

دائرة المعارف بزرگ اسلامی

جلد
پنجم

حین، طنز - خالقہ



از آن حیث که مطابق شیء خارجی و امر واقع است، «صدق» نامیده می‌شود، و در جهت مقابل، شیء یا امر واقع، از آن جهت که مطابق ادراک صادق و قضیه است، «حق» خوانده می‌شود (ابن‌سینا، *الاشارات*، ۱۰۹/۳؛ نصیرالدین، «شرح»، ۹/۳). این دو سویه به ترتیب از «تقدم ذهن بر عین» و «تقدم عین بر ذهن» حکایت دارند. برخی پژوهشگران معاصر نیز به دو حیثیت توأمان وجودشناختی و معرفت‌شناختی مفهوم truth توجه داشته‌اند (نکا؛ ایس، 20).

در سویه‌ای از مطابقت ذهن و عین که ناظر به تقدم عین بر ذهن است، استفاده از لفظ «حقیقت» بر استعمال لفظ «صدق» ترجیح دارد و به این اعتبار، از دل حیثیت معرفت‌شناختی حقیقت، بنیادی وجودشناختی نمایان می‌شود، چنان‌که نزد ارسطو، صدق و کذب حکم بر بودن چیزی، حقیقتاً به وجود یا عدم آن چیز بستگی دارد (مقولات 1، 14-22، 14b). و این حاکی از توجه وی به حیثیت وجودشناختی در موازنه و مطابقت شیء موجود و ادراک صادق است. در واقع به نظر می‌رسد که ارسطو ضمن طرح نظریه مطابقت، همواره بر آن بوده است که تنها آنچه «حقیقی» است، می‌تواند در قالب بیان و تصور و تمثیل ذهنی صورت‌بندی شود، و صرفاً به این نمی‌انداشیده است که آیا بیان و تصور در مطابقت با شیء، صادق است یا خیر (احمدی، ۵۳). شاید به همین جهت است که ارسطو «فلسفه اولی» را چون «علم ناظر به موجود بماه موجود» و «علم به حقیقت» تعریف کرده است (ارسطو، *مابعدالطبیعه*، کتاب IV، فصل 1، گ 1003 a سطر 2، نیز کتاب II، فصل 1، گ 993 b سطر 20).

مأخذ: آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر *مفروضات الحکم*، تهران، ۱۳۷۰؛ همو، *فستی از نظر فلسفه و عرفان*، تهران، ۱۳۷۶؛ ابن‌سینا، *الاشارات و التنبیها*، دفتر نشر کتاب، ۱۴۰۳ ق؛ همو، *الهیات نجاة*، به کوشش یحیی یثربی، تهران، ۱۳۷۰؛ همو، *الشفاه، الهیات (۱)*، به کوشش جورج قنوتی و دیگران، قاهره، ۱۳۸۰ ق؛ ۱۹۶ م؛ همو، *الحدود*، به کوشش ا. م. گواشون، عمارة حدود یا تعریفات، تهران، ۱۳۶۶؛ احمدی، بابک، *هایدگر و تاریخ هستی*، تهران، ۱۳۸۱؛ اخلاقی، مرضیه، «حقیقت انسان و امکان شناخت آن در مکتب صدرایی»، مقالات و بررسیها، تهران، ۱۳۸۶؛ دفتر ۷۶، شماره ۲، *بینای مطلق*، سعید، هنر در نزد افلاطون، تهران، ۱۳۸۶؛ همو، *بینای مطلق*، مجسود، نظم و راز، تهران، ۱۳۸۵؛ دوانی کازرونی، محمد، «شرح رباعیات جلالیه فارسی»، ضمن شرح رباعیات فلسفی و عرفانی، به کوشش مهدی دهباشی، تهران، ۱۳۸۷؛ زوزی، عبدالله، *امعاب الهیه*، به کوشش جلال‌الدین آشتیانی، تهران، ۱۳۸۱؛ سجادی، جعفر، *فرهنگ علوم عقلی*، تهران، ۱۳۶۱؛ همو، *سهروردی، یحیی، «التلویحات»، «المشاعر و المقطعات»، مجموعه نخست مصنفات*، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۷۲؛ همو، «حکمه الاشراق»، مجموعه دوم مصنفات، به کوشش هانری گرین، تهران، ۱۳۳۱؛ همو، ۱۹۵۲ م؛ شایگان، داریوش، *هانری گرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*، ترجمه باقر پرهام، تهران، ۱۳۷۱؛ صدرالدین شیرازی، محمد، *تعلیقه بر شرح حکمة الاشراق قطب‌الدین شیرازی*

به کوشش اسدالله هراتی، چ سنگی، قم، بی‌تا؛ همو، *المبدأ و المعاد*، به کوشش محمد ذبیحی و جعفر شاه‌نظری، تهران، ۱۳۸۱؛ صدری نیاج، مرتضی، «موضوع حکمت متعالیه وجود لا بشرط مقسم»، *معرفت فلسفی*، قو، ۱۳۸۶؛ س 5، شه 1، عباسی داکانی، پرویز، «قرابت شرقی و غربت غربی» (بخش نخست)، *نامه فلسفه*، تهران، ۱۳۷۷؛ شه 4؛ فاضل‌تونی، محمدحسین، *تعلیقه بر مفروضات*، به کوشش مهناز رئیس‌زاده، تهران، ۱۳۸۶؛ همو، *سراسر گریم قیصری*، داوود، مقدمه شرح قیصری بر *مفروضات الحکم*، متن عربی به کوشش محمدحسن ساعدی و ترجمه فارسی حسین سید موسوی، تهران، ۱۳۸۷؛ گاتری، و. ک. س.، *افلاطون، گنبد و آفرینش جهان*، ترجمه حسن فتحی، تهران، انتشاراتی فکر روز؛ گشادامر، هانسن گورگ، *مثال خیر در فلسفه افلاطون - ارسطویی*، ترجمه حسن فتحی، تهران، ۱۳۸۲؛ گواردینی، رومانو، *مرگ سقراط*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، ۱۳۸۹؛ لینگر، مارتین، *رزم و مثال افغانی*، ترجمه فاطمه صانعی، تهران، ۱۳۹۱؛ همو، *کتاب یقین*، ترجمه زهره حاجی میرصادقی، تهران، ۱۳۸۹؛ همو، *معارف، عباس، نگاه‌های دوباره به مبانی حکمت الهی*، تهران، ۱۳۸۰؛ نصیرالدین طوسی، محمد، *اساس الاقتصاد*، به کوشش محمدتقی مدرس رضوی، تهران، ۱۳۳۶؛ همو، «شرح اشارات»، ضمن *الاشارات و التنبیها* (نکا؛ عد، ابن‌سینا)، نوربخش، سیمااسادات، ملاصدرا و سهروردی، تهران، ۱۳۹۲؛ همو، *نور در حکمت سهروردی*، تهران، ۱۳۹۱؛ هایدگر، مارتین، *سراسر کار هنری*، ترجمه پرویز ضیاء شهابی، تهران، ۱۳۷۹؛ نیز:

Aristotle, *The Categories*, ed. H. P. Cooke, Cambridge etc., 1973; id., *The Metaphysics*, ed. H. Tredennick, Cambridge etc., Books I-IX, 1975; Books X-XIV, 1962; Coomaraswamy, A. K., *Time and Eternity*, Lahore, 2004; Corbin, H., *En Islam iranien: Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, 1972; id., *Philosophie iranienne et Philosophie comparée*, Tehran, 1977; Ellis, B., «Constructing an Ontology», *Topics in General and Formal Ontology*, ed. P. Valore, 2006; Guénon, R., *Fundamental Symbols: The Universal Language of Sacred Science*, tr. and eds. M. Yabtan et al., Cambridge, 1995; id., *The Reign of Quantity and the Signs of the Times*, tr. L. Northbourne, Hillsdale, NY, 2001; Köckelmans, J. J., *On the Truth of Being*, Bloomington, 1984; Peters, F. E., *Greek Philosophical Terms: A Historical Lexicon*, New York / London, 1967; Plato, *Philebus*, ed. H. N. Fowler, Cambridge etc., 1975; id., *Republic*, tr. R. Waterfield, Oxford, 1998; id., *Timaeus*, ed. R. G. Bury, Cambridge etc., 1975; Ross, W. D., *Aristotle*, London, 1956; Seboun, F., *Islam and the Perennial Philosophy*, London, 1976; Simons, K., «Truth», *Encyclopedia of Philosophy*, ed. D. M. Borchert, Detroit/New York, 2006, vol. IX.

شهرام خداوردیان

حقیقت در عرفان اسلامی: حقیقت در لغت از ریشه «حق»

و به معنی مطابقت و موافقت است (راغب، ماده حق). این واژه گاه درباره چیزی که وجود و ثبات داشته باشد، گاه درباره اعتقاد بر حق، یعنی اعتقادی مطابق واقع، و گاه درباره عملی که از روی ریا نباشد و سخنی که از روی مجاز گفته نشده باشد، به کار می‌رود (همانجا). حق به معنای آنچه وجودش قطعی و یقینی است (جرجانی، ۴۰)، با مفهوم حقیقت در عرفان مرتبط است؛ خداوند حقی است که به حقایق و حقوق تحقق می‌بخشد (سلمی، «درجات ...»، ۴۸۷).

رابطه «حق» و «حقیقت» را می‌توان در حدیث نبوی دریافت که بیشتر در نوشته‌های عرفانی آمده است: «لکل حق حقیقه فما حقیقه ایمانک» (ابونعیم، ۹/۲۷۹؛ ابن‌مبارک، ۱۰۶؛ ابوطالب، ۲۶۷/۲؛ حکیم، *ریاضة ...*، ۴۳، بیان ...، ۶۴؛ سلمی، «جوامع ...».

1. *The Categories*.

2. *prote philosophia*

3. *epitēmē hē theōrei to on hēi on*

4. *epistēmē tēs alētheias*

حدیث پیوند این دو مشهود است. چنان‌که در روایت شیعی از حدیث حارثه به جای واژه ایمان، یقین گفته شده است. «ان لكل یقین حقیقة فما حقیقة یقینک» (کلینی، ۳/ ۸۹). حقیقت یقین یادآور مراتب یقین است که در قرآن با علم یقین، عین یقین و حق یقین به آن اشاره شده است (تکائر/ ۵/ ۱۰۲، واقع/ ۹۵/ ۵۶). ام سلمه بیگم نیز یقین نیز حقیقت را با حق یقین قرآن یکی می‌داند (ص ۱۸۶).

ظاهراً حسین بن منصور حلاج (د ۳۰۹ ق/ ۹۲۱ م) نخستین صوفی‌ای بود که مراتبی از حقیقت، متناظر با مراتب یقین را برشمرد. وی دربارهٔ وصول به حقیقت، تمثیل چراغ (مصباح) و پروانه (فراش) را به کار برده است که در آن پروانه همواره گرد چراغ می‌گردد، اما به نور آن راضی نمی‌شود. روشنائی (ضیاء) چراغ مثال علم حقیقت، حرارت آن مصداق حقیقة الحقیقه، و وصول به نور و روشنائی به معنی حق الحقیقه است (ص ۱۶-۱۷). عبدالکریم جیلی (د ۸۲۶ ق/ ۱۴۲۳ م) نیز در المناظر الالهیه، در بحث از منظر حقیقت، به «حقیقة حق یقین» اشاره می‌کند. مطابق تعریف او، در این منظر بنده به اسماء و صفات الهی متصف، و شایسته تصرف در عالم می‌شود (ص ۱۴۵).

نشانه بودن حقیقت برای حق، از مباحث مهم در معرفت‌شناسی و سیر و سلوک عرفانی است که عموماً بر برتری حقیقت نسبت به حق دلالت دارد. کشیری به نقل از ابوعلی دقاق گزارشی از ملاقات عباس زوزنی با راهبه‌ای نصرانی را نقل می‌کند که در آن زوزنی پس از مشاهدهٔ ریاضت و مجاهدات راهبه با خود می‌گوید که چقدر خوب بود اگر این مجاهدات در راه حق می‌بود! راهبه پاسخ می‌دهد که اگر در راه حق نیست، دست‌کم حقیقت است. اما تو که ادعای حق داری، نشان حقیقت تو کجاست؟! در این حکایت، حقیقت در مفهوم مجاهدات و معاملات به کار رفته است (نک: شرح ...، ۱۸۹).

از جنبهٔ معرفتی، معرفت حقیقت به مراتب از معرفت حق دقیق‌تر و دشوارتر است. از دیدگاه برخی مشایخ، معرفت حق به جنبهٔ اثبات توحید یا شواهدی از صفات ربوبی (علم، اراده، حیات، قدرت) اشاره دارد، اما معرفت حقیقت به جنبهٔ سلبی مربوط می‌شود (مستملی، ۴/ ۱۶۴۵-۱۶۴۷). در قرآن از قول حضرت عیسی (ع) به دو نوع معرفت سلبی و ایجابی اشاره می‌شود، آنجا که می‌فرماید: «... تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَ لَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ ...» (مائده/ ۱۱۶). «تعلّم ما فی نفسی» اثبات علم الهی و معرفت حق نسبت به بنده و «لا أعلم ما فی نفسک» اقرار به این است که خدا صفت و سَرّی دارد که بنده بدان راه ندارد و آن همان معرفت حقیقت است (مستملی، ۴/ ۱۶۴۷-۱۶۴۸).

این معرفت سلبی از قول پیامبر خاتم (ص) نیز نقل شده است؛ حلاج در طاسین الفهم که وصف حقیقت و طریق آن است (نک: ۱۸۸)؛ از این رو، حقیقت با یقین نیز مناسبت دارد و در قرآن و

۳۷۴؛ عبادی، ۲۱۴؛ مولوی، مجالس ...، ۷۷). بنابر این حدیث، پیامبر (ص) برای اثبات حقانیت ادعای حارثه بن نعمان با این تعبیر که هر حقی را حقیقتی است، حقیقت ایمان تو چیست؟ از حقیقت ایمان او می‌پرسد. به نظر می‌رسد که پیدایش اصطلاح حقیقت در تصوف، با تعبیر حقیقت ایمان در حدیث یادشده مرتبط باشد. ابونصر سراج طوسی در شرح این اصطلاح، باتوجه به پاسخ حارثه در ادامهٔ حدیث «گویی عرش پروردگار را آشکارا نظاره می‌کنم»، به مفهوم حضور و آگاهی بنده در محضر خداوند تأکید می‌کند. به باور او، رؤیت عرش پروردگار به عنوان نشانهٔ حقیقت ایمان، از دوام مشاهدهٔ قلبی و حضور در محضر خدایی که بدان ایمان دارد، حکایت می‌کند (ص ۳۳۷).

در متون عرفانی، در شرح اصطلاح حقیقت، مفهوم مشاهدهٔ ربوبیت نیز مورد توجه قرار می‌گیرد (کشیری، الرسالة ...، ۸۲؛ عبدالرزاق، لطائف، ۲۴۴). شیخ احمد جام در مقدمهٔ بحار الحقیقه، در بحث از حقیقت به حدیث حارثه استناد می‌کند (ص ۷). ابن عربی نیز در بحث از حقیقت، ضمن اشاره به این حدیث، ادعای حقیقت ایمان را از اوصاف باطن می‌شمارد و می‌گوید: چون این حدیث در تعریف ایمان حقیقی، آن را به مرتبهٔ شهود حسی تنزل داده است، درمی‌یابیم که حقیقت حق را می‌طلبند (الفتوحات ...، ۵۶۳:۲).

بدین ترتیب اصطلاح حقیقت در عرفان، از یک سو با مشاهده و رؤیت، و از سوی دیگر با ایمان مرتبط است. مورد نخست، یعنی مشاهدهٔ حقیقت، در تفکر افلاطون نیز موضوع توجه است. از دیدگاه افلاطون، همهٔ نفوس در تکاپوی دیدن حقیقت‌اند. نفوس اعلا پیش از نزول در تن، قوت خود را در مرتع حقیقت می‌بینند و با رؤیت جمال حقیقت در قوس صعود دوباره جاودانه در ایمنی خواهند بود (ص ۱۴۰-۱۴۱).

ایمنی در پرتو حقیقت با ایمان حقیقی محقق خواهد شد. در تفسیر عرفانی آیهٔ «وَلَيْسَ كَمِثْلِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ...» (انفال/ ۴/ ۸) آمده است که اوصاف ایشان در حقیقة الحقایق به کمال رسیده است و آنان متحقق به ایمان شده‌اند (سلمی، زیادات ...، ۴۹).

تحقق در ایمان معادل صعود به مرتبهٔ بالاتر، یعنی مقام احسان است. در روایت مشهور به حدیث جبرئیل، فرشتهٔ وحی از پیامبر (ص) اصول سه‌گانهٔ اسلام، ایمان و احسان را می‌پرسد (بخاری، ۳۳/ ۱). این ۳ در نگرش صوفیانه معادل ظاهر، باطن و حقیقت‌اند. چنان‌که اسلام ظاهر، ایمان باطن، و احسان حقیقت ظاهر و باطن است (سراج، ۶؛ شووان، ۱۱۸-۱۱۹). عارف محقق که حقیقت وجود پر او منکشف شده است، در منزل احسان سیر می‌کند که مقام مشاهده است (ابن عربی، تصوص ...، ۸۵؛ قیصری، ۱۸۸)؛ از این رو، حقیقت با یقین نیز مناسبت دارد و در قرآن و

روزبهان، (۴۷۴)، با تأویل آیاتی از سوره نجم، معراج پیامبر (ص) را درباره وصول به حق و حقیقت تفسیر می‌کند. بر این اساس، هنگامی که آن حضرت به بادیة علم حقیقت رسید، از قلب خود خبر داد: آن‌گاه که به حق الحقیقه رسید، مراد خود را زها ساخت؛ آن‌گاه که به حق رسید، بازگشت و گفت: «سَجَدَ لَكَ سَوَادِي»؛ هنگامی که به غایة الغایات رسید گفت: «لَا أَحْصِي ثَنَاءَ عَلَيْكَ»؛ و سرانجام آن‌گاه که به حقیقة الحقیقه واصل شد، گفت: «انْتَ كَمَا أَثْنَيْتَ عَلَيَّ نَفْسِكَ» (حلاج، ۱۹). منظور حلاج از حقیقة - الحقیقة همان وجود حق است (نک: روزبهان، ۴۸۳). وی (ص ۱۶) می‌گوید: «الحقیقة دون الحق» و به این ترتیب، خود حقیقت را از حیث مرتبه پایین‌تر از حق می‌شمارد. ماسینیون با صفت دانستن حقیقت برای حق، اشعری را در این زمینه پیرو حلاج می‌داند (ص ۱۰۷)؛ در حالی که در کلام حلاج هرگز فاصله میان حق و حقیقت لحاظ نشده است. از جمله در آنجا که تعریفی از حقیقت ارائه می‌دهد، حقیقت را چیزی می‌داند که ظواهر و بواطن از او پوشیده نیست و شکل و صورت نمی‌پذیرد (ص ۲۶-۲۷).

از این‌رو، حقیقت در برخی از موارد همچون «حق» جایگاه ربیعی در خدانشناسی عرفانی دارد. حلاج برای نشان دادن تعالی حقیقت و احاطه حق بر کائنات، تمثیل دایره و نقطه را - که آن نیز دایره است - به کار می‌برد (همانجا). بنابر تفسیر روزبهان بقلی، شکل و صورت نپذیرفتن حقیقت، به جنبه تنزیهی حق اشاره دارد، زیرا حق از امتزاج به صفات خلق منزّه است (ص ۴۸۳). از آنجا که حق تعالی بر همه چیز محیط است، چیزی او را محاط نمی‌کند و چون ادراک هر چیزی مستلزم احاطه بر آن است، پس راهی به کنه حقیقت وجود ندارد (فیض، ۱۸). از این‌رو، گفته شده که حقیقت «من حیث هی هی» مُدْرَك هیچ احدی نیست؛ حتی انبیا، رسولان و اولیا هم به درک آن نمی‌رسند و او در پس پرده عزت از نظر اعتبار مخفی است (سمرقندی، ۲۵۹).

در اینجا منظور از حقیقت، ذات حق فراتر از هرگونه تعیین اسمی است، اما اگر حقیقت به واسطه اسمی متعین شود، یعنی از لحاظ رابطه‌ای میان حق و خلق در نظر گرفته شود، آن‌گاه آن اسم حقیقت مخلوقی می‌شود که با آن مرتبط است (جیتیک، ۱۳۸). از آنجا که نسبت این حقیقت کلی با جمیع اسماء یکی است، حقیقت چون دایره در نظر گرفته می‌شود (عراقی، ۹۵). حقیقتی که به جمیع اسماء نامیده شده و در همه حقایق ساری است، همچون کره است. همان‌گونه که فاصله تمامی نقاط کره تا مرکز آن با یکدیگر مساوی است، همین‌طور در هر اسمی از اسماء می‌توان مظاهر حقیقت را یافت (جامی، «اشعة...»، ۱۰۳).

در حدیث حقیقت نیز، حقیقت در معنای تجلیات حق به کار رفته است. این حدیث گفته‌ای کوتاه منسوب به امیرالمؤمنین علی (ع) است که در پی درخواست کمیل بن زیاد نخعی بیان

شده و در حدیث‌نامه‌های متقدمان و متأخران در شمار احادیث علوی نیامده است و از این‌رو، در شمار احادیث مسند قرار نمی‌گیرد (هادی‌زاده، ۲۲۸)؛ اما عارفانی چون کمال‌الدین حسین خوارزمی (۳۵۱)، عبدالرزاق کاشی و شاه داعی الی الله شیرازی در آثار خود بدان توجه کرده، و به ترتیب شروعی به عربی و فارسی بر آن نوشته‌اند. عبدالرزاق کاشی در شرح خود، ابتدا حقیقت را شیء ثابت واجب بالذات تعریف می‌کند (مجموعه ...، ۶۴۰). بنابر این حدیث، ابتدا کمیل از علی (ع) درباره ماهیت حقیقت می‌پرسد و امام با گفتن اینکه «تو را با حقیقت چه کار است؟» بر شوق او برای شنیدن درباره حقیقت می‌افزاید. آن‌گاه با اصرار کمیل در طی چند مرحله، امام تعاریفی از حقیقت به دست می‌دهد که در نگاه کلی می‌توان آنها را تجلیات مختلف حق دانست که در طی سلوک عرفانی بر سالک نمایان می‌شود. در مرحله نخست حقیقت برداشته شدن پرده‌های جلال الهی از پیش روی سالک است (الحقیقة كشف سُحُبات الجلال من غیر اشاره). در این مرحله، حقیقت با طلوع وجه باقی و کشف حجب صفات بر سالک نمایان می‌شود. در مرحله دیگر بیننده حقیقت در طی مشاهدات، موهوم بودن کثرات را درمی‌یابد و پس از محو آن، نظاره‌گر معلوم حقیقی می‌شود (الحقیقة محو الموهوم مع صحو المعلوم). در مرحله دیگر سر حقیقت چنان بر بیننده غلبه می‌یابد که قادر به مهار خویشتن نیست و در نتیجه، با افشای اسرار پرده‌داری می‌کند (هتک الستر لغلیة الستر) (خوارزمی، ۳۷-۳۵/۱؛ عبدالرزاق، همان، ۶۴۴-۶۴۵؛ داعی، ۴۳).

پیوند حقیقت با «سر» که در فقرة اخیر از حدیث حقیقت بدان اشاره شده است، از دو جهت در عرفان اسلامی قابل تأمل است: نخست آنکه میان سر انسان و حقیقت رابطه‌ای وجود دارد، و دیگر آنکه حقیقت، خود یک «سر» یا «راز» است. مورد نخست در تعریف سلمی از حقیقت لحاظ شده است که در آن حقیقت را تحقیق حق در اسرار اهل حق می‌داند (نک: «درجات»، ۴۸۷). البته تحمل و ظرفیت باطن و سر همه انسانها برای پذیرش حق یکسان نیست. عموم انسانها به واسطه عقل از سر وجودی خود محجوب‌اند و از این‌رو، صاحب حقیقت نمی‌شوند. اما برخی که از سر و باطنی قوی برخوردارند، توانایی سرشان بر عقل غالب می‌شود؛ در نتیجه، با زوال عقل حقایق مستور را افشا می‌کنند که در حدیث حقیقت با تعبیر «هتک الستر» از آن یاد شده است (عبدالرزاق، همان، ۶۴۴).

بدین ترتیب، حقیقت با سکر، جذب و جنون نیز نسبت دارد. قشیری در شرح اصطلاح «ستر و تجلی» ستر را برای خواص مصداق لطف و رحمت می‌داند، زیرا چنانچه خواص در برخی از مکاشفات در سر الهی قرار نگیرند، وجودشان با ظهور سلطان حقیقت متلاشی می‌شود (الرساله، ۷۵). گاه هیبت و صلابت

حجاب صوری باشد؛ از سوی دیگر حقیقت قابل تأویلهاست (دفتر دوم، بیت ۳۲۴۷) و تأویل‌پذیری آن به حقایق مربوط می‌شود که در لباس صورت بر انسان مکشوف می‌گردد. نظیر آنچه در صورت خواب یا واقعه نمایان می‌شود. چنان‌که خواب ابراهیم (ع) حقیقتی قابل تأویل بود و او حقیقت ذبح قوج را در صورت ذبح فرزند مشاهده کرد. به همین ترتیب، همه حقایق وجود و ممکنات قابل تأویل به حقیقت واجب‌اند (اکبرآبادی، ۹۴۳:۹۴۲/۲).

پیوند حقیقت با تأویل را می‌توان در زمینه تعدد مذاهب اسلامی نیز مورد توجه قرار داد. عارفان مسلمان با معیار تأویل و کثرت فهم در مواجهه با متون، به سنجش مذاهب اسلامی در ترازوی حقیقت پرداختند. عین‌القضات با مطرح کردن عمومیت اجتهاد در مذاهب اسلامی، و با استناد به حدیث «کل مجتهد مُصیب»، نتیجه می‌گیرد که مذاهب در حقیقت دین با یکدیگر اختلافی ندارند و اختلاف آنان اسمی و ظاهری است. به این ترتیب، در نهایت همه بر یک ملت و یک دین‌اند و مسمای دین در ۷۲ ملت یکی است (ص ۳۳۹). ابن‌عربی نیز با مبنا قرار دادن حدیث نبوی در باب اجتهاد و اینکه حتی اگر مجتهد در اجتهادش خطا کند، باز نزد خداوند مأجور است، دامنه اجتهاد را فراتر از مباحث فقهی در نظر می‌گیرد، زیرا به باور او، در حدیث مطلق اجتهاد بیان شده است و از این حیث میان اجتهاد در فروع و اصول دین تفاوتی وجود ندارد (الفتوحات، ۶۱۲/۲)؛ در نتیجه، اصول دین و عقاید در مذاهب اسلامی هم مشمول همین اجتهاد خواهد شد.

دیدگاه ابن‌عربی درباره حقانیت ادیان و مذاهب، و عدم انحصار حقیقت در مذهب و عقیده‌ای خاص را در بحث از «آله المعتقد» یا «خدای مورد اعتقاد» هم می‌توان یافت. بنابر این دیدگاه، همان‌گونه که از نظر وجودشناسی تجلی حق در وجود خاصی محصور و مقید نمی‌شود، از حیث معرفت‌شناسی هم حقیقت تجلیات گوناگونی دارد. البته فقط انسان کامل و عارف مکاشف می‌تواند نظاره‌گر حقیقت در ملل و نحل مختلف باشد (همان، ۳: ۳۹۸؛ جیتیک، ۲۴۳).

تحلیل مولوی از اختلاف مذاهب آن است که هر مذهب و نحله‌ای به جنبه‌ای از حقیقت بسنده کرده و از توجه به جوانب دیگر بازمانده است. وقتی حقیقت موصوف غیبی باشد، هر کس با راه یافتن به جنبه‌ای از آن، توصیفی نائص ارائه می‌دهد. از این رو، مذاهب گوناگون چون بهره‌ای از حقیقت دارند، باطل محض نیستند (همان، دفتر دوم، بیت‌های ۳۹۲۳-۳۹۲۷). حافظ نیز با تسامح از جنگ و دعوی مذاهب یاد می‌کند و آنان را در اختلافانشان معذور می‌داند، زیرا به باور او، این ۷۲ ملت به سبب آنکه خداوند بر آنان تجلی نکرده است، از دیدن حقیقت

حقیقت تا بدانجا است که عارف برای تحمل صعوبت آن، خود را به دردی حسی مبتلا می‌کند تا شاید از آن مستور بماند، چنان‌که درباره شبلی نقل شده است (همان، ۶۰).

در عرفان اسلامی «قضا» یا حکم خدا در اشیاء، بر حسب علم او بدانهاست و «قدر» یا تعیین وقت برای ظهور قضا، بر حسب اقتضای عین ثابت است (ابن‌عربی، نصوص، ۱۳۱؛ ایزوتسو، ۱۹۰). خداوند تنها برخی از پندگاران را بر حسب مشیت خود از حقیقت قدر یا از سرنوشت باخبر می‌سازد (ابن‌عربی، همان، ۱۳۳). حقایق چون رازهایی سربه‌مهرند که تنها مستعدان می‌توانند از آن آگاه شوند و مردم عادی برای گذران زندگی خود نه به دانستن حقایق، بلکه به دانستن احکام شرع نیازمندند. عزیزالدین نسفی از قول پیامبر (ص) نقل می‌کند که فرمود: «بُعِثْتُ لِيَاَنِ الْاِحْكَامِ لَا لِيَاَنِ الْحَقِيقَةِ» (الانسان ... ۴۸). زیرا آنچه به بیان تعلق دارد، اموری است که با عبارات زبان می‌توان از آن تعبیر کرد، اما حقیقت بدان‌گونه که در جگم شیخ اکبر آمده، مقوله‌ای نیست که با نطق و عبارات قابل بیان باشد، بلکه با ذوق و وجدان حق قابل ادراک است (دامونی، ۲۰۸).

درباره فهم متون مقدس و کتابهای آسمانی هم فاصله بزرگی میان عبارت و حقایق لحاظ شده است. ابو‌عبدالرحمان سلمی (د ۴۱۲ ق ۱۰۲۱ م) در مقدمه *زیادات حقایق التفسیر* درباره فهم کتاب خدا از قول امام صادق (ع) و جوهری را مطرح می‌کند که براساس آن، سهم عوام از فهم کتاب در حد ظاهر عبارات، و سهم انبیا پی بردن به حقایق کلام و کتاب است (نک: ص ۲).

با این‌همه، آگاهی از مطلق حقایق، حتی برای برخی از انبیا نیز امکان‌پذیر نیست، چنان‌که موسی (ع) به‌رغم نبوتش، به حقیقتی که خضر بدان راه یافته بود، پی نبرد. خواجه عبدالله انصاری در شرح میدان حقیقت (میدان هفتاد و هفتم) از همین حقیقت یاد می‌کند که در ۳ چیز، یعنی شکستن کشتی، کشتن غلام، و مرمت دیوار تنزیل یافته بود (صد میدان، ۱۶۷-۱۶۸). تعبیر تنزیل در کلام خواجه عبدالله بیانگر آن است که این اعمال افزون بر ظاهر یا تنزیل، حقیقت یا تأویلی دارند، چنان‌که در *قرآن نیز* بدان اشاره شده است (کهف/۱۸/۷۸). به این ترتیب، ۳ زوج اصطلاح شریعت و حقیقت، ظاهر و باطن، و تنزیل و تأویل ملازم یکدیگرند (کسرن، «تأویل ...»، ۲۴۶). از آنجاکه علم و حال غالب بر خضر (ع) از نوع باطن و حقیقت بود، محل ملاقات موسی (ع) با وی یعنی مجمع‌البحرین قرآنی (کهف/۱۸/۶۰) نیز به تلاقی دو دریای شریعت و حقیقت تأویل شده است (اسماعیل حقی، ۲۶۳/۵؛ عین‌القضات، ۲۱۸-۲۱۹).

رابطه حقیقت با تأویل در مثنوی معنوی مولوی به دو شکل در نظر گرفته می‌شود: از یک‌سو حقیقت تأویل نمی‌پذیرد (دفتر دوم، بیت ۳۲۴۸) و این هنگامی است که حقیقت عیان، و فاقد

محروم مانده‌اند و به جای حقیقت که موجب اتحاد آنان در حق می‌شود، به افسانه و باطل پرداختند که به تفرقه آنان دامن می‌زند (غزل ۱۸۴، بیت ۴؛ زریاب، ۱۴۱-۱۴۲).

از حیث معرفت‌شناسی یکی از دیگر دغدغه‌های مؤلفان صوفیه، تبیین نسبت حقیقت با شریعت است. ابو‌عبدالرحمان سلمی در رساله‌ای مستقل با عنوان «بیان الشریعة و الحقیقة»، درباره‌ی خاستگاه علم شریعت و حقیقت، و توافق و تخالف این دو با یکدیگر بحث می‌کند. سلمی با نقل شواهدی از کتاب و سنت، شریعت و حقیقت را چونان شرط لازم و کافی برای یکدیگر می‌شمارد. به اعتقاد او، آنجا که قرآن از هدایت پس از مجاهده یاد می‌کند (نک: عنکیوت/ ۲۹/ ۶۹)، به علم حقیقت اشاره دارد که در پی شریعت (مجاهده) می‌توان بدان دست یافت (ص ۳۹۷). علم شریعت علم آداب، و علم حقیقت علم احوال است. اگرچه این امکان وجود دارد که فردی بدون سلوک، ریاضت و مجاهده به حقایق برسد، اما در این وصول بیم غرور می‌رود و طریق سلوک با مجاهده و آداب شرع اطمینان‌بخش‌تر است (همان، ۳۹۸). از دیدگاه سلمی، حقیقت همان تحقق در شریعت است. به بیان دیگر، علم شریعت حقیقتی دارد که جز متحققان در این علم کسی بدان نمی‌رسد. متحققان در علم شریعت کسانی هستند که با حقایق شرع به حقایق حق و در نهایت به خود حق می‌رسند. سلمی همان‌گونه که از هدایت در مجاهده، با عنوان علم حقیقت یاد می‌کند، از همراهی (معیت) حق با محسنان («... إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُخْسِنِينَ»، عنکیوت/ ۲۹/ ۶۹) با عنوان تحقیق در حقیقت نام می‌برد (همان، ۳۹۹).

از مصادیق حضور حقیقت در شریعت، اخلاص در عبادات است. آنچه از عبادتی مانند نماز موجب قبول یا رد می‌شود، میزان تحقیق حقیقت در آن است (همان، ۴۰۰). سلمی با اشاره به قرآن (لقمان/ ۲۰/ ۳۱)، ظاهر نعمتهای الهی را شریعت، و باطن آنها را علم حقیقت می‌شمرد (همان، ۴۰۱). به باور وی، علم شریعت از انسان، و علم حقیقت به سوی انسان است، یعنی آنکه انسان مخاطب شرع و مکلف به اوامر است. اما حقیقت همچون احوال، موهبتی است که از جانب خدای تعالی به انسان می‌رسد (همان، ۴۰۲). سلمی در پایان رساله خود به نقل از ابو‌یعقوب سوسی علم را به ظاهر و باطن تقسیم می‌کند و علم شریعت و حقیقت، هر دو را معتبر می‌شمارد و میان آنها تضادی نمی‌بیند. همچنین حکایتی از ابو‌بکر زقاق نقل می‌کند که چون بر دلش خطور کرد که علم حقیقت با شریعت تباین دارد، ناگهان ندای هائنی را شنید که می‌گفت: «حقیقتی که شریعت تابع آن نباشد، کفر است» (همان، ۴۰۴).

موضوع تابعیت شریعت از حقیقت، از تفاضل حقیقت نسبت به شریعت از منظر صوفیان حکایت دارد. بر همین مبنا است که به

تعبیر هجویری، شریعت از طرف خداوند نسخ می‌شود، اما حکم حقیقت از عهد آدم تا قنای عالم یکسان است و نسخ و تبدیل نمی‌پذیرد (ص ۵۵۹). به تعبیر ابن عربی، شریعت انقطاع می‌پذیرد، ولی حقیقت دوام و پیوستگی دارد، زیرا حقیقت به بقای الهی باقی است، اما شریعت به ابقای الهی تداوم می‌یابد. ابقا پایان می‌یابد، اما بقا انقطاع نمی‌پذیرد (الفتوحات، ۱۵۱۳). از این رو، شریعت و حقیقت در ترازوی عرفان همسان نیستند. در همین زمینه، هجویری در توضیح اصطلاح حقیقت، این باور علمای ظاهری را که «شریعت و حقیقت یک چیز هستند»، نادرست می‌شمارد و شریعت را در حکم از حقیقت جدا می‌داند، همان‌گونه که در مسئله ایمان، حکم تصدیق از قول جدا است، اما به همان ترتیب که تصدیق و قول در اصل جدا نیستند، زیرا تصدیق بدون قول (اظهار) ایمان نیست و قول بدون تصدیق قلبی هم ارزشی ندارد، شریعت و حقیقت هم در اصل از هم جدا نیستند (ص ۵۵۸-۵۵۹). ابن عربی در باب ۳۳۹ فتوحات مکیه با عنوان «جُئُوا الشریعة بین یدی الحقیقة» (زنان زدن شریعت در پیشگاه حقیقت) از مرتبه والای حقیقت نسبت به شریعت به عنوان یکی از منازل سلوک یاد می‌کند. به باور وی، منظور از علم در آیه «... قُلْ رَبِّ زِدْنی علماً» (طه/ ۱۱۴/ ۲۰)، علم حقیقت است، زیرا پیامبر (ص) زیادت در علم شریعت را درخواست نکرد، بلکه می‌فرمود: مرا با آنچه که برایتان باز گذاردم، باز گذارید. از آنجاکه شریعت مستلزم رنج سلوک و تحمل سختی است، پیامبر (ص) در صدد کاستن از آن بود. افزون بر این، غایت راه شریعت در حق عموم مردم، سعادت حسی است و تنها برخی مردم از شریعت به حقیقت دست می‌یابند (الفتوحات، همانجا)؛ در نهایت، چون حقیقت باطن شریعت به‌شمار می‌آید، هر شرعی در طلب حقیقت است و شرایع صورت ظاهری حقیقت‌اند (همان، ۱۵۲۳).

حقیقت، افزون بر رابطه با شریعت، پیوندی نیز با طریقت دارد. متصوفه در همین زمینه حدیثی از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «الشریعة اقوالی و الطریقة افعالی و الحقیقة احوالی» (نوری، ۱۷۳/ ۱۱؛ نسفی، الانسان، ۳؛ تیریزی، ۱۸۶؛ آملی، اسرار ...، ۸). همچنین از پیامبر (ص) نقل کرده‌اند که فرمود: «شریعت درختی است که طریقت شاخه‌ها، معرفت برگ‌ها و حقیقت میوه‌های آن است» (جیلانی، ۶۲). نسبت هریک از علوم سه‌گانه مذکور (شریعت، طریقت و معرفت) با حقیقت، همچون دواپس تودرتویی دانسته شده است که نفس در هریک از آنها، به‌جز دایره حقیقت، دچار وسوسه می‌شود. اما در دایره حقیقت نه تنها شیطان، بلکه ملائکه و به‌طور کلی ماسوی الله راه ندارند. مرتبه حقیقت از این جهت، همان مرتبه مخلصی است که با قنای صفات بشری در تجلی ذاتی تحقق می‌یابد. در این هنگام خداوند از جانب خود، علمی لدنی، نظیر آنچه به خضر داد، به بنده خود عطا می‌کند

«اولوالالباب» مذکور در آیه ۹ سوره زمر (۳۹) را همان عارفانی می‌داند که از قشر به لب رسیده‌اند، زیرا آنان پوست هستی از مغز حقیقت برکشیده‌اند و مغز محض شده‌اند. از دیدگاه این عارف، آخرت جهان مغز و حقیقت، و دنیا عالم قشر و مجاز است و برای رسیدن به این مغز باید عزلت و انقطاع در پیش گرفت (ص ۶۲۴، ۶۲۵). علاءالدوله سمنانی (د ۷۲۳ ق/ ۱۳۲۳ م) هم گوشه‌نشینی و دوری از خلق را برای استقامت در عالم حقیقت، امری اجتناب‌ناپذیر می‌داند (ص ۳۲۶).

تفاوت در روش حقیقت با شریعت گاه به تقابل می‌انجامد، چنان‌که ابوبکر واسطی خاطر نشان می‌کند که راه اهل حقیقت رو به سوی عدم و نفی خود دارد، اما راه اهل شریعت در اثبات خود است. هر که در شریعت وجود خود را نفی کند، به بی‌دینی می‌افتد، اما هر که در راه حقیقت خود را اثبات کند، به کفر مبتلا می‌گردد (نک: عطار، ۷۴۰). نفی خود و بیسودن راه عدم، در حقیقت به استقبال مرگ رفتن است. از این رو در تعریف حقیقت مرگ نفس لحاظ شده است. از ابوبکر طمستانی آورده‌اند که گفت: «ما الحقیقة ألا فی موت النفس» (نک: خواجه عبدالله، طبقات ...، ۵۱۵). از این رو، عارف در فنا و موت حقیقی طلوع آفتاب حقیقت را می‌بیند (عبدالرزاق، شرح ...، ۵۴۵) و با این موت، برپا شدن قیامت را در شهودش نظاره می‌کند (حکیم، بیان، ۶۵) و به این اعتبار می‌تواند دوره‌اش را آخرالزمان بنامد (خواجه حوراء، ۱۸-۱۹). از این رو، حقیقت صبغه‌ای فرجام‌شناسانه نیز دارد، چون به حکم قرآن (طارق/ ۸۶/ ۹) رازها و حقایق در روز قیامت آشکار می‌شود (نسفی، «مقصد»، ۲۴۷).

تعبیری صوفیانه از حقیقت که گاه به جالش میان حقیقت و شریعت دامن می‌زند، تنها با تفسیر آخرالزمانی آن موجه می‌نماید. تعبیر «لو ظهرت الحقایق بطلت الشرایع»، که از ابطال شریعت با ظهور حقایق پرده برمی‌دارد، چنین تفسیری دارد. مولوی در این باره، انقطاع شریعت و طریقت را مشروط به وداع با این حیات (دنوی) می‌داند (مثنوی، مقدمه دفتر پنجم، ۲۰۱). همچنین تمثیل مغز بادام برای حقیقت، و بیان اینکه تا بادام خام است، جدا شدن پوست از آن مغز را تباه می‌کند، اما وقتی که مغز پخته شد، بی‌پوست نیکوست (شستری، «گلشن ...»، ۸۱). برای مخالفان تصوف بهانه‌ای شد تا صوفیه را مخالف شریعت و تکلیف بدانند (قمی، ۱۱۴-۱۱۷؛ کرمانشاهی، ۱۷۲). در حالی که بنا بر شرح اسیری لاهیجی، تکالیف شرعی تنها از عهده گروهی از مجذوبان که با نور تجلی ذاتی مستغرق در بای وحدت شده‌اند و عقل خود را از دست داده‌اند، ساقط می‌شود، زیرا ملاک عمل به این تکالیف عقل است (ص ۲۵۳-۲۵۷) و گرنه از دیدگاه او، برای کاملاً مکتل که اجازه ارشاد دارند، مغز حقیقت در وجود مریدان آنان با پوسته شریعت همراه است و از آن با تعبیر «سیر حبه حقیقت»

(همو، ۶۳-۶۴).

برخی از مشایخ شاذلیه نیز برای وصف مرکزیت علم حقیقت نسبت به دیگر علوم از رمز هندسی دایره بهره برده‌اند. در هر دایره، محیط از نقاط بی‌شماری تشکیل شده است که می‌توان آنها را با شعاعهایی با همان شمار به مرکز دایره متصل نمود. در چنین تمثیلی محیط رمز شریعت است که تمامیت آن شامل کل جامعه اسلامی می‌شود. هر مسلمان به یمن قبول شریعت، حکم نقطه‌ای را دارد که بر محیط این دایره قرار گرفته است. شعاعها رمز طریقت‌اند و هر شعاع راهی از محیط به مرکز است و این سخن عارفانه را «الطریق الی الله بعدد انفس الخلائق» می‌نمایاند. به این ترتیب، طریقت که متناسب با طبایع و نیازهای معنوی انسانها در اشکال گوناگون نمایان شده، همان شعاعی است که هر نقطه را به مرکز متصل می‌کند. حقیقت در مرکز دایره، خاستگاه طریقت و شریعت است، چنان‌که نقطه هم موجد شعاعها و هم پدیدآورنده محیط است. از سوی دیگر، حق همان خالق طریقت و شریعت است که آن دو را مستقل از هم پدید آورده است. خداوند در مرکز، در همه جا هست و در هیچ‌جا نیست (نصر، 121-122).

برخی از عارفان از جمله عزیزالدین نسفی و سیدحیدر آملی، اصول و فروع دین را از منظر شریعت و حقیقت بررسی کرده‌اند. آملی در برداشتی از آیه نور، حقیقت را بالاترین مرتبه از نور، یعنی «مصباح» می‌داند که با عالم جبروت منطبق است (همان، ۳۰). وی همچنین حقیقت را از شئون ولایت می‌شمرد، زیرا ولایت همانند حقیقت مشاهده ذات، صفات و افعال در مظاهر است (همان، ۶. جامع ...، ۳۴۶). از این رو، با ظهور خاتم الاولیاء در آخرالزمان، به جای آنکه در مدارس دینی تنها از ظواهر دین و احکام شریعت بحث و گفت‌وگو شود، از حقایق دین و عبادات، یعنی حقیقت اسلام، حقیقت ایمان و حقیقت نماز، حج، بهشت و صراط بحث می‌شود (نسفی، «مقصد ...»، ۲۴۶). آملی همچنین شریعت و طریقت را به منزله پوسته‌هایی برای محافظت از مغز حقیقت به‌شمار می‌آورد. از نظر او، شریعت برای طریقت حکم قشر را دارد که علم باطن (مغز) را از فساد مصون نگاه می‌دارد (اسرار، ۲۴).

پیشینه کاربرد «لب» برای حقیقت به حکیم ترمذی (د ۳۱۹ ق/ ۹۳۱ م) بازمی‌گردد. وی در بحث از منزلت لب به عنوان اصلی‌ترین موضع علوم در مقایسه با مراتب صدر، قلب، فؤاد و لب را جایگاه نور توحید می‌داند که از آن هم خوف حقایق و هم رجای حقایق متولد می‌شود (بیان، ۷۱-۷۲، ۸۰). لب همچنین محل استنباط فقیه در باطن علم است. در این مرحله بر مبنای حقیقت و مشاهده ربوبیت، خواطر استنباط می‌شود (همان، ۷۸). عبدالله قطب جهرمی (قطب بن محیی) عارف قرن ۹ ق/ ۱۵ م.

یاد می‌شود (همو، ۲۵۸).

افزون بر این، در تفسیر عرفا از آیه «وَ اعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ» (حجر/۱۵/۹۹)، یقین مطرح شده با مفهوم موت در هر دو معنای طبیعی و عرفانی مرتبط است (ابن‌بزاز، ۴۶۶-۴۶۵؛ اسیری، ۲۵۵؛ شبستری، «حق الیقین»، ۲۹۱). عارف در موت به حقیقت خود و حقیقت حق پی می‌برد و این پی بردن به بُعد عدمی و مرگ، عین عبادت است. چنان‌که تلمساتی در شرح موقف حقیقت متذکر می‌شود، عبادت حق عبارت از شهود حق به عنوان وجود محض و دیدن بنده به عنوان معدوم است (ص ۲۵۶-۲۵۷). به سبب همین جنبه عدمی، سالک باید در عین عبادت، از حق استعانت بجوید، همان‌گونه که قرآن این دو را در کنار هم یاد کرده است. از این رو، ابوعلی دقاق «إِتَاكَ تَغْبُدُ» را مصداق حفظ شریعت، و «إِتَاكَ تَشْتَعِنُ» را همان اقرار به حقیقت می‌شمارد (نک: قشیری، الرسالة، ۸۳).

تناظر حق و باطل با وجود و عدم در هستی‌شناسی عرفانی امری رایج است؛ زیرا برطبق مکتب ابن‌عربی، وجود عین حق است (نک: قیصری، ۶؛ آشتیانی، ۱۱۱) و از این رو، حقیقت با وجود مترادف در نظر گرفته می‌شود. همچنین، گاه حقیقت در برابر مجاز فرض می‌شود. از آنجا که هیچ مجازی در هستی وجود ندارد، پس آنچه در موجودات و اشیاء ظاهر می‌شود، تجلی حقیقت وجود است (فناری، ۵۴۱). چنانچه به تجلی حقیقت در موجودات توجه نشود، مجازات را حقایق می‌انگارند و موجودات مجاز حقیقت‌نما می‌شوند، درحالی‌که مجازات صرف‌اند (نیریزی، ۱۸۶؛ امین‌الشرع، ۶۳۳/۲). در عین حال به واسطه همین تجلی است که عالم با وجود خیالی بودن کثرات، با آنچه سوفسطاییان درباره آن قائل بودند، متفاوت می‌شود. زیرا در عین خیالی بودن آن، حقیقتی در عالم متجلی شده است (ابن‌عربی، نصوص، ۱۲۴-۱۲۵؛ جامی، لوائح، ۹۰). از این رو، در هستی‌شناسی عرفانی حقیقت و خیال درهم تنیده و عالم خیالی است که حقیقت دارد (ابن‌عربی، همان، ۱۵۹). قرابت خیال با حقیقت را در گزارش ابن‌عربی از سرزمین حقیقت (ارض الحقیقه) نیز می‌توان دید. ابن‌عربی درباره سبب نام‌گذاری این سرزمین به ارض الحقیقه به صراحت مطلبی ندارد، اما در بیان ویژگیهای این ارض نکاتی به دست می‌دهد، از جمله اینکه آفرینش آن از باقی‌مانده خمیره گل آدم است (الفتوحات، ۱۲۶/۱) و موجودات در این سرزمین زنده و ناطق‌اند و موت و فنا در آنها راه ندارد. عارفان با ارواح خود و نه با اجسام وارد ارض الحقیقه می‌شوند (همان، ۱۲۷/۱). زیرا روحانی بودن و جاودانگی با حقیقت تناسب دارد. از همه مهم‌تر، ساکنان آن مکلف نیستند، یعنی اینکه آنان بر تعظیم و بزرگداشت حق تعالی سرشته شده‌اند و نمی‌توانند برخلاف سرشت خود عمل کنند (همان، ۱۲۸/۱). اجتماع خیال با حقیقت در این سرزمین را به‌ویژه

می‌توان در این امر دید که بسیاری از محالات عقلی را که دلیل صحیح بر محال بودنشان اقامه شده است، می‌توان در این سرزمین یافت (همان، ۱۲۶/۱-۱۲۷). از این رو، خیال در اینجا امری خلاف واقع و غیرحقیقی نیست، بلکه به منزله عالم مثال یا به تعبیر کرین، عالم ملکوت است (ارض ...، ۱۶).

از جنبه خودشناسی نیز وصول به حقیقت، مرهون گذشتن از خیالات متکثر است. توصیه عملی این است که انسان به حقیقت خود توجه کند و از ملاحظه وحدت غافل نشود. تا آن‌گاه که حقیقت متجلی گردد (خواجه حوراء، ۱۷۱۶). در این میان، عارفان همچون «معبران» اند که مردم را از خیال و نمایشی که در عالم نمایان می‌شود، «عبور می‌دهند» و با اخبار از حقیقت وجود یعنی حق، آنان را از طلسم خیال رها می‌کنند (نسفی، الاتسان، ۴۲۴-۴۲۵). از این رو، حقیقت از یک‌سو با هستی حق، و از سوی دیگر با هستی انسان مرتبط است. به تعبیر خواجه حوراء، از حقیقت انسان به سوی او راهی است که اگر به چشم هست و بصیرت بنگرد، بُعد موهوم از میان برمی‌خیزد و از صورت به حقیقت می‌رسد (ص ۸۵). علامت وصول به حقیقت آن است که تعیین انانیت از انسان رخت بریندد و شخص اصل، «من» خود را در همه اشیاء بنگرد (همو، ۱۵-۱۶). زیرا «من» در تحلیل عرفانی، چیزی جز حقیقت تعیین یافته و مقید نیست (شبستری، «گلشن»، ۷۸؛ اسیری، ۱۸۷). هنگامی که حقیقت به طور کامل تجلی کند، من عاریتی جای خود را به من حقیقی و خالص خواهد داد (عراقی، ۹۶؛ برزش‌آبادی، ۲۶۵).

ابن‌عربی در تبیین رابطه خود با حقیقت، رساله‌ای در شرح حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» نوشته است. از دیدگاه او، نفس مطرح‌شده در این حدیث هیچ‌یک از انواع سه‌گانه لوامه، اماره و مطمئنه نیست، بلکه حقیقت وجودی انسان و ماسوی الله است. همان‌گونه که پیامبر (ص) از خدا درخواست کرد که اشیاء را آن‌چنان که هست به او بنمایاند، اگر خداوند ماسوی را بدون وجودشان، یعنی ذات بی‌کیف و بی‌این خود را به انسان بنمایاند، فرد به معرفت پروردگار نائل می‌شود. نفس و خود انسان از حیث شئیت، همانند دیگر اشیاء است. پس اگر انسان اشیاء را بشناسد، نفس (خود) را هم خواهد شناخت و هرگاه این راز بر انسان مکشوف گردد، خواهد فهمید که او غیر خدا نیست و درخواهد یافت که مقصود او ست و نیازی به فنا ندارد؛ زیرا فنا هنگامی مطرح می‌شود که انسان حجاب حق باشد و حجاب غیرخدا ست، درحالی‌که حجاب حق تنها وحدانیت و فردانیت او ست. با این مقدمات ابن‌عربی نتیجه می‌گیرد که برای واصل شدن به حقیقت، گفتن «انالحق» و «سبحانی» جایز است (الرسالة ...، ۴، ۵). از آنجا که سالک راه حقیقت در خواب و بیداری، دو جنبه از حقیقت وجودی خود را درک می‌کند، پس باید به هنگام خواب

۱۴۲۳ م) است که حقیقت محمدی را متحقق به الوهیت، و آن را عبارت از هویت الهی مستجمع اسماء و صفات می‌داند (نک: *الکلمات* ...، ۳۱۵). از این رو، ضمیر «هو» در سوره توحید را به حقیقت آن حضرت (ص) ارجاع می‌دهد (همانجا).

ازلیت و ابدیت «حقیقت محمدی» با مقام خلیفه الهی محمد (ص) تفسیر می‌شود. از حیث ازلیت، او منشأ و اصل آدم است، و از جهت ابدیت، با توجه به اینکه پیامبری پس از او نخواهد آمد و احوال ظاهری آن حضرت در نبوت ظاهر شد، پس ترقی احوال باطنی و تداوم خلیفه الهی در احوال باطنی‌اش که همان ولایت است، تحقق می‌یابد. در آخرالزمان عیسی و مهدی (ع) به عنوان خاتم ولایت مطلقه عامه و خاصه، مظاهر کاملی از حقیقت محمدی خواهند بود (خواججه محمد، ۹۱۹۰: اسیری، ۲۷۱-۲۸۳).

اهمیت ولایت در تداوم و ظهور حقیقت محمدی تا بدانجا است که سید حیدر آملی در تبیین مراتب سه‌گانه شریعت، طریقت و حقیقت، به ترتیب رسالت، نبوت و ولایت را مطرح می‌کند. ارتباط ولایت با حقیقت در این است که ولایت مشاهده ذات و صفات و افعال در عظاهر و مجالی تعینات از ازل تا ابد است. این مفهوم با حقیقت انسانی یا حقیقت محمدی مطابقت دارد (جامع، ۳۴۶-۳۴۷). به همین سبب، در کنار حقیقت محمدیه از حقیقت علویه نیز یاد شده است. قطب‌الدین نیریزی با استناد به احادیثی که به خلقت نوری پیامبر (ص) و امام علی (ع) دلالت دارد، ملازمتی عقلی میان حقیقت ذات الهی و حقیقت ولایت محمدیه علویه قائل است، زیرا از دیدگاه او، حقیقت ولایت همان ظهور ذات از جهت اسماء حسنا الهی است (امین‌الشرع، ۲: ۶۸۷).

مأخذ: اثنبانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه تمهیدی قم، ۱۳۶۵ ش؛ آملی، حیدر، اسرار الشریعة، به کوشش محمد خواجهی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ هو، جامع الاسرار، به کوشش عثمان بچی و هانری کرین، تهران، ۱۳۶۸ ش؛ ابن‌سباز، توکل، مسفرة الصفا، به کوشش غلامرضا مجد طباطبائی، تبریز، ۱۳۷۳ ش؛ ابن‌عربی، مصی‌المدین، انشاء الدوائر، به کوشش نیرنگ، لندن، ۱۳۳۱ ق؛ هو، الرسالة الوجودیة، قاهره، مکتبه القاهرة، هو، الفتوحات المکیة، بیروت، دارصادر؛ هو، لمخصوص الحکم، به کوشش ابوالعلا عقیفی، قاهره، ۱۳۶۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ ابن‌مبارک، عبدالله، الزهد، به کوشش حبیب‌الرحمان اعظمی، مجلس اجیاء المعارف، هند، ۱۳۸۵ ق/ ۱۹۴۶ م؛ ابوطالب مکی، محمد، قوت الفلوسف، قاهره، ۱۳۸۱ ق/ ۱۹۶۷ م؛ ابولعیم اصفهانی، احمد، حلیة الاولیاء، بیروت، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ احمدجام، بخار الحقیقة، به کوشش حسین نصیری جامی، تهران، ۱۳۸۹ ش؛ اسماعیل حقی بزوموی، تفسیر روح البیان، بیروت، ۱۴۰۵ ق/ ۱۹۸۵ م؛ اسیری لاهیجی، محمد، مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز، به کوشش محمدرضا خالقی و غنث کرباسی، تهران، ۱۳۵۸ ش؛ افلاطون، چهار رساله، ترجمه محمود صنایعی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ اکبرآبادی، ولی‌محمد، شرح منظوم سولوی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ امین‌الشرع خوبی، ابوالقاسم، میزان الصواب در شرح فصل الخطاب، به کوشش محمد خواجهی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ ایرونی، توش هیکر، صریح‌م و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، ۱۳۷۸ ش؛ بخاری، محمد، صحیح، بیروت، ۱۴۰۰ ق؛ برزگرآبادی، عبداللہ، شرح لمعات، به کوشش احمد قدسی، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ لئسانی، عقیف‌الدین، شرح مواقف الثغری، به کوشش جمال مرزوقی، قاهره، ۲۰۰۰ م؛ جامی، عبدالرحمان

نیت کند که به عالم بطون می‌روم و به حقیقت خود رجوع می‌کنم (خواججه حوراء، ۱۵).

حقیقت از حیث انسان‌شناسی عرفانی «حقیقة الحقایق» یا حقیقت محمدی نامیده می‌شود. اصطلاح اخیر از مفاهیم اساسی در نظریه انسان کامل ابن‌عربی است و در جهان‌بینی وی معادل تعین اول ذات، یا ضن هر حقیقت الهی و کونی، و برزخ میان عالم مجردات و عالم مادی (برزخ البرازخ) است (نک: *الفتوحات*، ۴۶:۳؛ ایرونی، ۲۴۹). حقیقت محمدی از آن رو که دربردارنده همه حقایق، و در عین کلیت ساری در جزئیات است، حقیقة الحقایق نامیده می‌شود. در تقسیم‌بندی ابن‌عربی، حقیقة الحقایق نه موجود است و نه معدوم، بلکه شیء سوئی است که نه به وجود و عدم متصف می‌شود و نه به حدوث و قدم، و در قدیم قدیم، و در حادث حادث است. از یک سو هم عالم و هم حق، و از سوی دیگر نه عالم و نه حق است و با این همه، منشأ حقایق عالم به شمار می‌آید (*انشاء* ...، ۱۷۱۶؛ عقیفی، ۶۳؛ جیتیک، ۱۳۶؛ عبدالرزاق، *لطائف*، ۲۲۶).

ابوالعلاء عقیفی یادآور می‌شود که ابن‌عربی نزدیک به ۲۲ اصطلاح را درباره حقیقت محمدی برمی‌شمارد. عقیده به وحدت وجود به ابن‌عربی این امکان را داد تا به حقیقت واحدی که اصل و غایت اشیاء است، نامهای گوناگون بدهد. این اصطلاحات جنبه‌های مختلف حقیقت یگانه، از حیث کلمه بودن آنها است. برخی از آن اصطلاحات اینهاست: روح محمد، عقل اول، عرش، روح اعظم، قلم اعلی، خلیفه، انسان کامل، اصل عالم، آدم حقیقی، برزخ، حق مخلوق به، روح، هیولی یا ماده نخستین، قطب، و کلمة الله (عقیفی، ۶۶).

ارتباط حقیقت محمدی با «کلمه» از نظر اصل درون ذاتی و عقلانی است که در عالم سریان دارد، نه از جهت الوهیت متعالی و دور از دسترس (همو، ۱۶۷). فاعلیت این اصل در عالم، مرهون جامعیت آن از حیث فعل و انتعال است. از این رو، متناظر با دو جنبه ظاهر و باطن حق، حقیقت نیز دو جنبه مؤنث و مذکر دارد: حقیقت، از این حیث که جامع فعل و انفعال است، صادر همه موجودات (ام للکل). و از حیث اینکه فاعل مطلق است، پدر همه موجودات (اب للکل) شمرده می‌شود. از این جهت، نعدال و هماهنگی میان ظهور و بطون به وجود می‌آید. فاعلیت حقیقت در صورتها (تذکیر) یا جنبه باطن، و منفعل بودن حقیقت (تأنیث) با جنبه ظاهر وجود تناسب دارد (عبدالرزاق، شرح، ۳۳۶-۳۳۵؛ کرین، ۱۶۷). از مظاهر جامعیت حقیقت محمدی آن است که رسولان الهی خلیفه و نایب آن حضرت‌اند، زیرا او مظهر اسم جامع «الله» است. از این جهت همه انبیا اجزاء وجودی اویند، همان‌گونه که روح او منشأ جمیع ارواح است (خواججه محمد، ۸۸-۸۹). از عارفان مکتب ابن‌عربی، تنها عبدالکریم جیلی (د ۸۲۶ ق/

«اشعة اللمعات»، اشعة اللمعات جامی، سوانح غزالی، ... به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ همو، لوانج، به کوشش یان ریشار، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ جرجانی، علی، التعريفات، به کوشش ابراهیم ایساری، بیروت، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۶ م؛ جیلاسی، عبدالقادر، سر الاسرار و مظهر الانوار، دمشق، ۱۴۱۳ ق/ ۱۹۹۳ م؛ جیلی، عبدالکریم، الكلمات الالهية في الصفات المحمدية، به کوشش سعید عبدالفتاح، قاهره، ۱۴۱۷ ق/ ۱۹۹۷ م؛ همو، المناظر الالهية، به کوشش نجاح محمود غنیمی، قاهره، ۱۴۰۷ ق/ ۱۹۸۷ م؛ جیتیک، ویلیام، عوالم خیال و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، ۱۳۸۴ ش؛ حافظ، دیوان، به کوشش محمد قزوینی و قاسم غنی، تهران، ۱۳۶۷ ش؛ حکیم ترمذی، محمد، بیان الفرقی بین الصدر و القلب و القواد و القلب، به کوشش نیکولا هیر، قاهره، ۱۹۵۸ م؛ همو، ریاضة النفس، قاهره، ۱۴۲۲ ق؛ حلاج، حسین، طواسین، به کوشش لوئی ماسینیون، پاریس، ۱۹۱۳ م؛ خواجه جوار، عبدالله، «رسالة نورالوحدة»، مجموعه رسائل هوارف المعارف، شیراز، ۱۳۶۴ ش؛ خواجه عبدالله انصاری، صد میدان، به کوشش عبدالحی حبیبی، کابل، ۱۳۴۱ ش؛ همو، طبقات الصوفية، به کوشش محمد سرور مولایی، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ خواجه محمد پارسا، تحقیقات، دلی، افغانی دارالکتب، خوارزمی، حسین، جواهر الاسرار، به کوشش محمدجواد شریعت، اصفهان، ۱۳۶۰ ش؛ داعی شیرازی، محمود، شانزده رساله فارسی، به کوشش محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۳۰ ش؛ داسونی، محمد، «روح الکبریة الاحمر عن حکم الشیخ الاکبر»، همراه السیاب و العزید ابوسدین نلسانی، بیروت، ۱۴۲۶ ق؛ رابع اصفهانی، حسین، مفردات الفاظ القرآن، به کوشش صفوان عدنان داوودی، دمشق، ۱۴۱۶ ق/ ۱۹۹۶ م؛ روزبهان بقلی، شرح شطحیات، به کوشش هانی کرین، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ زیاب، عباس، آینه جام، تهران، ۱۳۷۲ ش؛ سراج، عبدالله، اللمع فی التصوف، به کوشش ر. ا. نیکلسن، لیدن، ۱۹۱۴ م؛ سلسی، محمد، «بیان الشریعة و الحقیقة»، مجموعه آثار، به کوشش نصرالله پورجوادی و محمد سوری، تهران، ۱۳۸۸ ش، ج ۳، همو، «جوایع آداب الصوفیة»، «درجات المعاملات»، همان، به کوشش نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۶۹ ش، ج ۱، همو، زیادات حلایق التفسیر، به کوشش گرهارد بورینگ، بیروت، ۱۹۹۷ م؛ سمولدی، محمد، سلسله العارفين، به کوشش احسان‌الله شکرزهی، تهران، ۱۳۸۸ ش؛ سیستری، محمود، «حق الیقین»، گلشن راز، مجموعه آثار، به کوشش صد موجد، تهران، ۱۳۶۵ ق؛ عبادی، منصور، التصفیة فی احوال المتصوفة، به کوشش غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۶ ش؛ عبدالرزاق کاشی، شرح مفروض الحكم، قم، ۱۳۷۰ ش؛ همو، لطائف الاعلام فی اشارات اهل الالهام، به کوشش سعید هادی‌زاده، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ همو، مجموعه رسائل و مصنفات، به کوشش سعید هادی‌زاده، تهران، ۱۳۷۹ ش؛ عراقی، ابراهیم، لغات، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، ۱۳۶۳ ش/ ۱۲۰۲ م؛ عطار نیشابوری، فریدالدین، تذکرة الاولیاء، به کوشش محمد استعلامی، تهران، ۱۳۴۶ ش؛ علام‌الدوله سنائی، احمد، مصنفات فارسی، به کوشش نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ عین‌القضات همدانی، تمهیدات، به کوشش غلیف عسیران، تهران، ۱۳۴۱ ش؛ قناری، محمد، مصباح الانس، به کوشش محمد خواجهوی، تهران، ۱۳۷۵ ش؛ فیض کاشانی، محسن، کلمات مکتوبه، به کوشش محمد صادق‌زاده، قم، ۱۳۸۶ ش؛ قرآن کریم؛ قشیری، ابوالقاسم، الرسالة الششیریه، به کوشش معروف زریق و علی عبدالحمید بلطجی، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ همو، شرح لاسماء الله الحسنین، بیروت، ۲۰۰۶ م؛ قطب بن محیی، عبدالله، مکاتیب، قم، ۱۳۸۲ ش؛ قمی، محمدطاهر، تحفة الاخیار، بخش در آراء و عقاید صوفیه، قم، ۱۳۳۶ ش؛ قیسری، داوود، شرح مفروض الحكم، تهران، ۱۳۹۹ ق؛ کرین، هانی، ارض مکتوت، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، ۱۳۷۳ ش؛ همو، «تاویل قرآن و حکمت معنوی اسلام»، ترجمه رضا داوری، مجموعه مقالات، به کوشش محمدامین شاهجویی، تهران، ۱۳۸۴ ش؛ کرمانشاهی، محمدعلی، رساله خیریه در ابطال طریقه صوفیه، به کوشش مهدی رجایی، قم، ۱۴۱۲ ق؛ کلینی، محمد، اصول کافی، تهران، ۱۳۶۵ ش؛ ماسینیون، لوئی، عرفان حلاج، ترجمه ضیاء‌الدین دهشیری، تهران، ۱۳۷۴ ش؛ سننطی بخاری، اسماعیل، شرح التصرف لمتذهب التصوف، به کوشش محمد روشن، تهران، ۱۳۶۴ ش؛ مولوی، منوری، معنوی، به کوشش ر. ا. نیکلسن، تهران، ۱۳۶۹ ش؛ همو، مجالس سیه، به کوشش توفیق هاشم‌پور سبحانی،

تهران، ۱۳۷۲ ش؛ نسفی، عزیزالدین، الانسان الكامل، به کوشش ساریان موله، تهران، ۱۳۶۲ ش؛ همو، کشف الحقایق، به کوشش احمد مهدوی دامغانی، تهران، ۱۳۸۲ ش؛ همو، «مفصل اقصی»، اشعة اللمعات جامی، سوانح غزالی، ... به کوشش حامد ربانی، تهران، ۱۳۵۲ ش؛ نوری، حسین، مستدرک الوسائل، بیروت، ۱۴۰۸ ق/ ۱۹۸۸ م؛ نیریزی، ام سلمه بیگم، جامع الکلیات، به کوشش مهدی افتخار، قم، ۱۳۸۱ ش؛ هادی‌زاده، سعید، مقدمه بر مجموعه رسائل (ک: همو، عبدالرزاق کاشی، هجویری، علی، کشف المحجوب، به کوشش محمود عبادی، تهران، ۱۳۸۳ ش؛ نیز: Alfify, A. E., *The Mystical Philosophy of Muhyid din Ibnul Arabi*, Lahore, 1964; Chittick, W. C., *The Sufi Path of Knowledge*, New York, 1989; Corbin, H., *Creative Imagination in the Sūfism of Ibn 'Arabi*, tr. R. Manheim, Princeton, 1969; Nasr, S. H., *Ideals and Realities of Islam*, Boston, 1966; Shouan, F., *Understanding Islam*, tr. D. M. Matheson, London, 1965.

علی اشرف امامی

حَقِيقَت و مَجَاز، حَقِيقَت در لغت اسمی است برگرفته از

فعل «حَقَّ» به معنای راست بودن، و ثابت بودن، و در اصطلاح دانشمندان علم بلاغت دلالت بر معنایی دارد که کلمه در اصل برای بیان آن وضع شده است. مجاز در لغت مصدری میمی است برگرفته از فعل «جَازَ» به معنای عبور کردن، و در اصطلاح به کارگیری یک لفظ است در معنای غیرحقیقی (غیر ماوضع له) (جرجانی، اسرار ...، ۳۰۳-۳۰۴، نیز نک: خطیب، ۲۷۲).

۱. در ادب عربی

مطالعات سنتی: در دانش بلاغت عربی، حقیقت تا آنجا مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته که به درک و فهم مجاز که نقطه مقابل آن است، کمک نماید؛ زیرا در باب معنای حقیقت و چگونگی به کارگیری آن در میان دانشمندان علم بلاغت و نیز زبان‌شناسان کهن اختلاف چندانی وجود ندارد و غالباً در تعریف آن هماهنگ‌اند، برخلاف مجاز که از ویژگیهای اسلوب ادبی و جایگاه تفاوت میان یک ادیب با ادیبی دیگر است. از این‌رو در بلاغت، مجاز و بحثهای مربوط بدان سخت مورد توجه واقع شده است.

پرداختن به مسئله مجاز اساساً از مطالعات معنانشناسی درباره قرآن آغاز شد، زیرا دانشمندان نیاز داشتند تا از طریق تفسیر واژه‌ها به معنای متن راه یابند. بنابراین، باید گفت پژوهشهای هرمنوتیکی در خصوص قرآن در توسعه نظریه مجاز نقش عمده‌ای داشت و از همین رهگذر، مطالعه در باب مجاز به بحثهای کلامی کشانده شد و به یکی از جایگاههای جندل میان معتزله و مخالفانشان مبدل گشت.

معتزله برای رد نظریه مشابهت خداوند با بشر (انسان‌نگاری) بر این باور بودند که آن دسته از آیات قرآن که بیانگر مکان یا حرکت برای خداوند است، بایستی تأویل شود. مجاز در نظر آنان پدیده‌ای ضمنی و تلویحی بود و معنای مقابل حقیقت را داشت. از جمله موضوعات بحث‌برانگیز تعریف صفت کلام خدا است که آیا در زمره صفات ذاتی است یا افعالی. معتزله هرگونه صفت