



مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
(مرکز پژوهش‌های ایرانی و اسلامی)

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد
پنجم

جزء لایتنجری - جوینی

زیر نظر
کاظم موسوی بحب‌نوردی

موسوی جنوردی، محمد کاظم، ۱۳۲۱- . ویراستار .
 دائرة المعارف بزرگ اسلامی / زیر نظر کاظم موسوی جنوردی . - تهران: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۷ . -
 ج : مصور (بخشی رنگی)، نقشه، جدول، نمودار.
 ۸۰۰۰ ریال (ج. ۱).
 فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیبا .
 ص.ع. به انگلیسی:

Kazem Musavi Bojnordi:
 The Great Islamic Encyclopaedia...

کتابنامه.

ج. ۱۸ (چاپ اول: ۱۳۸۹).

ISBN 978-964-7025-74-4 ریال: ۱۸۰۰۰۰۰

۱. اسلام -- دائرة المعارفها. ۲. دائرة المعارفها و واژه نامه ها. الف. مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی. ب. عنوان.

۲۹۷/۰۳

BP ۵ / ۲/م ۸ د ۲

۶۸-۸۸۲

کتابخانه ملی ایران



نام کتاب: دائرة المعارف بزرگ اسلامی، ج ۱۸
 ناشر: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
 چاپ اول: تهران، ۱۳۸۹ شمسی
 حروف چینی: مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی
 لیتوگرافی، چاپ و صحافی:
 سازمان چاپ و انتشارات
 نقشه ها: گیتاشناسی

شابک (دوره): ۰۴-۱-۰۰۴-۷۰۲۵-۷۰۲۵-۹۶۴-۹۷۸

تعداد: ۵۰۰۰

شابک (ج ۱۸): ۰۴-۷۴-۰۰۴-۷۰۲۵-۷۰۲۵-۹۶۴-۹۷۸

بها: ۱۸۰۰۰ تومان

حق چاپ محفوظ است

گونه‌ای منسجم مورد تأکید قرار گرفت، گزارش عبدالرزاق کاشی از این اصطلاح بیانگر سیر تاریخی این واژه تا ظهور ابن عربی است (لطائف...، ۲۲۲).

بنا بر گزارش سلمی (د ۴۱۲ق/۱۰۲۷م)، مشایخ متقدم خراسان اصطلاح جمع را در مفهومی متفاوت با آنچه در بین اهل بغداد رایج بود، به کار می‌بردند. از دیدگاه آنان جمع همان جمعیت همت است که خداوند آن را با دوری از تشمت و پراکندگی خاطر نصیب کسی می‌کند. فردی که حق همواره در سر سوبدای او حضور داشته باشد، «مجموع السر» نامیده می‌شود («کتاب...»، ۴۰۸-۹۰۹). در مقابل، عارفان بغداد تفرقه و جمع را کنایه از زبان علم و زبان حقیقت می‌دانستند، یعنی آنکه سالک پس از فنای از حظوظ بشری و نیل به مقام امینان الهی، با زبان جمع از حقیقت خبر می‌دهد (همان، ۴۰۹). بر این مبنا، تقابل دو مکتب خراسان و بغداد در تعریف جمع، به دو بعد روان‌شناختی و معرفت‌شناختی باز می‌گشت. آنچه برای اهل خراسان مهم می‌نمود، بیان روشی بود که به جمعیت خاطر می‌انجامید، اما برای بغدادیان نه تنها رسیدن به جمعیت خاطر، بلکه وصول به حقیقت و بیان مقام جمع اهمیت داشت.

از سوی دیگر، خواجه عبدالله انصاری جمعیت را عین طریقت می‌داند که فراتر از آن حقیقت است (رسائل، ۱۳۷). در این صورت، تفاوت جمعیت و جمع را باید همچون تفاوت طریقت و حقیقت دانست. وی در همین زمینه عبارت «أنا أنت و أنت أنا» را ذکر می‌کند و آن را اشاره به جمع و اتحاد می‌داند (همان، ۱۳۶). او همچنین در صد میدان، جمع را رهایی از تفرقه‌های سه‌گانه، یعنی تفرقه دل، تفرقه نیت و تفرقه وقت تعریف می‌کند (ص ۵۰) که با بُعد روحی - روانی سالک در وادی طریقت مرتبط است و با بُعد معرفتی - که نتیجه اتحاد عارف و معروف در وادی حقیقت است - فاصله دارد؛ اما در شرح منازل السائرین عبدالرزاق کاشی جمع غایت مقام سالکان در سیر الی الله تعریف شده که در آن از شهود دویی و حتی از شهود شهود رها می‌شوند (ص ۲۶۲، ۲۶۴). این تعریف، و نیز ۳ مرتبه جمع، یعنی جمع علم، جمع وجود و جمع عین، همه حکایت از توجه به بُعد معرفتی دارد (همان، ۲۶۳).

به نظر می‌رسد که ارائه دو مفهوم روان‌شناختی و معرفت‌شناختی با سیر تکاملی تصوف از زهد به عشق مرتبط باشد، چنان‌که از منظر زهد تفرقه به معنای پراکندگی خاطر، اشتغال به دنیا و غوطه‌ور شدن در لذات نفسانی، و جمع به معنای اشتغال به حق، توجه تام به ساحات الهی و اهتمام به عبادت اوست و این یکی از تعاریف ده‌گانه‌ای است که عبدالرزاق کاشی از جمع و تفرقه بیان کرده است (لطائف، همانجا). این مفهوم را می‌توان در نخستین تعاریف جمع و تفرقه که به ما رسیده است

عبدالرحمان ارسطو عند العرب، قاهره، ۱۹۴۷م؛ حنین بن اسحاق، «فی الضوء و الحقیقة»، المشرق، بیروت، ۱۸۹۹م؛ دانش پژوه، محمدمتقی، «اندیشه کشوداردی نزد فارابی»، فرهنگ، تهران، ۱۳۶۷ش، کتاب دوم و سوم؛ دشتکی، منصور، مجموعه مصنفات، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، ۱۳۸۶ش؛ صاعد اندلسی، التعریف بطبقات الامم، به کوشش غلامرضا جمشیدزاد اول، تهران، ۱۳۷۶ش؛ صدرالدین شیرازی، محمد، الاسفار، بیروت، ۱۹۸۶م؛ ضیایی، حسین، «بیرونی و رساله آمونیوس به نام اختلاف الاقوال فی المبدأ»، یادنامه بیرونی، تهران، ۱۳۵۳ش؛ عنایت، حمید، «تقابل افلاطون و ارسطو در اندیشه سیاسی فارابی»، ترجمه علی مرتضویان، درآمدی بر چالش آراسان و واقعیت در فلسفه سیاسی فارابی، به کوشش محمد کریمی زنجانی، تهران، ۱۳۸۲ش؛ فاختوری، حنا و خلیل جز، تاریخ الفلسفة العربیة، بیروت، ۱۹۵۷-۱۹۵۸م؛ فارابی، تحصیل السعادة، حیدرآباد دکن، ۱۳۲۵ق؛ هو، الجمع بین رأی الحکیمین، به کوشش البیر نصری نادر، بیروت، ۱۹۶۰م؛ هو، الحروف، به کوشش محسن مهدی، بیروت، ۱۹۹۰م؛ هو، «رسالة فیما ینبی ان یقدم قبل تعلم الفلسفة»، مبادئ الفلسفة القديمة، قاهره، ۱۳۲۸ق/۱۹۱۰م؛ فلورطرخس، «فی الآراء الطبیعة التي ترضی بها الفلاسفة» ترجمه قسطنطین لوقا، ارسطوطالیس فی النفس، به کوشش عبدالرحمان بدوی، قاهره، ۱۹۵۴م؛ قفلی، علی، تاریخ الحکماء، به کوشش یولیوس لیبرت، لایپزیگ، ۱۹۰۳م؛ مسعودی، علی، التنبیه و الاشراف، بغداد، ۱۳۵۷ق؛ مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳ش؛ میرداماد، محمدباقر، قیسات، به کوشش مهدی محقق و دیگران، تهران، ۱۳۵۶ش؛ نادر، البیر نصری، مقدمه و تعلیقات بر الجمع... (نک: هـ، فارابی)؛ نیز:

Fakhry, M., «Al-Farabi and the Reconciliation of Plato and Aristotle», *Journal of the History of Ideas*, 1965, vol. XXVI, no. 4; Mahdi, M., «Alfarabi and the Foundation of Islamic Philosophy», *Essays on Farabi*, ed. T. Afshar, Tehran, 1975; Peters, F. E., *Aristotle and the Arabs*, London / New York, 1968; Pironet, F., «L'Importance du traité de l'harmonie d'al Farabi...», *Reason and Inspiration in Islam* (Essays in Honour of Hermann Landolt), ed. T. Lawson, London, 2006; *Iranica*; Rosenthal, E. I. J., *Political Thought in Medieval Islam*, Cambridge, 1968; Walzer, R., ed. and tr. *Al-Farabi on the Perfect State - Abū Nasr al-Fārābī's Mabādī'arā' ahī al-Madīna al-Faḍīla*, Oxford, 1985.

جَمْعٌ وَ تَفْرِقَةٌ، دو اصطلاح عرفانی در برابر یکدیگر، که بیانگر مفاهیم گوناگونی در مراتب مختلف‌اند؛ از آن جمله، جمع به معنای جمعیت خاطر، مقام جمع و اتحاد میان عاشق و معشوق، و تفرقه به معنای پراکندگی خاطر، اشتغال ذهن به امور دنیوی، و جدایی میان سالک و حقیقت تعریف شده است.

سبب گوناگونی تعاریف این دو اصطلاح را می‌توان در این امور دانست: ۱. اختلاف مشرب عارفان خراسانی با عارفان بغدادی در به کارگیری آنها. ۲. تحول تصوف زاهدانه به تصوف عاشقانه؛ و پس از آن، ظهور مکتب ابن‌عربی که موجب ارائه تفسیرهای نو برای بسیاری از اصطلاحات گردید. ۳. نگرش ذوقی و تأویلی در تعریف جمع، و مقایسه آن با اسم مفرد و اسم جمع. ۴. در نظر گرفتن جمع و تفرقه به عنوان منازل سلوک؛ و در نتیجه، لحاظ کردن مراتبی به تناسب مراتب سالکان. ۵. انعکاس دیدگاههای کلامی در برخی از تعاریف.

در نگاهی کلی، تعاریف جمع و تفرقه را می‌توان در ۳ بُعد روان‌شناختی، معرفت‌شناختی، و انسان‌شناختی در نظر گرفت؛ که دو بُعد اخیر پس از ابن‌عربی، در میان پیروان مکتب او به

دریافت. برای نمونه، یوسف اسباط از زهاد و عبّاد سده ۸/ق ۸ م (د ۱۶۹ یا ۱۹۹/ق ۷۸۵ یا ۸۱۵ م) جمع را جمع کردن دل در معرفت، و تفرقه را پراکندگی احوال می‌داند (نک: عطار، ۵۰۵). در این تعریف، قلب به عنوان کانون ادراک در نظر گرفته شده است؛ مفهوم «هم قلب» نیز که به بُعد روان‌شناختی تصوف مربوط می‌شود - و از متقدمان حکیم ترمذی آن را شرح و بسط داده است (ص ۷۷) - دقیقاً با این نوع جمعیت تطابق دارد و در مقابل آن، تفرقه به معنای تشعب و پراکندگی هموم است (همانجا). اهمیت اجتناب از تفرقه و میل به جمعیت در میان صوفیان تا آنجا بود که طریقه سیاریه، پیروان ابوالعباس سیاری در مرو، اساس طریقت خود را بر مبنای جمع و تفرقه نهاده بود. هجویری که هم‌عصر این طریقت عرفانی است، با مطالعه رسائل آنان از رایج بودن اصطلاح جمع و تفرقه در عبارات آنها خبر می‌دهد (ص ۳۷۲).

مشایخ بزرگ خراسان همواره بر لزوم جمع، و ضرورت اجتناب از تفرقه تأکید می‌کردند. از جمله این مشایخ خواجه یوسف همدانی است که درجات پنج‌گانه‌ای را برای نیل به جمعیت، و رهایی از تفرقه بدین‌گونه برمی‌شمرد: نخست آنکه حواس و اندام ظاهری در خدمت دین‌داری باشد، زیرا تخلف حواس از شریعت موجب تفرقه می‌شود؛ دوم آنکه، شهوات حلال، خوراک، پوشاک و ... باید به مقدار ضرورت و حاجت باشد تا جمعیت به تفرقه مبدل نشود؛ سوم آنکه قلب در طاعات و عبادات موافق زبان و تن باشد، تا طلب او افزوده شود و به جمعیت دست یابد؛ چهارم آنکه سالک طاعات و عبادات را از خود نبیند، که موجب عجب، و در نتیجه تفرقه خواهد شد، بلکه باید اعمال را به توفیق الهی بداند؛ پنجم آنکه سالک در برابر عبادات توقع پاداش نداشته باشد (نک: خواجه محمد، فصل ...، ۵۵۵). چنین تعریفی از سوی یکی از مشایخ بزرگ خراسان که در عصر خود از پیشوایان تصوف و ائمه وقت به شمار می‌آمد، نمونه تلقی زاهدانه از جمع است که همچنان در بین خراسانیان متداول بود.

اما در میان مشایخ بغداد، همگام با رشد تصوف و ظهور مکتب عشق، دو اصطلاح جمع و تفرقه از مفاهیمی که صرفاً مربوط به انضباط زاهدانه بود، فراتر رفت و به مفهوم اتحاد عاشق و معشوق و یا جدایی آن دو تحول یافت. ابوسعید خراسانی در بیان معنی جمع، به حدیث قرب فرائض اشاره دارد که در آن محبوب سمع، بصر، و ید محب می‌شود و این حاصل ایجاد وجودی الهی در نفوس محبتان است که پس از انعدام هستی محب تحقق می‌یابد (عزالدین، ۱۲۹). هجویری نیز اشعار حلاج را که در آن محبوب به لباس محب، و عین اجزاء و کل وجودش ظاهر شده است، مصداق جمع می‌داند (ص ۳۸۰). وی همچنین

نمونه‌هایی از جمع همت در مطلوب را در حوزه عشق انسانی ذکر می‌کند، مانند جمع همت یعقوب به یوسف، و مجنون به لیلی. از نظر او، منشأ این جمعیت محبت شدید است، تا آنجا که محب همه چیز را به صورت محبوب می‌بیند، همان‌گونه که مجنون نیز همه چیز را به صورت لیلی می‌دید (ص ۳۷۹-۳۸۰).

در تصوف نجم‌الدین کبری (د ۶۱۸/ق ۱۲۲۱ م) هم که محبت و عرفان قرین یکدیگر دانسته شده‌اند (ص ۱۶۵-۱۶۶)، از همت به عنوان ثمره و باطن جمعیت یاد شده است (ص ۱۷۳). بر این اساس، برای رهایی از تفرقه و نیل به جمعیت، باید مراتبی از همت (اراده، طلب، ربط، تصرف، و تکوین) را تجربه کرد (ص ۱۷۰). در ماجرای عشق زلیخا به یوسف نیز تعبیر قرآنی «هم» در مفهوم همت و جمعیت آمده است (یوسف/۱۲، ۲۴). همت زلیخا تا بدان حد بود که برای وصال یوسف متحمل ریاضت شد. بنابراین، از این حیث که پس از حصول جمعیت و یافتن حق، تمایل به یوسف که مصداق میل به تفرقه است، از وجود زلیخا رخت بریست؛ حال زلیخا پیش از ریاضت و پس از آن، همانند حال تفرقه و جمع است (مستملی، ۱۵۳۶/۴).

تبدیل عشق انسانی به عشق الهی نیز از مصادیق تبدیل تفرقه به جمع است، به تعبیر روزبهان بقلی درباره مطلق عشق: «هر که را عشق رسد، او را بدین جمعیت کشد» (عبهر...، ۱۴۵). عبدالرحمان اسفراینی (د ۷۱۷/ق ۱۳۱۷ م) هم که بهره‌مندی از خلاصه دین را در گرو جمعیت دل می‌داند (ص ۱۲۳)، بر آن است که «عشق جامع هموم است». از دیدگاه او، عشق می‌تواند هر تفرقه‌ای از هموم و مقاصد را که در باطن اهل سلوک پدید می‌آید، به مقام جمع شهودی مبدل کند. او همچنین در بیان همانندی اصطلاح جمع با جمعه به عشق اشاره می‌کند. از نظر او، همان‌گونه که جمعه در ظاهر موجب اجتماع افراد پراکنده می‌شود، عشق نیز در باطن هموم و مقاصد را جمع می‌کند. با این تفسیر، مقام جمع ذاتی با اصطلاح جمعه بیان شده است (ص ۷۶).

عشق و ارادت سالک به پیر هم موجب جمعیت می‌شود. ابومدین (د ۵۹۴/ق ۱۱۹۸ م) در تعریف شیخ بر نقش اساسی او در رهانیدن سالک از تفرقه تأکید می‌کند. از دیدگاه او، شیخ کسی است که به یمن حضورش سالک را به جمعیت می‌رساند (ص ۱۰۱). مولوی هم مصاحبت با پیر را از اسباب جمعیت می‌داند (دفتر ۲، بیت ۳۶۹۹). از دیگر موجبات جمعیت، امنیت و صحت (نسفی، ۱۶۶)، شکر (همو، ۳۸۸)، قناعت (همو، ۳۴۲)، و مخالفت با نفس است (همو، ۴۵۳). خلوت و ذکر که به دستور شیخ باشد نیز موجب جمعیت می‌شود (اسفراینی، ۱۳۱-۱۳۲).

اهمیت حفظ جمعیت برای سالک چنان است که او باید از هر چیزی که ذهن و قلب را به خود مشغول کند، دوری گزیند، حتی

مشاهدات ثمره مجاهدات‌اند (همو، ۳۰۳)، بنابراین تعریف، می‌توان جمع را ثمره تفرقه دانست.

ابونصر سراج (د ۳۷۸ق/۹۸۸م) تلازم جمع و تفرقه را از نوع تلازم حق و خلق می‌شمرد. از آنجا که خلق مظهر قدرت پروردگار است، جمع بدون تفرقه یا حق بدون خلق به نوعی انکار قدرت باری تعالی است. تفرقه بدون جمع (خلق بدون حق) نیز به انکار ذات حق می‌انجامد (ص ۳۲۹-۳۴۰). از این رو، مشایخ طریقت همواره بر ضرورت وجود تفرقه به همراه جمع تأکید کرده‌اند (شاذلی، ۶۱).

تلازم جمع با تفرقه از دو جنبه نظری و عملی قابل بررسی است. از حیث نظری، همان‌گونه که توحید حقیقی جامع تنزیه و تشبیه است، به همان ترتیب نیز اقتضای جمع و تفرقه را با هم دارد. در همین زمینه صابن‌الدین ترکه حدیثی از امام صادق (ع) نقل می‌کند که بر اساس آن، فرقی تنها مصداق تعطیل، جمع تنها مصداق زندگه، و جمع و تفرقه با هم عین توحید است (نک: جودی، ۶۴).

چنانچه، استناد این حدیث به امام صادق (ع) درست باشد، آن حضرت نخستین کسی است که جمع و تفرقه را در اصطلاح عرفانی آن به کار برده است. تلازم عملی جمع و تفرقه، به لزوم تکلیف در عین الجمع مربوط می‌شود، زیرا جمع بدون تفرقه همانند ربوبیت بدون عبودیت است که در نهایت ممکن است با بطلان عبودیت، به نفی شریعت و ترک مجاهده و کسب بینجامد. هجویری این مفهوم از جمع را تعطیل محض می‌داند و با ذکر تمثیل آفتاب و نور، بر جدایی ناپذیری جمع از تفرقه تأکید می‌کند (ص ۳۷۷-۳۷۸). وی همچنین با استناد به سخن ابوالحسن مزین که جمع را خصوصیت حق تعالی می‌داند، تأکید می‌کند که تکلیف، مجاهده، و لوازم عبودیت در مقام جمع رفع نمی‌شود (نک: همو، ۳۷۸). قشیری (د ۴۶۵ق/۱۰۷۳م) نیز جمع بدون تفرقه را فقدان عبودیت، و تفرقه بدون جمع را فقدان معرفت به شمار می‌آورد (الرسالة ...، ۳۵).

معرفتی که از جمع حاصل می‌شود، می‌تواند موجب استدرج شود. در همین زمینه روزبهان بقلی (د ۶۰۶ق/۱۲۰۹م) گمراهی شیطان در خودداری از سجده به آدم را با مفاهیم جمع و تفرقه مرتبط می‌داند؛ به اعتقاد او، ابلیس با دستیابی به معرفتی که لازمه محضر حق بود، به جمع رسید و به سبب طمأنینه و آسایش در جمع، این تصور غلط در او راه یافت که برای رسیدن به توحید نیاز به واسطه‌ای نیست. از این رو، ابلیس از آدم — که جلوه توحید و تجلی وحدت بود — غافل شد و با رؤیت وحدت در مقام جمع، از تجلی وحدت بازماند و «ندانست که حقیقت تفرقه جمع است» (روزبهان، شرح ...، ۳۷۶). البته پی بردن به این حقیقت نیازمند وصول به نهایت سلوک، یعنی مقام توحید حقیقی

اگر از عبادات و نوافل باشد. علاءالدوله سمنانی معتقد است که سالکان مبتدی باید بر اذکار موظف و واجبات اکتفا کنند، زیرا اشتغال به نوافل آنان را به تفرقه می‌کشاند (ص ۱۵۵-۱۵۶). خواب یا واقعه نیز می‌تواند ذهن سالک را به خود مشغول کند، اما سالک باید با عرضه آن بر شیخ، خود را از تفرقه برهاند (اسفراینی، ۱۴۷)، اما نزول بلاها — هر چند که در ظاهر موجب پریشانی می‌شود — می‌تواند برای سالک جمعیت را به ارمغان آورد، زیرا عامه مردم که اهل تفرقه‌اند، اغلب با برخورداری از نعمتهایی چون امنیت و ... بدانها مشغول، و از حق غافل می‌شوند. در مقابل، حق تعالی با نزول بلاها و سلب برخی نعمتها، سالک را از اشتغال به نعمت منصرف، و به حق مجتمع می‌گرداند.

مستملی بخاری (د ۴۳۴ق/۱۰۴۲م) با ارائه چنین تفسیری از آیات ۱۵۵-۱۵۶ سورة بقره (۲)، کلمه استرجاع را با مفهوم جمع مرتبط می‌کند. سالک با صبر بر این بلاها درمی‌یابد که بلای حقیقی تفرقه است. از این رو، پاداش صبر او این خواهد بود که از بلای تفرقه به رحمت جمع بازگردانده شود (۱۵۲۹/۴).

از سوی دیگر، باید دانست که تفرقه از ملزومات عالم ماده است و از این رو ست که در سیر الی الله همواره بر دوری از تفرقه تأکید شده است. علاءالدوله سمنانی در بیان فضیلت جمع و تفرقه نسبت به یکدیگر، هبوط روح به عالم ماده را نزول از مقام جمع به تفرقه می‌داند. از دیدگاه او، روح در عالم روحانی در مقام جمع به سر می‌برد و هدف از نزول او به این عالم این بوده است که در مقام تفرقه با کسب معارف تفصیلی قرب بیشتری به حق پیدا کند (ص ۱۵۶).

از برخی تعاریف صوفیان می‌توان چنین دریافت که جمع و تفرقه در اصل با هم منافاتی ندارند و تلازم میان آن دو از نوع ظاهر و باطن، یا شریعت و حقیقت است. برای نمونه، مطابق تعریف ابوسعید خراسانی یقین عامل جمع، و علم عامل تفرقه به شمار می‌آید (نک: سلمی، «رسالة ...»، ۴۹۴/۱). در تعریف ابویعقوب نهرجوری نیز علم آدم (ع) به اسماء الله مصداق جمع، و علمی که درباره حق به طور پراکنده در عالم وجود دارد، مصداق تفرقه دانسته می‌شود (نک: عطار، ۵۰۸). ابوعلسی رودباری نیز جمع را سر توحید، و تفرقه را لسان توحید می‌شمرد (نک: سلمی، همانجا).

هجویری ضمن نقل این تعریف، سر توحید را با اوصاف حق، و لسان توحید را با اوصاف بنده مرتبط می‌داند، از این جهت که در اولی کسب منتفی، و در دومی صدق نیت بنده شرط است (ص ۳۷۳-۳۷۴). وی در جایی دیگر، در تعریفی که آن را اجماع محققان معرفی می‌کند، تفرقه را با مکاسب یا مجاهدات، و جمع را با مواهب یا مشاهدات منطبق می‌داند (ص ۳۷۴). از آنجا که

تردیدى ندارد که کلام از سوى حق است و از سوى دیگر آگاه است که خود حق نیست. اگر در چنین حالی این آگاهی و شناخت از او سلب شود، به جمع الجمع می‌رسد و سخنانى نظیر انا الحق و سبحانى می‌گوید (ترتیب ...، ۳۷). بر این مینا، شطح محصول تجربه جمع الجمع است، نه جمع.

تفرقه ثانى و جمع الجمع در اصطلاح قشیرى به ترتیب با جمع سلامت و جمع تکسیر نیز بیان می‌شود. وی در تطبیق مفاهیم عرفانى با مباحث صرف و نحو، این دو اصطلاح را وضع کرده است. بنا بر تعریف او، جمع سالم آن است که سالک در حال غلبه جمع در سلامت عقلانى و قلبى به سر ببرد، به گونه‌اى که نه در مواجهه با شبهات، بدعتها، و امیال شهوانى در عقلی او خللى وارد شود و نه غفلت و غیبتى در قلب او راه یابد. صاحب جمع سالم با مصونیت از این آفات، در سلامت کامل باقى می‌ماند و در حفظ شریعت پایدار است. در مقابل، جمع تکسیر (همانند جمع مکسر که در ظاهر لفظ خللى وارد می‌شود) جمعى است که فرد را از قید شریعت رها می‌سازد و در نتیجه آن، پیمان حقیقت نقض می‌شود (نحو ...، ۵۰).

هجویری نیز این تقسیم‌بندی را به کار می‌برد. به تعبیر وی، در جمع تکسیر بنده به سبب شیدایی همانند مجانین از انجام دادن تکالیف معذور است، در حالی که صاحب جمع سالم با انجام دادن تکلیف و مجاهده مشکور است و تردیدى نیست که مشکور مرتبه‌اى بسیار بالاتر از مرتبه معذور دارد (ص ۳۷۹). همانندى دیگر در هر دو جمع سالم عرفانى و صرفى تغییر حالت است. همچنان که وضعیت لفظ جمع در حالات رفع و نصب و جرّ متغیر است، صاحب جمع سالم هم از جهت زیادت و نقصان در تلوین دائم به سر می‌برد. قشیرى با ذکر دو حدیث بر تحقق این تلوین در وجود صاحب حقیقی جمع سالم، یعنی نبی اکرم (ص) شاهد می‌آورد: بنابراین حدیثى پیامبر (ص) تفاوت خود با عموم مردم را در آن می‌داند که او نزد پروردگار خود بیتوته دارد و از جانب حق به او طعام و آب می‌رسد، اما در حدیثى دیگر، پیامبر (ص) خود را فرزند زنى می‌داند که قدید (گوشه نمک سود) می‌خورده است (همان، ۵۱).

صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵/ق ۱۳۳۵م) نیز در تعالیم خود به تفکیک مرتبه جمع الجمع از تفرقه ثانى، و اشاره به تلوین در تفرقه ثانى می‌پردازد. وی در توضیح جمع و تفرقه، از دو جمع و دو تفرقه یاد می‌کند و بیان می‌دارد که جمع اول رهایی از علائق و خواطر دنیوی و نفسانى است. این جمع از عهده سالک مجاهدی برمی‌آید که هر لحظه با نفس بجنگد و خواطر نفسانى را نفی کند. چنین جمعى در مقایسه با حال منتهبان سلوک، تفرقه به شمار می‌آید، زیرا سالک تا در مجاهده است، به خود مشغول، و از این‌رو، هنوز در تفرقه است. اما جمع دوم، جمع جمع است

است که خواجه عبدالله آخرین باب از منازل السائرین را بدان اختصاص داده، و مقام جمع پیش از مقام توحید را غایت مقامات سالکان دانسته است (ص ۲۸۲). اما منزل توحید اشاره به احدیت مقام جمع و فرقی دارد که در آن فرقی در جمع مندرج می‌شود (عبدالرزاق، شرح منازل ...، ۲۷۱). فرغانى (د ۶۹۱/ق ۱۲۹۲م) تحقق به حقیقت جمع را عبارت از نفی و اثبات تفرقه می‌داند که با رؤیت مجمل در مفصل، و مشاهده جمیع مراتب حق و خلقی محقق می‌شود (منتهى ...، ۲۰۹).

در اینجا همچنین باید به دو اصطلاح جمع الجمع و فرقی بعد از جمع نیز پرداخت. نویسندگان صوفی تعاریف گوناگونی از جمع الجمع به دست داده‌اند. از دیدگاه مقدمان جمع الجمع شهود ماسوی الله است که قائم بالله باشد (عبدالرزاق، همانجا). قشیرى جمع الجمع را استهلاك كلي عبد می‌داند که در هنگام غلبه حقیقت، هر گونه احساس نسبت به ماسوی الله از او سلب می‌شود. از نظر او، فرقی ثانى یا فرقی بعد از جمع نیز حالتی پس از جمع الجمع است که در جریان آن سالک به منظور ادای فرائض به صحو باز می‌گردد. این رجوع بالله است و عبد در آن اختیاری ندارد و تنها شاهد تصرف حق در خود است (الرسالة، ۳۶).

برخی از نویسندگان در شرح این کلام، به تفاوت تفرقه اول و تفرقه ثانى اشاره کرده‌اند. در تفرقه اول سالک با مجاهدات و ریاضتهای خود به طاعت پروردگار روی می‌آورد و برای رسیدن به مقام جمع می‌کوشد، اما در تفرقه دوم که پس از استغراق و جمع الجمع است، او تنها برای ادای فرائض به خود می‌آید و پس از آن دوباره به حالت استغراق باز می‌گردد. علت برتری فرقی ثانى بر فرقی اول آن است که در فرقی ثانى، سالک به طور کامل از جمعیت خارج نشده است و تنها رجوعی از جمع الجمع به جمع دارد. اما در فرقی اول شخص نسبت به طاعات و عبادات آگاهی دارد و هنوز به جمع نرسیده است (انصاری، ۲۸).

به این ترتیب از نظر قشیرى، جمع الجمع استغراق در جمع همراه با سکر و فناست و فرقی ثانى بازگشت موقت از جمع الجمع به جمع برای انجام دادن وظایف دینی است، چنان که گویی در جمع الجمع هشیاری لازم برای ادای تکالیف وجود ندارد، حال آنکه در جمع که مرتبه نازل جمع الجمع است، این هشیاری وجود دارد، زیرا در جمع تنها معانی و الطافی از حق بر بنده آشکار می‌شود (همانجا).

قشیرى همچنین مخاطبات حق با بنده را حاصل تجربه جمع می‌داند و در توضیح آن می‌گوید که گاه بنده بی‌اختیار کلامی می‌شوند که هم خطاب و هم جواب است. در این حالت شبیه به نوم، سالک — که در آن مورد علمى نداشته است — از یک سو

است که خواجه عبدالله آخرین باب از منازل السائرین را بدان اختصاص داده، و مقام جمع پیش از مقام توحید را غایت مقامات سالکان دانسته است (ص ۲۸۲). اما منزل توحید اشاره به احدیت مقام جمع و فرق دارد که در آن فرق در جمع مندرج می‌شود (عبدالرزاق، شرح منازل ...، ۲۷۱). فرغانی (د ۶۹۱ ق/۱۲۹۲ م) تحقق به حقیقت جمع را عبارت از نفی و اثبات تفرقه می‌داند که با رؤیت مجمل در مفصل، و مشاهدۀ جمیع مراتب حق و خلقی محقق می‌شود (منتهی ...، ۲۰۹).

در اینجا همچنین باید به دو اصطلاح جمع الجمع و فرق بعد از جمع نیز پرداخت. نویسندگان صوفی تعاریف گوناگونی از جمع الجمع به دست داده‌اند. از دیدگاه متقدمان جمع الجمع شهود ماسوی الله است که قائم بالله باشد (عبدالرزاق، همانجا). قشیری جمع الجمع را استهلاك كلي عبد می‌داند که در هنگام غلبه حقیقت، هر گونه احساس نسبت به ماسوی الله از او سلب می‌شود. از نظر او، فرق ثانی یا فرق بعد از جمع نیز حالتی پس از جمع الجمع است که در جریان آن سالک به منظور ادای فرائض به صحو باز می‌گردد. این رجوع بالله است و عبد در آن اختیاری ندارد و تنها شاهد تصرف حق در خود است (الرسالة، ۳۶).

برخی از نویسندگان در شرح این کلام، به تفاوت تفرقه اول و تفرقه ثانی اشاره کرده‌اند. در تفرقه اول سالک با مجاهدات و ریاضتهای خود به طاعت پروردگار روی می‌آورد و برای رسیدن به مقام جمع می‌کوشد، اما در تفرقه دوم که پس از استغراق و جمع الجمع است، او تنها برای ادای فرائض به خود می‌آید و پس از آن دوباره به حالت استغراق باز می‌گردد. علت برتری فرق ثانی بر فرق اول آن است که در فرق ثانی، سالک به طور کامل از جمعیت خارج نشده است و تنها رجوعی از جمع الجمع به جمع دارد. اما در فرق اول شخص نسبت به طاعات و عبادات آگاهی دارد و هنوز به جمع نرسیده است (انصاری، ۲۸).

به این ترتیب از نظر قشیری، جمع الجمع استغراق در جمع همراه با سکر و فناس است و فرق ثانی بازگشت موقت از جمع الجمع به جمع برای انجام دادن وظایف دینی است، چنان که گویی در جمع الجمع هشیاری لازم برای ادای تکالیف وجود ندارد، حال آنکه در جمع که مرتبه نازل جمع الجمع است، این هشیاری وجود دارد، زیرا در جمع تنها معانی و الطافی از حق بر بنده آشکار می‌شود (همانجا).

قشیری همچنین مخاطبات حق با بنده را حاصل تجربه جمع می‌داند و در توضیح آن می‌گوید که گاه بنده بی‌اختیار کلامی می‌شنود که هم خطاب و هم جواب است. در این حالت شبیه به نوم، سالک — که در آن مورد علمی نداشته است — از یک سو

تردید ندارد که کلام از سوی حق است و از سوی دیگر آگاه است که خود حق نیست. اگر در چنین حالی این آگاهی و شناخت از او سلب شود، به جمع الجمع می‌رسد و سخنانی نظیر انا الحق و سبحانی می‌گوید (ترتیب ...، ۳۷). بر این مبنا، شطح محصول تجربه جمع الجمع است، نه جمع.

تفرقه ثانی و جمع الجمع در اصطلاح قشیری به ترتیب با جمع سلامت و جمع تکسیر نیز بیان می‌شود. وی در تطبیق مفاهیم عرفانی با مباحث صرف و نحو، این دو اصطلاح را وضع کرده است. بنا بر تعریف او، جمع سالم آن است که سالک در حال غلبه جمع در سلامت عقلانی و قلبی به سر ببرد، به گونه‌ای که نه در مواجهه با شبهات، بدعتها، و امیال شهوانی در عقل او خللی وارد شود و نه غفلت و غیبتی در قلب او راه یابد. صاحب جمع سالم با مصونیت از این آفات، در سلامت کامل باقی می‌ماند و در حفظ شریعت پایدار است. در مقابل، جمع تکسیر (همانند جمع مکسر که در ظاهر لفظ خللی وارد می‌شود) جمعی است که فرد را از قید شریعت رها می‌سازد و در نتیجه آن، پیمان حقیقت نقض می‌شود (نحو ...، ۵۰).

هجویری نیز این تقسیم‌بندی را به کار می‌برد. به تعبیر وی، در جمع تکسیر بنده به سبب شیدایی همانند مجانین از انجام دادن تکالیف معذور است، در حالی که صاحب جمع سالم با انجام دادن تکلیف و مجاهده مشکور است و تردیدی نیست که مشکور مرتبه‌ای بسیار بالاتر از مرتبه معذور دارد (ص ۳۷۹).

همانندی دیگر در هر دو جمع سالم عرفانی و صرفی تغییر حالت است. همچنان که وضعیت لفظ جمع در حالات رفع و نصب و جر متغیر است، صاحب جمع سالم هم از جهت زیادت و نقصان در تلوین دائم به سر می‌برد. قشیری با ذکر دو حدیث بر تحقق این تلوین در وجود صاحب حقیقی جمع سالم، یعنی نبی اکرم (ص) شاهد می‌آورد: بنا بر حدیث پیامبر (ص) تفاوت خود با عموم مردم را در آن می‌داند که او نزد پروردگار خود بی‌توجه دارد و از جانب حق به او طعام و آب می‌رسد، اما در حدیث دیگر، پیامبر (ص) خود را فرزند زنی می‌داند که قدید (گوشت نمک سود) می‌خورده است (همان، ۵۱).

صفی‌الدین اردبیلی (د ۷۳۵ ق/۱۳۳۵ م) نیز در تعالیم خود به تفکیک مرتبه جمع الجمع از تفرقه ثانی، و اشاره به تلوین در تفرقه ثانی می‌پردازد. وی در توضیح جمع و تفرقه، از دو جمع و دو تفرقه یاد می‌کند و بیان می‌دارد که جمع اول رهایی از علائق و خواطر دنیوی و نفسانی است. این جمع از عهده سالک مجاهدی برمی‌آید که هر لحظه با نفس بجنگد و خواطر نفسانی را نفی کند. چنین جمعی در مقایسه با حال منتهبان سلوک، تفرقه به شمار می‌آید، زیرا سالک تا در مجاهده است، به خود مشغول، و از این رو، هنوز در تفرقه است. اما جمع دوم، جمع جمع است

نیز نک: خرمشاهی، ۹۳۳/۲.

در اصطلاح جمع و جمع الجمع (فرق ثانی) همچنین با شبکه‌ای از اصطلاحات و مفاهیم عرفانی مرتبطند که از جمله آنها می‌توان تلوین و تمکین، فنا و بقا، مراقبه، صحو و سکر، و غیبت و حضور را نام برد. برای نمونه، عبدالرزاق کاشی اصطلاح تلوین را در دو سطح مطرح می‌کند: تلوینی که در مبادی و آغازِ فرق بعد از جمع آشکار می‌شود و به سبب آنکه موحد به واسطه ظهور آثار کثرت از احکام وحدت محجوب می‌شود، نازل‌ترین تلوین است؛ اما تلوین بالاتر، که نهایت تمکین است، تلوین در مقام تجلی جمع است که به واسطه تجلیات اسمائی در حال بقای بعد از فنا و فرق بعد از جمع نمایان می‌شود و مقام «أحدیت فرق در جمع» نیز نامیده می‌شود (اصطلاحات ...، ۱۲۸).

جمع و جمع الجمع با فنا و بقا نیز قابل انطباق است. در تعریف ابوالحسن مزین جمع عین فنا دانسته شده است (سهروردی، عوارف ...، ۵۲۵). در هریک از فنا و بقا تفرقه‌ای نفی و اثبات می‌شود: تفرقه‌ای که در مقام جمع نفی می‌شود (فرق اول)، مستلزم نفی کثرت برای وصول به مقام فنا است و تفرقه‌ای که در جمع اثبات می‌شود (فرق بعد از جمع)، از لوازم مشاهده کثرت در وحدت و وحدت در کثرت در مقام بقا است (اسیری، همانجا؛ ایزوتسو، 54-56).

خواجه محمد پارسا نیز دو قسم از کاملان در سلوک را با ویژگی جمع و تفرقه، و فنا و بقا بیان می‌کند و آن را چنین توضیح می‌دهد که برخی پس از وصول به درجه کمال، غرقه دریای جمع می‌شوند و در فنا مستهلک می‌گردند، اینان از طور نبوت و ارشاد خلق بی‌بهره‌اند. قسم دیگر، کاملان واصل یا کاملان مکمل‌اند که به فضل الهی برای دعوت خلق به حق، از دریای جمع و فنا به ساحل تفرقه و بقا افکنده شده‌اند (قدسیه، ۶۰). این گروه، در عین آنکه به ظاهر با خلق در تفرقه به سر می‌برند، اما در باطن با حق مجموع‌اند. این مفهوم در طریقت نقشبندیه با اصل «خلوت در انجمن» چنین بیان شده که جمعیت دل، در بزم و انجمن — که ظاهراً محل تفرقه است — بیشتر از خلوت به دست می‌آید (بخاری، ۱۲۰؛ خواجه محمد، همان، ۵۴). در «رسالة الملامتية» هم توصیه شده که تحقق به عین الجمع پنهان بماند و در مقابل، مقام تفرقه اظهار شود (سلمی، ۴۲۱/۲).

یکی دیگر از مفاهیم مرتبط با جمع، مفهوم مراقبه است. وقتی مراقبه حق بر باطن سالک غلبه کند، اصطلاحاً گفته می‌شود که او در عین الجمع است (سهروردی، همان، ۵۲۴-۵۲۵). عبدالرزاق کاشی در تعریف مراقبه واصلان به جمع و تفرقه اشاره می‌کند و می‌گوید که خداوند از جمعیت واصلان محافظت می‌کند و نمی‌گذارد تفرقه‌ای در آن راه یابد. از این روی

که در آن سالک از احکام بشریت غایب، و یکسره به حق مشغول می‌شود و از این روی نمی‌تواند احکام شریعت را به‌جا بیاورد. برای رفع این نقیصه، وی می‌باید تجربه دوباره‌ای از تفرقه داشته باشد. به تعبیر صفی‌الدین اردبیلی وی باید گاه در جمع و گاه در تفرقه باشد؛ او در همین زمینه به سخن پیامبر اکرم (ص) خطاب به عایشه اشاره می‌کند که فرمود: «کَلِمَتِي يَا حَمِيرَاءُ». از دیدگاه شیخ صفی، اگر پیامبر (ص) در حال نزول وحی به دنیا توجه نمی‌کرد، بیم آن می‌رفت که در آن حال باقی بماند و در نتیجه، خلائق از ارشاد نبوی و تعلیم دین بی‌بهره شوند. سخن پیامبر (ص) به عایشه در بیان صفی‌الدین به تفرقه پس از جمع تفسیر شده که به نوعی با تلوین همراه است (نک: ابن بزاز، ۵۱۱-۵۱۲).

نگاه ابن عربی به جمع و تفرقه، همانند دیدگاه او در مورد تلوین با نظر قشیری و هم‌مسلمانان او تفاوت دارد. وی اصطلاح جمع و تفرقه را با وحدت مطلقه وجود تبیین می‌کند و بر این باور است که جمع و تفرقه با یکدیگر نسبتی همانند نسبتهای وجودی (اسماء الهی و اعیان ممکنات) دارند و کثرت کاینات و اعیان تابع اسماء الهی است. چون جز ذات حق که عین هستی است، ذات دیگری وجود ندارد، پس محقق باید آنچه از اوصاف و اسماء ادعایی خلق می‌داند، به حق برگرداند و این ارجاع حقیقت جمع است. اما جمع الجمع آن است که آنچه او را ست و آنچه انسان بدان متصف است، جملگی به حق ارجاع داده شود (الفتوحات ...، ۵۱۶-۵۱۷؛ نیز نک: عبدالرزاق، رشح ...، ۷۶-۷۷؛ جیلی، الاسفار ...، ۲۰۷).

از این رو، پیروان مکتب ابن عربی در بحث از جمع الجمع به مقوله شهود وحدت در کثرت و کثرت در وحدت پرداخته‌اند. واصل به این مقام که نام دیگر آن فرق بعد از جمع است، حق و خلق را با هم مشاهده می‌کند، یعنی آنکه نه کثرت یا تفرقه حجاب وحدت یا جمع می‌شود و نه رؤیت جمع یا وحدت او را از تفرقه یا کثرت باز می‌دارد (اسیری، ۲۴؛ شاه نعمت‌الله، ۲۲؛ آملی، ۲۱۸).

این را که در سخن ابوبکر واسطی از متقدمان آمده است: «جمع در حقیقت تفرقه، و تفرقه در حقیقت جمع است» (نک: عطار، ۷۴۳)، با همین دیدگاه، یعنی ظهور وحدت در کثرت می‌توان تفسیر کرد. همان‌گونه که ابن عربی در تجلی «جمع التوحد» گردآوری اشیاء توسط خداوند را عین توحید و جمع دانسته، برای توضیح به خاصیت «یک» در میان اعداد استناد کرده، و گفته است: اعداد چیزی جز جمع واحد نیستند (التجلیات ...، ۳۹۴-۳۹۵)؛ عارف واصل به مقام جمع الجمع نیز می‌تواند با تفکر و سیر در کثرت به وحدت و جمعیت برسد و به تعبیر حافظ «کسب جمعیت از زلف پریشان» کند. (غزل ۳۱۹؛

است که آنان به قدرت حق مراقبه می‌کنند، نه به قدرت خود (لطائف، ۵۱۶).

مشایخ نقشبندیه نیز تأکید ویژه‌ای بر مفهوم مراقبه در جمعیت داشته‌اند. علاء‌الدین عطار (د ۸۰۲ ق/ ۱۴۰۰م) اصطلاح جمع و قبول را برای دو ویژگی ملکه مراقبه به کار می‌برد؛ یکی دوام جمعیت خاطر، که از طریق آن بر خواطر دیگران اشراف می‌یابد؛ و دیگری دوام قبول دلها، که با تصرف در ملکوت و باطن دیگران حاصل می‌شود (نک: جامی، ۳۹۶).

ارتباط صحو و سکر با جمع‌الجمع نیز تا بدانجا است که صحو بعد از محو عنوان دیگری برای فرق بعد از جمع در نظر گرفته شده است (قیصری، «التوحید ...»، ۳۳؛ اسیری، ۲۴). در تجلی احدی جمع صحو در محو، و تمکین در تلوین نمایان می‌شود (فرغانی، مشارق ...، ۳۹۷) و تعبیر «صحو الجمع» در تائیه ابن فارض، کنایه از حضور سکر و صحو به ترتیب در مقام جمع و جمع‌الجمع است. مستی مقام جمع غیبت از آلات ادراک مقام تفرقه، یعنی از قوای جسمانی و حواس پنج‌گانه است و در این مقام، تنها مرکز فعال ادراکی دل سالک است. اما هشیاری مقام جمع (صحو الجمع) بدین‌گونه است که هرچه اولیاء در مقام جمع با دل مشاهده می‌کنند، صاحب این مقام با چشم و گوش و دیگر آلات مقام تفرقه ادراک می‌کند. در این حالت، دل با چشم و گوش و دیگر قوای حسی متحد می‌شود (همان، ۲۹۷). فرغانی با استناد به دو آیه قرآن (نجم/۱۷-۱۸) که به صراحت از اتحاد دل پیامبر (ص) با چشم او خبر می‌دهد، این مقام را خاص حضرت ختمی مرتبت می‌داند و اظهار می‌دارد که ابن فارض در این قصیده، ترجمان مقام جمع‌الجمع آن حضرت (ص) است (همان، ۲۹۸).

غیبت و حضور نیز از جمله مفاهیمی هستند که در بیان تجربه جمع و جمع‌الجمع به کار می‌روند. محمد شاذلی، از عارفان سده ۹/۱۵م از دو اصطلاح غیبت و حضور در بیان تفاوت جمع و غیبت استفاده کرده است. از دیدگاه او، جمع شهود حق بدون خلق است، اما جمعیت غیبت از خلق همراه با حضور بالحق است و از این‌رو در جمعیت، غیبت و حضور با هم‌اند و مقام جمعیت کامل‌تر از مقام جمع است (ص ۶۱). در اینجا منظور از جمعیت همان جمع‌الجمع است؛ چنان‌که وی پیش از آن نیز «بقاء البقاء» را شامل حیطة جمع‌الجمع می‌داند (همانجا).

دو اصطلاح دیگر معادل جمع و جمع‌الجمع به ترتیب جمع تمخض و جمع تشکیک‌اند. «جمع تمخض» مقام احدیت جمعی است که اقتضای محو اعیان ثابته و اضافه آنها به حق را دارد، همان‌گونه که دست پیامبر (ص) به اعتبار فناء و استهلاک در ذات حق، یدالله خوانده می‌شود. اما «جمع تشکیک» یا مقام جمع‌الجمع، با بقای سالک به حق نسبت دارد. وجه تسمیه این

جمع به تشکیک اشتغال آن به نفی و اثبات، همچون نفی و اثبات در آیه «... وَ مَا زَمَيْتَ إِذْ زَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ زَمَى ...» (انفال/۱۷) است. در این جمع، هرچند عید باقی به بقای الهی است، اما وجود حقیقی از آن خداست (ابن عربی، التجلیات، ۲۰۴-۲۰۵).

مفهوم جمع‌الجمع در نظریه انسان کامل ابن عربی نیز جایگاه خاصی دارد، زیرا انسان کامل از دیدگاه او، «کون جامع»، یعنی شامل جمیع حقایق عالم (اجمالی و تفصیلی) است. از آنجا که انسان کامل مشتمل بر دو جنبه است، مصداق آتم جمع‌الجمع به شمار می‌آید، به سبب آنکه از جهت روح و احدیت جمع با حق نسبت دارد و از جهت صورت و اجزاء وجودی، در نسبت با عالم است. به این ترتیب، وی از جهت مناسبتی که با حق دارد، عبدالله، و از جهت نسبت با عالم، ربّ عالم است (عبدالرزاق، شرح فصوص ...، ۲۷؛ صابین‌الدین، ۱۳۸-۱۳۹). از این‌رو، انسان کامل واحد کثیر است، یعنی وحدت او عین کثرت، و کثرت او عین وحدت است؛ از جهت وصول به مقام احدیت و فناء (جمع) عین وحدت، و از جهت وصول به بقای الهی در مقام احدیت و سیر در اسماء و صفات عین کثرت است که به صورت جمیع اشیاء ظاهر شده است (اسیری، ۲۰۲). به اعتبار اجتماع حقایق الهی و کونی در انسان کامل، از این جمعیت به احدیت جمع تعبیر می‌شود (جندی، ۵۰). از لوازم احدیت جمع، جامعیت حقیقت محمدی است، بدین معنی که همه کمالات متفرق در انبیاء کامل در وجود خاتم الانبیاء (ص) جمع آمده است (همانجا). از آنجا که حقیقت محمدی مظهر اسم جامع الهی است، به سبب ظهور ربوبیت در او، وی جمیع صور عالم را تربیت می‌کند (قیصری، مقدمه ...، ۱۱۱). قیصری با ذکر بخشهایی از خطبه البیان، به سریان و ظهور حقیقت جامع انسانی در تمامی موجودات اشاره می‌کند (همان، ۱۰۸). از این ظهور و سریان با تعبیر «جمع‌الجمع اطلاق» هم یاد شده است (فانی، ۵۶). فانی شیرازی در شرح خطبه البیان، به جامعیت انسان کامل اشاره دارد که نتیجه آن ظهور آثار اسماء و تخلق به اخلاق الله در نهایت جمع است (ص ۸۲-۸۳، ۱۰۳).

افزون بر اسم «الله» اسم «جامع» نیز با حصول جمعیت در انسان نسبت دارد. قشیری در بیان کارکرد این اسم در قلوب اولیای حق شرح می‌دهد که چگونه آنها با شهود مقدرات الهی از اسباب تفرقه رها می‌شوند (التحییر ...، ۸۸-۸۹). با این تعبیر، وسایط آفرینش، آلات تفرقه‌اند و جمعیت آن است که وسایط و اسباب در پیوند با مشیت و تقدیر الهی لحاظ شود (همان، ۸۹). شهاب‌الدین سهروردی نیز بهره‌مندی عبد از اسم جامع را در آن می‌داند که وی جامع کمالات علمی و عملی گردد و از مقام تفرقه که خودبینی است، به مقام جمع برسد (رشف ...، ۱۷۷). ابن عربی اسم جامع را از ۳ جهت تعلق، تحقق، و تخلق در

الأُمُورُ» (شوری/۴۲/۵۳) و «... لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...» (همان/۴۲/۱۱) را در تعریف جمع الجمع شاهد آورده است (الفتوحات، ۵۱۶/۲؛ عبدالرزاق، رشح، ۷۶).

با آنکه جمع و تفرقه در اصل از اصطلاحات عرفانی‌اند، اما در برخی تعاریف ارائه شده از سوی صوفیان دیدگاه کلامی نیز مشهود است. برای نمونه، هجویری مفهومی را که مورد اتفاق عامه مسلمانان — به استثنای معتزله — است، چنین ذکر می‌کند: جمع به حقیقت و سرّ حکم و فرمان الهی، و تفرقه به ظهور امر و مشیت او مربوط می‌شود. دو نمونه بارز در این زمینه، امر خداوند به ابراهیم (ع) برای ذبح اسماعیل، و امر به شیطان برای سجده بر آدم است که در هر دو مورد مشیت خداوند با امر او تفاوت دارد (هجویری، ۳۷۳).

به تعبیر شیخ احمد جام همه امور از خیر و شر، و نفع و ضرر در قضا و مشیت حق جمع است (ص ۲۸). در شرح التعرف این مسئله با استناد به علم الهی و ایجاد کائنات بررسی می‌شود، چنان که جمع به غیبت خلق در کتم عدم و علم ازلی مربوط می‌شود، که در پیمان «الست» همه خلایق، دوست و دشمن مجتمع بودند؛ اما تفرقه با ظهور کائنات از عدم به وجود، با صفات خلقی نسبت دارد. اختلاف احوال و اوصاف خلایق یا تفرقه، با ظهور آنان از علم به عین پدید آمد. اهل معرفت که به علم ازلی حق نظر دارند، سعادت سعاد و شقاوت اشقیاء را جمع در آن می‌بینند (مستملی، ۱۵۴۱/۴).

قشیری در تفسیر عرفانی خود، ذیل آیه «كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً...» (بقره/۲/۲۱۳)، همین نگرش کلامی را با استفاده از اصطلاح جمع و تفرقه بیان می‌کند: جمع در این آیه اجتماع مردم در علم خداوند، و تفرقه محصول حکم او است، چنان که عده‌ای را هدایت کرد، عده‌ای را گمراه نمود، عده‌ای را محجوب و عده‌ای را مجذوب گذاشت، و برخی را از اهل احسان قرار داد و برخی را اهل خذلان کرد (لطائف، ۱۷۳۳/۱-۱۷۴).

نمونه دیگری از تبیین دیدگاه کلامی با دو اصطلاح عرفانی جمع و تفرقه، تقسیم‌بندی هجویری در زمینه افعال است. به باور او، افعال به دو دسته عادی و غیرعادی (خارق عادت) تقسیم می‌شوند. افعال عادی همانهاست که به شیوه معمول سبب و مسبب توسط هر فاعلی انجام می‌گیرد. این افعال، به دلیل استنادشان به فاعلی غیرحق، حکایت از تفرقه دارند، در حالی که امور خارق عادت یا افعال غیرعادی، نظیر معجزاتی چون نسوزاندن آتش و یا تجربه معراج و نیز کرامات اولیا، جملگی از مقام جمع صادر می‌شود، زیرا فاعل مستقیم آنها حق تعالی است (هجویری، ۳۷۶).

در زمینه برتری هریک از جمع و تفرقه نسبت به یکدیگر نیز علاءالدوله سمنانی تمثیل رسایی آورده است. در این تمثیل،

نظر می‌گیرد و بر این باور است که از آن روی که انسان همواره چون بنده‌ای فراری و سرگردان در گریز دائم از حق است، با تمسک و تعلق به اسم جامع نزد حق جمع می‌شود. تحقق این اسم به ذاتی مربوط است که اسماء و صفات در آن جمع شده باشد.

ابن عربی با استناد به آیاتی از قرآن، به مفهوم دیگری از جامع اشاره می‌کند. به باور او، جامع کسی است که وقتی همه را گرد هم آورد، هیچ کس نتواند آن جمع را پراکنده سازد (کشف ...، ۱۷۳). مصداق کامل چنین جمعی روز قیامت است که در قرآن (شوری/۴۲/۷) «يَوْمَ الْجُمُعِ» خوانده می‌شود. اما تخلیق بنده به اسم جامع هنگامی محقق می‌شود که به تمامی اخلاق الهی متخلق، و جامع همه مکارم اخلاق شود و بندگان را بر طاعت خدای تعالی جمع آورد (ابن عربی، همان، ۱۷۳-۱۷۴). عبدالکریم جیلی نیز اسم جامع را با جمع اضداد و تجلیات پراکنده وجودی تفسیر می‌کند و جمع شدن امواج در دریا را مثالی برای احدیت جمع می‌داند (کمالات ...، ۲۰۳). وی در رابطه با تخلق حضرت ختمی مرتبت به اسم جامع، به جمع شدن کمالات الهی و خلقتی در وجود آن حضرت (ص) اشاره می‌کند و با استناد به واژه «استداره» در این حدیث نبوی که «انما الزمان قد استدار کهیته» (زمان به همان وضعی که داشت بازگشت) (یعقوبی، ۵۰۵/۱)، به مفهوم نمادین دایره در عرفان اشاره دارد و آن را کنایه از جمع شدن مقام حقی و خلقتی در وجود آن حضرت (ص) می‌شمارد (جیلی، همان، ۳۰۸).

در برداشتهای عرفانی از آیات قرآن نیز به دو اصطلاح جمع و تفرقه اشاره شده است، چنان که برای نمونه، از نظر قشیری در آیه «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» (حمد/۱/۵) «إِيَّاكَ نَعْبُدُ» به فرق، و «إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» به جمع اشاره دارد (الرساله، ۳۵). هجویری آیه «... وَ قَتَلَ دَاوُدَ جَالُوتَ...» (بقره/۲/۲۵۱) را کنایه از تفرقه، و در مقابل آیه «... وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى...» (انفال/۸/۱۷) را اشاره به جمع می‌داند (ص ۳۷۶؛ قس: میبیدی، ۲۴/۴).

همچنین آیاتی که در آنها بیعت با رسول اکرم (ص) همان بیعت با حق (فتح/۴۸/۱۰)، و اطاعت از او عین اطاعت از خداوند (نساء/۴/۸۰) دانسته شده، جملگی دلالت بر جمع دارد (هجویری، ۳۷۶-۳۷۷). همچنین آنجا که سخن از محبت بنده به خداست «... إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ...» مصداق فرق، و آنجا که سخن از محبت خداوند به بنده «... يُحِبِّبْكُمْ اللَّهُ...» (آل عمران/۳/۳۱) است، دلالت بر جمع دارد (قشیری، لطائف ...، ۲۳۵/۱). ابن عربی افزون بر آیات یاد شده، آیه «... اسْتَعِينُوا بِاللَّهِ وَ اصْبِرُوا...» (اعراف/۷/۱۲۸) را در مورد جمع (الفتوحات، ۵۷۲/۲)، و آیات «... وَ إِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأُمُورُ كُلُّهُ...» (هود/۱۱/۱۲۳)، «... أَلَا إِلَى اللَّهِ تَصِيرُ

جمع همانند کار دهقان، و تفرقه همانند کار عصار است. دهقان پس از آبیاری زمین، بذر را به کمال می‌رساند و محصول را جمع‌آوری می‌کند، پس از آن، نوبت جدا کردن پوست از مغز است، که از سوی عصار انجام می‌گیرد. هرچه دهقان جمع‌کنند، عصار جدا می‌سازد. وی با تأمل در تمثیل دهقان دو نوع تفرقه را بیان می‌کند. دهقان پیش از جمع کردن ثمره، بذرافشانی می‌کند و این کار، خود نوعی تفرقه است. پس در زمان پاشیدن بذرها متفرق می‌گردد، و در زمان درو کردن و چیدن محصول، جامع متفرقات است. عصار هم به نوبه خود متفرق‌کننده مجموعهات به شمار می‌آید (ص ۱۵۴).

تمثیل علاءالدوله بیانگر آن است که هیچ‌یک از جمع و تفرقه فی‌نفسه بر یکدیگر رجحان و فضیلتی ندارند، بلکه بسته به اینکه جمع یا تفرقه در چه مرحله‌ای از سلوک واقع شود، برتری یکی نسبت به دیگری مطرح می‌شود. علاءالدوله در نهایت اظهار می‌دارد که تفرقه مقام وصول، از جمع مبتدی در مقام سلوک برتر است. همچنین جمع در مقام وصول نیز به مطلق تفرقه برتری دارد (ص ۱۵۵). بر همین مبنا است که تفاضل و یا عدم تفاضل میان انبیای الهی را می‌توان در نظر گرفت. قیصری با معیار جمع و تفرقه، تفاوت در لحن دو آیه از قرآن را چنین می‌داند که در آنجا که به نبود تفاوت میان پیامبران (بقره/۲۸۵) اشاره شده، مقام جمع مورد نظر است. زیرا جمع عبارت از زوالِ حدوث به نورِ قدم است («التوحید»، ۳۱). پس بعد از فنای محدثات در ذات قدیم، تمایزی میان آنها قابل طرح نیست، و می‌توان میان کثرات جمع کرد. اما در آیه دیگر (بقره/۲۵۳) که در آن سخن از تفاضل انبیا نسبت به یکدیگر می‌رود، این تفاضل با مقام فرق بعد از جمع (تفرقه دوم) معنی‌دار می‌شود. وی این مقام را مقام کاملان انبیا و اولیا می‌داند و معتقد است که برای صاحب این مقام خلوت و جلوت یکسان است (قیصری، همان، ۳۳).

وضعیت جمع و تفرقه در اسفار اربعه نیز بدین‌گونه است: سالک در سفر اول (سیر الی الله) از تفرقه به سوی جمع سفر می‌کند؛ در سفر دوم (سیر فی الله)، با تحقق اسماء الله و انصاف به صفات، به مقام احدیت می‌رسد؛ در سفر سوم، مقام احدیت ذات و عین الجمع را تجربه می‌کند؛ و در سفر چهارم، پس از بقای بعد از فنا شایسته تکمیل خلائق و ارشاد می‌گردد و آن همان فرق بعد از جمع است (عبدالرزاق، اصطلاحات، ۸۳).

مأخذ: آملی، حیدر، جامع الاسرار، به کوشش هانری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ ابن سباز، توکل، صفة الصفا، به کوشش غلامرضا طباطبائی مجد، اردبیل، ۱۳۷۳ش؛ ابن عربی، محیی‌الدین، التجلیات الالهیه، به کوشش عثمان اسماعیل یحیی، تهران، ۱۳۱۹/۱۹۹۳م؛ هو، الفتحوات المکیه، بیروت، دار صادر، هو، کشف المعنی عن سر اسماء الحسنی، به کوشش یابلو پیترو، قم، ۱۴۱۹ق؛ ابو‌مدین، شعیب، «اس التوحید»، البیان و التزیید احمد بن

عبدالقاد باعثن، بیروت، ۲۰۰۵م؛ احمد جام، روضة‌المتذنبین، به کوشش علی فاضل، تهران، ۱۳۵۵ش؛ اسفراینی، عبدالرحمان، کاشف الاسرار، به کوشش هرمان لدلت، تهران، ۱۳۵۸ش؛ اسیری لاهیجی، محمد، مغایب الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمد بزرگ خالقی و عفت کرباسی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ انصاری، زکریا، احکام الدلالة، به کوشش عبدالجلیل عطا بکری، دمشق، ۲۰۰۰م؛ بخاری، صلاح بن مبارک، انیس الطالبین، به کوشش خلیل ابراهیم صاری اوغلی و توفیق هاشم‌پور سجانی، تهران، ۱۳۷۱ش؛ جامی، عبدالرحمان، نجات الانس، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۷۰ش؛ جندی، مؤیدالدین، نحة الروح، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ جودی نعمتی، اکرم، مقدمه بر شرح نظم الدر صابن‌الدین ترکه، تهران، ۱۳۸۴ش؛ جیلی، عبدالکریم، الاسرار عن رسالة الاسرار، بیروت، ۲۰۰۴م؛ هو، کمالات الالهیه فی الصفات المحمدیه، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، ۱۴۱۷/۱۹۹۷م؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ حکیم ترمذی، محمد، منازل القریه، به کوشش خالد زهری، رباط، ۱۳۲۳/۲۰۰۲م؛ خرماشاهی، بهاء‌الدین، حافظ‌نامه، تهران، ۱۳۷۱ش؛ خواجه عبدالله انصاری، رسائل، به کوشش سلطان‌حسین تائب‌ناده گنابادی، تهران، ۱۳۱۹ش؛ هو، صدمیدان، به کوشش قاسم انصاری، تهران، ۱۳۶۸ش؛ هو، منازل السائرین، ترجمه عبدالغفور روان فرهادی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ خواجه محمد پارسا، فصل الخطاب، به کوشش جلیل مسگرزاد، تهران، ۱۳۸۱ش؛ هو، تمسیه، به کوشش احمد طاهری عراقی، تهران، ۱۳۵۴ش؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانری کرین، تهران، ۱۳۷۴ش؛ هو، غیر الماشقین، به کوشش هانری کرین و محمد معین، تهران، ۱۳۳۷/۱۹۵۸م؛ زرین‌کوب، عبدالحسین، ارزش میراث صوفیه، تهران، ۱۳۷۴ش؛ سراج، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش ر. نیکلسن، لندن، ۱۹۱۴م؛ سلمی، محمد، «رسالة الملامتیه»، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۴ش؛ هو، کتاب سلوک العارفين، تسعة کتب فی اصول التصوف و الزهد، به کوشش سلیمان آتش، الناشر، ۱۴۱۴/۱۹۹۳م؛ سه‌رودی، عمر، رشف النضایح الایمانیه، ترجمه معلم یزدی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵ش؛ هو، عوارف المعارف، بیروت، ۱۴۰۳/۱۹۸۳م؛ شاذلی، محمد، فتوای حکمة الاسرار، قاهره، ۱۳۸۰/۱۹۶۱م؛ شاه نعمت‌الله ولی، رساله‌ها، به کوشش محمدجواد نوربخش، تهران، ۱۳۵۷ش؛ صابن‌الدین ترکه، علی، تمهید القواعد، بیروت، ۱۳۲۶ق؛ عبدالرزاق کاشی، اصطلاحات الصوفیه، به کوشش مجید هادی‌زاده، تهران، ۱۳۸۱ش؛ هو، رشح الزلال، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، المکتبه الازهریه، هو، شرح مفصوص الحکم، قاهره، ۱۴۰۷ق؛ هو، شرح منازل السائرین، به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ش؛ هو، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به کوشش مجید هادی‌زاده، تهران، ۱۳۷۹ش؛ عزالدین کاشانی، محمود، مصباح الیهادیه، به کوشش جلال‌الدین هانی، تهران، ۱۳۶۷ش؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۶۶ش؛ علاءالدوله سننالی، احمد، الغررة لاهل الخلوۃ و الجلوۃ، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۲ش؛ فانی شیرازی دهدار، احمد، شرح خطبة البیان، به کوشش محمدحسین اکبری ساوی، تهران، ۱۳۷۹ش؛ فرغانی، محمد، مشارق السدراری، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۵۷ش؛ هو، منتهی المدارک، به کوشش وسام خطاوی، قم، ۱۳۸۶ش؛ قرآن کریم؛ قشیری، عبدالکریم، التبحر فی التذکیر، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۶۸م؛ هو، ترتیب السلوک فی طریق الله تعالی، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، هو، الرسالة القشیریة، قاهره، ۱۹۴۸م؛ هو، لطائف الاشارات، به کوشش ابراهیم بسیونی، قاهره، ۱۹۸۱م؛ هو، نحو القلوب الکبیر، به کوشش ابراهیم بسیونی و احمد علی‌الدین جندی، قاهره، ۱۴۱۴ق؛ قیصری، داوود، «التوحد و النیوة و الولاية»، رسائل، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۸۱ش؛ هو، مقدمه شرح قیصری بر مفصوص الحکم، ترجمه حسین سیدموسوی، تهران، ۱۳۸۷ش؛ مستطی بخاری، اسماعیل، شرح التعریف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۵ش؛ مولوی، متنوی معنوی، به کوشش نیکلسن، تهران، ۱۳۶۴ش؛ میبیدی، احمد، کشف الاسرار، به کوشش علی‌اصغر حکمت، تهران،

دوازدهم بعثت در مکه بود و پیامبر اکرم (ص) طی نامه‌ای مصعب بن عمیر را به اقامه نماز جمعه در مدینه موظف گردانیده‌اند (مسعودی، ۱۹/۳؛ احمدی، ۲۳۹؛ نیز نک: ابن ماجه، ۳۴۴/۱؛ طبرانی، ۴۶۸/۷؛ سیوطی، الدر ...، ۱۵۰/۸؛ دروزه، ۲۳۳/۸-۲۳۴؛ ابن عاشور، ۲۲۰/۲۸). بنابراین، روایت منقول از ابن عباس و ضحاک مبنی بر مکی بودن سوره جمعه (نک: ابوالفتوح، ۱۹۰/۱۹) ظاهراً ناظر به همین نکته اخیر بوده، و اصطلاح مشهور مکی و مدنی در آن لحاظ نشده است.

سوره جمعه، براساس گروه‌بندی سوره‌های قرآنی در تعلیم نبی اکرم (ص)، یکی از اعضای هفت‌گانه سامانه «مستحبات» است که سوره‌های ۱۷، ۵۷، ۵۹، ۶۱، ۶۲، ۶۴ و ۸۷ را دربر می‌گیرد (برای توضیح، نک: اندرابی، گ ۴۰ ب؛ سیوطی، الاثقان، ۱۹۳/۱). محور موضوعی مشترک در همه سوره‌های این مجموعه، «مقامات پیامبر اکرم (ص) و امتیازات قرآن کریم» است که در هریک از این ۷ سوره جنبه‌ای خاص از آن به تفصیل طرح و شرح می‌گردد (نک: ه د، اسراء، نیز اعلی). محور موضوعی ویژه در سوره جمعه (۶۲)، امتیازات منحصر به فردی است که از ناحیه فضل الهی به امت خاتم پیامبران اختصاص داده شده (آیه ۴؛ نیز نک: سیوطی، تناسق ...، ۱۱۴؛ قطب، ۳۵۶۲/۶-۳۵۶۳؛ مدرسی، ۳۶۵)، و بیش از همه حسادت و عداوت قوم یهود را نسبت به مسلمانان برانگیخته، تا آنجا که به نوعی، آنان را به مباحله فرا خوانده است (مراغی، ۱۰۴/۲۸؛ قطب، ۳۵۶۳/۶؛ نیز نک: طنطاوی، ۱۷۴/۲۴؛ ابن عاشور، ۲۰۶/۲۸).

سوره جمعه (۶۲) با اشاره‌ای سرشار از تجلیل و تکریم به نخستین مزیت امت اسلام، بعثت سیدالمرسلین، تعلیم کتاب و حکمت از سوی آن حضرت به مسلمانان، آغاز می‌شود (آیات ۱-۴)؛ به جمعه و جماعت، به مثابه امتیاز مسلمانان نسبت به دیگر امتهای جهان، می‌پردازد (آیات ۹ و ۱۰) و در آن میان، برخی از یهودیان را با نام و نشان مورد طعن و لعن بی‌امان قرار می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که از آن رنج جاودان حقد و حسد نسبت به مسلمانان جز با تمنای مرگ راهی ندارند که جهان‌خوارگی و زیادت‌طلبی آن راه را نیز فراروی آنان بسته است (آیات ۵-۸) و با ارائه نمونه‌ای عینی از «خلق عظیم» پیامبر اعظم (ص) (قلم/۴/۶۸) که امتیازی بی‌ظنیر و «رحمت خاص» خداوند عالمیان نسبت به امت آخرالزمان است (آل عمران/۱۵۹/۳)، با بیان داستان‌گونه‌ای کوتاه پایان می‌یابد (نک: جوهر ...، ۱۱۴).

داستان از این قرار است که بنا به روایات اسباب نزول در یکی از همان نمازجمعه‌های نخستین و با توجه به قرائن موجود در روایات، در مکه همین‌که آوای جرس به نشانه ورود کاروان بازرگانی از آن سوی دروازه شهر به گوش نمازگزاران رسید، جملگی — به استثنای ۱۲ تن — پیامبر اکرم (ص) را در حال ایراد

۱۳۵۷ش؛ نجم‌الدین کبری، احمد، فوائض الجمال، به کوشش حسین حیدرخانی، تهران، ۱۳۶۸ش؛ سفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، به کوشش ماریژان موله، تهران، ۱۳۶۲ش؛ هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش محمود عابدی، تهران، ۱۳۸۳ش؛ یعقوبی، احمد، تاریخ، ترجمه محمدابراهیم آیتی، تهران، ۱۳۴۷ش؛ نیز:

Izutsu, T., «The Basic Structure of Metaphysical Thinking in Islam», *Collected Papers on Islamic Philosophy and Mysticism*, eds. M. Mohaghegh and H. Landolt, Tehran, 1971.
علی‌اشرف امامی

جُمعه، نام شصت و دومین سوره قرآن مجید، مشتمل بر دو رکوع، ۱۱ آیه، ۱۲۸ کلمه و ۷۲۰ حرف.

سوره جمعه را از آغاز نزول تاکنون با عنوان دیگری ننمیده‌اند، و وجه تسمیه آن ترکیب اضافی «یوم الجمعة» یاد شده در نهمین آیه سوره است (نک: ابن عاشور، ۲۰۴/۲۸) و ظاهراً سالها پیش از نزول قرآن جایگزین عنوان دیرینه «یوم العروبة» شده بوده است (ابن منظور، ذیل جمع؛ ابن حجر، ۲۸۱/۲-۲۸۲؛ قس: صنعانی، ۱۵۹/۳-۱۶۰؛ ابن عاشور، همانجا). واژه جمعه در منابع لغوی به ۳ صورت جُمعه، جُمعه و جُمعه ضبط شده (ابن فارس، نیز قاموس، ذیل جمع) که انتخاب قرآن کریم صورت سوم آن است. هرچند برخی از قاریان مشهور جمعه را به سکون میم — چنان‌که در زبان فارسی هم تلفظ می‌شود — قرائت کرده‌اند (نک: طوسی، نیز ابن جوزی، زاد ...، قرطبی، ذیل آیه)؛ البته، تأکید کتابهای قرائات بر نبود هیچ اختلافی میان قاریان هفت‌گانه و ده‌گانه در فرش الحروف سوره جمعه (نک: ابن مجاهد، ۶۳۶؛ ابن مهران، ۴۳۶؛ ابوعلی فارسی، ۴۲/۴؛ ابن جوزی، فتنون ...، ۳۱۴؛ ابن غلبون، ۷۲۰/۲؛ ابن جزری، ۳۸۷/۲؛ سخاوی، ۴۶۵/۱)، حاکی از آن است که این اختلاف را از مقوله اختلاف قرائات نمی‌دانسته‌اند.

سوره جمعه در ترتیب نزول مشهور یکصد و دهمین سوره قرآن کریم است که پس از سوره صف و پیش از سوره حشر نازل شده (ابن ندیم، ۲۸-۲۹؛ طبرسی، ۴۰۵/۱۰؛ سیوطی، الاثقان، ۴۳/۱؛ دروزه، ۴/۱؛ قس: ابن عاشور، ۲۰۵/۲۸) و در ترتیب تلاوت نیز پس از سوره صف، اما پیش از سوره منافقون جای گرفته است. در دیگر روایات ترتیب نزول، به‌جز یک روایت ردیفهای ۹۴ تا ۱۱۱ به این سوره اختصاص یافته است که همه از مدنی بودن این سوره حکایت دارند (نک: رامیار، ۶۷۶-۶۷۷).

سوره جمعه، با توجه به شواهد درون سوره‌ای و مضامین آن، در اواسط عهد مدنی نازل شده است (نک: دروزه، ۲۳۱/۷) و مفسران بر مدنی بودن این سوره اجماع دارند (مبیدی، ۹۵/۱۰؛ بیضاوی، ۸۱/۱۹). اگرچه مشهور است که پیامبر اکرم (ص) نخستین نماز جمعه را در مدینه اقامه کرده‌اند (ابوالفتوح، ۲۰۰/۱۹)، اما بنابر تحقیق، این دو امر با یکدیگر ملازمه‌ای ندارند (نک: دروزه، ۱۳۶/۱-۱۳۷، ۱۴۲؛ نیز نک: ه د، اعلی)؛ چه، آغاز تشریح نماز جمعه سال