

تنزل و جود و عالم هستی

رنجبر حقیقی

■ حقیقت وجود

در «شرح مقدمه فیصری» آمده است:

«وجود به اعتبار آن که مبدأ جمیع حقایق است و همه حقایق از تجلی و ظهور وجود، حصول پیدا نموده است، مبدأ همه اشیا است، و به اعتبار آن که هر فرعی باید به اصل خود رجوع نماید، آخر و انتها غایت الغایات و نهایت النهایات است. به اعتبار آن که در تمام حقایق متجلی و ظاهر است، متصف به اسما ظاهر است. و از آنجایی که اصل ذات و حقیقت وجود محاط واقع می شود، و در عین ظهور خفی ترین اشیا است، و هر موجودی از اسم باطن حظ و بهره ای دارد، که از آن تعبیر به وجه خاص مظهر اسم مستأثر نموده اند، متصف به اسم باطن است.»

حقیقت وجود، نور محض است، و ظلمت در آن به وجه من الوجوه راه ندارد. چون نور موجودی را گویند که بذاته ظاهر باشد، و غیر را بنور ظهور دهد، و این خود شأن وجود است. حق تعالی وجود صرف و نور صرف است، و به واسطه ظنون نور او، اشیا ادراک می شوند.

وجود به اعتبار مقام ذات و هویت صرف معلوم از برای احدی نیست. وجود به اعتبار ذات مقام حقیقت، نه اسم دارد و نه رسم، به همین لحاظ غیب محض است.^(۱)

جامی در «لوايح» گوید:

و بودند که مظهر صفحات متکثره ذات
حق اند»^(۵).

همچنین گفته شده است:

«ظهور حق، یعنی تجلی در اسماء و صفات و
تعینات، زیرا موجودات مظاهر اویند و او در آنها
خود را [ظاهر] نموده است»^(۶).

ملاصدرای شیرازی، مبدع حکمت متعالیه
گوید:

«ذات حق از جهت نهایت تمامیت و فرط کمال
خود افاضه می کند از ذات خود که عبارت از ظهور
دوم باشد [ظهور اول، ظهور حق بر ذات خود
می باشد] و ظهور دوم عبارت از نزول وجود
واجبی است در مراتب افعال که به نام افاضه و نفس
رحمانی و علیت و تأثیر و محبت افعالیه و تجلی
نامیده می شود و منشأ تکثر اسماء و صفات
است»^(۷).

شیخ عبدالرزاق کاشانی نیز در «اصطلاحات
الصوفیه» آورده است:

«تجلی شهودی عبارت است از ظهور وجود که
به نام نور نامیده شده و آن ظهور حق تعالی است به
صور اسماء خود در موجودات؛ که آنها
(موجودات) صور آنها (اسماء) هستند. و این ظهور
عبارت است از نفس رحمانی که بدان کلیه
موجودات موجودیت می یابند»^(۸).

شیخ محمود شبستری در منظومه عرفانی و
فلسفی خود گوید:

عدم آئینه هستی است مطلق
کز و پیداست عکس تابش حق
عدم چون گشت هستی را مقابل
در او عکسی شد اندر حال حاصل
شد آن وحدت ازین کثرت پدیدار
یکی را چون شمردی گشت بسیار^(۹)

□

«حقیقت حق سبحانه، جز هستی نیست و
هستی او را انحطاط و پستی نی. مقدس است از
سمت تبدیل و تغیر. و میراست از وصمت تعدد و
تکثر. از همه نشانهایی نشان. نه در علم گنجد و نه در
عیان. همه چندها و چونها از او پیدا و او بی چند و
چون. همه چیز به او مدرک و او از احاطه ادراک
بیرون. چشم سر در مشاهده جمال او خیره و دیده
سز بی ملاحظه کمال او، تیره.

هستی وی به ذات خود است و هستی باقی
موجودات به وی. و فی الحقیقه غیر از وی
موجودی نیست در خارج و باقی موجودات
عارض وی اند و قایم به وی»^(۱۰).

■ مفهوم تنزل وجود

«تنزل عبارت است از تجلی یک موجود و یا یک
حقیقت در مرتبه و یا مراتب پایین تر با محفوظ
بودن رتبه اصلی همان موجود و همان حقیقت.
صورت نازله یک موجود و یک حقیقت و یا
صورت های نازله عبارت از جلوه و یا جلوه های
همان موجود و همان حقیقت است»^(۱۱).

در اصطلاح، از خلقت آفرینش و حضور
موجودات جهان در صحنه هستی، با عنوان «تنزل
و جود»، «تجلی و جود»، «تنزل فیض»، «تجلی
الهی»، «ظهور حق»، «تنزل ربانی» و از این قبیل
نام برده می شود. در «فرهنگ و اصطلاحات
عرفانی» است:

«تنزیلات ربانی یعنی مراتب نزول و فیوضات
نازله. فلاسفه، تنزیلات وجود و عارفان تنزیلات
فیض یا تنزیلات ربانی گویند و عبارت است از:
مرتبه وحدت در کثرت و ظهور واحد در کثرت که
نهایت دایره وجود است»^(۱۲).

همچنین گفته شده است:

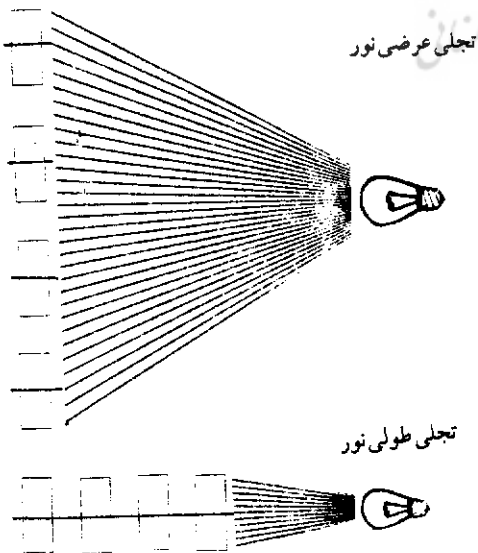
«تجلیات الهی عبارت از موجودات عالم

موجودی و یا حقیقتی، در مرتبه‌ای تجلی می‌کند و باز در مرتبه پایین‌تر از مرتبه اول و همین‌طور در مراتب پایین‌تر از مرتبه اول و دوم تجلی می‌کند، و به اصطلاح در مراتب قوس نزولی حرکت می‌کند، مراتب تجلی، مراتب طولی بوده و در طول یکدیگرند.

آنجا که موجودی و یا حقیقتی در مراتب مختلفی تجلی می‌کند که در عرض یکدیگرند و هر کدام چهره خاصی از آن موجود و یا حقیقت را نشان می‌دهد، به لحاظ این که این مراتب در طول یکدیگر قرار نگرفته، بلکه هر کدام چهره‌ای از چهره‌های آن موجود و یا آن حقیقت را ارائه می‌کنند، مراتب تجلی، مراتب عرضی خواهند بود. (۱۲)

مثال ساده:

اگر در مقابل نور لامپ، چهار مقوا را پس از سوراخ میانه آنها، یکبار به فاصله پنج سانتی‌متر، پشت سر هم قرار دهیم، و بار دیگر همان چهار مقوا را در کنار هم بگذاریم، تابش نور در بار اول، به صورت طولی و در بار دوم، به صورت عرضی خواهد بود. به تصاویر ساده زیر توجه کنید:



تنزل وجود، سیر قهقرایی نیست

باید توجه داشت که تنزل وجود به این معنا نیست که حقیقتی یا موجودی از رتبه اصلی خود پایین بیاید و مرتبه اصلی و اولیه خود را از دست بدهد و در رتبه نازل‌های قرار بگیرد، به نحوی که به صورت یک حرکت و سیر قهقرایی باشد. وقتی گفته می‌شود فلان موجود و یا فلان حقیقت، از مرتبه اصلی خود تنزل نموده است، منظور این نیست که صورت اولیه آن موجود و یا آن حقیقت، به صورت نازل‌های مبدل گشته است. تنزل به معنی از دست دادن صورت اصلی و جایگزین شدن صورت نازل به جای صورت اصلی نیست. (۱۰)

تنزل وجود، تجلی در مراتب نازل است

تنزل یک موجود و یا یک حقیقت از صورت اصلی و از مرتبه اولیه، عبارت است از تجلی آن موجود و آن حقیقت در مرتبه نازل و یا در مراتب نازل. وقتی موجودی و یا حقیقتی در مرتبه پایین‌تری تجلی کند، مرتبه اصلی و صورت اولیه آن به جای خود محفوظ است و در عین این که همان موجود و یا همان حقیقت در مرتبه اصلی خود بوده و صورت اصلی خود را دارد، در صورت پایین‌تر و در مرتبه پایین‌تری هم تجلی می‌کند. صورت بعدی در واقع جلوه‌ای از صورت اصلی موجود یا حقیقت است. ممکن است موجودی و یا حقیقتی در مقام تجلی، در صورتهای مختلف و در مراتب مختلف تجلی نموده و در نتیجه دارای جلوات متعدد و مختلف باشد. (۱۱)

مراتب طولی و عرضی تنزل وجود

مراتب مختلفی که یک موجود و یا یک حقیقت در آن تجلی نموده است، گاهی به صورت مراتب طولی و گاهی مراتب عرضی است. آنجا که

وجودی پایین تر است، اشرف و اعلا و برتر است و به آن اشراف دارد. (۱۴)

■ قانونمندی تنزلات

اصل سنخیت

از دیدگاه فلسفی، خدای تعالی علت ممکنات و عالم هستی معلول خداست. رابطه علی و معلولی خدا و هستی از نوع حقیقی است. یعنی میان خدا و هستی ارتباط وجودی برقرار است. عالم خلقت به عنوان معلول خدا، دارای فقر وجودی است و هویتش هویت تعلق و نیاز مطلق به مبدأ هستی است. تمام هستی معلول از آثار وجود علت و متکی به آن می باشد. به تعبیر دیگر، در ارتباط وجودی خدا و جهان، یک امر به عنوان «وجود دهنده» و «واقعیت دهنده» و امر دیگر به عنوان «وجود یافته» و «واقعیت یافته» است. امر اول، علت و امر دوم، معلول می باشد.

قانون علیت، قواعد متفاوتی دارد. یکی از قواعد مهم آن «اصل سنخیت» است. مطابق این اصل: هر معلول، علت خاصی دارد و هر علتی معلول ویژه ای را صادر می کند. به بیان دیگر، مطابق «قانون علیت» به این اصل پی می بریم که «هر معلول علتی دارد». لکن طبق «اصل سنخیت»، علاوه بر قانون مذکور، می پذیریم که «هر معلول علت خاصی دارد و هر معلولی از هر علتی صادر نمی گردد». در پاورقی مقاله نهم «اصول فلسفه و روش رئالیسم»، اصل سنخیت چنین تبیین شده است که:

«یکی از قوانین فرعی قانون علیت اصل سنخیت است یعنی: «علل معینه همواره معلولات معینه به دنبال خود می آورند». بر اساس اصل سنخیت، نه این است که از هر علتی، صدور هر معلولی صحت داشته باشد و هر معلولی به هر علتی

شدت و ضعف در مراتب طولی در مراتب طولی تجلیات یک موجود، هر اندازه که پایین تر بیاییم، به همان اندازه چهره اصلی و صورت اولیه موجود را ضعیفتر و محدودتر خواهیم یافت، و به عکس، در اوایل مراتب طولی، چهره اصلی و صورت اولیه موجود را روشنتر و بارزتر می یابیم و هر اندازه بالاتر برویم چهره اصلی موجود را بیش از پیش یافته و با آن بیشتر آشنا خواهیم شد. اگر همین طور بالا برویم و به مرتبه اول تجلیات، یعنی به تجلی اول همان موجود برسیم، طبعاً در این مرتبه چهره اصلی موجود را بیشتر یافته و با خصوصیات وجودی آن بیشتر مواجه خواهیم بود، و اگر از این مرتبه هم بگذریم، یعنی همه مراتب تجلی را پشت سر بگذاریم، با چهره اصلی وجود و یا با وجود در رتبه اصلی آن مواجه می شویم.

در مراتب طولی تنزل، مرتبه نزدیکتر به مبدأ تجلی، از وجود شدیدتر و مرتبه دورتر از مبدأ تجلی، از وجود ضعیفتر برخوردار است. به تعبیر دیگر، احتجاب وجود در مراتب پایین، بیشتر از مراتب بالا، و ظهور وجود در مراتب بالا، شدیدتر و قویتر و روشنتر از مراتب پایین است. (۱۳)

حدود ذاتی موجودات

علت شدت و ضعف و احتجاب وجود در مراتب تنزل و تجلی، به حدود ذاتی هر مرتبه مربوط است. مراتب بالا از حدود ذاتی و حدود وجودی بیشتر و مراتب پایین از حدود ذاتی و حدود وجودی کمتر برخوردار است. اگر حدود ذاتی و رنگ خودی موجودی از میان برخیزد و هالک شود، شاهد چهره اصلی وجود خواهد بود. در همین راستا، مرتبه ای که حدود ذاتی و رتبه وجودی بالاتری دارد، نسبت به مرتبه ای که دارای حدود ذاتی کمتر و رتبه

قابل استناد باشد، بلکه علل خاص همواره معلولات خاص صادر می‌کنند. اگر ما قانون کلی علیت را بپذیریم و قانون سنخیت را نپذیریم، باید بپذیریم که هر چند هیچ حادثه‌ای خود به خود و بدون سبب پیدا نمی‌شود ولی صدور هر چیزی از هر چیزی جایز است و در این صورت هر چند جهان در نظر ما به صورت موجوداتی منفرد و ناپیوسته نیست، ولی محققاً به صورت یک نظام معین نیز تجسم پیدا نخواهد کرد. از اصل کلی علیت، ارتباطات و وابستگیهای موجودات و از اصل فرعی سنخیت، نظام و انتظام این ارتباطات نتیجه می‌شود.^(۱۵)

طبق این قاعده، روشن می‌شود که تنزلات وجود و صدور موجودات از ناحیه مبدأ وجود و بخشش هستی از سوی غنی مطلق به سوی فقرا محض و ممکنات، قانونمندی ویژه‌ای دارد. بر همین اساس، همه مراتب وجود، بدون واسطه از ناحیه خدای متعال صادر نشده‌اند، بلکه برخی به صورت بی‌واسطه و برخی دیگر به صورت با واسطه می‌باشد.

قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»

گفته شد که قاعده «سنخیت علت و معلول» یکی از قوانین فرعی قانون علیت است که انتظام و ارتباطات قانونمند موجودات جهان را نتیجه می‌دهد. مفهوم دقیق این قاعده در نزد حکما در قالب اصل «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» قابل طرح و بررسی است. معنای این جمله این است که: علت واحد فقط با معلول واحد وابستگی دارد و معلول واحد فقط با علت واحد مرتبط است.^(۱۶) به تعبیر دیگر فلسفی، از یکی، جز یکی پدیدار نگردد، پس بسیار، از یکی آفریده نباشد. مبدأ واحد را در واحد و منشأ کثیر را در کثیر باید جستجو نمود. این

قاعده مورد اتفاق کلیه حکما از مشاء و اشراق و جمع زیادی از محققان و متکلمان و جمیع عرفاست.^(۱۷)

الف - مفهوم «واحد»

صاحب «نهایة الحکمة» می‌نویسد: «مقصود از واحد، امر بسیطی است که در ذات آن اجزا و جهان متعدد نباشد. بنابراین علت واحد، یعنی علت بسیطی که با ذات بسیط خود علت است و معلول واحد نیز امری است که با ذات بسیط خود معلول است. پس واحد در اینجا در مقابل کثیری به کار می‌رود که دارای آحاد و اجزای متباین است و دارای جهت واحد نیستند».^(۱۸)

ب - اثبات قاعده «الواحد»

برای اثبات قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» براهین متعددی از سوی حکما بیان شده است. اینک به یکی از براهین اشاره می‌شود.

«بیان مسأله بدین ترتیب است که آنچه وجود معلول از آن سرچشمه می‌گیرد، وجود علت است که اصل هستی و نفس ذات علت باشد. پس علت، آن وجودی است که معلول از آن صدور می‌یابد با قطع نظر از هر چیز دیگر، و لازم است که میان علت و معلول سنخیت ذاتی وجود داشته باشد، تا به واسطه آن سنخیت، صدور معلول خاصی به علت خاصی اختصاص یابد، در غیر این صورت هر چیزی می‌تواند معلول هر چیز و یا علت هر چیزی باشد.

حال اگر از یک علت که در ذات آن، جز یک جهت وجود ندارد، معلولهای متعددی که دارای جهات گوناگونند و در یک جهت واحد متحد نمی‌شوند، صدور یابد، مستلزم آن خواهد بود که در ذات علت، جهات متعدد و مختلف وجود داشته

هر موجودی یا با واسطه معلول اوست و یا معلول معلول اوست، و معلول معلول، معلول حقیقی است. (۲۰)

د - پاسخ به اشکال: «چگونگی پیدایش کثرت در صادر نخستین

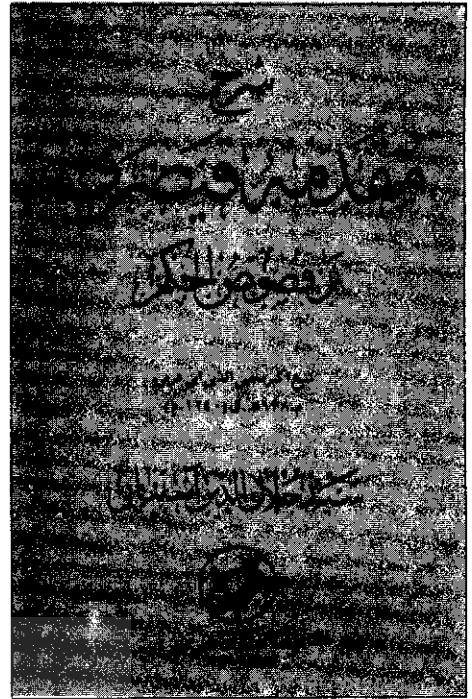
اساس اشکال را این موضوع تشکیل می‌دهد که اگر منشأ پیدایش کثرت در جهان آفرینش همان کثرت موجود در صادر اول است، آیا منشأ پیدایش آن کثرت کدام است؟

پاسخ به این سؤال بر اساس قاعده کلی و غیر قابل انکار «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» داده شده است. این قاعده، یکی از فروغ و نتایج مسأله اصالت وجود و اعتباریت ماهیت به حساب می‌آید. با توجه به اصل اصالت وجود، هر شیء ممکن مرکب از دو جهت است: یکی «جهت وجودی» صادر از مبدأ وجود، و دیگری «جهت ماهوی» که لازمه وجود خاص است.

ترکیب، لازمه ذاتی هر موجودی است که دارای خاصیت امکان باشد، و هنگامی که ترکیب لازمه ذاتی وجود ممکن باشد، کثرت نیز از لوازم ذاتی آن به حساب می‌آید. چون ترکیب و کثرت در بسیاری موارد مساوق یکدیگر می‌باشند؛ زیرا موجود ممکن پیوسته مشتمل بر دو حیثیت است که به ترتیب عبارتند از:

۱- امکان ۲- وجود

حیثیت امکان در موجود ممکن، از ناحیه ماهیت است. ولی حیثیت وجود در آن، از جهت ایجابی است که از جانب علت کسب نموده است. بنابراین، هرگاه موجود در مرتبه معلول واقع باشد، هرگز در مرتبه علت نخواهد بود و هر موجودی که در برخی از مراتب واقع و نفس الامر باشد، مرکب خواهد بود. این



باشد، در صورتی که فرض ما بر بساطت ذات علت بوده و این خلاف فرض است. پس، از واحد جز واحد صادر نمی‌شود و مطلوب همین است. (۱۹)

ج - پاسخ به اشکال: «منافی قاعده الواحد با قدرت الهی بر این مطلب اعتراض کرده‌اند که اگر از واحد جز یک معلول صادر نشود، قدرت حق تعالی در آفرینش مخلوقات محدود خواهد شد و او دیگر قدرت خلق و جعل بیش از یکی را نخواهد داشت، در صورتی که قدرت مطلقه او در جای خود به اثبات رسیده است و عین ذات اوست. (تعالی و تقدس)

در پاسخ به این اشکال گفته شده است: مسأله از طریق برهان ثابت است و قدرت به محال تعلق نمی‌گیرد؛ زیرا محال بطلان و نیستی محض است و شیئیتی ندارد که متعلق قدرت قرار گیرد. بنابراین قدرت حق تعالی در حال اطلاق خود باقی است و

قاعده «امکان اشرف» عبارت است از این که در تمام مراحل وجود، لازم است ممکن اشرف بر ممکن اخس مقدم باشد. به عبارت دیگر، هرگاه ممکن اخس موجود شود ناچار باید پیش از آن، ممکن اشرف موجود شده باشد.

برهان قاعده

هرگاه ممکن اخس از خدای تعالی صادر شده باشد، حتماً پیش از آن باید موجود اشرف صادر شده باشد. زیرا در آن صورت، یکی از سه اشکال زیر لازم می آید:

۱- صدور کثیر از واحد.

۲- اشرف بودن معلول از علت خویش.

۳- وجود موجودی اعلا و اشرف از باری تعالی. و چون این اشکالهای سه گانه، ممتنع و برخلاف

عقل است، نتیجه می گیریم که موجود اشرف، باید پیش از موجود اخس صادر شده باشد.

در توضیح سه اشکال مذکور، یا باید موجود اشرف با موجود اخس، توأم با یکدیگر، از حق تعالی صادر شده باشد. در این صورت اشکال اول لازم می آید. یا باید موجود اشرف بعد از موجود اخس صادر شده باشد که اشکال دوم، یعنی اشرف بودن معلول از علت خویش لازم می آید. یا باید موجود اشرف، با این که ممکن است، اصلاً صادر نشده باشد، نه قبل از موجود اخس و نه توأم با آن و نه بعد از آن. در این صورت چنین موجودی که صدور آن ممکن است و از واجب الوجود صادر نشده است، باید عدم صدور آن مستند باشد به علتی که آن علت، اشرف و اعلا از واجب الوجود باشد و این امر خود، محال است. زیرا واجب الوجود، فوق مالاتناهی است و چیزی نمی تواند اشرف از او باشد.

ترکیب مشتمل است بر دو حیثیت: وجدان و فقدان است. زیرا از جهت این که در واقع و نفس الامر موجود است، دارای حیثیت وجدان است و از جهت این که در برخی از مراتب، واقع و نفس الامر موجود نیست، دارای حیثیت فقدان است و هر چیزی که دارای دو حیثیت وجدان و فقدان بوده باشد، بالضرورة مرکب خواهد بود.

پس ترکیب که همواره با کثرت مساوق است، لازمه ذاتی معلول اول است. بنابراین منشأ پیدایش کثرت در معلول اول و صادر نخستین، نقصان مرتبه معلولیت است و این نقصان لازمه ذات معلول اول است که به هیچ وجه قابل انفکاک نمی باشد.

سیه روئی ز ممکن در دو عالم

جدا هرگز نشد والله اعلم

«گلشن راز»

صدرالمستألهین، منشأ پیدایش کثرت را در معلول اول یا صادر نخستین یک سلسله صفات اعتباری، مانند: امکان، وجوب و نظایر آنها می داند که این گونه صفات، لازمه ذات معلول اول می باشند، به طوری که از مرتبه نقصان معلولیت انتزاع می شوند و بر آن حمل می گردند. بنابراین می توان ادعا نمود اگر چه این گونه صفات، اعتباری به حساب آمده اند ولی همواره موجب پیدایش یک نوع کثرت در موصوف خود می باشند.^(۲۱)

■ مراتب تنزلات

امکان اشرف و اخس

بیشتر کسانی که از قاعده امکان اشرف بحث کرده اند، قاعده امکان اخس را نیز مورد بحث و گفتگو قرار داده و از آن غافل نبوده اند. همواره این دو قاعده مانند دو برادر مساعد و معاضد یکدیگر بوده اند.

مادون، فقط رابط و مقوم به مافوق خواهد بود و غیر از این چیزی نیست. مرتبه متوسط نسبت به مادون خویش مقوم و وجود نفسی است، چنانکه نسبت به مرتبه مافوق خود، رابط و مقوم است. مرتبه مافوق و عالی عبارت است از وجود نفسی که نسبت به مراتب مادون همواره مقوم است. (۲۲)

■ عوالم هستی

عوالم چهارگانه

از دیدگاه فلسفی، عوالم هستی به چهار مرتبه یا چهار عالم منقسم می‌شود: ۱- عالم لاهوت (=الوهیت و احدیت) ۲- عالم جبروت (=عقول) ۳- عالم ملکوت (=مثال) ۴- عالم ناسوت (=طبیعت)

عالم لاهوت، مبدأ وجود و مصدر هستی است. این عالم بر وجود خدای متعال اطلاق می‌شود. عالم جبروت یا عقول، مجرد از ماده و صورت، عالم ملکوت یا مثال، مجرد از ماده و دارای صورت، عالم طبیعت نیز آمیخته به ماده و صورت است. به این ترتیب، عالم جبروت، عالم مجرد و به عبارت بهتر مجرد تام، و عالم ملکوت، عالم نیمه مجرد یا مجرد ناقص، و عالم ناسوت، عالم غیر مجرد می‌باشد.

رتبه وجودی عوالم هستی

از نظر رتبه وجودی، عالم لاهوت در عالی‌ترین، عالم ناسوت در نازل‌ترین و عالم جبروت و ملکوت در مرتبه میانه قرار دارند.

در واقع، عالم لاهوت، علت ایجاد عالم عقول و محیط به آن؛ و عالم عقول، علت ایجاد عالم مثال و محیط به آن، و عالم مثال نیز علت ایجاد عالم طبیعت و محیط به آن می‌باشد.

طبق قاعده علل طولی، عالم لاهوت به غیر از ایجاد عالم جبروت، در ایجاد عالم ملکوت و

دو حاشیه وجود و موجودات متوسط

حقیقت هستی، دارای دو طرف است که آنها را دو حاشیه وجود می‌نامند. از یک طرف به فعلیت محض و کمال مطلق می‌رسد و از طرف دیگر به قوه محض و پذیرش صرف منتهی می‌گردد. آن طرف که به فعلیت محض و کمال مطلق می‌رسد، عبارت است از واجب الوجود که در شدت کمال و فضیلت غیرمتناهی و از حیث فعل پایان‌ناپذیر است، و طرفی که به قوه محض و پذیرش صرف ختم می‌شود، عبارت است از هیولای اولی که در فقدان و قصور کمال، غیرمتناهی و در پذیرش فعلیتها بی‌پایان است. فاصله بین این دو طرف را مراحل متوسط وجود تشکیل می‌دهد.

قوس نزولی و صعودی

نور وجود از مبدأ وجود به مرحله هیولا، که انفعال محض است، نمی‌رسد، مگر به طریق مرور و عبور از جمیع مراحل متوسط وجود، که آن را «قوس نزولی» می‌خوانند. چنانکه وجود در مراحل استکمالی، از مقام هیولا به مقام قرب واجب‌الوجود نمی‌رسد، مگر به طریق مرور و عبور از جمیع مراحل متوسط وجود، که آن را «قوس صعودی» می‌خوانند. به این ترتیب گفته می‌شود که بسیاری از موجودات متوسط، در قوس نزول به وسیله قاعده امکان اشرف اثبات می‌شوند. و بسیاری از موجودات متوسط در قوس صعود نیز به وسیله قاعده امکان اخس اثبات می‌شوند. یعنی نقش قاعده امکان اشرف، در قوس نزول ظاهر می‌گردد و نقش قاعده امکان اخس در قوس صعود.

فرض سه مرتبه برای وجود

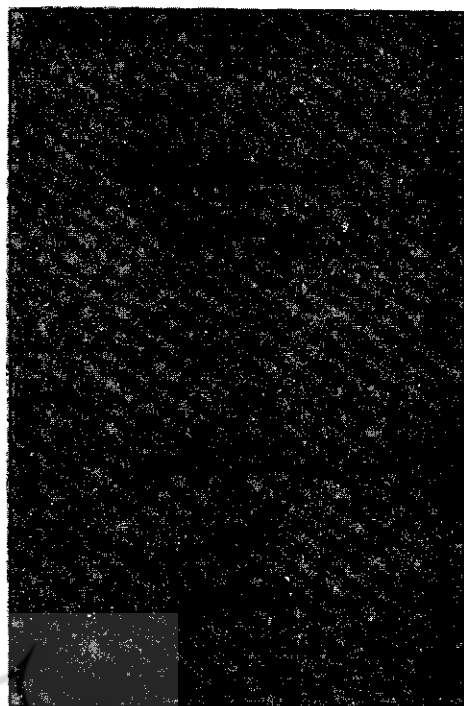
اگر برای مراتب وجود سه مرتبه: مرتبه مافوق، مرتبه مادون و مرتبه متوسط فرض کنیم، مرتبه

در یافت و به عالم مادون صادر می‌کنند. لذا آنها هم مؤثر مستقل و قائم به ذات نیستند، بلکه وجود آنها وابسته به غیر است.

توصیف عوالم هستی در «نهایة الحکمة»

صاحب «نهایة الحکمة» در توصیف عوالم هستی و خصوصیات آنها می‌نویسد: «[به غیر از وجود مطلق و ذات باری تعالی]، وجود یا چنان است که در آن قوه و استعداد هست و کمال وجودی در ذات او بالفعل جمع نیست و در ابتدای هستی خود کمالات اولیه و ثانویه را یکجا در خود ندارد، و یا وجودی است که همه کمالات اولیه و ثانوی ویژه‌اش در او جمع است و چیزی به او افزوده نمی‌شود که خود قبلاً فاقد آن باشد. اولی را «عالم مادی» می‌نامیم و دومی را اگر تنها از ماده باشد، لیکن خواص و اشکال و اندازه‌های ماده و اعراض آن را داشته باشد «عالم مثال» گوییم و اگر از ماده و اعراض و آثار آن کلاً منزّه باشد، آن را «عالم عقل» می‌نامیم.

این عوالم سه گانه وجود بر حسب شدت و ضعف، مترتب بر یکدیگرند و ترتیب آنها طولی و علت و معلولی است؛ بدین معنی که وجود عقلی، معلول ذات واجب متعال است و بین او و حق تعالی واسطه‌ای نیست. و خود نسبت به آنچه از جهت وجودی مادون آن قرار دارد، یعنی عالم مثال، علت متوسط است. و مرتبه وجود مثالی، معلول عقل، و علت وجود ماده و موجودات مادی است. پس وجود عقلی و نظام عالم عقول، ظلی است از نظام عالم ربوبی، که در آن دو گونه کمال و جمال جمع است. نظام عقلی زیباترین و کاملترین نظام ممکن است و نظام مثالی ظلی است از نظام عقلی و نظام مادی نیز ظلی است از عالم مثال» (۲۳)



ناسوت نیز نقش اساسی دارد. همچنین عالم جبروت به غیر از ایجاد عالم ملکوت، در ایجاد عالم ناسوت مؤثر است. به تعبیر دیگر، عالم عقول، واسطه ایجاد عالم مثال و طبیعت، از ناحیه عالم لاهوت، و عالم مثال نیز واسطه ایجاد عالم طبیعت از سوی عالم لاهوت و عقول به شمار می‌رود.

علة العلل در عوالم هستی

به این ترتیب روشن می‌شود که عالم لاهوت، صادر کننده وجود و موجد مستقل و علت ایجادی قائم به ذات و علة العلل سایر عوالم هستی می‌باشد. عالم ناسوت نیز دریافت کننده وجود و موجود وابسته و قائم به غیر به شمار می‌آید. عوالم عقول و مثال نیز هر دو نقش صادر و قابل را ایفا می‌کنند. یعنی هم دریافت کننده و هم صادر کننده وجود محسوب می‌شوند. این عوالم، هستی را از عالم مافوق

عوالمی - به فرض وجود - محاط عالم بالاتر از خود، یعنی عالم الوهیت، خواهد بود، همچنانکه محیط بر عالم پایین تر از خود، یعنی عالم طبیعت نیز می شود.

ب - آیا عالمی پایین تر از عالم طبیعت وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا مرتبه‌ای از موجودات وجود دارد که عالم طبیعت محیط و موجد و مدبر آن عالم باشد یا نه؟

بدیهی است که فرض عالمی بالاتر از عالم الوهیت معنی ندارد، زیرا عالم الوهیت، عالم اطلاق و لا حدی و وجوب ذاتی است، برای ذات واجب الوجود مثل متصور نیست، تا چه رسد به مافوق و محیط.

۴ - عالمی پایین از طبیعت محال است -

عالمی پایین تر از طبیعت نیز نمی تواند وجود داشته باشد، زیرا اولاً وجود عالمی پایین از طبیعت، مستلزم این است که ماده طبیعی قادر بر ایجاد یک شیء از کتم عدم باشد، و به دلالتی ثابت می کنند که تأثیر جسم و طبیعت، از نوع تحریک است نه از نوع ایجاد؛ ثانیاً عالم طبیعت عالم قوه و فعل و ماده و صورت و حرکت و زمان و مکان است. موجودی ضعیف الوجودتر از قوه و ماده و زمان و مکان که وجود و عدم در آن به هم آمیخته است، قابل تصور نیست.

۵ - عالم عقل، عقول طولی و عرضی -

جواب به پرسش اول قدری دشوار است. حکما جوابهایی به پرسش اول داده اند. در اکثر این جوابها، از ذات واجب الوجود و بساطت او و این که چه نوع موجودی می تواند صادر بلاواسطه باشد، استدلال کرده اند که صادر اول باید کاملترین و بسیط ترین ممکنات باشد و چنین موجودی جز این که مجرد از ماده و زمان و مکان باشد قابل تصور نیست. چنین موجودی طبعاً دارای ماهیت خواهد بود، زیرا

■ سیری کوتاه در اصول فلسفه و روش رئالیسم
استاد مطهری در پاورقی مقاله چهاردهم اصول فلسفه و روش رئالیسم، در ذیل مبحث «کثرت و ترتیب قیاسی اجزای جهان» مطالب مفیدی در باره عوالم هستی بیان داشته است که با کمی تلخیص و تصرف به آن اشاره می شود:

۱ - مفهوم عالم -

«در اصطلاح فلسفی کلمه «عالم» به موجوداتی اطلاق می شود که از نظر مراتب کلی وجود، درجه خاصی را اشغال کرده است به طوری که محیط و مسلط تمام مادون خود و محاط مافوق خود است.

۲ - دو عالم غیر قابل تردید -

آنچه برای ما بالحس و العیان ثابت است، عالم طبیعت است که در اصطلاح فلسفی به آن «ناسوت» گفته می شود. عالم دیگر که به حکم دلیل و برهان بر ما ثابت است عالم الوهیت است؛ یعنی ذات مقدس واجب الوجود که مستجمع جمیع صفات کمالیه است. البته در آن مرتبه از وجود، آنچه هست یک وجود اطلاق می است و بس. ذات پروردگار به تنهایی خود عالمی است و عظیم ترین عوالم است، زیرا ذات حق محیط است بر همه عوالم مادون و ذره‌ای از وجود از احاطه قیومی او خارج نمی باشد. این عالم اصطلاحاً عالم «لاهورت» نامیده می شود.

۳ - دو پرسش فلسفی -

آنچه برای ما قطعی و ثابت است همین دو عالم است. ولی در اینجا از نظر فلسفی دو پرسش باقی است.

الف - آیا میان عالم الوهیت و عالم طبیعت عوالم دیگری وجود دارد یا نه؟ یعنی آیا آن عالمی که بلاواسطه بر عالم طبیعت احاطه دارد و مباشرتاً موجد و مدبر و محیط بر این عالم است، عالم الوهیت است؟ و یا عالمی و یا عالمی متوسط میان این دو عالم هست؟ و البته چنین عالم یا

ماهیت داشتن لازمه معلولیت است. اینچنین موجودی را به حسب اصطلاح «عقل» می‌نامند. عالم عقل یا عقول به حسب اصطلاح «جبروت» نامیده می‌شود.

اگر استدلال حکما را بر وجود عقل بپذیریم، تازه با سؤال دیگری رو به رو می‌شویم و آن اینکه: آیا موجود مجردی که به نام «عقل» نامیده می‌شود فقط یکی است و یا عقول بسیاری وجود دارد؟ و بر فرض وجود عقول مجرد، آیا این عقول در طول یکدیگرند و در حقیقت هر کدام عالمی را تشکیل می‌دهند و یا در عرض یکدیگرند؟ و یا بعضی از عقول عقول طولیه‌اند و بعضی از آنها عقول عرضیه‌اند؟

حکما برای اثبات عقول طولیه و یا عرضیه راه‌هایی که هرگز مورد اتفاق نبوده و نیست طی کرده‌اند. مبنا قرار گرفتن هیأت قدیم سبب شد که حکما یک سلسله عقول طولیه‌ای که عددشان به ده تا می‌رسید، قائل شوند. فرضیه معروف «عقول عشره» که مورد قبول اکثریت مشائین قرار گرفت و امروز اصل مبنا، یعنی فلکیات قدیم، موهوم شناخته شده، مبتنی بر همین اصول و نظریات است. اشراقیون طرفدار عقول عرضیه‌اند، هر نوعی از انواع عالم طبیعت را تحت تأثیر و تدبیر یکی از آن موجودات مجرد می‌دانند. فرضیه معروف «ارباب انواع» و یا «مُثَل افلاطونی» در شکل اسلامی و اشراقی آن، در همین زمینه است.

۶- عالم مثال یا ملکوت -

از نظر حکمای اشراق و هم از نظر عرفا - که مورد تأیید نصوص اسلامی نیز هست - عالم دیگری غیر از عالم عقول مجرد که متوسط میان عالم عقول و عالم طبیعت است، وجود دارد که عالم مثال مقدراری است. این عالم اصطلاحاً «عالم ملکوت» نامیده می‌شود. این عالم، متوسط است

میان عالم عقول مجرد و عالم طبیعت.

۷- استدلال بر وجود عالم عقل و مثال -

استدلالی که بر وجود عالم عقل و عالم مثال آورده شد. از ناحیه وجود انسان است، یعنی به دلیل این که مرتبه‌ای از انسان، طبیعت است و مرتبه‌ای از او مثال است و مرتبه‌ای از او عقل، و از طرف دیگر طبیعت قادر نیست که موجد مرتبه‌ای عالی‌تر از خود، یعنی: مثال و عقل بوده باشد، پس هر مرتبه‌ای از وجود انسان وابسته به عالم از سنخ خود اوست.

۸- دیدگاه روشن‌بینانه -

در پاورقی اصول فلسفه و روش رئالیسم، پس از طرح دیدگاه‌های گوناگون حکما در باره عوالم هستی، در یک جمع‌بندی کوتاه ولی روشن بینانه گفته شده است که:

«حقیقت این است که در زمینه عوالم متوسط میان عالم الوهیت و عالم طبیعت، میدان برای فلسفه چندان باز نیست، مخصوصاً برای فلسفه مشاء. بحث در این عوالم را فلاسفه اشراق بهتر از فلاسفه مشاء، و عرفا بهتر از هر دو دسته انجام داده‌اند. حقیقت این است که در شناسایی این عوالم به آنچه از ناحیه وحی و نبوت رسیده است استناد گردد و یا همچون مردان راه، از ضمیر و باطن و مکاشفه و شهود استمداد شود.

از نظر وحی اسلامی، قدر مسلم این است که موجوداتی به نام «ملائکه و فرشتگان» وجود دارند که آنها اقرب به ذات پروردگارانند از موجودات عالم طبیعت و قاهر و مسیطر بر عالم طبیعت‌اند. البته سخن در این نیست که ذات واجب‌الوجود به آنها از سایر موجودات اقرب است، زیرا او به همه چیز احاطه ذاتی و قیومی دارد (و هو معکم اینما کنتم حدید: ۴)، سخن در قرب و بُعد سایر موجودات به ذات حق است.

از نظر اسلامی، ایمان به وجود ملائکه واجب و

جهت رتبه وجودی، بر همه مراتب دیگر وجود تقدم ذاتی و حتی علی دارد و نسبت به تمام آنها اشرف و اعلی است و خود بدون واسطه از ناحیه واجب تعالی صادر شده است، لکن با همه این اوصاف، این موجود کامل و شریف نیز دارای فقر ذاتی و فقر وجودی است و برای حضور در صحنه آفرینش نیازمند به عنایت واجب بالذات و غنی مطلق و نور الانوار است.

اَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ

در روایات و احادیث اسلامی برای «اول ما خلق الله» یا صادر اول از ناحیه خدا، تعبیر متفاوتی به کار رفته است که البته همه آنها به یک موجود، قابل تأویل است:

- ۱- اول ما خلق الله العقل.
- ۲- اول ما خلق الله القلم.
- ۳- اول ما خلق الله روحی.
- ۴- اول ما خلق الله نوری.
- ۵- اول ما خلق الله الجوهر.

صادر اول در «گوهر مراد»

«عبدالرزاق لاهیجی» در «گوهر مراد» گویند: «در بعضی از روایات، سرور کاینات «عقلی» و در بعضی «روحی» و در بعضی روایات وارد شده که اول مخلوقات «قلم» است. و این روایات مختلفه عبارت، متناقض نیستند، چه، تواند که همه، اشاره به عقل او باشد. چه، مراد از عقل اول و روح یکی تواند بود و نیز چون عقل اول واسطه فیضان علوم و کمالات است به الواح قابلیات ما تحت خود، هر آینه مناسب باشد؛ تعبیر از او به «قلم» کردن، بلکه لوح ظرف خارج و صفحه نفس الامر، کتاب مبین تواند بود و مراتب موجودات از بسایط و مرکبات حروف و ارقام الهی که منقشند به وساطت قلم عقل

لازم است؛ ملائکه هم واسطه وحی اند، و هم واسطه علم، و هم واسطه رزق، و هم واسطه خلق، و هم واسطه احیاء، و هم واسطه اماتة». (۲۴)

■ عالم عقول (= جبروت)

دو ویژگی صادر اول

بر اساس دو قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد» و «تقدم وجودی امکان اشرف بر امکان احسن»، ثابت می شود که صادر نخستین، دو ویژگی برجسته دارد:

۱- واحد بودن

۲- اشرف بودن

منظور از «واحد بودن» این است، که صادر اول باید از هرگونه کثرت عقلی و خارجی و قوه و استعداد منزّه و درحد کمال و فعلیت و بساطت باشد. مقصود از «اشرف بودن» یعنی در میان ممکنات و بسایر موجودات، از مرتبه اشرف و اعلا برخوردار باشد. به تعبیر دیگر، به لحاظ وجودی نسبت به سایر موجودات، برتر و ممتاز است. و چون بر همه ممکنات، تقدم و شرافت ذاتی دارد لذا نسبت به موجودات مادون خود، علت و واسطه ایجاد به شمار می آید.

فقر وجودی صادر اول

صادر نخستین با همه کمال وجودی، ظلی است از وجود واجب متعال و نیازمند به اوست و از خود استقلال وجودی ندارد. نسبت صادر نخستین با وجود واجب، نسبت وجود رابط و مستقل است. یعنی وجود او فقط رابط و متقوم به وجود واجب تعالی است، و با نظر به ذات، استقلال وجودی ندارد. بنابراین در حد خود از نقص ذاتی و محدودیت امکانی برخوردار است.

به بیان دیگر، علی رغم این که صادر نخستین از

در این کتاب. هرگاه کاتب، واجب الوجود باشد، قلمش اگر عقل مجرد بود، چه استبعاد؟ چه، قلم درخور دست کاتب سزا باشد و دست قدرت الهی را جز عقل مجرد لایق نتواند بود. و در بعضی دیگر آمده که: اول ما خلق الله جوهری است که چون مخلوق شد، نظر کرد خدای تعالی به او، به نظر هیبت. پس از هیبت خدای تعالی گداخته و گرم گردیده و از او کفی به هم رسید و دُخان برخاست. پس آفرید از دُخانش سماوات را و از کفَش زمین را. پس مجموع این اخبار دالّ است بر این که مراد از قلم و عقل و جوهر [و روح و نور] که اول مخلوقاتند، شیء واحد باشد والا تناقض لازم آید. (۲۵)

صادر اول در «انسان الکامل»

نسفی در «انسان الکامل» می نویسد: «بدان اول چیزی که خدای تعالی بیافرید جوهری بود: «اول ما خلق الله الجوهر». و از این جهت آن جوهر را جوهر اول می گویند، و نسام آن جوهر اول «عقل» است: «اول ما خلق الله العقل». و هم از این جهت آن عقل را عقل اول می خوانند. و این عقل او را به اضافات و اعتبارات به اسامی مختلفه ذکر کرده اند. به اعتباری جوهر، و به اعتباری عقل، و به اعتباری روح، و به اعتباری نور، و به اعتباری قلم، و به اعتباری ملک مقرب، و به اعتباری عرش عظیم، و به اعتباری آدم، و مانند این بسیار گفته اند؛ و این جمله راست است، و اسامی جوهر اول است. و آن عزیز از سر همین نظر فرماید:

از هزار و یک صفت هفتاد و یک فرقه شدند
یک حقیقت را اگر صد وجه می دانی رواست
اگر یک چیز را به صد اعتبار به صد نام بخوانند،
در حقیقت این یک چیز به این صد نام هیچ کثرتی

پیدا نیاید.

اکنون بدان که پیغمبر ما (ص) جوهری دید که زنده بود و دیگری را زنده می کرد. نامش «روح» کرد. از جهت آن که روح حی و محیی است، یعنی حی فی نفسه و محیی بغیره. و چون همین جوهر را دید که دریا بنده بود و دیگری را دریا بنده می کرد، نامش «عقل» کرد از جهت آن که عقل مُدرک و مُدرک است. و چون همین جوهر را دید که پیدا بود و دیگری را پیدا می کرد، نامش «نور» کرد، از جهت آن که نور، ظاهر و مظهر است. (۲۶)

امکان و ضرورت کثرت در عقول

در تفسیر قاعده «الواحد لا یصدر عنه الا الواحد»، اشکالی با عنوان «چگونگی پیدایش کثرت در صادر نخستین» مطرح و بر اساس قاعده دیگری با عنوان «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیه و وجود» به آن پاسخ داده شد و مشخص گردید که معلول اول یا ممکن اشرف یا عقل اول به علت فقر ذاتی، دارای حیثیت فقدان و به جهت صدور از ناحیه واجب متعال دارای حیثیت وجدان است. به این ترتیب، ترکیب که همواره با کثرت مساوق است لازمه ذاتی عقل اول (=معلول اول) می باشد. و منشأ این ترکیب و کثرت در صادر اول، یک سلسله صفات اعتباری مانند امکان، وجوب و نظایر آنهاست که از مرتبه نقصان معلولیت انتزاع می شوند.

به این ترتیب، از چنین موجودی به سبب وجود جهات کثرت در آن، صدور بیش از یک واحد امکان پذیر است. لیکن جهات کثیر آن به قدری نیست که بتواند منشأ کثرت موجودات مادون نشئه عقلی باشد. لذا ضرورت دارد صدور عقول از یکدیگر همچنان در سیر نزولی ادامه یابد، تا جهات کثرت عقلی به درجه ای

آخرین عقل از عقول این سلسله طولی، علت فاعلی نشئه بعد از عقل است.

این وجهی است که حکمای مشاء بدان گرایش داشته، تعداد عقول را به ده رسانده‌اند و آخرین آنها را «عقل فعال» نامیده، آن را فاعل نشئه مادی و عالم طبیعت دانسته‌اند.

صورت دوم برای چگونگی حصول کثرت در عقول، این است که کثرت عرضی باشد، یعنی هر عقل مناسب با جهات کثرت خود بیش از یک عقل ایجاد کند. بدین ترتیب در عقول عرضی ترتیب علت و معلولی بین عقول وجود نخواهد داشت و تعداد عقول به تعداد انواع موجودات در عالم طبیعت خواهد بود. به طوری که هر عقل، موجد و مدبر امر وجود و بقاء و تکامل یکی از انواع موجودات طبیعی و رب‌النوع آن به حساب می‌آید. این عقول، همان مثل افلاطونی هستند.

این وجه مورد قبول حکمای اشراقی است. شیخ اشراق آن را پسندیده و صدرالمتألهین نیز این قول را پذیرفته و برای اثبات آن به چند وجه استدلال کرده است.^(۲۸)

وجه تسمیه عالم جبروت

عالم جبروت (=عالم عقول)، عالمی است که از نظر رتبه وجودی بر سایر عوالم، اشرف و برتر و موجودات آن، از ماده و صورت مجرد است. در وجه تسمیه عالم جبروت گفته شده است:

الف - جبروت از جبر به معنای قهر و تسلط مشتق است. چون این عالم بر تمام عوالم مادون، قاهر و مسلط است لذا به این نام موسوم شده است.

ب - جبروت از جبر به معنای تدارک و جبران نمودن مشتق است. چون نقائص و کسرات عوالم

برسد که بتوان کثرت در نشئه بعدی را ناشی از آن دانست.

حکما گویند: «عقل اول اگرچه وجود واحدی دارد و صدورش به نحو بسیط می‌باشد. اما چون ممکن است، همراه با یک ماهیت اعتباری و غیر اصیل خواهد بود. زیرا موضوع امکان، همان ماهیت است و از جهت دیگر، او هم خود را تعقل می‌کند و هم واجب‌الوجود را و در نتیجه جهات متعددی در او پدید می‌آید و به همین خاطر می‌تواند مبدأ آفرینش بیش از یک معلول باشد.

اما جهات موجود در عالم مثال که بعد از عالم عقل است، فراوانند و چند جهت اندک در عقل اول، برای آفرینش آنها کفایت نمی‌کند، لذا باید عقول متوالی در کار باشد، تا حدی که جهات کثرت به مقداری رسد که بر آفرینش عالم بعد از خود یعنی عالم مثال کفایت کند.»^(۲۷)

اقسام کثرت در عقول

کثرت در عقول به دو صورت قابل تصور است: کثرت طولی و کثرت عرضی. صورت اول یعنی «کثرت طولی» چنین است که از عقل اول عقل دوم و از عقل سوم به همین ترتیب یکی پس از دیگری صدور یابد و البته با افزایش هر عقل یک یا جهت کثرت بدان افزوده می‌شود و این تزیاید طولی تا جایی ادامه می‌یابد که جوابگوی کثرت موجود در نشئه مثالی باشد.

بدین ترتیب، چندین نوع گوناگون از مجردات یا عقول حاصل می‌شود که هر یک از آنها نوعی است منحصر در یک فرد و به ترتیب نزولی، عقل مقدم‌تر، برتر و شریف‌تر و از جهت وجودی شدیدتر و کامل‌تر از عقل مادون خود و علت فاعلی آن خواهد بود. زیرا امکان ذاتی ماهیت هر عقل، صدور آن از ناحیه عقل برتر ایجاب می‌کند و

مادون به واسطه عالم عقول ترمیم و تدارک می‌شود. لذا این عالم را به این اسم نامیده‌اند. (۲۹)

اقسام عالم جبروت

عالم جبروت بر دو قسم است: جبروت اعلی و جبروت اسفل. جبروت اعلی همان عقول طولیه و جبروت اسفل همان عقول عرضیه را گویند.

در بین این دو نیز، ابتدا جبروت اعلی (=عقول طولی) تحقق یافته و پس از آن جبروت اسفل (=عقول عرضی) قرار دارند.

این تقسیم از ناحیه حکمای اشراق مطرح شده است. در لسان آنها، از عقول طولی یا جبروت اعلی به «قواهر اعلی» و از عقول عرضی یا جبروت اسفل به «قواهر ادنی» نام می‌برند.

ماهیت و وجه تسمیه عالم جبروت در «مصباح الهدایه» صاحب اثر ارزشمند «مصباح الهدایه الی الخلافة والولایه»، ماهیت عالم جبروت، وجه تسمیه و موجودات آن را این‌گونه توصیف می‌کند:

«موجودات عالم عقل و مقام تجرد و محل انس و موطن تفرّد چون از این‌گونه پوسته‌ها [=قبود ماده و مادیات] بیرون‌اند و به جهان نور نزدیک‌اند و بلکه اصلاً از نور و نور علی نوراند و جهات امکانی‌شان در وجوب احدی مُندک شده است و نقصان ماهیتشان به وسیله وجود سرمدی جبران گردیده است آن ظرفی را که این موجودات عقلی در آن می‌باشند «عالم جبروت» می‌نامند، از این لحاظ که کمبودشان در آن عالم جبران شده است و امکان وجودیشان به کناری رفته است. این موجودات عالم عقل به خاطر این جهاتی که گفته شد مقدس‌تر و منزّه‌تر از آنند که با منفعّل خود و با اثر خود، اوضاع و جهات این عالم پست را داشته باشند، و لذا از پیشینیان نقل شده است که

فرموده‌اند: عالم عقلی همگی در هم و با هم بوده‌اند نه حجابی در میانشان حائل بوده و نه وضعی در بین‌شان حاکم، با این‌که داغ سیاه امکان بر سیمای‌شان و غبار ذلت فقر ذاتی بر پیشانی‌شان نشسته است». (۳۰)

■ عالم مثال (= ملکوت)

نکته

جلال الدین آشتیانی در «شرح مقدمه قیصری» می‌نویسد: یکی از مسائل مهم فلسفه و عرفان، مسأله مثال منفصل و برزخ نزولی است. حکمای مشائیین در انکار عالم مثال اصرار ورزیده‌اند. حکمای اشراق، شیخ مقتول [=سهروردی] و اتباع او قائل به عالم مثالند و ادله بر وجود عالم برزخ اقامه نموده‌اند.

اشراقیان و اهل تصوف با وجود ارائه ادله گوناگون برای اثبات عالم مثال، به نحو کامل از عهده آن برنیامده‌اند و مناقشاتی بر کلمات آنها وارد است. در این میان ملاصدرا در کتاب اسفار و سایر کتب خود براهین متعددی بر وجود عالم مثال متصل، «برزخ صعودی» و مثال منفصل، «برزخ نزولی» اقامه کرده است و از عهده اشکالات وارده نیز برآمده است». (۳۱)

علت موجوده عالم مثال

حکما گویند: علت موجوده عالم ملکوت، عالم جبروت (=عقول) است. با این تفاوت که علت موجوده آن از نظر حکمای مشاء آخرین عقل از سلسل عقول طولی یعنی عقل فعال و از نظر حکمای اشراقی بعضی از عقول عرضی است.

در عالم مثال، صورتهای جوهری که در واقع جهات کثرت در عقل موجد و افاضه‌کننده این عالم است، متمثل می‌باشد. این صور برای هر یک از

قبول تلبس به مقدار و شکل کرده؛ و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده نموده.

گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و به حواس ظاهره ادراک آن توان کرد. و اجسام صیقله و شفافه این عالم مادی، مانند آینه و آب و هوا، مظهر موجودات عالم مثال باشند. و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود. و صورت آینه و صور خیالیه، همه از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و همچنین صورتی که انسان آنها را در خواب می بیند. و ملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند که در مظهر هوا یا آب برای جماعتی ظاهر شوند.

و از حکمای اقدمین نقل کرده اند که: «ان فی الوجود عالماً مقداریاً غیر عالم الحسی. لایتناهی عجایبه و لایحصی مدنه و من جمله تلك المَدُن جابلقا و جابر صا و هما مدیتان عظیمتان، لکل منهما الف باب لایحصی مافیهما من الخلاق». و این جماعت تصحیح معاد جسمانی به این کنند. و بهشت و دوزخ در زمین و قیامت را از موجودات عالم مثال دانند. و تجسم اعراض و تجسد اعمال در این عالم صورت تواند بست. و جمعی از قائلین به حشر جسمانی، روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعث - که آن را برزخ گویند - واقع در این مثال دانند. (۳۳)

توصیف عالم مثال در «مقدمه قیصری»

قیصری در مقدمه مشهور خود بر فصوص الحکم این عربی می نویسد:

«بدان که عالم مثال یک عالم روحانی است از یک جوهر نورانی که از یک طرف به علت داشتن مقدار و به دلیل محسوس بودن، شبیه جوهر

موجودات این عالم در اشکال گوناگون تمثیل یافته است بدون آنکه وحدت شخصی آن جوهر در اثر اختلاف و تعدد مثالها از میان برود.

علامه طباطبایی برای درک این معنا، از مثال زیر استفاده کرده است:

«افراد بسیاری از انسان، شخصی را که قبلاً در گذشته است و او را ندیده و تنها نام او را شنیده اند و بر بعضی از صفات و خصوصیات او آگاهی یافته اند، در ذهن خود تصویر می کنند. طبعاً هر یک از ایشان او را با هیأت و شکل خاصی بر حسب اطلاعات و تصورات خود در نفس خویش متمثل می سازد. این اشخاص ذهنی با این که با یکدیگر تفاوت دارند، اما همه آنها یک شخص واحد پیش نیست. کثرت صور و مثالها در عین وحدت شخصی جواهر، در عالم مثال تقریباً چنین است.

از این جهت است که مثال را بر دو قسم تقسیم کرده اند: خیال منفصل که موجودی قائم به ذات و مستقل از ذهن و نفس اشخاص و متخیله انسان است، و خیال متصل که قائم بر نفس جزئی و تخیل است.

از این گذشته، در متخیله انسان، بسیاری از صورتها ساخته می شود که منطبق با عقل و حکمت نیست و اغلب از بازیهای قوه تخیل است. (۳۲)

عالم مثال در «گوهر مراد»

عبدالرزاق لاهیجی در گوهر سراد گویند: «این عالم، متوسط است بین العالمین، چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات. و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط. وجود موجود موجود مجرد در این عالم بر سبیل تنزل است که

جسمانی است و از طرف دیگر به سبب نورانیت، شباهت به جوهر عقلی دارد. عالم مثال نه جسم است که ترکیب مادی داشته باشد و نه جوهر عقلی است که مجرد تام باشد بلکه در برزخ میان آن دو قرار دارد و هر برزخی نیز غیر از طرفین می باشد، بلکه برای آن دو جهت است که از هر جهتی به یکی از طرفین مشابهت دارد. یا این که می توان گفت: عالم مثال، جسم نورانی است در نهایت لطافت ممکن، که در این صورت حدفاصل میان جواهر مجرد لطیف و جواهر جسمانی و مادی و کثیف می باشد. اگرچه برخی از اجسام مادی نیز نسبت به بعضی دیگر لطیف ترند، مانند اجسام آسمانی نسبت به اجسام دیگر، ولی مهم این است که عالم مثال عرض نیست، بلکه جوهر است. برخلاف گمان برخی که موجودات عالم مثال را از انواع اعراض می دانند و منفک از حقایق خویش نه از جواهر، چنان که صورتهای عقلی را نیز چنین می پندارند» (۳۴)

قیصری، در رساله خود، مطالب مفیدی را در توصیف عالم مثال بیان داشته است که با کمی تلخیص و تصرف و انقسام آن به موضوعات گوناگون نقل می شود:

۱- وجوه تسمیه عالم مثال -

یکایک موجودات مجرد و غیر مجرد را در آن عالم یک صورت مثالی است، که این صورتهای با حواس باطنی ادراک می شوند، و این عالم را «عالم ملکوت» نامند. از آنجا که این عالم، میان عالم اجسام و عالم ارواح مجرد قرار گرفته «برزخ» نامیده می شود. عالم مثال از آن جهت که غیر مادی است، شبیه عالم ارواح است و از آن لحاظ که دارای صورت و شکل و مقدار است، شبیه عالم اجسام است. چون معانی از حضرت الهی فرود می آیند، نخست در جهان مثال، یک صورت جسمانی

همانند صورت خیالی ما می پذیرند، و سپس به عالم ملک یا طبیعت فرود می آیند، لذا جهان مثالی را «خیال منفصل» نیز می نامند.

۲- صورت ارواح کلی و جزئی در عالم مثال -
همچنین هر یک از ارواح کلیه و جزئیه از عقول و نفوس مجرد، به حسب کمالات و درجاتشان، صورتی در عالم مثال دارند.

و همین طور ارواح کلی انسانی، پیش از ظهورشان در بدنها، با آن صورتهای ظاهرند و مشهود ارباب شهود واقع می گردند، و اکثر مکاشفات ارباب مکاشفه در مورد امور غیبی به این عالم مربوط است. و در این عالم است که افعال و اعمال نیک و بدانسان، به شکلهای مناسب خود، در می آیند.

۳- خیال مقید -

از آن عالم، هر انسان را بهره ای هست که همان قوه خیالی اوست که در آن خوابها و رؤیاهای او می بیند و آن را «خیال مقید» می نامند. و نسبت این مقید به مطلق، نسبت خانه ها است به خارج از آن خانه ها.

۴- نخستین روزنه غیبی بعد از غیبت از جهان ماده -
با غیبت انسان از عالم جسمانی، نخستین روزنه غیبی که به روی انسان گشوده می شود، همین دریچه عالم مثال است، که در این عالم هر کسی به نسبت قوت استعداد و صفای باطن، می تواند احوال بندگان را مشاهده کند. کسی که حوادث یک سال بعد را مشاهده می کند، نسبت به کسی که تنها حوادث کمتر از یک سال را می تواند ببیند، از استعداد قویتری برخوردار است.

۵- مشاهدات انسان در عالم رؤیا -

مشاهدات انسان در خیال مقید، به ندرت از تعبیر بی نیاز است، زیرا هر معنایی در هر قالبی ظاهر نمی شود، بلکه همیشه، میان معانی و صورتهای

و قالبهای بخصوصی که در آنها ظهور یافته‌اند، مناسبت‌هایی وجود دارد. پس لازم است که صاحب رؤیا، یا تعبیرگر دیگری، از راه صورتها و قالبها معانی ظاهر در آنها را دریافته و معلوم گرداند. گاهی رؤیاهای شخص از نوع «اضغاث احلام» اند که دارای ارزش نبوده و منشأ آنها سوء مزاج مغز است، و این یکی از عوامل صواب و خطا در منامات و رؤیاهاست.

۶- عالم پس از مفارقت از بدن جسمانی -

آن برزخی که انسان پس از مفارقت از بدن جسمانی، به آن وارد می‌شود، همین مثال است، منتها آن قسمت از برزخ، که انسان پس از مرگ به آن وارد می‌شود، غیر از آن موطن برزخی است که از آن وارد دنیا شده بود.

بهشت و دوزخ و ثواب و عقاب نیز بر اساس احادیث صحیح، در همین عالم مثالی است و در این عالم است، سؤال منکر و نکیر، و از همان جاست بعث و نشور.

۷- معراج پیامبر (ص) و مشاهدات اهل دل -

چگونگی معراج رسول اکرم (ص) و دیدارش با انبیای عظام (علیهم السلام) و مشاهداتش از بهشت و دوزخ همه بر اساس عالم مثال تبیین و تفسیر می‌شوند. و انواع مشاهدات دیگر که به حواس پنجگانه قلبی مربوطند همه در این عالمند. و کشف صوری خاص که برای اهل ریاضت در رابطه با احوال و حوادث آینده دست می‌دهد، از همین عالم است. (۳۵)

عالم مثال در «شرح مقدمه قیصری»

سید جلال الدین آشتیانی در «شرح مقدمه قیصری» در ذیل عنوان «فیما یتعلق بالعالم المثالی»، مطالب ارزشمندی را در باب عالم مثال بیان کرده است که با تلخیص و تصرف به بخشهایی از آن اشاره می‌شود:

۱- عالم مثال، برزخ عالم ماده و عقل

عالم مثال، عالم مجرد از ماده جسمانی است و به واسطه تجرد از ماده، عالمی روحانی و علمی و ادراکی است، از جهت تقدّر و تجسم، شباهت به عالم کون و فساد دارد و از جهت استغنائی از ماده شبیه به جواهر عقلی و موجودات روحانی و مجردات تامه است. عالم مثال مانند جواهر عقلی، محکوم به حکم مواد جسمانی نیست و از حرکت و تجدد و کون و فساد مبرا است. در لسان شرع از آن به «عالم برزخ» تعبیر شده است. جسم نورانی علمی زنده و حیّ است و حیات، ذاتی وجود عالم مثال است. این عالم نیز نظیر عالم عقول، دارای مراتب است که بعضی از مراتب به حسب وجود تمام‌تر از مراتب دیگر است، چون وجود ساری در مراتب برزخ، مقول بالتشکیک است.

۲- همه موجودات، نصیبی از عالم مثال دارند

خیالات مقیده و برازخ متصله نیز حقایق را به اعتبار اتصال به برزخ مطلق و منفصل ادراک نمایند، چون برزخ متصل و مقید، ظل و فرع و عکس برزخ کلی می‌باشد، لذا وجود مثال مقید در انسان، دلیل بر وجود مثال کلی و مطلق است و اتصال به عالم مطلق دارد و کسب فیض از آن عالم می‌نماید، بلکه هر نوعی از انواع موجود در این عالم از جماد و نبات و حیوان و انسان دارای روح و معنی و مثالند و از ملکوت عالم نصیب و بهره دارند، دلیل بر این مطلب لزوم تطابق عوالم است. فرقی که هست ملکوت در پاره‌ای از انواع ظاهرتر است، و در برخی از موجودات خفی است، لذا ملکوت در جمادات نیز ظاهر است، ولی در نبات تا اندازه‌ای ظاهرتر است، چون نفس نباتی خطی از ملکوت و تا اندازه‌ای از ماده جسمانی ترفع دارد. در آیات و روایات، ظواهر و نصوص متعددی بر سر بیان شعور

در همه حقایق وجود دارد. نظیر: «وان من شیء الا یسیح بحمده و لکن لا تفقهون تسبیحهم».

۳- برزخ نزولی و برزخ صعودی

بین برزخ نزولی و صعودی فرق است. عالم برزخ در قوس نزول مظهر تفصیلی عالم ارواح است و در قوس صعود مظهر اتصال نفوس ناطقه و پرازخ متصله.

وجود از عقل شروع می‌شود و مراتب عقل را پیموده به وجود برزخی می‌رسد، بعد از طی مراتب و مراحل برزخی به عالم ماده می‌رسد. این سیر را قوس نزولی نامیده‌اند و چون منتهای حقایق حق است وجود به جذب ربوبی، از هیولا شروع نموده بعد از طی مراتب نباتی و قطع منازل و مراحل حیوانی به مقام خیال و برزخ می‌رسد، و برزخ، طریق سفر به عالم عقل و فنای فی الله است.

مرتبۀ برزخ قبل از دنیا از لوازم و مظاهر اسم اول، و برزخ بعد از دنیا محکوم به حکم اسم آخر است. صور برزخی در قوس صعود که از راه کسب کمالات به عالم آخرت رجوع می‌نمایند و به آن صور بهشتی یا دوزخی می‌گویند، ثمره صور اعمال و نتیجه افعال است و چون صعود باید بر طبق نزول باشد، وجود عالمی در قوس صعود که مجرد از ماده باشد و وجودی مقداری و نوری باشد لازم است.

۴- غیب امکانی و غیب محالی

برزخ صعودی را غیب محالی و برزخ نزولی را غیب امکانی دانسته‌اند. چون برزخ نزولی ظهور در عالم شهادت دارد و عالم شهادت تعین برزخ نزولی است، لذا به آن برزخ امکانی گفته شده است. ولی برزخ صعودی و صور اعمال در این نشئه ظهور

ندارد و رجوع آن به این نشئه محال است. و ممکن نیست این عالم نشئه تعین وجودی برزخ صعودی باشد و ظهور صور عالم، برزخ صعودی که نتیجه اعمال و صور افعال انسانند. در آخرت است. مگر بعضی از متجددین از غشاوات طبیعت که ظهور در این نشئه به نحو تمثل می‌نمایند. (۳۶)

چند نکته نهایی

۱- عالم برزخی که نفوس بشری، بعد از مفارقت از بدن مادی و ترک زندگی دنیوی، در آن خواهند بود، غیر از این عالم مثال است که برزخی است میان عالم مجردات و عالم ماده، برزخ واقع در نشئه قبل از دنیا از مراتب تنزلات وجود بوده و در قوس نزول قرار می‌گیرد، و اولیت و تقدم دارد. اما برزخ بعد از مرگ از مراتب معارج و ترقیات است و در قوس صعود قرار می‌گیرد دارای تأخر است. تفاوت این دو برزخ در این است که صورتهای واقع در برزخ صعودی، صورتهای اعمال و نتایج افعال دنیوی است؛ بر خلاف صور برزخ نزولی، پس عین یکدیگر نمی‌توانند باشند. البته در این که هر دو عالم روحانی بوده و دارای جوهر نورانی غیرمادی هستند و مشتمل بر صور عالم‌اند، با هم مشترکند و فرقی ندارند. فرق دوم این است که برزخ دوم کمتر مورد مکاشفه اشخاص واقع می‌شود، بر خلاف برزخ اول. لذا عرفای زیادی برزخ اول را مشاهده می‌کنند و بدین وسیله از حوادث آینده جهان آگاه می‌شوند، اما کمتر با برزخ دوم رابطه پیدا کرده و از حال مردگان آگاه می‌گردند.

۲- نخستین عالمی که در برابر انسانی که از جهان مادی غیبت می‌کند، پدیدار می‌گردد. همین عالم مثال است. اما مشاهدات اشخاص

الهی است. و اگر چیزی را در «خیال مقید» خویش مشاهده نماید، گاهی بر صواب و گاهی بر خطا خواهد بود. به دلیل این که موضوع مورد مشاهده اش یا یک امر حقیقی است و یا امر حقیقی نیست. در صورت اول، صاحب مشاهده در شهود خود بر صواب است. اما در صورت دوم با چیزی که از ساخته‌های تخیلات فاسد خویش است، روبه رو خواهد شد.

اسباب شهود صواب بسیارند. بخشی از آنها عبارتند از:

- ۱- توجه کامل به خدا.
- ۲- عادت به صدق.
- ۳- میل به عالم روحانی.
- ۴- طهارت از نقایص و اعراض از شواغل بدنی.
- ۵- صحت و اعتدال مزاج شخصی و دماغی.
- ۶- به جا آوردن طاعات و عبادات بدنی.
- ۷- دوام وضو.
- ۸- ترک اشتغال به غیر حق.
- ۹- رعایت اوامر الهی و حفظ اعتدال.
- ۱۰- دوام ذکر. (۳۷)

به لحاظ صفای باطن و قوت استعداد با یکدیگر فرق می‌کند. مشاهدات نسبت به یکدیگر متفاوتند، بعضی وسیع و برخی محدودند، برخی روشن و صریحند و نیازمند تعبیر نیستند، و البته این گونه مشاهدات کمترند، بلکه بیشتر مشاهدات نیازمند تأویس می‌باشند؛ چون صریح و روشن نیستند، وقتی که مشاهدات در خیال مقید باشد، اکثراً معانی مورد مشاهده به صورتهای مناسبی ظهور می‌یابند؛ پس نیازمند آن است که خود شخص یا معبر دیگری از صورتی به معنایی پی ببرد و گاهی اصولاً به خاطر عدم شرایط کافی، منامات و رؤیاهای، جزء اضغاث احلام بوده ارزشی ندارند. و از همین جاست که برخی منامات صادقند و برخی کاذب و بی‌اساس.

۳- عسرفا گویند: سالک طریقت هرگاه در سیر خود به «عالم مثال مطلق» دست یابد و از مرحله خیال مقید بگذرد، در جمیع مشاهداتش بر صواب خواهد بود، و حقایق را چنان که هستند در خواهد یافت. زیرا حقایق عالم مثال مطلق با صور عقلی واقع در لوح محفوظ مطابقتند، که این لوح محفوظ خود مظهر علم

پرتال جامع علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

● یادداشتها

- ۱- سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ اول، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، صفحات ۱۳۴، ۱۴۸، و ۱۴۹ با تلخیص و تصرف مختصر.
- ۲- عبدالرحمن جامی، لواع و لواعیج، با مقدمه ایرج افشار، کتابخانه منوچهری، ص ۱۴.
- ۳- محمد شجاعی، مبانی نظری ترکیب، انتشارات سروش، ص ۳۳.
- ۴- ر.ک: سید جعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات عرفانی، چاپ اول، کتابخانه طهوری، ص ۲۶.

- ۵- ر.ک: همان، ص ۲۲۷.
- ۶- ر.ک: همان، ص ۵۶۳.
- ۷- ر.ک: سید جعفر سجادی، مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی، چاپ دوم، نهضت زنان مسلمان، ص ۵۵.
- ۸- شیخ عبدالرزاق کاشانی، اصطلاحات الصوفیه، مقدمه و ترجمه محمد خواجوی. چاپ اول، انتشارات مولی، ص ۱۸.
- ۹- شیخ محمود شبستری، گلشن راز، به اهتمام صابر کرمانی، چاپ اول، کتابخانه طهوری، ص ۲۲.
- ۱۰، ۱۱، ۱۲، ۱۳ و ۱۴- در این مباحث از کتاب «مبانی نظری تزکیه» استفاده بیشتری صورت گرفته است.
- ۱۵- سید محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، باورقی به قلم مرتضی مطهری، چاپ هفتم، ج ۳، ص ۲۰۱، با تلخیص و تصرف مختصر.
- ۱۶- همان، ص ۲۲۲.
- ۱۷- غلامحسین ابراهیمی دینانی، قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، چاپ دوم، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ج ۲، ص ۶۱۱.
- ۱۸- سید محمد حسین طباطبایی، نهاية الحکمه، ترجمه مهدی تدین، چاپ دوم، ص ۲۳۶.
- ۱۹ و ۲۰- همان، ص ۲۳۷.
- ۲۱- ر.ک: قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، ج ۳، ص ۶۳۲، ۶۳۳ و ۶۳۴، با تلخیص و تصرف مختصر.
- ۲۲- در طرح مباحث این بخش، از مبحث «امکان اشرف» و «امکان اخس»، کتاب «قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی»، ج ۱، استفاده بیشتری صورت گرفته است.
- ۲۳- نهاية الحکمة، ص ۴۰۰.
- ۲۴- ر.ک: اصول فلسفه و روش رئالیسم، ج ۵، ص ۱۹۰ تا ۱۹۵، با تلخیص و تصرف مختصر.
- ۲۵- عبدالرزاق لاهیجی، گوهر مراد، به اهتمام، ص - موحد، چاپ اول، کتابخانه طهوری، ص ۲۰۲ و ۲۰۶.
- ۲۶- عزیزالدین نسفی، انسان کامل، به تصحیح و مقدمه فرانسوی مازیران موله، چاپ سوم، کتابخانه طهوری، ص ۳۹۹ و ۴۰۰، با تلخیص مختصر.
- ۲۷- ر.ک: نهاية الحکمة، ص ۱۸۸ و ۱۸۹.
- ۲۸- ر.ک: نهاية الحکمة، ص ۴۰۷ و ۴۰۸.
- ۲۹- ر.ک: سید محمد جواد ذهنی تهرانی، فصول الحکمة، چاپ اول، انتشارات حاذق، ج ۳، ص ۱۳۷۹ و ۱۳۸۰، با تلخیص و تصرف مختصر.
- ۳۰- امام خمینی، مصباح الهدایة الی الخلافة والولاية، ترجمه سید احمد فهري، پیام آزادی، ص ۱۰۵ و ۱۰۶.
- ۳۱- شرح مقدمه قیصری، ص ۵۱۵، با تصرف مختصر.
- ۳۲- نهاية الحکمة، ص ۴۱۲.
- ۳۳- گوهر مراد، ص ۳۲۰ و ۳۲۱.
- ۳۴- ر.ک: عبدالرحمن جامی، نقد النصوص، با مقدمه و تصحیح و تعلیقات و بنیام چیتیک، پیشگفتار سید جلال الدین آشتیانی شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ص ۵۵ و ۵۶.
- ۳۵- سید یحیی یثربی، عرفان و تصوف، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۹۵، ۲۹۶ و ۲۹۷، با تلخیص و تصرف.
- ۳۶- شرح مقدمه قیصری، ص ۴۸۳ تا ۴۸۵، با تلخیص و تصرف.
- ۳۷- ر.ک: عرفان و تصوف، ص ۲۹۹ و ۳۰۰، با تلخیص و تصرف.

