

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 به خاطر ژرفای آن مورد توجه یکی از عرفای شیعه واقع شده است. سید قطب الدین نیریزی از این تمثیل مباحث مهمی را در حکمت الهی و جهان‌شناسی عرفانی مثل ربط حادث به قدیم، وجود اضافی ماسوی الله 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 چیستی صورت در آئینه و نظرات مختلف درباره آن سپس کیفیت انتشار نور، مظاهر مختلف نور از نظر قطب الدین نیریزی و خوانش او از سخن امام رضا(ع) درباره حقیقت نور بررسی می‌گردد؛ در انتهای کوشش می‌شود ارکان این تمثیل رضوی که قطب الدین را به پیدا کردن آنها برانگیخت اما به صراحت از آنها نگفت، یافته شود. نتیجه شاخص این مورد پژوهی، مبنی بودن این تمثیل عرفانی به منبع اصیلی چونان فرمایش امام رضا(ع) باشد.

کلیدواژه‌ها: امام رضا(ع)، تمثیل، قطب الدین 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: ۱۱/۱۶

مقدمه:

حضرت علی بن موسی الرضا^(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 عيون اخبار الرضا نقل شده است. عمران از حضرت^(ع) درباره رابطه خدا و خلق می‌پرسد آیا او در خلق است و یا خلق در اوست. ثامن الحجج^(ع) در پاسخ تمثیل آینه را به میدان می‌آورند. این بخش از این روایت مورد توجه یکی از عرفای شیعی به نام سید قطب الدین نیریزی شیرازی (۱۱۷۳-۱۱۰۰) واقع شده است؛ او در مهم‌ترین اثرش به نام فصل الخطاب - که قصيدة تائیه بلندی است - و در آن سعی در تطبیق و ابتدای مباحث عرفانی بر مرویات ائمه معصومین^(ع) دارد، در یک فقره نظر 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 شمسی و جوارشکیان (۱۳۹۵) در قسمتی از تحقیق خود پس از بررسی و نقد پیشینه پژوهش‌هایی در این باب سعی در ارائه خوانشی هم خوان با مبانی حکمت متعالیه دارند. کمپانی زارع (۱۳۸۹) هم مرکز بر روی تمثیل آینه می‌شود و اشاراتی هم به نظر قطب الدین نیریزی دارد. در این تحقیق اما به شکل موردنپژوهی با مراجعه به اثر دست اول قطب الدین نیریزی - که نسخه خطی است - و شارح آن امین الشرع خوبی، کوشش در تحلیل محتوای خوانش او از روایت رضوی می‌شود و برای ایصال رویکرد او به آثار عرفانی و حکماً رجوع شده است.

تمثیل

راغب در مفردات می‌گوید، مَثَلَ گفته‌ای درباره چیزی است که شباخت به گفته‌ای در چیزی دیگر دارد و بین این دو مشابهتی است تا یکی، دیگری را روشن کند (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲: ۴۶۲).^۱ در علم بیان تشییه که می‌توان آن را همان تمثیل دانست، مشارکت دادن دو امر جزئی است با یکدیگر در علت حکم با ادات مخصوصه؛ تشییه را ارکانی است به نام‌های مشبه، مشبه به، وجه‌شبه و ادات تشییه (حسام‌العلماء آق اولی، ۱۳۳۶: ۱۴۱).

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

«وَهُوَ الَّذِي بَيْدَا الْخَلْقَ ثُمَّ يَعِيدهُ وَهُوَ أَهُونُ عَلَيْهِ وَلَهُ الْمُثْلُ الْأَعْلَى فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ» (روم: ۲۷)؛ اوست که موجودات را می‌آفیند، سپس آن‌ها را بازمی‌گرداند. و این کار بر او آسان‌تر است. اوراست صفت برتری در آسمان‌ها و زمین و اوست پیروزمند حکیم. «اللَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَى 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 عزّ اسمه در همین سوره نحل نهی از مثال زدن برای خود می‌کند آنچه که فرماید: «فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَأَتُّمْ لَا تَعْلَمُونَ» نحل: ۷۴؛ پس برای خدا مثل مزیند خدا می‌داند و شما نمی‌دانید.

علامه طباطبائی می‌فرماید، مراد از مثل زدن برای خدا در این آیه توصیف همراه با تشییه است، همانی که برای خدا دختران می‌گفتند و توصیفاتی از این دست (طباطبائی، ۱۳۷۶، ج ۱۲: ۴۵۱). طبرسی در وجه جمع بین این آیه مبارکه و «الله مثل الاعلى» می‌فرماید، منظور از نهی، امثال باطل است و مراد خدای تعالی از مثل اعلى امثال حقی همانند قدیم، قادر، حی و بی همانندی خدای تعالی است (طبرسی، ۱۴۱۵، ج ۶: ۱۶۹-۱۶۸). سُلَمی 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 مثل آورد، چون صمدیت امتناع از وقوف بر چیستی ذات و چگونگی صفات دارد (سلمی، ۱۴۲۱، ق: 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.^۲ پس امثال و شباهت‌ها در عقل خواهد بود و عقل از حیث فکر جز علم تنزیه نمی‌داند و ضرب امثال موضع تشییه است پس عقل مستقل در فهم آن نیست و نهی ضرب امثال که خدای تعالی فرمود به خاطر 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:

و ضرب الأمثال تشبيه و موضع التشبيه من ضرب المثل دقیق لا یعرفه إلا من عرف المشبه والمتشبه به والمتشبه به غير معروف فالامر الذى لتحقق منه ضرب المثل له (ابن عربي، 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 عربي، بی تا، ج ۳: ۳۴۵).

این سخن ابن عربی معنای این بیت نیریزی را در پیش از ورود به بحث روشن می کند:

فلا تضرروا الله الأمثال غير ما يجوز كما في الحكم الرضويه (قطب الدين نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۷۸؛ امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۳۷۸).

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

تمثیل رضوی^(ع)

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

إِلَّا أَنْ تُخْبِرَنِي يَا سَيِّدِي، أَهُوْفُ الْخَلْقَ أَمْ الْخَلْقُ فِيهِ. قَالَ الرَّضَا^(ع): أَجَلَّ يَا عُمَرَانَ عَنْ ذَلِكَ لَيْسَ هُوَ فِي الْخَلْقِ وَلَا الْخَلْقُ فِيهِ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ سَأَعْلَمُكَ مَا تَعْرَفَهُ وَلَا قُوَّةُ إِلَّا بِاللهِ أَخْبِرَنِي عَنِ الْمَرْأَةِ أَنْتَ فِيهَا أَمْ هِيَ فِيهَا كَانَ لَيْسَ وَاحِدًا مِنْكُمَا فِي صَاحِبَةِ فَبَأْيَ شَيْءٍ اسْتَدَلْتُ بِهَا عَلَى نَفْسِكَ، يَا عُمَرَانَ! قَالَ: بِضَوْءِ بَيْنِي وَبَيْنَهَا. قَالَ الرَّضَا^(ع): هَلْ تَرَى مِنْ ذَلِكَ الضَّوءَ فِي الْمَرْأَةِ أَكْثَرُ مَا تَرَاهُ فِي عَيْنِكَ. قَالَ: نَعَمْ! قَالَ الرَّضَا^(ع): فَأَرْنَاهُ فَلَمْ يَحْرُجْ جَوَابًا. قَالَ: فَلَا أَرِي النُّورَ وَقَدْ دَلَّكَ وَدَلَّ الْمَرْأَةَ عَلَى انْفُسِكُمَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ فِي وَاحِدٍ مِنْكُمَا وَلِهَذَا امْثَالٌ كَثِيرَةٌ غَيْرُ هَذَا لَا يَجِدُ الْجَاهِلُ فِيهَا مَقْالًا وَلَهُ الْمَثَلُ إِلَّا عَلَى (صدقه، ۱۳۷۸: ۱: ۱۷۲).

آیا خبر ندهی آقای من از اینکه خدای تعالیٰ 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 آینه، تو در آنی، یا آینه در توست؟ پس اگر هیچ کدام از شما در دیگری نیست، پس با چه چیزی از آینه به خودت استدلال می کنی ای عمران؟ عمران

گفت: به نوری که بین من و آن است؛ امام رضا^(ع) فرمود: آیا می‌بینی از آن نور در آیینه بیشتر از آنچه در چشم‌تی می‌بینی؟ گفت: آری! امام^(ع) فرمود: [آن نور را] نشانمند 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.

قطب الدین نیریزی گوید که سزاوار است که عاقل، وجه شبه را در حدیث ملاحظه کند. زیرا در کلام امام^(ع) آنچه به اندازه نامتناهی مافوق معقول است، به محسوس تشییه گردیده و ذات حق تعالی و تقدس، مقدس از لوازم محسوسات – اعم از زمان و مکان و أین و وضع و کیف و جهت – است (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۴۳۱؛ امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳ق: ۳۷۹).

وی این تمثیل رضوی را اکسیر اعظم می‌داند، برای فهم ابداع کل 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 حق ... از نظر قطب الدین به واسطه این تمثیل، کثیری از مسائل غامض حل می‌شود (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۴۳۱).

آیت الله جوادی آملی در مورد 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 – به گونه‌ای که جز مجاز، سهمی از هستی برای کثرات باقی نمی‌ماند – همان مثال مرأت است ... این مثال که مبنی 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، ۱۳۷۲ق: ۲۲۴-۲۲۱).

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

صدر المتألهین هم شأنی بزرگ برای آیینه قائل است و فرماید:

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

قطب الدین سپس گوید:

آینه درحقیقت، آینه عقلا است. چون در آن دیده می شود که عقول جزویه از حل
بسیاری از مشکلات علوم حسیه عاجزند، تا چه رسد به علوم و معارف الهیه؛ با همه
ادعای عربض و طوبیلی که دارند (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۲).
پس اوّلین خاصیّت آینه در نظر او، این است که مشکل لایحل برای عقل فلسفی باقی می
گذارد. وی می گوید:

اینان که از درک چنین مسئله حسیه ای عاجزند، چگونه با آرای سخیفه خود و ادکله
خيالیه خود، مستبدانه در باب معرفت جبار سخن می گویند؟ (قطب الدین نیریزی،
۱۲۸۳ق: ۳۲).

مسئله رؤیت در آینه

مسئله می تواند بدین شکل مطرح شود که چگونه ظهور اشیای عظیمی مانند کوهها و صحراءها و
غیره، در جسم کوچکی چون آینه صورت می بندد؟ آیا آنچه در آینه نمایان می شود، وجود
خارجی دارد یا خیر؟

به گفته قطب الدین: چه بسا برهان فیلسوفانه‌ای بر تکذیب وجود خارجی داشتن آن‌ها می توان
ارائه داد. اشیائی که در آینه ظاهر می شوند 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، متعلق ابصار قرار می گیرد؟ پس این شق 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
بالوجودان چنین نیست. پس باید ظرف وجودش در ظن آینه یا درون آن باشد. در این صورت
لازم می آید که جرم صغیر درون آینه، اشیای عظیمی را دربر گیرد و به دلیل امتناع انطباع کمتر در
صغری، این شق هم بالضروره باطل است. و اگر ظرف وجودشان سطح آینه باشد، در این صورت
آن‌ها (یعنی صور در آینه) یا عرض هستند یا جوهر. اگر عرض باشند لازم آید که کمتر، قائم به
صغری باشد –چون عرض قائم به جوهر است و صوری که عرض فرض شده‌اند، باید قائم به سطح

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 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 گُمیت عقل در یک مسئله حسّی، چنین می‌لنگد.

ابن‌عربی در باب شخصت و سوّم فتوحات می‌گوید:

كما يدرك الانسان صورته فى المرأة يعلم قطعاً أنه ادراك صورته بوجهه، وأنه ما ادرك صورته بوجه لها يراه فيها من الدقة؛ اذا كان جرم المرأة صغيراً و يعلم أن صورته أكبر... ولا يقدر ان ينكر أنه رأى صورته و يعلم أنه ليس فى المرأة صورته ولا هي بينه وبين المرأة و لا هو انعكاس شاعر البصر الى الصورة المرئية فيها من خارج... فليس بصادق ولا كاذب في قوله رأى صورته، فما تلك الصورة المرئية؟ و أين محلها؟ و ما شأنها؟ فهى منفية ثابتة، موجودة معدومة، معلومة مجهولة (ابن‌عربی، بی تا، ج ۱: 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 بهفهمند که در فهم خالق آن، عاجزتر و حیران‌ترند. در ادامه می‌گوید:

أظهر سبحانه هذه الحقيقة لعبده خرب مثالاً ليعلم و يتحقق أنه اذا عجز و حار في دركحقيقة هذه و هو من العالم، ولم يحصل على ابداً بحقيقة، فهو بحالتها إذن أعجز أجهل و اشدّ حيرة^۴ (ابن‌عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴).

البّتّه اشرافیون 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 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، ق: ۱۲۸۳).

بیان مذاهب، درباره حقیقت صورت در آیینه

سید قطب‌الدین سه مذهب را بر می‌شمرد که هر کدام، حقیقت صورت در آیینه را به گونه‌ای توجیه کرده‌اند و صدرالمتألهین 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 ظلی و حکایتی صور در آیینه قائل‌اند. این سه مذهب بدین قرارند:

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

ب. اشراقیون: ایشان می‌گویند که صور در آیینه، موجودات عالم مثال هستند. و منظور ایشان از عالم مثال، برزخ میان غیب و شهادت و عالم مایین 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 مشاهة في الاصطلاح.^۴

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

نیریزی می‌گوید که هیچ‌کدام از این مذاهب مورد قبول نیست و امین الشریعه شارح فصل الخطاب، مذهب وی را «صورت ملکوتیّة مثالیّة متّاخرة متنزّلة خارج از عالم شهادت» می‌نامد (امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۳۵۸). همانند صدرالمتألهین (رک: ملاصدرا، ۱۳۶۰: ۴۰؛ قطب‌الدین شیرازی، ۱۳۱۴: ۴۷) تعليقات)، وی گوید که صور مرئی در آیینه، موجود بالذات نیستند، بلکه موجود بالعرض هستند. بدان نحو که حکایت و تبعیت از وجود اجسام خارجی می‌کنند و ظل اشیای خارجیه هستند. قطب‌الدین درباره نحوه ادراک صور در آیینه توسط نفس، سخنی نمی‌گوید؛ بلکه نحوه وجود آن‌ها را بیان می‌دارد.

او می‌گوید این حکایتگری به‌خاطر خروج شعاع از باصره نیست. بلکه به‌خاطر افاضات اشعه شمس است بر سطح آیینه و سپس از سطح آیینه 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 مظاهر ظلمانی است، نه از جهت ذات خودشان، بلکه از آن حیث که مظہری برای نور است. و خفا برای مظہر ظلمانی از ناحیه ذات خودش صفت ذاتی است و برای نور وصف عَرَضی است، نه از جهت ذاتش؛ بلکه از آن جهت که مظہر ظلمانی ندارد. یعنی اگر مظہر ظلمانی نباشد، نور نیز ظاهر نیست، بلکه مخفی است. شأن ربویّت اسمای الهی و نسبت آن‌ها به اعیان خارجیّه (نه اعیان ثابت‌هه) نیز به همین شکل است. یعنی اعیان خارجیّه، مظہر ظلمانی آن حقیقت نورانی علمیّة الهیّه هستند و اعیان ثابت‌هه، رب اعیان خارجیه. نور حسّی، از حیث ظهورش نه از جهت ذاتش در مظاهر ظلمانی به صورت حسّی ظاهر می‌شود و نور آفتاب، اگر متزلّ 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 آیینه و حقیقت جسم خارج از آیینه است و این را، دلیلی برای نبود اشتراک بین وجود حقّ و خلق می‌داند. صدرالمتألهین در تعلیقات شرح حکمة الاشراف به نقل از ابن‌عربی در فتوحات، از صورت در آیینه نتیجه می‌گیرد: «وَأَنِي وَإِنْ كُنْتُ مِنْ تَجْلِيلِكَ وَعَلَى صُورَتِكَ فَمَا أَنْتَ إِنَّا وَلَا إِنَّا
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 متزلّ، سایه و حکایتی و عکس از نوری است که از آن متزلّ می‌شود و موجود به وجود اوست؛ نه بالذات، بلکه به‌خاطر آنکه او قبّوم نور متزلّ است. پس هنگام طلوع آفتاب، نور متزلّ و منعکس و ظاهر می‌شود از هر جزئی از اجزای تمامی اشیا، به اجزاء تمامی اشیائی که محاذی و مقابل او قرار گرفته‌اند، بر حسب تساوی زاویه شعاع، و انعکاسی که بر او می‌افتد. و به‌خاطر سعّه دایره وجود، انوار و شعاع‌ها متداخل می‌شوند و انوار متکرّره‌ای که به‌شمار در نیایند – 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 سلسلة انوار

هر نور متقدّمی، بر حسب تقدّمش، اقوی و اشدّ در نورانیت است از نور متأخّر. گفته شد به حسب تقدّم؛ چون همان طور که ابتدا از نور قوی‌تر به نور ضعیف‌تر تابش و افاضه می‌شود، به طور ثانوی از نور ضعیف‌تر به نور قوی‌تر هم انعکاس صورت می‌پذیرد. اما این انعکاس را – از افاضه 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. به‌حال در حکمت نامتناهی عدّی و مدّی در عالم مجردات پذیرفته شده و ملّا هادی سبزواری در حاشیه منظومه، نامتناهی مدّی را عقول کلیه و نامتناهی عدّی را مانند صور علمیّه و همچنین نفووس ناطقه می‌داند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج: ۲۳۰). در زبان حکما، ابعاد عالم جسمانی متناهی است؛ ولی عرفا، عدم تناهی ابعاد عالم را باور دارند.

قطب‌الدین 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 از یکدیگر منعکس می‌شود، می‌خواهد به بی‌نهایت برسد و تا آنجا ادامه می‌یابد که ادراک آن به‌واسطه ضعف نورانیت، امکان پذیر نیست (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۳).

ظاهرون مختلف نور

در این زمینه سید قطب‌الدین می‌گوید که شکل و رنگ به‌خاطر تعیّن و ظلمانیتی که دارند – مانع از ادراک نور تاییده شده به آن‌ها می‌شوند و:

اگر چنانچه تعیّن و اتصال و هیئت اجسام از سطوح و ابینه و جدران و در و دیوار و غیرها – از ظهور و تجلی کما هی و کمابینگی – مانع و حاجب نمی‌بودند، هر آینه اشعة نوریه از همه اجسام پذیرفته و در محاذی خود، عکس ظاهر می‌نمودند (امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۳۹۸).

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

اما حال آیینه، دیگر است. صقالت آیینه (که سید قطب الدین معنی آن را برابری و کوچکی و تراکم اجزای هیولای واقع در سطح آن می‌داند) باعث می‌شود که حجاب و مانعی دربرابر نور 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 متور می‌شود بدون واسطه، در آن سطح، نور مفاض و تابیده شده تماماً ظاهر می‌شود و قرص شمس، به کمال نمایان می‌گردد.

اگر سطح آیینه با واسطه متور شود، در سطح آیینه مجموع انواری که روپروری 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 ظلی اشکال در آیینه است که پیش‌تر بحث آن آمد. پس آنچه خود به‌واسطه نور آفتاب ظاهر می‌گردد، قیوم و نگهدارنده است برای آنچه در آیینه است و بر آن تقدّم ذاتی دارد، نه تقدّم زمانی. یعنی به مقتضای ذات و وضع خود مقدمّ بر آن است.

شأن حدقه چشم نیز مانند آیینه است. زیرا حدقه 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 حدقه وی منعکس می‌شود. حدقه به حیث حیاتش که به خاطر روح حیوانی است، آن شعاع را می‌بیند. پس آنچه شخص در آیینه می‌بیند، ظلی از تصویر در آیینه است که خود، ظلی از اشیای خارجیّة متور 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 عدمیت و نفی‌شان که همان معنی امکان آن‌هاست. و یا به بیانی دیگر، عین نور شمس هستند به برهان وجود ظلی حکایتی اعتباریشان (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳: 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 پنداشند؛ یعنی در نظر ایشان خدای تعالی در همه عالم سریان کرده است و عالم عارض به اوست. قطب الدین

با اجتناب از این گفته که تعالی و ترییه خدا را مخدوش می‌کند، می‌گوید که صورت‌های در آینه عارض بر ذات نور نیستند و با او یگانه نیستند که اگر چنین بود این تمثیل مؤذی به نوعی همه خدالنگاری 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 اول فعل الله الذي هو نور السموات والارض» (صدقون، ج ۱، ۱۳۷۸). این نور ابداع حادث و قائم به نور ذات حق ازلی است که منقطع الاشاره است و کل عوالم، بدین نور ابداع قائم‌اند. اعم از عالم ارواح و عقول و نفوس و عرش و کرسی و سماوات و ارض، و آنچه در آینان است از جواهر و اعراض و این معنی آیه مبارکه: «وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ تَقُومَ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ بِإِمْرَةٍ» (روم: ۲۵) است. شاهد در لفظ مبارکه، «بامرہ» است. چون امر، همان فعل حق است؛ یعنی آسمان و زمین به امر او قائم‌اند که ابداع اوست، جل و عز. 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 تعیین عرش محیط، مکان او عرش است و از حیث تنزلش به جرم آفتاب، مکانش فلك چهارم است و از حیث تنزلش به زمین، متعیین به الوان و اشکال و اوضاع و جهات و هیأت می‌شود و به حیث تنزلش بر سطح آینه و حدقه، مکان او مشاهده می‌گردد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳: ۳۳). پیداست که نیریزی از فلکیات و هیأت قدیم که باور و پارادایم زمانه او بهره می‌برد، اما این به اصل بحث که متأفیزیکی است، لطمہ‌ای نمی‌زنند چنان که خوبی در شرح بر این قسمت می‌گوید: «حقیقت نور، لطیفه‌ای است ربایه لاهوتیه که خود قائم به نور ذات اقدس ازلی است»^۹ (امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳: ۴۰۶).

نیریزی می‌گوید که آنچه تاکنون آورده شد، معنی وجود ظلی و اضافی بود. مراد امام رضا^(ع) از نور، حقیقت نور باطنی ابداعی است و مراد از تمثیل آن به نور حسی مرئی در آینه، آن است که وجود حقیقی احدی ازلی، ممتاز و جدای از وجود مجازی اضافی حادث ظلی بشدود، نه به تشخّص حق و نه به عزلت حق؛ چنان که فیلسوفان پنداشته‌اند. از اینجاست که معنای سخن ابن‌عربی که گفت عقل را قدمی در علم تشییه نیست روشن می‌شود، آنچه با عقل و روش فیلسوفانه از خدای

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

قطب الدین با تبعیت از کلام امام رضا^{۱۰}، در بخشی دیگر از همین مجلس، می گوید، مثال ابداع حق، مانند اضایه و نورافشانی چراغ است. همان گونه که چراغ در هنگام نورافشانی تغییری نمی کند؛ همچنین فعل حق، باعث ایجاب حق نشود. یعنی حق تعالی فاعلی نیست که ضرورتاً فعل از او صادر شود که بدان فاعل موجب گویند، مثل آتش که هماره می سوزاند؛ بلکه قدرت او به حیثی است که «إن شاء فعل وإن لم يشاء لم يفعل ولكن شاء و فعل». این معنی قدرت، مطابق است با آنچه حکما می گویند (رك: ملاصدرا، ۱۴۱۰ق، ج ۶: ۳۰۷). با نظر به ذات حق، او قادر بالذات است و موجب مشیت خویش است و برای مشیت او، مشیت دیگری نیست.^{۱۱} پس روایت: «خلق الله المشيئه بنفسها و خلق الاشياء بالمشيئه» (صدقه، ۱۳۹۸ق: ۱۴۰۴ مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۴: ۵۶)، یعنی کل عوالم را ایجاد فرموده است و آن‌ها تابع او هستند؛ چونان تبعیت نور از چراغ (امین الشریعه خوبی، ۱۲۸۳: ۴۱۴).

مراقب عالم و کیفیت صدور آن‌ها

در لسان عرفانی اقدس، جعل علمی اظلال اسماء الله است که موسوم به اعیان ثابت‌هه استند و فقط وجود علمی دارند و فیض مقدس، وجود خارجی بخشنیدن اعیان خارجی به مقتضای این اعیان ثابت‌هه است (رك: جهانگیری، ۱۳۷۵: ۳۷۳-۳۷۵). قطب الدین می گوید: وجود و علم و نور و شهود (در لفظ و مفهوم) با هم متغایرند و در مصدق، یگانه هستند. پس هر آن‌گاه وجود واحد ازلی متعالی از تمثیل، تجلی به صفات کمالیه‌اش می کند؛ اولاً اعیان ثابت‌هه را به فیض اقدس، جعل علمی می کند و سپس به مقتضای آن به فیض مقدس، جعل عینی اعیان خارجی می کند. پس برای وجود و علم و نور و شهود مطلق، ظهوراتی در درجات مبدعات حق است در کل 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 ظهرور 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 خوبی، ۱۳۸۳: ۴۲۷). این چهار صفت در مرتبه تجلی اول از هم متمیز می‌گردند؛ به اعتبار واحدیت، نه احادیث. وی در این کتاب دو دایره برای بیان این معانی ترسیم نموده که هر دو عیناً در جامع الکلیات رسم شده‌اند.^{۱۲} ترسیم دوایر برای بیان معانی عرفانی در آثار ابن عربی مانند انشاء الدوایر مشاهده می‌شود. 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 نیریزی در تأویل آیه مبارکه: «الْمُتَرَبِّإِلَيْ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ وَ لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلَنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ قَبضَنَا إِلَيْنَا قِبَضًا يَسِيرًا» (فرقان: ۴۵) ادامه می‌دهد. 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 می‌کند، بسیار شبیه به تأویل ملا عبدالرزاق کاشانی درباره همین آیه مبارکه است و حتی چند جمله از آن عیناً تکرار می‌شود.^{۱۳} البته بیان سید قطب الدین بسیار مفصل‌تر و مصبوغ به صبغة احادیث ائمه^(ع) است.

او چنین گوید که در این آیه مبارکه، حق جل و علا اشاره می‌کند به طلوع آفتاب تجلی صفت ریویت از افق عنایت، در صبح ولايت. «الْمُتَرَبِّإِلَيْ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَ الظِّلَّ»، اشاره است به حقایق اعیان ماهیات کل عالم. اولاً به جعل و فیض اقدس؛ در ثانی به جعل خارجی و فیض مقدس. پس به اسم نور که همان وجود اضافی است و از آن به مشیت و اراده ابداع تعییر شده، ظاهر کرد. چنان که امام رضا^(ع) فرماید: «اعلم ان الابداع و المشيئة و الارادة معناها واحد و اسماؤها ثلاثة». ^(رک: ۱۴) صدوق، ۱۳۷۸ق، ج ۱: ۱۷۳). بدین نور که خود حادث به حدوث ذاتی است تمام اشیا از سرحد عدم پا به اقلیم وجود می‌نهند.

«لَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا»، یعنی اگر حق می‌خواست آنها را ساکن و ثابت در عدم –که منظور همان خزانه جودش در «ام الكتاب» و «لوح محفوظ» است– نگاه می‌داشت، تا ابد الاباد. سپس نیریزی درباره اعیان ثابت و احکام آنها سخن می‌راند. و در ادامه می‌گوید: کلام حضرت سجاد^(ع) که فرمود: «اَنَّ فِي الْعَرْشِ تَمِثَالٌ جَمِيعٌ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ج ۵۵: ۹۳۴) به

ج ۵۷: ۲۶۸). تأویل آیه مبارکه «إِنْ مِنْ شَاءَ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نَنْزَلُهُ إِلَّا بِقَدْرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱) می‌باشد. بدین تفصیل که چیزی در عالم وجود نیست، مگر خزانه آن در نزد حق باشد. اولاً در عالم قضا، به ارتسام صورتش در «ام 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 خزانه دیگری در نفوس جزئی سماوی است، که از آن‌ها به سمای دنیا و لوح قدر (که در آن محو و اثبات است) تغییر می‌شود. و در این خزانه، 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 وقت و استعدادی که اختصاص بدان وقت دارد (قطب‌الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۳۶).

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

وجود و موجود حقیقی، غیر از واحد حقیقی احادی ازلی نیست. و اگر نبود معنی ظلیت، وجودات حقایق اعیان ماهیات تمام عالم نسبت به وجود حقیقی ازلی، در حد ذات خویش چیزی نبودند. چنان‌که در تمثیل آیینه بیامد.^[۱۵] پس آنان را وجودی غیر از وجود ظلی مفاض از خدای سبحانه هنگام آشکار کردن نیست.

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

منظور از قبض، اعاده و بازگشت به‌سوی حق است (یا همان قوس صعود در لسان عرفای) و اینکه افنا را قبض یسیر نماید، بدین خاطر است که خدای تعالی به‌خاطر رحمت و رأفتی، آسان قبض می‌کند بر عرفای‌الهیین، تا فانی نشوند و نسوزند در سطوات عظمت آفتاب تجلی حق سبحانه و تعالی، به اسماء 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)^{۱۶} مطلق هستند نسبت به مادون خود و مراتب مادون نسبت به مافوق، مقید هستند. ثانیاً اشیا جزئی خارجی تا تقید نیابتند موجود نشوند. پس اگر اطلاق به حال خویش باقی بماند و از انتشار منع شود، اشیای خارجیه 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 جل و عز، ظاهر است به حسب تجلی به اسم نور که اظهار کل عالمین است؛ و باطن است به که حقیقتش، از ادراک تمام عارفان و تمام آنچه در عالم است. پس نسبت ملک به ملکوت و همچین نسبت ملکوت به وجه حق 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 حق از لی است و اگر بعضی مردمان (بلکه اکثرشان) پندارند که موجوداتی که می‌بینند در دنیا وجود حقیقی دارند، پس آن گاه که نسبت فاصله بین بصیرت آن‌ها با این وجودات باطل گشت و از دیده‌هاشان پرده برافتد، بیدار شوند از خواب گران. و به راستی بفهمند که «كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ» (الرحمن: ۲۶) و «كُلُّ شَيْءٍ - في حال وجودها - هالِكٌ إِلَّا وَجْهُهُ» (قصص: ۸۸). در این حال، منادی از بُطُنان 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 تشییه و وجه شبه در تمثیل حضرت ثامن الانتماء^{۱۷} بار دیگر مورد تدقیق قرار گیرد؛ شاید ابتدا به نظر برسد که در این تمثیل اولاً ماسوی الله به صورت در آینه تشییه شده‌اند؛ بنابراین وجه شبه وجود حکایی و اضافی این دو است و ثانیاً خدای تعالی و تقدس به نور تشییه 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^ب 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 مشبه» 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 جل و علا. بنابر آنچه گفته شد، ذات خداوند صمد متعال از مثل طرف تشییه در این تمثیل واقع نشده است و در این حال امثال آیه مبارکه: «فَلَا تَصْرُّبُوا 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، به طوری 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، ۱۴۲۰ق: ۵-۱۱).
۲. چون اجتماع مثیلين محال است. برای توضیح این قاعدة (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 بحر على مكان في القدم ان الحوادث امواج و انهار
و لا يحيجنك اشكال يشكلها عن تشكل فيها فهى استار

این دو بیت از مؤید الدین جندی است که در شرح فصوص الحكم با بیت زیر می‌آورد:
و لا اقول بتكرار الوجود ولا عود التجلى فما في الاصل تكرار
(رک: جندی، ۱۳۸۱: ۴۱۶)

تشبیهاتی از این دست در ادبیات عرفانی زیاد است. فی المثل 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؛ ۸۱-۸۳؛ نسفی، ۱۳۵۲؛ ۳۱۱).

۴. این عبارت با اندکی اختلاف در اسنار، آمده است (رک: ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲: ۳۵۸ و ۳۵۷).
۵. برای اطلاع از مواضع شیخ اشراف در حکمة الاشراق و شرح حکمة الاشراق قطب الدین شیرازی بر آن (رک: قطب الدین شیرازی، ۱۳۱۴؛ ۱۳۷۱ و ۴۷۰ و ۴۷۱).
۶. برای تفصیل درباره نظر اشرافیون به منع پاورقی پیش تر مراجعته 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، بی تا، ج ۳: ۸۰).
۸. شارح فصل الخطاب دلایلی چند بر جوهر و عرض نبودن نور می‌آورد که ذکر آن‌ها موجب تطویل کلام می‌گردد (رک: امین الشریعه خوبی، ۱۳۸۳؛ ۴۰۵).
۹. این قسمت ناظر به روایتی است بدین مضمون: «الشمس جزءٌ من سبعين جزئاً من نور الكرسي والكرسي جزءٌ من سبعين جزئاً من نور العرش و العرش جزءٌ من سبعين جزئاً من نور الحجاب و الحجاب جزءٌ من سبعين جزئاً من نور الستر الخ» (رک: کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۸؛ صدوق، ۱۳۹۸؛ ۱۰۸ مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۴۴).
۱۰. بخشی دیگر از فرمایش حضرت رضا^(۲) خطاب به عمران صابی پیش از قسمت مذکور (رک: صدوق، ۱۳۷۸، ج ۱: ۱۷۱).
۱۱. متکلمین پنارند فعل همیشگی، منافي 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 الکلّیات چاپ جدید نیز مصحّح، فقط یکی از دوایر را در ص ۶۹ می‌آورد، ولی در چاپ سنگی جامع الکلّیات در ص ۳۴، دایره دوم که مفصل‌تر هست آورده شده است.

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

۱۴. قسمتی دیگر از همان روایت.

۱۵. تعبیر ماسوا به ظل در آثار ابن عربی هم مشاهده می‌شود. وی در فصیحوسفی می‌گوید: «اعلم انَّ المقول عليه سُوی الحق، او مسْمَى العالم، هو بالنسبة الى الحق كالظل للشخص، فهو ظلَّ الله» (رک: ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۰۱).

۱۶. مرتبه مقدم برا این سه مرتبه، روح اعظم است که سید قطب الدین در اینجا از آن نام نمی‌برد، اما در بصائر آخر فصل الخطاب آن را پیش از این سه می‌آورد (قطب الدین نیریزی، ۱۲۸۳ق: ۱۶۸).

كتاب‌نامه:

- آملی، سید حیدر (۱۳۷۵)، مقدمه کتاب نص النصوص در شرح فصوص الحكم، ترجمه محمد رضا جوزی، تهران: روزنه.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین. (۱۳۷۲)، قواعد کلّی فلسفی در فلسفه اسلامی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ابن عربی، محجی الدین محمد. (۱۳۷۵)، فصوص الحكم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران: الزهراء.
- امّسلمه بیگم. (۱۳۸۱)، جامع الکلّیات، تصحیح مهدی افتخار، قم: کتابسرای اشراق.
- امین الشریعه خوئی، ابوالقاسم. (۱۳۸۳)، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، مقدمه و تصحیح محمد خواجه‌ی، تهران: مولی.
- جامی، عبدالرحمٰن. (۱۳۶۰)، «شرح رباعیات وحدت وجود»، چاپ شده به همراه لوعام و لوابیح، با مقدمه ایرج افشار، تهران: کتابخانه منوچهری.

پژوهشنامه عرفان / دو فصلنامه / سال یازدهم / شماره بیست و یک

- جندی، مؤید الدین. (۱۳۸۱)، *شرح فصوص الحكم*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم: بوستان کتاب.
- جهانگیری، محسن. (۱۳۷۵)، *محبی الدین ابن عربی چهره بر جسته عرفان اسلامی*، تهران: دانشگاه تهران.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۲)، *تحریر تمہید المقاعد*، تهران: الزهرا.
- حسام العلماء آق اولی، عبدالحسین. (۱۳۳۶)، *درر الادب*، شیراز: کتابفروشی معرفت.
- راغب اصفهانی، ابوالقاسم حسین بن محمد. (۱۳۶۲)، *المفردات فی غرایب القرآن*، تحقیق و ضبط محمد سید کیلانی، بی‌جا: المکتبة المرتضویّة.
- سبحانی، جعفر. (۱۴۲۰)، *الأمثال فی القرآن الکریم*، قم: مؤسسه الإمام الصادق^(۴).
- سبزواری، حاج ملّا هادی. (۱۳۶۹)، *غور الفرائد (شرح منظومه حکمت)*، تصحیح مهدی محقق 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 مناظرة عمران صابی با امام رضا^(۵)»، *فرهنگ رضوی*، سال چهارم، ش سیزدهم، ۳۰-۷.
- ملاصدرا، صدر الدین محمد شیرازی. (۱۳۶۰)، *الشوادر الربویّه*، تصحیح جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- . (۱۴۱۰ق)، *الحكمة المتعالیّة فی الاسفار العقلیّة الاربعة*، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- صدوق، محمد بن علی ابن بابویه القمی. (۱۳۷۸ق)، *عيون اخبار الرضا*، تصحیح مهدی حسینی لاجوردی، تهران: جهان.
- . (۱۳۹۸ق)، *التوحید*، قم: جامعه مدرسین.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۷۶)، *تفسیر المیزان*، ترجمه محمدانور موسوی همدانی، تهران: بنیاد فکری و علمی علامه طباطبایی.
- طبرسی، امین الاسلام. (۱۴۱۵ق)، *تفسیر مجمع البیان*، تحقیق و تعلیق لجنة من العلماء والمحققین الأخصائیین، تقدیم السید محسن الأمین العاملی، بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- قطب الدین شیرازی، محمد بن مسعود. (۱۳۱۴ق)، *شرح حکمة الاشراق*، تهران، چاپ سنگی.

- قطب الدّین نیریزی، سید محمد. (۱۲۸۳ق)، فصل الخطاب، نسخه خطی متعلق به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، اهدایی مرحوم مشکوّه، رقم ۳۶۴.
- کاشانی، عبدالرزاق. (۱۳۷۶)، اصطلاحات الصوفیه، با ترجمه و شرح محمدعلی مؤدد لاری، به کوشش گل بابا سعیدی، تهران: حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- کلینی، محمد بن یعقوب. (۱۲۶۵)، الکافی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
- کمپانی زارع، مهدی. (۱۳۸۹)، «منظراً امام رضا^[۲] با عمران صابی»، اطلاعات حکمت و معرفت، ش ۵۹، ۵۴-۵۶.
- مجلسی، محمدباقر. (۱۴۰۴)، بحار الانوار، بیروت، مؤسسه الوفا.
- نسفی، عزیز الدّین. (۱۳۵۲)، «زبدة الحقایق»، چاپ شده در مجموعه گنج عارفان، به تصحیح حامد ربّانی، تهران: گنجینه.