نقد و بررسی وجودشناسیِ عارف لوتری یاکوب بومه

علیرضا کرمانی / دانشیار گروه عرفان مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی‌ؒ Kermania59@yahoo.com

دریافت: ۱۳۹۶/۰۲/۱۱ ـ **پذیرش:** ۱۳۹۶/۰۷/۱۱

چکیده

یاکوب بومه، از جمله عارفانی است که به تحلیل نحوهٔ صدور کثرت از وحدت پرداخته است. از دیدگاه وی، مقام ذات که وی گاه از آن به لاذات و لاوجود تعبیر می‌کند، قابل شناخت نیست. شناخت آنگاه میسر است که کثرتی متجلی شود و در پرتو آن، معرفتی حاصل آید. بومه حلقهٔ واسطهٔ ظهور این کثرت را، ارادهٔ ذات می‌داند که می‌خواهد شگفتی‌های مندرج در ذات را رؤیت کند. ازاین‌رو، مرتبه‌ای قابلی، که وی از آن به مرآت و حکمت ازلی یاد می‌کند، ایجاد می‌شود و ذات در آن شگفتی‌های مندرج در خود را به منزلهٔ کلمهٔ صادر از خود مشاهده می‌کند. از نظر وی، این کلمه که در واقع تصویر منعکس شده در حکمت ازلی است، همان عیسی مسیح است. در گام بعد، این ظهورات علمی به وسیلهٔ روح القدس انتشار می‌یابند.

کلیدواژه‌ها: یاکوب بومه، معرفت حقیقی، مقام ذات، صدور کثرت، تثلیث.

مقدمه

عرفان نظری، نوعی هستی‌شناسی شهودی است که به تبیین احکام وجود از جمله وحدت، چگونگی صدور کثرت و چینش کثرات می‌پردازد. در میان آثار عارفان مسلمان، به‌ویژه از قرن هفتم و با ظهور *ابن عربی*، مباحث گسترده‌ای درخصوص این موضوعات یافت می‌شود. این عارفان، سعی داشته‌اند یافت شهودیِ خود از وحدت و چگونگی انتشاء کثرت از آن را، با بیانی عقلی و با بهره‌گیری از اصطلاحاتی فلسفی و عرفانی تحلیل کرده، راهی برای فهم رابطهٔ حق و خلق، یا واجب و ممکن باز کنند؛ امری که علاوه بر آثار نظری، فهم بهتر شریعت و ثمراتی سلوکی را هم به دنبال داشته است. بحث‌های تفصیلی دربارهٔ وحدت اطلاقی حق، علم ذات به ذات، به‌عنوان اولین تعین، چرایی و چگونگی ظهور مرآت و قابلی برای انعکاس حقایق اندماجی در موطن ذات، توضیح جایگاه حب و حرکت حبی در صدور کثرات و... ، همگی بیانگر تلاش عارفان در این خصوص است.

هرچند عارفان مسلمان به تفصیل و با دقتی شگفت‌انگیز به طرح چنین مباحثی پرداخته‌اند، اما طرح این نوع مباحث، با دغدغه‌هایی هستی‌شناسانه منحصر در عارفان مسلمان نبوده است. در عرفان مسیحی و در میان عارفان پروتستان نیز *یاکوب بومه* در آثار خود به این موضوع پرداخته است. تلاش *بومه* در این مباحث، بر آن است که با حفظ وحدت، به توجیه کثرات بپردازد. وی در گام نخست، به تبیین کثرتی تثلیثی مبادرت کرده است. توجه به این نکته مهم است که کثرت تثلیثیِ *بومه*، نه در موطن عالم خلق و طبیعتِ زمانی مکانی، که در عالم امر و طبیعتِ ازلی مطرح است؛ هر چند به نحوه‌های ظهور این تثلیث در عالم خلق هم متذکر می‌شود. در گام دوم و باز هم در موطن طبیعتِ ازلی و نه وجود خارجی، به اوصاف هفتگانه می‌پردازد و با بیانی پیچیده، ظهور این کثرات هفت‌گانه را توضیح می‌دهد. اگر چه بومه در آثار خود، به مباحثی از جمله حقیقت انسان، رستاخیز، ملائکه و شیطان، تجسد و... پرداخته است، اما سعی این مقاله این است که با روشی توصیفی و تحلیلی، نظام هستی‌شناختی *یاکوب بومه* را به اجمال بررسی کرده و با اشاره‌ای کوتاه به نظرات عارفان مسلمان، نقاط مشترک میان اندیشهٔ وی با عارفان مسلمان را برجسته کند؛ کاری که تاکنون در مورد اندیشه‌های وی صورت نگرفته است.

معرفی یاکوب بومه

یاکوب بومه، عارف به نامِ آلمانی، یکی از بزرگترین عارفان مسیحی است. مراد از عرفان در اینجا، نوع معرفتی است که بر شهود و الهام استوار است، زبانی خاص و رازناک دارد و با مفاهیم و تأملات عقلی سر و کاری ندارد. *بومه*، عارفی مکتب ندیده و درسی ناآموخته بود. او نه *ارسطو* را می‌شناخت و نه *دیونیسیوس آریوپاغی* را. به نظر نمی‌رسد که با فلسفهٔ مدرسی و عرفان قرون وسطایی هم آشنا بوده باشد. *بومه*، فیلسوفی متعلق به مکتبی فلسفی در معنای متداول آن نبود، اما تأثیر ژرفی بر فیلسوفان آلمان گذاشت(بردیوف، ۱۹۳۰، ص۲). وی در مورد منبع معرفت خود می‌گوید: «من از هنر و حکمت و قواعد دیگران بهره‌ای نبردم و از آنها چیزی فرا نگرفتم؛ من معلمی دیگر داشتم و آن همهٔ طبیعت بود. از کل طبیعت با زایشی درونی، معارفم را کسب کرده‌ام و فلسفه، هیئت و الهیاتم را آموخته‌ام،

نه از طریق هیچ انسان دیگری»(همان، ص ۳). او خود را نه ادیب می‌داند و نه هنرمند، بلکه انسان ساده‌ای می‌داند که از اوایل جوانی در پی سعادت نفس بوده است و به این می‌اندیشیده که چگونه می‌توان ملکوت آسمان را به ارث برد و مالک آن شد. وی مدعی است: به مبارزه‌ای بی‌امان به طبیعت فاسد خود پرداختم و به مدد الهی، نفس خود را به گونه‌ای ساختم که بر اراده شر فایق آید و به عشق به خدا در مسیح نایل گردد. در پی این مبارزه، نوری شگفت در من هویدا شد که کاملاً با طبیعت من بیگانه بود...(بومه، بی‌تا«A»، ش ۲۰ـ۲۶)، *بومه*، دانسته‌های خود را نه ثمرهٔ قوای انسانی خود، بلکه به مدد روح القدس می‌دانست.

> **با نظر به توانایی خودم، چون دیگران نابینا و عاجزم؛ اما در روح خدا سراسر روح ازلی من قرار دارد و البته همواره بدون تردید و تزلزل هم نیست، مگر آنگاه که روح حب الهی در سراسر روح من قرار گیرد و در این حال زایش مخلوقانه و ذات خداوند، دارای حقیقت، درک و نوری واحد گردند**(بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۵؛ آندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۵).

یاکوب بومه، در روستای التسدنبرگ نزدیک شهر گورلیتز در ایالت ساکسونی آلمان و در سال ۱۵۷۵ به دنیا آمد. والدینش روستایی‌هایی ساده، اما آبرومند بودند. در کودکی بیشتر وقت خود را به تنهایی و در نگهداری از چهارپایان گذراند. وی به مدرسه رفت، خواندن و نوشتن آموخت و در نهایت، با ترک مدرسه به شاگردی کفاشی مشغول شد(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۷).

اشراقات *بومه* را در سه دوره می‌دانند. اولین دوره از اشراقات وی، هفت روز متوالی به طول انجامید(اندرهیل، ۱۳۸۴، ص ۲۸۳). در این دوره، آگاهی متعالی و برتر وی به فعلیت رسید و به همان نسبت، دامنه شهود او گسترش یافت. در خلال این دوره، قوای ظاهری و بدنی وی حالت طبیعی داشت، اما آنچه که برخی بدن باطنی می‌نامند، در او بیدار و فعال بود. در سال ۱۶۰۰، وقتی که *بومه* ۲۵ سال داشت، دومین اشراق به وی داده شد. روزی وقتی که در مزرعه قدم می‌زد، در جذبه‌ای درونی و عمیق فروافتاد؛ به گونه‌ای که می‌توانست اصل درونی و عمیق‌ترین بنیان اشیاء را ببیند و به قلب و مرکز آنها خیره شود. راز خلقت به ناگاه بر او معلوم شد و به بنیان تمامی امور دست یافت. وی می‌گوید:

> **در ربعی از ساعت به مراتب بیش از آن چیزی را دیدم و فراگرفتم که ممکن بود سالیان متمادی در دانشگاه و مکتب درس ـ که من به چشم تحسین به آنها می‌نگرم ـ بیاموزم و من ندانستم چگونه این امر برای من حاصل شد؛ و بی‌درنگ قلبم را به ستایش خداوند برای این نعمت میل دادم**(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۱۳).

ده سال بعد سومین دوره اشراق وی رخ داد اما اگر اشراق دورهٔ دوم، آشفته و پاره پاره بود، اکنون کلیتی منسجم داشت. شهودات پراکنده او این بار هماهنگ بودند. ترس از اینکه مبادا آنچه که دیده است، فراموش شود، وی را واداشت که به منظور حفظ و نه به جهت انتشار، آنها را مکتوب کند(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۹). این امر، منشأ اولین کتاب او با عنوان ***سپیده‌دم*** (Aurora) بود که وی آن را برای حفظ خاطراتش تألیف کرد. وی کار تألیف را از سال ۱۶۱۲ آغاز کرد و تا زمان مرگش در سال ۱۶۲۴ ادامه داد. در مجموع در حدود سی کتاب از خود به جای گذاشت. این آثار سرشار از اسراری بود در مورد

خداوند، مسیح، بهشت و جهنم و رازهای طبیعت. از میان آثار *بومه*، می‌توان از این عناوین نام برد: رساله سه اصل (The Three Principles)، حیات سه بُعدی انسان(The Threefold Life of Man)، آثار اشیاء(The Signature of All Things)، راز بزرگ(Mysterium Magnum)، چهل پرسش(Forty Question)، مفتاح(The Clavis)، تجسد مسیح(The Incarnation of Christ)، گفتگو میان انسان روشن‌ضمیر و تاریک دل، (Dialogue Between an Enlightened and an Unenlightened Soul) راه مسیح (The Way to Christ). البته *یاکوب بومه*، بر آن بود که با مطالعهٔ کتاب «نهایتاً می‌توان آنچه را که نویسنده گفته است، تخیل کرد و نه آنکه به معرفت واقعی دست یافت، بلکه معرفت واقعی آنگاه حاصل می‌شود که روح در ما بیدار شود»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۷). لذا او خود توصیه می‌کرد از آنجا که «حقایق معنوی بسی بالاتر و فراتر از بیانات عقلی‌اند و نمی‌توان آنها را عقلاً توضیح داد و در بهترین وضعیت می‌توان آنها را با مثال و تصویر گری بیان کرد»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۶)، آنکه می‌خواهد: «از من در علم به اشیاء تبعیت کند پرواز روح مرا متابعت کند و نه نوشته‌های مرا»(بومه، ۲۰۱۳، فصل ۲۴، ش ۲).

عرفان و معرفت حقیقی

از دیدگاه *بومه*، عرفان گرایشی خاص از الاهیات یا هر نظام فکری دیگری نیست؛ عرفانْ خودِ حکمت الهی است؛ یعنی علم ذاتی خداوند است که در انسان به وسیلهٔ نور حقیقت ازلی، یعنی مسیح (انسان کامل)، ظهور می‌یابد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۶). یعنی معرفتی است که به واسطهٔ آن خداوند در انسان خود را می‌شناسد(همان، ۳۴). بر این اساس، «حکمتْ علم به اشیاء خارجی نیست، بلکه خودِ فهم است»(بومه، بی‌تا«A»، ش ۹۳). و این «فهم از خود خدا متولد می‌شود و نه از مکتب و مدرسه»(بومه، ۱۹۱۱، سؤال ۳۷، ش ۲۶). حکمت همچون خورشید است که از خود نور دارد و فارغ از آنکه که بر چه چیزی بتابد، عین نور است. اما علم متعارف آدمی، همچو ماه است که نور خود را از خورشید وام می‌گیرد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۴). حکمت نتیجهٔ تجربه‌ای عملی است از ورود به مرتبهٔ الوهیت و نه تأملاتی نظری. چنین امری، فراتر از درک متعارف آدمی است و قابل فهم برای عقل استدلالی نیست. این امر، فقط بوسیله کسانی که آن را تجربه کرده‌اند، درک می‌شود، نه آنان که در قلمرو حیوانیت و یا در محدودهٔ عقل نظری متوقف مانده‌اند. اساساً می‌توان گفت: این حقیقت برای هیچ شخصی ممکن الوصول نیست؛ چراکه کسی که به این مقام برسد، شخصیت خود را از دست داده است(همان، ص ۴۶).

از این منظر درک صحیح، از سرچشمه‌ای درونی حاصل می‌آید و از کلمه حیات بخش خداوند به ذهن و نفس آدمی وارد می‌شود. حکمت و معرفت این چنین است. همه آنچه از غیر این راه در مورد امور الوهی بیان می‌شود، بی‌فایده و بی‌ارزش است(همان، ص ۳۷). اساساً از دیدگاه *بومه*، آنچه که از طریق مسموعات منتقل می‌شود و در عمق نفس ادراک نمی‌شود، همواره مشکوک و مردد باقی می‌ماند و همواره این سوال باقی است: آنچه که شنیده شده، درست است؟ اما هر آنچه که با چشم دیده و با قلب یافت شود، همواره همراه با اعتقادی محکم خواهد بود(یاکوب‌بومه، ۲۰۱۳، فصل ۱۰، ش۲۶).

اگر آدمی وجود اصل الوهی را در خود به فعلیت نرساند، فلسفه ورزی و نظریه‌دادن در صفات خدا برای وی

سودی نخواهد داشت. انسان مادام که روح القدس را در خود فعال نکند، قادر نخواهد بود به حقایق قدسی معرفت یابد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۵). و تنها «اگر ذهن و نفسی آسمانی را با خود همراه داشته باشی، می‌توانی حقایق آسمانی را دریابی»(بومه، ۱۹۰۹، فصل ۱۸، ش ۳۱). بنابراین، «کسی که به عالم طبیعت خو کرده، چیزی از اسرار ملکوت خدا نمی‌داند، بدان جهت که چنین کسی بیرون از این ملکوت است و در مرتبهٔ الوهیت جایی ندارد. آنکه با فلسفه ورزی می‌خواهد به صفات و ارادهٔ الهی راه برد، ره به جایی ندارد؛ چرا که در موطن نفس خویش به کلام الهی گوش فرا نداده است»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۵). ازاین‌رو، «هر آن‌کس که می‌خواهد از خدا سخنی بگوید، یا اسرار الوهی را تعلیم دهد، باید صاحب روح الهی باشد و باید نور الهی را در خود بیابد. چنین کسی براهین خود را صرفاً بر دلایلی بیرونی، یا تفاسیر تحت اللفظی از کتاب مقدس مبتنی نمی‌کند»(بومه، بی‌تا«C»، بخش ۱، فصل ۱، ش ۳). وی به صراحت می‌گوید:

> **چه سودی دارد که من پیوسته از کتاب مقدس نقل کنم و یا حتی کل آن را از حفظ داشته باشم، اما فاقد روحی باشم که نویسندگان کتاب مقدس داشته‌اند. و فاقد آن منبعی باشم که ایشان علم خود را از آن گرفته‌اند. چگونه می‌توانم ادعا کنم که ایشان را درک می‌کنم و در حالی که چنین روحی در من حضور ندارد**(بومه، بی‌تا«A»، ش ۵۵).

ازاین‌رو، بومه همواره امیدوار بود که نوشته‌هایش، مردمان را از باوری تاریخی به ایمانی حیات بخش رهنمون شود(بومه، بی‌تا«D»، ش ۴۵). و افسوس می‌خورد که «ادمی به وسیله آنان که کورند به سمت کوری رهبری می‌شود و به جهت انباشتگی مفاهیم و تصاویر ظاهری از اظهار حقیقت منع می‌شود»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۳).

این سخنان *یاکوب بومه*، مبتنی بر این باور است که همهٔ حقایق در نفس آدمی موجود است و کافی است که از عمق وجود خود، که محل حکمت الهی و جایگاه کلمه خداست، حجاب را برداشته و از غفلت به در آییم. از دیدگاه وی «آدمی محدود به این بدن مادی نیست، بلکه روح آدمی تا ستارگان کشیده شده است. حقیقت آدمی روح خداست که در آن همه موجودات حضور دارند. در انسان نه آسمان و زمین که خود خدا حاضر است و این است معنای سخن موسی که در سفر پیدایش گفت خدا انسان را به صورت خود آفرید»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۳۷). وی در مورد علم خود نیز چنین می‌گوید: «من معرفت خود را از کتاب نگرفته‌ام، بلکه همه را در خود یافته‌ام؛ چرا که همه حقایق، زمین و آسمان و ساکنان آنها و حتی خداوند در درون انسان جای دارد(بومه، بی‌تا«A»، ش ۲۹۷).

اما چگونه می‌توان به چنین معرفتی دست یافت؟ از دیدگاه *بومه*، آدمی تا خودبین است، به خدا و حکمت الهی راهی ندارد. راه معرفت در تسلیم اراده و به تعبیری فروتنی است.

> **اینکه تو خود می‌شنوی، اراده می‌کنی و می‌بینی، مانعی است برای دیدن و شنیدن خدا. اینکه تو با اراده خود عمل می‌کنی، باعث شده است که خود را از خدا جدا کنی و چون خود را می‌بینی دیگر خدا نمی‌بینی. انانیت تو چنان بر تو سایه می‌افکند که نمی‌توانی فراتر از خود را ببینی؛ اما اگر اهل سکوت باشی و از اراده و احساس خود مانع شوی و انانیت را کنار بگذاری، سمع و بصر و تکلمی ازلی بر تو آشکار می‌شود و خدا از طریق تو می‌بینند و می‌شنود**(بومه، بی‌تا«B»، ص۵).

از نگاه وی:

وجودات انسانی وقتی هبوط می‌کنند که خود را از حقیقت جدا دیدند و در جهان محسوس خود محور شدند. اگر کسی بخواهد خدا را ببیند و صدایش را بشنود، باید این جهان تخیلات را ترک گوید و چیزی را ملک خود نداند. در این صورت، لاشئی می‌شود در میان لاشی‌ها و در این لاشیئت است که عشق حقیقی اسکان می‌یابد»(گینگ، ۲۰۰۴، ص ۸۸).

رسیدن به این مقام، رسیدن به مقام تسلیم است. «تسلیم حقیقی آن است که هر آنچه را که خدا می‌خواهد، اراده دارد و می‌داند، بخواهی، اراده کنی و بدانی. این مرتبهٔ اگر چه نهایت فروتنی نفس است، اما در عین حال جلال الهی و بالاترین مرتبهٔ قابل وصول نیز هست»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۵). آدمی به نفس خود، صرفاً امور ظاهری را درک می‌کند و فهم عمیق و جوهر اشیاء بر او پنهان است. ازاین‌رو، باید از خود دست بشویی، تا فهم الوهی یابی(بومه، بی‌تا«B»، فصل ۱۵، ش ۳۳).

تنها راهی که آدمی قادر است خدا را در جوهر وجود خود درک کند، این است که به مرتبه اتحاد و وحدت با او برسد؛ یعنی هر آنچه شخصاً دارد رها کند و هر آنچه که متعلق به اوست، از پول و کالا، و پدر و مادر، برادر و خواهر، همسر و فرزند و بدن و حیات را رها کند و اینها برای او هیچ نباشند. او باید تسلیم باشد و فقیرتر از پرنده‌ای که در آسمان است؛ چرا که پرندهٔ لانه‌ای دارد و آدمی نباید لانه‌ای در این دنیا برای قلب خود داشته باشد. آدمی نباید از خانه و کاشانه خود عزلت گزیند و از زن و فرزندش جدا شود، یا املاک خویش را به دور افکند، بلکه او باید ارادهٔ خود را فانی کند، اراده‌ای که همه چیز را ملک خود می‌داند. او باید همه این امور را به خداوند تسلیم کند و با اعماق قلب خود بگوید:

مولای من همه این امور از آن توست من ارزش مالکیت آنها را ندارم؛ اما از آنجا که تو مرا در میان آنها قرار دادی، وظیفه خود را انجام می‌دهم. هر گونه که می‌خواهی اراده‌ات را در من جاری کن. کسی که به این مرتبه تسلیم متعالی دست یابد، متحد با خداست و خدا را می‌بیند او با خدا سخن می‌گوید و خدا با او سخن می‌گوید و لذا کلمه الله و اراده الله را می‌یابد(بومه، ۲۰۱۰، فصل ۴۱، ش ۶۳ـ۵۴).

بنابراین، کسی که به قدرت و اراده خود درگیر پیچیدگی‌های وهم‌آلود است، به قلمرو حقیقت ازلی راهی ندارد، بلکه کسی که اراده خود را تسلیم کرده، به وحدت با خدا رسیده، و به تعبیری الوهی شده و به معرفت حقیقیِ خدا باریافته است. این تسلیم اراده، که از آن تعبیر به «ایمان» می‌شود، همان تولد دوباره آدمی است که با آن صاحب روحی الهی می‌شود. اگر انسان ظاهری، جهان ظاهر را می‌فهمد، انسان متولد شده، جهان الوهی را می‌بیند(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۴۱). انسان حقیقتاً به ملکوت خدا نمی‌رسد، مگر اینکه دوباره در روح متولد شود و کسی به این تولد نایل نمی‌شود، مگر تمام اراده خود را ترک و شخصیت خود را زایل کند و لذت و معرفت محض شود(همان، ص ۴۴). با این حال، از دیدگاه *بومه*، ایمان، یعنی ایمان حقیقی، مشارکت در ذات خداست؛ یعنی تغذیه از جوهر خدا و معرفی ذات خدا در آتش نفس. ازاین‌رو، دیدن و معرفت ما در خداست. او هرآنچه را که می‌خواهد، به هر که می‌خواهد آشکار می‌کند. ما مالک خود هم نیستیم. ما چیزی از خدا نمی‌دانیم و خداوند خودش معرفت و رؤیت ماست. ما هیچیم و او همه چیز. ما باید کور و کر و گنگ باشیم، تا او حیات و نفس و فعل ما شود(همان، ص ۴۲).

خداشناسی عرفانی

بومه، در آثار خود به مباحث خداشناسی از جمله مقام ذات، تحلیل و انتشاء کثرت، و جایگاه تثلیث پرداخته است. ویژگی بیان *بومه*، بهره‌مندی از تعابیر عرفی و در برخی موارد، استفاده از ادبیاتی مبتنی بر علم کیمیاست(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۰). اما *بومه* خود متذکر می‌شود که «آنان که نوشته‌های مرا می‌خوانند، بدانند آنگاه که من از خدا و اسرار عظیم الوهی سخن می‌گویم، سخنانم را نه در معنای ظاهری و دنیوی آن، بلکه از منظری بالاتر و از بُعدی متعالی فهم کنند»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۲).

مقام ذات

از دیدگاه *بومه*، «ذات خدا حققتی ازلی است که فناناپذیر است. او از ازل تا ابد موجود است و در او اول همواره آخر است و آخر همواره اول(همان، ص ۵۱). « ذات خداوند آغازی ندارد. مقام ذات او با طبیعتْ خود را ظهور می‌دهد. ازاین‌رو، خدا آغاز زمانی ندارد، گرچه اول و آخری ازلی دارد(بومه، بی‌تا«B»، فصل ۳، ش ۱). از دیدگاه وی، مقام ذات الهی(Abyss)، که از آن تعبیر به «لاذات»(unground) می‌کند، اصل همهٔ اشیاء است. این مرتبه، در خود همه چیز را هم دارد و هم ندارد؛ به این معنا که همه امور بالاجمال در آن مقام هست و هیچ چیز بالتفصیل نیست. همانند دانه بلوطی که بالقوه جنگلی از درختان بلوط را در خود دارد(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۰). «در مرتبهٔ ذات، که برخی لاوجودش می‌نامند، سکونی ازلی است؛ آرامشی ازلی بدون آغاز و انجام. اگر چه در این مقام، ذات دارای اراده است، اما این اراده هرگز موضوعی برای معرفت نیست»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۲).

مقام ذات با تجلی خود شناخته می‌شود و فارغ از تجلی و خارج از طبیعت، هیچ چیزی برای شناخته شدن نیست. به تعبیر *بومه*، «خارج از طبیعت، خداوند سرّی است عظیم؛ بیرون از طبیعت او هیچ است، چشمی در ازلیت است؛ چشمی که هیچ برای دیدن ندارد، جایی ندارد و اصلاً نمی‌بیند؛ آن خدا، لاذات است و آن چشم، اراده است، یعنی میل به تجلی تا از عدم تمایز یابد»(پیج، ۱۹۷۹، ص ۵). «بنابراین لاذات، عدم است، چشمی بی‌اساس [بدون موردی برای دیدن] در ازلیت، اما با این همه او اراده است اراده‌ای بدون مبنا [و متعلق] اراده‌ای ژرف و غیرمتعین. او عدمی است که «عطشِ چیزی بودن را دارد»(بردیوف، ۱۹۳۰، بخش ۳، ص ۲۰). در عرفان مسیحی، گاهی از این مقام، به لاوجود، تاریکی و ظلمت، سکوت و برهوت نامبرده می‌شود که همگی، به وجهی از شناخت‌ناپذیری و وحدانی بودن این مرتبه حکایت دارد. از این امر، می‌توان این‌گونه هم تعبیر کرد:

> **حقیقت نامتناهی و فراگیر، امر مطلق یا لاذات است. لاذات که به معنای حقیقت لابشرط خداوند است، نمی‌تواند من حیث هی تجلی کند؛ زیرا هر تجلی و ظهوری همواره با محتوایش متفاوت است. ازاین‌رو، لاذات تنها می‌تواند در درون خویش لاذات بماند و در لاذات هیچ نیست مگر سکوتی فاقد ماهیت و آرامشی ابدی، بی‌آغاز و انجام**(پیج، ۱۳۸۶، ص ۴۱).

بومه خود ترجیح می‌دهد، تعبیر «خدا» را برای این مرتبه به کار نبرد. وی می‌گوید: «من مایلم مرتبهٔ غیبی را به

عنوان منبع نخست اراده و آزادی تفسیر کنم که حتی با مفهوم خدا هم متعین نشده است»(بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۱۱). از دیدگاه *بومه*، «این ذات غیب الغیوبی، مستبطن اراده‌ای ازلی، بی‌انتها و غیرمخلوق یا مشیّت است»(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). تحققِ بطونی این اراده، در موطن ذات سرآغازی است برای تبیین کثرت. از این منظر،

ارادهٔ لاذات نه نور است و نه تاریکی، نه خیر است و نه شَر. اراده در تاریکی قرار دارد و مشتاق به نـور اسـت. اراده علت نور است. اراده موجود است و در تاریکی تقرر دارد و بر خلاف تاریکی، این اراده و میل، میل به نـور اسـت. او تاریکی را با اراده‌ای ازلی محصور می‌کند و تاریکی مشتاق نور اراده است و نمی‌تواند بدان دست یابـد بنـابراین او از کانال میل به درون خود راه می‌برد و در خود جز تاریکی نمی‌یابد(بردیوف، ۱۹۳۰، ص ۲۳).

در آن تاریکی، شعله‌ای آتش و شعاعی از نور، که همان اراده است، تقرر دارد. عدم می‌خواهد که چیـزی باشـد و ارادهٔ مطلق به طبیعت یا تجلی منجر می‌شود. اما در موطن کثرت و تجلی هم توجه بـه ایـن امـر لازم اسـت: «مخلوقـات اموری در مقابل او نیستند، بلکه آنها ازلاً هیچ‌اند. او نه اصلی دارد و نه آغازی؛ نه منزلگاهی می‌خواهد و نـه مکـانی و زمانی؛ او از ازل و ابدی است و مثلی ندارد . اومحل سکونتی ندارد بلکه حکمت یـا یافـت ازلـی، سـکونت‌گاه اوسـت. حکمت تجلی اوست(ویـچ، ۱۹۷۹، ص ۵).

صدور کثرت

مسألهٔ اصلی، *یاکوب بومه* در اینجا، تحلیل چگونگی خلقت یا حصـول کثـرت از ذات غیـب الغیـوبی االسـت کـه جـز سکوت هیچ گفتاری قادر به توصیف آن نیست. اساساً از دیدگاه *بومه* «خلقت چیزی نیست جز ظهـور خـدای مطلـق؛ چنانکه سیب ظهور قدرت و توانایی درخت سیب است»(بومه، بی‌تا«B»، فصل ۱۶، ش۱).

بر این اساس، بومه راه ورود کثرت را همان اراده و مشیتِ در مرتبهٔ ذات می‌دانـد کـه «همـواره میـل بـه آشـکار شدن دارد و می‌خواهد چیزی باشد»(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). به تعبیری، خواستن و حب به آشکار شدن، کـه در مرتبـهٔ ذات یا به تعبیر *بومه*، آزادی ازلی، مستبطن است و از آن، تعبیر به «اراده» یا «حب ذاتی» می‌کنند، بـرای ظهـور طالـبِ مرتبه‌ای قابلی است که خود را در آن عیان کند. این مرتبهٔ ذات، یا «آزادی ازلی دارای اراده اسـت و اساسـاً خـود اراده است. در اراده، میل برای انجام چیزی است. اما هیچ چیز در کنار اراده نیست تا اراده به آن تعلق گیـرد. بنـابراین، اراده به درون خود می‌نگرد و چیستی خود را می‌بیند و بدین وسیله در درون خود آینه‌ای خلق می‌کنـد»(هـارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۳). همان‌طور که آدمی آنگاه که بخواهد پیش از هرچیز خود را بیابد، ذهن خود را آینهٔ ظهور خود قـرار می‌دهـد و از خود در آن آگاه می‌شود. با این وصف:

این ارادهٔ ذاتی خود را در خود می‌نگرد و بدین وسیله آینه‌ای در خودش خلق می‌کند؛ به همـان سـان کـه در عـالم صغیر انسانی، انسان با تصویر کردن خودش آینه‌ای را در خود خلـق می‌کنـد کـه خـودش را ادراک می‌کنـد و بـه وسیله این آینه، از خود آگاه شده و خود را به عنوان موجودی متشخص می‌یابد(همان، ص ۵۲).

به واسطهٔ این انعکاس ازلی(eternal mirroring) **یا دیدن خدا خودش را در خودش، خودآگاهی الـوهی یـا علـم ذات به ذات یا به تعبیر دیگر، حکمت الهی تحقق می‌یابد. اراده ازلی (پدر) خود را تصور می‌کنـد (پسـر) و سـپس**

انبساط می‌یابد (روح القدس). دقیقاً همین امر در انسان که عالمی صغیر(microcosm) است رخ می‌دهد. انسان وقتی خود را در خود می‌یابد با نفوذ در مرتبهٔ ذات خود، در خودآگاهی از ذات خود، قدرت و نیرویی می‌یابد که با انبساط آن، قدرت و فکر او حتی می‌توانند در دور دست هم عمل کنند. به همین جهت، گفته شده که به هر میزان ما عمیق‌تر شویم و در عمق جان و نفس خود فرو رویم به مرتبه‌ای می‌رسیم که تمام حواسِ متشخص ما محو می‌شود و به قلمرو الوهی ارتقا می‌یابیم(همان، ص ۵۳).

بنابراین، زمانی از سکوت ازلی و مرتبهٔ غیبی می‌توان خارج شد که بتوان دوئیت و تکثری تصویر کرد و به تعبیر *بومه*، خروج از این سکوت ازلی تنها با تصور دوئیت و تکثری دوگانه ممکن است؛ زیرا بدون امتیاز و مغایرتْ تنها ثباتی ازلی خواهیم داشت. همچون چشمی بزرگ که نمی‌تواند چیزی را ببیند؛ زیرا که چیزی غیر از خودش موجود نیست تا دیده شود(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۱). بر این اساس، «واحد در وحدت خود هیچ کثرتی ندارد تا آن را بخواهد و لذا اصلاً خود را احساس نمی‌کند. این خواستن و احساس، وقتی ممکن است که یک دوئیتی در کار باشد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۸). گاهی *بومه*، در مورد این حقیقت چنین بیانی دارد: «امر واحد قدرتی محض و حیات و حقیقتی محض بود. همچون ***آری***. چنین خدایی خود بر خود نیز آگاه نبود، مادام که در او نه حضور نمی‌یافت. حضور این نه، نقطه مقابل حقیقت بود و باعث شد تا حقیقت ظهوریابد(همان، ص ۵۹).

به بیان *بومه*، خداوند در ذاتش غیب مطلق است، بدون هیچ اراده‌ای... او خود را اصل یا مشیّت قرار می‌دهد. این اراده یا مشیّت، آنچه را که «آینه» نامیده می‌شود، شکل می‌دهد و همهٔ اشیاء مکنون یا مخفی در مرتبه غیب را در خود انعکاس می‌دهد و بدین وسیله، آنها را پیدا یا آشکار می‌کند. امر متعالی، همه اشیاء را در خود درک می‌کند و اصل دوگانه هم در او مکنون است. او هم مشیّت است و هم مرتبه غیب. در غیر این صورت، به خود علم نمی‌داشت. امر ظهور یافته و متجلی، همانند امر ظهور نایافته ازلی است؛ دوره‌ای بدون تجلی نبوده است. *بومه* این آینه را «حکمت ازلی»، «علم ازلی» و «حکمت بکر»(Virgin Sophia) می‌نامد. این آینه، مادر سرمدی است و آن اراده و مشیئت پدر سرمدی(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۲).

بر اساس این نگاه، مقام ذات، خالی از هر کثرتی است. کثرت، با تجلی رخ می‌دهد؛ زیرا علم و معرفتْ حاصل تجلی است. اما حق هیچ‌گاه بدون تجلی هم نیست. لذا وحدت همواره همراه کثرت است. همانطور که

«هیچ خیری بدون شر و هیچ نوری بدون آتش و هیچ آتشی بدون نور نمی‌تواند باشد، هیچ کثرتی هم بدون وحدت ممکن نیست. این‌ها هریک دیگری را می‌طلبد»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۹). بنابراین، اگر «گفته می‌شود که خداوند همه چیز است، او در آسمان و زمین است و در تمامی جهان ظاهر حضور دارد؛ چنین مدعیاتی در معنای خاص خود صحیح است؛ چرا که همه امور در او و از طریق او صادر می‌شوند»(بومه، بی‌تا«A»، ش ۱۴۰)؛ اما باید توجه داشت که «جهان ظاهری و خارجی خدا نیست و خدا نخواهد بود. جهان صرفاً مرتبه‌ای از وجود است که در آن خداوند خود را متجلی داده است»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۷۴).

با این وصف، مقام ذات، مقام سکوت محض است و هیچ حکمی را بر نمی‌تابد. *بومه*، در تعابیری مسیحی به

این مقام پدر و یا حتی خدا اطلاق نمی‌کند. این موطن، موطن وحدت و اطلاق است که *اکهارت* از آن تعبیر(Godhead) می‌کند(کاکایی، ۱۳۸۹، ص ۲۷۱). تثلیث، بعد از این مرتبه مطرح است و آن هم نه در موطن طبیعت و ماده، بلکه در مرتبه‌ای فوق ماده و زمان که *بومه* از آن به «طبیعت ازلی» تعبیر می‌کند. به عبارتی، «این امر مطلق، همان پدر نیست، بلکه پدر آنگاه اطلاق می‌شود که پسری را به وجود آورد»(هارتمن، ۱۹۱۹، ۵۳). به تعبیر خود *بومه*، «آنگاه که اراده ازلی سکون دارد، هنوز پدر نیست. او وقتی پدر می‌شود که بخواهد خلق کند و اراده خلقت طبیعت را در خود تصویر می‌کند»(بومه، ۱۹۰۹، فصل ۴، ش ۶۴).

خلاصه اینکه، در تحلیل *بومه* از صدور کثرت، در ابتدا یک دوگانگی رخ می‌دهد که همان اراده؛ یعنی جنبهٔ فاعلی و آینه یا ظهور آن اراده؛ یعنی جنبهٔ قابلی است که *بومه* از آن به «حکمت ازلی» تعبیر می‌کند. در این ادبیات، از جنبهٔ فاعلی به «رجولیت» و از جنبهٔ قابلی به «انوثت» تعبیر می‌شود و جنبهٔ قابلی صرفاً ظهور دهندهٔ حقایق مندمج در ذات است و از خود هیچ اختیاری ندارد.

بنابراین خداوند به عنوان اراده فعال یا پدر، عنصری فعال یا مرد در خلقت است. در حالی که حکمت الهی به عنوان مادر است و اصلی منفعل و مخلوق است که از خود اراده‌ای ندارد و کاملاً با اراده پدر که در او پیاده می‌شود، عمل می‌کند. روشن است که اگر مادر نباشد، هرگز اراده پدر ظهور نمی‌یابد. به تعبیری اگر حکمت نبود، هیچ مخلوقی خلق نمی‌شد. اما خود حکمت چیزی را خلق نمی‌کند، مادام که اراده نباشد»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۵).

این عملکرد مرآتی (مشاهده خدا خودش را در خودش) را می‌توان تخیل الوهی نامیده شود. اما این مرآت و خیال امری منفعل است. درست همانطور که در انسان، ذهن یا قوه خیال، موضوع و قابلی است برای اراده. انسان بدون قدرتِ تفکر و تخیل، نمی‌تواند تخیل و تفکر کند و نمی‌تواند به عنوان موجودی انسانی باشد(همان، ص ۵۴). «حکمت تخیل الهی است که صور تمامی ملایکه و ارواح در آن از ازل دیده می‌شدند، البته نه به عنوان مخلوقاتی عینی و جوهری، بلکه همچون تصاویری در آینه»(همان، ص ۷۸).

بومه خود در این زمینه می‌گوید:

> **حکمت در مقابل خدا می‌ایستاد همچون آینه‌ای که در آن ذات خود و تمام شگفتی‌های خود را می‌نگرد که نه آغازی در زمان دارد و نه پایانی و آغاز و پایان آن ازلی است. حکمت ظهور تثلیث مقدس است. اما باید توجه داشت که این‌گونه نیست که این آینه خود را با قدرت و اختیار خود برای خدا ظهور داده باشد، بلکه مرکز و قلب الوهی است که در او ظهور یافته است. او آینه ذات است و همچو هر آینه دیگر صرفاً نشان می‌دهد، او هیچ تصویری را ایجاد نمی‌کند، بلکه صرفاً آنها را تصور می‌کند**(همان، ص ۵۵).

ظهور تثلیث

تبیین انتشاء کثرت در کلمات *بومه*، به طورطبیعی رنگ مسیحی دارد. وی از مفاهیم الاهیات مسیحی برای تعبیر از این حقیقت بهره می‌برد. در این تعبیر، آن ذات غیب الغیوبی در گام اول از طریق تثلیث ظهور می‌یابد. از دیدگاه *بومه*،

ما نمی‌توانیم انسان را بدون ظهور بدنی او درک کنیم، نمی‌توانیم خدا را بودن طبیعت درک کنیم. ذات انسان عبارت است از: اراده و عقلی که خود را در شکل انسان ظهور می‌دهد. خدا وقتی به عنوان وجود موجود است که خود را در طبیعت تجلی دهد. خداوند از ازل خود را در خود آشکار کرده است. این ظهور، اول بار در ظهور ارادهٔ خدا در تثلیث جلوه کرده است(همان، ص ۵۷).

بنابراین، از دوگانگیِ اراده و حکمت ازلی، تثلیث منتشی می‌شود. حکمت ازلی، ظهور دهندهٔ ذات و شگفتی‌های مندمج در آن است. این شگفتی‌ها، ابتدا به صورت کل الحقایق در مرآت حکمت منعکس می‌شود. بعد به مدد روح الهی، تفصیل می‌یابند. این کل الحقایق، یا به تعبیر *بومه* «قلب الوهی»، آنگاه که در آینهٔ حکمت ازلی ظهور می‌یابد، اقنوم دوم ظهور یافته است. این اولین بنیان در ذات بی‌بنیان است؛ یعنی اولین آغاز است در اراده. اراده با چنین تصویری از خودش است که تکلم می‌کند(ر. ک: بومه، ۲۰۱۰، فصل ۱، ش ۲ـ۴).

بنابراین، امر مطلق امری فراتر از هرگونه کثرت و از جمله کثرت تثلیثی است. در واقع جنبهٔ ازلی تثلیث است که غیر قابل شناخت است. به عبارت دیگر، «جنبه ازلی تثلیث غیرقابل ادراک است. همچون آتش که در ذات خود و مادام که به صورت نور و حرارت ظهور نیافته است، غیر قابل درک است. به همین‌سان، اراده و قدرت خداوند خود را در ابعادی سه گانه در طبیعتی ازلی ظهور می‌دهد(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۵۶).

با این توضیح، دومین مرتبهٔ ظهوری بعد از ارادهٔ ازلی، اولین امری است که از مرتبهٔ ذاتْ در حکمت الهی، یا مرآت ازلی ظهور می‌یابد. جنبهٔ فاعلی و قابلی یا «مادر و پدر، پسر را ایجاد می‌کنند که در او نیرو و توانایی مادر و پدر جمع است. این نیروها، بار دیگر توسط روح القدس انتشار می‌یابند. همانطور که نور و گرمای کل عالم در خورشید جمع است و دوباره از طریق پرتوهای خورشید منتشر می‌شوند»(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۳). به عبارت دیگر،

ظهور و تجلی بوسیله امری که بومه ذات ازلی می‌نامد حاصل می‌شود. هنگامی که مشیّت یا پدر به خود می‌نگرد و شگفتی‌هایش در مادر، که همان علم ازلی یا حکمت بکر است، انعکاس می‌یابد، دوست می‌دارد که این شگفتی‌ها دیگر پنهان و غیر فعال نباشند، بلکه فعال شوند و ظهور یابند. مادر نیز مشتاق آن است که شگفتی‌های مستور در خودش تجلی و ظهور یابند. از طریق وحدت مشیّت و حکمت یعنی پدر و مادر است که همه اشیاء محقق می‌شوند، امر باطنی ظهور می‌یابد و مکنونْ فعال می‌شود(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۳).

صفات هفتگانه

پس از تحلیل صدور بر اساس کثرت تثلیثی، بومه به چگونگی و چیستی تکثرات هفت‌گانهٔ متفرع از تثلیث می‌پردازد.

این اوصاف، خواص یا قوایی هستند که از طریق آنها نیروی الهی عمل می‌کند(همان، ص ۲۷)**... حقیقت مطلق واحد که وجهی‌سه‌گانه دارد، خود را در هفت صفت ظهور می‌دهد که موجب ظهور شعاعات یا مراتب هفت‌گانه در طبیعت ازلی است**(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۱)**. این هفت مرتبه یا روح مثل ستارگانِ در آسمانْ در مقابل هم نیستند، بلکه یکی هستند، همانند بدن انسان که از اجزائی ساخته شده است و در عین حال، یک بدن را تشکیل می‌دهند. اگر چه هریک از این صفات، حقیقت مختص به خود دارند، با این وجود یک کل واحد را شکل می‌دهند: به‌گونه‌ای**

که هر صفت وابسته به دیگری و در شش صفت دیگر وجود دارد. این صفات، همانند حواس ما توأماً کار می‌کنند و در همه اشیاء از بالاترین مراتب تا پایین‌ترین آن سریان دارند(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۷). **اینها همچون شعاعات زنده‌ای هستند که در شعاعی بدون رنگ می‌باشند و به هفت رنگ متفاوت در می‌آیند**(بومه بومه، بی‌تا«E»، فصل ۱۰، ش ۳۱). **همه اینها به یکسان ازلی‌اند**(همان، ش ۳).

این هفت صفت، یا روح با هم هستند و این در مقام توصیف است که یکی را پس از دیگری توصیف می‌کنیم.

بیان *بومه* در این خصوص، پیچیده و همراه با تعبیراتی برگرفته از علم کیمیا است که گاه فهم نظر وی را دشوار می‌کند. در بیان وی، اولین صفت «قبض» است. قبض، میلی است که به سمت خود گرایش دارد. *بومه* آن را جمع کننده یا جاذب می‌نامد؛ یعنی امری که در ذات خود سخت، تند و سرد است. این صفت، به نوعی ویژگی جذب‌کنندگی همچون مغناطیس دارد و شروع تبدل عدم ازلی به وجود است(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۸). به عبارت دیگر، از طریق تعیّن بخشی اراده به خود، میلی پدید می‌آید که می‌خواهد کثرت درونی و پنهان صفات و قوای الاهی را متجلی سازد. میل به این امر، «شوق» را بر می‌انگیزد که عبارت است از اینکه: اراده در خود انقباض می‌یابد تا بدین وسیله قوای نامتکثر و مکنون، شکل و صورت خاص خود را کسب کنند تا بتوانند متجلی شوند. به واسطه این سیر، که در آن میل و شوق اتحاد می‌یابند، طبیعت ازلیِ درون خداوند، ایجاد می‌شود. این طبیعت در سیر تجلی خداوند بر خود، به مثابه «مقامی» است که خداوند از آنجا، همه ممکناتی را که در حکمت خویش می‌بیند، در مرتبهٔ فعل ذاتی خود پدید می‌آورد. بدین نحو، خداوند خود را در درون خود و به بیرون متجلی می‌سازد؛ امری که البته نباید با خلق عالم و اشیاء اشتباه گرفته شود(پیج، ۱۳۸۶، ص ۴۳ـ۴۲).

برای صدور و خلقت، آنگاه که هیچ فاعل و قابلی غیر از مرتبهٔ ذات قابل تعقل نیست، این ذات در گام نخست، به درون می‌نگرد و به دلیل عدم وجود هیچ مخلوقی، چیزی جز عدم (مخلوق) یا تاریکی نمی‌یابد. این نظر، به خود را می‌توان به «قبض» تعبیر کرد که در عین اینکه موجب کرب است، باعث و شوقی برای خلق هم می‌باشد.

صفت اول میل است، این صفت همچون جذب آهن رباست و عاملی برای فهم پذیری اراده. اراده می‌تواند به عنوان چیزی خودش را درک کند. با این تاثیر و انقباض ذات بر خود مسلط می‌شود و باعث می‌شود که ظلمانی شود. در ازلیت، فراتر از ذات چیزی نیست که بتواند ظلمت باشد؛ زیرا آنجا چیزی نیست که بتواند آن را بوجود آورد. اراده به مدد میل منقبض می‌شود و با خلق تاریکی در اراده، چیزی می‌شود. در حالی‌که بدون این میل، هیچ چیز جز یک سکون ازلی بدون جوهریت نبود(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۴).

همراه با ظهور صفت اول، صفت یعنی حرکت وارد می‌شود. به این بیان که هیچ جذب و قبضی، بدون بسط یعنی حرکت نخواهد بود. همچنین، هیچ انبساطی نخواهد بود، اگر میلی به قبض نباشد. با این تبیین، در اینجا یک دوگانگی از واحد متجلی می‌شود و از این دوگانگی، که سرچشمهٔ آن در واحد است، تجلیِ حیات نتیجه می‌شود(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۵). «این صفت نیرویی گسترش‌دهنده است. لذا دو فعل خلق می‌کند و کثرت را باعث می‌شود. *بومه* این صفت را با تلخی و تندی مقایسه می‌کند. این میلی است که به تکثر، حرکت و ادراک ره می‌برد»(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۸).

برای سومین صفت، آگاهی مطلق با تجلی خود، نسبتی می‌یابد و به تعبیری «نسبی» می‌شود. با این حال، چیز جدیدی خلق نمی‌شود، تنها هر آنچه که بوده است، شروع به ظهور می‌کند. *بومه* این آگاهی نسبی را اضطراب یا دلتنگی می‌نامد. به تعبیری قبض و بسط و در دوران میان این دو بودن، «ناآرامی‌ای بزرگ است که از آن اضطرابی شدید نتیجه می‌شود»(بومه، ۲۰۱۰، فصل ۳، ش ۱۵). همانگونه که هر انسانی این حقیقت را در خود می‌یابد که در او نزاعی است مستمر میان انگیزه‌های عالی و اسفل و میان آرمان‌های متعالی و جذابیت‌های مادی»(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۶).

این سه صفت یا خاصیت، اولین تثلیث یا تثلیث تاریک را شکل می‌دهد. اولین اصلِ حرکت در طبیعت، جاذبه و دومین اصل، دافعه است. در حالی که اصل سوم، چرخش است که نتیجه تضاد دو اصل پیشین است... . و این چیزی است که *بومه* از آن به «کرب» و «اضطراب» نام می‌برد»(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۹).

بومه، سه اصل نخست اصول تثلیث تاریکی و سه اصل پایانی را اصول تثلیث درخشان یا روشنایی می‌داند؛ زیرا مرتبهٔ عدم و تاریکی، که در آن هیچ مخلوقی تصویر نمی‌شود، پایان می‌پذیرد و نور وجود انتشار می‌یابد. اما چهارمین صفت که در میانهٔ این دو تثلیث است، «صفت برق درخشان(Lightning flash) یا «آتش» نامیده می‌شود که با ورود روح محقق می‌شود؛ روحی که نوری ملائم را در سراسر عالم انتشار می‌دهد و اصل تاریکی را دگرگون می‌کند. ازاین‌رو، به نزاع میان نیروهای متخالف پایان می‌دهد. به عبارت *بومه*، آتش که همه چیز را فرو می‌بلعد، جمعیت و ستبری ذاتِ متراکم و مندمج اولیه را تغییر می‌دهد. برق یا این آتش حلّالِ جهان، صفت الوهی را دارای حیات می‌کند. این اصل، اصل محوری و حقیقتاً غالب است. منشأ حیات است. آتش خشم است؛ نسبت با سه اصل نخست همین آتش عشق است، نسبت با سه اصل بعدی. این اصل، حقیقتاً آگاهی یا حیات است(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۲۹). در آتش، دو بعد از یکدیگر متمایز می‌شوند: ذات و طبیعت(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۹).

پنجمین صفت «عشق» یا «نور» است. *بومه* از آن به «آتش محبت حقیقی» یاد می‌کند(سوانسون، ۱۹۲۱، ص ۳۰). این صفت عشق حقیقی است که در نور از آتش دردناک جدا می‌شود و در آن، عشق الهی به عنوان یک وجود جوهری ظهور می‌یابد. او در خود همه قدرت‌های حکمت الهی را دارد. او مرکز درخت حیات ازلی است که در آن، خدای پدر با تکلم در پسر ظاهر می‌شود(هارتمن، ۱۹۱۹، ص ۶۹).

ششمین صفت، «صوت حیاتی» یا «قابل فهم» است. از این اصل، می‌توان به «شنودپذیری»(Audibility) نام برد. قوا یا خواصی که در صفت پنجم مندک بودند(concentrated) و با هم حضور داشتند، اکنون حیاتی عاقل، مجزا و شنیدنی شده‌اند. این ظهور، یا تجلی حیات و یا به عبارت دیگر، آگاهی است. ششمین شکل از طبیعت ازلی، «حیات عقلی» یا «صدای عقلانی» است. صفاتی که همه در موطن آرامش در نور پنجم هستند، به صدا در می‌آیند و به این وسیله، میلِ امر واحد به حالت آگاهی وارد می‌شود، می‌خواهد و انجام می‌دهد(همان).

صفت هفتم، آخرین صفت است. شش صفت پیشین، در کلی موزون و هماهنگ جمع‌اند؛ یعنی در دلربایی‌ای

آرمانی و سعادتی متعالی. *بومه* از این هفتمین صفت، به «تعقل ذاتی»(Essential Wisdom)، «جسمانیت خدا»(God's Corporeity) یاد می‌کند. این وجه واقعی خدا، ملکوت جلال الهی، آسمان غیرمخلوق یا تعقل است.

از دیدگاه *بومه*، همه امور از طریق فعالیت این هفت صفت طبیعی محقق می‌شوند. هنگامی که این صفات به طور کامل متجلی می‌شوند، طبیعت در همه جا به صورت هفت‌لایه ظهور می‌یابد. به طور خلاصه، فعالیت صفات هفتگانه به این قرار است: نیروی‌های جاذب و دافع با تعاملی که دارند، صفت سوم یا حرکت دوار را محقق می‌کنند. این سه، که به تثلیث ظلمانی یا تاریک نامیده شدند، در فعل ازلی خود، اساس حیات، یا درجه نخست از حیات فعالِ هر موجودی، ـ فرشته، روح، انسان، حیوان، نبات یا معدن ـ را تشکیل می‌دهند. این تثلیث تاریک، با نیروهای فوق‌العاده خود امری ضروری است و جایگزینی برای مرگ ازلی است. وقتی که امر مطلق، کلمه یا پسر را محقق می‌کند که آتشی مبسوط و گشاده است و منطبق بر چهارمین صفت است، سه صفت اولیه یا تثلیث تاریک، قلب ماهیت می‌یابد و به ترتیب، تبدیل می‌شود به نور، لذت و الوهیت اشیاء که عبارتند از: تثلیث نورانی. این کاری عظیم است که لازم است در تک تک افراد انسانی صورت گیرد؛ البته اگر بخواهیم رجوعی دوباره به طبیعت اصلی خویش داشته باشیم و آن تبدل عظیمی، که در شخص عیسی مسیح رخ دارد، در ما رخ دهد.

صدور کثرت از وحدت از منظر عارفان مسلمان

عارفان مسلمان، خداوند را در همه مواطن حاضر می‌یابند. بر خلاف فیلسوفان مشاء، که موجودات را اموری متباین بالذات می‌دانند که صرفاً در مفهوم عام لازم (وجود) اشتراک داشته باشند، بر آنند که وجود یکی بیش نیست و آن «ذات حق» است و تمام کثرات، جز مظاهر و شؤون آن ذات واحد، هویتی ندارند(قیصری، ۱۳۷۵، ص ۱۶). از این منظر، ما با یک ذات واحد مواجه هستیم که آثار و ویژگی‌های آن ظهور یافته است. ظهور آثارِ متمایز از یکدیگر، که همگی آثار آن ذات واحده هستند، حقایقی به نام مظاهر را موجب می‌شود. تمامی آن مظاهر، به درجات متفاوت صرفاً وجود آن ذات واحد را به نمایش می‌گذارند(جامی، ۱۳۵۸، ص ۵).

عارف مسلمان، ذات غیب الغیوبی را محکوم به هیچ حکمی نمی‌داند و بر آن است که چنین ذاتی از حیطه کشف و بحث بیرون است(جندی، ۱۳۸۱، ص ۷۰۸). از این منظر، احکام و رسوم به هنگام تجلی و ظهور جاری می‌شوند:

> **اوّل که هنوز حکم ظهور در بطون، و واحدیت در احدیت، مندرج بود، و هر دو در سطوت وحدت مندمج، نام عینیت و غیریت و اسم و رسم و نعت و وصف و ظهور و بطون و کثرت و وحدت و وجوب و امکان منتفی و نشان ظاهریت و باطنیت و اوّلیت و آخریت مختفی بود. شاهد خلوتخانه غیب هویت خواست که خود را بر خود جلوه دهد: اول جلوه‌ای که کرد به صفت وحدت بود. پس اوّل تعیّنی که از غیب هویت ظاهر گشت وحدتی بود که اصل جمیع قابلیات است، و او را ظهور و بطون مساوی بود. و به اعتبار آن که قابل ظهور و بطون نیز بود، احدیت و واحدیت از وی منتشی شدند...**(جامی، ۱۳۷۰، ص ۳۴).

از این دیدگاه، ذات حق تعالی دارای کمال اطلاقی است. عارفان، کمال را «حصول ما ینبغی کما ینبغی لما

ینبغی»(فرغانی، ۱۳۹۳، ج ۱، ص ۲۹) معنا می‌کنند و اطلاقی بودن آن را به معنای عدم تقید به هیچ قیدی، از جمله قید اطلاق دانسته‌اند. این چنین وجودی، نه مقید به ظهور است و نه لاظهور؛ نه مقید به وحدت در مقابل کثرت است و نه مقید به کثرت؛ نه تقیدی دارد به بساطت در مقابل ترکیب و نه به ترکیب. اما این کمال و اطلاق، اقتضا دارد که علاوه بر کمال ذاتی، دارای کمالات اسمائی هم باشد. کمال ذاتی، امور شایستهٔ ذاتی هستند که حق تعالی در موطن ذات خود و پیش از مطرح بودن هر گونه غیری داراست. کمال اسمائی هم، کمالی است که برای تثبیت آن برای حق، نیازمند در نظر گرفتن غیر؛ یعنی تجلیات و شئون هستیم(یزدان‌پناه، ۱۳۹۲، ص ۴۱۵). عارفان از این ظهور اسمائی، به اکملیت نیز تعبیر می‌کنند(جامی، ۱۳۷۰، ص۸۴). با این حال، ذات حق اقتضاء ظهور تمامی کمالات اسمائی مندرج در مرتبه ذات را دارد. در صورتی این کمالات ظهور نخواهند داشت که ذات مقید به لاظهور باشد که با اطلاق ناسازگار است. بنابراین، اظهار حقایق نتیجه کمال ذاتی و اکملیت ذات حق تعالی است.

با این توضیح، لازمهٔ اکملیت ذات حق این است که همگی صفاتی و شوون ذاتیه مندمج در ذات، که امکان ظهور دارند، ظهور یابند. در نتیجه این ظهور در مظهری محقق باشد که بیشترین قرابت را با مرتبه اطلاقی ذات دارد. این بیشترین قرابت را عارفان با تعبیر «کمال جلا» و «استجلا» بیان کرده، تحقق کمال جلا و استجلا را هدف از خلقت همه مخلوقات معرفی می‌کنند. به عبارت دیگر، هدف خداوند از خلقت، که نتیجه اکملیت ذات حق تعالی است، ظهور موجودی است که کمال جلا و استجلا را داشته باشد و آن انسان کامل است. «جلا» به معنای آشکار شدن ذات در مراتب حقی و «استجلا» به معنای آشکار شدن ذات در مراتب خلقی است. در این معنا، با ظهور در مرتبه تعین اول و ثانی، جلا و با ظهورات خلقی، استجلا رخ می‌دهد. اما کمال جلا و استجلا در موطنی است که هم شامل تعینات علمی است و هم تعینات خلقی و به دلیل همین شمول، به آن «کون جامع» اطلاق می‌شود. به تعبیری، انسان کامل جامع مراتب کونی و حقی است(جندی، ۱۳۸۱، ص ۱۵۰).

بر این اساس، غایت ظهور تحقق کمال جلا و استجلاست و ظهور مظاهر، از همان ابتدا به هدف رسیدن به این غایت تحلیل می‌شود. کمال جلا و استجلا، آن‌گاه محقق است و خلقت به هدف خود نائل شده که جلا و استجلائی رخ دهد؛ یعنی سلسله تعینات علمی در صقع ربوبی و تعینات خلقی، خارج از صقع ظهور یابند، تا مظهری که شامل همه این مظاهر است، امکان ظهور یابد؛ زیرا بدون این مراتب ظهوری، تصویر کون جامعی، که همه این مراتب را در بر دارد، غیرممکن خواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت: تمام وجود در جهت ظهور همین مظهر در تلاش است و از مبدا خود، با متعین شدن به اولین تعین در جهت ظهور آن گام بر می‌دارد و با تفصیل شئون مندمجه و ظهور آثار صفات و اعیان به انجام آن نائل می‌شود.

در عرفان اسلامی، طلب و حبّ در تجلی و ایجاد عالم نقش مهمی ایفا می‌کند(ابن عربی، ۱۹۹۴، ج ۲، ص ۴۲۸)، به گونه‌ای که برخی از ایشان از تجلیی با نام «تجلی حبی» نام برده‌اند. این تعبیری است از باعثی حبی در موطن ذات و تعین اول، که موجب ظهور تجلی اول و ثانی و سایر تجلیات می‌شود(جندی، ۱۳۸۱، ص ۶۸). از این دیدگاه، علم حق

به کمال مکنون و مستجن در غیب هویتش، که غیر از کمال ذاتی وجوبی است، موجبی است برای تحقق رقیقه‌ای عشقی به متعلق آن علم و باعثی است حبی برای ظهور مراتب تجلیات و ظهور تعینات(قونوی، ۱۳۸۱، ص ۱۰۸).

اگر چه از ناحیه غیرعارفان نیز مباحثی همچون ثبوت محبت در موطن ذات، حب ذاتی به کمال و سریان حب در تمامی موجودات، به اجمال مطرح شده است(صدرالمتالهین، ۱۹۸۱، ج ۷، ص ۵۷)، اما عارفان مکتب *ابن عربی*، با طرح مباحث حرکت حبی، نظریه‌ای متمایز دربارهٔ ایجاد حق تعالی ارائه کردند. بر اساس این نظریه، اظهار تمامی حقایق مندمج و مکنون در مقام ذات، با اراده و حب به ظهور یافتنی تبیین می‌شود که در همان مرتبه ذات محقق است(ابن عربی، ۱۳۷۰، ص ۲۰۴).

بر این اساس، ذات علاوه بر کمال ذاتی، دارای کمال اسمائی است و به جهت علم و شعوری که به این کمالات اسمائی دارد، به اقتضای کمال مطلق خود، ظهور خارج صقعی اسماء و صفات درون صقعی را طالب است. با این حال، تجلی حبی انگیزشی برخاسته از عشق و محبت در تعیّن اول است که خواهان ظهور کمال اسمایی می‌باشد. این انگیزش، همان طلب فاعلی حضرت حق است که پس از علم به کمالات اندراجی، برای اظهار تفصیلی آن کمالات، برانگیخته می‌شود. در واقع، در تعیّن اول شعور به کمالات اندراجی در آن مطرح می‌شود. چون میان کمال ذاتی و کمال اسمایی مندرج در این تعیّن، به نوعی اتصال عشقی برقرار است، موجب می‌شود حضرت حق از سر عشق و محبت به دنبال اظهار این نوع کمالات برآید.

بنابراین، عرفان بر خلاف فلسفه در تبیین کیفیت آفرینش، صرفاً بر نقش آفرینی صفت علم تاکید ندارد، بلکه حب و اراده را در تجلی نقش آفرین می‌داند؛ زیرا ذات واجب تعالی در فوق، نامتناهی در حسن و جمال و کمال وجودی است از مشاهده حضور ذاتش در مقام ذات، عشق و ابتهاج نامتناهی بر آن ذات حاصل باشد. از آن ابتهاج و عشق، حب به ظهور هیئات کمال خود، که صور موجودات است، پیدا کندو به صرف آن عشق و ابتهاج ایجاد خلق کند، پس از عشق و ابتهاج به ذات خود، ابتهاج و عشق به هیئات ذاتی خود دارد. بر این عشق، بی‌هیچ سبب و واسطه و غرض نظام آفرینش، که آثار و مجالی هیئات ذاتی اوست، مترتب شود. پس او فاعل بالعشق است(الهی قمشه‌ای، ۱۳۷۹، ص ۷۹ـ۸۰).

از این دیدگاه محب، حق تعالی است. محبوب، کمال پیدایی و ظهور کمالات اسمایی است که جز انسان کامل نخواهد بود؛ چرا که کمال جمعیت و تمام مضاهات در ظهور او انحصار دارد(فرغانی، ۱۳۷۹، ص ۷۲۹). بر این اساس، غایت محبت، وجود عینی ختمی است که کمال استجلای، در آن به ظهور می‌رسد(فناری، ۱۳۷۴، ص ۷۵).

نتیجه‌گیری

یکی از بزرگ‌ترین دشواری‌های خداشناسی، چگونگیِ ارتباط دو ساحتِ وحدت و کثرت یا اطلاق و تقیید است. در میان عارفان، اعم از مسیحی و مسلمان، بسیاری که دغدغهٔ هستی‌شناسانه داشته‌اند. از جمله به این مسئله مهم پرداخته و چگونگی صدور کثرت از وحدت را تبیین کرده‌اند. *یاکوب بومه*، سعی کرده با تبیینی که به ادعای وی،

ریشه در شهوداتش دارد، به پاسخ این مسئله بپردازد. وی همچون عارفان مسلمان، بر آن است در مرتبهٔ ذات غیب الغیوبی، هیچ کثرتی نیست؛ ذاتی است بسان سکوت که هیچ معرفتی بدان تعلق نمی‌گیرد و محکوم به هیچ حکمی نیست. اما با اینکه در مرتبهٔ ذات هیچ کثرتی نیست، همه کثرات و از جملهٔ اراده، بدون هیچ تعینی حضور دارند. از نگاه *بومه*، برای وصول به صادر اول، که همان کلمهٔ الهی است، همراهی ارادهٔ مستبطنِ در ذات، به عنوان فاعل یا پدر و حکمت یا ذهن الهی، به عنوان قابل نیاز است. به تعبیری، حلقهٔ واسط در رسیدن به کثرت در اندیشهٔ *یاکوب بومه*، همراهی اراده و محبت به منزلهٔ فاعل و مرآت علمی یا آگاهی به عنوان قابل است؛ شؤونی که عارف مسلمان هم از آنها برای تبیین صدور کثرت بهره می‌برد و تعبیر «احببت ان اعرف» را در حدیث کنز ناظر به آن می‌داند.

این نکته قابل توجه است که از نگاه *بومه*، قابل جنبهٔ مرآتیت آگاهی یا علم است و شگفتی‌های ذات را ظهور می‌دهد و کلمه یا عیسی مسیح، آن تصویری است که در آینهٔ حکمت ازلی منعکس می‌شود و در خود همهٔ حقایق را دارد. آنچه که در مرتبهٔ مرآتی منعکس می‌شود، در گام بعد توسط روح انتشار می‌یابد. این سه؛ یعنی اراده، کلمه و روح، تثلیث مقدس را شکل می‌دهند که در مرتبهٔ الوهی قابل تصورند و هنوز به مرتبهٔ خلق نرسیده است. عارف مسلمان نیز اول تعیّن یا صادر اول را، جمع جمیع همه اوصاف و حقایق می‌داند و از آن، به حقیقت محمدیه تعبیر می‌کند که عبارت است از: حقیقت انسان کامل. اما موضوعی که در عرفان نظریِ اسلامی برجسته‌تر است، این است که ظهور تمام تعینات و مراتب، به جهت این است که آن حقیقت انسانی، ظهور یابد و کمال جلا و استجلا محقق گردد.

درگام بعد، *بومه* مبتنی بر این تثلیث، صفاتی هفت‌گانه را در عبارتی گاه رمزگونه شرح می‌دهد. نگاه اراده به خود و یافت عدمِ مخلوقات به صورت تفصیل‌یافته، هم موجب قبض و گرفتگی است و هم شوق به ظهور. این قبض، همواره بسطی به دنبال دارد که همان صفت دوم؛ یعنی حرکت است. دوران در بین این قبض و بسط، یا به تعبیری نتیجهٔ منطقی دو میل قبض و بسط، اضطراب است که گاه از آن به «دلتنگی» تعبیر می‌کنند و شاید قریب به همان باشد که در عرفان اسلامی به «کرب» می‌گویند. بعد از این صفات سه‌گانه، صفت آتش قرار دارد که ارتباط بین تثلیث تاریک و نورانی است. تثلیث نورانی عبارت از: آتش محبت و نور که موجب تحقق حقایقی می‌شود که به جهت تفصیلی که یافته‌اند، می‌توانند متعلق معرفت یا شنود قرار گیرند. و در نهایت، صفت هفتم است که جامع همه صفات ششگانه قبل است.

منابع

ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۹۴، ***الفتوحات المکیة***، مصحح عثمان یحیی، بیروت، دار احیاء التراث العربی.

ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۰، ***فصوص الحکم***، همراه با تعلیقه ابو العطاء عفیفی، چ دوم، تهران، الزهراء.

اندرهیل، اولین، ۱۳۸۴، ***عارفان مسیحی***، ترجمهٔ احمد رضا مویدی و حمید محمودیان، قم، ادیان و مذاهب.

الهی قمشه‌ای، محی‌الدین مهدی، ۱۳۷۹، ***حکمت عام و خاص***، تصحیح هرمز بوشهری‌پور، تهران، روزنه.

پیچ، رونالد، ۱۳۸۶، «بومه و اسلام»، ترجمهٔ احمد رجبی، ***هفت‌آسمان***، ش ۳۶، ص ۳۷_۶۶.

جامی، عبد الرحمن، ۱۳۵۸، ***الدرة الفاخرة فی تحقیق مذهب الصوفیة***، مصحح نیکولاهیر و علی موسوی بهبهانی، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.

جامی، عبد الرحمن، ۱۳۷۰، ***نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص***، چ دوم، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

جندی، مؤید الدین، ۱۳۸۱، ***شرح فصوص الحکم***، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.

صدرالمتألهین، محمدبن ابراهیم، ۱۹۸۱م، ***الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة***، چ سوم، بیروت، دار احیاء التراث.

فرغانی، سعید الدین، ۱۳۷۹، ***مشارق الدراری، مقدمه و تعلیقات***: سیدجلال‌الدین آشتیانی، چ دوم، قم، مرکز انتشارات اسلامی.

فرغانی، سعیدبن محمد، ۱۲۹۳ق، ***منتهی المدارک***، تصحیح محمد شکری اوفی، بی‌جا، بی‌نا.

فناری، محمدبن حمزه، ۱۳۷۴، ***مصباح الأنس***، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مولی.

قونوی، صدر الدین، ۱۳۸۱، ***إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن***، مصحح سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.

قیصری، داوود، ۱۳۷۵، ***شرح فصوص الحکم***، به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

کاکایی، قاسم، ۱۳۸۹، ***وحدت وجود به روایت ابن عربی و مایستر اکهارت***، چ چهارم، بی‌جا، هرمس.

یزدان‌پناه، سیدیدالله، ۱۳۹۲، ***مبانی و اصول عرفان نظری***، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Berdyaev (Berdiaev), N. A. ***Studis Concerning Jacob Boehme***, Journal Put', feb. 1930, No. 20, p. 47-79.

Boehme, Jacob, Tylcken, no date_A, ***Apologie to Balthazar Tylcken***, Englished by John Sparrow, London, Printed by M. S. for Giles Calvert, Transcribed by Wayne Kraus for Jacob Boehme Online.

-----, no date_B, ***Signaturum rerum The Signature of All Things***, Transcribed by Wayne Kraus.

-----, no date C , ***The Incarnation of Jesus Christ***, Translated from the German by John Rolleston Earle, M.A.

-----, no date_D, (Richter) An Apologia, electronic -----, Defense To Gregory Richter, text.

-----, no date_E, The Works fo Jacob Behm'en, The Teutonic Theofopher. Vol I. Containing, I. The Aurora. II. The Three Principles, Reverend William Law, M. A. London, Printed for M. Richardson, in Pater-nofter Row.

-----, 1909, ***The Threefold Life of Man***, Translated by John Sparrow, electronic text.

-----, 1911, ***Forty Questions of soul***, Translated by John Sparrow, London, John Watkins.

-----, 2010, Mysterium Magnum, ***An Exposition of the First Book of Moses called Genesis***, Translated by John Sparrow, Free electronic Text Edition.

-----, 2013, ***The three principles of the divine essence***, Englished by John Sparrow Transcribed by Wayne Kraus for Jacob Boehme Online.

Hartmann, Franz, 1919, ***The Doctrines of Jacob Boehme***, Macoy Publishon CO. New York.

King, Ursula, Christian Mystics, 2004, ***Their Lives and Legacies throughout the Ages***, Routledge, London And New York.

Pietsch, Roland, 1979, ***The Spiritual Vision: Meister Eckhart***, Jacob Boehme and Angelus Silesius, Source: Studies in Comparative Religion, Vol. 13, Nos. 3 & 4.

Sainson, W. P., 1921, ***Jacob Boehme The teutonc Philosopher***, London, William Rider & Son, LTD 8-11 Paternster Row, E. C.