



A Review of Ibn 'Arabī's Interpretation of 'Arsh in Light of Transcendental Philosophy and its Application in Religious Architecture

Fāṭemah Amrolāhzadeh*
Inshā'llāh Raḥmatī**

Received: 10/07/2017 | Accepted: 06/10/2018

Abstract

This article endeavors to explain the real and metaphorical meaning of the Qur'ānic term «'Arsh» (throne) while analyzing its reality and endeavors to study the interpretation of 'Arsh, the topic of God's establishment on the 'Arsh and its relationship with the perfect human being in the words of Ibn 'Arabī and Shi'ite Imāms and the commentary of the Transcendental Philosophy commentators of the word 'Arsh in verses of the Qur'ān; it then addresses the explanation of the terms 'arsheh (deck), ārkeh (arch) and ārkkeh (latin for arche). In reality, the same way that the word «'Arsh» in the Qur'ān refers to the throne of Allāh which is the origin of origins of creation, in its real meaning, it has also been used metaphorically (like for example: jannāṭun ma'rūshāt i.e. the ceiling of houses). The word arche was also used to indicate the origin of creation in Greek philosophy and also refers to niche or ledge in the art of architecture. In answer to the question of why the word «'Arsh» has been used in different meanings, one can say – according to the principle of hierarchy of existence in Transcendental Philosophy – that the reality of 'Arsh in each level of the levels of existence, has a manifestation in accordance to that reality and the earthly manifestation of 'Arsh in the world is in the form of mosques and places of worship, and in the souls, is in the physical existence of the Prophets and Imams and consequently in the human beings who follow them.

Keywords:

'Arsh, Ibn 'Arabī, perfect human being, Transcendental Philosophy, arch, religious architecture.

* Doctorate student of Islamic Mysticism, Āzād Islamic University, Tehran and science research section | fatemeh.amrolahzadeh@yahoo.com

** Associate professor of the Department of Philosophy, Āzād Islamic University, Tehran (corresponding author) | n.sophia1388@gmail.com



بازخوانی تأویل ابن عربی از عرش در پرتو حکمت متعالیه و تبلور آن در معماری آئینی

فاطمه امراه زاده*

انشاءالله رحمتی**

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۰۹/۲۵ | تاریخ پذیرش: ۱۳۹۷/۰۳/۱۲

چکیده

مقاله حاضر می‌کوشد تا ضمن واکاوی حقیقتِ واژه قرآنی «عرش»، به ابضاح معنای حقیقی و مجازی آن پرداخته و تأویل عرش، موضوع استوای حق بر عرش و رابطه آن با انسان کامل در کلام ابن عربی و امام در مکتب شیعه و تفسیر مفسرین حکمت متعالیه از «عرش» در آیات کریمه قرآن را بررسی کرده و سپس به تبیین معنای واژه عرش، آرکه و آرچه لاتین پردازد. در واقع، همان‌گونه که «عرش» در قرآن کریم به معنای حقیقی عرش الله که همان مبدأ المبادی آفرینش است و به معنای مجازی (مثل جنات معروشات یا سقف خانه‌ها) نیز به کار رفته است، واژه آرچه نیز به معنای مبدأ آفرینش در فلسفه یونان و نیز طاقی و طاقچه در هنر معماری است. در پاسخ به این پرسش که چرا «عرش» در معانی گوناگون به کار رفته است، می‌توان - بر مبنای اصل مراتب وجود در حکمت متعالیه - گفت که حقیقت عرش در هر مرتبه‌ای از نشئات وجودی، ظهوری متناسب با آن حقیقت دارد و ظهور ناسوتی عرش در عالم، معابد و مساجد، در آنفس، وجود عنصری پیامبر و امام و به تبع در انسان‌های پیرو آنهاست.

کلیدواژه‌ها

عرش، ابن عربی، انسان کامل، حکمت متعالیه، آرچه، معماری آئینی.

* دانشجوی دکتری عرفان اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم تحقیقات، تهران، fatemeh.amrohzadeh@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران (نویسنده مسئول) | n.sophia1388@gmail.com

۱. مقدمه

واژه عرش، بارها در آیات الهی، با معانی حقیقی (عرش الله یا عرش الرحمن) و یا معانی مجازی (عرش بلقیس و جنات معروشات) و گاه به صورت کنایی و در موضوعات گوناگون به کار رفته است. در تفسیر این واژه نظرات متفاوت ارائه شده است. آنها که برای اسامی، معنای حقیقی قائل نیستند و می‌گویند هر اسمی مسمای عینی خودش را تعریف می‌کند، بدنال این هستند که اسامی مصداق‌های خارجی را بر حقایق غیرمادی و گاه الوهی نیز حمل کنند؛ یعنی اگر در این دنیا «عرش» معنای تخت پادشاه را می‌دهد، عرش خدا را نیز چیزی شبیه تخت سلاطین معنا می‌کنند که پروردگار برای ادارهٔ ملک خویش بر آن جلوس می‌نماید. گروهی دیگر از مفسران بر این عقیده‌اند که واژهٔ عرش، کنایه از احاطه و قدرت حق تعالی بر زمام امور جهان است.

در عرفان نظری، صاحب‌نظرانی از اهل تأویل همچون ابن عربی، نخستین نَعْنِئ پس از نخستین تجلی ذات باری تعالی را حقیقت انسان کامل می‌دانند. این «جلوهٔ تام» ظهور وحدت ذاتی و منعکس‌کنندهٔ بی‌نهایت اسما و صفات مکنون در ذات حق تعالی و مقام اجمال آن‌هاست و اکمل مجالی حق است (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۱، ص ۳۷۹) و جهان هستی تفصیل آن وجود تام حقیقی است. این حقیقت بالاترین رتبهٔ وجودی را در مراتب وجود داراست که در دنیا نیز ظهور عنصری آن در پیامبر خاتم (ص) و معصومین (ع) تبلور شده است. در بیانی دیگر، روایاتی از معصومین (ع) آمده که برخی از پیامبران و اولیاء حاملان عرش الهی هستند و نام آن‌ها بر ساق عرش حک شده است. برخی از حکما و مفسران مثل علامه طباطبایی و آیه الله جوادی آملی می‌گویند: الفاظ برای روح معانی وضع شده‌اند که مصداق‌های متعددی بنا به شباهت‌های ظاهری یا کاربردی را می‌توان بر آن لحاظ کرد و عرش را مرتبه‌ایی از مراتب وجود می‌دانند که در اثر فیض اقدس کثرات اسمائی و صفاتی از آن مرتبه به ظهور می‌رسند؛ یعنی ایجاد عالم و تداوم و تدبیر آن در همان نشئه است و در حقیقت، عرش محل ظهور کثرت از وحدت است.

در این مقاله بر آنیم جایگاه عرش الهی را در آیات و روایات و از نگاه مفسران و تأویل‌گران صاحب‌نظر، واکاوی کرده و آن را با مقام انسان کامل و ظهور آفاقی آن را در بنای اماکن مقدسه در معماری آئینی تبیین نماییم؛ یعنی عرش حقیقی در صقع ربوبی است و انسان کامل به عنوان خلیفه و مظهر اسما و صفات الهی جایگاهش فوق عرش است که همان مرتبهٔ احدیت است و کرسی مرتبهٔ نازله عرش در حضرت واحدی است که کثرات در آن حضرت ظهور علمی دارند و در جهان

کون، نشئه ناسوتی پیامبر و به تبع از ایشان، دیگر واصلان، تجلی عرش الهی اند که این تجلی انفسی است که هر انسان استعداد آن را دارد که این تجلی انفسی را در خود بیابد و تجلی آفاقی عرش نیز در بنای مساجد و اماکن دینی به صورت طاقی و گنبد متبلور و نمایان است. واژه همتای لاتین طاقی، آرکه، آرچه یا آرشه است که از همان ریشه عرش است و آرشیتکت و آرکیالوژی نیز از مشتقات واژه عرش هستند.

۲. معانی واژه عرش

الف) معنای لغوی: عرش، جمع آن عروش و اعراش است و به معنای چیزی که دارای سقف است، جای نشستن سلطان، به اعتبار بلندی آن، (راغب، ۱۳۷۳، ص ۳۴۱) سایبان، چادر، خیمه، کپر، آلونک، کاخ، قصر، رکن و اساس چیزی، بنایی که بر دهانه چاه می‌سازند، داربست درخت انگور، بر آمدگی پشت پا، (معلوف، ۱۳۷۷، ص ۶۹۴). گاهی به معنای تخت‌های بلند پایه، به این سبب به تخت حکومتی پادشاه نیز اطلاق شده است (قرشی، ج ۴، ص ۳۱۶).

ب) معانی اصطلاحی عرش: اسمی محیط بر جمیع اسماء است که به سبب ارتفاعش، عرش گویند یا به علت تشبیه به تخت پادشاه که هنگام حکمرانی بر او قرار می‌گیرد، برای نزول احکام قضا و قدر حق تعالی از سوی عرش که به‌طور قطع صورت و جسمی در آن جا نیست.

سریر سلطنت ذات ایزدی است دلم
چنان که عرش مجید است عرش رحمانی

(جرجانی، ۱۳۷۷، ص ۱۵۲).

ابن عباس قال: «أثما سمى العرش عرشاً لارتفاعه» (سیوطی، ۱۴۰۴، ص ۲۹۷).

۳. عرش در آیات و روایات

واژه عرش بارها در آیات قرآن تکرار شده است و هم دارای معنای حقیقی الهی است که در برخی آیات به صراحت، به الله و یا رحمن اضافه شده است، مانند «الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ الرَّحْمَنُ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا» (سوره فرقان، آیه ۵۹)؛ همان کسی که آسمان‌ها و زمین و آنچه را که میان آن دو است در شش روز آفرید. آنگاه بر عرش از باب رحمت، استوا یافت» و هم مصداق‌هایی مجازاً بر آن حمل شده است، مانند «إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً

تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ (سوره النمل، آیه ۲۳): من آنجا زنی را یافتم که بر آن‌ها سلطنت می‌کرد و از هر چیزی به او داده شده بود و تختی بزرگ داشت». در این آیه عرش یک شیء خارجی است که قابل رؤیت و حمل است، اما در آیه ۵۹ سوره فرقان عرش به وجهی لحاظ می‌شود که خدا بر آن استوی دارد. «فَأَسْأَلُ بِهِ خَبِيرًا»: یعنی از مرتبه استوای بر عرش که موصوف به رحمانیت است کسی می‌تواند خبر دهد که خبیر باشد. در اینجا خبیر بودن وجودی و متحقق بودن به صفت رحمانیت، مد نظر است. به نوعی این آیه جایگاه انسان کامل را تبیین می‌کند. در سبب نزول سوره الرحمن نوشته‌اند: فریش نام رحمن کم شنیده بودند و چون آیه «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اسْجُدُوا لِلرَّحْمَنِ» (سوره فرقان، آیه ۶۰): و هنگامی که به آن‌ها گفته می‌شد برای رحمن سجده نمایید» نازل شد، گفتند رحمن کیست؟ رب العالمین در جواب فرمود: «الرحمن عَلَّمَ الْقُرْآنَ» (سوره الرحمن، آیه ۲ او ۱) (انصاری، ۱۳۶۹، ص ۱۲). کسی می‌تواند از رحمن خبر دهد که علم به آن حقیقت داشته باشد و او کسی جز پیامبر اکرم (ص) نیست؛ زیرا خود او متحقق به آن اسم است و دیگران به تبع وجود حضرت ختمی مرتبت از آن بهره‌مندند.

- عن محمد (ص): «اول ما خلق الله تعالى، القلم و نوری و روحی و العقل» (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۶۲).

- «أول ما خلق الله العرش» (نسفی، ۱۳۶۲، ص ۲۲۰).

- عن ابي عبد الله: «و استلک بكل اسم هو لک و کل مسألة حتى ينتهي الی اسمک الاعظم الاعظم الاکبر الاکبر العلی الاعلی، الذی استویت به علی عرشک و استقلت به علی کرسیک» (سیدبن طاووس، ۱۳۱۲، ص ۳۷۴).

این سه روایت اسامی یک حقیقت را در وجوه و مناسبت‌های گوناگون بیان می‌دارد؛ یعنی اسم اعظم و عرش الهی و نور پیامبر و عقل و... اسامی یک حقیقت و ظهور آن در هر نشانه‌های وجودی، هستند.

- پیامبر فرمودند در معراج: صَلَّيْتُ الْعِشَاءَ الْآخِرَةَ عِنْدَكُمْ وَ صَلَّيْتُ رَكَعَتَيْهَا بَيْتِ الْمَقْدِسِ وَ صَلَّيْتُ الْوَتْرَ تَحْتَ الْعَرْشِ (کلابادی، ۱۴۱۳، ص ۵۷۶).

- محمد (ص) فرمودند: اهتزَّ العرش لموت سعد بن معاذ (غزالی، ۱۳۳۳، ص ۹۶).

- جاثلیق به امیرالمؤمنین علی (ع): عرض کرد معنای (و یحمل عرش ربک فوقهم

یومئذ ثمانیه (سوره الحاقه، آیه ۱۷)؛ عرش پروردگارت را در آن روز هشت نفر بر سرشان حمل می‌کنند» چیست؟ حضرت فرمودند: مراد از عرش آن علمی است که خداوند به حاملان عرش داده و آن نوری است از نور عظمتش (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۲۹).

بنابراین، حاملان عرش خدا دانشمندانی هستند که خداوند از علم خود به آنان داده است.

- ابوقرة محدث از امام رضا (ع) در ضمن مباحثی گفت: خداوند خود فرموده است: «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» و «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ» (سوره غافر، آیه ۷). حضرت فرمودند: «... العرش ليس هو الله، والعرش اسم علم و قدرة و عرش فيه كل شيء، ثم اضاف الحمل الى غيره، خلق من خلقه، لانه استعبد خلقه بحمل عرشه و هم حملة علمه...» (کلینی، ۱۴۰۵، ج ۲، ص ۱۷۸).

- مفصل بن عمر گوید: «سألت ابا عبدالله (ع) عن العرش و الكرسي ما هما؟ فقال: العرش في وجه و هو جملة الخلق و الكرسي وعاؤه و في وجه آخر العرش هو العلم الذي اطع الله عليه انبياءه و رسله و حججه (ع)» (صدوق، ۱۴۰۰، ص ۸۶).

- امام صادق (ع) فرمود: «كسي كه قبر امام حسين را روز عاشورا در حالی كه عارف به حق آن‌هاست زیارت كند، مانند كسی است كه خدا را در عرش زیارت كرده است» (طبرسی، ۱۳۶۰، ص ۲۹۲).

- یکی از اصحاب امام صادق (ع) می‌گوید: «به محضر آن حضرت عرضه داشتم: ثواب و پاداش کسی كه قبر رسول الله (ص) را زیارت كند چیست؟» و حضرت امام صادق (ع) فرمودند: «او مانند كسی است كه خدا را در عرشش زیارت كرده باشد» (ابن قولویه قمی، ۱۳۵۶، ص ۱۵).

شیخ صدوق نیز در بیان چستی عرش، آن را كل ماسوا یا همان مخلوقات می‌داند، البته، مرتبه علمی مخلوقات كه نزد پروردگار به صورت اعیان ثابتة وجود علمی دارند و هنوز ظهور عینی دنیوی پیدا نکرده‌اند.

- العقائد للصدوق: اعتقادنا فی العرش، انه جملة جميع الخلق و العرش فی وجه آخر هو العلم (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۳۰).

- ابن عباس و ابن مسعود قالوا: السماوات و الارض فی جوف الكرسي و الكرسي بین

یدیّ العرش (سیوطی، ۱۴۰۴، ص ۳۲۸): آسمان‌ها و زمین درون کرسی‌اند و کرسی بین دو دست عرش قرار دارد.
- انّ فی العرش تمثالاً جمیع ما خلق الله؛ تمثال همه مخلوقات خداوند در عرش است (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۴۸).

۴. تفسیر مفسران ظاهری و اخباری از عرش الله

برخی از مفسران که به ظاهر آیات و روایات استناد می‌کنند عرش را جسم بزرگی لحاظ کرده‌اند که حضرت حق برای تدبیر خلق بر آن جلوس می‌فرمایند «و منهم من فسّر العرش بالجسم الاعظم» (مجلسی، ۱۴۱۲، ج ۵، ص ۲۲۸). قال الرازی فی تفسیره: «اتفق المسلمون علی انّ فوق السماوات جسماً عظیماً هو العرش» (رازی، ۱۳۷۱، ص ۷۸۱). در تاریخ کلام به آن‌ها «مشبهه» می‌گویند. طبق صریح قرآن «لیس کمثله شی» (سوره الشوری، آیه ۱۱) اینها بر باطل هستند و مراد از عرش را نیز مختلف بیان کرده‌اند:

فقال ابو مسلم: المراد انه لما خلق الله السماوات و الارض سطحها و رفع سمکها، فانّ کلّ بناء یسمی عرشاً و بانیه یسمی عارشاً، قال الله تعالی: «و مما یعرشون» (سوره نحل، آیه ۶۸).

برخی طبق قواعد هیئت بطلمیوسی فائند که عرش همان فلکِ نهم یا فلک الافلاک است و آن را چون خالی از ستاره است «اطلس» می‌گویند و در جوفش مماس با سطح مقعرش فلک هشتم قرار دارد که محل ستارگان ثابت است. و در جوف آن افلاک هفت گانه دیگری قرار دارد. امروزه این نظریه طبق علوم جدید خودبه‌خود مردود شمرده شده است (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۹۳).
گروهی دیگر از مفسران عقیده دارند که اصلاً جسمی به نام عرش در خارج وجود ندارد و جمله «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» (سوره فرقان، آیه ۵۹) و «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ» (سوره طه، آیه ۵)، کنایه است از احاطه قدرت پروردگار و سلطنت او بر مخلوقات و می‌گویند کلمه استوی به معنای استیلا به کار برده شده است و شعر زیر را شاهد می‌آورند:

قد استوی بُسْرُ علی العراق من غیر سیفٍ و دمٍ مَهْرَاقٍ (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۸، ص ۱۹۳).
آیه الله ناصر مکارم شیرازی راجع به عرش الهی می‌گویند:

باید الفاظ را همه جا بر معانی حقیقی‌اش حمل نماییم، ولی آنجا که پای قرائن مسلم عقلی در میان باشد، چاره‌ای جز معنای کنایی نیست. همان‌گونه که در «یدالله فوق ایدیهم»، می‌گوییم.

و در تفسیر نمونه توضیح می‌دهند:

هنگامی که عرش در مورد خدا به کار می‌رود و گفته می‌شود عرش خدا، منظور از آن مجموعه جهان هستی است که در حقیقت، تحت حکومت پروردگار به حساب می‌آید. اصولاً جمله «استوی علی العرش» کنایه از تسلط یک زمامدار بر امور کشور خویش است، همان‌طور که جمله «ثُلَّ عَرْشُهُ» (تختش فرو ریخت) به معنای از دست دادن قدرت است، در آیه مورد بحث، جمله «استوی علی العرش» کنایه از احاطه کامل پروردگار و تسلط او بر تدبیر امور آسمان‌ها و زمین بعد از خلقت آنهاست (مکارم شیرازی، ۱۳۹۳، ج ۸، ص ۲۷۳).

ملا فتح الله کاشانی در تفسیر منهج الصادقین، می‌گوید:

تخصیص عرش به استیلائی حق تعالی بر آن به جهت آن است که عرش، اعظم مخلوقات است و حقیقت آن است که (استوی علی العرش) صفتی است مرخدای را بلا کیف و لا وصف و این از جمله متشابهات است (کاشانی، ۱۳۷۴، ج ۴، ص ۳۷).

۵. تأویل و معنای آن

معنای لغوی: همه لغت‌نویسان و لغت‌شناسان تأویل را از ریشه اَوَّل می‌دانند. ابن فارس می‌گوید: «این ریشه دو معنای اصلی دارد؛ آغاز یک چیز و پایان آن» (ابن فارس، ۱۳۸۲، ص ۱۹۳). شریف رضی در حقایق التأویل می‌گوید: «تأویل یعنی؛ آن چه یک چیز بدان باز می‌گردد، یا آشکار کردن سرانجام یک چیز» (شریف رضی، ص ۸). جرجانی در تعریفات تأویل را مترادف «ترجیع»؛ یعنی باز گرداندن دانسته است (جرجانی، ۱۳۷۷، ص ۷۷) و در نظر ابن تیمیه، «تأویل، مصدری است که معنای صفت مفعولی را افاده می‌کند» (ابن تیمیه، ۱۹۷۲، ص ۲۱).

معنای اصطلاحی: طریحی در مجمع البحرین می‌گوید: «تأویل، ارجاع کلام و صرف آن از

معنای ظاهر به معنای مخفی تر آن است» (طریحی، ۱۳۷۵، ص ۳۱۲).

آیه الله جوادی آملی نیز در معنای تأویل می‌نویسد:

تأویل در مقابل تفسیر است؛ یعنی تفسیر از سنخ لفظ و معنا و صورت ذهنی و علم است اما تأویل، وجود خارجی و عینی مطالب قرآنی در ساحت قیامت است، چنانچه تأویل رؤیای صادقه حضرت یوسف صدیق (ع) تحقق خارجی آن بوده است و جامع هر دو قسم اصل وجود خارجی، اعم از وجود دنیایی و وجود اخروی است. در این مورد فرقی بین محکم و متشابه نیست و هر دو دارای تأویل اند (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ص ۷۲).

هانری کربن می‌گوید:

تنزیل به معنای فرو فرستادن وحی از عالم بالاست ولی تأویل به لحاظ ریشه لغوی و به صورت معکوس، به معنای باز گرداندن، به عقب بردن، بازگشت به اصل خویش و به مکانی است که از آن آمده‌ایم و در نتیجه، به معنای بازگشت به معنای حقیقی و اصیل یک متن است. تنزیل به بیان دقیق، به معنای دین، شریعت، همان نص کلام خداست که فرشته به پیامبر القا کرده است. تنزیل به خودی خود کافی نیست، بلکه تنزیل در کنار تأویل کمال می‌یابد. در حقیقت، تأویل همان مقام امامت یا سیر صعود در مسیر تعالی به سوی حق است و تنزیل مقام نبوت، مقام ظاهر و نزول وحی بر نبی هر دوره‌ای است (کربن، ۱۳۸۹، ص ۱۲۶).

بحث هانری کربن درباره تأویل، ژرفای خاصی دارد. تأویل به این معنا راه را بر هرگونه تقلیل‌گرایی در مورد زبان وحی می‌بندد. دیگر نمی‌توان زبان وحی را زبان مجازی دانست. او می‌گوید:

به لحاظ منطقی، یک لفظ گاه به معنای حقیقی استعمال می‌شود و گاه به معنای مجازی. در مبحث الفاظ علم منطقی، مجاز را نوعی توسعه در معنای حقیقی لفظ دانسته‌اند (همان، ص ۳۰).

۶. تأویل عرش از نگاه ابن عربی

۱. عرش الله، از نگاه ابن عربی دو معنا دارد: الف) به معنای ملک عام خداست که در این حال

شامل همه ماسوی الله است. کل ماسوی الله، عرش اوست. ب) عرش الله در اختصاص انسان است؛ از این حیث که او مظهر و فراگیرنده اسم جامع الله است (ابن عربی ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۴۳).

۲. عرش الرحمن، مترادفات این عرش، عرش استوی، عرش محیط، عرش رحمانی. عرش رحمن عرشی است که قرآن فرموده: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى» (سوره هود، آیه ۵) و این عرش نزد ابن عربی مکان معینی در ترتیب عوالم او دارد: الف) نخستین شکل پیش از هبا که «فلک اول» است و آن به سبب اولیتش محیط بر همه اشکال موجودات است و اشکال و موجودات متشکله به آن منتهی می‌شوند؛ ب) به علت فراگیری حق بر آن به اسم الرحمن که استفاده وجود «رحمت» می‌کند و احاطه دارد به موجودات، آن را «مرتبه وجودیه محیط» نامیده است؛ ج) از حیث این که اول علم خلق است کلمه یا امر در آن تقسیم نشده است و نخستین انقسام امر الهی در کرسی صورت می‌گیرد که محل قدمین است (الحکیم، ۱۳۹۴، ص ۶۳۴).

۳. عرش ذات، «عرش ذات مشیت است و در غیر خودش هیچ اثر و نسبتی از آن اشکار نیست» (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۴۵).

۴. عرش حیات، عرش حیات عبارتی است که این عربی اطلاق می‌کند به عرشی که به آن در آیه «وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (سوره هود، آیه ۷) اشاره شده است و آن عرش هویت است؛ زیرا عرش به هویت اضافه شده است و آن «عرش حیات» است؛ زیرا بر آب است و آب اصل حیات است. به دلیل آیه: «وجعلنا من الماء كل شيء حي» (سوره انبیاء، آیه ۳۰). او می‌گوید: در عبارت «كان عرشه على الماء»، «على» در این جا به معنای «فی» است؛ یعنی عرش در آب بود. چنان که انسان در آب بود؛ یعنی از آب پدیدار شد آب اصل و اساس موجودات است و عرش حیات الهی (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۳، ص ۶۵).

۵. عرش روح، از نظر ابن عربی، عرش روح، مستوی و در برگیرنده روح انسانی و محل ظهور اوست و آن نفس ناطقه است. می‌گوید: «... آن را نفس ناطقه نامید که عرش روح و صورت عقل مستوی است» (ابن عربی، ۱۴۱۸ ج ۱، ص ۱۱۵).

۶. عرش فصل و قضا، «... عرشی است که حق برای فصل و قضاوت در آن تجلی می‌کند. و فرشتگان در آن زمین پیشاپیش عرش در هفت صف و مردم و جنیان میان عرش و صفوف فرشتگان و صراط منصوب همچون خطی که دایره را به دو نیم تقسیم می‌کند» (ابن عربی، ج ۳، ص ۴۲۱).

۷. عرش عما، حق را در عما تنزلی و مظهري است. از این رو، ابن عربی اسم عرش را بر عما اطلاق می کند و مضمون آن مأخوذ از حدیثی است که به اینیت و عمائیت حق اشاره می کند. می گوید: «از عرش عما فرستاد و فرود آمد تا اندیشه و افکار را حیران خود سازد و اهل ذکر از ملکوتش بهره مند شوند و در هنگام ذکر آگاهانه می بینند» (ابن عربی، ج ۴ ص ۲۰۵).
۸. عرش عظیم، این اصطلاحی است که ابن عربی بر «لوح محفوظ» اطلاق می کند و گوید: «... عرش عظیم برترین اجسام از حیث احاطه است و از حیث جرم و اندازه عرش عظیم است» (ابن عربی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۴۳۶).
۹. عرش مجید، «... به جهت منزله بودنش به اجسام احاطه دارد و شریف است؛ یعنی عرش مجید. از این حیث اسم رحمان بر آن استوی دارد...» (ابن عربی، ۱۳۳۶، ج ۲، ص ۴۳۶).
۱۰. عرش کریم، از نظر ابن عربی دو معنا دارد. الف) عرش معرفه یا عرش رحمان است که در عطای خود کریم است؛ ب) «عرش کریم همان کرسی و جایگاه دو قدم است... کلمه ای واحد در عرش؛ زیرا نخستین عالم ترکیب است و در کرسی برایش دو نسبت ظاهر شده...» (ابن عربی، ۱۳۳۶ ق، ص ۵۹).
۱۱. عرش تکوین، «فلک محیط به تمام مکونات است و از آن همه آنچه در بهشت است تکوین می یابد؛ گویی انسان در بهشت بر عرش تکوین قرار دارد که به مجرد خواست، مرادش مکون می شود» (الحکیم، ۱۳۹۴، ص ۶۳۹).
۱۲. عرش محدود، «خداوند همه چیز را پوشانده است و هویدا نمی شود مگر بر انسان کامل که سایه ممدود و عرش محدود و خانه مقصود و موصوف به کمال وجود است...» (ابن عربی، ۱۴۱۸، ج ۴، ص ۲۸۲).
۱۳. عرش قرآن، «قلب مؤمنی که تقوی و پرهیزگاری می ورزد، وسیع است؛ این همان عرشی است که گنجایش استوای حق را داراست. رفیع الدرجات و صاحب عرش است. چه نیکو خداوند به صاحب این مقام آگاهی داده که قلبش از حیث ذوق و تجلی عرش قرآن است... سپس بر عرش رحمان استیلا یافت، پس از کسی پیرس که خبیر است و این صفت خبرگان است که استوا را می شناسند، نیز چنین کسی از عرش آگاهی دارد که رحمان بر آن استیلا یافته؛ زیرا قلب او برای استوای قرآن عرش است» (ابن عربی، ج ۳ ص ۱۲۸).

قریب به اتفاق تبیین‌های ابن عربی از عرش به نوعی بیان وجوه مختلف مرتبه احدی و نخستین حضرت از حضرات خمس اوست که در مکتب او مرتبه انسان کامل است و شاید بشود نوعی تشکیک نیز در این بیانات یافت که لازمه مراتب وجود است، آخرین حضرت از حضرات خمس ابن عربی حضرت انسان کامل است که واجد همه حضرات است. هر حقیقتی و اصلی الهی در هر مرتبه وجودی ظهوری متناسب با همان نشئه وجودی دارد.

عرش و کرسی هم دارای وجودی حقیقی هستند که در هر نشئه‌ای از نشئات وجودی، جلوه‌ای در خور همان مرتبه دارند. اگر چه از لفظ آن دو معنایی کنایی اراده شده، طبق این نظریه، عرش و کرسی امر واحدی هستند که به سبب اجمال و تفصیل دارای دو مرتبه هستند و اختلافاتشان رتبی است و هر دو از حقایق وجودی هستند، ولی نه آن‌طور که برخی پنداشته‌اند که آن‌ها دو تخت هستند و خداوند را بر آن‌ها حمل می‌کنند، بلکه عرش مرحله اعلام وجود است که زمام جمیع حوادث اسمائی که علت وجود حوادثند و ترتیب و ردیف کردن سلسله اسباب و علل منتهی به آن مرحله است و کرسی در مرتبه‌ای پایین‌تر، مقام ربوبی‌ای است که تمامی موجودات آسمان‌ها و زمین قائم به آن هستند و روایات زیادی در این ارتباط و تأیید این قول وجود دارد.

ملاصدرا در مفاتیح الغیب می‌گوید:

مثال عرش در ظاهر عالم انسانی، قلب گوی مانند اوست که در باطن او روح حیوانی، بلکه نفسانی‌اش قرار داشته و در باطن باطن‌اش نفس ناطقه قرار دارد که آن قلب معنوی او و جایگاه استواء روح اضافی است که خود گوهری ازجمند و نورانی بوده و در این جهان بشری سینه اوست و در باطن روح طبیعی اوست که آسمان‌های قوای هفت‌گانه طبیعی و زمین قابلیت کالبد او را فرا گرفته است و در باطن باطنش، نفس حیوانی اوست که جایگاه گام‌های دوگانه راست و چپ نفس ناطقه‌اند؛ یعنی مدرکه و محرکه، همان‌گونه که کرسی محل دو قدم، قدم صدق و قدم جبار، هنگامی که در دوزخ می‌نهد است و شگفت‌انگیز است در حالی که شگفتی ندارد (شیرازی، ۱۳۶۳، ص ۲۵۷).

۷. تأویل عرش از نگاه مفسران حکمت متعالیه

در دستگاه فلسفی ملاصدرا که از آن با نام «حکمت متعالیه» نام می‌برند، مهم‌ترین اصلی که بر آن

تأکید می‌شود، اصالت وجود است. ملاصدرا با مطرح کردن مراتب وجود، اصالت وجود، وحدت وجود، تشکیک وجود و حرکت جوهری، از حقیقت وجودی انسان تفسیری فلسفی از تکامل جوهری انسان را بیان می‌دارد که متناسب با مراتب وجود و دارای تشکیک در وجود است. اصل مهم و بنیادی حکمت متعالیه قائل شدن مراتب در وجود است. مفسرینی همچون علامه طباطبایی، متأثر از نگاه فلسفی ملاصدرا، وجود را دارای مراتب می‌دانند و قائل به تشکیک در وجود هستند و بر این عقیده‌اند که الفاظ برای روح معانی و حقیقت وجودی آن معانی، وضع شده‌اند؛ یعنی هر اسمی حقیقتی در عالم اعلا و ظهوری و مصداق‌هایی در عوالم پایین‌تر دارد. بنابراین، افزون بر تفسیر آیات، آن‌ها را تأویل نیز می‌کنند؛ یعنی حقیقت وجودی اسامی و ظهور آن‌ها را در هر نشئه وجودی بیان می‌دارند.

بر این مبنا علامه طباطبایی معتقدند که کنایه بودن، با این که حقیقتی و واقعیتی این تعبیر را ایجاب کرده باشد، منافاتی ندارد و می‌فرمایند:

اگر چه معنای ملک و سلطنت و احاطه و ولایت و امثال آن در خدای سبحان، همان معنایی است که ما خود از اطلاق این الفاظ نسبت به خود می‌فهمیم، لیکن مصداق‌ها باهم متفاوتند. مصداق این الفاظ در نزد خداوند متعال اموری واقعی و حقیقی و در شأن ساحت قدس باری تعالی هستند و نزد ما این‌ها اوصافی ادعایی و ذهنی و اموری اعتباری و قراردادی هستند که ذره‌ای از عالم ذهن و وهم به خارج سرایت نمی‌کند (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۱۹۴).

آنجا که حضرت حق می‌فرماید: «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ» در حالی که احاطه و مدیریت حق را بر ملک و مخلوقاتش به تصویر می‌کشد، در عین حال دلیل بر این است که حقیقتی هم وجود دارد و آن حقیقت همان مقامی است که زمام جمیع امور در آنجا متراکم و مجتمع می‌شود و در تعابیر عرفانی انسان کامل است که در مقام جمع الجمعی احدی، اجمال ماسوی است.

علامه طباطبایی می‌فرمایند: «کلمه عرش به معنای مقامی است موجود که جمیع سر نخ‌های حوادث و امور در آنجا متراکم و جمع است» (طباطبایی، ۱۴۰۲، ج ۸، ص ۱۹۵). عرش مقامی است که تمام تدابیر عمومی عالم از آنجا منشأ گرفته و اوامر تکوینی خدا از آنجا صادر می‌شود. خداوند متعال در آیه ۱۶ سوره بروج می‌فرماید: «ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدُ فَعَلَّ لِمَا يَرِيدُ؛ صاحب عرش مجید هر

آن چه اراده کند انجام می‌دهد» و آیه «و تَرَى الْمَلَائِكَةَ حَافِينَ مِنْ حَوْلِ الْعَرْشِ يَسْبِحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ (سوره زمر، آیه ۷۵)؛ و می‌بینی فرشتگان را که پیرامون عرش به ستایش پروردگارشان تسبیح می‌گویند و میانشان به حق داوری می‌شود»، همین معنا را در بر دارد و ملائکه که واسطه اجرای اوامر حق هستند جایشان را اطراف عرش دانسته و این آیه محفوظ بودن عرش را در قیامت هم بیان می‌دارد.

آیه «الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» (سوره مؤمن، آیه ۷)، می‌فرماید کسانی هم هستند که عرش پروردگار را حمل می‌کنند در حالی که پروردگارشان را تسبیح و تحمید می‌گویند و برای مؤمنان استغفار می‌کنند. این‌ها در حقیقت کسانی هستند که مقام رفیع عرش که مرکز تمام تدابیر الهی و مصدر آن است قائم به وجود آنان است. آیه «وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَانِيَةٌ» (سوره الحاقه، آیه ۱۷) نیز تأیید بر همین موضوع است. آیه «ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلْجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ السَّمَاءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ» (سوره حدید، آیه ۴)؛ آنگاه بر عرش استوی یافت. آن چه در زمین فرو رود و آن چه از آن بیرون آید و آن چه از آسمان فرو فرستاده شود و آن چه در آن بالا رود می‌داند. با شماسست هر کجا باشید و به آن چه می‌کنید بیناست»، همان معنایی که علامه فرمودند را تأیید می‌کند که عرش صورت جمیع حوادث و وقایع به نحو اجمال در نزد خداوند حاضر و برایش معلوم است.

در آیه شریفه «اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ» (سوره سجده، آیه ۴)؛ خدا کسی است که آسمانها و زمین و آن چه که میان آنهاست در شش روز آفرید. آنگاه بر عرش استوی یافت غیر از او شفیع و ولی برای شما نیست»، ولایت و شفاعت که از صفات انسان کامل است، در مرتبه فوق عرش و مختص خدا لحاظ شده است و در آیه شریفه «إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يَدْبِرُ الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكَمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ» (سوره یونس؛ آیه ۳) نیز استوی بر عرش جایگاه تدبیر امور و شفاعت غیر خدا با اجازه حضرتش برای دیگران نیز لحاظ شده است.

پس عرش همان‌طور که مقام تدبیر عالم است و جمیع موجودات را در جوف خود جای داده، مقام علم نیز هست و چون چنین است، پیش از وجود این عالم و در حین وجود آن و پس از

رجوع مخلوقات به سوی پروردگار نیز محفوظ است. آیات مربوط به خلقت آسمان‌ها و زمین موجود بودن آن را مقارن با وجود عالم و آیه «وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ» (سوره هود، آیه ۷)؛ او کسی است که آسمان‌ها و زمین را در شش روز آفرید و عرش او بر آب است»، موجود بودن عرش را پیش از خلقت این عالم بیان می‌دارد.

آیه الله جوادی آملی عرش را مرتبه‌ایی از وجود می‌دانند که تمام صفات خداوند سبحان در آن تجلی کرده است. جایگاه پادشاه که مقام صدور احکام است، عرش نیز همان مقام صدور احکام تفصیل یافته موجودات است؛ یعنی در آن مقام «وجوه» تمام موجودات و وجودهای شریف آن‌ها، به‌طور تفصیلی حضور دارند و می‌گویند:

از آنجا که گستره عرش، مجرد و مادی را در بر می‌گیرد، خود یک موجود مجرد است. از این رو، فعلیت‌های تمام موجودات مادون، نزد خداوند سبحان و برای او با تمام وجودشان حضور دارند و به همین جهت، عرش از مراتب علم خداوند به‌شمار می‌رود. و از آنجا که عرش به معنای قدرت و پادشاهی خداوند است منظور از گناهایی که عرش خدا را می‌لرزاند، گناهان بزرگ و عظیمی است که آثار سوء آن در ملکوت و عالم امر و حقیقت به‌خوبی مشخص و آشکار است و در آنجا بزرگ و عظیم شمرده می‌شود و روی هم‌رفته کنایه از بزرگی و قابل توجه بودن چنین گناه و معصیتی است (جوادی آملی، ۱۳۹۳، ج ۲۹، ص ۱۶۷).

۸. تبلور عرش در معماری دینی

اگر بخواهیم عرش را به تصویر بکشیم، شکل هندسی آن، عرشه یا همان «آرکه» (پیشوند آرکیالوجی = باستان‌شناسی) یا «آرخه»^۳ یا «آرشه» (پیشوند کلمه آرشیکت)^۴ لاتین است به معنای «طاقی» و «طاقچه» که دووجهی آن می‌شود شکل طاقی (یکی از شکل‌های مهم در معماری) و سه‌وجهی آن می‌شود شکل گنبد.

1. arche
2. archaeology
3. arxe
4. architect

البته، آرخه در اصطلاح یونان قدیم به معنای آغاز، اصل، منشأ، مبدأ، ماده نخستین یا هیولا و هم به معنای مبدأ آفرینش و هم معنای طاقی و طاقچه در معماری یا هر شکل دیگری است. مانند عرشه کشتی که در ظاهر مانند شکل طاقی و سر در مساجد است. در قرآن نیز یکی از کاربردهای واژه عرش، جایگاهی است که خدا بر آن استوی دارد و امور مخلوقات را تدبیر می‌کند که تفسیر شده به مبدأ آفرینش و ظهور کثرات از وحدت حقه حقیقه.

همچنین در قرآن کریم، سقف خانه، داریست درختان، لانه زنبور عسل و تخت بلقیس نیز «عرش» نامیده شده‌اند که از وجوه مشترک این نام‌گذاری یکی حالت محیط بودن همه این موارد است و یکی شکل ظاهری آنهاست که در بالا ابتدا یک نقطه مرکزی است و در ادامه، بسط آن نقطه به صورت هلال از طرفین آن و بعد امتداد دو سر هلال به صورت ستون‌های دوتایی در طاقی و ستون‌های چهارتایی در سقف گنبدی، است.

حال اگر بخواهیم - بر سبیل تعبیر معقول به محسوس - عرش خدا را به تصویر بکشیم، می‌شود همان شکل، طاقی، در معماری که ستون‌های دوتایی، در عرش خدا به منزله ظهور اسامی جمال و جلال و ستون‌های چهارتایی در گنبد، توصیف اسم الله به اسامی، هو الاول و الاخر و الظاهر و الباطن‌اند که امهات اسماء هستند، شاید از سر همین شباهت است که در معماری اسلامی طاقی و گنبد جایگاه مقدسی دارند و در ساخت مساجد و جایگاه‌های عبادی سعی می‌کنند تا این دو شکل را با تکرار و در جاهای مهم بنا به کار ببرند؛ زیرا آن شکل‌ها بیننده را به جهان معنا منتقل می‌کنند و نماد ظهور کثرت از وحدت و تنزلات وجود از حضرت حق تا جهان ماده هستند. ریچارد اتینگهاوزن در کتاب هنر و معماری سنتی می‌گوید:

گنبد از بیرون منظره‌ای چشم‌نواز دارد و از درون پناهگاهی است برای فرار از نور و تشعشع خورشید؛ از این جاست که به گونه رمزی از تقدس، قبله و مشهد پذیرفته شده است (اتینگهاوزن، ۱۳۷۸، ص ۳۹۱).^۱

در این خصوص، محققین و هنرشناسانی از جمله سید حسین نصر، فریتوف شووان، تیتوس بورکهارت، آناندا کومارا سوامی و... که در نگاهشان به آثار معماری، وجه دینی و مابعدالطبیعی آن را بیشتر از هر حیث دیگری مورد توجه قرار می‌دهند، نظراتی ارائه کرده‌اند که به نگاه عرفای مسلمان

1. Ettinghausen, Richard, and Grabar, oleg

بسیار نزدیک است. بورکهارت معتقد است که مؤلفه‌های مشترک و محوری‌ای در ادیان وجود دارند که نمی‌توان تنها با بررسی تاریخی و توجه به جزئیات شکل‌دهنده آن‌ها استنباط صحیحی از آن‌ها داشت، بلکه ریشه و منشأ هنر اسلامی را باید در درون مفاهیم اسلامی بیابیم و رویکرد دینی دارای عناصری فراتر از زمان است و در محدوده تاریخی‌نگری و دریافت‌های آن نمی‌گنجند. او می‌گوید:

هر صورت، مبلغی از کیفیت وجود است. موضوع مذهبی اثری هنری، ممکن است به اعتباری بر آن مزید شده باشد، ممکن است با زبان صوری اثر ارتباطی نداشته باشد، چنان که هنر پس از رنسانس این معنا را اثبات می‌کند. پس آثار هنری ذاتاً غیر دینی‌ایی هستند که مضمون مقدسی دارند، اما بر عکس هیچ اثر مقدسی نیست که صورتی غیر دینی داشته باشد؛ زیرا میان صورت و روح مشابهت و تماثل دقیق خدشه‌ناپذیری است (بورکهارت، ۱۳۸۱، ص ۹).

رویکرد بورکهارت به هنر مورد توجه ادیان و رای دیدگاه تاریخی است. او در این روش خود به بیان بُن‌مایه‌های فکری ادیان می‌پردازد و سعی دارد مؤلفه‌های اساسی و فرازمانی ادیان را به عنوان منشأ اثر هنر سنتی و قدسی، معرفی کند. به‌زعم او زبان رمزی و تمثیلی آثار هنری، بیانی ویژه از همان مؤلفه‌های فرازمانی ادیان هستند و در مرتبه محسوسات، صورت، به لحاظ کیفیت جوهری‌اش، همتای حقیقت در مرتبه معقولات است و مفهوم یونانی مُثُل^۱ مفید همین معناست. همچنان که هر صورت ذهنی از قبیل جرمیات یا آموزه‌های دینی، می‌تواند انعکاس رسا، ولی محدود حقیقتی الهی باشد، صورتی محسوس نیز می‌تواند نقش‌پرداز حقیقت یا واقعیتی باشد که در عین حال برتر از مرتبه صور محسوس و پایگاه فکر است (بورکهارت، ۱۳۸۱، ص ۸).

باید توجه داشت که رمز‌گویی و بیان استعاره‌ای به‌واسطه نمادها به زیبایی یک اثر بیشتر می‌افزاید. به همین جهت هنرمند مسلمان در طول تاریخ کوشیده است که حقیقت متعالی و مفاهیم معنوی را به زبان نماد بیان نماید و از صریح‌گویی پرهیز کرده است. از این رو، به جهت وجود نمادها و حتی سمبل‌های گوناگون در آثار هنر اسلامی معمولاً به تفسیر آثار هنر اسلامی برای ارائه جلوه مفاهیم عمیق در آثار می‌پردازیم. بورکهارت، بر همین اساس و در چارچوب چنین تفکری، درباره معنای رازآلود کعبه، می‌گوید: «خداوند گویی در مرکز درک‌ناشدنی عالم قرار گرفته است،

1. eidos

چنان‌که او در درونی‌ترین مرکز انسان مأوی دارد». همچنین او دربارهٔ راز ابعاد خانه کعبه می‌گوید: مکعب با مفهوم مرکز ارتباط دارد، زیرا آن ترکیب متبلوری از همه فضاست و هر یک از سطوح آن با یکی از جهات اصلی؛ یعنی اوج و حضيض و چهار سمت مطابقت می‌کند (بورکهارت، ۱۳۸۱، ص ۵۱).

بورکهارت هنر قدسی را سمبل و مظهر نمادگرایی دینی می‌داند و در این میان به گنبد در معماری مساجد اشاره می‌کند که سمبل توجه دادن افراد از کثرت به وحدت است و از آن اهتمام به امر توحیدی را مراد می‌کند و این توجه را در قالب گنبدسازی در معماری متجلی می‌داند. او در این باره می‌گوید:

گنبد همیشه و در همه جا نقشی از آسمان است و این گنبد کروی که بر روی پایه‌های مکعبی قرار گرفته است، به عنوان اتحاد آسمان و زمین فهم می‌شود... . نماد، امری مبهم و گنگ یا حاصل یک گرایش احساسی نیست، بلکه نماد زبان روح است.

او در شرح حدیثی از پیامبر (ص) می‌گوید:

حضرت رسول (ص) در روایت معراج خویش، گنبد عظیمی را توصیف می‌کند که از صدف سپید ساخته شده و بر چهار پایه در چهار کنج قرار گرفته و بر آن‌ها این چهار کلام نخستین سوره فاتحه‌الکتاب نوشته شده بود: بسم الله الرحمن الرحيم و چهار جوی آب و شیر و عسل و خمر که آنهار سعادت ازلی و سرمدی است، از آن‌ها جاری بود. اگر گنبد بنای مقدس، نمایش‌گر روح کلی است، ساقه، یا هشت ضلعی گنبد که زیر آن قرار گرفته، رمز هشت فرشته حاملان عرش‌اند که خود با هشت جهت، گلباد، مطابقت دارند. بخش مکعب شکل ساختمان نمودگار کیهان است که چهار رکن آن در چهار کنج بنا به عنوان اصول و مبادی و در عین حال روحانی و جسمانی، عناصر عالم محسوب می‌شوند (بورکهارت، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷).

در هنر معماری مقدس، طاقچه، صورت، قدس الاقداس و تجلی‌گاه الهی، است... این طاقچه، تصویر کوچک شده، مغاره دنیا، است، بدین وجه که طاق قوسی‌اش، بسان گنبد، مطابق با طاق آسمان و چرخ‌هایش، بسان جزء مکعب یا مستطیل، شکل معبد، برابر با زمین است (مددپور، ۱۳۹۰، ص ۶۹).

در ساخت معابد و قربان‌گاه‌های هندو، استیلا کرامیش می‌گوید: «کار معماری بازگرداندن اعضای جدا شده جسم پراجاپاتی است؛ زیرا او مثال عالم است» (شایگان، ۱۳۸۹، ص ۸۵). در واقع، ارجاع کثرت به وحدت و توجه دادن قربانی‌کننده به جهان وحدت، هدف مهم معماری معابد است. سید حسین نصر دربارهٔ معبد و تأثیر فرم ظاهری آن در انتقال عابد به جهان معنا می‌گوید:

چون معبد به عنوان سرّ نمون و تجلی عالم اکبر پا گرفت تا نقطهٔ اتصال روح انسان با روح عالم باشد، صورت مربع یافت. این صورت نمایان‌گر حصر انسان در عالم ماده بود و دایره‌ای که یا بر بلندای این مربع قرار می‌گرفت، همچون گنبد یا محوطهٔ اطراف معبد را دوار می‌ساخت چون کعبه و فرم دایره‌وار طواف به دور آن، نمایان‌گر غایت و نهایت مناسک عابد بود (نصر، ۱۳۸۳، ص ۱۹۸).

۹. نتیجه‌گیری

حاصل آن که هر جا که حضرت حق می‌فرماید: «ثم استوی علی العرش»، بحث از آفرینش آسمان‌ها و بیان مراتب آفرینش آن‌هاست؛ یعنی گرچه کل ماسوی ظهور و تجلی حضرت حق است، اما مقامی که خدا بر آن استوی دارد و از آن جا جهان را تدبیر می‌کند، فوق عرش است و در مراتب نازل‌تر اسماء و دیگر تجلیات حق به نیابت از او عهده‌دار این مهم هستند. بنابر این که اسماء دارای معنا حقیقی هستند، عرش نیز که آفریده و مخلوق حق است، حقیقتی در جهان هستی دارد که همان جایگاه و مرتبهٔ وجودی انسان کامل است. بنا بر آیهٔ چهار سورهٔ سجده مقام ولایت و شفاعت بر عرش استوی دارد و مقامی پایین‌تر از عرش نمی‌تواند، ولی، باشد و شفاعت کند؛ یعنی کسی غیر از انسان کامل نمی‌تواند شفاعت کند و جایگاه ولایت و انسان کامل فوق عرش است. حدیث نقل شده از حضرت صادق(ع) نیز همین معنا را در بر دارد که هر کس قبر رسول خدا(ص) و یا امام حسین(ع) و یا هر کدام از معصومین(ع) را زیارت کند، مانند کسی است که خدا را در عرشش زیارت کرده است. سورهٔ یونس در آیهٔ ۳، می‌فرماید: به اذن مقام رفیع ولایت است که دیگران هم می‌توانند شفیع بشوند.

هنرمندان دینی سعی کرده‌اند تا حقیقت عرش را با ویژگی‌هایی که برای آن در قرآن ذکر شده - از باب تعبیر معقول به محسوس - در بناهای اسلامی به تصویر بکشند. این هنر رازآلود و معناگرا

به‌گونه‌ای عجیب عرش الهی را که حقیقتی مجرد و الهی است، در ابعاد هندسی کالبد انسان نیایش‌گر در معماری مساجد و زیارتگاه‌ها به صورت گنبد و گلدسته‌های زیبا به نمایش گذاشته است. هنرمند توانسته با چیرگی سه جلوه از حقیقت احدی که عرش‌الرحمن، انسان کامل و عبادت‌گاه (حقیقت الهی ظهور انفسی و ظهور آفاقی) آن را بر هم منطبق کرده در یک بنای واحد آن‌ها را مجسم نماید که جلوه‌ای از وحدت در کثرت و کثرت در وحدت و ظهور باطن در ظاهر است. در این جا دیگر تناظر نیست، بلکه انطباق، وحدت و یگانگی است.

البته، می‌توان گفت بنای هر مسجد و عبادت‌گاه اسلامی نشان‌دهنده یک نسبت چهار وجهی میان خدا، انسان، عالم و معبد است و در حقیقت، معبد صورت مستخر کل عالم است و عالم صورت بسیط و گسترده معبد.

روایات اسلامی و به‌ویژه مبحث عمیق دحوالارض بیان می‌دارد که چگونه زمین را از مرکزی‌ترین نقطه آن که کعبه مکرمه است، گسترش و بسط می‌دهد؛ یعنی زمین خود صورت مبسوط کعبه است. در حدیث است که «بنای کعبه در محاذات بیت‌المعمور است و بیت‌المعمور در محاذات عرش...» (طبرسی، ج ۱، ص ۳۸۲)؛ یعنی در حقیقت، بنای کعبه مرتبه نازل بیت‌المعمور است و بیت‌المعمور مرتبه نازل عرش است یا این که کعبه ظهور ناسوتی عرش است.

با این نگاه تأویلی می‌توان گفت که «عرش» حقیقتی الهی است که مبدأ المبادی آفریده‌ها و ظرف ظهور کثرات اسمائی و وجود علمی آنهاست که تجلی انفسی آن در انسان کامل است به طوری که هرکس می‌تواند با تبعیت از انسان کامل آن را در خود بیابد و تجلی آفاقی آن در بنای معابد و اماکن متبرکه دینی و به‌خصوص مساجد اسلامی نمایان است.

فهرست منابع

* قرآن کریم

- ابن عربی، محی الدین. (۱۳۳۶ق). عقلة المستوفز. لیدن: بریل.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۱۸ق). الفتوحات المکیه فی معرفة الأسرار المالکیة و الملکیة (ج ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن عربی، محی الدین. (۱۴۲۳ق). فصوص الحکم. تصحیح: ابوالعلاء عقیفی. بیروت: دارالکتاب عربی.
- ابن تیمیه. (۱۹۷۲). مجموعه رسائل الکبری (ج ۱). الرسالة الاولى: بیروت: الاکلیل.
- ابن جوزی. (۱۴۰۴). نزهة الاعین النواظر فی علم الوجوه و النظائر. بیروت: محمد عبد الکریم کاظمی راضی.
- ابن فارس. (۱۳۸۲). الصحابی فی اللغة و سنن العرب فی کلامها (ج ۱). بیروت: بی نا.
- ابن قولویه قمی. (۱۳۵۶ق). کامل الزیارات. نجف: مرتضویه.
- اینتینگهاوزن، ریچارد، گرابر، الگ. (۱۳۷۸). هنر و معماری اسلامی. ترجمه: دکتر یعقوب آژند. تهران: سمت.
- انصاری، خواجه عبدالله. (۱۳۶۹). کشف الاسرار. تألیف امام احمد میبدی. نگارش: حبیب الله آموزگار. تهران: اقبال.
- بورکهارت، تیتوس. (۱۳۸۱). هنر مقدس (اصول و روش ها). ترجمه: جلال ستاری. تهران: سروش.
- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۷). کتاب تعریفات. ترجمه: سید عرب و سیما نوربخش. نشر: فرزانه.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۹۳). تسنیم (تفسیر قرآن کریم) (ج ۲۹). قم: نشر اسرا.
- الحکیم، سعاد. (۱۳۹۴). المعجم الصوفی، دانشنامه اصطلاحات ابن عربی. ترجمه: سید ناصر طباطبایی. تهران: مولی.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد. (۱۳۷۳). المفردات فی غریب القرآن. تهران: المكتبة المرتضویه.
- سید بن طاووس. (۱۳۱۲). اقبال. تهران: بی نا.
- سیوطی، عبدالرحمن بن ابی بکر. (۱۴۰۴ق). الدور الممتور. قم: مکتبه المرعشی النجفی.
- شایگان، داریوش. (۱۳۸۹). ادیان و مکتبهای فلسفی هند. تهران: امیرکبیر.
- شریف رضی، محمد حسین. بی تا. حقایق التأویل فی متشابه التزیل (ج ۱). بیروت: محمد رضا آل کاشف الغطاء. افست قم.
- شیخ صدوق. (۱۴۰۰ق). امالی (ج ۱). (چاپ پنجم). بیروت: اعلمی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملا صدرا). (۱۳۷۹). الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعة. قم: مصطفوی.
- شیرازی، محمد ابن ابراهیم (ملا صدرا). (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. ترجمه: محمد خواجهوی. تهران: مولی.
- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۶۳). تفسیر المیزان، (ج ۸۱). ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی. قم: اسلام.
- طبرسی، فضل بن حسین. (۱۳۸۳). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. تهران: ناصر خسرو.
- طریحی، فخرالدین بن محمد. (۱۳۷۵). مجمع البحرین (ج ۵). محقق: حسینی اشکوری. تهران: المرتضویه.
- غزالی، احمد. (۱۳۳۳). مکاتیب. به کوشش عباس اقبال. تهران: ابن سینا.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۷۱). التفسیر الکبیر مفتاح الغیب (ج ۴). ترجمه: علی اصغر حلبی. تهران: اساطیر.
- قرشی، علی اکبر. (۱۳۷۴). قاموس قرآن (ج ۴). تهران: دارالکتاب.
- کاشانی، ملافتح الله. (۱۳۷۴). تفسیر کبیر منهج الصادقین (ج ۴). تقدیم و تصحیح: میرزا ابوالحسن شعرانی. تهران: کتابفروشی اسلامیة.

- کرین، هانری. (۱۳۸۹). ابن سینا و تمثیل عرفانی. ترجمه: انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کرین، هانری. (۱۳۸۹). واقع انگاری رنگ‌ها و علم میزان. ترجمه: انشالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- کلابادی، ابی بکر محمد. (۱۴۱۳ق). التعرف. بیروت: دارالکتب العلمیه.
- کلینی، ابو جعفر محمد. (۱۴۰۵ق). اصول الکافی (ج۲). بیروت: دارالانوار.
- مجلسی، محمد باقر. (۱۹۸۳م). بحارالانوار، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- مددپور، محمد. (۱۳۹۰). آشنایی با آرای متفکران درباره هنر. تهران: سوره مهر.
- معلوف الیسوعی، الاب لوئیس. (۱۳۷۷). المنجد (ج۱). ترجمه: مصطفی رحیمی اردستانی. تهران: صبا.
- مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۹۳). تفسیر نمونه (ج۸). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- المیددی، ابوالفضل. (۱۳۹۳). کشف الاسرار و عدة الابرار. تهران: امیرکبیر.
- نسفی، عزیزالدین. (۱۳۶۲). انسان کامل. تهران: طهوری.
- نصر، سید حسین. (۱۳۵۹). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت. تهران: خوارزمی.
- نوری الطبرسی، حسین. (۱۳۶۰). مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل (ج۱۰). قم: مؤسسه آل‌البتیت.

References

Resources written in Arabic / Persian

- *Qoran*
- Al-Hakim, S. (1394 SH). *Al-Mu'jam al-Sufi, Danishnameh-i Istelihat Ibn 'Arabi*. Translated by: Seyed Nasir Tabatabai. Tehran: Mowla.
- Ansari, A. (1369 SH). *Kashf al-Asrar*. Compiled by: Imam Ahmad Mabidi, written by: Habibullah Amuzgar. Tehran: Iqbal.
- Ashtiyani, J.D. (1375 SH). *Sharh-i Muqaddama-i Qaysari bar Fusus al-Hikam* (a commentary of Qaysari's introduction to Fusus al-Hikam). Qom: Daftar-i Tablighat-i Islami.
- Burckhardt, T. (1381 SH). *Sacred Art: Principles and Methods*. Translated by: Jalal Sattary. Tehran: Surush.
- Corbin, H. (1389 SH). *Avicenna and the Visionary Recital*. Translated by: Inshallah Rahmati, as: Ibn Sina va Tamsil-i 'Irfani (Avicenna and the Mystical Allegory). Tehran: Sofia.
- Corbin, H. (1389 SH). *Temple and contemplation*. Translated by: Inshallah Rahmati. Tehran: Sofia.
- Ettinghausen, R. & Grabar, O. (1378 SH). *Islamic Art and Architecture*. Translated by: Dr. Yaqub Azhand. Tehran: Samt.
- Fakh al-Din, M. (1371 SH). *Al-Tafsir al-Kabir Mafatih al-Ghayb*, vol. 4. Translated by: Ali Asghar Halabi. Tehran: Asatir.
- Ghazali, M. (1333 SH). *Makاتب*. Compiled by: 'Abbas Iqbal. Tehran: Ibn Sina.
- Ibn 'Arabi, M. (1336 SH). *'Aqlat al-Mustawfir*. Leiden: Brill.
- Ibn 'Arabi, M. (1418 AH). *Al-Futuhat fi Ma'rifat al-Asrar al-Malikiyyah wa al-*

- Milkiyyah*, vol. 4. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi.
- Ibn ‘Arabi, M. (1423 AH). *Fusus al-Hikam*. Ed. Abu al-‘Ala ‘Afifi. Beirut: Dar al-Kutub ‘Arabi.
 - Ibn Faris. (1382 SH). *Al-Sahibi fi al-Lughah wa Sunan al-‘Arab fil Kalamiha*, vol. 1. Beirut: (n.p.).
 - Ibn Jowzi. (1404 AH). *Nuzhat al-‘yun al-Nawazir fi ‘Ilm al-Wujuh wa al-Naza’ir*. Beirut: Muhammad Abd al-Karim Kazimi Radhi.
 - Ibn Qulawayh Qummi. (1356 SH). *Kamil al-Ziyarat*. Najaf: Murtadhawiyah.
 - Ibn Taymiyyah. (1972). *Majmu‘at Rasa’il al-Kubra*, vol. 1, first article. Beirut: Al-Aklil.
 - Javadi Amuli, A. (1393 SH). *Tasnim: Tafsir-i Qoran Karim.*, vol. 29. Qom: Isra.
 - Jurjani, A. (1377 SH). *Kitab Ta’rifat*. Translated by: Seyed Arab and Seema Nurbaksh. (n.p.): Farzan.
 - Kashani, F. (1374 SH). *Tafsir Kabir Minhaj al-Sadiqin*, vol. 4. Introduction, footnoted and edition by: Mirza Abul Hasan Sha’rani. Tehran: Islamiyeh Bookstore.
 - Kulabadi, A.M. (1413 AH). *Al-Ta’arruf*. Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
 - Kulayni, A.M. 91405 AH). *Usul al-Kafi*, vol. 2. Beirut: Dar al-Anwar.
 - Ma’luf al-Yasu’i, L. (1377 SH). *Al-Munjid*, vol. 1. Translated by: Mustafa Rahimi Ardestani. Tehran: Saba.
 - Mabidi, A. (1393 SH). *Kashf al-Asrar wa ‘Iddat al-Abrar*. Tehran: Amir Kabir.
 - Madadpur, M. (1390 SH). *Ashnayi ba Ara-i Mutafakkiran Darbare-i Honar* (A familiarity with the views of thinkers regarding arts). Tehran: Sura-i Mehr.
 - Majlisi, M.B. (1983). *Bihar al-Anwar*. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-‘Arabi.
 - Makarem Shirazi, N. (1361 SH). *Tafsir Namuneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyeh.
 - Nadari Abyaneh, F. (1386 SH). *Ta’sirat Ibn ‘Arabi bar Hikmat-i Muta’aliyah* (the influence of Ibn Arabi on Transcendent Philosophy). Tehran: Bunyad-i Himkat-i Islami-i Sadra.
 - Nasafi, A. (1362 SH). *Insan-i Kamil* (the perfect human being). Tehran: Tahuri.
 - Nasr, H. (1359 SH). *Nazar-i Mutafakkiran-i Islami darbare-i Tabi‘at* (the views of Islamic thinkers about nature). Tehran: Khwarazmi.
 - Nuri Tabarsi, H. (1360 SH). *Mustadrak al-Wasa’il wa Mustanbat al-Masa’il*, vol. 10. Qom: Aal al-Bayt Institute.
 - Qarashi, A. A. (1374 SH). *Qamus-i Qoran*, vol. 4. Tehran: Dar al-Kitab.
 - Ragheb Isfahani, H. (1373 SH). *Al-Mufradat fi Gharib al-Qoran*. Tehran: al-Maktabat al-Murtadhawiyah.
 - Seyed Ibn Tawoos. (1312 SH). *Iqbal*. Tehran: (n.p.).
 - Sharif Radhi, M.H. (n.d.). *Haqa’iq al-Ta’wil fi Mutashabih al-Tanzil*, vol. 1. Beirut: Muhammad Redha Aal Kashifal Ghita, Qom offset printing.
 - Shaygan, D. (1389 SH). *Adyan va Maktabha-i Falsafi-i Hind* (religions and Indian philosophical schools of thought). Tehran: Amir Kabir.
 - Shaykh Saduq. (1400 AH). *Amali*, vol. 1. 5th ed. Beirut: A’lami.
 - Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). (1379 SH). *Hikmat Al Muta’aliyah fi-l-asfar al-‘aqliyya al-*

arba'a (The Transcendent theosophy in the Four Journeys of the Intellect). Qom: Mustafavi.

- Shirazi, S.M. (Mulla Sadra). 1363 SH). *Mafatih al-Ghayb*. Translated by: Muhammad Khwajuy. Tehran: Mowla.
- Suyuti, A. (1404 AH). *Al-Dur al-Manthur*. Qom: Maktabat al-Mar'ashi al-Najafi.
- Tabatabai, M.H. (1363 SH). *Tafsir al-Mizan*, vol. 8. Translated by: Seyed Muhammad Baqir Musavi Hamedani. Qom: Eslam.
- Turayhi, F.M. (1375 SH). *Majma' al-Bahrain*, vol. 5. Research by: Hosseini Ashkvar. Tehran: al-Murtadhawiyah.

Archive of SID