

نشریه علمی _ پژوهشی
پژوهشنامه زبان و ادب فارسی (گوهر گویا)
سال چهارم، شماره اول، پیاپی ۱۳، بهار ۱۳۸۹، ص ۲۲- ۱

معرفت روحانی و رمزهای هندسی

(مستخرج از رساله دکتری: تأویل رمزهای هندسی در فرهنگ و هنر اسلامی ایران)

فاطمه اکبری* - تقی پورنامداریان**
علی اصغر شیرازی*** - حبیب‌الله آیت‌اللهی****

چکیده

موضوع این مقاله ارائه تبیینی جامع از هندسه و رمزهای هندسی و نسبت آنها با معارف باطنی و روحانی؛ بویژه اصل «توحید» در فرهنگ و هنر اسلامی است. این مقاله به سه مبحث مرتبط به هم می‌پردازد. ابتدا هندسه و نسبت آن با تناظر میان عوالم سه گانه هستی «عالم عقول، عالم خیال مطلق، عالم ماده» مورد بررسی قرار می‌گیرد. در آراء بدست آمده از فیثاغوریان، افلاطون، ابن سینا، ابوریحان بیرونی و رنه گنون، هندسه با زبانی فلسفی به توصیف قلمرو مابعد الطبیعی و حیات کیهانی افلاک می‌پردازد و با ارائه معارف باطنی روح را به سوی هستی راستین هدایت می‌سازد. در آراء اخوان الصفا، هندسه به دو مقوله محسوس و معقول تقسیم و هر دو بایی برای درک گوهر حکمت و جوهر نفس تلقی می‌گردند. بخش دوم به جایگاه هندسه نظام هستی در ایجاد نظم و وحدت اجزاء عالم

* دانشجوی دکتری پژوهش هنر دانشگاه شاهد fakbari54@gmail.com

**استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

*** استادیار پژوهش هنر دانشگاه شاهد

**** دانشیار پژوهش هنر دانشگاه شاهد

تاریخ پذیرش ۸۷/۹/۲۶

تاریخ وصول ۸۷/۴/۱۸

می‌پردازد. در این بخش انتظام و تناسب کیهان، جلوه رمزی عدالت خداوند در نسبت با استحقاق ذاتی و به عبارتی «قدر» هر چیز تعبیر می‌گردد. بخش سوم به نسبت میان هندسه با معارف توحیدی و نیز برخی مصادیق رمزهای هندسی اختصاص یافته است. حضور ساختار هندسی در شیوه تجریدی تزیینات هندسی، اسلیمی، ختایی یا اشکال و احجام معماری برگرفته از اصل مقدس توحید است. جوهر توحید در ساحت تخیل بصری در صور بلورین هندسی تبلور می‌یابد و جوهر هنر اسلامی را پدید می‌آورد. در انتهای این بخش به مصادیق مهمترین رمزهای هندسی: نقطه، مثلث، دایره و مربع پرداخته می‌شود.

واژه‌های کلیدی

رمزهای هندسی، هنر اسلامی، نقطه، مثلث، دایره، مربع

مقدمه

یکی از تظاهرات زیبایی در نظم و تناسب هندسی تحقق پیدا می‌کند. نظم و تناسب را در ساختمان جهان و انسان و حتی جلوه‌های متنوع طبیعت می‌توان دید. نقوش هندسی که با زبانی تجریدی جنبه تزیینی وجود را یادآوری می‌کنند، در آثار هنری فراوان به چشم می‌خورند. هندسه جوهر مجرد اشکالی است که در طبیعت وجود دارد. در اشکال هندسی تعداد افراد به وحدت می‌رسند و می‌توان مثل حضور مصادق‌ها در مفهوم کلی، حضور افراد را در اشکال هندسی ادراک کرد. استعداد و صفات ویژه‌ای که در اشکال مختلف هندسی نهفته است؛ از نقطه و خط گرفته تا چند ضلعی‌های منتظم و اشکال فضایی و این که این اشکال در عین ارتباط با اعیان خارجی، منشی مستقل از اعیان خارجی دارند، آنها را مستعد نقش رمزی و سمبلیک کرده است که مصادیق آن را در جهان، هنر و ادبیات ملاحظه می‌کنیم. درک این زیبایی‌ها و استعدادهای نهفته در هنر و ادبیات به تزکیه روحی مخاطبان هنر می‌انجامد و حس نجابت و ادب و اخلاق را در آنان تقویت می‌کند و وجدان دینی را در ایشان به صورتی نهفته جایگزین خشونت و حقیقت‌گریزی می‌کند.

هندسه^۱ و آراء برخی حکما و فلاسفه درباره آن

نظام آفرینش بر مبنای تناظر هندسی عوالم سه گانه «عالم عقول، عالم خیال^۲ مطلق و عالم ماده» تحقق

یافته است.

ابن عربی در فصوص الحکم نسبت میان موجودات با عوالم سه گانه هستی را چنین توضیح می‌دهد: «هر موجود ممکن در تناظر با این عوالم دارای سه نوع هستی است: یک هستی در عالم حس، هستی دیگری در عالم معقول و هستی دیگری در حضرت خیال» (عقیقی، ۱۳۸۰، ۳۲۸).

براساس چنین تناظری، صور عالم خیال به وجود کیفی و جوهر مجرد اشکال طبیعت اشاره دارد و اشکال طبیعت رمزگشای صورت مثالی حقیقت آن در عالم مثال است.

هندس در عالم عقول به حدود ذوات عقلیه (اعیان ثابته)^۳ و در مرتبه عالم خیال مطلق به ظهور صور مثالی و در مرتب عالم ماده، در ماده کمیّت پذیر عینیّت می‌یابد.

هندس و ریاضیات، نماینده جهان معقول و نمونه اعلایی است که خدا جهان جسمانی‌ای را که ما در آن زندگی می‌کنیم، از روی آنها آفرید.

در نظام شگفت انگیز هندسی عالم خیال، هر «شکلی» اشاره به وجودی کیفی و صورتی مثالی دارد و از طریق همین هندسه حیات بخش است که همه مراتب عالم به هم پیوند می‌خورند و «عالم مثال» اشارتی عقلانی و «عالم ماده» اشارتی مثالی می‌یابد. توازن حیرت آور میان اجزای مختلف عالم بر گرفته از الگوی توازنی است که در وجود آن حقیقت مثالی سکنی گزیده است و بیانگر رابطه این همانی و ذاتی صور طبیعی با منشأ مینوی شان است. صور هندسی تکرر یافته در عالم خیال مطلق به وجود کیفی و به جوهر مجرد اشکالی اشاره دارد که در طبیعت موجود است و هندسه تکرر یافته در طبیعت رمزگشای صورت مثالی حقیقت آن در عالم مثال است.

دو جنبه کمیّت و کیفیت در علوم ریاضی، این علوم را مانند نردبانی میان عالم محسوسات و معقولات قرار داده است (گاتری، ۱۳۷۵، ۶).

اصل هماهنگی میان دو عالم مثال و محسوس رمز تناسب کیهانی میان این دو جهان است و «بیانگر رابطه تکمیلی و تمیمی میان دو جهان زیرین و زبرین، جهان زیرین جلوه و سایه یا رمز جهان زیرین در مقام اصل ازلی و سرمدی جهان زیرین است. این اصل اقتضای آن را دارد تا ناسوت مکمل لاهوت و یکی معکوس دیگری گردد» (ستاری، ۱۳۷۲، ۱۶۵).

از این دیدگاه، رمز تصویری است که دو واقعیت، واقعیات حادث و صور مثالی یا اعیان ثابته آن واقعیات محسوس را به هم پیوند می‌زند و بدین ترتیب «کارکرد خاص رمز، آشکار ساختن سرّی‌ترین

کیفیات وجود می‌گردد». (اعوانی، ۱۳۷۵، ۳۲۵).

افلاطون معتقد بود: مصادیق جهان تجربه حسی، نسخه بدل یا تصویر صور مثالی تقرر یافته در عالم معقولات هستند. کیفیات در عالم معقولات دارای صور مثالی هستند و عالم واقع و هر چه که به آن تعلق دارد تصویر و سایه آن صور و ایده‌های مثالی است.

صور رمزی بیان محسوس حقایق متعالی و یا صور مثالی افلاطون هستند. بنابراین دیدگاه، انسان رمز را نمی‌آفریند و رمزها نشانه‌های انسان ساخت نیستند. رمزها، جنبه‌های محسوس واقعیات ماوراء الطبیعه امورند و موجودیت خود را دارند. رمز مستقل از ادراک انسان است و وجهی از حقیقت پدیده‌ها به شمار می‌رود.

فیثاغوریان نخستین کسانی بودند که به هندسه پرداختند. از نظر آنها اصول هندسه ازلی بوده و در معرض تغییر و زوال نیستند. هدف نهایی هندسه، آماده کردن ذهن برای ادراک حیات کیهانی افلاک و رهیافت به روشی است که در آن به عالم نظم و سامان داده می‌شود. «هندسه روح را به سوی حقیقت سوق می‌دهد و با ایجاد شعوری فلسفی استعدادهایی را که به اشتباه در زمین به کار می‌بندیم متوجه بالا می‌سازد» (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۲۳).

افلاطون هندسه و عدد را به عنوان اساسی‌ترین و اصیل‌ترین و لذا مطلوب‌ترین زبان فلسفی به شمار می‌آورد. وی «حقیقت» را ماهیات محض یا «صور مثال اعلی» و پدیده‌های محسوس را انعکاس کمرنگی از آنها می‌دانست. او هندسه را به عنوان روشن‌ترین قالب زبانی برای توصیف قلمرو مابعدالطبیعی «سطح مثال اعلی» معرفی می‌کند (کاپلستون، ۱۳۶۸، ۱۵).

افلاطون همچنان که در کتاب جمهور آورده است، معتقد است که قصد واقعی علم هندسه تماماً نیل به «معرفت» است، معرفت به چیزی که وجود باطنی دارد و نه به چیزی که به تبع زمان صور گوناگون یابد و از بقاء باز ایستد. وی در موارد متعددی چنین تصریح می‌کند که «تنها هندسه دان‌ها میتوانند وارد معبد معرفت الهی شوند».

او معتقد است، هندسه اگر روح را به سوی هستی راستین هدایت سازد، برای منظور ما سودمند خواهد بود؛ ولی اگر اثرش این باشد که توجه روح را به جهان گذران کون و فساد معطوف کند، سودی برای ما نخواهد داشت. کسانی که هندسه را شغل خود ساخته‌اند، اصطلاحاتی مضحک و تصنعی به کار می‌برند و درباره هندسه چنان سخن می‌گویند که گویی فنی از فنون عادی است و همه

گفتارشان درباره جمع و ضرب و امتداد و مانند آنهاست. حال آنکه منظور از پرداختن به هندسه، رسیدن به شناسایی آن هستی‌ای است که هرگز دگرگون نمی‌شود و نه شناسایی هستی‌هایی که تابع زمان‌اند (افلاطون، ۱۳۵۳، ۹-۳۶۸).

افلاطون نسبت به رویکرد هندسه به اخلاق، اعتدال هندسی را منشاء قدرت خدایان و انسانها می‌داند. «... دفاع از جاه طلبی نفسانی، از نادانی نسبت به هندسه ناشی می‌شود» (گاتری، ۱۳۷۵، ۲۷۱). از نظر ابن سینا، هندسه علاوه بر بخشی از ریاضیات که اشکال و کمیت‌های آنها را مطالعه می‌کند، معنایی رمزی دارد و به موضوعات ماوراء طبیعی و مفاهیم دیگر نیز اشاره دارد. ابن سینا در برخی آثار خود چنین متذکر می‌شود:

اولین عنصر این جهان در اصل نقطه بود که تحت فعل طبیعت در آمد و به خط و سطح و بالاخره به جسم مبدل شد. جسم به نوبه خود تحت تحریک طبیعت و تدبیر نفس قرار گرفت و به اشکال کامل هندسی مانند دایره، مثلث و بالاخره مربع در آمد و صفا و تهذیب یافت و از آن قسمت که بیشتر صفا و پاکی داشت، فلک اعلی بوجد آمد و به آن عقل و فعل افزوده شد. از آن قسمت که صفای کمتر داشت، فلک بعدی و به این ترتیب سایر افلاک بوجد آمد تا اینکه در فلک قمر صفا و پاکی جسم اولیه خاتمه یافت و کثافت و کدورت بر آن غلبه کرد. به همین جهت، دیگر این جسم قادر به پذیرفتن صورت فلکی نبود و به صورت عالم کون و فساد در آمد (نصر، ۱۳۷۷: ۳۱۲-۳۱۱).

از نظر اخوان الصفا، «هندسه» زبان عقل است و هدایت‌گر گذار از عالم محسوس به عالم معقول است.

اخوان الصفا در رساله دوم از مجموعه رسائل خویش به هندسه پرداخته و آن را به دو مقوله «هندسه محسوس» و «هندسه معقول» تقسیم کرده‌اند. هندسه محسوس را مدخلی بر صنعت و آفرینش علمی و هندسه معقول را مقوم فکر و آفریننده علم؛ و نیز هر دو را بانی برای ورود به درک گوهر حکمت و جوهر نفس دانسته‌اند. اخوان الصفا در بخشی دیگر از رسائل، هندسه را راهی به سوی قوت فکر و خیال برای ادراک جوهر نفس و ذات اشیاء منظور داشته‌اند. اخوان الصفا به پیروی از فیثاغوریان، برای اشکال هندسی فضایل و صفات و خصایص مشخصی قائلند. آنها غایت علم هندسه را بدون توجه و احتیاج به عالم محسوسات، آماده ساختن انسان برای تفکر و تعقل در حقایق دانسته تا روح متمایل گردد، ترک این عالم نموده و با معراج آسمانی به عالم معقولات، به زندگانی ازلی بپیوندد (اخوان الصفا، ۱۹۵۷: ۷۹-۸۰).

از نگاه اخوان الصفا، نظر در هندسه محسوس بر مهارت در پیشه‌ها کمک می‌کند و نظر در هندسه معقول به شناخت خواص اعداد و اشکال، فهم کیفیات تأثیرات اشخاص فلکی و اصوات موسیقی در شنوندگان کمک خواهد نمود. هندسه معقول راهی است برای هدایت انسان‌ها و شناخت هر چه بیشتر خداوند (اخوان الصفا، ۱۹۵۷: ۱۱۳).

اخوان الصفا در رساله موسیقی، به اهمیت علوم ریاضی اشاره کرده و چنین می‌نگارند: «جمله جسم عالم در تمام افلاک و کواکب و ارکان اربعه و ترکیب آنها در درون یکدیگر بر بنای نسبت عددی یا هندسی یا موسیقی^۵ نهاده شده است» (نصر، ۱۳۷۷: ۷۸).

ابوریحان بیرونی به ریاضیات با نظر هماهنگی نگریسته و ضمن ارائه اشکال منتظم برای عناصر اربعه در «التفهیم»، در بررسی «اهمیت هندسه در شناخت طبیعت» مطالب ارزشمندی را در کتاب «آثار الباقیه» ارائه نموده است:

«طبیعت نیروئی است که مخلوقات را بنا به تدبیر الهی و بدون افراط و تفریط نظم می‌بخشد... در موجودات همه قبیل شکل یافت می‌شود... در بسیاری از نباتات و دانه‌های آن، شکل سه تایی... و در بیشتر برگ‌های گل، پنج گوش یافت می‌شود و در خانه زنبور عسل و دانه‌های برف شکل مسدس^۶ موجود است. همچنین در مطبوعات از آثار نفس و طبیعت جمیع اعداد بدست می‌آید؛ بخصوص در شکوفه‌ها و اوراق، که برگ‌های هر گلی به عددی خاص در جنسی جداگانه اختصاص دارد. آری چیزی که در نباتات باعث تعجب است، این است که چون باز شود؛ اطراف آن دایره‌ای تشکیل می‌گردد که در بیشتر اوقات دایره قضایای هندسی را مشتمل است و در بیشتر اوقات با اشکال هندسی مطابق است، ولی هرگز به قطوع مخروطی توافق نمی‌یابد و هرگز نمی‌شود که شخص ببیند، هفت برگ و یا نه برگ داشته باشد، چه ممتنع است که در دایره هفت و یا نه را به طور تساوی اضلاع احداث کرد؛ ولی بسیار می‌شود که مثلث و مربع و مخمس و مسدس و یا شکل هیجده ضلعی اتفاق افتد و این امر به طور اکثر یافت می‌شود. هر چند ممکن است که گاهی انواعی از نباتات یافت شود که شکل هفت ضلعی و یا نه ضلعی در دایره دور برگ آن یافت شود. اگرچه طبیعت به طور عموم انواع و اجناس را حفظ می‌کند، چنانکه اگر دانه‌های یک انار را بشمارید با دانه‌های انار دیگر یکی خواهد بود (بیرونی، ۱۳۸۶: ۴۶۱-۴۶۳).

از نظر گنون، منظور از هندسه معنای رمزی راز آموزی (Initiatique) آن است؛ یعنی آن هندسه‌ای

که هندسه غیر سنتی، تنها شکل ساده و منحنی از آن است و از معنای عمیقی که در اصل داشته تهنی شده و به نظر ریاضی دانان جدید یکسره از دست رفته است. همه آیین‌هایی که فعل پدید آورنده و نظم بخشنده خدا را با هندسه و در نتیجه و به تبع آن با معماری که از هندسه جدایی ناپذیر است یکی می‌شمارند، بر همین پایه استوارن. (گنون، ۱۳۸۴: ۷-۸).

هندسه رمز حَقَانِیَّتِ عَدَالَتِ خَدَاوَنَد

آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب تحقق یافته است. هندسه نظام جهان هستی در چرخه تجلی آفرینش از طریق قوانین تشابه، تقارن، تناظر، تناسب، تعادل، هماهنگی و توازن به وجود نظم و اندازه در آفرینش جهان و وحدت تمامی اجزاء عالم اشاره دارد.

هندسه، رمز «وحدت هستی» در سراسر کثرت مراتب وجود است و جریان امر واحد در همه مراتب عالم، منشاء وحدانیت این نظم شکوهمند و قانونمند در همه مراتب عالم است (عقیقی، ۱۳۸۰: ۳۲۸).

نظم جاری در همه عالم بیانگر امر وحدت در همه قلمرو هستی و حضور همه جانبه و همیشگی حقانیت ذات باری تعالی در همه عرصه‌های عالم است و مصداق آن، آیه مشهور قرآن است که می‌فرماید: «اینما تولّوا فنّم وجه الله» (بقره/۱۱۵) به هر جا که روی کنی همان جا روی به خداست.

از دیدگاه الهی، نظم و اندازه در آفرینش جهان بیانگر وجود حقانیت ذات باری تعالی در همه عرصه‌های عالم است. هندسه انتظام و تناسب در کیهان جلوه رمزی «عدالت» خداوند بر عظمت و بیکرانگی عالم است. مصداق عینی نظم در عینیت طبیعت و عالم هستی و هنر، هندسه کمی است و مصداق نظم در فلسفه و حکمت و قرآن، هندسه کیفی برابر با حق و مخالف با باطل است.

عدالت خداوند با نظم و اندازه و قدر، ارتباط و تناسب دارد. در قرآن مجید خداوند همه اشیاء را به اندازه و عدد و وزن ترتیب داده است:

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا» (طلاق/۳) خداوند هر چیز را اندازه‌ای قرار داده است.

قدر خلق را جز خداوند مقدر نمی‌کند. خداوند می‌فرماید: «خلق کل شیء فقدره تقدیرا» (فرقان/۲) همه چیز را آفرید و آن را به اندازه کرد- اندازه کردنی «و ما نزله الا بقدر معلوم» (حجر/۲۱) و ما آن را جز به اندازه معین نازل نمی‌کنیم.

مراد از مقدار و اندازه، صفات ذاتی^۷ اشیاء می‌باشد و هویت هر شیء به استحقاق ذاتی آن برمی‌گردد. خلق هر چیز بر اساس اقتضای ذات آن چیز است و علم به حدود امور ذاتی، شناخت «قدر» هر چیز است. قدر در نسبت با اسمی است که برای هر موجود حاصل است. همه موجودات مظاهر «اسماء الهی»^۸ هستند. بهره و نصیب برای هر موجود در نسبت با اسمی است که متولی او است.

(ابن عربی، ۱۳۸۲: باب ۷۳، ۲۰۸)

این نسبت همان «قدر» است. ابن عربی می‌نویسد: هر کس نسبت‌ها را دانست و شناخت، خدای را شناخته است و عالم را دانسته است. هر کس خدای را بداند، علم قدر را می‌داند و هر کس خدای را جاهل باشد، علم قدر را جاهل است (همان، ۲۵۰، ۲۹۴)

هندس در نسبت با صور مثالی، با ذات و ماهیت و «قدر» قرابت می‌یابد و در مفهوم جامع خویش حضوری کیفی در تمام مراتب هستی پیدا می‌کند.

«قدر» در کلام الهی همان هندسه است و هندسه معرب اندازه. در اصول کافی روایت شده است که امام هشتم، علیه السلام خطاب به یونس بن عبدالرحمن فرموده است، آیا می‌دانی قدر چیست! گفت نه، امام فرمود: «قدر به معنی هندسه است» (کلینی رازی، ۱۳۶۵: ۱۲۱).

«هر شخصی از ثقلین (پریان و آدمیان) در سلوکش به حق و مقام معلومی که برای (رسیدن به) آن آفریده شده است، منتهی می‌گردد. این حق، همان سرّ قدر است که در افراد بشر حکمران می‌باشد. این حق عبارت از «عدل» خداوندی است خداوند بنا بر استحقاق هر چیز، بعضی را بر بعضی دیگر امتیاز بخشیده است.» (ابن عربی، ۱۳۸۳: باب ۴۷، ۱۶۸) خداوند می‌فرماید: «و ما خلقناهما الا بالحق» (دخان/ ۳۹) آن دو را جز به حق نیافریدیم «ما خلقنا السموات و الارض و ما بینهما الا بالحق» (حجر/ ۸۵) آسمانها و زمین را با هر چه مابین آنهاست جز به حق نیافریدیم

سرّ قدر؛ یعنی زمان بندی حصول شیء مطابق اقتضای طبیعت عین آن شیء. پس آنچه که درباره اشیاء حکم می‌کند به واسطه خود اشیاء است، نه به واسطه قدمی بیرون از طبیعت و این همان است که ابن عربی آن را سرّ قدر می‌داند (ابن عربی، ۱۳۸۳: باب ۴، ۳۱۰ - ۳۱۱). هر چیز مجرای حرکاتش را به نفسه مقرر می‌کند؛ چرا که او بهره خاصی از وجود دارد که نمی‌تواند از آن فراتر رود و نمی‌رود؛ برای این که عین ثابت او اقتضای همان را دارد و نه چیز دیگر را.

مؤمن و کافر و یا مطیع و عاصی، همه در عرصه وجود چنان ظاهر می‌شوند که در حال ثبوت

خویش بوده‌اند؛ یعنی همان وضعیتی که اعیان ثابت آنها در علم حق و در ذات او داشته‌اند. از این روی، خدای تعالی می‌گوید: «و ما ظَلَمْنَا هُمْ و لکن کَانُوا أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ» ما بر آنان ستم نکردیم، آنان خود بر خویش ستم می‌کنند (عفیفی، ۱۳۸۰: ۴۶).

ابن عربی همانند حلاج میان دو گونه امر الهی تفاوت می‌نهد: امر تکلیفی که خدا بندگان را بدان خطاب می‌کند و آنان به حسب مقتضیات اعیان ثابت‌شان یا اطاعت می‌کنند و یا مخالفت. امر تکوینی که از آن به مشیت الهی تعبیر می‌شود و در ازل^۹ مقدر شده است (همان، ۴۷). از نشانه‌های تمام و کامل بودن خلقت، نسبت زمان با آفرینش ممکنات است. آن چه از ممکنات که در وجودشان به دیروز تعلق دارند، امکان ندارد که آن را امروز یا فردا پدید آورد؛ زیرا از تمام و کامل بودن خلق او، تعیین زمان می‌باشد و آن عبارت از قدر است و آنها «اقدار» یعنی زمان‌های ایجاد می‌باشند (ابن عربی، ۱۳۸۲: باب ۷۳، ۲۵۱).

معرفت توحیدی و رمزهای هندسی

توحید باور به یگانگی خداوند و منزله ساختن اوست، از صفات مخلوقات و فرق گذاشتن او با همه چیز بدون آنکه از چیزی جدا و یا بیگانه باشد.

حضرت علی (ع) می‌فرماید: «لازمه دین معرفت است. لازمه معرفت تصدیق قلبی است و تصدیق جز با تجرید توحید نباشد و تجرید جز با انکار و نفی کامل غیر حق نباشد. هر آن چه در خلق است، در خالق نیست و هر چه در خلق ممکن است در خالق ممتنع نیست» (ابن شعبه، ۱۳۶۷: ۱۰۷-۱۶۷).

در برخی آراء نقد هنر، شیوه تجریدی هنر اسلامی و رواج فراوان تزئینات هندسی، اسلیمی‌ها و ختایی‌ها، که نفی و نقیض هنر تصویری است، برای جبران خلأ ناشی از طرد صور قدسی به تبع شریعت قرآنی تعبیر می‌گردد؛ اما علت اصلی حضور این ویژگی در اهمیت تجرید توحید و نفی کامل غیر حق در فرهنگ اسلامی نهفته است.

صورت در هنر اسلامی محمل حقایق جاودانه است، به ساحت معنا تعلق دارد و از شرایط و مقتضیات تاریخی رها شده است. وجود چنین ویژگی‌ها در اثر هنری، نقش فردیت هنرمند را کم رنگ ساخته و زیبایی اثر را، تجلی حقیقت کیهانی و جهانی می‌گرداند.

هنرمندان مسلمان بر اساس اهمیت اصل توحید و یگانگی خداوند، شیوه تزئینی و تجریدی را در

ارائه نقش و فرم و ساختار در انحاء هنر و معماری اسلامی اختیار نمودند و می‌توان گفت گسترده‌تری به کارگیری این شیوه از دلایل مهم یگانگی و وحدت هنر اسلامی در جهان اسلام بوده است. هنر اسلامی از اصل توحید یعنی از تسلیم شدن در برابر یگانگی خدا و شهود آن حاصل می‌شود و جوهر توحید در ساحت تخیل بصری در صور بلورین هندسی تبلور می‌یابد و جوهر هنر اسلامی را پدید می‌آورد. مطالعه رمزهای هندسی اهمیت ویژه‌ای را در تبیین جایگاه حقیقی هنرهای اسلامی روشن می‌سازد. فریتهوف شوان معنی و مفهوم کلی و ماوراء کمیّت اعداد فیثاغورسی را در اشکال هندسی پیشگویی می‌کند: مثلث و مربع کمیّت صرف نیستند و دارای شخصیت هستند، اصلی‌اند نه فرعی و عرضی. در حالی که اعداد معمولی از جمع کردن حاصل می‌شوند. اعدادی که دارای جنبه کیفی هستند، بر عکس اعداد معمولی، نتیجه انکسار درونی واحد که اصل است می‌باشد؛ یعنی هیچ گاه اعداد از وحدت خارج نمی‌شوند. این گونه، عدد به هیچ چیز افزوده نشده است و هیچ گاه از وحدت خارج نمی‌شود و هر کدام از دیگری مستثنی است؛ یعنی هر کدام دارای صفت اصلی مشخصی است. مثل مثلث که رمز هماهنگی است و مربع رمز اعتدال است این اعداد متحد‌المرکز است نه تصاعدی و متوالی (نصر، ۱۳۷۷: ۶۵، ۶۶).

در آراء رنه گنون حقیقت صور هندسی، بالضرورة پایه هر نوع معنی رمزی اشکال و نمودارها از حروف الفبا و اعداد در همه زبانها گرفته تا پیچیده‌ترین و بظاهر عجیب‌ترین صورت‌های رمزی است. گرچه ادراک اینکه این رموز بتواند کاربردهای فراوان و بیکرانی داشته باشد آسان است؛ اما در عین حال ادراک این نکته هم چندان دشوار نیست که چنین هندسه‌ای نه تنها به کمیّت محض راجع نیست؛ بلکه به عکس اساساً جنبه کیفی دارد (گنون، ۱۳۸۴: ۶، ۷).

نقوش و اشکال هندسی به کار رفته در هنرهای اسلامی از علم هندسه جلدایی ناپذیراند. جنبه‌های کمی هندسه در رعایت اندازه‌های اشکال و نقوش و جنبه‌های کیفی آن در قوانین تناسبات اجزاء و حضور وحدت میان آنها از طریق ایجاد فضای کیفی جلوه گر می‌شود.

وجه کیفی هندسه در آثار هنری، اجزاء و کلیت اثر را در تناظر با حقیقت باطنی آنها در عالم معنوی خیال قرار می‌دهد. این امر موجب می‌گردد تا اشکال هندسی در قالب صور رمزی تجلی یابند.

از انواع رمزهای مختلف گیاهی، هندسی، جانوری و انسانی، رمزهای هندسی از اهمیت ویژه‌ای در فرهنگ‌های گوناگون برخوردارند؛ از مهمترین رمزهای هندسی می‌توان به نقطه، خط، دایره، مثلث، مربع، مکعب و گره و چند ضلعی‌ها اشاره نمود.

رمز هندسی نقطه

در آراء فیثاغوریان نقطه واحد اول است از آن، خط- از خط، سطح و از سطح، حجم حاصل می‌گردد (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۹۶).

ارسطو معتقد بود، ساختار اشیاء به اشکال هندسی شان وابسته است و آن اشکال نیز برحسب اعداد توصیف می‌شوند. اخوان‌الصفاء به تأثیر از فیثاغوریان و ارسطو، عدد ۱ را رمز نقطه و وحدت، عدد ۲ را رمز خط، عدد ۳ را رمز سطح و عدد ۴ را رمز حجم، تجسم و جسم مادی می‌دانستند (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۵).

از نظر اخوان‌الصفاء، نقطه در ایجاد اشکال هندسی همانند یک در ایجاد عدد بوده و هم چنان که یک جزئی ندارد نقطه عقلی نیز جزئی ندارد (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۹۱-۹۲).

امام سجاد (ع) در صحیفه سجادیه در تمایز واحد حقیقی و واحد عددی می‌فرماید: «خداوند متعال واحد حقیقی و منزله از واحد عددی است. بنای عدد از واحد است و واحد از عدد نیست؛ زیرا عدد بر واحد واقع نمی‌شود؛ بلکه بر اثنین و دو واقع می‌شود» (فیض الاسلام، ۱۳۷۶: ۱۹۴).

حضرت علی (ع) در معانی الأخبار به نقل از آورده‌اند: «در فرق واحد با احد، احد شامل کلیت جنس خود می‌شود برخلاف واحد که این کلیت را ندارد» (شیخ صدوق، ۱۳۷۷: ۱۳/۱، ۱۴).

امام رضا (ع) می‌فرماید: «خداوند «احد» است؛ اما نه به عنوان عدد» (همان، ۱۳۷۲: ۳۰۶/۱). فیثاغوریان و پیروان او واحد را اصل بی‌واسطه و به مثابه اصل همه چیز توصیف کردند (گاتری، ۱۳۷۵، ۱۷۵). در آراء اخوان‌الصفاء علم عدد طریق وصال به علم توحید و حکمت ماوراءالطبیعه است. یک اصل عدد و مبدأ پیدایش عدد است همه اعداد از یک سرچشمه می‌گیرند و به سوی او رجوع می‌کنند (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۴۸ و ۵۰).

نقطه در مرکز دایره، در بردارنده تمامیت و یکپارچگی شعاع‌ها و خطوطی است که از مبنایی مشترک و هماهنگ با یکدیگر نشأت می‌گیرند. تمامیت و یکپارچگی این خطوط در این نقطه مرکزی در اوج کمال خویش است. تیتوس بورکهارت می‌نویسد: «دایره خود نقطه‌ای است، گسترش یافته و نقطه رمز مطلق یا جوهر اعلی است» (بورکهارت، ۱۳۶۵: ۸۷).

رمز هندسی خط

در آراء فیثاغوریان، خط عبارت است از عدد دو؛ به عبارتی عدد دو، عدد خط است؛ زیرا دو اولین

حاصل تقسیم است. یعنی واحد، اول به دو تقسیم می‌شود. بعد به سه و سپس اعداد بعدی. لذا تعریف خط بنا بر نظر فیثاغوریان، «اولین محصول تقسیم است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۱۹۰-۱۹۱).

در جهان بینی ابن سینا، جهان ماده متشکل از فلکیات و عنصریات است. فلکیات حرکت مستدیر و دوار دارند و عنصریات که همان عناصر چهارگانه هستند، بسیط بوده و حرکت مستقیم دارند. در نتیجه، خط مستقیم رمز عناصر چهارگانه است که به دلیل حصر عقلی در چهار، مربع را می‌سازد. دایره، رمز فلکیات است که هویتی حدّ‌گریز نسبت به عناصر چهارگانه دارد (ابن سینا، ۱۳۱۶، فصل ۱۲، ۵۳۲، به نقل از نصر، ۱۳۷۷: ۱۲).

در نزد صوفیه، «خط» اشاره به «حقیقت محمدی» است و به این دلیل شامل خفا- ظهور- بطون و بروز است. خط عبارت است از عالم ارواح که از نزدیک‌ترین مراتب وجود است. خط رمز غیب هویت در تجرد و بی‌نشانی است (تهانوی، ۱۸۶۲م: ۴۳۵).

رمز هندسی مثلث

عدد سه نشانه‌ای برای روح آدمی است و ساده‌ترین شکل هندسی آن مثلث است. عدد سه شامل سمبول‌های مربوط به سه مبنایی می‌شود. در آراء افلاطون مثلث به عنوان مادر اشکال ایفای نقش می‌کند (افلاطون، ۱۳۶۷: ۱۸۶۹). اخوان‌الصفاء در رساله هندسه آورده‌اند: مثلث اصل کلیه اشکال مستقیم الخطوط است، همچنانکه «یک» اصل تمام عددها و «نقطه» اصل خطوط و «خط» اصل سطوح و «سطح» اصل اجسام می‌باشد (اخوان‌الصفاء، ۱۹۵۷: ۹۱-۹۲).

مثلث رمز مراتب سه گانه نفس؛ اماره، لوازمه، مطمئنه به شمار می‌آید و انسان‌ها برای رسیدن به کمال باید این سه مرحله اساسی را پشت سر بگذرانند (چیتیک، ۱۳۸۶: ۸۸). در هستی‌شناسی ابن عربی، انسان به عنوان عالم صغیر سه عالم مخلوق را در بر دارد: روحانی - مثالی - جسمانی (همان، ۱۵۹).

مثلث بیانگر سه جهان «علوی- دنیوی- دوزخی» است و با تقسیم سه گانه انسان؛ «روح- نفس- بدن» تطابق دارد (Cirlot, 1973, 332).

در آراء ابن عربی مثلث رمز حقیقت محمدیه (ص) است؛ حضرت ذات، اولین حضرت الهی است که عالم از آن ظهور کرد و سه گانه است و مظهر کامل عوالم سه گانه الهی؛ ذات الهی- اسماء و صفات او است از این رو طبیعت او سه گانه و فرد است، پس او اولین فرد است که حق در او تجلی

کرده و نخستین عدد فرد، سه است (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۲).

این عربی در فصوص الحکم چنین می نویسد: هستی کلمه‌ای از کلمات خدا به شمار می‌رود؛ از این رو که همه موجودات، مظاهر کلمه الهی یا عقل الهی‌اند که غالباً آن را روح محمدی یا حقیقت محمدیه می‌نامند.

اینکه موجودات کلمات نامیده می‌شوند، از این حیث است که آنها با کلمه تکوین «کُن» آفریده شدند. خدای تعالی می‌فرماید: «أَمَّا قَوْلُنَا لِنَسِي إِذَا أَرَدْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»^{۱۰} (نحل/۴۰). کلمه «کُن»^{۱۱} رمزی است، برای عقل الهی که در آفرینش واسطه است میان واحد حق و کثرت وجودی که همان عالم اعیان باشد. پس این رمز، برزخی است که موجودات برای گذشتن از وجود بالقوه - یعنی وجود معقول - به وجود بالفعل از آن عبور می‌کنند. این [یعنی برزخیت] یک صفت از صفاتی است که ابن عربی بدان وسیله چیزی را توصیف می‌کند که نامش را کلمه (= Logos)، حقیقت محمدیه، انسان کامل و اسم‌های دیگر می‌نهد. بنابراین ما بدون تردید می‌توانیم بگوییم که کلمه تکوین همان حقیقت محمدیه یا روح محمدی است؛ اما نه کلمه گفتنی «کُن» بل کلمه وجودی؛ و این در حد تعبیر شارحان فصوص است. پس کثرت وجودی کلماتی است از آن خدا، از این حیث که این کلمات تعینات جزئی یا مظاهر کلمه به معنای پیشین‌اند.

اگر این سخن درست باشد که کلماتی که انسان بر زبان می‌آورد، همان صورت‌های نفسی است که از سینه‌اش بیرون می‌آید، در مقایسه با آن می‌توانیم بگوییم که کلمات وجودی صورت‌های خارجی برای نفس رحمانی یا ذات الهی است. بعید نیست که سرچشمه این تعبیرات، به آیات قرآنی پیوسته باشد: هم چنان که در آیه ۱۰۹ سوره کهف چنین آمده است: «قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي» (کهف/۱۰۹) (عفیفی، ۱۳۸۰: ۲۴۳-۲۴۲).

عدد سه رمز آفرینش است: از نظر فیثاغوریان کل جهان و همه اشیا موجود در آن حاصل عدد سه هستند؛ «زیرا پایان، وسط و آغاز «سه» عدد کل جهان است» (گاتری، ۱۳۷۵: ۹۱).

افلاطون در رساله تیمائوس عدد سه را رمز آفرینش معرفی می‌کند (افلاطون، ۱۳۵۶: ۱۸۶۹). از نظر ابن عربی نیز آفرینش و عوالم سه گانه روحانی، مادی و معنوی بر بنیان‌های تثلیث استوار است و تثلیث محوری است که چرخ هستی بر گرد آن می‌چرخد (عفیفی، ۱۳۸۰: ۳۸۳).

لائوتسه می‌گوید: «سه تمام اشیا را به وجود می‌آورد؛ زیرا سه نیروی رفع ستیز ایجاد شده توسط دوگانگی است» (Ciriot, 1973, 318).

رمز هندسی دایره

دایره کامل ترین شکل هندسی است و از هر جهت نسبت به مرکز قرینه است. دایره رمز بی کرانگی - روح لایتناهی عالم - وحدت تقسیم ناپذیر مبدأ اعلی - گردش آسمان و تصویری از ابدیت است.

دایره، مهمترین صورت رمزی برای تجسم امر وحدت و یکپارچگی در نظام عالم هستی است وحدت نظام هستی، رمز تجلی ذات الهی در پیکر عالم است. وحدت در کثرت؛ یعنی گذار از وحدت بسیط و نامتکثر و صورت هندسی دایره همراه با اشکال هندسی منتظم محاط در آن و یا چند وجهی های منتظم محاط در یک گره، کامل ترین صورت را برای بیان این مفاهیم فراهم می آورد. مرتبه «کثرت»، اشاره به مقام و مرتبه «واحدیت» و ظهور اسماء متکثره خداوند دارد.

افلاطون دایره را کاملترین و زیباترین اشکال می داند. فریتهوف شوان حکیم و عارف معاصر در بیان رمز دایره می نویسد: «دایره نقطه ای است گسترش یافته. نقطه، رمز امر مطلق یا جوهر اعلی؛ شعاع های دایره، رمز تشعشع، محیط دایره، رمز انعکاس و تسطیح مرکز و سطح کل دایره، رمز خود وجود تا سطح خاصی از وجود است» (نصر، ۱۳۸۰: ۱۱۹).

تیتوس بورکهارت درباره نقش دایره چنین می نویسد: «هر آنچه را که قادر متعال در عالم می آفریند به شکل دایره است. همچنانکه آسمان نیز مدور است» (بورکهارت، ۱۳۷۰: ۵۱).

بورکهارت در جایی دیگر درباره نقش دایره چنین می نویسد: «گوی در نظم هندسی در آستانه میان شکل و اساس بی شکلی یا نقطه بی بعد قرار گرفته است. گوی یا دایره از پیامد مشعشع نقطه که اصلی است حاصل می شود» (بورکهارت، ۱۳۶۵: ۸۷). از جمله دلالت های رمزی دایره به موارد زیر می توان اشاره کرد: رمز سیر از حق به خلق و از خلق به حق - رمز مراتب نبوت و ولایت - رمز فنا و بقا - رمز حرکت پیوسته و مدور ابدیت - رمز تمامیت و کمال آفرینش - رمز وحدت و هماهنگی در سرتاسر عالم - رمز بازگشت همه چیز به سوی خداوند - رمز تکوین اجزای عالم - رمز وحدت در کثرت و کثرت در وحدت.

رمز هندسی مربع

«مربع» یکی از اشکال هندسی است و به عنوان یکی از مهمترین صورت های رمزی شناخته شده است. مربع شکلی است، ایستا و با ثبات و با اضلاع و زوایای برابرش، احساسی از سکون، استحکام، حصار، کمال و استقرار را برمی انگیزد. مربع در حد چهار یکی از ایستاترین شکل ها و نماینده متجسم ترین و با

ثبات‌ترین جنبه خلقت است (اردلان و بختیار، ۱۳۸۰: ۲۹).

مربع شکلی است که از ترکیب دو خط عمودی و افقی به یک اندازه به وجود می‌آید. خطوط عمودی و افقی به این شکل متانت و تعادل بخشیده است. هنگامی که اضلاع افقی مربع موازی با خط افق باشد، احساس تعادل و زمانی که مربع بر روی یکی از گوشه‌ها قرار گیرد، حرکت و عدم تعادل را نشان می‌دهد.

مربع، مصداق صوری عدد چهار یکی از کامل‌ترین ارقام است، رقم کمال الهی و رقم تکمیل تجلی است. بنابر هندسه اقلیدس، «چهار» در حدّ صورتی ایستا، مربع می‌گردد. از جمله دلالت‌های رمزی مربع به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

رمز عرش الهی - رمز مراتب چهار گانه اعداد - صور جسمی، طبیعی و عنصری در انسان - فرشتگان چهار گانه - اوتاد چهار گانه - خواطر چهار گانه - مرگهای چهار گانه - حقایق چهار گانه الهی - عناصر اربعه - طبایع چهار گانه - حاملان عرش الهی.

نتیجه‌گیری

آفرینش عالم بر مبنای هندسه و قوانین کیهانی انتظام و تناسب و در تناظر میان مراتب سه گانه هستی؛ عالم عقول، عالم خیال مطلق و عالم ماده انجام یافته است. صور هندسی رمز گشای صورت مثالی اشیاء و موجودات عالم طبیعت است و به وجود کیفی و به جوهر مجرد هستی معقول «اعیان ثابته» اشاره دارد. هندسه در نسبت با ذات و ماهیت به حقایق عدالت خداوند در آفرینش عالم بر اساس «قدر» و استحقاق ذاتی و حدّ اشیاء و پدیده‌ها اشاره دارد. حدّ هر چیز به مثابه ذات و صورت هر چیز بر طبق الگوهای هندسی نشان داده می‌شود.

صورت در هنرهای اسلامی محمل حقایق جاودانه توحیدی است و در ساحت تخیل بصری در صور بلورین هندسی تبلور می‌یابد. نقطه، مثلث، دایره و مربع مهمترین رمزهای هندسی در فرهنگ و هنر اسلامی به شمار می‌آیند.

نقطه، به مثابه عدد «یک»، که اصل عدد و مبدأ پیدایش اعداد به شمار می‌آید و در بردارنده تمامیت و یکپارچگی اشکال هندسی است. مثلث، ساده‌ترین شکل هندسی است و شامل سمبل‌های گوناگونی همچون؛ سه مبنایی مراتب سه گانه نفس، عوالم سه گانه الهی و... می‌گردد.

از مهمترین دلالت های رمزی دایره می توان به وحدت و هماهنگی در سرتاسر عالم و بازگشت همه چیز به سوی خداوند اشاره نمود. مربع، مصداق صوری عدد چهار یکی از کامل ترین ارقام است و از دلالت های رمزی مربع می توان به چهار گانگی ها و مراتب آنها اشاره نمود.

پی نوشتها

۱- «هندسه [هَدَ دَ / هَدِ سَ / سِ] (معرب، ا) و در عربی به فتح اول به معنی اندازه و شکل باشد» (برهان). از اصول علوم ریاضی است و علمی است که در آن از احوال مقادارها و اندازه ها و از حیث تقدیر بحث شود. «هندسه» معرب «اندازه» می باشد که الف اول به هاء و «ز» به «سین» تبدیل شده و الف دوم افتاده است و تبدیل به هندسه شده است و در اصطلاح به علمی گفته می شود که درباره مقادیر از لحاظ اندازه گیری بحث و بررسی می کند و صاحب این علم مهندس نامیده می شود. (تهانوی، ۱۹۶۷: ۱۵۳۲). «دانستن اندازه ها است و چندی یک از دیگر و خاصیت صورتها و شکلها که اندر جسم موجود است». (بیرونی، ۱۳۱۶: ۳). «هندسه آن رشته از ریاضیات است که مطالعه در فضا و اشکال و اجسام قابل تصور در فضا می نماید» (دهخدا، ۱۳۷۷: ۲۰۸۳۷). هندسه عبارت است از نظم مکانی از طریق اندازه گیری روابط اشکال» (لورل، ۱۳۶۸).

۲- عالم خیال مطلق، برزخی است، وسیط بین جهان عقلی و عالم حسّی؛ زیرا مرتبت وجودی آن برتر از عوالم حسّی و فروتر از جهان عقل است. این عالم از جهان حسّی مجردتر و از عالم عقلی داری تجرّد کمتری است جهانی که در آن جمیع صور و اشکال و مقادیر و اجسام و آنچه بدان متعلق است، موجود می باشد؛ نظیر حرکات، سکنتات، اوضاع، هیأت و غیره و همه قائم به ذات هستند و معلقه؛ یعنی غیر مقرر در مکانی یا متعلق در محلی (کربن، ۱۳۵۲: ؟).

۳- ابن عربی در فتوحات مکیه «اعیان ثابته» را چنین شرح می دهد: اعیان ثابته در کلمات عرفا به معنی حقایق ممکنات است، در علم حق تعالی. یعنی صور ممکنات را در علم حق تعالی که حقایق موجودات است، اعیان ثابته گویند.

حکما کلیات را ماهیات، و حقایق و جزئیات آنها را هویات نامند، بنابراین ماهیات عبارت از صور کلی اسمائی اند که متعین در حضرت علمی می باشند و به واسطه فیض اقدس، اعیان ثابته و استعدادات اصلی آنها در علم حاصل می شود و به واسطه فیض مقدس، آن اعیان در خارج تحصیل می یابند- با لوازم و توابع خود- و هر یک از اعیان مانند جنس اند به مادون خود و واسطه در وصول فیض اند به مادون خود، تا آنکه منتهی شود به اشخاص خود. در این صورت، اعیان ثابته از نظر عرفا همان نقشی را در وجود دارد که مثل افلاطونی و عقول و نفوس طولی فلاسفه اشراق و مشاء دارد و عرفا قائل اند که اعیان ثابته صور اسماء الهی اند و ارواح، مظاهر اعیانند

و اشباح، مظاهر ارواح‌اند.

بعضی از متکلمان حد فاصلی میان موجودات و معدومات قائل‌اند و گویند: ممکنات قبل از وجود- یعنی معدومات ممکنه- نه موجوداند و نه معدوم، بلکه ثابت‌اند، بنابراین متکلمان از اصطلاح اعیان ثابته و ثابتات ازلی، واسطهٔ میان وجود و عدم را می‌خواهند و قائل‌اند که میان معدومات ممکنه و معدومات غیر ممکنه (یعنی محالات و ممتنعات) فرقی هست، به این معنی که معدومات ممکنه، معدوم محض نمی‌باشند و معدومات غیر ممکنه معدوم محض‌اند و چون میان آن دو این فرق هست و از طرفی معدومات ممکنه، موجود هم نیستند. بنابراین ثابت‌اند و آنها را اعیان ثابته نامیده‌اند و گویند: اعیان ثابته در ظرف ثبوت، رائی و مرئی و سامع و مسموع‌اند- به صفات ثبوتی- یعنی به سمع ثبوتی و غیر آن، خلاصه آن که عرفا، اعیان ثابته را گاهی بر ماهیاتی که حکما قائل‌اند، اطلاق می‌کنند و گاه بر حقایق موجودات، و در اصطلاح سالکان طریق- اعیان- صور علمی حق تعالی می‌باشد. (ابن عربی، ۱۳۸۲: معارف، باب ۷۳، ۲۰۹)

۴- اخوان الصفا جماعتی بودند که در قرن چهارم هجری قمری و مقارن با قرن دهم میلادی در بصره تشکیل یافتند که شاخه‌ای از آنها در بغداد نیز به سر می‌بردند. اخوان الصفا را فیثاغوریان مسلمان می‌نامیدند؛ زیرا در اندیشه‌های خود بشدت متأثر از آراء آنان بودند. از دیدگاه فیثاغوریان نیز «یک» نماد نقطه و وحدت، «دو» نماد خط، «سه» نماد سطح و «چهار» نماد حجم بود بنابراین در نظر آنان چهار، نماد جسم و تجسم مادی بود (کاپلستون، ۱۳۶۸: ۴۵).

۵- اخوان الصفا مانند فیثاغوریان قدیم اهمیت خاصی برای موسیقی قائل بودند و معرفت به تناسب و هماهنگی را اساس علم موسیقی و تمام صنایع و فنون مهم می‌شماردند.

۶- زیرا ضلع مسدس شعاع دایره است.

۷- ابن عربی در نسبت میان اعیان ثابته با ماهیت و ذات اشیاء چنین می‌نویسد:

اعیان ثابته ماهیت، ذات و طبیعت هر شیء را تشکیل می‌دهند و تحت قانون کلی «قانون مشیت» قرار دارند. تمام رخدادهای هستی به مقتضای مشیت و قدر الهی تحقق می‌یابد. ظهور اشیاء ظهور «عین ثابت» به معنای ظهور ذات و طبیعت آن شیء است. سرّ قدر یعنی آن چه که در مرتبه نبوت (عین ثابت، ماهیت و ذات) خود بوده‌ای در مرحله وجودت آشکار می‌گردد و آنچه را که در وجود خودت آشکار می‌گردد چیزی جز آنچه که خداوند به تو اعطا کرده نیست (عقیفی، ۱۳۸۰: ۱۵۴).

۸- مرتبه «احدیث» اولین تعین ذات باری تعالی در فرایند آفرینش هستی است. مرتبه احدیث مرتبه تجلی اسماء متکثره حق تعالی است و «عقل اول» (نوس nus)، «حقیقت الحقایق»، «حقیقت محمدی» نامیده می‌شود. مرتبه «واحدیث»، مرتبه ظهور «اعیان ثابته»، صورت اسماء الهی است (ابن عربی، ۱۳۸۲: معارف، باب ۷۳، ۲۰۹).

اسماء الهی، صفات ذات حق هستند و عین ذات به ماهو ذات نیستند. اسماء الهی، مظاهر ساحات جلالی و جمالی حق تعالی و تابع نسبت‌های وجودی با ذات باری تعالی‌اند. (همان، باب ۴، ۳۱۰) «اسم»، اعطای وجود به هر عینی از اعیان است و هر حقیقت وجودی در نسبت با اسمی از اسماء الهی است. اسماء الهی در عالم موثراند و به عنوان «مفاتیح الاول» و کلیدهای اولین عمل می‌کنند (همان، ۳۰۹). مهمترین اسماء الهی که فراگیر همه اسماء الهی‌اند و اسماء هفتگانه نامیده می‌شوند، عبارتند از:

حیّ - عالم - مرید - قادر - قائل - جواد - مقسط

این اسماء که به اسماء هفتگانه شهرت دارند، «مفاتیح غیب» نامیده می‌شوند. (همان، ۳۱۰)

این عربی در مورد حوزه‌های عملکرد هر یک از اسماء هفتگانه چنین می‌نویسد:

«حیّ»، فهم‌ات را پس از وجودت و بیشتر از آن، ثابت می‌دارد. «عالم»، استواری‌ات را در وجودت و بیش از وجودت، تقدیرت را ثابت می‌دارد. «مرید»، اختصاصت را ثابت می‌دارد. «قادر»، عدمت را ثابت می‌دارد. «قائل»، قدمت را ثابت می‌دارد. «جواد»، ایجادت را ثابت می‌دارد

حقیقت «ایجاد» تحت سیطره اسم «القادر» است و جهت احکام استواری‌اش اسم «العالم» را می‌طلبید. وجه اختصاص اسم «المرید» را می‌خواهد و حیث ظهورش خواهان اسم «البصیر» و «الرعی» است. (همان، ۳۱۰-۳۱۱)

اسماء هفت گانه، زیرمجموعه دو اسم الهی مُدَبِّر و مُفَصِّل هستند، تین اسماء، اولین اسماء عالم‌اند. اسم «المدبر» اسمی است که وقت و زمان ایجاد مقدر شده را تحقق و ثبوت می‌بخشد. به عنوان مثال می‌توان گفت، حوزه عملکرد اسم المرید به مقدار حد و اندازه‌ای است که اسم المدبر آن را تدبیر می‌کند و آشکار می‌سازد (همان، ۳۱۱).

هر اسم الهی فراگیر و جامع حقایق همه اسماء است. این نکته شامل دو مسأله است؛ مسأله نخست، وحدت هر موجود و مسأله دیگر، احدیت وجود است. وحدت هر موجود، بیانگر آن است که موجودات از حیث حقیقت، واحد و از حیث صورت متکثراند. حقیقت ذات الهی از این حیث که «ذات» است، از هر صورت و تعیینی میرا است. ذات الهی با اسماء تجلی می‌کند و در تشبیه ذات الهی به آئینه، هر یک از اسماء الهی فقط نسبت به صور موجوداتی که این اسم در آنها تجلی می‌کند، ظاهر می‌شود. هر یک از اعیان ممکنات با صورت ویژه خود، در آئینه «ذات الهی» هویدا می‌گردند (همان، ۳۱۵).

۹- ازل در لغت به معنی بدون اول است، ازلی یعنی آنچه اولی ندارد و یا آنچه وجودش دائم و مستمر - در ظرف گذشته و در زمانهای مقدر غیر متناهی - است میرداماد گوید: وجود ازلی مخصوص اشیائی است که در امتداد زمان، مسبوق به زمان و حرکتی نباشد، و در مقابل آن ابدیت زمانی است؛ یعنی چیزی که وجود آن زمانی متأخر نداشته باشد و ازلیت سرمدیه وجود مبدأ المبادی است. ناصر خسرو گوید: ازل اثبات وحدت

خدای است و ازلی آن است که وجود را علت نیست؛ بلکه موجود است بی‌علتی و بر ضد این صفت محدث است، و محدث آن است که مر وجود او را علت است؛ و باز گوید: ازل اثبات وحدت خداست که عقل را بدان همی باز یابد خواندن، و ازلیت آن معنی که ازلی را ثبوت از اوست و آن، ابداع است و آنکه میان ازل و ازلیت و ازلی فرق نداند کردن، این معنی را اندر نیابد. بابا افضل گوید: بی‌آغازیش را ازل خوانند؛ سراج در کتاب «اللمع» گوید: ازل به معنی قدم است و ازلیت مخصوص خداوند است، ازل نامی از نام‌های خداست، و ازلیت صفتی از صفات اوست، و آنچه را اول نیست ازلی گویند، چنانکه ابدی چیزی است که او را آخر نباشد، در اصطلاحات صوفیه است که ازل، امتداد فیض را گویند از مطلق معنی، و ظهور ذات احدیت است در مجالی اسماء- بر وجهی که مسپوق به ماده و مدت نباشد (سجادی، ۱۳۶۱: ۵۳-۵۴ به نقل از پاورقی: ابن عربی، ۱۳۸۳: باب ۶۹، ۲۲۳).

۱۰- فرمان ما به هر چیزی که اراده اش را بکنیم، این است که می‌گوییم: موجود شو و موجود می‌شود.

۱۱- در باب «کُن فیکون»، خداوند متعال می‌فرماید: اِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَیْءٍ اِذَا اردناه اَنْ یَّکونَ لَهٗ کُن فیکون (نحل / ۴۰) سخن ما به هر چیزی- چون اراده وجود آن کنیم- این است که بدو بگوییم: باش! در دم وجود یابد. در «کُن فیکون»، «کُن»، دو حرف است و به منزله دو مقدمه منطقی است. آنچه از «کُن» پدید می‌آید به منزله نتیجه است. حروف «ک»، «ن» ظاهرند و حرف سوم که رابط بین دو مقدمه است، در «کُن» پنهان است و آن واو محذوف به واسطه التقا و برخورد دو ساکن است. زیرا وی را علو و بلندی است، چون از رفع (بیش و ضمّه) که عبارت از اشباع «ضمه» است و از حروف «علت» می‌باشد، متولد و پدید آمده است (ابن عربی، ۱۳۸۳: باب ۱۱، ۱۴۲).

منابع

۱- قرآن مجید.

- ۲- ابن شعبه، حسن علی (قرن ۴ هـ). (۱۳۶۷). *تحفة العقول عن آل الرسول (ص)*، ترجمه احمد جنتی، تهران: امیرکبیر.
- ۳- ابن عربی، شیخ اکبر محیی‌الدین. (۱۳۸۳). *فتوحات مکیه فی معرفه اسرار المالکیه والملکیه* - معارف، ترجمه، تحقیق، مقدمه محمد خواجوی، جلد سوم، باب ۳۵-۶۷، تهران: مولی، چاپ دوم.
- ۴- _____ (۱۳۸۳). *فتوحات مکیه فی معرفه اسرار المالکیه والملکیه* - معارف، ترجمه، تحقیق، مقدمه محمد خواجوی، جلد چهارم، باب ۶۹، تهران: مولی.
- ۵- _____ (۱۳۸۲). *فتوحات مکیه فی معرفه اسرار المالکیه والملکیه* -

- معارف، ترجمه، تحقیق، مقدمه محمد خواجوی، جلد ششم، باب ۷۳، تهران: مولى.
- ۶- _____ (۱۳۸۳). فتوحات مكيه فى معرفه اسرار المالكه والملكيه - معارف، ترجمه، تحقیق، مقدمه محمد خواجوی، جلد اول، باب ۱-۴، تهران: مولى، چاپ دوم.
- ۷- ابن بابويه قمی، ابوجعفر محمد بن علی (۱۳۷۷). معانی الاخبار، ترجمه محمدی شاهرودی، تهران: دارالکتب اسلامیه.
- ۸- _____ (۱۳۷۲). عیون الأخبار الرضا، ترجمه علی اکبر غفاری و رضا مستفید، تهران: نشر صدوق.
- ۹- اردلان، نادر و بختیار، لاله (۱۳۸۰). حسن وحدت، ترجمه حمید شاهرخ، تهران: سازمان زیباسازی شهرداری تهران.
- ۱۰- اخوان الصفا (۱۹۵۷م، ۱۳۷۶ هـ ق). رسائل اخوان الصفا و خلان الوفا، المجلد الاول، القسم الرياضی، بیروت: دار بیروت (للطباعة والنشر) دار صادر (للطباعة والنشر).
- ۱۱- اعوانی، غلامرضا (۱۳۷۵). حکمت و هنر معنوی، مجموعه مقالات، تهران: گروس.
- ۱۲- افلاطون (۱۳۵۳). جمهوری افلاطون، ترجمه رضا کاویانی و محمدحسین لطفی، تهران: ابن سینا.
- ۱۳- افلاطون (۱۳۶۷). دوره آثار افلاطون - رساله تیمائوس، ترجمه محمد حسن لطفی، جلد سوم، تهران: چاپخانه گلشن، چاپ دوم.
- ۱۴- بورکهارت، تیتوس (۱۳۷۰). ارزش های جاودان در هنر اسلامی، از کتاب جاودانگی و هنر، به کوشش سیدمحمد آوینی، تهران: برگ.
- ۱۵- _____ (۱۳۶۵). هنر اسلامی، زبان و بیان، تهران: سروش.
- ۱۶- بیرونی، ابوریحان (۱۳۱۷). التفهیم لاوائل صناعة التنجیم، به تصحیح جلال الدین همایی، تهران: چاپخانه مجلس.
- ۱۷- _____ (۱۳۸۶). آثار الباقیه، ترجمه اکبر داناسرشت، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- تهانوی، محمدعلی بن علی (۱۸۶۲). کشف اصطلاحات الفنون، تهران: نشر خیام و شرکا.
- ۱۹- چیتیک، ویلیام (۱۳۸۶). درآمدی بر تصوف، محمدرضا رجبی، قم: مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب.

- ۲۰- دهخدا، علی اکبر. (۱۳۷۷). لغت نامه دهخدا، جلد چهارم، تهران: دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۲۱- ستاری، جلال. (۱۳۷۲). مدخلی بر رمزشناسی عرفانی، تهران: نشر مرکز.
- ۲۲- سجادی، سیدجعفر. (۱۳۶۱). فرهنگ علوم عقلی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- ۲۳- عیفی، ابوالعلا. (۱۳۸۰). شرحی بر فصوص الحکم، نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۲۴- فیض الاسلام، سیدعلی نقی. (۱۳۷۶). صحیفه سجادیه، تهران: نشر فقیه.
- ۲۵- کاپلستون، فردریک. (۱۳۶۸). تاریخ فلسفه - فلسفه یونان و روم، سید جلال الدین مجتبوی، جلد اول، تهران: سروش و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۶- کرین، هانری. (۱۳۸۴). تخیل خلاق در عرفان ابن عربی، ترجمه انشاءاله رحمتی، تهران: جامی.
- ۲۷- کلینی رازی، محمدابن یعقوب. (۱۳۶۵). اصول کافی، جلد اول، قم: نشر دارالکتب اسلامیة.
- ۲۸- گاتری، دبلیو. کی. سی. (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان - فیثاغورس و فیثاغوریان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز.
- ۲۹- گنون، رنه. (۱۳۸۴). سیطره کمیت و علائم آخرالزمان، علی محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ سوم.
- ۳۰- لولر، رابرت. (۱۳۶۸). هندسه مقدس، فلسفه و تمرین، هایده معیری، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ۳۱- نصر، سیدحسین. (۱۳۷۷). نظر متفکران اسلامی درباره طبیعت، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی، چاپ چهارم.
- ۳۲- _____ (۱۳۸۰). معرفت و معنویت، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران: سهروردی.
- 33- Cirlot, J.E.(1973). **A Dictionary of Symbols**, translated from the spanish by Jack sage, foreword by Herbert Read, second edition, London.