

مركز نشر وخدمات



مركز نشر وخدمات

# الاقطاب القطبيه «البُلغه في الحكمة»

قطب الدين عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الاهري  
ترجمة حسين منوچهرى



**الاقطاب القطبيه فی الحکمه** اثری است در حکمت الهی که در آن  
عبدالقادر ابن حمزه بن یاقوت اهری به شرح آموزه‌های صوفیانه  
پرداخته است. وی با استناد به آیات قرآن کریم و احادیث نبوی معرفت  
شهودی را بالاترین درجه معرفت و برتر از فلسفه و برهان می‌داند.  
این فوطی در باب عبدالقادر اهری آورده است که وی از حکمای  
صوفی متأله بود و در جوانی در جست‌وجوی تجرید و تحصیل سفر  
کرد و به خراسان و فارس رفت و نیز در هرات نزد امام فخر رازی  
درس خواند و در ایام مستنصر بالله وارد بغداد شد. وی پس از  
سفرهای طولانی به تعلیم و تربیت فرزندان بهاءالدین کلیبری  
پرداخت و سپس به اهر برگشت و در همان شهر به تدریس حکمت  
پرداخت و در اواخر ۶۶۷ دار فانی را وداع گفت.



ISBN : 978-964-01-1388-2



9 789640 113882

|   |    |
|---|----|
| ٨ | ٢  |
| ٧ | ١٤ |

مركز البحوث

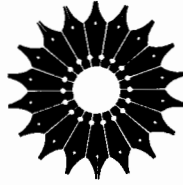
قطب الدين عبد القادر بن حمزة بن ياقوت الاهري

# الاقطاب القطبيه ((البلغه في الحكمه))



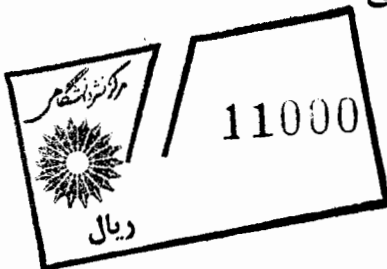
٩٨١

٥٢٥٩٦



# الاقطاب القطبيه «البُلغه في الحكمه»

قطب الدين عبدالقادر بن حمزة بن ياقوت الاهرى



ترجمة حسين منوچهرى

مركز نشر دانشگاهی



وزارت معارف و اوقاف و صنایع مستظرفه



الاقطاب القطبية «البلغة في الحكمة»

تأليف قطب الدين عبدالقادر بن حمزة بن ياقوت الاهري

ترجمة حسين منوچهری

ویراسته هاشم بناءپور  
طراح جلد: علیرضا دربانی  
حروفچین و صفحه‌آرا: هاله مانیان  
ناظر چاپ: خشایار نصیری‌منش  
مرکز نشر دانشگاهی  
چاپ اول ۱۳۸۹  
تعداد ۱۰۰۰  
لینوگرافی: وسمه  
چاپ و صحافی: سامان  
مان

نشانی فروشگاه مرکزی: خیابان انقلاب، روبه‌روی سینما سپیده، پاساژ خیبری، تلفن: ۶۶۴۰۸۸۹۱، ۶۶۴۱۰۶۸۶

فروش اینترنتی: [www.bookiup.ir](http://www.bookiup.ir)

حق چاپ برای مرکز نشر دانشگاهی محفوظ است

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

سرشناسه: اهري، عبدالقادر بن حمزه، قرن ۷ ق.  
عنوان و نام پدیدآور: الاقطاب القطبية «البلغة في الحكمة» / قطب‌الدین عبدالقادر بن حمزة بن ياقوت‌الاهري؛ ترجمه حسين منوچهری.  
مشخصات نشر: تهران: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۹.  
مشخصات ظاهري: چهار، ۳۲۴ ص.  
فروست: مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۸۸؛ فلسفه ۴۸.  
شابک: 978-964-01-1388-2  
وضعیت فهرست‌نویسی: فیا  
موضوع: فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴  
شناسه افزوده: منوچهری، حسین، ۱۳۲۳ -  
شناسه افزوده: مرکز نشر دانشگاهی  
رده‌بندی کنگره: ۱۳۸۹ ف ۷۰۲ الف / BBR ۸۱۱  
رده‌بندی دیویی: ۱۸۹/۱  
شماره کتابشناسی ملی: ۲۲۰۵۶۸۱

## فهرست

| صفحه | عنوان                                           |
|------|-------------------------------------------------|
| ۱    | پیشگفتار                                        |
| ۷    | بخش اول. محور اول: اقلیم پدیده‌های مادی         |
| ۱۴   | باب اول: در حقیقت گوهر و اثبات وجود             |
| ۱۹   | گفتار در جسم و گونه‌های آن                      |
| ۱۹   | گفتار در اثبات عرض                              |
| ۳۱   | سخن پایانی باب اول                              |
| ۳۲   | وجوه تفاوت و تمایز اعراض                        |
| ۳۳   | باب دوم: در امور فلکی                           |
| ۴۷   | محور دوم: قطب جنوبی که مشتمل بر امور روحانی است |
| ۴۷   | باب اول: نفوس سفلی                              |
| ۷۹   | باب دوم: نفوس عالی                              |
| ۱۰۰  | سخن در اوضاع نفوس فلکی                          |
| ۱۰۸  | مشترکات مبادی عقل و روح و جسم                   |
| ۱۱۰  | عالم اول: عقل                                   |



| صفحه | عنوان                        |
|------|------------------------------|
| ۱۱۳  | عالم دوم: نفس                |
| ۱۱۴  | عالم سوم: جسم                |
| ۱۲۳  | بخش پایانی باب دوم           |
| ۱۲۸  | بخش دوم. محور اول: مبدأ مطلق |
| ۱۳۵  | اصل اول: درباره ذات          |
| ۱۴۸  | اصل دوم: درباره صفات         |
| ۱۵۱  | صفات سلبیه و شرح آنها        |
| ۱۶۲  | صفات ثبوتیه و شرح آنها       |
| ۱۷۲  | اصل سوم: افعال خدا           |
| ۲۰۳  | اصل چهارم: اسماء             |
| ۲۱۸  | محور دوم: سخن در معاد        |
| ۲۶۳  | چند مسئله فرعی               |
| ۳۰۵  | خاتمه                        |
| ۳۱۲  | درباره اندیشه                |
| ۳۱۶  | درباره ریاضت                 |

## پیشگفتار

به نام خداوند بخشاینده بخشایشگر  
و با کمک خواهی از او

این بنده ناچیز نیازمند به گذشت آن بزرگ آگاه: عبدالقادر بن حمزة بن یاقوت اهری — که  
خدایش از خطاهای گذشته در گذرد، و زلال عطایش را بر او سرشار دارد — به نجوایی آکنده  
از عشق او، و رجایی لبریز از شمیم عطر دلاویز او همی گوید:

«تو پاک و منزّهی! ما را علمی نیست جز آنچه تو به ما آموختی»<sup>۱</sup> و عملی نیست جز آن  
گونه که تو به ما الهام فرمودی. به صنع بدیع، بدایت و به توان وسیع هدایتان کردی. ما را در  
پیکرها آراستی و به جان و روان مهمان فرمودی. از روح خود فروغی، و از فتوح خود آثاری  
نتارمان کردی، چندان که پرتوهای انوار جمالت، و تابشهای آثار جلالت درخشیدن گرفته شمع  
ذهن مدفون در ژرفای تاریکخانه کالبدهامان را به شعله «درخت خجسته نه خاوری و نه  
باختری زیتون»<sup>۲</sup> فروزان کردی و چراغ خرد فرونشسته در نهانخانه شیشه‌ای دل را از کانون  
نور قدس که «مایه آن نورافشانی کند — گرچه آتشی بدان نرسد»<sup>۳</sup> روشن فرمودی تا در پرتو  
آن آتش ملکوتی و لاهوتی، از دیجورهای سوت و کور، راه به سرای شکر برده؛ ذات پاکی را  
سپاس‌گزاریم که پدید آورنده «جان»ها و «خود»ها، آفریننده «پایه»ها و «ریشه»ها، هستی  
بخش گوهر «نوع»ها و «جنس»ها به «فصل» هر یک از آنها، تقسیم کننده «زمان» به موسمه‌های

۱. «... سبحانه لاعلم لنا الا ما علمتنا...» بقره: ۳۲.

۲. «... شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية...» نور: ۳۵

۳. «... یکاد زیتها یصنی ولولم تمسه نار...» نور: ۳۵.

گونگون، پیوند دهنده «عَرْض»ها با «جوهر»ها براساس رابطه «موضوع» و «محمول»، سامان‌دهنده «صورت»ها در «ماده»ها از طریق «حلول»، نظم آفرین مُهره‌های «پدیده»ها در رشته «علت» و «معلول»، و فراهم آورنده پراکنده‌های جهان، حول محور «حامل» و «محمول» است. آفریدگاری که گیاه را در آمد و شد میان دو فرایند بالیدن و پژمردن قرار داد، و جانور را میان دو حالت فریبه و لاغری. روان عارفان را به رایحه نسیم عطرآگین «وصل»، خرم؛ و دل سالکان را به ساغر «قبول» شاد و روشن ساخت. او را سپاسگزارم که نشانه‌های برجسته «محسوس» و «معقول» را به ما تعلیم؛ و ما را با آیینهای «مشروع» و «منقول» آشنا فرمود. و درود بر بندگان برگزیده‌اش که کارگزاران امین سرزمین هستند؛ خاصه بر محمد (ص) که حبیب او، بنده او و مبعوث از جانب اوست. همو که شفاعتش مایه امید برای تأمین نیازها، و حضرتش وسیله وصول به همه آرزوهاست. بارها بر آن روانهای پاک، و پیکره‌های تابناک درود فرست؛ چندان که بسیط زمین حول محور خود در گردش است، و جنین زمین در بطن حامل آن در سکون و آرامش.

باری؛ من از آن زمان که ذهن به گندی و سستی گرایید، و کوه قوت و قدرت به تلی پشم بدل شد — که البته پس از دوران پرغرور کودکی و جوانی، و از پس شکفتن و به بارنشستن گلهای زندگانی روی داد — و نیز از آن هنگام که زاغ سیاه جوان پرکشید، و چشمه زلال عمر به ژرفا رسید — که این نیز به دنبال خرمی و سرسبزی زمین حیات و سرخی و گرمی بازار آن رخ نمود؛ برآن شدم که از نفع‌های رحمت حق، انواری؛ و از زوایای ناپیدای جیب غیب، اسراری فراهم آورم تا «آتش از طور نور»، و «نشانی از نفس رحمان» باشد. با این هدف، همواره از ابرهای باران‌زای آن منبع خیر، بارانی و از دستهای فیاض آن معدن فیض قطره‌هایی در خواست می‌کردم تا کام دلی بگیرم، و ره توشه‌ای فراهم آورم.

و هم، بر این عزم، از آن آبشار جود، ابری پُر باران؛ و از چشمه‌سارهای آن آبشخوارها و جویبارها می‌طلبیدم تا در این بوستان، نهالان و درختانی با شاخها و برگهایی آکنده از گل و بارور، برویانم.

تا آنکه شبی با هجوم سیلاب اشک، غوطه‌ور دریای اندیشه و غرق در بحر تأمل و تفکر بودم تا از دل این صدف دُرهای، و از قوانین و قواعد آن، سنجه‌ها و معیارهایی پدید آورم که به‌ناگاه در دریای جوشان حکمت مرواریدهایی فراچنگ آوردم. حکمتی مستظهر به برهانهای روشن و دریایی سرشار از گوهرهای درخشان و مرواریدهای گرانبهای نهفته در آن...

از سویی، مردم این زمان را چنین یافته‌ام که تنها به نماز «ظهر» و «عصر»، که باید به «جمع» خوانده شود یا «قصر» بسنده کرده‌اند؛ با این حال، چه تلاشهای بی حد و حصر که در تألیفات

آن، و چه جدّ و جهدهای بی‌وقفه و امان، که در تصنیفات آن، مبذول می‌دارند. هر چند که از هر بایی به سرعت سیر می‌شوند و از هر خُمی به جرعه‌ای مست می‌گردند؛ خواستهایشان چنان بی‌مقدار، که خواست ناتوانان و انگیزه‌هاشان چندان بی‌اعتبار، که انگیزه بخیلان و نامردمان. آرزوهای بس دور و دراز؛ اما کار و تلاش بس کوتاه و اندک و شیوه‌ها و رفتارها به غوغا سالاری و مجادله‌گری. با اینکه عمر، کوتاه و اجل، نزدیک است، و به جان دوست که قدحی را ماند که آب و شرابش در هم آمیخته و کوره آتشی را نماید که دود و گدازه با هم انگیزته باشد.

بر آن شدم تا صدفهای درشت معارف را شکافته، گوهرهای گرانبهای معانی را از دل آنها برآورم و به مدد پالایشگر اندیشه، زلال را از تیره بی‌الایم و با غربال طبع، مغز از پوست جدا سازم؛ و این همه در شرایطی بود که سرچشمه علم حقایق، به شدت خشک و تهی و بازار سوداییان آن، سخت بی‌رونی و راکد؛ رخسارهایشان پس از چندی خرمی و آب و رنگ، اینک بس زرد و زار، و دستپایه‌هایشان بسیار ورشکسته و زیانبار شده است.

با این حال، قضای ربّانی و قدر یزدانی چنین اقتضا کرد که به فضل و منت و احسان و کرم خویش، نعمت وجود کسی را ارزانی دارد که به دانش‌پروری و تحکیم مبانی علم، مشهور و مسرور است و به بازسازی و بازآفرینی دشت و دمن دانی و فرزاندگی علاقه‌مند و با عنایت؛ یعنی امیر بزرگ، سرآمد امیران و سروران، فروزنده‌ترین هلاها و بدرها، خداوند شمشیر و قلم، صاحب مفاخر و سجایا، پالایشگر معارف اسلام، دژ استوار توده‌های مردم، فریادرس خاصّ و عامّ، پناهگاه ابنای زمان، نیک‌سرشت، نیکو اخلاق، والاتبار، عالی‌نژاد، احمد بن ابی نصر بن یونس بزرگوار کامگار که خدای، در پرتو بقای طولانی او، عمر کمالات را بلند فرماید، و چشم دشمنان و بدخواهان را به فروغ دیدار او در معرض آسیب و گزند قرار دهد. همواره مردمک دیدگان بر آستان آن جناب خیره و از چپ و راست به سویی نگران باد، و گردن بزرگان و گردنکشان به خاک درگاهش گرنش‌کنان؛ چرا که سرمایه همگان — از چپ و راست — از اوست و نعمتها و مواهب فراگیر او بر همه سرشار. عطایای کاملش به سان شبنم و رگبار ریزان؛ گره‌گشایی جنابش از مشکلات خود و کلان بی‌دریغ؛ و داروی شفا بخشش — چه تلخ و چه شیرین — بر هر غم و درد و غرض و مرضی درمان است.

|                           |                           |
|---------------------------|---------------------------|
| و يعلم أنّ الدّائرات تدور | فتی یشتی حسن الثناء بماله |
| ولکن یسیر الجود هیث یسیر  | فلا جازه جود و لا حل دونه |

شعر:

«جو انردی که به دارایی خویش، خریدار نام نکوست و نیک می‌داند که چرخها همه در گردش‌اند. از این‌رو، بخشش و سخا، از او نه جلو می‌افتد و نه عقب می‌ماند؛ بل همراه اوست هر جا که برود.»



خاصه بر این کمترین خدمتگزارش که پرورش یافته آستان کرم اوست و سیراب شده دریای عطایا و نعم او؛ چه، این بنده از آن زمان که از آن قلّه بلند، بلندی جُست، و بر آن دستاویز استوار چنگ زد، و در سایه سارِ انعامِ آن درخت برومند آرمید، و در سراپرده خاص و عامّ او مأوی گزید — که از گزند حوادث و بلایا مصون باد، و از هجوم مصایب و ناگواریها محفوظ و مأمن — از یورش سپاه غدار غم و اندوه، و از شبیخون لشکر سفاک رنج و ستوه برآسود. امید که عنایت فیاض الهی بر وجودی چون او مستمرّ، و هدایت آزی خداوندی بر چنین منبع جودی مستدام باد.

و اینک من برآنم که از چشمه سارهای علوم حقایق، اندکی که در عین حال، به نکته سنجیایی نیز پرورده شده باشد به پیشگاه او تقدیم دارم تا به افتخار مطالعه حضرتش نایل شود، و در آن نیز، چنانکه در آن همه معارف پنهان و آشکار، به چشم رضا و قبول بنگرد. از این رو، آغاز سخن را چنین می گویم که:

فلسفه، واژه‌ای است یونانی که معنی آن دوست داشتن حکمت و دانایی و فرزاندگی است و فیلسوف واژه‌ای است مرگب از «فیلا» به معنی دوستدار، و «سوفیا» به معنی حکمت و دانایی؛ فیلسوف، یعنی کسی که دوستدار فرزاندگی و دانایی باشد.

حکمت و دانایی را نیز می توان چنین تعریف کرد: تکامل یافتن روان آدمی در پرتو شناخت حقایق موجودات که البته این شناخت باید براساس تحقیق و مستند به برهان حاصل شود نه بر پایه تقلید و بدون پشتوانه برهان؛ درضمن این شناخت، در محدوده ظرفیت و توان فکری بشر، مورد انتظار و توقع است؛ زیرا «خداوند هر کس را جز به اندازه گنجایش و توان او مکلف نمی فرماید».<sup>۱</sup>

از سویی دیگر، نظر به اینکه آدمی آمیخته‌ای است از دو آمیزه: روانی لطیف، و تنی زحمت؛ بنابراین، حکمت نیز به اعتبارِ دارنده آن، به دو گونه منقسم است: روانی نظری، و جسمانی عملی که اولی عبارت است از نقش بستن تمام تصویر وجود بر لوح جان و روان آدمی؛ درست مانند تصویری که از یک موجود، بر صفحه آینه نقش می بندد. این نوع حکمت، همان دانایی مطلوب و مورد علاقه پیامبر اسلام (ص) است که در دعایی از خداوند درخواست می کند: «چیزها را آن گونه که هستند به ما بنمایان»<sup>۲</sup>، و همان است که برای ابراهیم خلیل (ع) نیز خواستی بوده است؛ آنجا که از خداوند طلب می کند: «پروردگارا مرا حکم عطا کن».<sup>۳</sup> در اینجا کلمه «حکم» همان تصدیق به وجود اشیاست و اینکه تصدیق درخواست شده است — نه تصوّر — از آن

۱. «... لا یكلف الله نفساً الا وُسْعها...» بقره: ۲۸۶. ۲. «... اَرِنَا الْاَشْیَاءَ کَمَا هِیَ...»

۳. «... رَبِّ هَبْ لِي حُكْماً...» شعراء: ۸۳.

روست که تصوّر در دل تصدیق است؛ چنانکه جزء در دل کل قرار دارد و چنانچه کل درخواست شود، جزء نیز خود به خود درخواست شده است.

و اما دومی، یعنی حکمت جسمانی عملی، عبارت است از همراهی و مباشرت با کار نیک، و ملازمت کردار و رفتار شایسته، تا انسان با عملکردی این چنین، در برترین مدارج و بهترین شرایط قرار گیرد؛ و این، همان هدفی است که رسول خدا (ص) بدان اشارت کرده و فرموده است که: «به خُلق و خوی الهی در آید»<sup>۱</sup> و ابراهیم خلیل (ع) نیز درخواست می‌کند که: «مرا به شایستگان ملحق فرمای»<sup>۲</sup>

فلاسفۀ الهی نیز به تأسی از پیامبران (ع)، به این دو گونه حکمت اشاره و آن را چنین تعریف کرده‌اند: «فلسفه عبارت است از خدا گونه شدن تا آنجا که توان آدمی پذیرا باشد».

از دیگر سو، برتری و امتیاز حکمت، به جهاتی چند ثابت است؛ از جمله اینکه در پرتو حکمت است که موجودات در کامل‌ترین، تمام‌ترین، بهترین و فراگیرترین وضع ایجاد شده‌اند؛ بلکه حتی خود وجود به طفیل حکمت پدید آمده است؛ چرا که تا حقیقت وجود شناخته شده و مشخص نباشد، پدید آوردن آن ممکن نخواهد بود. وجود، خیر محض است و امتیاز و فضیلت، فقط در خیر محض متعلّق به وجود نهفته است؛ چنانکه خیر نیز فقط در همان امتیاز و فضیلتی است که در حقیقت وجود مستتر است.

سرّ اینکه خداوند فرموده است: «به هر کس حکمت عطا شود، خیر کثیر عطا شده است»<sup>۳</sup> همین است، و به همین اعتبار است که خداوند در چند مورد از قرآن مجید — که فرستاده آن حکیم حمید است — خود را حکیم نامیده است. این نام از نامهای با عظمت خداست. خداوند کتاب ارجمند خویش را نیز حکیم نامیده است؛ آنجا که به منظور اثبات رسالت، سوگند یاد می‌کند: «یس. سوگند به قرآن حکیم. که همانا تو از فرستادگانی»<sup>۴</sup> او همچنین انبیا و اولیای خود را به حکمت موصوف، و به نامهایی همچون ربّانیتون، حکیمان و عالمان به حقایق هستی موسوم می‌فرماید: «و آنگاه که خداوند از پیامبران پیمان گرفت که آنچه از کتاب و حکمت که به شما ارزانی داشتم...»<sup>۵</sup> و به‌ویژه درباره لقمان (ع) که فرموده است: «... و به تحقیق که لقمان را حکمت داده‌ایم...»<sup>۶</sup>

۱. «تخلّقوا باخلاق الله» ۲. «... والحقني بالصالحين...» شعراء: ۸۳.

۳. «و من يؤت الحكمة فقد أوتي خيراً كثيراً» بقره: ۲۶۹.

۴. «یس. و القرآن الحكيم. إنك لمن المرسلين» یس: ۱-۳.

۵. «و إذ أخذ الله ميثاق النبيّن لما آتيتكم من كتاب و حكمة...» آل عمران: ۸۱.

۶. «... و لقد آتينا لقمان الحكمة...» لقمان: ۱۲.

روشن است که اینها همه در سیاق ذکر احسان الهی، و در مقام بازگویی منت و نعمت اوست؛ و البته اطلاق و صف حکیم جز بر کسی که موصوف به حکمت باشد — آن هم حکمتی که تعریف آن گذشت و از چارچوب آن نمی توان تجاوز کرد — معنی و مفهوم ندارد.

این نیز بدیهی است که در عالم هستی، شریف تر از ذات اقدس حق و کتابها و پیامبران الهی که هدایتگران راه روشن او هستند، وجود ندارد و خداوند همه اینان را حکیم، و موصوف به حکمت معرفی فرموده است که از این رهگذر نیز برتری و امتیاز حکمت، و ضرورت طی منازل و مراحل پست و بلند آن معلوم و مسلم می شود.

اینک بپردازیم به پیشکشی از تحفه های حکمت، و تقدیم معارفی از آن — به اندازه میسر — و گردآوری اجزاء پراکنده و گوناگون آن، که کلیدهای فضل در ید قدرت خداوند است، و به هر کس که اراده فرماید ارزانی می دارد پس، رقابت جویان را سزد که در چنین عرصه ای گوی سبقت و افتخار بر بایند.

عقل من بر این باور است که حکمت از دو بخش تشکیل شده است: یکی اینکه روشن کند جهان چیست و به لحاظ مادی و صوری بر چند قسم است؟ و دو دیگر اینکه کشف کند سبب وجود جهان چیست، و چگونه از صفات ذات خداوند و لطف و احسان او هستی یافت؟

## بخش اول

محور اول: اقلیم پدیده‌های مادی

بخش اول حول محور دو «قطب» است؛ یکی قطب جنوبی که مشتمل بر منطقه امور روحانی، یعنی عالم غیب و ملکوت است؛ همان معقولات ماندگاری که مراد و مقصود این آیه شریفه است: «ماندنیهای شایسته، نزد پروردگارت پاداش نیکوتری دارد، و مایه امید بهتری است».<sup>۱</sup> ساکنان این منطقه، همان «اصحاب عین»<sup>۲</sup> هستند که در سایه‌سار «کنارهای بی‌خار و درختان موز متراکم»<sup>۳</sup> آرمیده‌اند.

و دیگری قطب شمالی است که متضمن منطقه امور جسمانی، یعنی عالم ملک و شهود است؛ همان محسوسات فناپذیری که مورد نظر این آیه شریفه است: «هر کس روی زمین است، فناپذیر است».<sup>۴</sup> ساکنان این منطقه نیز، همان «اصحاب شمال» هستند که در معرض «بادهای سوزان، و آبهای جوشان، و سایه‌های سیاه قیرگون»<sup>۵</sup> قرار دارند. با اشاره بدین دو عالم است که می‌فرماید: «آنچه نزد شماست تمام می‌شود، و آنچه نزد خداوند است ماندگار است...»<sup>۶</sup> و هر یک از این دو عالم را مشرقی هست و مغربی؛ مشرق، از آن رو که بامداد هستی آن — یعنی

۱. «... والباقيات الصالحات خیر عند ربك ثواباً و خیر أملاً» کهف: ۴۶.

۲. «و أصحاب الیمین... فی سدر مخضود و طلع منضود...» واقعه: ۲۶-۲۹.

۳. «کل من علیها فان» رحمان: ۲۶.

۴. «و أصحاب الشمال... فی سموم و حمیم. و ظل من یحوم» واقعه: ۴۱-۴۳.

۵. «ما عندکم ینفد و ما عند الله باق...» نحل: ۹۶.

پیدایش و حدوثش، و خورشید حقیقت آن — یعنی به تمام و کمال رسیدنش، از آن نقطه آغاز شده است؛ و مغرب، به اعتبار اینکه روزش بدان شام منتهی می‌شود و هستی و بقایش در آن نقطه پایان می‌پذیرد و در محاق فنا فرو می‌نشیند؛ پس پاک و منزّه است خداوندی که «... شب را وارد روز، و روز را وارد شب می‌کند...»<sup>۱</sup>

باری، مشرق عالم روحانی، همان اوّل موجود، یعنی ذات اقدس حقّ است — که سیطره خداوندیش پیروز، و فروغ برهانش تابناک باد؛ چرا که ستون موجودات مسبوق به عدم، از خورشید عظمت او برآمده است و اشعه روشن وجود، از آن مبدأ نور بر افراد پرتو افکنده است دریای دیجور نیستی، از نور کبریاى او شکافته شد، و روشنی سپیده دم وجود، از منبع فیض او بر ماهیت هستی دمیدن گرفت؛ پس پاک و منزّه است خداوندی که «شکافنده پگاه است و آرامش فرمای شب...»<sup>۲</sup>. یعنی اوست که شب دیجور نیستی را به خورشید بامداد هستی می‌شکافد.

و اما مغرب عالم روحانی، آنجاست که آن انوار ساطع از محضر الهی بر آن می‌تابد؛ یعنی نفس ناطقه بشری.

در باب عالم جسمانی نیز، مشرق آن محلی است که انوار مذکور مشخص و مجسم می‌شود و به حالت جرم و ماده در می‌آید. این محل عبارت است از آسمان نخستین یا «سدره المنتهی» که نقطه پایانی عالم روحانی و آغاز عالم جسمانی است.

و اما مغرب عالم جسمانی آنجاست که جسمهای دوزخی در قعر دوزخ انباشته می‌شوند. شعله‌های سرکش این دوزخ، آتش برافروخته خداست؛ چنان خردکننده و فرساینده که همه واردشوندگان را درهم می‌شکند و خرد می‌کند، یعنی همان زمین خاکی؛ پس پاک و منزّه است «پروردگار دو مشرق و دو مغرب...»<sup>۳</sup>.

وانگهی، این چهار آخشیج، همواره در هم ممزوج، و به نهایت لطافت نائل می‌شوند تا سرانجام، به فرایند تن آدمی منتهی شود و همین تن آدمی نیز پیوسته در معرض فزونی و پالایش و گزینش بهتر و تصفیه از ناخالصیها قرار می‌گیرد تا کار به روح و روان او برسد که در سمت چپ قلب قرار دارد. سپهر روح حیوانی به لحاظ پاکی و روشنی و پالایش و دوری از تضاد — که تضاد منشأ فساد است — با جرم آسمان همانندی دارد. بنابراین، روح، آینه نفس

۱. «یولج اللیل فی النهار ویولج النهار فی اللیل...» حدید: ۶.

۲. «... فالق الإصباح و جاعل اللیل سکناً...» أنعام: ۹۶.

۳. «ربّ المشرقین و ربّ المغربین...» رحمان: ۱۷.



ناطقه می‌گردد؛ و هر دو، ابزار و وسیله دریافت کلّیت وجود — با همان هیئت ظاهری و نقش و نگار و هر پیرایه جزئی یا کلی که دارد — می‌شوند. بدیهی است که ویژگیهای کلی وجود، در ذات مجرد آن نهفته است و خصوصیات جزئی آن در آینه روح متجلی می‌شود؛ چرا که کلی، فاقد عوارض است و از همین رو، جز در نفسِ ناطقه که آن نیز گوهر مجرد است حلول نمی‌کند؛ اما جزئی به منزله ظرف است و محلّ حضور عوارض و به همین جهت، مانند دیگر اشیا و اعیان مادی، محدود و محاط است. بدین ترتیب، انسان حامل دو عنصر است: فلکی (مادی) و ملکی (مجرد) و به لحاظ برخورداری از این دو، مغرب دو عالم روحانی و جسمانی، و نقطه پایانی دو اقلیم روحانی (غیب و ملکوت) و جسمانی (ملک و شهود) به شمار می‌رود. انسان را خداوند دو نیرو گفته‌اند؛ از آن رو که پادشاه دو قبله است و مالک دو قبیله؛ دو قبله جسمانی و روحانی، و دو قبیله جنّ و انس.

اینک به استواری و اتقانِ صنّع و حکمتِ آفریدگار بنگر که چه حکیمانه سلسله وجود را از شریف‌ترین فرد آغاز فرموده و سپس شریف‌تر، و شریف‌تر... تا اینکه به جسم ختم کرده است؛ و نیز از دون پایه آغاز کرده و به زمین ختم فرموده است. آنگاه فتح باب دیگری کرده و این بار، برعکس، برحسب عیار خلوص و پاکی و صفا از پایین‌ترین درجه شرف آغاز فرموده تا به نفس قدسی نبوی رسیده است. نفس نبوی به مثابه عقل اوّل است و عقل اوّل، همان امر اوّل است که رسول خدا (ص) درباره آن می‌فرماید: «نخستین چیزی که خداوند آفریده عقل است»<sup>۱</sup> روح انسان نیز به مثابه اوّلین فرشته است که نخستین مخلوق عنصری محسوب می‌شود. مراد از «امور» در آیه شریفه «... بازگشت همه امور به خداست»<sup>۲</sup> عالم اجسام و عناصر است و مقصود از آیه شریفه «به یقین فرجام، به سوی پروردگار است»<sup>۳</sup> عالم ارواح.

نظر به اینکه موجودات مادی به دو قسم عنصری و فلکی منقسم می‌شوند، از این رو باری اقلیم ماده نیز دو باب باز می‌شود. به‌منظور طرح مقدمه‌ای که جامع همه اقسام وجود باشد و به‌عنوان پیش سخن، در آستانه ورود بدین دو باب، گفتنی است که: آنچه در نهایت بی‌نیازی از تعریف است، ماهیت هستی است؛ چرا که از هستی روشن‌تر، چیزی نیست تا بتوان با آن هستی را معرفی کرد. همین موضوع روشن، به علّت شدت وضوح، از درک و بصیرت بسیاری از افراد پنهان، و در حجاب مانده است، و کشتی اندیشه پیشینیان و معاصران در این ورطه به گِل حیرت و سرگردانی نشسته است. چه اینکه هر چیز که از حدّ خود بگذرد به ضدّ خود مبدّل

۱. «اوّل ما خلق الله العقل...»

۲. «... والی الله ترجع الامور...» بقره: ۲۱۰.

۳. «... وإن إلى ربك المنتهی...» نجم: ۴۲.

شود. از این رو، در ترسیم صورت هستی دچار اختلاف و غفلت شده‌اند؛ زیرا که آماج تیرهای پیاپی و رگبار اوهام گردیده‌اند. بدیهی است هرگاه وضع و حال هستی این گونه روشن و بی‌نیاز از تعریف باشد، پدیده یا موجود نیز باید به همین روشنی و بی‌نیاز از تعریف باشد. بنابراین، هر موجودی از دو حال بیرون نیست:

- یا وجودش از خود، و ذاتی است - که البته وجود، باید چنین سببی داشته باشد - چرا که اگر وجود هر موجودی وابسته به غیر خود باشد، یا «تسلسل» لازم می‌آید که فاقد «طرف» و تکیه‌گاه نهایی است؛ و یا «دور» که وابستگی به «طرف» نیازمند به غیر. به هر حال، سلسله علل، باید به علّتی که «طرف» یا تکیه‌گاه قطعی و نهایی است منتهی شود؛ مگر اینکه بگوییم از چیزی پدیده نیامده، یا از هیچ پدید آمده است که در باطل بودن این دو احتمال هیچ شک و تردیدی وجود ندارد و آیاتی نظیر: «آیا آفریننده‌ای جز خدا هست؟»<sup>۱</sup> و «آیا از هیچ آفریده شده‌اند؟»<sup>۲</sup> اشاره به بطلان این مقدمه باطل می‌کند. باری، موجودی این چنین، که وجودش از خود، و ذاتی است و منشأ و مصدر همه پدیده‌های هستی است، به زبان یونانی واژه‌های دارد که ترجمه آن «واجب‌الوجود» است؛ چنانکه به سریانی «الاه» و به زبان تازیان «الله» نامیده می‌شود.

- و یا وجودش از غیر خود است که به او «ممکن» گویند. چنین موجودی یا به عامل دیگری که وجودش را قوام بخشد نیازمند است یا نیازمند نیست. در صورت اول (که نیازمند باشد)، عامل و قوام بخشنده، یا مستقل در وجود است که آن را «جوهر» می‌گویند، و خود آن موجود را «عَرَض»، و ترکیب شده این دو را «جوهر دارای عرض»، مانند «ابيض» که عبارت است از «چیزی» که دارای «سپیدی» است، یا مستقل در وجود نیست و برای اینکه وجودش تحقق و قوام یابد، باید عاملی داشته باشد؛ در این حالت، عامل را «هیولی» و خود آن را «صورت» و ترکیب شده این دو را «جسم» می‌نامند.

و اما «ممکن» بی‌نیاز از عامل و قوام بخشنده:

- یا در وجود ذهنی و خارجی خود به مکانی احتیاج دارد که اگر آن مکان نباشد، تصور وجود آن «ممکن» نیز مقدر نخواهد بود و در عین حال، ناگزیر می‌بایست در جهت و سمت و سویی قرار گیرد؛ و نیز بُعد و طول و عرض و عمق داشته باشد تا بتوان آن را نشان داد و بدان اشاره کرد. چنین ممکن و موجودی «جسم» نامیده می‌شود.

- یا به مکان احتیاج ندارد، قائم به خود است، در سمت و سویی قرار نمی‌گیرد، و وصال و

۱. «... هل من خالق غير الله...» فاطر: ۳. ۲. «ام خُلِقُوا مِن غَيْرِ شَيْءٍ...» طور: ۳۵.

فراق در خصوص آن معنا و مفهومی پیدا نمی‌کند؛ چنین موجودی نیز از دو حال بیرون نیست: یا تدبیر امور اجسام را به عنوان ابزار به عهده دارد که بدان «نفس» می‌گویند.

- یا رابطه او با اجسام، فقط رابطه ایجاد و علیت است که آن را «عقل» می‌نامند. و اما نفس:

- یا بالفعل از عهده درک معقولات برمی‌آید که نام آن «نفس فلکی» است.

- یا بالقوه می‌تواند معقولات را درک کند که عبارت است از «نفس بشری».

- یا اصلاً قادر به درک معقولات نیست - نه بالفعل، و نه بالقوه - اما از نوعی ادراک و تحریک برخوردار است که بدان «نفس حیوانی» می‌گویند؛ و اما نفسی که فاقد ادراک و تحریک، و فقط قادر به تغذیه، رشد و تولید باشد «نفس نباتی» است.

وانگهی؛ «نفس بشری» نیز مراتبی بدین شرح دارد:

- فقط ظرف معقولات اولیه است که آن را «هیولی» گویند.

- فقط ظرف معقولات ثانویه است که آن را «عقل بالملکة» نامند.

- می‌تواند از معقولات به امور اکتسابی راه پیدا کند که بدان «عقل بالفعل» اطلاق می‌شود.

- نتایج و امور اکتسابی بالمشاهده در نفس حاصل است که عبارتست از «عقل مستفاد».

بنابراین، فقط به مراتب یاد شده «عقل» اطلاق می‌شود و به غیر از آنها «نفس» می‌گویند؛ و هم از این رو، عقل و نفس در محدوده امور بشری، یک ذات و یک حقیقت‌اند که فقط در تعبیر، متعدد و متفاوت هستند؛ بدین شرح که: به اعتبار تدبیر بدن، «نفس»؛ به اعتبار حیات بخشیدن و جان دادن به بدن، «روح»؛ بالآخره به اعتبار توانایی درک معقولات، «عقل» نامیده می‌شود.

و اما در امور فلکی، هر فلک نفسی دارد که عهده‌دار تدبیر امر جرم آن است و عقلی دارد که نفس فلک را نور و روشنی می‌دهد. هر فلک علاوه بر نفس و عقل، نیرویی دارد که در کانون جرم آن تعبیه شده و محرک و موجب گرایش و میل آن به حرکت دَوْرانی است؛ درست همانند روح حیوانی موجود در ما. بدین ترتیب، هر فلک باید از سه عامل برخوردار باشد: عقل، نفس، و نیروی زیستی و حرکتی به شرحی که آن را خواهیم گفت؛ هر چند که بر آن‌کس که «و بال گردن صاحب خویش است»<sup>۱</sup> سنگین نماید؛ چه اینکه سخن حق سنگین است.

این بود اقسام «جوهر»؛ و اما «عَرَض» نیز بر دو قسم است: روحانی و جسمانی. همه عَرَض‌های روحانی منوط و مشروط به حیات است؛ غیر از خود حیات که ضرورتاً نه به خود منوط و مشروط است؛ و نه به حیات دیگری وابسته است؛ چرا که در صورت اول (وابستگی

۱. اشاره است به آیه شریفه «أَنَا سَنَلْقَىٰ إِلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» مَزْمَل: ۵ و «وَهُوَ كَلٌّ عَلَىٰ مَوْلَاهُ»، نحل: ۷۶.

به خود) دور، و در صورت دوم (وابستگی به غیر خود) تسلسل لازم می آید. اعراض روحانی مانند قدرت، علم، اراده، اندوه، شادی و امثال اینها...

و اما اعراض جسمانی — برحسب وضع جواهر — نه عرض را شامل می شود؛ چه اینکه جوهر جسمی باید:

— دارای اندازه و مقداری باشد؛ یعنی مقدار طول، مقدار عرض، و مقدار عمق. این مقدارها را «کم» می نامند.

— ویژگی و حالتی داشته باشد؛ گرمی، سردی، روشنی، تاریکی. این حالات را «کیف» می گویند.

— در مکان و جهتی قرار گرفته باشد که «أین» نامیده می شود.

— اجزاء آن با یکدیگر، و نیز اجزاء با غیر خود و خارج از خود، جهت و نسبتی داشته باشند که آن را «وضع» نامند.

— در محدوده و تحت احاطه چیزی باشد؛ حال: اگر احاطه کننده، با جا به جا شدن آن، جابه جا می شود [یعنی: تابع متغیر است] آن را «ملک» گویند؛ چنانکه: پیراهن پوشیدن، کلاه و دستار، زره و انگشتری... و اگر جابه جا نمی شود [تابع متغیر نیست] ملک به آن اطلاق نمی شود؛ چنانکه بودن شخص در خانه، مصداق «ملک» نیست.

— دارای نسبتی باشد از قبیل: دوری، نزدیکی، برادری، فرزندی و... که «اضافه» نامیده می شود.

— در یک مقطع زمانی قرار گیرد که بدان «متی» گویند.

اجسام عالم همگی در زمان قرار دارند به استثنا فلک اعلیٰ که با زمان است، نه در زمان؛ چرا که فلک اعلیٰ فاعل زمان است، و روشن است که فاعل شیئی در آن شیئی نتواند بود. نهایت این است که با یکدیگر همراهی و معیتی از نوع همراهی و معیت علت و معلول داشته باشد و البته چنین معیت و ملازمه ای را ممکن است بتوان «متی» نامید.

— اثری هرچند به عنوان ابزار و وسیله در شیء دیگر بگذارد که بدان «فعل» گفته می شود.

— تحت تأثیر عاملی قرار گیرد که بدان «انفعال» اطلاق می شود. مقوله اخیر — یعنی «انفعال»

— بر همه وجودهای امکانی (ممکن الوجود) صادق و شامل است؛ اما مقوله «فعل» خاص

وجود واجب است. آیة شریفه «همه چیز فانی است بجز ذات او...»<sup>۱</sup> به همین حقیقت اشاره می کند؛ زیرا فنا و هلاک، نهایت تأثیرپذیری و انفعال است؛ از این رو، ذات واجب از این قاعده

۱. «کلّ شیئی هالک الا وجهه...» قصص: ۸۸.

عام و شامل (فنا) مستثنی شده است و علت این استثنا هم آن است که ذات واجب دارای شدت فعل و قوت تأثیر است و همین نغمه معنوی و روحانی بود که نفس قدسی رسول خدا (ص) را با شنیدن شعر «لبید» که سروده بود: «هان! همه چیز، جز الله باطل است»<sup>۱</sup> به وجد آورد، و شادابی و نشاط و طربی آسمانی و ملکوتی، و نه حسی و مادی، به آن حضرت دست داد، فرمودند: «بار خدایا! زندگانی، تنها زندگانی آخرت است»<sup>۲</sup>.

اینها که بر شمرده شد، اقسام مشهور «عَرَض» است که بدانها اجناس عالیه، امّهات، معقولات نه گانه، و در اصطلاح یونانی «قاطیغوریاس» نیز می‌گویند.

بدین ترتیب، ما همه اقسام وجود را بیان کردیم که عبارت بود از:

اول: واجب‌الوجود که به هیچ قسمی منقسم نمی‌شود؛ چرا که ذات و صفات و اسماء و افعال او، هرگز و به هیچ وجه بخش‌پذیر نیست و ذات اقدس الهی از جهانیان بی‌نیاز است.  
دوم: عقول که اقسام آنها به تعداد افلاک است؛ به شرحی که بعداً خواهد آمد.  
سوم: نفوس؛ شامل: فلکی، بشری، جانوری و گیاهی؛ به بیانی که در مبحث عالم روحانی مطرح خواهد شد.

چهارم: جواهر، که بر پنج قسم، و عبارت‌اند از: ۱. هیولی؛ ۲. صورت؛ ۳. جسم مرکب از هیولی و صورت؛ ۴. نفس؛ ۵. عقل.

از آنچه بیان شد، علت اینکه چرا جواهر منحصر به این انواع (هیولی، صورت، جسم، نفس، عقل) است معلوم شد و اینک اقسام جسم:

جسم بر پنج قسم است؛ زیرا جسم:

- یا حرکت مستقیم را قبول نمی‌کند که جسم فلکی است.

- یا قابل حرکت مستقیم است که جسم عنصری است.

و جسم عنصری:

- یا به سمت مرکز حرکت می‌کند که جسم ثقیل مطلق است.

- یا در مجاورت چیزی فراگیر قرار می‌گیرد؛ که جسم ثقیل غیر مطلق است.

- یا به سمت محیط حرکت می‌کند؛ که جسم خفیف مطلق است.

- و یا در مجاورت چیزی قرار می‌گیرد که آن چیز مجاور با محیط است که خفیف غیر مطلق

خواهد بود.

اقسام عَرَض نیز دانسته شد؛ و اینها فقط کلیات اجزاء وجود است. در اجزاء این سلسله، نیک درنگ و تأمل کن که چگونه از اوج و منتهای قلّه عظمت و قدس و جلال — یعنی از نور

۱. «الا کلّ شیء ما خلا الله باطل...».

۲. «اللّهم انّ العیش عیش الآخرة».

نخستین، آن خداوند ابداع و اختراع، آن که پهن‌دشت عالم هستی به فروغ رخ او روشن و فروزان است — آغاز شده و به آخرین حلقه این زنجیره — یعنی عَرَض، که حتماً باید به طفیل وجود جوهری موجود شود، و در نهایتِ ناچیزی و بی‌مقداری و اضمحلال است و به هیچ‌وجه وجودش ثباتی ندارد؛ چنانکه برخی از أعراض ضرورتاً مضمحل و متلاشی می‌شوند (مانند حرکت که محور عالم پدیده‌هاست) منتهی گردیده است. حال، در شرایطی که حرکت که محور و مدار پدیده‌هاست، چنین وضع بی‌ثبات و ناپایداری داشته باشد، در خصوص پدیده‌هایی که معلول این حرکت است چه توان گفت و اندیشید؟

پاره‌ای از اعراض نیز نه حتماً و به ضرورت؛ بل به امکان و احتمال قریب به تحقق، اضمحلال می‌یابند؛ چنانکه بالاترین و بهترین آنها حیات است که ابزار و مایه ادراک است و قابل ملاحظه است که این پدیده چگونه در جانداران از مرتبه ضعیف آغاز شده کم‌کم رو به فزونی می‌گذارد تا به منتهی درجه برسد و سپس اندک اندک کاستی و خاموشی می‌گیرد تا به کلی محو و منتفی گردد. چه زیبا سروده است ابوالعلاء معری:

«زندگی به آتش می‌ماند؛ چون آغاز آن دود و پایانش خاکستر است»<sup>۱</sup> باری، همان‌گونه که چشمها نمی‌توانند سر حلقه و آغاز زنجیره حیات را به سبب شدت تابش و قوت تلاؤ و درخشش آن دریابند، غایت و نهایت آن را نیز بر اثر ضعف و فتور و نقصان و قصور آن، ادراک نتوانند کرد. پاک و منزّه است خداوند؛ «چشمها نتوانندش دریافت، و او چشمها را در می‌یابد که لطیف و خیر است»<sup>۲</sup>. بنابراین، کمالِ تام، به لحاظ همین کامل و تمام بودن قابل دسترسی و ادراک نیست، نه به لحاظ بیننده و ادراک‌کننده؛ چنانکه نقص تام نیز به لحاظ نقص و آن‌هم درجه‌ای از نقص که گویی در قلمرو عدم قرار گرفته است، قابل ادراک و دسترسی نیست و بیننده و ادراک‌کننده به علت نهایت ناچیزی و بی‌مقداری آن، نمی‌تواند بدان برسد و آن را درک کند.

## باب اول: در حقیقت گوهر و اثبات وجود

گوهرهای فرودین یا عنصری / بیان حقیقت گوهر، و اثبات وجود آن. تردیدی نیست که ما از موجودات محسوس، چیزی را مشاهده می‌کنیم. اینک، این چیزی که مشاهده می‌شود یا باید به خود قائم بوده، به چیز دیگری که حامل و قوام بخش آن باشد هیچ‌گونه نیاز و احتیاجی نداشته باشد یا قائم به غیر خود بوده، محتاج به حامل و قوام بخش باشد. فرض اول، همان گوهر است؛

۱. و کالنا الحیوة فمن رماداً وأخرها وأولها دخان

۲. «سبحانه. لاتدرکه الأبصار و هو یدرک الأبصار و هو اللطیف الخیر» انعام: ۱۰۳.

زیرا مقصود ما از گوهر، چیزی جز موجود قائم به خویش، و بی‌نیاز از حامل نیست. اما فرض دوم، یعنی غیرقائم، به خویش و نیازمند به حامل، حتماً باید این حامل و مقوم، قائم به خویش باشد و الاً تسلسل لازم می‌آید؛ تسلسل نامتناهی و بی‌سرانجام موجوداتی که هیچ یک قائم به ذات نیست و محتاج به غیر است، بدیهی است که چنین فرضی محال است و اگر محال هم نباشد، حداقل باید کلّ این مجموعه یک مقوم داشته باشد تا قوام بخش وجود همه آن موجودات قائم به غیر و محتاج به حامل شود. این نیز پرداخت دیگری از گوهر است. از این رو، در هر دو فرض، وجود گوهر ثابت و محقق می‌شود.

مطلب دیگر اینکه: گوهری که برهان، وجود و تحقق آن را ثابت می‌کند، اگر محسوس باشد، یعنی در دسترس حس قرار گیرد، حتماً باید در سمت و سویی قرار داشته از سمت راست و سمت چپی برخوردار باشد. چنین گوهری مرکب از دو بخش، و هر بخش آن نیز مرکب از دو بخش دیگر خواهد بود و تازه، اعضای این دو نیز به نوبه خود هر یک از دو بخش تشکیل و ترکیب خواهند شد و اگر به وجود گوهری با این ویژگی (بالفعل مرکب از اجزاء بی‌نهایت) معتقد باشیم، شکی نیست که به امری محال و ناممکن تن در داده‌ایم، چرا که لازمه چنین تصویری از گوهر، آن است که در یک ذره محسوس، اجزاء بالفعل بی‌نهایت وجود داشته باشد که چنین چیزی محال است، محالی از نوع محالهای ابراهیم بن بشّار معروف به نظام. پس ناگزیر باید وجود این اجزاء را در گوهر محسوس، وجودی بالقوه بینگاریم — نه بالفعل — و آن هم نه به مفهوم اینکه از اجزائی ترکیب یافته باشد که هر جزء خود گوهری را تشکیل می‌دهد؛ چون چنین ترکیبی مستلزم آن است که بپذیریم، هر جزء، خود فردی مستقل از فرد دیگر است؛ یعنی وجود افراد و واحدهای مستقل و متعدّد در یک فرد که امری است محال و به تبع آن خودِ ترکیب نیز که مستلزم محال است، امری محال خواهد بود. با این استدلال، بطلان مسلک اهل جدل — که مایه سرافکندگی و شرمساری است روشن شد. پس، گوهر در ذات خود یگانه است، اما این استعداد را دارد که اجزائی کماً بی‌نهایت، پدید آورد — هر چند که همه پدید آمده‌های آن بالفعل متناهی است.

از این بیان، ثابت شد که گوهر، تا آنگاه که محسوس باشد، ترکیب آن بالقوه خواهد بود. این ترکیب گاهی از گوهر گسسته است (منفصل) و گاهی به گوهر پیوسته (متصل). پس این انفصال و اتصال یا گسستگی و پیوستگی عارض بر گوهر است و گوهر که معروض است، امری محسوس نیست، چون محسوس متصل، نمی‌تواند با محسوس منفصل همراهی کند. پیوستگی چگونه با گسستگی در یکجا جمع می‌شود؟ اتصال با انفصال در تعارض است و یکی از آنها دیگری را نفی می‌کند. این دو کیفیت، در هر جا و بر سر هر موضوع پدید آیند، تضاد و تقابل (با تفاوتی که این دو اصطلاح با هم دارند) پدید می‌آید.



گفتیم که گوهر — که معروض است — امری محسوس نیست؛ اینک می‌گوییم که امری عدمی هم نیست. چرا که ورود متضادها و متقابلها بر یک موضوع عدمی نه از محالات نظری، که از محالات بدیهی عقل است و هر کس این ورود را جایز قلمداد کند، نهایتِ سفسطه را مرتکب شده است. زیرا اگر ورود أعراض بر موضوعات عدمی را تجویز کنیم، باید این را هم تجویز کنیم که کلّ عالم اجسام ذاتاً عدمی باشند، یعنی ذات آنها وجود نداشته باشد. طبیعی است که اگر ذات آنها وجود نداشته باشد، صفات آنها نیز به طریق اولی عدمی خواهد بود و وجود نخواهد داشت. پس آشکار شد که فرض و تصور اینکه محلّ امور وجودی، و زمینه تحقّق آنها را اموری منفی و عدمی تشکیل دهند، فرضی است محال و تصویری است سفسطه‌آمیز، و چنین محلّ و زمینه‌ای لزوماً باید مقوله معقولات باشد نه محسوسات، و این همان است که ما آن را ماده، و امر عارض بر آن را صورت می‌نامیم. طینت یا هیولی نیز می‌نامند و اختلاف در لفظ و اصطلاحی است؛ چه اینکه بعد از حصول اتفاق در معنی و حقیقت عقلی، مناقشه لفظی و اصطلاح قابل اعتنا نیست.

بنابراین، هیولی گوهری است معقول که غی‌توان آن را با حواس مورد اشاره قرار داد و این عقل است که به هیولی راه می‌یابد، و مردم را بدان راهنمایی می‌کند. «... و گفتند اگر ما می‌شنیدیم یا خرد وری می‌کردیم...»<sup>۱</sup> معنی این آیه این است که اگر منبع و مبدأ شود ما فرزانه‌ای خردور بود... — آری، به همین لحاظ و اعتبار است که شریعت را سمع هم می‌نامند — یا با همین عقول خود به تفکر و اندیشیدن می‌پرداختیم، جزء اهل دوزخ قرار نمی‌گرفتیم. اینکه در اینجا «سمع» بر «عقل» مقدّم آمده است، به لحاظ آن است که تصورات و تصدیقات همه مردم، از مشعل شریعت فروغ می‌گیرد.

خردمندان و صاحبان عقل و اندیشه در اقلیت هستند «... و بندگان سپاسگزار من پس اندک‌اند».<sup>۲</sup> ناکامی و زیانکاری از آن کسی است که معقولات خویش را براساس مسموعاتش پی‌ریزی کند؛ چرا که چنین کسی در واقع، مغز را گذاشته و پوست را برداشته است، و چه بسیار یاوه‌ها و باطلهایی که شهرت و قبول عام برخوردارند. از سوی دیگر، کامیاب و رستگار کسی است که مسموعات خویش را با معقولاتش مطابق سازد؛ زیرا چنین فردی پوست را گذاشته و مغز را برداشته است، و چه بسیار حقایق خردپذیری که ارباب نقل و اصحاب ظاهر، مردود و مطرودش پنداشته‌اند. آیه شریفه، اشاره به همین دو گروه کرده می‌فرماید: «... آیا پس آنکه به

۱. «و قالوا لو كنّا نسمع او نعقل ما كنّا فی اصحاب السّعیر» مَلِك: ۱۰.

۲. «و قلیلٌ من عباد الشکور» سَبَأ: ۱۳.

رو فرو افتاده حرکت می‌کند راه یافته‌تر است یا آنکه راست قامت و معتدل به راه راست در حرکت است؟»<sup>۱</sup>

آن کس که از فهم و درک این گوهر معقول قصور کند، قصورش به واسطه قصور فهم و کاستی عقل است. آری به سبب قصور عقل و فهم است که تنها به ادراک محسوسات اکتفا کرده است؛ وگرنه، چنانچه از عالم حس و محسوسات بگذرد و بر عنان آفتاب عقل و فطرت دست یازد، مبادرت به نفی و انکار گوهر نخواهد کرد و براین نفی و انکار، اصرار نخواهد ورزید؛ مگر اینکه خداوند شیطان پندار و وهم را بر سلطان خرد و فهم او مسلط سازد، که در این صورت، به لحاظ عقل خود، حقایق را می‌فهمد و به لحاظ وهم خود، راه جهل و نادانی می‌پوید. باطناً مقرر است و معترف، و به ظاهر منکر است و مخالف. به صاحب چنین اعتقادی «جاحد» می‌گویند؛ چنانکه ابوطالب - قرشی - براین حال بود، آنجا که سروده است:

و لقد علمت بانّ دين محمد (ص) من خير اديان البرية ديناً  
لولا العلامة او حذار مسبة لوجدتني سمحاً بذاك مبيناً<sup>۲</sup>

بسی از اهل لجاج که اعتقادی همانند با اعتقاد ابوجهل دارند، البته ابوطالب اهل لجاج نبود، اما اعتقاد و گرایش خود را هم کمتر از اعتقاد و گرایش پیامبر و صحابه غی دانست. او غی دانست که غی داند؛ بلکه گمان می‌کرد که می‌داند. حقیقت زمانی رخ می‌نماید که خفتگان گورها برانگیخته شوند، و نهفته‌های صندوق سینه‌ها بر ملا گردند، و خدای بزرگ خیرِ حلیم

۱. اُفمن یمشی مکباً علی وجهه اهدی اُمن یمشی سوياً علی صراط مستقیم» ملک: ۲۲.  
۲. «قطعاً دانسته‌ام که آیین محمد(ص) در شمار بهترین دینهای مردمان است». اگر بیم سرزنش، یا نگرانی دشنام نبود خود را پذیرای آشکار این آیین می‌یافتم» پیداست که مسئله ایمان ابوطالب پدر گرامی امیر مؤمنان علی (ع) مورد اختلاف نظر فریقین است. شیعه براساس اعتقاد به عصمت تمام انبیاء و ائمه (ع)، هرگونه شرک، کفر، الحاد و انحراف آنان و اصلاّب و اخلاف صاحب ولایت آنان را در موضوع ناممکن و منتفی می‌داند؛ ولی اهل تسنن عصمت، و طهارت اعتقاد را بدین گونه که شیعه معتقد است قبول ندارد. گو اینکه اهل انصاف و تحقیق از برادران اهل تسنن نیز ابوطالب را «مؤمن قریش» می‌دانند. اگر هیچ دلیلی بر ایمان ابوطالب در دست نبود جز همین دو بیتی که مصنف آورده است، مضمون و مفاد همین دو بیت برای اثبات ایمان ابوطالب، و ردّ نظر غیر محققانه و بی‌پشتوانه مصنف کفایت می‌کرد. موضعگیریهایی فداکارانه و محبت‌آمیز ابوطالب در خصوص رسول خدا (ص) و حمایت بی‌دریغ آن بزرگوار از پیامبر گرامی و نیز متقابلاً رفتار سرشار از احترام و علاقه رسول خدا (ص) نسبت به عموی بزرگوارشان، و بالاخره اظهار حزن و اندوه شدید از ناحیه آن حضرت در غم از دست دادن عموی گرامی خویش - تا آنجا که سال وفات ایشان عام الحزن نام گرفت - گواه صدق ایمان ابوطالب، و مغرضانه بودن اتهام شرک و کفر و بت‌پرستی به ایشان است. - م.

علیم، خود از حقیقت خبر دهد و تا آن زمان، خداوند عذر تقصیر این دوزخیان را چنین به رسولش باز می‌گوید که: «تو هر که را بخواهی، هدایت نتوانی کرد، ولی خداوند هر که را بخواهد هدایت می‌کند»<sup>۱</sup> و: «تو مردگان را و نیز ناشنویان را نتوانی دعوت به گوش رسانیدی؛ چه اینان رو بر گرانه و پشت کرده‌اند»<sup>۲</sup> و: «تو نابینایان را از گمراهی‌شان هدایتگر نتوانی بود»<sup>۳</sup> حال که چنین است، پس باید نه به آنان اعتراض کرد، و نه به آنان نزدیک شد. بلکه باید افسار بر کوهان ره‌اشان کرد و آنان را با آنچه در سر دارند واگذاشت تا همچون چهارپایان سرگرم خور و خواب باشند؛ چون اینان به مثابه چهارپایان‌اند؛ بلکه حتی از چهارپایان هم گمراه‌تر و بی‌ثبات‌تر، و در ترازوی عمل کم‌مایه‌تر و بی‌توشه‌تر.

اینک ای برادر به سخن خداوند متعال گوش فرادار که در اثبات جوهر می‌فرماید: «... سپس به پرداختن آسمان برآمد که به‌سان دود بود...»<sup>۴</sup> خداوند تصریح می‌فرماید که آسمان پیش از آفرینش خود، دود بود. این دود، اگر موجود محسوسی بوده است، پس باید صورت و شکل ظاهری آسمان، پیش از خلقت موجود بوده باشد. در این صورت این اشکال پیش می‌آید که آفریده‌ای باز آفریده شود؛ و این محالی است کاملاً روشن. حال اگر برای گریز از این اشکال بگوییم که صورت آسمان و شکل ظاهری آن موجود نبوده، یعنی معدوم بوده است، اشکال دیگری پیش می‌آید؛ و آن اینکه چگونه می‌توان تصوّر کرد که صورتی، از یک امر معدوم آفریده شود؟ این هم مانند احتمال قبل، محال و ناممکن است. پس ناگزیر، یک حالت بیش، قابل تصوّر و تصدیق نخواهد ماند و آن اینکه این «دود» که در قرآن کریم بدان اشاره شده است، عَرَض محسوس و مادی نبوده، بل جوهری معقول و نفیس بوده است که صورت و شکل ظاهری آسمان در آن حلول کرده و نمود و تجسم یافته است و نام آن هیولی و ماده است.

اینک ای لقب با انصاف را درخور! ای از ناهمواریها و سنگلاخها بر حذر! اگر این جوهر و خواصّ و احوال آن را نیک مورد امعان نظر قرار دهی به رمز و راز اینکه چرا خداوند متعال در متن کتابهای آسمانی ارسال شده برای پیامبران (ع) به اعتبارهای مختلف، و بر حسب اوصاف گوناگون، اسامی و نشانهای متعدّدی را بدین شرح مطرح فرموده است بی‌خواهی برد:

۱. «در چشمه‌ای تفتان<sup>۵</sup> یعنی خورشیدِ صورت، نه صورتِ خورشید. بدین معنی که

۱. «أَنْتَ لَا تَهْدِي مَنْ أَحْبَبْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ» قصص: ۵۶.

۲. «أَنْتَ لَا تَسْمَعُ الْمَوْتَى وَلَا تَسْمَعُ الصَّعَمَ الدَّعَا، إِذَا وَلَّوْا مُدْبِرِينَ» نمل: ۸۰.

۳. «وَمَا أَنْتَ بِهَادِي الضَّالِّينَ عَنْ ضَلَالَتِهِمْ» نمل: ۸۰.

۴. «... تَمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ...» فصلت: ۱۱.

۵. «... فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ...» كهف: ۸۶.

صورت، در چشمه جوشان و گدازان هیولی قرار می‌گیرد.

۲. «سوگند به آن دریای سرشار»<sup>۱</sup>

۳. «به یک آب آبیاری می‌شود»<sup>۲</sup>

۴. خطاب پروردگار به حضرت آدم و همسرش: «بدین درخت نزدیک مشوید که از ستمکاران خواهید شد».<sup>۳</sup> چرا که آن درخت، درختی است ستمکار بر روح و روان آدمی.

۵. آنجا که خداوند وسوسه شیطان را نقل می‌فرماید: «... پس شیطان آن دو [آدم و همسرش] را وسوسه کرده گفت ای آدم آیا به درخت جاودانگی و پادشاهی زوال‌ناپذیر راهنمایی‌ات کنم؟»<sup>۴</sup>

در اینجا به دو ویژگی جاودانگی و پادشاهی دائم اشاره شده است.

بنا به موارد پیش‌گفته، در قرآن کریم، این جوهر گرانبهادر، به شش نام - به لحاظ شش ویژگی آن - مطرح شده است. در سفر اول کتاب لغت سریانی نیز آمده است که خداوند چون به آفرینش زمین اراده کرد، ویرانه بود؛ و این اشاره است به ماده مجرد از لباس صورت.

بدین ترتیب، به مقتضای برهانی استوار که برای عذر و بهانه تنگ‌نظران جایی باقی نمی‌گذارد، و به مدد تصریحاتی که حتی سبکسنان را بر پذیرش وامی‌دارد روشن شد که در دل محسوسات، جوهری معقول و نامرئی و نامحسوس نهفته است. و حتی می‌توان گفت محسوسات - به لحاظ محسوس بودن - چیزی جز أعراض نیستند؛ ولی جوهرها - اعم از ماده و صورت - معقول هستند و اگر ماده و صورت یکجا جمع شوند، جسم محسوس حاصل می‌شود؛ آن‌هم نه حقیقت جسم، بل فقط صورت و نمای ظاهری آن نمایان می‌گردد.

### گفتار در جسم و گونه‌های آن

ماهیت جسم امری است روشن، و نه تنها بی‌نیاز از اقامه برهان؛ که حس نیز بدان معترف و به وجود آن حاکم است. این ماهیت از دو جزء هیولی و صورت تشکیل می‌شود. این حقیقت جسم است که اثبات آن نیاز به دلیل و برهان ندارد. و اما آنچه باید با دلیل و برهان به اثبات برسد خصوصیات و گونه‌های جسم است؛ یعنی اثبات عرض‌ها، و اینک سخن در اثبات عرض:

### گفتار در اثبات عرض

برخی از عرض‌ها محسوس‌اند و بی‌نیاز از اقامه دلیل و برهان بر وجود آنها. از جمله حرکت،

۱. «والبحر المسجور» طور: ۶. ۲. «... یُسْقَى بماء واحد...» رعد: ۴.

۳. «... ولا تقربا با هذه الشجرة فتكونا من الظالمين» بقره: ۳۵.

۴. «فوسوس اليه الشيطان قال يا آدم هل أدلك على شجرة الخلد وملك لا يبلى» طه: ۱۲۰.

رنگ، و هر آنچه مستقلاً به وسیله یکی از حواس دریافت می‌شود از این قبیل هستند. پاره‌ای اعراض معقول‌اند مانند علم و دیگر مفاهیم ادراکی صرف از قبیل ترس، اندوه، شادی و غیره، این دسته از اعراض نیز لامحاله معلوم و مشخص هستند؛ چرا که منبع و منشأ آنها نفس است و چیزی که در سرشت عقل نهاده شده و در دل و جان ریشه دارد چگونه انکارشدنی تواند بود؟ چیزی که هست این است که در حدّ فاصل میان محسوسات و معقولات، مفاهیمی وجود دارند که برخی از اذهان را دچار حیرت و سرگردانی می‌کنند و به تردید می‌افتند که این مفاهیم از مقوله امور وجودی و مثبت هستند، یا امور عدسی و منفی، یا باید مقوله ثالثی به حساب آیند که اساساً از سنخ آن دو نیستند بلکه می‌توان آنها را احوال و گونه‌ها تلقی کرد. از قبیل سیاهی، سفیدی، تحضّل و تحقّق (که عبارت است از حضور جوهر در عمق جسم) و رنگین بودن (که عبارت است از غادی برای تصحیح دید)، و امور نسبی و تبعی دیگر...

برای رفع این حیرت وحشتناک و دهشت‌انگیز، و برای از میان بردن این خارپشت چندان آور و ملال‌انگیز، گفتار اساسی زیرین که در اثبات مطلب است ضروری می‌نماید:

بی‌تردید در مشاهده اجسام، حالاتی از قبیل حرکت، سکون، پیوستگی، گسستگی، دگرگونی‌ها و تغییر و تبدیلهایی را مشاهده می‌کنیم. این دگرگونی، یعنی تغییر حالت اوّل به حالت دوم از دو حال خارج نیست: یا این دگرگونی، به عنوان یک فرایند، اقتضا می‌کند که پدیده سوّمی — که غیر از حالت‌های اوّل و دوم است — پیدا شود؛ یا اقتضای پیدایش چنین پدیده جدیدی را ندارد. در صورت اوّل، یعنی اقتضای پدیده جدید، امری اتفاق افتاده است که قبلاً وجود نداشته؛ و در صورت دوم، یعنی در صورتی که بپذیریم تغییر حالت و دگرگونی، بی‌آنکه مقتضی حدوث حالت جدیدی باشد رخ دهد، ناگزیر پذیرفته‌ایم که فرایند تغییر و تبدیل و نو شدن و تحوّل، در زمینه‌ای عدمی صرف و منفی محض صورت گرفته است. روشن است که چنین تصوّری از محالات است. بنابراین فقط فرض اوّل صحیح خواهد بود؛ فرضی که در پرتو آن، وجود عَرَض نیز ثابت و روشن می‌شود. اینک باز گردیم به احوال و احکام مختلف جسم.

- حکم اوّل: نظر به اینکه جسم، ترکیبی است از یک امر معقول به عنوان «هیولی»، و یک امر محسوس به عنوان «صورت» (البته صورت متّم و نه صورت مقوّم؛ زیرا صورت مقوّم، به اعتبار اینکه جزء معقول جسم است، خود نیز معقول خواهد بود؛ همچنان که صورت متّم، به اعتبار اینکه جزء محسوس جسم است، از محسوسات خواهد بود)، از طرفی، به لحاظ اینکه جسم معقول، داخل محسوسات نخواهد شد مگر اینکه با عَرَضی خاصّ توأم گردد؛ مثلاً با حرارتی توأم شود تا آتش محسوس پدید آید، یا بر برودتی تا آب محسوس حاصل شود، یا با

نور و ضیائی تا در قالب خورشید و دیگر اختران جلوه کند، و یا با روشنی و شفافیتی تا افلاک نمودار شوند...

بنابراین، جسم از منظر ترکیبی (مرکب از هیولی و صورت) ناگزیر از ابعاد و جهات طول و عرض و عمق خواهد بود و گسترش و انبساطی خواهد یافت تا پذیرای نفوس عالی‌ای گردد که از بلندای عالم مجرد است و مفارقات آهنگ نزول و هبوط در آن را می‌کنند. چنانکه در آیه شریفه نیز آمده است:

«رهسپار به سوی سایه‌ای شوید که دارای سه بُعد است»<sup>۱</sup> سختی جسم و شدت آن نیز تابع مقدار ظلمت آن است؛ چنانکه فرموده است: «... در تاریکیهای سه گانه...»<sup>۲</sup> بدین جهت است که جسم نیاز به مکان دارد تا در آن حلول کند. مکان مقوله‌ای است متفاوت با محلّ. درواقع محلّ برای جسم، به مثابه مکان است برای عَرَض؛ چرا که عَرَض در محلّ چنان سرایت می‌کند که گویی بادهای داغ در اجسام سست و نازک نفوذ کرده باشند و حسّ نمی‌تواند حالّ را از محلّ تشخیص دهد؛ چون هر دو از یک جنس و یک سنخ می‌شوند، برخلاف مکان و چیزی که در آن متمکن می‌شود و جا می‌گیرد. این دو هیچ گاه در یکدیگر نفوذ و شیوع پیدا نمی‌کنند، بلکه از همدیگر کاملاً جدا و متمایزند و امکان ترک میان آنها و انتقال، وجود دارد. از این رو، حرکت در جسم ممکن، و در عَرَض ناممکن است. در جسم حرکت ممکن است، بدین جهت که جسم به خود قائم و متکی است بی آنکه به مکان نیاز داشته باشد. اما در عَرَض، حرکت ممکن نیست، از آن رو که عَرَض نمی‌تواند به خود قائم و متکی باشد. محلّ برای عرض به مثابه حامل آن است و بدون آن موجودیت پیدا نمی‌کند از بیان فرق ثابت شد که جسم به لحاظ کمیت و مقدار، نیازمند مکان است و این هم البته تعریف و شرایطی دارد:

— از جمله اینکه جسم باید درون مکان باشد نه فوق مکان، و باید جدایی و جابه‌جایی آن ممکن و میسر باشد. یک مکان نمی‌تواند ظرف دو جسم قرار گیرد. چون همان‌گونه که محال است یک جسم در آن واحد در دو مکان باشد، قرار گرفتن دو جسم در آن واحد در یک مکان نیز محال خواهد بود. البته تداخل دو جسم در یک مکان را می‌توان توهم و تخیل کرد؛ اما این توهم و خیالپردازی، فریبی بیش نیست و با حقیقت و واقع هیچ نسبتی ندارد و نمی‌توان بدان اعتنا کرد.

شرایط و علایی که مطرح شد، همگی در جسمی که جسم دیگری را فرا گرفته باشد وجود دارد. در چنین وضعی، سطح درونی جسم فراگیرنده (ظرف)، مکان و جایگاه سطح بیرونی

۱. «انطلقوا الى ظلّ ذی ثلث شعب...» مرسلات: ۳۰.

۲. «... فی ظلمات ثلث...» زمر: ۶.

جسم دیگر (مظروف) خواهد بود. بدین ترتیب، مکان عَرْض است، و چیزی که ظرف و حاوی ندارد مکان نخواهد داشت.

خلاصه مطالب بالا اینکه مجموع عالم جسم دارای مکان نیست؛ چرا که ظرف و حاوی ندارد. چه اگر داشته باشد، باید آن ظرف و حاوی نیز فراگیرنده و ظرفی داشته باشد که این فراگیرنده نیز به نوبه خود باید ظرفی خاص داشته باشد که لازمه این پی‌گیریها و متسلزمات تسلسل است و ضرورت باطل. بدین جهت باید گفت: از آن سو عرش، فلک الافلاک است و حاوی مطلق، که هرگز مظروف نخواهد شد؛ و از این سو زمین، نقطه‌نهایی نزول است و مظروف مطلق که هیچ گاه ظرف و فراگیرنده نخواهد شد. با این حساب، آن کس که گفت: «عرش همه مکان است» سخنی صحیح و استوار گفته است.

- حکم دوم: در خصوص حرکت، عقل و وهم هر دو اذعان دارند که حرکت عَرْضی است «غیر قَاَالذَّات»، یعنی برای ذات آن قرار و ثباتی متصور نیست، به عبارت دیگر، وجود آن همراه است با عدم و فقدان آن؛ این تعریف ماهیت حرکت است و اما تقسیم آن به دو اعتبار:

۱. به اعتبار سبب، حرکت از این جهت بر سه قسم است: طبعی، قسری و ارادی. علت انحصار در این سه قسم آن است که حرکت امری حادث است و سبب و عامل آن یا باید خارجی باشد. مانند تیری که از کمان افکنده می‌شود؛ چنین حرکتی، حرکت قسری خواهد بود. و یا باید در داخل، و درونی باشد، یعنی علت آن در خود متحرک باشد نه در بیرون از آن. چنین حرکتی نیز می‌تواند دو عامل داشته باشد یکی؛ ادراک و تشخیص و شعور، مانند حرکت تمام جانداران و جانوران و دیگری بدون آن مانند آتشی که به بالا و اطراف صعود می‌کند یا سنگی که از بالا به مرکز سقوط می‌کند. حرکت نوع اول، یعنی حرکت مربوط به جانداران و جانوران ارادی است و حرکت نوع دوم، یعنی حرکت مربوط به آتش و سنگ طبعی.

۲. به اعتبار جهت؛ با این توضیح که حرکت یا دَوْرانی است یا مستقیم. علت انحصار در این دو گونه آن است که حرکت یا از محیط شروع و به مرکز ختم می‌شود؛ مانند جسم سنگینی که از بالا به پایین سقوط می‌کند؛ و یا بالعکس از مرکز شروع و به محیط ختم می‌گردد، مانند جسم سبکی که متصاعد می‌شود. این هر دو حرکت (از محیط به مرکز یا از مرکز به محیط) حرکت‌های مستقیم هستند. ممکن است حرکتی نه از محیط به مرکز و نه از مرکز به محیط صورت گیرد، بلکه بر مرکز و حول نقطه مرکزی انجام پذیرد، مانند حرکت اختران و نیز حرکت گوی آتش که دایره‌ای فضایی را ترسیم می‌کند. چنین حرکتی را حرکت قسری دَوْرانی می‌گویند. حرکت دورانی نیز درست مانند حرکت مستقیم، ممکن است هم طبعی و هم قسری باشد.

دو تقسیم بالا با توجه به مکان حرکت متصور است، و اما تقسیم دیگری نیز برای حرکت

می‌توان تصور کرد و آن حرکت برحسب مقدار و کمیت است. توضیح اینکه گاهی ممکن است جسمی بزرگ یا کوچک شود، بی‌آنکه چیزی بدان افزوده یا چیزی از آن کاسته گردد. مثلاً آب اگر گرم شود حجیم می‌شود که این پدیده، یعنی بزرگ شدن یا حجیم شدن را تخلخل می‌نامند. همین آب اگر منجمد شود کوچک و کم حجم می‌گردد که بدان تکاثف گفته می‌شود. گاهی نیز ممکن است جسمی با افزایش چیزی به آن، یا کاهش چیزی از آن، بزرگ یا کوچک شود. پدیده بزرگ شدن بر اثر افزایش را فرهی و نمو، و پدیده کوچک شدن بر اثر کاهش را لاغری و پژمردگی می‌گویند. وجه انحصار در این شقوق آن است که جسم یا ممکن است بزرگ شود یا کوچک. در صورت اول (بزرگ شدن جسم)، یا بر اثر افزوده شدن چیزی بدان بزرگ می‌شود یا بدون افزوده شدن. در حالتی که بزرگ شدن جسم بر اثر افزایش چیزی بدان صورت گیرد «نمو» رخ داده است؛ و در حالت دیگر که بزرگ شدن جسم، بی‌آنکه چیزی بدان اضافه شود به‌وقوع پیوندند «تخلخل» واقع شده است. در صورت دوم (کوچک شدن جسم)، یا بر اثر کاهش چیزی از جسم کوچک می‌شود و یا بدون کاهش، در حالتی که کوچک شدن جسم، بر اثر کاهش چیزی از آن صورت گیرد «لاغری و پژمردگی» رخ داده است و در حالت دیگر که کوچک شدن جسم، بی‌آنکه چیزی از آن کاسته شود به وقوع پیوندد «غلظت و ستبری» واقع شده است. البته لاغری با پژمردگی، و فرهی با نمو فرق دارد؛ چرا که لاغر ممکن است رشد کند و فره به ممکن است پژمرده شود. بدیهی است که این نوع از حرکت، مستلزم مکان است، یعنی حتماً حرکت در مکان صورت می‌گیرد.

- حکم سوم: در باب اجسامی که به‌ویژه ما با آنها سروکار داریم باید دانست که همه این اجسام عنصری، در نظام کیهانی زیر پوشش کره ماه ترتیب و انتظام یافته‌اند و از نظامی به‌غایت سنجیده و منضبط تبعیت می‌کنند؛ ترتیبی متناسب با ویژگیهای هر یک، و نظم و انضباطی درخور شکل و صورت ظاهر و نیز سرشت و طبیعت هر یک. آتش از آنجا که از دیگر عناصر سبک‌تر است، باید در مجاورت کره‌ای قرار داشته باشد که آن را فرا گرفته است؛ چرا که میان این عنصر و آن کره از نظر لطافت، سبکی و نورانیت همانندی و همسانی وجود دارد. همچنین نظر به اینکه کره محیط بر عنصر آتش دائماً در حرکت است و همین حرکت عامل حرارت است، پس به مقتضای حکمت باید جرم مجاور با آن نیز سوزان و پرحرارت باشد. بلکه اساساً از حرکت، چیزی جز آتش، با طبیعت سوزانندگی که دارد تولید نمی‌شود. از سوی دیگر، از آنجا که خاک از دیگر عناصر سنگین‌تر است، باید در پایین‌ترین سطح ممکن قرار گیرد. آب نیز به علت برخورداری از ویژگیهای برودت و پیوستگی اجزاء با خاک متناسب و هماهنگ است و باید در کنار یکدیگر باشند؛ و بالاخره باد، به حکم اینکه با آتش هماهنگی بیشتری



دارد؛ چون هم لطیف است و هم شفاف و هم سبک و با حرارت، از این رو، باید در مجاورت آتش قرار گیرد.

این است آن ترتیب و انتظام حکیمانه، و آن چینش هماهنگ که «آفریده خداوند و فصل اوست»<sup>۱</sup>؛ هموکه «همه چیز را در نهایت استواری پدید آورد...»<sup>۲</sup>، «و کیست که در صُنع و خَلق و عطا و منع بهتر از خدا باشد»<sup>۳</sup>، «پس به من بنمایانید که کسان دیگر چه آفریده‌اند؟ بل، ستمکاران سخت در گمراهی‌اند...»<sup>۴</sup>

بدین ترتیب، عقل به شاهراه، تصدیق ضرورت برقراری این نظم بدیع، و ترتیب و ترکیب حکیمانه و با شکوه هدایت می‌شود،

بی‌آنکه به وساطت مشاهده حسی نیاز افتد؛ چون حقیقت، در منتهای وضوح و روشنی، و در نهایت ظهور و یرتوافکنی است، و تنگ چشم کامل عقل اگر به اندیشه استوار خود در نگیرد، و به جدّ و جهد مستحکم مطالعه کند، ناگزیر خواهد بود که به ضرورت وجود این چهار عنصر بر همین منوال که هستند حکم کند، و همین وضع و نظم موجود را پذیرا شود.

- حکم چهارم: تغییر حالت از گونه‌ای به گونه دیگر. این حکم، از ویژگیهای اجسامی است که با آنها سروکار داریم و در دسترس ما قرار دارند، و علت و سبب این تغییر حالت آن است که برای این چهار عنصر هیولای مشترکی آفریده شده است؛ درست مثل پری رویی که به یک چهره زیبا بسنده نمی‌کند و به هزار حیل در جستجوی شوی جدید برمی‌آید. گاهی در پرتو جمال آتشین با حالت گرم‌کنندگی و حرارت‌بخشی، زمانی به مدد جمالی خاکی با حالت سردکنندگی و برودت آفرینی، وقتی به لطف جمال نسیم‌گونه با حالت رطوبت و خنکی لطیف، و موقعی به یمن جمال آبگون با حالت سیلان و رطوبت متراکم ظهور و بروز پیدا می‌کند.

باید دانست که بودن این چهار عنصر به وضع و حال موجود، بر اثر عنایت یزدانی و حکمت بالغه سبحانی است؛ زیرا اگر به وضع و حالی دیگر می‌بودند، از کانیها، رویدنیها، جانوران و منافع و مواهب حاصل از آنها نیز خبری نبود، چون همه شرایط و کیفیتهای مربوط به یکایک این عناصر، با عنایتی ویژه و بسیار دقیق فراهم آمده‌اند تا تحت همین شرایط قانونمند و نظام یافته، به عنایت و کمال نهایی خود برسند و هر یک، عمل مناسب و درخور خود را انجام دهند. آتش با ویژگی نضج و پختن، باد با ویژگی تلطیف، آب با ویژگی مدّ و کشش و خاک با ویژگی جذب و گیرایی، هر یک بدون امتزاج با دیگری نمی‌تواند منشأ پیدایش گونه‌ای تازه باشد و صورتی جدید پدید آورد. از سوی دیگر، امتزاج هم میسر نتواند بود مگر در صورتی که تندی و

۱ و ۴. «هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه بل الظالمون في ضلال مبين» لقمان: ۱۱.

۲. «الذي ألقن كل شيء...» نمل: ۸۸. ۳. «... من أحسن من الله صبغة...» بقره: ۱۳۸.

تیزی هر یک از این عناصر شکسته شود و تعادل و ملایمتی فراهم آید تا بتوانند با یکدیگر ارتباط پیدا کنند، بی آنکه تداخل و فساد به وجود آید؛ چه اینکه اگر هر یک از این عناصر به همان تندی و تیزی خود و با همان تضاد با یکدیگر باقی باشند و تعادل و ملایمتی فراهم نیاید، انس و الفت امتزاج میان آنها تحقق نخواهد یافت و هر یک از دیگری نهایت گریز و ناسازگاری را خواهد داشت، مثلاً صورت آب با صورت آتش چنان در تضاد و تقابل و عدم تناسب است که بر کسی پنهان نیست، و این دشمنی و ناسازگاری جز از طریق ایجاد انس و الفت زایل نمی‌شود؛ این همان امتزاجی است که آرام و آرام و به تدریج و با تأتی از سوی آن صورتگر توانا بین این اضداد برقرار می‌شود و عامل و حامل آن نیز همان هیولای مشترک است.

اینک درست بنگر و راز زایش سه مولود (کافی، گیاه، جانور) از چهار مادر (آب، باد، خاک، آتش) را دریاب که جمعاً «هفت باب جهنم»<sup>۱</sup> را تشکیل می‌دهند و «هر بابی، بخشی خاص»<sup>۲</sup> دارد؛ این همان جهنمی است که به آن گفته می‌شود: «آیا [از این زایشها] سیر شدی؟»<sup>۳</sup> و پاسخ می‌دهد: «آیا افزون‌تر هم هست؟»<sup>۴</sup>

باری؛ از آنجا که عناصر، چهار قسم‌اند، فرایند دگرگونی، یا تغییر حالات از گونه‌ای به گونه دیگر به دوازده حالت بالغ می‌شود؛ چون هر یک از چهار عنصر قابل تبدیل به سه عنصر دیگر تواند بود؛ با این تفاوت که در برخی از آنها عمل تبدیل با یک مرحله تغییر، صورت می‌پذیرد، چنانکه تبدیل باد به آتش یا آتش به باد، همچنین تبدیل باد به آب و بالعکس و نیز تبدیل آب به خاک و بالعکس چنین است. در این گونه تبدیله‌ها به دلیل آنکه تناسب بیشتر و نزدیکتری وجود دارد و تضاد و تقابلی کمتر و دورتری برقرار است، تنها با یک مرحله تغییر، عمل تبدیل محقق می‌شود؛ اما تبدیل آتش به خاک این گونه نیست و برای این منظور باید تغییر در سه مرحله انجام گیرد: ۱. تغییر از آتش به باد، ۲. تغییر از باد به آب، ۳. تغییر از آب به خاک. همچنین تغییر و تبدیل باد به خاک نیز جز در دو مرحله امکان‌پذیر نیست؛ زیرا در چنین تغییر و تبدیلی، نیروی تضاد و تقابل قوی است و با سرعت دگرگونی منافات دارد.

و اما تحقیق و اثبات وجود دگرگونی‌هایی از این قبیل، کاملاً محسوس و ملموس است و با حس باصره دیدنی و قابل گواهی است؛ تو خود آزمایش کن یا در لابه‌لای کتابها به جستجو پرداز تا بر آنها وقوف یابی. آزاده را اشارتی بس است و نیازی به بازگویی و تعبیر ندارد، چون نوشتاری بدین اجمال و اختصار، برتر و فزاینده از آن است که به این گونه مطالب جزئی و

۱ و ۲. اشاره است به آیات ۴۳ و ۴۴ حجر: «وَأَنَّ جَهَنَّمَ لَمَوْعِدُهُمْ أَجْمَعِينَ. لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِّكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ».

۳ و ۴. اشاره است به آیه ۳۰ ق: «يَوْمَ نَقُولُ لِجَهَنَّمَ هَلْ امْتَلَأْتَ وَتَقُولُ هَلْ مِنْ مَزِيدٍ».

محسوس که در ظرف چشم می‌گنجد و در چراغدان حدقه‌ها قرار می‌گیرد و در دسترس همگان است بپردازد.

امتزاج در عناصر یاد شده، هر چه به اعتدال - که بستر حیات و زمینه پذیرش آن است - نزدیک‌تر باشد، رابطه حیات با نوع شریف‌تر، با صورت استوارتر، با آفرینش والاتر و محترم‌تر، و با نفس نورانی‌تر و شریف‌تر خواهد بود؛ و این رابطه تا آنجا استمرار خواهد داشت که نفس ناطقه - که خود یکی از نورهای ملکوتی الهی است، و پرتو آن در آسمانها و زمین پراکنده است - آنها را کمال بخشد.

- حکم پنجم: همه موجودات عنصری تحت تأثیر امور فلکی هستند. البته این به معنی آن نیست که افلاک و کواکب در عناصر بسیط و مرکب اثر ایجاد و تکوینی دارند؛ چون جسم، به عنوان یک پدیده بی روح، هیچ گونه تأثیری در ایجاد و آفرینش ندارد. منظور این است که افلاک به عنوان ابزارهای واسطه و انتقال، زمینه‌ساز و فراهم کننده شرایط ایجاد اجسام عنصری هستند و درست مانند پرتوهایی که از قرص خورشید بر شیشه‌های الوان می‌تابند و هر شیشه متناسب با وضع خاصی که دارد (نرمی، زبری، روشنی، تیرگی) نور خورشید را می‌گیرد و منعکس می‌کند، افلاک و کواکب نیز صورتها و اعراض را از منبع فیض به اجسام می‌رسانند تا هر جسمی از چه قابلیت و استعدادی برخوردار باشد و چگونه پذیرای فیض شود.

وانگهی؛ نیروی اعداد و آماده‌سازی نیز متعلق به افلاک نیست. زیرا اگر چنین بود، می‌بایست همه اجسام از قابلیت و استعداد یکسانی برخوردار باشند. این نفوس اجسام است که ظرف قابلیت و استعداد هر جسمی است. چه اینکه نفوس انوار معینی را که منشأ آثار تحریکی و ادراکی است از عقول دریافت می‌دارند و به پیکره‌های اجسام افاضه می‌کنند تا آن پیکره‌ها به مدد آن انوار استعداد و قابلیت اجسامی دیگر را به دست آورند و انوار با حرکت دورانی و نوسانی خود که گاهی سیر صعودی می‌کنند تا فیض را از منبع فیاض دریافت کنند و زمانی سیر نزولی، تا فیض دریافتی را به اجسام افاضه کنند، اجسام را برای پذیرش صور و اعراض مهیا می‌سازند. همه فرایند کواکب و اجسام در همین حد است؛ و گر نه، جمادی بی روح بیش نیستند و فقط در معرض تأثر و انفعال قرار دارند، نه تأثیر و فعل.

ممکن است این سؤال به ذهن خطور کند که عقول پستی که در قعر عرصه حدوث افتاده‌اند و در حسیض طبیعت گرفتارند، از کجا و چگونه حامل انوار، و واهب آثار اعراض و صور شده‌اند؟

پاسخ این است که عقول مذکور، انوار را از منبع متعالی نور آورده‌اند، و نه از منشأ و منبعی دیگر؛ چرا که منشأ و مرجع همه چیز اوست، و او خود فرموده است که: «... بگو همه چیز از

در پیشگاه خداست...<sup>۱</sup> اینک؛ دانا در باب جبروت را می‌گوید و فرزانه جز این راه را نمی‌پوید. بارزترین تأثیر موجودات برین و فرازین در موجودات سافل و فرودین مربوط است به آشکارترین اجرام آسمانی که در عین حال نورانی‌ترین، درخشان‌ترین، تابناک‌ترین و سوزنده‌ترین آنها نیز هستند؛ یعنی دو نیر (خورشید و ماه) که یکی به منزله سلطان در جهان جسم و تن است؛ چون مثال اعلیٰ و اعظم خدا و مثل والا و روشن اوست و خداوند در عظمت شأن او در جای جای قرآن سخن گفته و اوصاف او را بر شمرده است؛ از جمله

«وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ...»: [خدا را مثل برتر است]<sup>۲</sup>

«وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ...»: [او را مثل برتر است]<sup>۳</sup>

«اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ...»: [خداوند نور آسمانها و زمین است؛ مثل نور

او...]<sup>۴</sup>

«وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ...»: [و تابناک شد زمین]<sup>۵</sup>

بنابراین، خورشید بزرگ‌ترین آیت و نشانه قدرت و عظمت خداوند متعال است؛ چون آشکارا یگانه موجود فرازینی است که از همگان برتر است، نور خود را نثار همگان می‌کند، بی آنکه از کسی بگیرد. خورشید، نور عالم محسوس است؛ چنانکه ذات اقدس الهی، منبع نور عالم معقول است. خداوند، هم مثل دارد و هم مثال؛ اما شأن او اجل از آن است که مثل و شبیه و خیال داشته باشد. این کلام الهی است: «مِثْلُ بَدِّ بَرٍّ لِّكَافِرٍ»<sup>۶</sup> تقطع انحراف و لغزش قدم پرستندگان کواکب آسمانی مثل برترین، برای خداوند است...<sup>۶</sup> همین جا غوطه‌ور شدن فهم و درک این گروه در اعماق تیرگیهای حیرت و سرگردانی آغاز می‌شود. این جماعت البته پویاتر و معقول‌تر از سایر محسوس پرستان هستند؛ متقابلاً طبیعت پرستان از همگان پست‌تر و فرومایه‌ترند؛ چرا که به پرستش چیزی سرگرم شده‌اند که در عالم اجسام از همه تاریک‌تر و ظلمانی‌تر است. به عبارت دیگر، همان‌گونه که خورشید در اوج عظمت و درخشش است، طبیعت درست برعکس، در نهایت سفلی و پستی و تاریکی است. طبیعت حتی از خودش هیچ غی داند چه رسد به غیر خودش. در فاصله میان خورشیدپرستی و طبیعت پرستی، کیشها و آیینهای بیهوده، یاوه و عاطل و باطلی وجود دارند که نه تنها تباه کننده سعادت ابدی؛ بل تدارک کننده شقاوت همیشگی به شمار می‌روند.

۱. «... وَإِنْ تَصْبِهِمْ حَسَنَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَإِنْ تَصْبِهِمْ سَيِّئَةً يَقُولُوا هَذِهِ مِنْ عِنْدِكَ قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ فَمَالِ

هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا» نساء: ۷۸. ۲. نحل: ۶۰.

۳. روم: ۲۷. ۴. نور: ۳۵.

۵. زمر: ۶۹.

۶. «... لِّلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مِثْلُ السَّوَاءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ...» نحل: ۶۰.

این، در خصوص یک نیر، یعنی خورشید؛ که گفتیم در جهان جسم حکم و منزلت سلطان را دارد. و اما نیر دیگر، یعنی ماه، به مثابه وزیر در عالم اجسام است... خورشید و پرتوهای نورانی آن ماده حیات جانوران و گیاهان است؛ زیرا زیست جانوران، جز از طریق حرارت غریزه که یکی از مواهب و دستاوردهای اشعه نور خورشید است تأمین نمی‌شود. در خصوص گیاهان نیز همین قانون حاکم است. به دیگر سخن، همان طور که نفوس ناطقه بشری، از مواهب و دستاوردهای انوار مفارق — یعنی عقول مجرد و خالص از تیرگی ظلمات اجسام — است، جان حیوانی و نباتی نیز از مواهب و دستاوردهای انوار کواکب و ستارگانی است که در تلوؤ و تشعشع هستند.

بخته و رسیده شدن میوه‌ها، جزرومد آب دریاها و اقیانوسها، سرشار شدن شیر در پستانها، نشو و نمای کشتزارها و دانه‌ها و نسلها و نیز کاهش و فرسایش و پژمردگی آنها، همه و همه تحت تأثیر وضع ماه از حیث پری قرص ماه، یا زوال آن، و تابش، یا به محاق نشستن آن به وقوع می‌پیوندد.

بجز خورشید و ماه، اختران دیگر نیز تأثیرهایی بر جهان اجسام می‌گذارند که تفصیل این تأثیر را اصحاب علم نجوم و کواکب بر شمرده‌اند؛ تفصیلی که خود در بحر حیرت اجتناب‌ناپذیر آن درافتاده‌اند.

باید دانست که خورشید در فلک، به مثابه قلب در بدن جانور است؛ بلکه می‌توان گفت این اختر برای عالم اجسام — که خود به انسان بزرگی می‌ماند — به مثابه چشم، چهره، سر، و قلب است. چشم است از آن رو که وسیله دیدن و مشاهده جهان است؛ چهره است به لحاظ اینکه حسّاس‌ترین و عزیزترین عضو به شمار می‌رود؛ سر است، زیرا چشم و چهره در موضعی غیر از سر قرار ندارد و بالأخره قلب است، از این حیث که منبع و معدن تأثیر بر همگان است و مایه جنب و جوش آنها. ماه نیز در مثل به مثابه مغز این انسان بزرگ، یعنی عالم اجسام است. چه اینکه، همانطور که حیات از قلب آغاز می‌شود و سپس از قلب به مغز می‌رسد و سرانجام در سایر اعضاء و جوارح جریان پیدا می‌کند، فیض صاعد از دریای جود پروردگار متعال — که عزّت و درخشش قرینش باد — ابتدا به عقول نورانی می‌رسد و سپس از طریق این ابرهای جود و سخا به موجودات پایین‌تر می‌بارد که نفس خورشید، اولین گیرنده این باران است و بعد، آن را به ماه افاضه می‌کند. از این رو، ماه از حیث تأثیر در موجودات عالم به منزله خلیفه و جانشین خورشید محسوب می‌شود.

تأثیراتی که بیان شد، یا ناشی از طبع عامل تأثیر است یا خاصیت آن و تفاوت این دو نوع تأثیر (تأثیر طبیعی و تأثیر خاصیتی) نیز امری واضح و مشهود است؛ چه اینکه تأثیر طبیعی

تأثیری است که بی‌واسطه از عمق طبع سرچشمه می‌گیرد؛ ولی تأثیر خاصیتی است که غیرمستقیم و به واسطه عامل دیگری که برای ما مشخص و معلوم نیست تحقق می‌یابد. چنانکه مثلاً آهن‌ربا، می‌تواند فقط نوعی خاص از فلز — یعنی آهن — را جذب کند و بر آن اثر بگذارد. بدیهی است اگر این تأثیر، ناشی از مجرد طبع آهن‌ربا می‌بود، می‌بایست بتواند همه فلزات را جذب کند و بر همه آنها اثر بگذارد. در حالی که چنین نیست و بجز طبع، عامل دیگری نیز باید باشد تا این تأثیر تحقق پذیرد. بنابراین، می‌توان گفت طبع، طیفی است وسیع‌تر از طبیعت؛ که اینک طبیعت نیز به نوبه خود طیفی است گسترده‌تر از خاصیت. طبع منشأ اثر خودآگاه و ناخودآگاه است؛ در حالی که طبیعت فقط منشأ اثر ناخودآگاه است، و لذا گفته می‌شود حیوانات به طبع خود بر افعال خود تسلط دارند نه به طبیعت خود. همچنین گفته می‌شود جمادات به طبیعت خود بر افعال خود تسلط دارند نه به طبع خود. البته بر سبیل مجاز و مسامحه، ممکن است واژه طبیعت در مورد حیوانات، و واژه طبع در مورد جمادات به کار گرفته شود. بدین ترتیب، حوزه طبع از حوزه‌های طبیعت و خاصیت گسترده‌تر است، حوزه طبیعت از حوزه طبع محدودتر اما از حوزه خاصیت وسیع‌تر است، و بالاخره حوزه خاصیت از حوزه‌های طبع و طبیعت محدودتر است.

نکته دیگر اینکه از آنجا که جسم، ناگزیر از مکان است و متناسب با خصوصیات ظاهری هر جسم، و نیز بر حسب اینکه اعضاء و اجزاء هر جسم نسبت به اشیاء دیگر چگونه قرار گرفته‌اند، پدیده دیگری به نام «وضع» عارض جسم خواهد بود. پدیده وضع از ارکان و اصولی است که جسم به واسطه آن و به مشارکت با آن در اشیاء دیگر اثر می‌گذارد و این اثرگذاری خالی از سه وجه نیست:

۱. ملاقات؛ مانند آتش که با هر چه برخورد کند آن را می‌سوزاند؛ مگر اینکه جسمی نسوز یا غیر متأثر از آتش باشد.

۲. مقابله؛ مانند خورشید و ماه که اشیاء و اجسام مقابل خود را روشن می‌کنند؛ مشروط بر اینکه شیئی یا جسم شفاف باشد و حائل از نور نباشد.

۳. مجاورت؛ باز هم مانند آتش که در مجاورت آب باشد. بدیهی است مجاورت آتش با آب موجب گرم شدن آب خواهد شد.

از سه وجه مذکور اولی نزدیک‌ترین وضع، دومی دورترین وضع، و سومی از وضع متوسطی برخوردار است.

وانگهی؛ حرارت که در جهان ما پدیدار می‌شود، با سه عامل ممکن است پخش و منتشر

شود:

۱. به واسطهٔ یک جسم حارّ که حرارت در طبع آن نهفته باشد؛ چون در غیر این صورت، یعنی فرض اینکه حرارت هر جسمی، حاصل از حرارت جسم دیگر باشد، یا مستلزم دور خواهد بود یا تسلسل که هر دو محال است. پس راهی نمی‌ماند مگر اینکه بپذیریم حرارت اشیاء و اجسام از چیزی و جایی نشئت می‌گیرد که این ویژگی در طبع آن نهفته است و البته چنین چیزی، جز آتش نتواند بود.

۲. به واسطهٔ حرکت؛ زیرا حرکت جسم را آمادهٔ گرم شدن می‌کند و این حقیقی است که تجربه و آزمایش آن را ثابت می‌کند و راه هرگونه تشکیک و تردیدی را می‌بندد. آب روان با آنکه طبعاً سرد است اما درجهٔ سردی آن کمتر و پایین‌تر از آب راکد است. همچنین کندن و سوراخ کردن اشیاء سخت با مته و ابزارهای دیگر، موجب بروز گرمی و حرارتی می‌شود که حتی ممکن است چیزهای مستعد سوخت را بسوزاند و بارها این امر مشاهده و تجربه شده است. از اینجا می‌توان بدین حقیقت نیز پی برد که غالباً لازم نیست اثر گذار و خود اثر هر دو از یک قماش باشند؛ زیرا مثلاً حرارت اثر حرکت است، و روشن است که این دو از جنس یکدیگر نیستند، از یک نوع هم نیستند؛ چون حرارت از مقولهٔ «کیف» است، ولی حرکت امری است مشتمل بر «کم»، «کیف»، «آین»، «وضع» و جز اینها... بنابراین، حرکت کجا و حرارت کجا؟

آنچه گفته شد، مقدمه‌ای است بس ارزشمند، بلند، مهم، مفید و مقتضی که می‌توان از رهگذر آن بدین حقیقت راه یافت که آفریدگار بدیع و نوآور، با ساخته‌ها و پرداخته‌های خود همانند نیست و با آنها سنخیت ندارد؛ چنانکه خود نیز با پیام «هیچ چیز همانند او نیست»<sup>۱</sup> این حقیقت را اعلان فرموده است. او پروردگار علی و عظیم است. بندگان والاگهر او نیز در قالبهای جسم و عَرَض و جرم نمی‌گنجند؛ چرا که اینان جانشینان آن ذات اقدس در بلندای آسمانها و گسترهٔ زمین‌اند. چه اینکه انسان نیز یکی از همین جانشینان در بسیط زمین است تا بساط عبادت بگسترد و با ابنای نوع خود معاشرت و داد و ستد کند. خلیفه به معنی نایب است و نایب باید با مورد نیابت، مشابهت داشته باشد؛ مشابهتی هر چند اندک در ذات، صفات و افعال؛ به‌شرحی که برای بازگو خواهیم کرد و این واقعهٔ سنگین و پُر تنش را با گوش جانت آشنا خواهیم ساخت. امید که خداوند گوش جانت را شنوا و چشم بصیرت را باز و بینا، و لوح دلت را از دغل و باطل پیراسته و مصفاً فرماید. گو اینکه: «اگر خداوند در ایشان خیری سراغ داشت، [حقیقت را] به گوششان می‌کشید»<sup>۲</sup>، و اگر آنان را شنوا می‌ساخت: «روی بر تافته اعراض می‌کردند...»<sup>۳</sup>

۲. «... لوعلم الله فيهم خيراً لأسمعهم...» انفال: ۲۳.

۱. «... ليس كمثله شيء...» شوری: ۱۱.

۳. «... لتولوا و هم معرضون...» انفال: ۲۳.

از این دو فراز، خداوند در فراز اول حکم به نفی استعداد حق‌پذیری، و در فراز دوم مراتب انکار و لجاج و استنکاف و استکبار در مقابل حق را بیان فرموده است. واضح است که چنین جماعتی، جملگی نیروهای اهریمن هستند، و چون هدایت‌پذیر نیستند: «خواهند گفت که این سخن، افسانه‌ای کهن است؛...»<sup>۱</sup> چنانکه پیشینیانشان نیز مانند چنین یاوه‌ای را می‌سرودند... منظور اینست که اتخاذ چنین موضعی، جرمی عظیم خواهد بود.

۳. سوّمین عامل انتشار حرارت، پرتوهایی است که از مبادی نور بر اجسام شفاف و صیقلی — از قبیل آینه و سنگهای سخت — بتابد. در این موارد، هر چه درجه شفافیت و صیقلی بیشتر باشد، تأثیر حرارتی و گرما بخشی نیز افزونتر خواهد بود؛ چه اینکه در آینه شفاف و صیقلی، به واسطه آنکه پرتوهای نوری بر سطح آن پراکنده و از محیط به مرکز آن هدایت می‌شوند، و سرانجام از کانون به جسم مقابل می‌تابند، این فرایند سبب ایجاد حرارت در آینه و سوزاندن جسم مقابل آن می‌گردد. باید دانست که فرایند بروود نیز ناشی از عوامل ضدّ حرارت است و یا بر اثر فقدان ابزارهای حرارت تحقّق می‌یابد.

### سخن پایانی باب اول

همه اجسام — اعمّ از اتری بی‌وزن، و عنصری — در جمعیت با یکدیگر وجه اشتراک دارند؛ چرا که «حدّ» جسم یعنی تعریف منطقی آن این است که دارای سه بُعد باشد. عکس این تعریف نیز درست است؛ یعنی به هر چیز که دارای سه بُعد باشد جسم اطلاق می‌شود. بدیهی است که اشتراک در ابعاد، مستلزم اشتراک در حقیقت جسم نیز خواهد بود؛ از سوی دیگر، مشترکات، الزاماً باید مفترقاتی هم با یکدیگر داشته باشند. چرا که اگر دو شیئی فقط وجوه اشتراک داشته باشند و فارق که وجه تمایز آنها باشد در میان نباشد، در واقع بیش از یک شیئی نخواهند بود. به عبارت دیگر، اگر وجه افتراق نباشد، اشتراک و دوگانگی مفهومی نخواهد داشت. پس، هم باید بین دو شیئی وجه افتراقی وجود داشته باشد، و هم باید این وجه افتراق عَرَض باشد نه جسم. ضرورت عَرَض بودن وجه افتراق از آن روست که جسمیت که وجه اشتراک است، نمی‌تواند وجه افتراق هم باشد. مثلاً حرارت، بروود، نور، ظلمت، طول، دَوْران و حالتها و وضعیتهای بی‌شمار دیگر، اینها جملگی عَرَض هستند و هر نوع عَرَضی بالقوه نامتناهی است. حرکت نیز که یکی از عَرَضهاست، بالقوه در حدّی معین و محدود متوقّف نخواهد شد؛ هر چند که حرکت وارد در فرد و مصداق معین، بالفعل محدود به حدّ می‌شود. زمان نیز مانند حرکت، هنگامی که

۱. «... فسیقولون هذا افك قديم...» احقاف: ۱۱.



برفردی خاص یا مصداق معین عارض شد، چون فرد و مصداق، متناهی و محدود است، عَرَض زمان نیز متناهی و محدود خواهد بود.

اکنون که روشن شد اجسام در حقیقت خود (جسمیت) با یکدیگر وجه اشتراک دارند و در حالتها و وضعیتهای عارضی (عَرَض) دارای وجه افتراق هستند، همین اشتراک و افتراق، برهانی برای اثبات وجود اعراض معقوله خواهد بود. در خصوص اعراض نیز می‌توان گفت که همه آنها در حقیقت خود (عَرَضیت) مشترک‌اند؛ هر چند که از جنس جسم نیستند. چه اینکه عَرَض جنس عالی است و عالی‌تر از عرض متصور نیست. بنابراین عَرَض بودن، جنس اعراض نه گانه (کم و کیف و این و وضع و...) نیست بلکه به منزله وجود عَرَضی آنهاست.

از جمله دلایل اینکه عَرَضیت، جنس اعراض نیست، اینکه امکان تصور مفهوم هر یک از اعراض - فارغ از عَرَض بودن آن - وجود دارد. همچنین امکان تصور جنس شیئی، پیش از تصور شیئی نیز وجود دارد. پس می‌توان پذیرفت که عَرَض بودن، جنس اعراض نیست و چون مشترک بین اعراض است، حتماً باید وجه افتراق و تمایزی هم وجود داشته باشد، تسلسل اعراض را همان وجه افتراقی که عَرَضی را از عرض دیگر متفاوت و متمایز می‌سازد قطع می‌کند؛ درست همان‌طور که ذات جسم از ذات عَرَض متفاوت و متمایز است.

### وجوه تفاوت و تمایز اعراض

۱. تمایز به لحاظ مورد؛ مانند سیاهی در کلاغ و سیاهی در قیر، که در هر دو یک حقیقت است اما در دو مصداق تحقق یافته است.

۲. تمایز به لحاظ زمان؛ مانند حرارت تنور در امروز و فردا، که در هر دو یک حقیقت برخاسته از آتش است، و در یک محل واقع شده است، اما از نظر زمان تفاوت و تمایز ایجاد شده است.

۳. تمایز به لحاظ ماهیت و ذات؛ مانند شیرینی و سفیدی در شکر، که هر دو در یک مورد و نیز در یک زمان است، اما علی‌رغم وحدت زمان و مورد، ذات و ماهیت این دو از یکدیگر متفاوت و متمایز است.

همین جا آن تسلسلی که برخی از اهل وهم پنداشته و گفته‌اند که اگر وجه تمایز میان دو چیز، شیئی سوّمی باشد تسلسل لازم می‌آید، محو و منقطع می‌گردد؛ چرا که معلوم شد که وجه تمایز میان دو چیز، یا در حقیقت آن دو، و یا در اعراض آن دو است - اعم از اعراض قریبه یا اعراض بعیده -.

بدین ترتیب ذات واجب‌الوجود به دلیل آنکه بری از زمان و مکان است، در بالاترین

جایگاه تمایز و تفاوت با دیگر موجودات خواهد بود؛ پس از واجب‌الوجود، عقول، نسبت به یکدیگر، و نیز نسبت به سایر موجودات، تمایز و تفاوت ویژه‌ای خواهند داشت، پس از واجب‌الوجود و عقول، نفوس و سپس اجسام فلکی، و در نهایت عناصر قرار می‌گیرند که هر یک از تمایز و تفاوت خاص خود برخوردار است: تمایز و تفاوت در ذات، زمان، و مکان. روشن است که هر چه حضور شیئی در حوزه وجود پیچیده‌تر و پر پیرایه‌تر باشد، از اجسام و اشیاء دیگر نمایان‌تر، متفاوت‌تر و متمایزتر خواهد بود؛ والله العالم باسرار الصور.

### باب دوم: در امور فلکی

گردون، این جرم لطیف شفاف شکوهند با کرامت فرازین درخشان زنده گویای شنوای فرمانبردار پروردگار، این گستره فراگیر اوج‌نشین گردنده تسبیح و تکبیر و تهلیل گوی با تدبیر، و این راکع و ساجد در دل شب و آغاز و انجام روز به هر بامدادان و هر شامگاهان تا رضای خدا جسته پاداش عظیم او را به دست آورد و از کیفر خفت بار او امان یابد، وجودش، صورت و هیئت ظاهرش روشنایی و نورافشانی‌اش آشکارتر از آن است که نیاز به دلیل و برهان احساس شود؛ زیرا به دلیل حس می‌توان او و حقایق مربوط به او را فهمید. در این میان آنچه مطلوب و مورد نیاز می‌نماید، شناخت ماهیت، طبیعت و کیفیت افلاک است؛ فهم اینکه آیا فلک موجودی است عنصری یا نه؟

باید دانست که فلک، این جرم با شکوه، بخشنده، سودبخش و در عین حال مرگبار، گرچه به لحاظ داشتن مقادیر سه گانه با عناصر وجه مشترک دارد؛ اما این اشتراک، در حوزه عرض است، چون مقادیر محسوس و عرض هستند.

به‌رغم چنین مشابهت و مشارکت عرضی که میان فلک و اجسام عنصری وجود دارد، به‌لحاظ هیولی و صورت، و به‌تبع این دو به لحاظ سرشت و حد و مرز، مفارقت و مغایرتی بنیادین بین فلک و عناصر حکفرماست. به بیان روشن‌تر، این دو (فلک و عنصر) در حقایق و ذاتیات خود از یکدیگر تباین دارند. بدیهی است که تباین در ذاتیات - ناگزیر - مستلزم تباین در خواص که فرع بر ذاتیات هستند نیز خواهد بود، و باز روشن است که اشتراک در برخی اعراض از قبیل مقدار (عرض قریب) یا وجود و حرکت (عرض بعید) موجب اشتراک در حقیقت نخواهد بود؛ و البته اختلاف در آنها اختلاف در خواص و لوازم را نیز در پی خواهد داشت.

ادعاهای فوق مبتنی بر قاعده‌ای اساسی است که اینک به تبیین آن می‌پردازیم: افلاک از نظر کمیت متناهی هستند. معنی این سخن این است که اجرام فلکی نیز در متناهی بودن همانند

اجرام عنصری‌اند؛ با این تفاوت که حدّ نهایی اجرام عنصری؛ عمق یا کانون درونی فلک قمری محیط به آنهاست، بنابراین کره آتش، عرش اجسام عنصری است که در این آیه شریفه بدان سوگند یاد شده است: «سوگند به دریای سرشار»<sup>۱</sup> البته این یک دریافت سطحی و ظاهری است و تحقیق و توضیح آن را بعداً خواهیم آورد.

و اما افلاک به نقطه‌ای ختم می‌شوند که هیچ موجودی — اعمّ از خلایق و ملائ — آنها را فرا نگیرد و احاطه نکند؛ بلکه سطح محدّب اولین جرم محیط بر افلاک؛ با آخرین عالم از عوالم روحانی هم مرز است و سطح مقعر آن با مظهر خود مجاور است. در این مظهر، در اصطلاح شریعت «کرسی»، و در اصطلاح نجوم و هیئت «فلک البروج» نامیده می‌شود. در زمینه این دعاوی برهانه‌ها، خطابه‌ها و دلایلی اقامه کرده‌اند و هر گروه، در منابع خود به منظور پاسخگویی و احتجاج و ردّ و انکار مخالفان و ارباب وهم مطالبی آورده مدّعی بدیهی بودن دعوی خود شده‌اند.

در واقع، قوه خیال، در ورای هر عالم عالمی دیگر، و پس از هر چیز چیزی دیگر را تصوّر می‌کند؛ اعمّ از اینکه فضا مادی تلقی شود — چنانکه مکتب فلسفی هند بر این باور است — یا غیر مادی و مجرد انگاشته شود — چنانکه خلاء گرایان بر این عقیده‌اند — اما حقیقت این است که اینها همه توهّماتی بیش نیست و ناشی از خیالپردازی است؛ و گرنه چگونه ممکن است هر مجردی که گاهی بدان خلأ می‌گویند، و زمانی آن را هیچ مطلق می‌نامند و وقتی عدم محض بدان اطلاق می‌کنند، دیواری دور آن کشیده شده باشد و محصور و محدود شود. از این رو، نیازی به اقامه برهان برای مطلبی که کاملاً واضح است و عیان ندیدیم؛ چرا که بالضرّوره خلأ را محال و آن را از مقوله خیال می‌دانیم، خیالی که ناشی از لطافت هوا است، و همین لطافت هوا خلأ تصور شده است و خیالپردازان بی‌مایه ادّعا کرده‌اند که جهان هستی تهی و خالی است و چیزی در آن نیست؛ بلکه حتّی مدّعی شده‌اند که جهان هستی پر از هیچ و لاشیئی است. اساساً صورت این مسئله منتهی به بطلان آن می‌شود. چگونه ممکن است در یک چیز، هیچ چیز و در شیئی، لاشیئی قرار گرفته باشد؟ اینها از مقوله اموری است که «لایسمن و لایغنی من جوع»<sup>۲</sup> و قابل گفتن و شنیدن نیست. تو گویی گویندگان این قبیل مسائل برای شنید حق کر، برای گفتن حق لال، و برای دیدن حق کورند و هرگز راه به عقل و خرد نمی‌برند. این محال است که بُعدی خالی از ماده یا جسمی باشد؛ چرا که ابعاد صورتی بیش نیستند، قوام آنها به ذاتشان نیست و بدون ماده و جسمی که ظرف و حامل آنها باشد قوام و دوامی ندارند. منتهی‌الیه عالم ماده و جسم،

۱. «والبحر المسجور» طور: ۶.

۲. غاشیه: ۷.

«سِدْرَةُ الْمُنتَهَى» است و عقول بر عالم جسمانی محیط بوده، دایره‌ای به مرکزیت عالم ماده را تشکیل می‌دهند. این را هم باید دانست که قائلان به این خرافه، معدودی بی‌محتوا از فلاسفه هند هستند که به هیچ روی درخور اهتمام به شمار نمی‌آیند.

اینک، پس از این ایضاحات و تنبیهات، مناسب می‌نماید که به طرح برخی ویژگیهای کیهانی پردازیم که در عین حال وجوه افتراق با عناصر نیز هستند.

ویژگی نخست: جرم، به واسطه اینکه ظرف — یا به تعبیر یا مکان — ندارد، داشتن حرکت مستقیم نیز متصور و میسر نخواهد بود؛ چون حرکت مستقیم مستلزم مکانی فارغ جهت طی مسافت است، در حالی که آن‌سوی جرم مکان فارغی نیست. پس حرکت مستقیم نیز برای جرم امکان‌پذیر نیست.

ویژگی دوم: گسست در جرم راه ندارد؛ یعنی جرم نمی‌تواند مانند عنصر از شکلی به شکل دیگر، و از لباسی به لباس دیگر درآید. زیرا خرق یا گسست تنها با حرکت مستقیم تحقق می‌پذیرد. به عبارت دیگر، خرق و گسست فقط در شرایطی رخ می‌دهد که اجزاء یک جسم پراکندگی در طول و عرض پیدا کنند و این پراکندگی تنها زمانی اتفاق می‌افتد که دو جزء از یک جسم به دو سوی نامتقارن، یعنی در خلاف جهت یکدیگر حرکت کنند؛ چه اگر حرکت دو جزء، به صورت متقارن و در وفاق جهت یکدیگر باشد التیام و پیوست حاصل خواهد شد نه خرق و گسست. از طرفی، حرکت به دو سوی نامتقارن، چیزی جز حرکت مستقیم نخواهد بود و توضیح داده شد که چنین حرکتی برای فلک محال و غیرممکن است. بنابراین خرق و گسست در فلک راه ندارد؛ این استدلال در خصوص فلک اول صادق است و اگر بخواهیم آن را به سایر افلاک نیز تسری دهیم، این امکان را خواهیم داشت، چون حرکت افلاک — چنانکه خواهیم گفت — مداوم و مستمر است. نفی خلأ و عدم امکان آن در کل جهان هستی را نیز بیان کردیم، خاصه نفی و عدم امکان خلأ در میان لایه‌های افلاکی که چون ظرف و مظروف به هم پیوسته و چسبیده‌اند. روشن است که خلأ در چنین لایه‌هایی، به مراتب از خلأ در عناصر محال‌تر خواهد بود.

ویژگی سوم: فلکها بسیط هستند، یعنی اجزاء حقیقت و ماهیت فلک همسان و همانند است؛ زیرا اگر بسیط نبود و مرکب از اجزاء مختلف و ناهمگون بود، تجزیه آنها نیز امکان‌پذیر می‌بود، کما اینکه ترکیب آنها امکان‌پذیر شده است. آنچه جائزالاتحاد باشد، جائز الافتراق هم باید باشد. اگر تجزیه و گسست ممکن نباشد پس حتماً ترکیب و پیوست ضرور خواهد بود. بنابراین، تجزیه و گسست بین اجزاء افلاک غیرممکن است.

ویژگی چهارم: دگرگونی در افلاک ممکن نیست؛ هر عنصری می‌تواند تبدیل به عنصر

دیگری بشود اما این استحاله در فلک راه ندارد؛ چرا که استحاله یا همان دگرگون شدن جز از راه خرق، و خرق نیز جز از راه حرکت مستقیم تحقق نخواهد یافت. حرکت مستقیم مستلزم ابطال حرکت دورانی است و چون ابطال حرکت دورانی در افلاک محال است، پس حرکت مستقیم نیز که ملزوم این لازم است محال و به تبع آن دگرگونی و استحاله افلاک نیز غیرممکن و محال خواهد بود. از این استدلال می‌توان به این نتیجه نیز رسید که هیولاهای افلاک با هیولاهای عناصر وجه اشتراکی ندارند؛ همچنین صورتهای افلاک قابل تغییر و تبدیل به گزینه دیگری نیستند. قرآن کریم نیز به همین امر اشارت دارد:

«و برافراشتیم بر بالای شما هفت [آسمان] سخت را»<sup>۱</sup>

«... بر فراز آن [آتش] فرشتگانی خشن و سختگیر قرار دارند»<sup>۲</sup>

ثبات صورت فلک و تغییرناپذیر بودن آن، موجب فناء و فسادناپذیر بودن فلک نیز می‌گردد. ویژگی پنجم: فلک باید بر زیر مجموعه خود احاطه‌ای از قبیل احاطه پوسته تخم مرغ بر محتوای آن و نیز از قبیل احاطه سفیده تخم مرغ بر زرده آن داشته باشد. این احاطه باید به گونه‌ای باشد که زمین در مرکز آن قرار گیرد. نه آن گونه که مثلاً زرده تخم مرغ محاط است؛ زیرا در این مثال، زرده در مرکز نیست، یعنی درست در نقطه وسط یا کانون قرار ندارد. برای اثبات این امر دو دلیل وجود دارد: خطایی و برهانی؛ دلیل اول، یعنی خطایی برای صاحبان خرد ضعیف که درجه فهم آنان از حسیض تقلید به اوج تحقیق برنیامده است؛ و دلیل دوم یعنی برهانی برای افکار بلند و پخته و عمیق و ساخته. اینک دلیل خطایی، و آن اینکه: فلک شریف‌تر و والاتر از موجودات زیرمجموعه آن است. پس والاتر و شریف‌تر باید محیط بر موجودات مادون باشد. در عالم کبیر، این قاعده حاکم است، یعنی ضرورتاً اشرف بر اخس احاطه دارد.

[فعل او از درون و او بیرون      ذات او برتر از چگونگی و چون]

این ترتیب، یعنی احاطه اشرف بر اخس، تا مرکز زمین حاکمیت و جریان دارد. آن‌گاه اگر دایره وجود، دور دیگری بزند یعنی بخواهد از نقطه ختم به نقطه شروع باز گردد، ترتیب مذکور نیز معکوس، و این بار اخس بر اشرف محیط می‌شود. بنابراین، در عالم کبیر، ضرورتاً اشرف بر اخس محیط است؛ ولی در عالم صغیر، اخس بر اشرف احاطه دارد. احاطه‌ای مانند احاطه هاله ماه به قرص ماه و پوسته میوه به خود آن. بدن جانور را در نظر بگیرید، شریف‌ترین عضو آن،

۱. «و بیننا فوقکم سبعاً شداداً» نبأ: ۱۲.

۲. «... علیها ملائکة غلاظ شداد...» تحریم: ۶.

قلب است که محاط است به بدن و بدن محیط بر آن است، تفاوتی که بین عالم کبیر و عالم صغیر وجود دارد این است که در عالم کبیر، اشرف علت اخس است و اخس معلول اشرف؛ و از همین رو علت، محیط است بر معلول؛ احاطه‌ای از قبیل احاطه هاله بر ماه؛ لیکن در عالم صغیر، اشرف از خس نشئت می‌گیرد و به وجود می‌آید، چنانکه مغز از پوست نشئت و وجود می‌گیرد؛ و از همین رو اشرف محاط است بر اخس، و اخس محیط بر اشرف است؛ احاطه‌ای مانند احاطه هاله بر قرص ماه.

و اما اقامه برهان بر اینکه فلک ضرورتاً باید محیط بر موجودات زیر مجموعه خود باشد — آن‌هم احاطه‌ای یکسان و یکنواخت — بدین بیان است که بر طبق قواعد علم هیئت و مجسطی، ما به شهود عقلی می‌بینیم که دو جهت فراز و فرود وجود دارد، چه اینکه می‌بینیم اشیاء سبک حرکتی فرازین (رو به بالا) و اشیاء سنگین حرکتی فرودین (رو به پایین) دارند. این اختلاف دو سوی حرکت، یعنی فراز و فرود یا بالا و پایین، در صورتی تحقق و مصداق خواهد داشت که جسمی محیط بر شیئی سبک بالا رونده، و شیئی سنگین پائین رونده وجود داشته باشد تا بتوانیم به مقیاس و معیار این جسم، که در عین حال خود دارای محیط و مرکز است، و موجودات درونی و محاط، به محیط و مرکز آن نزدیک، یا از محیط و مرکز آن دور می‌شوند، حکم کنیم که اشیاء در دو جهت فراز و فرود در حرکت هستند؛ چون اختلاف دو جهت بالا و پایین، اختلافی واقعی و حقیقی است، برخلاف چهار جهت دیگر که اختلاف آنها اعتباری و فرضی است و حقیقی و واقعی نیست. جسم مسطحی را در نظر بگیرد؛ این جسم در صورتی می‌تواند با مرکز زمین نسبتی داشته باشد که زمین دارای محیط و پیرامونی باشد زیرا مرکز، امری نسبی است و تنها در قیاس با محیط عینیت پیدا می‌کند. اگر محیط نباشد، مرکز نیز موجودیت و مفهومی نخواهد داشت؛ این در خصوص زمین. درخصوص فلک و گستره کیهانی نیز وضع همین گونه است. آنجا هم محیط و مرکز همین رابطه را دارند. اگر جسمی را که بالا و پایین آن معین باشد محیط بر موجودات زیر مجموعه خود در نظر بگیریم، لزوماً هم محیط را مشخص کرده‌ایم و هم مرکز را. محیط ذاتاً مشخص بود، و مرکز به غرض و تبع محیط مشخص می‌شود. مفهوم این سخن این است که محیط، مرکز را ایجاد می‌کند اما مرکز نمی‌تواند محیط را نه موجود و نه معین کند؛ زیرا بالقوه امکان وقوع بی‌نهایت دایره بر یک نقطه وجود دارد.

از اینجا می‌توان پی برد که آفرینش آسمانها پیش از خلقت زمین صورت گرفته است؛ چنانکه پدید آوردن عقول، قبل از پدید آوردن نفوس عملی شده است؛ چون پدید آوردن (ابداع) عبارت است از حکم دادن و امر کردن؛ ولی ساختن (صنع) عبارت است از آفریدن و اندازه کردن. پس ابداع باید سابق بر صنع، و صنع باید مسبوق به ابداع باشد. یعنی ابداع بر صنع

سبقت دارد، سبقتی عاری از غبار زمان و پیرایه مکان. به همین سبب است که خداوند متعال همه جا ذکر آفرینش آسمانها را بر ذکر آفرینش زمین مقدّم داشته است. همچنین «خلق» را پیش از «امر» آورده است:

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ».<sup>۱</sup> در خصوص حضرت عیسی (ع) نیز فرموده است: «خَلَقَهُ مِنْ تَرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ».<sup>۲</sup> چنین مضامینی در جاهای دیگری نیز تکرار شده است و اینها همه به منظور تفهیم برماست؛ چه آن کس که بخواهد مشعلی برافروزد، نخست باید پارچه و روغن فراهم آورد و پارچه را به روغن آغشته سازد و سرانجام آتش را بدان نزدیک و با آن آشنا کند.

این مطالب می تواند کلید فهم تعلق ارواح به اجساد نیز باشد و بر این سخن پیامبر (ص) صحّه بگذارد که فرمودند: «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از اجساد آفرید». بنابراین ارواح قبل از اجساد بوده اند و در علم سابق ازلی وجود داشته اند. مگر نه این است که خداوند متعال همه جا می فرماید:

«عالم الغیب و الشّهادة...»<sup>۳</sup>؟ اگر عالم شهود، پیش از عالم غیب می بود، مقتضی بود که «عالم الشّهادة و الغیب» بفرماید [یعنی عالمی که مشاهد می شود اما هنوز سرشت نفسی نیافته است]. در جهان شهود علم بر معلوم منطبق و با آن موافق است، اما در علم ازلی، معلوم بر علم منطبق و با علم موافق است؛ چون موجودات در کل صنع و ابداع علم ازلی است و هر موجودی نخست متعلّق علم ازلی قرار می گیرد و سپس جامه صنع می پوشد. بنابراین معلوم بر وفق علم ازلی صادر و ایجاد می شود و علم ازلی، متبوع موجودات است و سرچشمه مصنوعات، نه تابع آنها. علم ازلی الهی علم فعلی است، و از همین رو خداوند فرموده است: «هیچ ماده ای باردار نمی شود و بار نمی گذارد مگر با علم او...»<sup>۴</sup>؛ در حالی که علم ما علم انفعالی، یعنی برآیند وجود و رؤیت اشیاء و موجودات است و به همین جهت ممکن است علم ما به تبع تغییراتی که برای معلوم حاصل شود، تغییر کند؛ اما در علم الهی محال است چنین تغییری رخ دهد؛ چرا که علم الهی تابع معلوم نیست بلکه تغییر اشیاء تابع علم الهی به تغییر آنهاست. پس معلوم شد که عالم «غیب»، یا همان عالم «امر»، پیش از عالم «شهادت» یا همان عالم «خلق» وجود داشته، و علم ازلی نیز همین گونه بوده است و به همین سبب است که فرموده است: «عالم الغیب و الشّهادة...»<sup>۵</sup>

۲. آل عمران: ۵۹.

۱. اعراف: ۵۴.

۳. توبه: ۹۴.

۴. «... و ما تحمل من أنثی و لا تضعنّ الا بعلمه...» فصلت: ۴۷.

۵. توبه: ۹۴.

دلیل عقلی برای کروی بودن فلک آنکه به شرحی که دانسته آمد، فلک بسیط است و از همین رو دارای یک طبیعت و سرشت بیش نیست، از واحد نیز جز واحد پدید نخواهد آمد؛ چون به حکم عقل چنانچه صادر دو شیئی باشد، باید مصدر یا منشأ صدور نیز دو شیئی باشد، مقتضای قاعده مشهور [الواحد لا یصور منه الا الواحد] نیز همین است. بنابراین تمام بسیطها کروی شکل هستند و این حقیقت را از کتاب خدا نیز می‌توان برداشت کرد؛ آنجا که از آسمان یاد کرده می‌گوید: «ما لها من قُرُوج».<sup>۱</sup> به موجب این آیه شریفه هر گونه خلل و فرجی از جرم فلک منتفی است و البته هر جسم فاقد خلل و فرج باید کروی شکل باشد؛ زیرا اجسام غیر کروی، اضلاع دارند و داشتن ضلع مستلزم داشتن زاویه و دهانه است؛ یا سه زاویه که مثلث را تشکیل می‌دهد، یا چهار زاویه که مربع را به وجود می‌آورد، و یا...

ویژگی ششم: حرکت دَوْرانی. باید گفت: این جرم بسیط، و بر همه موجودات محیط، حرکتی دَوْرانی دارد که به شهود و عیان دیده می‌شود و نیازی به اقامه برهان برای اثبات این حرکت نیست؛ لیکن ما باز هم ترجیح می‌دهیم که اقدام به اقامه برهان کنیم؛ گو اینکه چنین اقدامی برای چنین مقاصد و اهداف روشن و واضحی، نه تنها کاری است بیهوده؛ بل عملی است دور کننده از هدف، که فهم و درک مقصود را حتی دشوارتر می‌سازد. چه، آن‌کس که ادراک و بصیرتش تا بدان پایه سقوط کند و به حسیضی در افتد که با آنکه روز و شب شاهد طلوع و غروب خورشید و ماه و ستارگان و گردش فلک حول محور زمین — به گردش دَوْرانی — است و باز هم متوجه نمی‌شود که این طلوع و غروب مداوم، جز به حرکت دَوْرانی آنها حول محور جرم زمین تصورپذیر نیست، همان بهتر که از اقامه دلیل و برهان هم محروم بماند و همچنان در جهل و قصور عقل و فهم به سر برد. با وجود این، گفتنی است که: فلک که هیچ‌گونه اختلاف قوه و طبیعت در آن راه ندارد، از دو حال بیرون نتواند بود: سکون یا حرکت. دیگر اجسام نیز همین‌طورند و علت انحصار حال و وضع افلاک و دیگر اجسام در این دو، — یعنی در حرکت یا سکون — نیز روشن است. چه اینکه جسم دارای مکان، اگر بیش از یک واحد زمانی در مکان خود بماند و درنگ کند، چنین درنگی سکون نامیده می‌شود و اگر بیش از یک واحد زمانی درنگ نکند، حرکت نام خواهد داشت و نمی‌تواند سکون نامیده شود. زیرا یک جسم مجوف که بر تمام محتویات خود محیط باشد، اگر ایستا و ساکن تصور شود، لزوماً باید نیمی از آن بالای محتویات خود و نیم دیگر آن زیر محتویاتش قرار گیرد، و این وضع ممکن نیست مگر آنکه نیمه بالایی با نیمه زیرین تضاد ماهوی و طبیعی داشته باشد؛ چرا که اختلاف و تقابل مکانها دلالت



بر اختلاف و تقابل ظاهری و باطنی اشیاء می‌کند، وگرنه این تصور که نیمی به مکان بالا و نیم دیگر به مکان پایین اختصاص یابد بی‌معنی و مفهوم خواهد بود و ترجیح بلامرجح یکی از دو امر متساوی بر دیگری نیز ضرورتاً محال است. اگر چنین فرضی جائز می‌بود، صدور ممکنات متساوی و همگون، از هیچ، یا بدون علّت نیز ممکن می‌بود، در صورتی که بی‌شک این امر باطل و غیرممکن است. بنابراین، اختلاف مکان دلیل بر اختلاف طبع است و ما ثابت کردیم که تمام آحاد جرم فلک همگون و متساوی است و نمی‌توان گفت پاره‌ای از جرم فلک به مکانی اختصاص دارد و پاره‌ای دیگر به مکانی دیگر؛ فلذا حرکت، لازمه فلک است و دورانی بودن نیز لازمه این حرکت، چون حرکت مستقیم — چنانکه قبلاً بیان کردیم — برای فلک محال است؛ و چه مناسب و نیکو سروده شده است که:

این چرخ چو آسیا برآسوده نشد      آسوده نگشت و آسیا سوده نشد  
چندانکه زمانه دانه پیمود در او      او سیر نگشت و دانه پیموده نشد

با این بیان ضرورت حرکت اجرام عالی روشن شد؛ چنانکه صریح قرآن کریم نیز با عباراتی محکم، نه متشابه و ظاهر، نه به تأویل و مبین، نه مجمل در مواضعی چند به همین معنی دلالت می‌کند، مانند:

«وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا...»<sup>۱</sup>

«لَا الشَّمْسُ [ينبغي لها أن تدرِك] القمر... و كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ»<sup>۲</sup>

بدین نکته نیز باید اشاره کرد که حرکت اختران، ذاتی نیست؛ و اگر حرکت آنها با لذّت بود، خرق و گسست افلاک لازم می‌آمد. خداوند متعال با تعبیر «هفت آسمان سخت»<sup>۳</sup> آنها را به فسادناپذیری توصیف، و راه نداشتن تباهی و خرابی در آنها را ثابت و مدلل فرموده است. باری، حرکت افلاک عَرْضی و تَبَعی است؛ یعنی اختران به تبع حرکت ظرفهای حامل خود حرکت می‌کنند. درست مانند سرنشین کشتی که به تبع حرکت کشتی حرکت می‌کند. سرنشین در کشتی نشسته است و ذاتاً و به خودی خود حرکتی ندارد، اما بالعرض و به تبع حرکت کشتی، جابه‌جا می‌شود.

و اما اینکه چرا خداوند متعال اختصاصاً حرکت کواکب را ذکر فرموده است؛ بدون اینکه به حرکت ظرف و حامل آنها اشاره فرماید — با آنکه حرکت اختران بالعرض است و حرکت حامل آنها بالذات — علّت آن است که اختران قابل رؤیت و مشاهده هستند؛ زیرا نورانی و

۱. یس: ۳۸.

۲. یس: ۴۰.

۳. «سبعاً شداداً» نأ: ۱۲.

تابناک‌اند. اما ظرف و حامل آنها، به دلیل اینکه نور و روشنی ندارد، حرکت آن نیز دیده نمی‌شود و تنها به واسطه اختران است که حرکت مشاهده می‌شود؛ فی‌المثل مانند دانه‌های درّی که بر صفحه‌ای کبود نشاندۀ باشند. اختران به مثابه سرنشینان کشتی، و نیز به منزله دانه‌های گردنبند هستند. کشتی در بحر قضای الهی و در وادی قدر خداوندی، وفق تقدیر خداوند عزیز و علیم روان است و قداست از آن پروردگاری است که کشتیهایش در این بحر، همچو مشعلهای فروزان در حرکت هستند و در خشکی، همچون بُرجها و پرچمها نمایان.

ویژگی هفتم: هر یک از افلاک، خود هویتی مستقل و ماهیتی متمایز دارد و تنها وجه مشترک آنها داشتن جرم فلکی است؛ و این، غیر از وجه اشتراکی است که با عناصر به لحاظ مقدار دارند و البته مقوله کم و مقدار نیز عرضی است. در واقع، هر فلک با افلاک دیگر به گونه‌ای مغایر و مباین است که در عالم عناصر آب و آتش آن منافات و مغایرت را با هم دارند. یک دلیل این مغایرت و منافات حاکم بر روابط افلاک با یکدیگر اینکه هر فلکی حیطه و حوزه خاص خود را دارد و فلک دیگر در آن راه و گنجایی ندارد؛ چنانکه خود آن فلک نیز در حیطه و حوزه و مکان فلک دیگر راه و گنجایی ندارد. به همین جهت، ظرف لطیف هیچ گاه به مظهر و مترام مبدل نخواهد شد، بنابراین، اختلاف مکانها علت اختلاف طبع را تشکیل می‌دهد.

دلیل دیگر اینکه هر فلک — چنانکه بیان خواهد شد — معلول علتی خاص است که این علت با علت فلک دیگر اختلاف و مغایرت ذاتی دارد، و البته اختلاف علتها منتج به اختلاف در معلوها خواهد شد؛ چرا که علت مشابه معلول است و به حکم اینکه هر شیئی با مشابه خود نیز مشابه است، ضرورتاً با مخالف و مغایر خود نیز اختلاف و مغایرت خواهد داشت.

دلیل دیگر اینکه اگر افلاک همه از یک نوع بودند، عرضها می‌توانستند حقایق را به اقسام مختلف منقسم کنند، و باز اگر از یک جنس بودند، فصلها می‌توانستند نوع را به افراد مختلف منقسم سازند. از طرفی، جواز تقسیم در جنس و نوع، مستلزم جواز تقسیم در حقیقت و ذات نیز خواهد بود و اگر حقیقت و ذات فلک قابل تقسیم انگاشته شود، خرق و فساد در فلک راه خواهد یافت؛ پیامدی که قبلاً بطلان آن ثابت شده است.

دلیل دیگر اینکه: اگر افلاک همه از یک نوع بودند، امتزاج افلاک با یکدیگر، و نیز امتزاج اجزاء آنها با یکدیگر نیز ممکن می‌بود؛ چنانکه مثلاً آبی می‌تواند با آب دیگری ممزوج شود، چرا که حائل و مانعی وجود ندارد تا نگذارد این دو آب به هم بییوندند؛ چون به حکم آنکه خلأ محال است، سطح مقعر آب اول با سطح محدّب آب دوم ضرورتاً مماس است، و به هر حال تشابه طبع هر دو موجب امتزاج با یکدیگر و استحاله در یکدیگر می‌شود؛ چنانکه اختلاف و

تغایر طبع دو چیز — مثلاً آب و روغن — موجب تنافر و تغایر آن دو می‌گردد. بنابراین، عدم امتزاج دو فلک با هم و استقلال و تمایز افلاک با یکدیگر، دلیل اختلاف طبع افلاک با یکدیگر است. ویژگی هشتم: این اجرام شریف آسمانی، از آن جا که واسطهٔ افاضهٔ صَوَر و اعراض از منبع و مبدأ جود و موهبت هستند، زمینهٔ قابلیت فیض را برای گیرنده‌های خاکی و موجودات زمینی نیز فراهم می‌آورند و در این جهت دو امر کلی و جزئی درخور بررسی‌اند:

امر کلی اینکه مثلاً آتش طی چه فرایندی است که شیئی مجاور خود را آمادهٔ پذیرش صورت آتشین می‌کند، و با نیروی محرکه‌ای که به واسطهٔ قرب و همجواری بر آن وارد می‌آورد، فروغ و گرما بدان می‌بخشد؛ همچنین خاک طی چه مراحل سرد و متراکم و ساکن می‌شود و تیرگی و سختی و جمود و خشونت می‌پذیرد...

— و امر جزئی اینکه خورشید چگونه در دوازده برج فرود می‌آید و موجبات تغییر شرایط زیست در گیاهان و جانوران و دانه‌ها و زایشها و هوشمندیا و کودنیا را فراهم می‌آورد؛ همچنین ماه با نزول در بیست و هشت منزل، و دیگر اختران با قرار گرفتن در برجه‌ها، ثانیه‌ها و ثالثه‌ها — به شرحی که اجمالاً و تفصیلاً در علم نجوم آمده است — تحولاتی را پدید می‌آورند. عقل بشر از ادراک جزئیات قاصر و عاجز است، ولی تأثیرات عمومی کرات آسمانی بر موجودات زمینی به علم کلی برای بشر معلوم است.

رازهای نهان در گنجینهٔ غیب، و اسرار نهفته در حکمت آفرینش آسمانها و زمین را فقط خدا می‌داند. «بار پروردگارا اینها را بیهوده نیافریده‌ای. نزاهت و پاکی ویژهٔ توست. ما را از عذاب آتش مصون دار.»<sup>۱</sup> از سینهٔ آن ماه تمام نبوت و فتوت، و از ماه تمام آن سینهٔ رسالت و شجاعت، این سخن تراویده است که: «وای بر آن کس که این آیه را بخواند و سُبلت با آن بتاباند» یعنی در شگفتیهای احوال و اسرار آفرینش نیندیشد، و حرکات و افعال محیرالعقول آن را مورد توجه و امعان نظر قرار ندهد؛ کما اینکه ذات اقدس الهی ما را به نگرستن به آسمان و عجائب و اسرار آن امر فرموده است:

«افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها و زينّاها و ما لها من فروج...»<sup>۲</sup> بار الها ما را از تدبّر کنندگان و گردش‌کنندگان در ملکوت، و از سیر کنندگان، سیاحتگران و چرخ زنان حور محور جبروت مقرر فرما...

سخن پایانی: آخرین سخن این بخش اینکه از آنچه گفتیم این نتیجه حاصل می‌شود که افلاک از جنس و نوع عناصر نیستند و به همین جهت فاقد شش امرند: سبکی و سنگینی، گرمی

۱. «ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانه فقتنا عذاب النار» آل عمران: ۱۹۱.

۲. ق: ۶.

و سردی، خشکی و تری؛ زیرا امور اول تا چهارم از توابع و لواحق حرکت مستقیم است و ما در مطاوی بحثهای گذشته، حرکت مستقیم را از افلاک نفی کردیم؛ و دو امر پنجم و ششم از توابع خرق و گسست است — خرق و گسست آسان یا سخت — در حالی که اجرام با کرامت و شرافت ذاتی خود، با خرق و گسست سروکاری ندارند و ساخت آنها از آلایشهای عناصر پاک و منزّه است. بنابراین مکتبها و مشربهایی که پنداشته‌اند اجرام نیز طبیعتی همچون عناصر — مثلاً آب و آتش — دارند، سخت در توهم و اشتباه و محکوم به فساد و بطلان هستند. طبیعت اجرام، در کنار طبیعت عناصر چهارگانه (آب، باد، خاک، آتش) طبیعت پنجمی را تشکیل می‌دهد که در اوج اعتدال است و در منتهای دوری از تضاد؛ و درست از همین روست که قابلیت حیات دائم یافته است. چون حیات دائم نوری از انوار نفس ناطقه است که حیات مایه ذاتی آن است. اجرام نفوسی دارند که منتهی به عقل فعال می‌شود. چه اینکه حرکت دورانی نشان از حضور نفس ناطقه دارد و چنانکه گفته خواهد شد، نفس نیز نشان از عقل فعال می‌دهد.

اجرام چنین حالی دارند؛ و اما عناصر، نظر به اینکه هیچ اعتدالی بر آنها حاکم نیست؛ حتی می‌توان گفت نهایت تضاد میان آنها حکمفرماست، چنانکه مثلاً آتش که در عالم ماده و جسم داغ‌تر از آن وجود ندارد، یا خاک که چیزی سردتر از آن نیست، و همچنین دو عنصر دیگر (آب و باد)، اینها هیچ‌کدام به سبب شدت و حدت و عدم اعتدال، قابلیت حیات ندارند مگر اینکه عاملی آن شدت و حدت را متعادل کند و سازگاری و ملایمت برای پذیرش حیات را در آنها به وجود آورد. از سوی دیگر، پیدایش موالید سه‌گانه (گیاه، جانور، انسان) به میزان همین سازگاری و ملایمت و تعادل بستگی دارد. راهی به درازای یک هزار سال باید تا سالک نفس صورت گیاه یابد؛ و همین بعد مسافت، تا صورت جانور پذیرد، و بالاخره هزار سال دیگر تا به صورت انسانی در آید. راه هزار ساله اول راهی است واژگونه، هزار ساله دوم راهی است کج و معوج، و هزار ساله سوم راهی است راست و همه این سه راه به مثابه پلهایی هستند که روی دوزخ این عالم کون و فساد کشیده شده باشند؛ عالمی پر از تضاد و عداوت، و مصداق کامل حدیث شریف منقول از منبع صدق و معدن حق، پیامبر (ص) که: «دوزخ در زمین است و بهشت در آسمان».

بدین ترتیب، مواد اولیه و اجزاء بسیط عناصر جماداتی بی‌جان و فاقد احساس و ادراک هستند؛ اما مواد ترکیبی آنها در پرتو اعتدال از حیات و ادراک برخوردار می‌شوند. اگر این اعتدال از عناصر گرفته شود، حیات و ترکیب نیز از آنها رخت برمی‌بندد و مرگ جایگزین می‌شود. این است که جهان ما را جهان مرگ و فساد و فنا گفته‌اند و خداوند متعال از سر تذکر

و تنبیه نسبت بدین نکته لطیف، خطاب به رسول خود می‌فرماید: «اَنْتَ مِیَّتٌ و اَنْهَم مِیَّتُونَ»<sup>۱</sup>؛ شیوه‌ای که بر اساس آن کسی یا چیزی را به آنچه سرانجام بدان منتهی خواهد شد بنامند؛ چون هر چه آمدنی باشد، نزدیک خواهد بود.

و اما مواد اولیه و اجزاء بسیط افلاک از حیات دائم و جرم استوار و قائم برخوردار است و این وضع تا آن گاه مستدام خواهد بود که زمین و آسمان و تمام موجودات آنها به ذات اقدس الهی سپرده شوند. این نکته در این سخن خداوند متعال که نیکبختان و تیره‌بختان را به ترتیب در درجات بهشت و درکات دوزخ، جاویدان توصیف می‌فرماید آمده است: «خالدین فیها ما دامت السماوات و الارض الا ماشاء رَبِّک...»<sup>۲</sup> در این آیه شریفه، متعلق مشیت الهی از عموم و شمول خلود استثنا شده است؛ زیرا حرکت افلاک، هر چند که مدتی مدید و عهدی به غایت بعید به درازا می‌کشد، و این طول حرکت و حیات به یمن و لطف شرافت و نورانیت و ثبات صورت و ذات آنها است و نیازی به ترکیب و وجود عاملی جهت اعتدال نیست، و مرگ و فناپی نیز در آنها راه ندارد، اما بالاخره همین حرکت افلاک نیز راه فنا و فتور و هلاک و قصور را خواهد پیمود، و از همین روست که گفته‌اند: مرگ به عالم اثر راه ندارد، «و انّ الدّار الآخرة لهی الحیوان لوکانوا یعلمون...»<sup>۳</sup>

جای بسی شگفتی است که کسانی از این حقیقت استوار و درست به شگفت آمده با خود می‌گویند: چگونه ممکن است افلاک، زنده و عاقل و ناطق و مطیع باشند در حالی که نه سری دارند نه دمی، نه شهوتی و نه غضبی، نه حواسی ظاهری و نه باطنی، نه نیروی طبیعی آشکار یا پنهانی؟! آری این بینوایان و گشتگان بدون آلت قتاله که کشته عبارات تو خالی و مجروح نیزه‌های خیالی هستند، فقط آن دسته از جانوران زمینی را دیده‌اند که سرودم دارند از قبیل سگ و گرگ و جز اینها و در محیلة اینان تنها همین پیکر دارای صورت و سرودم و شهوت و غضب می‌گنجد. اینان نمی‌توانند بفهمند که این اوصاف و نیروها و اعضا و جوارح داخل در مفهوم حیات و ادراک نیستند گو اینکه از مفهوم حیوان مادی و جسمانی نیز خارج نیستند.

حیوان با حیّ فرق دارد؛ چرا که حدود تعریف حیوان عبارت است از جسم صاحب نفس تغذیه کننده حسّاس متحرّک به اراده؛ اما حد و تعریف حیّ عبارت است از جوهر صاحب عقل درک کننده فعال؛ و از همین روست که ذات اقدس حق و بندگان مقرب او موصوف به حیّ هستند، نه حیوان، چنانکه فرموده است: «الله لا اله الا هو الحیّ القيوم»<sup>۴</sup> و امثال این آیه... این مسکینان اگر فقط به خویشتن توجّه دقیق و عمیق مبذول دارند، و درنگی از سر امعان

۱. هود: ۱۰۸.

۲. زمر: ۳۰.

۳. بقره: ۲۵۵.

۴. عنکبوت: ۶۴.

نظر به عمل آورند، خواهند فهمید که نفس عاقله و معقوله خودشان حی است و ناطق و قائم و فهم‌کننده بدون آنکه سرودم و شهوت و غضبی داشته باشد. اینان گویا فراموش کرده‌اند که خداوند فرموده است:

«كُلَّ فِي فَلَكٍ يَسْجُونَ»<sup>۱</sup>

«و اذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا...»<sup>۲</sup>

«والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين»<sup>۳</sup>

و گویا از یاد برده‌اند که رسول خدا (ص) می‌فرماید:

«خورشید به هنگام غروب به زیر عرشی برده می‌شود و به هنگام طلوع خدا را سجده می‌برد و سپس طلوع می‌کند». راستی چگونه جماد می‌تواند شناور و گردنده و سجده کن و تسبیح و تهلیل گوی باشد؟ و چگونه ممکن است در زبان عربی برای جمادات، فعل را (یسجّون) و واو و نون جمع بست؟

اگر به لحاظ عقلی جایز است که در پشه و کک، این پست‌ترین جانورانی که از عفونت متولد می‌شوند جان و حیات حلول کند. و در اتم، این عنصر ناقابل بی‌نفع و ضرر، پویای و حرکت وجود داشته باشد، چرا جایز نباشد که جان و حیات در برترین، شکوهمندترین، روشن‌ترین و بزرگ‌ترین جرمی حلول کند که آسمان کرسی ریاست اوست و همه نورها و درخشش‌ها از او نشئت می‌گیرند، همان که ذرات هوا را به این سو و آن سو می‌پراکند و آنها را از زردی به سرخی و سیاهی و سپیدی می‌کشانند و با حضور و غیبت خود شب را روز و روز را شب می‌کند و با آمد و رفت خویش، چهار فصل را پدید می‌آورد؛ همان که روشنی چشم دنیا و راهنمای عقبی است، قبله و معبود خورشیدپرستان و وجهه همت و عبادت آنان است که روی نیاز و نیایش بدان سو کنند و خلاف روش دینداران و سنت پرستان، به پرستش و نیایش او اهتمام ورزند؟ و نیز چرا جایز نباشد که حیات در جرم والایی حلول کند که آسمانهای برین را فرا گرفته، همه موجودات علوی را احاطه کرده، عموم متفکران و هوشمندان و ارباب خرد مجد و عظمتش را به دیده قبول و احتراز نهاده‌اند و حتی خردمندان فرقه‌های مشبه و کرامیه اجماعاً ادعا کرده‌اند که عرش خداوند بر فراز آن قرار گرفته است — به ویژه اگر ظاهر این آیه شریفه مدّ نظر باشد که: «الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى...»<sup>۴</sup> و نیز اگر مراد از حیات مذکور، چیزی جز فروزش و تابش نور الهی نباشد.

آیا این ادعای بزرگ می‌تواند جز از عظمت و جلال عرض نشئت گرفته باشد؟ چرا خداوند

۱. یس: ۴۰.

۲. بقره: ۳۴.

۳. یوسف: ۴.

۴. طه: ۵.

متعال در قرآن کریم، ذات اقدس خود را به عرش نسبت داده گاهی می‌فرماید: «رَبَّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ»<sup>۱</sup>، و زمانی «رَبَّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ»<sup>۲</sup> و در جایی دیگر «ذو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ»<sup>۳</sup> چرا نفرموده: پروردگار اَثم و پشه و مگس و مورچه؟ آیا چنین تفکری جز بر بی‌مایگی، نابخردی و ضعف و نقصان بصیرت و بینش دلالت دارد؟ «فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ»<sup>۴</sup> و «الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»<sup>۵</sup>

۲. مؤمنون: ۱۶.

۴. انبیاء: ۲۲.

۱. توبه: ۱۲۹.

۳. بروج: ۱۶.

۵. نخل: ۷۵.

**محور دوم: قطب جنوبی که مشتمل بر امور روحانی است**  
همچنانکه امور جسمانی به لحاظ کمال و شرف منقسم به دو قسم علوی و سفلی است، ارواح و موجودات روحانی نیز به همین دو قسم منقسم می‌شود، و از همین رو در اینجا دو باب مطرح می‌گردد:

### **باب اول: نفوس سفلی**

نفس را — اعم از زمینی و آسمانی — می‌توان چنین تعریف کرد: نفس عبارت است از «نخستین مرحله کمال یک جسم طبیعی ابزاری». و در این تعریف چهار نکته مندرج است:

۱. قید «نخستین مرحله کمال»، مراحل بعدی کمال — از قبیل علم و دیگر صفات نفسانی — را کنار می‌گذارد؛ چون علم و سایر اوصاف نفسانی کمالات ثانویه‌ای هستند، مبتنی بر کمال اول؛ یعنی همان نفس به‌سان جسمی زنده تا متصف به علم نشود، عالم بدان اطلاق نتوان کرد. پس اول باید نفس داشته باشد تا سپس علم و سایر صفات بدان افزوده شود.

۲. قید «جسم»، عَرَضَهَا را کنار می‌گذارد؛ زیرا عَرَض قائم به ذات نیست و نمی‌تواند پذیرای آثار ناشی از نفس باشد.

۳. قید «طبیعی» اجسام مصنوعی — مانند تخت — را خارج می‌کند. بدیهی است چنین اجسامی نمی‌توانند ابزار نفس باشند.

۴. قید «ابزاری» عناصر بسیط را مستثنی می‌سازد؛ چون این عناصر، استعداد پذیرش فعل نفس را ندارند، و افعال نفس در معرض افراط و تفریط است و برای قبول آثار حیات لازم است که عامل تعادل و توازن وجود داشته باشد.



این بود توضیح و تبیین مربوط به حدّ و تعریف نفس، که البتّه موافق و مخالف هم دارد؛ و اما اقسام نفوس:

باید دانست که نفوس، این قوای مدبّر عالم اجسام در پنج قسم منحصرند: طبیعی، گیاهی، جانوری، انسانی و فلکی؛ و علّت انحصار در این پنج قسم آن است که نفس عبارت است از منشأ صدور یک فعل. حال، این منشأ صدور، نسبت به فعلی که صادر می‌کند یا آگاهی دارد یا ندارد. آنجا که آگاهی ندارد، یا تمام افعال صادره یکسان و یکنواخت هستند یا متنوع و مختلف. آنجا که آگاهی دارد نیز یا افعال، یکسان و یکنواخت است یا مختلف و متنوع. در ضمن، این آگاهی یا متعلّق است به کلیات معقول، یعنی نفس نسبت به امور کلیّ عقلانی ادراک دارد و یا به جزئیات محسوس، یعنی به امور جزئیّه قابل حسّ. بنابراین:

- نفسی که محسوسات جزئی را درمی‌یابد نفس جانوری است.
  - نفسی که معقولات کلی را ادراک می‌کند نفس ناطقه انسانی است.
  - نفسی که پدیده‌های یکسان و یکنواخت خود را ادراک می‌کند نفس فلکی است.
  - نفسی که به پدیده‌های مختلف و متنوع خود آگاهی ندارد نفس گیاهی است.
  - نفسی که حتی به پدیده‌های یکسان و یکنواخت خود نیز ادراکی ندارد نفس طبیعی است.
- نفوس پنجگانه‌ای که برشمرده شدند، قوای مدبّر همه عالم اجسام را تشکیل می‌دهند. از این قوا، یکی مربوط به عالم افلاک است، و چهار قوای دیگر مربوط به عالم کون و فساد. از این تقسیم می‌توان حدس زد که نفوس مذکور در میان دو منحنی قرار دارند: منحنی اوج کمال، و منحنی حضيض نقص. پاره‌ای از نفوس یاد شده به علّت سفلی و ظلمت روی سقوط به اسفل السافلین دارند؛ مانند نفس گیاهی و نفس جانوری. چنین نفوسی به همین جهت، فاقد صلاحیت خطاب و سؤال و جواب هستند و به تبع این فقدان، از تبعات عتاب و مسؤولیت هم معاف‌اند. پاره‌ای دیگر از نفوس به واسطه کمال و نورانیّت که از آن برخوردارند، روی صعود و عروج به اعلیّ علیین دارند، مانند نفس فلکی، چنین نفسی نیز از رنج عتاب و خطاب و زحمت تکلیف مصون است؛ چون غنای ذاتی آن موردی برای قبول و تحمّل تکلیف باقی نمی‌گذارد. او از آغاز مطیع پروردگار آفریده شده و چنان است که وصف حالش را خداوند فرموده است: «قالنا اتینا طائعين»<sup>۱</sup>. چه اینکه نفس گیاهی و نفس جانوری نیز بر سبیل تسخیر و جبر، و نه بر سبیل اراده و اختیار، مطیع و منقاد آفریده شده‌اند و خداوند در وصف حال آنها می‌فرماید: «والتّجم والشّجر يسجدان»<sup>۲</sup>.

اما در لابه‌لای این دو گونه نفوس، نفس بشری قرار دارد که گاهی بدین سو و گاهی بدن سو در تذبذب و نوسان است این نفس گهی یکباره و اسفل السافلین سقوط می‌کند و به مرتبه درندگان و بهائم می‌رسد؛ و این اتفاق آنگاه می‌افتد که در چنبره شهوت و غضب گرفتار آید؛ و گاهی در بلندای سدره المنتهی می‌بالد، و به مقام محمود و منزل موعود و محضر پروردگار و دود بار می‌یابد؛ این اتفاق نیز آنگاه رخ می‌دهد که دو نیروی علم و عمل را به کار گرفته به تقویت و تکمیل آنها پردازد. در چنین شرایطی است که حامل «امانت» و قابل «دیانت» می‌شود؛ امانتی که بر آسمانها، زمین و کوهها عرضه شد، اما همگی هراسان شده از پذیرش آن خودداری کردند ولی انسان به حمل آن تن در داد. این امانت چیزی جز معرفت، تکلیف، عبادت و اطاعت نیست تو خود هر کدام از اینها را می‌پسندی انتخاب کن. اینها را بر آسمانها — یعنی نفوس آسمانی — و زمین — یعنی نفوس گیاهی — و کوهها — یعنی نفوس جانوری — عرضه کردند، اما جملگی از حمل و پذیرش آن امتناع ورزیدند، و این امتناع که ناظر به قبول تکلیف است، از آن رو صورت گرفت که برخی از نفوس مذکور در اوج کمال بودند و قبول تکلیف موردی پیدا نمی‌کرد، و برخی دیگر در مرتبه نقصان قرار داشتند و قبول تکلیف عملی و ممکن نمی‌نمود، با این همه، انسان حمل این امانت را پذیرا شد؛ چون استعداد کلی برای تحصیل دو مقام علم و عمل را داشت.

واژه نفس در تداول حکماء معانی و مضامین متفاوتی دارد: گاهی به معنی کمال است؛ بدین لحاظ که جسم از آنجا که جسم است ناقص است و چون با نفس در پیوند کمال می‌یابد. و گاهی به معنی نیرو و قوه است؛ چه اینکه منشاء صدور فعل است و آنچه مصدر فعل باشد و امکان پدید آوردن پدیده‌ای در آن حاصل باشد، قوه نامیده می‌شود.

و بالاخره زمانی به معنی صورت است؛ به لحاظ اینکه بدن به مثابه ماده است برای نفس، و همگان با همه اختلافی که دارند، در این نکته متفق‌القول‌اند که نفس به عالم ظهور و وجود در نمی‌آید مگر آنگاه که زمینه‌ای قابل برای افعال آن وجود داشته باشد. ماده نیز نسبت به صورت همین وضع را دارد. بدین جهت است که نفس را — به اعتبار اینکه با بدن رابطه‌ای مشابه رابطه ماده با صورت دارد — صورت می‌نامند.

اینک از نفس انسانی آغاز کنیم که نخستین باب عالم ملکوت است و رسول خدا (ص) برای آنکه سالکان طریقت، راه و روش اسلوک خویش را دریابند، رمز گونه فرموده است: «نخست از خویشتن خویش آغاز کن و سپس از تکیه‌گاه خود».

از این رو، در منطق پندارگرایان متخصص در علم اصول و کلام چنین شایع است که انسان عبارت است از همین اندام محسوس و نقش قبه، و همین پیکر مشخص و ملموس و لاغیر. برخی دیگر از اینان که مدعی گذر از محسوسات و ورود به دریای معقولات هستند، ادعا

می‌کنند که انسان جسمی است لطیف که این پیکر و اندام ظاهری قفس آن را تشکیل می‌دهد. به هر حال، اجمالاً اصحاب جدل که مدعی علم اصول هستند داعیه قواعد و فصول را دارند، به هیچ وجه از عالم محسوسات گذر نکرده و نخواهند کرد؛ چون به پندار آنان خداوند، جز همین جهان بی‌ارزش و آلوده جسمانی و مادی، عالم دیگری ندارد که برتر، شریف‌تر، استوارتر و بهتر از عالم جسم و ماده باشد و کون و فساد در آن راه نیابد و تباهی و نیستی نپذیرد؛ عالمی که مبدأ و آغاز عالم عناصر و افلاک است.

روشن است که این هر دو سخن، یعنی «انسان جز اندام محسوس چیزی نیست؛ و جسم لطیفی است محصور به قفس تن»، انحراف از حق و صواب است و مستحق دریافت تیرهای عتاب و خطاب؛ زیرا انسان از مقوله عالم اجرام نیست؛ بل جوهری است الهی و سرّی است خدایی و لطیفه‌ای است ملکوتی و شعله‌ای است لاهوتی، و حکمتی است روحانی، و غادی است سلطانی و ربّانی و پدیده‌ای است فاقد خصوصیات زمانی و مکانی، انسان حرفی است مکتوب به «کاف و نون»، و امری است از تجسم «کن فیکون»، چشمه‌ای است توفنده و روان از دامنه کوه قاف و آبشخواری است کافی و وافی برای سیراب شدن همگان، این تندیس مرگب، ترکیبی چون کشتی دارد که با آن دریای ماده و جسم را می‌توان پیمود. شگفتا از این کشتی که کشتیهای عالم حس و ماده روی دریا قرار می‌گیرند، اما این کشتی به گونه‌ای است که دریا روی آن قرار دارد. مردمک دیده دل، و سرّ سویدای قلب را برای رمز مرموز و این راز نهان در تفسیر ابن عباس از آیه شریفه «ص. والقرآن»<sup>۱</sup> متمرکز و متوجه می‌سازد که گفته است: مراد از آن دریایی بوده است در مکه که عرش رحمان بر آن قرار داشته است؛ بدان‌گاه که نه زمینی وجود داشته، نه آسمانی، نه هوایی و نه آبی. بنابراین دریایی که گاهی در جریان حضرت موسی (ع) به نام وادی مقدس، یا بقعه مبارکه موسوم است، عبارت است از روح محمدی (ص)؛ چون این روح مقدس دریایی است خروشان و خلعتی است بس فاخر و شکوهمند که آتش عطش غرور را فرو می‌نشانند و سردی جهود و ایستایی را می‌زداید. سبوها و جامها را از زلال آن سرشار می‌سازند و حوض کوثر یکی از چشمه‌های آن را تشکیل می‌دهد. مکه همان حسیرة القدس، و حرم امنی است که هر بار و بری بدان سو سوق داده می‌شود و رزق و روزی مقرّر و مخصوص پروردگاری بداغیا. می‌رود اما بیشتر مردم بی‌خبرند. هر کس وارد این حرم شود این خواهد بود، و عرش رحمان که بر فراز آن حرم است، عبارت است از جبرئیل که بر روح محمدی (ص) در کمال قوّت و شدّت مستولی است تا این روح والا و شریف را تکامل بخشد و ظرفیتهای

بی‌نهایت آن را در پرتو علم و عمل از قوه به فعل آورد. این حرم، اولین خانه‌ای است که برای مردم بنا نهاده شده است؛ چون روح القدس دو هزار سال پیش از عالم اجساد و اجسام آفریده شده بوده است؛ و این مضمون اشارت نبیّ آمی است که فرمود: «خداوند ارواح را دو هزار سال پیش از اجساد آفرید» یعنی در حدّ فاضل عالم «امر» — که به یک لحظه و در چشم به هم زدنی تحقق می‌یابد — تا عالم «خلق» — که دورترین فاصله را از منبع فیض دارد — آری در فاصله میان عالم امر و عالم خلق، دو عالم قرار دارند: عالم عقل، و عالم نفس، مقام ابراهیم نیز در همین حدّ فاصل واقع است؛ یعنی مقام توحید که ابراهیم گفت: «وَجْهَتُ وَجْهً لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا...»<sup>۱</sup> هر کس بدین مقام درآید، و دل و زبان به تأیید و تصدیق این کلام بگشاید، از غائله شرکت در امان، و از عذاب کفر و تردید مصون خواهد بود؛ چون این مقام، دژ خداوند است که خود فرموده است: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ حَصْنِي، مَنْ دَخَلَ حَصْنِي آمِنَ عَذَابِي».

پس مسیر حجّ اکبر، و حجّت همه اقشار، از روستایی و چادر نشین و غیره، همین کلمه است؛ و همگان از زن و مرد مخاطب آن قرار گرفته‌اند تا پیاده و سواره از هر دره‌ای بدین حج درآیند. اینک هر کس به سوی کعبه جلال احرام نبود و در تمام عمر، یک بار به عمره‌ای یا حجّی روی دل به سوی مسجد جمال گذارد، و از سوز و گداز دل لبیک گوید و از مشتبهات نفسانی چشم پوشد و رشته‌های علایق مادی را بگسلد، چنان باشد که گویی به سوی خدا و رسول هجرت کرده است، و در این حال اگر مرگش در رسد، پاداش و مزدش با خدا خواهد بود. «هیچ کس غی‌داند که در چه سرزمینی خواهد مرد»<sup>۲</sup>، «پس آنان را به نیکی ترک کن»<sup>۳</sup>، «و دل از همگان برگیر و به سوی او کن»<sup>۴</sup> «هجرت آن است که از آنچه خدا نهی فرموده است، دوری کنی و در حرم دل دست رد بر سینه آنچه جز او باشد بگذاری، و با تمام وجود رو به سوی پروردگاربری».

ابراهیم، آن گاه شروع کرد به پویدن این گردنه‌ها و منازل، و واصل شد بدین چشمه سارها و مراحل؛ به مقام محمود رسید و از زمزم محبوب چشید و در حوض موعود درغلتید؛ زلالی که هر باده‌اش آمیزه از کافور دارد و خاصّ ابرار و نیکان است. اما برای مقربان و نزدیکان شرابی از «رحیق مختوم»، همان پیانه سر به مهری که مهرش از مُشک است و چاشنی‌اش از «تسنیم»؛ چشمه‌ای که مقربان از آن می‌نوشتند. این دو چشمه البته باز هم خالی از خمار بیگانگی نیستند، گو اینکه یکی از دیگری صافی‌تر است. اما چشمه‌ای هم هست که خاصّ ساقی است و

۱. انعام: ۷۹. ۲. «و ما تدری نفس بآئ ارض تموت» لقمان: ۳۴.

۳. «و تبتل الیه تبتلاً» مَزمل: ۸.

۴. «واهرهم هجرأ جمیلاً» مَزمل: ۱۰.

بی واسطه، از منبع لطف وجود اوست؛ چه خود تصریح فرموده است که: «وسقاهم رهیم شراباً طهوراً».<sup>۱</sup> این همان است که رسول اکرم (ص) به اشاره می‌فرماید: «ایست عند ربّی، یطعمنی و یسقینی»<sup>۲</sup> و نیز می‌فرماید: «لی مع الله وقت...».<sup>۳</sup>

آری ابراهیم حج گذارده عمره به جای آورد و فرمان پروردگار را امتثال کرد. اینک «هر که سرپیچی کند، خدا از جهانیان بی‌نیاز است».<sup>۴</sup> آن کس که حج نگذارده بپیرد، مختار است در صف یهود باشد یا نصاری. اما طریقت ابراهیم (ع)، این پیر پیامبران که حج را در دل امّ‌القری بنیاد کرد و پایه‌های آن خانه بزرگ را برافراشت این گونه بود. او نه یهودی بود، و نه نصرانی که پاکدینی مسلم و سر به فرمان بود. تو گویی اعمال و مناسک حج برای او مرکبی است که با آن بیابانهای ماده و جسم را در می‌نورد و سنگلاخهای دنیای محدود و جزئی را پشت سر می‌گذارد؛ یا دامی است که با آن شکارهای حقایق و معانی را فرا چنگ می‌آورد؛ یا مثالهای دیگر که در این باب می‌توان آورد و از حوصله این کتاب بیرون است...

در اینجا، نظر به اینکه بحث نفّس و ویژگیهای آن بحثی بس والا و ارزشمند است، از این رو حتماً باید برای اثبات آن، برهانها و سخنان مانع‌کننده آورد؛ و این مهم به چند برهان میسور است: - برهان اول: تردید نیست که اموری مجرّد هستند؛ از قبیل ذات اقدس الهی، ذات عقل، پدیده‌های کلی فاقد عوارض - مثلاً صرف و مجرّد حیوان، یعنی حیوان منهای خصوصیات عارضی؛ بدیهی است که مجرّد حیوان، از حیوان مجرّد خالص تر و بی‌پیرایه تر است، چون اوّلی به هیچ قیدی مقید نیست اما دوّمی مقید به قید خلوص و تجرّد است. بنابراین، موجود فاقد قید از مقوله امور مطلق خواهد بود و علم به چنین موجود مطلق نیز از مقوله علوم مطلق باید باشد. زیرا اگر این علم، مطلق و مجرّد نباشد باید قابل تقسیم و تجزیه به حساب آید و هر جزء و قسمتی با کلّ، همانندی ماهوی داشته باشد و البته این غیر ممکن است؛ یعنی جزء نمی‌تواند با کل یکسان و همانند باشد؛ به علاوه مستلزم آن خواهد بود که معلوم واحد، متعلّق علوم متکثر و مکرّر قرار گیرد، یعنی یک امر بارها مورد علم واقع شود. امری که یک بار متعلّق علم قرار گرفت دیگر عبث و محال است که مجدداً برای دوّمین یا چندمین بار باز هم متعلّق علم واقع شود. ممکن است این گونه تصور شود که متعلّق اجزاء علم قرار می‌گیرد. این احتمال نیز باطل و منتفی است؛ زیرا اگر اجزاء علم، خود از مقوله و جنس علم باشند، در این صورت تفاوتی میان

۱. انسان: ۲۱.

۲. نزد پروردگارم به سر می‌برم. مرا طعام می‌دهد و سیراب می‌فرماید.

۳. «مرا با خداوند دمی است که...».

۴. «و من کفر فان الله غنی عن العالمین» آل عمران: ۹۷.

اجزاء علم و خود علم وجود ندارد، و اگر اجزاء علم، از مقوله علم نباشند ناگزیر یا ضد علم یعنی جهل خواهند بود و یا چیزی که جهل بر آن صدق کند. تالی فاسد این سخن که آن است جهل باید بخشی از علم را تشکیل دهد و جزئی از علم به شمار آید که این نیز محال است. پس نتیجه گرفته می‌شود که علم به امور مجرد (غیرمادی)، خود نیز مجرد است و نفس که محلّ این موجود مجرد، یعنی علم است نیز باید مجرد باشد. به عبارت دیگر: از آنجا که علم جوهری است مجرد و غیرمادی، و نیز از آنجا که ظرف و محلّ این جوهر مجرد نفس است. پس نفس هم جوهری است مجرد و غیرمادی.

- برهان دوم: اگر نفس، پدیده‌ای تقسیم‌پذیر و تجزیه‌پذیر باشد، باید جائز باشد که جزئی از آن محلّ علم، و جزء دیگر محلّ جهل باشد؛ یعنی جزئی از نفس به چیزی علم داشته باشد و جزء دیگر به آن جهل باشد به عبارت دیگر، باید جائز باشد که یک انسان در آن واحد به چیزی هم علم داشته باشد و هم جهل؛ که البته این سخنی است یاوه و بی‌وجه.

- برهان سوم: نفس انسان، نسبت به عالم ماده و اجسام، اشراف و احاطه عقلی و علمی دارد. چگونه ممکن است، چنین موجودی جسم و ماده باشد؟

- برهان چهارم: نفس قدرت ادراک امور بی‌نهایت را دارد؛ اموری از قبیل چند برابر کردن اعداد و غیره. پس چنین پدیده‌ای نمی‌تواند از مقوله ماده و جسم باشد.

- برهان پنجم: نفس قادر به ادراک اضداد و نقائض به‌طور توأمان است؛ اضداد مانند سپیدی و سیاهی، نقائض مانند وجود و عدم؛ و درست به دلیل همین قدرت ادراک است که حکم می‌کند سپیدی ضد سیاهی است، و وجود در مقابل عدم است. همین حکم کردن مستلزم آن است که هم موضوع و هم محمول را بتواند تصوّر کند. بدیهی است که اجتماع اضداد در آن واحد و به‌طور همزمان در یک محلّ مادی و جسمانی غیرممکن است. از این رو، ثابت می‌شود که محلّ علم به اضداد نمی‌تواند جسم و جسمانی و ماده باشد.

- برهان ششم: نفس، خود را ادراک می‌کند و این ادراک به گونه‌ای نیست که نفس تصویری از خود را برای خود ترسیم، و سپس ادراک کند؛ چون چنین تصویری اگر هویتی جدا از خود نفس داشته باشد، پس نفس در حقیقت، ادراک به این هویت جدا از نفس پیدا کرده است نه به خود. با منتفی بودن این احتمال، فقط یک احتمال دیگر باقی می‌ماند و آن عبارت است از اینکه نفس، مستقیماً و بدون نیاز به تصویر، ادراک به خود پیدا کند؛ زیرا احتمال تکثر صور، موجب تسلسل صور تا بی‌نهایت خواهد بود. بنابراین، نفس، با این نوع ادراک به خود، نمی‌تواند جسم یا ماده باشد.

- برهان هفتم: اگر نفس، از مقوله ماده و جسم باشد، باید همه اجسام از توانایی علم و ادراک

بهره‌مند باشند؛ زیرا وجه اشتراک تمام آنها جسم بودن است. حال اگر برخی از آنها مُدرک باشند، مسئله از دو حال بیرون نیست: یا علّت ادراک جسمیّت است، و یا امر دیگری غیر از جسمیّت. اگر جسمیّت علّت ادراک باشد، باید همه اجسام که دارای این علّت هستند، توان ادراک نیز داشته باشند و اگر علّت ادراک امر دیگری بجز جسمیّت باشد جای این سؤال باقی است که این امر نیز آیا جسم و جسمانی است یا نه؟ اگر چنین باشد عیناً همان ادّعا درباره‌اش مطرح خواهد بود. بنابراین، از پذیرفتن این مطلب که علّت و عامل ادراک در اجسام، امری غیرمادی و بیرون از حیطه جسم و ماده است. این امر، همان است که ما آن را نفس ناطقه می‌نامیم؛ چنانکه قرآن آن را «نفس مطمئنّه» یا «روح امری» نامیده است.<sup>۱</sup> اگر گفته شود که: چرا مسئله مطرح شده را این گونه حلّ نکنیم که برخی اجسام بر اثر برخورداری از نهایت لطافت، قدرت ادراک دارند، و برخی دیگر به علّت فقدان این ویژگی فاقد قدرت ادراک هستند؟

در پاسخ می‌گوییم که این سخن، چیزی خارج از آنچه ما گفتیم نیست؛ چون همین لطافت، و نیز نقطه مقابل آن، که اوّلی عامل ادراک می‌شود و دومی مانع ادراک، بازهم از دو حال خارج نیست: یا جسم و جسمانی هستند، یا مقوله‌ای جدا از حیطه جسم و جسمانیّت. احتمال جسمیّت و جسمانیّت باطل و منتفی است، و لاجرم احتمال سوم، یعنی غیرمادی بودن باقی می‌ماند که همین مطلوب و مدّعی ماست.

آنچه گفته شد یک سلسله دلایل عقلی، و برهانهایی بود که اقامه شد؛ و اما دلایل نقلی و خطایی که بسیار و بی‌شمار است و از آن جمله است آیاتی از قبیل:

«و نفخت فیه من روحی»: [و از روح خود در او دمیدم]<sup>۲</sup> که درباره حضرت آدم و نسل اوست،

«... و کلمته القاها الی مریم...»<sup>۳</sup>: [و کلمه خدا که بر مریم افکند...] که درباره حضرت عیسی روح الله است.

گفتنی است که این نسبت (روح خود، کلمه خدا) شرافت و والایی گوهر انسانی را گوشزد می‌کند و چنین مدّلل می‌دارد که این گوهر، آذرخشی است قدسی و به‌غایت منزّه از پدیده‌های مادی و حسّی و نیز روایاتی از این دست که:

«رسول خدا (ص) فرموده‌اند: «انا النذیرا العریان»: [من آن هشدار دهنده بی‌پیرایه‌ام] که بر تجرّد نفس از علایق مادی و جسمی اشاره دارد.

۱. «... قل الرّوح من امر ربّی...» اسراء: ۸۵. «... یا ایّها النّفس المطمئنّة...» فجر: ۲۷.

۲. نساء: ۱۷۱.

۳. ص: ۷۲.

- همچنین فرموده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: [هر کس خود را شناخت، پروردگار خود را شناخته است]

- و نیز: «اعرفکم بنفسه اعرفکم بالله»: [خودشناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شماست]. روشن است که هرگاه میان نفس و ربّ مشابَهت و وجه اشتراکی که خاصّ این دو است، و دیگر پدیده‌ها از آن محروم‌اند نبود، رسول خدا (ص) شناخت ربّ را منوط و وابسته به شناخت نفس نمی‌فرمود. این وجه اشتراک و مشابَهت چیزی جز این نیست که نفس گوهری است کمیّت‌ناپذیر و تجزیه‌ناپذیر که ما، بعداً در خصوص این مشابَهت تفصیل بیشتری خواهیم آورد. و باز فرموده‌اند: «انّ الله خلق آدم علی صورة الرحمن»: [خداوند آدمی را به‌سان صورت آن بخشاینده آفرید] و: «ما خلق الله شیئاً اَشبه به من آدم»: [خداوند هیچ موجودی را از آدمی به خود شبیه‌تر نیافرید]. اینکه تصوّر این «صورت» چگونه ممکن خواهد بود و مبنا و منشأ آن، ذات و صفات و افعال است، در جای خود، آن‌گاه که تأثیرهای نفوس الهی را بر خواهیم شمرد، دانسته خواهد شد.

و بالاخره: «ایبت عند ربّی یطعمنی و یسقینی»: [نزد پروردگارم آرمیده او طعام و شراب می‌دهد].

این شش حدیث مراتب شرافت نفس، و تقرّب ذاتی و صفاتی آن به آفریدگار خود، و تجرّد نفس از پیرایه‌های اجرام و موانع اجسام را اعلان می‌کند.

عیسی مسیح، آن روح خدا که به نور برتافته از سراق ملکوت متّوّر شده، و به روشنائی برافروخته از برق جبروت صیقل یافته و روشن شده است می‌فرماید: «فقط کسی که از آسمان فرود آمده باشد به آسمان عروج تواند کرد». این سخن، شرح همان آیه شریفه است که: «یا ایّها النفس المطمئنّة ارجعی الی ربّک راضیه مرضیه»<sup>۱</sup>: [ای نفس آرام گرفته، به سوی پروردگارت باز گرد در حالی که تو از او راضی و او از تو خوشنود است]؛ چرا که بازگشت و رجعت به یک مقام، فقط در صورتی امکانپذیر است که شخص از آن جایگاه آمده باشد.

بایزید رضی‌الله‌عنه گوید: «ذات خویش را در دو جهان جستجو کردم و نیافتم» یعنی ذات خود را در عالم اجرام نیافتم. همو گوید: «از پوست خود بیرون شدم و آن‌گاه دیدم که کیستم» او در این عبارت، اندام را پوست و قشر تعبیر کرده است و این تصریح بر آن است که نفس مغز است و با پوست که قشر است تفاوت دارد. بنابراین، مار نفس انسانی تا زمانی که به مقامی از اهلیّت و صلاح نرسد که هر روز پوست بیندازد، با مار وحشی حیوانی که هر سال پوست



می‌اندازد، فرقی ندارد و بهره‌ای از حکمت و فرزانه‌گی نمی‌برد.

گویند: صوفی با خداست نه در مکان؛ و این اشاره است به تجرّد نفس از مکان، چون در معیّت خداوند است که مکانی او را فرا نمی‌گیرد. روشن است که آنکه در معیّت لامکان باشد، خود نیز در مکان نخواهد بود.

گویند: صوفی موجودی است به دور از وجود؛ یعنی به مثابه نفس است که از ماده مجرّد است. اصحاب ظاهر گفته‌اند: صوفی با حقّ موجود، و از خلق به دور است این سخن نیز با آنچه ما گفتیم ملازمه دارد.

اینها و سخنان دیگر این بزرگان که از علایق وارسته‌اند و از موانع و عوایق پیراسته؛ چندان که پروردگار را بی‌شمار به چشم بصیرت دیده‌اند و البته سخنان این بزرگان در جهت حصول علم قطعی و یقینی به حقیقت نفس بسیار قوی، و به مراتب از برهانهای که اصحاب عقل اقامه می‌کنند استوارتر و قاطع‌تر است، چون این بزرگان شگفتیهای حالات نفس، و ماهیّت نفس، و عجائب آثار نفس را به ذائقه عیان — و نه به زحمت اقامه برهان و با ابزار بیان — دیده و چشیده‌اند. و چرا قوی‌تر نباشد در حالی که برهان از نفس — نسبت به صاحب خود — دورتر است؟ زیرا هیچ چیز از نفس به انسان نزدیک‌تر نیست، و بدین لحاظ شناخت نفس نسبت به خود شهودی است عین‌الیقین؛ بل حقیقت حقّ. در صورتی که شناخت نفس به کمک دلیل عقلی، برهان است و علم‌الیقین، و ناگفته پیداست که عین‌الیقین کجا و علم‌الیقین کجا؟ و نیز بدیهی است که چنانچه نفس، بدون آنکه برهان واسطه شود، امکان شناخت ذات خود را داشته باشد، وساطت برهان کاری بیهوده و عبث، و پیمودن راه برهان، موجب ابتلاء به زحمت و مشقّت خواهد بود.

آن پیر مکتب اسلام و ساکن درالسلام، «حلاج» اسرار و غوای دریاها و اندیشه‌ها و افکار — رضی‌الله عنه — که خدایش در جایگاه صدق بنشانده؛ چون ثابت قدم بود، گفته است: «ذات من در ناکجا نمایان می‌شود» و در شعری سروده است:

هیکلّی الجسم نوری العصمیم صمدی الروح دّیان علیم

«اندامم جسم مادّی است و سویدای دلم از نور، روح صمدی است و متعّد و دانا. روح و جان را به صاحب و اربابش باز گرداند و اندام در خاک ماند و خاک شد»

این دو بیت به شرح دو نشئه برای آدمی، و بیان حصول دو حالت برای او اشاره می‌کند؛ یکی نشئه صُغری که عبارت است از ولادت، و دیگری نشئه کبری که عبارت است از مرگ. اوّلی مبدأ است و دوّمی معاد. مبدأ است از آن رو که روح به بدن ملحق می‌شود، و معاد است بدان سبب که روح از بدن جدا می‌گردد؛ چه، همان گونه که تن از رحم متولد می‌شود، نفس نیز

از تن ولادت می‌یابد، و تن رحم نفس است، و به همین لحاظ است که در تأیید این گفتار، و برای قلع و قمع ریشه هر شبهه و پندار [پیامبر (ص)] فرموده‌اند: «آدمی به شهود عالم ملکوت نخواهد رسید مگر اینکه دو بار متولد شود». و اما اینکه چرا اوّلی نشئه صغری است و دوّمی نشئه کبری؟ سبب این است که مدّت اقامت روح در تن بسیار کمتر و کوتاه‌تر است از مدّت اقامت آن در برزخ جدا از تن؛ چندان که حتّیّ این دو مدّت با یکدیگر قابل مقایسه نیست. صریح آیات قرآن نیز در موارد فراوانی بدین دو نشئه اشارت دارد؛ از جمله:

«و لقد علمتم النّشأة الاولى»<sup>۱</sup>: [و نیک دانسته‌اید نشئه اول را]

«ثمّ الله ينشئ النّشأة الآخرة»<sup>۲</sup>: [سپس خداوند نشئه پایان را پدید می‌آورد].

در شعر مذکور، بیت اوّل به ترکیب یافتن ماهیّت آدمی از یک جزء ظلمانی (اندام جسم مادی است)، و یک جزء روحانی (سویدای دلم از نور است) اشاره دارد که این آغاز حال انسان است؛ و در بیت دوّم گسستن این ترکیب، و جدا شدن این دو جزء از یکدیگر — که مرگ نامیده می‌شود — و بازگشت هر یک به اصل خویش مورد اشاره قرار گرفته است. چون هر چیز به اصل خود باز می‌گردد؛ روح به صاحب و اربابش، و جسم به خاک، و این همان معاد است. پس روشن شد که این دو بیت به تحقّق یافتن دو نشئه دلالت و اشارت دارد.

اکنون که ماهیّت آدمی شناخته شد، بجاست که نیروها و قوای او نیز — که یاران و سربازانش را تشکیل می‌دهند — شناخته گردد تا از این رهگذر نفس نباتی و عین حیوانی نیز شناسایی شود؛ چه این دو با آنکه جسم‌اند اما چون محسوس نیستند، به لحاظ ماهیّت و ذات قابل شناسایی نیستند، و فقط می‌توان از طریق آثار وجودی و افعال صادر از آنها نسبت بدانها شناخت پیدا کرد. همه موجودات معقول نیز همین وضع را دارند به استثنای نفس انسانی که همه افراد به خویشتن خویش نسبت به خود شناخت و معرفت دارند نه به واسطه صفات و افعال و اقوال. بنابراین افعال محسوس دلالت بر وجود قوا می‌کنند، و قوا دلالت بر وجود مدبّر قوا که عبارت است از نفس. این استدلال چنان است که مثلاً افعال دلالت بر صفات می‌کنند و صفات بر وجود ذات، جز این دو طریق برای سالک راه دیگری، و برای ناسک شیوه دیگری وجود ندارد. چون این دو، همان دوگامی است که اگر برداشتی به مقصد رسیدی، و دو تپه‌ای است که اگر گذشتی عروج کردی و سپس نزدیک شدی و سوختی یا شنیدی و ربوده شدی...

پس هان! هشدار! که موزه از پا جدا کنی؛ زیرا پس از طیّ این دو عقبه، و گسستن این دو رقبه، و بالا رفتن از این دو بلندی، و عبور از این دو مسافت، در وادی مقدّس قرار گرفته‌ای و

نظاره گر آمدوشد کنندگان پنهان و ناپیدایی. به خاطر دشواری طّی این دو منزل و سختی عبور از این دو مرحله است که رسول — علیه السلام — فرمود: «از کيفرت به بخششت پناه می‌برم» که این گردنه اعمال است، و «از خشمیت به خوشنودیت پناه می‌برم» که این گردنه صفات است، و «از تو به تو پناه می‌برم» که این دریای ذات است که هیچ‌کس را حوض آن طمع نیست و هیچ وارد را جرعه‌ای از این حوض امید نه.

و هم از این روست که فرمود: «ثنا بر تو نتوانم شمرد، تو آن گونه‌ای که بر خود ثنا کرده‌ای» و این، معنی سخن فرشتگان است که: «پاک و منزّه‌ی! ما حق معرفت تو را نشناختیم». باری، چگونه در معرفت ذات او طمع توان کرد؟ در حالی که عارف از آن رو که بر معروف خود احاطه و سلطه دارد می‌تواند آن را بشناسد اما شأن جناب کبریایی اجلّ از آن است که تحت احاطه و اشراف و سلطه درآید. این ذات اقدس الهی است که از پس همگان، محیط و مشرف است و بر فراز بندگان مسلط و قاهر. او سلطان عارفان است نه معروفشان و برترین و بالاترین عطف و رثوف است.

اینک از قوای نفس‌نباقی آغاز کرده می‌گوییم: ما از گیاه افعالی چون تغذیه، رشد و تولید را مشاهده می‌کنیم. این کارها تنها در پرتو نیروهایی نهفته در جسم گیاه حاصل و صادر می‌شود، و این قوا هشت قسم‌اند: چهار قسم از آنها خادم و چهار قسم دیگر مخدوم. از مخدومها اولین «غاذیه» است؛ قوه‌ای که غذا را هم آهنگ با ساختار وجودی خورنده می‌کند تا آن را جایگزین موادی سازد که از او تحلیل می‌رود. این تحلیل و جایگزینی رویدادی است هم محسوس و هم معقول؛ چنانکه مثلاً جسم بسیار داغ اگر بر جسم تر یا مرطوب برسد و در آن اثر بگذارد، بخار متصاعد می‌شود، و اگر به جسم خشک برسد و در جسم خشک تأثیر بگذارد، از آن دود بر می‌خیزد. بخار ذراتی است که از جسم تر و مرطوب جدا می‌شود، و دود هم ذراتی است که از جسم خشک تجزیه می‌شود. دود به علت خشک بودن لطیف‌تر است، و بخار به علت رطوبت متراکم‌تر. این فرایند، همان پدیده تحلیل و جایگزینی است و چنانچه جسم تدریجاً به تحلیل رود و عمل جایگزینی به وقوع نپیوندد، سرانجام کلّ جسم دچار تحلیل کامل می‌شود، ترکیب از هم می‌گسلد، و جان یا نفس به علت ویران شدن خانه، از تن رخت برمی‌بندد؛ چنانکه همین معنی را یکی از پارسی‌سرایان به نظم کشیده است:

جان عزم<sup>۱</sup> رحیل کرد گفتم که مرو      گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

۱. در بعضی نسخ: قصد.

از اینجا معلوم می‌شود که علت مرگ یا از کار افتادن قوه «غاذیه» است، یا فقر غذایی، و یا اجلهای ربایشی از قبیل مرگ ناگهانی، قتل و خونریزی، آتش‌سوزی، خفگی در آب. البته اینها همه عوامل عَرَضی مرگ‌اند نه ذاتی؛ یعنی سبب از هم گسستن ترکیب، و این نیز سبب بروز درد جدایی جان از تن می‌شود که این پدیده اخیر خود مرگ است و ارباب عقل و حکمت بر این نکته اتفاق نظر دارند که گسستن پیوستگیها ذاتاً دردناک است.

این مسئله از جمله مسائلی است که دانشمند بزرگ و علامه سترگ محمد بن زکریای رازی، آن حکیم نکته‌دان تیزبین، و فرزانه صاحب‌نظر — که خدایش در برترین درجات بهشت جایش دهد، و از زلال مکارم سیرایش کناد — با جمله علماء و حکماء اختلاف نظر دارد.

قوه «غاذیه» چهار خادم دارد: جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه. جاذبه غذا را می‌گیرد، ماسکه آن را نگهداری می‌کند، هاضمه به هضم و تحلیل غذا می‌پردازد، و دافعه فضولات و سموم را که ماندن آنها نه تنها فایده و ضرورتی ندارد؛ که موجب بیماری و هلاک می‌شود، بیرون می‌راند.

قوه غاذیه، خدمتگزار نیروی «نامیه» است و قوه نامیه همان است که موجب افزایش طول و عرض و عمق و تحدب و تقعر — به میزان معین و متناسب — می‌گردد. البته محدب کردن مقعرها و بالعکس کار قوه نامیه نیست؛ بلکه پدیده‌ای است معلول بیماریها، و برخلاف مقتضای طبیعت، و در این فرایند اخیر، قوه نامیه جز هماهنگی کار دیگری نمی‌تواند انجام دهد. و این به اذان و اراده و مشیت الهی است که «غاذیه» شاگرد و خدمتگزار «نامیه» باشد. این قوه نامیه، همان عامل رشد و نفوذ، و همان قوه‌ای است که در سه گره می‌دمد<sup>۱</sup>؛ گره‌هایی که نفس ناطقه از آنها به خدا پناه می‌برد. نفس ناطقه به تعبیری، عبارت است از «فلق»؛ چون که فلق آغاز صبح است، مقطع زمانی خاصی که از سویی هنوز تحت تأثیر تاریکی شب است، و از سوی دیگر، در آستانه پرتوگیری از فروغ فجر قرار دارد. درست مانند نفس ناطقه که به منزله صبح تن آدمی است و هنوز درگیر ظلمات بشری است. نفس ناطقه به همین اعتبار، و از همین دیدگاه «شفق» نیز نامیده می‌شود: «فلا أقسم بالشفق»<sup>۲</sup>، همچنین «فجر»؛ «والفجر و لیال عشر». <sup>۳</sup> مراد از «لیال عشر»، همان هشت قوه طبیعی و غریزی خادم و مخدوم، به علاوه دو قوه شهوت و غضب است. نفس ناطقه همچنین به «شفع» نیز تعبیر می‌شود: «والشفع»<sup>۴</sup> یعنی جفت، و مقصود از آن جفت شدن نفس ناطقه با بدن است و تعلق پذیرفتن این دو به یکدیگر چنانکه در آیه شریفه

۱. اشاره است به آیه شریفه «و من شرّ الثّفّانات فی القَدّ» فلق: ۵.

۲. انشقاق: ۱۶.

۳. فجر: ۲ و ۳.

آمده است: «وَإِذَا النُّفُوسُ زُوِّجَتْ»<sup>۱</sup> یعنی آنگاه که نفسها با بدنهای زوج شوند. تعبیر به «وتر» نیز به لحاظ جدا شدن نفس از بدن در هنگام مرگ، آمده است: «والوتر»<sup>۲</sup>. در آیه‌ای نیز آمده است که: «وَاللَّيْلُ إِذَا يَسِرُ»<sup>۳</sup> یعنی، سوگند به شب آنگاه که به گردش آید، و با این گردش، بدن ظلمانی را نیز به گردش آورد؛ چه اینکه بدن همواره در حال سیر و تحلیل رفتن و آب شدن و روان شدن است. سوگندهایی که در این آیات مطرح شده است، در واقع سوگند به عوامل و مقدمات مربوط به عالم صغیر، یعنی انسان است. می‌توان این سوگندها را به عالم اکبر، یعنی کلّ سرای وجود، و تمام چشمه فیض و جود نیز تسری داد. من بدین قول قائلم و پروا و محاباتی نیز ندارم؛ چه اینکه جوّ، فضایی است تهی و سوگند به حقیقت فرد صمد که در این خانه بزرگ احدی نیست. «فجر» همان صبح هستی است و «لیال عشر» عبارت‌اند از اجناس عالیّه؛ مقوله‌هایی که جلگی شب‌گونه و تاریک و ظلمانی‌اند. «شفع» همان روح اول است که از دو عنصر ترکیب شده است: یکی عقل اوّل و دیگری نفس اوّل. این دو، به مثابه دو دست باز و مبسوط الهی است که با آنها هرگونه اراده فرماید اتفاق می‌کند «وتر» نیز همان فرد مطلق، و حقّ نخستین است که هیچ موجودی یکتا و یگانه‌تر از او نیست. مراد از «سوگند به شب آن‌گاه که به گردش آید»<sup>۴</sup>، همان جسم عرش نخستین است که دائماً و برای همیشه در سیر و سلوک و حرکت است؛ همچون سیر سالک که برای نزدیک شدن به مقصود، و به منظور عبادت کردن به درگاه معبود انجام می‌پذیرد. تمامی این پنج اسم، یعنی فلق، صبح، فجر، شفق، شمس — و بالاخره تکامل شمس، یعنی «ضحی» و روشنایی کامل آن — که در آیات یاد شده آمده است، مربوط و متعلق به نفس است و ذکر مراحل تکامل آن از تاریکی به روشنی کامل در این شعر نیز آمده است که:

بدالك سرّ طال عنك اکتتامه      ولاح صباح کنت انت طلاّمه  
وَأنت حجاب القلب عن سرّ غیبه      ولولاک لم یطیع علیه ختامه

: [تو را رازی آشکار شد که دیر زمانی از تو پنهان بود، و بامدادی درخشیدن گرفت که تو خود تاریکی آن بودی. حجاب دل از راز غیب کسی جز خود تو نیست و اگر تو نبودی مَهْری بدین نهانخانه راز هم زده نمی‌شد] اینکه نفس به پروردگار خود پناه می‌برد تا از «شرّ ما خلق»<sup>۵</sup> در امان باشد، مراد عالم «خلق» است؛ و اینکه «شرّ» بدان نسبت داده شده است، از این روست که از عالم «امر» نیست؛ عالم امر از سنخ نفس ناطقه است و نفس ناطقه شعله‌ای است از نور عالم امر

۱. تکویر: ۷.

۲. فجر: ۳.

۳. فجر: ۴.

۴. «واللیل اذا یسر»: فجر: ۴.

۵. فلق: ۲.

که در این عالم هرگز شری وجود ندارد. و از «شرّ غاسق اذا وقب»<sup>۱</sup> که مراد، شرّ قوّه غضب است. و از «شرّ التفّاتات فی العَقَد»<sup>۲</sup> که مقصود، قوّه نامیه است، و از «شرّ حاسد اذا حسد»<sup>۳</sup> که عبارت است از قوّه وهم که بر عقل رشک می‌برد.

بنابراین، سه قوای مذکور، یعنی غضب و شهوت و وهم که به طور غریزی در بدن آدمی مستقر است، منبع شرور و آفات و معدن نگرانیها و دغدغه‌ها و هراسهاست و به همین سبب است که نفس به عنوان اسیری که در بند مکر و شرّ آنها گرفتار است به پرورگار خود پناه می‌برد.

قوای «نامیه»، خدمتگزار قوّه «مولده» است و قوّه مولده همان است که بخش اضافی مادی خود را مایه می‌گذارد تا موجود دیگری همانند او به وجود آید و تولید مثل کند. این قوه در گیاه به عنوان خزانه‌دار بذر، و در جانور به منزله خزانه‌دار نطفه عمل می‌کند؛ و در عین حال، خود خدمتگزار قوّه دیگری به نام «مصوره» است؛ قوه‌ای که از مواد مختلف، صورت گیاه و جانور را اعتدال و هماهنگی می‌بخشد.

آنچه گفته شد، به مجموعه قوای گیاهی مربوط می‌شود؛ و اما در قوای جانوری باید دو قوّه «مدرکه» و «محرکه» را به آنها افزود. قوّه مدرکه به دو قسم تقسیم می‌شود: یکی ظاهری که عبارت است از پنج حسّ مشهور، و دیگری باطنی که این نیز پنج قسم است. ما در اینجا از شرح و تفصیل قسم اول یعنی پنج حسّ ظاهری خودداری می‌کنیم؛ چون که نیازی به تعریف و توضیح ندارند و برای هر یک از آنها کتابهایی مستقل و تألیفاتی خاص پرداخته شده است. البته اطلاع یافتن از چگونگی کار این حواسّ، و نقش هر یک در مراقبت از نفس، ضروری‌نماید؛ زیرا این پنج حسّ، قوای نظارتی و مراقبتی بدن هستند، لیکن شرح آنها در این مختصر نمی‌گنجد و نیاز به آثاری مبسوط و مطوّل دارد.

و اما حواسّ باطنی که اینها نیز به پنج حسّ تقسیم می‌شوند: دو حسّ عهده‌دار ادراک و دریافت صور جزئی، دو حسّ مسؤول و متصدی ادراک و دریافت معانی و مفاهیم جزئی، یک حسّ که وظیفه دارد هم ادراک کند و هم دخالت و تصرف. نه اینکه فقط دخالت و تصرف کند و قادر به ادراک و دریافت نباشد — چنانکه برخی چنین گمان کرده‌اند و معتقدند که این حسّ، فقط متصرف است نه مدرک — اگر چنین باشد، چگونه می‌تواند در امری که قادر به ادراک آن نباشد دخل و تصرف کند؟ و اگر گفته شود که مانعی ندارد چون که عقل مدرک است و آن حسّ متصرف، باید این قاعده در سایر قوای مدرکه نیز جاری و حاکم باشد؛ یعنی آنها نیز باید

۱. فلق: ۳.

۲. فلق: ۴.

۳. فلق: ۵.

فاقد ادراک باشند و فقط عقل مُدرک باشد. در این صورت قوای مذکور نباید محسوسات را ادراک کنند. در حالی که عقل و فطرت بی هیچ گونه تردید و تلاش، و به طور بدیهی و طبیعی حکم به محال بودن و بطلان چنین تفکری می‌کند؛ زیرا که ما قطعاً می‌دانیم که مثلاً قوه ذائقه، خود دارای چشائی است؛ سایر قوای ما نیز همین طور هستند و اساساً این تعدّد قوا و تمایز و استقلال آنها ناشی از همین برخورداری است و گرنه در عالم عقل، همه محسوسات زیر مجموعه یک علم و یک امر قرار دارند. در اینجا می‌توان بدین نکته پی برد که نوع ادراک و احساس قوا نسبت به محسوسات که متعدّد و متمایز و متفاوت از یکدیگر هستند — از مقوله‌ای غیر از ادراک و احساس عقل است؛ چون که در ادراک و احساس قوا، تعدّد و تمایز و تفاوت وجود دارد اما در ادراک و احساس عقل تعدّد و تمایزی نیست.

انحصار قوای باطنی به پنج قوا، از آن روست که این قوای ادراک کننده، یا باید ظواهر و صور را دریافت کنند و یا معانی و مفاهیم را؛ چرا که محسوسات خارج از این دو (صور و معانی) نیستند، و بدین لحاظ قوای ادراک و احساس کننده نیز ناگزیر موارد خارج از این دو را نمی‌توانند دریافت کنند؛ چه در غیر این صورت لازم می‌آید که متاعی در بازار طبیعت کساد شود یا از کار بیفتد، و بدیهی است که چنین احتمالی باطل است؛ زیرا آن منبع جود که خلقت و آفرینش هر موجودی را در حد کمال و شایسته افاضه فرموده است، در خصوص بهره‌دهی و افاده آن نیز هرگز بخل نخواهد ورزید که «بخیل، خود در معرض بخل و مبتلی به بخل است»<sup>۱</sup>؛ در حالی که ذات اقدس الهی چشمه‌سار خیر و رحمت و فیض و نعمت است، و چگونه نسبت به افاضه ذره‌های رقصان در پرتو خورشید بخل خواهد ورزید کسی که قرص خورشید و گردونه ماه غدا کوچکی از خزانه نور اوست؛ و آتش پر دامنه‌ای که در کانون فروزان فلک شعله‌ور است، زبانه‌ای از دریای سرشار و آرام او؛ و اختران صف زده آویزه خوان گسترده او در رواق امرش هستند؛ و شهابهای درخشان به مثابه سکه‌های ضرب شده در ضربخانه قضا و قدرش؟ او، همچنانکه بخل نمی‌ورزد، در کار عطا و بخشش به غیر مستحق، اسراف و تبذیر نیز روا نمی‌دارد؛ چرا که «تبذیر کنندگان، برادران اهریمنانند»<sup>۲</sup> او احسان به عدالت کند، و تفضل به انصاف، و مرحمت و کرامت به قسط؛ چه اینکه به آن گروه از مخاطبانی که «چون اتفاق کنند از اسراف و دریغ داشتن می‌پرهیزند و راه و روشی میانه اتخاذ می‌کنند»<sup>۳</sup>، «فرمان به عدل و احسان و عطا به خویشاوندان می‌دهد»<sup>۴</sup>. اینک آیا حاکمی که به رعایت عدالت فرمان می‌دهد،

۱. «و من یبخل فانما یبخل عن نفسه...» محمد: ۳۸.

۲. «انّ المبدّرین کانوا اخوان الشیاطین...» اسراء: ۲۷.

۳. «الذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین ذلك قواماً» فرقان: ۶۷.

۴. «انّ الله یأمر بالعدل و الاحسان و ابتاء ذی القربی...» نحل: ۹۰.

چگونه ممکن است که خود به عدالت رفتار نکنند، و کی و کجا ممکن است که حکمش را تغییر و تبدیل دهد؟ باری، قوای مدرکه‌ای که ظواهر و صور را دریافت و ادراک می‌کنند، از دو حال خارج نیستند: ۱. پذیرنده صورت ۲. هم پذیرنده و هم نگهدارنده آن. اولی همان حس مشترک است و دومی مخزن یا خیال که مصوره نیز بدان اطلاق می‌شود. همچنین، قوای مدرکه‌ای که عهده‌دار دریافت معانی و مفاهیم هستند نیز محصور به همین دو وضع‌اند: ۱. پذیرنده معنی؛ که به آن وهم گفته می‌شود؛ ۲. هم پذیرنده و هم نگهدارنده آن که حافظه و ذاکره‌اش می‌نامند؛ حافظه از آن رو که معنی و مفهوم را حفظ و نگهداری می‌کند، و ذاکره، به لحاظ اینکه معنی و مفهوم را یادآوری می‌کند و به خاطر می‌آورد.

قوة متصرفه را به واسطه اینکه این قوه توسط وهم به کار گرفته می‌شود متخیله می‌نامند و در زبان قرآن با عناوینی چون «شجرة خبيثة»<sup>۱</sup>، «شجرة ملعونة»<sup>۲</sup> و «شجرة زقوم»<sup>۳</sup> از آن یاد شده است؛ چرا که این درخت، «ریشه در اعماق دوزخ»<sup>۴</sup> دارد؛ چه اینکه دل، ریشه تن است، و قوه مذکور ریشه در تن دارد و شاخه‌های این درخت از پایین به بالا تا گوهر مغز یا دماغ آدمی تعدد و گسترش می‌یابد و شکوفه‌های گل و نور می‌پراکند. «گویی سرهای شیاطین»<sup>۵</sup> است، و اهل دوزخ «از آن تغذیه می‌کنند و شکها را از آن پر می‌سازند»<sup>۶</sup>. همین نیرو، در عین حال قوه اندیشه و مفکره نیز نامیده می‌شود، و این در شرایطی است که عقل و خرد آن را به کار می‌گیرد. در این صورت، در منطق قرآن «شجرة طييه»<sup>۷</sup> بدان اطلاق می‌گردد. این همان درختی است که ریشه آن در زمین دل استوار است و شاخه‌های آن در آسمان جان.<sup>۸</sup> این همان درخت طوبی است که موسی (ع) در بقعه مبارکه ندای حق را از آن شنید؛ و بالاخره همان درخت با برکت زیتون<sup>۹</sup> و درختی است که رنگ و روغن برای مصرف کنندگان می‌رویانند<sup>۱۰</sup> چرا که این درخت به اراده پروردگار خود در هر زمان بار می‌آورد و خداوند برای مردمان مثل می‌زند.<sup>۱۱</sup>

اینها — به حصر قطعی — مجموعه قوای ادراک کننده درونی است. اینک بپردازیم به توضیح

۱. «... كشجرة خبيثة اجثت من فوق الارض...» ابراهیم: ۲۶.

۲. «... والشجرة الملعونة في القرآن...» اسراء: ۶۰. ۳. «أذلك خير نزلًا أم شجرة الزقوم» صافات: ۶۲.

۴. «أنها شجرة تخرج في أصل الجحيم» صافات: ۶۴.

۵. صافات: ۶۵. ۶. «... فمالتون منها البطون» واقعه: ۵۳.

۷. ۱ و ۲. «... كشجرة طيية اصلها ثابت و فرعها في السماء...» ابراهیم: ۲۴.

۹. «... فلما اتاها نودی من شاطئ الواد الايمن في البقعة المباركة...» قصص: ۳۰.

۱۰. «... يوقد من شجرة مباركة زيتونة...» نور: ۳۵.

۱۱. «... و شجرة تخرج من طور سيناء تنبت بالدهن و صبغ للاكلين» مؤمنون: ۲۰.

۱۲. «توتی اكلها كل حين باذن ربها و يضرب الله الأمثال للناس...» ابراهیم: ۲۵.



ماهیت هر یک از آنها و تبیین جایگاه هر کدام در مغز؛ چه در کتب تشریح و طب مشخص شده است که مغز از سه حفره‌ای که روی هم قرار گرفته‌اند تشکیل می‌شود، بدین شکل:



- حسّ اول حسّ مشترک است، و آن عبارت است از قوه‌ای که صورت تمام محسوسات از طریق حواش ظاهر در آن ذخیره می‌شود؛ درست مانند حوضی که از پنج آبراه در آن آب بریزد. علّت مشترک نامیده شدن آن نیز همین است. همین قوه نمادها و شبیها را در خواب و بیداری طیّ فرایندی پیچیده و طولانی، ادراک می‌کند؛ آن هم ادراکی به عیان نه به تحیل کاذب. افلاطون، حکیم والامقام که منکر وجود صور ذهنی است معتقد است که این ادراک، از طریق عالم مُثُل است. یعنی ادراکی است مستقلّ و قائم به خود لیکن شاگرد او ارسطو، این معلّم اول و حکیم پیش کسوت راستین، صاحب منطق الطّیر و پیشتاز عرصه سلوک و سیر که قائل به وجود صور ذهنی است معتقد است که این ادراک، با نفس ناطقه تحقّق می‌یابد. در پرتو این قوه، وحی به صورت مجسمّ و آشکار مشاهده می‌شود؛ بی‌آنکه اشتباهی، اختلاطی، آشفتگی یا خبطی رخ دهد و از همین روست که شنیده‌ای رسول خدا (ص) جبرئیل (ع) را به صورت دحیّه کلبی مشاهده می‌فرموده است.

اینکه آن حضرت جبرئیل را به مدد این قوه مشاهده می‌کند به سبب آن است که قوه مذکور جرمی است و فقط می‌تواند صورتی شبیه به شخص دحیّه کلبی یا صور شریف و جمیل و جلیل دیگر را مشاهده و ادراک کند. همچنین شنیده‌ای که پیامبر (ص)، دوبار جبرئیل (ع) را به همان صورت اصلی آفریده شده‌اش مشاهده فرمود. این مشاهده، ادراکی است که از طریق قوه عاقله تحقّق می‌پذیرد؛ زیرا که جبرئیل (ع) صورتی است مجرّد و غیرمادی که از پیرایه عالم طبیعت و مکان، و پرده‌های حرکت و زمان منزّه و مبرّی است، و چنین موجودی را فقط نیروی عاقله که از پیرایه‌ها و پرده‌های یاد شده منزّه و مبرّی است می‌تواند ادراک کند.

بنابراین، وحی در وهله اول بر صبح دل پرتوافکن می‌شود و این امر برای همه پیامبران عمومیت دارد. آن گاه هر چه این صبح به فجر گراید و روشنی آن بیشتر و وسیع‌تر شود، سایر اعضاء و قوا نیز روشن و حسّاس می‌شوند؛ چنانکه در خصوص حضرت موسی (ع) آن پرتو

به گوش او افتاد و چنان شد که صدا را می‌شنید ولی کسی را نمی‌دید. توسعه و ازدیاد این پرتو موجب آن می‌شود که کل شبکه حواس تحت تأثیر قرار گیرد و شعله‌های فروزان آن به دریچه چشم گذر کند و در نتیجه، باصره، وحی را به عیان ببیند؛ چنانکه در مورد رسول خدا (ص) چنین شد؛ یعنی هم با لوح دل ادراک کرد، هم به گوش شنید و هم به چشم عیان دید و دل آنچه اندوخته کرده باشد، دروغ نمی‌انگارد.<sup>۱</sup>

مراتب سه گانه وحی که بیان شد، مورد اشاره و تصریح قرآن کریم قرار گرفته است: «و ما کان لبشر أن یکلّمه الله الاّ وحیاً...»<sup>۲</sup>: [هیچ فرد آدمی را روا نیست که خداوند با او سخن گوید، مگر از طریق وحی] — که این پایین‌ترین مراتب وحی است — «او من وراء حجاب»<sup>۳</sup>: [یا از پس برده] یعنی مرتبه‌ای از وحی که به سامعه القاء می‌شود و این مرتبه متوسط وحی است، «او یُرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء»<sup>۴</sup>: [یا فرستاده‌ای را بفرستد پس به اراده خداوند، آنچه بخواهد وحی کند]، و این مرتبه‌ای از وحی است که به باصره القاء می‌شود و البته بالاترین مرتبه وحی است، «أنّه علیّ حکیم»<sup>۵</sup>: [که او والاست و فرزانه]. نتیجه حاصل از این بیان الهی اینکه برای هیچ فردی از افراد بشر در ارتباط با خداوند مقام و کلامی فراتر از سه مرتبه مذکور وجود ندارد؛ چون خداوند برتر والاتر از همگان است. این نیروی ادراک را به زبان یونانی «فنتاسیا» می‌گویند.

— حس دوم خیال است. این مرکز، خزانه حس مشترک است. یعنی مجموعه آنچه به وسیله حس مشترک ادراک می‌شود، در این مرکز انباشته می‌گردد تا به هنگام نیاز بدان رجوع کند. بنابراین کار حس مشترک پذیرش اطلاعات، و کار خزانه آن حفظ و نگهداری آنها است. این دو با یکدیگر تفاوت دارند. چه اینکه پذیرش نیازمند به خاصیت رطوبت است و نگهداری نیازمند به خاصیت یبوست و خشکی. بسا پذیرنده‌ها که اشیاء را آسان می‌پذیرند اما توانایی حفظ و نگهداری کامل آنها را ندارند؛ از سوی دیگر بسا نگهدارنده‌ها که اشیاء را خوب و درست حفظ می‌کنند اما پذیرش آنها را نه سهل و آسان، که به سختی و دشواری بر می‌تابند؛ چنانکه سنگهای طلا و نقره این گونه هستند؛ و بالاخره بسا اشیایی که هم پذیرش و هم نگهداری را به خوبی و آسانی از عهده برمی‌آیند مانند شمع قوه خیال را «مصوره» (صورتگر) هم می‌گویند؛ چون از پیش خود به تصویر و اختراع صور گرافه آمیز می‌پردازد. این دو حس (خیال و حس مشترک) در حفره قدامی مغز قرار دارند؛ حس مشترک در قسمت مقدم، و خیال یا خزانه در قسمت مؤخر.

— حس سوم وهم است و آن قوه‌ای است که معانی و مفاهیم غیر محسوس را که در

۱. «ما کذب الفؤاد ما رأی» نجم: ۱۱. در متن کتاب، این آیه چنین آمده است: «ما کذب الفؤاد ما وعی»

۲ تا ۵. سوری: ۵۱.

محسوسات وجود دارند، ادراک می‌کند. مانند احساس دشمنی به یک فرد و احساس علاقه و دوستی به فرد دیگر، همچنین مانند احساس خطری که گوسفند از گرگ می‌کند و بر اثر آن از گرگ فرار می‌کند، و نیز احساس نیازی که گرگ به گوسفند می‌کند و بر اثر آن به تعقیب و طلب گوسفند می‌پردازد. این حس در جانوران در مقام فرمانروایی مطلق، و به منزله خرد در انسان عمل می‌کند. عقل و وهم در کالبد آدمی — و نه کالبد جانوری — دائماً در کشمکش هستند و منشأ این تنازع ابدی، ریاست طلبی و برتری جویی و حب جاه و مقام است. در جانوران این کشمکش نیست، زیرا در آنها وهم حاکم بلامعارض است و هر جا و هر وقت و هرگونه که بخواهد به آنها فرمان می‌دهد. «یتمتعون و یأکلون کما تأکل الانعام...»<sup>۱</sup>: [کامروایی می‌کنند و می‌خورند چنانکه حیوانات می‌خورند] وصف حال گروهی است که اسیر دست ستمکار و خودکامه وهم، و بسته زنجیرهای تعلقات تن هستند، «... بسته به گردنها شدگان و زنجیرها...»<sup>۲</sup>، «جامه‌هاشان از شیرۀ درخت است»<sup>۳</sup>، «آشامیدن‌هاشان از چشمۀ عذاب طولانی است»<sup>۴</sup>، «چهره‌هاشان را آتش فرو می‌گیرد»<sup>۵</sup>، «سوزانده، و تغییر رنگ دهنده است»<sup>۶</sup> هم اعضای پوشیده و هم اعضای ظاهر را؛ چون در نزاع و کشمکش و دشمنی و کین توزی دائم با یکدیگرند. علت این منازعه آن است که وهم قوه‌ای است جرمی، و فقط قادر به درک مفاهیم و معانی جزئی و جرمی؛ اما عقل و خرد قوه‌ای است روحانی و معنوی، که به قدرت ذاتی خود می‌تواند همه امور روحی و معنوی را، و نیز به واسطه ابزارها و آلات می‌تواند جزئیات مادی و جسمانی را ادراک کند.

از همین روست که وهم به حسد مبادرت می‌ورزد؛ زیرا از طی طریق حق قاصر است؛ پناه بر خدا «از شرّ حاسد آن گاه که حسد ورزد»<sup>۷</sup> بسا معانی و مفاهیم عالی — از قبیل زنده کردن استخوانهای پوسیده — که عقل و خرد آنها را باور می‌کند و حق می‌انگارد، ولی وهم باور نمی‌دارد و حق نمی‌شمارد. وهم در عرصه محسوسات پا به پای عقل می‌دود، و در دریای معانی محسوسات پهلوی به پهلوی عقل شنا می‌کند؛ اما طوسن عقل عالم محسوسات را پشت سر می‌گذارد و از وهم سبقت می‌گیرد؛ زیرا که خود جلوه‌ای است از بیکران پهنه عالم غیر محسوس، در حالی که وهم غارگذار تنگنای کعبه‌ای محسوس پیش نیست. در عرصه این مسابقه، خر وهم

۱. محمد (ص): ۱۲.

۲. «و آخرین مقرّنین فی الاصفاء...» ص: ۳۸؛ «وتری المجرمین یومئذ مقرّنین فی الاصفاد» ابراهیم: ۴۹.

۳. «سرایلهم من قطران» ابراهیم: ۵۰. ۴. «تسقی من عین آنیة» غاشیه: ۵.

۵. «و تغشی وجوههم النار» ابراهیم: ۵۰. ۶. «لواحة للبشر» مدّثر: ۲۹.

۷. «و من شرّ حاسد اذا حسد» فلق: ۶.

فرو می‌ماند و از دست‌یابی به فهم باز می‌ایستد، «بل واپس می‌رود»<sup>۱</sup>؛ آدمی در گرو دو اندام کوچک خویش است<sup>۲</sup> [زبان و دل]. و چون به بن‌بست رسید می‌گوید: «من از تو بیزارم، من چیزی می‌بینم که شما نمی‌بینید»<sup>۳</sup>. درست مانند شیطان، آن گاه که به انسان گفت کافر شو، و چون کافر شد گفت من از تو بیزارم من از خداوند — پروردگار جهانیان — می‌ترسم»<sup>۴</sup>.

شنیده‌ای و می‌دانی که در «روزگار»<sup>۵</sup> کهن که «انسان در خسران» بود<sup>۶</sup> در بهشت مشاجره‌ای میان آدم و ابلیس به وقوع پیوست. ابلیس به آدم رشک برد و او را از بهشت بیرون کرد. همچنین میان قایل و هابیل، دو برادر، فرزندان آدم «که دو قربانی کردند؛ از یکی پذیرفته شد و از دیگر نشد»<sup>۷</sup> و سرانجام از سر رشک و حسد، برادر برادرش را کشت و بنیان هستی او را نابود کرد. اینک نفس نشان آدم است و عقل نشان هابیل — فرزند خجسته آدم — و هم نشان قایل است — فرزند نگوینخت آدم. اگر طاقت آوری و سکوت کنی راز و رمز گشوده شد، اما اگر لب، به سخن بگشایی معما حل نخواهد گشت.

— حس چهارم خزانه وهم یا حافظه است و رابطه آن با وهم، مشابه رابطه خیال با حس مشترک است؛ با این تفاوت که خیال خزانه صور است و حافظه خزانه معانی. این دو خزانه در حفره خلی مغز قرار دارند، وهم در بخش مقدم و خزانه آن در بخش مؤخر.

— حس پنجم، قوه متمرکز در کانون میانی مغز است که وظیفه آن تجزیه و تحلیل و نکت و ترکیب بین صور و معانی است و به همین سبب بین نیروهای چهارگانه مذکور جاسازی شده است. این قوه — چنانکه قبلاً بیان شد — به هشت عنوان نامیده می‌شود؛ چون غوطه‌ور اعماق دریاهای صور و معانی است. گاهی دچار اشتباه و آشفتگی می‌شود، و زمانی بر اثر مذاقه و بررسی به تشخیص درست دست می‌یابد. همه حرفه‌ها و دانشها به کمک آن به دست می‌آیند و وقایع فراموش شده به مدد آن به یادآورده می‌شوند. این قوه همان است که رسول خدا (ص) درباره‌اش فرمود: «شیطان من به دست من تسلیم شد و از این رو مرا جز به خیر فرمان نمی‌دهد»<sup>۸</sup>. یعنی آن گاه که من دست به کار اکتساب انوار لاهوتی، و اقتباس اسرار ملکوتی می‌شوم، مرا دچار تشویق و آشفتگی نمی‌سازد.

نکته‌ای که می‌تواند روشن‌گر تفاوت و اختلاف ماهیت و عمل این قوا با یکدیگر باشد این

۱. «... علی عقبیه و قال انی برئ منکم انی اری ما لاترون...» انفال: ۴۸.

۲. «المر بأصغریه».

۴. «کمل الشیطان اذ قال للانسان اکفر فلما کفر قال انی برئ منک انی اخاف الله رب العالمین» حشر: ۱۶.

۵ و ۶. «و العصر ان الانسان لفی خسر» عصر ۲ و ۳.

۷. «اذ قرّبا قرباناً فتقبل من احدهما ولم يتقبل من الآخر...» مائده: ۲۷.

۸. «اسلم شیطانی علی یدی فلا یأمرنی الا بخیر».

است که احياناً با از میان رفتن برخی از آنها، برخی دیگر باقی می‌مانند. این نکته حتی می‌تواند دلیل استقلال جایگاه هر یک از آنها نیز باشد؛ چون به تجربه ثابت شده است که اگر مثلاً بخش قدّامی حفره اول مغز دچار آسیب یا آفتی شود، حسّ مشترک دچار اختلال می‌شود اما خزانه این حسّ — یعنی خیال — باقی می‌ماند. این امر در سایر قوا نیز به همین نحو آزموده، و همین نتیجه حاصل شده است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که ذات، عمل و جایگاه آنها با یکدیگر متفاوت است. این است مجموعه نیروهای ادراک کننده و حاکمان آنها که در واقع به سه اصل باز می‌گردد: یکی عقل که حاکم صائب و داور عادل و دادگستر است — «... و خداوند دادگران را دوست می‌دارد...»<sup>۱</sup>، و دو حاکم دیگر عبارت‌اند از وهم و متخیله که دو داور ستمکار هستند و دستشان به ظلم و جور گشاده. «و اما ستمگران هیزم جهنّم هستند»<sup>۲</sup> و آتشگیرانه آن. به همین لحاظ است که پیامبر (ص) فرمودند: «قضات سه گروه هستند؛ دو گروه از آنان در آتش است و یک گروه در بهشت».

مغز مرکز فرماندهی این نیروهاست؛ زیرا — همان گونه که بیان خواهد شد — حواسّ همگی در سر جا دارند و احساس کردن، تنها با ابزار عصب امکان‌پذیر است و این ابزار از مغز نشئت می‌گیرد. بدین جهت، اقتضای حکمت چنین است که مغز مرکز فرماندهی و سلطه باشد. و اما قوای محرکه؛ این قوا به دو گروه منقسم می‌شوند: انگیزشی و فعال. انگیزشها که برکننده و اشتیاق‌انگیز نیز نامیده می‌شوند مشتمل بر دو دسته‌اند: شهبانی و غضبانی. دسته شهبانی برای جلب و جذب موافق آفریده شده و اصل است؛ چون بقاء نوع منوط به آن است، و نوع اصل شخص است. دسته غضبانی برای دفع و حذف مخالف آفریده شده و فرع است؛ زیرا متکفل بقای شخص، و شخص فرع نوع است. فعّالها نیز عبارت‌اند از قوای پخش شده در رگها و پی‌های اعضای بدن تا کار قبض و بسط یا باز و بسته شدن اندامها را انجام دهند؛ گاهی در جهت خلاف مبدأ کشیده شوند، و زمانی در جهت مبدأ منقبض شوند و در نتیجه این انقباض و انبساط فرایند حرکت تحقّق یابد. فعّالها تابع و در خدمت انگیزشها هستند و البته به همه ادراکات تعلق دارند؛ چه، آنچه ادراک و احساس نشود، طبعاً اشتیاق‌انگیز نیز نخواهد بود. اشتیاق و کنده‌شدن در صورتی به فعلیت می‌رسد که هدف هر چند اندک و اجمالی قابل ادراک و احساس باشد. قلب مرکز سلطه و مقرّر فرمانروایی قوای محرکه است و ریاست مطلق آنها با قلب است. اولین کار این نیروها آن است که سر‌بازان روح و روان را به حوزه مغز گسیل دارند تا به فرمان مغز در برابر ادراکات و احساسات واکنش نشان دهند و از آنجا که هر کنشی لزوماً یک حرکت است، لذا حرکت بر حسّ مقدم شده است. این پندار که ممکن است حسّی وجود

۱. «... انّ الله یحبّ المقسطین» مائده: ۴۲. حجات: ۹ و ممتحنه: ۸.

۲. «و اما القاسطون فکانوا لجهنّم حطباً» جن: ۱۵.

داشته باشد بدون حرکت، صحت ندارد چون اساساً حس چیزی جز حرکت مخصوص نیست. بنابراین هر حسی حرکت است اما هر حرکتی حس نیست؛ چنانکه حرکات طبیعی و غیرارادی حس نیستند. از این رو، همان گونه که قلب نخستین اندامی است که در بدن شکل می‌گیرد، کار قلب — یعنی حرکت — نیز نخستین کنش است و به همین سبب باید این اندام، یعنی قلب، سلطان قوای محرکه باشد چگونه ممکن است قلب رئیس رعایای کشور تن نباشد که رسول خدا (ص) فرموده است: «در بدن گوشت جویده‌ای هست که با سلامت آن همه بدن سالم و با فساد آن همه بدن فاسد می‌شود». آیا رئیس نقشی جز شبانی گوسفندان (نیروها) در برابر گرگ (شیطان وهم) دارد؟ آیا برای رئیس جز بهبود اوضاع رعایا و سربازان، و حفاظت آنان از گزند غول غضب، این پدیده گستاخ و فاقد ادب، وظیفه دیگر متصور است؟ درست به همین لحاظ است که تن، سرزمین قلب معرفی شده است؛ چه اینکه تن، بارانداز قوای قلب است و قلب، زینت بدن است. چنانکه خداوند فرموده است: «ما آنچه بر زمین است، زینت زمین قرار دادیم...»<sup>۱</sup>. این بدان معنی است که نیروها زینت بدن هستند. و نیز: «او همان است که همه آنچه زمین است برای شما آفرید...»<sup>۲</sup> و: «شهر امن»<sup>۳</sup> و: «شهر پاکیزه»<sup>۴</sup> و: «سرزمین درو شده»<sup>۵</sup>، «مستحکم»، «دژگونه»، «سرای واژگون در زمین»<sup>۶</sup>، «سرزمین مردم ستمگر»<sup>۷</sup>، «شهر لوط، که در آن نه گروه بودند که در زمین فساد می‌کردند و صلاح به کار نمی‌بستند»<sup>۸</sup>، این همان شهری است که «... همه مؤمنانی که در آن بودند بیرون شدند و در آن جز یک خانه از مسلمین نیافتیم»<sup>۹</sup> این خانه، همان خانه دل است؛ خانه‌ای از آن جمله «خانه‌ها که خداوند روا داشته است تا رفعت یابد و نام او در آن یاد شود. در هر بامداد و شامگاه در آن خانه او را تسبیح می‌گویند...»<sup>۱۰</sup> قرآن کریم از قلب با تمام این اسماء، و از نفس با نامهایی که قبلاً بر شمرده شد تعبیر کرده است. همه آن قوا از مقوله عَرْض هستند و باید جایگاه و حامی داشته باشند تا در آن قرار گیرند و حمل شوند. جایگاه این قوا کالبد و اندام جانوری است و قبلاً درباره مقرر هر یک از این قوا در بدن توضیح داده شد. این قوا جملگی در سر جای دارند؛ چرا که سر نسبت به بدن، به منزله قلّه برجسته یک دژ

۱. «أَنَا جَعَلْنَا مَا عَلَى أَرْضٍ زِينَةً لَهَا...» کهف: ۷.

۲. «هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً...» بقره: ۲۹.

۳. «وَهَذَا الْبَلَدُ الْأَمِينُ» تین: ۳.

۴. «...بَلَدَةٌ طَيِّبَةٌ وَرَبِّ غُفُورٍ» سیأ: ۱۵.

۵. «...إِنَّا هُمْ أُولَئِكَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ فِيهَا دَارٌ مُقَامٌ» یونس: ۲۴؛ «...حَتَّى جَعَلْنَا هُمْ حَصِيداً خَامِئِينَ» انبیاء: ۱۵.

۶. «...فَخَسَفْنَا بِهِ وَآخَرْتَهُ الْأَرْضَ...» قصص: ۸۱.

۷. «...وَرَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمُ الْأَهْلُهَا...» نسا: ۷۵.

۸. «وَكَانَ فِي الْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ وَلَا يَصْلَحُونَ» نمل: ۴۸.

۹. «فَأَخْرَجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» ذاریات: ۳۶.

۱۰. «فِي بُيُوتٍ أُذِنَ لِلَّهِ أَنْ تَرْفَعَ وَيُذْكَرَ فِيهَا اسْمُهُ. يُسَبِّحُ لَهُ فِيهَا بِالْغُدُوِّ وَالْآصَالِ...» نور: ۳۶.

بلند و مستحکم است که تحت حفاظت و حراست قرار دارد و پاسداران و نگهبانان آن باید مشرف و مسلط بر آن باشند تا بتواند امر حفاظت و حراست و مراقبت از آن را به خوبی انجام دهند. یا می توان گفت به مثابه اتاقی است که در بلندای بام خانه ای ساخته شده باشد. از این رو، احساس کننده های متمرکز در بدن که همگی پاسداران و نگهبانان قلعه بدن هستند، باید در قلعه این قلعه - یعنی در سر - مستقر باشند تا آن را حفظ و صیانت کنند؛ و درست به همین لحاظ است که حکما گفته اند «سر، صومعه حواس است» البته حس لامسه از این قاعده مستثنی و در سراسر بدن پراکنده است. علت این استثنا (عدم تمرکز لامسه در سر، و پراکندگی آن در تمام بدن) رعایت حکمت و مصلحتی والا و پر اهمیت است که راز آن از چشم افراد فاقد بصیرت پنهان است؛ و آن اینکه از مجموعه حواس دهگانه، لامسه مهم ترین حس به شمار می رود و به همین جهت می تواند در پایین تر از سر توزیع شود؛ چرا که جانور تنها زمانی موجودیت پیدا می کند که از لامسه برخوردار، و این حس در او پدیدار شود. این حس اولین دریچه ای است که به ملکوت جسمانی جانوری باز می شود و حد فاصلی است میان دو زندگی جانوری و گیاهی. آغازین مرتبه لامسه از همین جاست و آخرین و کامل ترین آن بدن انسان است. نخستین جانوری که خداوند در این جهان آفریده است کرم قرمز - و گاهی سفید - رنگی است که غالباً در لابه لای بارانها و تگرگها به زمین می افتد. حس لامسه به اراده پروردگار قادر و حکیم در این جانور به ودیعت نهاده شده است؛ به گونه ای که در روی زمین جز بدین حس نیازمندی دیگری ندارد. به مدد همین حس است که تغذیه می کند و دشمن را درمی یابد.

این جانور آفریده شده و از این حس برخوردار شده است تا حیات و بقای آن استمرار یابد و در این استمرار به کمال که در خور آن است نائل آید؛ چون «... هر امتی را دورانی است...»<sup>۱</sup> معین و دورانی نامعین، بل نامعلوم و سر به مهر.

باید در عنایت فراگیر آفریدگار متعال نیک نظر کرد که چگونه دامنۀ آن این ذره حقیر و آن پشه فقیر را نیز از نظر دور نداشته و حتی پس از آفرینش و ایجاد به حال خود نگذاشته و آنها را به جلب منفعت و دفع مفسده هدایت فرموده است. پس پاک و منزّه است «آنکه هر چیز را خلقت و سپس هدایت عطا فرمود...»<sup>۲</sup> و آفریدگان را بیپوده و سرگردان و پراکنده رها نکرد. آری لامسه را به اقتضای همین حکمت والا و مصلحت مهم که برای صاحبان بصیرت روشن و هویدا، و برای بی بصیران فاقد فهم و اندیشه نهفته و ناپیدا است، در سراسر بدن مستقر فرموده است. باید دانست که حامل این حس همان جان حیوانی است و این جان یا روح حیوانی جسمی

۱. «لکلّ امّة اجل...» یونس: ۴۹.

۲. «... ربنا الذی اعطى کلّ شیء خلقه صمّ هدی...» طه: ۵۰.

است لطیف که از لطافت آمیزه‌ها و اخلاط نشئت می‌گیرد؛ چنانکه دیگر اعضاء و جوارح از تراکم و تیرگی همان اخلاط به وجود می‌آیند و از قلب صنوبری مخروط شکل گسترش یافته به نقاط بالا و پایین بدن متصاعد و متنازل می‌شوند. بخشی که شریانها را به مغز متصاعد و مغز حرارت آن را گرفته و خنک می‌شود و از این فرایند جان یا روح نفسانی پدید می‌آید، و بخشی که به کانون کبد سرازیر می‌گردد و توسط وریدها حرارت خود را از دست می‌دهد جان یا روح طبیعی را پدید می‌آورد. به هر حال روح حیوانی از دو مرکز مغز و کبد در سراسر کشور بدن جریان پیدا می‌کند. از این رو جالینوس، سرآمد طبیبان مدعی وجود سه روح مستقل در بدن انسان شده است در حالی که این گونه نیست، بلکه یک روح است و به اعتبار اختلاف طبیعت، جایگاه و عامل حیات، به سه نام موسوم شده است.

بدیهی است که حیات این روح ذاتی نیست، بلکه معطوف به نور روح الهی است، زیرا بدون این نور، جسمی بیش نیست و جسم — به عنوان جسم — ملیت است و فاقد حیات. بنابراین حیات روح حیوانی از خود و ذاتی نیست بلکه موهبتی است از مواهب و عطایای آن خالق حی که حیاتش ذاتی است. اگر حیات روح مذکور ذاتی بود نباید دچار مرگ می‌شد؛ چرا که ذاتی نامیرا و زوال‌ناپذیر است. اما حقیقت این است که این حیات از آنجا که مرکب است، یعنی از همان عناصری ترکیب می‌شود که اعضاء و جوارح بدن از آن ترکیب می‌شوند، زوال‌پذیر است؛ چون آنچه از مرکب پدید آید، مرکب خواهد بود. بنابراین، روح حیوانی مرکب است و هر موجود مرکبی دیر یا زود به عناصر ترکیبی خود تجزیه خواهد شد. البته دیری یا زودی مدت زمان تجزیه مرکب به اجزاء بسیط خود بستگی به قوت و ضعف ترکیب دارد. از آنچه گذشت ثابت شد که عامل حیات در بدن جانوری، همان روح حیوانی است و سلطان نور و نور سلطان این عامل به هر جا فیض بخشد زنده خواهد بود و در غیر این صورت می‌میرد. اینک به خاطر آور که راه‌بندانهایی که در مجاری عروق و اعصاب پدید می‌آیند چگونه فلج و صرع و سکنه و دیگر بیماریها و مشکلات طبی را به وجود می‌آورند.

این روح، یکی از موضوعات دانش پزشکی است و در این عرصه است که طبیعت به بحث و بررسی پیرامون بیماریها، عوارض، ضعف، قوت، روشنی، تیرگی، انقباض، انبساط، از هم گسستگی، به هم پیوستگی اعضاء و جوارح بدن می‌پردازد تا تشخیص دهد که عنصر حیات یعنی همان روح حیوانی در آنها به قدر کافی جریان دارد یا این جریان کم و ضعیف است. چنانکه نفس ناطقه نیز یکی از موضوعات دانش طب الهی، یعنی علم توحید است، و در عرصه این دانش است که پیامبران و فرستادگان خداوند، این تأیید شدگان به وحی و الهام — چنانکه پزشکان از حدس و آزمایش کمک می‌گیرند — به بحث و بررسی در زمینه اوضاع و احوال



نفس ناطقه می‌پردازند تا میزان پاکیزگی، کودنی و هوشمندی، افسردگی و نشاط، تیرگی و روشنی، پاکی و پلیدی آن را دریابند و به همین اعتبار است که گفته‌اند: «پیامبران طبیب روح، و پزشکان پیامبر جسم هستند».

از همین دو جفت مذکر و مؤنث، جسمانی و روحانی، اهریمنی و خدایی، ناری و نوری است که آگاهی به دو جهان و آشنایی با دو اقلیم، یعنی ملک و ملکوت که صُنْع بدیع خداوند حیّ لایموت هستند، حاصل و میسر می‌شود. آری؛ این دو پرچم روی آن دو پایه استوار است، و دو دانش ابدان (طبّ) و ادیان (الهیات) بر آنها سرشار؛ چنانکه پیامبر (ص) نیز بدین نکته اشارت فرموده است.<sup>۱</sup>

روح مادّی و جسمانی مرکبِ مسخّر روح الهی است، و روح الهی حیات ذاتی دارد و به امر خداوندی که خود «نور آسمانها و زمین است»<sup>۲</sup> دَرّاک و فعّال است. این روح، نوری از انوار خداست که در طول و عرض عالم وجود امتداد و گسترش دارد. طلوعش از خدا و غروبش به خدا و تمام حرکات و سکناتش با خداست و مادام که روح جانوری آمادگی و قابلیت انجام افعال او را داشته باشد، در بدن دخل و تصرف می‌کند و به محض پایان یافتن آن آمادگی، این دخل و تصرف نیز پایان می‌یابد.

از آنچه شرح داده شد این نکته حاصل آمد که نفس ناطقه به مثابه ملکه‌ای است صاحب اریکه‌ای عظیم و مقامی کریم — یعنی روح جانوری — و مسند وی عبارت است از فرایند اندیشه حاصل از حرارت شدید قلب و پروت شدید مغز که قوای ادراک کننده، سربازان و طلایه‌داران او هستند و قوای محرّکه، یاران و سپهسالارانش؛ و بالاخره، حسّ مشترک وزیر و مشاور با عقل و تدبیر او. در مَثَل همانند «طالوت» پادشاه «نشانه پادشاهی‌اش آنکه صندوق برایتان آید...»<sup>۳</sup> تعبیر «صندوق» کنایه از تنگنا و محدودیت جسم انسان است، «در آن [صندوق] آرامشی است از [موهبت] پروردگارتان...»<sup>۴</sup> مراد از این آرامش، نوری است که از درگاه متعالی حضرت حق افاضه می‌شود و چنانچه دوام و استمرار یابد، سبب سکینه و آرامش می‌شود؛ و نیز در آن صندوق، «باز مانده‌ای است از آنچه خاندان موسی و خاندان هارون بر جای گذاشتند...»<sup>۵</sup> مراد از این بازمانده، تصدیق و باور داشتن حقایق اشیاء است؛ میراث انبیاء که فرشتگان — یعنی همان نیروها — آن را حمل می‌کنند. و نیز در مثل همچون «جالوت» که عبارت است از وهم؛ سلطانی که با «طالوت» یعنی نفس ناطقه در تعارض و تضاد است. و

۱. «العلم علما: علم الابدان و علم الادیان». ۲. «الله نور السماوات و الارض...» نور: ۳۵.  
 ۳ و ۴. «... آية ملکه ان یأتیکم التابوت فیه سکینه من ربکم و بقیة مما ترک آل موسی و آل هارون...»  
 بقره: ۲۴۸.

بالاخره همانند آن پادشاهی که «سپاهیانش از جن و انس و پرندگان در خدمت بودند»<sup>۱</sup>، و خود بر تخت سلطنت تکیه زده، «در وادی موران» فرود آمد.<sup>۲</sup> این وادی، همان عرصه نیروهای مدرکه و محرکه، و به عبارت دیگر همان اندام انسانی است.

نفس ناطقه در صورتی که در برابر قوایی که سپاهیانش را تشکیل می‌دهند در موضع انفعال قرار گیرد، یا مغلوب و مقهور و تحت فرمان و اختیار آنها واقع شود و به دنبال سلطه و مالکیتی که بر آنها داشته است، برده و مملوک آنها شود، نامی جز «بلقیس» نخواهد داشت؛ اما اگر در برابر بدن موضع فعال اتخاذ کند، و با اقتدار و قوت و شوکت، قوای جسم را مدیریت کرده با برافراشتن پرچم عدل و تعیین قوانین و حدود آیین پادشاهی را در میان رعایا و سپاهیان مرعی دارد، همان پادشاهی خواهد بود که نامش «سلیمان» است. این دو - یعنی نفس ناطقه، و روح حیوانی - که جفت او و مرکب او و تحت حمایت اوست - همچون آدم و حوا، یوسف و زلیخا، سلیمان و بلقیس، و عیسی و مریم هستند، و ما رمزگونه بدین رابطه اشارت کردیم.

تأمل و پژوهش در مطالب یاد شده در بالا امکان حصول آگاهی به پاره‌ای از اسرار حکمت الهی که در بدن انسان تعبیه شده، و نیز روح آدمی و رابطه این دو با یکدیگر، و با چگونگی مدیریت بدن با روح میسر می‌شود. بدن چون سنگ آسیایی سخت و متراکم است، و روح چون نوری نرم و لطیف. اینک این سؤال مطرح است که میان این دو پدیده ناهمگن، انس و الفت تدبیر، و عشق و محبت وصال و همزیستی، و بالاخره درد و الم هجران و فراق چگونه به وجود آمد؟ ازدواج نور و ظلمت، و ائتلاف دو عنصر خاکی و افلاکی که خداوند در عظمت‌شان یکی از آن دو فرموده است: «و رفعناه مکاناً علیاً»<sup>۳</sup> [او را به جایی والا بر آوردیم] و نیز: «انّ کتاب الابرار لفی علیّین»<sup>۴</sup>؛ [نامۀ نیکان حتماً در جایگاههای والا است] و در وصف دیگری فرموده است: «انّ کتاب الفجار لفی سجّین»<sup>۵</sup>؛ [نامۀ تهکاران حتماً در جایگاههای دوزخی است] چون میان این دو تضاد و ناهمگونی آشکاری وجود دارد، چگونه قابل تصوّر خواهد بود؟

آری، در پرتو لطف عام و حکمت تامّ آفریدگار، و به یمن عنایت فراگیر اوست که تن متراکم را از نطفه آفرید و از لطافت بدن، قلب را و نیز جان و روان را پدید آورد؛ پدیده‌ای که در لطافت و پاکیزگی چون سپهر روشن است، دور از هرگونه ناسازگاری و نهایت درجه نزدیک

۱ و ۲. «حشر لسلیمان جنوده من الجنّ و الانس و الطّیر فهم یوزعون. حتّی اذا اتّوا علی واد التّمل...» نمل: ۱۷

۳. مریم: ۵۷.

۱۸.

۵. مطفّفین: ۷.

۴. مطفّفین: ۱۸.

به اعتدال؛ و این همه را آمادگی بخشید تا برای نفس ناطقه همچون لانه و آشیانه باشد و به اصلاح امر معاد و معاش خویش پردازد. چه اینکه نفس ناطقه موهبتی از مواهب حق است که بر خلق افاضه شده، و این افاضه به گونه‌ای است که بر خلق می‌افزاید، بی‌آنکه از منبع فیض چیزی کاسته شود؛ درست مانند تابش نور از قرص خورشید.

اکنون که به طور محسوس می‌توان تصوّر کرد که این امکان وجود دارد که فتیله‌ای آمادگی جذب و پذیرش آتش را داشته باشد، و بر اثر همین آمادگی شدید، آتش نیز میل بدان پیدا کند و خود را به آن برساند — بی‌آنکه از آتش چیزی کاسته شود — این حقیقت را نیز می‌توان تصوّر کرد و به فراست دریافت که نطفه‌ای — به مثابه همان فتیله — بر اثر شدت التهاب، آمادگی جذب و پذیرش نور نفس ناطقه را پیدا کند. بدیهی است که این نور، شعله‌ای است از آن آتش لاهوتی و ملکوتی، و افاضه‌ای است از آن منبع فیض به عالم خاکی، و عبارت از جان برای گیاه و جانور، و نفس ناطقه یا روح برای انسان.

این آیه شریفه را — البتّه با تأمل و تأنی، و نه بی‌حضور قلب و از سر بی‌میلی — تلاوت کرده‌ای که «الله نور السّماوات و الارض...»<sup>۱</sup>: [خداوند نور آسمانها و زمین است...] بدان که «مشکات»: [چراغدان] عبارت است از دل، و «زجاجة»: [شیشه] جان حیوانی، و «مصباح» [چراغ] روح یا نفس ناطقه، و «شجرة»: [درخت] تفکّر و اندیشه روح است که گلهای یقین و انوار شهود بر می‌آورد، و «زیت»: [روغن، سوخت] سرعت انتقال و فراستی است که نیاز به رنج فکر کردن و اندیشیدن ندارد؛ چه اینکه: «... درختی که از طور سینا برمی‌آید، برای مصرف کنندگان روغن و رنگ می‌رویند...»<sup>۲</sup>. در موارد دیگر نیز «تین»<sup>۳</sup> [انجیر] عبارت است از همان فراست و هوش، چون این میوه هسته ندارد یعنی فاقد رنج و تعب است؛ و «زیتون»<sup>۴</sup> عبارت است از اندیشه‌ای که با هسته رنج و تعب قرین است؛ و «طور سینین» [کوه طور سینا] عبارت است از مبدأ روح، که در آن می‌دمد؛ و «هذا البلد الامین»: [این شهر امن] عبارت است از نفس ناطقه یا روح که امین اسرار ملکوت است، و عالم ملکوت همان عالمی است که گنج معرفت در آن به ودیعت گذارده شده است؛ مصداق رمز گونه این حدیث قدسی که: «مرا نه زمینم و نه

۱. سوره نور، آیه ۳۵: «الله نور السّماوات و الارض مثل نوره كشكوة فيها مصباح المصباح فی زجاجة الزّجاجة كانها كوكب درّی یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقیة و لا غربیة یكاد زیتها یضئ و لولم تمسسه نار...»

۲. «و شجرة تخرج من طور سیناء تنبت بالدهن و صیغ للآكلین» مومنون: ۲۰.

۳ و ۴. «و التین و الزیتون» تین: ۱ و ۲.

آسمانم گنجایی ندارند؛ اما دل بنده مؤمنم گنجایی مرا دارد»<sup>۱</sup>؛ چه اینکه خداوند به حضرت داوود (ع) فرمود: «خانه‌ای را برای من خالی دار که من در دلهایی هستم که به خاطر من شکسته شوند»<sup>۲</sup>.

خداوند متعال به مبدأ و ذات روح، و نیز به دو وصف از اوصاف روح سوگند یاد کرده است<sup>۳</sup> تا اعلان کند که: «ما انسان را در بهترین وضع آفریده‌ایم...»<sup>۴</sup>.

... و بالاخره «نور علی نور» [نوری فراتر از نور] آن گاه است که روح یا نفس ناطقه «عقل بالفعل» شود یعنی امور عقلانی یا معقولات به عیان و آشکار در آن نقش بندد؛ چنانکه صورت محسوسات در آیینه‌های صیقلی نقش می‌بندد.

آنچه بیان شد، تفسیر اهل ظاهر است؛ و اما تفسیر اهل باطن و اصحاب حقیقت را در بخش مربوط به شناخت مراتب روح و درجات اصحاب حقیقت را در بخش مربوط به شناخت مراتب روح و درجات نفس ناطقه خواهی دانست. همین مقدار هم که ذکر شد، اندک مزه‌ای بود از طعام دیگهای بر پا، و هلال گونه‌ای از ماههای تابان و بدرهای روان که تو را سیر و سیراب و بصیر و شاداب می‌سازد و از طول و تفصیلهایی که در شرح آنها گفته‌اند بی‌نیاز می‌دارد: «...این مثلها را برای مردم می‌زنیم، اما کسی جز دانیان در آنها خردوری نمی‌کند»<sup>۵</sup>.

آری همین مختصر، ولع سیری‌ناپذیر تو را تسکین می‌دهد و ترس و لرز ناشی از غرض و غور در امثال این گونه تفسیرهای عمیق که از دریاها و اقیانوسهای پرتلاطم و بی‌کران سرچشمه می‌گیرند آرام می‌سازد که: «به نام خداست پیمودن و لنگر انداختن [این کشتی] به درستی که پروردگار من حتماً بسیار آمرزنده و مهربان است»<sup>۶</sup>. این نکته‌ها را دست کم مگیر که بسا ژولیده مویی غبار آلود و رانده از هر در، و ژنده‌پوشی تحقیر شده که اگر خدا را به دعا سوگند دهد، مستجاب شود. «کوهها را می‌بینی که پنداری بی‌حرکت و جامدند، در حالی که به تندی گذر ابرها در حرکت‌اند»<sup>۷</sup>.

در کنج خرابات بسی رنداند      کز لوح وجود سرها می‌خوانند  
پیرون ز شتر گریه احوال فلک      داند شگفتها و خر می‌رانند

۱. «لا یسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبدی المؤمن».

۲. «فرغ بیتاً انا عند المنکسرة قلوبهم لأجلی».

۳ و ۴. و التین و الزیتون... لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم» تین: ۱-۵.

۵. «و تلك الأمثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون» عنکبوت: ۴۳.

۶. «بسم الله مجریها و مرسئها. ان ربی لغفور رحیم» هود: ۴۱.

۷. «وترى الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب...» نمل: ۸۸.

با این همه، رمزی که بدان اشاره شد، اندک اشارتی بود برگرفته از «بسیط» [خرمن] تمثیلهای «حجة الاسلام» [محمد غزالی] و مختصر دستاوردی از «وسیط» غربال شده آن فرزانه بلند همت درخصوص آنچه به رهایی نفوس و «شفاء ارواح» مربوط می شود که ماحصل «تهذیب» و تمته و تکملة فلاح و رستگاری است؛ چه آن بزرگمرد — که خدای برهانش را روشن و یارانش را پیروز کند — آتشی است افروخته که از «مشکات» او فروغ بیان برافروزد، و دریایی است سرشار که از صدفهای آن «جواهر» قرآن به چنگ آید. ذهن وقادش گوگرد سرخی است که بزرگ کیمیای سعادت از آن پدید شود، و فکر بلندش غواصی است که گوهرهای معانی از دریاهاى مبانی بیرون آورد تا نیل به قلّة عزّت و بزرگی میسور افتد. طبع سلیم او تقادى است که درهم اندیشه را به محکّ نظر زند و فهم عمیق او صرّافی است که دینار معلوم را بر معیار علوم عرضه دارد. خرد وسیعش ترازویی است که متقالهای برهان استوار را به سنجۀ «قسطاس مستقیم» توزین کند. در احیاء علوم دین حکمتهایی مسیحایی دارد، و در نهایاندن یدییضا برای روشن ساختن راههای غبار گرفته یقین معجز موسایی. صدرنشین بزم اسلام است که سلامت صدرش از نور سینای «طوس» فروغ گرفته و بدر سپهری بی کران است که نور آن از آتش نهفته در «سقط الزند» ابن سینا بر تافته؛ و این یک صاحب بیانی همواره روشن است که هر چه پرده از آن به کنار رود جز یقین نیفزاید، و حامل قرآنی است که پیوسته «حجت حق» را یاری کند. او امانتدار حقایق دقیق الهی است که جانی با این گونه خصوصیات و آثار و برکات، همواره از رحمت خداوند سرشار و به قرب وصال او رهسپار باد.

اینک با مطالبی که شرح آن گذشت، ماهیت روح روشن شد؛ آری ماهیت روحی که حقی رسول خدا (ص) مأذون به کشف و تبیین آن برای افراد فاقد ظرفیت و صلاحیت نبوده به مصداق آیه شریفه «...قل الرّوح من امر ربّی...»<sup>۱</sup> فقط اجازه یافت تا به طور مجمل و سربسته آن را معرفی کند. زیرا، برای قوم عرب، همان قومی که درخت انکار و امتناع در فطرت و طبیعت آن ریشه دوانیده بود، شناخت حقیقت روح و تشخیص و تمیز اینکه روح از عالم خلق، و از جملة امور کمتی و دارای مقدار است، یا از عالم امر است که کمیت پذیر و قابل اندازه گیری و تقدیر نیست، بسی دشوار و پیچیده بود. از این رو خداوند متعال به رسول بزرگوار خود فرمود که در توضیح و تبیین ماهیت روح، تنها به همین معرفی اجمالی بسنده کند؛ زیرا فهم و فرهنگ عامه ظرفیت تحمل و هضم بیش از آن را نداشت، نه اینکه — بر طبق پندار برخی از علمای

۱. «و یسئلونک عن الرّوح، قل الرّوح من امر ربّی و ما اوتیتکم من العلم الاقلیلاً»... [از تو درباره روح می پرسند بگو روح از امر پروردگارم است و از دانش — آن — جز اندکی به شما داده نشده است] اسراء: ۸۵.

ساده‌اندیش — رسول خدا (ص) به حکم این آیه دستور داشت تا از کشف خودداری، و به ابهام و اجمال اکتفا کند یا از افاضه اجتناب، و به خشکی و جهود مبادرت ورزد؛ چون خود آن حضرت نیز حقیقت روح را نشناخت، نه روح خدا را و نه روح دیگران را و اطلاق آیه یاد شده حمل بر نفی علم مطلق به روح می‌شود. این پندار و تحمّل این گروه است؛ سست‌ترین و بی‌پایه‌ترین مطلبی که یک موجود زنده می‌تواند بدان دست یازد، همچون خانه عنکبوت سست و بی‌پایه. آری، «مَثَلُ اینان مَثَلُ عنکبوت است که برای خود خانه‌ای پرداخت، و البته سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است — اگر می‌دانستند».<sup>۱</sup>

این، همان گروهی است که «اگر گوش شنوا داشته باشند، برایشان مَثَل زده شده است: مگسی نتواند آفرید — حتی اگر همه نیروهای خود را متمرکز سازند — و اگر مگس چیزی از آنان بر باید قادر به بازگرداندن آن نخواهند بود که طالب و مطلوب هر دو ناتوان»<sup>۲</sup> و غالب و مغلوب هر دو در هلاک و زیان هستند. «دهاشان حق ناپذیر»<sup>۳</sup>، «در گوشه‌اشان ثقل و سنگینی است».<sup>۴</sup> کاش این گروه به لانه‌های خود می‌خزیدند و در خانه‌های خویش می‌آرمیدند؛ چنانکه مار به لانه‌اش می‌خزد و مور در خانه‌اش، تا «سلیان و سپاهیان ناآگاهانه لگدمالشان نسازند».<sup>۵</sup> شگفتا! آنکه می‌فرماید: «خودشناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شماست»<sup>۶</sup>، و: «آن کس که خود را شناخت پروردگارش را شناخته است»<sup>۷</sup> چگونه ممکن است خود را نشناسد و از فهم و دریافت ابزار حس و حدس خود ناتوان باشد؟ مگر نه این است که بزرگوار در خصوص شناخت پروردگار، سرآمد همه افراد بشر بود؟ بلکه حتی در دل نورانی او، جز خدا حضور نداشت؟ و چگونه چنین کسی به صراحت می‌گوید که: «اگر شیاطین برگرد دل آدمیان ملکوت آسمانها را مشاهده می‌کردند»؟ در حالی که شیطان پیامبر (ص) تسلیم آن بزرگوار شده و در قلب او هیچ موجودی خطور نمی‌کند. در این سخن، مراد از «ملکوت آسمانها» حقیقت و روح آنهاست. آیا آن کس که به چشم دل خویش، روح و حقیقت آسمانها را،

۱. «مَثَلُ الَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوْلِيَاءَ كَمَثَلِ الْعَنْكَبُوتِ اتَّخَذَتْ بَيْتًا وَإِنَّ أَوْهَنَ الْبُيُوتِ لِبَيْتِ الْعَنْكَبُوتِ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ»: «مَثَلُ آنانکه جز خدا را به ولایت برمی‌گیرند، همچون مَثَلُ عنکبوت است که خانه‌ای برگرفت و به راستی که سست‌ترین خانه‌ها خانه عنکبوت است اگر می‌دانستند» [عنکبوت: ۴۱].

۲. اشاره است به آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مَثَلٍ فَاسْتَمْعُوا لِمَنْ دَعَاكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا وَلَإِنْ يَسْلُبْهُمُ الذَّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ» حَج: ۷۳.

۳. «وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ...» بقره: ۸۸؛ «وَقَوْلُهُمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ...» نساء: ۱۵۵.

۴. «وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرٌ...» انعام: ۲۵؛ کهف: ۵۷؛ اسرا: ۴۶.

۵. «... يَا أَيُّهَا النَّاسُ ادْخُلُوا مَسَکِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ» نمل: ۱۸.

۶. «أَعْرَفَكُم بِنَفْسِهِ أَعْدَفَكُم بِاللَّهِ».

۷. «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ».

و بلکه نفوس آنها را، و حتّی بالاتر عقول آسمانها، یعنی جان جان آسمانها را، و حتّی باز هم فراتر از آن، پروردگار آسمانها را مشاهده کند — چنانکه در آیه شریفه آمده است: «به قطع و یقین نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید»<sup>۱</sup> و نیز: «آیا ننگریسته‌ای به سوی پروردگارت که چگونه سایه گسترده است...»<sup>۲</sup> — مشاهده صور و اشباح آسمانها برایش میسر نیست؟

بدین لحاظ، فرعون از همگان بی‌بصیرت‌تر و کودن‌تر و کند ذهن‌تر بود؛ چون گفت: «ای هامان برای من کاخی بلند بساز»<sup>۳</sup> — یعنی بنایی که پله‌های بلند و زیادی داشته باشد — «تا شاید به اسباب آسمانها برسم». منظور او از «اسباب آسمانها» عقول و ارواح آسمانها بود که به این هم بسنده نکرد و برگستاخی و جسارت خویش افزوده گفت: «باشد، از خدای موسی مطلع شوم...»<sup>۴</sup> این گستاخی و جسارت از آن رو بود که او خود را نشناخته بود و می‌گفت: «جز خودم خدایی برای شما سراغ ندارم...»<sup>۵</sup> چه اینکه فقط کسی که خود را بشناسد می‌تواند پروردگارش را بشناسد. خود یا همان نفس، ساخته و مصنوع است که با همه فاصله‌ای که با سازنده و صانع دارد، به او رهنمون می‌شود.

بنابراین، به مقتضای احادیثی که از پیامبر (ص) نقل شد، قطعاً آن بزرگوار، در معرفت نفس خویش و حتّی در معرفت پروردگار خویش، سرآمد همه خلائق بوده است؛ زیرا او از وضع و حال ارواح عالی و دانی، و نیز از سرانجام کار نفوس عاقل و غافل خبر می‌داده، از آنچه در سویدای دل خلائق می‌گذشته؛ خبر و مطلع بوده، و همگان را به تهذیب اخلاق و تزکیه نفوس فرا می‌خوانده است. چگونه ممکن است کسی ویژگیهای نفس خویش را نشناسد ولی از ویژگیهای نفوس دیگران آگاه باشد و حتّی از آغاز و انجام آنها و اوضاع و احوال آنها خبر دهد؟ و آیا اگر کسی در مورد آن حضرت این گونه فکر کند، جز خیال واهی و وهم و پندار نابجودانه — که هیچ فردی از جنّ و انس مبادرت به اظهار آن نمی‌کند، و هیچ دلیل و برهانی آن را مورد تأیید و پشتیبانی قرار نمی‌دهد، و هیچ ذهن و عقلی به تقریر و تصدیق آن نمی‌پردازد — چیز دیگری خواهد بود؟

اینک ای برادر که از ذات نفس و ماهیّت روح آگاه شدی، باید به فراگیری صفات و آثار آن پردازد؛ مطلبی که در قسمت دوم این کتاب با آن آشنا خواهی شد و خداوند توفیق صواب می‌دهد.

۱. «لقد رأی من آیات رَبِّه الْکَبْرِی» نجم: ۱۸. ۲. «الم ترالی رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ...» فرقان: ۴۵.

۳. «و قال فرعون یا هامان ابن لی صرّحاً لعلّی ابلغ الاسباب اسباب السماوات...» غافر: ۳۶.

۴. «... لعلّی اطّلع الی اله موسی...» قصص: ۳۸. ۵. «... ما علمت الکم من اله غیری...» قصص: ۳۸.

## باب دوم: نفوس عالی

اثبات معاد و جهان روحانی از جمله مسائل بسیار مهم، عظیم و شگرف است؛ چون اثبات جهانی است واپسین، جهانی که آغازها بدان فرجام منتهی می‌شود و نفوس ظاهری ما و نیز عقول پاک و مجرّد و منزّه ما بدان جایگاه می‌انجامد. چنانکه آیه شریفه «الیہ یصعد الکلم الطّیب و العمل الصّالح یرفعه»<sup>۱</sup>: [کلمه‌های پاکیزه به سوی او بالا می‌روند، و کار نیکو و شایسته آنها را بالا می‌برد] نیز به همین حقیقت اشاره می‌کند. چه اینکه «کَلِم» جمع کلمه است و کلمه عبارت است از روح، یا همان نفس ناطقه. خداوند درباره حضرت عیسی روح الله تعبیر به «کلمه»<sup>۲</sup> فرموده است، یا در جای دیگری می‌فرماید «ما نفدت کلمات الله»<sup>۳</sup>: [کلمه‌های خداوند پایان نگیرد]. بنابراین، «کلمه» در قرآن به معنی گوهر عاقله و جوهر ناطقه انسان است؛ چه اینکه «زنان پاک به مردان پاک، و مردان پاک به زنان پاک تعلق دارند».<sup>۴</sup> از دیگر سو، نفسهای پلید که غرق دریای نحس و نامبارک طبیعت هستند، به حکم اینکه، زنان پلید به مردان پلید، و مردان پلید به زنان پلید تعلق دارند»<sup>۵</sup> در هر شرایطی فاقد بینش و بصیرت، و در همه جا سرافکنده و شرمسارند، و روح و جان آنان در بند و گرفتار است. دلیل این امر هم این است که غایت و هدف نهایی وجود، افاضه خیر و بذل جود است. این آخرین و بالاترین هدف است که هر موجودی به آن می‌رسد، و با این افاضه تمام حوائج و مقاصد تأمین و حاصل می‌شود. البته این هدف و غایت به اعتبار موجودات است که سراسر فقر و فاقد و نیاز و نقصان و احتیاج هستند، و نه به اعتبار ذات فیاض الهی. آری در مورد همه موجودات این هدف دنبال می‌شود که وجود هر چیز تکامل یابد و به کمال شایسته آن برسد؛ چرا که پهنه زمین خاکی، و نیز گستره اختران دوار، افلاکی جز به منظور تحقّق امری خطیر که به مراتب از وضع موجود محسوس و محدود و ناچیز فراتر، عظیم تر و شگرف تر است، آفریده نشده است، بسی روشن است که آنچه مقصود بالذات است، یعنی تحقّق یافتن خود آن مستقیماً هدف و غرض است، برتر، فراتر و مطلوب تر از چیزی است که مقصود بالعرض است و به طور تبعی و ضمنی و غیرمستقیم تحقّق یافته است. چون این گونه موجودات تبعی و فرعی چندان سودمند و در خورتوجه نیستند. اگر چنین نبود، یعنی حصول و تحقّق آن هدف بزرگ و نهایی ملاک آفرینش نمی‌بود، قطعاً آفرینش آسمانها و زمین و تمام موجودات این جهان هستی، عبث، قبیح، فاقد لطف، یاوه و بیهوده می‌نمود. در حالی

۱. فاطر: ۱۰.

۲. «... اَما المسيح عیسی بن مریم رسول الله و کلمته...» نساء: ۱۷۱.

۳. لقمان: ۲۷.

۴. «... الطّیّبات للطّیّین و الطّیّون للطّیّات...» نور: ۲۶.

۵. «... الخبیثات للخبیثین و الخبیثون للخبیثات...» همان.



که خداوند متعال این نکته دقیق و شکوهمند را چنین گوشزد فرموده است: «آیا پنداشته‌اید که شما را بیهوده آفریده‌ایم و به سوی ما باز نمی‌گردید»<sup>۱</sup> و سپس این پندار باطل و خیال شیطانی را مردود اعلام فرموده، آستان رفیع حضرت احدیّت را از چنین یاوه‌گویی منزّه و مبرّی داشته می‌فرماید: «پس خداوند، آن سلطان حق مطلق بس بلند است...»<sup>۲</sup> یعنی، دامان کبریائی‌اش از چنین توهّماتی متعالی و مبرّی است.

بنابراین ثابت شد که هدف نهایی از آفرینش هر موجودی آن است که به اوج کمال خود برسد و از سرچشمه زلال جمال سیراب شود. اینک این وصول به کمال یا باید در این جهان پست و فانی تحقّق پذیر باشد یا در آن عالم باقی والا. اما در این عالم چنین اتّفاقی نمی‌افتد؛ زیرا خود به رأی‌العین شاهدیم که حق به حق‌دار نمی‌رسد و حتّیّ حتّیّ به غیر حق‌دار می‌رسد.

بیان این مطلب چنین است که ما به عیان می‌بینیم که اغلب ابنای این دنیای دون صاحبان زر و زورند و زرق و برقه‌ها و تعلّقات مادی دنیا را بر فضایل و ارزشهای معنوی ترجیح داده‌اند و کالاهای و توشه‌های دنیوی، از قبیل «زنان فرزندان اموال و داراییهای هنگفت از زر و سیم و مرکبها و چهارپایان و مزارع»<sup>۳</sup> را انباشته‌اند. اینان آسوده و بی‌خیال غرق در نعمت و نازند و به جامه‌های فاخر خود مغرور؛ چندانکه از شدّت جهالت و ضلالت، حتّیّ از کردار و گفتار خود بی‌خبرند؛ چه رسد به پروردگار خالق و باری و رازق و مصوّر، آن نور و جمال، آن ذوالجلال و الاکرام و نشانه‌های رحمت و انوار فضل و کرمی که از آستان مقدّس او صادر می‌شود. از دیگر سو، باز می‌بینیم که مردمان با فضیلت و دانش و هوش، و بزرگان و دلاورانی چون علی (ع) و ابن عباس با همه بر خورداری از فضایل و امتیازات معنوی همواره دستخوش ناکامی و نامرادی بوده‌اند، کیسه‌هاشان چون دل مادر موسی (ع) خالی و نسل و نوادگانشان در حرمان و تنگدستی. مشک‌هاشان چون مشک ابوهریره پر، ولی پر از آرزو و تمّنّا و مغزهاشان چون مغز غرود سرشار، اما سرشار از درد و رنج. از فقر و بیماری به ستوه آمده‌اند و رنگ عیش و شادکامی را نمی‌شناسند و با پرتگاه تلف و هلاک فاصله‌ای ندارند. حال با وجود این حقایق تلخ چگونه می‌توان پذیرفت که هر کس به پاداش یا کیفر مناسب خود رسیده است؟ آیا این است آنچه خداوند فرموده است که: «کیفر بدی، بدی مشابه آن است»<sup>۴</sup> یا آنکه می‌فرماید: «آیا پاداش نیکی، جز نیکی است؟»<sup>۵</sup> اینکه برعکس، نیکوکار به بدی گرفتار آمده و بدکار به

۱. «افحسبتم اّما خلقناکم عبثاً و اُنکّم الینا لا ترجعون» مؤمنون: ۱۱۵.

۲. مؤمنون: ۱۱۶.

۳. اشاره است به: «زین للنّاس حبّ الشّهوات من النّساء و البنین و القناطیر المقنطرة من الذهب و الفضة و الخیل المسوّمة و الانعام و الحرث...» آل عمران: ۱۴.

۴. «... و جزاؤا سیّئة سیّئة مثلها...» شوری: ۴۰. ۵. «هل جزاء الإحسان الاّ الإحسان» الرّحمن: ۶۰.

پاداش و احسان رسیده است! پس بی‌تردید باید پذیرفت که آن پاداش و کیفر عادلانه و مورد توقع و انتظار در روز قیامت و در جهانی دیگر غیر از این دنیا تحقق خواهد یافت. راستی چه کاری از این قبیح‌تر که مثلاً شاهی از شاهان روی زمین، با همه جاه و جلال و طول و عرض و تاج و تخت — «که نظیر آن در شهرها آفریده نشده باشد»<sup>۱</sup> بوستانی به بدیع‌ترین صورت ایجاد کند، بوستانی چون بهشت برین که به پرهیزگاران نویدش داده‌اند، جویبارهایش روان، پر از درختان و گلها، چنانکه زمین را به زیبایی خود آراسته، انواع و اقسام رنگها و نورها از آن برخاسته، غلامان و کنیزکانی به درخشش یاقوت و مرجان که احدی از جنّ و انس با آنان آمیزش نکرده باشد همچون دُرهای شاهوار در آن پراکنده باشد و ساکنان را آرام و آسوده با عزّت و احترام تمام در آن مقام ندا دهد که: «تو و همسرت در این بوستان بیاسای» از مزاحمت جنّ و انس مصون و این باش، هر چه می‌خواهید بخورید گوارایتان باد؛ و آنان شروع کنند به بهره‌برداری و خوردن و درآمیختن و نوشیدن از باده لعل‌گون؛ غرق در لذّت و نعمتها شوند، از هر میوه‌ای که انتخاب می‌کنند بخورند، گوشت پرندگان و مرغان دلخواه خود را تناول کنند، تکیه بر تختهای مرصع و آراسته روبه‌روی یکدیگر بنشینند، غلامان زیباروی جام باده و صراحی در دست دورشان بگردند، آنچه دلها خواهد و چشمها لذّت برد در اختیارشان باشد، آن‌هم جاودانه و برای همیشه؛ آن‌گاه در چنین هنگامه رؤیایی، ناگهان شبی یا روزی فرمان شاه در رسد و همه کس و همه چیز را چنان درو کند که گویی تا همین دیروز وجود نداشته‌اند؛ همه‌و‌همه چون پرگاه دستخوش باد شوند، به خاک هلاک افتند یا به ظلمت شب فرو روند.

اگر چنین کاری از یک شاه مجازی زمین قبیح است، چگونه می‌توان تصوّر کرد که خداوند دست به چنین کار قبیحی بزند؟ او که شاه شاهان است و کارش شاهکاری منزّه از هر گونه عیب و نقص و بدی و زشتی. او بسی عظیم و والاست و هرگز در سخن ملحدان نمی‌گنجد، بر همه چیز تواناست. نه گمان کنی که غالب این بی‌خردان گوش شنوا یا هوش بصیر و بینا داشته باشند، در مثل به مثابه چهارپایانند، بلکه از آنها هم گمراه‌تر و البته آن‌گاه که پرده کنار رود و گذارشان به پروردگارشان افتد، کیفرشان را بی‌اندکی ظلم و ناروا خواهند دید.

اینک از آنجا که موضوع این مبحث از والاترین، شریف‌ترین و معروف و مشهورترین مطالب است به جدّ و جهد بدان می‌پردازیم و از ذات اقدس الهی که آسان‌کننده مشکلات است مدد می‌جوییم و می‌گوییم:

وجود اشیاء محسوس دلالت بر وجود امور معقول می‌کند؛ زیرا اگر در عالم هستی معقول سابق نبود، محسوس لاحق هم موجود نمی‌شد، به چند دلیل:

۱. اشاره است به آیه «الَّتِي لَمْ يَخْلُقْ مِثْلَهَا فِي الْبِلَادِ» فجر: ۸.

- اوّل اینکه حقایق واقعی و واقعیّتهای خارجی، تا زمانی که ابتدا در ذهن و عقل نقش نبندند، امکان ندارد صورت مرکّب و وجود محسوس پیدا کنند؛ زیرا قطعاً و ضرورتاً نادانی و کودنی و غفلت و گمراهی نمی‌توانند منشأ وجود اشیاء باشند. صفاتی از قبیل نادانی و گمراهی وجود ذاتی مستقّلی ندارند، بلکه به وجود غیر موجود می‌شوند و این غیر، محال است که جاهل و غافل باشد، و در عین حال از وجود اشیاء محسوس، مطّلع و آگاه باشد. از اینجا معلوم می‌شود که عقل و علم منشأ صدور اشیاء است، و به همین جهت وجود معقولات مقدّم بر محسوسات است؛ یعنی محسوسات مسبوق به معقولات هستند.

- دوّم اینکه واجب‌الوجود از معقولات است و ممکن‌الوجودها از محسوسات هستند؛ و چون واجب قبل از ممکن و سابق بر ممکن است، پس معقول نیز قبل از محسوس و سابق بر محسوس خواهد بود.

- سوم اینکه معقولات بسیط‌تر هستند و محسوسات مرکّب؛ و چون بسیط پیش از مرکّب است، پس معقولات سابق بر محسوسات هستند.

- چهارم اینکه معقولات مجردتر از محسوسات هستند؛ چون مجردّات در زندان زمان و مکان نیستند، اما محسوسات به لحاظ احتیاج به زمان و مکان مجرد نیستند. از این رو محسوسات مسبوق بر معقولات‌اند و معقولات سابق بر محسوسات.

- پنجم اینکه معقولات از عالم روح هستند؛ و محسوسات از عالم شَبَح و خداوند روح را دو هزار سال پیش از جسم آفریده است.

- ششم اینکه معقولات از مقوله ابداع و اختراع هستند، و محسوسات از مقوله ساختن و آفریدن. روشن است که ابداع و اختراع سابق بر خلق و صنع (آفریدن و ساختن) است.

- هفتم اینکه معقولات متوقّف بر اجناس عالیّه، یعنی مقولات عشر از قبیل هستی و جهت و گسستگی و پیوستگی و... نیستند، ولی محسوسات وابسته به آنها هستند (البته جوهر - با تسامح از این قاعده - مستثنی است) بدیهی است که هر عاملی که برای معقولات، به عنوان مبنا و منشأ تلقی شود، از قبیل فاعل و ابزارها و علل فعل، برای محسوسات به طریق اولی مبنا و منشأ خواهد بود؛ پس از این منظر نیز معقول بر محسوس سبق وجودی، یعنی محسوس مسبوق به معقول است.

- هشتم اینکه معقولات بر محسوسات شرف ذاتی دارند؛ زیرا معقولات به آفریدگارشان نزدیک‌اند و محسوسات از او دور. واضح است که اشرف، بر اخس مقدّم است، و از همین روست که خداوند متعال همه جا در قرآن فرموده است: «عالم الغیب و الشّهاده». «غیب» عبارت است از معقولات، و «شّهاده» عبارت است از محسوسات که قبلاً نیز بیان شده است.

- نهم اینکه معقولات لطیف هستند و محسوسات، متکاتف. معلوم است که اولی بر دومی مقدم، و سابق بر آن است. چنانکه مثلاً آتش که در رأس عناصر است، به سبب روشنی و لطافت خود بر دیگر عناصر سبق وجودی و علو مکانی دارد. همچنین — چنانکه گفتیم — آسمان به سبب پاکی و شفافیت، سابق و مقدم بر زمین است؛ و از همین رو، به اعتبار وجود طبیعی و کیهانی همواره ذکر «سماوات» مقدم بر «ارض» است: «خلق السماوات والارض...»<sup>۱</sup>

- دهم اینکه معقولات نور محض هستند و محسوسات ظلمت محض. چگونه روا خواهد بود که رحمت و عنایت خداوند خالق و رازق که بی حساب و کتاب هر کس را بخواهد روزی می‌دهد، ظلمت را بر نور مقدم دارد و آن را پیش از این ایجاد کند؟ یعنی پست‌تر را بیافریند و شریف‌تر را به محاق تعویق و تأخیر اندازد؛ در حالی که ظلمت از مقوله عدم است و نور در حیز وجود و ذات اقدس الهی خود، سرچشمه فیاض نور و وجود است. ایجاد نور و وجود اولاً و با لذات هدف خداوند بوده است، و ظلمت و عدم، ثانیاً و بالعرض. طبیعی است که اولی بر دومی سبق و تقدم دارد. خداوند که خود نور آسمانها و زمین است، از این تصور که ظلمت را بر نور مقدم دارد منزّه و مبرّی است. بنابراین معقولات نوری‌اند و بر محسوسات که ظلمانی‌اند سبق و تقدم دارند. «الله ولیّ الذّین آمنوا»<sup>۲</sup>: [خداوند ولیّ مؤمنان است] یعنی ولیّ کسانی است که بر حقایق تصدیق دارند و حقایق مبتنی بر دلایل و براهین صادق را پذیرا هستند. «یخرجهم من الظّلمات الى النور...»: [آنان را از تاریکیها به نور رهنمون می‌شود] یعنی از تاریکیها و ظلمات محسوسات به نور و روشنی معقولات هدایتشان می‌فرماید. چنانکه می‌بینید واژه «ظلمات» را به صورت جمع و واژه «نور» را به صورت مفرد آورده است تا دلالت کند بر اینکه محسوسات از علم کثرت هستند و معقولات از عالم وحدت. ضرورتاً واحد قبل از کثیر است و بر آن سبق و تقدم وجودی دارد. بلکه می‌توان گفت مراد از «ظلمات» ماهیات هستند و مقصود از «نور» وجود است.

آنچه گذشت، دو دلیل کامل و حجّت ساطع و برهان قاطع بود بر اینکه در نهانخانه ضمیر آن کریم منشأ خیر، اسبان نجیب معقولات بر خران پست محسوسات تقدم دارند، و در عرصه حریم جود، آن تیز تکان بر اینها سابق و مقدم‌اند. بخوان «والعادیات ضحاً»<sup>۳</sup>: [سوگند به اسبان تیز تک با نفسهای صدا دار] را که همان «صافنات الجیاد»: [اسبان نجیب روی سه پا ایستاده] هستند و از برخورد سُم آنها با صخره‌ها آتش پدیدار می‌شود «فالموریات قَدْحاً»<sup>۴</sup>. آری از آتش زنه معقولات، نفوس پدیدار می‌شوند؛ چنانکه اخگر از حرارت برخورد سنگ با آهن

۲ و ۳. بقره: ۲۵۷.

۴. عادیات: ۲.

۱. روم: ۲۲.

۳. عادیات: ۱.

نمودار می‌شود تا «المغیرات صبحاً»: [شبیه‌خون زندگان سپیده دم] یعنی همان سلاطین عقول و نفوس به هنگام شکافتن سپیده دم وجود از شب ظلمانی عدم که آبستن محسوسات بینوا، این ساکنان تنگه مکان است، شبیه‌خون بزنند و غبار برآورند: «فأثرن به نقحاً» [بر اثر تک و تاز خویش گرد و غبار بپراکنند] یعنی غبار وجود خود را در بیابان هستی پراکنده سازند؛ زیرا وجود محسوسات آشفته و تیره و تاریک و جسمانی است، «فوسطن به جمعاً»<sup>۱</sup>: [پس گرداگرد محاصره کردند]؛ یعنی در جمع میان دو عالم جود و فیض، واسطه و محور شدند؛ چنانکه در حدیث شریف نیز آمده است که: «نخستین مخلوق خدا عقل بود که چون آفرید به او گفت پیش آی، عقل پیش آمد، سپس به او گفت باز گرد، عقل بازگشت. آن گاه خداوند متعال فرمود سوگند به عزّت و جلالم که آفریده‌ای از تو گراناویه‌تر نیافریدم، پس اخذ و عطا و منعم متناسب با تو خواهد بود. به نظر می‌رسد که آیه شریفه: «والخلیل وَ البغال وَ الحمیر لتركبوا وَ زینة...»<sup>۲</sup>: [و اسبان و استران و خران را تا سوارشان شوید و آرایه‌تان باشند...] اشاره به همین سلسله مراتب باشد: ابتدا عقل، سپس عاقل، بعد محسوس، سپس حسّ، آن گاه عقل و بعد عاقل، و بالاخره «فإنّ الی ربّک المنتهی»؛ [همانا بازگشت همگان به سوی پروردگار تو است].

از این مطالب ثابت شد که محسوس دلالّت بر معقول دارد. از میان محسوسات از همه ظاهرتر و آشکارتر عَرَضها، و از همه واضح‌تر و روشن‌تر حرکت است. از این رو می‌توانیم از حرکت افلاک، پی به عالم معنی ببریم و جنبش اختران را دلیل وجود عالم غیرمادی و روحانی بدانیم.

اینک که از دروازه اول این عالم گذشتیم و نخستین منزل آن را — که عبارت است از نفس انسانی — پشت سر گذاشتیم وارد دروازه دوم شده می‌گوییم:

حرکت دَوْرانی افلاک که سابقاً آن را توضیح دادیم، دلالّت بر این حقیقت می‌کند که هر فلکی دارای نفسی زنده، عاقل و عالم است؛ درست مشابه نفس انسانی. دلیل این امر این است که حرکت دَوْرانی، پدیده‌ای طبیعی نیست؛ زیرا دیده‌ایم که طبیعت معمولاً و عادتاً آهنگ به هدف، و گریز از غیر هدف دارد، چنانکه مثلاً اگر سنگ به حال خود گذاشته شود، مقتضی عدم حرکت است؛ یعنی طبیعت سنگ با عدم تحرّک تناسب دارد، زیرا حرکت عبارت است از طلب مقصود و جستجوی هدف، حال اگر هدف حاصل، و مقصود تحقق یافته باشد، سکون برقرار خواهد بود و چنانچه عاملی به جبر و زور سنگ را از هدف مذکور دور کند، سنگ به طبیعت خود به سوی هدف حرکت خواهد کرد، مگر اینکه عامل دیگری به زور و جبر مانع این حرکت شود. سنگی که به بالا پرتاب می‌شود، از آنجا که مکان شایسته و مناسب آن، مرکز

است قطعاً و لاجرم به سوی مرکز حرکت خواهد کرد و چون به مرکز رسید خواهد ایستاد. اما حرکت دَوْرانی این گونه نیست؛ چون در چنین حرکتی ممکن است جسم در هر نقطه متوقف شود بر خلاف حرکت مستقیم که جسم، طی آن از نقطه‌ای به نقطه مقابل آن و ضد آن می‌رود. در حرکت مستقیم نقطه اول همیشه گریزگاه جسم است و نقطه مقابل همیشه هدف و مقصد مطلوب آن؛ در صورتی که در حرکت دَوْرانی فقط یک حرکت وجود دارد و نقطه یا جهت مقابل مطرح نیست. از این رو، حرکت دَوْرانی حرکتی ارادی است نه طبیعی و براساس دأب و عادت؛ و البته وجود اراده دلالت بر وجود علم می‌کند و وجود علم دلالت بر وجود حیات. واضح است که این دلالت‌ها هر دو — یعنی دلالت حرکت بر وجود اراده، و دلالت اراده بر وجود حیات — از سنخ دلالت‌های ضروری است نه برهانی.

بنا به استدلالی که کردیم روشن شد که افلاک دارای نفس زنده عاقله ناطقه هستند و آنانکه این حقیقت را منکرند، «دلیل‌شان در پیشگاه پروردگار باطل، و خشم و عذابی سخت در انتظارشان است»<sup>۱</sup> و «خداوندی که کتاب [آسمانی] را به حق فرو فرستاد»<sup>۲</sup> که عبارت است از قرآن، این خورشید درخشانی که همگان را به فروغ شمع شرع رهنمون است، و «میزان»<sup>۳</sup> که عبارت است از علم منطق؛ همان علمی که معیار نقد برهانهاست و محک تشخیص دلایل سره از ناسره، تا صراف عقل به اصول رأی و فروغ نقل راه یابد، پس خداوند «آسمان را بر افراشت و ترازو را گذاشت»<sup>۴</sup> یعنی آسمان عقل را برافراشت و در کنار آن ترازوی تشخیص را قرار داد و هر دو را در بازار عمل نشانیده گفت که: «در ترازو طغیان روا مدارید و وزن را به عدالت رعایت کنید»<sup>۵</sup>؛ چه: «وای بر کم‌فروشان که چون چیزی از مردم به پیاپی می‌گیرند، تمام و کمال می‌گیرند، اما چون چیزی به مردم به پیاپی یا وزن می‌دهند، زیان می‌رسانند»<sup>۶</sup>. به آیات و اخبار وارده در خصوص اینکه افلاک حی و ناطق (دارای شعور و ادراک) هستند، قبلاً اشاره شده است.

اکنون که اجمالاً عالم موجودات روحانی و غیر مادی را اثبات کردیم، در صدد طرح معقولات یا موجودات عالم عقل برآمده می‌گوییم:

همچنانکه حرکت ناپایدار دلالت بر وجود نفس در متحرک دارد، همین نفس نیز دلالت بر

۱. «... و الذین یحاجون فی الله من بعد ما استجیب له حجتهم داحضة عند ربهم و علیهم غضب و لهم عذاب شدید». شوری: ۱۶.

۲ و ۳. «الله الذی انزل الکتاب بالحق و المیزان...». شوری: ۱۷.

۴ و ۵. «و السماء رفعها و وضع المیزان، الا تطفوا فی المیزان. و اقیموا الوزن بالقسط...». رحمان: ۷-۹.

۶. «و یل للمطففین. الذین اذا اکتالوا علی الناس یستوفون. و اذا کالوهم او وزنوهم یخسرون...» مطففین: ۳-۱.

وجود امری دیگر دارد که برتر و والاتر از خود نفس است؛ چنانکه نفس نیز برتر و والاتر از جسم و ماده است. هر حرکت یا جنبش یا دگرگونی، فقط براساس عشق و شوق رخ می‌دهد، درست مثل آنکه معشوق عاشق خویش را به حرکت درآورد. بدیهی است که حرکت عاشق صرفاً مبتنی بر عشق، و رابطه عاشقانه میان عاشق و معشوق است. این امر برتر و والاتر را به زبان فلسفه «عقل مجرد» و به زبان شرع و دین «فرشته مقرب» می‌نامند؛ و اثبات آن به شیوه‌ای که گفتیم، و نیز به روشی دیگر، در نهایت دشواری و پیچیدگی، و مستلزم دقت و نکته‌سنجی فراوانی است که شرح خواهیم داد. امر مذکور در واقع، امری است بینابین حق نخستین و نفس؛ که اولی — یعنی حق — در آینه عقل، ظهور ذاتی دارد و در آینه حس، ظهور افعالی، و از همین رو، نور انوار معقولات و محسوسات است؛ و دومی — یعنی نفس — پنهانی و خفای ذاتی دارد و ظهور و بروز افعالی و حرکاتی. بنابراین، امر بینابین حق و نفس، نه مانند حق ظهور ذاتی دارد، و نه همچون نفس ظهور و بروز عقلی، و در نتیجه ذاتاً و عقلاً پنهان و در پرده خفا و کمون مستور است و به همین سبب هم در هاله‌ای از ابهام قرار گرفته است، و هم روزنه بازتاب دارد و نیز از همین روست که در قرآن کریم نیز به راز و رمز و اشاره و کنایه از آن یاد می‌شود: «فالسَّابِقَاتُ سَبْقاً»<sup>۱</sup>: [پس سوگند به آن پیشی گیرندگان] یعنی عقول که بر تمام ممکنات پیش گرفته و سابق بر آنها هستند؟ «فالمُدْبِرَاتُ أَمراً»<sup>۲</sup>: [پس سوگند به تدبیر امر کنندگان] یعنی نفوس که امور مربوط به اجرام عالیّه را برنامه‌ریزی و تدبیر می‌کنند... در حدیث نبوی «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ...»: [نخستین آفریده خداوند عقل است] نیز اشاره به تقدّم و سبقت عقل بر همه موجودات و مخلوقات شده است.

باری، برهانی که تقریر شد، دلالت بر این دو نوع موجود شریف (عقل و نفس) می‌کند، و البته این شیوه استدلالیان و برهان‌گرایان است. لیکن شهودیان و عیان‌گرایان که برتر از برهان‌گرایان‌اند — و البته برهان‌گرایان نیز برتر از اهل ایمان هستند؛ چرا که اهل ایمان، مسلم هستند و تصدیق آنان تصدیق زبانی است، اما برهان‌گرایان، به اتقیاء موسوم‌اند و تصدیقشان قلبی و عملشان به اعضا و جوارح است — آری؛ عارفان و شهودیان، اهل یقین و احسان‌اند و خدا را چنان عبادت می‌کنند که گویی او را می‌بینند. حدیث منقول از پیامبر اکرم (ص) که براساس آن جبرئیل حالات این جماعت را از آن حضرت استفسار کرد نیز به همین مراتب اشاره دارد. اینان در وصول به هر هدفی پیشتاز، و به هر مقصدی واصل بوده‌اند؛ پایه‌های رفیع حکمت‌اند و قلّه‌های منیع فلسفه؛ آن‌گاه که از وابستگی‌های پست و ناچیز و از موانع ناگوار و نامطلوب تجرّد می‌یابند و از همه چیز و همه کس گسسته به خداوند واجب می‌پیوندند — که بخشنده تمام مواهب

است و «دانای همه نهانها، و احدی را به نهان خویش راه ندهد مگر رسولی برگزیده خویش را»<sup>۱</sup> - آری، در چنین شرایطی به کشف و شهود می‌رسند.

در این آیه «عالم الغیب فلا یظهر علی علمه احداً...» تصریح شده است که رسول برگزیده امکان راه‌یابی و حصول اطلاع از علم غیب پروردگار متعال را دارد تا کسی از روی قصور فهم و خطور وسوسه و وهم، مفاد آن را با آیه شریفه: «وعنده مفاتح الغیب لا یعلمها الا هو...»<sup>۲</sup>: [کلیدهای غیب نزد اوست و کسی جز او آنها را نداند] در تعارض و تناقض نبیند؛ چه این آیه متضمن حصر علم غیب به ذات اقدس الهی، و نفی آن از غیر اوست، اما آیه پیشین «عالم الغیب، فلا یظهر علی علمه احداً...» در مقام بیان این حقیقت است که خداوند علم غیب انحصاری خود را به دیگری (رسول برگزیده) نیز استثناء تعلیم می‌فرماید. بنابراین مفاد این دو آیه با یکدیگر منافاتی ندارند و حاصل، اینکه: روح پاک و پیراسته و پالایش یافته که از هر عیب و نقص و کثری و کاستی و ناهنجاری مهذب و مبرّی باشد، در «افق آشکار است و از غیب محروم و ممنوع نیست»<sup>۳</sup>.

معقولات یا همان موجودات عقلانی، به لحاظ داشتن ویژگیهایی از قبیل روشنی، پاکیزگی، پایداری به ترتیب زیر قرار دارند:

الف) عقل؛ ب) نفس؛ ج) مثال. مثل - جمع مثال - به منزله سایه‌ها و اشباح نفس هستند که برخی از بزرگان حکمت همچون افلاطون، این دریای ژرف و آرام، و این چهره تابناک و توانا آنها را به سال‌ها معلقه دیده و مشاهده کرده‌اند و «مثل افلاطونی» مشهور است.

سهروردی، آن شیخ بزرگ، و امام فاضل، و قطب کامل و اصل، آن شهاب ثاقب و اختر فروزان نافذ - که خداوند برهانش را نورانی، و دشمنانش را به خفت و خواری گرفتار کند - نیز از وجود «مثل» خبر داده، و در یکی از آثار خود در مخالفت با فلاسفه مشاء گفته است: «...صور معلقه‌ای که من و گروهی انبوه از مردم در بند آنها را مشاهده کردیم از سنخ مثل افلاطونی نیست؛ زیرا مثل افلاطونی نورانی، و آن صور معلقه ظلمانی هستند و ممکن است به منزله سایه‌ها و اشباح آنها تلقی شوند».

صور کلی معقول که به آنها وجود ذهنی اطلاق می‌شود نیز از جمله موجودات ششگانه عالم روحانی است و حقیقت وجود آن به صورت فطری و وجدانی معلوم و مفهوم است. عقلاً این احتمال نیز وجود دارد که در حد فاصل بین هر یک از این انواع یاد شده، یعنی به عنوان متوسط

۱. اشاره است به: «عالم الغیب فلا یظهر علی علمه احداً. الا من ارتضی من رسول...» جن: ۲۶-۲۷.

۲. انعام: ۵۹.

۳. اشاره است به: «ولقد آراه بالافق المبین. و ما هو علی الغیب بضنین» تکویر: ۲۳-۲۴.



میان دو نوع عالی و دانی، نوع یا انواع دیگری وجود داشته باشد که شباهتی با نوع عالی و دانی نداشته، به لحاظ روشنی یا تیرگی و لطافت یا تکاثف با آنها متفاوت باشد؛ چنانکه در اشیاء غیر روحانی، و انواع و موجودات محسوس، از قبیل مرجان و نخل و غیره نیز همین تفاوتها وجود دارد، و البته، تعداد اینها در محدوده دانش ما نیست و خداوند فرموده است که: «و یخلق ما لا تعلمون»<sup>۱</sup>: [و می آفریند آنچه نمی دانید] و: «و ننشکم فیما لا تعلمون»<sup>۲</sup>: [و پدید آوریم شما را در آنچه نمی دانید] و: «و ما یعلم جنود ربك الا هو»<sup>۳</sup>: [و نداند سپاهیان پروردگارت را مگر او] و: «و ان تعدوا نعمة الله لا تحصوها»<sup>۴</sup>: [و اگر شمارش کنید نعمتهای خداوند را نتوانید برشمرده] و: «و کم ملک فی السماوات لا تغنی شفاعتهم شیئاً»<sup>۵</sup>: [و بسا فرشته در آسمانها که شفاعتشان بی نیاز از چیزی نمی کند] و رمزها و اشارتهای فراوان دیگر... در منابع روایی و جوامع حدیثی نیز آمده است که: «... هر روز از چشمه خورشید جود، فرشتگان بی شماری می جوشند و برمی آیند که شمارشان را جز خداوند نداند؛ این فرشتگان بر گرد حریم عرش کبریایی طواف می کنند، وارد بیت المعمور می شوند و از آن بیرون می آیند بی آنکه هرگز بدانجا باز گردند...»

نظیر چنین صحنه هایی در عالم محسوسات نیز قابل مشاهده است؛ چه اینکه در هر جا فیض الهی افاضه شود به صورت رگبار، نم، جام آب یا رطل گران جلوه می کند و هر یک از موجودات به اندازه ظرفیت و قابلیت و استعداد خود از حیات، ادراک، عقل و علم بهره مند می شود. این توزیع هم در عالم محسوسات و ماده جاری است و هم در عالم معقولات و معنی که: «کَلَّا مَذَّ هَؤُلَاءُ وَ هَؤُلَاءُ»<sup>۶</sup>: [هر یک را مدد می رسانیم، هم اینها را و هم آنها را] یعنی هر دو دایره عقل و حس، و هر دو سرای ملک و ملکوت را «مِنْ عطاء ربك و ما کان عطاء ربك محظوراً»<sup>۷</sup>: [امداد از بخشش پروردگار توست، و بخشش پروردگارت را دریغ و منعی نیست].

این کلیات ششگانه هر یک به اقسام متعدد و انواع متفاوت تقسیم می شود؛ هیولی به فلکی و عنصری منقسم می شود که هر فلک و هر عنصری خود، هیولایی دارد. همچنین صور کلی یا موجودات ذهنی به تعداد هر موجودی - اعم از موجودات متناهی با نامتناهی - تقسیم می شوند. مثل و صور معلقه نیز همین وضع را دارند؛ زیرا اینها در واقع به مثابه قالب برای انواع موجودات متکاثف و اجناس سخت و درشت هستند. و سرانجام، عقل نیز به لحاظ آنکه به فلک مربوط باشد یا به نفس، قابل تقسیم است.

۱. نحل: ۸.

۳. مدثر: ۳۱.

۵. نجم: ۲۶.

۷. اسرا: ۲۰.

۲. واقعه: ۶۱.

۴. ابراهیم: ۳۴.

۶. اسرا: ۲۰.

اینک که به اشارتی موجز، مستدلّ و قانع‌کننده وجود کلیات ششگانه یاد شده را ثابت کردیم، جا دارد بگوییم که اگر قرار باشد شمار افلاک محسوس، معتبر تلقی شود، باری تعداد و کمیّت انواع معقول به طریق اولی باید مناط اعتبار باشد: چون شما و افلاک مستند به رصد کردن شخص یا اشخاص است که مصون از خطا و اشتباه نخواهد بود؛ زیرا به هر حال حواس در معرض خطا و اشتباه هستند. در صورتی که شمار معقولات و امور روحانی و غیر مادی مستظهر به رصد عقلی و ماوراء حسی است که خطا پذیر نیست.

اکنون باز گردیم به بررسی راههای منتهی به اثبات عقول فعال مجرّد، اما از آنجا که ثابت کردن این گونه امور روحانی و فراحسی بسیار دشوار و پیچیده است و ظرفیتهای ذهنی و فکری و نفوس و طبایع به راحتی نمی‌توانند پذیرای آنها باشند، ناگزیر برهانهای مربوط به اثبات آنها بر دو اساس استوارند: یکی آنکه از افعال و آثار آنها پی به وجود آنها برده شود، یعنی راه یافتن از معلول به علّت؛ و دیگری اینکه برعکس، از علّت به معلول پی برده شود. می‌دانیم که پی‌بردن از معلول به علّت «برهان انّ» است، و رهیافت از علت به معلول «برهان لمّ» و روشن است که برهان لمّ از برهان انّ قوی‌تر و نافذتر است؛ چرا که برهان لمّ، هم وجود معلول را ثابت می‌کند و هم وجود علّت را، در حالی که برهان انّ، تنها وجود معلول را محقّق می‌دارد نه وجود علّت را. پس روشن شد که چرا برهان لمّ از برهان انّ قوی‌تر است. و اما دلایل و براهین مربوط به اثبات عقول فعال مجرّد بدین قرارند:

- برهان یکم: وجود عقل در انسان یا «نفس ناطقه بشری» — که قبلاً معرفی شده است — دلالت بر وجود عقل فعال مجرّد می‌کند؛ چون عقل انسانی یا همان نفس ناطقه بشری — چنانکه بیان خواهد شد — پدیده‌ای است حادث با تن انسان و به همین جهت ممکن‌الوجود است. زیرا حدوث زمانی دارد و هر حادث زمانی الزاماً و ضرورتاً در مقوله امکان خواهد بود. البته عکس این حکم صادق نیست، یعنی صرف امکان برای یک موجود، ضرورتاً دلیل بر حدوث زمانی آن موجود نتواند بود؛ چه اینکه به اتفاق نظر فریقین (حکما و متکلمین) پاره‌ای از ممکنات، حادث زمانی نیستند. مثلاً بنا به مذهب متکلمین صفات ازلی متعدّدی که قائم به ذات ازلی حقّ تعالی هستند، حقایق ذاتی‌اند نه عارضی و خارجی؛ و از همین رو این صفات ازلی، جزء ممکنات هستند، بی‌آنکه حادث زمانی باشند. البته از میان این جماعت (متکلمین) سخن تکلف‌آمیز برخی از آنان که می‌گویند صفات ازلی حق تعالی «ذاتاً» واجب‌الوجود است قابل اعتنا نیست؛ زیرا قید «ذاتاً» لغزشگاهی است حیرت‌انگیز. اگر مقصود از این قید، ذات و نفس صفات است، چنین چیزی غیر ممکن است. زیرا صفت برای تحقّق و وجود، نیازمند به موصوف است. پس چنین موجود محتاج و نیازمندی، چگونه می‌تواند واجب‌الوجود باشد؟ اگر به

مسامحه، چنین وجوب وجودی در «صفات» جایز شمرده شود، قطعاً باید در «ذات» نیز تجویز گردد. بی شک، چنین تجویزی انحراف از طریق حق متعال، و کجروی از صراط مستقیم است، و اساساً ورود به چنین ورطه‌ای، ارتکاب نفي و انکار واجب‌الوجود، و عبور از منطقه ممنوع را در پی خواهد داشت. ولی اگر مقصود از قید «ذاتاً» در سخن این گروه، ذات حق تعالی است که واجب‌الوجود است و موصوف به آن صفات، این سخن درستی است، و در این صورت، معنی «ممکن» چیزی جز این نخواهد بود که «واجب‌بالغیر» باشد.

از بیان بالا روشن شد که بنابر طریقت متکلمین، صفات ازلی ممکن هستند، اما حادث زمانی نیستند زیرا اگر حادث زمانی بودند دیگر ازلی بودن معنی و مفهومی نداشت؛ مگر اینکه مفهوم حدوث نیز به ذاتی تفسیر شود که در این صورت فرقی میان امکان و حدوث باقی نمی‌ماند و محل نزاع موضوعاً منتفی می‌شود.

آنچه مطرح شد نظر و مسلک متکلمین بود؛ و اما حکماء نیز معتقدند که عقول و نفوس و به طور کلی هر آنچه ابداع شده است، از مقوله ممکنات هستند و در عین حال حادث زمانی هم نیستند. از این بیان نیز این حقیقت اثبات می‌شود که هر «حادثی»، «ممکن» است اما عکس قضیه صادق نیست.

در صورتی که نفوس از مقوله ممکنات باشند، حتماً و بالضروره باید سببی داشته باشند و این سبب هم نمی‌تواند جسم باشد؛ چرا که هرگز حائز نخواهد بود که معلول فراتر یا اشرف از علت باشد، کما اینکه علت نیز جائز نخواهد بود که فروتر یا اخس از معلول باشد، بلکه حتی در این دو قضیه ضرورتاً عکس صادق است. علاوه بر اینکه سبب مذکور نمی‌تواند جسم باشد، نفوس فلکی نیز نمی‌توانند سبب باشند؛ زیرا نفوس فقط از عهده تدبیر امور و سامان‌دادن برمی‌آیند و توانایی ایجاد و پدید آوردن ندارند. از این رو چنانچه می‌توانستند منشأ صدور نفس ناطقه بشری باشند، تفاوتی با عقول نمی‌داشتند، زیرا عقل چیزی جز منشأ صدور نفس — اعم از بشری یا فلکی — نیست. نفس سایه عقل است؛ عقلی که خود سایه واجب‌الوجود است و نفس، خود سایه‌ای جز حیات ندارد. همچنین، علت و سبب نفس بشری، نمی‌تواند نفس بشری دیگری که مشابه و همنوع آن است باشد؛ چون همان گونه که توضیح خواهیم داد، نفوس در حقیقت همسان و همانند یکدیگرند و از دو موجود همسان و همانند نمی‌تواند یکی، علت وجود دیگری باشد. زیرا دو موجود مشابه هم و مماثل با هم، تابع حکم و وضع مشابه هم و مماثل با هم نیز خواهند بود. بیان این مطلب چنین است که همسانی و همانندی عبارت است از وجود ویژگی‌های مشترک ذاتی از قبیل جنس و فصل، در دو یا چند پدیده. بدین لحاظ، چنانچه دو چیز با یکدیگر همانند و همسان باشند، هرگاه یکی از آنها تابع حکمی — اعم از

وجوب، امکان و امتناع — باشد، دیگری نیز تابع همان حکم خواهد بود. دلیل این امر هم این است که اگر موضوعی مقتضی حکمی باشد، این اقتضا یا به تناسب ذات آن موضوع خواهد بود، یا به تناسب لازم ذات، و یا به تناسب عارض ذات. اقتضایی که به تناسب ذات یا لازم ذات باشد، لزوماً و ضرورتاً در هر دو موضوع به یک میزان جاری و ساری خواهد بود؛ زیرا ذات و لازم در هر دو یکسان و همانند است، و در هر دو همان صورت اشتراک در ذات، موجب اشتراک در لازم نیز می‌شود. ولی اگر اقتضاء در دو امر، به تناسب عارض ذات آنها باشد نه خود ذات یا لازم ذات، در این صورت تبعیت آن دو از یک حکم یا مشارکت آنها در یک حکم، ضرور نخواهد بود؛ به عبارت دیگر اقتضاء عارض ذات، مستلزم یا موجب اشتراک در حکم نیست؛ چون عَرَضهای دو پدیده باید متفاوت با یکدیگر باشند و اگر این تفاوت از عَرَضهای آنها گرفته شود، همه آنها یکی می‌شوند. از این رو، چون اعراض هر پدیده با خود آن پدیده ناهمگون و بیگانه است، زوال و از میان رفتن آنها نیز جایز و محتمل است. بدیهی است که وقتی زوال عارض محتمل و متصور باشد، زوال حکم نیز محتمل و متصور خواهد بود. بنابراین، دو پدیده‌ای که ذات یا لازم ذات آنها همانند است، تابع حکم واحد هستند، اما اگر فقط عارض ذات آنها همانند باشد، از حکم واحد تبعیت نخواهد کرد. این بیان ثابت می‌کند که دو پدیده همسان، باید حکم همسانی نیز داشته باشند؛ حال اگر یکی از این دو، به عنوان علّت وجود دیگری مطرح شود، باید عکس قضیه نیز صادق باشد؛ یعنی دومی نیز بتواند به عنوان علّت وجود اولی مطرح شود؛ و این، مستلزم آن خواهد بود که یک امر هم علّت خود باشد، و هم علّت علّت خود. بدیهی است که چنین فرضی ضروری البطلان و خُلف است و از همین جا می‌توان به دُور و باطل بودن آن — «استحالة دور» — اندیشید و پی برد.

البته گاهی این اتفاق می‌افتد که پدیده‌ای علّت کمال پدیده ضدّ خود باشد، یعنی به عنوان «علّت مُعَدّه» زمینه پذیرش صور و اعراض دیگری را مساعد کند؛ مانند آتش که زمینه‌ساز هیولای آب می‌شود تا پذیرای صورت هوا شود. همچنین ممکن است پدیده‌ای زمینه‌ساز یا علّت مُعَدّه برای پدیده مشابه شود تا این یکی به مراحل از تکامل برسد یا به اوج مراتب و مقامات کمال نائل آید؛ چنانکه خداوند متعال از سر لطف و کرامت به پیامبر بزرگوار (ص) خطاب فروده است که: «وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ»<sup>۱</sup>: [به یقین تو حتماً به راه درست رهنمون می‌شوی] و از همین رو، وجود و حضور پیامبر کامل، یعنی کسی که حقایق الهی برای او به شهود و مکاشفه روشن شده، مأمور به اصلاح معاش و معاد نوع بشر، و رهبری و هدایت

او در عرصه هستی شده است و خود در بالاترین نقطه کمال قرار دارد، برای تحقق این هدف است که آنچه از دریای کرم دریافت می‌دارد در اختیار دیگران — بر حسب ظرفیت و استعدادشان — قرار دهد. این، رسالت و مأموریتی است که به عهده پیامبران گذاشته شده است؛ چه اینکه خود فرموده‌اند: «نحن معاشر الانبياء أمرنا ان نكلّم الناس علی قدر عقولهم»؛ [ما جماعت پیامبران مأموریم تا با مردم به اندازه خودشان گفتگو کنیم]؛ و این به تأسی از سنت الهی است که فرموده است: «الله اعلم حیث یجعل رسالته»<sup>۱</sup>؛ [خداوند داناتر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد]. بنابراین تأسی به اخلاق ازلی الهی چنین اقتضا می‌کند که عطا و بخشش را به تناسب ظرفیت افراد واگذار کند. گاه فردی دگرگون می‌شود و از حدّ خود فراتر رفته فریاد برمی‌آورد که: «اناالحق»، و ناله دل سر می‌دهد که: «سبحانی ما اعظم شأنی»؛ چنانکه دانه رطبی بر اثر نضج و پختگی پوست خود را بشکافد. آنچه گفته شد، تعریف نبوت بود؛ و اما تعریف ولایت عبارت است از کشف حقایق الهی برای کسی که مأموریت اصلاح دیگران را ندارد، اما گاه ممکن است وسیله هدایت برخی از افرادی شود که زمینه قابلی دارند. گاهی هم ممکن است نه تنها وسیله هدایت نشود، بل وسیله گمراهی و ضلالت شود؛ چنانکه خداوند متعال درباره قرآن فرموده است که این شهد شیرین و گوارا در ذائقه اهل شرکت و طغیان سمّ مهلک می‌آید: «یُضِلُّ به کثیراً...»<sup>۲</sup>؛ [سیاری را با آن گمراه می‌سازد]. بدین لحاظ، اگر خورشید فروزان قرآن سبب تیره و تار شدن چشم بصیرت برخی منحرفان و روگردانندگان شود، مشعل نبوت به طریق اولی مایه ظلمت و تاریکی پاره‌ای نفوس گمراه تواند بود؛ زیرا به هر حال، پیامبر از نوع بشر است، و همین هویت و ماهیت بشری او می‌تواند غبار حقد و کین و حسد و دشمنی گمراهان معاند را برانگیزد، اما قرآن این گونه نیست و مخصوصاً به لحاظ فیض عام خود، هیچ گاه تحریک‌کننده دشمنیها و حسادتها نخواهد بود. قرآن «قول فصل است و یاوه نیست»<sup>۳</sup>، و این است راز آنکه خداوند با گونه‌ای عتاب و خطاب می‌فرماید: «انّک لاتهدی من احببت»<sup>۴</sup>؛ [همانا تو نمی‌توانی هر که را دوست داشته باشی هدایت کنی] گونه چنین کسانی مثلاً ابوجهل و دیگران هستند.

در باب اینکه نفس به عنوان معلول، از چه علّی نشئت گرفته است، نمی‌توان واجب‌الوجود را در حکم علّت مباشر و بی‌واسطه مطرح کرد؛ زیرا یک علّت یا عامل تغییرناپذیر، فقط به وسیله یک امر تغییرناپذیر، هرگونه تغییری را ایجاد می‌کند. بنابراین، حال که ثابت کردیم هیچ

۱. انعام: ۱۲۴. ۲. بقره: ۲۶.

۳. اشاره است به آیه شریفه: «انّه لقول فصل و ما هو بالهزل» طارق: ۱۳-۱۴. ۴. قصص: ۵۶.

یک از اینها نمی‌توانند برای نفس ناطقه به عنوان «علّت» مطرح شوند، تنها یک فرض باقی می‌ماند، و آن اینکه «عقل» علّت وجود نفس ناطقه باشد؛ چنانکه در حدیث مشهور نبوی نیز آمده است که خداوند ربّ العزّة خطاب به عقل، فرموده است: «هرگونه اخذ و عطا و منع را به واسطه تو روا می‌دارم».

بنابراین، عقول، واسطه‌های جود و فیض هستند نه ابداع کنندگان مستقلّ؛ و البتّه منبع و معدن خیر، ذات اقدس الهی است که فاعل مطلق است و گاه به وساطت عقل افاضه جود و خیر می‌فرماید. اینکه فرموده است: «بک اعطی»: [به واسطه تو عطا می‌کنم] برای آن است که غیر حق را حق‌پنداری و احدی را شریک او ندانی، که در این صورت بادهای سموم آتشین تو را برای همیشه به قعر دوزخ خواهد فرستاد. با وجود فروغ تابان خورشید، کورسوی چراغکی چه مایه روشنایی خواهد داشت؟ عقول که روشنی خود را از پرتوهای نور جمال و جلال می‌گیرند، چه وجود و فعل مستقلّ دارند تا بتوانند اینها را مستقلّاً به دیگری صادر کنند؟ گنجشک چیست که چربی‌اش چه باشد؟ و فرمانروا کیست تا خدم و چشمش چه باشد. عقل و عاقل و فعل و فاعل همه اوست؛ چرا که هیچ «او»یی جز او نیست و همگان بر فنا و هلاک‌اند، جز ذات اقدس او.

در اینجا، و با چنین اعتقادی است که می‌توان از دریای خونین جبر و دریای چرکین قدرّ نجات یافت و در جزیره آرامشی آرمید که گرداگرد آن «شیر خالص و گوارا برای نوشندگان»<sup>۱</sup> فراهم است. این دو دریای متلاطم آتشین که بارقه‌های سوختن و غرق شدن در آنها موج می‌زند و البتّه در حدّ وسط و میانه آن دو برزخی تدارک دیده شده است تا خروشان نشوند و طغیان نکنند. این حائل عبارت است از همان ریسمان کشتی جود که «اشاعره» امت اسلام به واسطه آن از دست کسانی که گره در کارشان افتاده است رهیده‌اند؛ چه اینکه کشتی مکتب «اعتزال» با سوراخهایی که مته‌های آهنین استدلال بر آن وارد کرده است، در این دریای ژرف پهناور در هم شکسته است.

از میان عقولی که بار علیّت را به دوش می‌کشند، از همه شایسته‌تر برای علیّت، عقل اخیر است که تدبیر امور اجرام کائنات را به عهده دارد؛ زیرا عقل اخیر، نور اخیر نیز هست و سایه‌ای جز نفس ناطقه بشری ندارد، کما اینکه برای نفس ناطقه بشری نیز نوری جز عقل اخیر متصوّر نیست. تنها زیر مجموعه عقل اخیر، همین نفس است؛ برخلاف عقول بالاتر که انوار تام و کامل و شامل و کافی و وافی دارند.

۱. اشاره است به آیه شریفه‌ای که ضمن آن آمده است: «لَبِنًا خَالِصًا سَائِغًا لِلشَّارِبِينَ» نحل: ۶۶.

از جمله موارد مستخرج از اقیانوس قرآن، که می‌تواند دو دریای جبر و قَدَر را از جوش و خروش بیندازد — و قرآن دریای سبزی است در برابر آن دو دریای سیاه و سرخ — این آیه شریفه است که: «و ما رمیت اذ رمیت و لکن الله رمی»<sup>۱</sup>: [آن گاه که تیر انداختی، تو نه، بل خدا تیر انداخت]. یعنی تو به صورت مجازی تیر انداختی و در حقیقت، تیر انداز حقیقی خداوند بود. تو خود تیری جسته از کمان قضا و قدر حقیقی خدا هستی؛ چنانکه تیر تو نیز از کمان قدرت مجازی و عاریتی تو پرتاب شد.

گوهر دیگری که از اقیانوس قرآن در این باب می‌توان استخراج کرد آیه کریمه‌ای است که می‌فرماید: «قاتلوهم یعذبهم الله بایدیکم...»<sup>۲</sup>: [یا مشرکان پیکار کنید تا خداوند به دست شما عذابشان کند]. در اینجا تصریح شده است که عذاب کردن مشرکان، در حقیقت کار خداست؛ اما در صورت و مجاز کار رزمندگان اسلام. در واقع، دست رزمندگان اسلام برای عذاب کردن دشمن کافر، به مثابه قلم است در دست نویسنده. قلم از خود هیچ کار و حرکتی ندارد؛ این تحریریک نویسنده است که قلم را به حرکت درمی‌آورد. واضح است که این رابطه ضعیف میان قلم و حرکت، فقط مجازاً — آن هم دورتین نوع مجاز — می‌تواند حرکت را به قلم معطوف و منسوب دارد.

- برهان دوم: پیدایش دانشها و پدیده‌هایی چون الهام، تیزبینی، هشدار، آگاهی از امور غیبی، رؤیاهای صادقه، فکرها و نظرهای صائب و درست، و به طور کلی حضور این گونه اعراض معنوی و روحانی در نفس ناطقه یا همان روح و روان، دلیل وجود عقل است. زیرا یک چیز، تا ذاتش تحقق نیابد، نمی‌تواند پذیرای صفتی شود. به عبارت روشن‌تر نمی‌توان گفت که نفس ناطقه، صفت علم را در ذات خود ایجاد می‌کند، یعنی این صفت را، هم به وجود می‌آورد و هم، به خود جذب می‌کند؛ زیرا در این صورت دو مقوله مطرح می‌شود؛ یکی به وجود آوردن صفت علم، که یک فعل است؛ و دیگری جذب و قبول آن، که یک انفعال است. این قول مستلزم آن خواهد شد که نفس ناطقه یا روح، امری دوسویه یا دو رویه باشد، یعنی مرکب باشد؛ در حالی که چنین نیست و نفس جوهری بسیط است. بنابراین، وجود و حدوث صفات معنوی و روحانی می‌تواند بر وجود عقول و جواهر معقول دلالت کند که به فرمان خداوند زنده و فعال هستند، و از همین روست که انبیاء علیهم السلام شرایط روحی جاری خویش را به فرشتگان منسوب داشته‌اند. مثلاً رسول خدا (ص) فرموده است: «روح القدس بر سویه‌ای دلم این گونه دمید»؛ خداوند متعال نیز درباره حضرت عیسی (ع) می‌فرماید: «إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ

لأَهْب لَكَ غَلَامًا زَكِيًّا»<sup>۱</sup>: [جز این نیست که من فرستاده پروردگار توام تا پسری پاکیزه به تو ببخشم] مفاد این آیه شریفه نقل قول جبرئیل (ع) به حضرت مریم (ع) است که چگونه قرار است سبب و واسطه وجود آن پسر پاکیزه شود. به کار گرفتن کلمه «لأَهْب لَكَ»: [تا ببخشم به تو] نشان از رعایت ادب دارد و مُشعر بر این است که فرشته، واسطه خلق است نه خالق. این سخن، با کلام عیسی (ع) درباره خودش فرق دارد که فرمود: «إِنِّي أَخْلُقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ...»<sup>۲</sup> [همانا من از گِل برای شما پرنده مانندای را می‌آفرینم...]. و این کلام موجب گمراهی و خطای نصارا شده، از آن، چنین برداشت کردند که عیسی (ع) خالق سرنوشت و خیر و شرّ است. از این رو، خداوند متعال به منظور نفی و رفع این توهم در ردّ دعوی آنان و دیگران، طیّ استفهام انکاری و حاکی از تعجب و شگفتی فرمود: «... هَلْ مِنْ خَالِقِ غَيْرِ اللَّهِ»<sup>۳</sup>: [آیا آفریدگاری جز خدا هست؟] اینک جای این پرسش است که اگر آنکه به عیسی (ع) روح بخشید، آفریدگار عیسی (ع) و دیگران نباشد، چگونه عیسی (ع) که مخلوق است می‌تواند خالق خلق باشد؟ البته مقصود از آفریدن در اینجا و نیز در کلام حضرت عیسی (ع) (... پرنده مانندای را می‌آفرینم) ایجاد مقدمات، زمینه‌سازی، آماده کردن شرایط و امثال اینها است، و چنین اموری جائز و ممکن است؛ چنانکه در خصوص روح محمدی (ص) نیز مطرح است. خداوند همچنین، مواردی حاکی از ارتباط و انتساب پاره‌ای از مسائل انبیاء به فرشتگان را ذکر فرموده است؛ از قبیل اینکه تقوای پیامبران و کمک‌رسانی و تقویت آنان، دفع جنگها و رفع مشکلات و ناملایمات از آنان، تعلیم اخلاق، علوم، حکمتها و فضایل به آنان، با وساطت و سببیت ملائکه تحقق می‌پذیرد؛ مثلاً:

«... وَاَيُّدِنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ...»<sup>۴</sup>: [با روح القدس تأییدش کردیم].

«عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى»<sup>۵</sup>: [فرشته پر توان او را تعلیم داد].

«يُؤَدِّدُكُمْ رَبُّكُمْ بِخَمْسَةِ آلَافٍ مِنَ الْمَلَائِكَةِ...»<sup>۶</sup>: [یاریتان می‌کند پروردگارتان با پنج هزار تن

از فرشتگان]. بنابراین، وجود حالات نفسانی و روحی و روانی دلالت بر وجود عقول دارند.

- برهان سوّم: صور گوناگون موجود در جهان - اعمّ از صور مربوط به موالید سه‌گانه،

یعنی جمادات و گیاهان و جانوران؛ و صور مربوط به عناصر چهارگانه، یعنی آب و خاک و باد

و آتش، دلالت بر وجود عقول دارند، و این معنی از طریق برهان اول، که طی آن اثبات کردیم

که نفس ناطقه منبعث از عقول است نیز ثابت می‌شود، و همان استدلال در اینجا نیز صدق و

تسری پیدا می‌کند.

۱. مریم: ۱۹.

۲. آل عمران: ۴۹.

۳. فاطر: ۳.

۴. بقره: ۸۷.

۵. آل عمران: ۱۲۵.

۶. نجم: ۵.



- برهان چهارم: وجود نفوس فلکی، دلالت بر وجود عقول می‌کند.  
- برهان پنجم: کلیه علوم و انوار متعلق به نفوس فلکی، به مدد عقول پدیدار و پرتو افشان شده‌اند.

- برهان ششم: درست بر اساس مدلول همان استدلالی که طی آن ثابت کردیم نفس ناطقه از عقل نشئت می‌گیرد، و به عقل مستند و مستظهر است، وجود اجرام کیهانی نیز می‌تواند دلیل وجود عقول باشد. البته در اینجا آن بخش از برهان یاد شده که بحث سببیت را مطرح می‌کرد، کاربردی ندارد. بنابراین باید گفت: هیچ جسمی نمی‌تواند علت وجود افلاک باشد؛ زیرا اجسام مطلقاً تأثیری در افلاک ندارند. همچنین خود افلاک نیز نمی‌توانند علت وجود یکدیگر باشند. نه فلک محیط می‌تواند علت وجود فلک محاط باشد، و نه بالعکس. فلک محیط نمی‌تواند علت وجود فلک محاط باشد، برای اینکه در این صورت خلأ لازم می‌آید و بطلان و فساد قول به امکان خلأ قطعی و مسلم است. علت هر معلول قطعاً باید سبق زمانی بر آن داشته باشد؛ زیرا تا علت، خود وجود نداشته باشد ممکن نیست بتواند معلول را ایجاد کند، چون ایجاد عبارت است از افاضه وجود؛ و تا چیزی خود از فیض وجود بهره‌مند نباشد چگونه می‌تواند این فیض را که خود فاقد آن است به موجود دیگری برساند؟ تصدیق به محال بودن این فرایند به اندازه‌ای ضروری و بدیهی است که حتی نیاز به تأمل منطقی و ترتیب و تنظیم صغری و کبری و نتیجه ندارد. بنابراین اگر فلک محیط را علت فلک محاط بدانیم، در این صورت چون باید علت، از لحاظ زمانی سابق بر معلول باشد، باید برهه‌ای از زمان را تصور کنیم که فلک محیط (علت) وجود داشته ولی فلک محاط (معلول) وجود نداشته است؛ و این یعنی خلأ که محال و باطل است.

حال، اگر برعکس، تصور کنیم که فلک محاط علت فلک محیط باشد، این فرض نیز مستلزم فساد و بطلان است؛ زیرا محیط، اشرف و اعظم از محاط است و به بداهت عقلی، چنین موجودی نمی‌تواند معلول اخس و احقر باشد.

- برهان هفتم: گردش افلاک، به لحاظ اینکه حرکتی است دائمی و لاینقطع (به استثنای موردی که اراده و مشیت خداوند اقتضا کند) دلالت بر این حقیقت دارد که افلاک، مدد رساننده‌ای دارند تا از حرکت باز نیستند. این مدد رساننده عبارت است از عقول، و به طور کلی عالم اجسام و عالم انفس هر دو در قبضه قدرت و اختیار و تصرف عقول هستند و توسط عقول ایجاد شده‌اند. بلکه حتی می‌توان گفت این هر دو عالم، مستغرق دریای انوار عقول‌اند، و مستتر

در امواج و آثار عقول. چنانکه خداوند می‌فرماید: «والسما بئیناها بأیْدٍ و اَنَّا لَمُوسِعُونَ...»<sup>۱</sup>: [آسمان را به دستان قدرت خویش بنیاد کردیم]؛ این دربارهٔ اجرام عالیه، و اما دربارهٔ صور و موجودات دیگر فرموده است: «أَوَلَمْ یَرَوْا اَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَیْدِنَا أَنْعَاماً...»<sup>۲</sup>: [آیا ندیده‌اند که ما برای آنان از کار کرد دستان خود چهارپایانی آفریدیم]. این هر دو آیه به صراحت دلالت بر آن دارند که آسمان به «دستها» — که عبارت‌اند از عقول — ساخته شده است. اهل ظاهر از مفسران پنداشته و ادعا کرده‌اند که در این جا کلمه «اید» به معنی قوه است، نه جمع «ید» به معنی دست. البته تأویل ما با ظاهر آنان منافاتی ندارد؛ چرا که «دست» عبارت است از ابزار افاضه خیر به دیگری؛ خواه این ابزار، اندامی مرکب از استخوان و گوشت و پوست و غیره باشد، یا جوهری دارای حیات و علم و قدرت. چنانکه مثلاً گفته می‌شود وزیر دست سلطان است، یعنی واسطه فیض او بر دیگران است. دقیق‌تر اینکه اساساً کاربرد «دست» به منزلهٔ اندامی مرکب، جامد، میرا، عفونت‌پذیر و فاسدشدنی دربارهٔ خداوند جائز نیست، اما به مفهوم یک جوهر عاقل معنوی جائز است. از این رو ما آن را «عقل مجرد» نامیدیم و شرع، «فرشتهٔ مقرب». حال، اگر دوست دارند آن را «قوه» بنامند، در تعبیر مشاجره نیست؛ چه اینکه معنی و مفهوم مورد اتفاق و تفاهم است، چه عقل و چه نیرو، به هر حال واسطهٔ نعمت رسانی بر گیاهان و جانوران است که همان نیز دست‌آورد خداوند متعال است و تصریح و تعبیر به «اید» به منظور رفع اشتباه میان «دست» و «قوه» صورت گرفته است.

ذات اقدس احدیت برای اعلام و اشعار به این حقیقت که عالم انفس، تحت اختیار و تصرف عالم عقول است می‌فرماید:

«فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیء...»<sup>۳</sup>: [بی پاک و منزّه است آنکه حقایق باطنی هر چیز به دست اوست].

«قل من بیده ملکوت کلی شیء...»<sup>۴</sup>: [بگو چه کسی حقایق باطنی هر چیز به دست اوست؟].

در این دو آیه کلمه «ملکوت» ذکر شده است، و ملکوت هر شیء عبارت است از حقیقت درون آن، نه پوستهٔ ظاهر و برون آن؛ چنانکه در کلام انبیاء (ع) نیز به اشاره‌ای رمز گونه آمده است که هر شیء را ملک است. بنابراین هر دانه‌ای که می‌شکند، و هر معنایی که به ذهن القاء می‌شود، در حقیقت از عطایای خالق رازق است که به تعبیر قرآن «ذوالعصف و الريحان»<sup>۵</sup> است؛ یعنی دارای پوسته و مغز است. «عصف» یا پوسته عبارتست از پوشش بیرونی که به کاه

۴. مؤمنون: ۸۸.

۳. یس: ۸۳.

۲. یس: ۷۱.

۱. ذاریات: ۴۷.

۵. رحمان: ۱۲.

مبدل می‌شود، و «ریحان» یا مغز عبارتست از مایه درونی و خوردنی که جوهر اصلی را تشکیل می‌دهد. پوسته‌ها با سنگها در کوره جهنم می‌سوزند که «وقودها الناس والحجارة»<sup>۱</sup>: [سوخند دوزخ مرد مانند و سنگها] اما جوهرهای یاقوت فام ذوب و پالایش می‌شوند تا با از دست دادن ناخالصی‌ها، هر چه نابتر گردند و صلاحیت نشستن در جایگاه صدق و همنشینی با خاصان را که از تباری دیگرند پیدا کنند.

و طالما أصلی الیاقوت جمرغضا ثم انطی الجمر و الیاقوت یاقوت

[چه مدتی پس دراز یاقوت در آتش پرهیب انداخته شد اما آتش خاموش گشت و یاقوت همان یاقوت بود] اینها اشاراتی است بدین حقیقت که عالم نفوس تحت سلطه و سیطره عالم عقول است؛ خداوند متعال در باره عالم اجرام و ماده نیز فرموده است: «تبارک الذی بیده الملك...»<sup>۲</sup> [خجسته باد آنکه «ملک» به دست اوست] واژه «ملک» به معنی همه عالم ماده و به تعبیر دیگر تمام عالم اجسام و اجرام است؛ چه اینکه مواد، اجسام و اجرام پوسته‌های ارواح هستند و تمام آنها در دست خدا و در قبضه قدرت او قرار دارند. بدیهی است که «دست خدا» منزّه تر و مقدّس تر از آن است که از سنخ جوارح جسمانی باشد؛ بل از صنف جواهر عقلانی و نورانی است. «لوح»، «قلم» و «کتاب» خدا نیز اشیاء مادی نیستند. قلم، عبارت است از نقش آفرین اشیاء؛ لوح، عبارت است از نقشها؛ کتاب، عبارت است از آنچه مکتوب یعنی نوشته شده باشد؛ و بالاخره دست، عبارت است از عامل کنترل قلم. هیچ یک از این تعاریف، آمیخته به عناصر مادی نیست تا پنداشته شود که مراد از قلم، ابزاری از فی یا چوب است؛ مقصود از لوح، صفحه‌ای از طلا یا نقره است؛ منظور از دست، اندامی مرکب از استخوان و گوشت است؛ و مفهوم از کتاب، دفتری است متشکل از برگهای کاغذ با جلد فلزی یا پوست گاو و خر. اینها همه زوایدی هستند که هرگز در ساحت مفهومی لوح، قلم و ید راه پیدا نمی‌کنند.

همچنین «کلام» - الهی - معنا و مفهومی غیر از چند حرف کنار هم چیده، چند واژه به یکدیگر پیوسته، آوایی بریده بریده، و نغمه‌ها و آهنگهایی موزون و به ردیف آمده دارد؛ هشدار که با نسبت دادن این امور به حضرت حق، در حق او گمان باطل نبری! از ورطه «تشبیه» برآی و در ردیف کسانی مباش که درباره آنان گفته شده است:

ای غلام نقاب منقولات فارغ از چهره‌های معقولات

هان! بهوش که به ورطه «تعطیل» نیز سقوط نکنی تا اساساً چنین مواردی به طور کلی از

حضرت حق منتفی بدانی. نه، هرگز که هر دو جانب افراط و تفریط نامطلوب است، و صراط مستقیم و متعادل مطلوب. پوینده خط تعادل باش که این خط، و انحنای افراط و تفریط را در هم می شکند. و البته نباید اختصاص این امور معنوی و روحانی را به خداوند مدّعی شد. بدیهی است که خداوند منبع و معدن خیر و رحم و رحمت و فیض و نعمت است، و این، ذات اقدس اوست که همین مواهب و کرامات را به انسان بخشیده است؛ چون آدمی به صورت رحمانی آفریده شده است، و این معنی در تفاوت تعریف انسان؛ حیوان مشخص و محرز است. رسم یا تعریف منطقی انسان عبارت است از: «جوهر حی ناطق»؛ خلاف تعریف حیوان که عبارت است از: «جسم نامی تغذیه کننده دارای حواس متحرک به اراده». کما اینکه دست انسان نیز معنوی و روحانی است؛ چنانکه یدیبضای موسی (ع) و عصای او چنین بودند. لوح و قلم و کتاب نیز از سنخ مقولات روح و معنی است؛ زیرا آنچه به لحاظ ذات از عالم روح و معنی باشد، به لحاظ صفات نیز همین گونه خواهد بود. باری، حدیث صورت آدمی - که خلقت رحمانی دارد - را صورت حدیث نبوی (ص) مورد تأکید قرار می دهد که فرموده است: «خداوند هیچ مخلوقی را نیافریده است که از انسان به او شبیه تر باشد». پس، از چنین لطایف و ظرایفی که در پاره ای کلمات وجود دارند، نباید تعجب کرد؛ زیرا در هر حال صنع با صانع مشابهتی - هر چند اندک و دور - خواهد داشت؛ که گفته اند:

«از خانه به کدخدای ماند همه چیز»

نبینی که به ابراهیم (ع) فرمان می دهد که: «طَهِّر بیتی لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرَّكْعَ السَّجُودِ»<sup>۱</sup>: [پاکیزه کن خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان و رکوع و سجودکنندگان]. بنابراین، نفس مؤمن همان بیت المحرام و رکن و مقام است که در اکرام و احترام آن فرموده است: «بهنه زمین و آسمانم گنجایش مرا ندارد، اما قلب بنده مؤمنم دارد».

به نکته دقیق که در اعجاز کلام وحی الهی نهفته است بنگر که نظر به اشرف بودن «ملکوت» از «مُلک»، برای اوّلی کلمه «سبحان» و دوّمی را با واژه «تبارک» قرین فرموده است؛ چه اینکه «سبحان» به معنی تنزیه و تقدیس از همه نازیبنده هاست، و اجلال و تکریم به همه شایستگیها. اما «تبارک» از ریشه برکت، و به معنی خیر کنیز است، و بی تردید آفرینش و ابداع اجرام، به دنبال خلق عقول و نفوس، همان خیر کنیزی است که درخور اجلال و اکرام و تقدیس و تعظیم است.

- برهان هشتم: این برهان، «لمّی» و مفاد آن چنین است: یکتایی و یگانگی واجب الوجود، دلیل وجود عقول است؛ زیرا جواهر دیگر - به لحاظ اینکه «واحد حقیقی» نیستند - صلاحیت

صدور از آن مصدر متعالی را ندارند. بیان تفصیلی این مقدمات، در اصل دوم از اصول الهیات خواهد آمد. بنابراین، وحدانیت خداوند دلالت بر آن دارد که موجودی ذاتاً احدی، و مطلقاً مبرّی از ماده و مادّیت، به نام عقل، وجود دارد. پس ذات اقدس واحد و یگانه‌ای در خور تسبیح و تقدیس است که واحد و یگانه‌ای - موسوم به عقل - گواه وحدانیت اوست؛ که فرمود: «و ما امرنا الاّ واحده...»<sup>۱</sup>: [امر، جز یگانه‌ای نیست] و یگانه‌ای به نام عقل منشاء برکت و مصداق خیر کثیر است که گواه وحدانیت مبدع خویش است. اینها مجموعه دلائل اثبات وجود عقول بود که مطرح و تبیین شد.

### سخن در اوضاع نفوس فلکی

از آنجا که نفوس فلکی محرّک ارادی اجرام کیهانی است، پس قطعاً باید غرض و هدفی در کار باشد؛ چون حرکت بی‌تردید مستلزم هدف و غایت است. از طرفی، این غایت، یا هدف و غرض از حرکت از دو حال بیرون نیست: یا عقلی است یا حسی. بدیهی است که دومی منتفی است؛ زیرا افلاک نه حواسّ ظاهری دارند، و نه حواسّ باطنی، و اساساً خلقت آنها فقط به خاطر جلب منافع و لذّات و خواسته‌های موجودات عنصری، و دفع مضار و موانع و مزاحمتها از آنها صورت گرفته است. بنابراین چون افلاک نسبت به منافع و مضارّ و موانع و مزاحمت‌ها از آنها صورت گرفته است. بنابراین چون افلاک نسبت به منافع و مضارّ خنثی هستند، پس موضوع هدف و غایت حسی و حیوانی از قبیل شهوت و غضب و امثال آنها برای حرکت افلاک منتفی است. باقی می‌ماند غرض و غایت عقلی، و این نیز از دو وجه خارج نیست: کلی یا جزئی. بی‌شک حرکت افلاک به انگیزه اغراض جزئی نیست؛ چون در این صورت، حرکت آنها یا به توقّف منتهی می‌شد، یا به یأس و ناکامی، اگر حرکت افلاک برای تأمین اغراض عقلی جزئی صورت می‌گرفت، چنانچه بدین اغراض نائل می‌شدند، دیگر انگیزه‌ای برای حرکت نبود و ناچار باید متوقّف می‌شدند. از سوی دیگر نیز چنانچه این اغراض دست نیافتنی و غیرقابل وصول بودند، یأس از وصول به هدف، و ناکافی از تحصیل و تحقّق آن حاکم می‌شد، و این هر دو حالت، پی‌آمدهای جز سکون افلاک و بی‌حرکت شدن آنها نداشت؛ در حالی که دوام و استمرار حرکت افلاک مستند به برهان، و مستظهر به دلیل عقل است. تقریر این برهان بدین شرح است که: هر گاه حرکت منتهی به توقّف شود، این قطع حرکت نیاز به علّت دارد و حکیم، هیچ حادثه‌ای را بی‌علت نمی‌پذیرد؛ چرا که اگر هر امری - اعمّ از مثبت یا منفی - بتواند بی‌علّت رخ دهد، موجود شدن کلّ عالم و همچنین معدوم شدن کلّ عالم نیز باید بی‌علّت مکان‌پذیر باشد و

برای این دو فصل (موجود و معدوم شدن) فاعلی لازم نباشد؛ و این فرضی است مستهجن، خلاف عقل و به شدت تاریک و سیاه.

در زنجیره حرکت افلاک، آحاد و حلقه‌های این زنجیره، یا باید موجوداتی همزمان و به لحاظ وجود در عرض هم باشند، که این فرض محال است؛ چون بی‌نهایت بودن ابعاد و مقادیر محال است. و یا باید موجوداتی در پی یکدیگر و به لحاظ وجود در طول هم باشند، به گونه‌ای که واحدها یکی پس از دیگری موجود شوند، که این همان حرکت ادواری و موسوم به زمان است و باید همین فرض را پذیرفت؛ زیرا در غیر این صورت، چیزی به‌عنوان حدوث قابل تصوّر نخواهد بود. از یک مصدر دائم و ثابت، یک امر زوال‌پذیر و تغیر صادر نمی‌شود. مصدر دائم صادر دائم و مصدر حادث صادر حادث دارد. از این مفاهیم، دائم عبارت است از «دهر» ثابت عبارت است از «سرمه» و حادث عبارت است از «زمان»؛ اما فراسوی «سدره‌المنتهی» دگرگونی و حرکتی نیست، آنجا عالم ثبات و بقاء است و پاکداشت و تنزیه در خور ذات اقدسی است که آستان کبریائی‌اش اجل از آن است که غبار گذر و فنا بر آن بنشیند.

بنا به مطالب مطرح شده، غرض و غایت حرکت، قطعاً و به طور مشخص باید امری عقلی و کلی باشد. فلک موجودی است تام و کامل، و تمام و کمالش بالفعل است نه بالقوه. تنها «وضع» فلک است که بالقوه است. او می‌خواهد حرکت خود را که فقط از طریق متابعت و تعاقب از قوه به فعل می‌رسد، با عقل خود همانند و هماهنگ سازد؛ عقلی که مایه وجود هستی اوست، و به همین لحاظ به تمام معنی کامل و تام و بالفعل است و هیچ جزء بالقوه‌ای مطلقاً ندارد. از این رو باید در برابر عقل کرنش کند، و نور و فروغ خود را از او بگیرد، و درست به همین خاطر است که رو به سوی کعبه آفریدگار خویش می‌کند. اینکه فلک با حرکت خویش در صدد است تا خود را با عقل همانند و هماهنگ سازد، شبیه به آن است که کودکی در صدد برمی‌آید تا خود را با جزئیات اعمال و رفتار پدر، و مراتب علم و کمال او همانند و هماهنگ سازد. حرکت فلک برای تشبیه به عقل، به منزله عبادت و تقرب به آفریدگار و علت وجود خویش است؛ که «کلّ فی فلک یسجون»<sup>۱</sup>: [هر یک - از خورشید و ماه و روز و شب - در مداری گردش می‌کند] این گردش، گردش اطاعت و عبادت است؛ و این گشت و گذار، گشت و گذار روزه و شب زنده داری. چنانکه رسول خدا (ص) را دستور رسید که: «انّک فی النّهار سبّحاً طویلاً»<sup>۲</sup>: [همانا تو را در طول روز، سعی و تلاش طولانی است]؛ و نیز: «و من اللّیل فتهجّد به نافله لك عسی أن یبعثک ربّک مقاماً محموداً»<sup>۳</sup>: [پاسی از شب را برای خود به نماز مستحب زنده بدار، باشد که پروردگارت به منزلتی ستوده رساند]. آری افلاکیان، همانان هستند که «در پیشگاه پروردگاردند،

شب و روز به تسبیح او مشغول اند و خسته نمی شوند»<sup>۱</sup>.

پرسشی می ماند و آن اینکه: حرکت هر فلکی - به لحاظ شتاب و کندی و سمت و سوی شرق و غربی - با دیگری تفاوت دارد، پس منشأ اختلاف جهت حرکات افلاک چیست؟ پاسخ این است که: حرکت دَوْرانی که مشترک میان همه افلاک است، به منظور تقَرّب به واجب الوجود که نور تمام انوار عقلیه است صورت می گیرد؛ اما حرکت خاص هر فلک، با هدف تشبّه به علت وجود خود انجام می پذیرد. از این رو، چون علل و مبانی حرکات با یکدیگر تفاوت و اختلاف ماهوی دارند، طبعاً حرکات نیز در جهاتی متفاوت با یکدیگر تحقق می یابند؛ چه اینکه حرکتهای مشابه با حرکت مخالف، الزاماً در مجموعه حرکات مخالف لحاظ خواهند شد.

وانگهی؛ هدف و غرض افلاک از حرکت، نمی تواند التفات و اهتمام به موجودات فرودین و سفلی باشد؛ به چند دلیل:

- دلیل اول اینکه این گونه موجودات برای افلاک آن اندازه حائز اهمیت نیستند که به خاطر آنها، برای سامان دادن به اوضاع و احوال آنها، و به منظور حفظ منافع سراها و کاروانسراهای آنها به حرکت در آیند؛ چه اینکه کوچک ترین اختر فلک بروج، هفده برابر گسترده زمین خاکی عظمت و بزرگی دارد. اقیانوس بیکران را چه غم که قطره ای کوچک و ناچیز متلاشی، و در کنارش نابود می شود؟ ادعای برخی وارونه اندیشان اهل جدل و کلام که چنین پنداشته و به حدیث مشهور «لولاک لما خلقت الافلاک» استدلال کرده اند در خور اعتنا نیست. آری؛ «لولاک لما خلقت الافلاک» سخن حقی است، اما نه آن طور که آنان فهمیده و پنداشته اند. معنی درست این عبارت، بدین گونه است که «لولاک» نوع بشر، این اشرف مخلوقات در عالم کون و فساد را مخاطب قرار داده است؛ و این شیوه مرسوم و معمول عرب است که یک «فرد» کامل را مخاطب قرار می دهد اما منظور واقعی از این خطاب، «نوع» است؛ نوعی که آن فرد کامل، وابسته به آن و یکی از افراد و احاد آن است. چنانکه وقتی رسول اکرم (ص) با اشاره به وضوی خود فرمود: «این وضویی است که نماز جز با آن قبول نمی شود». تردیدی نیست که اشاره آن حضرت به وضوی خود، دقیقاً ناظر به عین آن وضو نبوده است؛ زیرا محال است کسی غیر از خود ایشان بتواند چنان وضویی بسازد تا نمازش مورد قبول خدا واقع شود. کما اینکه خداوند متعال هم خطاب به حضرت آدم (ع) و همسرش فرمود: «ولا تقربا هذه الشجرة...»<sup>۲</sup>؛ [نزدیک این درخت نشوید]. واضح است که مراد، اجتناب از یک اصله

۱. اشاره است به آیه ۳۸ فُصِّلَتْ: «فَالَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ يَسْتَبِحُونَ لَهُ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَهُمْ لَا يَسْأَمُونَ»

۲. بقره: ۳۵.

درخت معین نبود؛ چون که از آن درخت مورد نهی الهی به تعداد زیادی در بهشت وجود داشت. مراد، خودداری از نوع، یا تمام افراد درختی بود که نزدیک شدن به آن مورد نهی و منع خداوند قرار گرفته بود.

علّت اینکه جایز است مخاطب، فرد خاص و منظور و مراد، نوع باشد این است که نوع، یک مفهوم کلی است و قابل انطباق بر وجود عینی نیست. افراد و اشخاص، هر یک مصادیق آن مفهوم کلی هستند. از سوی دیگر، مخاطب باید فرد مشخص و معینی باشد؛ زیرا اوست که وجود عینی و خارجی دارد. خطاب به نوع، در واقع خطاب به غیر موجود عینی است که شرعاً و عقلاً محال است. همچنین طرف خطاب ممکن است فرد معینی باشد که عصاره و خلاصه نوع در او نمود پیدا می‌کند؛ چنانکه مقتضای ظاهر متون و تداول عرف نیز همین است. جمله «لولاک لما خلقت الافلاک» را این گونه نیز می‌توان تفسیر کرد که مقصود از ایجاد انواع چهارگانه (انسان، جانور، گیاه و جماد) که قوام بخش آنها اجناس چهارگانه (جوهر، جسم، نبات و حیوان) است، به وجود آوردن فرد برتر است، و تمام اجناس و انواع یادشده، از لوازم حرکات افلاک و خلاصه شده در وجود فرد برتر هستند؛ بنابراین وجود برتر لازمه حرکات افلاک است که اگر این وجود منتفی شود حرکات افلاک نیز منتفی می‌شود؛ زیرا انتفای لازم موجب انتفای ملزوم نیز خواهد شد. پس درست است که عبارت «لولاک لما خلقت الافلاک» این طور معنی شود که: حرکات افلاک ملزوم وجود توست؛ چرا که علّت آن است و هر علّتی ملزوم (عکس قضیه صادق نیست). متقابلاً وجود تو نیز لازم حرکات افلاک است؛ زیرا معلول آنهاست و هر معلولی لازم (عکس این قضیه نیز صادق نیست). نتیجه اینکه: وجود ملزوم (علت) ضرورتاً وجود لازم (معلول) را ایجاد می‌کند، و بر اساس همین ضرورت، منتفی شدن لازم (معلول) موجب منتفی شدن ملزوم (علت) می‌شود.

تندروان و اهل غلو از فرقه معتزله پا را از این هم فراتر گذاشته معتقدند که بر خداوند واجب است که برای بندگانش «مراعات اصلح» کند. این گروه غمی فهمند که چه کسی می‌تواند امری را بر خدا واجب کند؟ آیا معنی و جواب این نیست که اگر انجام ندهد کیفر، و اگر انجام بدهد پاداش خواهد گرفت؟ راستی چه کسی می‌تواند خدا را پاداش یا کیفر دهد؟ مگر نه این است که پاداش دهنده، کیفرکننده، حلال و حرام و واجب کننده، فقط اوست؟ و مگر نه این است که وجوب هر چیز به اوست نه بر او؟ که خود فرموده است: «إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا وَلَئِنْ زَالَتَا إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِنْ بَعْدِهِ...»<sup>۱</sup>: [همانا خداوند آسمانها و زمین را



از زوال نگه می‌دارد و اگر زوال یابند کسی جز او نگهداریشان نتواند کرد. و در آیه دیگری: «و من آیاته ان تقوم السماء و الارض بامرهم...»<sup>۱</sup> [از نشانه‌های او اینکه برپایی آسمان و زمین به فرمان اوست]. قوام آسمانها و زمین به خداست؛ و خداوند بر آنها قائم است؛ البته قیام خداوند، قیام قاهرانه، آمرانه و از سنخ استیلا و استعلاء است. چگونه می‌توان تصوّر کرد که آمر مأمور شود، و قاهر مقهور تا تحت الزام موجودی دیگر قرار گیرد؟ «... ای اهل کتاب در دین خود غلو نکنید و فراتر از حق نروید...»<sup>۲</sup>

این کزاندیشان به لحاظ اینکه اعتقاد به «قَدَر» دارند، «اهل کتاب» هستند؛ چه اینکه پیامبر (ص) آنان را به «مجوس» تشبیه کرده می‌فرماید: «قدریان مجوس این امت‌اند» و البته مجوسیان اهل کتاب یا شبیه اهل کتاب‌اند. وجه شباهت قدریان به مجوسیان در این است که یک موضوع را تحت قدرت مشترک دو قادر می‌دانند؛ چنانکه «ثنویان» نیز برای جهان به دو خدا قائل‌اند: نور و ظلمت یا یزدان و اهریمن. از سوی دیگر، به لحاظ اینکه «صنع» را با چشمان لوح، و «صانع» را یک چشمی می‌بینند، هوی پرست و نحله‌گرایند؛ این است که می‌بینی «در میان این و آن آواره و سرگردانند، نه به این سو پایبند هستند و نه به آن سو»<sup>۳</sup>.

از منظر سوم، اینان شبیه «معطله» هستند؛ چون که به بهانه فبح و زشتی برخی کارها، صانع را معزول داشته و کنار گذاشته‌اند، و از همین رو ملقّب به «معترله» شده‌اند و به تبعات سخیف تعطیل صنع و منع و عطای صانع گرفتار آمده‌اند. چنین نگرشی، یک چشمی دیدن است که نابینا بودن از یک چشمی دیدن و لوح بینی به سلامت نزدیک تر است، و کودن بودن از زیرکی بدفرجام نجاتبخش تر.

- دلیل دوم اینکه موجودات فرازین (علوی) از موجودات فرودین (سفلی) به مراتب برتر و شریف‌ترند، چنانکه این دو گروه به لحاظ مقام و منزلت قابل قیاس با یکدیگر نیستند. بی‌شک موجود برتر و شریف‌تر، رنجبر و محنت کش موجود پست و دون نمی‌شود.

- دلیل سوم اینکه موجود است فرازین علّت وجود موجودات فرودین هستند. از آنجا که علّت سابق بر معلول است، هرگز در برابر معلول خود به انجام اموری که دون شأنش باشد مبادرت نمی‌ورزد و به خاطر معلول خود به رامشگری و پایکوبی نمی‌پردازد. و به خاطر معلول خود به رامشگری و پایکوبی نمی‌پردازد.

بجز دلایل سه گانه یاد شده (در اثبات اینکه نفوس فلکی حرکت دارند و حرکت آنها به غرض عقلی است نه حسی و این غرض معطوف به موجودات سفلی نیست) دلایل دیگری نیز وجود دارد که در حدّ و حصر نمی‌گنجد. حتی من می‌خواهم بگویم که این نفوس عاشق و

۱. روم: ۲۵. ۲. ناظر است به آیه ۷۷ مانده: «یا اهل الکتاب لاتغفلوا فی دینکم...»

۳. اشاره است به آیه ۱۴۳ نساء: «مذبذبین بین ذلك لالی هولاء ولالی هولاء...»

مشتاق چنان آماج تیرهای نور جلال ازلی و جمال کبریایی قرار می‌گیرند، و چنان در معرض تابش انوار لطف و عنایت، و بارش اسرار عطوفت و هدایت می‌شوند که حتی از خود نیز بیخود و از ذات شریف خود نیز غافل می‌شوند؛ چه رسد به امور مادون، و موجودات فرو دست خود، قرآن کریم مشحون از آیاتی است که همین حالت را تقریر می‌کنند، مانند:

- «يَسْبَحُونَ اللَّيْلَ وَ النَّهَارَ لَا يَفْتُرُونَ»<sup>۱</sup>: [شب و روز بی وقفه تسبیح می‌گویند]

- «إِنَّ الَّذِينَ عِنْدَ رَبِّكَ لَا يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِهِ وَ يَسْبَحُونَهُ وَ لَمْ يَسْجُدْ»<sup>۲</sup>: [آنانکه در پیشگاه پروردگارند از پرستش او سرکشی نمی‌کنند و او را تسبیح می‌گویند و سجده می‌کنند]. در این آیه تنها توصیفی که از ساکنان کوی دوست شده است، غوطه‌ور شدن آنان در دریای جمال معشوق است؛ چنانکه عاشقان و دلدادگان، غرق شمایل دلدار جانانه خویش می‌شوند؛ عشق جاودانه، عمیق، بی‌وقفه، خستگی‌ناپذیر و مصداق آیه شریفه «وَالنَّازِعَاتُ غَرَقًا»<sup>۳</sup> [سوگند به فرشتگانی که جانها را به قوت می‌گیرند] که «نازع» عبارت است از دلدادۀ غرقه در نور جمال، و سوخته به آتش جلال.

این حالت عشق و دلدادگی را در وجود خودت مجسم کن که با همه موانع جسمی و مادی و غیره، هر وقت نفس خویش را از این موانع پیراسته، حواس خود را از آنها دور، و روی دل به کانون نور جمال پروردگار کنی، چگونه وجودت سرشار از نور و خرمی و نشاط و سرور می‌شود، تمام اندامت تحت تأثیر قرار می‌گیرد و این تأثر در مغز و پوست جاری شود. این همه از آن روست که میان این عاشق و معشوق، پیوندی شوقی و چشیدنی برقرار است و تو از این حالت، لذتی احساس می‌کنی که از لذتها و شادیهای موهوم دیگر، هرگز ساخته نیست؛ چون این نسیم رحمتی است که از کوی دوست وزیدن گرفته، و عطر گلی است که از بوستان حضرتش به مشام دل و جان تو رسیده است. بدین ترتیب، نفس و قوی یا روح و جسم بر یکدیگر اثر متقابل دارند، و البته نفس و روح، علاوه بر تأثیرپذیری از جسم، از مفاهیم و مقولات عالیه نیز متأثر می‌شود.

اگر روح مجرد تو با همه موانعی که بر سر راه آن قرار دارد، چنین وضعی را داشته باشد که بیان شد، وضع و حال آن ارواح عظیم و نفوس کریم که به مراتب مجردتر از روح تو و به شدت مبری از آن موانع و علائق و شهوات و غضبها و کینه‌ها و حسدها و دیگر خصال و صفات نامناسب هستند، چگونه خواهد بود؟

مقام و منزلت آن ارواح و نفوس شکوهمند را که از چه پایه عزت و جلال و فضیلت و قدر و کمال دارند، خداوند متعال با نقل زبان حال کسانی که عاشق پرتو نور آنان و شیفته دیدار

۳. نازعات: ۲.

۲. اعراف: ۲۰۶.

۱. انبیاء: ۲۰.

روی آنان هستند، بیان فرموده است: «وقالوا اتخذ الله ولداً...»<sup>۱</sup>: [گفتند که خداوند فرزندی برگرفت] از آن رو توهم و ادعای فرزندی خدا مطرح می‌شود که آن پاکان و نیکان به واسطه کمالات ذاتی و صفاتی، مقرب درگاه پروردگار خویش شده بودند؛ چه اینکه فرزند شباهتهایی با پدر دارد، اما خداوند به صلابتی برخاسته از قدرت قاهره سلطانی، این ادعای اهریمنی را رد کرد که: «سبحانه بل عبأ مكرمون»<sup>۲</sup>: [او پاک و منزّه است؛ - نه فرزند - که بندگانی گرامی هستند]. آنگاه خداوند، این ردّ و نفی را با کلامی مُشعر بر اینکه این «بندگان گرامی» هم در اوج کمال هستند، و هم می‌توانند در حضيض نقص باشند دنبال می‌فرماید: «ومن يقل منهم ائى اله من دونه...»<sup>۳</sup>: [و از آنان هر که بگوید من خدایی غیر از او هستم] گویی اشعار می‌فرماید که اینان به اندازه‌ای خدا گونه‌اند که استعداد الوهیت دارند، و می‌توانند این ادعا را بکنند - البته این قسمت از آیه، عظمت شأن و مقام آنان را می‌رساند - دنباله آیه چنین است: «فذلك نجزيه جهنم...»<sup>۴</sup>: [کیفر چنین ادعایی را دوزخ خواهیم داد]. این اشاره به منتهای نقص، و در واقع، بیان نهایت عجز و ناتوانی ممکنات است. یعنی آن افلاکیان مجرّد و مقرب هر گاه ادعایی به گزاف آورند، به دوزخ حدوث و امکان گرفتارشان خواهیم کرد: «... و كذلك نجزي الظالمين»: [که ستمگران را چنین کیفر می‌دهیم]. از مطالب گذشته معلوم شد که نفوس، هر یک دارای عقلی، و افلاک هر یک دارای نفسی هستند؛ اما اینکه این عوامل، محدود و محصور به چه عددی است؟ این سؤالی است که عقل نمی‌تواند مستقلاً به پاسخ آن برسد؛ زیرا در این جهان هر عددی مطرح و تصوّر شود، عقل عدد بیشتر یا کمتر از آن را نیز می‌تواند مطرح و تصوّر کند؛ بجز عدد بی‌نهایت، که آن هم عقل، قطعاً و جزماً آن را منتفی می‌داند. زیرا حتماً و ضرورتاً سلسله اعداد باید به جایی ختم شود که چشم عقل در میدان اندیشیدن آن گردوغبار نگیرد و تیره و تار نگردد. هویت عقل نورانی‌تر، شریف‌تر، غیرتمندتر و شناخته شده‌تر از آن است که اغیار بر اسرار انوار آن اشراف پیدا کنند. بنابراین، هر گاه برای عقل این امکان وجود دارد که عددی کمتر یا بیشتر از عدد معین را به تصوّر آورد، چگونه می‌تواند عدد خاص را به عنوان شمار نهایی افلاک تعیین، و نسبت به آن حکم قطعی صادر کند؟ اگر داور (عقل) این گونه متناقض داوری کند، دیگر از اعتبار و وثوق ساقط می‌شود و در جایگاه متهم قرار گرفته حتی شهادتش نیز مقبول و لمّاع افتد؛ چه رسد به داوری و حکمش. البته در اینجا یک مطلب را می‌توان اذعان کرد و آن اینکه بر طبق رصد، افلاک تُهگانه مطرح شده است، اما حکم رصد حکمی نیست که فراتر از آن قطعاً منتفی باشد. بنابراین فقط با تسامح می‌توان عدد نه را برای افلاک در نظر گرفت و گر نه، هیچ قطعیتی وجود ندارد.

چنانکه تعداد افلاک دچار تشکیک شود، عقول و نفوس نیز همین سرنوشت را خواهند داشت؛ چه، این دو - به لحاظ عدد - مطابق با عدد افلاک اند. متأخرین تعداد آنها را به ده محدود کرده معتقدند که نه فلک، معلول نه عقل است، و از عقل دهم یا آخرین عقل، فلکی صادر نشده، و به جای فلک دهم، عناصر چهارگانه صادر شده‌اند. حقیقت این است که شمار آنها بیش از آن است که بتوان احصا کرد، و در قرآن مجید نیز این امر منتفی و مردود اعلام شده است: «و ما یعلم جنود ربّک الاّ هو...»<sup>۱</sup>: [نیروهای پروردگارت را کسی جز او نمی‌داند].

با توجّه اینکه افلاک هر یک، مستقلاً نوعی را تشکیل می‌دهند؛ به نحوی که هر فلکی هیولی<sup>۲</sup> و صورت خاصّ خود را دارد، و این دو، قدر مشترک هیچ فلکی با فلک دیگر نیست، عقول و ارواح نیز همین‌طور هستند. یعنی هر یک از آنها نوع منفرد و مستقلی را تشکیل می‌دهد، و از آنها هیچ دو عقل یا نفسی را نمی‌توان یافت که در یک رتبه قرار داشته باشند. اصل استقلال انواع، در عقول و ارواح حتی از افلاک و اجرام کیهانی نیز محکم‌تر و ثابت‌تر است؛ زیرا هر گاه دو نوع در حوزه یک عقل قرار گیرد (و در نتیجه عقل، جنس آن دو نوع باشد) یا هر گاه دو فرد در حوزه یک عقل واقع شود (و در نتیجه، عقل، نوع آن دو باشد) تالی فاسدهای این دو فرض، یکی لزوم ترکیب در ذات عقل خواهد بود؛ و دیگری، منقسم شدن عقل به جنسی و نوعی. بدیهی است که این هر دو محال است؛ چون اولاً عقل بسیط است و در موجودات بسیط، ترکیب راه ندارد؛ ثانیاً عقل، نه بالفعل و نه بالقوه قسمت‌پذیر نیست؛ و عدم انقسام آن هم به لحاظ وجود، و هم به لحاظ ماهیّت آن است. چه اینکه اساساً وجود عقل، عین ماهیّت آن است، و نظر، بر این است که عقل که وجود ناب یا «محض الوجود» است؛ گو اینکه این نظر هم آهنگ با رأس جمهور حکما نیست. چرا ما نظر خود را در خصوص عقل معتبر ندانیم؟ مگر نه این است که عقول، از وجود ناب صادر شده‌اند؟ در این صورت عقل چرا وجود ناب نباشد؟ او ماهیّت زائد بر وجود خود را از کجا آورد؟ آیا از ناحیه خودش، یا از ناحیه دیگری؟ هیچ‌یک از این دو فرض امکان ندارد، و هر دو فرض، از خرافات ناشی از جنون است که گفته‌اند «الجنون فنون». در خصوص نفوس هم، وضع و حال بر همین منوال است.

چگونه می‌توان عقلاً تصوّر کرد که هر یک از این سه عالم (عقل، روح، جسم) از یک نوع یا از یک جنس است؟ در حالی که از این سه، آنکه سابق است علّت لاحق خود، و بالطبع لاحق، معلول سابق خود است. آیا ممکن است علّت و معلول در کلّ ماهیّت با هم برابر باشند؟ البته معلول مشابَهی با علّت دارد، و این مشابَهت ممکن است نزدیک، یا دور باشد. مشابَهت نزدیک، مانند عقل اوّل که شبیه‌ترین موجودات است به خالق خود - جلّ کبریائِه - زیرا از تمام

موجودات به او نزدیک‌تر است و سخن رسول خدا (ص) نیز ناظر به همین معنی است که فرمود: «خداوند هیچ مخلوقی را شبیه‌تر از آدم به خود نیافرید». آدم، همان پدر نخستین است، و بی تردید عقل اول نیز پدر تمام موجودات است.

و اما مشابهت دور - کاملاً دور - مانند روح انسان، که به لحاظ رتبه و شباهت، دورترین موجودات نسبت به آفریدگار خویش است. چرا که این روح، سایه آخرین نوری است که این نور خود، سایه نور بالاتر از آن و آن نور هم سایه نور بالاتر... تا برسد به نورالانوار که همان واجب الوجود است. بنابراین روح انسان سایه تمام این نورهاست، و از همین رو، از دورترین مناسبت و مشابهت برخوردار است؛ حقیقی که پیامبر (ص) رمز گونه آن را چنین فرمودند: «همانا خداوند متعال آدم را به صورت رحمان آفرید».

### مشترکات مبادی عقل و روح و جسم

طی مطالب گذشته خاطر نشان کردیم که سه عالم وجود دارد: عقل، روح و جسم. اینک در صدد اشاره به صادر اول هر یک از آن هستیم؛ چه اینکه از اینها هر یک، منشأ صدور دیگری است، و نظر به منزلت رفیع و مرتبت منبع این سه منشأ صدور است که خداوند آنها را مورد سوگند قرار داده است: «والطور»<sup>۱</sup>: [سوگند به کوه طور] که منظور از آن، عقل اول است، «و کتاب مسطور فی رَقّ منشور»<sup>۲</sup>: [و سوگند به نوشته رقم زده در لوح نشر یافته] مراد از این نوشته یا «کتاب» همان نفس، یا روح نخستین است. اما از آنجا که عالم جسم یا ماده، مرکب از هیولی و صورت است، و این دو مبدأ و منشأ عالم اجسام را تشکیل می‌دهند، از رو، اختصاصاً هیولی را به تنهایی یاد فرمود که: «والبحر المسجور»<sup>۳</sup>: [و سوگند به آن دریای ساکن]؛ و صورت را در قالب دو مظهر بزرگ و نورانی آن: «والبیت المعمور والسقف المرفوع»<sup>۴</sup>: [و سوگند به آن بارگاه آباد، و آن تاق بلند] هیولی دریای آرام و ساکن است؛ زیرا باید ماهیت صورت‌پذیری داشته باشد تا صور اجسام در آن تحقق پیدا کنند؛ کما اینکه آن را به «عین حامیه» [= چشمه تفتیده] نیز موسوم فرموده است؛ چون خورشید «صورت» که عبارت است از همان صورت خورشید، از آن چشمه می‌دمد. این چشمه، یا دریا مشرق عالم اجسام است؛ چنانکه هیولی مغرب آن را تشکیل می‌دهد. پس مراد از «بحر مسجور» یا دریای آرام «هیولی» است، و منظور از دو پدیده دیگر ۱. «بیت معمور» یا خانه و بارگاه آباد شده ۲. «سقف مرفوع» یا تاق برافراشته شده) دو نماد بزرگ و روشن از «صورت». از این دو پدیده، اولی همان «کرسی» است که کلیه اختران متحرک یا «سیارات» به وسیله آن شناسایی می‌شوند؛ و دومی همان «عرش»

با عظمت است که سقف بلند و برافراشته تمام موجودات مادی و جسمانی است و در فراسوی آن، نه سمت و جهتی وجود دارد، و نه خلاء و شکافی. آنجا مرز نهایی همه جهتها و سمت و سوهای ذاتی و عرضی است. غیر از ذکر یک مرحله‌ای هیولی<sup>۱</sup> «والبحرالمسجور» و دو مرحله‌ای صورت «والبیت المعمور، والسقف المرفوع»، آیات شریفه «والصافات صفا»<sup>۲</sup>: [سوگند بر فرشتگان به صف ایستاده]، «الذاریات ذرواً»<sup>۳</sup>: [سوگند به بادهای جهنده]، و «المرسلات عرفاً»<sup>۴</sup>: [سوگند به اسبان موی سرخ و سیاه و سپیده] نیز به ترتیب به موارد سه، چهار، و پنج مرحله‌ای اشاره دارند. اساساً رسم و سنت قرآن چنین است که در بیان مبادی یا اصول و مقدمات، از یک مبدأ شروع می‌کند و به دو؛ سه چهار و پنج مبدأ ختم می‌کند؛ چنانکه می‌فرماید:

- «ق»<sup>۵</sup> که مدلول آن «عقل اول» است (یک مرحله‌ای)

- «ن. و القلم»<sup>۶</sup> که نون به نفس، و قاف «قلم» به عقل اشاره دارد (دو مرحله‌ای) و این معنی در تفسیر ابن عباس نیز آمده است که می‌گوید: «قاف، کوهی است محیط بر دنیا» مراد وی این است که عقل، محیط است بر عالم اجسام و مادیات.

«الم»<sup>۷</sup> که به تفسیر سلطان مفسران (ابن عباس) الف بر الله، لام بر جبرئیل، و میم بر محمد (ص) دلالت دارد؛ و ما نیز می‌گوییم که الف بر «اله عقول»، لام به جبرئیل که «مبدأ نفوس» است و میم به محمد (ص) که مدبر ارواح بشریت است، دلالت می‌کند و این هر سه اصول مبادی هستند. (سه مرحله‌ای)

- «المو» که با افزوده شدن حرف آخر، یعنی یا، موضوع صفات نیز به میان می‌آید. این حرف اشاره به صفت رسالت برای حضرت محمد (ص) دارد؛ و در مجموع، مدلول «المو» چنین است که خداوند، و جبرئیل - که واسطه بعثت است - می‌دانند که محمد (ص) رسول خداست (چهار مرحله‌ای)

- «کهیص» (پنج مرحله‌ای) و در آن، حرف آخر - یعنی صاد - ویژگی دیگری، افزون بر رسالت را برای حضرت محمد (ص) افاده می‌کند؛ و آن اینکه آن حضرت به لحاظ علم و عمل برترین پیامبران است. در تفسیر ابن عباس نیز اشاره به دریایی در مکه شده بود که عرش خدای رحمان بر فراز آن قرار دارد. معنی این سخن این است که آن حضرت به واسطه علم سرشار و فضل و خیر و برکت بسیار، پایگاه عرض خداست و به همین لحاظ، وصول و ارتقاء به قرب حق تعالی از طریق آن حضرت ممکن‌تر و میسرتر است؛ چون ایشان خود به مقام سمع

۱. صافات: ۱. ۲. ذاریات: ۱. ۳. المرسلات: ۱. ۴. ق: ۱. ۵. قلم: ۱ و ۲. ۶. بقره: ۱.

و روئیت فایق شده‌اند، و از همین رو گفته شده است که «ص» مقام نهایی سالکان است؛ چه اینکه آن جناب خود، نقطه آغاز سیر و سلوک است.

بر این پنج مرحله، هیچ‌گاه مرحله دیگری افزوده نشده است تا تأکیدی بر این حقیقت باشد که اصول و مبادی، محصور به پنج است و از آن فراتر نیست؛ اعم از اینکه مبادی عالم اکبر باشد، یعنی کلّ جهان هستی؛ یا مبادی عالم اصغر، که عبارت است از انسان. و بدین معنی، در تفسیر آیه «والفجر و لیال عشر»<sup>۱</sup>: [سوگند به سپیده دم و شبهای دهگانه] اشاره شده است.

مبادا چنین پنداشته شود که این سوگندها به چیزی جز ذات پروردگار متعال متوجه است؛ چه این موارد سوگند، منهای ذات مقدس واجب الوجود ارزش و مقداری ندارند تا به آنها سوگند یاد شود. سوگند به تمام آنها در واقع سوگند به خود خداوند است؛ زیرا تمام آنها از او و مربوط و متعلق به اوست و اساساً جز او برای احدی وجودی متصور نیست. سرّ اینکه ابن عباس در تفسیر تمام این گونه سوگندها کلمه «ربّ» را مستتر می‌داند و مثلاً «والشمس» را «وربّ الشمس»، و «والنجم» را «وربّ النجم» قلمداد می‌کند، همین معنی است؛ نکته‌ای که در آیاتی بدان تصریح نیز شده است، مانند: «فلا أقسم برّب المشارق و المغرب»<sup>۲</sup>: [پس سوگند به پروردگار مشرقها و مغربها]. سوگند حقیقی این گونه است، و گونه‌های دیگر، سوگندهای مجازی هستند.

### عالم اول: عقل

عقل، عالم اول است و بدین جهت، اولین دری که از این عالم گشوده شود، در غایت و منتهای عظمت و اشراق بوده، در کلّ ممکنات برتر و بزرگتر از او متصور نخواهد بود. این نخستین پدیده از پدیده نخستین گویی خورشید عالم عقل است؛ چون انوار عقول، پرتوها و شعله‌هایی از نور او، و قطره‌هایی از دریای او هستند. این پدیده، والاترین موجودات صادره از مبدأ کلّ است که به او «عقل کلّ» و «عنصر اعلی» اطلاق می‌شود. او را در لغت فهلوی «بهن» می‌نامند. همه عقول، ارواح و اجسام از او نشئت می‌گیرند و از او صادر می‌شوند. البته در عقول، هر عقلی به اعتبار عقل پیش از خود، «صادر» است و به اعتبار عقل پس از خود «منشأ صدور»؛ ولی ارواح و اجسام لزوماً جلگی صادرند نه منشأ صدور. حکمای راستین هر جا واژه عالم را آورده‌اند، به ویژه عالم عقل، منظورشان هموست؛ زیرا وقتی او منشأ صدور همگان است، پس همگان او و او همگان خواهند بود. پس عمل و اطلاق حکمای در این خصوص، عملی است درست، و اطلاق است صائب و صادق. حال، اگر این تعبیر در مورد او - که یکی از ممکنات

است و از همین رو هویتش قائم به غیر است - دوست و صائب و صادق باشد، در مورد ذات اقدس خداوند که قیوم و دیموم چگونه خواهد بود؟ به همین جهت است که به حق گفته‌اند که در عالم وجود، جز خدا نیست، زیرا هر چیز جز ذات اقدس خداوند متعال، دستخوش فنا و هلاک است. ارسطو فیلسوف بزرگ و بنیانگذار منطق، برای اثبات وحدانیت و یگانگی مبدأ آفرینش، به وحدانیت و یگانگی عالم استدلال کرده و البته مراد وی از عالم، همین عقل بوده است؛ پدیده‌ای که در احادیث نبوی اشارات فراوانی به آن شده است: «اولین چیزی که خدا آفرید عقل بود»، «اولین چیزی که خدا آفرید قلم بود»، «اولین چیزی که خدا آفرید نور من بود»، و «اولین چیزی که خدا آفرید، گوهری بود که خداوند به هیبت بدان نظر کرد و بر اثر آن اجزاء گوهر ذوب، و تبدیل به آب شدند...» اینها همه، خصوصیات ابتدایی مربوط به عقل است. این پدیده به لحاظ آنکه وسیله دریافت و ادراک اشیاء است به «عقل» موسوم است، به سبب اینکه مزین و منقوش به نقش نگین آفریدگار خویش است «لوح محفوظ» نام دارد؛ یعنی هم خود از هر تغییر و تبدیلی مصون است، و هم تمام سپرده‌ها را حفظ و نگهداری می‌کند. همچنین به اعتبار اینکه علوم را برای ارواح فلکی و عنصری رقم می‌زند «قلم» نامیده می‌شود؛ به تناسب اینکه روح محمدی (ص) یکی از شعله‌های اوست «نور» آن حضرت محسوب می‌شود؛ و بالاخره به مقتضای آنکه قائم به خویش است و نیاز به حامل ندارد «گوهر» است که سایر عقول، از پرتو «واجب الوجودی» او، و نفوس و ارواح از سایه «ممکن الوجودی» او، و مواد و اجسام از ظلمت «حدوثی» او آفریده شده‌اند؛ چنانکه مفاد حدیث نیز به همین معنی دلالت دارد. در قرآن مجید در شأن «عقل اول» آمده است: «وما امرنا الا واحدة»<sup>۱</sup>: [امر ما جز یکی نیست] بنابراین عقل اول امر و نور خداست. همچنین «عین» [= به کنایه: دست راست] خداست: «الساوات مطوَّياتٌ بيمينه»<sup>۲</sup>: [آسمانها به دست قدرت او در نور دیده شده‌اند]. حدیث نبوی نیز چنین وارد شده است که: «دست خدا به ذات خویش، سرشار و پر فیض است».

او اسم اعظم خداست که خضر - برترین نفس از نفوس بشری - با او ملاقات کرد؛ و نفوس بشری همان حروف و کلمات تأمر الهی و افعال امری مجرد از قید زمان و مکان پروردگار هستند.

او همان است که درباره‌اش گفته شده است: «خیر و نفع و عطا و منع به دست اوست». او «روح القدس» نیز نامیده می‌شود؛ چه اینکه سراسر عالم قدس از اوست. عرش؛ عظمت و با کرامت و مجد خداوندست؛ عرشی که [بنا به مفاد احادیث] در پنجاه هزار سال قبل از آفرینش زمین و آسمانها بر روی آب بود.



عقل اول به لحاظ اینکه «دست راست» خدا - یعنی همان رقم زنده آسمانهای عالم بالا - است، پس عقل آخر - که در روز رستاخیز بسیط زمین را رقم خواهد زد - در قبضه اختیار عقل اول است؛ گو اینکه همین امروز نیز برای اهل بصیرت و بینش، غیر از این نیست، اما ظهور و بروز واقعی و حقیقی این امر، در «روز تلاق» [= دیدار]؛ آن روز که آشکار می‌شوند» رخ می‌دهد. آری، آن روز که همگان ظهور و بروز معنوی و روحانی پیدا می‌کنند، و از ظلمات برزخ اجسام، به روشنایی لاهوت و جبروت در می‌آیند، چرا که کشتیهای ناسوتی در هم می‌شکند و حقایق هویدا می‌شود؛ گو اینکه آنانکه در این دنیا نابینا بوده‌اند در آن دنیا نیز نابینا خواهند بود، نابینایانی گم کرده راه، بی‌نصیب و کم‌توشه. اگر نابینایی چشمانش گشوده شود، با چشمانی شگفت زده و از حدقه درآمده به قرص خورشید می‌نگرد و چنین خیال می‌کند که خورشید همین اکنون طلوع کرده است؛ او نمی‌داند که خورشید همواره طالع بوده است، و این چشمان اوست که اکنون توان دیدن آن را یافته و به نور آن روشن شده است.

این مرحله از ظهور و بروز برزخی را مرگ و قیامت می‌نامند؛ چه اینکه هر کس به محض مردن قیامتش برپا می‌شود و هنگامه برخورد با حقایقش فرا می‌رسد و بدین خطاب مخاطب می‌شود که: «فكشفتنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد»<sup>۲</sup>؛ [از تو، پرده‌ات را برکنار ساختیم و دیده‌ات امروز تیزبین است]. بدین ترتیب، هم گشوده شدن و تیزبین شدن از مواهب ازلی است، و هم بسته شدن و انسداد آن که: «وجعلنا من بين ايديهم سداً و من خلفهم سداً فأغشىناهم فهم لا يبصرون»<sup>۳</sup>؛ [در پیش رو و پشت سرشان مانعی گذارده آنان را پوشش دادیم بی چنان شدند که نتوانند دید].

باید توجه داشت که این دوگانگی (بینش بالفعل اهل بصیرت، و نابینایی بی‌بصیرتان) ناشی از تفاوت در زمینه‌های قابل است نه قصور فاعل، چه اینکه خورشید چون بر مشک و کافور بتابد، بوی خوش و دلاویز بر می‌آید و چون بر پلیدی و پشتی بتابد، گندنا و بوی نامطبوع پراکنده می‌شود. این دوگانگی از آن نیست که خورشید با مشک و کافور بر سر لطف و مهر است و؛ پلیدی و پشتی بر سر بخل و کین که از آنها بوی خوش، و از اینها گندنا می‌پراکند؛ این، سنخ مشک و کافور است که عطر افشانی می‌کند، و این، طبیعت و طینت پلیدی و پشتی است که تعفن منتشر می‌سازد. خورشید سعادت کبريایی نیز همین طور است، یعنی چون اشعه آن از برجهای جبروت بر ساکنان عرصه ناسوت بتابد، از پاره‌ای بوی دلاویز سعادت، و از برخی

۱. متخذ است از آیه ۱۵ غافر «يلقي الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق».

۲. ق: ۲۲. ۳. یونس: ۹.

گندنای تیره بختی و شقاوت بر می‌خیزد. گروهی را زیرکی و هوشمندی، و گروهی دیگر را کودنی و گراهی نصیب می‌شود. این، نه از آن روست که بخل یا استثنا و تبعیضی در کار است؛ بل ساقی وجود، همگان را از دریای جود یک گونه جام باده می‌دهد و «ماتری فی خلقی الرحمان من تفاوت»<sup>۱</sup>: [در آفرینش خدای رحمان قصور و نقصانی نبینی] اما مردمان به مثابه معادن طلا و نقره‌اند؛ یکی عصارة زرناب است و دیگری جرثومه آلودگی و فساد که چون «ابولهب باید طعمه آتش پر شرار باشد و زنش هیزم کش دوزخ»<sup>۲</sup>. آری؛ این آتش است که سره را از ناسره جدا می‌کند، چنانکه خداوند متعال نیز فرموده است: «لیمیز الله الخبیث من الطیب...»<sup>۳</sup>: [تا خداوند پلید را از پاکیزه جدا سازد]. نیک و بد، هر یک ماهیت درونی و نهفته خود را بروز می‌دهد و آن روز، «روزبست که زمین، زمینی دیگر می‌شود و آسمانها نیز؛ و همگان در برابر خدای یگانه پیروزمند ظاهر شوند»<sup>۴</sup>.

بنابراین، عقل اول همان موجود والایی است که تمام عالم وجود آن را ثنا و ستایش می‌گویند، چون ارمغان والایی است از مبدأ جود و منشأ فیض الهی، و قبله‌ای است که شایسته است همگان در برابرش پیشانی بر خاک ساینند. این همان سپیده دمی است که از مطلع خورشید پدید آمده و همان پرتو مقدسی است که از آن منبع نور بر دمیده است.

#### عالم دوم: نفس

روح الامین یا نفس کل، نخستین بایی است که از دریای جود و کرم، به روی این عالم گشوده شد؛ این همان آبی است که عرش خدای رحمان بر روی آن قرار دارد، چون عرش عقل اول است و عقل اول، همان عرش خدای رحمان است. مراد از آبی که در آیه شریفه «وجعلنا من الماء کل شیء حی»<sup>۵</sup>: [و از آب، هر موجود زنده‌ای را قرار دادیم] آمده است، همین است؛ و معنی آیه این است که آفرینش هر موجود جاننداری را از آن است؛ چون این همان آب سرشار موج جاری در عالم اجسام، و روان در جویبارهای مواد و اجرام است. مقصود از «نفس واحدة» در آیه شریفه «وخلقکم من نفس واحدة»<sup>۶</sup>: [شمار را از یک جان آفرید] نیز همین است؛ چرا که مبدأ و منشأ تمام نفوس است، یعنی همه جانها طفیل وجود آن استعداد و قابلیت یافته‌اند، نه به واسطه ذات و حقیقت خویش.

۱. ملک: ۳. ۲. اشاره است به آیه ۴۰۳ مسد «سیصلی ناراً ذات لهب، وامرأته حمالة الحطب»

۳. انفال: ۳۸.

۴. اشاره است به سورة ابراهیم آیه ۴۸ «يوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات و برزواله الواحد القهار».

۵. انبیا: ۳۰. ۶. زمر: ۶.

از جمله برکات و مواهب این عقل (عقل اول) فیض «الهام» است، چنانکه فیض «وحی» از مواهب و برکات عقل کلّ است. دو مقوله وحی و الهام گرچه به لحاظ اینکه هر دو به مفهوم اشاره لطیف به وضع خاص هستند و اشتراک در معنی و مفهوم دارند اما وحی برتر و نورانی تر از الهام است. در قاموس لغت عرب، وحی عبارت است از القای سریع مطلبی خاص به کسی. الهام نیز به همین معنی است، با این تفاوت که وحی، القایی روشن و صریح و درخشان است؛ اما الهام، بقایی به روشنی و صراحت و درخشندگی وحی نیست و از آن ضعیف تر و خفیف تر است از این رو، وحی که القایی است درخشنده، ارتباط با عقل کلّ دارد که درخشنده تر است، و الهام، که القایی است ضعیف تر و خفیف تر، مرتبط است با نقش کل که در مرتبه مادون آن قرار دارد. رؤیاهای صادقانه نیز از افاضات نفس است. در تفسیر آیه شریفه «انزل من السماء ماء...»<sup>۱</sup>: [از آسمان آبی فروفرستاد] ابن عباس گفته است مراد از آب، علم است؛ و حکما گفته اند مراد، جود و فیض و خیر و رحمت است. گروهی نیز مراد از آن را قرآن دانسته اند؛ به هر تقدیر، همه این مضامین قریب به یکدیگرند؛ چون همه آنها اشاره به جود و فیض خداوند تبارک و تعالی دارند. «دریایی که در مکه است»<sup>۲</sup>، و «عرش خدا بر روی آن است»<sup>۳</sup> و این دریا «در جویهایی به فراخور خود روان شد»<sup>۴</sup> اینها همه کنایه از این حقیقت است که نفوس و ارواح افراد و اشخاص، به اندازه استعداد خود از آن نفس و روح کل فیض دریافت می دارند، و این فیض که چون آب در جویبارها روان است، برای پاره ای نفوس ایجاد شک و شبه می کند. از این رو قرآن با تعبیر «زبداً رایباً»<sup>۵</sup>: [کفی حباب زده] از آن یاد کرده است؛ تمثیلی از کفهای انباشته بر روی آب دریا. در واقع، کفی دیده می شود و زلالی؛ کف برای غافلان، و زلال برای واصلان، به عبارت دیگر، برحسب اینکه یک روح چه میزان روشنی یا تیرگی دارد، دریافت فیض به چهار گونه متصور است: بعض روحها صنع را پیش از صانع می بینند، برخی صنع را با صانع، پاره ای صنع را پس از صانع؛ و بالأخره گروهی چیزی جز صانع نمی بینند؛ زیرا هر چیز جز ذات اقدس الهی فانی، و در معرض هلاک و نابودی است.

### عالم سوم: جسم

فلک اقصی یا جرم اعلا، نخستین بایی است که از دریای اعظم نور گشایش یافته است. از آنجا که این فلک یا جرم، وسیله تعیین حدود و تشخیص شش جهت برای حرکت های مستقیم و

۱. رعد: ۱۷.

۲ و ۳. ناظر به حدیثی است که مبنای تفسیر آیه «ص. و القرآن ذی الذکر» قرار گرفته و به موجب آن «ص» نام دریایی است در مکه که عرض رحمان بر روی آن قرار دارد. در صفحات پیشین نیز بدین تفسیر اشاره شده است. ۴. اشاره است به آیه شریفه «انزل من السماء ماء فسالت او دية بقدرها...» رعد: ۱۷.

۵. رعد: ۱۷.

دورانی است، آن را «محدّد» نیز می‌نامند. این پدیده، به مثابه عرش و پایگاه نفس کلّ نیز محسوب می‌گردد؛ چرا که تدبیر و تمشیت امور آن در دست نفس کلّ است. به تعبیری می‌توان آن را «جسم کلّ» نیز نامید؛ چرا که در پرتو حرکت کلّی و روزانه آن است که اجسام فردی و جزئی قبول حسّ و حرکت و حیات می‌کنند، و زمینه و شرایط این پذیرش برای آنها فراهم می‌شود.

از ویژگیهای مهم جسم کلّ مکان است؛ و محدود به زمان نیست؛ برای اینکه به طفیل حرکت آن، زمان پدید می‌آید. این ویژگی فقط مربوط به جسم کل است، و چنانکه در گذشته دانسته شد، سایر اجسام چنین وضعی ندارند.

این بود شرح کلیات مربوط به عوالم سه گانه (عقل، نفس، جسم) که اصل آن، یعنی وجود این سه عالم مورد اجماع و اتفاق نظر حکماست و در اصل و اساس آن هیچ‌گونه نزاع و اختلافی با یکدیگر ندارند و اگر اختلاف و نزاعی هست در جزئیات و کیفیت مربوط به آنهاست. این سه عالم، سه قطره از دریای آن منبع جود و آن معبود راستین است. پس همانگونه که خود فرموده است، همه سپاسها و ستایشها کسی را جز او نسزد که: «الحمد لله رب العالمین»<sup>۱</sup>؛ [سپاس خدای راست که پروردگار جهانیان است] و اینکه در ارتباط با این عوالم - با همه عظمت و علو و رفعتی دارند - از کلمه «رب» بهره گرفته، و خصلت و خصوصیت پروردگاری را مطرح فرموده است، و نه «اله» یا «ملک» یا دیگر صفات عظیم را، برای آن است که عظمت قدرت و سلطه خود را از یک سو، و از سوی دیگر ناچیز و حقیر بودن این عوالم را در برابر اراده و مشیت قاهر خود خاطرنشان فرماید؛ چه اینکه کمترین و پایین‌ترین مراتب تدبیر و اعمال اراده و مشیت، تربیت و پروردن است.

و اما در خصوص مبدأ عناصر، قبلاً بیان شد که نقطه پایانی عالم عقول، آغازین نقطه عالم عناصر است. به عبارت دیگر، عالم عناصر درست از همانجا آغاز می‌شود که عالم عقول در آنجا به پایان رسیده است. بنابراین، «عقل فعال» مبدأ عالم عناصر است. این مبدأ فلک جداگانه‌ای ندارد، بلکه حرکت و عملکرد آن محوری و مداری است؛ آسیاب گونه‌ای که سنگ آن روی چهار عنصر دایره‌ای شکل (آب، باد، خاک و آتش) قرار گرفته، قطب آن را طبیعت تشکیل می‌دهد، آبی که این آسیاب را به گردش می‌آورد لطف و فیضی است که از دریای قضا بر ناودان قدر سرازیر است. دانه‌ها و غلات این آسیاب مواد اولیه موجودات است و آردی که از گردش این آسیاب به دست می‌آید عبارت است از صورتهای موالید سه گاز (جماد، نبات و

حیوان)، گرداننده این آسیاب نه در داخل آن است و نه بیرون از آن، بلکه به گوشه چشم همیشه بیدار خود گردش آن را سامان می‌دهد که: «ولتصنع علی عینی»<sup>۱</sup>: [آنچه شود، در برابر چشم من است]، و: «واصنع الفلك بأعيننا ووحینا»<sup>۲</sup>: [کشتی را تحت نظر ما و طبق وحی، بساز]؛ و بالاخره نور و روشنایی درون این آسیاب از تجلی روی تابان اوست که چون چراغی تمام زوایای آن را روشن می‌کند: «و أشرق الأرض بنور ربها»<sup>۳</sup>: [زمین به نور پروردگار خود درخشیدن گرفت].

باری، «عقل فقال» همان است که یکی از حکمای عرب درباره‌اش گفته است: «خدای را فرشته ایست که هفتاد هزار چهره دارد و هر فیض و نعمتی که افاضه می‌شود، در پرتو یکی از آنهاست. این فرشته به هر چهره هفتاد هزار زبان دارد» یعنی هر افاضه فیضی، صور به شماری را در مواد و اجسام پدید می‌آورد. روشن است که قید عدد و رقم در این سخن، به منظور رفع حد و حصر، و برای اشاره به کثرت و بی‌انتهایی اشکال و صور حادث از موالید (جماد، نبات، حیوان) است. چنانکه در آیه شریفه نیز آمده است: «علّمه شدید القوی»<sup>۴</sup>: [او را آن سخت نیرومند، تعلیم کرد]. این فرشته با تمام این چهره‌های بی‌شمار و زبانهای بیرون از عدد و رقم تسبیح خدا می‌گوید؛ یعنی جمله کائنات، یکایک، شاهد یگانگی و وحدانیت خالق خویش‌اند؛ چه آنکه: «وان من شیء الا یسبح بحمده»<sup>۵</sup>: [هیچ موجودی نیست مگر آنکه به سپاس او تسبیح می‌گوید].

اینک هر کس جوای آگاهی از راز ترکیب و تشکیل این آسیاب است، گام هجرت برون گذارد و دل به سودای دیدار بسپارد تا بر چون و چند این راز واقف شود:

آسیابان را ببینی چون از او بیرون شوی و اندر اینجا هم ببینی چشمت اربیناسقی آیاتی با مضمون «قل سیروافی الارض...»<sup>۶</sup>: [بگو در زمین گردش کنید] برای تحقیق این هدف است که دلها و قلبهایی با بصیرت و بینش بیابند، و مراد از سیر و گردش در زمین، سیر فکری و حرکت اندیشه‌هاست تا موجب مزید نور قلب شود، نه سیر جسمی و حرکت بدن‌ها که موجب مزید تیرگی و تاریکی و خستگی خواهد بود. آن کس که در درون آسیاب به تماشا مشغول است، جز گرد و غبار و گاز و بخار نبیند؛ و مادام که در آن محدوده گرفتار است، بجا و سزااست که گویندش: «فارجع البصر کزّین ینقلب الیک البصر خاسئاً و هو حسیر»<sup>۷</sup>: [پس چشم را دوباره بازگردان تا بینایی‌ات بازگردد بی‌آنکه عیبی در آفرینش ببند]

زین فرش زمین که سقف او گردونست گفتن توان هیچ که حالش چونست

۱. طه: ۳۹. ۲. هود: ۳۷. ۳. زمر: ۶۹. ۴. نجم: ۵.  
۵. اسراء: ۴۴. ۶. نمل: ۲۷. ۷. ملک: ۴.

بگذار حدیث آسیابی کورا گندم همه مردم است و آبش خونست از این آسیاب است که فیض اشکال و صور و نفوس ناطقه، بر مواد و اجسام و ابدان این عالم افاضه می‌شود، و به لحاظ همین افاضه، آن را «کدخدای اشیاء و موجودات عنصری می‌شناسند که البته به اراده و تأیید پروردگار این سمت را دارد. در منطق دین، بدو «روح القدس» و «روح امری» اطلاق می‌شود: «وایدناه بروح القدس»<sup>۱</sup>: [او-عیسی(ع)- را به روح القدس مد دادیم]؛ «قل الروح من امر ربی»<sup>۲</sup> [بگو روح از امر پروردگارم است]؛ «یلقی الروح من أمره علی من یشأ من عبادہ»<sup>۳</sup>: [روح را از امر خود بر هر کس از بندگان که بخواهد القاء می‌کند]؛ «واوحینا الیک روحاً من امرنا»<sup>۴</sup>: [به تو روح را از امر خود وحی کردیم]. این همان روحی است که در کتاب خدا مستقیماً منسوب به خدا شده است: «و نفخت فیہ من روحی»<sup>۵</sup>: [در او- انسان- از روح خود دمیدم]، و همان روحی است که به تنهایی در مقابل و موازات کل فرشتگان قرار گرفته است: «یوم یقوم الروح و الملائکة صفاً...»<sup>۶</sup>: [روزی که روح و فرشتگان جمعاً به پا خیزند]. این احتمال هم می‌رود که منظور از «روح» در مقابل تمام فرشتگان، نفس کل یا روح کل باشد؛ چه اینکه این روح، روح اعظم و منبع تمام ارواح است و بدین لحاظ در مقابل و موازات همه آنها قرار گرفته است.

باری، آن «معلم شدیدالقوی»<sup>۷</sup>، آن «مؤید انبیا»<sup>۸</sup> از طریق القاء وحی، الهام، پیش بینی صائب و رؤیای صادقه، آن روح الامین یادشده در آیه شریفه «نزل به الروح الامین...»<sup>۹</sup>: [روح الامین آن- قرآن- را فرود آورد]، که بر «بلد امین»<sup>۱۰</sup> یعنی قلب مقدس پیامبر (ص) اشراف و احاطه دارد- چه اینکه: «نزل به الروح الامین علی قلبک»<sup>۱۱</sup>: [روح الامین آن را بر قلب تو فرود آورد]، آن پیک ارجمند که در قرآن با این اوصاف از او یاد شده است: «انه لقول رسول کریم. ذی قوة عند ذی العرش مکین. مطاع ثم امین»: [همانا آن- قرآن- سخن فرستاده‌ای است گرامی، نیرومند، دارای جایگاه والا در پیشگاه خداوند صاحب عرش، فرمانروا و امین در آنجا] هم اوست که به زبان سریانی «جبرئیل» نامیده می‌شود. در آیات اخیر کلمه «مطاع» دلالت بر این می‌کند که در عالم عقل، فرمانروا و فرمانبری، آمر و مأموری و مطاع و مطیع وجود دارد. نکته دیگر اینکه جبرئیل بر قلب هر کس- اعم از رسول، نبی، ولی، مؤمن، فرد عادی- به اندازه ظرفیت و استعدادش پیام الهی را فرود می‌آورد: برای رسول، کتاب آسمانی را؛ برای نبی، وحی و

۱. بقره: ۸۷. ۲. غافر: ۱۵. ۳. شوری: ۱۵. ۴. حجر: ۲۹.

۵. نبأ: ۳۸. ۶. اشاره است به آیه ۵ نجم: «علمه شدیدالقوی» پ.

۷. ناظر است به آیه ۷۸ البقره: «وایدناه بروح القدس». ۸. شعراء: ۱۹۳.

۹. تین: ۴. ۱۰. شعراء: ۱۹۳. ۱۱. تکویر: ۲۱-۱۹.

شریعت را، برای ولی، اشراق و الهام را؛ برای مؤمن، پیش‌بینی صائب را و برای افراد عادی رویای صادق را...

به طور کلی تمام حقایق و صفات و افعالی که در جهان ما حضور و وجود و جریان دارند، که جبرئیل از پیشگاه حضرت حق نازل کرده است. او نخستین «قلم» حق تعالی است. ارواح ما قالبهای مثالی ارواح ملکوتی هستند، اشکال و صور ما در مرحله نطفه نقش بسته‌اند، و این فرش در بسیط هیولایی گسترده شده است. دیوان عمل ما را او باز و بسته می‌کند و منشور عمر ما را او پیوسته و گسسته می‌دارد؛ زیرا او «قبضه» خدای رحمان است و از همین رو «همه زمین در قبضه او»<sup>۱</sup>، در دست او و تحت تصرف و تدبیر اوست. مگر نه این است که خداوند متعال در همان آغاز نزول وحی به پیامبر خود فرمود: «اقرأ و ربك الاكرم. الذي علم بالقلم»<sup>۲</sup>؛ [بخوان که پروردگار تو گرامی‌ترین است. همو که به قلم تعلیم فرمود]؛ و: «الرحمان علم القرآن»<sup>۳</sup>؛ [خداوند بخشاینده قرآن را تعلیم فرمود] در دنباله این آیات آمده است که خداوند ابتدا انسان را آفرید و سپس بیان را به او آموخت.

اینکه ای سرگشته معتکف حریم حق! تا انوار سه گانه محسوس عالم ماده، یعنی خورشید، ماه و ستارگان را شناسی انوار مجردی که در حظیره القدس مأوا دارند، یعنی عقول فعال یا کلمات علیا و تامه الهی که اهل دل آنها را با عنوان «کروبیان» می‌شناسند - مشتق از «کَرَب» در لغت عرب، بر وزن و معنی قَرَب؛ چون مراد از «المقربون»<sup>۴</sup> و «السابقون»<sup>۵</sup> همانها هستند - و نیز نفوس و ارواح گرداننده افلاک، که در عرف اهل دل «روحانیان» نامیده می‌شوند - برگرفته از «روح» یا رُوح» که هر دو از همان مقوله مقابل جسم و ماده است - و کلمات وسطای الهی هستند؛ و بالاخره نفوس سفلی که کلمات سفلی الهی به حساب می‌آیند و مراحل و مراتب هر یک از این سه را ادراک نتوانی کرد؛ زیرا خورشید و ماه و ستارگان، سایه‌های آن انوار، و طلسمهای آن صور هستند. خورشید، ماه و ستاره به ترتیب قالبهای مثالی عقل، نفس و جسم (جماد، نبات، حیوان) هستند که به لحاظ بزرگی و کوچکی و روشنی و غیره با یکدیگر متفاوت‌اند. آن برگزیده قبائل و امم، و آن بنیانگذار دین و شریعت عرب و عجم - که درود خدا بر او باد - چه بسیار می‌فرمود: «اعوذ بکلمات الله التامات»؛ [پناه می‌برم به کلمات تامه الهی]؛ رمزگونه‌ای که اشاره به عقول کامله دارد و عقول کامله آنهايي هستند که تمام کلمات در خود را در او ان آفرینش دریافت داشته‌اند و نقص و کمبودی مطلقاً ندارند، و اگر واجب الوجود فوق همه اینهاست از آن روست که بخشنده و اعطاکننده کلمات ضرورتاً باید فوق همه باشد؛

۱. اشاره است به آیه ۶۷ سوره زمر: «والارض جميعاً قبضته يوم القيامة...». ۲. علق: ۴-۳.

۳. رحمان: ۲-۱. ۴ و ۵. «والسابقون السابقون. اولئك المقربون»، واقعه: ۱۱-۱۰.

برخلاف ارواح و اجسام که اجسام مطلقاً ناقص هستند و ارواح به لحاظ نقص و کمال در مرتبهٔ بینابین قرار دارند از خلال مراتب سه گانهٔ یادشده (عقول، نفوس، اجسام) می‌توان تفسیر این آیات را به‌فراست دریافت: «وکنتم ازواجاً ثلاثه»<sup>۱</sup>: [شما سه گونه جفت بودید].

اگر آیهٔ شریفه «و كذلك نُرى ابراهيم ملكوت السماوات والارض...»<sup>۲</sup>: [و اینچنین به ابراهیم نشان می‌دهیم حقایق آسمانها و زمین را] را خوانده و این نکته را دریافته باشی که مقصود از «آسمانها و زمین» همهٔ عالم مادی و جسمانی است؛ زیرا تمام موادّ و اجسام درون آسمانها یا زمین هستند، و بالاخره اگر نیک تأمل و تدبیر کرده باشی که «ملکوت» آسمانها و زمین، به معنی و مفهوم ارواح و حقایق آنها، یعنی عقول و نفوس است، خواهی فهمید که سیر و سفر ابراهیم خلیل (ع) در عالم روحانیات بوده است نه جسمانیات؛ چه اینکه عوام مردم چنین می‌پندارند که این سیر و سفر مادی و جسمانی بوده، و آن حضرت در آن سیر و سفر پروردگار خود را نمی‌شناخته است. این ادعایی از سرنادانی، و پنداری ناخردانه است؛ چرا که توجه نکرده‌اند که خداوند متعال این سخن را نیز از قول ابراهیم (ع) حکایت می‌فرماید که گفت: «لئن لم یهدنی ربّی لأکوننّ من القوم الضّالّین»<sup>۳</sup>: [اگر پروردگارم مرا هدایت نکند قطعاً از جماعت گمراهان خواهم بود]. این کلام حضرت ابراهیم (ع) دلالت بر آن دارد که او پیش از این حالت نیز نسبت به پروردگار خود هم شناخت، و هم رویکرد قلبی داشته، و تنها محل شبهه برای آن حضرت، عالم ملکوت و پروردگار آن بوده است؛ چه اینکه با دیدن آن نورها و روشنیا و تابشها و درخششها و شکوه و عظمتها در خورشید و ماه و ستارگان دچار حیرت و دهشت و دگرگونی حال شده تحت تأثیر نور جمال و عزّ کمال حضرت حق قرار گرفت و ابتدا ستاره را که قالب مثالی اولین روح عالم ما و آخرین روح عالم قدس است مورد توجه قرار داده به ربوبیت آن لب گشود، اما با غوطه‌ور شدن فکری در دریای ماهیت ستاره و مطلع شدن از اسرار ماهیت آن، چشم حق بین او به این حقیقت گشوده شد که ستاره حادث، و در شمار ممکنات است و در معرض افول و زوال قرار دارد. از این رو، گامی بالاتر رفت و قرص ماه را که قالب مثالی روح کل است با آن عزت و عظمت و جاه و جلّالی که به مراتب فراتر از ستاره بود مشاهده، و این بار به ربوبیت ماه اعتراف کرد. در خور توجه است که ابراهیم (ع) چه در مورد ستاره و چه در مورد ماه و خورشید، مسئله ربوبیت آنها را بر زبان می‌آورد نه الوهیت آنها را؛ و این به منظور آن است که بفهماند مرتبهٔ ربوبیت پایین‌تر از مرتبهٔ الوهیت است. همچنین از این نکته می‌توان به واقعیت دیگری پی برد و آن این است که آن حضرت با طرح ربوبیت آنها به یقین الوهیت آنها



را منتفی می‌داند و تردید و تشکیک او تنها در این است که آیا ممکن است پدیده‌هایی چون ستاره و ماه و خورشید صلاحیت ربوبیت داشته باشند و پروردگار او باشند؟

ابراهیم (ع) بدین سیاق گام به گام بالاتر می‌رفت؛ و این حالتی است که سرور ما حضرت محمد (ص) آغازین مراحل معرفت خود را به همین گونه مورد اشاره قرار داده می‌فرماید: «وَأَنَّهُ لِيُغْنِيَ عَلَى قَلْبِي حَتَّى اسْتَغْفَرَ اللَّهُ فِي الْيَوْمِ سَبْعِينَ مَرَّةً: [همانا هوی بر دل من چیره می‌شود تا روزی هفتاد بار از خدا آمرزش بخواهم]. در این بیان، حالتی که اندیشه را از دست یابی به مقصود باز می‌دارد، «غَیْن»: [چیرگی هوی بر دل] نامیده شده است و این حالت به لحاظ غلظت و تراکم، پایین‌تر از حالت «غَیْم» قرار دارد که اولیا در معرض آن هستند و به معنی ابری شدن آسمان دل است. یکی از صحابه اهل سیر و سلوک گوید: «همانا بالای سرم ابری سایه می‌افکند» این را نیز شنیده‌ای که پیش از بعثت پیامبر (ص) ابری بر بالای سر آن حضرت قرار داشت و با ایشان به هر جا که می‌رفتند حرکت می‌کرد تا مانع حرارت خورشید شود. تأویل این سخن این است که پیش از بعثت، ابر ظلمت بشری که منشأ آن قوای طبیعت است، از روزنه‌ای بر عالم ناسوت نفوذ کرده، مانع از تابش خورشید فیض ملکوت بر ایشان می‌شده است. بعد از «غَیْن» و «غَیْم» سنگین‌ترین حجابها و نقابها و قوی‌ترین سدّها و موانع در منطق قرآن «رین» است که به معنی سیاهی دل است و از ویژگیهای مطرودان و محجوبان. در آیه شریفه، وصف حال کافران فاجری که بر اثر نافرمانی و سرکشی از امر پروردگار و دعوت انبیا، از «اهالی دهکده بر خود ستم کرده»<sup>۱</sup> شده‌اند چنین آمده است: «كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ»<sup>۲</sup>: [هرگز؛ که دستاوردها و دهانشان را تیره و سیاه کرده است] باری، ارتقای ابراهیم (ع) همچنان ادامه یافت تا آنگاه که از سیر عالم امکان گذشت، از سکر حیرت افاقه یافت و به مدد نیروی غیرت، از تمام آنچه از او سرزده بود ابراز ندامت و استغفار کرد که: «إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَ مَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»<sup>۳</sup>: [همانا من رو به سوی آن کس کردم که آسمانها و زمین را آفرید، پاک‌دینم و از مشرکان نیستم] اینکه ابراهیم (ع) می‌گوید «از مشرکان نیستم» و از خود نفی شرک می‌کند، دلالت بر آن دارد که او پیش از رو کردن به کعبه جلال و قبله کمال و قبل از توجه یافتن به کانون نور و مبدأ تمام امور، مشرک<sup>۴</sup> بوده و به ستاره و ماه و خورشید «هذا ربِّي»: [این پروردگار من است] می‌گفته است. اما باید توجه داشت

۱. اقتباس است از آیه ۷۵ سوره نساء: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ لِأَهْلِهَا...» ۲. مطففینک ۱۴

۳. انعام: ۷۹.

۴. اطلاق این کلمه بر پیامبر بزرگواری چون حضرت ابراهیم (ع) که از طرفی به قهرمان توحید و بت شکن بزرگ شناخته شده، و از سوی دیگر در شجره طیبه آباد و اجداد پیامبر اسلام (ص) قرار دارد، زبینه و مناسب نیست و اساساً چنین اعتقادی با عقاید شیعه امامیه سازگاری ندارد. مترجم.

که او این شرک و اشتباه را درخصوص اجرام کیهانی و اشباح آسمانی که به صورت اختراfi از قبیل ستاره و ماه و خورشید می‌دیده مرتکب نشده، بلکه تشکیک و تردید او مربوط به این پدیده‌ها در عال عقول و ارواح بوده است؛ زیرا احدی از جن و انس - به حکایت خداوند متعال - از هیچ جرمی تلقی الوهیت نداشته و آن را خدا نپنداشته است: «ولئن سألتهم من خلق السماوات والأرض و سخرالشمس و قریقولن الله...»<sup>۱</sup>: [اگر از آنان بپرسی چه کسی آسمانها و زمین را آفرید، و خورشید و ماه را به فرمان آورد؟ احتمالاً می‌گویند: خداوند]. به راستی آنکه اجسام آسمانی و اجرام کیهانی و پدیده‌هایی چون زمین، خورشید، ماه و غیره می‌آفریند، چگونه خود می‌تواند جسم باشد؟ شناخت خالق و سوخت صانع - چنانکه خواهد آمد - برای عقول و ارواح و نفوس عادی و سطحی نیز امری غریزی و فطری است؛ چه رسد به پیامبران ممتاز و برجسته‌ای چون حضرت ابراهیم (ع).

بسا نظیر چنین اشتباهی برای برخی سالکان، در لحظاتی که قوای حسی و جسمانی خاموش و آتش بینش و بصیرت تیز و شعله‌ور است، به وقوع می‌پیوندد؛ چنانکه بایزید در حالت بی‌خودی و محو در دریای نور جلال الهی از خویشتن غافل شده گفت: «سبحانی، ما اعظم شأنی»؛ و دیگری گفت: «لیس فی جُبتی سوی الله»؛ و حلاج آن سوی چهره ظاهری خویش را در آینه جمال دیده گفت: «انالحق» و به مقامات و مشقّاتی رسید که عاشقان در حال محو و بی‌خودی و بی‌خبری از خویش می‌رسند. این حالات - چنانکه به سرور آدمیان (ص) فرمان داده شده است - باید سر به مهر بماند و افشا نشود که: «فذرّوه فی سنبله الاقلیلاً مماتاً کلون»<sup>۲</sup>: [آنها را در خوشه خود بگذارید؛ مگر اندکی از آنچه می‌خورید]. چنین حالاتی برای این قبیل سالکان، آنگاه رخ می‌دهد که اولین دروازه عالم ملکوت، یعنی باب نفس ناطقه نورانی به روی آنان گشوده می‌شود، و بر رازها و رمزهای آن وقوف می‌یابند و آن را شبیه و همسان خالق حق می‌انگارند، زیرا مطابق با صورت خداوند رحمان آفریده شده است.

این حالت را به لحاظ حقیقی «توحید» و به تعبیر مجازی «اتحاد» می‌نامند؛ مقام یا جایگاهی که در واقع لغزشگاه مسیحیان و «حلول» گرایان است و فهم و فکر و اندیشه این گروه‌ها در این وادی، دستخوش گمراهی و سرگردانی شده است به گونه‌ای که «آنان را مست می‌بینی، در حالی که مست نیستند اما عذاب خدا سخت است»<sup>۳</sup>. مسیحیان با پی بردن به برخی از ویژگیها و آثار روح مسیح (ع) قائل به الوهیت او شدند و از شناخت تمام ماهیت آن حضرت غافل و بی‌خبر ماندند.

۱. عنکیوت: ۶۱. ۲. یوسف: ۴۷.

۳. اقتباس است از آیه ۲ سوره حج: «وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد»

باری، آن‌کس که از این حالت رجعت کند و از این اعتقاد دست شوید و تائب شود، موحد و معتقدی خواهد بود همسنگ بایزید، و مؤمن و اهل یقین همسان حسین بن منصور حلاج - رضی الله عنهما؛ و آن‌کس که بر همان حالت اصرار ورزد و در همان مقام بماند و توبه نکند - چنانکه ابلیس بر سجده نکردن اصرار ورزید، و با سر بر تافتن از فرمان معبود استکبار کرد - ملحد و بی‌دینی خواهد بود همانند فرعون و نمرود که از «اَنَا رَبِّكُمْ الْأَعْلَى»<sup>۱</sup> دم زدند و از مقام مقال خویش رجعتی نکردند.

در اینجا نکته ظریفی هست، و آن اینکه حضرت ابراهیم (ع) سیر و مطالعه خود را از کوچک‌ترین پدیده نوری یعنی ستاره آغاز کرد. ستاره قالب مثالی نفس ناطقه، یا آخرین روح عالم ملکوت است؛ آن حضرت سپس رو به پدیده متوسط نوری یعنی ماه آورد که قالب مثالی روح کلی است، و پس ازین دو مرحله رویکرد، متوجّه بزرگ‌ترین پدیده نوری یعنی خورشید شد که قالب مثالی عقل اول یا عقل کلی است. باید در نظر داشت، این ترتیب که جنبه تعلیم دارد، عکس ترتیب وجود غیبی آنهاست؛ زیرا در چینش غیبی و الهی، اولین مخلوق خداوند عقل است و سپس روح، و سرانجام نفوس بشری. سرّ اینکه حضرت ابراهیم (ع) ترتیب و توالی از کوچک به متوسط و بزرگ را اتخاذ کرد آن بود که خاطر نشان کند سفر و حرکت رهروان و سیروسلوک سالکان جز به همین تدریج و ترتیب - یعنی از کوچک به بزرگ، و از ساده به مشکل - میسر نخواهد بود؛ زیرا عقل افراد بشر ضعیف و ناتوان است؛ به ناتوانی و ضعفی همانند چشم خفاش در برابر نور خورشید، بنابراین، اگر این خرد ناتوان و ضعیف، یکباره و ناگهان از قوی‌ترین موضوع شروع کند، از ادراک جمال و جلال کبریایی عاجز می‌ماند و در این بحر عمیق محو و غرق و نابود و متلاشی می‌شود. درست مثل کسی که بینایی‌اش کم و ضعیف است؛ اگر چشم چنین کسی ناگهان به نور قوی و شدید بیفتد، نه فقط بینایی که کلّ توان و نیروی خود را از دست می‌دهد. مگر نه اینکه چون موسی (ع) دچار خوف و خشیت بحر هیبت و جلال شد، خداوند متعال خواست او را به حال عادی خود بازگرداند و از همین رو از او پرسید: «وَمَاتَلِكْ يَمِينُكَ يَا مُوسَى»<sup>۲</sup>: [این چیست در دستت ای موسی؟] و این نبود مگر برای آنکه موسی که مستغرق نور کبریا و بی‌خبر از وجود خود شده بود با یادآوری صورت و هیئت ظاهری عصا به حال خود بازگردد.

این دو حالت را صوفیان «کشف» و «ستر»، و اصحاب جلد «رؤیت» و «حجاب» یا «تجلی» و «تواری» می‌نامند؛ اصطلاحاتی مختلف و متعدد، اما به معنی و مفهوم واحد. اگر وضع و حال ابراهیم خلیل (ع) این پیر آیین حنیف، و موسی کلیم (ع)، این هم سخن

درخت سخنگو این گونه باشد، وضع و حال دیگر سالکان طریقت دین که در معرض «تلوین» و «تکین» هستند چگونه خواهد بود؟ مگر از این میان، صاحب‌دلی با روح و روانی پالک، و خرد و ذکاوتی بی‌آلاک پدید آید که از «شجره مبارکه زیتونه: لا شرقیه و لا غربیه یکاد زیتها یضئ و لولم تمسسه نار»<sup>۱</sup>: [درخت خجسته زیتون که نه شرقی است و نه غربی مایه فروغ آن نور افشان است، حتی اگر آتشی بدان نرسد] نور و فروغ گرفته باشد، یعنی فردی از نوع بشر که تعلیم قدسی یافته «نوزده زبانه نور»<sup>۲</sup>، بل آتشی لاهوتی و ملکوتی او را فروزان کرده مبدل به «نور علی نور» شده باشد؛ لب‌ای ناب که همه پوستها را انداخته، و پیشتازی که به هر مقصد اعلیٰ و هدف اقصیٰ رسیده، از همان آغاز تمام اسراری که در پایان برای همگان مکشوف می‌شود، بر او هویدا شده؛ چرا که چنین گوهر نایابی را جوهر از درخشش لاهوت ریخته‌اند و پیکر از صفای ناسوت گزیده‌اند. این درخت مبارک، عبارت است از شجره طیبیه محمدی (ص) که از طور سینا برآمده است تا کسانی چون بوعلی سینا که مصادیق «الذین جاهدوا فینا»<sup>۳</sup> هستند به ستاره جمال او راه یابند، و شهر علمی است تا بزرگوارانی چون ابوالحسن علی (ع) دروازه آن، و دریای معرفتی از کوثر آن باشند و تشنگان معرفت را سیراب کنند؛ هم او که عالم ملکوت را دید و شنید «و چشم بصیرت دچار کزی و طغیان نمی‌شود»<sup>۴</sup>.

### بخش پایانی باب دوم

این گوهرهای گرانمایه، یعنی عقول و نفوس، از آنجا که عاری از اجسام و مواد، و منزّه و میرّی از قوه و استعداد هستند، باید احکام و مقتضیاتی مطابق و موافق با خود، و مغایر و مخالف با مادیات نیز داشته باشند. بدین شرح که:

۱. حدوث آنها (عقول و نفوس) حدوث ذاتی است نه حدوث زمانی؛ زیرا در شمار ممکنات هستند، و از ذات خود جز عدم، نصیب و بهره‌ای ندارند. اینها در واقع اثر نشئت گرفته از نور قدیم هستند و در خصوص نور قدیم یا خداوند متعال، زمان و صبح و شام معنی و مفهومی ندارد. اگر نوع حدوث عقول و نفوس زمانی باشد دو اشکال پدید می‌آید: یکی اینکه زمان بی‌نهایت خواهد بود؛ که بطلان آن واضح است. و دیگری اینکه هر حادث زمانی باید ماده و جسمی داشته باشد. چون که هر پدیده‌ای که روزگاری وجود نداشته و سپس به وجود آمده است، صورت وجود آن حتماً باید در مکان و محلی حلول کرده باشد؛ زیرا وجود، عرضی است که تحقق آن نیاز به غیر دارد و این غیر، چیزی جز ماده نیست.

۱. نور: ۳۵. ۲. اقتباس است از آیه ۳۰ مدثر: «علیها تسعة عشر»

۳. عنکبوت: ۶۹. ۴. ناظر است به آیه ۱۷ نجم: «ما زاغ البصر و مالغی»

۲. عقول و نفوس پدیده‌هایی ابدی و فسادناپذیر هستند و دلیل این مدعی، همان است که در زمینه حدوث آنها ذکر کردیم. تفصیل بیشتر اینکه: اگر حدوث وجود مستلزم ماده‌ای باشد، حدوث عدم نیز مستلزم ماده باید باشد؛ زیرا حدوث ذاتی - که وجه مشترک وجود و عدم است - عین امکان، یا از لوازم امکان است. بدیهی است که حدوث، مستلزم ماده است و هر گاه حدوث - که علت حکم است - مشترک باشد، خود حکم نیز ناگزیر مشترک خواهد بود. در صورتی که هر موجودی در معرض هلاک و فناست، غیر از ذات اقدس خداوند متعال؛ چون امکان ذاتی با وجوب غیری منافاتی ندارد، یعنی هر موجودی در عین آنکه با لذات ممکن‌الوجود است، واجب بالغیر نیز هست زیرا امکان ذاتی، دائماً منبع عدم است و وجوب غیری، دائماً معدن وجود. معنی تفصیلی یا تفسیر «الله اکبر» نیز همین است؛ یعنی خداوند بزرگ‌تر از آن است که برای احدی وجودی حاصل شود، مگر اینکه این وجود از خداوند باشد؛ از او نشئت بگیرد، به او متکی بوده، مالکیت آن منحصر به او، و بازگشت آن نیز صرفاً به او باشد؛ زیرا وجود خدا ذاتی است، اما وجود هر موجود دیگری غیری - یعنی از خدا - است، بنابراین خداوند کل وجود و وجود کل است؛ و از همین رو، بزرگ‌تر از آن است که ما سوی الله وجودی مشابه با وجود او داشته باشند و به همان کمالی برسند که در اوست.

۳. هر یک از عقول و نفوس، نمودار نوع است و نمی‌توان آنها را منقسم به اشخاص و آحاد و افراد کرد؛ چون این امر از خصوصیات ماده است. یعنی، تنها موجودات مادی به اجزاء و افراد منقسم می‌شوند، اما در عقول و نفوس، انقسام به افراد و آحاد ممکن نیست در قرآن نیز به همین معنی اشاراتی آمده است، از قبیل: «و ما منّا الاّله مقام معلوم»<sup>۱</sup>: [هیچ‌یک از ما نیست، مگر آنکه جایگاه معینی دارد]؛ این سخن، نقل قول فرشتگان، و بدین معنی است که هر یک از ما فرشتگان در جایگاه مشخص و مقدر خود هستیم و نمی‌توانیم از آن گذر کنیم؛ و در جای دیگری: «وانالحن الصافون»<sup>۲</sup>: [و همانا ما صف زدگانیم] رسول خدا (ص) در باره فرشتگان فرموده است: «فرشتگان در حال رکوع به سجده نمی‌روند، و فرشتگان در حال قیام به رکوع نمی‌روند تا روز رستاخیز» و مفاد همین حدیث می‌تواند فرمان خداوند متعال به ابراهیم (ع) را تفسیر کند که: «و طهر بیتی للطائفین والقائمین و الزکّ السّجود»<sup>۳</sup>: [خانه مرا برای طواف کنندگان قیام کنندگان، راکمان و ساجدان پاکیزه کن].

۴. عقول و نفوس برتر از افلاک و اجرام کیهانی هستند، از این رو، به طریق اولی برتر از اجسام و مواد و عناصر خواهند بود. از آنجا که نفوس نوعی محدودیت و خاصیت تحریکی

۱. صافات: ۱۶۴. ۲. صافات: ۱۶۵. ۳. حج: ۲۶.

دارند، از یک سو به عقول - به عنوان علل - نگاه استمداد دوخته‌اند تا فیض و رحمت آنها را کسب و جلب کنند؛ و از سوی دیگر به اجسام نگاه تأثیر و تحریک دوخته‌اند تا اینها نیز در صدد تکامل برآیند و خود را به نفوس نزدیک و شبیه سازند. بنابراین، نفوس از خداوندان جود و ارباب وجود خویش باران می‌طلبند و بر اجسام و مواد و هیكلها و قالبها باران می‌بارند. لیکن عقول فقط به خالق و پدید آورنده خویش چشم دوخته، حتی به خود نیز نگاه و توجهی ندارند؛ چه رسد به غیر، و اگر توجه به خویش کنند از باب این است که بندگان حق، و مأموران و مقهوران قادر مطلق هستند، که: «سبحانه بل عباد مکرمون...»<sup>۱</sup>: [پاک و منزّه است او، که [فرشتگان] بندگانی گرامی‌اند]. مضمون برخی احادیث نیز حاکی از آن است که «خدا را بندگانی است که از آغاز آفرینش خود به دنیا ننگریسته‌اند»؛ زیرا دنیا عالم اجسام و مواد است و آن بندگان والا را عنایتی به جسم و ماده و به طور کلی دنیا نیست. از همین مضمون می‌توان به حقیقت و صدق این سخن رسول خدا (ص) نیز پی برد که فرموده است: «خداوند متعال از زمانی که دنیا را آفرید، بدان ننگریست»؛ چه اینکه، هر گاه به مفاد حدیث پیشین، برخی از بندگان خداوند - که البته در قیاس با ذات اقدس الهی در مقام و منزلتی پایین‌تر هستند. هیچ‌گونه التفات و نگرشی به دنیا نداشته باشند، خداوند متعال خود، به طریق اولی از توجه به دنیا بی‌نیاز خواهد بود. از همین روست که پیامبر (ص) فرمود: «دنیا و آنچه در آن است ملعون است، بجز آنچه به خدا مربوط باشد» ملعون به معنی مطرود است، یعنی همه متعلقات دنیا از جزئی و کلی مطرود است مگر آن بخش از دنیا که به کمک آن بتوان از زندگی فانی به زندگانی جاوید دست یافت که: «الدنیا مزرعة الآخرة»: [دنیا کشتزار آخرت است].

۵. عقول و نفوس با یکدیگر رابطه علت و معلول دارند. بدین معنی که عقول علل نفوس هستند و نفوس معلولات عقول؛ زیرا عقول، سابق و نفوس، لاحق بوده‌اند. این در حالی است که نفوس با اجرام و اجسام چنین رابطه‌ای ندارند. البته ممکن است نفوس علت پاره‌ای اعراض باشند. مثلاً حیات موجود در جسم فلک، یکی از آثار نفوس فلکی است؛ گرچه همین نیز یکی از معلولات عقول است که در فلک سرایت و نفوذ کرده و نفس فلک فقط واسطه این سرایت و نفوذ بوده است.

رابطه‌ای که بدان اشاره شد، یعنی رابطه علّیت و معلولیّت بین جواهر، به روشنی قابل ادراک و فهم نخواهد بود، مگر اینکه از عالم محسوسات مثالی زده شود؛ و آن اینکه: نور خورشید که به ماه بیفتد و بازتاب آن برآینه بتابد و از آینه به آب و از آب به دیوار... از این نورها، اولی نور

خورشید است، دومی بازتاب نور خورشید، سومی بازتاب بازتاب، و چهارمی... تا آخر. در این مثال، همچنانکه نور از بازتاب قوی تر و درخشان تر است، طبیعی است که بازتاب نور نیز از بازتاب بازتاب آن قوی تر و درخشان تر خواهد بود. در خصوص عقول و نفوس نیز، خود نفوس بازتاب نور عقول هستند، و حیات که عرض است، بازتاب نفوس است که سایه این بازتاب در نهایت به صورت بازتابهای نورانی و اجرام کیهانی متجلی شده است. از طرفی، در عالم عقول، درخشان ترین آنها عقل اول است که مستقیماً از دریای جود سرچشمه می گیرد و صبح وجودش از شمس عالم وجود که خود نور انوار و فیض بخش آثار و اسرار است، برمی تابد.

و اینکه ما قدم به کرانه این دریا می گذاریم و از سرچشمه نور و قدرت او لب تر می کنیم. او چشمه نور و مشرق ظهور و ولی امور است. خود، سرسلسله است و آخرین حلقه از این سلسله، بازتاب همه حلقه های واسطه است. از حلقه های واسطه نیز هر حلقه ای نسبت به حلقه پیش از خود بازتاب است و نسبت به حلقه پس از خود نور است.

در اینجا دو عالم ملک و ملکوت مطرح هستند که دو نشان از نشانه های انوار جبروت، و دو دریا از دریا های آثار لاهوت را تشکیل می دهند، اما «این دو دریا یکسان نیستند؛ این، گوارا و نوشین و آشامیدن آن گواراست»<sup>۱</sup>

که مراد دریای عالم روحانیات و معنویات؛ زلال و روشن و مناسب برای نوشیدن عقول و ارواح و کافی و شافی ولی نیاز کننده، زیرا مغزی است بی پوست و اکسیری است بی ماده و غلظت و خشونت؛ اما: «این یکی شور و تلخ است»<sup>۲</sup> یعنی کفی است تیره رنگ، بی محتوی و بی حاصل؛ زیرا سراسر آن پوستی است بی مغز، و ماده ای است بی روح، آن یک «عذب» است و این یک «اجاج». عذب، لب اجاج است، چنانکه اجاج قشر لب است و از همین روست که عقل را «لب» نامیده اند.

از هر یک از این دو دریا، دو رود بزرگ منشعب است: از دریای ماده، جیحون عناصر و سیحون افلاک؛ و از دریای روح، نیل عقول اعلی و فرات نفوس ادنی. رودهای چهارگانه ای که در بهشت، این میعادگاه پرهیزگاران روان هستند؛ رودهایی منشعب از چهار چشمه علم به شرح ذیل:

- منطق، که عبارت است از آب زلال تغییرناپذیر،

- ریاضی، جویبارهایی از شیر فاسد نشدنی،

۱. اقتباس از آیه ۵۳ سوره فرقان: «وما یستوی البحران هذا عذب فرات...» ۲. فرقان: ۵۳.

- طبیعی، نهرهایی از می گوارا برای باده نوشان

- الهیات، رودهایی از غسل ناب و موم گرفته شده؛ زیرا الهیات، معرفت ناب و لب لباب علوم است، چنانکه خدا نیز لب وجود است.

هر یک از این دو دریا را کشتی و ناخدایی است در دریای معقولات، عقل ناخدای کشتی اندیشه است، و در دریای محسوسات، وهم ناخدای کشتی خیال. اما: «مرج البحرین يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان»<sup>۱</sup>: [دو دریا در یکدیگر درآمیختند و در بین آندو حائل است تا در یکدیگر نفوذ نکنند]. «برزخ» عبارت است از حائل و مانع میان دو چیز، و در این آیه، مقصود قوه تخیل است که حائل میان عالم عقل و عقول بشری است. اگر این حائل وجود نداشت، موسی بن عمران (ع) از دیدار حق تعالی منع نمی شد. «...وَمِنْ كُلِّ تَأْكُلُونَ لَحْمًا طَرِيفًا...»<sup>۲</sup>: [از هر کدام، گوشت تازه می خورید]؛ یعنی بحث و بررسی در مسائل و علوم فیزیکی و متافیزیک (محسوسات و معقولات) غذای عقل است و رزق و روزی روح؛ خاصه اینکه «...و تستخرجون حلية تلبسونها...»<sup>۳</sup>: [و هم از آن پوشاک فراهم می کنید]؛ یعنی آن علوم و معارف که به منزله دُر و یاقوت هستند، و آن معلومات و معقولات که به مثابه لؤلؤ و گوهراند، مایه آراستگی و زیب و زینت روح و جان، و ردای فاخری برای صور و اشباح هستند و هر برتری و فضیلت و افتخار و امتیازی در دنیا و آخرت، در پرتو آنها و به طفیل وجود آنها ممکن است و میسر می شود: هی المکارم لاقحبان من لبن شيبا

بماء فعادا بعدابوالا: [آنها والایی است، نه دو پاتیل شیر که به آب آمیخته باشند و به بول تبدیل شوند]

۱. الرحمان. ۱۹ و ۲۰.

۲. فاطر: ۳۵.

۳. فاطر: ۳۵.



## بخش دوم

### محور اول: مبدأ مطلق

سخن در باب سبب وجود، حول دو محور خواهد بود: محور اول، مبدأ مطلق که عبارت است از خداوند متعال؛ [و محور دوم، معاد]. محور اول: مبدأ مطلق بررسی محور اول مستلزم پرداختن به یک مقدمه، و چهار اصل است. مقدمه، مبنای اکثر علوم عقلی است و اصول چهارگانه عبارت‌اند از: ذات، صفات، افعال و اسماء خدا. اما مقدمه که گفتیم زیربنای بیشتر علوم عقلی است چنین ساختاری دارد: عقل، بیش از سه جهت سراغ ندارد: واجب، ممکن و ممتنع. «واجب» آن است که پذیرای نیستی نیست؛ به این معنی که اگر به صورت معدوم فرض شود، محال لازم آید. «ممتنع» در نقطه مقابل واجب است یعنی پذیرای هستی نیست. بدین معنی که اگر به صورت موجود فرض شود، محال لازم آید. و بالاخره «ممکن» آن است که پذیرای هر دو خاصه متقابل - یعنی هستی و نیستی - است؛ بدین معنی که اگر به صورت موجود یا معدوم فرض شود، محال لازم نیاید. بنابراین، وجود واجب ناشی از ذات اوست؛ زیرا این ذات در اوج جلال و اشراق است. عدم ممتنع نیز ناشی از ذات آن است؛ چون ذات ممتنع در منتهای نقص و ظلمت است. اما ممکن، نه به لحاظ وجود و نه به لحاظ عدم ناشی از ذات خویش است؛ زیرا در حد فاصل بین وجوب و امتناع قرار دارد و علت وجود یا عدم آن، عاملی خارج از ذات آن است.

اینکه عقل، بیش از سه صورت را سراغ ندارد از آن روست که صورتی که عقل مورد مطالعه قرار می‌دهد از دو حال بیرون نیست: یا قبول وجود می‌کند یا نمی‌کند. اگر قبول وجود نکند «ممتنع» خواهد بود، و اگر قبول وجود بکند، درست به همان دلیلی که قبول وجود کرده است، قبول عدم نیز خواهد کرد، و این همان «ممکن» است.

این سه اسم، یعنی واجب، ممکن و ممتنع، غادی از سه حقیقت عقلی و سه معنی واقعی هستند که عبارت‌اند از وجوب و امکان و امتناع؛ و از این رو، با اسمهای بی حقیقتی از قبیل لات و هبل و مناة و عزّی که خداوند متعال آنها را نکوهش، و بی صلاحیتی آنها را برای اطاعت و پرستش، اعلام کرده است تفاوت دارند که: «ان هی الّاسماء سمّیتموها انتم و آباؤکم ما انزل اللّٰه بها من سلطان...»<sup>۱</sup>: [اینها نیستند مگر نامهای - بی اعتباری - که شما و نیاکانتان آورده‌اید و خداوند هیچ برهانی برای آنها فرو نفرستاده است]. مراد از «سلطان» در این آیه، برهان است و برهان را سلطان گویند از آن رو که به دلیل قوت حکم و فرمان، اطاعت و انقیاد مدلول و مقتضای آن واجب و اجتناب‌ناپذیر است؛ درست مانند سلطان عادل که اتباع و رعایای خویش را به هر جا بخواهد می‌برد. معانی و مفاهیم این سه اسم، حقیق و عقلانی است و از میان آنها آنکه به طبیعت وجود نزدیک‌تر است، برای موجود شدن شایسته‌تر است. «وجوب» درجه و مرتبه شدید وجود و مرکز ثقل آن است؛ از این رو چنین وجودی، کاملاً حقیق و واقعی خواهد بود، و بر همین اساس، وجوب واجب الوجود، عین وجود اوست؛ زیرا که ساحت جلال او با همه وسعت، جایی برای امور اعتباری ندارد و به تعبیر رهبر اشاعره - رضی الله عنه - او، عین خود اوست. از سوی دیگر «امتناع»، مرتبه شدید و قوی عدم است و لذا هرگز راهی به وجود ندارد. و اما «امکان» حد وسط میان وجوب و امتناع است، و به همین دلیل در اینکه آیا باید آن را وجودی محسوب کرد یا عدمی اختلاف نظر وجود دارد، ولی حقیقت این است که باید وجودی به شمار آید؛ چه در غیر این صورت میان «لا امکان» و «امکان لا» تفاوتی باقی نمی‌ماند، در حالی که این دو تعبیر ضرورتاً تفاوتی کاملاً محسوس با یکدیگر دارند، و آن اینکه اولی (لا امکان) مشعر بر نفی امکان است و دومی (امکان لا) اثبات امکان عدمی است و فرق میان عدم شیء با شیء عدمی روشن و معلوم است؛ چنانکه آن استاد برجسته و هوشمند، و فرزانه پربار و دانشمند، تک سوار میدان حکمت، و رباینده گوی سبقت در میدان حقیقت، و استخراج کننده نتایج درخشان از قلب معدن علم و معرفت به پشتوانه دلیل و برهان نیز بدین معنی اشاره کرده است.

اکنون که سه وجه وجوب، امتناع و امکان از لحاظ موضوعی معلوم شد، اینک به احکام هر یک می‌پردازیم:

- «ممتنع الوجود» تنها این حکم را دارد که در ذهن قابل تصور و تحقق است. حتی در همین زمینه هم میان حکماء اختلاف نظر وجود دارد. گروهی معتقدند که ممتنع، اگر امری معلوم باشد، در ذهن تحقق می‌یابد؛ و گروه دیگر آن را به طور مطلق قابل تصور ذهنی می‌دانند. حقیقت این

است که امر عدمی، اعم از اینکه ممکن باشد یا ممتنع، به قصد و توجه ثانویه معلوم می‌شود نه اولیه؛ زیرا خود عدم برای ذهن شناخته نیست، بلکه عدم در پرتو نقیض آن، یعنی وجود به تصور در می‌آید و معلوم می‌شود. به عبارت دیگر، عدم بیانگر این حقیقت است که عاملی معارض با آن است و اجازه وجود و تحقق یافتن را به آن نمی‌دهد این دو نقیض نه در یک جا جمع و نه هر دو رفع می‌شوند. البته فرق دو نقیض با دو ضد این است که دو نقیض قابل جمع و رفع نیستند؛ اما دو ضد قابل جمع نیستند اما می‌توانند قابل رفع باشند. ما به استناد همین مقدار از عدم که معلومان است حکم می‌کنیم که جای تحقق امر عدمی فقط ذهن است، وگرنه همین حکم را هم نمی‌توانستیم بکنیم. و اما اینکه گفتیم معدوم یا امر عدمی، به قصد ثانویه معلوم می‌شود نه اولیه، بدان سبب است که امر عدمی ذات معین و ویژگی مشخصی ندارد تا مستقلاً معلوم شود چه اگر غیر از این بود، یعنی اگر معدوم یا امر عدمی نیز ذاتی معین و خصوصیتی مشخص دارد، با موجود یا امر وجودی فرقی نداشت. تفاوت موجود با معدوم، و فرق امر وجودی با امر عدمی تنها در این است که یکی تعین و تشخص دارد، و دیگری فاقد آن است. این حقیقت که امر عدمی معلوم است، موجب شعله‌ور شدن آتش عناد و لجاج معتزله، این فرقه ورشکسته و بی مقدار شده گفته‌اند ممکن معدوم (ذاتاً و عیناً) وجود دارد، اما ممتنع معدوم وجود ندارد و وقتی از آنان پرسیده می‌شود که این دو چه تفاوتی با یکدیگر دارند؟ مرکشان لنگ و آتششان سرد می‌شود و «هر آتش جنگی که بر می‌افروزند، خدایش خاموش می‌سازد...»<sup>۱</sup> این گروه، نامردان فلسفه و دزدان حکمت‌اند، و این سخن را از قول برخی از فلاسفه قدیم دزدیده‌اند که معتقد بودند هیولی جوهری مجرد و فاقد صورت است که نمی‌توان آن را نشان داد و بدان اشاره کرد در این تعریف، هیولی از آن رو که «جوهر» است، شیئی به حساب می‌آید، اما به لحاظ این که فاقد صورت است و نمی‌توان آن را نشان داد از نظر حسی معدوم است. این گروه به علت قلت معرف نسبت به عمق و حقیقت مسئله، و بر اثر سوء فهم و غلبه وهم، «معدوم» را «شیئی» عنوان کرده‌اند، و البته کیفر دزد را خداوند متعال در کتاب خود معین فرموده است: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...»<sup>۲</sup> [مرد و زن دزد، دستهایشان را ببرید...] از این بیان ثابت شد که «ممتنع» فقط به لحاظ ثبوت و تحقق در ذهن مشمول حکم است، اما از جهت وجود هرگز حکمی بر آن مترتب نیست؛ زیرا احکام بر اشیاء، از آن رو که وجود عینی و خارجی دارند جاری می‌شود و ممتنع الوجود وجود عینی و خارجی ندارد تا حکمی بر آن مترتب شود.

۱. اشاره است به آیه شریفه «كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ...» مائده: ۶۴.

۲. مائده: ۳۸.

- و اما در خصوص «واجب الوجود» شرح ذات و صفات و منضات و متعلقات آنها تا آنجا که در عقل انسان بگنجد و صفات جلال و اوصاف کمال او فراخور حال ذهن و ادراک بشر باشد، خواهد آمد، که: «...لینفق ذوسعة من سعته و من قدر علیه رزقه فلینفق مما آتاه الله لا یکلف الله نفساً الاّ ما آتاها سیجعل الله بعد عسر یسراً...»<sup>۱</sup>: [توانگر از دارایی اش ببخشد، و آنکه روزی اش محدود شده است، از آنچه خدایش عطا فرموده ببخشد. خداوند کسی را جز به آنچه عطا فرموده مکلف نمی دارد. خداوند پس از سختی، آسانی قرار خواهد داد] و: «من عمل بما یعلم ورثه الله علم ما لم یعلم»؛ [آنکه دانسته اش را به کار بندد، ندانسته اش را خداوند در اختیار گذارد] به کار بستن دانسته عبارت است از فکر کردن درباره آن، یعنی اینکه بارها و به طور مکرر مورد تمرین و تجربه قرار دهی، خمیر و نرم و ملایمش سازی تا در پرتو این عملیات مراتب اشراق و اعتبار و نوارنیت و توجه و هدایت نفس ارتقاء یابد و عرفان و درایت آن فزونی گیرد. درست از همین روست که رسول خدا (ص) فرموده است: «دمی اندیشیدن به از شصت سال عبادت بی اندیشه و فکر»<sup>۲</sup>. چنانکه خداوند متعال نیز می فرماید: «لیلة القدر خیر من الف شهر»<sup>۳</sup>: [شب قدر از هزار ماه بهتر است]؛ یعنی یک دم که به دیدار دلدار غنیمت شمرده شود بسی لذتبخش تر از آن است که مدتی مدید به گفتار و رفتار (و فکر کنی)؛ زیرا مقصد نهایی از طی منازل و مراحل، قرب و وصال است، و از این رو، چنانچه بی طی منازل و صالی دست دهد، واسطه کردن منازل؛ نه اشتغالی است بیهوده، که شک است و شرک. از اینجا می توان حدس زد که مقصود از عبادات دینی و احکام شرعی تفکر در این حقیقت است که آنها برای معبود راستین انجام می گیرند، نه لقلقه زبان و خیالات شیطان، بدانگونه که برخی خلوت نشینان پنداشته گوشه عزلت و انزوایی اختیار می کنند، و از فراسوی بافته های خیال، صور و اشکالی می سازند برای خود تندیسها و تمناهایی می پردازند و با عجب و غرور چنین می پندارند که به حقایق الهی و ازلی و فرشتگان و کتب آسمانی و پیامبران دست یافته اند و به مریدان و سرسپردگان خود - که در واقع مریدان شیطان هستند - این گونه القاء می کنند که یافته ها و تأملات انبیاء (ع) نیز چیزی مشابه این یاوه ها است. این همان «ظنّ» و گمانی است که خداوند درباره آن فرموده است: «انّ بعض الظنّ اثم»<sup>۴</sup>: [برخی گمانها به راستی گناه است] و البته چنین گمانی تمام گناه است و این گناهکاران بازیچه شک خویش شده اند و غافل اند که ابراهیم (ع) چگونه بت پرستان را نکوهش و سرزنش کرده و فرموده است که: «ما هذه التماثیل الّتی انتم لها عاکفون»<sup>۵</sup>: [این تندیسها چیست که شما به آستانه آنها نشستید؟] و بالاتر اینکه از خداوند

۱. طلاق: ۷. ۲. «تفکر ساعة خیر من عبادة ستین سنة لم يتفکر فیها».

۳. قدر: ۴. ۴. حجرات: ۱۲. ۵. انبیاء: ۵۲.

طلب کرده است که او و فرزندانش را از بت پرستی مصون و محفوظ دارد: «واجبني و بئي ان نعبداً الأصنام»<sup>۱</sup>: «من و فرزندانم را دور دار که بتها را بپرستیم».

بی تردید ابراهیم (ع) با همه آنکه گوسفند چران بود اما بت پرست نبود و امکان نداشت که دست به پرستش اشیایی بزند که وجود محسوس و مادی دارند و از تخته و چوب ساخته و به طلا و نقره پرداخته شده‌اند. البته واردات قلبی از آن دست دغلکاریهای شیطان که مایه تشویش و لغزش و اشتباه و گمراهی و ناپیایی می‌شود در لوح ضمیر او نقش می‌بست، و از همین رو بود که می‌گفت: «ربّ ائهنّ اضللن کثیراً من الناس...»<sup>۲</sup>: «پروردگارا آنها بسیاری از مردم را گمراه کردند». لیکن این حالت از پیامبر، (ص) زایل شد و با سرور و شادمانی فرمود: «شیطان من به دست من رام شد و از این رو جز به خیر دعوتم نتواند کرد».

بنابراین، آنان مصداق روشن این آیه هستند که: «...الضّالّون المکذّبون. لآکلون من شجر من زقوم. فالثلون منها البطون»<sup>۳</sup>: «گمراهان تکذیب کننده، که خورندگان میوه درخت زقوم هستند و انباشته کنندگان شکم از آن» و این درخت همان درخت خیال است که: «طلعها کأنه رؤش الشیاطین»<sup>۴</sup>: «خوشه‌های آن گویی سرهای اهریمنان است» اهریمنانی که سرسپردگان خویش را با وسوسه‌ها و توهّمات گمراه می‌سازند و به گمان خود آهنگ رسیدن به مقامات عالیّه یعنی برخوردار از معجزه و کرامت می‌کنند اما چقدر فاصله و تفاوت وجود دارد میان نبی، ولی، خاندان و مرید حقیقی و واقعی با کسانی که دعوی چنین مقاماتی می‌کنند و از حقیقت و واقعیت این معانی بهره‌ای نبرده‌اند و البته غایت اصلی از فنّ الهیات نیز تشخیص و تمیز همین تفاوت است.

- و اما «ممکن الوجود» از آنجا که این نوع موجود ذاتاً نسبت به وجود و عدم بی‌اعتنا است، چنانچه به یکی از این دو صفت درآید، یعنی موجود یا معدوم شود، حتماً باید تحت تأثیر یک سبب و عامل خارج از ذات آن این اتفاق افتاده باشد و الاً لازم می‌آید که از یک طبیعت امکانی دو پدیده متعارض صادر شود یکی تساوی، و دیگری رجحان. یعنی ذاتی که وجود یا عدم آن یکسان بود، بی‌جهت موجود یا معدوم شود بدیهی است که چنین رویدادی حتی در ارتباط با دو پدیده متشابه و متماثل هم محال است؛ چه رسد به دو پدیده متعارض و متناقض. اگر در ممکن الوجود - که اولاً و بالذات نسبت به وجود و عدم یکسان است. جانب وجود قوت و رجحان یافت، قطعاً سبب و عاملی که خود موجود است بر ممکن الوجود اثر گذاشته و آن را موجود کرده است و در چنین شرایطی وجود ممکن الوجود نیز به طفیل آن سبب و عامل ضروری و واجب می‌شود. این طور نیست که ممکن الوجود، به محض موجود شدن از آن سبب

۴. صافات: ۶۵.

۳. واقعه: ۵۳-۵۱.

۲. ابراهیم: ۳۶.

۱. ابراهیم: ۳۵.

و عامل بی‌نیاز می‌شود. این پندار باطل پاره‌ای از متکلمان اهل جدل و قائل به علت و معلول است و البته بن بستها و اشکالات عدیده‌ای هم دارد؛ از جمله اینکه چنین عقیده‌ای مستلزم عزل صانع از قیوم بودن و قطع دائمی فیض او از صنع خویش است. زیرا قیوم آن است که هم قائم به ذات باشد و هم قیم غیر، آن هم دائماً و نه در اوقاتی محدود و معدود. حال اگر ممکن الوجود پس از آنکه پایه عرصه وجود گذاشت دیگر نیازی به سبب وجود خود نداشته باشد واجب الوجود دیگر فیاض نخواهد بود و استمرار فیض منقطع خواهد شد، و هرگاه دوباره بخواند فیضی برساند، دستخوش تغییر و دگرگونی خواهد شد یعنی واجب الوجود گاهی فیاض خواهد بود و گاهی فیاض نخواهد بود. روشن است که چنین دگرگونی و تغییری در واجب الوجود راه ندارد، و این کمترین و روشن‌ترین محال و بن بستی است که از این پندار باطل حاصل می‌شود. وجود ممکن الوجود، بسته به اراده و اثر واجب الوجود است، کما اینکه استمرار و ادامه وجود او نیز موقوف و منوط به همان اثر وارده است. ممکن الوجودی که ذاتاً فقیر است چگونه می‌تواند به ذات خویش بی‌نیاز از سبب وجود خویش شود؟ پیامد این سخن آن خواهد بود که ممکن فقیر پس از موجود شدن غنی واجب شود. گروهی - و از جمله فرقه کرامیه - قائل به حادث بودن صفات، از قبیل علم و اراده بر ذات واجب الوجود شده‌اند. پیروان این عقیده گرفتار محال و بن بست دیگری می‌شوند و آن اینکه امکان تبدیل وجوب شود. نتیجه چنین طرز تفکری نفی هم ممکن و هم واجب است. ذات اقدس واجب الوجود از چنین اوهامی منزّه است و ما را با اصحاب این اباطیل سخنی نیست؛ چون اصلاً جایی برای بحث و گفتگو باقی نمی‌ماند، زیرا در فنّ الهیات ماده اصلی بحث و گفتگو از وجوب و امکان و ویژگیهای این دو تشکیل می‌شود. بنابراین دوام و ثبات ممکن، در پرتو دوام و ثبات واجب است، چنانکه وجود و حدوث ممکن معطوف به اراده و تأثیر واجب بود. ممکن، قطره‌ای است از دریای جود واجب، چه اینکه «انّ الله یسک السماوات و الارض ان تزولا و لئن زالتا ان امسکها من احد بعده...»<sup>۱</sup>: [به یقین خداوند آسمانها و زمین را از زوال نگه می‌دارد و اگر زوال یابند احدی جز او آنها را نگاه نمی‌دارد...]. یعنی نگهدارنده ممکنات تنها واجب الوجود است و لاغیر و نگهداشتن ممکنات امری دائمی و همیشگی است؛ زیرا: «لاتأخذہ سنۃ و لانوم...»<sup>۲</sup>: [او را چُرت و خوابی در نگیرد...]. این همان وصف قیومی خداوند است که ویژه ذات اقدس او است، و غیر او در این صفت، حتی به طور مجازی مشارکت ندارد. بی‌جهت نیست که فرموده است «الصّوم لی و أنا اجزی به»: [امساک برای من است و من پاداش آن را می‌دهم]. یعنی در این «صوم» (امساک و نگهداشتن) احدی مشارکت ندارد. درست در عمق معنی «صوم» که در ظاهر شرع و اعمال عبادی عبارت

است از خودداری از باطل کننده‌های روزه دقت و امعان نظر کن که این صوم عوام است؛ و البته صوم خواص حضرت حق عبارت است از خودداری از حتی نیم نگاهی به غیر او، تا آنگاه که سیده صبح عید مرگ بدمد و تن خویش را به نیت قرب او قربانی کنند و فقیران و مسکینان را اطعام بخشند؛ قربانیی که: «لن ینال الله لحومها و لادوها ولكن یناله التقوی منکم...»<sup>۱</sup>: [گوشتها و خونهای آنها به خدا نخواهد رسید اما پرهیزگاری شما به او می‌رسد]. سخن پیامبر (ص) نیز اشاره به همین معنی دارد که فرموده است: «المؤمن کالجمل»: [مؤمن چون شتر است].

در مسلخ عشق جز نکو را نکشند      لاغر صفتان زشت خو را نکشند  
گر عاشق صادقی ز کشتن مگریز      مردار بود هر آنکه او را نکشند

چگونه ممکن است که خداوند نگهدارنده آسمانها و زمین نباشد در حالی که این پدیده‌ها به فرمان او، و تحت تأثیر سلطه و اراده او قائم شده‌اند؟ عدم در هیچ سمت و سوی او راه ندارد، زیرا وجودش نیازمند سبب نیست و اگر نیازمند سبب می‌بود، فقدان سبب کافی بود که عدم در او راه پیدا کند. از این رو عدمهای ازلی، همچنان در حالت عدمی خود باقی مانده‌اند؛ نه از آن رو که عدم، سبب آنهاست، بل بدان جهت که سببی در کار نیست تا از عدم به وجود آیند. عدم نفی مطلق و محض است و نفی مطلق سبب لازم ندارد.

بزرگان حکمت و فلسفه را سخنی است بدین مضمون که: «علت عدم عبارت است از عدم علت» و براین اساس، واجب یا ممتنع شدن ممکن وابسته به غیر است. این غیر را می‌توان سبب، علت، موجب، فاعل، جاعل، مقتضی و... نامید. اینها واژه‌هایی متعدد، اما نماینده یک معنی و مفهوم، یعنی عطاکننده وجود هستند. متقابلاً: معلول، مسبب، مفعول، مجهول، مقتضی، موجب و... اینها نیز واژگانی مترادف و حاکی از یک معنی و مفهوم هستند آن اینکه مصداق این عناوین، هستی خویش را از دیگری گرفته است. در خصوص این دو گروه از واژگان و معانی و مفاهیم آنها هیچ‌گونه اختلاف نظری میان طرفین جدل وجود ندارد و اگر درست دقت شود و در این مذلقه و دست غرض و مرض کوتاه شود، مشاهده خواهد شد که نزاع در لفظ و عبارت است نه در معنی و حقیقت.

در خصوص سبب نیز این تفصیل ضرور می‌نماید که سبب ممکن است بسیط یا مرکب باشد. بسیط سببی است که به تنهایی بر معلول اثر می‌گذارد و این اثرگذاری منوط و متوقف به عامل دیگر نیست. مانند واجب‌الوجود و اثرگذاری او بر عقل اول. چنین سببی را سبب تام هم می‌گویند. اما مرکب سببی است که تأثیر آن در معلول متوقف به عامل دیگری نیز هست و این

وابستگی ممکن است شرطی، زمانی، ابزاری یا اقتضایی باشد. از این رو، سبب مرکب را سبب ناقص نیز می‌نامند و البته در صورت فراهم آمدن هر دو واحد ترکیب، سبب تام حاصل می‌آید. به هر یک از اجزایی که حدوث معلول متوقف بر آن است جزء علت، شرط علت و بخش علت می‌گویند. به محض تحقق سبب تام برای حدوث و حصول یک معلول، وجوباً آن معلول حادث و حاصل می‌شود. کما اینکه در صورت عدم حصول، قطعاً کمبودی وجود دارد که آن را شریک سبب می‌نامند و روشن است که در این صورت، سبب تام تحقق پیدا نکرده است.

اشیاء برای آنکه پا به عرصه وجود بگذارند به ارکان و عوامل نیازمندند برخی از آنها مرتبط با فاعل هستند؛ و برخی دیگر مرتبط با مفعول. آنچه به فاعل مربوط می‌شود، عبارت است از قدرت، اراده، علم و جز اینها؛ و آنچه به مفعول ارتباط دارد تنها ممکن بودن مفعول، و به عبارت دیگر، آمادگی پذیرش وجود است. چه اینکه اگر این آمادگی در او نباشد متعلق قدرت فاعل نتواند بود. از همین روست که گفته‌اند «قادر» در صورتی قادر است که «مقدور» شدنی و قابل به وجود آمدن باشد؛ چون قدرت بر محال تعلق نمی‌گیرد. همین نکته موجب شده است تا برخی گستاخانه این ادعا را مطرح کنند که خداوند متعال، قادر بر ایجاد محال نیست. این سخن شنیع و سخیفی است و تعبیر شایسته و زبیده‌ای نیست. سخن حق و تعبیر شایسته همان است که خداوند خود فرموده است: «الله خالق کل شیء»<sup>۱</sup>: [خداوند آفریننده هر چیزیست] به لحاظ منطقی، این یک «قضیه کلیه حقیقه» است و نقیض آن نمی‌تواند یک «قضیه سالبه جزئیة» باشد.

این توهم که امور محال خارج از حیطه قدرت است، توهمی است بی‌مورد و بی‌موضوع؛ زیرا این گونه امور، اساساً چیزی نیستند و شیئیت ندارند. اگر قضیه‌ای داشته باشیم مبنی بر اینکه: «هر چیزی مخلوق است»، نقیض آن چنین خواهد بود که: «برخی چیزها غیرمخلوق هستند» و نه این گونه که: «برخی هیچ‌ها غیرمخلوق هستند». با این بیان توهم مذکور زایل شد و تیر تفکر و اندیشه به هدف اصابت کرد. هرگاه چیزی سبب به وجود آمدن چیز دیگری شود، دومی که معلول است نمی‌تواند سبب اولی باشد؛ چون معلول نمی‌تواند به علت مبدل گردد و سبب سبب خود - و مآلاً سبب خود - شود.

آنچه تاکنون تحریر شد مقدمه بود و البته هدایت از خداست و اما در اینجا اصولی نیز مطرح و تقریر می‌گردد:

#### اصل اول: درباره ذات

گفتیم که سه عالم وجود دارد: عقل، نفس و جسم؛ و اعراض عالم مستقلی نیستند بلکه تابع عالم



جسم به شمار می‌روند و همه این عوالم، جهان هستی را تشکیل می‌دهند. با این حساب، راههای منتهی به علم به مبدأ متعال پنج طریق را شامل می‌شود [که عبارت‌اند از عقل، نفس، جسم، اعراض و وجود]. البته من این نکته را نیز اضافه می‌کنم که خداوند متعال اعلیٰ و اجلیٰ و اعزّٰ و اجلّٰ از آن است که چیزی از مصنوعات و معلومات او، دلیل وجودش باشد شکلهای منسجم و ذرات ریزی که در تابش نور خورشید پراکنده و پنهان، هستند و در پرتو خورشید به ظهور و حس می‌رسند و قابل رؤیت می‌شوند، هر چند که موجودیت خود را وامدار اشعه تابناک خورشیدند اما چگونه می‌توانند معرف وجود خورشید باشند در حالی که وجود خورشید و نور و فروغ و عظمت و شکوه خورشید همه چشمها را خیره ساخته و نگاه هر بیننده‌ای را به خود معطوف داشته است؟ باری، خورشید جلال و عظمت ازلی و نور اشراق جمال لم‌یزی، بسی روشن‌تر و تابناک‌تر از آن است که ذرات وجود و قطرات دریای جود او دلالت بر آن ذات اقدس کند؛ خاصه برای عقول افراد بشر که در برابر آن آفتاب جمال و جلال به مثابه خفاشان و شب پرگان است و هر وجود و ظهور و ثبوت و بقایی از او، وابسته به او، ملک او، و رهسپار به سوی اوست، که: «کفی بالله شهیداً»<sup>۱</sup>: [برای دلالت بر حقیقت و ماهیت وجود، تنها خداوند کافی است] و: «اولم یکف بربک انه علی کل شیء شهید»<sup>۲</sup>: [آیا همین کافی نیست که پروردگار تو بر همه چیز شاهد و ناظر است؟] و: «شهد الله انه لا اله الا هو»<sup>۳</sup>: [خداوند گواه است که جز او خدایی نیست] و این به معنی آن است که ذات واجب الوجود گواه است که جزا و واجب الوجود دیگری نیست؛ چون همان گونه که توضیح داده خواهد شد، دو واجب در وجود نکتجند.

لازمه این بیان این است که یک‌ه تاز عرصه وجود، هویت واجب الوجود است؛ زیرا هویت ممکن الوجودها تنها زبانه‌هایی از آتش آن نور مقدس هستند، و تنها در پرتو آن است که جولانگاهی دارند، بی‌آنکه وجود مستقل و قائم به ذات خود داشته باشند. بنابراین در عالم وجود، جز «او» هیچ موجودی نیست. اینها تفسیر آیات سه‌گانه‌ای است که موضوع شهادت و گواهی ذات خداوند بر وجود او در آنها مطرح شده و البته جانهای پاک و خردهای ناب و پاکیزه با این شهادت آشنا هستند؛ این گونه جانها و خردها از نور ملکوت و فروغ و روشنی لاهوت نشئت گرفته‌اند، و چرا چنین نباشد؛ در حالی که علوم این جهانی ماهمگی آورده نفوس، از عالم الهی است. مگر نه اینکه نفس انسانی، روزگاری در عالم الهی شاهد صورت جلال، و ساکن ساحت کمال بوده و خداوند متعال آدم ابولبشر را بدین امتیاز ستوده است که: «و علم آدم الاسماء کلها...»<sup>۴</sup>: [همه اسماء را به آدم آموخت]. منظور از «اسماء» حقایق موجودات است که دال بر صفات‌اند، و صفات نیز دال بر ذات. بنابراین، مطالعه در افعال، از منظر نیازی که

۱. فتح: ۲۸. ۲. فصلت: ۵۳. ۳. آل عمران: ۱۸. ۴. بقره: ۳۱.

به صانع دارند، مطالعه در صانع است و معنی این سخن آن است که نفوس بشری در عالم الهی به حکم صنع صانع شاهد جمال و کمال بوده‌اند، و این آیه شریفه نیز همین معنی را گوشزد می‌کند: «الم تر الی ربك کیف مدالظل...»<sup>۱</sup>: [آیا ننگریسته‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده...] یعنی به صنع صانع بنگر که سایه‌ها را گسترده است؛ و در جایی دیگر، خطاب به ذرات صلب بنی آدم فرموده است: «الست بریکم قالوابلی»<sup>۲</sup>: [آیا پروردگار شما نیستم؟ گفتند بلی]. اینک سؤال این است که اگر نفوس بشری شاهد و حاضر در عالم قدس نبوده‌اند و مشاهده جمال آن شاهد ازلی را نمی‌کرده‌اند، چگونه اقرار به الوهیت و ربوبیت او کرده‌اند؟ آن هم الوهیت و ربوبیت او نسبت به خودشان که مآلاً او ربّ و اله باشد و اینان بنده و عبدش؛ چه اینکه در آیه، تعبیر «بریکم» آمده است، و این بر دو حقیقت اشعار دارد: یکی ویژگی ربوبیت، و دیگری ربوبیت مرتبط با بنی آدم.

در این آیه نکته ظریف و دقیق دیگری وجود دارد، و آن اینکه خداوند متعال اقرار به «ربوبیت» خود را از بنی آدم پرسیده است، نه اقرار به وجود خود را؛ و این نکته می‌رساند که عقل فطری و غریزی بشر به وجود خداوند مقرّر و معترف است، و به عبارت دیگر معرفت صانع برای عقل سالم، امری است فطری و غریزی، و برای طبع معتدل و بسامان، حقیقی است ضروری و انکارناپذیر، از همین روست که قاطبه پیامبران - علیهم السلام - و جامعه حکما و خردمندان مأمور به از میان برداشتن منکران وجود صانع شده‌اند، بی‌آنکه در این مأموریت درنگ و تعلل و عذر و توبه‌ای جایز باشد، و حکماء اهل بحث و جدل، به نفی اهل سفسطه پرداخته‌اند. زیرا منکران وجود صانع، و نیز اهل سفسطه، منکر امری ضروری، بدیهی، ابتدایی و محسوس هستند. خداوند متعال خطاب به حبیب خود - علیه السلام - به «شاهد» بودن او اشاره کرده می‌فرماید: «آنا ارسلناک شاهداً...»<sup>۳</sup>: [ما تو را به عنوان شاهد فرستادیم] این آیه دلالت بر آن دارد که نفوس بشری، در عالم قدس الهی - که در واقع «بلد الحرام» و «مدینه السلام» اوست - شاهد جمال مطلق بوده‌اند، اما در این عالم مادی که سرای غربت و منزلگه در دو محنت است، از آنجا که در حجاب قوای مادی و رذایل اخلاقی و محدودیتهای جسمانی گرفتار و محجوب و مستور هستند، دیده بصیرتشان از رؤیت حقیقت، و مشاهده جمال و جلال عاجز شده است. چون غریب، کور است و میان مردمک دیده و جرم خورشید حجابی مانع، پس احتیاج به رهبر دارد تا به عصای برهان، این نابینا را به مقصد رهنمون شود.

پیامبر بزرگوار، نیز با اشاره به همین معنی است که می‌فرماید: «خداوند متعال همه خلائق

را پاکدین و حنیف آفرید، اما اهریمن آنان را از آن مقصد بازداشت؛ درست به مضمون این سخن که در جایی دیگر فرموده‌اند: «اگر اهریمنان گرد دل آدمیان نمی‌گشتند، آدمیان می‌توانستند حقایق آسمانی را مشاهده کنند؛ چنانکه باز فرموده‌اند: «هر نوزادی به فطرت پاک زاده می‌شود... تا آخر حدیث» روشن است که همه این سخنان جویبارهایی است از چشمه جوشان قرآن که خداوند متعال فرموده است: «فطرة الله التي فطر الناس عليها...»<sup>۱</sup>: [سرشت الهی که خداوند مردمان را بر پایه آن آفریده است]. در اینجا مراد از فطرت، همان نور اسلام و صفا و پاکی این دین حنیف است. در جای دیگری می‌فرماید: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم»<sup>۲</sup>: [به تحقیق که انسان را در بهترین ساختار آفریدیم] یعنی موجودی پاکیزه، گزیده، مصون از هر تیرگی و منزّه و مبرّی از همه آلودگیهای گناه و معصیت؛ لیکن به دنبال آن می‌فرماید: «ثم رددناه اسفل سافلين»<sup>۳</sup>: [سپس او را به پست‌ترین جایگاهها بازگردانیدیم] منظور از این جایگاه، وابسته شدن آدمی به قوای جسمانی و مادی و آلوده شدن او به پلیدیها و پلشتیهای ناشی از آن است. و اما اینکه رسول اکرم (ص) در حدیثی فرموده‌اند: «خداوند متعال خلاق را در ظلمت آفرید و سپس از نور خود بر آن نثار فرمود» به ظلمتی اشاره می‌فرماید که میان دو نور قرار دارد: یکی نور فطرت که سابقه آفرینش انسان است؛ و دیگری نور طهارت از رذایل و کسب فضایل علمی و عملی که لاحقه آفرینش اوست.

با این بیان روشن شد که شناخت صانع بدیع، امری ضروری و بدیهی است. روشنای بامدادان را به چراغ چه حاجت است که شاهد آوردن برای اثبات وجود خالق - و نه پی بردن از خالق به خلق - آیین اهل جدل است، نه اهل شهود و عیان. این است که می‌گوییم:

- نخستین روش برای راه‌یابی به وجود خداوند متعال، تأمل در حقیقت وجود است. توضیح و تحریر این مقال آن که اگر در عالم وجود، واجب الوجودی نمی‌بود، اساساً موجودی پا به عرصه وجود نمی‌گذاشت؛ همین که در این عرصه موجودی هست، نشان از آن دارد که واجب الوجودی هست. به بیان دیگر یک موجود، یا باید واجب الوجود باشد یا ممکن الوجود. اگر «واجب» باشد، جایی برای بحث و موردی برای نزاع نخواهد بود. اما اگر «ممكن» باشد، حتماً باید وجودش با واسطه یا بی‌واسطه معلول یک علت واجب باشد؛ زیرا واسطه یا واسطه‌ها نیز همگی «ممكن» هستند و نمی‌توانند تمام علت وجود یک موجود دیگر شوند. این سلسله وسایط - اعم از اینکه به نهایت برسند یا بی‌نهایت باشند - به هر حال خود، «ممكن» هستند. سلسله واسطه‌ها ممکنات‌اند؛ چون این سلسله از آحاد و حلقه‌هایی تشکیل می‌شود که هر یک

۳. تین، ۵.

۲. تین: ۴.

۱. روم: ۳۰.

جامه امکان به تن دارد، و هر حلقه این زنجیره نیز به نقصان امکان مبتلاست؛ زیرا کل زنجیره، «ممکن» است. بنابراین ضرورت وجود یک «واجب» قطعی و حتمی است؛ چه پیش از این، در آغاز سخن گفتیم که هر ممکنی محتاج به سبب است. پس این سخن که اگر در میان موجودات یک واجب الوجود نمی بود، اصلاً موجودی نمی بود، گزافه نیست، و از آن این نتیجه را می توان گرفت که حال که هم عقل و هم حس، به وجود حقیقت و واقعیتهای به نام «وجود» اقرار و اعتراف دارند، پس وجود واجب الوجود نیز حقیقت و واقعیتهای قطعی و انکارناپذیر، و خصم بداندیش در پیش روی خود دو راه بیش ندارد: یا پذیرش این حقیقت یا انکار آن. اگر پذیرفت که مقصود حاصل و نزاع و جدال منتفی است و اگر انکار کرد، همین انکار هم شاهی است بر صدق مدعای ما؛ چون انکار وی دلیل وجود انکار کننده است، یعنی دلیل وجود موجودی است که به لجاج و عناد، حقیقت وجود را منکر می شود. پس در حقیقت وجود تردیدی نیست. موجودات هم بی تردید از این حقیقت برخوردار و موجودند و قطعاً آنها را واجب الوجودی به عالم وجود آورده است.

بدین ترتیب، و از خلال نتایج حاصله از قضایای شرطیه ای که مطرح شد، مدعای ما ثابت، و نقاب از رخسار حقیقت برگرفته شد. اینکه «دیده های امروز تیز بین»<sup>۱</sup> و هر گونه ابهام و اجمال زایل است، و این همان مقام و مرتبتی است که آن فرزانه عرب فرمود: «اگر پرده برداشته شود به یقین من چیزی افزوده نشود» و دیگری گفت: «پروردگارم را به دیده دل دیدم». باری، حصول علم به وجود واجب الوجود اگر از طریق دلیل و برهان باشد، مقام یقین به دست خواهد آمد، و هر گاه این علم بدون زحمت برهان و مقدمات آن حاصل آید، مقام رؤیت و شهود دست می دهد.

یکی از بزرگان سلف و خلف را سخنی مشهور است که گفته است: «لیس فی الوجود الا الله الواحد الحق»: [در عالم هستی، جز خداوند یکتای راستین موجودی نیست] این مفاد همان سخن عموم مردم است که می گویند: «لا اله الا الله»؛ با این تفاوت که در دومی (لا اله الا الله) نفی صفت الوهیت از ماسوای خدا شده که به صورت ضمنی و تبعی، اقرار به وجود خدا را نیز در بر دارد. اما در اولی (لیس فی الوجود...) از ما سوای خدا نفی وجود شده است. واضح است که نفی وجود مستلزم نفی صفت هم هست، اما عکس قضیه صادق نیست. بدین ترتیب جمله اول مایه توحیدی رساتری دارد و حق مطلب را بهتر می رساند، و از همین روست که امام حجة الاسلام<sup>۲</sup> - رضی الله عنه - گفته است: «لا اله الا الله» شهادت عامیان است و «لا هو الا هو»

۲. منظور فخر رازی است.

۱. اشاره است به بخشی از آیه ۲۲ سوره ق: «...فبصرک الیوم حدید».

شهادت خاصان؛ و نکته سنجی نیز بر این است که: در اینجا پنج مرتبه وجود دارد؛ «لااله الا الله»، «لاهو الا هو»، «لانت الا انت»، «لا انا الا انا» و «کل شیء هالك الا وجهه». تفاوت این مراتب بدین شرح است:

- اولی متضمن اثبات الهیت برای خدا و نفی آن از ماسوی است
- دومی مشتمل بر اثبات هویت - یعنی وجود - برای خدا و نفی آن از ماسوی است
- سومی مُشعر بر اثبات مشاهده برای خدا و نفی آن از ماسوی است
- چهارمی دالّ بر مقامی است که از مشاهده هم نزدیک تر است؛ چون مشاهده مقتضی دو جانب دیدار است اما مفاد مقام چهارم، همان وحدت یا اتحادی است که در کلام حلاج بدان اشاره می رود: «انامن أهوی و من أهوی أنا»: [من همان دلدارم، و دلدار همین من است]؛ یا در سخن عارفی دیگر که سروده است:

رقّ الزّجاج و رقت الخمر      فتشابه فتشاکل الأمر  
فکانما خمرو لا قدح      و کانه قدح و لا خمر

: [مینا و باده چندان صافی و زلال شدند که به یکدیگر شباهت یافته تشخیص را دشوار کردند چنانکه گویی همه باده است و مینا نیست، یا همه میناست و باده نیست] آری، ساغر جان اگر در بزم جلال، از دست ساقی جمال، لبریز از باده ناب تجلی شود یا آمیخته به روشنای نور شود - چنانکه خود و عده راستین فرموده است که: «وسقّیهم ربّهم شراباً طهوراً»<sup>۱</sup> / فی مقصد صدقِ عندملیک مقتدر<sup>۲</sup>: [بروردگارشان باده‌یی پاکیزه نوشایند / در جایگاه راستی، نزد سلطانی توانا] - چنان مست و بی پروا و بی خود می شود، و چندان اوج و دَوَران برمی دارد که هیچ لذّت و شادمانی و بهجت و سروری را با آن قیاس نتوان کرد. شاعر نکته پرداز - ابونواس، رضی الله عنه - با اشاره به همین معنی گوید:

تقلت زجاجات اتنا فزغا      حتّی اذا ملئت بصرف الزّاح  
خفّت وکادت تستطیر بماحوت      وکذا الجسم تحفّ بالارواح

: [جامه‌هایی که تهی آمده بودند سنگین می نمودند تا آنکه لبریز از باده ناب شده چنان سبکی گرفتند که نزدیک بود دروغایه آنها به پرواز آید؛ روحها این گونه تنها را سبک می سازند] نوری که از برق تجلی جبروتی بر مشعل جان بتابد چنان شور و عشق پدید می آورد که گیرنده آن سرمست از طرب و طلب، نغمه «سبحانی ما اعظم شأنی» و: «أنا الحق لاغیری» سر می دهد و این عادت دیرینه مستان است که گفته اند:

یاد تو کنم کار مرا ساز آید      نام تو برم عمر شده باز آید  
ور زانکه حدیث عشق تو گویم باز      بامن در و دیوار به آواز آید

- و بالاخره پنجمی (کل شیئ هالک الاوجهه) عهده‌دار اثبات جلال وجود حق و کمال الوهیت اوست، بی آنکه توجهی به ماسوا شود در این مقام، فنای از خویش نیز مندرج و مستتر است، همین فانی شدن از خود و در خداوند است که سالک احد و صمدی جز او را نمی‌بیند که: «مازاغ البصر و ماطفی»<sup>۱</sup>: [دیدۀ منحرف نشد و طفیان نکرد]. این مقام، فوق همه مقامات عرفان است و فراتر از آن سالک را راه سلوکی نیست، و مالک را فلکی متصور نه؛ و در چنین حالتی است که خداوند ملکوت و جبروت ندای «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار»<sup>۲</sup> سر می‌دهد.

از این پنج مقام که برشمرده شد، اولی مقام عوام از مردم است و دومی مقام خواص از علماء؛ سومی مقام عوام از اولیاء است و چهارمی مقام خواص از اولیاء و نیز مقام برخی از انبیاء. و اما مقام پنجم مقام سرور انبیاء و سالار برگزیدگان و اقیاء است که: «ثم دنا فتدلىٰ. فكان قاب قوسين أو أدنى»<sup>۳</sup> تمام پیامبران بدین سوی سوق داده شده‌اند تا بدین مقام دست یابند. حضرت ابراهیم (ع) گفت: «إني ذاهب إلى ربِّي سيهدين»<sup>۴</sup>: [من به سوی پروردگار رهسپارم او مرا هدایت خواهد کرد]؛ و درباره حضرت موسی (ع) خداوند فرمود: «ولمَّا جاء موسىٰ ليقاتنا و كلمه ربّه...»<sup>۵</sup>: [و چون موسی به وعده‌گاه ما آمد و پروردگارش با او گفتگو کرد...]؛ و بالاخره در خصوص سرور ما (ص) آمده است که: «أسرىٰ بعبده ليلًا...»<sup>۶</sup>: [گردانید بنده‌اش را شبانه] کلمه «أسرىٰ» از مصدر «إسراء» و به معنی بردن اجباری است؛ و این می‌رساند که آن حضرت حبیب و محبوب خداوند متعال بوده است و البته محبوب را به سوی محب می‌کشاند.

- دومین طریقه برای راه‌یابی به وجود خدا، کمک گرفتن از عقل در این زمینه است. بیان مطلب اینکه به برهان عقلی به اثبات رسیده است که عقل خود، برهانی است بر وجود آن یگانه بی‌نیاز؛ چه اینکه عقل گوهری است مجزئ از ماده و زنده که هم ذات خود، و هم پدیده‌های دیگر را ادراک می‌کند. بنابراین اگر وجود عقل معلول ذات آن باشد، مقصود حاصل است؛ و اگر نباشد باید منشأ آن واجب الوجود باشد.

این روش، یعنی طریقه راه‌یابی از عقل به وجود خدا، شریف‌ترین، و البته پیچیده‌ترین شیوه‌ها است، و همین پیچیدگی موجب شده است تا شریف‌ترین روش به شمار آید. البته این روش فقط در باب راهبرد عقل به خدا است که دو عنصر «شریف بودن» و «پیچیده بودن» با

۱. نجم: ۱۷. ۲. مؤمن (غافر): ۱۶. ۳. نجم: ۸۹. ۴. مؤمن: ۱۶.  
۵. اعراف: ۱۴۳. ۶. اسراء: ۱.

هم ملازمه دارند، یعنی چون پیچیده‌ترین روش است، پس شریف‌ترین روش است؛ و چون شریف‌ترین روش است، پس پیچیده‌ترین روش است. لیکن در سایر موارد، و به طور کلی و عام، این ملازمه وجود ندارد؛ بلکه در آنها، هر شریفی پیچیده است، اما هر پیچیده‌ای شریف نیست. مثلاً شناخت امور عدمی بسیار پیچیده است و در مثل به وادی ویل و حیرت می‌ماند اما به هیچ وجه شریف نیست، و این عمق ظلمت و نهایت پستی و بی‌مایگی آنهاست که شناخت آنها را پیچیده کرده است.

راه یافتن از عقل به خدا افزون بر اینکه جوینده را به واجب الوجود می‌رساند، یعنی انسان را به موجودی دلالت می‌کند که واجب الوجود است، به صفات جلال و جمال و وحدانیت خدا نیز رهنمون می‌شود. توضیح اینکه عقل، از آنجا که موجودی است زنده، قائم به خویش، کامل و صاحب ادراک، پس موجودی است که نشان از منبع این اوصاف دارد. این منبع، علی‌الاصول، عطاکننده آن اوصاف به عقل است، پس همه آن اوصاف - آن هم بالاترین و تام و کامل‌ترین آنها - را داراست؛ زیرا عطاکننده ضرورتاً باید چنین باشد و نمی‌تواند کمبود یا نقص و قصوری داشته، در ردیف عطاگیرنده یا پایین‌تر قرار گیرد. گذاشته از اوصاف، در مقوله ذات نیز همین قاعده جاری است. یعنی عقل که دارای صفات یاد شده است وجود یا ذاتی مجرد و بی‌نیاز از علایق مادی نیز دارد. از سوی دیگر، بخشنده‌ای این ذات و صفات را به عقل عطا کرده است که بر پایه استدلال فوق، ذات و صفاتی در حد اتم و اکمل دارد. اگر ذات عقل مجرد از علایق مادی است، ذات او در اوج تجرد از ماده است، و اگر صفات عقل شریف و با فضیلت است، صفات موجودی که عقل را آفریده و آن صفات را به او عطا کرده است، اشرف و افضل است. پس واحد و مجرد بودن عقل، دلالت بر واحد و مجرد بودن صانع دارد؛ زیرا صانع کثیر نمی‌تواند مصنوعی واحد پدید آورد؛ به عکس این صانع واحد و یگانه است که مصنوعات کثیر ایجاد می‌کند. در آیات قرآن هم به همین معنی اشاره شده است: «سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا...»<sup>۱</sup>: [یاک و منزّه است آنکه همه جفتها را آفرید]. در این آیه خداوند ذات خود را از زوج بودن منزّه داشته است؛ زیرا آن ذات اقدس آفریننده همه ازواج است. مشابه این آیه، آنجاست که می‌فرماید: «وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ»<sup>۲</sup>: [از هر چیز دو جفت آفریدیم تا شما به یاد آورید]. پس او فرد و یکتا است؛ چون آفریننده جفتها نمی‌تواند جفت باشد، و در غیر این صورت باید هم خالق خود باشد و هم خالق جفت خود. به عبارت دیگر این امری بدیهی و ضروری است که آفریننده زوجها یا جفتها ابتدا باید خالق فرد باشد و سپس خالق زوج؛

زیرا خلق زوج، بی آنکه فرد خلق شده باشد محال است. خداوند زوج ندارد؛ او «پدید آورنده آسمانها و زمین است، از کجا فرزندی خواهد داشت در حالی که او را همسری نبوده است، او هر چیز را آفرید»<sup>۱</sup>

امعان نظر در اعداد نیز می‌تواند مسئله را روشن‌تر کند؛ چه اینکه هر عددی - اعم از کم یا زیاد - عمل یک عامل و معلول یک علت است و از همین روست که فیثاغورث حکیم و پیروانش به علم اعداد (ارثاطیقا) پرداخته‌اند و از خواص اعداد و مراتب آنها و اینکه منشأ و مرجع اعداد یک است - چون همه اعداد از عدد یک شروع می‌شوند و به همان نیز باز می‌گردند - کندوکاو می‌کنند. این روش، وی و همفکرانش را به شناخت خدا و صفات و افعال خدا رهنمون می‌شود و زمینه حصول آگاهی از ذات خدا را نیز هموار می‌کند. هر پدیده‌ای تراوش فیض جود او و پرتوی از اشراق نور جلال اوست. مرجع و مقصد و غایت و منتهای همه موجودات اوست که: «وإلی الله تُرجع الأمور»<sup>۲</sup>.

- روش سوم، راه یافتن و پی بردن از نفس به خداست؛ به همان ترتیبی که پیش از این در خصوص عقل بیان کردیم؛ با این تفاوت که دلالت عقل بر خدا - در قیاس با دلالت نفس - دلالتی برتر، شریف‌تر و معتبرتر است، به دلیل اینکه برتری، شرافت و اعتبار هر دلالتی بستگی به دلیل آن دارد، و از آنجا که عقل به لحاظ اینکه مجرد از تمام علائق است، برتر از نفس است - چون نفس رابطه تحریکی و حتی تدبیری با اجرام و مواد دارد - پس دلالت عقل بر وجود آن یگانه مجرد مطلق، رساتر و شریف‌تر و معتبرتر از دلالت نفس خواهد بود.

- چهارمین طریق، پی بردن از جسم یا اجسام به وجود خداست. همه اجسام در یک حقیقت با هم مشترک‌اند و آن عبارت است از جسمیت؛ اما در اموری باهم متفاوت و مختلف‌اند که این امور عبارت‌اند از عوارض یا اعراض. مفاهیمی از قبیل کمیت یا مقدار، شکل ظاهری یا هیئت، روشنی، تیرگی، گرمی، سردی و غیره، وجوه افتراق اجسام با یکدیگر، یا در واقع همان اعراض را تشکیل می‌دهند. علت این وجوه افتراق، قطعاً جسمیت نمی‌تواند باشد، - چه علت قریب، و چه علت بعید - چون جسمیت، چنانکه گفتیم حقیقت مشترک اجسام یا مابه‌الاشتراک آنها است، و چنین حقیقتی نمی‌تواند مابه‌الافتراق باشد. زیرا، اگر مابه‌الاشتراک، علت مابه‌الافتراق هم باشد به حکم آنکه معلول و علت جدایی ناپذیرند باید هر جا مابه‌الاشتراک پیدا شد، مابه‌الافتراق هم حاضر شود. بنابراین، جسمیت علت اعراض یا مابه‌الافتراقها نتواند بود؛ وانگهی به مقتضای همین استدلال، هیچ یک از توابع و لوازم جسمیت نیز نمی‌تواند علت



بروز اعراض باشد. نفس هم توانایی ایفای چنین نقشی را ندارد، زیرا گفتیم فاقد هر گونه تأثیری در ایجاد ذات و صفت است. با منتفی شدن نفس و جسم و توابع جسم، فقط یک گزینه به عنوان علت باقی می ماند و آن عبارت است از عقل. خداوند متعال هم فرموده است: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ...»<sup>۱</sup>: [آسمانها را به دستان بنیاد کردیم] تعبیر «أيد» به معنای دستان کنایه از قوه و نیرو، یا همان ظاهر کلمه است که مفرد آن «ید» به معنی دست است. در هر دو صورت مراد، عقول فعال است که به فرمان الهی ایفای وظیفه می کنند. همین تعبیر درباره آفرینش آدم نیز آمده است: «خَلَقْتُ بَيْدِي»<sup>۲</sup>: [بادستانم آفریدم] با این همه باید توجه داشت که همین عقول فعال نیز در زمره ممکنات اند و به مقتضای همین ممکن بودن نیازمند به موجودی هستند که نیازی به غیر خود ندارد. این موجود عبارت است از حق تعالی که واجب الوجود است و با این استدلال مطلوب حاصل. در فرازی از ادعیه بزرگان نیز آمده است «یا منتهی الحاجات»: [ای آخرین امید نیازمندان] و اشاره به همین معنی است. البته اجسام با تفاوتی که در ظاهر و مقدارشان وجود دارد، دلالت بر وجود واجب الوجود دارند اما روشن است که این دلالت، اولاً به واسطه عقل تحقق می یابد و ثانیاً این نوع دلالت دون پایه ترین دلالتها - بعد از دلالت اعراض - است. اعراض در مرتبه ای نازل تر از جسم هستند چون وجود آنها احتیاج به جسم دارد. جسم فقط می تواند به وجود مبدع و صانع خود دلالت کند اما دلالت ذات و صفات او، از قبیل واجب الوجود بودن، یگانه و حی و عالم بودن، و امثال این مفاهیم از حیطة و حوزه دلالت جسم به کلی خارج است و ذات اقدس الهی و نیز صفات او بالاتر از آن است که مدلول جسم واقع شود. از میان عقل و نفس و جسم، سومی و ذات و صفات آن دون پایه ترین آنهاست، و بر همین اساس دلیل دون پایه به مدلول دون پایه، متقابلاً دلیل بلند پایه به مدلول بلند پایه دلالت خواهد داشت.

دلالت عقول و نفوس بر واجب الوجود، برتر و کامل تر از دلالت اجسام است؛ حتی می توان گفت راهبرد اجسام به آن وجود اقدس، امری بیهوده و کم فایده است، و از همین روست که خداوند متعال می فرماید: «اتَّخِذُوا دِينَهُمْ لَعِباً وَ لَهْواً»<sup>۳</sup>: [آیین خود را به یاوه و بازیچه گرفتند]. مراد از این جماعت، کسانی است که از طریق اشیاء و اجسام بی مقدار و دون پایه در صدد راه یابی به وجود حق تعالی برمی آیند. بدیهی است که چنین حرکتی بی فایده است و هیچ نیازی را تأمین نمی کند. وجود حق تعالی بدون آنکه به این واسطه های پیش پا افتاده حاجتی افتد، حقیقتی روشن و بدیهی و ضروری است و کمک گرفتن از این وسائط برای راهیابی به آن

۳. انعام: ۷۰ و أعراف: ۵۱.

۲. ص: ۷۵.

۱. ذاریات: ۴۷.

وجود متعالی، امری است یاوه و بازیچه و از فریبکاریهای دنیا. چنین کسانی در بند ظواهر و اجسام هستند و پرداختن بدین ظواهر مانع از آن می‌شود که به باطن و حقیقت امور پی‌برند؛ چنانکه خداوند نیز فرموده است که: «یعلمون ظاهراً من الحیة الدنیا»<sup>۱</sup>: [از ظاهر زندگی دنیا چیزی می‌دانند] یعنی از باطن و حقیقت ناآگاهند «و هم عن الآخرة هم غافلون»<sup>۲</sup>: [و همینان هستند که از روز واپسین غافلند]. این اوج نادانی و منتهای بی‌خردی دنیاپرستان، کامروایان، ارباب زر و زور و شیفتگان محسوسات و بی‌خبران از معقولات است. رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «من عرف نفسه فقد عرف ربه»: [هر کس «نفس» خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است] و نفرموده‌اند که هر کس «جسم» خود را بشناسد پروردگارش را شناخته است؛ چه اینکه جسم نمی‌تواند به حقیقت پروردگار رهنمون شود، بلکه فقط می‌تواند به موجودی رهنمون شود که علت وجود اوست. اما نفس این طور نیست. او می‌تواند برای پی‌بردن به ذات و صفات و افعال خداوند دلیل راه باشد؛ زیرا نفس، نقشی از صورت وجود حق تعالی است. رسول اکرم (ص) همچنین فرموده‌اند: «أعرفکم بنفسه أعرکم بالله»: [خودشناس‌ترین شما خداشناس‌ترین شماست] و این اشاره به ویژگیها و معانی و مفاهیمی است که مشترک میان نفس و ربّ است؛ و البته جسم فاقد آنها است. کوتاه سخن اینکه فی‌الجمله می‌توان این گونه نتیجه گرفت که برتری و کمال، یا نزول و نقص دلالت صنع بر صانع، بستگی به میزان این عوامل در صنع دارد. [یعنی هر چه صنع شریف‌تر و کامل‌تر، دلالت بر صانع شریف‌تر و کامل‌تر؛ و بالعکس هر چه صنع نازل‌تر و ناقص‌تر دلالت نازل‌تر و ناقص‌تر].

- پنجمین راه، پی‌بردن از اعراض به وجود خداست، و در این رهگذر از آشکارترین آنها برای حسّ آغاز می‌کنیم که عبارت است از حرکت. این عَرَض (حرکت) از آن رو آشکارترین اعراض برای حسّ است که به لحاظ دلالت بسیار کارآمد و اثر گذار است. رویت پیامبران بزرگوار در برخورد با منکران و مخالفان نیز چنین بوده است که از همین پدیده، یعنی حرکت استفاده می‌کرده‌اند؛ چنانکه کلام حضرت ابراهیم (ع) بر این مدّعا گواهی می‌دهد. آن پیامبر عظیم‌الشّان که از منطق قوی و حجّت‌ها و برهان‌هایی قاطع برخوردار و به مقام شاخ یقین و اطمینان قلب رسیده بود، آسمان دیانت را بی‌آنکه به ستون‌هایی از تیرهای جنگ و پیکار نیاز باشد برافراشته، و زمین شریعت را بی‌آنکه به نزاع و جدال با نیزه و شمشیر حاجت افتد گسترده داشت. آب لطف و رحمت و مهر و شفقت بر آتش خشم و کینه و فتنه و بیداد نمرود فرو ریخت و خداوند متعال وصف حال او را این گونه بیان فرمود که: «فمن تبعنی فإِنَّه منی و من

عصافی فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ<sup>۱</sup>: [آن کس که از من پیروی کرد از من است و آن که نافرمانی ام کرد تو همانا آمرزگار و مهربانی]. او که داعی حق به سوی حق بود گاهی قوم خود را به لطف دعا و نیایش و طلب مغفرت و آمرزش می نواخت؛ و زمانی قاطعیّت دلایل و برهانهای خویش را مطرح می ساخت؛ چنانکه خداوند متعال همین نعمت را بر او ارزانی داشته می فرماید: «وَتِلْكَ حِجَّتُنَا آتَيْنَاهَا إِبْرَاهِيمَ عَلَى قَوْمِهِ»<sup>۲</sup>: [این برهان ما بود که در اختیار ابراهیم قرار دادیم تا با مردمش مناظره کند] و سپس می افزایند که اقامه دلیل و برهان به منظور روشن شدن راه، از موجبات ارتقای درجه و نیل به مقامها و مراتب عالی بهشت است: «نرفع درجات من نشاء»<sup>۳</sup>: [هر که را بخواهیم به درجات بالا ارتقا می دهیم]؛ خاصه آنکه این مناظره و احتجاج، با غرود، این مظهر ستم و عدوان و شرک و طغیان انجام گیرد و به او گفته شود که: «إِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأَتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ»<sup>۴</sup>: [خداوند خورشید را از خاور بر می آورد، پس تو آن را از باختر بر آور] یا آنکه قاطعانه بر ستاره پرستان بخروشد که: «لَا أَحِبُّ الْآفَلِينَ»<sup>۵</sup>: [غروب کنندگان محبوب من نیستند] تا به آنان بفهاند که آنها شایسته پرستش نیستند و دلایل قاطع و واضح، و براهین روشن و شفاف، عدم صلاحیّت آن اجرام کیهانی برای معبود شدن را ثابت و مسلم می دارد. ابراهیم (ع) علاوه بر این اقدامهای نظری، گاه در عرصه عمل نیز گام نهاده تبر خشم مقدّس خود را بر فرق بتها فرود می آورد و آنها را خرد می کرد و در هم می شکست: «فَرَأَى عَلَيْهِمْ ضَرْبًا بِالْيَمِينِ»<sup>۶</sup>: [قصد بتها کرد تا آنها را به سوگندی که یاد کرده بود در هم بشکند]. سرور ما [حضرت محمد (ع)] نیز در جهت فراخواندن مردم به سوی خداوند متعال به همین سان مأمور شدند تا به مقتضای فرمان «أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ»<sup>۷</sup>: [مردم را به راه پروردگارت فراخوان] از سه ابزار استفاده کنند:

- «حکمت» که عبارت است از برهان متشکل از مبادی و مقدّمات قطعیه؛

- «موعظه حسنه» که عبارت است از خطابه و قیاسهای خطابی؛

- «مناظره شایسته» [و جادهم بالتی هی احسن]ها که عبارت است از گفتگوها و مباحثات جدلی. روشن است که از این سه ابزار، دومی در خصوص کسانی که درجه ادراک و بصیرت آنان پایین تر از نیوشندگان حکمت است، و سومی برای جماعتی که از عقل و فهمی ضعیف تر از گروه دوم برخوردارند کاربرد دارد. مأموریت بعدی رسول خدا (ص)، یعنی آنگاه که استفاده از این سه ابزار فاقد بهره کافی و تأثیر لازم باشد، به مقتضای «أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ...» [مشرکان را بکشید] پیکار و قتال است. دیگر جای بحث و جدل نیست؛

۴. بقره: ۲۵۸.

۳. یوسف: ۷۶.

۲. انعام: ۸۳.

۱. ابراهیم: ۳۶.

۷. نحل: ۱۲۵.

۶. صافات: ۹۳.

زیرا سودی ندارد و جز از جنگ و پیکار کاری ساخته نیست، و خداوند با نیزه و شمشیر کاری می‌کند که دلیل و برهان آن کارایی را ندارد.

در توضیح و تقریر این راه پنجم شایان ذکر است که «حرکت»، پدیده یا عرضی است فاقد قرار و ثبات ذاتی؛ از این رو چون این پدیده، هم به وجود می‌آید و هم از بین می‌رود به لحاظ اینکه به وجود می‌آید باید سبب و دلیلی داشته باشد و نیز به لحاظ اینکه از بین می‌رود و معدوم می‌شود هم علت و انگیزه‌ای را می‌طلبد. به عبارت دیگر، هم ایجاد حرکت و هم از میان رفتن حرکت مستلزم علت و منشأ است. بدیهی است که این علت و منشأ، خود نباید متحرک باشد وگرنه اصل نیاز به محرک یا علت و منشأ حرکت درباره آن نیز حاکم و صادق خواهد بود، و کار به تسلسل خواهد کشید. در هر حال، متحرک اعم از آنکه یکی باشد یا مجموعه‌ای از متحرکات، حتماً باید محرک یا سبب حرکت ثابت و غیرمتحرکی داشته باشند که در عین حال واجب الوجود هم باشد نه ممکن الوجود؛ چون در غیر این صورت، دور یا تسلسل پیش خواهد آمد که بطلان آنها روشن است.

با امعان نظر در استدلال اخیر، این نکته روشن می‌شود که تکیه گاه اصلی دلایل و براهین خداشناسی و اثبات صانع، همین بطلان دور و تسلسل است و این بطلان چنان بدیهی و ضروری است که نیازی به دلیل ندارد. البته اثبات بطلان دور آسان‌تر از ابطال تسلسل است؛ و از همین رو، برخی به تکلف و زحمت خواسته‌اند تا برای اثبات بطلان تسلسل دلیل اقامه کنند، در حالی که هر گاه مطلب و مدعایی به ضرورت و بدهات روشن و ثابت باشد، تحمل رنج استدلال و زحمت اقامه برهان برای اثبات آن موجبات دشواری بیشتر و تاریکی عمیق‌تر را فراهم خواهد ساخت.

همچنین، این نکته نیز روشن می‌شود که معرفت صانع متعال امری ضروری است؛ چون نیاز ممکنات به عامل مؤثر، امری ضروری است. از سوی دیگر این شناخت، نظری است؛ زیرا محصول همین مقدمه (نیاز ممکنات به عامل مؤثر) است.

از آنچه تا به حال در این بخش مطرح شد، این نکته به اثبات رسید که اعراض (از قبیل حرکت و غیره) بر وجود خداوند متعال دلالت می‌کنند، اما باید دانست که این نوع دلالت، سطحی‌ترین و ابتدایی‌ترین دلالت است. ممکنات هر چه از حرمت و شرافت ذاتی و صفاتی بیشتری داشته باشند، اعتبار و اهمیت دلالت آنها بر واجب الوجود نیز بیشتر و بالاتر و والاتر خواهد بود تا کنون پنج راه برای راهیابی به وجود خداوند متعال بر شمرده شده است؛ اینها امور کلی عالم هستند و با وجود آنها به جزئیات پرداخته نشد. جمع بندی مطالب مطروحه بدین نحو است که «ممکن» یا جوهر است یا عرض. عرض همان حرکت است؛ اما جوهر، اگر محدود و

محصور (نامتحریر) باشد «جسم» است. و اگر چنین نباشد یعنی نامحدود و نامحصور و نامتحریر باشد یا با ماده سروکار دارد که «نفس» است و یا ارتباطی با ماده ندارد که «عقل» است، و البته قدر مشترک بین این چهار مفهوم، «وجود» است.

در منابع کلامی و فلسفی به گونه‌ای غیر از آنچه ما تقریر کردیم استدلال شده است؛ و آن اینکه گفته‌اند: جهان، دو مقوله دارد، یکی مقوله ذات؛ و دیگری مقوله صفت، و هر یک از این دو مقوله «ممکن» و «حادث» است؛ بنابراین موجودات عالم از چهار مقوله بیرون نیست: ۱. ذات ممکن؛ ۲. صفت ممکن؛ ۳. ذات حادث؛ ۴. صفت حادث؛ و این البته استدلال درستی است اما فقط دلالت بر «وجود» واجب الوجود می‌کند؛ چون اگر واجب الوجود نباشد تسلسل لازم می‌آید. نقص این استدلال این است که قادر به اثبات ذات و صفات جمال و جلال واجب متعال نیست. بنابراین راههای پنجگانه‌ای که ما ذکر کردیم از آنچه پیشینیان برشمرده‌اند شریف‌تر و ممتازتر است، چه اینکه آنان «سابقون»<sup>۱</sup> هستند و ما «مقربون»<sup>۲</sup>. مجموع این طرق نه گانه یک قدر مشترک دارند و آن اینکه همگی از حاضر به غائب و از محسوس به معقول استدلال می‌کنند و از مادون به مافوق می‌رسند و به منازل دین، نشانه‌های هدایت، و صراط مستقیم و عبارات و عناوینی از این دست موسوم‌اند.

### اصل دوم: درباره صفات

صفات خداوند بر دو قسم است: ۱. ثبوتی؛ ۲. سلبی؛ که در منطق قرآن به «جلال» و «اکرام» از آنها تعبیر شده است: «تبارک اسم ربک ذی الجلال و الإکرام»<sup>۳</sup>: [فرخنده باد نشان بالا جلال و کرامت پروردگارت] صفات جلال صفاتی هستند که مخصوص به غیر خدا بوده در وجود واجب الوجود راه ندارند، و صفات اکرام، به صفاتی اطلاق می‌شوند که دالّ بر تعظیم و تکریم ذات اقدس الهی‌اند. صفات سلبی یا جلالی بر نفی کاستیها از خداوند متعال، و صفات ثبوتی یا اکرامی بر اثبات و ایجاب کمالات بر او دلالت و اشعار دارند. این تقسیم صفات به سلبی و ثبوتی شامل همه اقسام وجود - اعم از واجب و ممکن - می‌شود؛ اما باید به خاطر داشت که هر صفت ثبوتی و کمالی که برای غیر واجب الوجود متصور باشد از ساحت قدس واجب الوجود، دور و منتفی است؛ حتی اگر غیر واجب الوجود، موجودی مانند عقل اول باشد:

پاک از آنها که غافلان گفتند      پاک‌تر زانکه عاقلان گفتند

بلکه حتی می‌توان گفت اگر کلّ عالم وجود مورد بررسی قرار گیرد، کمالی که در خور و شایسته

۱ و ۲. اقتباس است از آیات ۱۰ و ۱۱ سورة واقعه: «و السّابقون السّابقون. اولئک المقربون»

۳. رحمان: ۷۸.

و لایق ذات واجب باشد به سمت نخواهد آمد؛ چون او از هر کمالی که در غیر باشد برتر و فراتر است. زیرا او اصل و مبدأ و منشأ هر کمالی است؛ و بدیهی است که اصل هر پدیده را نمی توان خود آن پدیده یا برابر و عین آن تلقی کرد.

در باب صفت، تقسیم بندی دیگری نیز شده است که براساس آن چهار قسم پدید می آید. در این تقسیم بندی گفته می شود که صفت، یا محسوس است یا معقول، صفت محسوس مانند سفیدی برای یک جسم سفید یا هر ویژگی و وصف دیگری که حس بینایی یا حواس دیگر آن را در اشیاء محسوس درمی یابند صفت معقول نیز سه گونه است: ۱. عارضی؛ مانند مثلاً نویسندگی که عارض بر انسان می شود. این گونه صفات اختصاص به تمام پدیده های زمانی دارد؛ ۲. لازم جدایی ناپذیر؛ یعنی صفاتی که تا موصوف باقی است آنها نیز باقی هستند و از آن جدا نمی شوند؛ مانند فرد بودن عدد؛ ۳. صفاتی از این دست نیز به اجسام و جسمانیات تعلق دارند؛ ۳. عین موصوف؛ یعنی صفاتی که هیچ گونه زیادتی بر ذات موصوف ندارند؛ مانند صفت حیات برای نفس ناطقه. بدیهی است که نفس ناطقه به ذات خود حی و دارای حیات است، نه اینکه حیاتی زاید و عارض بر ذات خود، یا غیر ذات خود داشته باشد. به عبارت دیگر خلقت و آفرینش نفس ناطقه با حیات عجین و توأمان است. باید دانست که در صفات زاید بر ذات - اعم از لازم جدایی ناپذیر یا لازم جدایی پذیر - لزوماً ذات بدون صفت، پدیده ای ناقص است و در صورتی به کمال می رسد که دارای آن صفت باشد. مثلاً صفت علم نسبت به انسان، نفس انسان به عنوان یک ذات، بدون علم جاهل و ناقص است و هنگامی کمال می یابد که به صفت علم متصف شود، و در این صورت است که عالم و به تعبیر روشن تر کامل می شود.

با این مقدمه و تقسیمات مربوط به صفت، خاطرنشان می سازیم که صفات باری تعالی از قماش محسوسات نیست؛ چون ذات اقدس الهی اجل از آن است که در دسترس حس - هر نوع حسی - قرار گیرد. از قماش صفات عارضی هم نیست؛ زیرا بر پایه اصل یا قاعده ای مشهور میان علماء کلام، مبنی بر اینکه هر آنچه که از پدیده ها تشکیل شود الزماً سابق بر آنها نتواند بود، و از همین رو خود نیز حادث یا پدیده خواهد بود، صفات خدا ذاتی است نه عارضی یا حادث به مفهوم متداول این کلمه، همچنین، براساس اصل یا قاعده ای معتبر و متقن در میان علماء حکمت، دائر بر اینکه چنانچه مینا و منشأ وجود و تحقق صفی - اعم از صفات ثبوتیه و سلبیه - ذات واجب الوجود باشد، از آنجا که علت (ذات واجب) دائم و ازلی و ابدی است، معلول (صفات ثبوتیه و سلبیه واجب الوجود) نیز الزماً باید دائمی و ازلی و ابدی باشد. بنابراین صفات خداوند از مقوله ممکنات هم نیست و به طور کلی هیچ یک از صفات خدا بالقوه نیست، بلکه همه آنها بالفعل است و اساساً در ساحت ربوبی مفاهیم بالفعل و بالقوه یکی هستند؛ چون

مفهوم بالقوه با صبغة انفعالی که از آن متبادر به ذهن است، در وجود خدا راه ندارد؛ مگر اینکه از مفهوم بالقوه، نه انفعال؛ که فعل ابداعی و صنع بدیع اراده شود. از همین رو گفته‌اند که در ارتباط با خدا، هیچ رازی نیست مگر آنکه بر زبان خلق خدا ظاهر و آشکار است، و معنی این سخن آن است که همه کمالات و اسرار الهی بالفعل و ظاهر است نه بالقوه و ناپیدا. در قرآن کریم نیز آمده است که: «هو الظاهر والباطن...»<sup>۱</sup>: [او آشکار و نهان است...]. و این به معنی آن است که ظهور و جلوه حضرت حق را نهان و باطنی است، و نهان و باطن او را ظهور و جلوه‌یی؛ ظاهر است، زیرا «نور» است، و باطن است، چون «نور الانوار» است. شاید بتوان مراد از «سر» خدا را افعال خدا تلقی کرد. به این معنی که همه افعال خدا از ذات اقدس او ظهور و تجلی کرده است و از این رو همه آنها «بالفعل» هستند و هیچ‌یک «بالقوه» نیست. کما اینکه سخنانی از رسول اکرم (ص) و نیز آیاتی از قرآن کریم نیز به همین مضمون دلالت دارند؛ سخنانی از قبیل: «فرغ الله من الخلق»: [خدا از آفریدن پیرداخت] و «فرغ ربکم من العباد»: [پروردگارتان از بندگان پیرداخت] و آیاتی از قبیل: «فریق فی الجنة و فریق فی السعیر»<sup>۲</sup>: [دسته‌ای در بهشت است و دسته‌ای در دوزخ] و: «کلّ یوم هو فی شأن»<sup>۳</sup>: [او هر روز، به کاری است]. بنابراین، ذات واجب الوجود است که تأمین کننده و تکافوکننده صفات ثبوتی و سلبی خویش است؛ چون در غیر این صورت، یعنی با این فرض که ذات، مبدأ تأمین و تکافوی صفات (ثبوتی و سلبی) نباشد، این تالی فاسد پدید خواهد آمد که برای تحقق یافتن صفات به عامل دیگری غیر از ذات نیاز افتد، و روشن است که نیاز به غیر، از ویژگیهای ممکنات است و مآلاً با این فرض، واجب به رتبه ممکن تنزل می‌یابد.

رابطه صفات خدا با ذات او را به صورت «زائد و لازم» نیز نمی‌توان تصوّر کرد. زائد و لازم یعنی اینکه صفات خدا به لحاظی غیر از ذات اوست (زائد) و به لحاظ دیگری از ذات او جدایی‌ناپذیر است (لازم)؛ چنانکه مثلاً صفت علم برای نفس انسان، هم زائد است و هم لازم. قول به زائد و لازم بودن صفات خدا برای ذات خدا مستلزم آن خواهد بود که ذات خدا با صفات کامل و بدون صفات، ناقص باشد. بطلان این فرض نیز واضح است و فقط یک صورت می‌ماند و آن اینکه صفات خدا عین ذات اوست؛ چنانکه پیشوای اشاعره نیز به همین معنی اشاره کرده، می‌گوید: «صفات او نه اوست و نه غیر او». همچنین از وی این سخن نیز نقل شده است که: «آنها او هستند اما آنها نیست» یعنی صفات خدا استقلال ذاتی ندارند تا مثلاً بتوان فارغ از توجه به ذات، به آنها اشاره کرد؛ بلکه در عرصه اشاره عقلی، آنچه مورد اشاره قرار

می‌گیرد ذات با صفت، و صفت با ذات است. لیکن این سخن در خصوص ذات صدق نمی‌کند بدین معنی که می‌توان به ذات خدا عقلاً اشاره کرد؛ بی‌آنکه صفات مورد توجه، اشاره و ملاحظه قرار گیرد؛ زیرا ذات واجب استقلال وجودی دارد، و این تأویل و تفسیر آن بخش از گفتار وی است که گفته بود «آنها او هستند اما آنها نیست» یعنی صفات خدا عین ذات او هستند اما ذات او عین صفات نیست.

آنچه تاکنون بیان شد در خصوص صفات ثبوتیه خداوند بود، و اما صفات سلبیه خداوند، بی‌تردید این‌گونه صفات، غیرذات و خارج از ذات هستند، و اینک:

### صفات سلبیه و شرح آنها

اولین صفت سلبی اینکه خداوند متعال «هیولی» نیست؛ زیرا هیولی از مقوله‌های انفعالی محض است، و این نوع از مقولات پست‌ترین نوع عرض است؛ در حالی که واجب الوجود نه تنها انفعالی نیست، که مبدأ فعل ابداعی صرف است و این اشرف مقولات است. امعان نظر در تفاوت فاحش میان دو محمول (۱. انفعال ۲. فعل) وجود تفاوت فاحش میان دو موضوع (۱. هیولی ۲. واجب الوجود) را مدلل و روشن می‌سازد.

- همچنین خداوند متعال «صورت» نیست؛ چون از خصوصیات ذاتی صورت، حلول است. حلول ممکن است از طریق سرایت و شیوع تحقق یابد - چنانکه حول اعراض از همین طریق واقع می‌شود - و ممکن است از طریق مباثت و تضاد در حجم و ارتفاع تحقق پذیرد. به گواهی عقل سلیم ترکیب هیولی و صورت با یکدیگر از نوع ترکیب عرض در معرض (محلّ عرض) نیست؛ زیرا اگر چنین می‌بود، باید صورت و هیولی هر دو عرض باشند و جسم مرکب از دو عرض نیز سزاوار است که عرض باشد. ارتباط و ترکیب هیولی با صورت از نوع ترکیب آتش با زغال است و پر واضح که واجب الوجود از این نوع ارتباط و ترکیب، و نیز از هر نوع ترکیب دیگری منزّه و مبرّئ است. عبارت «الله اکبر» نیز به همین معنی اشاره دارد و مشعر بر این است که خداوند از هر رابطه‌ای با غیر منزّه و مبرّئ است اما کلّ کائنات و موجودات به او وابسته‌اند و به علم او مشروط و مربوط و مضبوط‌اند. شگفتا که همه هستی دستان عجز و نیاز خود را به دامن جلال و جمال و قدرت و کمال او زده است؛ اما او به هستی فقط نگاه مهر و رحمت می‌کند و نه حتی نگاه التفات و توجه! و حکیم فرزانه عمر خیام - قدس الله روحه - نیز به همین معنی اشاره کرده است:

|                                 |                                     |
|---------------------------------|-------------------------------------|
| ای با علمت جان و خرد هر دو زبون | از تو دو جهان پر و تو از هر دو برون |
| دلها همه آب گشت و جانها همه خون | تا چیست حقیقت از پس پرده چون        |



و خدای پاداش نیکو دهد آنرا که می‌گوید:

صد شهر در اندیشه آن روی نکوست      دلهای جهانیان همه خسته اوست  
ما می‌کوشیم و دیگران می‌کوشند      تا خود که برد دست و کرا خواهد دوست  
و اما اینکه پیامبر علیه السلام - فرموده است: «رأيت ربّي في احسن صورة»: [پروردگارم را در بهترین صورت دیدم]، مقصود از این «صورت» صورت عقلی نوری است که از تعلقاتی چون کمیت و وضع عاری و بری است. مبدا در این خصوص، به اعتقاد فرقه «مشبهه» گرایش پیدا کنی! که هر کس به قومی شباهت پیدا کند، در شمار همان قوم خواهد بود. تأویل یا فهم و درک باطنی از این حدیث، به گونه‌ای است که گفته شد، اما تفسیر یا فهم و درک ظاهری آن چنین است که مقصود از «صورت» در حدیث یاد شده، صورتهایی است که رسول خدا (ص) در آن شب روشن تر از روز مشاهده فرمود. آن صورتهای هر چند دلیل بر کمال مبدع هستند؛ که: «وإن من شیء الا یسبح بحمده»<sup>۱</sup>: [چیزی وجود ندارد که صفت حمد پروردگار خود را تسبیح نکند] و:

فی کلّ شیء له آیه      تدلّ علی أنّه واحد

: [در هر چیز، او (خدا) را نشانه‌ای است دالّ بر اینکه او یکتاست] اما بهترین و بدیع‌ترین آنها دلالت بیشتر و روشن‌تری بر تصویرگر مبدع دارد. از این رو، بدین دلالت که روشن‌ترین است، «روئیت» اطلاق فرموده است [رأیت ربّی...]; چه نظر به چهره زیبا - از منظر نگاه به چهره پرداز آن - و نیز نظر به چهره پرداز - از منظر نگاه به چهره زیبایی که پرداخته است - هملگی نظر به مصوّر است دقیقاً.

اینکه رسول خدا (ص) در این حدیث ذات خدای متعال را با واژه «صورت» بازگو فرموده است، جای تشویق نیست؛ چرا که هیچ واژه‌ای جز همین واژه «صورت» نمی‌توانست حقّ مطلب را ادا کند. او صورت هستی، بل صورت کلّ، بل کلّ صورت است و ماسوی همه عدم‌اند و البته عدم را اساساً صورتی نیست. بنابراین مناسب‌ترین واژه همان «صورت» است؛ چون حقیقت صورت هستی، و صورت الوهیت، و صورت عقل، همه از آن خداست و خداوند خود درباره خود فرموده است: «اللّهُ نور السّماوات والارض...»<sup>۲</sup>: [خداوند نور آسمانها و زمین است]. آیا نور چیزی جز صورت آشکار و آشکارگر است؟ نور خدا صرف تجلّی و جلا و مجد و روشنی و مایه ظهور و بروز همه اشیاء است. هیچ موجودی از این نور محجوب نیست چون فوق همه اشیاء و موجودات است و این علوّ و رفعت، از سرسلطه و غلبه و استیلا و سیطره است:

و اذا احتجبت فأنت غير محجب      واذا بطننت فأنت عين الظاهر  
من كان ضوء جبین و نواله      لم یحجباً لم یحتجب عن ناظر

: [چون پس پرده درآیی، پوشیده نیستی و چون به باطن درآیی، عین ظاهر هستی آنکه نور رخسار و نعمت بی دریغش محبوب نشود، از دیده بیننده نیز پوشیده نماند] ذات اقدس او تجلی محض است، پس چگونه محبوب تواند بود و اگر برخی از چشمها به علت یا عللی قاصر از ادراک جمال الهی باشند، چشمها محجوبند و از ادراک آن جمال ناتوان. اما محبوب بودن ذات اقدس او، هرگز!

- و نیز خداوند متعال جسم نیست؛ چون جسم، ترکیبی است از «هیولی» و «صورت». اما واجب الوجود در عرصه وجود بسیط‌ترین و یگانه‌ترین است او «صمد»ی است که خلأ و جوف ندارد.

- دیگر اینکه خداوند متعال عرض نیست؛ زیرا اعراض به سرعت حادث و فانی می‌شوند و بقاءپذیر نیستند.

- و ایضاً خداوند متعال نفس نیست؛ چه اینکه نفس مستقیماً با اجرام پست مباشرت می‌کند تا موجبات حرکت آنها برای کسب کمالات خود را فراهم آورد. ذات اقدس الهی از چنین مباشرتی به منظور به حرکت درآوردن اجرام و اجسام مبرّی و منزّه است. مگر اینکه اراده او بر تحریک امری تعلق گیرد؛ چنانکه خود فرموده است: «وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَ النُّجُومُ مُسَخَّرَاتٌ بَأَمْرِ»<sup>۱</sup>: [خورشید و ماه و ستارگان در تسخیر فرمان اویند] و این آیه دلالت بر آن دارد که اجرام شریفی چون خورشید و ماه و ستارگان به امر و فرمان مطاع او حرکت می‌کنند، «امر»ی که «واحدة کلمح بالبصر»<sup>۲</sup>: [یکی است، همانند چشم زدنی]. آری حرکت اختران به واسطه امر مطاع خداست نه ذات شریف او. بدین ترتیب، چنانچه خداوند متعال اجرام شریفه یادشده را به امر خویش به حرکت وامی‌دارد، درباره حرکت اجرام نازل و پست و فسادپذیر چگونه توان اندیشید؟

- و بالاخره اینکه خداوند متعال عقل نیست؛ مگر اینکه گفته شود خدا هم ذات خویش، و هم تمام موجودات را در می‌یابد (دریافت عقلی) و این همان مفهومی است که به موجب آن به خداوند متعال، عقل و عاقل و معقول اطلاق می‌شود.

با بیانات فوق ثابت شد که «لیس کمثله شیء»<sup>۳</sup>: [هیچ چیز مانند او نیست]؛ که او صاحب علو و عظمت است. این بیانات، همچنین، بطلان عقاید منحرفان و کجراهان غوطه‌ور در

سنگلاخهای ضلالت و سیاهچالهای جهالت، از قبیل فرقه‌های مشبّه، مجسمه، کرامیه و حلولیه را نیز ثابت کرد. ذات اقدس الهی از آنچه به تصوّر و تلفّظ ملحدان آید بسی برتر و فراتر است. دومین صفت خداوند اینکه واجب الوجود، وجود محض و خالص است. توضیح اینکه در خصوص ذات اقدس الهی واژه‌های وجود و ماهیت و وجوب، الفاظ مترادفی هستند که جملگی از یک حقیقت واحد تعبیر می‌کنند؛ گو اینکه به دقت عقل (عقلی که در عمق حقایق نفوذ می‌کند) میان دو مفهوم وجود و وجوب خداوند تفاوت و فاصله‌ای ادراک می‌شود و چنین به نظر می‌آید که وجود خداوند به منزله «صورت» است و وجوب وجود او به مثابه «ماده». یا دست کم در واجب الوجود، این دو مفهوم با یکدیگر، مغایرتی در حدّ مغایرت «وجود» با «ماهیت» در عرصه ممکنات دارند. اما چنین نیست؛ بلکه وجوب وجود خداوند متعال عبارت است از قوّت وجود و شدّت هستی او، نه اینکه وجوب مفهومی باشد و وجود مفهومی دیگر که مستلزم دو گانگی است. برای دفع این توهم، خداوند متعال فرموده است که: «الکبرياء ردائي و العظمة ازارى»: «کبرياء [به مثابه] بالاپوش من و عظمت [به منزله] تن‌پوش من است» «کبرياء» عبارت است از وجود، اگر حقیقی است فراتر از وجوب؛ چون وجود، موصوف است و وجوب، صفت؛ و به همین جهت است که اولی، یعنی وجود را به مثابه رداء یا بالاپوش؛ و دومی، یعنی وجوب را به منزله ازار یا تن‌پوش آورده و پرواضح است که رداء، فوق ازار است. به کار گرفتن واژه‌های «رداء» و «ازار» برای نمایاندن دو وصف «کبرياء» و «عظمت» خداوند شیوه‌ای است که برای تفهیم حقیقت ذات خداوند و کشف ماهیت او برای ما مورد استفاده قرار گرفته است، وگرنه در عالم معنی و حقیقت، چنین دوگانگی بین وجود و ماهیت خداوند از لحاظ موضوعی منتفی است، و چون ما فقط با عالم ظاهر و اسم سروکار داریم و از شناخت حقیقت و معنی عاجز و قاصریم به زبان رداء و ازار و وجود و وجوب با ما سخن گفته می‌شود. بلکه حتی می‌توان گفت اسم خداوند همان است که خود فرموده است: «و علّم آدم الاسماء كلها»؛ [به آدم تمامی اسمها را تعلیم فرمود] و: «سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»<sup>۱</sup> [ستایش کن اسم والای پروردگارت را]؛ و: «فَسَبَّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ»<sup>۲</sup> [سبّح ستایش کن اسم با عظمت پروردگارت را]؛ «همچنین «کبرياء» و «عظمت» را این گونه می‌توان تأویل کرد که اولی حقیقت غیرقابل احاطه است؛ یعنی هیچ حقیقت دیگری نمی‌تواند مشرف و محیط بر آن باشد؛ و دومی حقیقی است محیط به غیر، یعنی دیگر حقایق را تحت اشراق و احاطه خود دارد؛ معنی و مفهومی که از عبارت «لاتدرکه الأبصار و هو يدرك ابصار»<sup>۳</sup>؛ [چشمها او را در نمی‌یابند اما او

۱. بقره: ۳۱.

۲. اعلی: ۱.

۳. واقعه: ۹۶.

۴. انعام: ۱۰۳.

چشمها را در می‌یابد] مستفاد می‌شود، و این همان مضمونی است که از «قیوم» حاصل می‌شود، یعنی قائم به ذات و مایه قیام غیر.

به تأویلی دیگر می‌توان گفت: ذات اقدس الهی به دو اعتبار قیوم است: یکی به اعتبار وجود، و دیگری به اعتبار وجوب وجود؛ و در این صورت «کبریا» عبارت است از وجود، و «عظمت» عبارت است از وجوب وجود یا شدت و قوت وجود. براساس این تأویل ذات واجب الوجود به خصوصیتی متمایز می‌شود که این ویژگی در هیچ‌یک از دیگر موجودات دایره هستی نیست؛ و از این رو دو مفهوم کبریا و عظمت، خاص حضرت حق خواهد بود و به احدی جز او حتی مجازاً اطلاق نمی‌توان کرد. به همین جهت است که در انتهای این حدیث آمده است که: «فن نازعنی واحداً منها ادخلته النار»: [هر کس در این دو صفت با من هم‌وردی کند به آتش خواهد همیش افکند]. ممکنات این گونه نیستند؛ چه، وجود آنها صفتی است عارض بر ماهیت آنها. تفاوت واجب با ممکن در این است که وجود «واجب» ذاتی است نه عارضی؛ و آنچه ذاتی باشد منوط و متکی به غیر نخواهد بود؛ اما وجود «ممکن» ذاتی نیست، بلکه عارضی و منوط و متکی به غیر است و البته هر غیر ذاتی باید وابسته به غیر باشد. فهم دقیق این نکته سبب بی‌نیاز شدن از شرح و تفصیلهای بی‌فایده‌ای است که در کشمکشهای طولانی میان دو فرقه حکما و متکلمان پیرامون دو محور «واجب الوجود» و «ممکن الوجود» با شدت و حدت لجاجت‌آمیز و توأم با ستیزه و عناد جریان داشته است.

اما با این حال، در اینجا ما به تحریر برهان مربوط بدین مقال پرداخته با همان شرع و بسط و حصر و ضبط معمول و مقرر، براساس مقدمه‌ای آن را توضیح می‌دهیم مقدمه بدین تفصیل است که: «ماهیت» باید بر تمام صفات تقدم و سبق داشته باشد تا بتواند پذیرای آنها باشد؛ بر خلاف «وجود» که باید مقدم بر ماهیت و سابق بر آن باشد تا ماهیت به واسطه حلول صفت وجود، آمادگی پذیرش سایر صفتها را پیدا کند. چه اینکه ماهیتی که موجود نیست، نه اعتباری دارد، نه معلوم یا مذکور است و نه هیچ‌گونه خصوصیت و تعینی دارد، و اگر فی‌الجمله معلومیتی دارد، از آن روست که در نقطه مقابل وجود قرار گرفته است، و با تصور مفهوم وجود است که مفهوم مقابل آن، یعنی ماهیت، قابلیت تصور پیدا می‌کند. این وضع ماهیت برای قبول صفت معلومیت است؛ چه رسد به صفات دیگر. علت اینکه ماهیت، ظرفیت و قابلیت هیچ صفتی را ندارد این است که ماهیت فاقد استقلال ذاتی است؛ و هر پدیده هنگامی می‌تواند ظرفیت پذیرش پدیده دیگری را داشته باشد که خود ذاتاً مستقل باشد، و این اصلی است قطعی و قاعده‌ای است ضروری که غالب داورهای عقل مبتنی بر صحت همین مقدمه است. اینک، با امعان نظر به درستی این قاعده، برهان را چنین تقریر می‌کنیم:

اگر وجود واجب الوجود، غیر از ماهیتش باشد، باید این وجود نسبت به ماهیت جنبه عَرَضی داشته باشد نه ذاتی، زیرا حتی در ممکن الوجودها هم مقوله وجود نمی تواند ذاتی آنها باشد، چه رسد به واجب الوجود که هیچ صفت ذاتی ندارد. در ممکن الوجودها اگر وجود، ذاتی محسوب شود تالی فاسد آن چنین خواهد بود که وجود، بخشی از ماهیتی تلقی شود که این ماهیت بدون وجود، معدوم است و محقق نیست. به عبارت دیگر با توجه به اینکه وجود، نقیض عدم (ماهیت) است، لازم می آید که دو نقیض داخل در یکدیگر و مکمل یکدیگر باشند و این محال و باطل است و محالات دیگری را هم به دنبال خواهد داشت.

بنابراین، وجود واجب الوجود، نه می تواند ذاتی باشد و نه عرضی. ذاتی نمی تواند باشد؛ چون واجب الوجود اساساً چیزی تحت عنوان ذاتی ندارد. عَرَضی نیز نمی تواند باشد؛ از آن رو که در این صورت نیاز به عاملی خواهد داشت که صورت وجود را با ماده ماهیت ترکیب کند؛ ترکیبی همانند صورت با هیولی، یا ترکیب فصل با جنس، یا ترکیب عَرَض خاص با نوع و ترکیبهای دیگر، که البته اینها همه ترکیبهای عقلی و متصور در عقل هستند و ترکیبهای حسی یا متصور در حس از موضوع بحث ما خارج و به اتفاق آرا و به قطع و یقین از لحاظ موضوعی منتفی هستند. اینک سؤال این است که این عامل ترکیب چیست؟ ماهیت؟ وجود؟ عامل سوم؟ احتمال اول که منتفی است؛ چون در مقدمه گفتیم که ماهیت نمی تواند علت وجود خود باشد؛ زیرا مفهوم این تصور چنین خواهد بود که وجود، پیش از آنکه وجود داشته باشد موجود باشد؛ و این سخنی است محال و باطل. اگر چنین فرض کنیم که ماهیت قبل از وجود، موجود بوده است؛ در این صورت، دیگر چه نیازی به وجود خواهد داشت. تا موجود شود؟ پس راهی جز این نیست که بگوییم واجب الوجود، محض وجود و وجود خالص است که با ماهیت رابطه عینیت دارد و در حقیقت وجود و ماهیت در خصوص واجب الوجود مترادف لفظی هستند و هیچ گونه مغایرت یا تباین و تفاوت معنوی با یکدیگر ندارند.

قول به اینکه ماهیت واجب الوجود، دو عامل وجودی دارد، یعنی موجود به دو وجود است، حتی از قول به زائد بودن وجود بر ماهیت نیز غیر منطقی تر و ناروا تر است.

احتمال دوم نیز منتفی است؛ زیرا در بحث علیت، یک پدیده نمی تواند علت وجود خود باشد؛ وانگهی اگر تأثیر معدوم در وجود را جایز بدانیم و عامل تأثیر و تأثر یک پدیده را خود آن پدیده بینگاریم، لزوماً باید بدین محال نیز تن در دهیم که ذات و صفات تمام موجودات خود به خود پیدایش و استمرار یابند و نیازی به واجب الوجود نباشد. طبیعی است که وقتی واجب الوجود نبود، ممکن الوجود هم نمی تواند وجود داشته باشد؛ چون «واجب» قیوم «ممکن» است. جالب است که مسئله، طرداً و عکساً حول یک محور می گردد و این گردش موجبات

گیجی و سردرگمی هر چه بیشتر صاحبان آراء باطل می‌شود. پس احتمال اول و دوم منتفی است. باقی می‌ماند احتمال سوم و آن اینکه واجب الوجود در ترکیب صورت با ماده یا در ترکیب وجود با ماهیت، نیاز به عامل سوم داشته باشد تا این عامل سوم موجبات ملازمت و همراهی صورت با ماده یا وجود با ماهیت را فراهم آورد. پیامد سخیف این احتمال تنزل دادن واجب الوجود به سطح ممکنات خواهد بود. بلکه حتی می‌توان گفت چنین واجب الوجودی که برای استمرار ترکیب وجود ماهیت، یا صورت و ماده، نیاز به عامل دارد، خود یکی از ممکنات است؛ چون نیاز از ویژگیهای ممکنات است. مسلم است که ذات اقدس واجب الوجود، از چنین توهّمات و تصوّرات باطلی منزّه و متعالی است. اینها همه شرک، دوگانه‌پرستی، و سه‌گانه‌پرستی است. خداوند اجلّ از آن است که شریک داشته باشد، و هر گناهی را می‌بخشد جز شرک.

آری آن توحید روشن جلالی کجا و این شرک مجوسی کجا که قائل به دو عنصر نور و ظلمت هستند؟ و آیا اعتقاد به زائد بودن ذات و صفات خداوند با یکدیگر، چیزی غیر از اعتقاد به دو عنصر نور و ظلمت است که جمع این دو عنصر در کنار یکدیگر خدای یگانه را تشکیل می‌دهد؟ بلکه حتی اعتقاد به زیادت ذات بر صفات خداوند فاسدتر از اعتقاد مجوس است؛ چون مجوس دو خدایی هستند اما این به اصطلاح موخّد که قائل به زیادت ذات و صفات در واجب الوجود است تن به دو خدا که یگانه شده‌اند می‌دهد، و این در حالی است که خداوند متعال فرموده است: «لَا تَتَّخِذُوا الْهَيْهَاتِ اثْنَيْنِ إِنَّ اللَّهَ وَاحِدٌ فَأَيُّ الْفَرِيقَيْنِ»؛ [دو خدا برمیگیرید، جز این نیست که الله خدای یگانه است، پس فقط مرا پروا کنید].

از میان صفات جلالی واجب الوجود، صفی که طیّ مطالب بالا مطلوب ما بود (وحدت وجود و ماهیّت واجب الوجود) مهم‌ترین آنها به شمار می‌رود و خردمندان هر دو طبقه - حکمای متکلمان در این خصوص اتفاق نظر دارند؛ حتی پیشوای اشاعره زیاده روی کرده، مفاد این حکم را که خاصّ واجب الوجود است، به عرصه ممکن الوجود نیز تسرّی داده، معتقد است که هر موجودی، وحدت وجود و ماهیّت دارد؛ در این میان، علامه امام ابو عبد الله محمد بن عمر بن حسین رازی - رضی الله عنه - اجلّ و افضل حکما و متکلمان متأخر، برعکس معتقد است که وجود واجب الوجود، همانند وجود ممکنات عرضی است. اگر پیشوای اشاعره با آن اظهار عقیده، در جانب افراط قرار داشت، این یک، در جانب تفریط قرار گرفته، نهایت تلاش و کوشش و جنب و جوش خود را مصروف و معطوف اقامه برهان در زمینه مدّعی تفریطی خود می‌کند تا صحت آن را به کرسی بنشانند؛ در حالی که رخ مقصود کاملاً روشن، و نور معبود

واجب الوجود چون خورشید درخشان و ماه تابان در تلؤلؤ و پرتو افکن است. شاید وی گرفتار تعصب شده یا تحت سیطره و شمول این مَثَل معروف قرار گرفته است که می‌گوید: «مخالفت کن تا مطرح شوی» و به مصداق همین مَثَل با گرایش مشهور جمهور سر به مخالفت برداشته است.

و اما مسلک ما، همان صراط مستقیمی است که از حدّ فاصل متعادل میان آن افراط و این تفریط می‌گذرد و چنین مقرر می‌دارد که وجود واجب‌الوجود، زاید بر ماهیت او نیست؛ اما ممکن الوجودها بر دو قسم‌اند: قسمی ممکنات روحانی که وجود این قسم نیز عین ماهیت آن است؛ مانند نفس ناطقهٔ انسان که امری روحانی، و نوری سبحانی بیش به نظر نمی‌رسد. بدیهی است وقتی وضع و حال نفس ناطقهٔ انسانی این گونه باشد، وضع و حال ارواح عالیّه که در حدّ اعلای پاکی و روشنی و صفا هستند نیز همین طور خواهد بود، یعنی وجود و ماهیت آنها جدا و زاید بر یکدیگر نخواهد بود؛ و قسم دیگر ممکنات جسمانی که در اینها وجود زائد بر ماهیت است؛ چون در این قسم از ممکنات، وجود عَرَض است و حتماً باید یک مادهٔ حامل داشته باشد. ماهیت همان مادهٔ حامل وجود ممکنات جسمانی است. این نظر و عقیدهٔ من است «فن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر»<sup>۱</sup>: [هر که خواست بپذیرد و هر که خواست نگراید].

مذاهب شتیّ للمحبّین فی الهوی ولی مذهب فرد اقول به وحدی

[عاشقان در عشق مرامهای گونه‌گونی دارند اما من مرامی خاص دارم که خود قائل به آنم] بنابراین، واجب الوجود وجود محض و خالص است، و چشمه سار جود و فیض وجود برای ممکنات است؛ و این است معنی کلام خدا که می‌فرماید: «لیس کمثله شیئی»<sup>۲</sup>: [هیچ چیز مانند او نیست] زیرا این ویژگی یعنی شدّت وجود که از آن به «وجوب» تعبیر می‌شود در هیچ موجودی جز ذات اقدس او نیست، و احدی در این خصوص کم‌ترین مشارکتی با او ندارد.

سومین صفت اینکه به مقتضای عقل - و به تبع آن شرع - در عالم وجود، دو واجب الوجود غیر ممکن است. خداوند شریک ندارد: «فلا تجعلوا لله انداداً و أنتم تعلمون»<sup>۳</sup>: [برای خدا شریک قرار مدهید در حالی که می‌دانید]، یعنی در حالی که می‌دانید او را شریکی نیست. چون اگر دو واجب الوجود فرض کنیم، این دو باید دارای یک وجه اشتراک باشند و یک وجه افتراق. چه اینکه اگر وجه افتراقی وجود نداشته باشد، آندو یکی خواهند بود و وجه اشتراک معنا و مفهومی نخواهد داشت. در این صورت وحدت حاصل است و تعدّی وجود ندارد، پس دو واجب الوجود موضوعاً متنفی است و انگهی همین وجود یک وجود اشتراک و یک وجه افتراق نشان از

۱. ناظر است به آیهٔ ۹ کهف.

۲. شوری: ۱۱.

۳. بقره: ۲۲.

ترکیب دارد، یعنی ذات هر یک از دو واجب‌الوجود مرکب باشد، در حالی که ترکیب از خصوصیات ممکنات است نه واجب‌الوجود، پس فرض دو واجب‌الوجود مستلزم نفی واجب‌الوجود است؛ چنانکه خداوند متعال نیز فرموده است: «و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به»<sup>۱</sup>: [هر کس با الله، دعوی خدای دیگری داشته باشد، فاقد برهان است] یعنی برای مدعا و مطلوب مورد ادعای خود برهانی ندارد. و اما اینکه چرا خداوند فرمود «برهان» و نفرمود «دلیل» ندارد - که دلیل اعم از برهان است - این، از آن روست که انسان به علت تراحم قوای نفسانی، مصون از هجوم شک و شبهه و تخیلات نیست. چون نفس تا زمانی که در قید و بند این قوا و اسیر و درگیر با آنهاست، از هجمه و تأثیر آنها نیز در امان نیست و این حالت هنگامی برطرف می‌شود که این پرده‌ها و حجابها از روی نفس به کنار رود، و در این صورت است که حالتی برتر از علم الیقین برای نفس حاصل می‌شود، حالتی که به آن مشاهده و رؤیت می‌گویند. در آیه شریفه «رَبَّنَا اَتْمِ لَنَا نُورَنَا...»<sup>۲</sup>: [پروردگارا نور ما را به کمال و تمام رسان] اشاره به حصول همین حالت برای نفس شده است و مفاد آیه چنین است که نفس به زبان حال خطاب به پروردگار خویش می‌گوید که بارها هنگام آن رسیده است که تهاجم و تراحم قوای نفسانی زوال یابد، پس اینکه نور ما را که به هنگام ظهور و وجود نقصان داشت به مرحله تمام و کمال آن برسان، موسی بن عمران (ع) هم از پروردگار خویش «رؤیت» طلب کرد که پاسخ ردّو «لن ترأی» شنید. معنی این پاسخ آن است که ای موسی: تا زمانی که در عالم ظاهر و طبیعت در بند نیروهای نفسانی هستی، رسیدن به مرتبه شهود و رؤیت برای تو میسر نخواهد بود.

آری، از این روست که خداوند فرمود «لا برهان له به» یعنی برهان را نفی فرمود نه شبهه را. شبهه محل اعتنا و قابل اعتبار نیست؛ چون هر دعوی فاقد پشتوانه عینی، و غیرمستظهر به برهان، چیزی فراتر از یاهو گویی و جنجال آفرینی نیست. در آیه شریفه آمده است که: «و اجاثت کل نفس معها سائق وشهید»<sup>۳</sup>: [هر نفسی همراه با «سائق» و «شهید» آمد] مراد از «سائق» در مورد نفوس صافی و روشن، برهان؛ و در مورد نفوس کدر و تاریک، شبهه است. آنکه صاحب برهان است مؤمن نامیده می‌شود، و آنکه اسیر شبهه است کافر؛ و به همین دلیل است که خداوند متعال به دنبال نفی برهان در آیه (لا برهان له به) می‌فرماید: «انّه لا یفلح الکافرون»<sup>۴</sup>: [همانا که کافران رستگار نمی‌شوند] تا بدین نکته اشاره و ایهام شود که آن کس که بازیچه شبهه است غوطه‌ور دریای کفر است. کلمه «شهید» در آیه مورد بحث به معنی شاهد و

۱. مؤمنون: ۱۱۷. ۲. تحریم: ۸. ۳. ق: ۲۱.

۴. مؤمنون: ۱۱۷. ضمناً تمام آیه چنین است: «و من يدع مع الله الها آخر لا برهان له به فإنما حسابه عندربه إنه لا یفلح الکافرون»



حاضر در نفس است؛ چنانکه در جای دیگری فرموده است: «یوم تشهد علیهم ألسنتهم وأیدیهم وأرجلهم...»<sup>۱</sup>: [روزی که زبانها، دستها و پاهاشان بر ضد آنان گواهی دهند]. معنی این آیه این است که آثار این اعضا و جوارح در نفس باقی و حافظ آن خواهد بود، که: «إن کلّ نفس لما علیها حافظ»<sup>۲</sup>: [به یقین که هر نفسی حتماً حافظی بر آن گمارده شده است] و: «انّ علیکم لحافظین. کراماً کاتبین»<sup>۳</sup>: [همانا بر شما نگهبانانی گمارده شده‌اند؛ نویسندگانی گرامی] این حافظان، همان نقشها و آثار حک شده و نگاشته بر دلهاست؛ همان عقاید استوار و درست، یا باورها و آیینهای کج و معوج. تنها نصیب نفس، و یگانه بها و بهره‌ای که می‌برد همین است؛ و البته صحیفه دل همان منشوری است که «لایغادر صغیره و لا کبیره الا حصینها»<sup>۴</sup>: [هیچ عمل خرد یا کلان را ناشمرده رها نمی‌کند] و از همین روست که: «وجدوا ماعملوا حاضرأ...»<sup>۵</sup>: [همه عملکرد خود را حاضر یافتند]. همچنین: «یوم تجد کلّ نفس ماعملت من خیر محضراً و ماعملت من سوء»<sup>۶</sup>: [روزی که هر کس آنچه نیکی و بدی کرده باشد آنها را حاضر شده بباید] برهانی که برای یگانگی خدا اقامه شد، در جهت نگرش عقل به ذات واجب‌الوجود بود؛ و اما اگر عقل، فقط اندکی شعاع نظر خویش را گسترش داده به پشتوانه نور هدایت و توفیق که نصیبش شده است، چشم بصیرت بگشاید و یگانگی خدا را از منظر شرافت و کمال ذات اقدس الهی بنگرد، لاجرم بدین حقیقت دست خواهد یافت که یگانه موجود اکمل و اعظم و اشرف و اکرم در عرصه کل هستی - اعم از معقولات و محسوسات - جز او نیست، و این ویژگیها جلگی در دو موجود نتواند بود؛ چرا که در غیر این صورت مفاهیم کامل‌ترین، عظیم‌ترین، شریف‌ترین، کریم‌ترین و دیگر صفات عالی مصداقی نخواهد داشت. همین خورشید محسوس که یکی از عوامل هدایت به وجود باری تعالی است، از آنجا که در دایره حس باصراً بشری، کراهی نورانی‌تر و فروزان‌تر از آن نیست، از این رو حکم می‌شود که خورشید نورانی‌ترین و فروزان‌ترین است. تازه این وصف حال خورشید محسوس قابل زوال است؛ باری آن خورشید نامرئی و نامحسوس و بی‌زوال که هیچ‌گونه تغییر و تغیر و ایاب و ذهاب در او راه ندارد و خط استوای او از عرش گذشته، محور اصلی همه کائنات را ترسیم می‌کند و ماسوی همگی ذرات فیض وجود او و بخششهای کان کرم وجود اویند، آیا کمترین شائبه دوگانگی می‌تواند به ساحت قدسش راه داشته باشد؟ البته نه؛ و لذا فرموده است که: «ما من اله الا اله واحد»<sup>۷</sup>: [خدایی نیست جز خدای یگانه] یعنی اصلاً مفهوم «اله» جز یگانگی مقتضای دیگری ندارد. حکما نیز گفته‌اند که: «اله» حقیقتی است نوعی که فقط در یک مصداق متبلور است».

۴ و ۵ کهف: ۴۹.

۳. انفطار: ۱۰ و ۱۱.

۲. طارق: ۴.

۱. نور: ۲۴.

۷. مائدة: ۷۳.

۶. آل عمران: ۳۰.

یگانگی واجب الوجود برای عقل، از دو دیدگاه ذات و صفات خداوند به شرحی که گفته شد ثابت است؛ و اما از منظر افعال الهی که تحت عنوان «دلیل قانع» می‌گنجد و مضمون آیه شریفه «لو كان فيها آلهة الا الله لفسدنا»<sup>۱</sup>: [اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله بودند حتماً هر دو تباه می‌شدند] بدان دلالت دارد چنین قابل تقریر است که: با توجه به این اصل مسلم که مبدأ و منشأ همه موجودات خداوند متعال است، لزوماً باید خداوند اشرف و اکمل همه موجودات نیز باشد تا صنع و فعل و ایجاد او نیز از آن مبدأ و منشأ یگانه سریزند. واضح است که در غیر این صورت اضطراب و تشویش در آثار صنع پدید خواهد آمد. به عبارت دیگر اگر موجودات عالم هستی از یک مبدأ و منشأ سرچشمه نگیرد و تحت تأثیر دو فاعل باشد، تضاد و تعارض و ناهماهنگی تمام موجودات را فراخواهد گرفت؛ چون تعدد فاعل موجب اضطراب و تشویش فعال خواهد بود. زیرا در صورت فرض دو فاعل، چنانچه هر دو در فعل اثر بگذارند، باید فعل نیز صورت متعدد و تشتت داشته باشد؛ و هر گاه هیچ‌یک در فعل اثر نگذارند، صدور پدیده و وقوع فعل غیر ممکن خواهد بود؛ و بالاخره اگر یکی از دو فاعل در فعل اثر بگذارد و دیگری اثر نگذارد، در این صورت دو فاعل معنی و مفهومی نخواهد داشت؛ زیرا از این دو فاعل، آنکه اثر در فعل گذارده است، همان فاعل کامل است و آنکه در فعل اثری نداشته است، اصلاً فاعل نیست؛ چه رسد به اینکه کامل یا اله یا واجب الوجود باشد. واجب الوجود آن است که فیض و خیر در خور هر موجودی را به او افاضه کند و در عین حال خود از آن ذاتاً بی‌نیاز باشد. چنین موجودی جز «اله واحد» نخواهد بود و همین معنی در آیه شریفه دیگری نیز خاطر نشان شده است و آن اینکه: «و ما كان معه من اله إذا لذهب كل اله بما خلق...»<sup>۲</sup>: [یا او خدایی نیست - چه، اگر بود - هر خدایی آفریده خود را می‌برد].

چهارمین صفت اینکه: سراسر عرصه هستی فعل خداست و ذات اقدس او را در این کار شریکی نیست. برهان این مطلب اینکه: همه موجودات این جهان ممکن الوجود هستند، و هر ممکن الوجودی باید سبب و علتی داشته باشد. واضح است که این سبب یا علت حتماً باید واجب الوجود، یا فعل او باشد. بنابراین آنچه در عرصه هستی است یا فعل مستقیم واجب الوجود است، و یا فعل فعلی او که این هر دو صورت - و مآلاً همه هستی - فعل خدا خواهد بود. توضیح و تکمیل این دعوی و استدلال را قبلاً طی اقامه برهان بر بطلان عقیده معتزله در خصوص مسئله تقدیر بیان کرده‌ایم، و این است معنی «لا اله الا الله» که همه آن را مطرح می‌کنند. مضمون آیاتی که قبلاً آوردیم نیز همین است و این نکته‌ای است که هر شریعی

داعیه آن را دارد و هر خردمندی بدان مقرّر و معترف است. پنجمین صفت اینکه صفات ثبوتی یا اکرامی واجب‌الوجود - که آنها را برخوایم شمرد - نمی‌تواند زاید بر ذات او باشد، به گونه‌ای که ذات، بی آن صفات ناقص؛ و با آنها کامل شود. برهان این مدّعا آنکه معنی و مفهوم زیادت صفت بر ذات آن است که صفت نسبت به ذات جنبه عارضی و پدیداری دارد، به عبارت دیگر، صفت خداوند بر ذات او عارض شده است. البته این عارض شدن عارض شدن عقلی است نه زمانی؛ چه برای ذات واجب‌الوجود زمان و صبح و شب معنی ندارد. به هر حال، عارض شدن صفت بر ذات نیاز به عامل و مؤثر دارد. بدیهی است که این عامل یا مؤثر نمی‌تواند چیزی خارج از ذات واجب‌الوجود باشد؛ چون در غیر این صورت این اشکال پدید می‌آید که واجب‌الوجود در صفات، معلول غیر باشد و این فرض، چنانکه در مبحث وجود خداوند گذشت، خلف و باطل است، همچنین نمی‌توان گفت که عامل یا مؤثر عارض شدن صفت بر ذات واجب‌الوجود، همان ذات واجب‌الوجود است اما نه به تنهایی، بلکه ذات توأم با صفت؛ زیرا این فرض نیز مستلزم آن خواهد بود که ذات واجب‌الوجود هم فاعل صفت باشد و هم قابل آن، و چنین مطلبی حتی در ممکن‌الوجودها محال است؛ چه رسد به واجب‌الوجود! نتیجه اینکه واجب‌الوجود، محض وجود و منشأ و مبدأ صدور فعل، یعنی ایجاد ابداع است. او فاعل و موجد و مُبدع است، نه قابل؛ که قبول خاصیت ممکنات است و این ممکنات هستند که معدن انفعال و قبول‌اند، اما ذات واجب‌متعال اجلّ از قبول و انفعال است. از این بیان می‌توان چنین نتیجه‌گیری کرد که خداوند متعال واحد ذاتی است، یعنی اقسام ندارد؛ واحد صفاتی است، یعنی نظیر و همانند ندارد؛ و واحد افعالی است، یعنی شریک ندارد. بدین ترتیب این نتیجه‌گیری موجب وفاق حکما و متکلمان خواهد بود.

### صفات ثبوتیه و شرح آنها

صفات ثبوتیه عبارت است از صفات اکرامی [در مقابل صفات اجلالی]؛ صفاتی که غیر خدا نمی‌تواند در اتّصاف به آنها شبیه خدا شود، و آنچه در این باب نسبت به غیر خدا گفته شده است جنبه لفظی و مجازی دارد.

اولین صفت عبارت است از علم؛ ملکه‌ای نفسانی که نیاز به تعریف منطقی و وضع حدّ و رسم ندارد. چون هرکس به ضرورت وجدان و فطرت با آن آشناست و آن را ادراک و دریافت می‌کند. علم کاشف همه چیز است، و راستی این کاشف را با کدام کاشف دیگری می‌توان کشف کرد؟ و اگر چنین کشفی امکان داشته باشد، ناگزیر باید کاشف مطلق تبدیل شود به کاشف نسبی و مکشوف نسبی. به حکم فطرت چنین امری محال است و پذیرفتن آن مستلزم دور. چیزی که

هست این است که دانشمندان نامهای مختلفی روی این ملکه گذاشته‌اند و بدین ترتیب مراتب و درجات کشف و جلاء را معین و بازگو کرده‌اند. مثلاً گفته‌اند علم عبارت است از کشف تام. واضح است که علم همان کشف است اما اینکه قید تام برای آن آورده‌اند به منظور آن است که نهایت وضوح و جلاء را برساند. فلاسفه هم گفته‌اند که علم عبارت است از نقش بستن «وجود مثالی» اشیاء در نفس، عاری از پرده‌ها و پیرایه‌های مادی و محسوس آنها؛ با این برهان که: اگر کسی چیزی را تصور کند، از دو حال خارج نیست: یا باید بعد از این تصور حالتی جدید در او پدید آید که قبل از تصور وجود نداشت؛ یا حالت جدیدی در او پدید نیاید. حالت دوم منتفی است؛ چون در این حالت هیچ تفاوتی میان قبل و بعد از تصور نباید احساس کند؛ در حالی که فطرتاً و وجداناً این تفاوت را احساس، و آشکارا آن را ادراک می‌کند. با منتفی شدن حالت دوم، باقی می‌ماند حالت اول؛ و آن اینکه در شخص، بعد از تصور یک شیئی، حالتی جدید پدیدار می‌شود که قبل از تصور وجود نداشت. این حالت نیز از دو فرض بیرون نیست: یا آنچه تصور می‌شود عین شیئی است که در خارج وجود دارد یا چیزی غیر آن. عین آن بودن محال است زیرا یک شیئی چگونه ممکن است در دو محل وجود داشته باشد؟ و چگونه می‌تواند هم در داخل نفس باشد و هم در خارج نفس؟ برای همگان مسلم است که وجود خارجی آتش، سوزانده است، اما وجود ذهنی و نفسی آن نمی‌سوزاند. پس چگونه این دو می‌توانند عین یکدیگر باشند؟ خاصه که محل آنها هم از یکدیگر جداست. و اما اینکه این دو عین هم نباشند و غیر از یکدیگر باشند، اینک آیا این دو بر هم مطابقت دارند یا رابطه آنها رابطه مطابقت نیست؟ اگر گفته شود که بر هم مطابقت ندارند، در این صورت آنچه برای شخص حاصل شده است، جهل است نه علم؛ چون بر اثر این علم، از ادراک واقع فاصله گرفته و آنچه درک کرده است با آنچه در واقع و حقیقت است، مطابق نیست. بنابراین از مجموع صور و احتمالات بالا، این احتمال درست و قابل قبول خواهد بود که آنچه به تصور شخص در آمده است، صورتی است منطبق بر آنچه در عالم خارج وجود و تحقق دارد از این رو در تعریف علم گفته‌اند که علم عبارت است از نقش بستن صورت مطابق با موضوع خارجی در نفس مجرد انسان. البته این تعریف مقرون به صحت نیست، زیرا شامل هر علم و هر عالمی نمی‌شود و نمی‌تواند جامع افراد باشد. شامل هر عالمی نیست، براین اینکه در این صورت باید صور معلومات - اعم از متناهی و غیر متناهی و محسوس و معقول - در ذات واجب الوجود حاضر باشد، و این البته لغو و محال است؛ چون مستلزم کثرت در واجب الوجود خواهد بود. علت سقوط قدما در ورطه نفی علم از واجب الوجود نیز همین تعریف از علم است. شامل هر علمی هم نیست؛ زیرا در باب علم عالم به نفس خویش اشکال پدید می‌آید. چه ادراک عالم به نفس خود، با ذات عالم یکسان و برابر نیست، و

این بحثی است که در مبحث نفس انسانی بدان پرداخته شده است. دهریان بر اثر اشکال ناشی از همین تعریف، علم خدا به خود را منکر شده‌اند.

تعریف صحیح و صریح علم، همان است که آن فیلسوف بزرگ که استادش افلاطون به ستایش از ایمان قوی و عقل و هوش سرشارش او را «عقل مجرد روزگار خویش» نامید، آورده گوید: علم عبارت است از عدم غیبت شیئی از نفس مجرد. اینکه وی در این تعریف کلمه «عدم» را به کار برده است موجب بروز این شبهه نشود که چطور ممکن است «علم» امری عدمی باشد، در حالی که نقیض علم یعنی «جهل» امری عدمی است؟ چه اینکه جهل عبارت است از عدم علم. بنابراین چگونه می‌شود که این دو نقیض، هر دو از مقوله امور عدمی باشند. به عبارت دیگر دو نقیض چگونه می‌توانند عدمی باشند یا دو عدم چگونه می‌توانند نقیض یکدیگر باشند؟ مگر غیبت نقیض حضور نیست؟ آیا این نقیض بودن جز بدین سبب است که غیبت از مقوله عدم، و حضور از مقوله وجود است؟ و آیا جز این است که اساساً حضور و وجود دو واژه مترادف هستند؟ برای دفع این شبهه باید گفت که در قرآن کریم موارد بسیاری را می‌توان یافت که دلالت بر صحت تعریف مذکور از علم دارد و از آن جمله است:

«فلنَقْصَنَّ عَلَیْهِمْ بَعْلَمَ و ما کُنَّا غَائِبِینَ»<sup>۱</sup>: [ماحتماً با علم و آگاهی برای آنان بازگو خواهیم کرد و ما غائب نبوده‌ایم] در این آیه صریحاً مطرح شده است که علم خداوند متعال عبارت است از عدم غیبت اشیاء از حضرت حق.

«لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لافی الارض»<sup>۲</sup>: [هیچ چیز حتی به سنگینی ذره‌ای در آسمانها و زمین از او پنهان نمی‌شود] چگونه ممکن است پنهان شود؟ در حالی که «و هو معکم اینما کنتم»<sup>۳</sup>: [او با شماست هر جا که باشید]. چه، کثیر از واحد جدا نمی‌شود و این جدا نشدن نه معلول ذات کثیر است، بل از آن روست که واحد از آن جدا نمی‌شود.

«انّ الله لا یخفی علیه شیئی فی الارض و لافی السماء»<sup>۴</sup>: [همانا بر خداوند هیچ چیز نه در زمین و نه در آسمان پنهان نمی‌ماند] آیات بالا نشان می‌دهد و ثابت می‌کند که تعریف علم به گونه‌ای که گذشت مطابق با منطق قرآن و صاحب شریعت است.

نکته دیگری که باید دانست اینکه علم کمال وجود است؛ چون موجود اشرف از معدوم است، همچنین موجود زنده اشرف از موجود غیرزنده است، چنانکه موجود زنده عالم اشرف از موجود زنده جاهل است. بنابراین مفاهیمی چون وجود، حیات، علم، نور، حرارت و حرکت زیر مجموعه «خیر وجودی» هستند، و مفاهیم مقابل یا نقیض آنها زیر مجموعه «شر عدمی» قرار

۴. آل عمران: ۵.

۳. حدید: ۴.

۲. سبأ: ۳.

۱. اعراف: ۷.

دارند اینک با امعان نظر در والایی و علو مجموعه وجود، و پستی و خست مجموعه عدم، آیا کم‌ترین رابطه و مناسبتی بین والایی یکی از آن مجموعه (وجود) و پستی یکی از این مجموعه (عدم) می‌توان یافت؟ پاسخ روشن است، و این امعان نظر یا مقایسه مدلل می‌دارد که «شر» (عدم) نقص مطلق است و «خیر» (وجود)، کمال مطلق.

باری؛ از آنجا که مفهوم علم از مقوله کمال مطلق است، باید وجود چنین حقیقی بر ذات اقدس الهی که از هر کمال و تمامی برتر و فراتر است و جبار و علام، با برهان اثبات شود. تقریر این برهان بدین گونه است که در مباحث مربوط به نفس، روشن شد که نفس - به لحاظ ذات و صفت و فعل - صورت رحمانی دارد و بر طبق صورت رحمان آفریده شده است. بنابراین می‌توان گفت که نفس نردبان معرفت آفریدگار است؛ زیرا شناخت نفس، نردبان و ابزار شناخت ذات و صفت و فعل پروردگار است. بدیهی است که عاجز و قاصر از معرفت نفس خویش، نسبت به پروردگار خویش نیز بصیرت و معرفتی نتواند داشت. آن‌کس که به خویشتن خویش ناآگاه باشد، به غیر خویش چگونه آگاه تواند بود؟ اجرا آن صدر عقلاء المجانین و مشعل ظلمتکده‌های فقرا و مساکین فزون باد که سرود:

ای شده در نهاد خود عاجز      کی شناسی خدای را هرگز  
تو که در علم خود زبون باشی      عارف کردگار چون باشی

آن فیض مطلق، از تمام صفات خود، به تو نیز بخشیده است؛ چرا که خود از حدّ و مرز استغنا در گذشته و چون فوران فیض از این حدّ در گذرد جود بخشش آن به فقیران و نیازمندان در رسد، و تو می‌توانی نمونه این حقیقت یعنی عطایای خالق و بخشنده خویش را دریابی که: «وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ»<sup>۱</sup>: [و در خود شما (نشانه‌هایی) هست آیا به بصیرت نمی‌نگرید؟]؛ و اگر مواهبی به تو ارزانی نداشته است، یا بدان سبب است که آمادگی و استعداد دریافت آنها را نداشته‌ای، یا از آن روست که چیزی از کمال مطلق سرریز نشده است و در نتیجه برای تو ارتقا و دستیابی بدان میسر نبوده است؛ چون تو کجا و آن ذات واجب الوجود یگانه قیوم که محض وجود است کجا؟ می‌گویم «محض وجود» و نمی‌گویم «وجود محض»؛ زیرا اولی منحصر به فردتر و یگانه‌تر از دومی است. بنابراین خویشتن را برای دستیابی به مواهبی که به تو ارزانی نکرده است خسته مکن که: «وَعَنْتَ الْوَجْوهَ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ»<sup>۲</sup>: [همگان خاضع آن حی قیوم اند].

از اینجا معلوم می‌شود که شناخت و معرفت خداوند از سویی سخت پیچیده و دشوار است، و از سویی دیگر روشن و آشکار؛ چنانکه خود نیز فرموده است: «هُوَ الظَّاهِرُ وَ الْبَاطِنُ...» [او

ظاهر است و باطن] یعنی به لحاظ افعال ظاهر است و آشکار، و به لحاظ ذات باطن است و ناپدیدار. اما تعبیر من این است که او از منظر عقل و خرد ظاهر است و آشکار، و از منظر وهم و پندار باطن است و پنهان و البته باطن و پنهان بودن او در عالم وهم به علت نایبانیی وهم است، و نه خفا و پنهان بودن خداوند؛ چون حجاب و مانع، مراتب ماده و حس است؛ و براین اساس هر چه ذات یک پدیده مادی تر و حسی تر باشد ظلمت حجاب، و تاریکی منبع بیشتر و قوی تر خواهد بود و در نتیجه از دسترس عقل و خرد دورتر. برعکس هر چه ذات از ماده و پیرایه های مادی و حسی دورتر و منزّه تر باشد، از ظرفیت ادراکی بیشتری برخوردار خواهد بود، چنانکه روشن تر، قابل اشراق تر، و موجب ظهور غیر نیز خواهد بود، و اینها مطالبی است که در مبحث نفس و صفات آن شرح داده شده است. آگاهی و وقوف بر ذات اقدس الهی همان و آگاهی و وقوف بر همه صفات او - به اندازه ای که اجازه داده است - همان؛ این صریح گفتار رسول اکرم (ص)، و باور قطعی همه ادیان و امام موافق و مخالف است. گویند بر تندیسی کهن این عبارت حک شده است که: «هیچ کتاب آسمانی نیست که در آن این پیام نباشد: ای انسان خود را بشناس تا خدای خود را بشناسی».

بنابراین، ماده و ظلمات آن، تنها مانع عقل و عاقل و معقول است، و مجرد از ماده، تنها زمینه ادراک و عقل. از این رو، چون بی تردید ذات اقدس واجب الوجود در غایت مجرد و نهایت درجه تنزه از ماده و مادیت است، پس علم او به تمام کائنات کاملاً فراگیر و محیط و مشرف است؛ بلکه حتی می توان گفت که آن ذات اقدس، علم محض، وجود محض، و حیات محض است. چیزی که هست این است که، فقط شبح مبهم علم و احاطه و اشراق تام و تمام او را می توانیم ادراک کنیم؛ چه اینکه آیه شریفه «ولا یحیطون بشیئی من علمه الا بما شاء...»<sup>۱</sup>: [چیزی از علم او را ادراک نتوانند کرد مگر آنچه خود خواهد] اشاره به همین معنی می کند و مؤید آن آیه کریمه ای است که می فرماید: «وما اوتیتم من العلم الا قلیلاً»<sup>۲</sup>: [به شما از علم جز اندکی داده نشده است]. باری؛ «قلیل» محدود و متناهی چگونه می تواند به آن «کثیر» نامحدود و بی نهایت احاطه پیدا کند؟

علم باری تعالی بر تمام کلیات و جزئیات و نیز بر همه امور دائم و متغیر شمول دارد؛ چون همه ذرات وجود - اعم از ساکن و متحرک - از آن ذات مقدس صادر شده است، و چگونه ممکن است مبدأ و منشأ صدور، بر تمام وجوه صادرات خود - اعم از کلی، جزئی، ثابت، متغیر، ساکن، متحرک و... - علم و احاطه نداشته باشد. اساساً علم و احاطه او علت و سبب حرکت

متحرک و تغییر متغیر است؛ نه اینکه چنانکه کوردلان پنداشته‌اند، حرکت متحرک یا تغییر متغیر علت و سبب تغییر علم او باشد آنان غافل‌اند که او مغیر است نه متغیر.

با اندک بررسی و مطالعه درباره حرکت که ماهیت آن تغییر حالت دائمی است می‌توان تشخیص داد که آیا علم خدا منشأ این تغییر دائم است، یا تغییر دائم سبب تغییر علم خدا می‌شود؟ بعید است عاقلی این مسئله کاملاً روشن را نفهمد و نسبت به آن جاهل باشد: «ألا يعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر»<sup>۱</sup>: [آیا آنکه آفرید غی‌داند در حالی که او لطیف و آگاه است]. سؤالی که در این آیه شریفه مطرح شده است این است که چگونه ممکن است خالق و آفریدگار یک پدیده، عالم به آن نباشد؟ هرگز این امر ممکن نخواهد بود چه اینکه او «خلاق» است و «لطیف» و «علیم» و «خبیر». یعنی از آنجا که او در حد اعلای لطف و لطافت است، در جزئیات دقیق و باریک امور نفوذ دارد، و از آنجا که رحمتش وافر و رأفتش فراگیر است، بر باطن و حقیقت تمام کارها وقوف و اشراف و احاطه دارد؛ و در یک کلام ذات اقدس الهی بر همه اشیای محیط و مشرف و عالم است و: «لا یعزب عنه مثقال ذرة فی السماوات و لافی الأرض»<sup>۲</sup>: [از او هیچ چیز گرچه به سنگینی ذره‌ای در زمین یا آسمان پنهان نمی‌شود].

دومین صفت عبارت است از قدرت. این واژه در واقع بازگو کننده نیرویی است که از اعتدال مزاج نشئت گرفته باشد و صلاحیت انجام فعل و همچنین جلوگیری از وقوع فعل را به صاحب آن بدهد. از این رو انجام فعل و دفع یا جلوگیری از وقوع فعل را فعل و انفعال نیز گفته‌اند. بدیهی است «قدرت» به معنا و مفهومی که شرح داده شد به هیچ وجه درباره خداوند صادق نیست و محال بودن آن برای ذات باری تعالی در نهایت وضوح است. اما اگر مراد از قدرت، صفتی باشد که صلاحیت ایجاد و خلق با اختیار و اراده را به صاحب آن بدهد؛ یعنی صاحب چنین قدرتی هر وقت بخواهد کاری را انجام دهد، آن را تحقق بخشد؛ و هر وقت بخواهد عملی را ترک کند، آن را خاتمه بخشد، صحیح و شایسته است. از تعریف اخیر چنین مستفاد می‌شود که قدرت بالفعل - نه بالقوه - مسبوق به اراده است؛ و اراده، مسبوق به علم. باری صفت قدرت با این خصوصیتی که مطرح شد از جمله صفات کمال یا ثبوتیه است و باید با توسل به برهان، وجود آن را در واجب الوجود اثبات کرد.

تقریر برهان اینکه: از یک سو در جای خود ثابت شده است که سراسر عرصه هستی فعل خداوند است و هیچ عامل دیگری در این عرصه مداخلت ندارد از سوی دیگر صدور عالم هستی از آن مبدأ متعال به جبر و اکراه و غلبه و اضطراب انجام نشده بلکه بر وفق علم و اراده



الهی صادر شده است. بنابراین خداوند به علم و اراده خود اقدام بر خلق عالم هستی کرده و همین، وجود صفت قدرت را در خداوند مدلل می‌دارد. به عبارت دیگر معلوم می‌دارد که خداوند متعال: «علی کل شیئی قدیر»<sup>۱</sup>: [بر هر چیز تواناست]، و «بکل شیئی بصیر»<sup>۲</sup>: [به هر چیز بیناست].

سومین صفت اراده است؛ و آن عبارت است از میل و انگیزه‌ای که به موجب آن انجام دادن عملی رجحان یابد. ممکن است این عمل دارای مصلحت حقیقی و واقعی باشد یا مصلحت ادعایی، یعنی مصلحتی به تشخیص و گمان و ادعای فاعل یا همان صاحب میل و اراده. واژه اراده همچنین، به خواست و شهوت تابع مزاج شخص نیز اطلاق می‌شود. بی‌تردید اراده بدین معانی و مفاهیم، درباره ذات اقدس الهی که خود خالق میل و خواست و شهوت و غیبت و نفرت است باطل و محال است. این نکته نیز گفتنی است که فرق میان شهوت و اراده در این است که مرید ممکن است نسبت به مراد کراحت پیدا کند اما صاحب شهوت هرگز چنین نخواهد بود؛ کراحت مرید نسبت به مورد اراده، از قبیل ناخوشایندی دارو برای بیمار است که بیمار با تمام کراحتی که نسبت به دارو دارد اما برای درمان بیماری خود آن را می‌خواهد.

و اما آن معنی و مفهوم از اراده که وجود آن را در واجب‌الوجود باید ثابت کرد عبارت است از اراده‌ای که ریشه در دو صفت ثبوتی پیشین - یعنی علم و قدرت - داشته باشد؛ و همین اراده معطوف و مسبوق به علم و قدرت است که منشأ صدور افعال حکیمانه، متقن و همراه با اختیار و رضا می‌شود، و این صدور فعل از آن مبدأ حکیم، به گونه‌ای است که وجود در دو بعد سابق و لاحق تجلی پیدا می‌کند و مآلاً افعال الهی بر پایه اراده‌ای با این ویژگیها صادر می‌شود. با این توضیح، روشن است که خداوند متعال «فعال‌المایرید»<sup>۳</sup>: [انجام‌دهنده هر آنچه بخواهد] است.

چهارمین صفت عبارت است از حیات، این حقیقت در موجودات زنده، تابع مزاج آنهاست؛ اما حقیقت حیات در ذات واجب‌الوجود در قالب صفتی متجلی است که فعال بودن، دراک بودن، مختار بودن و به طور کلی تمام صفاتی که قبلاً بر شمرده شد - از قبیل علم و قدرت و اراده - بر آن استوار است؛ بل عین آن است و نه غیر آن یا زائد بر آن، با این دقت، می‌توان بدین نتیجه رسید که «حیوان» چیزی است، و «حی» چیزی دیگر؛ زیرا نقیض حیاتی که در حیوان است، مرگ است. ولی نقیض حیاتی که در حی (بدون ترکیب مزاج) است، جهل‌عاری از فعل است. بدیهی است که تأمل و دقت در فرق میان این دو نقیض، سبب تشخیص فرق میان خود آنها خواهد شد. حیات حیوان حیاتی است که رو به سوی مرگ دارد و مآل آن مردن

۱. ملک: ۱.

۲. ملک: ۱۹.

۳. بروج: ۱۶.

است؛ اما حیات حی حیات است طیب، پایدار، همیشگی و همواره بر پا و چقدر این دو حیات با یکدیگر تفاوت دارند! حیات اخیر همان حقیقی است که همواره در قرآن - آنجا که سخن از دانایان و نادانان می‌رود - مطرح می‌شود:

- «وما یستوی الأحياء و لا الأموات»<sup>۱</sup>: [زندگان و مردگان یکسان نیستند].

- «لینذر من کان حیا...»<sup>۲</sup>: [تا هشدار دهد آن را که زنده است].

- «فلنحیینه حیاة طيبة...»<sup>۳</sup>: [پس حتماً او را زندگی پاکیزه خواهیم داد] و اینهاست ویژگی آن حیات حقیقی ابدی که در ذات اقدس ازل و ابد الهی وجود دارد؛ او که در برابر هیچ موجودی مسؤول نیست؛ بل خود سائل از تمام افعال و فاعلان آنهاست. بنابراین، خداوند متعال «حی» است و جز او معبودی نیست.

پنجمین صفت حکمت است. خداوند متعال در چند جا از قرآن کریم، خود را؛ صفت «حکیم» معرفی فرموده است. حکمت عبارت از حقیقی است در شخصی که در دو بعد علم و عمل تام و کامل است وجود دارد؛ چنانکه در آغاز همین کتاب توضیح داده و نیز بیان شده است که چرا خداوند خود و کتابها و فرستادگان خود را «حکیم» نامیده است.

امعان نظر در علم و افعال خداوند، و نیک نگریستن در آنها و به ویژه در اینکه افعال الهی از علم او نشئت می‌گیرند، بصیرت آدمی را به آستانه جلال و شکوه و جمالی می‌گشاید که شگفتیهای آن انسان را به شگفتگی و وجد می‌کشاند و در چشم‌انداز او توده‌های ابر متراکمی قرار می‌دهد که زیر باران سیل آسای آنها غوطه‌ور می‌شود. باری به دو اقلیم انفس و آفاق نظر کن تا ببینی و بدانی که علامات و اشارات هر یک از این دو اقلیم، در همین وجود بشری تو به ودیعت نهاده شده است؛ چه اینکه وجود بشری تو عصاره‌ای از آن دو اقلیم انبوه است، نفس ناطقه‌ات نمونه‌ای گزیده از جهان بیکران ارواح است، و کالبد و اندام فشرده و خلاصه‌ای از گسترده عالم اشباح، حقایق که خداوند متعال خود به صراحت خبر از آنها می‌دهد، آنجا که می‌فرماید: «سنریهم آیاتنا فی الآفاق و فی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق»<sup>۴</sup>: [نشانه‌های - حکمت - خود را در آفاق و انفس به آنان نشان خواهیم داد تا بر ایشان روشن شود که حق و ثابت است...].

و نیز آنجا که فرمود: «و فی انفسکم افلاتبصرون»<sup>۵</sup>: [و در جانهای شما آیا نیک نمی‌نگرید؟] پس رازهای پراکنده بسیار و حکمت‌های نهفته بی‌شمار را که دو عالم ملک و ملکوت سرشار از آنهاست به دقت و همواره با تعمق و تدبیر مطالعه کن و از ناسوت جوشنی برای لاهوت فراهم

۱. فاطر: ۲۲. ۲. یس: ۷۰. ۳. نحل: ۹۷. ۴. فصلت: ۵۳. ۵. ذاریات: ۲۱.

ساز؛ مباد که از کسانی باشی که خداوند به نکوهش آنان فرموده است: «وَكَايْنِ مِنْ آيَةِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمْزُونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ»<sup>۱</sup>: [یسا نشانه‌ها در آسمانها و زمین که بر آنها می‌گذرند ولی از آنها رو گردانند]. این ملامت شدگان، همان نادانان و بیخبران و کافران واقعاً گمراهی هستند که هر چند به ظاهر و از ترس شمشیر و ناملاایمات احتمالی به زبان ایمان و اقرار آورده‌اند؛ اما دقیقاً مصداق آیه بعدی هستند که می‌فرماید: «وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ»<sup>۲</sup>: [بیشتر آنان به خداوند ایمان ندارند و مشرک‌اند]. شگفتا چگونه «مؤمن» را «مشرک» توان نامید؟! آری مؤمن به ظاهرند و مشرک به واقع و باطن؛ چنانکه در جای دیگری فرموده است: «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَهُمْ بِمُؤْمِنِينَ»<sup>۳</sup>: [برخی از مردم کسانی هستند که می‌گویند به خدا ایمان آوردیم در حالی که مؤمن نیستند]. مطالعه عمیق و طولانی و شایسته دو عالم ملک و ملکوت، یا آفاق و انفس، و یا لاهوت و ناسوت، دستاوردی چنان ارزنده خواهد داشت که به موجب آن گویی خدا را دیده و عبادتش کنی؛ چرا که مطالعه در صنع، از آنجا که ضرورت وجود صانع را تداعی خواهد کرد، درواقع عین نگرش به صانع است. به ویژه آنکه صانع، منشأ و مبدأ پیدایش کلّ عالم هستی - اعمّ از جزئی و کلی - و نیز مرجع و مقصد و منتهاالیه همه آنهاست و چنین بینشی به صانع است که خداوند در شأن صاحب آن فرموده است: «يَسْمَعُ وَ يَبْصُرُ وَ يَنْطِقُ وَ يَبْطِشُ»<sup>۴</sup>: [شنوایی و بینایی و گویایی و پویایی او با من است] با این بیان، راز آن را خداوند متعال خطاب به حبیب خود - پیامبر (ص) - فرمود: «انْظُرْ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ...»<sup>۵</sup>: [به پروردگارت بنگر که چگونه سایه را برکشید] و فرمود: «انْظُرْ إِلَى فِعْلِ رَبِّكَ...»<sup>۶</sup>: [به کار پروردگارت بنگر] زیرکانه دریاب. فرمود به پروردگارت بنگر - و نه به فعل او - در حالی که سایه و گستردن آن فعل پروردگار است. این، از آن روست که نگرش به فعل، عین نگرستن به فاعل است؛ چون فعل، صنع است و صنع بی‌گمان صانع دارد. اما اگر به افعال و آثار و افراد صنع جز از این منظر توجه شود، قطعاً جز حجاب و دوری از صانع حاصلی به بار نخواهد آمد، درست مثل تشنه‌ای که به درخشش سراب چشم بدوزد. واضح است که نگاه نکردن به سراب، بهتر از نگرستن به آن است. نایبنا به طریق سلامت نزدیک‌تر است از احوال. چنین نگرشهای منحرف و منحطّ کانون شرک است و «خداوند نمی‌بخشد که به او شرک ورزیده شود»<sup>۷</sup>.

مَحْرُكُ الْكُلِّ اَنْتَ الْقَصْدُ وَالْغَرَضُ      وَ غَايَةُ مَا هَا اَنْ قَسْتَهَا عَوْضُ  
لَوْ دَارَ فِي خُلْدِي مَقْدَارُ خُرْدَلَةٍ      سَوَى جَلَالِكَ فَاعْلَمْ اَنْهُ مَرَضُ

۱. یوسف: ۱۰۵.

۲. یوسف: ۱۰۶.

۳. بقره: ۸.

۴. متن آیه به گونه‌ای که مؤلف آورده است نیست، بلکه بدین گونه است: «الْم تَرَالَى رَبَّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَ

۵. ناظر است به آیه ۴۸ نساء.

۶. فرقان: ۴۵.

: [ای سلسله جنبان همگان! هدف و مقصد و نهایی که اگر بسنجی جایگزینی ندارد تویی اگر در دل من کمترین دغدغه‌ای جز جلال و عظمت تو باشد بدان که این یک بیماری است]  
اینکه در قرآن کریم آمده است: «هل جزاء الإحسان الا الإحسان»<sup>۱</sup>: [آیا پاداش نیکی کردن جز نیکی کردن است] مراد از «احسان» آن است که خدا را چنان پرستش کنی که گویی او را می‌بینی؛ چه اینکه اگر تو او را نمی‌بینی، باری؛ ذات اقدس الهی تو را می‌بیند. پس اگر تو به دیده عجز و عبودیت به او بنگری، او به دیده رحمت و الوهیت به تو می‌نگرد، و آن‌گاه است که تو محبوب و منظور او می‌شوی؛ چنانکه حبیب خدا - ص - به واسطه همین گونه رؤیت خدا منظور خدا شد، که: «من كان لله كان الله له»: [هر که از آن خدا شد، خدا نیز از آن او می‌شود]. اما اگر از زمره کسانی شدی که خداوند به واسطه اینکه او را فراموش کرده‌اند مذمت و ملامتشان فرموده است: «نسوا الله فأنساهم انفسهم»<sup>۲</sup>: [خدا را فراموش کردند پس خدا هم به خود فراموشی گرفتارشان کرد] در این صورت دچار خسران و زیانی سهمگین خواهی شد.

پایان بخش این مبحث اینکه هرگز طمع مدار که با حصول علم و اطلاعی جزئی که در خصوص صفات خدا مطرح کردیم، حتی معرفت کامل به صفات الهی پیدا کردی؛ چه رسد به ذات الهی! چنین طمعی - بهوش! - که جز فساد و توهم و گراف، و از مبدأ شیطان رجیم نیست. هان که این آهن سرد کوبیدن است، و آدمی حتی از یک آدم دیگر فقط چیزهایی را می‌فهمد که در آنها با یکدیگر مشترک‌اند. به عبارت دیگر معلومات ما از یکدیگر فقط به اندازه قدر مشترکهای ما با یکدیگر است؛ یعنی فقط از طریق مجسم کردن نمونه و تمثیل مثال است که علم اجمالی به ما دست می‌دهد. بنابراین چگونه می‌توان به صفات آن وجود واجب‌الوجود دست یافت که هرگز مثالی برای او متصور نیست؟! و خود فرموده است: «مثل نوره کمشکوة فيها مصباح»<sup>۳</sup>: [مثل نور او مانند چراغدانی است که در آن چراغی باشد...].

از اینجا معلوم می‌شود که علم به یک چیز، عبارت است از فقط حصول غناد و مثال آن در عالم؛ و البته حصول مثال و غناد خداوند امری باطل و محال است، چه اینکه او واجب‌الوجود است و ممکن نیست که در عالم دو واجب‌الوجود باشند. اینکه واجب‌الوجود را با موجودات دیگر مطرح می‌کنند از آن روست که مفهوم «وجود» یک مقوله مشکک است یعنی مفهوم کلی و عامه است که به تشکیک بر او و که واجب‌الوجود است و سایر موجودات که ممکن‌الوجود هستند اطلاق می‌شود. آیا با این مقدار از فهم و ادراک و دریافت از واجب‌الوجود، چگونه می‌توان نسبت به کنه و عمق آن وجود مقدس و متعال پی برد؟ او اجل از آن است که تحت احاطه و اشراف قرار گیرد، و نهایت معرفتی که بر ذات و صفاتش می‌توان حاصل کرد، معرفت

به این حقیقت است که همگان از معرفت شایسته و بحقّ او عاجز و ناتوانند. همین ادراک عجز، ادراک و فهم مناسبی است؛ حقیقی که «صدیق اکبر» آن پادشاه میان سمّ کفر و شهد ایمان، بدان اشاره کرده است. معطل ماندن و ایستادن بر در آستانه معرفت کامل، شرک است و عجز و ناکامی. «و عنت الوجوه للخی القیوم...»<sup>۱</sup>: [چهره‌ها در برابر آن حی قیوم به کرنش افتادند...]. احاطه و اشراف علمی بر آن ذات ابدی غیرممکن است، «وما قدر الله حق قدره...»<sup>۲</sup>: [خداوند را آن گونه که شایسته اوست دریافتند... همانا خداوند به یقین نیرومند و چیره است] یعنی ذات اقدس الهی قوی‌تر و فراتر از آن است که به کنه معرفت او پی ببرید.

کیف الوصول الی سعاد و دونه‌ها      قلل الجبال و دونه‌ن حتوف  
الرجل حافیة و مالی مرکب      والكف صفر والطریق مخوف

: [به «سعاد» چگونه توان رسید که قله‌های کوه‌ها وزان پس گذرهای مرگبار بر سر راه است پاهای برهنه است، مرکبی در اختیارم نیست، دستم تهی است و راه بس سهمگین است] خداوند متعال را ابصار، ادراک نتوانند کرد؛ و افکار، احاطه. او از فرط ظهور در حجاب است؛ و از کمال نور، در پرده و ستور. حجاب او نور است و نقابش ظهور؛ چنانکه خورشید آسمان چشمه نور است و نگرستن بدان غیر مقدور «ولله المثل الأعلى فی السماوات و الارض و للذین لایؤمنون بالآخرة مثل السوء»<sup>۳</sup>: [خداوند را در آسمانها و زمین مثل اعلی است و کسانی را که به آخرت ایمان ندارند مثل بد...].

اصل سوم: افعال خدا

در این فصل، پیش از پرداختن به اصل موضوع بحث لازم است که چند واژه مطرح در این مبحث تعریف و تبیین شود؛ این واژه‌ها عبارت‌اند از:

۱. فعل: اثرگذاردن یک موجود در موجود دیگر، به گونه‌ای که آن راز بالقوه به بالفعل مبدل کند.

۲. ایجاد: به وجود آوردن، هستی بخشیدن.

۳. خلق: در اندازه آوردن یک پدیده.

۴. جعل: به دو معنی؛ الف / خلق، ب / فعل.

۵. تکوین: ایجاد در ماده.

۱. طه: ۱۱. ۲. انعام: ۹۱.

۳. نحل: ۶۰، در متن کتاب، دو فراز آیه جابجا شده است. متن آیه چنین است: «الذین لایؤمنون بالآخرة مثل السوء ولله المثل الاعلی... و هو العزيز الحکیم.» ویراستار.

۶. احداث: ایجاد در زمان.

۷. فطر: آغاز آفرینشی که مشابه آن قبلاً خلق نشده باشد.

۸. ابداع: ایجاد بدون استفاده از دو عنصر ماده و زمان.

۹. اختراع: مفهومی نزدیک به «فطر» توأم با ابداع.

با این تفسیر اجمالی واژه‌های یاد شده، اینکه مطلع بحث؛ و آن اینکه قبلاً گفته‌ایم که مجموعه، افعال خداوند متعال است. حال می‌خواهیم بدانیم که فعل خداوند چگونه تحقق یافته است؟ آیا فعل او مسبوق به عدم بوده است؛ که اقتضای حادث یا محدث بودن پدیده‌های جهان هستی نیز همین است؟ یا فعل خداوند مسبوق به عدم نیست و دائماً با او همراه است؛ چنانکه مثلاً شعاع خورشید دائماً با خورشید است، و همچنین معلولات دائماً همراه علل، و ملزومات همواره لوازم هستند. قطعاً باید این دو فراز بحث مورد مذاقه قرار گیرد که از دیرباز در این مقام قیامتی برپاست و در این آوردگاه، چکاچک شمشیرها و نیزه‌های دلایل و براهین طرفین درگیر که چون کوران با شمشیرهای آخته به جان یکدیگر افتاده‌اند، نه مقتل که محشری پدید آورده است؛ محشر کبری و مقتل عظمی!

همچنین باید معلوم کرد که ترتیب فعل خداوند چگونه است؟ یکباره و بی‌تقدم و تأخر؟ یا به تدریج و ترتیبی که به اقتضای حکمت لازم الرعایه است؟ چنانکه خود فرموده است: «رحمت من بر غضب من سبقت دارد»

و نیز باید روشن کرد که علت و انگیزه فعل خداوند چیست و چرا خلق کرد؟ چگونه می‌توان پاسخ خداوند به حضرت داوود (ع) را که پرسید چرا خلائق را آفریدی؟ و خداوند فرمود «گنج پنهانی بودم، خواستم شناخته شوم» با این سخن دیگر خداوند که فرموده است: «لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ»<sup>۱</sup>: [خدا از فعل خود مورد سؤال واقع نمی‌شود] و این همه را با مفاد آیه شریفه «و ما خلقت الجنّ و الإنس الاّ ليعبدون»<sup>۲</sup>: [جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا پرستش کنند] وفق داد و جمع و توجیه کرد؟

حتی جای این سؤال باقی است که آیا خداوند عالم هستی را براساس غرض و مقصد و مقصودی پدید کرد یا بدون مقصود و منظور؟ اگر غرضی در این کار بوده است، چیست و فعل کیست؟ اگر خود این غرض نیز فعل خداست، در این صورت تسلسل لازم می‌آید که بحال و باطل است و طبعاً فعل متوقف / محال (تسلسل ناشی از غرض) نیز محال خواهد بود. در صورتی که چنین نیست و فعل خداوند - یعنی خلق عالم هستی - امری است هم محسوس و هم معقول. وانگهی، مگر نه این است که فعل ناشی از هدف و غرض، دلالت بر نقصان فاعل

می‌کند؟ چرا که فاعل با انجام دادن چنین فعلی به کمال می‌رسد، و در صورت عدم انجام آن، غرض و هدفش تحقق نیافته، بدین لحاظ مبتلا به نقص و کمبود خواهد بود. معنی «غرض» هم جز این نیست. چه اینکه این واژه به معنی هدف است، و هدف چیزی است که وجهه همت و مَدّ نظر صاحب آن است. حال، چنانچه گفته شود که خلق یا فعل خداوند بی‌هدف و مقصود و بی‌هودگی در کار خدا رخنه کرده باشد؛ و این در حالی است که در مواضع متعددی از قرآن کریم، این احتمال نفی شده است. از جمله:

«و ما خلقتنا السماوات و الأرض و ما بینهما لایعین. و ما خلقتناهما الا بالحق...»<sup>۱</sup>: [ما آسمانها و زمین و آنچه میان این دو هست را به بازیچه نیافریدیم. آن دو را جز به حق خلق نکردیم...].  
 «و ما خلقتنا السماء و الأرض و ما بینهما باطلاً ذالک ظن الذین کفروا...»<sup>۲</sup>: [و ما آسمان و زمین و آنچه را که میان این دو است باطل نیافریدیم این پندار کسانی است که کافر شده‌اند...]. در این آیه ملاحظه می‌شود که شدیدترین تهدید نسبت به کسانی که آفرینش آسمانها و زمین را امری باطل و ضایع بیندارند به عمل آمده است.

پرسش دیگر اینکه آنچه از مطالب گذشته به دست می‌آید دلالت بر آن دارد که خداوند خیر محض و چشمه جوشان جود و فیض و سود و رحمت برای همه است؛ اما در عین حال ما در این دنیا با شرور و آفات و بلاها و مصیبتها و پیش آمدهای در خور و بجا، یا اتفاقات نارواء ناجیا رو به رو می‌شویم. چنانکه سروده‌اند:

لیت الملاح و شرب الزّاح قد قرنا  
 بالنجم او عقدأ فی ذروة الفلک  
 فلم یعانق ملیحاً غیر ذی کرم  
 ولم یجن الی راح سوی ملک  
 : [کاش خوبرویی و باده‌خواری در آسمانها به هم نزدیک، یا در اوج فلک به هم گره می‌خوردند تا زیبارویان تنها نصیب جوانمردان شوند و جز فرشتگان به باده مشتاق نگردند] و به پارسی نیز سروده شده است که:

سینه باد روی سپهر کبود  
 که با جور جفت است وز انصاف طاق  
 به عیسی مریم خری می‌دهد  
 به...خری می‌دهد صد براق  
 و نیز:

من گرسنه چرخم ره نان می‌بندد  
 و آنرا که بدادست، دهان می‌بندد  
 وین نقش نگر که این جهان می‌بندد  
 سگ بر که و خر بر استخوان می‌بندد  
 ابولعلاء عری نیز چه نیکو گفته است که:  
 کأنی حیث ینشا الدجن تحق  
 فها أنا لا أطل ولا أجد

: [تو گویی من آنجا هستم که فراتر از ابرهای پر باران است که نه تر می شوم و نه نمی به من می رسد] باری، سروده ها و گفته ها در این زمینه چندان زیاد است که به وصف در نمی آید؛ با آنکه به یقین آن کس که منبع و معدن فعل خیر است، آن هم خیر محض، دست به فعل شر نمی زند؛ چرا که منشأ خیر نمی تواند منشأ ضد آن یعنی شر هم باشد. یک فاعل، حتی منشأ دو فعل متشابه هم نمی تواند باشد، چه رسد به دو فعل متضاد یا متناقض (به شرحی که در تفاوت تضاد و تناقض قبلاً بیان شده است). اینک آیا این شرور از فاعل سرچشمه می گیرند یا بدون فاعل سر می زنند؟ اگر فاعلی برای آنها در کار نیست، چگونه می توان پذیرفت که در دو عالم ملک و ملکوت، امری بدون علت یا فاعل به وقوع پیوسته باشد؟ اگر تن بدین محال در دهیم باب تحصیل را به روی عقل خود بسته باب تعطیل را گشوده ایم و هرگز نمی توانیم سخن از صنع صانع و منع مانع بر زبان آوریم؛ و در نتیجه، ما هم باید با دهریان هم آواز شویم که گفته اند: «ما یملکنا الا الدهر...»<sup>۱</sup>: [عامل مرگ ما چیزی جز دهر نیست] یا باید با طبیعت پرستان هماهنگ شویم که می گویند: «ما هی الا حیاتنا الدنیا موت و نحیا»<sup>۲</sup>: [چیزی جز همین زندگی دنیایی ما وجود ندارد که می میریم و زنده می شویم]. فرق بین دهریان و پرستندگان طبیعت این است که آنان منکر مبدأ و معاد - هر دو - هستند، و اینان فقط معاد را انکار می کنند. روشن است که همه این فرضها به طور روشن و واضح، محال و باطل هستند. و اما اگر گفته شود که برای این شرور منشأ صدور هست، و از فاعلی سر می زنند، ناگزیر باید این فاعل که منشأ صدور شرور است، غیر از فاعلی باشد که منشأ صدور جود و فیض و خیر است. پذیرفتن این فرض، مستلزم دو پیامد ناصواب است: یا باید قائل به جبر شویم و همچون «قدریه» هر گونه اختیار را نفی کنیم چنانکه این گروه که مجوس این امت (اسلام) هستند چنین می اندیشند؛ یا اینکه چون دوگانه پرستان قائل به دو منبع خیر و شر و دو فاعل نور و ظلمت شویم؛ چنانکه «ثنویه» بر این باورند، و در نتیجه، منشأ جود و فیض را به دیده احوال، و صنع و فعل او را به دیده احوال می نگرند.

سؤالات چهارگانه یادشده بالا مسائلی است که از ابلیس، این حیلہ گر بزرگ و وسوسه انگیز سترگ شروع شد، و آنها را به فرشتگان منتقل کرد، و لذا فرشتگان در اعتراض به برنامه خداوند که فرموده بود: «انّی جاعل فی الارض خلیفه»<sup>۳</sup>: [همانا من در روی زمین جانشینی قرار خواهم داد] گفتند: «اتجعل فیها من یفسد فیها و یسفک الدماء»<sup>۴</sup>: [آیا در زمین کسی را قرار می دهی که تباهی کند و خونها بریزد]. فرشتگان از پاسخ این سؤالات شیطانی در ماندند و از پروردگار خویش در این زمینه استعانت جستند؛ چون این سؤالات، در عین حال که



راههای شیطان و جای پای اوست، اصول شبهات و اشکالات منتشر شده در جوامع بشری، اعم از ارباب شریعت و طریقت و حقیقت و حق و اصحاب فرقه‌ها و مذاهب گوناگون است که منشأ تمام فرق را تشکیل می‌دهد و پیروان و معتقدان به آنها از محور حق به حاشیه باطل گراییده‌اند، و در این میان تنها «مخلصان» هستند که از این انحرافات مصون، اما در معرض خطری بزرگ هستند؛ چنانکه پیامبر (ص) در حدیث طولانی به همین معنی اشاره فرمود که: «الناس هلکى الا المخلصون»: [همه مردم در معرض نابودی‌اند بجز مخلصان] و البته مخلصان نیز همان کسانی هستند که آن حضرت معرفی فرموده است: «من اخلص لله اربعین صباحاً ظهرت ینایع الحکمة من قلبه علی لسانه»: [هر کس چهل روز برای خدا اخلاص ورزد چشمه‌های حکمت از دل او بر زبانش ظاهر شود]. در آیه شریفه‌ای هم اشاره شده است که: «الا لله الدین الخالص»<sup>۱</sup>: [هان که دین خالص از آن خداست]. در کشاکش این فرقه‌ها و گرایش‌ها، تنها یک گروه رستگار است که در این آیه به آن اشارت رفته است: «و ممن خلقت امة یمهدون بالحق و به یعدلون»<sup>۲</sup>: [از آنانکه آفریدیم، امتی وجود دارد که به حق راه یافته و بدان گرایش دارند]. این گروه رستگار در هر شرایطی حول محور حق حرکت می‌کنند؛ حتی آنگاه که دچار ضعف و انحلال و پریشانی و از هم گسیختگی شوند؛ زیرا هر پدیده‌ای به اصل خود باز می‌گردد و جنس و فصل خاص خود را پیدا می‌کند.

اینک می‌پردازیم به پاسخ سؤالات، به همان ترتیبی که ذکر شده است، و البته اگر در صدد توجیه و تعلیل و استدلال برآمده‌ایم، خضوع و خشوع و خاکساری خود را نیز ابراز داشته، قصد استفاده داریم نه افاده و از فیض و رحمت و موهبت پروردگار ذوالجلال استعانت می‌جوییم، و بدین گونه پاسخ می‌گوییم:

نخست در خصوص چگونگی صدور صنع از صانع، بیان و تشخیص حقیقت تنها در صورتی امکان‌پذیر خواهد بود که آرا و نظریات مطرح شده در این زمینه نقل و از آن میان رأی و نظریه صحیح‌گزینش و بیان شود. به هر تقدیر، طرح اصلی این مسئله - که مورد تعارض و اختلاف نظر فراوانی قرار گرفته، و البته هر یک با بن بست خاص خود نیز مواجه شده است - بدین قرار است که: صنع بر دو قسم است؛ جسمانی و روحانی، و هر یک از این دو یا باید قدیم باشند یا حادث (جسمانیات حادث، و روحانیت قدیم؛ یا بالعکس). آرا و مکتبهای فکری در برخورد با این صورت مسئله و شقوق و اقسام مطروحه به سه گروه متمایز می‌شوند:

۱. متفکرانی که قوت و قدرت واجب‌الوجود را تام و کامل می‌دانند وجود و فیض و رحمت او را وافر و شامل: این گروه معتقد به دوام و استمرار صنع با صانع هستند و چارچوب استدلال

آنان، همان استدلالی است که به موجب آن «معلول» را به تبعیت از «علت تامه» دائم و مستمر می‌شمارد. یکی از ثمرات این اعتقاد آن است که فیض و رحمت الهی که در قالب صنع و ایجاد متجلی شده است، ازلی خواهد بود و در بخش مبدأ و آغاز، خلأ و تعطیلی نخواهد داشت، و احتمال هر قصور یا فترتی در ابتدای فیض و رحمت خداوند را منتفی خواهد کرد. این قول، که اکثر فلاسفه بدان معتقدند، همان قول معروف به «قدم عالم» است، و براساس آن تفاوتی میان موجودات مادی و ماوراء ماده نیست؛ چون فیض صنع به هر دو تعلق گرفته است، و هر دو متعلق جود و رحمت «قدیم» خدا هستند.

متأخرین فلاسفه مشاء، و خصوصاً بارقلس این نظریه را مطرح کرده‌اند، و این فیلسوف - بعد از ارسطو - در این زمینه بدعتی نیز آورده که البته هر بدعتی گمراهی و ضلالت است.

۲. متفکرانی که قوت و قدرت ممکن‌الوجود را ناقص و قاصر می‌دانند، و از همین رو ممکنات را فاقد صلاحیت همراهی و معیت با صانع می‌شمارند و معتقدند که صنع یا مصنوعی پس از صانع است و اگر صنع و صانع با هم تصور شوند، لازم می‌آید که این دو در وجود و عدم و نیز در حدوث و قدم یکسان باشند؛ در حالی که خداوند اجل از آن است که در معرض مساوات با پدیده‌ای قرار گیرد. چارچوب استدلال این گروه نیز همان شیوه استدلال از «مؤثر» به «اثر» است بر این قول که مشهور به نظریه «حدوث عالم» است، این ایراد و نقد وارد است که با توجه به قدم صانع و حدوث صنع، فیض و رحمت صانع تا آنگاه که دست به صنع و ایجاد شود باید دچار فترت و تعطیل و وقفه باشد. تمام اهل شریعت و ادیان و نیز پاره‌ای از نظریه‌پردازان و صاحبان نحل بر این عقیده‌اند.

۳. متفکرانی که قائل به تفصیل شده می‌گویند روحانیات عالم (موجودات غیرمادی و ماوراءالطبیعه) از کمال استعداد و ظرفیت برخوردارند و چندان بسیط و نورانی‌اند که به صانع نزدیک شده‌اند؛ چرا که مشابهت - حتی اگر در دورترین درجه باشد - می‌تواند ضم و الحاق مشبّه به مشبّه به را توجیه کند؛ چنانکه جسمانیات عالم (موجودات مادی و محسوس) از چنان مادیت و ظلمانیاتی متأثرند که از صانع و خالق دور شده و فاصله گرفته‌اند.

با این تفصیل، پیشینیان از فلاسفه، قول به قدم روحانیات و حدوث جسمانیات را مطرح کرده «عقول» را قدیم، و «افلاک» را حادث می‌دانند. از فلاسفه متأخر نیز، محمد زکریای رازی همین مکتب تفصیل را تأیید می‌کند، و این نظریه اگرچه باطل است - اما بطلان آن به اندازه مکتبی که کل عالم - اعم از روحانی و جسمانی - را قدیم می‌داند، نیست؛ و از همین رو، تا حدودی عقلاً پذیرفتنی‌تر می‌نماید.

۴. متفکرانی که درست برعکس گروه سوم، موجودات مادی و محسوس عالم را تام و کامل؛

و موجودات غیرمادی و ماوراءالطبیعه را در نقص و کاستی تصور می‌کنند و در نتیجه، برخلاف آنان، جسمانیات را قدیم و روحانیات را حادث می‌انگارند. روشن است که این طرز تفکر به اندازه‌ای مردود و مطرود است که حتی یک دیوانه هم نمی‌تواند آن را مطرح کند، چه رسد به یک عاقل فرزانه! چه کسی باور می‌کند که صانع حکیم که حکمت و نعمتش به تمام و کمال است، دست به کار صنع جسمانیات که در قیاس با روحانیات، موجوداتی پست‌تر و ظلمانی‌ترند بشود و صنع روحانیات را مدتها در محاق وقفه و تعطیل بگذارد؟ خاصه اینکه درجه وابستگی موجودات پست‌تر به مراتب بیش از موجودات عالیه، یعنی روحانیات و موجودات ماوراء ماده است؛ چون موجودات مادی و جسمانی از عالم کثرت هستند و موجودات ماوراء ماده از عالم وحدت. ضمن اینکه عقلاً و عیناً توقف و وابستگی کثرات بیش از وحدت‌هاست و طبعاً هر چه میزان وابستگی بیشتر باشد، میزان و شدت حضور پدیده در عدم بیشتر و طولانی‌تر خواهد بود؛ زیرا خروج چنین پدیده‌ای از کتم عدم به عالم وجود نیاز به مقدمات و شرایط بیشتری خواهد داشت.

۵. متفکرانی که به صانع از منظر کمال و فعل، و به صنع از منظر نقص و انفعال نگریسته، در مجموع دچار تعارضی شده‌اند و راه احتیاط در پیش گرفته ملک و مرام شخصی ندارند. جالینوس و پیروان او در این راستا قرار دارند و راه سلامت و عافیت را برگزیده‌اند؛ شاید هم به سفارش سرور و سالار ما پیشوای اولین و آخرین، و پیشگام قدما و متأخرین - علیه‌السلام - عمل کرده‌اند که فرموده است: «علیکم بدین العجائز»: [بر شما باد تأسی به دین پیرزنان]. چه اینکه نایبانی از دویینی بهتر و به جاده سلامت و عافیت رهنمون‌تر است. دیگران که به راههای گونه‌گون رفته‌اند در این سودا طرفی نبسته‌اند و جز حیرت و سرگردانی حاصلی نیندوخته‌اند: «...فاربحت تجارتهم و ماکانوا مهتدین»<sup>۱</sup>: [در سوداگری‌شان سودی نکرده و راه به هدایت نبرده‌اند].

به طور کلی عموم متفکران - با هر گرایشی که داشته باشند - بر این حقیقت اتفاق نظر دارند که «علت»، همه کمال است و تمام و قوت؛ و «معلول» همه نقص است و ضعف و عجز. فلسفی از سبب پی به مسبب می‌برد و در واقع با عبور از گذر «تشبیه» در جمع «مشبه» قرار می‌گیرد؛ گوا اینکه تشبیه عقل است، حکیم سلف و پیشوای خلف «جنید» - رضی‌الله عنه - بدین معنی اشاره کرده است. از سویی دیگر، اهل کلام بالعکس از مسبب پی به سبب می‌برد و این جماعت نیز از آنجا که این گونه می‌اندیشند، لزوماً در جمع «معطله» قرار می‌گیرند؛ چون خداوند را به مدتی نامعلوم و نامحدود از جود و رحمت منع، و حکم به تعطیل می‌دهند.

تا اینجا عقاید و مذاهب مختلف مربوط به مسئلهٔ صنع و صانع و کیفیت صدور صنع از صانع، همراه با مآخذ و ریشه‌های بحث بیان شد؛ و اینکه به داوری و بیان قول حق و عقیده درست و صدق می‌پردازیم:

۱. مکتب اول که مرام و مسلک فلاسفه بود، صرفاً بر پایهٔ استدلال‌های عقلی استوار شده، فاقد مایه‌های نقلی و حدود و موازین شرعی و دینی است. چنین حرکت‌هایی کمتر به موفقیت می‌انجامند، و بیشتر به وادی‌های حیرت و ضلالت منتهی می‌شوند. رسول اکرم (ص) فرموده‌اند: «علم، عمل را فریاد می‌زند؛ اگر عمل پاسخ داد، کمال دست می‌دهد، و در غیر این صورت، علم نیز رخت برمی‌بندد» اهل بصیرت هم از همین روست که گفته‌اند: «علم بی‌عمل، گمراهی است» به ندرت ممکن است کسی پیدا شود که فقط به مدد توفیق - بی‌آنکه به فرستاده نیاز افتد - راه به سعادت پیدا کند و تنها عقل هادی او باشد؛ مانند رسول اکرم (ص) که خداوند خطاب به ایشان فرمود: «وَكذلك أوحينا إليك روحاً من امرنا»<sup>۱</sup>: [و چنین بود که از عالم امر خویش برای تو وحی فرستادیم] و البته این یک حقیقت مسلم است که احدی از افراد بشر، آن حضرت را به راه حق هدایت نکرده و آن بزرگوار این راه را فقط به عقل کامل خویش پیموده است. از این رو، گفته شده است که: «برخی از پیامبران در چنان شأن و مقامی هستند که برای رسیدن به حضور حضرت حق نیاز به مدد فرشتگان ندارند و برای باریابی به آستان ربوبی حاجب و دربان و وزیری بر سر راه آنان نیست. تنها توفیق رفیق راهشان است و عقلشان مرشد و راهنما؛ و نیز برخی از اولیاء چنان‌اند که - به همان دلایل پیشگفته - بی‌نیاز از مدد پیامبران هستند». دلیل این معنی نیز آن است که وقتی نوع بشر از مدد فرشتگان (با همهٔ برتری و نورانیت فرشته نسبت به انسان) بی‌نیاز باشد، از مدد فردی مشابه خود که در مراتب شرافت و فضیلت با هم یکسانند، یا اندکی متفاوت‌اند، به طریق اولی بی‌نیاز تواند بود. البته باید توجه داشت که این وادی، لغزشگاه خطرناکی است، و «برهمنیان» از همین نقطه سقوط کرده، منکر اصل و اساس نبوت شده‌اند. آیهٔ شریفه «یکادزیتها یضیی و لولم تمسه نار»<sup>۲</sup>: [روغنش روشنی بخشد؛ گرچه آتشی بدان نرسیده باشد] نیز به همین صاحبان عقل مستقل اشاره دارد، و مرا از آن این است که برخی از نفوس به لطف حدت ذهن و ذكاء عقل بی‌آنکه نیاز به مدد غیر و کمک از خارج داشته باشند شعله‌های روشن و فروزان نور و هدایت از آنها ساطع است؛ چنانکه مثلاً قتیلهٔ آغشته به روغن چراغ آمادهٔ اشتعال سریع است. بر همین اساس «صابئیان» گفته‌اند: «آیین صائبیت عبارت است از رها شدن از بند افراد» و در نتیجه منکر پیامبری حضرت ابراهیم (ع) شده؛ «جادلوا بالباطل لیدحضوا به الحق»<sup>۳</sup>: [باطل را به جدال آوردند تا با آن حق را پایمال کنند].

۲. مکتب دوم که مرام و مسلک آن گروه از اهل شریعت و دین‌باورانی است که مطلقاً برای عقل جایگاه و کاربردی قائل نیستند. به ظواهر شرع پرداخته‌اند بی‌آنکه به رشته مستحکم عقل تمسک جویند. مستحکم، از آن رو که عقل در عرصه دریافت اصول و شناخت حقایق کلی مستعدتر و مستمرتر است. البته در فروع و امور جزئی این گونه نیست؛ زیرا فروع باید از مشعل شریعت اقتباس، و از محضر نبوت استفاده شود. لیکن ظلمات معقول را باید با چراغ عقل روشن کرد تا مبدأ و مقصد و فاصله بین این دو، برای انسان شناخته آید. در غیر این صورت، یعنی در صورتی که آدمی از چراغ عقل نور نگیرد و بدان بی‌اعتنایی کند، به جهالت و ضلالتی گرفتار می‌آید که مآلاً موجب نابودی و هلاکتش خواهد شد. سرّ اینکه به رسول اکرم (ص) نیز امر شده است که طلب افزایش علم کند: «و قل ربّ زدنی علماً»<sup>۱</sup>: [یگو پروردگارا به دانش من بیفزای] همین است، و درست از همین روست که خود فرموده است: «روزی که در آن علم من افزون نشود، بامداد خجسته‌ای نیست». درخور تعمق است که چگونه رسول خدا (ص) روز بی‌دانش را روز بی‌برکت و ناخجسته می‌داند و آن را شوم و ناموفق و نامبارک تلقی می‌فرماید؛ پناه بر ذات اقدس خدا از چنین روزی!

قدر و منزلت علم و دانش برتر از آن است که نوشته شود، و فراگیرتر از آن است که ذکر گردد؛ و اگر در این باب جز این آیه نبود که: «...والذین اوتوا العلم درجات...»<sup>۲</sup>: [و کسانی که دانش به آنان عطا شده است مقامات و مراتبی دارند...] کفایت می‌کرد؛ چه رسد به اینکه آیه دیگری در ستایش و تجلیل اهل علم می‌گوید: «هل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون»<sup>۳</sup>: [آیا آنانکه می‌دانند با آنانکه نمی‌دانند یکسانند؟] سؤالی که در این آیه مطرح شده است، در حقیقت استفهام انکاری است (و در واقع مراد این است که دانایان با نادانان یکسان نیستند) و به همین جهت است که گفته‌اند: «عمل بی علم آفت و وبال است».

۳. مکتب دیگر، راهی به تباهی است که برای همیشه نه سالکی دارد، و نه طرفدار و مدعی و مالکی؛ کمتر کسی پیدا می‌شود که راه آن پوید و سخن آن گوید. راهی است که شیطان و هم آن را گشوده و هر کس از آن راه رود، از سقوط و هلاک مصون نخواهد بود؛ راهی که در این آیه بدان اشارت رفته است: «ولا تتبعوا خطوات الشیطان»<sup>۴</sup>: [از گامهای شیطان پیروی مکنید] و: «لا تتبعوا السبل فتفرق بکم عن سبيله...»<sup>۵</sup>: [از آن راهها تبعیت مکنید مباد شما را از راه حق پراکنده سازد].

۴. مکتبی که هم مطلوب سالکان راه عقل است، و هم مطبوع پویندگان طریق شرع، و هم

۱. طه: ۱۱۴. ۲. مجادله: ۱۱. ۳. زمر: ۹. ۴. بقره: ۱۶۸. ۵. انعام: ۱۵۳.

مشتعل بر اصل و فرع؛ راهی که در این آیات شریفه به آن اشارت رفته است: «هذا صراط مستقیم»<sup>۱</sup>: [این راهی متعادل است] و: «وَأَنَّ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ فَاتَّبِعُوهُ...»<sup>۲</sup>: [و همانا این راه من است به تعادل؛ پس آن را پیروی کنید]. تنها رهروان این طریق رستگار و کامیابند و از فلاح و نجات ابدی برخوردار. قرآن در وصف آنان گفته است: «وَلَكِنَّ اللَّهَ يُزَكِّي مَنِ يَشَاءُ...»<sup>۳</sup>: [اما خداوند هر که را بخواهد پاک می‌سازد] چه اینکه در پیشاپیش همین آیه آمده است که: «...وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ...»<sup>۴</sup>: [اگر لطف و رحمت خداوند بر شما نبود...]. بنابراین «فضل» خدا عبارت است از عقل، و «رحمت» او عبارت است از شرع. آیه شریفه «وَمَّا رَسَلْنَاكَ الْأَرْحَمَ لِلْعَالَمِينَ»<sup>۵</sup>: [تو را نفرستادیم مگر به منظور رحمت برای جهانیان] به صراحت مدلل می‌دارد که فرستادن پیامبر - که در واقع شارع است - از منشأ رحمت و لطف و عنایت الهی است؛ زیرا با این اقدام، موجبات خروج نوع بشر از ظلمات کفر، و ورود آنان به نور ایمان فراهم می‌آید؛ و اگر این اتفاق غی‌افتاد «ما زکی منکم من احد...»<sup>۶</sup>: [احدی از شما - افراد بشر - پاکیزه نمی‌شد] از اینجا می‌توان دریافت که تزکیه شرط نجات است، و این ارمغان کسی خواهد بود که به راه عقل و شرع - باهم - پایبند باشد و در مسیر خود به هر دوی آنها تقید داشته باشد.

پس نتیجه حاصله از مقایسه دو مکتب قدّم و حدوث جهان - مکتبی که قائل به قدیم بودن صنع است، و مکتب دیگری که معتقد به حادث بودن آن - چنین خواهد بود که این دو، هر یک ضعف و کاستی خاص خود را دارد؛ و هم ضوابط و معیارهای عقل را مطاع و محترم می‌شمارند. در مبحث حاضر دیدگاه شرایع و ادیان که در قالب پیام انبیاء (ع) متبلور است بدین گونه است که انبیاء با همه آنکه از چشمه نوشین عقل و خرد سیراب هستند، جملگی روی یک کلمه متفق القول اند، و آن اینکه خداوند متعال از ازل وجود داشته و هیچ موجود دیگری با او نبوده و ازلیّت ندارد. آنان تصریح می‌کنند که وجود ازلی خداوند ثابت است؛ خدایی که ازلی و مجرد از ماسوای خود است، مجرد از حتی صفاتی که زیر مجموعه «ماسوا» قرار گیرد، و حتی مجرد از «بودن» در صورتی که این مفهوم به چیزی غیر از او دلالت کند.

از دیدگاه ادیان و انبیاء (ع) حقیقت این است که وجود خدا عین شدن و حصول و هستی است؛ نه اینکه وجود خدا مایه و وسیله تحقق این مفاهیم باشد. و از همین منظر، از جمله «خداوند از ازل بوده است» جائز نیست این گونه برداشت شود که سه عنصر مطرح است: ۱. خدا؛ ۲. بودن؛ ۳. ازلیّت، یعنی دو مفهوم «بودن» و «ازل» غیر مفهوم «خدا» و زاید بر آن است؛ چه اینکه خدا بزرگتر از آن است که مظلوف ازل قرار گیرد و در نتیجه دارای ظرف زمان

۳ و ۴. نور: ۲۰ و ۲۱.

۲. انعام: ۱۵۳.

۱. آل عمران: ۵۱.

۶. نور: ۲۱.

۵. انبیاء: ۱۰۷.

باشد؛ ذات مقدس او ازل است و ابد و دهر و سرمد، و به عبارت دیگر، او فاعل ازل و ابد است. حکیم سنایی رحمه الله علیه نیز با اشاره به همین معنی سروده است:

با وجودش ازل به زیر آمد      به گه ولیک دیر آمد

ذات خدا عین وجود و بودن است و از هر پیرایه و صفت زائدی مجرّد و مبرّئ است. به همین جهت است که رسول خدا (ص) فرموده است: «لَتَسْبُو الدَّهْرَ، فَإِنَّ الدَّهْرَ هُوَ اللّٰهُ»: [روزگار را ناسزا نگویند، که روزگار همان خداست].

و اما راهبرد عقل نیز بر این است که اهل عالم بر این حقیقت اجماع و اتفاق نظر دارند که پاره‌ای از آثار صنع و مصنوعات و مخلوقات، پس از آن صانع کامل قادر پا به عرصه هستی گذاشته‌اند؛ و چگونه می‌توان این حقیقت را نفی و انکار کرد، در حالی که عقل و حس و وجدان و حدس بدین معنی مقرّر و معترف‌اند که صور و اعراض، حادث بر بساطت و مرکبات‌اند.

البته نباید این حدوث صنع از قِبَل صانع را به حساب نقصان یا قصور در قدرت و رحمت و فیض و نعمت صانع گذاشت؛ بلکه باید آن را ناشی از قصور و نقصان مصنوع و مخلوق دانست که اهلیت و صلاحیت همزمانی و همراهی و معیّت با صانع و خالق را فاقد بوده است. چرا قصوری که عامل تأخر فعل یا صنع شده است، معلول عدم صلاحیت و عدم ظرفیت خود فعل و صنع نباشد و به فاعل و صانع نسبت داده شود؟ اگر تأخر صنع در امور جزئی دلالت بر نقص و ضعف در کمال و جلال نمی‌کند، در کل عالم نیز همین قاعده جاری خواهد بود، و تأخر کل عالم از صانع، دلالت بر نقیصه‌ای در کمال و جلال خداوند نخواهد داشت. معنی سخن آن سرآمد حکیمان در مبحث «الواحد لا یصدر عنه الاّ واحد»: [از یگانه جز یکی صادر نمی‌شود] نیز همین است. او معتقد است که اساساً در طبع کثرث امکان صدور دفعی از منشأ واحد نیست؛ و اینکه گفته است که در شأن واجب‌الوجود نیست که امور کثیری را یکباره و دفعه‌واحدة ایجاد و صادر کند به منظور احتراز از شائبه و توهم عجز و قصور در قدرت خدا چنین بیان کرده است، و در واقع می‌خواهد بگوید که این امور کثیره هستند که از پیدایش دفعی و یکباره عاجز و قاصرند و توانایی آن را ندارند، و اساساً در طبع کثیر، عجز از صدور دفعه‌واحدة نهفته است. کثیر باید یک به یک، و یکی پس از دیگری ایجاد و صادر شود؛ نه اینکه خداوند از ایجاد و صدور آن عاجز باشد. ذات اقدس الهی از هر گونه بخل و عجز و قصور منزّه و مبرّئ است: «وما لَنا من عجزین فی الأرض و لا فی السّماء»<sup>۱</sup>: [شما نه در زمین و نه در آسمان عاجز کننده نتوانید بود].

اگر چنین ایراد کنند که هر ذاتی - اعم از واجب یا ممکن - باید لوازمی داشته باشد که این لوازم در واقع معلولهای آن است؛ پس ذات، علت است و لوازم ذات، معلول؛ و این مقدمه آن

قدر روشن و بدیهی است که هر عقلی به صدق و صحت آن گواهی می‌دهد. بنابراین ذات واجب الوجود دارای اشعه و انوار و فروغها و آثاری است؛ زیرا همه هستی از فروغ نور او جلوه ظهور اوست که ما آنها را «عقول» می‌نامیم و متکلمان «صفات». اینک چگونه می‌توان لوازم را از ذات جدا دانست؟ مگر اشعه نور از کانون نور جداست؟ همین خورشید محسوس - که نماد برتر خداوند است - آیا اشعه آن از منبع آن جدا و متفاوت است؟ البته این تفاوت را قبول داریم که اشعه خورشید، محسوس اعراض هستند، و انوار، چیزهایی غیر از ذات خورشیدند و از حیات و عقل و نطق و فعل برخوردار نیستند.

در پاسخ این ایراد چنین گفته می‌شود که انوار و اشعه‌ای که مطرح می‌کنید، از دو حال خارج نیست: یا غیر ذات واجب است یا عین آن. در صورت اول نمی‌توان منبع آنها را واحد و برخوردار از وحدت حقیقی دانست؛ و از همین رو، واجب هم نتواند بود و مآلاً چون واجب نبود آن اشعه و انوار نیز لازم ذات او نخواهند بود. و اما در صورت دوم، یعنی چنانچه انوار و اشعه عین ذات باشند، چگونه می‌توان آنها را عقل تلقی کرد و عین یک شیئی چگونه می‌تواند عین غیر آن شیئی باشد؟ مگر اینکه به هلاکتی درافتند که مسیحیان بی بصیرت افتاده، «از بندگان خدا برای خدا جزء قرار دادند که انسان ناسپاس آشکار است»<sup>۱</sup> [اینان همچنین] «گفتند که خداوند فرزندی برگرفته است. پاک و منزّه است او؛ که آنان (فرزند خدا پنداشته شدگان) بندگان گرامی‌اند»<sup>۲</sup>. و ازگانی از قبیل فرزندی، جزء، لازم، معلول، اشعه، عقول و... اگر القاء‌کننده مفاهیمی غیر از ذات واجب الوجود باشند، در حقیقت عبارات متعدّد و مترادفی هستند که یک معنی را بازگو می‌کنند. در تمام اینها مفهوم فرزندی و جزئیت نهفته است. این همان اقانیم سه‌گانه مسیحیت است، چه گفته شود وجود، حیات و علم؛ یا خدا، مسیح و روح القدس؛ و یا پدر، همسر و فرزند - اعمّ از پسر و دختر و کلیه فرزندی که از آن دو زاده می‌شوند - حقیقت کاملاً روشن است و بحث در الفاظ نیست. تعبیرهای قرآن در خصوص این عقاید باطل چنین است: - «...و قالو اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا»<sup>۳</sup>: [گفتند که الله فرزندی برگرفت]

- «...و قالو اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا. لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا»<sup>۴</sup>: [گفتند که خداوند رحمان فرزندی برگرفت. امری بس نکوهیده مطرح کرده‌اید] چنان نکوهیده و زشت که دیدگان عقل شما را گرفتار تندیس اوهام کرده، در آستانه شرک قرار گرفته‌اید و از این سخن «نزدیک است که آسمانها پاره شوند و زمین بشکافد و کوهها در هم فروریزند...»<sup>۵</sup> باری؛ سخنانی از این قبیل، هیچ‌گونه ارزش علمی ندارد و جز جدال باطل و لجاج نیست. توگویی جام باده نابینایان در

۱. زخرف: ۱۵. ۲. انبیاء: ۲۶. ۳. بقره: ۱۱۶.

۴ و ۵. مریم: ۸۸-۹۰.



بزمی که به رنگین کمان کج و معوج شبیه است، گاهی از مزخرفات یهودیت پر می‌شود که: «عزیر پسر خداست»<sup>۱</sup>؛ و زمانی از لاطائف مسیحیت سرشار می‌شود که: «مسیح پسر خداست»<sup>۲</sup>. مرگشان باد که چه هرزه درآنها می‌کنند. «مشرکان پلیدند» و نباید به حریم حرم و مسجدالحرام جلال نزدیک شوند یا رو به کعبه قدس جمال بگذارند. از آنان نیک دوری گزین و برای رسیدن به قرب وصال حق راهی جز راه آنان بسپار. اینها که گفته شد، در پاسخ این سؤال بود که «خداوند آفرینش را چگونه انجام داد؟»؛

- و اما پاسخ این پرسش که «ترتیب آفرینش چگونه بود؟»:

قبلاً طی برهانهایی ثابت کردیم که ذات و صفات خداوند متعال، واحد است، و نیز ثابت کردیم که فعل مستقیم و بی‌واسطه واحد نیز باید واحد باشد. بنابراین، صادر اول از واجب‌الوجود، نمی‌تواند «عرض» باشد؛ زیرا عرض نیاز به جوهری دارد که حامل آن باشد. همچنین صادر اول نمی‌تواند «هیولی» باشد؛ چون هیولی بدون وجود صورت، ممکن نیست. صادر اول «صورت» هم نمی‌تواند باشد؛ به دلیل اینکه صورت احتیاج به محلی دارد که قائم به ذات خود باشد. و نیز صادر اول «جسم» نتواند بود؛ زیرا جسم در معرض ترکیب است؛ و بالاخره، صادر اول «نفس» هم نخواهد بود؛ زیرا نفس، اولاً احتیاج به بدن دارد که به تدبیر امور آن بپردازد؛ و ثانیاً در ذات نفس تغیر و تبدل نهفته است، چون اراده و تحریک آن تغیرپذیر است. بنابراین پدیده‌ای که بدین گونه متغیر و متبدل است، فاقد صلاحیت صدور از واجب‌الوجودی است که هیچ‌گونه تغیر و تبدل در ذاتش راه ندارد.

این چهار جوهر (عرض، هیولی، صورت، نفس) با صدور فردی یا زوجی از مبدأ مطلق وجود، مبایت ذاتی دارد. اینها نه یک به یک و نه دو به دو، نمی‌توانند صادر اول از واجب‌الوجود باشند؛ زیرا جملگی ناقص و قاصرند و شایسته تقدم و سبقت نیستند. نه اینکه مبدأ و فاعل بخیل یا قاصر باشد. او برتر و متعالی‌تر از آن است که در معرض کاستیهایی از قبیل دریغ داشتن، بخل ورزیدن، کم آوردن و کوتاه آمدن قرار گیرد. به‌ویژه اینکه از این چهار جوهر، «عرض» مقوله‌ای است که تأخر آن از جمله آنها ضرورت ذاتی دارد. چنین پدیده‌ای چگونه قابلیت خواهد داشت تا پیش‌تاز در ظلمات عدم باشد و به عنوان صادر اول از مبدأ کل به وجود آید؟ باقی می‌ماند یک احتمال؛ و آن اینکه صادر اول «عقل» باشد که گفته‌اند: «اول ما خلق الله العقل»: [نخستین آفریده خداوند عقل بود] و اینجاست که ارباب دلیل و برهان با اصحاب شرایع و ادیان همسو و هم‌آهنگ می‌شوند و به یک نقطه می‌رسند. اینک که صادر اول، عقل شد چنانچه از این عقل نیز واحد دیگری صادر شود و نیز از صادر دوم صادر سوم

و... ضرورت خواهد داشت که در این سلسله واحدهای صادره، هر یک علت دیگری باشد؛ به گونه‌ای که در صورت منتفی شدن یکی، دیگری نیز منتفی شود؛ چه اینکه معلول، به استفاء علت منتفی می‌شود. عکس قضیه نیز صادق است. به این معنی که چون یکی از آنها به عنوان علت، ثبوت تحقق یافت، صادر بعدی نیز به عنوان معلول آن ثبوت و تحقق خواهد یافت. به هر تقدیر این نفی و اثبات مستمر خواهد بود تا به واجب‌الوجود برسد، و واجب‌الوجود به عنوان علت تامه باقی و ثابت است و ماسوای او در معرض نفی و اثبات هستند. البته این قضیه فرع بر این است که انفکاک صنع از صانع را جایز بدانیم.

گروهی از متکلمان انفکاک صانع از صنع را جایز دانسته‌اند و بدین اصل استناد کرده‌اند که انفکاک صانع از صنع و نیز انفکاک صنع از صانع ملازم یکدیگرند؛ چه اینکه به محض محقق ارتباط از سوی یکی از آنها، از سوی دیگری نیز این ارتباط برقرار و محقق خواهد بود این سخن با مفاد این آیه شریفه مخالفت آشکار و صریحی دارد: «إِنَّ اللَّهَ يَمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ أَنْ تَزُولَا»<sup>۱</sup>: [خداوند آسمانها و زمین را نگهداری می‌کند که زوال نیابند]. همچنین با آیات و اخبار و روایات دیگری نیز در تعارض است. متکلمان می‌گویند فرض عدم واجب‌الوجود، لطمه‌ای به وجود ممکن‌الوجود نمی‌زند، و این معنی جایز است که یکی از این دو وجود داشته باشد، و دیگری معدوم باشد. این سخن، ناشی از تعصبی است که این قوم به قضیه علت و معلول دارند؛ و البته بسا تعصب در یک امر ساده و جزئی که منجر به تعصب در امور کلی و مهم می‌شود در حالی که فرد متعصب، خود، از این پی‌آمد غافل است، و ندانسته این امر رخ می‌دهد. آیه شریفه «وَجَعَلْنَا مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ سَدًّا وَمِنْ خَلْفِهِمْ سَدًّا...»<sup>۲</sup>: [در پیش رو و پشت سرشان مانعی قرار دادیم] نیز اشاره به همین مطلب دارد. مثالی که این قوم برای اثبات منطق خود آورده‌اند از بین رفتن ساختمان در شرایط وجود و حیات بنا است. می‌گویند برای همه کاملاً مشهود و محسوس است که وجود یکی از این دو با عدم دیگری امکان‌پذیر است. این گروه غافل‌اند که بنا به هیچ‌وجه علت وجود ساختمان نیست؛ و تنها حرکت دستان اوست که خشتها را کنار هم چیده و در طول و عرض مرتب کرده است، و این یک رابطه بسیار دور و ضعیفی است که به هیچ روی نه به طور حقیقی و نه مجازی علت به شمار نمی‌آید، و اگر مجازاً به شمار آید دورترین نوع مجاز خواهد بود - همچنین این گروه از این اصل غفلت کرده‌اند که اساساً فرض عدم واجب‌الوجود فرض محال و غیرممکن است؛ چون اصلاً معنی واجب‌الوجود چیزی جز این نیست که فرض عدم او، الزاماً و قهراً نفی و عدم هر موجودی را به دنبال داشته باشد. اگر با عدم واجب‌الوجود، وجود همه چیز محال و غیرممکن باشد، چگونه می‌توان برای ممکن‌الوجود،

وجود و بقاء و هستی و ثباتی تصور کرد؟ این درست مصداق همان مَثَل است که گفته‌اند: «قصری ساختن اما شهری را ویران کردی». متکلمان هم با ساختن یک بنا شهری را ویران کرده‌اند که همین بنای خودشان هم ویران شد.

قل للذی یدعی فی العلم فلسفه      حفظت شیئاً و غابت عنک اشیاء

: [به مدعی فلسفه در علم بگو یک مطلب را حفظ کردی اما از مطالب فراوانی غافل ماندی] بنابراین، ثابت شد که اگر دایره هستی به صورت زنجیره‌ای تصوّر شود که هر حلقه این زنجیره به حلقه دیگر پیوسته و متصل است، این اشکال پیش می‌آید که فقدان و عدم یک حلقه، به حلقه دیگر نیز سرایت کند و در نتیجه به فقدان و عدم کلّ زنجیره منتهی شود. در حالی که چنین تصویری هم به ضرورت عقل و هم به عیان و شهود حسّ باطل و منتفی است. اینک چگونه می‌توان در عالم هستی کثرتی را اثبات کرد که اشکال یاد شده هم رخ ندهد؟ تنها راه حل این است که گفته شود عقل اول برخوردار از کثرتی است که برخی از آنها از ناحیه واجب‌الوجود است و برخی دیگر ذاتی عقل اول. به عبارت دیگر عقل اول موجودی است ممکن و پدید آمده که ویژگی امکان، ذاتی اوست نه اینکه کسی یا موجود دیگری این ویژگی را در او قرار داده باشد. یعنی عقل اول ذاتاً ممکن است نه به جلع جاعل. چه اینکه ممکن فی‌نفسه نه جعل شدنی است و نه ساختنی؛ بلکه این خصیصه امکان است که ممکن را قابل جعل و فعل می‌کند اگر در ممکن الوجود ویژگی امکان نبود، جعل و فعل آن هم ممکن نبود. پس علت اینکه موجودی ممکن الوجود است این است که قابلیت جعل برای غیر خود دارد، و این ویژگی سابق بر ممکن است؛ چون لزوماً علت سابق بر معلول است. وانگهی؛ اگر امکان برای ممکن الوجود ذاتی نباشد و غیری یا به جعل جاعل باشد، در این صورت ویژگی امکان یک امر عارضی و تبعی و قابل زوال خواهد بود. یعنی این احتمال خواهد رفت که با زوال این ویژگی، ممکن الوجود، به موجود دیگری مبدل شود. در حالی که این امر به وضوح باطل و خلف است. بنابراین ثابت شد که امکان برای ممکنات، ویژگی و خصیصه‌ای ذاتی است؛ چنانکه وجوب نیز برای واجب الوجود ذاتی است و هر گونه خدشه در هر یک، موجب تسری آن به دیگری نیز خواهد بود.

کثرت موجود در عقل اول، مرکب از سه امر و مشتمل بر نور و ظلمت و سایه است. به این ترتیب که وجود اولیه آن نورانی و از نور است، وجوب وجود آن به مثابه سایه و بازتاب نور است؛ و بالاخره ممکن بودن آن ظلمانی است، چون به لحاظ امکانیت منبع عدم است. بنابراین، این همان عقل یا جوهری است که درباره آن حدیثی بدین مضمون وارد شده است: «نخستین موجودی که خداوند آفرید جوهری بود که خداوند بر آن نظری به هیبت کرد و آن جوهر از

هیبت این نظر ذوب شد و به آب مبدل گردید، آنگاه این آب به حرکت درآمد و بر روی آن کف پدیدار شده بخار برخاست و خداوند آسمانها را از این بخار، و زمین را از آن کف آفرید». این ادعا از شاهدی عادل نیز بردارد و آن عبارت است از آیه کریمه‌ای که در قرآن شریف، این کتاب مکنون الهی که تنها پاکیزگان از تعصب و پالایش یافتگان از گرایشهای انحرافی به متن و عمق آن نایل می‌آیند آمده است: «اولم یرألذین کفروا انّ السماوات و الارض کانتا رتقاً ففتقناهما...»<sup>۱</sup>: [آیا کسانی که به کفر گراییدند، ندیده‌اند که آسمانها و زمین بسته بودند پس، آنها را گسستیم...]. آیا «رتق» جز به معنی یک پارچه و واحد؛ و «فتق» غیر از این است که از این واحد یک پارچه آسمان و زمین و عقل و نفس و نوع و جنس و فلک و ملک پدیدار شده است؟ «وجعلنا من الماء کل شیئی حیّ»<sup>۲</sup>: [و از آب هر چیز زنده‌ای را ایجاد کردیم] این همان آبی است که از ذوب شدن جوهر عقل اول (که نفس کلی هم نامیده می‌شود) بر اثر مواجه شدن با نظر هیبت جمال حاصل شده است.

بدین ترتیب، نفس کلی به تبع این جهات سه گانه باید سه بُعد را مد نظر قرار دهد که البته این ابعاد به لحاظ روشنی و تیرگی و اوج و حضيض، متناوب‌اند:

- نخست بعد عجز و ناتوانی است، که منشأ آن ویژگی «امکان» است؛ خصوصیتی که منبع عدم و شر و ظلمت به شمار می‌رود.

- دوم بُعد وجود است که از منبع جود و فیض باری تعالی به او عطا شده و از آنجا که عطاکننده نور محض است، عطیه یا وجود نیز از مقوله نور است.

- سوم بعد ادامه و استمرار است که به قدرت و قوه آفریدگار از آن برخوردار است؛ آفریدگاری که خود معدن بقاء و ثبات و استمرار است.

نفس، با نگرش به بُعد اول (امکان، عجز و ناتوانی) در معرض خوف و خشیت قرار می‌گیرد: «هُم مِّنْ خَشِيَةِ رَبِّهِمْ مَشْفُقُونَ»<sup>۳</sup>: [آنان از پروای پروردگارشان بیمناک‌اند]؛ «حتیٰ اذا فُزِعَ عَنْ قُلُوبِهِمْ...»<sup>۴</sup>: [تا آنگاه که دلهایشان هراسان شد] که اشاره به همین بعد است.

توجه نفس به بُعد دوم (وجود، به عنوان موهبت پروردگار) شادی و نشاط و سرور و بهجت را برایش به ارمغان خواهد آورد؛ چون تصور نور موجب فرح و شادمانی و انبساط روح می‌شود و از همین روست که حتی بهائم در تاریکهای شب میل به دیدار نور دارند و مشتاق‌اند که طلعت خورشید را سرمه چشم خود کنند، چه رسد به نفوس ناطقه. در طب ثابت شده است که علت ترس بیماران مالیخولیایی، کمبود نور روان و دماغ آنان است.

نگرش نفس به بُعد سوم (بقاء و ادامه حیات به اراده و قدرت خالق متعال) نیز موجب

احساس شادی و شغف و سرور و بهجتی البته نه در حد بُعد دوم خواهد بود و چنین تلقی خواهد کرد که اراده و قدرت پروردگار متعال همچون سایه‌ای بر سر اوست و او را از فنا و بلا محافظت می‌کند. این همان سایه‌طلبی است که در برخی از دعاها پیامبر (ص) آمده است: «اللهم اظلني تحت ظل عرشك يوم لا ضلل الا ظلك»: [باراها مرا زیر سایه عرش خود سایه گستر باش در آن روز که جز سایه تو سایه‌ای وجود ندارد].

بنابراین عقل اول سایه و رشحه الهی است؛ چنانکه خود نیز صریحاً فرموده است: «الم ترالی ربك كيف مذلّ الظلّ و لو شاء لجعله ساكنا»<sup>۱</sup>: [آیا ندیده‌ای که پروردگارت چگونه سایه را گسترده و اگر بخواهد آن را ساکن گرداند]؛ چه اینکه «له ماسكن في الليل و النهار»<sup>۲</sup>: [او راست آنچه در شب و روز قرار گیرد] و البته مراد از قرار گرفتگان در شب و روز عقول و نفوس است که هواره در شب و روز و از بام تا شام ساکن آستان جبروت‌اند. عقل اول سلطان خدا در سرزمین عالم اجسام است؛ چنانکه فرموده است: «السلطان ظلّ الله في ارضه»: [سلطان، سایه خدا در زمین است]. آری سایه است نسبت به ذات اقدس کبریایی؛ و خورشید است نسبت به تمام موجودات فرودست خدا اما دیگر موجودات سایه‌های او هستند و همانطور که نور از سایه درخشان‌تر است، تصور نور نیز از تصور سایه برتر و فراتر است.

باری از همین سه بعد، یعنی وجود، وجوب و امکان؛ یا وجود، ماهیت و امکان؛ یا نور، سایه و ظلمت - به اختلاف عبارات - است که علوم سه گانه پدیدار می‌شوند، و البته اینها در شرافت و خست با یکدیگر متفاوت‌اند.

این زایش یا پایداری علوم مذکور از ابعاد یاد شده، در مثل چنان است که می‌بینیم تصور بقاء موجب پدیداری لذت، و تصور فناء موجب پیدایش درد و الم می‌شود و اما این پدیده یا این وضع و حال را به ضرورت وجدان در دل خویش می‌یابیم و احساس می‌کنیم و نیازی به زحمت اقامه برهان ندارد. چشم بصیرت هر کس این حقیقت را می‌بیند و هوش و فراست او آن را در می‌یابد. بدین ترتیب، فلک اول با بُعد امکانی عقل اول ملازم است؛ زیرا تصور امکان با جسم و ماده تناسب دارد. همچنین نفس فلک اول ملازم است با بُعد دوم یعنی تصور وجوب بالغیر عقل اول؛ زیرا این نفس به منزله سایه برای عقل اول است و تصور سایه با خود سایه سنخیت و هماهنگی دارد؛ و بالاخره بُعد سوم، یعنی تصور وجودی که موهبت باری تعالی است، سنخیت با عقل دیگری - غیر از عقل اول - دارد؛ چون تصور نور خالص، با عین آن هماهنگ است، و این دو نقاط اشتراک متعددی از قبیل بساطت، فسادناپذیری، علم، احاطه، جوهریتی که به پشتوانه آن قائم به ذات شده است، و جز اینها با یکدیگر دارند و این جای

شگفتی ندارد، چه اینکه عقل جز پدیده‌ای با این ویژگیها نیست.

اینکه پاسخ این سؤال روشن می‌شود که: اینکه عقل اول منبع و معدن نور و ظلمت و سایه است یعنی چه؟ امعان نظر در متن و مفاد حدیثی که قبلاً نقل شد (نخستین آفریده خداوند جوهری بود که با نظر هیبت الهی، ذوب و به آب تبدیل شد...) مدلل می‌دارد که در این حدیث به خلقت و آفرینش سه پدیده از نخستین آفریده تصریح شده است. این سه پدیده عبارت‌اند از آب، زمین و بخار. آیا زمین، چیزی جز همان ظلمتی است که ما نام آن را جسم فلکی گذاشتیم؟ و آب، چیزی غیر از همان سایه‌ای است که ما آن را نفس فلکی نامیدیم؟ و بخار، جز همان نوری است که آن را عقل فعال نام نهادیم؟ واضح است که امور معقول را جز به وسیله محسوسات و مشاهدات نمی‌توان تفهیم کرد. این شبهه را نیز نباید در دل راه داد که چگونه تصور و تعقل یک شیئی سبب ایجاد آن می‌شود؟ زیرا توضیح داده‌ایم که صدور اشیاء از خالق و مبدع آنها به پشتوانه علم او به آنهاست. از جهل هرگز چیزی صادر نمی‌شود. جهل، خود عدم است در حالی که اشیاء و موجودات، از وجود برخوردارند، و جهل و عدم نمی‌تواند پدید آورنده اشیاء و موجودات باشد. جهل که در ذات خود عدم است چگونه می‌تواند چیزی را به وجود آورد. به وجود آوردن یعنی بخشیدن هستی به یک چیز. جهل یا عدم که اساساً از وجود بهره‌ای ندارد، چگونه می‌تواند بخشنده چیزی باشد که فاقد آن است؟ «نیست» چگونه «هستی بخش» تواند بود و «عدم» چه سان «نعم» تواند بخشید؟ سخن خدای تعالی را نیز خواننده‌ای که فرموده است: «و ما تحمل من أنثی و لا تضع الا بعلمه...»<sup>۱</sup>: [هر مؤنثی باردار شود و وضع حمل کند، براساس علم الهی است].

در این آیه به صراحت آمده است که تنها سبب و علت وجود اشیاء «علم خدا» است و نه چیز دیگری ما با تصور تندرستی، صحت را در خود ایجاد می‌کنیم، و با تصور بیماری، موجب بروز بیماری در خود می‌شویم. از این واضح‌تر و نزدیک‌تر اینکه تصور روی زیبا و نمکین موجب هیجان شهوانی می‌شود، و تصور روی زشت و کریه، چنین هیجانی را ایجاد نمی‌کند بلکه حتی ممکن است تنفر را تحریک کند. این همان پیش فرض معروفی است که براساس آن گاهی تصورات نفسانی پایه و مبنای حدوث حوادث می‌شود. بدیهی است که در گفتگو با مخاطب قاصر، یعنی کسی که به لحاظ ادراک دچار کاستی و قصور است، باید از فطریات و وجدانیات کمک گرفت و اگر در پذیرش، باز هم مقاومت و سرسختی نشان داد بهتر است که اصلاً از بحث و گفتگو با چنین مخاطبی خودداری شود. قرآن کریم نیز همین را می‌گوید: «قل الله ثم ذرهم

فی خوضهم یلعبون»<sup>۱</sup>: [یگو «خدا» و آنگاه ره‌اشان کن که در توهّمات خویش سرگرم شوند؛ «ذرهم یأكلوا ویتمتعوا ویلهم الأمل»<sup>۲</sup>: [ره‌اشان کن به عیش و نوش باشند و سرگرم رؤیا؛ «فذرهم یخوضوا ویلعبوا»<sup>۳</sup>: «أعرض عن الجاهلین»<sup>۴</sup>: [از نادانان روبرگردان] که اشاره به همین افراد دارد پس از این توضیحات درباره عقل اول، باری از عقل دوم - با همان ابعاد سه گانه و تصورات مربوطه - عقل و نفس و فلک دیگری پدید آمده، روند صدور اشعه و انوار همچنان ادامه یافته است تا نوبت صدور و پیدایش به عقل آخر رسیده، و هیولای عالم عناصر از همین عقل آخر صادر و پدیدار شده است. شدت و ضعف درخشش این اشعه و انوار با یکدیگر متفاوت و منوط است به درجه قرب هر یک از آنها به کانون. یعنی هر کدام از آنها که به کانون و منبع نور نزدیک‌تر باشد اشراق و درخشندگی آن نیز بیشتر، - و بالعکس - هر کدام از منبع نور دورتر باشد، فروغ و روشنی آن کمتر و ضعیف‌تر خواهد بود؛ به گونه‌ای که از آخرین آنها فقط هیولی پدید می‌آید، و هیولی جوهری ظلمانی است که حتی ذات خود را نیز نمی‌تواند تصوّر و تعقل کند، چه رسد به غیر خود. از همین رو هیولی سایه و رشحه صادر اخیر است؛ چنانکه طبیعت نیز سایه هیولی است و واضح است که سایه سایه، تاریک‌تر و تیره‌تر از خود سایه است. هیولی پدیده دو سویه‌ای است که اوج آن به لطافت عقل می‌رسد و حضیض آن به تراکم جسم. این پدیده دارای غلظت و حجم است و غلظت آن ناشی از صورت مادی و جسمانی است که به جسمی عنصری تغییر شکل داده است. صحنه‌ای را در ذهن مجسم کنید که مثلاً از یک کانون عظیم آتش شعله‌ای منشعب می‌شود و از این شعله، شعله‌ای دیگر و شعله‌های سوم و چهارم و پنجم. اگر روند انشعاب دنبال شود، در نهایت به موردی خواهد رسید که فاقد نور است چنانکه از میان کرات آسمانی، کره ماه که آخرین شعله پدیدار شده از شعله‌های پراکنده در آسمانهاست، و این شعله‌ها روند نزولی را از برترین آسمان به سوی پایین‌ترین آسمان طی کرده‌اند، همین وضع را دارد. روشن است که این انوار مرتب و مختلف در تلالؤ و درخشش سایه‌ها و مثالهای انوار معقول هستند و خداوند برای مردم مثل می‌زند تا باشد که آنان بیندیشند.

جسم عنصری که وابسته به فلک و در پیرامون و حاشیه آن است به لحاظ موقعیت و نزدیک یا دور بودن از فلک به چهار گروه تقسیم می‌شود: گروهی کاملاً نزدیک به فلک که به سبب این موقعیت گرم هستند؛ گروهی کاملاً دور از فلک که به همین سبب سرد هستند؛ و دو گروه دیگر که در حدّ وسط هر یک از این دو قرار دارند و از همین رو حرارت و برودتی

۱. انعام: ۹۱. ۲. حجر: ۳. ۳. زخرف: ۸۳ و معارج: ۴۲. ۴. اعراف: ۱۹۹.

متوسط دارند. اجسام عنصری چهارگانه یادشده همواره بر اثر حرکات کرات آسمانی و به اقتضای سیر کواکب، در سیر و حرکت دائم هستند و هیچ یک از اسرار جزئی یا کلی آن را جز ذات اقدس حق کسی نمی داند: «وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا»؛ [غوطه‌وران دریای علم می گویند به آن ایمان آوردیم، همگی به اراده پروردگار ماست] یعنی همه این پدیده‌ها اعم از کلی و جزئی و ثابت و سیّار تحت اراده و قدرت خداوند متعال است.

حرکت و امتزاجی که بدان اشاره شد، موجب پیدایش چهار پدیده می شود:

۱. نشانه‌ها و آثار جوّی از قبیل ابرهای باران‌زا، شهابها، نزولات آسمانی (برف، باران و...) آذرخشها، نورها، باده‌ها، امواج دریاها و تلاطم آنها، رنگین کمان، ستاره‌های دنباله‌دار و جز اینها که خداوند درباره آنها فرموده است: «وَجَعَلْنَاهَا رَجُومًا لِلشَّيَاطِينِ»<sup>۱</sup>: [آنها را وسیله راندن اهریمنان قرار دادیم] یعنی آذرخشهایی که از کره آتش فرود می آیند؛ و منظور از آنها گازها و بخارهایی است که از زمین به فضا بر اثر حرارت و لطافت، متصاعد می شوند شدیداً قابلیت اشتعال دارند.

۲. کانیها که طبیعت غالب بر آنها طبیعت خاکی و زمینی است، و از همین رو در اعماق زمین هستند و در ارتفاعات پدیدار نمی شوند. از میان معادن یا کانیها یا قوت به سبب روشنی گوهر و پاکیزگی ظاهر از همه برتر و سرآمدتر است

۳. گیاهان که طبیعت غالب بر آنها آب است و لذا همواره آهنگ بالندگی و سربر آوردن از خاک را دارند. گیاهان زیر مجموعه آب هستند.

۴. جانوران که طبیعت غالب بر آنها هواست و از همین رو جز با تنفس در هوا نمی توانند زنده بمانند. حکما گفته اند تمام پدیده‌هایی که خداوند متعال آفریده است یا در زمین هستند، یا بر زمین؛ یا هر دو. پدیده‌ها یا «موالید» سه مرحله حیاتی دارند: مبدأ، وسط و معاد. خداوند متعال نیز به همین حقیقت اشاره فرموده است که: «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَ فِيهَا نَعِيدُكُمْ وَ مِنْهَا نُخْرِجُكُمْ تَارَةً أُخْرَى»<sup>۲</sup>: [از خاک شما را آفریدیم و به آن باز می گردانیم و بار دیگر از آن برمی آوریم]. پس به تصریح این آیه، هر یک از موالید مذکور معادی دارد. پدیده‌های یادشده و هر آنچه از آنها به وجود آید دارای مبدأ نقص و منتهای کمال هستند و روندی در حدّ فاصل این دو مقطع را طی کرده از نقطه نقص آغاز می کنند و به نقطه کمال می رسند. انسان آخرین و بالاترین رتبه جانوران است و از همین رو گزیده و خلاصه عالم عنصری جز انسان، موجود دیگری نیست. او به واسطه نیروها و امکانات ذاتی خویش جهانی پهناور و بزرگ است؛ و به لحاظ اینکه در

۱. آل عمران: ۷. ۲. ملک: ۵. ۳. طه: ۵۵.



قیاس با دو جهان روحانی و جسمانی، یکی از اجزاء و افراد را تشکیل می‌دهد، جهانی محدود و کوچک است. انسان حتی از فرشتگان و سایر نفوس نباتی و حیوانی برتر است. او همان موجود با کرامت و احترامی است که به فرشتگان خطاب شد: «اسجدوا لآدم»<sup>۱</sup>: [آدم را سجده کنید] «فسجدوا لآبلیس»<sup>۲</sup>: [پس سجده کردند؛ مگر ابلیس] یعنی فقط اهریمن و هم در برابر آدم کرنش نکرد، زیرا: «کان من الجن»<sup>۳</sup>: [او از جن بود]، یعنی پنهان در ظلمت تن بود، و به همین علت: «فسق عن امر ربّه»<sup>۴</sup>: [از فرمان پروردگارش سرپیچی کرد] و به ناامیدی از رحمت پروردگارش گرفتار شد. «ابلیس» در زبان عرب، به معنی نومید است، «أبی واستکبر و کان من الکافرین»<sup>۵</sup>: [سرباز زد و خود بزرگ دید و از کافران شد]، آری اصرار بر فسق، منجر به کفر می‌شود و همان طبیعت ناریه‌ای که اصل و منشأ شهوت و غضب است مستولی می‌شود. خداوند «وهم» را در قالب یکی از موجودات نامرئی (جن) در قعر ظلمت دوزخ آفریده، و دستتایه آفرینش آن «مارج من نار»<sup>۶</sup>: [شعله آتش] بوده است. این پدیده؛ «انها شجرة تخرج فی اصل الجحیم طلهماکانه رؤوس الشیاطین»<sup>۷</sup>: [درختی است برخاسته از عمق دوزخ که بار آن گویی سرهای اهریمنان است].

شهوت و غضب دو شعله سرکش از آتشیهای برافروخته خداوند هستند که به جان و دل می‌افتند؛ و البته، از این دو، شهوت قوی‌تر و مخرب‌تر است؛ زیرا نیروی شهوت است که غضب را به فرمان خود می‌آورد و آن را برای ظلم و جور و قتل و ضرب و شتم و جنگ و خونریزی به کار می‌گیرد و همه این جرایم و جنایات از روی میل و شوق به وقوع می‌پیوندد. پس معلوم می‌شود که از دو قوه شهوت و غضب، اولی یعنی شهوت اصل است و به لحاظ همین اصل بودن و به کار گرفتن غضب است که اصول خدا (ص) در خصوص آن - و نه در باب غضب - فرموده است: «منفورترین و برآیندترین معبود روی زمین هوای نفس است» و منبع و منشأ این بیان حکیمانه آیه شریفه‌ای است که می‌فرماید: «افرایت من اتخذ إلهه هویه»<sup>۸</sup>: [آیا دیدی آن را که هوای نفس را معبود خویش برگرفت]

در مجموعه «موالید» مذکور - یا پدیده‌ها - که هر نوع دارای افرادی در درجه نقص و افرادی در درجه کمال است، افرادی بینابین و در درجه متوسط نیز وجود دارد مانند مرجان که فراتر از کانیها، و فروتر از گیاهان است؛ یا مانند نخل که مرتبه‌ای میان گیاه و جانور دارد. چه اینکه در نخل، از هر دو نوع گیاه و جانور نشانی موجود است. نخل همچون گیاه تغذیه و نمو و تولید دارد، و همچون جانور لقاح‌پذیر است و این خصوصیت (لقاح) خاص جانوران است که

۱ و ۲. بقره: ۳۴.

۳ و ۴. کهف: ۵۰.

۵. بقره: ۳۴. ۶. رحمان: ۱۵.

۷. صافات: ۶۵.

۸. جائیه: ۲۳.

بین نر و ماده آن صورت می‌گیرد. از این رو در خبر آمده است که: «اکرموا عمتکم النخله»: [عمه خود نخل را گرامی دارید] زیرا جانور به منزله پدر انسان است، و نخل به مثابه خواهر جانوران، و چون هر دو (نخل و جانور) در حکم فرزند گیاه به شمار می‌روند، نخل نیز در حکم عمه انسان خواهد بود. در ضمن، از آنجا که در زنجیره جانوران، برترین و بالاترین حلقه که در کمال اعتدال جانوری است - دو ویژگی نهفته است: یکی روشنی و صفا؛ و دیگری ناخالصی و تیرگی، از بخش روشن و صافی آن آدم ابوالبشر آفریده شد که از همین رو به او «صفی» و پایبند به عهد و پیمان گفته‌اند، و از بخش ناخالص و کدر آن نخل پدیدار شد که به همین اعتبار می‌توان آن را عمه آدمی تلقی کرد.

به لحاظ اینکه فرایند بلوغ و کمال، از نخستین رتبه جانوری - که همین رتبه، آخرین و بالاترین رتبه گیاهی بود - آغاز شد و روندی تدریجی و ترتیبی را طی کرد تا در نهایت، آدم آفریده شد، رسول خدا (ص) فرموده است: «خمر طینه آدم بیده اربعین صباحاً»: [خداوند به دست خود گِل آدم را در چهل روز سرشت]. دهه اول به امتزاج عناصر چهارگانه، دهه دوم در مرحله کافی و معدنی، دهه سوم در مقطع گیاهی؛ و بالاخره دهه چهارم به دوران تکامل جانوری سپری شده است.

از افراد بینابین (مانند مرجان و نخل) میمون را نیز می‌توان برشمرد که خلقتی متوسط میان انسان و جانور دارد؛ این موجودات متوسط یا بینابین، در وضعی قرار دارند که مثلاً هیولی نسبت به نفس و جسم دارد. این نکته را نیز باید در نظر گرفت که در میان افراد و انواع حاضر در جهان هستی موجوداتی هست که برخی غیرمادی و روحانی؛ و پاره‌ای جسمانی و مادی هستند، چه اینکه: «وإن تعدّوا نعمة الله لا تحصوها»<sup>۱</sup>: [اگر در صدد شمارش نعمتهای خدا برآید نتوانید شمرده‌و: «و ما كان عطاء ربك محظورا»<sup>۲</sup>: [بخشش پروردگار منع شدنی نیست]، یعنی هر موجود مستعدی می‌تواند از خوان نعمت و عطای پروردگار متعال بهره‌مند شود که او واجب الوجود است و یگانه و حق و «صمد». صمد به معنی مهتر و سروری است که هیچ‌گونه خلاء ندارد. «احد» یعنی یگانه و بی‌مانند؛ و این معنی را قبلاً در بحث وحدانیت واجب الوجود توضیح داده‌ایم. «فرد» نیز به معنی تجزیه‌ناپذیر و ناگسستگی است. در واژه صمد هر دو مفهوم احد و فرد مستتر است. «لم یلد» یعنی فاقد نوع است تا از نوع اشخاص و افراد پدید آیند. نوع خدا در شخص خدا مرقم است، به این معنی که اوست و جز او چیز دیگری نیست. مازادی ندارد تا با ذاتش مغایرت و دوگانگی داشته باشد. او نسبت به اغیار غیور است و در خبر نیز آمده است

که: «انّ الله غیور»: [همانا خداوند غیور است] کَلَّیْتُ و تمامیت او در یک موجود خلاصه می‌شود و ذات او یگانه و احد است او کلّ اکمل و افضل است. «لم یولد» نیز یعنی فاقد جنس است تا از جنس، فردی یا نوعی دیگر پدید آید. باری هم ولادت یافتن و هم منشأ ولادت شدن از ساحت قدس الهی دور است؛ و به همین لحاظ «لم یکن له کفواً احد»: [احدی همتای او نتواند بود] چرا که گفتیم واجب الوجود «نَدَّ» ندارد. واژه «کفو» به لحاظ عقلی و حتی، معادل «مثل» است. بدین ترتیب، مقتضای حکمت ازلی آن است که تنها شیوه تدریج و تأثی و مرحله به مرحله از نوعی به نوع دیگر انتقال یابد؛ چه اینکه شتابزده، نه مسافتی را می‌پایید و نه مرکبی را سالم باقی می‌گذارد. میزان بهره‌مندی و برخورداری موجودات از فضیلت و رذیلت، کمال و نقص، روشنی و تیرگی، بویایی و ایستایی، هوشمندی و کودنی و جز اینها، با مزاجها و استعدادهای پذیرش هر نوع نسبت مستقیم دارد، و در این رهگذر، هر چه درجه استعداد و پذیرش یک نوع بالاتر و شریف‌تر باشد، به همان نسبت از انواع دیگر برتر و افضل و اسبق خواهد بود، و بالعکس هر چه این درجه کمتر و ضعیف‌تر باشد، از دیگر انواع فروتر و عقب مانده‌تر. این قاعده، در عالم موجودات بسیط قطعی و فراگیر است و در عین حال، عین رحمت و عنایت است؛ لیکن در عرصه موجودات مرکب، عکس این قاعده ساری و جاری است، و چنان روشن و مشهور که نیازی به زحمت استدلال و تکلف اقامه حجت و برهان ندارد استعداد و آمادگی پذیرش که در موجودات به ودیعت گذارده شده است، معطوف و مربوط است به اجرام افلاک و حرکات آنها که صورتهای محسوس و معقول را بر موجودات نثار می‌کند، درست شبیه دانه‌های باران که بر برگهای گیاهان و ریشه‌های درختان نثار می‌شود تا از درون گنجینه استعدادهای نهفته آنها گلها و میوه‌ها بر دمند و برویند؛ که: «وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ الْأَعْدَنَّا خَزَائِنَهُ...»<sup>۱</sup>: [هیچ چیز وجود ندارد مگر آنکه خزانه‌های آن نزد ماست]. باری، «خزانه» عبارت است از همان اهلّیّت و صلاحیّت و استعداد و آمادگی نهفته در مواد و موجودات. چنانکه خداوند سبحان فرموده است: «وَنَزَّلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً مُبَارَكًا فَأَنْبَتْنَا بِهِ جَنَّاتٍ وَجَبَّ الْحَصِيدُ»<sup>۲</sup>: [از آسمان آبی مبارک فرو فرستادیم پس باغها و دانه‌های درو شده را به سبب آن رویانیدیم]. آب ظاهری و محسوس تعبیری از صور موجودات محسوس است، چنانکه آب غیر ظاهر و معقول عبارت از نسیم رحمت الهی و شمیم عنایت ازلی است. در حدیث است که: «انّ لربکم فی ایّام دهرکم نفحات من رحمته الاّ فتعرّضوا لها»: [همانا پروردگار شما را در ایام روزگارتان نسیمهای رحمت وزان است. هان که آنها را دریابید] آن آب محسوس، و این آب

معقول دو جویبار جاری از دریای جود و احسان الهی هستند که در اعماق وجود هر آنچه از هستی بهره‌ای دارد به توسط عقول فعاله جریان دارند؛ چه این عقول فعاله همان موجوداتی هستند که: «لا یصون الله ما أمرهم و یفعلون ما یؤمنون»<sup>۱</sup>: [خدا را هیچ نافرمانی نمی‌کنند و همه اوامر الهی را اجرا می‌کنند].

مؤید این معنی سخن خداوند متعال است که «روح القدس» به مریم علیها السلام گفت: «أنا انارسل ربك لأهب لك غلاماً زكياً»<sup>۲</sup>: [همانا من فرستاده پروردگار تو هستم تا پسر پاکیزه‌ای ببخشم]. در این آیه کریمه سخن از بخشنده صورت «غلام زکی»: [پسر پاکیزه] می‌رود؛ پاکیزه‌ای که از هوش و استعداد معرفت حقایق بهره‌مند است. بدین لحاظ اجرام کیهانی همواره زمینه سازند؛ و عقول، آثار انوار اجرام آسمانی را نثار و افاضه می‌کنند. چنانکه مثلاً خورشید پیوسته نور خود را بر موجوداتی که در معرض آن قرار دارند، و از قابلیت و صلاحیت لازم نیز برخوردارند، بی دریغ، و بدون اندکی مضایقه یا قصور و سستی نثار می‌کند. در آیه کریمه نیز آمده است که: «وفاكهة كثيرة لامقطوعة ولا ممنوعة»<sup>۳</sup>: [و میوه فراوان که نه قطع می‌شود و نه منع]. در این عرصه شگرف اگر ذره‌ای یا پشه‌ای هم استعداد پذیرش می‌داشت و از صلاحیت لازم برای اشرف مخلوقات شدن برخوردار می‌بود، حتماً این فیض به آن ذره و آن پشه نیز افاضه می‌شد؛ چون در این مقام، کمترین بخلی نیست. همه موجودات به مضمون آیه شریفه: «یُسْقَى بَماً واحداً»<sup>۴</sup>: [از یک آب سیراب می‌شوند] و این آب عبارت است از آب دریای ژرف جود و احسان الهی، و چشمه ظهور حیات و وجود که همواره و پیوسته در جریان و سیلان است و با منبع عدل و حکمت و بخشش پروردگار در ارتباط و اتصال. در آیه دیگری آمده است که: «ففتحنا ابواب السماء بماءٍ منہم و فجّرنا الأرض عیوناً فالقی الماء...»<sup>۵</sup>: [پس درهای آسمان را به آبی ریزان گشودیم و در زمین چشمه‌هایی شکافتیم و آنگاه آن آب حبا موجودات دیگر > برخورد کرد...]. مراد از این «آب»، عوامل فاعلی برین (علوی) و زمینه‌های قابلی فرودین (سفلی) است که در نتیجه برخورد این دو با یکدیگر انواع کمالات و اجناس فضائل پدید می‌آید؛ و البته: «ونفضل بعضها علی بعض فی الأکل»<sup>۶</sup>: [که برخی از آنها را بر برخی دیگر در خوردن برتری می‌بخشیم]. این برتری، نسبت مستقیم با درجه استعداد و ظرفیت و قابلیت زمینه‌ها و پذیرنده‌هاست؛ چنانکه در آیه دیگری آمده است: «و ما ننزلہ الا بقدر معلوم»<sup>۷</sup>: [و آن را نمی‌فرستیم مگر به اندازه‌ای معین] و نیز: «أنا کلّ شیئ خلقناه بقدر»<sup>۸</sup>: [همانا ما هر چیز را به اندازه آفریدیم]، یعنی نه افراط در کار است و نه تفریط، «بل کان بین ذلك

۱. تحریم: ۶. ۲. مریم: ۱۹. ۳. واقعه: ۳۲ و ۳۳. ۴. رعد: ۴. ۵. القمر: ۱۲-۱۱. ۶. رعد: ۴. ۷. حج: ۲۱. ۸. قمر: ۴۹.

قواماً<sup>۱</sup>: [بلکه در این میان، اعتدالی حکفرماست]. بنابراین، نباید چشمه جود و کرم الهی، و منبع آب حیات وجود و قدّم لایتناهی را جامد انگاشت؛ بل همواره در فیضان و فوران است. پروردگار متعالی که مفاهیم کم و زیاد در پیشگاه با عظمتش یکسان است، چگونه می‌توان تصوّر کرد که در افاضات و مواهب جزئیّه دریغ و مضایقه‌ای داشته باشد؟

باری، مدّعاها و مطالبی که مطرح شد، برخی به پشتوانه دلیل و برهان روشن و مدلل است، و برخی دیگر به قوه حدس و ظنّ صائب، قطعی و مسلم است؛ قوه‌ای که به مضمون آیه کریمه: «یکاد زیتها یضئ و لو لم تمسه نار...»<sup>۲</sup> اینک: «هر که خواهد ایمان آورد و بپذیرد، و هر که خواهد کافر شود و باور نکند. ما برای ستمکاران آتشی آماده کردیم که گرداگردشان را فرا گیرد...»<sup>۳</sup> بارها ما را در سرپرده حفظ خود قرار ده تا گرفتار سرسختی دشمنان یاوه‌گری اهل طعن و ملامت نشویم.

لحقی در حکمت آن صانع بدیع و آن منبع نفع منیع و رفیع اندیشه‌کن که چه‌سان آفرینش را از «عقل» آغاز کرد و به «عاقل» فرجام آورد و در میان این آغاز و انجام، اموری متفاوت در نور و ظلمت قرار داد. این فرایند در مثل به کشتی می‌ماند که از دانه - به‌عنوان بذّر پاشیدن - شروع می‌شود، و به دانه - به‌سان محصول برچیدن - ختم می‌گردد؛ فرایندی که اوّل آن مغز است و آخرش نیز مغز. عقل اوّل همان بذّر تمام موجودات عالم هستی است و دیگر عقول، ساقه‌ها و نفوس، شاخه‌ها و اجرام کیهانی، رُسته‌ها و اجرام عناصری و مادی، برگ‌ها و نفوس زمینی، گل‌ها و شکوفه‌ها و نفوس بشری، بارها و میوه‌ها؛ و بالاخره روح محمدی (ص)، مغز و لبّ‌لباب را تشکیل می‌دهند. این همان درخت برومند باروری است که طوبی نام دارد و در کرانه چشمه جود روئیده است و آیه شریفه «کمئل زرع أخرج شطأه فآرزه فاستغلف فاستوی علی سوجه یعجب الزّراع لیغیظ بهم الکفّار...»<sup>۴</sup>: [چون کشته‌ای که رویانیده است برگش را پس قوی گشته بر ساقهای خود راست ایستد و کشاورزان شادمان شوند تا کافران را به خشم آورند...] به رمز و راز اشاره به همین معنی دارد. او «اوّل» است، یعنی همه چیز از او آغاز شده؛ و «آخر» است، یعنی همه چیز به او باز می‌گردد؛ و «ظاهر» است، زیرا بسیار نزدیک است. در آیه شریفه آمده است که: «و نحن اقرب الیه من جعل الوریثه»<sup>۵</sup> و نیز: «و نحن اقرب الیه منکم و لکن لا تبصرون»<sup>۶</sup>: [ما به او نزدیک‌تر از شما نیستیم ولی شما نمی‌بینید]. در جای دیگری به سیاق سوگند آمده است که: «فلا أقسم بما تبصرون و ما لا تبصرون»<sup>۷</sup>: [پس سوگند یاد می‌کنم بدانچه می‌بینید

۱. فرقان: ۶۷. ۲. نور: ۳۵.

۳. «فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر أنا اعتدنا للظّالمین ناراً احاط بهم سرادقها...» کهف: ۲۹.

۴. فتح: ۲۹. ۵. ق: ۱۶. ۶. واقعه: ۸۵. ۷. حاقه: ۳۸.

و آنچه غمی بینید] یعنی سوگندی بس عظیم به معقولات و محسوسات، یا به دو عالم «غیب» و «شهادت»، یا به امور و عوالم باطنی و غیبی و امور و عوالم ظاهری و آشکار، که این هر دو عالم بس رفیع و بلند مرتبه‌اند و البته در حدّ فاصل میان این دو عالم لایه‌ها و پوسته‌های متعدّد و متکثّر، با درجات و مراتب متفاوت و مختلف.

- و اما در پاسخ این سؤال که می‌گویند: «خداوند چرا این سلسله خلقت را پدید آورد؟» می‌گوییم که صدور این سلسله در ناحیه ذات اقدس پروردگار متعال مبتنی بر غایت و غرض خاصی نبوده است، زیرا: ۱. غایت و غرض، از خصوصیات یک موجود ناقص است تا به وسیله آن تکامل پیدا کند. نه تنها مفهوم غرض و غایت در مورد خداوند متعال منتفی است؛ که او خود، منتهی الیه همه اغراض و غایات است. آنچه ذات اقدسش آفرید، فصل او، آفرینش او، و معلول او است و پرواضح است که فعل یا خلق یا معلول، باید مؤخّر از فاعل و خالق و علت باشد و اگر این تأخّر، ضروری تلقی نشود لازم می‌آید که معلول، علت خود نیز باشد.

۲. هر مطلوبی ضرورتاً در جرگه ممکنات قرار دارد و خروج آن از این محدوده هرگز امکانپذیر نیست. غایت و غرضی هم که انگیزه ایجاد موجودی می‌شود حتماً باید سابق و مقدّم بر آن موجود باشد. از این رو داشتن غایت و غرض، از ویژگیهای ممکن الوجود است نه واجب الوجود.

۳. هر غایت و غرضی مستلزم وجود غایت و غرضی دیگر است که لزوماً باید این یکی مقدّم بر آن دیگری باشد. در این صورت سلسله نمایات و اغراض سر به پی‌نهایت خواهد زد و ایجاد عالم هستی مبتنی بر این تسلسل، محال و غیرممکن است. خاصّه اینکه غرض و غایت، مستلزم استخدام و حتی استعباد است، و کیست که بتواند از استخدام و استعباد معبود مسجود دم زند؟

از آنجا که اطالّه این بحث، و اقامه دلیل و برهان برای نفی غرض و غایت از خالق متعال، را از بحث اصلی خارج می‌کند، لذا از تحریر و تقریر بیشتر احتراز می‌کنیم، و با اکتفا به همین مقدار می‌گوییم که: «یزید فی الخلق ما یشاء»<sup>۱</sup>: [در آفرینش، آنچه بخواهد می‌افزاید]. پاکی و نزاهت ذات اقدس او را سزااست که کلید گشایش همه گشایشها، و ابزار فتح همه ناگشوده‌ها به دست فاتح اوست؛ خداوندی که «مفتاح غیب و شهادت» و «مقالید سہاوات و ارض» در کمنده اراده و اختیار او قرار دارد.

بنابراین صنع خداوند را علتی نیست، و فعل او را غرض و غایتی نه؛ و از همین روست که

می‌فرماید: «لایسئل عما یفعل»<sup>۱</sup>: [کس را یارای سؤال از کرده او نیست] و معنی این کُن آن است که فعل حق معطوف به ذات و اراده اوست؛ و ذاتیات اموری هستند که چندوچون آنها زیرسؤال نمی‌رود و مورد پرس‌وجو و کنکاش قرار نمی‌گیرد.

و اما اینکه خداوند متعال در آیه‌ای از آیات، قرآن فرموده است: «و ما خلقت الجنّ والانس الا لیعبدون»<sup>۲</sup>: [جنّ و انس را نیافریدم مگر برای اینکه مرا بپرستند] و مخصوصاً در انتهای آن لام «تعلیل» [لیعبدون] آمده است، مشعر بر این معنی است که غرض از خلقت جنّ و انس، عبادت، و غایت خلق آنها، پرستش است؛ نه اینکه غرض و غایت خالق عبادت و پرستش باشد. چه اینکه تعبّد برای نیل به سعادت، یعنی وصول به مقام شهود است، و این مقام جز به مجاهدت و عبادت و روزه و نماز و شب‌زنده‌داری به‌دست نمی‌آید. همه غرض و مقصد عاشق مشاهده و دیدار معشوق است، و تمام خطّ و بهره و نصیب وی لقاء اوست؛ و گر نه معشوق را در این باب نه میل و شوق است و نه حاجت و نصیبی. حق تعالی عاشق ذات خود است و معشوق خود و دیگران که: «یحِبُّهم و یحبُّونه»<sup>۳</sup>: [آنان را دوست دارد و آنان او را دوست دارند] پس محبّت عاشقان خدا نسبت به ذات اقدس او، عین محبّت خدا نسبت به عاشقان خداست؛ زیرا این، ذات اقدس اوست که آنان را به «دارالسلام»<sup>۴</sup> فرا می‌خواند، و در معرض شنود پیام حق قرارشان می‌دهد. بدیهی است که اگر فراخوان او نبود احدی جرئت این اقدام را نداشت و یارای نوشیدن جرعه‌ای از این ماده مردافکن را پیدا نمی‌کرد. خاک را با ربّ الارباب چه نسبت؛ که فاصله زیاد و مسافت بعید و شباهت بس ضعیف و ناچیز و مکالمه و مواجهه بس نامحتمل است. با این همه، در پرتو همین محبّت روحانی و به یمن همین مودّت سبحانی، پاسخ سؤال راز آفرینش را از متن سخن حق تعالی خطاب به حضرت داوود (ع) می‌توان دریافت کرد که فرمود: «من گنجی پنهان بودم که دوست داشتم شناخته شوم» یعنی غایت جود و کمال من اقتضا می‌کرد که کُنه جلال خود را به خلاق بشناسانم تا خلاق مشتاق مشاهده جمال من شوند و این معرّفی کمال ذات من به خلاق ممکن و میسر نمی‌افتاد مگر به اینکه به قدرت و اراده و مشیّت الهی آثار نهفته در کتم عدم و سرشار از انوار جاری در آنها ابراز و آشکار شود. چنانکه این حقیقت، با رمز «مشکات» و «زجاجه» در آیه شریفه «نور»: «اللّه نورالسموات والارض...»<sup>۵</sup> مطرح شده است.

۱. انبیاء: ۲۳. ۲. ذاریات: ۵۶. ۳. مائده: ۵۴.

۴. اشاره است به مفاد آیه شریفه: «والله یدعو الی دارالسلام و یمهدی من یشاء الی صراط مستقیم» یونس:

۲۵. ۵. نور: ۳۵.

وانگهی، از آنجا که این نور الهی در افعال الهی نیز ساری و جاری است، از این رو و افعال الهی اندک مشابهتی با آن ذات اقدس متعال دارند؛ گویانکه این مشابَهت در دورترین حدّ و ضعیف‌ترین وجه است. مع الوصف این مشابَهت، در نفس بشری بیشتر، روشن‌تر، آشکارتر و بارزتر از سایر آفریدگان است؛ چنانکه رسول‌خدا (ص) نیز فرموده است: «ما خلق الله شیئاً شبهه به من آدم»: [خداوند به خود شبیه‌تر از آدم چیزی نیافرید]؛ و از همین رو عارضی کرده است:

چو آدم را فرستادیم بیرون      جمال خویش بر صحرا نهادیم

و اما چهارمین سؤال؛ و آن اینکه: «چرا شرّ را آفرید؟ و فاعل و جاعل شرّ چه کسی است؟» پاسخ اینکه: تمام معلولات از پنج قسم بیرون نیستند: ۱. خیر محض؛ ۲. خیر غالب؛ ۳. شرّ محض؛ ۴. شرّ غالب؛ ۵. خیر و شرّ یکسان. از این پنج، فقط دو قسم اول و دوم صلاحیت صدور، و حضور در عرصه وجود را دارند و سه قسم دیگر فاقد چنین صلاحیتی هستند و هرگز به حیّز وجود نخواهند آمد؛ زیرا در حقیض شر سقوط کرده‌اند و شایستگی ورود به حریم وجود را ندارند و اساساً منبع و معدن خیر از پدید آوردن آنها ابا و امتناع دارد؛ چه اینکه «الخبیثات للخبیثین»<sup>۱</sup> و «الطّیّبات للطّیّین»<sup>۲</sup>؛ [پلیدان از آن پلیدان هستند و پاکیزگان از آن پاکیزگان]. باری، شرّ آن است که عدم ذاتی دارد یا عدم صفت ذاتی؛ و پرواضح است که «عدم» هیچ‌گاه مستلزم فاعل نیست گویانکه محبوسیه‌ای دوبین، و معتزله نایبنا بدین ورطه درافتاده‌اند. اینان دچار تشویش و آشفتگی باطنی و قلبی شده‌اند، و لاجرم هر دو فرقه در یک جبهه قرار گرفته‌اند از وجود فاعل برای عدم می‌زنند. مبدا شرّ به عنوان یک امر وجودی در نظر آید. شرّ، عدم است و عدم، شرّ؛ چنانکه خیر، وجود است و وجود، خیر.

«خیر محض» مانند عالم عقل و عالم افلاک، که از هرگونه شرّ و فساد مصون و میری هستند؛ زیرا شرّ و فساد ریشه در تضاد دارند و چون در عقل و افلاک تضادی وجود ندارد، از این رو در آنها شرّ و فساد هم وجود ندارد. «خیر غالب» مانند عالم عناصر، که در این عالم، وجه غالب، خیر است؛ بلکه حتی می‌توان گفت شرّ را به طور شاذّ و نادر می‌توان در عالم عناصر یافت؛ مثلاً در عناصر بسیط، آتش می‌سوزاند و آب غرق می‌کند؛ یا در عناصر مرکب، جانوران درنده به واسطه دیو غضب هلاکت به بار می‌آورند، و جانوران بی‌آزار (بهائم) به سبب نیروی شهوت، مفاسدی می‌آفرینند؛ و این نکته‌ای است پس ظریف که خداوند متعال بدان اشارت فرموده است: «وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ»<sup>۳</sup>: [...] و نفس را از هوی باز دارد. همانا بهشت جایگاه «او» است. قابل تأمل و جالب توجه اینکه خداوند شرط ورود به



بهشت را باز داشتن نفس از هوئی-اعم از حلال یا حرام-قرار داده است و صریحاً اشعار می‌دارد که تنها مانع ورود به بهشت هوای نفس است. آری این مانع اگر راه بهشت را ببندد، شخص را طعمه آتش دوزخ می‌کند؛ چه اینکه هوای نفس سرشار از شهوات است؛ و از آن سو مهار کردن هوای نفس اقدامی است که برای شخص بسیار دشوار می‌نماید. از این رو فرموده‌اند که: «حَقَّتْ الْجَنَّةُ بِالْمَكَارِهِ وَ حَقَّتْ النَّارُ بِالشَّهَوَاتِ»؛ [بهشت پیچیده به ناملازمات است و دوزخ به مامراتنها...]

در پدیده‌هایی که زیر مجموعه «خیر غالب» قرار می‌گیرند، اگر از وجهی شرّ نسبی باشد، از وجوه بسیاری خیر و منفعت و مصلحت وجود دارد؛ تا جایی که اگر این‌گونه پدیده‌ها نباشند و یا آفریده نشوند، جامه هستی کهنه و فرسوده می‌شود و ردای وجود کوتاه می‌آید. در این صورت باید نفایس بسیاری در کتم عدم بمانند و عوالم بی‌شاری در محاق عدم افتند؛ و مآلاً دریای جود الهی با آن‌همه فیض و رحمت، خشک و جامد شود. در آیاتی از قرآن به همین نکات اشارت رفته و خاطرنشان شده است که:

- «قُلْ أَرَأَيْتُمْ أَنْ أَصْبِحَ مَأْکُومٌ غَوْرًا فَن يَأْتِيَكُم بَاءٌ مَعِينٌ»<sup>۱</sup>: [بگو اگر آب برای شما خشک شود کیست که آب گوارا برایتان آورد؟]

- «قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ جَعَلَ اللَّهُ عَلَيْكُمُ اللَّيْلَ سَرْمَدًا إِلَى الْيَوْمِ الْقِيَامَةِ مَنْ إِلَهٌ غَيْرُ اللَّهِ يَأْتِيَكُم بَضِيَاءٌ أَفَلَا تَسْمَعُونَ»<sup>۲</sup>: [بگو اگر خداوند شب را تا روز قیامت برایتان دائمی کند چه کسی جز خداوند برای شما روشنی آورد؟ آیا گوش فرا نمی‌دهید؟] مفهوم وسیع‌تر این آیه این است که اگر شب سیاه و قیرگون «عدم» پایدار و در اتصال و استمرار بماند، جز خدای یگانه توانا کیست که بتواند با برآوردن فجر از فلق، روز روشن و درخشان «وجود» را پدیدار سازد؟ آری این ذات پاک پروردگار متعال است که شمشیر روز وجود را از نیام شب دیمور عدم برکشید و سرچشمه چشمه‌ها را از سیل عزم بی‌پایان جود خویش بر شکافت تا «بلده طیبه»<sup>۳</sup> آن «رَبِّ غَفُور»<sup>۴</sup> پدیدار آید و از «دامنه آن جویبارها»<sup>۵</sup> از «شراب طهور»<sup>۶</sup> روان شود؛ و این نیست مگر «حسابگری و اندازه‌گیری آن مقتدر دانا»<sup>۷</sup> این سخن نغز را هم از ارباب حکمت و دانش و اصحاب اندیشه و بینش شنیده‌ای که گفته‌اند: در عالم هستی، چیزهایی فاسد می‌شوند و از میان می‌روند تا چیزهای دیگری به وجود آیند. با این حساب اگر این فساد جزئی نباشد، قطعاً فساد کلی و عمومی به‌بار خواهد آمد. بیان این مطلب اینکه اگر مثلاً چنین فرض کنیم که آتش نباشد؛

۱. ملک: ۳۰. ۲. قصص: ۷۱. ۳ و ۴. سبأ: ۱۵.

۵. ناظر بر آیات متعددی است که در آنها آمده است: «تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ».

۶. انسان (دهر): ۲۱. ۷. سوره‌ها و آیات: انعام: ۹۶، یس: ۳۸ و فَضَّلَت: ۱۲.

چون ممکن است لباس آن بینوای ژنده‌بوش را بسوزانند، از ضرورت این عنصر در باب برخورد افلاک و اجرام آسمانی و کیهانی غفلت کرده‌ایم، و این اشتباهی است که هیچ دانا و فرزانه و حکیمی مرتکب آن نمی‌شود. موری که بود و نبود آن تأثیری مثبت یا منفی در ملک سلیمان ندارد چه باک اگر پائیمال سپاه سلیمان شود. مورچه در قیاس با عالم هستی چون سوزن کوچکی است که در اعماق اقیانوس افتاده باشد. حذف آتش از این عالم به مثابه حذف کلی عناصر و اجسام است؛ زیرا عناصر و اجسام را بی‌وجود آتش قوام و دوامی نیست؛ چنانکه آب هم همین ضرورت را دارد.

بنابراین چشم‌پوشی از «خیرکثر» به خاطر «شرّ قلیل»، مستلزم «شرّ کثیر» است؛ و هرگز عنایت ازلی و لطف و رحمت لم‌یزلی چنین مسامحه و اهمالی را روا نخواهد داشت. خاصه اینکه افزون بر این، شرّ اندک در قیاس با گستره شگرف کره زمین آنقدر ناچیز است که قابل اعتنا و ملاحظه نیست، و این در شرایطی است که زمین خود در قیاس با آسمانها و افلاک محیط بر آنها، که اینها نیز محاط در جرم کل است، و اسیری است در بند نفوس، و در نسبت با اشعه فروزان عقول بی‌فروغ است؛ و اینها همه، تحت سلطه و سیطره خدای رحمان قرار دارند، بی‌آنکه با حضرت کبریایی‌اش نسبتی داشته باشند. بنابراین، تصور اندکی شر در دریای بیکران خورشید عظمت و جلال خداوندی نه تنها هیچ آسیب و زیانی نمی‌زند، که برزیبایی و شکوه و کمال و جمال آن خورشید نیز می‌افزاید؛ چنانکه دانه خال سیاه بر عارض سپید و غمکین، موجبات افزایش حسن و ملاحظه و درخشش و صباحت آن را فراهم می‌آورد «...پاک و منزّه است پروردگارت، پروردگار عزت و اقتدار، از آنچه وصف می‌کنند...»<sup>۱</sup> که وصف کردنش حاکمی از قصور قدرت حضرت حق از افعال، و مشعر بر فتور صنعت او از نقش و حک امثال و اشکال است. دامن کبریایی که آن سلطان قاهر و قادر از پندارهایی این چنین بیهوده و باطل پاکیزه و مبری است.

پس روشن شد که خیر، مندرج است در تمام افعال الهی با قصد اولیه، اما شرور و بدیها دارند در فعل او به قصد ثانویه و تبعی. خیر، ذاتی پروردگار و مورد رضایت اوست؛ اما شرّ عرضی فعل او و مورد عدم رضایت اوست که: «لایرضی لعباده الکفر...»<sup>۲</sup> [برای بندگان کفر را نمی‌پسندد]. کفر، بی‌تردید چیزی جز عدم تصدیق به آورده‌های پیامبر (ص) نیست، و این امری است سلبی و عدمی، روشن است که امور سلبی و عدمی نیاز به فاعل ندارند. همچنین، واضح است که آنچه وابسته به ذات باشد، از امور وابسته به غیر اولی و اسبق است. اینک با این

۱. سبحان ربّک ربّ العزّة عمّا یصفون» صافات: ۱۸۰.

۲. زمر: ۷.

بیان، می‌توان معنی و مفهوم سخن خداوند متعال را فهمید که فرموده است: «رحمت من بر غضبم سبقت دارد» یا: «کتب علی نفسه الرحمة»<sup>۱</sup>: [پروردگار شما بر خود رحمت را مقرر فرموده است]. از همین روست که حضرت حق چیزی جز خیر را به خود معطوف و منسوب نمی‌دارد؛ چنانکه می‌فرماید: «بیدک الخیر...»<sup>۲</sup>: [خیر، تنها به دست توست] - بی آنکه شر را مطرح فرموده باشد - در جای دیگری نیز فرموده است: «... ام اراد بهم ربهم رشداً»<sup>۳</sup>: [یا آنکه پروردگارشان، بالندگی برای آنان خواسته است]. روش انبیاء و اولیاء نیز بر همین آیین است؛ چنانکه حضرت ابراهیم (ع) گفت: «واذا مرضت فهو یشفین»<sup>۴</sup>: [و چون بیمار شوم او بهبود می‌بخشد]. او نگفت «و اذا امرضتني»: [و چون بیمارم کنی]؛ بلکه بیماری، یعنی زوال صحت و تندرستی را به خود نسبت داد. همچنین اصحاب کهف نیز گفتند: «...آتنا من لدنك رحمة و هتئ لنا من امرنا رشداً»<sup>۵</sup>: [از پیشگاه خود ما را رحمتی عطا فرما و از کارمان بالندگی ای برای ما آماده ساز].

به نکته ظریف نهفته در این کلام الهی نیک بیندیش که فرمود: «...قل کل من عندالله...»<sup>۶</sup>: [بگو همه از پیشگاه خداست]، یعنی هم خیر و هم شر - هر دو - از جانب اوست؛ اما فرمود: «من الله»: [از خداست] بلکه واژه «عند»: [نزد، جانب، پیشگاه] را به میان آورد تا به صناعت ایهام بفهاند که خیر، مستقیماً از خداست؛ اما شر، از طرف و جانب خدا. یعنی خیر، لازم ذات خداست؛ و شر، لازم فعل خدا، نه ذات اقدس او. چنانکه به پیامبرش نیز فرموده است: «قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق...»<sup>۷</sup>: [بگو پناه می‌برم به پروردگار سپیده دم، از شر آنچه آفرید]. در اینجا نیز شر را به عالم خلق نسبت داده است - نه عالم امر - که عالم خلق، مصدر عالم عناصر است و منشأ شر؛ و این آیه دلالت بر آن دارد که شر از خلق خدا نشئت می‌گیرد نه از امر خدا.

به راستی اگر بر طبق تفسیر ابن عباس، کلمه «امر» در آیه شریفه: «والله غالب علی امره»<sup>۸</sup>: [و خداوند بر امر خود چیره است] عبارت باشد از بنده‌ای از بندگان خدا؛ و چنین موجودی - به رغم اینکه از مقوله ممکنات است و در معرض شائبه شر قرار دارد - از انجام دادن شرور منزّه اعلام شده است، چگونه سزاوار و شایسته خواهد بود تا انجام دادن شرور به ذات اقدس الهی منتسب شود که واجب الوجود است و خیر محض؟ تا آنجا که تصور شود که او پرده پرده‌نشینان را می‌درد و راز پنهان مردان و زنان را فاش و برملا می‌سازد! ساحت قدس ربوبی از چنین توهّمات باطلی بس دور و والا است.

با این توضیحات، اینک سر سخن پروردگار متعال، که در پاسخ اعتراض فرشتگان مبنی بر

۱. انعام: ۱۲. ۲. آل عمران: ۲۶. ۳. جن: ۱۰. ۴. شعراء: ۸۰.  
۵. کهف: ۱۰. ۶. نساء: ۷۸. ۷. فلق: ۱ و ۲. ۸. یوسف: ۲۱.

اینکه: «اتجعل فیها من یفسد فیها...»<sup>۱</sup>: [آیا در زمین کسی می‌گذاری که در آن تباهی کند...] فرمود: «إِنِّیْ اَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ»<sup>۲</sup>: [من چیزی می‌دانم که شما نمی‌دانید] نیک مفهوم خواهد بود؛ یعنی خداوند با این پاسخ بدین حقیقت اشاره فرموده است که در دل شری، خیر فراوانی نهفته است که عنایت من، پایمال کردن و ناچیز انگاشتن آنها را روا نمی‌بیند، بلکه حتی رحمت من به عرصه و صحنه عمل در آمدن آنها را واجب می‌دارد.

تبارک من اجری الامور بحکمه کما شاء لا ظملاً اراد و لا هضمًا  
فالک شیئی غیر ما الله شاء فان شئت طب نفساً و ان شئت مت کظماً  
: [خجسته باد آنکه کارها را آن‌سان که خواهد به فرمان خویش گرداند بی‌ستم یا اجحافی برای تو چیزی جز آنچه خدا خواهد نیست، اینک خواهی خوشدل باش و خواهی از خشم بیر] و  
الله اعلم بالاسرار... [خدای به نهانها داناتر است].

#### اصل چهارم: اسماء

اسم، کلمه‌ای است که به معنا و مفهومی - فارغ از زمان - دلالت می‌کند. این معنا و مفهوم، گاهی واقعی و عینی است که در این صورت نیاز به ظرف مکان دارد؛ و گاهی غیر تحسّلی و ذهنی است که بی‌نیاز از مکان وقوع و تحقق است؛ اما در هر دو صورت - اعم از عینی یا ذهنی - اسم از وجود حقیقی برخوردار است، چون دارای حقیقت ثابت است و حقایق دستخوش اختلاف یا دگرگونی نمی‌شوند. اسم، ممکن است به شکل لفظ، شفاهی باشد یا به شکل کلمه، کتبی و به هر حال، ملفوظ یا مکتوب بودن، امری قشری و ظاهری است و بهره‌ای از حقیقت و معنی ندارد. بر خلاف عینی یا ذهنی که این دو مفهوم، امری ظاهری نیستند، و به همین دلیل در زمانها و مکانهای مختلف، مصادیق متفاوت و مختلفی نیز پیدا می‌کنند. اسم مکتوب به وجود لفظی دلالت می‌کند و وجود لفظی نیز به وجود ذهنی، و البته وجود ذهنی برگرفته از وجود خارجی است. از اینجا می‌توان بدین حقیقت پی‌برد که اسم و مسّی و تسمیه، سه مفهوم ذاتاً و حقیقتاً متباین هستند، و در این رهگذر باید از پرگوییهای بی‌حاصلی که جز تخلیه دماغ و بیرون ریختن اوهام و خیالات سودی ندارد صرف نظر کرد. منشأ این بحث البته اینجاست که وقتی مثلاً در کلام عرب گفته می‌شود: «ضربت زیداً» مضروب اسم زید نیست بلکه مسّای زید است؛ در حالی که ملفوظ، اسم زید است و همین امر سبب شده است که برخی لفظ را با معنی، و دلیل را با مدلول اشتباه بگیرند و به خطا و لغزش بیفتند.

اکنون که این مقدمات دانسته شد، این را هم باید دانست که اسمی که برای معنایی وضع می‌شود، در واقع برای یک معنای عقلی وضع می‌گردد نه یک معنای خارجی؛ به دو دلیل: دلیل اول اینکه همه می‌دانیم الفاظ حدّ و حصر ندارند، در حالی که موجودات خارجی حتماً باید محدود و محصور باشند. بدیهی است که نامحدود و نامحصور نمی‌تواند بر محدود و محصور منطبق شود، بلکه حتماً تعداد نامحدودها از تعداد محصورها و محدوده‌ها افزون‌تر است. بنابراین، فقط معقولات یا معانی و مفاهیم عقلی هستند که حد و حصری ندارند. پس اسمها حتماً باید بر مسماه‌های عقلی وضع شده باشند نه خارجی تا بر یکدیگر قابل انطباق باشند.

دلیل دوم اینکه اگر کسی از فاصله‌ای دور شیئی بلندی را ببیند و گمان کند که شتر است، آن را به اسمی؛ و اگر گمان کند گاو است، به اسمی دیگر؛ و اگر گمان کند درازگوش است، به اسمی دیگر می‌نامد. یعنی تسمیه، براساس دریافت عقلی انجام می‌پذیرد. پس معلوم می‌شود که اسامی برای معانی عقلی و مفاهیم معقول وضع شده‌اند.

از مفاد دلیل دوم چنین بر می‌آید که وجود خارجی که مُشکک است، یعنی قابلیت تقسیم به مشترکات معنوی را دارد، با ماهیت معقولی که به هیچ وجه چنین قابلیت تقسیمی را ندارد، عقلاً مغایر یکدیگرند، هر چند در تحقق خارجی و عینی با هم متلازم هستند؛ زیرا هیچ کدام بدون دیگری تحقق و عینیت نمی‌یابند، چنانکه در هیولی و صورت، و همچنین در جنس و فصل، نوع و عرض خاص، نفس (روح) و بدن نیز همین وضع برقرار است. اینها مباحثی است که مأخذ و مبنای آنها به هم نزدیک است.

اکنون با در نظر گرفتن این مقدمه، شایان ذکر است که: اگر اسم بر تمام مسمی دلالت کند «مطابقه» است، و اگر بر بخشی دلالت کند «تضمن» است، و هر گاه بر معنا و مفهومی خارج از مسمی دلالت کند «التزام» است. مطابقه، از آن رو که لفظ با تمام معنی آن تطبیق دارد؛ تضمن، بدین جهت که جزء در ضمن کلّ است؛ و بالاخره التزام، به واسطه اینکه امری خارج از مسمی با اسم ملازمت دارد. از این سه نوع دلالت (مطابقه، تضمن و التزام) اولی و دومی در علوم کاربرد دارد، اما سومی مهجور و متروک است؛ زیرا لوازم و توابع قابل حد و حصر نیستند و ارتباط ملازمه، میان لازم و ملزوم آن، میان لازم لازم و ملزوم آن و... همواره برقرار است و مهارکردنی نیست، و به همین جهت است که این نوع دلالت در عرصه علمی کاربردی ندارد و متروک مانده است. گونه دیگری از دلالت اسم بر مسمی - افزون بر سه دلالت مطابقه، تضمن و التزام - وجود دارد که عبارت است از دلالت اسم بر مسمای مرکب؛ و منظور از مرکب این است که مسمی، ترکیبی از دو یا سه مفهوم باشد. مثلاً مرکب از ذات و جزء، یا ذات و لازم ذات، یا جزء و لازم جزء، که اینها مرکب از دو مفهوم هستند، و مرکب از سه مفهوم مثلاً مرکب از ذات،

جزء و لازم ذات. بدیهی است اسمی که دالّ بر این مفاهیم صرفاً بسیط باشد، دارای مفهوم مرکّب خواهد بود، و به عبارت دیگر معانی و مفاهیم مرکب را ارائه خواهد داد، بر خلاف اسم دالّ بر مفاهیم بسیط و مرکّب که معانی و مفاهیم مرکبی را القاء نخواهد کرد، مگر اینکه دالّ بر مسمی و لازم مسمی باشد. بنابراین، هیچ یک از اسماء خدا را نمی‌توان نشان داد که بر بخش یا جزئی از ذات اقدس او دلالت کند، زیرا خداوند، از تمام موجودات بسیط و مفرد که عاری از بخش و جزء هستند، از بخش و جزء مبرّی و منزّه‌تر است.

و اما در خصوص اینکه آیا اسمی دالّ بر مسمای ذات اقدس الهی وجود دارد یا نه، دو نظریه مخالف و معارض با هم مطرح شده است. برخی می‌گویند اگر معتقد باشیم که حقیقت خداوند متعال برای عقل بشر قابل ادراک و فهم است، اسم دالّ بر مسمی نیز برای خداوند وجود دارد. این نظریه گرچه نوعی آهن سرد کوبیدن، و سخن تکلف‌آمیز گفتن است، اما از آنجا که گروهی انبوه از متکلمان اسلامی بدان گراییده‌اند، ما نیز اختصاصاً از آن یاد می‌کنیم و حکمی بر آن بنیاد می‌داریم؛ و آن اینکه از میان اسماء متعدد خداوند متعال، یک اسم - به اتفاق نظر متکلمین - این ویژگی را داراست و آن اسم، الله است که منحصرأً خاص اوست؛ زیرا هر اسمی برای مفهومی وضع می‌شود، و اگر بگوییم که از این اسم نیز جز مفاهیم و معانی مربوط به صفات الهی فهمیده نمی‌شود، باید بپذیریم که اسمی که بتواند معنی و مفهوم ذات اقدس او را برساند وجود ندارد.

این سخن، پای مسئله‌ای مشهور را به میان می‌کشد که از دیر باز مورد نزاع حکما و متکلمین بوده است، و آن اینکه آیا حقیقت خداوند برای بشر دانستنی است یا نه؟ چون این اختلاف و تفاوت معانی و مفاهیم است که موجب اختلاف و تفاوت اسماء می‌شود، و گر نه در اسماء صفات الهی که ناظر بر مخلوقات و مصنوعات خداست، هیچ پیچیدگی و ابهامی وجود ندارد. در قرآن آمده است که: «وَلِلّٰهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنٰی فَادْعُوهُ بِهَا...»<sup>۱</sup>: [خدای را اسماء نیکوست پس بدانها بخوانیدش] و پیامبر (ص) فرموده است: «خداوند را نود و نه اسم است که هر کس آنها را بر شمارد به بهشت می‌رود» منظور این است که هر کس با آراستن جان خویش به مفاهیم و ارزشهای والای آن اسماء، می‌تواند اهل بهشت شود، و گر نه چنانچه ابوجهل، نه از فرط کفر و بیدینی، که از روی جهل و نادانی هزار اسم اعظم را با فصاحت و بلاغت تاّم و تمام برشمارد اما یکی از آنها در دل تیره او نقش نبندد و اثر نکند، «مَثَلُ مَنْ كَسَى اسْمًا كَسَى ثِيَابًا»<sup>۲</sup>: [کسی که تنها صدا و ندایی می‌شنود و عرعر می‌کند...] بدیهی است که جز رنج و خستگی زبان و دهان بهره‌ای ندارد، و چون خانه دلش از گوهر ایمان تهی است، و فاقد تصدیق و اعتقاد قلبی است،

طعمه آتش عظیم دوزخ خواهد شد. اینک به اجمال، برخی از اسماء عظیم الهی را مورد اشارت قرار می‌دهیم:

- نخست «الله»، که نشان و نمادی است از معنی و مفهوم متصور از ذات اقدس الهی. این اسم برترین و جلیل‌ترین اسماء خداوندی است؛ زیرا دلالت بر ذاتی می‌کند که این ذات متّصف است به صفاتی شایسته الوهیت، و اوج این شایستگی در «محض وجود» به منصه ظهور و بروز می‌رسد. الله عین واجب الوجود است، واجب الوجود بودن او عین وجود او، و وجود او عین واجب الوجود بودن اوست. بنابراین، عناوین الله و واجب الوجود، تنها به سبب ضیق تعبیر باهم متفاوت‌اند و گر نه هیچ گونه مغایرتی با یکدیگر ندارند. فقط این اسم است که بر ذات خدا دلالت می‌کند، و اما بقیه اسماء صرفاً دال بر صفات الهی هستند.

- «رحمان»: این اسم که به صیغه مبالغه است، دلالت بر افاضه خیر و رحمت به ماسوای خود می‌کند، یعنی جوشش رحمت او دائماً و بی‌وقفه همگان را در تمامی اوقات فرا می‌گیرد. این واژه که بر وزن «فَعْلان» است، مبالغه تام را می‌رساند و بعد از «الله» برترین اسماء خداست؛ زیرا جز بر خدا بر احدی دیگر حتی مجازاً قابل اطلاق نیست. رحمانیت خاص واجب الوجود است، و دیگران همه ممکن الوجودند، و از همین روست که خداوند این دو اسم را قرین یکدیگر فرموده است: «قل ادعوا الله او ادعوا الرَّحْمٰنَ اَيًّا مَاتَدْعُو...»<sup>۱</sup>: [بگو الله بخوانید یا رحمان، هر کدام را بخوانید...] در این آیه با اجازه انتخابی که میان الله و رحمان مطرح شده است، گویی خداوند، اسم «رحمان» را عدل و همتای «الله» قرار داده است.

- «رحیم»: این اسم نیز دلالت بر افاضه خیر و رحمت دارد اما بار مبالغه آن کمتر از اسم قبلی است. یعنی افاضه خیر و رحمت به برخی، نه همگان؛ یا افاضه خیر و رحمت در زمانی نه هر زمان. وزن «فَعیل» بیشتر اوقات، همین مقدار مبالغه را می‌رساند مایه مبالغه در «راحم» از آن دو نیز کمتر است؛ تا آنجا که اگر اندک رحمتی پدید آید و این ذره رحمت به اندازه‌ای کم و ناچیز باشد که به محض پدید آمدن، از میان برود باز هم کلمه «راحم» بر آن صدق می‌کند. درست مثل اینکه به کسی که هرگاه یک موضوع علمی را فرا بگیرد و در اندک مدتی آن را فراموش کند کلمه «عالم» اطلاق می‌شود؛ چون وزن «فاعل» در مورد هر کسی که کاری از او سرزند - حتی کار منفی - صادق و قابل اطلاق است. حتی در عرف عرب، این وزن، در مورد هر کس که استعداد نزدیک یا دوری برای انجام کاری داشته باشد نیز کاربرد دارد؛ چنانکه بذر را «گیاه»، نطفه را «جانور» و شرابی را که هنوز در خمره است «مسکر» می‌نامند، و این از آن

روست که اینها آمادگی صدور فعل دارند، بجز «رحمان و رحیم و راحم»، کلماتی چون «ندمان و ندیم و نادم»، و نیز «علاّم و علیم و عالم» بر وزنهای مذکور آمده است.

از آنجا که تعداد عوالم سه است: عقل و نفس و جسم؛ و از طرفی آن چشمه سار فیاض وجود و آن منبع خیر و رحمت، همه موجودات را از فیض وجود بهره‌مند ساخته است، و البته این بهره‌مندی بر حسب استعداد هر موجودی متفاوت است و زیادت و نقصان دارد، و آن بخشنده کریم به هر یک، کمالات و فضایی متناسب با قابلیت و لیاقت او عطا کرده است، آری؛ این موجودات و مخلوقات هستند که به تناسب ظرفیت اکتسابی خود در مراتب و درجات بالا یا پایین قرار می‌گیرند، وگرنه خالق را چه نیازی است که برای مخلوق خویش نماز بگذارد و روزه بگیرد تا خلقتش به کمال رسد و به سعادت نایل شود؟ و معبود را چه حاجت که بنده خویش را عبادت کند تا به او نزدیک شود؟ این گونه توهّمات، وسوسه‌ای شبیه مالیخولیا و بیماری‌ای غیرقابل علاج و درمان است - مگر آنکه لطف و عنایت الهی شامل حال گردد - به هر تقدیر، عقل به لحاظ وجود، هم در ذات و هم در صفات اشرف است و جسم، ادنی و نفس، بینابین آنهاست. از این رو، به اعتبار این عوالم سه گانه و به لحاظ تفاوت‌های معنوی و مفهومی موجود در هر یک از آنها، سه اسم رحمان و رحیم و راحم برای ذات الهی مشتق شده است: «رحمان» به اعتبار عالم عقل، که در عرصه وجود اشرف از عقل چیزی نیست؛ «رحیم» به اعتبار عالم نفس، که در مرتبه بینابین عقل و جسم قرار دارد و از شرافت متوسط برخوردار است؛ و «راحم» به اعتبار عالم جسم و ماده، که در پست‌ترین مراتب وجود مستقر است.

اینکه خداوند در «بسم الله الرحمن الرحيم»، فقط دو اسم «رحمان و رحیم» را مخصوص به ذکر فرموده و اسم «راحم» را نیاورده است، از آن روست که روا نیست سلطان اعظم را به منظور تبرّک و تیمّن و مدح و تعظیم و اکرام و احترام، از پست‌ترین خدم و حشم، و از دون پایه‌ترین حواشی و پیرامونیانش یاد کنند. جسم و ماده، حاشیه نشین عرصه وجود است و در صفّ الفعّال یا کفّش کن بزم هستی قرار دارد، درست در نقطه مقابل واجب‌الوجود که صدرنشین این محفل است و بر خورشید و ماه آن تفوّق دارد. این است که باید ذکر ادنی و اخس، بعد از ذکر اعلی و اشرف قرار گیرد.

و اما اینکه چرا فرموده است: «باسم الله»، و نه «بالله» بدین سبب است که عقل از معرفت ذات خدا قاصر است؛ یعنی اگر جز اسما و صفات، مفاهیم دیگری ارائه شود، ظرفیت عقلی بشر قادر به ادراک و فهم و دریافت نخواهد بود و از همین روست که به پیامبر بزرگوارش نیز خطاب



می فرماید: «سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى»<sup>۱</sup>: [تسبیح گوی اسم پروردگار متعال خود باش] و: «فَسَبِّحْ بِاسْمِ رَبِّكَ الْعَظِيمِ»<sup>۲</sup> [اسم پروردگار بزرگت را تسبیح گو] و فرموده است که: «سَبِّحْ رَبَّكَ الْعَظِيمِ» یا «سَبِّحْ رَبَّكَ الْأَعْلَى»؛ زیرا بشر اهلیت و صلاحیت شناخت و معرفت ذات خدا را ندارد. وضع و حال سرور و سالار بشر که چنین باشد، کمترین و دون پایه ترین آنان چگونه وضع و حالی خواهد داشت؟ این نکته، می تواند آیات شریفه: «قُلْ اعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ. مَلِكِ النَّاسِ. إِلَهِ النَّاسِ»<sup>۳</sup>: [بگو پناه می برم به پروردگار مردم. «پادشاه» مردم. خدای مردم] را نیز تفسیر و تبیین کند. معنی و مفهوم این آیات آن است که خداوند متعال پروردگار اجسام و مواد است؛ از آن رو که آنها را پرورش و رشد و بالندگی می دهد، پادشاه نفوس است؛ به لحاظ اینکه ملک و سلطه اجرام را به نفوس واگذار فرموده است، و بالاخره بر عقول الوهیت دارد؛ چرا که عقول از رهگذر عبادت و ارادت و تالله و اطاعت رو به جانب او می کنند، و چنین است عادت و رویه پیروان شریعت و آیین الهی...

- «ملك»: این اسم، بدین معنی است که ذات هر موجودی از آن خداست، بی آنکه ذات خدا از آن موجودی دیگر باشد. ذات خدا، از خدا و قائم به خود اوست، و روشن است که چنین موجودی تنها می تواند واجب الوجود باشد.

- «قدوس»: به معین پاک از هر آنچه کاستی به شمار آید. این واژه مشتق است از «قدس» که به معنی سطل یا ظرف آب پاکیزه است. ساختاری که از این ریشه برای خداوند متعال به کار گرفته شده است، وزن «فَعُول» دارد که صیغه مبالغه است و این مفهوم را می رساند که پاکیزگی تام و تمام از هر کاستی و عیب و نقصی اختصاص به خدا دارد، و این ذات اقدس خداوند است که معدن و منبع کمالات و فضایل است، ماسوای خود را از پلیدیها و پلشتیها پاکیزه می کند و به انواع فضیلتها آراسته می سازد.

- «سلام»: آنکه از هر عیب و آسیبی مبرّی و منزّه است، و بی تردید بر گرد حریم قدسی چنین منبع خیری ذره ای فتور و الم، یا ننگ و عار راه نیابد، چرا که قوه عصمت آن ذات مقدس، مانع حضور و نفوذ این نقائص و کمبودهاست.

- «مؤمن»: این اسم دو معنی دارد؛ یکی این کننده از عوامل ترس و هلاک و دیگری تصدیق کننده ماهیت درست اشیاء. کاملاً روشن است که خداوند به هر دو معنی «مؤمن» داست؛ زیرا - گذشته از ذات اقدس خویش - هم این کننده تمام موجودات است از تمام عوامل و موجبات ترس و هلاک، و هم تصدیق کننده کلّ امور - اعمّ از موجود و معدوم - و آن هم تصدیق در بالاترین درجه ممکن، که تصدیقش نه به برهان استوار است و نه به ضرورتیهای

دیگر؛ زیرا تصدیق الهی فوق برهان و فراتر از فرایند ضرورت است. فوق برهان است؛ از آن رو که برهان استدلالی است که نتیجه آن، به سبب روشن تر بودن مقدمه کلی (حدّ اکبر) از مقدمه میانی (حدّ اوسط) حاصل می شود. در حالی که در پیشگاه خداوند متعال همه حدّها - اعمّ از اکبر و اوسط و غیره - به لحاظ وضوح و جلاء، به سان دندانهای شانه با هم برابرند. اکبر و اوسط و اصغر در قیاس با ما مطرح می شود، نه در قیاس با حق تعالی که خود واضح، جلیّ، ظاهر و علیّ است. همچنین تصدیق الهی فراتر از فرایند ضرورت است؛ به لحاظ اینکه ضرورت نوعی غافلگیری و سلب اراده و اختیار از شخص است و دامن کبريایی حضرت حق، اجلّ از آن است که غافلگیر شود؛ زیرا غافلگیری مستلزم غفلت است در حالی که ذات اقدس احدیت را «نه چُرت فراگیرد و نه خواب»<sup>۱</sup>. بنابراین اسم «مؤمن» برای پروردگار متعال نه تنها از همگان سزاوارتر و شایسته تر است، که حتی می توان گفت اطلاق این اسم به هر موجود دیگری جز او روا نیست مگر به طور مجازی و آن هم به شباهت بسیار دور. این موجود دیگر، همان کسی است که به زبان اقرار به «لا اله الا الله» می کند؛ او گرچه معنی و مفهوم این کلام را نمی فهمد اما برای اِمین شدن از آخته شدن شمشیرها، و فرو آمدن پیک اجل، و با هدف حراست و صیانت اهل و مال و وضع و حال خویش آن را بازگو می کند؛ چنانکه به اهل اباحه ای لایبالی گفتند: چرا نماز می گذاری؟ پاسخ داد: هم ورزش جسم است، هم رسم و عادت مردم شهر است، و هم ابزاری برای حفظ و اِینی مال و فرزند. آیه شریفه «و قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا و لمّا دخل الإيمان فی قلوبکم»<sup>۲</sup>: [اعراب گفتند ایمان آوردیم. بگو ایمان نیاروده اید، اما بگویند تسلیم شدیم؛ که ایمان در دهاتان راه نیافته است] نیز وصف حال چنین کسانی است. این آیه حقیقی را بیان می کند، و آن اینکه اسلام آوردن که با گفتن کلماتی معین تحقّق می پذیرد، غیر از ایمان آوردن است که فقط با تصدیق قلبی محقّق می شود.

فرقه های مختلف اسلامی در این خصوص از دیر باز منازعات و مجادلاتی جدّی و فراوان داشته اند اما قول حق همان است که ما بیان کردیم؛ زیرا فراتر از حکم قرآن، سخن صدق دیگری وجود ندارد.

- «مُهیمن»: به معنی حفظ و حراست کننده و نگهدارنده؛ بی تردید واجب الوجود حافظ ممکنات است قادر راستای وجود به سر برند و به گودال زوال و فنا سقوط نکنند. چه اینکه او «نگهدارنده آسمانها و زمین است تا زوال نیابد»<sup>۳</sup>.

- «عزیز»: یعنی توانا و کمیاب. روشن است که در عرصه هستی توانمندتر و سخت تر از

۱. «... لا تأخذہ سنۃ ولا نوم...» بقره: ۲۵۵. ۲. حجرات: ۱۴.

۳. ناظر است بر آیه شریفه ای که طی آن آمده است: «انّ اللّٰه یمسک السماوات و الارض ان تزولا...» فاطر:

واجب الوجود متصور نیست؛ چون همه قدرتها و قوتها از او نشئت گرفته‌اند. همچنین نادرتر و کمیاب‌تر از او، وجود ندارد؛ زیرا جز او، هویتی در محیله نگنجد. اگر در سرزمین درّی بی مانند پیدا شود، آن را درّ یتیم می‌نامند؛ این در حالی است که ممکن است در سرزمین دیگری درّی مشابه آن و حتی بسیار مرغوب‌تر از آن نیز وجود داشته باشد. با این حساب آن درّ یتیمی که هرگز نه فرزندی دارد، نه پدری، نه پشتیبانی و نه یار و یاور، سزاوارتر است که به اسم «عزیز» مسمی باشد و ویژگی ندرت و کمیابی، خاص او شود. چه اینکه «عزت حقیقی از آن خداست، و عزت مجازی از آن رسول خدا و مؤمنان...»<sup>۱</sup>.

- «جبار»: یعنی آن کس که دیگری را به قهر و غلبه و امر و سلطه و تفوق، مجبور به کاری می‌کند. تازیان نخل بلند برومند را «نخل جبار» می‌گویند؛ زیرا دست کسی به شاخه‌های رفیع آن نمی‌رسد. روشن است که ذات اقدس الهی:

- جبار موجودات است که پیوست و گسست و اتصال و انفصال همه آنها به دست قدرت و مشیت اوست.

- جبار ارواح است که حفظ و مخصوصاً تدبیر و تمشیت امور آنها با اوست.

- جبار جانهای ارواح است که فیض رسانی، امداد، زمینه سازی و ایجاد آمادگی و استعداد آنها به عنایت اوست. بنابراین به قطع و تعیین می‌توان گفت که: «جبار» اوست و لاغیر.

- «قهار»: حضرت حق قهار است؛ به لحاظ اینکه ظلمت دیجور عدم را به فروغ صبح وجود که از خورشید جمال الهی پرتو می‌گیرد شکافت.

- «حکیم»: این اسم دو معنی دارد؛ یکی به معنی دانایی که علمش به تمام و کمال است، و دیگری به معنی کننده‌ای که کارش تام و کامل است. چه اینکه «حکمت» هم علمی است و هم عملی. بنابراین، حکیم، خداوند است و لاغیر؛ زیرا هر موجودی که قدم به عرصه وجود بگذارد، فعل اوست و احدی جز او در این امر دخالت ندارد، کما اینکه همه علوم و معلومات نیز اندکی از علم او، ذره‌ای از خورشید وجود او، و قطره‌ای از دریای هستی اوست. پس «حکیم» مطلق احدی جز او نیست.

- «علی»: این اسم به کسی اطلاق می‌شود که به لحاظ جاه و مقام برتر از همگان باشد. البته ممکن است در این دو زمینه از او بالاتر هم کسی وجود داشته باشد؛ اما «علیّ اعلی» کسی است که از او بالاتر متصور نباشد. برای چنین موجودی علّو و برتری مطرح نیست؛ چون در اوج قلّه علو است. خداوند متعال «علی»، بل «اعلی» است از آن رو که حد نهایی علو است و فراتر از او

۱. اشاره است به آیه ۸ منافقون: «...وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ...»

حدی متصور نیست. به همین جهت است که پیامبر (ص) فرموده است: «خداوند هر شب به آسمان دنیا نزول اجلال می‌فرماید». در این سخن خداوند متعال به نزول وصف شدن است نه صعود؛ در حالی که باید از صعود سخن می‌رفت نه نزول؛ زیرا صفات شریف در خور ذات شریف است، و صفات دون در خور ذات دون، و این قاعده، مقتضای عدل و کمال فضل است. انسان، نسبت به دستاورد خویش، از پدر و فرزند و هر کس دیگری سزاوارتر است و «همگان در گرو دستاورد خویشند»<sup>۱</sup>، اما از آنجا که خداوند متعال در اوج علو و در قله صعود است، و برای او صعود و علوی بالاتر از آنکه هست وجود ندارد، لاجرم رسول خدا (ص) در سخن یاد شده از وصف نزول استفاده کرده است. آری پاک و منزّه است ذات مقدسی که مفهوم نقص، دلالت بر کمال او، و مفهوم نزول دلالت بر علو جلال او می‌کند. اینجا بازار فرقه بینوای «مشبه» و جزوه بیچاره «کرامیه» است که دچار فقر و زبونی و ترس و ناتوانی و گرسنگی و سوداگری شده‌اند. گرسنگی از آن رو که از رزق و روزی فطانت و هوشمندی محروم گشته‌اند، و سوداگری بدان سبب که مرام و مسلک حق سواد اعظم را به معرض فروش گذاشته‌اند. ذات اقدس الهی اجل از تشبیه و تعطیل است، او موجودی است بی‌وقفه و تعطیل، و واجب الوجودی است که وجودش سابق بر عدم و، جودش فائق بر قدم است.

«عظیم»: حاکمان را کبیر می‌گویند و مافوق آنان را عظیم. مثلاً سلطان کبیر است و خلیفه، عظیم؛ و این در حالی است که در حکومت‌های مجازی، مقام‌های کبیرتر و عظیم‌تر نیز ممکن است وجود داشته باشد بنابراین، عظیم واقعی کسی است که عظمت همه سلاطین و اہت همه بزرگان نیازمند جبروت اوست. او سلطان اعظم است و حاکم اکرم و اطلاق این اسم بردیگری، حتی مجازاً روا نیست.

«فاطر»: به کسی که چیزی محسوس یا معقول را آغاز به شکستن و گشودن کند فاطر می‌گویند، و به همین لحاظ است که به روزه‌دار، در آغاز گشودن روزه «مفطر» اطلاق می‌شود. در عرف عرب متداول است که: «هذه رکیّة فطرها ابی»: [این چاهی است که پدرم آن را باز کرده است]، یعنی پدرش نخستین کسی است که خاک‌های چاه را بیرون آورده است. بدین ترتیب، بی‌تردید، واجب الوجود است که گریبان عدم را شکافته و زوایای نهان آن را به نوک سوزن قدم استخراج کرده است.

«بدیع»: آنکه بی‌ابزار صنعتی کند، بدیع است و این اسم خاص حضرت حق تعالی است؛ زیرا ابزارها و وسایل جملگی صنعت اوست. او اشیاء را بی‌ابزار پدید آورده، و بی علت

مبادرت به انشاء و ایجاد و اختراع آنها کرده است. اگر خداوند متعال برای ایجاد اشیاء به ابزار محتاج می‌بود، در این صورت هر دو، به عامل سومی حاجت می‌داشتند و این تسلسل به بی‌نهایت می‌انجامید که تردیدی در بطلان آن نیست.

فرق میان «صانع» و «بدیع» این است که فعل بدیع ظرف زمان یا مکان ندارد، اما فعل صانع حتماً در مکان و زمان محقق می‌شود. خداوند به اعتبار ایجاد عقول، نفوس و اجسام بسیط، «بدیع» است؛ اما به لحاظ ایجاد اجسام مرکب «صانع» است. صنع عبارت است از ایجاد چیزی از چیزی دیگر، و ابداع عبارت است از ایجاد چیزی، بی‌آنکه به چیز دیگری حاجت افتد. به همین دلیل است که می‌فرماید: «بدیع السماوات والأرض»<sup>۱</sup>: [نوآورنده آسمانها و زمین]؛ چه اینکه آسمانها و زمین موجودات بسیطی هستند که مانند موجودات مرکب از اجسام دیگری که تشکیل دهنده اجزاء آنها باشند آفریده نشده‌اند، آسمانها و زمین را ناب نور عزت الهی ابداع کرده است، و گرنه، چنانچه آسمانها و زمین، از اجزاء آفریده شده باشند، خود همین اجزاء نیز برای آفرینش نیاز به اجزاء دیگری پیدا می‌کردند و ادامه این روند به تسلسل می‌کشید.

از اینجا معلوم می‌شود که آفریدن موجودات بسیط، دلالتی قوی‌تر، بزرگ‌تر و استوارتر بر قدرت عظیم آفریدگار دارد تا آفریدن موجودات مرکب؛ زیرا آفرینش موجودات بسیط مسبوق به ماده و مکان نیست؛ برخلاف موجودات مرکب که ایجاد آنها ماده و مکان لازم دارد. قرآن مجید نیز به همین نکته دقیق اشاره کرده است که می‌فرماید: «لخلق السماوات والارض اکبر من خلق الناس ولاکثر الناس لایعلمون»<sup>۲</sup>: [حتماً آفریدن آسمانها و زمین باشکوه‌تر از آفریدن آدمیان است؛ ولی بیشتر مردم نمی‌دانند] یعنی نمی‌دانند که چه تفاوتی میان خلقت آسمانها و زمین (موجودات بسیط) و انسان (موجود مرکب) وجود دارد.

- «احد»: این ساختار، مفید مبالغه در یگانگی و یکتایی است و یگانگی و یکتایی به چند صورت کاربرد دارد: هر جنسی واحدی است، از قبیل انسان، اسب و...؛ به هر یک از دو شخص مربوط به یک نوع نیز واحد اطلاق می‌شود؛ واحد کمی در مورد دو خط متساوی؛ واحد شخصی در خصوص هر یک از اعیان؛ واحد عددی؛ واحد ذاتی در باب اشیاء فاقد جزء مانند نقطه، جوهر فرد و غیره... اینها همه واحدهای مجازی هستند؛ گو اینکه ممکن است برخی از آنها تا حدودی حقیقی به نظر آیند. بنابراین موضوع هر چه بسیط‌تر باشد، نسبت به موضوع دیگری که از بساطت کمتری برخوردار است، اولی و اقدم است تا مسمی به «واحد» شود. اما «احد» مطلق، عبارت است از آن یگانه‌ای که از تمام اوصاف برشمرده شده برای «واحد» مبری

است؛ چنین موجودی یکتا و یگانه است و دومی ندارد؛ زیرا واجب الوجود است، و چنانکه قبلاً توضیح داده شده است، واجب الوجود را ثانی نیست.

«فرد»: این اسم اخص از «واحد» است؛ زیرا در عین حال که همان مفهوم را می‌رساند، قابلیت تفکیک و تجزیه را ندارد. این در حالی است که برخی از مصادیق «واحد» گرچه عملاً و به لحاظ تحقق خارجی تجزیه‌پذیر نیستند، اما به لحاظ اعتباری و تصویری و توهمی قابل تفکیک و تجزیه‌اند؛ نمونه این گونه واحدها «جواهر متحیّزه»<sup>۱</sup> هستند؛ لیکن «فرد» - مطلق - عبارت است از حقیقتی که نه حیّ‌پذیر است و نه تجزیه‌پذیر با این توضیح، خداوند «فرد» است و جزء ندارد؛ و کل است و بعض ندارد - برخلاف دیگر کلها که دارای جزء و بعض هستند.

«صمد»: این واژه، هم مفهوم «واحد» را می‌رساند و هم مفهوم «فرد» را؛ به عبارت دیگر متضمن هر دو معنی است. صمد عبارت است از سید و سروری که به لحاظ محتوی پرمایه است و خلأ ندارد، و سید و سرور مطلق و بی‌قید و شرط، به کسی اطلاق می‌شود که مافوق او سید و سروری وجود نداشته باشد. بدیهی است که موجودی با این ویژگی، همان واجب الوجود است؛ زیرا فوق تمام ممکنات است. خداوند، هم واحد است و هم فرد است؛ یعنی خلأ در ذات اقدسش راه ندارد. نفی خلأ به معنی نفی حجم است و به همین جهات می‌توان گفت خداوند به هر دو معنی مذکور «صمد» است.

«غنی»: آنکه در ذات و صفات و افعال خود از غیر بی‌نیاز است «غنی»؛ و متقابلاً، آنکه در یکی از این سه مورد وابسته به غیر است «فقیر» است. بی‌تردید، واجب الوجود، غنی مطلق است و در هیچ‌یک از این امور مطلقاً به احدی نیاز ندارد؛ ولی همه چیز و همه کس در زمینه‌های مذکور فقیر اویند. آیاتی چون: «...وَاللّٰهُ الْغَنّٰی وَ اَنْتُمْ الْفُقَرَاء...»<sup>۲</sup>؛ [خداوند بی‌نیاز است و شما بینوایانید] و: «وَرَبُّكَ الْغَنّٰی ذُو الرَّحْمَةِ...»<sup>۳</sup>؛ [پروردگارت بی‌نیاز است و با مرحمت... اشاره به این حقیقت دارند که بی‌نیازی منحصر به آن ذات اقدس است، و فقر و نیاز مخصوص ماسوای او. در این آیات الف و لامی که در اول «الغنی» و «الفقراء» آمده است، به لحاظ ادبی و بر طبق موازین و قواعد زبان عرب، افاده حصر می‌کند. توضیح اینکه به اتفاق نظر علمای برجسته ادب عرب، در یک «قضية حملیه» چنانچه «محمول» الف و لام داشته باشد، دلالت بر آن دارد که محمول در موضوع خود منحصر به فرد است. بدین ترتیب مدلول برهان با دستور زبان هر دو به یک نتیجه انجامیدند.

«جواد»: مصداق این اسم کسی است که به هر کس بلاعوض عطایی کند که شایسته و

۱. جواهر تبخزه عبارت‌اند از:...

۲. محمد: ۳۸.

۳. انعام: ۱۳۳.

سزاوار آن باشد. مفهوم این سخن آن است که اگر کسی عطایی نه بسزا کند «جواد» نیست بلکه ابله است. همچنین اگر کسی به منظور یا غرضی خاص عطایی کند - اعم از اینکه عطا دُر و گوهری باشد یا غرض و جوهری - باز هم چنین بخشنده‌ای «جواد» نیست بلکه سوداگر است. واضح است که خداوند متعال، هر ذات و صفی را به موجودات افاضه فرموده است، خالی از هر غرض و فارغ از هر عرض بوده است؛ زیرا او «... همان است که هر چه را آفرید، عطایش بخشید و سپس هدایتش فرمود...»<sup>۱</sup> بنا براین ذات اقدس الهی «جواد» - مطلق است.

«حی»: این واژه به دو معنی است؛ یکی باحیا، و دیگری فعال و درک کننده. براساس معنی اول، حیا عبارت است از متأثر شدن روح از فعل صادره، چندانکه تصمیم بگیرد آن را به علت قبضش هرگز تکرار نکند. بدیهی است که هر گونه تأثیری از ساحت قدس واجب‌الوجود به دور است. تأثیر از آن او، و تأثیر از آن ماسوای اوست. بنابراین اگر خداوند «حی» به معنی با حیاست یعنی اینکه هرگز از او فعل یا عملی ناجیا و ناشایسته سر نمی‌زند؛ بل هر آنچه از ساحت قدسش به منصه ظهور و بروز می‌رسد، کاملاً بسزا و در عین شایستگی است.

از این بیان روشن شد که تمام اوصاف روحی و نفسانی ما دارای مبدئی است و منتهای. این صفات روحی و روانی از نقص و کاستی آغاز می‌شوند و به کمال و فزونی منتهی می‌گردند. مثلاً خنده به عنوان یک وصف نفسانی و حالت روانی پدیده‌ای است که مبدأ و منشأ آن تأثر نفس از انبساط روح، و غایت و منتهای آن سرور شادی محض است که در رفتار یا گفتار او تظاهر می‌کند. گریه نیز همین طور است؛ حالتی است نفسانی ناشی از تأثر نفس از انقباض روح و انتقال آن به مغز، که به احساس ترحم و مهر انسان منتهی می‌شود و گریه پدید می‌آید. حالات و اوصافی چون خشم و کین و انتقام نیز همین وضع را دارند یعنی هر یک دارای مبدأ و منتها و مراتب نقص و کمال هستند. حال اگر این اوصاف درباره خدا مطرح شوند - چنانکه در آیه شریفه آمده است: «غضب الله علیهم»<sup>۲</sup>: [خداوند بر آنان خشم کرد]، یا: «ان الله لایستحیی ان یضرب مثلاً ما...»<sup>۳</sup>: [خداوند را حیا مانع نمی‌شود که مثلی برند...]. و یا اینکه رسول خدا (ص) فرموده است: «خداوند با حیا و عیب پوش است و این دو صفت را دوست دارد.» تمام اینها باید به معانی نهایی آنها حمل شوند که کمال است، نه به معانی ابتدایی که نقص و کاستی است. این یک اصل کلی است که دریافت آن و پیروی کردن از آن را باید سپاس گذاشت. و اما معنای دیگر «حی» که عبارت باشد از درک کننده و فعال؛ بی‌تردید علم الهی بر تمام اشیاء و موجودات احاطه دارد و عدد آنها تحت احصاء و اشراف پروردگار متعال است، سراسر عالم وجود فعل

۱. «... الَّذِیْ اَعْطٰی کُلَّ شَیْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدٰی» طه: ۵۰.

۲. فتح: ۶.

۳. بقره: ۲۶.

حضرت اوست و مرگ و نیستی به هیچ روی به آستان رفیع حضرتش راه ندارد. بنابراین او حقی مطلق است و جز او خدایی نیست نه به ترکیبی ممزوج است و نه به درمانی محتاج. - «جمیل»: هم صورت زیبا جمال است و هم باطن و سیرت زیبا؛ اما از آنجا که تصور چهره ظاهر و محسوس، برای حضرت حق محال قطعی و نهایی است، پس باید وصف جمال را بر صورت عقلانی او حمل کرد که در این صورت و با این طرز تلقی، خداوند متعال نه تنها زیباترین و کامل‌ترین موجود، که هر جمال و کمال و فروغ و نور و ظهور و سروری، رشحه و غمی تراویده از جانب جناب او است، و حتی از این هم بالاتر، عین کمال و جمالی است که برای ماسوای او عیب و نقص محسوب می‌شود. چنانکه سروده شده است:

اذا تمّ امرنا نقصه توقع زوالاً اذا قیل تمّ

[چون کاری به مرحله تمام رسید، کاستی آن نزدیک می‌شود اگر گفته شد چیزی به اتمام رسید، منتظر زوال آن باش] ستایش و اجلال، شایسته ذات اقدس است که کم و کاست دیگران، دلیل کمال او است، قوت و کمال او دلیل ناتوانی و ضعف دیگران.

- «رزاق»: این اسم، به مقتضای اینکه جهان هستی به دو بخش روح و جسم منقسم است، دو مصداق دارد: روحانی و جسمانی؛ زیرا در این عالم، هم موجودات روحانی رزق می‌خورند، و هم موجودات مادی و جسمانی روزی می‌پرند. رزق ارواح علم و معرفت است، و روزی اجسام دانه و گوشت. همان طور که اگر به جسم روزی مادی نرسد می‌میرد، به روح نیز چنانچه روزی معنوی و عقلی نرسد دچار مرگ می‌شود. از همین روست که خداوند جاهلان و نادانان را مرده توصیف کرده می‌فرماید: «و مایستوی الأحياء و لا الأموات»<sup>۱</sup>: [زندگان با مردگان برابر نیستند]. از آنجا که منبع هر دو قسم رزق و روزی مذکور، از ناحیه پروردگار متعال است، پس او «رزاق» است.

- «حق»: ۱. وجود؛ ۲. ثبات وجود؛ ۳. بقای وجود؛ ۴. دوام وجود؛ ۵. آنچه فنا نپذیرد؛ اینها مصادیق حق و موارد اطلاق آن است، و واجب الوجود همان موجودی است که این مراتب پنجگانه خاص اوست؛ مضافاً اینکه مراتب اول تا چهارم که ممکنات از آنها برخوردارند نیز - به لحاظ مبدأ و منشأ و منبع و مرجع - از آن واجب متعال است. بنابراین «حق» حقیق و واقعی، تنها اوست، و باقی همه باطل‌اند، زیرا نه تنها شایستگی ذاتی برای حق بودن ندارند، بل از ذاتشان جز عدم طرفی غمی‌بندند، یعنی اگر به حال خود رها شوند، بر همان وضع عدمی خود باقی می‌مانند. غمی‌خواهم بگویم که ذاتاً مستحق عدم‌اند - که در این صورت از مصادیق ممتنع محض



می‌بودند- بلکه می‌گویم ذات آنها داعی و استحقاق وجود ندارد - عدم استحقاق وجود با استحقاق عدم فرق دارد؛ چه اینکه اولی نفی است، و دومی اثبات؛ و ما قبلاً تفاوت میان امکان منفی و نفی امکان را بیان کرده‌ایم. به هر تقدیر، نظر به اینکه حضرت حق فرادست تمام عالم هستی است و بر آن تفوق و استعلا دارد، از این رو فرموده است: «بل تقدف بالحق علی الباطل فیدمغه فإذا هو زاهق...»<sup>۱</sup>: [بلکه حق را بر باطل چیره می‌کنیم پس آن را نابود می‌سازد و ناگهان باطل رفتنی است]. در این آیه واژه «زاهق» آمده است که از بن «زهوق» - به معنی خروج روح - است و مفهوم کلی آن چنین است که همه چیز در زیر شعاع جبروت او متلاشی، و در دریای برق لاهوت او مستغرق و مضمحل است، و «جز این هر وصفی بگویند موجب ندامت خواهد بود»<sup>۲</sup>.

- «نور»: در فرهنگ اهل مجاز و عوام، نور آن است که تنها ظهور ذاتی داشته باشد، اما در عرف خاص و فرهنگ خواص، نور آن است که هم ظهور ذاتی داشته باشد و هم مظهر غیر باشد؛ و بالاخره در قاموس خاصان خاص، نور آن است که هم به خویش و هم به غیر آگاه و عارف باشد. برکسی پوشیده نیست که وجود، نور است؛ زیرا ظلمت عدم را از میان بر می‌دارد. از این رو فیاض وجود، انور و اشرف و بلکه نورالانوار است. او به حکم اینکه هم وجودش ذاتی است و هم موجد غیر است، پدید آورنده آثار و آشکار کننده اسرار است. گسترده زمین در عرصه هستی و در ابعاد طولی و عرضی یکپارچه به اشراق او فروغ و درخشش یافته است تا به بین و لطف استیلای سلطان قدم، مرکز تجمع نیروهای ظلمانی عدم متلاشی و آشفته شود؛ چه اینکه او، «خداوندی است که نور آسمانها و زمین است...»<sup>۳</sup>.

اینها عمده اسمای حسنای الهی است که به اجمال و فهرست گونه بازگو شد و بقیه اسماء را می‌توان از رهگذر آنها شناخت؛ چون در خلال مطالب مربوط به آنها قواعدی کلی را خاطر نشان کردیم که پژوهنده زیرک و هوشمند را به قدر کافی راهنمایی خواهد کرد. ما در اینجا از ذکر تفصیلی و یکایک همه آنها خودداری و صرف نظر کردیم تا موجبات ملال و بطالت دانش پژوهان جدی، فراهم نیاید.

در خاتمه، تو ای طالب هدایت! چنانچه نظایر چنین صفاتی را برای خویش تدارک کنی و خود را به اندازه وسع و توان بدین اوصاف متّصف سازی - چه اینکه بنده هرگز معبود نتواند شد، اما در صورتی که دل و جان خود را به نور معرفت معبود روشن کند، می‌تواند متّصف به صفات او گردد؛ و از همی روست که پیامبر (ص) خواستار نور معرفت می‌شود: «یا مَنُورَ الْقُلُوبِ

۱. انبیاء: ۱۸. ۲. اقتباسی است از آیه ۱۸ سورة انبیاء: «...ولکم الویل مّا تصفون».

۳. ناظر است به آیه شریفه: «اللّه نور السّموات والأرض...» نور: ۲۵.

نور قلبی بنور معرفتک»: [ای روشنی بخش دلها، خانه دل مرا به نور معرفت خود روشن فرما] چه اینکه هر کس به معرفت خدا دست یابد هیچ امری بر او پوشیده و پنهان نمی ماند. زیرا همه امور در خدا خلاصه می شود پس هر کس کل را بشناسد، اجزاء کل را نیز خواهد شناخت؛ زیرا، کل در اجزاء قرار دارد، نه داخل در اجزاء است و نه خارج از آنها. عارف گوید: خدا را شکر، نه پیوستگی است و نه گسستگی. مفهوم سخن «معلم اول» - ارسطو - نیز همین است. از او پرسیدند حیات بخش جهان و گرداننده افلاک کیست؟ پاسخ داد: نه می توانم بگویم که جهان و افلاک از او پُر است، و نه توان گفت که از او تهی است. او پاک و منزّه است و علیّ و عظیم. ... آری ای جوای هدایت! در صورت تحصیل این صفات، خلق و خوی الهی خواهی گرفت و آنگاه شایسته قرب او خواهی شد. به لقاء او واصل و به بقاء او نائل خواهی شد، زیرا خداوند پاکیزه و طیب است، و جز افراد پاکیزه و طیب را به حضور نمی پذیرد: «إلیه یصعدالکم الطّیب و العمل الصالح یرفعه...»<sup>۱</sup>: [کلمه های پاکیزه به سوی او اوج می گیرند و کار شایسته آنها را بالا می برد] قرب خدا و کسب افتخار «حضور در جایگاه صدق»<sup>۲</sup> عبارت است از خداگونه شدن در صفات و اخلاق، نه جا گرفتن در سمت و سو و رواق. این خداگونه شدن هدف غایی تلاشهای حکیم ربانی و غرض نهایی کوششهای بزرگمرد نورانی است؛ و البته تخلّق به اخلاق الهی کار روح است نه کار جسد که منبع کنیه است و حسد. باری، اگر مرد این میدان نیستی خود را خسته مساز و نقد ظاهر و باطن را در این سودا مبارز که «خداوند از جهانیان بی نیاز است»<sup>۳</sup> نه هر که نام شکر بر زبان آرد لذت چشیدن برد. این است حقیقت آشکار و «اینجاست که مؤمنان به آزمون گرفتار، و به زلزله ای سخت دچار شده اند»<sup>۴</sup>.

ایبات زیر در ترغیب به خودسازی و نه تن سازی سروده شده است:

یا خادم الجسم کم تشقّی بمخدمته      و تطلب الریح فیما فیہ خسران  
علیک بالنّفس فاستکمل فضائلها      فأنت بالنّفس لا بالجسم انسان

: [ای غلام تن تا چند با خدمت به آن خود را بدبخت، و از چیزی که سراسر زیان است سود جستجو می کنی] [به کار روح پرداز و فضائل آن را تکمیل کن که انسان بودن تو به روح است نه تن] واللّه ولیّ التوفیق، و ما توفیق الاّ باللّه.

۱. فاطر: ۱۰. ۲. اشاره است به آیه شریفه: «فی مقعد صدق عند ملک مقتدر» قمر: ۵۵.  
۳. عنکبوت: ۶. ۴. احزاب: ۱۱: «هنالك ابتلی المؤمنون و زُلزِلوا زلزالاً شديداً».

### محور دوم: سخن در معاد

به عنوان پیش درآمدی برای ورود به بحث معاد و ماهیت آن، باید دانست که معاد به معنی بازگشت است؛ بازگشت یک چیز به وضعی که از آن وضع «شدن» خود را آغاز کرده است و چنانکه گفته‌اند: هر چیز به اصل خود باز می‌گردد.

معادشناسی از سنخ شناخت امور نسبی است؛ اموری که فهمیدن آنها جز از رهگذر با مقایسه آنها با امور دیگر امکان‌پذیر نیست. بیان مطلب چنین است که امور بر دو قسم‌اند: قسمی که حقیق هستند، و فهم درست از آنها نیاز به طرف مقایسه ندارد، مانند آسمان، زمین، گیاه، جانور، انسان، و به طور کلی تمام موجوداتی وجود مستقل دارند و به ذات خود قائم‌اند، و قسم دیگری که نسبی و اعتباری هستند، و ادراک کردن آنها فقط در صورتی ممکن و میسر می‌شود که با چیزی غیر از آنها و خارج از ذات آنها مقایسه شوند؛ از قبیل پدر بودن، فرزند بودن، علم، قدرت، بالا، پایین، خوشبختی، بدبختی، و به طور کلی تمام عرضها به استثنای دو عرض کم و کیف که تصوّر و تعقل این دو نیاز به طرف مقایسه ندارند، اما سایر اجناس عالیّه هر یک در قیاس با امری دیگر مفهوم می‌افتد. فهم و شناخت معاد نیز یکی از همین امور است و از این رو فهم درست آن مستلزم فهم سه مسئله است:

۱. معاد برای چه موجوداتی است؟ ۲. معاد از چه جایگاهی آغاز می‌شود؟ ۳. معاد به کجا می‌انجامد؟ از این سه مسئله، تقسیمات مربوط به مسائل اول و سوم با یکدیگر مشترک و مرتبط‌اند. معاد عوالم روحانی به ارواح معقول، و معاد افلاک به ارواح جسمانی است. با این حساب ارواح عالیّه - که عبارتند از فرشتگان - و افلاک، یعنی مجموعه مادی و فیزیکی آنها، معادی ندارند. به عبارت دیگر برای آنها عالم دیگری که به آن بازگردند وجود ندارد، چه اینکه

اگر وجود می‌داشت، لازم بود که این عالم دوم نیز عالم سومی داشته باشد و کار به تسلسل می‌کشید که بطلان آن ثابت شده است. بنابراین، عالم عقول و عالم افلاک، خود، معاد هستند و معاد و مرجع دیگری ندارند؛ مگر اینکه اراده و مشیت خداوند بر این قرار گیرد که آنها را خراب کند و مجدداً برای خلقت آنها طرحی نو دراندازد.

و اما در خصوص مسئله دوم، یعنی اینکه معاد از چه جایگاهی آغاز می‌شود، این تنها عالم عنصری و محسوس است که راهی معاد می‌شود. دلیل آن هم این است که غرض و هدف غایی از ایجاد عرصه‌ای به نام معاد، به کمال رسیدن نفوس و ارواح است تا نفوس و ارواح به سعادت شایسته و در خور خود نائل آیند. بدیهی است که نیل به سعادت شایسته و در خور، تنها از این رهگذر میسر خواهد بود که حق هر صاحب حقّ به او تأدیه و اعطاء شود، و مثلاً به یک فرد نیکوکار پاداشی معادل ده برابر کار نیکی که انجام داده است داده شود. سرّ اینکه در پاداش احسان نیکوکاران، ده برابر وعده داده شده است این است که نیروهای عامل و فعال انسانها، چیزی جز نیروهای عقلانی و نورانی آنان نیست؛ چنانکه این نکته، در این آیه کریمه نیز مورد اشاره قرار گرفته است: «فأوجدنا فيها غير بيت من المسلمين»<sup>۱</sup>: [در آنجا جز یک خانه، تسلیم حق نیافتم]. از این رو، انسان نیکوکار با ده مزاحم کافر سروکار دارد که هشت مزاحم عبارتند از قوای طبیعی و غریزی خدام و مخدوم، و دو دیگر عبارت‌اند از شهوت و غضب که خاص حیوان هستند. آدمی با هر کار نیکی که می‌کند، گویی ده فاجر را مغلوب کرده است و به همین سبب یک احسان او در خور ده برابر پاداشی است. به لحاظ همین معنی است که خداوند متعال خطاب به رسول گرامی خود فرموده است: «يا أيها النبي حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ...»<sup>۲</sup> یعنی ای پیامبر، مؤمنان را بر پیکار تحریک کن -بی‌تردی مقصود، هم پیکار با کافران و دشمنان بیرونی است که چنین پیکاری «جهاد اصغر» است، و هم نبرد با تبهکاران و فاجران درونی، که چنین نبردی «جهاد اکبر» است. «...فان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين...»: اگر از شما بیست تن شکیبا باشند بر دویست تن چیره می‌شوند. آری، بیست نیروی ثابت قدم، دویست نیروی منحرف و نابخرد را مغلوب می‌کنند؛ چرا که این قوای اهریمنی در هیچ کاری ثبات قدم ندارند و به همین سبب بسیار سست و ناتوان‌اند. در زمان حیات رسول خدا (ص) این امر کاملاً قطعی و محقق بود. زیرا بنیه‌های روحی و روانی نیروهای اسلام بسیار قوی، و متقابلاً قوای جسمی آنان کم توان و ضعیف بود. روحیهٔ آنان بسیار نیرومند و قوی بود، از آن رو که از نور نفس قدسی رسول خدا (ص) مدد می‌جستند؛ نوری که در واقع شیر شریزهٔ خدا بود و بر خیل سپاهیان

تهکاری که زمین را به فساد و تباهی، و حرث و نسل را به هلاکت و سیاهی می‌کشانید حمله‌ور می‌شد؛ چه اینکه خدا نیز فساد و تهکاری را دوست نمی‌دارد. اما به لحاظ قوای جسمانی ضعیف بودند، از آن رو که سلطان کل این قوا ابلیس است؛ سلطانی که پایه‌های سلطنتش سخت لرزان است و نمونه‌هایی از سپاهیان فرعون و ثمودند، باطلوع خورشید محمدی (ص) از افق حق، سلطنت ظلمانی ابلیس، نه ضعیف، که متلاشی و شوکت و حشمتش زایل و مضمحل شد. به همین جهت است که گفته‌اند: از آن زمان که بعثت محمد (ص) روی داد، شیطان هیچ‌گاه شادمان دیده نشد.

ولی، «خداوند سنگینی بار شما را کاست، و ناتوانی شما را دریافت»<sup>۱</sup> این ناتوانی به علت غروب خورشید رحمت رخ داد؛ گرچه هنوز فروغ افق شفقت باقی بود و جهانیان از آثار و انوارش، یعنی قرآن و احادیث، بهره می‌بردند؛ پس اینک «اگر از شما صد تن شکیبیا باشند بر دویست تن غالب می‌شوند...» یعنی یک تن در برابر دو تن؛ زیرا یک نفس باید بر دو قوای شهوت و غضب فائق آید. از میان قوای دهگانه‌ای که قبلاً یاد شد، این دو اصلی و دارای جاذبه ذاتی هستند و به همین لحاظ است که پیامبر (ص) رمز گونه فرموده است: «فرشتگان به خانه‌ای که در آن سگ یا نقش چهره باشد وارد نمی‌شوند» در این پیام، سگ تمثیل غضب است که عقل را می‌گرزد و زخمی می‌کند و نقش چهره نماد شهوت است که همگان روی اطاعت و انقیاد به شهوت می‌آورند و بندگان تحت سلطه و سیطره او به خدمت در می‌آیند. در این صحنه پیکار و عرصه کارزار، «هر کس عقب نشینی و پشت به دشمن کند، به استثنای عقب نشینی تاکتیکی یا به منظور پیوستن به گروهی»<sup>۲</sup> خودی که او را در دفع دو دشمن شهوت و غضب یاری کنند، «جایگاهش دوزخ است که سرنوشت بدی است» پاداش احسان به ده برابر؛ اما کیفر بدی فقط هموزن خود، یعنی به یک برابر داده می‌شود. زیرا بدی، به اقتضای طبیعت از قوای انسان سرزده است و برای صدور آن از انسان نه اکراهی در کار بوده است و نه منعی. از این رو، جزای آن، مشابه و متناسب با آن است، تا به کسی ستمی هم نرود و ظلمی نشود. بدیهی است که پاداش و کیفر در سزایی دیگر داده می‌شود، نه در این سرا که چیزی جز سطح مقعر فلک قر نیست. چون به فرمان خداوندی که صاحب خلق و امر است و مالک ملک و ملکوت، این سرا جایگاه عمل است نه جزا؛ و آن سرا تجلی گاه ایمان و یقین است و ظهور روز دین؛ «روزی که مال و فرزند سودمند نیفتند».

۱. انفال: ۶۶.

۲. انفال: ۱۶۶: «و من یولهم یومئذ دبره الا متحرّفاً لقتال او متحیزاً الی فته و مأواه جهنّم و بس المصیر».

و اما اینکه چه موجوداتی دارای معاد هستند؛ باید دانست که برای تمام کائنات عالم عنصری و جسمانی که در پهنه محدوده فلک سکنی گرفته‌اند معاد تحقق خواهد یافت و این حکم صریح قرآن، این کتاب استوار امین فرستاده از جانب خداوند متعال است که منکران معاد جسمانی، و نفی کنندگان رستاخیز اهل قبور را ردّ و محاب فرموده است؛ چه اینکه اینان تنها با همین یک نوع معاد و یک گونه رستاخیز آشنا هستند، در حالی که به مقتضای ترکیبی که میان روح و جسم صورت گرفته و ازدواجی که این دو با هم کرده‌اند، پنج رستاخیز به وقوع می‌پیوندد: ۱. رستاخیز عقل از قبر نفس؛ ۲. رستاخیز نفس از قبر روح؛ ۳. رستاخیز روح از قبر قلب؛ ۴. رستاخیز قلب از قبر کالبد؛ ۵. رستاخیز کالبد از قبر زمین.

این پنج رستاخیز در مقاطع زمانی پیاپی رخ می‌دهد و مقدار طول مدت هر مقطع را کسی جز خداوند که آغازگر و مبدع و مبتکر آنهاست نمی‌داند. برای کسی که مبدأ را نشناسد، معادشناسی نیز ممکن نخواهد بود. سرّ اینکه خداوند همه جا پاسخ سؤال منکرین معاد را به تأمل در مبدأ احاله می‌فرماید همین است:

«قال من یحیی العظام وهی رمیم. قل یمحیها الذی أنشأها اول مرّة...»<sup>۱</sup>: [گفت چه کسی این استخوانها را زنده می‌کند در حالی که آنها پوسیده‌اند. بگو همان کس که آنها را نخستین بار پدید آورد زنده‌شان می‌کند].

«...کما بدأناول خلق نعیده...»<sup>۲</sup>: [چنانکه نخستین آفرینش را آغاز کردیم، بازش می‌آفرینیم].

با این همه، آنکه با «مشکاة»، «زجاجة»، «مصباح»، «شجرة» و «زیت» آشناست، وضع و حال «مبدأ» را نیز می‌داند و نیازی به تکرار آنها نمی‌بینیم، زیرا بیم اطالة کلام و ملالت تکرار می‌رود. رساترین آیات در این باب آیه‌ای است که می‌فرماید: «قل کونوا حجارة او حديد او خلقاً ثمّ یکبر فی صدورکم. فسیقولون من یعیدنا...»<sup>۳</sup>: [بگو سنگ شوید، یا آهن، یا آفریده‌ای دیگر، از آنها که به دلهاتان سخت و سنگین می‌آید. پس خواهند گفت چه کسی ما را باز می‌گرداند؟] در اینجا نیز بلافاصله پاسخ نفی و انکارشان را با ارجاع به آنچه در ابتدای حال رخ داده، می‌دهد و می‌فرماید: «قل الذی فطرکم اول مرّة...»<sup>۴</sup>: [بگو آن کس که اول بار شما را پدید آورد...] یعنی درست مثل همان شرایطی که آفرینش شما آغاز شد و خلق و ایجاد به وقوع پیوست، با همان خصوصیات زمانی، ابزاری، مادی، مکانی امکان اعاده خلقت و باز آفرینی

۳. اسراء: ۵۱-۵۰.

۲. انبیاء: ۱۰۴.

۱. یس: ۷۸ و ۷۹.

۴. اسراء: ۵۱.

وجود دارد تا آفرینش نوی هر چند با فاصله‌ای بس دور و دراز از سرگرفته شود. پر واضح است که این تجدید خلق و بازآفرینی، به معنی آن نیست که خلقت اولیه ناقص بوده است. چنین تصویری، در واقع، مستلزم قول به جهل و عجز است که این هر دو بر صانع خلاق حکیم محال است. چنانکه گفته‌اند:

دارنده چو ترکیب چنین خوب آراست باز از چه سبب فکند اندر کم و کاست؟  
گر نیک نباید این صور، عیب کراست؟ ور نیک آمد، خرابی از بهر چراست؟  
آفرینش مجدد، بدین منظور صورت می‌گیرد که موجود در قالبی نیکوتر و ساخته و پرداخته‌تر ریخته شود تا استعداد هیولایی آن از نو به منصه ظهور و بروز برسد؛ و این همان نکته نفی است که آن معلم شایسته، فیلسوف یونان در مناظره با آن دهری مسلک بدان اشاره کرد، و سقراط، آن حکیم پارسا نیز در سخن خویش که گفت: «ما در روزگاری که بعدها خواهد آمد، موجود خواهیم بود» معاد را خاطر نشان ساخت.

- «افعیینا بالخلق الاول بل هم فی لبس من خلق جدید»<sup>۱</sup>: «آیا از آفرینش نخستین درماندیم، که آنان از آفرینش جدید در شک و تردیدند» منظور این است که برای خالق متعال که در مرحله اولیه خلقت هیچ‌گونه درد و رنج و خستگی و درماندگی مطرح نبود، چگونه در مرحله تجدید و تکرار خلقت مطرح خواهد بود؟ در حالی که به عقل قاصر و فهم محدود بشر، این مرحله باید آسان‌تر هم باشد؛ چرا که تکرار و ممارست، سبب آن می‌شود که کار برای کننده آن به صورت «ملکه» در آید؛ چنانکه به همین معنی نیز اشاره فرموده است: «و هو الذی یبید الخلق ثمّ یعیده و هواهون علیه...»<sup>۲</sup>: «او همان است که آفرینش را آغاز و سپس اعاده‌اش می‌کند، و این برایش آسان‌تر است...». بعضی معتقدند که ضمیر «هاء» در «علیه» به اعاده شونده برمی‌گردد نه اعاده کننده، و لطف این سخن این است که در این صورت ادب، مراعات و از اسائه ادب، احتراز شده است؛ چه اینکه خداوند متعال منزّه از آن است که یکبار کاری برایش آسان، و بار دیگر دشوار باشد. همواره هر امری برای حضرت حق آسان و نیکو است؛ و البته این کافران و منکران هستند که در چگونگی آفرینش مجدد دچار شک و تردید و دغدغه‌اند. اینان بهتر است از این قدرت غمائی تعجب نکنند، بل نظر و اندیشه خود را به آفرینش نخستین هر مخلوق معطوف دارند. در یکی از آیات آمده بود که «حدیداً» یا «خلقاً ممّا یکبر فی صدورکم...»: «آهن باشید، یا آفریده‌ای؛ از آنها که به نظرتان بزرگ می‌نماید». این آیه به صراحت دلالت می‌کند که همه عناصر و هر آنچه ولادت می‌یابد، دارای مرحله نهایی معاد و

تحولات کون و فساد خواهند بود. در این آیه تصریح شده است که آهن - یعنی تمام معادن - و همه مخلوقات که آفریدن دوباره آنها امری عظیم به نظر آید، باز آفریده می‌شوند و همان آفریدگاری که آنها را به خلعت خلقت نخستین آراسته است، به خلقت مجددشان نیز خواهد برخاست.

به هر تقدیر؛ عناصر، معادن، نباتات و حیوانات هر یک دارای نوعی خلق مجدد هستند که همین مصداق معاد است. اولاً وجود معاد برای عناصر تردیدناپذیر است؛ زیرا همه اینها در معرض فرایند «کون و فساد» هستند و همین فرایند عیناً معاد آنهاست. ثانیاً برای معادن، نباتات و حیوانات نیز پدیده «فساد» و تجزیه هر یک به اجزاء کوچک‌تر، و پیوستن و اتصال این اجزاء به منابع اصلی که از آنها به وجود آمده‌اند، همگان را - اعم از خواص و عوام - قابل رؤیت و مشاهده است. به حکم عقل، وقتی اجزای یک کل فسادپذیر باشند، همین ویژگی برای خود کل نیز محقق خواهد بود، یعنی کل نیز مانند جزء خود قابلیت فساد خواهد داشت؛ زیرا طبیعت کلّ و جزء، یکسان و شبیه به یکدیگر است. البته این فرایند فساد - یعنی معاد - برای پدیده‌های کلّی، طی قرون و اعصار متمادی، و ادوار و اطوار متوالی به وقوع می‌پیوندد و کمیت و کیفیت آن را فقط خدا می‌داند که خلقت اولیه آنها را انجام داده است؛ چنانکه خود فرموده است: «قل سیروا فی الأرض فانظروا کیف بدء الخلق...»<sup>۱</sup>: [بگو در زمین گردش کنید پس بنگرید چگونه (خدا) آفرینش را آغاز کرده است]، و آنگاه به دنبال این امر به گردش در زمین، عقل و نیز شرعی که خداوند وضع فرموده است، به اثبات معاد پرداخته است: «ثمّ الله ینشیئ النّشأة الآخرة. انّ الله علی کلّ شیء قدیر»<sup>۲</sup>: [سپس خداوند، مرحله واپسین را ایجاد می‌کند، همانا خداوند بر همه چیز تواناست] کنایه از اینکه در دو نشئه کوچک و بزرگ، آنچه مهم و تعیین کننده است، علم و قدرت است؛ علم، به خاطر اینکه ذرات استخوانهای پوسیده را تحت اشراف و احاطه دارد، و قدرت، به سبب اینکه در هر دو حالت مبدأ و معاد، قوه را به فعل و امکان را به وجوب مبدل می‌سازد و از همین روست که فرموده است: «کذالك الخروج»<sup>۳</sup>: [چنین است بیرون شدن]. مقصود از «خروج» بیرون شدن مردگان از حفره دار فنا به عرصه دار بقاء است. از جمله مواردی که صریحاً علم و قدرت را در آفرینش مجدد، مؤثر و معتبر قلمداد می‌کند، عبارت «بلی و هو الخلاق العلیم»<sup>۴</sup>: [آری، او آفریدگار داناست]، در کنار نقل قول منکران است. واژه‌های «خلاق» و «علیم» هر دو صیغه مبالغه هستند؛ یعنی خلاق هر چیز، و علیم به هر چیز. در واقع، این همان رستاخیز بزرگ یکایک موجوداتی است که از رهگذر ولادت به وجود آمده‌اند.



خداوند متعال، حتی فساد و اضمحلال بزرگ‌ترین و برترین عناصر، یعنی آتش را که پادشاه و سلطان همه آنهاست بیان فرموده است. به این سلطان «وحاء» می‌گویند و این واژه به معنی پادشاه بزرگ است؛ در مثل به مثابه آتش عظیمی که هر کس گرفتار قهر و سلطه‌اش شود، به هیچ محض تبدیل می‌گردد. خداوند می‌فرماید: «یوم تأقی السماء بدخان مبین. یغشی الناس...»<sup>۱</sup>: [روزی که آسمان دود آشکاری می‌آورد که مردم را فراگیرد]. این همان رستاخیزی است که برای آتش مقرر شده است؛ و خداوند همگان را بدین حقیقت هشدار می‌دهد که وقتی بزرگ‌ترین، نورانی‌ترین، درخشان‌ترین و شریف‌ترین عنصر در معرض فساد و اضمحلال باشد، وضع و حال دیگر عناصر کوچک و ظلمانی چگونه خواهد بود؟ و نیز وقتی سرانجام کار عناصر که بسیط هستند و از اجزائی ترکیب نشده‌اند به فساد و انحلال بکشد، سایر موجودات که به لحاظ قوه و فعل مرکب هستند و به زوال و اضمحلال نزدیک، چه سرنوشتی خواهند داشت؟

همچنین هشدارهایی در خصوص وقوع رستاخیز برای کلّ عنصر آب آمده است که از آن جمله است اشاراتی چند در داستان طوفان نوح: «ففتحنا ابواب السماء بماء منهمرٍ. و فجّرنا الارض عیوناً فالتقی الماء علی امرٍ قد قدر»<sup>۲</sup>: [پس درهای آسمان را با آبی سیل آب گشودیم و در زمین چشمه‌هایی شکافتیم، پس آب با فرمانی مقدّر برخورد کرد]. این صحنه، بیان و تعبیر فسادپذیری کرده آب است.

علت این دگرگونی آن است که - چنانکه قبلاً گفته شد - وقتی حرارت بر کره هوا مستولی شود، تبدیل به آتش می‌گردد تا این آتش به کره زمین و آب سرایت کرده گرداگرد فلک ماه را فراگیرد؛ در چنین حالتی است که آسمان چون مس مذاب دیده می‌شود و اشاره به چنین صحنه‌ای است که می‌فرماید: «یوم تکنون السماء کالمهل»<sup>۳</sup>: [روزی که آسمان چون فلز گداخته شود].

همچنین، هنگامی که برودت بر کره هوا استیلا یابد، تبدیل به آب می‌شود تا این آب به کره آتش سرایت کرده گرداگرد آن را چون مشک فراگیرد، و این همان طوفانی است که در داستان نقل شده است.

و اما در باب معاد برای انسان، باید دانست که معاد حقیقی و راستین متعلق به اوست؛ زیرا هدف از آفرینش و ایجاد عالم عناصر، انسان است. برای انسان به خاطر حرمت و شرافت و برجستگی و والایی ویژه‌اش، دو گونه معاد تدارک شده است: روحانی و جسمانی. انسان در هنگامه معاد جسمانی، به طوری که خداوند متعال در قرآن کریم بیان فرموده است، دوباره به پیکری مشابه با تن و بدنی باز می‌گردد که متلاشی و مضمحل شده تنها استخوانهایی پوسیده از

آن مانده بود: «اولم یروا انّ الله الذی خلق السّماوات والارض قادر علی ان یخلق مثلهم...»<sup>۱</sup>: [آیا ندیده‌اند که خدایی که آسمانها و زمین را آفرید تواناست که مانند آنان را نیز بیافریند]. مفاد این آیه شریفه این است که خالق تمام اجسام، چگونه قادر نخواهد بود که یک پیکر جزئی فردی حیوانی خلق کند؟ آفریننده آسمانها و زمین با آن عظمت و شکوه، به طریق اولی می‌تواند تن و بدن حیوانی را باز آفرینی کند. چنانکه در جای دیگری نیز فرموده است: «لخلق السّماوات والارض اکبر من خلق الناس...»<sup>۲</sup>: [قطعاً آفریدن آسمانها و زمین کاری بزرگتر از آفریدن مردمان است]. این آیه با تأکید و مبالغه بیشتری، موضوع باز آفرینی پیکرهای راهی دیار فنا و فساد را مطرح و اثبات می‌کند. در دو جای قرآن کریم آمده است که آنچه باز آفرینی می‌شود، اندامی است مثل و مانند پیکر متلاشی شده، و در حقیقت قالب دوم آن است؛ چه اینکه بازگشت خود آن امکان‌پذیر نیست. زیرا پدیده‌ای که در معرض فساد قرار گیرد، تمام ویژگیهای برونی و درونی و شکلی و محتوایی آن نیز دستخوش فساد می‌شود و حداقل هیئت ترکیبی و تألیفی خاص خود را از دست می‌دهد. در یک ترکیب سیستمی و شبکه‌ای، چنانچه نقاط اتصال گسسته شود و چندی بعد به یکدیگر ببیوندند، ضرورتاً نظام سابق یا ترکیب اولیه زوال می‌پذیرد؛ به گونه‌ای که اعاده عین آن غیرممکن است و زوال و انحلال ترکیب پیشین، مانع از بازسازی و تجدید دقیق آن می‌شود. در خصوص انسان و فرایندی که او در فاصله دو دوران «کون و فساد» خویش طی می‌کند نیز وضع از همین قرار است و عقل باور نمی‌کند که پیکر متلاشی و مضمحل شده او عیناً و دقیقاً به همان صورت و هیئت اولیه باز آفرینی شود. خداوند متعال فرموده است که: «تخرج الملائکة و الرّوح الیه فی یوم کان مقداره خمّین الف سنة»<sup>۳</sup>: [فرشتگان و روح به سوی او بالا می‌روند در روزی که مدت آن پنجاه هزار سال است] این آیه اشعار بر آن دارد که مدت زمان فاصله بین خروج روح و بازگشت آن پنجاه هزار سال است و البته خدا عالم به مراد خویش است.

به هر حال، هر یک از عقل و روح و نفس آدمی به عالم خاص خود عروج می‌کند؛ عقل او به عالم عقول، نفس او به عالم نفوس و روحی که در تن اوست به عالم افلاک «کلمه‌های طیبیه به سوی خدا بالا می‌روند...»<sup>۴</sup> و سطح این اعتلاء و ارتقاء به میزان خلوص یا ناخالصی، و پاکیزگی یا آلودگی وابسته است. معراج نفس از میان این سه معراج، بزرگ‌ترین آنهاست؛ زیرا نفس، ملکه و فرمانرواست و امر و نهی و عمد و سهو با اوست. اما روح، برای نفس به مثابه کنیزک، همسر، مرکب و سایه‌بان است، و از همین رو، چون مقام و منزلت روح پایین‌تر از نفس

۱. اسراء: ۹۹. ۲. غافر: ۵۷. ۳. معارج: ۴.

۴. اشاره است به آیه ۱۰ سورة فاطر: «الیه یصعد الکلم الطّیب...»

است، معراج روح نیز به بزرگی معراج نفس نیست. آیة شریفه «لیس له دافع من الله ذی المعارج»<sup>۱</sup>: [آن را از خداوند صاحب معراجها، بازدارنده‌ای نیست] ناظر به همین معراجهای سه‌گانه است.

باری، برهان کلی برای اثبات معاد جسمانی بدین شرح است که موجودات دون پایه و فرودین، هستی خویش را از قدرت ازلی گرفته‌اند و در این میان، اجرام عالیّه واسطه انتقال فیض وجود از قدرت ازلی به موجودات سفلی بوده‌اند؛ بدین نحو که اجرام عالیّه، مواد موجودات یاد شده را برای پذیرش صورت که از دریای جود و عطا افاضه می‌شد آماده کردند؛ چنانکه سروده شده است:

انّ الكواكب كنّ فی ابراجها      الاّ عطارد حین صوّر آدم

: [آنگاه که آدم صورت‌گیری می‌شد. همه اختران جز عطارد در برجهای خود بودند] این بحث، به تبع پذیرش و حصول اطلاع از این اصل که مقوله‌های عنصری، متأثر و منفعل از مواد اثری<sup>۲</sup> هستند، قابل قبول خواهد بود.

آن صورت یا هیئت فلکی که اقتضای صورت انسان، حیوان، نبات و معدن را دارد، نه جائز که نزدیک به واجب و ضروری عقلی است که بازگشت یا معاد داشته باشد و هر وقت که این بازگشت تحقق یابد صور موالید (جهاد، نبات، حیوان) نیز خواه ناخواه باز می‌گردد؛ چنانکه خداوند متعال همین صحنه را به تصویر کشیده می‌فرماید: «ثمّ استوی الى السماء و هی دخان فقال لها وللارض ائتیا طوعاً او کرهاً قالتا اتینا طائعتین»: [آنگاه به آسمان که چون دود بود توجه کرده به آسمان و زمین فرمود به اطاعت یا اجبار بیایید، گفتند سر به فرمان آمدیم]. مفهوم این آیه این است که مواد عنصری و کیهانی پاسخ دادند که بارخدا، ما آماده قبول صورتیم و تحقق این امر - یعنی الحاق صورت به ماده - فقط موقوف به فرمان قاهر و نور باهر توست، اینک که هنگامه مقرّرت نزدیک، و فرمان اطاعت که «باش» صادر شد، تأخیر و تعلّل چرا؟ و سستی و کاهلی برای چه؟ به همین جهت است که خداوند متعال زبان حال آسمان و زمین در اجابت فرمان الهی را چنین بیان می‌فرماید: «قالتا اتینا طائعتین»: [گفتند سر به فرمان آمدیم]. رسول خدا (ص) نیز فرموده است: «خداوند مخلوقات را در تاریکی آفرید و سپس آنها را به نور خود نور باران کرد».

پاسخ این مسئله که آیا روح به همان کالبدی که از آن جدا شده است باز می‌گردد یا به کالبد همانند با آن، برای احدی معلوم نیست؛ مگر برای کسی که دانش خویش را از مشعل نبوت و از

۱. معارج: ۲ و ۳.

۲. اثیر در عرف علماء هیئت قدیم به فلک نهم اطلاق می‌شد، و در نظر دانشمندان علوم طبیعی عبارت است از ماده بی وزنی که موجب ایجاد خلل و فرج در اجسام و کشش صدا و گسترش گرما می‌گردد.

طریق وحی دریافت کرده باشد؛ زیرا حل این مسئله منوط به حل مسئله دیگری به نام تناسخ است. بدین معنی که اگر تناسخ بدن‌ها و کالبد‌ها جائز و درست باشد، بازگشت روح به کالبد نیز جائز و صحیح خواهد بود. لیکن اگر تناسخ جایز نباشد، اعتقاد به بطلان تناسخ با قول به بازگشت روح به بدن تعارض و منافات خواهد داشت؛ تعارض و منافاتی در حد آنچه میان وجود و عدم یا سیاهی و سپیدی حکمفرماست، و جمع بین دو قول (جواز و امتناع تناسخ) چیزی در حد جمع بین آب و آتش و شب و روز است. اما با این همه، پیامبران (ع) و به‌ویژه سرور رسولان و راهنای همگان، خاتم انبیا و گزیده برگزیدگان (ص) به صراحت فرموده‌اند که چون میت به قبر سپرده شود، روح در قبر به تن بازمی‌گردد. از این رو، باید این سخن را تصدیق کرد و راست و درست دانست؛ زیرا عقل نیز این بازگشت را جایز و ممکن می‌شمارد، چنانکه هم تعلق روح به بدن، و هم جدا شدن روح از بدن را جایز و ممکن می‌داند. درست مانند حالتی که در خواب - مرگ کوچک - رخ می‌دهد. اگر این رخداد، در مرگ کوچک - یعنی خواب - امکان‌پذیر است، چه دلیلی دارد که در مرگ بزرگ امکان‌پذیر نباشد؟

بدین ترتیب مسائلی از قبیل عذاب قبر، سؤال نکیر و منکر، هول و هراس قبر و سایر مواقعی که در مسیر برزخ - یعنی مدت زمان جدایی روح از تن تا هنگامه قیامت و حضور در عرصه رستاخیز نیز روشن، و صدق و صحت آنها ثابت می‌شود. خداوند متعال هر دو حالت پیوست و گسست روح و بدن را در سه آیه خبر داده است: ۱. «کیف تکفرون بالله و کنتم امواتاً فأحیاکم ثم مییتکم ثم یحییکم...»<sup>۱</sup>: [چگونه به خدا کفر می‌ورزید در حالی که مردگانی بودید پس او شما را زنده کرد سپس می‌میراند و بعد زنده‌تان می‌کند]. ۲. آیه‌ای است متضمن نقل قول نفوس و ارواح: «قالوا ربنا أمتنا اثنتین و أحييتنا اثنتین...»<sup>۲</sup>: [گفتند پروردگارا ما را دوبار زنده و دوبار مرده کردی]. ۳. و بالاخره در آیه سوم: «اللّٰهُ یَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حین موتها...»<sup>۳</sup>: [خداوند جانها را به هنگام مرگ آنها دریافت می‌دارد].

بدین قرار، اموری همچون فرستادن، نگهداشتن، زندگی، مرگ و خواب<sup>۴</sup> در واقع تصرفات روح در بدن و گسستن روح از بدن است؛ گو اینکه هر یک از این امور به لحاظ مدت، کوتاه یا بلند و به لحاظ تأثیر، ضعیف یا قوی باشد.

۱. بقره: ۲۸. ۲. مومن: ۱۱. ۳. زمر: ۴۲.

۴. ناظر است به آیه ۴۲ سوره زمر «اللّٰهُ یتو فی الانفس حین موتها و الّٰتی لم تمت فی منامها فیمسک الّٰتی قضی علیها الموت و یرسل الآخری الی اجل مسمی ان فی ذلک لآیات لقوم یتفکرون»: [خداوند جانها را به هنگام مرگشان، و آنها را که در خواب نمرده‌اند، دریافت می‌دارد؛ آنگاه جانهایی را که مرگشان مقرر فرموده نگهداری، و جانهای دیگر را تا مدتی معین می‌فرستد همانا در این امر، برای جمعی که اهل فکر و اندیشه باشند نشانه‌هایی وجود دارد]

تصرف روح در بدن یا کلی است یا جزئی. در تصرف کلی اگر هم حواس ظاهری و هم حواس باطنی به کار گرفته شود، بیداری؛ و اگر تنها حواس ظاهری به کار گرفته شود خواب تحقق می‌یابد. به همین دلیل است که گفته‌اند خواب عبارت است از عقب نشینی روح از ظاهر به باطن. حدیث نبوی «التَّوَمُّ اخ الموت»: [خواب برادر مرگ است] نیز ناظر به همین معنی است؛ زیرا انسان دارای ده نوع حس است که در خواب پنج حس، و در مرگ هر ده حس از کار می‌افتند. از این رو، خواب و مرگ برادرند؛ با این تفاوت که مرگ برادر بزرگ است و خواب برادر کوچک.

و اما تصرف جزئی روح در بدن، عبارت است از به خود آمدن؛ که رسول خدا (ص) فرموده است: «النَّاسُ نِيَامُ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهَوْا»: [مردمان در خوابند، پس چون بپایند به خود آیند] در این کلام، آغازین زمان انقطاع تصرف روح، «به خود آمدن» نامیده شده است. اینها اقسام تصرف روح در بدن بود؛ و اما اقسام انقطاع این تصرف، درست بالعکس و در نقطه مقابل آنهاست. اگر انقطاع تصرف، کلی باشد مرگ؛ و اگر جزئی باشد، انتباه و به خود آمدن نفس تحقق می‌یابد. بدن یا کالبد حالت سوومی هم دارد که بینابین خواب و بیداری است و صوفیان این حالت را «واقع»، «پوست انداختن» و «بی‌خودی» می‌نامند. اجمالاً مرگ جسم، در زندگی و حیات روح است چنانکه در آیه شریفه آمده است: «و انزلنا من السماء ماءً طهوراً لنحی به بلدة ميتاً...»<sup>۱</sup>: [و از آسمان آبی بسیار پاکیزه فروفرستادیم تا با آن دیار مرده‌ای را زنده کنیم] در اینجا خداوند متعال روح متصرف در بدن را مرده نامیده است؛ مرده‌ای که بعداً او را به آب حیات معرف حقایق زنده فرموده است، و البته این رویداد، هنگامی تحقق می‌یابد که تصرف روح در بدن پایان یافته باشد. خداوند همچنین، در آیه دیگری روح را «دیار پاکیزه» نام نهاده است: «والبلد الطَّيِّبُ يخرج نباته بإذن ربه...»<sup>۲</sup>: [دیار پاکیزه، گیاهش به اراده پروردگارش برمی‌آید] روشن است که این اتفاق هنگامی می‌افتد که روح از رنج و زحمت تن آسوده شده، از بند نیروهای آن رهایی یافته باشد. گیاه و بار و بر روح نیز عبارت است از علوم و معارف؛ ارواح طیبه چنین‌اند، اما ارواح خبیثه دیارهایی آلوده هستند که جز خس و خاشاکی اندک - کنایه از نادانی و گمراهی و اعتقادات باطل و فاسد آنها - گیاهی برنیاورند؛ چنانکه در آیه دیگری نیز همین معنی مطرح شده است: «أَوَمِنْ كَانَ مَيْتًا فَأُحْيِيَنَاهُ...»<sup>۳</sup>: [آیا آن‌کس که مرده بود پس ما زنده‌اش کردیم...].

باری، همان گونه که مرگ بدن در زندگی و حیات روح است، متقابلاً حیات و زندگی بدن

۱. فرقان: ۴۸.

۲. اعراف: ۵۸.

۳. انعام: ۱۲۲.

نیز در مرگ روح است؛ زیرا روح و جسم، و به تبع این دو روحانیات و جسمانیات؛ با یکدیگر نسبت عکس دارند؛ یعنی محو و نابودی یکی از آنها موجب ثبات و تحقق دیگری می‌شود. علت این تعارض آن است که نور روح و ظلمت جسم و قوای جسمی دست به کار می‌شوند. گاهی نور روح بر ظلمات جسم و قوای آن مستولی می‌گردد، و زمانی ظلمات جسمانی بر نور روح استیلا پیدا می‌کنند؛ و البته نور و ظلمت متضاد یکدیگرند و با هم در یکجا جمع نمی‌شوند. آنجا که یکی از این دو حضور یابد، دیگری رخت برمی‌بندد و محل را ترک می‌کند. از همین روست که خداوند می‌فرماید: «يَحْوَ اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَغَنَدَهُ أَمَّ الْكِتَابِ»<sup>۱</sup>: [خدا آنچه را اراده کند محو، یا پابرجا می‌فرماید و امّ الکتاب نزد اوست] که منظور، جبرئیل علیه السلام است. بنابراین، حیات و موت پدیده‌هایی هستند که نوع ارتباط روح با بدن آنها را محقق می‌سازند، و این دو حالت برای روح ایجاد می‌شوند: «تا شما را بیازماید که کدامین نیکوکارترید»<sup>۲</sup>. آیه شریفه «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ...»<sup>۳</sup>: [و شب و روز را دو نشانه قرار دادیم] نیز به همین دو حالت اشاره دارد و منظور از شب و روز، ظلمت و ابستگی و ارتباط روح با بدن و نور رهایی و خلاص از این ارتباط است. همچنین آیه کریمه «و آيَةُ الْهَمِّ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ...»<sup>۴</sup>: [نشانی - دیگر - برای آنان شب است که روز را از پایان آن برمی‌آوریم]. در این آیه، روز، همان روح نورانی الهی سرشار از علم و عمل صالح است. آیه‌ای نیز اشاره به خصوص مرگ دارد، و آن اینکه: «أَنْتَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ»<sup>۵</sup>: [تو می‌میری و آنان نیز می‌میرند] یعنی شما مادام که در دام تعلقات قوای جسمانی گرفتارید، مردگانی بیش نیستند، اما همین که از این دام رستید، به حیات طیبه نائل خواهید شد. چنانکه در جای دیگری می‌فرماید: «أَوَمَنْ كَانَ مَيِّتًا فَأُحْيَيْنَاهُ وَجَعَلْنَاهُ نُورًا يَمْشِي بِهِ فِي النَّاسِ...»<sup>۶</sup>: [آیا آن کس که مرده بود پس زنده‌اش کردیم و برایش نوری قرار دادیم که با آن در میان مردم حرکت کند] تا خاطرنشان سازد که نور جان تنها هنگامی فروزان و درخشان می‌شود که روح از تاریکیهای تعلق به مملکت نجات یابد و به بارگاه روشن ملکوت پیوندد.

آنچه تاکنون بیان کردیم در باب معاد جسمانی بود؛ و اما در خصوص معاد روحانی باید دانست که حصول شناخت نسبت به آن، منوط است به شناخت روح و بقای آن، و نیز خصوصیات و اوضاع و احوال آن؛ چه اینکه ذات و جوهر آن در مباحث پیشین تعریف و تبیین شده است.

اینک می‌پردازیم به بحث ضرورت بقای روح، پس از مرگ جسم و در این جهت برخی

۱. رعد: ۳۹. ۲. اشاره است به آیه و ۲ سورة شریفه ملك «...لِيَلْوَكُم اِيَكُم احسن عملاً».

۳. اسراء: ۱۲. ۴. یس: ۳۷. ۵. زمر: ۳۰. ۶. انعام: ۱۲۲.

خواص و آثار روح را خاطر نشان می‌سازیم؛ خواص و آثاری که با دانسته‌های عرفی و عام مردم تفاوت دارد. این بحث را ما در دو بخش اصلی و فرعی ارائه می‌دهیم: نخست، بخش اصلی، که مشتمل بر مسائلی است: مسئله اول: تفسیر پاره‌ای واژه‌ها و الفاظی که در زبان و بیان انبیاء و حکماء متداول بوده است:

۱. معجزه که تعریف آن چنین است: «امری است خارق‌العاده، همراه با تحدی و فاقد معارض». این تعریف، چهار قید دارد:

- قید اول «امر»؛ این کلمه هم شامل مفاهیم مثبت می‌شود، و هم منفی. معجزه نیز راهی ارائه یک عمل غیر عادی است (مثبت)؛ و زمانی منع از وقوع یک عمل عادی است (منفی) معجزه مثبت مانند پدید آوردن ابرهای باران‌زا و بارش بارانهای سیل آسا در هر سال یکی دوبار، و معجزه منفی مانند جلوگیری از نزول باران و مرطوب شدن بلاد. آیه شریفه «فأرسلنا عليهم الطوفان والجراد والقمل...»<sup>۱</sup>: [و بر آنان طوفان و ملخ و شیش فرستادیم] ناظر به معجزه مثبت است، و آیه کریمه «ولقد اخذنا آل فرعون بالسنين ونقص من الثمرات...»<sup>۲</sup>: [فرعونیان را سالها به قحطی و کمبود محصول گرفتار کردیم] مُشعر به معجزه منفی. معجزه، گاهی از سر خشم به عملکرد شخص یا قومی به وقوع می‌پیوندد، و زمانی از سر رحمت و مهر، و این بستگی به صلاح یا فساد عمل شخص یا قوم دارد؛ چنانکه در خصوص فرعونیان، کاهش و قطع نزولات آسمانی، موجب بروز خشکسالی و قحطی شد.

- قید دوم «خارق‌العاده»؛ اگر مدعی نبوت به عنوان معجزه، فقط کارهای عادی و معمولی انجام دهد، در این صورت همه مردم پیامبر می‌بودند و دیگر به اصلی به نام نبوت نیاز نبود. در همین زمینه، خرق عادت نیز برحسب قوت و ضعف نفس مراتبی دارد. برخی از خرق عادت‌ها در حد تسلط و سیطره بر موجودات کیهانی است و ارائه‌کننده این نوع معجزه از نفسی چنان نیرومند برخوردار است که ماه را دو نیم می‌کند یا دو نیم را به هم می‌پیوندد؛ چنانکه سرور ما (ص) چنین کرد برخی از خرق عادت‌ها در قالب نفوذ در گیاهان و جانوران نمودار می‌شود؛ چنانکه حضرت موسی (ع) عصا را به اژدها مبدل کرد. به طور کلی امور مادی و جسمانی، مطیع و تابع امور معنوی و روحانی هستند و به موجب همین اصل کلی، هر که روحش قوی‌تر و نفسش نیرومندتر، قدرت نفوذ و تصرفش در جسم و ماده بیشتر و بالاتر.

- قید سوم «همراه با تحدی». تحدی عبارت است از دعوی توأم با هم‌اوردطلبی در ملأعام،

یعنی معجزه باید در معرض دیدهمگان به وقوع بپیوندد تا همه ببینند و باور کنند که از انجام دادن آن عاجزند. اگر این قید نباشد، مدعیان می‌توانند از معجزه پیامبران راستین سوء استفاده کنند.

- قید چهارم «فاقد معارض». این قید از آن رو لازم و ضرور می‌نماید که مصادیق «خارق‌العاده» فراوان است. جادو، طلسم، شعبده، تردستی و... اینها همه خرق عادت هستند. اساساً هرکس در هر زمینه‌ای هنر و ویژگی خاصی داشته باشد، مثلاً زورمند باشد یا پرش بیشتری بکند، یا نویسنده‌ی نظیری باشد، به لحاظ اینکه دیگران در زمینه‌ی مهارت و تخصص او به پای او نمی‌رسند، به نوعی صاحب معجزه است؛ اما هیچ تضمینی نیست که دیر یا زود از طبقات مافوق یا مادون او رقیبی پیدا نشود و اعجاز او را خدشه‌دار نکند. به همین جهت است که در معجزه واقعی شرط است که صاحب آن هیچ‌گاه معارض نداشته، یگانه تاز بلامنازع این میدان باشد.

۲. کرامت، این واژه عنوان امری است که تنها خارق‌العاده است و آن دو قید دیگر (تحدی و فاقد معارض) را ندارد؛ امکان ابراز کرامت برای کسان دیگری هم وجود دارد و از همین رو نباید برای آن هم‌وارد طلبید؛ زیرا ممکن است فرد یا افرادی نیز ارائه کنند و تبعات نامطلوبی به بار آید. منشأ اختلاف نظر در این خصوص که آیا ولی نیز باید نسبت به مقام ولایت خود آگاهی و معرفت داشته باشد یا نه؟ در همین جا است. من معتقدم که او باید بداند که ولی است؛ چون ولی عبارت است از انسانی که از مقام قرب به خدا برخوردار است. خدا را چنان عبادت می‌کند که گویی او را می‌بیند، و در حقیقت، او آنگاه که از ماسوی الله قطع نظر می‌کند، خدا را می‌بیند. بدین لحاظ، ولی هم باید خدا را آن گونه که شایسته است بشناسد، و هم باید بدین معرفت خویش عارف باشد، وگرنه معرفت او معنی و مفهومی نخواهد داشت. پس عارف هم معروف خود (خدا) را می‌شناسد، هم خود را و هم درجه‌ی عرفان خود را، و این همان مفهوم ولایت است. این منطق که چنانچه ولی به ولایت خویش آگاهی نداشته نباشد نیز ولایتش محقق و ثابت است، مستلزم تناقض است. زیرا تحلیل آن چنین خواهد بود که ولایت، هم ثابت است و هم ثابت نیست و این جدالی باطل و امری محال است.

۳. وحی، این واژه به لحاظ لغوی به معنی القای سریع چیزی به چیزی دیگر است اعراب می‌گویند: «وحی» و «أوحی» و البته دومی بیشتر به کار می‌رود. وحی به معنایی که گفته شد مفهومی است عام، و برای هر موجودی - اعم از جسمانی یا روحانی - کاربرد دارد. خداوند در مورد آسمان فرموده است که: «و اوحی فی کلّ سماء امرها»؛ [در هر آسمانی، کار آن را وحی



فرمود.[ و در مورد زمین: «بَأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَىٰ لَهَا»<sup>۱</sup>: [از آن رو که پروردگارت به آن وحی فرمود] همچنین راجع به کوهها: «یا جبالِ اَوْبَىٰ مَعَهُ وَ الطَّيْرِ...»<sup>۲</sup>: [ای کوهها و پرندگان با او - داوود (ع) - هماهنگ شوید] و حتی نسبت به کوچک‌ترین جانوران: «و أَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى التَّلْحَلِ...»<sup>۳</sup> [پروردگارت به زنبور عسل وحی فرمود] و بالاخره به انسان که به علّت کمبود انعطاف و نابخردی وحی‌پذیر نیست «و اوحینا اِلَىٰ اِمِّ مُوسَىٰ اَنْ اَرْضِعِیْهِ...»<sup>۴</sup> [به مادر موسی وحی فرمودیم که او را شیر ده]. این، مفهوم وحی است در عرف عام. و اما وحی مطرح شده در عرف خاص، عبارت است از اشاراتی خفیف از ساحت عالی به کسی که استعداد پذیرش آن را دارد؛ چنانکه خداوند فرموده است: «اللّٰهُ اعْلَمُ حَيْثُ یَجْعَلُ رِسَالَتَهُ»<sup>۵</sup>: [خدا دانایتر است که رسالتش را در کجا قرار دهد]. روح وحی خاص همین است، و چون این روح در نفس گسترش و انبساط یابد، در قالب عبارات و جملات لطیف و کلیات ظریف ظهور و بروز پیدا می‌کند؛ درست مانند همان روحی که از ملکوت اعلیٰ افاضه می‌شود و درون جوشن جسم قرار می‌گیرد. این روح در آغاز ارتباط با جسم، ضعیف است اما همواره نور آن در جسم رو به گسترش و انتشار می‌گذارد تا آنکه در نهایت تمام حواس ظاهری، و باطنی را فراگرفته سلطه خود را بر سراسر جسم برقرار می‌سازد.

وحی بر سه قسم است و هر یک از اقسام آن جایگاهی خاص دارد: وحی قلبی، وحی سمعی، وحی بصری؛ و از آنجا که سمع و بصر در پیچه‌های ظهور وحی برای قلب هستند، خداوند در مواضع بسیاری از قرآن کریم، هر سه را با هم ذکر فرموده است: «...اِنَّ السَّمْعَ وَ الْبَصَرَ وَ الْفُؤَادَ کُلٌّ اُولٰٓئِكَ کَانَ عَنْهُ مَسْئُوْلًا»<sup>۶</sup>: [گوش و چشم و دل، همه اینها مورد بازخواست خواهد بود].

«...وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْاَبْصَارَ وَ الْاَفْئِدَةَ...»<sup>۷</sup>: [برای شما گوشها، چشمها و دها قرار داد]. - و رد جایی دیگر، نارسایی و ناتوانی این سه را برای ادراک و دریافت امور عقلانی این گونه بیان می‌فرماید: «...لَهُمْ قُلُوبٌ لَا یَفْقَهُونَ بِهَا وَ لَهُمْ اَعْيُنٌ لَا یُبْصِرُونَ بِهَا وَ لَهُمْ اُذَانٌ لَا یَسْمَعُونَ بِهَا...»<sup>۸</sup>: [آنان را دلهایی است که با آن نمی‌فهمند و چشمهایی که با آن نمی‌بینند و گوشهایی که با آن نمی‌شنوند].

- و بالاخره: «...صُمُّ بُکْمٌ عُمٰی...»<sup>۹</sup>: [کرانند و لالان و کوران] که در این آیه مراد از «بُکْم» کوردلان است.

وحی قلبی، نخستین و فراگیرترین نوع وحی است؛ و هیچ‌کس بدون برخورداری از آن - هر

۱. زلزال: ۵. ۲. سبأ: ۱۰. ۳. نحل: ۶۸. ۴. قصص: ۷. ۵. انعام: ۱۲۴.  
۶. اسراء: ۳۶. ۷. نحل: ۷۸. ۸. اعراف: ۱۷۹. ۹. بقره: ۱۸.

چند به حداقل مراتب - شایستگی مقام نبوت را نخواهد یافت. بدیهی است درجات و مراتب «اشارتی» که در تعریف وحی گذشت، به لحاظ روشنی یا تیرگی، جز بر خداوند متعال که القا کننده آن است بر کسی معلوم نیست.

روح که واسطه القای وحی است، در مرتبه بعد از قلب قرار دارد؛ چنانکه خداوند متعال فرموده است: «يَلْقَى الرُّوحَ مِنْ أَمْرِ عَلِيٍّ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ...»<sup>۱</sup>: [روح را از امر خدا بر هر که از بندگان اراده کند القاء می‌کند]، و نیز: «يُنْزِلُ الْمَلَائِكَةُ بِالرُّوحِ مِنْ أَمْرِ...»<sup>۲</sup>: [فرشتگان را با روح، از امر او فرو می‌فرستد]. این روح نوری است مشعشع که از معدن نفس ناطقه تابانیده می‌شود و درخشش فروغ آن چنان خیره کننده است که گویی در دم چشمها را خواهد برد؛ زیرا تاب و بازتاب آن به شدت قوی و نیرومند است. این همان بُراقی است که مرکب نفس می‌شود و آن را بر پشت خود گرفته به سر منزل اعلا اوج می‌گیرد و سپس سرازیر می‌شود؛ چنانکه در آیه شریفه نیز آمده است: «وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ»<sup>۳</sup>: [سوگند به ستاره چون سرازیر شود]. این همان ستاره درخشانی است که به نورش هدایت توان یافت و پیشوای غمایی است که از او پیروی توان کرد. این نور در سیر نزولی مجرد و کاملاً خالص و پاک است؛ اما هر چه به ظلمتکده تیره و تاری بشری نزدیک تر می‌شود، روشنی و پاکی اش کاستی، و تیرگی و کدورتش فزونی می‌گیرد. در این تلاش اگر او موفق شود و پرده‌های ظلمت بشری را از هم بدرد، روح را از بند اسارت ربوده، خلاص و نجات و سرور و نشاط را از آن خود می‌کند؛ و در چنین شرایطی است که نفس به اوج حالت بی‌خودی رسیده پوست می‌اندازد. این حالت که نزدیک‌ترین حالت انسان به مرگ است، معراج روحانی نام دارد و این آیه کریمه بازگوکننده آن است: «وَأَيُّهَا اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ الْمُظْلَمُونَ»<sup>۴</sup>: [آنان را شب نشانه‌ای است که ما روز را از آن برمی‌گیریم پس آنک به تاریکی فرومی‌روند] در این معراج روحانی، و به دنبال این رخدادهایی که برای روح و بدن به‌وقوع می‌پیوندد، روح یکپارچه نور، و جسم سراسر ظلمت می‌شود. و حکایت همین حال است که می‌فرماید: «ثُمَّ دُفِنْتُ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ»<sup>۵</sup>: [سپس نزدیک شد، پس در آویخت، آنگاه - فاصله - به اندازه دو کمان بود؛ بل نزدیک‌تر] در این آیه، خداوند آن تقرب و نزدیک شدن را به «فاصله دو کمان» تعبیر فرموده است، و این متناسب با عادت مرسوم عرب است که چون میان دو نفر متخاصم آشتی برقرار می‌شد، کمانهای خود را از وتر به یکدیگر نزدیک می‌کردند و فاصله میان آن دو، همین دو کمان بود. اما برعکس، اگر در کشاکش مورد بحث، ظلمت نیروهای جسمی غالب شود، روح تیره و

تار و متلاشی می‌گردد؛ و این همان صحنه‌ای است که رسول خدا (ص) به جبرئیل فرمود: «به من نزدیک شود» و جبرئیل پاسخ داد: «اگر به اندازه سرانگشتی نزدیک شوم خواهم سوخت»؛ یعنی در ظلمات قوای بشری غرق و مدفون خواهم شد. از آیه مورد بحث چنین می‌توان برداشت کرد که «تدلیه» - به معنی آویختن طناب، و کنایه از آماده کردن لوازم و مقدمات - کار وحی کننده است، و «دنوّ» - به معنی نزدیک شدن، و کنایه از تلاش و کوشش برای تقرب و تعالی - کار مخاطب وحی؛ او «تدلیه» می‌کند، و این «تدنی» و بازتاب نور هر یک به دیگری موجب می‌شود تا روح، جذب آستان اعلیٰ گردد و به ریسمان آن شعاع قدسی - که از آن به بُراق تعبیر شده است - چنگ زند. بُراق بر وزن فعال از ریشه لغت برق است. در قرآن از سیر نزولی روح با مفهوم «ستاره‌ای که در سرازیری حرکت کند»: [والتَّجَمُّ اذا هَوَى]¹، و از سیر صعودی آن با مفهوم «دنوّ= نزدیک شدن»: [ثُمَّ دَنَّى]² تعبیر شده است، و این صحنه در مثل، مانند ستاره‌ای است که از اوج فضای کیهانی فرود آید؛ این ستاره هم خود شعله‌ور است و هم در معرض اشتعالهای متصاعد. شعله ستاره‌ها جمع و کوچک می‌گردد و گاه گسترده و بزرگ، مانند برقی که در نوسان است. قرآن از این حالت چنین تعبیر می‌کند: «ولقد رآه نزلةً أخرى عند سدرة المنتهى»³؛ [او را در فرودی دیگر دید، نزد «سدرة المنتهى»] منظور از سدرة المنتهى قوه خیال است؛ نیرویی که اشیاء را به تصویر می‌کشد و شبیح، شکل، صورت یا نمودار آنها را پردازش می‌کند. قوه خیال در این پردازش با تراجم و تعدد صور وارده دیگر نیز روبه رو می‌شود، و از همین روست که در دنباله آیه آمده است: «اذ یغشی السدرة ما یغشی»⁴؛ [آنگاه که به سدرة المنتهى وارداتی می‌آیند]. از این رو «سدرة المنتهى» نامیده شده است که پایان جهان محسوسات، و آغاز جهان معقولات است، و این است که خداوند می‌فرماید: «عندها جنة المأوی»⁵؛ [بهشت مأمّن، همانجاست]. یعنی به محضی گذر از «سدرة المنتهى» (محسوسات) وارد «جنة المأوی» (فضای معنوی و روحانی) می‌شوی.

قوه خیال، این نیروی تصویرگر، هرگاه در خدمت روح و عقل قرار گیرد، و از او فرمان برد، و فضای قدس و محفل انس خود را مشوب نسازد، تصویری دل‌انگیز و تابلوی دلاویز می‌پردازد و سر در گوش یکدیگر، رازهای سر به مهر مندرج در لوح محفوظ را که مصون از هر خطا و لغزش و خدشه و خلل است با هم نجوا می‌کنند. نام این تصویر زیبا در قاموس شریعت، جبرئیل است؛ نامگذاری اثر به نام صاحب آن. چرا که برق موصوف، از آثار و اسرار و پرتوها و انوار اوست. او اگر این ویژگیها را نمی‌داشت، عقل فعال مانع از صعود و نزولش می‌شد. او که از موجودات مجرد، و فاقد علایق و وابستگیهای مادی و جسمی است، چگونه

۱. نجم: ۱. ۲. نجم: ۲۰. ۳. نجم: ۱۴. ۴. نجم: ۱۶. ۵. نجم: ۱۵.

می‌تواند وارد حرم مکان و تنگنای زمان شود. چنانکه خود گفت، ورود او همان و سوختنش همان خواهد بود. نام حقیق او نیز بُراق است؛ وسیله حمل به مقام محمود.

مخاطب وحی، اگر با نفس خویش به مناجات بپردازد، مناجاتی غیبی موسوم به «حدیث نفس» خواهد بود؛ و اگر این مناجات غیبی با تلاوت حروف منظم و آواهای مقطع همراه باشد، «کلام الله» نامیده می‌شود. شرط تحقق این دو (حدیث نفس و کلام الله) داشتن حالتی است که در بالا توصیف شد و اگر در خارج از آن حالت سخنی از او صادر شود «احادیث نبوی» و «اَنَّهُ لَقَوْلَ رَسُولِ كَرِيمٍ ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ»<sup>۱</sup>: [سخن فرستاده گرامی، نیرومندی مستقر در جوار خداوند عرش] نام دارد؛ زیرا او واسطه فیض و وسیله خبر و بعثت است. در عرف معمول و مرسوم ما نیز همین طور است، اگر در خاطر ما معنایی خطور کند، پیش از آن که به زبان آوریم «حدیث نفس» و چون در قالب کلمات و عبارات ادا کنیم «کلام زبان» خواهد بود.

برقی که از آن یاد شد، به تعبیر صوفیان، در آغاز تابش و درخشش «طوالع» و «لوائح»؛ و چنانچه دوام و اطمینان و ثبات و سکون یابد «سکینه» نامیده می‌شود؛ پدیده‌ای که در این آیه مورد اشاره قرار گرفته است: «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ...»<sup>۲</sup>: [اوست آن که آرامش را به دلهای مؤمنان فرو فرستاد]. صاحب چنین پدیده‌ای «مُكَلَّمٌ» و «مُحَدَّثٌ» است؛ چنانکه در بیان رسول خدا (ص) آمده است: «هَمانا در میان امت من برخی مُكَلَّمٌ و مُحَدَّثُونَ...» این در صورتی است که قوه خیال در خدمت و اطاعت عقل باشد؛ اما اگر آشفته و مشوش باشد، باید دست به کار تأویل شد؛ و چنانچه در حالت خواب باشد باید آن را تعبیر کرد.

این حالت، یعنی وحی آشکار، چنانچه متوجه نفس ناطقه شود، برای این نفس لذت و سبکی و شادی و شیفستگی، اما برای تن، سنگینی و فشار و ضعف و سستی به بار می‌آورد. در قرآن هم آمده است که: «أَنَّا سُلِّقُ عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا»<sup>۳</sup>: [همانا ما بر تو سخنی سنگین القاء خواهیم کرد]. چه اینکه قرار است بر اثر القاء وحی، دل و جان متوجه نوری شکوهمندتر و بسیار نیرومندتر و مهم‌تر از کار تن و بدن شود. قرار است، طوطی جان از قفس تن به کلی رها شود و پرواز کند. پس هر چه به سخن وحی بیشتر توجه و اهتمام کند نور و خرمی و اشراق و التهابش بیشتر می‌شود؛ و متقابلاً هر چه این توجه و اهتمام کمتر باشد، تیرگی و تاریکی فزونی خواهد گرفت. سرّ اینکه شنیده‌ای در هنگام نزول وحی بر رسول خدا (ص) اگر سوار بر شتر بود، شتر از سنگینی و شدت تأثیر بر زمین زانو می‌زد، همین است. مطالبی که تاکنون در خصوص وحی

تقریر شد، راجع به منزل اول آن، یعنی وحی قلبی بود

- و اینک منزل دوم؛ وحی سمعی:

حادثه عظیم و سنگینی که در قالب وحی، بر نفس ناطقه یا روح مخاطب آن فرود می آید، ممکن است از این فرودگاه فراتر رود، و از طریق روان یا روح حیوانی - که مرکب نفس ناطقه است و در سراسر جسم جریان و گسترش دارد - یا بر اثر همین بسط، یا بر اثر محدودیت حوزه نفس، به اعضای دیگر سرایت کند. درست مثل برکه ای که آب آن سرریز شده راهی نقاط اطراف شود. در چنین حالتی شعاع وحی، همچون بازتاب پرتو خورشید که بر یک جسم صیقی مانند آینه بتابد، پس از اشباع کردن جان و روان مخاطب وحی، به سامعه او منعکس می شود؛ زیرا سامعه یکی از محموله های روان یا روح حیوانی است، و این روح حامل سامعه. در مثل همچون سوار و مرکب؛ که چون مرکب به شوق و نشاط و جهش و پرش درآید، سوار نیز در معرض همین حالات واقع می شود. در اینجا نیز چون روان سرشار از شوق و شور و نشاط ناشی از وحی گردد، شعله این آتش به سامعه نیز سرایت می کند؛ چنانکه شعله چراغ از سوراخها و منفذهای چراغدان نیز سر برمی آورد.

- و سرانجام، منزل سوم؛ وحی بصری: این وحی زمانی تحقق می یابد که ظرف سامعه از وحی پر شده، به هوای راکد باصره تراوش کند. در چنین وضعی مخاطب وحی، صورت آن را شهود می کند و به چشم می بیند. این صورت شهودی، روشن ترین، درخشان ترین، آراسته ترین و شاداب ترین تصویر منطبق بر صحنه موجود در عالم غیب است که اسرار پوشیده از دیگران، و آثار پنهان در صندوقچه های غیبی را که جز ذات اقدس خداوند کسی از آنها آگاه نیست به افاضه و اراده الهی در معرض دید و علم و اطلاع رسولی که خود پسند و برگزیند قرار می دهد. پیامبر گرامی اسلام (ص) - چنان که مشهور است - فقط دوباره جبرئیل را به این صورت، یعنی به شهود عینی مشاهده کرد.

گاهی ممکن است این شعله لاهوتی به شامه نیز برسد و مخاطب، از طریق این حس، وحی را دریابد؛ چنانکه حضرت یعقوب (ع) فروغ این برق را از ارتفاعات کنعان می بیند، و آیه وصال را از سوره یوسف می خواند. خدای، سهروردی، آن شهاب شوق را پاداش دهد که سرود:

من حسن جمال وجهك اقرء درسی      ذكراك لما سواك غیری منسی  
فی الحشر يقول كل نفس نفسی      ابکی و اقول رب شمس شمس

: [من درس خویش، از روی نیکویت می گیرم و جز یاد تو، همگان برایم فراموشند] [روز محشر هرکس می گوید خودم، خودم؛ اما من می گیرم و می گویم شمس من، شمس من] [دیدگان یعقوب به نور دیدار پیراهن یوسف روشن می شود تا عقده کهنه دل گشوده گردد؛ «انّی لأجد ریح یوسف

لولا أن تفقدون»<sup>۱</sup>: [همانا من بوی یوسف را استشمام می‌کنم - اگر سرزنش نکند] - یعقوب شرط کرد که از سرزنش او خودداری کنند. ملامتگران چون از این مهم بی‌خبرند و کم و کیف آن را نمی‌دانند از توییح شدید پروایی ندارند؛ زیرا جاهل به یک امر، منکر و حتی دشمن آن می‌شود. چنانکه چشم نابینا وجود خورشید درخشان و ماه تابان را انکار می‌کند. خورشید و ماه که گناهی ندارند. این که سهل است، حتی چشم بینا نیز اختران آسمان را کوچک می‌انگارد؛ این به علت نقصان بصر است، نه کوچکی اختر.

والتَّجَمُّمُ تَسْتَصْغِرُ الْأَبْصَارُ صَوْرَتَهُ وَالذَّنْبُ لِلطَّرْفِ لَا لِلنَّجْمِ فِي الصَّغْرِ : [چشمها ظاهر ستاره را کوچک می‌انگارند، گناه کوچک بودن از چشم است نه از ستاره] با این همه یعقوب را با قید سوگند به نادانی و گمراهی منسوب داشتند گفتند: «تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ»<sup>۲</sup>: [به خدا که تو همچنان در گمراهی دیرینه خود هستی]؛ این از فرط گمراهی خودشان بود که پدرشان - این پیامبر بزرگوار - را گمراه انگاشتند؛ چه اینکه بیمار، همه را بیمار تصور می‌کند، و این عادت انسانهاست:

ومن یک ذافم مَرِّ مَرِيضٍ يَجِدُ مَرًّا بِهَ الْمَاءُ الزَّلَالَا : [هر کس دهانی تلخ و بیمار داشته باشد، حتی آب زلال را نیز تلخ احساس می‌کند] از شیشه زهر، چگونه انگبین تراوش کند؟ بسا نابینایانی چون یعقوب، که از شدت گریه در هجران روی یوسف «یعنی» - که ایمان یمن است و حکمت یمنی - بینایی خود را از دست داد، اما اخبار و آثار و نشانه‌های آن روی دلارا را چنان بازگو می‌کرد که گویی به عیان و شهود می‌بیند، و در پرتو ریاضت و مجاهده می‌یابد و حس می‌کند؛ با این وصف، بازهم نه تکذیب که سرزنش و نه تخطئه که متهم به جنونش می‌کنند، و بدترین سخیف‌ترین گمانها را درباره‌اش روا می‌دارند؛ اما:

وَإِذَا الْفِتْيُ عَرَفَ الْإِرْشَادَ لِنَفْسِهِ هَانَتْ عَلَيْهِ مَلَامَةُ الْعَدَالِ

: [چنانچه شخص، راه رشد خود را بشناسد، ملامت ملامتگرانش آسان نماید] حالت اخیر، یعنی وحی شامه، از دیگر حالات وحی که قبلاً برشمرده شدند کمتر رخ می‌دهد. منازل سه گانه وحی که توضیح داده شد، کاملاً مبتنی بر علم یقین است، نه تقلید و گمان، و البته در زوایای خاطر نکته‌هایی هست که قلم از شرح آنها در عبارت و بیان از نطق آنها به اشارت ناتوان است؛ از این رو آنها را در خوشه‌هاشان وا گذاشتیم و از پیمودن راهشان خودداری کردیم. از مراتب سه گانه وحی، اولین آنها، برای هر نبی یا رسولی دست می‌دهد؛ گو اینکه این دو - نبی و رسول - با یکدیگر تفاوت‌هایی کلی دارند، از جمله:

- رسول برتر از نبی و اخصّ از اوست، و این به معنی آن است که هر رسولی نبی است، اما هر نبیی رسول نیست.

- نبی در چارچوب کلی دین، و حول محورهای مشترک شرایع عمل می‌کند؛ یعنی عملکرد او ناظر است بر «محکمات» که عبارت‌اند از «امّ الکتاب» و آیین یا شریعت خاص و مستقلى ابداع نمی‌کند، اما رسول با اقامه دلیل و برهان بنیانگذار شریعت و دینی است فراتر از آنچه مشترک ادیان و مذاهب و مکاتب اولیا و عارفان است. البته مکاتب اولیا و عرفا، نسبت به دستاوردهای انبیا کم جلوه و جلاتر است؛ زیرا قوت و قدرت روحی آنان نیز از پیامبران کمتر و ضعیف‌تر است.

مرتبه دوم وحی - یعنی وحی سمعی - اختصاص به بعض انبیا دارد؛ چنانکه حضرت موسی(ع) کلام خدا را شنید اما کسی را ندید، بلکه حتی به قید ابد، از رؤیت منع شد؛ چرا که قوه نافرمان خیال، از چنین مسائلی دچار آشفتگی شدید می‌شود. از این رو، متعاقب این منبع صریح و قاطع، فرمان تسلیم و کرنش در برابر دلایل روشن الهی به موسی(ع) داده شد: «یا موسی اِنِّی اصطفیتک علی الناس برسالاتی و بکلامی فخذما آتیتک و کن من الشاکرین»<sup>۱</sup>: [ای موسی همانا من تو را از میان مردم برگزیدم که پیامهای مرا برسانی و همسخن من باشی؛ پس آنچه را دادم بگیر و از سپاسگذاران باش] یعنی به شنیدن کلام ما اکتفا و شکر کن و نایل شدن به دیدار طمع مدار. اینکه موسی(ع) پس از به هوش آمدن توبه می‌کند و از لغزش خود پشیمان می‌شود، دلیل بر آن است که آنچه از او سرزده از روی سهو و اشتباه و نوعی عدم رعایت ادب بوده است نه از سر آگاهی و علم و عمد؛ و به این نکته در آیه شریفه چنین اشاره می‌شود: «فلما أفاق قال سبحانک تبت الیک و أناوّل المؤمنین»<sup>۲</sup>: [پس چون به هوش آمد گفت پاک و منزهی تو، به تو بازگشتم و اولین کس از مؤمنانم]. یعنی افتادن موسی(ع) که در عبارت «و خرّ موسی صعقاً»<sup>۳</sup>: [موسی مدهوش فروافتاد] آمده است صحنه‌ای است شبیه سجده سهو نمازگذاری که اشتباهی در نماز از او سرزده باشد. چنانکه همین اتفاق برای حضرت داوود(ع) نیز افتاد؛ آنگاه که دو طرف دعوی را - که به ظاهر برای داوری نزد او آمده بودند - شناخت، و چون به عمق جریان پی‌برد، به رکوع در افتاد و توبه و انابه کرد: «خرّ راکعاً و أناب»<sup>۴</sup>.

وحی، از نوع سوم، امتیاز ویژه حضرت محمد(ص) است؛ زیرا آن حضرت شیطان خیال خود را تسلیم ساخته و از این رو، این گونه نیست که قوه خیال به سان خون در تن و بدنش روان باشد. خداوند در باره ایشان فرموده است: «ولقد رأى من آیات ربّه الکبری»<sup>۵</sup>: [به تحقیق

۱. اعراف: ۱۴۴.

۲ و ۳. اعراف: ۱۴۳.

۴. ص: ۲۴.

۵. نجم: ۱۸.

که او بعض نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دیده است]. این مرتبه از وحی - وحی بصری - بالاترین مراتب معجزه و کرامت است، و به همین سبب است که رسالت و نبوت - هر دو - به آن وجود مقدس ختم شده است: «...ولکن رسول الله و خاتم النبیین...»<sup>۱</sup>: [بلکه رسول خدا و خاتم پیامبران است] اگر این آیه قید ختم برای نبوت آمده است نه رسالت، برای اشاره بدین حقیقت است که «نبوت» اعم از «رسالت» است و با پایان یافتن عام (نبوت)، لاجرم خاص (رسالت) نیز پایان خواهد پذیرفت؛ زیرا دیگر همه نیازمندیا تأمین و نواقص تکمیل شده است. چنانکه فرمود: «الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی...»<sup>۲</sup>: [امروز دینتان را کامل و نعمتم را بر شما تمام کردم]. و در حدیث نیز به همین اتمام و تکمیل اشاره شده است: «مَثَلُ نبوت، مَثَلُ سرای آبادی است که تنها جای یک خشت در آن خالی بود، و من همان خشت مکمل شدم». کامل را چیزی افزودن موجب عیب و نقصان آن می‌شود. به همین جهت کسی را به برتر از این مقام راهی نیست و در آن سوی این چشمه‌سار آبشخوری وجود ندارد.

کی دست دهد وصل چو تو دل‌بندی      الا به هزار حيله هر یک‌چندی  
ای در بُن هر موی تو از من مه‌ری      وی با سر هر موی توام پی‌بندی

از معلم شایسته، حکیم متألّه، فیلسوف ربانی یونانی، افلاطون بزرگ پرسیدند به کجا و کدام جایگاهی رسیده‌ای؟ پاسخ داد: به سه آسمان درآمدم: آسمان طبیعت، آسمان نفس، و آسمان عقل؛ آنگاه خواستم از این آسمان فراتر روم، طبیعت آشفته‌ای گرفتارم کرد. این طبیعت پرآشوب، همان کوهی بود که حائل میان موسی (ع) و محبوبش شد. من مجذوب این کوه شدم و عقل به من نشان داد که آنجا بن بست است و از آن گذشتن نتوان این توقف از سر عجز و ناتوانی بود نه از روی سستی و کاهلی؛ چه اینکه انسان محدود به عجز است، و این عجز، اوج آگاهی و شناخت اوست، زیرا پذیرفتن و اعتراف به عجز، خود فضیلت و معرفتی است. چنانکه صدیق اکبر و رفیق اعظم انور نیز به همین معنی اشاره کرده است. حکیم شاعران را پاداش الهی سرشار باد که سروده است:

تابه جایی رسید دانش من      که بدانسته‌ام که نادانم  
آگاه شدن از ناآگاهی، برتر از همه آگاهی‌هاست؛ چنانکه ناآگاه بودن از ناآگاهی، فوق تمام ناآگاهی‌هاست؛

اری ماء و بی‌عطش شدید      ولکن لاسبیل الی الورد  
: [آب می‌بینم و به تشنگی سختی دچارم اما راهی به آبشخور نیست] راستی آیا منازل و مراتب



سه گانه مورد نظر و اشاره این حکیم و الامقام و عارف بزرگوار و فیلسوف کامل، چیزی جز همان صحنه است که خداوند متعال از خلیل خود، این سالک ملکوت زمین و آسمانها حکایت فرموده است که چگونه پس از طی باریکه ستارگان و توجه و التفات به درج ماه و بُرج خورشید، به عجز و ناتوانی مقر و معترف شده اظهار داشت: «و جَهِت وجهی للذی فطر السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ...»<sup>۱</sup>: [روی دل خویش بدان کس آوردم که آسمانها و زمین را پدید آورد...؟] و آیا ستاره، جز آسمان طبیعت، ماه جز آسمان نفس، و خورشید جز آسمان عقل است؟ پس می توان گفت پیامبران و حکیمان، دو جریان متقابل و محاذی یکدیگرند که یکی مسیر معقول به محسوس را طی می کند و دیگری مسیر محسوس به معقول را و در این آمد و شد، گاه در بعض چشمه سارهای پذیرش و اعتراف، به هم می رسند اما «هیچ کس نمی داند که در کدام سرزمین می میرد»<sup>۲</sup>.

بنابراین خطّ سیر روح، همواره جاده دین است؛ گذری که موسوم است به ارتقاء از حاضر و محسوس به غایب و معقول. اما در این مسیر رباطها و کاروانسراهایی وجود دارند که در هر یک از آنها اهریمن بد پوشش راهی دیرنشین، مسافران و رهگذران را در بازار مکاره اش به تزویر و خدعه و فریب و نیرنگ و ترویج کالای فاسد و واندیشه و فکر تباه خود فرامی خواند. این همان عرصه ای است که در قرآن با این آیه بدان اشاره شده است: «وَلَا تَتَّبِعُوا السَّبِيلَ فَتَفْرَقَ بَکُم عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّیْکُمْ بِهِ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ»<sup>۳</sup>: [از آن راهها پیروی نکنید که شما را از راه خدا دور و پراکنده سازند. این سفارش او به شماست باشد که تقوی پیشه کنید]

خواستها و تقاضاهای عارفان آگاه و صرافان نقدینه شناس به دقت وصال یار و قرب به شاهد و محبوب، برحسب همت و توان هر یک، مختلف و متفاوت است؛ درست مانند عاشقانی که به معشوق رسیده باشند. برخی تقاضا می کنند که یکی از کارهای معشوق را ببینند، چنانکه حضرت ابراهیم (ع) درخواست کرد که: «رَبِّ اجْعَلْ هَذَا الْبَلَدَ آمِنًا...»<sup>۴</sup>: [پروردگارا این سرزمین را ایمن فرما]. این در آغاز کار ابراهیم بود که هنوز جرئتش کم و فکر و همتش رشد زیادی نیافته بود. اندکی که ترقی کرد و جرئت کافی به دست آورد تقاضا کرد که یکی از صفات محبوب را ببیند: «رَبِّ ارْنِیْ کَیْفَ تَحْیِی الْمَوْتِ»<sup>۵</sup>: [پروردگارا به من بنمای که چگونه مردگان را زنده می کنی]؛ چه اینکه زنده کردن و میراندن صفی از صفات ذات اقدس الهی است، و ابراهیم (ع) از این حد فراتر نرفت؛ زیرا می دانست بشر را به آن سوی مقام صفات راهی نیست. در تأیید این حقیقت می توان به این مطلب اشاره کرد که خداوند متعال درباره سرور ما

۱. انعام: ۷۹. ۲. از آیه ۳۴ سورة لقمان اقتباس شده است: «و ما تدری نفس بأی ارض تموت».

۵. بقره: ۲۶.

۴. ابراهیم: ۳۵.

۳. انعام: ۱۵۳.

(حضرت محمد (ص)) فرموده است: «لقد رأى من آيات ربّه الكبري»<sup>۱</sup>: [به تحقیق که برخی نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید]. در این آیه تصریح شده است که آن حضرت نشانه پروردگار را دید، نه پروردگار را این در حالی است که او کامل‌ترین فرد تمام بشریت بود، و این دیوار در وقتی به او دست داد که هیچ فرشته مقرب و نبی مرسل بدان دسترسی نداشته است؛ در شب قدر که گرانبهاترین و نایاب‌ترین اوقات است برای آن حضرت که برترین و بالاترین تمام انسانها بود، همین مقدار میسور شد که از آن نور حظّ نظر ببرد؛ که لحظه‌ای اندیشه، به از شصت سال عبادت در بوستانی خرم.

و اما حضرت موسی (ع) به سبب برخورداری از عشق قلبی عمیق و سرشار، تقاضا کرد که به روی پروردگار کریم. بنگرد؛ به چهره پروردگار رفیع، جمیل، بدیع و ذوالجلال و الاکرامی که هم صاحب دلیل و برهان، و پر از کرشمه و ناز است؛ و در این باب چه نیکو سروده‌اند که:

بُلیت به بدیعاً ذا جدال      یجادل بالدلیل و بالدلال  
سألت وصاله والوصل حلّ      فقال نهی النبی عن الوصال

: [گرفتار عشق نکورویی مجادله‌گر شدم که هم با دلیل و هم باکرشمه جدال می‌کند] [خواستار وصالش شدم، اما با آنکه وصال حلال است پاسخ داد که پیامبر وصال را نهی کرده است] اما این، پارسایی و کمبود شایستگی موسی (ع) بود که موجب منع دیدار روی محبوب می‌شد؛ حال یا او استعداد این امر را نداشت، چنانکه شب‌پره استعداد و تحمل نور خورشید را ندارد؛ و یا تابش نور روی محبوب چنان سرشار و پر و تمام و کمال است که کسی را یارا نیست. در هر دو صورت، چشم خورشید عقل از رؤیت روی محبوب در حجاب است، و خداوند موسی را به دیدن روی کوه حوالت فرمود، و معنی آن این است که ای موسی! تو را تاب آن نیست که غمزه‌ای از غمزه‌های چشم مرا ببینی یا یک حرف از کلمات سخن مرا بشنوی، پس چگونه یارای آن را خواهی داشت که به کمال جمال من و جمال کمال من - با شدت نور و روشنی و تلالؤ اشعه کبرایی آن - بنگری؟ این منم که بی‌اندکی پروا می‌گویم که این گروه در بهشت و حال من، و آن گروه در آتش هجران من باشند. عین القضاة همدانی، آن غرقه دریای عشق، آن سوخته آتش شوق - که خداوند برهانش را منور، و دشمنانش را پست و خوار کند - به نوای «زیر» عراق، و «هم» اصفهان، همین معنی را نوحه‌گری می‌کرد که آن گمانهای گناه آلود را به او بردند، و درد جانکاه جنون را نصیب خود کردند. ابوالعلاء، آن پیر دانشمند این معنی را چه نیکو سروده است:

رأوك بالعین فاستهوتهم ظنن  
 ولم یروك بفكر صادق الخبر  
 : [تو را به چشم دیدند و از این رو گرفتار هوا و هوس شدند و هیچگاه به اندیشه‌ای راستین به  
 تو نیندیشیدند] حلاج نیز به نظم گفته است:

فودعت ایماء و سلمت خفیة  
 فكان جوابی کسر عین و حاجب  
 کذالك نجوى العاشقین اذا التقوا  
 لهم السن فی اعین و حواجب  
 : [به اشاره بدرود و به نهان، درود گفتم که پاسخم شکست چشم و ابرو بود] [نجوای دلدادگان،  
 چون به یکدیگر می‌رسند چنین است؛ زبانشان اشارت چشمان و ابروان است].

عروس حضرت قرآن، و عندلیب گلشن بیان، منازل و مراتب سه گانه وحی را با همان  
 ترتیبی که به لحاظ کمال و نقص دارند این گونه مورد اشاره قرار می‌دهد: «وماکان لبشر أن  
 یکلمه الله الا وحیاً او من ورائ حجاب او یرسل رسولاً فیوحی بإذنه ما یشاء...»: [هیچ انسانی  
 را روا نباشد که خداوند با او سخن گوید مگر به شکل وحی، یا از پس مانع، و یا به عنوان  
 پیامبر گسیل دارد و آنگاه آنچه را که اراده فرماید به وی وحس کند]. از این قرار، کلام وحی  
 ویژه قلب است، کلام حجابی خاص سمع، و کلام رؤیتی مربوط به بصر، و این غمزه و کرشمه را  
 آنگاه درخواهی یافت که نقاب غرور و خیره سری از رخسار قلب برگیری و حجاب  
 سبکسری و یاوگی از چهره عصیبت برداری این همان خیرگی و سبکسری است که خداوند  
 متعال کافران را به سبیش سرزنش فرموده است؛ غلبه قساوت و مخالفت، بی آنکه باری دهد و  
 بر او ثمری به بار آورد: «بل اللّٰذین کفروا فی عزّة و شقاق»: [البته آنانکه کفر ورزیدند در  
 سرکشی و اختلاف‌اند]. غرور و خود فریبی مورد نظر رسول خدا (ص) در حدیثی طولانی که  
 فقط غرورزدگان بی‌خدا آن را نفی کرده‌اند نیز همین است؛ چنانکه حکیم شاعران، محدود بن آدم  
 (سنایی) ضمن بیتی رد قصیده‌ای غزّا نیز بدان اشاره کرده است:

عروس حضرت قرآن نقاب آنگه براندازد  
 که دارالملک ایمان را مجرّد بیند از غوغا  
 مسئله دوم: در خصوص واژه‌های مربوط به مفاهیم و معانی خاص و فوق امور عادی،  
 می‌توان گفت: اشاره خفیی که از عالم بالا القاء می‌شود، چنانچه القاء از ناحیه عقول باشد،  
 وحی: و در صورتی که از جانب نفوس فلکی باشد، الهام است. نظریه اینکه عقول تابناک‌تر و  
 درخشنده‌تر از نفوس هستند، آثار عقول نیز روشن‌تر و نورانی‌تر از آثار نفوس است. این به  
 معنی آن است که وحی، صریح‌تر و واضح‌تر از الهام است.  
 از طرفی، برای دریافت این دو اشاره (روح و الهام) ممکن است حواس مدخلیت داشته

باشند یا بدون حضور و دخالت حواس دریافت شوند. بنابراین فقط چهار نوع تلقی وجود دارد:  
اول: وحی آشکار، و آن عبارت است از دریافت پیام از عقول به هنگام بیداری.  
دوم: الهام آشکار، و آن عبارت است از دریافت پیام از نفوس به هنگام بیداری.  
سوم: وحی تأویلی، و آن عبارت است از دریافت پیام از عقول در خواب.  
چهارم: الهام تأویلی، و آن عبارت است از دریافت پیام از نفوس در خواب.

وانگهی، چنانچه در خواب، نیروی تشویش افکن، بر ادراکات روح چیره شده نقشها و تصویرهای عالی روح را تحت تأثیر و غلبه خود قرار دهد، در این حالت روح در معرض مسائل و وقایعی اغراق آمیز و گزاف واقع می شود و خوابهایی موسوم به «احلام» می بیند. اما اگر به عکس، نیروی مذکور تابع و مطیع ادراکات روح باشد، دقیقاً صحنه هایی هماهنگ و نزدیک به همین ادراکات را منعکس می کند؛ تا آنجا که هیچ تفاوتی میان ادراکات و بازتابها نخواهد بود. تنها تفاوت، در کلی و جزئی بودن این دو پدیدار می شود. چه اینکه روح جوهری مجرد است که حامل صورت کلی است؛ اما نیروی یاد شده، منشأ مادی و جسمانی دارد و حامل صور شخصی و جزئی است. خوابهایی که در این حالت دیده شود، «رؤیای صادقه» خواهد بود. فرق بین «احلام» و «رؤیای صادقه» در این است که احلام نیاز به تعبیر کردن دارند، ولی رویاهای صادقه کمتر نیازمند به تعبیر هستند؛ چرا که احلام تاریک و مبهم هستند، اما رویاهای صادقه روشن و مشخص علم تعبیر خواب هم از همین تشویق قوه خیال نشئت می گیرد. فراست (روانشناسی) نیز علمی است که به موجب آن از اخلاق و روحیات شخص، می توان به صفات و خصوصیات شخصیت او پی برد؛ درست مثل پزشکی که به موجب این علم نیز از حرکات و افعال شخص، می توان به بیماریهای جسمی او راه یافت.

بنابراین، موضوع علم تعبیر خواب «قوة تخیل» است؛ چه - همان گونه که گفته شد - این قوه عامل خلط و اشتباه است. کما اینکه موضوع علم «فراست» (روانشناسی) اخلاق و روحیات است که تابلوی تمام نمای صفات و ویژگیهای فرد را نمودار می سازند. و سرانجام، موضوع علم طب، بدن انسان است که در معرض تندرستی یا بیماری قرار دارد. این سه علم، از شاخه های علم طبیعی به شمار می روند.

مسئله سوم: علل و موجبات پدید آورنده آثار یادشده (وحی، الهام، احلام و...) عبارت اند از: ۱. پاکی و روشنی جوهر روح؛ ۲. بینش و بصیرت کامل روح؛ ۳. ناتوانی نیروی خیال. در باب پاکی و روشنی جوهر روح، باید دانست که این جوهر از سنخ ملکوت است و امور ملکوتی، علل ایجاد پدیده های موجود در دنیای ما - اعم از ذات، صفت و فعل - هستند. این مطلب در گذشته خاطر نشان شده است. حوادث و پدیده های زمینی خواه ناخواه تسلیم و مطیع

علل ملکوتی‌اند. بر این پایه، روح نیز که یکی از شعله‌های ملکوت است، به میزان قدرت و توان خود، از تأثیراتی مشابه تأثیرات سایر موجودات عالم ملکوت بهره‌مند است؛ چه اینکه یک شعله آتش، همان حریق را ایجاد می‌کند که کل آتش؛ تفاوت فقط در قدرت سوزندگی است. اولین اثر از مجموع آثار روح، در قلمرو ویژه‌اش، یعنی کشور تن ظاهر می‌شود. چه تمام نیروها تحت تسخیر و سلطه او هستند؛ این حقیقی است که هر کس به صورت فطری و وجدانی و ضروری در خود احساس و ادراک می‌کند. اوست که به نیروی شهوت فرمان می‌دهد تا خواسته‌ایش را تأمین کند، به نیروی غضب فرمان می‌دهد تا دردها و رنجها و عوامل آنها را دفع کند، و همین‌طور... که البته این فرمانها برای همه قوا نافذ و لازم‌الاجراست. اگر چنین است، و نفس یا روحی در محدوده تن چنین اختیارات و عملکردی دارد، تحقق این واقعیت نیز جایز خواهد بود که روح یا نفسی بزرگ و آگاه و مسلط، از بیرون قلمرو گسترده خویش به تمام مسائل و موضوعات آن احاطه و اشراف داشته، به روشنی و تمام و کمال، همه اطراف و اکناف آن را اداره کند و فرمانش برای تمام افراد و آحاد موجودات این کشور وسیع - از هیولای این عالم تا نفوس عالیه - نافذ و لازم‌الاجراء باشد و جلوه‌های اعمال سلطه او گاهی به صورت ایجاد گرما و حرارت، در قالب آتش؛ گاهی به صورت ایجاد سرما و برودت، در قالب آب؛ زمانی به صورت ایجاد پوشش، در قالب خاک و زمین؛ و زمانی به صورت ایجاد رطوبت، در قالب هوا و فضا محقق شود. چنانکه آتش به فرمان آفریدگار خود برای ابراهیم (ع) به هوا مبدل شد. او به آتش فرمود که: «یا نار کونی برداً و سلاماً علی ابراهیم...»<sup>۱</sup>: [ای آتش، برای ابراهیم سرد و سلامت باش]. «سرد و سلامت»، اشاره است به اعتدال، یعنی نه حرارت افراطی و نه برودت کشنده؛ چنانکه حال بهشتیان را در بهشت به همین گونه وصف می‌فرماید: «لایرون فیها شمساً و لازمهریراً...»<sup>۲</sup>: [در آنجا خورشید و نه زمهریر می‌بینند]، و این مشعر بر آن است که عالم افلاک، عالم اعتدال است، و از همین رو مرگ در آن راه ندارد. این مقام، در اصطلاح و عرف صوفیان «مقام کُن» است، چنانکه خداوند متعال فرموده است: «ای آدمی زاده تو را برای ماندن آفریدم، و من خود زنده نامیرایم. اوامر مرا اطاعت، و از نواهی من اجتناب کن تا تو را نیز چون خود زنده نامیرا سازم. منم که به هر چیز فرمان «کن» می‌دهم، پس وجود و بقای آن تحقق می‌پذیرد. فرمان مرا اطاعت کن تا تو را نیز مانند خود گردانم؛ چنانکه چون به چیزی گفتی «کن»، موجود شود». اینها همه صراحت بر آن دارد که «هر کس چهل روز - و بیشتر - در مقام اخلاص»<sup>۳</sup> در آید، تا زمانی که خانه دل را به دیگری واگذار نکند، در این

۱. انبیاء: ۶۹. ۲. انسان: ۱۳.

۳. ناظر است به حدیث شریف: «من اخلص لله اربعین صباحاً جرت ینابیع الحکمة من قلبه علی لسانه».

مرتب و منزلت والا قرار خواهد داشت. بدیهی است که تمام پدیده‌های عالم هستی - اعم از شناخته‌ها و ناشناخته‌ها - زیر مجموعه این چهار حالت (آب، باد، خاک، آتش) هستند. پس می‌توان این حقیقت را پذیرفت که روحی متعالی و در کمال تجلی وجود دارد که فرمانش در دل دریاها و اوج افلاک نافذ است؛ اولی را به حرکت و تلاطم، و دومی را به شکافتن و به هم آمدن وامی دارد، چنانکه اولی برای حضرت موسی (ع)، و دومی برای سرور ما حضرت محمد (ص) اتفاق افتاد. توجه و تأمل در معجزات این سه بزرگوار (ابراهیم، موسی و محمد علیهم الصلوة والسلام)، به کمال رسیدن آنان را، و این کمال، صفای خلوص ذات آنان را نمایان می‌سازد.

ابراهیم (ع) چنانکه خداوند متعال در جای جای قرآن می‌فرماید «اَوَاه، حلیم، حکیم و علیم» بود که به اعجاز آب حلم خویش، آتش را فرونشاند تا ضد را به ضدّ چاره کند. موسی (ع) از آنجا که ویژگی غالبش صلابت و خشم بود و روحی فروزان و آتشین داشت، سلطه بر آب به او عطا شد، چندان که دریا برایش شکافته و «هر شکافی به عظمت کوهی بزرگ درآمد»<sup>۱</sup>؛ معجزه‌ای در نقطه مقابل معجزه ابراهیم (ع).

و اما سرور، حضرت محمد (ص) نظر به اینکه به لحاظ خلق و خُلق در نهایت اعتدال بود، سلطه بر افلاک معتدل یافت و رتق و فتق و گسستن و پیوستن آنها را عملی کرد تا این همه، با آن وجود مقدس هماهنگ؛ و اعتدال رعایت شده باشد که اضداد با اضداد، آهن با آهن، و هم‌آورد با هم‌آورد مقابله می‌کنند، و عدل استوار و راستای متعادل نیز همین اقتضا را دارد.

در یک بررسی کلی: نفوس به سه درجه تقسیم می‌شوند: عالی، متوسطه و سافله. نفوس عالی‌ه بر ناچیزترین و کوچک‌ترین فرد زیر مجموعه خود اشراف و نفوذ دارند، چنانکه نفس مورچه بر جسم آن سلطه و احاطه دارد. نفوس متوسطه نیز مانند نفوس جانوران تکامل یافته که اجسام آنها را اداره می‌کنند؛ و بالاخره نفوس سافله، که اینها نیز از ناطقه و غیرناطقه تشکیل می‌شوند. نفوس ناطقه نیز - به لحاظ صفا و شرافت - در سه درجه تقسیم بندی می‌شوند: عالی، ذاتی و متوسط. نفوس ناطقه عالی مانند نفوس انبیا (ع)، نفوس ناطقه ذاتی مانند نفوس عامه مردم؛ و سرانجام، نفوس ناطقه متوسط مانند نفوس دانایان و بزرگان به همین ترتیب کانیها یا معادن نیز به سه قسم تقسیم می‌شوند: بخشی در نهایت ارج و ارزش؛ مانند یاقوت، بخشی در نهایت پستی و فرود؛ مانند نفت و قطران (صمغ) که جامه نفوس پست و فرومایه است، زیرا اشیای پست با افراد فرومایه سنخیت دارند، و قیر و زفت لایق بی‌مایگان و دونان است؛ و بالاخره، بخشی بینابین دو گروه مذکور؛ مانند طلا و نقره و غیر اینها.

۱. اشاره است به آیه ۶۳ شعراء: «فكان كل فرقي كالطود العظيم».

این نکته نیز درخور تعمق است که نفت با آتش مشتعل می‌شود تا بر اثر اشتعال، نفت به آتش مبدل گردد؛ زیرا استعداد شدیدی برای آتش گرفتن دارد؛ و این، حکایت حال مجرمان و تبهکاران است که در آن روز واپسین، به زنجیرهای آتشین کشیده، «جامه‌هایی از مس گداخته پوشیده، شراره‌های آتش و شعله‌های سرکش سر و روی آنان را خواهد پوشانید»<sup>۱</sup>.

یاقوت، به واسطه درجه خلوص بسیار بالا و عدم سنخیت مطلق با طبیعت آتش، به هیچ وجه تحت تأثیر آتش واقع نمی‌شود، و چنانچه در مجاورت آتش قرار گیرد، صحیح و سرد و سالم از دل آن خارج می‌گردد. بدن حضرت ابراهیم (ع) نیز از دل آتش صحیح و سالم خارج شد؛ زیرا آن حضرت صاحب قلب سلیم بود، او سگ نفس را دست‌آموز کرده بود؛ نفسی که آمیخته‌ای از آتش غضب و هلب شهوت است. طلا و نقره، در این میان، وضع بینایی دارند؛ نه مثل نفت هستند که به محض مجاورت با آتش، شعله‌ور شوند؛ و نه مانند یاقوت، که هیچ‌گاه متأثر از آتش نشوند. اینها در وضعیت متوسط قرار دارند، یعنی در تماس و مجاورت با آتش ذوب می‌شوند اما ماهیتشان را از دست نمی‌دهند.

با این توضیحات، روشن شد که جسم هرچه خالص‌تر باشد پایدارتر خواهد بود و هر چه تیره‌تر و تاریک‌تر فنا پذیرتر؛ چنانکه مثالها و نمونه‌های آسمانی و زمینی نیز همین نتیجه را می‌داد. این قاعده که بر اجسام و اجرام حاکم و نافذ است، در نفوس و ارواح نیز ساری و جاری است. با این تفاوت که اجسام به لحاظ تأثیر پذیری به سه گروه کامل و متوسط و ناقص تقسیم می‌شدند، اما نفوس یا ارواح به لحاظ تأثیرگذاری. این تأثیرگذاری نفوس در اجرام و اجسام گاه به حدی می‌رسد که تمام عالم اجسام را فرا می‌گیرد؛ چنانکه در اجرام، آتش می‌تواند تمام عالم مواد و عناصر را بسوزاند، و همه چیز را به هیچ مبدل سازد. علت اینکه برخی از نفوس از آن تأثیرگذاری مطلق دارند آن است که دارای درجه نورانیت و روشنی و خلوص بسیار بالایی هستند، و همین ویژگی موجب سلطه و احاطه و استیلای آنها بر عالم اجرام و اجسام می‌شود.

با اشاره به همین انطباق و تشابه نفوس با اجرام است که در سخنان پیامبر (ص) آمده است: «مردم معدنهایی هستند به سان معادن طلا و نقره»؛ و: «دانشمندان چون طلاست و متعلم چون نقره»؛ و: «از مردم، گروهی عالم‌اند و گروهی متعلم بقیه بی‌خبرانی بیش نیستند». در سخن اخیر، عالم بودن و متعلم بودن، ملاک و معیار انسان بودن قلمداد، و سایرین به سکه‌های قلب و ناسره تشبیه شده‌اند که درخور عنوان «ناس» نیستند، بل «خناس» اند که از حق روی گردانده به

۱. اشاره است به آیات ۴۹-۵۰ سورة ابراهیم: «وترى المجرمین يومئذ مقرنین فی الأصفاد. سربلیم من قطران و تفسی وجوههم النار»

باطل رو می‌کنند و به گفته یکی از حکیمان عرب «شبه انسان هستند، نه انسان». این معنی در ابیات ذیل به خوبی بیان شده است:

فجلّهم اذا فكّرت فيهم حميرٌ او كلابٌ او ذنابٌ

: [آنان همگی را اگر نیک بیندیشی خران یا سگان و یا گرگان‌اند]

لن يبق نكّ جلاّ هذا الناس باقيه ينالها الوهم الالهذه الصّور

: [از همه این مردم چیزی باقی مانده است که به آینه خیال درآید بجز همین ظواهر] پاداش امیر شاعران فرزانه، انوری، آن صاحب روان روشن و نورانی با خداوند باد که سرود:

ز جنس مردمان شمار خود را گرت یزدان زری دادست و زوری

چو برتختی، جمادی بر جمادی چو بر اسبی، ستوری بر ستوری

این ویژگی مربوط به جوهر روح که منشأ بروز آثار شگفت و اوضاع و احوال عجیب و خارق‌العاده است - و گرچه این آثار برخلاف رسم مألوف و معهود است، اما بر وفاق اراده حضرت حقّ معبود است - به هیچ وجه وابسته به اراده و اختیار مخلوقات نیست؛ بلکه موهبتی است از دریای کرم، و فیضی است از جود و سخای خداوند حَرَم که فرمود: «اولم یروا أنّاجعلناحرماً أمناً و یتخطّف الناس من حولهم...»<sup>۱</sup>: [آیا ندیده‌اند که ما حریمی امن قرار دادیم، در حالی که از پیرامونشان مردم ربوده می‌شوند]. این حرم، حریم جلال خداوند مؤمن است که اهل ایمان به آنجا پناه می‌آورند؛ و این در شرایطی است که از گرداگرد آن مردم ربوده می‌شوند؛ نمادی از عالم کون و فساد و مرگ مردم تا فرارسیدن رستاخیزشان. اینکه جوهر روح، این موهبت را فقط از خالق گرفته است نه مخلوق، به سبب آن است که اساساً هیچ جوهر، و نیز هیچ ذاتی نیست که به خلق و ایجاد مخلوق پدید آید. این کار فقط در اختیار ساحت جلال الهی و منحصر به آن است، و راز این اختصاص و انحصار، به هیچ روی و برای هیچ عقل و فهمی مکشوف و قابل دسترسی نیست، و حتی چرایی و چگونگی آن نیز در سنجۀ عقل و فهم بشر نمی‌گنجد. نه تنها جواهر و ذوات، که حتی اعراض و احوال نیز برای هیچ کس قابل فهم و ادراک نیست و ورود و وقوف بر این مقوله‌ها تنها به یاری و نصرت و معاونت خالق متعال میسر است. از همین جا می‌توان به خطا و اشتباه کسانی که پنداشته‌اند نبوت کیفیتی اکتسابی است پی‌برد. این پدیده موهبت و عطایی الهی است و از همین روست که پیامبر (ص) فرموده است: «به ما از میان مردم، شش برتری عطا شده است» و از آن جمله اینکه به آن حضرت «جوامع الکلم» اعطاء شده، و نیز همه روی زمین برای ایشان «مسجد» قرار داده شده است. معنی اینکه



خود آن حضرت فرموده است: «زمین برای من جمع شد و همه خاوران و باختران آن به من نشان داده شد» نیز همین است. منظور از «زمین» کلّ عالم جسم و ماده است؛ چه آن حضرت، خود «عقل» عالم است. مراد از «خاوران» صورت زمین است که مشرق وجود آن را تشکیل می‌دهد؛ و مراد از «باختران» هیولای زمین است که محل غروب آن است. آن گاه پیامبر، کلام خویش را با جمله «و احساس فخر و غرور در کار نیست» پایان داد تا خاطر نشان سازد که مواهب اجباری و غیرارادی جای احساس فخر و غرور نیست؛ بلکه این دستاوردهای ارادی و اکتسابی اختیاری است که مایه مباهات و سرافرازی است.

گفتیم که یکی از عوامل ایجاد حالات خارق‌العاده برای روح عبارت است از پاکی و روشنی جوهر روح؛ و اما دومین عامل، میزان بینش و بصیرت روح است. با این توضیح که نیروی نظر و بینش به دو قسم کامل و ناقص منقسم می‌شود. قسم کامل نیز دو بخش دارد: ۱. نیازمند به تعلیم بشری ۲. بی‌نیازی از تعلیم بشری. بخش اول، یعنی آن دسته از ارواح و نفوس کامله نیازمند به تعلیم - که اکثریت مردم این گونه‌اند - نیز بر دو گونه است: گروهی از سرعت تعلم برخوردارند؛ و گروه دیگر در تعلم کُند و بطئی‌اند. و اما آن بخش که بی‌نیاز از تعلیم بشری هستند، به صرف اشاره از عالم بالا، و افاضه از آستان علیا درک و فهم می‌کنند که: «یکاد زیتها یضئ و لولم تمسسه نار...»<sup>۱</sup>: [نور آن همواره فروزان است؛ گرچه آتشی به آن نرسد] یعنی هر چند که معلمی از نوع انسان نداشته باشند. آری؛ این نوع انسان است که به چنین شخصیت والایی نیاز دارد. چون اگر قرار باشد همه افراد به معلمی از نوع انسان محتاج باشند، کار به تسلسل می‌انجامد؛ و در این صورت اساساً علمی برای نوع بشر باقی نمی‌ماند، زیرا تسلسل موجب غیرمحصور شدن علم می‌گردد و غیرمحصور، در دایره وجود موجود و حاصل نمی‌شود. بنابراین، ناگزیر باید شخصیتی وجود داشته باشد که علوم را از «عقول» تلقی کند. چنین شخصیتی یا دفعتاً و یکباره تلقی می‌کند، و یا تدریجاً و در طول زمان. تلقی دفعی یا یکباره؛ چنانکه پیامبر (ص) فرموده است: «پروردگارم را در نیکوترین حالتی دیدم که به من فرمود ای محمد (ص) ساکنان ملا اعلیٰ در چه کشاکشی هستند؟ پاسخ دادم: پروردگارا تو داناتری. در این هنگام دستان قدرت او در میان شاندهایم اثر گذاشت؛ چندان که خنکای آن را در سینه‌ام احساس کردم و متعاقب آن بر علوم زمین و آسمان وقوف یافتم». و تلقی تدریجی و در طول زمان؛ چنان که خداوند فرموده است: «نزل به الروح الامین علی قلبک»<sup>۲</sup>: [جبرئیل آن را بر قلب تو فرود آورد] و: «قل نزلہ روح القدس من ربک بالحق»<sup>۳</sup>: [بگو جبرئیل آن را از ناحیه

۳. نحل: ۱۰۲.

۱. نور: ۳۵. ۲. شعراء: ۱۹۳.

پروردگارت فرود آورد] تلقی دفعی یا یکباره، چنان است که در یک آن، واسطه‌های سلسله وجود از مبدأ ازلی به قلب و سینه حضرتش افاضه می‌شود و علم کلی به کلّ عالم وجود برای ایشان تحقق می‌یابد، درست مانند صحنه‌ای که برای حضرت آدم (ع) پیش آمد، و در یک آن، کل عالم وجود برای ایشان تحقق می‌یابد، درست مانند صحنه‌ای که برای حضرت آدم (ع) پیش آمد، و در یک آن، کل «اسماء» را به آدم تعلیم فرمود<sup>۱</sup>. و یا چنانکه پیامبر (ص) فرمود: «زمین برای من جمع شد...» که مراد زمین وجود است.

در تلقی تدریجی یا در طول زمان، اینکه مسئله «روح الامین» یا جبرئیل مطرح می‌شود، در پاسخ و ردّ کسانی است که می‌گویند: «أَلَمْ يَعْلَم بِبَشَرٍ<sup>۲</sup>؛ [جز این نیست که تو افترا می‌گویی] و یا می‌گویند: «اساطیر الأولین اکتبها فیهی تمثلی علیه بُکرهٌ وأُصیلاً<sup>۳</sup>؛ [افسانه‌های پیشینیان است که نوشته و هر صبح و شام بر او دیکته می‌شود]. راستی را، رد این یاوه‌گویان رساتر است از رد این قول که پیامبر از یک انسان تعلیم می‌گیرد؛ زیرا خداوند متعال برای نفی این قول، حتی تعلیم روح القدس را نیز منتفی اعلام می‌فرماید: «قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ...»<sup>۴</sup>؛ [بگو آن را کسی فرستاد که راز نهان آسمانها و زمین را می‌داند...] و معنی این کلام آن است که همه علوم از ذات اقدس الهی افاضه می‌شود؛ بی‌آنکه نیاز به وسیله‌ای بشری باشد. با این بیان، باد سموم و سترونی که از دهان ملحدان و اباحه‌گرایان می‌وزد راکد و بی‌حرکت می‌شود؛ اینان می‌گویند که برای وصول به عمق شناخت حقایق به ویژه شناخت خالق - ناگزیر باید رهبر یا مرشدی باشد تا ما را هدایت و ارشاد کند. این نهایت گمراهی آنان است که در پوشش هدایت و توفیق کاذب نمودار شده، و اوج انحراف و ضلالتشان است که به توهم درایت و رشد خیالی مجسم گردیده است. «این، منتهای بلوغ علمی آنان است»<sup>۵</sup>، «جز از پندار و هوای نفس تبعیت نمی‌کنند»<sup>۶</sup>، «و بسا فرشتگان که در آسمانها هستند و شفاعت آنان نیازی تأمین نمی‌کند»<sup>۷</sup>. اگر این شفاعت کار ساز نباشد، شفاعت پیربزرگ و معلم نابینا چگونه خواهد بود؟ راستی، منطق این گروه با منطق کسانی که می‌گفتند «جز این نیست که انسانی پیامبر را تعلیم می‌دهد»<sup>۸</sup>، و یا می‌گفتند: «افسانه پیشینیان است که آنها را نوشته است»<sup>۹</sup> چه تفاوتی دارد؟ پیر این جماعت بزرگ است، اما به چاهی متروک می‌ماند و چاه متروک همان قلب سیاه و تاریک است؛ چاهی تاریک و تهی از حقیقت، درست در مقابل کاخ استوار که عبارت است از قلب

۱. اشاره است به آیه ۳۱ سوره بقره: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ» ۲. نحل: ۱۰۳.

۳. فرقان: ۵. ۴. فرقان: ۶. ۵. نجم: ۳۰ «ذلک مبلّغهم من العلم...»

۶. نجم آیه ۲۳: «أَنْ تَتَّبِعُونَ الْأَظْفَرَّ وَمَاتَهُوِي الْأَنْفُسِ»

۷. نجم، آیه ۲۶: «وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئاً».

۸. سوره نحل آیه ۱۰۳ «أَلَمْ يَعْلَم بِبَشَرٍ» ۹. سوره فرقان آیه ۵: «اساطیر الأولین اکتبها...»

مؤمن؛ قلبی که به معارف الهی مستحکم شده است. معلم این گروه رهبر و پیشوای آنان است اما به مثابه کلاغ که به سراب دلالت می‌کند؛ نابینایی چون جغد شوم. خداوند [در جریان قتل هابیل به دست قابیل] کلاغی را بر سر راه قرار داد تا به قابیل نشان دهد که چگونه باید جسد برادرش را مدفون کند؛ اما رهبر این فرقه کلاغی است که می‌خواهد نشان دهد که چگونه زشتیها و بدیها را باید بر ملا و شایع کرد. درست مصداق این بیت:

اذا كان الغراب دليل قوم فسلكهم طريق الهالكينا

: [هرگاه کلاغ راهنمای گروهی باشد مسیرشان جز راه هلاک نخواهد بود].

رهروان این راه نابودند و دیده‌بانان آن سیاهدل و تاریک. قافله‌سالارشان به مالک دوزخ لابه می‌کند که: «پروردگارت ما را نابود کند»<sup>۱</sup> اما مالک دوزخ پاسخ می‌دهد که: «شما در اینجا ماندگار هستید»<sup>۲</sup>. دیناری از خداوند بهره نخواهند داشت «همانند درازگوش که کتابی چند حمل‌کند، بد است مثل گروهی که نشانه‌های خداوند را دروغ انگاشتند»<sup>۳</sup>. «مثل او مثل سگ است بر او حمله بری یا نبری پارس می‌کند؛ این است مثل آنانکه نشانه‌های خدا را دروغ انگاشتند، که بد نمونه‌ای است»<sup>۴</sup>. در این آیات، درازگوش به عنوان نمادی از بندگی شهوت، و سگ به عنوان نمادی از بندگی غضب آمده و قرآن ضمن مطرح کردن این نکته که بنده شهوت چون درازگوش است و بنده غضب چون سگ، نکته دیگری را نیز گوشزد می‌کند؛ و آن اینکه وضع و حال این گونه آدمیان از وضع و حال خران و سگان بدتر است: «اولئك كالأنعام بل هم اضل»<sup>۵</sup>: [آنان چون چهارپایان‌اند، بلکه آنان گمراه‌ترند].

گفته شد که قوه نظر یا همان بینش و بصیرت، به دو قسم کامل و ناقص تقسیم می‌شود. راجع به قسم کامل توضیحات لازم داده شد؛ و اما قسم ناقص، یعنی نفوسی که بینش و بصیرت قوی و کاملی ندارند این قسم نیز انواعی دارد:

- یک گونه، نفوسی هستند که اصلاً و اساساً قدرت ادراک و تعقل هیچ چیزی را ندارند. دها چنان تیره و سخت‌تر «زیرا از دل پاره‌ای از سنگها، جویبارها شکافته و روان می‌شود»<sup>۶</sup>؛ اما دهای سنگ پاره‌ای از انسانها، از آن نوع سنگهاست که با آتش زنه قرین است: «وقودها الناس و الحجارة...»<sup>۷</sup> درست در نقطه مقابل آنهایی که فروغ نورشان بدون احتیاج به آتش، تابان و فروزان است.<sup>۸</sup> چون همانند آینه روشن و صیقلی هستند و همه حقایق در آن متجلی

۲ و ۱. زخرف: ۷۷. «ونادوا يا مالک لیقض علینا ربک قال انکم ما کتون»

۳. جمعه: ۵ «کمئل الحمار یحمل اسفراً بئس مثل القوم الذین کذبوا بآیات الله...»

۴. سورة اعراف: ۱۷۶ «فمثلہ کمئل الکلب ان تحمل علیہ یلھث او تترکہ یلھث ذلک مثل الذین کذبوا بآیاتنا

ساء مثلاً» ۵. اعراف: ۱۷۹. ۶. بقره: ۷۴ «وان منها لما یشقق فیخرج منه الماء...»

۷. بقره: ۲۴. ۸. اشاره است به آیه ۳۵ سورة نور «یکاد زیتها یضئ و لولم تمسسه نار...»

می‌شوند، چنانکه صور اجسام در آینه‌های معمول متجلی می‌گردند. سر اینکه خداوند متعال، از میان فلزات و معادن، آهن را - که از همه آنها نازل‌تر است - به عنوان مظهر احسان و انعام و منت، مخصوص به ذکر فرموده است این است که خاصیت صیقلی و شفاف شدن آن را خاطر نشان سازد؛ خاصیتی که ارائه صورت زشت و زیبا را امکان‌پذیر می‌سازد: «...وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ»<sup>۱</sup>: [آهن را فرو فرستادیم که دارای صلابتی سخت و بهره‌هایی را بر مردم است]. منظور از خاصیت صلابت آهن، سرکوب دشمن است؛ و مراد از بهره‌ها و منافع آن، نشان دادن صورتهای نا انسان کمک آن بتواند صورتهای زشت و زیبا را تمیز و تشخیص دهد. به راستی چه نفعی بالاتر از اینکه آدمی بتواند بر ظاهر و باطن نفس خویش اطلاع حاصل کند و رمزها و رازهای آشکار پنهان آن را دریابد؛ و حتی بتواند از رهگذر مطالعه نفس خود بر کل عالم وجود وقوف یابد؟ چه آینه دل، جامی است سرشار از صفای انوار و اسرار؛ و این نکته‌ای است که خیام، این دریای ژرف اندیشه و جوهر ناب تعلق و تفکر بدان اشاره می‌کند:

در جستن جام جم جهان پیمودم      روزی ننشستم و شبی نغنودم  
ز استاد چو راز جام جم بشنودم      آن جام جهان نمای جم من بودم

- گونه‌ای دیگر، نفوسی هستند که قدرت ادراک و تعقل دارند اما توأم با ضعف و سستی و سختی. برخی محصلان و متعلمان را می‌بینیم که همه عمر را شبانه روز در بحث و فحص و تمرین و تکرار سپری می‌کنند اما از این همه طرفی نمی‌بندند و در معرض وهن و شرمساری قرار گرفته ناکام و بی‌فرجام با زیان و خسران دست و پنجه نرم می‌کنند؛ مصادیق بارز این آیه شریفه که: «قُلْ هَلْ أُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا»<sup>۲</sup>: [یگو آیا از زیانکارترین شما آگاهتان کنم؟ آنانکه حرکتشان در زندگی دنیا به گمراهی کشید، در حالی که می‌پندارند کارشان نیکو و مطلوب است] صعوبتی که این گونه نفوس در ادراک و تعقل دارند، دارای مراتب و درجات متفاوت و نامحدود است. چنانکه گویی نفوس یادشده، از درک و فهم، بهره و سهمی همچون قدحها و جامها دارند که برخی از آنها سرشار و لبریزند، بعضی تهی و بی‌نصیب و پاره‌ای نیمه‌پر و نیمه‌خالی، از این رو، در بزم حریفان و ظریفان، ناگزیر باید از نفوس قدسی و جانهای سرشار و لبریز، قطراقی به نفوس تشنه و بی‌نصیب تراوش کند، و جویهایی به این سو که آستانه نشینان و محرومان از ادراک و تعقل قرار دارند، روان شود، و از آن میان، آن نفس کامل مکتل، به اعتبار اولیه «وَلَّى»، و به اعتبار ثانویه «نَبِی» نامیده می‌شود.

سومین عامل ایجاد خرق عادت، قوه متخیله است که این قوه نیز به سه قسم تقسیم می‌شود: طغیانگر، رام و بینابین؛ که قسم دوم، یعنی رام نیز دارای درجات و مراتبی نامحدود است. قسم اول بیشتر در عامه مردم وجود دارد؛ چنانکه در این آیه نیز بدان اشاره شده است: «افن زین له سوء عمله فرآه حسناً»<sup>۱</sup>: [آیا پس کسی که کار بر او برایش آراسته شده و آن را نیکو پنداشته است...] و این همان قوه متخیله‌ای است که اشیای فانی محسوس و مادی را آراسته و پر زرق و برق انگاشته آنها را بر حقایق پایدار معقول و معنوی ترجیح می‌دهد. قسم دوم، یعنی قوه متخیله رام و مطیع، مانند آنچه در پیامبر (ص) وجود دارد و به مدد آن واردات و پدیده‌های غیبی را درست همان گونه می‌بیند و تلقی می‌کند که موجودات غیبی را؛ بی‌آنکه دچار اشتباه، سهو، آشفته‌گی و خلط آنها گردد. حکیم سنائی را خدای پاداش دهاد که گوید:

همه اندرز من به تو زین است      که تو طفلی و خانه رنگین است

این نیرو تا آنجا رام و مطیع آن جناب است که فرمود: «شیطان من به دست من تسلیم شد». همین نیرو در حضرت موسی (ع) به میزان و مرتبه‌ای بود که فقط مانع از شهود و رؤیت حق تعالی می‌شد؛ اما دیگر حقایق را می‌توانست تحصیل کند. این قوه از آنجا که برای رسول خدا (ص) رام و مسخر، و برای دیگر پیامبران سرکش و نافرمان بوده است، در قرآن به «شجره ملعونه» ملقب است. اختصاص یافتن لعن و طرد آن به قرآن - و نه دیگر کتب آسمانی - مشعر بر این نکته است که همین طرد و لعن موجب تسلیم و اطاعت و انقیاد آن شده است، و اگر در کتابهای آسمانی دیگر نیز مطرود و ملعون اعلان می‌شد، سر به اطاعت و انقیاد فرود آورده، از سرکشی و عناد دست بر می‌داشت.

ضعف یا قوت این قوه، در مواردی فطری و ذاتی و در مواردی عارضی و اکتسابی است؛ زیرا جزو مقوله‌های مادی و حسی است؛ و به تبع مجذبهایی از قبیل کم خوردن، کم نوشیدن، شب‌زنده‌داری، دغدغه و اضطراب، پرهیز از عیش و عشرت و رفاه و استراحت، و بالاخره ترک تمام عوامل و موجباتی که سبب تقویت و جرئت و جسارت آن می‌شود، قابل زوال و انحلال است. رسول خدا (ص) نیز به عایشه چنین گوشزد فرمودند: «شیطان، چون خون در رگهای آدمی در گردش است. هان که با گرسنگی و تشنگی این مجاری را از شیطان تصفیه کنی». خداوند متعال نیز خود را به نخوردن و نیاشامیدن ستوده است که: «و هو یطعم و لا یطعم»<sup>۲</sup>: [او - خداوند - خوراک می‌دهد، و خود نیاز به خوردن ندارد]. در این آیه تصریح شده است که خوراک دادن و اطعام از خصایل کریمان و سجایای بزرگان است و طعام خواستن

و خوراک طلبیدن، خوی فرومایگان و دونان؛ زیرا این عمل، آدمی را به درجهٔ بهائم و رتبهٔ چهارپایان نزدیک می‌کند، جنید - رضی الله عنه - گفته است: «گرسنگی، طعام خدا در زمین است» و سخنان بی‌شاری که در این زمینه وجود دارد... و از همین روست که عارفان خلوت گزین شده‌اند و بیابانگردی پیشه کرده‌اند تا ریاضت کشیده با جسم و نیروهای آن جهاد کنند توسن سرکش نفس پر شهوت را ذبح و این اشتر کنیه توز پر غضب را نحر کنند، باشد که از رهگذر این قربانیا به بارگاه قرب و شهود، و جایگاه انس و گفت و شنود راه یابند. ناتوانان، به لحاظ همین امور پنداشته و ادعا کرده‌اند که نبوت اکتسابی است؛ در حالی که چنین نیست؛ بلکه ویژگی اول (صفا و پاکی و روشنی جوهر روح و نفس) عنایتی و موهبتی است، و دو ویژگی دیگر (قدرت بینش و بصیرت روح و نفس؛ و قوهٔ متخیله یا نیروی خیال) اکتسابی هستند و منوط به شایستگی و استعداد مخلوق و مدد خالق.

این هر سه ویژگی به رسول اکرم حضرت محمد (ص) عطا شده است؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «أَنَا اعطيتك الكوثر»<sup>۱</sup>: [ما تو را کوثر عطا کردیم] و «کوثر» در این آیه، همان صفا و پاکی و روشنی جوهر روح یا قوت گونه‌ای است که قابل تحصیل و اکتساب و به دست آوردن نیست و از همین رو، «اعطاء» در مورد آن به کار رفته است؛ و می‌دانیم که روح بزرگ رسول خدا (ص) «کوثر» بود؛ دریایی در مکه و پایگاه عرض الهی. در دنبالهٔ آیه آمده است که: «فصل لربك وانحر»<sup>۲</sup>: [پس برای پروردگارت نماز بگذار و قربانی کن] و این اشاره است به کاربرد قوای نظری و عملی که در نماز، روزه، تزکیه نفس و آراسته کردن آن به کمالات معنوی نمود عینی پیدا می‌کند. چنین مقامی اکتسابی است و به همین جهت است که امر به «نماز» (فصل) و «قربانی» (وانحر) صادر شده است. یعنی پیامبر (ص) مأمور به نمازگذاشتن و قربانی کردن شد تا عوامل وسوسه و خبط و خطا را سربریده، از مزاحمت و ممانعت آنها رهایی یابد.

نتیجه اینکه نفس یا روح که جوهر لاهوتی دارد، هر گاه در عرصه علم و عمل نیز خود را با معانی و مبادی لاهوتی هماهنگ و همانند سازد، با همهٔ محدودیت و نقصان نسبی که دارد، به دلیل اینکه خود را متخلّق به اخلاق الهی کرده و خود را خداگونه ساخته است، می‌تواند همان افعال الهی را نیز انجام دهد؛ درست مثل آهن گداخته و شیشهٔ پر شراب، که اولی به لحاظ اینکه خود را از حیث حرارت و نور با آتش همانند کرده و این دو وصف را از آن برگرفته است، همان سوزاندگی را دارد که آتش؛ و دومی به لحاظ اینکه خود را با مایع درون خود همانند کرده، و رنگ زرد را از آن برگرفته است، به همان رنگ جلوه‌گر می‌شود. چنانکه تن بادمیدن

روان در آن، زنده می‌شود و این دو با یکدیگر چنان آمیخته می‌شوند که عاشق با محبوب خود، یا طالب با مطلوب خویش؛ که گفته‌اند: «ما یکی روحیم اندر دو بدن...» باری، عجب مدار از عنایت آن خالق رازق، که هر که را خواهد بی‌حساب روزی رساند. و رحمت کامل و شامل او، ابر پر باران جود و بخشش و سخایش در معرض تنگنا و بخل و تنگ نظری خویش قرار مده که فیض او عامّ است و کرم و بخشندگی‌اش تامّ. پای مرغ عقلِ رمیده و فهم جفایِ شمه‌خویش را بدین بند بر بند که خداوند متعال در حقّ موسی (ع)، مردی از تبار «ابر مردانی الهی که هیچ تجارت و هیچ داد و ستدی آنان را از یاد خدا باز نمی‌دارد...»<sup>۱</sup> فرمود: «...چون به استواری خویش رسید»، یعنی سی و سه ساله شد، «و درست و متعال شد»، یعنی به چهل سالگی رسید، «به او حکم و علم دادیم»<sup>۲</sup> اعطاء «حکم»، یعنی گزینش برای پیامبری که به لحاظ جوهر روحی خاص موسی (ع) صورت گرفت؛ و افاضه «علم» به مقتضای قدرت بینش و بصیرت کامل ایشان تحقق پذیرفت. پس نبوت، به اعتبار جوهر روح موسی (ع)، و علم، به اقتضای بینش و بصیرت آن حضرت به وی اعطا شد؛ این دو ویژگی در آن حضرت خالص، و خود ایشان نیز از مخلصان را این گونه پاداش می‌دهیم<sup>۳</sup> و ویژگی سوم برای موسی (ع) در این آیه مطرح شده است: «قال لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ نَظَرُ إِلَى الْجَبَلِ فَاِنْ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي»؛<sup>۴</sup> [خداوند فرمود به کوه بنگر، اگر در جای خود ثابت ماند، پس مرا خواهی دید]. شایان تأمل است که اراده و حکم خداوند حکیم شامل حال اهل احسان می‌شود؛ و اینان کسانی هستند که خداوند درباره‌اشان فرموده است «وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا»<sup>۵</sup>؛ [آنانکه در راه ما تلاش کنند، حتماً به راههای خویش هدایتشان می‌کنیم]. احسان آن است که خدا را عادت کنی؛ چنانکه گویی او را می‌بینی، و اخلاص آن است که چهل روز تمام اعمال را خالص برای او کنی؛ چنانکه موسی (ع) کرد: «فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ اَرْبَعِينَ لَيْلَةً»<sup>۶</sup>؛ [پس موعد او با پروردگارش به چهل شب پایان پذیرفت] نه چهل؛ که بیشتر، یعنی ده سال، چنانکه باز هم موسی (ع) این مدت را در خدمت پیرش حضرت شعیب سپری کرد: «فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى الْأَجَلَ وَسَارَ بِأَهْلِهِ آنَسَ مِنْ جَانِبِ الطَّوْرِ نَارًا...»<sup>۷</sup>؛ [پس چون موسی آن مدت را گذرانید و خانواده‌اش را حرکت داد، از سمت طور آتشی احساس کرد].

در خور دقت است که چگونه گذرانیدن آن مدت، زمینه لازم برای دریافت حکم پیامبری

۱. نور ۳۷: «رَجَالٌ لَا تُلِهِمُ تِجَارَةٌ وَ لَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ...»

۲ و ۳. قصص: ۱۴: «وَلَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَىٰ آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ»

۴. اعراف: ۱۴۲.

۵. عنكبوت: ۲۹.

۶. اعراف: ۱۴۳.

۷. قصص: ۲۹.

موسی (ع) و اشراق نور رسالت بر آن حضرت است. آیا این مدت، جز برای تزکیه نفس از رذائل و آراستن آن به فضائل بوده است؟ آیا با تأمین شهوات و زن و خوراک و پوشاک و اندوختن مال و ثروت و عیش و عشرت ممکن بود شایستگی نزول وحی و کتاب آسمانی پیدا کند؟ شگفتا آیا با کامرانیهای شهوانی و کامرواییهای جنسی می توانست در معرض باران روح افزای حکمت تورات قرار گیرد؟ مگر نه این است که: «و نهی النفس عن الهوى فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى»<sup>۱</sup>: [آن کس که نفس را از شهوات باز دارد، به یقین بهشت جایگاهش خواهد بود]؟ اگر آن کس که نفس را از شهوات - اعم از حلال یا حرام - باز ندارد راهی به جنسی باشد در معرض نزول بعثت و رسالت و نبوت و فضیلت تواند بود؟ گمان نمی کنم کسی را پاسخ این سؤال شک و تردید داشته باشد.

مسئله چهارم: نبوت چیست و چه ضرورتی دارد؟

روزگاری سپری شد که طی آنها از موجودی به نام انسان خبری نبود، و انسان در آن برهه زمان دور و دراز هیچ گونه مفهوم یا موجودیتی نداشت. این سخن نیاز به اقامه دلیل ندارد؛ چون تن آدمی فرایند نطفه‌ای است که بر اثر فعل و انفعالات ناشی از حرارت گازهایی به وجود می آید؛ یا محصول گل چسبنده‌ای است که دست قدرت آن را در چهل روز پدید آورده؛ یا معجون سفال گونه‌ای است که برای تهیه و تدارک آن ساها و عصرها گذشته است؛ به هر یک از این احوال، چنین موجودی چگونه می تواند «قدیم» باشد و زمان بر او سابق نباشد؟ در حالی که در هیچ مقطع زمانی، انسان را بیرون از ظرف زمان و مکان نتوان یافت. با این حساب، پس باید روزگاری وجود داشته باشد که انسان در متن آنها نه فقط موجود نبوده، بلکه حتی شناخته و دانسته نیز نبوده است؛ و این، تقریر روشن و اثبات رسا و کامل حدوث انسان است. پس از گذشت آن روزگاران و سپری شدن آن ساها و ماهها که از انسان اثری نبود، آفرینش انسان از نطفه‌ای مخلوط شده و آمیخته، به وقوع پیوست؛ پدیده‌ای که از خشکی جهاد، تری گیاه، گرمی جانور و سردی فضا و جو، حالتی کاملاً متعادل، موزون و بینابین داشت. مدتی که برای پیدایش و حضور این پدیده نوطول کشید، در منطق قرآن، مدت «تعدیل» و «تسویه» نامیده شده است: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسُوِّكَ فَعْدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ»<sup>۲</sup>: [ای انسان چه غرّهات داشت به پروردگار کریم، هو که تو را آفرید پس موزون و سپس متعادل ساخت. در هر نقشی که اراده کرد پرداخت]. در این آیه خداوند متعال خود را به دو ویژگی مناسب با اعتدال مزاج انسان و تناسب ترکیب او وصف فرموده



است؛ یکی «رب» و دیگری «کریم»، که اولی از بن تربیت، به معنی پروردن، و درست کردن است؛ و دومی از بن کرم و به مفهوم فیض بخشیدن و انعام. مطرح کردن این دو ویژگی مشعر بر آن است که این دو مقتضی آفرینش انسان است، و اگر ربوبیت و کرم نبود انسان هم آفریده نمی شد و به وجود نمی آمد؛ چرا که خلقت و آفرینش، امری است کلی و عام که همه عالم وجود را فرا می گیرد و اختصاصی به انسان ندارد.

آن گاه که مرحله «تسویه» طی شد، فروغ نور حواس، بر انسان پرتو افکند تا از رهگذر تسلط حرارت غریزی بر پروت غریزی او، گازها و بخارات لطیف متصاعد شود، و شرایط برای ترکیب روح یا نفس ناطقه با جسم مساعد گردد؛ آمیختگی و ترکیبی همانند ترکیب آتش با فتیله که یکدیگر را جذب می کنند، چنانکه سوزن جذب آهن را می شود، و عاشق دلباخته، جذب معشوق مشتاق و گیرا. این مرحله را خداوند با عبارت «فجعلناه سمیعاً بصیراً»<sup>۱</sup>: [پس او را شنوا و بینا ساختیم] وضوح و روشنی این در حد (شنوایی و بینایی) موجب ذکر مستقل و مختص آنها شده است. این دو آن قدر مشخص و معلوم هستند که می توان آنها را به جای یکدیگر نشانند و گفت از منظر عقل نافذ، در شبکه حواس، شنوایی همان بینایی، و بینایی همان شنوایی است. پس از گذشت مرحله «حس»، از خزانه عقول، قدرت تشخیص و تمیز به انسان اعطا و افاضه شد تا به مدد آن بتواند به دو گردنه «خیر و شر» یا معقولات و محسوسات، و یا به دو دریای افعال و صفات راه یابد؛ چنانکه فرمود: «أناهدیناه السبیل اما شاکراً و اما کفوراً»<sup>۲</sup>: [ما او را به راه هدایت کردیم - حال - یا سپاسگزار یا ناسپاس] و نیز فرمود: «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارک الله احسن الخالقین»<sup>۳</sup>: [سپس او را به آفرینش دیگر برآوردیم پس فرخنده باد خداوند که بهترین آفرینندگان است]

پس از شعله ور شدن آتش قوه عقل و تشخیص در آتشدان حواس، و به تمام، و قوام رسیدن آن شعله در این چراغ، و قوت و التهاب یافتن آن فتیله در این روغن، دیده بصیرت انسان باز شد و با چشم بینا نه گنبد نیلی را دید که گاهی شب گونه است و زمانی به صورت روز؛ گنبدهایی پوشیده، با پرده هایی آویخته، درها فرو بسته، سراپا درخشنده، جامها در گردش، سراپا به زیر افکنده، شبیه طاسهای سرپوش دار و جامهای پر و سرشار، و آنگاه چنین سرود:

مائیم در این گنبد دیرینه اساس جوینده رخنه ای چو مور اندر طاس  
آگاه نه از منزل امید و هراس سرگشته و چشم بسته چون گاو خراس  
او در این دایره شعبده بازی ندید، و در این دیر دیاری نیافت. آنچه دید و یافت عبارت بود

از هفت طاس همسان و همسن و سال که طاس بزرگ، زرین و طاس کوچک سیمین، و بقیه طاسها پاکیزه، روشن و نورانی، گاهی در هیئت سه ضلعی، زمانی چهار ضلعی، و وقتی به شکل شش ضلعی و قرینه، و در وقتی دیگر به حالت اشتعال و رویارویی بودند؛ از این رو، و با دیدن این صحنه‌ها به دهشت و حیرت افتاده این گونه مترنم شد:

ما لعبتک‌انیم و فلک لعبت باز از روی حقیقتی نه، از روی مجاز  
بازیچه همی کنیم بر نطع وجود گردیم به صندوق عدم یک یک باز  
اوضاع و احوال کائنات و پدیده‌ها را منسوب به روزگاری دانست که خود ساخته دست  
چرخ گردون بود؛ و بدین ترتیب آن سازنده حکیم و مدبر، و آن نوآور علیم و مقدر را نفی و  
انکار کرد. «شاه و پیمانه‌اش را کم کرد»<sup>۱</sup> که طاغوت پرستان و هلاکت پیشگان چنین کنند.  
ساخته خدا را در برابر خدا پنداشت و به خطا این گونه بانگ برداشت که: «ما یهلکنا الا  
الذهر»<sup>۲</sup>: [ما را روزگار می‌میراند].

آنگاه، اندکی که دیده بصیرتش باز شد و درنگ و تأملی مختصر که به عمل آورد، به فکر  
افتاد که این دگرگونیها و تغییر و تحوها که در مجموعه کائنات و موجودات رخ می‌دهد، جز از  
ایجاد کننده‌ای بی‌نیاز از جامه وجود، و رنگریزی رنگ‌ناپذیر از دیگری ساخته نیست؛ و اینجا  
بود که اعتراف به گناهان خود کرد و عیوب و نواقص خویش را دریافته زبان به استغفار و توبه  
گشود که: «رَبَّنَا ظَلَمْنَا أَنْفُسَنَا وَ انْ لَمْ تَغْفِرْ لَنَا وَ تَرْحَمْنَا لَنْ كُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ»<sup>۳</sup>: [بروردگار به  
خود ستم کردیم - و اینک - اگر ما را نیامرزی و رحمت نیآوری حتماً از زیانکاران خواهیم بود].  
بدین ترتیب، او به وجود مبدأ دائم و قیوم قائم علم و یقین پیدا کرد؛ اما این بار در خصوص  
مسئله معاد و سرانجام کار خلاق و عباد، نه گرفتار حیرت و تشویق و اضطراب، که صریحاً آن  
را منکر شد و نفی کرد. او، آنجا دست به این نفی و انکار زد که فهمید آدمی مرکب است از چند  
آمیزه، و با فساد و از بین رفتن این آمیزه‌ها دیگر آمیدی به بازگشت آنها نخواهد بود؛ زیرا این  
مواد و آمیزه‌های فاسد شده نه برای او و نه برای موجود دیگری هیچ فایده‌ای نخواهد داشت.  
از این رو، چنین داوری کرد که مرگ پایان راه اوست؛ چون مرد دیگر برای همیشه مرده است و  
سعادت و نیکبختی‌اش از دست رفته و پایان پذیرفته است. خداوند متعال این وصف حال  
انسان را این گونه حکایت می‌فرماید: «... وَ مَاهِی الْآحْیَاتُ الدُّنْیَا مَوْتَ وَ نَحْیٌ...»<sup>۴</sup>: [جز همین  
زندگی دنیایی ما نیست، می‌میریم و زنده می‌شویم]؛ چیزی شبیه علفزار و چراگاه، گیاهی  
می‌روید و پژمرده و زرد و خشک می‌گردد. از آغاز چه فایده‌ای برای او یا برای دیگری

۱. اقتباسی است از بخشی از آیه ۷۲ یوسف: «قَالُوا نَفَقْدَ صَوَاعَ الْمَلِكِ...»: [گفتند پیمانه شاه را کم کرده‌ایم...]

۲. الجاثیه: ۲۴.

۳. اعراف: ۲۳.

۴. جاثیه: ۲۴.

متصور بود که دوباره، و در پایان کار برای کسب و تحصیل آن، بازگردد؟ از این ابتدا و انتها چه سودی و چه حاصلی خواهد اندوخت و چه طرفی خواهد بست؟ دو زبان حال را چنین سرود:

ز آوردن من نبود گردون را سود      وز بردن من جاه و جلالش نفزود

وز هیچ کسی نیز دو گوشتم نشنود      کاوردن و بردن من از بهر چه بود؟

او با رسیدن به این نتیجه، منکر نبوت شد؛ منکر باوری که رستاخیز و فواید آن را ندا می‌دهد، و با این انکار به صراحت و سرسختانه در صدد برآمد تا از گسترش و انتشار مواهب و عطایای این باور جلوگیری کند. از این رو، بساط شریعت را به کلی برچید؛ چنانکه حاتم طایی بساط جود و سخا را گسترده در عرصه این انکار، گویی سبقت و زیاده روی و گراف را برهنان هند بردند و صابین - که طرف مجادله و مباحثه ابراهیم خلیل (ع) بودند نیز همان راه را دنبال کردند. خدای تعالی در مواردی از قرآن منطق باطل آنان را این گونه حکایت فرموده است: «أبشرونا...»<sup>۱</sup>: [آیا آدمیانی ما را هدایت می‌کنند؟]؛ «ما هذا الا بشر مثلكم یريد أن يتفضل عليك»<sup>۲</sup>: [این شخص جز آدمی همانند شما نیست که می‌خواهد بر شما برتری جوید...]؛ «...یا کل ممّا تأکلون منه و یشرّب ممّا تشرّبون»<sup>۳</sup>: [از آنچه شما می‌خورید، می‌خورد و از آنچه می‌آشامید، می‌آشامد].

محور و مدار انکار منکرین نبوت یک سخن بیش نیست؛ سخنی که خداوند متعال از زبان آنان چنین بازگو فرموده است: «ما انتم الا بشر مثلنا و ما انزل الرحمن من شیئی»<sup>۴</sup>: [شما جز آدمیانی همانند ما نیستند و خداوند چیزی فرو نفرستاده است]؛ «و ما منع الناس ان يؤمنوا إذ جاءهم الهدی الا ان قالوا بعت الله بشرأسولاً»<sup>۵</sup>: [مردم را آنگاه که عامل هدایت آمد، چیزی از گرویدن باز نداشت مگر آنکه گفتند آیا خداوند آدمی را به رسالت برانگیخته است؟].

همه اصرارها و انکارها و استکبارها در خصوص نبوت، تنها حول این محور دور می‌زند که بشر صلاحیت پیامبری و رسالت ندارد؛ زیرا همه افراد بشر به لحاظ ماهیت یکسان و برابر هستند و به علت همین اشتراک در ماهیت، غیر ممکن است که برخی ویژگی و خصوصیتی افزون بر دیگران داشته باشند. یا باید همگی پیامبر باشند و یا هیچ‌یک نمی‌تواند پیامبر باشد. فرض اول محال است؛ چون اگر همه افراد بشر پیامبر باشند، دیگر چه احتیاجی به وجود فردی خاص برای نبوت خواهد بود؟ نتیجه فرض دوم نیز با نتیجه حاصله از فرض اول یکی است، و هر دو نتیجه، این مطلوب را ثابت می‌کند که اصل نبوت منتفی است.

این، همه دلیل و برهان فاسد و باطل این قوم؛ و نهایت دعوی انکار آنان است و تنها

۴. یس: ۱۵.

۳. مؤمنون: ۳۳.

۲. مؤمنون: ۲۴.

۱. تغابن: ۶.

۵. اسراء: ۹۴.

اشکالی که دارد این است که از لانهٔ عنکبوت سست تر و از دل تنگ و تاریک تابوت، ضیق تر است؛ چون به یک کلمه پاسخ، محکوم و باطل می شود. مگر نه این است که: «کم من فئة قليلة غلبت فئة كثيرة باذن الله»<sup>۱</sup>: [چه بسا گروهی اندک که به خواست خدا بر گروه پرجمعیت غالب آید]؟ و آن پاسخ کم و گزیده، کلمه‌ای است که خداوند متعال می فرماید: «الله اعلم حيث يجعل رسالته»<sup>۲</sup>: [خدای داناتر است که رسالت خود را در کجا قرار دهد]. معنی این کلمه این است که افراد بشر، گرچه همانند یکدیگرند اما برخی از نفوس و ارواح بشری، از چنان ارج و قدر و منزلتی در پیشگاه خداوند برخوردارند که نه در فهم منکران می گنجد و نه در فهم پدران و نیاکانشان؛ درست مثل یاقوت که سابقاً شمه‌ای از ویژگیهای آن بیان شد.

برهمنان و منکران نبوت چنان در حضيض تفریط افتاده‌اند، که قرمطیان در اوج افراط، و اباحتیان در انتهای سقوط؛ چه اینکه اگر گروه اول منکر نبوت شده‌اند، گروه دوم قائل به «امام معصوم» و گروه سوم معتقد به «شیخ کبیر» هستند. واضح است که آن افراط و این تفریط و دیگر لغزشها و سقوطها یا معلول حرارت غضب است یا محصول رطوبت شهوت اینها همه مبتنی بر احساسات است نه منطق، و در بنیادهای احساسی بحث و جدل بی فایده است؛ «لعمرك انهم لفی سكرتهم يعمهون»<sup>۳</sup>: [به جان تو سوگند - ای محمد - که آنان در شهوات خود غوطه‌ورند]. داور، در عصبانیت و غلبهٔ احساس نباید داوری کند؛ چون مزاج از اعتدال خارج شود و راه انحراف در پیش گیرد، داور نیز از مرز عدل و داد درگذرد و به کجراههٔ ضلالت افتد. آنکه مزاجی متعادل دارد و درست و استوار می اندیشد در خصوص اصل نبوت از دو منظر می نگرد:

- یکی از منظر عنایت خالق؛ آفریدگاری که خلق و امر و ترغیب و نهی، همه از اوست و حکمت گودآفریدن کف پاها را - همهٔ ناچیزی و کم اهمیتی آن - و نیز گرد آفریدن ابروان و تناسب آنها با حدقه‌های چشم، و سیاه آفریدن پلکها را از نظر دور نداشته است، به طریق اولی حکمت عظیم و نعمت و موهبت وسیع و عمیم پیامبری و افاضهٔ آن بر یک روح مستعد بشری را که به عنوان رحمة للعالمین ایفای نقش کند، از نظر دور نخواهد داشت، و از چنین عطای پر فایده و فراگیری دریغ نخواهد ورزید.

- و دیگری از منظر احتیاج مخلوق؛ اگر در «عالم صغیر»، که عبارت است از کشور تن آدمی، رهبر و رئیسی وجود نداشته باشد که امور اعضا و اندامها را هدایت، مدیریت و تمشیت کند این کشور آباد به سرعت رو به خراب و زوال خواهد گذاشت؛ زیرا هر عضوی هم مطیع

خواهد شد و هم مطاع. برای اینکه این نابسامانی و آشفستگی رخ ندهد لازم است همه اعضا و اندامها فرمانروای واحدی داشته باشند تا از اوامر و نواهی او تبعیت کنند، و از همین روست که در قرآن مجید آمده است: «ما آتیکم الرسول فخذوه و ما نهیکم عنه فانتهوا»<sup>۱</sup>: [آنچه پیامبر برایتان آورد بپذیرید و از آنچه بازتان داشت خودداری کنید]؛ و: «لوکان فیهما آلهة الا لله لفسدتا»<sup>۲</sup>: [اگر در آسمان و زمین خدایانی جز الله می بود، حتماً تباه می شدند]، و گفته اند: «خانه به دو کدبانو ناژفته بماند»

اگر وضع و حال «عالم صغیر» این گونه باشد و تدبیر امور آن جز به امیری مقتدر میسر نگردد، وضع و حال عالم عناصر چگونه خواهد بود؟ عالمی که سرشار از فتنه و بلاست و در معرض انواع و اقسام محنت و ابتلا در چنین جهانی ضروری است که خلاق به راه و روش جلب منافع، و تهیه و تحصیل مقدمات کامیابها و موفقیتها هدایت شوند و اگر این هدایت اتفاق نیفتد، عنایت ازلی ابر و نافرجام خواهد ماند، و این نکته ای است که عموم پیامبران و فرستادگان بزرگوار پروردگار متعال بر آن پافشرده و اجماعاً مورد تأکید قرار داده اند. به عبارت دیگر، مرکز ثقل پیامهای تمام رسولان الهی، اصل لطف و عنایت حضرت حق است که آفرینش بدون هدایت مسامحه کاری است و اهمال، و هدایت بدون آفرینش غیر ممکن است و محال آفرینش و هدایت توأمان هستند و یک نام دارند، نامی تحت عنوان «عنایت» یا لطف.

حضرت ابراهیم (ع) فرمود: «الذی خلقنی فھو یھدین»<sup>۳</sup>: [آنکه مرا آفرید، همو هدایت می کند] و با این سخن، عنایت ویژه به خود را ذکر کرد؛ زیرا ابراهیم (ع) نخستین پایه ایوان دین و آیین بود. اما حضرت موسی (ع) فرمود: «الذی أعطی کل شیئی خلقه ثم ھدی»<sup>۴</sup>: [آنکه آفرینش هر موجودی را عطا فرمود و سپس هدایت کرد]. این کلام، بیان عنایت عام است، و بر اساس موازین علم منطق، ساختار «قضیه حملیه کلیه» را دارد؛ گویی بنایی پی افکنده شده است که دیوارهای آن برپاست اما سقف ندارد. کلام کامل که فراتر از کلام حضرت ابراهیم و حضرت موسی (ع) است، کلام سرور ما حضرت محمد (ص) است که فرمود: «الذی خلق فسوئ و الذی قدر فھدی»<sup>۵</sup>: [آنکه آفرید و سپس بیاراست و آنکه براساس تقدیر، هدایت فرمود]. این سخن، هم ذکر عنایت خاص است و هم ذکر عنایت عام؛ و حتی حاوی نکته ای مزید بر این دو عنایت عبارت «خَلَقَ فَسَوَّى» اشاره به مبدأ و منتهای عالم خلق دارد، و عبارت «قَدَّرَ فَهَدَى» متضمن مبدأ و منتهای عالم امر است. آری؛ با این رموزها و رازهاست که فضیلت انبیا شناخته می شود. آیا مصداق کلمات جامع و مجموعه های حکمت عطا شده به آن حضرت، چیزی جز همین کلمات

۴. طه: ۵۰.

۱. حشر: ۷. ۲. انبیاء: ۲۲. ۳. شعراء: ۷۸.

۵. سورة اُعلیٰ: ۲ و ۳.

رسا و موجز است؟ به او حکمت عطا شده و «مَنْ يُؤْتِيَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا»<sup>۱</sup>: [به هر کس حکمت عطا شود، خیر کثیر داده شده است]. بسا سخنانی از این قبیل که پیامبران خدا بیان کرده‌اند و این سخنان، مراتب نقص یا کمال آنان را می‌رساند. مثلاً حضرت ابراهیم (ع) فرموده است: «أَتَى ذَاهِبَ إِلَى رَبِّي»<sup>۲</sup>: [همانا به سوی پروردگارم رهسپارم]. آن حضرت روح الامین واسطه میان خود و پروردگار متعال را «رب» نامیده است؛ چون او (روح الامین) به مقتضای آیه شریفه: «لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى»<sup>۳</sup>: [او به تحقیق که او - پیامبر (ص) - یک از نشانه‌های بزرگ پروردگار خود را دید] آیت بزرگ پروردگار است. حضرت موسی (ع) نیز گفته است: «رَبِّ أَرْنِي أَنْظِرْ إِلَيْكَ»<sup>۴</sup>: [پروردگارا خود را به من بنما تا به تو بنگرم]. اما حضرت عیسی (ع) از آنجا که روح الله بود و قوه روحانی بر او استیلا داشت گفت: «من به سوی پروردگارم پدر آسمانی شما می‌روم» مسیحیان هم که گفتند عیسی فرزند خداست به سبب همین سخن بود. - کما اینکه بر حضرت موسی (ع) قوه خشم غالب بود، و از همین رو به ضربه مشت قبطی را از پا درآورد و متعاقب آن به ندامت گفت: «هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ»: [این، از کارهای اهریمن است]. شگفتا که غلبه قوه روحانی مرده را زنده می‌کند و غلبه قوه غضب زنده را می‌میراند.

و اما سرور ما حضرت محمد (ص) روح الامین را برادر نامید؛ چون برتر از همه انبیاء بود. و این نه به واسطه اعتدال قوا، بل به سبب آنکه قوه روحانی او تا آنجا بر سایر نیروهایش غلبه و استیلا داشت که حتی شیطان‌ش به دست او سر تسلیم فرودآورد، و از این هم فراتر که از شدت روشنی و پاکی و نورانیت، عنوان «سراج منیر»<sup>۵</sup> یافت؛ چراغ تابناک عالم ارواح، چنانکه خورشید عنوان «سراج و هاج» دارد، یعنی چراغ درخشان عالم اجسام و مواد. اینکه آن حضرت، جبرئیل را برادر می‌نامد از آن روست که دو برادر، به مثابه دو فرغ نشست گرفته از یک اصل هستند، بنابراین خود را با او یکسان و برابر قلمداد فرمود، و این به واسطه کمالات و فضائل نورانی و روحانی و تابش و درخشش نور وجود او و پاکی و صفای روح پرفتوح او بود، و به همین جهت است که آن حضرت به هنگام رحلت و بازگشت به آسمانهای برین جبرئیل را «رفیق اعلا» می‌نامد؛ چنانکه معلم اول - ارسطو - به هنگام رخت بربستن از این جهان گفت: «خود را به مالک ارواح فیلسوفان تسلیم کردم».

آنچه تا اینجا گفته شد ناظر به ضرورت بعثت پیامبران بود؛ و اما در خصوص پژوهش ماهیت نبوت و تحقیق حقیقت آن، اجمالاً باید گفت: اجناس چهار دسته هستند: جوهر، جسم،

۱. بقره: ۲۶۹. ۲. صافات: ۹۹. ۳. نجم: ۱۸. ۴. اعراف: ۱۴۳.

۵. اشاره است به آیه ۴۶ سوره احزاب: «وَدَاعِيَا إِلَى اللَّهِ بِإِذْنِهِ وَسِرَاجًا مُنِيرًا»

نامی و حیوان؛ انواع نیز چهار گروه هستند: انسان، حیوان، نامی و جسم. این مهره‌ها گردن بند آراسته و مرضعی را پدید آورند که مثلاً لؤلؤ و مرجان را در کنار هم چیده باشند. در چینش اجناس و انواع هم، در بین هر دو نوع یک جسم قرار می‌گیرد، به استثنای «جنس اعلای جوهری» که دیگر فوق آن جنسی وجود ندارد و از همین رو آن را «جنس الاجناس» می‌نامند. همچنین در بین هر دو جنس یک نوع قرار می‌گیرد که البته «نوع ادنای بشری» در پایین‌ترین مرتبه است و مادون او نوعی وجود ندارد و به آن «نوع الانواع» می‌گویند.

فرایند آفرینش، حول محور خلقت جنس به منظور اتصال فصل دور می‌زند تا از این اتصال نوع پدید آید. بنابراین هدف اصلی و مقصود ذاتی، آفرینش نوع است، به عبارت دیگر هدف اصلی و مقصود بالذات، خلقت انواع است و اجناس با هدف ابزاری و تبعی آفریده می‌شوند؛ چون اگر خلقت اجناس، هدف اصلی و مقصود با لذات می‌بود، دیگر نوعی آفریده نمی‌شد و ضرورتی برای خلقت انواع وجود نداشت. همچنین باید دانست همان‌طور که هدف از خلقت جنس ایجاد نوع است، مقصود از خلقت نوع نیز ایجاد صنف، و منظور از خلقت صنف ایجاد فرد و شخص، و سرانجام غرض از ایجاد فرد، تعیین نقطه‌ای در این فرد است که ظرفیت و صلاحیت دریافت فیض از عالم بالا را داشته باشد؛ سیاقی به مثابه یک صدف دایره زده و به هم پیچیده تا در شاهواری در آن به وجود آید؛ یا یک پوشش به هم فشردۀ گیاهی تا میوه‌ای در آن به عمل آید. به این ترتیب عضو قلب، به منزله صدفی است برای در شاهوار نهفته در آن که عبارت است از جان یا روح حیوانی؛ و همین جان نیز خود صدفی است برای در نهفته دیگری به نام روح یا نفس ناطقه بنابراین روح از جان برتر و شریف‌تر است؛ چنانکه جان از قلب، و قلب از قالب برتر و شریف‌ترند. برتری و شرافت در هر جنس یا نوع یا صنف دارای درجات و مراتبی است. در محدوده اجناس برترین و شریف‌ترین جنس، «نبی» کل اجناس و در مقوله انواع نیز برترین و شریف‌ترین نوع «نبی» کل انواع است که در اجناس خورشید، و در انواع قلب، از این خصوصیت برخوردارند. به همین لحاظ خداوند متعال فرموده است: «وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ»؛ [هر جمعیتی را هدایتگری است] و: «إِنَّ مِنْ أُمَّةٍ الْآخِلَافِهَا نَذِيرٌ»؛ [امتی نیست که در آن هشدار دهنده نباشد]. رسول خدا (ص) نیز فرموده است: «پیر در میان قوم، همچون پیامبر در میان امت است».

همه این امتیازات و شرافتها که به صدف جان و قلب و قالب تعلق گرفته است، به طفیل وجود در شاهواری به نام روح یا نفس ناطقه ملکوتی است که حکم «نور علی نور» را دارد و

به هلالی در قیاس با بدر می ماند؛ جمله روشنی در روشنی است و پاکی در پاکی که در وجود مقدس آن هدایتگر هدایت شده و آن رهبر و راهنمای عارف و عامی، یعنی حضرت محمد مصطفی (ص) تجلی یافته است؛ شخصیت والایی که نور پاکش همواره رو به کمال و خلوص است و اوصاف کمال و فضلش بیرون از حد و شمار، چندانکه به سرکشیدن جام باده معلی و بهره مند شدن از بیشترین سهم قرب و وصال نائل آمد. یارانش اختران فروزان سپهر فضایل اند و دوستانش چشمه های زلال کمال؛ که تا جنبه های در بسیط زمین می جنبد و تا نسیمی بر گونه اقیانوس می وزد، از خدایشان درود باد.

پاکی روح و پیراستگی جسم حضرتش که برتر و فراتر از کل ارواح و اجسام و اجناس و انواع است سبب شد تا مخاطب فرمان اتکال بر ذات اقدس احدیت گردد که: «و توکل علی الغزیز الرحیم الذی یراک حین تقوم و تَقْلُبُ فی السَّاجِدین»<sup>۱</sup>؛ [بر آن پیروزمند مهربانی توکل کن که تو را چون می ایستی می بیند و نیز چون در زمره سجده کننده گان گونه های خویش بر زمین می سایی]. در این آیات شریفه، اجناس و انواع مربوط به آن حضرت «ساجدین» نامیده شده اند؛ چه اینکه جملگی در کمال خضر (ع) و خشوع بوده اند و از دگرگونیهای آن حضرت از حالی به حال دیگر «تَقْلُبُ» تعبیر شده است؛ تعبیری که منشأ انحراف برخی از اهل امت اسلام - یعنی قائلان به تناسخ - شده است. در اینجا قسمت اول این مبحث پایان می پذیرد، و اینک:

#### چند مسئله فرعی

مسئله اول: این حقیقت که تن آدمی می میرد قابل تردید نیست؛ زیرا هم به وضوح حسی قابل مشاهده است، و هم به دلالت عقلی قابل فهم و قبول، چه، بدنی که از حرارت و برودت ترکیب شده است همواره دستخوش تحلیل است، و چون بی نهایت نیست باید در راستای این تحلیل به جایی برسد که دیگر چیزی از آن باقی نماند و در نتیجه، ترکیب بدن فروپاشیده به کلی منحل شود و ارکان آن از هم گسسته مضمحل گرد تا جان به تنگ آمده از تن جدا شود. آیه شریفه «اینما تکنوا یدرکم الموت ولو کنتم فی بروج مشیة»<sup>۲</sup>؛ [در هر کجا که باشید مرگ شما را در می یابد، حتی اگر در برج و باروهای استوار باشید] نیز به همین حقیقت اشاره می کند. یعنی دژ تن و قلعه بدن با گردش شب و روز ناگزیر از ویرانی و فروپاشی است، البته مرگ، نگرانی ندارد زیرا آدمی نمی میرد. خداوند فرموده است: «ای فرزند آدم، تو را برای ماندن آفریده ام». آنکه می میرد در واقع از سکونت موقت در غار خود به اقامت دائم در دار قرار خویش رهسپار



می‌شود. در این میان آنچه نگران کننده و هراس‌انگیز است، بارهای سنگینی است که پس از مرگ از انسان می‌ماند و چیزهایی است که آدمی از دست می‌دهد. بارها را بیفکن تا شادی و نشاط پیدا کنی؛ به «الم نشرح»<sup>۱</sup> بیندیش تا باور کنی که «سختی و آسانی توأم‌اند»<sup>۲</sup> رسول خدا (ص) فرموده است: «سبکباران نجات یافته، سنگین باران در هلاکت‌اند». سکران مرگ با اندیشیدن به لقاء و رضای پروردگار آسان و قابل تحمل می‌شود. چنین در لحظه خروج از نهانگاه رحم ناگزیر است که درد عبور از تنگنا را لمس کند؛ اما همین‌که از آن تنگنا به پهنه جهان ظهور برسد راحت و آسوده می‌شود. این درد عبور و گذر را در منطق دین و عقل عذاب‌قبر می‌نامند، و سقراط، آن پارسای مجاهد می‌گفت: «مرگ را آسان بگیرید، چون تلخی مرگ در ترس از آن است»

تا چند ز دنیا و گزند اندیشی      تا کی تو زجان مستمند اندیشی  
آنچ از تو توان ستد همین کالبدست      یک مزبله گو مباش چند اندیشی  
تنگنای قفس را رها کن و بال پرواز بگشای، دامن همت برکمرزن و به سیر و سیاحت  
درآی و گرنه در حسیضی ژرف و دره‌ای تاریک و عمیق سقوط می‌کنی.

کسی در بقای روح آدمی تردید می‌کند و آن را فانی می‌پندارد که آرزوی خام جاودان ماندن در این ویرانه پلید و لجنزار تیره و تاریک را در دل می‌پروراند؛ چنین کسانی طمع در خس و خاشاک دنیا بسته‌اند، و از دنیا جز به تمام آن سیر نشوند و به تعبیر قرآن: «قدیسوا من الآخرة کمایش الکفار من اصحاب القبور»<sup>۳</sup>: [از سرای دیگر ناامید شده‌اند، چنانکه کافران از ساکنان گورها]. به همین سبب اقامت در دنیا را دوست می‌دارند، و گذر از آن را ناخوش می‌شمارند. «دنیای زودگذر را می‌پسندند و آخرت و شادمانیهای آن را نادیده می‌انگارند»<sup>۴</sup> آخرت، آن سرای جاوید، با آن زیبا رویان شهلا چشم که در باغها و بوستانها و کنار نهرها و جویبارهای بهشت خرامانند:

عیون من لجین ناظرات      کأن جفونها ذهب سبيك  
علی قصب الزبرجد شاهدات      بأن الله ليس له شريك  
: [چشماني نقره‌گون تماشاگر که گویی پلکهایش از زر ریخته شده است بر قطعه‌ای از زبرجد  
گواهی می‌دهند که خداوند را شریکی نیست].

آری آن کوتاه فکران؛ این باغ و بوستان را رها کرده دل به زندگی دنیا خوش داشته با تکیه و اعتماد بر آن، شب و روز در طلب آن می‌کوشند. با آنکه می‌دانند که به‌زودی باید دل از آن

۳. محتنه: ۱۳.

۲. انشراح: ۴: «فإن مع العسر يسراً».

۱. انشراح: ۱.

۴. اشاره است به آیه ۲۰: قیامه: «كَلَّابِلٌ تَحْتَوْنَ الْعَاجِلَةَ وَ تَذَرُونَ الْآخِرَةَ».

برکنند و دست از آن بشویند. گمان کرده‌اند که در فردای حساب و کتاب به حال خود رها خواهند بود. گویی فراموش کرده‌اند که خداوند متعال وضع و حال کسانی را که سر به تیره تراب برده و در دل خاک مأوا کرده‌اند عبرت صاحبان بصیرت ساخته همگان را از مهاجر و انصار ندا می‌دهد که: «کم تراکوا من جنّات و عیون و زروع و مقامِ کریم»<sup>۱</sup>: [ایسا بوستانها، چشمه سارها، کشتزارها و زیستگاههای گرانمایه‌ای که آنها را وا گذاشتند]. پیر معره همین معنی را به تمام و کمال ادا کرده گوید:

یالھف نفسی کم مدن غدون فلانعم و کم فلولات عدان امصارا  
والله اکبر لایدنوالقیاس له ولا یجوز علیه کان امصارا

: [ای وای من چه شهرها که بی‌بروبار شدند و چه بیابانها که شهر گشتند بزرگی خدا راست، نتوان سنجیدش و نتوان گفتش که بود یا شد] باری، اینکه ما با استناد به دلایل و براهین واضح و روشن، و بر اساس روش و شیوه‌ای بقاعده و قانونمند، شک و تردید در بقای روح را باطل و زائل می‌کنیم. مضافاً اینکه بقای روح و استقلال و تجرد آن از وابستگیها و علائق مادی و جسمانی - در حالتی نزدیک و شبیه به مرگ - چنان محسوس و مشهود است که هیچ خردمند فرهیخته‌ای در آن تردید نمی‌کند و از بس واضح و روشن است هر نادان گمراهی نیز آن را تصدیق و تأیید می‌کند.

و اما برهان: می‌دانیم که روح جوهری است بسیط و از سنخ ماده و جسم نیست، اگر نیست شدن روح جایز باشد باید فرض وقوع نیستی نیز جایز باشد؛ در حالی که وقوع عدم محال است؛ چون جایز بودن، یعنی امکان داشتن؛ و این مفهوم با تعبیرات و کلماتی از قبیل جواز، امکان و صحت، القاء می‌شود. به هر تقدیر، مطالب و مفاهیمی که با یکی از این تعبیرها همراه شود، نباید فرض وقوع آنها محال باشد. اگر نیت بودن چیزی را تصور کنیم، نخست باید معنی نیستی را بدانیم. عدم، مفهومی است در مقابل وجود به این معنی که وجود یا ایجاد مفهومی است مثبت و قابل ادراک عقلی وجود یعنی هست شدن، و ایجاد یعنی به وجود آمدن چیزی به وسیله چیزی دیگر پس در اینجا دو امر مطرح است یکی «چیز»، و دیگری «وجود»، و این هر دو، قابل فهم و ادراک هستند، البته رابطه بین آنها عموم و خصوص است؛ زیرا به هر موجودی - اعم از ذهنی یا خارجی - «چیز» اطلاق می‌شود، اما «وجود» در هر یک از این دو نوع موجود ذهنی و خارجی، ویژگی خاص خود را دارد. نتیجه اینکه وجود، امری است ذاتاً مفهوم، اما عدم چنین نیست و به طور عَرَضی و تبعی فهمیده می‌شود.

از این سوی دیگر، انعدام یا نیستی‌پذیری هر موجودی هنگامی قابل تصور خواهد بود که ماهیت بسیط یا مرکب آن در معرض عدم قرار گیرد. در موجودات مرکب هنگامی عدم راه می‌یابد که اجزاء ترکیب شده آنها انحلال و اضمحلال یابند وقتی اجزاء یک موجود مرکب دستخوش نیستی شد، کلیت آن موجود نیز به حال سابق خود باز می‌گردد که عدم بود. و اما در موجودات بسیط که مشتمل است بر صور، اعراض و جواهر مجرد:

- نیست شدن صور منوط است به اینکه صورتی هیولای خود را از دست بدهد.

- نیست شدن اعراض نیز منوط است به اینکه عَرَضی محل خود را از دست بدهد.

روشن است که انعدام و نیستی‌پذیری صور است چون عَرَض اساساً قابلیت ثبات و بقاء ندارد و همان طور که پا به هستی می‌گذارد، از دایره هستی نیز زایل می‌شود؛ و این در حالی است که صورت، نوعی جوهر است، یعنی جوهر مادی است و نیستی‌پذیری موجود مرکب را آسان‌تر می‌توان تصور کرد؛ زیرا با فروپاشی و پراکنده شدن اجزای به هم پیوسته آن، کلاً در معرض عدم و نیستی قرار می‌گیرد.

- و اما موجود بسیطی که به عقل و حس و وهم، نه تنها برئی از موضوع و محل و هیولی و جسم است، که حتی از مکان و زمان و اجزاء نیز عاری و بری است چگونه نیستی‌پذیری برایش عقلاً قابل تصور خواهد بود، و از چه راهی فنا و زوالش را می‌توان فهم کرد؟ بالأخص موجود بسیطی که علت دوام آن دائم، و عامل بقاء و ثبات آن باقی و ثابت؛ و تنها «یکی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش این باشد که آسمانها و زمین به فرمان او برپا شوند»<sup>۱</sup>. انعدام یا نیستی‌پذیری چنین موجود مجرد بسیطی یا باید ذاتی باشد یا از ناحیه غیر. فرض اول محال است؛ چون اگر ذاتاً نیستی‌پذیر بود، اساساً قبول وجود نمی‌کرد، و جزء ممتنع الوجودها می‌شد اما می‌دانیم که ممتنع الوجود نیست بلکه جزء ممکن الوجودهاست. بنابراین قول به انعدام ذاتی برای روح انسان - به عنوان یک موجود مجرد بسیط - گزافه‌گویی است. فرض دوم، یعنی اینکه نیست شدن روح از ناحیه غیر باشد، از چند حالت بیرون نیست:

- یکی اینکه عامل و علت نیست شدن روح، خود، معدوم یا امری عدمی باشد؛ این فرض، محال است؛ زیرا معدوم عبارت است از عدم سبب، نه عامل و علت نیست کننده روشن است که اعدام یا نیت کردن، انجام دادن عملی است در چیزی؛ در حالی که انجام دادن عدم، امری عملی و منطقی نیست و محال است. عدم، همان گونه که به علت نهایت نقص، در مقوله فعلی جا ندارد، در مقوله انفعالی هم قرار نمی‌گیرد یعنی نه جزء «أن يفعل» است و نه جزء «أن ینفعل» و اعراضی که

۱. اقتباس از آیه ۲۵ روم: «و من آیاته ان تقوم السماء والارض بأمره...»

در مقوله «فعل» قرار دارند باید فعلی انجام دهند یا اثری بگذارند یا حداقل از عاملی منفعل و متأثر شوند. با این استدلال ثابت شد که روح فقط در صورتی نیست یا معدوم می‌شود که سبب و علت آن نیست و معدوم شود. بدیهی است که این اتفاق در مورد روح نخواهد افتاد یعنی روح هرگز معدوم نخواهد شد؛ زیرا سبب وجود آن همواره ثابت و و دائم و موجود است. این سبب، همان صورتگری است که به نقشها جان می‌بخشد، و در صورتها روح می‌دمد، و پیوسته «نسیم رحمت خود را به نوید حیات گسیل می‌دارد»<sup>۱</sup>. او دائم است؛ پس روح نیز در پرتو دوام او دائم است و نیستی‌پذیر نیست.

اینکه گفتیم سبب خلق و ایجاد روح دائم است، مبتنی بر این اساس است که سبب وجود جوهر بسیط روحانی حتماً باید جوهری بسیط و روحانی باشد؛ بلکه حتی بساطت این سبب یا علت، از بساطت معلول باید بیشتر و شدیدتر باشد؛ زیرا در جای خود خاطر نشان کردیم که فاعل باید اشرف از مفعول، و جاعل باید نورانی‌تر از مجعول باشد؛ و الاً مستلزم دور و تسلسل خواهد بود. همچنین معدوم شدن محل و مکان روح، موجب فنا و نابودی خود روح نمی‌شود؛ زیرا فنای محل و مکان، در حقیقت فنای اعراض و صور مادی و جسمانی است؛ و البته روح حقیقتی است ماورای مقوله مکان و محل و حامل. و نیز حدوث ضدی، یا عارض شدن عامل مغایر و مخالفی هم موجب فنا و معدوم شدن روح شود، چون تضاد در صورتی عامل فنا و نابودی خواهد بود که بر موضوع یا محل و مورد واحدی وارد شود؛ در صورتی که گفتیم اساساً موضوع تضاد در روح منتفی است. و بالاخره، انتقای شرط نیز سبب فنا و معدوم شدن روح نخواهد بود؛ زیرا علت روح بسیط است، و در نتیجه، تأثیر این علت بسیط در روح نیز مشروط به شرطی نیست تا فقدان این شرط سبب فنای روح شود. بخشنده روح علت تامه وجود روح است و اساساً شرطی وجود ندارد. البته ظهور و پیدایی آن در عرصه حس و ماده، مشروط و منوط است به مهیا شدن نطفه برای پذیرش حیات که این حیات، خود یکی از انوار اوست؛ و واضح است که شرط ظهور جوهر در عالم حس چیزی است، و شرط ورود آن در عالم عقل چیزی دیگر.

باری، اگر مقصود مخالفان و منکران از نیستی‌پذیری و فنای روح این باشد که روح از عالم حس غایب می‌شود ما هم با این سخن موافقیم و نزاعی نیست؛ زیرا ما قبول داریم که بدن، شرط ظهور برای چشم یا حس بینایی و باصره است؛ و اگر این شرط ظهور از بین برود، خود ظهور نیز از بین خواهد رفت؛ لیکن باید توجه داشت که از بین رفتن ظهور به معنی از بین رفتن

۱. اشاره است به آیه شریفه «هو الذی یرسل الرّیاح بین یدی رحمته...» اعراف: ۵۷.

کلیت، یا به کلی از میان رفتن نیست. چرا که انتفای خاص مستلزم انتفای عام نیست. چنانکه مثلاً صدا برای سامعه موجود است، زیرا آن را دریافت و احساس می‌کند؛ اما همین صدا برای باصره موجود نیست، زیرا صدا برای باصره محسوس و قابل دریافت و ادراک نیست. وصف حال معقولات نیز همین گونه است. همه معقولات برای حواس ظاهری معدوم است، اما برای عقل موجودات و قابل ادراک، مصداق روشن این بیان ذات واجب الوجود است که برای حواس ظاهری قابل ادراک و احساس نیست و می‌توان گفت که معدوم است؛ اما برای عقل، روشن‌ترین و نورانی‌ترین موجود همان ذات اقدس واجب الوجود است. همین معنی موجب آن شده است که فرقه «مشبهه»، واجب الوجود را به «جسم موجود در مکان» تشبیه کنند. این فرقه به منظور فرار از این محذور که چون واجب الوجود در دسترس حس نیست، و با حواس نمی‌توان ادراکش کرد، پس چیزی شبیه به معدوم است او را به جسم دارای مکان تشبیه کرده‌اند، و در این مجال مدعی شده یا چنین پنداشته‌اند که براساس این باور، بدترین نقص و کاستی را از واجب الوجود سلب و رفع، و برترین کمالات را برای او اثبات کرده‌اند. این بینوایان از این حقیقت غافل مانده‌اند که بدترین نقص برای واجب الوجود محسوس بودن او، و برترین کمال، ماوراء حس بودن اوست. البته برای موجودات مادی و جسمانی داشتن مکان و جسم، کمال یا امتیازی است که به موجب آن از مشابَهت با امور معدوم مصون و محفوظ می‌مانند؛ اما برای خالق و فاعل موجودات مادی و جسمانی، مشابَهت با مخلوق محسوس چگونه کمال و امتیاز خواهد بود. جسم بودن، مادیت، و در دسترس حواس قرار داشتن موجودات مادی محسوس، بی‌تردید نقص و کاستی آنهاست، و مشابَهت با این موجودات ناقص، خود نقص محسوب می‌شود. کمال واجب الوجود در این است که موجودی قیوم است، سلطه و سلطان او بر تمام موجودات محقق و مسلم است، و بالاتر از آن است که در دسترس حس و حواس قرار گیرد؛ چون وجود عقلی - به لحاظ کمال و شرافت - قابل قیاس با وجود حسی نیست. مضافاً اینکه ما معتقدیم اگر قرار باشد که وجود روح منوط و متوقف بر شرط خاصی باشد، همین شرط هم باید امری بسیط و از مقوله امور روحانی و غیرمادی باشد؛ زیرا امور مادی و جسمانی، در جواهر بسیط و روحانی نه تنها هیچ‌گونه نقش و تأثیر و مدخلیتی ندارند، که حتی عکس قضیه ثابت و محقق است. موجودات مادی و جسمانی - به لحاظ ذات و وجود - معلول و مشروط موجودات روحانی و ماوراء ماده هستند؛ بلکه حتی می‌توان گفت موجودات مادی و جسمانی فقط صورت و سایه‌اند، و حقایق اصلی را همان موجودات روحانی و غیر مادی تشکیل می‌دهند؛ زیرا روحانیات بسیط‌اند و مادیات مرکب؛ و قبلاً خاطر نشان شده است که موجودات بسیط در عرصه هستی و وجود، اقدم و اسبق هستند.

و اما در باب شرط بسیطی که پیدایش و قوام و دوام موجودات غیرمادی و روحانی وابسته به آن است، همان فروع و تقسیماتی که در باب نفس مطرح شد، در خصوص این شرط بسیط نیز مطرح خواهد بود؛ بدین معنی که این شرط یا باید خود، معلول و مشروط شرط دیگری باشد، و آن نیز معلول و مشروط شرطی دیگر و... که در این صورت تسلسل لازم می‌آید و بطلان تسلسل ثابت و مسلم است؛ پس این فرض نیز باطل خواهد بود؛ یا باید خود، قائم به ذات، فناپذیر و معدوم نشدنی باشد که در این صورت، از آنجا که شرط، فناپذیر و معدوم نشدنی است، بالطبع مشروط نیز فناپذیر و معدوم نشدنی خواهد بود. به هر تقدیر اگر جوهر فناپذیری ناشی از ذات جوهر باشد یا از عاملی خارج ذات. فرض اول (ذاتی بودن فنا) باطل است و در فرض دوم (فنا ناشی از عامل خارجی) نیز این عامل یا باید «علت» باشد یا «شرط علت» و یا «جزء علت» که همه این فرضها نیز باطل است، و در نتیجه قول به فناپذیری روح باطل خواهد بود، سخن قاطع که خصم و مخالف را پاسخی دندان‌شکن، و تارهای عنکبوت و هم و پندارش را حربه‌ای بُران است و راه هرگونه عتاب و خطاب و سؤال و جواب را خواهد بست اینکه روح، چگونه فانی تواند شد؟ و نور وجود، چگونه به محاق تاریکی خواهد نشست؟

باید دانست که تباه شدن و فنا کالبد موجب فنا و نابودی روح نمی‌شود؛ چون روح به لحاظ ذات، صفات و افعال مستقل و بی‌نیاز از بدن است. روح به لحاظ ذات از آن روی‌نیاز از بدن است که جوهری است قائم به خویش و بی‌نیاز از موضوع؛ به لحاظ صفات نیز، به این دلیل مستقل و مستغنی از بدن است که هر صفت ذاتی قائم به خود ذات است نه به عامل دیگر، و اگر قرار بود که قائم به عامل دیگری غیر از ذات باشد، باید صفت غیر می‌شد نه صفت ذات؛ و بالاخره به لحاظ افعال، دلیل استقلال روح و استغنا و بی‌نیازی آن از بدن این است که فعل روح شناخت و معرفت واقعی حقایق است؛ زیرا رابطه روح با حقایق رابطه مادر با فرزند است. آرامش فرزند جز به مادر، و اتکای او جز به وی تأمین نخواهد شد. حالت قبض و افسردگی زمانی رخ می‌دهد که این دو یکدیگر را از دست بدهند، و متقابلاً حالت بسط و نشاط هنگامی دست می‌دهد که در کنار یکدیگر باشند. این همان ادراک و احساس فعلی و انفعالی است که منشأ تأثیر و تأثر آن، دو مقوله قبول و مباشرت است. بنابراین، ادراک و احساس مذکور در عین حال که فعلی و انفعالی است، محصول و معلول ذاتی روح است نه وابسته و مربوط به غیر، چون خلقت و فطرت او چنین است، و این مقتضای سرشت و فطرت اوست. البته باید توجه داشت که رابطه میان روح و بدن، رابطه اشتیاق، عشق، تصرف و مدیریت است، و بدیهی است که روح به عنوان جوهری قائم به ذات، بر اثر تحلیل رفتن این عوارض ارتباطی

دچار فنا و نیستی نمی‌شود. خر اگر مُرد، به وجود صاحبش چه گزند می‌رسد؟ و کشتی اگر سوراخ شد، شناگر قابل و ماهر را چه تهدیدی خواهد بود؟ شکستن قفس، پرواز پرنده را چه زیانی خواهد زد؟ جز اینکه این امر موجبات آزادی و پر و بال‌گشایی و سبکبالی و سبکباری را فراهم خواهد آورد که: «اذا زلزلت الارض زلزالها و اخرجت الارض اطفالها و قال الانسان ماله»<sup>۱</sup>: [آنگاه که زمین، به لرزه خود در افتد و بارهای سنگین خویش را بیرون سازد و آدمی <sup>۱</sup>«شگفت زده» گوید چه شده است زمین را؟]. باری در این هول و هراس، «تنها یک نهیب زده می‌شود، و ناگهان جمله آدمیان در آن بیدارگاه»<sup>۲</sup> خواهند بود. مراد از این زمین، همان زمین رستاخیز است که در آن روز، و در آن سرزمین نفوس انسانی پس از ورود و توقف در دوزخ این جهان، اینک گروه گروه برانگیخته می‌شوند و «آن گاه ما کسانی را پرهیزگاری کرده‌اند نجات می‌دهیم و ستمکاران را فرونشسته در دوزخ رها می‌کنیم»<sup>۳</sup> برانگیخته شدن آدمیان، دو مرحله دارد یکی «ورود» و دیگری «صدور» و این هر دو واژه در قرآن آمده است. ورود عبارت است از دمیدن (نفخة) اول، و صدور عبارت است از نفخة دوم که: «يوم ترجف الراجفة تتبعها الرادفة قلوب يومئذ واجفة. ابصارها خاشعة»<sup>۴</sup>: [روزی که لرزنده بلرزد و در پی آن نظمی حاکم شود. آن روز دلهایی مضطرب‌اند با چشمانی فروافتاده] کلمه «واجفة» به معنی دوان و شتابان است که از «وجیف الخیل» به معنی تاخت و تاز اسبان گرفته شده است؛ و کلمه «خاشعة» به معنی آن است که در آن روز هراس‌انگیز بر اثر شدت ترس و هراس چشمها در حدقه‌ها فرورفته و به گودی نشسته است. «نفخ صور» - که صور جمع صورت است، و صورت عبارت است از کالبد انسان - به این معنی است که در کالبد انسان روح دمیده می‌شود و سپس روح از آن خارج می‌گردد. اینکه فرموده‌اند: «اخرجوا انفسکم اليوم»: [امروز جان خویش را بیرون کنید] اشاره به همان دو نفخه دارد که یکی مبدأ است و دیگری معاد. آن «حلاج» اسرار چه نیکو حدیث کشتی و ناخدا، و کشتزار و دهقان را به نظم آورده است که:

الابلغ احبای بانی      رکبت البحر و انکسر السفينة  
فقی دیرالصليب یكون موتی      فلا البطحاأرید ولا المدينة

: [هان پیام مرا به دوستانم برسان که من به سفر دریا رفتم و کشتی شکست من که در صومعه ترسایان خواهم مرد نه میل بطحا را دارم و نه مدینه را] مفهوم و محتوای بیت اول واضح و

۱. زلزال: ۱-۳.

۲. اقتباس از آیات ۱۳ و ۱۴ نازعات: «فإنما هی زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة»

۳. اقتباس از آیه ۷۲ مریم: «تُنجی الذین اتقوا و نذرالظالمین فیها جثیاً».

۴. نازعات آیات: ۶-۹.

روشن است؛ و اما در بیت دوم همان مطلبی را بازگو می‌کند که حکیم سنایی فرموده است:

کفر و دین هر دو در رهت پویان      وحده لا شریک له گویان

عالم لطف ازل، از آنجا که احدی و صمدی است، مشارکت شرکت و کفر را بر نتابد، و نیز رنج و مشقت توحید و اسلام را نپذیرد. این مغایرت ناشی از تعصب یهودیت و زناار مسیحیت است؛ و این اختلاف برخاسته از شعار تسلیم و حجاب یقین و معرفت. اساساً همه اوصاف حق تعالی این گونه است و تعدد صفات حضرت حق معطوف به تعدد صفات و احوال ماست؛ و گرنه در آن ساحت قدس نه تعددی راه دارد و نه تغییر و تبدلی. ذات اقدس الهی یگانه است بی یکتایی؛ و یکتایی همان یگانگی ناشی از توحید اوست ذات پاک کبرایی و منزهی است که این انسان به او راه نیافت و در ورطه کفر افتاد که: «قُتِلَ الْإِنْسَانُ مَا اكْفَرَ»<sup>۱</sup> آنچه تاکنون بیان شد، دلایل بقای روح و فناپذیری آن از منظر عقل بود؛ و اما از منظر نقل نیز آیات و اخبار و احادیثی وجود دارد که همین حقیقت را اثبات می‌کند. و اینک آیات؛ که تعداد آنها در این زمینه فراوان، و از آن جمله است:

- «لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَى...»<sup>۲</sup>: [در آن سرا مرگ را نیم چشند جز همان > مرگ نخستین را] در این آیه خداوند متعال با اشاره به نیکبختی مؤمنان و صالحان، مرگ را از آنان نفی، و تنها یک مرحله «موت نخستین» را برای آنان مقرر فرموده است که آن هم مرحله تعلق روح به بدن است؛ چه اینکه پیوستن روح به بدن در حقیقت، مرگ روح و حیات بدن است، همچنان که گسستن روح از بدن، مرگ بدن و حیات روح است؛ حقیقتی که در مفاد و مضمون آیه شریفه «يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ...»<sup>۳</sup>: [خداوند آنچه بخواهد محو یا اثبات می‌کند] مستتر و مندرج است.

- «لَا يَمُوتُ فِيهَا وَلَا يَحْيَى»<sup>۴</sup>: [در دوزخ نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند] در این آیه نیز خداوند صریحاً مرگ را از دوزخیان تیره بخت نفی فرموده است، چنان که زندگی گوارا و لذت بخش را نیز از آنان منتفی دانسته است. زندگی این تبهکاران جهنمی آکنده از پلیدی و ذلت و خواری است؛ و البته هر حیاتی که فاقد لذت و پاکیزگی باشد از هر مرگی بدتر و پست‌تر خواهد بود، چون میّت نه درد دارد و نه شدت و سختی، و تردیدی نیست که چنین موتی بسیار بهتر و مطلوب‌تر از حیاتی است که سرشار از درد و رنج و سختی و عذاب باشد؛ و از همین روست که پیامبر (ص) فرمود: «اللَّهُمَّ إِنَّ الْعِشَاءَ عِشَاءَ الْآخِرَةِ»: [بار خدایا زندگی، زندگی آخرت است] مراد این است که زندگی دنیا خالی از عوامل تیرگی و پریشانی، و عاری از

۳. رعد: ۳۹.

۲. دخان: ۵۶.

۱. عبس: ۱۷.

۴. اعلیٰ: ۱۳ و طه: ۷۴.



موجبات دگرگونی و نقصان نخواهد بود؛ زیرا دنیا همواره محل تراحم قوای تشویش آفرین و تاریکیها و سیاهیهای ناشی از آن قواست. به راستی کدامین نعمت است که روزگار را تیره و تاریک و مگدر نسازد؟ و اگر چنین نبود چگونه منطقی و معقول می نمود که هم مرگ نفی شود و هم زندگی (لایموت فیها و لا یحیی)؟ آن هم در یک مورد، یک زمان و یک مکان.

از این بیان این نتیجه حاصل می شود که دو آیه یادشده صریحاً دلالت بر آن دارند که پس از مرگ بدن، «چیزی» باقی می ماند و از بین نمی رود و این باقی، به ذات خود باقی است؛ نه اینکه برای بقای نیاز به حامل یا محلی داشته باشد؛ چه، اگر بقای آن وابسته به وجود حاملی، یا مشروط به بودن محلی باشد، این سؤال مطرح می شود که بقای خود حامل و محل وابسته به چیست؟ آری، آن «چیز» که پس از مرگ بدن باقی می ماند، همان روشنگری است که خردها و بینشهای ناتوان را جلا می دهد و آراء و اندیشه های کج و نابسامان را بی رونق می سازد؛ آراء و اندیشه هایی از این دست که به نظم سروده اند:

هر کس برود چیزی از او می ماند      از بد، بد و از نیک، نکو می ماند  
آن چیز فرومانده نمی دانم چیست؟      اینجا همه عاقلی فرو می ماند  
سراینده، خود را عقل کل، یا عاقل تر از همه پنداشته و آنگاه دیگران را با خود قیاس کرده و  
چنین نتیجه گرفته است که هر نکته یا حقیقتی را که او نفهمید حتماً دیگران نیز از فهم آن عاجز  
خواهند بود؛ در حالی که:

استاد من آن با خرد و دانش جفت      اسرار جهان به جمله از من تنهفت  
از عالم علوی و زجان شرحم داد      لیکن چه کنم که با کسی نتوان گفت  
کوردلان بی بصیرت خود را تیزبین و بصیر می پندارند، همچون جغد که دید خود را فراتر از دید  
دهد می پندارد؛ و البته دهد باید خود را به کوری و نابینایی بزند؛ و گرنه چشمانش را کور  
می کنند. همچنین، بیمار نژند خود را تندرست تر از هر تندرستی می پندارد و تندرستان نیز البته  
باید تمارض کنند؛ و گرنه به سرکشیدن جام زهر، و چشیدن طعم بلا و مصیبت مجبور و گرفتار  
خواهند شد. روان استاد قاسم بن علی صاحب «مقامات» آن پیشتاز عرصه حقیقت و معنی شاد  
که در این زمینه سروده است:

ولما تعامی الدهر و هو ابوالوری      عن الرشد فی انحائه و مقاصده  
تعامیت حتی قیل ائی اخو عمی      ولاغرو ان یحذو الفتی خدووالده  
: [چون روزگار که پدر آدمیان است از جهات و مقاصد رشد خود را به نابینایی زد من نیز  
چنان خود را به نابینایی زدم که گفتند برادر نابینایی ام؛ و چه جای شگفتی که کسی در امتداد  
مسیر پدرش حرکت کند؟]

- از جمله آیات مُشعر بر بقای روح این آیه کریمه است: «يا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ارجعي إلى ربِّكِ راضيةً مرضيةً»<sup>۱</sup>: [ای روح آرام یافته به سوی پروردگارت بازگرد، در حالی که راضی و هم مورد رضایت هستی]. اگر روح فانی و در معرض مرگ می‌بود، چگونه می‌توانست مخاطب بدین خطاب قرار گیرد که «ارجعی الی ربِّک»: [به سوی پروردگارت بازگرد]؟ حقیقت این است که روح، در بند قوای مادی و جسمانی گرفتار بود، و اینک نجات یافت و خلاص شد و جز پروردگار ولی و صاحبی ندارد. بدن مُرد و فانی شد و با مرگ و فَنای بدن مادی و جسمانی، روح به عنوان جوهری باقی و ماندگار مورد خطاب پروردگار قرار گرفت.

- و از جمله همین آیات است، آنچه خداوند متعال در حق عیسی بن مریم (ع) فرمود که: «أَنْتِ مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ»<sup>۲</sup>: [من دریافت کننده و برآورنده تو به سوی خود خواهم بود] در این فراز، واژه «توفی» [دریافت کردن] مربوط به تن و بدن است و واژه «رفع» [برآوردن] مختص روح این آیه دلالت بر آن دارد که روح، متعلق به خداوند و کلمه اوست و با مرگ جسد از بین نمی‌رود و باقی می‌ماند. روح خدا باقی و ازلی و ابدی و حی است که در کمال سابق بر همه کمالات و در جلال فائق بر قَدَم است.

آنانکه مقیم آستان تو زیند      کی مرده شوند چون به جان تو زیند  
از آب حیات آن چنان نتوان زیست      کز آتش عشق، دوستان تو زیند  
متنبی رحمة الله علیه حق مطلب را ادا نکرده است آنجا که می‌گوید:

وعذلت اهل العشق حتی ذقته      فعجبت کیف يموت من لا يعشق

: [عشاق را سرزنش کردم تا آنکه خود آن را چشیدم و آنگاه به شگفت آمدم که آنکه عاشق نیست چگونه می‌میرد]. کاش می‌گفت: «فعجبت کیف يموت من يعشق»: [به شگفت آمدم که عاشق چگونه می‌میرد] چون آن‌کس که به عشق خویش زنده است، از حیاتی که هرگز مرگ ندارد برخوردار است، و هر کس به عشق غیرزنده است، مرگش مرگ جاهلیت خواهد بود و حیات سرمدی نخواهد داشت.

و نیز این آیه که باز هم در حق عیسی (ع) است: «و ما قتلوه یقیناً بل رفعه الله الیه»<sup>۳</sup>: [به یقین او را نکشتند، بلکه خداوند او را به سوی خود بالا برد]. این کلام نیز دلالت بر آن دارد که روح پس از مرگ جسد باقی است. اینکه جسد عیسی (ع) مرده است از مضمون این فراز که در همان آیه آمده است استفاده می‌شود: «و إن من اهل الكتاب الا لیؤمنن به قبل موته»<sup>۴</sup>: [از اهل کتاب کسی نیست جز اینکه حتماً پیش از مردن او (عیس ع) به او ایمان می‌آورد].

- همچنین این آیه: «کُلْ نَفْسٌ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ»<sup>۱</sup>: [هر کس طعم مرگ را چشیده است] مرگ عبارت است از جدایی تن که روح این مرحله را خواهد چشید؛ و این چشیدن فقط در صورتی برای روح قابل تحقق است که زنده بماند و پس از مرگ جسد باقی باشد. چنانکه به ابوجهل پس از مرگش خطاب شد که: «ذُقْ أَنْتَ الْغَزِيزَ الْكَرِيمَ»<sup>۲</sup>: [بچش که همانا تو عزیز و کریم هستی]. همچنین آیه «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْوَاتًا بَلْ أحيَاءٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ...»<sup>۳</sup>: [هرگز مپندارید که کشتگان راه خدا مردگانند، بلکه زنده‌اند و نزد خدا روزی خوار و شادمان...]. در این آیه کریمه بر بقای ارواح شهداء تأکید و مبالغه‌ای شدید شده و [به مقتضای برخی احادیث] ارواح شهداء پس از جدا شدن از بدن در چینه دانه‌ای پرندگانی سبز رنگ باقی می‌مانند. اشاره آیه به این است که مرگ عبارت است از جدا شدن روح؛ اما این عارضه (مرگ) به هیچ روی متوجه روح شهیدان نمی‌شود. ارواح شهدا پس از خروج از بدن از سه فضیلت عمده برخوردار است:

- اول حضور در پیشگاه پروردگار خویش؛ در آیه یاد شده واژه «رب» مضاف بر ضمیر «هم» آمده و «عند ربهم» ذکر شده است - نه «عند الله» - نکته مهمی که در این تعبیر (عند ربهم) وجود دارد این است که هر گروه از افواج ارواح را مقامی معلوم و معین است که از حد آن تجاوز نتوانند کرد. اینها هر یک از رتبه خاصی برخوردارند که در زمان حیات دنیوی به دست خویش آن را ساخته و پرداخته‌اند؛ چه اینکه: «وَلِكُلِّ دَرَجَاتٍ مِمَّا عَمِلُوا...»<sup>۴</sup>: [برای هر یک رتبه‌هایی مقرر است از اعمالی که انجام داده‌اند]. عمل ناشی از نیت و قصد و عزم و اراده است، و به تعبیر قرآن «قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلَتِهِ»<sup>۵</sup>: [بگو هر کس بر طبق سرشت خود عمل می‌کند]. آری، از کوزه همان برون تراود که در اوست؛ هر کس در جایی قرار دارد که خواسته و قصد آنجا را کرده است؛ آدمی جفت محبوب خویش است؛ مرگ هر کس بر وفق چگونگی زیستن او رخ می‌دهد و نیز بر حسب اینکه چگونه مرده است، محسوس می‌شود:

زین سوی اجل ببین که چونی      زان سوی اجل چنان بمانی  
توضیح و تحقیق بیشتر این معنی آن که حضور روح در پیشگاه پروردگار، به طی طریق و پیمودن مسافت نیست؛ چون این حضور مادی و جسدی است که به طی مسافت محقق می‌شود. روح از سمت و سو و جهت عاری است و از همین رو، به محض اینکه محبوب و مطلوب خود را تصوّر و اراده کند، وصال حاصل می‌گردد، بلکه حتی عینیت مرید و مراد صورت می‌گیرد؛ چه اینکه خداوند متعال فرموده است:

۱. آل عمران: ۱۷۰.

۲. دخان: ۴۹.

۳. آل عمران: ۱۸۵.

۴. اسراء: ۸۴.

۵. حقاف: ۱۹.

«لکم فیها ماتشتهی انفسکم»<sup>۱</sup>: [برای شما در بهشت آنچه دلخواه شما باشد <مهیّاست>]. یعنی هر چه را بخواهد حاضر می‌کند، نه اینکه اول وجود داشته باشد تا به اراده و خواست او حاضر شود، بلکه اول حاضر می‌کند و به طفیل این احضار موجود می‌شود. از همین معنی می‌توان فهمید که آن وعده‌هایی که در بهشت داده شده است، از قبیل اینکه در بهشت نعمتها و مواهبی وجود دارد که نه چشمی دیده، نه گوشی شنیده و نه به دل کسی خطور کرده است، و کس نداند که برای بهشتیان چه چشم روشنیهای تدارک دیده شده است، و امثال اینها چه توجیهی دارد و چگونه قابل تأمل و قبول تواند بود. به‌راستی چرا چنین نباشد که طعم شکر را تا کسی نچشد احساس و ادراک آن نتواند و به گفته شاعر: «چیزی است که آن به ذوق معلوم شود».

بنابراین صرف تصوّر حضور در پیشگاه پروردگار، موجب تحقّق آن می‌شود؛ اعم از اینکه تصور حضور نزد «ربّ الارباب» باشد یا هر محبوب و مطلوب و مقصود دیگری؛ چنانکه مثلاً تصور روی زیبا، موجب تحریک علاقه و اشتیاق به آن می‌شود، و همچنین تصور روی زشت، نفرت و انزجار را برمی‌انگیزد. آری: «بنیاد یقین بهشت مطلق دل ماست». وانگهی این گونه در افواه شایع شده و در دلها جا گرفته است که ارواح در بهشت و دوزخ هستند؛ اما من معتقدم که بهشت و دوزخ در ارواح است؛ زیرا: «لایسعی ارضی و لاسمائی و لکن یسعی قلب عبّدی المؤمن»: [زمین و آسمان من گنجایش مرا ندارد اما قلب بنده مؤمنم دارد]. خداوند متعال به حضرت داود (ع) فرمود که: «یا داوود فرغ لی بیتاً انا عند المنکسرة قلوبهم لأجلی»: [ای داوود سرایی ویژه من آماده کن که من نزد دلشکستگانم هستم] و به حضرت ابراهیم (ع) فرمود که: «طهرّ بیتی للطّائفین و العائمین»<sup>۲</sup>: [خانه مرا برای طواف کنندگان و معتکفان پاکیزه کن] خانه دل را از پلیدیهای اهریمنان جاروب کن و گلاب اخلاص علم و عمل بر آن بپاش تا محبوب بدانجا قدم بگذارد؛ وگرنه وصال طمع مدار که دو ضدّ در یکجا ننگند؛ خاصّه آنکه یکی در اوج نور باشد و دیگری در عمق ظلمت، از خود بگذر، خود را رها کن و بالا بیا و چون روسپی مباش که به یک مرد بسنده نمی‌کند. خدایش پاداش دهد که سرود:

مرا با عشق تو جان در ننگند      در آغوشی دو جانان در ننگند  
تو در گنجی بُتا با جان در این دل      به تختی در دو سلطان در ننگند

این حضور در پیشگاه پروردگار که در آیه مورد بحث مطرح است، اشاره به این حقیقت دارد که روح دارای مکان نیست؛ زیرا قرب عاری از مکان نمی‌تواند با مکان سنخیت داشته باشد. قرب

رَبِّ عبارت است از تخلُّق به اخلاق رَبِّ، نقش پذیری به نقوش مندرج در اوراق رَبِّ و برخورداری از میوه‌ها و ارزاق رَبِّ.

- دوم برخورداری از رزق و روزی؛ چه اینکه هر موجود زنده‌ای باید روزی و رزقی داشته باشد که البته رزق ارواح، انوار الهی و اشعهٔ ربّانی است و همین انوار و اشعهٔ بذریهٔ اصلی ارواح بوده‌اند. مسلم است که رزق و روزی هر موجودی از جنس همان موجود است؛ چنانکه رزق بدن، اشیای مادی و محسوس است.

سوم شادی و شغف؛ چون رزق موافق، و روزی هماهنگ و مناسب، از عوامل و موجبات شادمانی و انبساط خاطر است. به هر تقدیر در این آیهٔ شریفه «وَلَا تَحْسِبَنَّ الَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ...»، بر موارد و وجوه مذکور در بالا تأکید شده است.

و بالاخره این آیهٔ کریمه که: «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَمْواتٌ بَلْ أَحْيَاءٌ وَلَكِنْ لَا تَشْعُرُونَ»<sup>۱</sup>: [به آنانکه در راه خدا کشته می‌شوند نباید بگویید که مرده‌اند آنان زنده‌اند ولی شما ادراک نمی‌کنید]. این آیه نیز همان پیام آیهٔ پیشین را دارد؛ با این تفاوت که این مجمل است و آن مفصّل، و در انتها اشاره شده است که «ولکن لا تشعرون» یعنی شما در نمی‌یابید و نمی‌دانید که شهید راه خدا زنده است؛ چون همهٔ پندار شما از انسان این است که انسان عبارت است از تن و بدن، و اکنون که او کشته شده و تن و بدن را از دست داده است، چگونه برایتان قابل تصوّر و ادراک خواهد بود که برای او چیزی جز این اندام جسمانی و صورت حیوانی وجود دارد که روح اوست، و با این روح زنده و پایدار است و در پیشگاه آن سلطان توانا و «ملک مقتدر» حضور دارد، حضوری سرشار از انبساط و شغف و شادی، و این در حالی است که شما چنین گمان باطلی درباره‌اش دارید و او را مرده و مفقود می‌پندارید. هشدار که از این یاوه‌ها مگویید و این راه خطا را مپوید.

چنین معنا و مضمونی که در آیات یاد شده مطرح است، به اجمال یا تفصیل و به صورت مستند یا مرسل، در دیگر کتب الهی و آسمانی از قبیل تورات و انجیل و زبور، و نیز در منابع سریانی و یونانی فراوان آمده است؛ چندان فراوان که از حدّ شمارش بیرون است و البته باید هم چنین باشد؛ زیرا چنانچه انسان، به مرگ جسم، به کلی فانی شود و از میان برود، هم مسئلهٔ معاد و مراحل و مواقف مربوط به آن، از قبیل عذاب قبر و سؤال و جواب و عالم برزخ و غیره مخدوش و باطل می‌شود، و هم اصل نبوّت و ارسال رسل که مأموریت آنان ارائهٔ طریق زندگی صحیح و حسن عاقبت نوع بشر است بی‌معنی و بیهوده می‌شود. زیرا اصل معاد و مسائل

مرتبط با آن جزء مستقلات عقلی نیست؛ یعنی عقل به تنهایی و بدون الهام و تعلیم شرع نمی‌تواند ماهیت و جزئیات آنها را ادراک کند. طبیعی است که وقتی معاد قابل ادراک نباشد، نبوت نیز بی‌فایده خواهد بود، و حتی از این هم فراتر، فرایند بعثت و نشور، امری عبث و بیهوده خواهد نمود. اما اصل «مبدأ» برخلاف اصل «معاد»، از جمله مستقلات عقلی است و عقل خود به تنهایی قادر به ادراک آن است و به الهام و تعلیم نیاز ندارد.

بنابراین انسان باید چیز دیگری - سوای این تن و بدن مرکب گونه فناپذیر و پر از ظلم و طغیان - داشته باشد که پس از مرگ مادی و جسمانی او زنده و پایدار بماند. این موجود زنده و پایدار عبارت است از روح، عقل، نفس، یا هر نام دیگری که بدان نامیده شود. این همان گوهری است که طرف خطاب و عتاب و سوال و جواب و ثواب و عقاب است، و تمثیت امر دین، و پذیرش قواعد و قوانین برخاسته از سنتهای الهی و راهها و روشهای پیامبران به عهده اوست. به قول شاعر:

فلو انا اذامتنا ترکنا      لکان الموت راحة کلّ حى  
ولکنّا اذا متنا بُعثنا      ویسال کلّنا عن کلّ شی

: [اگر چنان بود که چون می‌مردیم رها می‌شدیم، بی‌گمان مرگ راحت شدن از هر چیز بود؛ اما چنین نیست و ما چون بمیریم دوباره برانگیخته خواهیم شد و از همه ما درباره همه چیز سؤال خواهد شد] تفاوتی هم ندارد که این گوهر پایدار و ماندنی و نامیرا، به هنگام برانگیخته شدن انسان، عیناً به همان جسد رها شده در قبر ملحق گردد، یا به پیکر جدیدی که در رستاخیز - «روزی که زمین و آسمانها به گونه‌ای دیگر خواهد بود»<sup>۱</sup> - ساخته و ریخته شود این دگرگونی «عالم کبیر» مورد اشاره در آیه شریفه، زمانی قابل ادراک خواهد بود که در دو «عالم صغیر» روح و بدن دریافت و ادراک شود. دگرگونی بدن را این گونه می‌توان ادراک کرد که زمین نطفه به زمین علقه، و آن هم به زمین مُضغه، و سپس این زمین، به زمین استخوان و آن هم به زمین گوشت مبدل و متحوّل می‌گردد و سرانجام «آفرینشی دیگر» ایجاد می‌شود. این تحولات که از مبدأ آفرینش زمین جسم، تا منتهای برافراشتن طاق آسمان روح امتداد می‌یابد مشتمل بر هفت طبقه زمینی و مادی همگون است که آیه شریفه «لترکبن طبقاً عن طبق»<sup>۲</sup>: [به یقین ترکیب یافتن شما لایه به لایه است] نیز اشاره به همین معنی دارد؛ به این ترتیب که نخست، گِل - یعنی عناصر چهارگانه - و سپس از گِل، نطفه؛ علقه، مضغه، استخوان، گوشت و سرانجام انسان پدید آمده است، و این هفت مرحله یا «ارضون السبع» خلقت بدن انسان است.

۱. انشقاق: ۱۹.

۲. «یوم تبدل الارض غیر الارض و السماوات...» ابراهیم: ۴۸.

و اما انشاء و ایجاد هفت آسمان یا «اسماوات السبع» مربوط به روح نیز به این ترتیب صورت پذیرفته است: نخست قلب، سپس روح، آنگاه نفس، پس از آن عقل هیولایی بعد عقل بالملکه، پس از آن عقل بالفعل، و سرانجام عقل بالمستفاد. این - به تأویلی - همان آسمان است که: «اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ...»<sup>۱</sup>: [خداوندی که هفت آسمان و هرکس را که در زمین است، مانند آنها آفرید، امر خدا در میان آنها نازل می شود] یعنی اراده و امر و نهی خداوند از آسمان روح بر زمین جسم فرود می آید. البته مطالبی که در اینجا بازگو می شود، در «عالم کبیر» روشن تر و واضح تر از «عالم صغیر» است. این همان مقامی است که ابن عباس - رضی الله عنه - درباره اش گفت: «اگر این آیه را تفسیر می کردم یا سنگسارم می کردید یا تکفیر» و چه فرومایه است آن که هنوز عمق توحید را درک نکرده است و به کارهایی چون سنگسار، تبعید، اظهار تنفر، و حتی به قول رسول خدا (ص) به تکفیر دست می یازد. چه اینکه بنا بر روایت نبوی، آن حضرت فرموده اند: «شناخت خدا بخشی از کفر است».

کافری گر دلا تا بی مسلمان  
ور مسلمان بمانی کافری بی  
علی (ع) نیز می فرماید: «گنجینه سینه ام سرشار از علم است اما اگر در اختیار مردم قرار دهم کشته خواهم شد»؛ فرزندش جعفر بن محمد صادق (ع) نیز فرموده اند:

|                                          |                               |
|------------------------------------------|-------------------------------|
| اَنّی لَا کُتُمُ مِنْ عِلْمِی جَوَاهِرَه | کیلا یری العلم زوجهل فیفستنا  |
| فربّ جوهر علم لوابوح به                  | لقلیل لی انت ممّن یعبد الوثنا |
| ولا ستباح رجال دینون دمی                 | یرون اقبح مایأتونه حسناً      |

: [من گوهر دانایی خود را پنهان می دارم که مبدا به دست نادان افتد و دچار فتنه شود بسا گوهر علمی که اگر بر ملا سازم حتماً مرا متهم به بت پرستی کنند و دیندارانی که زشت ترین اعمال خود را نیک می پندارند خونم را هدر دانند] آن شهاب ثاقب، امام استاد سهروردی گفته است:

بالسّرّان باحو تباح دماؤهم  
و کذا دماء لبائحین تباح  
: [اگر اسرار هویدا کنند خونشان هدر می شود آری راز فاش کنان این گونه خونشان مباح می گردد].

باری، با اشاره به همین معنی است که یکی از سالکان طریقت می گوید: «فاش کردن راز ربوبیت کفر است» و این مضمون را جملگی از آن دریای فضیلت و چشمه جود و عدالت، پیامبر قرشی نسب شرقی حسب برگرفته اند که فرمود: بخشی از علم است که همچون گوهر

پنهان است، و جز عالمان الهی آن را درنیابند» و اگر احیاناً این عالمان لب بدان بگشایند، تنها گروهی که در مقام نفی و انکار برآیند سرکشان در برابر خدا «که از آیات خدا غافل اند»<sup>۱</sup> - خواهند بود. باری، چه خوشایند و اعجاب برانگیز است آن باده نابی که سرشار از دانایی و لذتبخش باده نوشان است و چه گواراست جام سرشاری که در پرتو آن همه ناخالصیها رخت برمی بندد و رهروان و طالبان را سرمست می سازد. چه نیکو گفته است حکیم فارابی که:

امروز برون زجام می نیست مرا یکدوست که دارد اندرون صافی  
با این همه، چنانچه قطراتی اندک یا ترشحاتی ناچیز از این باده ناب بی اراده و اختیار  
فروچکد - که بس صاف و زلال است - جای مؤاخذه و عتاب و خطاب خواهد بود. بارالها  
چگونه تکلیف بر فراتر از توان و طاقت ممکن است؟ «پروردگارا به ما آنچه طاقت نداریم  
تحمیل مکن»<sup>۲</sup>

سقونی و قالوا لاتغنّ و لوسقو  
جبال حنین ماسقیت لغتت  
: [مرا می نوشانده گفتند آواز مکن، اگر این می را به کوههای حنین می نوشاندند به آواز می آمد]  
چون باده خورم کار من از دست شود عقل و خردم به جملگی پست شود  
گویند مرا که می خور و مست مشو ناچار هر آنکه می خورد مست شود  
و اما اخبار و احادیث منقول در این باب، بیرون از شمار، و از جمله است:  
حدیثی که از رسول خدا (ص) به هنگام ارتحال آن حضرت نقل شده است که تعبیر به  
«رفیق اعلیٰ» و «عیش اصفیٰ» و «کأس اوفیٰ» فرموده اند، و بر این اساس آن کس که در  
جستجوی «رفیق اعلیٰ» است چگونه دستخوش مرگ و فنا و نیستی و زوال می شود؟  
همچنین آن حضرت فرموده اند که «اولیاء خدا نمی میرند؛ بلکه از سرایی به سرای دیگر  
منتقل می شوند». این در حالی است که بی تردید جسم انسان از بین رفتنی و میرا است. پس  
آدمی باید چیز دیگری غیر از جسم مادی باشد که با مرگ بدن، نمیرد و از سرای عمل به  
سرای جزا انتقال یابد. اینکه رسول خدا (ص) در این سخن، «اولیاء» خدا را به نمردن توصیف  
می فرمایند نه «اعلاء» خدا را - با آنکه همه، اعم از اولیاء و اعلاء - نمی میرند و فقط از جسم  
مادی خود جدا می شوند؛ از آن روست که حیات واقعی و حقیقی که در خور اعتنا و ملاحظه  
باشد نصیب اولیاء و دوستان خدا است؛ چون اینان بر اثر انتقال از سرای دنیا به عالم عقبی به  
وصال محبوب نائل می شوند و از این وصال غرق سرور و شادمانی می گردند. در صورتی که  
اعلاء و دشمنان خدا با این انتقال، مطلوب و محبوب خود یعنی لذتهای جسمی و زور و زیورهای

۱. یونس: ۷: «والَّذین هم عن آیاتنا غافلون». ۲. بقره: ۲۸۶: «...رَبَّنَا و لا تحمِلْنَا مالا طاقه، لَنَابِه...».



دنیوی را از دست می‌دهند و دچار حزن و اندوه می‌شوند. و هم از این روست که خداوند اولیاء خود را به عدم حزن و خوف توصیف فرموده است و اعداء خود را به ضدّ آن، و این توصیف در خصوص این هر دو گروه در موارد و مواضع متعددی آمده است.

نیز پیامبر (ص) فرموده‌اند: چون آدمی از دنیا برود، روحش بر بالای بدنش به پرواز آمده گوید «ای خانواده و فرزندان من زنهار که دنیا شما را به بازی و فریب نگیرد، چنانکه مرا بازیچه و فریفته خود کرد» این سخن صریحاً دلالت بر مرگ جسم و بقای روح و پرواز آن بر فراز جسم دارد.

همچنین آن حضرت فرموده‌اند که: «ارواح شهداء در چینه‌دانهای پرندگان سبز قرار دارند و از میوه‌های بهشت تناول می‌کنند» روشن است که مراد از «پرندگان سبز» عالم عقل است؛ عالم رهایی از قفس تن، چنانکه در آیه شریفه نیز آمده است که «وَالطَّيْرُ صَافَّاتٌ...»<sup>۱</sup>: [پرندگان بال گسترند]، «وَأَنَا لَنَحْنُ الصَّافَّونَ»<sup>۲</sup>: [و همانا ما میم که بال گسترده‌ایم] و «اولم یروا الی الطَّيْرِ فَوْقَهُمْ صَافَّاتٌ وَ یَقْبِضْنَ»<sup>۳</sup>: [آیا نبینند پرندگان را بر بالای خود که بال گسترده و جمع کرده‌اند]. این آیات جملگی اشاره به عالم عقول مجرد از روابط مادی و جسمانی دارند. تعبیر «چینه‌دان» نیز اشاره به اوج قرب و وصال است؛ چون برترین و شریف‌ترین عضو پرنده، پس از سر، چینه‌دان آن است. و اما تعبیر «سبز» در این گونه احادیث اشاره به آکندگی عقول از علوم و معارف فراوان دارد؛ زیرا عقول، مرغان باغ سرسبز ملکوت هستند و این مرغزار خرم و سبز همه وجود آنها را پوشانیده و سرسبز کرده است. وجه اینکه ارواح بشری متّصف به سبز هستند این است که آنها از آب معرفت حقایق سیراب شده‌اند و بذر ترکیبات اکتسابی در آنها بارور شده است، و در نهایت، فراورده‌ای سبز و خرم و بروباری مطلوب و دلکش پدید آمده است، چنانکه خداوند متعال در توصیف همین معنی فرموده است: «...الَّذِی جَعَلَ لَکُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَاراً»<sup>۴</sup>: [آنکه از درخت سبز برایتان آتش پدید آورد] واژه «خضر» که به معلم حضرت موسی (ع) اطلاق می‌شود نیز از همین ماده مشتق است، و او همان موجودی است که بیابانها پیمود و ظلمات طی کرد تا به سرچشمه آب حیات رسید.

تا همچو خلیل اندر آتش نشوی چون خضر به آب زندگانی نرسی  
او چون بدان وادی رسید اسب خود را پی‌زد و همه تعلّقات را رها کرده به همراهان و سپاهیان‌ش گفت از این دُرّ و گوهرهای پراکنده در این بیابان مهلک و مهیب بگریزید که:  
فکم دلاص علی البطحاء ساقطة و کم جمان مع الحصاء منتشر

۴. یس: ۸۰.

۳. ملک: ۱۹.

۲. صافات: ۱۶۵.

۱. نور: ۴۱.

[بسا گوهر خوش تراش که در بیابان افتاده و چه مرواریدها که در لابه لای سنگریزه ها پراکنده شده است]

از همراهان و یاران، آن کس که سخن شنید و از آن دانه های فرو ریخته و پراکنده برداشت، پشیمان شد و آن کس که بر نداشت نیز پشیمان شد، و این تمثیل جهان آخرت است. و اما دنیا و متاع دنیا، توشه ای است بس اندک و خداوند متعال آن را چنین وصف می فرماید: «انّ الله مبتلیکم بنهر فمن شرب منه فلیس منی و من لم یطعمه فإِنَّه منی»<sup>۱</sup>: [خداوند شما را به جویباری می آزماید (منظور از جویبار همان دنیاست که روان و سیال است) پس هر کس از این جویبار بنوشد از من نیست (چرا که وصال اهل دنیا با خداوند حرام است و خداوند این وصال را تحریم فرموده است) و هر کس از آن بخشد از من است] (چرا که من برای بندگان صالح و شایسته ام لذا یدای تدارک دیده ام که هیچ چشمی آنها را ندیده است) در دنباله آیه آمده است که: «الّامن اغترف غرفة بیده...»: [مگر کسی که فقط کف دستی از آن بردارد] یعنی تنها به اندازه کفاف زندگی دنیا، آن هم به منظور اینکه دانه برای آخرت بکارد؛ چه اینکه دنیا کشتزار آخرت است. خضر (ع) را از آن رو به این نام نامیده اند که در هر مکانی عبادت می کرد آن مکان سبز و خرم می شد. باری، «خضر» همان نفس پرفضیلت تو است و «ظلمات» همان تیرگیها و تاریکیهای قوای مادی و جسمانی است. باید تلاش کرد تا ارتباط او با این تاریکیها گسسته و قطع شود تا به آب زندگانی و مایه حیات کشف حقایق دست یابد؛ چون فلسفه به وجود آمدن آن چیزی جز تحصیل کمالات نیست. مگر نه اینکه خطاب به او گفته اند: «اهبطوا منها جمیعاً»<sup>۲</sup>: [همگی از بهشت فرود آید]. آن دُرّها و گوهرها نیز چیزی جز علوم و معارف غیبی و الهی نیست که هر کس از آنها برگرفت پشیمان شد که چرا بیشتر برنگرفته است، و هر کس برنگرفت پشیمان تر شد که چه زیان و حرمانی به خود وارد کرده است.

لقد طفت فی تلك المعاهد کلّها      و سیّرت طرفی بین تلك المعالم  
فلم أر الاّ واضعاً کفّ حائر      علی ذقن اوقار عأسنّ نادم

: [گرد تمام مراکز دانش و اندیشه گشتم و چشمان خود را حول تمام آثار برجسته گرداندم اما جز دستی که از حیرت بر چانه بود یا دندانی که از ندامت بر هم می خورد چیزی ندیدم] تمثیل پی زدن اسب نیز اشاره بر ضرورت قلع و قمع شهوات و هوسرانیها دارد؛ زیرا جز از این راه بدان علوم و معارف نتوان دست یافت این همان «گاو زردی» است بنی اسرائیل می باید آن را ذبح کنند زیرا بر آنها چیره شده بود و با ذبح آن نفس ناطقه احیا شد، که خداوند مردگان را نیز این

گونه زنده می‌فرماید. شهوت را اسب چموش گفته‌اند که بس سرکش است و با راکب آن ناهماهنگ:

سگ و اسب است با تو در مسکن این گزنده است و آن دیگر توسن  
در این بیت، مراد از «سگ» قوه خشم و غضب است و مقصود از «اسب» قوه شهوت؛ همچنین منظور از «مسکن» بدن آدمی است، و مخاطب در این بیت نفس ناطقه اوست که غواص دو دریای معقولات و محسوسات است و صیاد صدفها و گوهرهای علم. در آثار مروی از مشاهیر و بزرگان نیز مطالبی در این خصوص آمده است که از آن جمله است:  
سخن عمر که در خلال خطبه‌ای گفته است: ای بنی آدم شما برای ماندن آفریده شده‌اید. شما نمی‌میرید بلکه از خانه‌ای به خانه دیگر منتقل می‌شوید. این سخن در واقع، همان مضمونی است که با همین محتوا در سفر اول تورات آمده و ما قبلاً آن را به تفصیل نقل کرده‌ایم.  
- آن «حلاج» اسرار نیز در شعری سروده است:

عاد بالروح الی اربابها      بقی الهیکل فی الترب رمیم  
: [روح به پروردگار خویش بازگشت، و جسم در خاکدان مقیم شد]، سابقاً در تأویل این بیت اشاره‌ای داشته‌ایم.  
وی همچنین سروده است:

اقتلونی یا ثقاتی      ان فی قتلی حیاتی  
فماتنی فی حیوتی      و حیاتی فی مماتی  
: [مرا ای معتمدان من بکشید که زندگی من در مرگ من است آری مرگ من در زندگی من، و زندگی من در مرگ من است]

حلاج در این بیان، به این حقیقت اشاره می‌کند که مرگ تن مستلزم حیات روح است و بالعکس - بدیهی است که اگر غیر از این مراد وی باشد لازم می‌آید که دو پدیده متضاد، یعنی زندگی و مرگ، در یک زمان بر یک موضوع وارد آید؛ و این محال است. بیان حلاج در واقع بازگوکننده دو حالت «محو» و «اثبات» است که در آیه شریفه «یُمحَوُّ اللّٰهُ مَا یَشَاءُ وَ یُثَبَّتُ»<sup>۱</sup> ذکر شده است.

امثال این تصریحات و کنایات چندان فراوان نقل شده است که نگارش «آوردن آنها در اینجا فراتر از وسع و مجال است. بنابراین به همین مقدار بسنده بهتر که منصف، به اندک قانع است و مضّر، به بسیار ناراضی.

مسئله دوم: روح یا نفس ناطقه با حدوث بدن حادث می‌شود، نه قبل یا بعد از حدوث بدن قول به حدوث نفس ناطقه، بعد از حدوث بدن مستلزم تضييع روح خواهد بود؛ چون اساساً ارتباط روح و بدن تأمین‌کننده دو مصلحت است:

یکی نیل روح - به کمالات از طریق اعضاء و اندامهایی که در بدن تعبیه شده است و بدون این ابزارها و آلات، نیل به آن کمالات امکان‌پذیر نمی‌بود.

و دیگری افاضه حیات به بدن؛ حیاتی متناسب با بدن، و برای مدتی مقدور و ممکن. چه اینکه اگر نطفه خود منبع و منشأ حیات می‌بود، ارتباط و پیوستگی روح و جسم امری بیهوده و بی‌فایده می‌نمود. از همین جا می‌توان دریافت که ممکن نیست یک بدن دو روح داشته باشد، و در نتیجه از دو حیات برخوردار باشد؛ چون در این صورت لازم می‌آمد که یک موجود، دوبار زنده باشد یا از دو حیات متشابه یا متفاوت برخوردار باشد که همه این صور و احتمالات محال - است؛ چنانکه محال است که یک روح، تدبیر و تمشیت امر دو بدن متشابه یا متفاوت را به عهده داشته باشد. این هر دو محال است، و این دو محال در محال بودن یکسان‌اند.

وجود یا حدوث نفس ناطقه، قبل از حدوث بدن نیز غیرممکن است، با آنکه رسول خدا (ص) فرموده‌اند - و درست هم فرموده‌اند - که: «خداوند متعال ارواح را دو هزار سال قبل از اجسام آفرید». چون مراد آن حضرت، ارواح عالی آسمانی است، و این معنی از کاربرد جمع محلی به الف و لام (الارواح) در سخن آن بزرگوار برمی‌آید که فرموده‌اند «خلق الله الأرواح قبل الأجسام بألفی عام» و چون این شیوه بیان از سرائر و اجلال است، پس لاجرم باید به ارواح عالی فلکی یا آسمانی حمل شود، و این سری است که فعلاً در صدد بازگشایی آن نیستیم و قصد غوص و غور در بحر آن را نداریم. برای اثبات این مدعا که روح نمی‌تواند قبل از حدوث بدن حادث یا موجود باشد، هم برهان و دلیل عقلی وجود دارد، و هم بیان و دلیل نقلی. اما برهان و دلیل عقلی: اگر روح قبل از بدن حادث شود از دو حال خارج نیست؛ یا باید تقسیم‌پذیر باشد و یا تقسیم‌ناپذیر. اگر تقسیم‌پذیر باشد در این صورت جسم خواهد بود نه روح، چرا که معنی و مفهوم جسم، چیزی غیر از موجود تقسیم‌پذیر نیست. حال، چنانچه تقسیم‌پذیر نباشد، پس از تعلق به بدن باز از دو حال بیرون نیست؛ یا باید مانند قبل از تعلق به بدن به صورت واحد و یکپارچه و غیرمنقسم مانده باشد و یا منقسم. فرض اول (غیرمنقسم) مستلزم آن خواهد بود که برای همه بدن‌ها فقط یک روح مدبر وجود داشته باشد تا همه مردم حرکت واحد و ادراک واحد داشته باشند. این فرض محال آشکار است. فرض دوم (منقسم بودن روح، پس از ترکیب با بدن) مستلزم دو امر محال است یکی جسمیت و ترکیب و وابستگی و ابزار شدن که اینها همه از خصوصیات جسم است؛ و دیگری حادث شدن به حدوث بدن، در حالی که مفروض

حدوث آن قبل از حدوث بدن بود. بنابراین، این برهان روشن کرد که حدوث روح، همراه و همزمان با حدوث بدن باید باشد.

و اما بیان و دلیل نقلی بر مدّعا: آیاتی از قرآن دلالت بر همزمانی حدوث روح و جسم می‌کند که از آن جمله است:

«... ثُمَّ انْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ...»<sup>۱</sup>: [سپس او را به آفرینش دیگر پدید آوردیم] در این آیه مراحل متعدد آفرینش جسم مطرح می‌شود و سپس به «انشاء» آفرینشی دیگر اشاره می‌شود، روشن است که «انشاء» دلالت بر حدوث دارد؛ خاصه که با واژه «ثم» [= سپس، آنگاه] به کار رفته و این واژه توالی و تعقیب را می‌رساند.

«...فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَنَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوْحِي...»<sup>۲</sup>: [پس چون او را ساختم و از روح خود در او دمیدم...]. این آیه مشعر بر این نکته است که دمیدن روح پس از ساخته و پرداخته شدن جسم و تعدیل و تسویه بدن تحقق یافته است؛ اشاره بر اینکه روح حادث شده است. از این گونه آیات، فراوان وجود دارد و آن برهان و این بیان، صدق و صحت مدّعا را به اثبات می‌رسانند. از یک راه دیگر، سوای دلیل عقل و نقل، نیز می‌توان پرده از این راز برگرفت و آن هم عبارت است از راه ذوق و شهود. توضیح اینکه در مسئله مورد بحث میان حکما و فلاسفه بزرگ متقدم و فلاسفه متأخر یا فلاسفه مشاء و شاگردان ارسطو - معلم اول - اختلاف نظر وجود دارد؛ از سوی دیگر، سخن قلبی و باطنی پیامبران الهی علیهم السلام دلالت بر وجود روح قبل از بدن می‌کند - چنان که مدلول روایات و احادیث منقول از آن بزرگواران به این گونه است - از این رو محققان صوفیه گرایش به قدّم روح دارند؛ خاصه که احادیث و روایات مذکور به لحاظ مفاد و محتوا مورد تأیید و تقویت آیات شریفه قرآن نیز هست. از جمله این آیه کریمه خطاب به ارواح در عهد ازل: «الست بربکم قالوا بلی...»<sup>۳</sup>: [آیا پروردگارتان نیستم؟ گفتند بلی]، و آیاتی دیگر... منشأ این اختلاف نظر آن است که دمنده نفس ناطقه یا روح در بدن که عبارت است از علت این دمیدن، بی‌تردید و به قطع و یقین، قبل از بدن وجود داشته است؛ چنانکه جبرئیل (ع) خطاب به مریم (ع) گفت: «أَتَمَّا أَنَا رَسُولُ رَبِّكَ لِأَهْبَ لَكَ غُلَامًا زَكِيًّا»<sup>۴</sup>: [جز این نیست که من فرستاده پروردگار تو هستم پس‌رکی پاکیزه تو را ببخشم] واضح است که بخشنده باید قبلاً موجود باشد تا بتواند چیزی را ببخشد. روح یا نفس ناطقه‌ای که از بخشنده افاضه می‌شود، درست است که تعلّق و پیوستن آن به بدن امری حادث است، امّا وجود آن در علت، امری اجتناب‌ناپذیر است؛ اینک چنانچه این وجود روح در علت، وجود بالفعل تلقی شود، لزوماً باید

روح قبل از بدن وجود داشته باشد، اما اگر وجود بالقوه انگاشته شود لزوم وجود روح قبل از بدن منتفی خواهد بود. اختلاف نظر فلاسفه متقدم و متأخر در مسئله روح و بدن، از همین تلقی وجود بالفعل یا وجود بالقوه روح نشئت می‌گیرد؛ مسئله پیچیده‌ای که حقیقت آن برای هیچ‌کس مشخص نیست، مگر برای معدودی که پرده وهم و خیال برایشان کنار زده شده و حدت فهم و بصیرت به آنان عطا شده است. چنانکه مثلاً اگر به شعله آتشی چند چراغ را روشن کنیم کسی چه می‌داند که شعله‌های موجود در این چراغها آیا در شعله اولیه بالفعل وجود داشته است یا بالقوه موجود بوده است؟ وقتی حقیقت حال در این فرض مثال که یک امر محسوس و مشاهد است معلوم نباشد، چگونه می‌توان انتظار داشت که در موضوع بحث (وجود روح بالفعل یا بالقوه قبل از بدن) حقیقت امر روشن و مشخص باشد؟ با این توضیح، تا حدود زیادی مسئله روشن شد و پرده شک و حیرت از رخسار حق و حقیقت کنار رفت.

مسئله سوم: ارواح و نفوس بشری بالجمله از یک نوع و یک قماش هستند و در ذات و حقیقت آنها هیچ تفاوت و اختلافی نیست. تفاوت و اختلاف در اخلاق و صفات است که اموری تبعی و عارض بر ذات هستند و از پیامدهای آمیختگی با جسم و بدن است. به عبارت دیگر، ارواح در ذات و امور ذاتی متحد و یکسان، اما در صفات و پدیده‌های عَرَضی متفاوت و مختلف‌اند؛ چرا که ذات آنها از ذات احدیت نشئت گرفته است و لذا یا باید هر یک استقلال ذاتی داشته باشد و از شخصیت حقیقی برخوردار بوده نوعی مستقل و علی حده باشد؛ که این فرض باطل است و در بطلان آن تردیدی نیست، زیرا چنین خصوصیتی فقط متعلق و منحصر به ذات واجب‌الوجود است، یا باید کلاً نوع واحدی را تشکیل دهند نه انواع مستقلی را که حق همین است و دلایل و براهین عقلی و نقلی آن را تأیید و ابرام می‌کند. اما دلیل عقلی یا برهان بدین توضیح که:

همه نفوس و ارواح از یک مبدأ واحد بسیط افاضه شده‌اند و آن مبدأ عبارت است از عقل فعال، یا آخرین مرتبه از عالم عقول که دمنده روحها و بخشنده صورتها و اشباح است که هیچ‌گونه ترکیب یا اختلافی در آن راه ندارد و از همین رو محال است که در ارواح و نفوس افاضه شده از او نیز اختلاف و تفاوتی باشد. چون وقتی علت (آخرین عقل فعال) واحد و دارای اتحاد ذاتی بود، معلول (ارواح و نفوس افاضه شده از عقل فعال) نیز واحد و دارای اتحاد ذاتی خواهند بود، و این، حکم حاصل از آن اصل و قاعده قطعی و مشهور است که می‌گوید: «علت واحد هرگز منشأ صدور دو معلول مختلف نخواهد بود» و البته تفاوت و اختلافی که در ارواح و نفوس دیده می‌شود، مربوط به ویژگیهای خلقی است که ریشه در صفات دارند و صفات نیز برآیند ترکیب و آمیختگی با بدن است. به علاوه اینکه این تفاوت و اختلاف در

خصوصیات خلقی ارواح نیز به لحاظ زمینه قابلی آنها، یعنی ماده‌ها و نطفه‌ها است. اشعه خورشید چگونه روی گازر را سیاه، اما لباس شسته شده را سفید می‌کنند؟ در حالی که در اجزاء و آحاد اشعه هیچ‌گونه تفاوت و اختلافی به هیچ وجه نیست، و این تفاوت و اختلاف در زمینه‌های قابلی (گازر و لباس) است که یکی سیاه و دیگری سفید می‌شود. تابش اشعه ماه نیز یک روی گلبرگی را سرخ، و روی دیگر همان گلبرگ را سفید یا زرد می‌کند، و این در حالی است که در فاصله نور ماه تا آن گل، و نیز بر تأثیر آن در گلبرگها هیچ‌گونه تفاوت و اختلافی نیست. سرخی یک روی گلبرگ، و زردی یا سفیدی روی دیگر همان گلبرگ، معلول آن است که یک روی آن، سرخی‌پذیرتر از روی دیگر است؛ زیرا مستقیماً با اشعه رو به روست، یا لطافت بیشتری دارد، یا دلایل بی‌شمار دیگری حاکم است که جز خداوند متعال که آفریننده و صورتگر آن، و روشنگر خورشید و ماه است کسی از آنها آگاهی ندارد. از این مثالها روشن‌تر، تمثیل این صحنه است که چون خورشید بر دیواری بتابد که شیشه‌های گوناگونی به رنگهای مختلف و زمینه‌های روشن و تیره بر آن نصب شده باشد در این صورت، بیننده پرتوهای خورشید را بر طبق بازتاب شیشه‌ها به همان رنگها خواهد دید؛ زرد، قرمز، سفید و... چون این پرتوها نمایه شیشه‌ها هستند؛ در حالی که نور خورشید فاقد هر گونه رنگی است، و این شیشه‌های نورپذیر، یا زمینه‌های قابلی هستند که نور خالص و یکنواخت و بی‌رنگ را بدان رنگهای متنوع و متعدد نشان می‌دهند. با این مثالها روشن شد که اختلافات و تفاوتهایی که به لحاظ اخلاق و صفات در نفوس و ارواح دیده می‌شود، بازتاب زمینه‌های قابلی آنهاست، نه نشئت گرفته از اصل و ذات آنها.

برهان دیگر اینکه اگر ارواح یا همان نفوس ناطقه، با یکدیگر اختلاف ماهوی داشته باشند؛ چنانکه ارواح به مثابه «جنس» باشند و انواع آنها با «فصل» از یکدیگر متمایز شوند، این اشکال پدید می‌آید که هر روح یا نفس ناطقه‌ای مرکب از جنس و فصل باشد؛ در حالی که قبلاً با دلیل و برهان ثابت شد که ترکیب و انقسام در نفس راه ندارد. بر این سخن، این خدشه وارد نیست که: حتی اگر ارواح و نفوس همگی یک نوع هم باشند، ناگزیر، متمایز کردن اشخاص و افراد آنها نیازمند صفات و خصوصیات خواهد بود، و این نیز چیزی جز ترکیب نیست. پاسخ این خدشه این است که عارض شدن صفات و خصوصیات خارج از ذات، موجب ترکیب در ذات نمی‌شود؛ چرا که صفات و خصوصیات خارجی داخل در حقیقت ذات نمی‌شوند، وگرنه صفت و خصوصیت به آنها اطلاق نمی‌شد؛ بلکه جزء نامیده می‌شدند. فرق بین اینها این است که «اسم» هر شیئی نشان خاص و خالص آن است، و «صفت» هر شیئی معنا و مفهومی خارج از ذات آن، و «جزء» هر شیئی حقیقتی است داخل در ذات آن؛ چنانکه مثلاً ناطق بودن فصل ذاتی ممیز

انسان است و شبهه کشیدن فصل ذاتی ممیز اسب. بدیهی است که «فصل»هایی چون «ناطق» و «صاهل» [شبهه کش]، به ترتیب، داخل در ذات انسان و اسب هستند و مرکب با ذات آنها. اینها برهانها یا دلایل عقلی وحدت یا اتحاد ارواح و نفوس بشری، و عدم اختلاف و تفاوت در ذات و ماهیت آنها بود، و اما دلایل نقلی بسیاری نیز در این زمینه وجود دارد که از آن جمله است:

آیه شریفه: «خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»<sup>۱</sup>: [شما را از یک روح آفرید] از این بیان چنین برمی آید که مبدأ و منشأ همه ارواح و نفوس یکتا و یگانه است، و می دانیم که وحدت مصدر دلیل وحدت صدور است و وحدت صدور نیز دلالت بر وحدت صادر دارد.

آیه شریفه: «ما خَلَقَكُمْ وَلَا بَعَثَكُمْ إِلَّا كُنُفُسًا وَاحِدَةً»<sup>۲</sup>: [آفریدن و برانگیختن شما چیزی جز آفریدن و برانگیختن یک روح نیست]. این آیه نیز دلالت بر آن دارد که مبدأ و معاد نفوس و ارواح از یک علت سرچشمه می گیرد.

آیه شریفه: «فَطَرَهُ اللَّهُ الَّذِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا»<sup>۳</sup>: [سرشت الهی که آدمیان را بر آن سرشته است]. در این آیه واژه سرشت یا فطرت، اشاره بر پاکی و روشنی گوهر روح می کند، پاکی و صفایی که عامل اصلی گزینش فضایی چون اسلام و اطاعت و فرمانبرداری از خداوند است؛ و نیز مایه ذاتی گریز و پرهیز از ردایی چون کفر و فساد. همچنین دلالت بر این حقیقت دارد که تمام ارواح و نفوس به گونه ای فطری و جبلی و ذاتی بر آیین پاک و حنیف ابراهیمی آفریده و سرشته شده اند.

آیه شریفه: «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السَّفْلَىٰ وَكَلِمَةُ اللَّهِ هِيَ الْعُلْيَا»<sup>۴</sup>: [سخن کفرپیشگان را پست قرار داد، و سخن خداوند است که برترین است] واژه «کلمه» در قرآن به معنی گوهر عاقل است؛ چنانکه در خصوص حضرت عیسیٰ (ع) نیز تعبیر «کلمه»: [سخن خداوند] آمده است. در آیات دیگری نیز همین تعبیر و به همین معنی به کار گرفته شده است. چنانکه در جایی می فرماید: «الَّذِي يَصْعَدُ الْكَمَّ الطَّيِّبَ»<sup>۵</sup>: [سخنهای پاکیزه به سوی خداوند اوج می گیرند] و نیز در جایی دیگر: «مَانَعَدْتَ كَلِمَاتِ اللَّهِ»<sup>۶</sup>: [سخنان خداوند پایان نگیرد]. با این توضیح، از آیه شریفه «وَجَعَلَ كَلِمَةَ الَّذِينَ كَفَرُوا السَّفْلَىٰ...» این طور استفاده می شود که گوهر نفس یا روح بر اثر میل و گرایش به بهشت برین، راه تعالی و اوج می پوید؛ کما اینکه همان گوهر بر اثر تمایلات پست راه سقوط و فرود می پیماید. روشن است که اوج یا حضيض، اوصاف عارض بر گوهر نفس است؛ اما خود آن گوهر یا «کلمه» از سنخ ذات احدیت است و هرگز دستخوش نوسان و اختلاف نمی شود.

۱. اعراف: ۱۸۹. ۲. لقمان: ۲۸. ۳. روم: ۳۰. ۴. توبه: ۴۰. ۵. فاطر: ۱۰. ۶. لقمان: ۲۷.



آیه شریفه «ماتری فی خلق الرحمن من تفاوت»<sup>۱</sup>: [در آفرینش خداوند بخشاینده غفلت و از دست رفتنی نمی‌بینی] در این آیه واژه «تفاوت» از ریشه فوت به معنی غفلت و از دست رفتن، از کلیه موجودات عالم آفرینش نفی و سلب شده است. بنابراین آنچه به عنوان عقیده ابوعلی جبائی و پسرش شایع شده است، دایر بر اینکه این دو معتقدند که ذات همه موجودات - حتی ذات واجب الوجود - مشترک است با مفاد این آیه منافات و مغایرت دارد؛ زیرا در این آیه به آفریدن «رحمان» اشاره شده است و منظور از رحمان اشاره به عقل اول است که در آیه دیگری این اسم، قرین اسم الله آمده است: «قل ادعوا الله اوا دعوا الرحمان، ایا ما تدعوا فله الاسماء الحسنی...»<sup>۲</sup>: [یگو بخوانید الله یا بخوانید رحمان، هر چه بخوانید، او دارای اسماء نیکو است]. به هر تقدیر، اسم «رحمان» دلالت بر علو شأن و عظمت ساحت و مقام خداوند می‌کند و از اسماء حسنی و اعظم و نیز از نشانه‌های برجسته و عظیم الهی است، به دو دلیل:

یکی اینکه در اوایل همین آیه ذکر شده است که «تبارک الذی بیده الملك...» و می‌دانیم که مراد از «ملك» عالم اجسام و مواد است که در تصرف عقل اول قرار دارد. دوم اینکه در همین آیات ذکر شده است که «الذی خلق سبع سموات طباقاً...» و می‌دانیم که آسمانها به ترتیبی خاص از عقل اول صادر شده است، چنانکه در جای دیگری می‌فرماید «والسماء بنیناها بأید...»<sup>۳</sup>: [آسمان را به دستان ساختیم]. البته می‌توان «عدم تفاوت» یا نفی و سلب هر گونه غفلت و از دست رفتن در این آیه را ناظر به گوهر ارواح و نفوس دانست. بدین معنی که در مجموعه این گوهر، کاستی، فوت، غفلت و نقص و از بین رفتن وجود ندارد. و این معنی مطلوب‌تر است.

آیه شریفه «یسقی بماء واحد»<sup>۴</sup>: [به یک آب سیراب می‌شوند] در این آیه واژه «ماء» حمل بر بخشنده ارواح می‌شود که البته تعبیر شایسته‌ای است و شاید تعبیرهای دیگر این گونه رسا و شایسته نباشند.

در این باب، صرف نظر از آیات، احادیث و روایاتی نیز وجود دارد که از میان آنها، کلمات ذیل قابل اشاره است:

سخن پیامبر اکرم (ص) مبنی بر اینکه: «خداوند متعال همه مردمان را به دین پاک آفرید و سپس شیطان آنان را به این سو و آن سو کشانید»  
همچنین آن حضرت فرموده‌اند: [اگر شیاطین دلهای آدمیان را محاصره نمی‌کردند، آدمیان می‌توانستند حقایق آسمانها را نظاره کنند]

۴. رعد: ۴.

۳. ذاریات: ۴۷.

۲. اسراء: ۱۱۰.

۱. ملک: ۳.

و نیز: «خداوند را در روی زمین ظرفهایی است که محبوب‌ترین آنها نزد او صیقلی‌ترین و استوارترین آنهاست» یعنی به لحاظ ایمان و تعیین صیقلی‌ترین، و به لحاظ اعتقاد و تعهد استوارترین؛ چنانکه در عداد همین دُرهای شاهوار، آیه شریفه «انَّ اَکْرَمَکُمْ عِنْدَ اللّٰهِ اتَّقِیْکُمْ»<sup>۱</sup> را می‌توان قرار داد. چه، این آیه بیانگر این نکته است که تقرب ارواح و نفوس به پیشگاه حضرت ذوالجلال و کرامت و شرافت، آنها نزد خداوند متعال بستگی به پرهیزگاری و تقوا دارد که البته این صفتی است عارض بر ارواح و نفوس. تأویل احادیثی از این دست، و بازگشت معنی و مفهوم همه آنها، به طور روشن و واضح، حدیث مشهور نبوی است که فرموده‌اند: «کُلُّ مولود یولد علی الفطرة فأبواه یهودانه و ینصرانه و یمجسانه»: [هر مولودی به فطرت پاک متولد می‌شود، آنگاه پدر و مادرش او را یهودی و مسیحی و مجوس‌اش می‌کنند]. از این حدیث این گونه مستفاد می‌شود که همه ارواح و نفوس به یک فطرت آفریده و به یک سرشت سرشته می‌شوند و آنچه موجب بروز رذایل اخلاقی و گرایشهای شیطانی و اعتقادات و اعمال ناشایسته می‌شود و مآلاً موجبات پلیدی و پلشتی و آلودگی آنها را فراهم می‌آورد بدکاریها و بدآموزیهای دیگران - از قبیل پدر و مادر و غیره - است. پلیدی و پلشتی همان است که در آیه شریفه «انّما المشرکون نجس»<sup>۲</sup>: [جز این نیست که مشرکان پلیدند] بدان اشارت رفته، و منظور از آن، پلید شدن روح است، و پاک کننده این پلیدی همان آبی است که در آیه شریفه «وجعلنا من الماء کُلَّ شَیْءٍ حَیٍّ»<sup>۳</sup>: [از آب، هر موجود زنده‌ای را پدید آوردیم] بدان تصریح شده است؛ زیرا اگر این پلیدی زایل شود، حیات روح تحقق می‌یابد. بدین طهارت در آیات دیگری نیز اشاره شده است:

- «لایمسه الا المطهرون»<sup>۴</sup>: [جز پاکیزگان بدان دست نیابند]

- «رجال یحبون ان یتطهروا»<sup>۵</sup>: [مردانی که دوست دارند تا پاکیزه شوند]

- «و من تزکّی فائما یتزکّی لنفسه»<sup>۶</sup>: [هر کس به پاکیزگی روی آورد جز این نیست که به

سود خویش پاکیزگی می‌کند]

- «خذمن اموالهم صدقة تطهّروهم و تزکّیهم بها»<sup>۷</sup>: [از دارایی آنان صدقه دریافت کن تا آنان

را پاکیزه و طاهر سازی] روشن است که مراد از این پاکی و پاکسازی، طهارت نفس و روح است؛ چه اینکه طهارت و نجاست بدن، و آبی که مطهر این نجاست است، امری است روشن و بی‌نیاز از توصیف و تصریح.

باری، به هر دو طهارت روحی و بدنی در این آیه شریفه اشاره شده است که: «انّ اللّٰه یحبّ

۱. حجرات: ۱۳. ۲. توبه: ۲۸. ۳. انبیاء: ۳۰. ۴. واقعه: ۷۹.

۵. توبه: ۱۰۸. ۶. فاطر: ۱۸. ۷. توبه: ۱۰۳.

التَّوَّابِينَ وَيَحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»<sup>۱</sup>: [همانا خداوند توبه کنندگان و خود پاکیزه سازان را دوست می‌دارد] مراد از «تائب» کسی است که از گناهان صغیره‌ای که از او سرزده است باز گردد و توبه کند. پس شرط بازگشت آن است که کار زشت یا قبیحی از شخص سرزده باشد؛ اما «متطهر» ممکن است هیچ لغزش و صغیره‌ای هم از او سرنرزه باشد؛ پس فرق میان تائب و متطهر این است که در تائب صدور لغزش شرط است اما در متطهر شرط نیست. در آیه شریفه «رَجَالٌ لَا تُلْهِهِمْ تِجَارَةٌ وَلَا بَيْعٌ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ»<sup>۲</sup>: [مردانی که نه خرید و فروش و نه تجارت آنان را از یاد خدا غافل و سرگرم نمی‌سازد] نیز به ویژگی خاص «متطهرین» اشاره شده است؛ در اینجا مقصود این نیست که این مردان بیع و تجارتی دارند که آنان را از یاد معبود غافل نمی‌دارد؛ زیرا در این صورت، یعنی در صورت اشتغال داشتن به بیع و تجارت به یقین این غفلت و سرگرمی از یاد خدا اجتناب‌ناپذیر خواهد بود؛ این آیه معنی عمیقتری دارد، و آن اینکه این مردان با غیر خدا اصلاً تجارت و داد و ستدی ندارند، زیرا تجارت با غیر خدا ضرورتاً توأم با خسران و زیان است که در آیه شریفه هم به همین امر اشاره شده است؛ آنجا که می‌فرماید: «فَمَارِبِحَتِ تِجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ»<sup>۳</sup>: [پس تجارتشان سودی نکرد و خود به هدایت نرسیدند]. فقط تجارت با خداست که سودآور است و خداوند از آن به «يَرْجُونَ تِجَارَةً لَّنْ تَبُورَ»<sup>۴</sup>: [امید به تجارتی دارند که خسران‌ناپذیر است]؛ و البته خدای متعال به هر دو گونه تجارت زیانبار و سودآور اشاره فرموده است، آنجا که می‌فرماید: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا»<sup>۵</sup>: [خداوند خرید و فروش را حلال و رباخواری را حرام کرده است]. ربا یک افزایش ظاهری در مال است، اما در واقع و به لحاظ عقلانی، کاستی و نقصان در ارواح و نفوس را موجب می‌شود.

زیادة المرء فی دیناه نقصان و ربحه غیر محض الخیر خسران

: [آنچه انسان از امور دنیوی افزون کند کاستی و زیان است و سودی که جز از راه خیر بی شائبه به دست آورد جز خسران نیست].

مشابه حدیث «کل مولود یولد علی الفطرة...» حدیث دیگری از رسول خدا (ص) وارد شده است که فرموده‌اند: «خداوند مردمان را در تاریکی آفرید و سپس از نور خود بر آنان پاشید». این همان تاریکی و ظلمتی است که محصور به دو نور و روشنایی است و در این آیه شریفه به خوبی تصویر و ترسیم شده است: «لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ...»<sup>۶</sup>: [به تحقیق انسان را در بهترین قوام آفریدیم. سپس او را به پست‌ترین جایگاه بازگرداندیم بجز آنانکه ایمان آورده به اعمال صالح پرداختند]. در این آیات،

۱. بقره: ۲۲۲. ۲. نور: ۳۷. ۳. بقره: ۱۶. ۴. فاطر: ۲۹. ۵. بقره: ۲۷۵.

۶. تین: ۴-۶.

نور اول عبارت است از خلقت انسان در بهترین قوام، نور دوم عبارت است از گرایش قلبی و عملی به ایمان و عمل صالح، و بالاخره ظلمت محصور و محاط میان این دو نور عبارت است از رجوع و بازگشت به «اسفل سافلین». به عبارت دیگر ظلمت و تاریکی، میان نور فطرت اولیه و نور اکتسابی آراستگی به ایمان و عمل صالح قرار گرفته است. با این توضیح، این نکته نیز به دست می‌آید که نفوس و ارواح نزدیک به فطرت و مبتنی بر سرشت اولیه، از وضع و حالی به مراتب بهتر از زمانی که آلوده به رذایل اخلاق و صفات اکتسابی شوند برخوردارند، و با اشاره به همین معنی است که در آیه شریفه آمده است: «من كان في هذه أعمى فهو في الآخرة أعمى و أضل سبيلاً»<sup>۱</sup>: [آن‌کس که در این سرا نابینا باشد در سرای واپسین نابیناتر و گمراه‌تر است] زیرا، چهره نورانی روح را پرده رذایل و زنگار قبائح و زشتیها پوشانیده، و در نتیجه، بر عمق نابینایی و فقدان بصیرت وی افزوده شده است. و هم از این روست که گفته‌اند روح کودک رستگار است؛ چون باقی بر خلقت اصلی و فطرت اولیه است، اما نفوس ستمکاران و ظالمان در نابودی و هلاکت است؛ زیرا اعمال و دستاوردهای اکتسابی آنان دلشان را تیره و آلوده کرده است. آیه شریفه «انّ الانسان لفي خسر، الا الذين آمنوا و عملوا الصالحات...»<sup>۲</sup>: [به درستی که انسان در زیان است، مگر آنانکه ایمان آورده عمل صالح کنند] نیز بیان همان معنی و مضمونی است که در حدیث «رش» [= خداوند مردمان را در تاریکی آفرید و سپس از نور خود بر آنان پاشید] نهفته است.

و اما حدیث شریف نبوی «الأرواح جنود مجتدة»: [ارواح لشکریانی سازمان یافته هستند] معنی و مفهومی عمیق‌تر از آنچه از ظاهر آن فهمیده می‌شود دارد؛ چه اینکه در این حدیث با توجه به اینکه کلمه «الأرواح» به صورت جمع محلیّ به الف و لام آمده است، اگر به همه ارواح، اعم از علوی و سفلی حمل و اطلاق شود - که همین برداشت بهتر و شایسته‌تر است - در اینکه ارواح و نفوس با یکدیگر تفاوت و اختلاف دارند تردیدی وجود ندارد. ارواح و نفوس علوی و آسمانی، و نیز عقول که در حقیقت، ارواح آنها هستند ذاتاً و ماهیّتاً با یکدیگر تفاوت و اختلاف دارند؛ چندان که حتی دو واحد از آنها را مشابه و مماثل هم نمی‌توان انگاشت. در آیه شریفه نیز آمده است که: «و ما منّا الا له مقام معلوم. و انا لنحن الصّافون»<sup>۳</sup>: [هر کدام از ما جایگاهی معین دارد و ما صف زدگانیم]. یعنی هیچ‌یک از آنها نمی‌تواند از درجه و مرتبه‌ای که به لحاظ ذاتی و صفتی و در علم و کمال برایش معین و مقدر شده است فراتر رود یا فروتر قرارگیرد. نه بالاتر، نه پایین‌تر، نه ارتقایی و نه انحطاطی؛ زیرا این نوسان و تغییر و تحول از خصوصیات آدمیان است

که در بند شهوات گرفتارند، و ارواح در اسارت چنین بندهایی نیستند. حدیثی که می‌گوید: «از آنان (فرشتگان) راکع، به سجده نمی‌رود و قائم، به رکوع خم نمی‌شود» اشاره به: [سوگند به فرشتگان صف زده] که عبارت‌اند از افلاک که به توبه‌ای مرتب و نظام‌مند ساخته و پرداخته شده‌اند «صفاً کأنهم بنیان مرصوص»: [صف زدنی چنانکه گویی بنیادی پولادین هستند]، «فالزاجرات زجراً»<sup>۱</sup>: [سوگند به فرشتگان باز دارنده] که مراد از فرشتگان، نفوس و ارواح منع کننده اجرام است و آنها این اجرام را به تسخیر و تدبیر، از اعمال و حرکاتی خارج از آنچه برایشان معین و مقدر شده است باز می‌دارند، «فالتالیات ذکرأ»<sup>۲</sup>: [سوگند به فرشتگان ذکر خوان] که مراد، عقول است؛ تسبیح گویان و تلاوتگران ذکر معبود که شبانه روز به تسبیح خداوند مشغول‌اند و لحظه‌ای درنگ و سستی نمی‌کنند. آنچه برشمرديم در خصوص نفوس علوی و ارواح آسمانی بود. باری نفوس سه گانه زمینی که محیط و مُشرف بر موالید سه گانه - یعنی حیوان، گیاه، انسان - هستند نیز با یکدیگر ذاتاً و حقیقتاً اختلاف و تفاوت دارند، و به هیچ روی یکسان و مشابه همدیگر نیستند. این در صورتی است که بخواهیم کلمه «الارواح» در حدیث نبوی مذکور را حمل بر کلّ ارواح و نفوس، اعمّ از آسمانی و زمینی کنیم؛ و اما اگر مراد از این واژه را تنها ارواح و نفوس بشری بدانیم و حمل بر آدمیان کنیم نیز مسئله همین گونه خواهد بود، یعنی همان تفاوت و اختلاف ذاتی میان ارواح و نفوس برقرار خواهد بود؛ زیرا در هر انسانی دو روح وجود دارد یکی روح حیوانی، و دیگری روح انسانی؛ و بدیهی است که این دو گونه متفاوت و مختلف از روح است و تعریف و ماهیت روح حیوانی با تعریف و ماهیت روح انسانی کاملاً فرق دارد. از این دو، یکی نور محض است و دیگری ظلمت صرف. این دو هیچ فصل مشترکی با یکدیگر ندارند و تنها نقطه اشتراک آنها در وجود است. یعنی فقط هر دو وجود دارند و این یک اشتراک لفظی یا تشکیکی و عرضی بیش نیست. همین بیان می‌تواند تعبیر این آیه شریفه نیز باشد که خداوند متعال می‌فرماید: «اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا...»<sup>۳</sup>: [خداوند روحها را به هنگام مرگشان دریافت می‌کند] چه اینکه روح دریافت شده به هنگام مرگ، همان روح حیوانی جسمانی است، و به همین جهت دیگر بازگشت ندارد؛ اما روح دریافت شده به هنگام خواب روح نورانی یا همان نفس ناطقه است، و به همین سبب به محض بیدار شدن باز می‌گردد و این دو روح تفاوت و اختلافی جدی و حقیقی با یکدیگر دارند. با این تقریر و تفسیر، موهومات پیرامون این آیه نیز مرتفع می‌شود. در ضمن این حدیث (الارواح جنود مجتدة) با حدیث «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام» همانند است.

مسئله چهارم: در باب گستره قوه اندیشه و عمل روح یا نفس بشری، باید دانست که از آنجا که می بینیم انسان دارای ادراکات، علوم، صنایع، دستاوردها و عملکردهایی متعدد، با شیوه ها و روشهایی درست یا نادرست، و کج و معوج یا مستقیم و متعادل است، این حقیقت را در می یابیم که این روح و نفس از دو قوه علم و عمل برخوردار، و یا به دو قوه عالمه و عامله مجهز است. ظرفیت علمی یا قوه عالمه بشر نیز به دو قسم منقسم می شود: نظری و عملی قوه عالمه نظری آن است که به مدد آن فقط علم و آگاهی نسبت به اشیاء و امور حاصل می شود و از حوزه عمل فارغ و خارج است، مانند اینکه ما علم داریم به اینکه خدا یکتاست یا آگاه هستیم که انسان زاد و ولد دارد. روشن است که چنین مواردی فقط در حوزه علم و آگاهی بشر قرار دارند، و البته این علم و آگاهی نیز ممکن است کلی باشد یا جزئی. علم کلی مانند علم به اینکه هر جاننداری حس دارد، و علم جزئی مانند علم به اینکه این فرد زیباست، یا آن دیگری زشت است. و اما قوه عالمه عملی آن است که به مدد آن هم علم و آگاهی حاصل می شود و هم نتیجه عملی و کاربردی بر آن مترتب است. مانند اینکه می گوئیم ظلم بد است، عدل نیک است و... این قوه نیز مانند قبلی به کلی و جزئی تقسیم می شود. کلی مانند همین مثالهایی که زدیم (ظلم بد است، عدل نیک است و...) و جزئی مانند اینکه: حاکم عالم باید ظلم نکند، یا: حاکم عالم باید به عدل رفتار کند. این، در بُعد ظرفیت علمی یا قوه عالمه روح بشرط؛ و اما در بُعد ظرفیت عملی یا قوه عامله او باید دانست که این قوه کاملاً تحت تأثیر نیروی اول است یعنی فقط به امر و اشاره قوه عالمه است که قوه عامله دست به کار می شود. به عبارت دیگر علم یا ظرفیت علمی روح بشر که نیرویی صرفاً نظری و ذهنی است، از قوه عامله خود طلب می کند که نسبت به عملی مباشرت یا اقدام کند. از همین رو قوه عامله همواره جزئی است؛ چون هر فعل یا عملی به صورت موردی و فردی و جزئی در عالم خارج و واقع تحقق می یابد. این قوه در انسان، درست شبیه به محرک دوبریدی در حیوان است که یک بُعد آن ایجاد تحریک و انگیزه می کند، و بُعد دیگر آن عمل و اقدام را موجب می شود؛ با این تفاوت که مطلوب انسان شریف تر و محترم تر از مطلوب حیوان است. دلیل این تفاوت هم روشن است، چه اینکه مطلوب یا غرض و هدف نهایی انسان، رسیدن به نیکی و زیبایی و شایستگی است. او می خواهد حداقل در درازمدت عملش نتیجه مفید و سودمند داشته باشد، هر چند که در کوتاه مدت به چنین نتیجه ای نرسد. خاصه اینکه اگر عمل ریشه در بصیرت و عاقبت اندیشی داشته از عقل و خرد و حکمت الهام و نشئت بگیرد - که در غیر این صورت انسان با حیوان تفاوتی نخواهد داشت و حتی از حیوان هم گمراه تر خواهد بود - برخلاف حیوان که مطلوبش خلاف مطلوب انسان است؛ چون حیوان، زشت و زیبا و تاریک و روشن و درست و نادرست و آغاز و فرجام نیک یا بد را تشخیص

نمی‌دهد و جز مباشرت بر کارهایی که ریشه در وهم کاذب دارند و عیب و فضاحت به بار می‌آورند هنری ندارد. درست مانند هیمة کشی که شبانه کوله باری از کف دریا بردوش کشد. از این بیان این گونه برمی‌آید که روح دو بُعد دارد؛ چنانکه تن نیز دارای دو دست - راست و چپ - است. روح در بُعد راست، ناظر به اوج و علو است؛ سمت و سوی که کانون تابش نور و افاضة حیات است و قوه نظر و اندیشه به منظور توجه به این سمت و سو برای او آفریده و تعبیه شده است. از این رو سزااست که هیچ‌گاه از آن قبله رو برنتابد و دائماً متوجه آن آستان مقدس باشد تا باران فیض، رحمت، جود، نعمت و خیر بر او ببارد آنان که چنین‌اند، «اصحاب الیمین» اند که در «سدر مخضود» و «طلح منضود» مسند نشین‌اند.<sup>۱</sup> و اما روح در بُعد چپ خود، رو بر حسیضی دارد که مصالح و منافع تن و بدن از آن منبع باید تأمین شود، و به همین منظور است که به موازات قوه اندیشه، نیروی عمل یا قوه عامله برای او تعبیه شده است. با این همه غرق شدن در این زمینه و معطوف کردن تمام اهتمام و توجه بدین سمت و سو برای روح ممنوع است؛ چون با این غرق شدن و عطف توجه مطلق ممکن است به منافع آنی و زودگذر برسد اما در درازمدت مضار و مفسد جدی و بسیار سنگینی دامن گیرش می‌شود. حد مجاز پرداختن روح بدین بُعد و سمت و سو، فقط تأمین نیاز بدن برای استمرار حیات است، و زیاده از آن موجب غرق شدن در شهوات، لذات، تفریحات و اشتغالات بی‌سرانجام، و فرورفتن در باتلاق عفن و پلید طبیعت خواهد شد و این سرنوشت «اصحاب شمال» است که در معرض «سموم و حمیم» اند و گرفتار «ظلّ من یحموم»<sup>۲</sup>. و هم از این روست که که خداوند متعال به پیامبر بزرگوار خود امر فرموده است که هم به طهارت روحی در بُعد اندیشه و نظر پردازد، و هم به طهارت جسمی در بُعد کردار و عمل هم در طریق تکامل فکری و نظری گام بردارد و به این منظور مشام جان خویش را در معرض نسیمهای عطرآگین قدسی و الهی قرار دهد؛ که: «و ربّک فکبر»<sup>۳</sup>؛ [پروردگارت را به بزرگی ستایش کن]، و هم از نظافت و پاکیزه داشتن تن و بدن فروگذار نکند، که: «و یتّابک فطهر»<sup>۴</sup>؛ [جامه ات را پاکیزه ساز] و مآلاً با اهتمام و عنایت به طهارت روحی و نظری و نظافت جسمی و عملی، هویت انسانی تطهیر، و هدف نهایی که طهارت نفس است تأمین می‌شود که: «والزّجر فاهجر»؛ [از هر آلودگی - اعم از پلیدیها، ناپاکیها، بت پرستی و... دوری کن]

۱. اقتباس از آیات ۲۹-۲۷ واقعه؛ «اصحاب الیمین» = ملازمان راستی و درستی، «سدر مخضود» = درختان سرسبز بی‌خار، «طلح منضود» = موزه‌های کنار هم چیده.

۲. اقتباس از همان سوره آیات ۴۳-۴۱؛ «اصحاب شمال» = یاران کزی و ناراستی، «سموم» = بادهای مسموم‌کننده و مرگبار، «حمیم» = عفونت جوشان، «ظلّ من یحموم» = سایه‌های سیاه و مخوف.

۳ و ۴. مدثر: ۵-۳.

این دو بُعد را گاهی دو بال روح می‌نامند؛ یکی بال نوری و علوی، و دیگری بال تیرگی و سفلی، و خداوند متعال در این آیه شریفه به هر دو بُعد اشاره می‌فرماید «وجعل کلمة الذین کفروا السفلی و کلمة الله هی العلیا»<sup>۱</sup>: [خداوند سخن کافران را پست قرار داد و سخن خداوند است که بالاست]. این اوج یا فرود به تبع گرایش روح انسان به تعالی یا سقوط دست می‌دهد. از این رو قلب کافر را چاه خشک و متروک نامیده‌اند، و قلب مؤمن را کاخ استوار.

همچنین به اعتبار «بال»های مذکور، تعبیرهای کنایی «مور» و «زنبور عسل» یا گاهی «پشه» و «مگس» و «عنکبوت» در کتاب خدا مشاهده می‌شود. «زنبور عسل» است؛ زیرا خداوند به او وحی کرد که در کوهها، درختان و کلبه‌ها خانه فراهم آورده، از شهد گلها و میوه‌ها تغذیه کند» (یعنی از تصوّرات و تصدیقات بدیهی و اکتسابی یافته‌هایی برگیر و آنها را برای نتیجه‌گیری آماده ساز) «آن گاه مطیع و منقاد راه پروردگار خود را در پیش گیرد» (یعنی نظام فکری خویش را در چارچوب قوانین عقلی و منطقی که همان طریق حق الهی است سامان ده) «تا نوشیدنیی رنگارنگ پدید آورد» (یعنی فرآورده‌های فکری و علمی که در روشنی و قابلیت ادراک و تشخیص با یکدیگر تفاوت دارند) و «مایه شفا و درمان» دل‌هایی که بیمار مبتلا به امراض نادانی و گمراهی هستند باشد. چه، «نشانه‌های شگرفی از عظمت و قدرت خداوند برای کسانی که در این فرایند ژرف اندیشی کنند وجود خواهد داشت»<sup>۲</sup>. این از یک سو؛ و اما از سویی دیگر «پشه» و «مگس» و «عنکبوت» است؛ زیرا در قیاس با دستگاه عالم جبروت بسی ناچیز و ناتوان است. شنیده‌ای که در کتاب خداوند متعال، از فرشتگانی یاد شده است که «بال» دارند، و آن هم دو، سه و چهار «بال» مراد این تعبیر، جهات نظر یا نوع فکر و اندیشه است که با نظر عالی توجّه به علل حاصل می‌شود و با نظر دانی و سافل، به ماون. در همین آیه<sup>۳</sup> و در دنباله آن آمده است که: «خداوند به مشیّت خود این آفرینش را افزایش می‌دهد» و این امر تنها با قدرت خداوند تحقق می‌پذیرد و ذات اقدس او از هر شرک و شریکی مبراست. در آیات سابق اشاره به دو گروه شده بود: «اصحاب الیمین» و «اصحاب الشمال» و اما اگر فرد یا گروهی، از این دو محدوده فراتر رفته به منتهای اوج نائل آیند و در جایگاهی برتر و بالاتر از آن دو گروه قرار گرفته از هر سقوط یا آسیبی مصونیت حاصل کنند، گروه اهل کرامت و قرب خواهند بود که پیشگامان هستند و خاصّان نزدیک؛ چون «والسابقون السابقون، اولئک المقرّبون»<sup>۴</sup>.

مسئله پنجم: روح یا نفس ناطقه بشری به لحاظ روشنی یا تیرگی دارای چهار مرتبه است

۱. توبه: ۴۰. ۲. اقتباس از آیات ۶۸-۶۹ نحل.

۳. فاطر: ۱.

۴. واقعه: ۱۱-۱۰.



۱. قوه هیولائی؛ ۲. عقل بالملکه؛ ۳. عقل بالفعل؛ ۴. عقل مستفاد. تعبیر قرآنی<sup>۱</sup> این درجات یا مراتب به این ترتیب است: «مشکاة» (قوه هیولائی)، «مصباح» (عقل بالملکه)، «الشجرة المباركة» (عقل بالفعل)، و بالآخره «نور علی نور» (عقل مستفاد).

اولین مرتبه از مراتب نفس ناطقه یا روح که بدان قوه هیولائی اطلاق می شود عبارت است از ظرفیت بالقوه - نه بالفعل - برای داناییها و معارف؛ ظرفیتی که در کودک موجود است و به مدد آن بر محسوسات، بدیهیات و امور فطری و غریزی کاملاً وقوف و اشراف دارد و نیز می تواند امور اکتسابی و ثانویه را نیز کسب و تحصیل کند؛ چنانکه خداوند متعال می فرماید: «وعلم آدم الاسماء کلها»<sup>۲</sup>: [خداوند همه نشانها را به آدم تعلیم فرمود]. منظور از اشیاء را به آدم ارزانی داشت و او را به گونه ای آراست که بتواند آنچه را بالقوه دارد بالفعل سازد. این سخن نیز از حکیمی بزرگ نقل شده که گفته است: هر دانشی بالقوه در نفس هست و در صورت تفکر و اندیشه از قوه به فعل در می آید. پس از مرحله حضور حقایق در نفس و احراز توانایی به فعلیت در آوردن آنچه در قوه دارد، چنانچه بخواهد از مرحله فطری به مرحله اکتسابی انتقال یابد واجد «عقل بالملکه» خواهد بود؛ یعنی به مدد اندیشیدن و فکر کردن، این مرحله انتقالی محقق خواهد شد و در نفس، حالت «ملکه» یا مالکیت نسبت به حقایق پدید خواهد آمد. آنگاه متعاقب این حالت، در صورت آماده شدن برای کسب و تحصیل معارف و حقایق عالم - از طریق به کارگیری فکر و اندیشه - حالت جدیدی در نفس پدیدار خواهد شد که به موجب آن پاره ای از حقایق و معارف را بالفعل در خود حاضر می بیند. این همان «عقل بالفعل» یا خروج از قوه به فعل است. در اینجا به این نکته باید توجه داشت که بین «قوه» و «استعداد» تفاوتی وجود دارد، و آن اینکه قوه اعم از استعداد است؛ زیرا متعلق قوه، هم انجام عمل می تواند باشد، و هم ضد آن، یعنی ترک یا عدم فعل. وضعی شبیه به هیولی، که هم قابلیت صورت آتش را دارد، و هم هوا را. و به همین لحاظ است که در تعریف آن گفته شده است: قدرتی ذی صلاح برای دو ضد؛ در حالی که استعداد عبارت است از آمادگی فقط برای قبول یک صورت مشخص بنابراین استعداد اخص از قوه است، و از همین رو در تعریف آن گفته اند: قدرتی فاقد صلاحیت برای دو ضد. البته می توان دریافت که این تفاوت بین قوه و استعداد، و اختلاف نظری که در این باب وجود دارد چندان جدی و حائز اهمیت نیست.

به هر تقدیر، پس از مراحل سه گانه یادشده (هیولی، عقل بالفعل، عقل بالملکه) چنانچه علم بر حقایق و اشیاء به صورت عینی، شهودی و مستقر در آمد، چنانکه گویی ملکه شده است و

استمرار دارد و برای دست‌یابی به آن نیازی به زحمت تفکر و اندیشیدن نیست، در این صورت عقل با استفاده یا به تعبیر قرآن مرحله «نور علی نور» تحقق خواهد یافت. یعنی نور علوم مضاف بر نور نقش؛ چه این مراتب چهارگانه از سنخ نور هستند، در ذات خویش روشن، و نسبت به اشیای دیگر روشن‌کننده. بدیهی است که نور تعریفی جز این ندارد که گفته‌اند: «ظاهر لذاته مظهر لغیره». مراتبی که برای نور برشمرده شد، در برخی از افراد مردم، بالعکس وجود دارد. یعنی به جای نور و علم، جهل و نادانی آنان به درجات و مراتب حاکم است. از این رو قرآن چنین تعبیر فرموده است که: «ظلمات بعضها فوق بعض»<sup>۱</sup>: [تاریکی‌هایی است که بر روی هم انباشته شده است]؛ باری نماد، نور و مراتب آن قلب مؤمن است که کاخی است استوار و سخت بنیان و متقابلاً، نماد ظلمت و مراتب آن قلب کافر است که چاهی است خشک و متروک و سست بنیان. در توضیح «نور علی نور» علاوه بر آنچه گفته شد (نور علم بر نور نفس)، می‌توان «نور شرع بر نور عقل» و «نور عبادات مستحب بر عبادات واجب» را نیز گفت، و این مضمونها همه به یکدیگر نزدیک‌اند.

از میان درجات و مراتب مذکور، درجه و مرتبه نهایی، یعنی همان که به مثابه آینه‌ای روشن و صیقلی، صور تمام حقایق عقلیه - درست به همان گونه که هستند - در آن مکشوف و جلوه‌گرند، رئیس مطلق و حاکم برحق است که شایستگی خلافت و سلطنت در زمین مقدس خدا، و در عین حال این ویرانه ناپاک را دارد، و انسان به خاطر آن آفریده شده است. این مرتبه آخرین مرتبه کمال انسان و متصل با اولین مرتبه ملائک است. اگر پیامبر (ص) افضل افراد بشر، و خاتم پیامبران شده است در پرتو همین درجه و مرتبه است. انسان را دو بعد است که یک بُعد، سراسر رحمت است، و بُعد دیگر سراسر عذاب<sup>۲</sup>. بُعد رحمت باطن انسان است و بُعد عذاب ظاهر مادی اوست که سرشار از قوای طبیعی و به خصوص دو نیروی خشم و شهوت است؛ نیروها و قوایی که به مثابه خزانه و انبان دوزخ است، «و شما - اهل جهنم - بدان وارد می‌شوید»<sup>۳</sup> بنابراین، مراتب قرب و کمال بر سه درجه است که نخستین آنها مقام و مرتبه دربانی و پرده‌داری است. دربانی و پرده‌داری از آستان مقدسی که به منزله کعبه خدا در روی زمین است، و دومین و سومین آنها قوای مدرکه و محرکه‌اند که مختص انسان هستند و در خدمت او، و انسان پس از دست‌یابی به این «مقام محمود» و رسیدن به این سرچشمه مقصود و موعود، آمادگی اوج‌گیری و عروج به ملاء اعلی را پیدا می‌کند تا با آن گوهرهای شریف، و آن آستانه مقدس و منیف ارتباط تنگاتنگ حاصل کند.

۱. نور: ۴۰. ۲. ناظر است به آیه ۱۳ حدید: «...باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب».

۳. اقتباس از آیه ۹۸ انبیاء: «انتم لها واردون»

این مراتب و مدارج - به لحاظ اتصال و ارتباط با یکدیگر، در مثل همانند شعله آتشی است که از یک جرقه آغاز می‌شود. بدیهی است که شعله سرکش آتش، در آغاز جرقه‌ای بیش نبود که کم کم و به تدریج روشن و روشن‌تر شد و سیر تکاملی این اشتعال به آنجا منتهی گشت که از آن «نور علی نور» پدید آمد؛ نور خدایی که اراده و مشیت الهی به هر کس تعلق گرفت بدان کانون نور راه پیدا می‌کند<sup>۱</sup>.

مسئله ششم: علوم چگونه در دسترس گوهر روح قرار می‌گیرند؟ اولین پیک برای رساندن علوم به نفس ناطقه یا روح عبارت است از ادراک حسی. حواس یا ادراکات حسی هر موجود حاضری را با لوازم و ملحقات و متعلقات آن - از قبیل ابعاد و مقادیر - دریافت می‌کنند، آنگاه پس از حس، نوبت به خیال یا قوه متخیله می‌رسد. این نیرو با آنکه لطیف‌تر و روشن‌تر از حس است، مع الوصف باز هم موجودات را با همان لوازم و ملحقات و متعلقات دریافت می‌کند. تنها تفاوت حس و خیال در این است که نیروی حس فقط موجود حاضر را دریافت می‌کند اما در قوه خیال، حضور موجود برای ادراک و دریافت شرط نیست و اشیاء و موجودات غایب را نیز می‌تواند ادراک کند؛ زیرا این قوه در قیاس با حس مشترک و سایر حواس ظاهر بسیار شفاف‌تر و روشن‌تر است، هر چند که همین قوه در قیاس با قوه عاقله تاریک و کدر است.

سیل اگر سنگ را بگرداند      چون به دریا رسد فروماند

باری، در فرایند دست‌یابی روح به علوم، پس از آنکه دو قوه حس و خیال، هر یک به ترتیب نقش خود را ایفا کردند، روح یا نفس ناطقه اشیاء و موجودات را در آینه خیال می‌نگرد، و در این نگرش آن اضافات و ملحقات و متعلقات از قبیل ابعاد و مقادیر و غیره تصفیه و پالایش می‌شوند. درست مثل اینکه بادی بوزد و بر اثر وزش باد کاه و خس و خاشاک از دانه و پوسته از مغز جدا شود. باید دانست که این پالایش و تصفیه و تجرید، عمل بی‌واسطه و مستقیم خود روح یا نفس ناطقه نیست؛ چون اگر چنین بود می‌بایست نفس همیشه از علم حضوری و بی‌واسطه برخوردار باشد و صور اشیاء و موجودات همواره در روح حاضر باشند. در این فرایند پای روح القدس نیز در میان است، و همین بخشندۀ علوم، یا معلّم شدید القوی و پر طاقت و توان است که واسطه ادراک علم خالص و مجرد از آرایه‌ها و پیرایه‌ها برای نفس ناطقه می‌شود. رابطه و نسبت روح القدس با نفوس و ارواح، همچون رابطه خورشید با چشم ماست و همان طور که می‌دانیم همه اشیاء در تاریکی شب نیز موجود هستند و وجود

۱. ناظر است به آیه ۲۴ نور

دارند اما قوه بینایی آنها را معدوم می‌انگارد؛ زیرا نمی‌تواند آنها را در تاریکی ببینند و حس یا درک کند، لیکن همین که نور خورشید بر سطح اشیاء تابید، بازتاب رنگ آنها موجب مرئی شدن بالفعل آنها می‌شود و چشم عملاً و بالفعل آنها را می‌بیند. قضیه قوه خیال یا متخیله هم همین طور است. همه اشیاء و موجودات در این عرصه منقوش و متمرکزاند، اما همین که خورشید عقل فعال درخشیدن گرفت و بر آنها تأیید، برای نفس ناطقه معقول و مفهوم و قابل تمیز و تشخیص می‌شوند؛ چنانکه خداوند متعال نیز فرموده است که: «واشرفت الأرض بنور ربها...»<sup>۱</sup>: [زمین به نور پروردگار خود تابناک شد] یعنی از پرده‌ها، حجابها، حشو و زواید و کلیه آرایه‌ها و پیرایه‌ها مجرد شد. در این فرایند روح یا نفس ناطقه قالب کلی پیدا می‌کند؛ زیرا رابطه و نسبت او به تمام اشیاء و موجودات یکسان است. بنابراین روح در قیاس با صور اشیاء و موجودات - که حقایق جزئی هستند - حقیقتی کلی است، و البته صرف ترتیب موجود در این فرایند، علت اصلی و ذاتی برای تأمین هدف و نتیجه ناشی از آن نیست؛ زیرا مندرجات آن همگی عرض هستند و عرض نمی‌تواند علت ایجاد عرض دیگر باشد عرض برای علّیت عرض دیگر، حتی از جسم و ماده هم ناتوان‌تر و ضعیف‌تر است در حالی که قبلاً ثابت کرده‌ایم که علّیت جسم امری محال و امکان‌ناپذیر است. قطعاً باید آن فیض بخش، افاضه‌ای کند تا این واسطه‌ها بتوانند نقشی در روند این ترتیب ایفا کنند و الا این ترتیب دچار اختلال خواهد شد. اینها فقط در نقش یک واسطه زمینه ساز و آماده کننده، در این فرایند دخالت دارند و زمینه را برای پذیرش فیض و موهبت آماده می‌کنند؛ چنانکه مثلاً آتش، هیولی را آماده قبول فیض صورت هوا می‌سازد.

مسئله هفتم: در تقسیمات روح به لحاظ علمی و عملی باید گفت: روح یا نفس به لحاظ علمی به چهار گونه تقسیم می‌شود؛ چه اینکه یا دارای اعتقادات حق است یا باطل. چنانکه روح فاقد اعتقاد - اعم از حق یا باطل اگر مغلوب شهوت باشد، در حکم چهارپا است، و اگر مغلوب غضب باشد در حکم درنده. آدمی برحسب اینکه تحت تأثیر و غلبه چه قوه‌ای باشد، نامها و نشانهای متعدد و متفاوت دارد، و خداوند متعال او را به اسامی: بوزینه، سگ، خوک، سنگ، چهارپا و غیره نام برده است: «کونوا قرده خاسثین»<sup>۲</sup>: [بوزینگانی پست شوید]، «و جعل منهم القرده والخنازیر»<sup>۳</sup>: [از آنان بوزینگان و خوکانی ساخت]. همین موجود (انسان) را به واسطه آنکه تحت تأثیر و غلبه قوای معنوی و روحانی باشد، خداوند تبارک و تعالی «روح الله

و کلمه<sup>۱</sup> و «یا ایتهالنفس المطمئنه» می خواند. با این توضیح، گمراهی قائلین به تناسخ، و حلول گرایان روشن می شود؛ زیرا این جماعت تصور کرده اند که اسامی و صفات یاد شده، ذاتاً حقایقی هستند که در اجسام و اجساد حلول کرده اند، چنانکه مثلاً شعله های آتش در هیزم خشک حلول می کند؛ در حالی که چنین نیست، و اینها اوصاف و اعراضی هستند که عارض و غالب بر اجساد و ابدان می شوند.

باری، روح صاحب اعتقادات حقّه از دو حال بیرون نیست: یا اعتقاداتش برهانی و استدلالی است، یا تقلیدی و بی تعقل. گروه اول صاحبان مقامات و مدارج بهشتی اند، و گروه دوم از مقام و منزلتی فروتر از گروه اول برخوردارند. زیرا ورود به مراتب و مقامات عالیّه بهشتی بسته به چگونگی سیرو سلوک علمی و عملی است که هر چه این سیروسلوک جامع تر و خالص تر باشد مرتبه و مقام سالک بالاتر و والاتر خواهد بود. چه اینکه خدای متعال فرموده است: «ولکل درجات ممّا عملوا...»<sup>۲</sup>: [همگان را به میزان عمل خویش مراتبی مقرر است].

همچنین روح صاحب اعتقادات باطل نیز از دو حال خارج نیست: اعتقاداتش در حد شبهه است، یا براساس تقلید. گروه اول در درکات اسفل قرار دارند، و گروه دوم به اندازه گروه اول ساقط درکات اسفل نخواهند بود. آیه شریفه «وکنتم ازواجاً ثلاثه»<sup>۳</sup> به همین تقسیم بندی و تعیین مراتب و درجات یا درکات اشاره می کند.

ارواح، به لحاظ عملی نیز به چهار گروه منقسم می شوند: روح صاحب فضیلت، صرف روح صاحب رذیلت، محض، روح فاقد فضیلت و رذیلت، و بالأخره روحی که هم صاحب فضیلت است و هم صاحب رذیلت، از این چهار گروه، اولی رستگار، دومی نابود، سومی فاقد سعادت و شقاوت، و چهارمی مصداق این آیه شریفه است که: «خلطوا عملاً صالحاً و آخرسیئاً عسی الله ان یتوب علیهم...»<sup>۴</sup>: [اعمالی نیک و بد در هم آمیختند؛ باشد که خداوند بر آنان ببخشد] گروه چهارم هم موجبات سعادت را دارند، و هم موجبات شقاوت را؛ چون: «فمن یعمل مثقال ذرّة خیراً یراه و من یعمل مثقال ذرّة شرّاً یراه»<sup>۵</sup>: [پس هر کس به سنگینی ذره ای نیکی کند آن را می بیند و هر کس به سنگینی ذره ای بدی کند آن را می بیند] به این لحاظ، افراد این گروه، چنانچه آلوده به پلیدی شرک نباشند، امید مغفرت و نجات آنان قریب الوقوع خواهد بود؛ چنانکه در انتهای آیه تصریح شده است که «عسی الله ان یتوب علیهم»: [باشد که خدا از ایشان

۱. این تعبیر و ترکیب به گونه ای که در متن آمده است، در هیچ یک از آیات کریمه قرآن مجید وجود ندارد؛ تنها جایی که تغییری نزدیک بدان دیده می شود بخشی از آیه ۱۷۱ سوره النساء است، بدین عبارت:

«رسول الله و کلمته»

۲. انعام: ۱۳۲.

۳. واقعه: ۷.

۴. توبه: ۱۰۲.

۵. سوره زلزله: ۷ و ۸.

درگذرد] و در جای دیگری نیز فرموده است: «انّ الله لا يغفر ان يشرك به و يغفر ما دون ذلك...»<sup>۱</sup>: [همانا خداوند نمی‌بخشاید که به او شرک ورزیده شود، و کمتر از شرک را می‌بخشاید]. در این زمینه از همه آیات امیدوارکننده‌تر این آیه کریمه است که: «انّ الله يغفر الذنوب جميعاً»<sup>۲</sup>: [همانا خداوند همه گناهان را می‌بخشد]. از این هم امیدوارکننده‌تر سخن رسول خدا (ص) است که: «هر گاه خداوند بنده‌ای را دوست بدارد، هیچ گناهی به او آسیب نمی‌رساند»، چنانکه خداوند نیز به پیامبرش مژده داده است که: «ل يغفر لك الله ما تقدم من ذنبك و ما تأخر...»<sup>۳</sup>: [تا خداوند همه گناهان پیشین و پسین تو را ببخشد]. و چرا چنین نباشد؟ مگر نه این است که «رحمت خدا سابق بر غضب اوست» و بهشت پروردگار غالب بر دوزخش؟ برخلاف عرضیات که در معرض زوال قرار دارند. از همین روست که گفته‌اند مؤمنی که فسقی مرتکب شده باشد. دوزخی ابدی نخواهد بود؛ زیرا گوهر قیمتی هرگاه در کثافتی فرو رفته باشد به اندک آبی که بر آن ریزند پاکیزه شود و به سیرت و مایه نخستین خود بازگردد.

آنچه در زمینه تقسیم ارواح - به لحاظ عمل - گفته شد، مطابق است با مضمون این آیه شریفه که: «انّ الذين اصطفينا من عبادنا فمنهم ظالم لنفسه و منهم مقتصد و منهم سابق بالخيرات باذن الله...»<sup>۴</sup>: [همانا آنانکه از بندگان خود برگزیدیم، برخی ستمکار بر خویش‌اند و برخی میانه رو و برخی به خواست خدا پیشگام در نیکیها...]. آری، همان گونه که تفاوت بین مزاجهای مختلف - به لحاظ گرمی و سردی و غیره - را کسی جز طبیب حاذق نمی‌داند و تشخیص نمی‌دهد، تفاوت بین ارواح و نفوس - به لحاظ علم و عمل - را نیز کسی جز خداوند که آفریدگار آنها است، و معدودی از سرآمد پیامبران که مستظهر به وحی الهی باشند، نمی‌داند و تشخیص نمی‌دهد؛ و از همین رو، عقل حکیم هرگز توانایی تعیین درجه و مرتبه نفوس مردم متوسط را ندارد تا مشخص کند که آن یکی در اوج و علوّ است، و این یکی در حضيض و سقوط. تنها توانایی عقل حکیم محدود به این است که وضع و حال نفوس عالیه و ارواح سافله را بازگوید. مثلاً حکم کند به اینکه مؤمن در بهشت است و کافر در دوزخ.

مسئله هشتم: بیان حقیقت بهشت و دوزخ. نقش بستن صورت اشیاء در عقل یا قوه عاقله که ادراک نامیده می‌شود، از دو حال خارج نیست: یا ادراک توأم با ملایمت و سازگاری است، و یا قرین ناملایمت و ناسازگاری. در حالت اول لذت و سعادت حاکم خواهد بود، و در حالت دوم رنج و درد و شقاوت. بنابراین لذت، عین ادراک سازگارها و مناسبتها و ملایمات است؛ و درد و الم، عین ادراک ناسازگارها، نامناسبتها و ناملایمات. یعنی این دو عین یکدیگرند؛ نه اینکه

یکی از آنها از لوازم ذات دیگری یا از توابع عرضی آن باشد. چیزی که هست این است که برخی به علت نفهمیدن درست و ضعف فطانت و هوشمندی گمان می‌کنند که ادراک حقیقتی جدا از لذت یا الم دارد، و چنین می‌پندارند که ممکن است ادراک تحقق یابد بی آنکه لذت یا المی وجود داشته باشد.

منشأ این سوء تفاهم، آشفتگی مزاج و غفلتی است که مانع از فهم و دریافت این «ادراک» شده است؛ و البته این امکان وجود دارد که صاحب چنین تفکر نادرستی را بتوان از خواب غفلت بیدار کرد، تا به وضع و حال اصلی و درست خود بازگردد. یعنی مثلاً از او خواسته شود که نیروی ادراک و فهم خود را از اشتغالات گوناگون بیالاید تا در پرتو این تجربه بتواند از عهده فهم و ادراک صحیح برآید. باید به این حقیقت توجه داشت که همچنان که صحت و سلامت و تندرستی بر اثر تداوم قابل لمس نیست، بیماری و ناهنجاری مزاج نیز در صورت ریشه کردن در وجود انسان قابل لمس و احساس نخواهد بود و طبیعی و عادی جلوه خواهد کرد.

بنا بر این پدیده دوام و استمرار، قوه ادراک را از حساسیت باز می‌دارد و مانع تشخیص و تمیز خوب از بد و لذتبخش از دردآور می‌شود، از این رو نه نادان از جهل خویش رنج می‌برد، و نه دانا و فرزانه از علم خود احساس لذت می‌کند، و این بی خبری همواره ادامه دارد تا آن گاه که خطاب رسد: «اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیباً»<sup>۱</sup>: [نامه عمل خویش را بخوان که امروز خودت برای محاسبه از خود پسنده‌ای]

به این ترتیب، لذت یا درد دو فرایند حتمی برای هر موجودی زنده است که از سازگاری و ناسازگاری با او نشئت می‌گیرند. اما باید توجه داشت که هر موجود زنده‌ای از عامل خاصی لذت می‌برد که دیگری نه تنها از آن لذت نمی‌برد بلکه از آن احساس درد و الم می‌کند. همچنین عامل درد و رنج یک موجود، نه تنها برای موجود دیگر دردناک و عذاب آور نیست که لذتبخش و شادی آور نیز هست، چنانکه مثلاً سوسک از بوی سرگین لذت می‌برد و از بوی گل متنفر و متألم است؛ اما بلبل، درست برعکس. این قاعده همچنین در هر یک از حواس یک موجود زنده نیز جاری و صادق است. مثلاً حس بینایی در باب رنگها و نورها، و حس شنوایی در خصوص صداها و حروف، لذت یا الم خاصی را ادراک می‌کند.

اکنون که معلوم شد لذت و الم، صرف ادراک و احساس است، بنابراین هر موجود زنده‌ای چنانچه برای خود تصور خیر و کمال کند، لذت می‌برد و در صورتی که تصور شر و آسیب کند متأثر و متألم می‌شود. از این رو، از آنجا که معنویات و معقولات اصل و اساس روح انسان را

تشکیل می‌دهند، و اصولاً نفس ناطقه انسانی فقط به منظور شناخت آنها خلق شده است، تنها مایه سکون و قرار و آرام و لذت روح انسان، دست یابی او به این شناخت است؛ شناخت مبدأ و معاد به این حقیقت مسلم در این آیه کریمه پرداخته شده، و شناخت نسبت به مبدأ و معاد به تفصیل مطرح گردیده است: «...والمؤمنون كل آمن بالله و ملائکته و کتبه و رسله...»<sup>۱</sup>: [مؤمنان همگی به خدا و فرشتگانش، و کتابها و پیامبرانش ایمان آوردند]. در این آیه، ایمان به خدا و فرشتگان، همان شناخت مبدأ است، و ایمان به کتب و رسل الهی شناخت معاد؛ و البته درد و الم روح انسان در جهل نسبت به مبدأ و معاد است، زیرا این جهل و نادانی نسبت به مبدأ و معاد با طبع و سرشت روح انسان منافات و ناسازگاری دارد و همین ناسازگاری و منافات موجب درد و رنج می‌شود. جهل از جنس ظلمت است و مایه درد و الم، و متقابلاً علم و شناخت از مقوله نور است و مایه لذت و بهجت؛ که خدای تعالی نیز فرموده است: «یوم تبيض وجوه و تسود وجوه...»<sup>۲</sup>: [روزی که چهره‌هایی سپید، و چهره‌هایی سیاه شوند]. روشن است که هر چه میزان علم و شناخت به حقایق چون مبدأ و معاد بیشتر و بالاتر باشد درجه و مرتبه صاحب آن برتر و بالاتر، و لذت و بهجت او سرشارتر و زلال‌تر خواهد بود؛ برعکس جهل و نادانی و بی‌خبری نسبت به این حقایق، نتیجه معکوس به بار آورده، جهل متراکم عذاب الیم مضاعف را سبب خواهد شد، و از همین روست که خداوند متعال فرموده است: «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدوقوا العذاب»<sup>۳</sup>: [هر چه پوست‌هایشان بسوزد، پوستهای دیگری جایگزین کنیم تا عذاب را بچشند]. بنابراین جهل و نادانی، جامه آتشین و پوست گدازنده روح و جسم است. از سویی دیگر، در سلسله احیاء و موجودات زنده، سلسله جنبان آن، یعنی ذات اقدس حق اول، بیشترین، ناب‌ترین و سرشارترین بهجت و سرور را دارد؛ زیرا متعلق علم و احاطه او اشراف معقولات است، و نوع این علم و ادراک چندان جلیل و دست نیافتنی است که با هیچ علم و ادراکی قابل قیاس نیست. باری، از این ساحت اقدس و اعلی که بگذریم، در مرتبه بعد، عقول - با درجات و مراتبی که دارند - قرار می‌گیرند، و بعد از عقول، نفوس و ارواح (با مراتب و درجات مربوطه)، و سپس نفوس و ارواح قدسی بشری به ترتیب: نفوس اولیاء، نفوس حکماء، نفوس علماء و دانشمندان؛ و سرانجام نفوس مردمانی که خیری بر آنها مترتب نیست و چه بسا که منشأ شر باشند. فراز دلنشین «یحییهم و یحبونهم...»<sup>۴</sup>: [دوستشان می‌دارد و دوستش می‌دارند] گوشه چشم لطف و عنایتی به همین بهجت و لذت و جوانب مختلف آن دارد.

سعادت و شقاوت دو قسم است: روحانی (معنوی) و جسمانی (مادی) سعادت و شقاوت



روحانی یا معنوی در قالب دو قوه «اندیشه» و «عمل» نمودار می‌شود که قوت و قدرت این دو قوه موجبات سعادت روح را فراهم می‌آورد و ضعف و سستی آنها مایه شقاوت می‌شود. اندیشه و عمل، دو قوه حقیقی، دائمی و زوال ناپذیرند. از دیگر سو، سعادت و شقاوت جسمانی یا مادی نیز در قالب جاه و مال (خارجی) و تندرستی و جمال (داخلی) جلوه‌گر است که برخورداری از این عوامل، سعادت نامیده می‌شود و محرومیت از آنها شقاوت. البته این، تصور اهل دنیا است که با نگاهی ناقص و ظاهربین این گونه می‌پندارند؛ چه اینکه هیچ‌یک از این عوامل مادی و ظاهری ثبات و بقاء ندارند و سعادت و بهجت ناشی از آنها زودگذر و مجازی است نه حقیقی و پایدار؛ چنانکه خداوند متعال وصف حال دنیا طلبان را در قالب سخن شیفتگان ثروت قارون چنین بیان فرموده است: «يَالَيْتَ لَنَا مِثْلَ مَا أُوتِيَ قَارُونُ إِنَّهُ لَذُو حَظٍّ عَظِيمٍ»<sup>۱</sup>: [کاش ما را نیز بهره‌ای چندان که به قارون داده شده است می‌بود، او به راستی نصیبی بزرگ دارد]. اما ذات اقدس حق، وصف حال آخرت جویان راستین را که به زر و زیور دنیا به چشم حقارت می‌نگرند چنین بیان می‌فرماید: «وَقَالَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ وَيَكُنْ ثَوَابُ اللَّهِ خَيْرَ لِمَنْ آمَنَ وَعَمِلَ صَالِحًا»<sup>۲</sup> [آنان که از علم بهره‌مند شده بودند گفتند وای بر شما پاداش خداوند برای کسی که ایمان آورده عمل صالح کند بهتر است]. ساحران فرعون نیز خطاب به او گفتند که «والله خيرو أبقى»<sup>۳</sup>: [خداوند بهتر و پایدارتر است].<sup>\*</sup>

#### خاتمه

اکنون که وعده ما به سرانجام می‌رسد، و رشته سخن گسسته رو به پایان می‌گذارد، شایسته است تا خفتگان گورهای غفلت و آرمیدگان بسترهای بی خبری و جهالت را از خواب گران بیدار کنیم تا «پهلوه‌ای روح، از آرامگاه تن جدا ساخته، پروردگار خویش را از روی بیم و امید نیایش، و از آنچه روزیشان کرده‌ایم بخشش کنند»<sup>۱</sup>

بدان ای برادر که روزگار عمر کوتاه است و محتسب - که بهترین مولا و بهترین یاور است - بیدار؛ از طرفی دامنه علم دراز است و رهرو، بیمار و طیب، عالی مقدار. ترازوهای سنجش اعمال به روز رستاخیز منصوب است تا آنکه بار اعمال نیکویش سنگین باشد از زیستی شادمانه برخوردار شود، و آنکه سبک باشد در ژرفای دوزخ جای گیرد - از این رو تو را چاره‌ای نیست جز اینکه پیش از در رسیدن پیک اجل به تدارک کار خویش همت‌گماری که چون پیمانه عمر پر شد از سرگیری آن غیرممکن است، و چون از دست رفت، بازپس آوردن آن محال. در مستی ما چو بوی هشیاری نیست غافل منشین که وقت بیکاری نیست بیدار شو از خواب که داری در پیش خوابی که در او امید بیداری نیست این را نیز بدان که موجودات عالم عقل، به لحاظ امکان یا عدم امکان طلب، بر سه قسم هستند: قسمی که به واسطه روشنی و حضور، قابل طلب و جستجو نیستند؛ قسم دیگری که برعکس، به سبب دشوار و نهان بودن، قابل طلب و جستجو نیستند؛ و بالاخره قسم سوم که از منظری قابل تحصیل، و از منظر دیگری تحصیل‌ناپذیراند.

---

۱. اشاره است به آیه ۱۶ سجده: «تتنجافی جنوبهم عن المضاجع يدعون ربهم خوفاً و طمعاً و ممّا رزقناهم ینفقون».

وجه اینکه معقولات در این سه قسم منحصر و محدودند آن است که: همهٔ امور از دو حال بیرون نیستند: یا در ذهن حضور دارند یا در خارج از ذهن، و در هر دو صورت، نوع حضور یا واجب و بالفعل است، یا ممکن و بالقوه. اموری که حضور آنها بالقوه است، امور اکتسابی هستند و اموری که بالفعل حاضر هستند، برحسب آنکه در کجا حضور داشته باشند (در حس یا روح یا عقل) به سه دسته تقسیم می‌شوند؛ چه اینکه همانگونه که می‌دانی انسان مجموعه‌ای است از حس و روح و عقل، و از همین رو امور حاضر در حس یا حواس را «حسیّات» می‌نامند که حسیّات نیز مانند خود حواس به ظاهری و باطنی و تقسیمات متعدد دیگر منقسم می‌شوند، و اینها از نعمتهایی هستند که خداوند متعال بر ما انسانها ارزانی داشته و احسان فرموده است.

امور حاضر در نفس یا روح را «وجدانیات» می‌گویند، مانند لذت و الم، و سرانجام، امور حاضر در عقل «بدیهیات» نامیده می‌شوند؛ مانند تصور وجود، عدم، وحدت، کثرت و... گفتنی است که صرف ادراک این مفاهیم (ادراک بدون اسناد یا حکم) «تصورات» را تشکیل می‌دهند، اما اگر این ادراک با اسناد یا حکم و داوری توأم باشد «تصدیقات» پدید می‌آیند، چنانکه مثلاً گفته شود: «از یک عامل برای یک فرد، هم لذت و هم الم ایجاد نمی‌شود»: یا: «سرما و گرما در یک جا با هم جمع نمی‌شوند»: یا: «وجود و عدم در یک جا جمع، یا رفع نمی‌شوند». این سه قسم، یعنی حسیّات، وجدانیات و بدیهیات ذیل یک عنوان قرار می‌گیرند. این عنوان عبارت است از «اُولیّات»؛ چون همگی آنها، اموری غریزی و فطری انسان هستند و بدون دخالت اراده و اختیار انسان، در او حضور و وجود دارند. بنابراین اینها قابل تحصیل نیستند؛ زیرا خود حاصل‌اند و تحصیل حاصل امری عبث و محال است. دلیل این امر هم آن است که امور اکتسابی برای تهیه و تحصیل نیاز به نوعی اراده و اختیار دارند، در حالی که دریای علم ازلی با دم روح القدس، بدیهیات را در ما انسانها قرار داده است؛ چنانکه خود می‌فرماید: «الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ. عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ»<sup>۱</sup>. اگر این مبانی بدیهی و اولیه نبودند، آدمی از عهدهٔ راهبرد به مجهولات بر نمی‌آمد و دلایل را نمی‌توانست استنباط کرد؛ چون هر کسب و تجارتي نیاز به سرمایه دارد و از همین رو، عنایت ازلی آن سرمایه‌های اولیه را در اختیار ما قرار داد تا به پشتوانهٔ آنها بتوانیم به سوداگریها و اکتسابات ثانویه بپردازیم.

بنابراین اشیاء و امور حاضر در ذهن یا به صورت واجب و ضرور حضور دارند یا به صورت ممکن و بالقوه و استعدادی که ما نوع اول را «اُولیّات»، و نوع دوم را «کسیّات» نامیدیم. آیهٔ شریفهٔ «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا انْفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ مَا كَسَبْتُمْ»<sup>۲</sup>: [ای آنانکه گرویده‌اید از

۲. بقره: ۲۶۷.

۱. علق: ۵-۴.

دستاوردهای پاکیزه خود انفاق کنید] به «کسییات» اشاره دارد، و ادامه آن: «و ممّا أخرجنا لكم من الارض»<sup>۱</sup>: [و نیز از آنچه برای شما از زمین بیرون آوردیم] به «اُولیّات» که ریشه در فطرت انسان دارند؛ و دنباله آن: «ولا تيمّهوا الخبيث...»<sup>۲</sup>: [به پلیدها دست می‌آلایید] ناظر است به «وهمیّات» دروغین.

و اما اشیاء و امور حاضر در خارج ذهن، یا حضور و وجود آنها عینی و حسی است و یا غیرحسی. نوع اول یعنی موجودات عینی و حسی که مشتمل است بر کل عالم اجسام، از منظر تحصیل‌پذیر است، و از منظر دیگری تحصیل‌ناپذیر، زیرا عالم اجسام دو وجه دارد؛ یکی وجه پیدا و محسوس، و دیگری وجه ناپیدا و معقول؛ و از همین روست که پیامبر (ص) در دعا گفت: «أرنا الأشیاء کما هی»: [چیزها را آن گونه که هستند به ما بنما] و این می‌رساند که اشیاء و امور، تنها در ظاهر محسوس خود خلاصه نمی‌شوند، بلکه در باطن آنها اسراری معقول و ماوراءحس تعبیه شده‌اند. به این ترتیب، اموری مانند هیولی، طبیعت، کیفیتها، عرضهای غیرحسی و غیره، از وجه محسوس قابل طلب و تحصیل نیستند؛ زیرا این وجه، حاصل و حاضر و موجود است و تحصیل حاصل محال و باطل؛ وانگهی محسوسات، شناخته‌ترین و تعریف شده‌ترین دانسته‌های آدمی هستند؛ ابزارهای مجهول و مبهم چگونه می‌توانند معرف محسوسات روشن و شناخته شده باشند؟ تا چیزی به پشتوانه روشنی و وضوح خود، روشن و شناخته شده نباشد، قطعاً و ضرورتاً نمی‌تواند معرف چیز دیگری قرار گیرد. با این حساب، وجه معقول یا باطنی و غیرحسی اشیاء است که قابلیت طلب و دستیابی دارد و آدمی می‌تواند از رهگذر کاوش و کنکاش در ظواهر محسوس آنها به وجه باطنی و معقول آنها برسد.

از اینجا می‌توان به بطلان رأی و عقیده کسانی که فقط به دو گونه حضور و وجود برای اشیاء معتقدند پی برد. اینها حتی قائل‌اند که همه علوم از دو حال خارج نیستند: علومی که تحصیل و کسب آنها واجب است، و علوم دیگری که اکتساب و تحصیل آنها غیرممکن است. اینها با این تقسیم‌بندی علوم، باب اکتساب علم را مسدود، و باب جبر را گشوده می‌دارند و با این کار، کار تحصیل علم را به تعطیل می‌کشانند و این در حالی است که تحصیل علم در همه ادیان و شرایع - اعم از برهانی و ایمانی - مورد تأکید و تأیید قرار گرفته است؛ خاصه در دین و آیین کامل و شامل ما که هزار بار بیشتر...

از جمله کسانی که در این باب تندروی و غلو کرده‌اند، علامه امام شیخ محمد رازی است که در بیشتر آثارش، خصوصاً در المحصل، در این باره مبالغه می‌کند. طرفه اینکه وی - رضی

الله عنه - در تصورات این مرام را اختیار کرده و برای اثبات آن برهان آورده است؛ اما دلیلی که اقامه می‌کند هم شامل تصورات می‌شود و هم شامل تصدیقات، و این به معنی آن است که هیچ علمی اکتسابی و قابل تهیه و تحصیل نیست.

در سستی و بی‌پایگی و بطلان و غیر منطقی بودن دلیل و برهان وی همین بس که مورد ادعایش تصورات است اما برهانش به تصدیقات نیز تسری دارد؛ مضافاً اینکه ما به قید ضرورت و تأکید می‌دانیم که نیازمندیهایی داریم که باید آنها را تأمین و تهیه و تحصیل کنیم و این نیازمندیهما هم مشتمل است بر تصورات و هم بر تصدیقات. بنابراین تقریر برهان وی علاوه بر اینکه بافتی سست‌تر از تنیده‌های عنکبوت دارد، دارای ضعف تردید و تشکیک در ضروریات نیز هست و از این رو اساساً ارزش پاسخ گفتن ندارد.

آنچه گذشت در خصوص اجسام یا موجوداتی بود که در خارج از ذهن حضور عینی و حسی دارند؛ و اما نوع دوم از آنها، یعنی موجودات فاقد حضور عینی و محسوس در خارج از ذهن: اینها نیز یا جزء معقولات هستند، یعنی در عالم عقل که در آن زمان و مکان مطرح نیست وجود دارند یا جزء معقولات نیستند. از معقولات چنانچه موجودی علت و سبب کل وجود باشد، این همان واجب الوجود خواهد بود. این قسم موجود واجب الوجود را از یک وجه می‌توان جستجو و تحصیل کرد که عبارت است از وجه ظهور افعال و آثار او. کما اینکه از وجهی دیگر یعنی از جهت ذات، قابل جستجو و تحصیل نیست؛ زیرا ذات اقدس واجب الوجود به لحاظ خفا و پوشیدگی در اوج علو و رفعت است و از همین رو اشراق نور ذاتش چندان شدید و جلال و کمالش چنان رفیع و منیع است که به هیچ وجه در دسترس احدی نیست، متقابلاً آثار و آیات و نشانه‌های وجودش در نزدیک‌ترین و سهل‌الوصول‌ترین وضع است به گونه‌ای که همگان را امکان پی‌بردن به وجود اقدس او میسر و مقدور است. سر اینکه در قرآن، از او با «هو الظاهر و الباطن» تعبیر شده است نیز همین است، و بحتری این معنی نیکو به نظم سروده است که:

دنوت تواضعاً و علوت مجداً      فشاناك انحدار و ارتفاع  
كذاك الشمس تبعدان تسامی      ويدنو الضوء منها و الشعاع

: [به فروتنی نزدیک شدی و به والایی اوج گرفتی که فرود و فراز درشان توست خورشید نیز چنین است خود به فخر و مجد دور می‌شود اما روشنی و پرتو آن نزدیک است و در دسترس] خورشید، ماه، اختران، گلها و شکوفه‌ها همه و همه از نشانه‌های ذات اقدس اوی‌اند و همین تاریک و روشن است که مایهٔ اختلاف اصحاب ملل و نحل شده، در پاسخ به این سؤال که آیا شناخت صانع امکان‌پذیر است یا نه؟ به سه مکتب تقسیم شده‌اند:

- مکتبی معتقد است که این شناخت، امری است ضروری و مستلزم هیچ رنج و زحمتی برای تحصیل و طلب آن نیست.

- مکتبی دیگر را عقیده چنین است که شناخت صانع غیرممکن و دست نیافتنی است - و بالاخره مکتب سومی قائل به اکتسابی بودن آن است و به تعبیری شناخت صانع را کسبی و ممکن الحصول قلمداد می‌کند.

در میان این قیل و قالها و بحث و جدالها، چنانچه تفصیلی که ما مطرح کرده، براساس آن باب تحصیل را در شناخت صانع گشودیم مورد توجه و امعان نظر قرار گیرد، از آن کشمکشها و بن‌بستها خلاص و نجات حاصل آید.

باید دانست که دیگر موجودات و معلومات نیز همین وضع را دارند، یعنی آنها نیز به لحاظ ذاتی قابل تحصیل و طلب نیستند؛ زیرا ذات اشیاء از حس باصره پنهان و پوشیده است و در دسترس بصر نیست، گو اینکه در دسترس بصیرت عقل هست، و عقل از رهگذر افعال و آثار محسوس آنها، وجود آنها را نیز به طور واضح و شفاف در می‌یابد. با این همه، اگر موجودات یا معلومات به لحاظ ذات آنها تحصیل‌ناپذیر و طلب هستند، اما به دو لحاظ دیگر قابلیت تحصیل و طلب را دارند: یکی به لحاظ صانع و پدید آورنده آنها با پی بردن از صانع به صنع، که این برهان «لَمْ» است و شیوه پیامبران و حکمای بزرگ؛ چنانکه خداوند متعال می‌فرماید: «أولم یکف بربک الله علی کلّ شیئی شهید»<sup>۱</sup>: [آیا همین بس نیست که پروردگار تو بر همه چیز گواه است؟]؛ و دیگری به لحاظ افعال و آثار آنها که این مرام و مسلک اکثر مردم - اعم از اهل شریعت و حقیقت است. چنانکه در آیه شریفه نیز آمده است که: «قل انظروا ماذا فی السماوات والارض...»<sup>۲</sup>: [بگو بنگرید در آسمانها و زمین چیست؟] و: «أولم ینظروافی ملکوت السماوات والارض...»<sup>۳</sup>: [آیا در ملکوت آسمانها و زمین ننگریسته‌اند] و البته مراد از «ملکوت» آسمانها و زمین، عقول و نفوس آنهاست. آن شیوه انبیا و حکما، و این طریقت اهل حقیقت و شریعت، و مابقی طبیعت پرستان و بندگان هوئی و هوس‌اند که: «ذرهم یأکلوا و یتمتعوا ویلهم الأمل فسوف یعلمون»<sup>۴</sup>: [آنان را واگذار تا بخورند و کامرانی کنند و بازیچه آرزوها شوند که [فرجام کار را] خواهند دانست]

غیر از موجودات ذهنی و عینی و عقلی و تفرعات آنها، موجودات دیگری نیز قابل تصور است؛ مثلاً موجودی که نه در ذهن وجود دارد، نه در خارج، نه در میدان عقل، و نه اساساً در عرصه وجود به چنین موجودی که هیچ نامی روی آن نمی‌توان گذاشت در واقع «هیچ محض»

۳. اعراف: ۱۸۵.

۲. یونس: ۱۰۱.

۱. فصلت: ۵۳.

۴. حجر: ۳.

است، و حتی اطلاق این اسم بر آن هم مجازی و از روی ناچاری است. این قسم از موجودات که دورترین رابطه را با حقیقت دارد و هیچ فایده و نتیجه‌ای بر آن مترتب نیست، و از طرفی در نهایت خفا و ابهام واقع است، اساساً قابل بحث و گفتگو نیست.

اکنون که اقسام موجودات را به شرح فوق برشمردیم، این نکته را نیز اضافه می‌کنیم که این جوهرها و عَرَضهای مادی و جسمانی، و این دُرّها و یاقوت‌های معنوی و روحانی که ما همگی آنها را در یک گردنبند به رشته کشیدیم، و با عقیقه‌های دلیل و برهان آراسته و مرصع گردانیده نام مجموعه حاصل را «البلغه فی الحکمه» گذاشتیم، سرآغاز این رشته را به واجب‌الوجود اختصاص دادیم که بخشنده جود و فیض است و میانه آن را مختصّ مادیات ظلمانی قرار دادیم و قسمت انتهایی آن را به انسان، این موجود پر تلاش و کوشش، و این حامل پرچمها و نشانها معطوف داشتیم، آرایشی بود هماهنگ با ترتیب و تنظیم طبیعی و الهی، و مطابق و موافق با نظمی که خالق و صانع در جهان هستی برقرار فرموده است، و به همین جهت سزااست که این رشته مرصّع از کهکشان فلک آویخته شود، و دریغ است که به گونه‌ای سهل‌الوصول در دسترس همگان قرار گیرد. مهره‌های این رشته، درهای شاهوار ساحت قدس جلال است و زیب و زینت گردن عروسان حجله نشین، باید غیور و امانتدار بود که آن کس که حمیت و غیرت نداشته باشد دین ندارد و آن کس که به امانت بی‌مبالا باشد، ایمانش دچار کاستی و خلل است. از همین روست که پیامبر (ص) فرمود: «تقدیر، راز سر به مهر خداست، آن را فاش مسازید و هر کس به سرّ قدر پی برد گرفتار الحاد می‌شود».

به هر روی، آنچه گفته شد، جزء مطالب و معارف دست یافتنی است پس باید در تقاضا و طلب آنها همت گماشت تا حقی ضایع نگردد و سعادت و کمالی پایمال نشود؛ اهتمامی در حدّ وسع و توان، و گرنه، دستیابی به همه آنها، و حتی به اغلب آنها مقدور و میسر نیست که این شتر سرکش است و این مقصود دور از دسترس. «کَلَّا لَمَّا يَقْضُ مَا امْرُءٌ<sup>۱</sup>: [هرگز، اطاعت فرمان نکرده] هر چند که عمر در راه اجرای آن گذارده است؛ چه اینکه هرگاه آدمی عمری دراز یابد و روزگاری طولانی سپری کند، باز هم در بحر معارف بیش از ترکردن سرانگشت خویش بهره نتواند برد. آن کس که سرانگشت به آب اقیانوس تر کند چه قدر از آب آن نصیبش خواهد شد؟ و آن کس که دریای جود و سخای الهی را به پیمانه عقل خویش بسنجد یا دشت بی‌کرانه کبرiایی را به گامهای ناچیز خود بپیماید، جز گمراهی شدید چه ره‌آوردی خواهد داشت؟

از همین روست که پیامبر (ص) در مقام بیان عظمت و جلال خداوند و ضعف و ناتوانی انسان فرموده است: «دل مؤمن میان دو انگشت از انگشتان رحمانی است که آن را هر طور اراده فرماید زیرورو می‌کند». باید توجه داشت که در این حدیث، سخن از «رحمان» رفته است، نه از «الله» تا اشاره‌ای باشد بر ناچیزی و حقارت آدمی. دو انگشت، کنایه است از دو شعله از نشانه‌های فیض رحمانی که بر دل بشر فرود آمده‌اند. شعله‌ای او را به خیر و نیکی دعوت می‌کند، و شعله دیگر به شر و بدی. در حدیثی مشهور از این دو شعله خیر و شر، تعبیر به فرشته و شیطان شده است.

همچنین رسول خدا (ص) در همین زمینه فرموده است: «مَثَلُ دَلِّ مُؤْمِنٍ، مَثَلُ پَرِّی است که در بیابانی افتاده باشد و باده‌ها هر طور که بخواهند آن را این سو به آن سو کنند». با این همه، «اگر از چیزی همه آن به دست نیاید، ترک همه آن هم روان‌باشد»<sup>۱</sup>. توقف پشت در، ارتکاب شرک است، آن کس که بر آستانه سلطان ایستاده باشد و بتواند با اجازه دربان وارد شود کیفر نخواهد شد. پس «ای مؤمن از اینجا که هستی درگذر که نور تو شراره‌های مرا خاموش کرد»<sup>۲</sup>. باشد که سلطان او را بر صدر مجلس بنشاند؛ آنجا که «جایگاهی راستین و در کنار پادشاهی توانمند»<sup>۳</sup> است، «پس باید هر توانگری از ثروت خویش انفاق کند»<sup>۴</sup>.

جویندگان دو گروه هستند: گروهی جویای علم الیقین، و گروه دیگری در طلب عین الیقین. گروه اول اهل ایمان و برهان‌اند و گروه دوم اهل عرفان و عیان. هر سالکی مرکبی دارد، مرکب اصحاب برهان عبارت است از فکر و اندیشه، و مرکب ارباب عرفان عبارت است از ریاضت. گرچه هیچ یک از این دو مرکب بر دیگری زیادتی و مزیتی ندارد اما این تفاوت وجود دارد که فکر و اندیشه با روح مرتبط است، و ریاضت و مجاهده با تن و بدن. ریاضت، فکر و اندیشه را تقویت می‌کند، و فکر و اندیشه نیز ریاضت را کمک و یاری می‌دهد. در هر حال، فکر و ریاضت هر دو، شخص را به یک هدف سوق می‌دهد و به یک مطلوب می‌رساند. البته مسیرها متعدد و راه‌ها متفاوت و مختلف‌اند. خداوند متعال هم کلمه «راهها» را بیان می‌فرماید: «لنهدیهم سُبُلنا»<sup>۵</sup>: [حتماً به راههای خود راهنمایی‌اشان می‌کنیم]. و این، به مَثَل چنان است که همان گونه که در یک دایره، خطهای متعدد و فراوانی از محیط به مرکز ترسیم می‌شوند اما همه آنها در یک نقطه به نام مرکز دایره به یکدیگر می‌رسند، ذات اقدس و یگانه اول نیز علت العلل

۱. مالا یُردك كَلَه لا یُترك كَلَه.

۲. زبان حال جهنم است که خطاب به اهل ایمان گوید: «جَزْ یا مؤمن فَاِنَّ نورك اطفأ لهبی»

۳. اقتباس است از آیه ۵۵ قمر: «فی مقعد صدق عندملیک مقتدر»

۴. اشاره است به آیه ۷ طلاق: «لینفق ذو سعة من سعة». ۵. عنکیوت: ۶۹.



همه موجودات، و همان مرکز مُشرف بر کل است که: «والله من ورائهم محیط»<sup>۱</sup>: [خداوند از فراز بر آنان احاطه دارد]. از دیگر سو، ارواح و نفوس سالکان به مثابه همان خطها هستند که از تنگنای خانه تن رهایی یافته به سوی دو هجرت می‌کنند؛ کاروانی از یاران، رفیقان، نیکان، فضیلت پیشگان، نیک سیرتان، در قالب «پیامبران، صدّیقین، شهداء، صالحان؛ که چه همدمان موافق «نیکویی هستند»<sup>۲</sup>. مجذوبانی چنانکه ربایش سوزن نسبت به آهنربا، به مغناطیسی از شهود و عیان یا آگاهی...

#### درباره اندیشه

اکنون که سخن به فکر اندیشه رسید، باید دانست که فکر یا اندیشه عبارت است از ترتیب چند مقدمه معلوم برای رسیدن به یک امر یا نتیجه نامعلوم. این مقدمات معلوم بر دو قسم تقسیم می‌شوند: ۱. تصور؛ ۲. تصدیق. همین انقسام در مورد مجهولات یا مقدمات و امور نامعلوم نیز جاری است. تصور عبارت است از ادراک محض، و تصدیق عبارت است از ادراک توأم با حکم و داوری کردن برای کشف مجهولات تصوّریه، مقدماتی تصوّری را به ترتیبی خاص کنار هم قرار می‌دهند. این مقدمات را که باید معلوم و شناخته شده باشند «قول شارح» می‌نامند و همین قول شارح نیز که رسالت دارد تا فکر و اندیشه را به چستی و چگونگی تصورات مجهول برساند به پنج گونه قسمت می‌شود: ۱. حد تام؛ ۲. حد ناقص؛ ۳. رسم تام؛ ۴. رسم ناقص؛ ۵. تمثیل یا تشبیه. توضیح اینکه اگر تعریف مشتمل بر دو بخش کلی باشد حد تام است، و اگر مشتمل بر یک بخش کلی و یک بخش جزئی و خاص باشد حد ناقص است. این در صورتی است که در حوزه داخل معرّف و با استفاده از خصوصیات درونی آن اقدام به شناساندن مجهول شود؛ و اما هر گاه برای معرفی و شناساندن آن صرفاً از عناصر خارج و غیرمتصل به مجهول استفاده شود، در این صورت «رسم ناقص» معرّف بیان شده است؛ و هر گاه به طور مرکب، یعنی با تلفیق خصوصیات داخلی و خارجی آن، به شناساندن آن اقدام گردد «رسم تام» معرف ذکر شده است؛ و بالاخره، چنانچه برای شناساندن آن روش تشبیه به کار گرفته شود، یعنی برای معرفی یک موضوع تصوّری مجهول همانند سازی کنند و آن را به موضوع تصوّری معلومی شباهت دهند، در این صورت برای تعریف، از روش «مثال یا تمثیل» بهره گرفته‌اند.

برای کشف مجهولات تصدیقیه نیز همین روش معمول است. یعنی با برقرار کردن ارتباطی

۱. بروج: ۲۰

۲. اقتباس از آیه ۶۹ سوره نساء: «من النبیّین و الصّدّیقین و الشّهداء و الصّالحین و حسن اولئک رفیقاً».

خاص میان چند مقدمه تصدیقیه معلوم - که آنها را «حجت» می نامند - به چستی و چگونگی یک مجهول تصدیقی پی برده می شود. حجت نیز بر سه گونه است: ۱. قیاس؛ ۲. استقراء؛ ۳. تمثیل. قیاس عبارت است از پی بردن از کلی به جزئی؛ استقراء برعکس قیاس، پی بردن از جزئی به کلی است؛ و سرانجام، تمثیل شیوه ای است که در آن از جزئی به جزئی (که هر دو زیر مجموعه یک امر کلی باشند) پی برده می شود. غیر از اقسام یادشده، اگر هم اقسام دیگری وجود داشته باشند، فاقد نام و عنوان و متروک و مهجور هستند؛ زیرا که در عرصه علوم و معارف فاقد توانایی ایجاد شناخت هستند و از رهگذر آنها نمی توان مجهولی را معلوم کرد.

«حجت» در قیاس با «قول شارح» از برتری و شرافت بیشتری برخوردار است؛ زیرا حجت دستاورد برتر و شریف تری دارد که عبارت است از حکم به وجود اشیاء؛ در حالی که نتیجه و دستاورد قول شارح چیزی جز تصور اشیاء نیست. از همین رو، درخواست و نیاز اصلی و اساسی پیامبران خدا نیز دستیابی به تصدیق بوده است و نه تصور. ابراهیم (ع) درخواست می کند که: «رَبِّ هَبْ لِي حَكْمًا»<sup>۱</sup>: [پروردگارا به من حکم ببخش] و منظور از «حکم» دستیابی به «تصدیق» جزمی و یقینی به وجود اشیاء است؛ چه اینکه «تصور» اشیاء امری تبعی، فرعی و عرضی است. پیامبر، (ص) نیز از خداوند «ارائه اشیاء را آنچنان که هستند» طلب می کند: «أَرِياَ الْاَشْيَاءَ كَمَا هِيَ». نکته ظریفی که در این طلب وجود دارد فراگیری و شمول آن است. یعنی با این درخواست، سرور ما هم تصور و هم تصدیق، هر دو را مشتمل کرده است؛ و این طلبی است برتر و فراتر از طلب ابراهیم (ع) که طالب نیز، خود افضل و اکمل از ابراهیم (ع) است.

در مقایسه تصور با تصدیق، علاوه بر نکته ای که بدان اشاره شد (برتری تصدیق از تصور به لحاظ دستاورد هر یک) این نکته نیز قابل ملاحظه است که تصور واقعیت اشیاء امری است دشوار و حتی غیرممکن؛ زیرا در این گونه شناخت، تنها می توان از رهگذر اسماء و صفات به علم یا شناخت دست یافت و هرگز نمی توان به حقیقت و ماهیت موضوع پی برد؛ و از همین روست که خداوند فرموده است: «وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا»<sup>۲</sup>: [خداوند به آدم همه اسماء را تعلیم فرمود] برخلاف تصدیق که منتج حکم به وجود موضوع است، بی آنکه عقل احساس تردید کند یا درنگ و تأمل روا دارد. چنان که مثلاً حکم به اینکه «خدا وجود دارد» - به عنوان یک «تصدیق» - از هر امر بدیهی و واضح بدیهی تر و واضح تر است؛ در حالی که «تصور» خدا و نیز وجود دشوار و مشکل است هم «حجت» و هم «قول شارح» ماده ای دارند و صورتی. ماده قول شارح امور فطری و اساسی و ابتدایی مندرج در ارواح و نفوس است که قبلاً به آنها

اشاره شد. این امور فطری و ابتدایی، در عین حال ماده حجت نیز هستند؛ زیرا ماده حد هستند، و از آنجا که حد، خود ماده حجت است، پس آنها را ماده حجت نیز محسوب می‌توان کرد، و البته ماده با واسطه و بعید؛ و اما ماده بی‌واسطه و قریب، عبارت است از تصدیقات بدیهی و تصدیقات اکتسابی این تصدیقات به لحاظ راهبرد به تصور اشیاء «حدود» نامیده می‌شوند و به لحاظ زمینه سازی برای حجت «قضایا».

باری، بحث و بررسی در خصوص آنچه در عرصه فکر و اندیشه عهده‌دار رساندن انسان به مقصد مطلوب اوست، در حوزه «منطق» قرار می‌گیرد؛ زیرا این فن به منزله ترازویی برای سنجش شیوه‌ها و ابزارهای این حرکت است، و از همین رو «منطقی» پنج محور را باید مورد امعان نظر قرار داد:

۱. الفاظ، که در حقیقت قالبهای معانی و مفاهیم هستند، و گرچه در علم منطق مقصود بالذات نیستند، اما به اعتبار اینکه نماد معنوی و مفهومی دارند، مورد توجه و اعتنا قرار می‌گیرند؛ آنچه در منطق مقصود بالذات است، حقایق و معانی نهفته در پس الفاظ است و البته علم منطق در خصوص حقایق و معانی، به مثابه علم نحو در ارتباط با کلام عرب است. منطق مایه قوام معانی و نحو مایه قوام سخن است.

۲. ایساغوجی یا کلیات مفرده، شامل: نوع، جنس، فصل، عرض خاص و عرض عام.

۳. قضایا، ترکیبی خاص میان مفردات یادشده که براساس آن زمینه‌ای برای وصول به یک تصور فراهم آید.

۴. حجت و ماده آن که از سیزده نوع حجت بحث می‌شود.

۵. حجت و صورت آن که این مقوله ناظر به کیفیت ترکیب قضایا به لحاظ انتاج و عدم انتاج است. در این فن، مراد از انواع حجت و قیاس است و مراد از قیاس، برهان؛ زیرا این برهان است که موجبات دستیابی به یقین و علم قطعی را فراهم می‌آورد. اولیات، حسیات، حدسیات؛ تجربیات، و متوترات، پنج ماده از مواد سیزده گانه حجت یا قیاس را تشکیل می‌دهند. قیاس بر دو قسم است: ۱. اقترانی ۲. استثنایی. قیاس اقترانی نیز بر سه گونه است و قیاس استثنایی به دو قسم متصل و منفصل تقسیم می‌شود.

بنابراین، در مجموع، پنج نوع قیاس وجود دارد؛ چه اینکه ماده آن، یعنی قضیه‌ای که تشکیل شده است از دو حال خارج نیست: یا قضیه حملیه جزمیّه است، یا قضیه شرطیه موقوفه که این قضیه اخیر نیز یا عنادیه است، یا لزومیّه.

قیاس متشکل از دو قضیه جزمیّه، در واقع از دو قضیه مرتبط به یکدیگر ترتیب می‌یابد، و واسطه یا حدّ وسطی آن دو را به یکدیگر مربوط و متصل می‌سازد. در این ساختار، موضوعی

وجود دارد و محمولی و حد وسطی که موضوع را حدّ اصغر [صغری] محمول را حدّ اکبر [کبری] و واسطه ارتباط بین موضوع و محمول را حدّ اوسط نیز می‌نامند.

اشکال چهارگانه قیاس در فن منطق برآیند چگونگی همین ساختار است. بدین شرح که:

۱. چنانچه حدّ وسط محمول صغری و موضوع کبری باشد، این شکل اول خواهد بود. زیرا در این شکل، نتیجه‌گیری از دو مقدمه توأم با تکلف و صعوبتی نیست. شکل اول افضل اشکال است و از دو برتری و امتیاز بهره دارد یکی اینکه مقدمه اول ایجابی است (موجبه بودن صغری)، و دیگر اینکه مقدمه دوم کلی است (کلیت کبری). بدیهی است که امور ایجابی و کلی اشرف و افضل از امور سلبی و جزئی هستند. حاصل بحث شکل اول این است که: هر گاه یک شیئی دو وصف داشته باشد که یکی از آنها برای آن شیئی معلوم و شناخته شده است و دیگری مجهول، لیکن این وصف مجهول در عین آن که برای موضوع، معلوم و شناخته شده نیست اما برای آن وصف معلوم، شناخته شده و معلوم است، در این صورت نظر به اینکه این وصف مجهول، معلوم به واسطه است، در این صورت نظر به اینکه این وصف مجهول، معلوم به واسطه است، معلوم و شناخته شده خواهد بود.

۲. هر گاه حدّ وسط محمول هر دو (صغری و کبری) قرار گرفت، در این صورت شکل دوم ساخته خواهد شد. در اشکال چهارگانه، شکل دوم به لحاظ وضوح نتیجه - تالی شکل اول است و مقدم بر شکلهای سوم و چهارم؛ و حاصل بحث در این شکل این است که: چنانچه وصفی برای یک شیئی محقق و برای شیئی دیگری منتفی باشد، قطعاً در این ساختار رابطه تضاد و تباینی برقرار است؛ یعنی صغرای چنین قضیه‌ای با کبرای آن تعارض دارد. در شکل دوم نتیجه حاصله، جز سالبه - کلیه یا جزئیه - نخواهد بود.

۳. هر گاه به عکس شکل دوم، حدّ وسط موضوع صغری و کبری قرار گیرد، شکل سوم از اشکال اربعه تشکیل خواهد شد و نتیجه حاصله از چنین قیاسی، به صورت موجبۀ جزئیه یا سالبۀ جزئیه خواهد بود. اینک مثال برای هر قیاس:

اول: اگر نماز صحیح باشد، مقبول است.

نتیجه: ۱. نماز مقبول نماز صحیح است.

۲. نماز غلط نماز مقبول نیست.

دوم: جهان یا قدیم است یا حادث؛ که انتاج آن چهار صورت دارد.

سوم: هر انسانی ناطق است و هر ناطقی ادراک می‌کند پس هر انسانی ادراک می‌کند.

چهارم: هر انسانی ناطق است. و هیچ چهاربایی ناطق نیست. پس هیچ انسانی چهارپا نیست.

[اقسام سوم و چهارم، هر یک بر چهار صورت متصور خواهد بود]

پنجم: هر انسانی حس دارد و هر انسانی ناطق است. پس برخی حس داران ناطق اند. پنج قسم قیاساتی که بر شمرديم قطب و محور اصلی فن منطق، بل موضوع اصلی و مقصود بالذات این فن است و البته پرداختن به فروع فراوان و متعدد آنها مستلزم تدوین کتاب مفصلی خواهد بود. در واقع، این همان «موازين قسط است که در روز رستاخیز برپا می‌شود و به هیچ کس ستمی نمی‌رود و اگر به سنگینی دانه خردل باشد، آن را می‌آوریم که حسابرسی کافی هستیم. آن گاه که منشورهای ارواح گسترده شوند، و آنگاه که آسمان دل برکنده شود، و هر کس به افسوس گوید که ای وای من که در پیشگاه خدا چه طغیانها کردم، و ناله سر دهد که وای بر ما چگونه است که این کارنامه، تمام کارها را از کوچک و بزرگ فروگذار نکرده، همه را برشمرده است»<sup>۱</sup>. آری، این همان معیارهای راستین است که هرگاه فکر صائب و نظر ثاقب خویش را بر هر کدام از آنها عرضه کنی و آنها را ملاک و میزان رأی و اندیشه خود قرار دهی، راه حق و درست و اعتدال پوییده بر عرض حق و حقیقت تکیه خواهی زد، و چنین فکری مصداق واقعی سخن رسول خدا (ص) خواهد بود که فرموده است: «لحظه‌ای تفکر بهتر از شصت سال عبادت است»؛ و نیز مصداق سخن خداوند متعال که: «ویتفکرون فی خلق السماوات و الارض...»<sup>۲</sup>: [در آفرینش آسمانها و زمین می‌اندیشند]، یا: «قل انظروا ماذا فی السماوات و الارض...»<sup>۳</sup>: [بگو بنگرید که در آسمانها و زمین چه چیزهایی هست] و یا: «أولم ينظروا فی ملکوت السماوات و الارض...»<sup>۴</sup>: [آیا در حقایق آسمانها و زمین ننگریسته‌اند]؛ و بالاخره: «أولم یتفکروا فی انفسهم...»<sup>۵</sup>: [آیا به خویشتن خویش نیاندیشیده‌اند...].

#### درباره ریاضت

ریاضت را می‌توان این گونه تعریف کرد که عبارت است از جهاد نفس مطمئنه با قوای مزاحم به منظور دفع مزاحمت آنها. این مجاهده ممکن است جسمانی باشد که خود به دو قسم داخلی و خارجی منقسم می‌شود؛ و ممکن است روحانی باشد. جهاد جسمانی خارجی مانند نبرد با دشمنان خدا، آنانکه در برابر خدا سرکشی می‌کنند، از دین خارج می‌شوند، و از احکام و سنن

۱. حملات میان دو گیومه الهام گرفته از آیه ۴۷ انبیاء است که: «و نضع الموازين القسط لیوم القیامه فلا تظلم نفس شیئاً و إن کان مثقال حبه من خردل أثینا بها و کفی بنا حاسبین» و نیز: «و اذا النفوس زوجت» تکویر: ۷، و «و اذا الصحف نشرت و اذا السماء کشطت» تکویر، آیات ۱۰ و ۱۱، «ان تقول نفس یا حسرتی علی ما فرطت فی جنب الله» زمر: ۵۶، «و یقولون یا ویلتنا مال هذا الکتاب لا یفا در صغیره و لا کبیره الا احضها» کهف: ۴۹.

۲. آل عمران: ۱۹۱.

۳. یونس: ۱۰.

۴. اعراف: ۱۸۵.

۵. روم: ۸.

اصولی و عقلانی فاصله می‌گیرند. چنین جهادی جهاد اصغر است؛ زیرا نسبت به نوع دیگر، یعنی جهاد اکبر، از مزایا و منافع کمتری دارد. چه، بسیار روشن است که اصلاح و بهسازی عوامل ایدایی درونی، هم در دنیا و هم در آخرت، به مراتب از اصلاح و تأدیت عوامل ایدایی برونی سودمندتر است، و از همین روست که پیامبر (ص) فرموده است: «از جهاد اصغر بازگشتیم و اینک رو به جهاد اکبر داریم» و این جهاد اکبر چیزی جز مبارزه با عوامل مزاحم درونی نیست.

مبارزه با عوامل ایدایی داخلی و درونی مشتمل بر دو جنبه است: زدودن و آوردن، یا ترک و فعل. زدودن یا ترک عبارت است از پاکسازی تن از پلیدیها و پلشتیهای محسوس و مقرر؛ چنانکه رسول خدا (ص) فرمود: «کمترین مظاهر ایمان، برطرف کردن مانع از راه است» و بدیهی است که هر چه موجب آزار و اذیت باشد و سالک را از پیمودن راه حق و خیر باز دارد «مانع» محسوب می‌شود. و اما آوردن یا فعل نیز دو جناح دارد: مالی و بدنی از امور مالی، پاره‌ای در طول سالها و ماههای عمر تکرار می‌شوند مانند پرداخت وجوه شرعیه و صدقات و جز اینها، و برخی در طول عمر فقط یکبار باید به عمل آید مانند فریضه حج. فلسفه تکرار و تجدید برخی از عبادات، یادآوری معبود و عدم نسیان و فراموشی اوست. جهاد مالی در محدوده برداشتن «مانع» قرار می‌گیرد؛ زیرا عمل به آن موجب دور ساختن مال از خزانه دل می‌شود و نمی‌گذارد که گنجینه دل به اشغال حب مال درآید. چنین عملی با همه مزایا و منافع مترتب بر آن، به لحاظ اخروی نفعی اندک دارد؛ در واقع، به منزله انداختن بار سنگین است، و روشن است که انداختن بار سنگین سبب کسب درجه و مقام و مرتبه‌ای نمی‌شود و تنها نفع آن فقط سبکبار شدن است که نفع و سعادت اخروی نیست. سبکبار شدن فقط زوال شقاوت است نه تحصیل سعادت اخروی؛ و از همین روست که خداوند متعال می‌فرماید: «و ما اموالکم ولا اولادکم بالآئی تقرّبکم عندنا زلفی الآمن آمن و عمل صالحاً»؛<sup>۱</sup> [نه داراییهای شما و نه فرزندان شما نیستند که موجب تقرب شما به خداوند شوند، مگر اینکه کسی ایمان و عمل صالح داشته باشد...]. در این آیه تصریح شده است که تنها وسیله تقرب به ساحت قدس الهی ایمان و عمل صالح است. همچنین در آیه دیگری می‌فرماید: «خذهن اموالهم صدقة تطهّروهم و تزکّیهم بها...»<sup>۲</sup> [از داراییهایشان صدقه‌ای دریافت کن تا به واسطه آن پاک و پاکیزه‌شان کنی]. بنابراین جهاد مالی فقط موجب تطهیر و تزکیه می‌شود، و البته فرق است میان آنکه چیزی از پلیدی و پستی پاکسازی شود تا آنکه آراسته و مزین، و به مشک و عنبر معطر گردد.

جهاد بدنی نیز مشتمل بر دو جناح ترک و فعل است. ترک نیز بر دو گونه است: یکی ترک

لازم مانند روزه گرفتن که ترک شهوت شکم و امور جنسی است، و دیگری ترک متعددی که عبارت است از خودداری از اذیت و آزار دیگران. و اما فعل نیز بر دو وجه است: یکی متعدی مانند قربانی کردن که نفع آن به مستمندان می‌رسد و از باب دفع مانع است؛ یعنی موجب می‌شود که موانع راه سالک برطرف گردد، و دیگری لازم مانند نماز و ذکر و تسبیح و تحلیل اطاعتها و عبادتهای بدنی هر یک دارای ظاهری است و باطنی. ظاهر یا جسم عبادت، همین حرکات و سکانات محسوس و مشخص است که ممکن است هم برای خالق صورت گیرد و هم برای مخلوق، این نوع البته ریا خواهد بود که به شرک خفی نیز موسوم است، و از همین رو رسول خدا (ص) فرموده است: «شرک در امت من نهان‌تر است از صدای پای مورچه سیاه بر روی صخره در شب تاریک». و اما روح عبادت و اطاعت، در اخلاص و نیت درونی و قلبی محقق است و آنچه در ترازوی دقیق الهی به حساب می‌آید همین نیت و اخلاص است و لاغیر. در «موازین قسط» جز اخلاص و نیت عمل سنجیده نمی‌شود، و از همین روست که پیامبر (ص) فرموده است: «هر کس عملی را برای من و مخلوقی - مشترکاً - انجام دهد من او را با شرکش ترک می‌کنم». در آیات شریفه قرآن نیز آمده است که:

- «اللّٰهُ الَّذِیْنَ الْخَالِص»<sup>۱</sup>: [آگاه باشید که دین خالص از آن خداست]

- «فمن کان یرجو لقاء ربّه فلیعمل عملاً صالحاً و لا یشرک بعبادة ربّه أحدًا»<sup>۲</sup>: [هر کس امید دیدار پروردگار خویش را دارد باید کار نیک کند و در عبادت پروردگار احدی را شریک نگیرد]

طاعتها و عبادتهای بدنی به مثابه پل عبادات و اطاعات باطنی و قلبی است، و این پل بسته شده است تا از رهگذر آن به گلشن اخلاص راه یافته شود؛ چنانکه به تعبیر رسول خدا (ص): «ریا پل اخلاص» است، و باشد که این مجاز آدمی را به حقیقت رهنمون گردد. از میان عبادات بدنی برترین عبادت نماز است؛ زیرا روح نماز برترین روح عبادات است و همین صفا و پاکیزگی روح نماز دلالت بر صفا و پاکیزگی ظاهر آن نیز می‌کند؛ چنانکه عکس قضیه نیز صادق است. آری میزان نور و روشنایی خانه منوط به درخشش و فروغ چراغ خانه است. هر چه نور چراغ بیشتر؛ روشنایی چراغ و خانه با یکدیگر نسبت مستقیم دارند. روح نماز عبارت است از شناخت و بینش که برترین معارف و بینشهاست؛ زیرا متعلق این شناخت ذات خداوند متعال است که افضل معارف است. از این رو، نماز به هیچ علت و عذری - حتی در آستانه مرگ - از مکلف ساقط نمی‌شود؛ چنانکه شناخت و بینش نیز هیچ‌گاه ساقط نمی‌شود، و این تکلیف در دنیا و آخرت متوجه مکلف خواهد بود. حضرت عیسی (ع) نیز فرمود که: «وَأَوْصَانِی بِالصَّلٰوةِ وَ الزَّكٰوةِ مَا دُمْتُ حَیًّا»<sup>۳</sup>: [خداوند مرا تا آنگاه که زنده باشم به نماز و زکات

۱. زمر: ۳. ۲. کهف: ۱۰. ۳. مریم: ۳۱.

سفارش فرمود[ یعنی من به موجب وحی الهی در طول «حیات» موظف به تزکیه و تخلیه هستم، و البته همان گونه که قبلاً بیان کرده‌ایم «حیات» نفس ناطقه همیشه‌گی و دایمی است؛ چون این نفس را مرگی نیست، و روح هیچ گاه در معرض موت قرار نمی‌گیرد. بنابراین مبادا «حیات» مطرح شده در این آیه کریمه با زندگی فانی دنیا اشتباه گرفته شود. حیات مطرح شده در آیه مذکور همان حقیقتی است که آدمی بر طینت آن آفریده، و بر فطرت آن سرشته شده است که: «و ما خلقت الجنّ و الإنس الاّ ليعبدون»<sup>۱</sup>: [جنّ و انس را نیافریدم مگر برای آنکه مرا پرستند]. و از همین روست که رسول خدا (ص) فرمود: «ایمان بر هفتاد و اندی شاخه است که برترین آنها گفتن لا اله الاّ الله است».

باری، از جمله دلایل اینکه هر یک از این عبادات ظاهر، روح و حقیقتی دارد که مقصود اصلی است، و بقیه اعمال و مقدمات برای دستیابی به این مقصود وضع شده است اینکه خداوند متعال فرموده است: «انّ الصلوة تنهی عن الفحشاء و المنکر»<sup>۲</sup>: [همانا نماز از امور زشت و ناپسند باز می‌دارد] این اشاره به روح نماز دارد؛ زیرا مراد از یاد خدا ذکر قلبی است نه حرکت زبان، و از آنجا که قلب اشرف اعضاست، پس باید ذکر قلبی نیز از سایر عبادات شکوهمندتر و برتر باشد.

در خصوص روح فریضه‌های حج و روزه نیز توضیح داده شده است و به طور کلی عصارة تمام اعمال و عبادات بدنی، تزکیه و تخلیه است. تزکیه به معنی پاکسازی و تخلیه به معنی آراسته سازی؛ و از همین روست که خداوند متعال راه رستگاری را منحصر به این دو کرده می‌فرماید: «قد افلح من تزکّی»<sup>۳</sup>: [به تحقیق آن کس رستگار شد که تزکیه کرد]، «و ذکر اسم ربّه فصلی»<sup>۴</sup>: [و با یادکرد نام پروردگارش نماز گذارد]. که آیه اول اشاره بر تزکیه و پاکسازی، و آیه بعد اشاره بر آراسته سازی دارد. آیه شریفه «و ثيابك فطهر»<sup>۵</sup>: [جامه‌ات را پاکیزه ساز] اشاره به کلیه عبادات بدنی دارد که موضوع علم فقه را تشکیل می‌دهند. این علم<sup>۱</sup> عبادات را در بردارد و<sup>۳</sup> باقی عبادات در چارچوب آن قرار ندارد.

آنچه تاکنون بیان شد در خصوص جهاد بدنی و جسمانی بود؛ و اما جهاد باطنی و روحانی بر دو گونه است: ۱. تزکیه ۲. تخلیه. تزکیه یعنی پاکسازی از رذائل مادی که اصل و اساس همه آنها عشق به دنیا و زر و زیورهای دنیاست، و از همین رو پیامبر (ص) فرموده است: «دنیا دوستی منشأ هر گناهی است و همه گناهان از این گناه زاده می‌شوند» امهات حبّ دنیا عبادت‌اند از:

۳. اُعلی: ۱۴ و ۱۵.

۲. عنکبوت: ۴۵.

۱. ذاریات: ۵۶.

۴. مدثر: ۴. ۵. مدثر: ۴.



۱. حرص، که آدم (ع) در بهشت دچار آن گشت و به سبب لغزشی که براساس حرص از او سرزد با خفت و خواری از جایگاه رانده شد. حرص دو گونه دارد: شکمبارگی و افراط در کامرانی جنسی که از این دو می‌توان با عنوان هوئی و هوس تعبیر کرد و دومی، یعنی زیاده رویهای جنسی، زادهٔ اولی یعنی شکمبارگی است؛ چنانکه اولی به مثابهٔ بذر دومی است. هوئی و هوس بوتهٔ خاری پر تیغ و شاخ در مسیر سالک است که خداوند متعال به لحاظ اهمیت و خطر فراوان آن، تنها همان را گوشزد کرده، می‌فرماید: «... و نهی النفس عن الهوی فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى»<sup>۱</sup>: [و هر آن کس که دل از هوئی و هوس باز داشت، به یقین بهشت جایگاه اوست]. به هر تقدیر، از آنجا که پیروی از هوئی و هوس، سبب رانده شدن از بهشت است، لزوماً نافرمانی نسبت به هوئی و هوس و پشت پا زدن به آن باید سبب ورود به بهشت باشد. البته این سببیت مستقل نیست، و در حقیقت سبب اصلی ورود به بهشت، خودداری از هوئی و هوس، به شرط خوف از پروردگار متعال است و این خودداری، به علاوهٔ آن خوف، علت تامهٔ بهشتی شدن می‌شود.<sup>۲</sup>

۲. کبر، که شیطان در آزمون آن افتاد و به سبب آن از آستان قدس الهی طرد شد و بدین منزل خراب سقوط کرد که: «اهبطوا منها جميعاً...»<sup>۳</sup>: [همگی از بهشت فروافتید]. شیطان با کبر ورزیدن، هم مورد لعنت قرار گرفت، هم از آن آستان اعلا سقوط کرد، و هم با ویرانه نشینان قرین و همنشین شد.

۳. حسد، که دامنگیر قاییل شد، و بر اثر آن برادر با ایمانش را کشت و برای همیشه جهنمی گشت. چنانکه خداوند در همین خصوص فرموده است: «و من یقتل مؤمناً متعمداً...»<sup>۴</sup>: [هر کس مؤمنی را به قصد بکشد...] در این آیه کریمه از تأکید و تهدیدی تام و تمام استفاده شده است که منشأ آن اهمیت قتل نفس است؛ چه اینکه قتل یک نفس با قتل یک نوع برابر است، زیرا بقای نوع بستگی به بقای فرد دارد. از همین روست که خداوند می‌فرماید: «من قتل نفساً بغير نفس او فساد فی الأرض فکأنما قتل الناس جميعاً»<sup>۵</sup>: [هر کس فردی را بی‌آنکه کسی را کشته باشد یا مرتکب فساد در روی زمین شده باشد بکشد، چنان است که گویی همهٔ مردم را کشته است]. بنابراین باید از سگی حسد گریخت، چنانکه از شیر درنده می‌گریزند. به راستی این پدیده چه پلید و شوم و منحوس است که ابتلاء به آن موجبات نابودی نوع بشر را فراهم می‌آورد. از همین رو گفته‌اند:

۱. نازعات: ۴۰.

۲. اشاره است به صدر آیه پیشین که: «واما من خاف مقام ربّه و نهی النفس...»

۳. بقره: ۳۸.

۴. نساء: ۹۳. ۵. مائده: ۳۲.

## کَلَّ الْعَدَاوَةُ قَدْ تَرَجَّى اِزَالَتُهَا

## الْاَعْدَاوَةُ مِنْ عَادَاكَ مِنْ حَسَدٍ

: [از میان برداشتن هر گونه دشمنی دور از انتظار نیست، بجز دشمنی کسی که از سرحسد با تو دشمنی کند] باری، این سه خوی زشت پایه و اساس تمام ناپاکیهای نوع بشر را تشکیل می‌دهند و از آنجا که ریشه در طبع بشر، و شاخه در دل و جان او دارند، پیامبر (ص) فرموده است: «سه چیز نابود کننده است: حرص بی‌مهار، هوس حاکم، و خودپسندی». اینها همه از شهوت و غضب و نیروی فعال حیات بدن سرچشمه می‌گیرند و هر یک بین دو قطب افراط و تفریط نوسان دارند؛ لیکن حدّ متوسط و متعادل آنها همان «صراط مستقیم» است که در قالب «شجاعت» (به عنوان حدّ متعادل غضب)، «پاکدامنی» (به عنوان حدّ متعادل شهوت) و «عدالت» (به عنوان حدّ متعادل نیروی فعال حیات بدن) متبلور می‌شود و مجموعاً «حکمت عملی» بدان اطلاق می‌گردد. این بود «تزکیه» یا پاکسازی که در مبحث جهاد باطنی یا قلبی و روحانی، یکی از دو محور محسوب، و در آیۀ شریفه «وَالرَّجَزَ فَاهْجُرْ»<sup>۱</sup>: [از پلیدی دوری کن] منظور و مقصود است و شرح و تفصیل آن و شناخت ماهیت دردها و چگونگی درمان آنها را علم اخلاق که به طب روحانی موسوم است برعهده دارد.

و اما محور دوم که عبارت است از «تخلیه» یا آراسته سازی؛ این مهم از طریق کسب فضائل و معارف نظری و حکمت آمیز قابل تحصیل و اکتساب است و ما در مطاوی این کتاب مطالبی قانع کننده و کاملاً رسا در خصوص آن آورده‌ایم. باید دانست که هر یک از دو حکمت نظری و عملی را خاصیت و فایده‌ای مختص به خود است که در دیگری وجود ندارد. درست مثل اینکه مثلاً خاصیت آب نوشیدن، سیراب شدن است، و فایده‌ی نان خوردن سیر شدن. هرگز ممکن نیست که سیراب شدن با نان خوردن، و سیر شدن با آب نوشیدن تحقق یابد.

فایده‌ی تزکیه و پاکسازی آن است که روح یا نفس ناطقه را از آلودگیهای قوای مادی پالایش می‌کند و پاک و پاکیزه و شسته و رفته می‌گرداند. در مثل، چنانکه جامه‌ای را گازی شستشو دهد. این شستشو سبب آن می‌شود که جامه از چرکینی و تیرگی به تمیزی و سپیدی بگراید؛ و البته به اقتضای همین شستشو، و برای تمیز و سپید کردن جامه، از آب و آتش و فشردن و ستردن و حتی ضربه زدن نیز استفاده می‌شود، و گاهی استفاده از ابزارهای سخت و لبه‌های تیز نیز ضرورت پیدا می‌کند، چنانکه مثلاً در پاکسازی چرم و پوست، کاربرد این قبیل پاک کننده‌ها ضروری است.

فایده‌ی تخلیه یا آراسته سازی نیز آن است که روح یا نفس ناطقه را به زیباییها و شایستگیها

و اخلاق نیکوی الهی و آداب و عادات پسندیده می‌آراید، و از این صحیفه آینه تمام نمای وجود پدید می‌آورد؛ تا آنجا که صفحه دل به درجه‌ای از کمال و شایستگی می‌رسد که جلوه گاه حضرت ذوالجلال می‌شود. چه اینکه «انّ الله لا ینظر الی صورکم بل ینظر الی قلوبکم»: خداوند به صورتهای شما، که به دلهاتان نظر می‌کند].

این نکته را نیز نباید از نظر دور داشت که از میان ریاضتهای یاد شده، ریاضت روحی و باطنی حائز اهمیت، و حتی مراد و مقصد اصلی است؛ نه ریاضت جسمانی و ظاهری، و این معنی را فیلسوف بزرگ بوعلی سینا چه خوش سرود که:

|                           |                            |
|---------------------------|----------------------------|
| و تری الكلّ فهی للكلّ بیت | هذب النفس بالعلوم لترقی    |
| سراج و حکمة الله زيت      | أما النفس كالزجاجة و العقل |
| وإذا اظلمت فإنت میت       | فاذا أشرقت فإنت حیی        |

: [جان خود به دانشها بیالای تا رشد کنی و همه حقایق را دریابی که جان سرای همه حقایق است جان چون شیشه است و خرد همچون چراغ، و حکمت الهی به مثابه روغن این چراغ، درخشش چراغ جان مایه حیات توست، و تاریک شدن آن نابودیت را در پی دارد] از همین روست که می‌بینیم خداوند متعال در قرآن کریم، ضمن بیان سرگذشت حضرت مریم بنت عمران، این بانوی بزرگواری که از اولیای خدا بود و بر روی آب حرکت می‌کرد؛ زیرا روح الامین، آن فرشته بزرگ و مقرب الهی روح مقدس عیسی مسیح (ع) را به فرمان خدا در وی دمیده بود، تهذیب نفس را مورد عنایت و اشارت ویژه قرار داده است: «واذکر فی الکتاب مریم اذا تبتذت من اهلها مکاناً شرقیاً<sup>۱</sup>»: [در این کتاب مریم را یادکن که از خانواده خویش رو به جایی در شرق گذاشت] یعنی از قوای مادی و ظاهری خویش فاصله گرفت و دل از آنها برگرفت. تأکید بر «مکاناً شرقیاً» [جایی در شرق] از آن روست که فیض از ناحیه عقول افاضه می‌شود و عقول به مثابه شرق عالم وجود است. ادامه آیه چنین است: «فألتخذت من دونهم حجاباً»<sup>۲</sup>: [پس به دور از آنان خود را نهان ساخت] یعنی تمام علایق و ارتباطات مادی و ظاهری را گسست و پس از سپری کردن اربعینی یا بیشتر که در خلال آن به تزکیه و تحلیه مشغول بود و به فکر و ذکر روزگار می‌گذارید آثار و نشانه‌هایی از عالم بالا بر وی افاضه شد، و روح پاکش در معرض انوار غیبی قرار گرفت. فرشته مقرب خداوند متعال به صورت انسان، و در قالب مرد جوانی بر او ظاهر شد. این صحنه که در حقیقت، تمثیلی است کنایه از تجرّد از ماده و علایق مادی این گونه در قرآن آمده است: «فتمثل لها بشراً سوياً»<sup>۳</sup>: [آنگاه فرشته به صورت

انسانی کامل، برای مریم نمودار شد] و در دل و جان او روح رحمت دمید؛ افاضه‌ای که در حقیقت قوه عاقله مریم را بارور ساخت و احساس «حمل عیسی»<sup>۱</sup> کرد. یعنی از آن لحظه به بعد در وجود خود تغییر حالتی یافت؛ چه اینکه انوار تابیده بر روح مریم مقدس گوهر جان او را دگرگون کرد و به دنبال این تحوّل روحی بود که: «فانتبذت به مکاناً قَصِيّاً»<sup>۲</sup>: [پس حمل خویش را به جایی در دوردست برد]؛ زیرا از مکر و کید حسودان در امان نبود و احساس نگرانی می‌کرد که مبادا در کار او حيله‌ای کنند که برادران یوسف کردند. مریم می‌اندیشید که قطعاً سخن حق او را کسی باور نخواهد کرد و او را به دروغ‌گویی متهم خواهند ساخت. از این رو دست به هجرتی زیبا زد و روی دل به جانب خدا گذاشت، و سرانجام پس از گذراندن مدت حمل که نود ماه یا اندکی بیش و کم به درازا کشید - چنان‌که مدت مقرر برای حضرت موسی (ع) یکبار، چهل روز، به عنوان میقات و میعاد با پروردگار متعال، و بار دیگر، هشت سال، به عنوان خدمتگزار حضرت شعیب (ع) بود - «درد زایمان او را به پای خرما بنی کشانید»<sup>۳</sup>. مراد از این زایمان، به فعلیت درآمدن قوه عاقله، و مبدل شدن آن از حالت بالقوه، به حالت بالفعل است؛ و چون این تحول امری بس سخت و دشوار است، به کنایه تعبیر «مخاض» یا درد زایمان به کار رفته است. به هر روی، «فناداهامن تحتها الاّ تحزنی...»<sup>۴</sup>: [پس منادی از زیر دامن مریم ندا درداد که غم مخور...] این منادی همان روح مقدسی بود که آن تحول را به وجود آورد و قوه عاقله را بالفعل کرد آری، مریم (ع) نباید غمگین شود؛ زیرا او از شمار اولیاء خداست، و «اولیاء الله لاخوف علیهم ولا هم یحزنون»<sup>۵</sup>: [اولیاء خدا را ترسی و غم و اندوهی نیست]. اینک این بزرگوار به موجب خطاب «و هزّی الیک بحذع النخلة تساقط علیک رطباً جَنِيّاً»<sup>۶</sup>: [تنه خرما بن را حرکت ده تا خرمای تازه چیده شده بر تو فرود آید] موظف است که نیروی اندیشه را به کار برد تا این ابزار که برای عقل تعبیه شده است و عقل به مدد آن به کمالات خود نایل می‌آید، «رُطَب» معارف و خرمای علوم بر دامن پاکش نثار کند. این درخت، از همان سنخ است که موسی (ع) در آن «بقعه مبارکه» ندای قدسی را از او شنید. با این تفاوت که در مورد موسی (ع) چون یک پیامبر الهی و انسانی کامل بود «شجرة» (درخت) برومند پر شاخ و برگ، و در مورد مریم (ع) که ولیّ خدا بود اما چون پیامبر نبود، انسان کامل هم نمی‌توانست باشد، «جذع النخلة» (تنه درخت) بی‌برگ و بار نامیده می‌شود. فرق میان «ولایت» و «نبوت» همین است. به هر روی، مریم (ع) با خطاب «فَكُلِي و اشْرَبِي و قَوِّي عیناً»<sup>۷</sup>: [پس بخور و بیاشام و چشمانت روشن باد] باید غذای معنوی بخورد و آب حیات حقیقت

۵. یونس: ۱۰.

۴ و ۳. مریم: ۲۴.

۲ و ۱. مریم: ۲۲.

بیاشامد تا به پاس آنکه از دامانش فرزندی که در واقع قوه عاقله‌ای وارسته و هوشمند است، زاده می‌شود، چشمانش فروغ گیرد و روشن شود؛ فرزندی که «به مشیت الهی مرده را زنده می‌کند و نابینا و بیمار مبتلی به «بَرَص» (پسی) را بهبود می‌بخشد» و «هرگاه با فردی از افراد بشر مواجه شود بگوید که من به نذر روزه دار خداوند رحمان هستم» و این بدان معنی است که باید سکوت کند و اسرار و انواری را که بر وی کشف و روشن شده است برملا نسازد آری، باید راز خود را بر کسی فاش نکند، مبدا به دسیسه‌ای یا توطئه‌ای بر او رشک برند، یا از منزل و مأوایش اخراج کنند، یا به قتلش برسانند. با این همه، حسودان و بدخواهان به مکر و حيله می‌پردازند، اما خداوند هم متقابلاً حيله می‌کند، و البته مکر و حيله الهی سرآمد مکرها و حيله‌ها است؛ چنانکه در خصوص حضرت ختمی مرتبت (ص) چنین کرد و مکر کفار و مشرکان را به مکر الهی پاسخ گفت. آری یک فرد کامل در میان مجموعه‌ای ناقص همواره در معرض توطئه و دسیسه است؛ چنانکه متنبی می‌گوید:

ما مقامی بأرض نخلة      الا کمقام المسيح بین اليهود

[جایگاه من در سرزمین نخله، چنان است که جایگاه عیسی (ع) در میان قوم یهود] از آنچه به عنوان تفسیر آیات کریمه بالا مطرح شد، به فراست می‌توان دریافت که قوه عاقله به کمک و وساطت قوای مدرکه و محرکه از همان جان یا روح حیوانی زده می‌شود. در خصوص عیسی (ع) نیز گفتنی است که این نام مشتق از «عیس» است، و این واژه به سپیدی آمیخته به سرخی اطلاق می‌شود (رنگ بور) و این، نمادی است از روح پس از ترکیب با قوای مادی؛ آنانکه مایل‌اند پاکی و روشنی روح ریاضت کشیده را که گوهر آن به صیقل ریاضت پاک و پاکیزه و زلال و روشن شده است مشاهده نکنند، و در مثل «عیسی» را پس از ولادت از دامن مادر ببینند، به خلق و خوی آن وجود مقدس نظاره کنند که عیسی بشارت آمدنش را داد. بشارت آمدن کسی که نامش احمد است و نشانش یگانه و فرد. گرانمایه‌ای که سرِ سروران است و میر بزرگان و سالاران، فروغ هر هلال و بدری از اوست، و جلال هر مهتر و صدری و امدار او. دین و دولت را بهاست و اسلام و مسلمین را پاکی و صفا وجود گرمی‌اش همواره خجسته، و پیوسته فرخنده باد تا فضل و برتری‌اش را نیازی به اقامه دلیل و برهان نباشد؛ چه آنکه خبر به پای عیان نرسد، و شنیدن به دیدن نماند. در اینجا سخن خویش را با حمد و سپاس خداوند متعال و با درود و سلام بر پیامبر رحمت و شفیع امت و خاندان بزرگوارش به پایان می‌بریم. آغاز این تصنیف روز عرفه بود و پایان آن روز چهارشنبه نیمه محرم، اولین ماه از سال ششصد و بیست و نه [هجری قمری]. بدین ترتیب، مدت تحریر سی و پنج روز تمام به درازا کشید. بعون الله الجلیل و منه الجزیل.