



Scientific-research Biannual Journal of
Islamic Philosophy

Vol. 11. Issue 2. successive No. 21. fall - winter 2026

**An Analytical Study of the Modes of
Relation between the *Laṭā'if al-Sab'a*
(Seven Subtleties) and the Ontological
Order in Islamic Mysticism¹**

Javad Jafariyan², Orkhan Mohammadov³

ABSTRACT

The *Laṭā'if al-Sab'a* (Seven Subtleties), understood as the successive levels of the human *nafs* (soul), reflect the ontological gradations of the cosmic order. This reflection reveals a multilayered relationship between the diverse dimensions of the human being and the degrees of existence. Such relations have been articulated through various theoretical frameworks, including *ayniyya* (identity), *haqiqa wa raqiqa* (reality and tenuity), *ijmal wa tafsil* (in an undifferentiated and differentiated mode), and *ma'iyya* (togetherness). In theoretical mysticism, based on the principle of *wahdat al-wujud al-shakhsiyya* (the personal unity of existence), all determinations of being are regarded as manifestations of a single reality, and their interrelations are analyzed through the mode of *tamayyuz ilahi* (encompassing distinction). Conversely, in *hikmat muta'aliyya* (Transcendent Philosophy), the doctrine of *tashkik al-wujud* (gradation of existence) and the principle of *al-basit al-haqiqa kull al-ashya'* ("the simple reality is all things") provide a philosophical framework for examining these relations. According to this view, all existential levels return to a single simple reality that manifests in diverse forms. This study, through an analysis of the doctrines of Ibn 'Arabi, Sadr al-Muta'allihin (Mulla Sadra), and other Islamic sages, demonstrates that the concept of *haml* (predication) *al-haqiqa wa al-raqiqa* is key to a more precise understanding of the relation between the levels of the soul and the cosmic order. Furthermore, the issues of *qurb* (proximity) and *fanā* (annihilation) in Islamic mysticism are examined as crucial indicators of this relation, with their connection to the doctrine of *khilafa ilahiyya* (divine vicegerency) elucidated. The findings indicate that the analysis of relations such as *ayniyya*, *ijmal wa tafsil*, *haqiqa wa raqiqa*, *ma'iyya*, *mir'atiyya* (mirrorhood), and *qayyumiyya* (sustainingness) extends not only to the levels of created determinations — such as *nafs* (soul), *qalb* (heart), *aql* (intellect), and *ruh* (spirit) — but also to the highest levels of divine determinations, including *sirr* (secret), *khafi* (hidden), and *akhfa* (most hidden). This ensures a complete coherence between the structure of human subtleties and the mystical-ontological order. Within this framework, the analysis of the role of *al-insan al-kamil* (the Perfect Human) as the mediator of divine effusion constitutes the central axis of this relationship.

KEYWORDS: levels of the soul (*maratib al-nafs*), ontological order, *'ayniyya* (identity), *haqiqa wa raqiqa* (reality and tenuity), *ijmal wa tafsil* (in an undifferentiated and differentiated mode), *mir'atiyya* (mirrorhood), *ma'iyya* (togetherness), and *qayyumiyya* (sustaining).

1. Received: 2025, September.14 Accepted: 2025, October.20

2. Assistant Professor, Department of Philosophy, Graduate School of Wisdom and Religions, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: javad.jafariyan@miu.ac.ir

3. PhD Student in Islamic Mysticism, Al-Mustafa International University, Qom, Iran. Email: orkhan.memmedov114@mail.ru

زیجر

دوفصلنامه علمی پژوهشی فلسفه اسلامی
سال یازدهم / شماره دوم / پیاپی ۲۱ / پاییز - زمستان ۱۴۰۴

بررسی تحلیلی انواع ارتباط میان لطایف سبعه و نظام هستی در عرفان اسلامی^۱

جواد جعفریان^۲؛ اورخان محمداف^۳

چکیده

لطایف سبعه، به عنوان مراتب مختلف نفس انسانی، بازتابی از مراتب هستی‌شناختی در ساختار نظام عالم محسوب می‌شوند. این بازتاب، نشان‌دهنده ارتباطی چندلایه میان ساحت‌های گوناگون انسان و مراتب وجودی است که در قالب نظریه‌های مختلفی همچون عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، و معیت مطرح شده است. در عرفان نظری، بر اساس قاعده وحدت شخصی وجود، تمامی تعینات هستی، تجلیات یک حقیقت واحد تلقی می‌شوند و ارتباط میان آنها به نحو تمایز احاطی تحلیل می‌گردد؛ از سوی دیگر، در حکمت متعالیه، نظریه تشکیک در وجود و قاعده بسیط الحقیقه کل الاشیاء، چارچوبی فلسفی برای تحلیل این ارتباط فراهم می‌آورد که بر اساس آن، مراتب وجودی به یک حقیقت بسیط بازمی‌گردند که در مظاهر مختلف ظهور می‌یابند. این پژوهش، ضمن تحلیل نظریات ابن عربی، صدرالمناهلین و سایر حکمای اسلامی، نشان می‌دهد که مفهوم حمل حقیقت و رقیقت، کلید فهم دقیق‌تر ارتباط میان مراتب نفس و نظام هستی است. علاوه بر این، مسئله قرب و فنا در عرفان اسلامی، به عنوان یکی از مهم‌ترین شاخص‌های این ارتباط بررسی شده و ارتباط آن با نظریه خلافت الهی تبیین می‌گردد. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که تحلیل ارتباطاتی نظیر عینیت، اجمال و تفصیل، حقیقت و رقیقت، معیت، مرآتیت و قیومیت نه تنها در مرتبه تعینات خلقی نظیر نفس، قلب، عقل و روح، بلکه تا بالاترین مراتب تعینات حقیقی، شامل سرّ، خفی و اخفی نیز گسترش می‌یابند تا انسجام کاملی میان ساختار لطایف انسانی و نظام هستی‌شناختی عرفانی حاصل شود. در این میان، تحلیل نقش انسان کامل به عنوان واسطه فیض الهی، کلیدی‌ترین بخش این ارتباط را تشکیل می‌دهد.

کلیدواژگان: مراتب نفس، نظام هستی، عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، مرآتیت، معیت و قیومیت.

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۶/۲۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۷/۲۸

۲. استادیار گروه فلسفه، دانشکده حکمت و ادیان، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران؛ javad_jafaryan@miu.ac.ir

۳. دانش‌آموخته دکتری عرفان، دانشگاه بین‌المللی المصطفی، قم، ایران؛ orxan.memmedov114@mail.ru

طرح مسئله

مسئله ارتباط مراتب نفس با مراتب نظام هستی از بنیادی‌ترین مسائل فلسفی و عرفانی در تفکر اسلامی است. این ارتباط از دیرباز مورد توجه فیلسوفان و عارفان قرار داشته و همواره با چالش‌های نظری گوناگونی مواجه بوده است. یکی از پرسش‌های اساسی این است که آیا میان مراتب نفس و مراتب هستی، رابطه‌ای اتحادی و وجودی برقرار است، یا اینکه این ارتباط بر اساس تشکیک، تجلی و یا تعینات خاص شکل می‌گیرد؟ آیا مراتب نفس و هستی را می‌توان در یک سلسله طولی و با رویکرد علت و معلولی بررسی کرد، یا آنکه این ارتباط به صورت احاطی و سریانی تعریف می‌شود؟

از سوی دیگر، صدرالمتألهین در حکمت متعالیه، با ارائه نظریه تشکیک در وجود و حمل حقیقت و رقیقت، رابطه‌ای طولی میان مراتب هستی و مراتب نفس مطرح می‌کند که بر اساس آن، هر مرتبه فروتر، رقیقت مرتبه بالاتر محسوب می‌شود. در عرفان نظری، به‌ویژه در آثار ابن عربی و قیصری، وحدت شخصی وجود مطرح شده است که بیانگر آن است که وجود به ما هو وجود، مرتبه ندارد و ما سوی الله، همه تجلیات او محسوب می‌شوند. این دو دیدگاه، علی‌رغم تفاوت‌های ظاهری، دارای نقاط اشتراک مهمی هستند که نیازمند بررسی دقیق‌تری است.

همچنین، در بحث خلافت الهی، این مسئله مطرح می‌شود که آیا انسان کامل می‌تواند به جایگاهی برسد که واسطه فیض میان حق و خلق باشد؟ آیا ارتباط او با مراتب هستی، از جنس عینیت است یا تنها به صورت مظهریت اسماء و صفات الهی قابل تحلیل است؟ این سؤالات، نشان می‌دهد که موضوع ارتباط مراتب نفس و مراتب هستی، نه تنها در حوزه فلسفه و عرفان نظری، بلکه در مباحث انسان‌شناسی، متافیزیک اسلامی و هستی‌شناسی تطبیقی نیز نقش مهمی ایفا می‌کند.

با توجه به این ضرورت‌ها، مقاله حاضر تلاش دارد با بهره‌گیری از دیدگاه‌های فیلسوفان و عرفای اسلامی، انواع این ارتباط را تحلیل کرده و نسبت‌های گوناگون میان مراتب نفس و نظام هستی را از زوایای مختلف بررسی نماید.

پیشینه پژوهش

مطالعه پیشینه ارتباط مراتب نفس ناطقه و نظام هستی نشان می‌دهد که این بحث، هم در سنت فلسفه اسلامی و هم در عرفان نظری، دارای سوابق گسترده‌ای است. تحلیل تطبیقی دیدگاه‌های فیلسوفان و عرفا نشان می‌دهد که در هر یک از این رویکردها، ارتباط میان نفس و هستی بر اساس اصول بنیادینی همچون

تشکیک، وحدت شخصی وجود، مظهریت اسماء الهی و خلافت انسان کامل تبیین شده است. یکی از مهم‌ترین منابع در این زمینه، پس از قرآن کریم و معارف اهل بیت علیهم‌السلام، آثار شیخ اکبر محی‌الدین ابن‌عربی است که در آن‌ها نظریه وحدت شخصی وجود، به عنوان اصل بنیادین در تحلیل ارتباط میان مراتب نفس و هستی مطرح شده است. ابن‌عربی معتقد است که تمام مراتب وجود، تجلیات حق تعالی هستند و تفاوت آن‌ها نه در حقیقت، بلکه در نحوه ظهور و تجلی است. وی در کتاب فصوص الحکم و الفتوحات المکیه، به تفصیل درباره نحوه ارتباط میان انسان کامل و مراتب هستی بحث کرده و بر این باور است که انسان کامل، مظهر اسم جامع الله است و به همین دلیل، نسبت به تمام مراتب هستی اشتمال دارد (ابن‌عربی، ۱۳۷۰: ۴۹ و ۵۶).

قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم، این دیدگاه را بسط داده و آن را در قالب نظامی فلسفی-عرفانی تحلیل کرده است. او تأکید دارد که تمایز میان حق و خلق، تمایز تقابلی نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۶-۱۴، ۲۱) و حقیقت انسانی در عین آینه حق بودن، مشتمل بر همه مظاهر و تجلیات است (قیصری، ۱۳۷۵: ۲۴). این تعبیر در لسان صائن الدین ترکه اصفهانی به صورت تمایز احاطی در مقابل تمایز تقابلی جلوه کرد (صائن الدین ترکه اصفهانی، ۱۳۶۰: ۹۲-۹۱).

ملاصدرا در حکمت متعالیه، با ارائه نظریه تشکیک در وجود، (الحکمة المتعالیه، ۱۹۸۱: ۴۲۳/۱) ساختاری دقیق برای تحلیل ارتباط میان مراتب هستی و مراتب نفس فراهم کرده است (همان، ۹/۹۶). او بر این باور بود که حقیقت وجود در تمام مراتب آن، دارای وحدت تشکیکی است و بر این اساس، هر مرتبه‌ای از هستی، شدت یا ضعف همان حقیقت واحد است. این دیدگاه، از طریق قاعده بسیط الحقیقه کل الأشياء، در تفسیر وحدت در کثرت، نقش انسان را در این ارتباط مشخص‌تر می‌کند. علامه طباطبایی در نهاية الحکمة (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۸) و اصول فلسفه و روش رئالیسم (مطهری، ۵۰۶/۶) این نظریه را بسط داده و نشان داده است که نظام هستی به‌گونه‌ای تنظیم شده که هر مرتبه فروتر، رقیقت مرتبه بالاتر محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۳) و به همین دلیل، نفس انسانی می‌تواند در سیر تکاملی خود، به مرتبه اتحاد با عقل فعال و حتی فنا در ذات حق تعالی نائل شود.

مفهوم‌شناسی

لطائف

واژه «لطائف» از ماده «ل ط ف» به معنای نرمی، رفاقت و مدارات است. در لغت به مادری که با فرزند

خود مهربانی کند، «لطیف» گفته می‌شود. همچنین لطیف به شیئی گویند که در آن تجافی وجود نداشته باشد (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۴۲۹/۷). در اسماء الهی، «لطیف» به معنای مهربانی و رساندن مصالح به بندگان است. زمخشری در «اساس البلاغة»، این ماده را دال بر ظرافت و نیکوکاری دانسته است (زمخشری، ۱۳۹۹: ۵۶۵). «لطفانف» در اصطلاح، به معنای متعددی به کار رفته است: ظرافت در گفتار و کردار، دقایق معانی و اشارات خفی در کلام، مراتب بطونی نفس ناطقه شامل نفس، قلب، روح، سر، خفی و اخفی (قشیری، ۱۳۸۹: ۵۵).

واژه «لطیفه» در برخی کاربردها به «تجرد» اشاره دارد. در اصطلاح فلسفی و عرفانی، خصوصیت «تجرد» به موجوداتی اطلاق می‌شود که از ماده و خصوصیات مادی مانند زمان، مکان و تغییرات مادی مستقل هستند؛ در این زمینه، «لطیفه» به این معنا که قرب و بُعد برای آن معنا ندارد، دقیقاً خصوصیت موجود مجرد را بیان می‌کند و این ویژگی مختص موجودات مجرد و مراتب تجرد یک حقیقت است. بنابراین، «لطیفه» دارای معنای دقیق و ویژگی‌های ظریفی است که با صفات موجودات مجرد مانند عقل و روح هماهنگی دارد. این نشان می‌دهد که لطیفه نه تنها اشاره به لطافت دارد، بلکه به یک بُعد غیرمادی و معنوی نیز دلالت می‌کند؛ به همین دلیل، می‌توان از «لطیفه» به عنوان یک بیان دیگر برای «مراتب تجرد» استفاده کرد.

اطوار

«اطوار» جمع «طور» از ماده «ط و ر» به معنای حالات، اصناف و مراحل مختلف است. در قرآن کریم، آیه «وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا» به تنوع خلقت انسان اشاره دارد (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۴۹/۷). صاحب «التحقیق فی کلمات القرآن»، طور را به «کیفیت مقدر و معین در شیء» تعریف کرده است (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۳۳/۷). در اصطلاح عرفانی، اطوار به مراتب سیر و سلوک اطلاق می‌شود و گاهی در مقابل «لطفانف» قرار می‌گیرد. برخی معتقدند اطوار بیانگر ارتباط مراتب نفس با منازل سلوک است، در حالی که لطفانف بدون در نظر گرفتن این ارتباط به کار می‌رود.

طبع

«طبع» از ماده «ط ب ع» به معنای سرشت، فطرت و ختم کردن است. در لغت به معنای نهاد و غریزه انسان به کار رفته است (ابن فارس، ۱۴۰۴: ۴۳۸/۳). مرتضی زبیدی در «تاج العروس» آن را به «سرشت

و نوع خلقت» تعریف کرده است. (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۱۷/۱۱) در فلسفه، طبع هیئت است که نوع به واسطه آن به کمال می‌رسد و گاه مرادف طبیعت و گاه اعم از آن دانسته شده است. در روایات نیز به «مهر بر قلب» اشاره شده که ناشی از طبع انسان است.

نفس

«نفس» در لغت به دو معنا به کار رفته است: روح و جان انسان، ذات و حقیقت شیء (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۱۷/۹؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۲۳۶/۶)؛ اما کلمه نفس در اصطلاح به چند چیز اطلاق می‌شود و شاید بتوان آن را میان همان اشیاء، اشتراک معنوی دانست؛ چنانکه این کلمه گاهی بر کمال اول جسم طبیعی آلی اطلاق می‌شود و به نفس سماویه و ارضیه تقسیم می‌شود و نفس ارضیه به نفس نباتی و حیوانی و انسانی تقسیم می‌شود. گاهی نیز بر جوهری که ذاتاً از ماده مجرد است نه فعلاً، اطلاق می‌شود. نفس در این معنا، مقابل عقل مفارق است که ذاتاً و فعلاً مجرد از ماده می‌باشد. گاهی نیز در مقابل نفس ملهمه و مطمئن بر نفس اماره و لوازمه اطلاق می‌شود؛ یعنی در خصوص نفس اماره و لوازمه به کار گرفته می‌شود (کربلایی، بی تا: ۵۱۸/۴-۵۱۷)، گاهی نیز به عنوان یکی از مراتب حقیقت انسان به کار رفته و جهت اشاره به یکی از لطایف سبعه به کار گرفته می‌شود. نفس به این معنا و به عنوان یکی از لطایف حقیقت انسان پس از مرتبه طبع قرار گرفته و اصطلاحاً بر پایه حرکت جوهری آخر اشتداد لطیفه طبع، اول اشتداد لطیفه نفس محسوب می‌شود (سبزواری، ۱۳۶۹: ۱۲۲/۵).

قلب

«قلب» از ماده «ق ل ب» به معنای تبدیل و دگرگونی است (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۳۶/۲؛ ابن منظور، ۱۴۱۴: ۶۸۵/۱؛ ابن فارس، ۱۴۰۴: ۱۷/۵). در قرآن کریم گاه به معنای عقل و فؤاد به کار رفته است، مانند آیه «لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ». (ق: ۳۷). در عرفان، قلب لطیفه‌ای ربانی و محل ایمان و شهود حقایق دانسته شده است. صدرالمتألهین قلب را «قوة عاقله» و «مشعر الهی» و «موطن ایمان و محل معرفت و حکمت» و «مرتبه نفس مدبر و مدرک کلیات» می‌خواند که میان مراتب نفس و روح در نوسان است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۱۱۸/۶۹). برخی قلب را همان عقل تفصیلی و روح را عقل بسیط و اجمالی دانسته و به همین دلیل است که برخی از لطایف هفت‌گانه را بدون عقل شمارش کرده‌اند (کربلایی، بی تا، ۵۲۷/۳).

عقل

«عقل» از ماده «ع ق ل» عَقَلَ يَعْقِلُ عَقْلًا فَهُوَ عَاقِلٌ، نقیض جهل است و به معانی حبس و ضبط کردن و بستن یک شیء اطلاق می‌شود (فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۵۹/۱؛ معلوف، ۱۳۷۲: ۵۲۰). در فلسفه، قوه ادراک کلیات و مناط تکلیف شمرده می‌شود. روزبهان بقلی آن را «جوهر قدسی ملکوتی» می‌داند (روزبهان بقلی، ۱۴۲۸: ۷۹). در عرفان، درباره جایگاه عقل اختلاف است، برخی آن را جدای از قلب و برخی مرادف با آن دانسته‌اند. شکی نیست که عقل، قوه ادراکی نفس ناطقه است که تعقل و درک اشیا را بر عهده دارد و آن چیزی است که انسان در لب خود این را درک می‌کند.

از تعریفات مذکور به این نتیجه می‌رسیم: عقل قوه‌ای است که به انسان توانایی درک خیر و شر و تمایز بین آن‌ها را می‌دهد و از طریق آن، انسان می‌تواند اسباب امور و ذات آن‌ها را بشناسد؛ همچنین عقل به عنوان ملکه‌ای در نفس، انسان را به انتخاب خیر و منفعت و دوری از شر و ضرر فرا می‌خواند. از سوی دیگر، عقل نیرویی است که افراد در تنظیم و سامان‌دهی امور خود از آن بهره می‌گیرند؛ علاوه بر این، عقل به مراتب استعداد نفس برای کسب دانش‌های نظری و نزدیکی یا دوری از آن‌ها اشاره دارد و دارای چهار مرتبه هیولانی، بالملکه، بالفعل و مستفاد است. در نهایت، عقل به نفس ناطقه انسانی اطلاق می‌شود که موجب تمایز انسان از دیگر جانداران می‌گردد.

روح

«روح» در لغت به معنای نفس و حیات است؛ همچنین اهل لغت در مورد معنای اصطلاحی روح و بالخصوص روح انسانی معتقدند که روح، لطیفه‌عامله و مدرکه‌ای است که سوار روح حیوانی شده و از عالم امر نازل گشته است، عقل بشر از ادراک کنه و حقیقت آن عاجز است (احمد نگری، ۱۳۹۵: ۱۴۵/۲). در قرآن، روح امری الهی و فراتر از عقل مادی شمرده شده است: «وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» (اسراء: ۸۵). در فلسفه، روح جوهر مجردی است که منشأ حیات و ادراک است (تهانوی، ۱۹۹۶: ۸۷۷-۸۷۸/۱). غزالی در «مشکات الانوار» ارواح بشری را در پنج مرتبه (حساس، خیالی، عقلی، فکری، قدسی) تقسیم کرده است (غزالی، ۱۳۶۴: ۷۵-۷۷).

سرّ

«سرّ» از ماده «س ر ر» به معنای پنهان و خالص هر چیز است؛ همچنین یعنی جوف و لب هر چیزی

در زبان عربی سرّ نامیده می‌شود (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۵۱۱/۶-۵۱۳؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۱۸۶/۷-۱۸۹). در عرفان، لطیفه‌ای است که پس از قلب و روح ظهور می‌یابد و مرتبه‌ای از شهود باطنی محسوب می‌شود. برخی سرّ را «اشرف و اکرم» هر چیزی دانسته‌اند (مصطفوی، ۱۳۶۸: ۱۰۴/۵). در روایات نیز به «سرّ» به عنوان امری مخفی در نفس اشاره شده است (عسکری، ۱۴۰۰: ۵۴).

خفی و اخفی

این دو واژه از ماده «خ ف ی» به معنای پنهان گرفته شده‌اند (مرتضی زبیدی، ۱۴۱۴: ۳۸۲/۱۹؛ فراهیدی، ۱۴۰۹: ۳۱۴-۳۱۳/۴). در عرفان، به پنهان‌ترین مراتب وجود انسان اطلاق می‌شوند که در سیر و سلوک عرفانی کشف می‌گردند. خفی و اخفی پس از سرّ قرار دارند و بیانگر نهایت اشتداد وجودی انسان هستند.

نظام هستی

«نظام هستی» از دو واژه «نظام» به معنای نظم و ترتیب و «هستی» به معنای وجود تشکیل شده است. در فلسفه، وجود امری بدیهی است که تعریف‌بردار نیست. در عرفان، نظام هستی به سلسله مراتب وجود از ذات الهی تا عالم ماده اشاره دارد. این نظام بر اساس «حضرات خمس» (احدیت، جبروت، ملکوت، ملک و انسان کامل) تبیین می‌شود و شامل قوس نزول (از حق به خلق) و قوس صعود (از خلق به حق) است. انسان در این نظام، جایگاه محوری دارد و به عنوان «کون جامع» شناخته می‌شود.

انواع ارتباط میان مراتب نفس و نظام هستی

۱. ارتباط به نحو عینیت

عینیت یک حقیقت واحد و امکان تكثر آن، از مباحث بنیادین در فلسفه و منطق است. این مسئله در عین پذیرش کثرت، وحدت را نیز در بر دارد؛ به عبارت دیگر، هرگاه از یک شیء دو مفهوم انتزاع شود، یا یک شیء در دو قالب ظهور یابد، میان آن دو، عینیت برقرار است. عینیت به معنای اتحاد و یگانگی میان دو چیز است و اقسام آن در علم منطق، تحت عنوان «حمل و اقسام آن» مورد بررسی قرار می‌گیرد؛ از این رو، قبل از ورود به بحث عینیت، بررسی حمل و اقسام آن ضروری است.

واژه «حمل» یک اصطلاح منطقی است که در علوم حکمی نیز کاربرد دارد و به انواع مختلفی تقسیم می‌شود، از جمله:

حمل موافات و حمل اشتقاق

حمل موافات که با تعبیری مانند «حمل متواطی»، «حمل هوهو» و «حمل به طریق هوهو» شناخته می‌شود (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۳)، به حملی اطلاق می‌شود که در آن محمول حقیقتاً بر موضوع حمل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۴۰۵: ۲۸/۱)؛ به بیان دیگر، در این نوع حمل، موضوع و محمول از حیث وجودی متحدند و از حیث مفهومی متغایر.

حمل اشتقاق که با تعبیری همچون «حمل ذو هو» و «حمل فی هو» شناخته شده (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸؛ علامه حلی، ۱۳۶۳: ۱۳)، به حملی اطلاق می‌شود که محمول به واسطه ذو یا اشتقاق بر موضوع حمل می‌شود، مانند نسبت «بیاض» به «انسان». در این نوع حمل، محمول به واسطه یک امر دیگر بر موضوع حمل می‌شود، نه مستقیماً (نصیرالدین طوسی، ۱۳۶۷: ۱۸).

حمل ذاتی اولی و حمل شایع صناعی

حمل ذاتی اولی، حملی است که در آن محمول، ذاتی موضوع است و همچون حمل جنس بر نوع، بدون واسطه بر آن حمل می‌شود (بهمنیار بن مرزبان، ۱۳۷۵: ۱۷). در نگاه متأخرین، به ویژه صدرالمألهین و پیروان او، این حمل زمانی رخ می‌دهد که موضوع و محمول از حیث مفهومی و وجودی متحد باشند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۲: ۱۷۵). اشکالی که بر این حمل وارد شده، فقدان تغایر میان موضوع و محمول است، اما پاسخ آن در تفاوت اجمال و تفصیل یا ابهام و تحصیل یافت می‌شود (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۲).

حمل شایع صناعی، حملی است که در آن موضوع و محمول از حیث مفهومی متغایر و از حیث وجودی متحدند. این حمل را با اصطلاحاتی چون «حمل ثانوی»، «حمل عرضی» و «حمل صناعی» نیز می‌شناسند، از آن‌رو که این حمل متأخر از حمل ذاتی اولی است، آن را «ثانوی» می‌نامند و به دلیل شیوع استعمال آن در علوم، «شایع صناعی» گفته شده است (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۹۲/۱).

علاوه بر این اقسام، حکما اقسام دیگری از حمل را نیز مطرح کرده‌اند که یکی از مهم‌ترین آنها، «حمل حقیقت و رقیقت» است (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۴۳)؛ این نوع حمل در ارتباط با قاعده «بسیط الحقیقة» در معنای وحدت در کثرت مورد بررسی قرار می‌گیرد که مبتنی است بر اتحاد موضوع و محمول در اصل وجود و اختلاف آن دو در کمال و نقص؛ به عبارت دیگر، در فضای کثرت، مصادیق وجود و وحدت سریان‌ی شکل می‌گیرد و در مقابل آن، حملی قرار دارد که بر تمایز احاطی مبتنی است. در نظام

مبثنی بر وحدت شخصی وجود، نه وحدت تشکیکی و سربانی وجود، حقیقت وجود منحصر در ذات حق تعالی است و ماسوی‌الله فاقد استقلال وجودی‌اند. البته در این نظام اگر از ظهورات تعبیر به موجود شود، منظور ظهورات وجود واحد است که منتسب به وجودند؛ از این‌رو، حمل مفاهیم بر ماسوی‌الله، اعم از حقیقت یا رقیقت، نیازمند تحلیل فلسفی دقیق است.

توضیح مطلب اینکه: **حمل شایع** در نسبت دادن مفاهیم به حق تعالی و مخلوقات ممکن است به مغایرت با اصل توحید بینجامد. برای مثال، اگر گفته شود «مخلوقات وجودی مستقل دارند»، این حمل شایع بوده و با توحید ناسازگار است؛ زیرا استقلال وجودی برای غیر خدا قائل شده است. حمل حقیقت به ذات الهی باز می‌گردد که مطلق، بسیط و فراتر از هرگونه ترکیب است. حمل رقیقت نیز اشاره به شئون و مظاهر وجودی دارد که تجلیات ذات الهی هستند. با پذیرش تمایز میان حقیقت و رقیقت، توحید حفظ شده و از مغایرت با اصول متافیزیکی جلوگیری می‌شود. این دیدگاه تأکید می‌کند که هر مفهومی که بر ماسوی‌الله حمل می‌شود، نباید استقلال وجودی برای مخلوقات قائل شود.

دیدگاهی لطیف‌تر از حقیقت و رقیقت نیز وجود دارد و آن اینکه حقیقت و رقیقت، دون افق وحدت شخصی وجود است، حتی اثبات رقیقت برای ماسوی‌الله نیز گزاف است. مطابق این دیدگاه، حتی حمل رقیقت نیز بر ماسوی‌الله باید با احتیاط همراه باشد، زیرا هرگونه تصور استقلالی در وجود یا ماهیت، مغایر با اصل وحدت شخصی وجود است؛ از این‌رو، استفاده از واژه‌هایی مانند «رقیقت» برای غیر حق تعالی، تنها در صورتی صحیح است که نشان‌دهنده تجلی و ظهور حقیقت واحد باشد، نه دلالت بر وجودی مستقل.

۱-۱. عینیت حق تعالی با موجودات

بر اساس مبانی عرفانی، عینیت حق و خلق به معنای یگانگی مطلق و فقدان هرگونه تمایز نیست، بلکه این عینیت به گونه‌ای احاطی تبیین می‌شود؛ بدین معنا که حق تعالی در عین احاطه بر تمام موجودات، از آنها متمایز است. این تمایز، تقابلی نیست، بلکه احاطی است، به گونه‌ای که حق تعالی به دلیل اطلاق مقسمی خود، در تمامی موجودات حضور سربانی دارد. از این‌رو، تصور جدایی حق تعالی از خلق ناممکن است.

در این تبیین، نظریه تداخل موجودات پذیرفته نمی‌شود، زیرا هر موجود، تشخص خاص وجودی خود را داراست. در تحلیل عرفانی، دو نوع تمایز مطرح است: تمایز احاطی و تمایز بدون احاطه. آنچه

در ارتباط میان حق و خلق مطرح می‌شود، تمایز احاطی است، بدین معنا که حق تعالی به عنوان وجود لایتناهی، در تمام ممکنات حضور دارد. این حضور، نظیر احاطه آب بر ظرف نیست، بلکه نوعی احاطه است که تمایز را حفظ می‌کند.

عینیت حق تعالی با موجودات از دو جهت بررسی می‌شود:

۱. **عینیت تکوینی:** حق تعالی در تمام ذرات عالم، بر اساس وحدت شخصی وجود و تمایز احاطی حق تعالی بر همه اشیاء حضور دارد.
۲. **عینیت تشریعی:** انسان با عبور از حجاب‌های ظلمانی و نورانی و طی منازل سیر و سلوک، به مقام قرب و عینیت با حق تعالی نائل می‌شود.

اهل معرفت، مقام قرب را که مقصد نهایی مجاهدت عرفانی است، به چهار مرتبه تقسیم کرده‌اند: **قرب نوافل**، فنا در صفات الهی که در آن سالک، حق را در آئینه خویش مشاهده می‌کند؛ **قرب فرایض**، فنا در ذات که در آن عبد آئینه حق شده و حق تعالی خود را در او می‌بیند؛ **جمع بین قرین**، مرتبه اطلاق در قرب، که در اصطلاح قرآنی از آن به مقام «قاب قوسین» تعبیر شده است؛ **جمع الجمع**، مرتبه نهایی که سالک در آن مقید به هیچ قیدی نیست و به مقام احدیت جمع دست می‌یابد. این مراتب با اقسام تجلیات الهی در عرفان نظری مرتبط‌اند (جامی، ۱۳۸۳: ۴۵-۴۷؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۵۷۴-۵۷۵).

مشهور اهل معرفت، قرب نوافل را با تجلی افعالی و قرب فرایض را با تجلی ذاتی مرتبط می‌دانند. بر این اساس، قرب فرایض در قوس صعود و جمع الجمع در قوس برگشت قرار دارد. در این مرتبه، سالک حق عبد و حق حق تعالی را به کمال ادا می‌کند.

بنابراین، عینیت حق تعالی با موجودات در عرفان اسلامی بر رابطه احاطی و سریانی استوار است، به گونه‌ای که همزمان عینیت و تمایز پذیرفته می‌شود. این عینیت، نفی‌کننده تشخیص و تمایز موجودات نیست، بلکه موجودات، در عین تشخیص، در احاطه حق تعالی قرار دارند. سالک از طریق سیر و سلوک، به مقام عینیت با حق نائل می‌شود که در مراتب قرب تجلی می‌یابد. این مسئله در مفاهیم قرآنی و روایات نیز بیان شده است؛ به‌ویژه آیاتی مانند «وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و حدیث «كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ...» که رابطه عبد و حق را در مراتب قرب تشریح می‌کنند.

۲-۱. عینیت انسان کامل با موجودات

اهل معرفت معتقدند که انسان کامل به عنوان کون جامع، همه مراتب عالم را در خود به نحو اجمالی

داراست. شیخ اکبر ابن عربی برای نام‌گذاری انسان دو دلیل آورده است: نخست، به دلیل اشتغال بر همه حقایق و مراتب عالم و مأنوس بودن با آنها؛ دوم، به سبب وسعت تعینات او که موجب غفلت از برخی مراتب در لحظات توجه به مراتب دیگر می‌شود؛ از این رو، انسان کامل امکان وقوف در شأن واحدی را ندارد و مطابق با آیه «كُلُّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» (الرَّحْمَن: ۲۹) همواره در تحوّل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۵۰-۳۴۸).

انسان نسبت به حق تعالی مانند مردمک چشم نسبت به بینایی است، همان‌گونه که انسان از طریق مردمک می‌بیند، حق تعالی نیز از طریق انسان کامل خود را مشاهده می‌کند. شیخ اکبر ابن عربی می‌فرماید: «لَمَّا شَاءَ الْحَقُّ ... أَنْ يَرَى عَيْنَهُ فِي كَوْنٍ جَامِعٍ يَحْصُرُ الْأَمْرَ كُلَّهُ»، یعنی انسان کامل که جامع جمیع اسماء و حقایق است، آینه‌ای برای مشاهده حق تعالی می‌باشد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۴۸/۱).

انسان به عنوان خلیفه، نماینده حق تعالی در تمام مراتب نظام است. این خلافت صرفاً محدود به عالم ملک نیست، بلکه در تمام عوالم با لطایف متناسب خود جانشین حق تعالی است. جمله «فَأَمَّا إِنْسَانِيَّةُ فَلِعَمُومِ نَشْأَتِهِ وَ حَصْرِهِ الْحَقَائِقَ كُلَّهَا» نشان می‌دهد که انسان جامع تمامی مراتب عالم است و این شمولیت، ظرفیت و وسعت بی‌ظنیر او را بیان می‌کند. همچنین انسان کامل واسطه تجلی رحمت الهی به تمام مراتب هستی است و از این طریق محبت و لطف الهی را به عالم سرایت می‌دهد (ابن عربی، ۱۹۴۶: ۵۰/۱).

مؤیدالدین چندی بر اساس کلام شیخ اکبر ابن عربی، انسان را مؤنس تمام حقایق می‌داند. در حالی که سایر حقایق به دلیل مباینیشان از یکدیگر جدا هستند، انسان جامعیت دارد و همین ویژگی، او را نسبت به تمام مراتب هستی مأنوس می‌کند. نشأت انسانی، اشمال النشئات است، زیرا:

۱. تمام نشئات هستی در او حضور دارند.

۲. تمام حقایق عوالم، اصلشان در وجود انسان نهفته است.

۳. انسان به صورت طبیعی و روحانی خود جامع خصائص تمام عوالم است.

به همین دلیل، انسان مستحق خلافت و سجود ملائکه است. او با گستره قابلیت خود، جامع حقایق عالم علوی و سفلی است. عالم در کمال خود نیازمند انسان است، در حالی که انسان از هستی مستغنی است (چندی، ۱۴۲۳: ۱۷۲-۱۷۱).

از آنجا که تمام عالم ماده بهره‌ای از وجود انسان دارد، هنگام بازگشت او در معاد، سایر مراتب نیز به همراه او بازمی‌گردند. علاوه بر این، خلیفه باید نیازهای تمام مراتب را بشناسد. انسان کامل که همه

مراتب را در خود دارد، یگانه حقیقتی است که می‌تواند بر سایر مراتب خلافت کند. این ارتباط میان انسان و عالم، اساس شایستگی او برای خلافت است. بنابراین انسان کامل، واسطه میان حق و خلق و مجلای تام اسماء الهی است که به واسطه آن، مراتب هستی به سوی کمال خود رهنمون می‌شوند.

۲. ارتباط به نحو مجمل و مفصل

مراد از ارتباط مجمل و مفصل آن است که مراتب هستی (تفصیل) بسط حقیقت واحدی‌اند که در انسان، به‌ویژه انسان کامل، به نحو اجمال وجود دارد. انسان کامل مظهر اسماء و صفات الهی و جامع تمام مراتب هستی است و عالم انعکاس تفصیلی اوست.

«فالعالم كله تفصيل آدم و آدم هو الكتاب الجامع فهو للعالم كالروح من الجسد فالإنسان روح العالم و العالم الجسد فبالمجموع يكون العالم كله هو الإنسان الكبير و الإنسان فيه و إذا نظرت في العالم وحده دون الإنسان وجدته كالجسم المسوى بغير روح و كمال العالم بالإنسان مثل كمال الجسد بالروح و الإنسان منفوخ في جسم العالم فهو المقصود من العالم» (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۶۷/۲).

شیخ اکبر ابن عربی در بیان ارتباط عالم و انسان، جهان را تفصیل آدم و آدم را کتاب جامع معرفی می‌کند و او را نسبت به عالم مانند روح به بدن می‌داند. بر این اساس، جهان بدون انسان ناقص و بی‌روح است و کمال آن به واسطه انسان تحقق می‌یابد. وی انسان را غایت جهان معرفی کرده و مراتب عالم را تجلی او می‌داند.

شیخ اکبر ابن عربی جهان را در ابتدا به صورت «شبح مسوی» بدون روح توصیف می‌کند که همچون آئینه غیر مجلوه است. بر اساس حکم الهی، هیچ تعینی بدون روح باقی نمی‌ماند و روح الهی از طریق نفخ در تعینات (حقی و خلقی) دمیده می‌شود. این نفخ همان فیض تجلی دائمی حق است که به استعداد موجودات بستگی دارد و موجب حیات و ظهور آن‌ها در مراتب هستی می‌شود (جندی، ۱۴۲۳: ۱۵۱). در عرفان نظری، جلاء و استجلاء دو مفهوم کلیدی‌اند. جلاء به معنای تجلی ذات برای خود در مرتبه ذات و تعینات حقانی است (ابن ترکه اصفهانی، ۱۳۹۳: ۱۴۰)، در حالی که استجلاء، ظهور ذات در تعینات خلقی محسوب می‌شود (عبدالرزاق کاشی، ۱۴۲۶: ۲۰). برخی عرفا جلاء را ظهور حق در انسان کامل و استجلاء را شهود حق از طریق ذات و تعینات توصیف کرده‌اند. کمال جلاء و استجلاء جز از طریق تجلی در مظهر تام (انسان کامل) در صقع ربوبی و عوالم خلقی محقق نمی‌شود (فناری، ۲۰۱۰: ۱۹۸). از دیدگاه اهل معرفت، انسان کامل علت غایی آفرینش است، زیرا مراتب جمع و تفصیل، غیب و شهادت، امر و خلق با او تکمیل می‌شود. اگر تجلی حق در مظهر اکمل (انسان) صورت نمی‌گرفت،

آفرینش به غایت خود نمی‌رسید. تنها انسان کامل است که جامع جمیع تعینات حقانی و خلقی بوده و مظهر کامل حق تعالی است. لذا، عالم قبل از ظهور انسان کامل، همچون آئینه غیرمجلوه و شبح غیرمسوی بوده و تنها با انسان، کمال و غایت خود را یافته است.

جناب قیصری در شرح کلام شیخ اکبر ابن عربی، انسان را «روح عالم» می‌داند که تدبیر و تصرف آن را بر عهده دارد. همان‌طور که جسد بدون روح ناقص است، عالم نیز بدون انسان کامل به کمال نمی‌رسد. از این منظر، انسان نه تنها مظاهر کمالات الهی را در خود دارد، بلکه واسطه تحقق مراتب عالم و تجلی اکمل حق در هستی است. بنابراین، انسان نسخه جامعه جمیع اسماء است. اهل معرفت قائل به تشابه دو نسخه عالم و انسان هستند و عالم را انسان کبیر و در مقابل انسان را عالم صغیر می‌دانند. از آنجا که انسان مختصر از عالم است، لذا حقایق تمام اسماء و صفات را به نحو احدیت جمعی مشتمل است (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۴۸-۳۵۵)؛ بنابراین تفاوت نسخه انسانی با نسخه عالم در نحوه اشتمال جمیع حقایق است، چنانکه عالم تمام حقایق را به نحو تفصیلی مشتمل است، لکن انسان همان حقایق به نحو جمعی در خود دارد.

۳. ارتباط به نحو حقیقت و رقیقت

مراد از ارتباط حقیقت و رقیقت، رابطه میان علت و معلول در حکمت متعالیه است. این نظریه که از نوآوری‌های صدرالمتهلین محسوب می‌شود، با بهره‌گیری از آموزه‌های حکمای سلف و عرفان شیخ اکبر ابن عربی، بر مبانی اصالت وجود، تشکیک وجود و قاعده بسیط الحقیقه استوار است. همچنین تبیین چینش نظام هستی بر مبنای تشکیک اخص الخاصی وجود به این نحو است که حقیقت وجود از مقام غیب الغیوب ذات تا آخرین مرتبه ظهور قوس نزولی دارای مراتب کلی (الهیه و کونیه) است و در قوس نزول، هر یک از این مراتب را می‌توان حقیقت نسبت به مرتبه پس از خود شمرد. اما در قوس صعود، هر کدام از مراتب، رقیقت نسبت به مرتبه بالاتر از خود محسوب می‌شود.

در حمل حقیقت و رقیقت، میان موضوع و محمول از نظر وجودی اتحادی برقرار است، به گونه‌ای که مرتبه ناقص در مرتبه عالی‌تر حضور دارد و مرتبه عالی، همه مراتب مادون خود را در بر می‌گیرد. این حمل برخلاف حمل شایع صناعی است که در آن محمول، هم ایجابی و هم سلبی بر موضوع حمل می‌شود. در حمل حقیقت و رقیقت، علت، تمام کمالات معلول را داراست و معلول نیز در دایره حضور علت قرار دارد.

بر اساس تشکیک وجود، این حمل در مراتب مشکک وجود جریان دارد، اما در وحدت شخصی وجود، حمل حقیقت و رقیقت به مراتب تجلی هستی محدود می‌شود. از دیدگاه عرفا، حمل حقیقت و رقیقت به صورت ظریف‌تری مطرح می‌شود؛ چنانکه از دیدگاه آنان، این نوع حمل، نه در اصل بود، بلکه در مراتب نمود و تجلی هستی جریان دارد (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۰۶/۷).

در عرفان، این نظریه با استناد به نصوصی مانند «مع کلّ شیء لا بمقارنة و غیر کلّ شیء لا بمزایلة» مورد تأیید قرار گرفته است (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۷۸/۱).

این ارتباط تنها در نظام طولی نیست، بلکه در نظام عرضی همچون مراتب نفس نیز معنا دارد. انسان به عنوان خلیفه حق تعالی، واسطه فیض الهی در عوالم خلقی است. او دارای حقیقت جامعی است که از یک سو با حق تعالی مرتبط و از سوی دیگر با مراتب خلقی در ارتباط است. بر این اساس، انسان مستجمع جمیع حضرات است و مقام جمعی دارد.

در حدیث «انّ الله خلق آدم علی صورته»، مقصود از صورت، آن چیزی است که حقیقت یک شیء را ظاهر می‌کند، نه شکل و قیافه. با این توضیح، تمام تعینات خلقی، صورت و وجه حق تعالی اند: «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ وَجْهُ اللّٰهِ» (بقره: ۱۱۵). بنابراین، همه مظاهر به اندازه سعه وجودی خود، حق تعالی را نشان می‌دهند، اما انسان کامل، مظهر اتم اوست.

جناب قیصری در شرح این مفهوم، انسان را روح عالم می‌داند که تدبیر و تصرف آن را بر عهده دارد. همان‌گونه که جسد بدون روح ناقص است، عالم نیز بدون انسان کامل به کمال نمی‌رسد. در نتیجه، انسان، واسطه تحقق مراتب عالم و تجلی اکمل حق تعالی در هستی است. این دیدگاه در عرفان نظری نیز تأکید شده که انسان، نسخه جامع از حق و عالم است. بدین ترتیب، نسبت انسان به حق تعالی، عبودیت و نسبت او به عالم، ربوبیت است، از همین جهت، او خلیفه حق تعالی در تمام مراتب هستی است (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۳-۴).

بر این اساس، رابطه انسان با مراتب هستی، مبتنی بر حقیقت و رقیقت است، زیرا انسان نسخه جامع همه مظاهر است. چنانکه قرآن می‌فرماید: «سَنُرِيْهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ» (فصلت: ۵۳)، که نشان‌دهنده ارتباط وثیق میان انسان و نظام هستی است. لذا وجود انسان، حقیقتی است که به صورت رقیقه از هر موجودی در آن هست. مدلول آیه مذکور نیز گویای این مطلب است. پس به وسیله این حقیقت، ارتباط میان انسان و بقیه مظاهر و مراتب نظام هستی صورت می‌گیرد. در واقع این حقیقت است که ما به الاتحاد میان انسان و مراتب نظام را تشکیل می‌دهد.

نکته: از آنجا که حقیقت انسانی مشتمل بر دو جهت الهی و عبودی است، تدبیر عالم و تصرف در آن برای او اصالتاً نیست، بلکه به نحو تبعی از آن برخوردار می‌باشد. به عبارت دیگر وی به عنوان خلیفه به تبع مستخلف عنه در عالم تصرف می‌کند.

۴. ارتباط به نحو معیت

ارتباط میان دو شیء یا به نحو معیت است یا به صورت تقدّم و تأخّر. معیت به معنای همراهی دو چیز است که می‌تواند بر اساس ملاک‌های متفاوتی سنجیده شود؛ این ملاک یا عین یکی از آن دو شیء است یا از بیرون بر آن‌ها تحمیل می‌شود. در مواردی که ملاک، امری بیرونی باشد، معیت با تقدّم و تأخّر جمع نمی‌شود، اما در حالتی که ملاک از درون یکی از آن دو شیء باشد، معیت ممکن است با تقدّم و تأخّر توأم گردد.

دو شیء می‌توانند در زمان یا مکان با یکدیگر معیت داشته باشند و در عین حال، نسبت به ملاکی سوم، متقدّم یا متأخّر باشند. به عنوان مثال، اگر دو رخداد با زمان مقایسه شوند، یکی ممکن است بر دیگری تقدّم داشته باشد؛ اما اگر یک رخداد را با خود زمان بسنجیم، در این حالت، آن رخداد با زمان، معیت دارد و ملاک این معیت، خود زمان است.

نکته مهم در معیت، تفاوت میان معیت یک‌جانبه و دوجانبه است. در معیت یک‌جانبه، یکی از دو شیء همواره با دیگری هست، اما دومی ضرورتاً چنین حالتی ندارد. نمونه بارز این معیت، رابطه علت و معلول است؛ معلول همواره به علت وابسته است، اما علت در مرتبه‌ای فراتر قرار دارد. استاد جوادی آملی این نوع معیت را «معیت همتایان» نامیده است، در حالی که معیت دوجانبه را «معیت همراهان» می‌خواند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۴۱۷/۱۰-۴۲۰).

از منظر قرآنی، معیت حق تعالی با همه موجودات، از نوع معیت یک‌جانبه است: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴)، زیرا ملاک معیت در ذات حق تعالی است و هیچ موجودی با او معیت ندارد؛ بنابراین، خداوند نسبت به نظام هستی متقدّم است و در عین حال، با آن معیت دارد، در حالی که ماسوای او تنها تأخّر دارند.

در مورد انسان کامل که خلیفه حق تعالی و مظهر اتم اوست، معیت او با مراتب هستی را می‌توان از دو جنبه بررسی کرد: اگر از دیدگاه انسان کامل نگریسته شود، او با ماسوای خود معیت بالتبع دارد؛ اما اگر از دیدگاه ماسوای او سنجیده شود، آن‌ها معیت همراه با انسان کامل دارند. به همین ترتیب، رابطه

انسان کامل با خداوند، معیت مظهر با ظاهر است، نه معیت اصیل.

این دو نوع معیت در برخی آیات قرآنی نیز منعکس شده‌اند. آیاتی مانند: «وَ ارْكَعُوا مَعَ الرَّاكِعِينَ» (بقره: ۴۳) و «فَاكْتُبْنَا مَعَ الشَّاهِدِينَ» (آل عمران: ۵۳) از نوع معیت همتایان هستند، در حالی که آیاتی همچون: «فَاُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ» (نساء: ۶۹) و «وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ» (انبیاء: ۷۹) بیانگر معیت همراهان‌اند.

نتیجه آنکه معیت حق تعالی با عالم، یک‌جانبه و معیت انسان کامل با ماسوای خود، تابع حیثیت مورد بررسی است. این مباحث نشان می‌دهند که ارتباط در نظام هستی بر مبنای قواعد دقیق و ظریفی استوار است که درک آن‌ها، شناخت عمیق‌تری از جایگاه انسان در عالم را فراهم می‌کند.

۴-۱. معیت حق تعالی با اشیاء

در عرفان نظری، ارتباط میان حق و خلق به دو صورت قابل تصور است: ارتباط با واسطه و بدون واسطه. صدرالدین قونوی نوع دوم را «معیت حق تعالی با اشیاء» می‌نامد، به این معنا که هر موجودی در مقام ذات خود، بی‌واسطه با حق تعالی ارتباط دارد:

«الجهة الأخرى: جهة عدم الوسائط بمعنى أنّ لكل موجود ارتباطاً بالحق من جهة لا واسطة فيه... و هو جهة معية الحق مع الأشياء» (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۵۸).

سید حیدر آملی در مورد معیت می‌نویسد: معیت میان حق و خلق به دو صورت قابل تصور است، یکی معیت حق با خلق است: این معیت به ذات حق اشاره دارد و بیانگر حضور دائمی او در همه مراتب هستی است. دیگری معیت خلق با حق است: این معیت مبتنی بر تحقق صفات الهی در انسان است. هرچه انسان بیشتر متصف به صفات الهی شود، به حق تعالی نزدیک‌تر می‌شود. معیت حق با خلق، ذاتی و مطلق است و نیازمند سیر و سلوک نیست، اما معیت خلق با حق، تدریجی و وابسته به کمالات و تلاش انسان در مسیر معرفت است (آملی، ۱۴۲۲: ۹۴/۵-۹۳).

در قرآن کریم آیات متعددی بر حضور دائمی و معیت حق تعالی دلالت دارند: «وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ» (حدید: ۴) دال بر معیت حضوری و سریانی. «وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ» (ق: ۱۶) اشاره به قرب وجودی. «مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ» (مجادله: ۷) بیانگر احاطه وجودی. در حدیث نیز آمده است که «مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَغَيْرِ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُرَابِلَةٍ». یعنی، حق تعالی با همه چیز هست، اما نه به گونه‌ای که عین آنها باشد و نه از آنها جدا است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۴۵/۴).

بنابراین، معیت حق تعالی با اشیاء از ذات او ناشی می‌شود و تمام مراتب هستی را در بر می‌گیرد. این معیت به معنای حضور دائم و سریان وجودی او در همه چیز است، اما هیچ موجودی در ذات خود، بهره‌ای از این معیت اصیل ندارد، مگر از طریق تجلیات و صفات الهی. این ارتباط بنیادین، اساس تمام تعالیم عرفانی درباره وحدت وجود و ظهور کثرات در حقیقت واحده است.

۲-۴. معیت انسان کامل با اشیاء

در پرتو مباحث معیت حق تعالی با همه اشیاء روشن می‌گردد که کسی که تجلی اعلی و مظهر اتم حق تعالی باشد، به تبع مستخلف عنه از مرتبه معیت با مراتب نظام هستی برخوردار خواهد شد؛ بنابراین از آنجا که حق تعالی در تمام مراتب و شؤون نظام هستی ظهور سریانی به نحو معیت دارد، پس انسان نیز به گونه بالتبع از طریق لطایف حقیقت خویش با همه اشیاء معیت و سریان خواهد داشت.

با این توضیح که اگر کسی کیفیت تجلی حق را در امر و خلق، در ظاهر و باطن و ظهور حضرت حق تعالی را در مراتب صقع ربوبی و تعینات خلقی با مشاهده حضوری و یا مکاشفه قلبی درک کند و همچنین جهت ارتباط حق به خلق و خلق به حق را آن چنان که هست ادراک کند، به این حقیقت وقوف خواهد یافت که حق تعالی در تمام اشیاء و مراتب نظام هستی حضور تام و کامل دارد.

در نتیجه، عارف شاهد، در تمام مراتب و عوالم، تنها او را به وسیله علم حضوری مشاهده می‌کند. چنانکه در حدیثی از امیرالمؤمنین (علیه السلام) نقل شده است: «مَا رَأَيْتُ شَيْئًا إِلَّا وَرَأَيْتُ اللَّهَ قَبْلَهُ وَ مَعَهُ أَوْ فِيهِ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۳: ۲۵۰/۱) و همچنین در روایت دیگر می‌فرماید: «مَا كُنْتُ أَعْبُدُ رَبًّا لَمْ أَرَهُ» (ابن بابویه، ۱۳۹۸: ۱۰۹). اهل معرفت هر جا نظر کنند، جز حق تعالی چیزی نمی‌بینند، اصلاً غیر حق برای آنان مشهود نیست.

شاید مراد از آیه «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ» (حدید: ۳) نیز همین حقیقت باشد که آنچه در مراتب هستی مشاهده می‌شود، اوست، هوست، نه اینکه از اوست. اصلاً به حسب واقع، در دار وجود غیر از حق تعالی چیزی موجود نیست، هر چه هست، اوست. حتی مظاهر و جلوه‌ها نیز جلوه اوست، جدا و بریده از او نیست و به هیچ وجه از ذات حق تعالی منقطع و منفصل نیست. بنابراین یک مثالی که این ارتباط عمیق را به نحو کامل و روشن تبیین نماید، پیدا نمی‌کنیم، حتی تشبیه ارتباط ظل و ذی ظل نیز در این مقام ناقص و نارساست.

بنابراین معیت انسان کامل با مراتب نظام هستی با توجه به لطایف و حقیقت انسان، تصویر زیبایی

از ارتباط عمیق انسان با عالم هستی را به ما ارائه می‌دهد. این رابطه، نه فقط به شناخت و فهم خود انسان نسبت به خویش، بلکه به شناخت و رابطه‌اش با دیگر موجودات و تجلیات الهی در عالم مربوط می‌شود. انسان کامل به عنوان مظهر حق تعالی، از طریق لطایف وجودی‌اش، دسترسی به عوالم مختلف را داراست و با هر یک از آن‌ها به شکلی منحصر به فرد مرتبط است. این وضعیت نه تنها به وضوح، سازگار با تعلیمات عرفانی است، بلکه نشان‌دهنده این حقیقت است که انسان می‌تواند با سیر و سلوک الی الله، به مراتب بالاتر از عوالم ملک و ملکوت صعود کرده و رابطه معیت خویش را به مرتبه فعلیت برساند. نکته: معیت انسان کامل با اشیاء نباید تنها در مرتبه قوس نزول معنا شده باشد، چون در سفر سوم و نیز در قوس برگشت نیز این معیت پابرجاست و اصلاً به یک معنا، تحقق صعود موجودات بدون معیت انسان کامل ممکن نیست.

۵. ارتباط به نحو مرآتیت

یکی از مباحث کلیدی عرفان نظری، نسبت اسم جامع «الله» با سایر اسماء و ارتباط آن با انسان کامل است. اهل معرفت برای اسم جامع «الله» دو نوع جامعیت قائل‌اند: نخست، اندماج تمامی اسماء در آن، و دوم، سریان وحدت آن در کثرت. این دو جنبه در مرآتیت انسان نیز صادق است: از یک سو، همه مراتب علمی و عینی در حقیقت انسان مندمج‌اند و از سوی دیگر، این حقیقت انسانی در تمامی مراتب ظهور حضور و سریان دارد؛ لذا انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و نسبت به سایر مظاهر تقدم دارد.

جناب قیصری در شرح فصوص الحکم می‌گوید:

«انَّ الاسْمَ اللَّهَ مُشْتَمِلٌ عَلَى جَمِيعِ الْأَسْمَاءِ، وَ هُوَ مُتَجَلٍّ فِيهَا بِحَسَبِ الْمَرَاتِبِ الْإِلَهِيَّةِ وَ مَظَاهِرِهَا، وَ هُوَ مُقَدَّمٌ بِالذَّاتِ وَ الْمَرْتَبَةِ عَلَى بَاقِي الْأَسْمَاءِ، فَمَظْهَرُهُ إِضْطِاقٌ مُقَدَّمٌ عَلَى الْمَظَاهِرِ كُلِّهَا وَ مُتَجَلٍّ فِيهَا بِحَسَبِ مَرَاتِبِهِ» (قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۷)؛ اسم الله مشتمل بر جمیع اسماء است و در تمام مراتب الهیه تجلی دارد، پس مظهر آن نیز نسبت به سایر مظاهر تقدم دارد و بحسب مراتب در آنها تجلی می‌کند.

جناب جندی نیز به «احدیت جمعی» اسم الله اشاره می‌کند که تمام اسماء را در خود دارد. این بیان، ارتباط وثیق انسان کامل با سایر مظاهر را روشن می‌سازد؛ زیرا انسان کامل نیز واجد جامعیت مطلق است: هم مظاهر دیگر را مندمجاً در خود دارد و هم در مراتب هستی سریان دارد (جندی، ۱۴۲۳: ۵۱). بنابراین روشن می‌شود که یکی از مبانی عرفانی که اهل معرفت در مقام بیان ارتباط انسان کامل و بقیه مظاهر به آن تمسک می‌کنند، بحث ارتباط اسم جامع الله با سائر اسماء است.

صدرالمتألهین می‌گوید: «انَّ جَمِيعَ الْمَاهِيَّاتِ وَ الْمُمَكِّنَاتِ مُرَائِي لَوْجُودِ الْحَقِّ تَعَالَى وَ مُجَالِي

لحقیقته المقدّسه و خاصیه کل مرآة بما هی مرآة ان تحکی صورة ما تجلی فیها» (صدرالدین شیرازی، ۱۹۸۱: ۳۵۶/۲).

همه ماهیات و ممکنات آینه‌های وجود حق تعالی و محل‌های تجلی برای حقیقت مقدس او هستند. خاصیت هر آینه‌ای از آن جهت که آینه است، عبارت از آنست که صورتی که در او تجلی یافته را نشان دهد. بنابراین تمام موجودات عالم، مرئی و آینه‌های حق تعالی هستند.

این بیان، نقش انسان و موجودات را به عنوان مرئی (آینه‌های) حقیقت مطلق الهی تبیین می‌کند. خاصیت هر آینه، نمایش صورتی است که در آن تجلی یافته است؛ به عبارت دیگر، موجودات مستقلاً وجود ندارند و تنها تجلیاتی از حقیقت مطلق‌اند. این نظریه، که متأثر از آموزه‌های شیخ اکبر ابن عربی است، بر وحدت شخصی وجود تأکید دارد: همه کثرات ظاهری، در حقیقت، ظهورات یک وحدت مطلق‌اند.

حقیقت انسانی، آینه‌ای است که انسان استعداد درک و نشان دادن همه مفاهیم مربوط به نظام هستی را در ذهن خود به نحو آینه دارد. صفحه نفس انسانی، آینه برای نشان دادن کل مراتب هستی می‌شود؛ البته این دیدگاه در فضای مفاهیم با مبانی مکتب مشائین مطابقت دارد. چنانکه مفاهیم و ماهیات اشیاء در ذهن انسان نقش می‌بندد، لذا انسان مرآت برای مراتب هستی می‌شود. بنابراین برخلاف سایر مخلوقات، انسان استعداد درک تمام مراتب هستی را داراست و این امر ناشی از جامعیت حقیقت اوست؛ از این رو، اهل معرفت انسان را «عالم صغیر» و گاه «عالم کبیر» می‌دانند، چرا که همه عوالم در او به نحو فشرده متجلی‌اند. حکما نیز در تعریف حکمت می‌گویند: حکمت، صیورت انسان به عالمی عقلانی همانند عالم عینی است.

در کلام صدرالمتألهین عبارت «فالإنسان بالفعل کل الأنواع بنحو أعلى و بمصداق واحد» به جایگاه انسان به عنوان موجودی جامع اشاره دارد که تمامی انواع و مراتب هستی در او به نحو اعلی و در مصداقی واحد وجود دارد. از دیدگاه اهل معرفت، انسان کامل به دلیل جامعیت خود، تجلی تمام‌نمای اسماء و صفات الهی است؛ این بدین معناست که انسان نه تنها در مقام استعداد، بلکه در فعلیت نیز نمایانگر کل نظام هستی است، اما نه به صورت تفکیک شده، بلکه به نحو وحدت در کثرت (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۴۶۹).

این بدان معناست که انسان، هم مصداق وحدت در کثرت است و هم نشانه‌ای از وحدت در کثرت الهی. چنان‌که در آیه «أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا» (رعد: ۱۷) باران الهی به اندازه ظرفیت هر وادی فرود می‌آید، حقیقت وجود نیز به اقتضای هر مظهر متجلی می‌شود.

انسان کامل، مظهر اسم جامع «الله» است و رابطه او با سایر مظاهر عالم به دو صورت است: نخست،

در مرحله اندماج که حقایق تمامی موجودات در ذات او فشرده است و دوم، در مرحله انبساط و سریان که حقیقت انسانی در تمامی مراتب نظام هستی حضور دارد. این مقام مرآتیت، ارتباط وثیقی با فنای در حق تعالی دارد و تنها انسان کامل، به دلیل جامعیت مطلق خود، آینه تمام‌نمای حقیقت الهی است.

۶. ارتباط به نحو قیومیت

قیومیت حق تعالی یکی از مباحث اساسی در رابطه میان حق و خلق است که پس از پذیرش اصل وحدت حقه حقیقیه و کثرات مورد بررسی قرار می‌گیرد. این مفهوم به ارتباط بلاواسطه و عمیق حق تعالی با موجودات اشاره دارد و در تفکر اسلامی، از محوری‌ترین مباحث فلسفی و عرفانی محسوب می‌شود. قیومیت به معنای قائم بالنفس بودن و مقوم غیر بودن است؛ یعنی حق تعالی نه تنها خالق، بلکه حافظ و مدبر تمام موجودات است. این نظریه در آثار فلاسفه و عرفا مورد تأکید قرار گرفته و بیانگر پیوند مستمر بین حق تعالی و مخلوقات است.

در فلسفه اسلامی، قیومیت به عنوان اساس نظام هستی شناخته می‌شود. حق تعالی واجب‌الوجود است و سایر موجودات برای قوام خود به او نیاز دارند. قیومیت بر سه اصل استوار است: ایجاد، حفظ و تدبیر. فلاسفه اسلامی آن را لازمه واجب‌الوجود می‌دانند و در متون دینی، تعبیر قیوم از جامع‌ترین تعبیر برای بیان این حقیقت است. در عرفان، قیومیت ناظر بر حضور مستمر حق تعالی در مظاهر است و با اسمائی همچون «حی»، «قیوم» و «رازق» پیوند دارد. اهل معرفت معتقدند که قیومیت حق تعالی نه تنها ناظر به جنبه وجودی، بلکه شامل ابعاد روحانی و معنوی نیز می‌شود.

قیومیت حق تعالی نسبت به عالم، نقش اساسی در ارتباط میان حق و خلق و تبیین نظام عرفانی دارد. با ضمیمه نظریه مرآتیت انسان کامل، رابطه لطایف انسانی با مراتب هستی این‌گونه تبیین می‌شود: حق تعالی قیوم همه مراتب هستی است، انسان خلیفه اوست و به تبع آن، قیومیت را به نحوی در خود دارد. قیومیت در معنای لغوی نیز به مفهوم ایجاد، حفظ و تدبیر اشیا اشاره دارد.

۶-۱. قیومیت حق تعالی نسبت به عالم

اهل معرفت قیومیت را نه تنها در سطح هستی‌شناختی، بلکه در سطح معرفتی نیز بررسی می‌کنند؛ به این معنا که تمام ادراکات و معارف انسان نیز در پرتو قیومیت حق تعالی شکل می‌گیرد. هر آنچه انسان در عالم می‌شناسد، به نحو حقیقی وابسته به مسئله قیومیت است.

اصل کلمه قیوم «ق و م» می‌باشد، قیوام و قیووم، به وزن فاعل و فاعول گشته و معنای آن

قائم به نفس بودن به صورت مطلق و قائم بودن همه موجودات به او به نحوی که وجود و دوام شیئی بدون او قابل تصوّر نیست (ابن منظور، ۱۴۱۴: ۵۰۵/۱۲-۵۰۶). پس بنابراین، قیوم موجودی را می‌گویند که علاوه بر ایجاد اشیاء، در حفظ و دوام بخشیدن آنها و نیز در تدبیر و هدایت ایشان نقش اساسی دارد؛ لذا در معنای لغوی قیوم سه مسئله مهمی نهفته است: ایجاد اشیاء، حفظ و دوام اشیاء، تدبیر و هدایت آنها.

در تبیین نظام فلسفی جهان، اساسی‌ترین کلمه‌ای که در مورد حق تعالی استعمال می‌شود، واژه واجب الوجود است. اگر مطابق واجب الوجود را در متون دینی مورد بررسی قرار دهیم، یکی از بهترین واژه‌ها، تعبیر قیوم است. واجب الوجود، وجودش ذاتی است و بقیه در وجودشان به آن محتاجند (ضرورت ذاتی و ازلی). قیوم یعنی قائم بنفسه است و بقیه در قوامشان به او نیازمندند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶: ۱۹/۴). قیوم در اصطلاح متکلمین و فلاسفه سرمنشأ همه صفات فعلی محسوب می‌شود، ولی در اصطلاح عرفا، از لوازم صفت ذات، یعنی لازمه صفت حیات خداوند محسوب می‌شود (ابن عربی، ۱۹۹۴: ۱۸۴/۳).

قیومیت در نظام اسمائی، سرسلسله صفات فعلی و از لوازم اسم «حی» است. اسماء الهی تقدم و تأخر دارند و قیومیت به عنوان مبنای صدور سایر اسماء در نظر گرفته می‌شود. در حکمت متعالیه، قیومیت مرتبط با «صرف الوجود» بودن حق تعالی است و ارتباط آن با ممکنات، به معیت قیومی تعبیر می‌شود. این معیت، موجب اختلاط واجب با ممکن یا تغییر در ذات حق تعالی نمی‌شود (تفسیر القرآن الکریم، ۱۳۶۶: ۸۸/۴-۹۶).

قیومیت، پیوندی مستمر میان حق و خلق است که نه تنها در بُعد وجودی، بلکه در ابعاد معرفتی و عرفانی نیز نقش دارد. این صفت، جایگاه انسان را به عنوان خلیفه و مظهر اسم جامع «الله» روشن می‌سازد و به درک عمیق‌تری از تجلی حق در هستی منجر می‌شود. قیومیت از یک سو، عامل حفظ و بقای مخلوقات و از سوی دیگر، واسطه تدبیر و هدایت آنهاست. از این منظر، شناخت قیومیت حق تعالی به معنای شناخت نظام هستی و جایگاه انسان در آن است.

۲-۶. قیومیت حقیقت انسان کامل نسبت به مراتب هستی

با توجه به حیثیت وجه عام و صرف نظر از ارتباط طریق وجه خاص، حق تعالی بدون واسطه در عالم تصرف نمی‌کند؛ از این رو، انسان کامل به عنوان مرآت و جانشین او در تمام مراتب هستی، عهده‌دار شئون مختلف است؛ زیرا او صادر اول و نخستین تعین و فیض الهی است و همه فیوضات، ظل و سایه

اویند. بر این اساس، او به مفاتیح غیب و خزائن الهی دسترسی دارد. البته این بدان معنا نیست که حق تعالی بدون وسایط نیز با تمام حقایق ارتباط ندارد، بلکه از آنجا که موضوع بحث قیومیت انسان کامل است، این ارتباط از طریق وسایط مورد توجه قرار می‌گیرد.

این جانشینی به معنای تفویض مطلق نیست، زیرا چنین تفویضی نه با اطلاق ذاتی حق تعالی و نامتناهی بودن او سازگار است و نه با فقر ذاتی انسان کامل. از آنجا که قوام‌بخشی به مراتب هستی، یکی از شئون حق تعالی است، انسان کامل نیز به خلافت از حق تعالی، زمامدار امور تمامی مراتب هستی است. تنها خداوند است که این منصب را که ریشه در متن تکوین دارد، به انسان کامل اعطا می‌کند.

از آیات قرآن همچون «وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى» (انفال: ۱۷) و «أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ» (واقعه: ۶۴) و «أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ» (توبه: ۱۰۴) و «خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا» (توبه: ۱۰۳) روشن می‌شود که انسان کامل نسبت به مراتب هستی، از صفت قیومیت بالتبع برخوردار است.

در تفسیر عرائس‌البيان ذیل آیه ۸۸ از سوره حجر، «وَ اخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ» به قیومیت بالتبع انسان کامل اشاره شده است: جناح همت تو از دو عالم فراتر رفته و به مقام قاب قوسین رسیده است؛ زیرا این همت به واسطهٔ أجنحة ألوهية است که از مقام ربانی و قیومی منشأ گرفته است؛ یعنی جناح ربوبیت خود را برای اهل عبودیت فرو بیاور تا در سایهٔ نبوت تو و با جناح نبوت، به سوی معادن رسالت تو پرواز کنند (روزبهان بقلی، ۲۰۰۸: ۲/۳۰۴-۳۰۵).

در زیارت جامعه کبیره نیز بر نقش و مقام معصومین علیهم‌السلام در افاضه خیرات و برکات در نظام هستی تأکید شده است: «بِكُمْ فَتَحَ اللَّهُ وَبِكُمْ يَخْتِمُ وَبِكُمْ يُنْزَلُ الْعَيْثُ وَبِكُمْ يُمَسِّكُ السَّمَاءُ أَنْ تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِهِ»؛ این عبارات نشان‌دهندهٔ این حقیقت است که معصومین علیهم‌السلام واسطهٔ فیوضات الهی در مراتب هستی‌اند. اهل معرفت نیز بر این اساس معتقدند که وجود مقدس آنان، مجرای فیوضات الهی است که از طریق ایشان، رحمت‌های الهی به بندگان نازل می‌شود.

امیرالمؤمنین علیه‌السلام می‌فرماید: «إِنَّا آلُ مُحَمَّدٍ كُنَّا أَنْوَارًا حَوْلَ الْعَرْشِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ بِتَسْبِيحِنَا، ثُمَّ هَبَطْنَا إِلَى الْأَرْضِ فَأَمَرَنَا اللَّهُ بِالتَّسْبِيحِ فَسَبَّحْنَا فَسَبَّحَ أَهْلُ الْأَرْضِ بِتَسْبِيحِنَا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۸۸/۲۴).

اهل معرفت با تمسک به همان مبانی قرآنی و روایی، معتقدند که وجود مقدس حضرات معصومین علیهم‌السلام مجرای فیوضات الهی می‌باشد که از طریق آنها، رحمت‌های حق تعالی بر بندگان نازل

می‌شود و با توجه به متن زیارت جامعه، به وضوح روشن می‌شود که معصومین علیهم‌السلام در موضوع خیر، نه تنها فاعل، بلکه اصل و بنیاد آن نیز هستند؛ این به معنای آنست که تمام خوبی‌ها و برکات به نوعی به وجود آنها بازمی‌گردد و آنها در حقیقت، مظهر کامل رحمت الهی هستند.

بنابراین، قیومیت انسان کامل نسبت به مراتب هستی، نشانگر جایگاه ممتاز او در نظام تکوین است. این قیومیت، واسطه‌ای میان حق تعالی و خلق بوده و از طریق آن، نظام هستی به انسجام و قوام می‌رسد. معصومین علیهم‌السلام در این مقام، تجلی تام رحمت و فیض الهی هستند و نقش حیاتی در هدایت، تدبیر و حفظ مراتب هستی دارند.

تحلیل ارتباط میان انسان کامل و مراتب هستی نشان می‌دهد که حضور او نباید تنها به قوس نزول محدود گردد. اگرچه انسان کامل در فرآیند قوس نزول که نشان‌دهنده تجلی حق در مراتب هستی است، نقشی اساسی دارد؛ اما این نقش در قوس صعود نیز به همان اندازه حیاتی است. در واقع، صعود و بازگشت موجودات به حق تعالی، بدون واسطه‌گری انسان کامل، امکان‌پذیر نیست. او نه تنها در لحظه تجلی و خلقت، بلکه در مرحله بازگشت به مبدأ نیز واسطه اصلی فیض الهی است.

یکی از ابعاد کلیدی ارتباط انسان کامل با نظام هستی، نقش او در سفر سوم است. پس از وصول به حق، او مجدداً به عالم خلق بازمی‌گردد تا هدایت و ارشاد دیگران را بر عهده گیرد. در این مرحله، نقش هدایت‌گر انسان کامل آشکارتر می‌شود، زیرا بازگشت موجودات به مبدأ، تنها از طریق او ممکن است. این نقش، نه تنها در قوس نزول، بلکه در قوس صعود و مرحله هدایت خلق نیز امتداد دارد. تحلیل این بُعد نشان می‌دهد که انسان کامل، حلقه واسط میان حق و خلق است و تحقق کمال وجودی سایر موجودات، بدون ارتباط با او، ممکن نیست.

بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که ارتباط میان مراتب نفس و مراتب هستی‌شناختی، ساختاری هماهنگ و متقابل دارد که نباید تنها به سطوح مادی و اولیه تعینات خلقی محدود شود. ارتباطات گوناگون انسان کامل با هستی، اعم از عینیت، حقیقت و رقیقت، معیت، مرآتیت و قیومیت، نه تنها در قوس نزول، بلکه در قوس صعود و حتی در سفر سوم (بازگشت هدایت‌گرانه به خلق) نیز جریان دارد. در این میان، انسان کامل به‌عنوان جامع‌ترین مظهر الهی، نقش کلیدی در تحقق و هدایت این فرآیند ایفا می‌کند. تحلیل دقیق‌تر این ارتباطات، فهم عمیق‌تری از جایگاه انسان در هستی و نقش او در سیر تکاملی موجودات به سوی حق تعالی ارائه می‌دهد.

نتیجه‌گیری

مقاله حاضر به بررسی انواع ارتباط میان مراتب نفس و مراتب نظام هستی پرداخته و نشان داد که این ارتباط در چارچوب نظریه‌های عینیت، حقیقت و رقیقت، اجمال و تفصیل، مرآتیت، معیت و قیومیت تبیین می‌شود. با تحلیل دیدگاه‌های عرفانی و فلسفی، می‌توان دریافت که هر یک از این نظریات، نگاهی خاص به ارتباط میان مراتب وجودی و جایگاه انسان در این نظام دارند.

- ارتباط به نحو عینیت، که بر اساس نظریه وحدت شخصی وجود مطرح شده است، نشان می‌دهد که همه مراتب هستی، تجلیات یک حقیقت بسیط‌اند و تفاوت آن‌ها در نحوه ظهور است. این ارتباط بر مبنای قاعده بسیط الحقیقة کل الأشياء تبیین شده و ارتباط میان موجودات را در ساختاری طولی و تشکیکی توضیح می‌دهد.
- ارتباط به نحو حقیقت و رقیقت که در حکمت متعالیه و عرفان نظری مطرح شده، نشان می‌دهد که مراتب پایین‌تر، رقیقت مراتب بالاتر محسوب می‌شوند. این نظریه، تبیین‌کننده نحوه سیر استکمالی نفس و ارتقای آن به مراتب بالاتر وجودی است.
- ارتباط به نحو اجمال و تفصیل بیانگر آنست که انسان، به عنوان کون جامع، همه مراتب هستی را در خود به نحو اجمالی دارد و این مراتب، در عالم خارج به صورت تفصیلی ظهور می‌یابند. این دیدگاه، اهمیت انسان کامل را به عنوان واسطه فیض الهی برجسته می‌کند.
- ارتباط به نحو معیت بر این نکته تأکید دارد که حق تعالی در همه مراتب هستی حضور دارد، بدون اینکه با آن‌ها متحد شود. این نظریه، نقش ولایت الهی و خلافت انسان کامل را در تدبیر نظام هستی روشن می‌کند.

تحلیل‌های انجام شده نشان داد که انسان کامل، مظهر تام اسماء الهی است و به عنوان واسطه فیض، جایگاهی بی‌بدیل در نظام هستی دارد. انسان کامل نه تنها به صورت مجمل، اشتمال بر همه مراتب هستی دارد، بلکه در مقام خلافت الهی، هدایت و تدبیر مراتب هستی را نیز بر عهده دارد. بر این اساس، نقش انسان کامل در معاد موجودات نیز قابل تحلیل است، زیرا معاد هر موجودی به واسطه انسان کامل تحقق می‌یابد. این موضوع در عرفان نظری با مفهوم مراتب قرب و فنا در حق تعالی تبیین شده و نشان می‌دهد که سالک، در مسیر سلوک خود، به تدریج از مقام قرب نوافل به قرب فرایض، سپس به مقام جمع بین قربین و نهایتاً به مقام احدیت جمع می‌رسد.

منابع

* قرآن کریم.

** نهج البلاغه.

۱. آملی، حیدر بن علی (۱۴۲۲ق)، تفسیر المحيط الأعظم، محقق: سید محسن موسوی تبریزی، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ سوم.
۲. ابن ابی الحدید، عبد الحمید (۱۴۰۴ق)، شرح نهج البلاغه، محقق: محمد ابوالفضل ابراهیم، قم، مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۹۸ق)، التوحید، محقق: هاشم حسینی، قم، جامعه مدرسین، چاپ اول.
۴. ابن ترکه اصفهانی، علی (۱۳۹۳)، تمهید القواعد، تصحیح: جلال الدین آشتیانی، قم، بستان کتاب، چاپ ششم.
۵. ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۴۰۵ق)، الشفا (المنطق)، مصحح: مدکور، ابراهیم بیومی، قم، کتابخانه آیه الله المرعشی النجفی، چاپ اول.
۶. ابن عربی (۱۹۴۶م)، محمد بن علی، فصوص الحکم، قاهره، دار احیاء الکتب العربیة، چاپ اول.
۷. — (۱۹۹۴م)، الفتوحات المکیة، محقق / مصحح: عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۸. — (۱۳۷۰)، نقش الفصوص (نقد النصوص)، محقق / مصحح: آشتیانی، جلال الدین، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ دوم.
۹. ابن فارس (۱۴۰۴ق)، احمد بن فارس، معجم مقاییس اللغة، محقق: هارون، عبدالسلام محمد، قم، مکتب الاعلام الاسلامی، چاپ اول.
۱۰. ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق)، لسان العرب، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ سوم.
۱۱. احمد نگر، عبدالنبی بن عبدالرسول (۱۳۹۵ق)، جامع العلوم فی اصطلاحات الفنون، بیروت، مؤسسة الاعلمی للمطبوعات، چاپ دوم.
۱۲. بقلی، روزبهان بن ابی نصر (۲۰۰۸م)، تفسیر عرائس البیان فی حقائق القرآن، محقق / مصحح: احمد فرید المزیدی، بیروت، دار الکتب العلمیة، چاپ اول.
۱۳. — (۱۴۲۸ق)، تقسیم الخواطر، محقق / مصحح: احمد فرید المزیدی، قاهره، دار الآفاق العربیة، چاپ اول.

۱۴. بهمنیار بن مرزبان (۱۳۷۵)، *التحصیل*، مصحح: مطهری، مرتضی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
۱۵. تهانوی (۱۹۹۶ م)، محمد اعلی بن علی، *موسوعة کشف اصطلاحات الفنون و العلوم*، محقق: دحروج علی فرید، بیروت، مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.
۱۶. حلی، حسن بن یوسف (۱۳۶۳)، *الجواهر النضید*، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۱۷. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۳)، *أشعة اللمعات*، محقق / مصحح: هادی رستگار مقدم گوهری، قم، بوستان کتاب، چاپ اول.
۱۸. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳ ق)، *شرح فصوص الحکم*، محقق / مصحح: آشتیانی، جلال الدین، قم، بوستان کتاب، چاپ دوم.
۱۹. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶)، *ادب فنای مقربان*، جلد ۱۰، محقق: صمدی، قنبر علی و ابراهیمی، احسان، قم، انتشارات اسراء، چاپ اول.
۲۰. — (۱۳۸۶)، *رحیق مختوم*، محقق: پارسانیا، حمید، قم، انتشارات اسراء، چاپ سوم.
۲۱. زمخشری، محمود بن عمر (۱۳۹۹ ق)، *أساس البلاغة*، بیروت، انتشارات دار صادر، چاپ اول.
۲۲. سبزواری، هادی بن مهدی (۱۳۶۹)، *شرح المنظومة*، شارح: حسن زاده آملی، حسن، تهران، نشر ناب، چاپ اول.
۲۳. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۰)، *أسرار الآيات و أنوار البینات*، تهران، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه اسلامی، چاپ اول.
۲۴. — (۱۳۶۶)، *تفسیر القرآن الکریم*، قم، انتشارات بیدار، چاپ دوم.
۲۵. — (۱۹۸۱ م)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، بیروت، دار إحياء التراث العربی، چاپ سوم.
۲۶. — (۱۳۷۹)، *الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة*، قم، مکتبه المصطفوی، چاپ دوم.
۲۷. — (۱۳۶۰)، *الشواهد الربوبية في المناهج السلوكية*، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۲۸. — (۱۳۸۳)، *شرح أصول الکافی*، محقق / مصحح: خواجهی، محمد، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
۲۹. — (۱۳۶۲)، *منطق نوین مشتمل بر اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية*، تهران، انتشارات آگاه، چاپ اول.

۳۰. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۲)، *شرح الاربعین حدیثاً*، تحقیق: حسن کامل بیلماز، قم، انتشارات بیدار، چاپ اول.
۳۱. طباطبایی، محمدحسین (۱۴۱۷ق)، *نهایة الحکمة*، مؤسسة النشر جماعة المدرسين فی الحوزة العلمية بقم، قم، چاپ دوازدهم.
۳۲. طوسی، نصیرالدین (۱۳۶۷)، *اساس الاقتباس*، مصحح: مدرس رضوی، محمدتقی، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ چهارم.
۳۳. کاشی، عبدالرزاق (۱۴۲۶ق)، *اصطلاحات الصوفیة*، محقق: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمية، چاپ اول.
۳۴. عسکری، حسن بن عبدالله (۱۴۰۰ق)، *الفروق فی اللغة*، بیروت، محقق: لجنة احیاء التراث العربی، دار الآفاق الجديدة، چاپ اول.
۳۵. غزالی، محمد بن محمد (۱۳۶۴)، *مشکات الأنوار*، ترجمه: صادق آینه وند، تهران، مؤسسه انتشارات امیر کبیر، چاپ اول.
۳۶. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹ق)، *کتاب العین*، قم، نشر هجرت، چاپ دوم.
۳۷. فناری، محمد بن حمزه (۲۰۱۰م)، *مصباح الأنس بین المعقول والمشهود*، محقق / مصحح: عاصم ابراهیم الکیالی، بیروت، دار الکتب العلمية، چاپ اول.
۳۸. قشیری، عبدالکریم بن هوازن (۱۳۸۹ق)، *کتاب عبارات الصوفیة و معانیها (اربع رسائل فی التصوف)*، محقق: قاسم السامرائی، بغداد، مطبعة المجمع العلمی العراقي، چاپ اول.
۳۹. قیسری، داوود (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، محقق: آشتیانی، جلال الدین، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ اول.
۴۰. کربلایی، جواد (بی تا)، *الأنوار الساطعة فی شرح الزيارة الجامعة*، محقق: محسن اسدی، قم، دارالحديث، چاپ اول.
۴۱. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق)، *بحار الأنوار*، بیروت، دار احیاء التراث العربی، چاپ دوم.
۴۲. زبیدی، مرتضی محمد بن محمد (۱۴۱۴ق)، *تاج العروس من جواهر القاموس*، محقق / مصحح: شیر، علی، بیروت، دار الفکر، چاپ اول.
۴۳. مصطفوی، حسن (۱۳۶۸)، *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.
۴۴. معلوف، لويس (۱۳۷۲)، *المنجد فی اللغة*، قم، انتشارات اسماعیلیان، چاپ سوم.