پژوهشنامه عرفان
دوفصلنامه علمی، سال یازدهم
شماره بیست‌ودوم
بهار و تابستان ۱۳۹۹
صفحات ۱۵۲- ۱۳۳

تبیین کارکرد معرفتی حواسِ خمس در *معارف* بهاءولد
(رویکرد استعاری)

مژگان زرین‌فکر*/ مریم صالحی‌نیا**

چکیده: در این نوشتار، استعاره‌های حواس خمس در *معارف* بهاءولد مورد تحلیل قرار گرفته‌اند. استعاره‌های حواس خمس، به عینی‌سازی حقایق غیبی و معرفت عقلی می‌پردازند. این استعاره‌ها، از کمیّت و کیفیّت قابل ملاحظه‌ای در *معارف* برخوردارند. استعارهٔ مرکزی متن عبارت است از: «درک حقایق غیبی و ادراک معرفت عقلی، درک عینیات با حواس خمس است». حواس خمس و ادراکات ناشی از آن‌ها ویژگی‌های معرفت‌بخش دارند. توجه ویژهٔ بهاء به مباحث روان‌شناسی همچون حکمای مسلمان این نظام استعاری ویژه را شکل داده است. او در خلال تجارب عرفانی به سه زنجیرهٔ حس، نفس و عقل اشاره می‌کند، که در نهایت به یک معرفت عقلی منتج می‌شود. در این نوشتار فرآیند ادراک حقیقت و معرفت از راه حواس خمس، در قالبِ دو سیر صعودی (صعود حواس خمس برای ادراک معرفت) و نزولی (نزول معرفت در حواس خمس) مطرح شده است.

کلیدواژه‌ها: حواس خمس، معرفت، معارف، بهاءولد

---

* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی، گرایش عرفانی دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)
e-mail: mzarrinfekr@yahoo.com
** استادیار زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد e-mail:maryamsalehinia@gmail.com

مقاله علمی – پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۳۹۷/۷/۱۹؛ پذیرش مقاله: ۱۳۹۸/۲/۵

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مقدمه:

حواس پنج‌گانهٔ ظاهری و ادراکات ناشی از آن‌ها اغلب در ادبیات عرفانی، به عنوان عواملی اخلال‌گر و ناکارآمد شناخته می‌شوند؛ که برای رسیدن به مغیبات و مشاهدهٔ حق، باید از آن‌ها اجتناب شود. از دیدگاه عارفان، علم و معرفتی هم که از این ادراکات حاصل به‌دست می‌آید، معرفتی پست قلمداد می‌شود که راه به جایی نمی‌برد. از دیدگاه آن‌ها محدودهٔ سلطهٔ حواس از جسم و کالبد فراتر نمی‌رود. عارف برای تابیدن انوار حقیقت بر آیینهٔ دل و حصول معرفت می‌بایست یا حواس خود را تعطیل کند یا آن‌ها را محدود سازد؛ یا کارکرد اصلی آن‌ها را تغییر داده و مانع فعالیت ارادی آن‌ها شود، یا بر آن‌ها غالب آید. راه دل، قلب و روح از راه حواس ظاهری جدا بوده و مانع رسیدن انسان به معارف کمالی است؛ هجویری حواس خمس را ازجملهٔ شهواتِ نفس معرفی می‌کند:

> *ظاهرترین صفتی، نفس را شهوتست و شهوت معنی است پراکنده اندر اجزای آدمی و جمله حواسّ درکاه ویند و بنده به حفظ جمله مکلّف است و از فعل هر یک یک مسئول. شهوت چشم، دیدار و کوش، شنیدن و بینی، بوییدن و زبان، گفتن و کام، چشیدن و از آن جسد لمس و بودن و از آن صدر اندیشیدن. پس باید تا طالب، راعی و حاکم خود بود. روز و شب روزگار خود اندر آن گذراند تا این دواعی هوا که اندر حواسّ پیدا می‌آیند از خود منقطع گرداند و از خداوند تعالی اندر خواهد تا وی را بدان صفت گرداند که این ارادت از باطن وی مدفوع شود که هر آنکه به بحر شهوت مبتلا گردد از کلّ معانی محجوب شود* (هجویری، ۱۳۷۵: ۲۶۳).

هجویری، مبتلا شدن در شهوات حواس را باعث محجوب شدن از معانی دانسته است. در متون عرفانی غالباً با دیدگاهی از این نوع مواجه هستیم. در جهان‌بینی بهاءولد شاهد دیدگاهی نو و منحصربه‌فرد در مقولهٔ حواس پنج‌گانه هستیم. آنچه در نگاه اول توجه هر مخاطبی را به‌خود جلب می‌کند، کمیّت و کیفیت گستردهٔ کاربرد واژگان مربوط به حواس خمس و همچنین اعتبار معرفتی ویژه‌ای است که بهاء برای آن‌ها قائل است. بهاء پیوسته از حواس خمس نام می‌برد و با آن‌ها تصویرسازی می‌کند. او به تک‌تک حواس خمس ظاهری در اثر خود اشاره می‌کند؛ تاآنجاکه همه‌چیز برای وی در گسترهٔ حس رخ می‌دهد. عالم پر از بوها، مزه‌ها، صور و نواهایی است که

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

مشیر به حقیقتی متعالی هستند. در دنیای بهاء، حتی «الله» هستومندی حسی است که با حواس او هم‌نوا می‌شود. بهاء با همین حواس ظاهری خود به حقایق راه می‌یابد.

در این نوشتار حضور گستردهٔ حواس خمس در *معارف* بهاءولد و کارکرد معرفتی آن‌ها طرح و تبیین شده است. دو پژوهش پیرامون این موضوع صورت گرفته است. مقالهٔ «معرفت‌شناسی احساس در منظومهٔ عرفانی بهاءولد و مولوی» (زروانی و غروی نیستانی، ۱۳۸۷) ازجملهٔ آن‌هاست. نویسندگان، در این مقاله ارزش معرفت‌بخش احساسات و تأثرات انسانی را از منظری روان‌شناسانه در *معارف* بهاءولد و اندیشه‌های مولوی، تحلیل کرده‌اند. مقالهٔ دیگر «بررسی برخی آرای بهاءولد در حوزهٔ علم‌النفس» (براتی و کدیوری، ۱۳۸۷) است. این مقاله به برجسته کردن حضور حواس خمس در *معارف* بهاءولد پرداخته که این مهم با رویکرد استعاری[1] محقق شده است. همچنین کارکرد معرفت‌بخش حواس با استفاده از مباحث علم‌النفس در حکمت اسلامی تبیین شده است که پژوهش‌های گذشته به آن اشاره نکرده‌اند.

۱. بهاءولد و حواس خمس

حواس خمس در *معارف* بهاءولد از برجستگی ویژه‌ای برخوردار است. حضور برجستهٔ حواس و توجه بهاء به آن‌ها از این جهت تأمل‌برانگیز است که در متون عرفانی اساساً بحث حواس خمس ظاهری با کیفیتِ مد نظر وی مطرح نمی‌شود. در متون عرفانی بیشتر دربارهٔ حواس خمس، نواقص آن‌ها و موانعی که در راه عارف ایجاد می‌کنند، به‌صورتی اجمالی سخن گفته می‌شود. اما بهاء در لحظات بی‌خویشیِ تجربهٔ عرفانی از حواس خمس، از جسم و اجزای حسی سخن می‌گوید. حواس خمس در جریان تجارب عرفانی بهاء، نقش اساسی را ایفا می‌کنند و یکی از وظایف مهم را در وصول به حقیقت برعهده دارند. به این نحو که همه‌چیز در گسترهٔ حواس و اجزای بهاء رخ می‌دهد. او برای ادراکات حسی خود اعتبار زیادی قائل است. بهاء با تمام وجود می‌بیند، می‌شنود، می‌بوید، مزه و لمس می‌کند. و ادراکات حسی، او را به حقایقی فوق محسوسات، راهبری می‌کنند. وی استعاره‌ها و تصاویری بدیع با حواس خمس می‌سازد که حاکی از تأملات ویژهٔ او در این مقوله است. برای ترسیم دورنمایی کلی از حضور حواس خمس در *معارف*، استعاره‌ها را که بهاء برای

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

این مقوله به‌کار برده، مطرح می‌کنیم. ابتدا نگاشت‌های استعاری کلی را که بهاء برای حواس خمس از آن‌ها بهره برده است؛ عنوان می‌کنیم و سپس شواهد متنی را در ذیل آن ذکر می‌کنیم.

حواس خمس انسان هستند.	حواس، لشکرِ الله هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۸۲).
	حواس، حمله‌برندگان به روح هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۹۹).
	حواس، طالبانِ الله هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۹).
حواس خمس حیوان هستند.	حواس، مرغان هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۷۰).
	حواس، شاهین و باز هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۲).
	حواس، سباع شکارکننده هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۴۲).
	حواس، میش و برّه هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۴۲۷).
	حواس، حشرات هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۶۷).
حواس خمس، گیاه هستند.	حواس، سنبل و گل‌های زیبا هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۵۶).
	حواس، دانه‌ها هستند (جسم انسان، سنبله است) (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۶۱).
	حواس، باغ هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۱۴).
	حواس، نهال هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۵۶؛ ج ۲: ۳۷).
	حواس، زمین هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۳۹).
حواس خمس جماد هستند.	حواس چشمه‌ها و جوی‌ها هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۶ و ۲۱).
	حواس، ظروف (وعا، کیسه،دام، حوض) هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۷).
	حواس، پنج ستاره هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۸).
	حواس، درّ و یاقوت هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۲۳).
	حواس سیارات هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۵).
	حواس، پنج دَر هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۰۷).
حواس خمس، مجردات هستند.	حواس فرشتگان هستند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۵).
	حواس نورها هستند (کالبد پلیته است) (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۲: ۱۷۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پاره‌ای از این استعاره‌ها تنها یک‌بار در متن آمده است؛ اما تعدادی از آن‌ها به‌مناسبت‌ها و اشکال مختلف در متن حضور دارند. بهاء از قلمروهای عمده و اساسیِ انسان، حیوان و گیاه و جماد و مجرّدات برای مفهوم‌سازی حواس خمس استفاده کرده است. این امر نشان‌دهندهٔ اهمیت و کارکرد پویای این مقوله در نظرگاه اوست. اغلب این استعاره‌ها دربردارندهٔ بار معنایی مثبت، ارزشی، پوینده و روبه‌رشد هستند.

حواسِ بهاء، «حواس خاص والهانه» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱ : ۹۶) است. «مقرّبان حواس چون فرشتگان» از «جبرئیل عقل» در «فلک سَر» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۵) مدد می‌گیرند. مرغان حواسی که الله روزگاری در عالم غیب با آن‌ها کبوتربازی کرده و سپس در هیئت «شاهین و بازِ حواس» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۲۲) به آن‌ها «تعلیم شکار کردنِ مدرکات» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۲۲) عطا کرده است. الله «روشنایی‌های حواس را از مواضع وی بیرون می‌کشد و ظاهر می‌کند؛ چون روشنایی چشم و ادراک گوش و سایر حواس» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۷۷). الله به درخواست بهاء به «کسوهٔ وجود او و نور دیدهٔ او و سمع و دل او» مزه‌های طلب می‌بخشد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۱۲). حواس و ادراکات بهاء در اختیار او نیست (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۰). او به ادراکِ محسوساتی نائل می‌شود که الله اراده می‌کند. «زمینِ حواس» بهاء، «باغِ الله» است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۳۹). باغبانِ الله هرچه بخواهد در زمین خود می‌کارد. «باطن و ادراک و ذهنِ» بهاء همچون دسته‌گلی در دست مشیّت الله است و الله «ادراک او را صفت می‌دهد و می‌گرداند» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۲). بهاء حواس خود را عناصری متعالی و الله‌مآبانه می‌داند؛ که از جانب الله و تحت نظارت و کنترل اوست و به آن‌ها «مزه» می‌بخشد.

بهاء علاوه‌بر اشاره به «حواس خمس» به‌صورت کلّی، تک‌تک حواس خمس ظاهری؛ یعنی قوهٔ چشایی، بینایی، شنوایی، لامسه و بویایی را به‌کرّات در متن آورده و ارزش شناختی ویژه‌ای برای آن‌ها قائل است. گویی بهاء میان ادراکات حسی و ادراکات غیبی و عقلی فاصله و مرزی نمی‌شناسد. استعارهٔ مرکزی متن دربارهٔ حواس خمس عبارت است از: «درک حقایق غیبی و ادراک معرفت عقلی، درک عینیات با حواس خمس است». در ادامه تناظرهای هریک از این حواس خمس آورده می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۱. حس چشایی: درک حقایق غیبی و ادراک معرفت عقلی از طریق چشیدن غذا یا نوشیدن شراب؛

فاتحه می‌خواندم گفتم ای الله شکر و آزادی و ستودن همهٔ اجزای عالم تراست؛ یعنی هر جزو موجودی فربه شده، هستی از برکت آسیب تو دارد و هر جزو موجودی لب برنهاده است و از لطف تو همی‌نوشد و فربه هستی می‌شود و در جمالت نگاه می‌کند و بر می‌بالد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۱۱).

اکنون به هرچه نظر می‌کنم و چشمم و نظرم بر خاک و صورت جهان و بر اجزایم و بر جمادی جهان می‌افتد هر جزوی را از این‌ها چون دانهٔ شفتالویی می‌بینم که در آن دانه، باغ‌هاست الله را و در آن باغ‌ها غذاهاست بر تربیت‌های صاحب روح و عقل را و ادراک را و عشق را و مزه را و مصاحبت‌ها و سماع‌ها را از آن باغ، غذاهاست و صدهزار آسایش است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۹).

۲. حس بینایی: دیدن حقایق غیبی از طریق دیدن نور و رنگ‌های عینی؛

گفتم که الله رحمن و رحیم است. تصور می‌کردم بخشایندگی الله را به‌صورت سپیدی چو شکل ذاتی که از دُرهای سپید مرکّب باشد. در ذات بخشایندگی نظر می‌کردم روح من در وی آرام می‌گرفت (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۹).

اکنون می‌نگرم تصرفات الله را در خود می‌بینم و معاشقهٔ الله را با خود می‌بینم و همهٔ عالم را همچون ذرّه‌های بنفشه‌رنگ می‌بینم و فاعل همه الله را می‌بینم (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۴۱).

۳. حس لامسه: درک حقایق غیبی از طریق لمس کردن؛

... مرا کتاب‌های حکمت بده از عالم غیب چنان‌که هستی‌ها را از عالم غیب و عدم مدد می‌دهی بی‌تکیفی و آن مدد بی‌تکیف سبب نشو و نما می‌شود و سبب راحات و خوشی می‌شود ... و مصاحبت حورا و سماع‌های بی‌چون و چگونه می‌شود که اجزا در آن آسیب دارد و غرق آن مساس می‌باشد تا به‌سبب او در هوا می‌شود و بلند می‌شود و صفت وجود می‌گیرد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۳).

چون رحمن در بر الله باش در حِجر الله رو و الله ترا دربرگرفته و بوسه می‌دهدی و بدین‌صفات همهٔ خود را عرضه می‌کند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۲۸).

۴. حس بویایی: درک مفاهیم غیبی از طریق بوییدن؛

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

گویی که جان محبوس است از خوشی‌ها درین جهان. در آن وقت که بوی الله می‌یابد از آن خوشی‌ها می‌خواهد تا بیرون آید و ابد بالله باشد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۶۵).

همهٔ نهال‌ها را در زمین یاد الله نشان هرکجا باد شهوت الله وزان می‌شود، بوی مهربانی الله به مشام جان می‌رساند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۵۶).

۵. حس شنوایی: درک مفاهیم غیبی از طریق شنیدن موسیقی.

موسیقی و ترانه، الله بیرون آوردنست از آنکه او بنابر طبع آدمیست و موزونی و طبع و مناسبت ویست (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۷۳-۲۷۲).

اکنون همهٔ مزه‌ها و صورت‌های با جمال هر دو جهانی را چون تارهای ساز زیر دست بنهم و بریشان می‌زنم از بهر اظهار عشق الله و این همه صور باجمال و مزه‌های اغانی است و معشوقه است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۳۹).

بهاءولد، دیدنی‌های غیبی را با دیدگان حسی می‌بیند. «بوی الله» را با شامهٔ خود می‌بوید. با تعظیم الله فربه می‌شود. برای الله موسیقی می‌نوازد و با او معاشقهٔ جنسی دارد. در جهان‌بینی او همه‌چیز به حس درمی‌آید. او حواس خمس را همچون باغ‌های پنج‌گانه‌ای می‌بیند که حاصل آن «سبزه‌های خوش ادراکات» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۷۸) است. حقایق همچون آبشاری است که از سمت بالا روان می‌شود و در چشمهٔ حواس خمس او جاری می‌شوند. بهاء «آبِ خوشی و مزه و جمال» را می‌بیند که «از دریای خود» می‌آید و از «چشم‌های حواس» بر می‌روژد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۶). او حواس را به‌صورت مرغانی تصویر می‌کند، که در عالم غیب پیش از خلق انسان، پرواز می‌کرده‌اند و اکنون پس از طی مسیری، در قالب و کالبد آدمی مستقر شده‌اند.

این تصاویر خلاقانه، پرسش‌هایی را در ذهن شکل می‌دهد. چرا بهاء، بوی الله را استشمام می‌کند؟ چرا «آبِ دریای معانی» در «حوضِ گوش» و «چشمهٔ حواس» بهاء فرود می‌آیند؟ این اندازه تعامل دوسویه و تنگاتنگ میان عالم غیب و روح با حواس خمس بهاء، چه تبیینی دارند؟ چرا در تمام قسمت‌های متن بسامد بالای افعالی چون «دیدن»، «شنیدن»، «بوییدن»، «چشیدن و مزیدن» و «لمس کردن» مشاهده می‌شود. بهاء «پنج حس» خود را «طالبان الله» می‌داند و مدعی می‌شود که «الله است که ایشان را در طلب می‌آرد و می‌دواند به طلب خود» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۱۹). چرا بهاء از بین قسمت‌های مختلف وجودی خویش، حواس خمس را طالبِ الله معرفی می‌کند؟

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۲. جایگاه حواس خمس در حکمت اسلامی

سخن گفتن دربارهٔ حواس خمس و اعتبار آن‌ها ما را به‌سوی حکمت اسلامی و جایگاهی که حواس در آن حوزه دارند، سوق می‌دهد. حواس خمس ظاهری در میان حکمای مسلمان متقدّم و متأخّر ذیل عنوان «علم‌النفس» و روان‌شناسی مطرح می‌شود. حکمای بزرگی ازجمله فارابی، ابن‌سینا، فخرالدین رازی و شیخ‌اشراق در فرهنگ اسلامی، مفهومِ نفس را تعریف کرده و حدود و قوای آن را تحدید و تعیین کرده‌اند.

۲. ۱. حواس، نخستین مرحلهٔ ادراک معرفت

فارابی به‌گونه‌ای مبسوط در آثار خود ازجمله *آراء اهل المدینة الفاضله* دربارهٔ نفس انسانی و قوای آن؛ یعنی حواس، عقل و چگونگی حصول معرفت، کمال و سعادت از طریق آن‌ها سخن می‌گوید. او به قوای اساسی نفس انسانی یعنی قوای غاذیه، حاسّه و متخیّله اشاره می‌کند و کارکرد هریک را تشریح می‌کند. او پس از توضیح این قوای سه‌گانه از قوه‌ای سخن می‌گوید، که فعالیت تمام قوای دیگر به‌خاطر اوست و به‌عبارتی قوای سه‌گانهٔ مذکور، خادمان آن هستند. این قوه، همان قوهٔ ناطقه یا عقل است که وظیفهٔ تعقّل معقولات را برعهده دارد. قوهٔ ناطقه آنچه توسط قوای مذکور، کسب شده و در نفس مرتسم گشته، به‌صورت بالقوه دریافت کرده و فرآیند حصول معرفت محقق می‌شود. قوهٔ ناطقه یا عقل، صور مرتسم در نفس را با کمک عقلی کمال‌یافته؛ یعنی «عقل فعّال» به‌فعلیت نهایی می‌رساند. عقل فعّال در فلسفه و حکمت اسلامی واهب‌الصّور و واسطهٔ عالم غیب و شهادت است و به عقولی که به درجهٔ متعالی عقلی رسیده باشند، فیض می‌رساند. فارابی معتقد است آنچه برای عقل انسانی در ابتدای امر حاصل می‌شود و در آن نقش می‌بندد (یعنی صور دریافت شده از محسوسات)، آمادگی قبول رسوم معقولات را در مراحل تکامل‌یافته‌تر دارند (رک: فارابی، ۱۹۵۹م: ۸۴ - ۷۰). بنابر آنچه گفته شد، قوهٔ حاسهٔ انسان نخستین مرحله در ادراک معرفت عقلی است. صور حقایق از طریق حواس پنج‌گانه در نفس نقش بسته و در مراحل بعدی معرفت حاصل می‌شود.

۲. ۲. حواس، پایه و مایهٔ دانش

موضوع نفس و قوای آن از ارکان مهم جهان‌بینی ابن‌سینا است. دیدگاه‌های او در باب نفس، ادامه و بسط مباحث فارابی و حکمای متقدّم است. او در آثار متعدد خود پیرامون این موضوع سخن

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

می‌گوید. *رسالهٔ نفس* او از آثاری است که وی به صورت مستقل به این موضوع اختصاص داده است. ابن‌سینا نفس را «جوهری عقلی و مجرد از ماده» می‌داند (ابن‌سینا، ۱۳۳۱: ۴۹) که مبدأ حرکات بدنی است و استعداد و قابلیت ادراک معقولات را دارد.

او نیز معتقد است، نفس در فرآیند ادراک کلّیات عقلی و تعقّل معقولات به قوای حیوانی و بدنی نیازمند است. به این نحو که نفس ابتدا، جزویات محسوس را که در حکم مقدمات علوم هستند، از طریق قوای نفس حیوانی یعنی حواس پنج‌گانه ظاهری و باطنی دریافت می‌کند و در خزانهٔ خیال نگه می‌دارد. در مراحل بعد صوری که در نفس مرتسم شده‌اند؛ به‌کلّی از ماده مجرد می‌شوند؛ تا قابلیت معقول شدن را پیدا کنند. تبدیل صور محسوس به معقول، توسط یکی از قوای نفس که نفس ناطقه یا عقل نام دارد، صورت می‌گیرد. این معقولات در نفس برای اینکه به فعلیت غایی برسند؛ نیاز به قوه‌ای دیگر دارند که آن‌ها را از قوه به فعل برساند. ذاتی که این وظیفه را انجام می‌دهد، عقل فعّال است. عقل فعال همچون آفتاب استعداد دیدگان را برای دیدن فعلیّت می‌بخشد (رک: رسالهٔ نفس ابن‌سینا). به گفتهٔ ابن‌سینا نفس در اولین مرحله برای تعقّل معقولات، کار خود را با حواس آغاز می‌کند. به‌عبارتی صور محسوس، سرمایه‌های ابتدایی نفس برای بنا کردن ساختمان‌های معقولات هستند.

۲. ۳. معرفت حسی، معرفتی حضوری و شهودی

شیخ‌اشراق (۵۸۷ ق- ۵۴۹) نیز دربارهٔ حواس خمس و ادراکات حاصل از آن‌ها در نفس تأملات دقیقی داشته است. او می‌گوید:

> *همهٔ دانش‌های ما از محسوسات گرفته شده است؛ پس بنابراین همهٔ محسوسات جزء فطریات انسانی است و اصلاً آن‌ها را تعریفی نبود* (سهروردی، ۲۵۳۵/۱۳۵۵: ۱۹۵-۱۹۴).

او معرفت حاصل از دیدنی‌ها را که از طریق حس بینایی در نفس نقش می‌بندد، علم اشراقی حضوری می‌داند. تنها سهروردی از قدما و ملاهادی سبزواری (۱۲۸۹ -۱۲۱۳ق) از متأخران، معرفت حسی را معرفتی حضوری و شهودی می‌دانند (حسین‌زاده، ۱۳۸۴: ۴۵). شیخ‌اشراق، سیر تکاملی مدرکات حسی و حصول «علم اشراقی» را در قوهٔ شنوایی این‌گونه تبیین می‌کند:

> *لکن مسموعات لطیف‌تر از مبصرات است از جهتی؛ زیرا خاصیت قوهٔ سامعه این است که آوازها و صداهای موسیقی را که لذت‌بخش و طرب‌انگیز است درک کرده و*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

نفوس آدمی را متوجه موطن اصلی خود می‌کند و آن را از عالم شهادت و عالم پست دنیاوی به امور برتر و جهان روحانی رهبری می‌کند، از کمالات حسیه او را متوجه کمالات عقلیه می‌گرداند و در جهات عمل و علم او را به کمال می‌رساند (سهروردی، ۱۳۵۵: ۲۸۳).

۳. دیدگاه بهاءولد، پلی میان حکمت و عرفان

بهاء، همچون حکمای مسلمان، مبدأ و منشأ افعال بدنی را نفس می‌داند:

این تن چو شکل خرگاهی و در وی عمله چون روح و نفس و عقل و دل و ملایکه و شیاطین و دست و پای که دست‌افزار را ماند. برون سوی در کاری می‌جنبد. کسی نداند که جنبانندهٔ این آلات، نفسانی است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۱۰۷).

بهاء دربارهٔ نقشی که حواس و اعضای کالبد در یاری رساندن به نفس و روح و عقل دارد؛ چنین می‌گوید:

الله مدد می‌کند تنهٔ عالم را و آدمی و حیوانات چون حواس و انگشتان و اعضا و پرهااند وی را و این‌ها همه مدد روح و نفس و عقل و مزه و رنج و عشق و مودت و محبّت می‌شوند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۳۷).

او در قالب یک استعارهٔ خلاقانه ارتباط تعاملی و زنجیره‌ای حواس، نفس و عقل را با ظرافت هرچه تمام‌تر به تصویر می‌کشد:

آخر این تاجِ عقل را که بر فرق تو نهاده‌اند، مرصّع بدرّ و یاقوتِ حواس؛ چون این شکر به‌جای نیاری ندانی که ترا سیلی زنند بر گردن و شکر این آنست که راه آخرت روی و در طلب الله باشی (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۲۳).

بهاء حواس خمس را به‌منزلهٔ زینتِ عقل معرفی می‌کند. در جایی دیگر او حواس را فرشتگان مقرّبی می‌داند که از جبرئیل عقل مدد می‌گیرند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۵).

بهاء همچون حکمای مسلمان به ارتباط زنجیره‌ای حس، نفس و عقل اشاره می‌کند. او غالباً این عناصر را در مجاورت هم می‌آورد و به‌تبع حکما، به معرفتی باور دارد که با طی مراحل تکاملی ازجمله تحول و پرورش نفس (نه با سرکوب یا تغییر قابلیت‌های آن) و قوای آن به‌دست می‌آید و به معرفتی عقلی منتج می‌شود.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

۳. ۱. صعود حواس خمس برای حصول معرفت

برای درک بهتر کارکرد حواس خمس و تبیین سیر حصول معرفت، بحث خود را در قالب دو قوس صعودی و نزولی مطرح می‌کنیم. قوس صعودی، شواهدی در متن است که بهاء باواسطهٔ حواس و ادراکات حسی به‌مراتب بالاتر یعنی عقل و روح صعود می‌کند و از این طریق به ادراک معرفت عقلی می‌رسد. به این نمونه توجه کنیم:

اکنون ای خاکیان شما فرشی‌اید. از حال عرش چه خبر دارید. ای فرشی ترا عرشی همی‌باید شدن. چون حملهٔ حواس خمس می‌بباید روح تو را، اگر حمله باشد مر عرش روح افزای را چه عجب باشد؛ تا آگهی به جهان بی‌آگهی برسد از عالم عرش که همه روح است و ارواح از آنجا چون درر، نثار خاکیان است ... و این اجزای کالبدت را که بی‌خبرند آگهی دهند و همهٔ اجزات را بینایی و دانایی دهند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۹۹).

بهاء در قطعهٔ بالا از زبان خداوند می‌گوید؛ حملهٔ حواس خمس برای دریافت آگاهی از روح و عالم عرش ضروری است. با حملهٔ حواس به روح و عرش است که دُررهای معرفت، نثار خاکیان می‌شود و اجزای آن‌ها بینا و دانا می‌شوند. مشابه این نمونه در قسمت‌های دیگر وجود دارد. بهاء حتی «طعام و نان و آب»ی (حس چشایی) را که می‌خورد؛ در وجود خود به «میوه‌های عقل و تمییز و روح» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۲) تبدیل می‌کند.

حواس بهاء حواسی پرورش‌یافته و متعالی است. چشم و نظر او بر خاک و صورت و جمادی این جهان نیز که می‌افتد؛

هر جزوی را چون دانهٔ شفتالویی می‌بیند که در آن دانه، باغ‌هاست الله را و در آن باغ‌ها غذاهاست بر تربیت‌های صاحب روح و عقل و ادراک و عشق ... (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۵۹).

بهاء با مشاهدهٔ صورت‌های این جهانی، به تربیت روح و عقل خود همت می‌گمارد. بهاء از چشمی سخن می‌گوید که باید نظر به جایی کند که اصل او از آنجاست. وی از گوشی سخن می‌گوید که «کلمهٔ حقیقت آدمیت» را از هوایِ روح، نوش می‌کند و «عروس روحِ معنی» در آن می‌رود (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۲۰).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

سیر صعودی حواس در ادراک حقایق، مواردی را دربر می‌گیرد، که عارف در طلب الله است و در طی تجربهٔ عرفانی از طریق حواس، ادراکِ حقایق می‌کند. شیخ اشراق این طلب عارفانهٔ حواس در ادراک حقایق غیبی را در قالب سماع صوفیانه در رسالهٔ رمزی *فی حالة الطفولیّه* این‌گونه تبیین می‌کند:

شیخ را گفتم صوفیان را در سماع حالت پدید می‌آید. آن از کجاست؟ گفت بعضی سازهای خوش آواز چون دف و نی و مثل این در پرده از یک مقام آوازها دهند که آنجا حزنی باشد ... چون آوازی حزین حزین شنود و در میان آن صوت واقعهٔ خویش بیند و همچون هندوستان که به یاد پیل دهند حال جان را به یاد جان دهند. پس جان آن ذوق را از دست گوش بستاند. گوید که تو سزاوار آن نیستی که این شنوی. گوش را از شنیدن آن معزول کند و خویشتن شنود؛ اما در آن عالم زیرا که در این عالم شنیدن کار گوش بود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۶۴).

شیخ اشراق در *رسالهٔ آواز پر جبرئیل* می‌گوید که او (خواجه ابوعلی فارمدی) را پرسیدند که چون است که کبودپوشان بعضی اصوات را آواز پر جبرئیل می‌خوانند؟ گفت بدان که بیشتر چیزها که حواس تو مشاهدهٔ آن می‌کند همه از آواز پر جبرئیل است (سهروردی، ۱۳۷۵، ج۳: ۲۰۸ – ۲۰۷). بهاءولد به تأثیر نغمه‌های موسیقی در جان خود و اصل ازلی آن‌ها اشاره می‌کند.

در سویِ مقابل، بهاء از «عصایِ محسوسات» یاد می‌کند و آن‌ها را خاص «کورانی» می‌داند که با کمک آن، کوره‌راه خود را بینند و بس (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۹۹). مواردی از استعاره‌های حواس خمس، همچون «حشرات حواس» و «میش و برهٔ حواس» که دربردارندهٔ بار معنایی منفی هستند، ناظر بر این حواس تربیت‌نیافته و معاش‌گونه است.

بهاء عوامل و اندیشه‌های دنیوی را که باعث می‌شود، حواس خاصیت معرفتی خود را از دست بدهند، برمی‌شمارد:

و دوستان این جهانی چون نخجیرانند و فرزندان چون طیور و سباع‌اند هر یکی به طرفیت ایستاده‌اند و کارها و سوداها نیز همچون وحوش ایستاده‌اند چون تو نظر می‌کنی بریشان ایشان همه در تو می‌آیند و لب بر آب گرد آمده؛ قوّت‌های تو و ادراکات تو و حواس تو می‌نهند و همه را درمی‌کشند و می‌خورند تا همه خشک

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

می‌شود و چون بصر و بصیرتت خشک شد و نماند روی راحت چگونه بینی (بهاءولد، ۱۳۸۲،ج ۱: ۲۰۶).

پرسشی که در اینجا پیش می‌آید این است که بهاء چگونه حواس خود را ارتقا داده است؟ چرا کارکرد حواس او با دیگر عرفا متفاوت است؟ در پاسخ باید گفت بهاء در جای‌جای *معارف* به‌شکلی روان‌شناسانه از «دید» و «نظری» ویژه سخن می‌گوید که خدا به همگان به‌صورت مساوی بخشیده؛ اما تنها برخی قادر به بهره بردن از آن هستند. همان‌گونه که با مدد این «دید» و «نظر» ویژه، زلیخا توانست زیبایی یوسف را ادراک کند؛ اما برادرانش نتوانستند. بهاء از الله می‌خواهد که به او نظری فراتر از نظر زلیخا بدهد. او از خالق خویش می‌خواهد که چشم‌های او را «نظر»ی بدهد که آویختهٔ جمالِ الله باشد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۱).

۳. ۱. ۱. نظریهٔ روان‌شناسانهٔ بهاءولد دربارهٔ «نظر»

عواطف، علایق، عقاید، ایدئولوژی‌ها، فرهنگ و اجتماع در ادراکات حسی فرد تأثیر دارند. هر فرد انسانی در زندگی به چیزهایی علاقه‌مند است که با علایق دیگری متفاوت است. هر انسانی با ارزش‌های مختلفی رشد کرده است. این عوامل موجب می‌شود؛ طرز نگاهش به دنیای پیرامون متفاوت باشد. نوع نگاه یک شخص به یک پدیده؛ مثلاً یک گل رز با شخص دیگر متفاوت است. میزان ادراک زیبایی در دو شخص یکسان نیست. «هنگامی که افراد در محیطی پر از اشیا قرار می‌گیرند؛ آن اشیایی را بهتر درک می‌کنند که به آن‌ها علاقه‌مندند و آرزوی دیدن یا داشتن آن‌ها را دارند. هر اندازه میزان علاقه و تمایل به یک شیء خاص، بالا باشد؛ آن شیء با دقت و وضوح بیشتری درک می‌گردد (نادری و سیف نراقی، ۱۳۷۳: ۱۳۰). دیدگاه‌های مختلف فکری، تفکّرات گوناگون و پیدایش هنرهای مختلف ناشی از گرایشات روح انسانی به آن سوهاست. به‌طورکلی می‌توان گفت که ارزش‌ها و نگرش‌های فرد به‌عنوان هنجارِ ادراکات او عمل می‌کنند و بر آن‌ها اثر می‌گذارد (نادری و سیف نراقی، ۱۳۷۳: ۱۳۳).

بهاء به این حقیقت اشاره می‌کند که روح و گرایش روح آدمی به هر سویی باشد، جسم او هم به همان سو می‌رود. او به‌روشنی می‌گوید اگر

میل و منظورٌ فیه روح، جمال» باشد، حرکات کالبد بی‌خودی و مستی باشد و اگر منظور روح، حرص و جهد دنیا باشد؛ کالبد بیش طلب باشد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۳۶۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

بهاء معتقد است «در هرچه نظر کنی همان چیز می‌گردی» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۱۷۵) او می‌گوید؛

اگر انسان با نظر ویژهٔ خود به الله بنگرد، الله نزد انسان محسوس می‌شود. همچنین انسان با نظر خود می‌تواند به پدیده‌های به‌ظاهر مردهٔ اطراف خود زندگی و حیات بخشد. چنان‌که کوه طور با یقین و نظر موسی زنده شد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۱۵۶).

او حتی بر این اساس انسان‌ها را به دو دستهٔ مرده و زنده تقسیم می‌کند:

چنان‌که این مردِ زندهٔ با یقین ازین طرف که نظر اوست زنده است و از طرف‌ها دیگر که نظر و حواس او از آن منقطع است، مرده است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۱۵۷).

بهاءولد و بسیاری از حکمای علم‌النفس به‌دلیل تأملات دقیق در جهانِ نفس خود، به این مسائل روان‌شناسانه واقف بوده‌اند. بهاء برای اشاره به این واقعیت روانی از واژگانی همچون «نظر»، «مزه»، «اعتقاد»، «گِرَوِش»، «صدق» و «یقین» سخن می‌گوید. این واژگان به‌ویژه واژگان «نظر» و «مزه» به‌کرّات در متن تکرار می‌شوند و حامل بار انگیزشی هستند. بهاء با این واژگان از گرایش حواس به‌سوی خواسته‌های روح سخن می‌گوید. او معتقد است همه از حواس برخوردارند؛ اما مهم، چگونه دیدن و چگونه شنیدن و چگونه چشیدن است:

مدد نظر تا به کدام جمال جلال نگری و مدد دل یا هوش تا از کدام چیز اندیشی و مدد گوش تا چه سخن شنوی و مدد دست و پای تا کجا روی و کجا گیری (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۶۳).

آسایش و رنج‌های انسان بستگی به این دارد که نظرش به چه سویی متمایل می‌شود. اگر نظر بر آب روان و سبزه و آب روان بیفتد؛ باعث شادی است؛ اما اگر بر گلخن و روی ترش و خشم و حسد بیفتد، در رنج است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۰۰). همه‌چیز وابسته به انتخاب انسان است. او معتقد است «تو همان نظری و بس» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۲: ۶۲) و اگر تو مزه‌ای را حس نمی‌کنی به این دلیل نیست که در جهان مزه‌ای وجود ندارد؛ علت آن بی‌مزگی خود توست (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۳۰).

بهاء حواس خود را در جهتی هدایت می‌کند که می‌خواهد. او با حواسش به ادراک مزه‌هایی می‌رسد که نهایت مزه‌اند. او در همین جهان به‌دنبال حقیقت و معرفت است؛ چون معتقد است «الله» جهان هستی را سرشار از مزه‌ها و بوها و صوری آفریده که ادراک آن‌ها او را به معرفت حقیقی می‌رساند. او از محسوسات اطرافش به ادراک چیزی می‌رسد که روحش به‌سوی آن‌ها می‌گراید. او با دیدن گلزارهای طبیعت پیرامون به یاد گلستان بهشت می‌افتد. بهاء به صور آن جهانی و غیبی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

علاقهٔ زیادی دارد. او به‌صورت مدام، دربارهٔ آن‌ها می‌اندیشد. این تفکرات موجب شده است تا با نگاه به صور این جهان نیز به ادراک صور غیبی برسد. بهاء به‌اندازه‌ای به تربیت حواسش همت گماشته و آن‌قدر «نظر»ش را «ناظر الله» گردانیده که هر صورتی او را مشیر به صورت‌های باجمال آن جهانی است. هر بویی او را مشیر به بوی الله است. موسیقی‌ها او را به یاد نواهای آن جهانی می‌اندازد. این جهان پر از بوهای خوش، مزه‌های خوب، صور زیبا، نواهای گوش‌نواز و آسیب‌های لذت‌بخش است و این حواس آدمی است که باید «گروش»، «اعتقاد» و «یقین» درک آن‌ها را داشته باشد.

فارابی هنگامی که در مورد قوای نفس انسان سخن می‌گوید، به قوه‌ای به نام «نزوعیه» اشاره می‌کند که به‌واسطهٔ آن، اشتیاق به چیزی یا تنفر و اکراه از چیزی حاصل می‌شود. فارابی این قوه را خادم قوای حاسّه و متخیّله و ناطقه می‌داند. او معتقد است قوای مدرکه آدمی فقط به‌واسطهٔ قوه نزوعیه کار خود را به‌درستی انجام می‌دهند؛ زیرا احساس و تخیل و رؤیت به‌خودی‌خود و بدون آنکه شوق و اشتیاقی به آنچه احساس یا تخیل یا دانسته می‌شود؛ همراه نشود، کار خود را به‌صورت کامل انجام نمی‌دهند؛ چون نزوعیه باعث گرایش و اشتیاق به‌سوی مدرَک می‌شود (رک: فارابی، ۱۹۵۹م: ۷۲).

«الله» نیز در این فرآیند نقش فعّالی ایفا می‌کند. الله «جراحت‌های لشکر حواس» را التیام می‌بخشد تا «لشکر سمع» بتواند میان حروف و اصواتِ «تسبیح و تهلیل و قرآن و احادیث» و اصواتِ «هزل و مدح اهل دنیا و زینت ایشان» تمایز قائل شود (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۸۲). الله با اشرافی که بر حواس دارد، دست خود را در حواس فرو می‌برد و در آن‌ها به دخل و تصرف می‌پردازد. الله «روشنایی‌های حواس» و قابلیت‌های حواس را بیرون می‌کشد و به بهاء کمک می‌کند تا ناظر الله باشد (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۷۷).

۳. ۲. نزول معارف غیبی به‌سوی حواس **خمس**

علاوه‌بر شواهد ذکر شده مبنی‌بر سیر صعودی حواس در ادراک حقایق غیبی، در سوی مقابل، شاهدِ بخش‌هایی هستیم که حقایقِ غیبی، به‌سمت حواس خمس سرازیر می‌شوند یا گاهی شاهد دخل و تصرف مستقیم الله در حواس خمس هستیم؛ این شواهد نشان‌دهندهٔ حرکتی از بالا به پایین (نزولی) هستند؛ به این نمونه توجه کنیم:

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

این جهان جای خوشی نیست. خوشی از آن جهانست. چنان‌که آب می‌آید و نبات‌ها را سبز میکند و باز می‌رود به دریا و معدن خود؛ نیز آبِ خوشی و مزه و جمال از دریای خود بیاید؛ ناگاه چهره بنماید و از چشم‌های حواس بر روژد و باز رود همچنان در کأس شکر و جام مذاق نیز درآید و باز رود (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۵۶).

دریایِ عالم غیب، آب‌های خوشی را در چشمه‌های حواس جاری می‌کند. او در نمونهٔ مشابه دیگری به «جامِ سر خود که ده گوشه (حواس پنج‌گانهٔ ظاهری و باطنی) دارد؛ یعنی چشم و بینی و گوش و زبان و باقی حواس» اشاره می‌کند، که «الله شربتِ خوشی را از هرجایی بر این‌ها می‌رساند» (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۱۷). شواهدی دیگر:

کالبدها چون غارها و سنگلاخ‌ها را مانند. چون آرامیده باشند؛ معانی غیبی چون پریان و یا چون عروسان خوب‌روی باشرم بیرون می‌آیند پاره‌پاره الی ما لا یتناهی. هرگز عجایب آن را پایان نباشد و اعداد بی‌شمار باشد. و اگر کسی ناهموار باشد همه باز در آن سوراخ‌ها درگریزند و بی‌هیچ حسّی ایشان را در نتوان یافت (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۲۸۶).

اگر الله پاره‌پاره خواب را بر من افکند همچنانستی که چادری بر من می‌افکند و مرا در وی می‌پیچاند و در بر خود می‌گیرد. من نیز در بر الله در چادر خویش می‌خسبم و چون بیدار می‌شوم خوش و آسوده چشم‌های ادراکات را بازگونه می‌کنم (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج ۱: ۲۱۶).

معانی غیبی چون پریان وارد کالبدها می‌شوند تا خود را به حواس برسانند؛ قابلیت و استعداد حواس، تعیین‌کنندهٔ ماندن و رفتن آن‌هاست. خداوند هم در جریان تجربهٔ عرفانی در حواس تصرف می‌کند، به آن‌ها رنگ می‌دهد، مزه می‌مزاند، به آن‌ها غذا داده و آن‌ها را فربه می‌کند. گویی در جهان‌بینی بهاء، تمامیتِ الله (ذات و صفات) به هستومندی حسی بدل می‌شود و با حواس عارف هم‌نوا می‌شود. در شاهد دوم خداوند همچون دامادی عاشق، عروس خود را در چادری پوشانده و خوابیده‌اند. چون بیدار می‌شود؛ چشم‌های ادراکات را گشوده می‌بیند. بهاء همچنین می‌گوید، الله ادراک او را گرفته و آن را به‌سمتی که صورت‌های خوب است، هدایت می‌کند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۴۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

او به‌شکلی خلّاقانه، «زمینِ حواس» خود را در اختیارِ الله می‌بیند؛ که آن را تبدیل به باغی کرده که ثمره‌های آن «شکوف‌های عقل، چشم‌های شهوت، نسیم‌های روح، انهار مزها و گشنیج صبرها و نرگس‌های چشم و سیسنبر گوش و سوسن زبان» است (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۱۴۲).

الله چشم و گوش و زبان بهاء را در جهت ارادهٔ خود شکوفا می‌کند.

بهاءولد در سیر صعودی به وجود آمادگی و استعداد و داشتن «نظری» ویژه برای ادراک حقایق اشاره می‌کند؛ وجودِ این آمادگی و استعداد در سیر نزولی نیز ضروری است. شیخ اشراق در رسالهٔ *پرتونامه* می‌گوید:

> *و هرکه در ملکوت فکری دائم کند، و از لذات حسی و از مطاعم پرهیز کند؛ الا به قدر حاجت و به شب نماز کند و بر بیدار شدن شب مواظبت نماید و وحی الهی بسیار خواند و تلطیف سِر کند به افکار لطیف و نفس را در بعضی اوقات تطریب نماید، و با ملا اعلی مناجات کند و تملق کند، انواری برو اندازد؛ همچون برق خاطف و متتابع شود ... و باشد که صورت‌های خوب بیند و باشد که نفس را خطفه‌ای عظیم افتد به عالم غیب و در حس مشترک روشنایی افتد روشن‌تر از آفتاب* (سهروردی، ۱۳۹۶: ۸۴).

پورنامداریان در تفسیر این بخش می‌گوید:

> *حس مشترک مثل آیینه‌ای است که اشیائی که در مقابل یکی از حواس ظاهر قرار می‌گیرد، صورت آن در حس مشترک نقش می‌بندد؛ تا آن را دریابیم. این ادراک از بیرون به درون است. ادراک از طریق رؤیا و کشف از درون به بیرون است. آنچه نفس از عالم غیب دریافته است؛ ممکن است به حس مشترک انتقال یابد و ادراک گردد* (پورنامداریان، ۱۳۹۰: ۴۶۲-۴۶۱).

فخر رازی این ادراک از درون به بیرون را در فصلی تحت عنوان «فی کیفیه الاخبار عن الغیب» بیان می‌کند. که درنتیجهٔ این ادراک، شخص می‌تواند، کلامی منظوم از هاتفی غیبی بشنود یا منظره‌ای در کامل‌ترین شکل مشاهده کند (رک: فخر رازی، ۱۴۱۰ق: ۴۳۵ - ۴۳۳).

بنابر آنچه گفته شد، بهاء معتقد است، نفس انسان درنتیجهٔ تکامل و پرورش قوای خود به‌ویژه حواس پنج‌گانهٔ ظاهری به مرتبهٔ کمال خود؛ یعنی مرتبهٔ نفس ناطقه یا عقل نظری می‌رسد و می‌تواند صور را بی‌واسطه از «عقل فعّال» دریافت کند. بهاء از عقل فعّال، تحت عنوان «جبرئیل عقل» یاد می‌کند (بهاءولد، ۱۳۸۲، ج۱: ۳۵ و ۱۶۵). جبرئیل عقلی که همه روزه مصالح تن آدمی را از عالمِ الله

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

ترتیب می‌دهد و به عالم تن می‌رساند. جبرئیل عقل، واسطهٔ عالم بالا و عالم پایین است. در رسائل سهروردی هم جبرئیل، رمزِ «عقلِ فعّال» است. ابن‌سینا در رسالهٔ *حی بن‌یقظان* از پیری زیبا و روزگاردیده سخن می‌گوید که شارحان آن را به فرشتهٔ دانایی تفسیر کرده‌اند که هیچ‌چیز از او پوشیده نیست و همهٔ دانستنی‌ها او را معلوم است. فرشته‌ای که دانایان او را «عقل فعّال» نام کرده‌اند و در زبان شریعت او را «جبرئیل» می‌خوانند (کربن، ۱۳۳۱: ۶). بهاء با پرورش حواس و تحول نفس به مرحله‌ای می‌رسد که فرشتگان حواس او، صور و حقایق را مستقیماً از جبرئیلِ عقل (عقل فعّال و واهب الصور) دریافت می‌کنند.

نتیجه:

بهاءولد، توجهی منحصربه‌فرد به مقولهٔ حواس خمس دارد. استعاره‌ها و تصاویر ابتکاری پیرامون حواس خمس، گویای توجه عمیق او به این موضوع است. این در حالی است که حواس خمس در متون عرفانی پیش از بهاء با این کمیّت بالا و کیفیّت بسط یافته، مورد توجه قرار نگرفته است و اغلب به‌عنوان اموری اخلال‌گر و مزاحم در راه نیل به معارف غیبی قلمداد شده‌اند. بهاء به شیوهٔ حکما و فلاسفهٔ اسلامی، مباحث علم‌النفس و روان‌شناسی را مطرح می‌کند. او فرآیند ادراک معرفت عقلی را از مرحلهٔ حواس خمس تا عقل فعّال، در نفس خود تحقّق می‌بخشد و در این فرآیند بر نقش پررنگ حواس خمس تأکید می‌کند. وی از «دیدی عجب» سخن می‌گوید که جنبهٔ روان‌شناسانه داشته و تحت عنوان «نظر» طرح می‌کند. نظریهٔ «نظر» یکی از الگوهای اساسی در زندگی الله‌وار اوست. او با پیش رو قرار دادن این نظریه به پدیده‌های اطراف خود، رنگ، بو و مزه‌ای ویژه می‌بخشد و در همین عالم به درک نهایتِ حقیقت آن‌ها می‌رسد. او توانسته با همین رویکرد، حواس خمس خود را در جهتی معیّن بپرورد و تعالی بدهد و با کمک همین حواس تعالی‌یافته و نه با حذف آن‌ها، در همین عالمِ عین به ادراک حقیقت و معرفت برسد. این معرفت حکیمانه و آمیخته با عقل، عرفان و تجارب عرفانی او را رنگ حکمت و فلسفهٔ اسلامی بخشیده است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

پی‌نوشت:

۱. مراد از رویکرد استعاری، نظریهٔ معاصر استعاره یا استعارهٔ مفهومی است. ازآنجاکه این نظریه در بین پژوهشگران نظریه‌ای شناخته شده است، خوانش این نظریه به‌عهدهٔ خوانندگان واگذار می‌شود.

کتاب‌نامه:

- ابن‌سینا، ابوعلی. (۱۳۳۱)، *رسالهٔ نفس*، با مقدمه و تصحیح موسی عمید، تهران: انجمن آثار ملی.
- براتی، محمود، سهیلا کدیوری. (زمستان ۱۳۸۷)، «بررسی برخی آرای بهاءولد در حوزهٔ علم‌النفس»، *فصلنامهٔ بهار ادب*، سال اول، شمارهٔ ۲.
- بهاءولد، بهاءالدین محمدبن‌حسین خطیبی. (۱۳۸۲)، *معارف*، تصحیح و مقدمه بدیع‌الزمان فروزان‌فر، تهران: طهوری.
- پورنامداریان، تقی. (۱۳۹۰)، *عقل سرخ؛ شرح و تأویل داستان‌های رمزی سهروردی*، تهران: سخن.
- حسین‌زاده، محمد. (زمستان ۱۳۸۴)، «حواس یا ادراکات حسی از منظر معرفت‌شناسی»، *معرفت فلسفی*. سال۳، شمارهٔ ۲، ۷۴ – ۲۹.
- فخر رازی، محمدبن‌عمر. (۱۴۱۰ق)، *المباحث المشرقیه فی علم الالهیات و الطبیعیات*، تحقیق و تعلیق محمد المعتصم بالله بغدادی، بیروت: دارالکتاب العربی.
- زروانی، مجتبی، سید ماجد غروی نیستانی، (بهار و تابستان ۱۳۸۷)، «معرفت‌شناسی احساس در منظومهٔ عرفانی بهاءولد و مولوی»، *مطالعات عرفانی*، شمارهٔ ۷.
- سهروردی، شهاب‌الدین یحیی. (۱۳۹۶)، *پرتونامهٔ سلیمان شاهی و بستان القلوب*، تصحیح و توضیح بابک علیخانی، تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفهٔ ایران.
- ــــــــــــــــــ . (۲۵۳۵/ ۱۳۵۵)، *حکمة الاشراق*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: دانشگاه تهران..
- ــــــــــــــــــ . (۱۳۷۵)، *رسائل شیخ اشراق*، مصحح و محقق: هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: موسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- فارابی، ابونصر. (۱۹۵۹م)، *آرای اهل المدینهٔ الفاضلهٔ*، بیروت: المطبعه الکاثولیکیه.
- کربن، هانری. (۱۳۳۱)، *ابن‌سینا و تمثیل عرفانی، قصهٔ حیّ‌بن‌یقظان*، تهران: انجمن آثار ملی.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

- نادری، عزت‌الله، مریم سیف نراقی، (۱۳۷۳)، *احساس و ادراک از دیدگاه روان‌شناسی*، چاپ سوم تهران: دفتر تحقیقات و انتشارات.
- هجویری، ابوالحسن‌علی. (۱۳۷۵)، *کشف‌المحجوب*، محقق و مصحح ژوکوفسکی و والنتین آلکسی یریچ، تهران: طهوری.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]