روش توصیفی - تطبیقی، احتمال این که تعالیم جامی در تفکر فیض کاشانی در باب وجودشناسی راه یافته است با تکیه بر نقد النصوص و کلمات المکنونه مورد بررسی و تحلیل قرار دهد که با مقایسه بین اندیشه‌های جامی و فیض کاشانی، ردپای اندیشه‌های جامی درباره وجودشناسی در تقریرهای فیض کاشانی دیده می‌شود.

### کلید واژه‌ها:

وجود شناسی، وحدت وجود، عبدالرحمان جامی، فیض کاشانی، عرفان تطبیقی.

<sup>۱</sup> - دانشیار ادیان و عرفان دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان، سمنان، ایران. نویسنده مسئول:

khayatian@semnan.ac.ir

<sup>۲</sup> - دانشجوی دکتری عرفان و تصوف دانشگاه سمنان، سمنان، ایران.

پیش از آغاز بحث، شایسته است به اختصار به جایگاه و اهمیت عبدالرحمان جامی و ملامحسن فیض کاشانی پرداخته شود.

### ۱-۱- جایگاه و اهمیت عبدالرحمان جامی و فیض کاشانی

نورالدین عبدالرحمان جامی، عارف و شاعر قرن نهم هجری قمری (۸۱۷-۸۹۸ ه.ق.) در خَرَجَرْدِ جام خراسان در خاندانی سرآمد در علم و تقوا به دنیا آمد. در باب چرایی و چگونگی مهاجرت پدران نظام الدین احمد بن محمد دشتی از اصفهان به خرجرد خراسان اطلاعی در دست نیست ولیکن تصوف خراسان در آن دوران، متأثر از تصوف نقشبندیه در نهایت قوت قرار داشت (جامی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۵) و جامی نیز به عنوان یکی از مشایخ خواجگان نقشبندیه ماوراء النهر در سلوک علوم باطنی جایگاه بالایی به دست آورد و تبیین‌های قابل توجهی بر آثار ابن عربی و ابن فارس ارائه کرد. وی توانست با قریحه بی‌نظیر خویش، مفهوم وحدت وجود را به کامل‌ترین شکل تشریح نموده و موفق به تصویر تمام حقایق و دقائق آن شود. از همین روست که جامی تعلیقاتش را در باب فصوص الحکم با عنوان نقد النصوص می‌نگارد که در فهم اصطلاحات مکتب شیخ اکبر بسیار مؤثر می‌افتد. از قراین برمی‌آید که علاقه وافر وی به فصوص الحکم و فتوحات مکیه به سبب ارتباط با خلفای خواجه محمد پارسا- از شارحان افکار ابن عربی و از مشایخ نقشبندیه- است (زرین‌کوب، ۱۳۷۹: ۱۵۳؛ مبلغ، ۱۳۴۳: ۱۳۵؛ جامی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۸). جامی خرجه ارادت را از سعدالدین کاشغری و نسبت صحبت را از خواجه احرارداشت (جامی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۱۰). او به غیر از پدر، که نقش بسیاری در آموزش علوم عقلی و نقلی بر وی داشت در محضر مولانا جنید اصولی- یکی از عالمان معاصرش- شرح مفتاح العلوم سکاکی و شرح تفتازانی بر تلخیص المفتاح خطیب قزوینی را در قبل از بلوغ خواند و محضر درس قاضی‌زاده رومی (وفات: حدود ۸۴۰ ه.ق.) و علی قوشچی (وفات: ۸۷۹ ه.ق.) را نیز در جوانی درک کرد. (همان، ۱۳۷۰، مقدمه: ۷).

بدون شک، جامی در موضوع وحدت وجود متأثر از ابن عربی است همان‌طور که در نفعات الانس، لوائح، اشعه اللمعات و شرح فصوص الحکم، اشاره به ابن عربی و نظریاتش بعضاً با عنوان ابن العربی مشخص است (جامی، ۱۳۷۳، مقدمه: ۱۴؛ همان، ۱۳۷۰، مقدمه: ۱۶) و به وضوح می‌توان رگه‌های فکری تصوف ابن عربی را در آثار جامی یافت.

به هر حال، عبدالرحمان جامی در نظم و نثر سرآمد است و آثار قابل تأمل و شگرفی همچون مثنوی هفت اورنگ، رقعات، شرح فصوص الحکم، لوائح، لوامع و دیگر تألیفات ارزنده را از خود به جای گذارده که او را شایسته ادای احترام نموده است و عدم ظهور افرادی پس از جامی در نظم و نثر با محوریت پرداختن به مضمون‌های عرفانی از جمله در وجود شناسی، حکایت از خبرگی و توانایی خاص او در این عرصه دارد. علاوه بر آن پرداختن به تاریخ تصوف و عرفان بر اساس طبقات الصوفیه پیر معرفت آموز هرات و تذکره الاولیاء عطار و به روز کردن آن در فحاحات الانس، او را شایسته نام آخرین مورخ کلاسیک تاریخ عرفان کرده است. (شفیعی کدکنی، ۱۳۹۱: ۱۱۳، جامی، ۱۳۷۰، مقدمه: ۲)

از سوی دیگر محمد بن مرتضی یا محسن بن مرتضی کاشی (۱۰۹۱-۱۰۰۷ ه.ق.) ملقب به ملامحسن فیض کاشانی نیز در مراحل عرفان نظری از مروجان مکتب ابن عربی است و بنابر اجماع صاحبان تذکره و تراجم، وی در خاندانی صاحب فضل که در زمره اربابان علم و حدیث بوده اند پرورش یافته است. (افندی اصفهانی، ۱۳۷۶، ج ۵: ۲۹۶)

بنابر نظر مؤلف ریحانه الادب در باب توصیف بعد وجودی وی می‌توان از فقیه، محدث، مفسر، متأله، ادیب، شاعر، جامع بین اصول شریعت و طریقت بودن وی یاد کرد. (مدرس، ۱۳۷۴، ج ۴: ۳۶۹)

اشتیاق فیض به فراگیری و تعلیم علوم باطنی و معرفت اسرار دین، هم در حیطه عرفان نظری و هم عملی، از جای‌جای آثارش پیداست. شرح صدر، المحجّه البیضاء فی احیاء الاحیاء علوم الدین، الحقایق فی اسرار دین، محاسن الاخلاق، زادالسالك و ... همگی حکایت از علاقه وافر وی به ورود و تفحص در این دو قلمرو از عرفان می‌کند که با رویکرد اخباری بودنش سعی در جمع بین طریقت و شریعت به دور از اتهام‌های داعیه‌داران شریعت زمانش دارد.

وی در عرفان نظری از اندیشه‌های محیی الدین بن عربی و شارحانش، بویژه قیصری و جامی بهره می‌گیرد که کتاب‌هایی همچون کلمات المکنونه و مشواق، بهترین نمونه تبلور این تأثیرات می‌باشد<sup>۲</sup> که بنابر مشی اخباری‌گری وی و شیعه اثنی‌عشریه بودنش، این مفاهیم در حیطه عرفان نظری جهت تبیین به زیور آیات و روایات ائمه (ع) آراسته می‌شود.

## ۲- مبانی جامی و فیض در مسأله وجود شناسی؛

### ۲-۱- وجود

اهتمام به تشریح مفهوم وجود، از دیرباز محل توجه فلاسفه و عرفا بوده است ولیکن نگاه ویژه به این تعریف زمانی مطرح شد که محیی‌الدین بن عربی آن را در چارچوبی خاص با مفاد وحدت

وجود، به صورت اشاره‌هایی در آثارش بازگو کرد و پیروانش با نگارش رسایل مستقل در این باب همچون مفاتیح الغیب صدرالدین قونوی، رسایل قیصری و ابن‌ترکه در تمهید القواعد، آن را از جایگاه معتبری برخوردار ساختند. هرچند ریشه‌های این تفکر در قرون قبل از هفتم هجری در سنت‌های اسلامی و غیر اسلامی دیده می‌شود ولیکن این افتخار متعلق به ابن عربی و پیروانش است که این اصل و اساس را استوار ساختند (جهانگیری، ۱۳۶۷: ۲۶۱؛ شیمل، ۱۳۷۴: ۴۳۸ و ۴۳۹).

در هستی‌شناسی جامی و فیض کاشانی تلاش برای تبیین وجود، اقسام وجود، جنبه‌ها و اطوار یا تعینات وجود به صراحت دیده می‌شود هرچند نتوان وحدت وجود را وصف کاملی برای وجودشناسی آن دو شناخت زیرا که کثرت عین نیز با تأکید در این نظر مورد توجه می‌باشد. کلمه وحدت وجود که از دو کلمه «وحدت» و دیگری «وجود» ترکیب یافته، یگانگی معنایی است که برای وحدت آمده است ولیکن وجود در لغت به معنای هستی و در اصطلاح صوفیه، وجد بدون استشعار به وجد می‌باشد (سجادی، ۱۳۷۰: ۸۲ و ۷۸).

تقریر فیض کاشانی در خصوص تشریح وجود عیناً همان تقریر جامی است: «و هو، آی الوجود، اظهر من کل شیء تحققاً و آئیة حتی قیل، إنه بدیهی و أخفی من جمیع الأشياء حقیقه». (جامی، ۱۳۹۸: ۲۴ و ۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۵)

در واقع فهم ما از وجود، غیر از حقیقت وجود است و حقیقت وجود اوست در حالی که اشیاء دیگر وجودی مبهم دارند زیرا که با اتصاف به وجود، درکی از عدم در مقابل آن به ذهن تداعی می‌شود که این عدم منتسب به خدا نمی‌شود از این رو معنی وجود را بر واجب الوجود حمل می‌کند. جامی اطلاق لفظ وجود بر خداوند را به معنای موجودی می‌گیرد که به ذات خود موجود است و وجود را حقیقتی واحد می‌بیند که حدوث، تعدد و تکثر ندارد و این حقیقت واحد، همان ذات حق است که ازلی می‌باشد. از این رو، هم جامی و هم فیض برای روشن کردن مبحث وجود و محسوس نمودن آن، از نور شاهد مثال می‌گیرند. جامی می‌گوید: «أَنَّ النور أظهر المحسوسات». همان طور که فقط نور است که عمل ادراک را انجام می‌دهد و فقط خود نور است که خود را ادراک می‌کند. وجود نیز بالذات تحقق دارد گرچه دیگران قدرت درک آن را ندارند و جهان به وجود خدا موجود است. (چیتیک، ۱۳۹۵: ۵۳)

فیض نیز در کلمات المکنونه با استفاده از تعریف فلاسفه مسلمان از نور، اینگونه از این تعبیر استفاده می‌کند: «هذا مع أن النور أظهر المحسوسات؛ إذ به یدرک سائر المحسوسات؛ فما هو ظاهر فی نفسه و هو مظهر لغيره». (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۷)

قابل ذکر است که کاربرد مثال حضور واحد در مراتب اعداد نیز از دیگر مثال‌هایی است که

جامی و فیض به کرات در تبیین وحدت وجود به کار می‌گیرند: «مثال دیگر آنکه واحد در مراتب اعداد از اثنین الی ما لا نهاییه ظهوری دارد که در هر یک خاصیتی و فایده‌ای می‌دهد که در آن دگر نیست. پیدا کردن واحد به تکرار خویش اعداد را مثالی است مر پیدا کردن حق خلق را به ظهور خویش در صور کونیه و تفصیل عدد مراتب واحد را مثالی است مر اظهار اعیان احکام اسماء و صفات را و ارتباط میان واحد و عدد که او موجد این و این مفصل مرتبه آن است مثالی است مر ارتباط میان حق و خلق را» (جامی، ۱۳۹۸: ۱۴۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۵ و ۵۶) چنان‌که عزالدین محمود کاشانی (وفات: ۷۳۵ ه.ق.) در این باره گفته است:

«کثرت چو نیک در نگری عین وحدت است      ما را شکی نماند در این گر ترا شک نیست  
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری      گر صورتش بینی و گر ماده یکی است»  
(جامی، ۱۳۹۸: ۶۹؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۵)

فیض بنا بر شیعی مذهب بودنش به بیان حضرت علی(ع) در خطبه ۱۸۵ نهج البلاغه اشاره می‌کند که می‌فرماید: «لم تحط به الأوهام، بل تجلی لها بها و بها امتنع منها» و در ادامه به بیان شیخ صدوق نقل گفتاری از پیامبر (ص) می‌نماید که ایشان فرموده‌اند: «قال رسول الله (ص): التوحید ظاهره فی باطنه و باطنه فی ظاهره، ظاهره موصوف لا یری و باطنه موجود لا یخفی...»<sup>۱</sup>  
(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۷)

در این بین جامی و فیض به فراخور از ابیات شبستری در تفهیم مطلب خود بهره برده‌اند:  
«همه عالم به نور اوست پیدا      کجا او گردد از عالم هویدا»  
(جامی، ۱۳۹۸: ۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۵)

جامی در جای دیگر نیز این ارتباط را اینگونه به نظم می‌کشد:

«هستی که بذات خود هویداست چو نور      ذرات مکونات ازو ییافت ظهور  
هر چیز که از فروغ او افتد دور      در ظلمت نیستی مجاور مستور»  
(جامی، ۱۳۶۰: ۴۵)

در اندیشه این دو، واضح است که هدف از وجود، حقیقت وجود است که یکی بیش نیست و آن عین وجود حق و هستی مطلق است و بنیاد غیرقابل تعریف هر شیئی که در همه اطوار هر شیء، امکان یافت شدن را دارد. جامی با تکیه بر قول صوفیه موحد، وجود یا همان صرف الوجود را از

قیودی همچون کلی، جزئی، خاص و عام جدا می‌کند و معتقد است که این لوازم بر حسب مراتب و مقامات با وجود همراهی دارند. صرف الوجود دارای سعه وجودی بالایی می‌باشد (همان، ۱۳۹۸: ۲۳). فیض این وجود را لابلش شرط شیء معرفی می‌کند که از هر قیدی آزاد و مطلق است همان طور که این توصیف در آیه «رفیع الدرجات ذوالعرش» برای خداوند به کار برده شده است و در عین اینکه صاحب درجات رفیع است صاحب عرش نیز معرفی می‌شود.

فیض این مطلب را این‌گونه بسط می‌دهد: «فیصیر مطلقاً و مقیداً و کلیاً و جزئياً و عاماً و خاصاً و واحداً و کثیراً من غیر حصول تغیر فی ذاته و حقیقته» و به اعتبار ظهورش در مراتب اعیان و اعوان برایش تعیین ایجاد می‌شود و به واسطه همین تعیین است که کثرت به اندازه وحدت واقعیت می‌یابد و اتصاف ذات به این امور، به اعتبار توجه ذات به عالم ظهور در تجلی اول که خود بر خود تجلی می‌نماید و مستند سخنش را در کلام مبارک امام صادق (ع) می‌جوید که: «و کَیْفَ أَصْفُهُ بِالکَیْفِ، وَ هُوَ الذِّی کَیْفَ الْکَیْفِ حَتَّى صَارَ کَیْفًا فَعَرَفَتْ الْکَیْفَ بِمَا کَیْفَ لَنَا مِنَ الْکَیْفِ». (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۳۴ و ۳۵)

جامی و فیض در این جایگاه، به تبعیت از ابن عربی در فصّ نوحی فصوص الحکم طریق استقامت و سداد را در معرفت ذات بر جمع بین تنزیه و تشبیه می‌بینند و معتقدند که این راه به متابعت از انبیاء نزدیک‌تر است زیرا که تنزیه از حیثیت حقیقت و ذات و تجرد از مظاهر کائنات است و تشبیه به اعتبار ظهور او در مرئی اکوان و نمود او در ملابسات اشکال و الوان. (جامی، ۱۳۹۸: ۲۳؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۳۴) در تنزیه، حقیقت وجود در برابر هر چیزی که لا وجود است مورد تأکید قرار می‌گیرد اما تشبیه، اتحاد غایی همه موجودات با خداوند را در نظر دارد.

«آن مگو چون در اشارت نایدت دم مزن چون در عبارت نایدت

نی اشارت می پذیرد نی نشان نی کسی ز او علم دارد نی عیان»

(عطار نیشابوری، ۱۳۸۳: ۱۱)

## ۲-۲ تجلی

تجلی را شاید بتوان در زمره مباحثی در عرفان نظری یاد کرد که جایگاه والایی در اندیشه وحدت وجود به خود اختصاص داده است چنانکه عزیزالدین نسفی (وفات: اواخر قرن هفتم) تجلی را عبارت از ظهور ذات و صفات الوهیت تعریف نموده است (زرین کوب، ۱۳۸۰: ۲۲۴) که همان نمایان شدن خداوند بر مخلوقات و تجلی از طریق آنهاست. تقریر جامی و فیض به پیروی از شارحان مکتب ابن عربی این است که وجود به خودی خود، صرف الوجود، غیر از وجود خارجی

و ذهنی است یعنی ساختش بالاتر است و سعه وجودی بالایی دارد و هریک از وجودهای خارجی، تجلی حقیقت وجود می‌باشند لکن حقیقت وجود به اعتبار ظهورش، تعیین‌هایی بر اشیاء ایجاد می‌کند. این اشیاء، فی نفسه بدون خدا وجود ندارند و معدوم تلقی می‌شوند. پس اگر آنها را اموری واقعی لحاظ می‌کنیم به اعتبار وجود حق است که موجود می‌شوند. از این روست که فیض به پیروی از جامی (جامی، ۱۳۹۸: ۶۹) در کلمات المکنونه ابیاتی را از عزالدین محمود کاشانی، صاحب مصباح الهدایه نقل می‌کند:

«کثرت چونیک در نگری عین وحدت است      ما را شکی نماند در این گر ترا شکی است  
در هر عدد ز روی حقیقت چو بنگری      گر صورتش ببینی و گر ماده یکی است»  
(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۵)

فیض به پیروی از عبدالرحمن جامی در کلمات المکنونه می‌گوید:

«... چرا که به اعتبار احدیت ذات، کثرت صادر نمی‌تواند شد إذ الواحد من حیث هو واحد ضد للکثیر من حیث هو کثیر...؛ فإن للواحد حکمین: أحدهما کونه واحداً لنفسه فحسب من غیر تعقل أن الوحده صفة له أو اسم أو نعت أو حکم ثابت أو عارض أو لازم، بل بمعنی کونه هو لنفسه هو». (همان: ۷۵)

براین اساس در این بیان، ذات به اعتبار ذات، واحد تلقی می‌شود که حقیقت وجود از آن اوست و کثرتی در آن راه ندارد همچون نقطه‌ای که در مرکز دایره قرار دارد و در بیان ابن عربی به «احدیة الاحد» متصف می‌گردد (چیتیک، ۱۳۹۵: ۸۱) و بنابر نظر جامی، اطلاق اسماء، مراتب و حضرات به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات، مانع احدیت او نیست (جامی، ۱۳۹۸: ۶۶) که در افواه عرفاء از آن به «مرتبه احدیت» یاد می‌شود.

جامی در باب مراتب احدیت، به سه مرتبه قائل است که اولش، همان احدیت ذات است که در سطور فوق به آن اشارت رفت. مرتبه دوم، احدیت اسماء و صفات است یعنی همه اسماء و صفات مع کثرتها التي لاتحصی با ذات یکی است و به این اعتبار گویند که الله واحد است: «هو الله الواحد القهار» (زمر: ۴) یعنی جمیع اسماء و صفات در آن ذات مستهلک و عین ذات‌اند. (جامی، ۱۳۹۸: ۱۸۳) ابن عربی در مقابل مرتبه «احدیة الاحدیة»، وجود مطلق دارای اسماء را «احدیة الکثره» می‌خواند و جامی این مرتبه را «احدیة الالهیه» می‌نامد و وحدت را با این اعتبار به عنوان صفتی برای واحد می‌بیند نه برای ذاتش؛ پس اگر تعددی در این مرتبه از تجلی مطرح است به اعتبار نسب و اضافاتی است که می‌گیرد همچون خالق، قادر و عالم که در واقع واحدند (همان)؛ به عبارت دیگر

می‌توان گفت عارف در چهره مقام احدیت در عین حال که حقائق اسماء و صفات را متحد می‌بیند اما مفاهیم آن‌ها را متکثر می‌یابد و همین تکثر مفهومی، طلب ظهور می‌نماید. به تعبیر دیگر، لازمه هر اسمی مفهوم و ماهیت مناسب با آن است که ابتدا در عالم علم و بعد عین ظهور می‌یابد. از این رو همه کثرات، مظاهر وجود یا صفات الهی هستند که به این مرتبه عنوان «واحدیت» می‌دهند که بر حسب مراتب تجلی در علم الهی و عالم عینی تعابیر متفاوتی بر آن‌ها حمل می‌شود. مرتبه سوم، احدیت افعال و تأثیرات و مؤثرات است یعنی آن ذات متعالیه است که فی الحقیقه مصدر همه افعال و مؤثرات است یعنی آن ذات متعالی است که در حقیقت مصدر همه افعال است و به حکم ترتیب هر یکی را به حسب قابلیت سوی ذات می‌کشاند چنان که فرمود: «ما من دابه إلا هو اخذ بناصیتها إن ربی علی صراط مستقیم». (هود: ۵۶) قابل ذکر است که فیض در این مقوله نیز ره تبعیت را طی می‌کند و با اشارت به این مراتب، آن‌ها را در کلمات مکنونه خود بازتاب می‌دهد و با نگاه به مجلد سوم التهذیب و کتاب مصباح المتعجد انعکاس این مراتب را در سخنی از کلام مبارک پیامبر عظیم الشان می‌جوید که: «أعوذ بعفوک من عقابک، و أعوذ برضاک من سخطک و أعوذ بک منک» (فیض - کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۴)، که اولی اشاره به احدیت افعال و دومی اشاره به احدیت اسماء و صفات دارد و سومی دال بر احدیت ذات است. (همان)

حق جز از راه صفاتش شناخته نمی‌شود زیرا که تجلی ذات در صور ممکنات، جز از طریق صفات الهی حاصل نمی‌شود. تجلی حق به صفات و اسماء، خود همان حکم ثانی است که جامی و فیض برای واحد در نظر می‌گیرند:

«و ثانیهما: کونه يعلم نفسه بنفسه، و يعلم أنه يعلم ذلک و يعلم وحدته و مرتبته، و کون الواحده نسبتبه له أو حکماً أو لازماً أو صفه لا یشارک فیها و لا یضح لسواه، و هذه النسبه هی حکم الواحد من حیث نسبه، و من هذه النسب انتشأت اکثره من الواحد». (همان: ۷۵)

در عین حال، باید در نظر داشت که تعدد و تکثری در صرف الوجود نیست و این همان لحظ و لحاظ یا تفاوت چشم‌اندازها است. بدین تعبیر که به نوع نگاه بازگشت دارد که اسماء و صفات از جهتی عین ذات‌اند و با ادراک این اسماء و صفات الهی می‌توان بسیاری از ویژگی‌هایی را که از وجود سریان می‌یابد و متعلق به وجود است دریافت ولیکن صرف وجود را که مافوق این اسماء و صفات است نمی‌توان ادراک نمود و از آن جهت که از روی اعتبار و تعقل نگاه شود غیر ذات محسوب می‌گردد و به اشیاء و اعیان نیز باز می‌گردد زیرا که اشیاء برای هست شدن باید انعکاسی از وجود باشند و در غیر این صورت بهره‌ای از هستی نخواهند داشت. وقتی به این حقیقت گسترده ازلی و ابدی، به اعتبار ذات او بنگری حق است و چون از چشم‌انداز مظاهر، اعتبارات و اضافات

نظر کنی خلق است (نیکلسون، ۱۳۹۲: ۱۴۱). فیض، درک این مظهریت اشیاء را برای خداوند و اینکه اشیاء عین ذات او هستند که در آنها ظاهر گشته است با نظر در کلامی از حضرت علی(ع) در اختیار همه بندگان نمی‌بیند: «قال امیرالمومنین(ع): إن... تجلی لعباده من غیر أن رأوه، و أراهم نفسه من غیر أن يتجلی لهم؛ یعنی ذات خود را در آئینه تمام اشیاء ظاهر کرده است به طوری که ممکن است دیده شود با دیده عیان، بدون آن‌که بندگان او را بدین ظهور ببینند با دیده عیان؛ به جهت آن‌که مردم، معرفت به اشیاء از جهت مظهریت آن‌ها برای خداوند ندارند و اینکه اشیاء عین ذات او هستند که در آن‌ها ظاهر گشته‌اند». (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۲۰)

تجلی ذات الهی در صور ممکنات در علم الهی، به تعبیر ابن عربی امر معقولی است که وجود عینی ندارد و آن را اعیان ثابته یا معلومات معدوم می‌نامد. (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۵؛ چیتیک، ۱۳۸۸: ۲۸) این طور از تجلی، در بیان ابن عربی (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۲) و عرفاء، به «فیض اقدس» مشهور است که اعیان ثابته و استعدادهای اصلی آنها در عالم علم تحصیل می‌یابد و نحوه دیگر تجلی، «فیض مقدس» نام دارد که اعیان ثابته در عالم محسوس به عرصه ظهور وارد می‌شوند. قیصری نیز در شرح معروف خود بر فصوص الحکم به این مهم و تبیین آن اشارت دارد: «فإن فیض الالهی، ینقسم: بالفیض الاقدس و الفیض المقدس. و بالاول يحصل الاعیان الثابته و استعداداتها الاصلیه فی العلم، و بالثانی يحصل تلك الاعیان فی الخارج مع لوازمها و توابعها... و الاشیاء ما لم توجد فی العلم، لم یمکن وجودها فی العین...» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۳) فیض الهی به دو قسم تقسیم می‌گردد: «فیض اقدس» و «فیض مقدس»؛ به وجود فیض اقدس، اعیان ثابته و استعدادات اصلی آنها در علم الهی حاصل می‌گردد و به وجود فیض مقدس، آن اعیان ثابته با لوازم و توابع آن در خارج موجود می‌گردد و منزله از شوائب کثرت اسمائی است؛ لذا اشیاء تا در علم الهی موجود نگردند در عالم خارج موجود نمی‌شوند.

فیض کاشانی نیز با نگاهی به این پیشینه و نظر در آراء جامی (جامی، ۱۳۹۸: ۴۴) این تقریر را ارائه می‌دهد: «فیاض علی الدوام به حسب فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیات تجلی فرمود و خود را در مرتبه علم به رنگ همه اعیان نمود پس به فیض مقدس - علی قدر استعداداتهم - خلعت وجود بخشید و لباس هستی پوشانید. فالقابل من فیضه الاقدس، و المقبول من فیضه المقدس». (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۵) آنچه که فیض کاشانی در اینجا بیان می‌کند تطابق لفظی کامل دارد با نقلی که جامی مرتبط با این مطلب در نقدالنصوص آورده است (جامی، ۱۳۹۸: ۱۱۸)؛ ولیکن باید در نظر داشت که فیض و جامی عبارت «فالقابل من فیضه الاقدس و المقبول من فیضه المقدس» (ابن عربی، ۱۳۸۵: ۵۲۲) را از ابن عربی که مبدع این اصطلاحات است به امانت گرفته‌اند.

جامی و به تبع او فیض کاشانی در بیان و در دنباله درجه اهمیت این موضوع است که وجود همه اشیاء را علماً و عیناً به وجود مطلق می‌دانند همچون نوری که به نفس خود روشن است نه به روشنائی دیگر اجرام و روشنائی همه چیزها به اوست. (جامی، ۱۳۹۸: ۲۵؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۸)

### ۳-۲ اعیان ثابت

واضع این اصطلاح، ابن عربی است که منشأ آن به نحوی به متکلمان معتزلی برمی‌گردد هرچند که این طایفه به فهم درستی از آن نائل نیامدند. وی برای عین در مفهوم تخصصی ذات، اشاره به تعیین را در نظر می‌گیرد و صفت ثابت در این اصطلاح خاطر نشان می‌کند که ممکنات هرگز موقعیت امکانی خود را از دست نمی‌دهند (چیتیک، ۱۳۹۵: ۱۸۴ و ۱۸۶)؛ از این رو در عرفان، آن را به حقایق ممکنات ثابت در علم خداوند تعریف می‌کنند (کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۰؛ غنی، ۱۳۸۰: ۲: ۵۵۷). برخی بر این گمان‌اند که این اصطلاح از مثل نوریه افلاطونی نشأت گرفته است ولیکن باید در نظر داشت که اعیان ثابت، کلی به معنای افلاطونی آن نیستند بلکه هر شیء جزئی نیز ثبوتی در عین ثابت دارد در حالی که مُثُل مربوط به انواعند نه افراد. (چیتیک، ۱۳۸۸: ۴۹)

قیصری در مقدمه شرح فصوص در رابطه با اعیان ثابت می‌گوید: «إِنَّ لِلْأَسْمَاءِ الْإِلَهِيَّةِ صَوْرًا مَعْقُولَةً فِي عِلْمِهِ تَعَالَى لِأَنَّهُ عَالَمٌ بِذَاتِهِ لِدَاتِهِ وَأَسْمَاءُهُ وَصِفَاتُهُ. وَتَلِكُ الصُّورُ الْعِلْمِيَّةُ مِنْ حَيْثُ أَنَّهَا عَيْنُ الذَّاتِ الْمُتَجَلِّيَةِ بِتَعْيِينِ خَاصٍّ وَنَسْبِهِ مَعْيْنَهُ هِيَ الْمَسْمُومَةُ بِالْأَعْيَانِ الثَّابِتَةِ، سِوَاءَ كَانَتْ كَلِمَةً وَجَزْئِيَّةً فِي إِصْطِلَاحِ أَهْلِ اللَّهِ». (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۳۳۳) اولین نسبتی که وجود به آن تعیین می‌یابد نسبت علمی است که شهود ذات نسبت به ذات می‌باشد یا به بیان دیگر، ذات و لوازم ذات که همان اسماء و صفات‌اند و تعیین لوازم ذات که اعیان ثابت باشند آن هم به تعقل واحد است که مورد شهود قرار می‌گیرد. بنابراین علم به ذات، منشاء علم به اسماء، صفات و صور اسماء «اعیان» می‌شود. از این رو این تعقل، تعیین و ظهور قسمی از تجلی است که حاصلش ظهور ماهیات و اعیان ثابت به تبعیت از اسماء الهیه است (همان: ۳۳۴)؛ پس می‌توان گفت تجلی حق است که باعث ظهور اعیان در عدم و وجود احکام آن‌ها در خارج می‌شود.

جامی در تبیین معنای اعیان ثابت می‌گوید: «فالأعيان الثابتة هي الصور الاسمائية المتعينة في الحضرة العلمية و تلك الصور الفائضة من الذات الالهية بالفيز الاقدس و التجلي الاول بواسطة الحب الذاتي و طلب مفاتيح الغيب- التي لا يعلمها الا هو- ظهورها و كمالها». (جامی، ۱۳۹۸: ۴۲)

اسماء الهی، صورت‌های متعین و معقولی در علم حق دارند زیرا خداوند بالذات، عالم به ذات، اسماء و صفات خویش است و وجود علمی هرچیزی نزد خداست و این صورت‌های علمی از آن

جهت که عین ذات متجلی به تعین خاص و نسبت معین می‌باشند اعیان ثابت‌ه نامیده می‌شوند که علم حق به ذات در این مقام، عین حب ذات به ذات و عشق به معرفیت اسماء و صفات است. پس وجود عالم، ناشی از اراده حبی خداوند و مفاتیح غیب است که طالب ظهور تفصیلی اسماء و اعیان می‌باشد خواه در تجلی اول، که مربوط به اسم اولیت و اسم باطنیت خداست و خواه در تجلی دوم، که به اقتضای آخریت و ظاهریت اوست.

«آن یکی جودش گدا آرد پدید و آن دگر بخشد گدایان را مزید»

(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۶)

ملا محسن در کلمات المکنونه به تعریفی که جامی توجه دارد با نام «اهل المعرفه» به عینه اشاره می‌کند ولیکن حدیث قدسی کنز مخفی «فأحببت أن أعرف» را نیز در تصدیق حب ذاتی حق مورد استفاده قرار می‌دهد (همان: ۴۱). البته در نگاه این دو، اعیان ثابت‌ه همان ماهیات‌اند که جامی به صراحت اطلاق ماهیت بر اعیان ثابت‌ه را صحیح می‌داند (جامی، ۱۳۹۸: ۴۲؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۱). ملا محسن فیض کاشانی تجلی فیاض علی الدوام را در فیض اقدس به صور استعدادات و قابلیت‌ها می‌بیند که در مرتبه علم به رنگ همه اعیان نمودار است. «فالقابل من فیضه الاقدس» و در فیض مقدس به اعیان علی قدر استعداداتهم خلعت وجود می‌بخشد و لباس هستی می‌پوشد «و المقبول من فیضه المقدس» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۶۵). وی در فیض مقدس، بیش‌تر به توضیح مطلب می‌پردازد و آن را از جهتی عین الوجود و از وجهی غیر وجود می‌بیند و نسبت این دو را همچون ارتباط اسم و صفت در نظر می‌گیرد و این صور متمیزه اسماء را که در حقیقت عین حقند به وجهی عین اعیان می‌نگرد و ابیاتی را از شیخ شبستری در گلشن راز در تأیید تبیینش می‌آورد:

«زحق با هر یک حظی و قسمی است معاد و میدا هر یک از اسمی است

بدان اسم‌اند موجودات قایم وزان اسم‌اند در تسبیح دائم»

(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۲)

وی در ادامه، فیض حق را منحصر به دو قسم ذکر شده در فوق نمی‌داند بلکه با نگاه به آیه «و لکل وجهه هو مولیها» (بقره: ۱۴۸) و احاطه ذاتی که حق به همه ارواح و اشباح دارد معتقد است فیض بی‌واسطه به هر موجودی، از وجه خاصی که با حق دارد می‌رسد (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۴۲) و بعد از اتصاف اعیان به وجود، هرحالی از احوالشان معدّ حالی دیگر و هر کمالی ممدّ کمالی دیگر است و تا ابدالابدین استعدادها در افزایش است و کمالات بر حسب استعدادها در نمایش؛ و نه

استعدادها غایتی دارند و نه کمالات نهایی. (همان: ۶۵)

«همه را خود نواز و سازد گرچه از خود به کس نپردازد»  
(همان: ۴۲)

«تعالی الله زهی دریای پر شور کز او بر تشنه آرد تشنگی زور  
گر از وی تشنه‌ای صد جرعه نوشد برای جرعه‌ای دیگر خروشد  
گذشت آن جست‌وجوی از چون و از چند نه آب آخر شود نی تشنه خرسند»  
(همان، ۱۳۹۰: ۶۵؛ جامی، ۱۳۹۸: ۱۱۸)

#### ۴-۲- حضرات خمس

حضرات خمس، اصطلاحی عرفانی می‌باشد که با مکتب ابن عربی گره خورده است. حضرت در لغت به قرب و نزدیکی تعریف شده است (کربلایی، ۱۳۸۸، ج ۱۳: ۵۴۳)؛ اما در اصطلاح ابن عربی به معنی ساحت و عالم به کار می‌رود. از آنجا که در تقریر شیخ اکبر تنها ذات حق، حقیقت وجود قلمداد می‌شود. تمام هستی از جزء تا کل مظهری از مظاهر حق‌اند و هریک تبلور یکی از اسماء و صفات حق می‌باشند. از این کثرت به حضرت تعبیر می‌شود زیرا که غیر از حق، چیزی لحاظ نمی‌شود و همه در پیشگاه باری تعالی حضور دارند و خدا در همه اشیاء هست. عرفاء نیز موجودات عالم را به عنوان مظهری از مظاهر حق که هر کدام دارای مقام و موقعیتی اند به عنوان حضرات خمس می‌شناسند (سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲: ۷۳۹)؛ همچون شاه نعمت الله ولی که در توصیف این حضرات چنین می‌سراید:

«غیب مطلق حضرتی از حضرتش عالم اعیان بود در خدمتش  
هم شهادت حضرتی دیگر بود عالم او ملک خوش پیکر بود»  
(ماهانی کرمانی، ۱۳۷۵: ۵۹۹)

جامی اطلاق اسماء را بر ذات رفیع الدرجات و «حضرات» را به اعتبار تجلیات و تعینات بر ذات رفیع الدرجات، مانع احدیت حق نمی‌یابد (جامی، ۱۳۹۸: ۶۶) و در بازتابی در کلام فیض کاشانی، این تبیین را عین توحید می‌داند: «و مهما نظرت الی الوجود جمعا و تفصیلا، وجدت التوحید یصعبه لا یفارقه البتة صحبه الواحد للاعداد؛ فان الاثنین لا یوجد ابدا ما لم تصف الی الواحد مثله... فالواحد نفس العدد و العدد کله واحد، لونقص من الالف واحد انعدم اسم الالف و حقیقته و بقیت حقیقه اخری... فمتی انعدم الواحد من شی عدم ذلک الشیء، هكذا التوحید إن حقیقته «و هو معکم اینما

کتم» (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۵) ویلیام چیتیک، این اندیشه را همان سرّ «هولاهو» می‌داند که از ذات الهی آغاز می‌شود و در همه مراتب هستی گسترش می‌یابد (چیتیک، ۱۳۹۵: ۴۸). بر این اساس، در تفکر شارحان ابن عربی نیز گسترش مراتب هستی در سلسله‌ای طولی تشریح می‌شود و با نظریه حضرات خمس، تعداد و کیفیت این مراتب توضیح داده می‌شود.

عبدالرحمن جامی و به تبع او فیض کاشانی، این مراتب را به عنوان تعینات در مظاهر وجودی حق می‌بینند که به رغم اختلاف تجلیات، اعتبارات محض و اضافات صرف اند و «حضرات» نامیده شده‌اند (جامی، ۱۳۹۸: ۶۶ و ۲۲۴؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۵۴). عبدالرزاق کاشانی در تعریف ظاهر بودن ممکنات، آن‌ها را تجلی حق، به صور اعیان و صفات آن‌ها می‌داند که به نام «وجود اضافی» نامیده می‌شود (کاشانی، ۱۳۷۲: ۶۴) از این رو اگر اشیاء به عنوان ماسوی الله، چیزی لحاظ نشوند و در عین حال نوعی اتحاد با او داشته باشند اطلاق حضرات بر آن‌ها صحیح خواهد بود لذا در تفکر عرفانی جامی، با توجه به قراین، همه عوالم با موجوداتشان را که نمادی از کثرت می‌باشند به عنوان حضرات خمس می‌بیند که این پنج حضرت به صفتی از صفات خویش و صفت لازم ذات، بلکه عین ذات‌اند که جای ظهور و بروز حق می‌باشند. اول، حضرت ذات است که آن را «غیب مطلق» گویند که از آن هیچ کس حکایت نتواند کرد زیرا که در آن‌جا اسم و رسم ننگنجد. دوم، حضرت اسماء است که در آن ظهور حق است به الوهیت. سوم، حضرت افعال است یعنی عالم ارواح که در آن ظهور حق است به ربوبیت. چهارم، حضرت مثال و خیال که آن، جای ظهورات به صور مختلف است و دلالت بر معانی و حقایق می‌کند. پنجم، حضرت حس و مشاهده است که جای ظهور به صور متعینه کونیه است (جامی، ۱۳۹۸: ۱۸۱).

او در تشریح حضرت چهارم، آن را مطابق معیار حکما «عالم مثال» و به لسان شرع «برزخ» می‌خواند و نظر تفصیلی محققان را ذکر می‌کند که: «اگر قوای دماغی در ادراک آن شرط باشد، «خیال متصل» خوانند که منامات و عجایب آن در این عالم است و اگر قوای دماغی در ادراک آن شرط نباشد به آن «خیال منفصل» گویند و تجسد ارواح، تروّح اجساد، تشخّص اخلاق و اعمال، ظهور معانی به صور مناسب و مشاهده ذوات مجردات در صور اشباح جسمانی، همه در این عالم است و رؤیتی که پیامبر از جبرئیل به صورت دحیه کلبی داشت در این عالم بود و نیز مشایخ، ارواح گذشتگان از انبیاء و اولیاء را در صور اشباح و حضرت خضر(ع) را در این عالم می‌بینند و نفوس کامله انسان‌ها نیز در این عالم شکل می‌گیرد که با شکل محسوس آنها مغایر است». (جامی، ۱۳۹۸:

۵۴ و ۵۵)

قابل ذکر است که فیض کاشانی در تبیین حضرت مثال، نظرش عیناً مطابق و متأثر از عبدالرحمن

جامی است. وی با اشاره به آیه «فتمثل لها بشرا سويا» (طه: ۹۶) و «فقبضت قبضه من اثر الرسول» (مریم: ۱۷) به تشریح آن می‌پردازد و غیر از مصادیق متمثل فوق، معتقد است که حضور ائمه معصومین (ع) به هنگام احتضار بر بالین افراد انسانی نیز در صور مثالی ایشان در این عالم است (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۷ و ۸۸).

فیض کاشانی در برشمردن مراتب حضرات با عنوان «اهل معرفت» گفتار جامی را نقل می‌نماید و حضرت ذات را اولین مرتبه می‌داند که همان ظهور حق به ذات خود است و با اشاره به تبیین جامی در عبارت «و لا ظهور لها علما و لا وجدانا، کان الله و لم یکن معه شیء» معتقد است که در این حضرت، اعیان بالکلیه منتفی‌اند و چون هیچ کس نمی‌تواند از آن حکایت کند به آن «غیب مطلق» می‌گویند. وی، دومین مرتبه را حضرت اسماء می‌داند که همان ظهور حق به الوهیت است و اعیان، ثبوت علمی دارند و به گمان وی در این ادعیه از ائمه (ع) که می‌فرمایند: «بالاسم الذی خلقت به کذا و بالاسم الذی خلقت به کذا» اشاره به آن است یعنی اشاره به حوزه تأثیر یکی از اسماء الله دارد بنابراین اصطلاح حضرت الهیه از یک طرف به خدا و از طرف دیگر به جهان - که محل فعل حق تلقی می‌شود - اختصاص دارد. سوم، حضرت افعال است یعنی عالم ارواح که در آن ظهور حق به ربوبیت است چنانکه از نگاه ملامحسن در نقل ائمه (ع) به صورت «رب کذا و رب کذا» به آن توجه شده است. وی با اشاره به حدیثی دیگر از ائمه (ع) که می‌فرمایند: «در عرش تمثال همه آنچه خدا آفریده، موجود است»، حضرت مثال و خیال را که جایگاه ظهور حق به صور مختلفه و دال بر معانی و حقایق می‌باشد به عنوان حضرت چهارم ذکر می‌کند. وی حضرت پنجم را حضرت حس و مشاهده یا همان «هو العالم المحسوس» می‌نامد که صور متعینه کونیه در آن جای ظهور دارند و معتقد است که اعیان، در حضرت اخیر، ظهور لانفسها و لامثالها دارند و به گمانش، شاید در این قسمت از ادعیه منقول از ائمه (ع) که می‌فرمایند: «اللهم نورّ ظاهری بطاعتک، و باطنی بمحبتک، و قلبی بمعرفتک، و روحی بمشاهدتک، و سرّی باستقلال اتصال حضرتک»، همین حضرت، مد نظر باشد. (همان: ۷۹ و ۸۰)

فیض کاشانی حضرت اعلی را منطوی در غیب مطلق و حضرت انزل را در شهادت مطلق می‌داند و با خطاب قراردادادن عارف، از وی می‌خواهد که با بازنگری دوباره آگاه شود که هرچه در عالم محسوس جای دارد مثال و صورتی از چیزی است که در عالم مثال قرار دارد و متعلقات عالم مثال، صورت و مثال شأنی است از شوؤن ربوبیت و آنچه که در حضرت ربوبیت است صورت اسمی از اسماء الله است و هر اسمی، صورت صفتی و هر صفتی، وجهی از ذات متعالی حق است که به آن وجه، ظهور و بروز در کونی از اکوان می‌یابد. (همان: ۸۰)

نهایت تحلیل وی در این باب آن است که عارف بداند هرچه در عالم حس ظاهر می‌گردد صورت متعینی است غیبی و وجهی از وجوه حق باقی که ظاهر و بارز شده است.

«هستی تو پیرایه دگر است      مستی است ز جام می پرست دگر است  
زهار مشو غره که دستی داری      کین دست تو آستین دست دگر است»  
(همان: ۸۱)

جامی در نقدالنصوص و ملامحسن در کلمات المکنونه به شرح «جندی» بر فصوص الحکم نیز نگاهی دارند و نظر وی را در خصوص مراتب این‌چنین می‌نگارند که مؤیدالدین جندی وجود مطلق را تنها وجود ساری در جهان می‌داند که دارای مراتب ظهوری لایتناهی می‌باشد و کلیات این مراتب در پنج مرتبه محصور است که دو مرتبه آن منسوب به حق سبحانه است و سه مرتبه دیگر، منسوب به کون؛ ولیکن انسان حقیقی کامل، جامع این مراتب می‌باشد. (جامی، ۱۳۹۸: ۳۰؛ فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۱)

فیض، ماهیت انسانی را ابعاد موجودات می‌شناسد که جهات احتیاج و امکان در وی از همه موجودات بیش‌تر می‌باشد و حجاب‌های مانع از رجوع به وحدت برای این ماهیت انسانی افزون‌تر است ولیکن حق در حقیقت انسانی، استعداد رفع آن حجاب‌ها را نهاده است برخلاف سایر حقایق که هریک از ایشان به مقتضای «و ما منّا الا له مقام معلوم» (صافات: ۱۶۴) در مقام خود محبوس‌اند. وی بیت زیر را برای استناد کلام خود از حافظ شیرازی نقل می‌کند:

«آسمان بار امانت نتوانست کشید      قرعه فال به نام من دیوانه زدند»  
(فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۸۲)

#### نتیجه‌گیری:

با نگاه جامع به آرای جامی و فیض کاشانی و تحلیل آن‌ها در باب وجودشناسی مشخص می‌شود که اعتقاد به وحدت وجود، قدر مشترک این دو عارف صاحب نام است. مفهوم «حق» که در بینش جامی به دو معنی حق فی‌ذاته و حق متجلی مورد توجه واقع شده، در آثار فیض کاشانی نیز به کار رفته است.

آنچه در اندیشه این دو از وجود اصالت دارد حق است یعنی همان ذات ناگفته و غیرقابل تعریف هرچیز که مخلوقات، تجلیات لایتناهی این وجود می‌باشند. این تبیین از وجود، متبادرکننده مفهوم وحدت وجود است. وجود اصالی از آن حق است و مابقی عالم، تبلوری از نور حق. حقیقت

حق در وجود خویش واحد و در اسماء و صفات متکثر است. تکثر در اسماء و صفات زمینه ورود به مبحث حضرات خمس می‌شود که خود مراتب و سایه‌های وجود هستند.

بهره گرفتن از تمثیل‌هایی همچون نور و خورشید، حروف و اعداد، نور و آینه و دریا و موج برای تقریب ذهنی است که این دو در تشریح وحدت وجود به کار گرفته‌اند که البته اغلب این مثال‌ها را ابن عربی در جاهای مختلف فصوص الحکم خود آورده است.

مبحث تجلی به عنوان یکی از مباحث مهم عرفان نظری نیز بسیار مورد توجه این دو اندیشمند عارف است. تعریف ارائه شده از سوی جامی و به تبع او فیض کاشانی تعریف خاص مکتب ابن عربی می‌باشد. انواع تجلی از نگاه این دو تحت عنوان تجلی غیب یا همان فیض اقدس «تجلی ذات احدیت برای خود در صور اعیان ممکنات» و تجلی شهادت یا تجلی اسماء یا فیض مقدس «ظهور اعیان ثابته در عالم خارج» مطرح شده‌اند. فیض کاشانی، تجلی اول را منبعث از حب ذاتی می‌داند و حدیث کنز مخفی را اشاره کننده به این حب ذاتی می‌شمرد. جامی و فیض کاشانی برای اشیاء در حالت عدمی خود نیز وجود علمی قائل‌اند. این تقریر که دیدگاه آن‌ها را بسیار به هم نزدیک کرده، همان اندیشه اعیان ثابته ابن عربی است. این اعیان که موقعیت وجودی واسطه «بین حق مطلق و اشیاء محسوس» دارند در ارتباط با ذات مطلق، حالتی انفعالی و در پیوند با حضرات نازل‌تر از خود، جنبه فاعلی دارند.

آنچه در تفکر فیض کاشانی در توضیح مباحث عرفان نظری چشمگیر است تشدید رویکرد اخباری‌گری وی است. از این رو وی در توضیح مطالب مطروحه خود به آیات قران و کلام پیامبر (ص) و ائمه (ع) استناد می‌جوید.

در نهایت آن‌که فیض کاشانی و امداار اندیشه شارحان ابن عربی، بویژه عبدالرحمن جامی است و در حیطه وجودشناسی می‌توان ردپای اندیشه‌های عبدالرحمان جامی، شارح برجسته مکتب ابن عربی در قرن نهم هجری قمری را در افکار ملامحسن فیض کاشانی جست.

## پی‌نوشت

۱- علامه سید محمدحسین طباطبایی تبریزی (۱۴۰۲-۱۳۲۱ ه.ق.) در توضیح این حدیث فرموده‌اند: «توحید حق سبحانه به حسب اختلاف افهام، ظاهری دارد و باطنی، ولی بر حسب حقیقت هر دو مرحله به یکدیگر بر می‌گردند. حق سبحانه در مرتبه ظاهر حس و وهم و عقل موصوفی است که قابل رؤیت نیست ولی به حسب واقع موجودی است که به واسطه احاطه ذاتی خود زیر پرده خفا نمی‌رود (ابن بابویه، ۱۳۷۷: ۱۰).

۲- در خصوص تداعی اندیشه متأثر شدن از صدرالمتهلین که در جایگاه استاد فیض کاشانی می‌باشد باید گفت که این مهم به حداقل در سه جا از کتاب کلمات‌المکنونه دیده می‌شود که عبارت‌اند از عدم همراهی فیض کاشانی با نظر استادش در تفاوت داشتن تعین و تشخیص از مشاهده وجود مطلق (فیض کاشانی، ۱۳۹۰: ۳۲)، اتفاق رأی با ملاصدرا بر عدم جواز تحقق ماهیت بدون وجود (همان) و توافق با صدرالمتهلین در مساله کلامی عینیت ذات با صفات که در مورد اخیر از اندیشه استادش با عنوان «قال بعض اهل العلم» (همان: ۳۸) یاد می‌کند.

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- آشتیانی، سید جلال الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، چاپ سوم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۳- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی، (۱۳۷۷)، معانی الاخبار، ترجمه: عبدالعلی محمد شاهرودی، تهران: نشر دارالکتب الاسلامیه.
- ۴- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۵)، فصوص الحکم، ترجمه: محمدعلی و صمد موحد، چاپ سوم، تهران: نشر کارنامه.
- ۵- افندی اصفهانی، میرزا عبدالله، (۱۳۷۶)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاء، ترجمه: محمد باقر ساعدی، چاپ اول، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- ۶- جامی، نورالدین عبدالرحمن، (۱۳۷۳)، لوائح، تصحیح و تحشیه: یان ریشار، چاپ اول، تهران: نشر اساطیر.
- ۷- ----، ----، (۱۳۶۰)، سه رساله در تصوف ایران، چاپ اول، تهران: نشر منوچهری.
- ۸- ----، ----، (۱۳۷۰)، نفحات الانس من حضرات القدس، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: محمود عابدی، چاپ دوم، تهران: انتشارات اطلاعات.
- ۹- ----، ----، (۱۳۹۸)، نقدالنصوص فی شرح نقش الفصوص، چاپ ۱۷، تهران: نشر انجمن فلسفه ایران.
- ۱۰- جهانگیری، محسن، (۱۳۶۷)، محیی الدین بن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۱- چیتیک، ویلیام، (۱۳۹۵)، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن عربی، ترجمه: مهدی نجفی افرا، چاپ سوم، تهران: انتشارات جامی.
- ۱۲- ----، ----، (۱۳۸۸)، عوالم خیال ابن عربی و مسأله اختلاف ادیان، ترجمه: قاسم کاکایی، چاپ سوم، تهران: نشر هرمس.
- ۱۳- زرین کوب، عبدالحسین، (۱۳۷۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، چاپ ششم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۴- ----، ----، (۱۳۸۰)، ارزش میراث صوفیه، چاپ دهم، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ۱۵- سجادی، جعفر، (۱۳۷۰)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، تهران: نشر طهوری.
- ۱۶- ----، ----، (۱۳۷۳)، فرهنگ معارف اسلامی، جلد دوم، چاپ سوم، تهران: نشر کومش.
- ۱۷- شفیعی کدکنی، محمدرضا، (۱۳۹۱)، نوشته بر دریا، از میراث عرفانی ابوالحسن خرقانی، تهران: نشر سخن.
- ۱۸- شیمل، آن ماری، (۱۳۷۴)، ابعاد عرفانی اسلام، ترجمه: عبدالرحیم گواهی، چاپ اول، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

## Archive of SID

- ۱۹- عطار نیشابوری، فریدالدین، (۱۳۸۳)، منطق الطیر، تصحیح: رضا انزابی نژاد، تبریز: نشر آیدین.
- ۲۰- غنی، قاسم، (۱۳۸۰)، تاریخ تصوف در اسلام، چاپ هشتم، تهران: نشر زوار.
- ۲۱- فیض کاشانی، مولی محسن، (۱۳۹۰)، کلمات المکنونه، تصحیح: علی علیزاده، چاپ اول، قم: انتشارات آیت اشراق.
- ۲۲- کاشانی، عبدالرزاق، (۱۳۷۲)، اصطلاحات الصوفیه، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: نشر مولی.
- ۲۳- کربلایی، مرتضی، (۱۳۸۸)، دانشنامه جهان اسلام، ویراستار: غلامعلی حداد عادل، چاپ اول، تهران: نشر بنیاد دایره المعارف اسلامی.
- ۲۴- ماهانی کرمانی، شاه نعمت‌الله ولی، (۱۳۷۵)، دیوان شاه نعمت‌الله ولی، تصحیح: سعید نفیسی، چاپ اول، تهران: نشر نگاه.
- ۲۵- مبلغ، محمد اسماعیل، (۱۳۴۳)، جامی و ابن عربی، جلد ۱، کابل: بی نا.
- ۲۶- مدرس، محمد علی، (۱۳۷۴)، ریحانه الادب فی تراجم المعروفین بالکنیه او الالقاب، تهران: انتشارات خیام.
- ۲۷- نیکلسون، رینولد آلین، (۱۳۹۲)، تصوف اسلامی و رابطه انسان و خدا، ترجمه: محمدرضا شفیعی کدکنی، چاپ پنجم، تهران: نشر سخن.