

# تمثیل ظهور حق در مظاهر عددی و هندسی به روایت سیدحیدر آملی و تأثیر احتمالی آن بر هنر آینه‌کاری ایرانی

## حسن بلخاری<sup>۱</sup>

دانشیار دانشکده هنرهای تجسمی پردیس هنرهای زیبا؛ دانشگاه تهران

کلیدواژگان: سیدحیدر آملی، عدد، هندسه، آینه‌کاری، معماری.

### چکیده

تمدن ایرانی-اسلامی که یکی از مهم‌ترین عوامل بالندگی و به بار نشستن اندیشه اسلامی در طول تاریخ تمدن اسلامی است، در این میان نگاه به ریاضیات و هندسه از یک‌سو، وام‌دار ایران پیش از اسلام است، و از دیگر سو، حاصل نگرش فلسفی یونانیان و مهم‌تر نظرگاه خاص قرآن و روایات نسبت به این علوم است. قدر که در لغت به معنای اندازه و در روایات معادل هندسه است، بنیادی‌ترین مفهوم کاربردی ریاضیات و هندسه در قرآن است.

در متن آموزه‌هایی می‌بینیم که از جمله صفات مؤمنان ساخت و معماری مساجد است و در روش پیامبر اسلام، اولین معمار مسجد مدینه، محاسبات عددی و هندسی نه تنها در خدمت خلق عمارت‌های دینی قرار می‌گیرد، بلکه بنا به این هم‌نشینی، مکانت معنوی و نظری نیز می‌یابد و دقیقاً به همین دلیل است که در لسان حکیمان و اندیشمندان بزرگ مسلمان مهم‌ترین ابزار تمثیل معانی مجرد است. به تعبیری ریاضیات و هندسه علاوه بر کاربرد مستقیم معماری و هنری، یکی از مهم‌ترین وجوه تمثیلی ظهور حق در عالم نیز هستند.

یکی از مهم‌ترین مصادیق این معنا شرح سیدحیدر آملی در کتاب جامع الاسرار و منبع الانوار است. وی در این کتاب برای تبیین کیفیت ظهور حق در مظاهر وجودی، به لطیف‌ترین تمثیل عددی و هندسی، به‌ویژه با استفاده از تجلی هندسی نور در آینه‌ها توجه دارد. در این مقاله سعی بر این است که مستند به آرای سیدحیدر آملی، نسبت وسیع و وثیق حکمت، هندسه، و معماری در تمدن اسلامی بررسی و مطالعه شود.

### مقدمه

آینه‌کاری یکی از ظریف‌ترین تزئینات معماری در تمدن اسلامی-ایرانی است؛ هنری که آن را ایجاد اشکال منظم در طرح‌ها و نقش‌های متنوع، با قطعات کوچک و بزرگ آینه، به منظور تزئین سطوح داخلی بنا تعریف کرده‌اند.<sup>۲</sup> از این تزئین فضایی درخشان و پرتألؤ پدید می‌آید که حاصل بازتاب پی‌درپی نور در قطعات بی‌شمار آینه است. این هنر زیبا و ظریف بدون تردید مستند به شهادت اسنادی تاریخی از ابتکارهای معماران ایرانی است. به نظر می‌رسد مستند به بیتی در

1. hasan.bolkhari@ut.ac.ir

۲. محمدحسن سمسار، «آینه‌کاری»، ص ۲۷۱.

### پرسش‌های تحقیق

۱. نقش هندسه در تبیین و تفسیر غوامض حکمی و فلسفی در تمدن اسلامی چیست؟
۲. هندسه، حلقه واسط میان فلسفه و معماری، چه نقشی در ظهور مبانی حکمی در معماری داشته است؟
۳. به دلیل شباهت وسیع تاویل سیدحیدر از تمثیل شمع و آینه با آینه‌کاری در معماری اسلامی، آیا می‌توان این معنا را نمونه‌ای از تأثیر حکمت بر معماری اسلامی قلمداد کرد؟

کتاب *دوحه‌اللازهار* (که در پی خواهد آمد) برخی از محققان ظهور نخستین آینه‌کاری در معماری ایرانی را تزئین بنای دیوان‌خانه شاه طهماسب صفوی (۹۳۰ - ۹۸۴ق/ ۱۵۲۴ - ۱۵۷۶م) در قزوین دانسته‌اند. خواجه زین‌العابدین علی‌عبدی‌بیک نوید شیرازی (۹۲۱ - ۹۸۸ق/ ۱۵۱۵ - ۱۵۸۰م) مؤلف کتاب یادشده که تاریخ تألیف آن پیش از ۹۵۵ق/ ۱۵۴۸م است، در بخشی با عنوان «تتمه اوصاف عمارت و باغ دیوان‌خانه همایون» آورده است:

زهی فرخ بنای عالم‌آرای که در عالم ندیده کس چنان جای  
به هریک‌جانبش ایوان دیگر جهان‌آرا نگارستان دیگر

و سپس در شرح این ایوان‌ها بیتی می‌آورد که چنان‌که گفتیم، از دیدگاه برخی محققان، بیانگر ظهور صنعت آینه‌کاری در این عمارت است:

به هر ایوان که آید در مقابل شود آینه بختش مقابل<sup>۳</sup>

گرچه به نظر می‌رسد که، بیت فوق بیشتر بیانگر یک صفت تشبیهی و تمثیلی است تا بیان صنعت آینه‌کاری<sup>۴</sup>، اما علی‌رغم این معنا و مستند به اسناد روشن و بین، نمی‌توان به‌هیچ‌وجه رواج گسترده صنعت آینه‌کاری در حوزه حکومتی صفویان و به‌ویژه مهم‌ترین مرکز آینه‌کاری، یعنی اصفهان را در معماری انکار کرد.

این معنا را می‌توان با رجوع به آثار مورخان و سفرنامه‌نویسان که گاه به شرح دیده‌ها و یافته‌های خود پرداخته‌اند به‌سهولت یافت. ژان شاردن سیاح فرانسوی در *سفرنامه* معروف خود از تالاری موسوم به آینه‌خانه سخن گفته است: «از این راه به طرف کاخ سلطنتی از راه سرپوشیده عبور می‌کنیم که روی آن بنایی است موسوم به آینه‌خانه، زیرا در آن آینه‌های سنگی زیبایی به کار رفته است»<sup>۵</sup>. عمارت آینه‌خانه، که اوج هنر آینه‌کاری در اصفهان است و بین سال‌های ۱۰۳۸ الی ۱۰۵۲ق (۱۲۴۲-۱۶۲۹م) ساخته شده، سقف و دیوارهایی آینه‌ای به طول یک متر و نیم تا دو متر و عرض کمتر از یک متر داشت و انعکاس زاینده‌رود و بییشه‌های ساحل شمالی آن در این آینه‌ها، منظره‌ای جالب و دلکش ایجاد می‌کرد.<sup>۶</sup> مؤلف کتاب *گنجینه آثار تاریخی اصفهان* در سال ۱۲۹۴ق آینه‌خانه را عمارتی ملوکانه و در عظمت و رفعت و استقامت چون چهل‌ستون دانسته، عمارتی که تماماً نقش شده و مهم‌تر اینکه

۳. خواجه زین‌العابدین علی‌عبدی‌بیک نویدی شیرازی، *دوحه‌اللازهار*، ص ۹۷.

۴. زیرا از این تشبیه‌های آینه‌گون و معمارانه، نمونه‌های بسیار در شعر و ادب فارسی دیده می‌شود. به طور مثال این شعر نظامی در وصف قصری که سنمار از برای نعمان ساخت:

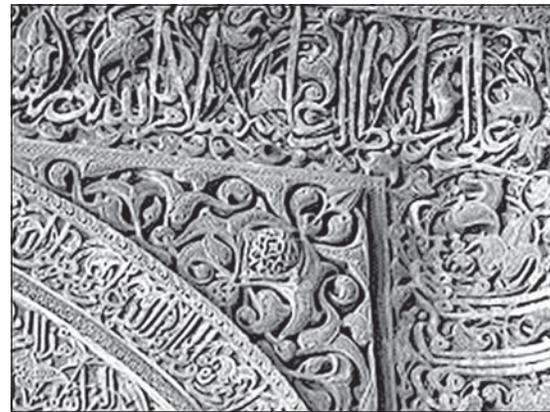
صقلش از مالش سریشم و شیر  
گشسته آینه‌وار عکس‌پذیر (نظامی، هفت پیکر، ص ۶۰).

۵. ژان شاردن، *سفرنامه*، ص ۹۵.

۶. لطف‌الله هنرفر، *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، ص ۵۷۶.

دوره بود که به جای به کار بردن آینه‌های تخت و بزرگ از آینه‌های کوچک به شکل مثلث، لوزی، شش‌گوش و جز آن به صورت گسترده استفاده کردند. گرچه قدمت این شیوه به استفاده از آن در کاخ چهل‌ستون برمی‌گردد زیرا در چهل‌ستون افزون بر آینه‌های قدی، از شیشه‌های لوزی شکل رنگارنگ و قطعه‌های کوچک آینه برای آراستن سقف و بدنهٔ ایوان و تالار استفاده کرده بودند. همچنان که التاریوس نیز در گزارش فوق به کاربرد چندصد قطعه آینهٔ کوچک به طور منظم و هنرمندانه در سرای ساروتقی اشاره کرده بود.

در مستندات تاریخی دربارهٔ اینکه چه عواملی در ظهور این هنر شگفت مؤثر بوده‌اند مطلبی نیست. برخی ظهور آینه‌کاری در معماری ایران را مستند به عامل اقتصادی کرده‌اند: «آینه‌های شیشه‌ای که از سدهٔ ۱۰ ق/ ۱۶ م به عنوان یکی از اقلام وارداتی از اروپا، به‌ویژه از ونیز به ایران آورده می‌شد، به هنگام حمل‌ونقل در راه می‌شکست. هنرمندان ایرانی برای بهره‌گیری از این قطعه‌های شکسته، راهی ابتکاری یافتند و از آن‌ها به صورت آینه‌کاری استفاده کردند».<sup>۷</sup> اما تشبیه به این عامل در تبیین علل ظهور هنری چنین حیرت‌افزا و ظریف به‌ویژه با استناد به نقش نمادین و تمثیلی بسیار وسیع آینه در عرصهٔ حکمت و عرفان و ادب اسلامی- ایرانی، بسیار فرودستانه است. به طور



ت ۱. نقوش تزئینی محراب الجایتو در اصفهان.

آینه‌کاری شده بود. همچنین میرزامظفر ترکه، از منشیان شاه عباس دوم، در وصف این عمارت اشعاری چنین سروده است:

فانوس و شمع قدسی و پاتاسر آینه رؤیت صباح عید تو را پیکر آینه  
نقاش صنع لم یزل از سایه تو بست بر پرده های دیده هفت اختر آینه  
این جلوه‌گاه کیست که در هر طرف در او صورت نمای گشته ز یکدیگر آینه<sup>۸</sup>

شاردن علاوه بر عمارت آینه‌خانه، به خانهٔ معروف میرزامحمدتقی (مشهور به ساروتقی یا زردمو) وزیر اعظم شاه صفی اول (که در سال ۱۰۵۵ ق/ ۱۶۴۵ م به قتل رسید) اشاره کرده و آن را یکی از زیباترین بناهای اصفهان دانسته است.<sup>۹</sup> علاوه بر شاردن که به حوضی بزرگ و آینه‌گون با دیواره‌هایی از یشم در این سرا اشاره کرده، آدام التاریوس منشی سفارت هلشتاین در دربار شاه صفی اول نیز با تشریح تالار بسیار زیبایی این سرا به بیان تصاویر روی دیوارها پرداخته و می‌آورد:

پایین دیوارها آینه‌کاری شده بود؛ به این ترتیب که چندصد قطعه آینهٔ کوچک را به‌طور منظم و هنرمندانه نصب کرده بودند و هرکس که میان تالار نشسته بود در یک لحظه می‌توانست تصویر خود را در تعداد بسیاری آینه مشاهده کند. نظیر این آینه‌کاری و شاید زیباتر از آن را، گویا شاه در کاخ خود بر دیوارها و سقف تالاری در کنار اطاق همسرانش دارد، که کار دست نیست و باید چیز دیگری جز آینه باشد.<sup>۹</sup>

این هنر همچون دیگر ابداعات معماری ایرانی (چون مقرنس) محصول خلاقیت و نبوغ معماران ایرانی به نظر می‌رسد و در دورهٔ پس از صفویه نیز ادامه یافته است و در عصر قاجار به اوج بی‌نظیر خود در تالارهایی چون تالار آینهٔ کاخ گلستان و به‌ویژه در ساخت بناهای مذهبی و مقدس می‌رسد. در این دوره عمارت‌های استثنایی و شگفت با استفاده از هنر آینه‌کاری به ظهور رسید؛ همچون دارالسیاده آستان قدس رضوی (در سال ۱۲۷۵ ق)، دارالسرور حرم حضرت معصومه (س) در قم و نیز معماری سقف حرم مطهر حضرت امام رضا (ع). همچنین از همین

۷. همان، ص ۵۷۸.

۸. شاردن، همان، ص ۵۲.

۹. آدام التاریوس، سفرنامه، ص ۲۲۱.

۱۰. سمسار، همان، ص ۲۷۳.

قطع هندسه روح حاکم بر همه هنرها و معماری اسلامی در قالب‌های مختلفی چون مقرنس، هنر گچ‌کاری، همچون نقوش تزئینی محراب الجایتو در اصفهان (ت ۱)، گره‌بندی‌ها، و نیز عناصری معنوی چون نور و آب در کنار فرم‌های تزئینی بود. در خصوص استفاده از آینه نیز باید در تداوم ظهور شگفت معانی دینی و سنتی در قالب تزئینات و عناصری چنین، تحقیق و تأمل شود.

از یک سو، آینه در متون حکمی و عرفانی در تبیین نسبت میان حق و خلق یا ظهور کثرت از وحدت، تمثیلی بسیار مهم و به یک معنا منحصر به فرد بود،<sup>۱۱</sup> چنانچه بنا بر اعتقاد عین‌القضاة همدانی، تنها از طریق آینه است که می‌توان جلال و جمال الهی را مطالعه و ادراک کرد: «دریغ نادانی که چه می‌گوییم! الله نور السموات و الارض، بی آینه جمال محمد (ص) رسول الله دیدن، دیده بسوزد. به واسطه آینه، مطالعه جمال آفتاب توان کردن علی‌الدوام. و چون بی آینه معشوق دیدن محال است، در پرده دیدن ضرورت باشد. عاشقی منتهی را پرده و آینه جز کبریاء الله و عظمت خدای تعالی دیگر نباشد»<sup>۱۲</sup>. از سوی دیگر، در کتاب جامع الاسرار سیدحیدر آملی نکته شگفت‌انگیزی در باب تمثیل آینه هست که شاید آینه‌کاری مستقیماً متأثر از آن نباشد، اما شباهت آینه‌کاری‌ها در معماری اسلامی با تفسیر و تمثیل سیدحیدر شگفت‌آور است.

در اینجا نگارنده تمایل دارد که سؤالی در قالب فرضیه مطرح شود، آیا می‌توان مستند به ادله تاریخی، از جمله اینکه صنعت و هنر آینه‌کاری در معماری یک ابتکار کاملاً ایرانی بوده و زمان ظهور آن نیز در قرن دهم و یازدهم هجری و زمانی و نزدیک به دو قرن پس از آرای سیدحیدر آملی است، نتیجه گرفت که معماران و مهندسان مسلمان ایرانی با استناد به چنین متن (یا متونی چنین) به استفاده از آینه در تزئین بناهای مقدس پرداخته‌اند؟ و البته این متون نیز منحصرأ در کتاب جامع الاسرار سیدحیدر نیست، بلکه روایات ادبی همچون روایت نظامی از

قصر سنمار که تالارهایی آینه‌گون را به دلیل صیقل زدن مطرح کرده نیز بدان اشاره دارد.

آشنایی با ظهور تمثیل‌های عددی و هندسی در تبیین غوامض حکمی، عرفانی، و فلسفی در تمدن اسلامی و به‌ویژه آرای سید حیدر آملی می‌تواند تا حدودی راهگشا باشد.

### سیدحیدر آملی و آثارش

هانری کربن اندیشمند متبع فرانسوی در مقدمه خود بر جامع الاسرار و منبع الانوار سیدحیدر آملی (۷۲۰-۷۸۲ق)، اهمیت آثار سیدحیدر را از نظر فلسفی قابل مقایسه با آثار ملاصدرا می‌داند.<sup>۱۳</sup>

شکی نیست این آثار به دلیل عمق، اهمیت و از همه مهم‌تر شیعی بودن، تأثیر بسیار مهمی بر اوج‌گیری فلسفه شیعی در دوره صفویه گذاشت. حاشیه‌نویسی شیخ بهایی بر متن عظیم جامع الاسرار و منبع الانوار (که مهم‌ترین اثر سیدحیدر است)، دلیلی بارز بر در دسترس بودن این اثر و خصوصاً رجوع علمای بزرگ آن زمان به آن است. تأثیر تعالیم شیخ بهایی بر ملاصدرا و انعکاس برخی آرای او در آثار این برجسته‌ترین فیلسوف‌های آن دوران، این معنا را به‌وضوح نشان می‌دهد. سیدحیدر که از بزرگ‌ترین مفسران فصوص و فتوحات در میان علمای شیعه است، علیرغم ارادت و احترام عمیق به ابن عربی، رأی او درباره «خاتم ولایت» را ناصواب و کاملاً خطا دانسته است. از دیدگاه سیدحیدر، خاتم ولایت حضرت مهدی (عج) است. وی نظر مذکور ابن عربی در فتوحات، که بنا به رؤیایی خود را خاتم ولایت دانسته<sup>۱۴</sup> به‌شدت مردود شمرده و کمترین کمترین وزرای ایشان را نسبت به ابن عربی و امثال او برتر می‌داند: «و فی اعتقادی بان اقل اقل وزیر من وزراء المهدی یکون اعلی مرتبه من الشیخ و امثاله بمراتب کثیره»<sup>۱۵</sup>. اهمیت سیدحیدر و به‌ویژه جامع الاسرار او (علی‌رغم فقدان شناخت و اشتهار درخور ایشان در تاریخ اندیشه اسلامی) چنان است که هانری کربن او

۱۱. در تفصیل مبحث «آینه در عرفان و حکمت» نک: حسن بلخاری قهی، مبانئ عرفانی هنر و معماری اسلامی.  
 ۱۲. عین‌القضاة همدانی، تمهیدات، ص ۱۰۳.  
 ۱۳. سیدحیدر آملی، جامع الاسرار و منبع الانوار، ص دوازده.  
 ۱۴. محی‌الدین بن عربی، فتوحات مکی، ص ۳۱۹.  
 ۱۵. آملی، همان، ص ۴۴۷.

را در حد اعلا، نمایانده عرفان شیعی<sup>۱۶</sup> و محمد خواجوی وی را سیدالعرفاء و المتألهین<sup>۱۷</sup> می‌نامند.

سیدحیدر جامع الاسرار را به خواهش برخی برادران ایمانی و سالکان طریقت الهی با نیت شرح اسرار حق، انبیا و اولیای الهی و به‌ویژه رموز توحید نگاشته و به تعبیر خود این اسرار را بر بنیاد محققین من اهل الله (که به صوفیه مشهورند) و موافق با مذهب شیعه اثنی‌عشریه شرح داده است<sup>۱۸</sup>. بنا بر این رجوع این عارف و حکیم بزرگ ایرانی به لطایف و ظرایف عرفانی از یکسو و آیات قرآنی و روایات برهانی ائمه معصومین از دیگر سو، کاملاً واضح و روشن است.

## قرآن، فلسفه و هندسه

لاجرم بنیاد این مقاله نیز که تبیین و اثبات نسبت وسیع میانی حکمی و عرفانی تمدن اسلامی با هندسه است، و به تمثیل‌های عددی و هندسی برای شرح و تبیین رموز اسرار و دقایق حقایق الهی مستند گردیده، رجوع به آیات قرآنی و روایات معصومین<sup>(ع)</sup> در این باب است. زیرا متن و کلام معیار از دیدگاه حکما و عرفای شیعی صرفاً منحصر در همین منابع است. در قرآن آیات متعددی بر حضور هندسه و ریاضیات مقدس در بنای عالم تأکید دارند. همچون:

«هُوَ الَّذِي جَعَلَ الشَّمْسَ ضِيَاءً وَالْقَمَرَ نُورًا وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ مَا خَلَقَ اللَّهُ ذَلِكَ إِلَّا بِالْحَقِّ يُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ؛ اوست کسی که خورشید را روشنایی بخشید و ماه را تابان کرد و برای آن منزل‌هایی معین کرد تا شماره سال‌ها و حساب را بدانید. خدا این‌ها را جز به حق نیافریده است. نشانه‌های خود را برای گروهی که می‌دانند به روشنی بیان می‌کند» (یونس: ۵).

«وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ؛ و هیچ چیز نیست مگر آنکه گنجینه‌های آن نزد ماست و ما آن را جز به

اندازه‌ای معین فرو نمی‌فرستیم» (حجر: ۲۱).

«وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِي مِّنْ فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ؛ در [زمین] از فراز آن [لنگرآسا] کوه‌ها نهاد و در آن خیر فراوان پدید آورد و مواد خوراکی آن را در چهار روز اندازه‌گیری کرد [که] برای خواهندگان درست [و متناسب با نیازهایشان] است» (فصلت: ۱۰).

«قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا؛ به‌راستی خدا برای هر چیزی اندازه‌ای مقرر کرده است» (طلاق: ۳).

«وَ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا؛ و هر چیزی را آفریده و بدان گونه که درخور آن بوده اندازه‌گیری کرده است» (فرقان: ۲).

«إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ؛ به‌راستی که ما هر چیزی را به اندازه آفریده‌ایم» (قمر: ۴۹).

روایات و احداث منقول از معصومین<sup>(ع)</sup>، دومین منبع پس از قرآن برای مذهب شیعه، گسترده است. خود این منابع در شرح آیات و به‌ویژه مفهوم حساب به تعالی بی‌نظیر این علم در تمدن اسلامی منجر شد. بررسی‌های گسترده پیرامون قبله، طلوع و غروب خورشید و ماه برای تنظیم دقیق زمان عبادات و نیز بنیاد عمارت‌های اسلامی، به‌ویژه مسجد، از مصادیق این پیشرفت هستند، در این بخش تنها به یک روایت که درباره نسبت میان مفهوم قدر در قرآن و هندسه است اکتفا می‌کنیم:

«عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنِ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّازٍ عَنْ يُونُسَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ قَالَ لِي أَبُو الْحَسَنِ الرُّضَاعِيُّ يَا يُونُسُ ... تَعَلَّمَ مَا الْمَشِيئَةُ قُلْتُ لَا قَالَ هِيَ الذِّكْرُ الْأَوَّلُ فَتَعَلَّمَ مَا الْإِرَادَةُ قُلْتُ لَا قَالَ هِيَ الْعَزِيمَةُ عَلَى مَا يَشَاءُ فَتَعَلَّمَ مَا الْقَدْرُ قُلْتُ لَا قَالَ هِيَ الْهِنْدَسَةُ وَ وَضَعَ الْحُدُودَ مِنَ الْبَقَاءِ وَ الْفَنَاءِ؛ علی بن ابراهیم از پدرش و او از اسماعیل بن مرار و او از یونس بن عبدالرحمن نقل می‌کند که امام رضا<sup>(ع)</sup> به من فرمود: می‌دانی مشیت به چه معنا است؟ گفتم:

۱۶. هانری کربن، «سید حیدر آملی:

مثاله شیعی عالم تصوف»، ص ۱۳۳.

۱۷. محمد خواجوی، «درآمدی بر اسرار

الشریعه و فروع سه‌گانه»، ص ۶۸

۱۸. آملی، همان، ص ۳.

خیر. فرمودند: ذکر اول. پس پرسیدند: می‌دانی اراده چیست؟  
گفتم: خیر. فرمودند: عزم راسخ در آنچه طلب می‌کنی. پس سؤال  
کردند: می‌دانی معنای قدر چیست؟ گفتم: خیر. حضرت فرمودند:  
قدر هندسه است و هندسه وضع حدود است در عرصه بقا و  
فنا»<sup>۱۹</sup>

البته پیش از سیدحیدر، این اخوان الصفا هستند که از یک  
سو کاملاً متأثر از آرای فیثاغوریان و افلاطون و نیز آیات و  
روایات در تبیین مراتب عالم از عدد و هندسه استفاده کرده‌اند.  
آنان در رساله جامعه (چکیده ۵۲ رساله آنان) به استفاده از تمثیل  
عدد روی می‌آورند، بر اساس تحلیل ایشان، همچنان که «یک»  
قبل از تمامی اعداد قرار دارد، حضرت حق نیز اول موجود عالم  
است و نیز همچنان که اعداد از عدد «یک» نشو می‌یابند (مثلاً  
عدد دو چیزی جز دو تا «یک» نیست و سه چیزی جز سه تا  
«یک» و...)، همه موجودات از حضرت حق ناشی می‌شوند و نیز  
همچنان که اولین عدد «دو» است و دو از یک نشأت یافته به  
همین صورت عقل اول نیز اول موجودی است که خداوند آن را  
ابداع و اختراع کرده است. اخوان سعی دارند که ترتیب موجودات  
عالم را بر اساس اعداد یکان، از یک تا نه شرح دهند. بر مبنای  
اعتقاد آنان، موجود پس از عقل اول، نفس است که به نفس  
نباتی، حیوانی، و ناطقه تقسیم می‌شود. سپس در مرحله چهارم  
حضرت حق تعالی هیولا را می‌آفریند که، همان ماده یا ظرف  
قابل پذیرش صور نفس و عقل است. از دیدگاه اخوان هیولا  
چهار نوع دارد: هیولای اولی، هیولای کل، هیولای طبیعت،  
و هیولای صنعت. و پس از هیولا طبیعت قرار دارد که خود  
به پنج بخش تقسیم می‌شود. یکی از آنها طبیعت فلکی و  
چهار بخش آن تحت فلک است. پس از آن مرحله ششم یا  
مرحله جسم است که شش جهت دارد. سپس فلک از ترکیب  
جسم حاصل می‌شود و هفت فلک خلق می‌شود (یا همان «سبع  
کواکب»). اخوان این مبحث را بر اساس اعداد ادامه می‌دهند تا  
ارکان هشت مزاجی جوف فلک، یعنی زمین سرد خشک، آب

سرد مرطوب، هوای با حرارت مرطوب، و آتش با حرارت خشک.  
پس همچنان که در نظام اعداد نه آخرین مرتبه یکان است،  
مولدات سه‌گانه اجناس که خود پایان موجودات کلی هستند  
آفریده می‌شوند. این موجودات نه‌گانه کلی همان ابعاد موالید  
ثلاثه یا امهات (معادن، نباتات، و حیوانات) هستند. بنا بر این  
حق واحد است (که البته با ابزار ریاضی قابل وصف نیست). عقل  
چون دو، نفس چون سه، هیولای اولی چون چهار، طبیعت چون  
پنج، جسم چون شش، فلک چون هفت، ارکان چون هشت، و  
موالید ثلاثه چون نه است.<sup>۲۰</sup>

همچنین در رسائل متذکر می‌گردند:

خداوند حکیم چون موجودات زمین را خلق کرد، ابدان و  
اجسامشان را به دو قسم چپ و راست تقسیم نمود و این تقسیم  
مطابق است با اولین عدد که «دو» است و سپس سه طبقه را در  
وسط و طرفین قرار داد تا مطابق با اولین عدد فرد یعنی «سه»  
باشد. سپس مزاج موجودات زنده را چهار قرار داد که مطابق با  
اولین عدد مجذور یعنی «چهار» و نیز مطابق با ارکان اربعه (آب،  
باد، خاک و آتش) باشد. سپس در انسان پنج حس قرار داد تا  
انسان به وسیله آن صور محسوسات را ادراک کند (و این مطابق  
با عدد اول دایره بود یعنی «پنج» و نیز منطبق با طبایع چهارگانه  
به علاوه طبیعت فلکی). سپس خداوند در موجود زنده «شش»  
قوه قرار داد که به «شش» جهت حرکت کند و این مطابق با  
سطوح مکعب بود و سپس در بدن انسان «هفت» نیروی فعال  
مطابق با اولین عدد کامل و نیز تعداد سیارات قرار داد (هفت)  
و پس از آن در انسان «هشت» مزاج قرار داد که چهارتای آن  
مفرد و چهار دیگر آن مزدوج هستند که خود مطابق با اولین  
عدد مکعب و نیز مناسبات موسیقی است. ترکیب و تألیف ابدان  
و اجساد از «نه» طبقه شکل گرفت که مطابق با اولین عدد فرد  
مجذور است و نیز مطابق با «نه» طبقه افلاک محیط. پس از آن  
خداوند در ابدان موجودات زنده «دوازده» راه برای حواس قرارداد  
که مطابق با اولین عدد زائد و نیز بروج فلکی است. پس از آن

۱۹. شیخ کلینی، اصول کافی، ج ۱،

ص ۱۵۸.

۲۰. اخوان الصفا، رسائل، ص ۲۶۰.



و البته این احتیاج موجب نقص در ذات مقدس او نمی‌شود زیرا احتیاج ذاتی نیست (از دیدگاه سیدحیدر احتیاج ذاتی سبب نقص می‌شود نه احتیاج عرضی) و بنا به این که از بودن یا نبودن اعداد، نقص و کمالی در واحد لازم نمی‌آید، همچنین از نبودن یا بودن موجودات نیز در ذات حق، نقص و کمالی متصور نیست، ضمن آنکه کمال و نقص موجودات نیز به خودشان بازمی‌گردد و نه به حق. به طور مثال کمال و نقص عدد «ده» جز در خود آن نیست و به تعبیری این «ده» است که به زبان حال ظهور خود را در صورت خویش از واحد طلب کرده است.

به تعبیر سیدحیدر ظهور واحد در «ده»، از وجهی کمال «ده» محسوب می‌شود و از وجه دیگر نقص. زیرا به طرز مثال «ده» نسبت به «پنج» کمال دارد اما نسبت به بیست ناقص است و نیز نسبت به صد، هزار و... استنتاج سید از این مثال تبیین و اثبات این معنا است که در چنین سلسله‌مراتبی، هر عدد نسبت به مافوق خود ناقص و نسبت به مادون خود کامل است. این مبنا شامل کسانی چون آدم، ابلیس، نمرود، ابراهیم، موسی و فرعون نیز می‌شود. نقص هر کدام از آن‌ها به واسطه نقص ظهور حق در صورت آنان است. گرچه مرتبه هر کدام از آن‌ها در نفس الامر، کمال آنان محسوب می‌شود. اصلی‌ترین وجه تشابه حق با عدد، که در صورت واحد اظهار و ابراز می‌شود، نیازمند شرح افزون‌تر و به تعبیری مدلل ساختن وجوهات این تشابه یا فلسفه آن است. و بنا بر این سیدحیدر در باب بعد (باب ۳۷۲) به ذکر وجوه تشابه واحد با حق در پنج وجه می‌پردازد:

اول: واحد، مبدأ جمیع اعداد است، همچون حق که مبدأ جمیع موجودات است؛

دوم: واحد، محتاج به دیگر اعداد نیست، درحالی که اعداد دیگر بدو محتاج هستند. حق تعالی نیز چنین است؛ همه بدو نیازمندند، اما او به احدی محتاج نیست.

سوم: از عدم واحد، عدم تمامی اعداد لازم می‌آید (اما عکس آن نه). همچون حق که از عدم او عدم همه موجودات حاصل

می‌شود لکن عکس آن نه؛

چهارم: اگر واحد در خود ضرب شود یا در عددی دیگر، از آن تکثیر بر نمی‌آید بلکه همان است که هست، همچون حق که اگر همراه با صفاتش در نظر گرفته شود تکثیر آن (تعدد صفات) لازم نمی‌گردد. زیرا در حقیقت او عین ذات خویش است و این امر چنانچه با غیر نیز در نظر گرفته شود صادق است. به دیگر بیان، در نظر گرفتن حق با دیگری سبب نمی‌شود که دوگانگی‌ای حاصل شود، زیرا حق همان است که هست و این معنا را می‌توان از کلام حضرت رسول (ص) دریافت که خدا بود و همراه با او هیچ چیز نبود: «کان الله و لم یکن معه شیء» و نیز قول معصومین (ع): «همان است که بود؛ الآن کما کان»؛ پنجم: واحد از آن حیث که واحد است غیرقابل تقسیم است، همچون حق که به لحاظ حق بودن غیرقابل تقسیم و تعدد است.

این معنا را به صورت دیگری نیز می‌توان اظهار کرد و آن اینکه، واحد علت اعداد و منشأ آن‌ها است، کما اینکه حضرت حق علت موجودات و خالق آن‌ها است و همچنان که واحد، جزء و مثل و مانند ندارد، از برای حق نیز جزء و نظیر و مثالی نیست و نیز همچنان که واحد به همه اعداد وجود می‌دهد، حق نیز به هر موجودی با ظهور خویش در صورت آن، اعطای وجود می‌کند و بنا به اینکه به بقای واحد، عدد بقا و دوام می‌یابد، همچنان که بقای حق، موجودات بقا و دوام می‌یابند. و نیز بنا به اینکه تکرار واحد سبب نشو عدد و تزاید آن می‌شود، فیض باری نیز سبب خلق موجودات و رشد آنان می‌شود. تأکید سیدحیدر در تنظیم نماد عددی با مراتب وجود قابل توجه است، به تعبیر او، همچنان که دو اولین عددی است که از تکرار واحد ناشی می‌شود، عقل اول نیز اولین موجودی است که از وجود باری فیض گرفته است و از آنجا که عدد سه، مرتبه بعد از دو است، نفس در مراتب وجود مرتبه بعد از عقل است و چون چهار مرتبه بعد از سه است، در عالم وجود نیز طبیعت مرتبه بعد از نفس است و چون پنج مرتبه

او این معنا آدمی را در طریق توحید نفع کثیر می‌رساند. بنا به نظر سیدحیدر این تمثیل (و در اصل تأویل)، همهٔ شبهات وارده در امر ظهور حق در مظاهر کثیره را مرتفع می‌کند؛ شبهاتی که به تعبیر او محصول اوهام کاذبی است که با آن‌ها اهل باطل اهل حق را طعنه و کنایه می‌زنند. مثلاً می‌گویند که، هر کس بگوید او کل است و کل اوست، لازم می‌آید که موجودات پستی چون کلب و میمون نیز حق باشند، در حالی که: «سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا؛ او [پاک و] منزه است و از آنچه می‌گویند بسی والاتر است»<sup>۳۹</sup>.

از دیدگاه او اگر اینان حقیقت معنا را دریابند چنین شبهات و اوهامی را مطرح نمی‌کنند؛ اوهام و افکاری که از وهم و خیال و، از آن‌ها مهم‌تر، از عقل مضطرب و مشوش آنان نشأت گرفته و به ریب و تردید و اشکالات متعدد آلوده و ملوث است. و الا کلام حکما و عرفا در این باب روشن‌تر و شفاف‌تر از نور خورشید به هنگام درخشش در استوای قطب فلک است. رأی سیدحیدر بر این است که افراد محروم از ادراک این معنا همچو خفاش‌هایی هستند نسبت به خورشید. به تعبیر دیگر هر کس به لطف و فیض الهی توفیق در ادراک نیافته مصداق این آیه است: «وَمَنْ لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ؛ خدا به هر کس نوری نداده باشد او را هیچ نوری نخواهد بود»<sup>۴۰</sup>. البته از عوامل مؤثر بر ادراک، درک دقیق عبارات و کلمات نیز هست. زیرا هر کس در کلمات تعمق و تحقیق نکند از معانی غفلت و مبانی را ضایع می‌کند.

سیدحیدر وجه دیگری برای تبیین ظهور حق در مظاهر برمی‌گزیند؛ وجهی مهم در تحقیق حقایق و ماهیاتی که مسمی به قوایل هستند. وجهی که صور متعدد و مختلف دارد. بنا به ایدهٔ سیدحیدر حقایق، معلومات حق تعالی است ازلاً و ابداً. حال اگر این معلومات معجول به جعل الهی باشند معلومات ازلی نیستند، زیرا لازم می‌آید که معلوم متأخر از عالم باشد و یا به تعبیری عالم بر معلوم در زمان مقدم باشند و این معنا محال

بعد از چهار است، همچنین در مراتب، هیولی مرتبهٔ بعد از طبیعت است و چون شش مرتبهٔ بعد از پنج است، به همین ترتیب جسم مرتبهٔ بعد از هیولی است و چون هفت مرتبهٔ بعد از شش است، در عالم نیز فلک پس از جسم قرار دارد و چون هشت در مرتبهٔ پس از هفت است، در عالم نیز ارکان پس از فلک قرار می‌گیرند و چون نه پس از هشت است، در عالم نیز مولدات پس از ارکان وجود می‌یابند و بنا به اینکه نه آخرین مرتبهٔ اعداد است، مولدات نیز آخرین مرتبهٔ موجودات کلی‌اند، یعنی معادن، نباتات، و حیوانات. پس معادن چون دهگان‌اند، نبات چون صدگان و حیوانات چون هزارگان و مزاج چون واحد است. و البته حضرت حق به حقایق اشیا و اصول آن‌ها آگاه است و هدف از این ضرب امثال نیز توجه و تذکر مخاطبان است: «وَلَقَدْ صَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ»<sup>۴۱</sup>.

سید با تکیه بر فلسفهٔ مثال و تمثیل در قرآن و با ابتدای بر عدد در باب ۳۷۵ جامع الاسرار، به ذکر غرض اصلی خود از این مثال‌ها پرداخته و معتقد است که، حق در همهٔ صورت‌ها، نه از حیث وحدت و ذات، بلکه از حیث کلیت و جامعیت، ظهور دارد، زیرا کل از آن حیث که کل است ظاهر نمی‌شود، مگر در کل. و کل در اینجا عنوانی اعتباری به اعتبار حضرت واحدیت اسمائیه است و نه به اعتبار حضرت ذاتیه [احدیت با واحدیت متفاوت است، احدیت مقام وجود مطلق است و واحدیت مقام ظهور مطلق در موجودات]. همچنان که گفته شده است: «او در ذات احد و در صورت اسما کل است». بنا بر این چنانچه حضرت حق در کل ظهور کند، وجود و ذات او تکثر نمی‌یابد، و از همین رو عرفا می‌فرمایند: «لیس فی الوجود سوی الله تعالی و اسمائه و صفاته و افعاله؛ در وجود هیچ چیز جز صفات و اسما و افعال حق نیست». و نیز لازم نمی‌آید که همهٔ مظاهر او، او باشند همچنان که لازم نمی‌آید که افراد کل نفس، کل باشند و این نکته، نکتهٔ بسیار دقیقی است. سیدحیدر بر این ظریفه با «فافهم واحفظ» یعنی تأمل و مراقبت کن، تأکید می‌کند، زیرا از دیدگاه

۳۹. زمر: ۳۹.

۴۰. اسری: ۴۳.

۴۱. نور: ۴۰.

است، بنا بر این غیرممکن است که این حقایق مجعول باشند. شرح این معنا چنین است که بنا به دیدگاه عارف، حقیقت یک موجود نسبت تعیین یافته آن در علم حق است که به صورت ازلی موجود است؛ چیزی که در اصطلاح برخی محققان و عارفان اعیان ثابت و نزد برخی دیگر ماهیت خوانده می‌شود. در این قاموس معلومیت حقایق و عدم آن‌ها با عنوان جعل وصف نمی‌شود، زیرا مجعول آن است که موجود باشد [و عین ثابت در جهان خارج موجود نیست تا مجعول خوانده شود یا عنوان جعل در مورد آن به کار رود]. به بیان دیگر اعیان ثابت جز در علم حق ثبوت دیگری ندارند. پس اگر گفته شود که آن را جعل کرد لازم می‌آید که در وجود با عالم مساوقت پیدا کند یا عالم محلی برای قبول اثر و ظرفی برای غیر آن باشد، که هردو باطل است. مثال سیدحیدر در این عرصه رهگشا است. او درختی را مثال می‌زند که در حال رشد است و پیش از ظهور بر آنچه بر او می‌رود عالم است، در کمال رشد خود ظاهر می‌شود (با رشد کردن) و همچون درخت وجود یافته‌ای است که به امر حق تعالی ظاهر می‌شود. بر این اساس ممکن نیست تقدم پیش از ظهور آن را تصور کرد و آن را جعل نامید، زیرا رشد سبب نمی‌شود که درخت در حالی که مکنون است مجعول شود و به یک تعبیر شیء نمی‌تواند نفس خود را جعل کند. تعبیر و تعریف جعل در این منزل از ابهام معنا می‌کاهد. سیدحیدر جعل را ایجاد یک شیء در خارج می‌داند. جعل یعنی ایجاد و مجعول یعنی موجود شده در ظرف خارج. رشد درخت یک امر وجودی خارج از درخت است. سیدحیدر، پس از ذکر این مفهوم غامض فلسفی، مجدد به جهان اعداد بازمی‌گردد. زیرا به نظر می‌رسد که مفهوم فلسفی مکنون او را بهتر شرح و رمزگشایی می‌کنند. بنا بر تأکید او، واحد دائماً در ذات خود به این معنا که کمال در ظهور به صورت اعداد حاصل می‌شود، عالم است. پس واحد و اعداد، ذات و نفس خویش را جعل نمی‌کنند، زیرا کمال واحد و کمال اعداد به حسب ذاتی، غیرمجعول است (یعنی ظهور خارجی ندارد). ظاهراً سید به دنبال

وجه تمثیلی دقیق‌تر و لطیف‌تری است که ظهور حق در مظاهر را ظریف‌تر و شفاف‌تر توضیح دهد. بنا بر این در بند بعد یعنی بند ۳۸۴ به سراغ هندسه و به‌ویژه آینه می‌رود.

### آینه، هندسه و نور

او با تأکید بر این معنا که مثال واضح‌تر و روشن‌تری برمی‌گزینیم تا نشان دهیم که حضور حق در مظاهر چگونه است، به سراغ شمع، نور، آینه، و هندسه می‌رود. بنا بر تمثیل سیدحیدر، وجود ظاهر در صورت حقایق، همچون شمع مشتعلی است که در یک موضع مخصوص قرار دارد و در اطراف آن آینه‌های کثیری کاملاً صیقل یافته و تابناک حضور دارند. این آینه‌ها از نظر اضلاع، اوضاع، و اشکال مختلف هستند، برخی مدور، برخی مربع، برخی مثلث، و برخی مسدس. پس چون نور شمع در این آینه‌ها ظاهر شود، لاجرم در هریک از آینه‌ها به شکل آنچه هست ظهور می‌کند. به تعبیری ظهور نور به صورت ظرف خویش است: مثلث، مربع، مسدس، یا...

بر این اساس جایز نیست که به نور شمع (که در آینه مربع یا مسدس به صورت مربع یا مسدس جلوه یافته) گفته شود که چرا در مربع یا مسدس ظهور یافته‌ای؟ زیرا شمع خطاب به ظرف ظهور خویش می‌گوید: «من ظاهر نشدم در تو، مگر به قدر استعداد و قابلیت. والا من مسدس و یا مربع نیستم بل این شماید که تسدیس و تربیع در صورتان ظهور می‌یابد». پاسخ نور تبیین قابلیت وجود در قوایل است:

ظهور من به قدر فاعلیت و قدرت و عظمت ذاتی من نیست، زیرا من مطلقم و تو مقید، و مقید را توان آن نیست که مظهر مطلق شود از آن حیث که مطلق است. لاجرم مطلق در مقید جز به اندازه قابلیت و استعداد مقید ظهور نمی‌کند. پس اگر نقصی هست در توست نه در من. زیرا تربیع و تسدیس تو به زبان حال اظهار نمود که در تو به صورت تسدیس و تربیع ظاهر شوم. ورنه من در ذات خویش غنی از تو و مظهریت تو هستم. پس تربیع

وَجْهٌ لِلَّهِ<sup>۳۵</sup> و این بدان معنا است که هم کثرت در وحدت قابل مشاهده است و هم وحدت در کثرت. یعنی ذات همراه با صفات و صفات همراه با ذات؛ صورت همراه با آینه و آینه همراه با صورت. از این حیث که اول (یعنی وحدت) از دوم در همه مراتب (کثرت) محجوب نیست، زیرا بنا به اینکه حق موحد حقیقی است، جامع بین کثرت و وحدت است و نیز واصل به مقام فرق بعد از جمع، که در عرفان اسلامی از اعلی مقامات است.

حال اگر گفته شود که چگونه کثرت ظرف تجلی وحدت می‌شود و اصولاً مگر چنین چیزی امکان دارد؟ سید به اصل اتحاد رائی و مرئی در عین اختلافشان رجوع می‌کند و این برهان که: «مگر بنده آینه حق نیست و حق آینه بنده؟»

به تعبیر سیدحیدر ادراک مثال شمع و آینه ممکن نیست، مگر آنکه دو تجلی از جنسی واحد تصور شوند، همچون تصور شمع و آینه‌ها (چه آینه‌هایی از جنس آهن صیقل‌یافته قابل تجلی و چه از جنس شیشه شفاف و رنگی)، زیرا چون به این‌ها نظر کنی و شمع و آینه‌ها را از آهن و شیشه تصور کنی و تصور آن باشد که معرفت حقیقی آینه‌ها همان معرفت حقیقی شمع است، البته صحیح است، زیرا معرفت به شمع ادراک حقیقت تصاویر آینه‌ها است. قطع نظر از اینکه جنس تجلی، آهن، شیشه، یا آینه باشد و نیز قطع نظر از اوضاع و اشکال که به حسب زمان و مکان عارض بر تصاویر می‌شود، آدمی با تأمل در حقیقت شمع و صورت‌ها درمی‌یابد که عارف و معروف، شاهد و مشهود و مُحِب و محبوب یکی هستند و حجاب نسبت به یکی حجاب به دیگری است و نیز چون عارف سالک به این شهود می‌رسد، در معروف فانی می‌شود. کما اینکه شاهد در مشهود و محب در محبوب فانی می‌شود و این مقام خود از میان برنده و رافع کثرت خلقی و واصل شدن به وحدت ذاتی حقیقیه‌ای است که حضرت حق از آن خبر داده است: «لا يزال العبد يتقرب الي بالنوافل حتى احبه فاذا احبته كنت سمعه و بصره و لسانه و يده و رجله حتى يسمه و بي يبصر و بي ينطق و يبطلش و بي عبشي؛ بنده من

و تسدیس شما از اقتضای ذاتی شما و لوازم ماهیت شما هستند. من شما را مربع و مسدس قرار ندادم، بلکه قبل از وجود شما بر این معنا عالم بودم که شما را چنین قابلیتی و مرا چنین فاعلیتی است. پس ظهور از آن من و ترییع و تسدیس از آن شما است و کسی را توان اعتراض بر این نیست.<sup>۳۳</sup>

استنتاج سیدحیدر این است که تقدیر شیطانیت شیطان، فرعونیت فرعون، آدمیت آدم و موسویت موسی جز به اقتضای ذات و قابلیت آن‌ها نیست و این، از معلومات ازلی حق است و نه مجعولات او. به تعبیری علم حق عامل جعل این قابلیت و یا نقص این قوابل نیست، زیرا خداوند حد این قابلیت را تعیین نکرده است. این قابلیت به ظرفیت و استعداد وجودی قوابل وابسته است و البته تغییرناپذیر است: «لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ»<sup>۳۴</sup> و نیز «ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ»<sup>۳۴</sup>.

رجوع به مبحث وحدت و کثرت، بازگشت مجدد به مبحث نور شمع و آینه‌ها است. چون شخص به آینه‌ها بنگرد، به کثرت نور و آینه‌ها حکم می‌کند، زیرا در هر آینه‌ای شمعی (نوری) هویدا است، به‌ویژه که شمع در هر آینه‌ای شکلی دارد، اما مشخص است که شکل مندرج در یک آینه همان شمع نیست و به یک معنا، شمع کثیر نیست، زیرا به تعبیر سیدحیدر شمع در جهان واقع تنها یک شمع است و این شمع‌های متجلی در آینه‌ها عکس‌های آن است. در نفس الامر کثرتی نیست، کثرت ظاهرشده اعتباری و به‌واسطه آینه‌ها یا قوابل است.

تحلیل سیدحیدر در باب ۳۹۰، غایت بیان قاعده و تمثیل‌های آن را آشکار می‌کند. مراد از مشاهده وجه حق در آینه‌های کثیر از آن حیث است که در رؤیت آینه‌ها ناظر چه من وجه و چه بالوجه، محجوب از رؤیت شمع نیست، بلکه او هم شاهد وجه است، هم ناظر آینه‌ها ذوقاً و حقیقتاً. منظور سید آن است که در مشاهده آسمان‌ها و زمین، هم جلوه‌های او هویدا است هم خود او، کما اینکه در رؤیت شمع و آینه‌ها هم شمع هویدا است هم آینه‌ها و حکم قرآن مؤید این معنا است: «فَأَيْنَمَا تُولُوْا فَتَمَّ

۳۲. آملی، همان، ص ۲۰.

۳۳. یونس: ۶۴.

۳۴. انعام: ۹۶.

۳۵. بقره: ۱۱۵.



اشاره داشته‌اند در کنار نظرات حکمی و فنی کسانی چون فارابی در *احصاء العلوم و بوزجانی در المنازل فی ما یحتاج العمال و الصناع الی الهندسه* و نیز فتوت‌نامه‌های بنایان و معماران و صنعت‌کاران که خود دلیلی بسیار مهم و انکارناپذیر در تبیین و اثبات نسبت میان حلقه‌های اهل ذکر و صنوف مختلف هنری و معماری در تمدن اسلامی بود، همه و همه می‌توانست مؤید ارتباط گسترده میان حکمت و صنعت و فن و فتوت در این تمدن باشد.

در این مقاله نشان دادیم که، نسبت آشکار و بیینی میان تمثیل‌های عرفانی و برخی فرم‌ها و تزیینات هنری و معماری هست. بنا بر این با استناد به ادله فوق و نیز شباهت آشکار تمثیل سیدحیدر از آینه‌ها و تابش تمثیلی نور در آن‌ها، این فرضیه را مطرح می‌کند که، این تمثیل در ظهور چنین صنعتی در معماری ایرانی- اسلامی نقش داشته است. گرچه هیچ دلیل مستند و مبرهنی که نشان دهد معماران، مهندسان یا بنایان در متنی به این موضع اشاره کرده باشند در دسترس نیست، اما فلسفه تحقیقاتی چنین، تبیین همین رابطه‌ها است و الزاماً اثبات مطلق آن‌ها نیست. دقیقاً از این رو که فرهنگ حاکم بر هنر و معماری ایرانی فرهنگ استاد- شاگردی از یک سو (و رازواری‌های خاص حاکم بر چنین نظامی) در کنار فقدان علاقه و توجه به ثبت مستندات و ادله از دیگر سو بوده است.

فلسفی امری رایج و البته به‌شدت نافع بوده است. سیدحیدر آملی نیز با استناد به کارکرد و نقش شگفت نور و آینه و اشکال هندسی، دقیق‌ترین تبیین تحلیلی و تأویلی را از نسبت حق و خلق یا وحدت و کثرت عرضه کرده است. تحلیل و تأویلی که در معماری اسلامی زیباترین جلوه‌های تصویری و عملی خود را در معماری اسلامی یافته است (ت ۳-۵).

آیا می‌توان گفت که، رجوع معماران، مهندسان، و بنایانی که بنا به روایت جعفر افندی در *رساله معماریه* بخشی از ساعات کار روزانه خود را به خواندن تذکره‌ها، فتوت‌نامه‌ها و روایات دینی، عرفانی، و حکمی اختصاص می‌دادند<sup>۴۰</sup> در استفاده از آینه برای جلوه‌گری تزیینات، به متونی چنین رجوع کرده‌اند؟

در این مقاله به دلیل قلت منابع و فقدان پژوهش‌های کافی در این باب، چنین حکم صریحی داده نشده است، اما در آن بر این نکته تأکید شده که ادله متعدد در تمدن اسلامی بیانگر نسبت میان حکمت و صنعت و نیز فن و فتوت است و نیز مؤید و مثبت حضور معماران و مهندسانی که بنا به نسبت وسیع میان نظر و عمل<sup>۴۱</sup> و نیز فلسفه و هندسه و یا به تعبیر اخوان الصفا هندسه عقلی و هندسه حسی، عالمانی عامل و عاملانی عالم بودند. این دلایل به‌علاوه آیاتی از قرآن که معماری مساجد را خاص مؤمنان شمرده و روایاتی که به اشکال معماری چون گنبد در احادیث

۳۷. انفال: ۱۷.

۳۸. آملی، همان، ص ۲۰۴-۲۰۵.

۳۹. آملی، *نص النصوص در شرح*

*فصوص الحکم*، ص ۳۴۵.

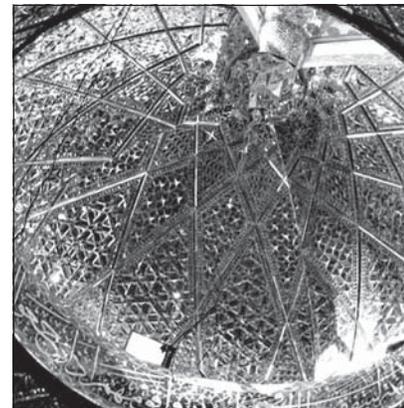
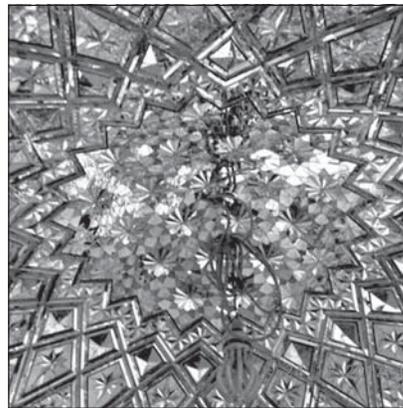
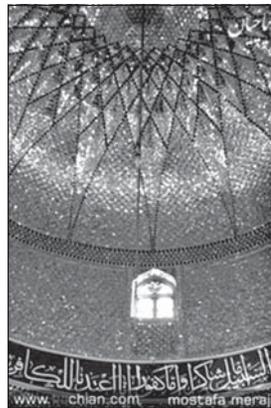
۴۰. نک: جعفر افندی، *رساله معماریه*.

۴۱. نک: بلخاری، «نسبت میان نظر و عمل در آرای حکمای مسلمان قرون سوم و چهارم هجری و تأثیر آن بر ماهیت هنر و صنعت در تمدن اسلامی».

ت ۳. (راست) آینه‌کاری حرم حضرت علی<sup>ع</sup>.

ت ۴. (میان) آینه‌کاری حرم حضرت امام حسین<sup>ع</sup>.

ت ۵. (چپ) آینه‌کاری امامزاده جمال‌الدین، قم.



## منابع و مأخذ

- آملی، سیدحیدر. *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هنری کرین و عثمان اسماعیل یحیی، تهران: نشر انجمن ایران‌شناسی فرانسه و شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۴.
- \_\_\_\_\_ . *نص النصوص در شرح فصوص الحکم*، ترجمه محمد جوزی، تهران: انتشارات روزنه، ۱۳۷۵.
- ابن عبدالله بن محمد، احمد. *رساله الجامعه*، تحقیق مصطفی غالب، بیروت: دارالاندلس، بی‌تا.
- ابن عربی، محی‌الدین. *فتوحات مکی*، تحقیق عثمان یحیی، قاهره: الیهیة المصریة العامه، ۱۳۹۲ق.
- اخوان الصفا و خلان الوفا. *رسائل*، بیروت: منشورات موسسه اعلمی للمطبوعات، ۲۰۰۵.
- افندی، جعفر. *رساله معماریه*، ترجمه مهرداد قیومی بیدهندی، تهران: نشر شرکت توسعه فضاهای فرهنگی، ۱۳۷۶.
- التاریوس، آدام. *سفرنامه*، ترجمه احمد بهپور، تهران: ابتکار، ۱۳۶۳.
- بُلخاری قهی، حسن. *مبانی عرفانی هنر و معماری اسلامی*، تهران: حوزه هنری سوره مهر، ۱۳۹۰.
- \_\_\_\_\_ . *هندسه خیال و زیبایی (پژوهشی در آرای اخوان الصفا درباره حکمت هنر و زیبایی)*، تهران: نشر فرهنگستان هنر، ۱۳۸۸.
- \_\_\_\_\_ . «نسبت میان نظر و عمل در آرای حکمای مسلمان قرون سوم و چهارم هجری و تأثیر آن بر ماهیت هنر و صنعت در تمدن اسلامی»، در مجموعه مقالات همایش بین‌المللی روز جهانی فلسفه، انجمن حکمت و فلسفه ایران، ۱۳۹۰، در حال انتشار.
- \_\_\_\_\_ . «فلسفه معماری: بازآفرینی عالم با ابتدای بر هندسه مقدس (با تأمل در مفهوم دمیورژ در تیمائوس افلاطون)» در مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی مکتب اصفهان، تهران: فرهنگستان هنر، ۱۳۸۷.
- تحویلدار، میرزاحسین‌خان. *جغرافیای اصفهان*، به کوشش منوچهر ستوده، تهران: دانشگاه تهران، دانشکده ادبیات، مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، ۱۳۴۲.
- خواجهی، محمد. «درآمدی بر اسرار الشریعه و فروع سه‌گانه»، در عرفان شیعی به روایت سیدحیدر آملی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶.
- سمسار، محمدحسن. «آینه‌کاری»، در *دایرة المعارف بزرگ اسلامی*، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، تهران: نشر مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، ۱۳۶۸.
- شاردن، ژان. *سفرنامه (قسمت شهر اصفهان)*، ترجمه حسین عریضی، با مقدمه علی دهباشی، تهران: نگاه، ۱۳۶۲.
- کرین، هانری. «سید حیدر آملی: متاله شیعی عالم تصوف»، در عرفان شیعی به روایت سیدحیدر آملی، به کوشش محمد کریمی زنجانی اصل، تهران: انتشارات اطلاعات، ۱۳۸۶.
- کلینی، محمد. *اصول کافی*، ترجمه و شرح سیدجواد مصطفوی تهران: انتشارات وفا، ۱۳۸۲.
- نصرآبادی، محمدطاهر. *تذکره*، به کوشش احمد مدقق یزدی، یزد: نشر یزد، ۱۳۷۸.
- نظامی گنجوی، الیاس بن یوسف. *هفت پیکر*، به کوشش سعید حمیدیان، تهران: نشر قطره، ۱۳۸۰.
- نویدی شیرازی، خواجه زین‌العابدین علی عبدی‌بیک. *دوحه الازهار (درباره صور دیواری و معماری قصور دارالسلطنه قزوین در سده دهم هجری قمری)*، مقدمه و تعلیقات علی مینایی تبریزی و ابوالفضل رحیم‌اف، مسکو: اداره انتشارات دانش، ۱۹۷۴.
- همدانی، عین‌القضاة. *تمهیدات*، با مقدمه و تصحیح عقیف عسیران، تهران: انتشارات منوچهری، ۱۳۸۹.
- هنرفر، لطف‌الله. *گنجینه آثار تاریخی اصفهان*، اصفهان، بی‌تا، ۱۳۵۰.