

### پژوهشنامه عرفان

دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،

شماره بیست و یکم،

پاییز و زمستان ۱۳۹۸،

صفحات ۸۳-۱۰۳

## رویکردی عرفانی به تمثیل آئینه در روایت امام رضا(ع)

علیرضا فاضلی \*

**چکیده:** امام رضا(ع) برای تبیین رابطه خالق و مخلوق از تمثیل آئینه بهره می‌جویند، این تمثیل به‌خاطر ژرفای آن مورد توجه یکی از عرفای شیعه واقع شده است. سید قطب‌الدین نیریزی از این تمثیل مباحث مهمی را در حکمت الهی و جهان‌شناسی عرفانی مثل ربط حادث به قدیم، وجود اضافی ماسوی‌الله و نحوه قیومیت خداوند استنباط می‌کند. این نوشتار، ابتدا به بررسی بستر این رویکرد که جواز تمثیل از ناحیه اولیای الهی است، می‌پردازد. سپس رهیافت عرفانی او و عناصر آن مورد تدقیق قرار می‌گیرد، در این راه ابتدا چستی صورت در آئینه و نظرات مختلف درباره آن سپس کیفیت انتشار نور، مظاهر مختلف نور از نظر قطب‌الدین نیریزی و خوانش او از سخن امام رضا(ع) درباره حقیقت نور بررسی می‌گردد؛ در انتها کوشش می‌شود ارکان این تمثیل رضوی که قطب‌الدین را به پیدا کردن آن‌ها برانگیخت اما به‌صراحت از آن‌ها نگفت، یافته شود. نتیجه شاخص این موردپژوهی، مبتنی بودن این تمثیل عرفانی به منبع اصیلی چونان فرمایش امام رضا(ع) باشد.

**کلیدواژه‌ها:** امام رضا(ع)، تمثیل، قطب‌الدین نیریزی، وجود اضافی، نور ابداع

e-mail: fazeli1351@gmail.com

\* استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج

مقاله علمی - پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۶/۱۰/۱۳؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۶/۱۱/۱۶

## مقدمه:

حضرت علی بن موسی الرضا<sup>(ع)</sup> در مجلسی که صاحبان ادیان مختلف و متکلمان حضور داشتند، پاسخ مسئله‌های متکلمی به نام عمران صابی را می‌فرمایند. این مجلس در باب دوازدهم کتاب عیون اخبار الرضا نقل شده است. عمران از حضرت<sup>(ع)</sup> دربارهٔ رابطهٔ خدا و خلق می‌پرسد آیا او در خلق است و یا خلق در اوست. ثامن الحجج<sup>(ع)</sup> در پاسخ تمثیل آئینه را به میدان می‌آورند. این بخش از این روایت مورد توجه یکی از عرفای شیعی به نام سید قطب‌الدین نیریزی شیرازی (۱۱۷۳-۱۱۰۰) واقع شده است؛ او در مهم‌ترین اثرش به نام فصل الخطاب - که قصیدهٔ تائیهٔ بلندی است - و در آن سعی در تطبیق و ابتدای مباحث عرفانی بر مرویات ائمهٔ معصومین<sup>(ع)</sup> دارد، در یک فقره نثر نسبتاً طولانی، به شرح این بخش از این حدیث نورانی می‌پردازد. در این نوشتار به این رویکرد عرفانی، زمینه‌ها و نتایج آن پرداخته می‌شود.

تاکنون چندی از محققان به این تمثیل از جهات گوناگون پرداخته‌اند. از این میان شمس و جوارشکیان (۱۳۹۵) در قسمتی از تحقیق خود پس از بررسی و نقد پیشینهٔ پژوهش‌هایی در این باب سعی در ارائهٔ خوانشی هم‌خوان با مبانی حکمت متعالیه دارند. کمپانی زارع (۱۳۸۹) هم متمرکز بر روی تمثیل آئینه می‌شود و اشاراتی هم به نظر قطب‌الدین نیریزی دارد. در این تحقیق اما به شکل موردپژوهی با مراجعه به اثر دست اول قطب‌الدین نیریزی - که نسخه خطی است - و شارح آن امین الشرع خویی، کوشش در تحلیل محتوای خوانش او از روایت رضوی می‌شود و برای ایضاح رویکرد او به آثار عرفا و حکما رجوع شده است.

## تمثیل

راغب در مفردات می‌گوید، مثل گفته‌ای دربارهٔ چیزی است که شباهت به گفته‌ای در چیزی دیگر دارد و بین این دو مشابهتی است تا یکی، دیگری را روشن کند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۶۲).<sup>۱</sup> در علم بیان تشبیه که می‌توان آن را همان تمثیل دانست، مشارکت دادن دو امر جزئی است با یکدیگر در علت حکم با ادات مخصوصه؛ تشبیه را ارکانی است به نام‌های مشبه، مشبه‌به، وجه شبه و ادات تشبیه (حسام‌العلماء آق‌اولی، ۱۳۳۶: ۱۴۱).

دربارهٔ تمثیل دربارهٔ خداوند دو آیه در قرآن مجید هست که مثل خدای را برترین می‌فرماید:

«وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷)؛ و اوست که موجودات را می‌آفریند، سپس آن‌ها را بازمی‌گرداند. و این کار بر او آسان‌تر است. اوراست صفت برتری در آسمان‌ها و زمین و اوست پیروزمند حکیم.

«لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (نحل: ۶۰)؛ صفت بد از آن کسانی است که به قیامت ایمان نمی‌آورند و صفت برتر از آن خداوند است. و اوست پیروزمند و حکیم.

اما خداوند عزّاسمه در همین سورة نحل نهی از مثال زدن برای خود می‌کند آنجا که فرماید:

«فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» (نحل: ۷۴)؛ پس برای خدا مثل مزیند خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

علامه طباطبایی می‌فرماید، مراد از مثل زدن برای خدا در این آیه توصیف همراه با تشبیه است، همانی که برای خدا دختران می‌گفتند و توصیفات از این دست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج ۱۲: ۴۵۱). طبرسی در وجه جمع بین این آیه مبارکه و «لله مثل الاعلی» می‌فرماید، منظور از نهی، امثال باطل است و مراد خدای تعالی از مثل اعلی امثال حقی همانند قدیم، قادر، حی و بی‌همانندی خدای تعالی است (طبرسی، ۱۴۱۵ق، ج ۶: ۱۶۹-۱۶۸). سلمی در تفسیر خود، قولی می‌آورد که براساس آن مراد از نهی ضرب امثال در ذات حق است و نه صفات او و قول دیگری مبنی بر اینکه نه صفات را و نه ذات را نباید مثال آورد، چون صمدیت امتناع از وقوف بر چیستی ذات و چگونگی صفات دارد (سلمی، ۱۴۲۱ق، ج ۱: ۳۷۰).

ابن عربی در باب ۳۶۰ از فتوحات مکیه یکی از خواص علم عقلی را شناخت وجه اشتراک و شباهت اشیا می‌داند و اشیا به جز این جنبه اشتراک در امور دیگر از هم جدای هستند و دو چیز معلوم نیستند که مثل هم باشند.<sup>۲</sup> پس امثال و شباهت‌ها در عقل خواهد بود و عقل از حیث فکر جز علم تنزیه نمی‌داند و ضرب امثال موضع تشبیه است پس عقل مستقل در فهم آن نیست و نهی ضرب امثال که خدای تعالی فرمود به‌خاطر این جهل است اما انبیا و اولیا که خدا دست‌اندرکار آموختنشان است و طور و رای عقل مقام ایشان است، بر ضرب امثال توانا هستند. در ادامه ابن عربی گوید:

وضرب الأمثال تشبيه وموضع التشبيه من ضرب المثل دقيق لا يعرفه إلا من عرف المشبه والمشبّه به والمشبّه به غير معروف فالأمر الذي لتحقيق منه ضرب المثل له (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۲۹۱).

او در باب ۳۶۷ می گوید ولی خدا برای خدا مثل نمی زند، بلکه مشاهده می کند. امر مشترک بین مثل و آنچه مثل برای آن آورده شده است، و او آنچه را که خدای برای آن مثل زده است، می داند (ابن عربی، بی تا، ج ۳: ۳۴۵).

این سخن ابن عربی معنای این بیت نیریزی را در پیش از ورود به بحث روشن می کند:  
فلا تضربوا لله الأمثال غیر ما يجوز كما فی الحکمه الرضویة (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۱؛ امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۷۸).

او به عنوان عارفی شیعه، ائمه<sup>(ع)</sup> را صاحب ولایت کلیه الهیه می داند، پس مثال آوری برای حق تبارک و تعالی تنها از ناحیه حضرات معصومین جایز است و اذن ایشان لازم است.

### تمثیل رضوی<sup>(ع)</sup>

آن قسمت از مجلس امام رضا<sup>(ع)</sup> که مد نظر است چنین است:

إلا أن تخبرني يا سيدي، أهوفى الخلق أم الخلق فيه. قال الرضا<sup>(ع)</sup>: أجل يا عمران عن ذلك ليس هو في الخلق ولا الخلق فيه تعالى عن ذلك سأعلمك ما تعرفه ولا قوة إلا بالله أخبرني عن المرأة أنت فيها أم هي فيك فان كان ليس واحد منكما في صاحبة فبأي شيء استدلت بها على نفسك، يا عمران! قال: بضوء بيني وبينها. قال الرضا<sup>(ع)</sup>: هل ترى من ذلك الضوء في المرأة أكثر مما تراه في عينك. قال: نعم! قال الرضا<sup>(ع)</sup>: فأرنا فلم يحرجوا. قال: فلا أرى النور وقد ذلك و دل المرأة على انفسكما من غير أن يكون في واحد منكما ولهذا امثال كثيرة غير هذا لا يجد الجاهل فيها مقالا والله المثل الا على (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۷۲).

آیا خبر ندهی آقای من از اینکه خدای تعالی در خلق است یا خلق در خداست. امام<sup>(ع)</sup> فرمود: برتر است ای عمران خدا از این و زودا که بیاموزمت آنچه بشناسی [حقیقت امر را] و جنبش و توانی نیست مگر به خدای؛ خبر ده مرا از آئینه، تو در آنی، یا آئینه در توست؟ پس اگر هیچ کدام از شما در دیگری نیست، پس با چه چیزی از آئینه به خودت استدلال می کنی ای عمران؟ عمران

گفت: به نوری که بین من و آن است؛ امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمود: آیا می‌بینی از آن نور در آیینیه بیشتر از آنچه در چشمت می‌بینی؟ گفت: آری! امام<sup>(ع)</sup> فرمود: [آن نور را] نشانمان ده؛ او پاسخی نتوانست؛ امام رضا<sup>(ع)</sup> فرمود: نور را نمی‌بینم جز آنکه تو را و آیینیه را به خودتان راه نماید بدون آنکه یکی از شما در دیگری باشد و برای این هماننها و امثال بسیاری است که نادان را در آن مجال سخن نیست و مثل برترین خدای راست.

قطب‌الدین نیریزی گوید که سزاوار است که عاقل، وجه‌شبه را در حدیث ملاحظه کند. زیرا در کلام امام<sup>(ع)</sup> آنچه به اندازه نامتناهی مافوق معقول است، به محسوس تشبیه گردیده و ذات حق تعالی و تقدس، مقدس از لوازم محسوسات - اعم از زمان و مکان و این و وضع و کیف و جهت - است (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۱؛ امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

وی این تمثیل رضوی را اکسیر اعظم می‌داند، برای فهم ابداع کلّ عوالم، به حیثی که تغییری در حقیقت ذات ازلی حق ایجاد نشود. و همچنین برای فهم ربط حادثات به قدیم، و کثرت و وحدت؛ و برای فهم احاطه حق، و معنی معیت قیومیّه حقّ و... از نظر قطب‌الدین به واسطه این تمثیل، کثیری از مسائل غامض حلّ می‌شود (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۱).

آیت‌الله جوادی آملی در مورد تمثیل آیینیه،<sup>۳</sup> بیانی نیکو دارد:

تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین نموده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می‌کند - به گونه‌ای که جز مجاز، سهمی از هستی برای کثرات باقی نمی‌ماند - همان مثال مرآت است... این مثال که مبتنی بر تعالیم قرآن درباره آیت بودن جهان است، اولین بار توسط خاندان وحی و نبوت مطرح شده است... مثال مزبور بعد از آنکه از خاندان وحی صادر شد، قبل از هر گروه دیگر توسط اهل عرفان مورد استفاده قرار گرفت... ظریف‌ترین تمثیل برای بیان وحدت شخصی وجود، همانا تمثیل به آینه است (جوادی آملی، ۱۳۷۲: ۲۲۴-۲۲۱).

نیریزی در تحقیق وجود اضافی ظلی حکایی، مطابق با تمثیل رضوی<sup>(ع)</sup> می‌گوید: «هر که در آینه نظر کند و کثیری از مشکلات او حل نشود، مستحق نیست که در زمره عقلا شمرده شود» (اقتبال‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

صدرالمتألهین هم شأنی بزرگ برای آیینیه قائل است و فرماید:

امر آینه، امری عجیب است. و خدای بیافریدش تا عبرتی باشد برای نگرندگان در وی  
(ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰).

قطب‌الدین سپس گوید:

آینه در حقیقت، آینه عقلا است. چون در آن دیده می‌شود که عقول جزویه از حلّ  
بسیاری از مشکلات علوم حسیه عاجزند، تا چه رسد به علوم و معارف الهیه؛ با همه  
ادعای عریض و طولی که دارند (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۲).

پس اولین خاصیت آینه در نظر او، این است که مشکل لاینحل برای عقل فلسفی باقی می  
گذارد. وی می‌گوید:

اینان که از درک چنین مسئله حسّی‌ای عاجزند، چگونه با آرای سخیفه خود و ادّله  
خیالیه خود، مستبدانه در باب معرفت جبار سخن می‌گویند؟ (قطب‌الدین نیریزی،  
۱۲۸۳: ۳۲).

### مسئله رؤیت در آینه

مسئله می‌تواند بدین شکل مطرح شود که چگونه ظهور اشیا عظیمی مانند کوه‌ها و صحراها و  
غیره، در جسم کوچکی چون آینه صورت می‌بندد؟ آیا آنچه در آینه نمایان می‌شود، وجود  
خارجی دارد یا خیر؟

به گفته قطب‌الدین: چه‌بسا برهان فیلسوفانه‌ای بر تکذیب وجود خارجی داشتن آنها می‌توان  
ارائه داد. اشیائی که در آینه ظاهر می‌شوند و مرئی هستند، آیا موجودات دیگری غیر از آنچه  
مقابل آینه قرار گرفته هستند و یا خیر؟ که اگر موجود دیگری نیستند، پس معدوم هستند و چگونه  
معدوم، متعلّق ابصار قرار می‌گیرد؟ پس این شقّ باطل است. اما اگر موجودات، سوای از آنچه مقابل  
آینه قرار گرفته‌اند باشند، ظرف وجودشان باید یا در پشت آینه باشد یا در جلوی آینه؛ که  
بالوجدان چنین نیست. پس باید ظرف وجودش در تُخن آینه یا درون آن باشد. در این صورت  
لازم می‌آید که جرم صغیر درون آینه، اشیا عظیمی را دربرگیرد و به دلیل امتناع انطباع کبیر در  
صغیر، این شقّ هم بالضروره باطل است. و اگر ظرف وجودشان سطح آینه باشد، در این صورت  
آنها (یعنی صور در آینه) یا عَرَض هستند یا جوهر. اگر عرض باشند لازم آید که کبیر، قائم به  
صغیر باشد — چون عرض قائم به جوهر است و صوری که عرض فرض شده‌اند، باید قائم به سطح

آئینه باید باشد - که این هم محال است. و اگر جوهر باشند لازم آید که جوهر، به عرض تقوّم یابد - چون صور موجود در آینه، جوهر فرض شده و سطح آینه هم که عرضی از اعراض آن است - و این شقّ هم باطل است (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

ملاحظه می‌شود که نیریزی، تمامی فروض متصور را باطل اعلام کرد. نتیجه‌ای که وی می‌خواهد از این سخن - که خود آن را برهان می‌گوید - بگیرد، این است که اگر نظر، نظری فیلسوفانه باشد، این گونه پای در گل فروخواهد ماند و کُمیت عقل در یک مسئله حسی، چنین می‌لنگد.

ابن عربی در باب شصت و سوم فتوحات می‌گوید:

کما یدرک الانسان صورته فی المرآة یعلم قطعاً أنّه ادراک صورته بوجه، و أنّه ما ادرك صورته بوجه لما یراه فیها من الدقة؛ اذا کان جرم المرآة صغیراً و یعلم أنّ صورته اکبر... و لا یقدر ان ینکر أنّه رأى صورته و یعلم أنّه لیس فی المرآة صورته و لا هی بینة و بین المرآة و لا هو انعکاس شعاع البصر الی الصورة المرئیة فیها من خارج... فلیس بصادق و لا کاذب فی قوله رأى صورته، فما تلك الصورة المرئیة؟ و این محلهای؟ و ما شأنها؟ فهي منفیّة ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة (ابن عربی، بی تا، ج: ۱، ۳۰۴).

سپس وی نیز نتیجه می‌گیرد که آئینه را خداوند مثالی برای این قرار داد که خلق بدانند عجز خویش را از درک حقیقت صورت در آن، تا بفهمند که در فهم خالق آن، عاجز تر و حیران‌ترند. در ادامه می‌گوید:

أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده ضرب مثال لیعلم و یتحقّق أنّه اذا عجز و حار فی درک حقيقة هذه و هو من العالم، و لم یحصل علماً بحقیقة، فهو بخالفها إذن أعجز أجهل و اشدّ حيرة<sup>۴</sup> (ابن عربی، بی تا، ج: ۱، ۳۰۴).

البته اشراقیون نیز با برهانی شبیه به این، وجود مثالی صور در آئینه را اثبات کرده‌اند.<sup>۵</sup> اما نظر سید قطب‌الدین مانند آنان نیست. وی در این مسئله، هم نظر با صدرالمتألهین است. نیریزی بعد از ذکر این برهان می‌گوید که فیلسوفانه عمل نکن! اگر چنین کنی، باعث می‌شود حقیقت خارجی

آن‌ها، آن‌چنان که حق است - یعنی حیثیت ظلی حکایتی - نیز تکذیب شود (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

### بیان مذاهب، درباره حقیقت صورت در آئینه

سید قطب‌الدین سه مذهب را برمی‌شمرد که هر کدام، حقیقت صورت در آئینه را به گونه‌ای توجیه کرده‌اند و صدرالمتألهین هم همین سه مذهب را در *الشوهد نام می‌برد* (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰). منظور هر دو، چیزی غیر از این سه مذهب است و هر دو به وجود ظلی و حکایتی صور در آئینه قائل‌اند. این سه مذهب بدین قرارند:

الف. طبیعیون: ایشان می‌گویند که آنچه در آئینه است، صورت منطبعة در اوست.

ب. اشراقیون: ایشان می‌گویند که صور در آئینه، موجودات عالم مثال هستند. و منظور ایشان از عالم مثال، برزخ میان غیب و شهادت و عالم مابین محسوس و مجرد تام است. سید قطب‌الدین گوید: اگر منظور ایشان از عالم مثال همان است که بیان آن آمد، مورد قبول نیست. اما اگر برای این صور، جعل اصطلاح عالم مثال کرده باشند، لا مشاحه فی الاصطلاح.<sup>۶</sup>

پ. ریاضیون. اینان گویند که مرئی در آئینه، عین اشیای خارجی هستند و ایشان قائل به خروج شعاع از باصره، هنگام ابصار هستند.

نیریزی می‌گوید که هیچ‌کدام از این مذاهب مورد قبول نیست و امین‌الشریعه شارح *فصل الخطاب*، مذهب وی را «صورت ملکوتیه مثالیّه متأخره متنزله خارج از عالم شهادت» می‌نامد (امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۵۸). همانند صدرالمتألهین (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴ق: ۴۷ تعلیقات)، وی گوید که صور مرئی در آئینه، موجود بالذات نیستند، بلکه موجود بالعرض هستند. بدان نحو که حکایت و تبعیت از وجود اجسام خارجی می‌کنند و ظلّ اشیای خارجی هستند. قطب‌الدین درباره نحوه ادراک صور در آئینه توسط نفس، سخنی نمی‌گوید؛ بلکه نحوه وجود آن‌ها را بیان می‌دارد.

او می‌گوید این حکایتگری به خاطر خروج شعاع از باصره نیست. بلکه به خاطر افاضات اشعه شمس است بر سطح آئینه و سپس از سطح آئینه به چشم. این بدان خاطر است که ظهور صفت، ذاتی است برای نور اما به شرط وجود مظهر ظلمانی؛ که اگر مظهر ظلمانی نباشد، نور هم ظهور

نخواهد داشت؛ چون اشیا جز با اضدادشان شناخته نمی‌شوند. این ظهور، صفت عرضی برای مظهر ظلمانی است، نه از جهت ذات خودشان، بلکه از آن حیث که مظهری برای نور است. و خفا برای مظهر ظلمانی از ناحیه ذات خودش صفت ذاتی است و برای نور وصف عرضی است، نه از جهت ذاتش؛ بلکه از آن جهت که مظهر ظلمانی ندارد. یعنی اگر مظهر ظلمانی نباشد، نور نیز ظاهر نیست، بلکه مخفی است. شأن ربوبیت اسمای الهی و نسبت آن‌ها به اعیان خارجیّه (نه اعیان ثابتّه) نیز به همین شکل است. یعنی اعیان خارجیّه، مظهر ظلمانی آن حقیقت نورانی علمیه الهیه هستند و اعیان ثابتّه، ربّ اعیان خارجیّه. نور حسّی، از حیث ظهورش نه از جهت ذاتش در مظاهر ظلمانی به صورت حسّی ظاهر می‌شود و نور آفتاب، اگر متنزل از عرش بر جرم شمس و سپس از آن به ماه و کره زمین نمی‌شد، هیچ‌گاه محسوس و ظاهر نمی‌گشت (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

یکی از نتایجی که سید قطب‌الدین از تمثیل مرآت می‌گیرد، عدم اشتراک بین صورت دیده شده در آئینه و حقیقت جسم خارج از آئینه است و این را، دلیلی برای نبود اشتراک بین وجود حقّ و خلق می‌داند. صدرالمتألهین در تعلیقات شرح حکمه الاشراق به نقل از ابن عربی در فتوحات، از صورت در آئینه نتیجه می‌گیرد: «و ائی و ان كنت من تجلیک و علی صورتک فما انت انا و لا انا انت» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴ق: ۲۷۰، تعلیقه).<sup>۷</sup>

### کیفیت انتشار نور

شأن نور، افاضه و روشن کردن است در هر مرتبه‌ای از مظاهر ظلمانیّه که باشد. و نور متنزل، سایه و حکایتی و عکس از نوری است که از آن متنزل می‌شود و موجود به وجود اوست؛ نه بالذات، بلکه به‌خاطر آنکه او قیوم نور متنزل است. پس هنگام طلوع آفتاب، نور متنزل و منعکس و ظاهر می‌شود از هر جزئی از اجزای تمامی اشیا، به اجزای تمامی اشیائی که محاذی و مقابل او قرار گرفته‌اند، برحسب تساوی زاویه شعاع، و انعکاسی که بر او می‌افتد. و به‌خاطر سعه دایره وجود، انوار و شعاع‌ها متداخل می‌شوند و انوار متکثره‌ای که به‌شمار در نیابند بل نامتناهی هستند - در جمیع جهات با یکدیگر یگانه می‌گردند و کامل می‌شوند. زیرا تمامی آن‌ها، نور واحدی هستند و تکثر آن‌ها، اعتباری است (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

## تقدّم و تأخّر در سلسله انوار

هر نور متقدّمی، بر حسب تقدّمش، اقوی و اشدّ در نورانیّت است از نور متأخّر. گفته شد به حسب تقدّم؛ چون همان طور که ابتدا از نور قوی تر به نور ضعیف تر تابش و افاضه می شود، به طور ثانوی از نور ضعیف تر به نور قوی تر هم انعکاس صورت می پذیرد. اما این انعکاس را - از افاضه نور قوی به ضعیف - نمی توان امتیاز داد. پس افاضات انوار، همه سوی یکدیگر است و همین طور تا جایی که او را نهایی نیست (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۳).

شاید این مسئله، ارتباطی با آنچه عرفا در عدم تناهی فعل الهی می گویند داشته باشد. به هر حال در حکمت نامتناهی عدی و مدی در عالم مجردات پذیرفته شده و ملا هادی سبزواری در حاشیه منظومه، نامتناهی مدی را عقول کلیه و نامتناهی عدی را مانند صور علمیّه و همچنین نفوس ناطقه می داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۱: ۲۳۰). در زبان حکما، ابعاد عالم جسمانی متناهی است؛ ولی عرفا، عدم تناهی ابعاد عالم را باور دارند.

قطب الدین برای تقریب به ذهن، مثال دو آینه مقابل را که شیئی در وسط آنها قرار گرفته باشد، مطرح می کند و می گوید:

صورتی که در این دو آینه از یکدیگر منعکس می شود، می خواهد به بی نهایت برسد و تا آنجا ادامه می یابد که ادراک آن به واسطه ضعف نورانیّت، امکان پذیر نیست (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۳).

## مظاهر مختلف نور

در این زمینه سید قطب الدین می گوید که شکل و رنگ - به خاطر تعین و ظلمانیّتی که دارند - مانع از ادراک نور تابیده شده به آنها می شوند و:

اگر چنانچه تعین و اتصال و هیئات اجسام از سطوح و ابّیه و جدران و در و دیوار و غیرها - از ظهور و تجلّی کما هی و کما ینبغی - مانع و حاجب نمی بودند، هر آینه اشعه نوریه از همه اجسام انعکاس پذیرفته و در محاذی خود، عکس ظاهر می نمودند (امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۹۸).

زیرا تلون و رنگ دار بودن اشیاء، حاجب و پوشاننده تشعشع و تابش نور در آنها است و هر چه شیء کثیف تر یعنی متراکم تر باشد، نور تابیده شده را بیشتر می بلعد و ظاهر نمی نماید.

اما حال آئینه، دیگر است. صقالت آئینه (که سید قطب‌الدین معنی آن را برابری و کوچکی و تراکم اجزای هیولای واقع در سطح آن می‌داند) باعث می‌شود که حجاب و مانعی در برابر نور تابیده شده بر او نباشد. چون رنگ، حجاب و مانع از ادراک نور مفاض است و رنگ سطح آئینه، بی‌رنگی است. پس هنگامی که سطح آن متور می‌شود بدون واسطه، در آن سطح، نور مفاض و تابیده شده تماماً ظاهر می‌شود و قرص شمس، به کمال نمایان می‌گردد.

اگر سطح آئینه با واسطه متور شود، در سطح آئینه مجموع انواری که روبروی آن قرار گرفته، ظاهر می‌شود؛ که خودشان اولاً و بالذات ظاهرند و در آئینه، به تبع آن و به شکل ثانوی و بالعرض ظاهر می‌شوند. این همان معنی وجود ظلّی اشکال در آئینه است که پیش‌تر بحث آن آمد. پس آنچه خود به واسطه نور آفتاب ظاهر می‌گردد، قیوم و نگهدارنده است برای آنچه در آئینه است و بر آن تقدّم ذاتی دارد، نه تقدّم زمانی. یعنی به مقتضای ذات و وضع خود مقدّم بر آن است.

شان حدقه چشم نیز مانند آئینه است. زیرا حدقه چشم، آئینه و جاسوس برای روح نفسانی است. پس آن‌گاه که شخصی مقابل آئینه قرار گیرد، نور مجموع اشیای خارجی (برحسب وضعی که با آئینه داشتند) ابتدا در آئینه و سپس به حدقه وی منعکس می‌شود. حدقه به حیث حیاطش که به خاطر روح حیوانی است، آن شعاع را می‌بیند. پس آنچه شخص در آئینه می‌بیند، ظلّی از تصویر در آئینه است که خود، ظلّی از اشیای خارجیّه متورّ به نور شمس است. آنچه شخص در آئینه می‌بیند، متأخر از تصویر در آئینه است. چون نور متقدّم (از حیث تقدّمش) وجود قوی‌تری نسبت به متأخر دارد. انوار در پس تمامی این مراتب، غیر از نور شمس نیستند. پس این انوار، عین نور خورشید هستند از وجهی؛ و غیر از نور شمس هستند به خاطر اینکه حکایات و سایه‌ها و اظلال نور شمس هستند و ظهور آن‌ها بنفسه نیست، بلکه به اعتبار وجود نور شمس است. یا می‌توان گفت عین نور شمس هستند، به اعتبار وجودشان؛ و این معنی وجوب بالغیر است. و غیر از او هستند، به اعتبار عدمیت و نفی‌شان که همان معنی امکان آن‌هاست. و یا به بیانی دیگر، عین نور شمس هستند به برهان وجود ظلّی حکایتی اعتباریشان (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۳).

این قسمت از سخنان او در حقیقت برای اجتناب از قول کسانی است که آن‌ها وحدت خدای را وحدت سریانی می‌دانند و قیام ممکنات به حق را قیام عروضی و نه صدوری پندارند؛ یعنی در نظر ایشان خدای تعالی در همه عالم سریان کرده است و عالم عارض به اوست. قطب‌الدین

با اجتناب از این گفته که تعالی و تنزیه خدا را مخدوش می‌کند، می‌گوید که صورت‌های در آئینه عارض بر ذات نور نیستند و با او یگانه نیستند که اگر چنین بود این تمثیل مؤدی به نوعی همه خداانگاری می‌گشت.

### حقیقت نور

نوری که از آن بحث می‌شود، نور ابداع حق است و ابداع، از ذات است. امام رضا<sup>(ع)</sup> فرماید: «والنور فی هذا الموضع اول فعل الله الذی هو نور السموات و الارض» (صدوق، ۱۳۷۸، ج: ۱، ۱۷۳). این نور ابداع حادث و قائم به نور ذات حق ازلی است که منقطع الاشاره است و کلّ عوالم، بدین نور ابداع قائم‌اند. اعم از عالم ارواح و عقول و نفوس و عرش و کرسی و سماوات و ارض، و آنچه در اینان است از جواهر و اعراض و این معنی آیه مبارکه: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» (روم: ۲۵) است. شاهد در لفظ مبارکه، «بامر» است. چون امر، همان فعل حق است؛ یعنی آسمان و زمین به امر او قائم‌اند که ابداع اوست، جلّ و عزّ. پس حقیقت نور، نه جوهر است و نه عرض،<sup>۸</sup> و نه مکانی و زمانی، و نه جسم و جسمانی. بلکه حقیقت نور، از مجردات عوالم غیب است. لیکن از جهت ظهورش به تعین عرش محیط، مکان او عرش است و از حیث تنزّلش به جرم آفتاب، مکانش فلک چهارم است و از حیث تنزّلش به زمین، متعین به الوان و اشکال و اوضاع و جهات و هیأت می‌شود و به حیث تنزّلش بر سطح آئینه و حلقه، مکان او مشاهده می‌گردد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳، ج: ۳۳). پیداست که نیریزی از فلکیات و هیأت قدیم که باور و پارادایم زمانه او بهره می‌برد، اما این به اصل بحث که متافیزیکی است، لطمه‌ای نمی‌زند چنان‌که خویی در شرح بر این قسمت می‌گوید: «حقیقت نور، لطیفه‌ای است ربانیّه لاهوتیه که خود قائم به نور ذات اقدس ازلی است»<sup>۹</sup> (امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۴۰۶).

نیریزی می‌گوید که آنچه تاکنون آورده شد، معنی وجود ظلّی و اضافی بود. مراد امام رضا<sup>(ع)</sup> از نور، حقیقت نور باطنی ابداعی است و مراد از تمثیل آن به نور حسّی مرئی در آئینه، آن است که وجود حقیقی احدی ازلی، ممتاز و جدای از وجود مجازی اضافی حادث ظلّی بشود، نه به تشخّص حقّ و نه به عزلت حقّ؛ چنان‌که فیلسوفان پنداشته‌اند. از اینجاست که معنای سخن ابن عربی که گفت عقل را قدمی در علم تشبیه نیست روشن می‌شود، آنچه با عقل و روش فیلسوفانه از خدای

تعالی دانسته می شود تعالی و تنزیه او از ماسواست که اگر به تنهایی مدنظر قرار گیرد مؤدّی به عزلت و جدایی خدا از مخلوقات می گردد.

قطب الدّین با تبعیّت از کلام امام رضا(ع)،<sup>۱۰</sup> در بخشی دیگر از همین مجلس، می گوید، مثال ابداع حقّ، مانند اضائه و نورافشانی چراغ است. همان گونه که چراغ در هنگام نورافشانی تغییری نمی کند؛ همچنین فعل حقّ، باعث ایجاب حقّ نشود. یعنی حقّ تعالی فاعلی نیست که ضرورتاً فعل از او صادر شود که بدان فاعل موجب گویند، مثل آتش که همواره می سوزاند؛ بلکه قدرت او به حیثی است که «إن شاء فعل و إن لم یشاء لم یفعل و لکن شاء و فعل». این معنی قدرت، مطابق است با آنچه حکما می گویند (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶: ۳۰۷). با نظر به ذات حقّ، او قادر بالذات است و موجب مشیّت خویش است و برای مشیّت او، مشیّت دیگری نیست.<sup>۱۱</sup> پس روایت: «خلق الله المشیئه بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیئه» (صدوق، ۱۳۹۸: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۴: ۵۶)، یعنی کلّ عوالم را ایجاب فرموده است و آن ها تابع او هستند؛ چونان تبعیّت نور از چراغ (امین الشریعه خویی، ۴۱۴: ۱۳۸۳).

### مراتب عالم و کیفیت صدور آن ها

در لسان عرفا فیض اقدس، جعل علمی اظلال اسماء الله است که موسوم به اعیان ثابته هستند و فقط وجود علمی دارند و فیض مقدّس، وجود خارجی بخشیدن اعیان خارجیّه به مقتضای این اعیان ثابته است (رک: جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۵-۳۷۳). قطب الدّین می گوید: وجود و علم و نور و شهود (در لفظ و مفهوم) با هم متغایرنند و در مصداق، یگانه هستند. پس هر آن گاه وجود واحد ازلّی متعالی از تمثیل، تجلّی به صفات کمالیه اش می کند؛ اولاً اعیان ثابته را به فیض اقدس، جعل علمی می کند و سپس به مقتضای آن به فیض مقدّس، جعل عینی اعیان خارجی می کند. پس برای وجود و علم و نور و شهود مطلق، ظهوراتی در درجات مبدّعات حقّ است در کلّ عوالم، به اندازه نامتناهی.

همچنین امین الشریعه، در باب ظهور هریک از چهار صفت در عوالم مختلف، چنین آورده

است:

در عالم مشیت، به اسم نور نامیده شده. و در حضرت جبروت، به وجود اضافی ظهور کرده. و در ذروه اعلی، روح کلی و در ذروه اسفل، عقل کلی به اسم علم ظهور دارد. و در عالم ملکوت و ملک، به اسم شهود ظاهر آمد (امین الشریعه خوی، ۱۳۸۳: ۴۲۷).

این چهار صفت در مرتبه تجلی اول از هم متمیز می گردند؛ به اعتبار واحدیت، نه احدیت. وی در این کتاب دو دایره برای بیان این معانی ترسیم نموده که هر دو عیناً در جامع الکلیات رسم شده اند.<sup>۱۲</sup> ترسیم دوایر برای بیان معانی عرفانی در آثار ابن عربی مانند انشاء الدوایر مشاهده می شود. سید حیدر آملی نیز در شرح بر فصوص، بیست و هشت دایره (هر کدام برای یک مسئله) ترسیم نموده است (آملی، ۱۳۷۵: ۵۶۷ به بعد).

این بحث را نیزیزی در تأویل آیه مبارکه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا» (فرقان: ۴۵) ادامه می دهد. وی چنین آورده که تأویل آیه مبارکه در این موضوع، با اقتباس از احادیث معصومین و کلام عرفا الهیین است. قابل توجه است که آنچه قطب الدین در این موضع بیان می کند، بسیار شبیه به تأویل ملا عبدالرزاق کاشانی درباره همین آیه مبارکه است و حتی چند جمله از آن عیناً تکرار می شود.<sup>۱۳</sup> البته بیان سید قطب الدین بسیار مفصل تر و مصبوغ به صبغه احادیث ائمه<sup>(ع)</sup> است.

او چنین گوید که در این آیه مبارکه، حق جل و علا اشاره می کند به طلوع آفتاب تجلی صفت ربوبیت از افق عنایت، در صبح ولایت. «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ»، اشاره است به حقایق اعیان ماهیات کلّ عوالم. اولاً به جعل و فیض اقدس؛ در ثانی به جعل خارجی و فیض مقدّس. پس به اسم نور که همان وجود اضافی است و از آن به مشیت و اراده ابداع تعبیر شده، ظاهر کرد. چنان که امام رضا<sup>(ع)</sup> فرماید: «اعلم ان الابداع و المشیته و الارادة معناها واحد و اسماؤها ثلثة».<sup>۱۴</sup> (رک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۳). بدین نور که خود حادث به حدوث ذاتی است تمام اشیا از سرحدّ عدم پا به اقلیم وجود می نهند.

«لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»، یعنی اگر حق می خواست آن ها را ساکن و ثابت در عدم - که منظور همان خزانه جودش در «امّ الكتاب» و «لوح محفوظ» است - نگاه می داشت، تا ابد الابد. سپس نیزیزی درباره اعیان ثابته و احکام آن ها سخن می راند. و در ادامه می گوید: کلام حضرت سجّاد<sup>(ع)</sup> که فرمود: «انّ فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله فی البرّ و البحر» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۵۵: ۳۴، ج ۵۶:

۳۶۱، ج ۵۷: ۲۶۸). تأویل آیه مبارکه «إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) می‌باشد. بدین تفصیل که چیزی در عالم وجود نیست، مگر خزائن آن در نزد حق باشد. اولاً در عالم قضا، به ارتسام صورتش در «امّ الكتاب» که همان عقل کلی است و محفوظ از تبدیل است و به وجه کلی است. ثانیاً پس از آن خزانه دیگری است در عالم نفس کلیه، که از آن به «لوح محفوظ» تعبیر می‌شود که صورت در آن، متعلق به مرتسم است. ثالثاً خزانه بلکه خزائن دیگری در نفوس جزئی سماوی است، که از آن‌ها به سمای دنیا و لوح قدر (که در آن محو و اثبات است) تعبیر می‌شود. و در این خزائن، صور به شکل جزئی و به مقادیر و اشکال و اوضاع، مرتسم است. و خدای تعالی، آشکار نکرده است در عالم شهادت چیزی را، مگر به اندازه معلوم از شکل و اندازه و وضع و وقت و استعدادی که اختصاص بدان وقت دارد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۶).

پس از آنکه خدای تعالی حقایق اعیان ماهیت عوالم به وجود اضافی را (که ابداع حق است) به شکل سایه پدید آورد، آفتاب تجلی خویش را بر ظلّ دلیل قرار داد که ره نماید به اینکه اعیان ماهیت تمام عوالم، به سبب ذاتشان هستی ندارند. بلکه آن‌ها حکایاتی از وجوداتی هستند (یعنی اعیان ثابته) که خود سایه‌های اسماء الله هستند، سبحانه و تعالی؛ که این اسماء الله، تجلیات ذات حق هستند به شئون تمام صفاتش. در اینجا اگر به اجمال فرق بین اسم و صفت در نظر عرفا بیان شود، مناسب است. اسم در نظر عرفا عبارت از ذات است، به علاوه یکی از صفات. و فرق آن‌ها به گفته ملّا صدرا، فرق میان مرکّب و بسیط است (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۴).

وجود و موجود حقیقی، غیر از واحد حقیقی احدی ازلی نیست. و اگر نبود معنی ظلّیت، وجودات حقایق اعیان ماهیات تمام عوالم نسبت به وجود حقیقی ازلی، در حدّ ذات خویش چیزی نبودند. چنان‌که در تمثیل آیینیه پیامد.<sup>۱۵</sup> پس آنان را وجودی غیر از وجود ظلّی مفاض از خدای سبحانه هنگام آشکار کردن نیست.

وی در بیان معنی «ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا» گوید:

منظور از قبض، اعاده و بازگشت به سوی حق است (یا همان قوس صعود در لسان عرفا) و اینکه این‌را قبض یسیر نامید، بدین خاطر است که خدای تعالی به خاطر رحمت و رأفتش، آسان قبض می‌کند بر عرفای الهیین، تا فانی نشوند و نسوزند در سطوات عظمت آفتاب تجلی حق سبحانه و تعالی، به اسما و صفاتش. و اینکه حق

تعالی لفظ «قبض» فرمود، دلیل بر این است که افنا، نابودی و اعدام محض نیست. بلکه افنا عبارت است از عدم انتشار در عقل کلی، که حافظ صور و حقایق است.

برای توضیح این مطلب، ذکر چند نکته مفید است: اولاً صور در مراتب عالی (که سید قطب الدین به ترتیب آن‌ها را عقل کلی و نفس کلیه و نفوس جزئی نامید)<sup>۱۶</sup> مطلق هستند نسبت به مادون خود و مراتب مادون نسبت به مافوق، مقید هستند. ثانیاً اشیا جزئی خارجی تا تقید نیابند موجود نشوند. پس اگر اطلاق به حال خویش باقی بماند و از انتشار منع شود، اشیای خارجی فانی می‌شوند. این معنی در جامع الکلیات بدین شکل آمده است: «که اطلاقشان فنا و قیامتشان است، و تقیدشان وجودشان است» (ام‌سلمه بیگم، ۱۳۸۱: ۵۶).

با این بیان، ایجاد و اعدام نیست، مگر اظهار آنچه ثابت در غیب است و اختفایش. پس حق جلّ و عزّ، ظاهر است به حسب تجلی به اسم نور که اظهار کلّ عالمین است؛ و باطن است به کنه حقیقتش، از ادراک تمام عارفان و تمام آنچه در عالم است. پس نسبت ملک به ملکوت و همچنین نسبت ملکوت به وجه حی قیوم، چونان نسبت صور مرئی در آینه است به حقایق خارجی آن‌ها. چون ملک و ملکوت را حقیقت وجود نیست و وجود آن‌ها تابع وجود حقّ ازلّی است و اگر بعضی مردمان (بلکه اکثرشان) پندارند که موجوداتی که می‌بینند در دنیا وجودی حقیقی دارند، پس آن‌گاه که نسبت فاصله بین بصیرت آن‌ها با این وجودات باطل گشت و از دیده‌هاشان پرده برافتاد، بیدار شوند از خواب گران. و به راستی بفهمند که «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ» (الرّحمن: ۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ - فِیْ حَالٍ وَجُودِهَا - هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). در این حال، منادی از بطنان عرش ندا در دهد «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» (مؤمن: ۱۶؛ قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۷ و ۳۶).

### نتیجه:

در انتها شایسته است طرفین تشبیه و وجه شبه در تمثیل حضرت ثامن الائمه<sup>(ع)</sup> بار دیگر مورد تدقیق قرار گیرد؛ شاید ابتدا به نظر برسد که در این تمثیل اولاً ماسوی الله به صورت در آینه تشبیه شده‌اند؛ بنابراین وجه شبه وجود حکایی و اضافی این دو است و ثانیاً خدای تعالی و تقدس به نور تشبیه شده است بنابراین وجه شبه قیام بالذات و قیومیت می‌شود. اما نیریزی می‌گوید پس از تأمل معلوم می‌گردد که مقصود از نور در این تمثیل ذات خدای نیست و نور ابداع اوست که عرفا از آن به مشیت

ساریه و حق مخلوق به تعبیر می‌کنند، پس معادله بالا به هم می‌ریزد و می‌توان گفت که درین تمثیل «مشبه» می‌شود همه اشیا حتی خود نور ابداع؛ البته می‌دانیم تمام عوالم موجود به نور ابداع هستند و موجود در کنار او نیستند. «مشبه به» پیدایی و ظهور آن‌هاست و بالآخره «وجه شبه» وجود است، صور در آئینه موجودند اما وجودی سایه‌ای، یعنی ظل و حکایتی از نور ابداع هستند و نور ابداع موجود است اما قائم به ذات حق است جلّ و علا. بنابر آنچه گفته شد، ذات خداوند صمد متعال از مثل طرف تشبیه در این تمثیل واقع نشده است و در این حال امثال آیه مبارکه: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ» نیز صورت گرفته است.

بررسی این رهیافت عرفانی نشان می‌دهد که چگونه روایات ائمه معصومین(ع) می‌تواند رهنمای عرفان اصیل اسلامی باشد و چگونه مباحث نظری عرفان و مراتب جهان‌شناختی عرفانی از آن‌ها استخراج شود، به‌طوری که از انحرافات و کژی‌ها مبرا باشد. این خود دلیلی است بر اینکه عرفان اسلامی بیش از هر چیز بر متون اسلامی و علی‌الخصوص شیعی پایه نهاده و روایات اهل بیت(ع) خاستگاه اصلی مباحث نظری عرفان است.

### پی‌نوشت‌ها:

۱. برای تفصیل در باب معنی لغوی و اصطلاحی تمثیل رجوع بفرمایید: (سبحانی، ۱۴۲۰: ۱۱-۵).
۲. چون اجتماع مثلین محال است. برای توضیح این قاعده (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۸۷).
۳. تمثیل‌های دیگری در کتاب‌های عرفا در بیان رابطه حق و خلق وجود دارد یکی از آن‌ها بحر و امواج است که بحر، حق است و امواج، خلق و از دو بیت معروف زیر که در کتب عرفانی نقل شده است، همین استنباط می‌شود:

البحر بحرٌ علی ماکان فی القدم ان الحوادث امواج و انهار  
و لا یحببک اشکال یشاکلها عمن تشکل فیها فهی استار

این دو بیت از مؤیدالدین جندی است که در شرح فصوص الحکم با بیت زیر می‌آورد:

و لا اقول بتکرار الوجود ولا عود التجلی فما فی الاصل تکرار  
(رک: جندی، ۱۳۸۱: ۴۱۶)

تشبیهاتی از این دست در ادبیات عرفانی زیاد است. فی‌المثل این دو بیت را بیدل دهلوی شاهد آورده است:

این موج‌ها که گردن دعوی کشیده‌اند بحر حقیقتند اگر سر فرو کنند  
عارف به خدا می‌رسد از گردش چشمی در نیم نظر بحر هم آغوش حباب است

همچنین در کتاب‌های عرفانی برای ربط واحد و کثیر و یا چگونگی ظهور احکام اعیان ثابته از حق، تمثیل موج و بحر به همراه چند تمثیل دیگر آورده شده است (رک: جامی، ۱۳۶۰: ۸۳-۸۱؛ نسفی، ۱۳۵۲: ۳۱۱).

۴. این عبارت با اندکی اختلاف در *سفار*، آمده است (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۰؛ ج ۲: ۳۵۸ و ۳۵۷).
۵. برای اطلاع از مواضع شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* و شرح *حکمة الاشراق* قطب‌الدین شیرازی بر آن (رک: قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴؛ ج ۱: ۴۷۱ و ۴۷۰ و ۲۷).
۶. برای تفصیل درباره نظر اشراقیون به منبع پاورقی پیش‌تر مراجعه شود.
۷. صدرالمتألهین این عبارت را از باب ۳۰۵ *فتوحات* نقل می‌کند. اما در نسخه‌ای که در دسترس است این عبارت در انتهای باب ۳۲۱ آمده است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۸۰).
۸. شارح *فصل الخطاب* دلایلی چند بر جوهر و عرض نبودن نور می‌آورد که ذکر آن‌ها موجب تطویل کلام می‌گردد (رک: امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۴۰۵).
۹. این قسمت ناظر به روایتی است بدین مضمون: «الشمس جزء من سبعین جزءاً من نور الكرسي والكرسي جزء من سبعین جزءاً من نور العرش و العرش جزء من سبعین جزءاً من نور الحجاب و الحجاب جزء من سبعین جزءاً من نور الستر الخ» (رک: کلینی، ۱۳۶۵؛ ج ۱: ۹۸؛ صدوق، ۱۳۹۸؛ ج ۴: ۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴؛ ج ۴: ۴۴).
۱۰. بخشی دیگر از فرمایش حضرت رضا<sup>(ع)</sup> خطاب به عمران صابی پیش از قسمت مذکور (رک: صدوق، ۱۳۷۸؛ ج ۱: ۱۷۱).
۱۱. متکلمین پندارند فعل همیشگی، منافی قدرت است. صدرالمتألهین فرماید: هر آنکه فاعل به مشیت باشد، می‌تواند اگر نخواهد انجام ندهد، خواه این عدم مشیت صورت بندد و خواه نبندد. چون در قضیه شرطیه (مثل تعریف قدرت) صدق قضیه منوط به صدق مقدم و تالی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۳).

۱۲. در نسخه خطی فصل الخطاب یکی از دوایر بیشتر نیامده است و توضیحات آن به انقطاع از متن اصلی، در دو صفحه از برگ‌های ۱۶۶ و ۱۶۷ ذکر شده و گویا در این قسمت از نسخه، تشویشی حاصل شده است. همچنین در جامع الکلیات چاپ جدید نیز مصحح، فقط یکی از دوایر را در ص ۶۹ می‌آورد، ولی در چاپ سنگی جامع الکلیات در ص ۳۴، دایره دوم که مفصل‌تر هست آورده شده است.
۱۳. رک : تأویلات ملاعبدالرزاق کاشانی که اشتهاً با مشخصات زیر چاپ شده است (ابن عربی، تفسیر ابن عربی، بیروت: دار صادر) از روی چاپ بلاق مصر به سال ۱۲۳۸ ق، ج ۲: ۸۱).
۱۴. قسمتی دیگر از همان روایت.
۱۵. تعبیر ماسوا به ظلّ در آثار ابن عربی هم مشاهده می‌شود. وی در فصّ یوسفی می‌گوید: «اعلم انّ المقول علیه سوی الحقّ، او مسمّی العالم، هو بالنسبة الى الحقّ كالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله» (رک: ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۱).
۱۶. مرتبه مقدّم بر این سه مرتبه، روح اعظم است که سید قطب‌الدین در اینجا از آن نام نمی‌برد، اما در بصائر آخر فصل الخطاب آن را پیش از این سه می‌آورد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۱۶۸).

### کتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر (۱۳۷۵)، مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲)، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن عربی، محیی‌الدین محمد. (۱۳۷۵)، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
- \_\_\_\_\_ (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دار صادر.
- امّ سلمه بیگم. (۱۳۸۱)، جامع الکلیات، تصحیح مهدی افتخار، قم: کتابسرای اشراق.
- امین‌الشریعه خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۸۳)، میزان الصّواب در شرح فصل الخطاب، مقدمه و تصحیح محمد خواجوی، تهران: مولی.
- جامی، عبدالرحمن. (۱۳۶۰)، «شرح رباعیات وحدت وجود»، چاپ شده به همراه لوامع و لوايح، با مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.

- جندی، مؤیدالدین. (۱۳۸۱)، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، محیی الدین ابن عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، تحریر تمهید القواعد، تهران: الزهراء.
- حسام العلماء آق اولی، عبدالحسین. (۱۳۳۶)، دُرُر الادب، شیراز: کتابفروشی معرفت.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۳۶۲)، المفردات فی غرایب القرآن، تحقیق و ضبط محمد سید کیلانی، بی جا: المكتبة المرتضویة.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰)، الأمثال فی القرآن الکریم، قم: مؤسسه الإمام الصادق (ع).
- سبزواری، حاج ملا هادی. (۱۳۶۹)، غرر الفرائد (شرح منظومه حکمت)، تصحیح مهدی محقق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- سلمی. (۱۴۲۱)، تفسیر السملی، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- شمسی، جواد، عباس جوارشکیان. (۱۳۹۵)، «تصویر آفرینش در مناظره عمران صابی با امام رضا (ع)»، فرهنگ رضوی، سال چهارم، ش سیزدهم، ۳۰-۷.
- ملاصدرا، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰)، الشواهد الربوبیه، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۴۱۰)، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه القمی. (۱۳۷۸)، عیون اخبار الرضا، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، تهران: جهان.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۸)، التوحید، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۶)، تفسیر المیزان، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبایی.
- طبرسی، امین الاسلام. (۱۴۱۵)، تفسیر مجمع البیان، تحقیق و تعلیق لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین، تقدیم السید محسن الأمين العاملی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للطبوعات.
- قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود. (۱۳۱۴)، شرح حکمة الاشراق، تهران: چاپ سنگی.

- قطب‌الدین نیریزی، سید محمد. (۱۲۸۳ق)، *فصل الخطاب*، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، اهدایی مرحوم مشکوة، رقم ۳۶۴.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶)، *اصطلاحات الصوفیه*، با ترجمه و شرح محمدعلی مؤدود لاری، به کوشش گل‌بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب اسلامی.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹)، «مناظره امام رضا<sup>(ع)</sup> با عمران صابی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۹، ۵۹-۵۴.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسه الوفا.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۵۲)، «زبدة الحقایق»، چاپ شده در مجموعه گنج عارفان، به تصحیح حامد ربّانی، تهران: گنجینه.