

اسفار اربعه

از منظر رفیعی قزوینی و جوادی آملی*

- عبدالحسین خسروپناه^۱
- رضا حصاری^۲

چکیده

با بررسی رویکرد جوادی آملی و رفیعی قزوینی در خصوص اسفار اربعه، آشکار می‌گردد که میان این دو دیدگاه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی وجود دارد. جوادی آملی نهایت سفر اول را همگام با حصول مقام ولایت و نهایت سفر سوم را مقارن با حصول مقام خلافت می‌داند؛ اما در دیدگاه رفیعی قزوینی، حصول مقام ولایت با انتهای سفر سوم همراه است. در دیدگاه وی، نهایت سفر اول ابتدای مقام قلب است و سفر دوم مبدأ ظهور روح در اصطلاح عرفاست؛ در حالی که شهود هویت غیبیه و رسیدن به مقام محو و طمس، تناسبی با مرتبه روح را ندارد، بلکه وصول به این امر با مقام خفی و اخفی تطابق دارد. عارفانی چون قیصری و کاشانی میان مراتب ابتدایی و انتهایی ولایت به تفاوت فائل اند، لکن چنین

* تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۴.

۱. استاد پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی قم (khosropanahdezfuli@gmail.com).

۲. دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه علوم اسلامی رضوی (نویسنده مسئول) (yazahra2233@gmail.com).

تمایزی در دیدگاه رفیعی قزوینی دیده نمی‌شود. از منظر وی، سفر اول در محدودهٔ امور عامه و جواهر و اعراض سفر سوم حکما خواهد بود. لکن از منظر جوادی آملی محدودهٔ سفر اول تا اثبات ذات حق تعالی ادامه دارد. علاوه بر شمول جواهر و اعراض در سفر سوم که رفیعی قزوینی به آن معتقد است، نحوهٔ فاعلیت حق تعالی و کیفیت صدور واحد از کثیر در این سفر مورد بحث قرار می‌گیرد. این گفتار بر آن است که با روش تحلیلی - تطبیقی، دیدگاه این دو حکیم متأله را بررسی نماید.

واژگان کلیدی: ولایت، خلافت، روح، امور عامه، فاعلیت حق تعالی.

پیشینهٔ بحث

اصطلاح اسفار اربعه از جملهٔ تعابیر تقریباً متداول و رایج در عرفان است. با نگاهی نسبتاً اجمالی به سیر تطور عرفان اسلامی به ویژه عرفان عملی درمی‌یابیم که سیر و سلوک به سوی خداوند از رئوس تعالیم عارفان الهی است. تبیین مراحل حرکت باطنی انسان در طول تاریخ عرفان اسلامی رو به پختگی بوده و با تکامل زبان عرفان، تحلیل‌های نسبتاً دقیقی نسبت به اسفار اربعه ارائه شده است.

پیش از ابن عربی، عارفانی همانند شقیق بلخی، محاسبی، ذوالنون مصری و دیگران، از مراحل متعدد سلوک و طی طریق با عبارات گوناگون سخن گفته‌اند. این مراحل با ظهور عرفایی همچون ابونصر سراج، کلاباذی، قشیری و در نهایت خواجه عبدالله انصاری بسط بیشتری یافت و با دقت نظر وی در تبویب کتاب *منازل السائرین* تکمیل شد. این کار ارزشمند خواجه در *منازل السائرین* مورد استقبال گستردهٔ مکتب ابن عربی واقع شد.

این اصطلاح در آثار ابن عربی و پیروان او نیز به وفور به چشم می‌خورد تا بدانجا که ابن عربی رساله‌ای با نام *الاسفار عن نتائج الاسفار* دارد و در آن از معنای مفرد اسفار یعنی سفر سخن گفته است. پس از وی، قونوی در کتاب *النفحات الالهیه* نیز از سفر به سریان تعبیر می‌کند. وی اصل این سفرها را سریان وجودی مسافر در حقایق اشیا می‌داند که سفری ذاتی می‌باشد و سایر سفرها را به عنوان احوال، صفات و افعال معرفی می‌نماید (قونوی، ۱۳۷۵: ۲۵۵-۲۵۶). قیصری نیز در مواضعی از مقدمهٔ شرح خود بر *فصوص الحکم* ابن عربی، به چهارگانه بودن اسفار، عناوین سه سفر اول و برخی از احکام آن‌ها اشاره

کرده است؛ لکن از عنوان سفر چهارم ذکری به میان نیاورده است. وی در شرح خود بر تأیید ابن فارض درباره احکام سفر چهارم به اجمال بسنده نموده است.

پس از آن‌ها، سیدحیدر آملی نیز قائل به تغایر اعتباری میان سیر و سلوک است. در دیدگاه وی، سیرٌ مخصوص به باطن، و سلوکٌ مختص به ظاهر است. در دیدگاه وی، حقیقت سیرٌ سفری باطنی و حقیقی از خلق به سوی حق می‌باشد (آملی، ۱۳۶۷: ۲۶۸).

مقدمه

در واقع، این اصطلاح از عرفان به حکمت متعالیه راه پیدا کرده است؛ بدین معنا که عارفان الهی، مقاطع سیر و سلوک به سوی حق تعالی را به چهار بخش تقسیم نموده‌اند. درست بر اساس همین طرح است که اسفار اربعه در حکمت متعالیه بیان شده است. اصطلاح اسفار اربعه در حکمت معمولاً نام اثر بی نظیر ملاصدرا یعنی *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه* است. این اصطلاح دلالتی نمادین بر ضرورت سلوک به سوی مقصد نهایی می‌کند که عبارت است از هدایت انسان از مرتبه جهالت به مرتبه اشراق و آگاهی حقیقی. صدرالمتألهین در آغاز این کتاب، به تقابل و تعاکس میان این مراحل چهارگانه اشاره نموده است. وی علاوه بر تقابل میان سفر اول و سوم، قائل به تقابل من وجه میان سفرهای دوم و چهارم است؛ بدین معنا که سفر دوم در حق است و سفر چهارم در خلق، لکن هر دو سفر در بالحق بودن با یکدیگر اشتراک دارند، بنابراین از جهتی عین هم و از جهتی دیگر جدای از یکدیگرند (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۱۳/۱).

پس از ملاصدرا، حکیمان متأله به تشریح و تبیین اسفار اربعه پرداخته‌اند و تقریرهای نسبتاً مشابهی از سوی آنان ارائه شده است. منشأ این تقریرها به برخی از عبارات داود قیصری - شارح *فصوص الحکم* - بازمی‌گردد. تلقی و رویکرد او ناظر به کلمات و عبارت ملاعبدالرزاق کاشانی و تقریر او نیز ناظر به بیان عقیف‌الدین تلمسانی در شرح *منازل السائرین* است. در واقع می‌توان چنین ادعا نمود که بیان اسفار اربعه به روش کنونی را باید به تلمسانی نسبت داد، این تقریر پس از قیصری به بلوغ خود رسید. پس از وی، برخی بزرگان اهل معرفت تصویر دیگری از اسفار اربعه ترسیم نموده‌اند که از میان آن‌ها تقریر امام خمینی نسبت به بقیه از شهرت بیشتری برخوردار است.

سفر به معنای توجه قلب به سوی حق تعالی است که در ابتدا از عالم ناسوت آغاز گشته و با گذر از عالم ملکوت و جبروت ادامه می‌یابد و در نهایت با وصول به مقام قرب الهی و عالم احدیت خاتمه می‌یابد. سالک پس بازگشت به جهان ناسوت، خلاق را به ارشاد و تعلیم فرا می‌خواند. سفر نخست از این اسفار اربعه، سیر از خلق به سوی حق یعنی گذر از کثرات امکانی، سفر دوم، سیر در عالم وحدت و اسماء و صفات الهی، سفر سوم سیر از حق به سوی خلق یعنی بازگشت به کثرات امکانی ولی با وجودی حقانی، و در نهایت سفر چهارم سیر از خلق به خلق منتها با وجودی حقانی است. به تناظر این اسفار اربعه، حکیمان متأله برای سالکی که با قدم عقل و برهان می‌خواهد در عالم هستی سیر کند، سفرهای چهارگانه‌ای تصویر نموده‌اند. بنابراین گرچه میان هریک از اسفار اربعه در دیدگاه فلاسفه و حکیمان متأله با هر مرحله از اسفار اربعه عرفا تناسب و هماهنگی وجود دارد، در کیفیت تطابق مقامات عرفانی همچون ولایت، نبوت، صحو بعد از محو و... با اسفار اربعه در میان عرفا اختلاف نظر وجود دارد. برای نمونه، برخی حکما همانند محمدرضا قمشه‌ای، انتهای سفر دوم را مساوی با اتمام دایره ولایت می‌داند (همان: ۴۰/۱). برخی دیگر همانند عبدالرزاق کاشانی و داود قیصری میان ابتدا و انتهای ولایت تفاوت قائل‌اند؛ بدین معنا که انتهای سفر اول مقارن با وصول به ابتدای مقام والای ولایت خواهد بود، لکن دستیابی به مراحل نهایی مقام ولایت با اتمام سفر سوم مقارن می‌باشد (همان: ۴۳/۱؛ قیصری، ۱۳۹۴: ۱۶۹/۱).

نمونه‌ای از این اختلاف در میان حکیمان متأله درباره محدودۀ سفر اول دیده می‌شود. آیا محدودۀ سفر اول در امور عامه تا ابتدای الهیات بالمعنی الاخص است یا آنکه از ابتدای امور عامه تا اثبات ذات حق تعالی خواهد بود؟ آیا سفر دوم با ظهور ابتدای مقام روح مقارن است؟

به نظر می‌رسد منشأ این اختلاف آن است که عارفان و حکیمان متأله در این مسئله به نگاشتن رساله‌ای مختصر یا تعلیقاتی کوتاه بسنده نموده و بخشی جداگانه بدان اختصاص نداده‌اند. به دیگر بیان، چنین موضوعاتی را به عنوان مسئله‌ای مستقل ندانسته و به طور جداگانه مورد تحلیل و کنکاش قرار نداده‌اند. بنابراین می‌توان چنین ادعا نمود که نخستین تقابل جدی در این باره را می‌توان میان دو دیدگاه محمدرضا قمشه‌ای

و امام خمینی جستجو نمود. در این میان، رفیعی قزوینی همچون سایر حکما و عرفا با رویکردی دقیق، دیدگاه خویش را در این باره در رسالهٔ اسفار اربعه تبیین نموده است. جوادی آملی پس از فحص و بررسی دقیق نسبت به این موضوع با نگرشی نقادانه دیدگاه این حکیم متأله را بررسی می‌نماید.

در این نوشتار ابتدا دیدگاه جوادی آملی و سپس دیدگاه رفیعی قزوینی تبیین می‌شود و در نهایت به تحلیل و بررسی دیدگاه این دو حکیم متأله پرداخته می‌شود.

۱. تحلیل مفهومی

۱-۱. اقسام ولایت

ولایت به کسر «واو» به معنای امارت، تولیت و سلطنت است و به فتح «واو» به معنای محبت است (سعیدی، ۱۳۸۳: ۹۷۲). ولایت به معنای قرب، محبوبیت، تصرف و ربوبیت دارای مراتب متعدد و امری مشکک است که برخی از این مراتب، اتم از سایر مراتب است. ولایت در اصطلاح اهل معرفت به معنای قیام عبد به حق تعالی به هنگام فنای از خویشتن است. ولایت به مطلق و مقید تقسیم می‌شود؛ اگر به عنوان صفتی از صفات الهیه لحاظ شود، مطلق می‌باشد و به اعتبار استناد به انبیا و اولیا مقید خواهد بود.

ولایت در تقسیمی دیگر، شامل ولایت عام و خاص می‌شود. ولایت عامه شامل جمیع اهل ایمان می‌شود. به دیگر عبارت هر کسی که ایمان آورده باشد و عمل صالح انجام دهد، مصداق مفهوم کلی ولایت خواهد بود. ولایت خاصه به اهل کشف و شهود اختصاص دارد که به اعتبار فنای عارف در حق تعالی و بقای به وجود او خواهد بود. بدین ترتیب به کسی «ولی» گفته می‌شود که فانی در حق و باقی به او باشد و جهات بشری و صفات امکانی در وجود ربانی او فانی شده باشد (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۸۶۷-۸۶۵). با توجه به آنچه ذکر شد، ولایت به این معنا -ولایت خاصه- که سالک با گذراندن سفر اول یا پس از طی نمودن سفر سوم به آن واصل می‌شود، مورد بحث می‌باشد.

۲-۱. تحلیل ماهیت اسفار اربعه

بر اساس دیدگاه جوادی آملی، سفر ذاتی مطلقاً به صورت طولی و استکمالی می‌باشد؛

بدین معنا که هیچ گاه حرکت - مگر بالعرض - از کمال به ضعف یا از مرتبه مساوی به مرتبه مساوی و همسان نخواهد بود. در تمامی حرکت‌های ذاتی، استکمال مورد لحاظ است. بنابراین آن گونه که سفر اول به صورت استکمالی و طولی است، سایر اسفار اربعه نیز چنین خواهند بود، یعنی اگرچه سفر دوم و سفر چهارم در بادی امر، افقی و عرضی به نظر می‌رسد، باطن و حقیقت آن طولی خواهد بود.

تقسیم این اسفار به لحاظ مقاطع چهارگانه آن می‌باشد؛ یعنی این تقسیم‌بندی بر اساس انقطاع و عدم وصول برخی سالکان به کمال و مقصد نهایی صورت می‌گیرد؛ در غیر این صورت، میان اسفار اربعه اتصال وجود دارد و اتصال، مساوق با وحدت شخصی است. بر این اساس، گسستگی و انفصال میان آن‌ها وجود نخواهد داشت. با توجه به مطلبی که ذکر شد، در حقیقت پیمودن اسفار اربعه نسبت به اولیای الهی، بیش از یک سفر نخواهد بود؛ زیرا تعدد و جدایی در مسافت یا مسافر وجود ندارد. افزون بر این، هیچ گاه اولیای الهی در راه نخواهند ماند و به کمال نهایی خویش واصل می‌شوند. بنابراین تنها یک سفر نسبت به عارفان الهی محقق می‌شود. در نتیجه با حفظ تشخیص جایی برای تقطیع به چهار بخش نمی‌ماند (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۸۴-۸۳/۱).

۳-۱. کیفیت انطباق اسفار اربعه در عرفان و فلسفه

صدرالمتألهین همان گونه که کوشید مشهودهای عارفان و اولیای الهی را به معقول‌های حکیمان و متکلمان مبدل نماید، همان‌طور نیز سعی نمود راه‌ها و منازل حضوری را به مسالک حصولی تبدیل نماید؛ لذا سعی نمود که اسفار اربعه عارف را با سیر و سلوک حکیم انطباق دهد؛ لکن تفاوت‌های هر دو مکتب همچنان باقی است (همان: ۹۳/۱). در حقیقت تفاوت میان سفرهای عرفا با اسفار اربعه عقلی، دقیقاً همانند کسی است که به سوزاندگی آتش عالم است و کسی که درون آتش است و سوزش آن را احساس می‌کند. از آن جا که اسفار اربعه عقلی از عرفان به فلسفه راه یافت، بدین معنا که از سیر قلبی به سیر عقلی منتقل شد، از این جهت مطالبی نسبت به نحوه مطابقت اسفار اربعه در عرفان و فلسفه ارائه می‌شود.

حکیمان متأله در آفاق و انفس نظر می‌کنند و آیات الهی را در آن‌ها ظاهر و نمایان

می‌بینند، سپس با قدرت وی، بر وجوب و ذات الهی استدلال می‌نمایند و هر وجود و کمالی را پرتوی از پرتوهای نور او می‌دانند. این نخستین سفر از سفرهای چهارگانه عقلی است که با سفر اول اهل سلوک یعنی سفر از خلق به حق برابر است. دلیل این تناظر آن است که عرفای الهی قصد داشتند با قطع تعلق از کثرات، به شهود حق تعالی نائل شوند؛ بنابراین چنانچه بخواهیم مشهودات عرفان را با علم حصولی و مفاهیم ذهنی بیان نماییم، بدین معنا خواهد بود که باید ذهن را از محدوده ادراکات حسی و خیالی فراتر برد و علومی اکتساب نمود که به عنوان مقدمه‌ای برای شناخت خداوند باشد.

سفر دوم حکیم، تأمل در حقیقت وجود است. آنچه پس از این تفکر آشکار می‌شود، واجب لذاته و بذاته بودن خداوند است. پس از آن، از وجوب ذاتی خداوند بر بساطت، وحدانیت، علم و قدرت و سایر اوصاف الهی استدلال می‌شود. این سفر مطابق با سفر دوم سالکان یعنی سفر از حق و به حق می‌باشد.

در سفر سوم، وحدانیت فعل الهی، کیفیت صدور کثرت و ترتیب نظام کثرات و... مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد. حکیمان متأله در این سفر، در عوالم جبروت، ملکوت و ماده تأمل می‌کنند. این سفر همان سفر از حق به سوی خلق و به وسیله حق است که عرفا از آن سخن می‌گویند.

پس از آن، حکیمان متأله در خلقت آسمان‌ها و زمین نظر می‌افکنند و از بازگشت موجودات به سوی خداوند آگاهی پیدا می‌کنند و از سود و زیان موجودات و آنچه سعادت و شقاوت موجودات در دنیا و آخرت به آن متکی است، اطلاع می‌یابند و به بهشت، جهنم، ثواب، عقاب، صراط و... علم پیدا می‌کنند. این مرتبه، سفر چهارم از سفرهای چهارگانه عقلی است. این سفر متناظر با سفر چهارم اهل معرفت، سفر از خلق به سوی خلق و به وسیله حق است (مصباح یزدی، ۱۳۹۳: ۷۱/۱).

۲. دیدگاه جوادی‌آملی دربارهٔ اسفار اربعه

۱-۲. تحلیل اسفار اربعهٔ عرفا

همان‌طور که در بخش تاریخچه بدان اشاره شد، عارفان الهی در آثارشان بر این نماد

-سیر و سلوک- اصرار می‌ورزند و تعابیر گوناگونی در این باره نیز وجود دارد. اکنون به تفسیر جوادى آملی از اسفار اربعه عرفانی پرداخته می‌شود.

بر اساس دیدگاه وی، انتهای سفر اول، وصول به مراتب آغازین مقام والای ولایت است؛ یعنی هنگامی که سالک علاوه بر رهایی از تعین علم و برهان، از حجاب شهود نیز خلاصی یافته باشد. با اتمام سفر اول، سالک در آستانه صقع ربوبی قرار می‌گیرد. ورود به صقع ربوبی و فنای در آن، سرآغاز ظهور ولایت خواهد بود. وی متذکر این نکته می‌شود که پندار عدم همراهی حق تعالی با سالک در سفر اول و مصاحبت با او در سایر اسفار اربعه، از اساس باطل و نارواست؛ زیرا سالک در پایان سفر اول و به هنگام رسیدن به حق، درمی‌یابد که عبور و گذر از این مرحله با مساعدت و رهبری خداوند بوده است. به دیگر بیان، انتهای سفر اول ظرف ظهور حق تعالی است، نه ظرف حدوث آن. بنابراین تفاوت میان سفر اول و سایر اسفار اربعه در آگاهی و عدم آگاهی سالک به همراهی حق تعالی در طول این سفرهاست.

آگاهی به سِرّ القدر، انتهای سفر دوم و وصول به مقام خلافت، نهایت سفر سوم می‌باشد (همان: ۱۰۰/۱). می‌توان چنین گفت که این دیدگاه، متخذ از دیدگاه داود قیصری -شارح فصوص الحکم- است.

بر طبق دیدگاه قیصری، وصول به مراتب ابتدایی ولایت پس از سفر اول امکان‌پذیر خواهد بود. اتمام سفر نخست، متوقف بر خلاصی از قیود، دوری نمودن از مظاهر یعنی عوالم طبیعت، مثال و عقل و عبور نمودن از منازل و مقامات موجود در این سیر می‌باشد. حق تعالی نسبت به چنین کسی، تجلی علمی می‌کند تا آنکه وی در زمره راسخان در علم قرار گیرد. آگاهی به سِرّ القدر که در انتهای سفر دوم حاصل می‌شود، پس از فنای تام در حق تعالی و باقی بودن به بقای او حاصل خواهد شد. در دیدگاه ابن عربی، آگاهان به سِرّ القدر به دو بخش تقسیم می‌شوند. گروه نخست افرادی هستند که به طور اجمالی به سِرّ القدر عالم‌اند. گروه دیگر به صورت تفصیلی آگاه به سِرّ القدرند. بر این اساس، درجه وجودی و کمالات گروه دوم در مقایسه با افراد دسته نخست، بیشتر و افزون‌تر است؛ زیرا کسی که آگاهی او نسبت به سِرّ القدر کامل‌تر و به طور مفصل است، نسبت به آنچه در علم الهی درباره او رقم خورده است، آگاهی

بیشتری دارد. این آگاهی تفصیلی از طریق القای در روح و قلب بنده یا از طریق کشف و شهود عین ثابت و تمام احوال آن تا بی‌نهایت حاصل می‌شود. ابن عربی راه دوم - طریق کشف و شهود- را نسبت به راه نخست برتر می‌داند. قیصری اطلاع و آگاهی از سِرّالقدر و احوال اعیان ثابته به وسیله کشف و شهود را به عنوان مقام نهایی اهل مکاشفه و سالکان سفر دوم معرفی می‌کند (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۳۳۳-۳۳۴).

در دیدگاه جوادی آملی سیر در حق تعالی -سفر دوم- به معنای سیر از حق به سوی حق و در حق می‌باشد. از جمله ویژگی‌های این سیر، نامحدود بودن آن است؛ زیرا اسماء و کمالات الهی بی‌نهایت است و مرحله شهود ذات و اسماء و صفات الهی پایانی نخواهد داشت، به خلاف سایر اسفار اربعه، یعنی سیر از خلق به حق تعالی که محدود است؛ زیرا پایان این سفر به خداوند منتهی می‌شود. همچنین سیر از سوی حق به سوی کثرات امکانی نیز محدود است؛ زیرا به مخلوقات منتهی می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۱: ۴۰۲). سیر در خداوند یعنی سفر دوم نسبت به سیر به سوی خداوند از اهمیت بیشتری برخوردار است؛ لذا واصلان به حق تعالی که زبان حال آن‌ها «ما کنت أعبد ربًّا لم أره» (صدوق، ۱۴۱۶: ۱۰۹) است، از کمی زاد نالان و از طول این مسیر هراسناک‌اند: «آه من قلة الزاد وطول الطريق» (نهج‌البلاغه، ۱۳۸۲: حکمت ۶).

تلبس به مقام خلافت و قطبیت، پس از آگاهی به مراتب و احوالاتِ جمیع مراتب موجودات از هنگام تولد تا روز قیامت و اطلاع به اعیان ثابته خواهد بود. این مقام برای سالک در انتهای سفر سوم محقق می‌شود؛ لذا محدوده خلافت انسان، پایان سفر سوم خواهد بود (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۱۶۹، ۲۴۵ و ۳۳۶؛ جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۲۶۸).

وی گذراندن اسفار اربعه را شایسته هر کسی نمی‌داند، بلکه سالکی می‌تواند اسفار اربعه را طی کند که از بینشی عمیق برخوردار باشد؛ یعنی شریعت را در خدمت طریقت و هر دو را خادم حقیقت بداند و در این سیر طولی، میان این سه امر جدایی نبیند (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ۹۷). دیدگاه وی در تفسیر سفر چهارم عبارت است از تکمیل جامعه انسانی که با دیدگاه ملاعبدالرزاق کاشانی در این زمینه نزدیک است (همان: ۲۵۴/۱؛ همو، ۱۳۸۲: ۱/۹۳).

۲-۲. تحلیل اسفار اربعة عقلی

همان‌طور که پیشتر بدان اشاره شد، اسفار اربعة عقلی از عرفان به حکمت متعالیه راه یافت. صدرالمتألهین بر اساس مشهود عارفان، کتاب عظیم خود یعنی *الاسفار الاربعة* را در چهار بخش تنظیم و تلاش شایانی نمود تا آنچه را که در معرض شهود عارف است - به اندازه‌ای که مفاهیم ذهنی توان حکایت از آن را دارد- در قالب مراحل متناسب با هر سفر بیان نماید.

سفر اول: سیری طولی است که از مفاهیم و مسائل مرتبط با وجود آغاز می‌شود و تا اثبات اصل هستی ادامه دارد که به موازات سفر اول عرفا یعنی سفر از خلق به حق می‌باشد. باید توجه نمود که سفر نخست عرفا و سالکان الهی، از خلق به سوی حق است؛ لذا بحث از امور عامه تا پیش از اثبات حق تعالی با سفر اول عرفا قابل انطباق نخواهد بود، بلکه پس از اثبات اصل ذات حق، سفر نخست به پایان می‌رسد. بنابراین طلیعه سفر دوم، پیرامون اثبات نخستین وصف حق تعالی همانند توحید می‌باشد. بر طبق دیدگاه جوادی آملی، براهین موجود در مسائل سفر اول، *انّی معقول - احد المتلازمین -* خواهد بود، گرچه امکان یا حدوث، علت احتیاج مخلوقات به حق تعالی می‌باشد و چنین برهانی لمّی است نه *انّی*، لکن در این قبیل از براهین، تنها احتیاج مخلوقات نسبت به حق تعالی اثبات می‌شود، نه ثبوت حق نسبت به ممکنات - مگر در تحلیل‌های نهایی - . بنابراین این‌گونه براهین، برهان لمّی معهود نیستند؛ اما نسبت به مسائل موجود در سایر اسفار اربعة می‌توان از برهان لمّی استفاده نمود.

نکته قابل توجه آن است که تریب این اسفار، به لحاظ حالات غالب سالکان است؛ یعنی ضرورتی ایجاب نمی‌کند که وصول به حق تعالی صرفاً از طریق مخلوقات و ممکنات باشد؛ تا بدانجا که نه تنها برهانی بر تقدم وجودی سفر اول نسبت به سایر اسفار اربعة وجود ندارد، بلکه بر خلاف آن برهان وجود دارد؛ بدین معنا که با تأمل در اصل هستی یا اصل واقعیت می‌توان به وجوب ذاتی و ضرورت ازلی پی برد. بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و طبق آخرین تقریر از برهان صدیقین، می‌توان مسئله اثبات خداوند را به عنوان نخستین مسئله فلسفی محسوب نمود؛ یعنی این مسئله تنها بر ادراک برخی از مبادی تصویری همانند معنای وجوب فلسفی و معنای ضرورت ازلی منطقی

و... متوقف است و مترتب بر سایر مسائل فلسفی نخواهد بود (همان: ۸۵/۱).

این مطلب نشان‌دهنده شرافت طریقه و روش صدیقین نسبت به سایر طرق خواهد بود؛ به دیگر بیان، سالکی که از خلق به سوی حق تعالی حرکت می‌کند، دو نقص عمیق نظری و عملی دارد. نقص عقل نظری عبارت است از اینکه کثرات یعنی ماسوای حق تعالی مورد تأمل واقع می‌شود. نقص عملی آن عبارت است از توجه و تکیه او به غیر خداوند؛ لکن چنانچه بتواند مستقیماً و با تأمل در مؤثر - که از هر گونه اثری به سالک قریب‌تر است - به خود مؤثر پی ببرد، در این صورت، از نقص عملی و نظری رهایی یافته است. این روش، طریق صدیقین است. اما متکلم که به دلایلی چون برهان حدوث و حرکت برای اثبات ذات الهی تمسک می‌نماید، در واقع نمی‌تواند سفر اول را طی نماید و امکان وصول به ذات حق برای وی وجود ندارد؛ زیرا براهین مذکور تنها وصفی از اوصاف ذات الهی را اثبات می‌کنند؛ بنابراین متکلمان با اقامه چنین براهینی به انتهای سفر اول نخواهند رسید. افزون بر این، گرچه اقامه نمودن برهان امکان فقری یا برهان وجوب تا حدودی کافی است، لکن چنان که بدان اشاره شد، طریقه صدیقین نسبت به سایر طرق از شرافت بیشتری برخوردار می‌باشد.

سفر دوم: این سفر پیرامون وحدت، اطلاق ذات، صفات واجب‌الوجود، یگانگی اسماء و صفات نسبت به یکدیگر و اتحاد آن‌ها با ذات الهی خواهد بود، لکن باید توجه نمود که بحث‌های رایج متکلمان که با بررسی پیرامون افعال الهی به اثبات صفات الهی می‌پردازند، هیچ‌گاه به منزله سفر دوم محسوب نخواهد شد؛ برای مثال کسی که برای اثبات قدرت حق تعالی به حدوث اشیا و ممکنات تمسک می‌نماید یا از طریق نظم عجیبی که بر جمیع اشیا حاکم است، به علم و حکمت وی پی می‌برد، هیچ‌گاه سالک سفر دوم نخواهد بود، بلکه چنین کسی همواره در محدوده سفر اول سیر می‌کند؛ زیرا چنین کسی تنها از وصف خاص مربوط به ممکنات به وصف ویژه خالق پی می‌برد. بنابراین محصول هیچ یک از این براهین، اثبات ذات حق تعالی نمی‌باشد و تنها عهده‌دار اثبات وصفی از اوصاف حق تعالی خواهد بود. لذا غالب اهل کلام، از سیر و سلوک در محدوده سفر دوم محروم‌اند؛ لکن در حکمت متعالیه، از طریق امکان فقری به ذات الهی که عین استقلال و غناست، استدلال می‌شود، سپس از طریق

بسیط الحقیقه بودن ذات الهی، بر توحید، علم، قدرت، حیات و سایر اوصاف ذاتی او اقامه برهان می‌شود. از این رو، حکیم متاله از سفر دوم بهره‌مند خواهد بود. با توجه به آنچه ذکر شد، اسفار اربعه عقلی تنها بر حکمت متعالیه قابلیت انطباق دارد و نه بر هر تفکر عقلانی (همان: ۱/۸۸-۸۹).

سفر سوم: در این سفر، از افعال الهی، کیفیت آفرینش خلقت عالم، شرح قاعده الواحد و چگونگی پیدایش عالم عقول، مثال و طبیعت بحث می‌شود. لذا بحث پیرامون اوصاف فعلی حق تعالی در محدوده سفر سوم خواهد بود.

سفر چهارم: غایت داشتن جهان آفرینش از زمره مباحثی است که پس از پایان سفر سوم و به هنگام ورود در سفر چهارم مورد بحث و بررسی واقع می‌شود. سرآغاز این سلسله از مباحث، شناخت نفس است؛ سپس مسائلی چون برزخ، قیامت، حقیقت بهشت و... خواهد بود. گرچه اوصاف ذاتی حق تعالی در سفر دوم به صورت اجمالی مشخص می‌شود، تفصیل برخی از این اوصاف - که مربوط به معاد و حشر نفوس است - در سفر چهارم آشکار می‌شود.

۳. دیدگاه رفیعی قزوینی درباره اسفار اربعه

۳-۱. تحلیل اسفار اربعه عرفا

سفر اول: بر اساس دیدگاه وی، نهایت این سفر ابتدای مقام قلب است؛ یعنی هنگامی که سالک از کثرات عالم امکان منقطع شود و تمام حرکات و اقوال او خالص شود و به عالم «احدیت» متصل شود و ماسوی را در شعاع انوار تجلیات حق تعالی مستهلک ببیند. در این سفر، وجود امکانی سالک در وجود حقانی وی مضمحل خواهد شد (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۱).

شایان توجه است که مراد از وصول به مقام احدیت که وی آن را در زمره خصوصیات سفر اول ذکر نمود، اصطلاح رایج و متعارف آن یعنی مرتبه‌ای که تمام اسماء و صفات الهی در آن مقام به نحو مندمج و مجمل است یا همان مقام سلب تعینات و کثرات است. لکن مراد وی از عالم احدیت، عالم قدس ربوبی است - که

عالم وحدت و بساطت بوده- و مشتمل بر جمیع حضرات حقی می‌باشد. شاهد بر این مدعا آن است که وی از جمله ویژگی‌ها و خصوصیات سفر دوم را شهود استهلاک تمام اسماء و صفات الهی در غیب ذات حق تعالی می‌داند. لذا مشهود وی در این مقام، تنها هویت غیبیه الهیه خواهد بود.

شاهد دیگر اینکه وی مراتبی را نسبت به مقام فناء فی الله بیان می‌کند. مرتبه نخست فناء در افعال، مرتبه دوم فناء در صفات، و مرتبه سوم فناء در ذات است که به فناء در احدیت تعبیر می‌شود. وی از جمله خصوصیات فناء در ذات را یکسان بودن مهر و خشم، بسط و قبض و بهشت و دوزخ می‌داند که همان ویژگی‌های سالک در سفر دوم است. بنابراین استعمال واژه احدیت نسبت به سفر اول، همان معنای مصطلح و رایج آن یعنی فناء در ذات نمی‌باشد (قیصری، ۱۳۹۴: ۲۴۳/۱).

سفر دوم: این سفر هنگامی خواهد بود که سالک به شهود اسماء و صفات الهی یعنی اسماء لطیفه و قهریه برسد. به این مرتبه، مقام «واحدیت» گفته می‌شود. لذا چنین سالکی در مقام قبض و بسط است. این قبض و بسط بر اثر ظهور حکم لطف، قهر، خوف و رجا می‌باشد. وی وجه تسمیه این سفر یعنی «سفر فی الحق بالحق» را چنین توضیح می‌دهد که قید «فی الحق» به دلیل فسحت و سعه عالم اسماء و صفات حق تعالی و حکومت هر یک از این اسماء بر وجود سالک است. قید «بالحق» بدین دلیل است که عبد از احکام و جهات عالم امکان جدا گشته و مقهور انوار الهی شده است. بنابراین وجود او به وجودی بالحق تبدیل شده، بلکه انانیتی برای او باقی نمانده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۱). سخن وی درباره وجه تسمیه سفر دوم، در حقیقت همان بیان محمدحسن نوری فرزند برومند ملاعلی نوری در این باره است (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۴۲/۱).

نهایت سفر دوم، مشاهده جمیع صفات الهیه است که مطوی و پنهان در غیب ذات الهی است. این سالک به مقام فناء ذاتی عروج پیدا نموده است. نسبت به چنین فردی، لطف، قهر، انعام و تعذیب مساوی است؛ زیرا لطف و قهر تنها از اسمی خاص نشئت گرفته است، در حالی که سالک این سفر، تمام صفات و اسماء الهی را مستهلک در ذات حق تعالی می‌بیند. سالک در این مقام تنها هویت غیبیه الهیه را شهود می‌کند

(رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۲).

وی در ادامه این چنین می‌گوید که به هنگام وصول به این مقام -یعنی مقام محو محض و طمس صرف- سالک به نهایت مقام قلب رسیده است. در حالی که کاشانی نهایت مقام قلب را در محدودهٔ سفر اول تعریف می‌کند (قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۲۴۵). در این صورت، وصول به نهایت مقام قلب، همان مبدأ ظهور روح -به اصطلاح اهل عرفان- خواهد بود (همان: ۱/۲۴۲).

سفر سوم: بر اساس دیدگاه وی، چنانچه عنایت الهی به این فرد کمک کند و او بتواند از مقام صحو به مقام محو رجوع نماید، در این صورت، تمام ماهیات امکانیه را به عنوان مظاهر اسماء، صفات و مرائی ذات حق تعالی می‌بیند و این همان «سفر من الحقّ إلى الخلق بالحقّ» است. سالک در این سفر به مقام ولایت، تصرف و جمع می‌رسد. در این مقام، سالک با مشاهدهٔ کثرات از شهود حق تعالی غافل نخواهد شد، همان‌طور که اگر حق تعالی را شهود نماید، از مشاهدهٔ کثرات مغفول نمی‌شود؛ بلکه وحدت را ظاهر در کثرات و کثرت را منطوی در غیب وحدت می‌بیند. درست در همین جاست که سالک به نهایت سفر سوم -مرتبهٔ ولایت- رسیده است.

سفر چهارم: این سفر به هنگام وصول به مقام بعد از فنا خواهد بود. بنابراین چنانچه سالک این سفر به مقام تمکین تام و شرح صدر برسد، به گونه‌ای که استغراق در عالم کثرت، وی را از مشاهدهٔ وحدت محضه غافل نسازد، بلکه حائز مقام جمع میان فنای در عین بقا و بقای در عین فنا باشد، در این صورت به مرتبهٔ نبوت، تشریح و زعامت مسلمانان می‌رسد. این تفسیر وی از سفر چهارم، مطابق با دیدگاه عبدالرزاق کاشانی و جوادی آملی است (صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۳/۱؛ جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱/۹۳).

۳-۲. تحلیل اسفار اربعهٔ عقلی

ملاصدرا فلسفهٔ اولی را بر اساس سفرهای عرفا، به چهار سفر عقلی تقسیم نموده است. اکنون به تفسیر رفیعی قزوینی در این زمینه پرداخته می‌شود.

سفر اول: این سفر در امور عامه -الهیات بالمعنی الاعم- خواهد بود که به عنوان مقدمه‌ای نسبت به اثبات واجب و صفات جمالی و جلالی اوست.

سفر دوم: سفر دوم در الهیات بالمعنی الاخص خواهد بود. حکیم الهی در این بخش از صفات الهی بحث می‌کند. بنابراین از وجود حق تعالی به احدیت آن و از احدیت آن به صمدیت وی، بلکه از وجود حق تعالی به علم، اراده، حیات و قدرت خداوند استدلال می‌کند. این سفر مطابق با سفر دوم سالکان الهی می‌باشد (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۳).

سفر سوم: نگرستن در جواهر و اعراض عالم هستی است؛ لکن از منظری الهی و نه از جنبه طبیعی. این سفر مطابق با سفر سوم سالکان یعنی «سفر من الخلق إلى الحق» خواهد بود؛ زیرا جواهر و اعراض، ماهیات و تعینات امکانی هستند که از عوالم خلقیه نشئت گرفته‌اند.

سفر چهارم: در این سفر از نفس و قوای آن و نحوه ترقی و تنزل نفس بحث می‌شود. این سفر با سفر چهارم سالکان الهی یعنی وصول به مقام نبوت و تشریح تناسب دارد؛ زیرا انبیا با احکامی که بیان می‌کنند، مردم را به سعادت دعوت می‌کنند. افزون بر این، موجبات شقاوت نفوس را نیز تبیین می‌کنند.

۴. تحلیل و بررسی میان دو دیدگاه

پس از واضح شدن مراحل و چگونگی اسفار اربعه میان این دو حکیم متأله، اکنون نوبت به بررسی درستی و نادرستی دیدگاه آن‌ها می‌رسد.

۱. در دیدگاه جوادی آملی، نهایت سفر اول نزد سالکان و عارفان الهی، وصول به مراتب آغازین مقام ولایت است. این در حالی است که نزد رفیعی قزوینی وصول به مقام والای ولایت، در نهایت سفر سوم خواهد بود.

عارفان الهی میان وصول به مراحل ابتدایی مقام ولایت و نهایت مقام ولایت تفکیک قائل شده‌اند؛ بدین معنا که وصول به مراتب نخستین و ابتدایی ولایت در نهایت سفر اول امکان‌پذیر است، چنان که قیصری بدان اشاره نموده است؛ لکن وصول به مراتب نهایی ولایت در انتهای سفر سوم حاصل می‌شود، آن گونه که کاشانی در این باره سخن گفته است. بر این اساس، دیدگاه رفیعی قزوینی در این باره به دیدگاه عبدالرزاق کاشانی نزدیک است (قیصری، ۱۳۹۴: ۱۶۹/۱؛ صدرالدین شیرازی، بی‌تا: ۴۳/۱).

ابهام موجود در دیدگاه رفیعی قزوینی آن است که وی تشکیکی میان مراتب نخستین ولایت و مراتب نهایی آن قائل نمی‌شود؛ لکن چنان که پیشتر گذشت، عارفان الهی میان مراتب ابتدایی و انتهایی آن تفاوت گذاشته‌اند.

۲. در دیدگاه رفیعی قزوینی، نهایت سفر سوم و وصول به مرتبه ولایت است، اما در دیدگاه جوادی آملی، نهایت سفر سوم و وصول به مقام خلافت است، آن گونه که قیصری بدان اشاره کرده است (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۱۰۱/۱؛ قیصری، ۱۳۹۴: ۱/۲۴۵). نکته مهم در این باره آن است که میان مقام خلافت و ولایت تفاوت وجود دارد. چنان که پیشتر گذشت، ولایت در اصطلاح اهل معرفت یعنی قیام و برپا بودن عبد به حق تعالی به هنگام فنای از خویش. بنابراین ولی فانی در حق و باقی در حق تعالی است. لذا ولی مطلق -حق تعالی- عهده‌دار تربیت بنده فانی می‌شود تا آنکه او را به غایت مقام قرب و تمکین برساند (کاشانی، ۱۳۸۷: ۱۵۶). اما خلافت به معنای اتصاف به جمیع اسماء حسنی و صفات علیاست. به دیگر عبارت، خلیفه جامع جمیع صفات الهیه است و حق تعالی وی را با دو دست خویش آفریده است. بنابراین مقام خلافت انسان به جامع بودن آدم در میان صورتین یعنی صورت حقایق کونیه -صورت عالم- و صورت حق -حقایق الهیه- اشاره دارد. این مقام هنگامی به سالک اعطا می‌شود که به غایت سیر معنوی خویش برسد (سعیدی، ۱۳۸۳: ۲۶۰-۲۶۱).

می‌توان چنین گفت که دیدگاه رفیعی قزوینی درباره نهایت سفر سوم نادرست است؛ زیرا ولایت به معنای فنای در حق و بقا به بقای حق است. این ویژگی یعنی فنای در حق و بقای در حق با خصوصیات سفر دوم تناسب بیشتری دارد؛ چنان که بدان اشاره شد.

۳. رفیعی قزوینی نهایت سفر دوم را وصول به مقام محو محض و طمس صرف می‌داند؛ بدین معنا که سالک در این سفر، تمام صفات الهی را مستهلک در ذات حق تعالی شهود می‌کند و تنها هویت غیبیه الهیه را می‌بیند (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۲۴۲). وی در ادامه می‌گوید: چنین سالکی به نهایت مقام قلب که مبدأ ظهور روح -در دیدگاه عرفا- است، می‌رسد.

مراد وی از هویت غیبیه در کلامش که مشهود عارف است، مقام لابشرط مقسمی و مقام لاسم و لارسم نیست؛ زیرا این مقام مشهود هیچ عارفی نیست؛ بلکه مقصود وی

مرتبه احدیت یعنی مرتبه سلب تعینات و کثرات می باشد؛ زیرا در دیدگاه وی، سالکی که به نهایت سفر دوم می رسد، تمام اسماء و صفات الهی را در غیب وحدت ذات الهی مستهلک می بیند. سالک این مقام تنها حق محض را می بیند و پس از عروج به فنای ذاتی، به وسیله عنایت الهی به مقام صحو بعد از محو می رسد (همان: ۲۴۳). بنابراین این قبیل احکامی که وی نسبت به سفر دوم بیان نموده، با مرتبه احدیت تناسب دارد، نه مرتبه غیب ذات.

شایان ذکر است که مبدأ ظهور روح، همسان با شهود هویت غیبیه الهیه نیست؛ لذا دیدگاه رفیعی قزوینی در این باره نادرست به نظر می رسد. بر اساس جهان بینی عرفا، انسان در ساحت تجردی خویش مشتمل بر چند حیثیت وجودی است که ظهور این مراتب هفت گانه با تعالی روح امکان پذیر است. این اطوار سبعة در دیدگاه برخی از متأخران همانند محمدرضا قمشه ای و میرزا هاشم اشکوری عبارت اند از: نفس، روح، سرّ، خفیّ و اخفیّ (قمشه ای، ۱۳۸۷: ۲۱۰-۲۱۱؛ قونوی، ۱۳۶۲: ۹۶). اما حکیمانی همچون ملاهادی سبزواری و رفیعی قزوینی با اندکی تغییر و تصرف، مراتب و اطوار هفت گانه انسان را مشتمل بر طبع، نفس، قلب، روح، سرّ، خفیّ و اخفیّ می دانند (سبزواری، بی تا: ۹۲/۱؛ رفیعی قزوینی، ۱۳۶۷: ۵۹).

با توجه به آنچه ذکر شد، میان حکیمان الهی در تطبیق این لطایف سبعة با اسفار اربعة اختلاف نظر وجود دارد. حکیم صهبا چهار مرتبه نفس، قلب، عقل و روح را با سفر نخست و سه مرتبه سرّ، خفیّ و اخفیّ را همگام و مطابق با سفر دوم می داند (صدرالدین شیرازی، بی تا: ۴۳/۱). حکیم سبزواری با تبعیت از عبدالرزاق کاشانی، سفر اول را تا نهایت مقام قلب و سفر دوم را تا انتهای مقام روح و سفر سوم را با دو مرتبه سرّ و خفیّ و سفر چهارم را با مقام اخفیّ تطبیق داده است.

در این میان، رفیعی قزوینی تنها سه مرتبه نفس، قلب و روح را با اسفار اربعة تطبیق می دهد؛ بدین معنا که سفر نخست را با مرتبه نفس و سفر دوم را با مرتبه قلب و سفر چهارم را با مقام روح مطابقت می دهد. واضح است که این دیدگاه وی درباره سفر دوم، با دیدگاه حکیم سبزواری و کاشانی نزدیک است؛ اما این دیدگاه او یعنی انتهای سفر دوم همان ابتدای مقام روح، صحیح به نظر نمی رسد؛ زیرا روح در اصطلاح عرفا

به معنای لطیفه انسانی مجرد است (کاشانی، ۱۳۸۷: ۴۳). روح از منظر عرفا، مراتبی گوناگون و مختلف دارد. نخستین مرتبه از مراتب روح در دیدگاه عرفا عبارت است از روح اعظم یعنی روح انسانی که مظهر ذات الهی است. مرتبه دوم، روح الهی است که مراد از آن نفس ناطقه است. مرتبه سوم روح القاست که القاکننده علوم غیبی بر قلوب است و از آن با جبرئیل یا «قرآن» یاد می‌شود. مرتبه چهارم روح الامین است که مراد از آن جبرئیل می‌باشد. مرتبه پنجم روح القدس نبوی است که همان نفس رحمانی است. این مرتبه مختص به انبیا و برخی اولیا خواهد بود (سعیدی، ۱۳۸۳: ۳۱۴).

همان‌گونه که وی در *تعلیقات بر شرح منظومه حکیم سبزواری* مقام روح را به مرتبه «ملکه جمعی» تعریف نموده است (رفیعی قزوینی، ۱۳۹۳: ۴۰۷)؛ بنابراین با توجه به تعریف روح نزد عارفان الهی نمی‌توان چنین نتیجه گرفت که مبدأ ظهور روح با شهود هویت غیبیه الهیه توأمان است. به دیگر بیان، سالک در سفر دوم، به مقام محو محض و طمس صرف می‌رسد؛ لذا وصول به این مقام، توانایی تطبیق با ابتدای مقام روح را نخواهد داشت.

۴. در دیدگاه رفیعی قزوینی، سفر اول حکما عبارت است از امور عامه و سفر دوم در الهیات بالمعنی الاخص است. لکن بر اساس دیدگاه جوادی آملی، سفر اول حکما از امور عامه تا اثبات اصل ذات حق که نخستین مبحث الهیات بالمعنی الاخص است، ادامه دارد. به عبارت دیگر، در دیدگاه عرفا و سالکان الهی، سفر اول از خلق به حق است. بنابراین بحث از امور عامه تا پیش از اثبات حق تعالی، قابلیت انطباق با سفر اول عرفا را نخواهد داشت، بلکه اتمام سفر اول پس از اثبات اصل ذات حق که نخستین بحث الهیات بالمعنی الاخص است، خواهد بود. لذا طلوع سفر دوم، اثبات نخستین وصف حق تعالی همانند توحید می‌باشد.

۵. در دیدگاه رفیعی قزوینی، محدوده سفر سوم حکما در جواهر و اعراض است، اما از منظری الهی؛ بدین معنا که جواهر و اعراض از ماهیات اند و جمیع تعینات از عوالم خلقی و امکانی نشئت گرفته‌اند. لکن در دیدگاه جوادی آملی، بحث از صفات فعلی حق تعالی در محدوده سفر سوم خواهد بود و این قبیل صفات خارج از ذات حق می‌باشند؛ همانند بحث از کیفیت فاعلیت حق تعالی و نحوه صدور کثیر از واحد و

نظایر آن. می‌توان گفت تصویری که جوادی آملی از سفر سوم حکما دارد، دایره شمول و گستردگی آن نسبت به آنچه رفیعی قزوینی ارائه می‌دهد، بیشتر خواهد بود. در سفر سوم نه تنها از جواهر و اعراض، بلکه از کیفیت و چگونگی صدور واحد از کثیر و نحوه خلقت نظام هستی نیز سخن به میان می‌آید؛ یعنی نه تنها از جواهر و اعراض، بلکه از روابط موجود میان جواهر و اعراض نیز بحث خواهد شد. افزون بر این، سخن از نحوه فاعلیت حق تعالی فراتر از دایره مبحث جواهر و اعراض است. بنابراین محدوده سفر سوم در دیدگاه جوادی آملی نسبت به آنچه رفیعی قزوینی بیان نموده است، بسیار گسترده‌تر است.

نتیجه‌گیری

دیدگاه جوادی آملی درباره اسفار اربعه عرفانی با رویکرد قیصری در این زمینه نزدیک است. وی انتهای سفر اول را هماهنگ با حصول ابتدای مقام ولایت می‌داند و انتهای سفر دوم را وقوف به سر القدر می‌داند و در نهایت، مقام خلافت در انتهای سفر سوم حاصل می‌شود. در دیدگاه وی، خلافت انتهای سفر سوم خواهد بود؛ لکن رفیعی قزوینی وصول به مقام ولایت را در نهایت سفر سوم امکان‌پذیر می‌داند. چنان که اشاره شد، دیدگاه وی در این باره با رویکرد کاشانی درباره سفر سوم نزدیک است. در دیدگاه جوادی آملی، حصول مراحل نخستین ولایت آن‌گونه که قیصری بدان معتقد است، در انتهای سفر اول خواهد بود. در دیدگاه جوادی آملی، سفر اول حکما از ابتدای امور عامه تا اثبات ذات حق تعالی است، در حالی که از نظرگاه رفیعی قزوینی، محدوده سفر اول در امور عامه خواهد بود و سفر دوم از الهیات بالمعنی الاخص خواهد بود. در دیدگاه وی، محدوده سفر سوم حکما در جواهر و اعراض است؛ اما در دیدگاه جوادی آملی، محدوده سفر سوم بحث از صفات فعلی حق تعالی خواهد بود که دایره شمول و گستردگی آن بیشتر است.

کتاب‌شناسی

۱. نهج البلاغه، گردآوری سید رضی، ترجمه محمد دشتی، چاپ ششم، قم، مؤسسه فرهنگی تحقیقاتی امیرالمؤمنین، ۱۳۸۲ ش.
۲. آشتیانی، سیدجلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، چاپ پنجم، قم، بوستان کتاب، ۱۳۸۰ ش.
۳. آملی، سیدحیدر، جامع الاسرار و منبع الانوار، با تصحیحات و دو مقدمه هانری کوربن و عثمان اسماعیل یحیی، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۷ ش.
۴. جوادی آملی، عبدالله، بنیان مرصوص امام خمینی علیه السلام، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۹ ش.
۵. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱): مراحل اخلاق در قرآن، چاپ سیزدهم، قم، اسراء، ۱۳۹۱ ش.
۶. همو، تفسیر موضوعی قرآن کریم (ج ۱۴): صورت و سیرت انسان در قرآن، چاپ هفتم، قم، اسراء، ۱۳۹۰ ش.
۷. همو، ریحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه، چاپ دوم، قم، اسراء، ۱۳۸۲ ش.
۸. رفیعی قزوینی، سیدابوالحسن، مجموعه رسائل، حواشی و تعلیقات بر ۱۹ کتاب کلامی، فلسفی و حکمی حکمای متأخر و قدیم، تصحیح و مقدمه غلامحسین رضائزاد (نوشین)، تهران، الزهراء، ۱۳۶۷ ش. و چاپ دوم، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۳ ش.
۹. سبزواری، ملاهادی بن مهدی، شرح مثنوی معنوی، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، بی تا.
۱۰. سعیدی، گل‌بابا، فرهنگ اصطلاحات عرفانی ابن عربی، تهران، شفیعی، ۱۳۸۳ ش.
۱۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه، بیروت، دار احیاء التراث العربی، بی تا.
۱۲. صدوق، محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، التوحید، به کوشش سیدهاشم حسینی تهرانی، چاپ ششم، قم، مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۶ ق.
۱۳. قمشه‌ای، محمدرضا، مجموعه آثار حکیم صهبا، تحقیق حامد ناجی اصفهانی و خلیل بهرامی قصرچمنی، اصفهان، کانون پژوهش، ۱۳۸۷ ش.
۱۴. قونوی، صدرالدین محمد بن اسحاق، النفحات الالهیه، تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران، مولی، ۱۳۵۷ ش.
۱۵. همو، رساله النصوص، با تعلیقات میرزاهاشم اشکوری، تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۲ ش.
۱۶. قیصری، داود، شرح فصوص الحکم، تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب، ۱۳۹۴ ش.
۱۷. کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، اصطلاحات صوفیه، ترجمه محمد خواجه‌جوی، چاپ سوم، تهران، مولی، ۱۳۸۷ ش.
۱۸. مصباح یزدی، محمدتقی، شرح الاسفار الاربعه، چاپ دوم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۹۳ ش.



موجز المقالات

فهم وإثبات بساطة الحقّ تعالى في ضوء القيومية الإلهية من منظور ملاً صدرا

- عظيمة بور أفغان (طالبة دكتوراه في فرع الحكمة المتعالية بجامعة فردوسی بمشهد)
- عليّ رضا كهنسال (أستاذ مشارك بجامعة فردوسی بمشهد)
- سيّد مرتضى حسينيّ شاهروديّ (أستاذ بجامعة فردوسی بمشهد)

إنّ اهتمام صدر المتألّهين من بين جميع الأسماء الإلهية، باسم «القيوم»، أمر لا يمكن نكرانه. وقد بلغ اهتمامه بهذا الاسم مبلغاً يرى معه أنّ المعارف الربوبية والمسائل المعتمدة في علم التوحيد جميعها منبثقة عن القيوم الذي وصفته طائفة من الروايات مع اسم «الحَيّ» بالاسم الأعظم لله تعالى. تركّزت عدسة البحث هذه على إيضاح البساطة الحقيقية لله على أساس قيوميّته تعالى. إنّ ملاً صدرا عبر تحديد منزلة صفة القيوم باعتبارها مبدأ الصفات الإضافية، عدّ هذه الصفة مراراً وتكراراً، واسطة اتّصاف الذات بالصفات الفعلية المتأخّرة عن الذات، الأمر الذي لا يسفر عن حدوث خلل في بساطة الذات الإلهية. وفي ضوء الأسس الصدراتية، يمكن فهم وإثبات مقدّمات قاعدة بسيط

الحقيقة أيضًا على أساس القيومية؛ بحيث يتحقق في ضوء هذا الاسم إثبات بساطة الذات الإلهية وفهم كيفية الكلية.

المفردات الأساسية: الصفات الفعلية، القيوم، البساطة، الحكمة المتعالية.

الأسفار الأربعة من منظور رفيعى قزوينى وجوادى آملى

□ عبدالحسين خسرو بناه (أستاذ فى معهد الثقافة والفكر الإسلامى للبحوث بقم)
 □ رضا حصارى (طالب ماجستير فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

إنّ دراسة رؤية جوادى آملى ورفيعى قزوينى بشأن الأسفار الأربعة تبين أنّ بينهما وجوه اشتراك وافتراق. يرى جوادى آملى أنّ السفر الأول سينتهى إلى حصول مقام الولاية، والسفر الثالث قرين بحصول مقام الخلافة؛ بينما رفيعى قزوينى سيحصل مقام الولاية فى نهاية السفر الثالث. ومن وجهة نظره السفر الأول يؤدّى إلى بداية مقام القلب، والسفر الثانى هو مبدأ ظهور الروح فى مصطلح العرفاء؛ فى حين أنّ شهود الهوية الغيبية والوصول إلى مقام المحو والطمس، لا يتناسب ومرتبة الروح؛ بل الوصول إلى هذا الأمر يتوافق مع مقام الخفى والأخفى. وبعض العرفاء مثل القيصرى والكاشانى يفرّقون بين مراتب الولاية فى أوائلها وأواخرها، لكن لا نرى هناك افتراقاً فى وجهة نظر رفيعى قزوينى. فعلى حسب رأيه إنّ السفر الأول يتمّ فى إطار الأمور العامة والجواهر والأعراض للسفر الثالث للحكماء؛ لكن جوادى آملى يعتقد أنّ حدود السفر الأول تمتدّ إلى إثبات ذات الله تعالى. وإضافة إلى شمول السفر الثالث على الجواهر والأعراض حسب رأى رفيعى قزوينى، سيتمّ فى هذا السفر تناول كيفية فاعلية الله تعالى وكيفية صدور الواحد عن الكثير. سعت هذه المقالة إلى دراسة آراء هذين الحكيمين المتألهين بالمنهج التحليلى - المقارن.

المفردات الأساسية: الولاية، الخلافة، الروح، الأمور العامة، فاعلية الله تعالى.

تقييم نقد العلامة السمنانى لتقرير آقا على المدرس فى أصالة الوجود

- محمّد خسروى فارسانى (طالب دكتوراه فى فرع الحكمة المتعالية بجامعة إصفهان)
 □ مهدي إمام جمعة (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

□ على أرشد رياحى (أستاذ بجامعة إصفهان)

لم يتناول ملاً صدرًا باعتباره من أثار قضية أصالة الوجود أو الماهية، بشكل مستقل تحديد موضع النزاع على أصالة الوجود أو الماهية، لكن آقا على المدرس الذى ينتمى إلى مدرسة صدرًا، أفرد الموضوع يبحث مستقل فى هذا المجال، إدراكاً منه لهذه النقيصة فى الحكمة المتعالية. وفى المقابل أثار العلامة السمنانى، بنظرة متباينة وتفصيلية، إشكالات من جهات مختلفة على شرح آقا على المدرس، أدلى بدلوه فى الموضوع. هذه المقالة سلطت الضوء على تقرير المدرس، ذكر نقد السمنانى على هذا القول بالتفصيل وتمّ تقييمه. وهذا موضوع جديد لم يطرقه أحد من قبل، وتناولته المقالة بمنهج تحليلي - نقدي. وأثبتت المقالة أنّ تحرير المدرس وإن لم يكن مقبولاً، إلا أنّ نقد السمنانى بتقرير المدرس يمكن القبول به فى موضوعين، وفى المواضيع الأخرى غير مقبول ويعانى إشكالات كبرى.

المفردات الأساسية: العلامة السمنانى، آقا على المدرس، أصالة الوجود، أصالة الماهية، مبدأ المشتق، مبدأ الأثر وأثر المبدأ.

تفسير أصالة الوجود واعتبارية الماهية والتوظيف المعرفي للماهية،

من منظور ملاً صدرًا

□ حسين غفارى (أستاذ مشارك بجامعة طهران)

□ سيد محمد مظفرى (طالب دكتوراه فى فرع الفلسفة والكلام الإسلامى بالجامعة الرضوية)

□ عزيز الله فياض صابري (أستاذ مساعد بجامعة فردوسى بمشهد)

على الرغم من أنّ أصالة الوجود من أهم القضايا الفلسفية التى كانت فى محط الاهتمام الفكرى والفلسفى لصدر المتألهين، ويقوم كثير من القضايا الفلسفية على أساسها، لكن مع الأسف كما أدى عدم التمييز الدقيق بين قضايا الأنطولوجيا والقضايا المعرفية فى مصادر الفلسفة الإسلامية والحكمة الصدرائية، إلى الإبهام والتعقيد فى كثير من القضايا الفلسفية، وألقى بظلاله على وضوح مقاصد حكماننا، كذلك ترك بصماته على هذه القضية وتناجها. وانصبّ جهد الباحثين فى هذه المقالة على إعادة النظر فى هذه القضية بعد استعراض خلفيات البحث مع التمييز بين الجانب المعرفى والأنطولوجى،

وبالاعتماد على أسس ملاً صدرا وتعابيره من خلال المنهج الوصفي التحليلي، لنسلط الضوء على تفسيره الصحيح لأصالة الوجود واعتبارية الماهية من كلا المنظورين المعرفي والأنطولوجي، ونوضح الوظيفة المعرفية للماهية.

المفردات الأساسية: الأصالة، الاعتبارية، ذهنية الماهية، العينية، محكي الوجود والماهية، الموجودية بالذات، الموجودية بالعرض.

أضواء على نظرية الخواجة نصير الدين الطوسي في عقيدة البداء

□ رسول محمد جعفري (أستاذ مساعد بجامعة شاهد)

□ وحيد داوري جهارده (ماجستير في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي)

يُعدّ الخواجة نصير الدين الطوسي من أبرز متكلمي الشيعة، وطالما كانت أعماله وآراؤه محطّ اهتمام المفكرين. وله في عدد من مصنّفاته مواضيع ومواقف في باب عقيدة البداء أعقبت مواقف متباينة إزاءه؛ فمن العلماء من مثله في القول، ومنهم من وجّه إليه النقد، وآخرون سعوا إلى تبرير رأيه في البداء. تفيد البحوث والدراسات أنّ النقد الوجّه إلى الخواجة مقبول، ويُستشَف من مواضيعه إنكاره للبداء، مع ذلك لم يتفرد الخواجة بهذا الرأي إذ السابقون واللاحقون له من المتكلمين رفضوا البداء أيضًا، ولم يأت الخواجة بجديد؛ ويبدو أنّ ما طرحه الخواجة ومتكلمون آخرون مثل الشيخ الطوسي والسيد المرتضى في قضية البداء، ليس موقفًا شيعيًا، بل إنّ من ترسّبات فكرية للقاضي عبد الجبار المعتزلي في مواقف تلميذه السيد المرتضى، ومن السيد المرتضى تسرب هذا الرأي إلى سائر متكلمي الشيعة.

المفردات الأساسية: البداء، الخواجة نصير الدين، النقد، الشيعة، المعتزلة.

عالم البرزخ في أنطولوجيا ابن سينا؛ قراءة تحليلية

□ رضا محمد نجاد (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلامي بجامعة آزاد الإسلامية)

□ جعفر شانظري (أستاذ مشارك بجامعة إصفهان)

على أساس الآيات والروايات، يتوسّط عالم البرزخ الحياة الدنيوية والحياة الأخروية، وعلى حسب النصوص الفلسفية إنّ عالم بين عالم المجردات والعالم المادّي المحض،

ويقتضى توُسُّطه ألا يكون على الإطلاق حائزًا للمادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المجرِّدات، ولا أن يكون على الإطلاق مفتقرا إلى المادَّة والمقدار وغريِّبا عن عالم المادَّة، بل إنَّه بحيازته للمقدار والصورة من دون المادَّة، يحظى بنصيب من كلا العالمين: عالم المجرِّدات وعالم المادَّة. يرى ابن سينا أنَّه لا يمكن إثبات عالم البرزخ والمعاد الجسمانيّ، إذ يعتمد على قيام الصورة الجسميَّة بالمادَّة، ويعتبر تحقُّق الصورة والشكل والمقدار من دون المادَّة ضربا من المستحيل، ومن هذا المنطلق، لا يحتلَّ عالم البرزخ في منظور ابن سينا، مكانة في مراتب الوجود، ويؤكد على عالم الأفلاك والعقول أيضًا في تبين منزلة النفوس بعد الموت. هذه المقالة تتناول آراء ابن سينا حول عالم البرزخ، والحياة والعوالم من بعد الحياة المادِّيَّة.

المفردات الأساسيَّة: البرزخ، النفوس، العقول، ابن سينا.

المعاد الجسمانيّ من منظور القاضي سعيد وآقا عليّ المدرّس

- سيّد محمد حسين نقیّی (طالب دكتوراه في فرع الفلسفة والكلام الإسلاميّ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)
- عبد الله نصریّ (أستاذ بجامعة العلامة الطباطبائيّ)

إنَّ المعاد الجسمانيّ العنصریّ من منظور اثنين من روّاد الحكمة الإسلاميَّة -ابن سينا وملا صدرا- يواجه محاذير ومحظورات. يُعدّ قاضي سعيد القميّ تلميذاً بالواسطة لصدر المتألّهين وآقا عليّ المدرّس الزنوزيّ شارح مدرسة صدرا، ومع ذلك يختلف مفهوم كلٍّ منهما من رأى ملا صدرا في المعاد الجسمانيّ، حيث يقول كلا الحكيمين بحشر الأبدان العنصریَّة، ويرى كلاهما أنَّ الآخرة تتحقّق في نشأة مختلفة عن نشأة الدنيا، كما أنَّه لا يزول بالموت تعلق النفس بالبدن؛ بل إنَّ توجّه النفس إلى البدن مستمرّ حتّى بعد بلى البدن وتفرّق أجزائه، وأجزاء البدن بعد الموت تواصل حركتها وسيرها التكاملیّ، وتعلّق النفس في القيامة بالبدن المتكوّن من مكونات البدن الدنيويّ، وستكشف المقالة بعد تسليط الأضواء على هذين الموقفين عن أن آقا عليّ المدرّس حاز قصب السبق في مضمار العلم والاستدلال.

المفردات الأساسيَّة: المعاد الجسمانيّ، تعلق النفس الإيجابيّ بالبدن، قاضي سعيد القميّ، آقا عليّ المدرّس.