

تأویلات حکمی حکیم سبزواری از مطهرات (مطالعه موردی آب)

طاهره کمالی زاده^۱

چکیده: حکیم سبزواری به‌عنوان یکی از حکمای تأثیرگذار دوره قاجار است. ویژگی روش حکمی سبزواری که در روش تأویلی نیز تأثیرگذار بوده، همراهی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. وی در یک تغییر روشی در صدد است تا با تفسیر باطنی و تأویل روش‌مند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکیمان متأله (سهروردی و صدررا) را بدون اندک ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی ارائه کند. لذا از ویژگی‌های مهم تأویلات حکمی سبزواری، تلفیقی روش‌مند مبانی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. نتایج این پژوهش، بررسی تأویلات جامع (وجودشناختی و معرفت‌شناختی) بر اساس مبانی نوری و وجودی منسجم در مورد آب (به‌عنوان نخستین مطهرات) و تأویلات مشابه از سایر مطهرات (آفتاب و آتش) و ارائه مصادیق عینی رویکرد جمع و تلفیق علوم اسلامی در نزد حکیم سبزواری است. تأویلات حکمی سبزواری از آب، در عین این که جامع حکمتین اشراق و متعالیه است، به باطن احکام شرعی و علم فقه نیز نظر دارد و به نحوی جمع بین حکمت عملی و نظری محسوب می‌شود. به این ترتیب و به نحو ضمنی، امکان قابلیت حکمت (حکمت اسلامی) در معنای عام به مثابه پل ارتباط علوم اسلامی و انسانی معاصر نیز بررسی می‌شود.

تاریخ دریافت:

۱۴۰۰/۷/۲۵

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۰/۱۱/۴

واژگان کلیدی:

حکیم سبزواری،
تأویلات حکمی،
حکمت عملی،
حکمت نظری،
آب، آفتاب، آتش.

DOI: 10.30470/phm.2022.535961.2043

Homepage: phm.znu.ac.ir

۱. دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، t.kamalizadeh@ihcs.ac.ir

مقدمه

حکیم سبزواری به عنوان میراث‌دار تاریخ حکمت اسلامی در دوره متأخر (دوره قاجار) و به عنوان حکیم صدرایی و شارح حکمت متعالیه، نوآوری و ابداعات روشی خاصی را در تاریخ فلسفه ارائه داد که نظام فلسفی وی را به عنوان رنسانسی در فلسفه اسلامی معرفی می‌کند. یکی از ویژگی‌های مهم روش سبزواری، معیت حکمت اشراق و حکمت متعالیه و همچنین معیت حکمت نظری و حکمت عملی است. به این منظور، سبزواری در یک روش اجتهادی، دو جریان عمده معقول و منقول و عرفان اسلامی را که جریان‌های موازی و به ظاهر ناسازگار بودند، با هم جمع کرد و میان آن‌ها سازگاری و آشتی برقرار ساخت. به این ترتیب، او حکمت عملی را نیز به نحو خاصی احیاء کرد؛ برای این منظور وی کتاب ارزنده *اسرارالحکم* را به دو بخش حکمت نظری و حکمت عملی تقسیم کرده و حکمت نظری و عملی را تحت عنوان «حکمت علمی» قرار داده و فقه و مناسک شرعی را به عنوان حکمت عملی مطرح کرده است. سبزواری در این بخش، مبانی و براهین عقلی و تأویلات ناب حکمی و عرفانی از احکام و مناسک ارائه

کرده و تأکید می‌کند که تا کنون فقها در کتب و رسائل مختلف گاهی به علل الشرایع پرداخته‌اند، ولی روش ما ارائه برهان عقلی و تأویل عرفانی و سلوکی احکام و قوانین شرعی است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۵۵۸).

هدف این پژوهش، در مرحله نخست، ارائه و بررسی نمونه‌ای از تأویلات جامع سبزواری از وجود و نور در معیت حکمت اشراق و حکمت متعالیه و همچنین نمونه‌ای از تأویلات حکمی مطهرات با تأکید بر آب (به عنوان نخستین مطهرات) و دو مورد مشابه (آفتاب و آتش) به عنوان نیم‌نگاهی به باطن و حقیقت احکام شرعی و صبغه عقلی آن (که امروزه به ظاهر تقلیدی صرف فروکاسته شده) است؛ سپس در مرحله دوم، هدف تحقیق پیش رو، ارائه مصادیق عینی رویکرد جمع و تلفیق علوم اسلامی در نزد حکمای مسلمان است. در نهایت این که، حکمت (حکمت اسلامی) در این معنای عام و با ویژگی ثبات در عناصر محوری مانند موضوع، مسائل، روش و غایت، همچنان قابلیت آن را دارد که از اندیشه‌های راستین در سایر ملل و مذاهب استقبال کند و به مثابه پل ارتباط فکری و علمی ما با جهان معاصر باشد. تأویل به عنوان یک روش درک و



را از دیدگاه ابن سینا و سهروردی بررسی کرده‌اند. کمالی‌زاده و همکاران (۱۳۹۴)، تأویلات اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس و اصغری و کمالی‌زاده (۱۳۹۱)، نظریهٔ هرمنوتیک سهروردی را مورد مذاقه قرار داده‌اند. پژوهش‌های دیگری نیز به مطالعهٔ تطبیقی نظریهٔ تأویل با هرمنوتیک پرداخته‌اند که مجال پرداختن به همهٔ آن‌ها نیست. خادم‌زاده، «استعارهٔ وجود به مثابه امر سیال» (۱۳۹۶) و «استعارهٔ وجود به مثابه نور» (۱۳۹۵) در فلسفهٔ ملاصدرا را بر اساس نظریهٔ استعارهٔ لیکاف بررسی کرده است؛ در همین راستا، سپهری (۱۳۸۲)، نقش استعاره در اصالت وجود را با رویکرد معناشناختی مورد پژوهش قرار داده است؛ همچنین، اعوانی (۱۳۸۲)، «مبادی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان» را در حکمت اسلامی به نحو عام بررسی کرده است.

۱. معنای لغوی و اصطلاحی تأویل

تأویل از ریشهٔ «أول» به معنای ارجاع سخن به معنای حقیقی و اولیه است و لذا معنای لغوی متضمن به اصل و مبدأ آغازین است (سیوطی، ۱۴۲۱، ج ۲: ۴۲).

استنباط و تحلیل متون از موضوع‌های میان‌رشته‌ای محسوب می‌شود که در مرتبهٔ نخست در حوزهٔ مطالعات علوم قرآن و حدیث و سپس در ادبیات و فلسفه، از دیرباز مطرح بوده و به نحوی خاص مورد توجه حکمای شیعی به‌ویژه سهروردی و ملاصدرا و شارحان و پیروان این دو مکتب قرار گرفته است. در این زمینه، ملکی و سروری (۱۳۹۸)، روش‌شناسی انتقادی فهم ظاهرگرایانه از دین را در فلسفهٔ ملاصدرا بررسی کرده و میردامادی و بیدهندی (۱۳۹۸)، اندیشهٔ تأویلی خواجه‌نصیر و ملاصدرا را مورد مذاقه قرار داده‌اند و کاوندی و رستم‌خانی (۱۳۹۳) نظریهٔ تفسیری و تأویلی ملاصدرا را بررسی کرده‌اند. خادمی (۱۳۹۸) در پژوهشی پیرامون گرایش‌های عرفانی حکیم سبزواری در کیفیت ایجاد کثرات، به برخی تأویلات عرفانی اشاره کرده است. هنری و همکاران (۱۳۹۷) در تحقیقی با عنوان سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیهٔ صدرایی به نظریهٔ تأویلی ملاصدرا پرداخته است. اسکندری وفایی و همکاران (۱۳۹۵)، تأویلات سهروردی از حقیقت حبّ در قرآن، انواری و اسماعیلی اردکانی (۱۳۹۵)، ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات

و به صدق یافته‌هایش متیقن شود. نوآوری و امتیاز وی نسبت به اساتید سلف، علاوه بر تأویل آیات، تدوین و تألیف شرح و تأویل ادعیه و احکام فقهی است؛ شرح و تأویل دعای جوشن کبیر (شرح اسماء الحسنی)، شرح دعای صباح، شرح مثنوی معنوی و به‌ویژه، شرح نبراس‌الهدی و اسرارالحکم (بخش حکمت عملی) در این زمره است که در هر یک از این آثار شرح و تأویل حکمی و عرفانی ارائه کرده است.

سبزواری در مقدمه شرح دعای صباح با دیدگاه تفسیری و تأویلی خود تصریح می‌کند:

«أردت أن أشرحه شرحاً يذلل صعابه و يكشف نقابه و يوضح أغلاق لفظه و معناه و يبين اعماق قشره و مغزاه و ما تقاعدت في منازل تفسيري ظاهره و تنزيلة بل استشرفت الي ذروة مقام باطنه و تأويله» (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳).

سبزواری در صدد است تا شرحی ارائه دهد که هم دشواری‌های ظاهری متن را رفع کند و نقاب از چهره ظاهر بگشاید و هم مشکلات لفظی و معنایی را توضیح دهد و اعماق قشر و مغز متن را آشکار سازد. شرحی که به تفسیر ظاهر و تنزیل اکتفا نمی‌کند، بلکه به مقام شامخ باطن و تأویل نیز تشرف می‌یابد. بنابراین به نظر

به دلیل دشواری فهم آیات قرآن و درک معانی باطن آن، علم تأویل از ابتدای نزول کلام الهی به نحو ضمنی در جهان اسلام مطرح شد. طبق نظر قائلین به این نظریه، علم تأویل به‌عنوان درک معانی باطنی قرآن متعلق به راسخان در علم است که عبارتند از حکمای متأله که در رأس آنان، ائمه اطهار (ع) به‌عنوان وارثان علوم الهی پیامبر اسلام و به‌عنوان «قیّم بالکتاب»، آگاه به ظاهر و باطن آیات قرآن هستند؛ از این‌رو، برخی پیدایش علم تأویل را به امام صادق (ع) نسبت داده‌اند (پل نوئی، ۱۹۷۰: ۳۵۰، به نقل از پیر لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). در حالی که این علم متعلق به همه ائمه شیعه بوده و حضرت علی (ع)، نخستین کسی است که به تأویل آیات قرآنی پرداخته است.

۲. تأویل از منظر حکیم سبزواری

هرچند سبزواری در زمره مفسران قرآن کریم محسوب نمی‌شود و اثر مستقل تفسیری ندارد، اما همچون حکمای سلف، به‌ویژه سهروردی و ملاصدرا، بیشترین استناد را به آیات و روایات دارد و آنچه به شهود و استدلال یافته است به قرآن و سنت ارائه می‌دهد تا به تحکیم روابط آنها



خواننده و مخاطب آشکار می‌سازد، تأویل نیز حجاب باطنی را از متن کنار زده و عمق و مغز آن را بر مخاطب آشکار می‌سازد و باطن و محتوای درونی را در اختیار مخاطب قرار می‌دهد. در هر حال، طبق مراتب تشکیکی وجود، هر حقیقت موجود دارای مراتب تشکیکی ظاهر و باطن است و هر یک از دو مقام ظاهر و باطن نیز به تبع در ارائه معنا و محتوای متن دارای مراتب شدت و ضعف هستند. از این رو، تفسیر در دستیابی به هدف متن و میزان دستیابی به ظاهر حقیقت، روشی ذوابعاد است و تفاسیر مختلف، هر یک جهتی و جنبه‌ای از متن را بر خواننده می‌گشایند و چه بسا از سایر جنبه‌ها غفلت کنند؛ از این روست که از متن واحد، شروح و تفاسیر متعدد ارائه می‌شود؛ اما تفاسیر و شروح متعدد هر چند در جهات و ابعاد مختلف ارائه شوند، همچنان شرح و تفسیرند و حکایت از ظاهر متن دارند. در حالی که تأویل، حاکی از باطن متن است و در صدد دستیابی به حقیقت مکنون در بطن آن است که با توجه به لایه لایه بودن باطن، تأویل نیز دارای درجات و مراتب تشکیکی است. در هر حال، تأویل به‌عنوان یک فرایند قاعده‌مند در میان علما و حکمای مسلمان

سبزواری، شرح دقیق و همه‌جانبه، یک شرح ناظر بر ظاهر و باطن است. لذا برخلاف نظر برخی که تأویل را به معنای خلاف ظاهر می‌دانند (ابن تیمیه، بی‌تا: ۱۲-۱۳)، ظاهر و باطن متن را در تغایر با یکدیگر قرار نمی‌دهد. طبق نظر او، ظاهر متن همچون کالبدی است که تفسیر، حکایت از آن دارد و لذا تفسیر را که ناظر بر ظاهر متن است، بدون تأویل همچون شبیح بدون روح می‌داند. به تعبیر دیگر، همان‌گونه که ظاهر و باطن و کالبد و روح، یک حقیقت واحد را تشکیل می‌دهند، تفسیر و تأویل نیز حکایت از دو جنبه یک حقیقت دارند. به اعتقاد او، تفقه در دین، منوط به علم تأویل است و به این طریق، علم به ظاهر و باطن دین و معنا و صورت از مشکلات انوار علم الهی حاصل می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۲: ۳-۴).

چنان‌که از تأویلات سبزواری برمی‌آید، او بر اساس نظریه تشکیک مراتب وجود، هر متن با حفظ وحدت و هویت واحد آن، دارای مراتب ظاهر و باطن و تأویل و تنزیل است؛ چنان‌که شرح و تفسیر، به ظاهر آن دست می‌یابد و دشواری‌ها و مشکلات ظاهری متن را برطرف کرده و معنای ظاهری آن را بر

محور نظام فلسفه وی را تشکیل داده، مبنای تأویلات وی نیز قرار گرفته است. از مصادیق معیت حکمت صدرایی و اشراقی در فلسفه سبزواری، ارائه نظریه وجود شناسی سه گانه است. او در بررسی اصل و حقیقت امور، اصل اشیاء را بر حسب تحلیل عقلی به سه امر تحلیل می‌کند:

«بدان که شیء به حسب عقل سه قسم است: وجود، ماهیت و عدم و به عبارت دیگر، نور و ظل و ظلمت و به فارسی، آن سه قسم: بود و نمود و نابود است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۳۷).

در این تحلیل اشراقی سبزواری، وجود و عدم با عنوان «نور و ظلمت» و ماهیت نیز در کنار نور و ظلمت با عنوان «ظل و سایه» تعبیر می‌شود که در نزد شیخ اشراق نیز سابقه ندارد و اصطلاح جدیدی به نظر می‌رسد و در عین حال، به تعبیر نورانی وجود نزدیک بوده و هم‌سنخ آن است؛ به عبارت دیگر، اگر وجود، نور است، طبق نظریه اصالت وجود، ماهیت چیزی بیش از ظل و سایه نخواهد بود و تعبیری رساتر از آن برای بیان حقیقت ماهیت به نظر نمی‌رسد. هر چند تفسیر وجود به نور و عدم به ظلمت در فلسفه صدرایی نیز سابقه دارد، اما تقسیم سه گانه فوق و برخی معانی و کاربردهای وجود و

به دو نحو «تأویل عقلی» و «تأویل کشفی و باطنی» مطرح بوده است که اولی با تفکر و تأمل و دومی از طریق درک مستقیم شهودی حاصل می‌شود (لوری، ۱۳۸۳: ۵۳). به نظر می‌رسد سبزواری نیز در تأویلات حکمی و عرفانی به تبع حکمای سلف به این دو طریق توجه دارد.

ویژگی روش حکمی سبزواری که در روش تأویلی نیز تأثیرگذار بوده است، در واقع تلفیق حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. وی در آراء فلسفی به آراء و مبانی شیخ اشراق و صدرالدین شیرازی نظر دارد. حکیم سبزواری در صدد است تا با تفسیر باطنی و تأویل روشمند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکیمان متألّه (سهروردی و صدرا) را بدون اندک- ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی ارائه کند. روش تأویلی حکیم سبزواری تا حدودی با تأویلات اشراقی ابن ابی‌جمهور در *مجلی مرآت المنجی* قابل مقایسه است (ابن ابی‌جمهور، ۲۰۱۳).

۳. مبانی حکمی تأویلات سبزواری

با توجه به روش حکمی سبزواری، مبانی نوری و وجودی منسجم، همان گونه که



است و آنگهی مطهریتش افزون بر مطهرات دیگر، آن است که صورت حیات است و ساری و جاری در طبیعت است و موجودات دیگر نیز از وجود او حیات می‌گیرند» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴).

سبزواری در تأویل آب، سیر تشکیکی و ذومراتب را طی کرده است؛ او در مرحله نخست و در رأس آن، آب را به وجود مطلق تأویل می‌کند. آب از آن جهت که مایه حیات و ساری در جمیع موجودات است، همچون وجود (وجود منبسط) است. وی در تأویل آب به وجود مطلق، اقسام فقهی آب را با مراتب تشکیکی وجود تأویل می‌کند و درصدد است مبانی حکمی احکام شرعی را ارائه دهد؛ بنابراین اگر آب، وجود مطلق است، اقسام آن نیز مراتب تشکیکی وجود از وجودات مضاف و مقیدند.

«حکمت این که آب مطلق، مطهر است و آنگهی مطهریتش، زیاده است بر مطهرات دیگر، آن است که آب، صورت حیات ساری در کل و رقیقه آن است که هر معنی را صورتی و هر حقیقتی را رقیقتی است، و حیات ساری، وجود مطلق است که "وجود منبسط" و "فیض مقدس" و نیز "ماء سایل" در اودیه‌اش گویند، و آن حیات ساری، مطهر است مردگان مواد راه، از لوث نقایص و خسایس و ماهیات راه، از سلوب و ناداری، و حیثیت وجود که حیثیت "ابا" و "امتناع" از عدم است، کاشف از حیثیت و جوب

نور در نزد سبزواری، تمایز این دو نظریه را بیشتر روشن می‌کند.

در تحلیل و تأویلات سبزواری، دو دسته از مبانی فلسفی و حکمی قابل بررسی است: نخست مبانی وجودی و یا به دیگر سخن، مبانی اصالت وجودی صدرایی و سپس مبانی نوری اشراقی سه‌روردی. سبزواری غالباً واژه‌های کلیدی اشراقی و عرفانی را در تأویل به کار می‌برد. سمبولیسم نور و ظلمت، تأکید بر سلسله مراتب تشکیکی انوار و به‌ویژه اعتقاد به رب النوع و مدبر متافیزیکی برای همه موجودات مادی و اجسام، از ویژگی‌های تأویلات او محسوب می‌شود.

۴. تأویلات سبزواری از آب

۴-۱. تأویل آب به «وجود»

با عنایت به این که موضوع و محور فلسفه، «وجود» است و بحث از وجود، آغازگر حکمت نظری است، سبزواری با نگاه حکمی، آب را به وجود مطلق ساری در جمیع موجودات (ماهیات) تأویل می‌کند که ماهیات امکانی به او وجود می‌یابند و از حضیره عدم به دایره هستی و حیات گام می‌نهند:

«حکمت این که آب مطلق مطهر

۱۰۷۳).

حیات در نزد سبزواری، خود واجد معانی سه‌گانه است: معنای نخست، وجود است که در کل اشیاء سریان دارد. دوم، حیات به معنای ادراک فعال است، چنان‌که تعریف مشهور حیّ (الدراک و الفعّال) است. سوم، حیات به معنای حکمت و معرفت است، بنابراین عالم به معنای حیّ است به این صفت بلکه حیّ است به معنای سه‌گانه حیّ (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۱۴).

سبزواری در سایر آثار نیز در تبیین صفت حیات، تحلیل‌های معرفتی و وجودی ارائه داده است. وی در شرح بند ۷۱ دعای جوشن کبیر، دو معنای عام و خاص از حیات بیان می‌کند؛ طبق نظر سبزواری، در معنای عام از حیات، وجود قصد می‌شود و لذا یکی از اسماء وجود مطلق و منبسط حیات ساری در هر شیء است. به این اعتبار هر موجودی حیّ است و جمادات نیز به این اعتبار حیّ هستند و تسبیح آن‌ها نیز به این اعتبار است. اما حیات در معنای خاص، به‌ویژه در نزد اهل نظر، به معنای آن چیزی است که اقتضای درک و فعل دارد. حداقل درک در این اعتبار، شعور (ادراک) لمسی و حداقل فعل نیز حرکت ارادی است و حدّ اعلاّی آن دو،

است و "وجه‌الله" است. پس، پاک‌کننده است، لوث "امکان" را و طارد "عدم" است و "آب حیاتی" که گویند در ظلمات است، حقیقتش "وجود مطلق" است که در ظلمات ماهیات است. اسقاط اضافات بکن، تا به آب حیات حقیقی برسی یا در ظلمت، از فرط ظهور است، [که در ادعیه وارد شده است:] "یا مَنْ خفی مِنْ فرطِ ظهورِه و استترِ لشعاعِ نورِه" (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴).

آب به‌عنوان «صورت حیات ساری» در موجودات است که موجودات از وجود او حیات می‌گیرند؛ طبق نظر سبزواری، حیات ساریه مساوق با وجود است نه حیات به معنای مبدأ ادراک و فعل که اخص است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۱۰۵). آب به‌عنوان صورت حیات ساری در موجودات و همچنین متن آیه شریفه مورد استناد عرفا که در ادامه نقل خواهد شد، در یک نگاه ابتدایی و سطحی ناظر به موجودات زنده است و شامل موجودات غیرزنده نمی‌شود و موجودات غیرزنده از آب نیستند و بر این اساس آب با وجود که شامل همه موجودات زنده و غیرزنده است، قابل انطباق نیست. اما باید توجه داشت که در این‌جا بحث از تأویلات عرفانی و حکمی آب است و به تأکید سیدحیدر آملی در جامع‌الاسرار، (در نزد محققین از عرفا) همه موجودات، واجد سه ویژگی «حیات، نطق و معرفت» هستند (آملی، ۱۳۸۶، بند



و وجود آن‌هاست، اما عین ماهیات آن‌ها نیست؛ اما حیّ حقّ حقیقی تعالی شأنه، از آن جهت که وجودش عین ماهیتش است و ماهیتی غیر از وجود خاصّ خود ندارد، پس چنان‌که حیات او عین وجود اوست، عین ذات او نیز هست. و همه حیاتات و بلکه وجودات همچون وجودات در سلسله طولی مرتبط به حیّ حقیقی‌اند (سبزواری، ۱۳۴۸: ۶۳۷-۶۴۰).

در معانی تلفیقی سبزواری از وجود و نور، علم و حیات به معنای عام، محور تأویلات وی به شمار می‌رود. بنابراین طبق نظر او، موجودی که فاقد علم و قدرت و حیات باشد، قابل تصوّر نیست.

سبزواری، با استناد به آیات قرآن، تأویل «آب» به «وجود منبسط» را مدلل می‌کند؛ در قرآن از «وجود منبسط» و «فیض مقدس» به «رحمت واسعه» و از آب نیز به «رحمت» تعبیر شده: «وَرَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ» و همچنین: «أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ رَحْمَةٌ وَعِلْمٌ» و تعبیر فرموده به «ماء»: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» و همچنین: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا»، نیز «ماء» را تعبیر کرده به رحمت، مثل: «هُوَ الَّذِي يَرْسِلُ الرِّيَّاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۴

در واجب تعالی تحقق می‌یابد که بالاترین مرتبه ادراک، علم حضوری واجب تعالی به ذات خود است که مستلزم علم به کل موجودات است، به وجهی که انکشاف ما عدای ذات بر ذاتش، انکشاف حضوری اجمالی در عین کشف تفصیلی را به دنبال دارد. پس به این اعتبار، حیوان و مافوق آن، حیّ هستند و جمادات حیّ نیستند زیرا دراک فعال نیستند. و خداوند متعال حیّ است به هر دو معنا (به اعتبار اول و دوم) زیرا واجد اعلا مراتب وجود و اعلا مراتب علم و قدرت است (سبزواری، ۱۳۷۲: ۲۶۰).

سبزواری در تحلیلی دیگر، حیات در معنای حق و حقیقی را فقط از آن حضرت حق می‌داند. طبق استدلال وی حیّ، یا حقیقی است که آن نفس حیات است و مصداق آن، اول تعالی و مفارقات از عقول و نفوس هستند که حیات ذاتی آن‌هاست؛ و یا حیّ غیرحقیقی که عبارت است از شیئی که او را حیات است و مصداق آن، آبدانی است که نفوس به آن‌ها تعلق دارد، زیرا اجسام به ذات حیّ نیستند و از این جهت است که عالم اجسام، عالم موت و ظلمت نامیده می‌شود. حیات عقول و نفوس، هرچند ذاتی است، یعنی عین ذات

(صدرا، ۱۹۸۱، ج ۵: ۲۰۸).

در متون عرفانی نیز تمثیل آب، فراوان به کار رفته است. در مکتب ابن عربی، استعاره آب و اشکال گوناگون آن کاربرد زیادی دارد. «آب» تعبیر رمزی عرفا از وجود است و طبق این دیدگاه، آب رمزی از وجود است که در صور مشکک تمثیلی همچون قطره، دریا، موج، رود، بخار، نم، ابر و ... در تمثیل‌های عرفانی کاربرد دارد.

خوارزمی، در شرح فصوص الحکم و در فصّ حکم غیبیة فی کلمة ایوبیة، «ماء» در آیه شریفه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» را به «ماء حیات» تعبیر می‌کند که باطن ایوب (ع) را از شک و ریب و مسّ شیطان ظاهر ساخت. وی توضیح می‌دهد که «این آب از جنس آبی بود که جبرئیل صدر خواجه - علیه السلام - را بدان بخش» (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۵). ابن عربی در همین فصّ می‌گوید: «اعلم أنه سرّ الحیاة سری فی الماء فهو أصل العناصر و الأركان، و لذلك جعل الله "من الماء كل شیء حی" و ما ثم شیء إلا و هو حی، فانه ما من شیء إلا و هو یسبح بحمد الله و لكن لانفقه تسبیحه إلا بکشف الهی و لا یسبح إلا حی». بنابراین، همه موجودات تسبیح

- (۴۳۵). با توجه به حدّ وسط «رحمت» در استدلال سبزواری از آیات قرآن، منظور از «ماء» که حیات بخش موجودات است، همان «وجود منبسط» است.

تأویل آب به وجود منبسط را خادم‌زاده به استعاره «وجود به مثابه امر سیال» تحلیل می‌کند؛ به نظر او، دو ویژگی جسم سیال، نخست اتصال و پیوستگی آن است، چنان که آب یک کوزه باشد یا یک دریا، متصل و پیوسته به نظر می‌آید. دوم این که آب به شکل ظرف خود درمی‌آید، این دو ویژگی در مفهوم‌سازی نظریه وجود نقش دارد (خادم‌زاده، ۱۳۹۶: ۲۰۳). ملاصدرا در تبیین عدم ناسازگاری بین وجود شرور با نظریه وحدت وجود از همین ویژگی اخیر سود جسته است: «وجود با وحدت حقیقی ذاتی در هر شیء بر حسب آن ظاهر می‌شود، همانند آب واحد در مواضع مختلف به گونه‌ای که گاهی گوارا و شیرین و گاهی تلخ و شور ظاهر می‌گردد» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۳). ملاصدرا به کرات در توصیف «وجود» واژه آب را به کار برده است. وی در شرح نظریه فلسفی طالس و در تفسیر آیه شریفه «وَ كَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ»، آب را همان «وجود منبسط» تفسیر کرده است



ماهیات ظلماتند و وجود به سبب همین جهت خیریت، حقیقی نوری است (سبزواری، ۱۳۸۰: ۵۳). اصطلاح «سریان وجود» نیز به معنای جاری شدن یک حقیقت سیال است.

بنابراین، منظور حکیم سبزواری و عرفا و حکمای متقدم از تأویلات حکمی و عرفانی «آب»، متوجه حقیقت مابعدالطبیعی آن است و نه آب عنصری. هر چند آب عنصری نیز صورت جسمی و مادی یک حقیقت عقلانی است و طبق نظریه ارباب انواع در حکمت اشراق و حکمت متعالیه، همه حقایق ممکن و مادی دارای صورت کلی عقلی است که از آن به انوار قاهره متکافئه و ارباب اصنام و انواع یا همان «رب النوع» یاد می‌شود (سهروردی، ۱۳۸۸: حکمة الاشراق، بند ۱۵۳ تا ۱۵۵، شهرزوری، ۱۳۸۰: ۳۹۳ - ۳۹۴) و بر اساس قاعده امکان اشرف اثبات می‌شود و در حکمت متعالیه به سه طریق، بر آن برهان اقامه می‌گردد. در هر حال، آب عنصری نیز صورت زیرین آن حقیقت اعلی است و حکیم سبزواری در تأویلات عرفانی از آب به اصل عالی عقلانی و ملکوتی صورت عنصری آب نظر دارد و تأویلات وی و سایر عرفا و حکما ناظر به این سطح

حضرت حق می‌گویند و تسبیح فعل موجود زنده و حی است، پس طبق این معنا از حیات، همه موجودات به این دلیل و به این معنا حی هستند و این معنای مورد نظر عرفا، اعم از معنای متعارف حیات، به ویژه از نظر گاه علم تجربی است. بنابراین هر شیء حی است و اصل هر شیء حی، ماء است. طبق نظر خوارزمی در شرح، مراد از «ماء» که اصل هر شیء است، نفس رحمانی است که هیولای کلی و جوهر اصلی است و صور جمیع اشیاء از او حاصل می‌شود و نه ماء متعارف. «و البحر المسجور»، نیز مثالی از موجودات است و منظور از آن بحری است که موج او صور جمیع اجسام است. از این منظر، آب عنصری نیز مظهر هیولی است که نفس رحمانی است؛ از این جهت هیولای کلی را نیز به طریق مجاز «ماء» خوانده و بحر مسجور نامیده‌اند (خوارزمی، ۱۳۶۸: ۶۱۸).

سبزواری در *النبراس* نیز آب را به «وجود مطلق ساری» در همه موجودات و ماهیات تأویل کرده است. آب مطلق صورت طهارت معنوی است و لوث عدم از ممکنات به وجودی که طارد عدم از ماهیات و مخرج آن‌ها از استوای بین وجود و عدم است، می‌زدا ید. در این تعبیر،

عقول مجردة کلیه‌اند و همچنین نفوس حیّ بالذاتند و بدن‌های آن‌ها بالعرض حیّ هستند، حتی در نزد حکما، آسمان‌ها حیّ هستند و محققاً حیات آن‌ها از آب صوری نیست (سبزواری، ۱۳۸۰: ۵۳ - ۵۵).

سبزواری به کرات و به انحاء مختلف تشابه آب و علم را مطرح می‌کند (همان: ۵۷)، چنان‌که سهروردی نیز در حکمت اشراق، حیّ را به درآک فعال تعریف کرده و حیات را به آگاهی و ادراک متوقف و منوط کرده است و بین حیات و علم چنان ارتباطی برقرار ساخته که موجود غیرعالم و غیرمدرک، حیّ نیست (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۲۱).

فیض کاشانی، از دیگر شارحان و شاگردان صدرا نیز حیات را مساوق با فعل و ادراک می‌داند: «الحيات يساوق الفعل و الإدراک». وی حیات را بر دو قسم ذاتی و عرضی تقسیم کرده و تأکید می‌کند که هر موجودی به قدر ظرف وجودی خود، حیّ مدرک و فعال است؛ حتی در مادیات و جمادات که مشهور آن‌ها را میت می‌دانند، حیات در کمون است و ظهور ندارد. با آن‌که منغمران در عالم طبیعت از این معنا غفلت دارند، ولی هوشمندان صومعه ملکوتی بر این امر واقفند (فیض کاشانی،

از وجود آب است و لذا قابل مقایسه با تفاسیر علمی (تجربی) از عنصر مادی آب نیست.

۴-۲. تأویل آب به «علم»

طبق این تأویل، آب مطلق صورت معنایی است که عبارت است از علم به خدا، ملائکه، کتب و رسل او و علم به آخرت. علم نیز ساری در قلوب اهل علم است، چنان‌که امیرمؤمنان (ع) فرموده است: «النَّاسُ مَوْتَى وَأَهْلُ الْعِلْمِ أَحْيَاءٌ». بنابراین علم مطهر قلوب از ناپاکی، جهالت‌ها و خطاهاست (اعم از معارف متعلق به عمل و معارف غیرمتعلق به آن)؛ چنان‌که خداوند متعال فرموده است: «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا». به تعبیر سبزواری، از این مناسبت تام بین آب مطلق و حقیقت وجود مطلق و علم (که نوعی از وجود است)، وجود نوری فعلی و آب مطلق، هر دو رحمت و واسعة خداوند نامیده شده‌اند: چنان‌که فرمود: «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا».

سبزواری تأکید می‌کند در نزد اهل تحقیق، حیات همه موجودات و هر موجود زنده از آب، صوری نیست بلکه از رحمت و واسعة است. از جمله موجودات حیّ،



استوار است» (آملی، ۱۳۸۶: بند های ۱۰۷۳-۱۰۷۴).

آملی در تأویل آب به علم، انهار جاری را به حواس ظاهر و باطن، و ماء را علوم حاصل به واسطه حواس تعبیر می کند (آملی، ۱۳۸۶: بند ۱۰۵۶) همچنین در تقسیم علم، به علم کسبی (مجازی) و علم حقیقی (ارثی)، ماء حقیقی را علوم ارثی معتقد است (همان: بند ۱۰۵۹). در تشبیهی دیگر، خانه، بدن آدم و چاه قلب وی و ماء علوم حقیقی است در درون چاه قلوب؛ حفر یعنی مجاهده و ریاضت در رفع موانع دنیوی و تعلقات نفسانی و چون انسان چاه قلب خود را حفر کند، آب علوم حقیقی ارثی که از پدرش آدم حقیقی به او رسیده است بر او ظاهر می شود و سیراب می گردد و این ماء سبب حیات او در دنیا و آخرت می شود. ماء، در دنیا سبب حیات معنوی و لذات روحانی است و در آخرت سبب بقاء ابدی و کمال حقیقی و وصول به حضرت الوهیت است و در کل سبب عروج و صعود در دنیا و آخرت است و لذا علم، آب حیات است و چشمه ای گوارا که به ابرار و مقررین اختصاص یافته است: «إِنَّ الْأَبْرَارَ يَشْرَبُونَ مِنْ كَأْسٍ كَانَ مِزَاجُهَا كَافُوراً * عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ اللَّهِ يُفَجِّرُونَهَا

۱۳۷۵: ۲۴-۲۵؛ آشتیانی، ۱۳۷۵، مقدمه: ۵۳).

در سنت عرفانی نیز، تأویل ماء به علم سابقه دارد. چنان که سیدحیدر آملی در شرح حدیث «كُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» می گوید: یعنی بین علم و جسم (آملی، ۱۳۸۶: بند ۷۸۲)؛ وی همچنین، ماء حقیقی را به علم حقیقی تأویل کرده است. او در شرح آیات «وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا» و «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» منظور از ماء را «الماء الحقیقی» و حیات جاری در هر شیئی از موجودات ممکن می داند که قبل از وجود «ماء صوری»، عرش حقیقی بر آن استوار است (آملی، ۱۳۸۶: بند ۱۱۸). طبق تفسیر وی، عرش صوری، صورت عرش حقیقی است و عرش حقیقی همان عقل اول است که جمیع علوم و حقایق به نحو ازلی و ابدی برای آن حاصل است؛ بنابراین، عرش حقیقی حامل همه علوم حقیقی است و این علوم سبب حیات و بقاء او هستند و لذا علوم حقیقی را «ماء الحیاة» نامیده است. سیدحیدر آملی در تأیید این مطلب می گوید که شیخ (ابن عربی) در فتوحات تصریح کرده است: «الْعَرْشُ عَلَى الْمَاءِ، یعنی بر امر و امر بر علم و علم بر اسم

تَفَجِّرًا» و همچنین «عَيْنَا يَشْرَبُ بِهَا الْمُقْرَبُونَ» (آملی، ۱۳۸۶: بندهای ۱۰۶۱ و ۱۰۶۲).

طبق نظر سبزواری، آب جاری که منبعی دارد همچون سرچشمه علوم حقیقی (عقل کل) است و آب راکد کر، کنایه از حداقل علمی است که عالم بالله، شایسته است واجد آن باشد اما علم الهی حداقلی ضروری، عبارت است از علم به ذات و صفات و افعال الهی، علم توحید، علم به کتب و رسل و خاتم المرسلین و ائمه هادین و ملائکه مقربین - سلام الله علیهم اجمعین - و معرفت نفس و معاد (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۶).

تأویل سبزواری از آب به علم را می‌توان با تأویل وجودی وی از نور و تأویل نوری وجود که در واقع حاکی از معیت تعالیم و آموزه‌های اشراقی و صدرایی است نیز تحلیل و تبیین کرد. نور در حکمت اشراق سهروردی رمز خود آگاهی و آگاهی است و به عبارتی رمز ادراک ذات و ادراک غیر است (سهروردی، ۱۳۸۸، ج ۲: ۱۱۴). ملاصدرا نیز با توسل به استعاره «وجود نور است»، ویژگی مبنایی نور یعنی ظاهر بذاته و مظهر لغیره بودن را به وجود تعمیم داده است

(شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۶۸ - ۶۹). این تعمیم و سرایت حکم نور به وجود در معرفت‌شناسی اشراقی و صدرایی تأثیرگذار بوده است. ویژگی بارز نور در حکمت اشراقی و صدرایی، «ظاهر بذاته و مظهر لغیره» بودن است و «ظهور» با انکشاف علم با ابصار و مشاهده معنا می‌یابد و معرفت را به مثابه مشاهده و دیدن، مفهوم‌سازی می‌کند و معنای علم حضوری و شهودی اشراقی را فراهم می‌آورد (خادم زاده، ۱۳۹۵: ۳۱).

۴-۳. تأویل آب به «نفس»

به سبب شباهت ذاتی و جوهری آب به نفس در حیات بخشی، مرتبه سوم از مراتب تشکیکی تأویلات آب، تأویل آب به نفس است.

سبزواری در این مرحله، وجه حیات بخشی آب را در شباهت آن به نفس می‌داند، نه شباهت ظاهری، بلکه ذاتی و جوهری؛ به نظر او آب مطلق، رقیقه و صورت «نفس» است که قرین خود را «حی» می‌کند و حیات بخش آن است و چون مفارقت کند، آن شیء مردار و نجس است؛ نقش منقش در آب نیز رقیقه صورت علمی نفس است و نقش‌های منقش در مایعات و صیقلیات، به سبب



او، و به‌ویژه علم توحید و علم به کتب و رسل و حقیقت خاتم‌المرسلین و ائمه‌الهادین و ملائکه‌المقرَّبین - سلام الله علیهم اجمعین - و معرفت نفس ناطقه و معاد، هرچند وی دارای اقتدار علمی و واجد تصرف علمی، همچون سرچشمه‌های علوم حقیقی نیست» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۶).

سبزواری آب مضاف را نیز به وجودات مقید مضاف به ماهیات امکانی تأویل کرده است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۷). وی علاوه بر تعبیرات فلسفی از آب و مطهر بودن آن، تعلیل فلسفی نیز ارائه داده است: آب مضاف که «طاهر» است، ولی «مطهر» نیست، همچون وجودات مقید و مضاف به ماهیات امکانی که نمی‌توانند مکمل باشند. اما وجودات مضاف طاهرند، به جهت آن است که اصل «وجود» و حیثیت «بود»، هر جا که هست، «نور» است و «خیر» است و «وجوب» است، هرچند غیری با شد؛ بنابراین، آب مضاف با اینکه آب است و از این حیث طاهر است، اما به جهت اضافه به وجودات امکانی و تقید به آن‌ها از وجوب و سعه وجودی، جدا شده است، لذا دیگر پاک‌کننده نیست. آب قلیل نیز در رتبه پایین‌تر وجودی است و به مجرد ملاقات با نجاست، «نجس» می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۱: ۷۳).

هر سه وجه فوق، به دلیل شباهت آب

جزء مائی آن‌هاست. همچنین آب، سریع جریان پیدا می‌کند، چنان‌که نفس قدسی نیز در راه خدا سریع‌السیر است (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۵). البته در شباهت نفس به آب نیز در حقیقت عقلانی آب و حقیقت نفس (نفس قدسی) مراد است که با مفارقت آن، حیات طیبه زائل می‌شود و نفس انسانی به تعلقات مادی آلوده می‌گردد. مقصود نفوس جزئی نیست، چراکه با مفارقت نفوس حیوانی، شی مردار و نجس می‌شود. به جهت این شباهت ذاتی، سبزواری دو قسم آب جاری و آب راکد فقهی را نیز به قلوب نورانی که اتصال حقیقی به خداوند دارند و قلبی که حداقل علم به خدا و معرفت به او را واجدند، ولی دارای اقتدار و تصرف علمی نیستند، تشبیه کرده است:

«آب جاری و ملحق به آن که اتصالی به منبع دارند، قلوب نورانی را می‌مانند که اتصال حقیقی بی‌کم و کیف به "لاهورت" دارند، چنان‌که در حدیث "ان روح المؤمن اشد اتصالاً بروح الله من اتصال شعاع الشمس بها"، آمده است، بلکه در حق آدم فرموده: "وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوْحِي".

و همچنین آب جاری که دارای منبع است، مانند ملکه عقل بسیط نفس است که به اذن خدا، خلاق معقولات نفسانیه است. و آب راکد کر، آن میزان و مقدار علمی است که عالم بالله باید واجد آن باشد که عبارت است از "علم بالله"، ذات و صفات و افعال

تاریخی و هم به نحوی معیّت معنایی و مصداقی وجود و نور را در این سیر ارائه می‌دهد.

وی همچنین در تأویل مطهّرات، یک مسیر تشکیکی را طی می‌کند که از وجود حقیقی و نور حقیقی به خلفا و جانشینان آن تا مراتب پایین‌تر را بر حسب میزان ارتقاء و استکمال شامل می‌شود. در سلسله مراتب تشکیکی از آفتاب و آتش نیز همچنان تأویلات وجودی-نوری به‌عنوان رقیقه و صورت حقیقت و خلیفه آن، ارائه می‌دهد. چنان‌که در باب مطهریت آفتاب می‌گوید:

«سرّ مطهّریتش آن است که رقیقه و صورت نور شمس حقیقت است و نور شمس حقیقت، "وجود منبسط" است که اشراق حقیقی و مطهّر ماهیات از الواح اعدام و امکانات است و از اسماء حق است: "الزّکی" و "الطّاهر" و "المطهّر". و این شمس صوری، مثل اعلاّی حق است در آسمان‌ها: "وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ"، چنان‌که انسان، مثل اعلاّی حق است، مطلقاً. و نیز معدّ حیات است، در مرکبات، و "حیات" مطهّر حقیقی است که چون مفارقت کند از حیواناتی که نفس سائله دارند، "نفس" می‌شوند» (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۳۸-۴۳۹).

طبق نظریه حمل حقیقت و رقیقت در حکمت متعالیه، سلسله مراتب تشکیکی موجودات، در سیر صعودی آمیخته از فعلیّت و قوه‌اند. حقیقة الحقایق فعلیّت تامّ

به نفس است یا به‌عبارتی هر سه وجه از تأویل آب به نفس ناشی می‌شود. بنابراین، سومین تأویل سبزواری از آب، تأویل به نفس است. در کل، خلاصه تأویلات سبزواری در آب به تأویل به نفس منجر می‌شود. در معانی تلفیقی سبزواری از وجود و نور، علم و حیات به معنای عام، محور تأویلات وی به‌شمار می‌رود. بنابراین طبق نظر وی، موجودی که فاقد علم و قدرت و حیات باشد، قابل تصوّر نیست.

چنان‌که گفتیم، سهروردی ویژگی نور مجرد را آگاهی به ذات و عدم غفلت از ذات (خودآگاهی) تعریف می‌کند، وی حقیقت نفس را که از سنخ نور مجرد (مدبّره/اسفهبده) است، به‌عنوان مدرک ذات تعریف می‌کند و این تعریف را به سایر انوار مجرد سرایت می‌دهد و سایر انوار مجرد را در حقیقت ادراکی بودن مشارک نفس می‌شمرد. بنابراین، نفس نیز از آن جهت که از سنخ نور و در سلسله انوار اشراقی است، در زمره تأویلات سبزواری از آب در کنار وجود و نور (به‌معنای علم) قرار می‌گیرد. به این ترتیب، مبنای تأویلات سه‌گانه سبزواری از آب تا حدی روشن می‌شود. در هر حال به نظر می‌رسد، سبزواری در تأویلات، هم سیر



تناسب و مماثلت برقرار است. رقیقت، تنزل حقیقت اعلا در مراتب پایین است و لذا رقیقه در حد ظرفیت وجودی خود، وجود آن حقیقت اعلا را انعکاس می‌دهد (هنری، ۱۳۹۵: ۹۴). با توجه به سلسله مراتب تشکیکی وجود، رقیقت نیز دارای سلسله مراتب است؛ هرچه به مبدأ اعلا و کمالات آن نزدیک‌تر باشد، در مماثلت و حکایت از آن نیز در درجه بالاتری قرار دارد و به این سبب، طبق آیه شریفه، خورشید مثل اعلا حقیقه الحقایق است.

چنان که طبق نظر سهروردی در حکمت اشراق، خورشید به‌عنوان رئیس آسمان و سلطان انوار مدبره واجب‌التعظیم است:

«بدان که در عالم اثیر موجود می‌ت و مرده‌ای نیست و سلطان انوار مدبره و علویه و قوای آن همواره به توسط کواکب به افلاک می‌رسد. و "هُورُخْش" که عبارتست از طلسم "شهریر"، نوری است شدیدالضوء فاعل روز و رئیس آسمان و این همان چیزی است که در سنت اشراقی تعظیم آن واجب است و فزونی آن بر کواکب تنها به مجرد مقدار و قرب نیست، بلکه به شدت نوریّت است» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۵۹).

شهرزوری در شرح مطلب فوق، خورشید را به‌عنوان مثال اعلا خدایند و مصداق آیه شریفه «لَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» می‌داند و از آن

است و سایر موجودات با توجه به شدت فعلیت و قوه نسبت به آن حقیقت، رقیقه محسوب می‌شوند (شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۰۶-۳۸۳؛ شیرازی، ۱۹۹۰، ج ۵: ۳۰۰).

حقیقه الحقایق که فعلیت تام است، بسیط‌الحقیقه است که طبق قاعده «بسیط‌الحقیقه کلّ الاشیاء و لیس بشیء منها»، شامل همه اشیا است و در عین حال هیچ‌یک از آنها نیست (ملاصدرا، ۱۹۹۰: ۳۶۹، ج ۶: ۱۱۴-۱۴۰). بنابراین، وجود هر ماهیتی که به نحو وجود خاص بر مرتبه‌ای از وجود صدق می‌کند، بر مراتب بالاتر نیز به نحو وجود جمعی صادق است. از این رو حقیقه الحقایق به‌عنوان مصداق وجود جمعی اشیا، واجد کمالات همه موجودات و مبدأ کمالات همه محسوب می‌شود و در عین حال، وجود خاص هیچ‌یک از اشیا نیست. بر این اساس، هر حقیقتی از کمالات مرتبه پایین‌تر از خود به نحو کامل‌تر و فارغ از محدودیت‌های آن برخوردار است و به همین دلیل هر موجودی در مراتب پایین‌تر وجود، رقیقه‌ای است از حقیقتی که در مرتبه بالا واقع است و از این جهت به‌عنوان رمزی از حقیقت عالی محسوب شده و از آن حکایت می‌کند و لذا بین آنها نوعی

را روشن می‌سازد، نفس، حی است و حیات مطهر است؛ پس، آتش نیز چنین است. به سبب مناسبت بین نار و نفس، اشراقیون گفته‌اند: «النارُ اخ النور الاسفهبَد» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۲۰۶). طبق نظر صدرا نیز نفس از حیث نفسیت، نار معنوی است: «نارالله الموقده التي تطلع علی الأفتده» و بعد از استکمال و ارتقاء به مقام روح، این نار به نور محض تبدیل می‌شود که هیچ ظلمتی در آن نیست و با تنزل به مقام طبیعت، نور آن به نار مبدل می‌گردد: «نارالله المؤصده فی عمد ممدّه» (ملاصدرا، ۱۳۴۶: ۱۹۸).

او در مرتبه دوم، آتش را با دو واسطه به‌عنوان خلیفه خدا تأویل و تعبیر می‌کند: آتش، خلیفه انوار علویه است در شب تار و خلیفه خورشید است در روشنایی و نضح و تعدیل. موجودات و خورشید مطهر است (چنان‌که گذشت) و خلیفه واجد صفت مستخلف است. به این ترتیب، طبق آیه شریفه «اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» و همچنین «الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ» * فی آی صُورَةَ ما شاء رَبِّكَ، آتش به دو واسطه، خلیفه خدا در روشنایی و تسویه و تعدیل است؛ طبق این نظر، حق را در هر عالم خلیفه‌ای است؛ عقل اول، خلیفه او در

به‌عنوان «سُرُّ اللَّهِ الْأَعْظَمِ و مثله الأکرم» یاد می‌کند و معتقد است به سبب فضایل و کمالات موجود در این نیر اعظم، شایسته است که مالک عالم جسمانی و سلطان و رئیس آن و واجب‌التعظیم در سنت اشراقی باشد (شهرزوری، ۱۳۸۸: ۳۷۶). سبزواری در النبراس دو وجه در مطهریت شعاع خورشید ذکر می‌کند:

«نخست آن‌که خورشید، صورت و رقیقه نور شمس حقیقت است، که عبارت از دو نور است: نور وجود که مطهر ماهیات امکانی است که نور شامل‌تر و وسیع‌تر است، و نور إسفهبَد در زبان حکماء قدیم به معنی نفس ناطقه که مطهر ابدان است از آلودگی دنیا و نفس آماره، مسوله و لوامه، به تطهیر عقل نظری و عقل عملی و این نور اُخس است.

و دوم: آن‌که خورشید از علل معدّه حیات در کائنات است و حیات اصل و حق و حقیقت است در مطهریت، لذا معدن آن نیز از مطهرات است. به‌عبارتی، خورشید مطهر در عالم صورت است که رقیقه عالم معنا و عالم حقایق است که همان وجود منبسط است که مطهر حقیقی است و از اسماء‌الله است یا "مطهر" (سبزواری، ۱۳۸۰: ۷۰).

سبزواری در سرّ مطهریت آتش نیز همچون تأویل آفتاب، تأویلات کاملاً اشراقی ارائه می‌دهد:

نخست آتش را به «نفس» تأویل می‌کند، از آن جهت که همچون نفس در ارتباط و علاقه به جسم مجاور خود را به صفات خود متّصف کرده و اطراف خود



فاعل النهار، رئیس السماء واجب تعظیمه فی سنة الاشراق» (سهروردی، ۱۳۸۸: بند ۱۵۹). در سنت اشراقی، آتش نیز به عنوان نور شریف، چهارمین عنصر سنتی از عناصر اربعه نیست، بلکه طلسم اردیبهشت و برادر نور اسفهد است و به آن دو خلافت صغری و کبری نورالانوار تمام می‌گردد، لذا همچون خورشید واجب‌التعظیم بوده است (همان: بندهای ۲۰۱ و ۲۰۶).

سبزواری در تأویل مطهر بودن آتش، در نیراس‌الهدی نیز مطالب فوق را در قالب شعر بیان کرده است و در شرح ابیات تصریح و تأکید می‌کند که آتش، نور عالم اشباح و خلیفه انوار است، چنان‌که خداوند در عوالم مترتبه وجود دارای خلفائی است: عقل اول در عالم عقول، کواکب و نفوس آن‌ها در عالم افلاک و نفوس بشری و اشعه کوكبیه در عالم عناصر؛ تدبیر این عالم نیز بر عهده نفوس است که با استنباط و کسب علوم، معارف و صناعات، سیاسات و ... به سمت غایت کمالات حرکت می‌کنند. در واقع نفس (نفوس کامل)، خلیفه کبری در زمین است، همان‌طور که آتش، خلیفه صغری در عالم طبیعت بوده و اشیاء را از هرچه آلودگی و فساد و ... پاک کرده و جهان مادی ظلمانی

عالم عقل، و نفس کل در نفوس سماوی، و خورشید خلیفه او در اجسام، و ماه خلیفه خلیفه‌الخلیفه به شمار می‌رود. و ستارگان دیگر هم به نوبه خود خلافتی دارند. در عالم عناصر نیز نفوس بشری واجد مقام خلافتند در علوم و صناعات و سیاسات: «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»؛ و بنابراین تأویل، خلافت الهی شامل آدم نوعی و به‌ویژه نفوس کامل می‌شود: «سَاسَةَ الْعِبَادِ وَ أَرْكَانَ الْبِلَادِ وَ أَبْوَابَ الْإِيمَانِ وَ أَمْنَاءَ الرَّحْمَنِ» و یا: «يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ»؛ بنابراین خلافت انسان کامل، خلافت کبری است و خلافت نار، خلافت صغری، بلکه خلیفه خلیفه‌الخلیفه است، همچون خلافت ماه (سبزواری، ۱۳۶۱: ۴۴۰ و ۴۳۴).

این نظریه، تکامل‌یافته نظریه اشراقی است. در نزد سهروردی، نورالانوار را در جهان سه خلیفه است: چنان‌که در عالم کبیر، «نورالانوار» محور جمیع موجودات است در جهان صغیر، نیز «نور اسفهدی»، محور جمیع انوار بوده و حاکم بر جمیع قوا و حواس است. و در آسمان نیز خورشید رئیس‌السماء و در سنت اشراقی واجب‌التعظیم است: «هورخش" الذی هو طلسم "شهریر"، نور شد یدالضوء

بود که در دو بخش نظری و عملی به نحوی شامل همه علوم بود. تأویلات حکمی سبزواری بر این اساس نوعی بازگشت همه علوم (اسلامی) در ذیل معنای عام و نخستین حکمت است.

روش حکمی سبزواری، جمع و معیت علوم اسلامی در یک مجموعه منسجم و نظام مند است. تأویلات حکمی سبزواری، تلفیقی روش مند از مبانی حکمت متعالیه و حکمت اشراق است. علی رغم تأکید سبزواری بر معیت حکمت متعالیه و حکمت اشراق، مبانی عرفانی نیز مد نظر وی بوده است.

از ویژگی های مهم تأویل سبزواری که آن را در زمره تأویلات بی بدیل قرار می دهد، هم سویی آراء در ظاهر متعارض در کنار یکدیگر است که کمتر مورد توجه قرار گرفته است، و آن تلفیق دو حکمتی است که یکی نور محور بوده و وجود را امری اعتباری می داند و دیگری وجود را اصل قرار می دهد.^۱ سبزواری نیز با تفسیر باطنی و

را روشن می سازد، نفس نیز همانند آتش، کالبد ظلمانی را با نور مجرد و مطهر خود از آلودگی های مادی رهانیده و به سوی نور سوق می دهد (سبزواری، ۱۳۶۱: ۷۵-۷۸).

سبزواری در تأویل خورشید و آتش نیز بر اساس قاعده تشکیک، مراتب تشکیکی خلافت الهی را مد نظر دارد و ابتدا خلیفه خدا در آسمان و سپس خلیفه وی در میان عناصر را ذکر می کند. به هر حال در همه موارد، رویکرد تحلیلی و تحلیلی سبزواری، رویکردی معرفتی و آگاهی محور است. نور چه در نورالانوار باشد چه در نفس و یا خورشید و آتش، حاکی از آگاهی و حیات است.

نتیجه گیری

تأویل از ریشه «أول» به معنای ارجاع سخن به معنای حقیقی و اولیه است، و لذا معنای لغوی متضمن به اصل و مبدأ آغازین است. حکمت نیز، در معنای آغازین دانش عامی

نور، بین معنای مصدری وجود که امر اعتباری است و وجود اثباتی که امر حقیقی است، تمایز گذاشته و ادله سهروردی را ناظر به معنای نخست از وجود می داند (شیرازی، ۱۹۸۱: ۶۴-۶۵). وی همچنین در تعلیقات بر شرح حکمه الاشراق قطب الدین

۱. البته شایان ذکر است که سهروردی مفهوم وجود را امر اعتباری می داند، به این دلیل که از تحقق آن در خارج تکرار لازم می آید، بنابراین در خارج تحقق نمی یابد. ملاصدرا در جلد اول اسفار در پایان مباحث اصالت وجود پس از بررسی ادله سهروردی در اعتبار وجود، ضمن تمثیل وجود و



وی از ویژگی تأویل در بیان حقیقت باطنی احکام شرعی نیز سود جست و سعی کرده است تا مقدمات جمع بین فقه و علوم حکمی و عرفانی را فراهم نماید. چنان که در *اسرارالحکم حکمت عملی* را در کنار حکمت نظری ارائه کرده و بخش حکمت عملی را برای نخستین بار به تأویلات حکمی و عرفانی احکام شرعی اختصاص می‌دهد. به این ترتیب هم تمهید مقدمات رویکرد عقلی و حکمی به احکام شرعی (که امروزه به ظاهر تقلیدی صرف فروکاسته شده) است و هم قابلیت حکمت به معنای عام آن (که در آغاز شامل همه علوم بود) در استقبال از اندیشه‌های راستین و به مثابه پل ارتباط فکری و علمی ما با جهان معاصر بررسی می‌شود.

تأویل روش مند آراء و مبانی این دو جریان حکمی و فلسفی، حقیقت مورد نظر حکمین متأله (سهروردی و صدرا) را بدون اندک ناسازگاری و تعارض و در عین هماهنگی و هارمونی کامل ارائه کرده است. چنان که تعابیر و تأویلات سبزواری از وجود، تلفیق حکمت متعالیه صدرایی و اشراقی است و تأویلات وی از نور نیز تلفیقی از نور و وجود است. او در حکمت عملی نیز در تأویل مطهرات از همین روش وجودی-نوری تبعیت کرده است و آب را به «وجود منبسط» و در عین حال به «علم» (وجود نوری فعلی) و به عنوان مصداق حقیقت تأویل می‌کند. در سلسله مراتب تشکیکی از آفتاب و آتش نیز همچنان تأویلات وجودی نوری به عنوان رقیقه و صورت حقیقت و خلیفه آن، ارائه می‌دهد.

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.
تعارض منافع: طبق اظهار نویسنده، این مقاله تعارض منافع ندارد.
بر گرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله برگرفته از پایان نامه / رساله نبوده است.

سهروردی (علی‌رغم تأویلات نوری از وجود و تأویلات وجودی از نور) نیازمند پژوهش‌های مستقل است.

شیرازی، تعبیری نوری از وجود ارائه کرده است: و الحق أن الوجود كله نورا (شیرازی، ۱۳۹۱: ۵). در هر حال بررسی نسبت وجود صدرایی و نور

منابع

- خادم زاده، وحید (۱۳۹۶)، «استعاره وجود به مثابه امر سیال در فلسفه ملاصدرا، فلسفه و کلام اسلامی، ص ۱۸۷-۲۰۵.
- _____ (۱۳۹۵)، «استعاره وجود به مثابه نور در فلسفه ملاصدرا»، فلسفه و کلام اسلامی، صص ۱۹-۳۴.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین (۱۳۶۸). شرح فصوص الحکم. تهران: انتشارات مولی.
- سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۸۰). شرح نبراسُ الهدی. تصحیح و تحقیق محسن بیدارفر، قم: انتشارات بیدار.
- _____ (۱۳۶۱). اسرار الحکم. با مقدمهٔ تو شیپیکو ایزوتسو، به کوشش ح.م. فرزاد، تهران: انتشارات مولی.
- _____ (۱۳۷۲). شرح الأسماء یا شرح دعاء الجوشن الکبیر. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۷۲). شرح دعای الصباح. تصحیح و تحقیق نجفقلی حبیبی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- _____ (۱۳۴۸). مجموعه رسائل. به تعلیق، تصحیح و مقدمهٔ سید جلال‌الدین آشتیانی، مشهد: انتشارات اوقاف خراسان، دانشگاه مشهد.
- _____ (بی تا). اسرار العبادات. نسخهٔ خطی، کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی، شمارهٔ فهرست: ۱۰۵۵۵.
- سپهری، مهدی (۱۳۸۲)، «نقش استعاره در اصالت وجود، بررسی معنا شناختی»، نامه حکمت. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (۱۳۸۸). مجموعه
- آملی، سیدحیدر (۱۳۸۶). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ابن تیمیة (بی تا)، الاکلیل فی المشابه و التاویل اسکندریه، دارالایمان.
- ابن عربی، محی‌الدین (۱۴۰۵). فتوحات مکیه. بیروت: دار صادر.
- الاحسانی، محمد ابن علی بن ابی‌جمهور (۲۰۱۳). مجلی مرآة المنجی فی الکلام و الحکمتین و التصوف. مقدمه، تصحیح و تحقیق: رضا یحیی پور فارمد، بیروت: جمعیة ابن ابی‌جمهور الاحسانی الاحیاء التراث.
- اسکندری وفایی، نرگس، کاوندی، سحر و کمالی زاده، طاهره (۱۳۹۵)، «تاویل سهروردی از حقیقت حب در قرآن»، انسان پژوهی دینی، ص ۳۱-۵۰.
- اصغری، فاطمه و کمالی زاده، طاهره (۱۳۹۱)، «هرمنوتیک سهروردی»، معرفت فلسفی ش ۲۵، صص ۱۲۵-۱۵۰.
- اعوانی، غلامرضا (۱۳۸۲)، «مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی نگاه نمادین به جهان»، فصل‌نامه خیال شماره ۵، صص ۴۲-۵۳.
- انواری، سعید و اسماعیلی اردکانی، (۱۳۹۵). بررسی ارتباط تعبیر خواب و تأویل آیات از دیدگاه ابن سینا و سهروردی، حکمت معاصر، ش ۱.
- خادمی، عین‌الله (۱۳۹۸)، «گرایدشهای عرفانی حکیم سبزواری پیرامون چگونگی پیدایش کثیر از واحد»، پژوهشهای هستی‌شناختی، صص ۱۰۱-۱۱۹.



- مصنّفات شیخ اشراق. مجلّد اول و دوم، به تصحیح و مقدمه هانری کرین و دیگران، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۲۱)، الاتقان فی علوم القرآن، الطبع الثانی، بیروت، درالکتب العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (۱۹۹۰)، /سفر اربعه، مجلّد اول، بیروت: دار احیاء التراث.
- _____ (۱۳۴۶).
شواهدالربوبیه. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، چاپخانه دانشگاه مشهد، مشهد.
- _____ (۱۳۶۲). مبدأ و معاد، ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- _____ (۱۳۹۱). شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی به انضمام تعلیقات صدرالمآلهین، تحقیق سید محمد موسوی، تهران، انتشارات حکمت.
- شهرزوری، شمس‌الدین محمد (۱۳۸۰). شرح حکمة الاشراق. تصحیح، تحقیق و مقدمه دکتر حسین ضیائی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- فیض کاشانی، ملامحسن (۱۴۱۷ق). المحجّه البیضاء. مجلّد اول و پنجم، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۵). اصول المعارف. تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه.
- کاوندی، سحر و رستم‌خانی، معصومه (۱۳۹۳)، «ملاصدرا تفسیر یا تأویل فلسفی ش ۱۰، ص ۳۱-۵۰»
- 1 http://phm.znu.ac.ir/article_19550_16298c74dd8afe4abc29f9678cf5dc0b.pdf
- کمالی زاده، طاهره، کاوندی، سحر و بیگلری، سمیرا (۱۳۹۴)، «تأویل اشراقی سهروردی از آیات پیرامون حقیقت نفس»، پژوهش‌های هستی‌شناختی، ش ۸، ص ۵۷-۸۴
- 2 https://orj.sru.ac.ir/article_418_8a2460e2b4060031d2713630dc99ec35.pdf
- لوری، پبیر (۱۳۸۳)، تأویلات القرآن از دیدگاه عبدالرزاق کاشانی، ترجمه زینب پودینه آقایی، چاپ اول، تهران، حکمت.
- هنری، احمدرضا (۱۳۹۷). «بررسی مبانی حکمی نمادها در هنر ایرانی اسلامی از منظر حکمت متعالیه صدرایی». ر سألۀ دکتری، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هنری، احمدرضا، کمالی زاده، طاهره و داداشی، ایرج (۱۳۹۷)، «سازگاری رمزپردازی با حکمت متعالیه صدرایی»، تأملات فلسفی، ش ۲۱، ص ۱۱۹-۱۴۰
- 2 http://phm.znu.ac.ir/article_34353_2245d9a08895183e1e97a0220ae09284.pdf
- ملکی، سمیه، اصل سرمدی، نفیسه (۱۳۹۸)، «ملاصدرا و روش‌شناسی انتقادی فهم ظاهر گرایانه از دین»، خردنامه صدرا، ص ۸۰-۱۰۲.
- میردامادی، سید محمدحسین، بیدهندی، محمد (۱۳۹۸)، «اندیشه تأویلی خواجه نصیر و ملاصدرا»، تأویلات قرآنی، ش ۲.