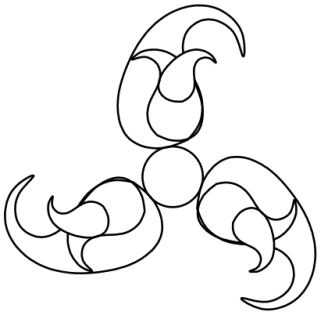


هر چه تو لیلاتری مجنون ترم

سه گانه های عالم معرفت

شاکله حکمت و عرفان و هنر اسلامی

علی بابایی

هیات علمی دانشگاه محقق اردبیلی

با مقدمه استاد منوچهر صدوقی سها



سرشناسه	:	بابایی، علی، ۱۳۵۹-
عنوان و نام پدیدآور	:	سه گانه های عالم معرفت، شاکله حکمت و عرفان و هنر اسلامی / علی بابایی.
مشخصات نشر	:	اردبیل: دانشگاه محقق اردبیلی، ۱۳۹۸.
مشخصات ظاهری	:	۳۵۹ ص.
شابک	:	978-600-8569-81-7 .
وضعیت فهرست نویسی	:	فیپا
موضوع	:	خداشناسی (اسلام) -- فلسفه
موضوع	:	God(Islam) -- Knowableness -- philosophy
موضوع	:	خداجویی
موضوع	:	عرفان و هنر
موضوع	:	Mysticism and art
موضوع	:	هنر اسلامی -- فلسفه
موضوع	:	Islamic art -- philosophy
شناسه افزوده	:	دانشگاه محقق اردبیلی
رده بندی کنگره	:	BP ۲۱۷/ب۲س۹ ۱۳۹۸
رده بندی دیویی	:	۲۹۷/۴۲
شماره کتابشناسی ملی	:	۵۶۳۸۴۸۵

نام کتاب: سه‌گانه‌های عالم معرفت

مولف: علی بابایی

صفحه‌آرا: موسسه آیمان / طراح جلد: دکتر حسام حسن زاده

ویراستار: دکتر مسروره مختاری

طرح شمسه سه گانه ها: علی کیانی

چاپ اول: ۱۳۹۸ - چاپ دوم: ۱۳۹۸

تیراژ: ۵۰۰ نسخه ✦ قیمت ۶۰۰۰۰ تومان

«مسئولیت صحت مطالب کتاب با مولف است»

«حق چاپ محفوظ است»

اردبیل، انتهای خیابان دانشگاه، دانشگاه محقق اردبیلی، انتشارات دانشگاه محقق اردبیلی، صندوق پستی ۱۷۹

www.UMA.ac.ir/press

press@uma.ac.ir

ارتباط با نویسنده: ایمیل: hekmat468@yahoo.com ، سایت: www.aiman.ir ، اینستاگرام: @alibabaei_peygham

مرکز پخش: اردبیل، خیابان دانشگاه، نبش میدان پلیس، همکف برج میلاد، چاپ انار، ۴۵۳۳۵۲۱۲۵۵ . و ۰۹۳۵۷۷۹۷۹۰۹ .

اینستاگرام و تلگرام: @anarcopynet

مرکز پخش: اردبیل: خیابان امام، بازار امام حسین، کتابفروشی مبین: ۰۹۱۴۹۵۱۳۵۳۸



تقدیم به اهل معرفت و حکمت

آمـدم با اشـــک تا راهی به دریا وا کنم
من چه قدر آیینه گم کردم تو را پیدا کنم

قطره و اشک و حباب و ابر و رود و هر چه‌ام!؟
باز کن آغوش خود تا عزمِ این دریا کنم

دیده: خون و سینه: سوز و دل: خمارِ اشتیاق
لطف‌های عشـق را آخر چرا حاشا کنم؟!

کولیِ دلداه‌ای از کوچه‌ی ما می‌گذشـت
گفت باید خیمه‌ای در کوی او برپـا کنم

از پی چشمانِ تو منزل به منزل آمـدم
تا تمامِ عمرِ خود را غرقِ یک رویا کنم

۲۲ اسفند ۱۳۹۷

فهرست مطالب

مقدمه استاد صدوقی سها ..... -۱۹-
مقدمه نویسنده ..... -۲۷-

در مورد نگارش این کتاب ..... -۲۷-
روش مطالعه این اثر ..... -۲۸-
نمودار سه‌گانه‌ها ..... -۳۱-
دلیل طرح مباحث در سه مرتبه ..... -۳۵-
آیا هر سه گانه‌ای در مراتب قرار می‌گیرد؟ ..... -۳۵-
فرق رابطه طولی و عرضی ..... -۳۷-
مراتب سه‌گانه و چندگانه ..... -۳۷-
سه گانه‌ها و تثلیث مسیحی ..... -۳۸-
فرق مرتبه و تقسیم ..... -۴۱-
فرق مرتبه و مرحله ..... -۴۲-
قدردانی ..... -۴۳-

فصل ۱. شئون خداوند ۴۵

۱-۱. سه مرتبه سیر فلسفی و عرفانی: گل قاصدک، باد، هوا ۴۶
۱-۲. سه مرتبه تحولِ جوهر و عرض در سه سیر فلسفی ۵۰
۱-۲-۱. جوهر و عرض بر مبنای سیر اول ۵۱
۱-۲-۲. جوهر و عرض بر مبنای سیر دوم ۵۱
۱-۲-۳. حق تعالی تنها جوهر هستی بر مبنای سیر سوم ۵۳
۱-۲-۳-۱. تجدد امثال به جای حرکت جوهری در سیر سوم ۵۷
۱-۲-۳-۲. تطبیق تمثیلِ گل قاصدک با مثال جوهر و عرض ۵۸
۱-۳. معرفت: برهان، عرفان، قرآن ۶۰

۱-۴. بسم الله الرحمن الرحیم ۶۱
۱-۴-۱. حروف بسم: ب، س، م ۶۱
۱-۴-۲. حروف الله: ا، ل، ه ۶۴
۱-۴-۳. اسم: رحیم، رحمان، الله ۶۵
۱-۵. شئون سه گانه خداوند: افعال، صفات، ذات ۶۷
۱-۵-۱. آفرینش: خلق، ایجاد، تجلی ۶۸
۱-۵-۲. مراتب وجود: وجود مقید، وجود مطلق، وجود حق ۷۰
۱-۵-۳. از هر ماه سه روز دیوانه گردم: علم، حیات، وجود ۷۲
۱-۵-۴. حیات: حیات وجودی، حیات فعلی، حیات علمی ۷۴
۱-۵-۵. آفرینش (ابن عربی): قابل، مرید، ذات ۷۶
۱-۵-۶. سه گانه عددی: کثیر، واحد، احد ۷۸
۱-۵-۷. محمد، احمد، احد ۷۹
۱-۵-۸. قوام: قیم، قایم، قیوم ۸۲
۱-۵-۹. توحید: توحید افعالی، توحید صفاتی، توحید ذاتی ۸۵
۱-۵-۱۰. احصاء: تعلق، تخلق، تحقق ۸۹
۱-۵-۱۱. جنّت: جنّت اعمال، جنّت میراث، جنّت امتنان ۹۰
۱-۵-۱۲. جنت: جنّت افعال، جنّت صفات، جنّت ذات ۹۰
۱-۵-۱۳. سیر: سیر در افعال، سیر در صفات، سیر در ذات ۹۲
۱-۵-۱۴. اهل سلوک اشراقی: مبتدیان، متوسطان، کاملان ۹۵
۱-۵-۱۵. فناء: محو، طمس، محق ۹۷
۱-۵-۱۶. حجاب: حجاب افعال، حجاب صفات، حجاب ذات ۹۸
۱-۵-۱۷. فنای نوری یا فنای وجودی؟ ۹۹
۱-۶. جمع بندی ۱۰۱
۱-۷. تمثیل های شئون خداوند ۱۰۳
۱-۷-۱. تمثیل باران: ناودان، پشت بام، آسمان ۱۰۴
۱-۷-۲. تمثیل نور: سایه، پرتو، خورشید ۱۰۷
۱-۷-۳. تمثیل آیه نور: چراغ: طاقچه، چراغ، شعله ۱۱۰
۱-۷-۴. تمثیل آب: کف، موج، دریا ۱۱۷
۱-۷-۵. تمثیل باد: غبار، باد، هوا ۱۲۰
۱-۷-۶. تمثیل جمله: موضوع، محمول، رابطه ۱۲۱
۱-۷-۷. تمثیل آینه: تصویر، آینه، صاحب تصویر ۱۲۲
۱-۷-۷-۱. آینه تمثیلی بر ظهورِ حق تعالی در ماهیات ۱۲۲
۱-۷-۷-۲. آینه تمثیلی بر وحدت وجود ۱۲۳
۱-۷-۷-۳. آینه تمثیلی بر وجود ظلی و تعلقی و ربطی ۱۲۳
۱-۷-۷-۴. سه شان الهی آینه هم اند ۱۲۴
۱-۷-۷-۵. آیینه مَثلی برای جبرانِ خلاء مِثل و ضد ۱۲۵

۱-۷-۷-۶. افعال، صفات، ذات: ستاره و ماه و خورشید ۱۲۵
۱-۷-۷-۷. آیینه رمزِ فنای نوری ۱۲۷
۱-۷-۸. تمثیل دایره: محیط، شعاع، مرکز دایره ۱۲۸
۱-۷-۸-۱. دایره چگونه ترسیم میشود؟ ۱۲۸
۱-۷-۸-۲. دایره تجلی نقطه است ۱۳۰
۱-۷-۸-۳. دایره رمزِ نیستِ هستنما و هستِ نیستنماست ۱۳۰
۱-۷-۸-٤. دایره رمز اسم ظاهر و باطن و اول و آخر ۱۳۱
۱-۷-۸-۵. مرکز دایره در همه شعاع ها حضور دارد ۱۳۲
۱-۷-۸-٦. دایره رمز وحدت در کثرت ۱۳۳
۱-۷-۸-۷. نقطه سببِ ظهور و محیط سببِ شناخت ۱۳۳
۱-۷-۸-۸. دایره بسیط ترین شکل ممکن ۱۳۳
۱-۷-۸-۹. دایره و سه گانه های حکمت و عرفان اسلامی ۱۳۵
۱-۷-۸-۱۰. دل انسان نقطه مرکز عرشِ هستی ۱۳۵
۱-۷-۹. تمثیل نفس انسان: حواس، «عقل و دل»، روح ۱۳۷
۱-۷-۹-۱. نسبت فعل حق تعالی به بنده، نسبت فعل نفس به قوا ۱۳۹
۱-۷-۹-۲. مساله علم الهی ۱۴۰
۱-۷-۹-۳. مثلی بر نزول از ذات حق بر عالم ۱۴۱
۱-۷-۹-٤. تازگی شئون الهی ۱۴۱
۱-۷-۹-۵. نسبت حق تعالی با ملایک ۱۴۱
۱-۷-۹-٦. رابطه کرسی و عرش با حق تعالی ۱۴۲
۱-۸. قاعده فهم رابطه خدا با عالم از روی مَثَل ۱۴۵
۱-۸-۱. ویژگی های مَثَل ۱۴۵
۱-۸-۱-۱. مثل مادی و محسوس است ۱۴۵
۱-۸-۱-۲. مَثَل، قالبِ معانی است و معانی روحِ مثل هاست ۱۴۵
۱-۸-۱-۳. مَثَل حُکمِ مقیاس کوچک را دارد ۱۴۶
۱-۸-۱-۴. مَثل لازمه ناگزیرِ تحققِ مراتب است ۱۴۶
۱-۸-۱-۵. امکان دارد ممثل له یکی و مِثال متعدد باشد ۱۴۶
۱-۸-۱-۶. مِثالِ شیء، خلیفه آن شیء است ۱۴۷
۱-۸-۲. دلیلِ استفاده از تمثیل ۱۴۷
۱-۸-۲-۱. درکِ حقیقت منوط به درکِ مثال در درون ۱۴۷
۱-۸-۲-۲ برای روشن شدنِ مطلب ۱۴۸
۱-۸-۲-۳. تقویت نفوس ضعیف ۱۴۹
۱-۸-۲-۴. لازمه ناگزیرِ مرتبه وجودی افراد ۱۴۹
۱-۸-۲-۵. تحقق تشبیه و تنزیه در آن واحد ۱۴۹
۱-۸-۳. منطقِ تمثیلِ طولی ۱۵۰
۱-۸-۳-۱. تطابقِ عوالم ۱۵۰
۱-۸-۳-۲. قاعده حقیقت و رقیقت ۱۵۰
۱-۸-۳-۳. پشتیبانیِ برهان ۱۵۱
۱-۸-۴. تفاوت تشبیه در طول و تشبیه در عرض ۱۵۲
۱-۹. جمع بندی ۱۵۳

۱-۱۰. عطف به شئون خداوند ۱۵۵
۱-۱۰-۱. القاء: تعلیم، الهام، وحی ۱۵۶
۱-۱۰-۲. قرآن: قرآن عربی، بایدی سفره، ام الکتاب ۱۵۸
۱-۱۰-۳. ادیان الهی: یهودیت، مسیحیت، اسلام ۱۶۲
۱-۱۰-۴. دین اسلام: اسلام، ایمان، احسان (= ایقان)..... ۱۶۶
۱-۱۰-۵. شرک، کفر، نفاق ۱۶۸
۱-۱۰-۶. ایمان: غیبی، عینی، عیانی ۱۶۹
۱-۱۰-۷. یقین: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین ۱۷۰
۱-۱۰-۸. ذکر: خداخوان، خدادان، خدایاب ۱۷۳
۱-۱۰-۹. راه: شریعت، طریقت، حقیقت..... ۱۷۵
۱-۱۰-۱۰. پختگی: خام بدم، پخته شدم، سوختم ۱۷۷
۱-۱۰-۱۱. فلسفه خلقت= مراتب کمال: عبادت، معرفت، محبت ۱۷۹
۱-۱۰-۱۲. مراتب عبادت: مخافت، معرفت، محبت..... ۱۸۱
۱-۱۰-۱۳. مراتبِ پاداش در مراتبِ کمال: عملِ خاص، تفکر، جذبه ۱۸۱
۱-۱۰-۱۴. مراتب عشق: اصغر، اوسط، اکبر..... ۱۸۴
۱-۱۰-۱۴-۱. اولین خصلت عشق بیداری است..... ۱۸۷
۱-۱۰-۱۴-۲. عشق وحدت طلب است ۱۸۷
۱-۱۰-۱۴-۳. عشق یک گفتگوی همیشگی است ۱۸۸
۱-۱۰-۱۴-۴. عشق دو سویه است ۱۸۹
۱-۱۰-۱۴-۵. در عشق همیشه تمنا مطرح است ۱۸۹
۱-۱۰-۱۴-۶. در عشق همیشه فاصله مطرح است ۱۹۲
۱-۱۰-۱۴-۷. عشق هر چهار حال را یکجا دارد ۱۹۳
۱-۱۰-۱۴-۸. عاشق همیشه در یادِ معشوق به سر میبرد ۱۹۴
۱-۱۰-۱۴-۹. عشق در درون انسان صفتی ذات ساز است ۱۹۴
۱-۱۰-۱۴-۱۰. عشق متانت و وزن است ۱۹۵
۱-۱۰-۱۴-۱۱. عشق یک لیاقت است ۱۹۵
۱-۱۰-۱۴-۱۲. عشق مطلق طلب است ۱۹۵
۱-۱۰-۱۴-۱۳. عشق صفتی روحانی است ۱۹۶
۱-۱۰-۱۴-۱۴. عشق به انسان زیبایی بینی میدهد ۱۹۶
۱-۱۰-۱۴-۱۵. عشق اسطوره ساز است ۱۹۶
۱-۱۰-۱۴-۱۶. عشق همیشه خلاق است ۱۹۶
۱-۱۰-۱۴-۱۷. مهم ترین اولین ها در عشق مطرح است ۱۹۷
۱-۱۰-۱۴-۱۸. عشق نقش مقصود از کارگاه هستی است ۱۹۷

فصل ۲. مراتب عالم..... ۱۹۹

۲-۱. عالم (دینی): دنیا، برزخ، آخرت ۲۰۰
۲-۲. عالم (عرفانی): ملک، ملکوت، جبروت ۲۰۰
۲-۳. عالم (عرفانی): شهادت، غیب، غیب الغیب..... ۲۰۴

۲-۴. عالم (فلسفی): ماده، مثال، عقل ۲۰۶
۲-۴-۱. ویژگی های مراتب عالم ۲۰۸
۲-۴-۲. خصلتِ آینه ایِ مخلوق و خالق ۲۱۰
۲-۵. عالم (لوحی): لوح قضا و قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ ۲۱۳
۲-۵-۱. مراتب عالم و صدورِ فعلِ انسان ۲۱۵
۲-۵-۲. نزولِ معانی از روح، مَثَلِ نزولِ حقایق از لوحِ محفوظ ۲۱۶
۲-۵-۳. ورود حقایق از لوح محفوظ و مثال لپ تاپ ۲۱۸
۲-۵-۴. چرا نمی توان همه اطلاعاتِ روح را آنی بر زبان آورد؟ ۲۲۰
۲-۶. زمان طولی: زمان، دهر، سرمد. ۲۲۲
۲-۷. دوره های تاریخی: اسطوره، تعقل، حکمت ۲۲۴
۲-۸. حدوث: حدوث زمانی، حدوث دهری، حدوث ذاتی = سرمدی ۲۲۷
۲-۹. جمع بندی و نتیجه گیری ۲۲۹

فصل ۳. شئون انسان ۲۳۱

۳-۱. مراتب وجود انسان: بدن، نفس، عقل (= روح یا قلب) ۲۳۴
۳-۲. مراتب نفس: نباتی، حیوانی، انسانی ۲۳۷
۳-۳. عقل انسانی: [هیولانی] بالملکه، بالفعل، بالمستفاد ۲۳۹
۳-۴. نیروهای نفس انسانی: حواس، خیال، عقل ۲۴۱
۳-۵. مراتب نیروهای انسان به اعتبار اشراق در قوس نزول ۲۴۲
۳-۵-۱. مراتب تفصیلی نیروهای انسان در قوس نزول ۲۴۲
۳-۵-۱-۱. روح ۲۴۲
۳-۵-۱-۲. نفس ۲۴۲
۳-۵-۱-۳. عقل و دل ۲۴۳
۳-۵-۱-۴. خیال و وهم و حس مشترک ۲۴۳
۳-۵-۱-۵. دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس کردن ۲۴۴
۳-۵-۱-۶. جسم یا بدن ۲۴۶
۳-۵-۲. مراتب اجمالی نیروهای انسان در قوس نزول ۲۴۹
۳-۵-۳. لزوم و دلیل تحقق قوس نزولی مراتب وجود انسان ۲۴۹
۳-۶. اخلاق عرضی: عفت، شجاعت، حکمت ۲۵۱
۳-۶-۱. قاعده اخلاق عرضی ۲۵۳
۳-۶-۲. اخلاق و شخصیت سازی با کوچکترین واحدها ۲۵۴
۳-۶-۳. نیروهای انسان و زایش با کوچکترین واحدها ۲۵۴
۳-۶-۴. سه نشان هر عمل پاک و ناپاک ۲۵۵
۳-۶-۵. وجه مشترک هر عملِ پاک و ناپاک ۲۵۶
۳-۶-۶. چگونگی زایش گناه ۲۵۶
۳-۷. نسبت «عفت، شجاعت و حکمت» با «عبادت، معرفت و محبت» ۲۵۷

۳-۸. مراتب علوم: تجربی، فلسفی و عرفانی ۲۵۸
۳-۸-۱. ضعف و قوتِ روش های علم، فلسفه، عرفان و دین ۲۵۹
۳-۸-۱-۱. علم تجربی ۲۵۹
۳-۸-۱-۲. فلسفه ۲۶۰
۳-۸-۱-۳. عرفان ۲۶۰
۳-۸-۱-۴. دین ۲۶۲
۳-۸-۲. تشکیل علوم و نیروهای انسان ۲۶۳
۳-۹. خلق هنر: خیالی، حکمی، روحانی ۲۶۴
۳-۹-۱. نیروهای انسان و هنر ۲۶۶
۳-۹-۲. اهمیت دیدن و شنیدن در صدور هنر ۲۷۰
۳-۹-۳. نسبت خیال و حس مشترک در صدور هنر ۲۷۳
۳-۹-۴. نسبت هنر خیالی و وهمانی ۲۷۴
۳-۹-۵. نقشِ عقل و قلب در صدور هنر حکمی ۲۷۵
۳-۹-۶. خلق هنر بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت ۲۷۶
۳-۹-۷. نظریه حقیقت و رقیقت و شئون سه گانه ۲۷۸
۳-۹-۸. در صدور هنر قابل هم شرط است ۲۸۱
۳-۹-۹. جمع بندی مباحث هنر ۲۸۱
۳-۱۰. رابطه فردی: حواس سالم، خوش فکر و خوش قلب، خوش روح ۲۸۵
۳-۱۰-۱. خوش قلبی و خوش فکری مطلوبترین رابطه فردی ۲۸۷
۳-۱۰-۲. کمال و جمال در دوگانه عقل و دل ۲۸۷
۳-۱۰-۳. عقل و دل دو هم سایه هم خانه ۲۸۹
۳-۱۰-۴. قال و حال در عقل و دل ۲۸۹
۳-۱۰-۵. رهایی عقل با قلب؛ عقل، غرقه در خویشتن است ۲۹۰
۳-۱۰-۶. قلب هم خود عنصرِ تفکر است ۲۹۱
۳-۱۰-۷. عقل و دل ضد یکدیگر نیستند ۲۹۲
۳-۱۱. رابطه دوگانه: «هم زبان و...» «هم فکر و هم دل» هم روح ۲۹۴
۳-۱۱-۱. مومنان هم روح هم اند ۲۹۶
۳-۱۱-۲. هم روحی آرمانی ترین نوع زندگیِ زناشویی ۲۹۷
۳-۱۱-۳. اولین ها و هم روحی ۳۰۰
۳-۱۱-۴. مقتول قاتلِ خود را می کشد ۳۰۳
۳-۱۱-۵. از بهشتِ حضور تا جهنمِ غیبت ۳۰۴
۳-۱۱-۶. جان می شنود نه گوش ۳۰۶
۳-۱۱-۷. بی حضور، انسان به تدریج کر و لال و کور می شود ۳۰۷
۳-۱۱-۸. عشق یا توهم عشق؟ ۳۰۷
۳-۱۱-۹. توافق بر سرِ خلاف محال است ۳۰۹
۳-۱۲. حق: حق النفس، حق الناس، حق الله ۳۱۰

۳-۱۳. حالات انسان: بیداری، خواب و مرگ ۳۱۲
۳-۱۳-۱. ارتباطِ خواب با مرگ ۳۱۲
۳-۱۳-۲. دو راه برای حدس شخصیت از راه خواب ۳۱۳
۳-۱۴. انتقال: حرف، فکر، حضور جمعی ۳۱۶
۳-۱۵. شخصیت سازی انسان: تخلیه، تحلیه، تجلیه ۳۲۰
۳-۱۶. عمر انسان: تا جوانی، تا میانسالی، تا کهنسالی ۳۲۳
۳-۱۷. دوره های علمی: آموختن، ساختن، دریافتن ۳۲۵
۳-۱۸. تحقیقاتِ علمی: تلخیص، تالیف، تصنیف ۳۲۶
۳-۱۹. جمع بندی و نتیجه گیری ۳۲۹

جمع بندی مختصرِ مباحث کتاب ۳۳۱

منابع و مآخذ ۳۳۵

فهرست آیات ۳۴۳

فهرست احادیث ۳۴۷

فهرست اعلام و اصطلاحات ۳۴۹

فهرست نمودارها

نمودار ۱-۱. خلاصه بحث جوهر و عرض در سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا۵۹
نمودار ۱-۲. رابطه صراط مستقیم و طرق و سبل ۱۶۴
نمودار ۲-۱. مراتب پنجگانه حضرات الهی و انسانی ۲۰۳
نمودار ۳-۱. مراتب تفصیلی نیروهای روح به اعتبار تجلی روح ۲۴۷
نمودار ۳-۲. مراتب اجمالی نیروهای روح به اعتبار تجلی روح ۲۴۹
نمودار ۳-۳. اخلاق عرضی : نه افراط، نه تفریط، فقط حد وسط ۲۵۲
نمودار ۳-۴. مراتب پنجگانه حضرات الهی و انسانی و مراتب صدور هنر. ۲۶۵
نمودار ۳-۵. نمودار نسبت نیروهای انسان و مراتب رابطه ها ۲۸۶

مقدمه استاد صدوقی سها

هو الحق

و الصلوه التّامات علی ولیه المطلق

در درازای تاریخ فرهنگی بالمعنی‌الاعمّ، چه به درستی و چه به نادرستی، مطلقِ علم را به معقول و منقول منقسم گردانیده‌اند و فلسفه را بر رأسِ قسمِ معقول آن نهاده‌اند و مراد به معقولیتِ فلسفه هم چنانچه به جائی تفصیل کرده‌ام آن داشته‌اند که او(= فلسفه) برآورده‌ی عقلِ بالفعل است و لکن اندوها و افسوسا و دردا و دریغا، این معقولِ عقلِ بالفعل ویعنی همین فلسفه را عملا، محصور ساخته‌اند به صورتِ قسیمِ خویش ویعنی علمِ منقول؛ واگر درست و درشت توانی شنید بشنو که برخلافِ این‌قسمِ اخیر ویعنی علمِ منقولِ معهود که اهلِ آن، همه به اجتهاد و استنباط و تفریع می‌کوشند، اهلِ آن‌قسمِ معقول فنّ خویش جمله در بوته‌ی تقلید انداخته‌اند و بس شنیدنی است که گاه هم خود از تنصیص برین معنی بی‌کران نگرفته‌اند و از سرِ آن‌که مباد که پنداری که این‌سخن به گزاف و لاف می‌آورم قصّه بشنو که شنیدم آقای دکتر ناصرالدین صاحب‌الزمانی را دام بقاه که من (= صاحب‌الزمانی) به روزگار کودکی گاهی همراه با پدرم آقا شیخ ابراهیم صاحب‌الزمانی طاب ثراه به حوزه‌ی درس خاتمه‌الحکما استاد اجلّ آقامیرزا طاهر تنکابنی قدّس سره افتادم و دیدم که چون کسی با او (= جناب میرزا) بگفت که فلان، کتابی نوشته است بفرمودش که غلط کرده است؟! وچون آن‌فلان بگفت که منطق، بفرمود که هر آن‌چه که بباید گفت قدماء گفته‌اند و وظیفه ما همان فهمِ کلامِ آنان است؟!

ایدونا اگر بدین مقام با منِ بنده هم‌دل و هم‌سخن می‌افتی آوا برآور و سخن در کوه افکن که حال که چنین است اگر اهلِ فلسفه‌ای یارای آن یافته باشد که سری از این دامِ جمود و چاهِ تقلید برآورد و گردن فراز دارد ویعنی بر آن شود که خود بیندیشد و دریابد و به زبانِ حال گوید که «هُم رجالٌ ونحن رجالٌ» روی در پویش به سوی چه

قلّه‌ای رفیع شامخ خواهد نهاد و البته بدان میان گوشِ هوش از سوئی نیز با این سخنِ حضرتِ خداوندگار ملّای روم خواهد داشت که:

رنج، راحت دان چو مطلب شد بزرگ ،، گردِ گلّه، توتیایِ چشمِ گرگ.

و از سوی دیگر با این سخنِ آن‌بزرگ که:

آنکه گوید جمله حق است، احمقی است ،، وانکه گوید جمله باطل، او شقی است.

باری یارِ برنای دانای‌رادِ ما دکتر علی بابائی «زاده الله توفیقاً» به عنایتِ بی‌علت ازلی در زمره‌ی آن سعدائی است که لمعه‌ای از انوارِ نعمت قول به «هُم رجالٌ ونحن رجالٌ» بر جبینِ مبینِ او لائح است و هر کسی که از شهرِ آشنائی است چون دیده در دیده‌ی او افکند و داند که متاعِ او کجائی است دریابد که او همت پاکان و نیکان را پای طلب از ورطه‌ی سلطه‌ی قوم «اِنّا وجدنائیین» به قدر تیسیر حق حقّت کلمته فرا می‌آورد و در پرتو چراغ پرفروغ «وَ لا تَقْفُ ما لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْم» به صراطِ مستقیمِ تحقیق اندر می‌شود و هم سرمه‌ی «فَکَشَفْنا عَنْکَ غِطاءَکَ فَبَصَرُکَ الْیَوْمَ حَدید» بر دیده می‌دارد.

هنیٌ علی اهل النعیم نعیمهم،، وللعاشق المسکین ما یتجرّع

حال آمدم بر سر نوشته‌ی حاضرِ او؛ سه‌گانه‌های عالمِ معرفت که ایدونا از پی پرتوئی که مأثور پیشینِ او: «رمزهای بی‌پایانِ آینه» در میان افکنده بود فروغی دیگر می‌افکند و روشنائی برتر می‌افزاید و چنین آورم که چنان که از عنوان آن (=نوشته‌ی حاضر) آشکار است معنونِ او همانا بحث از مثلّثات است و معلوم است که مراد بدین، نه آن مثلّثاتی است که از فنونِ ریاضی است بل مثلّثاتی است مفهومی در ساحتِ فلسفه‌ی شاید بالمعنی الأخصّ الأسلامی در قبالِ مثنیّاتِ مقولِ برخی از فلسفه‌های سابق بر آن؛ بدین بیان که چنان‌که به جای خویش مضبوط است به دوران‌های باستانی بسی از راصدینِ حقائق و بل که نترس و بگو که «جُلُّهم لولا کُلُّهم» بر آن می‌رفته‌اند؛ که حقیقتِ بالمعنی الأعم، ثنوی‌الکیان است و دامنه‌ی این معنی بعضا به دوران جدید کشیده شده است تا بدان‌جایگاه که به نزدِ دکارت و لایبنیتز و کانت نیز به دیده اندر درآید و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد مثل را بازگشت به همین معنی و معنون می‌دارد قول به ثنویت زرتشتی و گنوستیسیزم صابئی حرانی و گونه‌های دوگانگی‌های یونانی و برتر از همه دوالیته و دوالیزم افلاطونی. آه که چنان‌که به إشعار اندر آمد تبعات آن به نزدِ برخی از أعاظم حکماء متأخر باختری نیز مشهود است و مراد بدان مثل را نزد زردشتیان، انقسام عالم است به دو عالم نور و ظلمت یا خیر و شرّ و به نزدِ افلاطون به

دو عالم صیرورت و ثبات و به نزدِ دکارت انقسام گوهر است به دو گوهر یکی اندریابِ مجرد و دیگر ممتدّ ذو بُعد و هَلُمَ جرّاً. فعلَلَ و تفعلَلَ و نعم ماقیل: وللنّاس فیما یعشقون مذاهب.

ولکن در قبال این قول نهادین بنیادینِ اعاظمی از باستانیان و متأخرین حکماء بر ثنویّ‌الکیانی عالَم، ما بر مثلث‌الکیانی آن (= عالم) می‌رویم و قول خویش هر چند که سابقه‌ای نیز بهر آن در نئوپلوطونیزمِ متأثر از ادیان الهی فرادیده می‌داریم بر پایه‌ی مبادی فلسفه‌ی اسلامی بالمعنی‌الأخص می‌نهیم.[۱]

قوله تعالی: «عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمواتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ». اکنونا اندر این آیت مبارک درنگر و در خویش شو و بیندیش که چه افتاده است که بدان جبال از ارض جدا گردیده است و در عرضِ آن افتاده؟ مگر کوه‌ها از اجزاء زمین نیست؟ و با خود گوی و بل از خویش پرس که آیا نتواند بود که این سخنِ معجزنظام، تواند بود که إشعار مائی می‌داشته باشد به قول به همان مثلث‌الکیانیِ معهود به رویاروئی با اقوال سابقِ مقول در مثنّی‌الکیانیِ عالم؟ بدین بیان که «سموات» إشعار کند به عالمِ تجرد و «ارض» به عالم تجسم و جبال به عالم تمثّل؟ واگر چنین یافتی با من و امثالِ من هم آوای آی و سیری دیگر بیاغاز و برگوی که «... عوالمِ خداوندِ عالَم بسیار است که او عالِم به آن-هاست لکن باعتباری می‌توانیم اصولِ آن‌عوالم را در بدء به سه عالم تقسیم نماییم: عالم عقلی روحانی و عالم مِثالی خیالی یعنی خیالِ منفصل که این قوه‌ی خیالیه‌ی انسان انموزجِ آن عالم است مثل این‌که قوه‌ی عقلانیت او انموزج عالم عقلانی روحانی است. فنستدل بما ههنا الی ما هناک. چنانچه نفس قدسیّه او مثال عرش خدا و صدر منوّر او مثال و انموزج کرسی اعلی است. سیم عالم حسی جسمانی که بدن انسان از سنخِ این عالم و انموزج این نشأه است و بأزاء این سه عالم سه عالم دیگر است که ینشأ من علوم الانسان و اعتقاداته و اخلاقه و ملکاته و اعماله و امانیّه فیکون انسان فی العوالم الثلاثه البدویه بحقیقه النزولیه ثم یحشر فی الثلاثه العودیه بصورته الفعلیه:

---

۱. من بنده، فلسفه اسلامی را منقسم به دو قسم: فلسفه اسلامی بالمعنی الاعمّ و دیگر: فلسفه اسلامی بالمعنی الأخص می‌آورد؛ بنگرید به: پدیدارشناختِ تاریخ استعلائی فلاسفه‌ی اسلامی، طهران: پژوهشگاه علوم انسانی، ۱۳۹۳.

«وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَة» یعنی کنتم زوجا باعتبار الحقیقه الاوّلیه و الصوره الفعلیه الثانویه فی العوالم الثلاثه البدویّه و العودیه.[۱]

وباز منشین و مشکیب و فراز آی و برگوی که داستان این مثلث‌الکیانی دراز می‌افتد و پر رمز و راز می‌گردد تا از تنگنای برون به فسحت درون اندر شود و درِ طبع بر بندد و پنجره‌ی تجرّد برگشاید تا بدانجایگاه که سر از ساحتِ لطایف هفتگانه‌ی دل برآورد! چه می‌گویم؟ جز آن نمی‌گویم که آن دانای بینای رهرو راهبر می‌گوید مولنا حکیم که حقّ لقای او بر من ارزانی دارد بمنّه و کرمه، بشنو و اگر توانی دریاب:

«در مقام شریعت و دنیا (ملک) می‌فرماید: «کَمَا أَرْسَلْنَا فِیکُمْ رَسُولاً مِنْکُمْ یَتْلُو عَلَیْکُمْ آیَاتِنَا.» یعنی به تعلیم درسیِ خواندنی که مقدّمه‌ی عمل است برای تصفیه‌ی دل اقدام می‌کند تا از زنگارِ هوا و طمع پاک شود و آثارِ اعمال را در کتاب نفس خود ببیند و صور و حقایق ایمان و علم وراثتی از پدران حقیقی معنوی را با متولد گشتن از عالَمِ طبیعت و پا نهادن در فضای ملکوت که نتیجه‌ی تقوا بوده و علوم و احوال را در پی دارد درک نماید و سرانجام این‌که برای سالک پرده از نورِ ایمان برداشته شده و توحید مخصوص اهل ولایت برایش پیدا و وجود او حاکی از حق می‌شود؛ و درمقام ملکوت و طریقت می‌فرماید: «یزکیکم». و با اشاره به عالم حقیقت و جبروت می‌فرماید: «وَ یُعَلِّمُکُمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ» و سرانجام در مقامِ توجه به معرفت و ولایت و لاهوت گوید: «وَ یُعَلِّمُکُمْ مَا لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُون».[۲]

این آیه بر طبق چهار عالم، چهار شأن برای پیغمبر بیان فرموده و به اعتبارِ سه برزخ میان آن‌ها مقامات دل و بطون قرآن، هفت قرار داده شد.[۳]

این سخن پایان ندارد ای کرام ،، پس سخن کوتاه گردان والسلام

و ایدونا که می‌باید که سخن کوتاه گردانم چنین گویم که: می‌شاید و بل می‌باید که از مینوی شهود به گیتی عقل اندر شد و سخنی از بعضی از نکته‌یابانِ معاصرِ تازی باز گفت که او نیز آن‌معنائی نازک که به میانه‌ی این گفتار بدان إشعار کردم و آن همانا قول به مثلث‌الکیانی عوالم است در اسلام در قبالِ قول به مثنّی‌الکیانی در فرهنگ‌های

---

۱. الوسیله، دهکردی، سنگی، ص ۲۴۳- ۲۴۴.

۲. کَمَا أَرْسَلْنَا فِیکُمْ رَسُولاً مِنْکُمْ یَتْلُو عَلَیْکُمْ آیَاتِنَا وَ یُزَکِّیکُمْ وَ یُعَلِّمُکُمُ الْکِتَابَ وَ الْحِکْمَةَ وَ یُعَلِّمُکُمْ مَا لَمْ تَکُونُوا تَعْلَمُون.

۳. لطائف العرفان، قم: آیت اشراق، ۱۳۹۰، ج۲، ص۶۲-۶۴.

گذشته دریافته است و در بابِ آن چنین آورده است که: «صحیح أن فلاسفه الاسلام قد اعجبوا بالمنطق الأرسطی و لکن هذا لایعنی انّهم طبّقوه و التزموا به فی مناقشتهم و ابحاثهم، انّ العقلانیه العربیه ؟! الاسلامیه کما طبّقتها مختلف الفرق من معتزله و اشاعره و شیعه و فلاسفه، ذات منطق خاصّ: منطق ثلاثی القیم یختلف کثیرا عن المنطق الإرسطی الثّنائی القیّم ... هناک دوما فی المنطق العربی ؟! الإسلامی فی المشرق قیمهٔ ثالثهٔ و هذه بعض الأمثله:

لقد میّز المعتزله بین الوجود و العدم و لکنهم اضافوا قیّمهٔ ثالثهٔ فقالوا بشیئیهٔ المعدوم کما اضافوا إلی الجبر و الإختیار«اللطف الواجب» و الی الإیمان و الکفر: «المنزلهٔ بین المنزلتین» و الی الذات و الصفات: «الذات-الصفهٔ» و عندما تحدّث النظّام عن الحرکهٔ و السکون باعتبار أن الحرکه تمثّل الزمان و السّکون یمثّل المکان، اضاف قیّمهٔ ثالثهٔ هی: «حرکهٔ الاعتماد» الی السکون المتحرّک؛ فالسکون عنده هو وجود الشیئی فی المکان فی وقتین (دمج الزمان فی المکان» اضف الی ذلک «احوال» ابی-هاشم و هی صفات الذات الألهیه «لاموجودهٔ و لامعدومهٔ»، «لامعلومهٔ و لامجهولهٔ» و نفس الشیئی نجده عند الاشاعره فلقد اضافوا الی الجبر و الاختیار قیمهٔ ثالثهٔ سمّوها: «الکسب» و هی اساس نظریّتهم فی السببیّهٔ — العادهٔ-.

<+ بیان: والشیعه اضافوا علی حدّ تعبیر الماتن قیّمهٔ ثالثهٔ ایضا فی الجبر و الأختیار و هی: «الأمر بین الأمرین» و قد غفل عنه الماتن او تغافل و الله اعلم لکونه من معارف الشیعه کما هو دأب جلّ العامّه لولا کُلّهم عفی عنه ربّه>.

واذا انتقلنا الآن الی الفلاسفه و خاصه الی ابن‌سینا نجد نفس الشیئی، فاذا کان التقلید الارسطی تمییز بین الواجب و الممکن فأن ابن‌سینا اضاف قیمهً ثالثهً هی: «الواجب بغیره» و هکذا اصبحت الموجودات ثلاثهٔ اصناف واجب بذاته و واجب بغیره و ممکن بذاته. کما اضافوا الی الحدوث و القدم قیمهً ثالثهٔ عبّر عنها ابن‌سینا بـ«القدیم بالزّمان و الحادث بالذّات» و فی مسئلهٔ العلم الألهی اضاف ابن‌سینا الی العلم بالجزئیات و العلم بالکلیّات: العلم بالجزئیات علی نحو کلّی».[1]

ایدونا گاه آن آمد که بپردازم با سیری در متن و برخی از والائی‌های آن برنمایم:

۱. نحن و التراث، بیروت، المرکز الثقافی العربی، ۱۹۹۳، ص۸۴-۸۵.

۱. مشرب مصنف، نوعاً مشرب محی‌الدینی است و نگفته پیدا است که چنین تأثّری، نه به زودی فرادست می‌آید و نه به آسانی و خود، مبرهن می‌آورد والائی شأن او (= مصنف) را.

۲. از ابن‌عربی که بگذری مواجه می‌افتی با حضرتِ خداوندگار ملّای روم و استشهاداتی متقن به مثنوی به درازای متن و بدین مقام نیز سخن همانی است که به ذکر ابن‌عربی بیامد.

۳. متن سرشار است از استدلالیات از سویی و شهودیات از سوئی دیگر و نوعا از آنِ شخصِ شخیصِ مصنّف است فطوبی له، ثم طوبی له؛ و اگر هم از جز خود می‌آورد به راستی و درستی می‌آورد؛ فثم طوبی له.

۴. حکمِ انصاف را، برخی یافته‌ها می‌دارد که سکرآور است تا بدانجایگاه که آشفته می‌گرداند طرّه‌ی دستار مولوی را؛ و اگر نمونه می‌خواهی بنگر و در نگر در: «تمثیل آئینه و تمثیلِ دائره».

ذیل: کمال مطلق، سخنِ ایزد را است حقّت کلمته و سخنِ مخلوق البته جز آن‌که لاینطق عن الهوی، عاری از نقص نتواند بود و از این روی بدین مقام نتوانم خویش باز داشتن از ذکر این معنی که چنان‌که بیامد و برفت، کتاب کلاً نهاده بر مشرب محی-الدینی است و بدان مشرب فراز و فرود فراوان است و هر آن‌چه که بدان (= مشرب محی‌الدینی) مقبول امثال ما جماعت نمی‌افتد بدین معنی (متنِ متأثر از آن مشرب) نیز چنان است؛ و به رأسِ آن لامقبولات قول به «تطوّر و تشأّن و حقّ حقت کلمته» واقع است، تعالی عمّا یقول الظالمون و یا لها قصه فی شرحها طول.

ختم کلام نیز بدین است که دامنه‌ی سه‌گانه‌ها هنوزا قابلِ گسترش است چه به قرآنیات و چه به مسنونات و چه به عرفانیات و چه به اخلاقیات و چه به فلسفیّات و چه به منطقیّات و چه به ادبیات و سرانجام حتی به ساحتِ فقه و احکام آن نیز؛

۱. اما در قرآنیات:

قوله تعالی: ما کان لبشر آن یکلّمه الله إلّا وحیاً من وراء حجاب أو یرسل رسولا:

الف) وحی ب) تکلّم من وراء حجاب ج) ارسال رسول

إنّما امره اذا اراد شیئا ان یقول له کن فیکون:

الف) یقول ب) کن ج) یکون

بهشت، اعراف، جهنّم

۲. و امّا در مسنونات
الف) الناس ثلاثه: عالم ربانی و متعلم علی سبیل النجاه و همج رعاع.
ب) یا شریح انّک جلست مجلسا لایجلسه إلّا نبیّ او وصیّ نبیٍّ، او شقیّ.
۳. و امّا در عرفانیّات:
الف) ذات، صفت، اسم
ب) ساقی حدیث سرو و گل و لاله می‌رود،،و این بحث با ثلاثه غسّاله می‌رود
۴. و اما در فلسفیّات:
الف) صفات حقیقیه‌ی محضه، صفات حقیقیه‌ی ذات الإضافه، صفات اضافیه محضه.
ب) جماد، حیوان، انسان.
۵. و اما در منطقیات
الف) جنس، فصل، نوع
ب) میزان تعادل، میزان تلازم، میزان تعاند
۶. و سرانجام به ساحت فقه و احکام هم مواجه می‌آییم با قول جمیع فقهاء اخباری و طائفه‌ای از اصولیین امامیّه نیز که در قبال جمیع فقهاء عامّه و جمله‌ای از فقهاء خاصّه که قائلند به ثنویت احکام — یا سبحان الله: ثنویّت احکام در فقه و ثنویت عالم در فلسفه؟! — و یعنی این‌که امر، دائر است بین حلال و حرام فَحَسِب، بر آن می‌روند که منزلتی سومین نیز هست به میانه‌ی آن‌دو (= حلال و حرام) و آن عبارتست از: شبهات و فی‌الواقع تثلیث می‌کنند احکام را معنون به حلال، حرام و شُبهه چنانکه صاحب حدائق فرماید در بیان رأی عامّه بدین باب که:

«فالأشیاء عندهم إمّا حلال و حرام خاصه و جمله علمائنا المحدثین و طائفه من الاصولیین علی وجوب التوقف و الاحتیاط؛ فالأشیاء عندهم علی التثلیث: حلال بیّنٌ و حرامٌ بیّن و شبهاتٌ بین ذلک».[1]

اکنونا که گاه آن آمد که زبان خامه در کام کشم؛ با یاد آوردم آن سخن آسمانی را که از حکیم عارف بلاتعیّن شیخ حسن قهرمانی قوچانی که خاک پاکش از ریزش ابر

۱. صحت علی، شناختی از مکتب محدّثین، قم، ناس، ۱۳۹۴، ص۴۱۵.

رحمت سیراب است و یارب که شاداب‌تر باد، استماع می‌دارم و با خود گفتم که آن کلام قدسی‌نظام، مُهر این نامه نِه! لیکون ختامه مسکاً و هرگونه‌ای که می‌بوده باشد این است آن‌که:

«مصطفی علیه السلام مظهر عقل است و مرتضی علیه السلام مظهر عشق و صدّیقه طاهره صلواه الله علیها مظهر عصمت و این مثلّث عقل و عشق و عصمت است که ولایت می‌نامندش».

وکتب اللاشیئ سُها، اقال الله عثراته.

فی صبیحهٔ الخمسین، ۱۷ رمضان المبارک، ۱۴۴۰،

رســـــمی نهاده این دل هر بار می‌نویســد
من هر چه می‌نویســـــــم او یـار می‌نویسد
از هر خط خوشی چون من مشق می‌دهم او
یک یـار و بی‌نهایت تکـــــــرار می‌نویسد.
یا هو ز حضرت مـــا، ماندم در این معمـــا
کاین دل ز یار آیـــــا یا یار می‌نویســـد؟!

پیشگفتار نویسنده

۱. درباره نگارش کتاب

این‌کتاب مهم‌ترین موضوع و جنبه‌های وجودی و معرفتیِ هستی را در سه مرتبه‌ی آغاز، میان و پایان به بحث می‌نشیند تا با تکیه بر اصولِ مهمِ حکمی و معرفتی با ابعادِ مختلفِ هر موضوع آشنایی مختصری حاصل شود؛ بدونِ این‌که از خودِ این اصول بحثی تخصصی به میان آید. روشِ کتاب بر خلاصه و در حد توان ساده‌نویسی است؛ به امید این‌که برای هم مخاطبِ عام و هم مخاطبِ خاص جـذابیتِ لازم را داشـته باشـد؛ البتـه لازم اسـت طـرحِ مختصری که از سه‌گانه‌ها در این مجال ترسیم کرده‌ایم، بـا نگـاهی اسـتدلالی و عمیـق‌تـر در فرصـتِ مناسـب مـوردِ بحث قرار گیرد. امکانِ آن بود که هر سه‌گانه‌ای را در یک فصل مستقل به بحث بنشینیم؛ اما برای حفظِ انسجامِ بیشتر، در نهایت در سه فصلِ اصلی به نگارش در آمد؛ **فصـــلِ اول** دربـاره‌ی مراتـبِ شـئونِ[۱] خداونـد اسـت؛ خداوندی که بنا بر آموزه‌های هم دینی و هم حکمی، اصل و اساسِ هستی است؛ در نتیجه در مباحثِ معرفتی هم شئون او اصل و اساسِ محوری خواهد بود؛ طوری که مابقی جنبه‌های معرفت بر محورِ آن شکل می‌گیرد. در این فصل ما به لحاظ‌های مختلف سه‌گانه‌های مختلفی را مطرح کرده‌ایم که به نوعی یا در مقامِ وجود و یا در مقامِ معرفت، تفسیرِ شاخه‌ی اصلیِ «افعال، صفات و ذات» حق‌تعالی هستند. در

مباحث پیشگفتار

درباره نگارش کتاب
نمودار سه‌گانه‌ها
چرا سه مرتبه؟
آیا هر سه گانه‌ای؟
فرق رابطه‌ی طولی و عرضی
مراتب سه‌گانه و چندگانه
سه گانه ها و تثلیث مسیحی
فرق مرتبه و تقسیم
فرق مرتبه و مرحله

۱ . جلوه‌ای از جلوه‌های یک حقیقت را شئونِ آن حقیقت گوییم. مثلا تصویر ما در داخلِ آینه نه ماست و نه چیزی غیر از ما؛ بلکه شأنی از شئونِ ماست.

بخشی از این فصل به تمثیل‌های مراتبِ سه‌گانه‌ی شئون حق‌تعالی پرداخته‌ایم و بر ویژگی‌های مَثَل در راهِ درکِ رابطه‌ی حق‌تعالی با شئون خود و عالم تأکید داشته‌ایم؛ مَثل راهی میان‌بُر برای شناختِ رابطه‌ی حق‌تعالی با کاینات است و بنا به خصلتِ ارتباط با طول، هم تشبیه[۱] و هم تنزیه[۲] را در آنِ واحد در بطنِ خود دارد. برای همین لازم دانسته شد ضمن ذکرِ تمثیل‌های مهمِ سه‌گانه‌ای، ویژگی‌های مَثل و تفاوتِ آن با مِثل بیشتر بررسی شود؛ در **بخشی دیگر از این فصل**، درباره‌ی سه‌گانه‌های معطوف به شئون خداوند بحث کرده‌ایم. منظور از این تعبیر، سه‌گانه‌هایی است که مستقیم درباره شئون ذاتِ الهی نیست؛ اما هنوز حق‌تعالی محورِ اصلیِ آن‌هاست؛ و به نوعی به هر سه مقوله‌ی خدا و انسان و عالم مربوط است اما مرجعیتِ اصلی با شئون خداوند است؛ **فصل دوم** با موضوعِ مراتب عالم پیگیری می‌شود که در آموزه‌های عرفانی و حکمی، محضرِ الهی و جلوه‌گاهِ شئون حق‌تعالی است؛ و از آن‌جا که مراتبِ زمان با مراتبِ عالم نسبتی عمیق دارد به تفصیل در این‌بخش به مقوله‌ی زمان هم پرداخته‌ایم. در **فصلِ سوم** درباره‌ی مراتبِ سه‌گانه‌ی وجودِ انسانی بحث کرده‌ایم که هم در حکمت و هم در عرفانِ اسلامی مَثلِ اعلایِ حق‌تعالی است؛ هم‌چنین خود، عالمی صغیر و بلکه عالمی کبیر در دلِ عالمِ اصطلاحی است.

درباره روش مطالعه‌ی این کتاب هم تأکید می‌کنیم: ترتیب چینشِ مطالب به دلیلِ تقدمِ شرفی و رتبی و در قوسِ نزولی[۳]، از شئون حق‌تعالی رو به شئون انسان تنظیم شد و برای خواننده‌ی متخصص همین روالِ مطالعه مفید خواهد بود؛ یعنی مطالعه از مقدمه و فصل اول تا به آخر؛ اما برای مخاطبِ عام‌تر، بهتر است نخست مقدمه و بعد از فصلِ آخر رو به فصلِ اول مطالعه شود؛ به تعبیرِ دقیق‌تر نخست مقدمه، بعد مراتبِ شئونِ انسان، مراتبِ عالم، عطف به شئونِ خداوند، تمثیل‌های شئونِ خداوند و آن‌گاه فصلِ اول یعنی شئونِ خداوند مورد مطالعه قرار گیرد. به واقع بحث از انسان و عالم و آن‌گاه حق‌تعالی حکمِ تمثیلِ «گلِ قاصدک» و رسیدن از قاصدک به باد و هوا را دارد و رسیدن از خدا به عالم و انسان، حکمِ رسیدن از هوا به باد و گلِ قاصدک را؛ بنابراین هر دو نوع مطالعه، مزایایِ خود را دارد.

---

۱ . اوصافِ خدا را شبیه اوصاف مخلوقات دانستن.

۲ . خدا را از صفاتِ مخلوقات مبرا دانستن.

۳ . سیرِ ترتیبی و تدریجی موجودات هستی از ذاتِ حق تعالی تا به عالمِ ماده و تا جماد را قوسِ نزول گوییم؛ و سیرِ ترتیبی موجودات تا به ذاتِ حق تعالی را قوسِ صعود نامیم.

بخش‌های زیادی از این اثر به دفعاتِ متعدد در کلاس‌های دانشگاهی تدریس و با استقبال همراه شده است؛ و این امر درباره‌ی بخش‌های شخصیت‌سازی[۱] که به اقتضایِ دوره‌ی سنی و علمی دانشجویان مطرح شده است نمود بیشتری داشت. هم‌چنین هم‌زمان با نگارشِ کتاب، مقالاتِ متعددی از آن در نشریاتِ علمی پژوهشی یا به چاپ رسیده[۲] و یا در حالِ چاپ است که در جای مناسب به آن‌ها اشاره کرده‌ایم. ایده‌ی اصلیِ اثرِ حاضر برخاسته از مباحثِ مطرح در کتابِ رمزهای بی‌پایان آینه[۳] است که در قالبِ نموداری در آخرِ اثرِ یاد شده ذکر کرده‌ایم و با اصلاح و اضافه‌هایی در این‌جا به تفصیل به بحث نشسته‌ایم؛ پایه‌ی سه‌گانه‌های طرح شده در این اثر، متون و منابعِ دریاگونه‌ی عالمِ حکمت و عرفانِ اسلامی و متونِ غنیِ دینی‌مان است؛ و طبیعی است از هر نظامِ عقلی یا عرفانی که سازمندی و نظام‌وارگیِ برجسته‌ای داشته باشد ذکرِ بیشتری در این اثر به میان آید؛ و این به معنای جانبداری و یا انتساب به مکتبِ خاصی نیست:

هیچ فرقی بینِ عقل و عشق نیست ،، هر کدام انسان بسازد بهتر است.

مهم‌ترین نتیجه‌ی این اثر تاکید بر وحدت در «جان‌مایه و غایتِ» نحله‌های معرفتیِ برجسته در عالم معرفت اسلامی است؛ هر چند هر کدام به زبانی از این حقیقت سخن می‌گویند.

ما ضمن توجه داشتن به مباحثِ حکمت و معرفتِ اسلامی، مباحثِ ابتکاری نیز طرح کرده‌ایم تا اطمینان خاطری بر این نکته‌ی اساسی حاصل شود که در بطنِ سنتِ معرفتیِ ما توان پرداختن به بسیاری از مباحثِ روز و نیازهای اساسیِ انسانِ امروزی وجود دارد؛ مهم‌ترینِ این مباحث در بخشِ مربوط به شئون انسان «و در مبحثِ نفس‌شناسی و

---

۱ . در مورد مراتب شخصیت‌سازی و توصیه‌های لازم در مورد آن، در صورتِ توفیقِ الهی اثرِ مستقلی از این قلم نگاشته خواهد شد.

۲. برای نمونه: جایگاه وجودی قلب در نفس‌شناسی ملاصدرا، نشریه علمی پژوهشی مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال ۲۱، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۶.

رابطه نور حقیقی و نور مادی بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت، نشریه علمی پژوهشی پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۲، شماره ۲۲، بهار ۱۳۹۷.

بررسی تطبیقی سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی، نشریه علمی پژوهشی جاویدان خرد، شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷.

فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل در حکمت اسلامی، نشریه قبسات، زمستان ۱۳۹۷، و... .

بررسی پس‌زمینه‌های حکمی و عرفانی چشمه دایره‌ای شکل بقعه شیخ صفی الدین اردبیلی و... .

۳. از این قلم؛ مولی ۱۳۹۱.

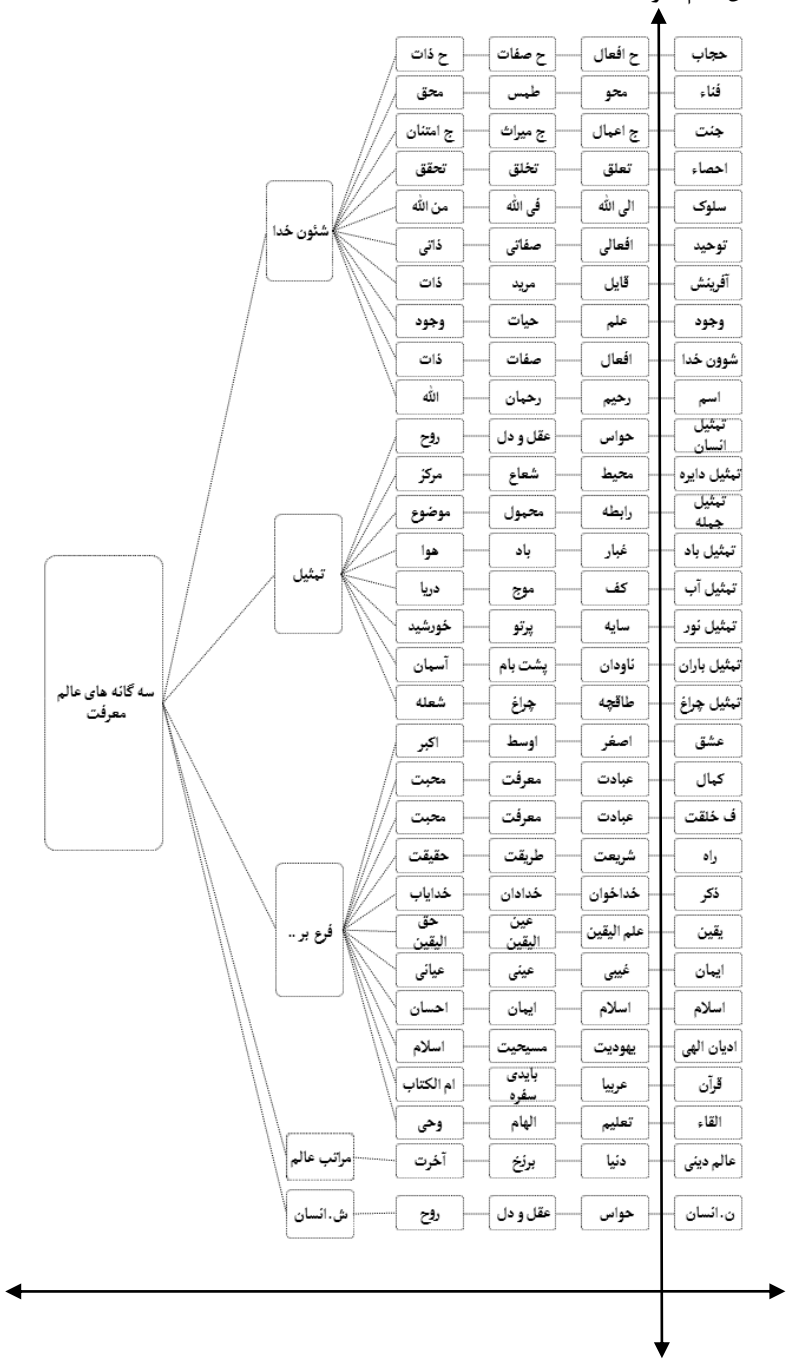
طرحِ مراتب نیروهای انسان به اعتبارِ تجلی و اشراقِ روح بر مادون[۱] » طرح شده است؛ از این مبحث نیز به عنوانِ پایه‌ای استفاده کردیم تا مباحثِ جدیدتری با عناوین «مراتب رابطه‌های فردی، مراتب رابطه‌های دوگانه، مراتب خلقِ هنر، مراتب دوره‌های علمی، مراتبِ تحقیقاتِ علمی، مراتبِ دوره‌های دانشگاهی و نسبت آن‌ها با مراتبِ عمرِ انسان و...» طرح شود. مواردِ زیادی هم اتفاق افتاد که برای بحث‌های ارایه شده به دنبالِ شاهدی از منابعِ معرفتی باشیم و به آن‌ها استناد دهیم.

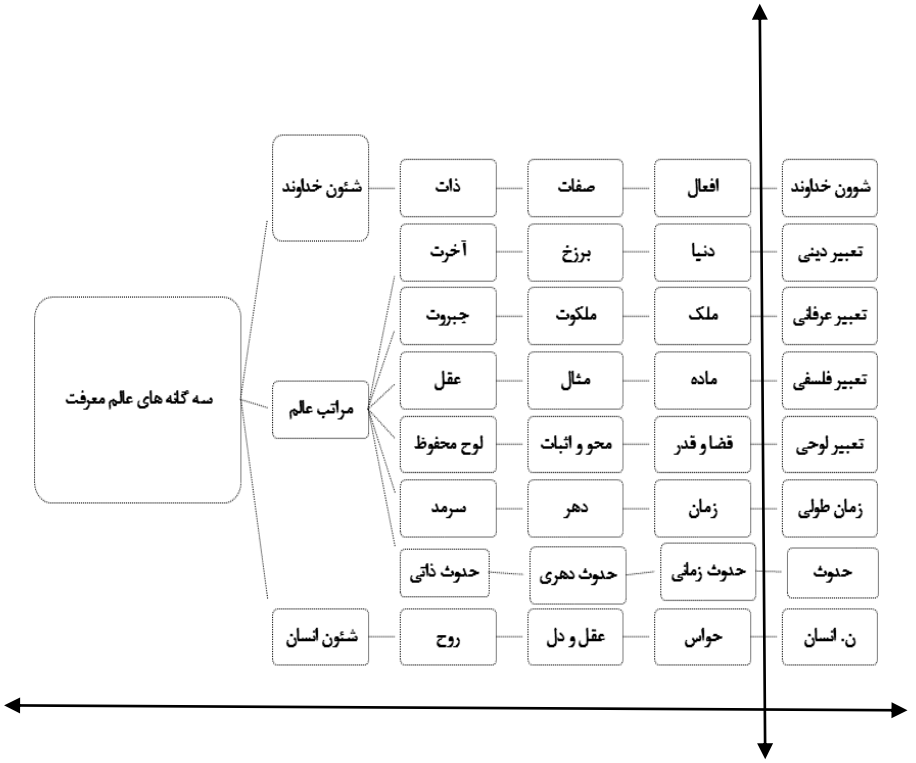
در ادامه همه‌ی مباحثِ کتاب را در قالبِ چند نمودار از نظر می‌گذرانیم تا پیش‌زمینه‌ای برای مباحثِ تفصیلی در فصولِ اصلی کتاب باشد:

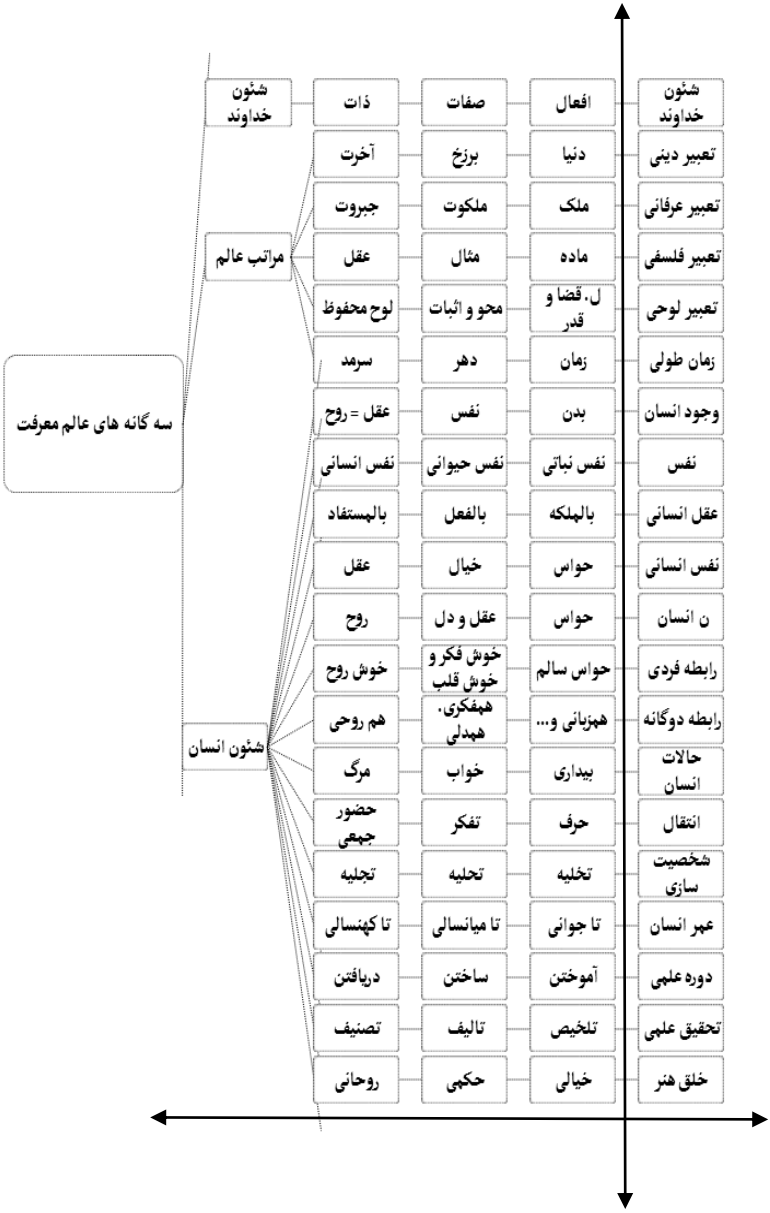
۱ . پایین.


سه گانه های
عالم معرفت
الله
رحمان
رحیم
ذات
صفات
افعال
حقیقت
طریقت
شریعت
احسان
ایمان
اسلام
جبروت
ملکوت
ملک
عقل
مثال
ماده
سرمد
دهر
زمان
حواس
خیال
عقل
بیداری
خواب
مرگ
کف
موج
دریا
سایه
پرتو
خورشید
محو
طمس
محق

- ۳۲ - ■ سه گانه های عالم معرفت




سه گانه های عالم معرفت
شئون خداوند
مراتب عالم
شئون انسان
ذات
آخرت
جبروت
عقل
لوح محفوظ
سرمد
حدوث ذاتی
روح
صفات
برزخ
ملکوت
مثال
محو و اثبات
دهر
حدوث دهری
عقل و دل
افعال
دنیا
ملک
ماده
قضا و قدر
زمان
حدوث زمانی
حواس
شوون خداوند
تعبیر دینی
تعبیر عرفانی
تعبیر فلسفی
تعبیر لوحی
زمان طولی
حدوث
ن. انسان


سه گانه های عالم معرفت
شئون خداوند
مراتب عالم
شئون انسان
ذات
آخرت
جبروت
عقل
لوح محفوظ
سرمد
عقل = روح
نفس انسانی
بالمستفاد
عقل
روح
خوش روح
هم روحی
مرگ
حضور جمعی
تجلیه
تا کهنسالی
دریافتن
تصنیف
روحانی
صفات
برزخ
ملکوت
مثال
محو و اثبات
دهر
نفس
نفس حیوانی
بالفعل
خیال
عقل و دل
خوش فکر و خوش قلب
همفکری، همدلی
خواب
تفکر
تحلیه
تا میانسالی
ساختن
تالیف
حکمی
افعال
دنیا
ملک
ماده
ل، قضا و قدر
زمان
بدن
نفس نباتی
بالملکه
حواس
حواس
حواس سالم
همزبانی و...
بیداری
حرف
تخلیه
تا جوانی
آموختن
تلخیص
خیالی
شئون خداوند
تعبیر دینی
تعبیر عرفانی
تعبیر فلسفی
تعبیر لوحی
زمان طولی
وجود انسان
نفس
عقل انسانی
نفس انسانی
ن انسان
رابطه فردی
رابطه دوگانه
حالات انسان
انتقال
شخصیت سازی
عمر انسان
دوره علمی
تحقیق علمی
خلق هنر

۲. دلیل طرح مباحث در سه مرتبه

اگر نگاهی به فهرستِ مباحثِ این اثر بیندازیم، اولین چیزی که جلب توجه می‌کند «سه‌گانه‌ها»ی هر مبحث است؛ اگر دلیل این امر را بپرسیم استدلالِ ما این است که: هر ماجرایی آغاز و پایانی دارد که ناگزیر میانی هم خواهد داشت؛ هم در امورِ حیاتِ معمولی انسانی هم در حیاتِ معرفتی و معنوی و هم در مراتبِ عالمِ هستی «ابتدا، وسط و انتهایی» وجود دارد؛ مهم‌تر از آن در تبیینِ امورِ هستی اعم از شناختِ انسان و عالم و خداوند، هر جا ارتباطِ ماده و مجردی مطرح باشد برزخی پای در میان خواهد گذاشت تا مجرد به ماده عُلقه[۱] بندد؛ در نتیجه سه‌گانه‌ای هم طرح خواهد شد؛ ضمنِ این‌که بینِ امورِ معنوی در شدت و ضعف مراتبی[۲] وجود دارد و رابطه‌ی تمامِ سه‌گانه‌های طرح شده در این اثر هم مراتبی و تشکیکی[۳] است و در تشکیکِ وجود، انتها و ابتدا ناگزیر خواهد بود؛ ارتباطِ طولی و چینشِ عرضیِ سه‌گانه‌های طرح شده نشان می‌دهد نظم و انسجامی در عالمِ معنا حاکم است بسیار دقیق‌تر و ظریف‌تر از آنی که در عالمِ ماده جریان دارد.

۳. آیا هر سه گانه ای در این مراتب قرار می گیرد؟

روشن است که هر سه‌گانه‌ای را هم نمی‌توان در این مراتب قرار داد؛ مگر سه‌گانه‌هایی که رابطه‌ی میانِ آن‌ها یا طولی باشد یا متضمنِ نوعی معنیِ رمزی باشد که بر امری طولی و مراتبی دلالت می‌کند؛ مثلا سه‌گانه‌ی «آلوچه، انگور و گردو» طبقِ بیان یونس امره[۴] عارف ترکیه‌ای، اگر معنی رمزی داشته باشد و بر سه مرتبه‌ی «شریعت و طریقت و حقیقت» که رابطه‌ی‌شان طولی است دلالت کند قابلیت طرح در مراتب را خواهد

---

۱ . ارتباط.

۲ . به حساس‌ترین و بارزترین مقاطعِ یک سیرِ واحد مرتبه گوییم.

۳. نظیر اصل تشکیک در فلسفه اسلامی. به زبان ساده لازمه‌ی اصلِ تشکیک این است که چند چیز متفاوت، علتِ تفاوت‌شان همان علتِ شباهت‌شان باشد؛ ذات‌شان یک چیز است اما شدت و ضعفِ برخورداری‌شان از آن ذات متفاوت است. به تعبیرِ تخصصی‌تر: مابه‌الاشتراک‌شان، عینِ مابه‌التفاوت‌شان است؛ همه‌ی سه‌گانه‌هایی که در این اثر به آن‌ها پرداخته‌ایم باهم رابطه‌ی تشکیکی دارند. در رابطه‌ی تشکیکی چند حقیقت باهم ارتباطِ طولی دارند و در این طول یکی مرتبه‌ای از حقیقت است و دیگری مرتبه‌ی بالاتر از همان حقیقت و به همین ترتیب.

٤ . متولد ۶۱۹ و وفات ۷۰۰ شمسی عارف معروف آناطولی است که اشعار ترکی وی مشهور است.

داشت؛ ولی سه‌گانه‌ی «اسم، فعل، حرف» «واجب، ممکن، ممتنع»[۱] سه فضیلتِ «حکمت، شجاعت، عفت» و «جبن[۲]، شجاعت، تهور[۳]» نمی‌توانند در نمودارِ این‌مراتب طرح شوند؛ چرا که رابطه‌ی طولی بین‌شان حاکم نیست؛ مگر این‌که بتوان به نحوی معنایی طولی برای آن‌ها قایل شد.

در این اثر به سه‌گانه‌هایی اشاره کرده‌ایم که هم در منابع دینی، هم حکمی و هم عرفانی با مضامینِ متعالیِ خود در راهِ تبیینِ حقیقت به کار رفته‌اند؛ سه‌گانه‌های یاد شده در قوسِ نزول یعنی قوسِ خلقتِ هستی، مراتبِ خلقت‌اند و خلقت را با منظومه‌ی نظامِ احسن[٤] امکان تحقق می‌دهند و در قوسِ صعود نیز مراتبِ کمال و معرفت و شناخت‌اند. در قوسِ نزول مرتبه‌ی پایین از مرتبه‌ی بالاتر صادر می‌شود و در سیرِ صعودی، مرتبه‌ی پایین راهِ رسیدن به مرتبه‌ی بالاتر است. از مباحثِ تطبیقی[٥] آموزه‌های مهم حکمی از جمله حکمتِ صدرایی[٦] و اشراقی[٧] با مباحثِ عرفانی و دینی در این اثر روشن می‌شود که جان‌مایه‌ی بسیاری از مباحث در نحله‌های مختلفِ معرفتی، یکی است و همه‌ی این مباحثِ اصولی بر پایه‌ی ستونِ حق‌تعالی و هستیِ محض و تبیینِ شئون او می‌چرخند. با این شاهد و شواهد و قراینِ بسیار دیگر، عرفان و حکمتِ اسلامی در صورت اگر متفاوت به نظر آیند، اما در باطن از اصولِ وزین و محوریِ یکسانی بهره می‌برند و باز این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که آن‌چه را حکیم با استدلال به آن دست یافته عارف با مشاهده رسیده است و به تعبیرِ مولوی در داستانِ «انگور و اوزوم»، همه اسامیِ مختلف بر یک حقیقت‌اند ؛[۸] و به تعبیرِ شیخ بهایی[۱]:

---

۱ . واجب: موجودی که باید باشد؛ مثل خداوند؛ ممکن: حالت مساوی نسبت به بودن و نبودن دارد؛ مثل انسان و همه‌ی مخلوقات؛ ممتنع: نمی‌تواند باشد؛ مثلِ جزء بزرگ‌تر از کل.

۲ . ترس.

۳ . بی‌باکی.

٤ . عالمِ هستی را نظامِ احسن می‌دانند؛ یعنی زیباترین نظامِ ممکن که می‌توانست خلق بشود.

٥ . مقایسه‌ی دوطرفی.

٦ . حکمت صدرایی: حکمت منسوب به محمد بن ابراهیم معروف به ملاصدرا حکیم دوره‌ی صفویه اهلِ شیراز و صاحب آثار زیادی از جمله اسفار اربعه؛ متولد ۹۷۹ و متوفی ۱۰۴۵ قمری.

۷ . حکمت منسوب به شیخ شهاب‌الدین سهروردی حکیم قرن ششم هجری صاحب کتاب حکمه-الاشراق، متولد سهرورد زنجان.

۸. بنگرید به مقاله سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی، بابایی، علی، نشریه‌ی جاویدان خرد. شماره ۳۳، بهار و تابستان ۱۳۹۷، صفحات، ۴۷-۷۱.

عاقل به قوانین خرد راهِ تو پوید ،، دیوانه برون از همه آیین تو جوید ،، تا غنچه‌ی بشکفته‌ی این باغ که بوید ،، هر کس به زبانی صفتِ حمد تو گوید ،، بلبل به غزل‌خوانی و قمری به ترانه.

۴. فرق رابطه طولی و عرضی

اشاره کردیم که بینِ هر سه‌گانه‌ای از شاخه‌های نمودارِ مباحثِ این کتاب، رابطه‌ی طولی برقرار است؛ در هر رابطه‌ی طولی، حقیقت یک چیز است اما چند مرتبه دارد و مراتبِ بالایی بر مراتبِ پایینی محیط است؛ به تعبیری دیگر در رابطه‌ی طولی، «هر چه[۲] پایینی دارد بالایی دارد کمی بیشتر». رابطه‌ی طولی لبس بعد از لبس است مثلاً - با کمی تسامح- اگر لباسی روی لباسی بپوشیم، رابطه‌ی لباس‌ها طولی و به اصطلاح «لبس بعد از لبس» خواهد بود؛ اما در رابطه‌ی عرضی لباسی می‌پوشیم، در می‌آوریم و لباسی دیگر می‌پوشیم. این رابطه، «خلع بعد از لبس» و عرضی است. انسان دو بعد داد: روحانی و جسمانی؛ که هر دو هم تغییر می‌کنند. جسم، تغییر عرضی دارد و روح تغییرِ طولی. برای همین رابطه‌ی نیروهای روح با یکدیگر طولی است اما رابطه‌ی حواسِ ظاهری ما باهم و بلکه همه‌ی اعضای بدن و همه‌ی سلول‌های جسم با همدیگر رابطه‌ی عرضی است.

جهتِ سیر در مراتبی که در این کتاب اشاره شده است، گاه از بالا به پایین است و گاه از پایین به بالا؛ اما ما همه‌ی سه‌گانه‌ها را از پایین به بالا نوشته‌ایم، تا نظم و نسجِ یکسانی بین مطالب حاکم باشد. ولی در واقع امور و شئون مربوط به حق‌تعالی و موجوداتِ مجرد که بیشتر درباره خلقتِ هستی و فیضانِ[۳] وجود مطرح می‌شود از بالا به پایین و امور و شئون مربوط به انسان و تکاملِ انسانی از پایین به بالاست. مثلا سه‌گانه‌ی «ذات، صفات و افعالِ» حق‌تعالی یا سه‌گانه‌ی «الله، رحمان، رحیم» از بالا به پایین و در قوسِ نزول مطرح می‌شود؛ اما سه‌گانه‌ی معرفتیِ علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین از پایین به بالا و در مرحله‌ی تکاملِ معرفت.

۵. مراتب سه‌گانه و چندگانه

←

۱ . عالم همه‌چیزدانِ دوره‌ی صفویه. زاده ۹۵۳ قمری در بعلبک لبنان کنونی و متوفای ۱۰۳۰ در اصفهان.

۲. مراد هر کمالی که.

۳ . در فلسفه، «فیض» به فعل فاعلی گویند که همیشه و بدون عوض و غرض در جریان باشد.

بحث از سه‌گانه‌ها به معنای انکار دیگر مرتبه‌ها نیست بلکه به معنای ارایه بحثی اجمالی[۱]تر است؛ مثلا می‌توان مراتب نیروهای نفس و مراتبِ عالم را هم اجمالی در سه مرتبه و هم تفصیلی در پنج و یا حتی هفت مرتبه به بحث نشست. آن‌چه در این میان از همه مهم‌تر است، این است که: ارتباطِ مقوله‌های مطرح شده باید طولی باشد. اگر این شرط لحاظ شود، طرحِ سه‌گانه با پنج‌گانه یا هفت‌گانه هیچ منافاتی نخواهد داشت و بلکه با لحاظِ «اول و میان و آخر» در هر مبحثی حتی بیشتر از سه‌گانه هم باز روالِ «اول و میان و آخر» محفوظ خواهد بود؛ چرا که هر مقوله‌ای بالاخره آغاز و میان و انتهایی دارد؛ بنابراین حضراتِ خمسه[۲] و یا حتی دوگانه‌ی «خلق و امر»، منافاتی با مراتبِ سه‌گانه‌ی عالم ندارد، بلکه همان حقیقت کمی تفصیلی‌تر یا اجمالی‌تر بحث شده است. به همین نسبت مراتبِ هفت‌گانه‌ی نیروهای انسان از روح تا حواس که به تفصیل در فصلِ مربوطه بحث کرده‌ایم منافاتی با سه‌گانه «حواس، خیال، عقل» ندارد؛ چرا که در اجمال، تفصیل و در تفصیل، اجمال حضور دارد.

۶. سه‌گانه‌های اسلامی و تثلیث مسیحی

قرار نبود بحثِ حاضر یعنی نسبت سه‌گانه‌های اسلامی با تثلیث مسیحی، این‌جا مطرح شود؛ چرا که موضوعی بسیار رقیق و دقیق و صد البته نیازمندِ تحقیقاتِ گسترده و استفاده از دیدگاهِ متخصصانِ این حوزه است؛ اما از آن‌جا که ممکن بود درباره‌ی سه‌گانه‌های این کتاب و نسبتِ آن با تثلیثِ مسیحی سوالاتی در ذهنِ خوانندگانِ گرامی مطرح شود به نظر لازم آمد نکاتی در این مورد یادآور شویم:

وجودِ سه‌گانه‌های اسلامی در منابعِ مختلفِ دینی و معرفتی مسلم است. تمامِ سوره‌های قرآنی به جز سوره‌ی توبه، با سه‌گانه‌ی «الله، رحمان، رحیم» آغاز می‌شود؛ کم‌تر محققِ حوزه‌ی قرآن و حدیث و حکمت و عرفان اسلامی را می‌توان یافت که از سه‌گانه‌ی «ذات، صفات، افعالِ» حق‌تعالی سخن نگفته باشد. به همین ترتیب همه‌ی سه‌گانه‌هایی که در این کتاب مطرح شده است بازتابی از سه‌گانه‌های مهم حکمت و عرفان و معرفت اسلامی و منابع دینی و حدیثی است که ستونِ اصلیِ مباحثِ معرفتی را تشکیل می‌دهند و به تفسیرِ شأنی از شئون الهی می‌پردازند. از طرفی دیگر تثلیثِ معروفِ

---

۱ . مختصر در برابر تفصیلی.

۲ . حضرت‌های پنج‌گانه. عرفا مراتب موجوداتِ عالم را در پنج حضرت مطرح می‌کنند که تقسیم و تعبیرهای مختلفی دارد. بنگرید به التعریفات، ص۳۹.

مسیحی «پدر، پسر، روح‌القدس» در دست‌کم شاخه‌ای از گروه‌های مسیحیتِ امروزی وجود دارد؛ در عینِ حال گروه‌هایی هم وجود دارند که معتقدند تثلیثِ مسیحی در واقع تثلیث نیست و با توحید سازگار است. مجال مناسبی می‌طلبد تا دیدگاه‌ها و تفسیرهای مختلف از اصل تثلیث و جوانب مختلف این موضوع مورد بحث قرار گیرد؛ نویسنده ضمنِ قابلِ اصلاح و ویرایش دانستنِ مباحثِ آتی برداشتِ خود را درباره‌ی تفاوتِ سه‌گانه‌های اسلامی و تثلیث مسیحی طرح می‌کند؛ کلیدِ تفاوتِ این‌دو نوع سه‌گانه، در همان مساله‌ی طول و عرض، و اصلِ تشکیک در حکمت اسلامی است؛ اما آن‌چه در این فرصت اندک شایسته‌ی ذکر است، چند تفاوتِ مهم است:

۱. تثلیث‌های اسلامی بنا به بحث‌هایی که اشاره خواهد شد، در واقع سه‌گانه‌های یگانه هستند حال اگر تفسیرهای مسیحی از تثلیث این‌گونه ادعایی دارند و معتقدند که این سه‌گانه یکی هستند، می‌بایست دلایلِ خود را ارایه دهند. درباره‌ی ارتباطِ تثلیثِ «پدر و پسر و روح‌القدس»، هم قول به تشخصِ جداگانه‌ی این‌سه و هم ادعای یکی بودنِ این‌سه مطرح شده است؛[۱] و این ادعا به نظر می‌آید هنوز در مرحله‌ی ادعا باقی مانده است.

۲. رابطه‌ی تثلیث‌های اسلامی با هم‌دیگر طولی ولی رابطه‌ی تثلیث‌های مسیحی در تفسیرهایی که قایلان به این دیدگاه ارایه می‌دهند، عرضی است؛ فرضِ وجودی در عرضِ وجودِ الهی به شرک می‌انجامد در حالی که وجودِ وجوداتِ طولی در سلسله مراتبِ هستی این‌گونه نیست؛ از این‌رو قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ واحِد». مائده،۷۳ کافر شدند کسانی که گفتند خداوند سومین از سه است؛ یعنی خدا را هم در عرض آن‌دوی دیگر مطرح کرده باشند. در حالی که خداوند بر همه‌ی آن‌ها احاطه‌ی وجودی دارد؛ در مقابل این آیه فرموده است: «ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى

---

۱ . بنگرید به: خداشناسی از ابراهیم تاکنون، آرمسترانگ کرن، ترجمه‌ی سپهر، محسن، (۱۳۹۲) تهران: نشر مرکز، بحث تثلیث، ص۱۳۱ به بعد.
کلام مسیحی، میشل توماس، ترجمه‌ی توفیقی، حسین، (۱۳۸۷) قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ص۷۲ به بعد.
دین مسیح، ویلسون بریان، ترجمه افشار، حسن، (۱۳۸۱) تهران: نشر مرکز، ص۱۳۴ به بعد.
جهان مسیحیت، مولند، اینار، ترجمه انصاری، محمد باقر و مهاجری، مسیح، (۱۳۸۱) تهران: امیرکبیر، ص۴۵۶ به بعد.

ثَلاثَةٍ إلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إلاَّ هُوَ سادِسُهُم» مجادله،۷ که بر معنیِ طولی و سِعی دلالت دارد. چرا که هر کجا سه‌ای باشد او فوقِ سه است و هر کجا چهاری باشد او فوقِ چهار است و به همین ترتیب.

اشارات اهل تحقیق این نکته را به خوبی تایید می‌کند: «ثالث ثلاثة» يعني واحدي عددي كه در رديف اول و دوم مي‌نشيند و در كنار آن‌ها مي‌آرمد و از آن‌ها جداست و آن‌ها نيز از وي جدايند و آن‌ها با آمدن وي سه مي‌شوند و بدون او دو. او سومي اين سه تاست و از هرجا شروع كنيم اول و دوم و سوم است و در رديف آن‌هاست اما آيه‌ی «ما يَكونُ مِن نَجوي ثَلثَةٍ اِلاّهُوَ رابِعُهُم» بدين معناست كه ذات اقدس خداوند در رديف چيزي نيست و كسي هم با او هم‌رديف نيست. او به رَقَم و شمارش در نمي‌آيد كه اگر سه نفر كنار هم بودند به علاوه خدا بشود چهار تا؛ سه نفر سه نفرند و خدا با همه هست و چهارمي سه نفر است نه چهارمي چهار نفر. سرّش اين است كه ثالث ثلاثه با اوّلي و دومي نيست و بين اول و دوم هم نيست، بلكه جداي از اولي و دومي و در كنار آن‌ها آرميده است؛ اما رابع ثلاثه با اوّلي، درون اوّلي، بيرون اوّلي، بين اولي و دومي، درون و بيرون دومي، در سومي، بين اولي و سومي و بين دومي و سومي هست و هيچ جا نيست ... به موجود مطلق و نامحدود نمي‌توان اشاره كرد، زيرا اشاره در شمارش مطرح است و در اشاره مشير و اشاره زير پوشش موجود نامحدود است، پس به كجا اشاره مي كنيم؟ بر اين اساس او به عدد در نمي‌آيد و بر همين اساس امير بيان، حضرت علي عليه‌السلام در وصف حق فرمود: «واحد لابعدد». اين معارف همه محصول «ما يَكونُ مِن نَجوي ثَلثَةٍ اِلاّهُوَ رابِعُهُم» است كه اطلاق ذاتي حق و لوازم آن را دريي دارد. اگر خدا چهارمي سه نفر است و در جايي محصور نيست و نامحدود است نه تنها برهان توحيد تتميم مي‌شود و جا براي «واجب» ديگر نيست؛ بلكه جا براي «موجود» ديگر هم نيست، مگر به عنوان آيت، مظهر و... و اين همان مفاد وحدت شخصي است.[1]

۳. رابطه‌ی تثلیث‌های اسلامی را می‌توان هم‌چون سه دایره‌ی تو در تو فرض کرد؛ اما رابطه‌ی تثلیث‌های مسیحی همانندِ مثلثی با سه راس متمایز است؛ کما این‌که خودِ مسیحیان هم برای ترسیمِ نمادی از تثلیث از مثلثی با سه رأس استفاده می‌کنند.

---

۱. تحریر تمهید القواعد، جوادی آملی، ج ۳، ص ۴۱۰.

۴. در تثلیث‌های اسلامی وجودِ ذاتِ الهی در مقامِ ذاتِ خود همیشه محفوظ است و مابقی جلوه‌های هستی، شئون آن وجود و هستیِ واحد است در حالی که دست‌کم در تفسیرهای امروزی از رابطه‌ی پدر و پسر، شخصِ پدر به پسر تبدیل می‌شود و حتی به تعبیرِ خودشان با «مرگِ عیسی» از مرگِ خدا سخن می‌گویند؛ طبقِ این تفسیر «خداوند در تجسمش در هیاتِ مسیح مرد».[۱]

۵. بر اساسِ برخی تفسیرهای مسیحی خداشناسی به انسان‌شناسی تنزل می‌یابد، چرا که خدا به انسان (یعنی وجود مسیح) تبدیل می‌شود. در این تفسیر، مسیح خلیفه، مَثَل یا حتی مِثلِ خدا هم نیست بلکه خودِ خداوند است که تنزّل و تجسّد یافته است؛ در حالی که طبقِ تفسیرهای حکمت و عرفانِ اسلامی انسان نه خود و نه حتی مِثلِ خداوند، بلکه تنها مَثَلِ خداوند و آینه‌ای از حقیقتِ الهی است که به عنوانِ خلیفه‌ی الهی خلق شده است؛ و بینِ مَثَل و خلیفه با ممثلٌ‌له و مخلوفٌ‌عنه هم تشابه و هم تفاوت وجود دارد.

شکی نیست که مسیحیتِ ناب، توحیدی و موردِ پذیرش قرآن و اسلام است و حضرتِ عیسی علیه السلام یکی از پیامبرانِ اولوالعزم الهی و موردِ احترام و اعتقاد مسلمانان است اما تفسیرهای ارایه شده از تثلیث - دست‌کم نوعی از تفاسیر امروزی از آن-، نه با توحیدِ مورد ادعای مسیحیت و نه با اصولِ اسلامی سازگار نیست.

۷. فرق مرتبه و تقسیم

این‌که «یک شیء دارای سه مرتبه است» غیر از این است که «یک شیء به سه قسم تقسیم می‌شود». «وجود یا واجب است یا ممکن یا ممتنع» یک تقسیم است اما سه‌گانه‌ی عالم در «دنیا، برزخ و آخرت» یک امر با سه مرتبه است؛ در تقسیم، رابطه‌ی قسیم‌ها[۲] با یکدیگر عرضی است و هیچ قسیمی قسیمِ دیگر را در درونِ خود ندارد وگرنه خودِ تقسیم منحل می‌شود؛ اما در مرتبه، مرتبه‌ی بالا بر مرتبه‌ی پایین احاطه دارد.

---

۱. فلسفه دین، نورمن گیسلر، ص۸۵.

۲ . وقتی می‌گوییم کلمه بر سه قِسم است: «اسم، فعل، حرف»؛ اسم و فعل و حرف نسبت به هم و در مقایسه باهم قسیم هستند یعنی سه شق از یک امر. و «کلمه» مقسم است یعنی چیزی که مورد تقسیم قرار گرفته است. هر کدام از «اسم و فعل و حرف» بدونِ مقایسه با هم قِسم خوانده می‌شوند اما در مقایسه باهم قسیم.

مرتبه‌بندی را می‌توان خود نوعی از تقسیم‌بندی محسوب داشت؛ اما نه برعکس. مرتبه-بندی تمامِ حسن‌های تقسیم‌بندی را با خود دارد؛ اما عکسِ آن صادق نیست.

۸. فرق مرتبه و مرحله

همچنین مرتبه با مرحله هم فرق دارد؛ طی مرحله را می‌توان به دشت‌نوردی تشبیه کرد و طیِ مرتبه را به صخره‌نوردی. در طیِ مرحله ما مرحله‌ی قبلی را پشت سر می-گذاریم، از دست می‌دهیم، فارغ می‌شویم و آن‌گاه مرحله‌ی بعدی را به دست می‌آوریم اما ما در طیِ مرتبه باز بنا به وجودِ ارتباطِ طولی، مرتبه‌ی قبلی را حفظ می‌کنیم و مرتبه‌ی بعدی را به دست می‌آوریم. نظیرِ تکاملِ روح در سه‌دوره‌ی سنی «جوانی، میانسالی و کهنسالی» در انسان که بنا به رشدِ طولی روح و درونِ انسان، همه‌ی کمالات و حوادثِ آن‌را در درونِ خود داریم و در واقع کهنسالی حالت بارور شده‌ی کودکیِ ماست. نکته‌ی آخر این‌که طیِ مرتبه خود به نوعی طیِ مرحله هم هست؛ اما نه برعکس. مرتبه‌بندی تمامِ حسن‌های مرحله‌بندی را دارد؛ اما عکسِ آن صادق نیست.

قدردانی

از صمیم دل از استاد عالی‌قدر حکیمِ فرزانه منوچهر صدوقی‌سها سپاسگزارم که وقتی از نگارشِ این اثر مطلع شدند بسیار مایه‌ی دلگرمی بودند؛ بارها سرانجامِ اثر را پیگیری کردند و با پیشنهاد و نگارشِ مقدمه‌ای فاخر بر این حقیر منّت نهادند؛

از حکیمِ فرزانه استاد غلامرضا اعوانی سپاسگزارم که با تشویق‌های خود بسیار مایه‌ی دلگرمی بودند و بنده را برای تکمیلِ اثر به دفعات ترغیب کردند؛

از دوستان و همکاران و استادانِ فرهیخته حسن رستم‌زاده، عظیم هادی، جعفر لطفی و علیرضا فیضی، که در مباحثه‌های مختلف پیشنهادهای بسیار ارزشمندی ارایه کردند و حتی در چندین جلسه مباحث را با دقتِ فراوان مطالعه و پیشنهاداتِ ارزشمندی مطرح فرمودند؛

از آقای دکتر حسام حسن‌زاده هیات علمی گروه هنر دانشگاه محقق اردبیلی که زحمت طراحی جلد را متقبل شدند و از سرکار خانم دکتر مسروره مختاری هیات علمی گروه ادبیات دانشگاه که متن اثر را ویرایش کردند؛

از لطف‌های بی‌اندازه‌ی همدم زندگی‌ام همسر فداکارم خانم حبیبی که بار زندگی‌مان بر دوش‌شان بود و از خیلی از حق‌های برحقِ زندگی‌شان برای سهولتِ کارِ بنده با تمامِ بزرگواری کوتاه آمدند تا تلاش‌های انجام شده به سرانجامِ مقصود اندکی نزدیک شود؛

و از همه‌ی دانشجویان خوب و فرهیخته‌ام، خانم رویا غفارزاده، آقایان میثم نعمتی، راهب محمدی، یونس فهیمی، توحید آرامی و علی کیانی، از دوست خوبم آقای حافظ اکبری که به نحوی در ویرایش و پیگیری و ترغیب مباحث نقش داشتند سپاسگزارم.

پنهان نظری بر دل مـــن داشته‌ای می‌دانم
در سینه من بیـــــــرقی افراشته‌ای می‌دانم
بی تو همه‌ی دشت کـــــویری برهوت است
ای غنچه‌ی زیبا! چه گلی کاشته‌ای می‌دانم!

فصل ۱. شئون خداوند

گل قاصدک و باد و هوا

در دشتی زیبا نشسته‌ایم؛ به ناگاه گل‌های قاصدکِ بسیاری به پرواز در می‌آیند و ما از دیدنِ این صحنه به شور و شعف می‌آییم؛ حال در توصیفِ این صحنه چه تعبیری به کار خواهیم بُرد؟ احتمالا بگوییم:

- «گل‌های قاصدک به پرواز در آمدند»

ولی قاصدک که به پرواز در نمی‌آید!!! «باد است که آن‌ها را حرکت می‌دهد»؛

و اگر کمی هم اهلِ تأمل باشیم در می‌یابیم باد هم چیزی جز جنبشِ هوا نیست؛ در نتیجه:

- «جنبشِ هواست که باد و گلِ قاصدک را به حرکت در می‌آورد».

ماجرای سیرهای فلسفی و عرفانیِ ما هم همین‌گونه است: رسیدن از گلِ قاصدکی که به چشم می‌آید، به هوایی که به چشم نمی‌آید:

- **رسیدن از نیستی هست‌نما به هستی نیست‌نما.**

۱-۱. سه مرتبه سیر فلسفی و عرفانی: گل قاصدک، باد، هوا

هر نوع معرفتی با سیر شروع می‌شود و معرفت خود سِیری دایمی است. تمثیلِ مختصرِ گل قاصدک را باهم خواندیم؛ و حال می‌خواهیم دوباره و کمی مبسوط‌تر از نظر بگذرانیم و آن‌گاه واردِ بحث‌های اصلی شویم؛ فرض کنید به همراهِ جمعی از دوستانِ خود برای تفریح به دشتی زیبا رفته‌اید و همه به کاری مشغول‌اند؛ به ناگاه گل‌های قاصدکِ بسیاری در پهنای آسمان به پرواز در می‌آید؛ و شما از دیدنِ این صحنه به شور و شعف می‌آیید؛ اما دیگران بی‌تفاوت‌اند و متوجه این پرواز نیستند. شما از این صحنه‌ی زیبا به وجد آمده‌اید و دوست دارید دیگران را هم به تماشا دعوت کنید تا در لذت‌تان با شما سهیم باشند اما آن‌ها مشغولِ کارِ خود هستند. بالاخره به تنهایی به تماشایِ این صحنه‌ی زیبا می‌نشینید؛ و آن‌گاه که بهجتِ تماشای این زیبایی فروکش کرد در بابِ این زیبایی به تفکر فرو می‌روید. در توصیفِ این صحنه چه تعبیری به کار خواهید بُرد؟ و چگونه این‌پرواز و ماجرا را شرح خواهید داد؟ احتمالا در بدوِ امر بگویید:

- «گل‌های قاصدک به پرواز در آمدند»

و دوباره به زیبایی پروازِ آن‌ها خیره بشوید؛ باز ذهنِ شما در بابِ این موضوع به تأمل می‌پردازد:

- ولی گلِ قاصدک که به پرواز در نمی‌آید!!؛ لابد چیزِ دیگری یعنی باد است که آن‌ها را به پرواز در آورده است.

و اگر کمی هم تدبر کنید در می‌یابید باد هم چیزی جز جنبشِ هوا نیست؛ در نتیجه:

- هوا است که باد و گلِ قاصدک را به حرکت در می‌آورد.

پس سه‌گانه‌ای مطرح شد: **گلِ قاصدک، باد و هوا**. از قاصدک شروع کردیم، به باد و از باد به هوا رسیدیم. تمامِ ماجرای سیرهای فلسفی و عرفانیِ ما هم به همین نحو است.

همه واردِ این‌ماجرا نمی‌شوند؛ خیلی‌ها به حیاتِ معمولی و عادیِ خود مشغول‌اند؛ همان‌گونه که در این مثال همه متوجه پروازِ قاصدک‌ها نشدند و نمی‌شوند؛ و جنبشِ قاصدک‌ها را نمی‌بینند. این‌که شما از میانِ این‌همه جمع متوجه صحنه‌ی زیبای پروازِ قاصدک‌ها بشوید سیرِ اول است: این‌سیر با یقظه[1] آغاز می‌شود و با سؤال و تردید پیش می‌رود و با حیرت و شعف به پایان می‌رسد؛ پایانی که از فرطِ شکوه و عظمت هیچ انتهایی برای آن نمی‌توان تصور کرد. رسیدن از قاصدک به باد سیرِ دوم است و رسیدن از باد به هوا سیر سوم؛ سیرِ متعارف که هدفِ آن رسیدن به مقصدِ اصلی‌ست در این‌جا ظاهرا به پایان می‌رسد؛ کسانی که به این مرحله رسیدند دیگر میلی به تماشای قاصدک و باد ندارند؛ و در هوای تازه‌ی خود نفَس می‌کشند؛ در واقع مشاهده‌ی هوا، مشاهده‌ی باد و قاصدک هم می‌باشد اما در مقامِ حقیقی‌شان. کسانی هم دوباره باز می‌گردند و قاصدک و باد را با جنبشِ هوا به نظاره می‌نشینند و حتی فراتر از آن با تمامِ توان داد و فریاد می‌زنند تا همه را بر این ماجرا متوجه سازند و در این سیرِ اخیر است که به اصطلاح سفر چهارم محقق می‌شود.

ما وقتی به دنیا می‌آییم با حواس‌مان یعنی با ظاهری‌ترین لایه از وجودمان با ظاهری‌ترین لایه‌ی عالم ارتباط برقرار می‌کنیم؛ و به این‌همه کثراتِ پیرامونی اصالت می‌دهیم و موجودِ واقعی می‌پنداریم؛ آن‌گاه که به اندازه‌ی کافی از لحاظِ نیروی عقلی و قلبی ورزیده شدیم با بطنِ دومِ هستی و در نتیجه با حقیقت‌هایی حقیقی‌تر از مرحله‌ی اول روبارو می‌شویم این کار از طریقِ عقل و با تفکر میسر می‌شود؛ این‌جاست که بسیاری از معلوماتی که از حقیقتِ هستی به دست آورده بودیم منقلب می‌شود؛ یعنی از این‌جا و از این مرتبه بر مرتبه‌ای از حقیقت اشراف پیدا کرده‌ایم که بسیار واقعی‌تر از قبل است آن‌گونه که اگر از این‌جا بر پایین نظر اندازیم پایین را تنها در سایه‌ی این حقیقتِ واقعی، واقعی خواهیم دید؛ باز گروهی در همین مرتبه باقی می‌مانند و گروهی دیگر توانِ رسیدن به مرتبه‌ی سوم را در

---

۱ . بیداری.

خود می‌یابند و به اصطلاح «چشم سوم»[۱] پیدا می‌کنند؛ و می‌بینند آن‌چه را که می‌باید ببینند.

حکمتِ اسلامی در کلیتِ خود مسیری تکاملی پیموده، و در جهتی طولی به مسیرِ رشد خود ادامه داده است؛ این خود یکی از دلایلی است که چرا در تاریخِ حکمتِ اسلامی به مانندِ فلسفه‌ی غرب مکتب‌های فلسفی گوناگون و رنگ به رنگ و متنوع چهره ننموده‌اند؛ سه مکتبِ سینایی، اشراقی و صدرایی در این خطِ طولی پله‌های تکاملِ یکدیگر بوده‌اند و با گذرِ زمان مباحث مطرح، آب‌دیده و پخته شده‌اند. نه تنها موضوع‌ها و اصل‌هایی چون اصلِ تشکیک - که جان‌مایه‌ی پنهانِ سه‌گانه‌های ماست - بلکه بسیاری از مباحث، رنگ و روی تحول و تکامل در مرتبه را به خود گرفته‌اند. حکمتِ ملاصدرا را می‌توان نمونه‌ی کاملِ سه مرتبه سیرِ فلسفیِ اهلِ حکمت دانست و شاهدی آورد برای سه مرتبه سیرِ تکامل و تحولی که سالکِ راهِ فکرت در حیاتِ معرفتی و معنوی خود طی می‌کند.

تحقیق در آثارِ حکیم ملاصدرا نشان می‌دهد سه مرتبه سیر فلسفی را تجربه کرده است؛ شخصِ ملاصدرا هم به صراحت و هم به اشاره این سیر را در آثارِ خود نشان داده است؛ در مجموع می‌توان به سه سیر فلسفی **اصالت ماهیت**،[۲] **اصالت وجود وحدت تشکیکی** و **اصالت وجود وحدت شخصی** قایل شد. این سه سیر را در واقع سه مرتبه سیرِ حکمتِ اسلامی بالمعنی الأخص[۳] هم می‌توان نام داد.

به زبانی ساده‌تر و با توجه به تفاوتِ بینِ مِثال و ممثل‌له[٤]، لازمه‌ی اصالتِ ماهیتی بودن آن است که بگوییم: گل‌های قاصدک خودشان به پرواز در آمدند، و خودشان موجوداتِ مستقلی هستند و حرکت و جنبش‌شان به خودشان تعلق

---

۱ . همان‌گونه که کسانی چون ملاصدرا لازمه‌ی درکِ قاعده‌ی اتحادِ عقل و عاقل و معقول را زاییده شدنِ چشم سوم در انسان می‌دانند.

۲ . اصالت وجود و اصالت ماهیت دو اصطلاح در فلسفه و حکمت اسلامی است. مطابقِ قرائتی از این اصل و بر اساسِ دیدگاه اصالت وجودی‌ها، آن‌چه عالمِ خارج را پرکرده وجود است و ماهیات از این وجود در ذهن انتزاع می‌شوند؛ در نتیجه وجود اصیل است و ماهیت اعتباری.

۳ . بنگرید به: پدیدارشناختِ تاریخ استعلائی فلاسفه‌ی اسلامی، صدوقی سها، منوچهر، (۱۳۹۳)، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.

٤ . چیزی که برایش مثال می‌زنیم.

دارد؛ و لازمه‌ی اصالتِ وجودِ تشکیکی این است که حرکت را به باد نسبت دهیم و برای باد سطوحِ وزش و شدت و ضعف قایل باشیم مثلا شدت وزشِ باد در ارتفاعات شدیدتر، در میانه‌ها متوسط و در دشت‌ها ضعیف‌تر است؛ پس باد در همه‌جا در حال وزیدن است یکی است اما سطوح و مراتبِ مختلف دارد؛ و اصالتِ وجودِ وحدتِ شخصی شبیه به این است که: حرکت را به جنبشِ هوا نسبت دهیم؛ هوا یکی است اما همه‌جا را پر کرده است و هر جا که شما جنبشی دیدید بروز و جلوه و ظهورِ جنبشِ هواست. وجودِ حقِ مطلقِ متعال، حقیقتا یکی است و در عینِ حال رشحاتِ وجودش در همه‌ی واحدها و وحدت‌ها ساری است همانندِ سریان هوا در باد و جنبشِ گل. وحدتی بسیار فراگیر که به آن وحدتِ حقه‌ی حقیقیه[۱] می‌گویند؛ و تعبیرِ احد به زبانِ دینی برای آن مناسب است.[۲]

شخصِ ملاصدرا سومین سیرِ خود را «**اتمام و تکمیلِ فلسفه**» می‌داند؛ و در این سیر، تحولِ تکمیلیِ مهمی در آراء و اندیشه‌های خود عرضه می‌دارد؛ از آن‌جا که نظامِ حکمتِ متعالیه یک نظام است و تحولِ یاد شده در بنیادی‌ترین مباحثِ آن روی داده است، باعثِ ایجادِ تغییر و تحول در بسیاری از مباحثِ تابعِ آن بنیاد خواهد بود؛ مهم‌ترین موضوعاتی که ملاصدرا در سیرِ سومِ فلسفی خود تغییر داده عبارت است از: گذر از وحدتِ تشکیکی به وحدتِ شخصی وجود، و در نتیجه طرح وحدت واقعیت به جای کثرت واقعیت، تشأن به جای علیت، تجلی به جای جعل و ایجاد، تقدم بالحقه به جای تقدم بالعلیه[۳]، تشکیک در ظهور به جای تشکیک در وجود، وجود منبسط[٤] به جای عقل اول[۱] و تحول در حقیقتِ علم، تحول در معنای جوهر[۲] و عرض[۳] و مصداقِ آن‌ها... .[٤]

---

۱. هرگاه شیئی از تمام جهات متصف به وحدت باشد واحد به وحدت حقیقی است. آنجا که واحد چیزی جز خود حقیقت وحدت نیست، «واحد به وحدت حقه» نامیده می‌شود، ولی آنجا که واحد عبارت است از ذاتی که دارای وحدت است «واحد حقیقی غیرحقه» به‌شمار می‌آید. (قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ابراهیمی دینانی، غلامحسین، (۱۳۸۰). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ج۳،ص ۴۴۶).

۲. بنگرید به بحث کثیر، واحد، احد.

۳. نوعی از انواعِ تقدم در مباحثِ فلسفی.

٤. اولین مخلوق در تعبیرِ عرفانی که نورِ ساری در تمامِ مخلوقات است.

برای توضیح بیشتر ما ماجرای تحولِ معنا و مصداقِ «جوهر و عرض» در سه مرتبه سیرِ فلسفی ملاصدرا را سعی می‌کنیم در بیانی هر چه ساده و مختصر اشاره کنیم؛ با ذکرِ این‌نکته که امر در تغییر و تحولِ همه‌ی مباحثِ معرفتی در هر سه مرتبه از مراتبِ یاد شده به سانِ تحولِ بحث «جوهر و عرض» است:

۱-۲. سه مرتبه تحولِ جوهر و عرض در سه سیر فلسفی

ملاصدرا مباحثِ خود را غالبا در سه مرتبه پیش می‌بَرد که اولینِ آن همانی است که خود با عنوانِ نظرِ «قوم» از آن یاد می‌کند. نظرِ قوم به دلالتِ قراینِ مختلف غالبا به مساله‌ی اصالتِ ماهیت نزدیک‌تر است با آن‌که موضوعِ دایر بینِ «اصالت ماهیت و اصالتِ وجود» تا قبل از ملاصدرا به آن‌صورت مطرح نبود اما چون نظریه‌ی اصالتِ وجود تا آن زمان اثبات نشده است و همه‌ی مباحث بر محوریتِ آن پی‌ریزی نشده است در موضوعاتِ مختلف نظریاتِ دقیقی از هستی و حقیقت آن‌گونه که بر مبنای اصالتِ وجود قابل طرح باشد، ارایه نشده است. به هر حال بر مبنای قوم به ویژه از دیدگاه مشائیان موجوداتِ ممکن،- وجودات غیرِ از حق تعالی - در دو عنوانِ جوهر و عرض تقسیم‌بندی می‌شوند که در مجموع مقولات عنوان گرفته‌اند. به تعبیری بهتر هر چه که مورد تفکر انسان است یا واجب است یا ممکن و یا ممتنع. ممکن نیز یا جوهر است یا عرض. در واقع خدا ماهیت نیست و ماهیتی ندارد اما ممکنات ماهیت و ماهیت‌دار هستند؛ از نظری دیگر هر ماهیتی جوهره‌ای دارد که جوهره‌ی آن عینِ هویتِ آن است و اگر اعراضی داشته باشد، اعراضِ آن وابسته به جوهر هستند؛ مثلا جسمِ دیوار، جوهر است و

←

۱ . اولین مخلوق از نظرِ فیلسوفان مشایی؛ در حکمتِ اشراقی آن‌را نورِ اقرب نامند.

۲ . شیء یا وجودی که هرگاه در خارج موجود شود در محل یا موضوعی نخواهد بود و بر پنج قسم است: ماده، صورت، جسم، عقل و نفس.

۳ . در برابرِ جوهر؛ وابسته به موضوع یا محلی است و بر نه قسم است: فعل، انفعال، این، متی، کیف، کم، وضع، ملك و اضافه.

٤. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۱، ص۷۱، و همان، ص ۳۰۰ و ۳۰۱ و بنگرید به: درآمدی به نظام حکمت صدرایی، عبودیت، ص۲۳۷ به بعد.

رنگ و اندازه و شکلِ دیوار عرَض‌های تابعِ جوهرند. دیوار برای دیوار بودن وابسته به عرضِ خاصی نیست اما اعراض برای بودن‌شان به جوهر نیاز دارند.

۱-۲-۱. جوهر و عرض بر مبنای سیر اول

در سیرِ اول به نظر می‌آید پدیده‌های هستی حقایقِ مختلفی هستند که استقلالِ وجودی دارند و هر کدام از تحققی مختص به خود برخوردارند که تحقق و وجودشان غیر از دیگری است. در حکمت رایج قبل از صدرا (یا بر مبنای قوم) به جوهر، ماهیت اطلاق می‌شود؛[۱] و مقسمِ تقسیم به «عرض و جوهر» ماهیت است؛ و چون ماهیت شدت و ضعف ندارد جوهر نیز تقدم و تأخر و شدت و ضعف نمی‌پذیرد؛ طبیعی است در این صورت حرکت هم نخواهد داشت چرا که ویژگی حرکت این است که قابل نقصان و زیادی و شدت و ضعف است؛ در حالی که جوهر قبول حرکت نمی‌کند.[۲] بر اساسِ نظرِ قوم، حرکت در واقع در اعراض و آن‌هم برخی از اعراض اتفاق می‌افتد و جوهر امری ثابت است.

از بابِ تعریف هم، در این مرحله جوهر تعریف می‌شود به «إذا وجد في الخارج كان لا في موضوع» یعنی: وقتی که در خارج موجود می‌شود نیازی به موضوع نخواهد داشت[۳] صدرا این معنی از جوهر را که در آن بر مفهومِ ماهوی تاکید شده است از باری‌تعالی مرتفع می‌داند.[٤] و روشن است که عرض برخلافِ جوهر نیاز به موضوع خواهد داشت.

۱-۲-۲. جوهر و عرض بر مبنای سیر دوم

دومین مرتبه از سیرِ فلسفی ملاصدرا اثباتِ اصالت وجود و آن‌گاه قایل شدن به تشکیک در وجود است؛ برای همین از این مرحله با عنوانِ «اصالتِ وجودِ وحدت تشکیکی» یاد می‌کنیم. به زبانِ ساده اصالتِ وجود یعنی این‌که آن‌چه که

---

۱ . «إنّ الجوهريّة هي الماهيّة التي من شأنها، إذا وجدت، أن لا تحتاج إلى موضوع» (الشفاء (المنطق)، ابن‌سینا، ص۹۸.

۲ . الشفاء، (المنطق)، ابن‌سینا، ص ۴۳.

۳ . الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ملاصدرا، ج۱، ص۲۹۵.

٤ . الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة، ملاصدرا، ج۴، ص۲۴۶.

در خارج تحقق دارد و اولا و بالذات حاقّ هستی را پر کرده است و منشأ اثر می-باشد وجود است و ماهیت به تبعِ آن موجود است. حال هر چه در هستی بتوان سراغ گرفت عنوانِ وجود بر آن صادق است و غیرِ وجود چیزی تحقق ندارد مگر به تبعِ وجود که خودِ آن‌هم بر اساسِ نوعی از تفسیر خود نوعی از وجود است. پس وجود واحد است.

حال سوال این است که: اگر وجود واحد است این کثرت‌ها چگونه قابلِ تبیین خواهد بود؟ نظرِ صدرا این است که با تشکیک. اصلِ تشکیک را مدیونِ شیخ اشراق هستیم که در مبحثِ انوار به تشکیکِ انوار نظر دارد و ملاصدرا آن‌را در وجود هم ساری و صادق می‌داند. طبقِ اصلِ تشکیک وجود یکی است اما مراتب و درجات و شدت و ضعف و تقدم و تاخر دارد. از نتایج این بحث آن است که مثلا ما یک عالم داریم اما با سه مرتبه «ماده = دنیا، مثال = میانه، عقل= آخرت»؛ و به همین ترتیب همه‌ی سه‌گانه‌هایی که در این کتاب به آن پرداخته‌ایم باهم رابطه‌ی تشکیکی دارند.

مهم‌ترین تغییر در رویه‌ی ملاصدرا در این‌مرحله یعنی در بحثِ اصالتِ وجودِ وحدتِ تشکیکی در بابِ جوهر و عرض این است که برخلاف مرحله‌ی قبل، تغییر و حرکت را به جوهر برمی‌گرداند و اعراض را تابع آن می‌داند. از نظرِ صدرا وقتی اعراض تابعِ جوهر هستند و از خود وجودِ مستقلی ندارند پس تغییرشان هم باید وابسته به تغییرِ جوهر باشد؛ و از قضا تغییر در اعراض خود نشانی از تغییر در جوهر است. ملاصدرا انقلابِ معروفی را که در بحث جوهر و اعراض به وجود آورد بعد از زمانی بود که به اصالت وجود قایل شد و آن‌گاه جوهر و عرض را هم امری وجودی تفسیر کرد نه ماهوی. در واقع یکی از نتایجِ اصالتِ وجود، اثباتِ حرکتِ جوهری و آن‌گاه تبیین بسیاری از مباحثِ حکمی بر اساسِ این اصل بود؛ بالتبع بر اساسِ همین اصل صدرا حرکت در اعراض را خود تابع و نشانی از حرکت در جوهر

می‌داند.[۱] وی برای حرکتِ جوهری موضوعی هم در سطحِ نظرِ قوم و هم بر مبنای نظرِ اصالت وجود ارائه داده است.[۲]

صدرا معتقد است یک شیء که دارای حرکت در جوهره است بر اساسِ اصلِ تشکیک مراتب و اطوارِ وجودی مختلفی را طی می‌کند.

۱-۲-۳. حق تعالی تنها جوهر هستی بر مبنای سیر سوم

در سیرِ سوم فلسفی، صدرا معتقد است وجود اصیل است و این‌وجود یکی بیش نیست که همان وجود احد و واحدِ حق تعالی است و ماسوای حق تعالی نمود و ظهورِ آن‌وجودِ واحدند. شباهت و فرقِ این مرتبه با مرتبه دوم یعنی اصالتِ وجودِ

---

۱ . بنگرید به: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۳، ص ۸۵ و الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ملاصدرا، ج۱، ص۹۷.

۲ . ملاصدرا در یافتنِ موضوعی ثابت برای حرکت جوهری گاه موضوع را «هیولای متحصل به صوره- ما» معرفی می‌کند؛ شارحان حکمت متعالیه نظیر ملاهادی سبزواری، و استاد مطهری متذکر شده‌اند که این سخن بر مبنای نظر قوم است نه حکمت خاص صدرایی: «در باب حرکت در اعراض ... ثابت کردیم- منتها بر مبنای قوم- که موضوع حرکت نه می‌تواند بالفعلِ محض باشد و نه بالقوه محض، بلکه باید امری مرکب از ما بالقوه و ما بالفعل باشد و آن امر منحصر در جسم است. در باب حرکت در جوهر نمی‌توانیم بگوییم که موضوع جسم است چون حرکت در خود جسم صورت می‌گیرد. ... اگر موضوع حرکت ماده یعنی هیولای اولی باشد هیولای اولی قوه محض است و گفتیم قوه محض نمی‌تواند موضوع حرکت واقع شود لذا گوید: «هیولی مع صورةٍ ما» موضوع است... هیولی در هر آنی همراه با صورتی است و بنابراین از ابتدا تا انتهای حرکت یك امر ثابت باقی داریم و آن امر ثابت باقی «هیولی مع صورةٍ ما» است. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج۱، ص۴۱۴ و بنگرید: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۴، ص۲۷۴.

و گاه موضوعِ حرکتِ جوهری را «ماهیت» می‌نامد: در بعضی تعبیرهای صدرا آمده است که موضوع باقی در حرکت خود ماهیت است. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۳، ص۶۱ از دید استاد مطهری این اظهار نظر صدرا نکته بسیار عجیبی است چرا که چنین تعبیری ناظر بر تبدل ذات است. مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج۱، ص۴۱۴، انواری و حسین‌نیا، ۱۳۹۴، ص۳۳.

اما در مرحله‌ای دیگر موضوع حرکت جوهری را طبیعتِ سیال جوهر می‌داند که با مبانی وجود محور او سازگار است؛ طبق این تفسیر در حرکت جوهری نیازی به موضوعی غیر از خود جوهر نیست؛ و طبیعتِ سیال جوهر که ذاتا متجدد است موضوعِ این حرکت است. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة، ملاصدرا، ج۱، ص۸۵ و الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۳، ص۶۶ مجموعه آثار استاد شهید مطهری، ج۱، ص۴۱۵ و انواری و حسین‌نیا، ص۳۴.

وحدتِ تشکیکی در این است که در هر دو مرتبه وجود اصیل و واحد است؛ اما در تفسیرِ مبتنی بر مرتبه‌ی دوم وجودات، وجودی نیمه‌استقلالی دارند و در تفسیرِ مبتنی بر مرتبه‌ی سوم وجودات عینِ وابستگی به حق تعالی هستند.

ملاصدرا در سیرِ فلسفی سومِ خود — یعنی وحدت وجود شخصی - حق تعالی را تنها وجودِ مستقل و مابقیِ وجودات را عین‌الربط به این وجود می‌داند. در این- مرحله مهم‌ترین تغییرِ رویه‌ی ملاصدرا این است که تعریف و تبیینی از جوهر و عرض ارائه داده است که با این موضع وحدت شخصی وجود سازگار و بلکه تنها با این مبنا قابلِ طرح و بحث است.

صدرا بر این نکته تاکید می‌کند که گوش خلق در حکمتِ مشهور، به تعبیر و تعریف متعارف «جوهر و عرض» و به تقسیمِ موجود به جوهر و عرض عادت کرده است؛ و تعریف‌هایی که ارایه می‌شود جوهر و عرض‌های مشهور در بینِ قوم است؛[1] در دارِ وجود جوهر و عرضی حقیقی وجود دارد که غیر از جوهر و عرضِ مشهور است؛ شاهدی که صدرا برای این تفاوت ذکر می‌کند آن است که: این دو مفهوم یعنی جوهر و عرضِ مشهور در بینِ حکماء، در زبانِ عامه از تقسیماتِ ماهیت و اعیانِ ثابته‌ای است که بویی از وجود نبرده‌اند.[2] پس «جوهر» با این بیان و بر حسب دیدگاه مشهور، ماهیتی است غیر از وجود که هرگاه بخواهد موجود شود نیاز به موضوع نخواهد داشت و در موضوع وجود نخواهد یافت؛ یعنی معنایش نعتی برای معنی‌ای دیگر نخواهد بود؛ عرض بنا بر نظرِ قوم، ماهیتی است که بر حسبِ وجودِ عینی، و به هنگامِ موجودیتِ عینیِ خود نعتی برای چیزی دیگر است؛ پس این دو یعنی جوهر و عرض، مفهومی عام‌اند و موضوع‌شان ماهیتی عقلی است[3].

اما اوجِ سخنِ صدرا که کاملا بر اساسِ سیرِ سومِ فلسفی او و تنها با تکیه بر وحدتِ شخصی وجود قابل بیان است در نکته‌ای است که معنی‌ای جدید از جوهر و

---

۱ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.
۲. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.
۳. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.

عرض ارایه می‌دهد و بر اساسِ این معنی حق تعالی را تنها جوهرِ حقیقی هستی می‌داند و ماسوی الله را عرضِ آن‌جوهر.

۱،۱،۱. تعریف جوهر حقیقی

از نظر صدرا جوهر حقیقی موجودِ مستقلی است که به ذات و هویتِ خود موجود و بالذات واجب است.[۱] پس اگر سابق بر این جوهر تعریف می‌شد به این که هرگاه در خارج تحقق یابد به موضوع نیازمند نخواهد بود، در این مرحله به متحقق بالذات و بی‌نیازِ مطلق تعبیر و تعریف می‌شود نه فقط بی‌نیاز از موضوع. در این نوع تفسیرِ صدرا، وجود یاد شده به نحوی است که هیچ عُلقه و وابستگی‌ای در هستی خود به چیزی دیگر نخواهد داشت؛ صدرا با تکیه بر این معنی تنها مصداقِ این جوهر را **الله تعالی** می‌داند[۲]. یعنی اگر بر مبنای حکمت‌های مشهور از جواهر پنج‌گانه بحث می‌شد اکنون جوهر تنها منحصر در وجود حق تعالی خواهد بود؛ یعنی اگر سابق بر این با گذر از اصالت ماهیت به اصالت وجود معنا و مفهوم جوهر و عرض و کیفیتِ وجود و ارتباط و وابستگیِ آن‌ها به همدیگر و امکانِ وقوعِ حرکت و... معنایی تازه می‌یافت الان انقلابی در مصداق‌های جوهر هم روی می‌دهد که باز صحتِ آن بر مبنای اصالتِ وجودِ وحدت شخصی قابل بیان و تاکید است؛ اصلی که بر اساسِ آن تنها وجود مستقل هستی حق تعالی است.

۱،۱،۲. تعریف عرض حقیقی

روشن است که با تحول معنی جوهر در معنی عرض هم شاهد تحولی بنیادین خواهیم بود: از نظر صدرا **عرض حقیقی آن‌است که بر حسبِ ذات و هویتِ خود متعلق به غیرِ خود باشد**؛ و با غیرِ خود ذات و نهادِ خود را صاحب شود؛ و در نفسِ خود با قطع نظر از چیزی که قوام و وجودش به آن است قابل تصور نباشد؛ چه برسد به این‌که وجود هم داشته باشد؛ پس شدتِ وابستگیِ این عرض به نحوی است که حتی در مقامِ تصور هم نمی‌توان آن‌را لحظه‌ای از جوهری که

---

۱ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.
۲ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.

وجودش را از آن می‌گیرد جدا تصور کرد. مصداق این عرض از نظرِ صدرا همه‌ی وجوداتِ ممکن یعنی ماسوای حق تعالی است؛ حال این وجودات - با تعریفِ جوهرِ مشهور — چه جوهر باشند یا عرض تفاوتی نخواهد کرد.[۱] به واقع «جمیع موجودات امکانی، شئون وجود واجبی و اشعه و ظلال نور قیوم و علت وجودند که به حسب ذات استقلال ندارند و آنها را منفصل و بدون ارتباط به حق نمی‌توان ملاحظه کرد و احتیاج به غیر در صمیم ذات آن‌ها اخذ شده است، نه آن که امری عارض و طاری بر وجودشان باشد. در دارِ وجود، موجود حقیقی، منحصر به فرد است، باقی شئون و فنون و حیثیات یك وجودند»؛[۲] و این‌سخن دقیقا مضمونِ اصالتِ وجودِ وحدتِ شخصی است.

پس حق تعالی جوهر است و همه‌ی این موجودات اعراضِ قایم به حق تعالی هستند و این قیام به معنیِ قیامِ عرض به جوهر آن‌گونه که در میانِ عموم اصطلاح است نمی‌باشد؛ در نتیجه از قایم بودنِ ممکنات یعنی اعراض در معنیِ حقیقی لازم نمی‌آید که حق تعالی محلِ حوادث باشد. صدرا با تاکید بر این معنی لازمه‌ی سخنِ متکلمین را که اگر خدا جوهر باشد محلِ حوادث خواهد بود[۳] رد می‌کند و علاوه بر آن تاکید می‌کند بر اساسِ تفسیرِ جدید، حق تعالی از محل‌بودن بر صور علمی موردِ نظرِ مشائیان[٤] هم مبرا خواهد بود.[٥]

۱،۱،۳. نسبت قیومیت و جوهریت

معنایی که از سوی صدرا برای جوهر و عرض پیشنهاد می‌شود و بر تعبیرِ «قیام» تکیه دارد متفاوت از معنایی است که از سوی اهلِ حکمت برای جوهریت گفته می‌شود؛ نکته اساسی در «قیامِ اشیاء به حق تعالی» همان «قیوم بودن حق تعالی بر اشیاء» است؛ به واقع قیوم وجودی است که هیچ نحوه وابستگی‌ای به

---

۱ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.
۲ . شرح رساله المشاعر ملاصدرا، لاهیجی، ص۳۰.
۳ . بنگرید به: الاقتصاد فی الأعتقاد، غزالی، ص۲۸ و الإرشاد إلی قواطع الأدلة في أول الاعتقاد جوینی، ص۱۶.
٤ . بنگرید به: شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات، طوسی، ج۳، ص۲۹۹.
٥ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۵۹.

دیگر اشیاء و وجودات ندارد اما همه‌ی وجودات به او وابسته‌اند و هم در اصلِ وجود یافتن و هم در حفظ و بقا به او نیازمندند.[۱]

۱-۲-۳-۱. تجدد امثال به جای حرکت جوهری در سیر سوم

با اثبات این نکته که تنها جوهرِ حقیقیِ هستی حق تعالی است و مخلوقات هویتی جز لغیره و در نتیجه عَرض بودن ندارند، محلِ بحث خواهد بود که سرنوشتِ مبحث مهمی چون حرکتِ جوهری که این‌همه ثمراتِ فلسفیِ ناب را به همراه داشت و تابعی از مساله‌ی رابطه‌ی جوهر و عرض است چه خواهد بود؟ جواب پیشنهادی - که البته مجالِ دیگری می‌طلبد تا تمامِ جوانبِ آن بحث شود - این است که: بحث از حرکتِ جوهری هم بر مبنای سیرِ سوم صدرایی می‌بایست جای خود را به «بحث از تجددِ امثال»[۲] بدهد. به نظر می‌آید تفاوتِ این‌دو، در دو نوع نگاه به یک حقیقت واحدِ قبل و بعد از سیرِ فلسفی است؛ در نگاه و سیرِ از بالا به پایین یعنی از حق تعالی به سوی مخلوقات، یعنی در قوسِ نزول، هر لحظه تازگی هستی و هر لحظه بارشِ فیضِ هستی، با نظریه‌ی تجددِ امثال مطرح و تبیین می‌شود و از نظر در قوسِ صعود یعنی از سوی مخلوقات به سوی حق تعالی، و مشخصتا در عالمِ ماده، با تعبیرِ حرکتِ جوهری مواجه خواهیم بود.

---

۱ . تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص ۳۶۰.

۲ . تجدد امثال به زبان ساده یعنی این‌که: از اثرِ افاضه‌ی الهی هستی دم به دم نو می‌شود؛ معادلِ هر آنی که بر موجودات ساری می‌شود وجودِ قبلیِ موجودات محو و مِثلِ آن آشکار می‌شود، وجودِ قبلی غیب و وجود جدید ظاهر می‌شود، وجود قبلی می‌میرد و وجودِ بعدی زنده می‌شود.

در فرق تجدد امثال با حرکت جوهری خوب است به نکات زیر از نظرِ اهلِ تحقیق اشاره شود:

۱- موضوع تجدد امثال، نفس وجود است؛ اما موضوع حرکت جوهری به عقیده ملاصدرا هیولی یا ماده [و یا نفسِ طبیعتِ سیالِ جسم] است.

۲- تجدد امثال شامل همه عالم وجود است اعم از مجردات و مادیات؛ اما حرکت جوهری باعتقاد ملا صدرا و پیروانش در عالم مجردات و مفارقات از ماده راه ندارد؛ چرا که حالت منتظره در آن عالم وجود ندارد و سراسر همه فعلیّت است.

۳- تجدد امثال مستقیما شامل جواهر و اعراض هر دو می‌شود؛ اما حرکت جوهری مستقیما به جواهر تعلق می‌گیرد؛ و اعراض تابع جواهرند؛ یعنی مثلا حرکت کمّی و حرکت کیفی نیز تابع حرکت جوهری است. تجدد امثال و حرکت جوهری، از مجموعه دو رساله در فلسفه اسلامی، همایی جلال‌الدین، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱، ص ۱۰.

۱-۲-۳-۲. تطبیق تمثیلِ گل قاصدک با مثال جوهر و عرض

حال اگر تمثیلِ گلِ قاصدک را با مِثالِ «جوهر و عرض» تطبیق دهیم تحوّل در اعراض بر مبنای قوم، به تغییر و حرکتِ گل‌های قاصدک شبیه خواهد بود. ما در مقامِ ابتداییِ تفکر که ذهن‌مان دوره‌ی طفولیتِ خود را طی می‌کند گمان می‌کنیم اعراض هر یک وجودی مستقل به خود دارند. مثلا رنگ، اندازه و شکلِ اشیاء را چیزهایی قایم به خود آن‌ها می‌دانیم حداقل با نگاهی نیمه‌استقلالی به آن‌ها نظر می‌کنیم؛ همان‌گونه که حرکتِ گلِ قاصدک را منسوب به خودِ آن می‌دانیم و برای حرکتِ آن‌ها وجودی حداقل نیمه‌استقلالی قایلیم. در سیرِ فکریِ رو به بالاتر و در تعمّق است که با عقلِ خود به جوهرِ اشیاء پی می‌بریم وگرنه ما چشم و در کلّ، حسّ جوهریاب نداریم همان‌گونه که از حسّ و چشمِ «باد»یاب هم بی‌بهره‌ایم؛ و حقیقتا بادی به چشمِ ظاهر دیده نمی‌شود و تنها آثارِ آن است که وجودش را می‌نمایاند. در نهایت در سیرِ سوم است که از روی تحقیق و تأملِ علمی به وجودِ هوا می‌رسیم و باد را جنبشِ هوا می‌دانیم. علی‌الظاهر، قاصدک‌ها متفاوت یعنی در واقع متکثرند به تباینِ ذاتی؛ و در گامِ بعدی بادها متکثرند به تشکیک و مراتبِ تشکیکی؛ و هوا یکی است به وحدتی جمعی و وجودی شخصی که سایرِ کثرت‌ها را نمود و ظهور می‌دهد.

سیر اول: اصالت ماهیت یا مبنای قوم	سیر دوم: اصالت وجود وحدت تشکیکی	سیر سوم: اصالت وجود وحدت شخصی
• گل های قاصدک پرواز کردند. • تعریف جوهر و عرض: جوهر: اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع. عرض: اذا وجد فی الخارج یحتاج الی الموضوع • امر ثابت در حرکت: هیولا • جوهر وجود مستقل دارد و اعراض وجودِ نیمه استقلالی دارند. • جوهر ثابت است. حرکت در اعراض اتفاق می افتد. • ماهیات ممکن به جوهر و عرض تقسیم می شوند. • پنج جوهر و نه عرض وجود دارد. • حق تعالی نه جوهر است و نه عرض.	• باد گل های قاصدک را به پرواز درآورد. • تعریف جوهر و عرض: اذا وجد فی الخارج وجد لا فی الموضوع. عرض: اذا وجد فی الخارج یحتاج الی الموضوع • امر ثابت در حرکت: جوهر با حرکت اشتدادی • اعراض وجودِ وابسته به جوهر دارند. • حرکت در جوهر اتفاق می افتد و در اعراض به تبع جوهر. • جوهر و عرض امری وجودی است نه ماهوی. • پنج جوهر و نه عرض وجود دارد. • حق تعالی نه جوهر است و نه عرض.	• هواست که باد و گلهای قاصدک را ظهور و نمود می دهد. • تعریف جوهر و عرض: جوهر: موجودِ مستقلی است که به ذات و هویتِ خود موجود و بالذات واجب است. عرض: بر حسبِ ذات و هویتِ خود متعلق به غیرِ خود باشد. • امر ثابت در حرکت: - باقی به بقای حق تعالی با تجدد امثال • اعراض عین وابستگی به جوهرند. • تجدد امثال به جای حرکت جوهری • جوهر و عرض نمودات یک وجودند. • یک جوهر وجود دارد و به تعدادِ مخلوقات عرض. • تنها حق تعالی جوهر است و مابقی مخلوقات عرض اند.

نمودار ۱-۱. خلاصه بحث جوهر و عرض در سه مرتبه سیر فلسفی ملاصدرا

۱-۳. معرفت: برهان، عرفان، قرآن

می‌دانیم که نظریه‌ی وحدتِ شخصی دیدگاهی عرفانی است که عارفانِ ما به ویژه ابن‌عربی به آن پرداخته‌اند؛ و ملاصدرا تحتِ تاثیرِ عرفا، نهایی‌ترین دیدگاهِ خود در حِکمت را به این موضوع ختم می‌آورد و تاکیدی مصداقی بر این نکته مهیا می‌کند که: «پایانِ فلسفه، آغازِ عرفان است» و در گامی دیگر و فراتر از آن معتقد است: «پایانِ عرفان هم، آغازِ نبوت است». نبوتی که کامل‌ترین مرتبه‌ی آن با نبوت حضرت رسول صلی الله و نزول قرآن محقق می‌شود. فلسفه با عقل و استدلال، عرفان با روح و شهود و قرآن با وحی و انکشاف الهی سرو کار دارد. برهان: شأنِ حکیم، عرفان: شأنِ عارف و قرآن یا همان وحی: شأنِ انسانِ کاملِ معصوم است. از نظرِ اهلِ تحقیق لازمه‌ی اتصاف به تألهِ حِکمی تحققِ «برهان، عرفان و قرآن» در حیطه‌ی معرفتِ اوست؛ و لازمه‌ی دست یافتن به این مقام، حرکتِ جوهری در سفرهای چندگانه‌ی مألوفِ اهلِ حِکمت است که به آن اشاره کردیم؛ تعریفی که در موردِ رابطه‌ی طولی گفتیم در مورد برهان و عرفان و قرآن نیز صادق است؛ نسبتِ عرفان و برهان به قرآن، نسبتِ مقید به مطلق است و هر مطلقی همه‌ی مقید را داراست ولی نه برعکس.[۱]

آن‌چه اشاره شد نمونه‌ای از تحولِ نگاهِ حکیم و عارف در سه مرتبه سیرِ معرفتی خود از عالم رو به سوی حق تعالی بود؛ ملاحظه می‌کنیم که: نتیجه‌ی آغازِ سفر با پایانِ آن بسیار متفاوت است طوری که درکِ ما از حقیقت گاه دگرگونی و تحولِ کاملی را تجربه می‌کند؛ این‌نوع تحول در نگرش‌ها را باید به تمامِ معارفِ حکمی و عرفانی تسرّی داد و مورد یاد شده (= بحث جوهر و عرض) تنها برای نمونه بود تا تحولِ ملموس‌ترِ نتایجِ سیرِ معرفتی را شاهد باشیم.

حال باید تاکید داشت در بحثِ سلوک و سیر و اسفارِ حکمی و عرفانی محوریت با شئون سه‌گانه‌ی حق‌تعالی است؛ مرتبه‌ی اول این‌که سالک موجودات را مظاهرِ اسما و صفاتِ حق‌تعالی ببیند؛ همان‌گونه که جنبشِ گلِ قاصدک را

---

۱ . بنگرید به: رحیق مختوم، بخش اول از جلد اول، ص۱۶ به بعد. نیز بنگرید به کتاب: «قرآن و برهان و عرفان از هم جدایی ندارند» از حسن‌زاده آملی.

مظهرِ جنبشِ باد ببیند؛ دوم این‌که خودِ اسما و صفات را رویت کند و مظهرها را در نظر نیاورد؛ همان‌گونه که شکوهِ گردشِ باد را ببیند و به گلِ قاصدک توجهی نکند و حرکت را از او نداند؛ و مرتبه‌ی سوم این‌که ذاتِ اقدسِ الهی را مشاهده نماید و اسما و صفات را که شئون ذات‌اند در نظر نگیرد؛ همان‌گونه که هوا را به نظاره بنشیند و باد و قاصدک را در نظر نیاورد.

از این تمثیل بارها برای تبیینِ مراتب سه‌گانه استفاده خواهیم برد. اما بهتر است همانند کلامِ الهی از عبارت شریف «بسم الله الرحمن الرحیم» شروع کنیم که به تعبیرِ معروف «کلید در گنج حکیم» است و بهترین مِفتاحِ مباحث:

۱-۴. بسم الله الرحمن الرحیم

حداقل سه تعبیرِ سه‌گانه‌ای[۱] در عبارتِ «بسم الله الرحمن الرحیم» وجود دارد که شایسته دقت و نظر است: سه حرف «ب، س، م»[۲] حروف سه‌گانه‌ی «ا، ل، ه» و سه کلمه‌ی «الله، رحمان، رحیم» از لحاظ‌های مختلف دارای نکته‌های حِکمی و عرفانی است:

۱-۴-۱. حروف بسم: ب، س، م

کوچک‌ترین اثرِ زبانی واج است[۳] که از تکرارِ آن هجا به وجود می‌آید و هجا پایه‌ی تشکیلِ اسم و فعل و در نتیجه شکل‌گیری کلمه است. در نظرِ اهلِ عرفان شکل و ترکیب هجا و حروف، امری اتفاقی و صرفا زبانی نیست؛ و امرِ بشریِ صرف

---

۱ و بلکه چهار تعبیرِ سه‌گانه‌ای وجود دارد. کسانی از عرفا مانند ابن‌عربی، حرف «ب» را هم دارای سه‌گانه‌ی «شکل، حرکه و نقطه» می‌دانند.

۲ . لازم به یاد آوری است که در تفسیرِ حروف گاه کوشش‌های افراطی و حتی سرسام‌آوری صورت گرفته است؛ و از آن‌جا که این تفسیرها تابِ استدلال و برهان ندارند نمی‌توان زیاد بر آن‌ها تاکید داشت هر چند برای بطلان‌شان هم دلیلی نمی‌توان اقامه کرد. به هر حال غرض از ذکرِ بحثِ حروف در آغازِ این بحث تنها اشاره‌ی مختصر به مباحث صورت گرفته و تکمیلِ بحث است. هر چند وجودِ حروفِ مقطّعه در آغازِ قرآن خود نوعی از جوازِ تفسیر و تاویلِ آن‌ها را هم صادر کرده است؛ چرا که اگر قابل فهم و تفسیر نبودند چه لزومی برای ذکرشان وجود داشت.

۳ . واج بر دو نوع است: صامت (حرف) مانند: ب، ت، ق،... و مصوت (حرکه) که صداهای مشهور هستند.

هم نمی‌باشد؛ خداوندی که هستی را با کلماتِ خود لبریز از معنا و هدف آفریده است در نام‌دهی به آن‌ها هم معنایِ عمیقِ رمزی به ودیعه گذاشته است. بنابراین هم شکلِ حروف و هم ترکیباتِ آن‌ها با یکدیگر، حاوی معانیِ رمزی و باطنی است که بر اهلِ آن قابلِ فهم و معناست؛ به ویژه این‌که قرآن از حروفِ مقطعه در آغازِ برخی از سوره‌ها بهره برده است و همین امر دست‌مایه‌ای برای تفسیر حروف از سوی اهلِ عرفان شده است.

از منظری نسبت میانِ حروف با کلمه و جمله، نسبت میانِ حق تعالی با کاینات است. هستی چیزی جز تجلی کلمه «کن» الهی نیست و انسان ناطقی است که در نطقِ درونی و بیرونیِ خود پیوسته با حروف و کلمات سر و کار دارد.

به هر حال کلامِ متعالیِ الهی با «بسم» شروع شده است که حاوی سه حرف «ب» و «س» و «م» است؛ سه‌گانه‌ی یاد شده از وجوه بسیار زیادی مورد تفسیر قرار گرفته است؛ نکته‌ی مهم، در ترکیب‌بندیِ هم صوری و هم معنایی تعبیر «بسم» است که با بقیه عبارت یعنی «...الله الرحمن الرحیم» و آیه‌ها و سوره و سوره‌های بعدی قرآن و حقیقتِ محتوایی ادیان الهی ارتباط دارد.

می‌دانیم که در عرفِ عرفان بینِ حروف، الف (ا) مَثَل و نمادِ خداوند متعال است؛ به تعبیر حافظ: **نیست در لوح دلم جز الف قامت یار،، چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم**. به یک معنا نسبتی که الف با همه‌ی حروف دارد نسبتِ خداوند با کاینات است؛ همه‌ی حروف از الف به وجود آمده‌اند و صورت‌های مختلفِ جلوه‌ی الف هستند؛ همان‌گونه که همه‌ی موجودات، حاصلِ تجلیِ حق تعالی می‌باشند. پس الف اگر نمادِ ذاتِ حق تعالی است و به تعبیرِ اهلِ عرفان نمادِ مرتبه‌ی احدیت است، «ب» به عنوانِ اولین حرفِ بعد از الف، نمادِ اولین تجلی یا تعیّن یا مخلوقِ بعد از مرتبه‌ی احدیت است. در عرفان و حکمت بر اساسِ تفاوتِ مکتب‌ها از اولین مرتبه یا مخلوق با تعبیرهای مختلف یاد شده است؛ در فلسفه‌ی مشاء اولین مخلوق، «عقل اول یا عقلِ کلی»، در حکمت اشراق «نور اقرب»، در عرفان نظری و سیرِ سوم فلسفی ملاصدرا، به تعبیری «تعین اول»، به تعبیری «وجود منبسط» و به تعبیری «حضرت واحدیت» خوانده می‌شود. پس همان‌گونه که قرآن به عنوانِ کلامِ الهی با «ب» بسم شروع می‌شود مراتبِ

مخلوقاتِ عالم که همان قرآنِ منتشَر است با مخلوقِ اول روی خلقت می‌پذیرد. پس «ب» نمادِ اشاره به این مرتبه است.

اگر «ب» نمادِ عقل کلی است، «س» در این تعبیر نمادِ نفسِ کلی است؛ «و سرّ مطلب این است، که سین، مابین حروف هجائیّه به این خصیصه متصف است که زبر و بیّنه‌اش مساوی است، به این معنی که آن‌چه با سین نوشته می‌شود، مساوی است با خود سین به حسب عدد و از همین‌جهت سین، اسم مبارك حضرت ختمی‌مآب است، که در حد وسط مابین کثرت و وحدت و ملك و ملکوت، شریعت موسوی و عیسوی واقع گردیده و به خطاب مستطاب «یس» مشرّفش ساخته است. همچنین نفس کلّی مابین مجردات و مادیات مرتبهٔ وسط را گرفته است، بالجمله حرفِ میم، اشاره به مراتب «مادهٔ مطلق و ملك» با تمام توابع آن نظیرِ حدوث و تجدّد و تغییر و غیره است که کل، در میم ملك و ماده واقع‌اند، اما الفِ اسم که مابین باء و سین محذوف است و در مقام کتابت کریمهٔ: بسم اللّه الرحمن الرحیم، البته باید حذف شود و در کتابت درنیاید، به خلاف الف اسم در سایر آیات مانند: «و سبح بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِیمِ»[1] که باید نوشته شود، بالجمله حذف الف در اینجا اشاره به این است که، تمام مراتب عالیه و سافله وجود از عقل اول تا هیولای اولی متقوم است به حقیقت الف که اول ظهور فاعلیت حضرت حق می‌باشد».[2]

عده‌ای عقیده دارند که سه‌گانه «ب، س، م» به سه‌گانه‌ی عالم اشاره دارد: ب به عالم جبروت و سین، به ملکوت و میم، به عالم ناسوت اشاره است. ابن‌عربی معتقد است: عوالم سه‌گانه در کلمهٔ: «ب»، مجتمع است، زیرا دارای شکل و نقطه و حرکت است، نقطه، مقام جبروت و اشاره به ارواح عالي و مجردات نوري است، زیرا در آن‌جا همه‌ی فعلیات به نحو وجود بسیط وحدانی در ضمن نقطه موجود است،[3] شکل ب، رمزی از عالم ملکوت است، نفوس و ارواح برزخي در آن مرحله

---

۱ سوره واقعه، آیهٔ ۷۴.

۲. تفسیر قرآن کریم، عصار، محمد کاظم، ص ۴۴۸.

۳ . بنگرید به بحثِ تمثیل‌های شئونِ خداوند در فصل اول و بحثِ تمثیل دایره و نقطه‌ی مرکز دایره.

واقع‌اند، چنان‌که حرکت ب، کنایه از عالم شهادت مطلق است، با جمیع توابع و لوازم آن از تجدّدات و تغییرات و غیره و الف محذوف از ب که حرکت بدل آن است، مقوّم عوالم سه‌گانه و محتجب به آن‌ها می‌باشد.[۱]

۱-۴-۲. حروف الله: ا، ل، ه

بعد از سه‌گانه‌ی «ب، س، م» دو مورد سه‌گانه‌ی دیگر در عبارت «بسم الله الرحمن الرحیم» وجود دارد: اولین مورد، حروف سه‌گانه‌ی «ا، ل، ه» در کلمه‌ی شریف الله است. اشاره کردیم که کوچک‌ترین اثرِ زبانی در وجودِ لفظیِ یک شیء، واج است که از تکرّرِ آن کلمه به وجود می‌آید؛ به همین نسبت کوچک‌ترین واحدِ نوشتاری که با وجودِ کتبی پدیده‌ها سر و کار دارد نقطه است؛ از تکرّرِ نقطه، خط ترسیم می‌شود[۲] و الف حاصلِ تکررِ نقطه است و دیگر حروف هم شکلی از اشکالِ الف‌اند. در مبحثِ تمثیل‌های سه‌گانه‌ای شئون خداوند اشاره خواهیم کرد که: دایره خود تجلیِ نقطه است و شعاع و محیط با تجلیِ نقطه ساخته می‌شود. پس نقطه در تشکیلِ اشکال و حروف و به ویژه حرفِ الف که بسیط‌ترین حرفِ ممکن است حضور دارد.

اما در مورد «ل» و «ه» هم می‌توان گفت: «ل» اشارت است به وجود منبسط بر اعیان. چرا که صورت رقمی او مشتمل است بر قایمه‌ای که آن «الف» است و ذیلی که آن «نون» است و بر دایره‌ی کون اشاره دارد. پس الفی است منبسط بر نون متصل به او؛ و «ه» اشاره به تمام دایره کون است.

پس در این کلمه به وحدت حقیقی و اصول مراتب تنزلات او اشاره شده است. زیرا مشتمل است بر اول مراتب ظهوری حق، که «الف» است و بر وجود منبسط بر اکوان که «لام» است و بر تمام دایره کون که «ه» است و نقطه بر وجه سریان و تکرر ظهوری در همه متحقق می‌باشد.[۳]

---

۱ تفسیر قرآن کریم، عصار، محمد کاظم، ص۴۴۸.
۲ جذوات و مواقیت، میر داماد، محمد باقر بن محمد، ص۲۱۰.
۳. تهلیلیه (شرح لا إله إلّا الله)، دوانی، محمد بن اسعد، ص۶۶.

۱-۴-۳. اسم: رحیم، رحمان، الله

در دیدگاه حدیثی و عرفانی، منشأ ظهور جمیع موجودات «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ» است.[۱] این سه‌گانه پرتکرارترین سه‌گانه در عالمِ معرفتِ اسلامی و حتی حیاتِ معمولیِ مسلمانان است. رابطه‌ی الله، رحمان و رحیم هم همانندِ همه‌ی سه‌گانه‌هایی که در پی پرداختن به آن‌ها هستیم، از لحاظِ وجودی رابطه‌ای طولی است. در قوسِ نزول: لفظِ الله همه‌ی هستی و از جمله لازمه‌های رحمانی و رحیمی را با خود در درون دارد و در واقع اسمِ ذاتِ حق‌تعالی است. الله بر رحمان و رحیم، و رحمان بر رحیم سعه‌ی وجودی دارد؛ در تفسیری از این معنی، خداوند به اقتضای الله بودن‌اش خالقِ کل هستی، به اقتضای رحمان بودن‌اش الهِ کافر و مومن و به اقتضای رحیم بودن‌اش خدای مومنان است[۲،۳]. در قوسِ صعود: عامه مردم و مومنان، به اقتضای عبادت مشمولِ صفتِ رحیمی خداوندند، اهلِ ایمانِ خاص به اقتضای «عبادت و معرفت» مشمولِ صفتِ رحمانی و اهلِ خاصِ خاص به اقتضای «عبادت و معرفت و محبت» مشمولِ اسمِ الله و لازمه‌های آن می‌شوند. به نظر اهل تحقیق: «در قرآن حکیم، خداوند تعالی اهل حقیقت را به اسم اللّه از ولایت خود بهره‌مند می‌سازد و می‌فرماید: «اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا»[٤] و ارباب طریقت را به اسم رحمان، به محبّت خود تربیت می‌کند که آیه‌ی «سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا» بر آن دلالت دارد؛ و اصحاب شریعت نیز از اسم رحیم بهره‌ور می‌

---

۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، آشتیانی، ص۷۱۶.
۲. تفسیر الصافي، ج۱، ص۸۱.
۳. در این معنی شاه نعمه الله ولی گفته است: هست اسم وجود حقّ، رحمان ،، باعتبار العموم، و الأعیان ،، رحمتی در کمال بسط و سعت ،، مستفاد از «وَ رَحْمَتِي وَسِعَتْ»،، نیست غیر از وجود عام مفاض ،، بر حقائق، ز واهب فیّاض،، اسم رحمان، از آن بود مشتقّ ،، لفظ او خاصّ و معنیش مطلق،، لفظ آن، بی‌وقوع سهو و غلط ،، بر خدا می‌شود مقول، فقط،، لیك معنیش، شامل و عام است،، کون را، گشته خوان انعام است،، عکس آنست، حکم اسم رحیم ،، باعتبار الخصوص و التّعمیم،، بخشد از خوان رحمت، القصّه ،، طالبان وجود را، حصّه،، لفظش افتاده بی‌خلاف و شقاق ،، بر حق و خلق، جایز الاطلاق.
٤. جواهر التّفسیر، ملّا حسین واعظ کاشفی سبزواری، ص۴۰۶.

شوند که آیه می‌فرماید: «وَ كانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً»».[۱] این سخن با نکته‌ای که بالا اشاره کردیم کاملا هماهنگی دارد. چرا که در قوسِ نزول، الله، خدای همه‌ی هستی، رحمان، راحمِ بر مومن و غیر مؤمن و رحیم، راحم بر مومنان است؛ اما در قوس صعود، رحیم بهره‌ی اهل شریعت، رحمان بهره‌ی خواص و اهل طریقت و الله بهره‌ی اهلِ حقیقت و خاص‌الخواص است؛ پس تفاوتِ این‌دو تفسیر در دوجهتِ قوسِ صعود و نزول است.

ملاصدرا به عنوانِ یکی از حکیمان و اندیشمندانِ برجسته‌ی اسلامی سه‌گانه‌ی «الله، رحمان، رحیم» را با سه‌گانه‌ی عالم و مراتبِ ملک و ملکوت و جبروت مرتبط می‌داند و در این‌باره گوید: [خداوند] لفظِ الله را به منزله‌ی عالم جبروت قرار داد چرا که عالمِ جبروت مظهرِ اسمِ الله است و لفظِ رحمان را به منزله‌ی عالمِ ملکوت قرار داد زیرا که مظهرش است و لفظِ رحیم را به منزله‌ی عالمِ ملک قرار داد؛ زیرا که ترتیبِ عالم به آن ختم می‌شود.[۲]

---

۱. تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی، رضانژاد، ج۲، ص۵۹۹.

۲. صدرا در دلیل این‌تفسیرِ خود گوید: لان لفظة «اللّه» اشارة الی الذات المستغنية عن الكل، الفياضة على الكل؛ و لفظة «الرحمن» اشارة الى الرحمة المبدئية الامتنانية التى هى الايجاد من العدم و الاظهار من الخفاء و الانشاء بحكم الاختراع و الابداع، لان الكل من الرحمن و تجلياته بصور المظاهر المختلفة و فيضانه صور المجالى المتنوعة المعبّر عن الكل بالنفس الرحمانى و آثاره؛ و لفظة «الرحيم» اشارة الى الرحمة المتناهية التى هى الافشاء في الوجود العارض، و الايصال الى الوجود الحقيقى الابدى الدائم رحمة منه. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص۴۴۴.

۱-۵. شئون سه گانه خداوند: افعال، صفات، ذات

طبقِ تمثیلِ گلِ قاصدک، حرکتِ قاصدک کارِ (= فعل) هواست، باد جنبشِ (= صفتِ) هواست و هوا خود (= ذاتِ) هوا. این‌سه را به ترتیب در نسبت به حق‌تعالی، افعال، صفات و ذات می‌نامیم. جان‌مایه‌ی مباحثِ معرفتی به ویژه در میانِ اهلِ الهیات شناخت **ذات، صفات و افعال** الهی است؛ و به نوعی همه‌ی علم‌ها و معرفت‌ها تفسیرِ این یگانه‌ی سه‌گانه و سه‌گانه‌ی یگانه‌اند. قرآن و حتی همه‌ی معارفِ معرفتیِ اسلامی و بلکه همه‌ی کتابِ تکوین را می‌توان برگ برگِ و خط به خطِ شرحِ افعال، صفات و ذاتِ حق‌تعالی دانست. چون تک به تکِ مخلوقات، کلماتِ حق‌اند که ذات و صفاتِ حق‌تعالی را شرح می‌دهند؛ و در نهایتِ سیر در می‌یابیم: این ذاتِ حق‌تعالی است که همه‌ی صفات و افعال را نمایانده و وجه آیه داده است. علاوه بر عالم، انسان هم نشان‌دهنده‌ی اوصافِ خدا و مَثلی جامع‌تر برای تفسیرِ شئون اوست. عالم هم، چنین نسبتی با خداوند متعال دارد.

خداوند نه در داخلِ عالم است و نه در خارج عالم. نسبتی که عالم با خداوند دارد نسبتِ شأن و ذی‌شأن است؛ محال است ذی‌شأن تابعِ شأن باشد؛ در این نوع رابطه عالم وابسته به وجودِ خداوند است و نه خداوند وابسته به عالم و محاط در عالم. از نتایجِ مهمِ این نوع رابطه، هر لحظه حافظ بودنِ خداوند بر عالم است. چون شأن، هویتِ عین‌التعلقی[1] دارد، همیشه طالبِ حافظ است؛ سؤال مهمی مطرح است که: خدا خالق هستی است یا حافظ هستی؟ گروهی رابطه‌ی خدا را همانندِ رابطه‌ی میز و نجار فرض می‌کنند که میز را آفریده است و دیگر هیچ ارتباطی بین‌شان نیست؛ یعنی خدا، در این مثال تنها خالق هستی است و در حفظِ آن حضور و نقشی ندارد. چنین خدایی خدای منفصل از عالم، دور، سرد و غایب است که دیگر هیچ کاری در کنترلِ عالم از دست‌اش بر نمی‌آید.

---

۱ . کاملا وابسته؛ وابسته‌تر از وابسته؛ خودِ وابستگی نه موجودِ نیمه مستقلِ وابسته به دیگری.

در حالی که خداوند در مکتب الهی اسلامی هم هر لحظه خالق هستی است و هم هر لحظه حافظ هستی. «يَسْئَلُهُ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ في شَأْن». الرحمن، ۲۹. یعنی هر چه در آسمان‌ها و زمین است از او می‌خواهد؛ او هر لحظه در شأنی است. نظیرِ رابطه‌ای که صاحب‌تصویر با تصویرِ داخلِ آینه دارد و هر لحظه خالق و هر لحظه حافظِ آن است. جلوی آینه که بایستیم حقیقتا تصویرِ داخلِ آینه نه خودِ ماست و نه غیرِ ما؛ و در بهترین تعبیرِ ممکن، تصویر، تنها شأنی از شئون ماست. شأن هرگز از صاحبِ شأن جدا نیست و هرگز صاحبِ شأن از شأن عاری و خالی نیست هر چند ممکن است جلوه‌های شأن بر حسبِ مراتبِ مختلف، متفاوت باشد. همه‌ی افعال و صفاتِ الهی که نمودهای آن‌ها در عالم و انسان پیاده می‌شود، تنها شأنی از شئون خداوند هستند.

چون دهان دلبران در هست و نیست ،، خود به بود خود گواهی می‌دهد.

۱-۵-۱. آفرینش: خلق، ایجاد، تجلی

درباره‌ی کیفیتِ آفرینشِ عالم و در میانِ همه‌ی تعبیرهای مهم، عموماً سه تعبیرِ پرکاربرد وجود دارد: **خلق، ایجاد، و تجلی**. خلق: تعبیری عامیانه‌تر است و به زبان عامه‌ی مردم جریان خلقت را تبیین می‌کند. اما در منطقِ قرآنی معنی بسیار وسیع‌تری از استعمال عرفی و گاه معادلِ ابداع و تکوین را دارد؛ حتی از آن در زبانِ لغوی به «شکفته شدنِ غنچه» هم تعبیر کرده‌اند که در این‌صورت با معانیِ بسیاری که در ادامه و درباره‌ی کیفیتِ تجلیِ دایره‌ای و تمثیلِ دایره اشاره خواهد شد سازگارتر خواهد بود؛ ایجاد جنبه‌ی فلسفی‌تر دارد و رابطه‌ی هستی با خداوند را از نوع رابطه‌ی علی و معلولی می‌داند. همان مثالِ میز و نجار یا ساعت و ساعت‌ساز که در علمِ امروزی نیز به کار می‌رود؛ مثالِ مناسبی برای این نوع رابطه است؛ تعبیرِ جعل هم در قرآن بسیار به این مضمون نزدیک است.

تجلّی، تعبیری عرفانی است و رابطه‌ی خدا با عالم را از نوع رابطه‌ی شأن با ذی‌شأن معرفی می‌کند. طبق تعبیر ایجاد، موجودات وجود استقلالی و یا حداقل نیمه‌استقلالی دارند؛ اما طبق تعبیر تجلی و شأن، موجودات عین‌الربط به خداوند

هستند؛ و وجودی کاملا تبعی و وابسته به خدا دارند و تنها با لحاظِ خداوند بهره‌ای از وجود برده‌اند. مانندِ تعلقِ باد به هوا در مِثالِ گلِ قاصدک، یا مانندِ تعلقِ تصویرِ داخلِ آینه به آینه و یا مانندِ تعلقِ سایه به نور.

تعبیرهای ابداع و تکوین نیز دو تعبیرِ مهمی‌اند که هر کدام بر وجوهی از خلق و آفرینش تأکید دارند. ابداع و تکوین به «خلقِ بدون ماده و مده» گفته می‌شود؛ یعنی قبل از آن‌ها نه ماده‌ای باشد و نه زمانی. تعبیرهای «بدیع السماوات» و «کن فیکون» به این اصطلاح‌ها اشاره دارد. در مثالِ عامیانه‌ی معروف «مرغ و تخم‌مرغ[۱]» یا در مثالِ «زن و مرد» یا مثالِ «خلق عالم ماده، و خلقِ عالم و...»، نوع اول یا جفت اول باید ابداعی و تکوینی خلق شوند.

خلقِ انسان نخستین و عالم از نوعِ ابداع و تکوین است و مابقی موجودات با سلسله‌ی علی و معلولی که هم از سوی خداوند هر لحظه وجود می‌گیرند و هم از پدیده‌های دیگر تاثیر می‌پذیرند خلق می‌شوند. در اصطلاح خداوند خالق و علتِ حقیقی هستی است و دیگر اشیاء بعد از ابداع، علت‌های مُعِده‌اند[۲] برای موجود شدنِ دیگر اشیاء تا سلسله مراتبِ هستی زنجیره‌وار شکل گیرد.[۳]

شئون خداوند وابسته به ذاتِ خداوندی است اما ذات به هیچ نحو به چیزی وابستگی ندارد؛ ذاتِ خداوندی همان منِ خداوندی یعنی همان وجودِ حقیقیِ خداوند در نسبت به خود است. خداوند در این‌مرتبه همه‌ی کمالاتِ ممکن را داراست؛ ویژگی‌های خاصِ ذاتِ الهی از جنبه‌های خاص و مورد به مورد، صفاتِ اویند؛ و حاصلِ تجلیِ صفاتِ خداوند در عالم که به شکلِ موجوداتِ هستی و همه‌ی پدیده‌های آن جلوه می‌کند افعال خداوند هستند. صفاتِ خداوند تکثر ندارند و در مرتبه‌ی ذات عینِ ذات و عینِ یکدیگرند؛ تنها در نسبت به مخلوقات است که تکثر و تعدد آن‌هم با تحلیلِ ذهنیِ ما مطرح می‌شود.

---

۱. که آیا مرغ از تخم‌مرغ است یا تخم‌مرغ از مرغ و ... .

۲ . معد یعنی یاری رسان؛ فاعلِ اصلی نیست اما نقشی در انجامِ فعل دارد؛ مثلا برای نوشتنِ قلم روی کاغذ انگشتِ ما لازم است اما انجام‌دهنده‌ی اصلیِ عمل نیست بلکه روح است که انجام می‌دهد و انگشت هم یاری می‌رساند.

۳. از منظری بسیار متعالی، همه‌ی آفرینش‌ها، آفرینش‌هایی ابداعی‌اند.

رابطه‌ی بینِ افعال و صفات و ذاتِ الهی طولی است؛ هر آن‌کمالی که افعال و صفات دارند در ذات وجود دارد؛ و هر آن‌چه که در صفات و افعال است، رقیقه و چکیده‌ای از ذات است. همان‌گونه که وقتی حرف می‌زنیم حرفِ ما رقیقه‌ای از حقیقتِ علمِ ما در مرتبه‌ی روحِ ماست؛ در این مثال، روحِ ما تمامِ حقیقتِ ماست؛ که ویژگیِ سخن‌گو بودن را هم در درونِ خود دارد و با عملِ گفتنِ سخن این ویژگیِ نطق و تکلم، به اصطلاح «رو» می‌شود.

به تعبیری دیگر رابطه‌ی ذات با صفات و صفات با افعال رابطه‌ای آینه‌ای و مرآتی است؛ چرا که صفات ذات را می‌نمایاند به وجهی و افعال صفات را به وجهی و ذات هر دو را به وجهی دیگر.

۱-۵-۲. مراتب وجود: وجود مقید، وجود مطلق، وجود حق

کلمه‌ی عالم شاملِ انسان هم می‌شود اما شاملِ خداوند نیست؛ بنابراین تعبیری لازم است تا هر سه را در زیرِ چتر معنایی خود فرابگیرد؛ تعبیرهای چندی می‌تواند این نقش را ایفا کند اما رایج‌ترین تعبیر، تعبیرِ وجود است؛ به واقع در عالمِ معرفت «وجود» عام‌ترین و شامل‌ترین کلمه‌ی ممکن است که هم شاملِ خداوند، هم عالم و هم انسان است؛ و در افواهِ علوم هم جریان دارد؛ در فلسفه اسلامی و نیز در عرفان نظری بر ذاتِ حق‌تعالی تعبیرِ وجود هم اطلاق می‌شود و فراتر از آن وجودِ حقیقی را ذاتِ حق‌تعالی می‌دانند؛ و مابقی وجودات را نمودها و مظاهر و یا مراتبِ شئون آن‌وجود تلقی می‌کنند؛ بنابراین وجود دارای سه مرتبه است: «**وجودِ حق** یا وجود محض و صرف و همان مرتبه‌ی ذات حقیقت وجود که غیب ذات و کنز مخفی[۱] و غیب الغیوب و عنقای مغرب[۲] و مقام «لا اسم له و لا رسم له»[۳] هم گفته می‌شود؛ در تمثیلِ گلِ قاصدک این مرتبه را با مرتبه‌ی هوا می‌توانیم معادل بدانیم.

---

۱ . گنج مخفی.

۲ . عنقایی که از افکار و عقل‌ها پنهان ماند و غروب کند. در اصطلاح همان مرتبه‌ی غیب ذات و غیبِ غیب و... . عنقا را همان عقل فعال و عقل دهم هم می‌نامند.

۳ . مقامی که اسم و رسمی ندارد.

دوم وجود اطلاقی و وجود منبسط و حق مخلوق به فیض مقدس است که به عقیده‌ی عرفا صادر از حق اول همین وجود است. سریان و اطلاق این وجود سریان و اطلاق و عمومیت خارجی است که به وحدتِ خود تمام مرایی[۱] و مجالی[۲] را از تعین علمی و مفهومی خارج و به وجودات خاصه[۳] خود موجود می‌نماید، مراتب خارجي از همین وجود منبعث می‌شوند؛ در همان تمثیل، با کمی تسامح، جنبشِ هوا آن‌گاه که در باد ساری و در حرکتِ گلِ قاصدک جاری شده باشد.

سوم مرتبه **وجودات مقید** است که از آن تعبیر به اثر کرده‌اند. نفسِ حقیقت، وجودِ حق است و وجودِ مطلق، فعلِ او و وجودِ مقید، اثرِ او می‌باشد، این وجودات مقید با وجود مطلق از جهتی متحد هستند و از جهتی متحد نیستند. از آن‌جایی‌که تقوم مقید به مطلق است، در این مرتبه اتحاد دارند؛ ولی چون مطلق در مقام ذات عاری از هر قیدی است، در مرتبه‌ی مطلق اتحاد ندارند و وجود مطلق که فیض مقدس می‌باشد با فیض اقدس[٤] که منشأ اعتبار اعیان ثابته[٥] و مقام اسماء و صفات می‌باشد، واحدند و اختلاف آن‌ها به اجمال و تفصیل است و آن‌چه بالذات ارتباط به حق دارد، همان فیض اقدس است. وجود مطلق تقدم رتبی بر وجودات مقید دارد و به اعتبار نفس ذات، ماهیت ندارد و وجود صرف است؛ ولی تعینات ماهوی عارض بر این فعل اطلاقی حق می‌باشد».[٦] «اثر» همان حرکتِ گلِ قاصدک در مِثالِ ماست. این مراتب سه‌گانه با سه شأنِ الهی یکی است: «وجودِ حق، ذاتِ واجب‌الوجود است که به صفات کامل متصف است و وجودِ مطلق، فعل او که از صفت او صادر می‌شود؛ و وجود مقید آن اثری است

---

۱ . آیینه. محل رویت.

۲ . آیینه. محل جلوه.

۳ . وجودات خاصه یعنی وجودهای ویژه و مشخصِ هر موجودی.

٤ . در مراتبِ خلق موجودات به تعبیرِ عرفانی به ویژه در مبحثِ حضراتِ خمسه، دو نوع فیض الهی مطرح می‌شود: فیض اقدس و فیض مقدس. با فیض اقدس الهی اعیان ثابته و استعدادهای خاص هر یک در مرتبه‌ی علم الهی حاصل می‌شود و با فیضِ مقدس این اعیان در خارج ایجاد می‌شوند.

۵ . در عرفان صور ممکنات در علم حق تعالی را که حقایق موجودات است اعیان ثابته گویند.

٦. بنگرید به: هستی از نظر فلسفه و عرفان، آشتیانی، ص۲۲۴. مصنفات فارسی سمنانی، ص۲۲۵. رسائل قیصری، ص۱۰۲.

که به سبب این فعل به ظهور می‌پیوندد و چون در وجود غیر از ذات حق و صفات و افعال و آثارِ او هیچ چیز دیگر نیست، وحدت در کثرت محقق می‌شود».[۱]

ملاصدرا هم به تأسی از عرفا موجود را در سه مرتبه طرح می‌کند: اول وجودی که به غیرِ خود تعلق نمی‌گیرد و به هیچ قیدی مقید نمی‌شود؛ دوم وجودی که به غیرِ خود تعلق می‌گیرد؛ مانندِ وجودِ عقول و نفوس و عناصر و ... سوم: وجود منبسط که عمومیتِ سریانی[۲] دارد نه وجودِ کلی و مفهومی؛[۳] و اصلِ عالم و محضِ نور و حیاتِ ساری در همه‌ی آسمان‌ها و زمین است.[٤]

۱-۵-۳. از هر ماه سه روز دیوانه گردم: علم، حیات، وجود

مولوی تعبیر پرمعنایی دارد با این عبارت که: من سر هر ماه سه روز ای صنم ،، بی‌گمان باید که دیوانه شوم.[٥]

در تفسیر این بیت به اجمالی از سه‌گانه‌های مهم حکمت و عرفان اشاره شده است[٦]:

«در سر هر ماه» چنان که ماه عالم ظاهر، از شمس ظاهر نور کسب می‌کند، و عالم‌ها متطابق‌اند، همه‌ی ماهیت‌های ممکن چه مجرد و چه مادی، از حقیقت نور کسب می‌کنند؛ و نور حقیقی اگر چه یکی است ولی سه مفهوم و سه عبارت دارد که عبارتند از: مفاهیم وجود و حیات و علم. پس از تابش نورالوجود، نورالحیاة و نورالعلم، سه روز پدید آمده است. پس در سر هر ماه - یعنی تجلّی به انوار سه‌گانه در متجلّیات - سه روز بی‌خود شوم؛ و به مقتضای آن که می‌فرماید که: «**دم به دم**

---

۱. مصنفات فارسی سمنانی، بیان الاحسان لاهل العرفان، ص ۲۲۵.

۲ . یعنی در همه‌ی ممکنات ساری است.

۳ . نه مانندِ وجود و سعه‌ی کلیِ کلمه‌ی انسان بر علی و حسن و حسین و... که وجودی مفهومی و ذهنی است.

٤. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ص۳۱۳ و الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة، ج۲، ص۳۳۰.

٥ . مثنوی معنوی، مولوی، ص ۷۱۶.

٦. ملاهادی سبزواری از شارحانِ بلامنازعِ حکمت صدرایی و صاحب کتاب مهم منظومه و شرحِ منظومه که از قضا شارحِ مثنوی معنوی هم هست.

او را سر ماهی بود» این سه روزه، همه روزه است. چنان که همه‌ی زمان به یك اعتبار سه روز است: دی و امروز و فردا، و تجلی ماضوی و حالی و استقبالی[۱].

من سر هر ماه سه روز ای صنم ،، بی‌گمان باید که دیوانه شوم ،، هین که امروز اول سه روزه است ،، روز پیروز است نه پیروزه است ،، هر دلی کاندر غم شاهی بود ،، دم به دم او را سر ماهی بود.

مولوی بارها به کلمه «سه» در آثارِ خود اشاره کرده است. و در این اشاره گاهی به استعمال معمولی عدد سه و گاه به معانی طولی و تشکیکی بینِ حقیقت‌ها اشاره دارد: خود هم او آب است و هم ساقی و مست،، هر سه یك شد چون طلسم تو شکست[۲]. نیز در همین مضمون گوید: حرف گو و حرف نوش و حرف‌ها ،، هر سه جان گردند اندر انتها ،، نان‌دهنده، نان‌ستان و نان پاك ،، ساده گردند از صور گردند خاک ،، لیک معنی‌شان بود در سه مقام ،، در مراتب هم ممیز هم مدام.[۳]

و گاه بر مراتب سه‌گانه‌ی فرشته و انسان و حیوان که رابطه‌ای طولی باهم دارند اشاره می‌کند: در حدیث آمد که یزدان مجید ،، خلق عالم را سه گونه آفرید ،، یك گُرُه را جمله عقل و علم و جود ،، آن فرشته ست او نداند جز سجود ،، یك گروه دیگر از دانش تهی ،، همچو حیوان از علف در فربهی،، این سوم هست آدمی زاد و بشر ،، نیم او ز افرشته و نیمیش خر[٤].

و گاه به مراتب سه‌گانه‌ی انسان‌ها از نظر هویّت درونی اشاره می‌کند: وین بشر هم ز امتحان قسمت شدند ،، آدمی شکلند و سه امت شدند ،، یك گُره مستغرق مطلق شدند ،، همچو عیسی با ملك ملحق شدند ،، قسم دیگر با خران ملحق شدند ،، خشم محض و شهوت مطلق شدند ،، ماند یك قسم دگر اندر جهاد ،، نیم حیوان نیم حی با رشاد.[٥]

---

۱. شرح مثنوی، سبزواری، ج۳، ص۱۴۰.
۲. مثنوی معنوی، مولوی، ص۱۸۸.
۳. مثنوی معنوی، مولوی، ص۸۱۹.
٤. مثنوی معنوی، مولوی، ص۳۱۷.
٥. مثنوی معنوی، مولوی، ص۵۴۹.

۱-۵-۴. حیات: حیات وجودی، حیات فعلی، حیات علمی

مناسب است در ادامه این سه‌گانه به سه معنیِ حیات و ممات از دیدِ عرفا اشاره کنیم که معتقدند: حیات سه معنی دارد: در معنیِ خیلی خاص‌تر حیاتِ علم و معرفت است که حیاتی جاودان است؛ همان‌طور که حضرت علی علیه السّلام فرماید: النّاس موتی و أهل العلم أحیاء.

و حیات به معنی خاصّ که به معنی درك و فعل است و همه‌ی حیوانات از آن بهره دارند؛ حیات به معنی عامّ که مرادف با وجود است و به این معنی جمادات و نباتات نیز حیات دارند که وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ[۱].

و موت که در برابرِ حیات است دارای سه معنی است پس موت در برابرِ اوّل، موت اخصّ است که همان جهل می‌باشد. و مقابل دوّم موت خاصّ که در حیوانات محسوس است که درك و فعل به هنگامِ مرگ از آنها ساقط می‌شود و مقابل سوم، موت عامّ که عبارت از عدم است.[۲]

به واقع: کلّ این عالم حسّی، نمونه و صنمی برای آن عالم یعنی عالم نفس و عقل است و اگرچه این عالم در حدّ لازم و متناسب خود حیّ و زنده است اما شایسته‌تر این است که آن عالم مجرّد و روحانی، دارای حیاتی بس شریف‌تر و رفیع‌تر از این‌عالم است و در تمام بودن و کمال و رفعت و شرف بسیار تمام‌تر و کامل‌تر است؛ زیرا عالم معقول و مجرّدات محض افاضه‌کننده‌ی فیض حیات و قوّت و شدّت و کمال و دوام بر این عالم است و اگر همین عالم محسوس از حیث تمامیّت در غایت تمام و کامل بودن است؛ لیکن، عقل و منطق حکم می‌کند که عالم مجرّدات محض که أرفع و اشرف و أعلی از این عالم است و فیض وجودی از آن بر این عالم رسیده است، بسیار عظیم و شریف‌تر از عالم محسوس باشد؛ و ناگزیر هرچه در این‌عالم وجود دارد عینا و با وصف اعلی و اشرف بودن در نوع، در عالم صور مفارق و مثل نوری موجود می‌باشد. بدین دلیل که حیات آن‌عالم حیات وجود ساری در کلّ اشیاء است. بنابراین باید دانست که برای

---

۱ . اسراء ۴۵.

۲ . تحفة المراد، شریف دارابی شیرازی، عباس، ص ۸۸.

حیات سه معنی عامّ و خاصّ و أخصّ متصوّر است: حیات عامّ، همان حیات وجود ساری در کلّ موجودات است؛ و خاصّ آن، حیاتی می‌باشد که مبدء ادراك و فعل است؛ چنانکه در این مورد گفته‌اند: «الحیّ هو الدّرك الفعّال» و بالأخره حیات أخصّ نیز، همان علم و معرفت به حضرت حق‌تعالی و رستاخیز کبری، یعنی مبدء و معاد است.[۱]

۱. مشاهد الألوهیة، رضا نژاد، غلامحسین، ج۲، ص ۸۱۷.

۱-۵-۵. آفرینش (ابن عربی): قایل، مرید، ذات

ابن‌عربی هم بر سه‌گانه‌ای بودن آفرینش و بر ترتیب آن به نحوِ «ذات، مرید، قایل» با اصطلاحات منحصر و زبانِ خاصِ عرفانیِ خود تأکید دارد: از نظر ابن‌عربی «امر ایجاد که عبارت از ظهور حق به صورت خلق است، مبتنی بر فردیّت اوّلین یعنی عدد سه است. زیرا مبنای ایجاد، علم است و علم، خواهان عالِم و معلوم می‌باشد. بنابراین سه‌گانه‌ای لازم می‌آید و سه، اوّلِ اعداد فرد است و عالَم از این حضرت فردیّت که حضرت الوهیّت باشد، به وجود آمده است. زیرا ایجاد سه چیز می‌خواهد: اول عالِم که ذات فاعل است و فاعل ظلّ او، دوم معلوم که اعیان ثابته است و قابل ظل آن می‌باشد، سوم علم است که نسبت میان عالم و معلوم و تأثیر ظلّ آن است. از آنجا که امر ایجاد متوقّف بر سه چیز است، حق تعالی فرمود: «هرگاه اراده ما به ایجاد شیئی تعلّق یابد، امر ما به آن این باشد که باش، پس آن می‌شود». اگر این اشیاء سه‌گانه، یعنی ذات حق، اراده‌ی او[1] و قول او یعنی «کن» نباشد، آن شیء به وجود نیاید. امّا پس از ظهور این اشیا از سوی حق تعالی که فاعل و موجد است، در برابر آن‌ها سه چیز دیگر از جانب آن شیء که قابل و کائن است، ظاهر آید تا تأثیر حاصل شود و تکوین آن شیء و اتّصاف‌اش به وجود تحقّق پذیرد.

ابن‌عربی باز برای تأیید مطلب فوق و تعمیم و تسرّی تثلیث به همه اکوان، وجود و حضور نسبت‌های سه‌گانه را شرعاً و عقلاً مورد توجّه قرار می‌دهد. در مورد شرع به آیه «إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ» به این صورت استناد می‌کند که ضمیر «نا» در «قولنا» عین وجود ذات حق و کنایه از اوست، و این امر اول است. و «إِذا أَرَدْناهُ» دلالت بر اراده او می‌کند و امر دوّم است. و «أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُون» دلالت بر قول او دارد و امر سوم است. پس از آن نتیجه می‌گیرد که تکوین حاصل این سه چیز است: **ذات، مرید، قائل**. مقصود این‌که برابر گفته‌ی شرع، اقتدار الهی در صورتی تحقق می‌یابد که سه چیز به اعتبار آید.

---

۱ . که عبارت است از توجّه او به این‌که شیئی را به وجود و تکوّن تخصیص دهد.

ابن‌عربی درباره‌ی عقل و انتاج در علوم، قیاس را شاهد می‌آورد که از سه حدّ: اصغر، اکبر و اوسط تألیف می‌یابد. در جایی دیگر مدار قرآن را سه اسم اصلی می‌داند که عبارتند از: «اللّه، ربّ و رحمان، و تأکید می‌کند که سایر «اسماء الحسنی» به منزله نعوت آن‌ها، به‌ویژه اسم اللّه هستند و در نهایت مراد از همه‌ی اسما الله واحد است». مقصود اینکه تکثّر اسما به وحدت حق‌تعالی زیان نمی‌رساند. ابن‌عربی در این‌زمینه می‌افزاید: «من در قرآن تتبّع کردم و دریافتم که مدار این کتاب عزیز همان سه اسم اصلی: **اللّه، ربّ و رحمان** است و قصص و اموری که پس از آنها ذکر شده است راجع به آنها هستند. از نظر ابن‌عربی در بسمله هم سه اسم است: **اللّه، رحمان و رحیم**، و تکوین الهی هم از قول «کن» است که سه حرف است: کاف، واو و نون، منتها «واو» به سبب یك امر عارضی که از ناحیه سکون «نون» است، ظهور ندارد.»[۱]

۱. محیی‌الدین ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، جهانگیری، ص ۳۶۳.

۱-۵-۶. سه گانه عددی: کثیر، واحد، احد

خداوند علی‌رغمِ شئون کثیری که دارد یکی است؛ نه تنها یکی که فوقِ یکی-ست؛ فوقِ یکی بودنِ خداوند را وحدت حقه حقیقی می‌نامند.[۱] به تعبیری دینی کلمه‌ی احد می‌تواند بیانگرِ این معنی باشد. لازم است روی این موضوع تأمل کنیم که: احد با واحد چه تفاوتی می‌تواند داشته باشد در حالی که هر دو به معنیِ یکی هستند!؟ به عنوان مثال هم صندلی، هم ماه و هم خداوند یکی است؛ در این میان خدا چه ویژگی منحصر به فردی دارد که می‌توان به او «احد» اطلاق کرد اما به صندلی و ماه نه؟! روشن است که: صندلی یکی است مِثل دارد تناقضی هم پیش نمی‌آید؛ ماه یکی است مِثل ندارد می‌توان برای آن مِثل فرض کرد بدونِ این‌که تناقضی لازم بیاید؛ در حالی که خداوند از چنان وحدت و یگانگی‌ای برخوردار است که حتی فرضِ مِثل هم - تأکید می‌کنیم حتی فرضِ مِثل - چه برسد به تحقق‌اش-، به تناقض می‌انجامد؛ چنین یکی‌ای را **احد** می‌نامیم. در واقع وجودِ موجودی بیش از یک موجود با این ویژگی محال است. ویژگیِ وحدتِ حقیقی این است که در تمامِ وجودات و کثرات ساری است؛ و خود هم هیچ‌یک از آن‌ها نیست.[۲]

---

۱. وحدة الحقة ليست كسائر الوحدات التي يحصل بتكررها الأعداد، فلا ثاني لوحدته، كما لا مثل لوجوده، بل أحديته الصرفة سارية في الكثرات و وحدته الحقة نافذة في مراتب الموجودات جامعة لأنحاء الهويات شاملة لأطوار الإنيات كما قال مولانا أمير المؤمنين، ع «مع كل شيء لا بمزاولة، و غير كل شيء لا بمزايلة». المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۳۵۷.

۲. در نهج‌البلاغه آمده است: واحد لا بعدد و دائم لا بأمد و قائم لا بعمد تتلقاه الأذهان لا بمشاعرة و تشهد له المرائي لا بمحاضرة. نهج البلاغه، خطبه‌ي ۱۸۵.

۱-۵-۷. محمد، احمد، احد

ذاتِ حضرتِ حق‌تعالی نورِ محض و صرف است؛ اولین نورِ بعد از مرتبه‌ی حق‌تعالی هم به دلیلِ سنخیت، مرتبه‌ای نوری است؛ به این مرتبه‌ی نوری با تعابیرِ مختلفی، نور، عقل، قلم، لوح و عشق هم گفته می‌شود؛ نامِ دیگرِ این مرتبه، حقیقتِ محمدیه است؛ تأکید می‌کنیم حقیقتِ محمدیه نه شخصِ خارجیِ محمد فرزند عبدالله؛ به واقع این حقیقتِ محمدیه همان وجهه‌ی ملکوتیِ حضرتِ رسول صلی الله است که به آن احمد گوییم؛ یعنی احمد نامِ ملکوتی حضرتِ رسول صلی الله است. حقیقتِ محمدیه در این مرتبه نوری است که فیضِ وجودی را از ذاتِ حق‌تعالی اخذ و بر مادون تقسیم می‌کند؛ برای همین ویژگی است که کنیه‌ی «ابوالقاسمِ» حضرت رسول صلی الله و ارتباط آن با حدیث «الله یعطی و أنا قاسم» وجهه‌ی مهم‌تری می‌یابد.

شیخ محمودِ شبستری در تعبیرِ مهم و معروفِ خود گوید:

ز احمد تا احد یک میم فرق است ،، جهانی اندرین یک میم غرق است.

و نکته‌ی جالب این‌که محمد هم با احد بعد از ساقط شدنِ الفِ فصل[۱] دو میم فرق دارد و با احمد بعد از ساقط شدنِ الفِ فصل، یک میم تفاوت دارد؛ این میم را اگر میمِ مخلوقیت یا ممکنیت در نظر بگیریم تفاوتِ مرتبه‌ی احد با مرتبه‌ی احمد در مخلوق بودنِ مرتبه‌ی احمد خواهد بود؛ یعنی آن‌حقیقتِ نوری‌ای که بعد از ذاتِ احدیت قرار دارد و اولین مخلوق است احمد نام دارد؛ بدین معنی که اگر احمد با یک میمِ مخلوقیت نورِ تنزل یافته از احدیت است محمد با دو میم یعنی با دو مرتبه پایین‌تر در عالمِ مُلک مظهرِ نورِ احدیت است؛ پس احد، نورِ یگانه‌ی مرتبه‌ی ذاتِ حق‌تعالی و احمد نورِ نازل‌تر از این مقام است که در قوسِ نزول

---

۱ . در اصطلاح عرفانی شش حرفِ «ا، د، ذ، ر، ز، و» ... حروفِ انفصال هستند و بقیه حروفِ اتصال. حروف انفصال به حروف قبلی متصل می‌شوند اما به حروف بعدی نه. در حالی که حروف اتصال از هر دو طرف می‌توانند متصل شوند. داود بدون حروف اتصال و محمد با ترکیبی از حروف اتصال و انفصال است و این رمز از دید عرفا به مقامِ خاصِ این دو نبی اشاره دارد.

اولین مخلوق است و محمد وجودِ خارجیِ حضرت رسول صلی الله که صاحبِ نورِ محمدی یا همان نورِ احمدی است و در مسیرِ قوسِ صعودِ کمالی به آن‌نورِ قوسِ نزولی خلقت دست یافته است؛ یعنی در قوسِ صعود از میانِ خلایق کسی که در بالاترین حدِ ممکن به کمالِ نوریِ الهی دست یافته و انوارِ متناظرِ قوسِ نزول را کسب کرده حضرت محمد صلی الله است؛ نمودِ این کسب شبِ معراج است که حضرت طی آن حادثه، بالاترین درجه‌ی قربِ یک بشر نسبت به مقامِ خداوندی را کسب کرده است برای همین است که این‌مرتبه بعدها به نامِ حضرت‌شان، «حقیقت محمدیه» خوانده شده است. این حقیقتِ محمدی همان نورِ احمدی است و وجود خارجیِ این نور، محمد بن عبدالله صلی الله علیه و آله است.

احد است و محمد و احمد ،، از ازل هست و بود تا به ابد.[۱]

در احادیثی از حضرت رسول صلی الله نقل است که: «أنا أوّل الأنبياء خلقاً و آخرهم بعثاً» یعنی از میانِ انبیاء اولین کسی هستم که خلق شده‌ام و آخرین کسی که به رسالت رسیده‌ام؛ نیز شبیه به این مضمون فرموده است: «كنت أوّل النّاس في الخلق و آخرهم في البعث». نیز می‌فرماید: «أنا و عليّ من نور واحد، و أنا و إيّاه شيء واحد». یعنی علی و من از یک نور و من و علی یک چیز هستیم.

برای توضیحِ نکاتِ یاد شده و این‌که چگونه یک‌شیء می‌تواند هم اولین مخلوق باشد (طبق حدیث اولین نبی) و هم در عینِ حال در قرنِ اول هجری آخرین نبی، از مثالِ امروزی‌تری استفاده می‌کنیم با تذکرِ این‌نکته که باید به محدودیت‌های هر مِثالی توجه داشته باشیم. فرض کنید برای اولین بار تصمیم می‌گیریم تیمِ فوتبالی تاسیس کنیم (در بحث حاضر برای اولین بار عالمی خلق شود) قبل از همه اساس‌نامه‌ای تدوین می‌کنیم و در این اساس-نامه از بالا به پایین جایگاهِ اعضای تیم را به کاغذ می‌آوریم و تعریفی برای آن‌ها می‌نویسیم؛ مثلا مدیرعامل با فلان اوصاف، سرمربی با فلان ویژگی، کاپیتان با این خصوصیات، بازیکنان، خدمات و ... هر کدام با فلان اوصاف. این فقره، اساس‌نامه‌ی هستی و در مقامِ علمی و نوری است؛ بعد از نگارش در

---

۱ . شعر از شاه نعمه‌الله ولی.

قوسِ صعود و تشکیلِ تیم همه‌ی بازیکنان و اعضای تیم را جمع می‌کنیم و آن‌گاه از بینِ بازیکنان بهترین را که از همه‌ی لحاظ اوصافِ کاپیتان در اساس‌نامه را دارد به عنوانِ کاپیتان انتخاب می‌کنیم و مرتبه‌ی کاپیتانی وقتی به فلان بازیکن تعلق گرفت این مرتبه به نامش ثبت و خوانده می‌شود. حال در بحِث ما اولین مخلوق مرتبه‌ای نوری است که در قوسِ نزولی به نحوِ حقیقتی نوری است و در قوسِ صعود چون مراتب مطابقِ هم‌اند هر کسی بتواند با کمال‌یافتن آن‌نور را اخذ نماید مرتبه‌ی مربوطه به نامِ او ثبت خواهد شد و به همان نام معروف خواهد شد. پس با این بیان نورِ مرتبه اولین مخلوق و شخصی که آن‌نور را در خود اخذ می‌کند و حایزِ آن می‌شود در فلان برهه از تاریخ مخلوق است.

۱-۵-۸. قوام: قیم، قایم، قیوم

یکی از کلیدی‌ترین تعبیرهای قرآن که ارتباطِ آن با واژه‌های پیرامونی از جان‌مایه‌های اصلیِ این کتابِ عظیم به شمار می‌آید و در عینِ حال متضمنِ مسیرِ طولی و مراتبیِ هستی است تعبیرِ **قیوم** است. رابطه‌ی سه‌کلمه‌ی «قیم، قایم و قیوم» طولی نیست[۱] اما معنا و مضمونِ هر سه تعبیر بر امرِ طولی و عمودی دلالت دارد امری که اصل است و کس یا چیز یا کس و چیزهایی دیگر در حیطه‌ی خود به آن‌ها متکی است. دلیلِ طرحِ این بحث در کنارِ بحثِ افعال، صفات و ذاتِ الهی در این است که بر عمودی و طولیِ بودنِ حقیقتِ قیام تأکید کنیم؛ آن‌گونه که ارتباطِ بینِ شئون حق‌تعالی طولی است؛ و هستی قایم به اوست و او قایم به خود. ضمنِ این‌که «قیوم» از اسمای الهی است. در عرف، به چوبی که عمودی کنارِ نهال تازه کشت در زمین فرو می‌کنند و نهال را به آن می‌بندند تا باد تکان ندهد قیم گویند. این چوب هم عمودی است و هم با گره بستن ارتباط دارد. از دینِ حق در قرآن به «دینِ قیم» تعبیر شده است؛[۲] نیز مضمونِ آیه‌ی مهمِ «واعتصموا بحبل الله» که اعتصام به ریسمان هم، هم مفهومی طولی و عمودی دارد و هم با گره امکان‌پذیر است؛ اعتقاد به دین و حق‌تعالی نیز به معنای گره بستن است؛ بی‌جهت نیست که عارفان حقیقتِ اعتصام را در سه مرتبه چنین وصف کرده‌اند: «اول به حبل معیّن است دوم به صفات مبیّن و سوم به ذات مزیّن».[۳] در قرآن از شر آن‌هایی که در گره‌ها می‌دمند پناه جسته شده است؛[٤] یک سرِ ریسمان باید به منبعی متصل باشد تا امکانِ چنگ زدن به آن در آن‌سوی ریسمان از سوی پیروان میسر افتد. قیوم کسی است که نهایتِ اتصالِ قیم‌ها و ریسمان‌ها و در نتیجه نهایتِ وحدتِ کثرت‌هاست. تعبیرِ صراطِ مستقیم - که اشاره

---

۱ . مگر این‌که با کمی تسامح.
۲. فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْها لا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّم. روم،۳۰.
۳. عرفان‌الحق، صفی‌علی‌شاه، ص۹۹.
٤. وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِي الْعُقَد. فلق،۴.

خواهد شد — به همین مفهوم است. صراط حتما اعتقادی و از نوعِ علمی و معرفتی و درونی است؛ صراط در نسبت به درونِ انسان یعنی «بنیانی‌ترین اعتقادی که داریم» و همه‌ی شئوناتِ زندگی‌مان در حوالیِ آن سامان می‌یابد. و در نسبت به بیرون انسان، «یعنی متعلَقِ این اعتقاد، که وجود حق‌تعالی است و شئون‌اش نمودهای بسیاری دارد»؛ بنابراین با توجه به این‌که صراط نخست اعتقادی و معرفتی است پای تعبیرِ «نور» به میان می‌آید؛ چرا که اعتقاد، نوری و ادراکی است؛ هر اعتقادِ ما به چیزی و از جمله به حق و راه، یک نوع گره بستن است؛ چنگ زدن به ریسمان هم اعتقادی و معرفتی و نوری؛ و چنگ بر گره و با گره است. ریسمان هم که از بالا به پایین و در نتیجه طولی است؛ در روایت هم آمده است: اصحاب از پیامبر صلی الله علیه و آله درباره‌ی صراط مستقیم پرسیدند؛ بعلاوه‌ای با عصا بر روی شن‌ها کشید و گفت فقط این؛ و تنها تک-شاخه‌ی طولی بردار را نشان داد.

اگر بحث‌های معرفتیِ خود را از «منِ» انسانی شروع کنیم و از راهِ این من به مباحثِ خداشناسی برسیم راهی جالب توجه گشوده می‌شود. ویژگیِ مهمِ منِ انسانی این است که نور است و تعریفِ نور که «خودش روشن است و دیگر چیزها را روشن می‌کند» بر آن صدق می‌کند. «من» خود به خود روشن است؛ خود را ذاتا درک می‌کند و دیگر چیزها هم با ادراک و روشنیِ او درک و برای انسان روشن می‌شود. به این اعتبار به نفس، نور و حی می‌گوییم. جسمِ انسان نه نور است و نه حی. بلکه اگر بتوان حیاتی برای آن قایل بود به اعتبارِ لحاظِ من یا نفسِ انسان است. نفس نسبت به جسم حی قایم است؛ زیرا بدن بر نفس اتکاء دارد و در عینِ حال در اصلِ وجودیافتن و خلق شدنش وابسته به چیزی دیگر است؛ یعنی با آن‌که زنده است و وجودِ جسم متکی به وجودِ نفس و منِ ماست اما اصلِ وجودِ من از سوی امری دیگر است که به آن در نهایت «حی قیوم» گوییم. خداوند آن حی قیومی است که خود به خود ظاهر است و دیگر چیزها به وجودِ او ظاهر و روشن و زنده و خلق می‌شوند. فرقِ «حی قایم» با «حی قیوم» این است که حی قایم مخلوقِ چیزِ دیگری است؛ اما حی قیوم مخلوقِ چیزی نیست. آن‌زنده‌ای که زنده بودن‌اش موقوف به چیزی دیگر نباشد «حی قیوم» نام

دارد. اگر وجودِ من که حی قایم است ثابت شود در نهایت وجودِ خداوند که حی قیوم است ثابت خواهد شد. از لحاظی، نسبتِ حی قائم به حی قیوم نسبتِ واحد به احد است. حی قایم می‌تواند نظیرهای متعدد داشته باشد اما حی قیوم در نهایت تنها یک مصداق دارد.

از توجه به نکته‌های یاد شده روشن می‌شود که چرا کلمه‌ی نور هرگز در قرآن به شکلِ جمع نیامده است و برای اشاره به مراتبِ تشکیکیِ نور، تعبیرِ «**نورٌ علی نور**» را به کار برده است. همین اطلاق را می‌توان یکی از **معجزاتِ معرفتی قرآن** دانست. به نظر می‌آید:

مفهوم و حقیقتِ صراط، نسبت صراط با طرق و سبل، نسبتِ صراط و سبل و طرق به حقیقت دین و دین‌ها و مذهب‌ها، نسبت‌شان به حقیقتِ قیم و قایم و قیوم، ارتباطِ آن‌ها با اعتقاد و گره، و ارتباطِ همه با تعبیر نور و مفرد آمدنِ آن در قرآن، و ارتباطِ همه با تعبیرِ «نور علی نور» و ارتباط‌شان با تمثیلِ چراغ، و نیز نسبت همه‌ی آن‌ها با تعبیر و اصلِ «تشکیک» در حکمت اسلامی نوعی از اعجاز در مضامینِ قرآنی است که در کنارِ دیگر اعجازها می‌توان آن‌را اعجازِ معرفتی نامید و مورد مداقه قرار داد.

۱-۵-۹. توحید: توحید افعالی، توحید صفاتی، توحید ذاتی

توحید هنرِ درست دیدن است؛ هنرِ درست دیدنِ کثرت‌هایی که شأن‌شان تنها نشان دادنِ وحدت است. به واقع کثرت از دلِ وحدت برمی‌خیزد؛ یعنی هرجا دوگانه‌ای باشد باید به وحدت ختم شود؛ همیشه رابطه‌ی دوگانه‌ها به نحوی است که یکی از دلِ دیگری بیرون می‌آید؛ نور و ظلمت، وجود و ماهیت، واحد و کثیر، حق و خلق، علت و معلول، و به تعبیرِ مولوی، حتی دروغ هم از راست برمی‌خیزد:

کی دروغی قیمت آرد بی‌ز راست ،، در دو عالم هر دروغ از راست خاست،، راست را دید او رواجی و فروغ ،، بر امید آن روان کرد او دروغ.[۱]

یا به تعبیرِ حافظ: از دستِ غیبتِ تو شکایت نمی‌کنم ،، تا نیست غیبتی نبود لذتِ حضور.

از بینِ کثیر و واحد هم در مفهوم و هم در وجود باید یکی اصل باشد و دیگری از آن انتزاع شود؛ همانندِ ظلمت که از نور و همانندِ ماهیت که از وجود بر می‌خیزد. به هر حال مراتبِ توحید در سه‌گانه‌ی توحیدِ فعلی، صفاتی و ذاتی قابلِ طرح است: مراد از توحیدِ فعل این است که در وجود و هستی موثری جز واحدِ متعال نبینیم.[۲] مراد از توحید صفاتی این است که هر نیرو، ویژگی و صفتی که بر بنده منسوب باشد از حق‌تعالی ببینیم و توحید ذاتی این است که ذاتِ حق‌تعالی را چنان یگانه بدانیم و از غیر تجرید کنیم که در هستی یگانه ذاتی جز او نبینیم.[۳] یا به تعبیری دیگر توحید افعالی این است که همه‌ی افعال را به یک مبدأ که همان حق‌تعالی است بازگردانیم؛ به عنوانِ مثال در مورد انسان با آن‌که جوارح و اعضای بدنِ ما در صدور فعل حضور دارند اما این روحِ انسانی است که مبدأ همه‌ی افعالِ اوست؛ و اختلاف در اعضا و جوارح در یکی بودنِ فاعل خدشه وارد

---

۱ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۹۰۱.
۲. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق کاشانی، ج۱، ص۳۰۱.
۳. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق کاشانی، ج۱، ص۳۰۱.

نمی‌کند. به همین نحو هر آن‌چه که از اهلِ عالَم صادر می‌شود در واقع از حق-تعالی و اراده‌ی اوست که صادر می‌شود.

منظور از توحید صفاتی این است که همه‌ی صفاتِ کمالی انسانی را به صفاتِ الهی بازگردانیم؛ مثلا علمِ انسان را رشحه‌ای از رشحاتِ علمِ الهی ببینیم و یا اراده-ی انسان را قطره‌ای از قطراتِ دریای اراده و قدرتِ او لحاظ کنیم و در توحیدِ ذاتی، ذاتِ وجوداتِ هستی جملگی به ذاتِ حق‌تعالی بازگردد و جملگی در ذاتِ او فانی شود.[۱]

در مناجاتِ معروفِ حضرت رسول صلی الله و آله و سلم این سه مرتبه از توحید قابلِ تشخیص است: «أعوذ بعفوك من عقابك و أعوذ برضاك من سخطك و أعوذ بك منك» از عقابِ تو به عفوِ تو، از خشمِ تو به رضای تو و از تو به تو پناه می‌برم. اولی اشاره به توحید فعلی، دومی اشاره به توحید صفاتی و سومی اشاره به توحید ذاتی دارد.[۲]

نیز در تفسیر عبارات اول آیه الکرسی که فرماید: «الله لا اله الا هو الحی القیوم» الله را ناظر به توحید ذاتی، «لا اله الا هو» را ناظر به توحید صفاتی و «حی قیوم» را ناظر به توحیدِ فعلی دانسته‌اند.[۳]

به همان نسبت با محور قرار دادنِ موحّد، توحید در سه مرتبه‌ی **توحید عوام، توحید خواص، توحید خاص الخواص** مطرح می‌شود؛ چرا که احوالِ خلق در نظر به توحید بر حسبِ اندازه‌ی معرفت آن‌هاست؛ بر این اساس از نظرِ اهلِ تحقیق، توحید به اعتبارِ فاعلِ شناسایش، چند مرتبه دارد:

مرتبه‌ی اول توحید عام و توحید مبتدیان است که با استدلال و دلایل نظری و فکری و برهان عقلی بر یگانگی ذات او استدلال می‌کنند. مرتبه‌ی دوم: توحید خاص و توحید متوسطان است، که با حقایق ثابت می‌شود و عبارت از مکاشفه و

---

۱. شرح فصوص‌الحکم، قیصری، ص۳۴.
۲. مفاتیح‌الغیب، ملاصدرا، ص۴۶۱.
۳. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۵۵.

مشاهده و معاینه است؛ مرتبه سوم توحید خاص الخاص و توحید اهل نهایت است که قایم به ذات قدیم حق تعالی است.

توحیدِ نخستین، عبارت از گواهی بر واحدیّت و بی‌شریك بودن و یکتائی و بی‌نیازی و صفات سلبي حق[۱]، و بی‌همتائی حق و نداشتن اجزاء عقلی و خارجی است و این توحید، شرك اعظم را از بین می‌برد و اسلام را از کفر متمایز سازد، و قبول این توحید، به موجب دلایلِ نقلی و اخبار قرآنی و شریعت نبوی صلی اللّه علیه و آله، برای همه فرض و لازم است.

توحید خاص با حقائق اثبات می‌شود و عبارت از این است که به اسباب ظاهری نشود و از منازعه و مشاجره عقلی، و دخالت خرد با نور کشف گام بالاتر نهد و در توحید به دلیل، و در توکل به اسباب و در رستگاری به وسایل پایبند نباشد و باطن خود را از مجادلات و مشاجرات پاك گرداند و از طور خرد، قَدم به نور کشف بگذارد، و از استدلال به دلیل، به واسطه نور تجلّی بی‌نیاز گردد. زیرا شخص عارف در این مقام مؤثری غیر از خدا نمی‌بیند و اسباب و وسایل را در مسبّب مضمحلّ و نابود می‌داند چون یقین دارد که در دار هستی غیر از ذات یگانه مؤثّری نیست زیرا در تمام اشیاء، تجلّی حق و تجلّی اسماء و صفات او را می‌بیند.

توحید سوم توحیدی است که خدا به خود اختصاص داده و دیگران از آن بهره‌مند نیستند، و اوصاف و احکام ممکنات به کنه و حقیقت آن نرسد و فقط پرتوی از اثر آن، بر اهل قرب در حال بقاء بعد از فناء در عین جمع[۲] احدیت ظاهر شود تا بشناسند که حضرت احدیّت صفت موصوفی ندارد و هر صفتی که برای حق اثبات شود، از حضرت واحدیّت است و خداوند زبان آنان را از نعت خود بسته است و آنان را از اظهار آن ناتوان و عاجز نموده است.[۳]

---

۱ . صفاتِ سلبی در برابر صفات ثبوتی، صفاتی است که بر نقص و فقدانِ کمال اشاره دارد و از ذاتِ حق‌تعالی نفی و سلب می‌شود. مانندِ قابلِ رویت بودن، نقص داشتن، زامنمند و مکانمند بودن.

۲ . جمع برابرِ تفرقه، گاه در اصطلاحِ عرفانی مراد مقامِ ذاتِ الهی که در آن کثراتِ هستی به وجودِ جمعیِ واحد موجودند.

۳. مقامات عارفان، آیین رهروان تلخیص منازل السائرین. (از سه عارف)، ص۲۴۱.

به دلیلِ ارتباط با همان مراتبِ توحید است که حق‌تعالی شاهدانِ وحدانیتِ خود را در سه مرتبه‌ی «خداوند، بعد از آن ملایک و بعد از آن صاحبانِ علم» معرفی می‌کند: «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِکَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزیزُ الْحَکیم». آل عمران،۱۸. سیرِ نزولیِ گواهان و شاهدان که از سه مرتبه‌ی هستی و سه شأنِ حق‌تعالی و نظامِ آفرینش گواهی می‌دهند بسیار جای تأمل دارد. در مرتبه‌ی ذاتِ خداوند که هیچ موجودی را به آن‌جا راهی نیست شاهدِ وحدانیتِ خداوند، خودِ حق‌تعالی است. در مرتبه‌ی دوم که نازل‌تر از مرتبه‌ی ذاتِ الهی و مرتبه‌ی ملایک است و با شأنِ صفاتِ حق‌تعالی تناظر دارد، شاهدان، ملایکه‌اند و در مرتبه‌ای پایین‌تر که مرتبه‌ی خلقِ الهی و متناظر با عالمِ افعال و آخرین مرتبه از هستی در قوسِ نزول است، اهلِ علم (و نه هر کسی) شاهدانِ وحدانیتِ حق‌تعالی هستند.

۱-۵-۱۰. احصاء: تعلق، تخلق، تحقق.

مضمونی از حدیث حضرت رسول صلی الله است که فرموده است: خداوند اسامی زیادی دارد که هرکس آن‌ها را احصاء کند (بشمارد) وارد بهشت می‌شود.[۱] عارفان این احصای اسمای الهی را به معنای شمردنِ لفظی نمی‌دانند و برای آن سه مرتبه‌ی تعلق، تخلق و تحقق را ذکر می‌کنند؛ هر چند که به اعتبارهای مختلف معانیِ متعددی برای این سه مرتبه ذکر کرده‌اند اما در نهایت به محوریتِ اتصافِ بنده به اوصافِ الهی و فنای بنده در شئون سه‌گانه‌ی حق‌تعالی باز می‌گردد. **احصای اسماء با تعلق** این است که: آثارِ اسماء را در بدن و جوارح و قوای روحانی و جسمانی و نفسانی و همه‌ی شئون بندگی خود وارد سازد و جملگی را از آثارِ اسماء بیند و در برابرِ هر اثری رفتاری شایسته در پیش گیرد؛ مثلا در برابرِ نعمت، شکر و در برابرِ بلا صبر و .... **احصای اسماء از لحاظِ تخلق** این است که: روحِ روحانیِ سالک به حقایقِ آن اسماء و معانی و صفاتِ آن آگاه شود و به حقیقتِ هر یک آن‌گونه که حضرت رسول صلی الله فرموده «تخلقوا بأخلاق اللّه» آراسته شود؛ اما **تحققِ احصاء** چنین است که سالک بتواند به تقوا متصف شود و از هر آن‌چه که نشانِ حدوثیت است خالی شود و به جای آن به سبحاتِ نورانیِ اسماء و اسرار و انوارِ آن‌ها منور گردد.[۲]

ابن‌عربی در ذکرِ معنی سِماع رسیدن به تعلق و تخلق و تحقق را شریف‌ترین چیزی می‌داند که عارف می‌تواند به آن دست یابد[۳].

---

۱. إن للّه تسعة و تسعين اسما مائة إلا واحدا من أحصاها دخل الجنة. التوحيد (للصدوق) ص ۱۹۴.

۲. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، عبدالرزاق کاشانی، ج۱، ص۱۵۷.

۳ . خذها إليك نصيحة من مشفق ،، ليس السماع سوى السماع المطلق
و احذر من التقييد فيه فإنه ،، قول يفند كل عند محقق. أن السماع من الكتاب هو الذي ،، يدريه كل معلم و مطرق. إن التغني بالقرآن سماعنا ،، و الحق ينطق عند كل منطق. و اللّه يسمع ما يقول عبيده ،، من قوله فسماعه بتحقق. أصل الوجود سماعنا من قول كُنْ ،، فبه نكون و نحن عين المنطق. انظر إلى تقديمه في آية ،، تعثر على العلم الشريف المرهق. فالسمع أشرف ما تحقق عارف ،، بتعلق و تحقق و تخلق. الفتوحات المكية(اربع مجلدات)، ابن عربی، ج۲، ص۳۶۶.

ابن‌عربی فراتر از آن و متناسب با منطقِ عرفانیِ خود سه‌گانه‌ی یاد شده را با اسماء و صفاتِ حق‌تعالی مرتبط می‌داند و این سه تعبیر را وجودی‌تر تفسیر می‌کند: نسبت هر اسم از اسمای الهی به خلق، تخلق است؛ یعنی ظهورِ و تجلیِ اسمِ الهی در کِثرتِ وجودی؛ و تحقق عبارت است از: دلالتِ همان اسم به حق‌تعالی از حیثِ ذات‌اش؛ به واقع تخلق به حیثیتِ کثرت اشاره می‌کند در حالی که تحقق به جهتِ وحدت اشاره دارد؛ اما تعلق واسطِ میانِ این دو است: دلالتِ اسمای الهی بر نسبتِ میانِ حق و خلق.[۱]

۱-۵-۱۱. جنّت: جنّت اعمال، جنّت میراث، جنّت امتنان

ارتباط با شئون الهی مراتبِ بهشتِ اهلِ بهشت را تعیین خواهد کرد؛ بنابراین اهلِ احصای تعلق، به **جنّت اعمال** وارد خواهد شد؛ اهلِ احصای تخلق، به **جنّت میراث** وارد خواهد شد و اهلِ احصای تحقق، به جنّت **امتنان**. جنّت اعمال نتیجه‌ی جزای اعمالِ شایسته‌ی بنده است؛ حال آن‌که جنّت امتنان جنتی از روی جود و امتنان و موهبتِ حق‌تعالی بر بندگانِ خود است[۲]؛ هر یک از جنت‌ها خود دارای مراتب بسیاری‌ست؛ گاه جنّت امتنان را جنّت اختصاص هم گویند چرا که خداوند برای بعضی از بندگانِ خود هم‌چون کودکان و مجانین و اهلِ توحید عملی و غیره اختصاص داده است.[۳]

۱-۵-۱۲. جنت: جنّت افعال، جنّت صفات، جنّت ذات.

هستی شئون حق‌تعالی است، و بهشت هم چیزی جز بهره‌مندی از شئوناتِ او نیست؛ علاوه بر بهشت سه‌گانه‌ی یاد شده بزرگان با لحاظ سه شأنِ حق‌تعالی بر سه مرتبه بهشتِ افعال، بهشتِ صفات و بهشتِ ذات تأکید کرده‌اند.[٤] طبقِ تفسیرِ ایشان بهشتِ هر کس متناسب با شخصیتِ اوست؛ بهشتِ افعال بهشتِ

---

۱ . بنگرید به مقدمه فصوص الحکم، ج۲، ص ۱۷۳.
۲. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام، ج۱، ص۳۲۶.
۳. الفتوحات المکیه، ج۴، ص۴۰۲.
٤. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۵۸۶. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص ۶۹۳. تأویلات عبد الرزاق معروف به تفسیر ابن عربی، ج۱، ص۴۹.

صوری است که اهلِ عالمِ ملک و دنیا به آن بهره‌مند شوند و بهشتِ صفات و ذات معنوی است که اهلِ ملکوت و جبروت از آن بهره برند.[۱] گاه با تأکید بر نیروهای انسانی معتقدند: اهلِ روح از جنّت ذات بهره‌مند می‌شوند اهلِ قلب از جنّت صفات و اهلِ نفوس از جنّت افعال[۲]. در تفسیر آیه‌ی شریف «تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَنْ كانَ تَقِيًّا» گفته‌اند: هر کس متناسب با تقوای خود از این جنّت بهره‌مند می‌شود: آن‌که از رذایل و زشتی‌ها خود را باز دارد بهشتِ نفس و آثار را نصیب برد هر که با توکل، از افعال و کرده‌های خود تقوا پیشه کند جنّت قلب و حضورِ تجلیات افعال را بهره برد و اگر از صفاتِ خود در مقامِ قلب تقوا پیشه کند بهشت صفات از آن اوست و هر که با فنای در الله از ذات و وجودش تقوا کند جنّت ذات از برای اوست.[۳] حظ و بهره‌ی عارفان در حولِ محورِ حق معنا می‌یابد طوری که مراتبِ حظِ عارف را اول به ثنای حق، دوم به لقای حق و سوم به بقای حق دانند.[٤]

۱. تأویلات عبد الرزاق معروف به تفسیر ابن عربی، ج۱، ص۱۳۰.
۲. تأویلات عبد الرزاق معروف به تفسیر ابن عربی، ج۱، ص۳۴۱.
۳. تأویلات عبد الرزاق معروف به تفسیر ابن عربی، ج۲، ص ۱۱.
٤. عرفان‌الحق، صفی‌علیشاه، ص۱۰۲.

۱-۵-۱۳. سیر: سیر در افعال، سیر در صفات، سیر در ذات

سفرهای سه‌گانه‌ی عارفان در سه شأنِ حق‌تعالی و با سه مرتبه نیروی انسانی و در سه مرتبه از عالم تفسیر می‌شوند: طبقِ این بیان از بالا به پایین «عالم سه مرتبه است: اوّل عالم عقل، دوّم عالم مثال، سوّم عالم حسّ. چنان‌که مدارك نفس سه مرتبه است... و هریك از این مدارك روزنه‌ای است به سوی آن عوالم. پس نفس ناطقه که نایل به قوّه‌ی عاقله شد، گویا در عالم عقل سیر می‌کند، چرا که حکما گفته‌اند نفس در کسب هر کلّی، متّصل به عقل فعّال می‌شود و کلّی را از آنجا اخذ می‌کند. چنان‌که در کسب هر صورت خیالی، متّصل به عالم مثال می‌شود و با قوای خیال، صور را در آنجا مشاهده می‌کند. ولی معلوم است که مقصود و علّت غایی از همه‌ی این سیرها، سیر عالم معنی است که پی در پی و تا اتّحاد به عقل فعال که عالم ذکر حکیم علیم است، حاصل می‌شود؛ و چنان‌که مقصود از وضع لفظ، معنی است که مندرج در اوست، همچنان مراد از این عالم ظاهر، عالم باطن است که مغز است نسبت به عالم ظاهر، و خود این عالمِ ظاهر، قشر و پوست و مقصودِ بالعرض است.

سیر در مسلکِ عرفان از وجهی دیگر بر سه قسم است:

اوّل سیر الی اللّه، و آن در وقتی حاصل می‌شود که تمام اشیاء را مستهلك در تحت غلبه‌ی نور الانوار بدانیم. بلکه هستی منسوب به خود را سلب کنیم، و مظاهر را گم، و لوازم اسماء و صفات را که ماهیّات و حقایق ممکنات‌اند ناپدید در اسماء و صفات ملاحظه کنیم؛ بلکه اسماء و صفات، چون که در حق تعالی عین ذات‌اند، نابود در ذات دیده شوند. همان‌طور که گفته‌اند: **براندازد احد بازار واحد ،، نه وجد آنجا بود پیدا نه واجد.**

دوّم سیر فی اللّه، و آن در وقتی است که مرتبه‌ی یاد شده را دارا باشیم همراه با چیزی زیادتر که تخلّق و تحقّق به اسامی حقّ باشد... علوم است که حقّ احصاء، تحقّق به آن‌هاست نه تعداد لفظی.

سوم، سیر من اللّه است الی الخلق، و آن در وقتی است که به غایتِ غایات وصول پیدا کنیم، و بعد از آن‌جا برای هدایت گمراهان، به عالم بازگردیم، و برای دیگران هادی راه شویم؛ و این امر به نبیّ یا ولیّ کامل مکمّل اختصاص دارد؛ و قول معروف شیخ محمود شبستری: «از آنجا باز بر عالم گذر کرد» به همین سیر مرتبه‌ی سوّم اشاره دارد.[۱] به اختصار از این سفرها به: إلی‌الله و مع‌الله و من‌الله هم یاد می‌شود.[۲] برای همین سیر است که مراتبِ معرفت عارفان را اول معرفت به افعالِ فعال دانند دوم به صفاتِ ذی‌الجلال و سوم به ذاتِ لایزال.[۳]

در تعبیری دیگر از این سیر می‌توان گفت: راهروان راه حقیقت و معرفت چون با توسن شوق راهِ حقیقت را طی کنند، قدم در سلوك طریق معرفت می‌گذارند، و به‌واسطه سرّ وجودی که بر حقیقت‌شان افاضه می‌شود، به عالم ملکوت جذب و تابع اثر روحانی می‌شوند و نور ایمان از نهاد و ضمیر آنان پرتو می‌افکند و سیر سالکان در این مرحله چهار قسم است: سیر الی‌اللّه، سیر فی‌اللّه، سیر باللّه، سیر من‌اللّه.[٤]

اول این است که سالك در سفر از منازل و قرارگاه طبیعت و عادت و آلایش لذات جهان فانی آغاز کند و با اوامر و نواهی شریعت مقدس اسلام در جمیع حرکات خود در قول و فعل که مقام «اسلام» است همراه شود. این مقام را سیر الی‌اللّه نامند.

دوم این است که نفس ناطقه انسانی از حیث باطن داخل در حال غربت و دوری از تعلقات جهانی شود، و به‌وسیله اخلاق ملکی روحانی، پیوستگی به آثار وحدت و یگانگی باطنی برای او حاصل شود و این متعلق است به مقام «ایمان» که آن را سیر فی‌اللّه نامیده‌اند.

---

۱. شرح گلشن راز، سبزواری، ملامحمد ابراهیم، ص۳۸.
۲. روح الصلاة الاربعینیات لکشف انوار القدسیات، قاضی سعید قمی، ص ۴۰.
۳. عرفان‌الحق، صفی علیشاه، ص ۱۰۰.
٤. و سه سیر اولی دارای صد نوع منزل است و خواجه عبد اللّه انصاری ره در منازل السائرین هر ده منزل را در یك فصل بیان کرده است تا مراتب به طور اجمال معلوم شود... .

سوم آن است که نفس ناطقه انسانی از جهت سر در عالم مشاهده داخل شود و به سبب آن از احکام و آثار حجبِ عارضی قیود (که بسبب مصاحبت و انس با احکام مراتب هنگام تنزل حاصل شده) فنا پیدا کند و به سرچشمه توحید جذب شود و تمام اعمال و عبادات او به طور مشاهده واقع شود و به مقام «احسان» تعلق دارد که سیر باللّه است.

نحوه و ترتیب سیر و حرکت سالکان و راهروان طریق معرفت نیز بر سه قسم است و هر قسمی متضمن امور کلي است که نام آن را «مقامات» گذاشته‌اند برای آنکه نفس ناطقه (روح) در آن منازل اقامت می‌نماید تا آن‌چه را که در تحت احاطه اوست دریابد و بر او برسد و نام آن را «احوال» می‌نامند از جهت این که مدام در تحول و تغییر است و علت سه قسم بودن آن این است که برای نفس ناطقه سه جنبه است: اول جنبه توجه آن با قوای خود به تدبیر بدن، و خو دادن بدن بر چیزی که در آن منافع آن منظور است چه در عقبی و چه در دنیا به طور متعادل و متناسب و موافق قواعد شرع، که متناسب با مقامات سیر نامیده می‌شود و این جهت را «بدایات» نامند؛ زیرا آغاز شروع در استعداد سیر و حرکت سالك است دوم جنبه توجه نفس ناطقه است به خودش با معتدل ساختن صفات، و تسکین و تعدیل حدت و ثبات آن، و این باب دخول از ظاهر به باطن است که اسم آن را بدین جهت «ابواب» نامند. سوم جهت توجه روح بر باطن آن است یعنی روح و سر ربانی و استمداد او از باطن خودش در ازاله حجب که آن را باب «معاملات» نامند[1].

۱. مقامات عارفان، آیین رهروان تلخیص منازل السائرین، ج۱، ص۲۰۶.
گاه به تفصیل مراتبِ یاد شده را چهارگانه و یا ششگانه هم طرح می‌کنند: الی الله، علی الله، مع الله، فی‌الله، لله و بالله. عرفان‌الحق، صفی‌علیشاه، ص۴۵.

۱-۵-۱۴. اهل سلوک اشراقی: مبتدیان، متوسطان، کاملان

می‌دانیم که در تاریخِ حکمتِ اسلامی سه جریانِ مشاء و اشراق و متعالیه ظهور کرده‌اند؛ که حکمتِ اشراق با ابتکارِ منحصر به فردِ سهروردی، بر پایه‌ی نورمحوری استوار شده است نه بر پایه‌ی اصالتِ وجود یا اصالتِ ماهیت؛ و از این‌رو می‌توان مکتب او را اصالت نور نامید تا هر نوع اصالتِ دیگری. حکمتِ اشراق سه مشخصه‌ی بسیار بارز دارد که آن‌را از مشاء و متعالیه متمایز می‌کند: الف) روشِ اشراقی که همان چگونگیِ شروعِ فلسفه از سوی شیخ اشراق است، و بر اساسِ آن، نفسِ انسانی را مبداء شروعِ فلسفه‌ی خود قرار می‌دهد نه عالم با رویکردِ مطلقِ هستی را؛ ب) علم‌النفس اشراقی که طیِ آن، درکِ نفس‌را شرطِ لازم برای هر درکی می‌داند؛ سهروردی با نور دانستنِ حقیقتِ نفسِ انسانی، مراتبِ مافوقِ نفس را به طریقِ اولی نور می‌نامد و ج)حکمت نوری که بر مبنای آن نظامِ مابعدالطبیعیِ نوری خود را سامان می‌دهد.[۱]

حال سهروردی بر مبنای نورمحوری، تصویری تازه از انسان و کیفیتِ سیر و سلوکِ او ارایه می‌دهد. او معتقد است رعایتِ اصول و منش‌هایی لازم است تا انسان در مسیرِ سلوکِ رو به تعالی قرار گیرد. اهلِ سلوک یا مبتدی‌اند یا متوسط و یا کامل. بر مبتدیان انواری الهی سانح می‌شود که زودگذر است اما سالک را با عالمِ انوار آشنا می‌کند و ذوقِ انوارِ الهی را در درونش می‌نشاند. اگر رعایتِ اصول به حدی برسد که سالک به تمکّن و طمأنینه= سکینه برسد انوارِ ماندگارتر و اشراقاتِ ثابت‌تری بر او فروخواهد تابید. نتیجه‌ی تابشِ انوار در این مرحله این است که سالک را به برخی مکاشفه‌های مِثالی می‌رساند؛ سالک می‌تواند از امورِ غیبی مطلع شود و به علمِ فراست یعنی شناخت باطن از ظاهر دست یابد؛ چه بسا که خوارقِ عادتی از او صادر شود.

در مرتبه سوم سالکان کامل قرار دارند که علاوه بر برخورداری از مکاشفه‌های سالکانِ مرتبه‌ی دوم، اتصال به عالمِ نور ملکه‌ی درون‌شان می‌شود. از اثرِ آن در اشراقاتِ نامتناهیِ انوارِ مفارق و به ویژه در اشراقاتِ نورالانوار غرقه خواهند شد.

---

۱ . برای مباحث بیشتر بنگرید به: حکمت اشراق، ج۱، ص ۲۶، یزدان‌پناه، سید یدالله.

چنین کسانی از نظرِ سهروردی می‌توانند بدونِ قطعِ ارتباطِ کامل با جسم‌شان در همین دنیا با عالمِ انوار در ارتباط باشند و از حجاب‌های نوریِ انوارِ قاهره بگذرند و نورالانوار را مشاهده نمایند[۱].

۱ . مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج۱، ص۱۱۴، ص۵۰۱ و ج۲، ص۲۵۳ و ج۳، ص۳۱۹ و ج۱، ص۱۰۲.

۱-۵-۱۵. فناء: محو، طمس، محق

مبحثِ فنای عرفانی که هدفِ نهایی سلوکِ عارفان است در نسبت به شئون حق‌تعالی معنی می‌یابد؛ یعنی عارفان بر حسبِ مرتبه‌ی وجودی، از خود در شئون الهی فانی می‌شوند. از آن‌جا که حق‌تعالی دارای سه شأنِ افعال، صفات و ذات است، فنای عرفانی نیز در سه شأن و مرتبه تحقق خواهد یافت. عارفان برای این سه مرتبه از فناها عنوان «محو»، «طمس» و «محق» را به کار برده‌اند؛ در این زمینه گفته‌اند: «محو فنای افعال عبد است در فعل حق و طمس فنای صفات بنده در صفات حق و محق، فنای ذات بنده در ذات حق».[۱] هم‌چنین در ویژگیِ فقرِ عارف که خود نوعی از فناء است گفته‌اند: «اول گذشتن از نمود است، دوم گذشتن از شهود و سوم گذشتن از وجود». ویژگیِ سخای عارف هم نوعی از فانی شدن در سه مرتبه است: اول جود کند دوم ایثار موجود کند و سوم بذلِ وجود.[۲]

تعبیرِ باشکوهی است این دو بیتی خواجه محمد بن محمود دهدار که:

یك جُرعه که از حریفِ مستت برسد ،، پس چاشنیِ دَم اَلَستَت برسد.
این جام نَهاده‌اند بر طاقِ بُلند ،، پا بر سَرِ خویش نِه که دَستَت برسد.[۳]

از نظر اهل تحقیق «غایت خلقت انسانی و علت غایی خلقت حقایق ملکوتی و موجودات واقع در مواطن غیب و سکان ملأ اعلی معرفت حق و عرفان جمال و جلال وجود مطلق همان معرفت حق است که اصل الأصول و علم اعلی به شمار می‌رود و نزد اهل عرفان علم به ذات و معرفت اسمای الهیه کبریت احمر و علم به اسم اعظم حق که شامل جمیع اسمای الهیه است مفتاح مفاتیح غیب و شهود به

---

۱. بنگرید به: معارف بهاء ولد، بهاءالدین محمد بلخی، ج۲، ص۳۲۰. نیز بنگرید به: بیان السعادة فی مقامات العبادة سلطان‌علیشاه، ج۱، ص۳۰۸. نیز: شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص۸۶۵.
۲. عرفان‌الحق، صفی‌علیشاه، ص۹۸.
۳ . بنگرید به: مقدمه کتاب شرح خطبه البیان، محمد بن محمود دهداری شیرازی، (۱۳۸۰)، تهران: صائب.

شمار می‌رود و از باب اتحاد عقل و عاقل و معقول[۱]، علم و عالم و معلوم، علم به ذات از باب آنکه علت حدّ تام معلول است و حق اوّل، علت‌العلل حقایق ملك و ملکوت است، مستلزم اتحاد با ذات و فناء در غیب وجود است».[۲]

نکته‌ی مهم در ارتباطِ این سه‌گانه‌ها در شاخه‌های یاد شده این است که: هر گامی از سیر، با مرتبه‌ای از فنا تحقق می‌یابد؛ به واقع اگر کسی از رویتِ افعال فانی نشود هرگز به رویتِ صفات نمی‌رسد و تا از رویتِ صفات فانی نشود به رویتِ ذات نایل نمی‌آید؛ از این‌جاست که حجاب‌های افعال، صفات و ذات هم مطرح می‌شوند:

۱-۵-۱۶. حجاب: حجاب افعال، حجاب صفات، حجاب ذات

وجهی دیگر از سیر و فناء، حجاب است. تمثیلِ آینه را در نظر آوریم. آینه برای نمایاندن است؛ اما همین آینه خود از وجهی حجاب است. چرا که اگر به آینه نگاه اندازیم و جرمِ آینه را ببینیم تصویرِ داخلِ آینه را نخواهیم دید. در عینِ این‌که افعالِ حق‌تعالی آینه‌ی صفات‌اند اما از وجهی دیگر حجابِ صفات هم هستند و صفات در عینِ آینه بودن از ذات، حجابِ ذات هم هستند؛ از همین روست که گفته‌اند: «حجب الذات بالصفات، و حجب الصفات بالافعال و حجب الافعال بالاکوان و الآثار».[۳] یعنی ذات را با صفات پوشاند صفات را با افعال پوشاند و افعال را با اکوان و آثار پوشاند. در واقع هر پدیده‌ی مخلوقی از یک لحاظ آیه است و از یک لحاظ حجاب. کما این‌که در موردِ انسان هم خودبینی حجاب است و خودشناسی آیه و آینه. به همین نسبت برای مشاهده‌ی عارفان که حق‌تعالی را مشاهده کنند سه مرتبه ذکر کرده‌اند: اول با اشیاء است. دوم پس از اشیاء. سوم بلا اشیاء.[٤]

---

۱ . هر امرِ مجردی خودش خودش را تعقل و تصور می‌کند؛ مثلا انسان خودش بر ذاتِ خودش علم دارد و حضوری آن‌را تصور می‌کند و در این تصور، تصور کننده، تصور شونده و عملِ تصور یکی است.
۲. بنگرید به سه رساله فلسفی، ملاصدرا، ص ۱۴۶.
۳. تأویلات عبد الرزاق کاشانی، معروف به تفسیر ابن عربی، ج۱، ص۸. جامع الأسرار و منبع الأنوار، سید حیدر آملی، ص۱۵۲.
٤. عرفان‌الحق، ص ۱۰۰.

به واقع هر سیری ضمنِ این‌که با زایشِ یک چشم درونی در وجود انسان همراه است باعثِ بستنِ چشمی فرودین نیز می‌شود. وجهی از معنای مرگِ اختیاری در عرفان که «می‌میرند قبل از آن‌که بمیرانند = موتوا قبل أن تموتوا» همین نکته است.

۱-۵-۱۷. فنای نوری یا فنای وجودی؟

با طرحِ مبحثِ شئون الهی و مبحثِ مهم «فناء» این سوال اساسی پیش می‌آید که: فناء چگونه اتفاق می‌افتد؟ در حکمت و عرفانِ اسلامی نهایتِ سیرِ حکیم و عارف را «فنای در حق تعالی» عنوان می‌دهند؛ به واقع فنای اسلامی فنای در خلاء نیست؛ به تعبیری فلسفی‌تر، فناء هویتی تعلقی دارد و نسبتی است؛ که یک طرفِ نسبت، فانی است و طرفِ دیگرِ نسبت، «مفنی فیه»؛ و طبقِ ادعای اهلِ عرفان، حق تعالی و شئون سه‌گانه‌ی او مفنی‌فیهِ سالک است در مراتب فناء. عارفان بر حسبِ مرتبه‌ی وجودی، از خود در شئون الهی فانی می‌شوند. از آن‌جا که حق تعالی دارای سه شأنِ افعال، صفات و ذات است فنای در حق تعالی هم در سه مرتبه‌ی فنای در افعال و صفات و ذات، قابلِ طرح خواهد بود که اشاره کردیم به ترتیب، «محو، طمس و محق» نامیده می‌شود؛ در واقع مراتبِ فناء تابعی از مراتبِ شئون حق تعالی و مراتبِ احوالِ درونیِ سالکی است که طبقِ ادعا در شئونِ خداوند متعال فانی می‌شود؛ اگر شئون، مراتبی است، فنا هم مراتبی خواهد بود. دو مرتبه از فناء یعنی فنای در افعال و فنای در صفات، چون همراه است با بقای عینِ ذاتِ فانی، - و از آن‌جا که افعال و صفات، تابعِ ذات‌اند - حتما شهودی خواهد بود؛ یعنی در عینِ این‌که ذاتِ عارف باقی است افعالِ خود را فانی در فعلِ خدا و صفاتِ خود را فانی در صفاتِ حق تعالی خواهد دید؛ و برای این نکته دلایل و شواهد و قراین زیادی از عرفاء و حکما وجود دارد. پس این دو نوع فناء موضوعِ بحث ما نیست؛ موضوعِ مورد مناقشه و مباحثه در فنای ذاتی است که در نهایتِ سیرِ کمالی و لزوما بعد از مرگِ اصطلاحی و در قیامت کبری اتفاق می‌افتد. مساله اصلی این است که آیا در فنای ذاتی، ذاتِ فانی باقی می‌ماند و تشخصی خواهد داشت یا در ذاتِ حق تعالی مندمک و فانی و مضمحل خواهد بود؟ و

این‌نکته آیا با بقای شخصیت سازگار است؟ یعنی اگر ذاتِ انسان فانی باشد دیگر اثری از شخص باقی خواهد ماند تا آن احوال و رشحاتِ اخروی را درک کند؟

به نظر می‌آید از توجه در دو نوع مکتبِ حِکمی و معرفتیِ وجودمحور و نورمحور در تاریخِ حکمتِ اسلامی می‌توان به دو نوع فنا هم قایل شد که از آن‌ها با عنوانِ «فنای وجودی» و «فنای نوری» یاد می‌کنیم؛ لازمه‌ی طبیعیِ یکی از آن‌ها فنای وجودی و لازمه‌ی دیگری بقای وجودی است. از فنای وجودی لازم می‌آید هیچ اثری از فانی باقی نماند که اگر باقی ماند در واقع فانی نشده است؛ اما در فنای نوری بر خلافِ فنای وجودی، اصلِ ذاتِ فانی باقی است و فانی تنها در شهود، در مفنی‌فیه یا مشهود غرق می‌شود. برای فنای وجودی می‌توان مِثالِ فنای قطره در دریا را ذکر کرد و برای فنای نوری مِثالِ فنای در آینه را. یکی از رمزهای مهم و کلیدیِ آینه این است که: وقتی در آینه نظر می‌کنیم خودِ آینه را نمی‌بینیم که می‌توانیم تصویرِ داخلِ آینه را ببینیم. به واقع ندیدنِ آینه، همان فانی شدن از آینه و مشاهده‌ی تصویرِ داخلِ آینه است. برای این معنا می‌توان شهودِ «من» انسانی را هم مِثال آورد. یکی از دلایلی که ما نمی‌توانیم منِ خود را مشاهده کنیم این است که: غرق در مشاهده‌ی ظواهر هستیم و شرطِ دیدنِ خود و منِ خود این است که: به خود نگاه کنیم و از ظاهرِ خود فانی شویم تا منِ خود را ببینیم. خلسه و خلعِ بدنی که گاه عارفان از آن صحبت می‌کنند تنها نوری و مشاهده‌ای و به همین نحو امکان‌پذیر است نه به معنای خروجِ روح از بدن و بازگشت به آن که هم محال است و هم مستلزمِ تناسخ می‌باشد. پس در فنای نوری ذاتِ فانی باقی است و در مشاهده است که فرد انوارِ الهی را در خود و در مراتبِ شئونِ الهی مشاهده می‌کند.

۱-۶. جمع بندی

بر اساسِ مِثال گل قاصدک و بحث تحول جوهر و عرض در سه سیرِ فلسفی، نوعِ نگاهِ حکیم به پدیده‌ها با قبل و بعد از سیرِ معرفتی بسیار متفاوت است؛ انسان بر اساسِ سرشتِ طبیعی خود نخست با ماهیت‌ها و ظواهر انس می‌گیرد؛ و از این‌رو سفری معرفتی و وجودی لازم است تا از این مرتبه بگذرد و با دیدی متفاوت‌تر به پدیده‌ها و حقیقتِ حقیقیِ آن‌ها بنگرد.

از ادامه‌ی مباحث، محوری بودنِ «افعال، صفات و ذاتِ» حق‌تعالی در بسیاری از آموزه‌های عرفانی و حکمی روشن می‌شود؛ طوری که مراتبِ وجود، مراتبِ آفرینش، اسماء و صفاتِ حق‌تعالی، مراتبِ توحید و سیر و سلوکِ عارفان و مباحثی چون فنا و حجاب و حقیقت جنت، هرکدام بر حولِ محورِ حق‌تعالی و شئون او امکانِ طرح می‌یابند؛ وجودِ حقیقی که یکی است وجودِ حق‌تعالی است و مابقی وجودات ظهور و نمودِ این وجودند؛ در این نمود و ظهور از مراتبِ سه‌گانه «وجودِ حق، وجود مطلق و وجودِ مقید» یاد می‌شود؛ وجودِ حق همان ذاتِ حق‌تعالی، وجودِ اطلاقی همان وجود منبسط و وجودِ مقید اثر و فعلِ وجودِ حق است؛ ابن‌عربی امرِ ایجاد را که همان ظهور حق است در نهایت در سه‌گانه‌ی «ذات، مرید و قایل» یا «الله، رحمان، رب» می‌داند. سایرِ آموزه‌های عرفانی هم بر حسبِ مراتبِ سه‌گانه یاد شده معنی می‌یابند؛ مراتب توحید و فنا و جنّت و حجاب هم به این سه مرتبه باز می‌گردد و بر حسبِ شئون حق‌تعالی در سه مرتبه طرح می‌شود که به آن‌ها اشاره کردیم.

چه قَدر زلفِ تو توصـــیفِ درازی دارد!؟
آینـــــه با رخِ تـو سلســله رازی دارد
تا کجا شرح دهد زلف تو را شانه‌ی من؟!
هر فرودی که رســـــد میلِ فـرازی دارد

۱-۷. تمثیل های شئون خداوند

برای تبیینِ سه شأنِ الهی تمثیل‌های سه‌گانه‌اِی بسیاری قابلِ طرح است تمثیل از آن‌جا که علقه‌ای میانِ مراتبِ هستی و مراتبِ نیروهای انسان دارد سبکی از تفکر در میانِ حکما و عرفای اسلامی است بنابراین پرداختن به مراتبِ شئون الهی و عالم و انسان بدونِ پرداختن به این مبحث مهم کامل نخواهد بود:

۱-۷-۱. تمثیل باران: ناودان، پشت بام، آسمان

تشبیه ناودان و آسمان یک تیر با چند نشان: در قرآنِ مبارک آمده است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها». رعد، ۱۷. «خدا از آسمان آبی نازل کرد که در هر درّه و رودی به اندازه‌ی گنجایش و وسعتش [سیلابی] جاری شد». مولوی شبیه به این مضمون را در سه‌گانه‌ی «ناودان، پشت بام و آسمان» مطرح کرده و در تبیین‌های بسیاری از جمله سه مرتبه شأنِ الهی، سه مرتبه نزولِ وحی و الهام و تعلیم و ارتباطِ آن‌ها با سه مرتبه از مراتبِ وجودِ انسانی، سه مرتبه عالم، سه مرتبه از مراتبِ یقین، سه مرتبه از نیروهای انسان و... از آن استفاده برده است؛ و به دلیلِ همین بهره‌ها این تشبیه را می‌توان یک تیر با چندین و چند نشان دانست؛ مطابقِ این بحث، ذاتِ حق‌تعالی همانندِ ابر و آسمان است که حقیقت‌ها از آن بر پشتِ بام‌ها یعنی اولیا و انبیا و انسان‌های کامل می‌بارد و از پشتِ بام‌ها نیز بر ناودان‌ها یعنی بر عامه‌ی مردم جاری و تقسیم می‌شود؛ مولوی با تشبیه این سیر به نزول باران از آسمان بر پشت بام و تقسیم و تکثرِ آن در ناودان‌ها گوید:

آسمان شو ابر شو باران ببار ،، ناودان بارش کند نبود بکار ،، آب اندر ناودان عاریتی است ،، آب اندر ابر و دریا فطرتی است ،، فکر و اندیشه‌ست مثل ناودان ،، وحی و مکشوف است ابر و آسمان ،، آب باران باغ صد رنگ آورد ،، ناودان همسایه در جنگ آورد.[۱]

بار دیگر برای تمایز نهادن بینِ ادراک حسی با ادراکِ شهودیِ عرفانی تأکید می‌کند: دل تو مثال بامست و حواس ناودان‌ها ،، تو ز بام آب می‌خور که چو ناودان نباشد.[۲]

این بیت تمثیلِ فیلِ مولوی را هم به یاد می‌آورد که درک از راهِ حواسِ صِرف چه خطاها می‌تواند به بار آورد. اگر روزنه‌ای از عالمِ بالا نباشد و جانِ حقیقت از

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، ص۷۴۲.
۲. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۳۱۷.

بالا بر عقل و دل فرو نیاید نه نیروهای مادی و نه ادراکِ حاصل از آن‌ها ما را به حقیقت رهنمون نخواهد شد. در بحث مراتبِ علوم اشاره کردیم که: علومِ حسی معطوف به نیروی حواس، علومِ عقلی معطوف به استدلال و تعقل از طریقِ عقل، و علومِ عرفانی معطوف به شهودِ روحانی از راهِ روح است. پس در درونِ انسان، روح انسان حکمِ ابرِ آسمان را دارد که باران را از آسمانِ ذاتِ حق تعالی می‌گیرد و بر بامِ عقل و دل و از آن‌جا بر ناودانِ حواس تقسیم می‌کند.

این تمثیل وجوه تفسیری بسیارِ دیگری هم دارد که ارتباطِ انسان‌های کامل به ویژه انبیا و اولیا با حق‌تعالی یکی از این تفسیرهاست: به تعبیرِ اهلِ تحقیق «پیغمبران و اولیای خدا مدد از غیب می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند. مولوی خصوصیت و مزیت نفوس و ارواح انبیا و اولیای خدا را به آب باران مانند می‌کند که از آسمان رحمت الهی فرومی‌بارد و پلیدی‌های زمین و هوای مجاور آن را شست‌وشو می‌دهد؛ و چون در اثر رکود و آمیزش با زمین و خلق زمین، پلیدی بر خود او چیره گشت، باز به صورت بخار به جانب آسمان بالا می‌رود و ابر و باران می‌شود و دوباره به سوی زمین بازمی‌گردد و همچنان پلیدی‌های آن را فرومی‌شوید و مدد به ساکنان زمین می‌رساند؛ و همچنان این فیض متوالی و دائم است. مولوی می‌گوید که جان مخصوص ممتاز مردان خدا، در اثر استغراق در جذبه الهی قدرت و قوت کسب کرده است چندان‌که قادر بر اصلاح نفوس بشری شده؛ و وجود این طایفه همچون آب بارانی است که از ابر کرم و فیض الهی فرود آمده تیرگی‌ها و پلیدی‌های عالم بشریت را می‌شوید و پاك می‌کند؛ و هر وقت که به سبب معاشرت و صحبت و آمیزش خلق، خستگی و تیرگی بر خود او دست داد، در عالم خلوت و مراقبه می‌رود یا سفر به عرش اعلی می‌کند و با نشاط و نیروی تازه برمی‌گردد؛ و همچنان در شست‌وشوی پلیدی‌ها و زدودن تیرگی‌ها فیض‌بخشی می‌کند. خلاصه سخن اینکه برگزیدگان آسمانی و مردان خدا از خلق به حق و از حق به خلق سفر می‌کنند؛ و کار و پیشه‌ی آن‌ها فیض‌بخشی و اصلاح نفوس و نجات دادن بشر از آلام و نکبات دنیوی و اخروی است؛ و حالت این گروه چنان است که از خزانه رحمت الهی و قدرت غیب که مظهرش روح قوی و باطن صافی بی‌آلایش خود ایشانست، مدد می‌گیرند و به خلق فیض می‌رسانند؛ و چاره‌ی همه

آلودگي‌ها و افكار و اوهام دردناك بشر اين است كه خود را با آن نفوس قدسيّه پيوند معنوی بدهد»:[1] آب بهر آن ببارید از سماك ،، تا پليدان را كند از خبث پاك.

آبِ ناودان و آبِ پشتِ بام و آبِ آسمان یک آب است؛ تنها در مراتبِ نزولی تکثر می‌یابد؛ در نتیجه آسمان مَثلِ ذاتِ خدا، بام مَثلِ اوصافِ خداوند و ناودان مَثلِ افعالِ خداوندی است.

۱. مولوی‌نامه، همایی، ج۱، ص۱۳۷.

۱-۷-۲. تمثیل نور: سایه، پرتو، خورشید

نهایی‌ترین نظرِ حکمت اسلامی[۱] در مورد رابطه‌ی خداوند با موجودات را می‌توان نظریه‌ی عین‌الربط دانستنِ همه‌ی حقایق در نسبت به وجودِ مستقل حق‌تعالی دانست؛ دیدگاهی که در آن اصولِ فلسفی به اصولِ عرفانی نزدیک و بلکه یکی شده‌اند؛ در این نظر، موجودات هیچ وجودِ مستقلی از خود ندارند و تنها سایه‌ای از وجودِ حقیقی‌اند.[۲] از بهترین تشبیه‌های این مساله تمثیلِ نسبتِ سایه به نور حقیقی است. بر اساسِ این‌نظر، نسبت مخلوقات به حق‌تعالی نسبتِ سایه به خورشید است؛ همان‌طور که سایه هیچ وجود مستقلی ندارد و کاملا به صاحب‌سایه متصل است به همین نسبت هم مخلوقات وجود مستقلی ندارند و عینِ اتصال به علتِ حقیقی خود یعنی حق‌تعالی هستند.

شیخ اشراق با اشاره به تعبیر «و لله المثل الاعلی» و با تأکید بر آیه و مثل بودنِ خورشید بر حق‌تعالی گوید: حق‌تعالی نور و نورالانوار است چرا که خود به خود ظاهر است و دیگر چیزها را روشن می‌کند؛ او نور همه‌ی نورهاست؛ در میانِ محسوسات نیز شریف‌ترین چیز نور است و شریف‌ترین و کامل‌ترین نور در این‌میان نیز نورِ خورشید است که مثَل و آیه‌ی بزرگی بر نورالانوار است.[۳] یا همو با تعبیری دیگر گوید: و النور الجرمیّ مثال للنور القائم ای ظلّ له.[٤] یعنی نورِ مادی مِثالی بر نورِ قایم و سایه‌ی آن است.

ملاصدرا نیز معتقد است: هر هویتی به‌ویژه هویتی که اصلِ همه‌ی هویت‌ها و منشأ هر وجودی است دارای لوازم و فروعاتی است...؛ بنابراین ذاتِ الهی دارای اشعه و انوار و پرتوها و آثاری است و بلکه جملگیِ وجود از تابشِ نورِ او و از لمعانِ ظهورِ اوست؛ این انوار در مکتب‌های مختلف نام‌های مختلف دارند... .

---

۱. که کمال آن در حکمت صدرایی است.
۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۲، ص ۲۹۳ و همان ج۱، ص۱۱۵.
۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج۳، ص۱۸۴.
٤. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، سهروردی، ج۱، ص۱۸۸.

خورشیدِ عالمِ محسوس، مِثالِ این تابش و لمعان است همان‌طور که خداوند می‌فرماید: «و لله المثل الأعلی» جز این‌که بینِ دو اشعه فرق است: پرتوِ خورشیدِ عقل، زنده‌ی ناطقِ فعال است و پرتوِ خورشیدِ حس، انوارِ لغیره است نه لذاته؛ در نتیجه نه زنده است و نه فعال. نیز آن‌صورت‌های الهی با مبدأ خود اتصالِ عقلی دارند؛ اما این‌اشعه‌های حسی نسبتِ وضعی با خورشید دارند.[۱]

در منابع حکمی و عرفانی برای توضیح مسایلِ مهمِ معرفت‌شناسی و وجودشناسی از تمثیل سایه و آیه‌ی یاد شده بهره گرفته شده است: مباحث مهمی چون:

۱. رابطه‌ی انسان کامل و حق‌تعالی: انسان کامل هم‌چون تجلی همه‌ی صفاتِ حق، ظل و سایه‌ی خدا و خلیفه‌ی اوست.

کیف مد الظل نقش اولیاست ،، کو دلیلِ نورِ خورشیدِ خداست.[۲]

به واقع انسان کامل حقیقی از وحدت جمعیه‌ی حقه برخوردار است و ظل وحدت حقه‌ی حقیقیه خداوند است.[۳]

۲. رابطه‌ی مراتب نیروهای انسان با یکدیگر سایه‌وار است؛ بدن سایه‌ی نفس و نفس سایه‌ی روح و به همین ترتیب...

۳. رابطه‌ی وجود و ماهیت: رابطه‌ی سایه با صاحب سایه است.

۴. جواهر و اعراضِ عالم در حکمِ ظل و سایه‌ی صفات و ذاتِ حق‌تعالی هستند.

۵. نسبت میان حق‌تعالی و عالم نسبت میانِ صاحب عکس با عکس و یا صاحب سایه با سایه است.

---

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۵، ص۲۰۵. اصل این عبارت در الاقطاب القطبیة او البلغة فی الحکم ص ۱۴۵ آمده؛ نیز ملاصدرا در الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج۲، ص ۴۵، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة ج۵، ص ۲۰۵، شرح الهدایة الاثیریة، ص۲۴۶، رسالة فی الحدوث، ص۱۴۴ از آن بهره برده است.

۲ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۱۹.

۳ . یعنی نسبتی که بینِ روح انسان با نیروهای او وجود دارد ظلِ نسبتی است که حق‌تعالی با عالم دارد. با حفظِ تفاوتِ بینِ سایه و صاحب سایه.

۶. نفس انسان خود سایه‌ی وجود حق‌تعالی است: زیرا هم‌چون حق تعالی، صرفِ وجود است، بسیط است و...

۷. خداوند متعال در آیه‌ی قرآنی می‌فرماید: «أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّل». عارفی ظریف طبع در شرح آن گوید: «نگفت به سایه نگر تا ما را بینی، گفت به ما نگر تا گستردن ما سایه را بینی. نفرمود ورا از غیر حق به حق نگرستن، و لکن فرمود از حق به غیر حق نگرستن.»[۱] جهان پرتوی است از رخ دوست ،، جمله کائنات سایه اوست[۲] ،، هر آن چیزی که در عالم عیان است ،، چو عکسی ز آفتاب آن جهان است[۳].

میرفندرسکی هم در شعر معروف «چرخ با این اختران» گوید: هر چه عارض باشد او را جوهری باید نخست ،، عقل بر این دعویِ ما شاهدی گویاستی ،، می‌توانی گر ز خورشید این صفت‌ها کسب کرد ،، روشن است و بر همه تابان و خود یکتاستی.

و مولوی چه زیبا گفته است که:

بیرون ز جهان وجان یکی دایه ماست،، دانستن او نه در خور پایه ماست،، در معرفتش همین قدر می‌دانم،، ما سایه اوییم و جهان سایه ماست

۱. شرح التعرف لمذهب التصوف، مستملی بخاری، ج۲، ص۷۶۳.
۲ . ناصر خسرو به نقل از مجموعه رسائل عوارف المعارف، ص۳۲۸.
۳. توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، علامه تهرانی، ص۲۹۳.

۱-۷-۳. تمثیل آیه نور: چراغ: طاقچه، چراغ، شعله

هم به دلالتِ معنیِ حی قیوم و هم به اشاره‌ی صریحِ قرآنی خداوند نور است: اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ؛ در دیدگاه حکمت صدرایی نیز که اساسِ آن تبیینِ هستی بر مبنای اصالتِ وجود است وجود با نور یکی و مساوق[۱] دانسته شده است؛[۲] و در حکمتِ اشراقی نیز خداوند و مراتبِ مافوقِ نفس نورند و هستی بر اساسِ مراتب نور تبیین می‌شود.[۳] شیخ اشراق در این‌باره گوید: «اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ» و نوریّت او آن است که برای ذاتِ خود ظاهر است و دیگر چیزها با او ظاهر می‌شود. پس او نور همه‌ی نورهاست و نوریّت هر نوردهنده‌ای سایه‌ی نور اوست، پس آسمان‌ها و زمین‌ها به نور او روشن شده است.[٤] به این نکته در آموزه‌های اغلبِ عرفای اسلامی هم تأکید شده است؛ به عنوانِ مثال مولوی به تاسی از آیه‌ی قرآنی، حق‌تعالی را نور می‌نامد: ما همه تاریکی و اللّه نور ،، ز آفتاب آمد شعاع این سرای.[٥]

یا در تعبیری دلنشین گوید: از همه اوهام و تصویرات دور ،، نورِ نورِ نورِ نورِ نور[٦]؛ و همانندِ حکمای اسلامی به ویژه شیخ اشراق، بر مراتبی بودنِ انوار تأکید می‌کند: و انکه زین قندیل کم مشکات ماست ،، نور را در مرتبه ترتیب‌هاست.[۷] نیز در این زمینه با اشاره به مضمونِ آیه‌ی قرآنی «وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ

---

۱ . مساوق در این‌جا به تعبیری ساده یعنی این‌که: اگر به جای وجود تعبیرِ نور را به کار ببریم هیچ ایرادی نخواهد داشت. در تعبیر تخصصی مساوقت عبارت است از «تلازم بین دو شیء به نحوی که هیچ یك از آنها در مرتبه از دیگری تخلف نکند.»

۲. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ص ۳۵۳؛ نیز کتابِ تعلیقاتِ ملاصدرا بر شرح حکمه الاشراق.

۳. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۲، ص۱۰۶.

٤. مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج۳، ص۱۸۳.

٥. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۱۰۷۴.

٦ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۸۸۹.

۷. مثنوی معنوی، مولوی، ص۱۹۲.

مِنْ نُور» شرطِ هر نوع بینشی را داشتنِ نوری از سوی حق‌تعالی می‌داند: من چگونه هوش دارم پیش و پس ،، چون نباشد نور یارم پیش و پس.[۱]

مولوی به بهانه بیان وحدت میان خداوند و حقیقتِ انبیا به مراتبِ تشکیکی وجود نوری ایشان با مثالِ نور اشاره می‌کند: چون به صورت بنگری چشمت دو است ،، تو به نورش در نگر کان یك تو است.[۲] یعنی اگر ظاهر را بنگریم ما دو چشم داریم اما اگر باطن را بنگریم، نورِ این دو و نورِ دیدن، یکی بیش نیست؛ و همو چشمِ حقیقی ما و باطنِ واقعیِ صورتِ چشم‌هاست؛ در این حقیقتِ باطنی چندگانگی و تمایز وجود ندارد: نور هر دو چشم نتوان فرق کرد ،، چون که در نورش نظر انداخت مرد.

تمثیلِ چراغ و سیب و عدد هم در همین مضمون است: ده چراغ ار حاضر آید در مکان ،، هر یکی باشد به صورت غیر آن ،، فرق نتوان کرد نور هر یکی ،، چون به نورش روی آری بی‌شکی ،، گر تو صد سیب و صد آبی بشمری ،، صد نماند یك شود چون بفشری ،، در معانی قسمت و اعداد نیست ،، در معانی تجزیه و افراد نیست ،، اتحاد یار با یاران خوش است ،، پای معنی گیر صورت سرکش است.[۳]

آیه‌ی یاد شده یعنی آیه‌ی سی و پنجِ سوره‌ی نور معروف به آیه‌ی نور را می‌توان یکی از مهم‌ترین آیاتِ قرآن و شاید مهم‌ترین آیه‌ی قرآن در مباحثِ حِکمی و معرفتی دانست که به مساله‌ی تبیینِ رابطه‌ی خداوند با عالم با تمثیلِ نور پرداخته است و وجوهِ تفسیری بسیاری دارد؛ مفسرانِ حکمتِ اسلامی این آیه را به هر دو وجهِ درون‌انسانی یعنی در رابطه‌ی روحِ انسان با نیروهایش و برون‌انسانی یعنی در رابطه‌ی خداوند با عالم تفسیر کرده‌اند.[٤]

ابن‌سینا هم آیه‌ی یاد شده را با مراتبِ عقلِ انسانی تطبیق داده است: نخستین قوه، عقل هیولانی و استعداد محض است که نفس را برای دریافت

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، ص۴.
۲ . در برخی نسخ: چون به صورت بنگری چشم تو دست ،، تو به نورش در نگر کز چشم رست
۳. مثنوی معنوی، مولوی، ص ۳۰.
٤. بنگرید به: تفسیر قرآن کریم، ملاصدرا، سوره نور، آیه نور.

معقولات اول آماده می‌کند و این قوه در آیهٔ نور به منزلهٔ «مشکات» (چراغدان) است که خود هیچ روشنایی ندارد؛ و بالاتر از آن قوهٔ دیگری است که دارای استعداد دریافت معقولات دوم است و به اندیشه یا به حدس می‌توانند آنها را دریابد. چون راه اندیشه برای رسیدن به مجهولات گاهی بی‌نتیجه است و طریق حدس قوی‌تر از فکر می‌باشد به این جهت فکر را در آیهٔ نور به «درخت زیتون» و حدس را به خود «روغن زیتون» تشبیه نموده است؛ و نفس آدمی که تا حدودی معقولات دوم را مالك شده است و از مرتبهٔ عقل هیولانی که صرف استعداد بود کاملتر می‌باشد، در آیهٔ نور به «زجاجه» (شیشه) مانند کرده است.

اما نفس بزرگواری که از طریق حدس به مقام قوهٔ قدسی نایل گشته در آیهٔ نور «يَكادُ زَيْتُها يُضِيءُ» (نزدیك است روغن آن برافروخته و روشن گردد) دربارهٔ آن صدق می‌کند. وقتی نفس از این مرتبه بگذرد دارای قوتی است که معقولات دوم در نزد وی حاضرند و هرگاه بخواهد، بدون آنکه به اندوختن تازه نیاز باشد، می‌تواند آنها را مشاهده کند و این قوه را عقل بالفعل خوانند؛ و چون این قوه به خودی خود روشن است در آیهٔ نور به «مصباح» (چراغ) تشبیه شده است؛ و چون مراتب عقول از عالم حس نیستند به این جهت در آیهٔ نور آمده است «لا شَرْقِيَّةٍ وَ لاغَرْبِيَّةٍ».

وقتی نفس از این مرتبه بگذرد دارای کمال بالفعل است و معقولات دوم مانند نوری بر نور دیگری در صفحهٔ ذهن نقش می‌بندد و این کمال عقل مستفاد است؛ و آن قوه‌ای که نفس را از این مراحل چهارگانه گذر می‌دهد و از مرتبهٔ نقص به کمال می‌رساند «عقل فعال» است که در آیهٔ نور به «آتش» مانند شده که همه از وی روشنایی و درخشندگی می‌یابند.[۱]

مولوی هم این آیه را درون انسانی به مراتب نیروهای انسان تفسیر می‌کند:

فرمود که نور من مانند مصباح است ،، مشکات و زجاجه گفت سینه و بصر ما را[۲].

---

۱ ترجمه اشارات و تنبیهات، ملک شاهی، حسن، ج۱، ص۱۹۱.

۲. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۷۸.

نیز گوید: زین چنین امداد دل پر فن شود ،، بجهد از دل چشم هم روشن شود ،، ز انکه نور از دل بر این دیده نشست ،، تا چو دل شد دیده تو عاطل است ،، دل زجاج آمد و نورت مصباح ،، من بی‌دل شده مشکات توأم[۱] ،، بیا که نور سماوات خاك را آراست ،، شکوفه نور حقست و درخت چون مشکات.[۲]

پس بر اساسِ معنیِ این آیه، مَثَلِ رابطه‌ی خداوند با هستی همانندِ طاقچه‌ای است؛ داخلِ طاقچه چراغی؛ و داخلِ چراغ هم شعله‌ای که مدام روشن است. این سه مرتبه در درونِ انسان به ترتیب دلالت بر «جسم و حواسِ انسان»، «عقل و دلِ انسان» و روحِ انسان دارد. روحِ انسان مثَلِ ذاتِ خداوند است که از تابش و تجلیِ او نورِ مرتبه‌ی عقل و دل و از پرتوافکنیِ آن‌ها نورِ حواس و آن‌گاه حیاتِ جسم تحقق می‌یابد. در عالمِ برون‌انسانی هم مراتبِ یاد شده با سه‌مرتبه‌ی عالم تطابق دارند.

مناسب است بی‌هیچ تغییری تعبیرِ حکیم متأله علامه طباطبایی ره را در بابِ معنیِ نور در آیه‌ی یاد شده از نظر بگذرانیم که فرماید:

«خدای تعالی دارای نوری است عمومی، که با آن آسمان و زمین نورانی شده، و در نتیجه به وسیله آن نور، در عالم وجود، حقایقی ظهور نموده که ظاهر نبود. و باید هم این چنین باشد، چون ظهور هر چیز اگر به وسیله چیز دیگری باشد باید آن وسیله خودش به خودی خود ظاهر باشد، تا دیگران را ظهور دهد، و تنها چیزی که در عالم به ذات خود ظاهر و برای غیر خود مظهر باشد همان نور است. پس خدای تعالی نوری است که آسمان‌ها و زمین با اشراق او بر آن‌ها ظهور یافته‌اند، هم چنان که انوار حسی نیز این طورند، یعنی خود آن‌ها ظاهرند و با تابیدن به اجسام ظلمانی و کدر، آن‌ها را روشن می‌کنند، با این تفاوت که ظهور اشیاء به نور الهی عین وجود یافتن آنها است، ولی ظهور اجسام کثیف به وسیله انوار حسی غیر از اصل وجود آنها است. در این میان نور خاصی هست که تنها مؤمنین با آن روشن می‌شوند، و به وسیله آن به سوی اعمال صالح راه می‌یابند و

---

۱. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۶۳۵.
۲. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۲۱۹.

آن نور معرفت است که دل‌ها و دیده‌های مؤمنین در روزی که دل‌ها و دیده‌ها زیر و رو می‌شود، به آن روشن می‌گردد، و در نتیجه به سوی سعادت جاودانه خود هدایت می‌شوند، و آن‌چه در دنیا برایشان غیب بود در آن روز برایشان عیان می‌شود. خدای تعالی این نور را به چراغی مثل زده که در شیشه‌ای قرار داشته باشد و با روغن زیتونی در غایت صفا بسوزد و چون شیشه چراغ نیز صاف است، مانند کوکب دری بدرخشد، و صفای این با صفای آن، نور علی نور تشکیل دهد، و این چراغ در خانه‌های عبادت آویخته باشد...

علاوه بر این در آیه مذکور کلمه «آیات» آمده بود، و آیات همان قرآن است که خدای تعالی در چند جا آن را نور خوانده، مانند آیه وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً[1].

اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ ... کلمه مشکاة به طوری که راغب[2] و دیگران گفته‌اند طاقچه و شکاف بدون منفذ و روزنه‌ای است که در دیوار خانه می‌سازند، تا اثاث خانه و از آن جمله چراغ را در آن بگذارند، و این غیر از فانوس است.[3]

و کلمه «کوکب دری» به معنای ستاره پر نور است که در آسمان چند عدد انگشت شمار از آن‌ها دیده می‌شود، و کلمه «ایقاد» به معنای روشن کردن چراغ یا آتش است، و کلمه «زیت» به معنای روغنی است که از «زیتون» می‌گیرند.

و کلمه نور معنایی معروف دارد، و آن عبارت است از چیزی که اجسام کثیف و تیره را برای دیدن ما روشن می‌کند و هر چیزی به وسیله آن ظاهر و هویدا می‌گردد، ولی خود نور برای ما به نفس ذاتش مکشوف و هویدا است، چیز دیگری آن را ظاهر نمی‌کند. پس نور عبارت است از چیزی که ظاهر بالذات و مظهر غیر است، مظهر اجسام قابل دیدن می‌باشد.

این اولین معنایی است که کلمه نور را برای آن وضع کردند و بعدا به نحو استعاره یا حقیقت ثانوی به طور کلی در هر چیزی که محسوسات را مکشوف می‌سازد استعمال نمودند، در نتیجه خود حواس ظاهر ما را نیز نور یا دارای نور که

---

۱ به سوی شما نازل کردیم نوری آشکارا. سوره نساء، آیه ۱۷۴.
۲ مفردات راغب، ماده «شکا».
۳ . چون فانوس جا چراغی منقول و متحرك را می‌گویند.

محسوسات به آن ظاهر می‌گردد خواندند، مانند حس سامعه و شامه و ذائقه و لامسه و سپس از این هم عمومی‌تر کرده شامل غیر محسوس هم نمودند، در نتیجه عقل را نوری خواندند که معقولات را ظاهر می‌کند، و همه این اطلاقات با تحلیلی در معنای نور است، که گفتیم معنایش عبارت است از ظاهر بنفسه و مظهر غیر.

و چون وجود و هستی هر چیزی باعث ظهور آن چیز برای دیگران است، مصداق تام نور می‌باشد، و از سوی دیگر چون موجودات امکانی، وجودشان به ایجاد خدای تعالی است، پس خدای تعالی کامل‌ترین مصداق نور می‌باشد، او است که ظاهر بالذات و مظهر ما سوای خویش است، و هر موجودی به وسیله او ظهور می‌یابد و موجود می‌شود.

پس خدای سبحان نوری است که به وسیله او آسمان‌ها و زمین ظهور یافته‌اند، این است مراد جمله اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ، چون نور را اضافه کرده به آسمان‌ها و زمین، و آن‌گاه آن را حمل کرده بر اسم جلاله اللَّه و فرموده نور آسمان و زمین اللَّه است، ناچار منظور آن کسی هم که آیه را معنا کرده به اللَّه منور السماوات و الارض- خدا نورانی کننده آسمانها و زمین است همین است، و منظور عمده‌اش این بوده که کسی خیال نکند که خدا عبارت از نور عاریتی قائم به آسمانها و زمین است، و یا به عبارت دیگر از وجودی که بر آنها حمل می‌شود و گفته می‌شود: آسمان وجود دارد، زمین وجود دارد، این سخن بسیار باطل است و خدا بزرگ‌تر از اینها است.

از اینجا استفاده می‌شود که خدای متعال برای هیچ موجودی مجهول نیست، چون ظهور تمامی اشیاء برای خود و یا برای غیر، ناشی از اظهار خدا است، اگر خدا چیزی را اظهار نمی‌کرد و هستی نمی‌بخشید ظهوری نمی‌یافت. پس قبل از هر چیز ظاهر بالذات خدا است. پس تا اینجا این معنا به دست آمد که مراد از نور در جمله خدا نور آسمانها و زمین است نور خداست، که از آن، نور عام عالمی نشات

می‌گیرد، نوری که هر چیزی به وسیله آن روشن می‌شود، و با وجود هر چیزی مساوی است».[۱]

۱ . ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۵، ص ۱۶۸.

۱-۷-۴. تمثیل آب: کف، موج، دریا

یکی دیگر از تمثیل‌های تبیینِ رابطه‌ی خدا با کاینات، در عرفِ حکمت و عرفان تمثیلِ دریا و موج و کفِ روی موج است.[۱] نسبت رابطه‌ی دریا با موج و کفِ روی موج نسبت خدا با کاینات است. موج و کفِ روی موج چیز مستقل و جدایی از دریا نیست. موج در واقع تموج دریاست و هیچ وجود جداگانه‌ای ندارد. همان‌گونه که مخلوقات وجود مستقلی ندارند و همان جلوه‌ی خدایند: هر نقش که بر تخته هستی پیداست ،، آن صورت آن کس است کان نقش آراست ،، دریای کهن چون برزند موجی نو ،، موجش خوانند و در حقیقت دریاست.

مولوی بارها به این رابطه توجه کرده است: بحر را پوشید و کف کرد آشکار ،، باد را پوشید و بنمودت غبار[۲] ،، از سخن صورت بزاد و باز مُرد ،، موج خود را باز اندر بحر برد[۳] ،، دریای جمال تو چون موج زند ناگه ،، پر گنج شود پستی فردوس شود بالا[٤] ،، رسید آن بانگ موج گوهر افشان ،، جهان پر موج و دریا ناپدیدست[٥] ،، عقل پنهان است و ظاهر عالمی ،، صورت ما موج یا از وی نمی.[٦]

دریا در عرفِ عرفان، مظهرِ حقیقت و مظهرِ ذاتِ الهی است؛ و امواج و کفِ روی امواج، ظهورها و نمودهای این حقیقت‌اند. همانندِ تمثیلِ قاصدکی که اشاره کردیم، حواسِ ما ظاهر را می‌بیند و اگر در این ظاهربینی بمانیم به وجودِ کف

---

۱. سبزواری هم این نکته را در شرح مثنوی متذکر شده است؛ بنگرید به: شرح مثنوی، سبزواری، ج۳، ص۴۵ : و امثله توحید بسیار است که احصاء نمی‌شود، چون: «بحر» و «موج» و «حباب» و «آفتاب عالم‌تاب» و «نقطه» در رسم خطوط و «اشکال» و «نفس» در حروف و «اصوات». و آن سیّال در زمان و «حرکت توسّطیه» در قطعیّه و «شعله جوّاله» در دایره، بلکه در هر چیز، آیت توحید است: و فی کلّ شیء له آیة ،، تدلّ علی انّه واحد. و مثل اعلای توحید، «انسان کامل» است. نیز بنگرید به پاورقی بر الحکمة المتعالیة في الأسفار العقلیة الأربعة، ج۲ ، ص۸۷.

۲. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۶۸۱.

۳. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۴۸.

٤. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۸۱.

٥. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۱۷۱.

٦. مثنوی معنوی، مولوی، ص۴۷.

اصالت خواهیم داد اما این اندیشه و تأمل و تعمّق است که اذعان دارد: اصل دریاست. مولوی گوید: کف همی‌بینی روانه هر طرف ،، کف بی‌دریا ندارد متصرف ،، کف به حس بینی و دریا از دلیل ،، فکر پنهان آشکارا قال و قیل[۱].

باز گوید: مرا از تو شگفت آید که اندر بحر بی‌پایان ،، تو بینی زورق و هرگز نبینی موج دریا را ،، عجب چشمی است چشم تو که چندین ذره در عالم ،، تو بینی و نمی‌بینی رخ ماه جهان‌آرا ،، تو این کشتی هستی را به بحر نیستی افکن ،، که ملاح بقا گوید که بسم اللّه مجراها.[۲]

دریا، رود، سبزه‌زار: رابطه‌ی رود و دریا را غالبا در تمثیلِ وصول به حقیقت مشاهده کرده‌ایم؛ این‌که رودها عاقبت در دریا به ماوایِ حقیقی خود می‌رسند و در ذاتِ دریا فانی می‌شوند؛ اما این تمثیل رویِ دیگری هم دارد؛ هم در مسیرِ پروراندنِ عالم و هم در مسیرِ پروراندنِ جانِ اولیا تمثیلِ موج و دریا و سبزه‌زار تمثیلِ مناسبی است: دریا اگر تموجی کند و سرریز شود رودها هر یک به فراخورِ خود از آن آب خواهند گرفت و به دشت‌ها خواهند رساند و از هر دشتی به فراخورِ استعدادِ خود گیاه و گل و شکوفه‌های مختلف و گوناگون سر بر خواهد آورد. آب

---

۱. مولوی. مثنوی معنوی، متن، ص۶۸۲.

۲. دیوان منصور حلاج، ص۸.

عطار هم در این مضمون چه نیکو تفسیر کرده است که: صدهزاران موج گوناگون بخاست ،، دانی از چه موج بحر اندر رسید ،، چون یکیست این‌موج بحر مختلف ،، از چه خاست و ازچه خشك و تر رسید ،، بحر کل یك جوش زد در سلطنت ،، تا به یك‌دم صد جهان لشکر رسید ،، چون نمی‌آید بسر زان بحر هیچ ،، پس‌چرا صد چشمه چون کوثر رسید ،،قطره چون دریاست دریا قطره هم ،، پس چرا این کامل آن ابتر رسید ،،قرب و بُعد موج چون بسیار گشت ،، هر زمانی اختلافی در رسید ،، سلطنت از بحر می‌ماند به سر ،، بحر قسم قطره مضطر رسید ،، بی‌نهایت بود بحر، این اختلاف ،، از بصر آمد نه از مبصر رسید ،، بحر چون محوست، موجش در خطر ،، بحر را در دیده پا و سر رسید ،، کی بیاید بی‌نهایت در بصر ،، درخطر صد با خطر مبصر رسید ،، چون عدد در بحر رنگ بحر داشت ،، گر رسید انگشت از اخگر رسید ،، خوش برآمد صبح توحید از افق ،، زانکه خورشید آمد و اختر رسید ،، این همه اختر که شب بر آسمانست ،، لقمه‌ای گردد چو قرص خور رسید ،، پس یقین می‌دان که یك چیزست‌وبس ،، گر هزاران مختلف هم بر رسید ،، در میان این سخن عطّار را ،، هم قلم بشکست و هم دفتر رسید. دیوان عطار، متن، ص۳۰۷.

یک آب است اما سبزه‌ها و گل‌ها، مختلف.[۱] به همان نسبت تجلیِ ذاتِ خداوندی است که حالات را بر دلِ انبیا و اولیا و عارفان از راهِ وحی و الهام و تعلیم وارد می‌سازد و جانِ آن‌ها را زنده می‌دارد که اگر جرعه‌ای از آن را هم خلایق به واسطه‌ی بزرگان سرکشند جانی تازه و زنده خواهند یافت.[۲]

۱. حالات مردان را حد و نهایت نیست، زیرا که متصرف تجلی وجود حق است، و آن را غایت نیست. و معدن تجلی به مثال بحر است، و واردات به مثال نهر است، و قلوب اصفیا به مثال وادی‌هاست. چون از دریا موج برآید، از لجّه بحر لطمات بحر به نهر درآید، و همه وادی و صحرا پرآب کند، و در صحرا و کوهسار صد هزار گل و لاله بروید، که از آن هر یکی مرهم دردی باشد. اگرچه آب یکی است، اما نبات متلون است. رساله القدس، شیخ روزبهان بقلی شیرازی، ص۳۷.

۲. رابطه‌ی دریا و بخار و تشکیل ابر و باران و جاری شدنِ رودها هم دیگر مفاهیمِ پیرامونیِ این تمثیلِ پرمغز است.

۱-۷-۵. تمثیل باد: غبار، باد، هوا

تمثیلِ دیگر در راهِ تبیینِ شئون حق‌تعالی، سه‌گانه‌ی غبار[۱]، باد و هواست؛ که البته با محتوای یکسان اما ظریف‌تر و لطیف‌تر از آن‌را با تمثیلِ گلِ قاصدک اشاره کردیم؛ در نظر بدوی هوا و باد به نظر نمی‌آیند و انسانِ ظاهربین غبار را امری حقیقی می‌پندارد. در حالی که غبار از باد و باد از جنبشِ هواست؛ همان‌گونه که موج و کف روی موج همان تموجِ دریا بود؛ در واقع باد چیزی جز جنبشِ هوا نیست همان‌گونه که موج چیزی جز تموجِ دریا نیست؛ به همین نسبت مخلوقات چیزی جز جلوه‌ی حق‌تعالی نیستند: بحر را پوشید و کف کرد آشکار ،، باد را پوشید و بنمودت غبار ،، چون مناره خاك پیچان در هوا ،، خاك از خود چون بر آید بر علا[۲] .

چگونه ممکن است بی‌وجودِ باد و هوا خاک و غبار در هوا پیچیده باشد؟! پس سه‌گانه‌ی یاد شده هم در وجهی طولی به رابطه‌ی ذاتِ حق‌تعالی و صفات و افعالِ او با دیدی وحدت‌گرایانه نظر دارد. نکته‌ی تشبیه پیچشِ غبار و باد در هوا به مِناره که عمودی و طولی است خود بسیار جای تأمل دارد.

---

۱ . در آغازِ مباحث با تعبیرِ گل قاصدک اشاره کردیم.
۲. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۶۸۱.

۱-۷-۶. تمثیل جمله: رابطه، محمول، موضوع

این سه‌گانه، سه‌گانه‌ای بسیار پرکاربرد اما نسبت به تمثیل‌های دیگر دیریاب‌تر است. به جمله‌ی «حسن، شجاع است» دقت کنیم؛ در ساختارِ همین جمله، سه کلمه‌ی حسن، شجاع و «است» وجود دارد. اگر توجه داشته باشیم آن‌چه در این جمله اصل است موضوع یعنی «حسن» است؛ حسن در عالمِ خارج مستقل و بدونِ وابستگی به اجزای دیگر وجود دارد ولی «شجاع» تنها در نسبت یافتن به موضوعی — و در این مِثال حسن - وجود خواهد داشت. یعنی ما در دارِ عالم چیزی به نامِ شجاع که مستقل از یک اسم و موجودِ دیگر وجود داشته باشد نداریم. شجاع چون صفت است همیشه وجودش وابسته به وجودِ موصوفِ خود است. حال اگر مدلولِ شجاع در خارج وجود ندارد، مدلولِ کلمه‌ی «است» در عالمِ خارج اصلا وجود ندارد؛ کلمه‌ی «است» تنها و تنها وقتی که شجاع بودن را به حسن نسبت بدهیم وجود پیدا می‌کند؛ یعنی اگر جمله منحل شود آن‌چه می‌ماند فقط حسن است، شجاع در حسن وجود دارد و «است» اصلا وجودی ندارد و تنها با نسبت دادنِ شجاع با حسن طرح خواهد شد. در حکمت از این تمثیل برای تبیینِ رابطه‌ی خداوند با عالم استفاده می‌شود و موجودات را به سه قسمِ وجودِ مستقل، وجودِ محمولی[1] و وجودِ رابط تقسیم می‌کنند[2]؛ طبقِ مسلکی خداوند تنها وجودِ مستقلِ هستی است و مابقیِ مخلوقات حکمِ شجاع در این مِثال را دارند. طبقِ مسلکی دیگر خدا تنها موجودِ مستقلِ هستی است و دیگر مخلوقات، حکمِ «است» در این‌جمله را دارند. کلمه‌ی «است» عینِ فقر و وابستگی به این جمله است همان‌گونه که همه‌ی مخلوقات عینِ وابستگی به حق‌تعالی هستند.

---

۱. عنوان‌های دیگری هم دارد مانند: وجود رابطی و ناعتیّ و عَرَضی.
۲. این اصطلاح‌ها اطلاق‌های دیگر هم دارد.

۱-۷-۷. تمثیل آینه: تصویر، آینه، صاحب تصویر

از میانِ اشیاء آینه را می‌توان مهم‌ترین رمز معرفتی در عالمِ حکمت و معرفت دانست. بزرگان در شگفتی امرِ آینه بسیار تأکید کرده‌اند تا جایی که برخی از عرفا معتقدند اگر خداوند آینه را خلق نکرده بود ما هرگز نمی‌توانستیم معنای وحدت وجود و وحدتِ شهود را درک کنیم. از این رمز برای تبیینِ بسیاری از مباحث حکمی و عرفانی استفاده می‌شود؛ هم وجود انسان و هم وجودِ عالم آیینه‌ی حق-تعالی است؛ به تعبیر حافظ:

جلوه‌گاه رخ او دیده‌ی من تنها نیست ،، ماه و خورشید هم این آینه می-گردانند.

در فرصتِ حاضر، با توجه به این‌که کتابِ مستقلی هم درباره‌ی رمزهای آینه از این قلم به نگارش در آمده[۱] تنها به چند مورد از رمزهای مهمِ آینه در تبیینِ شئون حق‌تعالی اشاره می‌کنیم:

۱-۷-۷-۱. آینه تمثیلی بر ظهورِ حق تعالی در ماهیات

وقتی انسان تصویرِ خود را در آینه ببیند واقعا می‌داند که از یک‌نظر صورتِ خود را دیده است و از نظری دیگر صورتِ خود را ندیده است؛ در چنین حالی نمی‌توان انکار کرد که صورتِ خود را دیده است و می‌داند که صورت‌اش در آینه قرار ندارد؛ پس اگر بگوییم صورتِ خود را دید و صورتِ خود را ندید نه خطا هست و نه صحیح در عینِ حال هم صحیح است و هم خطا. ملاصدرا با تکیه بر سخنِ یاد شده، حکمتِ خلقِ آینه را هدایتِ بنده به سوی حقیقتِ سریانِ نور حق در اشیاء می‌داند؛ تا خلق تدبر کند که چگونه حق‌تعالی در آینه‌ی ماهیات تجلی می‌نماید و در هر شی‌ای بر حسبِ آن‌شیء ظهور می‌یابد.[۲]

---

۱. برای بحث بیشتر بنگرید به کتاب رمزهای بی‌پایان آینه، بابایی، علی، انتشارات مولی، ۱۳۹۱.
۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۲، ص۳۵۹.

۱-۷-۷-۲. آینه تمثیلی بر وحدت وجود

طبقِ تفسیر قبلی اگر فردی داخلِ اتاقی آیینه‌کاری شده بایستد به اندازه‌ی تعدادِ آینه‌ها تصویر از او شکل خواهد گرفت. تجلی یکی است اما نمودِ آن به اندازه‌ی آینه‌ها و بر حسبِ بزرگی و کوچکی و نسبت و رنگِ آینه‌ها متفاوت است؛ شما به هر یک از تصویرها که بنگرید، تصویری از یک فرد است؛ یک یار است و بی‌نهایت تجلی. این‌نکته در تعاملِ تجلیِ الهی در دلِ عارفان هم قابلِ طرح است؛ چون دل آیینه‌ی حق تعالی است و تنها جایی است که شایسته است خانه‌ی محبوب باشد؛ به زبان شعر هم می‌توان نوشت:

رسمی نهاده این دل هر بار می‌نویسد،، من هر چه می‌نویسم او یار می‌نویسد،، از هر خط خوشی چون من مشق می‌دهم او،، یک یار و بی‌نهایت تکرار می‌نویسد.[۱]

یا به تعبیر ظریف عارفان: ای نانموده رخ تو چه بسیار بوده‌ای،، در هر چه بنگرم تو پدیدار بوده‌ای.

این رمز هم حاوی مضمونِ متعالیِ وحدتِ وجود و هم وحدتِ شهود است.

۱-۷-۷-۳. آینه تمثیلی بر وجود ظلی و تعلقی و ربطی

به ویژگیِ وجوداتِ تعلقی و ربطی و نیستِ هست‌نما اشاره کردیم؛ چنین خصلتی در تمثیلِ آینه هم وجود دارد؛ وجودِ تصویرِ داخلِ آینه در نسبت به صاحبِ تصویر، وجودِ ظلی و تعلقی و ربطی است؛[۲] موجودات تنها با لحاظِ خداوند وجود دارند همان‌طور که تصویرِ داخلِ آینه تنها با لحاظِ صاحبِ تصویر وجود دارد.[۳] وگرنه هیچ بهره‌ای از حقیقت نبرده‌اند. این‌وابستگی به حدی است که تنها یک لحظه قطعِ ارتباط بینِ صاحب تصویر و تصویر به نابودی و محو تصویر خواهد انجامید.

---

۱ . بابایی

۲. می‌توانیم این سه تعبیر را با کمی تسامح به یک معنا بگیریم.

۳. وجودِ ماهیات و طبایعِ کلیه در خارج نیز از نظرِ حکمای اسلامی نظیر ملاصدرا به همین نحو است؛ این صور موجودات، نه بالذات که بالعرض هستند؛ ماهیت من حیثِ هی بالعرض موجود است زیرا حکایتی از وجود است و حکایتِ از وجود نه معدومِ مطلق است آن‌گونه که متکلمان گویند و نه موجودِ اصیل است آن‌گونه که حکما گویند بلکه وجودی ظلی است. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۴۱.

۱-۷-۷-۴. سه شان الهی آینه هم اند

نکته‌ی مهم در موردِ رمزِ آینه این است که: همه‌ی مراتبِ سه‌گانه‌ای که یاد کردیم به دلیلِ رابطه‌ی خاصی که با همدیگر دارند آینه‌ی همدیگر هستند. در منابع از حضرت صادق علیه السلام نقل است که فرمود: «أن اللّه خلق الملك علی مثال ملکوته، و أسّس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته و بملکوته علی جبروته». خداوند ملک را بر مثالِ ملکوت‌اش خلق نمود و ملکوت-اش را بر مثالِ جبروت‌اش آفرید تا از ملک‌اش بر ملکوت‌اش و از ملکوت‌اش بر جبروت‌اش دلالت نماید.

ای جلوه‌گر از جمال جانان همه تو ،، مقصود دل و آرزوی جان همه تو،، اعیان همه آئینه و عکس رخ خویش،، بنموده و در آئینه اعیان همه تو[1].

در مکتب عرفانی ابن‌عربی بر این رابطه تأکید شده است که: «**أنزل، مثال اعلاست**: مقصود این‌که هرچه در عالم نازل و فرودین است، مثال و صورت چیزی است که در عالم عالی و برین است؛ به تعبیر میرفندرسکی: چرخ با این اختران نغز و خوش و زیباستی ،، صورتی در زیر دارد آن‌چه در بالاستی.

بنابراین، هرچه در عالم حسّ و شهادت است، مثال و صورت چیزی است که در عالم خیال است، و هرچه در عالم خیال است، مثال و صورت چیزی است که در عالم ارواح مجرّده است و به عبارت دیگر شأنی از شئون ربوبیّت است، و هرچه در عالم ارواح مجرّده است، مثال و صورت چیزی است که در عالم اعیان ثابته است و به تعبیری دیگر هر شأنی از شئون که در حضرت ربوبیّت است، مقتضای اسمی از اسماء اللّه و صورت صفتی از صفات اللّه است، و هر صفتی وجهی از وجوه ذات است که با آن در کونی از اکوان ظهور می‌یابد. پس هر چیزی که در حسّ نمایان می‌شود، صورت معنایی از معانی غیبی و وجهی از وجوه حق است که آن را ظاهر کرده است، که کشف معنوی علم به آن است؛ و معنای خلق، اخراج

---

۱. به نقل از: توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی، ص۲۹۳.

چیزی است که در حضرتی از حضرات وجود موجود است به حضرت وجود خارجی، یا اظهار شیء است در غیر صورتی که قبلا بر آن بوده است»[۱].

۱-۷-۷-۵. آیینه مَثلی برای جبرانِ خلاء مِثل و ضد

شیء یا با ضد خود شناخته می‌شود یا با مِثلِ خود. به تعبیر مولوی: بی ز ضدّی، ضدّ را نتوان نمود ،، وآن شه بی‌مثل را ضدی نبود.[۲] خدا نه ضد دارد و نه مِثل؛ برای همین نمی‌شود خدا را دید؛ و نمی‌شد خدا را شناخت اگر وجهِ مثَلی آیینه نبود: پس خلیفه ساخت صاحب سینه‌ای ،، تا بود شاهیش را آیینه‌ای.[۳]

بنده‌ی مؤمن آیینه‌ی خداوند است چرا که فرموده است: «المؤمن مرآه - المؤمن»؛ مؤمن، آیینه‌ی مؤمن است. «من» انسان هم نه ضد دارد و نه مِثل. برای همین من را هم نمی‌توان دید؛ از این رو چون «مؤمن» اسمِ حق‌تعالی هم هست او تعالی هم آیینه‌ی انسان است برای شناخته شدنِ انسان؛ و برای شناختنِ انسان خودش را. برای همین بینِ شناختِ خود و شناختِ خدا و فراموشیِ خدا و فراموشیِ خود نسبتی وجود دارد؛ «من عرف نفسه فقد عرف ربه» و «نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ». حشر، ۱۹. خدا را فراموش کردند و خدا خودشان را از یادشان برد؛ پس در رابطه‌ی منطقیِ عکسِ نقیضی، خودشناسی، خداشناسی و خدافراموشی خودفراموشی به همراه دارد.

۱-۷-۷-۶. افعال، صفات، ذات: ستاره و ماه و خورشید

بینِ دلِ انسان و شئون الهی از آن‌جنبه که دل محلِ تجلیِ حق‌تعالی است نسبتی وجود دارد: از این‌رو اهلِ عرفان با اشاره به داستانِ حضرتِ یوسف علیه السلام که سه‌گانه‌ی «خورشید و ماه و ستاره» بر او سجده کردند بر تطبیقِ انوارِ سه‌گانه با سه شأنِ دلِ انسان و شأنِ حق‌تعالی نظر دارند و گویند: چون آئینه دل به کمال صیقل پذیرد، و انوار عالم غیبی را دریافت کند، پرتو انوار صفاتی، از ورای حجاب‌های روحانی و قلبی، عکس بر آئینه‌ی دل اندازد، و به قدر صفای آن

---

۱. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص۳۶۱
۲ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۸۹۸.
۳ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۸۹۸.

دل، در وی جمال نماید. اگر دل به قدر کوکبی صفا یافته باشد، آن نور به قدر کوکبی مشاهده می‌افتد، و چون آینه‌ی دل از زنگار طبع به تمام زدوده شود، در صورت قمر مشاهده افتد، و چون آئینه به کمال صافی شود، و به نور ذکر جلائی بر جلا یابد، در صورت خورشید مشاهده افتد، و این‌ها همه عکس پرتو انوار صفات ربوبیّت است، که در آینه‌ی دل مشاهده می‌افتد و لیکن از پس حجاب روحانی و قلبی باشد، لاجرم در صورت‌های مختلف جمال کند، و بعد از آن افول پذیرد که عارف، خلیل‌وار، تیغ «لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ» بر فرق حادثات می‌زند، تا حجاب روحانی و قلبی از میان محبّ و محبوب مرتفع شود، جمال ذات بی‌حجاب در آینه‌ی صفات جلوه نماید، تا نقاب صفات نیز در هم نوردیده شود، تا نور ذات بی‌حضورِ واسطه‌های مرایا و صفات دیده شود، و حقیقت این معنی ظهور پذیرد.

عاشقان دانستند که دیده خفّاش طاقت مشاهده جمال آفتاب را ندارد، هم نظر محبوب را بر جمال او گماشتند و خود از میان به تمام بیرون رفتند:

رائی و مرئی همه ذات ویست ،، وین صفات و فعل مرآت ویست ،، آن‌که خود بیند جمال خویشتن ،، فیض گیرد از وصال خویشتن ،، در میان آئینه بیگانه شود ،، هر چه غیر است از میان بیرون رود[1].

مولوی هم گوید: بر آنم کز دل و دیده شوم بیزار یکباره ،، چو آید آفتاب جان نخواهم شمع و استاره ،، دلا نقاش را بنگر، چه بینی نقش گرمابه ،، مه و خورشید را بنگر چه گردی گرد سیاره ،، اگر مخمور اگر مستی به بزم او رسی رستی ،، که شد عمری که در غربت ز خان و مانی آواره.[2]

خیلی مهم است به این نکته توجه داشته باشیم که: ما وقتی به آیینه نگاه می‌کنیم و جرمِ آیینه را نمی‌بینیم خود را می‌توانیم در آیینه ببینیم؛ وگرنه دیدنِ آیینه حجابی می‌شد که مانعِ دیدنِ تصویرِ داخل آیینه می‌شد. پس از «فانی شدن از آیینه است» که دیدار حاصل آید؛ از وجهی دیگر به واقع با ظهورِ حضرتِ دوست

---

۱ . تفسیر حدائق الحقایق، فراهی هروی، ص۱۴۷.
۲ . دیوان کبیر شمس، مولوی، ص ۸۵۸.

در جانِ ماست که منیت و مائیتِ ما که آیینه‌ی اوییم محو می‌شود همانندِ محو شدنِ ستاره و ماه با ظهورِ خورشید.

۱-۷-۷-۷. آیینه رمزِ فنای نوری

در ادامه‌ی این بحث، دوباره به مبحثِ فنای نوری و تفاوتِ آن با فنای وجودی[۱] اشاره می‌کنیم که: لازمه‌ی دیدنِ منِ حقیقیِ خود، نظر در خود و فانی شدن از ظواهرِ خود است و در مرتبه‌ای دیگر لازمه‌ی رسیدن به حق تعالی، نظر در منِ حقیقیِ خود و فانی شدن از منِ خود است. پس آینه تمثیلی بر فنای نوریِ عارفان است. اصولا چون تمامِ معرفت‌ها به معرفتِ حضوریِ انسان از خود ختم می‌شود، راهِ نهاییِ هر نوع سیر و وصال و ادراک و... در نهایت از شاهراهِ من انسانی می‌گذرد؛ اما با دو نوعِ متفاوتِ دیدن و ماندن در من یا دیدن و فانی شدنِ در من. اولی به خودشناسی می‌انجامد و اگر عبور صورت نگیرد به خودبینی و شاید خودپرستی؛ اما دومی به خودبینی و خودشناسی‌ای که به خدابینی و خداشناسی می‌رساند.

---

۱ . بنگرید به فصل اول مبحث مراتب فناء.

۱-۷-۸. تمثیل دایره: محیط، شعاع، مرکز دایره

دایره مقدس‌ترین شکلِ هستی است؛ و به دلیلِ بهره‌مندی از وجوه نمادین و تمثیلی، دارای وجوه تفسیری زیادی است و برای تبیینِ بسیاری از مفاهیمِ عمیق عرفانی به کار می‌رود:

۱-۷-۸-۱. دایره چگونه ترسیم می‌شود؟

مهم‌ترین و شگفت‌ترین نکته برای فهمِ تمثیلِ دایره و چگونگیِ دایره‌وار بودنِ بسیاری از حقایقِ هستی در عالمِ عرفان و فلسفه، توجه به چگونگیِ ترسیمِ دایره در منظرِ فلسفی و عرفانی است؛ بدونِ شک با غفلت از این نکته، معانیِ بسیاری از مباحثِ حکمی و عرفانی که متکی بر تمثیلِ دایره است، مغفول باقی خواهد ماند و در نتیجه حلقه‌ی اصلی در تطبیقِ کامل بینِ مَثَل و ممثل‌له گم خواهد شد؛ ما علی الظاهر عادت داریم دایره را با همین شکلِ مدورِ متعارف در نظر آوریم؛ خطی مدور که با پرگار یا هر وسیله‌ای دیگر ترسیم می‌کنیم و بر حسب ظاهربینی مرکز را مفروض می‌داریم و محیطِ دورِ مرکز را امری واقعی می‌دانیم؛ و کمتر . مگر در مقامِ تفکر و تعمق . مرکزِ دایره را در نظر داریم. در حالی که روالِ حقیقیِ ترسیمِ شکلِ دایره برعکسِ این نمود و از مرکز رو به محیط است؛ یعنی در واقع آن‌چه که در شکلِ دایره حقیقت دارد، مرکزِ دایره است و شعاع و محیط چیزی جز جلوه‌ی مرکزِ دایره نیست. نکته‌ی مهم این که در این ترسیم ما نباید دست به محیطِ دایره بزنیم، بلکه محیطِ دایره از بی‌نهایت تجلیِ شعاع، خود



به خود به نظر خواهد آمد؛ پس محیطِ[۱] دایره کاملا اعتباری و با لحاظِ شعاع‌ها مطرح می‌شود؛ یعنی اگر از مرکزِ دایره که در حکمِ نقطه است در همه‌ی جهاتِ ممکن، خط‌هایی رو به بیرون ترسیم کنیم محیطِ دایره به نظر خواهد آمد؛ در حالی که حقیقتا محیطی وجود ندارد هر آن‌چه هست شعاع‌ها و شعاع‌هایند که از مرکزِ دایره تجلی یافته‌اند؛ و همین شعاع‌ها هم تنها اعتباری از مرکزند و اگر مرکزِ دایره منحلّ شود، در آنِ واحد همه‌ی شعاع‌ها و محیط‌ها منحل خواهد شد.[۲]

پس محیطِ دایره به نظر می‌آید که وجود دارد همان‌گونه که وقتی آتش‌گردانی را در دستانِ خود می‌چرخانیم دایره‌وار به نظر می‌آید در حالی که دایره نیست و در هر لحظه از زمان و در هر مقطع از فضا، وجودی از نقطه‌ی ثقلِ ورودِ قدرت از دستِ ما بر دسته‌ی آتش‌گردان، که حکمِ مرکز را دارد، هر لحظه بر حولِ دسته عرضه می‌شود و در نتیجه، دسته به چرخش در می‌آید و از مجموعه‌ی آن‌ها دایره به نظر می‌رسد. در واقع این وهمِ ماست که حکم به دایره بودنِ آتش‌گردان در فضا می‌دهد وگرنه از نظرِ عقل و تحلیلِ عقلی، در هر لحظه، وجود و نمودی از مرکزِ آتش‌گردان و دستِ ما بر فضاء وارد می‌شود و آتش‌گردان دایره‌وار دیده می‌شود. با این تلقی از ترسیمِ دایره است که بسیاری از آموزه‌های عرفانی و حِکمی نظیر رابطه‌ی حق‌تعالی با عالم، رابطه‌ی وحدت و کثرت، معنای ظاهر و باطن، معنای اول و آخر و... روشن‌تر خواهد شد؛ نکته‌ی عرفانیِ متعالیِ شیخ محمود شبستری بر این نکته اشاره دارد که: همه از وهم تست این صورت غیر ،، که نقطه دایره است از سرعت سیر.[۳]

---

۱ . در واقع محیطِ اصطلاحی. چرا که با این نوع نگرش محیط به معنای واقعی، دیگر محیط نخواهد بود. می‌توان تعبیر محیط‌نما را به کار برد.

۲. به نظر می‌آید نکته‌ی عارف بزرگ، صائن الدین علی بن محمد ترکه هم به همین معنی اشاره داشته باشد که گفته است: «نقطه محل استوای دور محیط است، یعنی وجود دور محیط به نقطه است، بلکه دور محیط صورت تفصیل و انبساط نقطه است فافهم». شرح گلشن راز، ابن‌ترکه، ص۱۰۳. ابن ترکه عارف قرن هشتم و نهم است که در ۸۳۵ه.ق وفات یافته است. از شارحانِ عرفانِ ابن‌عربی است که بر فصوص الحکم و گلشن راز شرح نوشته و خود دارای تالیفاتی عرفانی است.

۳. گلشن‌راز، شبستری، ص۸.

۱-۷-۸-۲. دایره تجلی نقطه است

با تحلیلِ یاد شده، دایره چیزی جز یک نقطه نیست؛ نقطه‌ای که در حولِ محورِ خود جلوه می‌کند و با این جلوه، کثراتِ پیرامونیِ خود یعنی شعاع‌ها را می‌سازد:

آن دائره بیش نقطه‌ای نیست ،، صد دائره زو عیان نماید[۱]

این‌نکته یکی از زیباترین تمثیل‌های رابطه‌ی حق‌تعالی با کاینات است. طبقِ مسلکِ حکمی و عرفانی خداوند مرکزِ دایره‌ی هستی است و مخلوقات همان شعاع‌ها و یا حتی محیط‌هایی هستند که با تجلی و ظهورِ حق‌تعالی ظهور و نمود می‌یابند.[۲] در اهمیتِ تمثیلِ یاد شده همین اشاره کافی‌ست که بعضی از اهلِ عرفان از مقامِ حق‌تعالی تعبیر به نقطه کرده‌اند.[۳]

۱-۷-۸-۳. دایره رمزِ نیستِ هست‌نما و هستِ نیست‌نماست

در عرفِ عرفان و حکمتِ اسلامی، حق‌تعالی وجودِ حقیقی است که از شدتِ ظهورِ خود پنهان است و به جهتِ این پنهانی برای دیده‌ی ظاهربین گویا که وجود ندارد برای همین از مقامِ ذات‌اش به «هستِ نیست‌نما» تعبیر می‌کنیم و حقایقِ عالم که نمودهایِ اویند و خود عینِ تعلق به حق‌تعالی هستند، و در واقع وجودی از خود ندارند، به «نیست هست‌نما» تعبیر می‌شوند:

نیست را بنمود هست و محتشم ،، هست را بنمود بر شکل عدم ،، ما عدم‌هاییم و هستي‌ها نما ،، تو وجود مطلق و هستی ما[۴].

عبرت نایینی هم چه زیبا گفته است:

چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست ،، عالم همه انوارِ خدا هست و خدا نیست ،، ما پرتو حقیم نه اوییم و هم اوییم ،، چون نور که از مهر جدا هست و جدا نیست ،، در آینه بینید اگر صورتِ خود را ،، آن‌صورتِ آیینه شما

---

۱. اسرار النقطه، مقامات عارفان، همدانی، ص۱۷۸ .

۲. تعلیقات ملاهادی سبزواری بر الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة مقدمه عربی ، ج۲، ص ۶۱۵.

۳. رسائل دهدار، دهدار، ص ۱۷۲.

٤. مولوی. با این تعبیر هم آورده‌اند: ما عدم‌هاییم و هستي‌های ما،، تو وجود مطلق فانی نما.

هست و شما نیست ،، هر جا نگری جلوه‌گه شاهدِ غیبی‌ست ،، او را نتوان گفت کجا هست و کجا نیست ،، این نیستیِ هست‌نما را به حقیقت ،، در دیده‌ی ما و تو بقا هست و بقا نیست.

به همین نسبت در آن ترسیمِ عادی از دایره، محیط، نیستِ هست‌نما و مرکز هستِ نیست‌نماست. نکته‌ی مهم این‌که محیطِ دایره تنها با لحاظِ وجودِ مرکز موجود است و تمامِ هویت‌اش به آن است. در قرآن کریم اگر از همه‌ی عالم به عنوانِ آیاتِ حق‌تعالی یاد شده است، در نهایت مراد همین نکته است؛ چرا که هویتِ آیه یعنی چیزی که دیگری را نشان دهد.

انسان در مکتبِ ابن‌عربی و ملاصدرا، مَثَلِ اعلای حق‌تعالی است؛[1] بنابراین در حیطه‌ی وجودِ انسان، نسبتِ نفسِ انسان با نیروهایش نسبتِ حق‌تعالی با کاینات است؛ بدنِ ما هویتِ عین‌التعلقی به روح دارد اما روح، برای ظاهربینان ظهوری ندارد؛ و آن‌چه از خودمان در بادیِ امر سراغ داریم جسم و نیروهای ظاهری‌مان است؛ بنابراین روح در این تصویر، هستِ نیست‌نما و بدنِ ما هم نیستِ هست‌نماست و حقیقتا وجود ندارد؛ نه این‌که نیستِ محض باشد، بلکه در حقیقت، تنها و تنها با لحاظ کردنِ نیروها و در عین‌الربط دیدنِ آن با روحِ انسان وجود دارد. به همین نحو، عالم هم نیستِ هست‌نماست؛ و در واقع با اعتبار و لحاظ کردنِ حق‌تعالی وجود دارد؛[2] همان‌طور که شعاع و محیطِ دایره با لحاظ کردنِ مرکزِ دایره از وجود بهره می‌برد؛ اگر غیر از این ببینیم به حقیقت ندیده‌ایم و آن‌گونه که باید نظر نکرده‌ایم.

۱-۷-۸-٤. دایره رمز اسم ظاهر و باطن و اول و آخر

در دایره، محیط، ظهورِ مرکز است و مرکز، بطونِ محیط؛ محیط تنها، ظاهر شدنِ مرکز است و هیچ استقلالی از خود ندارد. همان‌گونه که در عرفانِ اسلامی

---

۱. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۴۹۵ ـ ۴۹۶ و الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۲۶و ۳۶۷ و المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۴۸۷.

۲. این‌که به عالم آیاتِ خداوند گفته می‌شود با این مفهوم ارتباط دارد؛ طبقِ تفسیری «آیه» یعنی «چیزی که با دیدن‌اش چیزِ دیگر دیده شود».

حق، باطنِ خلق و خلق، ظاهرِ حق است. در واقع ظاهر، ظهورِ باطن و باطن، بطونِ ظاهر است.[۱] آن نقطه به تو شهادت و غیب ،، هم ظاهر و هم نهان نماید.[۲]

همچنین در تمثیلِ دایره‌ی کروی، بر هر کجای دایره که دست بگذرایم هم اول است و هم آخر. همین نقطه هم مبداء است و هم منتها؛ یعنی در این‌جا مبداء عینِ منتهی و منتهی عینِ مبداء است و ازل عینِ ابد و ابد عینِ ازل است؛ وز ایشان سیّد ما گشته سالار ،، هم او اول هم او آخر در این کار ،، احد در میم احمد گشت ظاهر ،، در این دور آمد اول عین آخر.[۳]

۱-۷-۸-۵. مرکز دایره در همه شعاع ها حضور دارد

چرا که باطن در ظاهر همیشه حاضر است. هویت ظاهر در واقع هویتِ عین-التعلقی و ظهورِ باطن است؛ بنابراین ظاهر بدونِ باطن معنا ندارد؛ به همین نسبت حق‌تعالی نیز در همه‌ی ماهیات حضور دارد؛ و با حضورِ اوست که ماهیت-ها امکانِ نمود یافته‌اند؛ حضرت امیر علیه السلام فرموده است: «**مع کل شیء لا بمقارنه، وغیر کل شیء لابمزایله**».[٤] روحِ ما نیز در همه‌ی نیروهای ما و حتی همه‌ی جوارحِ فیزیکیِ ما حضور دارد؛ بدونِ این‌که مساله‌ی حلول در میان باشد؛ در واقع این بدن است که در روح است و نه برعکس.

---

۱. الفتوحات‌المکیه، ابن‌عربی، ج۲، ص۴۲۷ نیز بنگرید، تفسیر المحیط الأعظم، آملی سید حیدر، ج۵، ص۲۶۲ نیز در مورد نجوا گوید: و اعلم أن الأمر في النجوى دائرة تنعطف بطلب أولها فيكون عين الختم هو عين الافتتاح فتنقسم بين أول و آخر و ظاهر و باطن فإذا ابتدأ فهو الظاهر فإذا انتهى صار الظاهر باطنا و عاد الباطن ظاهرا فإن الحكم له فيبطن الختم في الافتتاح عند البدء و يبطن الافتتاح في الختام عند النهاية قيل في رسول اللَّه صلى اللَّه عليه و سلم إنه خاتم النبيين فبطن بظهور ختمه كونه نبيا و آدم بين الماء و الطين و لما ظهر كونه نبيا و آدم بين الماء و الطين و استفتح به مراتب البشر كان كونه خاتم النبيين باطنا في ذلك الظهور. الفتوحات المكية (اربع مجلدات)، ج۲، ص ۴۸.

۲. مقامات عارفان، اسرارالنقطه، همدانی، ص۱۶۲.

۳. گلشن‌راز، شبستری، ص۹، مشارق الدراری، فرغانی، ص۵۳۲، تفسیر المحیط الأعظم، آملی سید حیدر، ج۵، ص۲۶۱.

٤. شریف الرضی، نهج‌البلاغه، ص۴۰

۱-۷-۸-٦. دایره رمز وحدت در کثرت

«هر خطّی که از نقطه‌ی مرکز دایره خارج شده و به محیط می‌رسد، با نظایر خود که از آن نقطه خارج و به محیط می‌رسند برابر است. و با آنکه خطوط مزبور تکثّر دارند، ولی نقطه‌ی مرکز، در ذات خود همچنان واحد است، و هرگز تکثّر نمی‌یابد.[۱] پس اگر شعاع‌ها و محیط، تجلیِ مرکزند از نظر در مرکز وحدت لازم خواهد آمد و از نظر در شعاع‌ها که وجهه‌ی تجلی‌یافته‌ی مرکز است کروی‌بودن نمود خواهد داشت؛ این تمثیل رمزی از ارتباطِ وحدت و کثرت در دایره هستی و در نسبت مخلوقات با حق‌تعالی است. «وحدت، باطنِ کثرت است و کثرت، ظاهرِ وحدت؛ و حقیقت در هر دو یکی‌ست به واقع موجود یکی‌ست که به ظاهر موهوم و متعدد می‌نماید»[۲]. همان‌گونه که محیط دایره چنین می‌نماید.

۱-۷-۸-۷. نقطه سببِ ظهور و محیط سببِ شناخت

با آن‌نحو ترسیمی از دایره که اشاره کردیم، نقطه سببِ وجود یافتنِ محیط است و محیط سببِ شناخته شدنِ نقطه است؛ با این اعتبار، هم محیط، حق و خلق است و هم نقطه، حق و خلق است.[۳]

از نقطه و دایره‌ی مرکزی که رو به بیرون ظاهر می‌شود پیوسته و بی‌وقفه دایره‌هایی ایجاد می‌گردد که دایره‌ی بیرونی حکمِ شهادتِ دایره‌ی اول است و با این شهادت، سببِ غیب شدنِ دایره داخلی خواهد بود. این‌جاست که دو مفهومِ کلیدیِ قرآنی یعنی «غیب و شهادت» و حتی تعبیرِ حجاب و آیه سر بر می‌آورد؛ چرا که یکی مانعِ ظهورِ دیگری می‌شود در حالی که خودِ همین مرتبه، ظهورِ مرتبه‌ی قبلی است. در واقع خداوند با ظهورِ خلق خود را می‌نمایاند و در عینِ حال، با همین ظهور، خود را پنهان می‌سازد.

۱-۷-۸-۸. دایره بسیط ترین شکل ممکن

از نظرِ حکمای اسلامی به‌ویژه ملاصدرا، دایره بسیط‌ترین شکلِ ممکن است[۱] و به دلیلِ بساطت‌اش است که همه‌ی اشکال از آن به وجود می‌آید.[۲] ابن‌عربی

---

۱. محی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، جهانگیری، ص۵۱.
۲. مجموعه رسائل عوارف المعارف، نویسنده‌گان، ص۸۷ .
۳. الفتوحات المکیه، ابن‌عربی، ج۳، ص ۳۶۳ .

هم معتقد است: دایره نخستین و کامل‌ترینِ شکل‌ها است؛[۳] و بنابراین از این لحاظ و از بینِ اشکال نزدیک‌ترین شکل برای تبیینِ قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه خواهد بود؛ بر اساسِ این قاعده چیزی که بسیطِ حقیقی باشد، همه‌ی اشیاست و هیچ یک از آن‌ها هم نیست.[٤] از آن‌جا که نفسِ انسان مَثَلِ اعلای حق تعالی است این سخن در موردِ رابطه‌ی نفسِ انسان با نیروهایش هم صادق است یعنی نفسِ انسان هم همه‌ی نیروهای مادون است و هیچ یک از آن‌ها نیز نیست؛ از این قاعده هم به «النفس فی وحدتها کل القواء» تعبیر می‌شود.[۵]

رابطه‌ای که محیط و شعاع‌ها با مرکز دایره دارند رابطه‌ای است که بدنِ ما با نیروها و در نهایت با «منِ» ما یا همان «روحِ» ما دارد؛ تمامِ نیروهای ما در نهان‌گاه‌ترین و نهانی‌ترین وجودِ ما که اسامیِ بسیار زیادی چون، سرّ و خفی و اخفی و روح و من و نفس و... دارد و همه‌شان یک‌چیزند با اعتبارهای مختلف، جمع می‌شوند. منِ ما همان ذاتِ ماست؛ تجلیِ منِ ما در جهت اعمال و اوصافِ مختلفِ ما

←

۱. تعلیقات بر شفاء، ملاصدرا، ص۲۱۹

۲. تعلیقات بر شفاء، ملاصدرا، ص۱۴۲

۳. ترجمان الاشواق، ابن‌عربی، ص۱۰۰.

٤. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ملاصدرا، ج۶ ص۱۱۰، الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی)، ملاصدرا، ج۱، ص۴۷

۵. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ملاصدرا، ج۸، ص۵۱. ملاصدرا در تبیین رابطه‌ی حق تعالی با دیگر وجوداتِ هستی نظریه «بسیط الحقیقة کل الأشیاء و لیس بشیء منها» و در تبیینِ رابطه‌ی نفس با نیروهایش نظریه «النفس فی وحدتها کل القوا و لیس کواحد منها» را به عنوانِ نظریه‌ی نهایی خود ابراز داشته است. قاعده‌ی اول در تبیینِ رابطه‌ی عالم با حق تعالی و قاعده‌ی دوم در تبیینِ رابطه‌ی نفس (= روح) با نیروهایش است؛ در واقع «النفس فی‌وحدتها» در حوزه‌ی انسان‌شناسی بدیلِ قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» در حیطه‌ی خداشناسی است؛ مطابقِ بحثِ حاضر، همان‌طور که در حکمتِ صدرا نفسِ انسانی با حفظِ ویژگی‌ها، «مَثَلِ» حق تعالی است «قاعده‌ی النفس فی وحدتها» هم با حفظِ ویژگی‌هایِ مرتبط، مَثَلِ قاعده‌ی «بسیط‌الحقیقه» است. نفس حقیقتِ بسیطی دارد اما صدقِ قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه بر آن تنها با قید و لحاظ‌هایی صحت خواهد داشت؛ چرا که نفس تنها در حیطه‌ی خود و به عنوانِ «مَثلِ» حق تعالی بسیط است نه بسیط حقیقی که عاری از هر نوع ترکیبی ــ از جمله ترکیبِ عقلی و فرضی — باید باشد. نفس همه‌ی کمالاتِ نیروهای مادون‌اش را داراست اما همه‌ی کمالات را نه. در حالی که حق تعالی همه‌ی کمالاتِ موجود و مفروظ را یک‌جا دارد.

همان صفاتِ مایند که با نیروهایمان پیاده و محقق می‌شوند و این نیروها ظاهری-ترین و بیرونی‌ترین وجه‌شان حواسِ پنج‌گانه‌ی ماست؛ پایانِ همین نیروهایِ حسی جسم و کالبد و بدنِ ماست که چیزی جز غلاف و پایانِ نیروها نیست و هیچ نقشی در حقیقتِ هویتِ ما و هویتِ حقیقیِ ما ندارد؛ همان‌گونه که محیطِ دایره چیزی جز پایانِ شعاع‌ها نیست، بدن هم در جهتِ طولی چیزی جز پایانِ نیروهایمان نیست؛ با این تعبیر، شکلِ حقیقی و معنویِ وجودِ ما در مقامِ تمثیل، به دایره‌ای می‌ماند که از مرکز رو به بیرون جلوه کرده است. با حفظِ مراتب و رعایتِ تفاوت‌های بینِ مَثَل و ممثل‌له وجودِ ما و این نوع تجلیِ منِ ما، مَثَلی بر تجلیِ ذاتِ خداوند در مراتبِ سه‌گانه‌ی هستی است.

۱-۷-۸-۹. دایره و سه گانه های حکمت و عرفان اسلامی

از آن‌چه که تا حالا درباره‌ی شکلِ دایره مورد اشاره قرار گرفته است سه‌گانه‌ی «مرکز، شعاع و محیط» به دست می‌آید. این سه‌گانه در حکمت و عرفانِ اسلامی تمثیلی بر همه‌ی سه‌گانه‌هایی است که در این کتاب اشاره کرده‌ایم. به تعبیری بهتر، رابطه‌ی همه‌ی سه‌گانه‌های یاد شده در این‌کتاب، به نحو سه دایره‌ی تو در توست؛ که اگر غیر از این بود امکانِ طرحِ نمودارِ سه‌گانه‌ها وجود نداشت.

۱-۷-۸-۱۰. دل انسان نقطه مرکز عرشِ هستی

در عرفان اسلامی از جمله در گلشنِ رازِ شبستری، بر مرکزیتِ قلبِ انسانی بر عرشِ هستی با تبیینِ رابطه‌ی مرکز دایره با محیط تأکید شده است؛ و شارحانِ گلشن راز هم بر نکته‌ی یاد شده صحه گذاشته‌اند.

مگر دل مرکز عرش بسیط است ،، که این چون نقطه آن دور محیط است.[۱]

در شرح آن گفته‌اند: «قلب مرکز عرش اعظم است، و عرش اعظم صورت انبساط و تفصیل او. از این جهت او را بر سبیل مجاز عرش رحمان می‌توان گفت. شیخ شبستری این معنی را که عرش اعظم صورت تفصیل و صورت انبساط قلب است که مرکز واقع است، تمثیل کرده به نقطه و دور محیط، چنان‌که نقطه، محل استوای دور محیط است، یعنی وجود دورِ محیط به نقطه است، بلکه دور محیط

۱. گلشن راز، شبستری، ص ۳۰.

صورت تفصیل و انبساط نقطه است.[۱] به واقع نسبت دل انسان با عرش، نسبت مرکز با محیط است.[۲] این سخن با «قلب المؤمن عرش الله الاعظم» سازگار است. نیز حضرت امیر علیه‌السلام علمِ خود را نقطه‌ی تحتِ «ب» بسم الله می‌داند: حضرت‌شان فرموده است: «هر چه در یهودیت است در مسیحیت است، هر چه در مسیحیت است در اسلام است هر چه در اسلام است در قرآن است، هر چه در قرآن است در بسم الله الرحمن الرحیم است و هر چه در بسم الله است در حرف «ب» است و من نقطه‌ی این «ب» هستم». این سخن بنا به رابطه‌ی اجمال و تفصیل و این‌که در هر اجمالی تفصیل حضور دارد و در هر تفصیلی اجمال، قابل تبیین است؛[۳] باز به خاطر بیاوریم حدیث حضرتش را که فرمودند: العلم نقطه، کثرها الجاهلون.

۱. شرح گلشن راز، ابن‌ترکه، ص۱۰۳.
۲. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز، اسیری لاهیجی، ص۶۴ .
۳. بنگرید به: الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۷، ص۳۳.

۱-۷-۹. تمثیل نفس انسان: حواس، «عقل و دل»، روح

مهم‌ترین تمثیل برای تبیینِ رابطه‌ی خداوند با عالم، توجه به رابطه‌ی نفس با نیروهایش است؛ در مبحثِ مراتبِ شئون انسان اشاره خواهیم کرد که: از نظرِ ملاصدرا و نیز بسیاری از حکمای اسلامی خداوند انسان را مِثالی بر ذات و صفات و افعالِ خود قرار داد.[۱] شناختِ ذات و صفات و فعلِ ما نردبانی برای صعود به شناختِ ذات و صفات و فعلِ حق تعالی است. اگر خداوند بر حقایقِ عالمِ خارج مَثَلی در درونِ انسان قرار ندهد محال است بتوان آن‌حقیقتِ عالمِ خارج را درک کرد[۲]. رابطه‌ی روحِ ما با نیروهای خود در بدن، مَثَلی است برای رابطه‌ی خدا با عالم و کاینات.[۳] به تعبیر ابن‌عربی حضرتِ انسانی مانندِ حضرتِ الهی بر سه مرتبه است؛ و بلکه عینِ آن است نه مانندِ آن.[٤]

ملاصدرا در قریب به اتفاقِ مباحثی که از نفس به عنوان مِثال برای تبیین اوصافِ الهی بهره می‌برد نخست با تأکید فراتر از معمول تفاوتِ «مِثل» با «مثال = مَثَل» را گوشزد و سپس وجه ارتباطِ مَثَل با ممثل‌له را تبیین می‌کند. از نظرِ صدرا خداوند نفس را مَثَل و نمونه‌ی اعلای خود قرار داده است؛ **با تفاوتِ بسیار زیادی که بینِ مثال و ممثل‌له وجود دارد.**

با این بیان نفس هم در مقامِ ذات، هم در مقامِ صفات و هم در مقامِ فعل مثالی بر خداوند است. از لحاظ ذات به این دلیل که خداوند نفس را وجودی نوری و مجرد از ماده و مکان و وضع خلق کرده است. از نظرِ صفات به این دلیل که نفس را عالم، قادر، حی، سمیع، بصیر و متکلم خلق کرده است و همه‌ی این-

---

۱. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۲۶. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ص ۲۲۴ و تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۹۴.

۲. فلو لم یجعل الواجب للعالم کله مثالا في ذاتك لما کان لك خبر مما یباین ذاتك. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۴۸۷.

۳. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۴۹۵-۴۹۶ و الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۳۶۷.

٤. «الحضرة الإنسانیة کالحضرة الإلهیة لا بل هي عینها علی ثلاث مراتب». الفتوحات المکیة(اربع مجلدات)، ابن عربی، ج۱، ص۵۴.

ها از حیث مفهوم صفاتِ خداوند هم هستند. اما از حیثِ هستی، همان‌گونه که دارِ هستی، مملکتِ باری‌تعالی است، به همان نسبت بدن نسخه‌ی مختصری از مجموعِ عالمِ دنیوی است؛ با این بیان نفس دارای مملکتِ خاصِ خود است شبیهِ مملکتِ باری‌تعالی که دارای اعراض و جواهری مجرد و مادی و... است همان‌گونه که باری‌تعالی بر حقایقِ عالم با نفسِ حصول و حضورِ حقایق در محضرِ الهی علم دارد نفس نیز بر امورِ مملکتِ خود با اشراق و شهود و حضورِ نوری علم دارد.[۱] برخی از وجوهِ مَثَل بودنِ نفس نسبت به حق تعالی چنین است: ۱. نفس دارای دو نشئه‌ی غیب و شهادت و ملک و ملکوت و خلق و امر است همان‌گونه که باری‌تعالی. ۲. افعال ارادی نفس بر دو نوع است: الف) افعالی که با به کارگیریِ قوای بدن و جنودِ جسمانی روی می‌دهد. این‌نوع از افعالِ نفس متغیر و متجددند و عینِ حدوث و انقضاء هستند؛ ب) افعالی که نفس به ذاتِ خود و بدونِ واسطه‌گری قوای طبیعی و آلاتِ جسمانی انجام می‌دهد؛ به همین نسبت افعالِ باری‌تعالی نیز دو قسم است: ثابت و متغیر یا مبدعات و کائنات.[۲]

دلایلِ مثلِ اعلی بودن نفس انسانی: پس در حکمتِ اسلامی ضمنِ این‌که نفس «مَثلِ» خداوند است عنوان «برترین مَثَل» خداوند هم به خود گرفته است؛ یعنی در میانِ مثَل‌هایی نظیرِ آینه، نور، آب، عدد و همه‌ی سه‌گانه‌هایی که اشاره کردیم نفس برترین مثَلِ حق تعالی است. دلیلِ این سخن را می‌توان در قابلیتِ خاصِ نفس دانست که از میانِ مخلوقاتی که در عالمِ هستی است بیشترین شباهت را به مقامِ خداوندی دارد و به همین دلیل می‌تواند شأنِ خلیفه‌اللهی را احراز کند. دلیلِ این قابلیتِ خاص، در نهایت به «بساطت و تجرد و وحدتِ نفس» باز می‌گردد. در زیر به مهم‌ترین ویژگی‌های نفس و در نتیجه مهم‌ترین استفاده‌های حکمای اسلامی از آن برای تبیینِ شئون مختلف خداوند اشاره می‌کنیم:

---

۱. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۷، ص۳۴.
۲. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۷، ص۳۴.

۱-۷-۹-۱. نسبت فعل حق تعالی به بنده، نسبت فعل نفس به قوا

کیفیتِ ارتباطِ فعلِ باری‌تعالی با فعلِ بنده همیشه موضوعِ موردِ مناقشه‌ای در میانِ هم متکلمان و هم فیلسوفان بوده است؛ صدرا در راهِ تبیینِ فعلِ حق تعالی و ارتباطِ آن با فعلِ بنده با ردِ تصورِ قدری‌ها و جبری‌ها و فیلسوفان، از تمثیلِ نفس استفاده می‌برد؛ صدرا معتقد است فعلِ بنده، عینِ فعلِ حق تعالی است همان‌گونه که فعلِ قوای نفس، عینِ فعلِ نفس است.[۱]

از نظرِ ملاصدرا در نظری عمیق روشن می‌شود فعلِ هر حاسه و قوه‌ای، در همان‌حال که فعلِ آن قوه است فعلِ نفس نیز هست. بر این اساس، بدونِ شک «دیدن» کارِ چشم و «شنیدن» کارِ گوش است چرا که هیچ‌یک از این‌دو عمل بدونِ انفعالِ جسمانی صورت نمی‌گیرد؛ و بدونِ تردید در آنِ واحد همین «دیدن» و شنیدن کارِ نفس هم می‌باشد؛ به واقع در هر دیدنی، نفس می‌بیند از طریقِ چشم؛ و در هر شنیدنی، نفس می‌شنود از طریقِ گوش؛ و حکم در مورد مابقیِ نیروهای حسیِ ما هم به همین نحو است؛ نفس با آن‌که مجرّد و منزّه از بدن است اما هیچ یک از اجزای بدن از نفس خالی نیست.[۲]

نفس هویتی احدی دارد که بر اساسِ آن همه‌ی قواست و هیچ یک هم نیست. همان‌گونه که واجب تعالی حقیقت بسیطی است که همه‌ی اشیاست و هیچ یک از اشیاء هم نیست.[۳]

صورت عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود ،، با همه هم بی‌همه مجموعه و یکتاستی ،، جانِ عالم خوانمش گر ربطِ جان داری به تن ،، در دلِ هر ذره هم پنهان و هم پیداستی.

پس همان‌گونه که فعلِ دیدن و شنیدن و... هم کارِ قوا و هم نفس است، به همان نسبت فعلِ بنده در آنِ واحد هم فعلِ بنده و هم فعلِ خداست؛ یعنی

---

۱. «ان اردت مثالا لان تعلم به کیفیة کون الافعال الصادرة عن العباد هی بعینها فعل الحقّ فانظر الی افعال الحواس و القوی التی للنفس الناطقة». مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ملاصدرا، ص ۲۷۸.

۲. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین، ملاصدرا، ص۲۷۸ و ۲۷۹.

۳. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ج۸، ص۱۳۴ و همان، ج۱، ص۱۳۶.

نسبتِ نفس به نیروهایش در صدورِ فعل، نسبت خداوند به بنده در صدورِ فعل است.

۱-۷-۹-۲. مساله علم الهی

ملاصدرا در موضوعِ علمِ الهی به مخلوقات نیز مَثل‌بودنِ نفس بر باری‌تعالی را با تأکید زیاد یادآوری می‌کند و بر اهمیتِ توجه به تفاوتِ میانِ مثال و ممثل له تأکید دارد: نفس در ذاتِ خود دارای عالمی خاص و مملکتی شبیه به مملکتِ خالق‌اش است؛ این مملکت، جواهر و اعراضِ مجرد و مادی و انواعِ اجسامِ فلکی و عنصریِ بسیط و مرکب را شامل می‌شود؛ و علمِ نفس به آن‌ها علمی حضوری است نه حصولی.[۱]

کیفیتِ علمِ حق تعالی به امور عالم به کیفیتِ علمِ نفس به چند مرتبه از شئون خود شباهت دارد. افعال انسان از لحظه‌ی صدور آن‌ها از نفس که از مکمنِ غیبِ نفس رو به مظاهرِ شهادتِ آن خارج می‌شود چند مرتبه را طی می‌کند. نخست در مکمنِ عقل قرار دارد سپس بر مرتبه‌ی قلب نازل می‌شود - تا این لحظه برای انسان تصوراتِ کلی حاصل می‌شود - سپس بر مخزنِ خیال وارد می‌شود که به نحو متشخص و جزئی است؛ سپس هرگاه که بخواهد و اراده کند اعضای بدن-اش به حرکت در می‌آید و در خارج ظاهر می‌شود. امر در موردِ رابطه‌ی عالم با خداوند هم به همین نحو است. صور و اعراضی که در عالم حادث می‌شوند مراتب چهارگانه را طی می‌کنند: اولی به مثابه قضاست و محلِ آن به مثابه قلم. دومی به مثابه نقش لوح محفوظ و سومی به مثابه صور در آسمان و چهارمی به مثابه صورِ حادث در موادِ عنصری، حرکتِ اعضای بدن انسان به مثابه حرکتِ آسمان و سلطانِ عقلِ انسانی در مغز مانندِ سلطانِ روح کلی در عرش و ظهورِ قلبِ حقیقی در قلبِ صنوبریِ انسان مانندِ ظهورِ نفسِ کلی در فلک خورشید است.[۲]

---

۱. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۲۶.
۲. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۱۳۰.

۱-۷-۹-۳. مثلی بر نزول از ذات حق بر عالم

با تکیه بر قاعده‌ای که طبقِ آن نفس را مَثلِ حق تعالی می‌دانیم برای چگونگی نزولِ حقایقِ هستی از مرتبه‌ی لوحِ محفوظ به لوحِ محو و اثبات و از آن-جا به مرتبه‌ی لوحِ قضا و قدر، می‌توان چگونگی ورودِ اطلاعات از مرتبه‌ی روح به مرتبه‌ی عقل و دل و از مرتبه‌ی عقل و دل به مرتبه‌ی حواس را مَثَل آورد[۱] که تفصیلِ آن‌را در بحث مراتب عالم و صدور فعل انسان اشاره کرده‌ایم.

۱-۷-۹-٤. تازگی شئون الهی

از نظرِ حکمای اسلامی درونِ انسان بی‌هیچ وقفه‌ای تازه می‌شود؛ نفس دارای دو جهت است: عقل و طبیعت؛ از جهتِ تعلق به جنبه‌ی عالیِ خود باقی[۲] و مستمر است و از جهتِ تعلق به جهتِ سافل متجدد و در تغییر؛ این دو جنبه ذاتیِ نفس‌اند. هر کس به وجدانِ خود مراجعه کند متوجه می‌شود هویتی که در حالِ حاضر دارد، غیر از هویتِ قبلی اوست. این اختلاف هویت به دلیلِ اختلاف عوارض نیست بلکه به دلیلِ اختلافِ شئوناتِ یک ذاتِ واحد است؛ به عنوانِ مثالی بر شئوناتِ افعالی حق تعالی که در موردِ آن فرماید: کل یوم هو فی شأن.[۳]

۱-۷-۹-۵. نسبت حق تعالی با ملایک

طبقِ بیان حکمای اسلامی نسبتِ نفس به نیروهای نفس، نسبت خداوند متعال به ملایکه است.[٤] نفس هر گونه که خواهد در نیروهایِ خود تصرف نماید. همان‌طور که ملایکه‌ی خداوند مطیعِ محضِ اوامرِ الهی‌اند نیروهای نفس نیز مطیعِ محضِ اراده‌ی نفس‌اند؛ جز یک نیرو که وهم نام دارد و بهره‌ای از شیطنت دارد. برای همین از طاعتِ عقل سرپیچی می‌کند همان‌گونه که ابلیس از طاعتِ حق سرپیچی کرد.[۵]

---

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷، ص۵ و الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۳۵۴

۲ . باقی به بقایی طولی؛ یعنی تغییری در طول که متضمنِ هم تغییر است و هم حفظ و ثباتِ شخصیت.

۳. المشاعر، ملاصدرا، ۱۳۶۳، ص۵۵۶.

٤. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸، ص۱۳۹.

۵. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۳۰۸.

۱-۷-۹-٦. رابطه کرسی و عرش با حق تعالی

مِثالِ عرش در ظاهرِ عالمِ انسان، قلبِ صنوبری اوست و در باطنِ انسان روحِ حیوانی و بلکه روحِ نفسانی اوست و در باطنِ باطن‌اش نفسِ ناطقه یا همان قلبِ معنوی اوست که محلِ استوای روحِ اضافی است و همان جوهری نورانی و علوی است که بر آن مستقر شده و به سببِ آن در این عالمِ صغیر خلیفه‌ی الهی است.[۱]

۱. المشاعر، ملاصدرا، ص۸۸.

بسیار مناسب است در پایان تمثیل‌های سه‌گانه، در بابِ ابیات شورانگیز و پرمعنایِ حلاج با تمامِ وجود تأمل کنیم که مجموعه‌ای از تمثیل‌های پرمغز را در درون دارد:

گر تو روی دل خود آینه سیما بینی ،، چهره دوست در آن آینه پیدا بینی ،، چون تو از ظلمت هستی نفسی باز رهی ،، همه آفاق پر از نور تجلی بینی ،، دل به آب مژه و آه جگر صافی کن ،، تا چو آیینه پاکیزه مجلی بینی ،، از دم و نم رخ آئینه شود تیره و لیك ،، روی آئینه دل زین دو مصفا بینی ،، چند گوئی که ندیدم اثر طلعت دوست ،، دیده از خواب گران بازگشا تا بینی ،، سَرِ موئی اگر از سِرّ هویت دانی[1] ،، دوست را در همه آفاق هویدا بینی ،، رشته صد تو بود اندر نظر ظاهربین ،، چو سر رشته بیابی همه یکتا بینی ،، گر به‌باران نگری قطره فزونست از حد ،، چون به‌دریا برسد خود همه دریا بینی ،، نور انجم چو بیامیخت نگردد ممتاز ،، گرچه بر چرخ بسی گوهر رخشا بینی ،، یك مسمی چو تجلی کند از بهر ظهور ،، اختلاف صور و کثرت اسما بینی ،، سوی وحدت نظری کن بکمال اخلاص ،، تا در او اسم و صفت عین مسمی بینی ،، واحدی در همه اعداد چنان سیاریست ،، سریان احد اندر همه اشیا بینی ،، سبل هستی خود دور کن از دیده دل ،، تا رخ دوست بدان دیده بینا بینی ،، اختلاف صور آمد سبب کثرت و بس ،، چون ز تنها گذری دلبر تنها بینی ،، سقف دیوار چو مانع شود از پرتو شمس ،، نور خورشید به هر خانه ز مجرا بینی ،، صورت جزوی هر خانه چو ویران گردد ،، نور بی‌شایبه در کثرت اجزا بینی ،، پنبه از گوش بدر کن که همی‌گوید یار ،، من چو اندر نظرم چند به هر جا بینی ،، قانع وعده فردا شده‌ای خود چه شود ،، اگر امروز تو فردائی ما را بینی ،، ما چو بحریم و تو چون قطره ز ما گشته جدا ،، چون تو دریا برسی خود همه دریا بینی ،، تو نقاب رخ مائی چو ز خود باز رهی ،، بی‌حجاب از رخ ما جای تماشا بینی ،، ما چو آبیم تو چون کف که بود بر سر آب ،، چون ز کف درگذری آب همانا بینی ،، ما چو دریم گرانمایه و تو چون صدفی ،،

---

۱ . کافی است به این نکته توجه داشته باشیم که عارفان حرف «ه» در هویت را که به اسمِ هو یعنی اسمِ ذاتِ خداوند اشاره دارد متناسب با تمثیلِ دایره، به شکلِ دایره می‌دانند.

چون صدف را شکنی لؤلئی لالا بینی ،، دیده از ما طلب و چهره بدان دیده ببین ،، کی به هر دیده حسین روی دلارا بینی ،، بنده یار شوی شاهی عالم یابی ،، خواری عشق کشی عزت والا بینی ،، خطر بادیه مردانه دو سه روز بکش ،، کآنچه دلبر کند آن را همه زیبا بینی ،، در هواهای هویت به پر عشق بپر ،، کآشیان برتر ازین عرش معلا بینی ،، منتهای سفر روح قدس را در سر ،، گاهِ معراجِ دلت پایه ادنی بینی ،، آن محبت که ظهور همه از جوشش اوست ،، تو مپندار که او را شنوی یا بینی ،، روح را در طلبش عاجز و حیران بینی ،، عقل را در صفتش واله و شیدا بینی ،، آفت جان و دل گوشه‌نشینان عشقست ،، که بهر گوشه از او فتنه و غوغا بینی ،، آتش عشق گهی در دل یوسف یابی ،، گاه در جان غم‌اندوز زلیخا بینی ،، نازنینی است که گه ناز کند گاه نیاز ،، تا تو در وی صفت وامق و عذرا بینی ،، گاه از دیده مجنون نگرد در لیلی ،، گاه در دیدنش از دیده لیلا بینی ،، آن‌چنان گنج که در عرش نگنجید حسین ،، دیده بگشای که در کنج سویدا بینی.

۱-۸. قاعده فهم رابطه خدا با عالم از روی مَثَل

ارتباطِ بحث حاضر[۱] با بحث‌های گذشته و نیز همه‌ی مباحثِ کتاب این است که: اگر حقیقت و شئون حق تعالی و عالم یک مرتبه بود وجودِ مَثَل معنی نداشت؛ پس چون سه یا چندین مرتبه تحقق دارد ارتباطی منطقی بینِ آن‌ها حاکم است. مثَل تنها در عوالمِ طولی و شئون مراتبی قابلِ طرح است؛ بنابراین وقتی از شئون حق تعالی و مراتبِ عالم و مراتبِ انسان بحث به میان آمد نقشِ مَثل برای شناختِ روابطِ مراتب برجسته خواهد شد. بنابراین شایسته است بحث تفصیلی در این‌زمینه داشته باشیم:

۱-۸-۱. ویژگی های مَثَل

برای مَثَلِ مطرح در حکمت اسلامی می‌توان ویژگی‌های زیر را برشمرد:

۱-۸-۱-۱. مثل مادی و محسوس است

مَثَل حتما امری از عالمِ شهادت، مادی و محسوس است[۲]؛ و بالتبع ممثل‌له امری روحانی و معنوی و نوری و غیرِ مادی خواهد بود. برخلافِ تمثیل‌های عرضی که دو هم‌شأن به یکدیگر نسبت داده می‌شوند؛ مانندِ حکمِ شراب و آب‌جو. یا تشبیه حسن به شیر در شجاعت.

۱-۸-۱-۲. مَثَل، قالبِ معانی است و معانی روحِ مثل هاست

مَثَل‌ها از عالمِ محسوس و شهادت اخذ می‌شوند و معانی از عالمِ ملکوت نزول می‌یابند.[۳] حکما معتقدند: هر آن‌چه که در عالم ظاهر شود در حضرتِ الهی صورتی متناظر و مشابه با آن وجود دارد که اگر آن‌صورت نباشد این شیء در عالمِ ماده ظاهر نمی‌شود؛ زیرا وجودِ معلول از وجودِ علت ناشی می‌شود؛ بنابراین هر آن‌چه

---

۱. بنگرید به مقاله قاعده فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل، بابایی علی، ۱۳۹۷، نشریه قبسات.
۲.... و کنه الموازنة بين عالم الشهادة التي منها يتخذ طينة الأمثال. مشکاه‌الانوار، غزالی، ص ۲۸۰.
۳. و وجه كيفية المناسبة بينهما و كنه الموازنة بين عالم الشهادة التي منها يتخذ طينة الأمثال، و بين عالم الملكوت الذي منه تنزل أرواح المعاني. مشکاه الانوار، غزالی، ص ۲۸۰

که در عالمِ هستی است نشانی است از آن‌چه که در عالمِ عقل است؛ و هر صورتِ معقولی بر مثالِ چیزی است که در حضرت الهی است.[۱]

۱-۸-۱-۳. مَثَل حُکمِ مقیاس کوچک را دارد

مِثال و ممثل‌له[۲] دو مرتبه از یک حقیقت‌اند:[۳] بنا به حکمِ مراتب و ارتباطِ طولیِ آن‌ها مِثال و ممثل‌له یک‌حقیقت‌اند اما با مراتبِ مختلف؛ که حکمِ واحد در مراتبِ مختلف بر حسبِ شأنِ شایسته‌ی هر مرتبه در موردِ صاحبِ مرتبه صادق است. اگر انسان عالم است علمِ او به اقتضا و بسته به شأنِ مرتبه‌ی وجودی خود است و اگر حق تعالی عالم است در شأن و اقتضای مرتبه‌ی وجودی خود؛ اما حقیقتِ علم هر چه که باشد از یک سنخ است.

۱-۸-۱-۴. مَثل لازمه ناگزیرِ تحققِ مراتب است

هرجا مراتبِ تشکیکی حاکم است ناگزیر ارتباطِ طولیِ علی – معلولی و در نتیجه ظلّیت و مِثالیتی حاکم است. در عالمی که فاقدِ مرتبه باشد، تمثیلِ طولی و مِثالی و ظلّی هیچ معنایی ندارد.

۱-۸-۱-۵. امکان دارد ممثل له یکی و مِثال متعدد باشد

یک شیء واحد در عالمِ معنا می‌تواند تمثیل‌های متعددی داشته باشد.[٤]همان‌گونه که درباره‌ی رابطه‌ی حق تعالی با عالم به تمثیل‌های متعددی اشاره شد، مراتبِ بالا به دلیلِ بساطتِ بیشتر از سعه‌ی وجودی بیشتری برخوردارند طوری که مراتبِ پایینِ هستی از جهاتِ مختلف و بلکه از تمامِ جهات مِثال‌های مراتبِ بالاترند. از آن‌جا که امرِ مجرد می‌تواند مِثال‌های متعدد و ابعادِ

---

۱. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۴۲.

۲. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۴۸ ؛ ملاصدرا در مورد رابطه‌ی طولیِ مَثل گوید: «فاجعل ذلك مقياسا لما فوقه».

۳. مشکاه الانوار، غزالی، ص۲۸۱.

٤. فما من شيء في هذا العالم إلا و هو مثال لشيء من ذلك العالم، و ربما كان الشيء الواحد مثالا لأشياء من عالم الملكوت. و ربما كان للشيء الواحد من الملكوت، أمثلة كثيرة من عالم الشهادة، و إنما يكون مثالا إذا ماثله نوعا من المماثلة. و طابقه نوعا من المطابقة، و إحصاء تلك الأمثلة يستدعي استقصاء جميع موجودات العالمين بأسرها، و لن تفي به القدرة البشرية، و لم تتسع لفهمه القوة البشرية، و لا تفي لشرحه الأعمار القصيرة. مشکاه الانوار، غزالی، ص۲۸۱.

متعدد داشته باشد هر مَثَلی که بیشترین وصف از اوصافِ ممثل‌له را نشان دهد به همان نسبت برتر از دیگر مِثال‌ها خواهد بود. نفسِ انسانی به دلیلِ تجرد، وحدتِ جمعی و سِعی و دیگر ویژگی‌ها مَثَلِ اعلای الهی است. در میانِ محسوسات، خورشید به دلیلِ برخوردار بودن از ویژگی «ظاهرٍ بذاته و مظهر لغیره»[۱] که تعریفِ نور هم می‌باشد، بهترین مِثالِ خداوندی است. آینه نیز به دلیلِ خاصیتِ معرفتیِ خود، برای تبیینِ حقایقِ مجرد بیشترین کاربرد را دارد.

۱-۸-۱-۶. مِثالِ شیء، خلیفه آن شیء است

بر اساسِ نظرِ حکما مثالِ یک شیء خلیفه‌ی آن‌شیء است؛[۲] خلیفه‌ای که از نظرِ ذات و صفت و فعل به جای آن‌شیء بنشیند؛ دلیلِ این امر آن است که مِثال و ظلِ یک شیء همان خودِ شیء است؛ اما به وجه ظلّ. روشن است که مرتبه‌ی ظلّ از مرتبه‌ی کنه و حقیقت پایین‌تر است. پس ظلّ خلیفه‌ی اصل است؛[۳] و می‌دانیم که تعبیرِ خلیفه در شأنِ انسان در متونِ دینی و حِکمی بسیار اهمیت دارد.

۱-۸-۲. دلیلِ استفاده از تمثیل

برای استفاده‌ی علما و حکما از تمثیل دلایلِ متعددی وجود دارد که می‌توان به مهم‌ترینِ آن‌ها اشاره کرد:

۱-۸-۲-۱. درکِ حقیقت منوط به درکِ مثال در درون

یکی از مهم‌ترین نکته‌های معرفت‌شناختی و وجودشناختی سخنی است که حکما در مورد رابطه‌ی مَثَل با ممثل‌له بیان کرده‌اند؛ بر اساسِ نظرِ حکمایی چون ملاصدرا که اشاره هم شد اگر خداوند بر حقایقِ عالمِ خارج مَثَلی در درونِ انسان قرار ندهد محال است بتوان آن‌حقیقتِ عالمِ خارج را درک کرد.[۴] همچنین اشاره کردیم که خداوند نه ضد دارد و نه مِثل؛ من بابِ قاعده‌ی تعرف الاشیاء باضدادها

---

۱ . یعنی خودش روشن است و دیگر چیزها را روشن می‌کند.
۲. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۷۰۲.
۳. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۷۰۲.
٤. فلو لم یجعل الواجب للعالم کله مثالا في ذاتك لما کان لك خبر مما یباین ذاتك. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۴۸۷.

و امثالها[۱]، راهِ شناختِ حق تعالی بسته می‌شد اگر خداوند مَثل نداشت؛ خدا اگر مِثل ندارد اما مَثَل دارد.[۲]

سابق بر ملاصدرا ابن‌عربی با اشاره به سخنِ غزالی آورده است: «خداوند متعال مِثل ندارد» همان‌طور که فرموده است: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». اما مِثال دارد. این‌که حضرتِ رسول علیه‌السلام فرموده: «إن اللّه تعالی خلق آدم علی صورته» به همین مثال اشاره دارد؛ اگر خداوند متعال موجودی قایم به نفس، حی، سمیع، بصیر، قادر و متکلم است، انسان نیز این‌گونه است؛ اگر انسان خود به این اوصاف آراسته نبود خداوند متعال را نمی‌توانست بشناسد؛ برای همین است که حضرت رسول فرموده: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». اگر انسان بر هر چیزی که در بیرون از حقیقتِ اوست نمونه‌ای در درون پیدا نکند نمی‌تواند آن‌را درک کند. پس راه و رازِ شناختِ خدا در درونِ انسان است؛ و در عینِ حال رازِ عجز در شناختِ او هم در درونِ انسان است؛ چرا که انسان اگر چه مَثَلِ بسیاری از شئون الهی را در درون دارد اما از مَثَلِ بسیاری از آن‌ها هم عاری است؛ مبدعات و مخلوقات به تمام و کمال مِثالی در درونِ انسان ندارند. خیلی از آن‌حقایقِ ناشناختنی در نزدِ انسان اسمی هم ندارند؛ زیرا که تسمیه بعد از معرفت است.[۳]

۱-۸-۲-۲. برای روشن شدنِ مطلب

گاه مطلب ابهام و پیچیدگی دارد و ذهن از دریافتنِ آن عاجز است و غرض از ذکرِ مَثَل این است که مطلب، روشنی بیشتری بگیرد.[٤]

---

۱ . یعنی اشیاء با ضد و با مِثلِ خود شناخته می‌شوند.

۲. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۳۰۸. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۱، ص ۲۶۵ همان، ۱۳۶۸، ج۶، ص۱۰۸و۲۶. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۴، ص۷۸.

۳. مجموعه رسائل ابن عربی(ثلاث مجلدات)، ابن عربی، ج۳، ۳۵۲.

٤. و الغرض من هذا التمثیل زیادة الوضوح و الانکشاف. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹، ص۲۱۴.

۱-۸-۲-۳. تقویت نفوس ضعیف

گاه دعوی با برهان قابلِ اثبات است و نیازی به تمثیل وجود ندارد اما چون توانایی نفوس متفاوت است، لازم است برای کسانی که طاقتِ درکِ برهان را ندارند برای تقویتِ نفوس‌شان تمثیل آورده شود.[۱]

۱-۸-۲-۴. لازمه ناگزیرِ مرتبه وجودی افراد

در امتدادِ مطلبِ قبلی، از دلایلِ این‌که حکما در آثارِ خود تمثیل به کار برده‌اند این است که ضعفا توانِ درکِ روحِ معنی و حقیقت را ندارند؛ همه‌ی محسوساتِ طبیعی مثَل و اشباحی بر انواعِ عقلیِ خود هستند و به همین نسبت هر آن‌چه که در این عالم است مثالی برای آخرت است و عالم‌ها کاملا مطابق و محاذیِ[۲] یکدیگرند؛ بنابراین هر کس که می‌خواهد مرتبه‌ی بالاتر را بر ضعفا تبیین کند باید از راهِ تمثیل وارد شود؛ برای همین شرایعِ حقه بنای خود را بر فهماندنِ از راهِ تمثیل گذاشته‌اند.[۳]

۱-۸-۲-۵. تحقق تشبیه و تنزیه در آن واحد

«تمثیلِ طولی» در آنِ واحد «تشبیه و تنزیه» را با هم دارد. در تشبیه تکیه‌ی اساسی بر این است که امرِ مافوق و متعالی در مرتبه‌ی اعلی، شبیه به این امرِ مادون در مرتبه‌ی اسفل است اما چیزی فاخرتر و برتر از این و در شأنِ مرتبه‌ی خودِ آن امرِ والا؛ به تعبیری ساده‌تر قاعده‌ی فهمِ از راهِ مثَل عبارت است از: «شبیه به این بهتر از این». «شبیه به این» جنبه‌ی تشبیهی و «بهتر از این» جنبه‌ی تنزیهیِ قاعده را دارد؛ «شبیه به این» مربوط به اصلِ مشترک و معنای محفوظ در همه‌ی مراتب[٤] است و «بهتر از این» مربوط به ویژگیِ اختصاصیِ هر مرتبه[٥].

---

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹، ص۲۱۴.

۲ . در ازاء و در برابر.

۳. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۹، ص۲۱۴.

٤ . منظور از این تعبیر جانِ معنیِ یک حقیقت است که در هر مرتبه آن معنی بروز و ظهور دارد اما در هر مرتبه بر حسبِ شانِ آن‌مرتبه. مثلا نوشتن برای قلم، اصل محفوظ است که در هر مرتبه‌ای بر حسبِ کیفیت مرتبه جلوه‌اش فرق دارد.

۵. رجوع کنید به بحث حقیقت و رقیقت در همین کتاب.

حال مهم‌ترین سؤال این است که منطقِ تمثیلِ طولی چیست؟ چه عاملی استفاده از تمثیلِ طولی را توجیه می‌کند؟ تشبیه طولی با تشبیهِ متعارف که ما آن‌را تشبیه عرضی می‌نامیم چه تفاوتی دارد؟ ثمره‌ی تفکیکِ تمثیلِ طولی و عرضی در عالمِ معرفت چیست و کدام بحث‌ها و معضل‌ها را می‌تواند به سامانِ حلّ برساند؟

۱-۸-۳. منطقِ تمثیلِ طولی

این‌که چه چیزی استفاده از تمثیل را توجیه می‌کند و بر چه منطقی استوار است حداقل در چند مورد زیر قابلِ اشاره است:

۱-۸-۳-۱. تطابقِ عوالم

منطقِ اصلی تمثیلِ طولی، تطابق عوالم است. می‌توان بر این ادعا سخنِ ملاصدرا را شاهد آورد که گوید: خداوند هر آن‌چه که در این عالمِ ظاهر و دنیا آفریده است، نظیری در عالمِ معنا و عقبا دارد و هر آن‌چه که در آن‌عالم آفریده است نظیری در عالمِ آخرت و ماوا دارد. این‌ها نیز نظیری در عالمِ اسماء و به همین نحو در مراتبِ بالاتر هستی دارند. مراتب متطابق و متحاذی‌اند؛ بنابراین ادنی، مِثالِ اعلی و اعلی حقیقتِ ادنی است تا به حقیقتِ حقایق و وجودِ وجودات منتهی شود.[۱]

۱-۸-۳-۲. قاعده حقیقت و رقیقت

سخنِ یاد شده را می‌توان با عنوانِ «اصلِ حقیقت و رقیقت»[۲] موردِ اشاره قرار داد. اصلِ حقیقت و رقیقت اصلی عرفانی است[۳] که در آثارِ حکما و به‌ویژه ملاصدرا مورد استفاده قرار گرفته است؛ طبقِ دیدگاه عارفانِ اسلامی صورِ جزئیِ

---

۱. مشاعر، ملاصدرا، ص ۸۸.

۲. جزئیات بیشتر این قاعده را در بخش مراتب هنر و بحث خلق هنر بر اساسِ قاعده‌ی حقیقت و رقیقت دنبال بفرمایید.

۳. شئون و اوصاف باری تعالی، در همه عوالم زمین و آسمان، متصرف بوده، و منتهی الیه حقائق غیبیه از عوالم نورانی علوی، و ملکوتی، آغاز شکفتن شقایق‌حسیات عوالم سفلی ظلمانی، از عالم ملك و ناسوت است، و بالعکس، زیرا مراتب حسیه نیز وقتی در نزول به مقتضای مبدئیت بغایات خود منتهی شدند به حکم معاد و بازگشت، نهایات آنها برمی‌گردد به آغاز مراتب مثالیه غیبیه، و منطبق با آنها می‌شود.

جسمانی حقایقی کلی دارند که در عالمِ امر و قضایِ الهی موجودند. این حقایق در کلامِ خداوندی «خزاین» خوانده می‌شوند. که همان حقایقِ کلیِ عقلی‌اند و هر یک از این حقایق رقایقِ جزئی‌اند که با اسبابِ جزئیِ قَدَری موجودند و ماده، وضع، زمان و مکانِ مخصوص دارند. حقایقِ کلی در نزدِ خداوند به اصالت موجودند و این رقایقِ حسی به تبعیت و اندراج موجودند. صدرا بر این نکته تأکید می‌کند که حقایق با آن حقیقتِ کلی‌ای که به وجودِ عِلوی الهی دارند، هرگز منتقل نمی‌شوند؛ اما رقایقِ آن‌ها به حکمِ اتصال و احاطه و شمول بر دیگر مراتب، تنزل پیدا می‌کنند و در قالبِ اشباح و اجرام تمثّل می‌یابند؛ به حکمِ اتصال، رقیقت همان حقیقت است و تفاوت بر حسبِ شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد[۱].

۱-۸-۳-۳. پشتیبانیِ برهان

منطقِ دیگر تمثیلِ طولی، پشتیبانی برهان است. از تمامیِ تشبیه و تمثیل‌های طولی، برهان‌های متقنِ حِکمی پشتیبانی می‌کند؛ اگر تمثیلِ نفس را که اشاره شد در نظر بگیریم به این دلیل مثَلِ حق‌تعالی است که بساطت، وحدتِ جمعی و سِعی، وحدتِ حقه‌ی حقیقی و وجودِ استقلالیِ آن در نسبت به قوا با برهان‌های متقن اثبات شده است. مهم‌ترین برهان در شأنِ حق‌تعالی که جامعِ بیشترِ خصوصیاتِ یاد شده است مضمونِ مباحثی است که نهایتا با عنوان قاعده‌ی

---

۱. «و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص». الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸، ۱۲۶. و ۱۲۷ و الحكمة المتعالية فی الأسفار العقلية الأربعة، تفسير القرآن الكريم، ملاصدرا، ج۴، ص۳۷۱.
نیز بنگرید به مقاله «حل مساله رابطه نور حقیقی و مادی بر اساسِ قاعده‌ی حقیقت و رقیقت» علی بابایی، نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز، سال ۱۲، شماره۲۲، بهار ۱۳۹۷.

بسیط‌الحقیقه کل‌الاشیاء از آن یاد می‌شود؛[۱] و مضمونِ همین قاعده در موردِ قاعده «النفس فی‌وحدتها کل القوا»ست که با برهان اثبات می‌شود.[۲] پس تمثیل‌ها صرفِ اسنادِ خیالی و بی‌ربط نیستند؛ بلکه از منطقی برهانی تایید می‌گیرند.

۱-۸-۴. تفاوت تشبیه در طول و تشبیه در عرض

با توجه به نکته‌های یاد شده، می‌توان بینِ تمثیلِ متعارف که تمثیلِ عرضی به آن عنوان می‌دهیم و تمثیلِ طولیِ مطرح در این بحث تفاوت‌هایی قایل شد:

تشبیه در طول تکوینی است؛ اما تشبیه در عرض وضعی و قراردادی. مثلا در مثالِ معروف «حسن مانندِ شیر است»؛ ممکن است در مکتب و فرهنگی، تمثیلِ شجاعت چیزی غیر از شیر باشد. اما در تشبیهِ طولی اگر قاعده و«اصلِ محفوظ در معنا»[۳]، درست کشف شود اجماع در نسبتِ تمثیل با ممثل‌له دور از دسترس نخواهد بود.

در تشبیه در عرض ما رابطه‌ای وضع می‌کنیم اما در تشبیه در طول بنا به ضمانتِ تطابقِ طولی عوالم، رابطه‌ای را کشف می‌کنیم؛ رابطه‌ای که می‌تواند با استدلال هم توأم باشد.

در تشبیه در عرض، حکمِ یک‌جزئی به جزئی دیگر نسبت داده می‌شود اما در تشبیه در طول، حکمِ مراتب بر حسبِ دلالتِ «اصلِ محفوظ در معنا» در موردِ مرتبه‌ی دیگر نیز صادق است؛ در جایی که مراتب حاکم باشد بنا به قاعده‌ی حقیقت و رقیقت، مَثَل فردی از معنا در مرتبه‌ی مادون قرار می‌گیرد و وصفِ مقتضیِ هر مرتبه . با حفظِ ویژگی‌های آن‌مرتبه و در شأنِ آن - بر مرتبه‌ی دیگر - با حفظِ ویژگی‌های آن‌مرتبه و در شأنِ آن - دلالت دارد.

---

۱. در مورد مضمونِ این قاعده بنگرید به: الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۴۸. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶، ص۱۱۰. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۴۷ الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۴۹. العرشیه، ملاصدرا، ۱۳۶۱، ص۲۲۱.

۲. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۸، ص۲۲۱.

۳. بنگرید به بحث حقیقت و رقیقت در مبحث هنر.

بینِ دو مِثلِ عرضی هیچ نوع حملی وجود ندارد جز از لحاظِ وجهِ تشبیه، اما در میانِ دو مَثَل، حملِ حقیقت و رقیقت حاکم است از جهاتی متعدد؛ چرا که حقیقت، فردِ برترِ معناست و رقیقت، فردِ اسفلِ همان معنا.

مرتبه‌ی وجودی شیء هر چه به تجرد و منبعِ اصلیِ وجود و ممثل‌له نزدیک‌تر باشد شدتِ تطبیقِ حکم شدیدتر خواهد بود. بنا به رابطه‌ی عوالم، وقتی از میانِ مادیات بر حقیقتی مجرد تمثیلی ذکر می‌شود، مِثال هر چه مادی‌تر باشد با محدودیت و صعوبتِ صدق همراه خواهد بود اما هر چه معنوی‌تر باشد از کم‌ترین خطا و بیشترین قابلیتِ تطبیق بهره خواهد برد؛ برای همین است که قدرتِ تمثیلیِ آب، آینه، نور، عدد و نفسِ انسان در مقایسه با دیگر تمثیل‌ها بیشتر و از میانِ این‌ها نیز برخی بر برخی دیگر برتری دارد؛ به‌ویژه نفس انسانی که مَثلِ اعلای خداوند است.

۱-۹. جمع بندی

مبحثِ حاضر یکی از مهم‌ترین مباحثِ این کتاب است؛ استفاده از تمثیل یکی از مشخصه‌های حکمت و عرفانِ اسلامی و به تعبیری «سبکی از تفکر» برای تبیینِ حقایقِ هستی است؛ مطابقِ آموزه‌های اسلامی، اشیاء یا به ضد خود شناخته می‌شوند یا به مِثلِ خود؛ اما حق تعالی نه ضد دارد و نه مِثل؛ بنابراین بابِ شناختِ خداوند بسته می‌شد اگر خداوند مَثَل نداشت. مَثَل تشبیهی طولی، اما مِثل تشبیهی عرضی است؛ که اولی سازگار با تشبیه و تنزیه و توحید است اما دومی سازگار نیست. اگرچه مَثل خود برهان نیست اما «کمک‌برهانِ مراتب» است. در تمثیلِ طولی، مَثل در حکمِ فردی از معنا در مرتبه‌ی پایین است و بینِ فردِ مرتبه‌ی پایین و مرتبه‌ی بالا حملِ حقیقت و رقیقت وجود دارد.

با نظر به این نکته، بخشی از مباحثِ فصلِ اول به مهم‌ترین مَثل‌های حق‌تعالی در عرفانِ و حکمتِ اسلامی اشاره داشت؛ در هر کدام از شاخه‌های یاد شده از بالا به پایین، مرتبه‌ی اول نماینده‌ی ذاتِ حق تعالی، مرتبه‌ی دوم صفاتِ حق تعالی و مرتبه‌ی سوم نماینده‌ی افعالِ حق تعالی است؛ در همه‌ی تمثیل‌ها،

مرتبه‌ی اول، بر وجودی مستقل، مرتبه‌ی دوم بر وجودی نیمه‌مستقل و مرتبه‌ی سوم بر وجودی عین‌التعلقی و عین‌الربطی دلالت دارد.

گرچه عمریست دلم همدم صحرا شده است
هر کجا نام تو جاری شده دریـــا شده است
خواه صـــحرا نگرم خـــواه به دریا بروم
میل مجنون همه جا جانب لیلا شده است

۱-۱۰. عطف به شئون خداوند

این بخش از مباحثِ فصلِ اول باز در محوریتِ شئون الهی‌ست؛ اما به مراتب تابعیتی خفیف‌تر از سه‌گانه‌های یاد شده در اوایلِ فصل دارند؛ علاوه بر آن سه-گانه‌های این بخش بیشتر از بخشِ قبلی از بُعدِ معنوی و معرفتی برخوردارند و سه-گانه‌های شئونِ الهی از بُعدِ وجودی‌تری بهره می‌برند.

۱-۱۰-۱. القاء: تعلیم، الهام، وحی

همانندِ دیگر مراتب که تا حالا اشاره کرده‌ایم، تعلیم، الهام و وحی نیز یک چیز است: آن‌هم القاء معرفت و نورانیت؛ در هر سه مرتبه از مراتبِ یاد شده، کسی یا چیزی بیرون از خودِ انسان، مطلبی را به انسان می‌آموزد و به اصطلاح در درونِ او القاء می‌کند؛ خداوندِ متعال امرِ خود را در جهتی طولی از ذاتِ خود بر حسبِ مراتبِ وجودات بر آن‌ها نازل می‌کند؛ جنسِ این امر، از نور، نه نورِ مادی که نورِ مجردِ معادلِ بینش است؛ در مقابلِ نورِ معادلِ دیدن که مادی و جسمانی است.

آموزش از طریقِ عالمان را تعلیم گوییم که از راه حواس اتفاق می‌افتد و از بین این سه مورد، ضعیف‌ترین و خفیف‌ترین نوع القا می‌باشد. مراد از تعلیم و معلم هم فقط شخص انسانی نیست. بلکه هر چیز و کسی که علمی را به درون کسی اضافه کند، حکمِ معلم را دارد. در ابتدا تعلیم بیشتر از راهِ پنج نیروی حسی نمود دارد.

الهام به دو صورت می‌تواند باشد: یا استدلالی و عقلی و یا اشراقی و قلبی؛ و دو شرط تعیین‌کننده برای دریافت آن وجود دارد: سیرِ استدلالیِ منظم و پاکی. مطابقِ اصولِ حِکمی در هر یادگرفتنی حتی در مرحله‌ی تعلیم هم، پای یک فرشته و حقیقتِ نوری در میان است. انسان و معلم و پدیده‌ها تنها علت‌های معده‌اند و علت حقیقیِ فیضِ معنا از منبعِ واهب‌الصور[۱] و در نهایت حق تعالی است. شدت و قوت و نورانیت الهام شدیدتر از تعلیم است. علم‌های انبیا از مرتبه‌ای بالاتر از تعلیم است؛ آن‌ها درونِ خود را با مجاهده و ریاضت پاک نگه داشته‌اند و خداوند متعال متکفل علم‌هایشان شده است.[۲]

---

۱ . بخشنده‌ی صورت‌ها که در حکمت و عرفان به کار می‌رود و با مقامِ فرشته به خصوص حضرتِ جبرئیل یکی دانسته شده است.

۲. برای پیگیری مباحث بیشتر بنگرید به: المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۴۸۵. شواهدالربوبیه، ملاصدرا، ترجمه بابایی، ص۳۵۷.

در وحی نور و علم در شدیدترین حالت ممکن است و مراتبِ مختلفی دارد؛ بالاترین مرتبه وحی دریافت مطلب به شکل مستقیم از خود خداوند متعال است. طبق رابطه‌ی اشتدادی طول‌ها، تعلیم خود درجه‌ای از وحی است؛ با این تفاوت که خفیف‌تر است و مُلهِم معدّه‌ای هم دارد. در تعلیم، تعلیم‌دهنده وسیله است و القاءکننده‌ی نهایی در حقیقت خودِ خداوند متعال می‌باشد. اما در متعالی‌ترین نوعِ وحی، معدّ و واسطه‌ای در میان نیست؛ به هر حال حقیقتِ هر سه یکی‌ست؛ همان‌گونه که حقیقتِ نور در نورِ شمع و چراغ و خورشید یکی‌ست؛ هر چند واسطه‌ی نوردادن‌شان متفاوت است.

آیه‌ی قرآنی بر سه نحو تکلّمِ خداوند با انسان اشاره کرده است: «وَ ما کانَ لِبَشَرٍ أَنْ یُکَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْیاً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ یُرْسِلَ رَسُولاً فَیُوحِیَ بِإِذْنِهِ ما یَشاءُ إِنَّهُ عَلِیٌّ حَکیم». شوری،۵۱.

۱-۱۰-۲. قرآن: قرآن عربی، بایدی سفره، ام الکتاب

در اهمیت بحث از مراتب قرآن و ارتباطِ آن با شئون ذات، صفات و افعال الهی همین بس که در حدیث آمده است: «**أعرفکم باللّه، أعلمکم بکتابه**»؛ **هرکس کتابِ خدا را بیشتر بداند خدا را بیشتر می‌شناسد.** یا به تعبیر حضرت امیر علیه السلام «خداوند در قرآن بر بنده خود تجلی کند». از سوی دیگر بارزترین نوعِ القاء و وحی، در نزولِ کتبِ آسمانی و به ویژه نزولِ قرآن معنی می‌یابد؛ نزولی که در سه مرتبه انجام گرفته و با سه شأنِ خداوند، سه مرتبه‌ی عالم، سه مرتبه‌ی موجوداتِ عالم و سه مرتبه از مراتبِ زمان مرتبط است: ذاتِ عالم با مراتبِ قرآن، با مراتبِ زمان و با مرتبه‌ی ذات و صفات و افعالِ خداوند ارتباط دارد. حتی مراتب قرآن با مراتبِ وجودِ انسان نسبتی دارد؛ به تعبیر مولوی: حرف قرآن را بدان که ظاهر است ،، زیر ظاهر باطنی بس طاهر است ،، ظاهرش دیدی ز معنی غافلی ،، باطنش را کن نگه گر کاملی ،، ظاهر قرآن چو شخص آدمی است ،، که نقوشش ظاهر و جانش خفی است.

قرآن برخلاف تصور رایج معروف که گویند در دو مرتبه نازل شده، در سه مرتبه نزول داشته است: یکی در شب معراج، دیگری در شب قدر و آخری در طول بیست و سه سال رسالت پیامبر در مکه و مدینه و به نحو تدریجی. شبِ معراج معادلِ مرتبه‌ی سرمدِ هستی رو به محضرِ ذاتِ الهی است؛ بیشترین حد از سیری که یک بشر توانسته است تجربه کند؛ عبارتِ قرآنی که به نزولِ قرآن در این‌مرتبه اشاره دارد تعبیر «لَدَیْنا لَعَلِیٌّ حَکِیم» است[۱]؛ یعنی قرآنِ در مرتبه‌ی ذاتِ خداوند. قرآن در این‌مرتبه در حقیقتِ ام‌الکتابی و لوحِ محفوظی[۲] خود قرار دارد و حضرتِ رسول صلی الله علیه و آله با حقیقتِ ام‌الکتابیِ آن مواجه شده است.

---

۱. وَ إِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتابِ لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيم. زخرف،۴.

۲. بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ. بروج،۲۲. نه تنها حقیقتِ قرآن که حقیقتِ تمامِ اشیاء در لوحِ محفوظ وجود دارد.

شبِ قدر معادلِ مرتبه‌ی دهر و مرتبه‌ی صفاتِ الهی و عالمِ فرشتگان است؛ عبارتِ قرآنی که به حقیقتِ قرآن در این‌مرتبه اشاره دارد، عبارت است از «بأیدی سفرةٍ * کرام بررةٍ»[۱] یعنی در دستِ فرشتگان؛ فرشتگانی بزرگوار و نیکوکار؛ این قرآن در مرتبه‌ی دومِ هستی و در مرتبه‌ی نوری ملایک قرار دارد؛ و در شبِ قدر حضرتِ رسول آن‌را از مقامِ نوری فرشتگان دریافت کرده است.

قرآن مرتبه‌ای دیگر در طولِ بیست و سه سال رسالت پیامبر و به نحوِ تدریجی بر پیامبر نازل شده است و تنها به این‌مرتبه از حقیقتِ قرآن «قرآنا عربیا» اطلاق می‌فرماید.[۲]

تنها در این‌مرتبه از هستی یعنی مرتبه‌ی دنیاست که چون با ماده و لفظ سر و کار دارد پایِ زبانِ خاصی به میان می‌آید وگرنه مراتب بالاترِ حقیقتِ قرآن، حقیقتی نوری است و به هیچ زبانی نیست.

بنابراین قرآن در هر سه مرتبه از هستی جلوه‌ی خود را دارد و اصولا با ذاتِ عالم و با مرتبه‌ی صفات و ذاتِ الهی متناسب و بلکه یکی است؛ قرآن کلامِ خداست و این کلام با آن صفتِ کلام الهی که از اوصافِ ذاتی الهی است نسبتی دارد؛ و در واقع حاصلی از حاصل‌های آن کلام یا به تعبیری بهتر جلوه‌ای از جلوه‌های آن است. هم هستی کلمه‌های خداوند است و هم قرآن؛ هم حقایقِ هستی آیاتِ خدایند و هم آیاتِ قرآن. بنابراین به تعبیری ساده‌تر دو شعبه و دو جلوه از تجلیِ ذاتِ الهی یکی به نحوِ قرآن جلوه می‌کند و دیگری به نحو عالم و البته سومی هم به نحوِ حقیقتِ انسان؛ برای همین است که خداوند در قرآن به درونِ انسان هم عالمِ آیاتِ خود گفته است: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم...»؛ پس سه آیه و آینه‌ی قرینه‌ای وجود دارد که هم می‌توانند همدیگر را تفسیر کنند و هم یک صاحبِ آیه و صاحبِ آینه را نشان دهند.

---

۱. فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَة. عبس، ۱۳- ۱۶.
۲. «إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون» یوسف،۲. «كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُون». فصلت،۳. «وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيا». شوری، ۷.

بینِ حقیقتِ قرآن و حقیقتِ عالم و مراتبِ بهشتی هم که مراتبی از عالم و به تعبیری دیگر مراتبی از مراتبِ حضراتِ الهی است و بالاتر اشاره کردیم، ارتباطی وجود دارد؛ تعبیرِ «اقراء و ارق» یعنی بخوان و بالا برو در حدیث معروف از حضرت صادق علیه السلام که به معنای تطابقِ مراتبِ بهشت با مراتبِ قرآن می‌باشد به همین نکته اشاره دارد. نیز تعبیرِ «انزلناه» و «یسرناه» و «فصلت» به همین ارتباطِ مراتب باز می‌گردد؛[1] چرا که مضمونِ «انزلناه» و «یسرناه» این است که حقیقتِ عظیمِ آن در مراتبِ بالاتر وجود دارد و ساده و رقیقه‌ای از آن نازل شده است.

آن کتاب و این کتاب، آن خدای دور و این خدای نزدیک: در قرآن به قرآن و حقیقتِ مراتبیِ آن دو نحو اشاره شده است: با تعبیرهای «ذلک و تلک آیات» و «هذا»؛ یعنی یک شأن فراسو و متعالیِ قرآن و یک شأنِ در دسترس و فرودینِ آن؛ به همین نسبت در موردِ خداوند هم دو تعبیرِ فراسویی و دور از دسترسِ آن‌خدایی؛ و خدای نزدیک و در دسترس به کار رفته است: یکی «ذلکم الله» یعنی آن خدای متعالی که از بس متعالی است در احاطه‌ی کسی نیست و دیگری تعبیرِ «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيد» یعنی همین خدای نزدیک و همه جا در دسترس؛[2] نه تعالی او باعثِ دوری است و نه در دسترس بودنِ او باعثِ ابتذال و حقارت و ضعف و..؛ قرآن هرگاه با تعبیر ذلک به خود اشاره می‌کند یعنی قرآن متعالی‌ای که در لوح محفوظ و ام‌الکتاب یعنی همان ذاتِ حق تعالی وجود دارد.

غزل «یقین دارم تو از لاریب فیهایی» با پایان «تو چیزی بیش از قولا عظیمایی» در همین مضمون سروده شد:

یقین دارم تو از «لاریب فیهایی» ،، تو از منظومه انوار می آیی ،، و شاید بس فراتر از فراسوها ،، تو بر انوار هم رخساره آرایی ،، چه تبیینی چه تفسیری چه تحقیقی؟ ،، تو روحی بس فراتر از مسیحایی ،، تو زیبایی مقدس همچو یک رازی ،،

---

۱ . الر کِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكيمٍ خَبير. آیه‌ی اول سوره هود ضمن این‌که با سه‌گانه‌ی «ا، ل، ر» شروع شده است، بر حقیقتِ کتابی، اِحکامی و تفصیلی که از نزدِ خداوند حکیمِ خبیر نازل شده تاکید کرده است.

۲. بنگرید به قرآن در قرآن، جوادی آملی، عبدالله، ص۳۶.

تو یک رازی مقدس هم چو زیبایی ،، تو رویایی فراتر از حقیقت‌ها ،، حقیقت هست افزونی ز رویـایی ،، ببخشا ابتذالِ مردم، ای عشق! ،، تو چیزی بیش از «قولا عظیمایی».

حقیقت با واقعیت هم همین‌گونه فاصله‌ی دوری و نزدیکی دارد؛ «واقعیت» همان شأنِ نزدیکیِ «حقیقت» است و «حقیقت» همان شأنِ متعالیِ «واقعیت»؛ یعنی مِثلِ همه‌ی تعبیرهایی که تا حالا داشته‌ایم، دو حقیقت از یک مرتبه. دوگانه‌ی «قهر و لطفِ» وجودیِ حق تعالی هم در این مضمون است؛ به تعبیرِ مولانا: قهرِ تو گوید که برو راه نیست ،، لطف تو گوید که بیا هست هست.

یا حافظ گفته است: نه سرِ زلفِ خود اول تو به دستم دادی ،، بازم از پای در انداخته‌ای یعنی چه؟

یا اوحدی مراغه‌ای چه زیبا گفته است: لبش از کامِ دلی دور نباشد لیکن ،، نادر آید به کف آن دولت و ناگاه شود.

حقا که: «**عاشقان را گلی است از این باغ گر بنگری گل است و گر بچینی خار**». فاصله‌ی ما با خداوند متعال همیشه به همین نحوِ دوری و نزدیکی است و برای همیشه هم این‌گونه خواهد بود؛ این فاصله‌ی بینِ «دور» و «نزدیک» و «آن» و «این» تا ابد باقی است.

حضرت امیر هم رابطه‌ی خدا با عالم را در عبارتی شیوا وصف کرده است: «**مع کل شیء لا بمقارنه، وغیر کل شیء لابمزایله**». با همه چیز است نه آن‌که قرینِ آن‌ها شده باشد و غیر از همه‌چیز است نه این‌که از آن‌ها دور و جدا باشد؛ و به تعبیر میرفندرسکی: زین سخن بگذر که او مهجور اهلِ عالم است ،، نی برون از ما و نی با ما و نی بی‌ماستی.

۱-۱۰-۳. ادیان الهی: یهودیت، مسیحیت، اسلام

جلوه‌ای دیگر از نزولِ امرِ الهی در میانِ انسان‌ها، ارسالِ ادیانِ الهی از سوی خداوند متعال است. سخن این است که ادیانِ الهی چه نسبتی با هم دارند؟ آیا به تعداد پنجره‌های عالم خورشید وجود دارد؟ یا همه‌ی پنجره‌های عالم به سوی خورشیدِ واحدی باز می‌شوند؟ آیا به تعداد تمام خلایق راه به سوی خداوند وجود دارد یا همه راه‌هایِ به سوی حق به یک راه باید ختم شود؟ مساله ارتباط بین ادیان و نیز ارتباط بین سه دین الهی از جمله مباحث بسیار مهم و پردامنه در میان اهل اندیشه و معرفت بوده است. پس در جوابِ این سؤال که آیا یک دین برحق وجود دارد یا همه‌ی دین‌ها برحق‌اند، سه نظریه مطرح است: نظریه اول به **انحصارگرایی** معروف است که قایل به یک دین برحق است و دیگر دین‌ها را گمراهی می‌داند. نظر دوم به **پلورالیزم** معروف است که قایل به تکثرِ ادیان است. نظرِ سومی هم وجود دارد که به **شمول‌گرایی** معروف است؛ و طبقِ این نظر فقط یک راه برای رستگاری وجود دارد اما همه می‌توانند در این راه قدم بگذارند.[۱] قرآن دینِ مقبولِ الهی را اسلام معرفی می‌کند و در عینِ حال قراینِ بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد دو دینِ دیگرِ الهی یعنی یهودیت و مسیحیت در حالتِ ناب و تحریف نشده‌شان نسبتی با حقیقتِ اسلام دارند؛ و به نوعی مراتبی از مراتبِ ادیانِ الهی و بهتر بگوییم خود مرتبه‌ای از حقیقتِ اسلام‌اند. به واقع حقیقت دین از زمان نزول اولین دین آسمانی تا آخرین دین الهی یکی است و همان جان‌مایه‌ی دین‌هاست. ادیان قبلی نظیر دین یهودیت و مسیحیت آمدن آخرین دینِ الهی یعنی اسلام را زمینه‌چینی و بشارت داده‌اند. از زمان انبیای پیشین حقیقتِ دین اسلام مطرح و زمینه‌چینی شده است؛ دلایل قرآنی زیادی این امر را نشان می‌دهد:

یک: شخصیت حضرت ابراهیم علیه‌السلام که قرآن در شأن او می‌فرماید: کانَ حَنیفاً مُسْلِما. آل‌عمران، ۶۷.

---

۱. برای پیگیری مباحث بیشتر بنگرید به عقل و اعتقادات دینی، مایکل پطرسون، ص۳۹۷ به بعد.

دو: دعـای حضـرت یوسـف علیـه السـلام کـه فرمایـد: تَـوَفَّني مُسْـلِما. یوسف،۱۰۱.[۱]

سه: وصیت حضرت ابراهیم و حضرت یعقوب به فرزندان: فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُون. بقره، ۱۳۲.

چهار: خطاب خداوند به حضرت عیسی علیه‌السلام: وَ إِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيل. مائده/۱۱۰.[۲]

نور و صراط و دین: دلایل و قراینِ بسیاری وجود دارد که نشان می‌دهد شاهراه به سوی حق تعالی یکی است هر چند که خرده‌راه‌های بسیاری به سوی او وجود دارد. از جمله‌ی این قراین، رابطه‌ی صراط با تعبیرهای پیرامونی و رابطه‌ی نور با تعبیرهای پیرامونی و مدلولِ آن‌هاست. کلمه صراط در قرآن مفرد آمده است ولی سبیل و طرق جمع نیز ذکر شده است و برخی از سبل و طرق منسوب به حق و الله و برخی نیز باطل و منسوب به باطل ذکر شده است. خودِ کلمه‌ی دین هم در قرآن هرگز به شکلِ جمع ذکر نشده است و وصفِ «دینِ قیم» به آن مفردیتِ بیشتری هم داده است؛ بنابراین حقیقت دین که راهِ رسیدن به حق تعالی است، یک راه است و خرده‌راه‌هایی که به این راهِ اصلی ختم شوند راهِ حق‌اند هر چند با فاصله‌ای دور و دیر این امر اتفاق بیفتد. خرده راه‌هایی که از صراطِ اصلی دور شوند و یا هرگز به آن ختم نشوند باطل و بی‌سرانجام‌اند هر چند که از طمطراق و هیاهوی ظاهری هم بهره‌مند باشند.

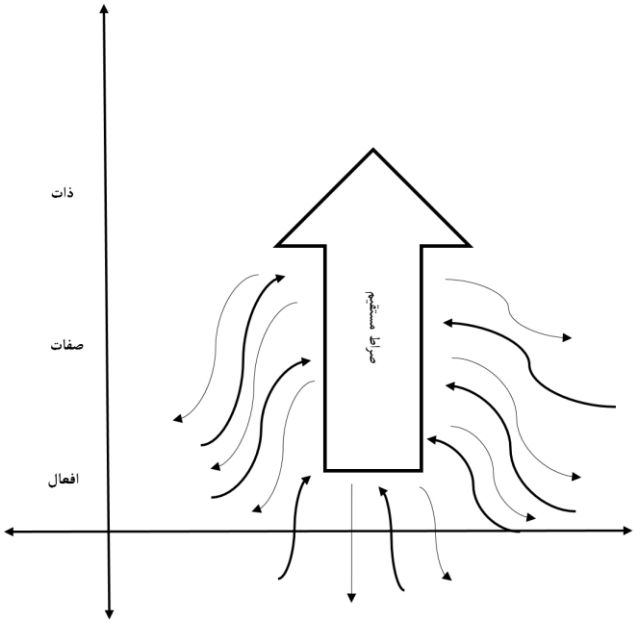
---

۱ . ممکن است کسانی معتقد باشند این تعبیر به معنای تسلیم شدن است.

۲. نیز آیات زیر: شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ما وَصَّى بِهِ نُوحاً وَ الَّذِي أَوْحَيْنا إِلَيْكَ وَ ما وَصَّيْنا بِهِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى وَ عِيسى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَ لا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ شوری،۱۳.

و وَصَّى بِها إِبْراهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يا بَنِيَّ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفى لَكُمُ الدِّينَ فَلا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ بقره،۱۳۲.

و وَ أَنَّ هذا صِراطِي مُسْتَقِيماً فَاتَّبِعُوهُ وَ لا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ انعام،۱۵۳.



نمودار ۱-۲. رابطه صراط مستقیم و طرق و سبل

با این نمودار اگر هم به تعداد خلایق راه به سوی خداوند باشد تنها در صورتی است که به شاه‌راهِ اصلی یعنی صراطِ مستقیم ختم شود. اصولا هر وجود و هر خلقی یک راه به سوی خداوند است اما نه در هر جهتی؛ بلکه به شرطی که رو به وجه و وجهه‌ی الهی یعنی همان مسیر طولیِ هستی باشد. این سه دین الهی با آن حالتِ نابِ خودشان، هر سه در مراتبی از مراتبِ صراطِ مستقیم‌اند بنابراین دین الهی یکی است اما با سه مرتبه؛ مرتبه‌ی ابتدایی: یهودیت، مرتبه‌ی متوسط: مسیحیت، و مرتبه‌ی عالی: دینِ اسلام.

بنابراین تأکید بر این است که سه دینِ الهی، یک حقیقت‌اند با سه مرتبه؛ به واقع خداوند متعال از مقامِ ذاتِ خود که مرتبه‌ی سرمدِ هستی است مرتبه‌ای

خفیف از امرِ خود را در ردایِ یهودیت و متناسب با سطح فکرِ بشریت در آن برهه‌ی معهود نازل کرده است و همان حقیقت را از مقامِ ذاتِ خود متناسب با سطحِ فکرِ بشر در برهه‌ای دیگر و متناسب با سالِ صفرِ مسیحی ارسال کرده است و همان حقیقت را متناسب با سطحِ فکرِ بشر در قرن صفر هجری و ششِ میلادی فرو فرستاده است. جای تأمل است که خداوند هم به تورات و هم به انجیل و هم به قرآن که کتاب‌های مقدسِ این سه دینِ الهی است، نور گفته است[1] و نور هم در قرآن مفرد آمده است؛ به تعبیری فلسفی‌تر اگر بپذیریم که نور مشترک لفظی نیست و بلکه مشترکِ معنوی‌ست، نور یکی است و به یک معناست با تفاوت در مراتب.

پس وحدتِ دین با کثرتِ مراتبیِ آن سازگار است؛ یعنی این‌نکته که «دین در نزدِ خداوند اسلام است» با برحق بودنِ هر سه دینِ الهی قابلِ جمع است؛ چرا که این سه دین سه مرتبه از یک حقیقت‌اند.

بقیه‌ی ادیانِ غیرِ وحیانی می‌توانند طرق یا سبیل‌هایی باشند که در نهایت اگر به صراطِ اصلی ختم شوند راهِ سعادت یابند؛ وگرنه راه به کمالِ موعود نخواهند برد.

ادیانِ غیرِ آسمانی نهایتا یا ریشه‌ی فلسفی دارند یا عرفانی و یا اخلاقی؛ و بر وحی مبتنی نیستند. هر کدام نیز به اندازه‌ی شدت و ضعفِ برخورداری از حقیقت و سرشتِ تکوینیِ عالم و اسلامِ حقیقی می‌توانند بهره‌هایی از صحت برده باشند؛ نمی‌توان همه‌ی ادیان و یا همه‌ی آموزه‌هایشان را به اصطلاح به یک چوب راند و همه را باطل دانست؛ اصولِ قابلِ توجهی در بسیاری از ادیانِ غیرِ الهی وجود دارد که در راستای و یا هم‌مضمونِ آموزه‌های الهی است.

---

۱ . وَ قَفَّيْنا عَلى آثارِهِمْ بِعيسَى ابْنِ مَرْيَمَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ آتَيْناهُ الْإِنْجيلَ فيهِ هُدىً وَ نُورٌ وَ مُصَدِّقاً لِما بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ التَّوْراةِ وَ هُدىً وَ مَوْعِظَةً لِلْمُتَّقينَ. مائده،۴۶.
إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْراةَ فيها هُدىً وَ نُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذينَ أَسْلَمُوا لِلَّذينَ هادُوا وَ الرَّبَّانِيُّونَ وَ الْأَحْبارُ بِمَا اسْتُحْفِظُوا مِنْ كِتابِ اللَّهِ وَ كانُوا عَلَيْهِ شُهَداءَ فَلا تَخْشَوُا النَّاسَ وَ اخْشَوْنِ وَ لا تَشْتَرُوا بِآياتي ثَمَناً قَليلاً وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولئِكَ هُمُ الْكافِرُون. مائده،۴۴.

۱-۱۰-۴. دین اسلام: اسلام، ایمان، احسان (= ایقان)

نقل است که حضرتِ رسول صلی الله علیه و آله به همراه صحابه‌ی خود در جمعی نشسته بودند. پیرمردی با لباس و موی سفید و سر و روی پرهیبت که کسی از صحابه او را نمی‌شناخت وارد جمع شد و پرسید: ای محمد! «اسلام چیست؟»، «ایمان چیست؟» و «احسان چیست؟» پیغمبر پاسخ داد و وقتی که آن مردِ غریبه جمع را ترک کرد حضرتِ رسول فرمود او جبرئیل بود که آمده بود حقیقتِ دینِ شما را بیاموزد.[۱] این حدیث به حدیثِ جبرئیل معروف است و در موردِ مراتبِ دینِ اسلام سخن گفته است.

همان‌طور که مراتبِ وجودیِ انسان‌ها متفاوت است، مراتبِ اهلِ دین نیز تفاوت دارد. در قرآن و منابع حدیثیِ اسلامی[۲] به ویژه در مضمونِ حدیثِ جبرئیل علیه السلام برای حقیقت دین اسلام مراتبی ذکر کرده‌اند که اسلام آوردن به معنای جاری ساختن شهادتین بر زبان، اولین مرتبه‌ی آن است، بالاتر از آن، مرتبه‌ی ایمان است که به اعتقاد و باور عمیق قلبی و عقلی به خدا و روز قیامت و رسالت انبیاء و اصول دین و ایمان به غیب و فرشتگان و... مربوط می‌شود و خاص‌تر از آن مرتبه‌ای است که به احسان معروف است و طبق فرموده حضرت رسول صلی الله علیه و آله یعنی: «ان تعبد اللّه كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك» یعنی: «خدا را چنان عبادت کنی که گویی او را می‌بینی و اگر تو او را نمی-

---

۱. بحار الأنوار، ج۵۶، ص۲۶۱. نقل است از صحابه که: بينما نحن عند رسول اللّه (ص) اذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب، شديد سوداء الشعر، لا يرى عليه اثر السفر و لا يعرفه منا احد، حتى جلس الى النبى (ص) و أسند ركبتيه الى ركبتيه، و وضع يده على فخذيه، فقال يا محمد اخبرنى عن الايمان، فقال: «الايمان ان تؤمن باللّه و ملائكته و كتبه و رسله و اليوم الآخر، تؤمن بالقدر خيره و شره»، فقال: صدقت فأخبرنى عن الاسلام. قال: «الاسلام أن تشهد أن لا اله الا اللّه، و أن محمدا رسول اللّه، و تقيم الصلاة و تؤتى الزكاة، و تصوم رمضان، و تحج البيت ان استطعت اليه سبيلا». قال: صدقت، فأخبرنى عن الاحسان. قال: «الاحسان ان تعبد اللّه كأنك تراه، فان لم تكن تراه فانه يراك».

۲. بحار الأنوار، ج ۹۲، ص۳۴۳.

بینی یقین کنی که او تو را می‌بیند».[۱] به مرتبه‌ی احسان، «ایقان» هم گفته می‌شود.

در ارتباطِ این سه و ارتباطِ مراتبی آن‌ها همین نکته بس که حضرت صادق علیه السلام فرماید: «إِنَّ الْإِيمَانَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِسْلَامِ وَ إِنَّ الْيَقِينَ أَفْضَلُ مِنَ الْإِيمَانِ وَ مَا مِنْ شَيْءٍ أَعَزَّ مِنَ الْيَقِين».[۲]

برای ایمان هم شرایطی ذکر کرده‌اند: اقرار به زبان، اعتقاد قلبی و عمل به جوارح از شرایطِ آن است. روشن است آن‌چه که صاحبانِ مراتب بالای ایمان از دین می‌فهمند بسیار بالاتر و متفاوت‌تر از آن‌چیزی است که در مراتب پایینِ آن درک می‌شود. این تفاوت در تمامی شئون زندگی افراد از سطحِ فکر تا عمل نمایان خواهد بود. مهم‌ترین ویژگی اهلِ ایمان در مراتبِ بالاتر این است که: از جذبه‌ای الهی برخوردارند و معبودِ خود را معشوق می‌دانند و به واقع معبود و معشوق‌شان یکی‌ست.

آیه و روایات بسیاری به تفاوت این سه مرتبه اشاره دارد: اعراب پیش پیامبر صلی الله آمدند و گفتند ای پیامبر ما به تو ایمان آورده‌ایم در جواب‌شان گفته شد: شما ایمان نیاورده‌اید بلکه اسلام آورده‌اید و هنوز ایمان در جان‌هایتان نفوذ نکرده است.[۳]

نیز خداوند متعال می‌فرماید: بگو برای اسلام آوردن‌تان بر من منت مگذارید؛ بلکه خداوند بر **شما** منت **می‌گذارد** که شما را به ایمان هدایت نمود.[۴] نیز آیه‌ی بسیار مهمی که فرماید: لَيْسَ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَ اللَّهُ يُحِبُ الْمُحْسِنين. مائده،۹۳.

---

۱. برای پیگیری مباحث بیشتر در این زمینه بنگرید به: کتاب یقین، مارتین لینگز، ۱۳۸۹، ترجمه زهره حاجی میرصادقی، تهران: هرمس.

۲. بسیاری از منابع حدیثی از جمله: كافي، ج۳، ۱۳۳.

۳. قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإيمانُ في قُلُوبِكُمْ وَ إِنْ تُطيعُوا اللَّهَ وَ رَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحيم. حجرات،۱۴.

٤. يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ بَلِ اللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَداكُمْ لِلْإِيمان. حجرات،۱۷.

سهل تستری از عارفان اسلامی گوید: «ایمان از اسلام برتر است و تقوای در ایمان از ایمان برتر است؛ و یقین در تقوا از تقوا برتر است و صدق در یقین از یقین برتر است؛ به واقع شما به حداقل و پایین‌ترین، اسلام، تمسک جستید؛ به هوش باشید که مبادا آن را از دست بدهید؛ و گوید: اسلام حکم است و ایمان اصل است و احسان ثواب.»[۱]

نیز گفته‌اند: «هر کس درونِ اسلام را بشناسد گویی که گنجی یافته است؛ هر کس درونِ ایمان را بشناسد گویی معدنی یافته است و هرکس فوایدِ سرّ احسان را بفهمد گویی که بر کیمیایی دست یافته است.»[۲]

۱-۱۰-۵. شرک، کفر، نفاق

در حالتِ معکوسِ مراتبِ مسلم، مومن و محسن، سه مرتبه‌ی مشرک، کافر و منافق قرار دارد. جالب است که همانند ایمان، در روی بردارِ تکاملی، کفر نیز در زیرِ بردارِ تنازلی دارای مراتبی است. در ازای آیه‌ی «لَيْسَ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا وَ اللَّهُ يُحِبُ الْمُحْسِنين». مائده،۹۳. که اشاره کردیم بر سه-گانه‌ها اشاره می‌کند این آیه وجود دارد که: «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا». نساء،۱۳۷.

هم راهِ هدایت و نور دارای مراتبی است: «وَ هُوَ الَّذي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجات»؛ نیز آیه : «نور علی نور؛ یا آیه: انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضيلاً». اسراء،۲۱. هم راه کفر و ظلمت و گمراهی نیز دارای مراتبی: أَوْ كَظُلُماتٍ في بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ إِذا أَخْرَجَ يَدَهُ لَمْ يَكَدْ يَراها وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُور. نور،۴۰.

---

۱ . عرایس البیان شیخ روزبهان بقلی، ترجمه علی بابایی، ج۵، ص۱۴۳.

۲. الله جل جلاله، القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد، القصدالمجرد، ص ۱۳.

۱-۱۰-۶. ایمان: غیبی، عینی، عیانی

برای ایمان سه مرتبه‌ی غیبی، عینی و عیانی قابلِ ذکر است و هر سه مرتبه هم دو جنبه‌ی علمی و عملی دارد؛ بنابراین ایمانِ غیبی آن است که بنده از لحاظِ علمی به هر آن‌چه که حضرت رسول صلی الله از سوی خداوند آورده با تسلیم و طمانینه‌ی قلبی ایمان بیاورد؛ و از لحاظِ عملی حسنات را به جای آورد و معاصی و گناهان را ترک گوید به این منظور که به ثوابِ جزیل برسد و از آتش برهد. این مرتبه از ایمان به عوام اختصاص دارد؛ در مرتبه‌ی ایمانِ عینی، از نظرِ علم به الله و ملایکه و رسل و اولیا و بعث بعد از مرگ و ... ایمان بیاورد و همه را با برهان-های روشنِ قدسی بشناسد و از لحاظِ عملی در اثرِ تجلی صفتی از صفاتِ حق تعالی همه‌ی اجزای وجودش بر حق تعالی خاشع شود و همه‌ی نیروها و مشاعرش از این خشوع و ایمان و تجلی پیروی کند؛ و در اثرِ آن شیطانِ نفسِ خود را در احاطه و کرنش در آورد. این مرتبه برای خواص اتفاق می‌افتد؛ اما مرتبه ایمان عیانی این است که با تجلیِ صفات تمجیدی و نعوتِ تقدیسی حق تعالی حجابِ أنانیت از بنده رفع شود و با نورِ حق همه‌ی حقایق خارجی را مشاهده کند و نورِ بصرش در ملک و ملکوت و خلق و امر نافذ باشد و در این مرحله است که علم و عمل یک چیز خواهد بود. این مرتبه به اخصِ مومنان اختصاص دارد.[۱]

---

۱. تفسیر القرآن الکریم، ملاصدرا، ج۷، ص ۱۶۰

۱-۱۰-۷. یقین: علم الیقین، عین الیقین، حق الیقین

در تعریفِ یقین گفته‌اند: یقین یعنی «برطرف شدنِ شک از علم به چیزی»[۱]؛ که خود دارای مراتبی است. به نسبتِ دوری و نزدیکی به متعلَقِ یقین سه تعبیرِ علم‌الیقین، عین‌الیقین و حق‌الیقین مطرح می‌شود. برای تبیینِ تفاوتِ این سه مرتبه از تمثیلِ آتش بیشتر استفاده می‌کنند. اگر کسی در هوای سرد و سوزناکی مدام آتش آتش بگوید تا گرم شود چنین حالتی به علم‌الیقین می‌ماند؛ اگر کنارِ آتش بنشیند تا گرم شود عین‌الیقین است و اگر به خودِ سوختن و گرما برسد حق الیقین نام دارد؛ یا اگر نابینایی آتش را با توضیح بفهمد با علم‌الیقین آن‌را درک کرده است؛ به این می‌ماند که با برهان‌های عقلی مطلبی - مثلا وجود خدا - را برای کسی توضیح دهند؛ یا لذتِ روزه گرفتن و بهجتِ دمِ افطار را برای کسی شرح داده باشند. یک مرتبه بالاتر از آن، مرتبه‌ی عین‌الیقین است: یعنی انسان به مرتبه‌ای از معرفت و کمال برسد که حقیقت را با مشاهده‌ی درونی بفهمد. درکِ حالاتِ نفسانیِ خودمان که با تصویرِ ذهنی همراه است مثالی برای عین‌الیقین است؛ در مرحله سوم اگر منِ انسانی حقیقتِ درونیِ خود یعنی منِ نوری‌اش را عیانی و بی‌واسطه مشاهده کند، حق‌الیقین تحقق خواهد یافت.

شناختِ افعالِ خدا از راهِ تجربه و آزمایش حسی، مثالِ علم‌الیقین است؛ شناختِ صفاتِ حق تعالی از راهِ عقل و استدلال، مصداق عین‌الیقین و فنای در ذاتِ حق‌تعالی مصداقِ حق‌الیقین است. اگر توجه داشته باشیم علم به آتش یا علم به حق تعالی در هر سه مرتبه‌ی یاد شده محفوظ است اما درجه‌ی یقین و نوعِ نیرو و مرتبه‌ای که صاحب یقین در آن قرار دارد، تفاوت دارد. بر حسب این تفاوت اهلِ عرفان تطبیق‌های جالب توجهی از مجموعه‌ی آموزه‌های عرفانی خود با سه مرتبه‌ی یاد شده انجام داده‌اند. به واقع در طریقِ مستقیم برای رسیدن به حق‌تعالی انسانِ مومنِ محقق به درجه‌ای از کمال می‌رسد که از لحاظ‌های مختلف

---

۱. جواهرالتصوف، بن معاذ رازی، ص۸۳.

دارای ویژگی‌های مختلفی است و این ویژگی‌ها با مرتبه‌ی کمالِ هر شخصیتی ارتباط دارد؛ به برخی از این اوصاف از جهاتِ مختلف اشاره می‌کنیم:

در علم‌الیقین طالب در محاضره است در عین‌الیقین سالک در مکاشفه است و در حق‌الیقین واصل در مشاهده.[۱]

مرتبه‌ی اول علم است، مرتبه‌ی دوم حال است و مرتبه‌ی سوم فنای از حال در خودِ محوّل.

مرتبه‌ی اول: مشاهده صور است مرتبه دوم مشاهده‌ی معانی و مرتبه‌ی سوم: فنای از معانی در معانی.

مرتبه‌ی اول تجرید است، مرتبه‌ی دوم تفرید است و مرتبه‌ی سوم توحید.[۲]

راه اهل دین که به صراط مستقیم معروف است دارای سه مرتبه است: مرتبه‌ای که عوام از این راه بهره برده‌اند علم الیقین است و مرتبه‌ای که مومنان یعنی خواص بهره برده‌اند عین‌الیقین است و مرتبه‌ای که محسنان از آن بهره برده‌اند و همان خاص الخواص‌اند حق‌الیقین است؛ گروه اول به نورِ عقل، اهلِ برهان‌اند و گروه دوم به کشفِ علم اهلِ بیان‌اند و گروه سوم به ضیای معرفت اهلِ عیان‌اند؛ حضرت رسول صلی الله در وصف‌شان فرموده است: ««الإحسان أن تعبد اللّه كأنك تراه».[۳] طبق این نظر معرفت بر سه مرتبه است: عقلی، قلبی و کشفی. عقلی با نور برهان، قلبی با نور بیان و کشفی با نور عرفان است. اولی با علم‌الیقین دومی با عین‌الیقین و سومی با حق‌الیقین است.

در مورد آیه‌ی قرآنی: «ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ بِإِذْنِ اللَّهِ ذلِكَ هُوَ الْفَضْلُ الْكَبير»[٤] گفته‌اند: ظالم کسی است که در علم‌الیقین مانده است، مقتصد کسی

---

۱. السر فی انفاس الصوفیة، جنید، ص۲۲۹
۲. ختم الاولیاء، ص۴۷۳.
۳. لطائف الإشارات، قشیری، ج۲، ص۹۱
٤. فاطر،۳۲

است که به عین‌الیقین رسیده است و سابق کسی است که به حق‌الیقین دست یافته است.[۱]

درجه اول تلوین است و درجه دوم تمکین و درجه سوم تکوین.

درجه اول خوف و رجاست پس از آن قبض و بسط و بعد از آن انس و هیبت.

درجه اولی عبادت است پس از آن عبودیت است و بعد از آن عبودت.

درجه اولی طلب عبد است بعد از آن قبول حق برای بنده است پس از آن فنای در حق.

درجه نخستین تعبد است بعد از آن عبودیت پس از آن حریت.

درجه اولی تذکر است پس از آن ذکر است و در آخر استغراق در مذکور.

درجه اول فنای صفات عبد است پس از آن فنای در صفات حق است بعد از آن فنای در ذات حق.

درجه اولی عبارت است بعد از آن اشارت است و پس از آن غیبت بنده از ما سوای حق.

اول تخلی است بعد از آن تجلی سپس تولی.[۲]

یقین عارف در سه مرحله است: اول تحصیل یقین دوم تکمیل یقین و سوم تبدیل یقین. تحصیل یقین علمی است تکمیل یقین عینی و تبدیل یقین وجودی. اول جز خدا نداند، دوم جز خدا نبیند، سوم جز خدا نماند.[۳]

---

۱. لطائف الإشارات، قشیری، ج۳، ص ۲۰۳

۲. فوائح الجمال و فواتح الجلال(ترجمه)، نجم‌الدین کبری، ص۲۴۵

۳. عرفان‌الحق، ص۹۶.

۱-۱۰-۸. ذکر: خداخوان، خدادان، خدایاب

هدف نهایی هر عملِ دینی و الهی تحققِ حداقل عین‌الیقین و در نهایت حق-الیقین در درونِ انسان است؛ وگرنه بسیار فرق است بین خداخوان و خدادان و خدایاب؛ بسیار فرق است بینِ آتش‌آتش گفتن با کنارِ آتش نشستن و خودِ سوختن و شعله کشیدن. مراد از یقین و مراتبِ یقین این است که انسان وجودش به نهایی‌ترین حدِ تحققِ کمالِ الهی در درون‌اش برسد؛ در تعبیری دیگر از مراتبِ علم‌الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین تعبیرهای خداخوان، خدادان و خدایاب به کار می رود؛ آنان که اهلِ ظاهرند و از ظاهرِ شریعت بهره برده‌اند با الفاظِ دین و حقیقت الهی سرو کار دارند؛ کسانی و یا ممکن است همین فرد با سیر در مراحلِ بالاترِ معرفت با عقل و قلب شئون الهی را درک کند در این صورت به مرتبه‌ی خدادانی رسیده است و اگر با روح و جان و تمام وجود در حق تعالی فانی شود خدایاب خواهد بود؛ به تعبیرِ مولوی:

مفتعلن فاعلات، جان مرا کرد مات ،، جان خداخوان بمرد جان خدادان رسید[۱] ،، هر جسم را جان می‌کند جان را خدادان می‌کند ،، داور سلیمان می‌کند یا حکم دیوانی است این.[۲]

متناسب با این مراتب عارفان در شرایط یقین گفته‌اند: اول تحصیل یقین کند. دوم تکمیل یقین. سوم تبدیل یقین. تحصیل یقین علمی است و تکمیل یقین عینی و تبدیل یقین وجودی. اول جز خدا نداند. دوم جز خدا نبیند. سوم

---

۱. دیوان کبیر شمس، مولوی، ص ۳۶۰.

۲. دیوان کبیر شمس، ص ۶۷۵. فروغی بسطامی به زیبایی تفاوت این مراتب را ذکر کرده است:
خداخوان تا خدادان فرق دارد ،، که حیوان تا به انسان فرق دارد ،، موحد را به مشرک نسبتی نیست ،، که واجب تا به امکان فرق دارد ،، محقق را مقلد کی توان گفت ،، که دانا تا به نادان فرق دارد ،، مناجاتی خراباتی نگردد ،، که سیر جسم تا جان فرق دارد ،، مخوان آلوده‌دامن هر کسی را ،، که دامان تا به دامان فرق دارد ،، من و ابروی یار و شیخ و محراب ،، مسلمان تا مسلمان فرق دارد ،، من و می‌خانه، خضر و راه ظلمات ،، که می با آب حیوان فرق دارد ،، مخوان دور فلک را دور ترسا ،، که دوران تا به دوران فرق دارد ،، مکن تشبیه زلفش را به سنبل ،، پریشان تا پریشان فرق دارد ،، مبر پیش دهانش غنچه را نام ،، که خندان تا به خندان فرق دارد.

جز خدا نماند.[۱] نیز در مراتب ذکرِ عارفان گفته‌اند: اول به زبان است با قلب. دوم به قلب است بی‌زبان. سوم نه قلب ماند نه لسان؛ زبان لال شود و قلب مختل.[۲]

۱. عرفان‌الحق، ص۹۶.
۲. عرفان‌الحق، ص۱۰۰.

۱-۱۰-۹. راه: شریعت، طریقت، حقیقت

از همین سه مرتبه با تأکید بر جنبه‌های ظاهر، باطن و باطنِ باطن و از آن‌جا که با رفتن و سلوک و سیر همراه است به سه‌گانه‌ی پربازتابِ «شریعت، طریقت، حقیقت» یاد شده است. همانندِ مراتب دیگر، مراتبِ راه نیز، یک امر با سه مرتبه‌اند؛ چیز جداگانه و مسیری انحرافی در کنارِ حقیقتِ دین نیستند؛ هر چند که بوده‌اند کسانی که از تعلیماتِ برحقِ متعالی، برداشت‌های سوء و انحرافی داشته‌اند. به هر حال، جنبه‌ی ظاهری دین را که عامه‌ی دینداران با آن سرو کار دارند، شریعت گویند. واقعیتی مسلم است که کسانی از این‌مرتبه‌ی ظاهری فراتر نمی‌روند. جنبه‌ی درونی‌تر و خاص‌تر از همین دین را که همه به آن نمی‌رسند و اهلِ ایمان آن را درک و به لازمه‌های درکِ خود عمل می‌کنند طریقت نامند؛ و به جان‌مایه‌ی همان امرِ واحد که عصاره‌ی اصلی و وصالِ عاشقانه با حق‌تعالی است حقیقت گویند. با مثال بادام از این سه مرتبه یاد می‌کنند که شریعت چون پوسته‌ی بادام است و طریقت چون مغز بادام و حقیقت چون عصاره و روغنِ بادام.[۱] یکی از آثارِ سید حیدر آملی که به معانیِ این سه مرتبه و سه‌گانه‌های عرفانیِ مهم در این حوزه پرداخته «أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة» نام دارد؛ شیخ محمود شبستری هم در گلشنِ رازِ ناز خود گوید:

شریعت پوست، مغز آمد حقیقت ،، میان این و آن باشد طریقت ،، خلل در راه سالك نقص مغز است ،، چو مغزش پخته شد، بی‌پوست نغز است.[۲]

از یونس امره عارفِ ترکیه‌ای تمثیلِ «آلوچه، انگور و گردو» معروف است که: از درختِ آلوچه بالا رفتم تا کمی انگور بچینم باغبان آمد و گفت گردوی مرا چرا می‌خوری؟ آلوچه در این‌جا حکمِ شریعت، انگور حکمِ طریقت و گردو حکمِ حقیقت را دارد.[۳]

---

۱. بنگرید به کتاب أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة، از سید حیدر آملی.
۲. گلشن‌راز، شبستری، ص۴۲.
۳. از درخت گوجه بالا رفتم تا کمی انگور بچینم، باغبان آمد و گفت: گردوی مرا چرا می‌خوری.

گاه کسانی مضمونِ طریقت و حقیقت را دستمایه‌ای برای ترکِ آدابِ شریعت قرار داده‌اند؛ در حالی که این رابطه و این سخن و این نحو تشبیه به معنای کنار گذاشتنِ پوست بعد از رسیدن به مغز نیست. در واقع راهِ رسیدنِ هر لحظه‌ای به مغز، گذرِ هر لحظه‌ای از پوست به مغز است. پس چون رابطه طولی و مزیتی است رسیدن به یکی مستلزمِ طردِ دیگری نیست؛ بلکه به واقع، حفظِ یکی و دست یافتن به دیگری است. با این بیان، سه‌گانه‌ی شریعت و طریقت و حقیقت هم، یک حقیقت با تفاوت در شدت و ضعف هستند؛ **اهلِ شریعت اهلِ عبادت‌اند؛ اهلِ طریقت هم اهلِ عبادت و هم اهلِ معرفت؛ و اهلِ حقیقت هم اهلِ عبادت، هم معرفت و هم محبت‌اند.** گروهی مراتب عافیتِ عارفان را این‌گونه وصف کرده‌اند: اول حفظ شریعت است دوم پاس مقامات طریقت و سوم سترِ اسرارِ حقیقت.[۱]

از حضرت رسول صلی الله علیه و آله و سلم نقل است که فرموده است: شریعت، اقوال من است، طریقت، افعال من است و حقیقت، احوال من است.[۲] این سه مرتبه با محوریت فرموده‌ی حضرت رسول، محملی برای تطبیق آموزه‌های مهم عرفانی با اعتبارهای مختلف با سه‌گانه‌ی یاد شده است که به مهم‌ترینِ آن‌ها اشاره می‌کنیم:

شریعت به منزله‌ی جسم است، طریقت به مثابه نفس است، و حقیقت روح.
شریعت أسماء است، طریقت صفات و حقیقت ذات.
شریعت بدایت است، طریقت میانه است و حقیقت غایت.
شریعت اجتهاد، طریقت انقیاد و حقیقت اعتماد.
شریعت عبادت، طریقت انقیاد و حقیقت سیادت.
شریعت ظاهر، طریقت باطن و حقیقت مشاهده.

←

Çıkdım erik dalına , Bostan ısı kalkıdı , anda yedim üzümü , der ne yersin kozumu.

۱. عرفان‌الحق، ص۹۷.
۲. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج۴، ص ۱۲۴ .

شریعت علم، طریقت عین و حقیقت حق.
شریعت تبیین، طریقت تعیین و حقیقت تمکین.
شریعت پایه، طریقت دیوار و حقیقت سقف.
شریعت ریشه است، طریقت شاخه و حقیقت میوه.
شریعت اسلام است، طریقت ایمان و حقیقت احسان.
شریعت تدلیل، طریقت تعلیل و حقیقت توصیل.
شریعت تعلق، طریقت تخلق و حقیقت تحقق.
شریعت مقام، طریقت مدام و حقیقت تمام.[۱]

۱-۱۰-۱۰. پختگی: خام بدم، پخته شدم، سوختم

در تأیید سه‌گانه‌ی قبلی اشاره کنیم که: یکی از زیباترین تمثیل‌های عرفانیِ مولوی که تمثیلِ مناظره‌ی چینیان و رومیان است؛ جان‌مایه‌ی این تمثیل را می‌توان حقیقتِ مشکک و ذومراتبِ علم دانست که با همین تعبیرِ سه‌گانه‌ی «علم-الیقین و عین‌الیقین و حق‌الیقین» از آن یاد می‌شود. اصلِ ماجرا معروف است: بینِ رومیان و چینیان مناظره و مباحثه‌ای طرح شد که کدام هنرمندترند؛ در این مناظره چینیان در قسمی از علم یعنی همان علمِ اکتسابی و دانش ماهر بودند و رومیان در علمِ جان:

رومیان آن صوفیانند ای پدر ،، بی ز تکرار و کتاب و بی هنر ،، لیک صیقل کرده‌اند آن سینه‌ها ،، پاک از آز و حرص و بخل و کینه‌ها ،، آن صفای آینه وصف دل است ،، صورت بی‌منتها را قابل است ،، نقش و قشر علم را بگذاشتند ،، رایت عین‌الیقین افراشتند ،، رفت فکر و روشنایی یافتند ،، نحر و بحر آشنایی یافتند.[۲]

تعبیرِ معروف منسوب به مولوی هم به این مراتب اشاره دارد که گوید:
حاصل عمرم سه سخن بیش نیست ،، خام بدم، پخته شدم، سوختم

---

۱. شرح حکم الشیخ الأکبر، حسن بن موسی قادری، ص۴۵۲.
۲. مثنوی معنوی، مولوی، ص ۱۴۱.

نکته‌ی مهم در تفاوتِ مراتب این است که اهلِ مراتبِ پایین شناختی از حال و احوال و قال و مقال و خوی و خصالِ مراتبِ بالاتر ندارند؛ به تعبیرِ مولوی:

درنیابد حال پخته هیچ خام ،، پس سخن کوتاه باید والسلام.

و همین امر گاه به مسایلی بغرنج میانِ اهلِ این مراتب انجامیده است. طردها و تکفیرها و آزارها و خاموشی‌ها و رمزگویی‌ها و ... از ثمره‌ی همین تفاوت در شناخت بوده است.

۱-۱۰-۱۱. فلسفه خلقت= مراتب کمال: عبادت، معرفت، محبت

سه‌گانه‌ی عبادت، معرفت و محبت در قوس نزول، فلسفه خلقت و در قوس صعود راه کمال است. یعنی از سوی حق تعالی به سوی کاینات دلیلِ آفرینش و از سوی مخلوقات به سوی خداوند راهِ کمال‌اند چرا که دو قوسِ یاد شده باهم تطابق و تناظر دارند. دو قوس نزول و صعود قرینه‌ی هم‌اند و بنا به مضمونِ این-دو قوس، «آن‌کس که بداند از کجا آمده است خواهد دانست که به کجا می‌رود.»[۱] یعنی خداوند برای چه آفریده است ما به سوی آن و برای آن و با آن کامل می-شویم. روشن است که رسیدن در حیاتِ انسان رسیدنِ مکانی نیست که از مبدایی خاص به مقصدی خاص باشد؛ بلکه رسیدن، عبادتی، معرفتی و محبتی است؛ مکان و زمان در محضرِ الهی واقعیتی حقیقی ندارد.[۲] رسیدن از خودِ فرودین به مراتبِ بالاتر و در وجودِ خویشتن است؛ راه و مبدأ و مقصد یکی است.

سه راهی که انسان با آن به کمال دست می‌یابد، در راه **عبادت، معرفت و محبت**[۳] الهی منحصر است؛ و باقی راه‌ها در حوالیِ این‌سه قابلِ طرح و تفسیرند؛ هر نوع بهره‌مندیِ مادی و غیرِ مادی که به این مسیرِ طولی نینجامد در نهایت چیزی جز خسران در نیروها و عمر و مال نخواهد بود. در منابعِ دینی هر آن توصیه‌ی شخصیت‌سازی که صورت گرفته است نهایتا یا عبادت و معرفت و محبت را زمینه‌چینی می‌کند و یا به این سه می‌انجامد. در سه‌گانه‌ی یاد شده مراد از کمال، درجه‌ی قرب به منبعِ کمال، یعنی حق تعالی است؛ درجه‌ی وجودیِ هر کس که به این منبع نزدیک‌تر باشد وجودش کامل‌تر خواهد بود؛ بودنِ چنین منبعی محوری برای تحقق و سامانِ همه‌ی امورِ عالم از هر نظری که باشد لازم و ضروری است؛ چرا که بدونِ وحدت، حتی کثرت هم منحل خواهد شد.

---

۱. حضرت امیر علیه السلام.
۲. بنگرید به بخش زمان.
۳. گاه از این سه مرتبه به نحو مخافت، محبت و معرفت نیز یاد می‌شود.

در شرحِ ارتباطِ طولی سه‌گانه‌ی یاد شده همین بس که: «بهترین حالتِ عبادت آن است که از سر معرفت و محبت باشد». از عبادت، معرفت به دست می‌آید و از معرفت، عبادتِ باحضورتر؛ هر دو به محبت می‌انجامد و محبت باز بر عبادت و معرفت می‌افزاید. معروف است که گفته‌اند: «معرفت به خدا موجب محبت به او می‌شود و محبت به او شوق به او را ایجاد می‌کند و شوق به او موجب انس به او می‌شود و انس به او خدمت و عبادت همیشگی به وی را ثمر می‌دهد»[۱].

روشن است که در مسیرِ کمالِ الهی، بی‌عبادتی بدترین حالتِ ممکن است؛ عبادتِ صرفِ بی‌حضور از بی‌عبادتیِ محض برتر است؛ عبادتِ توأم با حضور و معرفت از عبادتِ عاری از حضور و معرفت برتر است و عبادت از روی محبت و معرفت از مراتبِ دیگر افزون‌تر است.

نقشِ عبادت در رقیق شدنِ جانِ انسان، بی‌بدیل است؛ برای همین امکانِ درکِ معرفت و محبتِ متعالی را فراهم می‌آورد؛ هر چه حضور در عبادت بیشتر باشد رقت و لطافتِ قلب و انعطاف و ارتقای عقل که نیروهای کسبِ معنویت و معرفت‌اند افزون‌تر خواهد بود. برعکسِ آن گران‌جانی است که جانِ انسان، بی‌عبادت و حتی در اثرِ همین تعامل‌ها و معاشرت‌های روزمره - حتی بی‌آن‌که گناهی مرتکب شود -، به دلیلِ جذب، سنگین می‌شود و نوعی از اکراه در وجودش می‌نشیند طوری که اگر از حد بگذرد لذت و بهجتِ لازم را از دست خواهد داد و به تدریج انسان را از حال و هوای معبود دور خواهد کرد. در اثر گران‌جانی میل به عبادت از بین می‌رود و به تدریج لایه‌های روحی و نیرویی او که دریچه‌های فهمِ حقیقتِ الهی‌اند تنگ‌تر و تنگ‌تر می‌شود؛ چه برسد به گناه و ارتکاب‌های خلافِ فطرت و شریعت که تاثیرگذاری شدیدتر و بیشتری در دوری انسان از منبع کمال دارد.

---

۱. نخستین زنان صوفی، ابوعبدالرحمن سلمی، ص۲۴۳.

۱-۱۰-۱۲. مراتب عبادت: مخافت، معرفت، محبت

مراتبِ یاد شده را با تعبیرِ مخافت، معرفت و محبت هم تفسیر کرده‌اند؛ یا بهتر بگوییم مراتبِ دلیلِ عبادت را یا از روی ترس از خداوند یا از روی شناخت به خداوند و یا از روی محبت الهی دانسته‌اند: «قوم عبدوه رغبة فی جنته... و هذه عبادة التجار. و قوم عبدوه خوفا من عذابه... و هذه عبادة العبید. و قوم عبدوه لذاته... و هذه عبادة الأحرار، و هی أسمی أنواع العبادة».[۱]

معرفت و محبت اگر به ترتیب به عقل و دل منسوب باشند از آن‌جا که رابطه‌ی عقل و دل عرضی اما تعاملی است، رابطه‌ای دو سویه خواهند یافت و همانندِ دو پایه‌ی نردبان رو به روی هم در تناظرِ هم خواهند بود؛ هر چه معرفت بیشتر محبت بیشتر و هر چه محبت بیشتر معرفت افزون‌تر. بنابراین تلاش در رجحان یکی بر دیگری چندان ثمری ندارد؛ هر چند گروهی معرفت را برتر از محبت و گروهی دیگر محبت را برتر از معرفت معرفی می‌کنند؛ و یکی از سه دینِ یهودیت، مسیحیت و اسلام را دین‌های عبادت، محبت و معرفت معرفی می‌کنند. معرفت و محبت به اعتبارِ ماوای حقیقی‌شان که همان تکاملِ روح و مرتبه کمالیِ آن است در روح به اتحاد می‌رسند و تکاملِ هر دو در مجموع به فربهیِ روح می‌انجامد. یعنی در واقع تکاملِ عقل و دل، از آن‌جا که این‌دو شئون روح‌اند باعثِ تکاملِ روح است؛ پس خودِ عقل و دل به عنوانِ مرتبه‌ای از نیروهای انسان، ابزارهای معنویِ روح برای کمال‌اند.

۱-۱۰-۱۳. مراتبِ پاداش در مراتبِ کمال: عملِ خاص، تفکر، جذبه

برای اجرِ الهی در انجامِ فرمان الهی مراتبی وجود دارد که با مراتبِ عبادت و معرفت و محبت ارتباط دارد. در منابعِ دینی در یک مرتبه از پاداش و ثواب‌های معین برای اعمالِ عبادیِ معینی سخن به میان آمده است؛ مثلا فلان فقره عمل، با فلان مِقدار ثواب همراه است؛ در مرتبه‌ای بالاتر برای لحظه‌ای تفکر ناب و الهی

---

۱. جواهر التصوف، ص ۴۰.

ثوابی معادلِ قیام یک‌شب، یا یک‌سال یا هفتاد سال برای عبادت بیان کرده‌اند[۱] و بالاتر از آن یک لحظه شیفتگیِ الهی را از عمل و عبادتِ انس و جن در کلِ همه-ی دوران‌ها برتر دانسته‌اند: «جذبة من جذبات الحق توازی عمل الثقلین».[۲]

در تفسیر آیه‌ی: فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ. گفته‌اند: آدمی باید در نگرد که او را از چه آفریده‌اند؟ و از بهر چه آفریده‌اند و باید بداند که روی او را شایسته سجده و چشم او را سزاوار عبرت و تن او را برای خدمت و دل او را برای **معرفت** و **سرّ** او را برای **محبّت** آفریده‌اند! پس پیوسته نعمت خدا را به یاد آرید که زبان شما را به گواهی حق زیور داده و دل شما را به معرفت و سعادت زینت داده و **تن شما را ویژه خدمت** و **عبادت** قرار داده است.[۳]

در واقع بر اساسِ این نوع تحلیل، بینِ نیروهای انسان و اعمالِ عبادی و معرفتی و محبتی ارتباطی عمیق وجود دارد. عبادت در تمامِ انحایش از خضوع و خشوع و انقیاد و طاعتِ جوارح تا بهره‌مندیِ معرفتیِ عقل و محبتیِ دل را شامل می‌شود. هر چه معرفت و محبتِ الهی افزون‌تر باشد خضوع و خشوعِ هم درونی و هم جوارحی افزون‌تر خواهد بود.

علاوه بر نکته‌ی یاد شده مناسب است به ارتباطِ مراتبِ نیروهای انسان با مراتبِ عبادات در حدیثِ تمثیل توجه داشته باشیم. در حدیثی از حضرت رسول صلی الله آمده است:

«من قرء «قل هو اللّه أحد» مرّة واحدة فكأنّما قرأ ثلث القرآن و ثلث التوراة و ثلث الإنجيل» [٤] هر کس قل هو الله احد را یک‌بار قرائت کند همانندِ این است که

---

۱. عن النبي صلّى اللّه عليه و آله و سلم تفكر ساعة خير من قيام ليلة، و في رواية من عبادة سنة، و في أخرى ستين سنة و انما اختلف لاختلاف مراتب التفكر و درجات المتفكرين و أنواع المتفكر فيه رَبَّنا ما خَلَقْتَ هذا الخلق باطِلًا عبثاً ضائعاً من غير حكمة يعني يقولون ذلك سُبْحانَكَ تنزيهاً لك من العبث و خلق الباطل و هو اعتراض فَقِنا عَذابَ النَّارِ للاخلاف بالنظر فيه و القيام بما يقتضيه. تفسير الصافي، ج۱، ص۴۰۹.

۲. کشف الاسرار و عدة الابرار، ج۱، ص۳۵. شرح أصول الكافي (صدرا)، ج۱، ص۳۷۴، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط - القديمة)، ج۱، ص۱۸۳.

۳. خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید، ج۲، ص۶۰۵.

٤ مصنفات میر داماد، میر داماد، ج۱، ص۵۶۱.

یک‌سوم قرآن، یک‌سوم تورات و یک‌سوم انجیل را قرائت کند. نیز در حدیثی از حضرتِ سول نقل است که: «مثل علی بن ابی طالب فی هذه الامة، مثل قل هو اللّه أحد فی القرآن».[۱] در تبیینِ این نسبت آمده است: فمن أحبّك بلسانه فقد کمل له ثلث الایمان، و من أحبّك بلسانه فقد کمل ثلث الإیمان، و من أحبّك بلسانه و قلبه و فقد کمل له ثلثا الإیمان، و من أحبّك بلسانه و قلبه نصرك بیده فقد استکمل الإیمان.[۲] هر کس تو را به زبان‌اش دوست بدارد یک سومِ ایمان‌اش کامل می‌شود و هر کس تو را هم به زبان و هم به قلب‌اش دوست بدارد دو سوم ایمان‌اش کامل شود و هر کس تو را هم به زبان و هم به قلب و هم به عمل دوست بدارد هر سه بخشِ ایمان‌اش کامل گردد.

با محور قرار گرفتنِ نیروهای انسان و مراتبِ آن، تمامِ عبادت‌ها مراتبی خواهد بود؛ مثلا کافی‌ست برای مثال به مراتبِ روزه از نظر اهلِ معرفت اشاره کنیم:

صوم دارای سه مرتبه است: صوم «عموم» و صوم «خصوص» و صوم «اخصّ الخصوص». امّا صوم عموم، همان بازداشتنِ «بطن» و «فرج» است، از مواردِ مشخصی که روزه را باطل می‌کند؛ و امّا صوم خصوص، بازداشتنِ «سمع» و «بصر» و «زبان» و «دست» و «پا» و سایر جوارح است از گناهان، چنانکه حضرت صادق علیه السّلام فرموده: «اذا صمت فلیصم سمعك و بصرك، و غیر ذلك»، و صوم اخصّ الخصوص، کفّ قلب است، از جمیع «ما سوی اللّه» و احتراز دل است، از افکار دنیوي و شواغل دنیّ، مگر شواغل دنیویّه که وسیلهٔ آخرت و ماورای دنیا و آخرت باشند.[۳]

---

۱ مصنفات میر داماد، ج۱، ص ۵۶۲.

۲ بحار الانوار، ج ۳۹، ص، ۲۷۰، معانی الأخبار، ۲۳٤، أمالی الصدوق، ص ۲۲. مصنفات میر داماد، ج۱، ص۵۶۲.

۳ أسرار الحکم في المفتتح و المختتم، سبزواری، هادی بن مهدی، ص ۶۶۷.

۱-۱۰-۱۴. مراتب عشق: اصغر، اوسط، اکبر

در حکمتِ ما خداوند، وجودِ محض و صرف است؛ و در تحلیل‌های تخصصی، وجود چیزی فراتر از موجود بودن است؛ و وجود با عشق یا محبت، مساوق است؛[1] پس ذاتِ خداوند چیزی فراتر از عاشق بودن، خود، عینِ عشق است؛ از آن‌جا که هستی حاصلِ تجلیِ ذاتِ الهی و اسما و صفاتِ خداوند است، از منظری دیگر هستی تجلیِ عشق نیز خواهد بود؛ پس با این منظر، عشق از صدر تا ذیل در هستی جاری است؛ و عشقِ هر وجودی در هر مرتبه‌ای جلوه‌ای از عشقِ الهی به ذات و اسمای خود است؛ به تعبیرِ اهلِ عرفان هرگاه عاشقی و معشوقی هویدا شد این عشق است که گاه در کسوتِ عاشق و گاه در کسوتِ معشوق خود را نشان خواهد داد:

عشق است که در کسوتِ هر عاشق و معشوق ،، گه اصل نیاز است و گهی مایه ناز است ،، تا سلطنت عشق شود ظاهر و پیدا ،، آفاق پر از قصه‌ی گیسوی دراز است.[2]

از آن‌جا که وجودات عین‌الربطِ وجودی به حق تعالی دارند، حال در میانِ خلایق، عشق را می‌توان «احساس تعلقِ شدید» تعریف کرد؛ و این تعریف را با وضعِ تعبیرِ «عین‌التعلق» با قاعده‌ی وزینِ عین‌الربط هماهنگ دانست. **عشق در حقیقی‌ترین مرتبه‌ی خود، عین‌الربطِ محبتی و عاطفی و اتصالِ علمی و نوری به عین‌الربطِ وجودی است.**

اگر درجه‌ای از جمال و کمال در جایی یافت شود بسترِ ایجادِ عشق مهیا خواهد شد؛ انسان جمال و کمال دوستیِ ذاتی دارد. پس هر کجا درجه‌ای از جمال و کمال پیدا شود مجذوبش خواهد شد. جمال بیشتر وجهه‌ی ظاهری دارد و تک-لایه است حال آن‌که کمال وجهه‌ی درونی و معنوی دارد و تا بی‌نهایت می‌تواند

---

۱. به تعبیرِ ساده معنی سخنِ یاد شده این است که اگر به جای وجود کلمه‌ی عشق را به کار ببریم چندان تفاوتی نخواهد کرد.
۲. حلاج.

مراتب داشته باشد؛ به تعبیری کمال همان زیبایی‌های درونی و معنوی است که تابعی از ذاتِ الهی یا حتی تعبیری دیگر از ذاتِ الهی است. از آن‌جا که هستی هم جلوه و شئون ذاتِ الهی است عشق به هر مرتبه‌ای از آن عشقی مقدس و پاک خواهد بود به شرطی که وجهه‌ی عین‌الربطی و عین‌التعلقیِ آن در نظر باشد؛ و به پدیده‌هایی که وابسته به ذاتِ حق تعالی هستند اصالتِ تبعی داده شود نه ذاتی؛ و در جوفِ زیبایی الهی دیده شود. با اعتبارهای مختلف می‌توان برای عشق مراتبی لحاظ کرد که ما تنها به یک شاخه‌ی سه‌گانه‌ای اشاره می‌کنیم:

از منظر مرتبه و درجه‌ی شرافتِ عشقِ اشیاء، عشق بر سه قسم است: عشق اصغر، اوسط، اکبر. **عشق اکبر**: عشق به خدای متعال است. عشق متألهان کامل که به مرتبه فناء رسیده اند؛ و قولِ خداوند متعال که یحبهم و یحبونه در حقیقت به این مقام اشاره دارد.

عشق اوسط: عشق متعلق به کسانی است که در حقایق موجودات نظاره گرند و در خلقت آسمان‌ها و زمین مدام در حال تفکر، و جدایی از رویت این آثار و بهشتِ افعال الهی برایشان در حکم جهنم است.

عشق اصغر: عشق انسان صغیر است به خاطر اینکه انسان نمونه‌ای از عالم کبیر و مجموع آن است. تمام عالم، کتاب جامع باري‌تعالی است که در آن کمالات ذاتی و معانی الهی خود را بارز و آشکار کرده است. کتاب انسان، مجموعه‌ای مختصر است که نشانه‌های کتاب مبین در آن نهفته است و با نظر دقیق و تدبر و تأمل اهل تدبر در معانی آن، مطالعه کتاب کبیر و آیات و معانی و اسرار آن، پرواز به مطالعه‌ی جمال خداوند و زیبایی احدیت برایش آسان می‌شود و همه‌ی نگاشته‌های عالم کبریا را در زیر اشعه‌ی نور و روشنایی ازلی مضمحل می بیند.[۱]

به تعبیرِ حکمی، دایره‌ی هستی دارای دو قوسِ نزول و صعود است؛ به مراتبِ نزولِ هستی از ذاتِ حق تعالی تا عالمِ ماده و جماد، قوسِ نزول گویند و به سیرِ برگشتِ موجودات از این‌عالم تا مرتبه‌ی ذاتِ الهی قوسِ صعود اطلاق می‌شود.

---

۱. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ج۷، ص ۱۸۳. نیز بنگرید به پریچهره حکمت؛ از این قلم ص ۱۸۴. نیز: جواهر التصوف، ص۳۱.

خداوند متعال می‌فرماید: يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ (سجده/۵) این‌دو قوس دایره‌ی هستی را شکل می‌دهند که بهترین نظامِ ممکن یا همان نظامِ احسن است. از عشقِ حضرتِ حق به ذاتِ خود هستی بر اساسِ محبت الهی صادر می‌شود. صدرا در تعبیری عشق انسان را به حقیقی و مجازی تقسیم می‌کند و عشق حقیقی را عشق به افعال، صفات، و ذاتِ الهی می‌داند.

به تعبیرِ محققان، خداوند اسمای جمال دارد همان‌گونه که اسمای جلال دارد. رحمان، رحیم، ودود، سلام، جمیل، رئوف، غفور و لطیف... از اسمای جمالِ خداوند هستند. اگر هستی از تجلیِ اسمای خداوند خلق شده است، اسمای جمالِ خداوند نیز در خلقتِ هستی نقش دارند. بنابراین عشق و زیبایی در میانِ خلایق جلوه‌ای از صفاتِ جمالِ خداوند است.

رحیم و رحمان با رحِم هم‌خانواده‌اند بنابراین معنی هستی از بطنِ (رحم) رحمت الهی سر بر می‌آورد.[۱] کسانی جوهره‌ی هستی را نفَس‌الرحمان می‌دانند. حضرتِ پیامبر «رحمه للعالمین» است. حقیقتِ مرتبه‌ی وجودی او که اولین مخلوق است و همان نور و عشق و عقل است مقامِ قسمتِ هستی است و می‌توان یکی از وجوهِ ابوالقاسم نامیدن حضرت را همین نکته دانست.

چو رسولِ آفتابم به طریقِ ترجمانی ،، من از او سؤال پرسم به شما جواب گویم.[۲]

بنابراین پیامبر اولین محبوب و معشوقِ خداوند است که به حبیب‌الله معروف است. برای همین است که آیه فرماید: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللَّه. آل‌عمران/۳۱».

عشق و معرفت و عبادت هر یک متعلق می‌خواهد. یعنی معشوق و معروف و معبود. این‌سه تنها در خداوند به وحدت می‌رسند. از عبادت خداوند معرفت او

---

۱. قلب اسلام، نصر، سید حسین ص۲۵۰ به بعد.
۲. مولوی.

«واعبد ربک حتی یاتیک الیقین» و از معرفت او محبت او حاصل می‌شود «الذین آمنوا اشد حبا لله».

بعضی‌ها گمان دارند عشق در سطح انسانی نوعی ضعف است یا نوعی انحراف؛ اما واقعیت این است که عشق کمال است اگر در مسیرِ حقیقی خود سیر کند؛ ممکن است به دلیلِ حساسیت انحراف هم داشته باشد؛ آن‌هم انحراف‌های تیز و حساس که گاه جبران‌ناپذیر است.

ما گاه عشق الهی را در بینِ معشوق‌های زمینی تجربه می‌کنیم و از آن به عشقِ الهی منتقل می‌شویم. گاه هم انحرافی صورت می‌گیرد و هزاران فرسخ انسان را در بیراهه می‌اندازد. عشق در هر مرتبه‌ای مقدس است اما هر چه مادی‌تر شود خطرش بر نفس بیشتر است و گاه به چنان انحرافی می‌انجامد که به سختی جبران خواهد پذیرفت. به بعضی از اوصافِ عشق که متناسب با مراتب عشق وجود دارد اشاره می‌کنیم:

۱-۱۰-۱۴-۱. اولین خصلت عشق بیداری است.

عشق یک تلنگر است و انسان را از غرقه در خویشتنی می‌رهاند؛ به واقع در این مرحله است که انسان برای اولین بار کسی را بیشتر از خودش دوست می‌دارد. برای همین انسان را از خودپرستی می‌رهاند؛ و چشم دیگربین و احتمالا — با رعایت شرایطی و در صورتِ رسیدن به عشقِ نابِ الهی- چشم حقیقت‌بین می‌بخشد.

۱-۱۰-۱۴-۲. عشق وحدت طلب است

عشق دوئیت بر نمی‌دارد. در عشق یگانگی مطرح است و در ذاتِ خود در همه‌ی مراتب، وحدت‌طلب است؛ به واقع در هر جریانی که محبتی مطرح باشد یگانگی هم مطرح است. برای همین است که شرک نسبت به خدا بدترین نوعِ گناه است و خداوند در توصیفِ اهلِ شرک چنین با تأکید فرموده است: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِ اللَّهِ وَ الَّذينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّه». بقره/۱۶۵. بعضی از مردم برای خدا شریک قرار می‌دهند چنان دوست‌شان می‌دارند که انگار خدا را دوست دارند؛ اما آنان که ایمان آورده‌اند خدا را بسیار دوست دارند.

اشاره کردیم که عقل و دل دو ارگانِ معنویِ مهمی در وجود انسان‌اند خصلتِ همیشه‌جوّالی دارند؛ و مدام به متعلقاتِ خود که می‌تواند بی‌نهایت حالتِ ممکن باشد سر می‌زنند؛ به تعبیری دیگر عقل همیشه می‌اندیشد و دل همیشه دوست می‌دارد؛ و محال است که از این دو حالت خالی و عاری باشند. این‌دو در تفکر و دوست‌داشتن، چون جوّال هستند، به همه جا و هر کسی و هر چیزی سر می‌زنند؛ و همین نقطه‌ی قوت نیز می‌تواند نقطه‌ی ضعفِ آن‌ها باشد؛ هر کس که به هر جا سر بزند هر جایی به بار می‌آید و عمر و نیرویش در این راه هدر می‌رود و چیزی به وجودِ خود اضافه نمی‌کند. قراری در حیاتِ معنوی انسان وجود دارد که از طریقِ آن کثرت‌گرویِ عقل و دل به وحدت‌گروی می‌انجامد؛ و آن‌قرار، قراری عاشقانه و رخدادی به نامِ عشق است؛ فارغ از این‌که معشوق که و چه باشد، ویژگی‌هایی وجود دارد که در همه‌ی عشق‌ها ثابت است اما متناسب با هر مرتبه‌ای از عشق ویژگیِ مختصِ آن مرتبه را دارد.

انسان با عشق به وحدت‌اندیشی و وحدت دوستی می‌رسد. به واقع عشق، قاصدِ خدا در درونِ آدمی است برای رساندنِ عقل و دلِ کثرت‌گرا به وحدت‌گرا. انسان بعد از تجربه‌ی عشق به تنها چیزی که فکر می‌کند معشوقِ خود است. محال است بتوان به چیزی غیر از آن اندیشه کرد. پس عشق از این منظر نیز وحدت‌طلب است که دل و عقل را از پراکندگی به یکتایی می‌رساند. به واقع بدونِ تجربه‌ی عشق معنای وحدت هرگز به تمام و کمال قابلِ درک نخواهد بود و بنابراین هرگز معنای توحید که اولین اصلِ دین است به ذوق نخواهد رسید هر چند که عقل آن‌را فهمیده باشد. بدونِ عشقِ الهی ایمان پای در کامل‌ترین مرتبه‌ی خود نمی‌گذارد و چیزی عظیم کم دارد؛ خداوند می‌فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا مَنْ یَرْتَدَّ مِنْکُمْ عَنْ دینِهِ فَسَوْفَ یَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ یُحِبُّهُمْ وَ یُحِبُّونَهُ. مائده، ۵۴. ای کسانی که ایمان آورده‌اید هر که از دینِ خود برگردد خداوند کسانی را به جای آن‌ها می‌آورد که آن‌ها او را دوست دارند و او آن‌ها را دوست دارد.

۱-۱۰-۱۴-۳. عشق یک گفتگوی همیشگی است

و در ذاتِ آن گفتگو مطرح است. به دلیلِ این خصلت، انسان را به یک گفتگوی همیشگی فرو می‌برد. عاشق گفتگوی با معشوق را دوست دارد. این روح

یا ذاتِ انسان است که عاشق می‌شود، نه ارگانی از او یا نیرویی از نیروهای او؛ وقتی عشق ذاتیِ انسان باشد تکلم و نطق هم ذاتیِ اوست؛ پس عشق و تکلم در ذاتِ انسان یک‌چیزند؛ و در اصطلاح مساوقِ هم‌اند.

در حدیث آمده است: «اگر می‌خواهی با خدا حرف بزنی نماز بخوان. اگر می‌خواهی خدا با تو حرف بزند قرآن بخوان». عارفانِ عاشقِ الهی، قرآن را نامه‌ی عاشقانه‌ی خدا به عاشقان و معشوقانِ خود می‌دانند. قرآن گفتگوی با خدا در قوسِ نزول است و نماز گفتگوی با خدا در قوس صعود.

۱-۱۰-۱۴-۴. عشق دو سویه است

عشقِ واقعی همیشه دو سویه است وگرنه در مقامِ علاقه باقی می‌ماند. در عشق‌های واقعی، عشقِ معشوق به عاشق از عشق عاشق به معشوق شدیدتر است. معشوق از عاشق هم عاشق‌تر است؛ چرا که آن‌چه به معشوق بودنِ معشوق معنا می‌دهد، بودنِ عاشق است:

عاشقان هر چند مشتاقِ جمالِ دلبرند ،، دلبران بر عاشقان از عاشقان شیداترند،، عشق می‌نازد به حسن و حسن می‌نازد به عشق ،، آری، آری، این‌دو معنی عاشق یکدیگرند ،، در گلستان گر به پای بلبلان خاری خلد ،، نو عروسانِ چمن صد جامه بر تن می‌درند.[۱]

عشق خدا به بنده‌گان از عشق بنده‌گان نسبت به خدا شدیدتر است. زیرا او هم عالم‌ترین و هم محب‌ترین موجود هستی است:

سایه‌ی معشوق اگر افتاد بر عاشق چه شد ،، ما به او محتاج بودیم او به ما مشتاق بود.[۲]

۱-۱۰-۱۴-۵. در عشق همیشه تمنا مطرح است

عشق تمنایی همیشگی است. تمنایی که چیزی جز خودِ معشوق نیست. عاشقان مدام معشوقِ خود را طلب می‌کنند؛ دلیلِ دایمی بودنِ آن این است که عشق چون امری وجودی است رو به فزایندگی‌ست؛ و هرگز ثابت نمی‌ماند و این

---

۱ . هلالی جغتایی.
۲ . حافظ.

فزایندگی روی به بی‌نهایت است. دلیلِ تمنا هم این است که ذات، خواستنی است؛ هرگاه معشوق تمامِ عاشق شده باشد، همیشه مطلوب‌اش هم خواهد بود، چون ذاتِ هیچ کس نمی‌تواند از او متنافر باشد؛ و در نتیجه هر لحظه خواستنی است؛ به واقع از منظری دیگر مخصوصا در عشقِ حقیقی، معشوق حقیقتِ برترِ عاشق است و میلی همیشگی از سافل رو به عالی وجود دارد تا ذاتِ کمال‌جوی او با او کامل شود.

۱-۱۰-۱۴-۵-۱. جلوه ای از تمنا دعاست.

از حضرتِ امیر علیه السلام است که فرموده است: كَفَانِي عِزّاً أَنْ تَكُونَ لِي رَبّاً؛ وَ كَفَانِي فَخْراً أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْداً؛ فَأَنْتَ لی كَمَا أُحِبُّ؛ فَوَفِّقْنِي لِمَا تُحِب.[۱]

نیز این تعبیر بی‌نظیر که: خدایا ! من در کلبه‌ی فقیرانه‌ی خود چیزی دارم که تو در عرش کبریاییِ خود نداری من چون تویی دارم و تو چون خود نداری.[۲] برخلافِ ادعای گروهی، این دعا هیچ نقطه‌ی ضعفی ندارد و بلکه مدلول و منظورِ حقیقی عبارت، وصفِ توحیدِ عاشقانه و توصیفِ عاشقانه‌ی توحیدِ خداوند و اوجِ تعظیمِ معشوقِ ازلی است.

نیز در همین مضمون در روایت است که حضرتِ داوود علیه السلام در مناجاتی با خداوند متعال فرموده است: الهی هر پادشاهی خزینه‌ای دارد، خزینه‌ی تو کجاست؟ خداوند متعال فرموده است: خزینه‌ی من آن‌خزینه‌ای است که از عرش بزرگ‌تر و از کرسی وسیع‌تر و از بهشت خوشایندتر و از ملکوت زیباتر است؛ زمین‌اش: معرفت؛ و آسمان‌اش: ایمان و خورشیدش: شوق؛ و ماه‌اش: محبت؛ و ستارگان‌اش: خاطرها؛[۳] ابرش: عقل؛ و باران‌اش: رحمت؛ و میوه‌اش: طاعت؛ و بار

---

۱. معدن الجواهر و ریاضة الخواطر، ج ۲۰، ص ۲۵۵. کنز الفوائد، ج ۱، ص ۳۸۶،

۲. منسوب به امام سجاد علیه السلام و گاه حضرت صادق علیه السلام و گاه حضرت موسی علیه السلام.

۳. رشحه‌های معرفت و محبتِ الهی که در دل افتد.

و ثمرش: حکمت است. خزینه‌ای است که چهار در دارد: علم و حلم و صبر و رضا. خزینه‌ای که همان دل است.[۱]

۱-۱۰-۱۴-۵-۲. اوج تمنا هم بی تمنایی است.

تمنایی که تمنا نکردنِ خود و تمنای خواستِ معشوق است. به واقع در مکتبِ عشاق پرداختن و سرگرم شدن به هر چیزی جز معشوق، به گرم کردنِ سرِ کودک با حلوا می‌ماند:

ما از تو به غیرِ تو تمنا ننماییم ،، حلوا به کسی ده که محبت نچشیده‌ست[۲]

گویند موقعی که حضرت ابراهیم علیه السلام در آتش انداخته شد حضرت جبرئیل علیه السلام فرو آمد و فرمود: أ لک لی حاجه؟ آیا به من نیازی داری؟ حضرت جواب داد: فأما الیک فلا. به تو یکی نه. گفت: خوب از خودش بخواه. فرمود: علمه بحالی حسبی من سوالی؛ همین‌که حالم را می‌داند کافیست؛ چیزی نمی‌خواهم.[۳] که صفتِ عاشقان همین است که برای دمی، با قاصدِ یار هم از خودِ یار غافل نمی‌شوند.

---

۱. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج۱، ص۲۴۹. بحار الأنوار (ط - بيروت)، ج۶۷، ص۵۹.

۲ . سعدی.

۳. فی معارج النبوة ان أهل السماوات و الارضین و سکان الجبال و البحار تضرعوا و قالوا یا رب لیس فی الارض أحد یعبدك و یوحدك غیره فاحفظه و ان اذ نتنافی نصرته نصرناه قال آذنتکم ان قبل نصرتکم فجاء ملك فقال: یا ابراهیم أنا موکل علی الریاح فأرسل علیهم الریح العقیم و جاء آخر فقال أنا موکل علی الماء فاغرقهم به و جاء آخر فقال: أنا موکل علی الارض فأخسفهم فقال علیه السلام خلوا بینی و بین خلیلی حتی یفعل بی ما یشاء ان حفظنی فمن فضله و احسانه و ان أهلکنی فمن التقصیر فی عبودیته ثم توسل بنور ذاته و استغرق فی تجلیات صفاته و قال توکلت علی اللّه فلما رمی به تقرب منه جبرئیل علیه السلام فی الهواء فقال: یا ابراهیم هل لك حاجة قال: أما أليك فلا، قال لم لا تطلب حاجتك منه و لیست صعوبة أشد من هذه فقال علمه بحالی حسبی من سؤالی و لما خرج علیه السلام عن طبعیة الانسانیة الطالبة للاسباب بالکلیة أخرج اللّه تعالی النار عن طبیعتها المقتضیة للاحراق (عن أبی جعفر علیه السلام ان دعاء ابراهیم علیه السلام یومئذ- اه) کل مکروب توسل الی اللّه تعالی بهذا الدعاء خالصا للّه. شرح الکافي-الأصول و الروضة (للمولی صالح المازندراني)، ج۱۲، ص ۵۰۸.

۱-۱۰-۱۴-۵-۳. جلوه ای از دعا هم نجواست

عاشقان همیشه آرام همدیگر را زمزمه می‌کنند؛ و ناگفته حرفِ همدیگر را می-شنوند. غالبِ دعای بزرگان عاشقانه است؛ و مهم‌تر این‌که هر دعای عاشقانه بی-استثناء اجابت‌یافته است و تنها جلوه‌ی اجابت یا پنهان و یا متفاوت است. مولوی گوید: زیر هر یاربّ تو لبیک‌هاست. یعنی دعا حتی قبل از دعا کردن اجابت شده است که تو توفیقِ دعا یافته‌ای. تنها جلوه‌ی اجابت فرق دارد.[۱]

۱-۱۰-۱۴-۶. در عشق همیشه فاصله مطرح است

نزدیکی بیش از اندازه به ضد خود تبدیل می‌شود. به تعبیری: عاشقان را گلی است از این باغ گر بنگری گل است و گر بچینی خار. همانند دریا و موج که نزدیکی بیش از اندازه، موجبِ غرق شدن و فاصله‌ی بیش از آن موجبِ محروم ماندن خواهد بود؛ در هر رابطه‌ای توجه به فاصله‌ای معقول شرطِ لازم برای رابطه‌ای صحیح است؛ بنابراین خدا را در جمالِ کسی دیدیم او جلوه‌ای از خداست نه خودِ خدا. باز یادآور شویم تعبیر حضرت مولایمان امیر علیه السلام و روحی فداه که: «مع کل شیء لا بمقارنه، وغیر کل شیء لابمزایله».[۲] با همه‌چیز است نه این‌که به آن‌ها قرین شده باشد و غیر از همه‌چیز است نه این‌که از آن‌ها جدا باشد. شاید از این‌روست که گاه عاشقان فراق را بهتر از وصال می‌دانند؛ «در فراق امیدِ وصال است و در وصال بیمِ زوال» و این امر در هر دو عشقِ مجازی و حقیقی، در هر یک به وجهی، صادق است.

دلیلِ نکته‌ی یاد شده در عشقِ حقیقی این است که در نظر به مخلوقات، هر مخلوقی یک وجهه‌ی شرقی دارد و یک وجهه‌ی غربی؛ یا جنبه‌ای نورانی دارد و

---

۱. آن یکی الله می‌گفتی شبی ،، تا که شیرین می‌شد از ذکرش لبی ،، گفت شیطان آخر ای بسیار گو ،، این‌همه «الله» را لبیک «کو»؟ ،، می‌نیاید یک جواب از پیش تخت ،، چند الله می‌زنی با روی سخت ،، او شکسته دل شد و بنهاد سر ،، دید در خواب او خضر را در خضر ،، گفت هین از ذکرت چون وامانده‌ای ،، چون پشیمانی از آن‌کش خوانده‌ای ،، گفت لبیک‌ام نمی‌آید جواب ،، زان همی ترسم که باشم ردّ باب ،، گفت آن الله تو لبیک ماست ،، وان نیاز و درد و سوزت پیک ماست ،، حیله‌ها و چاره‌جویی‌های تو ،، جذب ما بود و گشاد این پای تو ،، ترس و عشق تو کمند لطف ماست ،، زیر هر یا رب تو لبیک‌هاست . مثنوی معنوی، مولوی، ص۳۱۱.

۲. نهج البلاغة (للصبحي صالح)، ج۱، ص۴۰.

جنبه‌ای ظلمانی؛ مخلوقات آیه و آینه‌اند و باید صاحبِ آیه و صاحب تصویر را نشان دهند؛ اگر خود را نشان دهند به ضدِ خود یعنی به بُت تبدیل خواهند شد. وجهه‌ی نورانیِ همه‌ی مخلوقات همان است که از دیدنِ آن‌ها خدا نمایانده شود نه خود. حفظ نکردنِ فاصله‌ی معنویِ میانِ عاشق و معشوق حتی فناء را هم به راهِ خطا می‌برد؛ بالاخره رب رب است و عبد عبد. این نکته در محبوب‌های مجازی ممکن است عشق را هم به ضدّ خود یعنی شهوت و یا در حدِ مرتبه‌ی نازلِ بت هبوط دهد؛ و یا گاه به دلیلِ رشدِ متقابل نداشتنِ دو طرفِ عشق، و با فزونیِ گرفتنِ هر روزه‌ی عاشق، عاشق از معشوق به اصطلاح بگذرد و محدودیتِ معشوق او را از عاشق فروگذارد. این‌نکته با طلاق‌های عاطفیِ خانواده‌ها رابطه‌ی تنگاتنگی دارد.

۱-۱۰-۱۴-۷. عشق هر چهار حال را یک‌جا دارد

حالِ زمان، حالِ لذت، حالِ ملکه و حالِ عرفانی. در حالِ لذت، عشق نه تنها لذیذترین اتفاقِ ممکن است که بهجت‌آفرین‌ترین حالت ممکن نیز می‌باشد؛ در حالِ ملکه: عشق از بیشترین خصلتِ ملکه‌سازی بهره‌مند است؛ زیرا که بیشترین چیزی که انسان به آن فکر می‌کند معشوقِ خود است:

خیال ترک من هر شب صفاتِ ذاتِ من گردد ،، که نفی ذات من در وی همی اثبات من گردد.[۱]

در حالِ عرفانی نیز، عشق چیزی فراتر از حال و بلکه خود مقامی از مقاماتِ عرفانی و از لحاظی برترین مقامِ عرفانی است که عاشق می‌تواند به آن راه یابد.

در شاخه‌ی زمان نیز حال تنها واحدِ حقیقی زمان است و ما بقی واحدهای زمانی از روی حال ساخته می‌شوند و ساخته‌ی بشر و اعتباری‌اند.

به هم جمع آمده در نقطه‌ی حال ،، همه دور زمان روز و مه و سال

بهترین کسانی که قاعده‌ی بی‌زمانی عالم را می‌فهمند عاشقان‌اند. عاشقان خوب می‌فهمند کل هستی از ازل تا ابد یک لحظه بیش نیست. این حال معادلِ ازلیت و ابدیت است. در نزدِ عاشقان قاعده‌ی زمانِ عرضی فرو می‌شکند. اینان

---

۱ . دیوان کبیر شمس، مولوی، ص۲۴۷.

همیشه یک بی‌کرانگی را تجربه می‌کنند. فراقِ یک ثانیه‌ای‌شان اندازه‌ی چندین سال و وصالِ سالانه‌ای‌شان اندازه‌ی یک لحظه می‌گذرد. به تعبیری دقیق‌تر چون منظورِ همیشگی‌شان حق تعالی است و کلِ هستی نیز در محضرِ حق تعالی یک آن و یک حال بیشتر نیست بنابراین حقیقتِ عرضیِ زمان از منظرِ اینان متلاشی است و نظر در وجهه‌ی حقیقیِ آن دارند. شب و روز و چرخشِ زمین و تحول موقعیت خورشید و آسمان از برایشان واحد زمانی نیست. بلکه حقیقتِ زمان وجهه‌ی طولی و در نتیجه سرمدی و حضرتی دارد. به واقع این معشوقِ سرمدی است که بر کنارشان نشسته است و از پرتو بی‌کرانگی‌اش بر سر و رویِ جان‌شان می‌پاشاند: نور خدا نمایدت آینه مجردی ،، از در ما درا اگر طالب عشق سرمدی.[1]

۱-۱۰-۱۴-۸. عاشق همیشه در یادِ معشوق به سر می‌برد

چون نهان‌گاه و در واقع تمامِ وجود او را معشوق پر کرده است؛ در نتیجه امکانِ غیراندیشی وجود ندارد. هر چند ظاهرش با خلق باشد باطن‌اش در محضرِ معشوق است: از حضرت صادق علیه السلام نقل است که: العارف شخصه مع الخلق و قلبه مع الله؛ نیز نقل است از حضرت موسی علیه السلام که فرمود: خداوندا می‌خواهم به نزدت بیایم فرمود: «ذکرک لی وصلک الیّ» یعنی همین‌که به یادم باشی در وصالِ منی.

۱-۱۰-۱۴-۹. عشق در درون انسان صفتی ذات ساز است

عشق بیشترین خصلتِ ذات‌سازی را دارد. ذکر دایمی خداوند عملا با جریان تمام و بدون هیچ کلفت و مشقتِ تعمدی، در رابطه‌ی عاشقانه با خداوند بر وجود بنده‌گان ساری می‌شود. بنا به قاعده‌ی اتحاد در تمامیِ سطوح انسان شبیه و بلکه خودِ چیزی می‌شود که به آن بسیار می‌اندیشد؛ و از آن‌جا که در عشق، معشوق-اندیشی بیشترین حالتِ ممکن را دارد و بیشتر از هر چیزی یاد و درونِ عاشق را به خود مشغول می‌دارد و بلکه در هر لحظه‌ی بی‌وقفه در درونِ عاشق غیلان دارد،

---

۱ . حافظ.

بنابراین در شخصیت‌سازیِ درونیِ انسان بیشترین نقش را دارد. عشق صفتی است که ذاتِ انسان را با معشوق لبریز می‌سازد.

۱-۱۰-۱۴-۱۰. عشق متانت و وزن است

عشق به انسان سنگینی می‌دهد. هر گاه در عشقِ خود سبکساری از انسان سرزند بداند که منحرف شده است. عشق با حجب و حیاء نسبتی دارد. کما این‌که با حفظِ مراتب، خداوند متعال که یگانه معشوقِ حقیقیِ هستی است، محجوب‌ترین موجودِ هستی است.

۱-۱۰-۱۴-۱۱. عشق یک لیاقت است

در سطحِ انسانی، هرگز هیچ هرزه‌گردِ هوس‌رانی عشق را تجربه نمی‌کند؛ چرا که نیروهایش را هدر داده است و خود را حرام کرده است. بنابراین هرگز به کسی که به خود اجازه می‌دهد هر رابطه‌ی لجام گسیخته‌ای داشته باشد نمی‌توان تکیه کرد؛ مگر این‌که توبه کند، اصلاح کند و بازگردد.

إِنَّ الَّذينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ. نور/۱۹. عشق، با ایمان و پاکی نسبتی دارد: خداوند متعال می‌فرماید: إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا. مریم/۹۶.

۱-۱۰-۱۴-۱۲. عشق مطلق طلب است

چرا که با دریافتِ هر لحظه‌ای معرفت و محبت هر لحظه فزونی می‌یابد؛ همانندِ ظرفی است که به اندازه‌ی مظروف و مظروف‌هایِ خود بزرگ‌تر می‌شود. می‌دانیم که تنها یک مطلق وجود داردو معشوق‌های مجازی همه محدودند. برای همین همه‌ی معشوق‌های مجازی یک روز در برابرِ مطلق‌طلبی و «روزافزونی» عشق فرو می‌مانند و می‌شکنند. در زیرِ سایه‌ی معشوقِ حقیقی، مجازها هم حقیقت می‌شوند. تنها عشقی که از حقیقت بهره برده باشد روی فروماندن و شکست را نخواهد دید. در حیاتِ انسانی نتیجه‌ی طبیعی زیبایی‌دوستیِ ظاهری «انی لا احب الآفلین» است؛ زیرا که هر زیباییِ ظاهری نهایتا زایل می‌شود آن‌چه باقیست و هرگز رنگِ افول نمی‌بیند زیبایی‌های درونی، و هر آن‌چیزی است که با حقیقت علقه‌ای

داشته باشد. عشق مجازی در پرتوِ حقیقت، حقیقت است. عشقِ مجازی تنها سایه‌ای از عشقِ حقیقی است و کمالاتِ درونی جلوه‌ای از حقیقت‌اند.

نکته‌ی مهم‌تر این‌که از مطلق‌طلبی عشق در دل، و محدودیت همه‌ی محبوب‌های مجازی وجودِ خدا هم اثبات می‌شود. **عشق تنها یک مصداقِ حقیقی دارد و آن هم خداست؛ مابقی یا سایه یا بادِ هواست.**

۱-۱۰-۱۴-۱۳. عشق صفتی روحانی است

و در آن بهره‌ی جسمانی مطرح نیست. در سطحِ انسانی، سرّ برخی از طلاق-های عاطفی زناشویی هم در همین نکته است؛ در خلط بینِ بهره‌ی جسمانی و محبت روحانی.

۱-۱۰-۱۴-۱۴. عشق به انسان زیبایی بینی می‌دهد

در عشقِ حقیقی تاثیر روحی و درونی قابل تأملی دارد ولی در عشق‌های مجازی با لطمات هم همراه است. در عشقِ حقیقی بی‌هیچ صدماتی، همه‌ی رنج و گنجِ هستی برای محبّ یکی است.

۱-۱۰-۱۴-۱۵. عشق اسطوره ساز است

عشق از هر دو وجهِ جمال‌طلبی و کمال‌طلبی اسطوره‌ساز است؛ انسان از این‌منظر، معشوقِ خود را زیباترین و کامل‌ترین فردِ هستی می‌داند؛ و چون خودِ عشق میلِ به فزونی دارد، انتظار است جمال و کمالِ معشوق هم رو به فزونی اوج بگیرد و یا حداقل ابهتِ اسطوره‌ای‌اش یک بار هم شکسته نشود؛ چرا که شکستِ معشوق به معنای شکستِ خودِ عاشق است. بسیار مهم است در حیاتِ حداقل زناشوییِ خود اجازه ندهیم حتی برای یک‌بار ابهتِ این اسطوره بشکند؛ که دیگر هرگز این ابهت باز نمی‌گردد. هر نقطه‌ضعفی ما را از مقامِ اسطوره بودن پایین می‌آورد و به تدریج خوبی‌هایمان را هم تحت تاثیر قرار می‌دهد.

۱-۱۰-۱۴-۱۶. عشق همیشه خلاق است

اصلِ هستی با عشقِ خداوند خلق می‌شود. بدونِ عشق هیچ هنری زاییده نمی‌شود. ریشه‌ی حبّ، حبه و حباب یکی است. حب یعنی خصلتِ انتشارِ دو طرفه‌ی عشق؛ حبه یعنی دانه‌ای که اگر یکی بکارند صد دانه بروید و حباب یعنی

تکثرِ امواج. بنابراین هنرهای برین زاییده‌ی عشق اند کما این‌که هستی با این همه شکوه و عظمت‌اش زاییده‌ی عشق است.

۱-۱۰-۱۴-۱۷. مهم ترینِ اولین ها در عشق مطرح است

به **قاعده‌ی اولین‌ها** در مجالِ خود اشاره کرده‌ایم؛[۱] این قاعده در عشق هم جاری است در بیشترین حد ممکن. اولینی که به نوعی تمامِ طولِ عمرِ انسان را تحتِ تاثیر قرار می‌دهد.

۱-۱۰-۱۴-۱۸. عشق نقش مقصود از کارگاه هستی است

عاشق شو ار نه روزی کارِ جهان سرآید ،، ناخوانده نقش مقصود از کارگاه هستی[۲].

عشق معنایِ معنای زندگی است اگر غرقه‌گشتن در معشوق و معروف و معبود باشد. هر چه جز عشق باشد همچون سایه است. بالاترین رابطه‌ی اولیاء و انبیاء و بزرگان با خداوند رابطه‌ای عاشقانه است؛ مرتبه‌ای که در آن بنده‌گان در حقیقتِ عین‌الربط و عین‌التعلقی خود قرار دارند و چیزی جز او تعالی مشاهده نمی‌کنند. در واقع اعتبارِ تمامِ وجودات و اعتبارِ تمامِ اولیاء و انبیاء و نیز همه‌ی بنده‌گانِ الهی به دلیلِ ارتباطِ وجودی و نوری با خداوند متعال است؛ چیزی بسیار بیشتر از ارتباطِ شاخه به درخت؛ تشبیه مناسبی است که بگوییم: بریدن ما از خدا بدتر از بریدنِ شاخه از درخت است؛ اتفاق ناخوشایندی برای درخت نخواهد افتاد اما ناگزیر شاخه خواهد خشکید. بریدنِ وجودی ما از خداوند محال است اما بریدنِ نوری‌مان با خودفراموشی و خدافراموشی بسیار اتفاق می‌افتد.

---

۱. بنگرید به بحث مراتب شخصیت‌سازی، رابطه‌ی فردی، بحث اولین‌ها و هم‌روحی.

۲. حافظ.

ندیده شهر شیدایی کسی شایســـــته تر از من
«جهان دور تو می‌گردد ولی آهـــــسته تر از من»
اگرچه ظاهری بالذات، اگر چه مُـــظهری للغیر
کماکان سر به مُهرم من، تو هم سربسته‌تر از من
نه در اعراضِ سینایی نه در تشـــکیک اشراقی
نه عین‌الربط صـــدرایی، نشد وابسته تر از من
سه خطِ شمس تبریزم که با کس در نیـــاویزم
ندیده لوحِ محفوظم خـــطی برجسته‌تر از من

فصل ۲. مراتب عالم

بنا به نظری، کلمه عالم، از علامت گرفته شده است، چون آیت و نشانه ذات و صفات و افعالِ خداوندی است؛ و در تعریف آن گفته‌اند: «العالم عبارة عمّا یعلم به اللّه». بر اساسِ نظرِ اهلِ عرفان، هر موجودی از موجودات عالم، آیت و نشانه اسم خاص و مظهر اسم مخصوص از اسماء حق است.[۱] در عینِ حال، نحله‌های مختلف معرفتی در موردِ حقیقتِ عالم، انواع و مراتبِ آن با اصطلاح‌های خاصِ خود زبان به گفتگو گشوده‌اند؛ در عینِ تفاوت‌هایی که در بیانِ ویژگی‌های هر یک وجود دارد، در کلیتِ مباحث نکته‌های اشتراکیِ مهمِ معناداری وجود دارد؛ که از جمله‌ی آن‌ها مراتبی بودنِ حقیقتِ عالم است؛ ما در این فصل به سه‌گانه‌های مطرح در موردِ مراتبِ عالم و چند مساله‌ی مهم دیگر که قرابتِ بیشتری با این موضوع دارد از جمله مساله بسیار مهمِ زمان و حضور مراتب عالم در صدور افعال انسان اشاره می‌کنیم:

---

۱. شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم، ص۴۴۹.

۲-۱. عالم (دینی): دنیا، برزخ، آخرت

عالم در تعبیر دینی شامل سه مرتبه‌ی دنیا، برزخ و آخرت است؛ در این تعبیر بر ترتیبِ عالم‌ها تأکید شده است؛ تعبیر دنیا به معنای پایین و اول است یعنی اولین عالمی که انسان در حیاتِ این‌جهانیِ خود آن‌را تجربه می‌کند و نسبت به دو عالمِ دیگر مقدمه است؛ تعبیر برزخ[۱] یعنی وسط و تعبیرِ آخرت نیز که روشن است به معنای آخر و پایانی به کار می‌رود. این‌سه تعبیر به ویژگی کلیدیِ دیگری اشاره دارند و آن اینکه این‌سه اصطلاح، سه مرتبه از یک حقیقتِ واحدند؛ یعنی عالم یکی است اما در سه مرتبه؛ وگرنه پایینی و وسطی و آخری معنا نمی‌یابد. طبقِ این نوع از رابطه، دنیا، اولِ آخرت و آخرت، آخرِ دنیاست. بسیار جای تأمل است که: اول، اولِ آخر است و آخر، آخرِ اول؛ تنها در رابطه‌ای که بین‌شان نسبتِ طولی و تشکیکی وجود داشته باشد چنین حالتی امکان‌پذیر است.

۲-۲. عالم (عرفانی): ملک، ملکوت، جبروت

به همان دنیا و برزخ و آخرت، در اصطلاحِ عرفانی با تأکید بر جنبه‌ی مالکیت، عالمِ ملک، ملکوت[۲] و جبروت گویند[۱]. عالمِ ملک همان مرتبه‌ی عالمِ ماده است.

---

۱. أصله برزه فعرّب، و قوله تعالى: بَيْنَهُما بَرْزَخٌ لا يَبْغِيانِ. رحمان ۲۰. و الْبَرْزَخُ في القيامة: الحائل بين الإنسان و بين بلوغ المنازل الرفيعة في الآخرة، و ذلك إشارة إلى العقبة المذكورة في قوله عزّ و جل: فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ. بلد،۱۱. قال تعالى: وَ مِنْ وَرائِهِمْ بَرْزَخٌ إِلى يَوْمِ يُبْعَثُونَ. مومنون، ۱۰۰. و تلك العقبة موانع من أحوال لا يصل إليها إلا الصالحون. و قيل: الْبَرْزَخُ ما بين الموت إلى القيامة. المفردات فی غرایب القرآن. ص۱۱۸.

۲. ملکوت را گروهی صیغه‌ی مبالغه‌ی ملک می‌دانند. و الملكوت من صفات المبالغة كالجبروت و الرهبوت. النكت و العيون. تفسیر الماوردی، ج۴، ص۶۵. ملکوت، فعلوت باشد من الملك، «واو» و «تا» برای مبالغت زیادت کرد، و مثله: الجبروت و الرّغبوت و الرهبوت. و هو يجير، و او حمایت کند و با جوار و پناه گیرد. و لا يجار عليه، و کس بر او حمایت نتواند کردن. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن، ج۱۴، ص۴۸.

ملکوت: عالمِ روحانیات، نفوس و عقول یا همان عالمِ درجه‌ای از فرشتگان و ملایک است و با مرتبه‌ی صفاتِ الهی متناظر می‌باشد؛ و همانندِ خصلتِ همه‌ی مراتب در طول، بر عالمِ ملک احاطه دارد و فیضان از آن‌جا بر این‌عالم می‌بارد.

راهِ درکِ عالمِ ملک یا شهادت، همین حواسِ ظاهری است و راهِ درکِ عالمِ ملکوت یا غیب، از طریقِ خبرِ شرعی و یا شهودِ فکری و قلبی و یا خواب و یا ترکِ دنیا با رویدادِ مرگ است؛ به واقع در مراتبِ سیر چون رابطه‌ی عالم‌ها و نیروها و سیرها طولی است، شرطِ مشاهده بالا رفتن از یکی و رسیدن به دیگری است.

رابطه‌ای آینه‌ای میانِ مراتبِ عالم حاکم است؛ به تعبیرِ عارفان: «محسوس صورت معقول، و جسم قالب روح، و مُلك نمودار ملکوت است»[۲]، اشاره کردیم به فرموده‌ی حضرت صادق علیه السلام که: «انّ اللّه تعالی خلق الملك علی مثال ملکوته و اسّس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته، و بملکوته علی جبروته» خداوند متعال ملک را بر مثالِ ملکوت‌اش آفرید و ملکوتِ خود را بر مثالِ جبروت‌اش بنا نهاد تا با ملک‌اش بر ملکوت‌اش و با ملکوت‌اش بر جبروت‌اش دلالت نماید.

اگر مراتبِ سه‌گانه را تفصیلی هم بحث کنیم حضراتِ خمسه یعنی مراتب ملک، ملکوت، جبروت، واحدیت و احدیت مطرح خواهد شد.[۳] از آن‌جا که رابطه‌ی این پنج‌گانه طولی است منافاتی با مراتبِ سه‌گانه ندارد. ما برای رعایتِ

←

۱. نُقِلَ مِنْ خَطِّ الشَّهِيدِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي حَدِيثِ الْمِعْرَاجِ أَنَّ تَسْبِيحَ أَهْلِ السَّمَاءِ الدُّنْيَا سُبْحَانَ ذِي الْمُلْكِ وَ الْمَلَكُوتِ وَ أَهْلِ السَّمَاءِ الثَّانِيَةِ سُبْحَانَ ذِي الْعِزِّ وَ الْجَبَرُوتِ وَ أَهْلِ الثَّالِثَةِ سُبْحَانَ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ. بحار الأنوار ، ج ۹۰، ص۱۸۴.

۲. الإنسان الکامل، نسفی، ص۱۷۸

۳. در مورد حضراتِ خمسه تعبیرهای متعددی وجود دارد و گاه انسان را در امتدادِ چهار حضرت، به عنوانِ حضرتِ پنجم لحاظ می‌کنند. در مورد مباحث بیشتر بنگرید به: الفتوحات المکیة(اربع مجلدات)، ج۱، ص۵۴. الإنسان الکامل(نسفی)، ص۱۱۷.

اختصار به مراتبِ پنج‌گانه‌ی حضرات الهی متناظر با مراتبِ پنج‌گانه‌ی حضراتِ انسانی در قالب نموداری اشاره می‌کنیم[۱]:

۱ . البته ممکن است تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی با اعتبارهای مختلف و در منابع مختلف بتوان سراغ گرفت؛ اما در مجموع برای تقریب به ذهن این نمودار پیشنهاد می‌شود.



نمودار ۲-۱. مراتب پنج‌گانه حضرات الهی و انسانی

۲-۳. عالم (عرفانی): شهادت، غیب، غیب الغیب

در تعبیر عرفانی و با تأکید بر جنبه‌ی آشکاری و پنهانی، ابن‌عربی مراتب عالم را نخست دو عالمِ شهادت و غیب می‌نامد که هر دو هم تعبیری قرآنی است: «عالِمُ الْغَیْبِ وَ الشَّهادَة». شهادت یعنی عالمی که بر حواسِ ما آشکار است و غیب یعنی عالمی که از حواسِ ظاهری پنهان می‌باشد. از نظرِ ابن‌عربی: «عالم دو عالم و حضرت دو حضرت است و اگرچه بین آن دو و از مجموع آن دو حضرت سوّمی متولد می‌شود. حضرت اوّل حضرت غیب است و عالم آن عالم غیب، حضرت دوم، حضرت حس و شهادت است و عالم آن عالم شهادت. عالم حسّ با بصر درك می‌شود و عالم غیب با بصیرت. و آنچه از اجتماع آنها تولّد می‌یابد، حضرت خیال و عالم خیال است که عالم ظهور معانی است در قوالب محسوس، مانند ظهور علم به صورت شیر، پایداری در دین به صورت بند، اسلام به صورت ستون، ایمان به صورت دستاویز، جبرئیل به صورت دحیه کلبی و اعرابی و تمثّل او برای مریم- علیها السلام- به صورت انسانی خوش‌اندام.».[۱]

از این سه‌گانه می‌توان با لحاظی دیگر تعبیر «شهادت، غیب و غیب‌الغیب» هم یاد کرد؛ این سه اصطلاح با محور قرار دادنِ ظهورِ عوالم بر نیروهای ما مطرح می‌شود؛ یعنی عالم غیب برای موجوداتی که در مرتبه‌ای پایین‌تر و در این مرتبه‌ی ظاهرِ هستی حضور دارند غیب است اما برای موجوداتِ مرتبه‌ی خود، عینِ شهادت و آشکاری است؛ همان‌طور که برای موجوداتِ موسوم به ملک یا فرشته یا عقول، و یا در نسبت به حق تعالی، مرتبه‌ی آشکاری و شهادت است؛ و مرتبه‌ی غیب‌الغیب هم در محضرِ حق تعالی عینِ آشکاری است و در نسبت به ما بحثِ غیبی و پنهانی مطرح می‌شود. عالی بر سافل احاطه دارد و سافل از عالی غایب است؛ مثلا انگشت ما از وجود روح ما خبر ندارد، یا حتی حواس و خیال ما بر روح و منِ ما احاطه ندارد اما روحِ ما هم انگشت ما را می‌داند و می‌بیند و هم بر

---

۱. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، ص ۳۶۰

حس و خیالِ ما احاطه دارد؛ به دلیلِ طولی بودنِ روابط، بالاتر بر پایین‌تر هم احاطه‌ی نوری دارد و هم وجودی.

۲-۴. عالم (فلسفی): ماده، مثال، عقل

سه عالم یاد شده در تعبیرِ فلسفی ماده، مثال و عقل نامیده می‌شود؛ در این تعبیرها بر جنسِ عالم‌ها تأکید شده است. در تفاوت این مراتب و ارتباط آن با سه مرتبه‌ای که به زبان دینی از آن تعبیر می‌شود بسیار مناسب است به تعبیرِ حضرتِ علامه طباطبایی ره که هم فیلسوفی عظیم‌الشأن و هم مفسر و عالمِ دینیِ راسخی است توجه کنیم که فرماید:

عوالم سه گونه‌اند: یکی عالم طبیعت که عبارتست از عالم دنیا که ما در آن زندگی می‌کنیم و موجودات در آن صورت‌هایی مادی هستند، که بر طبق نظام حرکت و سکون و تغیر و تبدل جریان می‌یابد.

عالم دوم عالم مثال است که ما فوق این عالم قرار دارد، به این معنا که وجودش ما فوق وجود این عالم است (نه اینکه فوق مکانی باشد) و در آن عالم نیز صور موجودات هست اما بدون ماده، که حوادثِ این عالم از آن عالم نازل می‌شود و باز هم به آن عالم عود می‌کند، و آن عالم نسبت به این عالم و حوادث آن، سِمَت علیت و سببیت را دارد.

عالم سوم عالم عقل است که ما فوق عالم مثال است، یعنی وجودش ما فوق آن است (نه جایش)، در آن عالم نیز حقایق این عالم و کلیات‌اش وجود دارد، اما بدون ماده طبیعی و بدون صورت مثالی، که آن عالم نسبت به عالم مثال نیز سمت علیت و سببیت را دارد. نفس آدمی به خاطر تجردش، هم سنخیتی با عالم مثال دارد و هم با عالم عقل، و وقتی انسان به خواب رفت و حواسش دست از کار کشید، طبعا از امور طبیعی و خارجی منقطع می‌شود و به عالم مثال و عقل که خود، هم سنخ آن‌ها است متوجه می‌شود، و در نتیجه پاره‌ای از حقایق آن عوالم را به مقدار استعداد و امکان مشاهده می‌نماید.[۱]

---

۱. ترجمه تفسیر المیزان، ج۱۱، ص ۳۷۰.

بنا به نظرِ اهلِ تحقيق، ماهيات وجودات خاصه‌اند و جز آن نيستند، بنابراين هر ماهيت كه در خارج يا در صحنه نفس موجود باشد، مسبوق به اضافه الهي است و حق تعالي چون آن را واجد است، افاضه مي كند. ماهيات در نشئه علم حق، به علم حق موجودند. علم باري، عين ذات او و عين وجود است، پس همه ماهيات با ذات اقدس اله موجودند و البته ذات واجب، چون بسيط‌الحقيقه است و بسيط‌الحقيقه به مفاد قاعده «بسيط‌الحقيقة كل الاشياء و ليست بشي ء منها»، كمالات مادون را داراست، از نقايص آنها منزّه است، پس ماهيات در نزد او، هيچ يك از حدود خاص خود را ندارند. ماهياتي كه به علم حق موجودند، در تجلّيات عيني، در سه مرتبه عقلي و مثالي و مادي موجود مي شوند، چنان كه در تجليات علمي، داراي سه مرتبه محسوس، متخيّل و معقول‌اند.

كمال وجود در مرحله عقل بيشتر، در مرحله مثال متوسط و در مرحله مادي كمتر است. دليل شدت و ضعف در مراتب خارجي وجود، قرب و بُعد آن‌ها به حق محض و قلّت يا كثرت وسايط و وسايل فيض است و شدّت و ضعف در مراتب علمي، به صفاي ضمير و كدورت آن است. بازگشت دليل در هر دو مرتبه عين و ذهن به يك امر است، زيرا روح مصفّا به حق نزديك‌تر بوده، فيض الهي را بهتر با واسطه كمتر دريافت مي‌دارد و كسي كه گرفتار رجس و اسير تيرگي و تباهي است، از حق دورتر است و فيض كمتري را با وسايط بيشتري به دست مي آورد.[1]

۱. فلسفه صدرا، ج ۱، ص ۲۲۸.

۲-۴-۱. ویژگی های مراتب عالم

در مورد مهم‌ترین ویژگی‌های مرتبه‌ی دنیا می‌توان به این موارد اشاره کرد:

۱. **مادی است**: تنها مرتبه از هستی که جسمانی و مادی است از پایین به بالا، مرتبه‌ی اول یعنی دنیاست؛ مادی‌بودن ویژگیِ اختصاصیِ این‌مرتبه است و هیچ یک از مراتب دیگر مادی نیست. از دیدگاهِ حکمی و عرفانی اول[1] عالم‌های مجرد و آن‌گاه عالمِ ماده خلق شده است؛ و در دلِ عالمِ ماده نخست جماد، آن‌گاه نبات، سپس حیوان و آن‌گاه انسان خلق شده‌اند. از لحاظِ ارزشی و شرفی، مرتبه‌ی مجرد بر مرتبه‌ی ماده و انسان بر حیوان و حیوان بر نبات و نبات بر جماد شرافت و برتری دارد. به تعبیری دیگر در سلسه مراتبِ هستی چون رابطه طولی است هر کمالی که جماد دارد نبات هم دارد کمی بیشتر؛ این «کمی بیشتر» همان رشد و حرکت است و هر کمالی که نبات دارد حیوان دارد کمی بیشتر و این کمی بیشتر در حیوان همان وهم و تخیل است و هر کمالی که حیوان دارد انسان دارد کمی بیشتر؛ و این کمی بیشتر همان عقل و دلِ شهودی است که مقرر است به کمالی که شایسته آن است اکتسابی دست یابد؛ و هر کمالِ حاصل از اکتسابِ او را حقایقِ نوری موسوم به مَلَک دارد و تمامِ کمالاتِ ملک‌ها را هم حق تعالی داراست و تا بی‌نهایت افزون‌تر. خلاصه این‌که هر مرتبه‌ی بالا کمالاتِ پایین‌تر را دارد و کمی بیشتر. حق تعالی عینِ کمال است و شاخصِ سنجشِ کمالِ هر مستکملی می‌باشد؛ در واقع هر چیزی که عینِ کمال و نهایتِ کمال نباشد نمی‌تواند منبع و شاخصِ کمال باشد؛ در حکمت و معرفتِ اسلامی نزدیکی هر چه بیشتر به این شاخص که تحققی است نه لفظی و ادعایی، ملاکِ کمال است و همه‌ی کمالات با شدتِ نزدیکی و دوری نسبت به او طرح می‌شوند.

۲. **محل تغییر و تکامل**: تغییر و تکامل فقط در این مرتبه است و در مراتب بالا هیچ نوع تکاملی وجود ندارد، به جز نوعی از تکامل در برزخ که برحسبِ روایات مربوط به آموزش قرآن است.

---

۱. مراد اولِ ذاتی و حتی به شرطی اولِ زمانیِ فرضی.

۳. **محدود**: مرتبه‌ی دنیا با همه‌ی گستردگی مخلوقات و شگفتی‌ها، عالمی محدود از لحاظِ کمالی و فانی از لحاظِ ذاتی است. به دلیلِ همین محدودیت و فانی بودن روزی نظامِ آن برچیده خواهد شد.

۴. **محل تزاحم**: این‌جا عالمِ تزاحم و برخورد و مانع‌هاست؛ هم در درونِ انسان نیروهای او با یکدیگر تزاحم می‌یابند و هم در مرتبه‌ی بیرونِ انسان اشیاء و عناصر و نیازها و آمال و اندیشه‌ها تداخل و تزاحم دارند؛ حال آن‌که در مراتبِ بالاترِ هستی تزاحم و محدودیتی وجود ندارد.

۵. **مقدمه**: حضرت امیر علیه السلام می‌فرماید: دنیا برای رسیدن به آخرت خلق شده است نه برای رسیدن به خود. معنی ضمنیِ سخن یاد شده این است که دنیا ارزش تبعی دارد نه ذاتی؛ یعنی برای رسیدن به خودش با ارزش نیست بلکه برای رسیدن به چیزی دیگر حایز اهمیت است؛ چرا که هویتِ وجودی‌اش هویتی تعلقی و وابستگی است؛ تعبیر «دنیا» یعنی پایین‌ترین مرتبه از عالم بر همین نکته تأکید دارد. در واقع اول برای رسیدن به آخر است. به دلیلِ ارتباطِ طولیِ سه مرتبه‌ی «دنیا، برزخ، آخرت» دنیا اولِ آخرت و آخرت، آخرِ دنیاست.

۶. **نوعی سراب است**: در مقایسه و در نسبت به حقایقِ نابِ مراتبِ بالاترِ هستی کم‌ترین درجه‌ی بهره‌مندی از حقیقت را دارد؛ به تعبیری دقیق‌تر رقیقه‌ای از حقیقه است؛ و به نظر می‌آید که واقعی است اما مانندِ حبابِ روی آب، یا مانندِ تصویرِ داخلِ آینه، یا مانندِ محیطِ دایره یا مانندِ خطِ عرضیِ زمان یا مانند «سایه‌ی حاصل از نور» تنها به نظر می‌آید که واقعی است؛ نسبتی با واقعیت دارد اما واقعی نیست؛ یعنی تنها با لحاظِ مرتبه‌ی بالاتر واقعیت دارد. حدیث شریف «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا» یعنی «مردم خواب‌اند وقتی مردند بیدار می‌شوند» به این‌نکته اشاره دارد.

۷. مهم‌ترین ویژگی این‌که دنیا، حجاب و خفاء و بطون است؛ هر عملی که انسان انجام می‌دهد در درون‌اش پنهان می‌شود و در لایه لایه‌ی وجودش قرار می‌گیرد؛ وقتی که این لایه با رحلت از این‌دنیا و عوض کردنِ لباسِ ماده ظاهر شد، شخصیتِ درونی‌اش چهره‌ی آن‌جهانی او و ظاهرِ همیشگی‌اش می‌شود.

برزخ:

۱. تقریبا هیچ نوع تکاملی در این مرتبه نیست به جز یک نوع تکامل که مربوط به تعلیم قرآن است برای کسانی که در دنیا عذری برای آموختنِ آن داشته‌اند. بنا به تقریرهای منابع حدیثی و نیز تحلیل‌های منابع حکمی، مراتب بهشت با مراتبِ قرآن برابر است؛[1] یعنی این‌که بطنِ هستی با حقیقتِ قرآن نسبتی دارد؛ هر دو نیز شأنِ حق تعالی هستند با دو جلوه‌ی مختلف. از حضرت صادق علیه السلام نقل است که فرماید: به بنده گفته می‌شود اقرء وارق[2]؛ یعنی بخوان و بالا برو.

۲. اموری مثل پل صراط و دروازه‌های بهشت، سؤال نکیر و منکر، عذاب قبر، تلقین، دیدار با خویشاوندان، دریافتِ ثواب و خیرات، بعث (خروجِ انسان از ویژگی‌های زایدی که او را احاطه کرده است) و... با واقعیتی متناسب با این مرتبه نه آن‌گونه که در افواه عامه است، از اوصاف این مرحله است.

آخرت:

محل دریافت جزای اعمال، ازلی و ابدی، سرای باقی و دیدار با معشوق حقیقی، عالم ظهور و مهم‌ترین نکته این‌که آخرت در مسیرِ خطِ طولی هستی و بنابراین بسیار نزدیک‌تر از آن است که دنیا می‌نمایاند. تعبیر «الساعه» در قرآن بر این معنی تأکید بسیار دارد.

۲-۴-۲. خصلتِ آینه ایِ مخلوق و خالق

بینِ خالق و مخلوق تضایفِ حقیقی وجود دارد با پذیرفتنِ این‌که مخلوقی(=انسان و عالم) وجود دارد ثابت می‌شود که خالق و در نتیجه خدایی وجود دارد. انسان و عالمی وجود دارد؛[3] بنابراین خالقِ آن‌ها هم وجود دارد.

در کامل‌ترین وجه، می‌توان برای وجودِ خداوند از سه راهِ اصلی استدلال کرد. از راهِ انسان (= درونِ او)، از راهِ عالم (که در این رویکرد انسان هم جزوی از

---

۱. در کافی کتاب فضل القرآن در ضمن حدیثی از موسی بن جعفر علیه السّلام نقل شده: «فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ يُقَالُ لَهُ: اقْرَءْ وَ ارْقَ».
فَيَقْرَأُ ثُمَّ يَرْقَى...». قاموس قرآن، ج۳، ص۳۵۲

۲. روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه (ط - القديمة)، ج۵، ص۵۳۷

۳. فرضِ وجودِ ازلی و ابدیِ عالم بدون این که خالقی داشته باشد به محال می‌انجامد.

پدیده‌های عالم است) و از راهِ خداوند؛ استدلال از راهِ انسان و عالم شبیه رسیدن از قاصدک و باد به هواست؛ و استدلال از راهِ خداوند شبیهِ رسیدن از خودِ هوا به هواست؛ این‌نوعِ اخیر در اصطلاحِ حکمی برهانِ صدیقین نامیده می‌شود؛ حتی می‌توان آیه‌ی معروفِ «سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ في أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ» فصلت،۵۳ را بر این‌سه راه شاهد آورد.

نسبت مخلوق به خالق در تضایف نسبت پایینی به بالایی یا پایین به بالاست. همان‌طور که نمی‌توان بالایی تصور کرد که بدونِ پایینی وجود داشته باشد به همین‌نحو نمی‌توان مخلوقی تصور کرد که خالقی نداشته باشد. همه‌ی موجوداتِ اطرافِ ما مخلوق‌اند بنابراین باید ناگزیر به خالقی ختم بشوند که خود مخلوق نیست و تنها خالق است[1] با این فرق که اضافه بینِ خدا و مخلوقات اضافه اشراقی است نه مقولی[2]. بنابراین خدا خالقِ مخلوقات است بدون این‌که در ذات نیازمند به آن‌ها باشد.

---

۱. مهم‌ترین برهان‌های اثبات خدا عبارت است از:
براهین وجود شناختی یا هستی شناختی: از تعریف مفهوم خدا به اثبات وجود خدا می‌رسند.
براهین جهان شناختی: هر نوع برهان اثبات خدا از راه عالم را می‌توان در این دسته قرار داد که مهم‌ترین آن برهان وجوب و امکانِ فلاسفه اسلامی و مخصوصا ابن سیناست.
براهین غایت شناختی (برهان نظم و اتقان صنع) جهان هدفمند دارای خالقی هدفمند است.
براهین درجات کمال: در مقایسه بینِ کامل و کامل‌تر باید یک شی مطلقی وجود داشته باشد تا ملاکِ مقایسه این دو و ملاکِ کمال باشد.
برهان‌های حوادث و تجارب خاص، مانند معجزه و کرامات و هر نوع اتفاقِ خارق‌العاده که آن‌را فراتر از حد بشری دانند.
برهان اخلاقی: همان برهانِ اثباتِ خدا از روی عقلِ عملی است که کانت طرفدار آن است.
برهان اجماع عام (یا برهان فطرت در میان مسلمین) از دید این برهان: اگر خدا وجود نداشت اعتقاد به خدا در میان بشر نه طرح می‌شد و نه در طی اعصار باقی می‌ماند.
برهان فطرت: هر فطرت نابی به وجود خدا اعتراف می‌کند.
براهین احتمالات: ضمن انکارِ برهان‌های اثبات خدا گویند: در جهان اموری هستند مانند نظم و هدف و... که با وجود خدا بهتر قابلِ توجیه اند.

۲. اضافه مقولی نیاز به دو طرف دارد بر خلاف اضافه اشراقی که اضافه یك طرفی است و مضاف الیه نفس اضافه است چنانکه گویند علم خدا باشیاء بنحو اضافه اشراقی است یعنی علم او عین

بسیاری از معارف الهی با رابطه‌ی تضایفِ آینه‌ای تبیین شده است. دنیا و آخرت؛ غیب و شهادت؛ ظاهر و باطن؛ اول و آخر؛ بیننده و دیده شونده؛ عالم و معلوم؛ عاشق و معشوق؛ رب و مربوب؛ خالق و مخلوق و.... این‌رابطه را می‌توان رابطه‌ی آینه‌ای یا مرآتی نامید و از حکمتی که بتواند با تکیه بر اصولِ استوار، روابط هستی را آیینه‌ای تبیین کند به «حکمتِ مرآتی» تعبیر نمود.[1]

←

وجود اشیاء است و از اضافه علم او در عالم ابداع موجودات از کتم عدم بوجود آمده‌اند و چنین نیست که اشیائی باشند و میان آنها و ذات حق اضافه و نسبت علمی حاصل شود مانند علم انسان باشیاء خارج از خود بلکه علم او عین وجود اشیاء و از بسط علم و فیض حق اشیاء موجود شده‌اند. فرهنگ معارف اسلامی

۱. بنگرید به کتاب رمزهای بی‌پایان آینه.

۲-۵. عالم (لوحی): لوح قضا و قدر، لوح محو و اثبات، لوح محفوظ

تعبیرهای سه‌گانه‌ی لوحی یعنی لوح محفوظ[۱]، لوح محو و اثبات[۲] و لوح قضا و قدر،[۳] در قوس نزولِ هستی مطرح می‌شوند و نام‌هایی دیگر برای همان مراتبِ عالم‌اند؛ این نام‌گذاری‌ها به اعتبارِ نگارشِ مراتب هستی لحاظ شده‌اند و با مبحثِ خلقِ موجوداتِ هستی و از جمله خلق و صدورِ افعالِ بنده‌گان ارتباط دارند. همه‌ی حقایقِ الهی در مرتبه‌ی ذاتِ الهی وجودی برتر دارند که تغییراتِ مراتبِ پایین هیچ‌نحو تغییری در آن‌ها ایجاد نمی‌کند. به چنین مرتبه‌ای از هستی، لوحِ محفوظ می‌گویند. نمونه‌ای از چنین مراتب در درونِ انسان از مرتبه‌ی روح تا عقل و دل و از عقل و دل تا حواسِ انسان جاری است. روحِ انسان معادل لوح محفوظِ هستی است. یعنی اگر در عالمِ خارج لوحِ محفوظی در مرتبه‌ی ذاتِ الهی داریم، در درونِ انسان که مَثلِ خداوند و مَثلِ عالم است، روحِ او لوحِ محفوظِ وجودِ اوست. برای ترسیمِ چیزی مانندِ گل بر روی کاغذی، نخست حقیقتِ نوری گل از طرفِ روح بر عقل عرضه می‌شود و عقل از بینِ حالت‌ها و رنگ‌های مختلفِ یک گل پی در پی چندین مورد را تصور می‌کند با هر تصوری آن‌طرح و رنگ در روح، حاضر (= اثبات) می‌شود و وقتی طرح یا رنگِ جدیدی را تصور کند آن‌طرح قبلی غیب(= محو) می‌شود و دوباره حالت و رنگ جدید حاضر و اثبات می‌شود. به این مرتبه‌ی متوسط لوحِ محو و اثبات گویند[٤]؛ عملِ محو و اثبات پیوسته ادامه دارد تا بدان‌جا که تصمیم نهایی همراه با شرایط لازم برای ترسیم گل در مرتبه انگشتانِ ما فراهم آید و گل با اندازه و شکلِ دل‌خواه بر روی لوح یا کاغذ یا تخته ترسیم شود. به عمل ترسیم، «قضا» و به اندازه و مقدارِ آن «قدر» گویند. چنین روالی نیز در مراتبِ عالم حاکم است؛ اگر چکیده‌ای از لوحِ محفوظ به مرتبه‌ی دوم

---

۱. همان مرتبه ام‌الکتاب است. وَ لا حَبَّةٍ فِي ظُلُماتِ الْأَرْضِ وَ لا رَطْبٍ وَ لا يابِسٍ إِلَّا فِي كِتابٍ مُبِين.
۲. يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب.
۳. وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ.
٤. يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب.

که مرتبه‌ی فرشته‌هاست عرضه شود لوحِ محو و اثبات نام دارد؛ در این مرتبه عملِ محو و اثبات پی‌در پی ادامه دارد تا بدان‌جا که شرایطِ صدورِ کار یا خلقِ موجودی در عالمِ ماده فراهم آید؛ همین‌که شرایط فراهم آمد عمل اثبات و در اندازه و مقدارِ مشخص ظاهر می‌شود. پس قضا و قدر سریانِ حقیقتِ اشیاء از مرتبه‌ی ذاتِ الهی تا به مرتبه‌ی عالمِ ماده است.

۲-۵-۱. مراتب عالم و صدورِ فعلِ انسان

در مبحثِ عالم و مراتبِ آن اشاره کردیم که: بنا بر مبانیِ حکمت و معرفتِ اسلامی عالم دارای سه مرتبه‌ی ماده، مثال و عقل است؛[۱] این‌سه مرتبه در طولِ هم‌اند و چون هم علتِ موجده و هم علتِ مبقیه‌ی مراتبِ پایینِ عالم، مراتبِ بالای آن است، پیوسته به هم متصل و از بالا بر پایین احاطه و افاضه است؛ همین عالم‌ها با تأکید بر جنبه‌ی دینیِ آن: دنیا، برزخ و آخرت نامیده می‌شوند، با تأکید بر جنبه‌ی آشکاری و پنهانی: شهادت، غیب و غیبِ غیب خوانده می‌شوند و با تأکید بر جنبه‌ی مالکیت: ملک و ملکوت و جبروت نام دارند[۲] و مرتبط با موضوعِ چگونگیِ صدورِ افعالِ بنده‌گان و مساله جبر و اختیار، با تأکید بر جنبه‌ی نگارشِ امورِ هستی: لوحِ قضا و قدر، لوحِ محو و اثبات و لوحِ محفوظ خوانده می‌شوند.

در لوحِ محفوظ که همان مرتبه‌ی ذاتِ الهی و علمِ الهی است حقیقتِ هستی به نحو نوریِ علمی وجود دارد نه به نحوی که در این عالمِ ماده و جسمانی است؛[۳] یعنی همه‌چیز به نحوِ وجودِ جمعی موجود است. از سوی مرتبه‌ی دوم که معادلِ برزخ و متناظر با مرتبه‌ی فرشته‌هاست، بی‌نهایت حالتِ ممکن به شکلِ محو و اثبات پیوسته و پیوسته عرضه و محو می‌شود؛ این عرضه و محو دم به دم ادامه دارد تا زمانی که شرایطِ تحققِ عمل در مرتبه‌ی عالمِ ماده فراهم شود؛ در این صورت انتخابِ نهاییِ عمل از سوی انتخاب‌کننده و فراهم‌آورنده انجام می‌گیرد و عمل اثبات می‌شود و به نامِ صاحبِ آن ثبت می‌شود. این‌گونه حقایق از مرتبه‌ی

---

۱. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص۴۹۵.
۲. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا، سجادی، ص ۳۷۳.
۳. «فظهر أن خزائن اللّه ليست من جملة المصنوعات و الأفاعيل بل هي سرادقات نورية و لمعات جمالية و جلالية» الشواهد الربوبيه، ملاصدرا، ص۴۸.

لوحِ محفوظ به مرتبه‌ی لوحِ محو و اثبات عرضه می‌شود و از مرتبه‌ی محو و اثبات در مرتبه‌ی ماده که می‌توان آن‌را لوحِ قضا و قدر نامید[۱]، عمل تنزل پیدا می‌کند.

۲-۵-۲. نزولِ معانی از روح، مَثَلِ نزولِ حقایق از لوحِ محفوظ

از آن‌جا که روحِ ما مَثَلِ اعلای خداوند است، با حفظِ تفاوت بینِ مَثَل و ممثل‌له، رابطه‌ی روحِ ما با نیروهای خود در بدن، مَثَلی است برای رابطه‌ی خدا با عالم و کاینات.[۲] با این‌مبنا، برای چگونگی نزولِ حقایقِ هستی از مرتبه‌ی لوحِ محفوظ به لوحِ محو و اثبات و از آن‌جا به مرتبه‌ی لوحِ قضا و قدر، می‌توان چگونگی ورودِ اطلاعات از مرتبه‌ی روح به مرتبه‌ی عقل و دل و از مرتبه‌ی عقل و دل به مرتبه‌ی حواس یعنی مثلا زبان را مَثَل آورد.[۳] همه‌ی اطلاعاتِ ما در روحِ ما ثبت و به نحوِ اجمالی موجود است؛ یعنی به اصطلاح، میلیاردها فقره جمله و عبارتِ علمی در وجودِ ما ثبت است؛ اگر کسی از ما بخواهد که ده جمله از آن‌را در عرضِ یک دقیقه بر زبان جاری سازیم عقلِ ما مروری در مجموعه‌ی اطلاعاتِ ما که به وجودِ جمعیِ نوری در روح‌مان حاضر است انجام خواهد داد؛ هر لحظه که موردی انتخاب می‌کند آن‌مورد از میانِ همه‌ی اطلاعات برای عقل حاضر یا به تعبیرِ قبلی اثبات می‌شود اگر بر زبان نیاورد و سراغِ بعدی برود قبلی محو می‌شود و بالاخره مطلبِ بعدی به عقل می‌آید و اثبات می‌شود دوباره اگر به سراغِ بعدی برود محو می‌شود و بعدی در عقل اثبات می‌شود. این روال تا زمانی ادامه دارد که

---

۱ . ما نزولِ حقایق از مرتبه‌ی لوح محفوظ تا عالم ماده را لوح قضا و قدر لحاظ کردیم؛ ممکن است در این‌زمینه تعبیرهای متفاوت‌تری به کار ببرند.

۲. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ۱۳۵۴، ص ۴۹۵ ـ ۴۹۶ و الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۳۶۷.

۳. نیز: و أما القلم الأعلی فأثبت في اللوح المحفوظ صورة کل شيء یجري من هذه الأقلام من محو و إثبات. ففیه إثبات المحو و إثبات الإثبات و محو الإثبات علی وجه أرفع فصورته مقدسة عن المحو و التغیر لأن نسبة القلم الأعلی إلی هذه الأقلام کنسبة قوتنا العقلیة إلی مشاعرنا الخیالیة و الحسیة. و نسبة اللوح المحفوظ إلی هذه الألواح کنسبة خزانة معقولاتنا الکلیة إلی خزانة الجزئیات الحسیات و في الأعمال کنسبة الإرادة الکلیة لمطلوب نوعي إلی إرادات جزئیة وقعت في طریق تحصیله في ضمن واحد منه. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷، ص ۵ و الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص ۳۵۴.

تصمیمِ نهایی را بگیرد و کلمه و عبارت بر زبان جاری شود. در این لحظه کلمه‌ی خاص برای فرد و به عنوانِ گفته‌ی فرد محقق می‌شود.[۱]

چنین روالی را هم در مرتبه‌ی عالمِ خارج و هم در درونِ انسان تشبیه می‌کنیم به حالتی که در آن با قلمی، پیوسته و بی‌انقطاع روی کاغذی بنویسند؛ اما هر نوشته بلافاصله از پشتِ سرِ قلم پاک شود؛ چنین حالتی حالتِ محو و اثبات است. این نوشتن و پاک کردن تا زمانی ادامه دارد که شرایطِ عمل در مرتبه‌ی عالمِ ماده یعنی قضا و قدر مهیا شود و فردی انتخابِ نهایی را انجام دهد و عمل ثبت شود.[۲] «قضا» به معنیِ «تحقق یافتن و تمام کردن» است و در اصطلاح وجودِ جمیع موجودات با حقایقِ کلی و صورت‌های عقلی است که به طریقِ ابداع موجود می‌شوند و به مرتبه‌ی ذاتِ الهی و صقع ربوبی تعلق دارند و شایسته نیست که جزوِ عالم به معنای ماسوای خداوند لحاظ شود.[۳] و «قدر» به معنای «اندازه»؛

---

۱. فالقلم الأعلى ملك إلهي قدسي و اللوح المحفوظ ملك نفساني مجرد و الكتابة تصوير الحقائق و إفاضتها. و المثال المناسب لمراتب علمه تعالى الأليق للتفهيم إنما يتحقق و يعلم من النشأة الإنسانية و الفطرة الآدمية التي هي كهيئة العالم. فكما أن لأفعال الإنسان من لدن صدورها منه و بروزها من مكامن غيبها إلى مظاهر شهادتها أربع مراتب لكونها أولا في مكمن عقله الذي هو غيب غيوبه في غاية الخفاء كأنها غير مشعور بها ثم ينزل إلى جنب قلبه أي مرتبة كونه نقشا عند استحضارها بالفكر و إخطارها بالبال كلية.

و في هذه المرتبة يحصل للإنسان التصورات الكلية و كبريات القياس عند الطلب للأمر الجزئي المنبعث عنه العزم على الفعل.

و التعبير عن هذه المرتبة من الإنسان بالقلب لأجل تقلبه و انتقاله من معلوم إلى معلوم كما هو شأن العلم النفساني أو لاعتبار توجهه تارة إلى العقل الصرف و تارة إلى الحس.

ثم ينزل إلى مخزن خياله متشخصة جزئية و هو موطن التصورات الجزئية و صغريات القياس ليحصل بانضمامها إلى تلك الكبريات رأي جزئي ينبعث عنه القصد الجازم للفعل ثم يتحرك أعضاؤه عند إرادة إظهارها فيظهر في الخارج. كذلك الحال فيما يحدث في العالم من الصور و الأعراض. فالأولى بمثابة القضاء و محله بمثابة القلم. و الثانية بمثابة نقش اللوح المحفوظ. و الثالثة بمثابة الصور في السماء. و الرابعة بمثابة الصور الحادثة في المواد العنصرية. المبدأ و المعاد، ملاصدرا، ص ۱۳۰.

۲. الشواهد الربوبيه، ملاصدرا، ص۳۵۴.

۳. فالقضاء: عبارة عن وجود جميع الموجودات بحقائقها الكلية و صورها العقلية في العالم العقلي مجتمعة و مجملة على سبيل الإبداع و تلك مرتبطة بالحق الأول موجودة في صقع الإلهية لا ينبغي عدها من جملة العالم بمعنى ما سوى اللّه بل الحق أنها معدودة من لوازم ذاته الغير المجعولة لأنها صور علمه التفصيلي بما عداه و لذلك قال: « وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ» فالعالم كله جوده و

چرا که هر عملی که در عالمِ ماده محقق می‌شود، اندازه دارد.[۱] قدر: همان بسطِ حقایقِ نوری است که در عالمِ قضا وجود دارد؛ و در واقع در این مرتبه است که به اندازه‌ی مشخص و بر حسبِ مجموعه‌ی عوامل و عللِ تعیین‌کننده، جسم می‌شوند و اندازه می‌پذیرند.[۲] پس ما در این مبحث به حالتِ اشراقِ قضا بر قدر که به مرتبه‌ی عالمِ ماده ختم می‌شود لوحِ قضا و قدر می‌گوییم. این نکته را بالاتر با مثالِ ترسیم گل اشاره کردیم الان با مثالی دیگر و به نحو تفصیلی بیان می‌کنیم:

۲-۵-۳. ورود حقایق از لوح محفوظ و مثال لپ تاپ

فرض کنید لپتاپ‌سازی برای اولین‌بار لپتاپی اختراع کند. چون می‌داند دیگران از آن سر در نخواهند آورد طرزِ کارش را بر روی بروشوری توضیح دهد و چون می‌داند که کسانی وقت یا توانِ خواندنِ همه‌ی متن را ندارند، تصویر و طرزِ کارِ آن‌را بر روی کاغذی ترسیم کند. بنابراین لپتاپ‌ساز، با علمِ خود لپتاپی ساخته است؛[۳] دقیقا با همان مرتبه از علمِ خود بروشورِ توضیحی را نوشته است و با همان مرتبه از علمِ خود بروشورِ تصویری را کشیده است؛ حال حکمِ درستی خواهد بود اگر بگوییم: ۱. این سه یعنی لپتاپ و بروشورها، یک حقیقتِ واحدند با چند جلوه مختلف. ۲. این سه لپتاپ، تجلیِ علمِ لپتاپ‌سازند. ۳. اگر این سه به سرِ جایِ

←

رحمته و خزائن جوده و رحمته یجب أن یکون قبل الجود و الرحمة فلو کانت تلك الخزائن من جملة جوده أي من مخلوقاته و مقدوراته فلا بد لها أیضا من خزائن سابقة علیها. الشواهد الربوبیه، ملاصدرا، ص۴۷.

۱. و أما القدر فهو قدران: قدر علمي و قدر خارجي فالأول عبارة عن وجود تلك الأشیاء مقدرة مصورة بشخصیاتها و جزئیاتها في قوة إدراکیة و نفس انطباعیة. و أما الثاني فهو عبارة عن وجودها في موادها الخارجیة مفصلة واحدا بعد واحد مرهونة بأوقاتها و أزمنتها موقوفة علی موادها و استعدادتها متسلسلة من غیر انقطاع کما قال تعالی: « وَ إِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لا تُحْصُوها» و قال: « وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» و أشار إلی القدر العلمي بقوله « إِنَّا کُلَّ شَیْءٍ خَلَقْناهُ بِقَدَرٍ» و قوله: « یَمْحُوا اللَّهُ ما یَشاءُ وَ یُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْکِتابِ».

۲. «... عالم القدر الذي هو تفصیل الصور التي في عالم القضاء و تجسیمها و تقدیرها بقدرها المعلوم». الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۷، ص ۷۴.

۳. اگر فرض کنیم آن‌را ابداع کرده است و نه مونتاژ، بسیار برای رسیدن به مقصودمان یاری‌رسان خواهد بود.

خود بازگردند یک‌چیز می‌شوند و آن همان یک نورِ واحد در مرتبه‌ی علمِ لپتاپ‌ساز. همان‌طور که حقایقِ هستی در خزاین الهی به شکلِ مصنوعات و ساخته‌های مادی خارجی نیست بلکه حقایقِ نوری است.[۱] به تعبیر میرفندرسکی: صورت زیرین اگر با نردبان معرفت ،، بر رود بالا همان با اصلِ خود یکتاستی.

۴. علمِ لپتاپ‌ساز در روح‌اش نسبت به لپتاپ‌ها لوحِ محفوظ است؛ به این معنی که: الف) ساخته‌شدنِ لپتاپ به معنیِ کنده‌شدنِ چیزی از روحِ لپتاپ‌ساز و ملحق‌شدنِ آن به لپتاپ نیست؛ بلکه به معنای اشراقِ علم از روح بر عقل و از عقل بر دست‌ها و مرتبه‌ی فعل است. ب) ایجادِ لپتاپ به معنیِ تغییر و کاستن و تاثر در ذاتِ لپتاپ‌ساز نیست؛ ج) هرگونه تغییر و محو و معدوم‌شدنِ لپتاپ خارجی تغییر و تاثیری در اصلِ وجودِ علمیِ لپتاپ در روحِ لپتاپ‌ساز ایجاد نمی‌کند.

بنابراین این سه جلوه از یک حقیقتِ واحد، در مرتبه‌ی روحِ سازنده یک نحوه وجود دارند که نحوه‌ای نوری و اجمالی و جمعی و نامتعین است؛ در مرتبه‌ی عقل نحوه‌ای دیگر و در مرتبه‌ی دستان یعنی فعلِ لپتاپ‌ساز جلوه‌ای دیگر. اشاره کردیم که قاعده شناخت رابطه‌ی خدا با کاینات از راه مَثل عبارت است: «شبیه به این بهتر از این». این مطلب در مورد درون انسان مَثَلی است برای چگونگی ورودِ حقایقِ هستی از مرتبه‌ی ذاتِ خدا یعنی لوحِ محفوظ به مرتبه‌ی فعلِ خدا یعنی لوحِ قضا و قدر. مرتبه‌ی میانِ این‌دو، مرتبه‌ی محو و اثبات است که متناظر با مرتبه‌ی عقل و دلِ لپتاپ‌ساز می‌باشد. عملِ محو و اثبات را عقلِ لپتاپ‌ساز انجام می‌دهد که رنگ، شکل، حجم و... لپتاپ را بررسی می‌کند، که این‌مورد در مرتبه‌ی دومِ هستی به عقول و فرشته‌گان منسوب است و عمل‌شان به نحوِ عرضه و ارائه‌ی شرایط و زمینه‌های حوادث، پدیده‌ها و در نتیجه زمینه‌های فعلِ بنده‌گان می‌باشد. موقعی که عقلِ انسان، لپتاپ سفید را تصور و انتخاب می‌کند همان برای عقل‌اش اثبات می‌شود و موقعی که از آن منصرف می‌شود لپتاپ سفید محو می‌گردد وقتی عقل‌اش سراغِ رنگِ مشکی می‌رود همان برایش اثبات می‌شود اگر دوباره منصرف شود روال به نحوِ محو و اثبات ادامه می‌یابد اما هرگاه یک رنگِ

---

۱. اسرارالآیات، ملاصدرا، ص۴۷.

مثلا زرد را با قطعیت انتخاب کرد و با عملِ‌ساختِ دستان‌اش همراه شد، لپتاپ در مرتبه‌ی عقل اثبات می‌شود و همان‌لحظه که دقیقا برابر است با فراهم شدنِ بقیه شرایطِ لازم برای ساختنِ لپتاپ، در مرتبه‌ی فعلِ لپتاپ‌ساز یعنی در دستانِ او و عالمِ خارج به رنگِ زرد ایجاد می‌شود. این سیرِ نزولِ لپتاپ از مرتبه‌ی علمِ لپتاپ-ساز به مرتبه‌ی عقلِ او و از آن‌جا به مرتبه‌ی حواسِ اوست که مَثَلی بر موضوعِ بحثِ ما است. دقت داشته باشیم که در این‌جا تقدم و تاخر در انتخاب، ذاتی است وگرنه از لحاظِ زمانی مراتبِ روح و عقل و دل و حواس باهم و هم‌زمان عمل می‌کنند. یعنی تقدمِ روح بر بدن در این عملِ خاص، تقدمِ ذاتی است نه زمانی. تاخر و تقدمِ زمانی فقط در مقایسه‌ی میانِ موجوداتِ مادی مطرح می‌باشد.[۱]

نسبت روحِ لپتاپ‌ساز به لپتاپ‌ساز، نسبتِ لوحِ محفوظ به خالقِ هستی است که با شأنِ ذاتِ خداوند یکی است؛ نسبتِ عقل و دلِ لپتاپ‌ساز به لپتاپ‌ساز نسبتِ مرتبه‌ی دومِ هستی یعنی لوحِ محو و اثبات به خداوند است که با شأنِ صفاتِ خدا و عالم فرشتگان متناظر است. نسبتِ دستانِ لپتاپ‌ساز به لپتاپ‌ساز، نسبتِ لوحِ قضا و قدر یعنی عالمِ ماده به خداوند است که متناظر با شأنِ فعلِ اوست. کاری که عقل ما در نسبت به روحِ ما انجام می‌دهد کاری است که عقولِ فعالِ نوری یعنی فرشتگان در نسبت به لوحِ محفوظ انجام می‌دهند؛ فیض را از لوحِ محفوظ به شکلِ حقیقتِ نوری اخذ می‌کنند و در مرتبه‌ی پایین و لوحِ محو و اثبات به شکلِ اثبات و محو عرضه می‌کنند و می‌نگارند.[۲]

۲-۵-۴. چرا نمی توان همه اطلاعاتِ روح را آنی بر زبان آورد؟

پاسخِ‌این سوال، ما را در شناختِ بیشتر و شناختِ بُعدی دیگر از کیفیت حضورِ سه مرتبه‌ی هستی در عملِ انسان یاری می‌رساند. تمامی اطلاعات و مفاهیم و معانی در درونِ ما در مرتبه‌ی روح یک‌جا موجود است؛ اگر کسی از ما بخواهد آن‌میلیاردها اطلاعات را در یک دقیقه بر زبان آوریم محال است چنین اتفاقی روی دهد؛ دلیل این امر به تفاوتِ مرتبه‌ی روح و مرتبه‌ی حس یعنی زبان و مساله‌ی

---

۱ . بنگرید بخش زمان.

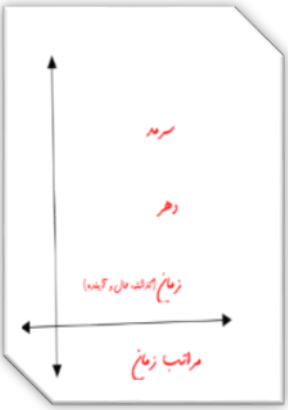
۲. اسرارالآیات، ملاصدرا، صص ۶۰ . ۶۱.

سه مرتبه از زمان یعنی «زمان، دهر و سرمد» باز می‌گردد. روحِ انسان در حیطه‌ی خود، در سرمدیت زندگی می‌کند؛ عقل و دلِ انسان در دهریت و حواسِ او در زمان. همان‌گونه که مدت لازم است تا ما در خطِ عرضیِ زمان، تجلی‌های طولیِ روح را با کلمه به کلمه گفتن پیاده کنیم، در دارِ هستی نیز گذرِ زمان و فراهم آمدنِ شرایطِ تدریجیِ تحققِ افعالِ ما لازم است تا لوحِ محفوظِ اجمالی، تفصیلِ خود را به عالمِ ماده عرضه کند. بنابراین زمان نیز یکی از شاخصه‌های صدورِ فعل است که با فراهم آمدنِ شرایطِ خاصِ هر عملی گره خورده است؛ و اجلِ خاصِ هر عمل که بسیار در موردِ افعالِ انسانی استعمال می‌شود به این معناست.

از طرفِ دیگر طبقِ بحث زمان که اشاره خواهد شد، هستی برای خداوند یک لحظه و یک حال بیشتر نیست و زمان در عرضِ هستی ساخته‌ی اعتباریِ انسان است و فقط مسیرِ طولی زمان امری حقیقی است. طبقِ این تعبیر اعمالِ انسان در هر لحظه خلق می‌شود و در این خلق پیوسته خداوند و انسان حضور دارند.

۲-۶. زمان طولی: زمان، دهر، سرمد.

بحث‌مان[۱] در مورد مراتبِ زمان را با تکرارِ سوالی که در خلالِ بحث «مراتب صدور فعل انسان» اشاره کردیم آغاز می‌کنیم: «ما میلیاردها فقره اطلاعات در مقامِ روحِ خود داریم: چرا نمی‌توانیم همه‌ی اطلاعاتِ موجود در روح را در عرضِ یک-دقیقه بر لب‌ها جاری سازیم»؟ این‌سؤال می‌تواند جواب‌های متعددی بر حسبِ مبناهای متعددی داشته باشد؛ اما از منظری حِکمی ما را به تفاوت در مراتبِ عالم، مراتبِ زمان و نسبتِ آن با مراتبِ نیروهای ما خواهد رساند.



کوچک‌ترین واحدها شخصیت‌سازند. کوچکترین واحد زمانی «آن» یا «حال» نام دارد. از میانِ تمامِ واحدهای زمانی آن‌چه واقعی است «آن» یا «حال» است و مابقی از تکرار و شمارشِ این واحد ساخته می‌شوند. زمان اصطلاحی که شاملِ گذشته و حال و آینده است در مرتبه‌ی دنیا یعنی همان عالم ماده مطرح است. زمان در خطِ عرضیِ هستی، امرِ حقیقیِ خارجی و جداگانه و مستقلی نیست. تنها نحوه‌ی بودنِ اشیاست؛ یعنی از تغییر و حرکت انتزاع می‌شود. زمان همان مقدارِ حرکتِ جسم است؛ و با مبنا قرار دادنِ یک شیء و شمارشِ تعدادِ تغییرهای بعد از آن حاصل می‌شود.

---

۱. برای مطالعه مباحث سنتی و تخصصی در مورد زمان و دهر و سرمد بنگرید به: رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة، ص۱۹۴. عیون الحکمة، ص۲۶. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات، ج۱، ۶۴۵. مصنفات میر داماد، ص۵. اطیب البیان فی تفسیر القرآن، ج۴، ص۵۰۹.

یعنی در واقع نه گذشته‌ای وجود دارد و نه آینده‌ای؛ از تمامِ واحدهای زمانی، تنها حال واقعی است و گذشته همان حال‌هایی است که در خاطره‌ی ماست اما موقع آمدن به شکل حال آمده بود و آینده نیز مجموعه‌ی حال‌هایی است که امیدِ آمدنِ آن را داریم که هر وقت تحقق یابد به شکلِ حال خواهد بود.

زمان در خطِ عرضیِ هستی واقعیت ندارد و در واقع خطِ واقعی زمان از خطِ طولی هستی و از عوالمِ بالا در عالمِ ماده جاری می‌شود. چون وجودِ عالمِ ماده وابسته به عالم‌های بالاتر است، و زمان نیز انتزاعی از عالمِ ماده است، پس وجود عالم ماده از هر کجا که ناشی شده باشد وجودِ زمان نیز از آن‌جا نشأت خواهد گرفت. عالمِ ماده هر لحظه‌ی بی‌وقفه، از عوالم بالاتر وجود می‌گیرد؛ بنابراین وجود زمانِ اصطلاحی که از ماده انتزاع می‌شود نیز هر لحظه به شکلِ حال از مراتبِ بالاترِ هستی افاضه می‌شود. به تعبیری دیگر حال در مرتبه‌ی ماده هر لحظه از مرتبه‌ی دهر و سرمد افاضه می‌یابد. می‌توان حال یا آن را کوچک‌ترین واحد «وجود» یا با تعبیری اشراقی کوچک‌ترین واحد «حضور و اشراق» نامید؛ که اگر این وجود و حضورها شمرده شوند باقیِ واحدهای زمانی ساخته خواهند شد.

نمونه و مثلی از نزولِ تدریجیِ حال از سرمد به عالمِ ماده را در درونِ خود شاهد هستیم که از تأمل در باب سؤال یاد شده روشن می‌شود که چرا نمی‌توان همه‌ی اطلاعاتِ روح را در عرضِ مثلا یک دقیقه بر لب‌ها جاری ساخت؟ جوابِ روشنِ این سؤال از تفاوت در سه مرتبه‌ی وجودِ ما یعنی، مرتبه‌ی حواس (و معطوف به جسم)، مرتبه‌ی «عقل و دل» و مرتبه‌ی روح به دست می‌آید. روحِ ما که غیرِ مادی است زمانی هم نیست بنابراین در حیطه‌ی خود همه‌ی معرفت‌ها و علم‌ها و اطلاعاتِ ما در روح، وجود جمعی دارد و با همین وجود در سرمدِ متناسبِ خود زندگی می‌کند و به دلیلِ اختلاف در مرتبه باید حقایقِ آن در مرتبه‌ی نزولِ به لب‌ها به‌تدریج نازل شود. پس روح ما سرمدی، عقل و دلِ ما دهری و لب‌های ما مادی و زمانی زندگی می‌کند. نزولِ خطِ عرضیِ زمان بر عالمِ ماده از سرمد، همانندِ نزولِ حرف از روح بر زبان و یا بر روی همین کاغذ است.

آن‌چه در عالم ماده و دنیا زمان نامیده می‌شود در عالمِ دوم دهر نام دارد و همین مفهوم در عالمِ سوم سرمد نامیده می‌شود.[۱] این‌مقیاس‌ها در مقایسه با مخلوقات قابلِ طرح است وگرنه هستی برای خداوند یک حال و یک لحظه بیش نیست. کل هستی برای خداوند یک لحظه و یک حال است؛ حالی به وسعتِ تمامِ زمان‌ها. تمامِ گذشته و آینده در حالِ محضرِ الهی وجود دارد به یک وجودِ واحد؛ همان‌گونه که همه‌ی نیروهای ما در روحِ ما وجودِ جمعی و واحد دارد؛ و همه‌ی گذشته‌ی ما از طریقِ رشد و حرکتِ طولیِ جوهره و روح‌مان، در حالِ ما وجود دارد و با مثالی مادی که با تسامح همراه است، همانند دایره؛ همان‌گونه که همه‌ی محیط و شعاعِ دایره در مرکزِ دایره جمع می‌شود و وجود دارد و شعاع و محیط چیزی جز ظهورِ مرکزِ دایره نیست و محیط حقیقتا فرضی است و وجودی مستقل ندارد و تنها با اعتبارِ شعاع‌ها و مرکزِ دایره وجود دارد. به تعبیری دیگر همانندِ احاطه‌ی دایره بر شعاع و محیط یا بهتر از آن همانندِ احاطه‌ی روح بر نیروهای ما.

مبحثِ زمان در شناختِ درست از بسیاری از آموزه‌های دینی نقش تعیین-کننده دارد. در مباحثی مانند قضا و قدر، حقیقتِ سرنوشت، تعیینِ سرنوشتِ انسان، جبر و اختیار، حقیقتِ نزولِ قرآن، مراتبِ نزولِ قرآن، ویژگی‌های عالم با مراتب‌اش، علمِ خدا به خود و به غیر خود، فلسفه‌ی بسیاری از احکامِ دینیِ متناسب با زمان، درکِ معانی و حقایقِ مهمی چون قیامت و شبِ قدر و عدد سال و روز در نزدِ خداوند و... نکته‌ی یاد شده بسیار اهمیت دارد.

۲-۷. دوره های تاریخی: اسطوره، تعقل، حکمت

مسیرِ واقعیِ عالمِ هستی مسیرِ طولی است و عرضِ هستی به نظر می‌آید که واقعیت دارد؛ بنابراین مسیرِ واقعیِ زمان نیز زمانِ طولی است و زمانِ عرضیِ هستی چنان به نظر می‌آید؛ طبقِ این تعبیر اگر قرار است برای آینده جهتی تعیین

---

۱. فیلسوفان در تعریف زمان و دهر و سرمد گفته‌اند: مقایسه‌ی دو امر متغیر با همدیگر زمان، مقایسه امر ثابت با متغیر دهر و مقایسه ثابت با ثابت سرمد است.

کنیم با کمی تسامح باید گفت: آینده در برابرِ ما نیست بلکه بالای سرِ ماست و گذشته پشتِ سرِ ما نیست بلکه در زیرِ پاهای ماست. خطِ عرضیِ زمان نیستِ هست‌نماست؛ همانندِ محیطِ دایره که نیستِ هست‌نماست.

با این تعبیر مسیرِ حقیقیِ حرکتِ زمانِ عرضی هم طولی است؛ هر چند که عرضی می‌نماید اما با تأمل در می‌یابیم که روالِ واقعیِ آن طولی است؛ طبق معنای طول و عرض که اشاره کردیم، و با توجه به نکته‌ای که در مورد مراتبِ عالم و مراتبِ زمان گفتیم هر آن‌چه در گذشته اتفاق افتاده است در زمانِ حالِ واقعیِ هستی وجود دارد؛ به تعبیر دیگر **در حال، همه‌ی گذشته وجود دارد**؛ همان‌گونه که در اکنونِ ما همه‌ی کودکی و گذشته‌ی ما با تمام جزئیات وجود دارد هر چند به راحتی به خاطر هم نیاوریم. در جایگاهِ حقیقیِ خود یعنی در محضرِ حق تعالی، همه‌ی حقایقِ گذشته و آینده به یک وجودِ جمعیِ حالی موجود است. باز طبقِ این بیان مراتبِ طولی هستی مثلا واقعه‌ی قیامت از هر زمانِ عرضی‌ای و حتی از چند ثانیه‌ی عرضیِ بعد هم به ما نزدیک‌تر است؛ چون مراتبِ هستی احاطه و تقدمِ ذاتی بر ما دارند پس نزدیکی‌شان هم به ما از فردا و فرداها بیشتر و بیشتر است. همان‌گونه که نزدیکی مجردات از جسم ما به ما و بلکه از خودِ ما به ما بیشتر و شدیدتر است. به واقع در ظاهر ما چیزی نزدیک‌تر از منِ خودمان به خودمان نداریم؛ اما مجردات از منِ ما هم به ما نزدیک‌ترند؛ به تعبیر مولوی:

در دو چشم من نشین ای آن‌که از من من‌تری!

اگر به جریان و صدقِ قاعده‌ی حرکتِ جوهری در کلیتِ عالمِ ماده معتقد باشیم می‌توانیم مدعی شویم که کلِ نظامِ هستی از مبدائی به سوی مقصدی در حرکت است؛ از خودِ فرودین به خودی فرازین. جلوه‌ای از این رشد و تکاملِ تاریخی در رشدِ حیاتِ معنوی و حیاتِ معرفتیِ عالم است که هم از بعدِ دینی و هم از بعدِ معرفتی سیری تکاملی پیموده است. قرنِ ششم قبل از میلاد به عصرِ طلاییِ تاریخ بشر معروف است؛ عصری که در تمامِ تمدن‌های مهمِ آن‌زمان اتفاقی معنوی و معرفتی روی داد. در ایران: آیینِ زرتشت در چین: آیینِ کنفسیوس در هند: بودیزم و جینیزم در ژاپن: آیین شینتو و در یونان: سلسله حکمای یونانی از جمله فیثاغورث و در روم: سلسله انبیای یهودی ظهور کردند و شرایط برای آغازِ

شکل‌گیری نظام‌های عقلی و فلسفی مهیا شد. این‌دوره را دوره‌ی گذر از اسطوره به تعقل می‌توان نامید[۱] دوره‌ای که در آن بشر به رشدِ معنوی و عقلی لازم برای تحلیلِ عقلانی پدیده‌های هستی رسیده است؛ بعدها با ظهورِ مسیحیت و آن‌گاه با ظهورِ دینِ اسلام، می‌توان گفت هم به دلیلِ محتوای الهیِ کتابِ آسمانی و هم به دلیلِ ظهورِ مکتب‌های حِکمیِ اسلامی — و نه تنها فلسفی - دوره‌ی حکمت روی نمود.[۲] دوره‌ی اسطوره را می‌توان به دوره‌ی طفولیتِ آدمی تشبیه کرد که در واقع دوره‌ی طفولیتِ معرفتیِ عالم است؛ چرا که پدیده‌ها، روابطِ آن‌ها، تحلیلِ آفرینش و... با عقلی خفیف و به نوعی خیالین تحلیل می‌شود؛ دوره‌ی تعقل را می‌توان به رشدِ عقلِ انسانی تشبیه کرد که بالفعل به توانایی تعقل و استدلال و اندیشه‌های منسجم رسیده است و دوره‌ی حکمت را به دوره‌ی پختگی انسان و رشدِ روحی او که با تشکیلِ نحله‌های حِکمی و عرفانی و دینی همراه است.

۱ . کسانی چون دکتر نصر را می‌توان از طرفدارانِ این عقیده نامید.
۲ . تحقیق در موردِ جوانب این موضوع فرصتِ مناسب‌تری می‌طلبد.

۲-۸. حدوث: حدوث زمانی، حدوث دهری، حدوث ذاتی = سرمدی

قلمی را فرض کنید که در دستانِ نویسنده، این خطوطِ روی کتاب را می‌نویسد؛ اگر بپرسیم که کدام یک زودتر حرکت می‌کند: دست یا قلم؟ درست است بگوییم که هم‌زمان حرکت می‌کنند و نیز درست است بگوییم که اول دست حرکت می‌کند و آن‌گاه قلم؛ هر دو جواب با دو لحاظ و دو اعتبارِ مختلف صحیح است؛ از لحاظِ ذاتی اول دست حرکت می‌کند اما از لحاظِ زمانی هر دو باهم. به نوعِ اول تقدم و تاخرِ ذاتی می‌گوییم و به نوعِ دوم تقدم و تاخرِ زمانی. حال اگر تأکید را بر خلق و وجود یافتنِ عملِ نوشتن بگذاریم، نوشتن در روح به حدوثِ ذاتی است و در دست و قلم به حدوثِ زمانی.

این مثال را به نحوی دیگر طرح کنیم تا با سه‌گانه‌هایمان قابلِ تطبیق باشد: مثلا روح، عقل و حس. در صدورِ عملِ نوشتن با قلم نخست اراده‌ی عمل، که ذاتیِ روح است در روح به نحوِ نامتعین وجود دارد و به محضِ صدورِ اراده به شکلِ عملِ خاص در مرتبه‌ی عقل تنزل و تعین می‌یابد و جلوه‌ی آن تعین و تنزل در دست و تحریکِ دست با حس ظاهر می‌شود. اگر زمان‌های مراتبِ روح، عقل و حواس را از بالا به پایین به ترتیب سرمد، دهر و زمان بنامیم، و آن‌را با مراتبِ عالم تطبیق دهیم، سه تعبیرِ حدوثِ سرمدی (= ازلی و ذاتی) حدوثِ دهری و حدوثِ زمانی طرح خواهد شد.

با توجه به این نکته، یکی از نتایجِ حاصل از مراتبِ یاد شده در مبحثِ عالم و زمان، امکانِ پاسخ‌گویی به سؤال مهم و پردامنه‌ی فلسفی است؛ به این مضمون که آیا عالم حادث است یا قدیم؟ اهلِ حکمت به جدال تاریخی این‌نظریه واقف‌اند و اهمیتِ این مساله را می‌دانند که مجال و فرصتِ تکرارِ آن‌ها در این‌جا نیست؛ با توجه به ویژگیِ مراتب می‌توان گفت: تک به تک و مورد به موردِ موجوداتِ عالمِ ماده مثلا میز و کتاب و اختراع خط و ... که بعد از خلقِ خودِ عالمِ ماده به وجود آمده‌اند، حادثِ زمانی‌اند؛ اما کلیتِ عالمِ ماده قدیمِ زمانی و

حادثِ دهری است؛ قدیم زمانی است به این دلیل که زمان و عالمِ ماده به یک وجود موجودند و زمان تنها انتزاعی از عالمِ ماده است؛ بنابراین صحبت از وعا و ظرفِ زمانی که در آن عالمِ ماده نباشد بی‌وجه است. حادثِ دهری است چون مرتبه‌ی ماده در مرتبه‌ی دهر با این وجودِ خاصِ خود، وجود نداشته است و در برهه‌ای دهری، از آن صادر شده است؛ اما با این‌حال تک به تکِ موجوداتِ مرتبه‌ی دومِ هستی یعنی مرتبه‌ی مجردات عقلی یا همان وعای دهر، حادثِ دهری-اند و کلیتِ عالمِ مجردات، قدیمِ دهری و حادثِ ذاتی‌اند. مرتبه‌ی سوم هستی که آن‌را مرتبه‌ی ذاتِ حق تعالی در نظر می‌گیریم و مرتبه‌ی سرمد می‌نامیم قدیم است به هر وجهی که بتوان فرض کرد؛ سؤال قدیم زمانی و قدیمِ دهری در موردِ این مرتبه بی‌وجه است اما قدیمِ ذاتی وصفِ لاینفکِ آن می‌باشد. اهلِ عرفان گاه از تعبیرِ حادثِ ازلی صحبت کرده‌اند: کون جامع که حادث ازلی است ،، مجمع فیض‌های لم‌یزلی است.[۱]

که با توضیحِ داده شده تعبیری صحیح است و به معنایِ حدوثِ ذاتی یا همان سرمدی می‌باشد. پس برخی موجودات می‌توانند قدیمِ زمانی و دهری باشند اما در عینِ حال حادث هم باشند؛ یعنی حادثِ ذاتی. نظیرِ «کون جامع» در اصطلاحِ اهلِ عرفان. هر لازمی از لوازمِ ذاتِ الهی که مادونِ ذات الهی فرض کنیم حادث است؛ حال ممکن است برخی بر اساسِ حدوثِ ذاتی (=ازلی) یا حدوثِ دهری و یا حدوثِ زمانی حادث باشند.

---

۱. شاه نعمه‌الله ولی.

۲-۹. جمع بندی و نتیجه گیری

در ادامه‌ی مباحثِ فصلِ قبلی که به سه‌گانه‌های مرتبط با شئون خداوند، تمثیل‌های شئون خداوند و سه‌گانه‌های معطوف به شئونِ خداوند پرداخته بودیم در فصلِ دوم سه‌گانه‌های مرتبط با عالم را مطرح کردیم؛ عالم محضرِ خداوند و محلِ تجلی شئون اسمایی و صفاتی و افعالیِ خداوند است؛ تأکید مباحثِ فصلِ یاد شده بر این نکته بود که عالم یکی است اما با سه مرتبه؛ همانندِ ذاتِ حق تعالی که یکی است اما داری سه شأن. عالم هم در اصطلاح دینی، هم عرفانی و هم فلسفی در سه مرتبه طرح شده و مطابق با دیدگاه هر نحله‌ی معرفتی بر یکی از ویژگی‌های حقیقتِ واحدِ عالم تأکید شده است. در زبان دینی بیشتر با تعبیرهای «دنیا، برزخ، آخرت» بر تقدم، در اصطلاح عرفانی بیشتر با «ملک، ملکوت، جبروت»، بر جنبه‌ی مالکیت و احاطه، و در اصطلاح فلسفی با «ماده، مثال، عقل» بر جنسِ مراتب تاکید شده است. همچنین اشاره کردیم که سه‌گانه بودنِ مراتبِ عالم بنا به ارتباطِ اجمال با تفصیل منافاتی با پنج یا هفت‌گانه مطرح کردنِ آن ندارد؛ چرا که در هر اجمالی تفصیل و در هر تفصیلی اجمال حضور دارد. مبحثِ «عالم به تعبیر لوحی» که بر جریانِ خلقت و نیز صدورِ افعالِ انسانی و حضور هر سه مرتبه در آن تأکید دارد از توابعِ سه‌گانه‌های عالم در مراتب مختلف است.

همچنین مبحثِ بسیار مهمِ مراتبِ زمان، تابعی از مراتبِ سه‌گانه‌ی عالم است؛ چرا که زمان نه موجودی جداگانه از عالم بلکه انتزاعی از آن است. زمان در عرض هستی یعنی به نحو «گذشته و حال و آینده» واقعیت ندارد بلکه زمانِ اصلی و محوریِ هستی، شاخه‌ی طولی یعنی سه‌گانه‌ی «زمان، دهر، سرمد» است. با تکیه بر مراتبِ زمان به سه اصطلاحِ حدوثِ ذاتی، حدوثِ دهری و حدوثِ زمانی و نسبت آن با مراتب زمان اشاره کردیم.

برای فهمِ سه‌گانه‌های یاد شده در فصل‌های مورد اشاره، نمونه‌هایی مختصر و مجمل در درونِ انسان قرار داده شده است؛ برای همین انسان مَثلِ عالم و مثَلِ خداوندِ متعال است. شناختِ او به شناخت عالم و شناخت خداوند یاری خواهد رساند؛ بنابراین شایسته است در فصلِ آتی به مراتبِ شئون انسان بپردازیم:

.

روی خط گونه ات از نـــــور امضاء آمده
پا به پایت خوب من! خوبی به دنیا آمده
سوی صحرا رفته‌ای گلها به صحرا رفته‌اند
رو به دریا کرده ای دریا به غـــوغا آمـده
آیه آیه لشـــــکرت وردِ زبان عالم اسـت
چهره ات را واکنی فتـــــحا مبینا آمـده

...

فصل ۳. شئون انسان

امرِ مجرد، اسامی مختلفی دارد. چون واژه‌ها از عالمِ ماده‌اند و هر چه تقلّا بکنند از تبیینِ به تمام معنایِ امرِ مجرد ناتوان‌اند. حقیقتِ وجودِ انسان هم چون مجرد است اسامی مختلفی دارد، و بر این اختلاف باید تفاوتِ تعبیرِ علم‌های مختلفی چون عرفان و فلسفه و منابع دینی را هم افزود. به حقیقتِ انسانی در عرفان «روح»، در حکمتِ نورمحور اشراق «نور اسفهبد»، در حکمتِ وجودمحور مشایی و صدرایی«نفس ناطقه»، و در عرفانِ ادبیاتی «جان» گفته می‌شود. اما هر چه که هست این حقیقت، یک چیز بیشتر نیست. همین حقیقت را می‌توان در کلمه‌ی «منِ» انسانی خلاصه کرد و مابقی اسامی را اعتبارهای مختلفی از این «من» دانست؛ تنها با محور قرار دادنِ «من» تعبیرهای روحِ من، نفسِ من، عقلِ من، قلبِ من، خیال من، وهمِ من، دستِ من، چشمِ من و... قابلِ طرح خواهد بود. پس نهانی‌ترین حقیقتِ انسانی همان «من» اوست که محور همه‌ی ابعاد و نیروهای او است.

شروعِ بحث از «منِ» انسانی بهترین نوعِ بحث در امورِ معرفتی است[۱]. در دنیای حتی تجربه‌گرای امروزی، «من» حلقه‌ی اتصالِ فیزیک و متافیزیک است. اگر بتوان در وجودِ بسیاری از چیزها شک کرد اما وجودِ من قابل شک و تردید نیست. در واقع منِ انسان تنها چیزی است که نمی‌توان در وجودش شک کرد؛ که شک در وجودش هم همان اثباتِ وجودش است. منِ انسان تنها چیزی است که به حقیقت نمی‌توان به آن «تو» یا «او» گفت؛ حتی در حالتی فرضی یا در مقابلِ آینه و ... هم این امر امکان‌پذیر نیست؛ چرا که «آن‌چیزی که اشاره می-کند»، «منِ» ماست نه آن‌چیزی که در فرض یا در آینه مورد اشاره قرار می‌گیرد. هر تصویری از منِ ما، تصویری از منِ ماست نه خودِ منِ ما. به واقع «من» ما رقیق-ترین، ظریف‌ترین و نهانی‌ترین جنبه‌ی وجودِ ماست؛ که از شدتِ ظرافت نه قابلِ اشاره است و نه قابلِ دیدن؛ اما از طریقِ خودِ من قابلِ شهود می‌باشد؛ در امرِ شهودی بیننده و دیدن و دیده شونده یک چیز است. منِ ما خود، خودش را با حضوری مستقیم مشاهده می‌کند؛ همه‌ی نیروها و در نتیجه علم‌های انسان در ارتباط با منِ او قابل طرح است. ما نخست منِ خود را بدونِ واسطه و با حضور درک می‌کنیم و آن‌گاه همه‌چیز را در ارتباط با آن در می‌یابیم.

تمامِ هویتِ «من» غیرِ مادی است و در نتیجه جسمِ انسان که مادی است نمی‌تواند جزوِ منِ حقیقی او باشد بلکه وسیله‌ای در دستِ منِ اوست تا با عالمِ ماده ارتباط برقرار کند. از آن‌جا که من، غیرِ مادی است و جسم، مادی، این‌دو نمی‌توانند مستقیم با همدیگر علقه و ارتباط داشته باشند، برای همین بینِ من انسان و جسمِ او تدریجی حاکم است که از آن به مراتب نیروهای انسان تعبیر می‌کنیم.

حال در این مبحث، نخست به مراتبِ وجودِ انسان از دیدِ متفکرانِ اسلامی اشاره می‌کنیم و در وهله‌ی دوم طرحِ منسجم و بدیعی برای رابطه‌ی نیروهای

---

۱. شروعِ فلسفه اشراق از تجربه و رویارویی مستقیم با منِ انسانی است. بنگرید به: حکمة الاشراق، ص۱۱۰به بعد.

انسان با یکدیگر پیشنهاد می‌دهیم و لازمه‌های بسیار مهمِ این‌نوع تبیین از مراتبِ نیروهای منِ انسانی را در طولِ مباحثِ این‌فصل ذکر می‌کنیم.

۳-۱. مراتب وجود انسان: بدن، نفس، عقل (= روح یا قلب)

کفِ وجودِ انسان بدن یا جسمِ اوست و سقفِ وجودِ او به تعبیرِ فیلسوفان عقل و به تعبیرِ عارفان روح اوست.[۱] عقل فلسفی یا همان روحِ عرفانی جوهرِ مجرد غیر مادی است؛ بنابراین باید واسطه‌ای بینِ بدنِ مادی و عقلِ غیرِ مادی باشد که آن‌واسطه را نفس می‌گویند.

علی‌رغمِ اجزای بسیاری که در بدن و نیز موجوداتِ بسیاری که در عالمِ ماده وجود دارد بدن فاقدِ مرتبه است. در واقع جسم یک مرتبه و یک لایه بیشتر نمی‌تواند باشد؛ اما مراتب در معنویات و امورِ مجرد می‌تواند متعدد و حتی بی‌نهایت باشد تا بدان‌حد که از عالمِ ماده نمی‌توان برای آن‌ها تعبیری متناسب پیدا نمود. در نتیجه برای وصفِ آن‌ها تعبیرهای مختلف با لحاظ‌های مختلف به کار برده می‌

---

۱ . در تعبیر عرفانی مراتب تفصیلی نفس را این‌گونه معرفی می‌کنند: طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفیّ، اخفی.

طبع: عبارت است از قوای طبیعی که مرحله نازله حقیقت انسانی است یعنی قوای نباتی و آثار و افعال آن، چون اکل و شرب و امثال آنها که خلاصه در این مرتبه طبیعت، بدن در مقام حیات نباتی است.

نفس: بالاتر از مرتبه طبع است که عبارت است از قوای حیوانی و إدراکات حس و خیال و وهم، خلاصه مقام و مرتبه حیات حیوانی.

قلب: که توجه به عالم غیب است و لیکن آمیخته است با نظر به عالم شهادت و این مقام به مراتب از مقام نفس عالی‌تر و برتر است.

روح: که آن مرتبه و مقام نفس ناطقه است که از چنگ قوای بدن و آثار طبع و نفس به کلّی مستخلص شده و به روحانیون عالم قدس پیوسته است.

سرّ: در این مقام است که عارف به معرفت حق و جمال الهی آشنا و بینا می‌شود و سرّ الهی را در همه موجودات مشاهده می‌کند و به زبان ذات می‌گوید: «ما رأیت شیئا الّا و رأیت اللّه فیه» که در این مقام سرّ، این و آن، دریا و صحرا هنوز مشاهدند.

خفیّ: که در این مرتبه تنها خدا را مشاهده می‌کند نه چون مقام سرّ که خدا را در دریا و صحرا مشاهده می‌کرد.

اخفی: که در این مقام فنای در حق است. منتها التفات به فنا هم در این مقام نیست چنانکه در مقام خفی بود. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم، حسن‌زاده آملی، ص: ۵۶.

شود تا هر چه بیشتر ویژگی‌های آن واکاوی شود؛ بنابراین حقیقتِ انسانی با اعتبارهای مختلف اسامیِ مختلف به خود گرفته و به اعتبارهای مختلف در مراتبِ سه‌گانه طرح شده است. آن‌چه از نظر عارفان در تقسیم‌بندی سه‌گانه از نیروهای انسان بیشترین درجه‌ی اهمیت را دارد تربیتِ این نیروها در راهِ عبادت و بندگی حق تعالی است؛ چنان‌که مجاهده‌ی عارفان را متناسب با سه مرتبه از نیروهای انسان در این مراتب می‌دانند: اول جهاد بدنی‌ست، دوم جهاد خیالی، سوم جهاد قلبی؛ جهاد بدنی حفظ جوارح است در مراتب، و جهاد خیالی حفظ حواس است از نامناسب، و جهاد قلبی حفظ دل از یاد غیر واجب.

گاه متناسب با همین نیروها تقوا را اهتمام خدمت، دوام ذکر و صحت فکر می‌دانند.[۱] نیز در مراتبِ فناء و محوی که اشاره کردیم با تأکید بر نیروهای انسانی معتقدند مراتب محو عبارتست از: «اول اختلال حواس در نمود؛ دوم اضمحلال قلب در شهود؛ سوم فتور عقل به تجلی وجود».[۲]

گاه عارفان مراتب نیروهای انسان را در سه مرتبه‌ی نفس و قلب و روح هم مطرح می‌کنند و اهلِ آن‌را متناسب با مراتب یاد شده در نظر می‌گیرند: «و مردم در سه مرتبه مرتّب‌اند: اوّل: مرتبه نفس؛ و این طایفه اهل دنیا و اتباع حواس‌اند، و اصحاب حجاب منکر حقّ‌اند، چون حق و صفات او را نشناسند قرآن را سخن محمّدی گویند. و ایشان را خدای- تعالی- فرمود: قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقاقٍ بَعِيدٍ و اگر کسی از ایشان ایمان آورد، رستگار شود و از دوزخ خلاص یابد. دوم: مرتبه قلب است، و اهل این مقام از آن مرتبه ترقّی کرده باشند، و عقول ایشان صافی گشته، و بدان رسیده که به آیات حق استدلال کنند، و به تفکّر در آیات- که افعال و تصرفات الهی‌اند در مظاهر آفاق و انفس- به معرفت صفات و اسماء حق رسند؛ چرا که افعال آثار صفات‌اند، و صفات و اسماء مصادر افعال. پس علم و قدرت و حکمت حق به چشم عقل مصفّا از شوب هوی ببینند، و سمع و بصر و کلام حق در عین انفس انسانی و

---

۱. عرفان الحق، صفی‌علیشاه، ص۹۶.
۲. عرفان‌الحق، ص۱۰۱.

آفاق این جهانی باز یابند، و به قرآن و حقیقت آن معترف شوند حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ.

و این طایفه اهل برهان باشند، و در استدلال ایشان غلط محال باشد، و چون به نور قدس و اتصال به حضرت احدیّت که محل تکثر اسماست، عقول ایشان چنان منوّر شود که بصیرت گردد، و به تجلیّات اسماء و صفات إلهی بینا شود، و صفات ایشان در صفات حق محو گردد. آنچه طایفه اولی دانند، این طایفه بینند، این هر دو قسم را نفس ناطقه به نور قلب مزکّی شود، و لیکن طایفه ذو العقول متخلّق به اخلاق الهی باشند، و ذو البصیرت متحقّق به آن. پس بد خلقی از ایشان محال باشد، و همه را در مراتب خود معذور باید داشت.

سوم: مرتبه روح است؛ و اهل این مقام از تجلّی صفات گذشته، به مرتبه مشاهده رسیده باشند، و شهود جمع احدیّت یافته، و از خفی نیز در گذشته، و از حجب تجلیّات اسماء و صفات و کثرت تعیّنات رسته، و در حضرت احدیّت حال ایشان أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ.

و این طایفه خلق را آیینه حق بینند، یا حق را آیینه خلق. و بالاتر از این استهلاك است در عین أحدیّت ذات، و در مورد محجوبان مطلق فرمود: أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ و ماندگان در مقام تجلیات اسماء و صفات هر چند به سبب یقین از شك خلاص یافته‌اند، اما از بقاء علی الدّوام معنی كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ قاصراند، و محتاج به تنبیه أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ، و به شهود این حقیقت و به معنی كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ جز طایفه اخیر ظفر نیافته‌اند، و در این حضرت هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ عیان است، و در کلّ متعیّنات وجه حق مشهود، و در وجوه اسماء و تعیّنات آن تنزّه فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ محقّق‌شان شده.[1]

۱. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی، ص ۴۲۱

۳-۲. مراتب نفس: نباتی، حیوانی، انسانی

نفس دارای سه مرتبه‌ی متمایز است. شکی نیست که انسان موجودی است برتر از جماد و نبات و حیوان؛ و معنی برتری این است که همه‌ی کمالاتِ آن‌ها را بالفعل دارا، و به مقام و منبعِ اصلیِ کمال یعنی حق تعالی نزدیک‌تر باشیم. این موضوع در موردِ انسان به دلیلِ بهره‌مندی از نوعِ نیروها، صحت دارد؛ در واقع وقتی می‌گوییم انسان موجودی برتر است، بدین معنی است که «**هر کمالی که دیگر موجوداتِ مادون دارند انسان هم از آن برخوردار است و کمی بیشتر**». تنها کمالِ جماد - که در واقع کمال هم نیست و برای همین نفس ندارد یا نفسی بسیار خفیف دارد— جسم داشتن است[۱]. در مرتبه‌ای بالاتر از جماد، مرتبه‌ی نبات است که از همه‌ی کمالاتِ جماد برخوردار است و خود دارای کمالاتی افزون‌تر است. این کمالاتِ افزون عبارت‌اند از: رشد، تغذیه و تولید.[۲] به آن مرتبه از وجودِ انسان که این سه ویژگی نباتی را محقق می‌سازد نفس نباتی[۳] می‌گوییم؛ مرتبه‌ی برتر از مرتبه‌ی نباتی مرتبه‌ی حیوانی است که برتری طولی نسبت به جماد و نبات دارد یعنی علاوه بر داشتنِ جسم و رشد و تولید و تغذیه، از ادراکِ جزئی هم برخوردار است که این ادراکِ جزئی یا از طریقِ وهم یا از طریقِ خیال[٤] و یا هر دو باهم صورت می‌گیرد.[٥] مرتبه‌ی انسان و نفسِ انسانی از همه‌ی این مراتب هم بالاتر است؛ به آن جنبه از وجودِ انسانی که کمالاتِ حیوانی را دارد و علاوه بر آن کلیات را درک می‌کند نفسِ انسانی گوییم. نفسِ انسانی نسبت به نفس‌های یاد شده، برتری دارد و

---

۱. البته گاه کسانی برای جماد هم قایل به ادراک هستند که در این صورت باید نفسِ متناسب با خود را داشته باشد.

۲. این سه هم در واقع در نسبت، کمال می‌شوند و در واقع ابزارِکسبِ کمال‌اند نه خودِ کمال.

۳. نفس نباتی از نظر حکماء، نفس نباتی عبارت است از کمال اول برای جسم طبیعی آلی است از جهت آنکه مبدأ تغذیه و تنمیه و تولید مثل است. و به تعبیرِ عرفانی‌تر، روح را در موقع ظهور افعال نباتي، نفس نباتی گویند. نفس نباتی دارای سه نیروست: تغذیه، رشد و تولید. بنگرید به فرهنگ معارف اسلامی، ج۳، ص۲۰۲۸.

٤. وهم مدرکِ معانیِ جزئی است. خیال هم مدرکِ صورِ جزئی. گاه کسانی مانندِ شیخ اشراق، خیال، وهم و متخیله را یک‌چیز می‌دانند.

۵. بر حسبِ حیواناتِ مختلف به کارگیری این نیروها هم متفاوت است.

علاوه بر داشتنِ رشد، تغذیه، تولید و ادراکِ خیالی و وهمی، دارای ادراکِ عقلی و استدلالی هم هست. همه‌ی انسان‌ها بدونِ استثناء دو نفسِ نباتی، و حیوانی و اولینِ مرتبه‌ی عقل را - که عقلِ هیولانی یا عقلِ بالقوه گفته می‌شود - در درونِ خود دارند. عقلِ هیولانی در واقع در قوسِ صعود، پایانِ مرتبه‌ی خیال و وهم و آغازِ مرتبه‌ی عقل است و آن‌را نباید مرتبه‌ای جداگانه از عقل یا حتی چیزی جدا از پایانِ خیال به شمار آورد. عقل متعارف استدلالی در مرتبه‌ای از کمال زاییده می‌شود؛ دیگر مراتب عقل به ترتیب عقل بالملکه، بالفعل و بالمستفاد خوانده می‌شوند. برخلافِ این‌که خیلی از انسان‌ها خود را عاقل‌ترین فردِ ممکن می‌دانند، درصد قابلِ توجهی از انسان‌ها هرگز به مرتبه‌ی عقل نمی‌رسند و با خیال زندگی می‌کنند و حتی تعدادِ قابلِ توجهی از آن‌ها از اثرِ کارهایی که انجام می‌دهند از مرتبه‌ی وهمی و خیالِ حیوانی هم پایین‌تر هبوط می‌کنند؛ «بَلْ هُمْ أَضَلُّ» که تعبیرِ قرآنی است به این مضمون اشاره دارد و کاملا با فعل و انفعال‌های نیروهای انسانی تطابق دارد.[1] چنین انسان‌هایی به دلیلِ از دست دادن یا تباه کردنِ نیروهای خود است که گمراه‌تر می‌شوند. یعنی با آن‌که ابزارِ نیروها مانندِ مغز و قلبِ صنوبری و چشم و گوشِ حسی را دارند اما خودِ نیروها را با هبوط دادن زایل و ساقط می‌کنند. برای همین است که فرموده است: «لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُون».[2] قلب دارند و نمی‌فهمند چشم دارند و نمی‌بینند و گوش دارند و نمی‌شنوند.

حکمِ گفته شده در موردِ مزیتِ مراتب، درباره‌ی مرتبه‌ی مَلکی و نفسِ مَلکی هم صدق می‌کند. همه‌ی کمالاتِ حاصل از نیروهای انسانی را - آن‌هم اگر انسان فرضی به نحو کامل به دست بیاورد -، مرتبه‌ی ملکی از آن بالفعل برخوردار است و نیازی به کسبِ آن نیست؛ بنابراین ملایک نیازی به داشتنِ رشد و تغییر و

---

۱. بحث بیشتری در این زمینه طرح خواهد شد.
۲. «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُون». اعراف،۱۷۹.

خیال و وهم و غیره ندارند. همین بالفعل داشتنِ کمالات و شاید عصمت داشتن را هم می‌توان کمالِ افزون‌ترِ ملایک نسبت به انسان دانست. اگر جایی از برتری انسان نسبت به ملایک سخن به میان می‌آید به دلیلِ این است که از میانِ انسان‌ها کسانی نظیرِ وجود مبارک انبیاء و ائمه و انسان‌های کاملِ الهی با بهره‌مندی از نیروهای خود در ارتباط با مواهب الهی به مرتبه و درجه‌ی شرافتِ افزون‌تر از ملایک دست یافته‌اند؛ ولی نوعِ انسانی درجه‌ی وجودیِ پایین‌تری از عالمِ مجردات و ملایک دارد.

۳-۳. عقل انسانی: [هیولانی] بالملکه، بالفعل، بالمستفاد

پایانِ مرتبه‌ی حیوانی، آغازِ مرتبه‌ی انسانی است؛ یعنی پایانِ نفسِ حیوانی که بالاترین مرتبه‌ی آن بهره‌مندی از نیروی خیال و وهم است آغازِ مرتبه‌ی انسانی است؛ این‌که انسان با داشتنِ کمالاتِ مرتبه‌ی پیشین می‌تواند به مرتبه‌ی عقل برسد و قوه‌ی کسبِ مراتبِ بالاترِ عقل را داشته باشد به عقلِ هیولانی معروف است عقلِ هیولانی از جهتِ عقل بودن در واقعِ خودش عقل نیست بلکه قوه‌ی زایشِ عقل در انسان است بنابراین به این اعتبار که خود هیچ فعلیتی نیست می‌توان آن‌را در زمره‌ی عقل‌ها به شمار نیاورد و از این‌لحاظ که فعلیت‌اش همان قوه داشتن است آن‌را به عنوانِ عقل هم به شمار می‌آورند. می‌توان با کمی تسامح عقلِ هیولانی را همان مرتبه‌ی خیال و وهمِ رو به عقل دانست نه چیزی مستقل. درونِ انسان با حرکتِ جوهری اطوار و مراتبِ مختلفی را طی می‌کند و در مرحله‌ای از خیال به مرتبه و طورِ عقل پا می‌گذارد.

همین عقلِ درون انسانی دو بعد دارد عقلِ نظری که سه مرتبه‌ی بالملکه و بالفعل و بالمستفاد مراتبِ آن‌اند و عقلِ عملی به قوه‌ی صدورِ عمل در انسان اطلاق می‌شود و به تعبیری خود دارای سه مرتبه‌ی تخلیه، تحلیه و تجلیه است؛ و این مراتب را با چند عمل زیر یکی می‌دانند:

«اول تهذیب ظاهر است. (که در حکمت عملی تهذیب اخلاق گفته‌اند) مقدمات تهذیب ظاهر عمل کردن به آداب شریعت است دوم تهذیب باطن است

و پاك كردن قلب است از اخلاق و ملكات بد و خواطر شیطانی و سوم روشن كردن قلب به صور علمی و معارف حقّه ایمانیه و چهارم فنای نفس است از ذات خود و بریدن نظر از غیر خداوند و منحصر كردن توجه به خداوند كه نهایت سیر الی اللّه است و بعد از این منازل باز هم مراحل و منازل بسیاری وجود دارد».[۱]

در تعریف مراتب عقل نظری می‌توان گفت:

عقل هیولانی یعنی مرحله‌ای كه هنوز هیچ نقشی در آن مرتسم نشده است ولی استعداد پذیرفتن هر معقولی را دارد. این‌مرتبه، استعداد دریافت معقولات نخستین است؛ و از این جهت آن را عقل هیولانی می‌گویند كه به هیولای نخستین تشبیه شده است چرا كه هیولای نخستین به ذات خود دارای هیچ صورتی نیست و برای هر صورتی موضوعی محسوب می‌شود؛ و مانند استعداد كودك به نویسندگی است.

عقل بالملكه مرتبه‌ای است كه نفس ناطقه از مرتبه‌ی عقل هیولانی گذشته و از قابلیت و استعداد محض بیرون آمده باشد؛ و با دریافت معقولات نخستین آماده است كه معقولات دوم را از راه فكر یا حدس تحصیل نماید؛ مانند استعداد بی‌سواد برای نویسندگی. این مرتبه از نفس ناطقه را عقل بالملكه گویند؛ به این جهت كه معقولات نخستین حاصل شده است و استعداد انتقال از آن‌ها به معقولات دوم در نفس، ملكه شده است. پیداست كه این مرتبه تمام مراحلی را كه انسان درصدد فراگرفتن علوم است دربر می‌گیرد.

عقل بالفعل مرتبه‌ای است كه عقل به كمك معقولات اول و بدیهی، معقولات دوم را كه اكتسابی هستند به دست می‌آورد و آن معلومات در نفس انسان ذخیره می‌شود و او خودآگاه است؛ و می‌داند كه آن‌ها را دریافته است و هر وقت كه بخواهد می‌تواند در ذهن خود حاضر كند و به مطالعه آن‌ها بپردازد. این مرتبه از عقل نظری را از آن جهت عقل بالفعل نامیدند كه معقولات دوم بالفعل در آن موجودند و حاجتی به اكتساب جدید آن‌ها نیست؛ این مرحله همان كمال قوه است و در حقیقت می‌توان گفت: عقل بالفعل استعداد حاضر كردن معقولات

---

۱. برای مباحث بیشتر بنگرید به: الشواهد الربوبیه، ص۲۰۳.

دوم است. پس از حصول معقولات دوم مانند شخصی که می‌تواند بنویسد و نویسندگی او کامل شده و هر وقت بخواهد آن‌را انجام خواهد داد.

مرتبهٔ عقل بالمستفاد مرتبه‌ای است که از مراحل قوه گذشته است و خود، کمال و حصول معقولات دوم است و زمانی به این مرتبه خوانده می‌شود که نفس به مشاهدهٔ معقولات دوم می‌پردازد و می‌داند بالفعل آن‌ها را دریافته است. عقل نظری در این مرتبه «عقل مطلق» می‌شود چنان‌که در مرتبهٔ نخستین «قوه‌ی مطلق» است. علت این‌که نفس را عقل بالمستفاد می‌گویند آن است که نفس در این مرحله علوم را از عقل دیگری که بیرون از نفس انسانی است و «عقل فعال» نامیده می‌شود کسب می‌کند و به یاری عقل فعال است که نفس آدمی می‌تواند مراتب چهارگانهٔ‌ی فوق را بپیماید و به مرحلهٔ کمال برسد.

از تعاریفی که برای هریك از مراتب چهارگانه‌ی عقل نظری به عمل آمد معلوم می‌شود که مرتبه‌ی اول و دوم، استعداد اکتساب است و مرتبه‌ی سوم، استعداد حاضر کردن معقولات دوم، و مرتبه‌ی چهارم، حضور معقولات دوم است.[۱]

۳-۴. نیروهای نفس انسانی: حواس، خیال، عقل

حال در آثارِ حکمای اسلامی نفسِ انسانی به اعتبارِ نیروها، دارای سه مرتبه‌ی اجمالیِ حواس، خیال و عقل است؛ و عقل خود دارای دو بعدِ نظری و عملی- ست؛ عقلِ نظری ناظر به جنبه‌ی فکر و نظر است و عقلِ عملی قوه‌ی ناظر به صدورِ عمل در انسان.

تا حالا به مراتبِ وجودِ انسان، نفسِ انسان، عقلِ انسان، و نیروهای انسان اشاره کرده‌ایم؛ آن‌چه در پی می‌آید اشاره به مراتبِ منِ انسانی با طرحی بدیع و به اعتبارِ اشراق بر مادونِ خود است که نتایجِ علمی و عملی زیادی بر آن بار خواهد بود؛ و به تعبیری دقیق‌تر تمامِ مباحثِ این فصل حاصلِ این تبیین از مراتبِ نیروهای انسان است:

---

۱. ترجمه اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، ملک شاهی، حسن، ج۱، ص۱۹۰.

۳-۵. مراتب نیروهای انسان به اعتبار اشراق در قوس نزول

اگر انسان دو بعد متمایز یعنی بعدِ مادی و روحانی دارد، باید بینِ دو بعدِ جسمانی و روحانیِ انسان مراتبی تدریجی حاکم باشد؛ زیرا روح نمی‌تواند بی‌واسطه در جسم اثر بگذارد بلکه لازم است تدریجی تحقق یابد تا امر از روح تا جسم به تدریج و مرتبه به مرتبه ساری شود؛ به سریانِ امرِ روح از روح تا سطحِ جسم، «قوسِ نزولِ نیروهای انسان» گوییم؛ بدونِ استثناء در هر عملی که از انسان سر می‌زند تنزلی صورت می‌گیرد و در هر عملی که بر روی انسان اثر می‌گذارد تصاعدی بر عکس تنزل تحقق می‌یابد. مثلا در هر سخن گفتنی مطلب از روح بر عقل و دل، از عقل و دل بر خیال و از خیال بر حواس و از حواس بر لب‌ها جاری می‌شود. در هر شنیدنی نیز صعودی در عکسِ آن صورت می‌گیرد تا این‌که در ماوای خود یعنی روح قرار گیرد.

۳-۵-۱. مراتب تفصیلی نیروهای انسان در قوس نزول

قوسِ تفصیلیِ نزولِ نیروهای انسان را از بالا به پایین می‌توان این‌گونه مطرح کرد: ۱. روح، ۲. نفس، ۳. «عقل و دل»، ۴. «وهم، خیال، حس مشترک و...» ۵. حواس پنج‌گانه و آنگاه جسم = کالبد.

از میان حواس پنج‌گانه دیدن و شنیدن حساس‌ترین نیروهای حسی انسان هستند.

۳-۵-۱-۱. روح

به من انسانی از آن‌لحاظ که گشوده، رو به مرتبه‌ی الهی است روح گوییم؛ به تعبیری دیگر نزدیک‌ترین امر به مرتبه الهی در وجود انسان که اعتباری از من است روح خوانده می‌شود.

۳-۵-۱-۲. نفس

به من انسانی از آن‌لحاظ که رو به بدن نماید و نیروهای مادونِ خود را معطوف به بدن اداره نماید نفس گوییم.

۳-۵-۱-۳. عقل و دل

به حاصلِ پیاده‌شدنِ جنبه‌ی تفکرِ من یا روح در بدن که در مغز پیاده و متجلی می‌شود عقل گوییم. نکته مهم این‌که: با این مبنا متفکرِ اصلی در وجود انسان روح است که تفکرش در مغز پیاده می‌شود نه این‌که مغز ذاتا متفکر باشد. مغز محلِ پذیرش و دریافتِ ویژگی‌های تفکرِ روح در بدن است. اگر متفکرِ اصلی، جسمی نظیرِ مغز می‌بود یا هیچ عمل و تفکری هرگز از انسان سر نمی‌زد، یا هیچ عمل و رفتاری قابلِ کنترل نمی‌بود. در نحله‌های ماتریالیستی بر انتساب تفکر به مغز تأکید بسیاری می‌شود تا همه‌ی پدیده‌های انسانی، مادی تفسیر شود.

عقل حداقل دو اعتبار دارد: به زبانی ساده، اگر به امورِ متعالی بیندیشد و با درکِ کلیات و قوانینِ فکر و استدلال سر و کار داشته باشد عقلِ کلی نام دارد و اگر به اداره‌ی بدن با جنبه‌ی سنجش و بررسیِ امورِ جزئی بپردازد عقلِ جزئی نامیده می‌شود.

به حاصلِ پیاده شدنِ جنبه‌ی محبت و دوست داشتنِ روح در بدن که در قلبِ صنوبریِ مادی متجلی می‌شود دل گوییم. دل و عقل نسبت به هم رابطه‌ی عرضی دارند زیرا نه دل از عقل صادر می‌شود و نه عقل از دل؛ اما این دو نسبت به مراتبِ بالاتر و پایین‌ترِ خود رابطه‌ی طولی دارند زیرا از بالایی صادر می‌شوند و پایینی را صادر می‌کنند.[۱]

۳-۵-۱-۴. خیال و وهم و حس مشترک

این سه نیرو نیز، دیگر نیروهایی هستند[۲] که در مادونِ عقل و دل و مافوقِ نیروهای حسی واقع‌اند و هر کدام کارکردهای خاصِ خود را دارند؛ در حکمتِ اسلامی معانیِ خاصی برای خیال و وهم در نظر گرفته‌اند اما هر چه هست خیال و وهم و... هم جنبه‌ها و اعتبارهایی از وجودِ روح‌اند که در مرتبه‌ای پایین‌تر از عقل و قلب قرار دارند، در واقعِ روح یا عقلِ خفیف که جزئی‌نگر است و با معانی و صورِ

---

۱. برای بررسی تفصیلی این موضوع بنگرید به: مقاله جایگاه وجودی قلب در نفس‌شناسی صدرا. بابایی، علی، مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. پاییز ۱۳۹۶. دوره‌ی ۲۱. شماره ۷۲. صفحه ۴۰۵-۴۲۲.

۲. نیز حکما به وجودِ نیروهای حافظه و متصرفه در این مرتبه اعتقاد دارند.

جزئی سر و کار دارد همان خیال است که متناسب با چیزی که تخیلش می‌کنیم جزئی می‌شود و بنا به قاعده‌ی اتحاد، با امرِ متخَیلِ بالذت .نه بالعرض- و تخیل یکی می‌گردد. همین نیرو از آن‌لحاظ که نیازهای شهوتی و غضبی انسان را تأمین نماید خصلتِ وهمانی پیدا می‌کند که با نیروی وهمِ حیوانی یکی‌ست. بهتر بگوییم نیروی خیال به نفس حیوانی و انسانی نزدیک‌تر است و نیروی وهم به نفس و بُعدِ شیطانی.[۱]

نکته‌ی مهم این‌که نسبتِ رابطه‌ی «عقل و دل» با هم مانند نسبت رابطه‌ی «خیال، وهم و حس مشترک» و همانندِ نسبتِ «دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس» با یکدیگر است یعنی عقل و دل در عرضِ هم قرار دارند همان‌طور که حواسِ ما در عرضِ هم‌اند.[۲]

۳-۵-۱-۵. دیدن، شنیدن، بوییدن، چشیدن و لمس کردن

در قوسِ نزول، آخرین درجه‌ی اشراقِ روح بر مادون، نیروهای حسی را نمود می‌دهد؛ به حاصلِ پیاده شدنِ جنبه‌ی دیدنِ روح در بدن که از طریقِ چشم اتفاق می‌افتد دیدن می‌گوییم؛ طبقِ این تفسیر این روح است که می‌بیند از طریقِ چشم و خودِ چشم بیننده‌ی حقیقی نیست. بقیه‌ی نیروهای حسی ما هم همین حکم و تعریف را دارند.

در قوسِ صعود هم این نیروها، راهروهای ورودِ اطلاعات به درونِ انسان و نیز وسیله‌ی ارتباطی روحِ انسان با عالمِ جسمانی هستند. روح برای روح بودن نیازی به حواس ندارد اما برای این‌که در عالمِ ماده تاثیر بگذارد باید جسم را از طریقِ نیروها به استخدام خود در آورد. این عمل به‌تدریج و با طیِ مراتب از مقامِ روح تا به عقل و دل و از آن‌جا تا به خیال و وهم و از آن‌جا تا سطحِ حواس صورت می‌گیرد.

از میانِ این‌نیروها، شنیدن و دیدن قوی‌ترین، مهم‌ترین و حساس‌ترین نیروهای انسان‌اند؛ چرا که بیشترین میزانِ ارتباطِ ما و در نتیجه دانش‌افزایی ما با این دو

---

۱. بنگرید به: الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ۱۳۶۸، ج۶، ص ۲۹۷.

۲ . برای پیگیری بیشتر این موضوع بنگرید به مقاله‌ی جایگاه وجودی قلب در نفس‌شناسی صدرا.

نیرو انجام می‌شود؛ در امور مادی، دیدن بر شنیدن و در امور مجرد شنیدن بر دیدن برتری دارد؛ روی هم رفته قراینی وجود دارد که نشان می‌دهد: در مکتبِ ما یعنی مکتبی که به عالمِ تجرد و غیرِ مادی هم اعتقاد دارد شنیدن بر دیدن برتری دارد[۱]. دیدن و شنیدن در خلقِ هنرهای تجسمی و تجردی بسیار نقش و اهمیت دارند که در مبحثِ هنر به آن خواهیم پرداخت.

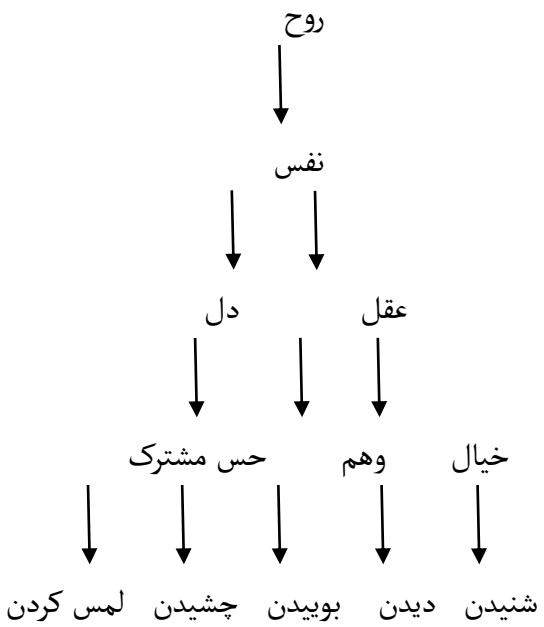
---

۱. نشانه‌های دینی بر تقدم شنیدن بر دیدن: معجزه‌ی دینِ ما یعنی «قرآن» شنیداری و کلامی است. اولین کلمه‌ای که نازل شد «اقراء» است؛ و ریشه‌ی قرآن از «قرأ» است. اولین نعمت بهشتیان شنیداری و همان «سلام» است که از اسمای خداوندی است. آخرین نعمتِ بهشتیان نیز کلامی و آن گفتگو با خداوند است. آخرین مرتبه از مشاهداتِ حضرت رسول صلی الله در معراج شنیداری است. امکانِ دیدنِ خدا میسر نیست اما گفتگو با خداوند میسر است. کلیم الله از اوصافِ انبیای اولوالعزم است. برترین نوعِ عبادتِ ما کلامی است که همان نماز است. پنج دستور در مورد قرآن داده شده است که: چهار مورد شنیداری است. خواندن، با قرائت خواندن با ترتیل خواندن، گوش دادن و تدبر کردن؛ که چهار مورد اول شنیداری است. سه راهِ دعوت به راهِ حق در قرآن: دعوت با حکمت، با موعظه و جدل نیکوست که هر سه شنیداری است.
در قرآن تعبیر سمیع چندین بار مقدم بر بصیر آمده است. تعبیر حضرت امیر علیه السلام: ان محل الایمان الجنان و سبیله الاذنان. در مورد چشم تعبیر به العین رائد القلب فرموده است: چشم خبرنگارِ دل است.
شعار اسلام که همان اذان است شنیداری است. توحیدی‌ترین سوره‌ی قرآن و نیز چند سوره‌ی مهم دیگر با قل شروع می شود.
شواهد علمی بر برتری شنیدن بر دیدن: جنین زودتر از دیدن صاحب شنیدن می‌شود. (ربانی. م. فرهنگ و سلامت. علم و دین. تهران:..... ۲۰۰۴.ص ۲۱۵.) شنیدن موقع تولد فعال است تا دیدن که با تاخیر اتفاق می‌افتد.(مجابی مسایل دیدن و شنیدن. قزوین ۲۰۰۱) شنیدن در هر حالی فعال است و تابع مکان و زمان نیست. برخلاف دیدن که تابع شرایط است و در تاریکی و خواب امکان ندارد. خداوند در مورد اصحاب کهف می‌فرماید: «خواب را بر گوش آنان زدیم». فضربنا علی آذانهم فی الکهف سنین عددا. (رجب‌نژاد محمدرضا. گروه طب و دین موسسه مطالعات تاریخی پزشکی. دانشگاه علوم پزشکی تهران. سایت .Quran and medicine. فصل نامه علمی پژوهشی قرآن و طب. سال سوم. شماره ۱ سال ۲۰۱۴.) شنیدن در یادگیری پر اهمیت‌تر از دیدن است. چرا که یادگیری زبان و تحصیل بدونِ شنیدن محال اما بدون دیدن امکان پذیر است. سهم گوش در فراگیری علوم بیش از چشم است. کمتر ناشنوایی را می‌توان یافت که مدارج عالی علمی را سپری کرده باشد؛ اما نابینایانی بوده‌اند که کمالاتِ شایسته‌ای به دست آورده‌اند. (همان).

۳-۵-۱-۶. جسم یا بدن

روشن است که ظاهری‌ترین جنبه‌ی وجود انسان که حکم غلاف را دارد جسم یا بدن است؛ از روح تا حواسِ ظاهری مثل دیدن و شنیدن و... همه غیر مادی و غیرجسمانی هستند. با این بیان روشن است که بیشتر ابعاد وجودی انسان و به واقع بهتر بگوییم حقیقت حقیقی انسان را روحانیت تشکیل می‌دهد نه جسمانیت. جسم انسان با همه گستردگیِ عناصرِ تشکیل دهنده‌ی آن محدود است اما ابعاد روحانی انسان بی‌نهایت و یا دست‌کم رو به بی‌نهایت است.

با توجه به مطلبِ یاد شده می‌توان سیرِ نزولیِ نیروهای وجودِ انسانی از روح تا حواس را به نحوِ تفصیلی و اجمالی ترسیم کرد به نحوی که در آن مراتبِ سه-گانه محفوظ و جایگاهِ هر یک از نیروها نیز مشخص باشد:



نمودار ۳-۱. مراتب تفصیلی نیروهای روح به اعتبار تجلی روح

ما هیچ تصوری از روح یا نفسِ خود جز به حضور نداریم. در واقع درک داریم اما تصور نداریم. چرا که نیروی تصویرگرِ ما پایین‌تر از من و روح و حقیقتِ ماست. نیروی مادون توانایی درکِ مافوقِ خود را ندارد.[۱] اما حقیقتِ منِ خود را با حضور و شهود و بی‌واسطه می‌توانیم با خودِ من درک کنیم؛ در مرتبه‌ی حضور، مدرِک و مدرَک و درک یک چیز است برای همین هیچ تمایز و تعبیری در آن، جز به حضور و درک نمی‌توان کرد. چرا که هر تصویر و تبیین و ترسیمی از «من» بدهیم تصویر و ترسیمِ «من» خواهد بود نه خودِ «من».

جسم انسان عالم شهادت وجود اوست و نیروهای او از حواس تا روح، عالمِ غیبِ وجود اوست؛ از غیب وجود انسان تا شهادت وجود او مراتبِ بسیار زیادی حاکم است. دلیل تنوعِ تعبیرها از حقیقتِ وجود انسان به روح، قلب، عقل، خیال، وهم، حس‌مشترک و حواس می‌تواند به همین نکته هم باز گردد. حواس، اولِ روح و روح، آخرِ حواس است؛ معنی «یک‌حقیقتِ واحد با مراتبِ مختلف بودن» هم همین است. تعبیری که حکمای اسلامی در موردِ نفس از آن بسیار استفاده می‌کنند.[۲]

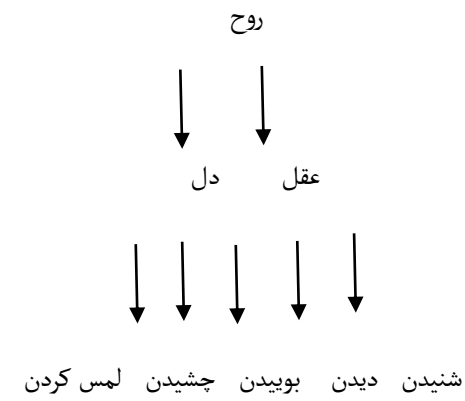
---

۱. این سخن را نکته‌ی مهمِ ابن‌عربی هم تایید می‌کند که: «و کلّ قوة محجوبة بنفسها لا تری أفضل من ذاتها». فصوص الحکم، فص آدمی.

۲. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج ۸ ص ۲۲۵.

۳-۵-۲. مراتب اجمالی نیروهای انسان در قوس نزول

همین مراتب را هم به نحو اجمالی در سه مرتبه می‌توان این‌گونه خلاصه کرد:



نمودار ۳-۲. مراتب اجمالی نیروهای روح به اعتبار تجلی روح

۳-۵-۳. لزوم و دلیل تحقق قوس نزولی مراتب وجود انسان

نکته‌ی قابل تأملی است که: اگر یک نیرو داشتیم یک عالَم و حتی یک مرتبه عِلم بیشتر نداشتیم. هر کدام از نیروهای انسان کارکردِ خود را دارد اگر قوسِ نزولی نیروهای انسان از بالا رو به پایین تحقق نیابد بینِ روحانیت و جسمانیت علقه‌ای بسته نخواهد شد؛ بنابراین تحققِ قوسِ نزول لازم است تا:

۱. تدریج حاکم باشد. این تدریج همان جریانِ دستورِ روح از روح تا صدورِ عمل با اندام‌های حسی است.

۲. امکان تحقق ایمان و عشق، و بررسی و باور میسر باشد. در مرتبه‌ی دوم از وجودِ انسان که تنزلِ نیروهای روح دو بعدِ عقل و دل را می‌گیرد، دوگانه شدنِ

عقل و دل نتیجه‌های معرفتیِ بسیاری به همراه دارد که اگر این‌دو یکی بودند امکان بسیاری از موهبت‌ها فراهم نمی‌آمد. ما در مساله‌ی حساسِ ایمان[۱] به تعاملِ این دوگانه نیازمندیم، قبل از ایمان آوردن که با باورِ عمیقِ دل صورت می‌گیرد باید امکانِ بررسیِ متعَلَقِ ایمان را داشته باشیم؛ اگر این دو نیرویِ معنویِ ما دوگانه نباشند امکانِ بررسی و ایمانِ بعد از آن میسر نخواهد بود؛ یا در مساله‌ی بسیار حساسِ عشق، در همه‌ی مراتب که از تجمیعِ جمال و کمال حاصل می‌شود به دوگانه‌ی عقل و دل نیاز داریم. جمال‌دوستی آگاهیِ اولیه از زیبایی است - مخصوصا در زیباییِ جسمانی – که نهایتا از راهِ دل درک می‌شود و کمال‌دوستی بررسیِ زیبایی‌های درونی و ابعادِ لایه لایه از زیبایی است که بررسیِ آن با عقل امکان‌پذیر است؛ تنها عشقِ حاصل از این راه است که می‌تواند بدونِ صدمه یا با کمترین صدمه انسان را به سرمنزلِ مقصود برساند. عشقِ عقلانی و عقلِ عاشقانه بهترین حالت است برای رسیدن انسان به کمالِ الهی. در واقع نکاحِ عقل و دل است که شخصیتِ واحدِ کاملِ انسانی را رنگ و رو می‌دهد.

۳. امکان دریافت اطلاعات از مراتب مختلف هستی فراهم آید. اشاره کردیم که انسان اگر در یک نیرو منحصر بود در یک عالم منحصر می‌بود؛ و در این‌صورت موجودی بود غیر از انسان؛ انسان به دلیلِ همین قابلیتِ چند مرتبه‌ای وجودش است که می‌تواند از عالمِ طبیعت تا عالمِ ملک و محضرِ الهی سیر داشته باشد.

٤. علم‌های متنوع تحقق یابد: علم‌های مختلف نیز از تفاوت در بهره‌گیری انسان از نیروهایش و از تفاوت در مواجهه‌ی این‌نیروها با عالم حاصل می‌شود؛ اگر نیروها مراتبی نبود علم‌ها هم شکل نمی‌گرفتند.

نکته‌ی بسیار مهم این است که: همه‌ی این‌نیروها یک چیز بیشتر نیستند و آن جلوه‌های بی‌وقفه و پی‌دریِ من یا روح انسانی است. به واقع روح است که در هر آن در وجودِ انسان ساری است در لحظه‌ی نگاه کردن، «دیدن» می‌شود در لحظه‌ی گوش دادن «شنیدن» می‌شود؛ در لحظه‌ی فکر کردن «عقل» می‌شود؛ در

---

۱. همچنین در بررسیِ اصول دین و... .

لحظه‌ی دوست‌داشتن «دل» می‌شود و در لحظه‌ی شهودِ خود در مقامِ اصلیِ خود، ذاتِ خود را شهود می‌کند.

۳-۶. اخلاق عرضی: عفت، شجاعت، حکمت

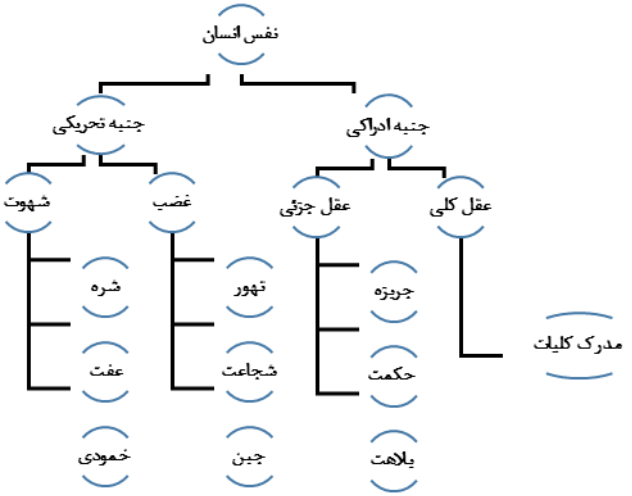
اشاره شد که انسان دو بعد جسمانی و روحانی دارد که هر دو نیز در تغییر و حرکت‌اند اما جسم عرضی تغییر می‌کند و روح طولی. در تغییر عرضیِ جسم یک سلول از بین می‌رود و سلول دیگر به جای آن می‌نشیند اما در تغییر طولیِ روح لایه‌ای بر لایه‌ی قبلی افزوده می‌شود.

به طور کلی در هر تغییر عرضی، شیء بعدی جای شیء قبلی را می‌گیرد یعنی حالت خلع و لبس (در آوردن و پوشیدن) حاکم است اما در تغییر طولی شیء قبلی گسترده‌تر می‌شود، و به تعبیری دیگر شیء جدید، قبلی را در درون خود دارد. در این‌حالت لبس بعد از لبس (پوشیدنِ بعد از پوشیدن) حاکم است. طبق این ارتباط طولی، صحیح است که بگوییم: نوشتن این خط‌ها می‌تواند هم به قلم، هم به کالبدِ نویسنده، هم به حواس، هم به خیال، هم به عقل و دل، هم به نفس، هم به روح و هم به مراتب بالاتر هستی یعنی مجردات منسوب باشد.

از آن‌جا که انسان دو بعد دارد که با دو نوع تغییرِ متفاوت تغییر می‌کند لازم است که بایدها و نبایدهای متناسب با دو بعدِ وجودِ خود را رعایت کند؛ که ما در این‌جا از این بایدها و نبایدها با عنوانِ رفتارها یا اخلاق‌های طولی و عرضی یاد می‌کنیم.

با توجه به خصوصیت ویژه‌ی جسم و امور جسمانی، نباید رفتارهای مربوط به جسم از حدِ متعادل خارج شود وگرنه به انحراف و نابودی خواهد انجامید؛ یعنی در رفتارهای متناسب با این بُعد از انسان نه زیاده‌روی می‌توان کرد و نه کوتاهی؛ هر کدام از این افراط و تفریط‌ها نوعی از انحراف را سبب خواهد شد. اما از آن‌جا که تغییرِ روح طولی است هر چه رفتارهای متناسب با آن - البته به تدریج و با طلبِ روح - بیشتر باشد برای پرورشِ شخصیتِ الهیِ انسان بهتر و مفیدتر خواهد بود.

گفتیم که به روح آن‌گاه که رو به بدن نماید و به ادراه‌ی آن بپردازد نفس گفته می‌شود.[۱] نفس در این رویکرد صاحبِ دو جنبه ادراکی و تحریکی می‌شود: همان‌گونه که از اسم‌شان پیداست نوع اول به جنبه‌ی درکی و فهمی مربوط است و به دو قسمِ عقلِ جزئی و عقلِ کلی تقسیم می‌شود و جنبه دوم به تحریک که یا جنبه‌ی دفع دارد و یا جذب؛ قوه‌ای که ناملایمتی‌ها را دفع کند غضب و قوه‌ای که خیر و ملایمتی‌ها را جذب کند، شهوت خوانده می‌شود.



نمودار ۳-۳. اخلاق عرضی : نه افراط، نه تفریط، حد وسط

بدونِ شک اگر انسان فقط موجودی روحانی بود هیچ نیازی به داشتن نیروهای غضب و شهوت و دیگر نیروهای هم‌عرضِ آن نداشت؛ کما این‌که در

۱. و این غیر از نفس به معنای هوای نفسانی و شهوت است.

مرتبه‌ی نوریِ ملایک شهوت و غضبِ مطرح در انسان و حیوان وجود ندارد اما آن‌ها از موهبت‌های عبادت و معرفت و محبت برخوردارند. پس در مرتبه‌ی داشتنِ جسم است که غضب، شهوت و عقلِ جزئی مطرح می‌شود تا اسبابِ حفظِ جسم و تداومِ حیاتِ روح در بدن فراهم آید. اما بنا به ظرفیتِ بعدِ جسمانی انسان لازم است که در رفتارهای مربوط به جسم حد تعادل رعایت شود چرا که هم زیاده‌روی و هم کوتاهی در بهره‌مندی از نیروهای غضب و شهوت و عقل‌جزئی، فلسفه‌ی وجودیِ آن‌ها را به ضدِ خود یا به انحراف می‌رساند؛ یعنی اگر در اصل این نیروها برای رساندن انسان به کمال خلق شده‌اند اما در صورت استفاده‌ی افراطی و تفریطی به هبوط انسان به مراتب مادون خواهد انجامید.

۳-۶-۱. قاعده اخلاق عرضی

پس چون تغییر، ابعاد، لذت‌ها و بهره‌های جسم محدود و البته عرضی است در امورِ مربوط به جسم قاعده صحیح این است که نه کوتاهی صورت گیرد و نه زیاده‌روی؛ بلکه حدِ وسط رعایت شود. در تعبیری مختصرتر قاعده اخلاقِ عرضی این است که: «نه افراط، نه تفریط بلکه حد وسط». بنابراین در فعلی مانندِ «خوردن» که در نهایت به نیروی شهوت ختم می‌شود نه زیاد خوردن مناسبِ کمال است و نه کم خوردن؛ جسم و شهوانیات در اصطلاح همانندِ «لبِ بام» است که اگر از هر طرف زیاده‌روی شود باعثِ سقوط خواهد شد؛ بلکه مناسب آن است که حدِ وسط به اندازه رعایت شود.

هر گونه زیاده‌روی و کوتاهی در استفاده از این نیروها نتایج منفی به بار خواهد داشت از جمله: ۱. بر هم خوردن تعادلِ شخصیتیِ انسان. ۲. شهوانی یا غضبی شدنِ روحِ انسان و در نتیجه حیوانی و بهیمی شدنِ آن. ۳. نابودی نوعِ انسانی و هبوطِ شخصیت و... .

«عبادت، معرفت و محبت» سه عمل و خلقی است که با تکاملی طولی روحانیتِ انسان را مراتبی ارتقاء می‌دهد. در اخلاق‌های طولی کوتاهی صحیح نیست چون اصلِ وجودِ انسان یعنی رشدِ روح و تکاملِ معنوی و معرفتی او زایل می‌شود. عقل و دلِ انسان چون خصلتِ همیشه فعالی و حی بودن دارد به هر

لحظه تغذیه‌ی معنوی نیازمند است. پس پرداختن در امورِ معنوی و معرفتی هر چه زیادتر باشد، بهتر است به شرطِ پذیرشِ تدریجی روح. تنها این سه نوع رفتار است که چیزی به وجودِ انسان می‌افزاید و در نهایت شخصیتِ ایده‌آلِ الهی او را می‌سازد؛ همان‌گونه که ملایکه نیز از این سه موهبت برخوردارند.

۳-۶-۲. اخلاق و شخصیت سازی با کوچک‌ترین واحدها

در مبحثِ عشق اشاره کردیم که کوچک‌ترین واحدها شخصیت‌سازند؛ از تکرارِ کوچک‌ترین واحدها شخصیتِ یک رفتارِ خاص در انسان شکل می‌گیرد؛ در اخلاق به رفتاری که یک‌بار از انسان سر بزند «حال» می‌گویند و اگر حال‌ها به اندازه‌ای تکرار یابند که صدور رفتار در انسان درونی شود و به راحتی از او سر بزند «ملکه» نام دارد. این‌کوچک‌ترین واحدِ «شهودی در علمِ عرفان» هم حال نام دارد که در برابرِ مقام قرار می‌گیرد. کوچک‌ترین واحدِ لذتی را هم حال می‌نامند که در کوچک‌ترین قالبِ زمانی یعنی لحظه و حال اتفاق می‌افتد. بنابراین حال با چهار تعبیرِ شخصیت‌ساز، با شکل‌گیریِ شخصیتِ الهی و انسانیِ انسان ارتباطِ بسیار دارد. اصلاحِ حال در هر چهار معنا، به اصلاحِ شخصیت و تخریبِ آن به تخریبِ شخصیت می‌انجامد. منسوب به حضرت امیر علیه السلام است که فرموده است: «مواظب افکارت باش که به گفتارت تبدیل می‌شود مواظب گفتارت باش که به رفتارت تبدیل می‌شود مواظب رفتارت باش که به شخصیت‌ات تبدیل می‌شود و مواظب شخصیت‌ات باش که به سرنوشت‌ات تبدیل می‌شود». پس در این تعبیرِ فاخر، کوچک‌ترین واحد عمل که فکر است در نهایت به تعیینِ سرنوشت می‌انجامد؛ هر اتفاق و مواجهه و واقعه‌ای که با یکی از نیروهای انسان از سطحِ حواس تا روح انجام شود باعثِ زایشِ معادلِ آن رفتار در درونِ انسان خواهد شد.

۳-۶-۳. نیروهای انسان و زایش با کوچک‌ترین واحدها

بروزِ هر رفتاری در انسان به معنای زاییده شدنِ رابطه‌ی آن‌رفتار در وجود انسان است. شبیه این‌که اگر زن یا مردی صاحبِ فرزند نشوند هرگز شخصیتِ مادری و پدری در وجودشان زاییده نمی‌شود، به همین نسبت اگر انسانی برای اولین‌بار دچارِ خطا یا صوابی نشود رابطه‌ی آن‌خطا یا صواب هرگز در وجودش

زاییده نمی‌شود. در موردِ رابطه‌ی دینی و الهی نیز به همین نحو است. هر رفتارِ پاک، اقتضایی نورانی دارد و با مقامِ روحانیِ او سازگار است، روح را سبک‌حال و سبک‌سار می‌کند و باعثِ گسترشِ نورانیت در درونِ انسان می‌شود؛ طوری که هر چه بیشتر انجام شود و هر چه جنس عمل به منبعِ اعلای نور یعنی خداوند متعال نزدیک‌تر باشد به همان نسبت بر نورانیت و رقاقتِ درون فرد می‌افزاید.

۳-۶-۴. سه نشان هر عمل پاک و ناپاک

از آن‌جا که انسان بر اساسِ فطرتی ناب و پاک به دنیا آمده است بروزِ هر عملِ پاک و ناب در وجودش با حداقل سه نشانِ سفیدی، شیرینی و سبک‌حالی همراه است که در مجموع به گشایش و انبساطِ روحی و ایجادِ بهجت و وسعت در وجودِ معنویِ او می‌انجامد؛ با کمی مسامحه به لذتِ روحانی بهجت گویند؛ که خود یک مزیت است چرا که لذتِ جسمی را هم به همراه دارد و چیزی افزون‌تر از آن به نشاط و شادی روح ختم می‌شود؛ اما صرفا لذت‌هایی هم وجود دارد که جسمانی است و در بسیاری از موارد به هبوط و انقباضِ روح می‌انجامد و از زمره‌ی گناهان است؛ گاه لذت‌هایی هم وجود دارد که مباح و یا گاه لغو است و اگر گناه هم محسوب نشود هیچ چیزی به وجودِ انسان نمی‌افزاید و عمر را به بطالت می‌گذراند.

به همان نسبت سیاهی، تلخی و سنگین‌حالی نیز سه نشانِ هر عملِ ناپاک است؛ که هر چه شدتِ عمل بیشتر باشد شدتِ اثرهای سیاه و تباهِ آن بیشتر خواهد بود طوری که به‌تدریج با انجام و تکرارِ آن‌ها شخصیتِ الهیِ انسان محو و شخصیتِ شیطانی و حیوانی بر او غالب می‌شود. عملِ ناپاک و گناه، دونِ کمال است و چیزی به مسیرِ واقعیِ کمالِ انسان نمی‌افزاید هیچ، بلکه نیروهایش را هم وارونه متولد می‌سازد و انسان گمان می‌کند که چیزی به وجود و کمال‌اش اضافه می‌شود؛ و به تعبیرِ مولوی، «پندارِ کمال» دارد نه کمال: علتی بدتر ز پندارِ کمال ،، نیست اندر جانِ تو ای مغرور ضال[۱]

۱ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۱۳۱. برخی نسخ: ای ذو دلال.

در ابتدایی‌ترین حالتِ ممکن، گناه، انحراف در نیرویِ درونیِ انسان است؛ و بی‌گمان نوری را به سیاهی بدل می‌کند؛ و سیاهی‌ای را در وجودِ انسان می‌نشاند که یا هرگز محو نمی‌شود و یا با مراقبه و مشقتِ فراوان زوال می‌یابد.

۳-۶-۵. وجه مشترک هر عملِ پاک و ناپاک

«لذت» وجه اشتراکِ هر عملِ پاک با هر عملِ ناپاک است؛ یعنی اصولا هر عملی لذتِ خود را دارد با تفاوت در نوعِ لذت؛ بنابراین لذت، ملاکِ کمال نیست؛ چه بسیار لذت‌ها که انسان را از راهِ کمال باز می‌دارند. شاهد بوده‌ایم مکتب‌هایی را که به دلیل افراط در لذت‌گرایی، انسان و جامعه‌ی انسانی را تا سر حدِ سقوط و انحطاط پیش برده‌اند.

هم عملِ صواب و هم عملِ گناه، در لذت مشترک‌اند؛ اما عملِ پاک بهجتی دارد که در لذت وجود ندارد. یعنی بهجت هم نسبت به لذت وجهی کمالی و برتری دارد. بنابراین انتخاب عملِ درست، پاک و ایمانی شرطِ عقل و کاری عقلانی است چرا که انتخابِ یک مزیت است. بنابراین رفتارهای ایمانی، انتخابی عقلانی، انسانی و الهی است.

لذتِ عملِ پاک به گشایش در جسم و روح و در نتیجه به رشدِ انسانی می‌انجامد اما لذتِ عملِ ناپاک به انقباضِ روحی و در نتیجه به هبوط و پس‌رفتِ شخصیت خواهد رساند و در نتیجه زمینه‌ای برای بروز نارسایی‌های رفتاری خواهد شد.

۳-۶-۶. چگونگی زایش گناه

عالم هستی نظام احسن است؛ یعنی در زیباترین حالت ممکن خلق شده است. بنابراین در دار هستی و بر اساس فطرت آفرینش چیزی به نام گناه و ظلمت وجود ندارد. گناه تنها:

از انتخاب نکردنِ خوبی‌ها یا بد انتخاب کردنِ خوبی‌ها زاییده می‌شود. چون در دارِ هستی - هر آن‌چه خداوند متعال آفریده است - اصل، صواب، و نور است. بنابراین هر مخلوقِ خدا در جای خود اصل و نور است و تنها انتخاب‌های اشتباهِ

انسان‌ها، و تجاوزِ نیروهای درونی انسان به افراط و تفریط، در تزاحمِ حاکم بر عالمِ ماده و بدن، آن‌را به گناه و غیرِ صواب تبدیل می‌کند.

از انتخاب نکردن خوبی‌ها هم گناه زاییده می‌شود؛ زیرا خصلتِ همیشه جوّال و طالبِ روح و عقل و دل، در مقامِ تشبیه همانندِ آسیاب دستی است که مدام می‌چرخد و بی‌وقفه در حرکت است؛ تزریق نکردنِ عبادت و معرفت و محبتِ الهی به وجودِ انسان به سایش در شخصیت می‌انجامد و سرانجام او را به هبوط می‌رساند بدونِ این‌که گناهی در اصطلاحِ متعارف از انسان سر زده باشد؛ برای همین است که ائمه بزرگوار علیهم‌السلام فرموده‌اند: هر کس که دو روزش یکسان باشد خسران کرده است.

۳-۷. نسبت «عفت، شجاعت و حکمت» با «عبادت، معرفت و محبت»

اشاره کردیم که در این نوشتار به سه‌گانه‌هایی پرداخته‌ایم که رابطه‌ی طولی باهم دارند اما سه‌گانه‌ی «عفت، شجاعت، حکمت» در نظری بدوی باهم رابطه‌ی طولی ندارند؛ نه رابطه‌ی این سه و نه حالت‌های افراط و تفریطِ هر یک از این‌سه طولی نیست. اما حصولِ «عفت، شجاعت و حکمت» می‌تواند مقدمه‌ای باشد برای رسیدن به اخلاقِ طولی‌ای که صفتِ عقلِ کلی یا روحِ انسانی است و باعثِ تکاملِ وجودِ انسان می‌شود. سه‌گانه‌ی «عفت، شجاعت و حکمت» می‌تواند عرضِ وجودِ انسان یعنی جسم را تحتِ کنترل و مرکبِ راهوارِ طولِ وجودی انسان یا همان روحِ سازد تا سه خُلقِ روحانیِ «عبادت، معرفت و محبت» که هم فلسفه‌ی خلقت‌اند و هم راهِ کمال،[1] در انسان شکل بگیرد و مراتبی بالاتری از آن‌ها تحقق یابد. در این‌حالت همان‌گونه که جسم خادمِ روح است اخلاقِ جسمانی هم خادمِ اخلاقِ روحانی خواهد بود. عفت، شجاعت و حکمت سه فضیلتِ بسیار مهم‌اند اما کمال و کمال‌آور نیستند و به واقع چیزی به وجودِ انسان اضافه نمی‌کنند؛ تنها خُلق‌های مدیریتِ جسم‌اند که زمینه را برای بروز و ظهورِ خلق‌های روحانی‌تر فراهم می‌آورند.

---

۱ . بنگرید به بخش مربوطه با همین عنوان.

۳-۸. مراتب علوم: تجربی، فلسفی و عرفانی

انسان از همان لحظه‌ی اول که چشم به عالمِ هستی می‌گشاید به‌تدریج با سه امر «خدا و انسان و عالم»[۱] آشنا می‌شود. هر نوع علم و شناخت او نیز از ارتباط با این سه امر شکل می‌گیرد. در این شناخت به طور کلی دو راه عمده وجود دارد:[۲] شناخت از راه درونِ خود یعنی انفس و شناخت از راه عالم یعنی آفاق.[۳] به نوعی همه‌ی علم‌ها و معرفت‌های انسان از این ارتباط حاصل می‌شود؛ در این‌راستا:

اگر انسان از راه تجربه و مشاهده‌ی ظاهری با سه امرِ خدا و انسان و عالم رابطه برقرار کند علوم تجربی مثل فیزیک و شیمی و زیست و... به وجود می‌آید. اگر از راه عقل و استدلال به سه مقوله‌ی یاد شده بپردازد، فلسفه و علوم عقلی پا در میان می‌گذارد. اگر از راه شهود درونی و باطنی به این مهم دست یازد، علم عرفان به وجود می‌آی و اگر در راهِ این تبیین از وحی بهره ببرد دین و علومِ دینی مطرح می‌شود.

نکته قابل توجه این‌که: دینِ آسمانی، علمِ به اصطلاح بشری یعنی جزو علوم تجربی، فلسفی و عرفانی نیست اما نوعی از معرفت به حساب می‌آید. ادیانِ غیر آسمانی، در نهایت نحله‌هایی با صبغه‌های فلسفی یا عرفانی هستند. نظیر آیینِ کنفسیوس[٤]، هندوییزم[٥] و... .

---

۱. تعبیرهای هستی، شیء و.... برای پوششِ این سه به کار می‌رود.

۲. با چشم‌پوشی از برهان صدیقین که استدلال از خودِ حق تعالی به اوست.

۳. آیه‌ی مبارکه به این‌دو راه اشاره دارد: سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَق. فصلت،۵۳.
شناخت از راهِ درون در نهایت تعبیرِ «نور» اشراقی را پیش می‌کشد و شناخت از بیرون - که البته درون را هم پدیده‌ای از پدیده‌های عالم و واقعیتی از واقعیت‌ها لحاظ می‌کند - تعبیر «وجود» را مطرح می‌سازد.

٤. آیین منسوب به کنفسیوس (کونگ فوزی) فیلسوفِ چینی متولد ۵۵۱ قبل از میلاد در ایالت لو چین.

۵. یا آیین هندو با سابقه بیش از سه هزار سال در سرزمین هند، که عبارت است از اعتقاد به باورهای دینی برهماییان.

به تعبیری دیگر دین منبع معرفتی در قوسی نزول است و علوم سه‌گانه منبع معرفتی در قوسی صعود.

استفاده از هر چهار روشِ یاد شده را می‌توان حکمت نامید. با این‌مبنا حکیم کسی است که از همه‌ی راه‌های ممکن به اندازه‌ی لازم برای رسیدن به کمال الهی استفاده می‌کند. مکتبی که از همه‌ی امکاناتِ ممکن برای رسیدن به کمال بهره ببرد مکتبی حکیمانه است. چهار مسلک یاد شده مزایا و معایب و نقاط ضعف و قوت خود را دارند.

۳-۸-۱. ضعف و قوتِ روش های علم، فلسفه، عرفان و دین

می‌توان برای هر یک از نحله‌های معرفتی یاد شده نقاطِ ضعف و قوتی به شرح زیر بر شمرد:

۳-۸-۱-۱. علم تجربی

نقاط ضعف علوم تجربی این است که:

۱. **محدود است**: چون موضوعِ علومِ تجربی در نهایت، بررسی وجودهای مادی است؛ در نتیجه در حیطه‌ی مفاهیمِ مرتبط با عواطفِ انسانی نظیر محبت و دوستی و خشم و نیز درباره‌ی ماهیتِ دل و عقل و روح و نیز درباره‌ی اموری مانند خدا و ملایک و... که در تجربه‌ی مادی ظهور نمی‌یابند یا نمی‌تواند به بحث بنشیند و یا هر دیدگاهی که ارایه دهد مادی‌گرایانه خواهد بود؛ چرا که اصلِ پیش‌فرض و موضوع‌اش بررسی وجودهای مادی است.

۲. **خود ناقض است**: پایه‌ای‌ترین و فراگیرترین ادعای ماده‌گرایی در جهان امروز این است که: «هر گزاره‌ای را که نتوان تجربه و آزمایش کرد بی‌ارزش است» و در خودِ این تعبیر، خودناقضی وجود دارد؛ چرا که خودِ این‌گزاره از راهِ تجربه به دست نمی‌آید و در نتیجه خودش مضمونِ خودش را نقض می‌کند.

نقاط قوت علومِ تجربی این است که: در حیطه‌ی خود مبتنی بر مشاهده مستقیم و تجربه‌پذیری است؛ قابل آزمایش برای همه است؛ می‌توان تکرار کرد و فراتر از ارزشِ معرفتی، در تأمین زندگی مادی انسان نقشی بسیار مهم دارد.

۳-۸-۱-۲. فلسفه

نقطه ضعف علومِ عقلی نظیرِ فلسفه این است که گاه خشک و سنگین و یادگیری آن خارج از طاقتِ نوآموزان و نیز عامه‌ی مردم است.

نقطه قوت علومِ عقلی این است که: همگانی است چرا که عنصر تعقل همگانی است؛ روشمند و ریاضی‌وار است و نیز می‌توان به دیگران تعلیم داد و با راه‌های منطقی می‌توان مدعایش را مورد ارزیابی قرار داد.

۳-۸-۱-۳. عرفان

نقطه ضعف عرفان این است که گاه آموزه‌هایش بسیار شخصی است و در نتیجه برای دیگران حجت نیست مگر این‌که با اصولِ عقلی بتوان اثبات کرد یا دیگران را هم به آن مقامِ شهودِ شخصی رساند.

نقطه قوت علومِ عرفانی این است که با حقیقتِ موردِ ادعایش، رویارویی مستقیم و بدون واسطه دارد و در صورتِ تجربه کردنِ حقیقت، بسیار لذت‌بخش و بهجت‌آور است. علومِ متعارف با فهم سر و کار دارند؛ اما علومِ عرفانی با شهود. بین این دو چند تفاوتِ مهم وجود دارد: فهم، درکی در عرض هستی است و شهود، درکی در طول هستی؛ فهم، برای گذران زندگی دنیوی است؛ شهود برای تکاملی در مسیر زندگی اخروی؛ فهم، زاییده‌ی ذهن و شهود زاییده‌ی عقل و قلب و روح است. فهم، چیزی به وجود درونی انسان اضافه نمی‌کند مگر اینکه زمینه‌ای برای شهود باشد؛ اما شهود عینِ شدن و تحقق است؛ مطابَقِ فهم، مفهوم است و مطابَق شهود، مشهود است. فهم بیشتر قرین دانش و علم تجربی است؛ اما شهود قرین معرفت و علوم عقلی و عرفانی است، قرین علومی که با جان انسان سر و کار دارند. ممکن است انسان مفهومات و معلومات زیادی داشته باشد -و مثلا پایتخت همه کشورها یا اسامیِ بازیکنان و هنرپیشه‌ها و... را حفظ باشد - اما انسان عمیقی نباشد. در حالی که شهود با عمق انسان و هستی سر و کار دارد. فهم اگر وسیله است، شهود هدف است؛ ممکن است در فهم، کسی نگاه کند اما نبیند یا بدلی ببیند، اما در شهود، نگاه و بیننده و دیدن یکی ست. ممکن است فهم هم خطا باشد و هم خطا نباشد؛ اما شهود، چون دارای مرتبه است، درست‌تر و درست-

ترین است. فهم با دانستن، و شهود با چشیدن و یافتن همراه است. با فهم کنار آتش نشسته‌اند و با شهود خود آتش شده‌اند.

در بطن فهم، دانستنِ بعد از ندانستن مطرح است؛ اما شهود می‌تواند همیشگی و دایمی باشد. فهم، برای جبران نقص است، اما شهود می‌تواند از فرط کمال هم باشد. فهم ویژگی انسانی، اما شهود وصفی الهی و انسانی است؛ نه نسبت داده شده و نه می‌توان نسبت داد که: خداوند فاهم و فهیم است؛ اما می‌توان گفت خداوند خود شاهد و شهید است. «شهد الله انه...». فهم خود می‌تواند مرتبه‌ای از شهود باشد اما نه برعکس.

چند مثال ساده برای شهود: برای شهود در سطحی‌ترین تجربه‌ی آن می‌توان این چند مثال را ذکر کرد:

۱. **شنیدنِ صدای خود قبل از فایل صوتی**: شاید تجربه کرده‌اید که وقتی برای اولین بار صدای خود را از طریقِ فایلِ صوتی می‌شنویم حالتِ بیگانگی و غربت و غیریت به ما دست می‌دهد انگار که از شنیدنِ صدای خود چندان راضی نباشیم و برایمان خوشایند نباشد؛ دلیلِ این سخن آن است که فایلِ صوتی صدایِ حقیقی ما نیست؛ صدای حقیقی ما همان است که قبل از فایلِ صوتی و حتی قبل از رسیدن به گوشِ خودمان اتفاق می‌افتد؛ و ما از درون و در سکوت آن‌را می‌شنویم؛ صدای واقعی ما همان صدای درونی است که برای شنیدنِ آن هیچ نیازی به فایلِ صوتی یا تارهای صوتی نیست؛ انسان ذاتاً ناطق است؛ و در هر حالی در نطق و تفکر به سر می‌برد؛ نطق در واقع سخن گفتنِ درونی است؛ و در این روال، گوینده و شنونده و حرف یک چیز است. خصلتِ هر شهودی در هر سطحی این است که: در آن شاهد و مشهود و عملِ شهود یکی است.

۲. **خواب**: تمامِ خواب‌های ما از نوعِ شهودی هستند؛ گاه خواب‌هایی می‌بینیم و بعد از بیدار شدن در توصیف‌اش می‌گوییم «در خواب به من گفتند» در حالی که نه لبی بود بجنبد و نه تصویری بود که دیده شود؛ در واقع فضای خواب عینِ گفتن و شنیدن بود؛ در خواب «بیننده، دیده

شونده و دیدن»، یا شنونده و گوینده و شنیدن یک چیز است؛ انسان، خود، خودش و حالاتِ خودش را به شهود دریافت می‌کند.[۱]

۳. **شطرنج**: جای تأمل بسیاری دارد که به معنای واقعی آیا یک نفر می‌تواند خودش با خودش شطرنج بازی کند؟ چنین چیزی محال است؛ چرا که انسان خودش در نزدِ خودش حاضر است؛ و از لازمه‌های این حضور آن است که حرکت دهنده با پاسخ‌دهنده یک‌شخص است؛ و به دلیلِ اتحاد، جواب قبل از حرکت معلوم است؛ در نتیجه شطرنج بازی کردن به معنای واقعی کلمه منتفی است.

۴. **دریافتِ من**: ما منِ خود را بی‌واسطه و مستقیم و بدونِ حصول درک می‌کنیم و به خودمان آگاهی حضوری داریم؛ درک و حضوری که رسیدن به آن لازمه‌ی رسیدن به هر نوعی از معرفت و درک و شهود است.

۳-۸-۱-۴. دین

نقطه ضعف عمده‌ی دین در مواجهه‌ی معرفتی این است که: آموزه‌هایش تنها درون‌دینی حجت است و در گفتگو با غیر مومنان نمی‌توان از دلیل دینی بماهو دینی بهره برد. البته روشن است که دین از راهِ عقل و برهان و استدلال می‌تواند این‌نقیصه را جبران کند. اما نقطه قوت‌اش نیز این است که: دین به‌ویژه اگر آسمانی باشد، یک مزیت است: یعنی بر همه‌ی کمالات نحله‌های فلسفی و عرفانی و علمی تأکید دارد و حسن افزون‌ترش این است که هم از احاطه‌ی بیشتر و هم از عصمت برخوردار است؛ اگر معلوم شود که یک حکم، وحیانی و الهی است صد در صد یقینی، صحیح و قابل اعتماد است؛ برخلاف دیگر نحله‌ها که خود به خود از یقین صد درصدی برخوردار نیستند[۲].

از آن‌جا که دین مزیت است، دیندار بودن کاری عقلانی است. چرا که انتخابِ بهترینِ بهترین‌ها بهتر از انتخاب «خوب» و «بهتر» است. حضرت صادق علیه‌السلام می‌فرماید: «هر که عاقل است دین دارد.» از آن‌جا که دین بر عنصر عقل

---

۱. البته این امر با تأثیرِ دیگر عواملِ متناسب با خواب در خوابِ ما منافاتی ندارد.
۲. به استثنای اصولی که بدیهی باشد یا از بدیهیات بهره ببرد.

نیز تأکید دارد، بابِ گفتگو با غیرِ دین‌باوران از این‌راه باز خواهد بود. می‌توان از راهِ عقل و با روشِ عقلی آموزه‌های دینی را روشمند و با دلیل با دیگران به گفتگو نشست.

تفاوتِ عمده‌ی علومِ تجربی با سه نحله‌ی دیگر در این است که علومِ تجربی وسیله‌اند اما عرفان و فلسفه و دین که با تکاملِ جان و درونِ انسان سر و کار دارند هدف‌اند.

۳-۸-۲. تشکیل علوم و نیروهای انسان

با تکیه بر نکته‌هایی که اشاره شد در نهایت چرای بی‌چرای تنوّعِ علوم به تنوعِ بهره‌گیری انسان از نیروهایش در راهِ شناختِ خود و عالم و شئون خداوند بر می‌گردد. روی دیگر این سخن این است که علوم نمی‌توانند ذاتاً متعارض و مخالفِ هم باشند؛ بلکه خطا در استفاده از نیروها، خطا در قضاوت‌ها را به بار می‌آورد؛ چه نکته‌ی دقیقی است فرموده‌ی ماواِی عارفان حضرت امیر علیه السلام که فرمود: «العلم نقطة كثّره الجاهلون»[1] علم یک نقطه است که جاهلان تکثیرش کردند.

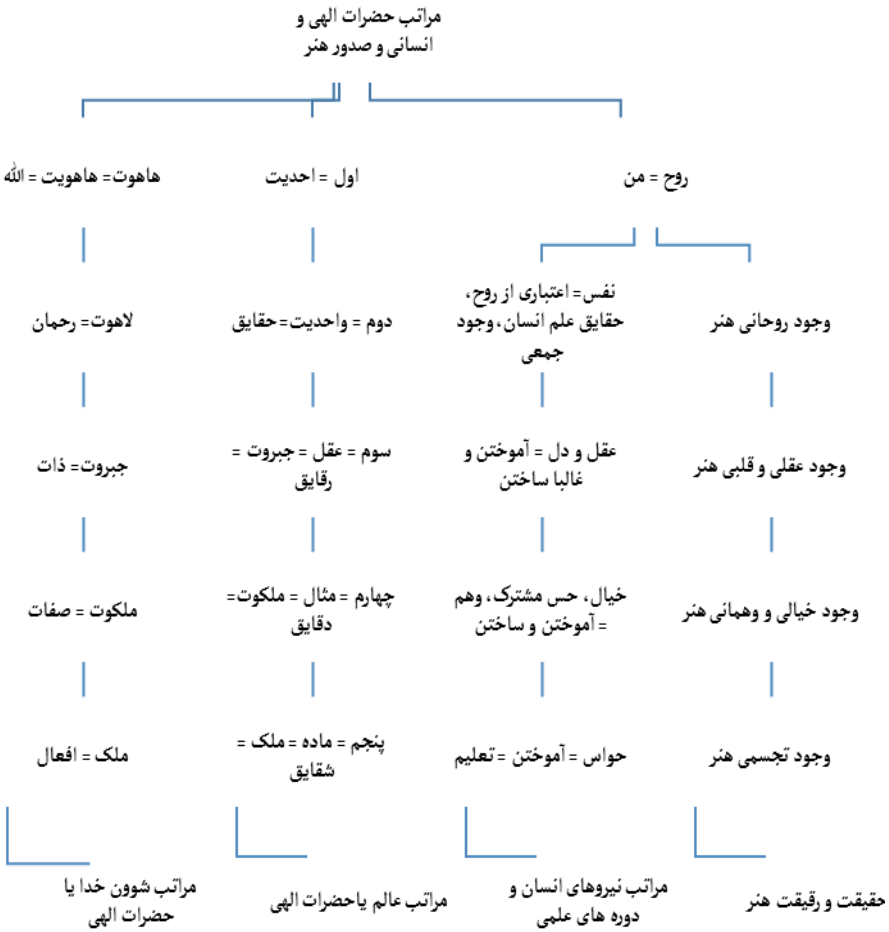
مطالبی که در این کتاب طرح شده است در حدِ توان آموزه‌های هر سه نحله‌ی علم، فلسفه و عرفان و نیز مباحثِ دینی را مد نظر قرار داده است؛ شاید بتوان علمِ جامعِ این‌چهار نحله را حکمت یا از وجهی دیگر معرفت نامید. یعنی اگر نحله‌های یاد شده‌ی تجربی، فلسفی، عرفانی و دینی هر کدام راهی برای تبیینِ حقیقت و یاری‌رساندن به انسان‌اند **چه ایرادی دارد انسان از هر چهار روش، به‌جا و به اندازه‌ی موردِ نیاز برای رفع نیازهای مادی، فکری و معنویِ خود بهره ببرد؟!** به حقیقت، انسانِ برخوردار از هر چهار روش را می‌توان **حکیم** نامید؛ یعنی در قوسِ صعود، بهره‌گیری از همه‌ی امکاناتِ ممکن برای رسیدن به کمالِ شایسته‌ی انسانی را می‌توان **حکمت** عنوان داد. همان‌گونه که چشم کارِ گوش را انجام نخواهد داد هر کدام از این نحله‌ها هم نیازی از بعدهای چندگانه‌ی انسان را تأمین می‌کنند و هیچ یک خلأ آن‌دیگری را پر نخواهد کرد.

---

۱. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية، ج۴، ص ۱۲۹.

۳-۹. خلق هنر: خیالی، حکمی، روحانی

اشاره کردیم که انسان، صِرف و سفیدی محض یعنی عاری از هر گونه صورتِ علمی، به دنیا می‌آید؛ خلقِ هر نوع اثری از جمله هنر، در سفیدی محض محال است؛ چرا که خلق کردن فعل است اما سفیدی محض عینِ انفعال. انسان بعد از آن‌که به درجه‌ای از کمال و رشدِ درونی رسید به قدرتِ خلق دست می‌یابد و آن‌گاه نسبت به خلقِ هنر مبادرت می‌ورزد؛ بنابراین همه‌ی عواملی که در رشدِ نیروهای انسان و حیاتِ مادی و معنویِ او دخیل‌اند در صدورِ هنر از سوی او نیز نقش دارند. به نوعی همه‌ی سه‌گانه‌هایی که تا حالا در بابِ ۱. نیروهای انسان، ۲. شئون خداوند ۳. مراتب عالم، ۴. مراتبِ صدورِ فعلِ انسان ۵. دوره‌های علمی ۶. مراتب القاء و... اشاره کرده‌ایم در خلقِ اثرِ هنری توسطِ انسان سهیم‌اند. برای همین بحث از هنر و مراتبِ آن ناقص خواهد بود اگر به مراتبِ یاد شده به اندازه‌ی کافی توجه نشود و سهمِ هر یک در صدورِ هنر لحاظ نگردد. کافی‌ست برای تداعیِ مباحثِ قبلی به نمودار زیر توجه داشته باشیم:



نمودار ۳-۴. مراتب پنج‌گانه حضرات الهی و انسانی و مراتب صدور هنر

۳-۹-۱. نیروهای انسان و هنر

اشاره کردیم که تنوع معرفت‌ها و علم‌ها تابع تنوعِ نیروها و به‌کارگیری آن‌هاست؛ اگر نیروهای ما مراتب نداشت، معرفت‌ها هم تنوع نداشتند. بر اساسِ بحثی که در رابطه‌ی علومِ تجربی، فلسفی و عرفانی داشتیم لازم می‌آید اگر یک سطح نیرو داشته باشیم، فقط یک سطح علم داشته باشیم. مراتبِ هنر نیز معطوف به وجودِ مراتبیِ نیروها و ارتباطِ آن‌ها با یکدیگر و با عالَم و شئون حق تعالی است. در این میان همه‌ی سطوحِ نیروهای ما با شکل‌گیریِ هنر و خلقِ هنرِ متناسب با خود ارتباط دارد؛ با نظر به نمودارِ اشاره شده در بالا به تفصیل به مبحثِ مراتبِ وجودهای هنری و ارتباطِ آن‌ها با نیروهای انسانی می‌پردازیم.

اشاره کردیم که به حقیقتِ معرفت‌های انسان در مرتبه‌ی روحِ انسان، وجودِ جمعی می‌گوییم؛ در این‌جا هیچ تمایزی به هیچ نحوِ خاصی در معرفت‌های انسان وجود ندارد؛ چرا که همه‌ی واحدهای علمی و معرفتی او به یک وجودِ نوریِ جمعی موجودند و تمایزی در میان نیست؛ اما شروعِ خلقِ هنر یا خلقِ هر اثرِ فکری دیگری، از همین مرتبه است. اندیشمندان فرهیخته و هنرمندان و خالقانِ اثرِ علمی و معرفتی و هنری، در برهه‌هایی از زندگیِ روزانه‌شان، ساعاتِ نابِ تلاطمِ تفکر و اندیشه و حضور را تجربه می‌کنند؛ حالاتی که احتمالا در لحظاتی بعد به خلق هنر یا اثرِ معرفتی می‌انجامد و یا بنا به عواملی که از سوی صاحبِ ذوق تعیین‌کننده است، این حال و هجمه فروکش می‌کند و بدونِ خلقِ اثری، تلاطم و هجمه به سکون و آرامش تبدیل می‌شود.

این مرتبه از وجودِ انسان چون دارای تجرد است یک وجودِ واحد دارد؛ اما وجودِ واحدی که همه‌ی معرفت‌های درونِ او را یک‌جا در بر گرفته است. این‌معرفت‌ها، با همین وجودِ واحد چیزی رو به بی‌پایانی‌اند؛ و از آن‌جا که خود به عوالمِ دیگرِ متناظر با نیروی روحانیِ انسان یعنی مراتبِ نوریِ هستی متصل‌اند این بی‌پایانی همیشه محفوظ است. مرتبه یاد شده از وجودِ انسان، منبع خلق و ایجادِ هنر است. به حقیقتِ امری که بعد از خلق، روی هنر به خود می‌گیرد، در این

مرتبه‌ی روحی، هنرِ روحی یعنی منسوب به روح می‌گوییم. این هنر می‌تواند به اندازه‌ی نوری که در درونِ خود از معنویتِ الهی اخذ می‌کند به هنرِ روحانی در درونِ هنرمند تبدیل شود. در این‌جا هنرمند تا بالاترین سطح از مراتبِ وجود و نیروهایِ خود ارتقاء پیدا کرده و از جسم و جسمانیات تجرد یافته است. هنر در این مرتبه تمام و کمال روی خلق نمی‌بیند و همیشه بخشِ اعظمی از آن در مقامِ نوریِ خود باقی می‌ماند؛ اما رقیقه‌ای از آن ممکن است با کنترلِ هنرمند، بر عقل و قلب‌اش فرو بیاید. هنر در مرتبه‌ی عقل و قلب، این ویژگی را دارد که کمی از وجودِ جمعیِ اجمالیِ نامتمایزِ قبلی، متمایزتر و متشخص‌تر می‌شود و میانِ حالت‌هایی از توضیح و ترسیم و تبیین و استدلال و حب و عشق در عقل و دلِ انسان در دَوَران است؛ یعنی هنوز چون حقیقتِ اثر در این‌جا به شکلِ هیچ فعالیتِ علمی و معرفتی و هنری بروز نیافته و در نیامده است پیوسته میانِ حال و هواهای مختلف در رد و تردید و محو و اثبات است؛ تا آن‌که صاحبِ معرفت با اتخاذِ تصمیم برای مثلا سرودن، یا ترسیم یا تبیینِ تئوری، به آن‌رنگ و بوی مشخص‌تر و متشخص‌تری می‌دهد؛ در این مرحله است که واحدِ معرفتی به تدریج از عقل و دل به مرتبه‌ای پایین‌تر یعنی خیال تنزل می‌یابد؛ و رنگ و روی اثرِ علمی و معرفتی یا هنری به خود می‌گیرد و اگر یکی از قالب‌های هنری یا علمی انتخاب شود به شکلِ آن‌هنر یا علمِ خاصی از راهِ حواس بر مرتبه‌ی ماده به شکلِ مثلا ترسیمِ گل یا سرودنِ یک قطعه‌ی شعری، یا خطاطی، یا تبیینِ زبانی و تئوریکِ فلسفی یا تبیینِ زبانیِ شعری فرود می‌آید. بعد از آن‌که اثر خلق شد مراتبِ بالاتر به اعتبارِ نوعِ اثر نام‌گذاری می‌شود. فرض کنیم آن‌حال و کشش و جوشش در نهایت به صورتِ یک قطعه‌ی شعری خلق شود؛ به این‌مرتبه از شعر وجودِ شعری، به وجودِ این شعر در مرتبه‌ی خیال، وجودِ خیالیِ شعر، به وجودِ آن در مرتبه‌ی عقل، وجودِ عقلی و به وجودِ آن در مرتبه‌ی روح، وجودِ روحیِ آن‌شعر اطلاق می‌کنیم. به همین شعری که به نحوِ قطعه‌ای سروده شده بر روی کاغذی ظاهر شده است اگر در آنِ واحد متضمنِ استحکام و انسجام و وزانِ عقلی و ظرافت و طراوت و لطافتِ قلبی باشد شعر و هنرِ حِکمی می‌گوییم؛ و از آن‌لحاظ که با صورِ خیالی آمیخته است، هنر و شعرِ خیالی اطلاق می‌کنیم.

نکته‌ی مهم‌تر این‌که نیروها با مراتبِ عالم متطابق و متناظرند؛ هر نیرویی با درجاتی از هستی در مراتبِ عالم که متناسب و متناظر با مرتبه‌ی خودِ آن نیروست در ارتباط است؛ یعنی انسان هر اندازه که خود را پرورانده باشد می‌تواند به مراتبِ بالاترِ هستی از طریقِ نیروهای خود متصل شود؛ اما درصدِ بسیار زیادی از انسان‌ها هرگز به مرتبه‌ای بالاتر از خیال دست نمی‌یابند. معنی ضمنیِ این سخن این است که: بزرگی و وسعتِ وجودشان به اندازه‌ی خیال است؛ بنابراین این‌ها دریافت-شان از هستی دریافتی خیالی، و بسیار نازل‌تر و جزئی‌تر از آن است که با رشدِ عقلی و دلی و در نتیجه تکاملِ روحانی می‌توانستند از مراتبِ بالاترِ معرفت بهره‌مند شوند.[1] فیضِ فیاضِ منبعِ الهامِ الهی در همه‌جا و در همه‌حال جاری است. این ظرف‌های معرفتیِ انسان‌هاست که میزانِ دریافت را تعیین می‌کند. در قوسِ صعود، تخیل کردن غیر از اتصال به مرحله‌ی خیالِ هستی، و غیر از تنزلِ معرفت از مرتبه‌ی روحانی و عقلی بر مرتبه‌ی خیال است؛ در تخیلِ صرف و محدودِ انسانی که به مرتبه‌ی خیالِ منفصل متصل نشده باشد، خیالِ درون انسانی صورت‌های دیده و پرورده‌ی خود در این عالمِ مادی را گسترش می‌دهد. صورت‌هایی که صرفا از راهِ مشاهده‌ی حسی در درونِ او تصویر شده‌اند؛ اما در تنزلِ نیروی روحانی به خیال، معنایی که بدیلی در عالمِ ماده و در درونِ انسان ندارد رو به تصویر شدن می‌آورد؛ در این حال حداقل دو حالت می‌توان سراغ گرفت: یا واژه و تصویری متناسب با حجمِ معنا — و بهتر بگوییم هر چه نزدیک‌تر به معنا — در درونِ انسان وجود دارد و انسان با زیستِ متعالی آن‌را در درون‌اش ساخته است یا نه؟ اگر وجود دارد که همان تصویر را می‌گیرد و اثر یا هنر متناسب با آن تصویر یا واژه خلق می‌شود؛ اگر ندارد یا باید تصویری جدید و بدیع متناسب با بارِ معناییِ خود بسازد و یا نیرو عاطل و باطل خواهد ماند و روی به تنزل نخواهد داد و در مقامِ خیالیِ خود و بلکه مقامِ روحانیِ خود که همان مقامِ حضورِ جمعی است، غیب

---

۱ . معنیِ این سخن این نیست که چنین کسانی روح و عقل نداشته باشند بلکه به این معنی‌ست که روح و عقلی خفیف خواهند داشت؛ و مراتبِ کاملِ عقل یعنی بالملکه و بالفعل و بالمستفاد را تحقق نخواهند بخشید.

خواهد شد (نمی‌گوییم محو خواهد شد). برای توضیح این حالت از مِثالِ خواب استفاده می‌کنیم که با خیال نسبتی دارد. فرض کنید در آن‌خوابِ معروفِ پادشاهِ مصر که حضرت یوسف علیه‌السلام تعبیر فرمود، پادشاه هرگز در عمرش تصویری از گاو و خوشه و گندم ندیده بود و در نتیجه تصویری از آن در درون‌اش شکل نگرفته بود؛ مسلم است که مفهومِ قحطی نمی‌توانست از راهِ هفت گاوِ لاغر و خوشه‌ی گندم و آن خوابِ کذایی انتقال یابد.

روالِ تنزلِ معنا از بالا بر خیال به همین نحو است. بنابراین نیرویِ خیال از تصویرهایی که قبلا آموخته و در درونِ خود ثبت کرده است هنر را می‌سازد؛ در واقع کارِ خیال در این سیرِ نزولی ساختن هم نیست؛ بلکه نقشِ خیال تطبیق معنا با صورت‌های درونی است؛ حال اگر به این روال، ساختن می‌گوییم با تسامح همراه است؛ خیال به اعتبارِ خود خلاق نیست بلکه به اعتبارِ تعلق‌اش به روح یا نفس، از خلاقیت برخوردار است؛ و خلاقیتِ روح، ذاتیِ اوست؛ یعنی به دلیلِ این‌که انسان خلیفه‌ی الهی است خلاق نیز آفریده شده است؛ خیال، بدونِ روح وجودِ استقلالی ندارد؛ یعنی «این روح است که می‌سازد در مرحله‌ی خیال»[۱]؛ و آن‌گاه از راهِ یکی از نیروهای حسی صورتِ مادی به معنا می‌دهد و شکلِ خاصی از هنر جلوه می‌کند؛ هیچ یک از نیروهای انسان مادی نیستند اما حواس بیشترین نزدیکی به مرتبه‌ی ماده را دارد؛ بنابراین معناهای هنری در این مرحله است که با تنزلِ تدریجی مادی می‌شوند؛ با این معنا همه‌ی هنرها، تجسمی هستند؛ یعنی در شکلِ هنری خود؛ حتی هنرهای شعری و کلامی هم مادی هستند[۲]. در عُرفِ هنر، هنرهای معطوف به دیدن را تجسمی می‌گویند. در حالی که در حقیقت همه‌ی هنرها همین که از نیروهای ما تنزل یافتند مادی می‌شوند. تفاوتی بینِ دیدن و شنیدن و همه‌ی هنرهای معطوف به شنیدن و دیدن وجود دارد که به آن اشاره خواهیم کرد.

---

۱ . مرحله‌ای که عینِ شأنِ روح است نه نیرویی مستقل.

۲ . چون کلام، در مرحله‌ی خروج از لب مادی می‌شود اما قبل از آن وجودِ نوری و معنایی دارد.

حال نکته‌ی اساسی این است که ما در مرتبه‌ی نزولِ معنا از روح بر مادون، تصمیم گرفتیم آن‌را به شکلِ وجودِ هنری و مثلا وجودِ هنریِ شعری تنزل دهیم؛ این معنا قبل از تنزل ذاتا می‌تواند به نحوِ حکمی و حتی تبیینِ استدلالی در قالبِ واژه و جمله و قیاس و برهان هم نازل شود؛ اگر شخصِ واحد در شاخه‌ی حکمی هم توانابیِ لازم را یافته باشد می‌تواند همان معنا را به نحوِ شعر یا تبیینِ حِکمی هم عرضه دارد یا بینِ این دو جمع کند؛ هیچ تردیدی نیست که شعر مولانا، حافظ، آثار استاد فرشچیان و آثارِ بسیاری از بزرگانِ هنری، هم هنری است و هم حِکمی؛ هنری است چون در قالبِ یکی از قالب‌های هنری -با درجاتی از لطافت و زیبایی — ارایه شده‌اند و حکمی است چون از مقامِ عقل و دل صادر شده است و خیالِ صِرف نیست. به دلیلِ عمقِ پرمعنایی که دارد قابلِ تحلیلِ عقلی و استدلالی است. در این میان شعر واسط و برزخِ بین هنر و حکمتِ صرف است؛ اما نه هر شعری؛ شعری که علاوه بر لطافت و زیبایی محتوایِ برینِ حکمی را هم در بطنِ خود پرورانده باشد.

۳-۹-۲. اهمیت دیدن و شنیدن در صدور هنر

پنج حسِ انسان، پنج کانالِ کسبِ معرفت او در مرحله‌ی تعلیم یعنی در قوسِ صعود هستند. همین پنج حس، کانال‌های تنزلِ معرفت‌های او به عالمِ ماده در مرحله‌ی خلقِ اثر یعنی در قوسِ نزول هستند که بیشترینِ آن در خلقِ اثرِ هنری جلوه می‌یابد؛ از بینِ نیروهای حسی انسان، دیدن و شنیدن مهم‌ترین نیروهای مایند. همین دو نیرو در عطف به هنرهای متناظر با خودشان جریان و گاه مکتب-سازند. در مکتبِ اسلامی بنا به قراینی که می‌توان سراغ گرفت به نظر می‌آید شنیدن مهم‌تر از دیدن باشد؛ چرا که در نهایت، شنیدن نسبت به دیدن **یک مرتبه به تجرد نزدیک‌تر است**.

اگر در مکتبی متعالی‌ترین امر، درکِ خداوند و شئون خداوندی است هنر نیز باید نسبتی با این درک پیدا کند. خدا از آن‌جا که مادی و جسمانی نیست هنرهای تجسمی نمی‌توانند عمیق‌ترین و قریب‌ترین رابطه با مقامِ خداوندی بسته باشند؛ مگر این‌که دست به تدبیری ناب ببرند؛ یا از آن‌جا که نمی‌توان بسیاری از امورِ

معنوی را به تصویر کشاند هنرهای تجسمی در رویارویی با چنین مقوله‌هایی در تنگنا قرار خواهند گرفت. به واقع هیچ تابلوی هنری یا هیچ قطعه‌ی سینمایی نمی‌تواند حالِ خوش و بهجت‌آمیزِ لحظه‌های معنوی افطار را آن‌گونه که هست به تصویر کشد. خدا و بسیاری از معنویات، تصویر ندارند بنابراین نه مجسمه‌سازی، نه شمایل‌نگاری، نه فیلم‌سازی و نه هیچ هنرِ تجسمی دیگری نمی‌تواند آن‌چنان که باید در این مقوله دستی باز داشته باشد؛ دست‌کم هنرهایی مانندِ شعر و تئاتر و شبیه‌خوانی و... به شرطی، کارایی بهتر و بیشتری خواهند داشت؛ شاید بتوان ادعا کرد در مکتبِ ما قوی‌ترین نوعِ هنر، هنرِ شعر است و غالبِ هنرِ حِکمیِ ما در شعرِ بزرگانی چون حافظ و مولوی و نظامی و... پیاده شده است؛ گویا اتفاقی نیست که سنتِ تعزیه‌خوانی یا پرده‌خوانی یکی از رایج‌ترین سنت‌های هنری در مکتب ما بوده است.

علاوه بر آن، شمایل‌نگاری از اَبَرشخصیت‌های معنویِ تاریخی با چالش‌های معنوی همراه خواهد بود. اول: به عنوانِ مثال، ساختِ فیلمی در مورد حضرت یوسف علیه‌السلام هم خدمت است و هم ناگزیر نوعی از خیانت؛ چرا که یوسف علیه‌السلام زیباترین مخلوقِ خداوند است و نظیری ندارد. نیز رابطه‌ای است بینِ نیروی خیال و حس مشترک که هر چه خیال از راهِ حواس درک کند به شکلِ تصویری در حسِ مشترک ثبت می‌شود و محوِ این تصویر چیزی نزدیک به محال است؛ در چنین مواردی شنیدنِ وصفِ زیباییِ ظاهر و باطنِ بزرگان پراهمیت‌تر از به تصویر کشیدنِ آن‌هاست چرا که انسان به اقتضای رشدِ جوهره‌ی خود در سالیانِ متمادی می‌تواند تصویری جدیدتر و ناب‌تر متناسب با رشدِ معنوی خود، خود در درون‌اش بیافریند؛ اما این عمل در صورتِ تثبیت تصویری مادی به شکلِ فلان هنرمند خاص در درونِ انسان دیگر تقریبا امری محال است؛ و ما بعد از این با هر بار شنیدنِ وصفِ حضرتِ یوسف علیه‌السلام با تصویری از فلان چهره‌ی هنری در درونِ خود مواجه خواهیم بود.

دوم: تصویرِ ما از شخصی که نمادِ معنویت است[1] تصویری حقیقی از مجموعه‌ی اوصافِ اوست نه تصویری از شمایلِ ظاهری. در واقع متعالی بودنِ انسان به دلیلِ سیرتِ باطنی اوست نه صورت ظاهری. این قاعده، بسیار در خیزِ معنویاتِ انسان به سوی تعالی اهمیت دارد؛ برعکسِ آن‌نوع شمایل‌نگاری که باعثِ افتِ معنویت رو به سوی محدوده‌ی مادی در انسان خواهد شد.

سوم: نقش‌عوض‌کردنِ هنرمند در هنرهایی نظیرِ آثارِ سینمایی خطری دیگر است که همیشه عامه‌ی مردم را با چالشِ معنوی و بحرانِ اعتقادی مواجه خواهد ساخت و به ویژه اگر هنرمندِ یاد شده در نقش‌های بعدی از نقش‌های منفی و به اصطلاح «افتان» بهره برده باشد این امر شدیدتر نمود خواهد داشت.

پس در سنتِ اسلامی هنرهایی نظیرِ مجسمه‌سازی، شمایل‌نگاری و نقاشی و فیلم‌سازی و... به این اعتبار که اساسِ اعتقادِ ما یعنی خداوند و شئون او در این مقوله نمی‌گنجند با چالش همراه است؛ حال آن‌که در دست‌کم برخی از سنت‌های معرفتیِ مسیحی، حضرتِ مسیح را تجسمِ خدا می‌دانند و در نتیجه مجسمه‌سازی و شمایل‌نگاری و ساختِ فیلم و... از شخصیتِ محوری همه‌ی این داستان‌ها یعنی حضرت مسیح با کم‌ترین چالش و محدودیت مواجه بوده است.

اما این‌نکته که معنویت تصویر ندارد به این معنا نیست که تصویر معنویت ندارد؛ اگر این‌گونه بود خودِ عالمِ ماده عاری از معنویت می‌بود در حالی که مطابقِ آموزه‌های الهی، هستی آیه‌های الهی است. پس محدویت در هنر به این معنا نیست که امکانِ خلقِ هنرِ الهی وجود نداشته باشد؛ بلکه جریانی وجود دارد به نامِ رمزنگاری که دستِ مادیات را به دامانِ معنویات می‌رساند؛ و اصولا هنرهای غیرِ تجریدی که داعیه‌ی تقدس و معنویت دارند به غیر از رمزنگاری و تمثیل‌گرایی هیچ چاره‌ای دیگر ندارند؛ نمادگرایی، هنر را از طریقِ انتقالِ معنا به صورت، روحانی و نورانی می‌سازد. این‌گونه است که عالمِ ماده و پدیده‌های آن، رمز و آیاتِ الهی و در نتیجه مقدس هستند. بنابراین پرداختن به الوهیت در قالبِ نماد و رمز، پرداختن به هنرِ حکمی و روحانی است به شرطی که روح، عقل، دل، جان و

---

۱. به ویژه برای انسان‌هایی که با شخصیت‌های معنوی معاصر نبوده‌اند.

خیالِ هنرمند آغشته به صبغه‌ی الهی باشد. قاعده‌ی بسیار مبارک و صحیحی است که: **به واسطه‌ی انتساب، تقدس سرایت می‌یابد.** امرِ الوهی اگر مقدس است هر چیزِ منتسب به او نیز درجه‌ای از تقدس پیدا خواهد کرد. خیلی مهم است که ما از دیدنِ یک‌چیز یادِ چه چیزی بیافتیم؛ به تعبیرِ مولوی: **من چو لب گویم لب دریا بود ،، من چو لا گویم مراد الا بود.**[۱] و باید هنر ما را به آن «دریا» و «الا» انتقال دهد. این‌انتقال حتمی خواهد بود اگر از آن دریا تموج کرده باشد.

۳-۹-۳. نسبت خیال و حس مشترک در صدور هنر

اشاره کردیم که روحِ انسان در نگاهی تفصیلی، پنج مرتبه نیرو دارد که از پایین به بالا در مرتبه‌ی دوم خیال و وهم و حسِ مشترک قرار دارند؛ این سه در یک مرتبه و در عرضِ هم‌اند؛ خیال به اعتبارِ تعلق‌اش به مرتبه‌ی روح، خلاق است و از لحاظِ ارزشی نیرویی پاک در مرتبه‌ی متوسطِ وجودِ انسان است که با یاری تصویرهای انباشته شده در حسِ مشترک (از طریقِ مشق و ملکه‌سازی در حیاتِ معمولی یا هنری انسان) با مقوله‌ی خلقِ هنر ارتباطِ عمیق دارد. به این صورت که در حیاتِ معمولیِ انسان، هر نوع مواجهه‌ای با هر نوع پدیده‌ای باعثِ ثبتِ تصویری متناسب با آن پدیده در مرتبه‌ی حسِ مشترک انسان می‌شود؛ برای همین است که مشق‌گیری و مشق‌کاری در هنر با روالِ شکل‌گیری تصویرها در حسِ مشترک و تشکیلِ ملکه‌ی هنر در درونِ انسان ارتباط دارد. به دلیلِ ارتباطِ این روال است که نوعِ زندگیِ انسان به شکل‌گیری نوعِ ملکه‌های درونی‌اش می‌انجامد و مفهومِ ریاضتِ شخصیتی، تزکیه و تصفیه بسیار اهمیت می‌یابد. ارتباطِ خیال و حسِ مشترک هم در انباشتِ ملکه‌های تصویری در درونِ انسان و هم در بازتولیدِ هنر از راهِ دریافتِ همین ملکه‌ها خالقِ اثرِ هنری است.

هر انسانی مرتبه‌ی خیال را بالفعل در درونِ خود دارد و به کسبِ آن نیازی نیست هر چند که نیاز به پروراندن برای تعالی هر چه بیشتر داشته باشد؛ اما به هر حال چون باید علت با معلول سنخیت داشته باشد هنری که از خیال صادر می‌شود با خیال سنخیت خواهد داشت. چه بسیار انسان‌ها که از لحاظِ وجودی به

---

۱ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۷۳.

مرتبه‌ای بالاتر از مرتبه‌ی خیالِ خود دست نمی‌یابند[۱] و در نتیجه به مرتبه‌ای بالاتر از ارتباط با مرتبه‌ی دوم اشیاء که وجودِ مثالی یا خیالی یا دقایقِ اشیاء است نایل نمی‌شوند؛ در نتیجه هنری که با این مقامِ علمی و معرفتی خلق کنند مشخصاتِ صرفا خیالین خواهد داشت. هنری که از خیال صادر شده باشد هنری پاک و انسانی است؛ اما در نسبت به هنرِ حِکمی تُنُک‌تر، خفیف‌تر و به اصطلاح «لاغرتر» است. زیباست اما از عمق بی‌بهره است و به همین دلیل پرداختنِ بیش از اندازه به چنین هنری چیزی به وجودِ انسان نخواهد افزود و اگر مراد از خلقِ چنین آثاری صرفا لذتِ ظاهری باشد به زودی بر اثرِ تکرارِ مشاهده، آن جذبه‌ی ظاهری هم زایل خواهد شد.

۳-۹-۴. نسبت هنر خیالی و وهمانی

معکوسِ قرینه‌ایِ هنرِ خیالی، هنرِ وهمی است؛ هنری که از نیروی وهمِ انسان صادر می‌شود؛[۲] از میانِ این‌دو نیروی هم‌عرض، خیال به عقل و مَلَکیت نزدیک‌تر است و وهم به شهوت و شیطنت. وجهِ بارزِ هنرِ وهمی در نهایت هنری شیطانی و شهوانی و در نتیجه غیرِ اخلاقی خواهد بود؛ چیزی که در واقع با توجه به فطرتِ پاک‌سرشتِ هنر حتی نمی‌توان آن‌را هنر نامید؛ و به نوعی از ضدِ هنر تبدیل می‌شود. هر چند به ظاهر به دلیلِ تحریکِ جنبه‌های شهوانیِ انسان‌ها برای اهلِ آن لذت داشته باشد اما لذتی سیاه، تلخ و سنگین‌حال با خود به همراه دارد و بسته به میزانِ پرداختن به آن، شخصیتِ انسان را هر لحظه به مرتبه‌ی حیوانی و بهیمی سوق می‌دهد و با توجه به رابطه‌ی ملکه‌سازی، باعثِ رسوخِ ملکه‌ی شیطانی و حیوانی در وجودِ انسان می‌شود. سر و کار داشتن با چنین ضد هنرهایی در نهایت باعثِ سقوطِ روح تا سر حدّ وهم و شهوت خواهد شد.

---

۱ . یعنی روح‌شان روحی خفیف و خیالین است و عقلِ متعارفِ علمی و یا عشقِ نابِ الهی در درون‌شان زاییده نمی‌شود.

۲. به معنای دقیقِ صدرایی در این نوع هنر روح تا مرتبه‌ی وهم تنزل می‌یابد.

۳-۹-۵. نقشِ عقل و قلب در صدور هنر حکمی

اشاره کردیم که هویت نیروها و از جمله هویتِ خیال، عین‌الربط و عین‌التعلق به نیروهای مافوق یعنی عقل است و عقل نیز کاملا هویتی وابسته و متعلق و عین‌الربط به روح دارد؛ به تعبیری دیگر خیال مرتبه‌ای از روحِ انسان است؛ اشاره کردیم لازمه‌ی این سخن آن است که به هنگامِ خلقِ اثرِ هنری رقیقه‌ای از روح تا سطحِ مرتبه‌ی خیال برای خلقِ کارِ جزئی به پایین تنزل می‌یابد و در آن مرتبه خیال نامیده می‌شود. لازمه‌ی دیگر سخنِ یاد شده این است که: مرتبه‌ای از معرفت و وجودِ علمی در روح تحقق دارد که هرگز تنزل نمی‌یابد و در مقامِ روح، روحانی باقی می‌ماند؛ روحِ انسان که بالاترین درجه‌ی وجودی اوست و به مراتبِ مجردات و حقایقِ نوری موسوم به فرشته نزدیک‌تر است؛ همه‌کاره‌ی وجودِ اوست؛ این مرتبه از هنر به تمام هرگز روی شکلِ هنری به خود نمی‌بیند.

بین عقل و قلب در عرض داد و ستدی بی‌پایان وجود دارد. عقل محلِ سنجش و ارزیابی و استدلال است و قلب محلِ درکِ شهودی و حبّ و عشق؛ عقل، جنبه‌ی جلال، کمال، عمق، استحکام و پشتوانه‌ی استدلالیِ هنرِ حکمی را تضمین می‌کند و قلب جنبه‌ی جمال، لطافت، نرمی، و دلنشینیِ آن‌را.

درست است که عقل با درکِ کلیات و با استدلال سر و کار دارد، و اکثرِ هنرها، مخصوصا هنرهای غیرِ شعری و غیرِ کلامی، با جزئیات سر و کار دارند، اما مقامِ فهم و مقامِ خلقِ هنر باهم تفاوتِ مرتبه‌ای دارند؛ **هنرمندِ حِکمی در مقامِ فهم، فیلسوف و حکیم است و در مقامِ خلقِ اثر، هنرمند**. خلق، رقیقه‌ی فهم است؛ همان‌گونه که خیال رقیقه‌ی مرتبه‌ی مافوق است. با تأکیدی دیگر می‌توان گفت: حکیم متأله همان هنرمند حکمی است که تأله حکمی و هنری خود را در قالبِ حکمت ارائه می دهد و هنرمند حکمی همان حکیم متألهی است که تأله حکمی و هنری خود را در قالبِ هنر عرضه می کند[1] در حالی که تعمق، خصلتِ ذاتیِ عقلِ انسانی است و در متعلقاتِ فکر دنبالِ عمق و معناست تا زیبایی

---

۱. بنگرید به: مقاله هنر قدسی، نبوت و حکمت متعالیه، بابایی علی، مجموعه‌ی مقالات کنگره‌ی بین‌المللی هنرِ نبوی، اصفهان، ۱۳۸۵.

پایداری را سراغ بگیرد. پس هنرِ حکمی هنری است که نه صرفا از احساسِ خیالین و زیبا بلکه از لحاظِ وجودی از مرتبه‌ای بالاتر یعنی عقل و دل صادر شده باشد و در نتیجه دل و عقلِ مخاطب را هم ارضاء کند. در واقع هنرِ حِکمی «ظاهری انیق و باطنی عمیق» دارد.

۳-۹-۶. خلق هنر بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت

آن‌چه اشاره کردیم با قاعده‌ی حقیقت و رقیقت سازگار است. در حکمتِ اسلامی اصلی به نامِ اصلِ حقیقت و رقیقت وجود دارد که در واقع، اصلی عرفانی است.[۱] بر اساسِ تعلیماتِ عرفای اسلامی اعتبارات ظهور حق در عالم لاهوت را حقایق، در جبروت رقائق، در ملکوت دقائق، و در ناسوت شقایق می‌گویند.[۲] ابن-عربی با تأکید بر رابطه‌ی حقایق و رقایق، عددِ رقایق را به تعدادِ حقایق می‌نامد.[۳] این اصلِ عرفانی در آیه‌ی «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ»[٤] ریشه دارد. بر اساسِ آیه‌ی یاد شده این نکته به دست می‌آید که: صورِ جزئیِ جسمانی، حقایقِ کلی دارند که در عالمِ امر و قضایِ الهی موجود هستند این حقایق در کلامِ خداوندی «خزاین» خوانده می‌شوند و همان حقایقِ کلیِ عقلی‌اند و هر یک از این حقایق، رقایقِ جزئی دارند که با اسبابِ جزئیِ قدری موجودند و ماده، وضع، زمان و مکانِ مخصوص دارند؛ حقایقِ کلی در نزدِ خداوند به اصالت موجودند و این رقایقِ حسی به تبعیت و اندراج موجود هستند. حقایق با آن حقیقتِ کلی که به وجودِ عِلوی الهی دارند هرگز منتقل نمی‌شوند؛ اما رقایقِ آن‌ها به حکمِ اتصال و احاطه و شمول بر دیگر مراتب، تنزل می‌یابند و در قالبِ اشباح

---

۱. شئون و اوصاف باری تعالی، در همه عوالم زمین و آسمان، متصرف بوده، و منتهی الیه حقائق غیبیه از عوالم نورانی علوی، و ملکوتی، آغاز شکفتن شقایق‌حسیات عوالم سفلی ظلمانی، از عالم ملك و ناسوت است، و بالعکس، زیرا مراتب حسیه نیز وقتی در نزول به مقتضای مبدئیت بغایات خود منتهی شدند بحکم معاد و بازگشت، نهایات آنها برمی‌گردد به آغاز مراتب مثالیه غیبیه، و منطبق با آنها می‌شود.

۲. بنگرید به: مقامات عارفان، همدانی، ج۱، ص ۱۸۶.

۳. انشائر الدوائر، ابن عربی، ص۴. «فما في الوجود كلّه حقيقة و لا دقيقة إلّا و منك إليها و منها إليك رقيقة فعدد الرقائق على عدد الحقائق و الدقائق...»

٤. حجر،۲۱

و اجرام تمثل می‌یابند؛ به حکمِ اتصال، رقیقت همان حقیقت است و تفاوت بر حسبِ شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد.[۱] طبقِ این اصل است که حکمای اسلامی معتقدند وجودِ موجودات در نزدِ حق‌تعالی اصلی‌تر، حقیقی‌تر و برتر از وجودِ آن‌ها در نزدِ خودشان است.[۲] از نظرِ حکمای اسلامی همه‌ی موجودات بر حسبِ موجود بودن‌شان، رشحات و فیوض و رقایقِ وجودِ الهی، و تجلیات و شئوناتِ حقِ صمدی است.[۳]

برای تبیینِ نظریه‌ی حقیقت و رقیقت مثالِ قلم مثالِ بسیار مناسبی است. قلم یک معنای اصلی و همیشگی و محفوظ در مراتب دارد به نام «نوشتن»؛ طبقِ این معنی به هر چیزی که بنویسد قلم اطلاق می‌شود؛ حال این‌قلم در هر مرتبه‌ای از مراتبِ هستی ظهوری متناسب با مرتبه‌ی خود دارد. قلم در مرتبه‌ی احدیت یعنی در محضرِ الهی همان ذاتِ الهی و علم و اراده است و هم اوست که قلمِ اعلی نام دارد و لوحِ هستی یا همان ام‌الکتاب را می‌نگارد؛[٤] همین قلم در مرتبه‌ی پایین‌تر، همان فرشتگان و عقولِ عالی‌اند که لوح‌های مرتبه‌ی متوسطِ هستی را می‌نگارند؛ در درونِ انسان هم جلوه‌ی همین قلم عقلِ انسان است که لوحِ درونِ او را می‌نگارد و اگر امتدادِ این نوشتن به واسطه‌ی خیال و حس به جسم برسد و به وسیله‌ی قلمی مادی و با دست همین‌صفحه‌ها و خط‌های پیش‌رو را بنویسد جلوه‌ی قلم و خودکار و مداد و نیِ جسمانی و امثالِ آن‌ها را خواهد داشت. پس

---

۱. «و اعلم أن الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله و قضائه كما قال الله تعالى وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية و لكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة و وضع مخصوص و زمان و أين كذلك فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالأصالة و هذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية و الاندراج فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوي الإلهي لا ينتقل و رقائقها بحكم الاتصال و الإحالة و الشمول لسائر المراتب تتنزل و تتمثل في قوالب الأشباح و الأجرام كما مر من معنى نزول الملائكة على الخلق بأمر الله و الرقيقة هي الحقيقة بحكم الاتصال و إنما التفاوت بحسب الشدة و الضعف و الكمال و النقص». الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۸، ص ۱۲۶ و ۱۲۷.

۲. العرشیه، ملاصدرا، ص۲۲۴.

۳. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۱، ص۳۸۰.

٤ . البته در نظری عمیق در این مرتبه و نیز برخی مراتبِ مادون، نگارنده همان نگاشته‌شونده است، همان‌طور که در عالمِ درونِ ما لوح با قلم یکی است.

در موضوعِ قلم در همه‌ی مراتب، اصلِ محفوظی به نامِ نوشتن داریم که جلوه‌هایِ آن در مراتبِ مختلف متفاوت است. قلمِ حقیقی و حقیقتِ قلم همان است که در مرتبه‌ی ذاتِ الهی و همان علم و اراده و ذاتِ خداوند است که لوحِ هستی را می‌نگارد؛ و مابقی قلم‌ها رقیقه‌ی آن‌حقیقت‌اند متناسب با مرتبه‌ی وجودیِ هر قلم. حال به این قلمِ مادی، «رقیقه»، «مثال»، «فرد»، «صنم»، «ظل»، «آیه»، «مَثَل» و «رمزِ» آن‌قلمِ اعلی می‌گویند. پس رمز یا مَثَل فردی از افرادِ یک‌معنای واحد در مراتب مختلف است. تمامِ حقایق، چنین نسبتی در طولِ هستی با حقیقتِ خود دارند.[۱] کما این‌که ماجرا درباره‌ی نور، آتش، آینه و... نیز به همین نحو است.

۳-۹-۷. نظریه حقیقت و رقیقت و شئون سه گانه

از دید حکمای اسلامی فاعلِ حقیقی در وجودِ انسان نفسِ اوست نه بدنِ او؛ و این نفس در فعلِ خود مستقل نیست بلکه فعلِ نفس نوعی از پیروی و خدمت از امرِ الهی و ملکوتِ حق تعالی است؛ نفس که در اصلِ وجودش پیوسته و دم به دم وابسته به دیگری است پس در اصلِ ایجادش هم وابسته به او خواهد بود.[۲] در واقع امری از امورِ الهی با استخدام و به کارگیری نفس، بر بدن و نیروهای مادونِ نفس از طریقِ نفس عمل می‌کند. شأنِ نفس این است که در مراتب و احوالاتِ مختلف آن‌گونه که حق‌تعالی می‌خواهد سیر می‌کند؛ در برخی از این سیرها کارش تصویرِ مواد و اجسام با صورت‌های مناسب است از تصویرِ مواد در ارحام تا تصویرسازی حسیِ نیروهای حسی از محسوسات و تصویرسازی مدارکِ باطنی در صورتِ خیالات و اوهام؛ و در مرحله‌ای دیگر شأنِ آن تصویرسازی ذات از صورِ حقایق و معانیِ الهی و علومِ ربانی.[۳]

---

۱. بنگرید به مقاله: «حل مساله رابطه نور حقیقی و نور مادی بر اساس قاعده حقیقت و رقیقت». علی بابایی، پژوهش‌های فلسفی، دانشگاه تبریز. ۱۳۹۷.
۲. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۸، ص ۱۲۰.
۳. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۸، ص ۱۲۰.

بنا به مضمونِ «قاعده‌ی بسیط‌الحقیقه» حق تعالی همه‌ی اشیاست بدونِ این‌که کثرتی در او لازم آید و بدون اینکه هیچ یک از آن‌ها هم باشد؛ همه‌ی موجوداتِ بعد از حق تعالی از هر کمالی در هر مرتبه‌ای که بهره‌مند باشند از کمالاتِ حق تعالی حکایت می‌کنند. همه‌ی موجوداتِ عالم از عالمِ ربوبیت حاکی‌اند؛ نمونه‌ای از همین مورد را به عنوانِ مَثَلی از حق تعالی در درونِ خود یعنی نفس‌مان دارا هستیم؛ نفسِ انسانی در ذاتِ خود همه‌ی نیروهای بدن و صورِ آن‌ها را یک‌جا دارد بدون این‌که کثرتی در نفس لازم آید.[۱]

از آن‌جا که عالم یک حقیقت با چند مرتبه است و مراتبِ عالم باهم رابطه‌ی طولیِ صدوری دارند، پس مراتبِ پایین رقیقه و چکیده‌ای از مراتب بالای هستی هستند. انسان - که خود عالَمِ کوچک است - می‌تواند با نیروهای روحانیِ خود با مراتبِ طولی هستی و با نیروهای مادونِ خود یعنی با حواس با عرضِ هستی که همان عالم ماده است ارتباط برقرار کند.

حال، هنرمندی که با زیستن در این عالم استعدادهای خلاقیتِ ذاتیِ خود را در جلوه‌ی هنر به فعلیت می‌رساند اگر صرفا از عرضِ هستی یعنی عالمِ ماده متاثر باشد هنرش شکلِ «تقلید و محاکات»[۲] خواهد گرفت و در نهایت با کمکِ قوه‌ی خیال، در تکرارِ پدیده‌های هستی در پهنای تابلوی هنری یا یکی از انواعِ هنرهای خود سعی خواهد داشت؛ اما اگر توان فهم و درکِ مفاهیمِ بلند انسانی و الهی و درک حقایقِ بالای هستی را داشته باشد و همان را در آثارِ خود باز بتاباند تابلوی هنرش به واسطه‌ی اتصالِ نیروهایش با شئون الهیِ بالاتر، خود به رقیقه‌ای از حقیقتِ الهی تبدیل خواهد شد که هر چند ظاهرِ آثارش مادی است اما روحی معنوی در آن جاری‌ست و همان روحِ واحد به آن شخصیتِ واحدِ رمزگونه‌ای اعطا می‌کند که هر لحظه نورانیتی را در خود نهفته دارد. رمزهایی که تا ابد نماینده و نمود دهنده‌ی نورهایی‌اند که هرگز روی ماده شدن نمی‌بینند؛ در واقع در پشت‌بندِ

---

۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۸، ص۱۲۷.

۲ . البته این یک‌معنی از معانیِ تقلید در تاریخ هنر است؛ برای بحث بیشتر بنگرید به: دانشنامه زیبایی‌شناسی، بریس گات و دومنیک مک آیور لوییس؛ ۱۳۸۵، ص ۱۶ به بعد.

تمامِ هنرهای فاخرِ حکمی دریایی از نور جاری‌ست که هرگز مادی نمی‌شوند؛ همان‌گونه که در پشت‌بندِ عالمِ ماده، دریایی از نورِ موسوم به فرشته و ملک و عقل و عشق و قلم و لوح و... جریان دارد. درکِ حقایقِ بالا نخست با کنترلِ نفس و عدم انحراف به سوی جذباتِ شهوانیِ عرضی و آن‌گاه پرورشِ عقل و قلب با عروجِ علمی و عملی صورت می‌گیرد و در نهایت سوغاتِ بازگشت از این عروج، خلقِ اثری فاخر با روحی الهی است.

رمزگذاری حربه‌ی ناگزیرِ خلقِ هنرِ حکمی به ویژه هنرهای تجسمی است. به تعبیر کومارا سوامی[۱] «رمزگرایی، هنر تفکر از طریق تصویرهاست».[۲] بنابراین اساس نظریه «خلقِ هنر حکمی» نظریه‌ای مبتنی بر «حقیقت و رقیقت» است. هنر حکمی، نزولِ رقیقه‌ای از مرتبه‌ی حقیقت است و الهام در نهایت اتصال به حقیقت از راه رمز. سببِ الهام، یا دیدن و شنیدنِ یکی از امورِ عرضیِ عالمِ ماده و آن‌گاه اتصال به مقامِ الهام‌دهنده است و یا دریافتِ مستقیم از طولِ هستی و مقامِ عقلِ فعال است؛ در این مرتبه نیروی درونی انسان در ارتباط با عقل فعالی قرار می‌گیرد که همان فرشته وحی و ملهمِ اثرِ هنری حکمی است. هنر به ویژه در هنرهای تجسمی، تبدیل صورت به معنی و نور به ماده است. طبقِ قاعده‌ی اتحادِ عقل و عاقل و معقول، و اتصالِ انسان با عقلِ فعال، هر هنرمندی نخست حقیقتِ هنرِ خود می‌شود آن‌گاه هنرش را خلق می‌کند اما تنها رقیقه‌ای از آن‌را؛ چون با طی مراتب، هر امری و از جمله هنر، بخشی از صرافتِ خود را از دست می‌دهد و شسته‌شده و چکیده بر مرتبه‌ی پایین نازل می‌شود. در واقع نورِ اصلی در جایگاه روحانیِ خود باقی می‌ماند؛ گاه شوریدگی‌ها و آشوب‌ها و طغیان‌ها و بی‌قراری‌های هنرمند به هنگامِ خلقِ اثرِ هنری به غلیان و جوششِ همین حقایق باز می‌گردد. تنوعِ هنرها در تفاوتِ صدور از نیروهای انسانی است.

رابطه‌ی هنر و هنرمند رابطه‌ی حال و ملکه‌ی درونی و حاصلِ تجلیِ آن‌ملکه در قالبِ هنر است؛ قبل از این‌که هنرمند هنر را خلق کند، هنر درونِ هنرمند را

---

۱. Ananda k. Coomaraswamy ۱۸۷۷- ۱۹۴۷. محقق هندی که در سیلان متولد شد.
۲. به نقل از: پورنامداریان، ۱۳۸۳، ص۱۱.

می‌آفریند؛ به واقع انسان همانی می‌شود که می‌اندیشد؛ می‌شنود، می‌بیند، لمس می‌کند و... . چون هنرمند با مشق و تکرار سر و کار دارد. بیشترین مقدارِ ملکه-سازی در هنر اتفاق می‌افتد و این بدین معناست که متعلقِ هنر هر چه باشد به همان نسبت در انسان تحول ایجاد می‌کند اگر متعالی و الهی باشد الهی و اگر بهیمی و حیوانی باشد صفتی بهیمی در انسان راسخ می‌سازد. به واقع نخست هنر، خلاقِ هنرمند و آن‌گاه هنرمند خلاقِ هنر است؛ هنر در نهایت حاصل و عصاره‌ی هنرمند است.

۳-۹-۸. در صدور هنر قابل هم شرط است

قاعده‌ی معروفِ «مستمع صاحب سخن را بر سرِ ذوق آورد» در صدورِ همه‌ی هنرها و تنزلِ معنا از مقامِ روحانی خود بسیار شرط است؛ کافی‌ست به تعبیرِ مولوی در این‌زمینه نظر اندازیم:

این سخن شیر است در پستان جان ،، بی‌کشنده خوش نمی‌گردد روان ،، مستمع چون تشنه و جوینده شد ،، واعظ ار مرده بود گوینده شد ،، مستمع چون تازه آمد بی‌ملال ،، صد زبان گردد به گفتن گنگ و لال ،، چون که نامحرم در آید از درم ،، پرده در پنهان شوند اهل حرم ،، ور در آید محرمی دور از گزند ،، بر گشایند آن ستیران روی‌بند ،، هر چه را خوب و خوش و زیبا کنند ،، از برای دیده‌ی بینا کنند ،، کی بود آواز چنگ و زیر و بم ،، از برای گوش بی‌حس اصم.[۱]

این قابل‌ها می‌توانند هم افراد و اشخاصِ خاص و مخاطبانِ ویژه و هم شرایطِ کلیِ اجتماعی، فرهنگی، زمانی و مکانی باشند. در نهایت چرای بی‌چرای این حرف به درجاتی از هم‌سنخیِ روحی یا فکری و دلی میانِ صاحب‌سخن و مستمع باز می-گردد که در مباحثِ پیشین اشاره کردیم.

۳-۹-۹. جمع بندی مباحث هنر

بینِ پدیده‌های هستی رابطه‌ای سلسله‌وار وجود دارد. همه‌ی امورِ عالم و از جمله مبحثِ علمی‌ای چون «خلق و آفرینش» در هر نوعی که باشد در نهایت با

---

۱ . مولوی، مثنوی معنوی، متن، ص ۹۸

سه امرِ «خدا و انسان و عالم» مرتبط است. خداوند، عالم و انسان مطابقِ اصلِ تشکیک در فلسفه‌ی اسلامی دارای حداقل سه شأنِ طولیِ مرتبط باهم‌اند. این شئون در طول، با یکدیگر در امتدادِ هم‌اند؛ انسان به عنوانِ خلیفه‌ی الهی، خلاق است؛ و برای خلقِ اثر از نیروهای درون‌اش که خود مثلی از شئون الهی‌اند استفاده می‌برد؛ و در این استفاده، یا با نظر در خود و یا با نظر در عالم و اثرپذیری از راهِ اتحاد با حقایقِ نوری هستی به خلقِ هنر می‌پردازد. بر حسبِ میزانِ حضورِ علمی و معنویِ انسان، هنری متناظر با مرتبه‌ی وجودی و سعه‌ی وجودیِ هنرمند و بر حسبِ روابطِ مراتبِ عالم با یکدیگر خلق می‌شود؛ انسان در مرتبه‌ای از خلقِ هنر که با حضورِ تمامِ وجودش اتفاق می‌افتد، در نهایتِ درجه‌ی اتحاد با حقیقتِ الهیِ خود که به هنرِ روحانی تعبیر کردیم، عینِ هنرِ خود می‌شود. این نوع هنر بنا به تنگنایِ عالمِ ماده هرگز روی خلقِ تجسمی به خود نمی‌بیند؛ اما رقیقه‌ای از آن در قالبِ نورِ هنر، می‌تواند تا مرتبه‌ی عقل و دل و بارِ دیگر، تا مرتبه‌ی خیال تنزل یابد و در عالمِ خارج خلق شود. هنرِ روحانی، شهودی، گرم، زنده و منبعِ جوشانِ خلقِ هنر است. هنرِ حکمی مرتبه‌ی پایین‌تر از هنرِ روحانی است؛ و آن‌نوع هنری است که در آن بر قدرت، انسجام، دلیل و تحلیلِ عقلیِ انسان تأکید می‌شود. یعنی با آن‌که اثرِ هنری، اثری هنری است، اما در عمقِ خود پشتوانه‌های مهم عقلی را با خود دارد؛ و بر اهلِ تخصص روشن و قابلِ تحلیل و ارزیابی است؛ حاصلِ هنرِ حکمی خلقِ هم هنری زیبا و هم هنری عمیق است؛ هنری که هم زیباجوییِ حواس و دل را ارضا می‌کند و هم عمق‌بینی و تحلیل و واکاویِ عقل را. این هنر را می‌توان مطلوب‌ترین نوعِ هنر دانست چرا که هم پشتوانه‌ی عقلی دارد و هم جذابیت و متانتِ ظاهری؛ ویژگیِ بارزِ مراتبِ طولی این است که هر حسنی که مرتبه‌ی پایین دارد مرتبه‌ی بالا از آن برخوردار است و کمی افزون‌تر؛ پس عقل مزایایِ خیال را دارد کمی افزون‌تر؛ و هنرِ حکمی مزایایِ هنر خیالی را دارد و کمی افزون‌تر.

سرانجام، هنری که از نیروی خیالِ انسان صادر شده است ویژگی خاص‌اش آن است که بیشتر جمالِ ظاهری در آن معنا دارد. زیباست اما کم‌عمق و تُنُک. نیروی خیال را تحریک می‌کند و اثری مطبوع و خوشایند در درون او می‌گذارد؛ اما عمق و جذابیتِ پُرداومی ندارد؛ چه بسیار آثارِ هنری زیبایی که چون «ستاره‌ای

بدرخشید و» خاموش شد؛ اما در برابر آن، چه بسیار تفسیرها که بر آثارِ حافظ، مثنوی مولوی و گلشن رازِ شبستری نوشته می‌شود و هنوز هم این روال ادامه دارد؛ حال آن‌که آن‌چنان هنری، چندان - مگر به تکلف - تفسیر و تحلیل‌پذیر نیست.

این سه مرتبه از هنر، هنری پاک و مقدس است؛ برخلافِ هنرِ وهمانی که پای از دایره‌ی عفت و زیبایی بیرون می‌نهد و به هنری شهوانی و حقیر تنزل می‌یابد. اثرِ وهمی به تعبیرِ مولوی «پندارِ کمال» است نه کمال؛ نکته‌ی مهم در خلق هر سه هنر و ضدِ هنری که اشاره کردیم این است که: خلقِ هنر با مشق و ملکه نسبتی عمیق دارد. در واقع خلق هنر بدونِ ملکه‌سازی امکان ندارد و ملکه‌ی درونی در هنر از راهِ مشق و تکرار به وجود می‌آید؛ تکرارِ هر عمل در درونِ انسان بنا به مضمونِ اتحادِ عقل، عاقل و معقول برابر است با «شدن». انسان همانی می‌شود که بسیار به آن می‌پردازد[۱]. در واقع نخست هنر، انسان را خلق می‌کند و آن‌گاه انسان، هنر را.

میانِ حکیم و هنرمند تفاوتی جز در صورتِ مباحث وجود ندارد؛ کما این‌که در موردِ عارف هم این‌گونه است. می‌توان حقیقت را به دریای بزرگی تشبیه کرد که هر کسی از گوشه‌ای از آن با لیوانِ خود آب بر می‌دارد و به مشتریان عرضه می‌کند. طبقِ تبیینِ حکمای اسلامی، انسان در نهایت با رسیدن به مرتبه‌ی عقل بالمستفاد و با اتصال به حقیقتِ مَلَکی با حقیقتِ نوریِ معلوم‌اش متحد می‌شود و آن‌گاه رقیقه‌ای از آن را در قالبِ علم و معرفتِ خود عرضه می‌دارد. حقیقت در مرتبه‌ی نوریِ خود شدت دارد؛ اما تکثر ندارد، تنها در مرتبه‌ی پایین‌تر و به هنگامِ خلقِ اثر است که توسطِ هنرمند یا حکیم یا عارف جلوه‌ی عرضه‌ی متفاوتی می‌یابد و «بلبل به غزلخوانی و قمری به ترانه» هنرِ خود را عرضه می‌کند. به همین نسبت نیروهای انسان هم در مرتبه‌ی ذاتِ انسان که روح می‌نامیم، یک حقیقت بیش نیست و

---

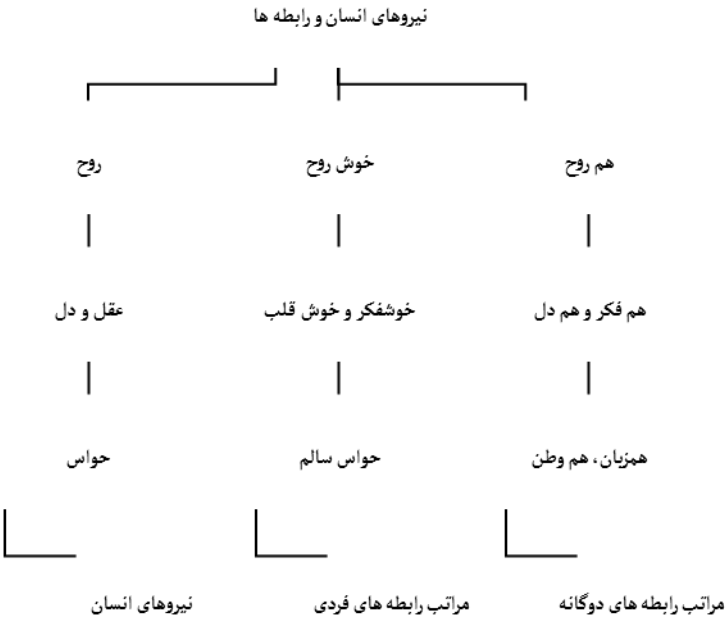
۱ . در واقع از این پرداختن است که بدنِ حقیقی انسان - که بدنِ اخروی اوست - ساخته می‌شود. اگر بدنِ جسمانی‌اش اعطایی است، بدن اخروی‌اش اکتسابی است و از مجموعه‌ی اعمالش ساخته می‌شود.

تنها در مجلاهاست که نیروها متفاوت به نظر می‌آیند و به همان نسبت که ذاتِ الهی نیز یکی بیش نیست. تنها در مرتبه‌ی ظهورِ جنبه‌های مختلفِ همین ذات است که اسماء و صفات و افعال و... مطرح می‌شوند.
پس تفاوت در به‌کارگیری نیروهای انسان تفاوت در خلقِ اثر را ایجاب می‌کند وگرنه در مقامی که به مقامِ جمع و سعی معروف است، اتحاد است و اتحاد. حقیقتِ علوم و معارف یکی و رقایق‌شان شکلِ هنر، حکمت، عرفان و... به خود می‌گیرد.

۳-۱۰. رابطه فردی: حواس سالم، خوش فکر و خوش قلب، خوش روح

انسان مجموعه‌ی رابطه‌هایش است و شخصیتِ او را رابطه‌هایش می‌سازد.[۱] رابطه با خود، رابطه با عالم و رابطه با خداوند. هیچ رابطه‌ای از انسان محقق نمی‌شود مگر این‌که پای نیروهایش در میان باشد. بنابراین مراتبِ نیروهای نفس، اساسِ شکل‌گیریِ مراتبِ رابطه‌های اوست؛ و به تعبیری دیگر رابطه‌ها تابعِ تعاملِ نیروهاست؛ و اگر نیروهای انسان دارای مراتبی است رابطه‌های او هم چنان خواهد بود:

۱ . آن‌چه در ادامه خواهد آمد مبتنی بر سه‌گانه‌هایی است که تا الان و به ویژه در فصلِ اخیر اشاره کردیم و علاوه بر آن از اصولِ مهمِ عقلی و حِکمی نظیرِ اصلِ تشکیک و حرکتِ جوهری هم پشتیبانی می‌شود؛ ما بدونِ این‌که از این‌دو اصلِ مهم و جذابِ فلسفی، بحثِ تخصصی به میان آوریم تا مبادا برای غیرِ آشنایان، ملال‌آور باشد، لازمه‌های این دو اصل را در روابطِ فردی و دوگانه مورد اشاره قرار می‌دهیم؛ استحکامِ این اصول، پشتوانه‌ی استحکامِ مباحثِ آتی است، امید است که در مقامِ عمل هم مورد توجه و مداقه قرار گیرد. مراتبِ یاد شده در مبحثِ پیش‌رو به نوعی حکمتِ عملیِ برآمده از دلِ حکمت نظری است. چرا که موضوعِ حکمت عملی تدبیر نفس، تدبیرِ منزل و تدبیرِ مدُن است.



نمودار ۳-۵. نمودار نسبت نیروهای انسان و مراتب رابطه ها

برقراری ارتباطِ خود انسان با خودش که از طریقِ نیروهایش اتفاق می‌افتد رابطه‌ی فردی است؛ رابطه‌ی نیروهای انسان با موجوداتِ بیرون از خود به‌ویژه با هم‌نوعان، روابطِ دو یا چندگانه را تشکیل می‌دهد. در قوسِ صعودِ درون انسانی، اساسِ همه‌ی رابطه‌ها بر مدارِ رابطه انسان با خودش استوار است و رابطه با محیط و دیگران در نهایت به رابطه فرد با نیروهای خودش ختم می‌شود.

۳-۱۰-۱. خوش قلبی و خوش فکری مطلوب‌ترین رابطه فردی

انسانی که با فطرتِ انسانی به دنیا می‌آید و از حواسِ سالم برخوردار است، موظف است هم در بعدِ عقلانی و هم در بعدِ قلبی خود را به مراتبِ صحیحِ کمال برساند؛ تربیتِ شایسته‌ی بعدِ عقلی را **خوش‌فکری** و تربیتِ شایسته‌ی بعدِ قلبی را **خوش‌قلبی** می‌نامیم که هر یک لازمه‌های خاصِ خود را دارد. خوش‌فکری و خوش‌قلبی، هم از بعدِ معرفتی قابلِ طرح است و هم از بعدِ معنوی؛ از تجمیعِ این‌دو، قدرتِ روحی‌ای در انسان حاصل می‌شود که در بررسی و تشخیصِ امورِ صواب از ناصواب توانمند خواهد بود تشخیصِ اموری که برای کمالِ انسانی مفید یا مضرند.

در واقع ایدآل‌ترین رابطه‌ی فردی این است که انسان هم خوش‌فکر باشد و هم خوش‌قلب. خوش‌فکری بیش از اندازه و صِرف که با خوش‌قلبی همراه نباشد چه بسا ممکن است به خلاف‌کاری بینجامد. در واقع خوش‌فکری‌ای که با خوش-قلبی همراه نباشد خوش‌فکری هم نیست شاید تیزذهنی تعبیرِ مناسب‌تری باشد؛ غالبِ خلاف‌کاران ذهنِ بسیار تیزی دارند اما از لحاظِ قلبی، به اصطلاح «بدقلب»اند.

خوش‌قلبی صرف نیز چه بسا ممکن است به ساده‌لوحی و زودباوری بینجامد. بنابراین کمالِ انسانی در آن است که انسان هم‌خوش‌قلب باشد و هم‌خوش‌فکر. چنین فردی حتما به شکفتگی روحی یا خوش‌روحی دست خواهد یافت. وصفِ عمده‌ی چنین انسان‌هایی این است که هم حق نیروهای درونی خود را ادا می‌کنند و هم حقِ رابطه‌های بیرون از وجودِ خودشان را به کمال می‌پردازند. پس دوگانه‌ی عقل و دل عملا تحققِ ایدآل‌ترین رابطه‌ی فردی را محقق می‌سازد.[۱]

۳-۱۰-۲. کمال و جمال در دوگانه عقل و دل

دو گانه شدن عقل و دل در وجود انسان حکمت‌های دیگری نیز دارد؛ یکی از این حکمت‌ها امکان تحقق امر مهم و حساسِ گاه راه‌بر و گاه گمراه‌گرِ عشق است.

---

۱ . چنین تحلیلی در تقسیم سنتی عقل به بعدِ نظری و عملی در واقع امکانِ ارایه‌ی مطلوب را ندارد.

اگر بگوییم همه‌ی تاریخ بشر حاصل تقابل‌های رنگ به رنگ این دو نیروِ انسان است چیزی به گزاف نگفته‌ایم.

اگر عقل و دل دوگانه نبودند امکان تحققِ عشقِ برین میسر نبود. عشق از تجمیع جمال و کمال حاصل می‌شود؛ هرگاه درجه‌ای از جمال و کمال تحقق یابد درجه‌ای از عشق محقق خواهد شد. جمال، زیبایی اولیه و ظاهری؛ و کمال، زیبایی‌های درونی و باطنی است؛ جمال قطعا یک لایه است اما کمال لایه لایه و گاه تا بی‌نهایت.

جمال را دل درک می‌کند و کمال را عقل. روشن است که زیبایی دوستی فطرت ذاتی انسان است؛ نمی‌توان انسانی پیدا کرد که زیبایی را دوست نداشته باشد؛ که اگر یافت شود قطعا انسان نخواهد بود. اما ذاتی بودن زیبایی‌دوستی به این معنی نیست که انسان جایز است یا می‌تواند هر زیبایی‌ای را به تملک خود در آورد و یا به هر زیبایی‌ای دست یازد و یا از حریم خود تجاوز کند و به حریمِ آن وارد شود؛ قاعده‌ی آرمانیِ عشق صادق که الهی است و انحرافی ندارد این است که انسان با دیدن هر زیبایی‌ای مهارِ دلِ خود را در اختیار بگیرد و آن‌گاه با عقل تمامِ کمالاتِ اولیه و ثانویه، ذاتی و جانبی آن، شرایط و ضوابطِ مرتبط را بررسی کند؛ و آن‌گاه بهترین انتخاب را داشته باشد؛ یعنی به دل اجازه نفوذ محبت را بدهد. پس اگر عقل و دل دوگانه نباشند جمال‌یابی و کمال‌کاوی میسر نخواهد بود. این قاعده‌ی عشق در تمام سطوح زندگی انسان از روابط ساده معیشتی تا فصل حیات مشترک زناشویی، در روابط معلمی و متعلمی، در روابط امت و ملت با امام تا سطوح بالای عشق الهی و عشق به اولیای الهی جاری است. انتخاب بعد از چنین تحقیقی، بهترین حالت ممکن است و در ذات خود انحرافی ندارد. پس یکی از حکمت‌های دوگانه بودن عقل و دل امکان تحقق عشق است بی هیچ انحرافی. در چنین راهی است که وادادگی و وارفتگی دل‌های احساسی و زمختی و سترگی عقل‌های بی‌احساس رخت بر خواهد بست.

عشقی عاقلانه و عقلی عاشقانه بهترین راه کمال است. می‌شود داشت: **ظاهری وارسته، فکری منسجم و دلی شوریده**. یعنی ایدآل‌ترین حالتِ ممکن برای انسان این است که: از لحاظِ ظاهری، موقّر و آراسته باشد، از لحاظِ فکری،

اندیشه‌ای منسجم و مستحکم، و از لحاظِ دلی، دلی شوریده و مشتاق داشته باشد. نبودِ هر یک از این‌حالت‌ها نقصی در کمالِ انسان است.

۳-۱۰-۳. عقل و دل دو هم سایه هم خانه

یکی از نتایجِ مباحثِ ارتباطِ روحِ انسان با نیروهایش این بود که: روح اگر دو نوع جلوه نماید عقل و دل ظهور می‌یابند. جلوه‌ی سنجش را عقل و جلوه‌ی دوست داشتن را دل گوییم. به واقع عقل و دل دو همسایه‌ی سایه به سایه و بلکه هم‌خانه‌ی هم‌اند؛ که از یک چشمه آب می‌خورند. همانند دو همسایه به هم قرض می‌دهند و قرض می‌گیرند. علاوه بر مساله‌ی عشق، در مساله‌ی حساس ایمان نیز تعامل این دو برجسته است: عقل و دل هم در اصل پذیرش دین و هم در سیر تکاملی و اشتدادی ایمان با هم تعامل دارند. قبل از هر ایمان آوردنی عقل باید بکاود تا ایمان صحیح اتفاق بیافتد. در اصل پذیرش دین، تقلید جایی ندارد؛ بلکه این عقل است که بررسی می‌کند و آن‌گاه قلب است که به کمکِ عقل، زلالِ ایمان را در درونِ خود جاری می‌سازد.

۴-۱۰-۳. قال و حال در عقل و دل

مناظره‌ی موسی و شبان در تمثیلِ معروفِ مولوی را به خاطر داریم. موسی نمادِ عقلِ اهلِ قال و شبان نمادِ قلبِ اهلِ حال است. حال و قال در عرفان دو اصطلاح متناظر و متقابلی است که در تفسیری از آن‌ها، حال یعنی خدا و حقیقت را با دل یافتن، و قال یعنی خدا را با عقل و استدلال فهمیدن. گاه دل انسان‌های ساده و به ظاهر تحصیل نکرده، و گاه به ظاهر بی‌عقل و کم‌عقل به دلیل صرافت و خوش‌قلبی‌شان چنان می‌فهمد که انگشت حیرت به دهان عقل و عقلی‌مسلکان می‌ماند؛ اقبال لاهوری چه زیبا این معنی را وصف کرده است که:

بر جهان دل من تاختنش را نگرید ،، کشتن و سوختن و ساختنش را نگرید ،،
روشن از پرتو آن ماه دلی نیست که نیست ،، با هزار آینه پرداختنش را نگرید ،،
آن‌که یکدست برد ملک سلیمانی چند ،، با فقیران، دو جهان باختنش را نگرید ،،
آنکه شب خون به دل و دیده دانایان ریخت ،، پیش نادان سپر انداختنش را نگرید.

به واقع در تمثیلِ موسی و شبان، نه موسی‌وارِ صرف بودن شایسته‌ی کمالِ مطلوب است و نه شبان‌وارِ اهلِ حال بودن؛ البته که داشتنِ هر یک از این خصلت‌ها موهبتی بزرگ است؛ اما مطلوب‌ترین حالت نیست. مطلوب‌ترین حالت آن است که انسان از هر دو موهبت برخوردار باشد. برای همین است که شیخ اشراق در تقسیم‌بندی اهلِ حکمت، تأله در عقل و تألّه در قلب را بالاترین درجه از حکمت و شایسته‌ی اطلاقِ نامِ حکیم می‌داند.[۱]

۳-۱۰-۵. رهایی عقل با قلب؛ عقل، غرقه در خویشتن است

ما همه چیز را با عقل درک می‌کنیم و عقل قوی‌ترین معیار در تشخیص حق و باطل، و درک واقعیت و حقیقت است. اما با آن‌که عقل همه چیز را درک می‌کند از یک چیز عاجز است و آن درکِ درستی یا خطای درکِ خود است. عقل از درکِ درک عاجز است. ما می‌فهمیم اما از کجا می‌فهمیم که درست می فهمیم؟[۲] در این حال است که ممکن است عقل بسیار خطا کند و خود خطای خود را نداند. پس فی‌نفسه، نقطه‌ی قوت عقل، نقطه‌ی ضعف آن هم هست.

راز این‌که خیلی از افراد خود را عاقل‌ترین فردِ ممکن می‌دانند در همین نکته است؛ یا دلیلِ روشنِ این‌که خیلی از انسان‌ها با چندین و چند دلیل و شاهدِ روشن برای درکِ خطر یا ضرر و برای رهیدن از آن به اقناع نمی‌رسند به همین خصلت غرقه در خویشتنی باز می‌گردد؛ گویی که هر چه زیر آب رفته را فریاد بزنیم نخواهد شنید. قرآن در شأن گروهی می‌فرماید: ثُمَّ ذَرْهُمْ في خَوْضِهِمْ يَلْعَبُون. انعام،۹۱. «رهایشان کن تا در بازیچه‌ی خود فرو روند». إِنَّهُمْ لَفي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُون. حجر،۷۲. «در مستی خود فرو رفته و سرگردان‌اند». به واقع، پیشِ عقل، شاکی و قاضی و شکوا یکی است؛ و به دلیل این غرقه در خویشتنی، غالب به نفع خود، حتی به نفع خطاهای خود، حکم می‌دهد حتی بدتر از آن خطایی نمی‌بیند که سعی در بیرون آمدن و آوردنِ خود از آن باشد.

---

۱. بنگرید به کتابِ حکمتِ اشراق، مقدمه‌ی مولف.

۲. ممکن است که کسانی معتقد باشند همین را هم عقل با پیش رو نهادنِ خود می‌فهمد.

عقل از این لحاظ مانند چشم‌های انسان است که همه چیز را می‌بیند جز خودش را. یا مانند آینه است که همه چیز را نشان می‌دهد جز خودش را. حال اگر آینه‌ای بخواهد خودش را ببیند باید آینه‌ای دیگر در برابرش باشد. یا اگر چشمی بخواهد خود را تماشا کند باید در چشمی دیگر نظر اندازد. عقل هم اگر می‌خواهد از خود ببرون بیاید و از غرقه در خویشتنی برهد به یک آینه نیاز دارد. نزدیک‌ترین — و شاید تنهاترین - آینه‌ی عقل، قلب است؛ آیینه‌ای که با ایمان، عقل را از غرقه در خویشتنی می‌رهاند.[۱]

با توجه به مطلب قبلی و نکته حاضر، صحیح است بگوییم: هر کسی که هم به عقل دست یابد و هم به قلب، تهمتن خواهد شد. انسان کامل بودن یا در مسیر انسان کامل افتادن این‌گونه تحقق می‌یابد. عقل و دل بنا به خصلت‌هایی که دارند می‌توانند به همدیگر نور و روشنی بخشند. هر کس از این دو آینه‌ی وجودش درست برخوردار شود، یا انسان کامل است یا در مسیرِ کمالِ حقیقی انسانی. هر کس هم خوش‌فکر باشد و هم خوش‌قلب، حتما در راهِ کمالِ انسانی و در مسیرِ انسانِ کامل شدن است؛ از مواجهه‌ی دو آینه، بی‌نهایت تصویر شکل می‌گیرد؛ بی‌نهایت قابلیت.

۳-۱۰-۶. قلب هم خود عنصرِ تفکر است

در حکمتِ اسلامی تقسیم عقل به عقلِ نظری و عقلِ عملی و گنجاندنِ امورِ حبی در زیرمجموعه‌ی عقلِ عملی راه را برای بسیاری از مباحثِ حوزه‌ی معرفتی مسدود کرده است. - شاید این یکی از دلایلی است که ما در حکمت و مباحثِ حکمی رشدی یک‌جانبه و نظری‌مآب داشته‌ایم -. حال آن‌که در مکتبِ قرآن و نیز در عرفانِ نظری که حکمت صدرایی با استفاده از اصولِ آن جستِ بلندی رو به تعالی زد، قلب خود در تفکر نقش دارد و چه بسا که صغری و کبرای آن الهامی و حدسی است. این قلب به جای و به معنیِ عقل نیست بلکه نیرویی در کنارِ عقل است که راه دریافتِ الهامیِ خاصِ خود را دارد و بر عقلِ همسایه‌ی خود هم نورِ

۱. عقل نیز آینه‌ی قلب است. هیچ درک صریح و نابی از ایمان برخلاف حکم عقل نخواهد بود.

درک می‌رساند.[۱] «روزی در کتاب‌فروشی‌های شهر گشت و گذاری داشتم خواستم وارد کتاب‌فروشی شوم مسوول کتاب‌فروشی دمِ در ایستاده بود و انگار میل و حوصله‌ی چندانی برای کنار رفتن نداشت پرسید: چه می‌خواهی؟ گفتم: نه، می‌خواهم ببینم شما چه دارید؟». حقیقتا عقل، چه دارد و چه می‌داند که چه می‌خواهد!!! روزنه‌ی ایمان و الهام و وحی و کشف و شهود است که گاه از راهِ خود نشان می‌دهد؛ در عینِ حال نقاطِ قوتِ عقل هم سرِ جایِ خود محفوظ است؛ و **بلکه کسی که هم از عقل و هم از قلب برای کمال خود بهره برده باشد بهتر است از کسی که از یکی از این‌ها به تنهایی بهره‌مند باشد.**

۳-۱۰-۷. عقل و دل ضد یکدیگر نیستند

دو یا چند چیزی که در یک‌جا به وحدت برسند نمی‌توانند ضد همدیگر باشند. همه‌ی نیروهای ما در روح به وحدت می‌رسند. در واقع هیچ کثرتی نیست که به وحدت نینجامد؛ کثرات خود از دلِ وحدت برمی‌خیزند وگرنه خودِ کثرات منحلّ خواهند شد. اصولا هیچ یک از نیروهای انسان متضادِ با دیگری نیست؛ وگرنه نمی‌توانستند در جایی مشترک به وحدت برسند؛ نیروهای ما باهم در سازگاریِ تام به سر می‌برند؛ هرگاه تمامِ نیروها در سرِ جایِ مناسبِ خود و درست استفاده شوند نه تنها مزاحمِ هم نخواهند بود بلکه برای تکاملِ هم و در نتیجه تکاملِ نهایی روح مفید خواهند بود. تنها افراطِ عرضی در بهره‌مندی از یک نیرو ممکن است نخست نیرویِ هم‌عرضِ آن و آن‌گاه همه‌ی نیروهای دیگر را تحتِ تاثیر قرار دهد؛ به واقع غلیانِ یک نیرو می‌تواند جا را برای نیروی دیگر تنگ و محقر سازد. تخیل اگر از اندازه بگذرد ممکن است به توهم بینجامد؛ و عشق اگر بسیار غلیان کند عقل را زایل سازد؛ شاهدِ مناظراتِ عقل و دل در تاریخِ ادبیاتِ خود بوده‌ایم؛ این جنگ و جدال‌های مشهور میانِ عقل و دل در ادبیات، و رجحانِ جانبِ دل از سوی شاعران علاوه بر همه‌ی دلایلِ موردی، از طنازی‌های شاعرانه است در زندگیِ عملی که شعر نیست، بلکه زندگی است، دوست‌تر از این‌دو نیرو وجود ندارد؛ بنابراین:

هیچ فرقی بینِ عقل و عشق نیست ،، هر کدام انسان بسازد بهتر است

---

۱ . گروهی در کنارِ عقل استدلالی به عقل شهودی هم اعتقاد دارند.

هر کدام بیشتر دستی به تکاملِ انسان برساند بهتر خواهد بود؛ و شکی نیست که هر دو در تکاملِ انسان نقش دارند. باز تأکید می‌کنیم: انسانِ کامل کسی است که «ظاهری وارسته، دلی شوریده و فکری منسجم داشته باشد»؛ نیروهای ما نعمت‌های خدا هستند در درونِ ما؛ انکارِ هر یک موجبِ کفرانِ نعمتِ الهی است. آری! عقل‌گرایی بیش از اندازه که راهِ ذوق را ببندد و بخشکاند، عیب‌دار و قابلِ نقد است؛ چرا که گاه ظریف‌ترین رازهای هستی را لطیف‌ترین طبع‌ها می‌فهمند و دل‌گرایی بیش از اندازه که وادادگی به همراه داشته باشد و به خیال‌بافی و زودباوری و ساده‌لوحی بینجامد مردود است. به واقع عشقِ حقیقی به معنای زایل کردنِ عقل نیست بلکه به معنای شور و اشتیاق بخشیدن به آن است؛ ناسازگاری در این‌راه یا هر نوع ارتکابی زیان‌بار، یا انحراف از عشقی پاک است یا خلطِ میانِ عشق و شهوت. سلاخیِ عقل، نوعی از سلاخی قلب است؛ **کاری که بر خلافِ عقل باشد حتما بر زیانِ قلب است**. طرحِ هر نوع دشمنیِ فرضی میانِ این‌دو به شکستِ هر دو خواهد انجامید و مصداقی واقعی برای آن برنامه‌ی طنزِ معروف خواهد بود که طی آن اهالیِ یک آبادی برای مانورِ نظامی اعزام شده بودند و از دشمنِ فرضی شکست خورده بودند. حقیقتا انسان از دشمن‌تراشی‌های فرضیِ خود شکست می‌خورد.

۳-۱۱. رابطه دوگانه: «هم زبان و...» «هم فکر و هم دل» هم روح

اگر بهترین نوعِ رابطه‌ی فردی این است که: انسان هم خوش‌قلب باشد و هم خوش‌فکر، بهترین نوعِ رابطه‌ی دوگانه هم این است که: **طرف‌های رابطه هم هم‌فکر باشند و هم هم‌دل؛ چنین کسانی حتما هم‌روح هم خواهند بود.** مطلوب‌ترین نوعِ رابطه در هر نوع رابطه‌ی مشترکی از نظامِ اداری و سازمانی تا زندگی مشترک و حیات سیاسی و ایمانی این است که به هم‌روحی بینجامد؛ و یا هر چه بیشتر به این مقام نزدیک‌تر باشد.

ثمره‌ی هم‌فکری و هم‌دلی حتما «هم‌روحی» است. دو یا چند هم‌روح، حتما یک شخصیت‌اند هر چند در چندین بدن یا در چندین زمان و چندین مکانِ متفاوت؛ در گفتمانِ عرفانی و حکمی معروف است که: «متحد جان‌های شیرانِ خداست» یا عطار در آغازِ تذکرةالأولیاء در شأنِ امامانِ دوازده‌گانه‌ی شیعه علیهم السلام گوید: «کلمه‌ای چند از آن حضرت بیارم، که ایشان همه یکی‌اند. چون ذکر او کرده آمد ذکر همه بُود. نبینی که قومی که مذهب او دارند، مذهب دوازده امام دارند؟ یعنی یکی دوازده است و دوازده یکی». مولوی هم در تمثیلِ «کنیزک و پادشاه» وقتی پادشاه به ولیِ فرستاده‌ی الهی می‌رسد در وصفِ این‌دو گوید: «هر دو بحری، آشنا آموخته؛ هر دو جان بی‌دوختن بردوخته»[۱] یعنی هر دو اهلِ دریایند و با شنا آشنایی دارند بی‌آن‌که دوختنی در میان باشد جان‌هایشان به هم دوخته شده است؛ یا این‌که در حدیث شریف آمده است: «الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف». یعنی روح‌ها لشکریانی صف‌بسته از یک دسته‌اند هر کدام که آشنای هم باشند انس گیرند و هر کدام که آشنای هم نباشند دوری کنند. یا در شأنِ مومنان می‌فرماید: «إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَة».[۲] یا آن

---

۱ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۵.

۲ . امام صادق(علیه‌السلام) مي فرماید: إنّما المؤمنون إخوة بنو أبٍ و أُمٍّ و إذا ضُرب علي رجلٍ منهم عرق سهر له الآخرون. اهل ایمان برادر یکدیگر و فرزندان یك پدر و مادرند و هنگامي كه از مردي رگي زده شود، دیگران برایش بیداري كشند. در حدیث طینت نیز امام باقر(علیه‌السلام) فرمود: خداوند

اتحادِ فوقِ طبیعیِ امت در حکومتِ موعود، نکاتِ گفته شده را تایید می‌کند؛ چون هم فکرشان و هم قلب‌شان از یک منبعِ واحد تغذیه کرده؛ و در نتیجه به

←

مؤمنان را از طينت بهشت آفريد و از نسيم روح خويش در آن ها جاري ساخت، از اين رو مؤمن برادر پدر و مادري مؤمن است.

عن أبي بصير قال: سمعتُ أبا عبدالله(عليه‌السلام) يقول: المؤمن أخو المؤمن كالجسد الواحد؛ إن اشتكى شيئاً منه وُجد ألم ذلك في سائر جسده؛ و أرواحهما من روح واحدة؛ و إنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها.

افراد با ايمان در حكم اعضاي يك بدن هستند كه اگر يك عضو آن آسيب ببيند، ديگر اعضا نيز ناراحت اند و ارواح دو مؤمن از يك روح است؛ آن گاه امام صادق(عليه‌السلام) از باب تشبيه معقول به محسوس مي فرمايد كه ارتباط روح مؤمن به ذات اقدس الهي، قوي تر از اتصال شعاع خورشيد است به خود خورشيد .

ظاهر اين حديث نشان مي دهد كه ميان امت اسلامي، روح واحدي حاكم است. حال، اگر برهان عقلي بر خلاف اين ظاهر اقامه شد، بايد اين ظاهر توجيه شود؛ امّا اگر عقل قادر به نفي آن نبود، چنان كه قادر نبود به اين راز پي ببرد، به ناچار سكوت مي كند .

بر فرض تماميت دليلِ نقلي و فقد معارض، وجود جمعي به صورت موجبه جزئي ثابت مي گردد نه به نحو موجبه كلي، زيرا روايت در محور ايمان بوده و مربوط به جامعه مؤمنان است؛ امّا در جامعه اي كه افراد آن كافر باشند؛ يا در جامعه اي كه مؤمن و غير مؤمن با هم زندگي مي كنند، اثبات وحدتِ آنان دشوار است، چون در بيشتر احاديث ياد شده چنين آمده است كه ارواح مؤمنان، واحد است و همه اينها براثر پيوند با ذات اقدس الهي مي توانند وحدت يابند؛ حتي اگر مؤمنان در چندين جوامع، پراكنده زندگي كنند .

عن جابر الجعفي قال: تقبضتُ بين يدي أبي جعفر(عليه‌السلام) فقلتُ: جعلتُ فداك! رُبّما حزنتُ من غير مصيبة تصيبني أو أمرٍ ينزل بي حتي يعرف ذلك أهلي في وجهي و صديقي: فقال: نعم يا جابر! إنّ الله عزّوجلّ خلق المؤمنين من طينة الجنان و أجري فيهم من ريح روحه فلذلك المؤمن أخ المؤمن لأبيه و أُمّه. فإذا أصاب روحاً من تلك الأرواح في بلد من البلدان حزن حزنتُ هذه لأنّها منها.

مفهوم روايت، نوعي استمداد از تحليل روان شناختي براي جامعه شناسي است كه جابر به امام باقر(عليه‌السلام) عرض كرد كه گاهي غمگين مي شوم، به طوري كه نشانه اندوه را خانواده و دوستان من در چهره ام مشاهده مي كنند، بي اينكه حادثه ناگواري به من برسد؛ يا امري براي من نازل شود. راز آن چيست؟ حضرت امام باقر(عليه‌السلام) فرمود كه اگر مؤمني در جايي غمگين مي شود، برادر مؤمن او نيز ناخودآگاه متأثر مي گردد، زيرا آنان يك واقعيت و يك روح دارند و همه با هم مرتبط‌اند؛ همانند ارتباط اعضاي پيكر انسان در دردمندي، به گونه اي كه اگر عضوي به درد آيد، اعضاي ديگر بدون احساس مستقيم درد، رنجور مي شوند. البته اين روايت منحصر و محدود به يك جامعه نيست، بلكه شامل دو مؤمني مي شود كه يكي در غرب باشد و ديگري در شرق . بنگريد به: جامعه در قرآن، جوادی آملی، ص۳۱۸ به بعد.

هم‌روحی رسیده‌اند. در این معنی گفته‌اند: جانِ شیرین با لبت آمیخت گویا در ازل ،، گوهرِ جانِ من و لعلِ تو از یک گوهرند.[۱]

۳-۱۱-۱. مومنان هم روح هم اند

اساس تربیت الهی بر همین اصل استوار است. هر انسانی وظیفه دارد در حیات خلوت و فردی خود عقل و دل خود را بپروراند تا در هر رابطه و جامعه‌ی آرمانی که به هم رسیدند و یا حتی به ظاهر دور از هم، یکی باشند. از مجموع فردها، خانواده و از مجموع خانواده، جامعه و ارگان‌ها و آن‌گاه ملت و امت شکل می‌گیرد. ملت با امت یکی نیست. ساکنان یک سرزمین با هر فکر و اعتقادی ملت‌اند ممکن است فقط هم فکر باشند و ممکن است فقط هم دل باشند و یا حتی هیچ کدام هم نباشند یا فقط هم زبان و هم کار و هم مکان باشند؛ اما امت تنها از هم‌فکری و هم‌دلی و در نتیجه هم‌روحی به بار می‌آید حتی اگر ساکن یک اقلیم هم نباشند. هم‌کاری، هم‌کلاسی، هم‌شهری، هم‌زبانی و هم‌میهنی بدونِ دو رابطه‌ی بالاتر یعنی هم‌فکری و هم‌دلی، خفیف‌ترین نوعِ رابطه است؛ بهتر و مستحکم‌تر از این‌رابطه آن است که طرفین، هم‌فکر و هم‌دل هم باشند که اگر این‌گونه بود حتما هم‌روح خواهند بود چرا که دو موردِ تجلیِ اعظمِ روح بر مادون یکی در قلب و یکی هم در عقل پیاده می‌شود و در قوسِ صعود هم به همان نسبت تکاملِ از راهِ عقل و دل به تکاملِ روح می‌انجامد؛ در نتیجه هم‌فکری و هم‌دلی چه بسا به هم‌روحی می‌انجامد و بینِ جمع و ملت و امتِ هم‌روح هیچ فرقی جز در صورت و ظاهر نیست.

حکومت موعود حتما حکومتی است که هم دل‌ها را تسخیر می‌کند و هم عقل‌ها را. در نتیجه در روح‌ها جاری خواهد بود؛ و به تعبیری معروف: «از قلب‌ها می‌آید نه از درها و دیوارها». نکته‌ی مهم‌تر این که هم‌روحی حول یک‌محور و آن هم حق شکل می‌گیرد و هرگز از اهل باطل امت بیرون نمی‌آید. هر چند در ظاهر بسیار زیبا نماید «همانند لانه‌ی عنکبوتی سست و بی‌بنیان است». در واقع اتحاد بر حولِ محورِ پاکی و نور و حق صورت می‌گیرد و هرگز بر محورِ بطلان و تاریکی و

---

۱ . هلالی جغتایی.

پلیدی اتحادی صورت نخواهد گرفت؛ چرا که تاریکی چیزی جز توهمِ حقیقت نیست.

در عین حال برای اهداف متعالی تربیتی، اسلام و قرآن در مورد سه سطح رابطه با دیگران سه سطح دستور داده است: اول: با عمومِ خلق، چه مومن و چه کافر هم‌نوع و هم‌نسل هستید. در صلح و صفا زندگی کنید تا زمانی که آسیبی به شما نرسانند و تهدیدی برای شما نباشند. دوم: با اهل کتاب در زیر کلمه‌ی الله که بین‌تان مشترک است جمع شوید و باهم در مصالحه زندگی کنید. سوم: با مومنان برادر یکدیگر هستید؛ انما المومنون اخوه؛ بنابراین برادرانه زندگی کنید.[۱] با این بیان برادر بودنِ مومنان حتما وجهه‌ای روحی دارد و با هم‌روحی متناسب است وگرنه به جسم و تن و لفظ و اطلاقِ ظاهری نیست.

۳-۱۱-۲. هم روحی آرمانی ترین نوع زندگیِ زناشویی

اگر هم‌روحی بهترین حالتِ رابطه‌ی دوگانه است هم‌روحی در زندگیِ مشترکِ زناشویی ضروری‌ترین و در عین‌حال مهم‌ترین مصداقِ این قاعده است؛ در زندگیِ مشترک، بنا به خصلت‌هایی که در دو زوجِ شریکِ زندگی وجود دارد، بعد از شکل‌گیری رابطه‌ی مناسب، شخصیتِ واقعیِ واحدی شکل می‌گیرد؛ گفتیم که **وحدت شالوده‌ی کثرت‌هاست**. در واقع وحدت، اصلِ اساسی هستی و پایه‌ی اساسی شخصیت‌دهی به هر جمعِ کثیری است؛ هرجا که دوگانه‌ای باشد باید به وحدت ختم شود که بتواند به عنوان یک واحدِ دارای اثر تحقق یابد؛ و اثرگذار باشد. همان‌گونه که وجودِ حق تعالی به کثراتِ عالم وحدت می‌دهد در درونِ انسان نیز روحِ او به همه‌ی نیروها و ابعادِ معنوی و مادی‌اش وحدت می‌بخشد؛ مابقی شئون انسانی با همین نیروها ارتباط می‌یابد؛ حکمی که عقل و دل در درونِ انسان و در تعامل با خود و روح و نیروهای مادون دارند حکمی است که زن و شوهر در زندگیِ مشترک دارند و یا می‌توانند داشته باشند؛ در دیدگاهی معنوی و عرفانی مرد را مظهرِ جلالِ الهی و زن را مظهرِ جمالِ الهی می‌دانند؛ نیز نکاحِ

---

۱ . این مضمون را در آثار آیه الله جوادی آملی هم مطالعه کرده بودم؛ اما متاسفانه نشانی‌اش را نیافتم.

صوری، مظهری است از نکاحِ معنوی که در درونِ انسان اتفاق می‌افتد. ازدواج در واقع ازدواجِ دو عقل و دل باهم است قبل از نکاحِ ظاهری و جسمی؛ یا به تعبیری دیگر قبل از نکاحِ جسمی این نکاحِ روحی است که روی می‌دهد و یا باید روی بدهد؛ نکاح جسمی تابعی حقیر از توابعِ آن نکاحِ معنوی‌ست.

چون زن مظهرِ زیبایی است برای او دوست‌داشته‌شدن بیشتر از دوست‌داشتن اهمیت دارد و در مقابل برای مرد دوست‌داشتن مهم‌تر از دوست‌داشته‌شدن است. یعنی یکی وجه معشوقی دارد و دیگری وجه عاشقی. مرد بیشتر دوست می‌دارد که دوست بدارد و زن بیشتر دوست می‌دارد که دوست داشته شود؛ و این ویژگی، محملِ آغازینِ مهیایی است برای یک اتحاد روحیِ مداوم.

با توجه به تحقیقاتِ مختلف در موردِ شخصیتِ زن و مرد، این‌دو در عینِ وجوهِ اشتراک، تفاوت‌های خُلقی و خَلقی قابلِ توجهی دارند؛ تفاوت‌هایی تعیین-کننده، برای رسیدن به وحدتِ آرمانیِ حیاتِ مشترک. در بینِ تفاوت‌ها می‌توان از لحاظی مرد را مظهرِ عقلِ خانواده و زن را مظهرِ قلب خانواده دانست؛ از همین خصوصیت است که شخصیتِ مرد، استدلالی‌تر (سیر از کلی به جزئی) کلان-اندیش‌تر و کلان‌کارتر است؛ و شخصیتِ زن استقرایی‌تر (سیر از جزئی به کلی) جزء اندیش‌تر و جزءکارتر؛ باز به همین دلیل است که کارهایی با ظرافتِ بیشتر که ویژگی استقراگرایی و مشاهده‌ی جزء به جزء و مورد به موردی دارند برای زن‌ها بیشتر و راحت‌تر از مردهاست؛ این‌که زن‌ها ظریف‌کارترند یا به جزئیاتِ وقایع نظیرِ تاریخ‌های تولد، مراسم، تشریفات و... توجه خاصی دارند و به خاطر می‌سپارند و یا میل به گفتگو، صحبت، بازدید، دیدار، خرید و... برایشان بیشتر از آقایان است به همین نکته باز می‌گردد. زنان به احتمال زیاد در هر پنج نیروی حسی حساس‌تر از مردها و مردها در استدلال‌های فکری تواناتر از زن‌هایند. در مجموع، آقایان کل-گراتر، کلان‌اندیش‌تر و ساکت‌ترند.

اگر غیر از این بود و زن و مرد تفاوت‌های تضایفی و تقابلیِ معکوس نداشتند فلسفه‌ی زندگیِ مشترک شکل نمی‌گرفت و آن‌گونه که باید به سامان نمی‌رسید؛ چرا که تنها در این‌صورت است که شخصیتِ واحد شکل می‌گیرد و دو طرف مکمل، زینت و پیرایه‌ی هم قرار می‌گیرند؛ زن و مرد هیچ‌یک بر دیگری برتری

ندارند چون تعریف برتری که «**هر کمالی که اولی دارد دومی داشته باشد و کمی بیشتر**» در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند؛ اگر زن و مرد بر هم برتری ندارند اما با هم متفاوت هستند؛ تکامل و مکمل بودن تنها در تفاوت داشتن معنی می‌شود؛ به دلیلِ همین تفاوت‌هاست که وجهی از جذبه‌ی زناشویی در میانِ زوجین ایجاد می‌شود؛ چون شوق همیشه با چششِ اندک در جست به سوی نداشته‌ها مطرح می‌شود؛ پس اگر دو شخصیتِ استقرایی و استدلالی و جزءکار و کل‌کار، یا دو شخصیتِ محِب و محبوب یا در واقع «دوست‌دارنده» و «دوست داشته‌شونده» به هم برسند حقیقتا شخصیتِ واحدی شکل می‌گیرد؛ و همین ضامنِ علقه‌ی عاطفی و ضامنِ بقای حیاتِ زناشویی است. حتی از لحاظِ ظاهری هم حکمت‌های بسیار زیادی در تفاوتِ ظاهری زن و مرد و ایجادِ جذبه‌ی زنانه‌گی و مردانه‌گی وجود دارد. به هر ترتیب شرطِ اساسیِ هم‌روحی این است که با اتکاء به تشابه‌ها، و با تعیینِ هدف‌ها، دو طرفِ زندگی در وهله‌ی اول نقشِ فطری و حقیقیِ خود یعنی لازمه‌های نقشِ عقلانی و حُبانی یا استدلالی و استقرایی خود را ایفاء کنند. یعنی چنان انسجام و اتحاد و علقه‌ای بین‌شان اتفاق بیفتد که در عمل دو نیمه‌ی گمشده‌ی هم باشند. مرد عاشقِ زن و زن معشوقِ مردِ خود باشد. این عشق اگر درست هدایت و کنترل شود به چنان اتحاد و هم‌روحی‌ای خواهد انجامید که هیچ عاملِ بیرونی و درونی توانایی گسستنِ آن‌را ندارد. حقیقت است که **عشق، عشقی پایدار، گمشده‌ی خیلی از زندگی‌های امروزی‌ست**. آماری که از طلاق‌های هم ظاهری و هم عاطفی سراغ داریم ضرورتِ توجه به نکته‌های یاد شده را بیشتر می‌کند؛ و واقعیت دارد که بررسیِ دلایلِ جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، به تنهایی آن‌گونه که باید نتوانسته است به حلِ این معضل یاری رساند؛ به نظر می‌آید چندین لایه و چندین مرتبه قبل‌تر و درونی‌تر و عُمقی‌تر از دیدگاه‌های جامعه‌شناختی و روان‌شناختی، دلایلِ انسان‌شناختی و نفس‌شناختی وجود دارد که مباحثی حِکمی هستند و بررسی‌شان در عهده‌ی جامعه‌شناسی و روان‌شناسی نیست و فیلسوفان و حکیمانِ ما هم به دلیلِ همان تأکید بر بعدِ نظری عقل و غافل شدن از نکاتِ یاد شده چندان راه‌کاری در این زمینه ارایه نداده‌اند یا حداقل این مباحث را به گفتمانِ جاریِ جامعه تبدیل نکرده‌اند.

۳-۱۱-۳. اولین ها و هم روحی

سه مورد است که در شخصیت‌سازیِ انسان بیشترین تاثیر را دارد؛ **اولین، کوچک‌ترین و تدریج**؛ که به دو مورد اشاره کردیم. «اولین‌ها» همیشه بسیار اهمیت دارند؛ چرا که باعثِ زایشِ اصلِ رابطه می‌شوند. «کوچک‌ترین‌ها» با تکرار، شخصیت را می‌سازند و «تدریج» سریانِ شخصیت‌سازی را پیش می‌برد.

اشاره کردیم که فرزندِ اول برای پدر و مادر همیشه اهمیتِ خاصی دارد؛ چرا که باعثِ زایشِ اصلِ رابطه‌ی پدری و مادری در زن و مرد می‌شود؛ در واقع معروف است که وقتی فرزندی به دنیا می‌آید نخست این پدری و مادری‌اند که متولد می‌شوند؛ زن با مادر شدن دارای نیروها، احساس‌ها و رابطه‌هایی می‌شود که هرگز قبل از آن نداشته است. در رابطه‌ای آینه‌ای، وجودِ پدر و مادر، فرزند را به دنیا می‌آورد و وجودِ فرزند احساساتِ پدری و مادری را در درون‌شان متولد می‌سازد و به بلوغ می‌رساند. تمامِ حوادثِ هستی نیز چنین رابطه‌ی آینه‌ای باهم دارند؛ همان‌گونه که چشم، اشیاء را می‌بیند و وصفِ مرئی با رویت معنا پیدا می‌کند، به همین نسبت مرئی و «شیء موردِ رویت» هم باعثِ زاییده شدنِ عمل دیدن در انسان می‌شود. حقیقت است که اگر ما در عمرمان هیچ چیزی را ندیده و نشنیده باشیم دیدن و شنیدن هرگز در ما زاییده نخواهد شد.

به همین نسبت در روابطِ انسانی به ویژه در دورانِ قبل و حین و بعدِ ازدواج اولین محبوب و معشوق اهمیت بسیار دارد؛ نسبتی که فرزند بزرگ برای پدر و مادر دارد نسبتی است که اولین محبوب و معشوق انسان در زندگی شراکتی یا رو به شراکتی وی دارد. همان‌طور که فرزندِ اول باعثِ زایش رابطه‌ی پدری و مادری در مرد و زن می‌شود به همین نسبت اولین محبوب باعثِ زایش رابطه‌ی حب و عشق در وجود او می‌شود یا دست‌کم باید این‌گونه باشد؛ در زبان انگلیسی معروف است که:

I love you, Not only for you, But for the part of me that you bring out it.

«تو را دوست دارم نه فقط به خاطر خودت بلکه به خاطرِ آن‌بخش از وجودم که با تو متولد می‌شود».

همان‌طور که فرزندِ اول هم اگر از دنیا برود فرزندِ دوم جای او و رابطه‌ی زاییده شده با او را نخواهد گرفت، به همین نسبت اگر شریکِ زندگیِ کسی، فردی غیر از محبوبِ اولیه‌اش باشد شریکِ زندگی برایش حکمِ بدل را خواهد داشت و آن اتحاد و هم‌روحیِ مطلوبی که میانِ دو عاشق و معشوق در رابطه‌ی متعارف زناشویی و در بالاترین حدِ ممکن مورد انتظار بود یا هرگز اتفاق نمی‌افتد یا بعد از تحمل بسیاری از مشقت‌ها و ریاضت‌های عاطفی و شخصیتی روی خواهد داد. ریشه‌ی تعدادِ بسیار قابلِ توجهی از طلاق‌های رو به رشدِ زندگیِ امروزی یکی هم همین نکته‌ی مهم است. از اوضاعِ دنیای امروز و نوعِ روابطِ قبل و بعد از ازدواجِ آن در دنیای بی‌سامانِ امروزی اطلاع داریم و دقیقا همین نوع روابط تاثیر بسیار زیادی در کیفیت و کمیتِ زندگی زناشوییِ زوجین امروزی دارد. کسانی که قبل از ازدواجِ خود رابطه‌ای با کسی می‌بندند و رابطه‌ی‌شان به هر طریقی و با هر سطحی از وابستگی عاطفی به ازدواج نمی‌انجامد زمینه را برای بروز بحران‌های روحی و عاطفی و شخصیتی و حتی جنسی در زندگیِ شراکتی آینده‌ی‌شان مهیا می‌کنند. واقعیتی تلخ است که کسانی با چنان رابطه‌هایی، ازدواج نکرده، بیوه‌گی را تجربه می‌کنند بی‌آن‌که چیزی نصیب‌شان شده باشد.

برای همین در هر فرهنگِ نابِ فاخرِ الهی و انسانی، **حفظِ بکارتِ هم روحی و هم جسمی تا قبل از ازدواج بسیار اهمیت دارد**؛ و شاید بکارتِ روحی حساس‌تر از بکارتِ جسمی هم باشد؛ چرا که ازدواج، نخست ازدواجِ دو روح و دو عقل و دو دل با همدیگر است و بعد قرابتِ جسمی؛ و صد البته، قرابتِ جسمی و فلسفه و لذتِ حاصل از آن خفیف‌ترین و نازل‌ترین فلسفه و لذتِ زندگیِ زناشویی است و در پیشِ معنویت و بهجت و سعادتِ حاصل از عشقی مقدس که از هم‌روحی دست خواهد داد، حتی وجودی هم به شمار نمی‌آید. بدتر این‌که این حداقل لذتِ جسمی و جنسی هم به مرور با نبودنِ محبتِ روحی و گرایشِ عاطفی نسبت به همدیگر، به دلزدگی خواهد انجامید. اصولا بهره‌ی جسمی بدونِ بهره‌ی روحی، حتی به لحاظِ جسمی واکنشی منفی به همراه خواهد داشت چون جسم تابع روح است و نه برعکس.

پس بسیار اهمیت دارد که انسان خود را از لحاظِ عاطفی هم، بِکر برای شریکِ زندگیِ خود نگه دارد تا آن بارِ روحی را که در زندگیِ آرمانی امکانِ تخلیه‌ی آن وجود دارد در زندگیِ شراکتی اتفاق بیفتد نه در رابطه‌هایی که هیچ قید و بندی و سرانجامی ندارند. علقه‌ی عاطفی بسیار شدید با کسی که هیچ نقشی در حیاتِ آینده، سعادتِ فرد، خانواده و فرزندانش ندارد چیزی بسیار بدتر از دانه پاشیدن در زمینِ دیگران است که هیچ ثمری برای انسان نخواهد داشت هیچ؛ بدتر از آن ثمره‌ای حنظل‌گونه عایدش خواهد شد. بنابراین رابطه‌های قبل از ازدواج با جنسِ مخالف با هر عنوان و نامی که باشد بسته به شدتِ رابطه‌ی عاطفی در زندگیِ آینده زوجین تاثیر خواهد گذاشت؛ حداقل تاثیرِ منفیِ آن که به نوعی یک فاجعه هم هست، این است که انسان با تمامِ وجود برای شریکِ زندگیِ واقعی خود از لحاظِ عاطفی حضور نخواهد داشت و در نتیجه متقابل از او عاطفه و محبت و حضور دریافت نخواهد کرد.

فاجعه دوم این است که با هر رابطه‌ی غیرِ متعارف و غیرِ شرعی قبل از ازدواج، یک اولینِ کاذبی در درونِ انسان اتفاق می‌افتد؛ و آن زایشِ رابطه‌ی مردانگی یا زنانگیِ انحرافی و کاذب است؛ طبقِ بحث‌هایی که اشاره کردیم یعنی اگر تولدِ فرزند باعث زایشِ رابطه‌ی مادری و پدری در فرد باشد حادثه‌ای به نامِ ازدواج هم باعثِ زایشِ رابطه‌ی مردانگی و زنانگی در انسان است؛ یعنی با ازدواج، برای اولین‌بار پسر، مرد؛ و دختر، زن می‌شود؛ و دقیقا علقه‌ی عاطفیِ زناشویی که با قرابتِ جسمی هم همراه است رابطه و عاطفه‌هایی در درونِ انسان متولد می‌سازد که قبل از آن وجود نداشت. این رابطه تنها در ازدواجی که به شکلِ صحیح و با رابطه‌هایی منطقی به سامان رسیده است روی می‌دهد و به شرطِ رعایتِ قواعدِ هم‌روحی زاییده می‌شود و هر رابطه‌ای غیر از آن، زایشِ نیروها را به انحراف خواهد برد.[1] در این حال ممکن است کسی زن یا مردِ خانه باشد اما همسر و شوهرِ خانه

---

۱ . درست است که ما در مکتبِ خود مفهوم و حقیقتِ «توبه» را داریم که فرصتِ اصلاح به انسان می‌دهد و توبه‌کننده هم‌چون کسی است که گویا گناهی مرتکب نشده است، اما رسیدن به توبه، و توبه‌ی واقعی به آن راحتی که می‌نماید نیست و گاه، توبه به تمام معنا، عملِ گناه و شنیع را از درونِ

نخواهد بود؛ یا ممکن است به فرزندانِ خود شیر بدهد اما مادرشان نخواهد شد؛ و دست‌کم با تمامِ وجود برایشان مادری نخواهد کرد. به واقع پرسه‌ی تشکیلِ خانواده، یک کلِ وابسته به هم است که دایم در جوهره‌ی درونیِ خود باهم و به عنوانِ واحدی یک‌پارچه رشدِ طولی خود را می‌تواند تجربه کند و پشتِ سر بگذارد، اگر تمامِ شرایطِ لازم با حضورِ اعضای آن رعایت شود و به نحوِ احسن فراهم آید.

۳-۱۱-۴. مقتول قاتلِ خود را می کشد

در رمانی مطلبی به این مضمون بود که: «مقتول، هرگز نمی‌میرد، مقتول همیشه در دلِ قاتلِ خود زنده می‌ماند»؛ و حقا که نکته‌ی روان‌شناختی و وجودشناختیِ بسیار قوی و پرمحتوایی است؛ در واقع **این مقتول است که قاتلِ خود را می‌کشد**؛ و هر لحظه و هر آن در وجودش او را بارها و بارها به قتل می‌رساند؛ کابوسِ قتل و سیاهیِ آن، هرگز از وجودِ قاتل محو نمی‌شود. به واقع خصلتِ هر گناهی این‌گونه است؛ گناه مرتکبِ خود را، روحِ قدسی و الهی‌اش را هر لحظه می‌میراند و به قتل می‌رساند و بارها و بارها این حالت را در درون‌اش تکرار می‌کند؛ هر چه ارتکابِ گناه شدیدتر باشد، شدتِ اثرش هم سخت‌تر خواهد بود؛ این‌سخن در هر رابطه‌ی گناه‌آلودی از جمله در رابطه‌های غیرِ صحیح و کاذبی که امروزه به بهانه‌ها و عناوینِ مختلف و از جمله در روابطِ لجام گسیخته و بی‌سر و ته و غیرِ عقلی و غیر عرفی و غیر شرعی و لجام‌گسیخته وجود دارد صدق می‌کند. واقعیت این است که اثرِ گناه هرگز به تمام معنا محو نمی‌شود و همین برای میراندنِ دلی که می‌توانست اجتناب کند و در این ورطه نیفتد کافی است؛ پس نقش اولین، یک بار دیگر پر رنگ‌تر می‌شود. انسان با هر عملی که انجام می‌دهد، اولینی در وجودش زاییده می‌شود که هرگز محو نمی‌شود.

بنا به قاعدی بسیار مهمِ اتحادِ عقل، عاقل و معقول، اتحادِ فعل و فاعل و مفعول هم صحیح است؛ چون اتحاد حاصل است هر انسانی بعینه عملِ خودش

←

انسان محو نمی‌کند؛ هر چند که در نهایت، عنایت و فیضِ خاصِ الهی است که قلمِ عفو بر آن جاری می‌سازد. إِلاَّ مَنْ ظَلَمَ ثُمَّ بَدَّلَ حُسْناً بَعْدَ سُوءٍ فَإِنِّي غَفُورٌ رَحيم. نمل،۱۱.

می‌شود. گناه‌کار بدتر از گناه‌کار شدن، خودِ گناه‌اش می‌شود. در ماجرای دوست داشتن نیز اتحادِ عشق و عاشق و معشوق صحت دارد. اگر در درونِ انسان که با ثبتِ لحظه به لحظه و رو به بی‌نهایتِ احساسات، عاطفه‌ها، تصویرها، خیال‌ها، کنش‌ها و عمل‌ها در درون همراه است، کسی جای گیرد که نسبتی با حیاتِ همیشگیِ او نداشته باشد به زودی هم به از خودبیگانگیِ فردی و شخصیتی و هم از هم‌بیگانگیِ روابطِ دوگانه خواهد انجامید و اتحاد به افتراق بدل خواهد شد؛ هر چند که در یک‌خانه و در کنارِ هم زیست داشته باشند؛ در این‌حال انسان برای خویشتنِ خویش و خویشتن‌های خویش غریب و بیگانه خواهد بود. ««بی‌تبِ عشق مبادا بنشینید به هم ،، چون که نزدیکی‌تان نیز کم از دوری نیست.»[۱]

۳-۱۱-۵. از بهشتِ حضور تا جهنمِ غیبت

بدترین حالت در زندگیِ مطلوبِ عاطفی و به‌ویژه در زندگیِ زناشویی این است که دو نفر در کنارِ هم باشند اما پیشِ هم نباشند؛ یعنی برای هم حضور نداشته باشند. حضور تنها با دو عامل روی می‌دهد «فکر کردن» و «دوست داشتن»؛ یعنی از لحاظِ فکری و از لحاظِ دلی برای هم بودن؛ به هم‌دیگر اندیشیدن و هم-دیگر را دوست داشتن؛ که نتیجه‌اش حضورِ روحی یعنی حضور با تمامِ وجود خواهد بود؛ ما تنها برای کسی حضور داریم که به آن فکر می‌کنیم؛ و تنها برای کسی می‌توانیم حضور داشته باشیم که با تمامِ وجود دوست داشته باشیم. همان تعبیرِ معروفِ سعدی که: **هرگز وجودِ حاضرِ غایب شنیده‌ای ؟ ،، خودم این‌جا و دلم جای دیگر است**. یا گفته‌ی معروف ابوسعید ابوالخیر که: **گر در یمنی و با منی پیش منی ،، گر پیش منی و بی‌منی در یمنی ،، من با تو چنانم ای نگارِ یمنی ،، خود در غلطم که من تو ام یا تو منی**. یا سخنِ ابن‌فارض عارفِ مصری که: **ما لِلنَّوَی ذَنبٌ و مَن أهْوَی مَعی ،، إن غابَ عَن إنسانِ عَینی فهْوَ فی**. یعنی «در صورتی که محبوب من با من باشد، دوری هیچ ایرادی ندارد؛ چرا که اگر از مردمك چشم‌ام غائب باشد، در درون‌ام حاضر است.» در بیشترین حدِ ممکن در موردِ زندگیِ مشترکِ زناشویی صدق می‌کند.

---

[۱] . ناصر فیض.

چون حقیقتِ وجودِ انسان و وجودِ حقیقیِ او درون‌اش است و حیاتِ واقعی او حیاتِ درونی‌اش است؛ نه جسمِ انسان وجودِ حقیقی اوست و نه حیاتِ جسمانی او حیاتِ واقعی او. دوست‌داشتن، حضور داشتن برای محبوب است از بُعدِ عاطفی، که فکر کردن را هم به همراه دارد؛ و فکر کردن هم دوست‌داشتن به بار می‌آورد؛ در واقع از شناخت محبت و از محبت شناخت زاییده می‌شود: به تعبیر شاعر معاصر: **هر روز بیشتر به تو دلبسته می‌شویم ،، عشق از شناخت می‌گذرد اتفاق نیست.**[۱]

اشاره کردیم که از ویژگی‌هایِ ذاتیِ عشق، معشوق‌اندیشی است. چون اتحاد درونی با معشوق صورت می‌گیرد نمی‌توان به چیزی غیر از آن اندیشه کرد. ظاهرا سوالی پیشِ پا افتاده در زبانِ عامه رایج است که: «چرا وقتی دو نفر باهم دعوا می‌کنند سرِ هم داد می‌زنند با آن‌که کنارِ هم هستند؟» یعنی اگر آرام هم بگویند صدایشان به هم می‌رسد اما چرا فریاد می‌زنند؟ در جواب گویند: «چون موقعِ دعوا دل‌هایشان از هم دور می‌شود» و حتی باید یک مرتبه قبل‌تر از آن بگوییم: «چون نوری بین‌شان قطع می‌شود». این سؤال و جوابِ به‌ظاهر ساده مساله‌ای بسیار جدی است که نکاتِ عمیقِ وجودشناختی و معرفت‌شناختی با خود به همراه دارد؛ حقیقتا در هر رابطه‌ای - متناسب با سطحِ شدت و ضعف‌اش - ، نوری معنوی میانِ طرفینِ رابطه رد و بدل می‌شود؛ هر چه رابطه عاطفی‌تر و معنوی‌تری باشد شدتِ این نور و ارتباط قوی‌تر خواهد بود؛ بنابراین انسان‌ها هر چه صمیمی‌تر باشند این اتصالِ نوری شدیدتر خواهد بود و در نتیجه، گفتگویشان باهم آرام‌تر می‌شود. در بخش عشق اشاره کردیم که بینِ عشق و دعا و نجوا نسبتی وجود دارد؛ دو نفر محبوب، همیشه آرام باهم گفتگو می‌کنند و همیشه آرام همدیگر را نجوا می‌کنند آن‌قدر آرامِ آرام که می‌توانند سکوت کنند ولی حرفِ هم‌دیگر را بشنوند و ناگفته دریابند؛ دلیلِ این سخن همان ارتباطِ نوری، درونی و جانی‌شان باهم است؛ اصولا بینِ خلاف با داد و فریاد و هیاهو، و بینِ پاکی با سکوت و سکون و آرامش نسبتی وجود دارد. انسان‌ها هر چه خلاف‌تر، داد و بیداد و

---

۱ . فاضل نظری.

بدخلقی و تندرفتاری و تندمزاجی‌شان افزون‌تر است و این با خلأ درونی نسبتی دارد؛ چرا که هم‌چون طبلِ خالی هر چه درون از کمال خالی‌تر باشد داد و بیداد افزون‌تر خواهد بود و هر چه لبریز از کمال باشد در سکوت و طمأنینه و آرامش و سربه‌زیری و متانت عمر به سر خواهد بُرد. حال ارتباطِ نوری در زندگیِ مطلوبِ زناشویی در بیشترین حدِ ممکن قرار دارد؛ برای همین زوج‌ها می‌توانند با علقه‌ی عاطفیِ نوری با همدیگر در کمالِ صلابت و عشق و متانت چندین و چندسال با هم زندگی به سر برند بدونِ کم‌ترین ضعف و تنش و عذابی. اما آن‌جا که زن و مرد برای همدیگر حضور نداشته باشند - به هر دلیلی که باشد- گفتگوی عاطفی که هرگز نخواهند داشت هیچ، حتی حرف زدنِ معمولی هم بین‌شان شکل نخواهد گرفت و بدتر از آن به‌تدریج گفتگویِ معمولی‌شان هم با تحکّم همراه خواهد بود؛ در چنین حالتی به دلیلِ دور بودنِ دل‌هایشان مجبورند حتی حرف‌های معمولیِ خود را هم با فریاد به همدیگر برسانند؛ زشتی و قباحتِ باطنی و ظاهری چنین زندگی‌هایی خود روشن است؛ در این‌میان هم اطرافیان و هم فرزندان و هم زوجین، از وجودِ چنین رابطه‌هایی صدمه‌های روحی و عاطفیِ شدیدی می‌بینند و چرخه‌ی غیبت و عدمِ حضور و پرخاش و بدخلقی و بدشخصیتی و... سلسله‌وار شکل می‌گیرد و سرایت پیدا می‌کند؛ و بلکه چون درخت در وجودِ انسان‌ها و زندگی‌های حاضر و آتی ریشه می‌دواند.

۳-۱۱-۶. جان می شنود نه گوش

در تکمیلِ نکته‌ی قبلی با ذکرِ تعبیرِ مولوی باید تأکید کنیم که «نور نور چشم خود نور دل است» نه تنها نورِ چشم که نورِ تمامِ نیروهای مادونِ ما از نورِ نیروهای مافوق است؛ نورِ گوش هم این‌گونه است؛ در واقع سخن را در نهایت، جان می‌شنود هر چند سخنِ ظاهری را از طریقِ گوش بشنویم؛ یعنی این جان است که می‌شنود اما از طریقِ گوش؛ کسانی که جان‌هایشان باهم متحد نشده باشد حرف همدیگر را یا نمی‌شنوند یا دیر می‌شنوند؛ و این بر تنگنای غیبت و عدمِ حضور در خانواده هر چه بیشتر می‌افزاید؛ نتیجه‌ی نشنیدن هم دوباره پرخاش و تقلا برای رساندنِ حرف به شریکِ زندگی است با لطایف‌الحیلِ غیرِ متعارف؛

حرف‌شنوی و فرمان‌بری در زندگی‌ای که به غیبت انجامیده باشد کم‌تر و کم‌تر و حتی تا به حدِ صفر خواهد رسید. در واقع این دل و فکر است که فرمان‌روایی می‌کند نه لب و زبان و دست و چماق. دو عاشق و معشوق نگفته و نخواسته فرامان‌بردارِ هم هستند چون با حضور و در حضور و با هم‌روحی حیات به سر می‌برند؛ خواستن همان است و اجابت همان؛ حال آن‌که بی‌حضورِ محبت نه گفتگویی در میانِ است و نه فرمان‌برداری. به تعبیر ابن‌عربی «کاری که با زور می‌توان انجام داد با محبت هم می‌توان، اما کاری که با محبت می‌توان به انجام رساند با زور هرگز نمی‌توان».

۳-۱۱-۷. بی حضور، انسان به تدریج کر و لال و کور می شود

پس تأکید شد که: عشق معشوق‌اندیشی به همراه دارد؛ معشوق‌اندیشی دایمی و همیشگی؛ اگر محبوبِ انسان شریکِ زندگی‌اش نباشد، به‌تدریج هم‌خانه‌ی شریکِ زندگی‌اش را حتی به چشمِ صوری هم نخواهد دید و مدام در درونِ خود فرو خواهد رفت و با خیالِ درونیِ خود به گفتگو خواهد نشست و چون این عمل با لذت و حتی بهجت همراه است، با آن تصویری که در درون دارد انس خواهد یافت؛ و میل به دیدنِ اطراف برایش زایل خواهد شد و هر نوع بهانه‌ای که او را از حالِ درون‌اش بیرون آورد خطاب، حرف، دیدار و... به واکنشِ عاطفیِ منفی وادار خواهد کرد. همین است که به انقطاعِ حضوری و غیبت در خانواده منتهی خواهد شد؛ و از درون میلی برای انسِ بصری و شنیداری و گفتاری با شریکِ خود نخواهد داشت.

۳-۱۱-۸. عشق یا توهم عشق؟

هر انسانی ظرفی در درون دارد که آن‌را با چیزی پر می‌کند؛ اصل بر آن است که با اموری فطری که با فطرتِ الهیِ انسان سازگار است لبریز شده باشد؛ عشق نیز پدیده‌ای از پدیده‌های هستی و حیاتِ انسانی است که حقیقت و مجاز دارد؛ مجاز ممکن است با حقیقت نسبتی داشته باشد و تحتِ شرایطی ما را به حقیقت برساند؛ چرا که مجاز می‌تواند خود مرتبه‌ی پایینِ حقیقت و یا مرحله‌ای از آن باشد؛ اما گاه چیزی توهمِ اصل است نه مجازِ آن. مجاز بهره‌ای از حقیقت دارد اما

توهم نه تنها هیچ بهره‌ای از حقیقت ندارد بلکه جایِ حقیقت را هم اشغال کرده است؛ و به نوعی ضدِ حقیقت به شمار می‌آید. توهم ممکن است انسان را برای همیشه در خود نگه دارد و از رسیدن و رساندن به اصل و حقیقت و کمال مانع شود. هر دوست‌داشتنی که از حریمِ معصومانه‌ی خود پای بیرون بگذارد و از فطرتِ الهیِ انسانی[۱] خارج شود هر عنوانی که داشته باشد توهمِ عشق است نه خودِ عشق؛ و به تدریج اثری از خود باقی خواهد گذاشت که انسان را از عشقِ برینِ متعالی که راه‌برنده است نه راه‌زننده، باز خواهد داشت. هر دوست‌داشتنی مفیدِ کمال نیست؛ عشق‌هایی هستند که «پندارِ کمال» و «توهمِ کمال» و در نتیجه «توهمِ عشق»اند نه خودِ عشق؛ بسیار ریاضت‌ها لازم است تا این توهم از بین برود؛ به تعبیر مولوی:

علّتی بدتر ز پندار کمال ،، نیست در جان تو ای مغرور ضال ،، از دل و از دیده‌ات بس خون رود ،، تا ز تو این معجبی بیرون رود[۲]

برای کمالِ انسان چیزی خطرناک‌تر از توهمِ کمال نیست؛ چرا که جهلِ مرکب به همراه دارد؛ نمی‌داند و نمی‌داند که نمی‌داند؛ و گمان می‌کند که می‌داند؛ متاسفانه ویژگیِ غرقه در خویشتنیِ انسان‌ها بسیار به این‌جهل و ماجرای نادانیِ همیشگی‌شان دامن می‌زند.

---

۱ . که وصفِ آن در منابع مربوطه معلوم است.
۲ . مثنوی معنوی، مولوی، ص۱۳۱.

۳-۱۱-۹. توافق بر سرِ خلاف محال است

هر رابطه‌ای که قرار است به سامان برسد و کمالی بر وجودِ انسان یا نوعِ بشر بیفزاید، لازم است بر مبنای هم‌فکری و هم‌دلی و در راستای هم‌روحی شکل بگیرد؛ اما هم‌روحی حولِ محوری واحد تحقق می‌یابد که در نهایت این‌محور یا حق تعالی یا یکی از شئون حق تعالی است؛ اگر به غیرِ آن باشد هم‌روحی شکل نخواهد گرفت؛ چرا که خلاف، یک توهم است و هر چیزی که خارج از دایره‌ی شئون الهی باشد خلاف، توهم و پندار است نه اصل و صواب و حقیقت؛ توهم و پنداری از کمال و محوریت؛ چنین توافق‌هایی محور ندارند و یا از محوری فرضی بهره می‌برند که به زودی زایل خواهد شد؛ ممکن است کسانی حولِ محورِ باطل گرد آیند؛ اما هرگز به تمامِ معنا هم‌روحِ هم نخواهند شد؛ بلکه بر اساسِ مصلحتی موقتی است که چون مصلحت رفع شود، جمع پاشیده خواهد شد؛ این‌سخن در هر رابطه‌ای و از جمله در روابطِ انسانیِ منتج به زناشویی نیز صادق است. غالبا خطاها و گناه‌ها و خلاف‌ها، مشارکتی و با حضورِ دو یا چند نفر انجام می‌شود؛ دوستانی که در خلاف توافق می‌کنند دشمنِ پنهانی هم هستند نه دوست. اگر برای همیشه در خلاف باقی بمانند در پندارِ کمال و در نتیجه در مسیرِ نابودی عمر به سر برده‌اند. اگر هر دو از خلاف بازگردند، احتمالِ اصلاح و شکل‌گیریِ رابطه‌ی جدید بر حولِ محورِ حق وجود خواهد داشت؛ و اگر یکی از خلاف باز گردد، و دیگری نه، ضد و مخالفِ هم خواهند بود؛ در چنین حالتی روح‌هایشان نسبت به هم تنافر و تناکر خواهد داشت؛ برای همین است که هم‌روحی همیشه مورد تهدید واقع خواهد شد و آن‌رابطه‌ی آرمانی شکل نخواهد گرفت. اگر مطلوب‌ترین رابطه‌ای که در آن مشارکتِ مراتبیِ فکر و دل و روحِ انسان‌ها شرط است مبتنی بر هم‌روحی باشد، باید بر این‌نکته بارها تاکید نمود که:

همراهی در خلاف شاید، اما هم‌روحی در خلاف محال است. باز تاکید کنیم: دوستانی که در خلاف همراهی می‌کنند، دشمن پنهانی هم‌اند.

۳-۱۲. حق: حق النفس، حق الناس، حق الله

یکی از نتایجِ مستقیمِ بحثِ مراتب نیروهای انسان، مراتبِ رابطه‌ها و ارتباطِ آن با مراتبِ عالم و شئون خداوند سه‌گانه‌ی جالب توجه و مهمِ حق‌النفسی، حق‌الناسی و حق‌اللهی است. بر اساسِ قواعدِ مهمِ حکمی درونِ انسان با فکر و عملِ خود متحد می‌شود. خودِ فکر نوعی از عمل است و عمل خود نتیجه‌ی فکر، و فکر و عمل تمامِ حقیقتِ وجودِ انسان. بنابراین هر عملی که از انسان به هر نحوِ ممکن سر زده باشد نخست خودِ انسان را تحتِ تاثیر قرار می‌دهد؛ آن‌گاه در مرتبه‌ی بعدی به افرادی که طرفِ رابطه با او هستند صدمه یا نفع می‌رساند؛ در اولین وهله در روابطِ دوگانه بر دوستان و شریک زندگی و در روابطِ چندگانه بر مردم و خلق و ملت و امتِ پیرامونی و یا بر یکی از موجوداتِ عالم هستی که هر کدام جلوه‌ای از جلوه‌های شئون حق تعالی هستند. به دلیلِ ارتباطِ تنیده‌ی نیروهای انسان با خود و با اطرافیان و پدیده‌های هستی و شئون الهی هر عملی بدونِ استثناء هم نتیجه‌ی حق‌النفسی دارد هم حق الناسی و هم حق‌اللهی. به واقع اگر قوسِ صعود را مبنا قرار دهیم از پایین به بالا یعنی از نفسِ انسان رو به بالاتر، همه‌ی اعمالی که از انسان شروع می‌شوند نخست تاثیری در درون می‌گذارند درون را هم‌سنخِ خود می‌سازند و کیفیتِ درون را برای برقراری ارتباط با رابطه‌های دوگانه‌ی مثلا دوستانه و یا زناشویی مهیا می‌کنند. واقعیت دارد که کیفیتِ درونِ انسان‌هاست که کیفیتِ رابطه‌ها را هم مشخص می‌کند. بنابراین اگر درونِ ما با تباهی‌ها یا پاکی‌ها پر شده باشد در اولین رابطه‌ی ما با هرکسی حداقلی از این‌رابطه طرفِ دیگرِ رابطه را هم تحتِ تاثیر قرار خواهد داد و وجهه‌ی حق‌النفسی اکنون در مرتبه‌ای بالاتر در روابطِ دوگانه و بیشتر وجهه‌ی حق‌الناسی به خود خواهد گرفت؛ همین روابط است که کیفیت ارتباطِ ما با اطرافیان و پدیده‌های مختلفِ عالمِ هستی و در نهایت رابطه با حق تعالی را هم تعیین خواهد کرد. پس از پایین به بالا یعنی در قوسِ صعود همه‌ی حق‌النفس‌ها، حق‌الناس و حق‌الله هم هستند؛ و

از بالا به پایین همه‌ی حق‌الله‌ها، به نوعی حق‌الناس و حق‌النفس هم هستند. بنابراین این سه نیز یک حقیقت‌اند با چند مرتبه.

۳-۱۳. حالات انسان: بیداری، خواب و مرگ

یکی از شگفت‌ترین و آموزنده‌ترین سه‌گانه‌های عالمِ معرفت و حکمت سه‌گانه‌ی **بیداری، خواب و مرگ** است؛ بحثِ ارتباطِ بین این‌سه با همدیگر، از یک طرف با عالم و از طرف دیگر با نیروهای انسانی مرتبط است.

۳-۱۳-۱. ارتباطِ خواب با مرگ

به تعبیر غزالی: «مثَلِ خواب میان زندگانی و مرگ، مثَلِ برزخ است میان دنیا و آخرت».[۱] یعنی هر دو حکمِ واسطه را دارند. علاوه بر آن این‌سه در رابطه‌ای طولی، یک چیزند با سه مرتبه‌ی متفاوت.

در بیداری غالبِ توجهِ نیروهای انسان معطوف به عالمِ ماده و اداره‌ی امورِ دنیایی اوست؛ به هنگامِ خواب توجه نیروهای انسان از پراکندگیِ عالمِ ماده به عالمِ میانه‌ی وجودِ خود و عالمِ دوم که معادلِ برزخ است، معطوف می‌شود و تنها چند درصدی از توجه نیروهای او برای اداره‌ی بدن صرف می‌شود برای همین تمرکزِ نیروهای او در مرتبه‌ی دوم است که امکانِ مشاهده‌ی شگفتی‌ها در عالمِ خواب فراهم می‌آید. در خواب، هم با بروزِ بخشِ قابلِ توجهی از ملکاتِ درونِ انسان و هم با عنایتِ عوالمِ بالاتر شگفتی‌های عالمِ رویا روی می‌دهد. بی‌دلیل نیست که خداوند آن‌را از آیاتِ الهی نام داده است.[۲]

به هنگامِ مرگ صد در صدِ ارتباطِ روح با بدن قطع و ملکاتِ درونی انسان به طورِ کامل آشکار می‌شود. به واقع از این‌جاست که حالاتِ اخروی انسان را حالاتِ دنیوی او با ظهور رقم می‌زند. در حدیث است که: النوم اخ الموت. از لحاظِ درکِ ویژگی‌ها، توجه به حالاتِ خواب ما را در درکِ احوالِ برزخِ هستی و درکِ احوالِ

---

۱. ترجمه احیاء علوم الدین، ج۱، ص ۷۲۶.

۲. وَ مِنْ آياتِهِ مَنامُكُمْ بِاللَّيْلِ وَ النَّهارِ وَ ابْتِغاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ في ذلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَسْمَعُون. روم،۲۳.

آخرت یاری می‌رساند.[۱] ویژگی عالمِ ماده در این است که مادی و جسمانی است اما آخرت عالمِ جسمانی نظیرِ عالمِ ماده نیست. عالمِ برزخ که میانِ این دو عالم است به حکمِ میانه‌بودن، برخی از حالاتِ ماده از قبیل حجم و شکل و رنگ را دارد با آن‌که مادی نیست. در خواب نیز دقیقا چنین وصفی حاکم است؛ جنسِ خواب‌های انسان مادی نیست اما شکل و رنگ و اندازه در آن به نظر می‌آید. یعنی خوابِ ما حد واسطی از مادیت و تجرد است. پس شناختِ خواب و تمرکز بر روی ابعادِ بسیار زیادِ آن می‌تواند راهِ میان‌بری برای درکِ عالمِ برزخ و آخرت باشد؛ چرا که انسان چکیده‌ی عالم‌ها و مَثلِ اعلایِ عالم است. پس **از طریقِ خواب ما دریچه‌ای از «نگاه به آینده‌ی حقیقی در حالِ» خود داریم**. خواب روزنه‌ای است به آخرت در دنیا.

۳-۱۳-۲. دو راه برای حدس شخصیت از راه خواب

نکته خیلی مهم در نسبت نیروهای انسان و مراتب عالم و مراتب حالاتِ انسان این است که انسان دست‌کم از دو راه می‌تواند کیفیتِ شخصیتِ درونی خود را همین الان و در حیاتِ حاضر حدس بزند: ۱. از راهِ تمرکز بر روی کیفیتِ خواب‌های خود؛ چرا که نوعی از خواب‌ها و بلکه غالب‌شان، بازتابی از مجموعه‌ی اعمالِ درونی و شخصیتِ اوست. ۲. از راهِ تمرکز بر صحنه‌ای که دقیقا لحظه‌ی به خواب رفتن به آن می‌اندیشیم؛ چرا که عملِ خواب به معنای فرو رفتنِ روح در عمق و نهان‌گاهِ خود و جمع شدنِ همه‌ی نیروها در نهادِ حقیقی خود است؛ جایی که شخصیتِ حقیقی و ملکه‌ایِ انسان در آن جمع شده است. چون درونی‌ترین و ذاتی‌ترین ویژگیِ انسان نطق و شهود است پس هر انسانی موقعِ خواب حتما بر روی صحنه‌ای می‌اندیشد و آن‌صحنه دقیقا مربوط به صحنه‌ای از شخصیتِ غالبِ او در آن‌برهه از زندگی‌اش است؛ در واقع خواب‌رفتن، بدونِ فکر کردن بر روی صحنه‌ای خاص محال است. آن‌صحنه‌ی خاص، حتما مربوط به ویژگیِ غالبی است که در وجودِ جمعی‌مان شکل گرفته است و همان شخصیتِ واقعیِ ماست.

---

۱. در شرح مشکلات الفتوحات المکیة لابن عربی(المناظر الإلهیة)، ص۱۴۷ نیز این نکته مورد تاکید است.

پس با این بیان اگر انسانی با همین شخصیتِ غالب از دنیا برود ظهورِ شخصیت‌اش در مرحله‌ی بعدی به شکلِ ملکاتِ حاصل از این حالات درونی اوست. توجه به این نکته آثارِ تربیتی بسیاری به همراه خواهد داشت. پس کیفیتِ خواب به شناختِ کیفیتِ شخصیت یاری می‌رساند و در واقع **خواب تلنگری میان‌بُر برای شناختِ خویشتن است**. بزرگان خواب را شعبه و جزئی از اجزای آخرت می‌دانند.[۱]

برای خواب انواعِ مختلفی ذکر کرده‌اند نظیرِ: اضغاث و احلام، رویای صادقه و رویای مبشره. که کیفیت هر یک از منابع مربوطه قابلِ پیگیری است.

۳-۱۳-۳. سه نوع وفات روح: رفع، خواب، مرگ

قرآن در مورد مرگ تعبیرِ «توفی» را به کار برده و به سه[۲] نوع از آن اشاره کرده است؛ الف) مرگِ اصطلاحی: اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها. زمر،۴۲؛ ب) خواب: وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها. زمر،۴۲. نیز: وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ؛ انعام،۶۰ و ج) رفع: که در مورد حضرت عیسی علیه السلام اتفاق افتاده است: إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رافِعُكَ إِلَيَ. آل‌عمران،۲۵.

گاه اهلِ معرفت از سه وجه بازگشت به سوی حق تعالی یاد می‌کنند: با معراج و انسلاخ از وجودِ خود به طریقِ اهلِ معرفت، دوم با مرگ و جدایی روح از بدن و سوم از طریقِ خواب.[۳]

۳-۱۳-۴. سه مرتبه عالم، سه مرتبه نیرو، سه مرتبه نفخ.

به مراتب سه‌گانه‌ی عالم و مراتب سه‌گانه‌ی وجود و نیروهای انسان اشاره کردیم. طبقِ اعتقادِ حکیمان اسلامی، خدا جسم را از دنیا، نفس را از برزخ و روح را از آخرت خلق کرده است. به دلیلِ این تفاوت در مراتب، وسیله‌های انتقالِ انسان از یک مرتبه به مرتبه‌ی دیگر را هم سه امرِ متناسب با این‌نیروها و عالم‌ها

---

۱. شرح أصول الكافي (صدرا)، ج۳، ص۲۰۷

۲. البته ادعا نمی‌کنیم رابطه‌ی این سه طولی است.

۳. شرح فصوص الحکم(الجندی)، ص ۶۰

قرار داده است. وسیله‌های یاد شده عبارتند از: «ملك‌الموت و نفخة‌الفزع[۱] و نفخة‌الصعق[۲]» موت برای اجسام، فزع برای نفوس و صعق برای ارواح است.[۳]

گاه با استناد به آیاتِ قرآنی از سه نحوه نفخه با این تعبیرها هم سخن به میان آمده است: نفخه‌ی فزع و نفخه‌ی صعق و نفخه‌ی قیام (یا همان بعث)[٤].

۱. فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْض. نمل،۸۷.
۲. فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْض. زمر،۶۸.
۳. أسرار الآيات و أنوار البينات، النص، ص۸۹
٤. ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُون. زمر، ۶۸.

۳-۱۴. انتقال: حرف، فکر، حضور جمعی

تکلّم خود از شگفت‌انگیزترین اوصافِ انسانی است و توجه به ویژگی‌های پیدا و پنهانِ آن آثارِ معرفتی و وجودی بسیاری با خود به همراه دارد؛ در یک مرتبه گفتگو ارزشِ ذاتی دارد؛ یعنی خصلتی در گفتگو وجود دارد که طیِ آن نفسِ این-عمل، جذبه دارد. بنابراین حرف‌زدن صرفا یک وسیله و ابزارِ انتقال نیست بلکه نیازی ذاتی است. این امر به این دلیل است که: گفتگو، امتدادِ انسانیتِ انسان و بروزِ انسانیتِ انسان است؛ در هر گفتگویی مخاطبی که طرفِ گفتگوست، بر حسبِ قابلیت و مرتبه‌ی خود بهانه‌ای برای پیاده شدن و جلوه‌کردنِ انسانیتِ انسان می‌شود؛ گفتگو در بعدِ عقلی، امتدادِ نطق و تفکرِ انسانی است؛ آن‌گاه که از طریقِ زبان و با واژه ادا می‌شود، نمود و ظهوری از تفکرِ انسانی است و تعریفِ انسان به حیوانِ ناطق را عملا نمایان می‌سازد. در بعدِ حبی نیز گفتگو امتدادِ حب و عشقِ انسان است؛ نطقِ دایمی با معشوق، صفتِ ذاتیِ عشقی است که در درون اوج می‌گیرد. گفتگو خصلتِ ذاتیِ عشق است. در مرتبه‌ای بالاتر از روابطِ معمولی انسانی یعنی در رابطه‌ی مبتنی بر عشق، جذبه‌ی گفتگو دو چندان می-شود؛ اگر عاشق دیدارِ معشوق را دوست دارد گفتگوی با معشوق را هم دوست دارد؛ در دیدار، وجهه‌ی ظاهریِ انسان و جمالِ ظاهری او مطرح است اما در گفتگو مراتبِ درونی و کمالاتی که لایه‌های درونیِ زیبایی‌اند منتقل می‌شود.

کلِ هستی که بنا به مضمونِ حدیثِ «کنز مخفی» خلقتی عاشقانه است کلماتِ خداوند است؛ و با امرِ کلامیِ «کن» هستی یافته‌اند. نسبتی که کلماتِ ما با درونِ ما دارد نسبتی است که مخلوقات با خداوند دارند. اگر در مرتبه‌ای گفتگو، بروزِ انسانیتِ انسان است در مرتبه‌ای دیگر، گفتگو بروزِ بُعدِ الوهیتِ انسان نیز هست؛ چرا که انسان به واسطه‌ی خلیفه بودن، بعضی از اوصافِ الهی را در شأنِ مرتبه‌ی خود داراست. انسان به واسطه‌ی خصلتِ خالقیتِ خود که رقیقه‌ای از خالقیتِ خداوند است، خالقِ کلماتِ سرزمینِ خود است.

این‌نکته نیز می‌تواند یکی از وجوهِ برتری شنیدن بر دیدن باشد که: گفتگو، چیزی فراتر از دیدار است؛ چون دیدار اگر مواجهه با جمالِ ظاهری است، گفتگو راهی برای بروزِ جمالِ دوم یعنی همان کمالِ اول است. گفتگو، طرفینِ مخاطبه را به لایه‌ی دوم و بلکه لایه‌های بَعدیِ وجودِ او راه می‌دهد.

جایی که فکر و سخن از آن نازل می‌شود، مرتبه‌ی وجودِ جمعیِ انسان، محلِ وحدتِ نیروهای انسانی و محلِ حقیقتِ حقیقیِ او یعنیِ «من» انسان است.

تفکر در بابِ آیاتِ خداوند در واقع راه یافتن به محضرِ خداوند است از راهِ حقیقیِ خود. یعنی از راهِ منِ حقیقی خود که همان فکر و حضور است. حضورِ فیزیکی ما در عالم در واقع اصلا حضورِ ما نیست؛ نظر ظاهری اگر به تفکر بینجامد انسان را به محضرِ خداوند راه می‌دهد وگرنه انسان، غایب است. فقط تفکر در بابِ حق و شئون او، راهِ حضور در محضر حق تعالی ست. انسان، بی‌فکر، غایب است؛ فکرِ انسان در درونِ او مأوایی دارد که به آن وجودِ جمعی نیروها و علم‌ها و حرف‌هایش می‌گوییم. ما بر حسبِ نوعِ تفکر و متعلَقِ تفکر به محضرِ متعلَقِ تفکرِ خود منتقل می‌شویم. در هر عملی از انسان، از جمله در هر حرف زدنی، نخست حرف از وجودِ جمعی که با «منِ» ما یکی است، بر عقل و آن‌گاه بر مراتبِ پایین‌تر و در نهایت بر لب‌ها نازل می‌شود. بنابراین حداقل سه مرتبه انتقال، سلسه‌وار شکل می‌گیرد: **وجودِ جمعی، فکر و حرف**. حالتِ معکوسِ این انتقال هم در قوسِ صعود صورت می‌گیرد. در هر شنیدنی سخن از راهِ گوش با طیِ مراتب بر عقل و دل و از آن‌جا بر وجودِ جمعی ما وارد می‌شود.

طبق قواعد مهم فلسفیِ حکمتِ صدرایی نظیرِ قاعده «النفس فی وحدتها کل القوا»، نفس، حقیقتِ بسیط و یکتایی دارد و همه معلوماتِ نفس در مقامِ نفس به یک وجود جمعی موجودند.[۱] مثلا هنگام سخن گفتن است که حرف، تفصیل می‌یابد و از مقامِ روح بر عقل و از آن‌جا بر لب‌ها جاری می‌شود. همین بیان را

۱. الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، ملاصدرا، ج۸، ص۲۲۱.

مولوی به زبانِ عرفانیِ خاص خود به نحوی زیبا بیان کرده است: **چون ز حرف و صوت دم یکتا شود ،، آن همه بگذارد و دریا شود.**[۱]

حکیم سبزواری در شرحِ این عبارت مولوی گوید: دم و نفس انسانی بالذّات واحد است، و در مقاطع حروف متکثر می‌شود، و صورت‌های مختلف می‌گیرد. چنان که نفس رحمانی که وجود منبسط و فیض مقدّس حق است واحد می‌باشد، و به اعتبار... متکثّر می‌گردد؛ و آن امر کُن است. «وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ».

باز مولوی گوید: **حرف گو و حرف نوش و حرف‌ها ،، هر سه جان گردند اندر انتها.**[۲]

هر سه جان گردند یعنی مانندِ اول یکی شوند؛ امّا متکلّم و مخاطب روح‌شان در نشئه‌ی عقل که بودند، به طور وحدت و کلیّت بودند- نه به طور کثرت... و اما حرف‌های صوتي اوّل در مکمنِ عقل بسیط، به طور وحدت و بساطت بودند، و بعد بر قلب نازل شدند و تعدّد به طور تعدّد کلیّات پدید آمد؛ و در خیال به طور جزئیت متعدّد شدند. همچنین در مقاطع این قوس نزول، حروف است. باز در قوس صعود به گوش عروج می‌کنند، و بعد به خیال، و بعد به قلب- به نحو کلیّت و کثرت کلّی- و بعد به عقل بسیط- به نحو وحدت و بساطت- و در این حال، آخر مانندِ اول می‌شود. **لیك معني‌شان بود در سه مقام ،، در مراتب هم ممیّز هم مدام.**[۳]

ماهیّت و مفهوم آن‌ها در نشئه‌ها و مرتبه‌ها متمیّز است؛ امّا وجودشان در جهانِ روح، واحد است، و در جهانِ جسم، صاحبِ مراتب.[٤] میرفندرسکی هم چه زیبا گفته است: **صورتِ عقلی که بی‌پایان و جاویدان بود ،، با همه هم بی‌همه مجموعه و یکتاستی.**

---

۱. مثنوی معنوی، مولوی، ۸۱۹

۲. مثنوی معنوی، مولوی، ۸۱۹

۳ . یکی از مواردی که می‌توان ردپای اصلِ تشکیک را در آثارِ مولوی پی گرفت و اصطلاحی معادل برای آن یافت همین تعبیر است.

٤. شرح مثنوی، سبزواری، ج۳، ص۲۵۴.

اهلِ عرفان با کمی تفاوت به مراتبِ یاد شده اشاره کرده‌اند **مرتبهٔ اوّل**: آنست که در نفس متکلّم‌اند، که متکلّم، اوّلا، تخیّل آنها کرده، و بعد از آن متوجّه ایجاد آنها به تحریك آلات و تقطیع اصوات بر وجه مخصوص می‌شود، و این مرتبه شبیه به انطواء حقایق به حسب وجود علمی است در ذات اقدس، و حروف را در این مرتبه حروف عالیه و حروف فکریّه می‌گویند، و کنّا حروفا عالیات لم تقل اشارت به مرتبت علمی است از ظهور حقایق.

مرتبهٔ دوم: آنست که در صورت صوتی و کلامی بر مشعر سمع جلوه می‌کند، و حروف را در این مرتبه حروف وسطی می‌گویند.

مرتبهٔ سوم: آنست که در هیئت رقمی کتابی بر دیدهٔ اولی الأیدی و الأبصار ظاهر می‌شود، و آن را به این اعتبار حروف سافله می‌گویند.

و حروف را روحی و قلبی و جسدی است، روحش مرتبهٔ عددی، قلبش صورت کلامی، و جسدش صورت کتبی.[۱]

۱. تهلیلیه (شرح لا إله إلّا الله)، دوانی، محمد بن اسعد، ص۶۵.حکمت الهی در متون فارسی، نورانی، عبد الله، ص۱۸۴. تهلیلیه (شرح لا إله إلّا الله)، دوانی، محمد بن اسعد، ص۶۵.

۳-۱۵. شخصیت سازی انسان: تخلیه، تحلیه، تجلیه

ارتباطِ بحث حاضر با بحث‌های پیشین این است که شخصیت از نحوه‌ی استعمالِ نیروهای انسانی شکل می‌گیرد. انسان در هر مرتبه‌ای از زندگی که باشد به درجاتی از کمال افزایی یا اصلاح نیاز دارد. ملاکِ کمال و خوبی، تنها نزدیکی به منبعِ الهی و مقامِ متعال خداوندی است؛ چرا که بدونِ وجودِ او در وهله‌ی اول هیچ چیزی امکانِ وجود ندارد و در وهله‌ی دوم این‌همه کثرات به وحدت ختم نمی‌شوند و در نتیجه هیچ قاعده و قانونی به سامان نمی‌رسد و حتی امکانِ کوچک‌ترین تعامل با خود و دیگران نیز فراهم نمی‌آید؛ به تعبیر میرفندرسکی: **این‌جهان و آن‌جهان و بی‌جهان و باجهان ،، هم توان گفتن مر او را هم از آن بالاستی ،، عقل کشتی، آرزو گرداب و دانش بادبان ،، حق تعالی ساحل و عالم همه دریاستی ،، خواهشی اندر جهان هر خواهشی را در پی است ،، خواستی باید که بعد از وی نباشد خواستی.**

خداوند اساسِ هستی و نزدیکی به او ملاکِ کمال است؛ هر درجه‌ای از «دوری از مقامِ قدسیِ حق تعالی» به درجه‌ای از اصلاح نیاز دارد؛ بنابراین انسان در هر درجه‌ی وجودی که باشد به مراحلِ **تخلیه و تحلیه و تجلیه** نیازمند است. این نیاز در مرحله‌ای که انسان تحت تاثیرِ شهوات و غلیانِ نیروهای مادون‌اش از حیطه‌ی انسانیت رو به بهیمیت میل کرده باشد بیشتر از حالاتِ دیگر خواهد بود.

همانندِ همه‌ی مراتبی که اشاره کردیم، شخصیت‌سازی نیز به واسطه‌ی مراتبِ طولیِ روحِ انسانی، امری طولی است و حداقل در سه گامِ **تخلیه، تحلیه و تجلیه** صورت می‌پردازد؛ و در میانِ هم عالمانِ اخلاق و هم عارفان و اهلِ دین و هم اهلِ حکمت اصطلاح بوده و هست؛ و آن‌چه عارفان در وصفِ بلای اهلِ عرفان گفته‌اند، با همین مراتب سازگار است؛ آن‌جا که گفته‌اند: «اول برای تادیب است، دوم برای تهذیب و سوم برای تقریب. اول نفس مؤدّب شود، دوم اخلاق مهذّب و

سوم روح مقرّب».[۱] به زبانی ساده تخلیه یعنی خالی کردنِ درون از ناپاکی‌ها؛ و گاه به معنای بیرون آمدن از اوصافِ بشری هم تفسیر می‌شود. تحلیه یعنی اضافه کردنِ پاکی‌ها به درون یا آراسته شدن به اوصافِ مَلَکی است؛ مرحله‌ی اول را «تخلیه از رذایل» و مرحله‌ی بعدی را «تحلیه به فضایل» گویند؛ و تجلیه یعنی جلا دادن و به اصطلاح به حال و هوای درون رسیدن است که در نهایت باید به جلوه کردنِ اوصافِ الهی در درونِ انسان بینجامد.[۲]

در مقام تمثیل «تخلیه» به‌منزله شستن چرك و سیاهی از صفحه کاغذ، و زدودن زنگ است از آهن؛ و «تجلیه» به‌منزله مهره کردن و مالیده و هموار ساختن کاغذ، و پرداخت کردن و صیقل زدن آهن است، تا قلم بر آن روان، و خط و نقش در آن چشم‌گیر و خوش‌نما باشد؛ و «تحلیه» همچون خط نوشتن و نقش و نگار بستن بر صفحه کاغذ و آهن است»[۳].

منطقِ تخلیه بر قاعده‌ی «نفی و اثبات» استوار است؛ زیرا دو ضد در یک‌جا نمی‌گنجد. نفی، رد کردنِ امرِ منفی و اثبات، نشاندنِ امرِ مثبت به جای آن است. اولین گامِ تخلیه با بازگشت آغاز می‌شود که در زبانِ شرع «توبه» گویند؛ و حقیقتِ آن دارای مراتبِ استغفار، توبه و مغفرت است.

استغفار در واقع سدّ اولیه‌ی وسوسه است. وسوسه کوچک‌ترین واحد گناهی است که راهِ جلوگیری از آن پناه آوردن به کوچک‌ترین واحد عبادی یعنی ذکر است. به تعبیری قرآنی مومنان کسانی‌اند که وقتی شیطان و وسوسه‌ای آنان را لمس کرد ذکری می‌گویند و روشن می‌شوند. بنابراین آغازین مرتبه‌ی توبه استغفار است؛ و حقیقتِ آن سد راهِ نفوذِ فکرِ گناه و تباهی و خطا در درون انسان در همان مرحله‌ی اول است. باقی مراتب توبه که به معنای بازگشت است با جبرانِ

---

۱. عرفان‌الحق، ص۹۸.

۲. برای پیگیری این مباحث و ابعادِ مختلف آن به عنوان نمونه بنگرید به: تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخضم، ج۱، ۸۴، شریعت و طریقت و حقیقت.... ص ۷۹. تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان، ج۳، ۱۰۴، ص ۱۰۳. مرآة الحقائق، ج۱، ۶۵، ص ۶۲. جواهر التفسیر، ص۱۷۱، مواهب الرحمن في تفسیر القرآن، ج۱، ص۲۵۴، تفسیر الصراط المستقیم، ج۱، ص۱۷۹.

۳. مولوی نامه؛ مولوی چه می گوید؟، ج۱، ص۵۶۵.

حقوق و ادای تکلیف تحقق می‌یابد؛ چه حقوقِ شخصی و درونیِ خودِ فرد و چه حقوقِ عمومی و متعلق به دیگران.

تخلیه در تعبیری دیگر در منابع اسلامی به تزکیه‌ی نفس معروف است. قرآن چهارده سوگند پراهمیت دارد تا پس از آن تزکیه‌ی نفس را متذکر شود[۱] که: **هر که در پاکی آن کوشید رستگار شد.**

تخلیه و تحلیه را بنای تهذیب اخلاق نامند.[۲] راه رسیدن به شناختِ خدا که بالاتر از آن مرتبه‌ای وجود ندارد و علم یافتن به حضراتِ اسمای الهی، در گروِ تخلی از اخلاقِ زشت، آراستن به اخلاق زیبا و بزرگوارانه است؛ و در این صورت است که ثمرِ تجلیِ اسرارِ عظیم به بار خواهد نشست.[۳]

نکته‌ی مهم در مورد سه مرحله‌ی **تخلیه، تحلیه و تجلیه** که باز باید یادآور بشویم این است که به واسطه‌ی وجودِ نفسِ انسانی، این سه مرتبه نیز طولی و در امتدادِ همدیگرند.[٤] چرا که در این مراحل نفس از مراحلِ فرودین خود به مراحلِ بالاتر در سیر و تکامل است؛ بنابراین تمامِ نیروهای وجودی انسان که در مباحثِ پیشین اشاره شد، پدیده‌های عالمِ اطراف، و پرداختن به شئون الهی در تحققِ سه مرحله‌ی یاد شده نقش دارند؛ چرا که تکامل به معنای اخذِ شئون الهی و اضافه کردنِ آن‌ها به درون در بسترِ عالم و پدیده‌های آن است.

---

۱. مضمون آیات سوره والشمس.

۲. جواهر التفسیر، ص۱۷۱.

۳. از ابن عربی؛ به نقل از مرآة الحقائق، ج۱، ص۶۵.

٤ . در قرآن به زیبایی و ظرافت نخست «یزکیهم» و آن‌گاه «یعلمهم» ذکر شده است؛ یا در اکثرِ موارد نفی اول ذکر شده و اثبات بعد از آن؛ مثلا: «اعوذ بالله» نفی است و «بسم الله» اثبات؛ «لا اله» نفی است و «الا الله» اثبات؛ «یزکیهم» نفی است و «یعلمهم» اثبات؛ «تخلیه» نفی است و «تحلیه» اثبات. در منابع عرفانی نیز به همین نحو: «دیو چو بیرون رود» نفی است و «فرشته در آید» اثبات.

۳-۱۶. عمر انسان: تا جوانی، تا میانسالی، تا کهنسالی

انسان با فطرتِ انسانیِ پاک و سفیدی محض به دنیا می‌آید؛ و سه دوره‌ی مشخصِ سنی تا جوانی، تا میانسالی و تا کهنسالی را طی می‌کند؛[۱] که رابطه‌ی این سه دوره نیز طولی است؛ بنا به خاصیتِ حرکتِ جوهری روحِ انسان، رشدِ طولیِ روح سه مرتبه‌ی جوانی و میانسالی و کهنسالی را به هم گره می‌زند و تحققِ شخصیتی یک‌پارچه را میسر می‌سازد. همین شخصیتِ متصل و یک‌پارچه است که متضمنِ بسیاری از کمالاتِ ممکن برای انسان است. اگر رشدِ ما طولی نبود هیچ وقت شخصیت شکل نمی‌گرفت؛ چرا که هر مقطع و هر لحظه از وجودِ انسان چیزی مستقل و غیرِ مرتبط با مرتبه و مقطعِ دیگر می‌شد؛ روشن است که با انباشته شدن — آن‌هم اگر میسر بود — هرگز یک شخصیت درست نمی‌شود. تحققِ کمالاتِ انسان و رسیدن از جایی به جایی دیگر تنها در سایه‌ی وحدتِ شخصیتِ او میسر است؛ بنابراین طولِ عمرِ انسان یک امر، اما با مراتبِ مختلف است. در حقیقت حرکتِ طولیِ روح است که هم امکانِ رشد و تغییرِ عرضی جسم را فراهم می‌آورد و هم امکانِ وحدتِ شخصیت را. جسم تنها نقشِ ابزار و بسترِ رسیدنِ روح از مراتب پایینِ کمالِ خود به مراتبِ بالای آن را دارد. به دلیلِ رشدِ طولیِ روح است که همه‌ی گذشته‌ی انسان در درونِ او وجود دارد؛ و آن‌کتابی که کوچک و بزرگی از اتفاقاتِ طولِ عمرِ او فرو نمی‌ماند همان کتابِ عمر و شخصیت و طولِ حیاتِ انسانی است که در صحیفه‌ی درون و از روی تمامِ اعمال و اتفاقاتِ زندگی‌اش نوشته شده است.[۲] رشدِ انسان در هر مرحله‌ای از عمرش اقتضائاتی از لحاظِ نیرویی، معنوی، ایمانی، علمی و... دارد.

---

۱. و بلکه دوره‌های بسیاری.

۲. وَ وُضِعَ الْكِتابُ فَتَرَى الْمُجْرِمينَ مُشْفِقينَ مِمَّا فيهِ وَ يَقُولُونَ يا وَيْلَتَنا ما لِهذَا الْكِتابِ لا يُغادِرُ صَغيرَةً وَ لا كَبيرَةً إِلاَّ أَحْصاها وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدا. کهف،۴۹.

از لحاظِ نیرویی دوره‌ی جوانی دوره‌ی گذر از تخیل به تعقل و دوره‌ی میانسالی دوره‌ی گذر از تعقل به شهود است؛ از لحاظِ علمی نیز سه دوره‌ی آموختن، ساختن و دریافتن متناسب با سه مرتبه از عمرِ انسان و رشدِ نیروهای او اتفاق می‌افتد که به نکته‌هایی مهم از این موضوع می‌پردازیم:

۳-۱۷. دوره های علمی: آموختن، ساختن، دریافتن

سه دوره‌ی سنی انسان با سه دوره‌ی علمیِ او پیوند دارد: از دوره‌ی کودکی تا میانسالی، ویژگیِ غالبِ علمیِ انسان، آموختن است؛ چرا که در این دوره از میانِ نیروها، نیروهای حسی او بیشترین فعالیت را دارند. حتی می‌توان گفت در اوانِ کودکی بیشتر مراتبِ نیروهای انسان به فعلیتِ کامل نرسیده‌اند؛ پس در این دوره، پنج نیروی حسیِ انسان فعال‌ترین نیروهای اویند؛ در مبحثِ مراتبِ نیروهای انسان اشاره کردیم که انسان نیروهای حس و درجاتی خفیف از خیال و نیروهایِ هم‌مرتبه‌ی آن‌را بالفعل در درونِ خود دارد و به اکتسابِ آن‌ها نیازی نیست هر چند خودِ نیروی خیال به نحوِ مراتبی پروراندنی است.

اگر ویژگی غالبِ دوره‌ی جوانی آموختن است ویژگی غالب دوره‌ی میانسالی هم ساختن خواهد بود. آموختن از طریق حواس اما ساختن از طریقِ عقل اتفاق می‌افتد که قلب هم نقشِ تعاملی با عقل دارد؛ به همین نسبت ویژگی غالبِ علمی در دوره‌ی کهنسالی، دریافتن است؛ که با روح یا همان «من» و از طریقِ شهود اتفاق می‌افتد.

تحقق مراحلِ دوم و سوم به شدت به مرتبه‌ی اول وابسته است؛ از نظامی نقل است که: «اگر کسی می‌خواهد شعر بسراید باید حداقل دوازده هزار بیت حفظ کرده باشد»؛ یعنی مرتبه‌ی آموختن را به خوبی طی کرده باشد. مطالعه‌ی کتاب در سنینِ پایین و تدبرِ اصولی در بابِ هستی و یا طرحِ سوالاتِ ناب برای زاییده شدنِ عقل بسیار حیاتی است؛ شاید تعدادِ سوالاتِ زیادِ دوره‌ی «تا جوانی» که در کودکان بروزِ بسیاری دارد، تقلایی فطری برای راه‌گشودن به ساحتِ عقل باشد.

برخلافِ مرحله‌ی اول که همه امکانِ آموختن دارند مرحله‌ی دومِ ساختن، برای همه اتفاق نمی‌افتد؛ چرا که عقل، - عقلِ علمی - در وجودشان زاییده نمی-شود؛ عملا غالبِ انسان‌ها به مرتبه‌ی متعارفِ عقل، و عقلِ علمی دست پیدا نمی-

کنند؛ عقل در واقع حاصلِ تعقل؛ و تعقل، حاصلِ به راه انداختنِ عقل است با رابطه‌ای دو سویه. مرحله‌ی سوم یعنی دریافتن نیز به دو مرتبه‌ی قبلی وابسته است؛ و اگر دو مرحله‌ی قبلی شایسته و متعالی طی نشوند این مرحله نیز هرگز روی نخواهد نمود. در این مرحله است که با آموختنِ مبنایی و ساختنِ اصولی، روحِ انسان به ورزیدگیِ لازم دست می‌یابد و به مرتبه‌ای می‌رسد که ملکه‌ی رشته‌ی علمیِ خاصی در او حاصل می‌شود و به نوعی به عقل بالمستفاد و عقلِ فعال دست می‌یابد. در واقع مراتبِ سه‌گانه‌ی عقل (بالملکه، بالفعل، بالمستفاد) که پیشتر اشاره کردیم با نکته‌ی یاد شده هماهنگی تام دارد.

۳-۱۸. تحقیقاتِ علمی: تلخیص، تالیف، تصنیف

سه دوره‌ی سنی، با سه دوره‌ی علمی و این دو نیز با سه‌سطح تحقیقاتِ دانشگاهی ارتباط دارد؛ تلخیص، تالیف و تصنیف سه تحقیقِ متناسب با این‌سه مرحله‌ی علمی و سِنی هستند. حتی سه مرحله‌ی تحصیلاتِ دانشگاهی کارشناسی، کارشناسی ارشد و دکتری نیز چون ارتباطِ طولی با همدیگر دارند از این‌زمره‌اند.

تلخیص، تحقیقی متناسب برای مرحله‌ی آموختن است؛ در تلخیص در واقع صد درصدِ مطلبِ علمی از دیگران است؛ و تلخیص‌کننده از وجودِ خود چیزی به آن نمی‌افزاید؛ و بلکه تنها تغییری در جمله‌ها و عبارت‌ها ایجاد می‌کند؛ چرا که در دوره‌ی آموختن، عقلِ انسان توان لازم برای ساختن را ندارد؛ تلخیص، تلاشی برای اتصالِ مرتبه‌ی آموختن به ساختن است که اگر منظم و علمی تکرار شود، در کنارِ مطالعه، ملکه‌ی لازم برای رسیدن به ساختن را فراهم خواهد آورد. در کلاس‌های آموزشیِ دوره‌ی کارشناسی، توصیه به تلخیصِ روشمند و هدف‌دار و کنترل‌شده‌ی کتاب یا مقاله — با افقِ رسیدن به ساختن - روشِ مناسبِ مقطعی می‌تواند برای ایجادِ توانمندیِ علمی در دانشجویان باشد؛ یا این‌که خود دانشجویان در حینِ مطالعه دروسِ کارشناسی و یا مطالعه‌ی آزاد چکیده‌برداری کنند و زمینه‌های لازم را برای ملحق شدن به مرتبه‌ی ساختن فراهم آورند.

در تالیف درصد قابلِ توجهی از مطلب از دیگران است و مولف با ترکیبِ علمِ دیگران چند نکته‌ی جدید به صحیفه‌ی علم می‌افزاید. مقالات و کتاب‌های تالیفی جملگی چنین خصلتی دارند. اما در تصنیف بخش قابل توجهی از مطلب از خودِ فرد است. در این مرحله گاه انسان به مرحله‌ای از رشدِ علمی می‌رسد که هیکلِ مجسمِ رشته‌ی علمی خود می‌شود و حکمِ منبع و مرجع آن‌رشته را به خود می‌گیرد.

از مباحثی که اشاره کردیم و از توجه در مراتب نیروهای انسان چنین به دست می‌آید که: دوره‌ی «تا جوانی» غالبا دوره‌ی تصویر، فهمِ تصویری و ارتباطِ تصویری است؛ در این‌دوره نیروی خیال و وهم از طریقِ دیدن و تصویرسازی حاصل از آن، نقش مهمی در شکل‌گیری علومِ او دارد. تصویر، جزئی است و درکِ تصویر نیز از طریقِ نیرویی جزءگرا یعنی خیال و وهم اتفاق می‌افتد؛ عقل با «جزئی‌گرایی از لحاظِ جزئی‌بودن» سر و کار ندارد؛ بنابراین یادگیری در این‌دوره باید بسیار هوشمندانه و کنترل شده باشد؛ چرا که هر تصویری که از شخصیت‌ها معرفت‌ها، معنویت‌ها و... نشان داده شود، در این‌مرحله از وجودِ انسان در مرتبه‌ی ارتباطِ خیال و حسِ مشترک برای همیشه در وجودِ انسان ثبت می‌شود و باقی می‌ماند. هم در این‌دوره و هم در دوره‌های دیگر انجام‌دادنِ یک عمل به معنای زاییده شدنِ آن‌عمل در درونِ انسان و در نتیجه شکل‌گیری تصویرِ متناسب با آن است. از آن‌جا که بیشترین میزانِ تصویرسازی و شکل‌گیری و تولدِ نیروها به این مرحله‌ی سنی مربوط است بایسته‌های تعلیمیِ زیادی می‌طلبد. به دلیلِ ویژگی‌های خاصِ این‌دوره، عالمِ انیمیشن و جذابیت‌های آن، با ذاتِ انسان و تولدِ نیروهایش ارتباط می‌یابد؛ به نوعی در دنیای مدرن امروزی، این انیمیشن‌ها و بازی‌های رایانه‌ای هستند که به دلیلِ برخورداری از ویژگی‌های متناسب با این‌دوره‌ی سنی، هم جذابیت دارند و هم شخصیت‌سازند؛ چیزی که باید به عنوانِ مرحله‌ی گذر روی آن حساب کرد و سمت و سوی آن‌را در امتدادِ دوره‌ی ساختن و نیز دوره‌های شخصیتی فرد در فصولِ آتیِ زندگی‌اش تنظیم کرد.

شکی نیست که طولِ عمرِ ظاهری که با روز و ماه و سال حساب می‌شود، عمرِ قیاسی و در نتیجه ساختگی و اعتباری است و حقیقتِ عمرِ انسان همان طول عمر

معنوی اوست؛ یعنی شدتِ حضورِ ناب در محضرِ حقیقتِ هستی. انسان اگر برای پرورشِ نیروهای خود به اندازه‌ی کافی وقت مصروف دارد به همان نسبت می‌تواند زودتر از حالتِ متعارفِ ظاهری به کمالِ علمی و معنوی لازم برسد و چه بسا که عمرِ سنی انسان به مراحلِ متعارفِ کهنسالی رسیده باشد اما از لحاظِ علمی و معنوی رشد لازم را طی نکرده باشد؛ یا چه بسیار انسان‌های متعالی و علمی و معنویِ برجسته که در کمترین زمانِ ممکن و در سنینِ ظاهری پایین، به مراتبِ کمال دست یافته‌اند؛ پس شرط، پروراندن است نه رشدِ ظاهریِ سنی.

از نتایجِ نکاتِ قبلی این است که باسواد بودن لزوما به معنای زیاد کتاب-خواندن نیست؛ بلکه به معنای توانایی ساختن است. فرض کنید اگر ده اصلِ قویِ علمی و عقلی و حِکمی به خاطر داشته باشیم، می‌توانیم از تلفیقِ آن‌ها، صدها مطلبِ فرعی بسازیم به شرط استفاده از راهِ درست و روشِ صحیحِ آن. اگر قرار بود انسان فانوس به دست فقط ببیند و بیاموزد بی‌آن‌که توانایی ساختن و دریافتنِ معنی را داشته باشد عمرِ کوتاه‌اش به سر می‌آمد و چیزی از حیاتِ علمی و معنوی عایدش نمی‌شد.

۳-۱۹. جمع بندی و نتیجه گیری

در فصل اول به سه‌گانه‌های مرتبط با شئون خداوند، تمثیل‌های شئونِ خداوند و سه‌گانه‌های معطوف به شئون خداوند و در فصلِ دوم به سه‌گانه‌های مرتبط با عالم اشاره کردیم؛ و در فصلِ اخیر به سه‌گانه‌های مرتبط با شئون انسان پرداختیم. انسان و عالم در نگاهی جامع‌تر هم‌زادِ هم هستند؛ یعنی دو معلول با یک علت‌اند؛ که نشانی از همدیگر و نشانی از خالقِ واحدشان دارند؛ از آن‌چه که بحث شد روشن می‌شود: طبقِ آموزه‌های عالمِ معرفت اسلامی انسان به دلیلِ برخورداری از مقامِ خلیفه‌اللهی مَثلِ اعلای خداوند، و در عینِ حال خود عالمِ صغیری در دلِ عالمِ کبیر است. رابطه‌ی نیروهای انسان با خود، رابطه‌ی شئون حق تعالی با شئون خود است. این حکم به دلیلِ مَثَل بودن، منافاتی با توحید الهی ندارد و به تشبیه نمی‌انجامد؛ چرا که مَثَل تشبیه و تنزیه در آنِ واحد است. در فصلِ سوم با تکیه بر نفس‌شناسی حکمت اسلامی و به ویژه اصولِ حکمتِ صدرایی، مباحثِ مفصلی طرح شد که با طرح پیشنهادی در این کتاب هم جایگاهِ عقل (= قوه‌ی تعقل) و هم جایگاه قلب برجسته‌تر شد و در عینِ حال مراتبِ سه‌گانه هم محفوظ ماند. این نوع تبیین نتایجِ علمی و عملی بسیاری در پی دارد که تبیینِ روابطِ فردی، زناشویی، سیاسی، علمی و خلقِ اثر، خلق انواعِ هنر، شخصیت‌سازی و... از زمره‌ی این نتایج است. در رابطه‌ی فردی، خوش‌قلبی و خوش‌فکری بهترین راهِ تکامل است و در رابطه‌ی دوگانه هم‌فکری و هم‌دلی مطلوب‌ترین نوعِ رابطه. تعاملِ عقل و دل در تمامیِ مراحل حیاتِ انسانی سرنوشت‌ساز و مساله‌ای اساسی است؛ طوری که اگر بگوییم همه‌ی تاریخِ انسان و حوادثِ او به نوعی حاصلِ تقابل‌ها و تعامل‌های عقل و دل است چیزی به گزاف نگفته‌ایم.

از مهم‌ترین نتایجِ بحثِ حاضر، برجسته شدنِ نقشِ عقل و دل در خلقِ انواعِ هنر است؛ هنر حکمی با عقل و دل و هنر خیالی با مرتبه‌ی خیالِ انسانی ارتباط

دارد. هنر حِکمی هم جمال‌جویی قلب را ارضا می‌کند و هم کمال‌جویی عقل را. علاوه بر آن راهی هموارتر برای سازشِ میانِ حکمت و عرفان فراهم خواهد آمد چرا که عقل و دل در این تفسیر هم‌خانه‌ای هم‌سایه‌اند و برای رسیدن به یک هدف یعنی شکوه و تکامل و عظمتِ روح دست به دستِ هم دارند.

جمع بندی مختصرِ مباحث کتاب

آن‌چه در این اثر به آن اشاره کردیم اجمالی از سه‌گانه‌های عالمِ معرفتِ اسلامی اعم از مباحث حکمت، عرفان و دین است. سه‌گانه‌های یاد شده مهم‌ترین و اساسی‌ترین موضوعاتِ عالمِ معرفتِ اسلامی را در بر می‌گیرد؛ برای همین تعبیر به «شاکله‌ی حکمت و عرفان و هنر اسلامی» در عنوانِ فرعیِ این اثر تعبیرِ بی‌وجهی نیست. سه‌گانه‌های طرح‌شده این ویژگیِ مشترک را دارند که سه مرتبه از یک حقیقت هستند. بنابراین وحدت، در هر شاخه، شرطِ اصلی؛ و کثرت، متعلق به یا مراتبِ وجودِ این‌امرِ واحد و یا مراتبِ ظهورِ امرِ واحد است. با این مبنا اصلِ تشکیک - یا به تشکیک در وجود و یا به تشکیک در ظهور- پایه و جان‌مایه‌ی مباحثِ ماست. اگر بر مبنای اصالتِ وجودِ وحدتِ تشکیکی به سه‌گانه‌های یاد شده بنگریم «هر یکی از سه‌ها» یک مرتبه از این حقیقتِ واحد خواهد بود؛ و این سخن با وحدتِ تشکیکی انوار و به تعبیرِ دیگر با اصالتِ نورِ اشراقی هم سازگار است؛ اما اگر بر مبنای اصالت وجودِ وحدت شخصی نظر اندازیم، سه‌گانه‌ها، «سه‌مرتبه‌ظهور» از یک حقیقتِ واحد خواهد بود.

اغلب و بلکه همه‌ی رسیدن‌های انسانِ کمال‌جوی، از همان اوانِ حیاتِ معنوی و معرفتیِ او اتفاق نمی‌افتد بلکه با طیِ مراتبِ کمال و معرفت، ثمره‌ی فهم و دانایی به بار می‌نشیند و سالک در پایانِ سیر، به حقیقتِ معرفت که وابسته به شئونِ حق تعالی است دست می‌یابد؛ پایانی که خود بی‌پایانی

است. بنابراین پرداختن به مراتبِ سیر از این منظر حایز اهمیت است؛ ما با مِثالِ «جوهر و عرض» به تحولِ نوعِ نگرشِ حکیم و عارف در سه مرتبه سیرِ حکمی و عرفانی اشاره کردیم. در سیرِ اول، ممکنات، یا جوهرند و یا عرض؛ و حق تعالی نه جوهر است و نه عرض؛ اما در سیرِ سوم با بازتعریفِ جوهر و عرض، حق تعالی تنها جوهر هستی و دیگر ممکنات عرض و عینِ تعلق به حق تعالی می‌باشند. این‌نوع تحول در همه‌ی حقایقِ معرفتی در هر مرتبه از سیر اتفاق می‌افتد. سخنِ یاد شده به معنای محوریتِ حق تعالی در همه‌ی مباحثِ معرفتی است و شئونِ سه‌گانه‌ی او یعنی «افعال، صفات و ذات» مدارِ اغلب و بلکه همه‌ی مباحثِ معرفتی در عرفان و حکمت اسلامی است؛ از «بسم الله الرحمن الرحیم» تا «مراتب فناء» تابعی از سه‌گانه شئونِ حق تعالی است.

تنها در مقامِ معرفت و شیوه‌ی بیان شهوداتِ حِکمی و عرفانی و یا برای رعایتِ سطحِ فهمِ عوام نیست که ما دست به دامانِ تمثیل می‌شویم؛ بلکه فراتر از آن بنا به قاعده‌ی حقیقت و رقیقت، «ادنی، مِثالِ اعلی»ست. بنابراین برخی از تمثیل‌ها از شیوه‌ی تمثیل‌آوریِ صِرف در مقامِ معرفت پا فراتر می‌نهد و ارزشی وجودی پیدا می‌کند؛ تا جایی که یک مَثَل می‌تواند به عنوانِ فردی از یک معنا در مرتبه‌ی پایین‌تر قرار گیرد؛ «نفسِ انسان - به عنوانِ مَثَلِ اعلای حق تعالی -، آینه، قلم» و بسیاری دیگر از تمثیل‌های مهمِ عالمِ معرفت، این حکم را دارند؛ هر چند که برخی هم از سوی اهلِ معرفت برای اغراضِ معرفتی وضع شده‌اند. بنا به اهمیتِ بحث در بخش دوم با تفاوت قایل شدن بینِ تمثیلِ طولی و تمثیلِ عرضی، به قاعده‌ی فهمِ شئونِ حق تعالی و مهم‌ترین سه‌گانه‌های مرتبط با شئونِ الهی پرداختیم. تمثیل‌های «باران، نور، آب، جمله، باد، آینه، دایره و انسان» مهم‌ترین تمثیل‌هایی بود که موردِ بحث قرار گرفت.

وقتی «اصل»، مراتبی باشد «فرع» به طریقِ اولی بر این‌وصف خواهد بود؛ بنابراین مباحثی چون حقیقتِ ایمان، قرآن، ادیانِ الهی، دینِ اسلام، یقین، ذکر، راه، فلسفه‌ی خلقت، عشق، القاء و... در بخشی از مباحثِ فصلِ اول با عنوانِ «عطف به شئون خداوند» طرح و در سه مرتبه بحث شد؛ این مباحث هر یک به طریقی ناظر به شئونِ حق تعالی، انسان و مهم‌ترین موضوعاتِ الهی-انسانی است. از توجه به ویژگیِ مراتبی هر یک از این شاخه-ها، جوابِ بسیاری از مباحثِ معرفتی و وجودی جلوه‌ای دیگر پیدا می‌کند.

عالم که محضرِ حق تعالی و محلِ جلوه‌ی نشانه‌های الهی است به تبعِ شئونِ الهی دارای مراتبی است؛ و در فلسفه و عرفان و دین با اصطلاح‌های مختلف به آن اشاره شده است. به تعبیر دینی «دنیا، برزخ، آخرت» به تعبیر فلسفی «ماده، مثال، عقل» و به تعبیر عرفانی «ملک، ملکوت و جبروت» و با تعبیرهای دیگر طرح شده‌اند. در این فرصت به تبعِ مراتبِ عالم، دست‌کم به پنج بحثِ مهمی که تابعی از مراتبِ عالم است اشاره شد: تعبیرهای لوحیِ مراتب عالم، مراتبِ عالم و صدور فعلِ انسان، مراتب زمان، دوره‌های تاریخی و مراتبِ حدوث که با بسطِ هر کدام می‌توان به مهم‌ترین مباحث و مسائل عالمِ معرفت، جواب و تبیینی یقین‌بخش ارائه داد.

علاوه بر نکاتِ یاد شده می‌توان بر خصلتِ آیینه‌ای عالم و انسان نسبت به حق تعالی تاکید داشت و از لزومِ طرحِ «حکمتِ مرآتی» سخن به میان آورد؛ این‌رویکرد از توانِ تبیینِ آیینه‌ایِ ویژگی‌های هستی برخوردار خواهد بود.

و بالاخره مباحثِ مربوط به شئونِ انسان که مَثلِ اعلای حق تعالی است در فصلِ آخر بحث شد؛ مدارِ مباحث در این فصل، بر دورِ مراتبِ نیروهای انسان می‌چرخد همان‌گونه که همه‌ی مباحثِ کتاب حولِ محورِ شئون حق تعالی طرح می‌شود. در این بحث علاوه بر اشاره به مراتبِ نیروهای انسان، مباحثِ جدیدی مبتنی بر این مراتب طرح شد که مراتبِ خلق هنر، مراتبِ

روابطِ فردی و مراتبِ روابطِ دوگانه، مراتبِ طولِ عمرِ انسان، مراتبِ دوره-های علمی و تحقیقاتِ دانشگاهی و مراتبِ حالاتِ انسان از آن‌جمله است.

به لطف و عنایت الهی
علی بابایی پیغام

۲۲ خرداد ۱۳۹۸ . اردبیل.

منابع و مآخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. الاربعینیات لکشف انوار القدسیات. قمی. قاضی سعید. (۱۳۸۱). تهران: میراث مکتوب.
۴. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد. جوینی. عبد الملك. (۱۴۱۶ه.ق)– بیروت.
۵. أسرار الحكم في المفتتح و المختتم. سبزواری. هادی بن مهدی. (۱۳۸۳). قم: مطبوعات دینی.
۶. اسرارالآیات. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰) تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۷. اطیب البیان في تفسیر القرآن. طیب. عبدالحسین. (۱۳۶۹ه.ش) تهران: اسلام.
۸. الاقتصاد في الاعتقاد. غزالی محمد. (۱۴۰۹ق). بیروت.
۹. الاقطاب القطبیة او البلغة فی الحکم. اهری. عبد القادر بن حمزة بن یاقوت. (۱۳۸۵) تهران: انجمن فلسفه ایران.
۱۰. الإنسان الكامل. نسفی. عزیز الدین. (۱۳۸۶). تهران: انتشارات طهوری.
۱۱. انشاء الدوائر. محیی الدین بن عربی. (۱۳۳۶ق). لیدن: مطبعة بریل.
۱۲. أنوار الحقیقة و أطوار الطریقة و أسرار الشریعة. آملی. سید حیدر. (۱۳۸۲). قم: نور علی نور.
۱۳. ایقاظ النایمین. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (بی‌تا) تهران: انجمن اسلامي حكمت و فلسفه ایران.
۱۴. آگاهی و گواهی. ترجمه و شرح انتقادی رساله تصور و تصدیق صدر المتألهین شیرازی. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. حائری یزدی. مهدی. (۱۳۶۷ه.ش) تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالي. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگي.
۱۵. بازسازی سه مرحله سیر مرحله‌ای مبحث علیت در حکمت متعالیه، سعادت مصطفوی، حسید حسن، (۱۳۹۲) حکمت صدرایی، پاییز و زمستان ۱۳۹۲ صص ۱۹ تا ۳۰.
۱۶. بحار الأنوار. مجلسی محمد باقر. (۱۴۰۳ ق). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۱۷. بیان التنزیل. نسفی. عزیز الدین. (۱۳۷۹). تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۸. بیان السعادة فی مقامات العبادة. سلطان علی‌شاه. سلطان محمد بن حیدر. (۱۳۷۲) تهران: سرّ الاسرار.
۱۹. پریچهره حکمت. بابایی. علی. (۱۳۸۶). تهران: مولی.
۲۰. تجدد امثال و حرکت جوهری، از مجموعه دو رساله در فلسفه اسلامی، همایی جلال-الدین، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۸۱.
۲۱. تحریر تمهید القواعد. جوادی آملی. (۱۳۹۰). قم: اسراء
۲۲. تحفة المراد، شریف دارابی شیرازی، عباس، تهران: الزهرا (س).
۲۳. تذکره الأولیاء. فرید الدین عطار نیشابوری. (۱۹۰۵ م) لیدن.
۲۴. ترجمان الاشواق. محیی الدین بن عربی. (۱۳۷۸). تهران: انتشارات روزنه.

۲۵. ترجمه اشارات و تنبیهات ابن‌سینا، (۱۳۹۲)، ملک شاهی، حسن، تهران: صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران. انتشارات سروش.
۲۶. ترجمه تفسیر المیزان. طباطبایی. محمدحسین. (۱۳۷۴). قم: جامعه مدرسین حوزه علمیه قم. دفتر انتشارات اسلامی.
۲۷. التعریفات. جرجانی. سید شریف علی بن محمد. (۱۳۷۰). تهران: ناصر خسرو.
۲۸. تعلیقات بر الشواهد الربوبیة في المناهج السلوکیة. سبزواری. ملاهادی (۱۳۶۰). تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۲۹. التعلیقات لصدر المتألهین علی‌الشفاء. صدرالدین شیرازی. محمد بن ابراهیم. قم: بیدار.
۳۰. تفسیر القرآن الکریم. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). قم: بیدار.
۳۱. تفسیر انسان به انسان. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۸۹). تحقیق الهی زاده محمد حسین. قم: مرکز نشر اسراء.
۳۲. تفسیر ابن عربی(تأویلات عبد الرزاق). کاشانی عبدالرزاق. (۱۴۲۲). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۳. تفسیر الصافي. فیض کاشانی. محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵ق). تهران: مکتبة الصدر.
۳۴. تفسیر الصراط المستقیم. بروجردی. حسین بن رضا. (۱۴۱۶ق). قم: انصاریان.
۳۵. تفسیر القرآن الکریم (صدرا)، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۶۶ه.ش) قم: بیدار.
۳۶. تفسیر المحیط الأعظم و البحر الخضم في تأویل کتاب الله العزیز المحکم. آملی. سید حیدر. (۱۴۲۲ه.ق). قم: نور علی نور.
۳۷. تفسیر المحیط الأعظم. آملی. سید حیدر. (۱۴۲۲ق). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۳۸. تفسیر حدائق‌الحقایق (قسمت سوره یوسف). فراهی هروی. معین‌الدین. (۱۳۸۴) تهران: دانشگاه تهران.
۳۹. تفسیر غرائب القرآن و رغائب الفرقان. نظام الاعرج. حسن بن محمد. (۱۴۱۶). بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علي بیضون.
۴۰. تفسیر مثنوی مولوی. همایی. جلال الدین. (۱۳۸۴). تهران: دانشگاه تهران.
۴۱. تفسیر و مفسران. معرفت. محمدهادی. (۱۳۷۹). قم: موسسه فرهنگی انتشاراتی التمهید.
۴۲. تقویم الایمان و شرحه کشف الحقائق. میرداماد. محمد باقر. (۱۳۷۶). تهران: موسسه مطالعات اسلامی.
۴۳. تمهید المبانی یا تفسیر کبیر بر سوره سبع المثانی. رضانژاد. غلامحسین. (۱۳۸۳). تهران: الزهرا.
۴۴. توحید علمی و عینی در مکاتیب حکمی و عرفانی. تهرانی. علامه سید محمد حسین. (۱۴۱۷ قمری). مشهد: انتشارات علامه طباطبایی.
۴۵. تهلیلیه (شرح لا إله إلّا الله)، (۱۳۷۳)، دوانی، محمد بن اسعد، تهران: کیهان.

۴۶. جامع الأسرار و منبع الأنوار. آملی. سید حیدر. (۱۳۶۸) تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی وابسته به وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
۴۷. جامعه در قرآن، جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۹۱) قم: اسراء.
۴۸. جایگاه وجودی قلب در نفس‌شناسی صدرا. بابایی. علی. (۱۳۹۶). مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی. دوره‌ی ۲۱. شماره ۷۲. صفحه ۴۰۵-۴۲۲.
۴۹. جذوات و مواقیت، میر داماد، محمد باقر بن محمد، (۱۳۸۰ه.ش). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۵۰. جواهر التصوف. رازی. ابو زکریا یحیی بن معاذ. (۱۴۲۳). قاهره: مکتبة الآداب.
۵۱. جواهر التّفسیر. کاشفی سبزواری. ملّا حسین واعظ. تصحیح عبّاسی. جواد. (۱۳۷۹). تهران: نشر میراث مکتوب.
۵۲. الجوهر النضید. طوسی. خواجه نصیرالدین. (۱۳۷۱). قم: بیدار.
۵۳. جهان مسیحیت. مولند. اینار. ترجمه انصاری محمد باقر و مهاجری مسیح. (۱۳۸۱) تهران: امیرکبیر.
۵۴. حکمت اشراق، (گزارش، شرح و سنجش دستگاه فلسفی شیخ شهاب‌الدین سهروردی) یزدان‌پناه، سیدیدالله، تحقیق و نگارش: دکتر مهدی علیپور،(۱۳۸۹) تهران: سمت.
۵۵. حکمت الهی در متون فارسی، نورانی، عبد الله، (۱۳۸۵)، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۵۶. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی)، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۹۸۱ م) بیروت: دار إحیاء التراث العربي.
۵۷. الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة (با حاشیه علامه طباطبائی). ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۸) قم: مصطفوی.
۵۸. حل مساله رابطه نور حقیقی و مادی بر اساسِ قاعده‌ی حقیقت و رقیقت. بابایی. علی. (۱۳۹۷). نشریه پژوهش‌های فلسفی دانشگاه تبریز. دوره‌ی ۱۲. شماره‌ی ۲۲. بهار ۱۳۹۷. صص ۱۷-۲۸.
۵۹. ختم الاولیاء. حکیم ترمذی. (۱۴۲۲ق). بیروت: مهد الآداب الشرقیة.
۶۰. خدا در فلسفه (برهان‌های فلسفی اثبات وجود باری). مقالاتی از دایره المعارف فلسفی. پل ادواردز. (۱۳۷۲). ترجمه خرمشاهی. بهاءالدین. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶۱. خداشناسی از ابراهیم تاکنون. گرن آرمسترانگ. ترجمه‌ی سپهر محسن. (۱۳۹۲) تهران: نشر مرکز.
۶۲. خلاصه تفسیر ادبی و عرفانی قرآن مجید. میبدی. احمد بن محمد. (۱۳۵۲). به فارسی از کشف الاسرار. تهران: اقبال.
۶۳. دانشنامه زیبایی‌شناسی. بریس گات و دومنیک مک آیور لوییس. (۱۳۸۵). تهران: فرهنگستان هنر.
۶۴. دین مسیح. ویلسون بریان. ترجمه افشار حسن. (۱۳۸۱). تهران: نشر مرکز.
۶۵. دیوان حلاج. حسین بن منصور. (۱۳۰۵). بمبئی: علوی.

۶۶. دیوان عطار. عطار نیشابوری. فرید الدین. (۱۳۸۴). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۶۷. دیوان کبیر شمس. مولوی. جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۴). تهران: طلایه.
۶۸. رسالة القدس. بقلی شیرازی. روزبهان. (۱۳۸۱). تهران: انتشارات یلدا قلم.
۶۹. رساله سه اصل. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۴۰) تصحیح سید حسین نصر. تهران: دانشکده علوم منقول و معقول.
۷۰. رسائل ابن سینا. ابن سینا. حسین. (۱۴۰۰). قم: انتشارات بیدار.
۷۱. رسائل اخوان الصفاء و خلان الوفاء. اخوان الصفا. (۱۴۱۲ ه ق). بیروت: الدار الاسلامیة.
۷۲. رسائل الشجرة الالهیة فی علوم الحقایق الربانیة. شهرزوری. شمس الدین. (۱۳۸۳). تهران: موسسه حکمت و فلسفه ایران.
۷۳. رسائل دهدار. دهدار. محمد بن محمود فانی شیرازی. (۱۳۷۵). تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.
۷۴. رسائل قیصری. قیصری. داود. (۱۳۸۱). تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۷۵. رمز و داستان‌های رمزی در ادب فارسی. پورنامداریان. تقی. (۱۳۹۱). تهران: علمی فرهنگی.
۷۶. رمزهای بی پایان آینه. بابایی. علی. (۱۳۹۱). تهران: مولی.
۷۷. روح المعاني في تفسير القرآن العظيم و السبع المثاني. آلوسی. محمود بن عبدالله. (۱۴۱۵ ه.ق). بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علي بیضون.
۷۸. روض الجنان و روح الجنان في تفسير القرآن. ابوالفتوح رازی. حسین بن علی. (۱۴۰۸). مشهد: آستان قدس رضوی. بنیاد پژوهش‌های اسلامی.
۷۹. روضة المتقین في شرح من لا یحضره الفقیه. مجلسی. محمدتقی بن مقصودعلی. (۱۴۰۶). قم.
۸۰. زمینه‌ها و علل طرح نظریات فلسفی ناسازگار در آثار ملاصدرا. انواری سعید و حسین-نیا. سید جلیل. (۱۳۹۴). خردنامه صدرا. شماره ۷۹. بهار ۱۳۹۴. صص ۳۱- ۵۶.
۸۱. السر فی انفاس الصوفیة. جنید. ابو القاسم بن محمد النهاوندی البغدادی. (۱۴۲۶ق). قاهره: دار جوامع الکلم.
۸۲. سه رساله فلسفی: متشابهات القرآن - المسائل القدسیة - اجوبة المسائل، ملاصدرا، محمد بن ابراهیم، (۱۳۸۷ ه.ش) قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۸۳. سه‌گانه‌های حکمت اسلامی و عرفان مولوی. بابایی. علی. (۱۳۹۷). نشریه‌ی جاویدان خرد. دوره‌ی ۱۵. شماره ۳۳. بهار و تابستان ۱۳۹۷. صص ۴۷ – ۷۱.
۸۴. شرح أصول الكافي (صدرا). ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۸۳). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۸۵. شرح الاشارات و التنبیهات مع المحاکمات. طوسی. خواجة نصیر الدین (۱۳۷۵ه.ش). قم: نشر البلاغة.

۸۶. شرح التعرف لمذهب التصوف. اسماعیل مستملی بخاری. (۱۳۶۳). تهران: انتشارات اساطیر.
۸۷. شرح المصطلحات الفلسفية. مجمع البحوث الاسلامية. (۱۴۱۴ ق). مشهد: مجمع البحوث الاسلامية.
۸۸. شرح بر زاد المسافر صدر الدین محمد بن ابراهیم شیرازی. آشتیانی. جلال الدین. (۱۳۸۱ ه.ش). قم: بوستان کتاب و انتشارات دفتر تبلیغات اسلامي حوزه علمیه.
۸۹. شرح حکم الشیخ الأکبر. قادری. حسن بن موسی بن عبد الله (۱۴۲۷ق). بیروت: دار الکتب العلمیة.
۹۰. شرح خطبه البیان. محمد بن محمود دهداری شیرازی. (۱۳۸۰). تهران: صائب.
۹۱. شرح رساله المشاعر ملاصدرا، لاهیجی، محمد جعفر بن محمد صادق، (۱۳۸۶ه.ش) قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامي حوزه علمیه قم).
۹۲. شرح فصوص الحکم. قیصری. محمد داوود. (۱۳۷۵). به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: علمی فرهنگی.
۹۳. شرح فصوص الحکم(خوارزمی/آملی). خوارزمی تاج الدین حسین. (۱۳۷۹). قم: بوستان کتاب (انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم).
۹۴. شرح فصوص الحکم. مؤید الدین الجندی. (۱۴۲۳). قم: بوستان کتاب.
۹۵. شرح گلشن راز(ابن ترکه). (۱۳۷۵). صائن الدین علی بن ترکه. تهران: نشر آفرینش.
۹۶. شرح گلشن راز. سبزواری. محمد ابراهیم. (۱۳۸۶). تهران: نشر علم.
۹۷. شرح مثنوی. سبزواری. ملا هادی. (۱۳۷۴). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۹۸. شرح مقدمه قیصری. آشتیانی. سید جلال الدین. (۱۳۷۰). تهران: انتشارات امیر کبیر.
۹۹. الشفاء(المنطق). ابن‌سینا. شیخ الرئیس (۱۴۰۴ ه.ق) قم: مکتبة آیة الله المرعشی.
۱۰۰. الشواهد الربوبیه. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۰). تصحیح آشتیانی سید جلال الدین. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۱۰۱. الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة (مقدمه عربی). ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۴۱۷ ه.ق). بیروت: مؤسسة التاریخ العربي.
۱۰۲. عرایس البیان فی حقایق‌القرآن. بقلی شیرازی. شیخ روزبهان. ترجمه بابایی. علی. ج۵. تهران: مولی.
۱۰۳. العرشیه. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۱). تهران: مولی.
۱۰۴. عرفان الحق. صفی علیشاه. محمد حسن بن محمد باقر. (۱۳۷۱). تهران.
۱۰۵. عقل و اعتقادات دینی. مایکل پترسون و همکاران. (۱۳۷۶). ترجمه نراقی و سلطانی. تهران: طرح نو.
۱۰۶. علم الیقین. فیض کاشانی. ملا محسن. (۱۴۲۸). بیروت: دارالحوار.
۱۰۷. علم الیقین في أصول الدین. فیض کاشانی. محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۸ق). قم: انتشارات بیدار.

۱۰۸. عنقاء مغرب. (... و یلیه انشاءالدوائرو...) محیی الدین بن عربی. (۱۴۲۶). بیروت: درالکتب العلمیه.
۱۰۹. عوالي اللئالي العزيزية في الأحاديث الدينية. ابن أبي جمهور. محمد بن زين الدين. (۱۴۰۵ ق)– قم.
۱۱۰. الفتوحات المکیه. ابن عربی. محی الدین. (۱۴۰۵). تحقیق عثمان طه. مصر
۱۱۱. الفتوحات المکیة(اربع مجلدات). ابن عربی. محیی الدین. بیروت: دار الصادر.
۱۱۲. الفروق فی اللغة. عسکری. حسن بن عبدالله. بیروت: دار الافاق الجدیدة.
۱۱۳. فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا. سجادی. سید جعفر. (۱۳۷۹). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱۴. فرهنگ معارف اسلامی. سجادی. سید جعفر. (۱۳۷۳). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۱۵. فلسفه دین. جان هیک. (۱۳۷۲). ترجمه بهرام راد. تهران: انتشارات بین‌المللی هدی.
۱۱۶. فلسفه دین. گیسلر. نورمن. (۱۳۹۱). ترجمه آیت‌اللهی. حمیدرضا. تهران: حکمت.
۱۱۷. فلسفه صدرا. جوادی آملی. (۱۳۸۸). قم: اسراء.
۱۱۸. فوائح الجمال و فواتح الجلال. نجم‌الدین کبری. (۱۳۶۸). ترجمه ساعدی خراسانی. محمد باقر. تهران: انتشارات مروی.
۱۱۹. فیه ما فیه. مولوی. جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۸۶). تهران: انتشارات نگاه.
۱۲۰. قاعده فهم رابطه خدا با عالم از روی مثل. بابایی. علی. (۱۳۹۷). نشریه قبسات.
۱۲۱. قاموس قرآن. قرشی بنایی. علی اکبر. (۱۴۱۲). تهران.
۱۲۲. القبسات. میرداماد. محمد باقر. (۱۳۶۷). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۲۳. قرآن در قرآن. جوادی آملی. عبدالله. (۱۳۹۳). قم: اسراء.
۱۲۴. قلب اسلام. نصر سید حسین. (۱۳۸۵). ترجمه شهر آیینی. مصطفی. تهران: انتشارات حقیقت.
۱۲۵. قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی. ابراهیمی دینانی. غلامحسین.(۱۳۸۰). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
۱۲۶. کلام مسیحی. میشل توماس. ترجمه‌ی توفیقی. حسین. (۱۳۸۷). قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
۱۲۷. كافي (ط - دار الحديث) کلینی. محمد بن یعقوب. (۱۴۲۹). قم.
۱۲۸. کشف الاسرار و عدة الابرار (معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری). میبدی. احمد بن محمد. (۱۳۷۱). تهران: امیرکبیر.
۱۲۹. گلشن راز. شبستری. شیخ محمود. (۱۳۸۲). کرمان: انتشارات خدمات فرهنگی کرمان.
۱۳۰. لطائف الإشارات. قشیری. ابوالقاسم عبد الکریم. (۱۹۸۱). مصر: الهیئة المصریة العامه للکتاب.

۱۳۱. لطائف الأعلام فی إشارات أهل الإلهام. کاشانی. عبد الرزاق. (۱۴۲۶ق). قاهره: مکتبة الثقافة الدینیة.
۱۳۲. الله. القصد المجرد فی معرفة الاسم المفرد. احمد بن عطاء الله السکندری. (۱۴۲۶ق). دار الکتب العلمیة - بیروت. چاپ: سوم.
۱۳۳. المباحث المشرقیة فی علم الالهیات و الطبیعیات. رازی. فخر الدین. (۱۴۱۱). قم: انتشارات بیدار.
۱۳۴. المبدأ و المعاد. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۵۴ه.ش) تهران: انجمن حکمت و فلسفه ایران.
۱۳۵. مثنوی معنوی. مولوی. جلال الدین محمد بلخی. (۱۳۷۳). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۳۶. مجموعه آثار شهید مطهری. مطهری مرتضی. (۱۳۵۸). تهران: صدرا.
۱۳۷. تفسیر قرآن کریم (عصار) (مجموعه آثار عصار)، عصار، محمد کاظم، (۱۳۷۶)، تهران: امیر کبیر.
۱۳۸. مجموعه رسائل ابن عربی(ثلاث مجلدات). ابن عربی. محیی الدین. (۱۴۳۱). بیروت: دار المحجة البیضاء.
۱۳۹. مجموعه رسائل عوارف المعارف. گروهی از نویسندگان. (۱۳۶۳). شیراز: کتابخانه احمدی شیراز.
۱۴۰. مجموعه رسائل فلسفی صدر المتألهین. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۴۲۰ق). تهران: حکمت.
۱۴۱. مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی. کاشانی. عبدالرزاق. (۱۳۸۰). تهران: میراث مکتوب.
۱۴۲. مجموعه مصنفات شیخ اشراق. سهروردی. شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۵ه.ش). تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۴۳. محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی. جهانگیری. محسن. (۱۳۷۵) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۴۴. مرآة الحقائق. حقی برسوی. اسماعیل بن مصطفی. (۱۴۳۰). قاهره: دار الآفاق العربیة.
۱۴۵. مرآت الاکوان(تحریر شرح هدایه ملا صدرا شیرازی). حسینی اردکانی. احمد بن محمد. (۱۳۷۵) تهران: شرکت انتشارات علمي فرهنگي.
۱۴۶. مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض. سعید الدین فرغانی. (۱۳۷۹). قم: مرکز انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
۱۴۷. المشاعر. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تهران: کتابخانه طهوری.
۱۴۸. مشاهد الألوهیة، رضا نژاد، غلام حسین، (۱۳۸۷) قم: آیت اشراق،
۱۴۹. مشکاه الانوار. غزالی. محمد. (۱۴۱۶). بیروت: دارالفکر.
۱۵۰. مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة. کاشانی. عزالدین محمود بن علی. تهران: نشر هما.

۱۵۱. مصنفات فارسی سمنانی. سمنانی. علاء الدوله. (۱۳۸۳). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵۲. مصنفات میر داماد. میرداماد. محمد باقر. (۱۳۸۱- ۱۳۸۵). تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵۳. معارف بهاء ولد. سلطان العلماء بهاء الدین محمد بلخی (۱۳۸۲). تهران: انتشارات طهوری.
۱۵۴. معرفت نفس. حسن زاده آملی. حسن. (۱۳۶۲). تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۵۵. مفاتیح الغیب. ملاصدرا. محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۳). تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی. انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران. موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵۶. مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز. محمد اسیری لاهیجی. (۱۳۱۲). بمبئی.
۱۵۷. مقامات عارفان. سه اثر بزرگ از سه عارف بزرگ. بابا طاهر عریان/سید علی همدانی/خواجه عبد الله انصاری. (۱۳۷۰). تهران: کتابخانه مستوفی.
۱۵۸. المقدمات من کتاب نص النصوص. آملی. سید حیدر. (۱۳۵۲). تهران: قسمت ایرانشناسي انستيتو ايران و فرانسه پژوهش‌هاي علمي در ايران.
۱۵۹. ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. علامه حسن زاده آملی. (۱۳۷۸). تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۱۶۰. مواهب الرحمن في تفسير القرآن. موسوی سبزواری. عبدالاعلی. (۱۴۰۹). دفتر سماحه آیت الله العظمی السبزواری.
۱۶۱. مولوی نامه. مولوی چه می گوید؟ همایی. جلال الدین. (۱۳۸۵) تهران: نشر هما.
۱۶۲. نخستین زنان صوفی. سلمی. ابو عبد الرحمن محمد بن الحسین. (۱۳۸۵). ترجمه حسینی مریم. تهران: نشر علم.
۱۶۳. النفس من کتاب الشفاء. ابن سینا. حسین. (۱۳۷۵). تحقیق حسن زاده آملی. حسن. قم: مرکز النشر التابع لمکتب الاعلام الاسلامی.
۱۶۴. النکت و العیون تفسیر الماوردی. ماوردی. علی بن محمد. مراجعه و تعلیق: عبدالرحیم. سید بن عبدالمقصود. بیروت: دار الکتب العلمیة. منشورات محمد علي بيضون.
۱۶۵. نهج البلاغة (للصبحي صالح) - شريف الرضي. محمد بن حسین. (۱۴۱۴ق). قم. چاپ: اول.
۱۶۶. هستی از نظر فلسفه و عرفان. آشتیانی. سید جلال الدین. (۱۳۷۶). قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۱۶۷. هنر قدسی. نبوت و حکمت متعالیه. بابایی. علی. (۱۳۸۵). مجموعه‌ی مقالات کنگره‌ی بین‌المللی هنرِ نبوی. اصفهان.

فهرست آیات

أَ لَمْ تَرَ إِلى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّل, ۱۰۹
أَلا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ., ۲۳۶
أَلا إِنَّهُمْ فِي مِرْيَةٍ مِنْ لِقاءِ رَبِّهِمْ, ۲۳۶
الله لا اله الا هو الحى القيوم, ۸۶
اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ, ۱۱۰, ۱۱۴, ۱۱۵
اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا, ۶۵
اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِها, ۳۱۴
إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ ازْدادُوا كُفْراً, ۱۶۸
إِنَّ الَّذِينَ يُحِبُّونَ أَنْ تَشِيعَ الْفاحِشَةُ فِي الَّذِينَ آمَنُوا لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ فِي الدُّنْيا وَ الْآخِرَةِ وَ اللَّهُ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لا تَعْلَمُونَ, ۱۹۵
إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ, ۷۴
إِنَّا أَنْزَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُون, ۱۵۹
أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها, ۱۰۴
انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلى بَعْضٍ وَ لَلْآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَ أَكْبَرُ تَفْضيلاً, ۱۶۸
إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَة, ۲۹۴
إِنَّما قَوْلُنا لِشَيْءٍ إِذا أَرَدْناهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ, ۷۶
إِنَّهُمْ لَفي سَكْرَتِهِمْ يَعْمَهُون, ۲۹۰
إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رافِعُكَ إِلَيَ, ۳۱۴
أَوْ كَظُلُماتٍ في بَحْرٍ لُجِّيٍّ يَغْشاهُ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ مَوْجٌ مِنْ فَوْقِهِ سَحابٌ ظُلُماتٌ بَعْضُها فَوْقَ بَعْضٍ, ۱۶۸
بأيدى سفرةٍ * كرام بررةٍ, ۱۵۹
بسم الله الرحمن الرحيم, ۶۱, ۶۴, ۱۳۶

تِلْكَ الْجَنَّةُ الَّتِي نُورِثُ مِنْ عِبادِنا مَنْ كانَ تَقِيًّا, ۹۱
تَوَفَّني مُسْلِما, ۱۶۳
ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتابَ الَّذينَ اصْطَفَيْنا مِنْ عِبادِنا فَمِنْهُمْ ظالِمٌ لِنَفْسِهِ وَ مِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَ مِنْهُمْ سابِقٌ بِالْخَيْراتِ,۱۷۱
ثُمَّ ذَرْهُمْ في خَوْضِهِمْ يَلْعَبُون, ۲۹۰
ثُمَّ نُفِخَ فِيهِ أُخْرى فَإِذا هُمْ قِيامٌ يَنْظُرُون, ۳۱۵
جذبة من جذبات الحق توازى عمل الثقلين, ۱۸۲
حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ., ۲۳۶
سنريهم آياتنا فى الآفاق و فى انفسهم, ۱۵۹
سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الْآفاقِ وَ في أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَ وَ لَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلى كُلِّ شَيْءٍ شَهيدٌ, ۲۱۱
سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمنُ وُدًّا, ۶۵, ۱۹۵
شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ وَ الْمَلائِكَةُ وَ أُولُوا الْعِلْمِ قائِماً بِالْقِسْطِ لا إِلهَ إِلاَّ هُوَ الْعَزيزُ الْحَكيم, ۸۸
عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّموَاتِ وَ الْأَرْضِ وَ الْجِبَالِ, - ۲۱ -
فَأَيْنَما تُوَلُّوا, ۲۳۶
فَصَعِقَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْض., ۳۱۵
فَفَزِعَ مَنْ فِي السَّماواتِ وَ مَنْ فِي الْأَرْض., ۳۱۵
فَكَشَفْنا عَنْكَ غِطاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَديد, - ۲۰ -
فَلا تَمُوتُنَّ إِلاَّ وَ أَنْتُمْ مُسْلِمُون., ۱۶۳
فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسانُ مِمَّ خُلِقَ خُلِقَ مِنْ ماءٍ دافِقٍ, ۱۸۲
فِي صُحُفٍ مُكَرَّمَةٍ مَرْفُوعَةٍ مُطَهَّرَةٍ بِأَيْدِي سَفَرَةٍ كِرامٍ بَرَرَة., ۱۵۹
قالَتِ الْأَعْرابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا, ۱۶۷
قُلْ أَ رَأَيْتُمْ إِنْ كانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ ثُمَّ كَفَرْتُمْ بِهِ مَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ هُوَ فِي شِقاقٍ بَعِيدٍ, ۲۳۵
قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُوني يُحْبِبْكُمُ اللَّه, ۱۸۶
كيف مد الظل, ۱۰۸
كانَ حَنيفاً مُسْلِما, ۱۶۲
كِتابٌ فُصِّلَتْ آياتُهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُون, ۱۵۹

كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ, ۲۳۶
كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ وَ يَبْقى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلالِ وَ الْإِكْرامِ, ۲۳۶
كل يوم هو فى شان, ۱۴۱
لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ, ۱۲۶
لا شَرْقِيَّةٍ وَ لاغَرْبِيَّةٍ, ۱۱۲
لا يُغادِرُ صَغيرَةً وَ لا كَبيرَةً إِلاَّ أَحْصاها, ۳۲۳
لَدَيْنا لَعَلِيٌّ حَكِيم, ۱۵۸
لَقَدْ كَفَرَ الَّذينَ قالُوا إِنَّ اللَّهَ ثالِثُ ثَلاثَةٍ وَ ما مِنْ إِلهٍ إِلاَّ إِلهٌ واحِد, - ۳۹ -
لَهُمْ قُلُوبٌ لا يَفْقَهُونَ بِها وَ لَهُمْ أَعْيُنٌ لا يُبْصِرُونَ بِها وَ لَهُمْ آذانٌ لا يَسْمَعُونَ بِها أُولئِكَ كَالْأَنْعامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولئِكَ هُمُ الْغافِلُون, ۲۳۸
لَيْسَ عَلَى الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فيما طَعِمُوا إِذا مَا اتَّقَوْا وَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَ آمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَ أَحْسَنُوا, ۱۶۷, ۱۶۸
لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ., ۱۴۸
ما يَكُونُ مِنْ نَجْوى ثَلاثَةٍ إِلاَّ هُوَ رابِعُهُمْ وَ لا خَمْسَةٍ إِلاَّ هُوَ سادِسُهُم, - ۴۰ -
نَسُوا اللَّهَ فَأَنْساهُمْ أَنْفُسَهُمْ, ۱۲۵
نور على نور, ۸۴, ۱۶۸, ۳۳۵
وَ إِذْ عَلَّمْتُكَ الْكِتابَ وَ الْحِكْمَةَ وَ التَّوْراةَ وَ الْإِنْجِيل, ۱۶۳
وَ الَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنامِها, ۳۱۴
وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ, ۱۵۱, ۲۱۷, ۲۷۶, ۲۷۷
وَ أَنْزَلْنا إِلَيْكُمْ نُوراً مُبِيناً, ۱۱۴
و سبح بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ, ۶۳
وَ كانَ بِالْمُؤْمِنِينَ رَحِيماً, ۶۶
وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ قُرْآناً عَرَبِيا, ۱۵۹
وَ كُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَة, - ۲۲ -
وَ لا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْم, - ۲۰ -
و لله المثل الاعلى, ۱۰۷, ۱۰۸
وَ ما أَمْرُنا إِلَّا واحِدَةٌ, ۳۱۸

وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيم, ۱۵۷
وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْداداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِ اللَّهِ وَ الَّذينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّه, ۱۸۷
وَ مَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُوراً فَما لَهُ مِنْ نُور, ۱۱۱
و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَريد, ۱۶۰
وَ هُوَ الَّذي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ وَ رَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجات, ۱۶۸
وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُمْ بِاللَّيْلِ, ۳۱۴
هُوَ الْأَوَّلُ وَ الْآخِرُ وَ الظَّاهِرُ وَ الْباطِنُ, ۲۳۶
يزكيهم, ۳۲۲
يعلمهم, ۳۲۲
يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَ يُحِبُّونَهُ,۱۸۸
يُدَبِّرُ الْأَمْرَ مِنَ السَّماءِ إِلَى الْأَرْضِ ثُمَّ يَعْرُجُ إِلَيْهِ في يَوْمٍ كانَ مِقْدارُهُ أَلْفَ سَنَةٍ مِمَّا تَعُدُّونَ, ۱۸۶
يَمْحُوا اللَّهُ ما يَشاءُ وَ يُثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتاب, ۲۱۳, ۲۱۸
يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا قُلْ لا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلامَكُمْ, ۱۶۷

فهرست احادیث

أ لک لی حاجه؟, ۱۹۱
اذا صمت فلیصم سمعك و بصرك, ۱۸۳
أعرفکم باللّه، أعلمکم بکتابه, ۱۵۸
الإحسان أن تعبد اللّه کأنك تراه, ۱۷۱
الارواح جنود مجندة فما تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف, ۲۹۴
العارف شخصه مع الخلق و قلبه مع الله, ۱۹۴
العلم نقطة کثّره الجاهلون, ۲۶۳
العلم نقطه، کثرها الجاهلون, ۱۳۶
الله یعطی و أنا قاسم, ۷۹
المؤمن أخو المؤمن کالجسد الواحد؛ إن اشتکي شیئاً منه وُجد ألم ذلك في سائر جسده؛ و أرواحهما من روح واحدة, ۲۹۵
النّاس موتی و أهل العلم أحیاء, ۷۴
انّ اللّه تعالی خلق الملك علی مثال ملکوته و اسّس ملکوته علی مثال جبروته لیستدلّ بملکه علی ملکوته، و بملکوته علی جبروته, ۲۰۱
إن اللّه تعالی خلق آدم علی صورته, ۱۴۸
إنّ روح المؤمن لأشدّ اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها., ۲۹۵
أنا أوّل الأنبیاء خلقاً و آخرهم بعثاً, ۸۰
أنا و علیّ من نور واحد, ۸۰
إنّما المؤمنون إخوة بنو أبٍ و اُمٍّ و إذا ضُرب علي رجلٍ منهم عرق سهر له الآخرون, ۲۹۴

تفكر ساعة خير من قيام ليلة، و في رواية من عبادة سنة, ۱۸۲
فَإِنَّ دَرَجَاتِ الْجَنَّةِ عَلَى قَدْرِ آيَاتِ الْقُرْآنِ يُقَالُ لَهُ: اقْرَءْ وَ ارْقَ, ۲۱۰
فمن أحبّك بلسانه فقد كمل له ثلث الايمان، و من أحبّك بلسانه فقد كمل ثلث الإيمان، و من أحبّك بلسانه و قلبه و فقد كمل له ثلثا الإيمان، و من أحبّك بلسانه و قلبه نصرك بيده فقد استكمل الإيمان, ۱۸۳
قلب المؤمن عرش الله الاعظم, ۱۳۶
قوم عبدوه رغبة فى جنته... و هذه عبادة التجار. و قوم عبدوه خوفا من عذابه... و هذه عبادة العبيد. و قوم عبدوه لذاته... و هذه عبادة الأحرار، و هى أسمى أنواع العبادة, ۱۸۱
كَفَانِي عِزّاً أَنْ تَكُونَ لِي رَبّاً؛ وَ كَفَانِي فَخْراً أَنْ أَكُونَ لَكَ عَبْداً؛ فَأَنْتَ لى كَمَا أُحِبُّ؛ فَوَفِّقْنِي لِمَا تُحِب, ۱۹۰
كنت أوّل النّاس في الخلق و اخرهم في البعث, ۸۰
ما رأيت شيئا الّا و رأيت اللّه فيه, ۲۳۴
مثل على بن ابى طالب فى هذه الامة، مثل قل هو اللّه أحد فى القرآن, ۱۸۳
مع كل شيء لا بمقارنه، غير كل شيء لابمزايله, ۱۳۲, ۱۶۱, ۱۹۲
من عرف نفسه فقد عرف ربه, ۱۲۵, ۱۴۸
من قرء «قل هو اللّه أحد» مرّة واحدة فكأنّما قرأ ثلث القرآن و ثلث التوراة و ثلث الإنجيل,۱۸۲

فهرست اعلام و اصطلاحات

ابداع, ٦٨, ٦٩, ٢١٢, ٢١٧, ٢١٨

ابلیس, ١٤١

ابـــن‌عربـــی, ٧٦, ٧٧, ٨٩, ٩٠, ١٠١, ١٢٢, ١٢٤, ١٢٩, ١٣١, ١٣٢, ١٣٣, ١٣٤, ١٣٧, ١٤٨, ٢٤٨, ٢٧٦, ٣٠٧

ابواب, ٩٤

احد, ٧٨, ٨٤, ٩٢, ١٩١

احسان, ١٦٦

احصاء, ٨٩, ٩٢, ١١٧, ١٤٦

احـــــوال, – ٢٢ –, – ٢٣ –, ٨٦, ٩٤, ٩٩, ١٧٦, ١٧٨, ٢٠٠, ٣١٢

اســـــلام, ٤, – ٢٢ –, – ٤١ –, ٨٧, ٩٣, ١٣٦, ١٦٢, ١٦٤, ١٦٥, ١٦٦, ١٦٧, ١٦٨, ١٧٧, ١٨١, ١٨٦, ٢٠٤, ٢٤٥, ٢٩٧, ٣٣٤, ٣٣٩

اسما, ٦١

اصالتِ وجود, ١١٠

اصلِ تشکیک, ٢٨٢

آینـــه, – ٢٩ –, ٦٨, ١٢٢, ١٢٣, ١٢٤, ١٣٨, ١٤٧, ١٥٣, ١٥٩, ١٧٧, ٢٠٩, ٢١٠, ٢١٢, ٢٧٨, ٢٨٩, ٢٩١, ٣٣٧

آیینه, ١٢٥, ١٣٠

بدایات, ٩٤

برزخ, ٢١٥, ٣١٢

برهانِ صدیقین, ٢١١

بسیط‌الحقیقه, ١٣٤, ١٥٢, ٢٠٧, ٢٧٩

بهشـــــت, ٨٩, ٩٠, ٩١, ١٦٠, ١٨٥, ١٩٠, ٢١٠

بیداری, ١٨٧, ٣١٢

پلورالیزم, ١٦٢

تثلیث, ۷٦

تجددِ امثال, ۵۷

تجلی, – ۳۰ –, ٦۸, ٦۹, ۱۱۹, ۱۲۲, ۱۲۳, ۱۳٤, ۱۳۵, ۱۵۹, ۱۸٦, ۲۱۸, ۲٤۷, ۲٤۹, ۲۸۰, ۳۲۲

تحقـــــق, – ۳٦ –, ۷٦, ۸۹, ۹۰, ۹۲, ۹۷, ۹۸, ۱۱۳, ۱٤٦, ۱٤۹, ۱۷۰, ۱۷۳, ۱۷۷, ۱۷۹, ۲۱۵, ۲۱۷, ۲۲۱, ۲۲۳, ۲٤۲, ۲٤۹, ۲۵۰, ۲٦۰, ۲۸۷, ۲۸۸, ۲۹۱, ۲۹۷, ۳۲۲, ۳۲۳, ۳۲۵

تخلق, ۸۹, ۹۰, ۹۲, ۱۷۷

تشـــکیک, – ۳۵ –, – ۳۹ –, ٤۸, ٤۹, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۸, ۸٤, ۲۸۵, ۳۱۸

تضایف, ۲۱۲

تعلق, ۷٦, ۸۹, ۹۰, ۱٤۱, ۱۷۷, ۱۸٤, ۲۱۷

تعلیم, ۱۵٦, ۱۵۷, ۲٦۰

تکوین, ٦۷, ٦۸, ٦۹

توحیـــد, – ۲۲ –, – ۳۹ –, – ٤۱ –, – ٤۳ –, ۸۵, ۸٦, ۸۸, ۹۰, ۱۰۱, ۱۵۳, ۱۷۱, ۱۸۸, ۱۹۰, ۳۲۹

توحید ذاتی, ۸۵, ۸٦

توحید صفاتی, ۸۵, ۸٦

توحید فعلی, ۸۵, ۸٦

جبروت, ۲۱۵

جســـم, ۸۳, ۱۳۵, ۱۷۳, ۲۰۱, ۲۱۸, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۳۲, ۲۳٤, ۲۳۷, ۲٤۲, ۲٤٦, ۲٤۸, ۲۵۱, ۲۵۳, ۲۵٦, ۲۷۷, ۳۱۸, ۳۲۳

جمعـــــــی, ۱٤۷, ۱۵۱, ۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۹, ۲۲۳, ۲۲٤, ۲۲۵, ۳۱٦, ۳۱۷

جوهر, ٤۹, ۵۰, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵٤, ۵۵, ۵٦, ۵۷, ۵۸, ۵۹, ٦۰, ۱۰۱, ۲۳٤

حافظ, ٦۷, ٦۸, ۱٦۱, ۲۷۱

حجـاب, ۹۸, ۱۰۱, ۱۲٦, ۱۳۳, ۱٤۳, ۱٦۹, ۲۰۹, ۲۳۵

حدوث دهری, ۲۲۷, ۲۲۹

حدوث ذاتی, ۲۲۷, ۲۲۸, ۲۲۹

حدوث زمانی, ۲۲۷, ۲۲۹

حضرت احدیّت, ۸۷, ۲۳٦

حضـرت امیر, ۱۳۲، ۱۳٦, ۱۵۸, ۱٦۱, ۱۷۹, ۱۹۰, ۲۰۹, ۲٤۵, ۲۵٤, ۲٦۳

حضـــرت صـــادق, ۱۲٤, ۱٦۰, ۱٦۷, ۱۹۰, ۱۹٤, ۲۰۱, ۲۱۰, ۲٦۲

حضرت واحدیّت, ۸۷

حق الناس, ۳۱۰

حق النفس, ۳۱۰

حق‌الله, ۳۱۰

حق‌النفس, ۳۱۱

حق‌الیقین, ۱۷۰, ۱۷۳

حقـایق, ۸۹, ۱۰۷, ۱۲۸, ۱۳۰, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱٤۱, ۱٤۷, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۵۹, ۱٦۹, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۳, ۲۲۵, ۲۷۵, ۲۷٦, ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۲

حقیقـت, – ۳۵ –, – ۳۷ –, ٦٦, ۷۰, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱٦۰, ۱٦۲, ۱٦۳, ۱٦۵, ۱٦٦, ۱۷۰, ۱۷۵, ۱۷٦, ۱۸٦, ۱۹٤, ۱۹۵, ۱۹۷, ۲۱۳, ۲۱٤, ۲۱۵, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۰, ۲۲٤, ۲٦۰, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۹, ۲۹۰, ۲۹۹, ۳۱۷, ۳۲۱, ۳۲۳, ۳۲۷, ۳۲۸

حقیقت محمدیه, ۷۹, ۸۰

حقیقـت و رقیقـت, ۱٤۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۳, ۲۷٦, ۲۷۷, ۲۷۸, ۲۸۰, ۳۳٦

حکمـــــت, ۱۸۵, ۲۱۲, ۲۱۵, ۲۵۹, ۲۷۵, ۲۸۷, ۲۸۸

حکمـــت صـــدرایی, – ۳٦ –, ۵۰, ۷۲, ۱۰۷, ۱۱۰, ۲۹۱, ۳۱۷, ۳۲۹

حـــــواس, ۱۵٦, ۲۱۳, ۲۱٦, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۳, ۲۵٤, ۲۷۱, ۳۲۵

حی, ۸۳, ۸٤, ۱۳۷, ۱٤۸, ۲۵۳

حی قایم, ۸۳, ۸٤

حی قیوم, ۸۳, ۸٤

خواب, ۱۹۲, ۳۱۲, ۳۱۳, ۳۱٤

خواجه محمد بن محمود دهدار, ۹۷

خیال, ۱۲٤, ۲۰٤, ۳۱۸

دایـــره, ٦۸, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳٤, ۱۳۵, ۱٤۳, ۲۰۹, ۲۲٤, ۲۲۵, ۳۳٦

دریافتن, ۳۲٤, ۳۲۵

دل, ۱۸۲, ۱۸۸, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۲, ۲۱۳, ۲۱٦, ۲۱۹, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۳, ۲٤۳,

۲۵۷, ۲۵۹, ۲۸۷, ۲۸۸, ۲۸۹, ۲۹۱,
۲۹۶, ۲۹۷, ۳۰۱

دنیـا, ۲۱۲, ۲۱۵, ۲۲۲, ۲۲٤, ۲۵۵, ۳۰۰,
۳۰۱, ۳۱٤, ۳۲۳

دهر, ۱۵۹, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲٤

ذات, – ۲۷ –, – ۲۸ –, – ۳۵ –, – ۳۷ –,
– ۳۸ –, – ٤۰ –, – ٤۱ –, ٦۱, ٦۵,
٦۷, ٦۹, ۷۰, ۷۱, ۷٦, ۷۹, ۸۲, ۸۵,
۸٦, ۸۷, ۸۸, ۹۰, ۹۲, ۹۳, ۹۷, ۹۸,
۱۰۱, ۱۰٤, ۱۰٦, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰,
۱۱۳, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۱۹, ۱۲۰, ۱۲٤,
۱۲۵, ۱۲٦, ۱۳۳, ۱۳٤, ۱۳۵, ۱۳۷,
۱۳۸, ۱٤۰, ۱٤۱, ۱٤۳, ۱٤۷, ۱۵۳,
۱۵٦, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱٦۰, ۱٦٤, ۱٦۵,
۱۷۰, ۱۷۲, ۱۷٦, ۱۸٤, ۱۸۵, ۱۸٦,
۱۸۷, ۱۸۸, ۱۹۳, ۱۹۹, ۲۰۷, ۲۱۱,
۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱٤, ۲۱۵, ۲۱۷, ۲۱۹,
۲۲۰, ۲۲۸, ۲۲۹, ۲۳٦, ۲٤۰, ۲۵۱,
۲۷۷, ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۳, ۲۸٤, ۲۸۸,
۳۲۷

رب, ۷۷, ۱۹۱, ۱۹۲, ۲۱۲

رحمـــان, – ۳۷ –, – ۳۸ –, ٦۱, ٦۵, ٦٦,
۷٦, ۷۷, ۱۰۱, ۱۳۵, ۱۸٦

رحـــیم, – ۳۷ –, – ۳۸ –, ٦۱, ٦۵, ٦٦,
۱۸٦

رقیقه, ۷۰, ۲۷۸, ۲۷۹

روح, ۲۱۳, ۲٤۲, ۲٤۳, ۲٤٦, ۲۵۱, ۲۵۳,
۲۵٤, ۲۵۵, ۲۵٦, ۲۵۷, ۳۱۲

زمـان, ۱٦۲, ۱۷۹, ۱۹۳, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳,
۲۲٤, ۲۲۵, ۲۹٤

ســـاختن, ۱٦٦, ۲۲۰, ۳۲٤, ۳۲۵, ۳۲٦,
۳۲۷, ۳۲۸

سالک, ٦۰, ۸۹, ۱۷۱

سایه, ٦۹, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۹۷, ۲۸۹

شـــأن, ٦۷, ٦۸, ۷۱, ۸۸, ۹۰, ۹۲, ۹۷,
۱۰۳, ۱۰٤, ۱۲٤, ۱۲۵, ۱۳۸, ۱٤٦,
۱٤۷, ۱٤۹, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۸, ۱٦۰,
۱٦۱, ۱٦۲, ۲۱۰, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۲۹,
۲٦۹, ۲۷۸, ۲۸۲, ۲۹۰, ۲۹٤, ۳۱٦

شب قدر, ۱۵۸, ۱۵۹

شب معراج, ۱۵۸

شعاع, ۱۱۰, ۱۲۸, ۱۳۱, ۱۳۵, ۲۲٤

شهادت, ۲۱۲, ۲۱۵

شیخ اشراق, ۱۰۷, ۱۱۰

شیخ بهایی, – ۳۶ –

شیخ نعمه الله ولی, ۶۵, ۸۰

شـــــئون, – ۲۷ –, – ۲۸ –, – ۲۹ –, ۴۵, ۵۶, ۶۰, ۶۷, ۶۸, ۷۰, ۸۲, ۸۹, ۹۰, ۹۹, ۱۰۰, ۱۰۱, ۱۰۳, ۱۲۲, ۱۲۴, ۱۲۵, ۱۳۷, ۱۴۵, ۱۵۰, ۱۵۵, ۱۵۸, ۱۷۳, ۱۸۱, ۲۲۹, ۲۳۰, ۲۳۱, ۲۶۴, ۲۷۰, ۲۷۶, ۳۰۹, ۳۱۰, ۳۱۷, ۳۲۹

صدرا, ۵۱, ۵۲, ۵۳, ۵۴, ۵۵, ۵۶, ۵۷, ۶۶, ۱۳۴, ۱۳۷, ۱۳۹, ۱۵۱, ۱۸۲, ۱۸۶, ۲۰۷, ۲۴۳, ۲۴۴, ۳۱۴, ۳۳۵, ۳۳۶, ۳۳۷, ۳۳۸, ۳۳۹, ۳۴۰

صـــــراط, ۸۲, ۸۴, ۱۶۳, ۱۶۴, ۱۶۵, ۱۷۱, ۲۱۰

صـــــفات, – ۲۷ –, – ۳۷ –, – ۳۸ –, ۶۰, ۶۱, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۸۲, ۸۷, ۸۸, ۸۹, ۹۰, ۹۱, ۹۲, ۹۳, ۹۷, ۹۸, ۱۲۰, ۱۲۴, ۱۳۵, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۷۰, ۱۷۲, ۱۷۶, ۱۸۶, ۱۹۳, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۲۰, ۲۸۴

طریقت, – ۳۵ –, ۶۶, ۱۷۵, ۱۷۶

طولی, – ۳۵ –, – ۳۷ –, – ۳۸ –, – ۳۹ – , – ۴۲ –, ۴۸, ۶۵, ۷۰, ۷۳, ۸۲, ۱۲۰, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۶, ۱۶۴, ۱۷۶, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۹۴, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۴, ۲۲۵, ۲۲۹, ۲۳۷, ۲۴۳, ۲۵۱, ۲۵۳, ۲۷۹, ۲۸۲, ۳۱۴, ۳۲۰, ۳۲۲, ۳۲۳, ۳۲۶

ظل, ۷۶, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۴۷, ۲۷۸

عالم, – ۲۸ –, – ۲۹ –, – ۳۵ –, – ۳۸ –, – ۴۱ –, ۶۵, ۶۶, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۲, ۷۳, ۷۶, ۸۸, ۹۱, ۹۲, ۹۳, ۹۸, ۱۰۴, ۱۰۵, ۱۰۸, ۱۰۹, ۱۱۱, ۱۱۳, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۲۱, ۱۲۲, ۱۲۴, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۴۲, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۱, ۱۶۲, ۱۶۵, ۱۷۹, ۱۸۵, ۱۹۳, ۱۹۹, ۲۰۰, ۲۰۱, ۲۰۴, ۲۰۶, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۱, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۷, ۲۱۸, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۴, ۲۲۵, ۲۲۹, ۲۳۲, ۲۳۴, ۲۳۹, ۲۴۴, ۲۴۵, ۲۴۸, ۲۴۹, ۲۵۰, ۲۵۶, ۲۵۷, ۲۵۸, ۲۶۳, ۲۶۶, ۲۷۰, ۲۷۲, ۲۷۶, ۲۷۷, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۸۵, ۲۹۷, ۳۱۲, ۳۱۳, ۳۱۴, ۳۱۷, ۳۲۲, ۳۲۷, ۳۲۹

عبـادت, ٦٥, ١٦٦, ١٧٦, ١٧٩, ١٨٠, ١٨٢, ١٨٦, ٢٥٧

عرش, ١٠٥, ١٤٠, ١٤٢, ١٩٠

عرض, – ٢١ –, – ٣٩ –, ٤٩, ٥٠, ٥١, ٥٢, ٥٤, ٥٥, ٥٦, ٥٧, ٥٨, ٥٩, ٦٠, ١٠١, ١٥٢, ٢١٦, ٢٢١, ٢٢٢, ٢٢٣, ٢٢٤, ٢٢٥, ٢٢٩, ٢٤٤, ٢٥٧, ٢٦٠, ٢٧٣, ٢٧٥, ٢٧٩

عرفان نظری, ٧٠, ٢٩١

عشق, ١٨٤, ١٨٥, ١٨٦, ١٨٧, ١٨٨, ١٨٩, ١٩٢, ١٩٣, ١٩٤, ١٩٥, ١٩٦, ١٩٧, ٢٤٩, ٢٨٠, ٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٩, ٣٠٠, ٣١٦

عطار, ١١٨, ٣٣٦

عقـــــل, – ٣٨ –, ٩٢, ١٠٥, ١٠٨, ١١٧, ١٣٧, ١٤٠, ١٤١, ١٤٦, ١٦٢, ١٧٠, ١٨٠, ١٨٢, ١٨٦, ١٨٨, ١٩٠, ٢٠٦, ٢٠٨, ٢١١, ٢١٣, ٢١٥, ٢١٦, ٢١٩, ٢٢٠, ٢٢١, ٢٢٣, ٢٣١, ٢٣٤, ٢٣٨, ٢٤١, ٢٤٢, ٢٤٣, ٢٤٨, ٢٤٩, ٢٥٠, ٢٥١, ٢٥٢, ٢٥٣, ٢٥٦, ٢٥٧, ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٦٠, ٢٦٢, ٢٧٥, ٢٧٧, ٢٨٠, ٢٨٢, ٢٨٣, ٢٨٧, ٢٨٨, ٢٨٩, ٢٩٠, ٢٩١, ٢٩٦, ٢٩٧, ٢٩٨, ٣٠١, ٣١٧, ٣١٨, ٣٢٥, ٣٢٦, ٣٢٧, ٣٣٨

علامه طباطبایی, ٢٠٦

عین‌الربط, ٦٨, ١٠٧, ١٣١, ١٨٤, ١٩٧

عین‌الیقین, ١٧٠, ١٧٣

غزالی, ١٤٥, ١٤٦, ١٤٨, ٣١٢, ٣٤٠

غیب, ١٦٦, ٢١٢, ٢١٣, ٢١٥

فلسفه, ٢٣٢, ٢٥٨, ٢٥٩, ٢٦٠, ٢٦٣, ٣٠١

فلسفه اسلامی, – ٣٥ –, ٧٠

فلسفی, ٢٠٦, ٢٥٨, ٢٦٢

فناء, ٨٧, ٩٧, ٩٨, ٩٩, ١٨٥, ١٩٣, ٢٣٥

فیض اقدس, ٧١

فیض مقدس, ٧١, ٣١٨

قـرآن, ٦٥, ٦٧, ٨٢, ٨٤, ١١١, ١٥٨, ١٥٩, ١٦٠, ١٦٣, ١٦٦, ١٨٢, ١٨٩, ٢٢٤, ٢٩٠, ٢٩٧, ٣١٤, ٣٢٢

قلـب, ١٨٠, ١٩٦, ٢٦٠, ٢٧٥, ٢٨٠, ٢٩١, ٢٩٤, ٢٩٥, ٢٩٦, ٢٩٨

قلـــــم, – ٢٩ –, ١١٨, ١٤٠, ١٨٥, ٢١٧, ٢٥١, ٢٧٧, ٢٧٨, ٣٢١, ٣٣٦

قلمِ اعلی, ۲۷۷

قیوم, ۸۲, ۸۳, ۸۴, ۸۶, ۱۱۰

کن, ۷۶, ۳۱۸

لـوح قضـا و قـدر, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۰

لوح محفوظ, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۵۸, ۱۶۰, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۰, ۲۲۱

لـوح محـو و اثبـات, ۲۱۳, ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۶, ۲۲۰

مـــــاده, – ۳۵ –, ۶۹, ۱۵۹, ۱۸۵, ۲۱۴, ۲۱۵, ۲۱۷, ۲۲۰, ۲۲۱, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۴, ۲۳۲, ۲۵۷, ۲۷۲, ۲۷۹, ۲۸۰, ۳۱۲, ۳۱۳

مثـــــال, ۴۸, ۶۷, ۶۸, ۶۹, ۷۰, ۸۵, ۹۲, ۱۰۴, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۹, ۱۲۱, ۱۲۴, ۱۳۷, ۱۴۰, ۱۴۲, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۵۰, ۱۵۲, ۱۵۳, ۱۷۰, ۱۷۵, ۲۰۱, ۲۰۶, ۲۰۷, ۲۱۵, ۲۱۸, ۲۲۷, ۲۲۹, ۲۶۱, ۲۶۹, ۲۷۱, ۲۷۷

مثـــــل, – ۲۸ –, – ۲۹ –, – ۴۱ –, ۷۸, ۱۰۴, ۱۰۶, ۱۰۷, ۱۱۳, ۱۱۷, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۰, ۱۴۱, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۴۹, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۶۱, ۲۱۰, ۲۱۳, ۲۱۶, ۲۱۹, ۲۳۰, ۲۳۷, ۲۴۶, ۲۵۸, ۳۱۲, ۳۱۳, ۳۲۹, ۳۳۸

مَثَـــــل, – ۴۱ –, ۱۳۵, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۴۱, ۱۴۵, ۱۴۶, ۱۴۷, ۱۴۸, ۱۵۲, ۱۵۳, ۲۱۶, ۲۷۸

محبـت, ۶۵, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۲, ۱۸۶, ۱۸۷, ۱۹۰, ۱۹۱, ۱۹۶, ۲۵۷, ۲۵۹, ۲۸۸, ۳۰۲

محسن, ۱۶۸

محـــیط, – ۳۷ –, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۱, ۱۳۳, ۱۳۴, ۱۳۵, ۱۳۶, ۲۰۹, ۲۲۴, ۲۲۵, ۲۸۶

مراتـــب, – ۲۷ –, – ۲۸ –, – ۳۰ –, – ۳۵ –, – ۳۶ –, – ۳۷ –, – ۳۸ –, – ۳۹ –, ۶۸, ۶۹, ۷۸, ۸۴, ۸۵, ۸۸, ۱۰۴, ۱۰۶, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۲۴, ۱۳۵, ۱۴۰, ۱۴۶, ۱۴۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲, ۱۵۶, ۱۵۸, ۱۵۹, ۱۶۰, ۱۶۲, ۱۶۴, ۱۶۷, ۱۶۸, ۱۷۳, ۱۷۵, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۱, ۱۸۲, ۱۸۴, ۱۸۵, ۱۹۵, ۱۹۹, ۲۰۱, ۲۰۳, ۲۰۶, ۲۰۸, ۲۰۹, ۲۱۰, ۲۱۳, ۲۱۵, ۲۱۷, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲۴, ۲۲۵,

۲۳۲, ۲۳۳, ۲۳٤, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲٤۲,
۲٤۳, ۲٤٦, ۲٤۷, ۲٤۸, ۲٤۹, ۲۵۰,
۲۵۱, ۲۵۳, ۲٦۵, ۲٦٦, ۲۷٦, ۲۷۷,
۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۲, ۳۱۳, ۳۱٦,
۳۱۷, ۳۱۸, ۳۲۱, ۳۲۳, ۳۲۵

مراقبه, ۱۰۵

مرکـز, ۱۲۸, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۱, ۱۳۲, ۱۳۳,
۱۳٤, ۱۳۵, ۲۲٤, ۳۳۵, ۳۳۸, ۳٤۰

مرگ, ۳۱۲, ۳۱٤

مرید, ۷٦

مسلم, ۱٦۸

مسیح, ۱٦۲, ۲۷۲

مســـیحیت, – ۳۹ –, – ٤۱ –, ۱۳٦, ۱٦۲,
۱٦٤, ۱۸۱, ۳۳٦

معاملات, ۹٤

معرفت, ٦۵, ۱٦۲, ۱۷٦, ۱۷۹, ۱۸۰, ۱۸۲,
۱۸٦, ۱۹۰, ۲۱۵, ۲۵۷, ۲۵۸, ۲٦۰,
۳۱٤

معلـــــوم, ۷٦, ۹۲, ۹۸, ۱۵۱, ۲۱۲, ۲۱۳,
۲۱۷, ۲۱۸, ۲۷٦, ۲۷۷

مقامات, – ۲۲ –, ۸۷, ۹٤, ۹۷, ۱۳۰, ۱۳۲,
۱۷٦, ۱۹۳, ۲۷٦, ۳۳٤, ۳٤۰

ملاصـــدرا, – ۲۹ –, ٤۹, ۵۰, ٦٦, ۷۲, ۷۸,
۸٦, ۹۸, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۲۲,
۱۲۳, ۱۳۱, ۱۳۳, ۱۳٤, ۱۳٦, ۱۳۷,
۱۳۸, ۱۳۹, ۱٤۰, ۱٤۱, ۱٤۲, ۱٤٦,
۱٤۷, ۱٤۸, ۱٤۹, ۱۵۰, ۱۵۱, ۱۵۲,
۱۵٦, ۱٦۹, ۲۱۵, ۲۱٦, ۲۱۷, ۲۱۸,
۲۱۹, ۲۲۰, ۲٤٤, ۲٤۸, ۲۷۷, ۲۷۸,
۲۷۹, ۳۱۷, ۳۳٤, ۳۳۵, ۳۳٦, ۳۳۷,
۳۳۸, ۳۳۹, ۳٤۰

ملک, ۲۱۵, ۲۸۰, ۲۸۹

ملکوت, ۱۹۰, ۲۱۵

من, ۱۵۱, ۲۷۷

مولانا, ۷۸, ۱٦۱

مولـــوی, – ۳٦ –, ۱۰٤, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲,
۱۱۳, ۱۱۷, ۱۱۸, ۱۲۰, ۱۳۰, ۱۷۳,
۱۷۷, ۱۹۲, ۲۷۱, ۲۷۳, ۳۱۸

مومن, ٦۵, ٦٦, ۱۲۵, ۱٦۸, ۱۷۰, ۲۹۷

میرفندرسـکی, ۱۰۹, ۱۲٤, ۱٦۱, ۲۱۹, ۳۱۸,
۳۲۰

نظامی, ۲۷۱, ۳۲۵

نفـــس, – ۳۸ –, ۸۳, ۹۱, ۹۲, ۱۱۰, ۱۱۷, ۱۳٤, ۱۳۷, ۱۳۸, ۱۳۹, ۱٤۰, ۱٤۱, ۱٤۲, ۱٤۷, ۱٤۸, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۸۷, ۲۰٦, ۲۱۸, ۲۳۱, ۲۳٤, ۲۳۷, ۲۳۸, ۲٤۱, ۲٤۲, ۲٤۸, ۲۵۱, ۲۵۲, ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۸۰, ۳۱٦, ۳۱۷, ۳۱۸, ۳۲۲, ۳٤۰

نفس ناطقه, ۹۲, ۹۳, ۹٤, ۱٤۲, ۲۳۱, ۲۳٦

نفس‌شناسی, – ۲۹ –, ۲٤۳, ۳۲۹, ۳۳٦

نقطـه, ۱۱۷, ۱۲۹, ۱۳۰, ۱۳۲, ۱۳۳, ۱۳۵, ۲٦۰, ۲٦۲

نـــور, – ۲۹ –, ٦۹, ۷۲, ۷۹, ۸۰, ۸۳, ۸٤, ۸۵, ۸۷, ۹۲, ۹۳, ۱۰۷, ۱۰۸, ۱۱۰, ۱۱۱, ۱۱۲, ۱۱۳, ۱۲۲, ۱۲٦, ۱۳۰, ۱۳۸, ۱٤۳, ۱٤۷, ۱۵۱, ۱۵۳, ۱۵٦, ۱۵۷, ۱٦۳, ۱٦۵, ۱٦۸, ۱٦۹, ۱۷۱, ۱۸۵, ۱۸٦, ۱۹٤, ۱۹۵, ۲۰۹, ۲۱۹, ۲۳۱, ۲۳٦, ۲۵۵, ۲۵٦, ۲۵۸, ۲۷۸, ۲۸۰, ۲۸۲, ۲۹۱, ۲۹٦, ۳۰۵, ۳۰٦, ۳۳٤, ۳۳۵, ۳۳٦

نور الحیاة, ۷۲

نور العلم, ۷۲

نور الوجود, ۷۲

نورالانوار, ۱۰۷

نیست هستنما, ۱۲۳, ۱۳۰

نیستِ هستنما, ۱۳۱

واحد, – ٤۱ –, ۸٤, ۹۲, ۱۱۷, ۱۲۹, ۱۳۹, ۱٤۱, ۱٤٦, ۱٤۹, ۱۷۵, ۱۹۳, ۱۹٤, ۲۱٦, ۲۱۸, ۲۱۹, ۲۲۲, ۲۲۳, ۲۲٤, ۲٤۸, ۲۵۰, ۲۵٤, ۲۷۸, ۲۷۹, ۲۹۷, ۲۹۸, ۳۱۸, ۳۲۱

وجود اطلاقی, ۷۱

وجود منبسط, ٤۹, ۷۱, ۷۲, ۱۰۱, ۳۱۸

وحدتِ حقه, ٤۹

وحدت حقهی حقیقی, ۷۸, ۱۵۱

وحدتِ شخصی, ٤۹, ۵٤

وحی, ۱۵٦, ۱۵۷, ۱٦۵, ۲۵۸, ۲۸۰

ور, ٦۵

هستِ نیستنما, ۱۳۰, ۱۳۱

هســتی, – ۲۷ –, ٦۷, ٦۸, ٦۹, ۱٦٤, ۱۸۹, ۱۹۳, ۱۹۵, ۱۹٦, ۲۱۰, ۲۱۲, ۲۱۳, ۲۵۰, ۲۵٦, ۲۵۸, ۳۱۲, ۳۲۰

همدل, ۲۹٤

همروح, ۲۹٤

همفکر, ۲۹٤

هنر, – ۳۰ –, ۸۵, ۱۵۰, ۱۵۲, ۱۷۷, ۱۹۷, ۲٤۵, ۲٦٤, ۲٦۵, ۲٦٦, ۲٦۷, ۲٦۸, ۲٦۹, ۲۷۰, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷٤, ۲۷۵, ۲۷٦, ۲۷۹, ۲۸۰, ۲۸۱, ۲۸۲, ۲۸۳, ۲۸٤, ۳۲۹, ۳۳٦, ۳٤۰

هنـرِ حکمـی, ۲۷۱, ۲۷٤, ۲۷۵, ۲۷٦, ۲۸۰, ۲۸۲

هنرمنـــــــد, ۲٦۷, ۲۷۱, ۲۷۲, ۲۷۳, ۲۷۵, ۲۸۰, ۲۸۲, ۲۸۳

یوسف, ۱۲۵, ۱۵۹, ۱٦۳, ۲٦۹, ۲۷۱

یهود, ۱٦۲

یهودیت, ۱۳٦, ۱٦۲, ۱٦٤, ۱٦۵, ۱۸۱