پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم،
شماره بیست‌ویکم،
پاییز و زمستان ۱۳۹۸،
صفحات ۱۰۳-۸۳

رویکردی عرفانی به تمثیل آیینه در روایت امام رضا(ع)

علیرضا فاضلی *

چکیده: امام رضا(ع) برای تبیین رابطهٔ خالق و مخلوق از تمثیل آیینه 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 نحوهٔ قیومیت خداوند استنباط می‌کند. این نوشتار، ابتدا به بررسی بستر این رویکرد که جواز تمثیل از ناحیهٔ اولیای الهی است، می‌پردازد. سپس رهیافت عرفانی او و عناصر آن مورد تدقیق قرار می‌گیرد، در این راه ابتدا چیستی صورت در آیینه و نظرات مختلف دربارهٔ آن سپس کیفیت انتشار نور، مظاهر مختلف نور از نظر قطب‌الدین نیریزی و خوانش او از سخن امام رضا(ع) دربارهٔ 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. نتیجهٔ 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

---

* استادیار فلسفه دانشگاه یاسوج e-mail: fazeli1351@gmail.com

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

مقدمه:

حضرت علی بن‌موسی‌الرضا(ع) 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(ع) دربارهٔ رابطهٔ خدا و خلق می‌پرسد آیا او در خلق است و یا خلق در اوست. ثامن‌الحجج(ع) در پاسخ تمثیل آیینه 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 ابتنای مباحث عرفانی بر مرویات ائمهٔ معصومین(ع) دارد، در یک فقره نثرِ نسبتاً طولانی، به شرح این بخش از این حدیث نورانی می‌پردازد. در این نوشتار به این رویکرد عرفانی، زمینه‌ها ونتایج آن پرداخته می‌شود.

تاکنون چندی از محققان به این تمثیل از جهات گوناگون پرداخته‌اند. از این میان شمسی 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 آیینه 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، مَثَل 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).[1] 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، مشبهٌ‌به، وجه‌شبه و ادات تشبیه (حسام‌العلماء آق اولی، ۱۳۳۶: ۱۴۱).

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

«وَهُوَ الَّذِی یَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ یُعِیدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَیْهِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَی فِی السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (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.

«لِلَّذِینَ لاَ یُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَی وَهُوَ الْعَزِیزُ الْحَکِیمُ» (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 سورهٔ نحل نهی از مثال زدن برای خود می‌کند آنجا که فرماید:

«فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللّهَ یَعْلَمُ وَأَنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ» نحل: ۷۴)؛ پس برای خدا مثل مزنید 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 توصیفاتی از این دست (طباطبایی، ۱۳۷۶، ج۱۲: ۴۵۱). طبرسی در وجه جمع بین این آیهٔ مبارکه و «الله 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، ج۶: ۱۶۹-۱۶۸). سُلَّمی در تفسیر خود، قولی می‌آورد که براساس آن مراد از نهی ضرب امثال در ذات حق است و نه صفات او و قول دیگری مبنی‌بر 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، ج۱: ۳۷۰).

ابن‌عربی در باب ۳۶۰ از *فتوحات مکیه* یکی از خواص علم عقلی را شناخت وجه اشتراک و شباهت اشیا می‌داند و اشیا به جز این جنبهٔ اشتراک در امور دیگر از هم جدای هستند و دو چیز معلوم نیستند که مِثل هم باشند.[۲] 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 ورای عقل مقام ایشان است، بر ضرب امثال توانا هستند. در ادامه ابن‌عربی گوید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

وضرب الأمثال تشبیه وموضع التشبیه من ضرب المثل دقیق لا یعرفه إلا من عرف المشبه والمشبّه‌به والمشبّه‌به غیر معروف فالأمر الذی لتحقق منه ضرب المثل له (ابن عربی، بی‌تا، ج۳: ۲۹۱).

او در باب ۳۶۷ می‌گوید ولیّ خدا برای خدا مَثَل نمی‌زند، بلکه مشاهده می‌کند. امر مشترک بین مَثَل و آنچه مَثَل برای آن آورده شده است، و او آنچه را که خدای برای آن مَثَل زده است، می داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۳۴۵).

این سخن ابن‌عربی معنای این بیت نیریزی را در پیش از ورود به بحث روشن می‌کند:

فلا تضربوا لله الأمثال غیر ما یجوز کما فی الحکمه الرضویة (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۱؛ امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۷۸).

او به عنوان عارفی شیعه، ائمه(ع) را صاحب ولایت کلیهٔ الهیه می‌داند، پس مثال‌آوری برای حق تبارک و تعالی تنها از ناحیهٔ حضرات معصومین جایز است و اذن ایشان لازم است.

ثمثیل رضوی(ع)

آن قسمت از مجلس امام رضا(ع) که مد نظر است چنین است:

إلا أن تخبرنی یا سیّدی، أهوفی الخلق أم الخلق فیه. قال الرضا(ع): أجلّ یا عمران عن ذلک لیس هو فی الخلق و لا الخلق فیه تعالی عن ذلک سأعلمک ما تعرفة و لا قوة الا بالله أخبرنی عن المرآة انت فیها أم هی فیک فان کان لیس واحد منکما فی صاحبة فبأیّ شیء استدلت بها علی نفسک، یا عمران! قال: بضوء بینی و بینها. قال الرضا(ع): هل تری من ذلک الضوء فی المرآة اکثر مما تراه فی عینک. قال: نعم! قال الرضا(ع): فأرناه فلم یحر جواباً. قال: فلا اری النور و قد دلّک و دلّ المرآة علی انفسکما من غیر أن یکون فی واحد منکما و لهذا امثالٌ کثیرة غیر هذا لا یجد الجاهل فیها مقالاً ولله المثل الا علی (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۷۲).

آیا خبر ندهی آقای من از اینکه خدای تعالی در خلق است یا خلق در خداست. امام(ع) 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 آیینه، تو در آنی، یا آیینه در توست؟ پس اگر هیچ‌کدام از شما در دیگری نیست، پس با چه چیزی از آیینه به خودت استدلال می‌کنی ای عمران؟ عمران

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

قطب‌الدّین نیریزی گوید که سزاوار است که عاقل، وجه‌شبه را در حدیث ملاحظه کند. زیرا در کلام امام(ع) آنچه به اندازهٔ نامتناهی مافوق معقول است، به محسوس تشبیه گردیده و ذات حقّ‌تعالی و تقدّس، مقدّس از لوازم محسوسات – اعم از زمان و مکان و أین و وضع و کیف و جهت- است (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۱؛ امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۷۹).

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

آیت‌الله جوادی آملی درمورد تمثیل آیینه،[۳] بیانی نیکو دارد:

> *تنها مثالی که حقیقت وحدت را تبیین نموده و اطلاق هستی را بدون هیچ شرط و قیدی تأمین می‌کند –به‌گونه‌ای که جز مجاز، سهمی از هستی برای کثرات باقی نمی ماند- همان مثال مرآت است... این مثال که مبتنی‌بر تعالیم قرآن دربارهٔ 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 ظلّی حکایی، مطابق با تمثیل رضوی(ع) می‌گوید: «هرکه در آینه نظر کند و کثیری از مشکلات او حل نشود، مستحق نیست که درزمرهٔ عقلا شمرده شود» (اقطبالدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

صدرالمتألّهین هم شأنی بزرگ برای آیینه قائل است و فرماید:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

قطب‌الدّین سپس گوید:

آینه درحقیقت، آینهٔ عقلا است. چون در آن دیده می‌شود که عقول جزوّیه از حلّ بسیاری از مشکلات علوم حسّیه عاجزند، تا چه رسد به علوم ومعارف الهّیه؛ با همهٔ ادعای عریض و طویلی که دارند (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

پس اوّلین خاصیّت آیینه در نظر او، این است که مشکل لاینحلّ برای عقل فلسفی باقی می گذارد. وی می‌گوید:

اینان که از درک چنین مسئلهٔ حسّی‌ای عاجزند، چگونه با آرای سخیفه خود و ادلّهٔ خیالّیهٔ خود، مستبدّانه در باب معرفت جبّار سخن می‌گویند؟ (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

مسئلهٔ رؤیت در آیینه

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

به گفتهٔ قطب‌الدّین: چه‌بسا برهان فیلسوفانه‌ای بر تکذیب وجود خارجی داشتن آن‌ها می‌توان ارائه داد. اشیائی که در آیینه ظاهر می‌شوند و مرئی هستند، آیا موجودات دیگری غیر از آنچه مقابل آیینه 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 آیینه قرار گرفته‌اند باشند، ظرف وجودشان باید یا در پشت آیینه باشد یا در جلوی آیینه؛ که بالوجدان چنین نیست. پس باید ظرف وجودش در ثُخن آیینه یا درون آن باشد. در این صورت لازم می‌آید که جرم صغیر درون آیینه، اشیای عظیمی را دربرگیرد و به دلیل امتناع انطباع کبیر در صغیر، این شقّ هم بالضروره باطل است. و اگر ظرف وجودشان سطح آیینه باشد، در این صورت آن‌ها (یعنی صور در آیینه) 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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آیینه باید باشند- 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 متصوّر را باطل اعلام کرد. نتیجه‌ای که وی می خواهد از این سخن - که خود آن را برهان می‌گوید- بگیرد، این است که اگر نظر، نظری فیلسوفانه باشد، این‌گونه پای در گل فروخواهد ماند و کُمیت عقل در یک مسئلهٔ حسّی، چنین می لنگد.

ابن‌عربی در باب شصت‌وسوّم *فتوحات* می‌گوید:

کمایدرک الانسان صورته فی المرآة یعلم قطعاً أنّه ادراک صورته بوجه، و أنّه ما ادرک صورته بوجه لما یراه فیها من الدقة؛ اذا کان جرم المرآة صغیراً و یعلم أن صورته اکبر... و لا یقدر ان ینکر إنّه رأی صورته و یعلم أنّه لیس فی المرآة صورته و لا هی بینه وبین المرآة و لا هو انعکاس شعاع البصر الی الصورة المرئیه فیها من خارج...فلیس بصادق و لا کاذب فی قوله رأی صورته، فما تلک الصورة المرئیة؟ و أین محلها؟ و ما شأنها؟ فهی منفیّة ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة (ابن‌عربی، بی تا، ج۱: ۳۰۴).

سپس وی نیز نتیجه می‌گیرد که آیینه 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، عاجزتر و حیران‌ترند. در ادامه می‌گوید:

أظهر سبحانه هذه الحقیقة لعبده ضرب مثال لیعلم و یتحقّق أنّه اذا عجز و حار فی درک حقیقة هذه و هو من العالم، و لم یحصّل علماً بحقیقة، فهو بخالقها إذن أعجز أجهل و اشدّ حیرة[۴] (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۱: ۳۰۴).

البتّه اشراقیّون نیز با برهانی شبیه به این، وجود مثالی صور در آیینه را اثبات کرده‌اند.[۵] اما نظر سید قطب‌الدین مانند آنان نیست. وی در این مسئله، هم نظر با صدرالمتألّهین است. نیریزی بعد از ذکر این برهان می‌گوید که فیلسوفانه عمل نکن! اگر چنین کنی، باعث می‌شود حقیقت خارجی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

آن‌ها، آن‌چنان‌که حقّ است – یعنی حیثیّت ظلّی حکایتی- نیز تکذیب شود (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

بیان مذاهب، دربارهٔ حقیقت صورت در آیینه

سیّد قطب‌الدّین سه مذهب را برمی‌شمرد که هرکدام، حقیقت صورت در آیینه را به‌گونه‌ای توجیه کرده‌اند و صدرالمتألّهین هم همین سه مذهب را در *الشواهد* نام می‌برد (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰). منظور هر دو، چیزی غیر از این سه مذهب است و هر دو به وجود ظلّی و حکایتی صور در آیینه قائل‌اند. این سه مذهب بدین قرارند:

الف. طبیعیّون: ایشان می‌گویند که آنچه در آیینه است، صورت منطبعه در اوست.

ب. اشراقیّون: ایشان می‌گویند که صور در آیینه، موجودات عالم مثال هستند. و منظور ایشان از عالم مثال، برزخ میان غیب و شهادت و عالم مابین محسوس ومجرّد تامّ است. سیّد قطب‌الدّین گوید: اگر منظور ایشان از عالم مثال همان است که بیان آن آمد، مورد قبول نیست. امّا اگر برای این صور، جعل اصطلاح عالم مثال کرده باشند، لا مشاحة فی الاصطلاح.[۶]

پ. ریاضیّون. اینان گویند که مرئی در آیینه، عین اشیای خارجیّه 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 ملکوتیّة مثالیّة متأخّرة متنـزّله خارج از عالم شهادت» می‌نامد (امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۵۸). همانند صدرالمتألّهین (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰؛ قطب‌الدّین شیرازی، ۱۳۱۴ق: ۴۷ تعلیقات)، وی گوید که صور مرئی در آیینه، موجود بالذات نیستند، بلکه موجود بالعرض هستند. بدان نحو که حکایت و تبعیّت از وجود اجسام خارجی می‌کنند و ظلّ اشیای خارجیّه هستند. قطب الدّین دربارهٔ نحوهٔ ادراک صور در آیینه توسط نفس، سخنی نمی‌گوید؛ بلکه نحوهٔ وجود آن‌ها را بیان می‌دارد.

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 ناحیهٔ ذات خودش صفت ذاتی است و برای نور وصف عَرَضی 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 ربّوبیّت اسمای الهی و نسبت آن‌ها به اعیان خارجیّه (نه اعیان ثابته) نیز به همین شکل است. یعنی اعیان خارجیّه، مظهر ظلمانی آن حقیقت نورانی علمیّهٔ الهیّه هستند و اعیان ثابته، ربّ اعیان خارجیه. نور حسّی، از حیث ظهورش نه از جهت ذاتش در مظاهر ظلمانی به‌صورت حسّی ظاهر می‌شود و نور آفتاب، اگر متنـزّل 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 سیّد قطب‌الدّین از *تمثیل مرآت* می‌گیرد، عدم اشتراک بین صورت دیده شده در آیینه و حقیقت جسم خارج از آیینه است و این را، دلیلی برای نبود اشتراک بین وجود حقّ و خلق می‌داند. صدرالمتألّهین در تعلیقات *شرح حکمة الاشراق* به نقل از ابن‌عربی در *فتوحات*، از صورت در آیینه نتیجه می‌گیرد: «و انّی و ان کنتُ من تجلیک و علی صورتک فما انت انا و لا انا انت» (قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴ق: ۲۷۰، تعلیقه).[۷]

کیفیّت انتشار نور

شأن نور، افاضه و روشن کردن است در هر مرتبه‌ای از مظاهر ظلمانیه که باشد. و نور متنـزّل، سایه و حکایتی و عکس از نوری است که از آن متنـزل می‌شود و موجود به وجود اوست؛ نه بالذات، بلکه به‌خاطر آنکه او قیّوم نور متنـزّل است. پس هنگام طلوع آفتاب، نورْ متنـزّل و منعکس و ظاهر می شود از هر جزئی از اجزای تمامی اشیا، به اجزای تمامی اشیائی که محاذی و مقابل او قرار گرفته‌اند، برحسب تساوی زاویهٔ شعاع، و انعکاسی که بر او می‌افتد. و به‌خاطر سعّهٔ دایره وجود، انوار و شعاع ها متداخل می‌شوند و انوار متکثّره‌ای که به‌شمار در نیایند –بل نامتناهی هستند – در جمیع جهات با یکدیگر یگانه می‌گردند و کامل می‌شوند. زیرا تمامی آن‌ها، نور واحدی هستند و تکثّر آن‌ها، اعتباری است (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تقدّم و تأخّر در سلسلهٔ انوار

هر نور متقدّمی، برحسب تقدّمش، اقوی و اشدّ در نورانیّت است از نور متأخّر. گفته شد به‌حسب تقدّم؛ چون همان‌طور که ابتدا از نور قوی‌تر به نور ضعیف‌تر تابش و افاضه می‌شود، به‌طور ثانوی از نور ضعیف‌تر به نور قوی‌تر هم انعکاس صورت می‌پذیرد. امّا این انعکاس را –از افاضهٔ نور قوی به ضعیف– نمی‌توان امتیاز داد. پس افاضات انوار، همه سوی یکدیگر است و همین‌طور تا جایی که او را نهایتی نیست (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۳).

شاید این مسئله، ارتباطی با آنچه عرفا در عدم تناهی فعل الهی می‌گویند داشته باشد. به‌هرحال در حکمت نامتناهی عدّی و مدّی در عالم مجردات پذیرفته شده و ملّا هادی سبزواری در حاشیهٔ *منظومه*، نامتناهی مدّی را عقول کلّیّه و نامتناهی عدّی را مانند صور علمیّه و همچنین نفوس ناطقه می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج۱: ۲۳۰). در زبان حکما، ابعاد عالم جسمانی متناهی است؛ ولی عرفا، عدم تناهی ابعاد عالم را باور دارند.

قطب‌الدّین برای تقریب به ذهن، مثال دو آیینه مقابل را که شیئی در وسط آن‌ها قرار گرفته باشد، مطرح می‌کند و می‌گوید:

> *صورتی که در این دو آینه ازیکدیگر منعکس می‌شود، می‌خواهد به بی‌نهایت برسد و تا آنجا ادامه می‌یابد که ادراک آن به‌واسطهٔ ضعف نورانّیت، امکان‌پذیر نیست* (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۳).

مظاهر مختلف نور

در این زمینه سیّد قطب‌الدّین می‌گوید که شکل و رنگ –به‌خاطر تعیّن و ظلمانیتی که دارند– مانع از ادراک نور تابیده شده به آن‌ها می‌شوند و:

> *اگر چنانچه تعیّن و اتّصال و هیئات اجسام از سطوح و ابنیّه و جدران و در و دیوار و غیرها – از ظهور و تجلّی کما هی و کماینبغی- مانع و حاجب نمی‌بودند، هر آینه اشعهٔ نوریّه از همهٔ اجسام انعکاس پذیرفته و در محاذی خود، عکس ظاهر می‌نمودند* (امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۳۹۸).

زیرا تلوّن و رنگ‌دار بودن اشیا، حاجب و پوشانندهٔ تشعشع و تابش نور در آن‌ها است و هرچه شیء کثیف‌تر یعنی متراکم‌تر باشد، نور تابیده شده را بیشتر می‌بلعد و ظاهر نمی‌نماید.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

امّا حالِ آیینه، دیگر است. صقالت آیینه (که سیّد قطب‌الدّین معنی آن را برابری وکوچکی و تراکم اجزای هیولای واقع در سطح آن می‌داند) باعث می‌شود که حجاب و مانعی دربرابر نورِ تابیده شده بر او نباشد. چون رنگ، حجاب و مانع از ادراک نور مفاض است و رنگ سطح آیینه، بی‌رنگی است. پس هنگامی که سطح آن متنوّر می‌شود بدون واسطه، در آن سطح، نورِ مفاض و تابیده شده تماماً ظاهر می‌شود و قرص شمس، به کمال نمایان می‌گردد.

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

شأن حدقهٔ چشم نیز مانند آیینه است. زیرا حدقهٔ چشم، آیینه و جاسوس برای روح نفسانی است. پس آن‌گاه که شخصی مقابل آیینه قرار گیرد، نور مجموع اشیای خارجی (برحسب وضعی که با آیینه داشتند) ابتدا در آیینه و سپس به حدقهٔ وی منعکس می‌شود. حدقه به حیث حیاتش که به خاطر روح حیوانی است، آن شعاع را می‌بیند. پس آنچه شخص در آیینه می‌بیند، ظلّی از تصویر در آیینه است که خود، ظلّی از اشیای خارجیّهٔ متنوّر به نور شمس است. آنچه شخص در آیینه می‌بیند، متأخر از تصویر در آیینه 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 به‌خاطر 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 عدمیّت و نفی‌شان که همان معنی امکان آن‌هاست. و یا به بیانی دیگر، عین نور شمس هستند به برهان وجود ظلّی حکایتی اعتباریشان (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۳).

این قسمت از سخنان او درحقیقت برای اجتناب از قول کسانی است که 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 همهٔ عالم سریان کرده است و عالم عارض به اوست. قطب‌الدین

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

با اجتناب از این گفته که تعالی و تنزیه خدا را مخدوش می‌کند، می‌گوید که صورت‌های در آیینه 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(ع) فرماید: «والنور فی هذا الموضع اوّل فعل الله الذی هو نور السموات و الارض» (صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۳). این نور ابداع حادث و قائم به نور ذات حقّ ازلی است که منقطع الاشاره است وکلّ 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 آیهٔ مبارکه: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاءُ وَالْأَرْضُ بِأَمْرِهِ» (روم: ۲۵) است. شاهد در لفظ مبارکه، «بامره» است. چون امر، همان فعل حقّ است؛ یعنی آسمان و زمین به امر او قائم‌اند که ابداعِ اوست، جلّ و عزّ. پس حقیقت نور، نه جوهر است و نه عرض،[۸] و نه مکانی و زمانی، و نه جسم و جسمانی. بلکه حقیقت نور، از مجرّدات عوالم غیب است. لیکن از جهت ظهورش به تعیّن عرش محیط، مکان او عرش است و از حیث تنـزّلش به جرم آفتاب، مکانش فلک چهارم است و از حیث تنـزّلش به زمین، متعیّن به الوان و اشکال و اوضاع و جهات و هیأت می‌شود و به حیث تنـزّلش بر سطح آیینه و حدقه، مکان او مشاهده می‌گردد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۳). پیداست که نیریزی از فلکیات و هیأت قدیم که باور و پارادایم زمانهٔ او بهره می‌برد، اما این به اصل بحث که متافیزیکی است، لطمه‌ای نمی‌زند چنان‌که خویی در شرح بر این قسمت می گوید: «حقیقت نور، لطیفه‌ای‌ست ربانیّه لاهوتیّه که خود قائم به نور ذات اقدس ازلی است»[۹](امین الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۴۰۶).

نیریزی می‌گوید که آنچه تاکنون آورده شد، معنی وجود ظلّی و اضافی بود. مراد امام رضا(ع) از نور، حقیقت نور باطنی ابداعی است و مراد از تمثیل آن به نور حسّی مرئی در آیینه، 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 ابن‌عربی که گفت عقل را قدمی در علم تشبیه نیست روشن می‌شود، آنچه با عقل و روش فیلسوفانه از خدای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

تعالی دانسته می‌شود تعالی و تنزیه او از ماسواست که اگر به‌تنهایی مدنظر قرار گیرد مؤدّی به عزلت و جدایی خدا از مخلوقات می‌گردد.

قطب‌الدّین با تبعیّت از کلام امام رضا(ع)،[۱۰] در بخشی دیگر از همین مجلس، می‌گوید، مثال ابداع حقّ، مانند اضائه و نورافشانی چراغ است. همان‌گونه که چراغ در هنگام نورافشانی تغییری نمی‌کند؛ همچنین فعل حقّ، باعث ایجاب حقّ نشود. یعنی حقّ‌تعالی فاعلی نیست که ضرورتاً فعل از او صادر شود که بدان فاعل موجَب گویند، مثل آتش که هماره می‌سوزاند؛ 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 می‌گویند (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶ : ۳۰۷). با نظر به ذات حقّ، او قادر بالذات است و موجِب مشیّت خویش است و برای مشیّت او، مشیّت دیگری نیست.[۱۱] پس روایت: «خلق الله المشیئه بنفسها و خلق الاشیاء بالمشیئه» (صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۴۷؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۵۴: ۵۶)، یعنی کلّ عوالم را ایجاب فرموده است و آن‌ها تابع او هستند؛ چونان تبعیّت نور از چراغ (امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۴۱۴).

مراتب عالم و کیفیّت صدور آن‌ها

در لسان عرفا فیض اقدس، جعل علمی اظلال اسماءالله 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). قطب‌الدّین می‌گوید: وجود و علم و نور و شهود (در لفظ و مفهوم) با هم متغایرند و در مصداق، یگانه هستند. پس هر آن‌گاه وجودِ واحدِ ازلی متعالیِ از تمثیل، تجلّی به صفات کمالیّه‌اش می‌کند؛ اولاً اعیان ثابته را به فیض اقدس، جعل علمی می‌کند و سپس به مقتضای آن به فیض مقدّس، جعل عینی اعیان خارجی می‌کند. پس برای وجود و علم و نور و شهودِ مطلق، ظهوراتی در درجات مبدّعات حقّ است در کلّ عوالم، به اندازهٔ نامتناهی.

همچنین امین‌الشریعه، در باب ظهور هریک از چهار صفت در عوالم مختلف، چنین آورده است:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

در عالم مشیّت، به اسم نور نامیده شده. و در حضرت جبروت، به وجود اضافی ظهور کرده. و در ذروه اعلی، روح کلّی و در ذروه اسفل، عقل کلّی به اسم علم ظهور دارد. و در عالم ملکوت و ملک، به اسم شهود ظاهر آمد (امین‌الشریعه خویی، ۱۳۸۳: ۴۲۷).

این چهار صفت در مرتبهٔ تجلّی اوّل از هم متمیّز می‌گردند؛ به اعتبار واحدیّت، نه احدیّت.

وی در این کتاب دو دایره برای بیان این معانی ترسیم نموده که هر دو عیناً در *جامع الکلّیات* رسم شده‌اند.[۱۲] ترسیم دوایر برای بیان معانی عرفانی در آثار ابن‌عربی مانند *انشاء الدوایر* مشاهده می شود. سیّد حیدر آملی نیز در *شرح بر فصوص*، بیست‌وهشت دایره (هرکدام برای یک مسئله) ترسیم نموده است (آملی، ۱۳۷۵: ۵۶۷ به بعد).

این بحث را نیریزی در تأویل آیه مبارکه: «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِناً ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَیْهِ دَلِیلاً ثُمَّ قَبَضْنَاهُ إِلَیْنَا قَبْضاً یَسِیراً» (فرقان: ۴۵) ادامه می‌دهد. وی چنین آورده که تأویل آیهٔ مبارکه در این موضوع، با اقتباس از احادیث معصومین و کلام عرفا الهیّین است. قابل توجّه است که آنچه قطب‌الدّین در این موضع بیان می‌کند، بسیار شبیه به تأویل ملّا عبدالرزّاق کاشانی دربارهٔ همین آیه مبارکه است و حتّی چند جمله از آن عیناً تکرار می‌شود.[۱۳] البته بیان سیّد قطب‌الدّین بسیار مفصّل‌تر و مصبوغ به صبغهٔ احادیث ائمه(ع) است.

او چنین گوید که در این آیهٔ مبارکه، حقّ جلّ و علا اشاره می‌کند به طلوع آفتاب تجلّی صفت ربّوبیّت از افق عنایت، در صبح ولایت. «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ»، اشاره است به حقایق اعیان ماهیّات 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 مشیّت و اراده ابداع تعبیر شده، ظاهر کرد. چنان که امام رضا(ع) فرماید: «اعلم ان الابداع و المشیئه و الارادة معناها واحد و اسماؤها ثلثه».[۱۴] (رک: صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۳). بدین نور که خود حادث به حدوث ذاتی است تمام اشیا از سرحدّ عدم پا به اقلیم وجود می‌نهند.

«لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاکِناً»، یعنی اگر حقّ می‌خواست آن‌ها را ساکن و ثابت در عدم –که منظور همان خزانهٔ جودش در «امّ الکتاب» و «لوح محفوظ» است- نگاه می‌داشت، تا ابد الاباد. سپس نیریزی دربارهٔ اعیان ثابته و احکام آن‌ها سخن می‌راند. و در ادامه می‌گوید: کلام حضرت سجّاد(ع) که فرمود: «انّ فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله فی البرّ و البحر» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵: ۳۴؛ ج۵۶:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

۳۶۱؛ ج۵۷: ۲۶۸). تأویل آیهٔ مبارکه «إِنْ مِنْ شَیْءٍ إِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ إِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) می‌باشد. بدین تفصیل که چیزی در عالم وجود نیست، مگر خزائن آن در نزد حقّ باشد. اولاً در عالم قضا، به ارتسام صورتش در «امّ الکتاب» که همان عقل کلّی است و محفوظ از تبدیل است و به وجه کلّی است. ثانیاً پس از آن خزانهٔ دیگری است در عالم نفس کلّیه، 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 اندازهٔ معلوم از شکل و اندازه و وضع و وقت و استعدادی که اختصاص بدان وقت دارد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۶).

پس از آنکه خدای تعالی حقایق اعیان ماهیّت عوالم به وجود اضافی را (که ابداع حقّ است) به شکل سایه پدید آورد، آفتاب تجلّی خویش را بر ظلّ دلیل قرار داد که ره نماید به اینکه اعیان ماهیّت تمام عوالم، به‌سبب ذاتشان هستی ندارند. بلکه آن‌ها حکایاتی از وجوداتی هستند (یعنی اعیان ثابته) که خود سایه‌های اسماء الله هستند، سبحانه و تعالی؛ که این اسماءالله، تجلّیات ذات حقّ هستند به شئونات 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، به‌علاوه 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 ظلّیّت، وجودات حقایق اعیان ماهیّات تمام عوالم نسبت به وجود حقیقی ازلی، در حدّ ذات خویش چیزی نبودند. چنان‌که در تمثیل آیینه بیامد.[۱۵] پس آنان را وجودی غیر از وجود ظلّی مفاض از خدای سبحانه هنگام آشکار کردن نیست.

وی در بیان معنی «ثُمّ قَبَضْناهُ إِلَیْنا قَبْضاً یَسِیراً» گوید:

منظور از قبض، اعاده و بازگشت به‌سوی حقّ است (یا همان قوس صعود در لسان عرفا) و اینکه إفنا را قبض یسیر نامید، بدین خاطر است که خدای تعالی به‌خاطر رحمت و رأفتش، آسان قبض می‌کند بر عرفای الهّیین، تا فانی نشوند و نسوزند در سطوات عظمت آفتاب تجلّی حقّ سبحانه و تعالی، به اسما و صفاتش. و اینکه حقّ

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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

برای توضیح این مطلب، ذکر چند نکته مفید است: اولاً صور در مراتب عالی (که سیّد قطب الدّین به‌ترتیب آن‌ها را عقل کلّی و نفس کلّیه و نفوس جزئیّه نامید)[۱۶] مطلق هستند نسبت به مادون خود و مراتب مادون نسبت به مافوق، مقیّد هستند. ثانیاً اشیا جزئی خارجی تا تقیّد نیابند موجود نشوند. پس اگر اطلاق به حال خویش باقی بماند و از انتشار منع شود، اشیای خارجیّه فانی می‌شوند. این معنی در *جامع الکلّیات* بدین شکل آمده است: «که اطلاقشان فنا و قیامتشان است، و تقیّدشان وجودشان است» (امّ‌سلمه بیگم، ۱۳۸۱: ۵۶).

با این بیان، ایجاد و اعدام نیست، مگر اظهار آنچه ثابت در غیب است و اختفایش. پس حقّ جلّ و عزّ، ظاهر است به‌حسب تجلّی 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 آیینه است به حقایق خارجی آن‌ها. چون مُلک و ملکوت را حقیقت وجود نیست و وجود آن‌ها تابع وجود حقّ ازلی است و اگر بعضی مردمان (بلکه اکثرشان) پندارند که موجوداتی که می‌بینند در دنیا وجودی حقیقی دارند، پس آن گاه که نسبت فاصله بین بصیرت آن‌ها با این وجودات باطل گشت و از دیده‌هاشان پرده برافتاد، بیدار شوند از خواب گران. و به‌راستی بفهمند که «كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ» (الرّحمن: ۲۶) و « كُلُّ شَيْءٍ – فی حال وجودها– هالِكٌ إِلّا وَجْهَهُ» (قصص: ۸۸). در این حال، منادی از بُطنان عرش ندا در دهد «لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلّهِ الْواحِدِ الْقَهّارِ» (مؤمن: ۱۶؛ قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۷ و ۳۶).

نتیجه:

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

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

ساریه و حق مخلوقٌبه تعبیر می‌کنند، پس معادله بالا به هم می‌ریزد و می‌توان گفت که درین تمثیل «مشبه» می‌شود همهٔ اشیا حتی خود نور ابداع؛ البته می‌دانیم تمام عوالم موجود به نور ابداع هستند و موجود در کنار او نیستند. «مشبهٌبه» پیدایی و ظهور آن‌هاست و بالأخره «وجه‌شبه» وجود است، صور در آیینه 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 امتثال آیهٔ مبارکه: «فَلاَ تَضْرِبُواْ لِلّهِ الأَمْثَالَ» نیز صورت گرفته است.

بررسی این رهیافت عرفانی نشان می‌دهد که چگونه روایات ائمهٔ معصومین(ع) می‌تواند رهنمای عرفان اصیل اسلامی باشد و چگونه مباحث نظری عرفان و مراتب جهان‌شناختی عرفانی از آن‌ها استخراج شود، به‌طوری‌که 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، ۱۴۲۰ق: ۱۱-۵).

۲. چون اجتماع مثلین محال است. برای توضیح این قاعده (رک: ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۲، ج۱: ۸۷).

۳. تمثیل‌های دیگری در کتاب‌های عرفا در بیان رابطهٔ حق و خلق وجود دارد یکی از آن‌ها بحر و امواج است که بحر، حقّ 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 یحجبنّک اشکال یشاکلها عمّن تشکّل فیها فهی استار

این دو بیت از مؤیّدالدّین 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)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 حقّ، 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 *اسفار*، آمده است (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج۲: ۳۵۸ و ۳۵۷).

۵. برای اطلاع از مواضع شیخ اشراق در *حکمة الاشراق* و *شرح حکمة الاشراق* قطب‌الدین شیرازی بر آن (رک: قطب‌الدّین شیرازی، ۱۳۱۴ق: ۴۷۱ و ۴۷۰ و ۲۷).

۶. برای تفصیل دربارهٔ نظر اشراقیّون به منبع پاورقی پیش‌تر مراجعه شود.

۷. صدرالمتألّهین این عبارت را از باب ۳۰۵ *فتوحات* نقل می‌کند. اما در نسخه‌ای که در دسترس است این عبارت در انتهای باب ۳۲۱ آمده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۳: ۸۰).

۸. شارح *فصل‌الخطاب* 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 جزءٌ من سبعین جزئاً من نور الکرسی والکرسی جزءٌ من سبعین جزئاً من نور العرش و العرش جزءٌ من سبعین جزئاً من نور الحجاب و الحجاب جزءٌ من سبعین جزئاً من نور الستر الخ» (رک: کلینی، ۱۳۶۵،ج۱: ۹۸؛ صدوق، ۱۳۹۸ق: ۱۰۸؛ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج۴ : ۴۴).

۱۰. بخشی دیگر از فرمایش حضرت رضا(ع) خطاب به عمران صابی پیش از قسمت مذکور (رک: صدوق، ۱۳۷۸ق، ج۱: ۱۷۱).

۱۱. متکلّمین پندارند فعل همیشگی، منافی قدرت است. صدرالمتألّهین فرماید: هر آنکه فاعل به مشیّت باشد، می‌تواند اگر نخواهد انجام ندهد، خواه این عدم مشیّت صورت بندد و خواه نبندد. چون در قضیه شرطیّه (مثل تعریف قدرت) صدق قضیه منوط به صدق مقدّم و تالی نیست (ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۸۳).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

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 الکلّیات* چاپ جدید نیز مصحّح، فقط یکی از دوایر را در ص ۶۹ می‌آورد، ولی در چاپ سنگی *جامع الکلّیات* در ص ۳۴، دایره دوّم که مفصل‌تر هست آورده شده است.

۱۳. رک : *تأویلات* ملّاعبدالرزّاق کاشانی که اشتباهاً با مشخصات زیر چاپ شده است (ابن‌عربی، *تفسیر ابن‌عربی*، بیروت: دار صادر(از روی چاپ بولاق مصر به سال ۱۲۳۸ ق)، ج ۲: ۸۱).

۱۴. قسمتی دیگر از همان روایت.

۱۵. تعبیر ماسوا به ظلّ در آثار ابن‌عربی هم مشاهده می‌شود. وی در فصّ یوسفی می‌گوید: «اعلم انّ المقول علیه سوی الحقّ، او مسمّی العالم، هو بالنسبة الی الحقّ کالظلّ للشخص، فهو ظلّ الله» (رک: ابن‌عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

۱۶. مرتبهٔ مقدّم بر این سه مرتبه، روح اعظم است که سیّد قطب‌الدّین در اینجا از آن نام نمی‌برد، اما در بصائر آخر *فصل الخطاب* آن را پیش از این سه می‌آورد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۱۶۸).

کتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر (۱۳۷۵)، *مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحکم*، ترجمه محمدرضا جوزی، تهران: روزنه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲)، *قواعد کلّی فلسفی در فلسفه اسلامی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن‌عربی، محیی‌الدّین محمّد. (۱۳۷۵)، *فصوص الحکم*، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهرا.
- ــــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکّیه*، بیروت: دار صادر.
- امّ‌سلمه بیگم. (۱۳۸۱)، *جامع الکلّیات*، 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 رباعّیات وحدت وجود»، چاپ شده به همراه لوامع و لوایح*، با مقدّمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- جندی، مؤیّدالدّین. (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدّین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محیی‌الدّین ابن‌عربی چهرهٔ برجسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *تحریر تمهید القواعد*، تهران: الزهرا.
- حسام العلماء آق اولی، عبدالحسین. (۱۳۳۶)، *دُرَرُ الادب*، شیراز: کتابفروشی معرفت.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم‌حسین‌بن‌محمّد. (۱۳۶۲)، *المفردات فی غرایب القرآن*، تحقیق و ضبط محمّد سیّد کیلانی، بی‌جا: المکتبة المرتضویّة.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰)، *الأمثال فی القرآن الکریم*، قم: مؤسسهٔ الإمام الصادق(ع).
- سبزواری، حاج ملّا هادی. (۱۳۶۹)، *غررالفرائد (شرح منظومه حکمت)*، تصحیح مهدی محقّق و توشی هیکو ایزوتسو، تهران: دانشگاه تهران.
- سلمی. (۱۴۲۱ق)، *تفسیر السلمی*، تحقیق سید عمران، بیروت: دارالکتب العلمیة.
- شمسی، جواد، عباس جوارشکیان. (۱۳۹۵)، «تصویر آفرینش در مناظرهٔ عِمران صابی با امام رضا(ع)»، *فرهنگ رضوی*، سال چهارم، ش سیزدهم، ۳۰-۷.
- ملاصدرا، صدرالدّین محمد شیرازی. (۱۳۶۰)، *الشواهد الرّبوبیّه*، تصحیح جلال‌الدّین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۴۱۰ق)، *الحکمة المتعالیّة فی الاسفار العقلیّة الاربعة*، بیروت: دارإحیاء التراث العربی.
- صدوق، محمّد بن‌علی ابن‌بابویه القمی. (۱۳۷۸ق)، *عیون اخبار الرّضا*، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، تهران: جهان.
- ـــــــــــــــــــ . (۱۳۹۸ق) ، *التوحید*، قم: جامعه مدرّسین.
- طباطبایی، محمّدحسین. (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدباقر موسوی همدانی، تهران: بنیاد فکری و علمی علّامه طباطبایی.
- طبرسی، امین الاسلام. (۱۴۱۵ق)، *تفسیر مجمع البیان*، تحقیق وتعلیق لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین، تقدیم السیدمحسن الأمین العاملی، بیروت: مؤسسهٔ الأعلمی للمطبوعات.
- قطب‌الدّین شیرازی، محمّد بن‌مسعود. (۱۳۱۴ق)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]

- قطب‌الدّین نیریزی، سیّد محمّد. (۱۲۸۳ق)، *فصل الخطاب*، نسخه خطی متعلّق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، اهدایی مرحوم مشکوة، رقم ۳۶۴.
- کاشانی، عبدالرزّاق. (۱۳۷۶)، *اصطلاحات الصوفّیه*، با ترجمه و شرح محمّدعلی مؤدود لاری، به کوشش گل‌بابا سعیدی، تهران: حوزهٔ هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمّد بن‌یعقوب. (۱۳۶۵)، *الکافی*، تهران: دارالکتب اسلامیه.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹)، «مناظرهٔ امام رضا(ع) با عِمران صابی»، *اطلاعات حکمت و معرفت*، ش ۵۹، ۵۹-۵۴.
- مجلسی، محمّدباقر. (۱۴۰۴)، *بحار الانوار*، بیروت، مؤسسهٔ الوفا.
- نسفی، عزیزالدّین. (۱۳۵۲)، «زبدة الحقایق»، چاپ شده در مجموعه *گنج عارفان*، به تصحیح حامد ربّانی، تهران: گنجینه.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-10]