

مشكاة الانوار

تالیف
ابو حامد غزالی

ترجمہ
صادق آئینہ وند



بها: ۱۳۰ ریال



مشكاة الانوار

تأليف
ابو حامد غزالي

ترجمة
صادق آيينهوند



مؤسسة انتشارات امير كبير
تهران، ۱۳۶۶



غزالی، ابو حامد

مشكاة الأنوار

ترجمة صادق آيينه‌وند

چاپ اول: ۱۳۶۴

چاپ و صحافی: چاپخانه سپهر، تهران

حق چاپ محفوظ است.

تیراژ: ۷۷۰۰ نسخه

فهرست مندرجات

صفحه	عنوان
۷	سخنی از مترجم
۱۱	تحلیلی انتقادی از رساله
۱۲	فصل اول
۱۹	فصل دوم
۲۵	فصل سوم
۳۰	نظریه مطاع و مشکل صفات خدا
۳۹	آغاز کتاب مشکاة الانوار
۴۱	فصل اول در بیان آنکه نور حق همان خدای تعالی است و نهادن نام نور
۴۹	بر غیر او معجاز محض است و حقیقت ندارد
۵۱	تکمله‌ای برگرفته فوق
۵۳	نکته‌ای راجع به حقیقت نور
۵۵	حقیقت
۶۴	حقیقت حقیقتها
۶۵	فصل دوم در بیان تمثیل، چراغدان، چراغ، شیشه، درخت، روغن و آتش
۷۲	بخش اول در بیان راز تمثیل و روشهای مربوط به آن
۷۵	خاتمه و اعتذار
۷۹	بخش دوم در بیان مراتب ارواح نورانی بشری
۸۳	بیان تمثیل آیه مبارکه نور
۹۳	فصل سوم در معنی قول پیامبر که: «خدا را هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه ذاتش دیده‌ها را بیننده را بسوزاند»
۹۳	«توضیحات مترجم» اصطلاحات

به نام خدا

سخنی از مترجم

با یاری خدا و به فاصله‌ای نه‌چندان زیاد، پس از ترجمه کتاب *ارجمند المتقدمین الضلال اثر امام محمد غزالی*، ترجمه *مشکاة الانوار* او نیز تقدیم دوستداران فرهنگ اسلامی می‌گردد. کتاب حاضر با قلت حجم دریایی از معنا را در بر دارد و بیشک جزو شاهکارهای غزالی است. برخلاف انتظار، آنگونه که باید از این کتاب استقبال نشده است. شاید بتوان علت این بی‌توجهی را در نکات زیر جستجو کرد: متفکران اسلامی، خاصه مخالفان غزالی، چون او را ناقد و هادم فلسفه مشاء می‌پنداشتند، هرگاه به مقابله و پاسخگویی برخاسته‌اند سعی‌شان بر آن بوده تا تنها در آن مبحث و از آن دیدگاه—دفاع از فلسفه مشاء—با وی درافتند و در این مجال موضوع نظر ایشان بیشتر همان کتاب *تہافت الفلاسفة* بوده است. به‌عنوان مثال می‌توان کارهای ابن رشد و خواجه نصیرطوسی را از این مقوله برشمرد. نهایت اینکه اینان به مصداق «حب‌الشیء یعمی ویصم» مجال آن نیافتند—و یا نخواستند—تا دمی بیندیشند که غزالی با آنکه فلسفه ابن‌سینا و فارابی را درهم ریخت خود فلسفه‌ای داشت از نوع دیگر؛ و با کمی دقت این معنی را از کتابهای *مشکاة الانوار*، *رسالة اللدنیة* و قسمتهایی از کتاب *گرائقدر احياء علوم‌الدین* و مقدمه کتاب *المستصفی* وی می‌توان

دریافت. از دیگر اسبابی که کتاب را تا چندی به محاق برد، آراء بکر و تصریحات تند اشراقی و اعتقادی بود که در آن نسبت به وحدت وجود اظهار شده بود. این کتاب را می‌توان نخستین جوانه‌های فلسفه اشراق دانست، که در زمین اندیشه ایرانی قدمی کشید. شاید خواننده در آغاز چنین تصور کند که کتاب در تفسیر آیه مبارکه نور است. حال آنکه غزالی با استمداد از این آیه مبارکه، فلسفه اشراقی کاملی را ارائه داده و نظریه جدیدی را در هستی بیان کرده است. این روش (تفسیر تأویلی قرآن) بعداً مورد استفاده ابن عربی و دیگران قرار گرفت. مستشرقان و دانشمندان غربی نیز، غزالی را بیشتر از جنبه علمی و جهانی نگریسته و او را صوفی اعتبار کرده‌اند، تا فیلسوف صاحب فلسفه و آراء.

تحقیقات غربیان درباره کتاب:

تحقیقاتی که تا کنون از طرف غربیان در باب این رساله انجام شده بدین قرار است: مقاله‌ای از ونسینک (Wensink) که به سال ۱۹۴۴ در لیدن انتشار یافت. دیگر بحثی است که گاردنر در مجله اسلام (*Der Islam*) با عنوان «مشکاة الانوار و مشکلات غزالی» در سال ۱۹۱۴ به زبان انگلیسی منتشر کرد. تحقیق دیگر بوسیله مولتگمروی وات (Montgomery watt) در سال ۱۹۴۰ در مجله انجمن سلطنتی آسیا (J. R. A. S) انتشار یافت.

ترجمه‌های کتاب:

این کتاب نخستین بار بوسیله اسحق بن یوسف فاسی و یکبار دیگر به همت مترجمی ناشناس به زبان لاتین ترجمه شد. در سال ۱۹۲۴ نیز

به‌سعی گاردنر به زبان انگلیسی ترجمه شد.

نام کتاب و نسخه‌های خطی از آن:

حاجی خلیفه در کشف‌الظنون از آن به نام مشکاة الانواد یاد کرده است. نیز در یک نسخه خطی در پاریس و نسخه خطی دیگری در شهر اسکندریه با نام مشکاة الانواد و مصفاة الاسراده آمده است. در نسخه خطی شهید علی‌پاشا با نام کتاب المشکاة و المصباح آمده است. کتابی به نام مشکاة الانواد فی لطائف الاخبار را به غزالی منسوب کرده‌اند که با موضوع رساله حاضر بی‌ارتباط است، اصلاً کتاب مذکور مربوط به مؤلف حقیقی آن یعنی علاء‌الدین علی‌بن محمد، مشهور به ابن فقیه حافظ مصری متوفی ۸۷۷ ق. است.

باید دانست که شیخ طبرسی (ابوعلی فضل‌بن حسن) کتابی به نام مشکاة الانواد فی الاخبار دارد و نیز شیخ ابوالفضل علی‌بن شیبخ رضی‌الدین ابونصر (نوه دختری شیخ طبرسی) کتاب مشکاة الانواد فی غرر الاخبار را نوشته است.

به‌طور قطع نمی‌توان تاریخ دقیق تألیف رساله مشکاة الانواد را تعیین کرد و تنها می‌توان به همین حد که این کتاب جزو آثار او اواخر عمر غزالی است، اکتفا نمود. چه، کتاب، از پختگی فکری و توان روحی او حکایت دارد. ماسینون در کتابی که به نام مجموعه متون غیر منتشره در تاریخ تصوف اسلامی در سال ۱۹۲۹، در پاریس نشر داد، تاریخ تألیف این کتاب را بین سالهای ۴۹۵ - ۵۰۵ ذکر کرده است، که این قول به دلایلی سیدان معتبر نیست. بنابه گفته دکتر ابوالعلاء عقیفی (مصحح متن اصلی کتاب حاضر) حدود ۳۶ نسخه خطی از این رساله وجود دارد. ایشان با اعتماد به نسخه‌های معتبر، کتاب را با

مقدمه‌ای تحلیلی و ممتع تصحیح کرده‌اند. ما کتاب حاضر را از روی چاپ ایشان ترجمه کردیم و برای مزید اطلاع و به‌ملاحظه فوایدی چند، مقدمه‌ی ایشان را نیز ترجمه کردیم. در ترجمه، سعی شد همان روش پیشین که در ترجمه‌ی کتاب المنقذ بکار رفت، بکار گرفته شود، همگونی سبک، پرهیز از علائمی چون کروش و پرائتز و گیومه، مگر در موارد اضطراری، انتخاب ساده‌ترین زبان و پرهیز از ترجمه تحت‌اللفظی، مسؤلیت در حفظ افکار و عقاید مؤلف، از خصایص ترجمه حاضر است. سعی شد تا حد ممکن سبک نگارش هر دو زبان (عربی و فارسی) همانند باشد. اصطلاحات اگر معادل داشت ترجمه، و اگر نه همانگونه آورده شد. نهایت، واژه‌های اخیر در استخوان‌بندی جمله‌های فارسی به‌گونه‌ای جای داده شد که احساس غربت نکند، و از فشار حلقه‌های لفظ در زنجیر جمله، شکوه سر ندهد. نظرات اصلاحی صاحب‌نظران را می‌پذیرد و بر دیده می‌نهد و در این راه هیچ داعیه ندارد، که - الکمال لله وحده، الیه أتوکل والیه أنیب.

صادق آینه‌وند

تهران مرداد ۱۳۵۷

تحلیلی انتقادی از رساله

به قلم: دکتر ابوالعلا عینی

موضوع رساله (مشکاة الانوار) همانگونه که غزالی می‌گوید، اسرار انوار الهی است، که با استعانت از اشارات ظاهری قرآن، و اخبار رسیده از پیامبر، مثل آیه «الله نور السموات والارض» و حدیث: «ان الله سبعین حجاً من نور وظلمة» مورد تفسیر و تأویل قرار می‌گیرد. غزالی در (این رساله) نظریه فلسفی اشراقی دارد و می‌کوشد با استمداد از آن، آیه نور و حدیث حجاب را تأویل کند. با این فرق که او تنها به تأویل ظاهری آیه و حدیث نمی‌پردازد، بلکه گام را فراتر نهاده و اسرار الهی پنهان در آن دو را مطابق روش خاص تأویلی خود، به جستجوی می‌گیرد. روش خاص تأویلی غزالی، که در این رساله به تفصیل بیان شده است، خلاصه‌ای از آن را در این بررسی خواهیم آورد.

*

بی‌گفتگو، محتوای فلسفی رساله، قبل از هر چیز می‌باید از تأویلات باطنی‌گری، در جهت تفسیر باطنی و تکیه بر رموز و اشارات آن دو، و آنچه را از آن دو بیرون کرده و سرانجام آنچه استخراج و دسته‌بندی کرده است، برکنار باشد.

بر این اساس، این رساله در میان آثار غزالی در نوع خود بی‌همتا، و از وحدت تألیفی خاص به خود برخوردار است. اگرچه می‌توان در پاره‌ای از کتابهای پیش از آن تألیف شده مؤلف مثل کتاب احیاء

آخر جزء سوم، در مبحث حدیث حجاب، پاره‌ای از آنها را دید.

فصل اول

فصل اول کتاب به بررسی معنی «نور» در عرف عام و خاص و سپس خاص خاصان می‌پردازد. بحث مقدمه‌ای است در این باره که خداوند تعالی نورالانور یا نوراعلی‌واقصی است. و نور حق و حقیقی هموست، سایر انوار که تنها به طریق مجاز، نور نامیده می‌شوند، از او سرچشمه می‌گیرند. گویی غزالی به قضیه‌ای پی برده و آن را بدیهی و مسلم پنداشته است، و آن چنین است که جهان دارای اصلی است مغایر با خود. این اصل نور حقیقی، یا نور بالذات است. پس از آن غزالی گامهایی تدریجی، نه برای اثبات این نور، بلکه برای تقریر وجود آن برمی‌دارد. نور در عرف عام، چیزی است که خود را رؤیت کند و دیگران هم با استمداد از آن رؤیت کنند چون نور خورشید و ماه و چراغ و آتش برافروخته. ولی از آنجا که این نور جز به مدد چشمی که بتواند آن را، رؤیت کند، دیده نمی‌شود و به ادراک در نمی‌آید، لذا در ادراک، روح بیننده را رکنی از آن دانسته‌اند. از این روح آن است که بر آن نام نور، یا نور ظاهر نهند. این نخستین گامی است که غزالی در ارتقای معنای نور و تجرید آن، برمی‌دارد. زیرا از نور ظاهری محسوس، به نور دیگری که پنهان و نامحسوس است پی می‌برد. این نور همان نور در عرف خواص است.

پس از آن غزالی به نور دیدگان که به انواع بیشمار نقصان مبتلاست می‌پردازد. این نور نور غیر خود را می‌بیند ولی خود را نه، و از اشیاء جز ظاهر آنها را در نمی‌یابد، اشیاء بسیار نزدیک و بسیار دور را نیز ادراک نمی‌کند. جز متناهی و محدود را نمی‌بیند. کوچک را

بزرگ و بزرگ را کوچک، ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند. اما در انسان «چشم»ی است که از این نقصها چیزی در آن متصور نیست، و آن «عقل» یا روح، یا نفس انسانی است. از این رو به نام نور سزاوارتر است از نور چشم. این دومین گامی است که غزالی در تجرید نور برمی‌دارد، چه به نور عقلی‌ای می‌رسد که انسان با آن خود و غیر خود را تشخیص داده، و متناهی و نامتناهی و اشیاء بسیار دور و نزدیک را به ادراک می‌آورد. پشت‌پرده‌های هستی را باز شناخته و به درون هر چیز فرو رفته و اسرار و حقایق آنها را نیک درمی‌یابد. جهان زبرین و زیرین را باز شناخته و آفریننده بلندمرتبه را ادراک کرده و نسبت او را با جهان درمی‌یابد. جز اینکه باید گفت، عقل بر رغم این همه کمالات که به خاطر آن مستحق‌تر از نور چشم به اطلاق نام نور است، باز همه مدرکات را یکسان، ادراک نمی‌کند. بعضی از اشیاء را مستقیماً و بوضوح ادراک کرده و پاره دیگر را جز با تعلیم از مصدر حکمت خداوند، درنیابد. قرآن بیشتر از عقل، آگاهی می‌دهد، زیرا از بزرگترین و متعالی‌ترین حکمت، برخوردار است. از این جهت قرآن از عقل سزاوارتر به نام نور است. در گفته خداوند متعال، در دو آیه زیر با صفت نور آمده است. «و نور که فرستادیم آن را» و «فرستادیم بر شما نور مبینی را». این بخش، سومین گام در تجرید نور است، زیرا با نوری سروکار داریم که نه از انوار این جهان است، بلکه از عالم ملکوت است و قرآن هم از آن است. عالم ملکوت، عالم برینی است که فرشتگان در آن سکنی دارند و ارواح سالکان به آنجا عروج می‌کند. این عالم همان عالم غیبی است که عالم شهادت، اثری از آثار آن و سایه‌ای از آن و سببی از آن است. و مشحون از انوار است. انوار عالم فرودین پیوسته بر حسب دوری و نزدیکی‌شان از منبع نور اول از عالم ملکوت، نور می‌گیرند. این منبع (نور اول) را غزالی به ماهی

تشبیه می‌کند که از روزنهٔ خانه‌ای، بر آینه‌ای که بر دیوار نصب کرده‌اند، می‌تابد، و سپس از آن بر آینه‌ای که بر دیوار دیگر، قرار دارد پرتو می‌افکند و سرانجام بر زمین افتاده و آن را نورانی می‌کند. این نور واحد است که به سبب انعکاس انوار بیشمار از آن به وجود آمده است و چون وجود همهٔ آن انوار عاریت از نور اول است، هرگز نمی‌توانند از سلسلهٔ آن جدا شوند، بلکه تا بی‌نهایت به هم اتصال داشته و سرانجام به منبع نور اول که نور بالذات یا حقیقی یا نور محض (الله)، نام دارد پیوند می‌خورند. در واقع اطلاق لفظ نور بر غیر او از راه مجاز است.

این نور حقیقی همان است که خلق و امر (آفرینش و تدبیر) در دست اوست، نورانیت آغازین آفرینش با فرمان او و ادامهٔ این نورانیت در مرتبهٔ دوم نیز از اوست. در حقیقت نورانیت، هیچ کس با او انباز نبوده و کس را سزاوار چنین نام و مقام نیست. در مقابل نور ظلمت قرار دارد. چون نور وجود محض است، پس ظلمت عدم محض خواهد بود، زیرا معدوم (نیستی) نه برای خود، وجود پیدا می‌کند و نه برای غیر خود. ولی غزالی دو لفظ نور و ظلمت را همچون مذهب ثنویت ایرانیان باستان، به مفهوم دو مبدأ متضاد و ستیزنده بکار نمی‌برد. بلکه نور در نظر او وجود ایجابی و ظلمت سلب این وجود است. و از آنجا که وجود، تقسیم می‌شود، به آنچه که دارای چنین صفت ذاتی و آنچه که دارندهٔ این صفات به مدد غیر است، و نیز چون نسبت وجود به قسم اخیر، ناشی از اضافه یعنی نسبت آن به غیر خود است نه بالذات، ظلمت را در مقولهٔ عدم محض اعتبار کرده‌اند. جهان هستی یا بهتر بگوییم، آنچه که نام غیر خدا بر آن نهند (ماسوی الله) در ذات خود عدم محض است. وجود حقیقی همان خدای تعالی است که نور حقیقی است. باید دانست که این سخن در نظر غزالی نوعی تعبیر مجازی نیست، بلکه

حقیقت آشکار است. زیرا این امر دستاورد نظریه وضعی عقل نیست بلکه حقیقتی است که عارفان، هنگام معراج روحی، از «حضیض مجاز به اوج حقیقت» آن را به چشم عیان مشاهده می‌کنند. و از طریق ذوق معنی‌گفته الهی «کل شیء هالک الاوجه» را نه به این معنی که هرچه جز در مسیر شدن «به سوی خداست» در زمانی از زمانها نابود خواهد شد، بلکه به این معنی که هرچه جز خدا، برای همیشه (ازلاً و ابداً) نابود است. و هر موجودی چنین جز چنان سرنوشتی بدنبال ندارد. وجود حقیقی همان ذات خداست، که در مالکیت بر هستی، ازلاً و ابداً در این دنیا و آن دنیا، یکتاست. این ندای خداوند که در روز ستاخیز در مردم درافکنده می‌شود که «پادشاهی امروز از آن کیست؟ [همه‌گویند] خدای واحد چیره‌راست»، تنها اختصاص به قیامت ندارد، بلکه در گوش مردم این جهان نیز پیوسته طنین می‌افکند. غزالی در منتهای اندیشه به نظریه‌ای شبیه به وحدت وجود می‌رسد که هرگاه گفته‌هایش را از قبیل شطحیات صوفیه به حساب آوریم، آنگاه دشوار توان او را ازین عقیده برکنار داشت. اما چیزی از غزالی دال بر اینکه از اصحاب شطحیات بوده باشد، در دست نیست. ولی وی بنا بر گفته‌های زیر بسیار به وحدت وجودیها نزدیک می‌شود. می‌گوید: «دنیا پر از انوار است... همه این انوار به سوی نورالانوار و معدن و منبع اول خود ارتقاء می‌یابند و این نور همان نور خدای متعال بی‌انبار است. نورهای دیگر همه عاریتی‌اند و نور حقیقی فقط اوست. همه هستی و کل، نور اوست. هیچ چیز جز در هیئت مجاز هویت ندارد. و چون جز او خدایی نیست، در نتیجه نیست اوئی مگر او. زیرا او، هستی است که اشاره‌ها همه متوجه اوست، و هیچ اشاره‌ای جز به سوی او نیست.» او به صراحت نمی‌گوید که حق همان خلق است و این هر دو، صورتی برای حقیقتی واحداند. — همانگونه که ابن عربی بعد از او گوید، فرق میان

آنها اعتباری است— بلکه غزالی گوید، هیچ موجودی جز خداوند حقیقت ندارد. و عالم جز از طریق انعکاس وجود حق— مانند انعکاس نور ماه در آینه‌های گوناگون— به زیور وجود نیاراید. این امر در نظر غزالی حقیقتی است که عقل به آن اقرار آورده و کشف صوفیانه آن را تأیید می‌کند. او در آخرین مرحله از شناخت، تفاوت بین توحید عوام بر مبنای «لاله‌الاله» و توحید خواص بر مبنای «لاله‌الاهو» را روشن می‌کند. «هو» از نظر او همانگونه که گفتیم عبارت از وجود کلی است که به او اشاره می‌شود. توحید خواص بنا بر نظر غزالی «گوینده‌اش را کاملتر و شاملتر و حقیقی‌تر و دقیق‌تر و دخیل‌تر از همه، در فردانیت محض و وحدانیت صرف وارد می‌کند. و کشور فردانیت انتهای معراج آفریدگان است». در کتابهای دیگر غزالی— که یادآوری خواهیم کرد— چنین تصریحی به قضیه وحدت وجود نرفته است. آنچه که در احیاء متذکر شده است که: «هستی جز خدا و آثار او چیز دیگری نیست. و هستی همه جلوه آثار اوست» در واقع اعترافی است به وجود هستی در حاشیه وجود خدا، و در را بر نظریه وحدت وجود می‌بندد. آیا می‌توان گفت که غزالی در رساله مشکاة در دیدگاه خود، پیرامون حقیقت وجود تجدیدنظر کرده، و تمایلی آشکار به گرایشهای صوفیان قائل به وحدت وجود، در او پدید آمده است؟ هرگاه بخواهیم به تمثیل نور ماه و آینه‌هایی که محل تابش نور ماه‌اند، توجه کنیم، می‌پذیریم که نورهای منعکس در آینه‌ها، در حالی که موجوداند و مرئی، ذات‌آدارای وجود و حقیقت نیستند، بلکه در اصل انعکاسهایی هستند از نور اول یعنی نور ماه. ولی منظور غزالی از آینه در تمثیل چیست؟ و این اشیاء در تمثیل او چه چیزی را نمایش می‌دهند؟ آیا غزالی به چیزی شبیه هیولای نخستین که فلاسفه برای انعکاس انوار الهی در نظرمی‌گیرند، اندیشیده است؟ در حالی که می‌دانیم که غزالی با انکار تمام وجود،

ماده قدیم عالم را رد کرده، و عالم را مخلوقی حادث از عدم می‌داند. آنچه به نظر من می‌رسد، غزالی با چنین تمثیلی (تمثیل نور ماه و انوار منعکس از آن) مشکل صدور عالم از خدا را، پیچیده کرده و بر اساس عقلی به توضیح و تحلیل آن نمی‌پردازد. حال باید دید، آیا تجربه صوفیانه در حل آن به‌وی کمی کرده است؟ او از عارفانی یاد می‌کند، که در وجود جز خدای یکتای حقیقی را نمی‌بینند، آنان در حال وجد و فنا وحدتی کلی و هماهنگ را درک می‌کنند، که در آن جز خدا چیزی مشاهده نمی‌شود. آنان در این تجربه مجالی برای غیر و حتی خودشان نمی‌یابند. از این رو بعضی از آنان همچون حلاج فریاد «انالحق» برداشته و دیگری «سبحانی ما اعظم شأنی!» گوید. اما این حالت «وحدت شهود» است نه وحدت وجود. وحدت شهود حالتی است که چون صوفی به سلطان عقل باز می‌گردد، آن حالت زود از میان می‌رود. در این موقع صوفی درمی‌یابد که: «این حالت اتحاد حقیقی نبود، بلکه شبه اتحادی بود همچون گفتار عاشقی از فرط عشق»: «أنا من أهوی ومن أهوی أنا». غزالی گوید: احساس عارف در حال فنای از خود و خلق و بقای به حق، اتحاد مجازی و توحید حقیقی نام دارد، یعنی توحیدی که در هستی جز خدای یکتا را مشاهده نمی‌کند. شاید آنچه که تهمت وحدت وجود را از غزالی، برمی‌دارد گفته‌ای است که در این کتاب در آخر فصل اول، به این مضمون آورده است: «خداوند با هر چیزی هست مانند نور با اشیاء» و مدلل می‌دارد که معنی او «با هر چیزی هست» این است که او قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و مظهر (سبب وجودی) هر چیز است. گفته‌وی در این مورد که او «پیش از هر چیز است» اقرار به قدم خدای تعالی و گفته‌وی دیگر وی که خدا «برتر از هر چیز است» تنزیه اوست، لذا تنزیه خداوند به معنای حقیقی دینی، مطلقاً با قول به وحدت وجود سازگار نیست. همین مطلب باعث شده است تا «ونسینک» در مقاله‌ای

که در سال ۱۹۴۱ در (Semietische studien uit de nalatenschap) نشر داد، به ارتباط بین این فصل از مشکاة با رسالات نه‌گانه «فلوطین» (Enneades) اختصاص دهد. وی در مقاله اظهار داشته که غزالی ماده بحث این فصل از کتابش را از فصل پنجم از رساله چهارم که در آن فلوطین به موضوع «رؤیت» پرداخته است، گرفته است. دکتر «عبدالرحمن بدوی» در کتابش **فلوطین** در نزد عرب ص ۱۸۹ - ۱۹۲ پراکنده‌هایی از ترجمه عربی قدیم منسوب به فیلسوف یونانی فلوطین را آورده است. و سپس اظهار داشته که این امر روشن می‌کند که این فصل به زبان عربی ترجمه شده و دسترسی غزالی به آن امکان داشته است. ولی باید گفت که فلوطین در این فصل به نظریه بینایی و کیفیت انتقال صورت مرئی در چشم می‌پردازد، و از اندیشه واسطه که صورت مرئی به سبب آن در مرکز بینایی قرار می‌گیرد، انتقاد می‌کند. با این حساب بین این فصل، با فصل اول از کتاب مشکاة ارتباطی متصور نیست. به عقیده دکتر عبدالرحمن بدوی، شاید منبعی که غزالی از آن متأثر شده باشد، فصل پنجم از رساله پنجم فلوطین باشد. این فصل به صورت خلاصه در رساله علم‌الهی منسوب به فارابی آمده است، که به نظر ایشان برگرفته‌هایی از رساله پنجم فلوطین است. دکتر بدوی رساله منسوب به فارابی را در کتابش **فلوطین** در نزد عرب نشر داده است. هنگام رجوع بدان چیزی که دال بر استفاده غزالی از آن کتاب در رساله مشکاة باشد، یافت نشد. جز اینکه قسمت کوتاهی از آن که اشاره دارد که فعل فاعل اول عقل است و عقل نور جوالی از این جوهر است، بسان نور خورشید که از خورشید بر اشیاء می‌تابد. برعکس در رساله علم‌الهی آرائی است که صریحاً با نظریه‌های غزالی ناسازگار است. در این رساله انگیزه‌ای آشکار به نظریه فیض فلوطین دیده می‌شود. نظریه فیض که از طرف فلوطین طرح شده است، غزالی در کتاب **تھاافت**.

الفلاسفه رد کرده و پیروان این نظریه را به کم‌خردی توصیف می‌کند. پیشتر روشن کردیم که غزالی چگونه ارتباط بین نورالانوار (الله) و (مطاع) و بین مطاع و سایر موجودات را تصویر می‌کند. نیز بیان شد که این مسأله نزد غزالی رابطه خلقی است نه فیضی به معنی فلوطینی آن. درست است که غزالی معنی نور و تراویدن و فیض را در تصویر آفرینش بکار می‌برد، ولی انواری که تا نورالانوار پیش رفته و به معدن و سرچشمه اول می‌رسند، انواری عاریتی هستند از نور اول، و حقیقت ذاتی ندارند. حال آنکه فیوضات (نظریه فیض) فلوطین موجوداتی حقیقی‌اند و هر یک وجود خاص به خود دارد. و فلوطین هرگز نمی‌گویند که اینها وجودشان وابسته به واحد اول است. چه دلیلی در دست هست که بگوییم غزالی در کتاب مشکاة از رساله علم‌الهی منسوب به فارابی بیشتر از کتاب اثولوجیای ارسطو متأثر شده است؟ در حالی که این کتاب منبع نخستین دانش فلاسفه اسلامی راجع به نوافلاطونیان بود. غزالی و بیشتر فلاسفه اسلامی از مصطلحات نوافلاطونی سود برده نهایت، در آنها معانی نوتری یافته و آنها را به گونه‌ای توجیه کرده و از معانی اصلی خارج می‌کردند. این امر ابتکار و اصالت فلاسفه اسلامی را نشان می‌دهد نه تبعیت و تقلید آنها را.

فصل دوم

غزالی در این فصل بعضی از الفاظی که در آیه نور «الله نور- السموات والارض...» مانند، مشکاة، مصباح، زجاجه، شجرة، زيت، نار آمده به اعتبار رمزهایی که اشاره به معانی پنهان در پشت پرده کلمات دارند، شرح می‌دهد. ابتدا برای توضیح، دو مبحث را پیش می‌کشد. در مبحث اول طبیعت رمز (تمثیل) و روش استعمال آن را بیان

می‌دارد. و در مبحث دوم، درجات ارواح بشری و مراتب نور آنان را به بحث می‌کشد. و در آخر هفت کلمه مذکور را رموز این ارواح برمی‌شمارد. نظریه طبیعت رمز او بر اساس فرض موازات و هماهنگی کامل بین عالم شهادت و عالم غیب، عالم جسمانی و عالم روحانی است. این نظریه چنین تفسیر می‌شود که، هیچ چیز در عالم شهادت نیست مگر که تمثیلی (نمونه) است برای عالم ملکوت عالم شهادت وسیله رسیدن به عالم غیب است. معرفت ما به عالم علوی (جهان برین) محال نیست و سفر به حضرت ربوبیت و قرب خداوند دشوار نمی‌نماید. خداوند یکتا نمونه و مثال ندارد، زیرا شرط نمونه داشتن ضرورت مطابقت را پیش می‌کشد و حال آنکه خداوند هستی است که چیزی با او مطابق و همانند نیست. حال که چنین است، باید الفاظ تمثیلی‌ای که در قرآن وارد آمده، به مثابه کلیدهای اسرار غیب دانسته و به مانند رموز خواب آنها را تأویل و تفسیر کنیم. همانطور که خورشید در علم تعبیر خواب، نشانه پادشاه و ماه نشانه وزیری است که احکام پادشاه را به اجراء درمی‌آورد. بر همین شیوه موجودات علوی روحانی، نشانه‌ها و رموزهای عالم محسوسند. بر همین مبنا غزالی پاره‌ای از نشانه‌ها و رموز مقتبس از قرآن کریم را برای توضیح نظریه خود بکار می‌گیرد. به نظر او «طور» رمز موجودات بزرگ و ثابت در عالم ملکوت است. «وادی» رمز موجودات علوی است که معارف غیبی را دریافت می‌کنند؛ و سپس معارف از آنها به بشریت انتقال می‌یابد. «وادی اَیمن» رمز سرچشمه نخستین معرفت است. و «نار» رمز روح پیامبر است که قرآن از آن به نام «سراج منیر» (چراغ نورانی) یاد می‌کند. «جذوه وقبس وشهاب» رمز کسانی است که با بینایی نه از روی تقلید از پیامبر تبعیت می‌کنند. «اصطلاء» رمز مشارکت پیامبر و پیروان است. «وادی مقدس» رمز نخستین منزلت از منازل ترقی پیامبر است. «خلع نعلین» رمز دل‌کندن

از دوسرا — دنیا و آخرت — است. «قلم» رمز نقش علم غیب در روحهای مستعد است. «لوح محفوظ» و «دق منشور» رمز روحی است که این علم در آن ثبت شود. «ید» رمز فرشته‌ای است که کاتب دانشهاست. «صورة» رمز است برای مجموع ید، قلم و لوح و در انسان «صورة الرحمن» «صورت خدایی» است. زیرا پیامبر فرمود: «خداوند آدم را بر صورت رحمن بیافرید» «ماء» همانگونه که خداوند فرموده است «از آسمان آبی فرستاد» رمز معرفت است. «أودیه» که در همین آیه آمده است: «سپس هر رودخانه به اندازه امکان خود آب گرفت» رمزهایی است برای دلها. غزالی به فراست درمی‌یابد که روش تأویلی او، وی را در شمار باطنیه‌ای درخواهد آورد، که آیات قرآن را از معانی ظاهر تغییر داده و تأویل به باطن می‌کنند. اینجاست که پیشدستی کرده و گوید که نه باطنی است تا ظاهر را مردود شمارد و نه ظاهری تا اسرار باطن را. بلکه او بین ظاهر و باطن را جمع می‌کند. از معنی محسوس شروع می‌کند و از اسرار پنهان در وراء کلمات هم، غافل نمی‌ماند. موسی علیه‌السلام در وادی مقدس آتش دید و پروردگارش او را ندا داد که «اخلع نعلیک» «کفشهایت را از پای بیرون کن» موسی کفشها را از پای بیرون کرد، ولی به هنگام دریافت که او در ابتدای معراج پیامبری است و خداوند از او می‌خواهد که تنها به سوی او رود، و دوستی دنیا و آخرت و آنچه جز خداست همه را از دل بیرون کند. مثال ظاهر از نظر غزالی حق است و پیوند و انجام آن به راز درون (باطن) نیز حقیقت. مثالها «اشارات»ی هستند که در جهت برانگیختن طبیعت حسن و خیال انسانی بکار گرفته می‌شوند. اما این اشارات راه به پشت پرده داشته و به انواری می‌رسند که از نظر حسن و خیال پنهان است. شاید کسی بپرسد، در این تأویل که نه سر به فرمان قواعد زبان می‌نهد و نه به عرف خاص علمی پایبند است، حق کدام است؟ آیا این کار میدانی برای

خیال‌پردازی و تخمین باز نخواهد کرد که عقل در آن بناچار هرچه بخواهد بگوید؟ اگر امر چنین باشد و تأویل به اسلام در بگشاید نه این خواهد بود که انواع بدعت و گمراهی در دین راه خواهد یافت. همانگونه که باطنیه و همگنانشان چنین کردند. در پاسخ گوییم، آنچه از سخن غزالی فهمیده می‌شود، این است که وی ورود به باب تأویل را تنها بر ارباب بصیرت همچون پیامبران و اولیاء که دارای نیروی خارق‌العاده هستند و معانی پنهان در پشت پرده‌ها را محسوس می‌بینند، مجاز می‌شمارد. همانگونه که برای پیامبر اتفاق افتاد، و او دید که عبدالرحمن - بن عوف بکندی داخل بهشت شد. پیامبر این واقعه را با چشم چنان دید، ولی با بصیرت به‌گونه دیگر. با بصیرت دریافت که عبدالرحمن - بن عوف و همگنانش با دشواری تمام با نفس به مبارزه برخاسته و تلاش می‌کنند تا ایمان بر شهوتها پیروز گردد و آنگاه داخل جهان روحانی پاکی به نام بهشت گردند. نهایت او بعد از مبارزه‌ها و تلاشها گام در بهشت خواهد نهاد. غزالی این نوع از رؤیا را که هم در خواب و هم در بیداری رخ می‌دهد، وحی نام می‌نهد، که اگر در بیداری دست دهد نیاز به تأویل و چون در خواب دست دهد محتاج تعبیر است. مبحث دوم که درآمدی بر تأویل آیه نور است مراتب روحی بشر را در پنج درجه بررسی می‌کند.

اول - روح حساس که محسوسات را درک می‌کند، هم در کودک و هم در بالغ وجود دارد.

دوم - روح خیالی که آنچه را حواس به ادراک می‌آورد، در انبار ذهن نگهداری می‌کند. کودک شیرخوار، از چنین روحی برخوردار نیست، بلکه بعد از دوران شیرخوارگی از آن بهره‌مند خواهد شد. پاره‌ای از حیوانات از چنین روحی بهره دارند.

سوم - روح عقلی که معانی مجرد را از حس و خیال تمیز داده و

ادراک می‌کند. این روح جوهر انسان و مرکز ادراک ضروریات و کلیات است.

چهارم - روح فکری یا نظری است که روابط منطقی افکار را درک می‌کند و از مقدمات به نتایج می‌رسد.

پنجم - روح قدسی نبوی (روان پاک پیامبری) که خاص انبیاء و اولیاء است و پرتوهای غیبی در آن می‌افتد. در گفته خدای تعالی «ما از امر خود، روحی بر تو وحی کردیم» چنین روحی منظور است. این ارواح پنجگانه انواری هستند که اصناف موجودات محسوس و معقول با آنها ظاهر می‌شوند. و از نظر غزالی به موازات اشیاء پنجگانه‌ای هستند که در آیه نور به این وجوه آمده‌اند: مشکاة (چراغدان) زجاجة (شیشه)، مصباح (چراغ)، شجرة (درخت)، زيت (روغن).

روح حساس در مقابل «مشکاة» است زیرا، انوارش از میان روزنه‌های حواس عبور می‌کند، همچون چراغدان که نور از آن به خارج می‌تراود. روح خیالی در مقابل «زجاجة» است، زیرا هر دو از اصل تار و غیر لطیفند، اما قابل تصفیه و تلطیف و تهذیب. خیال معارف عقلی را به ضبط می‌آورد و از اضطراب و انتشار بیهوده آن جلوگیری می‌کند. همینسان شیشه نور چراغ را از وزیدن باد و غیره نگه می‌دارد. روح عقلی در مقابل «مصباح» است. مرکز تابش انوار عقل است. زیرا چراغ نیز نور حسی می‌پراکند.

روح فکری در برابر «شجرة» است، به این معنی که حیات فکری درختی مانند پرشاخ و پرمیوه که همه از اصل واحدی چون ساقه درخت می‌رویند. درخت زیتون را بدین مناسبت آورده که روغنش پاکتر و صاف‌تر و پرشعله‌تر از دیگر روغن‌ها و بهترین روغن چراغهاست. روح قدسی نبوی در مقابل «زیت» است که به چنان درجه‌ای از صفا و خلوص رسیده است که نزدیک است بی‌تماس آتش نور دهد. ارواح پیامبران و

اولیاء نیز چنین است و به درجه‌ای از صفا و کمال رسیده که دیگر به کمک علمی خارجی فرشتگان و غیر آنها نیاز ندارد. اکنون باید دید که ارتباط تأویلات، با آیه‌ای که خداوند را به عنوان نور آسمانها و زمین معرفی می‌کند و سپس با تمثیلی رمزی و پیچیده او را تصویر می‌کند چیست؟ به نظر من تأویلی که غزالی بر آیه کرده آنگاه درست خواهد بود که آیه را با فهم درست یکبار دیگر به این نحو، قرائت کنیم: «خداوند نور آسمانها و زمین است مثل نورش (که در انسان تجلی می‌کند) چون چراغدان است که در آن چراغ است و آن چراغ در شیشه» بدون افزودن فوق ارتباط بین تأویل غزالی و آیه کریمه از هم می‌گسلد. ولی بر این فرض می‌توان آنچه را که غزالی در مراتب روحی انسان (مراتب پنجگانه مذکور) آورده است، فهمید، چه غزالی این مراتب را انواعی از انوار الهی می‌داند، که با درجات مختلف از نور-الانوار (الله) نور می‌گیرند. و خداوند متعال برای فهم درست این مطالب و مراتب از عالم محسوس، چراغدان و شیشه و چراغ و درخت و روغن را مثال آورده است. اما چرا غزالی تشبیه وارد در آیه مبارکه را تنها در انسان منحصر کرده و مخلوقات دیگر را مستثنی داشته است، در صورتی که آیه خدا را نور آسمانها و زمین، یعنی نور آنچه به زیور وجود، از بالا تا پایین آراسته است معرفی می‌کند. این اختصاص بدان جهت است که انسان در نظر غزالی تنها موجودی است که نور الهی در او در همه مراتب تجلی می‌کند. حال آنکه این نور، در غیر انسان جز در بعضی مراتب ظهور نمی‌کند. به همین خاطر خداوند انسان را از میان خلق اختصاص داده و او را بر صورت خویش آفریده و مستحق جانشینی خود گردانده است.

غزالی با این نظریه جهت خدایی انسان را کشف می‌کند و با پیوندی مستقیم او را به جهان برین مربوط می‌کند. و نظریه جدیدی

در باب نبوت و ولایت اظهار می‌دارد که در آن نبی و ولی بدون وساطت فرشته وحی و یا کمک از علم خارجی می‌تواند مستعد وصول وحی باشد. پیامبر یا ولی با داشتن چراغ نور در دل، چه احتیاجی به فرشته وحی دارد. این چنین بنظر می‌رسد که این فصل از رساله هشکاة الانوار متمم فصل اول باشد، زیرا غزالی در فصل اول از خداوند به اعتبار آنکه نور الانوار و اصل وجود است تصویری هستی‌شناسانه بدست می‌دهد و در این فصل به اعتبار اینکه این نور اصل معرفت بوده و در انسان به ظهور کامل می‌رسد، و در طبقه پیامبران و اولیاء که مطابق حدیث: «خداوند انسان را بر صورت رحمن بیافرید» طبقه مورد نظر هستند، به وجه خاص ظهور می‌کند، تصویری شناخت‌شناسانه از او ارائه می‌دهد.

فصل سوم

این فصل از کتاب مکمل طبیعی دو فصل گذشته است. و بر خلاف آنچه که بعضی از نویسندگان پنداشته — و بعداً به آنها اشاره خواهیم کرد — با موضوع کتاب بی‌ارتباط نیست. پس از آنکه غزالی در دو فصل گذشته، ثابت کرد که آنچه سزاوار و شایسته نام نور است، نور خداست و نیز این نور است که با تمام مراتبش در انسان متجلی می‌شود، در این فصل می‌کوشد تا حجابهایی که مانع تابش این نور شده و حائل بین انسان و معرفت خدا و حقیقت وجود هستند، شرح کند. محور سخن غزالی در این فصل بر گرد حدیث: «خدای راهفتاد حجاب از نور و ظلمت است که اگر پرده براندازد شکوه جلالش دیده هر بیننده را بسوزاند» دور می‌زند. وی محجوبان را در سه دسته تقسیم می‌کند: ۱ — محجوبان به ظلمت محض؛ ۲ — محجوبان به نور مقرون به

ظلمت محض؛ ۳- محجوبان به نور محض.

چنین بنظر می‌رسد که منظور از حجاب ظلمانی آنچه مادی و یا به‌طریقی مرتبط به ماده و از حجاب نورانی عقلیات باشد. از این نظر است که ملاحظه و دهریه که حواس بر آنها چیره و به‌انکار ادیان و رستاخیز برخاسته و وجود عالم را بر اساس نظریه مادی خالص تفسیر می‌کنند، داخل در طبقه محجوبان به حجاب ظلمانی‌اند. نیز محجوبان به نفوس ناپاک تیره و شهوات و لذات مادی که هوی را خدای خود گرفته و لذات حیوانی و نیل به شهوات را هدف نهایی زندگی قرارداده‌اند و اگر درجه‌ای از این پستی بالاتر آیند، سلطه‌گری و غلبه و استیلاء و یا شهرت و مقام را نیز غایت پندارند، همه در این طبقه قرار می‌گیرند. این عوامل که بر شمردیم جمله حجابهای ظلمانی محض‌اند. محجوبان به نور آمیخته به ظلمت، آنها‌یند که بر اندیشه دینی‌شان، انگیزه‌ای حسی و یا خیالی، که بین آنها و رؤیت واقعی حقیقت فاصله افکنده غالب آمده است. بت‌پرستان که در صفات الوهیت اندیشیده لکن آن را بر مخلوقات مادی محسوس اطلاق کرده و تجسم داده‌اند، از جمله این گروه‌اند. گروهی دیگر از اینان خدایشان را از معنی حصرو قید برتر آورده و جمال مطلق انطباعی را در شکلی از اشکال آن به‌پرستش می‌گیرند. دیگر از اینها آتش پرستانند، که در آتش معنی قهر، قدرت و ارجمندی که جملگی از صفات و انوار خداست منظور کرده‌اند. اینها از این صفات، مخلوقاتی مادی و محسوس تصویر و تجسم می‌کنند. دیگر از این گروه پرستندگان شعری و مشتری و خورشید، و پرستندگان نور مطلق یعنی ثنویه ایران‌اند. همه اینها که بر شمردیم محجوبان به ظلمت آمیخته به نورند. ظلمت ازین جهت که الوهیت را تصویر مادی می‌کنند و نور نیز ازین بابت که صفات الهی را بر معبودهای مادی تجسم و تصویر می‌کنند. مجسمه و کرامیه، که ظلمت خیال بر

اندیشه‌شان چیره گشته و قائل به خدای مجسم شده‌اند و او را بر عرش نشانده‌اند، ازین جماعت‌اند. نیز آنانکه برای خدا به ملاحظه علو اثبات جهت از نظر عام و خاص کرده‌اند، همه ازین جماعت‌اند. دسته سوم محجوبان به نور الهی، گروهی هستند که اذهان‌شان آمیخته به ادله عقلی فاسد است. اینها صفاتی همانهایند که برای خدا صفت تکلم و شنوایی و بینایی حسی قائل شده‌اند و آن را با صفات مشابه در انسان مقایسه کرده‌اند. می‌گویند خدا با صوت تکلم می‌کند و همچون ماسخن می‌گوید. از جمله محجوبان به انوار محض فلاسفه‌اند. اینان از اینکه صفت تکلم و شنوایی و بینایی و اراده را همچون بشر بر خدا اطلاق کنند، اجتناب ورزیده و خدا را از این صفات (در شکل بشری آن) منزه کرده‌اند. و او را با توجه به اثرش در هستی می‌شناسند. می‌گویند: «خدا محرک آسمانهاست» بعضی از آنها ادراک کرده‌اند که توصیف خدا به عنوان محرک آسمانها به سبب تعداد و تنوع افلاک موجب تکثر در ذات خدا خواهد شد. از این رو حرکت افلاک را به عقول (ملائکه) که هر یک در فلک خاص به خود مستقراست، نسبت داده‌اند. نهایت اینکه همه افلاک به وسیله فلک اقصی به حرکت درمی‌آید. و این فلک را مستقیماً خداوند به حرکت درمی‌آورد. گروهی از اینان، از این اندیشه بالاتر رفته و چنین پنداشته‌اند که حرکت افلاک به طور مستقیم شایسته نیست که از افعال خدا باشد. بلکه این امر از افعال عقل یا ملک (فرشته‌ای) است که تحت طاعت و عبادت خدا به این امر قیام می‌کند. بنابر پندار ایشان، خدا بر این اعتبار که کل هستی را از طریق امر نه مباشرت، به حرکت درمی‌آورد «مطاع» نام دارد. اینها بنابر حساب غزالی محجوبان‌اند، که — بنابر آنچه بر شمردیم — شامل بت پرستان و دهریها و مادیها و ملحدان دیگر می‌شوند. نیز مجسمه و مشبهه و صفاتی از متکلمان و فلاسفه ارسطویی یا ارسطو-فلوینی را

در برمی‌گیرد. رأیی که غزالی از میان این آراء می‌پسندد همان نظریه‌ای است که بنا بر نامگذاری وی مربوط به «واصلان» می‌شود. این نظریه چنین است که «مطاع» در حقیقت همان «امر الهی» است، که در قرآن کریم به این وجوه آمده است: «ألا له الخلق والأمر» و «انما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون». با این قرائن «مطاع» نه به معنای دینی فرشته‌ای از فرشته‌هاست، و نه همانگونه که فلاسفه نوافلاطونی می‌گویند، عقل اول است، و نه خود خداست و نه چیز دیگری از عالم است، بلکه واسطه بین خدا و عالم است و اراده الهی از طریق آن تحقق می‌پذیرد. «نسبت مطاع به وجود حق (خدا) نسبت خورشید است به نور محض» اما گفته غزالی در این باب که «مطاع موصوف به صفتی است که با وحدانیت حقیقی تنافی دارد» ناظر بر این است که امر الهی مبدأ کثرت و تعدد وجودی است، حال آنکه وحدانیت محض تعدد نمی‌پذیرد، زیرا از صفات خداست. در اینجا اندیشه غزالی در توصیف مطاع با فلوطین در توصیف عقل اول — با اختلاف جوهری بین نظریه این دو متفکر — تلاقی پیدا می‌کند. امر الهی در نظر غزالی قدیم است به قدمت خدا زیرا ناشی از کلام خدای قدیم است. اما عقل اول از نظر فلوطین موجودی است که از واحد اول فیضان کرده و به آن وابسته نیست. نظریه غزالی در باب مطاع امتداد نظریه اشاعره است در کلام الهی و در قرآن از آن جهت که ذاتاً کلام خداست. جز اینکه غزالی از چهارچوب نظریه بسیط اشاعره پا را فراتر نهاده، و با تعمق بیشتر آن را به صورت نظریه جدیدی از نظریات فلاسفه اسلامی (یا دو مذهب اسلامی اشاعره و معتزله) در مورد «کلمه» (Logos) درآورده است. و در اثبات آن در قرآن آیاتی به شاهد گرفته است. غزالی بر هیچ کدام از نظریه‌هایی که می‌گویند، پروردگار منزّه از معانی صفات جسمانی مطاع است و یا مطاع پروردگار محرک فلک آخری «فلک اقصی» و مسلط بر

افلاک دیگر است، و یا آنکه خداوند محرک حقیقی هستی است نه برسبیل مباشرت بلکه با واسطه عقل محرک افلاک، راضی نمی‌شود. او گفته «واصلان» را که می‌گوید، مطاع چیزی است غیر از ذات خدا و متصف به صفاتی است که با وحدانیت محض و کمال بالغ خاص خدا منافات دارد، می‌پذیرد. مطاع افلاک را به حرکت درمی‌آورد و هستی را تدبیر می‌کند. و «واصلان» از طریق آن به کسی که آسمانها را به حرکت درآورده و به کسی که امر به حرکت داده است، پی برده و از این دو به آنکه آسمانها را آفریده است، راه می‌برند. یعنی آنها از راه شناخت امر الهی به خدا می‌رسند. غزالی در این نظریه، در طریق تنزیه مطلق خدا و توصیف وحدانیت محض او بدون تضمن معنی تعدد «امر الهی» را بسان «کلام الهی» در اشاعره توضیح می‌کند. و کاری جز حرکت افلاک و تدبیر هستی را بدو نسبت می‌دهد. غزالی در این تنزیه بحدی می‌رسد که خدا را جوهری مجرد دانسته و از هر گونه نسبت بین او و خلقتش مبرا می‌شمارد. به سخن دیگر، خدا را از صفات الهی نیز مجرد می‌کند. این سخن اگر چه بر زبان غزالی رفته است، اما تصور نمی‌کنم او را راضی کرده باشد. «نیکلسون» بعید می‌داند که مطاع در نظر غزالی همان قطب صوفیه باشد که در گفته‌های اسماعیلیان باطنی مذهب آمده باشد. زیرا غزالی همه مذهب آنها را مردود می‌شمارد. وی در مقاله‌ای به نام «اندیشه شخصیت در اسلام» چنین از غزالی سخن می‌گوید: «من بیشتر قایلیم که بگویم نظریه غزالی در مطاع با نظریه صوفیه متأخر توافق دارد. مطاع در نظریه آنان به صورت رمزی اطلاق می‌شود که از آن به نام «حقیقت محمدی» یا «روح محمدی» یاد می‌کنند. او انسان آسمانی است که خداوند بر صورت خود خلقتش کرده است. این موجود از نظر آنان نیرویی است که نظام عالم و حفظ آن بدو متوقف است.»

شاید آنچه که این اندیشه را به «نیکلسون» القاء کرده است کلمه وجود مطاع و اشکال مختلف آن در چند آیه از قرآن باشد. از جمله «مطاع ثم امین» تکویر/ ۱۹. و «من یطع الرسول فقد اطاع الله» نساء/ ۸. و «یا ایها الذین آمنوا اطیعوا الله و اطیعوا الرسول» نساء/ ۹۰. به نظر من شاید برداشتهای صوفیان متأخر متأثر به نوافلاطونی چنین تفسیرهایی از این آیات کرده باشد. ولی تأثیر آن در اندیشه غزالی بعید می‌نماید. ظن غالب این است که غزالی از اطاعت پیامبر جز معنی دینی چیز دیگری نمی‌فهمید. و منظور از لفظ مطاع در نظر او «امر الهی» است که باعث جریان اراده الهی و حدوث در خلقت می‌شود.

نظریه مطاع و مشکل صفات خدا

غزالی در فصل سوم از کتاب مشکاة الانوار مسأله صفات خدا را به عنوان محوری برای اندیشه بکار می‌گیرد. گفته‌های بسیاری از فرق اسلامی و مذاهب غیراسلامی را که نام محجوبان بر آنها می‌نهند، رد می‌کند. گروهی از آنان را مشبهه شمرده که تا حدی پیش رفته‌اند که کارشان به تجسیم صریح کشیده است. گروه دیگر به تنزیه مطلق روی آورده‌اند، چون معتزله و بعضی از فلاسفه اسلام. غزالی اشعری مذهب است و همانگونه که می‌دانیم، اشاعره صفاتی را که خداوند، خود را به آنها وصف کرده برایش اثبات می‌کنند. ولی می‌گویند که این صفات مغایر با ذات او و قدیم به قدم ذات اوست، و در وحدت با هم اختلاف دارند. از این گفته نتیجه می‌گیرند که صفات خدا نه همانند او و نه همانند غیر اوست. خدا عالم به علم و قادر به قدرت و متکلم به کلام است، ولی علم و قدرت و کلامش غیر ذات اوست. این صفات با ذات خدا فی نفسه انقطاع تام ندارند بلکه به وجهی به ذات او

مربوط بوده و با او پیوند دارند. از جمله مسائلی که در این مبحث بدان توجه خواهیم کرد صفت «کلام» است، که بحث و جدل پیرامون آن، بین معتزله و اهل سنت و معتزله و اشاعره، اختلافهای کینه‌آلود افکنده است. زیرا بحث بر سر صفت «تکلم» آنها را به بحث در «امر الهی» که ما «مطاع» را از نظر غزالی به آن تفسیر کردیم، کشانده است. اشاعره قائل به قدم کلام خدا و از آن جمله «امر الهی» هستند. آنان نظریه خود را در این باب مستند به آیات وارد در قرآن می‌کنند، مثل: «از آیاتش آن است که آسمانها و زمین به امر او قیام می‌کنند»^۱ و «آگاه باشید خلق و امر (آفرینش و تدبیر) او راست»^۲ و «امر از آن خداست از قبل و از بعد»^۳. این آیات تصریح می‌کند، که امر خداوند «مطاع» قدیم به قدمت خداست و بر خلقت سبقت دارد و آسمانها و زمین به آن بر پایند. امر الهی بنا بر گفته آنان نه خداست و نه جدا از او. این آراء همه مربوط به اشاعره است که غزالی چون محقق امین در رساله مشکاة و در کتابهای دیگرش از آن عدول نمی‌کند. جز اینکه باید گفت وی در بخش آخر از رساله مشکاة افزوده‌ای جوهری مانند — که انگیزه‌ای از تصوف دارد و با مشکل کلام بی‌ارتباط است — می‌افزاید. افزوده این است که «واصلان» خدا را نه به گونه «محبوبان» ادراک می‌کنند. زیرا آنان خدا را مقدس و منزّه از آنچه که محبوبان توصیف کرده‌اند به ادراک می‌آورند. حق، آنگاه که ذاتاً بر آنها متجلی شود، جلالت و عظمت او بینایی و بینش بینندگان را می‌سوزاند. این منزلت صوفیانه به آنچه که «ابن عربی» «منزلت تنزیه توحید» نام نهاده شباهت دارد. در این منزلت از توصیف حق به صفتی از صفات او،

۱. و من آیاته ان تقوم السماء والارض بامره.

۲. الاله الخلق والامر.

۳. لله الامر من قبل و من بعد.

حتی صفت وحدت اجتناب می‌شود. زیرا وصف به وحدت تقید حق است. و تقید با تنزیه مطلق منافات دارد. ظاهراً، بخش‌های اخیر کتاب مشکاة- الانوار در فهم نظریه مطاع غزالی، مردم را به حیرت فرو برده و حتی موجب شک در عقیده او شده است. برای مثال می‌توان گفته «ابن طفیل» در رساله حی بن یقظان را شاهد آورد: «یکی از متأخران در کلام غزالی در آخر کتاب مشکاة الانوار توهم کرده، و آن را امری بزرگ پنداشته است که غزالی را در پرتگاهی انداخته که امید نجات از آن نیست. آن کلام این است که وی پس از ذکر اصناف محجوبان به انوار الهی و واصلان می‌گوید: «آنها بر اینند که این موجود عظیم متصف به صفاتی است مغایر با وحدانیت محض» وی می‌خواسته از این جمله چنین نتیجه بگیرد که غزالی معتقد است که اول (حق)، در ذاتش متکثر است. «منزه است خداوند از آنچه که خرده‌گیران گویند.» ظاهراً منظور ابن طفیل از یکی از متأخران «ابن رشد» است که از نظر ابن طفیل متهم به توهم و عدم فهم مقصود غزالی است. زیرا وی از «موجود عظیم متصف به صفاتی مغایر با وحدانیت محض» خداوند سبحانه و تعالی را منظور کرده، حال آنکه منظور غزالی از این کلام «مطاع» است نه ذات الهی منزه از هر وصفی. «ابن رشد» شخصاً غزالی را متهم می‌کند که در فصل مربوط به محجوبان سخنی آورده که با آنچه در کتابهای دیگرش در مسأله حرکت افلاک و موقعیت خداوند با آنها، آمده است، تناقض دارد. می‌گوید: «در کتاب معروفش به نام مشکاة- الانوار که در آن مراتب عارفان به خدا را برمی‌شمارد چنین آورده است: همه این گروهها محجوبانند جز آن گروه که معتقد است، خداوند سبحان محرک آسمان اولی (فلک اقصی) نیست بلکه او کسی است که این محرک از او صادر شده است. این جمله تصریحی است بر آراء حکماء در علوم الهی. وی در جای دیگر گفته است، که علوم الهی

فلاسفه برخلاف علوم دیگرشان تخمین است. در کتاب المنقذین - المزال بر حکماء ایراد کرده و معتقد است که علم در خلوت و فکرت حاصل می‌آید، و این نیز مرتبه‌ای از نوع مراتب انبیاء است، همین طور در کتابی که به نام کیمیای سعادت تألیف کرده به این گفته تصریح دارد.» این جمله جزء کتاب مشکاة الانوار نیست بلکه تلخیصی است مطابق آنچه ابن رشد از کتاب فهمیده و آورده است. غزالی به صراحت نگفته، که محرک فلک اول از خدا صادر شده است، بلکه در کتاب آورده است که: «نسبت این محرک (مطاع) به وجود حق، مثل نسبت خورشید است به انوار (پنجگانه)». آیا ابن رشد از این گفته معنی صدور فهمیده است؟ در مورد خورشید نمی‌توان گفت که صادر از نور محض است، بلکه گویند تعیینی است از تعینات آن یا تجلیگاهی است از تجلیگاههای آن. همینگونه در باب مطاع گویند: «محرک افلاک است که آن را به صورت امر الهی فهم می‌کنیم» از واحد حق صادر نشده بلکه تجلیگاهی از تجلیگاههای اوست. با این توضیح غزالی هیچ‌گاه، همچون فلاسفه قائل به نظریه صدور نیست. گذشته از آن غزالی اندیشه محرک اول را که فلاسفه بدان معتقدند بر این مبنی که طبیعت از خود عمل نمی‌کند بلکه مسخر و مستعمل خالق خود است، رد می‌کند. به نظر وی اگر گفته شود طبیعت کاری انجام می‌دهد برسبیل مجاز است، زیرا «فاعل» از نظر غزالی به مجرد اینکه مسبب باشد، فاعل نتوان گفت. بلکه نام فاعل آنگاه بر او می‌زید که فعل از او به اراده و اختیار سرزند. بنابراین آنچه برشمردیم، دیگر نمی‌توان گفت که غزالی در کتاب مشکاة نظریه محرک اول را پذیرفته باشد و در کتابهای دیگرش رد کرده باشد. بلکه محرک اول در نظر او «مطاع» (امر الهی) است که نه طبیعتاً محرک است و نه عین ذات واحد اول. همین امر باعث شده که «مونتگمری وات» در

مقاله‌ای که در مجله سلطنتی آسیایی در سال ۱۹۵۴ انتشار داد، فصل سوم از کتاب مشکاة الانوار را منحول بدانند. وی بر آن است که مؤلف این فصل یکی از کسانی است که در اثبات واحد اول متأثر از فلسفه «ابن سینا» در حد تفسیر کتاب نجات است. زیرا منظور اسلام منقول (علوم نقلی) از کلمه «توحید» نفی شرک دائمی از ذات خداست نه وحدت ذات او. وحدت ذات معنایی است که نوافلاطونیان بر آن رفته‌اند و هر چه که معنی تعدد و کثرت دارد از ذات خدا نفی کرده‌اند. تا آنجا که منجر به نفی صفات خدا نیز شده است. در همه این مقدمات دلیلی که بتواند نظر «وات» را در مورد منحول و ناسازگار بودن فصل سوم کتاب مشکاة تأیید کند، وجود ندارد. غزالی در این فصل صفات خدا را نفی نکرده، بلکه به انکار اطلاق این صفات بر خدا، از دیدگاه متکلمان و فلاسفه برخاسته است. او هیچ‌گاه صفت علم و قدرت و اراده و تکلم را از خدا نفی نکرده است، بلکه کیفیت اطلاق این صفات را بر خدا انسان که مشبهه، اطلاق می‌کنند، رد کرده است. غزالی منکر نورانیت خدا نیست، ولی اطلاق این صفت را بر معبود دیگری چون خورشید یا ماه و یا ستارگان دیگر نمی‌پذیرد. او صفت قهاریت را از خداوند نفی نمی‌کند، ولی نمی‌پسندد که این صفت را آتش پرستان بر موجود مادی‌ای همچون آتش نهند. وی آنگاه که از تنزیه خداوند سخن می‌گوید، تنها قصدش نفی انباز از ذات خدا نیست، بلکه سعی دارد، تا وحدت ذاتی را نیز برای او اثبات کند. زیرا مشکل صفات از نظر متکلمان و فلاسفه اسلام مشکل وحدت ذاتی خداست. «وات» دریافته است، که غزالی در این فصل، پس از آنکه مشکل صفات خدا را از نظر کلامی و فلسفی به بحث کشیده، کوشیده است تا آن را بر اساس تصوف حل کند. «واصلان» از نظر غزالی صوفیانی هستند، ارباب ذوق، که خدا را مستقیماً درک کرده و او را از همه توهمات

که در اوصاف بر ما ظاهر می‌شود، مقدس و منزّه می‌یابند. به نظر «وات» واصلانی که غزالی از آنها سخن می‌گوید، با معجوبان فرقی ندارند جز در اعتقاد به نظریه «مطاع».

وی سپس می‌افزاید که فصل حجب مقدمه ندارد. ولی می‌گوییم در مبحث حجب چه مقدمه‌ای بهتر و معتبرتر از ذکر نور و انواع و درجات آن تواند بود. زیرا حجبی که غزالی از آن دم می‌زند، مواعی است که، این انوار را پنهان کرده و حائل بین ظهور و تجلی آن می‌شود. هرگاه حجب با همه انواعش از میان برخیزد، نور قاهر الهی آشکار می‌شود و جلال و شکوه خداوند (مطابق حدیث) آنچه را که دیدگان و بینندگان به رؤیت درآورده‌اند می‌سوزاند. چگونه می‌توان در نسبت فصل سوم از کتاب به غزالی شک کرد، در حالی که خود غزالی بیان می‌دارد که کتاب مشتمل بر سه فصل است نه دو فصل. نیز به صراحت به حدیث حجب که موضوع بحث فصل سوم است اشاره دارد و در فصل اول و دوم سخن را به فصل سوم و در فصل سوم به آن دو احواله می‌کند. دلیل دیگری که صحت انتساب فصل سوم را به رساله تأیید می‌کند، این است که در نسخه خطی «شهیدعلی» که در سال ۹۰۰ ه. یعنی چهار سال بعد از فوت غزالی نوشته شده است، این فصل به کمال و تمام آمده است. نیز بعد از آن «ابن طفیل» بخشی مفصل و مهم از این فصل را بدون آنکه در صحت انتساب آن به غزالی شک یا اشکال کند، در کتاب *حی بن یقظان اقتباس* می‌کند. همه این شواهد، ثابت می‌کند که فصل حجب در رساله *مشکاة جزء اصیل*، و در واقع متمم و مکمل دو بخش پیش است. نیز از حیث مواد و اسلوب با سایر قسمتهای رساله هماهنگ است، و در آن ناسازگاری دیده نمی‌شود.

*

از تحلیلی که از محتوای رساله *مشکاة الانواد* کردیم، چنین

برمی‌آید که ما در برابر کار فلسفی ارزشمندی قرار داریم، که در نوع خود ممتاز است. در واقع این کار اولین خشت از بنائی را ماند که اگر خشتهای دیگر بر آن افزوده آید، سیستم فلسفی کامل و منظمی خواهد شد. این مطلب چنین می‌فهماند که غزالی برخلاف آنچه که به‌عنوان ویرانگر فلسفه، شهرت یافته است، خود دارای فلسفه است — همانگونه که سایر کسان بعد از او که پا در میدان تفکر نهادند، متد فلسفی داشتند — نهایت در نوع جدید. فلسفه مشائی، یعنی فلسفه ارسطویی رنگ نوافلاطونی به‌خود گرفته، رسالت خود را قبل از غزالی به‌پایان آورده بود. این فلسفه در تألیفات «بوعلی‌سینا» و مکتبش به‌اوج خود رسیده و راهی جز سقوط و قهقرا نداشت. ضرورتاً می‌بایست به‌نفع مکتب‌های دیگر فلسفی عقب‌نشینی کرده و جا را برای اندیشه اسلامی جدید باز کند. حمله‌ای که غزالی بر این فلسفه — که نماینده و مفسر خاص آن کتابهای ابن‌سینا بود — وارد آورد، عامل دیگری شد که به‌انهدام این فلسفه تسریع بخشید. فلسفه اسلامی ناگزیر بود راهی دیگر جز روش مشائی، که متفکر بتواند از آن به‌واقعیت اصیل وجود خود و دینش راه یابد، برگزیند. او به‌دنبال روشی می‌گشت که نظریه‌موضوعی نسبت به‌جهان را به‌نظریه ذاتی در روح تبدیل کند. نیز از عالم ماده و جامد به‌عالم نور و لطافت رهسپارد. این روش را «اشراق» گویند که اصول اولیه آن به‌وسیله افلاطون و فلاسفه ایران باستان، پی‌ریزی شد. فلاسفه اسلامی در این میبحث گام نهاده و نتایج ارزشمندی بر جای نهادند، که از هر دو ناحیه (یونان و ایران) کم‌مایه‌تر از عصر فلسفه مشاء نبود. این ناحیه از تفکر اسلامی هرگز مورد انکار نبوده و کسی نیز باور ندارد که، فلسفه اسلامی بعد از «ابن‌سینا» برپای ایستاد، جز کسانی که — بدون دلیل — فلسفه اسلامی را در فلسفه مشائی «ابن‌سینا» و «فارابی» منحصر می‌کنند. از این رو نمی‌توانند ژرف اندیشی و اصالتی

که صفت ممتازه فلسفه تصوف است و در آثار غزالی و «شهاب‌الدین سهروردی» و «محمی‌الدین بن عربی» و امثال آنان آمده، درک کنند. شاید غزالی نخستین فیلسوف اسلامی است که مطابق آنچه در کتاب *مشکاة الانوار* به وضوح دیده می‌شود به فلسفه اشراق روی نهاده باشد. محور اصلی بحث غزالی در این کتاب بر گرد تمیز بین نور و ظلمت و عالم انوار و عالم ظلمات می‌گردد. این گونه تمایز فلسفی مطابق آنچه در کتاب *اوستا* (Avesta) آمده اساس فلسفه قدیم ایران و نیز فلسفه نوافلاطونی است. ولی غزالی از تمیز بین نور و ظلمت فلسفه ثنوی‌ای — همچون ایرانیان — بنیان نهاده است. نه چنین نکرده که برعکس در رساله *مشکاة* و غیر از آن، به نقض فلسفه ثنوی نیز پرداخته و آنان را در زمره *محبوبان* آورده است. شاید او و بزرگان *متصوفه* اسلامی پیش از او، در آنچه که در مبحث نور و ادراک ذوقی حاصل از عالم نورانی آورده‌اند، بیش از همه متأثر از فلسفه نوافلاطونی جدیداند، که از طریق کتاب *دبویت* که اشتباهاً به ارسطو منسوب شده است، بدان دست یافته‌اند. در رساله *مشکاة الانوار* هسته‌های فلسفه اشراق به چشم می‌خورد. مهمتر از همه ناحیه هستی‌شناسی که درباره هستی سخن می‌گوید و شناخت‌شناسی که ماهیت معرفت را مورد بحث قرار می‌دهد و علم روان‌شناسی است که ماهیت روان را شرح می‌کند. اگر چه باید گفت که غلبه با ناحیه اول یعنی هستی‌شناسی است. بنابراین غزالی بر بزرگان فلسفه اشراق همچون «سهروردی حلبی» و «قطب‌الدین شیرازی» سبقت دارد. وی راه ورود به فلسفه کاملی را خاصه در مباحث مربوط به معرفت روح، فراروی می‌گشاید. سخن «قطب‌الدین شیرازی» در مقدمه شرح *حکمة الاشراق* سهروردی بیانگر این ادعاست. می‌گوید: «حکمت اشراقی حکمتی است که بر اشراق یعنی کشف، بنیان نهاده شده و یا حکمت اهل اشراق ایران است. که

این امر نیز به اول برمی‌گردد. زیرا حکمت اینان نیز کشفی و ذوقی است، و آن را به اشراق که محل ظهور انوار عقلی و درخشش و فیضان آن از طریق تابش در نفوس به هنگام تجرد است، نسبت داده‌اند. پارسیان در حکمت بیشتر بر ذوق و کشف اعتماد داشتند. فلاسفه پیشین یونان نیز—جز ارسطو و پیروانش که بر جدل و برهان تکیه می‌کردند— بر ذوق و کشف می‌رفتند.»

آغاز کتاب مشكاة الانوار

به نام خداوند بخشنده بخشایشگر،
پروردگارا نعمت داده‌ای با بخششت بر آن بیفزا

سپاس خدایرا، بخشنده نورها و گشاینده دیده‌ها و آشکارگر رازها و براندازنده پرده‌ها. و درود بر محمد، نور نورها و سرور شایستگان، دوست خدای جبار و نویدآور خدای غفار و بیم ده خدای قهار. بنیان کن ناسپاسان و رسواگر طغیان‌گران، و بر خاندان و یارانش پاکیزگان و پاکیزه‌کرداران و گزیدگان.

اما بعد، ای برادر گرامی، که خداوند ترا بر تحصیل سعادت بزرگ توانا گرداناد، و برای بالا رفتن بر ستیغ بلندبها آماده‌کناد، و با نور حقیقت بینایت داراد، و دلت را از غیر حق بیبرایاد، از من خواستی تا اسرار انوار الهی را بنا بر آیات پدیده و اخبار رسیده همچون گفته خدای در این آیه: «خدا نور آسمانها و زمین است»^۱. و تمثیلش آن ارواح را به چراغدان و شیشه و چراغ و روغن و درخت با گفته پیامبر در این خبر: «خدای را هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند»^۲ که تأویل بردار است، برایت آشکارکنم. با خواهشت به‌جایی دشوار

۱. الله نور السموات والارض.

۲. ان لله سبعین حجاباً من نور وظلمة وانه لو كشفها لاحرقت سبحات وجهه كل من ادر كه.

رهسپردم که دیده بینندگان بر رسیدن به غایت آن ناتوان است، و حلقه بر دری کوفتم که جز علمای استوار را گشوده نیاید. سپس بدان که نه هر راز به کشف درآید و فاش شود، و نه هر حقیقتی نمایان گردد و آشکار. بلکه سینه‌های آزادگان صندوق رازهاست. بعضی از عارفان گفته‌اند که: «افشای راز پروردگاری کفر است» بلکه سرور اولین و آخرین— درود خدا بر او باد— فرموده است: «بعض از دانشها هیئتی پنهان دارد، که آن را جز خدای و عالمان خدادان فهم نتواند کرد. و چون از آن دانش سخن گویند، انکار نکنند کس الا بی‌خبران و نادانان به‌خدا. پس هراندازه از خدا بی‌خبران فزونی یابند، رازها را به رسم رازداری نگه‌داشتن واجب آید.»^۱

اما من ترا می‌بینم که با استمداد از نور نسبت به‌خدا گشاد. سینه‌ای، و دل از تاریکیهای غرور بییراسته‌ای. از اینروی بر تو بخل نورزم و با اشاره، پرتوها و درخششهای نور و رمز حقایق و نکته‌ها را برایت بازگویم. زیرا زیان کف علم از اهلش، کمتر از زیان نشر آن در نااهلان نیست. چه گفته‌اند: «هر که به نادانان دانش آموخت دانش را تباہ کرد، و هر که دانش را از مستحقان منع کرد ستم کرده است»^۲ پس به‌اشارات مختصر و تلویحات موجز بسنده کن، که تحقیق مبحث مستلزم گستردن اصول و شرح فصول است، که اکنون مرا فرصت آن نیست و اندیشه و توجه‌ام نیز در آن ره نسپارد. کلیدهای دلها را خدا صاحب است، می‌گشاید هرگاه که بخواهد، و خواسته آنچه که باید بخواهد. آنچه اکنون گشوده می‌آید در سه فصل است:

۱. ان من العلم کهیئة المکنون لایعلمه الا العلماء بالله فاذا نطقوا بهلم ینکره الا اهل العزة بالله و مهاکثر اهل الاغترار و جب حفظ الاسرار.
۲. فمن منح الجهال علماً اضاعه * و من منح المستوجبین فقد ظلم

فصل اول

در بیان آنکه نور حق همان خدای تعالی است و نهادن نام نور بر غیر او مجاز محض است و حقیقت ندارد

توضیح مطلب چنین است که نور در وضع نخستین نزد عوام و در وضع دوم نزد خواص و در وضع سوم نزد خواص الخواص، شناخته می‌آید. سپس درجات انوار نامبرده منسوب به خواص-الخواص و حقایق آن باز شناخته می‌آید، تا هنگام ظهور درجات آن، بر تو کشف شود که خداوند تعالی نور اعلی و اول است و چون حقایق آن انوار بر تو کشف شود، دریایی که نور حق و حقیقی همان خدایی است که یکتاست و انباز ندارد. نور در وضع نخستین، نزد عوام ظهور می‌کند که این ظهور امری نسبی است، زیرا شیء برای انسان آشکار می‌شود و از دیگری پنهان می‌ماند. که می‌توان گفت این امر آشکار نسبی و پنهان نسبی است. زیرا نسبت ظهور این نور به ادراکات امری است ناگزیر. نیرومندترین و بارزترین ادراکات عوام حواس است که از جمله آن حس بینایی است. اشیاء با توجه به حس بینایی بر سه قسم‌اند: دسته‌ای از آنها که بنفسه دیده نشوند، چون اجسام تاریک. دسته‌ای که خود به خود دیده شوند مانند ستارگان و اخگر هرگاه که شعله‌ور نباشند، ولی اشیاء دیگر را نتوان به مدد آنها دید، دسته‌ای دیگر که بنفسه دیده شوند و وسیله رؤیت غیر خود نیز می‌گردند، همچون خورشید و ماه و چراغ و آتشیهای برافروخته. نور نامی است که بر دسته سوم اطلاق می‌شود. و گاهی بر آنچه که از اجسام نورانی بر ظاهر اجسام بی نور افتد نام نور اطلاق کنند. گویند زمین نور گرفت، و نور خورشید بر زمین و نور چراغ بر دیوار و لباس افتاد. گاهی بر این اجسام نورانی نیز نام نور نهند، زیرا فی نفسه نورانی‌اند. بطور کلی باید گفت که نور عبارت از آن است

که خودبخود دیده شود و نیز باعث رؤیت غیر خود شود، همچون خورشید. این تعریف ماهیت و حقیقت نور در وضع نخستین است.

توجه

از آنجا که حقیقت وجود و ذات نور، برای ادراك اشیاء است، و ادراك اشیاء نیز موقوف به وجود نور و چشم بیننده است. بنابراین نور هم آشکار است و هم آشکارکننده ولی انوار در مورد ناینایان نه آشکار است و نه آشکارکننده. از این رو ذات بیننده (چشم) و نور ظاهر به تساوی هر دو رکنی هستند که ادراك جز به آن دو صورت نگیرد. سپس چنین ترجیح داده‌اند، که چون ذات چشم مدرک است و ادراك با آن صورت می‌گیرد، ولی نور نه مدرک است و نه باعث ادراك بلکه محل ادراك است، پس نام نور بر نور بیننده (باصر) سزاوارتر است به نور، از نور رؤیت شده (مبصر).

نام نور را بر نور چشم بیننده اطلاق کرده و در مورد خفاش گفته‌اند، نور چشمش ضعیف است. و در مورد «کم‌سو» گفته‌اند که نور چشمش کم است و درباره ناینایان گفته‌اند که نور چشمان را از دست داده است. و در مورد سیاهی گفته‌اند که نور چشم را جمع کرده و تقویت می‌کند. پلکها را خداوند با حکمت خداوندگاری به رنگ سیاه بیافریده و چشم را در آن جای داده، تا نورش جمع شود. ولی سپیدی نور چشم را می‌پراکند و ضعیف می‌کند. انسان که نگاه کردن مستمر بر اشیاء سپید و نورانی، حتی نور خورشید، نور چشم را از میان برده و ناتوان می‌کند، همچون نابود شدن ناتوان در جوار نیرومند. با این توضیح دریافتی که ذات بیننده را نور نامند، و نیز دانستی که به چه سبب آن را نور نامیده‌اند، و نیز بدانستی که چرا به این نام سزاوارتر

است. این وضع دوم، یعنی وضع خواص است.

توجه

بدان که نور چشم به انواع عیوب مبتلاست. مثلاً غیر خود را رؤیت می‌کند و خود را نه. نیز آنچه را که دور است و یا پنهان به رؤیت در نمی‌آورد. ظاهر اشیاء را می‌بیند نه باطن آنها را و از موجودات پاره‌ای را بدون کلیت، رؤیت می‌کند. اشیاء متناهی را می‌بیند ولی از رؤیت آنچه نامتناهی است ناتوان است. در دیدن بسیار اشتباه می‌کند. مثلاً بزرگ را کوچک و دور را نزدیک و ساکن را متحرک و متحرک را ساکن می‌بیند. این هفت عیب پیوسته با چشم ظاهری همراه است. اگر در میان چشمها چشمی می‌بود که از این عیب‌ها منزّه باشد، کاش می‌دانستم به نام نور سزاوار است یا نه؟

بدان که در دل انسان چشمی است که صفت کمالی آن چنین است. و آن همان است که گاهی از آن به نام عقل و گاهی به نام روح و گاهی نیز به نام نفس انسانی، یاد کنند. عبارتها را به حال خود گذار، زیرا هرگاه نامگذاریها فراوان شود، در نزد کم بصیرتان موجب وهم معانی بسیار گردد. منظورمان از این اصطلاح معنایی است که با آن عاقل از کودک شیرخوار و از حیوان و از دیوانه تمیز داده شود. بنابر تبعیت از جمهور [فلاسفه] آن را اصطلاحاً عقل نام می‌نهیم. و می‌گوییم عقل به سبب والایی مرتبه منزّه است از آلودگی به عیوب هفتگانه، سزاوارتر است به نام نور از چشم ظاهر. به این معنی که چشم خود را رؤیت نمی‌کند حال آنکه عقل غیر خود و صفات خود را درمی‌یابد. زیرا خود را عالم و قادر می‌یابد. نیز، دانایی خود و دانایی خود به دانایی خود و دانایی خود به دانایی خود را تا بی‌نهایت ادراک می‌کند. این خاصیت

هرگز در آنچه به وسیله اجسام به ادراک می آید متصور نیست، و رازی دارد که شرحش به درازا می کشد.

دوم، اینکه چشم آنچه را که دور و یا بسیار نزدیک است درک نمی کند. ولی عقل دور و نزدیک، نزدش یکسان است. با چشم به هم-زدنی به آسمانها بالا رفته و در لحظه ای به زمین فرو می آید. و چون حقایق به تحقق پیوندد، روشن گردد که عقل منزله از آن است که بر گرد حوزه مقدسش معانی قرب و بعد مفروض در اجسام بچرخد. زیرا نمونه ای است از نور خداوند متعال و نمونه را جز حکایتگری (از اصل) گزیری نیست. اگرچه نتواند بهستیغ بلندی و برابری برسد. شاید این مثل ترا به تفتن در راز فرمایش پیامبر- بر او درود باد- فرو برد که فرمود: «خداوند آدم را بر صورت خویش بیافرید»^۱ و ما اکنون درصدد کاوش در باب آن نیستیم.

سوم، چنین است که چشم ماوراء حجابها را درنیابد، لکن عقل در عرش و کرسی و ماورای حجابهای آسمانها و ملائع علی (موجودات عالم برین) و ملکوت شکوهمند، همچون جهان خاص خود و کشور نزدیکش، یعنی کشور تن، تصرف کند. هیچ یک از حقایق از عقل پنهان نمی ماند، اما حجاب عقل آنگاه که بر اثر بروز صفاتی مقارن، بین خود پرده افکند به حجاب چشم ماند از خود هنگام فروهشتن پلکها. این مطلب را به زودی در فصل سوم کتاب خواهی دانست.

چهارم، اینکه چشم تنها ظاهر و سطح برونی اشیاء را درک می کند نه باطن آنها را. بلکه بهتر بگوییم، قالبها و صورتها را منهای حقایق آنها درک می کند. اما عقل به باطن و درون اشیاء راه یافته و حقایق و ذات آنها را درک کرده و سبب، علت، غایت و حکمت آنها را، استنباط می کند. و بحث می کند از اینکه از چه آفریده شده اند و

۱. ان الله خلق آدم علی صورته.

چگونه آفریده شده‌اند و برای چه آفریده شده‌اند؟ از چه معانی جمع و ترکیب شده و در چه مرتبه‌ای از وجود قرار گرفته‌اند؟ نسبت آنها به آفریننده‌شان و سایر مخلوقات آفریننده‌شان چگونه است؟ و مباحث دیگر که شرح آنها بدرازا کشد و ایجاز از نظر ما سزاوارتر است.

پنجم، آن است که چشم پاره‌ای از موجودات را رؤیت کرده، و از رؤیت همه معقولات و بیشتر محسوسات ناتوان است. مثلاً نمی‌تواند، اصوات و بادها و مزه‌ها و گرمی و سردی و قوای مدرکه مثل قوه شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و نیز صفات درونی و نفسانی را همچون، شادی و سرور و غم و اندوه و ناگواری و لذت و عشق و شهوت و قدرت و اراده و علم و جز آنها از موجودات خداوند که به‌شماره درنیابند، رؤیت کند. زیرا حوزه عملش تنگ و مجرای ادراکش ناقص است. انسان که رنگها و شکلها را که پست‌ترین موجودات‌اند، نمی‌تواند در خود جای دهد پس اجسام در اصل پست‌ترین قسم از موجودات‌اند و الوان و اشکال از پست‌ترین اعراض آنها.

پس موجودات همگی در حوزه ادراک عقلند. آنچه از موجودات را که برشمردیم و آنچه را که برنشمردیم و بیشترند، همه را عقل ادراک می‌کند و در همه آنها تصرف کرده و بر آنها حکم می‌کند بر یقین و راستی. رازهای نهان در نزدش آشکار و معانی پنهان در پیش او عیانند. پس چشم ظاهر از کجا تواند مستحق نام نور باشد؟ هرگز نام نور بر وی نزیبد، زیرا که (چشم ظاهر) نسبت به غیر خود نور، و با نسبت به آن (عقل) ظلمت است. بلکه چشم گزارشگری است از گزارشگران عقل، که عقل آن را بر دانی‌ترین خزانه‌های خود یعنی خزانه رنگها و شکلها، موکل کرده تا اخبار را به او گزارش، و رأی ثاقب و حکم نافذش را به مقتضای آن (خبر) دریا بد. حواس پنجگانه

همه از گزارشگران عقل‌اند. عقل جز اینها در نهان گزارشگران دیگری نیز، همچون خیال و وهم و فکر و ذاکره و حافظه، دارد. نیز جز اینها، خدمتگزاران و لشکریان فرمانبر دیگری دارد که در عالم خاص خود بر آنان حکم می‌راند، چون حکمرانی پادشاه بر بنده بلکه شدیدتر. شرح این ماجرا به طول می‌انجامد. ما این مباحت را در بخش «عجائب‌القلب» از بخشهای کتاب احیاء به تفصیل بیان کرده‌ایم.

ششم، آنکه چشم بی‌نهایت را رؤیت نمی‌کند، بلکه صفات اجسام را که به شکل متناهی و محدود، رؤیت می‌شود، درک می‌کند. ولی عقل معلومات کلی را که هیچ‌گاه به صورت متناهی به ادراک نمی‌آیند درک می‌کند. در آغاز امر، هرگاه عقل علوم مفصله را ملحوظ دارد، آنچه در نزد وی فراهم و حاصل آید، متناهی است لکن نیروی ادراکی عقل نامتناهی است. شرح این مطلب بدرازا خواهد کشید. هرگاه خواستی برای این ادعا مثال آوری، از مسائل روشن و معمولی بیاور. مثلاً عقل، اعداد را تا بی‌نهایت درک می‌کند، بلکه چند برابر عدد دو و سه و سایر اعداد را تا بی‌نهایت ادراک می‌کند. و نسبتهایی را در میان اعداد به تصور درآورد که به تنهایی درنگنجد. علم خود را به اشیاء درمی‌یابد و علم به علم خودش به اشیاء را و علم به علمش به علم خود را نیز درک می‌کند. نیروی ادراکش را در این محال نهایی نیست.

هفتم، چشم بزرگ را کوچک می‌بیند. مثلاً خورشید را به اندازه سپر و ستارگان را به اندازه سکه‌هایی پراکنده بر پهنه آبی رنگ آسمان رؤیت می‌کند و سایه مقابل خود و کودک را در حرکت و رشد ثابت می‌بیند، حال آنکه عقل درمی‌یابد که کودک در رشد و نمو پیوسته رو به تزاید و سایه پیوسته در حرکت است. ستارگان هر لحظه میلیهای بسیاری از مسافت را درمی‌نوردند. همانگونه که پیامبر(ص) از

جبرئیل پرسید خورشید غروب کرده است؟ گفت نه، آری! فرمود این چگونه بود؟ جبرئیل گفت، از آنگاه که گفتم نه تا آنگاه که گفتم آری، خورشید فاصله پانصد سال را درنوردید. خطاهای چشم بسیار است و عقل عاری از همه آن خطاهاست. اگر بگویی ما بسیاری از عاقلان را می‌بینیم که در نظریاتشان خطا کنند، پس بدان که آنها را خیالات و اوهام و اعتقاداتی است که احکامشان را با احکام عقل اشتباه می‌کنند. خطاهای آنها ناشی از این دسته است. ما همه اینها را در کتاب معیارالعلم و کتاب محک‌النظر شرح کرده‌ایم.

و اما عقل هرگاه از پندار وهم و خیال رها گردد خطا نکند. و اشیاء را همانگونه که هست بیند. ولی رهایی و تجرد عقل از آنها دشوار است. تجرد عقل از این اوهام به بعد از مرگ می‌کشد و در آن حال پرده برمی‌افتد و رازها آشکار می‌گردد، و هرکس با آنچه از خیر و شر پیش فرستاده برخوردار می‌کند و کتابی را مشاهده می‌کند که هیچ کدام از اعمالش را چه کوچک و چه بزرگ فروگذار نکرده و برشمرده است. در آن حال به او گویند: «پرده از تو برگرفتیم و چشمان تو امروز تیزبین است»^۱ این پرده، پرده خیال و وهم است و جز آنها. در این موقع مغرور به اوهام و اعتقادات فاسد و خیالات باطل چنین می‌گوید: «پروردگارا، دیدیم و شنیدیم، ما را برگردان تا کارشایسته کنیم»^۲ پس دانستی که چشم از نور معروف به نام نور سزاوارتر است، نیز دانستی که اطلاق اسم نور بر عقل به سزاوارتر از چشم است. بلکه بین آن دو تفاوتی است که نتوان گفت، آن سزاوارتر از این است، و باید گفت مستحق نام نور این (عقل) است نه آن (چشم).

۱. فكشفتنا عنك غطاؤك فبصرك اليوم. حدید. ق/۲۲.

۲. ربنا ابصرنا وسمعنا فارجعنا نعمل صالحاً. السجده/۱۲.

توجه

بدان که عقول دریا بنده همه دریافتنیها را یکسان و بر یک منوال در نمی یابند. پاره‌ای از آن (دریافتنیها) چنان است که گویی در نزد او حضور دارد، همانند ضروریات مثلاً، چیز واحد نمی تواند هم قدیم باشد و هم حادث و هم موجود باشد و هم معدوم. و خبر واحد نمی تواند هم کاذب باشد و هم صادق. و نیز چون حکمی جوازاً برای چیزی اثبات گردد، برای مثل آن هم جوازاً ثابت خواهد شد. و هرگاه اخص موجود باشد اعم نیز وجوباً موجود خواهد بود. هرگاه سیاهی پیدا شود، رنگ نیز یافت شود و چون انسان باشد حیوان نیز ضرورتاً موجود است. ولی عکس این قضایا لازم نیاید. چه از وجود رنگ نمی توان به وجود سیاهی و نیز از وجود حیوان نتوان وجود انسان را اثبات کرد. و قضایایی ازین قبیل از ضروریات و جایزات و محالات. بعضی ازین معارف در همه حال بر عقل تطبیق نمی کنند، بلکه نیاز به انگیزش توجه و به شعله درآوردن چخماق اندیشه (آزمایش) و آگاهی و دقت کامل دارد، همچون نظریات. سخن حکمت آمیز عقل را آگاه می کند. هنگام تابش نور حکمت عقل از بینای بالقوه به بینای بالفعل تبدیل می گردد. بزرگترین حکمتها حکمت کلام خدای تعالی است. و از جمله کلام خاص خدا قرآن است. منزلت آیات قرآن از نظر چشم عقل همانند منزلت نور خورشید است از نظر چشم ظاهر (دیدگان). زیرا به وسیله نور خورشید، بصیرتها به کمال می رسد. سزاوار آن است که قرآن را نور بنامیم همانگونه که بر نور خورشید نام نور می نهیم. مثال قرآن نور خورشید، و مثال عقل نور چشم است. از این گفته ها بهتر به مفهوم کلام پروردگار پی می بریم: «پس به خدا

و پیامبرش و نوری که فرستادیم ایمان بیاورید»^۱ و نیز: «همانا شما را از سوی پروردگارتان برهانی آمد و به سوی شما نوری مبین فرستادیم.»^۲

تکمله‌ای بر گفته فوق

از این مبحث دریافتی که چشم دوتاست: چشم ظاهر و چشم باطن. چشم ظاهر خاص عالم حس و شهادت و چشم باطن خاص عالم دیگر یعنی عالم ملکوت است. و هر چشمی از چشمان را خورشیدی است و نوری که با آن به کمال بینایی برسد. یکی از آن خورشیدها ظاهری و دیگری باطنی است. ظاهری از عالم شهادت، همین خورشید محسوس است. و باطنی از عالم ملکوت، قرآن و کتابهای نازل از سوی خدای تعالی است. هرگاه این امر به شکل تام و کامل بر تو کشف شود، اولین در از درهای ملکوت بر تو گشوده شده است. در این جهان (عالم ملکوت) شگفتیهایی است که عالم شهادت نسبت به آن حقیر نماید. هر که به این جهان قدم ننهاده باشد و کوتاه همتی او را در پستیهای عالم شهادت گرفتار آورده باشد، چهارپایی ماند به دور از خاصیت انسانی، بلکه پست‌تر از آن، چه چهارپا را بال پرواز به این جهان نداده‌اند. از این رو خداوند تعالی فرماید: «آنان چهارپایان بل ایشان بدترند.»^۱

بدانکه عالم شهادت نسبت به عالم ملکوت چون پوست ماند به مغز و صورت و قالب به روح و ظلمت به نور و پستی به بلندی. بدین مناسبت‌هاست که عالم ملکوت را عالم علوی و عالم روحانی و عالم

۱. فآمنوا بالله و رسوله و التورالذی انزلنا. التغابن/۸.

۲. قد جاءکم برهان من ربکم و انزلنا الیکم نوراً مبیناً. النساء/۱۷۳.

۳. اولئک کالانعام بل هم أضل. الاعراف/۱۷۹.

نورانی نام داده‌اند. و در مقابل عالم دیگر را، سفلانی و جسمانی و ظلمانی نامیده‌اند. مپندار که منظور ما از عالم علوی (عالم برتر) آسمانهاست. اینها (آسمانها) نسبت به عالم شهادت و محسوس (دنیا) در مکان بالاتر قرار دارند و حیوانات هم در ادراک آن شرکت دارند. بلکه در ملکوت بر بنده گشوده نیاید و ملکوتی نگردد، مگر که زمین در نظر او غیر زمین و آسمان غیر آسمان گردد. پس هرچه در حس و خیال درآید، زمین و آسمان اوست. و هرآنچه از حس برتر رود آسمان او. این نخستین معراج هر سالکی است که سفر را به قرب مقام ربوبیت آغاز نهاده است. انسان عادتاً در اسفل السافلین (فرودین جایگاه) قرار دارد و از آنجا به عالم اعلی (جهان برتر) بالا می‌رود. ولی فرشتگان جملگی در عالم ملکوت عاکفان مقام قدوسی‌اند. و از آنجا بر عالم فرودین نظارت دارند. به همین نظر پیامبر فرموده است: «خداوند خلق را در تاریکی بیافرید، سپس از نور خود بر آنها پاشید»^۱ نیز فرموده است: «خداوند را فرشتگانی است که از خود مردم به کارهایشان دانانترند»^۲ پیامبران آنگاه که به معراج نهایی خود رسیدند و از آنجا بر جهان فرودین نظر افکنده و از بالا به پایین نگریستند. بر دل بندگان و بر همه دانشهای غیبی دست یافتند. زیرا هر که در جهان ملکوت باشد نزد خدای تعالی است «کلیدهای غیب اوراست»^۳ یعنی وسیله‌ها و اسباب معرفت از نزد او به عالم شهادت (دنیا) فرستاده می‌شود. دنیا اثری از این عالم است که همچون سایه نسبت به شخص و همچون میوه نسبت به درخت و مسبب نسبت به سبب، جریان می‌یابد. کلیدهای معرفت مسیبات جز از طریق تحصیل اسباب بدست نیاید. از این رو دنیامونه‌ای

۱. ان الله خلق الخلق فی ظلمة ثم افاض علیهم من نوره.

۲. ان الله ملائكة هو أعلم باعمال الناس منهم؟

۳. وعنده مفاتيح الغیب. الانعام/۵۹.

از عالم ملکوت است. (این بحث در بیان چراغدان و چراغ و درخت خواهد آمد) زیرا مسبب نمی‌تواند دمی از توازی و محاکات سبب (قرباً یا بعیداً) برکنار باشد. این مطلب محتاج بررسی ژرفی است که هر که به کنه آن پی برد حقایق مثالهای قرآنی (آیه نور) را به آسانی درمی‌یابد.

نکته‌ای راجع به حقیقت نور

پس می‌گوییم اگر آنچه که خود و غیر خود را رؤیت کند سزاوار نام نور باشد و اگر آنچه که به وسیله آن غیر خودش رؤیت می‌شود و خود و غیر خودش را نیز رؤیت کند به نام نور سزاوارتر باشد از آنچه که در غیر خود تأثیر نمی‌نهد. شایسته است که به سبب فیضان نورش بر غیر خود آن را چراغ نورانی بنامیم. این خاصیت، خاص روح مقدس نبوی است که به واسطه آن انواع دانشها بر بشر ارزانی می‌شود. از این نکته درمی‌یابیم که چرا خداوند محمد(ص) را سراج منیر (چراغ روشنایی بخش) نام داده است. پیامبران همگی چراغهای نورانی‌اند و همینسان علماء ولی تفاوت میان آنها به شماره درنیاید.

توجه

هرگاه آنچه را که دیدگان از آن نور می‌گیرد سزاوار نام چراغ روشنی‌بخش باشد پس آنچه را که چراغ از آن شعله گیرد، شایسته است که به کنایه آتش نام نهند. این چراغ زمینی در اصل از انوار علوی عالم بالا شعله می‌گیرد. روح قدسی نبوی بی‌تماس آتش شعله می‌دهد. و هرگاه آتش با آن تماس گیرد نور بر نور افزوده شود، (نور

علی (نور). در واقع فروزنده ارواح زمینی روح الهی علوی‌ای است که علی (ع) و ابن عباس (خدای از ایشان خشنود باد) وصف کرده و در باره آن چنین گفته‌اند: «خدایا فرشته‌ای است با هفتاد هزار صورت و در هر صورت هفتاد هزار زبان دارد که با همه آنها خدای را تسبیح گوید»^۱ این فرشته همان است که در روز قیامت با همه فرشتگان برابر شده و خداوند چنین از آن نام برده است: «روزی که روح و فرشتگان در صفی بپاخیزند»^۲

این فرشته چون مرکز شعله گرفتن چراغهای زمینی به اعتبار آید او را جز آتش مثالی نیست و آن آتش جز بر طریق «طور» جریان نیابد.

توجه

انوار آسمانی که انوار زمینی از آن شعله می‌گیرند، اگر چنان ترتیبی داشته باشند که بعضی از بعض دیگر شعله گیرند، نزدیکترین آنها به منبع اول، به نام نور سزاوارتر است زیرا از حیث رتبه برتر است. شکل ترتیب این نور را در عالم شهادت (دنیا) در نیایی مگر بر این فرض که نور ماه را از روزن خانه‌ای، برابر آینه‌ای بر دیوار در ذهن تصویر کنی که از آن آینه نور بر دیوار مقابل دیگر منعکس شود و سپس از آن بر زمین افتد به گونه‌ای که زمین روشن می‌شود. در این حال می‌دانی که آنچه از نور بر زمین افتاده تابع نوری است که بر دیوار است و نیز نوری که بر دیوار است تابع نوری است که بر آینه است، و نیز نوری که در آینه است تابع نور ماه و سرانجام نور ماه نیز تابع نور خورشید است. زیرا از آن نور بر ماه می‌تابد. این انوار به ترتیب بعضی

۱. ان الله ملک‌اله سبعون الفوجه فی کل وجه سبعون الف لسان یسبح الله بجمعها.

۲. یوم یقوم الروح والملائکة صفاً. البنا/۳۸.

از بعضی دیگر برتر و کامل‌ترند، و هر یک را مقام معلوم و درجه خاص به خود است که عدول از آن نتوانند. بدان که بر ارباب بصیرت روشن گردیده است که انوار ملکوتی بر همین ترتیب است. و آن را مقرب گویند که به نور اول نزدیکتر باشد. بعید نیست که رتبه اسرافیل برتر از جبرئیل باشد. زیرا مقرب‌ترین اینها نزدیکترین آنهاست از نظر درجه به مقام ربوبیت که منبع همه انوار است. نیز در اینان مراتب ادنی و درجات بین ادنی و اقرب فراوان است و در شمارش دشوار. کثرت و ترتیب درجات و صفوف آنها معلوم است. و آنها خود را به این مراتب توصیف کرده‌اند که گفته‌اند «همواره آماده به خدمت در صف ایستاده‌ایم و دائماً در حال تسبیح اوئیم.»^۱

توجه

چون دانستی که انوار را ترتیبی است، بدان که آنها را به بی‌نهایت راهی نیست بلکه به منبع نور اول که همان نور لذاته و بذاته است—و نوری از غیر خود بدو نمی‌رسد—ارتقاء می‌یابد. نور از آن منبع به ترتیب فیضان می‌کند. حال بنگر که اسم نور بر مستتیری که نور از غیر می‌گیرد احق و به‌سزاست یا به‌منبعی که ذاتاً نورانی و نورده همه اشیا است؟ من نمی‌پندارم که این نکته بر تو مخفی باشد. بلکه محققاً بر تو روشن است که نام نور شایسته نور اول و اعلی است که نوری برتر از او نیست و نور از آن به سایر اشیا می‌رسد.

حقیقت

با صراحت و بی‌پروا می‌گوییم که نام نور بر غیر نور اول مجاز
 ۱. وائلحن الصافون وائلحن المسبحون. الصافات/۱۶۵-۱۶۶.

محض است. زیرا هرچه جز آن را ذاتاً اعتبار کنند، از خود نوری ندارد. بلکه نورانیتش مستعار از غیر است و فی نفسه ثباتی ندارد، ثباتش نیز به غیر است. پس نسبت مستعار به مستعیر مجاز محض است. آیانی بینی آنکه لباسی و اسبی و مرکبی و زینی را عاریه گیرد و همچون عاریه دهنده مطابق قاعده استعاره بر مرکب سوار می شود. آیا این امر حقیقی است یا مجازی؟ آیا معیر نیازمند است یا مستعیر؟ نه چنین است بلکه عاریه گیرنده (مستعیر) نیازمند و بی نیاز همان عاریه دهنده (معیر) است که عاریه و بخشیدن از سوی اوست و استرداد و بازستاندن نیز بدو منتهی می شود. بنابر این توضیح نور حقیقی آن است که خلق و امر (آفرینش و تدبیر) در دست او و نوربخشی در مرتبه اول و ادامه این فیض در مرتبه ثانی نیز از اوست. کسی را در حقیقت این نام و استحقاق آن با او انباز نیست مگر از باب تسمیه و تفضل، چون تفضل مالک بر بنده که او را مالی دهد و سپس او را مالک خواند. هرگاه حقیقت این امر بر بنده مکشوف شود به فراست دریابد که او و مال او جمله خاص مالک است و در اصل و حقیقت او را انبازی نیست.

حقیقت

هرگاه بدانستی که نور به ظهور (نمایانی) و اظهار (نمایانگری) و مراتب و درجات مخصوص مشخص می شود. بدانکه هیچ ظلمتی شدیدتر از نیستی (عدم) نیست. زیرا شیء تاریک را از این رو تاریک نامیده اند که بینایی را بدان راهی نیست. زیرا گرچه فی نفسه موجود است ولی برای بیننده، موجودیت پیدا نمی کند، پس چیزی که نه برای غیر خود و نه برای خود موجود نباشد، چرا مستحق غایت تاریکی (ظلمت محض) نباشد؟ مقابل ظلمت محض هستی است که نور است،

زیرا هرچه که ذاتاً ظاهر نشود هرگز نتواند برای غیر خود نیز ظهور کند.

هستی تقسیم می‌شود بر آنکه ذاتاً هستی از خود و آنکه هستی‌اش از غیر خود است. آنکه هستی‌اش از غیر باشد هستی‌اش مستعار است و از خود ثباتی ندارد، بلکه به اعتبار ذات عدم محض است. پس موجودی باشد مربوط به غیر و این را همانگونه که در مثال استعاره لباس و حقیقت مسأله بدانستی، هستی حقیقی نگویند. هستی حقیقی همان خدای تعالی است، همانسان که نور حقیقی هموست.

حقیقت حقیقتها

عارفان از اینجا، از پستی مجاز به بلندی حقیقت ره می‌یابند و به تکمیل معراج روحی پرداخته و با مشاهده و عیان درمی‌یابند، در هستی جز خدای تعالی چیز دیگری نیست و «هر چیز جز ذات او روبه فناست.»^۱

این نه بدان معنی است که هر چیز جز او در وقتی از اوقات نابود خواهد شد، بلکه غیر او (حق تعالی) ازلاً و ابداً نابودشدنی هستند. می‌گوییم هر چیز جز او را چون ذاتاً اعتبار کنیم عدم محض است. و چون از جهت سریان هستی از ذات اول حق به آن، اعتبار کنیم، موجودی است نه بالذات بلکه به اعتبار ذات موجد خود، موجود است. وجود واقعی فقط ذات خدای وجه‌الله تعالی است. توضیحاً می‌گوییم که هرچیز دو وجه دارد، روی به خویش و روی به پروردگار. پس هر موجودی به اعتبار جهت نفسانی خود معدوم و به اعتبار وجه الهی دارای هستی است. بنابر این جز خدای تعالی و وجه او هیچ

۱. کل شیء هالك الا وجهه. القصص/۸۸.

موجودی وجود ندارد. پس هر چیز جز ذات او که ازلی و ابدی است، فانی خواهد بود. عارفان محتاج آن نیستند تا در روز قیامت ندای باری تعالی را که «امروز قدرت و مالکیت از آن کیست؟ از آن خدای یکتای چیره» بشنوند.^۱ بلکه این ندا پیوسته گوش جانیشان را می‌نوازد اینان معنای گفته‌ی خداوند «الله اکبر» را بر این حکم که او بزرگتر است از غیر خود تفسیر نکرده و حاشا که چنین کنند. زیرا در هستی کسی با او همسر نیست تا خداوند از او بزرگتر باشد، و غیر او را با او رتبه‌ی همراهی و همگامی نیست. بلکه وابستگی و تبعیت است. و غیر او را جز با اعتبار ذات او (خدا) هستی نیست. هستی واقعی تنها ذات اوست. نیز محال است که گفته شود او از ذات خود بزرگتر است. بلکه این قول چنین تفسیر می‌شود که او بزرگتر است از آنچه که بتوان به‌طور قیاسی و نسبی بزرگ نامید، و بزرگتر است از آنچه که پیامبری یا فرشته‌ای بتواند به‌کنه ذات کبریایش پی برد. بلکه کنه ذات او را جز خود او کس درنیابد. زیرا هر معروف (شناخته شده) داخل سلطه عارف (شناسنده) شده و به‌استیلای او درمی‌آید. و این امر خود با جلال و کبریای تنافی دارد. ما این مسائل را در کتاب المقصد الالٰهی در معنای اسمای نیکوی خداوند، تحقیق کرده‌ایم.

اشاره

عارفان — پس از عروج به آسمان حقیقت — جملگی اتفاق دارند، که در هستی جز خدای یکتای حق را نمی‌بینند. ولی بعضی از آنها این حالت را با عرفانی علمی دریابد و بعض دیگر با کمک ذوق بدان دست یابد. توجه به عالم کثرت بکلی از آنها زایل می‌شود و در آن حال

۱. لمن الملك اليوم لله الواحد القهار. غافر/۱۶.

در فردانیت محض ذات الهی فرو روند. خرد را ازدست نهاده و چون سرگردانان دهشت زده مجالی برای یاد غیر خدا و حتی یاد و توجه به خود نمی یابند. هرچه جز خداست از نظر برود، و در حالت سکر افتند و عقل را ازدست بنهند. تا آنجا که یکی از آنان: «انا الحق» گفته و دیگری: «سبحان ما اعظم شأنی» و آن دیگر: «ما فی الجبة الا الله».

سخن عاشقان در حالت سکر به بیان درنیاید. و چون حالت سکر بر عارفان سبک گردد و به سلطان عقل — که میزان خداوند در زمین است — بازگردند، دریا بند که این حالت اتحاد حقیقی نبود بلکه شبهه اتحادی بود چون گفته عاشقی در فرط عشق «أنا من أهوی و من أهوی أنا» چه بعید نیست که انسان در آینه ای نگاه کند و در آن حال هرگز آینه را درنیابد. و چنین پندارد که صورتی را که می بیند صورت آینه است که با صورت وی یکی شده است. مثلاً شراب را در شیشه می بیند و می پندارد که رنگ شیشه همان رنگ شراب است. و چون این کار پیش او مانوس شود، تجربه به استحکام رسد، آنگاه از پندار دست شوید و چنین گوید: «شیشه زلال شد و شراب صافی، هر دو به هم شبیه شدند و کار تمیز به دشواری کشید گویی شراب است و قدح نیست و یا خود قدح است و شرابی در کار نیست!»^۱ و فرق است بین اینکه گفته شود «شراب قدح است» و این گفته که «گو اینکه قدح است». این حالت هرگاه بر عارف چیره شود نسبت به صاحب حالت آن را «فناء» و بلکه «فناهی فناء» گویند. زیرا فناهی از خود و فناهی از فناهی خود است. عارف در این حال نه خود و نه عدم احساس به خود را، هیچ درنیابد. زیرا

۱. رق الزجاج و رقت الخمر	فتشابهات و تشا کل الامر
فکانما خمر ولا قدح	و کانما قدح ولا خمر
فخرالدین عراقی که از پیروان وفاداران عربی است به زبان پارسی سروده است:	
از صفای می و لطافت جام	درهم آمیخت رنگ جام و مدام
همه جام است و نیست گوئی می	یا مدامست و نیست گوئی جام

اگر بی‌احساسی نسبت به خود را دریابد، خود را دریافته است. این حالت را نسبت به صاحب حال به زبان مجاز «اتحاد» و به زبان حقیقت «توحید» گویند. فراتر از این حقایق، اسراری است که پرداختن به آن بحث را به درازا می‌کشاند.

خاتمه فصل اول

شاید مایل باشی که نسبت نور (خدا) را با آسمانها و زمین شناسی، به زبان بهتر کیفیت نور آسمانها و زمین بودنش را بدانی. شایسته نیست که این مطلب — پس از آنکه دانستی که او نور است و نوری جز او نیست و همه انوار هموست و او نور کلی است — بر تو مخفی بماند. نور در اصطلاح عبارت از آن چیزی است که اشیاء با آن کشف شوند و بالاترین نورها نوری است که اشیاء به وسیله آن و برای آن و از آن کشف و آشکار شود و نور حقیقی آن است که اشیاء به سبب آن و برای آن و از آن کشف می‌شود، و نوری بالاتر از آن نیست که مرجع اقتباس و استمدادش باشد. بلکه اقتباس و استمدادش ذاتاً از ذات خود و برای خود است نه از غیر. سپس دانستی که این اوصاف جز بر نور اول نزیبد. پس از آن دریافتی که آسمانها و زمین پر از نوری است متشکل از دو طبقه، یعنی قسمی که مربوط به حوزه دید بینایی یا حوزه حس، و قسم دیگر که مربوط به حوزه دید بینش درونی و عقل است. اما آنچه که مربوط به نور چشم است همان است که ما در آسمانها و در ستارگان و خورشید و ماه و در زمین در پرتوهای خاص و در جلوه‌های گوناگون که — خاصه در بهار — باعث تشکیل رنگهای گوناگون، می‌گردد، و نیز آنچه که در حیوانات و معادن و گروههای موجودات مشاهده می‌شود که اگر نبود رنگها نامشخص و هستی‌ناپذیر

بود، همینگونه آنچه به تبع رنگها از اشکال و مقادیر برای حس به ادراک می‌آید و جز به وجود رنگها اثر وجود به خود نمی‌گیرند، مشاهده می‌کنیم.

ولی انوار عقلانی و معنوی همانهاست که عالم اعلی مشحون از آن است و آن گوهرهای فرشتگان است که عالم فرودین (دنیا) نیز پر از آن است یعنی حیات حیوانی و انسانی. با نور انسانی سفلی نظام دنیا به‌ظهور پیوسته، همانگونه که با نور فرشتگان عالم علوی نظام گرفته است.

این توضیح، آیات پروردگار را در این مورد که: «شما را از زمین بوجود آورد و از آن بهره‌مند ساخت.»^۱ و نیز: «تا شما را در زمین به خلافت برساند.»^۲ و: «شما را خلیفه‌های زمین قرار می‌دهد.»^۳ و: «من در زمین خلیفه‌ای قرار خواهم داد.»^۴ تفسیر و معنی می‌کند. چون دانستی که جهان همه پر از انوار ظاهری (حوزه چشم) است و باطنی (حوزه عقل)، و پس از آن نیز دانستی که در دنیا نور از بعضی اشیاء به بعضی دیگر فیضان می‌کند همچون چراغ، و چراغ دنیا (که دیگران از آن شعله می‌گیرند) روح مقدس نبوی است. و دانستی که ارواح مقدس انبیاء از ارواح عالم علوی همچون چراغ از نور شعله می‌گیرند. و انوار عالم علوی بعضی از بعضی دیگر نور می‌گیرند، و ترتیب حاکم بر آنها برحسب مقام است که در نهایت جملگی به نورالانوار، یعنی معدن نخستین انوار، اتصال می‌یابند. نورالانوار همان خداوند تعالی واحد بی‌انبار است، که سایر نورها مستعارند و نور حقیقی هموست. نور کلی او بلکه اوکل نور است. جز بر طریق مجاز غیر او

۱. انشأکم من الارض و استعمرکم فیها. هود/۶۱.

۲. لیستخلفنهم فی الارض. النور/۵۵.

۳. یجعلکم خلفاء الارض. النمل/۶۲.

۴. انی جاعل فی الارض خلیفة. البقره/۳۰.

را هویت (هستی) نیست. پس نوری نیست مگر نور او. نورهای دیگر همه از دیگری نور گیرند لهذا نام نور بر آنها نزیبید. جهت هر جهتداری به سوی او و به جانب اوست. «به هر سو روی آرید خدا را خواهید یافت.»^۱ بنابراین هیچ خدایی نیست مگر او (لاله‌الاهو). «اله» عبارت است از موجودی که پرستش می‌شود با خضوع و خشوع یعنی جهت دلها که همه انوارند متوجه سوی اوست. بنابراین همانگونه که (لاله‌الاهو) نیست خدایی مگر او، می‌توان گفت: (لاهو‌الاهو) نیست اوئی مگر او. زیرا (هو) عبارت است از آنکه می‌توان اشاره به چگونگی بودنش کرد و هیچ اشاره‌ای نشود جز به سوی او بلکه بر هر چه اشاره کنی در حقیقت اشاره به سوی اوست. اگرچه به سبب غفلتی که به کنه حقایق داری— و ما آن را بر شمردیم— نتوانی او را بشناسی، زیرا اشاره به نور خورشید، اشاره به خورشید است، و هرچه در هستی است به عنوان مثال نسبتش با خدا چون نسبت نور است با خورشید. پس (لاله‌الاله) توحید عوام و (لاله‌الاهو) توحید خواص است. زیرا دومی کاملتر و خاص‌تر و شامل‌تر و سزاوارتر و دقیق‌تر است و معتقد را بهتر در فردانیت محض و وحدانیت صرف ذات خداوند وارد می‌کند. زیرا منتهای عروج آفریدگان ورود به حوزه فردانیت خداست. برتر از این عروج مرتبه‌ای نیست. چه ترقی جز با لحاظ کثرت به تصور نیاید. و این نیز خود مرتبه‌ای است نسبی زیرا ترقی هم از او و هم به سوی اوست. هرگاه کثرت بر طرف گردد (منتفی شود) وحدت به ظهور پیوندد و نسبتها باطل گردد و اشارات درهم نوردیده شود، و در آن حال نه بالایی و نه پایینی و نه فرود و نه ارتفاع هیچ یک برجای نماند. استحاله درجات و مراتب به استحاله عروج می‌انجامد، زیرا برتر از برتر مقامی نیست. و کثرت با وحدت

۱. فاینما تولوا فثم وجه الله. البقره/۱۱۰.

همراهی نکند و عروج نیز با نفی کثرت از میان رود. در آن موقع هر تغییر حالتی نزول به حوزه آسمان دنیاست یعنی با نظارت از بالا به پایین صورت گیرد، چه بلندی را فرود است و بلندی نیست. این مرتبه خود غایت غایات و منتهای آرزوهاست. آنکه این را می‌داند با آن آشناست و آنکه نمی‌داند انکار کند. در واقع چون دانشی است بر هیئتی پوشیده که جز عالمان خداشناس را بدان راهی نیست. چون این مردان (عالمان خداشناس) در این مبحث سخن گویند جز مغروران و متکبران کس انکار نکند. این گفته عالمان چندان دور نمی‌نماید که نزول به آسمان دنیا نزول فرشته است. بعضی از عالمان در اینکه این حالت دورتر از حالت فرشته باشد، توهم کرده‌اند. زیرا مستغرق در فردانیت خدای تعالی نیز به آسمان دنیا نزول کند. نهایت نزول این با استعمال حواس یا تحریک اعضاء است که در گفته تعالی بدان اشاره رفته است: «من گوش او که با آن می‌شنود و چشم او که با آن می‌بیند و زبانش که با آن سخن می‌گوید، گردیدم» پس اگر او (خدا) گوش و چشم و زبانش شده باشد، شنونده و بیننده و گوینده واقعی همو بوده است نه کس دیگر. در گفته دیگر نیز به این مبحث اشاره شده است: «بیمار شدم و به عیادت‌م نیامدی» (حدیث). اینها جملگی حرکات موحدی است که از آسمان دنیا همراه با احساساتش از عالم بالا، چون شنوایی و بینایی، صورت می‌گیرد. و عقل او فوق همه اینهاست که با آن از آسمان عقل به منتهای معراج خلاق و مملکت فردانیت و همه طبقات هفتگانه آسمان بالا می‌رود و بعد از آن بر عرش وحدانیت قرار می‌گیرد. و از آنجا به تدبیر امر طبقه‌های آسمانها پرداخته می‌شود. بسا بیننده‌ای بر مسأله نظر کند و آن را با خلقت آدم به وسیله خدا و به صورت رحمن تطبیق و تفسیر کند. و سرانجام بیشتر نظر افکند و تأویل مسأله را در گفته گویندگان «انا الحق» و «سبحانی

ما...» و حتی گفته خداوند به حضرت موسی علیه السلام: «مرضت ولم تعدنی» و «كنت سمعه و بصره و لسانه» دریابد. اما من اکنون عنان زبان درمی پیچم، زیرا که توان هضم بیش ازین مقدار را در تو نمی یابم. شاید نتوانی این گفته ها را دریابی و همتت از درك كنه آن ناتوان باشد. و تو همیشه سخنی نزدیکتر به فهم و موافق تر به بنیه درك خود برگزین. بدان که معنی این که خداوند نور آسمانها و زمین است، با نسبت و مقایسه نور ظاهری دیدگان توانی فهمید. مثلاً چون نورهای بهاری و سرسبزی آن را در تابش خورشید روز مشاهده کنی، در رؤیت رنگها شك نخواهی کرد. شاید بینداری که چیزی را با رنگها رؤیت نمی کنی و بگویی که من جز با سبزی، سبزی نمی بینم. قومی بر این عقیده اصرار کرده و چنین پنداشته اند که نور مفهوم ندارد. و در الوان جز الوان چیز دیگری نیست. آنان وجود نور را که آشکارترین اشیاء است، انکار کرده اند. چگونه، توان چنین گفت. درحالی که همه اشیاء با نور به ظهور می رسند. و نور همانطور که گذشت، هم خود را رؤیت کند و هم به وسیله آن غیر آن نیز رؤیت می شود. این جماعت هنگام غروب خورشید و نبودن چراغ و افتادن سایه فاصله ضروری بین سایه و مکان روشنایی را درمی یابند، و اعتراف دارند که نور معنایی است و رای رنگها که با رنگها ادراك می شود، نهایت بر اثر شدت تجلی خودش به درك نمی آید. بلکه به سبب شدت ظهور پنهان می ماند. زیرا ظهور سبب خفاء نیز می شود، و هر چیزی که از اندازه اش افزون گردد به ضد خویش منعکس می گردد.

حال که این را شناختی، بدان که ارباب بصیرت چیزی را نبینند مگر اینکه خدا را با آن مشاهده کنند. چه بسا بعضی از آنها پا ازین فراتر نهاده و گفته اند: «چیزی را ندیدم مگر اینکه خدا را قبل از آن دیدم». چه بعضی از ارباب بصیرت اشیاء را با خدا بینند. و بعض

دیگر اشیاء را بینند و از اشیاء به خدا برسند. گروه اول را اشاره به این قول خدای تعالی است: «آیا گواهی پروردگارت بر هر چیز وجود او را کافی نیامد.»^۱ و گروه دیگر این قول خدا را منظور دارند: «بزودی نشانه‌های خود را در آفاق بر آنها خواهیم نمود.»^۲

گروه اول مردان مشاهده‌اند و گروه دوم صاحبان استدلال بر وجود او. مقام اول را مقام صدیقین و مقام دوم را مقام علمای راسخین، گویند. بعد از این دو درجات غافلان محجوب است. حال که این را نیز بشناختی، پس بدان که همانگونه که اشیاء با نور ظاهر برای دیده عیان گردد، همانگونه نیز هر چیزی برای دیده باطن به وسیله خدا عیان شود. او به گونه جدایی‌ناپذیر با هر چیز همراه است و هر چیز را او به ظهور رساند. همانسان که نور با هر چیزی است و هر چه با آن آشکار می‌شود. اما در اینجا بین این دو تفاوتی است. تفاوت چنین است که نور ظاهر با غروب خورشید نهان و پنهان می‌شود، تا آمدن و افتادن سایه. اما نور الهی که هر چیز با آن به منصفه ظهور می‌رسد، تصور نهان شدن و تغییر آن محال نماید. بلکه به صورت تداوم با اشیاء همراه است و راه استدلال بر انفصال آن از اشیاء مسدود است. زیرا اگر در نور الهی تصور غیبت رود آسمانها و زمین منهدم شود. اگر اضطراراً انفصالی بین نور و اشیاء تصور شود، پس نباید نیازی به شناخت مظهر که سبب وجودی و ظهور اشیاء شده است، باشد. اما در صورتی که همه اشیاء در شهادت بر وحدانیت خالق خود بر شیوه و سنت واحد هستند، این شبهه (جدایی خدا از اشیاء) از میان می‌رود. و کار به طریق شناخت نهانی می‌گردد. چه طریق ظاهر طریق معرفت اشیاء است به اضداد. و آنچه که نه ضد دارد و نه تغییر می‌پذیرد، در

۱. اولم یکف بربك انه على کل شیء شهید.

۲. سنرهم آیاتنا فی الآفاق. فصلت/۵۳.

شناسایی وجودش، کار به تشابه می‌کشد، سرانجام به خفا منتهی می‌شود، که خفایش از شدت تجلی است و غفلت از آن به سبب اشراق پیوسته نور او در هستی است. منزّه است آن خدایی که از شدت ظهور از خلق پنهان و از شدت تابش نور روی در نهان کشیده است. چه بسا بعضی کوتاه‌فکران کنه این سخن را درنیابند و از گفتهٔ ما که «خداوند با هر چیز هست چون نور با اشیاء» چنین بفهمند که او در هر مکان وجود دارد خداوند منزّه و برتر است از آنکه به مکان نسبت داده شود. شاید بهترین اندیشه‌ای که این گمان را از میان بردارد، این است که بگوییم: او قبل از هر چیز و برتر از هر چیز و آشکارکنندهٔ هر چیز است. می‌دانیم که در نظر صاحب بصیرت مظهر (آشکارکننده) از مظهر (آشکارشونده) دمی جدا نیست. پس منظور از این سخن که او با همه چیز هست، همین است. نیز بر تو مخفی. مانند که مظهر قبل از مظهر و برتر از آن و به وجهی با او همراه است. ولی همراه بودنش از جهتی و قبل از او بودنش نیز از جهتی است. مپندار که این امر متناقض است. برای توضیح امر از محسوسات که از نظر شناخت بدانها بصیرت کامل داری، شروع کن. مثلاً بتگر که چگونه حرکت دست با حرکت سایه‌اش همراه است و قبل از آن قرار دارد. هر که سینه‌اش برای درک این مبحث گنجایش ندارد این قسم از دانش را رها کند. چه هر دانشی را مردانی است. و هر چیزی را برای آنچه بدان کار کرده‌اند، آسان نماید.

فصل دوم

در بیان تمثیل، چراغدان، چراغ، شیشه، درخت، روغن و آتش
 معرفت این امور مستمند پیش‌درآمدی است در دو بخش که
 مجال بحث در هر دو به شکل نامحدود، ادامه می‌یابد. ولی من با

رمز و اختصار به هر دو بخش اشاره خواهم کرد. یکی ازین دو بخش در بیان راز تمثیل و روشهای آن و چگونگی ضبط روح در قالبهای تمثیلی و کیفیت موازنه بین آنها و عالم شهادت (که محل تشکیل خمیرمایه تمثیل) و عالم ملکوت (که روح معانی از آن فرود می‌آیند)، می‌باشد. دیگری در توضیح طبقات ارواح و طینت بشری و مراتب انوار اوست. این مثال مسوق بیان آن است که «این مسعود» «مثل نوره فی قلب المؤمن کمشکاة» و «ابی بن کعب» «مثل نور قلب من آمن» قرائت کرده است.

بخش اول در بیان راز تمثیل و روشهای مربوط به آن

بدان که عالم بر دو قسم است، روحانی و جسمانی، و اگرخواستی بگو حسی و عقلی، و نیز اگر خواستی بگو علوی و سفلی. همه اینها بهم نزدیکند ولی به لحاظ اعتبارات اختلاف پیداکنند. مثلاً هرگاه این دو (عالم) را فی‌نفسه اعتبار کنی، می‌گویی جسمانی و روحانی. و اگر به نسبت چشم مدرک اعتبار کنی گویی حسی و عقلی. و اگر اعتبار نسبی یکی از آن دو را به دیگری منظور کنی گویی، علوی و سفلی. چه بسا یکی از آن دو را عالم ملک و شهادت و دیگری را عالم غیب و ملکوت، نام نهی. هر که از خلال الفاظ به حقایق نظر افکند، چه بسا در بسیاری الفاظ به حیرت افتد و به تخیل کثرت معانی دچار شود. آنکه حقایق بر او مکشوف افتد، معانی را اصل و الفاظ را تابع به حساب آرد. ولی ناتوان از درک امور، حقایق را از خلال الفاظ جوید. قول خدای تعالی بر هر دو گروه اشاره دارد: «آیا آنکه وارونه بر روی می‌رود هدایت یافته‌تر است یا آنکه استوار بر راه مستقیم گام برمی‌دارد؟»^۱

۱. أفمن یمشی مکباً علی وجهه أهدى أم من یمشی سویاً علی صراط مستقیم. الملك/ ۲۲.

اکنون که معنی هر دو جهان را بشناختی بدان که عالم ملکوتی، عالم غیب است و از بیشتر خلق نهران. و عالم حسی، عالم شهود است و مورد مشاهده همه. عالم حسی نردبان ورود به عالم عقلی است. و اگر بین این دو اتصال و مناسبت نبود، راه ورود به عالم عقل بسته بود. و اگر این کار نیز دشوار می‌نمود، سفر به مقام پروردگار و قرب خداوند دشوار بود. زیرا کسی که گام در حظیره القدس نهد به مقام قرب الهی نایل نشود. منظور از عالم قدس، عالمی است خارج از حوزه ادراک حسی و خیال. هرگاه این عالم را جملتاً بنحوی که نه چیزی از آن خارج و نه چیزی غریب در آن داخل شود—اعتبار کنیم آن را (حظیره القدس) نامیم. و بسا روح بشری را که محل جریان ظواهر (نمودها) قدس است «وادی مقدس» نام نهیم.

در این حظیره حظیره‌های دیگری است که از نظر محتوای معانی قدسی پاره‌ای از آنها شدیدتر و عمیق‌تر از دیگران هستند. ولی لفظ حظیره به همه طبقات خود اطلاق شده و بر آنها احاطه دارد. مپندار که این الفاظ در نزد ارباب بصیرت نامفهوم است و غیرمعقول. اکنون پرداختنم به ذکر و شرح هر لفظ مرا از مقصود باز خواهد داشت. برتوست که دامن همت برای فهم این الفاظ بالازنی. حال به مقصود بازگرد، می‌گوییم: چون عالم شهود نردبان عروج به عالم ملکوت است و پیمودن راه راست (صراط مستقیم) این عروج و ترقی است که از آن به دین و منازل هدایت، تعبیر می‌شود. چنانچه بین این دو مناسبت و پیوند نبود، هرگز تصور تکامل از یکی به دیگری نمی‌رفت. رحمت الهی عالم شهود را هموزن عالم ملکوت قرار داده است. هیچ چیزی در این عالم نیست الا که نمودی است از آن عالم. چه بسیار چیزها که در این عالم هست که نمودش در عالم ملکوت است و برعکس بسیار از چیزها در عالم ملکوت نمودی است از عالم

شهود. شمارش این نمودها محتاج استقصای همه موجودات جهان‌هاست، که نیروی بشر نه توان چنین کاری دارد و نه فهم آن تواند کرد. و عمرهای کوتاه از شرح آن قاصر آید. هدف من آن است تا نمونه‌هایی از آن را به توبشناسانم تا به آسانی ترا به بسیاری آنها دلالت کرده و در عبرت‌اندوزی را در این بخش از اسرار بر تو بازگشاید. می‌گویم، در عالم جوهرهای نورانی شریف و بلندمرتبه‌ای هستند که از آنها به فرشتگان تعبیر می‌شود و نور از آنها بر ارواح بشری فیضان می‌کند. به همین سبب آنها را ارباب (پروردگاران) نامیده و خدای را رب‌الارباب (پروردگار پروردگاران) گفته‌اند. اینان در نورانیت متفاوت و دارای مراتبی هستند. شایسته آن است که تمثیل آنان در عالم شهود خورشید و ماه و ستارگان باشد. سالک طریقی در آغاز راه به درجه‌ای می‌رسد که درجه کواکب نام دارد. تابش نور ستارگان راه را بر او بازگشوده و برایش روشن می‌کند که نشانه‌های عالم فرودین (دنیا) همه تحت قدرت و تابش نور ستارگان است. آنگاه جمال و علو درجه را چنان بر او خواهد نمود که پیشدستی کرده و گوید «هذا ربی»^۱ «این خدای منست» سپس چون بر او روشن شد که مرتبه ماه برتر از مرتبه ستاره است، و غروب اولی (ستاره) را با مافوق آن در نظر آورد گوید: «من غروب کنندگان را دوست ندارم»^۲ همینگونه پیش می‌رود تا به چیزی می‌رسد که تمثیل خورشید است، آن را بزرگتر و بالاتر از همه و مناسب نمود اندیشه خود می‌یابد. ولی چون مناسبت با موجود ناقص نقص است و افول، گوید: «من روی نهادم به سوی کسی که آسمانها و زمین را بوجود آورد، در حالی که بر راه راستم.»^۳

۱. الانعام/۷۶.

۲. لایحب الآفلین. الانعام/۷۶.

۳. وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً. الانعام/۷۶.

معنی «الذی» اشاره مبهمی است که هیچ‌گونه مناسبتی ندارد، آنگونه که اگر کسی بپرسد تمثیل مفهوم «الذی» چیست، تصور نمی‌رود که بتوان بدان سؤال پاسخ گفت. چه آنچه از هر مناسبتی منزّه است، حق اول است. از این رو چون برخی از اعراب به پیامبر گفتند: «نسب خدا چیست؟» در پاسخ فرمود «بگو او خدای یکتاست، او خدای بی‌نیاز است، نه زاده و نه کس او را زاده است»^۱ معنای آیه این است که تقدس و تنزه از نسبت، نسبت خداست به همین سبب چون فرعون در پرسش از ماهیت خداوند به موسی گفت: «پروردگار جهانیان چیست؟» موسی جز از طریق تعریف به افعال پاسخ نگفت. زیرا افعال در نزد پرستنده آشکارتر به ذهن است. لذا موسی گفت: «او پروردگار آسمانها و زمین است.»^۲ فرعون به سبب عدول موسی از پاسخ سؤال، از ماهیت به افعال، در مقام انکار رو به اطرافیان کرد و گفت: «آیا نمی‌شنوید!»^۳ موسی ادامه داد: «او پروردگار شما و پروردگار پدران اولین شماست»^۴ فرعون موسی را به جنون منسوب کرد چه پرسش او در مثال و ماهیت بود و او از افعال پاسخ می‌گفت. پس گفت: «این پیامبرتان که به سوی شما فرستاده شده است، مجنون است»^۵. اکنون برای فهم درست مطلب به چند نمونه اشاره کرده و می‌گوییم: علم «تعبیر خواب» ترا به روش تمثیل آشنا می‌کند، زیرا رؤیا خود بخشی از نبوت است. آیا در نیافته‌ای که خورشید در علم رؤیا به مناسبت مشارکت و همانندی در معنای روحانی — که استعلای همگانی و فیضان اثر وجودی بر همگان است — تعبیر به سلطان می‌شود. و ماه

۱. قل هو الله احد، الله الصمد، لم یلد ولم یولد. الاخلاص/۱-۳.

۲. رب السموات والارض. الشعراء/۲۴.

۳. ألا تستمعون/الشعراء/۲۵.

۴. ربکم و رب آبائکم الاولین. الشعراء/۲۶.

۵. ان رسولکم الذی أرسل الیکم لمجنون. الشعراء/۲۷.

تعبیر به وزیر می‌شود، چه خورشید هنگام غیبت نورش را به واسطه ماه می‌پراکند. همانسان که پادشاه احکام و اوامر خود را با وزیر به غایبان می‌رساند. مثلاً هرکس در خواب ببند که مهری در دست دارد و با آن دهان مردان و عورت زنان را مهر می‌زند، تعبیرش این است که او مؤذنی است که قبل از صبح در ماه رمضان اذان می‌گوید. و هرکس در خواب ببند که روغن در زیتون می‌ریزد تعبیرش این است که او را کنیزی است که مادر اوست و او نمی‌داند. بررسی و استقصای ابواب تعبیر خواب ترا به این امور مأنوس خواهد کرد که اکنون مرا امکان پرداختن به همه آنها نیست. بلکه می‌گویم: همانگونه که در موجودات عالی روحانی تمثیل (نمود) خورشید و ماه و ستارگان هست بر همین وجه در آنها چیزی است که چون به اعتبار اوصاف دیگر، سوی نورانیت به حساب آیند، تمثیلهای دیگر دارند. اگر در میان این موجودات گروهی ثابت و لایتغیر و بزرگی و کوچکی ناپذیر باشند. و از آنها چشمه‌های معارف و گنجینه‌های مکاشفات به صحرای دلهای بشری سرازیر شود، تمثیل آن «طور» است. اگر چنانچه در آنجا موجوداتی باشند که این گنجینه‌ها را بعضی از بعض دیگر بیشتر دریابند تمثیلشان «وادی» است. هرگاه این گنجینه‌ها بعد از پیوستن به دلهای بشریت از دلی به دل دیگر جریان یابد، این دلها را نیز «وادی» ها نام نهند. گشاینده وادی دلهای پیامبران و سپس علماء و سپس گروه بعد از آنهاست. اگر این وادیها جز وادی اول، ورودگاه باشد بی‌شبهه اولی را باید به سبب کثرت توجه و علو درجه «وادی ایمن» نام نهیم. اگرچه وادی پایینتر از آن، از آخرین درجات وادی ایمن شروع شده و ورودگاه ساحل وادی ایمن باشد. بدون در نظر گرفتن عمق و مبدأ آن. اگر روح پیامبر را چراغ نورانی بگیریم و این روح را به مصداق آیه: «از امر خود به سوی تو

روحی به وحی فرستادیم» مقتبس از نور وحی بدانیم. آنچه که محل اقتباس باشد تمثیلش آتش است. گرچه در این راه، دریابندگان معارف پیامبران، بعضی در آنچه که شنیده‌اند بر تقلید محض‌اند و بعض دیگر بهره‌مند از بصیرت. تمثیل مقلد خیر و تمثیل صاحب بصیرت جذوه و قبس و شهاب است. صاحب ذوق در پاره احوال با پیامبر شرکت دارد. نمونه آن خود به آتش کشیدن «اصطلاء» است. زیرا آنکس خود را به آتش درافکند که با او آتش باشد نه آنکه خیر آتش را شنیده باشد. اگر نخستین منزل پیامبران بالا رفتن از انحطاط حس و خیال به عالم مقدس باشد، بی‌شک تمثیل این منزل وادی مقدس خواهد بود. اگر چه گام نهادن به حوزه مقدس جز به از دل فروافکندن کونین (دنیا و آخرت) و توجه به حق یکتا ممکن ننماید. زیرا که دنیا و آخرت هر دو مقابل و محاذی و هر دو عرض‌اند برای جوهر نورانی بشری، که می‌توان آن دو را گاهی از دل برون انداخت و گاه دیگر، بدانها پیوست. مثال برون افکندن آن دو به گاه احرام در کعبه قدس، خلع نعلین است. حال بار دیگر به مقام حضرت ربوبیت گام نهاده و گوئیم. اگر در این مقام چیزی باشد که به واسطه آن دانشهای مفصل در جوهرهای قابل، نقش بندد، تمثیل آن «قلم» خواهد بود. و نیز اگر در این جوهرهای قابل (معارف) چیزی باشد مسبوق به دریافت قبلی معارف، که از آن به غیر خود انتقال یابد تمثیلش «لوح محفوظ» و «دق منشور» است. اگر برتر از نقش علوم چیزی به فرمان درآمده باشد تمثیلش «ید» است. نیز هرگاه این مقام مشتمل بر «ید» و «لوح» و «قلم» و «کتاب» و دارای ترتیب منظوم باشد، تمثیل آن صورت خواهد بود. چنانچه صورت انسانی را نوعی ترتیب بر این سیرت باشد، بر صورت رحمن است. زیرا فرق است بین آنکه گفته شود بر «صورت رحمن» است و بین آنکه گفته شود بر «صورت خدا» است. زیرا رحمت

الهی، حضرت الهی را بدین صورت درآورده است. سپس خداوند بر آدم نعمت عطا کرده، او را صورتی مختصر و جامع همه اصناف عالم بخشیده است. بنحوی که گویی کلی است در عالم و یا نسخه‌ای مختصر از عالم است. منظورم از صورت آدم همان صورت مکتوب به خط خداست. خط الهی به رقم و حروف نوشته نیست، چه منزه است از آنکه خطش به رقم و حروف نوشته باشد، همانسان که منزه است از آنکه کلامش صوت و حرف و قلمش چوب و نی و دستش گوشت و استخوان باشد.

اگر این رحمت شامله الهی نمی‌بود، آدمی از معرفت پروردگارش ناتوان بود زیرا آنکه خود را شناسد، پروردگارش را چگونه تواند شناخت. پس این آثار رحمت بر صورت رحمن است نه بر صورت خدا. زیرا حضرت الهی غیر از حضرت رحمت و حضرت ملک و حضرت ربوبیت است. از این رو امر به پناه بردن به جمیع این صفات و حضرات فرموده است: «بگو پناه می‌برم به پروردگار مردم، پادشاه مردم، خدای مردم.»^۱

اگر این ملاحظه و معنی نبود شایسته بود که بگوید: «بر صورت خود» ولی لفظ وارد در حدیث صحیح بر «صورت رحمن» است. چون تمیز مقام حضرت ربوبیت و حضرت الوهیت و حضرت ملک محتاج شرح طولانی است، از آن درمی‌گذریم. ترا نیز از نمونه همین اندازه کافی است. زیرا این مبحث دریایی است بی کرانه و اگر ترا ازین تمثیلهای نفرتی حاصل آید، پس دل را به قول خدای تعالی مأنوس گردان: «(او) از آسمان آبی فرستاد که هر رود به اندازه امکان خود از آن بهره گرفت.»^۲ که در تفسیر، آب به معرفت و قرآن، و رودخانه‌ها

۱. قل اعوذ برب الناس، ملك الناس، اله الناس. الناس/۱-۳.

۲. انزل من السماء ماء فسال الوریة بقدرها. الرعد/۱۷.

به دلها معنی شده است.

خاتمه و عتذار

مپنداری که ازین نمونه‌ها و ضرب‌المثلها از من در انکار ظواهر و اعتقاد به ابطال آنها مجوزی یافته باشی. بر این مبنی که مثلاً می‌گویم با موسی نعلین نبوده و خطاب «اخلع نعلیک» را نشنیده است، حاشی‌الله! ابطال ظواهر از آراء باطنیه است که با چشم بی بصیرت به یکی از دو جهان نگریسته و موازنه بین آن دو را دریافته‌اند و وجه تمثیلی آنها را فهم نکرده‌اند. نیز همانگونه که می‌دانیم ابطال و انکار اسرار، مذهب حشویه است. هر که به مجرد ظاهر برخیزد حشوی و هر که به مجرد باطن برخیزد، باطنی است. کامل آن است که بین هر دو جمع کند. از این روست که پیامبر فرموده: «قرآن را ظاهری است و باطنی و حدی است و مطلعی»^۱. این قول به انحصار از علی (ع) هم رسیده است. گویم موسی از امر خلع نعلین بیرون افکندن دو جهان را فهمید. ولی در ظاهر امثال امر کرد و کفشها را از پای درآورد. نهایت در باطن حب هر دو جهان را از دل بیرون کرد. این امر همان «اعتبار» یعنی گذشت از چیزی به غیر آن، و از ظاهری به سری است.

فرق است بین آنکه گفته‌ی پیامبر خدا را در این باب که: «فرشتگان در خانه‌ای که در آن سگ باشد وارد نشوند»^۲ بشنود و آنگاه از سگ در گذشته و گوید، مراد حدیث ظاهراً سگ نیست، بلکه مراد تخلیه دل است از سگ خشم که مانع ورود انوار معرفت فرشتگان شود. زیرا خشم دیو عقل است و نابودکننده آن. و آنکه ظاهر امر را

۱. للقرآن ظاهر و باطن وحد و مطلع.

۲. لا یدخل الملائکة بیتاً فیه کلب.

امثال کرده و گوید، مراد از سگ شکل آن نیست بلکه معنای آن یعنی درندگی و زیانرسانی است. پس چون نگهداری خانه که مقرر اشخاص و اجسام است، از سگ واجب آید، لذا نگهداری خانه دل که مقرر جوهر حقیقی و خاص است، از سگ صفتی به سزاترست. من در روش خود بین ظاهر و باطن را جمع کرده و به طریق کامل روی نهادم که در گفته بزرگان از شخص کامل چنین تعبیر کرده اند: «کامل کسی است که نور معرفتش نور تقوایش را خاموش نکند.»

از این رو می بینی که انسان کامل در نهایت کمال بصیرت به خود اجازه ندهد که حدی از حدود شرع را ترك گوید. این مغلظه ای است از انسان کامل که پاره ای از سالکان را به اباحه و بی توجهی به احکام ظاهر کشانده است. تا آنجا که بعضی از آنان ترك نماز گفته و چنین پندارند که همیشه در اسرار و درون نماز بسر می برند. بلکه باید گفت که این امر سوای مغلظه حماقت نیز هست. و از اباحه کسانی پیروی کنند که سندی جز ترهات ندارند. چون گفته برخی از آنان که «خداوند از عبادت ما بی نیاز است» و قول بعض دیگر از آنها که، باطن پر از پلیدی است تزکیه آن ممکن ننماید و بنابر پندار نتوان قوای خشم و شهوت را از آن بدور کرد. همه این اقوال ناشی از حماقت است.

اما آنچه بر شمردیم محل واژگونی هر شتابنده و لغزش هر پوینده ای است که شیطان بر او حسد برده و به ریسمان غرورش بسته و ره نموده باشد. اکنون دوباره به داستان نعلین بازگرد. می گویم خلع نعلین به ترك کونین اشعار دارد. مثال ظاهر قضیه، حق و انجام آن در باطن نیز حقیقت است. مخاطبان این تنبیه آنها یند که — همانگونه بیاید — به درجه «زجاجه» (شیشه) رسیده اند. زیرا خیال بنابر سرشت خویش از اشیاء پر و انبوه که پرده اسرار و حایل انوار است تمثیل

می‌گیرد. ولی چون صفا یابد و همانند شیشه صافی گردد حایل انوار نبوده بلکه هادی آن خواهد بود. و از خاموشی آن در جریان وزش باده‌ها جلوگیری خواهد کرد. که ترا این داستان بیاید.

بدان که عالم انبوه خیالی پست است در دید پیامبران چون شیشه و چراغدان نورها و صفادهنده رازها، و نیز نردبانی به عالم اعلی باشد. از این مطلب شناخته می‌آید که مثال ظاهر، حق و ورای آن، سر است. بر این مبنی «طور» و «نار» و غیر آنها را قیاس کن.

توجه

چون پیامبر فرماید که «عبدالرحمن بن عوف را دیدم که به کندی پای در بهشت نهاد»^۱ مبدا پنداری که او این امر را به چشم ندیده است. بلکه پیامبر این امر را در بیداری چون آنکس که در خواب بیند مشاهده کرده است. اگرچه عبدالرحمن هم شخصاً در خانه به خواب بوده باشد. خواب پدیده‌ای است که در اینگونه مشاهدات اثر گذارد و بر نیروی حواس چیره شده و نور باطن الهی را آشکار می‌کند. چه حواس این نور را مشغول داشته و آن را به عالم محسوس می‌کشاند و از عالم غیب و ملکوت باز می‌دارد. بعضی از انوار نبوت به قسمی از حواس برتر رفته و بر آن چیره می‌شود که حواس را قدرت ضبط و بازداشتن آن نیست. از این رو آنچه دیگری در خواب بیند، او در بیداری. اما چون این رؤیت در غایت کمال باشد، ادراک تنها به رؤیت صورت محض اکتفا نکند، بلکه از آن درگذشته و به اسرار رسد. آنگاه او را کشف شود که ایمان شخص را به جایی می‌کشاند که از آن به بهشت تعبیر می‌شود. و ثروت و مال آدمی را به زندگی عادی

۱. رأیت عبدالرحمن بن عوف یدخل الجنة حیوآ.

یعنی دنیای فرومایه سوق دهد. اگر جاذبه‌های دنیایی نیرومندتر و مقاومتر از جاذبه‌های آخرت باشند، شخص را از مسیر بهشت باز دارد. و اگر کشش‌های ایمان نیرومندتر باشد، باکندی و دشواری مسیر بهشت را خواهد پیمود. مثال آن در عالم شهود «کندرفتن» است. انوار اسرار از ورای شیشه‌های خیال بر او (پیامبر) تجلی کند، از این رو در حکم نسبت به عبدالرحمن، اگرچه از دیدگان ظاهر پنهان است، گوشه‌ای فرو نگذارد. بلکه بر او حکم کند، چون شخصی با بصیرتی نیرومند و ایمانی محکم، که ثروتش به اندازه‌ای رسیده که مزاحم ایمان است. ولی به سبب برتری و نیرومندی ایمان ثروت را یارای مزاحمت و ممانعت نیست.

این قضیه مشاهده پیامبران، صور و کیفیت مشاهده معانی را از و رای آنها به تو می‌شناساند. مشاهده غالباً بر شناخت باطن سبقت دارد. سپس معانی بر روح خیال اشراق می‌شود و سرانجام خیال به صورت موازنه و محاکات در معنی منطبق می‌شود.

این بخش از الهام در بیداری نیازمند تأویل و در خواب محتاج تعبیر است. آنچه از این الهام در خواب اتفاق افتد نسبت آن به خواص نبوت یک به چهل و شش، و آنچه در بیداری رخ دهد نسبتش بیش از آن است. گمان دارم که نسبتش یک به سه باشد. آنچه از خواص نبوت بر ما کشف شده در سه نوع منحصر می‌شود، که آنچه گفتیم توضیح یکی از آن سه نوع بود.

بخش دوم در بیان مراتب ارواح نورانی بشری

که به معرفت این انوار تمثیلهای قرآن شناخته می‌آید.
اول آنها روح حساس است که آنچه را حواس پنجگانه بر او

عرضه کنند، دریابد. شاید این همان اصل و اولین روح حیوانی باشد که با آن حیوان قدم به حیوانیت می‌نهد. این روح در نزد طفل شیرخوار نیز موجود است.

دوم، روح خیالی، که آنچه را حواس ادراک می‌کند ثبت کرده و در انباری نگهداری می‌کند تا هنگام نیاز روح عقلی— که برتر از آن است— تحویل کند. این روح در طفل شیرخوار در بدو نشو و نما موجود نیست. از این رو چون چیزی که حریمانه در به‌چنگ آوردنش می‌کوشد، از نظر پنهان شود، فراموش کند و دیگر نزاع نکند. تا آنگاه که کمی بزرگ شود، به گونه‌ای که چون چیزی را از آن غایب کنند، گریه کند و طلب نماید. زیرا شکلی از آن شیء در خیالش باقی است. این روح در پاره‌ای از حیوانات یافت شود و در پاره دیگر نه. و در پروانه چرخان بر گرد آتش وجود ندارد. زیرا که در روشنی روز به سوی آتش روی نهد. می‌پندارد که چراغ روزنی باز به محل نور است، لذا خود را بر آن افکنده و زیان بیند. هرگاه بار دیگر تاریکی روی آرد، دوباره پی‌درپی این عمل را انجام دهد. اگر پروانه را روح نگه‌دارنده و ثبت‌کننده بود به علت رنج و زبانی که از چراغ دیده بود، هرگز بدان مراجعه نمی‌کرد تا دیگر بار آزار شود. سگ اگر یکبار با چوبدستی زده شود، هرگاه آن چوبدستی را بار دیگر بیند پای در فرار نهد.

سوم، روح عقلی که با آن معانی خارج از حدود حس و خیال، درک می‌شود. و آن جوهر انسانی خاصی است که در بهائم و کودکان سراغی از آن نیست. حوزه ادراکش معارف ضروریه کلیه است که در بحث رجحان نور عقل بر نور چشم از آن یاد کردیم.

چهارم، روح فکری است، که علوم عقلی محض را دریافت می‌کند و سپس بین آنها الفت و هماهنگی برقرار کرده و سرانجام

معارف ارجمندی از آنان استنتاج می‌کند. چون دو نتیجه مثلاً از تألیف بدست آرد، بار دیگر بین آن دو نتیجه را الفت دهد و از تألیف مجدد آن دو نتیجه دیگر بدست آرد. این امر تا بی‌نهایت ادامه خواهد یافت. پنجم، روح قدسی نبوی، که خاص پیامبران و بعض اولیاء است. چهره‌هایی از غیب و احکام آنجهان و بخشهایی از معارف ملکوتی آسمانها و زمین و نیز معارف ربانی—که روح عقلی و فکری از درك آن درمانند—در آن متجلی شود. قول خدای تعالی در قرآن اشاره به این روح است: «این چنین از امر خود روحی بر تو فرستادیم، سو قبل از آن نه می‌دانستی کتاب چیست و نه ایمان چیست؟ ولی ما آن را نوری قرار دادیم که با آن ترا هدایت کنیم.»^۱

ای خو گرفته در دنیای عقل بعید نیست که ورای عقل مرحله‌ای دیگر باشد که در آن آنچه که بر عقل نامعلوم است آشکار شود، همانگونه که خود عقل مرحله‌ای است ورای قوه تمیز و احساس که با آن شگفتیها و عجائبی که احساس و تمیز از درك آنها عاجزند به ادراك می‌آید. نهایت کمال را در وجود محدود خود منحصر مکن. اگر از آنچه که در خواص بعض بشر مشاهده می‌کنیم مثال می‌خواهی به ذوق شعر بنگر که نوعی از احساس و ادراك (لطیف) است. چگونه این ذوق در گروهی هست و در گروه دیگر نیست. بنحوی که الحان موزون از ناموزون پیش آنان تمیز داده نشود. بنگر که قوه ذوق چگونه در گروهی نیرومند است که با آن موسیقی و آهنگها و سرودها و نغمه‌ها و انواع آوازا استخراج کرده‌اند. دسته‌ای از آنها خواب‌آور و دسته‌ای خنده‌آور و دسته‌ای جنون‌آور و دسته دیگر کشنده و دسته دیگر غش‌آورند. هر که صاحب ذوق باشد این آثار را نیک دریابد و

۱. كذلك اوحينا اليك روحاً من امرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نوراً آتهدى به. الشوری/۵۲.

برعکس محروم از خاصیت ذوق در شنیدن صوت شرکت جوید ولی این آثار، اثر خود را در او از دست بدهند. از این رو شخص بی ذوق از صاحبان ذوق و بانشاطان به شگفت آید. به گونه ای که اگر عقلاً جملتاً برای تفهیم معنای ذوق به او گرد آیند، موفق نشوند. این مثال که آوردیم گرچه از امری بی مقدار بود، ولی به فهم تو نزدیک می نمود. حال ذوق خاص نبوت را با آن قیاس کن و بکوش تا با این روح اهل ذوق شوی. زیرا اولیاء را ازین روح حظی وافر است. و اگر چنین نتوانی بکوش تا با استفاده از مقیاسهایی که برشمردیم و تنبیهاتی که به رمز از آنها یاد کردیم از دانایان این بحث باشی. اگر این هم نتوانی بکوش لا اقل از مؤمنان به آن باشی چه «خداوند مقام آنان را از شما که ایمان آورده و کسانیکه به درجاتی از علم رسیده اند، بالا خواهد برد.»^۱

علم (آگاهی) برتر از ایمان و ذوق برتر از علم است. ذوق، یافتن و علم قیاس است. ایمان قبول مجرد از راه تقلید و حسن ظن به اهل وجدان و عرفان است.

حال که این پنج روح را بشناختی بدان که آنها جملگی نورند. زیرا اصناف موجودات را از حسی و خیالی— بررغم شرکت بهائیم در جنس آنها (نور)— به ظهور می رسانند. لکن روح مخصوص به انسان را قسمی دیگر است اشرف و اعلی، چه انسان را برای غرضی برتر و بالاتر آفریده اند. اما این بخش در حیوانات آفریده نشده است. روح در آنها تنها آلتی است در جهت کسب غذا آن هم در مسیر استفاده آدمی. روح در آدمی به توری ماند که با آن از عالم اسفل (دنیا) مبادی معارف شریف دینی را شکار کنند. انسان هرگاه با حواس، شخص معینی را ادراک کند، عقلش از آن شخص معنی عام و مطلق را

۱. یرفع الله الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات. المجادلة/ ۱۱.

درمی یابد که ما در مثال کندروی عبدالرحمن بن عوف نقل کردیم. حال که این پنج روح را بشناختی، اکنون به بیان تمثیل برمی گردیم.

بیان تمثیل آیه مبارکه نور

بدان که گفتار در موازنه این ارواح پنجگانه با چراغدان و شیشه و چراغ و درخت و روغن بدرازا می کشد. ولی من بحث را مختصر کرده و در سخن به تشبیه بسنده خواهم کرد. پس گویم: هرگاه به روح حساس نظر افکنی انوارش را بینی که از روزنه هایی چون چشمها و گوشها و بینی و جز آن به بیرون می تابد. موافق ترین تمثیل برای آن در عالم شهود چراغدان است.

اما روح خیالی، ما در آن سه خاصیت مشاهده کنیم، یکی آنکه این روح از سرشت عالم سفلی و تار است. چه شیء به خیال درآمده، نیز دارای اندازه و شکل و جهات محصور و محدود است. و نسبت به خیال کننده نزدیک است یا دور. شأن روح تار موصوف به اوصاف اجسام این است که مانع تابش انوار عقلی محضی که خالی از توصیف به جهات و مقادیر و قرب و بعداست، می شود. دوم، اینکه خیال تار و انبوه چون صافی و رقیق گردد و پیراسته و ضبط، همسنگ معانی عقلی گردد، و به انوار آن دست یابد. بدون آنکه حائلی از تابش نور آن، جلوگیری. سوم، این است که خیال در بادی امر مورد نیاز است، تا با آن معارف عقلی به ضبط درآید و بیهوده مضطرب و متزلزل و غیرقابل ضبط نگردد. مثلهای خیالی نیکو یاورند معارف عقلی را.

این سه خاصیت در عالم مشهود (دنیا) با منظور انواری که سبب بینایی اند، جز در شیشه دیده نشوند. زیرا شیشه در اصل از جوهری تار است اما صافی و نازک گردد، به گونه ای که مانع تابش نور

چراغ نشود، بلکه آن را بتابد. و از خاموشی ناشی از وزش باد و حرکات سخت نگه دارد. پس شیشه بهترین مثال است از برای روح خیالی. سوم، روح عقلی است که با آن معارف شریف الهی به ادراک آید. وجه تمثیل آن به چراغ از تو پنهان نیست. و تو این را در آنچه گذشت در بیان اینکه پیامبران چراغهای نورانی اند، بشناختی. چهارم، روح فکری، که از خواص آن است که از اصل واحدی شروع می‌شود و سپس از آن دو شعبه و سپس از هر شعبه دو شعبه دیگر جدائی شود این چنین پیش می‌رود تا سرانجام شعبه‌های آن به تقسیمات منطقی و عقلی می‌کشد و از آن تقسیمات نتایجی که ثمرات آن تقسیمات است بدست می‌آید. سپس این نتایج (منطقی) به صورت (هسته) افکار همانند خود درمی‌آیند. نیز ممکن است بعضی از این نتایج را در بعض دیگر درآمیخت تا از تلقیح آنان چیزی سواي آنها حاصل شود، که ما در کتاب القسطاس المستقیم از آنها یاد کرده‌ایم. شایسته تمثیل این روح در این دنیا، درخت است. چه میوه‌اش ماده‌ای است برای افزودن انوار معارف و ثبات و بقای آنها. بسیار بجاست که به درخت گللابی و سیب و انار و جز آن مثال نیاورده، بلکه از میان سایر درختان خصوصاً به درخت زیتون تمثیل آورده است، زیرا نتیجه میوه‌اش روغنی است که ماده سوخت چراغهاست و از بین تمام روغنها به نور فراوان و دود کم شهرت دارد. وقتی که چهارپایانی که نسلشان فزون می‌شود و درختی که میوه‌اش به فراوانی می‌رود، مبارک نامیده شود، به مراتب آنکه میوه‌اش در حد محدود به تنهایی درنیاید، سزاوار است که درخت مبارک نام گیرد. «شجرة مباركة». از آنجا که شعبه‌های افکار عقلی محض خارج از نسبت و جهات و قرب و بعد است، شایسته است که نه شرقی باشد و نه غربی «لا شرقية ولا غربية».

پنجم، روح قدسی نبوی است که به اولیاء منسوب است و در

غایت صفا و شرف است. چون روح منکر نیاز به تعلیم و تنبیه و کمک از خارج دارد تا با آنها بتواند انواع معارف را دریابد. ولی پاره‌ای ازین روح در شدت صفا و لطافت بدون مدد از خارج خود را تعلیم کند. سزا آن است که ازین صافی مستعد به «یکادزیتہ یضی» «روغن نزدیک است که نور دهد» - اگرچه آتشی بدان نرسیده باشد - تعبیر شود. چه بعضی از اولیاء بدون کمک پیامبران نورشان تابان است و نیز در میان پیامبران هستند که بی‌مدد فرشتگان نور می‌افشانند. این تمثیل، این بخش را موافق افتد. و این انوار بعضشان بر بعض دیگر مقدم و مترتب‌اند. مثلاً روح حسی چون سرآغاز و مقدمه‌ای است برای روح خیالی در اول قرار دارد. روح خیالی نیز به تصور درنیاید مگر موضوعی باشد برای بعد از خود. روح فکری و عقلی نیز موضوع بعد از خود را تشکیل می‌دهند. حال بجاست که شیشه محل چراغ و چراغدان محلی برای شیشه باشد، چراغ در شیشه باشد و شیشه نیز در چراغدان. چون همه این انوار بعضی فوق بعضی دیگرند، سزاوار آن است که نور به علاوه نور باشد «نور علی نور».

خاتمة فصل دوم

این تمثیلهای که بیان کردیم، دل‌های مؤمنان یا پیامبران یا اولیاء را روشن می‌کند نه دل‌های کفار. نور به هدایت می‌خواند، پس آنچه از راه هدایت بدور باشد، باطل است و ظلمت. بلکه شدیدتر از آن. زیرا ظلمت به باطل ره نمی‌سپارد همانگونه که به حق هم راهبر نیست. عقول کافران و نیز سایر ادراکاتشان همه تیره است و به گمراه کردنشان یاری می‌کند. مثال آنان چون مردی است، «در دریای بی‌کرانی که

موج در پی موج و بر بالای ابرهای تاریک متراکم است»^۱ در این تمثیل دریا و بیکرانی دنیاست؛ خطرهای مهلک و سرگرمیهای بی ارزش و کدورت‌های نابیناکننده آن. موج اول موج شهوات حیوانی و اشتغال به لذات حسی و گذران حاجت دنیایی است. اهل دنیا چون خوردن چارپایان می‌خورند و لذت می‌برند. سزاوار آن است که این موج تاریک باشد، زیرا دوست داشتن چیزی انسان را کور و کر می‌کند. موج دوم، صفات درندگی است، که از خشم و دشمنی و کینه و حقد و حسد و مباحات و فخر و افزون‌طلبی ناشی شود. سزا آن است که این نیز تاریک باشد زیرا خشم دشمن عقل است. این موج باید موج بالاتر باشد زیرا که خشم اکثراً چیره بر شهوتهاست. به گونه‌ای که چون خشم به هیجان آید، شهوات و لذات مشتتهی را به فراموشی سپارد. مثلاً شهوت هرگز نتواند با نیروی خشم برانگیخته درافتد. ابرها در تمثیل، اعتقادات ناپاک و پندارهای دروغین و خیالات فاسد است، که بین کافران و ایمان و معرفت حق و نورگیری از نور خورشید قرآن و عقل مانع شده‌اند. خاصیت ابر این است که مانع تابش نور خورشید می‌شود. حال که همه اینها تاریکند بهتر آن است که آن را تاریکی در تاریکی نام نهمیم. چون این ظلمات مانع معرفت اشیاء نزدیک شوند تا چه رسد به دور. لهذا کافرانی با فاصله نزدیک که با رفتار و کردار پیامبر داشتند، از معرفت شگفتیهای حال پیامبر، بازماندند. پس شایسته است که از آن تعبیر شود به اینکه—اگر دستش را بیرون می‌آورد کافران توان دید نداشتند. چون منبع انوار—همانگونه که گذشت—همه نور اول حق است، زینده است که هر موحد معتقد شود که: «هر که را خداوند نور

۱. بحرلجی یغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض.

نداده باشد، او را نوری نیست»^۱ این مقدار از اسرار این آیه ترا کافی است به آن قناعت کن.

فصل سوم

در معنی قول پیامبر که «خدا برا هفتاد حجاب از نور و ظلمت است و چون پرده‌ها برگردد شکوه ذاتش دیده هر بیننده را بسوزاند»

در پاره‌ای از روایات هفتصد و پاره دیگر هفتاد هزار آمده است. می‌گوییم؛ خداوند تعالی فی‌ذاته و لذاته متجلی است، پس حجاب لامحاله در نسبت به محجوب معنی پیدا کند. محجوبان بر سه قسم‌اند. گروهی به ظلمت محض محجوب‌اند و گروهی به نور محض، و گروه دیگر با نور مقرون به ظلمت محجوب‌اند.

اصناف این اقسام فراوان است که من به تحقیق در آنها خواهم پرداخت. ممکن است در هفتاد گروه محصور گردند، که مرا به انحصار قطعی آنان اطمینانی نیست. چه نمی‌دانم مراد از حدیث همین مقدار است یا نه؟ اما حصر این گروه به هفتصد و هفتاد هزار، امری است در امکان نیروی نبوت. با این همه ظنم ظاهراً چنین حکم کند که اعداد مذکور برای تکثیر است نه تحدید. چه عادتاً به ذکر عدد پرداخته می‌آید ولی منظور از آن حصر نیست، تکثیر است. با این حال خدا بر این امر داناتر است و از توان علمی من نیز بیرون است. آنچه اکنون مرا ممکن نماید این است که این گروهها و بعضی از اصناف هر گروه را بر تو بشناسانم.

گروه اول

محجوبان‌اند به ظلمت محض. اینان ملاحظه‌اند که نه به خدا و
۱. من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. النور/۴۰.

نه به روز آخر ایمان نیاورند. زندگی دنیا را بر آخرت برگزیده، زیرا که اصولاً به آخرت ایمان ندارند. این گروه بر دو دسته اند. دسته ای با دقت به جستجوی سبب عالم می پردازند و آن را به طبع (سرشت) احاله می کنند. طبع (سرشت) عبارت از صفت متمرکزی است حال در اجسام. طبع خود ظلمت است زیرا نه شناختی و نه ادراکی و نه خبری از خود و نه از مصدرات خود ندارد. و نیز او را نوری نیست که با چشم ظاهر به ادراک درآید.

دسته دوم، آنهایند که در خود مشغولند و حتی دمی به جستجوی سبب نیز نمی پردازند بلکه چون چارپایان می زنند. حجابشان نفسهای ناپاک و شهوتهای تاریک آنهاست. هیچ ظلمتی شدیدتر از هوی و نفس (سرکش) نیست. از این رو خدای تعالی فرموده است: «آیا ندیدی آنکه هوای نفس را خدایش گرفته است؟»^۱ و پیامبر فرموده است: «هوی مبعوض ترین خدائی است که در زمین بندگی شده است»^۲. این دسته به فرقه هایی تقسیم شده اند. فرقه ای بر آن عقیده است که غایت خواست (بشر) در دنیا قضای حاجات و نیل به شهوات و درک لذات است، از زن و خوراک و پوشاک. اینها بندگان لذت اند. آن را می پرستند و می جویند و بر آن عقیده اند که دستیابی بدان منتهای سعادت است. راضی اند که به منزله چارپایان بلکه پست تر از آنان باشند. چه ظلمتی شدیدتر ازین تواند بود؟ اینها به ظلمت محض محجوب شده اند. فرقه دیگر منتهای سعادت را در چیرگی و استیلاجویی و کشتن و اسیر گرفتن زنان و مردان داند. این کار سیرت اعراب بادیه نشین و کردان و بیشتر نادانهاست. اینها محجوبان به ظلمت صفات درنده خوئی اند، که بر آنان غلبه کرده و آن را نهایت لذتها بشمار آورده اند. اینان به این

۱. أفرأیت من اتخذاللهه هواه. الجاثیه/۲۳.

۲. الهوی ابغض اله عبد فی الارض.

قناعت کرده که چون درنده بلکه پست تر از آن باشند.

فرقه سوم، نهایت سعادت را در فراوانی مال و فزونی خواسته نبیند. زیرا مال وسیله نیل به همه شهوات و موجب اقتدار بر انجام حاجات است. این گروه همت را در جمع مال و افزایش ضیاع و عقار و اسبان نشاندار و چارپایان و زمینهای قابل کشت و دفینه نهادن دینار، در زیرزمین، صرف کنند. کسی از این مردم را می بینی که در تمام عمر خویش خطرهای صحرا را بر خود هموار کرده و در خشکی و دریا به سفر می پردازد و مال جمع می آورد. با این حال آن مال را بر خود نیز دریغ دارد تا چه رسد به غیر. مراد فرمایش پیامبر «هلاک شد بنده درهم، هلاک شد بنده دینار»^۱ ایشان اند. چه ظلمتی بزرگتر از آن چیزی است که انسان را به اشتباه اندازد. طلا و نقره هر دو سنگ اند و نباید به خاطر ارجمندی مورد توجه باشند. بلکه این دو اگر نیازها را بدانها بریارند و در راه خدا از آنها انفاق نکنند، با سنگریزه برابر و سنگریزه نیز همسنگ آنهاست.

فرقه چهارم، در اینان از نادانی گروه سوم خبری نیست. بلکه عاقل تر شده اند. به پندار اینان بزرگترین سعادتها در فراخی جاه و شهرت و آوازه و فراوانی پیروان و نفوذ اوامر و فرمان است. آنها را بینی که جز ظاهرسازی و پرداختن به امور چشم گیر کاری ندارند. حتی ممکن است یکی از اینان با گرسنگی در خانه بسر برد و تمام رنجهای گرسنگی را تحمل کند ولی ثروتش را صرف تهیه لباسی می کند تا هنگام خروج از خانه بپوشد تا مبادا دیگران به چشم حقارت در او نگرند. اصناف این فرقه از شماره بیرون است و همه به سبب ظلمت محض — یعنی نفوس تاریکشان — محجوبان از خدای تعالی هستند. حال که اجناس این فرق را شناختیم ضرورتی نیست که یک یک آنها را برشماریم. و از این

۱. تعس عبدالدراهم، تعس عبدالدینار.

دسته‌اند گروهی که به زبان «لااله الاالله» گویند ولی این کار را از ترس یا برای استظهار به مسلمانان و یا آرایش به آنان و یا کمک مالی آنان یا به علت تعصبی که به یاری مذهب پدران دارند، انجام می‌دهند، نیز در سلک اینانند. این گروه اگر کلمه تهلیل آنها را به عمل صالح و اندارد، هرگز از ظلمات به نور راه نیابند. بلکه: «سرپرست آنها طاغوت است که آنها را از نور به ظلمات ره نماید.»^۱ اما آنکه کلمه تهلیل در او اثر نهد آنگونه که بدی بر او ناگوار باشد و نیکی شادمانش کند، از ظلمت محض خارج شده است اگر چه گناهی فراوان باشد.

گروه دوم

طائفه‌ای باشند که با نور مقرون به ظلمت محجوب گشته‌اند و بر سه دسته‌اند: دسته‌ای که منشأ ظلمتشان حواس و دسته‌ای که منشأ ظلمتشان خیال و دسته‌ای که منشأ ظلمتشان مقیاس‌های فاسد عقلی است. دسته اول، محجوبان به ظلمت حواس‌اند که دمی از خود برون نیامده، و به پرستش و شناخت پروردگار، روی نهند. نخستین مراتب از این دسته بت‌پرستان و آخرین آنها ثنویان‌اند. در میان هر دو مرتبه مراتب دیگری نیز قرار دارد. گروه اول بت‌پرستان - پروردگارشان را شناختند و لزوم توجه او را بر نفوس تاریک خود نیز دریافتند. نیز اعتقاد یافتند که پروردگارشان برتر از هر چیز است. لکن ظلمت حواس مانع از آن شد که از عالم محسوس قدم فراتر نهند، نهایت ازگوهرهای نفیس چون طلا و نقره و یاقوت، صورتهای نیکو کردند و خدای خود قرار دادند. اینان محجوبان‌اند به نور عزت جمال که هر دو از صفات خدا و انوار اوست. ولی آنها این صفات را به اجسام محسوس مربوط

۱. اولیاءهم الطاغوت یخرجونهم من النور الی الظلمات. البقره/۲۵۶.

کرده‌اند. ظلمت حواس آنها را در این کار یاری داده است. از این رو حواس نسبت به عالم روحانی عقلی—همانگونه که گذشت—ظلمت است. گروه دوم - جماعتی‌اند از ترکان صحرا که نه دینی دارند و نه شریعتی، معتقد به پروردگاری هستند که زیباترین چیزهاست. پس اگر انسانی زیبا یا درختی یا اسبی یا جز آن را در غایت جمال ببینند، بر او سجده کنند. و گویند که این پروردگار ماست. اینان محجوبان به نور جمال مقرون به ظلمت حواس‌اند و از بت پرستان به نور نزدیکترند. زیرا جمال مطلق را به پرستش گیرند نه شخص خاص را. و آن جمال را به چیزی تخصیص ندهند. نیز اینان جمال طبیعی را پرستند نه مصنوعی صنع خود را.

گروه سوم - گویند، پروردگار ما فی ذاته نورانی و شکلاً خوش-سیماست. فی نفسه نیرومند و حضوراً پر مهابت است. نزدیکی به او ممکن نیست، و چنین پروردگاری شایسته است که محسوس باشد زیرا غیر محسوس در نزد آنان بی معنی است. این گروه آتش را به این صفات یافته‌اند و آن را پرستیده‌اند و به پروردگاری گزیده‌اند. اینان محجوبان به نور قدرت و شوکت‌اند. که هر یک خود از صفات انوار الهی است.

گروه چهارم - پندارند که آتشی که بر آن چیره‌ایم به روشن کردن و خاموش کردن، در تصرف ماست، پس شایسته الوهیت نیست. بلکه آنچه دارای این صفات باشد و از تصرف ما نیز خارج و ما در تصرف او باشیم، موصوف به علو و رفعت خواهد بود. علم نجوم و نسبت تأثیرات مرنوشت به آن در میان اینها شهرت دارد. گروهی از آنان شعری و گروه دیگر مشتری و ستارگان دیگر را بر حسب اعتقاد به تأثیرات نجومی، می‌پرستند. اینها محجوب به نور علو مقرون به اشراق و استیلایند، که همه از انوار خدای تعالی است.

گروه پنجم - در شکل پرستش با گروه فوق همصدا هستند، ولی

گویند، نزیب که پروردگار را با توجه به جوهر، به کوچکی و بزرگی موسوم کرد. بلکه باید که او از همه بزرگتر باشد. از این رو خورشید را به سبب بزرگی پرستند. اینان محجوبان به نور کبریایند که با بقیه انوار مقرون به ظلمت حواس همراه است.

گروه ششم - از اینان برتر رفته و گفتند، نور همه در خورشید خلاصه نشود، بلکه انوار غیر او راست. پروردگار را در نورانیت انباز نشاید، از این رو نور مطلق را که جامع جمیع انوار عالم است به پرستش گیرند. و پندارند که پروردگار جهان اوست و نیکیها همه بدو منسوب باشد. سپس چون در جهان شرور و بدی بینند. و جایز ندانند که به خدا نسبت دهند - چه او منزّه از شرور است - لهذا بین او و ظلمت فاصله ای منظور کرده و جهان را به نور و ظلمت تقسیم کرده، و آن دو را «یزدان» و «اهرمَن» نام نهاده اند. اینان ثنویان هستند. این اندازه ازین گروه ترا کافی است اینها بیش از این دسته اند. اما دسته دوم محجوبان به بعضی انوار مقرون به ظلمت خیال، آنهایند که از حس در گذشته اند و برتر از عالم حس به چیزی دست یافته اند. اما گریز از چنگ خیال آنها را محال است. به همین سبب موجودی را پرستند نشسته بر عرش. پایین ترین این گروه مجسمه اند و کرامیه همگی. شرح مقالات و مذهبشان اکنون برایم میسر نیست و نیز فایدای در زیاده گویی نبینم. برترین مراتب از این گروه آن است که جسمیت و عوارض تبعی آن را جز جهت مخصوص «فوق» از ذات خدا نفی کند. زیرا آنچه که به جهات منسوب نگردد و به خارج و داخل از عالم توصیف نشود، در نزد آنها موجودیت ندارد. زیرا که به تخیل در نیاید. اینان در نیافته اند، که نخستین درجات معقولات تجاوز از نسبت جهات است.

دسته سوم - محجوبان به انوار الهی مقرون به مقیاسات عقلی فاسد و تاریکند. خدای سمیع، بصیر، متکلم، عالم، قادر، مرید، حی منزّه از

جهات راپرستند. لکن این صفات را بر حسب صفات خود فهم کنند. بعض از آنها تصریح کرده و گفته است: «کلامش چون کلام ما مرکب از صوت و حرف است» و بعض دیگر که نسبت به دسته اول مترقی ترند، چنین گفته اند: «کلام خدا چون سخن گفتن ماست ولی نه صوت است و نه حرف». بر همین اساس، چون خواهند که به حقیقت شنوایی و بینایی و حیات خداوند پی برند در معنی متوسل به تشبیه شوند. اگر چه لفظاً انکار کنند. زیرا در اصل معانی اینگونه اوصاف و اطلاعات را در حق خدای تعالی فهم نکرده اند. مثلاً در باب اراده خداوند گویند، حادث است همچون اراده ما و طلب و قصدی است چون طلب و قصداً. اینها مذاهبی مشهورند که نیازی به تفصیل آنها نیست. جملگی محجوبان اند به دسته ای از انوار و ظلمت مقرون به مقیاسات فاسد عقلی. همه اینان از اصناف گروه دوم هستند که بانور مقرون به ظلمت محجوب اند — و توفیق از خداست. —

گروه سوم

پس از دو گروه مذکور، محجوبان به انوار محض اند که اصناف ایشان را شماره نتوان کرد. اکنون به سه گروه از آنان اشاره می کنیم. اول - طایفه ای هستند که به تحقیق معانی صفات الهی را شناخته اند. و دریافته اند که اطلاق اسماء، کلام، اراده، قدرت، علم، و غیره بر صفات خداوند، همچون اطلاق این اسماء بر بشر نیست. از این رو از شناخت او با این صفات اجتناب کرده و او را با توجه به آفریده هایش شناخته اند. همانگونه که موسی علیه السلام خداوند را در جواب سؤال فرعون که «پروردگار جهانیان چیست؟» بشناساند. اینان گویند که پروردگار مقدس از معانی ظاهری این صفات پیراسته است و

او محرک آسمانها و مدبر آن است.

گروه دوم، از اینان برتر اندیشیده‌اند چه بر آنان آشکار شده‌است که آسمانها فراوان است و محرک هر آسمانی موجودی است به نام ملک که نوعشان فراوان است. نسبت اینها به انوار الهی چون نسبت ستارگان است. سپس دریافته‌اند که این آسمانها خود در فلکی دیگر است، که همه افلاک را در شبانه‌روز یکبار با حرکت خود می‌چرخاند. پروردگار محرک آخرین جرم فلک اقصی است که در برگیرنده همه افلاک است. از این رو کثرت از ذات او منتفی است.

گروه سوم، از اینها نیز برتر اندیشیده‌اند و گفته‌اند: حرکت اجسام به طریق مستقیم، شایسته است که خدمت و عبادت باشد، پروردگار جهانیان را و طاعتی باشد از پرستنده‌ای از پرستندگانش به نام ملک، که نسبت آن به انوار محض چون ماه ماند به انوار محسوس. از این رو پنداشته‌اند که پروردگار از جهت این محرک «مطاع» است و پروردگار متعال محرک کل است به طریق امر نه به طریق مباشرت. در تقسیم این امر و ماهیت آن مشکلاتی است که اکثر فهمها از درک آن ناتوان است و این کتاب را گنجایش بازگوئی آن نیست.

این گروهها که برشمردیم همگی محجوبان به انوار محض‌اند. «واصلان» گروه چهارمی هستند که بر آنان آشکار شده است که «مطاع» موصوف به صفتی است که با وحدانیت محض و کمال بالغ تنافی دارد. این موضوع خودرازی دارد که این کتاب متحمل کشف آن نیست. و نیز دریافته‌اند که نسبت «مطاع» در افلاک چون نسبت خورشید در انوار است. پس اینها، از آنکه آسمانها را به حرکت درمی‌آورد و از آنکه فلک اقصی را حرکت می‌دهد و از آنکه امر به تحریک اینها می‌کند، به کسی روی آورده‌اند که، آسمانها و فلک اقصی و آمر به تحریک را بیافریده است. [الله].

این گروه در پی جویی امر به موجودی رسیدند، منزّه از آنچه دیده از پیش ادراک کرده است. شکوه ذات اول و اعلای او، آتش در ادراک بینندگان و بینایی آنها در افکند. زیرا، این موجود را مقدس و منزّه یافتند از جمیع آنچه ما قبلاً به وصف درآوردیم.

این گروه خود به گروههایی تقسیم می‌شود. بعضی از آنها جمیع ادراکات بصری در آنان نابود و متلاشی شده است، ولی جمال و قداست را لحاظ کرده، و ذات خدای را در جمالی که آنها را به وصول حضرت الهی رسانده اعتبار کرده‌اند. از این رو «مبصرات» را (در مورد ذات خداوند) بدون مبصر، از دست نهاده‌اند. گروهی از اینان نیز بررفته و خاص الخواص (خاص خاصان) نام گرفته‌اند. شکوه ذات الهی آثار شرک را از آنان به فنا داده است و قدرت جلال خداوند آنان را دربرگرفته و ذاتیت را از آنان بازستانده و نابود کرده است. اینها جز ملاحظه نفسهای فانی از خود تصویری ندارند و جز ذات حق معبودی. و به معنی گفتار الهی رسیده‌اند که: «هر چیزی نابود شدنی است جز ذات او» [هر که در جهت او پیش می‌رود] اینها را ذوق و حالی است، که در فصل اول بدان اشاره کردیم، و گفتیم که چگونه اتحاد را اطلاق کنند و چگونه پندار. این نهایت درجه «واصلان» است.

گروه دیگر از آنان در ارتقاء و عروج به درجه‌ای — که مفصلاً ذکر کردیم — نرسیده‌اند همه طول راه را نپیموده‌اند، بلکه در اولین وهله به شناخت ذات مقدس و تنزیه پروردگاری — از آنچه شایسته تنزیه است — رسیده‌اند. آنچه بر دیگران در آخر طاری شود بر اینان در اول شده است. ذات الهی یکبار بر آنها تجلی کرده و شکوه جلالش آنچه را که دیده حسی و عقلی به ادراک تواند آورد، نابود کرده است. می‌توان تشبیه کرد که طریق اول از آن «خلیل» [ابراهیم] و طریق دوم از آن حبیب [محمد(ص)] باشد. خدا به اسرار اقدام و انوار مقام

ایشان، داناتر است.

این اشاره‌ای بود به اصناف محجوبان. چندان بعید نیست که اگر تحقیقات مفصل نوشته آید، و در حجاب سالکان تتبع شود، شمار اینان به هفتاد هزار گروه هم برسد. اما چون به جستجو برخیزی، دسته‌ای را خارج از گروه‌بندی‌ای که ما ترتیب دادیم، نخواهی دید. زیرا مردم یا به حجاب صفات بشری گرفتارند و یا به حس و خیال و یا به مقیاسات عقلی و یا به نور محض—همانگونه که گذشت—این رساله‌جویی بود به این پرسشها، با آنکه سؤال هنگامی با من مصادف شد که فکرپراکنده و خاطر نابسامان و همت به غیر آن، مصروف بود. خواستم از این کار آن است که خداوند تعالی از آنچه قلم سرکشی کرده و قدم لغزیده است، درگذرد. زیرا که فرو رفتن در دریای اسرار الهی کاری بس بزرگ و نظر کردن به انوار الهی از ورای حجابهای بشری، بس دشوار است.

پایان

مردادماه ۱۳۵۷

«توضیحات مترجم»

اصطلاحات

۱- **اعراض**، جمع عرض است و عرض عبارت از موجودی است که وجود آن فی نفسه عین وجودش برای غیر و در غیر باشد مثل بیاض و سواد.

(فرهنگ علوم عقلی)

۲- **اتحاد**، عبارت از شهود وجود واحد مطلق است از جهت آنکه تمام اشیاء موجودند به وجود واحد و فی نفسه معدومند. در اصطلاحات صوفیه است که اتحاد، شهود وجود واحد مطلق است از حیث آنکه مجموع اشیاء موجودند به ذات حق، به این معنی که همه بحق موجود و بخود معدومند که: مابه‌تو قائم چو تو قائم بذات.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۳- **حجاب**، به معنی پرده و پوشش است و در اصطلاح مانع میان عاشق و معشوق را گویند و انطباع صور را گویند در دل که مانع قبول تجلی حقایق بود و مانع و اسباب پوشیدگی میان فیوضات و تجلیات حق و انسان چیزهایی است که مخالف با گوهر نفس بوده و با وی مشابهت و مناسبت نداشته باشد.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۴- **حقیقة الحقایق**، مراد ذات احدیت است که حضرت جمع و حضرت وجود می‌خوانند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۵- **سکر**، یعنی مستی و صوفیان گویند سکر عبارت از ترک قیود ظاهری و باطنی و توجه به حق است.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۶- **سر**، یعنی نهان و در اصطلاح لطیفه‌ای است مودع در قالب مانند ارواح و

محل مشاهده است چنانکه ارواح محل محبت است و قلوب محل معارف و سر
الطف از روح است و روح اشرف از قلب و گاه اطلاق می‌شود بر آنچه مابین بنده
و حق است.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۷- **ضروری**، کلمه ضروری گاه مقابل اکتسابی است و مرادف با بدیهی است.
تصورات ضروری یعنی تصوراتی که در حصول آنها نیازی به تأمل و فکر نیست و
گاه مقابل امکان است چنانکه گویند حیوانیت انسان را ضروری است.

(فرهنگ علوم عقلی)

۸- **فناء**، مراد از فناء، فناى عید است در حق و فناى جهت بشریت اوست در
جهت ربوبیت، بوسیله کلمه فنا اشاره کنند به سقوط اوصاف مذمومه و بواسطه کلمه
بقاء اشاره کنند به قیام اوصاف محموده.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۹- **لوامع**، در اصطلاح صوفیان عبارت از انوار ساطعه است که لامع می‌شود بر
اهل بدایات از ارباب نفوس طاهره و منعکس می‌شود از خیال به حس مشترک و
بواسطه حواس ظاهره مشاهده می‌شود و آن مأخوذ از «لوامع البرق» است و بالجمله
اظهار نور است بر دل ببقاء فوائد آن و انوار ساطعه است که برای اهل بدایات
لمعان پیدا می‌کند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۰- **لوايح**، لوايح و طوابع الفاظی اند که کنایت از اختلاف احوال ارباب سلوک و
مقامات آنهاست و متقارب المعنی اند و میان آنها فرق زیادی نیست و از صفات
اصحاب بدایات است که به طرف ترقی می‌روند و هنوز ضیاء آفتاب معارف برای
آنان دائم نشده است و لکن خدای متعال روزی دل آنها را به انوار حقایق منور به
نور دائم گرداند و لوايح آشکارتر است از لوايح و زوال آن مانند زوال لوايح
نیست.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۱- **مشاهده**، مشاهده عبارت از حضور حق است و مشاهده از کسی درست آید
که به وجود مشهود قائم بود نه بخود و تا شاهد در مشهود فانی نشود و بدو
باقی نگردد مشاهده او نتوان کرد و مشهود تجلی ذات را مشاهده گویند.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۲- **نظری**، یعنی آنچه بوسیله تأمل و فکر حاصل شود در مقابل بدیهی. تصور

و تصدیق نظری یعنی تصورات و تصدیقاتی که از راه تأمل و فکر و کسب بدست آیند.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۳- نفس، جوهری است که ذاتاً مستقل و در فعل نیاز به ماده دارد و متعلق به اجساد و اجسام است و بالاخره جوهری است مستقل و قائم بذات خود که تعلق تدبیری به ابدان دارد.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۴- نورالانوار، مراد ذات حق تعالی است.

(فرهنگ علوم عقلی)

۱۵- وجه الله، وجه اعتبارذات و جهت فیاضیت حق است و اعتبار ذاتست بحسب تمام اعتبارات.

(فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی)

۱۶- وضع، عبارت است از اختصاص یافتن لفظی برای معنایی بطوری که از گفتن آن لفظ آن معنی فهمیده شود لفظ را موضوع و معنی را موضوع له و کسی که این کار را انجام داده است واضع نامند.

(تجربیدالاصول)

