

«خیال مطلق» در مدرسه عرفانی صدرالدین قونوی

ghlenab@gmail.com

محمد علی اردستانی / استادیار گروه فلسفه، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

دریافت: ۱۳۹۷/۱۰/۲۴ - پذیرش: ۱۳۹۸ / ۰۲/۰۲

چکیده

مدرسه عرفانی صدرالدین قونوی بدون تردید، بزرگ‌ترین مدرسه در دامنه مکتب عرفانی محی‌الدین عربی به شمار می‌رود. یکی از مسائل مطرح در این مدرسه، مسئله «خیال» است که در دو ساحت مطلق و مقید مطرح شده است. عالم مثال مطلق، امری میان عالم ارواح و عالم حس و منزل سوم غیب هویت است، و عالم خیال مقید، عالم متوسط میان نشئه عنصری انسان و روحانیت و معنای اوست. در هستی‌شناسی عرفانی، تمیز به اطلاق و تقیید و تعین و لا تعین است و تعین خیال مطلق، از امتزاج نور و ظلمت است.

کلیدواژه‌ها: مثال مطلق، خیال مقید، وجود، عدم ظهور، نور، ضیا، ظلمت.

نظریه «عالم خیال»، یکی از نظریاتی است که در مابعد الطبیعه مطرح شده است. بر پایه این نظریه، میان عالم عقلی، یعنی عالم مجردات محض و عالم حسّی، یعنی عالم مادیات محض، عالمی است که موجودات آن، مقدار و شکل دارند، ولی ماده ندارند. این عالم «مثال منفصل» و «خیال منفصل» و «عالم برزخ» نامیده می‌شود. مجردات محض از ماده و مقدار - هر دو - مجردند، و مادیات محض به ماده و مقدار - هر دو - متلبّس اند، و موجودات عالم مثال مجرد از ماده و متلبّس به مقدارند. عالم مثال، متوسط بین دو عالم، است؛ زیرا از حیث تجرّد از ماده، مناسب با عالم مجردات است، و از حیث تلبّس به مقدار و شکل، مشابه عالم مادیات. هر موجودی از موجودات هر دو عالم، مثالی در این عالم متوسط قائم به ذات خود دارد. وجود مجرد به نحو تنزّل در عالم مثال است که تلبّس به مقدار و شکل را پذیرفته، و وجود مادی به نحو ترقّی در عالم مثال است که ماده و بعضی از لوازم ماده، نظیر وضع را خلع کرده است. «عالم مثال»، غیر از مُثُل افلاطونی است. مُثُل افلاطونی، صور علمی کلی مجرد از ماده و جمیع غواشی مادی است که قائم به ذات عالم و موضوعی دیگر نیست، بلکه قائم به ذات خود است. موجودات عالم مثال، صور جزئی مجرد از ماده است، نه از غواشی مادی. با این وصف، مُثُل افلاطونی و صور خیالی، هر دو قائم به ذات هستند (فبایض لاهیجی، ۱۳۸۳، ص ۶۰۲-۶۰۳). به هر حال، «مُثُل» مفارقات نوری و مجردات محضه‌اند، و «مثال»، عالم ابدان روحانی که مجرد به تجرّد برزخی است.

مثال بر دو قسم دانسته شده است: یکم، مثال متصل که آن را «خیال متصل» و «ابدان معلّقه» نیز می‌نامند. دوم، مثال منفصل که آن را «مثال اکبر» و «خیال منفصل» و «صور معلّقه» و «مثال ظلمانی» و «مثال معلّقه» نیز می‌گویند. البته صور معلّق گاهی بر صور و اشباح عالم مثال منفصل اطلاق می‌شود که تجرّد برزخی داشته، قائم به ذات خود بوده و در لامکان و لامحلّ است، و گاهی بر صور و اشباح عالم مثال متصل اطلاق می‌شود که تجرّد برزخی داشته و در موطن خیال، قایم به نفس ناطقه است. «برزخ» به معنای واسطه میان عالم محسوس مقداری و عالم جوهر مجرد عقلی است. معلّق بودن اشباح عالم مثال منفصل، به این سبب است میان دو عالم مادی صرف کثیف و عالم مجرد محض لطیف قرار گرفته، و معلق بودن اشباح برزخی عالم مثال، به سبب واسطه بودن میان بدن و عقل است. عالم مثال اکبر را «قلیلم ثامن» نیز می‌نامند؛ زیرا عالم مقداری را هشت قسم گفته‌اند که هفت تای آنها اقلیلم هفت‌گانه است که در آنها مقادیر حسّی بوده و اقلیلم هشتم، که در آن مقادیر مثالی است، عالم مُثُل معلّق می‌باشد. عده‌ای از حکیمان، اشباح مجرد به تجرّد برزخی در عالم مثال اکبر در ظرف خارج از موطن ادراک و در عالم مثال اصغر در عالم خیال نفسانی انسانی را «مُثُل معلّق» خوانده‌اند که در مقابل مُثُل مطلق کلی نوری است که به «مُثُل افلاطونی» است و مُثُل مطلق کلی نوری را غیر از مُثُل معلّق عالم مثال منفصل و مُثُل معلّق عالم مثال متصل دانسته و قایل به هر سه شده‌اند.

به هر حال، برخی از حکیمان عالم مثال منفصل را برزخی میان عالم اجسام و عالم ارواح می‌دانند که مشتمل است بر هر صوری که در عالم باشد، و شبیه است به اجسام از آن حیث که مقداری است، و به ارواح شبیه است از آن حیث که نورانی است، و در لسان شرع از آن به «سوق الجنة» تعبیر شده: «انّ فی الجنة لسوقاً ما فیها شری و لایبعا الاّ الصور من النساء و الرجال»، و صوفیه آن را «خیال منفصل» و «ارض حقیقت» می‌گویند و به واسطه اطلاق و شمول آن بر صور مجرد و مادی، از آن به «خیال مطلق» نیز تعبیر می‌کنند (بهایی لاهیجی، ۱۳۷۲، ص ۱۷).

باید توجه داشت که اگرچه اشراقیان و عارفان قایل به خیال منفصل هستند، با این وصف، میان این دو دیدگاه، از نظر هستی‌شناسی، تفاوت بنیادین وجود دارد. فیلسوفان مشایی اقسام تمایز را محصور در سه قسم دانسته، و اشراقیان به قسم چهارم تمایز تفتن یافته‌اند. بر این اساس، تمایز دو متمایز به چهار نحوه است:

اول. تمایز به تمام ذات است؛ مانند اجناس عالی و انواع آنها هر کدام با دیگری؛ به این معنا که هر نوعی از جنس واحد به تمام ذات از نوعی از انواع جنس دیگر تمایز دارد. این نحوه از تمایز و افتراق به تمام ماهیت است، بدون آنکه هیچ اشتراک جوهری میان آنها باشد.

دوم. تمایز و افتراق به چیزی از سنخ ماهیت است، بعد از آنکه طبیعتی جوهری میان آنها اشتراک دارد و امر مشترک، جنس است و امور معین و محصل، فصول بوده، ترکیب، ترکیبی اتحادی است. این نحوه تمایز به بعض ذات است، مانند انسان و اسب.

سوم. تمایز و افتراق به اموری عرضی است، بعد از آنکه آنها در تمام حقیقت مشترک اتفاق دارند و متحصّل، افراد شخصی یا صنفی است و ترکیب، ترکیبی اقتراعی است. این نحوه تمایز به امور انضمامی و عوارض غریب است؛ مانند زید و عمرو.

قسم چهارم. تمایز و افتراق، نه به تمام ماهیت است و نه به بعض ماهیت و نه به لواحق زاید بر ماهیت، بلکه به کمال و نقص در خود ماهیت است، به اینکه خود ماهیت، مراتب گوناگونی به کمال و نقص دارد. به سخن دیگر، امتیاز و افتراق به کمال و نقص و قوه و ضعف در خود ماهیت است، به اینکه خود ماهیت، مراتب گوناگونی به تمامیت و عدم تمامیت دارد. این نحوه تمایز به نقص و کمال در اصل و سنخ ماهیت واحد است، به اینکه کامل و ناقص هر دو از آن حقیقت باشند. این نحوه تمایز نزد اشراقیون جایز است؛ چنان که در حکمت متعالیه در حقیقت وجود تبیین شده است. حصر در اقسام سه‌گانه پیشین به این نحوه تمایز منقذ می‌شود (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۴۲۷-۴۲۸؛ همو، ص ۳۵۶-۳۵۷، سبزواری، ۱۳۶۹، ص ۱۸۰-۱۸۱).

دو قسم تمایز دیگر نیز وجود دارد که میز به اطلاق و تقیید و تعین و لاتعین و میز به اصلیت و عکسیت و شیئیت و فیثیت است (آشتیانی، ص ۲۶۰). دیدگاه اشراقیان در هستی‌شناسی، مبتنی بر تمایز تشکیکی است، در حالی که دیدگاه عارفان در هستی‌شناسی، مبتنی بر تمایز به اطلاق و تقیید و تعین و لاتعین است و روشن است، که این دو دیدگاه، تفاوت بنیادین دارند. در این نوشتار، خیال مطلق در بزرگ‌ترین مدرسه عرفان نظری، یعنی مدرسه صدرالدین قونوی تحلیل و بررسی شده است.

تصویر کلی خیال مطلق

مدرسه عرفانی قونوی، خیال (مثال) را در دو ساحت مطلق و مقید مطرح کرده است. عالم خیال مطلق، منزل سوم غیب هویت و امری میان عالم ارواح و عالم حس است، و ظهور وجود در آن، کامل‌تر از ظهور وجود در عالم ارواح است، و در عالم حس، ظهور وجود تمام می‌شود. عالم خیال مقید، متوسط میان نشئه عنصری و جسمانی انسان و

روحانیت اوست. صورتی که در خیال مقید ظاهر می‌شود، به حسب نسبت صاحب خیال، به دو طرف عالم ارواح و بالاتر و عالم حس است؛ به این معنا که اگر نسبت خیال مقید به عالم ارواح و بالاتر، نیرومند باشد، تخیلات و اعتقادات آن حق است، و اگر نسبت آن به عالم حس نیرومند باشد، به اینکه احکام صور حسی غلبه داشته باشد، تخیلات آن در حالت بیداری و خواب، فاسد است و آراء آن صائب نیست. نسبت خیال مقید به مثال مطلق، نسبت جداول به نهر عظیمی است که از آن منشعب شده‌اند.

باید دانست که «عالم» اسم آلت و به معنای «ما یُعلم به» است و اطلاق آن بر هستی امکانی، از لحاظ آیت بودن همه‌جانبه آن برای حق تعالی است. «کلی» بودن عوالم به معنای سعه و گستردگی و احاطه وجودی آنها و اشتغال آنها بر وجودهای جزئی است. هر یک از این عوالم دربردارنده بسیاری از وجودهای جزئی بوده و محیط بر آنهاست. آنگاه بر پایه یکی از نظریات مابعدطبیعی، عوالم کلی سه‌گانه امکانی، «عالم طبیعت» و «عالم مثال» و «عالم عقل» است (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۶۱). عالم صور طبیعی مادی دائر و عالم صور دایم قائم به ذات، اما نه به ماده و عالم معناست (سبزواری، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، ج ۵، ص ۳۱۰-۳۱۱). اجناس عوالم و نشأت هستی امکانی با وجود کثرت بی‌شماری که دارند، منحصر در این سه عالم و نشسته‌اند. البته این عوالم و نشأت مرتبط با هم هستند. از این رو، دار وجود، واحد است (شیرازی، ۱۴۱۹ ق، ج ۹، ص ۱۹۴). عالم و نشئه اول، که پایین‌ترین عوالم و نشأت است، عالم طبیعیات و مادیات حادث و کائنات فاسد و به تعبیر دیگر، صور طبیعی کائن فاسد است (همان، ج ۹، ص ۱۹۴-۲۲۸). این عالم، مناط کثرت و تضاد و انقسام به مواد است (همان، ج ۹، ص ۶۲). عالم و نشئه وسط، عالم صور مقداری و محسوسات صوری فاقد ماده، و به تعبیر دیگر، عالم صور ادراکی حسی است که از ماده‌ای که حامل امکان‌ها و استعدادها بوده و قابل امور متضاد است، مجرد می‌باشد (همان، ج ۹، ص ۱۹۴ و ۲۲۸). این عالم مصون از کثرت وضعی و انقسام مادی است (همان، ج ۹، ص ۶۱-۶۲). این عالم را «مثال اعظم» نامیده‌اند؛ چنان که عالم صور علمی جزئی در نفس انسانی، «مثال اصغر» نامیده شده است (همان، ج ۱، ص ۲۹۹). همچنین این عالم را «خیال منفصل» نام نهاده‌اند، به این سبب که آن را به خیال متصل، که عالم صور علمی جزئی است، تشبیه کرده‌اند (همان، ج ۱، ص ۳۰۲). عالم و نشئه سوم، که بالاترین عوالم و نشأت است، عالم صور عقلی و مُثُل مفارق الهی است (همان، ج ۹، ص ۲۲۹ و ۱۹۴). این عالم به طور کلی، مصون از کثرت است (همان، ج ۹، ص ۶۱).

در هستی‌شناسی متعالی، حقیقت اصیل وجود، حقیقتی مشکک و دارای مراتب گوناگون در شدت و ضعف و شرافت و پستی است، و هر مرتبه‌ای از آن با تمام هویتش متقوم به مرتبه بالای خود بوده، بر آن توقف دارد. بر پایه این نظریه، عالم‌های سه‌گانه، به سبب و لحوق، ترتب وجودی دارند؛ به این نحو که از لحاظ وجودی، عالم عقل پیش از عالم مثال، و عالم مثال پیش از عالم ماده است. عقل مفارق، حدود و قیودی کمتر داشته، وجودی گسترده‌تر و ذاتی بسیط‌تر از مثال مجرد دارد که مصاحب با آثار ماده است، اگرچه خالی از ماده می‌باشد، و روشن است که وجود هر چه حدودش کمتر بوده و قوی‌تر و گسترده‌تر و بسیط‌تر باشد، مرتبه آن در حقیقت تشکیکی وجود، مقدم‌تر و پیشین‌تر و برتر است و به‌اعلا مراتب هستی، که وجودی صرف است و محدود به هیچ حدی نبوده و فاقد هیچ کمالی نیست و

مبدأ کل هستی است، نزدیک‌تر است. از این رو، عالم عقل، از حیث وجود، مقدم‌تر و پیش‌تر از عوالم دیگر است، و پس از عالم عقل، عالم مثال است و پس از عالم مثال، عالم ماده قرار دارد (طباطبائی، ۱۴۱۴ق، ص ۱۷۱-۱۷۲؛ همو، ۱۴۱۶، ص ۳۱۴-۳۱۵). البته همان گونه که صدرالمثالیهین اشاره کرده است، اشیا - چنان که وجودی طبیعی و وجودی مثالی و وجودی عقلی دارند - نزد عارفان وجودی الهی نیز دارند (شیرازی، ۱۴۱۹، ج ۶ ص ۲۶۲).

در هستی‌شناسی عارفان، تمایز بر پایهٔ اطلاق و تقیید و تعین و لاتعین است. به نظر محقق قونوی، تعین مثال مطلق، از امتزاج نور و ظلمت است و این ضیا است. ضیا از اختلاط نور و ظلمت حاصل و درک می‌شود و به آن درک واقع می‌گردد «ضیا»، صفت ذاتی عالم مثال است. با تأمل در این نظریه، می‌توان دریافت که تحلیل آن بر پایهٔ تبیین مبادی آن، از قبیل وجود و عدم و نور و ظلمت و ضیا، امکان‌پذیر است.

۱. وجود مطلق و بحت و محض

وجود مطلق به اعتبار اینکه تنها «وجود» است و از این وجه، «حق» است، وجود بحت است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲). معنای «وجود بحت»، وجود مطلق است؛ یعنی چیزی که هیچ قیدی در آن اعتبار نمی‌شود، اگرچه احتمال دارد که با قیود یا عدم قیود اخذ شود و وجود مأخوذ بدون شرط است، نه وجودی که مقید به اطلاق شده؛ یعنی وجود مأخوذ بشرط لا؛ زیرا محض، خالص از هر چیزی است و این وجود، خالص از هر اعتبار و قیدی است (فنازی، ۱۳۷۴، ص ۱۵۰). پایهٔ اطلاق ذاتی، اموری از قبیل حکم و وصف و نسبت، مانند وحدت یا وجوب وجود یا مبدئیت یا اقتضای ایجاد یا صدور اثر یا تعلق علم به خود یا به غیر خود، از حق تعالی، از حیث اطلاق ذاتی نفی می‌شود؛ زیرا همهٔ آنها حاکم به تعیین و تقیید است. بر این اساس، وجود مطلق، به اعتبار اینکه تنها «وجود» است و از این نظر، «حق» است، نه کثرتی در او هست و نه صفتی و نه نعتی و نه اسمی و نه رسمی و نه نسبتی و نه حکمی، بلکه وجود بحت است (قونوی، ۱۳۷۴، ص ۲۲). حق تعالی مطلق از حصر در اطلاق و تقیید و جمع بین وحدت و کثرت و اطلاق و تقیید یا تنزه از آن است و همهٔ آنها در او به حسب مراتب است (مهائمی، ۱۴۲۹، ص ۷۴)؛ همهٔ آنها در حق او در حال تنزه او از جمیع صحیح است (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۷). به این معنا که اطلاق او از همهٔ قیود، منافی ظهور او به قیود و احکام اشیا نیست (اشکوری، ۱۳۷۱، ص ۷).

۲. نوریت وجود و ظلمت عدم

به نظر محقق قونوی، نور محض مغایر با وجود حق نیست (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷). باید دانست که نور حقیقتی آشکار و شناخته شده است. دربارهٔ ضابطهٔ نور گفته شده است: «نور در حقیقت نفس خود، ظاهر بوده و مظهر غیر خود است» (شیرازی، ۱۳۹۱، ص ۳۱). حقیقت نور، ظاهر به ذات خود و مظهر غیر خود است. پس مظهری برای حقیقت نور نیست. اشیا به واسطهٔ نور ظاهر و آشکار هستند، و خود نور به نفس ذات خود برای انسان ظاهر و مکشوف است. پس نور به ذات خود ظاهر است و مظهر محسوسات بر دیدهٔ انسان است. این اول چیزی است که لفظ نور برای آن وضع شده است. نور به استعاره یا حقیقت ثانوی تعمیم داده شده است، برای هر آنچه به واسطهٔ

آن، چیزی از محسوسات منکشف می‌شود، سپس نور به غیر محسوس تعمیم داده شده است. همه این استعمالات و اطلاعات به تحلیل معنای نور مبصر است که به ذات خود، ظاهر و مظهر غیر خود است. صحیفه الهیه خدای متعال را نور آسمان‌ها و زمین معرفی کرده است. این حقیقت بر پایه آن است که به واسطه وجود شیء، خود شیء برای دیگر اشیا آشکار می‌شود. از این رو، وجود شیء مصداق تام نور است. سپس چون اشیا ممکن‌الوجود صرفاً به ایجاد خدای متعال موجودند، او مصداق اتم نور است. بنابراین، وجود و نوری هست که اشیا متصف به آن می‌شوند و آن وجود اشیا و نور آنهاست که مستعار و مأخوذ از خدای متعال است، و وجود و نوری هست قائم به ذات خود که به واسطه آن، اشیا موجود شده، مستتیر می‌گردند. پس خدای سبحان نوری است که به واسطه او، آسمان‌ها و زمین آشکار می‌شود. بر این اساس، آنگاه که گفته می‌شود خدای متعال، نور آسمان‌ها و زمین است، مقصود از این «نور»، آن نوری نیست که مستعار است و قائم به آنهاست، همان وجودی است که بر آنها حمل می‌شود؛ زیرا خدای متعال، از آن بالاتر و منزّه است، بلکه مراد از آن، نور او تعالی است از حیثی که نور عام، از آن نور نشئت گرفته، و نور عام، همان نور فراگیری است که هر چیزی به واسطه آن مستتیر می‌شود و مساوی با وجود هر چیز و ظهور آن در خود و برای غیر خود آن است و آن رحمت عامه است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۱۵، ص ۱۲۲).

۳. تعقل وجود در مقابله با عدم

به نظر محقق قونوی، وجود محض در مقابله با عدم، که مضاد با آن است، تعقل می‌شود و این به سبب آن است که عدم اضافی، تعینی در تعقل دارد و ظلمت برای عدم است و نوریت برای وجود است، و نور محض، مغایر با وجود حق نیست. باید دانست که ظلمت همان اعیان ثابت است که عدم اضافی‌اند و به فیض تجلی اقدس، در علم ظهور یافته‌اند؛ چنان که شیخ شبستری می‌گوید: «چو هستی را ظهوری در عدم شد ...»؛ یعنی چون هستی و وجود مطلق در عدم ظهور کرد که اعیان ثابت ممکن هستند. به نظر محقق قونوی، مقصود محققانی که حقیقت حق تعالی را مجهول دانسته‌اند، در حالی که معرفت به او حاصل است، این نیست که حق تعالی حقیقتی ورای وجودش دارد، بلکه مقصود آنها این است که حق تعالی هنگامی که تعقل او مجرد از کثرت وجودی و اعتباری نسبی و تعقلات و تعینات تقییدی ناشی از تعقل غیر او با او اعتبار شود، مطلق از تعین به وصف یا حکم یا نسبت است، اعم از اینکه سلبی یا ایجابی باشد، و این همان اطلاق ذاتی است که مفید به مدرک به امری نیست، و مقصود محققانی که حقیقت حق سبحان را مجهول می‌دانند، این است که حق تعالی از حیث این اطلاق، در هیچ تعقلی متعین نمی‌شود و در هیچ مرتبه‌ای متجلی نمی‌شود و به هیچ مدرکی منضبط نمی‌شود. نسبت اقتضای ایجاد و عدم آن به حق سبحان، از حیث این اطلاق و عدم تعین او به وحدت یا میدبیت یا وجوب وجود یا مانند آن مساوی است و حکمی بر او مترتب نشده و اضافه امری به او تعقل نمی‌شود. به نظر ایشان، ذوق صحیح و کشف صریح، مفید آن است که تعقل حق به اعتبار اینکه واحد است یا مبدأ موجودات است یا کثرت و اشتراک با چیزی در وجودش مسلوب از اوست، یا داشتن ماهیتی ورای وجود برای او محال است، و جز به اعتبار تعین او در عرصه تعقل کونی امکان‌پذیر نیست، و مقصود از «تعقل کونی»، تعقل غیر حق با حق است (قونوی، ۱۴۱۶، ص ۱۴۲-۱۴۴).

به هر حال، به نظر محقق قونوی، وجود محض، در مقابله با عدم، که مصاد با آن است، تعقل می‌شود: «ان النور المحض المشار اليه لا يغير وجود الحق، ولا شك ان وجود المحض المتعقل في مقابلة عدم المصاد له، فان لعدم الاضافي تعينا في التعقل لا محالة و له الظلمة، كما ان الوجود له النورية و لهذا يوصف الممكن بالظلمة، فانه يتصور بالوجود فيظهر في الوهم فقط؛ فظلمته من احد وجهيه الذي يلي عدم، و كل نقص يلحق الممكن و يوصف به انما ذلك من احكام نسبة العدمية، و اليه الإشارة بقول النبي ﷺ: ان الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهر. و «خلق» هاهنا بمعنى «التقدير». فان التقدير سابق على اليجاد، و رش النور كناية عن افاضة الوجود على الممكنات» (قونوی، ۱۳۷۱، ص ۲۲۷-۲۲۸؛ نیز ر.ک. جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸-۱۷۹؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۵-۴۱۶).

۴. عدمیت و ظلمت اعیان ثابتہ

به نظر محقق قونوی، تعقل وجود محض، در مقابله با عدم است که مصاد با آن است و این به سبب تعیین عدم اضافی در تعقل است. اعیان ثابتہ، عدم اضافی‌اند، و ظلمت برای عدم است و آنها به فیض تجلی اقدس، در علم ظهور یافته‌اند. اتصاف ممکن به وصف ظلمت، به سبب نورانیت آن به وجود است، و ممکن فقط در وهم ظاهر می‌گردد، پس ظلمت ممکن، از یکی از دو وجه آن است که رو به عدم دارد، و هر نقصی که بر ممکن لاحق شده است و ممکن موصوف به آن می‌شود، از احکام نسبت عدمی است. محقق قونوی سخن منقول از رسول خدا ﷺ را اشاره به مطلب یاد شده می‌داند؛ می‌فرماید: «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره فظهر» و «یروی فی الأخبار الإلهية أنه تعالى خلق الخلق في ظلمة، ثم رش عليهم من نوره» (فخر رازی؛ ۱۴۲۰ق، ج ۱۲، ص ۴۷۹؛ شیرازی، ۱۳۶۱، ج ۴، ص ۳۶۰)؛ «إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة فالتقى عليهم من نوره فمن أصابه من ذلك النور اهتدى و من أخطأه ضل». (أملی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۴۸۰)؛ «فی حدیث رواه أحمد و الترمذی عن عبدالله بن عمرو بن العاص أن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره، و فی أخرى: ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه نوره اهتدى و من أخطأه ضل فلذلك جف القلم بما هو كائن». (ألوسی، ۱۴۱۵ق، ج ۴، ص ۸۱)؛ «روی الإمام أحمد و الترمذی عن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ثم ألقى عليهم من نوره فمن أصابه من نوره اهتدى و من أخطأه ضل» (همان، ج ۱۲، ص ۱۲). «خلق» در اینجا به معنای «تقدیر» است؛ زیرا تقدیر، پیش از ایجاد است، و «رش نور»، کنایه از افاضة وجود بر ممکنات است. باید دانست که هر چیزی پرتو نور وجود بر او تافته، به حقیقت نزدیک است، بدین‌روی، شیخ شبستری می‌گوید:

قرب آن است که نور را رش نور است بعید آن نیستی که هست دور است

این بیت اشاره به حدیث یاد شده است. محقق لاهیجی روایت را چنین نقل کرده است:

ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره؛ فمن اصابه ذلك النور اهتدى و من اخطأه ضل.

«ظلمت» عبارت از «اعیان ثابتہ» است که عدم اضافی‌اند و به فیض تجلی اقدس در علم ظهور یافته‌اند. «خلق» در

اینجا، به معنای تقدیر است؛ یعنی: تقدیر سابق بر ایجاد است، و «رش نور» کنایه از ظهور نور وجود به صورت آنهاست که موسوم به «تجلی شهودی» است. «فمن اصابه ذلك النور اهتدى» اشاره به آن اعیان است که وجود خارجی یافته و از

علم به عین آمده است. «من اخطأه ضلّ» اشاره به آن اعیان است که بنا بر حکمت الهی و تقاضای بطون، از علم به عین نیامده است. حق تعالی به صورت ذرات موجودات متجلی و ظاهر است و نمود همه به هستی و وجود اوست و بدون او همه معدوم محض اند و هیچ شیئی از موجودات از این فیض عام رحمانی، که افاضه وجود است، بی بهره نیست، و هر یک درخور استعداد خود، به رحمت امتنانی وجودی فایز گشته اند، و انسان از نهایت نزدیکی است که از خود دور افتاده است؛ زیرا چنانچه نهایت دوری، موجب عدم ادراک است، نهایت نزدیکی نیز سبب عدم ادراک می شود، و هستی انسان به حق است و او همواره به انسان نزدیک است: «و نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ». (ق: ۱۶).

تجلی شهودی الهی به صور اعیان ممکن، که عدم اضافی اند، به اندازه استعدادهای گوناگون آنهاست؛ زیرا هر عینی از اعیان اشیا، استعدادی خاص دارد، به نحوی که هیچ شیئی در آن با وی شریک نیست و تجلی تابع استعدادهاست و تکرار در تجلی نیست، و از این نظر است که یک تجلی به حسب اختلافات قابل ها، مختلف می نماید و هر عینی از اعیان، که قابلیت ظهور کمالات وجود حق در آن بیشتر باشد، به مبدأ نزدیک تر است، و هر کدام که استعداد ظهور کمتر داشته باشد، به حسب تفاوت مراتب، دوری نسبی دارد، و ظهور حق به صور استعدادهای گوناگون اعیان ثابت، مانند ظهور نور آفتاب، از پس آبیگن هایی است که در رنگ ها و شکل ها و صفا و تیرگی مختلف اند و شخص ناظر در آن شیشه ها، آن نور را مختلف می بیند و در هر یک به رنگی و صورتی و صفتی مشاهده می نماید، در حالی که در حقیقت، در آنجا یک نور بیش نیست و اگر آبیگنه در غایت صفا باشد، آن نور بر صفای خود می نماید.

بر پایه اینکه تجلی حق به صورت هر شیء، به مقدار قابلیت آن شیء است، شیخ شبستری می گوید:

چو هستی را ظهوری در عدم شد ز آنجا قرب و بعد و بیش و کم شد

یعنی چون هستی و وجود مطلق در عدم ظهور کرد که اعیان ثابت به ممکنه اند و استعدادات آن اعیان مختلف اند، قهراً از آنجا قرب و بعد و بیش و کم کامل شد؛ به این معنا که از تفاوت استعدادهای آن اعدام، که اعیان ثابت اند، نزدیکی و دوری و بیش و کم ایجاد شد؛ زیرا صفای فطری هر کدام که بیشتر بوده باشد، ظهور حق در صورت آن، تمام تر و کامل تر است و نزدیک و پیش تر است و هر کدام که قابلیت و صفای فطری کمتری داشته باشد، ظهور کمال الهی در آن کمتر می نماید و نسبت به مظاهر دیگر، که باصفا تر از آن هستند، دور تر و پس تر است.

باید دانست که قرب ایجاد مقتضای رحمت عام رحمانی است که حق به تجلی شهودی به صورت جمیع موجودات ظاهر گشته و خود را به نقش همه نموده است و آنچه حضرت امیر المؤمنین علیه السلام فرموده است: «عَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمَقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَائِيَّةٍ» (سید رضی، خ اول) اشاره به آن است؛ زیرا چگونه چیزی که به ذات خود معدوم است، مقارن او باشد؟ و موجودیت او عبارت از ظهور حق به صورت اوست، و به این معنا هر چیزی که پرتو وجود به آن رسیده و موجود گشته، قریب است، و «ثم رشّ علیهم من نوره» اشاره به این قرب است، بدین روی، شیخ شبستری می گوید: «قریب آن است کاو را رشّ نور است»؛ یعنی هر چه از رشّ نور وجود یافته و موجود گشته قریب است و قوام همه اشیا به حقیقت به این قرب است، و اگر ظهور حق به صورت آنها نبود همه در عدم آباد ظلمت متواری بودند. و «بعید» در مقابل این «قریب»، آن است که پرتو نور وجود به آن نرسیده و در ظلمت عدمیت مانده و از علم

به عین نیامده است. بدین روی، شیخ شبستری می‌گوید: «بعید آن نیستی کز هست دور است»؛ یعنی بعید حقیقی آن است که از هست - که وجود است - دور است و از خزاین جود بر او افاضه نور وجود نشده باشد. قرب دیگر، قرب شهودی است. در این رابطه باید دانست که ادراک، غیر از ادراک ادراک است. اعیان علمیه پیش از وجود خارجی، به حکم «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ» (اعراف: ۱۷۳) ادراک بسیط دارند و آن مقتضی عبادات اضطراری و رحمت عام رحمانی و مستلزم قرب ایجابی است و این ادراک، غیر از ادراک ادراک است، که در مرتبه وجود عینی خارجی، مناط تکلیف بوده و موضوع احکام و اوامر و نواهی الهی است؛ زیرا آن ادراک بسیط، فطری و ذاتی است و هرگز از ذوات منفک نمی‌شود و در آن نیازی به تفکر نیست؛ زیرا تحصیل حاصل محال است. سبب حکمت تکوین و ایجاد و بعثت انبیا علیهم‌السلام و امر به تفکر و طاعات و عبادات ظاهری و باطنی هم آن است که مراتب ادراک ادراک به منصفه ظهور در آید، و اشتباه و گمراهی در همین ادراک ادراک است چنان که نفس ادراک مقتضی عبادات اضطراری و رحمت عام است، که موجب قرب ایجاد است ادراک ادراک، مستلزم عبادات اختیاری و سیر و سلوک و رحمت خاص رحیمی است که فرمود: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶). نهایت مرتبه این ادراک ادراک آن است که مدرک، مستغرق و فانی در مدرک گردد و ادراک نماند، و این مرتبه قرب شهودی است، و همین قرب موجب معرفت تحقیقی یقینی است که غرض ایجاد است و قرب نوافل، و «مقام محمود» عبارت از این مرتبه است و ارسال رسل و انزال کتب و امر به تفکر و تذکر، همه به سبب حصول این قرب است و به واسطه اختصاص به این قرب است که حضرت آدم سزاوار سجده فرشتگان شد. آنگاه چون حصول این قرب مخصوص به حکم «أَوْ مَنْ كَانَ مِثْنًا فَأَخْبَيْنَاهُ وَجَعَلْنَا لَهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ كَمَنْ مَثَلُهُ فِي الظُّلُمَاتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِنْهَا» (أنعام: ۱۲۲) است، جز به نور هدایت خاص الهی میسر نمی‌گردد که مقتضی تجلی رحمت رحیمی است؛ فرمود: «بِالْمُؤْمِنِينَ رِزْوَفٌ رَحِيمٌ» (توبه: ۱۲۸) و «فَسَاكُنْهَا الَّذِينَ يَتَّقُونَ» (اعراف: ۱۵۶) و «إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ» (اعراف: ۵۶). بدین روی، شیخ شبستری می‌گوید:

اگر نوری ز خود در تو رساند
تو را از هستی خود وارهند

یعنی: اگر حق تعالی بنا بر حسن سابقه و قابلیت فطری، از نور خاص که مخصوص انبیا و اولیای علیهم‌السلام است، به تو رساند، از تاب آن نور تجلی احدی، که موجب فنای مظاهر است، تو را از هستی مجازی خود می‌راند و محو و فانی می‌سازد، و آنگاه قریب به قرب حقیقی خواهی گشت، که همه قرب‌ها نسبت به قرب خاص، بعد و دوری است. حاصل آنکه تا زمانی که آن روش نور نباشد - که پیش از این گفته شد - مایی و تویی ظهور نمی‌یابد و «ما» و «تو» نموده نمی‌شود. پس آن روش نور سبب ظهور هستی ما و تو است، نه آنکه آن روش نور، تو را از هستی خود وارهند، بلکه آن قرب ایجابی است که تنزل مطلق از عالم اطلاق به تقید است. اما این قرب شهودی، ترقی مقید، از تقید به اطلاق است (لاهیجی، ۱۳۸۱، ص ۴۱۹-۴۲۱).

۵. کشف به علم و وجود و نور

به نظر محقق قونوی، نور حقیقی سه مرتبه دارد: یکم. مشارکت با وجود محض مطلق؛ دوم. مشارکت با علم حقیقی

مطلق؛ سوم. اختصاص آن به جمع که ظهور و اظهار برای آن است. آنگاه سرّ این جمعیت و اختصاص آن به ضیا و اصل آن معلوم خواهد شد، به حیثی که از آن، حقیقت عالم مثال نیز شناخته می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶).

به هر حال، نور حقیقی سه مرتبهٔ مشترک در کشف مستور دارد: (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۶). وجه اتحاد نور با وجود و علم، از این جهت است که شأن هر یک از آنها کشف مستور است. کشف به علم، از این جهت است که علم ماهیات معدوم را پیش از کشف وجودی کشف می‌کند و کیفیت قبول آنها نسبت به وجود و توابع آن، از قبیل بقا و فنا و بساطت و ترکیب و لوازم غیر آنها را نشان می‌دهد. کشف به وجود از این جهت است که وجود در اصل، واحد است و تعددهای گوناگون، عارض بر آن شده است. از این رو، معلوم می‌شود که متعدّداتی در اینجا هست که از جهت قبول، متفاوت‌اند. پس وجود از این وجه سبب معرفت ماهیات معدوم گردیده است؛ زیرا اگر وجود نبود، به هیچ وجه معلوم نمی‌شد که در اینجا ماهیاتی هست. کشف نور، متأخر از کشف وجودی است، لیکن در معقولیت کشف، شریک وجود و علم است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۷).

به نظر محقق قونوی، تمیزی میان وجود و علم و نور در این نیست که هر یک از آنها از حیث وحدت و اطلاق، درک نشده است و دیده نمی‌شود، بلکه تعددی میان آنها در حضرت احدیت ذاتی نیست، و وجود از علم تمیز می‌یابد به اینکه معلومات، تعدّد علم‌اند از حیث تعلقات در مرتبهٔ تعقل، نه غیر آن، برخلاف وجود؛ زیرا موجودات، تعدّد وجودند و آن را در مراتب تفصیلی، برای مدارک ظهور می‌بخشند. فرق میان نور حقیقی و مسمای وجود محض، از آن جهت است که وجود به واسطهٔ قابلیت معلومات معدوم متعین در علم حق، برای مدارک ظاهر می‌شود و ادراک نور محض، جز در مظهری موجود امکان‌پذیر نیست. (همان). به دیگر سخن، تفاوت میان وجود و علم و نور به این است که علم، معلومات را به تعلق در مرحلهٔ تعقل متعدد می‌کند، و وجود معلومات را در مدارک متعدد ساخته، به واسطهٔ آن ظاهر می‌شود و وجود به حسب قابلیت معدوم، ظاهر می‌گردد و نور جز در مظهر موجود درک نمی‌شود (فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۶).

به نظر محقق قونوی، نور حقیقی عین ذات حق از حیث تجرد او از نسب و اضافات است. بدین‌روی، خود آن درک نمی‌شود؛ اما به آن، درک واقع می‌شود و بدین سبب، هنگامی که از پیامبر گرامی ﷺ سؤال شد: «هل رأیت ربّک؟» پاسخ فرمودند: «فقال: نور انی اراه»، یعنی، رؤیت نور مجرد، ممکن نیست. همچنین حق تعالی در کتاب خود، آنگاه که ظهور نور خویش در مراتب مظاهر را چنین ذکر می‌فرماید: «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ»، (نور: ۳۵)، پس از ذکر مراتب، تمثیل می‌فرماید: «نُورٌ عَلَى نُورٍ» (همان). یکی از این دو نور، ضیا است و دیگری، نور مطلق اصلی و بدین‌روی، در تتمیم فرمود: «يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ» (همان)؛ یعنی الله تعالی به واسطهٔ نور متعین و ساری خود در مظاهر، به نور مطلق احدی خود هدایت می‌کند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۵؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۵؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷).

محقق قونوی در همین زمینه اظهار می‌دارد که رؤیت و ادراک ربّ، به اعتبار تجرد ذات او از مظاهر و نسب و اضافات، متعذّر است، و از ورای حجابیت مراتب ادراک ممکن است؛ چنان که گفته شده است: «كَالشَّمْسِ تَمْنَعُ اجْتِلَاكَ وَجِهَهَا / فَاِذَا اَكْتَسَتْ بَرَقِيْقَ غِيْمٍ اَمْكَنَا» و به مثل این، پیامبر خدا ﷺ در بیان رؤیت جنائیه اشاره کرده و از اهل جنت خبر داده‌اند که آنها

پروردگار خویش را رؤیت می‌کنند و در جنت عدن، میان او و آنها صرفاً ردای کبریا بر وجه او قرار دارد. پس رسول خدا ﷺ بر بقای رتبه‌های حجابی، که همان رتبه مظهر است، تنبّه داده‌اند (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۷-۱۷۸). محقق فناری اشاره می‌کند که از کلام شیخ قونوی در تفسیر فهمیده می‌شود که انسان جز در مظاهر نمی‌تواند حق تعالی، بلکه حقایق الهی را شهود کند. آنگاه توفیق میان سخنان منقول از رسول خدا ﷺ درباره رؤیت در برخی تعابیر و عدم رؤیت در برخی تعابیر، به این است که رؤیت به اعتبار تجرد ذات از مظاهر متعذر است، اما به اعتبار مظاهر از وراى حجابیت مراتب، ادراک ممکن است (فناری، ۱۳۷۴، ص ۱۸۴-۱۸۵).

۶. تعیین مثال از امتزاج نور و ظلمت

هر یک از نور حقیقی و ضیا و ظلمت، شرفی اختصاصی دارد. نور حقیقی درک نمی‌شود، اما به آن، درک واقع می‌شود؛ و شرف نور حقیقی از حیث اولیت و اصالت است؛ زیرا سبب انکشاف هر مستوری است. ظلمت درک می‌شود، اما به آن، درک واقع نمی‌شود؛ و شرف ظلمت آن است که با اتصال نور حقیقی به آن، ادراک نور به انجام می‌رسد، در حالی که پیش از این اتصال، ادراک نور متعذر است. ضیا، از اختلاط نور و ظلمت حاصل شده، درک می‌شود و به آن درک واقع می‌شود؛ و شرف ضیا، از حیث جمع بالذات میان دو امر است و آن مستلزم دربرداشتن هر دو شرف است. متعین از امتزاج نور و ظلمت، عالم مثال است، بدین‌روى، «ضیا» صفت ذاتی عالم مثال است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۶؛ جامی، ۱۳۷۰، ص ۱۷۸؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۶-۱۸۴). با اتصال نور حقیقی به ظلمت، ادراک نور به انجام می‌رسد، در حالی که پیش از این اتصال، ادراک نور متعذر است، پس ادراک نور حقیقی جز با اتصال آن به ظلمت به انجام نمی‌رسد. بنابراین، تا اختلاط نور با ظلمت نشود، ادراکی صورت نمی‌پذیرد و ادراک نور محض، جز در مظهري موجود امکان‌پذیر نیست. از اختلاط نور و ظلمت، ضیاء حاصل شده، از امتزاج نور و ظلمت، عالم مثال تعیین می‌یابد. پس «ضیا» صفت ذاتی عالم مثال است.

به نظر محقق قونوی، ادراک وجود محض ممکن نیست و وجود محض در مقابله عدم، که مصاد با آن است، تعقل می‌شود؛ زیرا عدم اضافی، تعیینی در تعقل دارد. عدم متعقل در مقابل وجود، تحققى بدون تعقل ندارد. ظلمت برای عدم است و نوریت برای وجود، و نورانیت ممکن به وجود است. بدین‌روى، به ظلمت وصف می‌شود و فقط در وهم ظاهر می‌شود، و ظلمت ممکن از وجه رو به عدم آن است، و هر نقصی که لاحق بر ممکن شده، ممکن به آن وصف شود، از احکام نسبت عدمی ممکن است. مرتبه عدم از حیث اینکه مقابله آن با وجود تعقل می‌شود، همانند آینه برای وجود است، و آنچه متعین میان دو طرف باشد، حقیقت عالم مثال است، و «ضیا» صفت ذاتی آن است، و این حکم در هر متوسط میان دو چیز جاری است که اگر نسبتش به یکی از دو طرف قوی‌تر از نسبتش به طرف دیگر باشد، موصوف به چیزی می‌شود که آن طرف غالب موصوف به آن می‌شود و به نام آن نامیده می‌شود؛ چنانکه عالم ارواح و آنچه فوق آن از عوالم اسما و صفات است، موصوف به نور و وجود ابدی است و صورت‌های عالم کون و فساد موصوف به تیرگی و ظلمت است؛ زیرا آنها در مقابله عالم ارواح قرار دارند که عالم نور است (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۲۸-۲۲۹؛ فناری، ۱۳۷۴، ص ۴۱۶).

عالم خیال در مرتبهٔ اطلاقش (خیال مطلق) «عالم مثال» نامیده می‌شود. مرتبهٔ عالم مثال مطلق، میان عالم ارواح و عالم اجسام است. نخستین منزل از منازل سفر تجلی وجودی غیبی از غیب هویت الهی، «عالم معانی» است، و پس از آن، «عالم ارواح» است و ظهور وجود در آن، تمام‌تر از ظهور وجود در عالم معانی است، و پس از آن «عالم مثال» است و آن منزل سوم است و ظهور وجود در آن، تمام‌تر از ظهور وجود در عالم ارواح است، و پس از آن، «عالم حس» است و آن منزل چهارم است و ظهور وجود در آن تمام می‌شود (قونوی، ۱۳۸۱، ص ۲۰۵-۲۰۶؛ فناری، ۱۳۳۴، ص ۴۱۷).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

عالم مثال از دیدگاه شیخ قونوی بر پایهٔ بنیادهایی در عرفان نظری تحلیل می‌پذیرد. بر پایهٔ این بنیادها، علم معلومات را به تعلق در مرحلهٔ تعقل متعدد می‌کند و معلومات تعدد علم از حیث تعلقات در مرتبهٔ تعقل است. شأن علم کشف مستور است و ماهیات معدوم را پیش از کشف وجودی، کشف می‌کند. وجود معلومات را در مدارک متعدد ساخته و معلومات به واسطهٔ آن ظاهر می‌شود. پس موجودات، تعدد وجودند و آن را در مراتب تفصیلی، برای مدارک ظهور می‌بخشند. نور حقیقی درک نمی‌شود، اما به آن درک واقع می‌شود. شأن نور کشف مستور است، اما کشف نور، متأخر از کشف وجودی است، لیکن در معقولیت کشف، شریک وجود و علم است. البته نور محض مغایر با وجود حق محض نیست. ظلمت درک می‌شود، اما به آن درک واقع نمی‌شود، و شرف ظلمت آن است که با اتصال نور حقیقی به آن، ادراک نور به انجام می‌رسد، در حالی که پیش از این اتصال، ادراک نور متعذر است. پس ادراک نور حقیقی جز با اتصال آن به ظلمت به انجام نمی‌رسد. بنابراین، تا نور با ظلمت مختلط نشود، ادراکی صورت نمی‌پذیرد و ادراک نور محض، جز در مظهري موجود امکان‌پذیر نیست. ضیا، از اختلاط نور و ظلمت حاصل شده، با آن درک می‌شود و به آن درک واقع می‌شود. متعین از امتزاج نور و ظلمت، عالم مثال است؛ بدین‌روی، ضیا، صفت ذاتی عالم مثال است. با توجه به این امور، می‌توان گفت: وجود محض، که ادراک آن ممکن نیست، در مقابلهٔ عدم، که مضاد با آن است، تعقل می‌شود؛ زیرا عدم اضافی، ناگزیر تعینی در تعقل دارد. مرتبه عدم از حیث اینکه مقابله آن با وجود تعقل می‌شود، همانند آینه برای وجود است و حقیقت عالم مثال، امر متعین میان دو طرف است و ضیا صفت ذاتی آن است. مرتبه عالم مثال مطلق، میان عالم ارواح و عالم اجسام است. نخستین منزل از منازل سفر تجلی وجودی غیبی از غیب هویت الهی، «عالم معانی» است و پس از آن، «عالم ارواح» است و ظهور وجود در آن، تمام‌تر از ظهور وجود در عالم معانی است، و پس از آن «عالم مثال» است و آن منزل سوم است و ظهور وجود در آن، تمام‌تر از ظهور وجود در عالم ارواح است، و پس از آن، «عالم حس» است، و آن منزل چهارم است و ظهور وجود در آن تمام می‌شود.

منابع

- سید رضی، *نهج البلاغه*
- الوسی، محمود بن عبدالله، ۱۴۱۵، *روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم والسبع المثانی*، بیروت، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون.
- املی، حیدر بن علی، ۱۴۲۲ ق، *تفسیر محیط الأعظم والبحر الخضم فی تأویل کتاب الله العزیز المحکم*، چ سوم، قم، نور علی نور.
- اشکوری، هاشم، ۱۳۷۱، *تعلیقہ بر النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- پهای لاهیجی، ۱۳۷۲، *رساله نوریه در عالم مثال*، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، چ دوم، تهران، حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی.
- جامی، عبد الرحمن، ۱۳۷۰، *نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص*، چ دوم، تهران، وزارت ارشاد اسلامی.
- سبزواری، هادی، ۱۳۶۹-۱۳۷۹، *شرح المنظومه*، تهران، نشر تاب.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم، ۱۴۱۹، *الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، الطبعة الخامسة.
- _____، ۱۳۹۱، *تعلیقہ بر شرح حکمة الإسراق قطب‌الدین شیرازی*، تحقیق سیدمحمد موسوی، تهران، حکمت.
- _____، ۱۳۶۱، *تفسیر القرآن الکریم*، چ دوم، قم، بیدار.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷/المیزان فی تفسیر القرآن، چ ۵، قم، جامعہ مدرسین حوزه علمیه .
- _____، *بداية الحکمة*، قم، جامعہ المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی.
- _____، *نهاية الحکمة*، چ ۱۲، قم، جامعہ المدرسین فی الحوزة العلمیة، مؤسسه النشر الإسلامی.
- فخر رازی، محمد بن عمر، ۱۴۲۰، *التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب)*، چ سوم، لبنان: دار إحياء التراث العربی.
- فناری، شمس الدین محمد بن حمزه، ۱۳۷۴، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، تهران، مولی.
- فیاض لاهیجی، عبدالرزاق، ۱۳۸۳، *گوهر مراد*، تصحیح و تحقیق مؤسسه تحقیقاتی امام صادق (ع)، مقدمه زین العابدین قربانی لاهیجی، تهران، سایه.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۸۱، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن*، تحقیق و تصحیح جلال الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- _____، ۱۳۷۱، *الفکوک*، تهران، مولی.
- _____، ۱۴۱۶، *المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی*، بیروت، المراسلات بین صدرالدین القونوی و نصیرالدین طوسی.
- _____، ۱۳۷۱، *النصوص*، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____، ۱۳۷۴، *مفتاح الغیب*، تهران، مولی.
- لاهیجی، محمد اسیری، ۱۳۸۱، *مفاتیح الإعجاز فی شرح گلشن راز*، چ دوم، تهران، علم.
- مهاشمی، علاء الدین علی بن أحمد، ۱۴۲۹، *مشرع الخصوص إلی معانی النصوص*، تحقیق و تصحیح احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیه.