

Substantiation of Correspondence between the Four Levels of Knowledge and the Four Levels of Existence Based on a Narration from Imam al-Şādiq (AS)

Mansour Mahdavi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology. mahdavi.mnsr@gmail.com

Abstract

This paper examines the evidence for the correspondence between the four levels of knowledge and the four levels of existence. To achieve this, the author first elucidates the four levels of knowledge based on a narration from Imam al-Şādiq (AS). This contributes significantly to a deeper understanding of religious texts (scriptures) and the discovery of their ontological aspects. Religious texts, while demonstrating the path of guidance, also reveal the reality of the world to humans. Neglecting this point leads to a superficial understanding of religious texts and deprives rational sciences of an inspiring source for thought. As it will be shown, in this narration, the Kaaba, the *Bayt al-Ma'mūr*, the Throne (*'Arsh*), and the fourfold glorifications (*tasbīhāt arba'*) are introduced as symbols of a religious rite (Hajj). Three of these levels exist in the supramaterial realm. Similarly, there are three immaterial worlds in the four levels of existence. The content found in rational sciences regarding the four levels of existence exhibits a striking similarity to the descriptions of religious teachings concerning the *Bayt al-Ma'mūr*, the Throne, and so on.

Keywords: Levels of Knowledge, Kaaba, *Bayt al-Ma'mūr*, Throne, Glorifications, Four Levels of Existence

Cite this article: Mahdavi, Mansour, V. (2025). Substantiation of Correspondence between the Four Levels of Knowledge and the Four Levels of Existence Based on a Narration from Imam al-Şādiq (AS). *Theosophia Practica*, 17(4), p. 71-98.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2026.73173.1255>

Received: 2025/10/14

Revised: 2025/12/10

Accepted: 2026/01/07

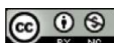
Available online: 2026/03/20

Type of article: Research Article

Publisher: Baqir al-Olum University

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©2025/authors retain the copyright and full publishing rights



إثبات التناظر بين مراتب المعارف الأربع وعوالم الوجود الأربعة تركيزا على رواية من الإمام الصادق عليه السلام

منصور مهدوى^١

١. أستاذ مساعد في قسم الفلسفة والكلام الإسلامي، جامعة جهرم، جهرم، إيران. mahdavi.mnsr@gmail.com

الملخص

يتوخى هذا البحث أن يتناول بالنقد والتحليل الشواهد الدالة على التناظر بين مراتب المعارف الأربع وعوالم الوجود الأربعة. وفي هذا السياق، يسعى إلى استجلاء مراتب المعارف الأربع، تركيزا على رواية مروية عن الإمام الصادق (عليه السلام)، حتى يفتح مساحة أوسع لفهم أعمق للنصوص الدينية التي تنير الدرب للإنسان وإمارة اللثام عن أبعادها الأنطولوجية؛ هذا بينما أن إهمال هذا الأمر يؤدي إلى فهم سطحي لهذه النصوص، ويحرم العلوم العقلية من مصدر ملهم للتفكير. ففي هذه الرواية، أن الكعبة والبيت المعمور والعرش والتسبيحات تشكل المراتب الأربع للحج، كفرع ديني. تقع ثلاث مراتب من هذه المراتب الأربع في العالم الميتافيزيقي. في عوالم الوجود الأربعة، توجد ثلاثة عوالم غير مادية أيضا. وأخيرا، فإن المفهوم الموجود في العلوم العقلية فيما يتعلق بالعوالم الأربعة، يتشابه كثيرا مع التعاليم الدينية فيما يخص البيت المعمور والعرش وما شاكل ذلك.

الكلمات المفتاحية: مراتب المعارف، الكعبة، البيت المعمور، العرش، التسبيحات، العوالم الأربعة

اثبات تناظر مراتب چهارگانه معارف با عوالم چهارگانه وجود بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام

منصور مهدوی^۱ 

۱. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه جهرم، جهرم، ایران mahdavi.mnsr@gmail.com

چکیده

این نوشتار به بررسی شواهد تناظر مراتب چهارگانه معارف و عوالم چهارگانه وجود می‌پردازد. نویسنده برای دست‌یابی به این مهم ابتدا بر اساس روایتی از امام صادق (ع)، مراتب چهارگانه معارف را تبیین کرده است. این امر به فهم عمیق متون دینی و کشف وجوه هستی‌شناسانه آنها بسیار کمک می‌کند. متون دینی ضمن نشان دادن راه هدایت، واقعیت جهان را نیز به انسان نشان می‌دهند. غفلت از این مهم، بستر فهم سطحی از متون دینی را فراهم می‌آورد و از طرف دیگر علوم عقلی را از یک منبع الهام‌بخش برای تفکر محروم می‌سازد. چنان‌که خواهد آمد، در این روایت کعبه، بیت‌المعمور، عرش و تسبیحات چهار مرتبه از نماد یک فرع دینی (حیج) معرفی شده است. سه مرتبه از این مراتب در عالم فراماده قرار دارد. در عوالم چهارگانه هستی نیز سه عالم غیرمادی وجود دارد. محتوای موجود در علوم عقلی در خصوص عوالم چهارگانه، شباهت چشمگیری با توصیف‌های آموزه‌های دینی در خصوص بیت‌المعمور، عرش و ... دارد.

کلیدواژه‌ها: مراتب معارف، کعبه، بیت‌المعمور، عرش، تسبیحات، عوالم چهارگانه.

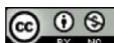
استناد به این مقاله: مهدوی، منصور (۱۴۰۴). اثبات تناظر مراتب چهارگانه معارف با عوالم چهارگانه وجود بر اساس روایتی از امام صادق علیه السلام. آیین حکمت، (۴)، ص ۹۸-۷۱.

<https://doi.org/10.22081/pwq.2026.73173.1255>

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۲؛ تاریخ اصلاح: ۱۴۰۴/۰۹/۱۹؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۷؛ تاریخ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹؛
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم علیه السلام

<https://pwq.bou.ac.ir/>

©۱۴۰۴/ نویسنندگان دارنده حق مؤلف مقاله خود بدون محدودیت هستند



مقدمه

یکی از دغدغه‌های دیرین بشر، داشتن تصویری از جهان پیرامون است. از آنجاکه اندیشه انسان از جسم مادی او فراخ‌تر بوده است، همواره به این مسئله می‌اندیشد که آیا جهانی که او در آن زندگی می‌کند، در محدوده زمین و آسمان است یا بیشتر از آن؟ این پرسش کهن نشان‌دهنده ذهن جستجوگر بشر است که همیشه در پی کشف عوالم ناشناخته است. تلاش برای شناخت ستارگان و افلاک، بخشی از پاسخ به این حس کنجکاوانه است. فلسفه و عرفان هر کدام به گونه‌ای مراتب هستی را تبیین کرده‌اند و به اثبات رسانده‌اند؛ اما محور این نوشتار، بررسی روایتی از امام صادق (ع) است که در آن مراتب چهارگانه برخی فروع دین تبیین شده است. پرسش اصلی نوشتار حاضر این است که چگونه مراتب چهارگانه در معارف دین اثبات شدنی است؟ آیا این امر به سایر فروع دین هم قابلیت تسری دارد؟ چنان‌که پیداست مراد از معارف، فروع دین است.

با توجه به اینکه فلسفه و عرفان نیز عوالم چهارگانه را به اثبات رسانده است، در گام بعد می‌خواهیم بدانیم آیا عوالم چهارگانه با مراتب معارف تناظر دارد؟ نسبت مراتب چهارگانه ادراک با مراتب معارف چیست؟

فلسفه اسلامی از سویی با متون دینی در ارتباط است و از دیگری بر پایه برهان استوار است؛ از این رو کشف مناسبات بین فلسفه با قرآن و روایات اهمیت وافری دارد. بررسی عوالم و مراتب وجود نیز از جمله این امور مهم است که تبیین آن از سویی بستر فهم بهتر اسلامی بودن فلسفه را ایجاد می‌کند و پاسخی به نقدهای مخالفان اسلامیت فلسفه اسلامی خواهد بود؛ از سوی دیگر ماهیت فلسفی و عقلانی را در فلسفه اسلامی به رخ می‌کشد و ژرفای متون دینی را بیش از پیش تبیین خواهد کرد.

درباره عوالم و مراتب وجود، پژوهش‌هایی انجام گرفته است؛ ولی موضوع این نوشتار در فهم مناسبات معارف و متون دینی با فلسفه اسلامی در خصوص مراتب وجود، تاکنون محور

پژوهش‌ها نبوده است؛ از این رو می‌تواند خلأ پژوهشی در این باره را جبران کند. بر این اساس با تحلیل گام به گام نصوص دینی می‌کوشیم نظر نهایی را درباره مراتب عوالم و معارف کشف کنیم.

مراتب وجود از منظر فلسفه و عرفان

از نگاه عارف و فیلسوف، جهانی که انسان در آن زندگی می‌کند، دارای مراتب متعددی است. پیشینه این نگاه به فیلسوفان در ایران باستان بازمی‌گردد که عالم وجود را دارای مراتب می‌دانستند (سبزواری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۰۴-۱۰۵؛ سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۶۶)؛ مسائلی مانند «تشکیک وجود» که صدرالمتألهین به اثبات رسانده است، در متون فلسفی ایران باستان وجود داشته است؛ این امر دلیلی بر وجود فلسفه در خارج از یونان است.

در یونان باستان نیز افلاطون خیر اعلی (صانع اول) را مبدأ عالم می‌دانست و مراتب بعدی از این قرار بود: الف) عالم معقول که خود دو بخش داشت: ۱. صور مُثل (مبادی اولیه)؛ ۲. وجودهای ریاضی (مفاهیم ریاضی)؛ ب) عالم محسوس که در بردارنده دو قسمت بود: ۱. اشیای محسوس (جاندار و بی جان)؛ ۲. تصاویر و سایه‌ها (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۷۹-۱۸۱).^۱

ارسطو محرک اول را در رأس عالم هستی می‌داند (ارسطو، ۱۳۸۵، ص ۳۹۹)؛ پس از آن عالم فوق قمر (علوی) است و در مرتبه فوقانی این عالم، فلک ستارگان قرار دارد که شبیه‌ترین اجزای عالم به محرک اول است. این فلک حرکت خود را از محرک اول می‌گیرد و بعد از فلک اول، در مجموع پنجاه و پنج فلک وجود دارد و در پایان عالم افلاک، فلک قمر است. عالم فوق قمر فارغ از کون و فساد است؛ چراکه از اثر تشکیل شده است. اثر که در واقع جوهر عناصر است، امری لمس‌ناپذیر است که توانایی خرق و التیام ندارد؛ در مرتبه بعد، عالم تحت قمر (سُفلی) قرار دارد که شامل عناصر اربعه خاک، آب، هوا و آتش است. در

عالم تحت قمر، کون و فساد جریان دارد (کاپلستون، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۳۷۲؛ فروغی، ۱۳۸۷، ص ۴۰-۴۱).

چنان‌که به تفصیل خواهد آمد، در فلسفه اسلامی چهار مرتبه برای هستی به اثبات رسیده است: عالم ماده، عالم مثال، عالم عقل و مرتبه ذات واجب الوجودی. عرفان اسلامی نیز مراتب سه‌گانه ماده، مثال و عقل را در جایگاه تعینات خلقی به رسمیت می‌شناسد و مرتبه چهارم را عالم اله می‌داند. بنابراین از نظر فلسفه و عرفان، چهار عالم در مراتب هستی تصویرشدنی است. حال پرسش این است که آیا آموزه‌های دین هم دارای مراتب هستند؟ آیا مراتب هستی از منظر فلسفه و عرفان با مراتب مورد نظر متون دینی تطبیق پذیر است؟

مراتب هستی‌شناسانه معارف از منظر متون دینی

پس از بررسی اجمالی پیشینه مراتب هستی، اکنون به سراغ متون دینی می‌رویم و آیات یا روایاتی را در این باره بررسی می‌کنیم. در گام نخست به محضر قرآن می‌رویم و سپس روایات را به مثابه مفسر قرآن بررسی می‌کنیم.

مراتب معارف در قرآن

خداوند متعال در آیاتی از قرآن کریم به مراتب مختلف هستی به اجمال اشاره کرده است؛ از جمله در آیاتی که بر ثبت همه اعمال در مرتبه‌ای بالاتر از عالم ماده خبر می‌دهند: «وَكُلُّ شَيْءٍ فَعَلُوهُ فِي الزُّبُرِ وَكُلُّ صَغِيرٍ وَكَبِيرٍ مُسْتَعْتَرٌ: بدانند که آنچه کرده‌اند، در نامه‌ها ضبط است و هر کوچک و بزرگی در آن نوشته شده» (قمر: ۵۲-۵۳). «زُبُر» کتابی است که اعمال در آن ثبت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۸۸) برای آنکه حفظ شوند (طوسی، [بی تا]، ج ۹، ص ۴۶۱). سهروردی بر این باور است که مطابق این آیه هر آنچه در عالم عنصری ماده وجود دارد، در عالمی بالاتر ثبت می‌شود؛ بدین معنا که همه آن رخدادها که

تحقق یافته‌اند یا پدید خواهند آمد، در عالم بالا تصویر می‌شود (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۴). بنابراین لازم است شیوه ثبت اعمال را در عالم فراماده دریابیم.

در آیه‌ای دیگر از قرآن آمده است که از اعمال انسان نسخه برداری می‌شود: «إِنَّا كُنَّا نَسْتَنْسِخُ مَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ: ما همواره آنچه شما می‌کردید، استنساخ می‌کردیم» (جاثیه: ۲۹). «استنساخ» در لغت آن است که چیزی به وسیله چیز دیگر از بین برود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۲۱، ص ۲۸۰)؛ اما در اینجا بدین معناست که ملائک اعمال انسان را ثبت می‌کنند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۲۹۳). روشن است که نسخه برداری از هر چیزی به حسب همان چیز است. اگر از کتاب دیگری نسخه برداریم، از روی حروف و کلمات می‌نویسیم؛ اگر از کیف نسخه‌ای نگهداریم، یعنی یک کیف دیگر مشابه آن بسازیم یا داشته باشیم و... با این وصف نسخه برداری از اعمال ما بدین معناست که در عالم فراماده، مشابه اعمال ما وجود دارد بدون آنکه محدودیت‌های ماده را با خود داشته باشد. بر این اساس تاکنون دریافتیم آنچه در عالم پایین وجود دارد، در عالم بالا نیز دارای وجود است.

آیه دیگری نیز بر وجود مراتب هستی تصریح دارد؛ بدین معنا که می‌فرماید تنها بخشی از آنچه در عالم فراماده وجود دارد، به عالم ماده آمده است: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ» (حجر: ۲۱). برخی تفاسیر مراد را آیه «باران» دانسته‌اند (فخر رازی، ۱۴۲۰ق، ج ۱۹، ص ۱۳۳؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۵، ص ۳۰۳؛ فیض، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۱۰۵) که سبب رویش امور مختلف است؛ در حالی که آیه درباره همه موجودات سخن می‌گوید؛ از این رو نمی‌توان آیه را به یک شیء خاص محدود کرد.

آیه شریفه از خزائن (گنجینه‌ها) سخن گفته است. اگر می‌فرمود آنچه موجود است گنجینه‌ای نزد ما دارد، به طور طبیعی باید می‌گفتیم «یک» عالم فراماده وجود دارد؛ در حالی که در آیه آمده است: «چند گنجینه دارد»؛ یعنی بالاتر از عالم محسوس مادی، چند عالم وجود دارد

که اشیای موجود به گونهٔ بالفعل در آن گنجینه‌ها موجود هستند و به ارادهٔ الهی از مراتب مختلف تنزل می‌کنند و در نهایت به عالم ماده می‌رسند.

درباره شیوهٔ تنزل باید بگوییم که تنزل به گونهٔ تجلی است و در قالب تجافی نمی‌گنجد. تجافی بدین معناست که اگر چیزی را از جایی برداریم، دیگر در آنجا نیست؛ برای مثال اگر کتاب را از روی میز برداریم، دیگر کتابی روی میز نخواهد بود، بلکه در دستان ماست. اما تجلی که از امتیازات تفکر عرفانی است، بدین معناست که یک چیز با اینکه در جایی است، در جای دیگر هم باشد؛ مثل اینکه وقتی مطلبی را برای کسی توضیح می‌دهیم، با اینکه مفهومی را در قالب صوت و لفظ به دیگران انتقال داده‌ایم، همچنان خودمان نیز بدان علم داریم و از خزانه علم ما چیزی کاسته نشده است.

تا اینجا از محتوای آیات دریافتیم که از منظر معارف باید مراتبی را قائل باشیم. می‌توانیم ادعا کنیم موجودات مادی، گنجینه‌هایی دارند و آنچه تنزل یافته است، به مقدار مشخصی بوده است؛ اما شمار مراتب و گنجینه‌ها را باید از راه دیگری اثبات کنیم؛ چون آیه در این باره ساکت است.

مراتب چهارگانه در روایات

در این مرحله برای تفسیر آیات و تبیین نظرگاه روایات در خصوص مراتب معارف به سراغ کتاب‌های روایی می‌رویم؛ چراکه ائمه اطهار (ع) مخاطبان قرآن هستند و «قرآن را فقط مخاطبان آن می‌شناسند» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۸، ص ۳۱۲)؛ بر این اساس بهترین مرجع برای فهم دقیق قرآن، رجوع به اهل بیت رسول خدا (ص) است. البته این امر بدان معنا نیست که دیگران هیچ حظی از فهم قرآن ندارند، بلکه نشان‌دهندهٔ میزان بودن فهم اهل بیت (ع) است.

امام صادق (ع) در روایتی بر این نکته تأکید فرموده‌اند: «تمثال همه موجوداتی که خداوند در خشکی و دریا آفریده، در عرش موجود است» (عروسی، ۱۴۱۵ق، ج ۳، ص ۷). این روایت به خوبی اصل وجود مرتبه‌ای از موجودات مادی در عالم فراماده را تأیید می‌کند. در صدر اسلام خانه‌های مردم دایره‌ای شکل بود؛ از این رو مردم شبه جزیره عربستان که در حج به زیارت کعبه می‌رفتند، با خود می‌گفتند چرا شکل ظاهری خانه خدا با خانه‌های مردم متفاوت است. آنان این پرسش را در محضراتمه (ع) مطرح کردند. امام صادق (ع) در روایتی ضمن پاسخ به چرایی این مسئله، معارف الهی را دارای چهار مرتبه می‌داند. بر اساس این روایت هر مرتبه در واقع مابه‌ازای مرتبه بالاتر از خود است؛ به طوری که همه مراتب دارای وجه اشتراک هستند، با این تفاوت که از مرتبه اعلی تا مرتبه اسفل، تنزل‌ها و تجلی‌های پی‌درپی صورت گرفته است:

الْفَقِيه، وَالْعَلُّ، وَالْمَجَالِسُ، لِلصَّدُوقِ رُوِيَ عَنِ الصَّادِقِ (ع) أَنَّهُ سُئِلَ لِمَ سُمِّيَ الْكَعْبَةُ كَعْبَةً قَالَ لِأَنَّهَا مُرَبَّعَةٌ فَقِيلَ لَهُ وَلِمَ صَارَتْ مُرَبَّعَةً قَالَ لِأَنَّهَا بِحِذَاءِ بَيْتِ الْمَعْمُورِ وَهُوَ مُرَبَّعٌ فَقِيلَ لَهُ وَلِمَ صَارَ الْبَيْتُ الْمَعْمُورُ مُرَبَّعًا قَالَ لِأَنَّهُ بِحِذَاءِ الْعَرْشِ وَهُوَ مُرَبَّعٌ فَقِيلَ لَهُ وَلِمَ صَارَ الْعَرْشُ مُرَبَّعًا قَالَ لِأَنَّ الْكَلِمَاتِ الَّتِي بُنِيَ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ أَرْبَعٌ سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ: از امام صادق (ع) پرسیدند: چرا کعبه را کعبه نامیده‌اند؟ حضرت فرمود: چون که به شکل مربع است. پرسید: چرا کعبه به شکل مربع شده است؟ فرمود: چون در مقابل بیت المعمور است که آن هم به شکل مربع است. پرسید: چرا بیت المعمور مربع است؟ فرمود: چون در قبال عرش است و عرش نیز مربع است. پرسید: چرا عرش مربع است؟ فرمود: چون کلماتی که اسلام بر اساس آنها بنا شده است: سُبْحَانَ اللَّهِ وَالْحَمْدُ لِلَّهِ وَلَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ است که چهار کلمه هستند (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۵؛ عروسی، ۱۴۱۵ق، ج ۱، ص ۶۷۹).

به لحاظ سندی باید گفت روایت سند ندارد؛ ولی با توجه به اینکه شیخ صدوق روایت را نقل کرده است و در ابتدای کتاب الفقیه می‌گوید: «روایاتی که ذکر می‌کنم، بدان‌ها فتوا می‌دهم و به صحت آنها حکم می‌کنم و باور دارم که بین من و خدایم حجت هستند» (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳)، می‌توانیم بدان اعتماد کنیم. این میزان از صحت در روایات معارفی کفایت می‌کند. هرچند در مسائل فقهی که می‌خواهیم عمل به مولا تحویل دهیم، به سند نیاز داریم. بر این اساس با تکیه بر شهادت شیخ صدوق، روایت را صحیح می‌دانیم.

از نظر دلالی، این روایت اصل معرفتی بسیار مهمی را بیان می‌فرماید؛ در واقع بر اساس روایت، معارف دارای چهار مرتبه وجودی هستند. صراحت موجود در این روایت می‌تواند مفسر آیات پیش‌گفته نیز باشد. پیش‌تر احتمال دادیم آنچه مطابق آیات قرآن تنزل پیدا کرده است، چند مرتبه را طی کرده باشد؛ اکنون تعداد آن مراتب را به یقین می‌توان گفت؛ چراکه روایت حاضر به روشنی بر مراتب چهارگانه معارف تصریح می‌کند.

مراتبی مانند بیت‌المعمور و عرش از آنجا که در عالم فراماده قرار دارند، مادی نیستند؛ از این رو به طور طبیعی باید مجرد باشند، چنان‌که مرتبه تسبیحات اربعه مجرد است. کیفیت مجرد و مراتب آنها نیاز به تبیین دارد؛ اما این مراتب چگونه‌اند و چه ارتباطی با هم دارند؟ برای رسیدن به پاسخ این پرسش، مراتب چهارگانه معارف را بر اساس روایت بررسی می‌کنیم.

۱. کعبه

کعبه نخستین مرتبه‌ای است که در روایت بدان اشاره می‌کند. کعبه پدیده‌ای جسمانی و مربوط به عالم طبیعت است؛ همان جهان مادی و جسمانی که ما در آن زیست می‌کنیم. اصل وجود ماده از طریق براهینی مانند برهان فصل و وصل به اثبات رسیده است. مطابق این برهان پس از وقوع انفصال در جسم، ماهیت آن از بین نمی‌رود؛ پس حقیقت جسم

چیز دیگری است که پذیرای انفصال و اتصال است که همان ماده است (طوسی، ۱۳۸۶، ج ۱، ص ۷۳). ماده با صورت‌های گوناگونی موجود است. جسم در این عالم دارای دارای شکل و بُعد است و ابعاد در جهان ماده، متناهی هستند. حکمای مشاء براهین متعددی مانند برهان سلم، مسامته و تطبیق برای اثبات تناهی ابعاد عالم اقامه کرده‌اند، هرچند نقدهایی به برهان‌های آنان وارد است. در همین راستا کعبه نیز دارای چهار گوشه است و به شکل مربع درآمده و جسمی متناهی به شمار می‌رود. از منظر عرفان، آخرین مرتبه از تعینات خلقی و آنزل مراتب هستی، عالم ماده است. عالم طبیعت مادی در دو قسم علویات و سفلیات قرار می‌گیرد. جامی در این باره می‌گوید: «... و اما سفلیات: چون بسیاط عنصریات و آثار علوی - مانند رعد و برق و ابر و باران - و مرگبات، چون معادن و نبات و حیوان و بدن انسان که اشرف عالم عناصر است - و عموم و خصوص در ادراک اکثر این اجسام مشترک‌اند» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۸).

۲. بیت المعمور

در روایتی از امام باقر (ع) آمده است: «خداوند چهار ستون زیر عرش وضع کرد که آنها را ضراح نامیده و این همان بیت المعمور است؛ آن‌گاه به فرشتگان فرمود برگرد آن طواف کنید» (عروسی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۱۳۶). نسبت بیت المعمور به کعبه چنان است که اگر از بیت المعمور سنگی بیفتد، بر بام کعبه فرود می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۸). بیت المعمور حکم فقهی نیز دارد؛ به طوری که از امام رضا (ع) نقل شده است: «اگر کسی در موقع نماز بر بام کعبه باشد، اگر بایستد، قبله نخواهد داشت؛ ولی اگر بر پشت بخوابد و چشم به آسمان بدوزد و نیت قبله‌ای کند که در آسمان است که همان بیت المعمور باشد، وی می‌تواند نماز بخواند و رکوع و سجود خود را با حرکت چشم به جا آورد» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۴۸۰).

بر اساس برخی احادیث، جبرئیل در آب زندگانی غسل می‌کند که در بهشت است. بر اثر افشاندن بال‌های جبرئیل هفتاد هزار قطره از او جدا می‌شود که از هر قطره فرشته‌ای خلق می‌شود و برای عبادت داخل بیت‌المعمور می‌روند و این کار تکرار می‌شود؛ این هفتاد هزار فرشته ممکن است غیر از هفتاد هزار فرشته‌ای باشد که همواره در بیت‌المعمور هستند (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۷۱؛ مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۵۴۴). در روایات دیگر روزانه هفتاد هزار فرشته وارد شده و [پس از خروج] دیگر بدان بازنمی‌گردند (طبرسی، ۱۳۷۲، ج ۹، ص ۲۴۷؛ طوسی، [بی‌تا]، ج ۹، ص ۴۰۲؛ ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۲۹).

درباره جایگاه بیت‌المعمور اختلاف نظر وجود دارد؛ برخی آن را در آسمان چهارم دانسته‌اند که همان جایگاه فلک خورشید است که با نورش منبع حیات جهان است (صدرالمآلهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۵۷). مطابق حدیث معراج، در آسمان هفتم است (فیض کاشانی، ۱۴۱۵ق، ج ۵، ص ۷۷)؛ برخی نیز آن را در آسمان ششم می‌دانند. شاید به دلیل محاسبه از مبدهای مختلف، شمارش آسمان‌ها متفاوت شده است (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۷، ص ۹).

نگاه تفاسیر شیعه به بیت‌المعمور برگرفته از محتوای روایات است؛ به طوری که آن را محل زیارت و عبادت فرشتگان دانسته‌اند (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۹، ص ۶). تفاسیر اهل سنت نیز رویکردی مشابه دارند (زمخشری، ۱۴۰۷ق، ج ۴، ص ۴۰۸؛ میبیدی، ۱۳۷۱، ج ۹، ص ۳۳۳)؛ اما در تفاسیر عارفان، رویکردی تأویل‌گونه وجود دارد؛ ابن عربی در تفسیر بیت‌المعمور، آن را قلب انسان خوانده است (ابن عربی، [بی‌تا]، ج ۳، ص ۵۲۶)؛ ابن‌ترکه، ۱۳۸۶، ص ۲۴۶) که فرشتگان برای عبادت بدان وارد می‌شوند. بیت‌المعمور محل نظر حق است و برابر با نام ربّ است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۵۳۸)؛ برخی نیز آن را قلب عارف دانسته‌اند (مکی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۴۰۷) گاه نیز قلب عالم (نفس ناطقه کلیه) خوانده شده است (ابن عربی، ۱۹۶۸م، ج ۲، ص ۵۴۷-۵۴۸)؛ از نظر برخی مفسران

نیز بیت المعمور همان مسجد الاقصی است (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۳۷، ص ۳۱۷؛ طیب، ۱۳۷۸، ج ۸، ص ۲۱۹).

ابن عربی در این باره شهوداتی نیز دارد؛ از وی نقل شده است که در شهودات خود نام مبارک معصومان (ع) را بر بیت المعمور دیده است. صاحب لوامع صاحبقرانی می‌گوید: «شیخ محیی‌الدین عربی در رساله انشاء الدوائر نقل کرده است که مرابه برکت متابعت آن حضرت [پیامبر اکرم (ص)] معراج روحانی شد و در بیت المعمور بلکه در جمیع سماوات و بر کرسی و عرش دیدم که نوشته بود اسامی چهارده معصوم و همه را نام برده است و در چند جا از فتوحات مکی نیز اشاره به آن کرده است» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۳، ص ۵۲۳).

این شهود ابن عربی با محتوای روایات مطابقت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۳، ص ۴۸۴)؛ با این حال چنین مطلبی در انشاء الدوائر موجود نیست (ابن عربی، ۱۳۳۶ق)؛ چنان‌که در فتوحات نیز نام مبارک ائمه اطهار (ع) دیده نشده است.^۲ با این همه مطابق نظر ابن عربی، بیت المعمور در عالمی و رای عالم ماده قرار دارد. شاید بتوان گفت همان عالم مثال منفصل است که عارفان بدان توجه ویژه دارند. آنان درباره وجه تسمیه عالم مثال می‌گویند: «عالم مثال حاوی صور اموری است که در عالم جسمانی هستند»^۳ (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۸). عارفان آن را برزخ نزولی نیز می‌نامند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۰۲)؛ اگر اشیای عالم مثال منفصل به صورت امور جسمانی باشند، با گزاره مطابقت بیت المعمور با کعبه تطبیق دارد؛ با این حال دست‌کم می‌توان گفت بیت المعمور، کعبه‌ای مثالی در عوالم بالاست (شعرانی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۱۰۱) و مراد از محاذات، محاذات معنوی است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۷۱).

«ویژگی این عالم آن است که ارواح در آن تجسد مثالی پیدا می‌کنند؛ همان‌طور که در قرآن درباره حضرت مریم (س) آمده است: برای او به صورت انسانی زیبا تمثیل یافت (مریم: ۱۱)» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۵۵). این عالم از جهت محسوس بودن و داشتن مقدار، شبیه عالم

جسمانی است و از جهت نورانی بودن شبیه عالم مجرد عقلی است. از نگاه عارفان، فیض و امداد الهی از طریق عالم عقول (ارواح) و تدبیر عالم مثال به عالم ماده می‌رسد. از طرفی نزول قرآن در شب قدر ابتدا به بیت المعمور بوده و سپس به آسمان اول و بعد از آن به تدریج بر پیامبر (ص) نازل شده است (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۶، ص ۳۵۵). شباهت بیت المعمور به کعبه نیز مطابق این تبیین از عالم مثال منفصل، واضح است.

سهروردی که خود مشرب عرفانی داشت، باور عارفان به عالم مثال را وارد فلسفه کرد. تا پیش از او طبق نظر مشاء، صور خیالی به عنوان کیف و در ماده و مغز منطبق بودند (ابن سینا، ۱۴۰۴ق، ص ۳۱۲-۳۵۹)؛ درواقع آنان بخشی از مغز را محل قوه خیال می‌دانستند و خیال را فاقد تجرد تلقی می‌کردند. سهروردی عدم تجرد صور خیالی را مستلزم انطباق کبیر در صغیر می‌دانست (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۴۰-۲۴۱) که محال است؛ چون بدین معناست که تصویر کوه در بخشی از مغز قرار بگیرد. ملاصدرا نیز عالم مثال منفصل و تجرد برزخی آن را پذیرفت و برای اثبات آن ادله‌ای ذکر کرد (صدرالمآلهین، ۱۹۸۱م، ج ۳، ص ۴۷۸-۴۷۹).

۳. عرش

عرش در لغت به معنای چیزی است که سقف دارد (راغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۲۹). وجه تسمیه عرش، بلندی آن است و جنس آن از یاقوت سرخ است که چهار نهر نورگرد آن است (سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۳، ص ۲۹۷). عرش چنان محاذی بیت المعمور است که اگر سنگی از عرش بیفتد، بر پشت بیت المعمور فرود می‌آید (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج ۵۵، ص ۸). روایات تعبیر متفاوتی درباره عرش دارند: الف) عرش «همه مخلوقات و تمام هستی» است (ابن بابویه، ۱۴۰۳ق، ص ۲۹). ب) عرش «نام علم و قدرت است و هر چیزی در عرش است» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، ص ۱۳۱). در بعضی روایات عرش، علمی «محیط است به همه

اشیاء» (مجلسی، ۱۴۱۴ق، ج ۴، ص ۱۷۰) و برخی روایات عرش را «علم بی نهایت» خداوند دانسته‌اند (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۲۷). (ج) عرش خداوند رویروی مردم است نه پشت سر آنها (ابن بابویه، ۱۴۱۳ق، ج ۲، ص ۱۹۳)؛ شاید بدین معناست که عرش مجرای فیض برای مخلوقات است. (د) امیرالمؤمنین (ع) می‌فرماید: «آن‌گونه که برخی گمان کرده‌اند عرش به صورت تخت نیست، بلکه شیئی محدود و مخلوق است که خداوند آن را تدبیر می‌کند» (صدوق، ۱۳۹۸ق، ص ۳۱۶). این توصیف از جانب جاثلیق که عالم نصرانی بود و برای پرسشگری به مدینه آمده بود، تأیید شد؛ یعنی در کتب مقدس مسیحیان نیز عرش بدین معناست. البته عرش، شیء جسمانی نیست و استوای خداوند بر عرش به معنای تکیه نیست؛ چراکه نسبت خداوند به همه امور یکسان است.

بر اساس دیدگاه تفاسیر شیعه، عرش کنایه از جایگاهی است که مقام و منزلت کسی را نشان می‌دهد که مدبر امور است. در حکومت‌های ظاهری، مالکیت صاحب عرش، اعتباری است و در همه مراحل پایین دست خود حضور ندارد؛ در حالی که مالکیت خداوند حقیقی است، با همه بوده و بر همه محیط است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۸، ص ۱۴۹-۱۵۰).

فرشتگانی عرش الهی را حمل می‌کنند (غافر: ۷) و عرش آنها رادرك می‌کند. با این وصف همان طور که فرشتگان مجرد هستند، عرش نیز باید مجرد باشد؛ هم‌چنان که در مواردی قرآن از قلب مبارک پیامبر (ص) سخن می‌گوید که جبرئیل بر آن نازل می‌شود: «نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ: و آن را روح الامین نازل کرده به قلب تو تا از بیم دهندگان باشی» (شعراء: ۱۹۳-۱۹۴).

روشن است آنچه فرشته‌ای مجرد بر آن وارد می‌شود، خود نیز باید مجرد باشد. آن امر مجرد با این قطعه گوشتی که پالایش خون را بر عهده دارد، متفاوت است؛ چراکه این قطعه گوشت را سایر انسان‌ها بلکه بسیاری جانداران نیز دارند. پس محمل نزول جبرئیل (ع) امر مادی نیست، بلکه قلب الهی و امر غیبی است.

نگاه عارفانه به آیات و روایات به تبیین بحث بیشتر کمک می‌کند. این دیدگاه نشان می‌دهد «عرش به کلیه نظام وجود و نیز به علم حق در مرتبه تفصیل و وجود منبسط و معانی مختلف دیگری اطلاق گردیده است. جبرئیل [فرشته امین وحی] و میکائیل [فرشته ناظر باران، گیاهان و رزق] و اسرافیل [فرشته مأمور دمیدن در صور قیامت] و عزرائیل [فرشته مأمور مرگ] حامل عرش حق‌اند» (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۰۰).^۴ بر این اساس فرشتگان حامل عرش تدبیر، هدایت و تصرف در تحت عرش را بر عهده دارند.

تصویر عارفان از عالم عقل که نخستین مرتبه از تعینات خلقی است، با مأموریت حاملان عرش بسیار شباهت دارد. عالم عقل در نگاه عارفان، مجمع فرشتگان گوناگونی است که آنها را کروییان، ملائک مهیمنه، روحانیان، اهل ملکوت اعلی و ... می‌نامند. آنها مجاری فیض هستند و به تدبیر و تصرف در ارضیات و نفوس زمینی (تحت قمر) اشتغال دارند (جامی، ۱۳۷۰، ص ۴۹-۵۰).

در فلسفه برای اثبات عقل اول به مثابه نخستین مخلوق خداوند در عالم عقل، از «قاعده الواحد» کمک می‌گیرند. بر این اساس علتی که مستقیم منشأ دو چیز باشد، واحد نیست (طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۲۲-۱۲۷). این برهان الهام‌بخش صدرانیز بوده است (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۲، ص ۲۰۴)؛ وی بر این باور است که «قاعده الواحد» فقط در مورد فاعلی بسیط جریان دارد که از شروط و اضافات عاری باشد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۸، ص ۶۴)؛ چراکه واجب‌الوجود واحد و بسیط است و اگر از منظر قانون سنخیت بنگریم، به طور بدیهی درمی‌یابیم که از واحد جز واحد صادر نمی‌شود.

حکیمان مشاء بر این اساس صدور عقل اول را از باری تعالی ثابت می‌کنند و سلسله عقول طولی را به عدد ده می‌رسانند. عقل اول، فلک نهم^۵ (فلک فاقد ستاره) را ایجاد می‌کند و عقل دوم خالق فلک هشتم است که پیر از ستاره است. از نظر سهروردی ممکن نیست که عقل دوم خالق فلکی باشد که افلاک و کوكب‌های بسیاری را در خود دارد؛ چراکه جهات

موجود در عقل دوم با تعداد کوكب های فلک هشتم تناسبی ندارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۳۸-۱۳۹)؛ از این رو تعداد انوار طولی را بیش از دویست عدد می داند. افزون بر این، وی شهود عارفانی چون هرمس، سقراط، افلاطون، حکیمان پهلوی، کیخسرو، خودش و ... را دلیل بر وجود این انوار قاهره متکافئه (مثل نوری) می داند. از نگاه سهروردی، عالم مثل کارکردهایی چون تدبیر، تربیت عالم ماده و تبیین نحوه ارتباط بین عالم نور و ظلمت دارد (سهروردی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۱۴۲-۱۴۴).

پس از سهروردی، نظریه او درباره عالم مثل به ویژه از سوی فیلسوفان حکمت متعالیه با استقبال مواجه شد؛ از جمله ملاصدرای شیرازی به حمایت از آن پرداخت (صدرالمتألهین، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۴۹-۵۳ و ۶۲)؛ هرچند این پذیرش با چالش هایی چون تشکیک در ماهیت مواجه شد و به همین دلیل برخی فیلسوفان صدرایی از پذیرش آن خودداری کردند. با این وجود، مطابق نظریه فیلسوفان هم، عالم عقل در کار تدبیر جهان است و فیض الهی از این طریق در جهان ماده سریان می یابد. این امر با کارویژه فرشتگان حامل عرش شباهت دارد.

۴. کلمات

آخرین مرتبه در روایت شریف، کلمات چهارگانه تسبیح، تحمید، تهلیل و تکبیر بود که اسلام بر اساس آنها بنیان گرفته است. این کلمات در خصوص ذات باری تعالی است که حکایت کننده تنزیه او از اوصاف خلق، تأکید بر توحید و بزرگی اوست. در این مرحله مرتبه ذات ربوبی را واری می کنیم.

عارفان مقام ربوبی را با تفصیل و دقت خاصی تبیین می کنند. در عرفان، عالم اله را با چند اعتبار می نگرند:

الف) مقام غیب الغیوبی ذات: این مرتبه به تعبیری «غیب الهویه» است که هر اعتباری را ساقط می کند و هرگونه اطلاق و قید ثبوتی و سلبی مانند اسما و صفات از این مرتبه دور

است. عارفان این مقام را «لاتعیّن» نامیده‌اند؛ مقامی که از هرگونه کثرت و ترکیب مبرّاست و اسم و رسمی ندارد (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۱۱۹؛ قونوی، [بی تا]، ص ۳۰). ذات باری را به اعتبار اینکه عاری از هرگونه تعین است، «غیبِ غیب» یا «هویت مطلقه» می‌نامند (ابن ترکه، ۱۳۸۶، ص ۱۲۲).

نهایت دانش ما درباره این مقام همین تعابیر است که درواقع نشان‌دهندهٔ ناشناخته بودن و ناآگاهی ماست؛ تا جایی که انبیا (ع) و اولیا (ع) نیز در این مقام دچار حیرانی‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۶) و شناختی از این مرتبه ندارند. عارفان و دلسوختگان وصال را بدان جایگاه دسترسی نیست (امام خمینی، ۱۳۸۶، ص ۱۳)؛ چراکه احاطه علمی به این مرتبه ناممکن است (جامی، ۱۳۷۰، ص ۲۷-۲۸). به تعبیری مرتبه ذات، منطقهٔ ممنوعهٔ تکلیفی نیست، بلکه «تکوینی» است؛ بدین معنا که هیچ‌کس «نمی‌تواند» بدان بارگاه راه یابد، نه اینکه کسی «نباید» بدان بارگاه برسد. لسان‌الغیب در وصف این مقام می‌گوید:

عناقا شکار کس نشود دام بازچین کانجا همیشه باد به دست است دام را

(حافظ شیرازی، ۱۳۹۲، ص ۸).

البته نباید تصور کنیم که نسبت بدان مقام جهل مطلق داریم، بلکه از دانشی اجمالی نسبت بدان مقام برخوردار هستیم (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶-۲۷). داشتن شناخت اجمالی لازمهٔ بندگی و عبادت آن ذات عالی مرتبه است که اگر این مقدار از شناخت نباشد، بندگی میسر نیست. حافظ شیرازی در این باره نیز می‌گوید:

کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

(قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۶۵)

پس از این مقام، دو گونه تعین^۷ وجود دارد: تعین حقی (درون صقعی) و تعین خلقی (برون صقعی). تعین حقی دو اعتبار دارد: تعین اول و تعین ثانی. تعین خلقی نیز سه اعتبار دارد: عالم عقل، عالم مثال و عالم ماده.

ب) **تعین اول:** نخستین مرتبه‌ای که می‌توان بدان علم یافت، **تعین اول** است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۳۵)؛ بدین معنا **تعین اول**، علمی است و وجودی نیست. در این **تعین**، ذات باری تعالی به خود علم دارد.

حق تعالی در مرتبه ذات، دارای وحدت حقه حقیقی و به تعبیر دیگر وحدت اطلاقی است. حق در مقام ذات به ذات خود علم دارد؛ اما در **تعین اول** دارای وحدت حقیقی است و به عنوان **تعین**، «علم ذات به ذات» تحقق دارد. در مقام **تعین اول**، ذات باری به واسطه خودش به خودش علم دارد بدون آنکه تعلق یا اعتبار حکم یا **تعین** ثبوتی یا سلبی درباره او تعقل شود. در واقع علم ذات به ذات از حیث **احدیت** جمعی (وحدت حقیقی) **تعین اول** نام دارد. **تعین اول** در واقع «صورت علم او به خودش برای خودش است» (فنااری، ۱۳۷۴، ص ۱۵۸). خداوند در این مرتبه به نحو **احدی** به ذات خود نظر می‌کند و هیچ اثری از تفصیل کمالات الهی وجود ندارد و اجمالی است. در این مقام فقط وصف وجود دارد و آن هم **احدیت** جمعی است.

ج) **تعین ثانی:** این **تعین** نیز علمی است؛ ولی بر خلاف **تعین اول**، تفصیلی است. در **تعین** ثانی، ذات باری تعالی افزون بر علم به خود، خودش را دارای صفاتی می‌یابد؛ یعنی کمالات و اسما تفصیل پیدا می‌کند. جامی در این باره می‌گوید: «و آن مرتبه دوم ذات است که ظاهر می‌شود اشیاء به صفت تمیز علمی در او» (جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۸). **اسمای** حق تعالی در این **تعین** از یکدیگر تمایز پیدا می‌کنند و می‌توان آنها را تصور کرد. ذات باری در این **تعین** به حقایق موجود در خود به نحو خودآگاه علم پیدا می‌کند. در این **تعین** است که اعتبارات مطرح می‌گردد و خداوند به خالقیت، الوهیت و ... متصف می‌شود و نیز مبدئیت الهی از طریق **تعین** ثانی شکل می‌گیرد.

از منظر فلسفی، ذات واجب الوجودی در این مرتبه از هستی قرار دارد. آخرین تقریر برهان صدیقین این‌گونه است: «اصل واقعیت، ذاتاً عدم و بطلان نمی‌پذیرد پس همان

واجب الوجود است» (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، پاورقی ص ۱۴-۱۵). در مرتبه ذات ربوبی، صفات و اسمای الهی وجود دارد؛ صفات الهی همه عین یکدیگراند و عین ذات هستند. ذات ربوبی وجود بحث است و دارای بساطت محض است و هیچ‌گونه ترکیبی در او راه ندارد.

توحید و تنزیه ذات باری تعالی در مراتب هستی‌شناسی عرفان و فلسفه بسیار مهم و تعیین‌کننده است. همین امر در کلمات مورد نظر روایت امام صادق (ع) به مثابه بنیان اسلام مورد توجه قرار گرفته است.

مطابقت عوالم و مراتب

درباره مراتب معارف چنان‌که در متن روایت آمده است، چهار وجه داشتن کعبه در بیت‌المعمور، عرش و تسبیحات مراعات شده است. ضمن آنکه دیدیم روایاتی داریم که نشان می‌دهد بیت‌المعمور و عرش کاملاً محاذی همدیگر و در نتیجه محاذی کعبه هستند. بر این اساس مطابقت بین مراتب معارف به درستی رخ داده است.

ابن عربی باورمند است «هر چیزی در وجود، چهار مرتبه دارد» (ابن عربی، ۱۴۱۸ق، ص ۸). ملاصدرا نیز به مراتب مختلف برای موجودات باور دارد. از نگاه وی ماهیت نوعیه دو گونه ظهور وجودی دارد: تفصیلی و اجمالی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۵-۲۰۶) یا به تعبیری وجود خاص و جمعی دارد؛ یعنی ماهیت از سویی می‌تواند به وجود خاص موجود گردد، یعنی کمالات جنسی و فصلی را در خود جای دهد. ماهیت در این اعتبار به شرط لا بوده که همراه با کثرت و تفصیل است؛ از سوی دیگر می‌تواند به وجود جمعی نیز تحقق یابد. ماهیت در این حالت افزون بر کمالات جنسی و فصلی خود، حاوی کمالات یک یا چند ماهیت دیگر نیز هست و البته نقص‌های آن ماهیت یا ماهیت‌ها را ندارد. ماهیت در این حالت به گونه لا بشرط بر آن حمل شدنی است؛ همان‌طور که وجود خاص

هر عدد، وجود جمعی اعداد کوچک‌تر نیز هست. ماهیت در وجود جمعی دارای وحدت و بساطت است.

از نگاه صدرالمتألهین، وجود خاص یک جسم که فضا را اشغال می‌کند، از این قابلیت برخوردار است که وجود عقلی و الهی داشته باشد و با این وجود، فضا را اشغال نکند. در واقع جسم عقلی و الهی (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۰۷)، وجود برتر، اجمالی و جمعی جسم است. ماهیت جسم «جوهر سه بعدی» است که وجود خاص آن شیئی مانند سنگ است. ماهیت نبات که «جوهر سه بعدی نامی» است، کمال جسم را دارد و به گونه‌ای وجود جمعی جسم است. ماهیت حیوان (جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده) و انسان (جوهر سه بعدی نامی حساس متحرک بالاراده ناطق) نیز از ویژگی سه بعدی برخوردار هستند و وجود جمعی جسم به شمار می‌روند. جواهر عالم مثال و عقولی که در عالم مجرات تام هستند و حتی واجب الوجود نیز وجودهای مثالی، عقلی و الهی جسم هستند. این امر مقتضای تشکیک در وجود است که مطابق آن هر مرتبه از مراتب تشکیکی وجود، کمالات مرتبه مادون خود را به نحو اعلی و اشرف دارد؛ افزون بر اینکه کمالات دیگری نیز دارد.

انواع ممکنات وقتی به صورت بالفعل و با وجود خاص باشند، احکام و آثار خاص خود را دارند و متباین هستند؛ ولی قبل از آن وجود جمعی دارند و این وجود جمعی اشرف از وجود خاص آنهاست (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۶، ص ۲۷۳). وجود جمعی جسم در مرتبه الهی، در مرتبه ذات، وجود پیدا می‌کند آن هم با وجود علمی که ذات به ذات دارد. با این وصف از نقص‌ها و محدودیت‌هایی عاری است که جسم در عالم ماده دارد. در حالی که وجود مادی جسم دارای محدودیت و مشخصات دیگری است.

با این وصف و بر اساس عالم‌های چهارگانه روشن است که یک ماهیت می‌تواند وجودهایی در طول هم داشته باشد: «اشیاء وجودهای مختلف و نشئه‌های متفاوتی دارند؛

یک ماهیت می‌تواند وجود مادی، مثالی، عقلی و الهی داشته باشد. هر وجود که اشرف و برتر باشد [نسبت به مراتب پایین‌تر]، حاوی معانی و ماهیات بیشتری است و احاطه وجودی بیشتری نیز دارد» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۱۴).

پس از بررسی عوالم چهارگانه هستی و مطابقت آنها با همدیگر، اکنون عوالم ادراک را باید بررسی کنیم. پرسش اصلی در این مرحله آن است که آیا ادراک دارای مراتب است؟ اگر چنین است، آیا بین مراتب ادراک و هستی شباهتی وجود دارد؟

عوالم ادراک انسان

به وزن مراتب چهارگانه هستی، در وجود انسان نیز مراتب ادراکی مشابهی دارند. ساختار ادراکی انسان دارای ابزار لازم برای شناخت مراتب هستی است؛ یعنی بین هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی تقارن وجود دارد؛ از این رو عالم‌های ادراک نیز بدین شرح هستند: احساس، تخیل، تعقل.

از آنجاکه انسان دارای سه قوه ادراکی است، می‌تواند با همه عوالم ارتباط برقرار کند و به تعبیر عارفان «کون جامع» باشد (ابن‌ترکه، ۱۳۶۰، ص ۳۲۶). انسان کامل از سویی واجد همه مراتب هستی است و از دیگر سو توان درک مراتب هستی را دارد. انسان می‌تواند از مراتب پایین عالم به مراتب بالا صعود کند؛ یعنی از عالم طبیعی به عالم نفسانی و از آنجا به عالم عقل برود. زمانی که انسان وجود طبیعی دارد، حواس او پراکنده هستند و هر حسی (بینایی، شنوایی و ...) در جای خاص خود قرار دارند، ولی امکان ارتقا وجود دارد.

چنانچه انسان وجود نفسانی پیدا کند، حواسش مجتمع می‌شود؛ پس از حصول وجود عقلی، به فعلیت کامل می‌رسد و اعضای عقلی به دست می‌آورد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱م، ج ۹، ص ۸۵-۸۶). پیدا است که فعلیت کامل برای تعداد بسیار کمی از انسان‌ها میسر است.

مراتب هستی و مراتب ادراک انسان را بدین سان می توان نشان داد: الف) انسان با حواس خود عالم ماده را درک می کند؛ ب) با خیال توان درک عالم مثال را دارد؛ ج) با عقل عالم عقول و مجردات را می یابد؛ د) با عقل مترقی و متعالی امکان درک عالم الوهی را دارد.

درباره مراتب عقل این توضیح لازم است که عقل چهار مرتبه دارد: الف) هیولانی: عقلی که عاری از همه معقولات است؛ ب) بالملکه: هنگامی که عقل می تواند تصورات و تصدیقات بدیهی را درک کند؛ ج) بالفعل: در این مرتبه عقل می تواند نظریات را از بدیهیات استنتاج کند؛ د) بالمستفاد: تحصیل همه معقولات بدیهی و نظری و حقایق عالم علوی و سفلی به گونه ای که هر آنچه امکان تحصیل آن برای عقل وجود دارد، عقل آن را تحصیل کند (طباطبایی، ۱۳۸۵، ج ۴، ص ۹۶۹-۹۷۱). برای کسی که به مرتبه عقل فعال رسیده است، هیچ چیزی پنهان نیست. او به صورت فلسفی عالم را فهمیده است؛ یعنی روابط علی و معلولی و امور کلی را به طور کامل درک کرده است. چنین مقامی فقط برای پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار (ع) دست یافتنی است؛ اما دیگر انسان ها به طور عموم در مرتبه عقل هیولانی هستند.

امام صادق (ع) مراتب ادراک آموزه های قرآنی را دارای چهار مرتبه می داند و می فرماید: «كِتَابُ الْأَرْبَعِينَ، فِي قَضَاءِ حُقُوقِ الْمُؤْمِنِينَ وَأَعْلَامِ الدِّينِ قَالَ جَعْفَرُ بْنُ مُحَمَّدٍ الصَّادِقِ ع... كتاب الله عزوجل على اربعة اشياء، على العبارة والاشارة واللطائف والحقائق فالعبارة للعوام والاشارة للخواص واللطائف للاوليا والحقائق للانبيا: كتاب خدا چهار مرتبه دارد: عبارت، اشارت، لطایف و حقایق. عبارت برای عوام است، اشارت برای خواص، لطایف برای اولیا و حقایق برای انبیا» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج ۷۵، ص ۲۷۷-۲۷۸).

در بررسی سندی این روایت نیز به منبع تکیه می کنیم؛ چراکه علامه مجلسی شخصیت معتبری است و بر این اساس می توانیم روایت را قابل اعتماد و معتبر بدانیم. به لحاظ دلالتی این روایت هم بر مراتب چهارگانه معارف تأکید دارد.

مردم عادی که به حواس خود مشغول هستند، با عبارت و الفاظ سروکار دارند که از جنس حس است. خواص از مرتبه حس بالا می‌روند و می‌توانند امور مثالی را درک کنند و اشارت‌های قرآن را درمی‌یابند. اولیا (ع) که کمال عقلی دارند، لطایف قرآن را درک می‌کنند و انبیا (ع) که از طریق وحی با خدا در ارتباط هستند، حقایق قرآن را می‌فهمند.

بحث مراتب ادراک و این روایت نیز می‌توان با روایت امام صادق (ع) پیوند دارد؛ بدین معنا که مراتب چهارگانه ادراک و مراتب چهارگانه فهم قرآن همگی به مراتب چهارگانه معارف مربوط است. از آنجاکه متعلق ادراک چهار مرتبه دارد، ابزار ادراکی نیز چهارگونه است.

نتیجه

اصل وجود مراتب در معارف به اجمال مورد اشاره آیات قرآن قرار گرفته است؛ ولی به روشنی در این باره سخنی مطرح نشده است. برای امکان‌سنجی این امر روایات بررسی شد. به طور خاص روایتی از امام صادق (ع) مراتب چهارگانه معارف را تأیید کرده است. در این روایت کعبه در جایگاه نماد حج، چند مرتبه در عوالم بالا دارد. بیت‌المعمور، عرش و تسبیحات سه مرتبه غیرمادی هستند که مطابق و محاذی کعبه وجود واقعی دارند. بر اساس سایر روایات و نظرگاه تفاسیر قرآن، ماهیت و مراتب مجرد این مراتب بررسی شد که بدین ترتیب تطبیق شدنی است: الف) کعبه در مرتبه عالم ماده قرار دارد و با حواس ما درک شدنی است؛ اعمال و رفتار مانیز به طور محسوس متوجه این مرتبه است. ب) بیت‌المعمور با مرتبه مجرد مثالی مطابقت دارد. ج) عرش نیز محاذی مرتبه مجرد عقلی است. د) مرتبه کلمات هم نشان‌دهنده عالم توحید و تنزیه الهی است که در علوم عقلی به طور جدی مورد تأکید است. محتوای یافته‌های عارفان و عوالم اثبات شده در فلسفه با محتوای روایت مورد بحث قرابت بسیار دارد؛ افزون بر اینکه مراتب ادراکی انسان نیز با عوالم چهارگانه وجود و مراتب چهارگانه معارف سنخیت کامل دارد. این امر را می‌توان نمونه‌ای از اتحاد برهان، عرفان و قرآن دانست.

پی‌نوشت‌ها

۱. او مراتب شناخت را نیز بدین سان معرفی می‌کند: الف) معرفت: ۱. علم؛ ۲. استدلال عقلی؛ ب) ظن: ۱. عقیده؛ ۲. خیال. از نظر مراتب، معرفت متناظر با مراتب هستی است و علم در برابر صور مُثل و استدلال عقلی در برابر ریاضیات است و به همین ترتیب سایر مراتب معرفت و هستی قرار می‌گیرند.
۲. کتاب‌های ابن عربی دچار تحریف شده‌اند و به طور خاص مطالبی که در مورد ائمه شیعه (ع) در آنها وجود داشته، از بین رفته است. «شعرانی در الیواقیت که تلخیصی از فتوحات است محیی‌الدین عربی است درباره وزیران حضرت مهدی (صلوات الله علیه) با بیان اینکه عبارت شیخ در این مورد این‌گونه است، اسم کنیه حضرت مهدی (علیه السلام) با نام اجداد عالیّه او تا حسین بن علی بن ابی طالب (علیهم السلام) را ذکر می‌کند و حال آنکه در نسخه‌های چاپی رائج، این نقل محذوف بوده...» (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۸۰).
۳. عالم مثال منفصل در مقابل عالم مثال متصل است. مثال متصل در ذهن و وابسته به انسان است و به ادراک خیالی اختصاص دارد.
۴. فکما یراد من عرش الرحمن - حسبما یراه الشیخ العربی - جسم الكل المثالی، المعبر عنه ب «خیال الكل» الذي هو اللوح الأخضر (ابن ترکیه، ۱۳۷۸، ج ۱، ص ۲۸۸).
۵. فلک الافلاک و فلک اطلس نام‌های دیگر این فلک است. مطابق نظر هیئت قدیم حرکت فلک نهم از مشرق به مغرب و حرکت فلک هشتم (فلک البروج یا فلک ثوابت) و سایر افلاک از مغرب به مشرق است. در واقع افلاک هشت‌گانه یک حرکت مطابق فلک نهم دارند و یک حرکت اختصاصی برای خود.
۶. هرچند برخی فیلسوفان صدرایی مانند علامه طباطبایی و برخی شاگردان ایشان نظریه مثل را نپذیرفتند (طباطبایی، ۱۳۹۱، ص ۲۲۳-۲۲۵).
۷. تعیین به معنای مرتبه‌ای از تجلی و ظهور ذات است؛ به طوری که گفته‌اند: «تمیز ذات را در هر مرتبه و حضرتی ازین مراتب و حضرات بدان اعتبارات که ذکر کرده شد، تعیینات گویند و تجلیات نیز خوانند، و بعضی آن را تنزلات وجود نام نهند» (خوارزمی، ۱۳۶۸، ج ۱، ص ۲۵).

کتابنامه

قرآن کریم

- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ ق). التوحید. تحقیق: هاشم حسینی. چ ۱. قم: جامعه مدرسین.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۰۳ ق). معانی الأخبار. مصحح: علی اکبر غفاری. چ ۱. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ ق). من لایحضره الفقیه، ج ۱-۲. مصحح: علی اکبر غفاری. چ ۲. قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۷۸). شرح فصوص الحکم ابن ترکه. چ ۱. قم: بیدار.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۶۰). تمهید القواعد. با مقدمه و تصحیح سید جلال الدین آشتیانی. تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن ترکه، صائن الدین علی بن محمد (۱۳۸۶). تمهید القواعد. تصحیح: حسن حسن زاده آملی. چ ۲. قم: [بی نا].
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۴ ق). الشفاء (الالهیات). به تصحیح سعید زاید. قم: مکتبه آیت الله المرعشی.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۳۳۶ ق). انشاء الدوائر. لیدن: بریل.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۴۱۸ ق). انشاء الدوائر. چ ۱. قاهره: عالم الفکر.
- ابن عربی، محیی الدین (۱۹۶۸ م). تفسیر القرآن العظیم، به کوشش مصطفی غالب، بیروت: [بی نا].
- ابن عربی، محیی الدین [بی تا]. الفتوحات المکیة. ۴ ج. بیروت: دارصادر.
- ارسطو (۱۳۸۵). متافیزیک. ترجمه: شرف الدین خراسانی. چ ۴. حکمت: تهران.
- جامی، عبدالرحمن (۱۳۷۰). نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص. چ ۲. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۳). ریح مختوم. ج ۳. تدوین: حمید پارسانیا. چ ۵. قم: اسراء.
- حافظ شیرازی، شمس الدین محمد (۱۳۹۲). دیوان حافظ. چ ۳. قم: نشر معارف.
- خمینی، سیدروح الله (۱۳۸۶). مصباح الهدایة إلى الخلافة و الولاية. چ ۳. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ره).

خوارزمی، تاج‌الدین حسین بن حسن (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. ج ۱. چ ۲. تهران: مولی.
راغب اصفهانی، ابی‌القاسم الحسین بن محمد (۱۳۶۲). المفردات فی غریب القرآن. چ ۲. تهران:
کتابفروشی مرتضوی.

زمخشری، محمود (۱۴۰۷ ق.). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل. ج ۴. چ ۳. بیروت: دارالکتاب العربی.
سبزواری، ملاهادی (۱۳۶۹). شرح المنظومة. ج ۲. تصحیح و تعلیق از آیت‌الله حسن‌زاده آملی و
تحقیق و تقدیم از مسعود طالبی. چ ۱. تهران: نشر ناب.

سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱-۲-۳. به تصحیح و مقدمه
هانری کربن و سیدحسین نصر و نجفقلی حبیبی. چ ۲. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
سیوطی، جلال‌الدین (۱۴۰۴ ق.). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.
شعرانی، ابوالحسن (۱۳۸۰). نثر طوبی. چ ۴. تهران: اسلامیة.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۹۸۱ م.). الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. چ
۳. بیروت: داراحیاء التراث.

صدرالمتألهین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳). شرح أصول الکافی (صدر)، ج ۳. مصحح:
محمد خواجوی. چ ۱. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۸۵). نهاية الحکمة. تصحیح: غلامرضا فیاضی. چ ۳. تهران:
مؤسسه امام خمینی (ره).

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۹۱). بداية الحکمة. تصحیح: علی شیروانی. چ ۱. قم: دارالفکر.
طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۴۱۷ ق.). المیزان فی تفسیر القرآن. چ ۵. قم: دفتر انتشارات اسلامی
جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. با مقدمه محمدجواد بلاغی. چ ۳.
تهران: ناصرخسرو.

طوسی، نصیرالدین (۱۳۸۶). شرح الاشارات و التنبیها. ج ۱. تصحیح: علامه حسن حسن‌زاده آملی.
چ ۲. قم: بوستان کتاب.

طوسی، خواجه نصیرالدین (۱۳۷۵). شرح الاشارات والتنبيهات مع المحاکمات. ج ۳. چ ۱. قم: نشر البلاغة. طوسی، محمد بن حسن [بی تا]. التبیان فی تفسیر القرآن. ج ۹. با مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی. بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طیب، سید عبدالحسین (۱۳۷۸). اطیب البیان فی تفسیر القرآن. چ ۲. تهران: انتشارات اسلام. عروسی حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۴۱۵ ق). تفسیر نور الثقلین. ج ۳. تحقیق: سیدهاشم رسولی محلاتی. چ ۴. قم: اسماعیلیان.

فخرالدین رازی، ابو عبد الله محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). مفاتیح الغیب. ج ۱۹. چ ۳. بیروت: داراحیاء التراث العربی. فروغی، محمد علی (۱۳۸۷). سیر حکمت در اروپا. تصحیح امیرجلال الدین اعلم. چ ۵. تهران: نیلوفر. فناری، محمد بن حمزه (۱۳۷۴). مصباح الأنس (شرح مفتاح الغیب). محمد خواجوی. تهران: مولی. فیض کاشانی، ملا محسن (۱۴۱۵ ق). تفسیر الصافی. تحقیق: حسین اعلمی. چ ۲. تهران: انتشارات الصدر. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۴). مفتاح الغیب. تصحیح: محمد خواجوی. چ ۱. تهران: مولی.

قونوی، صدرالدین [بی تا]. رساله النصوص. [بی جا]: [بی نا].

قیصری رومی، محمد داوود (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم. به کوشش استاد سیدجلال الدین آشتیانی. چ ۱. تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاپلستون، فردریک (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه غرب. ج ۱. ترجمه: سیدجلال الدین مجتبیوی. چ ۳. تهران: سروش و علمی فرهنگی.

کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). الکافی. ج ۸. مصحح: علی اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ ۴. تهران: دارالکتب الإسلامية.

مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ ق). بحار الأنوار. چ ۲. بیروت: دار احیاء التراث العربی.

مجلسی، محمد تقی (۱۴۱۴ ق). لوامع صاحبقرانی مشهور به شرح فقیه. قم: اسماعیلیان.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. چ ۱. تهران: دارالکتب الإسلامية.

مکی، ابوطالب (۱۴۱۷ ق). قوت القلوب. چ ۱. بیروت: دارالکتب العلمیة.

میبدی، رشیدالدین احمد بن ابی سعد (۱۳۷۱). کشف الأسرار و عدة الأبرار. ج ۵. تحقیق: علی اصغر

حکمت. چ ۵. تهران: امیرکبیر.