

مراتب وجودی عالم کبیر از منظر عرفان، برهان و قرآن

h.mozaffari48@gmail.com

حسین مظفری / استادیار گروه عرفان، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره
دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۰۷ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۶/۲۱

چکیده

مراتب متعدد داشتن عالم کبیر و تطابق عوالم یکدیگر، از جمله مسائلی است که به صورت مکرر مورد تأکید اهل معرفت قرار گرفته و مبنای تأویل هستی‌شناختی و متنی برای ایشان گردیده است. البته در بیان مراتب، گاهی با نگاهی کلی آن را به دو عالم ملک و ملکوت تقسیم نموده و گاهی هم، تقسیمی سه‌گانه برای این مراتب بیان می‌کنند. در مواردی، مراتب پنج‌گانه برای آن برمی‌شمرند و گاهی نیز از هفت مرتبه سخن می‌گویند. ایشان، همچنین هر یک از عوالم مادون را مثال و رقیقه‌ای از عالم مافوق خود می‌دانند و بر تطابق عوالم تأکید می‌ورزند. این مسئله، امکان تأویل و نقب زدن به باطن عالم، از طریق ظاهر آن را برای آنان فراهم می‌سازد. در این مقاله، ضمن تبیین نظریه مراتب وجودی عالم کبیر از منظر عرفا و تطابق این عوالم بر یکدیگر و بیان مستندات این ادعا، این مسئله از منظر برهان و قرآن نیز مورد بررسی قرار گرفته و این نتیجه به دست آمده است که این مسئله مورد تأیید برهان و قرآن نیز می‌باشد. اصل تعدد مراتب عالم، صرف نظر از تعداد آنها، از نظر عقل و نقل، امری مسلم و قطعی است.

کلیدواژه‌ها: مراتب وجودی، عالم کبیر، تأویل، عرفان، قرآن.

یکی از مسائلی که اهل معرفت بر آن تأکید دارند، مراتب مختلفی است که برای تجلیات وجود واحد حضرت حق قائل‌اند. در بیان این مراتب، گاهی چنین اظهار می‌دارند که وجود مقدس حق تعالی، پس از مقام ذات غیب الغیوبی، که در آن مقام هیچ نوع تجلی و بروز و ظهوری وجود ندارد، به ترتیب در مراتب هفت‌گانه و حضرات احدیت، واحدیت، نفس رحمانی، عالم عقول، عالم نفوس کلی، عالم مثال منفصل و در نهایت، عالم طبیعت تجلی نموده است (روح‌الله خمینی، ۱۴۱۰ق، ص ۲۱۴). گاهی این مراتب، به صورت کلی‌تر و خلاصه‌تر، به چهار مرتبه تقسیم می‌شود که به همراه حضرت کون جامع و انسان کامل، حضرات خمس عرفانی را تشکیل می‌دهند. تفصیل این حضرات، به بیان قیصری این چنین است: ۱. حضرت غیب مطلق (اعیان ثابتة در حضرت علمی)؛ ۲. حضرت ارواح جبروتی و ملکوتی (عقول و نفوس مجرد)؛ ۳. حضرت عالم مثال، که قسم دوم و سوم مجموعاً حضرت «غیب مضاف» نیز نامیده می‌شود؛ ۴. حضرت شهادت مطلق (عالم ملک و طبیعت) و ۵. کون جامع که انسان کامل است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۸۹). در برخی دیگر از عبارات، از انحصار عوالم در سه عالم دنیا؛ (عالم ملک، طبیعت و شهادت)؛ آخرت (مجموع عالم مثال، عالم نفوس و عالم عقول مجرد) و عالم الهی (حضرت غیب مطلق) سخن گفته می‌شود (صدرالمآلهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۶؛ ج ۶ ص ۵۸). در نهایت، گاهی نیز عوالم به صورت خلاصه، به دو عالم ملک و ملکوت، تقسیم می‌شود و از عالم ملکوت معنایی وسیع اراده می‌گردد که شامل همه عوالم مربوط به حضرات غیب مطلق و مضاف نیز می‌گردد (غزالی، ۱۳۸۳ ق، ص ۵۰-۵۱).

صرف نظر از تعداد عوالم وجودی و ذو مراتب بودن تجلیات و مظاهر الهی از منظر عارفان مسلمان، نکته دیگر اینکه این تجلیات و تنزلات وجودی و عوالم متعدد، در این نگاه، به گونه‌ای است که هریک از عوالم مادون، به منزله مثال، قالب و صورتی برای عالم مافوق، و عالم مافوق به منزله ممثّل و روحی برای عالم مادون خود می‌باشد. بدین ترتیب، هر چه در عالم پایین‌تر وجود داشته باشد، صورتی است از آنچه در عالم بالاتر از آن موجود است؛ و هرچه در عالم برتر است، صورتی در عالم فروتر از خود دارد.

این دو نکته مهم، پایه و اساس تأویل هستی‌شناختی عارف قرار می‌گیرد، به گونه‌ای که به او اجازه می‌دهد، همه حوادث و اتفاقات عالم حس و طبیعت را با استناد به علل عوامل فوق طبیعی و در نهایت، با استناد به اسماء و صفات الهی تحلیل کند. همچنین به وی اجازه می‌دهد که در فهم آیات قرآنی، خود را به مصادیق مادی الفاظ و واژگان قرآنی منحصر نکند و به دنبال یافتن مصادیق برتر آنها، در عوالم فوق عالم طبیعت برآید. در نتیجه، فهم روح معانی و تأویل عرفانی متون دینی را در پی مصادیق متعدد یک معنا (روح معنا) رقم زند.

آنچه این مقاله در صدد بیان آن است، تبیین اصل مراتب داشتن عالم کبیر از منظر عرفان و سپس، نقد و بررسی آن از منظر برهان و قرآن است. تأثیر شگرف این بحث، در عمق بخشیدن به نگاه انسان در مطالعه عالم تکوین و تشریح، از جمله ثمرات این بحث، بلکه بیانگر ضرورت آن است. برای تحقق این مطلوب، ابتدا نمونه‌هایی از سخنان

عارفان مسلمان در این زمینه مطرح، و سپس این مسئله از منظر برهان و قرآن مورد بررسی قرار می‌گیرد. سخنان عارفان مسلمان در این زمینه، بسیار است که به نمونه کوچکی از آنها در این قسمت اشاره می‌گردد.

نمونه‌هایی از سخنان اهل معرفت در این زمینه

غزالی

در سخنی که در پی می‌آید، غزالی ضمن تقسیم عالم به عالم ملک و عالم ملکوت، عالم ملکوت را به منزله روح، لب و نور برای عالم ملک و طبیعت و متقابلاً عالم ملک را همچون سایه، میوه و مثالی برای عالم ملکوت برمی‌شمرد و راه‌یافتگان به این حقیقت را اهل فهم آسان امثله قرآنی می‌داند.

بدان که عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت، همچون پوست نسبت به مغز، و همچون صورت و قالب نسبت به روح، و همچون تاریکی نسبت به نور، و همچون پایین نسبت به بالاست. از این رو، عالم ملکوت را عالم برتر، عالم روحانی و عالم نورانی می‌نامند و در مقابل، عالم طبیعت را عالم پایین، جسمانی و تاریک... و عالم شهادت اثری از آثار آن عالم و نسبتش به آن نسبت سایه به شخص، میوه به درخت آن و مسیب نسبت به سبب است و کلید شناخت و معرفت مسیبات را باید نزد اسباب آنها جست و از این روست که عالم شهادت، مثالی برای عالم ملکوت است آنچنان که در توضیح مشکات، مصباح و شجره خواهد آمد؛ زیرا مسیب از نوعی مشابهت و همگونی با سبب خود، کم یا زیاد، خالی نیست و کسی که به کنه حقیقت این سخن برسد، حقایق مثال‌های قرآنی به آسانی برایش منکشف خواهد شد (غزالی، ۱۳۸۳).

ابن عربی و عبدالرزاق کاشانی

ابن عربی، در کلامی که در ذیل به همراه شرح محقق کاشانی می‌آید، با استناد به حدیث شریف «الناس نیامُ فاذا ماتوا انتبهوا»؛ مردمان خوابند و هنگامی که بмирند بیدار می‌شوند (مجلسی، ۱۴۰۴ ق، ج ۵۰، ص ۱۳۴؛ ج ۷۰، ص ۳۹)؛ زندگی دنیا را به منزله خواب، و موجودات طبیعی مشهود در عالم طبیعت را به منزله رؤیایی می‌داند که نیازمند تأویل است. از نظر وی، همان‌گونه که حقایقی برای شخص خفته، به صورت‌های خیالی متمثل می‌شود و وی برای رسیدن به آن حقایق باید خواب خویش را تأویل و تعبیر کند، اسماء و صفات الهی نیز در عوالم وجود، و از جمله در عالم طبیعت، ساری و جاری‌اند. و در هر عالمی به صورتی خاص متمثل می‌شوند. و از این رو، حوادث عالم طبیعت نیز، که تمثیل یافته اسماء و صفات الهی‌اند، باید مورد تأویل قرار گیرد. مراد از این «تأویل»، تأویل هستی‌شناختی عرفانی است؛ بدین معنا که اهل معرفت، از آن جهت که همه عالم را مظاهر اسماء و صفات الهی می‌دانند، حوادث عالم طبیعت را نیز بر اساس اسماء و صفات الهی تفسیر می‌کنند. اما، تنها اهل علم و عقل‌اند که می‌توانند حقیقت این امور را، از راه تأویل هستی‌شناسانه آنها، دریابند و اسرار هستی را به چنگ آورند. ابن عربی می‌نویسد:

حضرت رسول ﷺ با این سخن خویش که «انسان‌ها در خوابند و هنگامی که می‌میرند بیدار می‌شوند» بر این نکته تبه داده است که هر آنچه انسان در زندگی دنیوی خویش می‌بیند، همانا به منزله رؤیایی است که شخص خواب می‌بیند و ناگزیر باید تعبیر شود.

کاشانی می‌نویسد:

مضمون این حدیث آن است که زندگی دنیوی همچون خوابی است و لازمه آن، این است که هر آنچه از محسوسات، که در این عالم مشاهده می‌شود، همچون رؤیایی است که در خیال شخص خواب متمثل می‌شود. پس همان گونه که رؤیا نیازمند تعبیر است، هر آنچه از معانی که برای ما در این دنیا متمثل می‌شود، حقایقی هستند که ابتدا در عالم مثال و سپس، در عالم حس متمثل گشته‌اند. پس بر اهل ذوق و شهود است که آنها را، با گذشتن از این ظواهر و رسیدن به آن حقایق متنازل و متمثل که در قالب این صور محسوس یا لوازم این صور و یا لوازم آنها پدیدار گشته‌اند، تأویل کنند؛ زیرا وجود ساری و جاری در عالم اکوان، از هر صورتی به صورت مناسب و ملازم با آن و سپس به عوارض، لواحق، توابع و توابع توابع آن سرایت می‌کند. و بدان که این صور، اشکال، هیئات و احوالی که ما در این عالم مشاهده می‌کنیم، آیات و نشانه‌هایی هستند که خداوند آنها را به عنوان مثالی برای آن حقایق، صورت‌ها و معانی ازلی، که شئون و تعینات ذاتی او هستند، قرار داده است و «جز دانشمندان حقیقت این مطلب را درک نمی‌کنند»، یعنی عالمان باللهی که از تأویل این امور آگاهند و از صور ظاهری آنها به حقایقشان راه می‌یابند و خداوند توفیق دهنده است. (عالم تنها خیالی است و حقیقت آن حق است و کسی که این مطلب را درک کند، به اسرار طریقت رسیده است) (کاشانی، ۱۳۷۰، ص ۲۴۳).

قیصری

شرح برجسته فصوص، قیصری ذیل جمله فوق از این کتاب، بر این نکته تأکید می‌کند که هر آنچه در عالم طبیعت دیده یا شنیده می‌شود، باید به تأویل برده شود تا اصل و اساس، و معنا و مقصود اصلی آن مشخص گردد. البته این کار سخت و دشواری است که تنها راسخان در علم، که همان عالمان به اسماء، صفات و تجلیات پروردگارانند، از عهده چنین کاری برمی‌آیند.

پس هر آنچه از اشیاء در عالم حس مشاهده می‌شود، خیال‌ها و صورت‌هایی برای معانی غیبی و اعیان حقیقی‌اند که به جهت مناسبتی که میان آنها وجود دارد، آن معانی بدین صورت‌ها پدیدار گشته‌اند. پس چاره‌ای نیست، جز اینکه همه مسموعات و مبصرات عالم حس، بدان معانی مقصود در حضرت الهی تأویل شود. البته از این امور آگاهی ندارند، جز آگاهان از خدا و تجلیات و اسماء و عوالم او، و ایشان همان راسخان در علم‌اند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۹۴۲).

صدرالمتألهین

صدرالمتألهین، در آثار متعدد خویش، با بهره‌گیری از اصولی همچون اصالت و تشکیک وجود، که آنها را در فلسفه متعالی خویش به اثبات رسانیده، به تبیین دقیق مسئله «تطابق عوالم» پرداخته است. وی در این زمینه، همراه و همنا با عارفان مسلمان، عالم هستی را دارای درجات و مراتب متعددی می‌داند که مراتب بالاتر، تمام صفات کمالی مراتب پایین‌تر از خود را به صورت اعلی و اشرف دارا هستند. در نتیجه، هریک از مراتب پایین‌تر، به منزله صورت، قالب و شبحی برای مرتبه بالاتر و هریک از مراتب فراتر، در حکم روح و حقیقت برای عالم فروترند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۱۶۶ و همو، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۳۴۴).

«العوالم متطابقه: فما وجد من الصفات الکمالیه فی الادی، یکون فی الاعلی علی وجه اعلی و ارفع و ابط و اشرف» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۳، ص ۲۶۰)؛ عوالم با یکدیگر متطابق اند: پس هر صفت کمالی که در عالم فروتر باشد، در عالم فراتر از آن، به نحو اعلی و برتر و بسیطر و شریفتر موجود است.

وی در جایی، عالم کون را به سه درجه کلی عالم صورت و طبیعت، عالم مثال و عالم عقل تقسیم می‌کند. این عوالم سه‌گانه را منطبق بر یکدیگر دانسته، همه آنها را نیز به منزله مثالی برای عالم اسماء و صفات الهی می‌داند. در نتیجه از نظر وی، میان عوالم از عالم طبیعت گرفته تا بالاترین مراتب عالم هستی که سرّ الاسرار، نور الانوار و حقیقه الحقایق است تطابق برقرار است.

هر تأویلی که منافی تفسیر باشد، صحیح نیست. همان گونه که خواهی دانست. همچنین هر ظاهری که از باطن بی‌بهره باشد، همچون شیخ خالی از روح است؛ زیرا خداوند سبحان، چیزی در عالم صورت نیافریده، مگر آنکه آن چیز در عالم معنا نیز نظیری دارد، و چیزی در عالم آخرت (عالم معنا) نیز پدید نیآورده، جز آنکه برای آن چیز در عالم مبدأ و منتها نیز نمونه‌ای وجود دارد. چنانکه در عالم اسماء و همچنین حق مطلق و غیب محض نیز نمونه‌ای دارد و مقصودم از حق مطلق، همان واحد احد پدید آورنده همه اشیاء و خالق هر آنچه در زمین و آسمان است، می‌باشد. پس هر چیزی که در عالمی از عوالم قرار دارد، شأنی از شؤون و وجهی از وجوه حضرت حق است و عوالم نیز با یکدیگر هماهنگ و متطابق اند. پس عالم فروتر مثال و شبیحی برای عالم برتر و عالم برتر، حقیقت و روحی برای عالم فروتر است و امور همین گونه است تا آنجا که به حقیقت حقایق و سرّ اسرار و نور انوار و وجود وجودها منتهی شود.

پس هر چه در این عالم است، مثال و قالبی برای عالم ارواح نفسانی است، همان گونه که آنها نیز مثال‌هایی برای عالم ارواح عقلی و آنها نیز به نوبه خود، مثال‌هایی برای عالم اعیان ثابت الهی‌اند (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷، ص ۲۸۲). وی در جایی دیگر، عالم را دارای سه مرتبه کلی دنیا، آخرت و عالم الوهیت می‌شمرد و بر تطابق آنها با یکدیگر تأکید می‌ورزیده، می‌گوید:

و این بدان جهت است که اصول عوالم و نشئات سه تاست: دنیا، آخرت و عالم الهی و این سه با یکدیگر متطابقند و هرآنچه در یکی از این عوالم یافت شود، در دو عالم دیگر نیز به صورتی مناسب با آن عوالم، موجود است (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ج ۶، ص ۵۸؛ ک: همان، ج ۴، ص ۱۶۶).

وی، همچنین در *مفاتیح الغیب*، موجودات عالم شهود و طبیعت را مثلی برای حقایق موجود در عوالم فراتر دانسته، و می‌گوید:

غرض در اینجا بیان این مطلب است که قرآن کریم مشحون است از بیان اموری که حقایق آنها در علم الهی و مثل آنها در این عالم موجود است. مثل سخن خداوند که: «دست خدا برتر از دست ایشان است» (فتح: ۱۰)؛ «با قلم آموخت» (علق: ۴)؛ «خداوند، ایمان را در دل‌های ایشان نوشته است» (مجادله: ۲۲) و مثل سخن پیامبر خدا ﷺ که: «دل مومن در میان دو انگشت از انگشتان خداوند رحمان است» (احسان، ۱۴۰۵، ج ۴، ص ۹۹؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳، ص ۹۲، ر.ک: همان، ص ۸۷).

وی در ادامه، بر اساس این نکته، بر این مطلب تأکید می‌ورزد که باید در عین حفظ ظواهر، این دسته از آیات و روایات، به تأویل باطنی آنها همت گماشت و این مثل‌ها را به حقایق آنها ارجاع داد.

امام خمینی ره

ایشان در تعلیقات خویش بر *مصباح الانس*، ضمن بیان این روایت که: «قرآن دارای ظاهر، باطن و حدّ و مطلق است» و اشاره به روایاتی که هفت یا هفتاد بطن برای قرآن برمی‌شمرند، قرآن را دارای سه قسم قرآن تکوینی (تمام صفحه وجود)، قرآن انسانی (انسان کامل) و قرآن تدوینی (آنچه میان دو جلد است) دانسته، و روایات مزبور را قابل تطبیق بر هریک از این سه می‌شمرد. سپس، به تطبیق بطون هفت گانه هریک از آنها می‌پردازد. از این میان، ایشان مراد از «مطلع» را در قرآن تکوینی، کلام ذاتی متجلی در حضرت واحدیت، مراد از «حدّ» را کلام ظلّی و نفس رحمانی، منظور از «باطن» را عوالم غیبی مافوق طبیعت و مقصود از «ظاهر» را عالم ملک و شهادت می‌داند. و سپس در توضیح بطون هفت گانه عالم هستی و قرآن تکوینی می‌نویسد:

مراد از بطون هفت گانه، مراتب هفت گانه کلی است؛ یعنی: ۱. مقام احدیت غیبی؛ ۲. حضرت واحدیت؛ ۳. مقام مشیت و فیض منبسط (یعنی همان نفس رحمانی فاصل میان حضرت واحدیت و تعینات خلقی)؛ ۴. عالم عقل؛ ۵. عالم نفوس کلی (این همان نفس کلی است که از آن به لوح محفوظ تعبیر می‌شود)؛ ۶. عالم مثال مطلق (مثال منفصل در برابر مثال مفید و متصل انسانی) و ۷. عالم طبیعت (روح‌الله خمینی، ۱۴۱۰ ق، ص ۲۱۴).

نقد و بررسی

مراتب متعدد عالم کبیر، از منظر برهان و قرآن الف. از منظر برهان

مسئله ذو مراتب بودن عالم هستی، و وجود عوالمی برتر از عالم طبیعت که نسبت آنها به آن، نسبت سبب به مسبب و نسبت ممثل به ممتل است، افزون بر اینکه از مسلمّات عرفانی و مطابق کشف عارفان مسلمان است، با ادله متعدد عقلی و نقلی نیز تأیید می‌گردد.

در فلسفه مشاء، از وساطت عقول دهگانه میان واجب تعالی و عالم طبیعت سخن رفته است (ابن سینا، ۱۴۰۴ ق، ص ۴۰۸). در فلسفه اشراق، ضمن ایراد بر دهگانه بودن این عقول، بر اصل وجود آنها و نیز بر وجود عقول عرضی اقامه برهان شده است (سهروردی، ۱۳۷۳، ص ۳۹ - ۴۰). سهروردی، همچنین با الهام از کشف و شهود خویش، بر وجود موجوداتی مثالی که واسطه‌ای میان عقول و موجودات طبیعی محسوب می‌شوند، تأکید کرده است (همان، ص ۱۷۷).

به هر حال، اصل وجود موجوداتی فراتر از عالم طبیعت، که واسطه میان واجب تعالی و موجودات طبیعی محسوب می‌شوند، در فلسفه اسلامی مبرهن است. فیلسوفان مسلمان، برای اثبات این مطلب، از ادله گوناگونی بهره گرفته‌اند. یکی از آنها، برهانی است که با استفاده از «قاعده امکان اشرف» بر این مسئله اقامه شده است. در ذیل، تقریری صدرایی از این برهان ارائه می‌شود:

رابطه علیت بین علت و معلول، یک رابطه ذاتی و تغییرناپذیر است؛ یعنی وجود معلول وابستگی ذاتی به وجود علت فاعلی دارد. محال است که علت و معلول، جایجا شوند و وجود علت، وابسته به وجود معلول گردد. چنانکه

محال است که معلول از چیزی صادر شود که وابستگی وجودی به آن ندارد. همچنین رابطه علیت، یک رابطه ضروری است؛ محال است که وابستگی وجودی معلول به علت، زایل شود به گونه‌ای که بتواند بدون آن، تحقق یابد. پس امکان معلولیت، مساوی با ضرورت معلولیت است. به عبارت دیگر، نمی‌توان رابطه علیت بین دو موجود را به صورت امکان خاص (= سلب ضرورت از طرفین) در نظر گرفت، به طوری که هم معلول بودن یکی از آنها برای دیگر و هم معلول نبودنش ممکن باشد و هیچ یک ضرورتی نداشته باشد. پس اگر معلول بودن چیزی برای چیز دیگر، محال نباشد، ضروری خواهد بود و بدون آن به وجود نخواهد آمد.

از سوی دیگر، [در حکمت متعالیه به اثبات رسیده است که] ملاک معلولیت، ضعف وجودی است. پس هر جا بتوان موجود کامل‌تر و قوی‌تری را فرض کرد، به گونه‌ای که موجود ضعیف‌تر شعاعی از وجود آن به حساب آید و نسبت به آن، استقلالی نداشته باشد، چنین فرضی ضرورت خواهد داشت.

با توجه به این دو مقدمه، قاعده مزبور به این صورت خواهد بود: اگر تعدادی از موجودات را فرض کنیم که هر یک از آنها قوی‌تر از دیگری باشد، به گونه‌ای که بتواند علت وجود آن به‌شمار آید. به دیگر سخن، میان آنها تشکیک خاص، برقرار باشد، هر موجود قوی‌تری در مرتبه مقدم بر موجود ضعیف‌تر قرار خواهد گرفت. ضرورتاً نسبت به آن، علت خواهد بود تا برسد به موجودی که فرض کامل‌تر از آن محال باشد و امکان معلولیت برای هیچ موجودی را نداشته باشد.

طبق این قاعده، وجود جوهر عقلانی که کامل‌تر از دیگر جواهر است و می‌تواند علت برای وجود آنها باشد ثابت می‌شود و واسطه‌ای بین مرتبه بی‌نهایت شدید وجود (= خدای متعال) و مراتب نازله وجود خواهد بود (مصباح یزدی، ۱۳۷۰، ج ۲، ص ۱۷۶).

با توجه به دلیل فوق، اصل وجود عالم عقول، که نسبت آن به عالم طبیعت، نسبت سبب به مسبب و علت به معلول است، از نظر عقلی مسلم است. و به نظر می‌رسد، به همین صورت، عالم مثال منفصل و عقول عرضیه را نیز می‌توان اثبات کرد. با وجود این، تعداد عوالم مافوق طبیعت را با دلیل عقلی نمی‌توان به دست آورد. در این زمینه، باید به کشف و نقل مراجعه کرد.

ب. از منظر قرآن

آیات متعددی از قرآن کریم وجود دارد که هریک به نوعی، بر وجود عوالمی میان حق تعالی و عالم طبیعت دلالت دارد. برخی از این آیات، به گونه‌ای است که موجودات عالم طبیعت را برگرفته و مسبب از عوالم مافوق می‌داند. بعید نیست که بتوان آیه نور را از جمله آیاتی دانست که بر اصل وجود عوالمی فراطبیعی دلالت می‌کند؛ زیرا در این آیه، خداوند نور آسمان‌ها و زمین معرفی گردیده، نور خداوند به چراغدانی تشبیه شده است که چراغی نورانی را در خود دارد و آبگینه‌ای نیز آن چراغ را در بر گرفته است. شاید این مثال، اشاره به این حقیقت باشد که نور وجود حق تعالی، از عوالمی چند می‌گذرد تا اینکه در عالم طبیعت جلوه نموده و پرتو می‌افکند.

همچنین، آیاتی که از وجود خزائن برای همه موجودات این عالم خبر می‌دهد و موجودات عالم طبیعی را تماماً فرو فرستاده شده، برگرفته شده از آن خزائن الهی برمی‌شمرد. در جایی می‌خوانیم: «بگو: من به شما نمی‌گویم که خزینه‌ها و گنجینه‌های خدا نزد من است» (انعام: ۵۰). در آیه‌ای دیگر، این خزائن الهی، اصل و ریشه هر آنچه در عالم طبیعت است، معرفی می‌شود. «و هیچ چیزی نیست مگر آنکه خزانه‌هایش نزد ماست، و آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم» (حجر: ۲۱). تعبیر خزانه‌ها به صورت جمع، اشاره به تعدد عوالم واسطه است؛ یعنی چنین نیست که هر چیزی تنها یک خزینه داشته باشد، و اصل و ریشه آن تنها در عالمی فراتر موجود باشد، بلکه هر چیزی خزینه‌هایی دارد و حقیقت آن در عوالمی برتر موجود است.

از دیگر آیات در این زمینه، آیاتی هستند که از ملکوت آسمان‌ها و زمین سخن می‌گویند. همه چیز را دارای ملکوتی برمی‌شمرند. این آیات، ضمناً بر این نکته نیز دلالت دارند که ملکوت آسمان‌ها و زمین، از نگاه عموم انسان‌ها مخفی است. تنها برخی از اولیای الهی، که به مقام یقین رسیده‌اند، به دیدن ملکوت موجودات موفق می‌گردند. هرچند قرآن همگان را به ملکوتی شدن و نظاره ملکوت آسمان‌ها و زمین دعوت نموده است. به ترجمه چند آیه در این زمینه توجه کنید:

«ایا در ملکوت آسمان‌ها و زمین و آنچه خدا آفریده ننگریستند، و اینکه شاید اجلشان نزدیک شده باشد؟ پس به کدامین سخن، بعد از قرآن ایمان می‌آورند؟» (اعراف: ۱۸۵)؛ «و بدین سان ملکوت آسمان‌ها و زمین را به ابراهیم نشان می‌دهیم تا [بصیرت یابد] و تا از اهل یقین شود» (انعام: ۷۵)؛ «باز ای رسول بگو آن کیست که ملکوت همه عالم به دست اوست و او به همه پناه دهد و کسی حمایت او نتواند کرد؟ اگر می‌دانید [بگوئید]» (مؤمنون: ۸۸)؛ «منزه است آنکه ملکوت همه چیز به دست اوست و به سوی او بازگشت می‌کنید» (یس: ۸۳).

در برخی دیگر از آیات، از نزول و فرو فرستاده شدن موجوداتی همچون مائده آسمانی (مائده: ۱۱۴)؛ آهن (حدید: ۲۵)؛ لباس (اعراف: ۲۶)؛ روزی (جاثیه: ۵) و... سخن به میان آمده است. مسلماً نمی‌توان مفاد این آیات را نزول موجودات مزبور از آسمان مادی و طبیعی دانست، بلکه باید گفت: مقصود خداوند از این نکته، فرو فرستادن موجودات مزبور از آسمان معنوی و تنزل آنها به صورت موجودات مادی است. از این رو، این آیات نیز بر وجود عوالمی ماورای طبیعی، که به نوعی اصل و منشأ عالم طبیعت محسوب می‌شوند، دلالت می‌کنند.

در آیاتی دیگر، از تدبیر امور الهی از آسمان تا زمین و سپس، رجوع دوباره آنها به او جل و علا در روز قیامت سخن به میان آمده است. در ادامه، خداوند با ویژگی «دانای به غیب و شهود» توصیف شده است که تأمل در صدر و ذیل این آیات نیز معنوی بودن آن آسمان را هویدا می‌سازد (سجده: ۵ و ۶).

در آیه دوازدهم از سوره مبارک «یس» نیز بر احصا و برشمردن هر چیز در «کتاب مبین» تأکید شده است. این کریمه نیز به روشنی بر وجود برتر موجودات طبیعی در عوالمی ماورای طبیعی و از جمله، در مقام علم الهی خبر می‌دهد.

کلیدهای دیگری نیز همچون «مفاتیح الغیب»، «مقالید السموات و الارض»، «رفیع الدرجات» و «من لدنًا»، در آیات قرآن وجود دارد که آنها نیز به گونه‌ای بر وجود عوالم مافوق طبیعی دلالت دارند که از بیان تفصیلی آنها صرف نظر می‌کنیم.

از مجموع آیات فوق، جای شکی باقی نمی‌ماند که از منظر قرآن کریم، بین خداوند و عالم طبیعت، عوالم متعددی وجود دارد که فیض حق تعالی به واسطه آنها، به موجودات طبیعی می‌رسد. اصل و ریشه امور مادی و طبیعی را باید در آن عوالم جستجو کرد. اما اینکه تعداد این عوالم چندتااست، چنین چیزی از ظاهر قرآن کریم به روشنی و به صورت قطعی استفاده نمی‌شود. هر چند محتمل است که آیاتی از قرآن، که در آنها از آسمان‌های هفت‌گانه سخن به میان آمده است (بقره: ۲۹، فصلت: ۱۲، طلاق: ۱۲؛ نوح: ۱۵)، ناظر به بطون هفت‌گانه عالم باشد. و الله العالم.

تطبیق تعبیر «قرآن» بر عالم کبیر و صغیر

نکته دیگر اینکه، ممکن است برخی نسبت به «قرآن تکوینی» و «قرآن انسانی»، نامیدن عالم کبیر و صغیر، که در کلام امام خمینی ره بدان اشاره شده و البته سخنی رایج در میان اهل معرفت است (ر.ک: شبستری، ۱۳۸۲، ص ۲۸)، اعتراض داشته باشند و آن را سخنی بی‌دلیل بدانند. در نتیجه، تطبیق روایات ناظر به حد و مطلع و ظاهر و باطن داشتن قرآن را، بر مراتب مختلف عالم هستی و وجود انسانی برنمایند. ولی باید توجه داشت که این تطبیق، ریشه در آیات قرآن و روایات اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام دارد. که در اینجا تنها به نمونه‌هایی از آنها اشاره می‌شود: اولاً در روایات، تعبیر «الکتاب» و «کتاب مبین» قرآن کریم، بارها در شأن خود قرآن کریم به کار رفته‌اند (مائده: ۱۵؛ انعام: ۵۹؛ یونس: ۶۱؛ هود: ۶؛ نمل: ۱؛ نمل: ۷۵ و سبأ: ۳)، در مواردی بر لوح محفوظ (فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ج ۴، ص ۷۳) و در مواردی دیگر، بر انسان کامل و امام معصوم علیه‌السلام تطبیق شده است (ر.ک: عیاشی، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۳۶۲؛ فیض کاشانی، ۱۴۱۵، ق، ج ۱، ص ۹۱؛ بحرانی، ۱۴۱۹، ق، ج ۲، ص ۴۲۶). ثانیاً امام صادق علیه‌السلام در سخنی، تعبیر «کتاب» را برای وجود انسانی به کار برده و فرموده است که: «صورت انسانی، بزرگ‌ترین حجت خدا بر آفریدگانش می‌باشد، و هموست کتابی که خداوند به دست خویش آن را نگاهشته است» (کاشانی، ۱۴۱۵، ص ۹۲). ثالثاً در ابیاتی منسوب به امیرمؤمنان علیه‌السلام چنین آمده است:

و توهمان کتاب آشکاری هستی که به حروف آن، امور پنهان آشکار می‌شود

و می‌پنداری که جرم کوچکی هستی و حال آنکه عالم اکبر در تو گرد آمده است

(همان)

زاین‌رو، به احتمال زیاد مراد خداوند از کتاب در این آیه شریف که فرمود: «کتاب خود را بخوان، کافی است که امروز خودت بر خود حسابگر باشی» (اسراء: ۱۴)، کتاب نفس انسان‌ها باشد، نه نوشته‌ای دیگر که به او داده و او را به خواندن آن فرمان دهند.

همچنین، در متون دینی تعبیر «آیات» هم برای اجزاء و ابعاض قرآن، و هم برای اجزای عالم کبیر و صغیر به کار رفته است: «[حکم] هر آیه‌ای را که [بر اساس مصالح مردم و مقتضای زمان] از میان برداریم یا به تأخیر اندازیم، بهتر از آن یا ماندنش را می‌آوریم. آیا ندانسته‌ای که خدا بر هر کاری تواناست؟!» (بقره: ۱۰۶)، «به زودی آیات و نشانه‌های خود را در کرانه‌ها و اطراف جهان و در نفوس خودشان به آنان نشان خواهیم داد تا برای آنان روشن شود که بی‌تردید او حق است» (فصلت: ۵۳).

با وجود این، نسبت به تطبیق بطون هفت‌گانه، بر مراتب هفت‌گانه عالم هستی، از احدیت گرفته تا عالم ملک و شهادت، که در کلام حضرت امام آمده بود، نکته‌ای به ذهن می‌رسد و آن اینکه اگر عالم طبیعت، مصداق «ظاهر» شمرده شد، دیگر نمی‌توان بار دیگر آن را جزء اولین مرتبه «باطن» قرآن تکوینی به حساب آورد. بطون هفت‌گانه عالم هستی را باید ناظر به مراتب فوق طبیعت دانست که آخرین مرحله غیب آن را چه بسا ذات غیب الغیوبی حضرت حق تشکیل دهد. و الله العالم.

نتیجه‌گیری

عارفان مسلمان بر وجود مراتب متعدد عالم کبیر تأکید می‌ورزند. ایشان، مراتب وجودی عالم را منطبق بر یکدیگر شمرده، رابطه مرتبه فروتر را نسبت به مراتب فراتر از آن، رابطه مثال و ممثّل می‌دانند. آنان بر این اساس، به تأویل هستی‌شناختی حوادث عالم طبیعت و ارجاع آنها به علل و عوامل فوق طبیعی آنها و در نهایت، به تأویل حوادث بر اساس اسماء و صفات الهی می‌پردازند. اصل مراتب داشتن عالم وجود در فلسفه اسلامی نیز پذیرفته شده و مستند به برهان عقلی می‌باشد. در آیات قرآن کریم نیز شواهد متعدّدی بر صحت و درستی این نظریه وجود دارد.

تطبیق «قرآن» بر «قرآن تکوینی»، «قرآن تدوینی» و «قرآن انسانی»، دارای شواهدی از آیات و روایات است و صرفاً برخاسته از ذوق عرفانی و یا استحسان عقلی نیست.

منابع

- ابن سینا، شیخ‌الرئیس، ۱۴۰۴، *الشفاء (الالهیات)*، تصحیح سعید زائد، قم، آیت‌الله مرعشی نجفی.
- احسائی، محمدبن زین‌الدین ابن ابی‌جمهور، ۱۴۰۵ ق، *عوالی اللالی العزیزیه فی الاحادیث الدینیہ*، قم، دار سیدالشهداء للنشر.
- بحرانی، سیدهاشم، ۱۴۱۹ ق، *البرهان فی تفسیر القرآن*، بیروت، مؤسسه الاعلمی.
- خمینی، سید روح‌الله، ۱۴۱۰ ق، *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، چ دوم، تهران، پاسدار اسلام.
- سهروردی، شیخ اشراق، ۱۳۷۳، *حکمه الاشراق، تصحیح هانری کرین*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- شبستری، محمود، ۱۳۸۲، گلشن راز، تحقیق و تصحیح محمد حماصیان، کرمان: خدمات فرهنگی کرمان.
- صدرالمآلهین، محمدبن ابراهیم، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، تصحیح محمد خواجوی، قم، بیدار.
- ۱۳۶۳، *مفاتیح الغیب*، تهران، مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۸۳، *شرح اصول الکافی*، تصحیح و تحقیق محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۱۳۸۷، *سه رسائل فلسفی*، مقدمه، تصحیح و تعلیق از سید جلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- عیاشی، محمدبن مسعود، ۱۳۸۰، *التفسیر*، تحقیق سیدهاشم رسولی محلاتی، تهران، حوزه علمیه.
- غزالی، محمد، ۱۳۸۳، *مشکاه الانوار*، تحقیق و مقدمه دکتر ابوالعلاء عقیفی، قاهره، الدار القومیه للطباعه والنشر.
- فیض کاشانی، محمدمحسن، ۱۴۱۵ق، *تفسیر الصافی*، تحقیق حسین اعلمی، تهران، صدر.
- قیصری، داودبن محمود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، ۱۳۷۰، *شرح فصوص الحکم*، قم، بیدار.
- مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۴ق، *بحار الانوار الجامعه لدرر اخبار الائمه الاطهار*، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۰، *آموزش فلسفه*، چ چهارم، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.