

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقامات عارفان

شرح تفصیلی و گسترده‌ی دو نمط نهم و دهم

الاشارات والتنبيهات

استاد فرزانه حضرت آیت الله محمدرضا نکونام



شناسنامه‌ی کتاب

☐ نام کتاب: مقامات عارفان

☐ مؤلف: حضرت آیت الله محمدرضا نکونام

☐ ناشر: انتشارات ظهور شفق

☐ محل چاپ: ثامن الائمه

☐ نوبت چاپ: اول / پاییز ۸۵

☐ شمارگان: ۲۰۰۰ نسخه

☐ قیمت: ۳۰۰۰ ریال

شابک: X-۹-۹۶۵۱۳-۹۶۴

نشانی: قم، بلوار امین، کوچه‌ی ۲۴، فرعی اول، پلاک ۷۶

تلفن: ۰۲۵۱-۲۹۲۷۹۰۲ - تلفکس: ۰۲۵۱-۲۹۳۴۳۱۶

کد پستی: ۳۷۱۶۶-۳۵۵۸۶

۱۵	پیش‌گفتار.....	
۱۷	معرفی کتاب «الاشارات والتنبيهات».....	
۲۱	عرفان ابن سینا.....	
۲۴	شرح تفصیلی مقامات عارفان.....	
۲۵	سیری در دو نمط نهم و دهم.....	

بخش نخست: النمط التاسع في مقامات العارفين

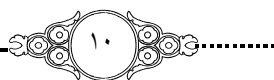
۳۵	فصل یکم: سرنوشت انسان.....	
۳۷	۱ - تنبیه: درجات عرفان.....	
۳۸	سیر اجمالی بحث.....	
۳۹	شرح و تفسیر خواجه.....	
۴۴	تأملات نگارنده بر کلام شیخ و خواجه.....	
۴۸	ماجرای نفس انسان.....	
۴۹	شرح و تفسیر خواجه.....	

۵۴	اولین روایت قصه.....
۵۶	متن داستان.....
۵۸	ملاحظات جناب خواجه.....
۶۰	ملاحظات و نقدهای نگارنده.....
۶۴	نقل حکایت دوم از جناب خواجه.....
۶۹	تأویل داستان دوم از خواجه.....
۷۲	ملاحظات نگارنده بر روایت دوم.....
۷۷	فصل دوم: عارف و کمال
۷۹	۲- تنبیه: زاهد، عابد و عارف.....
۸۰	فرق میان عابد، زاهد و عارف.....
۸۳	شرح خواجه.....
۸۵	۳- تنبیه: زهد عارف و غیر عارف.....
۹۰	شرح و تفسیر خواجه.....
۹۴	۴- اشاره: جامعه و نبوت.....
۹۴	تقلید، اقتضای اجتماعی بودن انسان.....
۱۰۰	شرح جناب خواجه.....
۱۰۲	معامله و عدالت.....
۱۰۳	قاعده‌ی سوم.....
۱۰۳	فعلیت مداوم، شرط اعجاز.....
۱۰۶	دلیل عدل و شریعت.....
۱۱۱	جزای کردار در دنیا.....
۱۱۲	نقدهای فخر رازی بر دلیل یاد شده.....
۱۱۵	پاسخ‌های حکیم طوس.....

۱۱۹	اشکال خواجه بر شیخ
۱۲۱	نقدها و ملاحظات نگارنده
۱۳۱	۵- إشارة: عارف، تنها حق رامی خواهد
۱۳۲	شرح خواجهی طوس
۱۳۵	تأملی بر کلام شیخ و خواجه
۱۳۷	۶- إشارة: عارف حق پرست
۱۳۸	شرح خواجه
۱۴۰	نقدهای نگارنده بر شیخ
۱۴۵	اشکال های فخر به تعبد عارفان
۱۴۶	پاسخ مرحوم خواجه
۱۴۸	نقل دو اشکال و پاسخ فخر
۱۵۱	نقد پاسخ فخر
۱۵۲	جواب خواجه به اشکال دوم
۱۵۳	نقد نگارنده بر کلام خواجه
۱۵۷	۷- إشارة: اصالت حق
۱۶۰	شرح خواجه
۱۶۲	ملاحظات نگارنده بر سخن شیخ
۱۶۵	فصل سوم: منازل سلوک
۱۶۷	۸- إشارة: اراده
۱۷۰	شرح و تفسیر خواجه
۱۷۲	تأملی بر کلام شیخ و خواجه
۱۷۳	ادامه‌ی شرح خواجه
۱۷۵	نقد نگارنده بر تقسیم فخر

- ۱۷۵..... ۹- اشاره: منزل ریاضت
- ۱۷۸..... انواع معین
- ۱۸۰..... شرح خواجه
- ۱۸۶..... ریاضت غیر عارف
- ۱۹۰..... غرض نهایی ریاضت
- ۱۹۳..... شرح و تفسیر خواجه
- ۱۹۶..... معین ریاضت
- ۲۰۸..... نقدهای نگارنده بر ریاضت و معین‌های آن
- ۲۰۸..... (۱) موسیقی و الحان
- ۲۱۷..... (۲) نقد تقسیم عشق
- ۲۲۰..... (۳) نقد تفسیر شیخ از ریاضت
- ۲۲۳..... (۴) تفاوت عرفان محبی با عرفان محبوبی
- ۲۲۴..... ۱۰- اشاره: ریاضت و گشایش چشم باطن
- ۲۲۶..... شرح خواجه
- ۲۲۸..... ۱۱- اشاره: حالت خلسه
- ۲۲۹..... شرح خواجه
- ۲۲۹..... ۱۲- اشاره
- ۲۳۰..... شرح خواجه
- ۲۳۱..... ۱۳- اشاره: انقلاب عارف
- ۲۳۳..... شرح خواجه
- ۲۳۴..... ۱۴- اشاره: منزل حضور حاضر و غایب
- ۲۳۵..... شرح و تفسیر خواجه
- ۲۳۶..... ۱۵- اشاره: منزل رؤیت ارادی

۲۳۶	شرح خواجه
۲۳۶	۱۶- اشاره: رسیدن سالک به مقام باطن
۲۳۷	شرح خواجه
۲۳۸	۱۷- اشاره: ریاضت عاشقانه
۲۳۹	شرح خواجه
۲۴۰	۱۸- اشاره: سفر خلق به حق
۲۴۱	شرح خواجه
۲۴۵	۱۹- تنبیه
۲۴۷	شرح خواجه
۲۵۲	۲۰- اشاره: تخلیه و تحلیه
۲۵۴	شرح و تفسیر خواجه
۲۶۳	۲۱- اشاره: شرک عارف
۲۶۵	شرح و تفسیر خواجه‌ی طوسی
۲۷۱	فصل چهارم: صفات عارفان
۲۷۳	۲۲- تنبیه: مقام رضا
۲۷۵	شرح جناب خواجه
۲۷۷	۲۳- تنبیه: انزجار عارف از شاغل
۲۷۸	شرح و تفسیر خواجه
۲۸۱	۲۴- تنبیه: عارف، دارای کمالات و خوبی‌ها
۲۸۳	شرح جناب خواجه
۲۸۶	۲۵- تنبیه: شجاعت
۲۸۷	شرح و تفسیر جناب خواجه
۲۸۸	۲۶- تنبیه: احوال گوناگون عارف



- ۲۹۰..... شرح خواجه‌ی طوس
- ۲۹۲ - تنبیه: غفلت عارف از عبادت.....
- ۲۹۳..... شرح و تفسیر خواجه
- ۲۹۴..... نقد نگارنده بر ادعای شیخ.....
- ۲۹۸ - اشاره: وصول به حق؛ توفیقی نادر.....
- ۲۹۸..... شرح خواجه

بخش دوم: النمط العاشر في أسرار الآيات

- ۳۰۳..... فصل یکم: امساک عارف از غذا
- ۳۰۵ - اشاره: امساک عارف.....
- ۳۰۶..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۰۷..... امساک و قانون طبیعت
- ۳۱۱ - تنبیه: عوامل امساک از غذا.....
- ۳۱۱..... شرح خواجه
- ۳۱۳ - تنبیه: تعامل نفس و بدن با یکدیگر.....
- ۳۱۴..... شرح و توضیح خواجه
- ۳۱۴ - اشاره: توجه عارف به عالم قدس.....
- ۳۱۶..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۱۹..... فصل دوم: اقتدار نفسانی
- ۳۲۱ - اشاره: کارهای خارق عادت.....
- ۳۲۲..... شرح خواجه‌ی طوسی
- ۳۲۳ - تنبیه: تعامل نفس و بدن.....
- ۳۲۶..... شرح خواجه

۳۲۹	فصل سوم: اتصال به غیب
۳۳۱	۳۵- تنبیه: اخبار از غیب
۳۳۱	شرح خواجه
۳۳۲	۳۶- اشاره: آگاهی بر غیب در بیداری
۳۳۲	شرح خواجه
۳۳۳	۳۷- تنبیه: دلیل امکان اتصال به غیب
۳۳۶	شرح و تفسیر خواجه
۳۴۱	نقد و نظر نگارنده
۳۴۵	۳۸- اشاره: شرایط وصول به عالم غیب
۳۴۶	شرح خواجه
۳۴۷	۳۹- تنبیه: تعامل و تنازع نفس با قوای خود
۳۵۰	شرح حکیم طوسی
۳۵۱	نقد نگارنده به کلام شیخ
۳۵۲	۴۰- تنبیه: حس مشترک و رؤیت صورت
۳۵۴	شرح محقق طوسی
۳۵۵	۴۱- اشاره: سبب داخلی ارتسام صور
۳۵۷	شرح جناب خواجه
۳۶۰	۴۲- تنبیه: عوامل بازدارنده‌ی ارتسام صور
۳۶۱	شرح حکیم طوسی
۳۶۳	نقد و ملاحظه‌ی نگارنده
۳۶۴	۴۳- اشاره: شواغل نفس
۳۶۸	شرح و تفسیر خواجه
۳۷۰	نقد نگارنده بر کلام شیخ

- ۳۷۱..... ۴۴- اشاره: بیماری؛ شاغل نفس
- ۳۷۱..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۷۲..... ۴۵- تنبیه: کیفیت ارتسام صور
- ۳۷۳..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۷۷..... ۴۶- تنبیه: اتصال نفس به عالم غیب
- ۳۷۹..... شرح و توضیح خواجه
- ۳۸۱..... ۴۷- اشاره: خلسه
- ۳۸۲..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۸۵..... ۴۸- تنبیه: جایگاه قوه‌ی خیال
- ۳۸۷..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۹۱..... ۴۹- اشاره: آثار روحانی و مراتب آن
- ۳۹۳..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۹۴..... ۵۰- تذنیب: وحی، الهام و رؤیا
- ۳۹۵..... شرح و تفسیر خواجه
- ۳۹۶..... ۵۱- اشاره: ارتباط به غیب با امور طبیعی
- ۴۰۲..... ۵۲- تنبیه: اثبات امکان اتصال به غیب
- ۴۰۴..... شرح و تفسیر خواجه
- ۴۰۷..... **فصل چهارم: منشأ اعمال خارق عادت**
- ۴۰۹..... ۵۳- تنبیه: اولیای خدا و کارهای خارق عادت
- ۴۱۲..... ۵۴- تذکره و تنبیه: رابطه‌ی نفس و بدن
- ۴۱۵..... شرح و تفسیر خواجه
- ۴۲۰..... نقدها و ملاحظات نگارنده
- ۴۲۲..... ۵۵- اشاره: علل افعال خارق عادت

۴۲۳	شرح و تفسیر خواجه
۴۲۴	نقدهای نگارنده
۴۲۵	۵۶- اشاره: اقسام نفوس قوی
۴۲۶	شرح و تفسیر خواجه
۴۲۶	۵۷- اشاره: چشم زخم
۴۲۷	شرح و تفسیر خواجه
۴۲۸	۵۸- تنبیه: منشأ کارهای خارق عادت
۴۲۹	شرح و تفسیر خواجه
۴۳۱	۵۹- نصیحه: قبح انکار بی دلیل
۴۳۲	شرح و تفسیر خواجه
۴۳۳	۶۰- خاتمه و وصیة: صیانت حکمت
۴۳۴	شرح و تفسیر خواجه
۴۳۸	سخن کاتب
۴۴۱	فهرست آیات قرآن کریم
۴۴۵	فهرست روایات
۴۴۷	کتابنامه

پیش‌گفتار

الحمد لله رب العالمين ، والسلام والصلوة على محمد وآله الطاهرين واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين .

عارف در پی حق است و حق را می‌یابد و چیزی را در برابر حق بر نمی‌گزیند . او از نعمت ، دولت و آخرت و از هر طلبی حتی عرفان نیز می‌گذرد و تنها حق را می‌بیند ، بلکه دیده را نیز از دست می‌دهد و حضرت حق ، دید و دیده‌ی وی می‌گردد .

عارف ، عرفان علمی و نیز عینی را برای حق می‌خواهد . او ذات حق را که باید در محضرش سکوت پیشه نمود و به درگاهش اظهار عجز کرد و بلندایی است که تیزترین پرنده‌ی اندیشه‌ی حکمی و حتی عرفانی از پرواز بر دامنه‌ی آن عاجز است را می‌خواهد که البته یافت این معنا جز برای محبوبان و با تأسی و همراهی و دم و امداد و استمداد از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم‌السلام میسر نیست .

شخصیتی که سعی وجودی اتم و هویت ساری و معیت قیومی جنابش با ذره ذره‌ی پدیده‌ها سر و سرّ دارد و اول و آخر و ظاهر و باطن است و بلکه فراتر از هر وصفی است و این گونه است که عارف نمی‌تواند غیر از او چیزی بخواهد یا چیزی را بر حضرتش

مقدم بدارد و در واقع پس و پیشی برای او قابل تصور نیست تا بتوان چیزی را بر آن ترجیح داد.

عارف کسی است که همواره نور حق در سرّ وی پرتو افشان است و چنین کسی جز حق نمی بیند و جز به حضرتش رضایت نمی دهد، بلکه جز او نیست تا رضایتی را برگزیند. البته، عارف، به حق نیز طمع ندارد و از همه ی هستی و خود و بلکه حضرت حق نفی طمع نموده است. وی نفی طمع و عشق ورزی خود با حق را نیز نمی بیند و نفی طمع را نیز نفی نموده و جز عشق لیسیده و در نهایت مخلوط چیزی برای وی نمانده است؛ عشقی که عاشق و معشوق یکی است و بلکه از چنین وحدتی نیز نباید دم زد و فقط باید خاموش نشست و با دیده ی حق تماشای یار کرد.

عارف از همه چیز و هر کس فارغ است و از هیچ چیز و هیچ کسی غافل نیست و حق را به چهره ی اطلاق در هر رخ می بیند و در این دیدار از هر قید و بندی آزاد و رهاست و با چهره ی هر جایی حق، دیده ی هر جایی را تنها بر حق می گشاید.

عرفان، طریق وصول حق است. پس اراده ی عارف جز به حضرت حق تعالی تعلق نمی گیرد و وی برای وصول به مراد خویش (حق تعالی) عرفان را بر میگزیند و چون عارف است و به غیر حق تن در نمی دهد و جز عرفان را بر نمیگزیند، اراده ی عارف به حق تعلق می گیرد؛ نه به عرفان؛ چرا که تنها نور حق در سرّ وی پرتوافکن است و آن نور، جایی برای غیر باقی نگذاشته است.

«عرفان»، حقیقتی است که در نهان هر کس نهفته است و صاحبان ارادت می توانند آن را آشکار سازند و به همین خاطر است که سالک در بدایت کار چندان کتمانی ندارد و همان گونه که غریب است به غراب می ماند. او بیگانه است و احساس غربت می کند و از این رو ناله بر می آورد و تا چیزی می بیند نمی تواند آن را تحمل کند و مثل مناسب وی

داستان کلاغ و روباه است و سفارش به کتمان سر نیز از آن روست که از شیطان‌های روباه صفت و حيله گر امانی جسته شود :

زاغ می‌خواست قار قار کند تا که آوازش آشکار کند
طعمه افتاد چون دهان بگشود روبهک جست و طعمه را برپود

معرفی کتاب «الاشارات والتنبیهات»

در عرفان نظری، از میان فیلسوفان اسلامی، یکی از معدود افرادی که می‌توان نام برد جناب شیخ ابوعلی سیناست که توانسته است بانگارش نمط‌های نهم و دهم «الاشارات والتنبیهات» گوی سبقت را از همگان خود برآید و به خلق اثری کم نظیر همت بگمارد.

این کتاب در میان کتاب‌های شیخ از اهمیت خاصی برخوردار است؛ به ویژه آن که آخرین اثر وی به شمار می‌رود و در ارزش‌یابی، بر کتاب‌های «شفا»، «نجات» و دیگر کتاب‌های وی پیشی دارد.

«الاشارات والتنبیهات» در نوشتار و سیر منطقی مباحث از انضباط و انسجام برخوردار است و بحث‌های آن در قالب نهج و نمط آرایه شده است.

جلد نخست اشارات، از دانش منطق سخن می‌گوید و نهج مربوط به آن است و نمط در مباحث فلسفی اشارات آمده است که جلدهای دوم و سوم را در بر دارد. وجه تسمیه‌ی فصل‌های منطق به نهج آن است که آموزه‌های منطقی طریق واضح و راه صافی است که جنبه‌ی آلی و مقدماتی دارد و نمط، طریق وسیع، ذی‌المقدمی و مقصود بالذات است؛ چرا که حکمت، خود مقصود ذاتی حکیم است.

منطق اشارات دارای ده نهج است که هشت نهج آن مباحث منطق صوری (هیأت و صورت) و دو نهج آن ماده و قیاس (مرکب از ماده و صورت) را آموزش می‌دهد.

بخش حکمت و طبیعیات دارای ده نمط است که سه نمط آن در جلد دوم آمده و طبیعیات و ماده و عوارض آن را شرح می‌نماید و جلد سوم که از اول نمط چهار شروع می‌شود، بحث وجود را عنوان می‌کند و امور عامه‌ی فلسفه را به بحث می‌گذارد.

نمط پنجم، صنع و خلق، و نمط ششم، غایات و نمط‌های هفتم و هشتم بحث نفوس و خصوصیات آن را از تجرد، بهجت، سرور، آلام تا لذایذ مادی و معنوی و عشق را بیان می‌دارد.

اما نمط نهم که موضوع این نوشتار است، «مقامات العارفین» نام دارد. این نمط از نفوس مجرد و ملایکه‌ی سماوات و مانند آن سخن نمی‌گوید؛ بلکه از خاک‌نشینانی چند سخن سر می‌دهد که خواهان حضرت حق هستند. شیخ در این نمط، انسان و کمالات انسانی را مدار بحث خود قرار می‌دهد و منازل و احوالی را می‌شناساند که عارفان در طریق سیر و سلوک خود دارند و از این که آنان چگونه این مسیر را طی می‌کنند، سخن می‌گوید.

نمط دهم با عنوان «اسرار الآیات»، تکمیل‌کننده‌ی بحث نمط نهم است. مراد شیخ از آیات، عارفان است و اسرار و ویژگی‌های آنان را به بحث می‌گذارد. بنابراین می‌توان این نمط را «اسرار العارفین» دانست.

از آن چه گفته شد به دست می‌آید که موضوع کتاب حاضر «عرفان» و «منازل و مقامات معنوی عارفان» است و این نوشتار که اسرار الآیات یا اسرار العارفین را شرح می‌نماید، بر آن است تا روح و روان عارفان و ویژگی‌های آنان را به گونه‌ای دقیق بشناساند و اسرار عارفان را بازگو نماید.

عارف، صاحب سرّ است و وی سرّی در باطن دارد که او را با دیگران متفاوت می‌سازد و تفاوت وی در این است که دیگران این سرّ را در خود نهفته دارند؛ بی آن که از

آن باخبر باشند؛ ولی عارف، آن نهفته را یافته و با آن چه دارد آگاهانه محسوس است و به آن حقیقت آگاهی دارد و به همین سبب است که این نمط، «اسرار آیات» نامیده شده است.

هر عارفی سرّی متفاوت و متمایز از دیگری دارد. گاه سرّ عارفی هم چون خضر به تصرف در عالم است که برای نمونه، وی کشتی را سوراخ می‌کند و سرّ عارفی دیگر مانند حضرت لقمان در سوراخ کردن کشتی نیست؛ بلکه در آن است که دلی را سوراخ نماید و با کلام برنده و تند و تیز و گویای خود، دلی را می‌شکافد و سرّ وی در کلام وی ظاهر می‌شود؛ چنانچه سرّ خضر در عمل او آشکار می‌گردد. یکی ید بیضا دارد و دیگری تمامیت مقام جمعی را داراست که ویژه‌ی حضرت خاتم صلی الله علیه و آله است.

با چشم اندازی به مباحث طرح شده در اشارات به دست می‌آید که نمط‌های هفتم و هشتم از مباحث پیشین مهم‌تر است؛ زیرا در آن، بحث غایات، تجرد نفوس، سعادت، شقاوت، خیر و شر (خیر و شر بالذات و بالعرض) و حب و عشق مطرح می‌شود و برتر از آن، بیان حقیقت انسان و عرفان است که نمط نهم عهده‌دار بیان آن و نمط دهم «اسرار آیات» ثمره‌ی آن است.

جناب شیخ، نام کتاب خود را «الاشارات والتنبیها» قرار داده است. ساختار این کتاب بر اساس «اشاره» و «تنبیه» تبویب شده است. مهم‌ترین مباحث کلی که با دقت و اندیشه به دست می‌آید و دارای فروعاتی است با «اشاره» و گزاره‌هایی که بدیهی علم و حقیقتی گویاست با «تنبیه» می‌آید.

با توجه به جایگاهی که این کتاب در میان صاحبان اندیشه پیدا نموده، شرح و تعلیقات بسیاری بر آن نوشته شده که از آن همه، دو شرح فخر رازی و خواجه‌ی طوسی مشهورتر است. البته، شرح جناب فخر بیش از آن که شرح و نقد باشد، جرح است و

خرده‌هایی بر شیخ گرفته است که فراوانی از آن وارد نمی‌باشد و از این رو جناب خواجه، شرح خود را به حمایت از شیخ به نگارش در آورد و بر آن شد تا شبهات فخر را پاسخ گوید.

بعد از آن، جناب قطب، کتاب محاکمات را نوشت و کلام شیخ و فخر و خواجه را به محاکمه کشید که نقد و بررسی چگونگی کار وی در این مقام نمی‌گنجد.

با آن‌که جناب خواجه بزرگی مرتبت و عظمت بسیاری را دارد، عبارت شیخ از آموزه‌های وی بزرگ‌تر است و در بلندای بالاتری قرار دارد که عبارت خواجه به آن نمی‌رسد. برای نمونه، ابن سینا در موردی از «عرفان عینی» سخن می‌گوید و خواجه آن را به «عرفان نظری» تقلیل می‌برد. هم‌چنین خواجه تعمدی نداشته است که سیری منطقی و منظم به عبارات خود بدهد و به تنظیم آن پردازد. اما فخر رازی در شرح خود، نوع اشکالات و شبهاتی که وارد می‌آورد را با تنظیم خاص به نگارش آورده است. فخر، دارای قلمی روان بوده است و نوشته‌ی وی از لحاظ ادبی بر دیگر شرح‌ها برتری دارد، اما مرحوم خواجه این ویژگی را دارد که اهل معنا بوده و البته روشن است که پردازش معنا غیر از پردازش عبارت است. پردازش معنا نیازمند مغزی قوی است که در عبارات فخر کم‌تر دیده می‌شود.

فخر با آن‌که همت به جرح اشارات گماشته است، چون به نمط نهم می‌رسد، از آن با عنوان مبالغه‌آمیز «أجل ما فی الباب» یاد می‌کند و مدعی است که از آن بهتر نه کسی قبل از شیخ گفته و نه بعد از شیخ می‌تواند مانند آن را بیاورد که دست‌کم این گفته، اهمیت نمط حاضر را می‌رساند.

جناب شیخ در این نمط، تفاوت میان زاهد، عابد و عارف را بر می‌شمرد و ویژگی‌های هر یک را پی می‌گیرد و آن را در عباراتی بلند عنوان می‌کند.

عرفان ابن سینا

باسیری کوتاه در اشارات به دست می‌آید که گویا شیخ در اواخر عمر، از فلسفه خسته شده و دل به عرفان بسته است. وی منازل و مقامات عرفانی را به صورت کلی در نمط نهم به تصویر می‌کشد؛ اما سخن این است که آیا جناب شیخ، عرفان را به عبارت کشیده و به عرفان نظری آگاه گشته است یا آن که وی در آخر عمر، به هنگامه‌ی درد، سوز، هجر و اشتیاق مبتلا گشته است؟ پاسخ این پرسش با تأمل در داده‌های این کتاب به دست می‌آید.

در این جا تنها به این امر اشاره می‌شود که ابن سینا عمر خود را در سلوک و عرفان سپری ننموده است. وی طبیبی ماهر و دقیق و حکیمی دانا و توانا بوده که خود را در اواخر عمر به عرفان رسانده است. در واقع، وی چکیده‌ی عرفان نیست، بلکه چسبیده به آن است. برای روشن شدن تفاوت این دو معنا بهتر است مثالی آورده شود: کشاورزی که چند نسل در روستا زراعت کرده و می‌تواند روی دو پا برای ساعت‌های درازی بنشیند و علف‌های هرز را از سبزیجات متفاوت و گوناگون تشخیص دهد و آن را برگیرد و خم به ابرو نمی‌آورد و خسته نمی‌شود و نطفه و لقمه‌ی وی با این کار همراه بوده؛ چکیده‌ی کار کشاورزی است، اما کسی که به هر دلیلی مجبور شود کار کشاورزی انجام دهد و خود سبزی بچیند و وقتی بر روی دو پا روی زمین می‌نشیند مدام این پا و آن پا می‌کند و پا و دیگر اعضای بدن وی به شدت درد می‌گیرد و برای تشخیص سبزی‌های متفاوت از علف‌های هرز زود خسته می‌شود، چسبیده‌ی به این کار است.

نگارنده بر این باور است که جناب شیخ در اواخر عمر از معقول خسته شده و دل به عرفان بسته و بر خلاف بحث‌های فلسفی که در دیگر کتاب‌های خود؛ به ویژه شفا داشته است، در اشارات راهی دیگر را بر می‌گزیند. این امر می‌رساند که ایشان در آن ایام

ترنمی از عرفان را لمس نموده که سبب شده است نوع بیان خود را تغییر دهد و می‌توان گفت: در این امر در حد یک فیلسوف و حکیم موفق بوده است و عرفان وی رویکردی فلسفی دارد.

جناب شیخ؛ هرچند در این کتاب از عرفان می‌گوید، نمی‌تواند خود را از واژه‌ها و آموزه‌های حکمت و فلسفه دور نگه دارد و برای نمونه، به جای واژه‌ی رایج «سیر و سلوک» در عرفان از کلمه‌ی «حرکات» که اصطلاحی فلسفی است بهره می‌برد.

جملات و گزاره‌هایی که شیخ در این کتاب آورده، بسیار عالی، رسا، زیبا، کوتاه و در عین حال دارای حسن ترتیب و نظم است؛ به گونه‌ای که کم‌تر می‌شود کلمه‌ای بر آن افزود یا واژه‌ای از آن کاست، اما داده‌های آن آمیخته با فلسفه است و نمونه‌ی بارزی از این مثل است که: «از کوزه همان برون تراود که در اوست» و به تعبیر آیه‌ی شریفه: «كُلُّ يَعْمَلْ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ»^۱.

نظام اعتقادی و فرهنگ شیخ که با فلسفه عجین است در این نوشتار آشکار گشته و باطن وی در آن ظاهر است. مرحوم الهی قمشه‌ای بر این رأی بود که شیخ نمی‌تواند عرفان را نچشیده باشد و این گونه زیبا سخن بگوید؛ ولی نگارنده با این نظرگاه همراه نیست و معتقد است که نبوغ شیخ است که ایجاب می‌کند وی چنین سنجیده و زیبا از عرفان بنویسد. زبان عرفان زبانی ویژه و خاص است که اهل دل با آشنایی که از سر و سِرّ آن دارند، براحتی درمی‌یابند که چه کسی به وصول دست یافته است و چه کسی عرفان را به زبان دارد.

شیخ در نمط دهم که از امکان اخبار به غیب سخن می‌گوید، برای رساندن معانی خود

از واژه‌های: «ارتسام»، «انتقاش» و «حایل» کمک می‌گیرد که هیچ یک با مشاهدات عرفانی و زبان عرفان که از «وصول» و «مانع» سخن می‌گوید هماهنگ نیست، بلکه چنین واژه‌هایی ویژه‌ی متکلمان و فلسفه‌ی کلاسیک مشایی است.

ابن سینا در اواخر نمط دهم تصریح می‌کند: «ثمَّ إِنِّي لَوْ اقتصصت جزئیات هذا الباب فیما شاهدناه و فیما حکاه من صدقناه لَطال الکلام، و من لا یصدق الجملة هان علیه أن لا یصدق أيضاً التفصیل». این عبارت می‌رساند وی به تماشای عارفان مشغول بوده، اما به عرفان نرسیده است. وی گوید: من مشاهده کرده‌ام که این حالات را کسی از خود ظاهر کرده و کسی که راست می‌گفته، آن را برای ما حکایت نموده که چنین اموری را از برخی دیده است، اما نمی‌گوید که خود وی چیزی از غیب دیده باشد؛ چرا که وی چنین زمینه‌ای نداشته و فرصت این کار را نیافته و توفیق وصول به استادی چنین را پیدا نکرده است.

شیخ، دستی از دور بر آتش داشته و نوشته‌ی وی با یافته‌های عارف سینه چاکی که در باب «اودیه» مقام گرفته و دلش را به دست داد و دادش را بی‌داد کرده‌اند بسیار متفاوت است. با آن که ابن سینا عرفان را با ظرافت و زیبایی خاصی دنبال نموده، ولی همه‌ی آن چه آورده بحثی است و تنها می‌رساند که چاشنی و ترنمی از عرفان چشیده است و بس؛ چنان‌که وی در نمط دهم در بحث اثبات علم جزیی و کلی برای افلاک، یافته‌ها و آموزه‌های خود را از حکمت متعالی می‌داند، در برابر حکمت مشاکه مدرسی و بحثی صرف است و وی می‌خواهد بگوید برای اثبات نفس ناطقه برای افلاک، افزوده بر بحث و نظر، باید دست به دامن کشف و ذوق شد و آن را متمم بحث قرار داد و بر این اساس می‌توان گفت ابن سینا برای خود ترنمی از کشف و ذوق قایل است و حکمتی که مشتمل بر فحص و کشف و ذوق باشد را در مقایسه با حکمت رایج مشایی که فقط بحثی است،

متعالی می خواند. حکمت متعالی بحث را اصل قرار می دهد و ذوق را متمم آن می داند؛ بر خلاف حکمت اشراق که ذوق را اصل قرار می دهد و بحث را متمم آن می داند، اما مشا تنها بحث را معیار شناخت هستی و مراتب آن می داند و اما فراتر از همه ی این دانش های مدرسی، موضوع عرفان است که حضور می باشد.

با این وجود باید گفت: متأسفانه، برخی از سخنان شیخ خطابی است و از محدوده ی اندیشه های محدود و نادرست کلامی فراتر نمی رود و عرفان موجود در این کتاب عرفان مبتدیان در سلوک و یا به اغماض، عرفان متوسطان است. وی در این نمط بسیاری از امور مهم عرفان را فروگذار کرده و بسیاری از آن چه آورده است نیز خالی از کاستی نمی باشد.

این سینا اندیشه های نهایی خویش را در کتاب اشارات آورده و از آن در برابر حکمت مشایی که حکمت معمول و رایج آن زمان بوده است به «حکمت متعالی» یاد می کند. سخنان شیخ در فلسفه چنان بلند است که باید گفت: فلسفه ی متعالی صدرایی از این آبشخور برخاسته و ملاصدرا شارح توانای حکمت شیخ است و حتی غزالی نیز در «تهافت الفلاسفه» روی سخن با شیخ دارد و اندیشه های شیخ را به باد انتقاد می گیرد و در واقع او را نماینده ی فلسفه می شمرد؛ هرچند این نقد بر او وارد است که چرا چماق کاستی های نظری خود و گاه شیخ را بر همه ی فیلسوفان فرود می آورد؛ فیلسوفانی که با شیخ همراه نیستند.

شرح تفصیلی مقامات عارفان

اما شرح حاضر به تفصیل به نقد و بازاندیشی گزاره های این کتاب می پردازد و پیچیدگی ها، نازک اندیشی ها و ارزش صدق داده های این دو نمط عارفانه را تبیین می کند. دو نمطی که باید نگارش آن را از کرامات شیخ دانست که با عالی ترین بیان به

ترسیم عرفان می‌پردازد. هرچند شیخ از عبارت فراتر نمی‌رود و سفر عشق و سلوک عاشقانه بدون سوز و خون جگر ممکن نمی‌گردد.

شرح حاضر، نخست متن شیخ را شرح و بسط می‌دهد و سپس شرح خواجه را در ادامه می‌آورد و آن را با بیانی تازه که خالی از تکرار باشد توضیح می‌دهد و در نهایت به ذکر اشکالات آشکاری که در متن و شرح دیده می‌شود به اختصار و کوتاه می‌پردازد و سعی می‌نماید خلل‌های مهم و اساسی آن را به نقد بگذارد.

نگارنده در این نوشتار، رویکردی فلسفی دارد و تنها به بیان ظرایف سلوک و عرفان به زبان حکیم بسنده نموده و همت بر بیان واقعیت‌های دیار عارفان واصل و وادی عیاران سینه‌چاک و محبوبان سرگشته‌ی حق که عرفان حقیقی در نزد آنان است نداشته است که گفتن از آن عرفان، زمان و مکان و یاران ویژه‌ی خود را می‌طلبد و این کتاب و حتی کتاب‌های موجود در عرفان، فرسنگ‌ها از آن فاصله دارد و هیچ‌گاه در خور بیان حقایق و یافته‌های عرفان محبوبی نیست و داده‌های کتاب‌های موجود، تنها دورنمایی از عرفان محبتان است.

امید است که این نوشتار، راه صواب و حق را نمایانده باشد تا در غوغای زمانه‌ی حاضر که ناسوت به برخی از مردمان به شدت رو کرده است؛ به گونه‌ای که گویا اهل دنیا عالمی را غیر از آن نمی‌شناسند، راه گم‌نگردد و خواهان حق در بیغوله‌ها و سنگلاخ‌ها یا دره‌های خطرناک گرفتار نشود.

سیری در دو نمط نهم و دهم

ساختار و چیدمان اشارات، بسیار ظریف و دقیق است. حکمت اشارات از وجود شروع می‌شود و وجود را به مجرد و مادی تقسیم می‌کند و هستی را گسترده‌تر و فراتر از ماده و مادیات می‌داند و سپس از صنوع و نفوس سخن می‌گوید و در پی آن نفوس انسانی و غیر انسانی

را مطرح می‌نماید و بحث غایت جهان و انسان را طرح می‌نماید و از سعادت و شقاوت آنان و لذایذ و آلام سخن می‌گوید و بحث را به «طلب جناب انسان» می‌رساند و غایت انسان را موضوع عرفان قرار می‌دهد و خاطر نشان می‌سازد که این انسان است که می‌تواند عرفان جمعی و کامل داشته باشد و در دو نمط نهایی اشارات به تبیین این امر می‌پردازد.

شیخ در نمط نهم، داستان سلامان و اَبسال را بازگو می‌کند که از لغزها و معماهای عرفانی به شمار می‌رود. این داستان به شرح ماجرای انسان و شناخت وی و مسیر کمالات او می‌پردازد و می‌توان گفت: شیخ، سمبل انسان عارف را سلامان و سمبل درجه‌ی وی را اَبسال می‌داند و با توجه به ویژگی داستان‌های سمبلیک، وی مرد را که صاحب اقتدار و عقل است، نمونه‌ی انسان عارف قرار می‌دهد و زن را که مظهر زیبایی، کمال و ظهور عشق است، مظهر درجات عرفانی می‌داند.

کمالات آدمی همان زینت، جلا و صفای سرِّ باطن است که انسان با تلبس به آن به عرفان بار می‌یابد و به همین خاطر در این داستان از عارف به سلامان تعبیر می‌شود که حیات و سلامت پیدا می‌کند و از کمالات به اَبسال تعبیر می‌شود که تلبس به این کمالات، مایه‌ی تسلیم عارف به حق است و او را به موت و هلاک در این راه می‌اندازد. البته منظور موت و هلاک از ظاهر است که فرمود: «موتوا قبل أن تموتوا»^۱ و هلاکت از ظاهر سبب حیات باطنی و سلامت از مشکلات اهل ظاهر است.

این داستان بیان می‌دارد که مرد یا سلامان با تلبس به زن یا اَبسال، کمال و جمال تمام پیدا می‌کند و عشق را کامل می‌کند و زن با تلبس به مرد به کمال می‌رسد و خود را تکمیل می‌نماید که: «هنَّ لباس لکم و أنتم لباس لهنَّ»^۲؛ بنابراین مرد با عشق ورزیدن به زن به

۱- اسماعیل بن محمد العجلونی، کشف الخفاء، ج ۲، ص ۲۹۰.

۲- بقره / ۱۸۷.

تکامل می‌رسد و زن با تدلل، ناز، عشوه، غنج و دلالت، محبوب مرد واقع می‌شود و برای او خودنمایی، جلوه‌گری و ظهور می‌کند و از خود اظهار تمام سر می‌دهد؛ چه این که حقایق الهی، در جمال حق تعالی ظهور دارد و جمال حق بر جلال وی مقدم است که: «سبقت رحمته غضبه»^۱ و ظهورات جمالی حق بر ظهورات جلالی غالب است و ظهورات جلالی او در لفافه‌ی ظهورات جمالی پیچیده شده و بر این اساس، در پس هر کمال و زیبایی ناملایماتی و در پس هر ناملایمی لذت‌های فراوانی است.

دنیا نیز بر همین منوال است. ناسوت که محل ظهور و اظهار کمالات ربوبی است به هر که رو کند و به ظاهر لذت بیش‌تری به وی ارزانی دارد منتظر است تا شاید بیش‌تری بر وی وارد نماید. آن‌که در دنیا زحمت و رنجی را بر خود روا نداشته و بر خود شدت و سختی وارد نیاورده است پایانی خوش ندارد؛ همان‌گونه که باطن خوشی نیز نخواهد داشت و کام‌یابی‌های وی بیش‌تر صوری و ظاهری است. البته، کسی که باطن وی بهتر از ظاهر او باشد، تلاش و شدت وی نیز بیش‌تر است و با آن‌که در صورت ظاهر چندان لذت و بهره‌وری ندارد، در باطن و پایان عمر حقیقت لذت‌ها به او رو می‌آورد تا جایی که به هنگام وصل: «فزت وربّ الکعبة»^۲ سر می‌دهد و از صمیم جان فریاد بر می‌آورد:

مرگ اگر مرگ است گو نزد من آی تا در آغوشش بگیرم تنگ‌تنگ

شیخ در این داستان خاطر نشان می‌سازد که انسان عارف، مرادی دارد و مراد وی کسی جز حق نیست و به همین خاطر چیزی را بر یافت حق مقدم نمی‌دارد. شیخ، عرفان اسلامی را دنبال می‌کند و غایت عرفان اسلامی چیزی غیر از حق نیست و از این رو، عارف در این چیدمان نمی‌تواند غایتی غیر حق داشته باشد.

۱- شیخ طوسی، مصباح المتعجد، ص ۶۹۶. ۲- بحار الانوار، ج ۴۱، ص ۲.

زندگی عارف معمایی است که باید در پی رمزگشایی از آن برآمد و وجود عارف، رمزی است که باید آن را گشود. وجود عارف پیچ در پیچ و لایه لایه است و به آسانی قابل شناخت نیست. هر که عارفی را یافت و وی را دریافت و آن عارف سر خود را برای وی باز نمود و دل خویش را خوان میهمانی او ساخت خیر کثیری پیدا کرده؛ چون چشمه‌ی حکمتی از او بر وی جاری شده است و آن که در طی طریق، عارفی کامل نیافته، بی‌معماست و حقیقتی را نمی‌یابد مگر آن که از محبوبان باشد که آنان خود سر همه‌ی عالم و آدم هستند و نیازی به پیر و مربی ندارند و آموخته شده‌ی بی‌واسطه‌ی حضرت حق می‌باشند.

شیخ، نمط دهم را «اسرار الایات» نامیده است. مراد وی از آیات همان اولیای خدا و عارفان هستند و اسرار آنان، آثاری مانند معجزه، کرامت و دیگر امور غریب است. وی مردم را بر سه دسته می‌داند: یکی اولیای خدا که سبب کارهایی که انجام می‌دهند در نفس آنان است. دو دیگر عاقلان هستند که هرچند نمی‌توانند کارهای اولیای خدا را انجام دهند، آن را معقول و غیر محال می‌شمرند و دسته‌ی سوم، جاهلان هستند که نه می‌توانند کار ولی خدا را انجام دهند و نه می‌توانند کار وی را ادراک و تعقل نمایند و از این رو منکر آن می‌شوند و آن را بی‌اساس می‌دانند و گاه در مقابل آنان به ستیز بر می‌خیزند.

شیخ، اسرار اولیای خدا را تحت سه عنوان یادآور شده است:

الف. امساک از غذا به مدتی دراز و طولانی که برخی از مبادی را بیان می‌دارد؛
ب. کارهای خارق عادت و غیر عادی؛ مانند: طی الارض که تمکین عارف را می‌نمایاند؛

ج. اخبار از غیب که دید عارف را برای دیگران به نظاره می‌گذارد.

وی برای اثبات امکان اخبار از غیب بحثی طولانی را در طی شانزده فصل (اشاره و تنبیه) می‌آورد.

جناب شیخ در پایان کتاب، دو وصیت مهم دارد: یکی آن که انسان عاقل نباید هر چیزی را انکار نماید؛ همان‌گونه که نباید هر چیزی را به آسانی و بدون دلیل بپذیرد. افرادی که هر امری را به آسانی می‌پذیرند یا هر مطلبی را بدون تأمل و دقت به آسانی رد می‌کنند ارزش اندیشاری ندارند و چنین برخوردی در ضعف و ناتوانی آنان ریشه دارد. شیخ سفارش می‌نماید: هر امری را ممکن بدان و تا به برهان نرسیدی منکر آن مشو؛ هرچند لازم نیست آن را بپذیری. این یک اصل است که عاقل، حکیم، فیلسوف و هر کسی که آهنگ ورود به مباحث علمی و عقلی را دارد نباید به آسانی هر سخنی را بپذیرد و نیز نباید به آسانی تمام سخنان را به بهانه‌ی فراوانی افکار عامیانه و نادرست، رد کند. سفارش دیگر شیخ که خداوند متعال را در آن وکیل می‌گیرد این است که: «مطالبی که من در این کتاب برای شما عنوان می‌کنم سزاوار نیست که برای هر کسی بازگو شود و نباید آن را به هر کسی گفت؛ اگرچه نباید آن را از هر کسی نیز دریغ داشت». وی در ادامه می‌فرماید: «اگر این مطالب را فاش کنید و آن را به هر کسی بگویید، آن را ضایع ساخته‌اید و به هر کس هم که می‌آموزید باید وصیت مرا با او در میان بگذارید که آن را جز به اهل حکمت نگوید و نباید حکمت را از اهل آن بخل داشت».

آنچه از این دو نمط به دست می‌آید این است که شیخ، مقامات عرفان و احوال آن را انکار نداشته و آن را پذیرفته است و با حدّ ذهنی که داشته به ادراک آن رسیده و عرفان محبّی و نه عاشقانه و محبوبی را در ذهن و علم خود یافته؛ چرا که در اواخر عمر، نسیمی از آن حقیقت، گونه‌ی قلب و سرّ وی را نوازش نموده و آینه‌ی فکر وی را به عالم قدس متوجه گردانده و سرّ وی بعد از سیری برهانی و توجه به استدلال، تفکر و مطالعه

که ذهن وی را به حد اعتلای بلوغ و کمال رسانده، شکفته شده و راه عرفان و عارفان را برگزیده و به گفته‌ی خود وی، «اراده» یافته، اما با توجه به عمر کوتاه او و با تأمل در نوشته‌های موجود ابن سینا به نظر می‌رسد شیخ نتوانسته است صاحب ریاضت، عزم و تمکین گردد و توفیق ریاضت‌های عرفانی و ختم ذکر و مانند آن را نیافته و این پیر باب علم، طفل راه عرفان بوده و خواسته است در سیر و سلوک گام بردارد که دست طبیعت بر سینه‌ی او می‌زند و او را به دیار باقی می‌برد. روحش شاد.

بیان شیخ در اشارات و به‌ویژه در این دو نمط مجمل است و به جزئیات منازل و احوال عرفانی نمی‌پردازد و از این رو آن را باید اموری کلی و درآمدی بر عرفان دانست و به همین علت، کاربردی نیست و سالک را در مقام عمل نفعی نمی‌بخشد؛ چرا که به وی در تشخیص منزل و تعیین حالت و درجه‌ی خود کمکی نمی‌رساند و حدیث پراکنده‌ای است برای اندرز گرفتن و تذکر یافتن که ویژگی کتاب‌های اخلاق کلامی به شمار می‌رود. اخلاق کلامی مخاطب خود را هم چون آسیاب‌گردانی می‌سازد که هیچ حرکت رو به پیشی برای وی پدید نمی‌آورد؛ هرچند حرکت وی موزون، دل‌فریب، خوش رقص و زیبا باشد. ظاهر آرام و باطن صاف صاحب اخلاق کلامی بر پایه‌ی خودسازی نفس است و وی را به قلب نمی‌رساند. وی با آن‌که باطنی دارد که از رذیلت خالی است و به گناه آلوده نیست، ولی او هنوز اوست و این در سلک عرفان، بزرگ‌ترین گناه است. وی علف‌های هرز گناهان را از زمین نفس خویش زایل نموده و زمین نفس خود را آماده‌تر ساخته و در این صورت با کم‌ترین اشاره و فشاری از زینتی پوشالی فرو می‌ریزد؛ چرا که: «الانسان حریص علی ما منع».

کم‌تر می‌شود که داده‌ها و گزاره‌های عرفانی اشارات از اخلاق کلامی یا فلسفی فراتر رود و به عرفان و معرفت و سیر و سلوک عارفانه رسد؛ سیر عارفانه‌ای که غیر از سیر

عاشقانه است و در کم‌تر کتابی از آن سخن گفته می‌شود .

سخن شیخ این است که عارف مؤمن ، طالب حق است و چیزی را بر عرفان حق مقدم نمی‌دارد و عبادت وی غایتی جز حق ندارد و عبادت و معرفت وی ظهور ارادت اوست . ارادت عارف به حق و طلب حق از سوی عارف همان انصراف نفس او به قدس جبروت برای استشراق نور حق است و آن عبارت است از آینه‌گردانی در برابر حق . عارف ، آینه‌دار و آینه‌پرداز و آینه‌گردان روی حق است و نور حق دلیل او برای وصول به حق است . شیخ در این راستا می‌گوید : برای داشتن صفا و تلطیف سرّ ، ریاضت لازم است و چگونگی آن را پی می‌گیرد . همه‌ی سخن شیخ این است که عارف ، مرید حق است و هم به باطن و با معرفت و توجه و هم به ظاهر و با عبادت به سوی حق رو می‌آورد که البته این امر ویژه‌ی محبان است و محبوبان و عارفان عاشق را باید در بلندایی بسیار برتر و فراتر از آن دید .

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمین

النمط التاسع في مقامات العارفين

بخش نخست

فصل یکم

سرنوشت انسان

(قصه‌ی سلامان و ابرسال)

۱- تنبیه: درجات عرفان

﴿إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ يَخَصُّونَ بِهَا فِي حَيَاتِهِمُ الدُّنْيَا دُونَ غَيْرِهِمْ ، فَكَأَنَّهُمْ وَهُمْ فِي جَلَابِيبٍ مِنْ أِبْدَانِهِمْ قَدْ نَضَوْهَا وَتَجَرَّدُوا عَنْهَا إِلَى عَالَمِ الْقُدْسِ ، وَلَهُمْ أُمُورٌ خَفِيَّةٌ فِيهِمْ ، وَأُمُورٌ ظَاهِرَةٌ عَنْهُمْ ، يَسْتَنكِرُهَا مَنْ يَنْكِرُهَا ، وَيَسْتَكْبِرُهَا مَنْ يَعْرِفُهَا ، وَنَحْنُ نَقْصُّهَا عَلَيْكَ ﴾ .

برای اهل عرفان در زندگی دنیوی آنان، مقامات و درجاتی است که مخصوص به آنان می‌باشد. با آن که آنان در دنیا هستند و لباس دنیا به تن دارند؛ ولی گویی در دنیا و ناسوت به سر نمی‌برند و در عالم قدس هستند و به امور مادی وابسته نمی‌باشند. آنان دارای نشانه‌ها و خصوصیتی هستند که هر کس آن را درمی‌یابد که می‌یابد، و هر کس آن را در نمی‌یابد به انکار آن روی می‌آورد. در واقع، مردمان هنگام مواجهه با آنان سه دسته‌اند: گروهی که صاحب چنین مقام‌هایی نیستند، ولی آن را انکار نیز نمی‌کنند. دسته‌ی دوم کسانی هستند که خود دارای این مقامات می‌باشند و گروه سوم منکران آنان می‌باشند.

برای عارفان رازهایی پنهانی است؛ همان‌گونه که اموری از آنان ظاهر می‌شود که در آن‌ها مخفی است و سرّ و حالات آن‌ها به شمار می‌رود. اموری که گاه از آنان آشکار می‌شود، کرامت‌های آنان است.

کسی که صاحب جهل و عناد است این امور را انکار می‌کند و از این سخنان رو بر می‌گرداند و کسانی که به چنین اموری معرفت دارند آن را بزرگ می‌شمرند. ما آن امور ظاهر و پنهان را برای شما حکایت می‌کنیم و قصه‌ی آن را بیان می‌نماییم.

مراحل و مقامات انسان را می‌توان تحت عنوان رمزی «سلامان و ابدال» بیان داشت و گفت: انسان همان سلامان است، و مقام و درجه‌های انسان همان ابدال است که اگر می‌توانید سلامان و ابدال را بشناسید.

سیر اجمالی بحث

فخر رازی گوید: از آن جا که قصه‌ی سلامان و ابدال در کتاب‌های عرب موجود نیست، باید گفت این حکایت ساخته‌ی ذهن شیخ و از مجعولات اوست و این که شیخ به ما می‌گوید: «اگر می‌توانید رمز آن را باز کنید» در واقع، تکلیف به محال است؛ زیرا در مقام خارج چیزی نیست تا نیاز به بازگشایی آن باشد.

کلام فخر رازی بر جناب خواجه بسیار ناگوار آمده و از این رو بر آن است تا ثابت نماید چنین قصه‌ای حقیقت دارد و در این مورد دو نقل را که از هم بیست سال فاصله دارد، عنوان می‌کند. در نقل نخست، معنای قصه را شرح می‌دهد و نقل دوم را به شرح خود ملحق کند. حال باید دید آیا این قصه با حرف شیخ انطباق دارد یا خیر؟ آیا داستان وی مجعول است - همان‌گونه که فخر مدعی است - یا نه و دارای حقیقتی است؟ و آیا این داستان معمایی بیش نیست یا آن که مراتب کمال انسان را بیان می‌دارد؟

در بررسی این داستان به دست می‌آید که این قصه به شیوه‌ی مطالب «منطق الطیر» است و با آن که باطن آن بسیار بلند است، در مطابقت با مقامات پیش روی انسان ناکام مانده است .

شرح و تفسیر خواجه

«لَمَّا أَشَارَ فِي النَّمَطِ الْمُتَقَدِّمِ إِلَى ابْتِهَاجِ الْمَوْجُودَاتِ بِكَمَالَاتِهَا الْمُخْتَصَّةِ بِهَا عَلَى مَرَاتِبِهَا، أَرَادَ أَنْ يَشِيرَ فِي هَذَا النَّمَطِ إِلَى أَحْوَالِ أَهْلِ الْكَمَالِ مِنَ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ، وَبَيِّنَ كَيْفِيَّةَ تَرْقِيهِمْ فِي مَدَارِجِ سَعَادَاتِهِمْ، وَيَذْكَرُ الْأُمُورَ الْعَارِضَةَ لَهُمْ فِي دَرَجَاتِهِمْ .
وقد ذكر الفاضل الشارح: أن هذا الباب أجل ما في هذا الكتاب فإنه رتب فيه علوم الصوفية ترتيباً ما سبقه إليه من قبله ولاحقه من بعده» .

«مقام»، بپاشدن قیامتی پایدار در دل سالک است، در برابر «حال» که سیری گذرا می‌باشد. حال، صهبا و نسیمی گذراست؛ مانند آن که انسان نماز یا دعایی بخواند یا به مکه و زیارت خانه‌ی کعبه رود یا احیایی گزارد یا زیارت عاشورا بخواند یا عاشورایی را مشاهده کند و در دل وی صفا و سروری ایجاد شود که پیدایش چنین شادمانی معنوی و انبساطی «حال» است .

اما مقام آن است که دل انسان به صورت دائمی با لطفی محشور باشد و آنچه را که دیده است همیشه ببیند؛ نه آن که مشاهده‌ی وی ویژه‌ی حالتی خاص مانند نماز باشد و چنین نیست که آن دل، روشنی را که دارد فقط وقتی به مسجد می‌رود داشته باشد، بلکه دل وی همیشه روشن است . چنین فردی صفا را با همه دارد و با دوست همان است که با دشمن است و با فرزند و عیال خود همان صفا را دارد که با بیگانگان دارد؛ زیرا در یک حال اقامت دارد و قیامتی در او به پاشده است .

جناب شیخ در این تنبیه به طرح مقامات عارفان می‌پردازد و از «حال» سخنی نمی‌گوید؛ چرا که احوال از مبادی است و به لحظه‌ای می‌آید و به لحظه‌ای نیز می‌رود و پایدار نمی‌ماند. برای نمونه، فردی که به مسجد می‌رود و تا حالت دعا دارد و اشک می‌ریزد، خود را از همه‌ی بدی‌ها متنفر می‌بیند و به خوبی رو می‌آورد؛ اما تا اشک خود را پاک می‌کند و به بازار می‌رود و پشت دخل می‌نشیند، از گران فروشی دست بر نمی‌دارد، در دعای خود مقام ندارد؛ بلکه وی در حال بوده است و از این رو، حال پیشین وی برای او گره‌گشا نیست.

کسی که به «مقام» نایل می‌آید، گاهی که تسبیح در دست دارد، تسبیح وی چون شمشیری است برای دور ساختن شیطان و آن هنگام که شمشیر به دست می‌گیرد، شمشیر وی به تسبیحی می‌ماند برای ذکر و یادکردن از حضرت رحمان، و شمشیر و تسبیح در نزد وی که صاحب مقام است حقیقت واحدی دارد؛ چنان‌که حضرت امیر مؤمنان علیه السلام وقتی شمشیر می‌زند، شمشیر حضرتش ذکر حق است و چون ذکر حق می‌گوید، ذکر ایشان ذوالفقار حق است.

جناب خواجه گوید: چون جناب شیخ در نمط هشتم، بهجت، سرور و عشق موجودات به کمالات ویژه‌ی آنان را بیان کرد و در آن جا خاطر نشان ساخت که هر کسی از هر چیزی لذت نمی‌برد؛ بلکه هر کس از چیزی که مناسب وی است لذت می‌برد؛ چنان‌چه سگ از استخوان و مور از دانه و پشه از قاذورات، و انسان از کمالات ویژه‌ی خود لذت می‌برد و هر پدیده‌ای ابتهاج و لذتی دارد، در این نمط بر آن است که نخست احوال اهل کمال را بیان کند؛ آن هم نه مطلق اهل کمال تا شامل همانند فرشتگان نیز گردد، بلکه فقط در صدد ذکر کمال نوع انسانی است که همان وصول به جمال حق است و

بهجت و سرور حقیقی در انسان به شمار می‌رود، و دودیدگر آن که چگونگی طی مدارج سعادت و ترقی و تکامل نوع انسانی را تبیین نماید تا هر کس بتواند کمال و یزهی خود را بشناسد و افزوده بر این، ایشان می‌خواهد پیش‌آمدهایی را که برای عارفان در این مقامات و درجات پیش می‌آید، بر شمارد.

فخر و زانوی ادب در برابر «مقامات العارفين»

جناب فخر که همواره به خرده‌گیری بر مطالب شیخ عادت دارد، در برابر نمط نهم زانوی ادب به زمین می‌زند و می‌گوید: «این نمط، بلندترین مرتبه‌ی کتاب اشارات است؛ زیرا جناب شیخ در این باب، علوم صوفیه و علوم اهل عرفان را آورده، آن هم با چیدمانی که کسی بر او پیشی نگرفته است و کسانی که بعد از او آمده‌اند نیز نتوانسته‌اند بهتر از این کتاب و برتر از این چینش زیبا، مطلبی را بیاورند یا طرحی را ارایه دهند».

شرح خواجه

«الجلباب» الملحفة وما يُتَغَطَّى به من ثوب وغيره؛ و«نضی الثوب»؛ أي: خَلَعَهُ؛ والمراد من قوله: «فكأنهم وهم في جلايب من أبدانهم قد نضوها وتجرّدوا عنها إلى عالم القدس»؛ أن نفوسهم الكاملة - وإن كانت في ظاهر الحال ملتحفة بجلايب الأبدان - لكنّها كأن قد خلعت تلك الجلايب وتجرّدت عن جميع الشوائب الماديّة وخلصت إلى عالم القدس متّصلةً بتلك الذوات الكاملة البريئة عن النقصان والشرّ، ولهم أمور خفيّة فيهم، هي مشاهداتهم لما تعجز عن ادراكه الأوهام، وتكلّ عن بيانه الألسنة، وابتهاجاتهم بما لا عين رأت، ولا أذن سمعت. وهو المراد من قوله عزّ من قائل: ﴿فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرّة أعين﴾^۱.

«وأمور ظاهرة عنهم» هي آثار كمال واکمال ، يظهر من أقوالهم وأفعالهم ، وآيات تختصّ بهم التي من جملتها ما يعرف بالمعجزات والكرامات ، وهي أمور «يستنكرها من ينكرها» ؛ أي لا يسكن إليها قلب من لا يعرفها ولا يقترّ بها ، «ويستكبرها من يعرفها» ؛ أي يستعظمها من يقف عليها ، ويقترّ بها» .

قدرت رحمانی

«جلایب» : جمع جلاب به معنای ملحفه ، روکش و روپوش ؛ اعم از لباس و غیر آن می باشد .

«نضوها» ونضی الثوب ؛ أي خلعہ ؛ یعنی آن را از خودکنده است ، از همین رو فرمود : «فکأنهم وهم في جلاب من أبدانهم» ؛ یعنی با این که در دنیا هستند ، گویا در دنیا نیستند و لباس دنیا نپوشیده اند و با خوراک دنیا سیر نیستند . چنان که حضرت امیرمؤمنان علیه السلام می فرماید : من در خیبر را با قوت جسمانی برنکندم ؛ چرا که قدرت رحمانی و معنوی چیزی برتر از قدرت جسمانی است . با قدرت جسمانی ، رستم هم ممکن است در خیبر را از جا بر کند ، ولی اگر خیبر ، دو ، سه یا پنج در داشته باشد ، از وی بر نمی آید ! ولی وقتی حضرت امیرمؤمنان علیه السلام دوش به تنه ی چنین دری می دهد تا آن را از جا در آورد و بلند کند ، برای وی تفاوتی نمی کند که آسمان پشتوانه ی این در باشد یا زمین و آن را می تواند با آسمان و زمین نیز بر کند ! و این امر ویژگی قدرت رحمانی است ؛ اما قدرت جسمانی محدود است و فردی پهلوان را شخص پهلوان تری به زمین می زند ، ولی کسی نمی تواند بر قدرت رحمانی برتری یابد . به همین خاطر می فرماید : «نضی الثوب ؛ أي خلعہ» ؛ با آن که آنان در دنیا هستند ، در دنیا نیستند ؛ چون قوت و خوراک آنان قوت و خوراک دنیا نیست .

مراد از قول شیخ که فرمود: «فکأنهم وهم...» این است که عارفان اگرچه در دنیا هستند و ناسوتی و خاک نشین می‌باشند و خوراک و لباس دنیا دارند و «يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ»^۱ و صف آنان است، پوشش‌های بدنی را از خود کنده و از همه‌ی شویب مادی پیراسته شده‌اند و «موتوا قبل أن تموتوا» را به عمل درآورده‌اند و گویا مجردی هستند که بر روی زمین زندگی می‌کنند، اما به آن وابسته نیستند و پریدن برای ایشان آسان است. عارفان برای وصول به عالم قدس خلوص پیدا کرده‌اند و به ذوات کامل قدسی متصل می‌باشند. آنان نقصان و شری ندارند؛ چون می‌بینند و بصیرت دارند. شری ندارند؛ یعنی اراده‌ی فساد نمی‌کنند. نقصان ندارند؛ یعنی خطای محسوس ندارند؛ اگرچه معصوم نیستند. ممکن است کسی بصیرت داشته باشد و خطا نکند، معصوم هم نباشد؛ چون مقام عصمت، ذاتی و تکوینی است و بالاتر از این اندیشه‌هاست.

عارفان اموری پنهانی و مشاهداتی دارند که اوهام از درک آن عاجز است. در این جا مراد از وهم همان عقل و عقول مردم عادی است.

زبان از بیان آن مشاهدات، خسته و ناتوان است و بهجت‌ها و سرورهایی در آن‌هاست که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده است. اموری که تنها دیدنی و یافتنی است؛ نه خواندنی و فهمیدنی و «فلا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين»^۲ تصویری از آنان است و دیگران نمی‌دانند که در باطن آنان چه قیامتی است. همان‌گونه که تا وقتی که انسان در دنیاست نمی‌تواند ادراک کند که قیامت و جهان آخرت چگونه است یا بهشت برین چیست و کجاست؟ به همان صورت کسی که عارف نیست دل عارف را نمی‌تواند ادراک نماید.

۱- فرقان / ۷.

۲- سجده / ۱۷.

سخنان و کرداری که از عارفان ظاهر می‌گردد آثار کمالی آنان است که در دیگران نفوذپذیر و تاثیرگذار است. عارفان افزوده بر این، آیاتی دارند که مخصوص ایشان است. آیاتی که برخی از آن با عنوان معجزه و کرامت شناخته می‌شود. اموری که ناآشنا به انکار آن بر می‌خیزد و دل وی به آن آرامش نمی‌یابد و نمی‌تواند به آن اقرار کند و آگاه و آشنا نیز آن را بزرگ می‌شمرد.

تأملات نگارنده بر کلام شیخ و خواجه

یک . شیخ می‌فرماید: «إِنَّ لِلْعَارِفِينَ مَقَامَاتٍ وَدَرَجَاتٍ»، در این جا این پرسش رخ می‌نماید که آیا «مقام» با «درجه» به یک معناست و عطف آن تفسیری است یا خیر و «درجه»، امری و رای «مقام» می‌باشد؟ در پاسخ باید گفت: از آن جا که جناب شیخ در پی ذکر مقامات و منازل عرفانی، در فصل‌های پایانی نمط نهم درجات عارفان و احوال و خصوصیات آنان را بیان می‌کند، عطف درجات بر مقامات نمی‌تواند تفسیری باشد و شیخ میان درجات و مقامات تفاوت گذاشته و در ذیل مقامات از خصوصیات و احوال عارفان یا درجات آنان سخن گفته است؛ اگرچه بیان وی با مشکل روبه‌روست و کارگشا و کامل نیست؛ چراکه وی ارتباط مقامات یاد شده را با آن احوال و درجات آشکار نمی‌سازد و حالتی که در تنبیهات پایانی نمط نهم می‌آورد به دست نمی‌دهد که با مقامات و منازل قبلی چه ارتباطی دارد و این حالات در کدام یک از مقامات ظهور می‌یابد.

شیخ در چینش مقامات نیز دو بیان متفاوت دارد. در ابتدا از ارادت و ریاضت و یازده منزل دیگر سخن می‌گوید و در جای دیگر از تخلیه و تجلیه و مراتب آن دو یاد می‌کند و جناب خواجه بر این عقیده است که شیخ، مراتب تخلیه را تحت عنوان مقامات و مراتب

تزکیه را تحت عنوان درجات آورده و مراتب یا درجات تزکیه را تفریق، نفی، ترک و رفض دانسته است.

وی در این چینش نیز مشخص نمی‌سازد که ارتباط این درجات با مقامات چیست، گذشته از آن که تفسیر خواجه نیز اساس سالمی ندارد؛ زیرا ایشان مراتب سلوک عرفانی را با تقسیم رایج در علم اخلاق خلط می‌نماید و در عرفان از تزکیه و تحلیه که دو اصطلاح اخلاقی است سخنی به میان نمی‌آید؛ چرا که عارف در پی خرابی است و برای او یک دیار آباد که حضرت حق تعالی است، بس است. عارف چون با اشراق نور حق روشن شد و یقظه و بیداری در وی ظهور یافت در ادامه در می‌یابد که چیزی جز حق نیست و جز او حقیقتی در کار نیست و خلق، ظهور حضرت اوست و دو دیدن ویژه چشم احوال است که نیازمند درمان و اصلاح است و پس از درمان غیری دیده نمی‌شود مگر به عنوان ظهور حق که چهره‌ی غیر ندارد. ظهوری که ذات ندارد و تنها ظهور است و بس که آن نیز حق است. وی آثار ظهور را به حق می‌بیند و آن را نیز ترک می‌کند و به نفی افعال و آثار خود می‌پردازد و آن را در حق فانی می‌بیند و همه‌ی آن را در نظر عنوان جمال و جلال حق می‌یابد و آن‌گاه خود را نیز نمی‌بیند و ندیدن خود را نیز در آن منظر می‌بازد!

البته، شیخ تصریح می‌کند که در نمط نهم از مقامات سخن می‌گوید و بر این اساس و به دلیل پیش‌گفته شده که شیخ از رابطه‌ی درجات با مقامات سخنی نمی‌گوید، باید عطف درجات بر مقامات را تفسیری گرفت. شیخ گوید: «النمط التاسع في مقامات العارفين» که وی با این عنوان می‌رساند که می‌خواهد مقامات را دنبال کند و نه منازل و حالات را، و این در حالی است که تفسیر خواجه با این سرفصل سازگار نیست و وی از احوال سخن

می‌گوید و همان‌طور که گذشت شیخ اندکی از احوال اهل کمال را به قدر ضرورت بیان می‌کند، پس بهتر آن است که از تعبیر خواجه در این جا استفاده شود که از آن با عنوان «کمالات» یاد نموده است که با مقامات نیز تناسب دارد؛ زیرا هر مقامی تثبیت کمالی است و تمکین و اقتدار بر کمالات همان مقامات است و با احوال نیز سازگار است.

دو. خواجه در توضیح کلام شیخ گوید: کمالات و مقامات همان مشاهدات عارفان است که وهم توانایی درک آن را ندارد و زبان را یارای گفتن آن نیست. برای عارفان، لذت و کام‌یابی‌هایی است که نه چشمی آن را دیده و نه گوشی آن را شنیده است.

حال این اشکال بر این تفسیر وارد است که در این صورت، شیخ چگونه مقامات عارفان را توصیف نموده است؛ زیرا اگر شیخ اهل عرفان نباشد، نمی‌تواند از چیزی بگوید که خود آن را نچشیده و چنان‌چه وی عارفی دل سوخته بوده و خواسته آن‌چه را که خود چشیده است بیان کند، باز این اشکال وارد است که وی آن‌چه را به ذوق دل چشیده چگونه به ادراک عقل و به قلم لسان تحریر کرده است؛ در حالی که وهم و زبان را یارای درک و بیان آن نیست.

در پاسخ به این خرده باید گفت: شیخ امور عارفان را بر دو دسته تقسیم نموده است: یکی کمالات باطنی، و دیگری آثار ظاهری آن کمالات، و شیخ می‌خواهد با تعقل فلسفی از آثار آن امور باطنی سخن گوید و نه از خود آن و این آثار در قالب واژگان جای می‌گیرد و قابل بیان است؛ خواه صاحب آن قلم، عارف باشد یا نباشد.

باز ممکن است توهم شود شیخ در صدد بیان مقامات و کمالات عارفان است و نه صرف بیان خصوصیات ظاهری و آثار کمالات آنان، و شیخ نیز به آن تصریح دارد و می‌گوید: «بر آن است تا از امور خفی عارفان پرده بردارد».

در پاسخ به این اشکال می‌توان گفت : مقامات و آثار کمالات دارای نشانه‌ها و علایمی است که شیخ آن را ابراز می‌دارد و داستان سلمان و ابسال نمونه‌ای از آن است و می‌رساند که شیخ خواسته است آن مقامات را به زبانی تمثیلی و با ارایه‌ی مثال‌های گوناگون بیان کند و از آن علایم برای بیان مقامات عرفانی مدد جوید .

هم‌چنین مراد شیخ از این که می‌گوید : مقامات عارفان را نه گوش شنیده و نه چشمی دیده این است که ادراک آن ، کار هر چشم و گوش ظاهری نیست و گرنه گوش و چشم باطنی بسیاری از اهل راه ، آن را دیده و شنیده که به ظاهر آنان سرایت کرده است و بر این اساس می‌توان از آن سخن گفت ؛ به این بیان که وصول به تمام کمالات و مقامات با رؤیت آن‌ها از نسبیت و موقعیت ترتیب و تدریج برخوردار است و بسیاری از دیدنی‌ها نادیده‌ی افراد بسیاری است و بسیاری از حقایق را دیده‌هایی اندک مشاهده می‌نماید .

ماجرای نفس انسان

(حکایت سلامان و ابسال)

قوله : «فاذا قرع سمعك فيما يقرعه و سرد عليك فيما تسمعه قصّة لسلامان و اُبسال ، فاعلم : أنّ سلامان مثل ضرب لك ، و أنّ اُبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثمّ حلّ الرّمز إن أطقت» .

عارفان ، گاه کردار و آثاری دارند که تحمل آن برای بسیاری سنگین است و به همین سبب مورد انکار قرار می‌گیرند ؛ پس باید مواظب بود تا چیزهایی را که از آنان دیده یا شنیده می‌شود یا چیزهایی را که از آنان برای تو باز می‌گویند انکار نکنی .

قصه‌ی سلامان و اُبسال از جمله‌ی این امور است که باید تلاش نمایی رمز آن را بدانی .

سلامان مثلی است که برای نفس آدمی مثال زده می‌شود . سلامان ، تو و ذات توست و اُبسال مثلی است که برای موقعیت و جایگاه تو در عرفان زده می‌شود ؛ البته اگر اهل عرفان باشی . پس سلامان ، تو و اُبسال درجه‌ی معرفت توست . حال که رمز را برای تو گفتم ، اگر می‌توانی ، آن را بگشا .

باید دقت نمود که شیخ می‌گوید تو خود رمز این گفته را بگشا و با توجه به این گفته ، این پرسش پیش می‌آید که آیا این داستان مجعول شیخ است یا آن را از جایی ذکر می‌کند و یا همانند معماست که نیاز به گشودن دارد ؟ معما ، لغز و چیستان چنین گره‌هایی دارد که برای نمونه ، به یک مورد آن اشاره می‌شود :

آن چه چیز است که با جان است گاه کافر گه مسلمان است

گه سرش را ز تن جدا سازند گاه بر سر چو تاج شاهان است
باز گیرد ز روم و هم ز فرنگ تو یقین دان که آن نقم دان است
هر که بگشاید این معما را از غلامان شاه مردان است

پاسخ این معما، سماور است. «با جان» است؛ یعنی غلغل می‌کند. «گاه کافر»؛ یعنی اگر آب آن روی پای هر کس بریزد کافر است و آتش می‌زند. «گاه مسلمان است»؛ به این معناست که چای گوارا به دست انسان می‌دهد. «گاه سرش را ز تن جدا سازند» وقتی است که درش را بر می‌دارند. «گاه بر سر چو تاج شاهان است»؛ قوری است که روی آن می‌گذارند و مانند تاج شاهان است و شکم نیز دارد. پس معما و چیستان گرهی است که چون گشوده می‌گردد، آسان می‌نماید.

آیا داستان سلامان و ابسال این گونه است؟ اگر شیخ آن را از پیش خود جعل کرده باشد، پس چرا به گشودن راز آن توصیه می‌نماید؟! اما اگر شیخ، این داستان را از جایی نقل می‌کند، آیا کس دیگری نیز این قصه را دیده یا شنیده است یا خیر؟ فخر رازی آن را ساخته‌ی و پرداخته‌ی شیخ می‌داند و خواجه با وی مخالف است.

شرح و تفسیر خواجه

«سرد الحدیث»؛ أي اُتی به علی ولائه، و «فلان یسرد الحدیث»؛ إذا کان جید السیاق له؛ و «سلامان»؛ شجرة، واسم لموضع، و ایضاً من أسماء الرجال. و «الأبسال»؛ التحريم، و «أبسلتُ فلاناً» إذا أسلمته للهلكة أو رهنته؛ و «البسل»؛ الحبس والمنع، وقیل: «البسل، المُخَلَّى».

«سرد الحدیث»؛ پی‌درپی آمدن. و «فلان یسرد الحدیث یا یُسرد الحدیث»؛ إذا کان جید السیاق له؛ کسی که حدیث را به نیکی بیان می‌کند.

«سلامان»؛ نام درختی است و برای مکان نیز استعمال شده و به عنوان اسم مرد نیز آمده است. «ابسال» به معنای تحریم و وادار کردن به هلاکت یا کسی را به هلاکت تسلیم کردن است. هم چنین به معنای رها شده نیز آمده است.

اشکال فخر رازی

«قال الفاضل الشارح في هذا الموضوع: إنَّ ما ذكره الشيخ ليس من جنس الأُحاجي التي يذكر فيها صفات يختصَّ مجموعها بشيءٍ اختصاصاً بعيداً عن الفهم فيمكن الاهتداء منها إليه، ولا هي من القصص المشهورة؛ بل هما لفظتان وضعهما الشيخ لبعض الأمور، وأمثال ذلك ممَّا يستحيل أن يستقلَّ العقل بالوقوف عليه. فإذن تكليف الشيخ حلّه يجري مجرى التكليف بمعرفة الغيب».

قال: وأجود ما قيل فيه: أنَّ المراد بسلامان آدم عليه السلام، وبأبسال الجنَّة؛ فكأنَّه قال: المراد بآدم نفسك الناطقة، وبالجنَّة درجات سعادتك، وبإخراج آدم من الجنَّة عند تناول البُرِّ انحطاط نفسك عن تلك الدرجات عند التفاتها إلى الشهوات».

فخر رازی گوید: گفته‌ی شیخ از جنس چیستان نیست تا صفاتی را گوید که همه‌ی آن مخصوص چیزی است که از فهم دور است. برای نمونه، صفات گفته شده در شعر بالا برای ذهن غریب است؛ ولی وقتی جواب آن گفته می‌شود و سماور به ذهن می‌آید، همه‌ی آن صفات درست است و تنها فرد زیرک است که از آن صفات به شیء مورد نظر می‌رسد. بنابراین، سخن فخر این است که قصه‌ی یاد شده از جنس احاجی نیست تا از بررسی صفات آن به مقصود آن برسیم و از قصه‌های مشهور نیز نمی‌باشد تا عقل بتواند آن را پی‌بگیرد و به مقصود آن نایل شود؛ بلکه ساخته‌ی ذهن شیخ است و از این رو، قابل فهم نیست و من که نتوانسته‌ام آن را دریابم به این دلیل است که این داستان وجود

خارجی ندارد و توصیه به حل آن، تکلیف به محال است .

فخر رازی در ادامه گوید: بهترین توجیهی که می توان برای این داستان داشت این است که مراد از سلامان، حضرت آدم عليه السلام و از اَبسال، بهشت است و گویا جناب ابن سینا از آدم، نفس ناطقه‌ی او را منظور می دارد و مراد وی از بهشت، سعادت آدمی و درجات خیرات و کمالات اوست . خارج کردن آدم از بهشت به گناه خوردن گندم، پایین آمدن نفس از درجات آن به هنگامی است که وی به شهوات توجه دارد و گندم، مثالی برای شهوت است .

پاسخ خواجه به فخر

«أقول: كلام الشيخ مشعراً بوجود قصة يذكر فيها هذان الإسمان، وتكون سياقتها مشتملةً على ذكر طالبٍ ما لمطلوبٍ لا يناله إلا شيئاً فشيئاً، ويظفر بذلك النيل على كمال بعد كمال ليتمكن تطبيق سلامان على ذلك الطالب، وتطبيق اَبسال على مطلوبه ذلك، وتطبيق ما جرى بينهما من الأحوال على الرمز الذي أمر الشيخ بحله . ويشبه أن تكون تلك القصة من قصص العرب، فإنّ هاتين اللفظتين قد تجريان في أمثالهم وحكاياتهم» .

خواجه در ماهیت قصه‌ی سلامان و اَبسال با فخر مخالف است و مدعی است که کلام شیخ، خارجی بودن این داستان را می رساند؛ چرا که وی با واژه‌ی «قصه» از آن یاد می کند و قصه، امری انشایی نیست، بلکه اخباری است؛ یعنی چیزی در واقع هست و از آن خبر داده می شود . از همین رو، سیاق قصه به گونه‌ای است که در آن طالبی است که در پی مطلوبی است که اندک اندک به آن نزدیک می شود تا به آن رسد و به کمالی بعد از کمالی دیگر وصول یابد و به صورت مرتب و به ترتیب آن را در می یابد و بر این اساس، دارای نظم و چینش ویژه است .

در عرفان و سلوک ، چنین نیست که هر کس بتواند به هر چیزی عمل کند ، بلکه باید بر اساس برنامه و با توجه به استعداد عمل کرد تا بتوان مسیر کمالات را طی نمود و نمی توان بدون سند سخن گفت و طرحی راریخت ، چنان چه این داستان نیز از امثال عرب و حکایات آن ها به شمار می رود .

«وقد سمعت بعض الأفاضل بخراسان أنه يذكر : أن ابن الأعرابي أورد في كتابه الموسوم بالنوادر قصة ذكر فيها رجلا نوقعا في أسر قوم : أحدهما مشهور بالخير اسمه سلامان ، والآخر مشهور بالشر من قبيلة جرهم . ففدى سلامان لشهرته بالسلامة وأنقذ من الأسر ، وأبسل الجرهمي لشهرته بالشرارة حتى هلك ، وسار منهما في العرب مثل يُذكر فيه خلاص سلامان وأبسال صاحبه . وأنا لا أتذكر ذلك المثل ولم يتفق لي مطالعة القصة من الكتاب المذكور . وهي على الوجه الذي سمعته غير مطابقة للمطلوب ههنا لكنّها دالّة على وقوع هاتين اللفظتين في نوادر حكايات العرب . فإن كان كذلك فسلامان وأبسال ليسا ممّا وضعهما الشيخ على بعض الأمور وكلف غيره معرفة ما وضعه هو ، بل ذكر أنك إن سمعت تلك القصة فافهم من لفظتي سلامان وأبسال المذكورتين فيها نفسك ودرجتك في العرفان ، ثمّ اشتغل بحلّ الرمز ، وهو سياقة القصة تجدها مطابقة لأحوال العارفين .

فإذن الأمر بحلّ الرمز ليس تكليفاً بمعرفة الغيب ، إنّما هو موقوف على استماع تلك القصة ، وحينئذٍ لعله يكون ممّا يستقلّ العقل بالوقوف عليه والاهتداء إليه» .

خواجه می فرماید : من از بعضی از افاضل خراسان - نظام الدین جاجرمی - شنیدم که می گفت : ابن عربی در کتاب «النوادر» خود قصه ای آورده است که در آن ، دو مرد در اسارت قومی قرار گرفته اند . این دو با هم تفاوت بسیاری داشته اند و سلامان به خوبی و

دیگری به نام اُبسلان که از قبیله‌ی جرهم بوده به بدی شهرت داشته است. قوم سلامان فدیة دادند و سلامان را آزاد کردند و آن جرهمی در بند ماند و چون مشهور به بدی بود کسی در پی آزادی وی بر نیامد تا این که در اسارت مُرد و این دو در عرب مَثَل شدند. اما ذکر این داستان چگونه به پرسش‌های یاد شده پاسخ می‌دهد و با انسان و مراتب کمال وی چه ارتباطی دارد؟

خواجه خود می‌گوید: به یاد ندارم و به ذهنم نمی‌رسد که چنین مثلی را شنیده باشم و کتابی که ذکر آن گذشت را نیز ندیده‌ام، اما چون مغز خواجه ریاضی‌وار، منطقی و منصف است نمی‌گوید: چون چنین کتابی را ندیده‌ام و آن را نشنیده‌ام، پس قصه، امری مجعول است؛ در حالی که فخر رازی آن را از مجعولات می‌داند؛ چرا که وی آن را در جایی ندیده و از کسی نشنیده است! و این معنا روشن است که ندانستن چیزی نمی‌تواند دلیل بر انکار آن باشد.

حال چون این قصه ساخته‌ی ذهن شیخ نیست می‌توان در پی گشودن رمز آن بر آمد. شیخ می‌گوید: اگر شنیدی، بدان که سلامان و ابسال نفس و درجه‌ی تو در عرفان است؛ پس رمز را پیدا کن و با توجه به سیاق قصه می‌یابی که مطابق حال عارفان است. پس آن‌گونه که فخر مدعی است این که شیخ سفارش کرده که رمز این داستان را بشکاف و ببین که مطابق حال عارفان است یا خیر، تکلیف به معرفت غیب نیست؛ زیرا در واقع وی گفته است: خودت را بشناس و شاید این قصه از مستقلات عقلی باشد که خرد بر دریافت آن استقلال دارد.

خواجه در این فراز به اشکال فخر پاسخ گفت؛ هرچند نقل وی با سخن شیخ مطابقت ندارد، و تنها ثابت نمود که این قصه مجعول شیخ نیست و در جای دیگری نیز آمده است.

اولين روايت قصه

«ثم اني اقول : قد وقع إلي بعد تحرير هذا الشرح قصتان منسويتان إلى سلامان

وأبسال :

إحداهما ، وهي التي وقعت أولاً إلي ، ذكر فيها أنه كان في قديم الدهر ملك ليونان والروم ومصر ، وكان يصادقه حكيم ، فتح بتدبيره له جميع الأقاليم ، وكان الملك يريد إنفاً يقوم مقامه من غير أن يباشر امرأة ، فتدبر الحكيم حتى تولد من نطفته في غير رحم امرأة ابن له ، وسماه سلامان ، وأرضعته امرأة اسمها أبسال ، وربته ، وهو بعد بلوغه عشقها ولازمها ، وهي دعتة إلى نفسها وإلى الالتذاذ بمعاشرتها ، ونهاه أبوه عنها ، وأمره بمفارقتها فلم يطعه ، وهربا معاً إلى ماوراء بحر المغرب ، وكان للملك آلة يطّلع بها على الأقاليم وما فيها ويتصرّف في أهاليها .

فاطّلع بها عليهما ، ورقّ لهما ، وأعطاهما ما عاشا به ، وأهملهما مدّة ؛ ثم إنّه غضب من تمادي سلامان في ملازمة المرأة ، فجعلهما بحيث يشتاق كلّ إلى صاحبه ، ولا يصل إليه مع أنّه يراه فتعدّبا بذلك ، ووطن سلامان به ، ورجع إلى أبيه معذراً ، ونبّهه أبوه على أنّه لا يصل إلى الملك الذي رُشح له مع عشق أبسال الفاجرة وألّفه بها . فأخذ سلامان وأبسال كلّ منهما يد صاحبه ، وألقيا نفسيهما إلى البحر ، فخلّصه روحانيّة الماء بأمر الملك بعد أن أشرف على الهلاك ، وغرقت أبسال ، واغتمّ سلامان ، ففزع الملك إلى الحكيم في أمره ، فدعاه الحكيم وقال : «أطعني أوصل أبسالاً إليك» ، فأطاعه ، وكان يريه صورتها ، فيتسلّى بذلك رجاء وصالها إلى أن صار مستعدّاً لمشاهدة صورة الزهرة ، فأراه الحكيم إيّاها بدعوته لها ، فشغفها حبّاً ، وبقيت معه أبداً ، فتنفّر عن خيال أبسال ، واستعدّ للملك

بسبب مفارقتها . فجلس على سرير الملك ، وبنى الحكيم الهرميين بإعانة الملك : واحداً للملك ، وواحداً لنفسه ، ووضعت هذه القصة مع جثتهما فيهما ، ولم يتمكن أحد من إخراجها غير أرسطو ، فإنه أخرجها بتعليم أفلاطون ، وسُدَّ الباب ، وانتشرت القصة ، ونقلها حنين ابن إسحاق من اليوناني إلى العربي» .

جناب خواجه این سخن را بعد از بیست سال از گذشت سخن پیشین می‌گوید^۱ و این تحقیق را پس از طی این مدت به شرح خود ملحق کرده است .
وی می‌گوید : سپس بعد از این که من این شرح را نوشتم ، دو قصه‌ی دیگر به ما رسیده است که می‌خواهم آن را بیان کنم .

البته ، این داستان به قصه‌های عربی شباهت ندارد ، بلکه بیش‌تر به قصه‌های هندی شبیه است و از آن‌جا وارد زبان عربی شده و در «کلیله و دمنه» در باب «الحمامة المطوقة» و همین‌طور در شعر «ورقا» و «منطق الطیر» و «هفت اورنگ» جامی آمده است .

این روایت و هم‌چنین نقل دوم آن ، داستان عشق و عاشقی است ، اما قابل تطبیق با بیان شیخ نیست . البته ، نسبت به سلامان اشکال چندانی وارد نیست ، ولی نسبت به ابسال چنین نیست و ابسال در این داستان مانع پیشرفت و سعادت سلامان و معاوق و مانع وی است و آن‌گونه که شیخ می‌گوید درجه‌ی آدمی در عرفان نمی‌باشد .

مشکل دیگری که در این داستان است و جناب خواجه به آن اشاره‌ای نمی‌کند این است که قواعدی ساختگی مانند شاخ گاو و ماهی در آن است که از صداقت داستان حکایت نمی‌کند و نشان می‌دهد که این داستان ، واقعیتی ندارد .

۱- وأما القصة الثانية وهي التي وقعت إلي بعد عشرين سنة من إتمام الشرح . ص ۳۶۷ .

متن داستان

در زمان‌های قدیم، پادشاهی در کشور یونان بود به نام «هرقل سونستالقی» که حکیمی با او دوستی داشت و عقل منفصل وی به شمار می‌رفت. ملک با تدبیر وی به کشورگشایی مشغول بود.

پادشاه خواست بدون این که با زنی ارتباط برقرار نماید فرزندی داشته باشد. جناب حکیم تدبیر کرد و نطفه‌ی پادشاه را در غیر رحم زنی قرار داد و فرزندی برای وی به دنیا آورد که نام او را سلامان گذاشت و زنی به نام اُبسال را دایه‌ی وی گرفت تا به او شیر دهد و او را تربیت کند.

سلامان بعد از این که به رشد رسید، مهر، محبت و ملاحظت آن زن در سلامان اثر گذاشت و اُبسال، عاشق مادر رضاعی خود گردید. این در حالی است که سلامان ملازم اُبسال بود و از او جدا نمی‌شد و اُبسال نیز خود را در اختیار سلامان می‌گذاشت و عشق آنان دو سویی بود تا آن که پادشاه، سلامان را از مباشرت با اُبسال نهی کرد، ولی سلامان از پدر اطاعت نکرد و چون نمی‌توانست با پدر مخالفت کند، با اُبسال به سرزمین دور یمن فرار کردند.

اینان از دست پدر گریختند؛ ولی پدر سلطانی عادی نبود، بلکه وی جام جهان‌نما یا اسطرلاب در اختیار داشت و با آن بر دریاها و صحراهای همه‌ی کشورها و افراد آن احاطه و اطلاع پیدا می‌کرده است.

وی با اسطرلاب از فرزند و عروس ناخوانده‌ی خود آگاه می‌شد و چون می‌دید آن دو یک‌دیگر را دوست دارند و به خاطر این علاقه از پیش وی گریخته‌اند، برای مدتی آن‌چه را که لازم داشتند در اختیار آنان قرار داد تا هر کاری را که می‌خواهند انجام دهند. پس

از آن، پادشاه از طولانی شدن ملازمت سلامان در کنار این زن غضبناک گردید و بر آن شد تا به آنان ریاضت دهد و لذتی را که در این مدت برده‌اند از بن دندان‌های آنان بیرون کشد. وی همانند گربه و دنبه عمل کرد و گربه را یک طرف و دنبه را در طرف دیگر گذاشت تا گربه دنبه را ببیند، اما دست وی به آن نرسد. وی پسر و عروس خود را به گونه‌ای قرار داد که هر کدام به دیگری مشتاق می‌شدند؛ ولی با این که هر کدام دیگری را می‌دید، اما به هم نمی‌رسیدند و به خاطر این وضعیت، عذاب می‌کشیدند. سلامان به این نکته که وی در دام پدر افتاده است فطانت و فراست پیدا کرد و برای نجات از آن چاره‌ای اندیشید و به پیش پدر رفت و از وی عذرخواهی نمود. پدر نیز او را آگاه ساخت که پادشاهی از آن کسی نیست که در دام افسال فاجر بیفتد و با چنین زنی که عاشق فرزند خود شده الفت پیدا کرده است. سلامان چون دید تا پدر آنان را از هم جدا نسازد دست بر نمی‌دارد، خود را با افسال به دریا انداخت، اما غافل از این که دریا نیز در اختیار پادشاه است و او می‌تواند در دریا نیز تصرف کند. موکل آب به دستور پادشاه، سلامان را بعد از آن که مشرف به هلاک شد، نجات داد؛ ولی پادشاه گفت: افسال باید بمیرد و افسال در دریا غرق شد و سلامان به خاطر هجران افسال به شدت مغموم شد.

پدر دید پسر وی غمگین و غم‌زده است و نه تنها از عهده‌ی پادشاهی بر نمی‌آید، بلکه در حال جان دادن است و از این رو برای یافتن چاره به سراغ دوست حکیم خود رفت و گفت که تا فرزند وی از دست نرفته است برای وی چاره‌ای بیندیشد که دیگر از وی کاری ساخته نیست. حکیم، جناب سلامان را خواند و گفت من تو را به افسال واصل می‌کنم به شرط آن که تو به آن چه می‌گویم عمل نمایی. سلامان پذیرفت و از حکیم اطاعت کرد و وی صورت افسال را به وی نمایاند تا وی را در ادامه‌ی راه جازم نماید. او نیز به امید

وصول تسلی پیدا کرد. حکیم او را با همین حال نگاه داشت تا این که سلامان برای دیدن صورت زهره که مظهر کامل زیبایی و الهه‌ی عشق است آماده ساخت و دوباره در او شوق ایجاد شد و بابه وجود آمدن شوق در وی، از غم درآمد و همیشه با او بود و دیگر از او جدا نشد. بعد از آن، از خیال افسال فارغ گشت و برای پادشاهی آمادگی پیدا کرد.

حکیم، دو هرم بنا کرد: یکی برای پادشاه و دیگری برای خود و بعد، این داستان را در این دو هرم جاسازی کرد تا این که ارسطو به اشاره‌ی افلاطون زیر این دو هرم را شکافت و این قصه را به دست آورد و حنین بن اسحاق آن را از یونانی به عربی ترجمه نمود.

ملاحظات جناب خواجه

«وهذه قصة اخترها أحد من عوام الحكماء لينسب كلام الشيخ إليها على وضع لا يعلّق بالطبع، وهي غير مطابقة لذلك؛ لأنّها تقتضي أن يكون الملك هو العقل الفعّال، والحكيم هو الفيض الذي يفيض عليه ممّا فوقه، وسلامان هو النفس الناطقه، فإنّه أفاضها من غير تعلّق بالجسمانيّات، وأفسال هو القوّة البدنيّة الحيوانيّة التي بها تستكمل النفس، فتألّفها. وعشق سلامان لأفسال ميلها إلى اللذات البدنيّة. ونسبة أفسال إلى الفجور، تعلّق غير النفس المتعيّنة بمادّتها بعد مفارقة النّفس. وهربهما إلى ما وراء بحر المغرب انغماسهما في الأمور الفانيّة البعيدة عن الحقّ. واهمالهما مدّة مرور زمان عليهما كذلك. وتعذّبهما بالشوق مع الحرمان، وهما متلاقيان، بقاء ميل النفس مع فتور القوى عن أفعالها بعد سنّ الانحطاط. ورجوع سلامان إلى أبيه، التفتّن للكمال والندامة على الاشتغال بالباطل. والقاء نفسيهما في البحر تورّطهما في الهلاك، أمّا البدن فلانحلال القوى والمزاج، وأمّا النفس فلمشايعتها آياه، وخلص سلامان بقائها في البدن وإطلاعه على صورة الزهرة التذاذها بالابتهاج بالكمالات العقليّة، وجلوسه على سرير

الملك وصولها إلى كمالها الحقيقي، والهرمان الباقيان على مرور الدهر الصورة والمادة الجسمائيتان. فهذا تأويل القصة.

وسلامان مطابق لما عنى الشيخ، وأما أيسال فغير مطابق؛ لأنه أراد به درجة العارف في العرفان، وههنا مثل لما يعوّقه عن العرفان والكمال. فبهذا الوجه ليست هذه القصة مناسبة لما ذكره الشيخ، وذلك يدل على قصور فهم واضعها عن الوصول إلى فهم غرضه منها.

این قصه را یکی از عوام حکما طرح نموده؛ چرا که وی نتوانسته است به خوبی آن را پردازش نماید. وی در این قصه، هرچند سلامان را منطبق با نظر شیخ آورده است، ولی شخصیت ايسال با آن هماهنگ نیست و نمی‌توان کلام شیخ را بر آن حمل نمود و در واقع، با طبع شیخ مخالف است؛ زیرا شیخ گفت: سلامان تویی و ايسال درجه‌ی تو در عرفان است. بر این اساس، باید این قصه را بر چیز دیگری توجیه نمود.

برای نمونه، می‌توان پادشاه را عقل فعال دانست. ايسال، قوه‌ی حیوانی است که نفس با آن استکمال و الفت پیدا می‌کند. مراد از عشق سلامان همان نفس ناطقه است که به ايسال؛ یعنی به آن نفس حیوانی، تمایل دارد.

از نسبت فجور به ايسال بر می‌آید که میل نفس ناطقه به لذت‌های بدنی است. باید دقت داشت که به سلامان که شاه زاده است نسبت فجور داده نمی‌شود! ولی به ايسال بیچاره نسبت فجور داده شده است.

فرار کردن آن دو، فرو رفتن آنان در امور فانی است. رها کردن آن‌ها به حال خود برای مدتی، همان مدت زمانی است که آنان در غفلت بوده‌اند.

عذاب دادن آن دو با شوق همراه با حرمان با آن که هر دو هم‌دیگر را می‌دیده‌اند به

معنای بقای نفس است که ابزاری در اختیار ندارد و به دنبال بدی است . بازگشت سلامان به پدر خود ، ندامت وی از اشتغال به باطل است و فرو رفتن آن دو به دریا در هلاکت انداختن و خودکشی آنان است . رهایی سلامان باقی ماندن نفس ناطقه است بعد از این که بدن آن از بین رفته است .

اطلاع پیدا کردن بر صورت زهره ؛ لذت بردن به وسیله کمالات عقلی است . بر تخت نشستن وی ، رسیدن آن به کمال حقیقی است و گویا هر کس روی تخت بنشیند به کمال حقیقی رسیده ؛ چون کمال حقیقی عالم ناسوت ، همان تخت سلطانی است و دیگر مقامی بعد از آن در کار نیست .

دو هرمی که در مرور زمان باقی مانده همان صورت و ماده‌ی جسمانی است که همیشه هست و صورت نوعی آن باقی است .

این تأویل قصه است و سلامان با نظر شیخ مطابق است ، اما افسال با آن مطابقت ندارد ؛ زیرا مراد از افسال درجه‌ی عارف است ؛ پس با این توجیه این قصه درست نیست و قصه پرداز آن نتوانسته است این حکایت را به درستی طراحی نماید و شخصیت‌های آن را هماهنگ با نظر شیخ ارایه دهد .

ملاحظات و نقدهای نگارنده

یک . در این قصه باورهای مرد سالارانه‌ی بسیاری است ؛ از آن جمله این که سلطان را کسی می‌دانستند که در برابر هیچ کس حتی همسر خود زانو به زمین نزده باشد و بر این عقیده بودند آن که در مقابل کسی زانو به زمین بزند - آن هم در برابر زن - مردانگی ندارد و پادشاه به همین جهت می‌خواهد بدون این که با زنی مباشرت کند ، دارای فرزند شود .

بنا بر افکار مرد سالارانه‌ی آنان باید چنین می‌شد که اگر فرزندی از زن شیر نخورد دارای مردانگی بسیاری می‌شد؛ برای نمونه، اگر ببر یا پلنگی و یا شیری را پیدا می‌کردند که به آن بچه شیر دهد معلوم بود که از شاه مردهای برتر است! اما مثل این که چنین چیزی را نمی‌دانستند!

دو. اندیشه‌ی تولد فرزند بدون مباشرت با زن در این افسانه آمده! و گویا در آن زمان نیز مطالعه‌ی ژنتیکی مطرح بوده است.

سه. طرح قصه تا غمناکی سلامان با مطالب «مقامات العارفين» تا حدودی هم خوانی دارد ولی بعد از آن ارتباطی به این کتاب ندارد و خواجه تنها برای رفع تهمت فخر رازی به جناب شیخ و اثبات این که این قصه، مجعول شیخ نیست و شیخ امر به محال نکرده متحمل این زحمت شده و نزدیک به بیست سال پی‌جوی آن بوده است؛ چرا که ترنم عشق دارد و از این جهت به عرفان نزدیک شده است، وگرنه «مقامات العارفين» جای بحث از چنین داستان‌هایی نیست.

چهار. حکیم در این داستان دلچک سلطان و آدم فروش و درباری نبوده تا دو زانو در دربار شاه بنشیند و صَبِّحْکُم اللهُ و مانند آن بگوید، بلکه مانند جناب خواجه که هلاکوخان مغول را مهار می‌کند مغز متفکر بوده است. چنان که می‌گوید: «فَرَعَ الْمَلِكُ إِلَى الْحَكِيمِ» و دیگر آن که می‌گوید: «فَدَعَاهُ»؛ یعنی حکیم نزد شاه نرفته است، بلکه او شاه را خوانده! و معلوم است که این حکیم، دولت باطنی داشته، و از کسانی نبوده که دلچک شاه باشد تا از وی لقمه‌ای بگیرد.

پنج. تعبیر «أرسل» اشتباه است و درست آن «أوصل» است؛ یعنی تو از من اطاعت کن تا من تو را به وصل برسانم. ارسال در موردی استعمال می‌شود که متعلق و طریق دارد.

شش . انسانی که از طبقات بالای جامعه است ؛ هرچند بدی بسیاری در کارنامه‌ی خود داشته باشد ، باز مستعد می‌شود ! اما آدم بیچاره با کوچک‌ترین اشتباهی همه‌ی استعداد و سابقه‌ی خود را از دست می‌دهد ! و این است فاصله‌ی میان فقیر و غنی .

هفت . نه تنها شخصیت ابدال با نظر شیخ مطابق نیست ، بلکه شخصیت سلامان نیز در طرح این قصه با این چالش روبه‌روست ؛ زیرا سلامان دلی پر آشوب دارد که به مقام ملک نمی‌رسد . ملک ، مقام دولت است و شایسته‌ی هر کسی نیست . گاه مانند حضرت یوسف علیه السلام است که قرآن کریم به زیبایی درباره‌ی وی می‌فرماید : **﴿ هَمَّتْ بِهٖ وَهَمَّ بِهَا لَوْلَا اَنْ رَّاٰی بَرهَانَ رَبِّهٖ ﴾** ^۱ حضرت یوسف آلوده نمی‌شود ؛ بلکه زلیخاست که آلوده می‌شود ؛ ولی در این افسانه ، هر دو با هم فرار می‌کنند و هر دو با هم غرق می‌شوند و گویی این دو نفر به طور کلی از حقیقت خود فرار کرده و به شدت وحشت زده شده‌اند . حال چنین کسی چگونه می‌تواند به مقام ملک و دولت برسد ؟! سلامان در این داستان به همان مقدار آلوده است که ابدال چنین می‌باشد ؛ با این تفاوت که پدر سلامان دارای قدرت بوده و همواره مراعات وی را می‌نموده و از این رو هلاک نشده ، ولی ابدال کسی را نداشته و تنها زنی دایه بوده است .

هشت . تأویل خواجه دارای اشکال است و نمی‌توان ملک را عقل فعال دانست ؛ زیرا عقل فعال نادان نیست تا بخواهد از حکیم بپرسد ! بلکه می‌توان حکیم را به عقل فعال تأویل برد و بر فرض که عقل فعال همان سلطان باشد ، در این صورت تأویل حکیم باید همان حق تعالی یا عقل اول باشد نه پایین‌تر از آن ! و اگر شاه عقل فعال باشد ، شخصیت حکیم در این قصه امری زاید است و باید از داستان حذف می‌شد .

نه . خواجه ، سلامان را به نفس ناطقه تفسیر می‌کند ، اما حق آن است که تفسیر سلامان به نفس اماره صحیح است ، ولی چون پدر وی موقعیت مناسبی را داشته ، به مدد وی برخاسته است . نفس ناطقه با تحریک شهوت عمل نمی‌کند و تابع شهوت نیست و با این که شهوت دارد ، آن را مغلوب و تابع خود ساخته است و اگر هم با شهوت همراه باشد ، دست‌کم با کسی که بر او حرام باشد ملازم نمی‌شود ؛ در حالی که در این داستان ، فساد سلامان با فساد ابدال پایایی است ؛ بلکه از سلامان چنین تعبیر شد که : «عشقها و لازمها» و بعد ابدال : «دعتها الی نفسها» و بر این پایه ، سلامان نمی‌تواند نفس ناطقه باشد و چون نفس اماره به جسمانیات تعلق دارد ، نمی‌توان گفت : «فأنه أفاضها من غیر تعلق بالجسمانیات» ؛ یعنی جناب حکیم به سلامان که نفس ناطقه است بدون تعلق به جسمانیات صورت زهره را به وی افاضه کرد .

سلامان به خواسته‌های جسمانی گرفتار بود و نمی‌توانست از ماده و مادیات رهایی یابد ؛ چنان‌که پناه وی به پادشاه به اجبار بود و در ادامه نیز با صورت زهره درمان شد . از طرفی ، برای رسیدن به زهره نیز حکیم صورت ابدال را به اجبار پیش روی او قرار داد و او را با عشق به صورت ابدال که بر وی حرام بود به زهره رساند و چنین اوصافی نمی‌تواند نفس ناطقه را حکایت کند .

ده . حکیم به فیض تأویل شده است که به پادشاه فیض می‌رساند ؛ در حالی که اگر حکیم فیض باشد ، دیگر نمی‌تواند ذات باشد ؛ چون فیض ، صفت است و بر فرض که حکیم ، ذات باشد ، عقل فعال (ملک) نباید جهل و نقص داشته باشد ؛ در صورتی که در این داستان برای سلطان ، جهل و نقص ثابت شده است و وی در یافتن راه حلی برای نجات پسر خویش درمانده شد ! حال آن که عقل فعال در موردی درمانده نمی‌گردد .

یازده . تفتن و آگاهی سلامان با به دریا فرو رفتن و خودکشی وی هماهنگ نیست و تفتن با چنین کارهایی مطابقت ندارد .

دوازده . در قصه آمده است بدن سلامان با هلاکت وی غرق شده است ؛ زیرا بدن چون به داخل آب فرو می‌رود همه‌ی قوا خفه می‌شود و نفس وی قطع می‌گردد . اما نفس که سلامان باشد بدن وی را مشایعت می‌کند که با آن تباه می‌شود و از طرفی با همراهی فجور ابدال به هلاکت افتاده ؛ بنابراین جای این پرسش است که چگونه پدر سلامان وی را نجات می‌دهد ؛ مگر این که گفته شود چون سلامان شاه‌زاده بوده ، نجات وی از خواص سلطانی است .

سیزده . نمی‌توان صورت زهره را به کمالات عقلی تفسیر کرد ؛ زیرا کمالات عقلی مجرد است ، ولی صورت زهره برای عالم خیال و عالم مثال است ؛ نه عالم کمالات عقلی که مجرد است .

چهارده . قصه پرداز ، هر دو شخصیت ابدال و سلامان را آلوده کرده و تفاوتی بین آن دو نگذاشته است ؛ در حالی که دست‌کم می‌توانست تنها ابدال را عاشق سلامان نماید و سلامان را فرد پاکی نشان دهد که قصد دوری از وی را داشته اما موفق نمی‌شده است .

نقل حکایت دوم از جناب خواجه

«وَأَمَّا الْقِصَّةُ الثَّانِيَّةُ ، وَهِيَ الَّتِي وَقَعَتْ إِلَيَّ بَعْدَ عَشْرِينَ سَنَةً مِنْ إِتْمَامِ الشَّرْحِ ، وَهِيَ مَنْسُوبَةٌ إِلَى الشَّيْخِ ، وَكَأَنَّهَا هِيَ الَّتِي أَشَارَ الشَّيْخُ إِلَيْهَا ، فَإِنَّ أَبَاعَبِيدَ جُوزْجَانِيَّ أَوْرَدَ فِي فِهْرَسْتِ تَصَانِيفِ الشَّيْخِ ذِكْرَ قِصَّةِ سَلَامَانَ وَأَبْسَالَ لَهُ .

وحاصل القصة : أن سلامان وأبسال كانا أخوين شقيقين ، وكان أبسال أصغرهما سنّاً ،

وقد تربى بين يدي أخيه ، ونشأ صبيح الوجه ، عاقلاً ، متأدباً ، عالماً ، عفيفاً ، شجاعاً ، قد عشقته امرأة سلامان ، وقالت سلامان : أخلطه بأهلك ليتعلم منه أولادك . فأشار عليه سلامان بذلك ، وأبى أبسال من مخالطة النساء . فقال له سلامان : إن امرأتى لك بمنزلة أم . ودخل عليها وأكرمتها ، وأظهرت عليه بعد حين في خلوة عشقها له . فانقبض أبسال من ذلك ، ودرت أنه لا يطاوعها ، فقالت لسلامان : زوج أخاك بأختي فأملكها به ، وقالت لأختها : إنى ما زوجتك بأبسال ليكون لك خاصة دوني ، بل لكي أساهمك فيه ، وقالت لأبسال : إن أختي بكر ، حيية ، لا تدخل عليها نهائراً ، ولا تكلمها إلا بعد أن تستأنس بك . وليلة الزفاف باتت امرأة سلامان في فراش أختها . فدخل أبسال عليها ، فلم تملك نفسها ، فبادرت بضم صدرها إلى صدره . فارتاب أبسال ، وقال في نفسه : إن الأبقار الخفريات لا يفعلن مثل ذلك .

وقد تغيم السماء في الوقت بغيم مظلم ، فلاح فيه برق ، أبصر بضوئه وجهها ، فأزعجها ، وخرج من عندها وعزم على مفارقتها . وقال لسلامان : إنى أريد أن أفتح لك البلاد ، فإنى قادر على ذلك ، وأخذ جيشاً وحارب أمماً ، وفتح البلاد لأخيه برأ وبحراً ، شرقاً وغرباً ، من غير منة عليه ، وكان أول ذي قرنين استولى على وجه الأرض .

ولما رجع إلى وطنه وحسب أنها نسيته عاودت إلى المعاشقة وقصدت معانقته ، فأبى وأزعجها ، وظهر لهم عدو ، فوجه سلامان أبسالاً إليه في جيوشه ، وفرقت المرأة في رؤساء الجيش أموالاً ليرفضوه في المعركة ، ففعلوا وظفر به الأعداء ، وتركوه جريحاً وبه دماء حسبوه ميئاً ، فعطفت عليه مرضعة من حيوانات الوحش ، وألقت حلمة ثديها ، واغتذى بذلك إلى أن انتعش وعوفى ، ورجع إلى سلامان ، وقد أحاط به الأعداء ، وأذلوه ، وهو حزين من فقد أخيه ، فأدركه أبسال وأخذ الجيش والعدة ، وكر على الأعداء ،

وبددهم ، وأسر عظیمهم ، وسوی الملك لأخيه ، ثم واطأت المرأة طابخه وطاعمه ، وأعطتهما مالاً فسقياه السمّ . وكان صديقاً كبيراً نسباً وعلماً وعملاً ، واغتمّ من موته أخوه ، واعتزل من ملكه ، وفوض إلى بعض معاهديه ، وناجى ربّه ، فأوحى إليه جليّة الحال ، فسقى المرأة والطابخ والطاعم ثلاثهم ما سقوا أخاه ودرجوا ، فهذا ما اشتمل عليه القصة» .

قصه‌ی دوم بعد از بیست سال به من رسید . این قصه منسوب به شیخ است و گویا مراد شیخ از این گفته که : «اگر می‌توانی برو رمز آن را پیدا کن» ، همین قصه است ؛ چرا که ابو عبید جوزجانی گفته است : این حکایت از شیخ است^۱ .

أبسال و سلامان دو برادر شفیق بودند . سلامان ؛ برادر بزرگ ابسال ، وی را تربیت می‌نمود . آنان پدر خود را از دست داده بودند و در واقع ، برادر بزرگ برای ابسال پدری می‌کرده است .

ابسال بسیار زیبا چهره ، عاقل ، متأدب ، عالم ، عفیف و با غیرت بوده است . عفیف کسی است که غیرت داشته باشد . انسان بی غیرت ، عفیف نیست ، بلکه بی حیاست . ابسال هم شجاعت باطنی (همان جهاد با نفس) داشته و هم شجاعت خارجی ؛ یعنی در فرماندهی و لشکرگشایی نیز توان‌مندی خاص داشته است .

ابسال در نزد برادر و همسر برادر خود تربیت می‌شد و چون جناب سلامان ، سلطان و مرد بیرون بود ، تربیت ابسال به عهده‌ی همسر وی بوده است . از آن‌جا که ابسال خوش سیما ، عاقل و شجاع بود ، این زن ، عاشق وی می‌شود . زن برای این که ابسال را به حرم سرا بکشاند به شوهر خود گفت : ابسال را داخل حرم سرا کن تا بچه‌های ما را

۱- جوزان از شهرهای سابق بلخ و خراسان بوده است .

تربیت کند و فرزندان را زیر نظر او، تربیت و آموزش ببینند.

سلامان به اَبسال گفت که این پیشنهاد از همسر وی ارایه شده است و چنین نیست که تنها پیشنهادی از ناحیه‌ی او باشد، ولی اَبسال از این که با زنان هم‌نشین شود، اِبا کرد. سلامان به او گفت که زن من به منزله‌ی مادر توست و اَبسال با شنیدن این سخن به آن راضی شد. وی بر آن زن داخل گردید و زن سلامان او را بسیار اکرام و پذیرایی می‌کرد. او هم گفت: عجب زن برادر مهربانی داریم. زن، عشق خود را در خلوت اظهار کرد و گفت: پیشنهاد من بدون طمع نبوده؛ بلکه به خاطر این است که من شما را دوست دارم. اَبسال ناراحت و مضطرب شد و زن دانست که اَبسال خواسته‌ی وی را نمی‌پذیرد.

وقتی که زن دید نمی‌تواند اَبسال را به تمکین بکشانند، نقشه‌ی دیگری کشید. وی به سلامان گفت که خواهر من را به برادرت بده تا با هم بیشتر فامیل شویم. سلامان خواهر زن خود را به ازدواج اَبسال در آورد. زن به خواهر خود گفت: من اَبسال را برای تو می‌گیرم ولی باید اول من به او برسم و از او کام بگیرم و سپس تو با او هم‌بستر شوی. خواهر که دختر مطیعی بود پذیرفت. زن به اَبسال گفت که خواهر من بکر، با حیا و عفیف است و باید روز وارد حجله نشوید و با او سخنی نگوئید تا کم‌کم با تو انس پیدا کند و اضطراب وی برطرف شود.

زن سلامان در شب زفاف، به جای خواهر خود در حجله خوابید و اَبسال هم بر خواهر او (یعنی بر زن برادرش) وارد شد و دید که این زن خود را تملیک نکرد، بلکه وی می‌خواست اَبسال را در آغوش گیرد تا عطش قلبش را از این فشار بنشانند. اَبسال دانست که این رفتار از دختر باکره و باحیا بدور است، بلکه فشاری زنانه است و به شک افتاد! در همین لحظه، رعد و برقی از آسمان برخاست و اَبسال صورت زن را در پرتو نور آن

دید و زن برادر خود را شناخت و او را از خود دور کرد. وی چون می‌خواست آبروی برادر خود را حفظ کند به برادر خود گفت من می‌خواهم برای تو کشورگشایی کنم و من می‌توانم براحتی این کار را انجام دهم. وی بر اساس شجاعت ظاهری خود چنین می‌گفت. اولشگری در اختیار گرفت و با آن به جنگ رفت؛ بدون این که منتی بر برادر بگذارد و یا برای خود چیزی بخواهد. اُبسال در کشور گشایی اولین ذی‌القرنین و کشورگشا بود که بر زمین چیره شد.

اُبسال پس از مدت درازی از فتوحات بازگشت و این امید را داشت که زن برادرش وی را فراموش کرده باشد. اما عشق زن فروکش نکرده بود و وی قصد معاشقه و معانقه با او را داشت. اُبسال باز نیز او را از خود دور ساخت تا این که دشمن سلامان به وی حمله نمود. سلامان، اُبسال را به سوی لشگر فرستاد. اما زن، سپاهیان وی را با پول خرید و آنان را متفرق ساخت تا اُبسال شکست بخورد. اُبسال به سختی زخمی و خونی شده بود و سپاهیان خیال کردند وی مرده است و او را رها کردند. پس از آن حیوانی وحشی بر او ترحم آورد و از او پرستاری کرد. آن حیوان، پستان خود را در دهان اُبسال گذاشت و او را تغذیه می‌کرد تا این که وی سلامتی خود را باز یافت. وی به سوی برادر به راه افتاد و برادر خود را در محاصره دید. اُبسال لشگریان را در اختیار گرفت و بر دشمنان حمله برد و همه‌ی آنان را نابود و فرماندهی آنان را اسیر نمود و کشور را برای سلامان آرام ساخت.

زن چون دید که این نقشه نیز کارگر نیفتاد، توطئه‌ی دیگری کرد. وی آشپز و مستخدم دربار را فریفت تا سم و زهری را به اُبسال بخوراند. آنان هم این کار را کردند و سم را داخل غذای وی ریختند و او را از پای درآوردند. سلامان بسیار غمناک گشت و کشور را به فرد دیگری سپرد. سلامان به مناجات روی آورد و در آن حال برای وی منکشف شد

که چه کسی باعث این همه بدبختی بوده است و به همین سبب وی نیز به عاملان قتل برادر سم داد و همه‌ی آنان را کشت .

تأویل داستان دوم از خواجه

«وتأويله: أنّ سلامان مثل للنفس الناطقة، وأبسالاً للعقل النظري إلى أن حصل عقلاً مستفاداً، وهو درجتها في العرفان إن كانت تترقى إلى الكمال . وامرأة سلامان : القوّة البدنيّة، الأمّارة بالشهوة والغضب، المتّحدة بالنفس، صائرة شخصاً من الناس . وعشقتها الأبسال : ميلها إلى تسخير العقل كما سخّرت سائر القوى ليكون مؤتمراً لها في تحصيل مآربها الفانية . وإباؤه : انجذاب العقل إلى عالمه، وأختها التي أملاكتها : القوّة العمليّة المسماة بالعقل العملي المطيع للعقل النظري، وهو النفس المطمئنّة، وتلبسها نفسها بدل أختها : تسويل النفس الأمّارة مطالبها الخسيسة وترويجها على أنّها مصالح حقيقيّة، والبرق اللامع من الغيم المظلم : هي الخطفة الإلهيّة التي تسنح في أثناء الاشتغال بالأموال الفانية، وهي جذبة من جذبات الحقّ . وإزعاجه للمرأة : إعراض العقل عن الهوى . وفتح البلاد لأخيه : اطلاع النفس بالقوّة النظرية على الجبروت والملكوت وترقيتها إلى العالم الإلهي . وقدرتها بالقوّة العملية على حسن تدبيرها في مصالح بدنها وفي نظم أمور المنازل والمدن، ولذلك سمّاه بأول ذي قرنين، فإنّه لقب لمن كان يملك الخاقين . ورفض الجيش له : انقطاع القوى الحسيّة والخياليّة والوهميّة عنها عند عروجها إلى الملاء الأعلى . وفتور تلك القوى لعدم التفاتها إليها . وتغذيته بلبن الوحش : إفاضة الكمال إليه عمّا فوقه من المفارقات لهذا العالم . واختلال حال سلامان لفقدته أبسالاً : اضطراب النفس عند إهمالها تدبيرها شغلاً بما فوقها . ورجوعه إلى أخيه : التفات العقل إلى انتظام مصالحها في تدبيرها البدن . والطايخ هو القوّة الغضبيّة المشتعلة عند

طلب الانتقام . والطاعم هو القوّة الشهويّة الجاذبة لما يحتاج إليه البدن . وتواطؤهم على هلاك أبسال : إشارة إلى اضمحلال العقل في أرذل العمر مع استعمال النفس الأمارة إياهما لزيادة الاحتياج بسبب الضعف والعجزية . وإهلاك سلامان إياهم : ترك النفس استعمال القوى البدنيّة آخر العمر وزوال هيجان الغضب والشّهوة وانكسار عاديتهما . واعتزاله الملك وتفويضه إلى غيره : انقطاع تدبيره عن البدن وصيرورة البدن تحت تصرف غيرها .

وهذا التأويل مطابق لما ذكره الشيخ . ومما يؤيد أنه قصد هذه القصّة أنه ذكر في رسالته في القضاء والقدر قصّة سلامان وأبسال ، وذكر فيهما حديث لمعان البرق من الغيم المظلم الذي أظهر لأبسال وجه امرأة سلامان حتّى أعرض عنها . فهذا ما اتّضح لنا من أمر هذه القصّة . وما أوردت القصّة بعبارة الشيخ لئلا يطول الكتاب .

سلامان مثل است برای نفس ناطقه و أفسال مثال عقل نظری است . البته ، أفسال منحصر به عقل نظری نیست ؛ زیرا او دارای عقل عملی بوده و آخرین درجهی عقل ، که عقل مستفاد است را دارا گدسده است .

عقل نظری که به عقل مستفاد پایان می پذیرد درجهی نفس ناطقه در عرفان است . مراد از زن سلامان قوهی شهوت است که با نفس متحد است و گویا حقیقتی در انسان و متحد با اوست . مراد از عشق قوهی بدنی به أفسال میل نفس است که می خواهد عقل را تسخیر کند تا همهی آن را به شهوت بکشانند . مراد از خودداری افسال از شهوت این است که نفس وی دارای وجدان بوده ، و نفس ملهمه او را به عالم عقل سیر می داده و مراد از خواهر آن زن ، قوهی عملی است که به آن عقل عملی می گویند که مطیع عقل نظری است و نفس مطمئنّه نامیده می شود .

جایگزین کردن این زن خود را با خواهر خویش به معنای تسویل نفس است که نفس را زینت می‌دهد. برق درخشنده همان نوری است که به هنگام سرگرم شدن به امور فانی دنیوی درخشش می‌نماید.

دور کردن آن زن به معنای دور کردن عقل از هواست. فتح شهرها توسط اَبسال برای برادر خویش، به معنای اطلاع نفس به سبب قوه‌ی نظری بر جبروت و ملکوت و ترقی آن به عالم قدس و اله و قدرت آن قوای نظری با قوه‌ی عملی بر حسن تدبیر آن در مصالح بدن و در نظم امور منازل می‌باشد و به همین خاطر او را اول ذی‌القرنین می‌نامند.

امارها کردن لشگر اَبسال، انقطاع و بریدن قوای حسی و وهمی و خیالی از نفس است که سبب می‌شود این قوا رها شود و به طرف بالا رود و نیز سستی این قوا به خاطر توجه نکردن آن به نفس می‌باشد.

شیر خوردن سلامان به این معناست که چیزی بالاتر از عالم ماده او را پرورش داد. اختلال حال سلامان؛ یعنی مضطرب بودن نفس به هنگام مشغول بودن به عالم بالا و اهمال تدبیر نفس در این هنگام است.

رجوع اَبسال به سلامان، توجه عقل به نظم دادن به مصالح نفس در تدبیر بدن است. قوه‌ی غضبی، آشپز است که هنگام انتقام شعله‌ور می‌شود. مستخدمی که غذا را به اَبسال می‌چشاند، قوه‌ی شهوی است که جذب نیازهای بدن را بر عهده دارد و توطئه‌ی آنان بر هلاک اَبسال به از بین رفتن عقل در زمان پیری اشاره دارد.

نفس اماره این دو قوه را به کار می‌گیرد و نیازهای آن به سبب ضعف و عجز زیادتر می‌شود و هلاک کردن این سه به دست سلامان به معنای ترک قوای بدنی در آخر عمر است. کشته شدن آن سه نفر زوال هیجان شهوت و شکستن اعتیاد نفس و بدن است. جدا

شدن سلامان از پادشاهی و سپردن آن به غیر به معنای انقطاع تدبیر نفس از بدن و به تصرف دیگری در آمدن می‌باشد .

این تأویل مطابق است با آن چه که شیخ فرمود و چیزی که این امر را تأیید می‌کند آن است که شیخ داستان سلامان و اَبسال را در رساله‌ی قضا و قدر خود آورده و هم چنین در این دو کتاب حکایت برق آسمان و اعراض اَبسال از آن زن را ذکر کرده؛ پس معلوم است که مراد شیخ از آن همین قصه است و ما برای این که کتاب به درازا نکشد، داستان را به زبان شیخ نمی‌آوریم .

ملاحظات نگارنده بر روایت دوم

یک . اگر سخن جوزجانی درست باشد و قصه‌ی گفته شده از آن شیخ باشد، بر کلام فخر رازی نقدی وارد نیست و این داستان ساخته‌ی این سیناست و وی چیستانی را طرح کرده است و سفارش به یافتن پاسخ آن می‌کند و در این صورت، سفارش وی، تکلیف به غیب و امر به محال است؛ چراکه این قصه در جایی وجود ندارد تا بتوان رمز آن را پیدا نمود!

در نقد این اشکال می‌توان گفت: شاید شیخ، شنیده‌های خود را در کتابی آورده؛ نه این که شیخ از خود داستانی را جعل کرده باشد .

دو . در این حکایت بسیار سعی شده است که به گونه‌ای سلامان و اَبسال با انسان و مراتب کمال وی هماهنگ باشد و جناب خواجه نیز به نوعی با آن موافق است، اما این قصه نیز گذشته از مشکلات فراوانی که دارد برای این امر مناسب نیست .

سه . باید گفت مراد شیخ از این گفته که: «فاعلم أنَّ سلامان مثل ضرب لك و أنَّ

أبسال مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله ، ثم حلّ الرمز إن أطقت» این نیست که رمز آن را بگشایید ، بلکه گشایش رمز به این معناست که باید حرکت باطنی انجام داد و از این داستان ، حقیقت و باطن خود را دریافت تا بدانی که چه مسیری را پیش رو داری و چه مقدار از راه را پیموده‌ای و بحث بر خود داستان نیست و گشایش رمز ؛ یعنی گشودن رمز و حقیقت درجه‌ی خود و به دست آوردن این معنا که تو کیستی و چیستی و در کجا و چگونه‌ای . اما مرحوم خواجه رمز را به قصه ارتباط می‌دهد و سپس این سخن پیش می‌آید که قصه مجعول است یا خیر ؟

چهار . در داستان نخست ، أبسال به فجور آلوده بود ، اما در این داستان ، أبسال دایم تبرئه می‌شود و سلامان نیز سلطانی است که هر کس هر چه به او بگوید گوش فرامی‌دهد و برای نمونه ، مطیع همسر خود می‌باشد .

پنج . این داستان ، انسان و عرفان را به گونه‌ای به تمثیل کشیده است که با حقیقت مطابق نیست ! سلامان باید قدر قدرت و انسان حقیقی باشد ؛ نه انسانی کم مایه که زنی او را فریب دهد و تا برادر خود را از دست می‌دهد به مناجات و گوشه‌گیری روی می‌آورد . شخصیت سلامان در این داستان به خوبی پردازش نشده است و شخصیت اصلی داستان أبسال بود و گویا سلامان فقط برای آن است که به سخن زن خود گوش فرا دهد و برای خواهر زن و برادر خود عقد ازدواج بخواند .

بر این اساس ، آنچه در این قصه آمده مجعولاتی است که با واقع هم خوانی ندارد . شش . اگر خواهر ، عقل عملی است ، چرا مطیع آن زن هوسران می‌شود و نه مطیع عقل نظری که ابسال است .

هفت . برق و خطفه‌ی الهی هیچ‌گاه در امور فانی پیدا نمی‌شود . جذبه‌ی حق در حین

عمل عبادی و یا سلوک و یا خیرات پیدا می‌شود و نه در شهوت و گناه و لذت دنیوی . هشت . سلامان به سبب عجز نتوانست حکومت را اداره کند و در نبود برادر خود مغلوب دشمنان گردید؛ نه این که به عالم جبروت و دیگر عوالم بالا پیوسته باشد؛ زیرا در واقع، این برادر بود که امور وی را اداره می‌کرد و با فقدان او سردرگم و حیران ماند و این امر، ضعف سلامان را می‌رساند . در این داستان، سلامان که مثالی برای حقیقت انسان است، از عهده‌ی کاری بر نمی‌آید و سلطانی ناتوان است .

نه . عقل حتی در سنین پیری مضمحل نمی‌شود؛ بلکه عقل از عالم ماده و حس انصراف می‌یابد و رابطه‌ی بین مجرد و ماده و رابطه‌ی بین نفس و عقل با بدن ضعیف می‌شود یا بر اثر عوارضی مختل می‌گردد؛ نه آن که عقل از وی زایل گردد . عقل با تمام قوای خود باقی است و در عالم برزخ خود را می‌نمایاند، ولی همانند انسان بیهوش، این رابطه است که برقرار نیست .

ده . قوای بدنی سلامان منحصر در سه قوه‌ی گفته شده نبوده است؛ بلکه کشور و ملت وی همه جزو بدن او بوده‌اند .

یازده . با توجه به این گفته‌ی شیخ که: «أبسال درجتك فی العرفان»، أبسال باید جهت وصفی برای سلامان باشد و سلامان دارای جهت ذاتی باشد؛ ولی در این افسانه، همان طور که سلامان یک ذات است، أبسال نیز یک ذات است و لحاظ وصفی ندارد .

آن چه از عبارت شیخ بر می‌آید - که عبارت بسیار بلندی است - این است که سلامان شخصیت انسان و ابسال درجه‌ی وی در عرفان است؛ پس سلامان باید فراز و نشیب‌ها و مشکلات بسیاری را دنبال کند و داستان باید به گونه‌ای طرح شود که سلامان مباشر تمام مسایل باشد؛ هر چند می‌تواند از ابسال کمک بگیرد؛ زیرا أبسال - که درجه‌ی او و در

حقیقت قوای اوست - به او کمک می‌کند؛ ولی آن که در فراز و نشیب‌ها و مشکلات قرار می‌گیرد خود اَبسال است! بر این اساس باید گفت: این قصه، ساختگی است و سخن فخر رازی، درست می‌باشد؛ چرا که قصه‌ی سلامان و اَبسال قصه‌ای خارجی نیست تا ما بینیم در کدام کتاب و چگونه نوشته شده؛ هرچند فخر از این نکته غافل بوده است که این روایت در واقع، قصه‌ی انسان است؛ زیرا شیخ می‌فرماید: این قصه، ماجرای تو و درجه‌ی توست، برو خود و سرنوشت خود را ببین و حرمان‌ها، محرومیت‌ها، پیروزی‌ها و شکست‌ها را باید در خود پیدا کنی.

با این همه، داستان دوم از جهتی بهتر از داستان نخست است؛ زیرا دست‌کم سلامان را از بدی تبرئه کرد و بیان نمود که همه‌ی مشکلات و گناهان از آن زن بود و در واقع عایق و مانع در این ماجرا برای سلامان و بی‌واسطه برای اَبسال پیش می‌آمد.

دوازده. منطق الطیر عطار شبیه این داستان را زیبا و با ترنم خاص - در معنا و عبارت - دنبال می‌کند، اما این داستان ناقص است و اساس درستی ندارد و ذکر آن در این کتاب مناسبتی ندارد.

سیزده. شیخ در این قصه می‌خواهد بگوید سلامان، حقیقت انسان و اَبسال، درجه‌ی وی است و آدمی به درجات عالی خود نمی‌رسد مگر آن که مشکلات و ناهمواری‌ها و ناهنجاری‌های وجود خود را طی کند و چنین نیست که انسان به آسانی به مقصد برسد و بنابراین، بسیاری در راه می‌مانند و آنان که می‌رسند چه بسیار اندکند؛ اگرچه کسی در راه نمی‌ماند و هر کس صاحب راهی دارد که او را به مقصد خود می‌رساند؛ ولی به آن «غایة القصوی» که «دنی، فتدلی، فکان قاب قوسین أو أدنی»^۱ است نمی‌رسد.

فصل دوم

عارف و کمال

۲- تنبیه: زاهد، عابد و عارف

﴿المعرض عن متاع الدنيا وطيباتها يخصّ باسم الزاهد . والمواظب على نفل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخصّ باسم العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت مستديماً لشروق نور الحقّ من سرّه يخصّ باسم العارف . وقد يتركّب بعض هذه مع بعض﴾ .

کسی که از متاع دنیوی و خوبی‌های آن روی‌گردان است به نام زاهد ویژگی دارد . البته ، کسی که دنیایی ندارد تا از آن روی‌گرداند ، زاهد نیست . زاهد ، وصف استعدادی است و آن که چیزی ندارد ، زمینه و استعداد زهد را ندارد . در مقام سلوک ، چیزی موضوع اعراض است که فاعل ، آن را داشته باشد . «المعرض» یعنی کسی که دارایی دارد و از آن دوری می‌جوید ؛ ولی آن که چیزی ندارد ، اعراض برای وی معنا نمی‌دهد . خصوصیت دیگر زاهد آن است که از طبیات و خوبی‌های دنیا روی‌گردان می‌باشد . در این جا ، سخن از عصیان و بدی نیست ؛ بلکه سخن در طبیات و امور حلال و خوبی‌های دنیاست که ریش داشته باشد و در این صورت است که اطلاق زاهد بر او درست است . البته ، دوری از دنیا ، ترک آن و انزوا طلبی نیست ، بلکه دل‌ن بستن به بهره‌ها و حظوظ نفسانی است و داشتن مقام جمعی ؛ هرچند ممکن است ، ادعای آن در خور و توان هر کس نیست .

شایان ذکر است، شیخ، زهد را به اعراض از طبیات معنا می‌کند و این امر، ویژگی عرفان اسلامی است و گرنه زهد، بی‌رغبتی و اعراض از هر چیزی است که مطلوب نفس است؛ خواه از طبیات باشد یا از حرام و گناه.

فرق میان عابد، زاهد و عارف

این تنبیه، ورود به عرفان است و حاوی مطالب بسیار بلند و گوارایی است. جناب شیخ در این تنبیه می‌فرماید سالکان بر سه قسم هستند: سالکان زاهد، سالکان عابد و سالکان عارف.

زاهد، کسی است که از دنیا و طبیات دنیا دوری داشته باشد و عابد، آن است که غرق در عبادات و نوافل باشد و عارف، کسی است که جز نقش حق نبیند و جز بر حق دل نبندد.

خاطر نشان می‌گردد عابد و زاهد هم‌چون تاجر و اجیر می‌باشند. زاهد، تجارت می‌کند و عابد، اجیر است و مزد طلب می‌نماید و حق را واسطه‌ی رسیدن به مزد خود قرار می‌دهد. وی نماز می‌خواند و قربة الی الله نیز می‌گوید، ولی هدف وی وصول به بهشت و معبود وی بهشت است و قرب حق واسطه‌ی وصول وی به آن می‌باشد؛ ولی عارف چنین نیست. هرچند عابد و زاهد شدن آسان نیست، پایان راه نیز نیست.

باید دانست که غیر از عارف، کسی اصل نیست. همه اهل هستند، ولی اهل غیر خدا و کسی جز عارف، از شرک تهی نمی‌باشد.

عابد و زاهد عادی، از شرک تهی نیستند و اگر کسی بخواهد سلوک به سوی حضرت حق داشته باشد، نمی‌تواند تنها با زهد و عبادت صوری به حق برسد؛ زیرا اگر عابد و زاهد، تمام همت خود را بر هم استوار سازند، در نهایت به خاطر ترس از جهنم و رسیدن به بهشت عبادت می‌کنند و سخن از حق و قرب الی الله، واسطه‌ای برای مقصود

آنان؛ یعنی وصول به بهشت و فرار از آتش است؛ پس حضرت حق، غایت و نهایت برای آنان نیست؛ بلکه حق واسطه است؛ ولی برای عارف چنین نیست. عارف می‌گوید: «عبدتك حباً لك» یا «وجدتك أهلاً للعبادة»^۱؛ یعنی علّت عبادت عارف فاعلیت و حقیقت حق و به عبارتی وجود حق است و اراده‌ی عبادت، از حق است نه از عبد؛ بر خلاف عبادت عابد و زهد زاهد که فاعلیت آن از عبد بر می‌آید. البته، ناگفته نماند که عبادت و زهد، کار بسیار مهمی است و چنین نیست که هر کس بتواند زاهد باشد؛ ولی زهد و عبادت نهایت کار نیست و برای وصول به کمال چنین نیست که انسان تنها با عبادت یا کناره‌گیری از دنیا یا آخرت بتواند قرب به حق پیدا کند.

سلوک عرفانی، غیر از سلوک در عبادت و ترک نمودن دنیاست؛ پس هر عابد زاهدی نمی‌تواند عارف باشد؛ اگرچه هر عارفی، از هر زاهد و عابدی برتر است و هر عارفی به زهد و عبادت متخلق می‌باشد.

نکته‌ی مهم نیز این است که باید تخلق به زهد و عبادت برای انسان حاصل شود وگرنه حمالة الحطب خواهد بود. همه‌ی این نوشته‌ها برای این است که انسان حرکتی نماید و تکانی به خود بدهد؛ هرچند گفتن این سخنان آسان و بودن آن بسیار مشکل است، دست‌کم باید مواظب بود که برداشتن این لقمه‌های بزرگ، گلوگیر نباشد و بتوان آن را در خود هضم نمود و چیزی را برداشت که قابل استفاده باشد. دانستن چیزی‌هایی که به هیچ وجه مورد استفاده و عمل قرار نمی‌گیرد و بر آن نیستیم که آن‌گونه شویم چه لزومی دارد؟ چرا انسان بخواد حمالة الحطب باشد؟ اگر کسی همه‌ی این مطالب را بداند، چه خاصیتی دارد؟ پس بهتر است انسان خلوتی پیدا کند و قرآن کریم و نوافل را روشمند دنبال نماید؛ تا بلکه نوافل، نماز و قرآن کریم، خود عنایت کند تا انسان دارای باطن گردد

۱- ابن ابی الجهمور احسابی، عوالی اللئالی، ج ۲، ص ۱۱.

و در پیشگاه الهی کمی حالت شرمندگی و اظهار عجز پیدا نماید. ماه رمضان، ماه سجده است. سجده برای غیر خدا جایز نیست و در سجده‌ی فرشتگان به حضرت آدم، وی لحاظ قبله داشته است تا فرشتگان عبادت حق را انجام دهند. در سجده، انسان فروریزی خود را احساس می‌کند و اگر انسان نریزد، به عرفان وارد نشده است. عالم سجده و عالم عبادت عارفانه، عالم ریزش است. البته، باید توجه داشت که ریزش با سقوط متفاوت است.

اشکال خواجه به تعریف زاهد

تعریف شیخ از زهد به معنای لغوی آن باز می‌گردد که هم با ایمان و هم با کفر سازگار است، اما در مقام سلوک، فاعل باید غایت حقانی داشته باشد؛ چنانچه عابد را به لحاظ حضرت حق معنا می‌کند. پس زاهد چنین تعریف می‌شود: «المعرض عن الدنيا بلحاظ الحق». اعراض، وصف فاعلی است که غایت آن باید به حضرت حق بازگردد. موضوع سلوک زاهد، ایمان است و کافر، سالک نمی‌شود؛ هرچند اعراض از دنیا داشته باشد. بنابراین، زاهد اعراض دارد، ولی هر کس که اعراض داشت، زاهد نیست و عبارت شیخ با آن که متین و بلند است؛ معنای اصطلاحی زهد را در بر ندارد.

عابد آن است که بر مستحبات از عبادات مواظبت داشته باشد. اگر عبادت «فرض» باشد، دیگر لازم نیست عابد باشد؛ چون به الزام باید عبادت نماید؛ و در این صورت، عابد بر او صادق نیست، ولی جناب شیخ می‌فرماید: «نفل العبادات»؛ یعنی آن کس که مواظبت و اهتمام بر نافله‌ی عبادات از جمله قیام و صیام و مانند آن دارد. به او عابد می‌گوییم چون به دنبال نافله است نه نماز فریضه؛ زیرا فریضه را هر کس باید انجام بدهد و در غیر این صورت، فاسق می‌شود.

تعریف عارف

عارف آن است که فکر او به عالم قدس جبروت انصراف دارد. انصراف عارف باید

دایمی باشد نه لحظه‌ای و مانند کسی نیست که شبی را احیا بدارد یا به یک لحظه ذوق کند و شور گیرد؛ بلکه وی دایم باید در مقام عبادت باشد.

هم‌چنین باطن عارف، همیشه روشن است و چراغی در اوست که هرگز خاموش نمی‌شود؛ زیرا عبادت، دل او را روشن ساخته است. بنابراین، عارف کسی است که از غیر به قدس منصرف شده و نور حق و چراغ عقل نیز دایم در او روشن می‌باشد و دیگر در پی امری کلی و مفهومی نمی‌باشد. او «کمشکاة فیها مصباح» و «کأنها کوكب دري»^۱ است.

شرح خواجه

«طالب الشيء یتدیء بإعراض عما یعتقد أنه یبغده عن المطلوب، ثم بإقبال علی ما یعتقد أنه یقرّبه إلیه، و ینتهی إلی وجدان المطلوب. فطالب الحقّ یلزمه فی الابتداء أن یرض عما سوی الحقّ لا سیما ما یشغله عن الطلب؛ أعنی متاع الدنیا و طیبّاتها. ثمّ یقبل علی ما یعتقد أنه یقرّبه من الحقّ، وهو عند الجمهور أفعال مخصوصة، هی العبادات. وهذان هما الزهد و العبادة باعتبار، و التبرّی و التوّلّی باعتبار، ثمّ إنّه إذا وجد الحقّ فأوّل درجات وجدانه هی المعرفة.

فإذن أحوال طالب الحقّ هی هذه الثلاثة، و لذلك ابتداء الشیخ بتعریفها. ثمّ إنّ هذه الأحوال قد توجد فی الأشخاص علی سبیل الانفراد، و قد توجد علی سبیل الاجتماع، و ذلك بحسب اختلاف الأغراض، و الاجتماعات الثنائیة تكون ثلاثةً و الثلاثیة واحداً، و إلی ذلك أشار الشیخ بقوله: و قد یتربّب بعض هذه مع بعض».

خواهان هر چیزی در ابتدا رفع مانع می‌کند. وی نخست تبری دارد و سپس به تولی رو می‌کند؛ یعنی چیزی را می‌خواهد که او را به مطلوب خود نزدیک می‌کند؛ پس هر خواهانی باید تبری و تولی داشته باشد.

حال، بر خواهان حق لازم است از ماسوای حق و به ویژه از آن چیزی که او را از طلب باز می دارد و مزاحم اوست، دوری نماید.

انواع موانع

موانع را می توان بر سه قسم دانست: ضد مطلوب، مخالف مطلوب، مناسب و مشابه مطلوب.

آن چه که مشابهت و مناسبت دارد؛ همان گونه که می تواند مانع باشد، می تواند مقرب گردد. انسان در سلوک به جایی می رسد که مشابه و مناسب نیز مزاحم و مخالف اوست. رعایت ترتیب در رفع موانع از اهمیت خاصی برخوردار است و ابتدا باید (ما یضاد) را کنار گذاشت و سپس (ما یخالف) و بعد از آن (ما یشابه) را کنار زد. پس این چنین نیست که چون ما طالب حق هستیم به یکباره بتوانیم همه چیز را کنار بگذاریم.

طالب حق و متاع دنیا

آن چه طالب حق را از طلب دور می سازد مطامع دنیوی و به عبارتی همان خوبی ها و حسناتی است که در دعا درخواست می شود: «رَبَّنَا آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً»! سخن از معصیت و کارهای حیوانی یا حرام نیست؛ بلکه بحث از حلال و از چیزی است که معتقد است آن چیز او را به حق نزدیک می کند.

اهل ظاهر (جمهور) ابزار رسیدن به حق را عبادت می دانند و در نظر اهل سلوک، تفکر و برتر از آن معرفت از عبادت بالاتر است که غایت عبادت می باشد؛ با این تفاوت که موضوع فکر، شناخت خلق و موضوع و غایت معرفت، شناخت حق است.

تولی و تبری، سنگین تر از عبادت

عبادت و زهد، برای تولی و تبری است. کسی که از غیر حق تبری نموده و تولی به حق

داشته باشد، در حقیقت عبادت نموده است؛ عبادتی که بسیار سنگین است؛ زیرا تولی و تبری و حبّ لله و بغض فی الله مشکل است.

به طور خلاصه باید گفت: آن که نماز نمی‌خواند یا معصیت می‌کند و شریعت را نمی‌پذیرد به هیچ وجه نمی‌تواند زاهد، عابد و یا عارف باشد. اگر درویشی در مقام سلوک بگوید که من شریعت را قبول ندارم، ولی در عین حال، از طبیات دنیا اعراض نماید، وی زاهد نیست؛ زیرا موضوع در زهد حق می‌باشد و با شناخت حق است که اعراض از دنیا معنا می‌یابد و گرنه اگر حقی در کار نباشد، حماقت است که کسی از آن اعراض نماید؛ زیرا دنیا خود ارزشمند است. اگر کسی گرسنگی را بدون توجه به حق تحمل نماید، از حماقت است؛ ولی اگر به خاطر خدا گرسنگی را تحمل نماید، عقل، آن را تجویز می‌نماید؛ پس حق در هر کدام از این سه باید ملاحظه گردد و نمی‌توان عارف کافر، عارف زندق، عابد و زاهد فاسق داشت.

البته، ممکن است کسی زاهد و عابد باشد؛ ولی عارف نباشد یا زاهد و عارف باشد؛ ولی عابد نباشد یا عابد و عارف باشد، اما زاهد نباشد و مقام کامل برای عارفی است که هم زاهد باشد و هم عابد و بعضی از این سه گروه با بعض دیگر ترکیب می‌شود؛ همان‌گونه که می‌تواند از هم ممتاز باشند.

۳- تنبیه: زهد عارف و غیر عارف

«الزهد عند غیر العارف معاملةٌ ما كأنه يشتري بمتاع الدنيا متاع الآخرة، وعند العارف تنزّهٌ ما عمّا يشغل سرّه عن الحقّ، وتكبرٌ على كلّ شيءٍ غیر الحقّ. والعبادة عند غیر العارف معاملةٌ ما كأنه يعمل في الدنيا لأجرة يأخذها في الآخرة، هي الأجر والثواب، وعند العارف رياضةٌ ما لهممه

وقوی نفسه المتوهمة والمتخيلة ليجرّها بالتعويد عن جناب الغرور إلى جناب الحقّ، فتصير مسالمة للسرّ الباطن حينما يستجلي الحقّ لا تنازعه، فيخلص السرّ إلى الشروق الساطع، ويصير ذلك ملكةً مستقرّةً، كلّما شاء السرّ اطلع على نور الحقّ غير مزاحم من الهمم، بل مع تشييع منها له، فيكون بكلّيته منخرطاً في تلك القدس ۞.

باید عابد و زاهد را رها کرد که آن‌ها طمّاع هستند. زهد نزد غیر عارف معامله‌ای است که در آن، متاع آخرت با متاع دنیا خریده می‌شود. معامله بر دو گونه است: یک وقت «یشری نفسه ابتغاء مرضات الله»^۱ است؛ نفس خود را می‌فروشد تا خداوند را راضی کند که این مقامی بس بلند است و گاه «یشتری نفسه لابتغاء الجنة» است؛ خود را به بهشت می‌فروشد؛ نه به «مرضات الله» که در واقع اشتراست؛ چون رضا الله متاع نیست تا مورد اشترا واقع شود! بر خلاف آخرت که متاع است.

زهد عارف؛ تنزیه از زنگار

زهد عارف، شلاق، تنزه و تنزیه است و همانند کوره‌ی آتش است که آهن را بر می‌افروزد: «یؤثرون علی أنفسهم ولو كان بهم خصاصة»^۲. عارف می‌بخشد؛ اگرچه خود به آن محتاج است و همانند آهن در کوره می‌سوزد؛ زیرا با این کار صاف می‌شود و زنگارهای خود را از دست می‌دهد. پس زهد در نزد عارف نوعی تنزه و تنزیه از زنگاری است که سرّ را از حق باز می‌دارد و هر آن‌چه که در مقابل حق مانع وی می‌شود را از بین می‌برد.

گاه زهد عارف به این است که نسبت به غیر خدا (هر آن‌چه که او را از حق باز دارد) کبریایی بورزد. گاهی از چیزهایی خوشش می‌آید؛ مثلاً از خانه‌ی خوب، اولاد خوب،

زن خوب، علم خوب و آن را مطلوب خود قرار می‌دهد؛ ولی وی نسبت به آن تکبر؛ یعنی کبریایی دارد و می‌گوید: چون تو جلوی من رجز می‌خوانی غیر حق هستی؛ پس می‌خواهم که نباشی! بر این اساس، عارف نسبت به اصل ظهورات هستی با توجه به این که شأن از او بی‌دارند و مظهر حق به شمار می‌روند، گوارایی ویژه خود را دارد، اما نگاه به ناسوت به لحاظ بهره‌های نفسانی است که ایجاد مشکل می‌نماید. نگاه به ظهورات حق و دیده در چهره‌ی حق داشتن مقام عارف است و باید دید مقام عاشق چیست؟ عاشقی که همه‌ی ناسوت را جلوی او پریر می‌کنند؛ آن هم چه گوارا وجود و چه رعنا موجوداتی را! به همین جهت است که عاشق راستین و حقیقی؛ امام حسین علیه السلام، روز عاشورا، زیباترین و نورانی‌ترین چهره را داشته و هر چه به ظهر عاشورانزدیک‌تر می‌گشته و همه‌ی یاران و فرزندان خود را در راه خدا قربانی می‌دیده، چهره‌ی حضرتش نورانی‌تر می‌گردیده؛ زیرا دایم رنگارهای حقیقی از او ریزش می‌کرده، و هر چه آن ریزش‌ها بیش‌تر می‌شده، تجلی حق بیش‌تر می‌گردیده و ایشان اوج کمال و قله‌های رفعت و بلندای عرفان را در می‌نوردیده است. این جاست که معنای «و تکبر علی کل شیء غیر الحق» آشکار می‌گردد.

زهد زاهد اشترا و خرید و فروش و نوعی معامله و زهد عارف تنزه و تکبر (کبریایی) است.

عبادت از دیدگاه عارف

عبادت برای غیر عارف نوعی معامله است؛ زیرا برای گرفتن مزد و رسیدن به بهشت و حور و قصور تن به عبادت می‌دهد، ولی عارف چنین نیست و وی نماز می‌خواند، اما در پی ثواب نیست و تنها می‌گوید: «إِنِّي أَحِبُّكَ»؛ فقط همین را می‌دانم که دوستت دارم و دیگر نه با بهشت کاری دارم و نه از جهنم تو در هراسم که شعله‌های آتش عشق تو هر

آتشی را خاموش و سرد می‌سازد! یا «وجدتك أهلاً للعبادة»؛ یعنی تو موجود عبادتی من شده‌ای. و چقدر تفاوت است بین این عبادت با آن عبادت که برای رسیدن به حور و قصور می‌باشد.

معرفت و رام سازی قوا

عارف عبادت می‌کند تا زنگار دل برگیرد. او می‌خواهد خود را امتحان کند، کشتی بگیرد و ریاضت بکشد تا خود و غیر خود را از دست بدهد و حق را به دست آورد؛ حتی هوای حق نیز در دل وی نباشد، بلکه تنها و تنها حق در نهاد او باشد. وقتی که عارف به این مقام رسید، دیگر تنها نیست و در جان وی غوغایی برپاست. نفس اماره، لوامه، مسؤله، مزینه، ملهمه و مزاج و چشم و گوش و همه و همه را با خود همراه می‌کند و با همه‌ی آنان عبادت می‌کند.

ریاضت عارف برای آن است که همت‌ها و قوای نفس وی - از نفس متوهمه که معنای جذبی می‌زند و نفس متخیله که صورت‌زنی می‌کند - همه را اهلی و رام کند. رام کردن این قوا برای عارف مانند تربیت کودک سرکش نیست که او را کشان کشان به مدرسه می‌برند و تارها شود، فرار می‌کند، بلکه همانند کودکی است که به شیر مادر خود خو کرده است و نمی‌توان او را از مادر خود دور ساخت. عارف نیز این قوا را چنان تربیت می‌کند تا بومی و مطیع شوند و از سراب جناب غرور به سوی حضرت حق کشیده شوند.

کوچک شمردن دنیا نشانه‌ی نشناختن آن

ابن سینا دنیا را تحقیر نمی‌کند، بلکه محترمانه از آن یاد می‌کند و می‌فرماید: «جناب الغرور»؛ چنان چه شیطان یک جناب است. او کسی است که توانسته آگاهانه در مقابل حق بایستد و به همین سبب باید گفت: لعنة الله عليه؛ لعنت خدا بر شیطان و نباید به

صورت مستقیم با شیطان روبه‌رو شد و گفت: لعنت بر شیطان^۱.

کسانی که دنیا، هوس، گناه، عصیان و شیطان را کوچک می‌شمارند، در حقیقت آن را نمی‌شناسند و کسی که دشمن را کوچک می‌شمارد، به حتم شکست خواهد خورد. ابن سینا چه زیبا می‌فرماید: «عن جناب الغرور إلى جناب الحق»؛ یعنی رام کردن این قوا چندان راحت نیست، و به آسانی نمی‌توان همه‌ی قوا را به مرز حق آورد؛ اگرچه در دید اولیای الهی تمام مصادیق ناسوت سراب است و سزاوار عنوان «جناب» نیست.

همراهی قوا با سرّ عارف

عارف چون همه‌ی قوای خود را رام ساخت و به مرز حق داخل شد، ظاهر وی با باطن وی هماهنگ می‌گردد و چون می‌گوید: «ایاک نعبد»؛ دل، هوس، چشم، گوش و همه‌ی قوای وی می‌گویند: «ایاک نعبد» و ذهن وی جای دیگری نمی‌رود. امیرمؤمنان - آن عارف کامل و واصل حقیقی - چون می‌گوید: «الله اکبر»، از تیری که از پای ایشان در می‌آورند بی‌خبر است؛ زیرا همه‌ی قوا در جای دیگر است و بنابراین، جناب شیخ می‌فرماید هنگام برخورداری عارف از جلوات حق، قوای وی با او تنازع نمی‌کنند و سرّ و باطن او در مسیر شروق ساطع خالص می‌شود؛ زیرا همه‌ی قوا سرّ می‌شود و سرّ به دنبال آنها نیست؛ بلکه آنها به دنبال سرّ هستند و همه سرّ شده و ملکه‌ی مستقر می‌گردند و مانند سلطانی است که کسی بی‌اذن او کاری انجام نمی‌دهد.

ملکه‌ی نورانیت، شرط حجّت خدا بودن

با پیدایش ملکه در عارف، دل وی دیگر چون آب قلیل نیست و وی صاحب ید می‌شود. عارف می‌تواند ید داشته باشد و بر اساس موازین الهی، حرام به دست وی حلال

۱- نگارنده، بحث‌های پیچیده‌ی شناخت شیطان، جن و فرشته را به تفصیل در کتابی مستقل آورده که هنوز به چاپ نرسیده است.

می‌شود! این امور برای کسی است که به این مقام می‌رسد وگرنه کسی که با صرف اصطلاحات عرفانی و فقهی صاحب ید نمی‌شود. مراد از ید، باطن است؛ یعنی باید از آب قلیل بودن در آمد. کسی که حجت خدای شود - چه در شریعت و چه در طریقت و چه در ظرف حقیقت - باید از آب قلیل بودن خارج شود تا وقتی دست وی به چیزی بخورد، نجس را پاک کند.

پس ملکه‌ی مستقر به این معناست که عارف، صاحب سرّ و باطن شده و دیگر، همت، وهم و دیگر قوا و امور، مزاحم وی نیست، بلکه همه‌ی آن قوا در مشایعت و کمک به وی هست و هوس عارف و چشم، دل، وهم، خیال، و همه‌ی اعضا و جوارح و درون و برون وی به سرّ تبدیل گشته است و همه‌ی وجود عارف در سلک اهل قدس قرار می‌گیرد.

شرح و تفسیر خواجه

«لَمَّا أَشَارَ إِلَى وَجُودِ التَّرَكِيبِ بَيْنَ الْأَحْوَالِ الثَّلَاثَةِ أَرَادَ أَنْ يَنْبِئَهُ عَلَى غَرَضِ الْعَارِفِ وَغَيْرِ الْعَارِفِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْعِبَادَةِ لِتَمَايُزِ الْفَعْلَانِ بِحَسَبِهِ. فَذَكَرَ أَنَّ الزُّهْدَ وَالْعِبَادَةَ مِنْ غَيْرِ الْعَارِفِ مَعَامِلَتَانِ، فَإِنَّ الزَّاهِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي مَجْرَى تَاجِرٍ يَشْتَرِي مَتَاعاً بِمَتَاعٍ. وَالْعَابِدَ غَيْرَ الْعَارِفِ يَجْرِي مَجْرَى أَجِيرٍ يَعْمَلُ عَمَلًا لِأَخْذِ أَجْرَةٍ. فَالْفَعْلَانِ مُخْتَلِفَانِ لَكِنَّ الْغَرَضَ وَاحِدٌ. وَأَمَّا الْعَارِفُ فَزُهْدُهُ فِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا مُتَوَجِّهًا إِلَى الْحَقِّ مَعْرُضًا عَمَّا سِوَاهُ تَنْزَهُ عَمَّا يَشْتِغَلُهُ عَنِ الْحَقِّ إِثَارًا لِمَا قَصَدَهُ، وَفِي الْحَالَةِ الَّتِي يَكُونُ فِيهَا مُلْتَمِتًا مِنَ الْحَقِّ إِلَى سِوَاهُ تَكَبَّرَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ غَيْرِ الْحَقِّ اسْتِحْقَارًا لِمَا دُونَهُ.

وَأَمَّا عِبَادَتُهُ، فَارْتِيَاظُ لِهَمَمِهِ الَّتِي هِيَ مَبَادِيءُ إِرَادَتِهِ وَعِزَمَاتِهِ الشَّهْوَانِيَّةِ وَالغَضَبِيَّةِ وَغَيْرِهِمَا، وَلَقَوَى نَفْسَهُ الْخَيَالِيَّةَ وَالْوَهْمِيَّةَ لِيَجْرَّهَا جَمِيعًا عَنِ الْمِيلِ إِلَى الْعَالَمِ الْجِسْمَانِيِّ وَالِاسْتِغَالِ بِهِ إِلَى الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ مُشْبِعَةً إِيَّاهُ عِنْدَ تَوَجُّهِهِ إِلَى ذَلِكَ الْعَالَمِ، وَلِتَصِيرَ تِلْكَ

التقوى معوّدة لذلك التشييع ، فلا تنازع العقل ولا تراحم السرّ حالة المشاهدة ، فيخلص العقل إلى ذلك العالم ، ويكون جميع ما تحته من الفروع والتقوى منخرطةً معه في سلك التوجّه إلى ذلك الجانب» .

جناب شیخ با اشاره به وجود ترکیب حالات سه گانه‌ی زهد ، عبادت و عرفان می‌خواهد یادآوری کند که زهد و عبادت برای عارف و غیر عارف یکسان نیست و کردار و رفتار آنان به حسب یکدیگر معنا و تمایز پیدا می‌کند . جناب شیخ فرمودند که زهد و عبادت هر دو معامله است و زاهد و عابد در واقع تاجر و مزدور هستند .

اما زهد عارف دارای دو حالت است : گاه وی متوجه حق است و گاه به خلق توجه دارد . در حالتی که وی متوجه به حق است از ماسوای حق اعراض دارد و زهد وی ، تنزه از غیر حق است ؛ زیرا می‌خواهد به مقصود خود برسد .

عارف ، خود را از چیزی که وی را از حق باز دارد ، دور می‌سازد ؛ چون طالب فاعلی در او هست و لحاظ فاعلی دارد و عبارت «یشتغله» از «یشتغله» بهتر است .

اما زهد عارف در حالتی که به ماسوای حق توجه دارد و برای نمونه ، فرزند ، خانه ، زن یا علم را می‌بیند ، نسبت به همه‌ی آنها کبر یایی می‌ورزد - تکبر در این جا به معنای کبر یایی است - و هر چه غیر حق است را کوچک می‌بیند .

پس زهد عارف در جایی که توجه به حق دارد تنزه و در جایی که به غیر حق ملتفت است تکبر (کبر یایی) می‌باشد .

عبادت عارف ریاضت است . وی همت خود را بر ریاضت قرار می‌دهد . همتی که مبادی اراده و عزم اوست . عارف ، این ریاضت‌ها را متحمل می‌شود تا همه‌ی قوای خود را از عالم جسمانی به سوی عالم عقلی بکشد ؛ آن هم نه با زور ، بلکه در حالی سیر می‌کند که آن قوا او را با رضایت مشایعت می‌کند .

همراهی با عارف

همان‌گونه که عارف همه‌ی قوای خود را به سوی عالم قدس می‌کشانند، وی هیچ کس را در راه رها نمی‌کند و کشته و زخمی ندارد و همگان را با خود می‌برد. این که اولیای خدا، مانند پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و حضرت امیر مؤمنان عَلَيْهِ السَّلَام، حتی نمی‌خواهد مانند ابولهب‌ها و این ملجم‌ها گمراه شوند به همین جهت است و این که پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در راه هدایت آنان این‌گونه التماس و خواهش می‌کند به خاطر این است که می‌خواهد همه را با خود ببرد و از همین رو می‌فرماید: «لَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ»؛ از این که ایمان نمی‌آورند خود را به زحمت می‌اندازی و می‌خواهی خود را هلاک نمایی! تنها رفتن، سرنوشت حضرت یونس عَلَيْهِ السَّلَام را به دنبال دارد که به شکم ماهی رفت. اگر تنها بروی چنان‌که سالکی چون حضرت یونس باشی، تو را به شکم ماهی می‌برند و گرنه معلوم نیست که از کدام ناکجاآباد سر در آوری؛ چرا که چنین نیست که تنها چوپان، مواظب گله است، بلکه گله نیز مواظب چوپان است! چوپان بدون گله ارج و قربی ندارد. حضرت عیسی عَلَيْهِ السَّلَام تنبیه حضرت یونس را به ذهن داشت که عرض کرد: خدایا، خود می‌دانی، اینان بنده‌های تو هستند، هر کاری می‌خواهی با آنان بکن و من آنان را نفرین نمی‌کنم؛ چرا که نفرین بندگان خدا سرنوشتی چون شکم ماهی را در پی دارد: «إِنْ تَعَذَّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ، وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَأَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ».

نقل می‌کنند که: ناصرالدین شاه به خانه‌ی مرحوم حاجی سبزواری رفته بود. مدتی نشست و حاجی سخنی نگفت، او از سکوت حاجی خسته شد و گفت: آقا شیخ، مثل این که محمد شما درویش شده است - محمد پسر مرحوم حاجی دانشمندی فاضل بوده و منظومه‌ی پدر را درس می‌داده است - مرحوم حاجی در جواب می‌گوید: امروز شاه نیز

درویش شده است . حاجی چنین گفت ، چرا که وقتی فرزند حاجی که عالم بزرگ شهر است درویش باشد ، شاه و همه‌ی مردم تحت تربیت او درویش می‌شوند و از همین رو می‌گویند : اگر عالم منطقه‌ای خوب باشد ، همه‌ی مردم خوب می‌شوند و اگر دیدید که مردم مشکل دارند ، بدانید مشکل از عالمان آنان است .

یکی از اساتید ما می‌گفت : «به هر شهری که وارد می‌شوید ، اگر می‌خواهید بدانید که چه عالمی دارد ، در شهر قدم بزنید ، اگر دیدید مردم به شما احترام گذاشتند و با شما برخوردی مسالمت‌آمیز دارند بدانید که آن جا عالمان خوبی داشته و اگر احترام نکردند و با شما بد رفتاری داشتند ، بدانید که نمی‌توانید با اهل علم آنان کنار بیایید ؛ زیرا آنان مردم را این گونه تربیت کرده‌اند» .

شیخ در ادامه می‌فرماید : عارف هنگامی که به ملاقات خدا می‌رسد ، قوای وی با عقل و سرّ تراحمی ندارد . به این مثال توجه کنید : گاه ممکن است شما بخواهید به جایی روید و در مسیری هستید که به ندرت وسیله‌ی نقلیه پیدا می‌شود و از طرف دیگر کودک شما گریه می‌کند و برای همین الان از شما چیزی می‌خواهد و مطیع نیست و هیچ تحملی ندارد و نمی‌داند که در موقعیت حساس فعلی ، برای تهیه‌ی آن چیز باید ساعت‌ها انتظار کشید . در این مورد نیز چنین است و در آن هنگام که عارف این همه زحمت کشیده و می‌خواهد در آن موقعیت حساس چیزی را بیابد ، مزاحمی پیدا شود و او را به هوس می‌اندازد که سلوک وی مشکل پیدا می‌کند ، ولی اگر عارف وارستگی خود را یافته باشد ، دل به هوس نمی‌افتد ؛ بلکه عقل او با تابع شدن قوا ، خالص می‌گردد ؛ یعنی مخصوص عالم عقل می‌شود و عقل وی به تبع همه‌ی قوای او خالص می‌شود و همان وقتی که او «سبوح قدوس» می‌گوید در و دیوار هم همان را می‌گوید و وقتی می‌گوید : «إِنَّكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» از اطراف او نیز صدای حق بلند می‌شود . پس اگر سرّ آدم قوی باشد ، تمام قوا را در خود

منخرط می‌کند و اگر ضعیف باشد، خود به دنبال آن می‌دود و چه بسا که سرکسی از نفس اماره‌ی وی بدتر می‌شود .

۴- اشاره: جامعه و نبوت

﴿لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَقِلُّ وَحْدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ إِلَّا بِمُشَارَكَةِ آخِرٍ مِنْ بَنِي جَنْسِهِ وَبِمُعَارَضَةِ وَمُعَاوَضَةِ تَجْرِيَانِ بَيْنَهُمَا يَفْرَعُ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا صَاحِبِهِ عَنْ مَهْمٍ لَوْ تَوَلَّاهُ بِنَفْسِهِ لَأَزْدَحِمَ عَلَى الْوَاحِدِ كَثِيرٌ ، وَكَانَ مِمَّا يَتَعَسَّرُ إِنْ أُمِكنَ وَجِبَ أَنْ يَكُونَ بَيْنَ النَّاسِ مَعَامِلَةٌ وَعَدْلٌ يَحْفَظُهُ شَرَعٌ يَفْرَضُهُ شَارِعٌ مَتَمِّيزٌ بِاسْتِحْقَاقِ الطَّاعَةِ لِاخْتِصَاصِهِ بِآيَاتٍ تَدُلُّ عَلَى أَنَّهَا مِنْ عِنْدِ رَبِّهِ ، وَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُحْسِنِ وَاللَّمْسِيءِ جُزَاءٌ مِنْ عِنْدِ الْقَدِيرِ الْخَبِيرِ .
فوجب معرفة المُجَازِي وَالشَّارِعِ ، وَمَعَ الْمَعْرِفَةِ سَبَبٌ حَافِظٌ لِلْمَعْرِفَةِ ، ففرضت عليهم العبادة المذكرة للمعبود ، وكُرِّرت عليهم ليستحفظ التذكير بالتكرير حتَّى استمرَّت الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، ثمَّ زيد لمستعمليها بعد النفع العظيم في الدنيا الأجر الجزيل في الأخرى ، ثمَّ زيد للعارفين من مستعمليها المنفعة التي خُصَّوا بها فيما هم مولون وجوههم شطره ، فانظر إلى الحكمة ، ثمَّ إلى الرحمة والنعمة ، تلحظ جناباً تسبهرك عجائبه ، ثمَّ أقم واستقم ۞ .

تقلید ، اقتضای اجتماعی بودن انسان

چون انسان موجودی نیست که خود به تنهایی بتواند تمام کارهای خویش را انجام دهد ، پس باید یک کار را دنبال کند و دردیگر کارها از اهل آن تبعیت نماید . اگر هر کس یک تخصص داشته باشد ، مشکل همدیگر را با تعاون برطرف می‌کنند .

زندگی اجتماعی نیازمند معارضه و معاوضه و عرضه و تقاضاست. معارضه، عرضه کردن کارهاست و معاوضه یعنی این که هر کس، بعد از تصمیم‌گیری در مورد چیزی که لازم است، با آن متاعی که خود ایجاد کرده است یا در اختیار دارد، حاصل عمل دیگری را به دست آورد و هر کس مصاحب خود را فرع خویش قرار دهد و اگر وی خود می‌خواست آن کار را به تنهایی انجام دهد؛ مثلاً هم‌آهنگری و هم‌نجاری و هم‌بنایی کند، بر یک نفر ازدحام می‌شد و انجام آن بر وی بسیار دشوار می‌آمد و در حد متناسب اجتماعی محال عادی می‌گردید.

شیخ بعد از بیان سالك طريق، و تقسیم آنان بر سه گروه زاهد، عابد و عارف و این که زاهد و عابد، اهل معامله هستند و متاع خود را به فروش می‌گذارند و عارف اهل حق و طالب حق است به اثبات مدنی بودن انسان، لزوم نبوت و معاد می‌پردازد؛ چرا که مزد و جزای عمل در طول عمل می‌باشد و وقتی جزا در طول عمل باشد، آخرت اثبات می‌شود؛ زیرا کسی که عملی انجام داده است، اگر قرار باشد در دنیا جزا داده شود، وی نمی‌تواند از این جزا استفاده کند؛ پس باید جزا - به طور کامل و در سطح تمامیت کردار - در مرتبه‌ای غیر از مرتبه‌ی عمل باشد و با این دلیل، عالم آخرت اثبات می‌شود.

جناب ابن سینا از اثبات عمل عابد و زاهد «مدنیّت»، «جامعه»، «نبی»، «دین» و «جزا» را اثبات می‌کند، با این توضیح که چون انسان‌ها باید لازم و ملزوم هم باشند، پس باید اجتماعی باشند و اجتماع نیازمند نظام عدل است که بدون نبی محقق نمی‌شود. نبی باید از جانب خدا باشد و آیه و نشانه‌ای داشته باشد که این امر، مدنیّت، نبوت، دین و آخرت را اثبات می‌کند.

این فراز در واقع طرح بحثی است برای روشن شدن این امر که آیا انسان اصلاً موجودی مدنی و اجتماعی است یا این که موجودی فردی و منزوی است و در صورت اجتماعی

بودن، آیا اجتماع، زمانی اجتماع است که دین در آن باشد یا بدون دین نیز می‌شود در آن زندگی سالمی داشت؟ البته، شیخ در نهایت نتیجه می‌گیرد که بدون دین نمی‌توان زندگی سالمی داشت؛ چون اگر قانون از جانب خدا و نبی معصوم نباشد، کسی که قانون را می‌نویسد آن را به نفع خود می‌نویسد یا در نوشتن آن خطا می‌کند، و کسی که می‌خواهد از قانون متابعت کند، ضرر می‌بیند و از این رو در این فراز، مدنیت و اجتماعی بودن انسان و لابدیت دین و نبی اثبات می‌شود.

برای هر انسان یک شغل، یک راه و یک طریق کافی است و اگر هر کسی یک کار را دنبال کند و تک شغلی باشد و در نهایت کار خود را با دیگران معاوضه کند، مشکل کیفیت تولید در جامعه حل خواهد شد.

از آن جا که ممکن نیست انسان به تنهایی همه‌ی کارها را انجام دهد، باید معامله‌ای در بین مردم باشد و هر کسی از زحمت دیگری استفاده کند و در این میان، کلاه‌برداری و سودجویی افراد پیش می‌آید؛ زیرا برخی می‌خواهند با فریب دیگران اموال آنان را صاحب شوند؛ پس عدلی لازم است که آن عدل نمی‌شود از جانب غیر اله باشد.

ترسیم عدل انسانی در جهت اندیشه و عمل کارگشا نیست و حقوق بشری که دست‌نوشته‌ی انسان باشد، به طور کامل به کار نمی‌آید؛ زیرا این حقوق باید به دست کسی نوشته شود که نفع شخصی را در آن دخیل نکند و از خطا و اشتباه بدور باشد و از این رو شریعت و امام و رهبر جامعه لازم است معصوم باشد؛ زیرا تنها فرد معصوم است که منافع خود را در نظر نمی‌گیرد و در انجام هر کاری خطا نمی‌کند.

بر این اساس است که شیخ می‌فرماید: جامعه نیازمند عدل است و عدل را باید شرع حفظ کند؛ نه این که اکثریت آن را حفظ کنند؛ چون اکثریت خود چماق زور است. گذشته از آن که قانون بشری، به نفع عده‌ای است و به همین جهت، اگر دنیا بخواهد

مشکل خود را حل نماید، باید سازمان ملل فعلی را تعطیل نماید! و این به نفع مردم نیز می‌باشد؛ زیرا گذشته از کاستی‌های نظری تحت نفوذ استکباران منفعت طلب می‌باشد؛ چون آنان غرض نفسانی دارند و نمی‌توانند منافع عموم مردم را در نظر بگیرند. با توجه به آنچه گذشت، شرع باید عدل را واجب نماید و شارع نیز باید متمایز از دیگر افراد باشد، نه انسانی عادی.

تمایز داشتن شارع مقدس از دیگران نیز به این است که سخن وی مورد اطاعت باشد و همگان به سخنان وی گوش فرا دهند و راه انتخاب وی که مقبول همگان باشد و همه از او اطاعت‌پذیری داشته باشند این نیست که به رأی اکثریت برگزیده شود؛ زیرا این امر ممکن است با توطئه و فریب به دست آید؛ بلکه وی باید برای اثبات موقعیت ممتاز خود بینه و دلیل داشته باشد و شارع که آموزه‌های خود را به واسطه‌ی پیامبر و امام ارایه می‌دهد باید دارای آیاتی باشد که دلالت نماید آن آیات از جانب خداست و این همان معجزه یا کرامت است.

پس جامعه نمی‌تواند به تنهایی خود را اصلاح نماید و افراد جامعه نیز نمی‌توانند خود جامعه را اصلاح نمایند. دموکراسی، آزادی یا حقوق بشر و هر اسم و عنوان دیگری نمی‌تواند مشکل خود را حل کند؛ زیرا گذشته بر مشکلات پیشین مشکل ترجیح بدون مرجح را پیش رو دارد؛ یعنی این پرسش پیش می‌آید که چرا این فرد رئیس آن باشد و آن رئیس دیگری نباشد. در فقه در باب ولایت آمده است: اصل، عدم ولایت فردی بر فردی است و هیچ کس بر دیگری ولایت ندارد و اگر بخواهیم ولایت یکی را بر دیگری ثابت نماییم باید دلیل محکم، منطقی و قانع‌کننده داشته باشیم.

دلیل اثبات‌گر نیز هم در جعل حکم و هم در جعل طریق باید منصوص و از ناحیه‌ی خداوند باشد و به همین خاطر، ولایت از آن خداست و اوست که ولایت را به هر کس

اعطا نماید او ولی می‌باشد و قرآن کریم نیز بر آن دلالت دارد. چنین نیست که هر کس بتواند بر دیگری حکومت کند؛ بلکه «إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً»^۱؛ جعل را منصوص می‌سازد؛ از این رو تعیین ولی انتخابی و از طریق عموم نمی‌باشد و گرنه ممکن است شمشیر به دستی نیز همه را با زر و زور و تزویر راضی نماید که دیگران از او اطاعت کنند و یا به او رأی دهند.

اثبات معاد و وجوب شناخت جزا دهنده

در جامعه همه نوع فردی از خوب و بد هست و اگر بنا باشد جزای خوبی و بدی داده نشود، هم خوبی اهمال می‌شود و هم بدی رشد می‌کند؛ پس ناگزیر باید تشویق و جزا و مجازاتی باشد؛ آن هم از طرف دانای توانایی که بتواند از ضمیر همگان آگاه باشد و موقعیت ارزشی و سنجشی هر کس را بداند.

انسانی که عامی است چگونه می‌تواند جزای عمل را به شمار آورد؟ و از طرفی ارزش عمل به نیت آن می‌باشد و وی نمی‌داند که نیت هر فرد در هر عمل چه بوده است؟ پس باید نسبت به مجازی (جزا دهنده) و شارع معرفت پیدا شود که حال یا خداست و یا پیامبر و یا در نهایت امام معصوم.

عبادت؛ حافظ معرفت و عامل احیای دین

معرفت و شریعت نیازمند حافظ است؛ چرا که جامعه، مردم عادی هستند و برای نمونه، در جامعه‌ی نبوی با شهادت حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همه‌ی مردم جز اندکی از دین بازگشتند. این جاست که در جهت مقتضی، سخن از عبادت پیش می‌آید و عبادت بر مردم واجب می‌گردد. عبادتی که انسان را به یاد معبود می‌اندازد و در جهت ایجاب، امام معصوم است که وحی نبی را استمرار می‌بخشد. از طرفی این حافظ، در جهت مقتضی،

باید بسیار تکرار شود تا فراموش نشود که جزا دهنده‌ای وجود دارد و با تکرار ذکر و یاد خدا، دین الهی باقی بماند و در نتیجه، دعوت به عدل که بر پا دارنده‌ی حیات نوع بشر است - استمرار پیدا نماید.

از همین رو، اسلام به شعایر خود؛ مانند: اذان، اقامه و حج اهمیت می‌دهد تا دین گم نشود: ﴿فَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾^۱. خداوند، حضرت امام راحل را رحمت کند، ایشان می‌فرمود: من آن قدر سخنانم را به تکرار می‌گویم که همه یادشان بماند؛ آن قدر تکرار می‌کنم که هیچ کس آن را فراموش نکند. از این رو، اندیشه‌ی خود را با تکرار چنان نهادینه کرده بود که از عالم نحریر تا افراد عادی همه سخنان ایشان را می‌دانستند.

آخرت، ظرف تحقق عدالت

افزوده بر این، برای عاملان و مستعملان؛ یعنی کسانی که به شریعت عمل می‌کنند اجر جزیل و پاداش کامل در آخرت است. در دنیا نمی‌توان کسی را به جزای کامل کردار خود رساند؛ چرا که برای نمونه، شخصی صد نفر را کشته است و تنها برای یک نفر از آنان قصاص می‌شود؛ بنابراین مجازات دنیوی در توان دنیا نیست؛ بلکه صرف مساعده و تیر خلاص است و بقیه‌ی آن به آخرت و به حق که «یحکم بین العباد» است مربوط می‌باشد. اوست که می‌تواند مجازات کند و استیفای حکم نماید: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾^۲ ذره ذره‌ی کردار آدمی را به چشم وی می‌آورند و دنیا برای انجام این کار کوچک است؛ پس باید «عند الله خير و أبقى»^۳ ظرف جزا باشد.

تا این جا بیان شد که سهم زاهد و عابد استیفا می‌شود؛ اما برای عارفان که مستعملان

۲- زلزله / ۷- ۸.

۱- ذاریات / ۵۵.

۳- جمعه / ۱۱.

شریعت هستند منفعتی که مخصوص آنهاست ، چیزهایی است که با آن خود را به سوی حق قرار داده‌اند ، و آن امور افزوده خواهد شد .

پس حکمت در دیانت و نظم در نظام عالم ، چقدر استوار است و خداوند ، بندگانش را با چه لطف و نازی اداره می‌کند و آنان را به دست کسی نمی‌سپارد ! جنابی که عجایب وی آدمی را به حیرت می‌اندازد ؛ پس برخیز و استواری داشته باش که ضرری در کار نیست ، انسان از این که در راه خدا باشد و برای خدا باشد ، ضرری نمی‌کند .

شرح جناب خواجه

«لَمَّا ذَكَرَ فِي الْفَصْلِ الْمَتَقَدِّمِ أَنَّ الزَّهْدَ وَالْعِبَادَةَ إِنَّمَا يَصْدُرَانِ مِنْ غَيْرِ الْعَارِفِ لَا كِتْسَابِ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ فِي الْآخِرَةِ أَرَادَ أَنْ يَشِيرَ إِلَى إِثْبَاتِ الْأَجْرِ وَالثَّوَابِ الْمَذْكُورِينَ ، فَأَثْبَتَ النَّبُوَّةَ وَالشَّرِيعَةَ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِمَا عَلَى طَرِيقَةِ الْحُكَمَاءِ ؛ لِأَنَّهُ مَتَقَرِّعٌ عَلَيْهِمَا ، وَإِثْبَاتُ ذَلِكَ مَبْنِيٌّ عَلَى قَوَاعِدٍ .

و تقریرها آن نقول : الانسان لا يستقلّ وحده بأُمور معاشه ؛ لِأَنَّهُ يَحْتَاجُ إِلَى غِذَاءٍ وَلباسٍ وَمَسْكَنٍ وَسِلَاحٍ لِنَفْسِهِ وَلِمَنْ يَعُولُهُ مِنْ أَوْلَادِهِ الصِّغَارِ وَغَيْرِهِمْ ، وَكُلُّهَا صِنَاعِيَّةٌ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَرْتَبِّهَا صَانِعٌ وَاحِدٌ إِلَّا فِي مَدَّةٍ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَعِيشَ تِلْكَ الْمَدَّةَ فَاقْدَأُ أَيَّاهَا أَوْ يَتَعَسَّرَ إِنْ أُمْكِنَ ، لَكِنَّهَا تَتَبَسَّرُ لِحِجَابِهَا يَتَعَاوَنُونَ وَيَتَشَارِكُونَ فِي تَحْصِيلِهَا ، يَفْرَعُ كُلٌّ وَاحِدٌ مِنْهُمْ لِصَاحِبِهِ عَنْ بَعْضِ تِلْكَ فَيَتَمَّ بِمَعَارِضَةٍ ، وَهِيَ أَنْ يَعْمَلَ كُلٌّ وَاحِدٌ مِثْلَ مَا يَعْمَلُهُ الْآخَرُ ، وَمَعَاوِضَةٍ ، وَهِيَ أَنْ يَعْمَلَ كُلٌّ وَاحِدٌ صَاحِبِهِ مِنْ عَمَلِهِ بِإِزَاءِ مَا يَأْخُذُهُ مِنْهُ مِنْ عَمَلِهِ ، فَإِذَنْ الْإِنْسَانُ بِالطَّبِيعِ مُحْتَاجٌ فِي تَعْيِشِهِ إِلَى اجْتِمَاعٍ مُؤَدٍّ إِلَى صَلَاحِ حَالِهِ ، وَهُوَ الْمُرَادُ مِنْ قَوْلِهِمْ : «الْإِنْسَانُ مَدْنِيٌّ بِالطَّبِيعِ» وَالتَّمَدُّنُ فِي اصْطِلَاحِهِمْ هُوَ هَذَا الْجَمَاعَةُ ، فَهَذِهِ قَاعِدَةٌ» .

شیخ پیش از این گفت : برای اثبات اجر و ثواب باید لزوم پیغمبر و شریعت اثبات شود

و بنابراین، نبوت و شریعت و آنچه را که متعلق به آن است را به شیوه‌ی حکیمان اثبات کرد؛ زیرا اثبات اجر و ثواب بر اثبات نبوت و شریعت متفرع است و تا نبوت و شریعت اثبات نشود، اجر و ثوابی برای آخرت اثبات نمی‌شود و اثبات شریعت نیز بر قواعدی مبتنی است و شریعت را نمی‌شود برای یک نفر اثبات کرد. شریعت، نبوت و پیغمبر در جایی است که امت باشد؛ پس ابتدا باید وجود امت را ثابت کرد. اثبات امت نیازمند اثبات جامعه است و جامعه با تعاون و اختلاف همراه می‌باشد.

سلاح توحید

انسان به تنهایی نمی‌تواند از نیاز به غذا، لباس، مسکن و دیگر نیازمندی‌های خویش را خود تأمین نماید. همه‌ی این امور صنعتی است و یک نفر نمی‌تواند به تنهایی آن را فراهم کند و بر فرض که بتواند چنین نماید، باید در مدتی که مشغول این کار است زندگی را بدون نیازمندی‌های خود بگذراند، ولی با پیدایش جمعیت و جامعه، آنان این نیازها را با مشارکت فراهم می‌سازند، به طوری که هر یک از افراد، دیگری را فرع بر کار خود قرار می‌دهد و به این صورت، معارضه و عرضه شکل می‌گیرد و هر کدام به همان میزان و ارزشی عمل می‌کند که دیگری کار می‌نماید. پس موضوع اجتماع، انسان عادی است. انسان باید اجتماعی باشد؛ نه اشتباهی و گوشه‌گیر و یابیکار. از همین رو به مقتضای حکمت، اگر انسان بیکار باشد سربار جامعه است؛ خصوصاً اگر اهل علم یا فرد کارآمدی باشد، بزرگ‌ترین گناه وی همین است. اگر اهل علمی درس نخواند، درسی هم نگوید و کار تحقیقاتی، ارشادی یا نماز و مانند آن نداشته باشد، عادل نیست و نمی‌شود پشت سر او نماز خواند؛ چون به خلق خدا اجحاف می‌کند و فقط از زحمات دیگران استفاده می‌برد. انسان باید نسبت به جامعه‌ی خود وجدان کاری داشته باشد تا بتواند بگوید ما هم در جامعه کاری کرده‌ایم؛ هر چند لازم نیست همه‌ی کارها اعلایی باشد و می‌تواند از

جارو کردن خیابان و نان پختن باشد تا جراحی قلب و دیگر کارهای تخصصی و هر کس آن چه را که از دست وی بر می آید انجام دهد . ولی بعضی ها می خواهند سر چوبی بگیرند ، می گویند : ما مثلاً چند سال پیش پهلوان پایتخت بوده ایم ، از این رو گوشت ما شیرین تر و خون مارنگین تر است و باید مانده ی عمر خود را به همین منوال ارتزاق کنیم ؛ اما این سخنان عاقلانه نیست و باید توقع هر کس به قدر ارزش کاری او باشد ؛ چنانچه قرآن کریم می فرماید : «كَلُوا وَاشْرَبُوا هَنِيئًا لَكُمْ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ ﴿١﴾ . پس هر کس در جامعه کار سالمی نداشته باشد ، زندگی و ارتزاق وی به فرموده ی قرآن کریم گوارا نیست .

معامله و عدالت

«ثمّ نقول : واجتماع الناس على التعاون لا ينتظم إلا إذا كانت بينهم معاملةً و عدلٌ ؛ لأنّ كلّ واحد يشتهي ما يحتاج إليه ، ويغضب على من يزاحمه في ذلك ، وتدعوه شهوته وغضبه إلى الجور على غيره ، فيقع من ذلك الهرج ، ويختل أمر الاجتماع . أمّا إذا كان معاملة و عدلٌ متفق عليهما لم يكن كذلك ، فإذن لا بدّ من شريعة . والشريعة في اللّغة : مورد الشاربه ، وإتّما سمي المعنى المذكور بها لاستواء الجماعة في الانتفاع منه ، وهذه قاعدة ثانية . فإذن لا بدّ منهما ، والمعاملة والعدل لا يتناول الجزئيات الغير المحصورة إلا إذا كانت لها قوانين كليّة ، وهي الشرع» .

در بین مردم باید معامله و عدل برقرار باشد ؛ زیرا شهوت و تمایلات و خودخواهی افراد همه چیز را به نفع خود می خواهد و اگر کسی مانع شود بر وی غضب می کند و دعوا و زورگویی و در نتیجه ، ظلم و ستم پیش می آید و با پیدایش جور و ستم ، هرج و مرج ایجاد می شود و امر اجتماع مختل می گردد .

اگر معامله و عدل در اجتماع حکم فرما باشد و بر این معامله و عدل اتفاق باشد ،

چنین مشکلاتی پدید نمی آید . معامله و عدل که نیل به جزئیات است غیر محصوره می باشد و راه یابی به آن ممکن نیست ، مگر آن که برای آن قوانینی کلی باشد که به آن شرع می گوئیم و این چنین است که وجود شریعت ضرورت می یابد . شریعت در لغت به معنای جایی است که همه می توانند از آن برای برداشتن آب وارد شوند .

صاحب شریعت ، هیچ نفعی برای خود نمی خواهد و ندای وی این است که : ﴿إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى اللَّهِ﴾^۱ و وی هیچ اجری از شریعت نمی خواهد . آنچه گفته شد قاعده‌ی دوم بود .

قاعده‌ی سوم

«ثمّ نقول : والشرع لا بدّ له من واضع يقنّن تلك القوانين ويقرّرها على الوجه الذي ينبغي ، وهو الشارع . ثمّ إنّ الناس لو تنازعوا في وضع الشرع لوقع الهرج المحذور منه ، فإذن يجب أن يمتاز الشارع منهم باستحقاق الطاعة ليطيعة الباقون في قبول الشريعة . واستحقاق الطاعة إنّما يتقرّر بآيات تدلّ على كون تلك الشريعة من عند ربّه ، وتلك الآيات هي معجزاته ، وهي إمّا قولية وإمّا فعلية ، والخواصّ للقولية أطوع ، والعوام للفعليّة أطوع ، ولا تتمّ الفعليّة مجردة عن القولية ؛ لأنّ النبوة والإعجاز لا يحصلان من غير دعوة إلى خير ، فإذن لا بدّ من شارع ، هو نبيّ ذو معجزة ، وهذه قاعدة ثالثة» .

در ادامه می گوئیم : به ناچار شریعت باید واضح داشته باشد تا قانون را به گونه‌ای که سزاوار است وضع نماید . واضع شریعت کسی نیست جز شارع معصوم ؛ چراکه با وجود عصمت ، طمع برداشته می شود .

فعلیّت مداوم ، شرط اعجاز

اگر همه یا اکثریت افراد جامعه بخواهند قانون وضع نمایند ، جامعه به هرج و مرج

دچار می‌شود. اگر وضع شریعت به دست مردم باشد، باز زور و ظلم پیش می‌آید؛ پس شارع باید از مردم عادی ممتاز باشد و از طرف دیگر باید از میان مردم و از جنس آنان باشد تا مورد پذیرش همه واقع شود. استحقاق اطاعت دارای ملاک است و با آیات و نشانه‌هایی ثابت می‌شود تا نشان‌گر این باشد که آن شریعت از جانب خداست. از این روست که پیغمبر باید معجزه داشته باشد و افزوده بر آن، باید اقامه‌ی دعوا نیز نماید و اگر معجزه یا داعی پیغمبری نداشته باشد، پیامبر نیست؛ پس کسی پیامبر است که بگوید: من انسانی وارسته از جانب خدا هستم که به سوی شما آمده‌ام، و این معجزه نیز دلیل من است.

اقسام معجزه

معجزه یا قولی است و یا فعلی. معجزه‌ی فعلی مانند زنده کردن مرده‌ای است و چنین معجزاتی در عوام تأثیر بیشتری دارد؛ ولی برای انسان عاقل و اندیشمند معجزه‌ی قولی برتر است؛ زیرا بحث از اندیشه و معناست و از طرفی امکان مشابه برای معجزه‌ی فعلی نیز هست و ممکن است جادوگری نیز مشابه آن را انجام دهد؛ ولی کلام ملکوتی، دیگر امکان مشابه ندارد. هر کس آمد از خدا سخن گفت، می‌گوییم صادق است. البته مراد از معجزه‌ی قولی در این زمان، تنها قرآن کریم است.

نکته‌ای که برای تکمیل بحث باید گفت این است که معجزه باید فعلی باشد (فعلی در مقابل بالقوه) تا هر کسی که می‌خواهد وارد دین شود، اعجاز پیامبر را بر پای آن دین ببیند. اگر شما بگویید: هزار و چهارصد سال پیش پیامبر معجزه‌ای عملی داشته و برای نمونه مرده‌ای را زنده نموده است، کسی می‌تواند بگوید ما آن را ندیده‌ایم و ما که هم اکنون می‌خواهیم اعتقاد پیدا کنیم، باید برای آن نشانه‌ای فعلی و زنده ببینیم و بر این اساس، معجزات فعلی برای این زمان کارآمد نیست، ولی آنچه امروزه به عنوان

معجزه‌ی فعلی پیامبر اکرم ﷺ مطرح است، قرآن کریم می‌باشد و تفاوت قرآن کریم با دیگر کتاب‌های آسمانی؛ مانند: تورات، زبور و انجیل نیز همین است که آن کتاب‌ها فعلیت، و در نتیجه اعجاز را ندارند و تاریخ مصرف آن گذشته و در طول تاریخ نیز سالم نمانده‌اند، اما قرآن کریم در هر زمانی تحدی می‌کند: «فأتوا بسورة من مثله». تنها معجزه‌ی قرآن کریم فعلی است و هم‌اکنون نیز می‌تواند هر انسان عاقلی را به الزام بکشانند. این که می‌گوییم: باید مسیحیت را کنار گذاشت، به خاطر این نیست که اسلام آمده؛ بلکه به این علت است که اگر این آیین معجزه‌ای دارد، ارایه نماید تا ما آن را بپذیریم؛ در حالی که چنین نیست؛ زیرا نه اندیشه‌ی آنان نسبت به خداوند معقول است و نه کتاب آنان مستند است و نه عملکرد درستی دارند، اما قرآن کریم معجزه دارد و معجزه‌ی آن نیز فعلی است و هر عاقلی می‌تواند آن را بپذیرد. عاقل کسی است که بداند این کلام از آن خالق است و کلام مخلوق نیست! حال اگر اشکال شود ما زبان این کتاب را نمی‌دانیم و قدرت استفاده از آن را نداریم، باید در پاسخ گفت این مشکل برآمده از شخص است و مشکل در تصور معانی است و نه تصدیق آن و چنین کسی باید به اهل زبان و صاحبان معرفت کتاب مراجعه کند و بحث در این جا، بحثی تصدیقی است و نه بحثی تصویری.

پس عاقل به دنبال معناست و وی از معجزه‌ی قولی بهتر اثر می‌پذیرد، و در صورتی که کامل باشد، می‌تواند ما را به الزام بیندازد.

بر اساس آنچه گذشت، فعلیت معجزه دارای دو معناست: یکی فعلی به معنای قولی در برابر عملکرد خارجی نبی می‌باشد و دیگری فعلی به معنای این زمانی که سند محکم نبوت در آن زمان به شمار می‌رود.

البته، شایان ذکر است که چون قرآن کریم معجزه‌ی فعلی است، همه‌ی معجزات یاد

شده در این کتاب مقدس که از پیامبران گذشته نقل شده است فعلی می‌گردد که تنها دلیل صداقت و وارستگی انبیای الهی می‌باشد و نمی‌تواند برای ادیان تحریفی سند قرار گیرد .
مرحوم خواجه در ادامه می‌فرماید : معجزه‌ی فعلی از معجزه‌ی قولی مجرد و خالی نیست ؛ زیرا نبوت و اعجاز بدون دعوت به خیر که حق تعالی است ، حاصل نمی‌شود ؛ یعنی پیامبر باید به سوی حق تعالی دعوت نماید ؛ پس باید شارعی (که نبی است) که صاحب معجزه‌ی فعلی است باشد تا گفته و ادعای وی الزام آور گردد . آنچه گذشت مفاد قاعده‌ی سوم بود .

دلیل عدل و شریعت

«ثم إنَّ العوام و ضعفاء العقول يستحقرون اختلال العدل النافع في أمور معاشهم بحسب النوع عند استيلاء الشوق عليهم إلى ما يحتاجون إليه بحسب الشخص . فيقدّمون على مخالفة الشرع . وإذا كان للمطيع والعاصي ثواب وعقاب أخرويّان يحملهم الرجاء والخوف على الطاعة وترك المعصية . فالشريعة لا تنتظم بدون ذلك انتظامها به . فإذن وجب أن يكون للمحسن والمسيء جزاء من عند الاله التقدير على مجازاتهم الخبير بما يبدونه أو يخفونه من أفكارهم وأقوالهم ، ووجب أن تكون معرفة المجازي والشارع واجبةً على الممتثلين للشريعة في الشريعة .

والمعرفة العامية قلما تكون يقينيةً ، فلا تكون ثابتةً ، فوجب أن يكون معها سبب حافظ لها ، وهو التذكار المقرون بالترار والمشمول عليهما إنّما يكون عبادة مذكرة للمعبود مكررة في أوقات متتالية كالصلوات وما يجري مجراها ، فإذن يجب أن يكون النبي داعياً إلى التصديق بوجود خالق قدير خبير ، وإلى الإيمان بشارع مبعوث من قبله صادق ، وإلى الاعتراف بوعد ووعيد أخويين ، وإلى القيام بعبادات يذكر فيها الخالق

بنعوت جلاله ، و إلى الانقياد لقوانين شرعية يحتاج إليها الناس في معاملاتهم حتى يستمرّ بذلك الدعوة إلى العدل المقيم لحياة النوع ، وهذه قاعدة رابعة» .

چنین نیست که همه‌ی مردم ، غایت را در نظر بگیرند و آینده‌نگر باشند ؛ بلکه منافع زودگذر و عادی باعث می‌شود که بسیاری به تعدی و گناه دست یازند و اگر رها شوند و بازدارنده‌ای در جامعه نباشد ، اختلال پیش می‌آید و برخی عدلی را که برای همگان نافع است کوچک می‌شمرند . آنان به مقتضای عدل رفتار نمی‌کنند و اگر اقتداری در کار نباشد ، عدل را رعایت نمی‌کنند و وقتی منافع آنان ایجاب کند و شوق نفسانی بر آنها غالب گردد ، به درستی‌ها و خوبی‌ها پشت می‌کنند و هم‌چنین وقتی که منفعت شخصی برای آنان پیش می‌آید اختلال نوعی را مهم نمی‌دانند و در پی آن هستند که کار خود را پیش برند ؛ اگرچه خرابی بسیاری به همراه داشته باشد ! چنین افرادی بر مخالفت با «شرع» که همان عدل نافع است اقدام می‌کنند ؛ اما با وجود شریعت و آخرت و اثبات اجر ، ثواب و عقاب اخروی سبب می‌شود آنان نسبت به طاعت امید و خوف داشته باشند و طاعت حق کنند و ترک معصیت نمایند . انتظام شریعت به واسطه‌ی ترک معصیت و خوف بر طاعت شکل می‌گیرد ؛ پس عقاب و ثواب ، غایت است و این غایت ، علت ترک معصیت می‌شود و در نتیجه ، شریعت منتظم می‌گردد ؛ پس ثواب و عقاب ، علت بعید و خوف و مانند آن علت قریب انتظام شریعت است .

اثبات احکام الهی (حدود ، قصاص و...)

اکنون جای این پرسش است که مردمی که با پیش آمدن بحث منافع آنان ، انتظام عدل اجتماعی را مهم نمی‌دانند و فردای دنیای خویش را نمی‌بینند ، چگونه آخرت خود را لحاظ می‌کنند و غصه‌ی جهنم یا بهشت را دارند ؟

بنابراین ، افزوده بر این که باید آخرت و خوف و تهدیدهای آن باشد ، باید جزای نقد

دنیاپی نیز در کار باشد. شریعت، حدود، قصاص و دیات را به همین خاطر قرار داده است. جامعه‌ی ما هم اینک آلوده است و احکام الهی قابل اجرا نیست و گرنه باید گفت: اگر عمل ناروایی که دارای حد است برای چهارمین بار تکرار شود، سبب قتل است. پس آزادی نامحدود و بی بندوبار، وسوسه و شیطننت و سپس عصیان را به دنبال دارد و شریعت آن را تحمل نمی‌کند و در مقابل کثری‌ها به طور معقول می‌ایستد.

پس بنا بر آن چه گفته شد واجب است از ناحیه‌ی خداوند قدیر، برای نیکوکرداران، تشویق و محبت و برای بدکرداران جزا و مجازات باشد. خدایی که قدیر و خبیر است و از پیدا و پنهان افکار همگان آگاه است. خدایی که می‌تواند باطن خلق را به محاسبه کشد؛ پس بر همه لازم است چنین خداوند و شارعی را بشناسند. از طرفی، این معرفت، تنها حقیقتی حدوثی و ابتدایی است؛ چنانچه پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می‌فرماید: «قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ تَفْلِحُوا»^۱ که صرف گفتن ابتدایی است و یقین محکمی به همراه ندارد و از این رو ثابت نمی‌ماند. از این رو برای ثبات آن باید سببی که حافظ این معرفت ابتدایی باشد، لحاظ نمود و آن سبب، تذکری است که همراه با تکرار است؛ یعنی همان اذان، نماز و دیگر شعایر و عباداتی که تذکار و تکرار را به همراه دارد. نماز، روزه و شعایر دیگر که دایمی است موجب می‌شود که انسان خدا را فراموش نکند؛ چنانچه وقتی نهر آب یا چشمه‌ای در خانه‌ی کسی باشد و روزی پنج بار در آن غسل نماید و با آن خود را بشوید، نمی‌تواند کثیف باشد و اگر تنها در آب رود و بیرون آید، تمیز است. پس همین که انسان روزی پنج بار رو به خدا می‌ایستد، اثر دارد و سبب بقا و استحکام دین و اعتقاد و عمل همگان می‌گردد. اگر اشکال شود افراد بسیاری را داریم که رو به قبله می‌ایستند ولی با این حال افراد بدی هستند! در پاسخ باید گفت: اگر این افراد به عبادت نایستند، آن‌گاه چقدر

بدتر از این می‌شوند؛ همان‌گونه که اگر این افراد تحت تربیت صحیح واقع شوند و با معرفت به آموزه‌های دینی عمل نمایند، چه بهتر می‌گردند.

نتیجه

قاعده‌ی چهارم چنین شد که باید پیامبری باشد و مردم را به خداوند دعوت نماید، نه به خود و ادعا نماید که از جانب شارع مبعوث گشته است. هم چنین باید عذاب و عقاب و ثواب در فرجام کار بندگان باشد و نیز دعوت به برپایی عبادت نماید. عباداتی که در آن، خالق با صفات جمال و جلال یاد شود و نیز خود پیامبر به قوانین شرعی انقیاد داشته باشد و بر آن عمل کند تا عدل، برای جامعه‌ی انسانی و زندگی بشری اقامه گردد.

اثبات نفع دنیوی و أجر اخروی

«ثم إن جميع ذلك مقدر في العناية الأولى لاحتياج الخلق إليه، فهو موجود في جميع الأوقات والأزمنة، وهو المطلوب.

وهو نفع لا يتصور نفع أعم منه، وقد أضيف لممثلي الشرع إلى هذا النفع العظيم الدنيوي الأجر الجزيل الأخروي حسب ما وعدوه، وأضيف للعارفين منهم إلى النفع العاجل والأجر الآجل الكمال الحقيقي المذكور. فانظر إلى الحكمة، وهي تبقية النظام على هذا الوجه، ثم إلى الرحمة، وهو ايفاء الأجر الجزيل بعد النفع العظيم، وإلى النعمة، وهي الابتهاج الحقيقي المضاف إليهما، تلحظ جناب مفيض هذه الخيرات جناباً تبهرك عجائبه؛ أي تغلبك وتدهشك، ثم أقم؛ أي أقم الشرع، واستقم؛ أي في التوجه إلى ذلك الجناب القدس».

آن چه گفته شد (اثبات شریعت، نبوت، ثواب و عقاب و ...) هیچ یک به ترتیب و غرض خارجی و امور اعتباری نیست، و همه در علم عنایی حق است و انتظامات یاد شده، در طبیعت عالم قرار دارد و به ازلیت چینش حقیقی یافته؛ همان طور که زمین و

آسمان در علم عنایایی حق چیدمان یافته است، پیغمبر و امام و امت و خوب و بد نیز در آن عالم چینش داده شده و هیچ یک از این امور عرضی نیست و به مثل، همانند کسی است که ماشینی را اختراع می‌کند و او از همان ابتدا غرض دارد و آن را اعلان نیز می‌کند و برای نمونه، کیفیت، سرعت و نوع مصرف سوخت و بنزینی بودن آن در جیبی این وسیله واقع شده است. در علم عنایایی حق نیز همه‌ی نیازها نهادینه شده است؛ زیرا خلق به آن نیاز دارد و این چیزی نیست که گمان شود فقط در یک برهه از زمان لازم است، بلکه همیشه لازم بوده و همین امر مطلوب است و هیچ نفعی برتر از نفعی که نسبت به آدمی است قابل تصور نیست؛ زیرا درختان، گیاهان و حیوانات و دیگر پدیده‌ها تنها نظام ارتزاق و معاش دارند؛ ولی نظام معرفتی برای آنان به همان روندی که برای انسان‌هاست که پیامبری داشته باشند و ... در اختیار ندارند. این نفعی است که خداوند آن را و ویژه‌ی انسان قرار داده است و نفعی نیز گسترده‌تر از آن نیست؛ چون معرفت خاص است و چیزی پر منفعت‌تر از معرفت نمی‌باشد.

خداوند برای کسانی که اوامر او را اطاعت می‌کنند افزوده بر نفع عظیم دنیوی، اجر جزیل اخروی را عنایت می‌کند و برای عارف بیش از این مقدار ثابت است؛ یعنی علاوه بر نفع دنیوی و اجر اخروی، به کمال حقیقی (عالم قدس و حقیقت یقین) که طالب آن است می‌رسد.

به حکمت و رحمت حق باید دقت کرد. مراد از حکمت، باقی ماندن جامعه به صورت یاد شده و انتظام آن است. رحمت الهی افزوده بر فواید و خواص دنیوی آن، اجر اخروی نیز عطا می‌نماید و باید به نعمت حق نیز دقت نمود و آن جدای از اجر دنیوی و اخروی است که حضرت حق، لذت زیارت و معبود بودن خود را به ما عرضه می‌دارد! افاضه‌ی خیرات را از ناحیه‌ی جنابی که عجایش تو را مست و مبهوت می‌کند، نظاره

کن؛ پس وقتی به این مقام رسیدی هم شریعت را بر پای دار و هم توجه به حق پیدا کن.

جزای کردار در دنیا

می توان گفت: لازم نیست جزای کردار آدمی در آخرت و با پایان یافتن همه‌ی اعمال داده شود؛ بلکه می شود هر عملی پس از پایان همان عمل، جزا یا عقاب داده شود و حتی می توان آن را بر نوع تکالیف وابسته نمود و هر یک از واجبات و محرمات را جزا داد و به همه‌ی غیبت و حضور یک فرد رسیدگی نمود و می توان گفت تحقق جزای کردار در دنیا میسر است و حتی نیازی به عالم دیگر نیست.

باید گفت این بیان با نقدهای چندی روبه روست، از آن جمله:

الف) مراد از این که دنیا جای عمل است و نه جزا، این است که تنها با انقطاع عمر دنیوی، انجام عمل پایان می پذیرد و بنابراین، نمی توان بخشی از عمر بشر را به جزای اعمال وی اختصاص داد؛ زیرا تا وی در دنیا باقی است، تکلیف دارد و مسؤولیتی متوجه اوست و ظرفی برای تحقق جزای کامل کردار ندارد.

گذشته از این که حسابرسی در دنیا تنها شامل کرداری می شود که اشخاص تا زمان حسابرسی و قضاوت انجام داده اند، ولی در زمان قضاوت که بنا بر فرض، جزیی از مدّت عمر آن هاست تکلیف دارند و در زمان فعلیت این تکلیف با زمان حسابرسی همراه است و به تکلیفی که با حساب همزمان شده است رسیدگی نمی شود؛ زیرا هنوز تکلیف به پایان نرسیده و پس از این هنگام نیز که بنا بر فرض، عمر دنیوی شخص به پایان رسیده است؛ پس خواه ناخواه بخشی از تکالیف باید در غیر از این دنیا مورد حسابرسی واقع شود تا جزای آن تعیین گردد.

ب) بر فرض که در دنیا به جزای کردار آدمی رسیدگی شود، این حسابرسی امری صوری است و بدون ظهور حقیقت اعمال، نمی توان دلیل و سند قانع کننده‌ای برای افراد

ارایه نمود؛ به طوری که شخص با دیدن آن دلیل، خود را مجرم یا مطیع ببیند و از قضاوت قاضی راضی گردد و هم چنین جایی برای انکار حقایق باقی نماند که تحقق آن در دنیا ممکن نیست، مگر آن که همه‌ی جوانب بحث به درستی مورد تصور قرار نگیرد.

ج) مراد از «عمل»، چیزی است که شاکله‌ی وجودی آدمی را تشکیل می‌دهد و صرف حدوث یک فعل، مراد نمی‌باشد، بلکه عملی مقصود است که استمرار و دوام داشته باشد و شاکله‌ی حقیقی آدمی را صورت دهد؛ همان طور که نوع فعل نیز مقصود نیست، بلکه برآیندی از مجموع همه‌ی افعال آدمی و همه‌ی انواع باورها، کردارها و رفتارهای وی مورد نظر است و با آن که حتی یک فعل نیز از حساب کسر نمی‌شود، ولی یک فعل به تنهایی تعیین‌کننده‌ی صورت کلی و نهایی عملکرد آدمی نیست، و آن عمل جزء علت است و نه علت تامه‌ی آن و تنها پس از انقطاع شرایط عمل است که می‌توان گفت کردار متصل آدمی از ابتدا تا انتها پایان پذیرفته و قابل حسابرسی کامل و تمام است.

نقدهای فخر رازی بر دلیل یاد شده

نقد نخست

«واعترض الفاضل الشارح فقال: إن عنيتم بالوجوب في قولكم: «لما احتاج الناس إلى شارع وجب وجوده»، الوجوب الذاتي، فهو محال، وإن عنيتم به أنه وجب على الله تعالى كما يقوله المعتزلة، فهو ليس بمذهبكم، وإن عنيتم به أن ذلك سبب للنظام الذي هو خيرٌ ما، وهو الله تعالى مبدء لكل خير، فإذن وجب وجود ذلك عنه، فهو أيضاً باطل؛ لأن الأصلح ليس بواجب أن يوجد وإلا لكان الناس كلهم مجبولين على الخير، فإن ذلك أصلح».

فخر رازی اشکال کرده است که مراد از وجوب در این گفتار که واجب است شارعی باشد، یا واجب الوجود است، که در این صورت دو واجب الوجود می‌شود که با عقیده‌ی

شما منافات دارد و اگر وجوب ذاتی باشد، باز به همان دلیل محال است و چنانچه منظور شما از وجوب این است که بر خدا واجب است، همان طور که معتزله قایل به واجب زایدند، به این معناست که اگر کاری رانکرد، مورد ذم واقع می شود؛ در حالی که مذمتی نسبت به حق نیست و این از مذهب شما نیست که خدا را بر کاری که نکرده است ذم نمایید و در صورتی که مقصود از وجوب آن باشد که علت برای نظام است که خیرهایی در آن است (این یک مقدمه) و خداوند نیز مبدء هر خیری است (مقدمه دوم) در نتیجه، خدا از باب این که مبدء هر خیری است باید آن را انجام دهد، در این مورد نیز درست نیست؛ چرا که خیر؛ یعنی زیاده و اصلح و گفته شد که واجب نیست اصلح موجود شود؛ چون اگر وجود اصلح واجب باشد؛ هیچ کس نباید گناه کند و بر خدا واجب بود همه را به طاعت مشغول بدارد و جبلی همه را بر خوبی بیافریند تا نظام اصلح شکل گیرد! اما این نیز باطل است؛ پس در نتیجه اساساً وجوبی نیست تا در استدلال به عنوان مقدمه بیاید.

برای حکیم، وجوب اصلح امری استحبابی است و شما (شیخ و فلاسفه) برای خدا قایل به غرض نیستید و بر این عقیده اید که فاعلیت خداوند غرض زاید ندارد؛ او خلق نکرده است تا جودی یا سودی برد، بلکه فاعلیت حق تعالی بالرضا یا بالتجلی است و به قصد نیست که فعل و قصد زاید نیاز داشته باشد.

نقد دوم

«وأيضاً قولكم: إنَّ المعجزات دالة على أنَّ الشارع من قبل الله غير لائق بكم؛ لأنَّ سبب المعجزات عندكم أمر نفساني يحصل للأنبياء ولأضدادهم من السحرة كما يجيء في النمط العاشر.

ویمتاز النبی عن ضده بدعوته إلى الخیر دون الشرِّ، والتمییز بین الخیر والشرِّ عقلي،

فإذن لا دلالة للمعجزات على كون أصحابها أنبياء» .

نمی‌توان گفت که معجزات انبیا بر این که شارع - یعنی پیامبر - از طرف خداست دلالت می‌کنند، و گفتن آن در شأن شما نیست؛ زیرا شما نمی‌گویید که خداوند پیامبر را به همراه معجزه‌ای فرستاده که حکایت می‌کند او از جانب خداست و معجزه قدرت خداست؛ بلکه می‌گویید: معجزه قدرت نفسانی پیامبر است و نبی است که قوت انجام کارهای خارق العاده را دارد و در این صورت که معجزه معلول قوت نفسانی است می‌توان گفت سحر نیز معلول قوت نفسانی است و تفاوتی میان سحر و معجزه نمی‌ماند! و نمی‌توان وجود خدا را با معجزه ثابت کرد؛ زیرا معجزه تنها می‌تواند ثابت کند که شخص قوت نفسانی بالایی دارد، ولی مشخص نمی‌سازد که وی پیامبر است یا ساحر؛ چون ساحر نیز نفس قوی دارد. در نمط دهم نیز آمده است که ساحر می‌تواند با قوت نفسانی خود کارهای خارق عادت را انجام دهد و تنها دعوت به خیر یا بدی است که ملاک امتیاز می‌باشد و چنین ملاکی را عقل تشخیص می‌دهد و دیگر نیازی به معجزه نیست؛ چون عقل تشخیص می‌دهد که چه کسی به خوبی دعوت می‌کند و چه کسی به بدی، و معجزه ناکارآمد می‌گردد. پس صرف معجزه به تنهایی بر این که صاحب آن پیامبر است دلالت نمی‌کند، بلکه معجزه به همراه قول و دعوت به نیکی است که پیامبری را ثابت می‌کند. البته، هر که به خوبی دعوت کند نیز پیامبر نیست؛ زیرا اولیای خدا همه‌ی مردم را به خوبی دعوت می‌کنند، ولی پیامبر نیز نیستند.

نقد سوم

«وأيضاً القول بأنّ المعجز دالّ على صدق صاحبه مبني على القول بالفاعل المختار العالم بالجزئيات الزمانية، وأنتم لا تقولون به» .

هم‌چنین این باور که معجزه بر صدق صاحب آن دلالت دارد، بر مبنایی است که شما

با آن مخالف هستید؛ زیرا بر این باور، خداوند، فاعل مختار و عالم به جزئیات زمانی است، و اعجاز پیامبر در صورتی دلالت می‌کند که وی پیامبر است که معجزه‌ی او نشان‌گر این باشد که خدا با اوست و حال آن که شما نمی‌پذیرید که خداوند فاعل به اختیار است؛ بلکه وی در نظر شما فاعل رضایی است و نیز شما قایل نیستید که خدا عالم به تمام جزئیات است؛ بلکه می‌گویید: خداوند به جزئیات، به صورت کلی علم دارد، نه از طریق جزئی.

نقد چهارم

«وَأَيْضاً الْقَوْلُ بِالْعِقَابِ عَلَى الْمَعَاصِي لَا يَسْتَقِيمُ عَلَى أَصُولِكُمْ، فَإِنَّ عِقَابَ الْعَاصِي عِنْدَكُمْ هُوَ مِمَّا يَمِيلُ نَفْسَهُ الْمَشْتَاقَةَ إِلَى الدُّنْيَا مَعَ فَوَاتِهَا عَنْهَا، وَيُلْزِمُكُمْ أَنْ نَسِيَانِ الْعَاصِي لِمَعْصِيَتِهِ يَقْتَضِي سِقُوطَ عِقَابِهِ».

هم‌چنین عقاب بر معاصی با اعتقاد شما سازگار نیست؛ زیرا شما در باب عقاب و ثواب تجردی و نفسانی گفتید: عاصی با معصیت خود محسور است، و هنگامی که از دنیا می‌رود، از آن جدا می‌شود و این فراق، او را آتش می‌زند. پس عذاب اخروی حرمان از دنیا است؛ اما این حرمان با فراموشی، تمام می‌شود. گناه کار وقتی دنیا را فراموش نماید و گناه از نفس وی جدا شود، عذابی ندارد و نیازی به اثبات عذاب اخروی نیست؛ پس این سخن با اصول شما سازگار نیست؛ چرا که شما عذاب را به فراق و حرمان تفسیر می‌کنید. حال باید گفت: اگر فراق و جدایی باعث عذاب است، فرد با فراموش کردن گناه، عذابی نمی‌کشد.

پاسخ‌های حکیم طوس

نقد اشکال نخست

«والجواب على أصولهم، أمّا عن الأوّل فبأن نقول: استناد الأفعال الطبيعيّة إلى

غایاتها الواجبة مع القول بالعناية الالهية على الوجه المذكور كاف في إثبات إنية تلك الأفعال ، ولذلك يعللون الأفعال بغاياتها كتعريض بعض الأسنان مثلاً لصلاحية المضغ التي هي غاياتها ، فلولا كون تلك الغاية مقتضية لوجود الفعل لما صحّ التعليل بها .

جناب خواجه بر اساس اصول پذیرفته شده از ناحیهی فخر و به لحاظ کلامی به نقدهای وی پاسخ می‌دهد .

اما در نقد اول ، وجوب یاد شده ، همان علت غایی اشیاست . این وجوب ، وجوب نظمی است . چنان‌که خداوند برای ما چند نوع دندان قرار داده است تا گونه‌های مختلف غذا را خرد کند ، برای این که زندگی ما زندگی سالمی باشد ، چند نوع قانون قرار داده است تا به زندگی اصلح برسیم . این وجوب ، وجوب غیری و وجوب غایتی است .

ما علت غایی حق تعالی و علم عنایی او را می‌پذیریم و بر این باوریم که خداوند همه‌ی عالم را به نظام عنایی آفریده ؛ ولی درون این نظام می‌توان یک یک پدیده‌ها را به صورت علت و معلول با هم ترتیب داد و در نتیجه این وجوب ، هیچ یک از وجوب‌هایی که فخر برشمرد نیست . این افعال هر یک به غایت ویژه‌ی خود تعلیل آورده می‌شود و علل و اسبابی که ما دنبال می‌کنیم ، ادراکات ماست که همه‌ی آن معلول علم عنایی حق است . فخر به سبب ناآشنایی با معانی اصطلاحات و ناگاهی از علل و اسباب طبیعی نظام احسن آفرینش و علم عنایی حق به چنین اشکالی گرفتار آمده است .

نقد دوم

«وَأَمَّا قَوْلُهُ : «الأصلح ليس بواجب» ، فنقول عليه : الأصلح بالقياس إلى الكلّ غير الأصلح بالقياس إلى البعض ، والأوّل واجب دون الثّاني . وليس كون الناس مجبولين على الخير من ذلك القبيل كما مرّ» .

فخر در اشکال دوم می‌گفت : وجود اصلح واجب نیست ، در پاسخ می‌گوییم : اصلح

کل ، غیر از اصلح جزء است . خداوند کسی را بر خیر مجبول نکرده ؛ زیرا این امر ، اصلح در جزء است ؛ در صورتی که بحث شیخ در اصلح در کل است . کل نظام خلقت به عنوان یک مجموعه باید احسن باشد ، نه جزء جزء پدیده های آن ؛ زیرا اگر نظام احسن نباشد ، فاعلیت فاعل تمام نخواهد بود و نقص در فاعل پیش می آید . از احسن بودن نظام درمی یابیم که حق تعالی یکی است و احتیاج به غیر نیز ندارد . نبود اختلال ، وحدت و قدرت و فاعلیت حق را اثبات می کند . وصف حسن برای جزء است و وصف احسن ویژه ی کل است ! و این که خداوند همه ی مردم را بر خیر مجبول کند ، با اصلح بودن کل نظام سازگار نیست و در آن صورت ، ارزش خوبی و ایمان آشکار نمی شود . نظام اصلح آن است که برخی مجبول بر خیر و بعضی مجبول بر شر باشند . اگر در جامعه ی انسانی عده ای بدی کنند ، جامعه خراب نمی شود ، بلکه کنترل می شود ، ولی اگر نبی ، عدالت ، قانون یا شرعی نباشد ، همه ی نظام از دست می رود و قیاس این دو با هم در این صورت ، قیاس مع الفارق است و اصلح کل با اصلح جزء خلط شده است .

پاسخ ایراد دوم فخر

«وَأَمَّا عَنِ الثَّانِي فَبِأَن نَّقُولَ : الْأُمُورُ الْغَرِيبَةُ الَّتِي مِنْهَا الْمَعْجَزَاتُ قَوْلِيَّةٌ وَفَعْلِيَّةٌ كَمَا مَرَّ ، وَالْمَعْجَزَاتُ الْخَاصَّةُ بِالْأَنْبِيَاءِ لَيْسَتْ بِالْفَعْلِيَّةِ الْمَحْضَةِ . فَإِذْنِ اقْتِرَانِ الْفَعْلِيَّةِ بِالْقَوْلِيَّةِ خَاصٌّ بِهِمْ ، وَهُوَ دَالٌّ عَلَى صِدْقِهِمْ» .

علوم غریبه و از جمله ی آن ها معجزات پیامبران ، فعلی محض نیست تا شما بگویید : معجزه فقط قوت و اقتدار شخص را ثابت می کند ، بلکه کسی پیامبر است که اولاً معجزه داشته باشد و ثانیاً به خدا دعوت کند ؛ پس معجزه ی تنها کافی و بسنده نیست و در نتیجه معجزه و سحر در اسم مشترک نمی باشند و هم چنین قول تنها نیز کافی نیست تا بگویید : پیامبران با اولیا و مؤمنان که دعوت به خوبی می کنند مشترک می شوند ؛ بلکه از آن ،

قوت نفسانی مقصود است که توان اعجاز دارد و افزوده بر آن به خداوند نیز دعوت بنماید و ادعای پیامبری داشته باشد، اما اولیای خدا چنین ادعایی را ندارند .

پاسخ به نقد سوم

«وَأَمَّا عَنِ الثَّالِثِ : فَبِأَنَّ نَقُولَ مُضَافًا إِلَى مَا مَرَّ مِنَ الْقَوْلِ فِي الْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ : إِنَّ مَشَاهِدَةَ الْمُعْجَزَاتِ الَّتِي هِيَ آثَارُ لِنَفْسِ الْأَنْبِيَاءِ دَالَّةٌ عَلَى كَمَالِ تِلْكَ النَّفْسِ ، فَهِيَ مُقْتَضِيَةٌ لِتَصْدِيقِ أَقْوَالِهِمْ» .

گذشت که خداوند فاعل مختار است، و نسبت به همه‌ی امور گفته شده علم و قدرت دارد . افزوده بر این، مشاهده‌ی معجزاتی که از آثار نفوس انبیاست، بر کمال نفوس آنان دلالت دارد . مردم می‌بینند که پیامبران چنین قدرتی دارند و آنان نیز ادعای پیامبری دارند، و (این مشاهده) دلالت بر صدق گفتار انبیا می‌کند .

پاسخ نقد چهارم

«وَأَمَّا عَنِ الرَّابِعِ فَبِأَنَّ نَقُولَ : ارْتِكَابَ الْمُعَاصِي يُقْتَضِي وجودَ مُلْكَةِ رَاسِخَةٍ فِي النَّفْسِ هِيَ الْمُقْتَضِيَةُ لِتَعَذِّبِهَا ، وَنَسِيَانِ الْفِعْلِ لَا يَكُونُ مَزِيلاً لِتِلْكَ الْمُلْكَةِ ، فَلَا تَكُونُ مُقْتَضِيَةً لِسُقُوطِ الْعِقَابِ» .

اما در مورد اشکال چهارم که گفتید : با فراموش شدن معصیت، حرمان و عذاب نیز تمام می‌شود، باید گفت : کسی که مرتکب معاصی می‌شود، ملکه‌ای در نفس وی حاصل می‌شود که آن ملکه سبب عذاب وی می‌شود . البته، اگر این ملکه نبود، تا آن را فراموش می‌کرد، عذاب به پایان می‌رسید؛ اما باید گفت : «اشربوا في قلوبهم العجل» ؛ معصیت جان را آبیاری می‌کند و دیگر از بین نمی‌رود و فراموشی دنیوی مقتضی سقوط عقاب نیست .

گذشته از این، فراموشی یا در یاد داشتن عمل، زمینه‌ی داخلی عذاب و حرمان است و اساس عذاب بر آتش و دوزخ خارجی است که حتی با فراموشی نیز وجود دارد و دوری از آن جز با بخشش ممکن نیست.

اشکال خواجه بر شیخ

«ثم أعلم أنّ جميع ما ذكره الشيخ من أمور الشريعة والنبوة ليست ممّا لا يمكن أن يعيش الإنسان إلّا به، إنّما هي أمور لا يكمل النظام المؤدّي إلى صلاح حال العموم في المعاش والمعاد إلّا بها.

والإنسان يكفيه في أن يعيش نوع من السياسة يحفظ اجتماعهم الضروري وإن كان ذلك النوع منوطاً بتغلب أو ما يجري مجراه. والدليل على ذلك تعيّن سگان أطراف العمارة بالسياسات الضروريّة».

خواجه بعد از نقد اشکالات فخر این نقد را بر شیخ وارد می‌آورد که بیان شیخ نسبت به اثبات شریعت برای جامعه‌ی عالی و مدینه‌ی فاضله پسندیده است، ولی ضرورت اصل جامعه را اثبات نمی‌کند؛ زیرا ضرورت جامعه به کم‌تر از آن نیز تحقق پیدا می‌کند و افراد بسیاری در دوره‌های متوالی و در مکان‌های مختلف بدون دین و دیانت زندگی خود را که همان نظام اجتماعی است اداره می‌نمایند.

خواجه می‌گوید: بدان که آنچه شیخ ذکر کرد - اثبات امور شرعی و نبوت - از اموری نیست که در ماهیت و اصل زندگی عمومی نقش داشته باشد؛ بلکه از اموری است که اگر نظامی بخواهد در ساختار معاد و معاش به کمال و سلامت برسد، بدون این امور ممکن نیست و گرنه برای انسان‌ها در این که با یک نوع سیاستی زندگی کنند کفایت می‌کند، سیاستی که ضروریات اجتماع را که برای هر ملت و قومیتی هست حفظ می‌نماید؛ اگرچه این نوع از ضرورت‌ها مختلف است و در جامعه‌ای به شکلی و در

جامعه‌ای دیگر به گونه‌ی دیگری است یا در سده‌ای مردم به یک نوع زندگی می‌کنند و در سده‌ی دیگر به شیوه‌ای دیگر و این ضرورت، دگرگونی می‌یابد. دگرگونی آن نیز بر دو گونه است: یا طولی است و یا عرضی. گاه، آن ضروری در هر سده و با گذشت مدت زمانی ایجاد می‌شود و گاه در یک زمان ضرورت‌های بسیاری پدید می‌آید، ولی در هر دو صورت، دین و معاد در زندگی آنان نقشی ندارد.

پس دگرگونی ضرورت‌های جامعه یا عرضی است و یا طولی. دگرگونی عرضی مانند این که کشور برای خود ضرورتی دارد و مثلاً مردم آن، گوشت مار و عقرب می‌خورند و مردم کشور دیگری از گوشت مار و عقرب نفرت دارند و از گوشت گوسفند می‌خورند. دگرگونی طولی مانند جامعه‌ای است که روزی سامورایی، جنگجو و شمشیر به کمر بودند؛ ولی همان جامعه در امروز آن خلق و خو را با ضروریات دیگری دارند و متمدن و مترقی شده‌اند و به جای شمشیر، همت به کمر بسته‌اند. یا در منطقه‌ای ماهی را جزو غذاهای ضروری می‌دانند و سر آن را نیز می‌خورند، ولی جای دیگر سرهای ماهی را دور می‌ریزند. چنین ضرورت‌هایی در هر مردمی وجود دارد و همه‌ی آن نیز قابل تبدیل و تبدل است و لزومی ندارد که ثابت داشته باشد؛ زیرا بسیاری از آن‌ها به مزاج، ذوق، اخلاق و سنت‌های آنان بستگی دارد.

اما چه دلیلی می‌توان ارایه داد که بدون دین نمی‌شود چنین ضرورت‌هایی را اداره کرد؛ در حالی که بسیاری از کشورها با همین ضرورت‌ها زندگی می‌کنند و دینی هم در اجتماع آنان در کار نیست؟

دلیل شیخ، اصل ضرورت اجتماعی را ثابت نمی‌کند، بلکه اجتماعی را که معاد و معاش در آن باشد و بخواهد بخوبی زندگی کند و دینی باشد را ضروری می‌داند؛ البته آن هم در صورتی است که اصل شریعت و وجه صدور شریعت و حاکم شریعت، صحت

عمل و صحت عقیده را داشته باشد و پیرایه‌ای در آن نباشد و گرنه با وجود پیرایه چه بسا جامعه‌ی دینی فلج گردد و از بدترین جوامع به شمار رود .

نقدها و ملاحظات نگارنده

یک . حکمت ، حقیقتی است که حضور و ظهور آن در جامعه ، استحکام ، استواری ، نظم و انتظام خاصی را ایجاد می‌کند . حکمت ، علت انتظام است و نه خود انتظام . انتظام ، ظهوری از حقیقت حکمت است و رابطه‌ی نظام و حکمت رابطه‌ی تبعیت است که حکمت متبوع و نظام تابع آن است و اگر حکمتی نباشد ، نظامی نیز نخواهد بود . انتظام و نظام امری تابعی و وابسته است که گاهی به چشم می‌خورد و گاه ناپدید می‌گردد ، ولی آن چه هیچ‌گاه از بین نمی‌رود و تابع چیزی نیست حکمت و حقیقت است ؛ اگرچه به چشم بسیاری نیاید و یا از دیده‌ها پنهان باشد .

دو . خواجه «رحمت» حق را با الف و لام جنس آورد و آن را با ایفای اجر برابر دانست ؛ در حالی که ایفای اجر و اعطای ثواب ؛ اگرچه بر رحمت و اسعه‌ی الهی مبتنی است ، تمام آن نیست و تنها نمونه و ریزشی از آن به شمار می‌رود . کسی بر خدا حقی ندارد ، ولی خدای تعالی بر اساس رحمت و اسعه‌ی خود در برابر هر وظیفه‌ای حقی بر عهده‌ی خود روا داشته و بر پایه‌ی لطف خود ادای آن را احسانی در برابر احسان تلقی نموده است . پس ایفای اجر ، چیزی جز احسان نیست و منشأیی جز لطف و رحمت حق ندارد ، ولی احسان ، لطف و رحمت حق به ایفای اجر و اعطای ثواب منحصر نمی‌باشد . سه . خواجه ، نعمت را به سه نمونه‌ی آن تعریف کرده است که این بیان نیز تمام نمی‌باشد ؛ چرا که در مقام بیان رحمت و اسعه ، حکمت جامعه و نعمت تامه‌ی حضرت حق نمی‌توان آن را به ذکر نمونه‌هایی تعریف نمود و آن را در مثالی چند منحصر نمود .

چهار. از عبارت «فانظر الی ...» به بعد جناب شیخ به بیان این حقیقت می‌پردازد که شریعت سبب انتظام است و خداوند منان، شریعت را بر پایه‌ی «حکمت» و «رحمت» استوار نمود و رعایت آن را موجب انتظام جامعه و سلامت زندگی دنیوی و سعادت اخروی بشر معرفی نمود و نفع عظیم دنیوی و اجر جزیل اخروی و کمال و ابتهاج حقیقی حاصل از آن رحمت و حکمت را «نعمت» تمام قرار داده است.

پنج. «فانظر» اشاره به این است که انسان خردمند باید از مشاهده‌ی چنین نظامی دقیق به حقیقت آن منتقل گردد؛ زیرا حکمت موجود در نظام و رحمت و نعمت قابل مشاهده در آن به رؤیت مخاطب رسیده و نمی‌توان وی را بر تحصیل حاصل امر نمود و سفارش به نظر بر آن کرد، بلکه مقصود شیخ آن است که به رؤیتی دیگر پردازد و حقیقتی که شخص جناب حق است را به مشاهده نشیند؛ چرا که صفات حضرتش عجایی دارد که بهت، حیرت و دهشت انسان آگاه را در پی دارد.

شش. شیخ در این اشاره بر آن بود که وجوب معرفت حق و شریعت الهی را ثابت کند و بگوید انتظام و سلامت جامعه در سایه‌ی شریعت شکل می‌گیرد و بدون معرفت حق، شریعت الهی پذیرفته نمی‌گردد و روشن است که بحث از وجوب شریعت الهی و معرفت حق و یا وجوب انتساب شریعت به حق تعالی و بررسی رابطه‌ی قانون با خداوند که مبتنی بر معرفت حق است، غیر از وجوب وجود حق است و این نکته‌ای است که فخر در اشکال‌هایی که به شیخ وارد آورده بر آن دقت نداشته است و در نقل به معنای عبارت شیخ، موضوع وجوب وجود حق را جایگزین وجوب انتساب شریعت به حق می‌کند و خواهی‌نیز بدون توجه بر این معنا به بیراهه‌ای که فخر در آن به راه افتاده است می‌رود و نقدهای خود را بر اساس کلام تحریف شده‌ی فخر قرار می‌دهد و از شیخ دفاع می‌نماید. درست است که لازمه‌ی معرفت شارع، وجود اوست و فخر نیز بر این اساس از وجود

معرفت، و جوب وجود را در نظر آورده است؛ چرا که تا چیزی نباشد معرفت آن وجهی ندارد، اما این توجیه مشکلی را نمی‌گشاید؛ زیرا لازمه‌ی معرفت به چیزی، وجود آن چیز است؛ نه جوب وجود آن و وجود داشتن چیزی آن را متعلق معرفت قرار می‌دهد؛ هر چند واجب نباشد، گذشته از آن که موضوع بحث شیخ، وجود حق تعالی نیست؛ زیرا اگر مراد وجود حق قبل از اثبات آن باشد، برای کسی که می‌خواهد تابع شرع الهی باشد حقی ثابت نشده و حقی که ثابت نگردیده است مورد معرفت قرار نمی‌گیرد و اگر مراد، وجود حق بعد از اثبات آن باشد، معرفت بر جوب آن مبتنی نیست.

اینک هر سه کلام فوق بررسی می‌شود تا خواننده خود بر درستی این مدعا پی ببرد: عبارت شیخ چنین است: «لَمَّا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ بِحَيْثُ يَسْتَقَلُّ وَحَدَهُ بِأَمْرِ نَفْسِهِ... وَوَجِبَ أَنْ يَكُونَ لِلْمُحْسِنِ وَالْمُسِيءِ جِزَاءٌ... فَوَجِبَ مَعْرِفَةُ الْمَجَازِيِّ وَالشَّارِعِ».

فخر این عبارت را در شرح خود چنین نقل می‌کند: «لَمَّا احتاج أهل العالم إلى الشارع وجب وجوده إن عنيتم به كونه موجوداً واجباً لذاته فهو ظاهر الفساد، وإن عنيتم به أنه يجب على الله تكوينه وإيجاده كما يقوله المعتزلة إن العوض واجب على الله تعالى؛ أي لو لم يفعله لاستحقَّ الذمُّ فذلك ممَّا لا يقول به الفلاسفة أصلاً»^۱.

آن چه خواجه نیز از فخر نقل کرده است موضوع بحث شیخ نمی‌باشد و از نظر معنا هر چند در این بخش با کلام فخر هماهنگ است، اما در بخشی دیگر در نقل به معنا دقت کافی نشده است. فخر گوید: «إن عنيتم به كونه موجوداً واجباً لذاته فهو ظاهر الفساد»، و جناب خواجه در نقل این عبارت می‌گوید: «الوجوب الذاتي فهو محال». وی «ظاهر الفساد» را به «فهو محال» تغییر می‌دهد؛ در حالی که ظاهر الفساد است؛ یعنی نیاز به

۱- شرحی الاشارات، ج ۲، ص ۱۰۶.

بیان ندارد، ولی برای اثبات محال بودن چیزی باید بیان و توضیح داشت. مراد شیخ بیان نظام احسن یا اثبات وجوب وجودی باری و یا اثبات آخرت نیست، بلکه وی در پی آن است که بگوید: جامعه بدون دین به انتظام کشیده نمی‌شود و دین باید از جانب خدا باشد و در این صورت است که انتظام پدید می‌آید و با اجرا خروى همراه است.

همان‌گونه که گذشت منظور از نظام، نظام عالم نیست که فخر به خطا آن را در عبارت آورده، بلکه نظام شریعت در جامعه است که شیخ به درستی از آن بحث می‌کند و خواهی که نیز بحث را از نظام شریعت به نظام احسن انتقال داد که انحراف از بحث شیخ می‌باشد.

در پایان باید گفت: بهتر بود شیخ به جای «وجب» از مانند «لزم» و «استلزم» استفاده می‌نمود تا منشأ چنین برداشتی نگردد.

هفت. فخر در معنای سومی که برای وجوب آورد، گفت: اگر منظور از وجوب، ضرورت عقلی باشد، نظام احسن را لازم دارد و حال آن‌که وجود نظام احسن لزومی ندارد و خواهی علت وجوب و ضرورت عقلی آن را بیان می‌کند که اشکال فخر به آن متوجه نیست و به عبارت دیگر، اشکال فخر در لازمه‌ی وجوب فعل است که نظام احسن باشد و می‌خواهد ملازمه را نفی کند و در بیان ملزوم که تبیین معنای وجوب است مشکلی ندارد، اما خواهی که بیان ملزوم می‌پردازد و هم‌چنین اشکال فخر به علت وجوب فعل که علت غایی است متوجه نیست.

خواهی گوید: «استناد الأفعال إلى غاياتها... كافي في اثبات إنيتها تلك الأفعال»؛ و وجوب را به معنای اقتضا گرفته است که از ناحیه‌ی علت غایی برای تحقق فعل ناشی می‌شود. البته، این گفته‌ی خواهی افزوده بر این که انحراف از بحث است خود با مشکل

رو به روست؛ چرا که درست است که علت غایی در تحقق فعل دخالت دارد و شرط لازم آن است، شرط کافی نیست و صرف استناد فعل به علت غایی برای تحقق آن بسنده نمی‌باشد.

هم‌چنین خواهی، علت غایی را صورت شیء در علم عنایی حق دانست، که باید گفت حقایق موجود در علم عنایی حق علت صوری است و نه علت غایی و گذشته از آن، معنای علت صوری در مورد حق تعالی این نیست که ابتدا صورتی خلق شود که در حکم قالب برای آفرینش نمونه‌ی خارجی آن باشد و معنای علت صوری در این جا با علت صوری که اصطلاح منطبق است و وجودی ذهنی است که قرار است در خارج ماده پذیرد، متفاوت می‌باشد و در این جا صورت به معنای حقیقت علمی است که علت صورت و ماده‌ی خارجی می‌باشد.

هشت. باید میان استلزام و اقتضا تفاوت نهاد. ارتکاب گناه مقتضی ملکه‌ای است که زمینه‌ی عذاب را فراهم می‌کند نه آن که مستلزم ملکه باشد؛ یعنی انجام گناه به وجود ملکه‌ی عصیان نیاز ندارد، بلکه همان اقتضای اولی که: ﴿ان النفس لأثمارة بالسوء﴾^۱ برای تحقق گناه کافی است و تکرار آن، ملکه‌ای راسخ را در نفس پدید می‌آورد که آن ملکه معلول مناسخ خود؛ یعنی عذاب را اقتضا می‌کند و بر این اساس، عبارت جناب خواجه نهایت دقت را در این زمینه دارد. وی گفت: «ارتکاب المعاصی یقتضی وجود ملکه راسخة فی النفس هی المقتضیه للعذاب». در اقتضا، مقتضی باید پیش از مقتضا باشد، ولی استلزام، تقدم یا تأخر هر یک از دو لازم و ملزوم را لازم ندارد.

نه. فراموشی و نسیان بر دو گونه است: یکی نسیان ذهنی است و دیگری فراموشی نفسی و اگرچه هر دو وصف نفس است ولی با وجود ملکه‌ای که اقتضای عذاب نفس را

دارد نسیان نفسی معنا نمی‌یابد؛ زیرا با آن که ذهن، مرتبه‌ای از نفس است، این حاق نفس است که عذاب می‌بیند و از این رو، عروض نسیان ذهنی نمی‌تواند مانع از عذاب باشد. گذشته از آن که با وجود عذاب الهی، نسیان ذهنی قابل تصور نمی‌باشد.

ده. همان‌گونه که گذشت، هم برهان شیخ و هم نقدهای فخر و هم پاسخ‌های خواجه به وی تمامی سطحی و کلامی است.

نکته‌ای را که باید دقت داشت این است که در دلیل هر چه مقدمات و مبادی بیش‌تر باشد، منکر بیش‌تر می‌تواند به آن خدشه وارد آورد و این دلیل دارای مقدمات بسیاری است و از این رو با نقدهای بسیاری نیز روبه‌روست.

یازده. گفته شد که شیخ فاعل مختار بودن خداوند را نفی می‌کند، باید گفت این سخن شیخ درست است و فعل حق بالاتر از اختیار است؛ چون اختیار فرع بر تصوّر و تصدیق است و حال آن که حق تعالی «فَعَلَ و حَلَقَ بلا رویّه»؛ پس وقتی می‌گوییم: خداوند فاعل مختار نیست، نه این است که مفهوم داشته باشد و این معنا را برساند که در نتیجه خداوند مجبور است؛ بلکه خداوند برتر از فاعل اختیاری است.

دوازده. این سخن شیخ که خداوند عالم به جزئیات زمانی بر وجه جزئی نیست، مردود است. خواجه این نقد را به شیخ دارد و خداوند را عالم به جزئیات می‌داند. او «لَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»^۱ است ولی شیخ بدون ارایه دلیل درستی می‌گوید: «لَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا وَلَكِنْ عَلِيٌّ نَحْوُ كَلْبِي». وی بر این باور است که اگر علم حق تعالی به صورت جزئی باشد با سقوط هر برگ، علم حق نیز باید سقوط کند که پاسخ تفصیلی آن و نقدهای این اندیشه در دروس خارج فلسفه آمده است.

سیزده. می‌توان اشکال کرد که نظام اصلح و احسن واجب نیست و وجود نظام صالح و

حسن کافی است؛ هرچند عالی نباشد، چرا که تحقق نظامی عالی در ناسوت ممکن نیست، اما در پاسخ باید گفت: چنین نیست و چون فعل و فاعل با هم شباهت دارند، اگر نظام احسن نباشد، فاعل نیز احسن نیست: «إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ أَنْفُسَكُمْ»^۱؛ اگر کسی احسن باشد، فعل وی نیز احسن است و چنانچه فعل احسن نباشد، فاعل آن نیز احسن نیست. میان فعل و فاعل ملازمه است و کسی نمی‌تواند بگوید من احسن هستم؛ ولی نمی‌خواهم کار احسن کنم؛ زیرا میان فعل و فاعل شباهت تمام است.

چهارده. اشکالی که باید به جناب خواجه گرفت، این است که وقتی کلی نظام احسن است، جزو آن نیز احسن است و چنین نیست که تنها کل به وصف جمعی احسن باشد. ذره ذره‌ی عالم، وصف احسن را دارد و حتی آن‌چه شر نامیده می‌شود نیز احسن است؛ از این رو قرآن کریم می‌فرماید: «ما تری فی خلق الرحمن من تفاوت، فارجع البصر هل تری من فتور، ثم ارجع البصر کرتین ینقلب إلیک البصر خاسئاً، وهو حسیر»^۲ در چیدمان آفرینش خدای تعالی بی‌نظمی نخواهی یافت، بارها در آن بنگر، آیا کم‌ترین خلل و سستی در آن می‌یابی، باز دوباره به دقت نگاه کن که چشم بی‌آن که چیزی ببیند زیون و خسته به سوی تو باز می‌گردد.

در نظام آفرینش هر چیزی بدون مقایسه و نسبت سنجی با چیز دیگر احسن است. مثلاً چون این استخوان به مزاج ما سازگار نیست، می‌گوییم: خوردن آن بد است، ولی خوردن آن برای کلب گواراست یا توالیت در حسن همان طور است که اتاق خواب، آشپزخانه و اتاق پذیرایی است. تفاوتی میان این‌ها نیست.

اگر گفته شود یک جا برای آن است تا جاهای دیگر آباد بماند و خراب نشود و این امر ظلم بر آن جاست و این خود خلاف نظام احسن است که چیزی صفتی بد را بپذیرد تا

۱- اسراء / ۷.

۲- ملک / ۳- ۴.

چیز دیگری نیکویی خود را باز یابد و جایی برای تخلیه می‌گردد تا سلامت همگان باقی بماند؛ در پاسخ باید گفت: اگر دل هر ذره را بشکافی همه راضی هستند و «هنیئاً لی» نیز می‌گویند. پس در نظام احسن نباید به خاطر نظم کلی، به عده‌ای دیگر جفا شود و چنین نیز هست و هر چیزی به تناسب خود احسن می‌باشد بدون آن که طفیلی دیگری باشد. با این توضیح، این گفته که باید همه مجبول بر خوبی باشند تا نظام اصلاح و احسن شکل گیرد، درست نیست و ارتباطی با احسن بودن جزئی یا کلی ندارد. اگر همه مجبول بر خیر بودند، دنیا معنا پیدا نمی‌کرد و نقض غرض بود و همه از همان ابتدا در بهشت بودند؛ در حالی که موقعیت ناسوت در عوالم ممتاز است.

پانزده. شیخ در این اشاره فرمودند که تا جزا نباشد، جامعه انتظام پیدا نمی‌کند و تا شارع و شریعت نباشد، جزا مشروع و قابل اتباع نمی‌گردد و بنابراین، وی می‌خواهد با اثبات جزا، شریعت و نیاز به شارع را اثبات کند و با اثبات نیاز بشر به انتظام اجتماعی، نیاز به جزا را اثبات کند. وی با اثبات جزا و شریعت در صدد بیان این نکته است که سبب انتظام جامعه معرفت به شارع و آگاهی از شریعت اوست و با پیدایش و استمرار این معرفت است که اجتماع به انتظام کشیده می‌شود؛ پس مدنیت و انتظام جامعه مستلزم شریعت و جزاست و شیخ می‌خواهد نظام حکمی آفرینش را ترسیم کند و چگونگی نیاز آدمی به جامعه و انتظام اجتماعی را که مستلزم شریعت و جزای شارع و مجاری معرفت و تأثیر آن در حیات آدمی را خاطر نشان سازد و این بحث را به تناسب اجر و ثوابی که برای زاهد و عابد قایل می‌شود به استطراد می‌آورد تا برساند که چگونه زهد زاهد و عبادت عابد و کار کارگران و عمل رسولان در نظامی معین و سیستمی کارآمد به طور متقابل در یک دیگر تأثیر می‌گذارد و با هم در تعامل است و نظام احسن را شکل می‌دهد و در این جا وی عهده‌دار اثبات آخرت نیست و هر چند به جزا اشاره می‌نماید، دلیلی بر

لزوم اقامه‌ی آن در آخرت نمی‌آورد .

شانزده . چنین نیست که هر کس از اسما و صفات الهی سخن گوید و ادعای خداشناسی داشته باشد عارف حقیقی باشد ، بلکه ممکن است وی تنها عالم به علم الهیات باشد و نسبت به علم اسما آشنایی سطحی داشته باشد . همین‌گونه ، چنین نیست که هر عالم و کارشناس الهیات که معانی را می‌داند انسانی شایسته باشد و علم وی منشأ خوبی و شایستگی وی باشد . علم می‌تواند منشأ ادعای خوب بودن باشد و ممکن است علیه کسی حجت نیز قرار گیرد و آن هنگامی است که کسی علم به معانی داشته باشد ولی به علم خود عمل نکند و حتی اگر منظور از علم به معانی ، علم حقیقی باشد که با معرفت و یقین همراه و ملازم است باز وصف علم وصفی غیر از وصف خوبی و سلامت و صفای می‌باشد ؛ زیرا در هر صورت ، علم یک چیز است و خوبی ، چیزی دیگر و تا قصد و نیت فرد به دست نیاید نمی‌توان درباره‌ی او قضاوتی داشت .

بر اساس آن چه گذشت مثالی که در متن آمده است افزوده بر این که مثالی مناسب برای معجزه‌ی قولی نیست ، نمی‌تواند دلالت بر خوبی یا بدی شخصی داشته باشد . هفده . خواجه گوید : معجزه‌ی قولی بر خلاف معجزه‌ی فعلی ، مشابهی ندارد . معجزه ، امری شخصی و منحصر به فرد است و ملاک اعجاز در آن ، نداشتن شبیه و نظیر در اصل فعل ، کیفیت فعل و موضوع فعل است ، اما معیار اعجاز معجزه‌ی قولی که جنبه‌ی حکایت و اخبار دارد و نه جنبه‌ی ایجاد و انشاک غلبه‌ی فعلی دارد و صرف ابلاغ امری را عهده‌دار است ، چیست ؟ چگونه می‌توان گفت : کدام قول اعجاز دارد و کدام قول اعجاز ندارد ؟ باید گفت : شبیه نداشتن نمی‌تواند ملاک اعجاز در این نوع معجزه قرار گیرد ؛ چرا که دیگران نیز به طریقی مشابه ، از معانی حکایت نموده‌اند و بسیاری را به گمراهی و هلاکت کشانده‌اند !

هجده . با دلیل شیخ و نیز آنچه که جناب خواجه در شرح آن می گوید ضرورت وجود دین اثبات نمی شود . دلیل وی بر قسر مبتنی است و طبعی بودن دین پذیری را نمی رساند . نوزده . خلاصه ی این بحث چنین شد که جناب شیخ برای اثبات اجر عابد و زاهد بر عهده ی حق تعالی ، مدنیت ، اجتماع ، دین و نبوت را عنوان نمود تا ضرورت وجود شریعت را ثابت نماید و این امر مبتنی بر این بود که ثابت شود زاهد و عابد اجر می خواهند و اجر آنان در آخرت داده می شود .

بیست . خاطر نشان می گردد این اشاره ، از رساله ی ذوالنون کبیر است که فارابی بحث تفصیلی آن را در مدینه ی فاضله ی خود آورده است و شیخ به آن بحث اشاره دارد ، این در حالی است که ذکر آن در «مقامات العارفین» مناسبتی ندارد .

۵- اِشَارَةٌ: عارف، تنها حق را می‌خواهد

«لعارف يريد الحقَّ الأوَّلَ تعالی لا لشیء غیره، ولا یؤثر شیئاً علی عرفانه، وتعبده له فقط، ولأنه مستحقٌّ للعبادة، ولأنها نسبة شریفة إلیه لا لرغبة أو رهبة وإن كانتا فیكون المرغوب فیهِ أو المرهوب عنه هو الداعی، وفیه المطلوب، ویکون الحقُّ لیس الغایة؛ بل الواسطة إلی شیء غیره هو الغایة، وهو المطلوب دونه».

عارف در پی حق است و تنها حق را طلب می‌کند و در گزینش خود، چیزی را بر خدا برتری نمی‌دهد؛ نه آخرت را بر می‌گزیند و نه خوف و خشیت را و نه نعمت و دولت را و نه حتی عرفان را. وی عرفان را برای عرفان نمی‌خواهد، بلکه عرفان را برای حق می‌خواهد. پس اگر عارف، عرفان را دنبال می‌کند، از آن جهت است که در وصول وی مؤثر است تا به واسطه‌ی عرفان به حق برسد، نه به واسطه‌ی حق عرفان را دریابد. اما غیر عارف، این مقام را ندارد. کسی می‌تواند به این مقام برسد که بگوید: «لا معبود سواک»: هیچ کس جز تو نیست. وی به مقامی می‌رسد که نه دنیای می‌خواهد و نه آخرت را و می‌گوید: «هما حرامان علی أهل الله» و فقط اهل خدا می‌شود و برای این که اهل خدا بشود باید هیچ مؤثر مستقلی جز حق نداشته باشد و اگر مؤثری نیز دارد باید غیری و ظهوری باشد. اگر به فقیر کمک می‌کند، برای خداست و اگر عبادت می‌کند، برای قرب به حق است و اگر اراده‌ی حق می‌کند، برای حق است، نه برای کسی یا چیزی دیگر؛ به خلاف دیگران که اگر عبادت حق می‌کنند یا برای وصول به بهشت است و یا برای ترس از دوزخ. اگر کسی به جایی برسد که چنین اموری در او تأثیر نداشته باشد و

مؤثر در وی فقط حضرت حق باشد و چیزی را بر حق برنگزیند، به معرفت و عرفان رسیده است و گرنه اگر به جایی برسد که مانند عابد و زاهد مؤثری غیر از حق داشته باشد، عارف نیست؛ بلکه فقط خدا را واسطه‌ی وصول به مؤثر خود قرار داده است و خدا را برای رسیدن به بهشت عبادت می‌کند؛ پس حق تعالی واسطه و مؤثر غیر می‌شود و مؤثر واقعی وی جنات نعیم است. این امر، عارف و غیر عارف را از یکدیگر متمایز می‌سازد. البته وصول به این که انسان بتواند فقط خدا را برگزیند چندان آسان نیست. چنین عارفی زبان به ذکر غیر حق تعالی نمی‌چرخاند؛ چرا که تنها حق را مستحق عبادت می‌داند. عبادت نیز نسبتی شریف با حق تعالی دارد؛ چون عبادت تذلل در پیشگاه حق است. عبادت از معانی اضافی است و چون به حق ارتباط دارد شرافت پیدا می‌کند. عارف، حق را عبادت می‌کند نه برای بهشت و نه برای دوری از آتش؛ یعنی نه برای رغبت است و نه برای رهبت که در غیر این صورت، مرغوب و مرهوب فاعل عبادت قرار می‌گیرد و مرغوب و مرهوب در این داعی (قربة الی الله) مطلوب واقع می‌شود و نیت قربت وی برای تسهیل عبادت است و با این وصف، حق تعالی غایت نیست، بلکه حق واسطه‌ای است برای رسیدن به چیز دیگری که آن غیر غایت است.

شرح خواجه‌ی طوس

«لَمَّا ذَكَرَ غَرَضَ الْعَارِفِ وَغَيْرِ الْعَارِفِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْعِبَادَةِ وَأَثَبَتْ مَبَادِي غَرَضِ غَيْرِهِ أَعْنَى الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ أَشَارَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِلَى غَرَضِ الْعَارِفِ فِيمَا يَقْصِدُهُ .

فَنَقُولُ : لِعَارِفِ الْكَمَالِ الْحَقِيقِيِّ حَالَتَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ : إِحْدِيهِمَا لِنَفْسِهِ خَاصَّةً ، وَهِيَ مَحَبَّتُهُ لِذَلِكَ الْكَمَالِ ، وَالثَّانِيَةَ لِنَفْسِهِ وَبَدَنِهِ جَمِيعًا ، وَهِيَ حَرَكَتُهُ فِي طَلْبِ الْقُرْبَةِ إِلَيْهِ . وَالشَّيْخُ عَبَّرَ عَنِ الْأَوَّلِ بِالْإِرَادَةِ ، وَعَنِ الثَّانِيِ بِالتَّعَبُّدِ ، وَذَكَرَ : أَنَّ إِرَادَةَ الْعَارِفِ وَتَعَبُّدَهُ يَتَعَلَّقَانِ بِالْحَقِّ الْأَوَّلِ جَلَّ ذِكْرُهُ لِذَاتِهِ وَلَا يَتَعَلَّقَانِ بغيرِهِ لِذَاتِ ذَلِكَ الْغَيْرِ ؛ بَلْ إِنْ تَعَلَّقَا بِغَيْرِ

الحق تعلقاً لأجل الحقّ أيضاً . فقوله : «العارف يريد الحقّ الأوّل لا لشيء غيره» بيان لتعلق ارادته بالحقّ لذاته . وقوله : «ولا يؤثّر شيئاً على عرفانه» ؛ أي لا يؤثّر شيئاً غير الحقّ على عرفانه ، فإنّ الحقّ مؤثّر على عرفانه ؛ لأنّ العرفان ليس بمؤثّر لذاته عند العارف على ما صرّح به فيما يجيء ، وهو قوله : «من أثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني» .

وكلّ ما هو مؤثّر وليس بمؤثّر لذاته فهو مؤثّر لا محالة لغيره ، فالعرفان مؤثّر لغيره ، وذلك الغير هو الحقّ لا غير ، فإذن الحقّ مؤثّر على العرفان .

وإنّما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثّر شيئاً غير الحقّ على عرفانه ؛ لأنّ غير العارف يؤثّر نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان ؛ لأنّه يريد العرفان لأجلهما ، أمّا العارف فلا يؤثّر شيئاً عليه إلاّ الحقّ الذي هو فقط مؤثّر لذاته بالقياس إليه . وقوله : «و تعبده له فقط» إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضاً بالحق فقط» .

بعد از این که جناب شیخ الرئیس غرض غیر عارف را از زهد و عبادت بیان نمود و مبادی غرض هر یک را مشخص کرد در پی آن است که غرض عارف را تبیین کند . عارف به کمال حقیقی (حق) دو حالت دارد : یکی حالت نفسی و اراده‌ی اوست که عبارت است از محبت عارف به کمال و دیگری که برای نفس و بدن می‌باشد که گفته شد عارف باید بدن خود را تمکین کند و آن را آماده سازد تا به مقام اراده برسد . این حالت حرکت نفس در طلب قربت به سوی حق تعالی است .

جناب شیخ از حالت نخست - حالت نفسی - به اراده تعبیر می‌کند و در این حال ، عارف ، حق را اراده می‌کند و از دومی به تعبید یاد می‌نماید ؛ یعنی تعبید تمکینی که ریاضت دادن به نفس است تا همه‌ی قوا از آن تمکین کنند .

اراده و تعبید عارف به حق تعالی تعلق می‌گیرد که بیان و توصیف است و اراده‌ی عارف

یا تعبد عارف به غیر حق تعلق نمی‌گیرد آن هم به خاطر غیر؛ بلکه اگر اراده و تعبد به غیر حق تعلق بگیرد باز به خاطر حق است. برای نمونه، اگر عارف به فقیری کمک نماید، درست است که کمک بر غیر است ولی او برای حق کار کرده و این امر مفاد همان بیانی است که فرمود: «ما خلقت الجنّ والانس إلا ليعبدون»^۱ و کارهای دیگر برای عارف همه گیری است و غایت، حضرت حق است. عارف نان می‌خورد و کار و زندگی می‌کند تا برای عبادت آماده شود و معرفت پیدا کند و همه‌ی این امور «مؤثر بالغیر للعبادة» است که عبادت «مؤثر للحق» است، ولی اگر زندگی برای خود عبادت باشد، وی در دنیاست؛ چه رسد به کسی که عبادت برای او امری عرضی است و زندگی دنیوی برای وی اصل است.

عرفان برای حق نه برای عرفان

مرحوم خواجه در ادامه می‌فرماید: این گفته‌ی شیخ که عارف، حق اول را اراده می‌کند نه برای چیزی غیر حق، اراده‌ی عارف را به حق متعلق می‌سازد و عارف چیزی غیر حق را بر نمی‌گزیند و حتی خود عرفان نیز برای وی طریق است و نه هدف و او حق را بر عرفان خود بر می‌گزیند.

گاه کسی دوست دارد از عرفان صحبت کند و وی برای عرفان قالبی بهتر از حق نمی‌بیند و حق را قالب قرار می‌دهد تا با آن، فضل خود را اظهار کند. چنین کسی عارف نیست، بلکه جاهل است؛ و گاه کسی حق را بر می‌گزیند و برای این که حق را برگزیند چاره‌ای ندارد که طریقی داشته باشد و عرفان طریق اقرب الی الحق است و عرفان را فرا می‌گیرد تا به حق برسد و عرفان برای وی مؤثر غیر می‌باشد.

اگر حق، قالب کار باشد، عرفان مؤثر بالذات و حق مؤثر بالغیر است و اگر حق مؤثر

بالذات باشد، عرفان، طریق و مؤثر بالغیر است و خواجه از این رو می‌فرماید: «لا یؤثر شیئاً غیر الحقّ علی عرفانه، فانّ الحقّ مؤثر علی عرفانه»؛ وی حق را بر عرفان برگزیده و عرفان طریق و بهانه است و خود عرفان مؤثر نیست تا بگوید: من دوست دارم عارف بشوم که در این صورت، خداوند مقصود او نیست؛ بلکه خدا قالب کار است، مانند کسی که دوست دارد ورزش کند تا قوی گردد و از این رو هارتل، دمبل و میل، ابزار کار اوست؛ زیرا باید با چیزی خود را قوی نماید و قوی شدن مؤثر است نه ورزش.

اگر مراد از عرفان، عرفان باشد؛ حق همانند میل و دمبلی بیش نیست و او می‌خواهد با حق ورزش کند. اما اگر وی حق را برگزیند، در این صورت زبان و اندیشه‌ای را می‌طلبد، وی علم عرفان را برگزیده است که نزدیک‌ترین راه وصول است.

تأملی بر کلام شیخ و خواجه

شیخ گوید: عارف چیزی جز عرفان حق را بر نمی‌گزیند و لازمه‌ی کلام وی این است که عارف، عرفان را برای حق می‌خواهد و به عبارت دیگر، کلام ابن‌سینا دارای دو گزاره است: یکی این که عارف، تنها حق را می‌خواهد و دیگر این که عارف، چیزی را بر عرفان حق بر نمی‌گزیند.

خواجه و دیگر شارحان کلام شیخ بیان نکرده‌اند که چگونه گزاره‌ی دوم از کلام شیخ استفاده می‌شود. در توضیح این امر باید گفت: عارف حق را می‌خواهد به این معناست که وی ذات حق تعالی را می‌خواهد که اول و ثانی و قبل و بعد ندارد تا در عداد موجودات قرار گیرد، بلکه برتر و بزرگ‌تر از چنین اوصافی است و حتی بزرگ‌تر و برتر از آن است که بتوان چیزی در مورد او گفت؛ زیرا به بیان اهل عصمت و طهارت علیهم‌السلام: «لا اثبات و لا نفی له» و به تعبیر اهل عرفان: «لا اسم و لا رسم له» و حتی نمی‌توان گفت: «انه وجود لا

اسم له و لا رسم له»، بلکه باید سکوت پیشه نمود و اظهار عجز کرد و اظهار عجز توصیفی برای حق تعالی نیست، بلکه وصف ادراکی برای ماست. چنین ترسیمی از حق تعالی (به جهت بحث) مستلزم این است که حق، آخر نیز نیست؛ آخری که نه قبل دارد و نه بعد که همان مقام لا اسمی است. عارف به دنبال چنین شخصیتی است که سعه‌ی وجودی اتم و معیت قیومی با ذره ذره‌ی موجودات دارد: «هو معکم اینما کنتم»^۱ و اگر سخن از اوصاف پیش می‌آید و اسم و عنوان و اول و آخر و ظاهر و باطن به خود می‌گیرد، تنها در مقام تعیین است و نه در مقام لا تعیین.

بر این اساس، عارف در مقام تعیین، غیر از حق چیزی نمی‌خواهد و چیزی را نیز بر آن مقدم نمی‌داند؛ چون اول و آخر است و چیزی قبل و یا بعد از آن نیست و قبل یا بعدی برای او متصور نیست تا بتوان چیزی را بر آن ترجیح داد و در مقام لا تعیین دیگر وصفی نیز نمی‌ماند و حتی حق نیز خود تعیین است و در مقام لا اسمی چنین عنوانی نیز نمی‌باشد و «حق» نیز به لحاظ لا تعیین بر او عنوان می‌شود و این معنای بلند همان چیزی است که عارف به دنبال آن است؛ زیرا پیش از این گفته شد: «المنصرف بفکره إلی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحقّ فی سرّه یخصّ باسم العارف».

عارف کسی است که همواره نور حق در سرّ وی پرتو افشان است و چنین کسی را چیزی جز حق راضی نمی‌کند و تنها به حق رضا می‌دهد و به وی عشق می‌ورزد، ولی رضایت و عشق‌وزی با او، اشتغال او نیست و عرفان صرف طریق توجّه او به حق است و عاشق عارف به عشق و عرفان خود توجهی ندارد و از عشق و عرفان نیز فارغ است، ولی غافل نیست و تنها به حق اهتمام دارد و به چیزی جز آن اعتنا نمی‌کند و عرفان چیزی جز راه وصول به حق یا چیزی جز وصول به حق نمی‌باشد و در نتیجه، عارف کاری جز

وصول ندارد و حق گویی او از سر ضیق خناق است و به قول معروف من که می گویم انف تو نگو انف، بلکه بگو انف که مراد از انف همان الف قامت یار است که گفتار ندارد. بر این اساس، سخن ابن سینا این است که: اراده‌ی عارف جز به حق تعالی تعلق نمی‌گیرد و هم چنین برای وصول به مراد خویش (حق تعالی) راهی جز عرفان ندارد و چون عارف به غیر حق رضا نمی‌دهد، جز عرفان را بر نمی‌گزیند و در نتیجه، از نظر شیخ، اراده‌ی عارف به حق مربوط می‌شود و نه به عرفان و این دو بیان مکمل یکدیگر است و منافاتی با هم ندارد؛ اگرچه وصف لاتعین و حق بلا اسم در تیررس دید شیخ نمی‌باشد و منظری بسیار برتر از رؤیت شیخ است و راستایی در افق «وهو بالأفق الأعلى»^۱ می‌باشد.

خاطر نشان می‌گردد عبارت فرعی: «لا یؤثر شیئاً علی عرفانه»، عبارت اصلی شیخ؛ یعنی: «العارف یرید الحق الأوّل» را به حاشیه برده است و حال آن‌که مقتضای بلاغت، ذکر اصل و انطوای فرع در آن است؛ نه عکس آن.

۶- اشاره: عارف حق پرست

«من أثر العرفان بالعرفان فقد قال بالثاني، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده؛ بل يجد المعروف به فقد خاض لجة الوصول. وهناك درجات ليست أقل من درجات ما قبله، آثرنا فيها الاختصار، فإنها لا يفهما الحديث، ولا تشرحها العبارة، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال. ومن أحب أن يتعرفها فليتدرج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلين إلى العين؛ دون السامعين للأثر».

جناب شیخ در پیش گفت که عرفان بالذات مؤثر نیست و در این جا خاطر نشان می‌کند که باید مواظب بود که عرفان برای عارف بت نشود. وی می‌گوید کسی که عرفان را برای عرفان برگزیند، شرک دارد؛ چون دارای دو مؤثر است: یکی حق و دیگری عرفان.

شیخ، عارف را به این مقام مختص دانست؛ زیرا عارف میل به ثواب و ترس از عقاب را بر عرفان مؤثر نمی‌داند؛ بر خلاف غیر عارف (زاهد و عابد) که آنان میل ثواب و دوری از عقاب را بر عرفان مؤثر می‌دانند و غیر عارف عرفان را به خاطر بهشت و دوری از آتش می‌خواهد. عارف چیزی را بر عرفان بر نمی‌گزیند مگر حق را که فقط او مؤثر است؛ زیرا غیر از حق کسی مقصود او نیست.

شرح خواجه

«لَمَّا ذَكَرَ غُرُضَ الْعَارِفِ وَغَيْرِ الْعَارِفِ مِنَ الزُّهْدِ وَالْعِبَادَةِ وَأَثْبَتَ مَبَادِي غُرُضِ غَيْرِهِ؛ أَعْنَى الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ، أَشَارَ فِي هَذَا الْفَصْلِ إِلَى غُرُضِ الْعَارِفِ فِيمَا يَقْصِدُهُ.

فَنَقُولُ: لِعَارِفِ الْكَمَالِ الْحَقِيقِيِّ حَالَتَانِ بِالْقِيَاسِ إِلَيْهِ: إِحْدِيهِمَا لِنَفْسِهِ خَاصَّةً، وَهِيَ مَحَبَّتُهُ لِدَلِّكَ الْكَمَالِ، وَالثَّانِيَةَ لِنَفْسِهِ وَبَدَنِهِ جَمِيعاً، وَهِيَ حَرَكَتُهُ فِي طَلْبِ الْقُرْبَةِ إِلَيْهِ. وَالشَّيْخُ عَبَّرَ عَنِ الْأَوَّلِ بِالْإِرَادَةِ، وَعَنِ الثَّانِيِ بِالتَّعَبُّدِ. وَذَكَرَ: أَنَّ إِرَادَةَ الْعَارِفِ وَتَعَبُّدَهُ يَتَعَلَّقَانِ بِالْحَقِّ الْأَوَّلِ جَلَّ ذِكْرُهُ لِدَاتِهِ وَلَا يَتَعَلَّقَانِ بِغَيْرِهِ لِدَاتِ ذَلِكَ الْغَيْرِ؛ بَلْ إِنْ تَعَلَّقَا بِغَيْرِ الْحَقِّ تَعَلَّقَا لِأَجْلِ الْحَقِّ أَيْضاً. فَقَوْلُهُ: «الْعَارِفُ يَرِيدُ الْحَقَّ الْأَوَّلَ لَا لِشَيْءٍ غَيْرِهِ» بَيَانٌ لَتَعَلُّقِ ارَادَتِهِ بِالْحَقِّ لِدَاتِهِ. وَقَوْلُهُ: «وَلَا يُوَثِّرُ شَيْئاً عَلَى عَرَفَانِهِ»؛ أَيِ لَا يُوَثِّرُ شَيْئاً غَيْرَ الْحَقِّ عَلَى عَرَفَانِهِ، فَإِنَّ الْحَقَّ مُوَثِّرٌ عَلَى عَرَفَانِهِ؛ لِأَنَّ الْعَرَفَانَ لَيْسَ بِمُوَثِّرٍ لِدَاتِهِ عِنْدَ الْعَارِفِ عَلَى مَا صَرَّحَ بِهِ فِيمَا يَجِيءُ، وَهُوَ قَوْلُهُ: «مَنْ آثَرَ الْعَرَفَانَ لِلْعَرَفَانِ فَقَدْ قَالَ بِالثَّانِيِ».

وکلّ ما هو مؤثّر وليس بمؤثّر لذاته فهو مؤثّر لا محالة لغيره . فالعرفان مؤثّر لغيره ،
وذلك الغير هو الحقّ لا غير . فإذن الحقّ مؤثّر على العرفان .

وإنّما اختصّ العارف بأنّه لا يؤثّر شيئاً غير الحقّ على عرفانه ؛ لأنّ غير العارف يؤثّر
نيل الثواب والاحتراز عن العقاب على العرفان ؛ لأنّه يريد العرفان لأجلهما ، أمّا العارف
فلا يؤثّر شيئاً عليه إلاّ الحقّ الذي هو فقط مؤثّر لذاته بالقياس إليه . وقوله : «وتعبده له
فقط» إشارة إلى تعلق عبادة العارف أيضاً بالحقّ فقط .

فإن قيل : هذا يناقض ما ذكره فيما مرّ ، وهو أنّ عبادة العارف رياضة لقواه ليجرّها إلى
جناب الحقّ ، وهو غيره ، فإنّ جرّ القوى إلى جناب الحقّ ليس هو الحقّ ذاته .
قلنا : مراده ليس أنّ العارف لا يقصد في تعبده غير الحقّ مطلقاً ؛ بل هو أنّ العارف لا
يقصد غير الحقّ بالذات ، إنّما يقصد الحقّ بالذات ، ويقصد أنّ قصد غيره بالعرض ولأجل
الحقّ ، كما مرّ .

فهذا حكم من حيث يلاحظ العارف نفسه بالقياس إلى الحقّ الأوّل الذي هو مراده
لذاته . ثمّ إذا لوحظ كلّ واحد من الحقّ والعبادة بالقياس إلى الآخر ، وجد استناد العبادة
إلى الحقّ الأوّل واجباً من الجهتين : إمّا باعتبار ملاحظة الحقّ بالقياس إلى العبادة ، فما
ذكره في قوله : «ولأنّه مستحقّ للعبادة» ؛

وإمّا باعتبار ملاحظة العبادة بالقياس إلى الحقّ ، فلمّا ذكره في قوله : «ولأنّها نسبة
شريفة إليه» .

اگر گفته شود گذشت که عارف از عبادت ، حق را قصد می کند ؛ در حالی که در این جا
می گوید عارف عبادت می کند ؛ یعنی ریاضت می کشد تا قوای خود را تقویت بخشد و به
مقام «تمکین» رسد ؛ نه آن که عبادت حق نماید ؛ زیرا کشاندن این قوا به سوی حق و
تمکین آن غیر حق است ، باید گفت : در واقع ، این کار بالغیر برای حق است . مراد شیخ

این است که عارف غیر حق را بالذات قصد نمی‌کند و غیر حق را بالعرض قصد می‌کند، اما نه بالعرضی که از حق بریده باشد؛ بلکه بالعرض به خاطر حق و وی قوای خود را برای عبادت حق تقویت می‌کند.

حال باید دید حق با عبادت چه نسبتی دارد؟ عبادت عارف به حق تعالی از دو جهت استناد دارد: یا به اعتبار ملاحظه‌ی حق نسبت به عبادت همان طور که قبلاً بیان شد (که حق استحقاق عبادت دارد) که عبادت، نسبت و رابطه‌ی شریف با حق است؛ پس ملاحظه‌ی حق با عبادت استحقاق است و ملاحظه‌ی عبادت با حق، نسبت است و ملاحظه‌ی عارف با حق، رابطه‌ی مؤثریت است.

پس یک حق است و یک عارف و یک عبادت و حق نسبت به عبادت استحقاق دارد و عبادت نسبت به حق طریق است و عارف نسبت به حق مؤثریت دارد تا به مقامی برسد که جز حق را برنگزیند: «ما خلقت الجنّ والانس إلا ليعبدون»^۱. پیش از این می‌گفتند: «خذ الغایات واترك المبادی»، و حال باید گفت: «خذ المبادی واترك الغایات».

چنانچه انسان بتواند نیت خود را چنان کند که در مبادی توجه داشته باشد تا بلکه زمزمه‌ای بشود و روزی از مبادی فارغ شود، همان مطلوب است، وگرنه اگر زمزمه‌ی غایت نباشد و از مبادی نیز فارغ نگردد، در مبادی غرق می‌شود و هنگامی متوجه می‌شود که بسیار دیر شده است.

نقدهای نگارنده بر شیخ

یک. تفاوت میان شرک و کفر

شیخ کسی که عرفان را برای عرفان برگزیند مشرک دانست، اما باید گفت: دوگانگی و

دو شدن در موردی پیش می‌آید که دو چیز در عرض هم باشد، زیرا که مؤثر همیشه واحد است و اگر عرفان مؤثر بالذات باشد، حق تعالی مؤثر بالغیر و همانند میل و دمبل می‌گردد و عرفان بت او و وی کافر می‌گردد و نه مشرک. مشرک کسی است که هم عرفان را برگزیند و هم حق را، ولی چون غایت و نهایت حقیقی همیشه یکی است، اگر عرفان برگزیده شود، حق تعالی بالغیر می‌گردد و چنانچه حق برگزیده شود، عرفان بالغیر می‌باشد. اگر عارف، قالبی بهتر از حق ندارد که عرفان را با آن ظاهر کند؛ پس عرفان، مؤثر بالذات اوست و وی کافر است؛ زیرا حق را ابزار و سبب قرار داده است و چیزی که مؤثر و برگزیده باشد؛ ولی مؤثر ذاتی نباشد، مؤثر بالغیر است و مؤثر بالذات برای عارف عرفان می‌شود و نمی‌شود که هم عرفان و هم حق مؤثر بالذات باشد تا شرک پیش آید و از همین رو گفته می‌شود ریا عبادت را باطل می‌کند، چون می‌خواهد دو بالذات داشته باشد که محال است؛ هرچند می‌توان گفت تمام مصادیق شرک به کفر باز می‌گردد.

دو. عرفان مبتدی

عبادت گفته شده که با آن به تمکین قوا می‌رسد، ویژه‌ی سالک مبتدی یا متوسط است و نه برای عارف کامل و محقق واصل و بیان شیخ و خواجه از این معنا خالی است. کسی که می‌گوید: «وجدتك أهلاً للعبادة» و به تیری که از پای ایشان درآورده می‌شود، توجهی نمی‌کند، عبادت را برای تمکین قوا انجام نمی‌دهد. کسی که عبادت را برای تمکین قوا و برای ریاضت و زحمت می‌گزارد، عارف مبتدی است که کشتی می‌گیرد تا خود را آماده کند؛ اما اگر عارف، سینه چاک شد، دیگر نماز نمی‌خواند تا قوای خود را تمکین نماید؛ زیرا دیگر قوایی ندارد و اگر پای وی را نیز ببرند بی‌خبر از آن است.

تقویت قوا برای وی مانند عبادت تمرینی است که کودکی آن را انجام می‌دهد و بعد از آن که سالک راه شد، جری و تقویت قوا ندارد؛ بلکه عبادت حق می‌کند و بس؛ اگرچه از

لوازم قهری عبادت استکمال است که قصد سالک را لازم ندارد .
 کسی که بار ریاضت عبادت می‌کند عارف حقیقی نیست؛ زیرا ریاضت؛ یعنی زحمت، ولی عارف حقیقی آن است که عاشق باشد و فارغ از هر زحمت و غیریتی است .
 در احوال امام سجاد و یا امیر مؤمنان علیه السلام است که به هنگام اذان ظهر، از عشق و حب به حق، رنگ از رخساره‌ی حضرت می‌پریده است . چنین کسی قوایی ندارد تا آن را آماده کند !

عارفی که شیخ بیان نمود و خواهی به تقریر آن پرداخت، عارف مبتدی است که باید ریاضت بکشد تا بتواند نفس خویش را رام کند، ولی عارف حقیقی، قوایی ندارد تا به جری آن پردازد؛ آن جاست که عشق، شوق، حب، وجدان وجود، تکمیل و استکمال است و استکمال و تکمیل آن نیز به تخریب است که باید خود را ترک کند؛ نه این که خود را فربه سازد. کسی که در پی کمال است، عارف مبتدی است، ولی آن که سینه چاک می‌شود؛ دیگر نماز را برای تقویت قوایی خواند؛ بلکه خود را بر زمین گذاشته و نماز می‌خواند و از تیر که هیچ، از پا نیز خبر ندارد و معنای درست فنا در اصطلاح عارفان همین است .

«حافظ تو خود حجاب خودی، از میان برخیز»

باید خود را از میان برداشت . همان بیانی که در درس‌های مصباح الانس و منازل السائرین^۱ گذشت و در این مقام پی گرفته نمی‌شود: «إيّاك نعبد و إيّاك نستعين»؛ یعنی ایّاک ایّاک، ایّاک ایّاک .

۱- نگارنده دو کتاب مصباح الانس و منازل السائرین را شرح نموده است و می‌توان آن را تفصیلی‌ترین شرح توضیحی و انتقادی بر این دو کتاب دانست که به بازناندیشی مفصل آن می‌پردازد و تفاوت عرفان محبی و محبوبی را به نیکی بیان می‌دارد .

سه . طرح نظریه‌ی فاعل و جودی

عارف در صورتی حق را بر می‌گزیند که علت فاعلی و علت غایی آن فراهم باشد . حال ، علت فاعلی برای این که حق مؤثر باشد یا حب است و یا وجود : «وجدتك أهلاً للعبادة» ، که وجدان الحق علی ما هو علیه است . پس باید ثابت نمود که حق ، مؤثر در عارف است و سپس از نوع فاعلیت حضرتش گفت‌وگو کرد .

نگارنده بر این عقیده است که افضل غایات «وجدان الوجود علی ما هو علیه» است و نه حب ؛ اگرچه برخی عبادت حبی را بر می‌گزینند که بحث تفصیلی و نقد نظریات دیگران در جای خود آمده است . در هر حال ، باید گفت : غایت عرفان ، اگر حب باشد ، باز به شهوت باز می‌گردد ؛ ولی غایت نهایی وجدان وجود است : «وجدتك أهلاً للعبادة» ؛ یعنی فاعل مؤثر ، حضرت حق و بزرگی اوست . پس حب با وجدان فرق دارد و حب در خلق و وجدان در حق است . حق ، ما را وادار می‌کند که بیابیم ؛ اما اگر خود آن شخص بخواهد بیابد ، ممکن است اشتباه کند ؛ زیرا دارای شهوت و هوس است .

عارف ، حق تعالی را اراده می‌کند ولی نه برای چیز دیگری ، مثل بهشت و مانند آن . او به جایی می‌رسد که به هیچ وجه غیر خدا را بر نمی‌گزیند و برای مثال و بر فرض محال ، اگر خدا با آن همه دولت ، مکننت ، دنیا ، آخرت ، فردوس و جنت ، گدای کوچه نشین شود ، باز مؤثر است ؛ نه چون قادر و رازق است ، یا چون بهشت می‌دهد ، یا عذاب نمی‌کند ، بلکه چون حق است حق را می‌خواهد و هرچند حق با همه‌ی کمالات است ؛ اما طمع عارف از همه‌ی کمالات بریده می‌شود .

او عبادت می‌کند ، فقط به خاطر این که خدا خداست ؛ نه این که من حق بندگی دارم ، و نه این که خدا بنده نواز است ، بلکه حقیقت او وی را به عبادت می‌کشاند و وی فاعل عبادت نیست . نه وی فاعل است و نه عبادت وی از حب ناشی می‌شود ؛ بلکه اهلیت

حضرت حق و خود حضرت حق او را به طاعت و عبادت برمی‌انگیزد؛ نه این که چون نماز را دوست دارد و از آن لذت می‌برد، عبادت می‌کند و نه به خاطر این که چون خدا خیرات دارد یا آدم با خدا باشد بهتر است! بلکه سخن در «عشق» است.

عارفی که حق را برمی‌گزیند، اگر حق بدون تمام نعمت‌ها فرض شود، یا حتی وی را در آتش اندازد، باز می‌گوید: «إِنِّي أَحِبُّكَ» و بالاتر از آن: «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ» می‌باشد. حضرت امام علیه السلام می‌فرمود: من دو رکعت نماز برای خدا نخوانده‌ام. حضرت امام، عارف کاملی است که می‌خواهد بفرماید ما هر چه می‌رویم برای خود می‌رویم و این بیان ایشان را کوچک نمی‌کند؛ بلکه آن حضرت را بزرگ می‌نماید، اگرچه در اذهان عامی مطلب روشن نباشد و چنین سخنانی حجتی است که این مرد بزرگ بیان می‌کند و حقایق را تحریف نمی‌کند و حقیقت را ابراز می‌کند که من چنین هستم؛ یعنی باز هم هست و آن که می‌فرماید: «وَجَدْتُكَ أَهْلًا لِلْعِبَادَةِ»^۱ سخن دیگری است!

اگر انسان در عرفان به دنبال این معنا نباشد و آن را از خدا طلب ننماید، خواندن عرفان و شنیدن کلمات عرفانی برای وی قساوت قلب می‌آورد و در این صورت، خواندن عرفان از نادانی است و خاصیتی ندارد.

اگر انسان - خدای نکرده - در این راه قرار نگیرد که خدایا آرزو دارم به دیار عارفان بیفتم، قساوت قلب پیدا می‌کند و خبیث می‌شود. سخن گفتن از این معانی؛ یعنی به دنبال آن راه افتادن و در غیر این صورت، مانند آن است که در وسط خیابان و در انتظار عمومی، گریبان انسانی قوی و متشخص را بگیرد و او را کتک بزند و چون می‌چشم را گرفت، بگویند: آقا شوخی کردم، در حالی که وی بی‌احترامی کرده است و باید تنبیه شود. دروس عرفانی نیز چنین است و انسان باید این معانی را برای تخلق به آن یا برای تخلیه‌ی

خود از فضولات کمالی و رسیدن به این معنا بخواند که در یابد هر چه هست اوست و اگر خواندن عرفان با این نیت نباشد، خبائث می آورد. انسان لازم است با این نیت در این صراط قرار گیرد که خدایا، ما نیز - اگر عنایت کنی - می خواهیم به هر مقدار که بتوانیم در این مسیر باشیم .

اشکال های فخر به تعبّد عارفان

«وذكر الفاضل الشارح في هذا الموضوع: أن تعبّد العارفين يكون إمّا لذات الحقّ أو لصفة من صفاته أو لتكميل أنفسهم، وهي طبقات ثلاث مترتبة. أشار الشيخ إلى الأولى بقوله: «وتعبّده له فقط»، وإلى الثانية بقوله: «ولأنّه مستحقّ للعبادة»، وإلى الثالثة بقوله: «ولأنّها نسبة شريفة إليه» .

أقول: في هذا التفسير تجويز أن يكون للعارف معبود بالذات غير الحقّ، وباقى الفصل يدلّ على خلافه. ثمّ إنّ الشيخ أشار إلى كون غرض العارف مخالفاً لأغراض غيره بقوله: «لا لرغبة أو رهبة»؛ أي لا لرغبة في الثواب أو رهبة من العقاب، وبين فساد كون ذلك غرضاً بالقياس إلى العارف بقوله: «وإن كانتا»؛ أي وإن كانت الرغبة أو الرهبة المذكورتان غايتين للعبادة، فيكون الثواب المرغوب فيه أو العقاب المرهوب عنه هو الداعي إلى عبادة الحقّ، وفيهما مطلوب عابد الحقّ، ويكون الحقّ غير الغاية؛ بل هو الوسطة إلى نيل الثواب أو الخلاص من العقاب الذي هو الغاية، وهو المطلوب. فيكون هو المعبود بالذات لا الحقّ. فهذا شرح هذا الفصل» .

فخر گوید: از عبارات شیخ چنین استفاده می شود که عبادت عارفان بر سه نوع است: یا برای ذات حق است و یا برای صفتی از اوصاف حق و یا برای استکمال نفس است. بنابراین، عبادت یا حقی است و یا وصفی و یا استکمالی و جناب شیخ به هر سه عبادت نظر دارد. به عبادت حق با عبارت: «تعبّده له فقط» و به عبادت صفتی در تعبیر: «لأنّه

مستحقّ للعبادة» و به عبادت استکمالی در : «لأنّها نسبة شریفةُ إلیه» اشاره دارد .
 این در حالی است که حالات عارف به این سه قسم منحصر نیست و گذشته از آن ،
 آن چه شأن عارف است همان عبادت حق است ؛ چرا که استکمال نفس امری غیر است
 و از طرفی میان ذات حق و صفات وی تفاوتی نیست . عبادت صفتی برای مبتدیان و
 متوسطان راه است و عبادتی که لحاظ ذات می‌گیرد مخصوص اهل انتهاست و شیخ به
 عبادت ذات حق اشاره‌ای نکرد و تنها از اراده‌ی حق سخن گفت . از نظر شیخ ، تعبد عارفان
 به ذات حق نبود و چنین استفاده‌ای از عبارات شیخ ، بی‌دقتی فخر را می‌رساند .
 سه قسم عبادت یاد شده به هم پیوسته و دارای ترتیب است که در کلام شیخ رعایت
 شده است .

باید گفت دو لحاظ عبادت وصفی و استکمالی در کلام شیخ وجود ندارد که فخر به
 وی نسبت داده است و حق با همه‌ی صفات مستحق عبادت است و نمی‌توان عبادت را به
 یک صفت بازگشت داد . لحاظ استکمالی نیز از این عبارت استفاده نمی‌شود و شیخ
 رابطه‌ی عبادت با حق و رابطه‌ی حق با عبادت و رابطه‌ی عارف با حق را بیان کرد و
 گفت : رابطه‌ی عارف با حق دو جهت دارد : یکی لحاظ نفسی و دیگری لحاظ نفس و
 بدن . رابطه‌ی حق با عبادت ، استحقاق است و رابطه‌ی عبادت با حق شرافت است ؛ پس
 تقسیم فخر از عبارات شیخ به دست نمی‌آید .

پاسخ مرحوم خواجه

این گفته‌ی فخر که عبادت استکمالی نوعی عبادت برای عارف است اشکال دارد و
 چنین معنا کردن عبارت ، نوعی تجویز و به کار بردن مجاز است که عارف ، معبودی غیر
 از حق داشته باشد که استکمال نام دارد ؛ یعنی وی عبادت می‌کند برای حق و برای این که
 به استکمال رسد . ادامه‌ی مطالب فصل نیز بر خلاف استفاده‌ی فخر دلالت دارد .

گفته شد که عبادت استکمالی خود گیری است؛ زیرا عبادت استکمالی برای به دست آوردن استجماع و استجماع برای عبادت حق است .

عارف جز حق چیزی را غایت قرار نمی دهد و عبادت استجماعی وی نیز غیر است نه بالذات و عبادت بالذات برای به دست آوردن استکمال نیست؛ بلکه استکمال وی برای عبادت است .

خواجه می گوید: این برداشت از عبارات شیخ رسا نیست؛ زیرا این بیان، خلاف همه بیانات شیخ در این باب است . جناب شیخ فرمود: عارف، حق را بر می گزیند و بس؛ و این که شما بگویید: عبادت استکمالی در شأن عارف نیست، خلاف گفته ی شیخ است .

وی سپس عبارت های شیخ را در این رابطه پی می گیرد تا سخن خود را ثابت نماید . البته، حق نیز با جناب خواجه است؛ زیرا شیخ فرمود: عارف یا به اراده ی حق است و یا به عبادت حق . اراده ی حق در موردی است که حق، مؤثر است و عبادت نیز برای استجماع قوا و قرب به حق است . استجماع قوا مؤثر بالذات نیست، بلکه بالغیر می باشد .

اراده و عبادت

پیش از این گذشت که استجماع قوا برای عارف مبتدی یا متوسط است و در مرتبه ی عالی، عارف به دنبال استجماع قوا نیست؛ پس معنا و برداشتی که خواجه از عبارات شیخ دارد بهتر است تا برداشت فخر . البته، اگر ایشان بعد از عبارت «تحققه له»، «یرید الحق الاول» را می آورد، برداشت های انحرافی از کلام ایشان صورت نمی گرفت . مقام اراده بالاتر از عبادت است و از این رو، عبادت برای عارف، استکمال در سلوک می آورد تا قوت اراده پیدا شود؛ به همین خاطر همه جا، کار سلوک با اراده تمام نمی شود و جهت نظری اراده قوی تر است و عبادت، معلول اراده می باشد؛ اگرچه علت قوت اراده می باشد . به همین سبب، جناب شیخ، هم اراده را بیان نمود و هم عبادت را و جناب

خواجه با تفسیر صحیح آن فرمود: «فقوله: العارف يريد الحق الأول لا لشيء غيره بيان لتعلق ارادته بالحق لذاته» و اراده را حالت نفس عارف و عبادت را حالت نفس و بدن عارف؛ یعنی همان استجماع دانست.

پس برداشت خواجه از عبارات شیخ درست است؛ زیرا در موردی که اراده‌ی عارف، حق را بیان می‌نماید به قوا نیازی ندارد؛ ولی اگر عبادت عارف، حق را بیان کند، عبادت با استجماع حاصل می‌شود و نه با کثرت، تشتت و تعدد قوا و از این رو، لحاظ استجماع قوا دنبال می‌شود.

اراده به لحاظ نظری است و توجه بدون عبادت نیز به دست می‌آید: «تفکر ساعة خیر من عبادة سبعین سنة» و اراده‌ی حق به عبادت ارتباطی ندارد. گاه قوت اراده، بدون عبادت حاصل می‌شود؛ اراده‌ی حق، حضور حق و توجه به حق دارد و عبادت نیز نمی‌کند و باید میان اراده و تعبد تفکیک نمود. تعبد، آثار عملی دارد و عبودیت باید تذل و تمثل داشته باشد و به انجام اعمال جوارحی و جوانحی قایم است؛ ولی اراده نیازی به اعمال جوارحی ندارد. با این توضیح باید گفت: تلطیف اراده بیش از عبادت و تجسم عبادت بیش از اراده است.

پس برداشت خواجه از عبارت شیخ، فنی است و برداشت فخر ناقص است و عارف را دوبین می‌کند.

نقل دو اشکال و پاسخ فخر

«قال الفاضل الشارح: من الناس من أحال القول بكون الله تعالى مراداً لذاته، وزعم أن الإرادة صفة لا تتعلق إلا بالممكنات؛ لأنها تقتضي ترجيح أحد طرفي المراد على الآخر.

وذلك لا يعقل إلا في الممكنات . قال : والشيخ أيضاً برهن في أول النمط السادس أنّ كلّ من يريد شيئاً فلا بدّ وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه ، ويكون المقصود بالقصد الأوّل هو ذلك الحصول ، وبنى عليه أنّ كلّ مريد مستكمل ، فإذن كلّ من أراد الله تعالى لم يكن مراده هو الله تعالى ؛ بل استكمال ذاته . وأجاب عنهما بأنّهما مصادرة على المطلوب ؛ لأنّهما مبنيان على أنّ الإرادة لا تتعلّق إلاّ بالممكن وإلاّ بما يستكمل به المرید . وهو ما ادّعاه المعترض .

ونحن نقول : إنّها تتعلّق بالله لا لشيء غيره .

فخر با نقل دو اشکال در صدد نقد آن است . نخست این که محال است حق مراد ذاتی کسی باشد؛ زیرا مراد، معلول اراده و متعلق آن است و متعلق اراده باید امری ممکن باشد و چیزی که صحت و جوب و عدم دارد و بتوان وجود آن را بر عدم آن ترجیح داد تا با اراده تحقق پیدا کند و اراده‌ی ممکن به واجب تعلق نمی‌گیرد و حق تعالی واجب است . اراده اقتضا می‌کند که یک طرف را بر دیگری ترجیح داد تا یکی از آن دو متعلق اراده گردد و گزینش فقط در ممکنات میسور است و نه در واجب تعالی .

اشکال دوم برآمده از نمط ششم همین کتاب است که شیخ گفت : « کلّ من يريد شيئاً لا بدّ وأن يكون حصوله للمريد أولى من عدمه » ؛ هر کس چیزی را اراده کند به ناچار باید حصول آن از عدم آن برتر باشد (مقدمه‌ی نخست) ، و باید مقصود بالقصد باشد و قصد اول وی از اراده ، همین حصولی باشد که می‌خواهد واقع شود و به عبارت دیگر ، اولویت وجودی و حقیقی داشته باشد و وجود آن بهتر از نبود آن باشد و در این صورت ، با مراد و مقصود خود استکمال می‌یابد . بنابراین ، حق نمی‌تواند مراد نفس باشد ؛ چون نفس با حق استکمال نمی‌یابد .

مستشکل می‌گوید : هر مریدی مستکمل است و هر اراده‌ای استکمال را برای مرید در

پی دارد؛ به این صورت که پیش از آن که چیزی اراده شود خیر آن در نظر گرفته می شود و هرچند ممکن است چیزی شر باشد، باز در آن لحاظ خیر می شود. برای نمونه، کسی که گناه را قصد می کند، خیر را می خواهد؛ ولی مصداق را اشتباه گرفته است؛ چون فاعل بالقصد است. مرید، حیثیتی را در نظر می گیرد و سپس اراده می کند؛ خواه حیثیت آن عاقلانه باشد و یا غیر عاقلانه و وهمی.

از این بیان به دست می آید هر کس خدا را اراده کند، در واقع مراد وی خدا نیست؛ بلکه استکمال خود را در نظر دارد. بر این اساس، کسی نمی تواند خود را از خیر خود جدا کند و حبّ نفس و حبّ ذات بر همه چیز مقدم است. هر کسی که می گوید «خدا»، چون می خواهد خیر ببیند از «خدا» سخن می گوید و چون خدا خیر می دهد در پی اوست. با توجه به این نکته، حتی فنا به نفع بنده است. مراد هر کسی از حق چنین است و وی خود را اراده کرده است و نام آن را حق می گذارد؛ چرا که حق در اختیار کسی نیست و هر کس خود وی در اختیار خودش می باشد و کسی که «وجدتک» می گوید از عالم دیگری است. کسی باید بگوید «وجدتک» که دیگر در وجودش «ت»؛ «من» نباشد و نفسیت از او رفته باشد. اگر کسی بخواهد حق را اراده کند، باید از خود تخلیه شود و گرنه توحید وی شرک است. کسی که نمی تواند «ایاک» را بدون «نعبد» بگوید، در عبادت وی تعدد نهفته است. هرگاه اراده ی بنده منهای حبّ وی باشد می توان گفت حق را بدون وجود نفسی خویش اراده کرده است، ولی چه کسی چنین اراده ای می کند؟ باید گفت: من می گویم حق؛ هرچند گدای کوچکی باشد که هیچ خیری در او نباشد.

خدای بسیاری همان نفس آن هاست و آن ها خود را عبادت می کنند! یکی در پی دنیاست و دیگری به دنبال گناه است، و دیگری شیرین تر و بهتر و لذیذتر از آن را که نفس خود اوست می گیرد و نام آن را خدا می گذارد. اگر کسی به این مقام برسد که

چنانچه حق تعالی وی را به وسط دوزخ ببرد و آویزان کند باز در آن جا بگوید: «إني أحبك»، «وجدتك أهلا للعبادة» می تواند از این سخنان بگوید وگرنه کسی که با یک من سرکه شیر و غسل زندگی می کند نباید از حق و چنین سخنانی دم بزند.

در مورد حضرت امیرمؤمنان علیه السلام نیز چنین است و بسیاری از علاقمندان امروز آن حضرت، چون فقط خیر را در ایشان می بینند، به ایشان ارادت دارند و اگر حضرت هم اینک شلاق به دست بگیرد، این همه خواهان ندارد؛ پس باید گفت: حضرت علی علیه السلام مردم را بعد از حیات نسبت به زمان حیات بهتر اداره کرده؛ چون در زمان حیات این همه خواهان نداشته است! حضرت امام علیه السلام می فرمود: اگر این آقا برود نماز بخواند و بیاید، آقای خوبی است و هیچ کس به او کاری ندارد؛ ولی تا می خواهد بگوید این کار را بکن، این کار را نکن، دعوا شروع می شود و می گویند آدم خوبی نیست! پس کسی نمی تواند حق را عبادت کند؛ زیرا در واقع نفس خود را عبادت می کند. البته، این عبارت خیلی بلندی است ولی مستشکل در این مقام نیست.

فخر در نقد این دو اشکال می گوید: دو دلیل یاد شده، مصادره‌ی به مطلوب است؛ چون از طرفی گفته می شود حق نمی تواند متعلق اراده واقع شود و با متعلق اراده، نفس کامل می شود؛ اما در تعلیل آن، همان را تکرار می کنید و می گوئید: حق واجب است و اراده به آن تعلق نمی گیرد؛ چون حق واجب است و دلیل شما عین مدعای شماست.

نقد پاسخ فخر

باید گفت مستشکل برای هر دو اشکال خود دلیل آورده است و دلیل وی غیر از ادعای اوست و این دلیل به مغالطه‌ی مصادره به مطلوب گرفتار نیامده است؛ زیرا در اشکال نخست، برای این که اراده فقط به امور ممکن تعلق می گیرد چنین دلیل آورد که باید متعلق اراده امری ممکن باشد تا اراده بتواند یکی را برگزیند و آن را بر دیگری ترجیح

دهد و انتخاب کند . هم چنین دلیل اشکال دوم وی نیز به تفصیل بیان شد که درستی یا نادرستی آن مورد نقد قرار گرفت و گفته شد که نمی توان نسبت به حق ، قصد اولی داشت ؛ چون قصد اولی به استکمال نفس است .

فخر رازی گوید : اراده ، به حق تعالی تعلق می گیرد و نه به چیز دیگری مانند استکمال نفس و متعلق اراده می تواند حضرت حق باشد . البته ، فخر برای ادعای خود دلیلی ارایه نمی کند و توضیح نمی دهد که چگونه حضرت حق موضوع اراده قرار می گیرد .

جواب خواجه به اشکال دوم

«وأيضاً أقول في بيانه : أن الإرادة المتعلقة بما يفعله المرید تقتضي إمكان المراد وإكمال المرید لا لتعلق الإرادة به ؛ بل لكونه فعلاً أو لكونه مستحصلاً للمرید بإرادته ، وههنا ليس المراد كذلك ، فإذا سقط الاعتراضات» .

حکیم طوس به تقریر اشکال مستشکل می پردازد و می گوید چون اراده به مراد تعلق بگیرد و قصد انجام آن را داشته باشد با آن استکمال پدید می آید و اراده ای که به مراد تعلق می گیرد فعل مرید است که اقتضا می کند مورد اراده ممکن باشد .

وی در تقریر اشکال دوم می گوید : مرید به سبب مورد اراده ی خود استکمال پیدا می کند ، ولی این سخن از جهتی درست و از جهت دیگری نادرست است .

جهت درست آن این است که اراده اقتضا می کند که مراد آن ممکن باشد و برای مرید استکمال آورد ، ولی این امر به خاطر تعلق اراده به مراد نیست ، بلکه به این خاطر است که فعل مرید است ؛ یعنی استکمال به خاطر این است که فعل مرید است از آن جهت که اراده است ؛ نه از آن جهت که مراد است . حق تعالی فعل مرید نیست و استکمال نسبت به مرید به لحاظ حق نیست و حق ، مستکمل مرید نیست ؛ زیرا حق ، فعل مرید نیست . آن چه استکمال می آورد فعل مرید است و حق فعل مرید نیست و آن چه باید ممکن

باشد حیثیت فعلی مرید است .

خواجه می گوید : سخن معترض درست نیست ؛ چون لازم نیست متعلق اراده ممکن یا مستکمل مرید باشد . آن چه که استکمال می آورد فعل مرید است و در باب حق چنین نیست و در این جا که اراده به حق تعالی تعلق می گیرد ، حق ، نه فعل مرید است و نه ممکن ، و از این رو هر دو اشکال رفع می گردد .

نقد نگارنده بر کلام خواجه

کلام خواجه با نقدهای زیر روبه روست :

یک . متعلق اراده ، به هر حال باید امری ممکن باشد و در این مورد نیز متعلق اراده در مرید است و هر چه در مرید است ، ممکن است ؛ حتی حضرت حق نیز چنین می باشد ، اما به لحاظ حاکی که از محکی حکایت دارد .

دو . خواجه مدعی شد اراده ای که مستکمل مرید است در این جا وجود ندارد ؛ در حالی که چنین نیست و مرید با فعلی که به نام اراده انجام می دهد و متعلق آن حق تعالی است ، استکمال پیدا می کند و متعلق اراده میان این که حضرت حق یا امر دیگری باشد از حیث استکمال تفاوت ندارد . البته ، باید دقت داشت که حقی که متعلق اراده است ، حق ممکن است ؛ ولی آن چه که منظور ما از حق است حق ممکن نیست ، بلکه حق واجب است . پس حق ممکن که متعلق اراده است به حمل اولی علم و عنوان مشیر به حق واجب است و حق ممکن از آن حیث که متعلق اراده است ، فعل مرید است که حمل اولی آن که علم مراد است قصد شده است و با آن به حق واجب اشاره می شود و این مورد با موارد دیگر آن تفاوتی ندارد و در این جهت ، فرقی میان واجب و غیر واجب نیست ؛ زیرا مراد اراده همیشه در وعای نفس است . اراده ، امری نفسانی است و مراد آن نیز نفسانی

می‌باشد؛ ولی با این امر نفسانی به جهت خارج آن اشاره می‌شود و نمی‌توان گفت: «وهنا ليس المراد كذلك».

سه. کلام معترض بسیار پر اهمیت و در عین حال سنگین است که متأسفانه به صورت مندمج و در هم پیچیده شده و به اجمال رها شده است.

در اشکال نخست گفته شد که خداوند واجب است و متعلق اراده باید امری ممکن باشد که در پاسخ گفته شد حق که در نفس است متعلق اراده است و حق نفسی امری ممکن است و اگر گفته شود الله خارجی متعلق اراده نیست، باید گفت هیچ مراد خارجی متعلق اراده نمی‌تواند باشد؛ چون اراده در نفس است و این امر به الله ویژگی ندارد.

در اشکال دوم گفته شد: اراده فعل بنده است و اولین چیزی که از آن زاییده می‌شود مراد است. حال، مراد که در محل بحث، حضرت حق است، دارای دو حیث است: یکی لحاظ نفسی و علمی آن است و دیگر، لحاظ خارجی آن. استکمال امری نفسانی و مراد آن؛ یعنی حق نفسی عنوان مشیر است که لحاظ آلی دارد و ما به نظر است. جهت خارجی آن که «ما فیه ينظر» است لحاظ اصالی دارد. نفس با حقی که حیث ثانوی دارد و علم است استکمال می‌یابد.

از طرفی چنین نیست که هر کس فعلی را اراده کند اولاً و بالذات به سبب آن استکمال پیدا می‌کند؛ هر چند هر چه اراده کند استکمال پیدا می‌کند، ولی استکمال، همیشه مقصود اولی نیست. وقتی عارف، حق را اراده می‌کند، مقصود اولی وی حق است؛ اگرچه استکمال می‌آورد، اما استکمال مقصود اولی وی نیست. هم چنین استکمال برای عارف مقصود بالعرض نیز نیست؛ زیرا وی در این صورت دیگر عارف نیست، بلکه عابد یا زاهد است.

عارف از حق، لحاظ علم، فعل و مانند آن را ندارد و فقط حق را می‌خواهد و به ذهن وی

خطور نمی‌کند که آیا از اراده‌ی وی استکمال حاصل می‌شود یا خیر . با این توضیح باید گفت : اشکال مستشکل وارد نیست که مدعی شد آن‌چه ما به واسطه‌ی آن استکمال پیدا می‌کنیم همان مراد و مقصود اولی است و نقد فخر و بیان خواجه نیز دارای اشکال است .

برای تبیین بحث لازم است اشاره شود عارف نیز دو حق را اراده می‌کند : گاه مراد وی از حق ، منفعت حق و دنیا و آخرت است و وی به دنبال استکمال نفس است . چنین شخصی را نمی‌توان عارف گفت . عارف یعنی عاشق و از حق ، نفع ، استکمال یا دفع بلایی را در نظر ندارد و خود حق است که کمال اراده‌ی عارف است و این همان بیان مولاست که : «وجدتك أهلاً للعبادة» . وی عبادت می‌کند ؛ چون حق را اهل عبادت یافته و علت عبادت اهلیت حق است و عابد مفعول و حق فاعل است .

عبادت وی معلول اهلیت اوست و چون اهلیت او ثابت است عبادت وی نیز ثابت است . چنین عبادتی حبی نیز نیست ، بلکه قهری ، یافتنی و مخصوص اهل معرفت است و کسی که به این مقام برسد رخ به رخ حق می‌ایستد :

بنازم به بزم محبت که آن جا گدایی به شاهی مقابل نشیند

عبادت عارف برای جهنم یا بهشت نیست و حنای بهشت و جهنم برای وی رنگی ندارد و بهشت و جهنمی نمی‌بیند و تنها اهلیت حق را می‌بیند . البته ، اگر غیر عارف چنین بگوید ، منع فیض کرده ، و حرمت نعمات حق را نگه نداشته و منکر قدرت حق شده است . شیخ هم فرمود : جزا و مجازات باید باشد تا باعث شود که مردم ملاحظه کنند و اگر بهشت و جهنم برداشته شود ، همه یا دست‌کم بسیاری از مردم از دین بر می‌گردند . کسی باید چنین سخنی را بگوید که از بهشت و جهنم گذشته باشد ، وگرنه گمراه است . اهلیت حق ، عارف را مسحور می‌کند و چیزی برای وی اصالت ندارد . کسی که به این مقام می‌رسد ، فقط زنده‌ی اهلیت حق و عابد اهلیت اوست و حتی اگر حق ، بر فرض

محال، گدای کوچه نشین نیز شود و خدایی را از وی بگیرند و بهشت و جهنم و هر چه رزق و روزی است را از دست بدهد، وی هم چنان عاشق حق است. اگر کسی چنین ادعایی کند، خدا بر مغز وی می‌زند و دنیا و آخرت وی را بر باد می‌دهد و او را امتحان می‌کند، و اگر اهل باشد، وقتی بر مغز وی زده می‌شود؛ هر چند به دست ابن ملجم و با شمشیر زهرآلود زده شود، می‌فرماید: «فزت وربّ الکعبة»؛ یعنی وی سرافراز امتحان خود را داده است و با لذت می‌گوید: بزَن، هر کجا می‌خواهی بزَن که «وجدتک أهلاً للعبادة»! و این امر، غایت عرفان عارفان است. این مرتبه‌ی اعلاست و خداوند به انسان لطف کند تا به این مقام برسد که غیر از این مقام هر چه باشد یک پای آن حق نیست و آن که حق‌الحق است همین است که علت عبادت، خود حق شود و عبد، چیزی نیست و مُظهر و مَظهر حق است.

اگر گفته شود: استکمال برای عارف، مقصود عرضی است، باید گفت: چنین نیست؛ زیرا کسی که چنین نیت و مقصودی دارد دیگر عارف نیست، بلکه عابد یا زاهد است؛ هر چند باید دقت داشت که آثار معرفت برای عارف بدون قصد و توجه ظهور می‌یابد و امری قهری است که متعلق قصد واقع نمی‌شود، ولی بحث در این آثار نیست، بلکه سخن در قصد عارف و غیر عارف و پی‌آمدهای آن است که ذکر آن گذشت.

بر این اساس، این گفته که «عارف حق را اراده می‌کند؛ نه چیز دیگری را» تنها با بیانی که نگارنده داشت قابل توضیح است و باید دقت نمود که مراد عارف از حق، علم نفسی نیست و تنها حضرت حق را اراده می‌کند و چه بسا که لحاظ نفسی یا فاعلیت خود نسبت به اراده‌ی حق را نیز لحاظ نمی‌کند؛ اگرچه این امر، بدون لحاظ توجه در نفس وجود دارد، و لازم است به هر دو لحاظ حق توجه داشت تا همانند مستشکل میان حق نفسی و خارجی خلط نشود.

از آن چه گذشت به دست می‌آید که حقیقت عرفان امری فراتر از آن است که در کلام ابن سینا یا خواجه آمده است و در حقیقت، عارف، حق را اراده نمی‌کند و حرکت وی ارادی نیست، بلکه حرکت وی عشقی و وجودی است که توضیح چگونگی آن در کلام مولا علی علیه السلام آمده است: «و جدتك أهلاً للعبادة»؛ یعنی تویی که ما را به عبادت و معرفت واداشتی و در این صورت، وجدان عین کمال است و اراده‌ای برای عارف در کار نیست، بلکه فقط اراده‌ی حق است که کارگر می‌باشد. عارف اراده‌ای ندارد تا حق را اراده کند؛ چون چیزی کم ندارد. داشتن اراده در ظرف استکمال است که ویژه مبتدیان و متوسطان در سلوک است و شیخ از آن فراتر نرفته است. عارف کامل اراده‌ای ندارد و حق فاعل اراده و مرید است، اما اراده‌ی حق ظرف فعل حق است؛ نه ظرف ذات و بنابراین، حق در ذات اراده‌ای ندارد و آن کس که این مقام را دریابد از اراده به عشق می‌افتد و چیزی از او نمی‌ماند.

۷- اِشَارَةٌ: اصالت حق

«المستحلّ توسط الحقّ مرحوم من وجه؛ فإنّه لم يطعم لذّة البهجة به فيستطعمها، إنّما معارفته مع اللذات المخدجة، فهو حنون إليها، غافل عما وراءها، وما مثله بالقياس إلى العارفين إلا مثل الصبيان بالقياس إلى المحنّكين، فإنّهم لما غفلوا عن طيبات يحرص عليها البالغون، واقتصرت بهم المباشرة على طيبات اللعب صاروا يتعجبون من أهل الجدد إذا إزوروا عنها عائفين لها عاكفين على غيرها. كذلك من غصّ النقص بصره عن مطالعة بهجة الحقّ، أعلق كفيّه بما يليه من اللذات لذات الزور، فتركها في دنياه عن كره، وما تركها إلا ليستأجل أضعافها.

وإنما يعبد الله تعالى ويطيعه ليخوله في الآخرة شَبَعَهُ مِنْهَا ، فَيَبْعَثُ إِلَى
مَطْعَمٍ شَهِيٍّ ، وَمَشْرَبٍ هَنِيءٍ ، وَمَنْكَحٍ بَهِيٍّ إِذَا بَعَثَ عَنْهُ ، فَلَا مَطْمَحَ لَبْصِرِهِ
فِي أَوْلَاهِ وَأُخْرَاهِ إِلَّا إِلَى لَذَاتِ قَبْقَبِهِ وَذَبْذَبِهِ .
والمستبصر بهداية القدس في شجون الايثار قد عرف اللذة الحق ، وولّى
وجهه سمتها مترحماً على هذا المأخوذ عن رشده إلى ضده وإن كان ما
يتوخاه بكده مبدولاً له بحسب وعده .

ابن سینا گوید: بر اساس بیان گذشته، حق یا غایت است و یا واسطه. عابد و زاهد که
حق را واسطه قرار می دهند مورد ترحم و رحمت حق قرار می گیرند و به واسطه با حق
محشور می باشند.

عابد یا زاهد، مرحوم است؛ یعنی مورد ترحم است و باید نسبت به او رقت داشت؛
چرا که کسی خدا را واسطه قرار می دهد که ناقص و ناتوان است و طعم لذت را نچشیده
است و اگر آن را چشیده بود استعداد پیدا می کرد: «من فقد حساً فقد فقد علماً». کسی که
نمی تواند خدا را غایت قرار دهد، در واقع استعداد آن را ندارد: «كلّ مُبَسِّرٍ لما خلق له»^۱
و ابن سینا بر این اساس او را تبرئه می کند و وی را مرحوم می داند؛ چرا که بیش از این از
وی ساخته نیست و او فقط با لذایذ مادی محشور و آشناست و همانند بچه ها محدود در
بازی است، ولی وقتی کودک به انسان با تجربه و کاملی که از لذایذ دیگر؛ مانند لذت
شهوت، ریاست و دنیا خبر دارد، نگاه می کند با خود می گوید: چطور او بازی نمی کند!
غافل از این که پدر وی بازی های دیگری انجام می دهد که وی از آن بی خبر است.

مرحوم شیخ می فرماید: کسی که خدا را واسطه قرار می دهد و کسی که نمی تواند خدا
را نهایت قرار بدهد، دید وی ناقص است و نمی تواند بیش از این را ببیند و اگر کسی را

بیند که خدا را نهایت قرار می‌دهد تعجب می‌کند که چطور می‌گوید : من بهشت را نمی‌خواهم و از عذاب جهنم باکی ندارم !؟ .

کسی که خدا را واسطه قرار می‌دهد، کارهای نیک خود را از باب اکراه و برای ثواب انجام می‌دهد و دنیا را نیز که ترک می‌کند برای تحصیل آخرت است و در واقع، وی اجیر است و اجر می‌گیرد و گرنه به صورت طبعی ﴿إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾^۱ و ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خَسْرٍ﴾^۲ وصف حال اوست . ماه رمضان برای چنین شخصی ماه عبادت اجباری است . می‌فرماید : ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^۳ ؛ شب را مهم می‌داند و نه روز که قدری ندارد . روز برای کار و کسب است . شب قدر از هزار ماه که شب هم در آن باشد بهتر است . خیر هم افعَل تفضیل است و توان آن را بالا می‌برد و یک شب آن از هزار شب بالاتر است و از این رو ، ماه رمضان برای عابد و زاهد مهمان محترمی است اما پر زحمت است و چنین کسی نمی‌تواند دعای وداع بخواند ، بلکه امام سجاد علیه السلام است که از نیمه‌ی ماه که می‌گذرد الوداع ، الوداع می‌کند . کسی که خدا را واسطه قرار می‌دهد با این مشکلات ، خداداری می‌کند ، بر خلاف آن که اراده‌ی حق دارد و عاشق است . کسی که حق را می‌یابد و او را اراده می‌نماید ، دنیا برای وی شاق است و اگر بخواهد آن را دنبال کند ، برای وی سخت است . همان بیانی که در منازل السائرین داشتیم : «الْحَقُّ مُرٌّ لِأَهْلِ الْبَاطِلِ لَا لِأَهْلِ الْحَقِّ ، وَالْحَقُّ حَلْوٌ لِأَهْلِ الْحَقِّ ، وَالْبَاطِلُ حَلْوٌ لِأَهْلِ الْبَاطِلِ ، وَالْبَاطِلُ مُرٌّ لِأَهْلِ الْحَقِّ» .

کسی که به مقام عشق و بهجت حق و در اعلا وادی ایثار مستبصر گشته است به ارادة الحق می‌رسد ، «وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ»^۴ و دیگران را بر خود ترجیح می‌دهد ؛ زیرا لذت حق را می‌داند و رو به سوی حق می‌کند و به کسی که خدا

۱- یوسف / ۵۳ .

۲- عصر / ۲ .

۳- قدر / ۱ .

را واسطه قرار داده است ترحم می‌کند و وی را که از رشد باز مانده است مذمت نمی‌کند و خدا هر چه را به هر کس بدهد به وی نیز می‌دهد، ولی او به دنبال مزد نیست. وی کار خود را انجام می‌دهد و خداوند خود بنده پروری دارد و کار خود را می‌داند. غرض شیخ از این اشاره این است که می‌خواهد برای زاهد و عابدی عذرخواهی کند که جایز می‌دانند حق را واسطه‌ای برای رسیدن به چیز دیگر قرار دهند؛ چرا که آنان بیش از این ادراک ندارند.

شرح خواجه

«المخدج : الناقص ، يقال : أخذجت الثَّاقَةَ ؛ إذا جاءت بولدها ناقص الخلق ، ولولد مخدج . والحنون : المشتاق ، وحنكته السنّ وأحنكته ؛ أي أحكمته التجارب ، فهو محنك ومحنك . وأزور عنه ؛ أي عدل عنه . وعاف الطعام أو الشراب ؛ أي كرهه فلم يتناوله . وعكف على الشيء ؛ أي أقبل عليه مواظباً . وخوّل الله الشيء ؛ أي ملّكه إيّاه وبعثر عنه ؛ أي كُشف عنه وطمح بصره إلى الشيء ؛ أي ارتفع .

والتقبب : البطن ، والذذبذب : الذكر ، وقد لاحظ الشيخ فيهما قول النبي ﷺ : «من تقى مؤونة لقلقه وقبقيه وذذببه فقد وقى» ، والقلق : اللسان .

والشجون جمع شجن ، وهو طريق الوادي ، والكدّ : الشدّة في العمل وطلب الكسب . والغرض من هذا الفصل تمهيد العذر لمن يجوز أن يجعل الحقّ واسطة في تحصيل شيء آخر غيره وهو من يتزهد في الدنيا ويعبد الحقّ رغبةً في الثواب أو رهبةً من العقاب ، ووجه العذر بيان نقصه في ذاته .

وفي عبارات الشيخ لطائف كثيرة يتبيّن للمتأمل فيها :

منها : وصف اللذات الحسّية بنقصان الخلقة ، وهو نقصان لا يمكن أن يزول .

ومنها : تشبیه من لم يقدر على مطالعة البهجة الحقيقية بالأعمى الذي يطلب شيئاً ، فإنّه يعلّق يده بما يليه ، سواء كان ما أعلق به يده مطلوبه أو لم يكن .

ومنها : التنبیه على أنّ زهد غير العارف زهد عن كره ، فهو مع كونه في صورة الزهّاد أحرص الخلق بالطبع على اللذّات الحسیّة ، فإنّ التارك شيئاً استأجل أضعافه أقرب إلى الطمع منه إلى القناعة .

ومنها : نسبة همته إلى الدناءة والضعّة ، فإنّ قوله : « لا مطمح لبصره » مشعر بأنّه أدنى منزلةً من أن يستحقّ تلك اللذّات الحسیّة .

ومنها تعبير البالغ في تخصيص لذّة البطن والفرج بالذكر . وقد ذكر في آخر الفصل أنّ هذا الناقص المرحوم ينال ما يريجه ويطلبه بكده من اللذّات الحسیّة حسبما وعده الأنبياء عليهم السلام . وقد أشار إلى كیفیّة ذلك في النمط الثامن حين ذكر إمكان تعلّق نفوس البله بأجسام هي موضوعات لتخيّلاتهم ، وعبر عن هذه السعادة بالسعادة التي تليق بهم .

عبارت شيخ نکاتی بلند دارد که جناب خواجه به برخی از آن اشاره می کند :
الف) اهل لذت حسی با آن که مدام از آن بهره می برند و خسته می شوند ، ولی باز به آن گرسنه هستند و احساس نیاز می کنند . لذات حسی ناقص است و به همین جهت ، کسی در در دنیا از لذت سیر نمی شود ؛ بر خلاف لذت آخرت که انسان را سیر می کند . فرق دنیا و آخرت این است که در دنیا نقصان افتاده و ابدیت است که انسان را سیر می کند .

ب) جناب شیخ کسی را که قادر به مطالعه و دریافت بهجت حقیقی نیست به نابینا تشبیه نموده است که به هر چیزی می رسد همان را می گیرد و برای او فرقی نمی کند که آن چه را می گیرد مطلوب است یا خیر .

ج) زهد غیر عارف زهد اجباری و اکراهی است ؛ زیرا غیر عارف با این که در صورت زاهد است ، ولی حریص ترین خلق بر لذت های حسی است و او چیزی را با این امید ترک

می‌کند که در آینده چند برابر آن را دریافت کند و چنین کسی به طمع نزدیک‌تر است تا به قناعت .

د) کسی که خدا را واسطه قرار می‌دهد دون همت و فردی فرودین است؛ زیرا عبارت «لا مطح لبصره» مشعر بر این است که چنین کسی از این که استحقاق لذت‌های حسی را داشته باشد پایین‌تر است .

ه) جناب شیخ مذمت و سرزنش را به لذت شکم و شهوت اختصاص داد و از میان همه‌ی لذت‌ها این دو را به ذکر ویژگی داد .

و) شخص مرحوم با این که خدا را برای رسیدن به لذات حسی واسطه قرار داده است ولی به آنچه که از طرف انبیا علیهم‌السلام وعده داده شده است می‌رسد و شیخ به کیفیت آن در نمط هشتم اشاره کرد که گفت : محسوسات را به گونه‌ی تمثل به او می‌دهند؛ زیرا مجردات را نمی‌تواند درک کند؛ یعنی لذایذ را باید با نوع حس به افراد بدهد .

ملاحظات نگارنده بر سخن شیخ

ترک دنیا و آخرت یکسان است؛ چرا که هم دنیا لذت است و هم آخرت و هر دو در لذت مشترک می‌باشد و کسی که دنیا را برای بهشت و حور و قصور ترک می‌کند، در باطن بیش‌تر به شهوات تمایل دارد؛ زیرا شهوت اندک را برای رسیدن به شهوت بالاتر ترک می‌کند و شهوت پرست واقعی این است که حاضر نیست بایک لحظه خود را ارضا کند و اگر عارف نیز بگوید لذت حقیقی خداست؛ باز، در لذت‌بری مشترک است و شیخ گفت کسی که لذت دنیا را برای لذت آخرت ترک می‌کند، طمع دارد و طماع است و هم چنین کسی که این دو لذت را برای رسیدن به لذت حق ترک می‌کند، طماع‌تر است و وی در لذت‌بری، چیره‌دست است و طمع به نهایت لذت دارد و وی در واقع عین هوس،

بلکه اهل هوس است که با هوس نیز درمان نمی‌شود .

لذت و الم هر دو حقیقتی است که مورد انکار نیست و لذت ، مستحسن است و طبع آدمی آن را می‌پسندد .

از طرفی ، هر چه لحاظ تجردی لذت بیشتر باشد ، بیش‌تر لذت‌بخش است . لذت مادی به کثرات و به آلام آلوده است و هرچه لحاظ تجردی لذت بیش‌تر شود و کثرات آن کم‌تر گردد ، آلام آن کاهش می‌یابد . لذا لذت مادی هم لحاظ نفسانی و هم لحاظ تجردی دارد و لذت محض مادی وجود ندارد ، حال خواه جهت تجردی آن وهمی باشد یا خیالی و یا عقلی .

هر چه بر جهت تجردی لذت افزوده گردد ، آن لذت بیش احساس می‌شود و گوارایی آن بیش‌تر می‌شود تا جایی که اعلی و اشرف و اولی و اذوم همه‌ی لذت‌هاست . عبارت شیخ این معنا را می‌رساند ؛ زیرا گفت : کسانی که طعم لذت بهجت را نچشیده‌اند غفلت دارند و ناقص هستند ، ولی کسی که می‌داند لذت حق چیست ، به سوی او روی می‌آورد ، علت حرکت وی به سوی حق لذت بردن او از حق است . معرفت وی علت فاعلی و غایت آن لذت حق است .

هم‌چنین کسی که لذت حق را شناخته و به آن روی آورده است ، عقیده‌ای ضمنی نیز دارد و آن این است که با شناخت لذت حق ، عرفان وی علت این امر شد که در پی لذت حق برود و لذت‌های دیگر نیز از دست وی نمی‌رود ؛ چون وعده‌ی حق ، استیفای آن لذت‌هاست . بنابراین ، بهترین طریق برای کام‌یابی این است که انسان لذت حق را دنبال کند ؛ چون با به دست آوردن لذت حقی ، لذت خلقی را از دست نمی‌دهد .

شایان ذکر است مادر این جا کامیابی عامی و مبتدی را بیان نمی‌کنیم ، بلکه می‌خواهیم عارف را بنمایانیم و عارف اگر به دنبال لذات باشد احرص الناس است ؛ بلکه اراده‌ی

اصلی وی به حق است و نه به لذت حق . عارف آن است که یک غایت بیشتر نداشته باشد و آن هم حق است . اگر غایت وی لذت حق باشد ، حق را واسطه و ابزار رسیدن به آن قرار می دهد . بنابراین ، چنین فردی نمی تواند عارف باشد . عارف آن است که اراده وی به حق از آن جهت که حق است به حق تعلق بگیرد و غایت اولی و ذاتی وی حق باشد ؛ هرچند کسی که اراده‌ی حق می کند هیچ چیز را گم نمی کند و لذت نیز برای او هست ؛ اما غایت وی لذت نیست .

بنابراین ، این اشاره برای بیان لذایذ مناسب است ، ولی برای بیان اراده‌ی عارف ، اتهام است . اگر عارف به دنبال لذایذ باشد ، مجرم است و نه عارف . آنچه عارف اراده می کند حق است و نه لذت حق که در عبارت آمده است .

فصل سوم

منازل سلوک

۸- إِنْشَارَةٌ : اراده

﴿أَوَّلُ درجات حركات العارفين ما يسمونه هم الارادة . وهو ما يعترى المستبصر باليقين البرهاني والساكن النفس إلى العقد الايماني من الرغبة في اعتلاق العروة الوثقى ، فيتحرَّك سرّه إلى القدس لينال من روح الاتّصال ، فما دامت درجته هذه فهو مرید ﴾ .

شیخ ، منازل سلوک و مبادی عرفان را در یازده اشاره بیان می‌کند و منزل نخست را منزل اراده قرار می‌دهد . در منازل السائرین ، اراده در مرتبه‌ی اصول آمده است و اصول با قلب لحاظ می‌شود . در این جا نیز شیخ از قلب شروع می‌کند . عارف مبتدی ، متوسط در سلوک است و ابتدای عرفان ، ابتدای سلوک نیست و بر این اساس ، جناب شیخ که از اراده و مرید سخن می‌گوید ، پیش از آن را مبادی سلوک می‌داند و نه آغاز سلوک . شروع سلوک با اراده است . نخستین مرتبه‌ی صاحب اراده ، مرید است ، و بالاتر از آن مراد است و بنابراین ، هر مُریدی باید اراده داشته باشد ، ولی چنین نیست که هر صاحب اراده‌ای مرید باشد ؛ بلکه ممکن است برتر از مرید باشد . اراده ، دارای مراحل چهارگانه است : ادراک (تصور) ، تصدیق ، جزم و عزم و حرکات عضله .

شیخ این چهار مرحله را به سه مرحله تقلیل می‌دهد و حرکات عضله را نمی‌آورد؛ چون لازم نیست اراده فعل مادی داشته باشد. عارف می‌خواهد حق را اراده کند و ابزار مادی نیاز ندارد.

دیگر این که چون در اراده‌ی عارف لحاظ کثرت نیست؛ جزم و عزم نیز دو امر نمی‌باشد و در اراده‌ی عادی است که ممکن است جزم و عزم مختلف باشد، مثل این که کسی جزم دارد که کاری خوب است؛ اما آن را دنبال نمی‌کند یا کسی عزم دارد، ولی جزم ندارد و این دو قابل افتراق است، ولی اراده‌ی عارف چون لحاظ وحدتی دارد، این دو را از هم جدا نمی‌سازد.

اما مرید به دو دسته اطلاق می‌شود: یکی آن که با سِرِّ خود به سوی حق از طریق برهان حرکت میکند و دیگری از طریق اعتقاد تقلیدی و عام حرکت می‌کند و صاحب شرع مقدس و کلام معصوم به او اعتقاد می‌دهد: «ان للناس علی الله حجّتين: حجة ظاهرة و حجة باطنة»^۱. یا حجت ظاهری؛ مانند کلام معصوم برای او اعتقاد می‌آورد و یا حجت باطنی؛ مانند: برهان و عقل او را به معنایی ارشاد می‌کند که مرید می‌گردد، ولی در هر دو صورت، هر دو طریق یاد شده ذهنی است. متعلق اراده علم است و معرفت و شخصیت و تشخّص نیست؛ بلکه حصول است که یا از طریق دلیل ظاهری است و یا از طریق دلیل باطنی.

کسی که میل پیدا می‌کند تا به حق چنگ زند و در پی آن، باطن وی حرکت می‌کند. علم وی که ذهنی است، آرام آرام وی را حرکت می‌دهد تا به حقیقت رسد. وقتی که به این مقام رسید و چیزی در او پیدا شد و استبصار و میل آورد و باطن را به سوی حق

حرکت داد، مرید می‌شود و وی به دستگیر نیازمند می‌گردد. او اکنون صاحب اراده می‌شود؛ چون صاحب اعتقاد است و اگر کسی صاحب اعتقاد نیست، صاحب اراده نمی‌باشد. اگر کسی نمی‌تواند اراده‌ی خود را اعمال کند به خاطر این است که در مقام نفس قرار دارد. کسی که در مقام نفس است، یقین پیدا نمی‌کند و تصدیق و اذغانی برای وی حاصل نمی‌شود؛ بلکه در مسیری قرار دارد که با هوس و نفس همراه است و وقتی به ادراک، تصدیق، یقین و قلب رسید، صاحب اراده می‌شود و چنین نیست که شخص با یقینی، بی‌اراده باشد و اگر بدون اراده باشد؛ به حتم یقین ندارد و به تعبیر قرآن کریم: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ الْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ﴾^۱. اگر علم الیقین باشد، آن را خواهی دید و اگر ندیدی، یقین وجود ندارد. اگر یقین باشد، اراده نیز هست؛ چون اراده است که باطن را به حرکت وا می‌دارد. پس مرید، کسی است که محکم باشد و اگر پیر یا مولایی به او گفت بمیر، می‌میرد و آن را خیر خود می‌داند.

تعبیر خواجه: «اعتراه؛ آی غشیه» یعنی یقین بر سر وی فرو می‌ریزد و یقین، او را دنبال می‌کند و لازم نیست او به دنبال یقین رود.

پس نخستین منزل این است که دل در پی حق به راه افتد؛ ولی باید این اراده را مستحکم کرد؛ یعنی باید قلب پیدا کرد. البته، نفس را باید پشت سر گذارد و هوس‌های نفسانی را از دست داد و بعد از این که نفس و هوس‌های نفس تمام شد و به مقام قلب رسید و صاحب اراده شد و یقین نیز داشت (یا از علم یا از لسان عام) حال صاحب اراده و مرید می‌گردد و باید اطاعت کند و در منازل سیر نماید. نخستین منزل ارادت است. اگر ارادت نباشد، موفقیت در کار نیست. چنان‌چه در لسان سلوک علمی نیز اگر کسی به

کتابی اعتقاد نداشته باشد و آن را بخواند یا به استادی اعتقاد نداشته باشد هر اندازه وقت هزینه کند خیری نمی‌برد؛ اگرچه چیزی فراگیرد. وی حافظه و معلومات دارد ولی علم و کسب ندارد. شنیدنی‌ها را به یاد دارد، ولی چیزی از آن نمی‌چکد؛ زیرا ارادت ندارد و در نتیجه این امور برای وی حاصل نمی‌شود و با توجه به همین نقش و کار ویژه ارادت است که نخستین منزل قرار گرفته است. با حصول ارادت، صاحب ارادت هر چه را که فهمید دنبال می‌کند و دیگر چنین نیست که مزاحم یا اماره‌ی بی‌بدی و ضد و مزینه و مسوئله داشته باشد و کسی یا چیزی نمی‌تواند نفس را برای وی زینت دهد؛ بلکه «کالزُّبیر الحدید» است که به هر چه معتقد شود به سوی آن می‌رود و آن را دنبال می‌کند و این مقام بس بلندی است و اگرچه اول منزل قرار داده شده ولی اول منزلی است که در قلب سُکنی می‌گزیند و صاحب اراده از نفس و مبادی نفس که مبادی بسیاری دارد فارغ است.

شرح و تفسیر خواجه

«إعتراه؛ أي غشيه . واعتلاق العروة الوثقى : الاعتصام بها .

وَأَعْلَمُ أَنَّ الشَّيْخَ أَرَادَ بَعْدَ ذِكْرِ مَطَالِبِ الْعَارِفِينَ وَغَيْرِهِمْ أَنْ يَذْكَرَ أَحْوَالَهُمُ الْمُتَرْتِبَةَ فِي سُلُوكِهِمْ طَرِيقَ الْحَقِّ مِنْ بَدَأِ حَرَكَتِهِمْ إِلَى نَهَائِهَا الَّتِي هُوَ الْوَصُولُ إِلَيْهِ تَعَالَى ، وَيُشْرَحُ مَا يَسْنَحُ لَهُمْ فِي مَنَازِلِهِمْ . فَذَكَرَهَا فِي أَحَدِ عَشْرٍ فَصلاً مُتَوَالِيَةً ، وَأَوَّلُهَا هَذَا الْفَصْلُ ، وَهُوَ مُشْتَمِلٌ عَلَى ذِكْرِ مَبَادِي حَرَكَاتِهِمْ ، فَذَكَرَ : أَنَّ الْإِرَادَةَ هِيَ أَوَّلُ دَرَجَاتِهِمُ الْمُتَرْتِبَةَ بِحَسَبِ حَرَكَاتِهِمْ ، وَهِيَ الْمَبْدَأُ الْقَرِيبُ مِنَ الْحَرَكَةِ ، وَمَبْدَؤُهَا تَصَوُّرُ الْكَمَالِ الذَّاتِيِّ الْخَاصِّ بِالْمَبْدَأِ الْأَوَّلِ الْفَائِضَةِ آثَارَهُ عَلَى الْمُسْتَعِدِّينَ مِنْ خَلْقِهِ بِقَدْرِ اسْتِعْدَادَاتِهِمْ ، وَالتَّصَدِيقُ بِوَجُودِهِ تَصَدِيقاً جَازِماً مَعَ سَكُونِ النَّفْسِ ، سِوَاءِ كَانِ يَقِينِيّاً مُسْتَفَاداً مِنْ قِيَاسِ بَرَهَانِيٍّ أَوْ كَانِ إِيمَانِيّاً مُسْتَفَاداً مِنْ قَبُولِ قَوْلِ الْإِئِمَّةِ الْهَادِيْنَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى . فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا

اعتقاد یقتضی تحریک صاحبہ فی طلب ذلك الفيض .

ولمّا كانت الإرادة مترتبةً على هذا التصديق ، عرفها بأنّها حالة تعترى بعد الاستبصار أو العقد المذكور ، ثمّ صرّح بأنّها رغبة في الاعتصام بالعروة الوثقى التي لا تزول ولا تتغيّر . فهي مبدء حركة السرّ إلى العالم القدسي ، وغايتها نيل روح الاتصال بذلك العالم» .

جناب شیخ بعد از ذکر مقاصد عارفان اراده کرد که حالاتی که در سلوک حق بر آنان پیش می آید را بیان نماید .

سلوک ، ترتیبی است ، و اگر منزلی از آن از دست برود ، ادامه ی آن باطل می شود . البته سلوک ، نهایت ندارد و هر کس باید به حق خود برسد .

جناب شیخ ، آنچه را که برای عرفا پیش می آید - منازل - در یازده فصل متوالی ذکر کرده و نخستین منزل آن را اراده قرار داده است . اراده ، نخستین درجه از مراتب سیر و سلوک عارفان و مبدء قریب و بی واسطه ی آن است که ابتدای آن تصور کمال ذاتی خاص حق تعالی است و آثار این مبدء بر کسانی که استعداد دارند فیضان دارد و نیز تصدیق به وجود این کمال ذاتی است ؛ تصدیقی که اذعان ، طمأنینه و سکون نفس داشته باشد ؛ نه تصدیقی عمومی که باشک توأم است . سکون نفس به این معناست که دیگر هیچ طرف را نگاه نمی کند ؛ بلکه یک سو و یک جهت است ؛ خواه سکون و ایمان قلبی ، از قیاس برهانی برگرفته و مستفاد باشد یا از کلام ائمه ی معصومین علیهم السلام .

از آن جا که اراده بر تصدیق مترتب است ، شیخ اراده را این گونه تعریف می نماید : اراده ، حالتی است که بعد از استبصار مستفاد از قیاس برهانی یا بعد از اعتقاد و ایمان برگرفته از قول معصومین علیهم السلام بر عارف عارض می شود .

جناب شیخ در ادامه تصریح می‌کند که اراده میل و رغبتی در چنگ زدن به عروة الوثقی است. اراده، میل می‌آورد تا اعتماد کند و خود را به شاخه‌ای متصل کند. پس اراده، مبدء حرکت سرّ و باطن است و غایت این سیر، همان نیل به روح و حقیقت اتصال به عالم قدس می‌باشد؛ یعنی مرید به واقع باور می‌نماید که حقیقتی است و به آن اتصال پیدا کرده است، ولی آن را نمی‌بیند.

تأملی بر کلام شیخ و خواجه

یک. شیخ گوید نخستین درجه‌ی حرکات عارفان، اراده است. منظور وی از «حرکات» همان سیر عارفان است که تعبیر حکمی و فلسفی از این اصطلاح عرفانی است. این در حالی است که در عرفان، حرکت فلسفی وجود ندارد. حرکت که به تفسیر فلسفه، خروج از قوه به فعل است با قصد عارف که در پی خرابی است و به دنبال ساختار نیست، منافات دارد؛ چراکه حرکت گام دارد، ولی سیر دام دارد. حرکت فلسفی سیری زمینی است ولی سیر و سلوک امری تجردی است. حرکت خروج است و سیر وجود، حرکت فقدان را در خود دارد ولی سیر وجدان را.

دو. در مقام سلوک می‌گویند: سالک باید به دنبال پیر خود باشد و جناب خواجه به ضرورت پیروی از ائمه‌ی هدی علیهم‌السلام اشاره دارد؛ چرا که حق این است که پیر باید مقام عصمت داشته باشد و اگر چنین نباشد، وی گمراه است:

هر کسی کو مُرشدش گمراه بود کی مریدش سوی جنّت ره برد

به همین جهت باید به طور قطع پیر و مرشد را به ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام تفسیر کرد.

وقتی می‌فرماید: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولُوا الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^۱، مراد از «اولوا الأمر منکم» معصوم است؛ چون اطاعت مطلق است و غیر معصوم نمی‌تواند به صورت مطلق مورد اطاعت واقع شود. بر این اساس، عارف و مجتهد غیر معصوم اطاعت مطلق ندارد و تقلید از وی مشروط است. البته، نقل ولایت در مقام لبی و در مقام تنزیل و به شکل نیابت اشکالی ندارد و برای نمونه، مجتهدی که نایب است می‌گوید: امام صادق علیه السلام فرموده است این کار را بکن. بر این اساس، فقیه، ولایت مطلق به معنای ظلی دارد و نه مطلق به معنای لبی.

مراد از ولایت مطلقه‌ی فقیهان، لسان تنزیل است و مقید می‌باشد؛ و لسان غیر تنزیل و لبی آن ویژه‌ی معصوم است، وگرنه اگر غیر معصوم ولایت مطلق داشت، نیابت از معصوم معنا نداشت و بحث نیابت منتفی می‌گشت. البته، ولایت مطلق تنزیلی با تقیید لبی منافاتی ندارد و تفاوتی نسبت به متعلق بیان معصوم و فقیه صاحب شرایط غیر معصوم در لزوم اطاعت نیست.

ادامه‌ی شرح خواجه

«واعلم أنّ الشیخ ذکر فی النمط الثالث أنّ للحركة الإرادیة الحيوانیة أربعة مبادئ مرتبة: الإدراك، ثمّ الشوق المسمی بالشهوة أو الغضب، ثمّ العزم المسمی بالإرادة الجازمة، ثمّ القوّة المؤتمرة المنبثّة فی الأعضاء. والحركة المذكورة ههنا إرادیة لکنّها لیست بحیوانیة. فلها من المبادی المذكورة الأولى، وهو ما عبّر عنه بالاستبصار أو العقد المقارن لسكون النفس، والثانية والثالثة، وهما ما عبّر عنهما بالإرادة، وإنّما اتّحدتا ههنا لأنّهما لا یتباینان إلاّ عند اختلاف الدواعی والصوارف، وذلك الاختلاف لا

یتصور مع سکون النفس التي اشترطه هيهنا، وسقطت الرابعة؛ لأن هذه الحركة ليست بجسمانية.

والفاضل الشارح أورد في تفسير هذا الفصل أصناف طلاب الحق، والرياضات اللاتقة بكل صنف، وذلك غير مناسب لما فيه».

شیخ در نمط سوم ذکر کرده که حرکت ارادی دارای چهار مبدء است: یکی ادراک (تصور و تصدیق). دوم؛ شوق (که موسوم به شهوت و یا غضب است، که گاه به سبب میل به بهشت به کاری شوق پیدا می‌کند و گاه از ترس آتش است. سوم؛ عزم (که به معنای اراده‌ی جازم است) و چهارم؛ قوه‌ای که دستورپذیر بوده و پراکنده‌ی در اعضاست و در جان وی ریخته می‌شود و وی را امرپذیر می‌سازد.

خاطر نشان می‌گردد حرکات مرید ارادی است، ولی حیوانی نیست؛ بر خلاف حرکت ارادی مذکور در نمط سوم که ابن سینا آن را حیوانی نامید و در نتیجه، برای حرکت ارادی از مبادی چهارگانه‌ی مذکور تنها سه مبدء نخست لازم است که از منزل اول به استبصار یا ایمانی که مقارن با طمأنینه است، تعبیر شده و از منزل دوم (شوق) و سوم (عزم) به اراده یاد شده و شوق و عزم در این جا اتحاد دارد؛ زیرا بایک دیگر متباین نیست، مگر هنگام اختلاف دواعی و صوارف که چنین اختلافی با طمأنینه‌ی نفس که شرط شد متصور نمی‌باشد.

مبدء چهارم تحریک عضلات بر انجام فعل است که در این جا نیازی به ذکر آن نیست؛ زیرا این حرکت، جسمانی نیست تا نیازی به ابزار مادی داشته باشد.

بنابراین، صاحب ادراک در ابتدا نیاز به تصدیق دارد، سپس شوق پیدا می‌کند و در پی آن، عزم و جزم حاصل می‌شود، البته عزم و جزمی که با هم متحد است.

کلام فخر در تقسیم مریدان

جناب فخر در شرح خود مریدان را به چهار دسته تقسیم کرده است: گروهی که با قرآن کریم پیش می‌روند و گروهی که با دلیل لُبّی سیر می‌کنند، کسانی که با هر دو حرکت دارند و افرادی که بدون این دو زندگی می‌گذرانند و تنها نه از باب نقل و نه از باب لُبّی از عرفان گفته‌اند و در ادامه چون هر یک از این گروه‌ها را با هم مختلف می‌داند، برای هر یک ریاضت ویژه‌ای ذکر کرده است.

جناب خواجه در نقد سخنان فخر گوید: «وذلك غير مناسب لما فيه»؛ سخنان فخر رازی با این فصل مناسبت ندارد. ایشان علت نامناسب بودن این تقسیم را بیان نکرده است.

نقد نگارنده بر تقسیم فخر

مریدی که یا به برهان حرکت می‌کند و یا به طریق لُبّ و یا به هر دو و یا با هیچ یک به سیر می‌افتد، وصف مرید با وصف اراده‌ی عرفانی نیست که موضوع آن قلب است؛ بلکه وی مرید عادت‌ی است که با اراده‌ی مستحکم به راه نیفتاده است.

۹- اِشَارَةٌ: منزل ریاضت

«ثم إنه ليجتاج إلى الرياضة، والرياضة موجهة إلى ثلاثة أغراض: الأول، تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الإيثار، والثاني، تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة لينجذب قوى التخيل والوهم إلى التوهّمات المناسبة للأمر القدسي منصرفاً عن التوهّمات المناسبة للأمر السفلي، والثالث: تلطيف السرّ للتنبّه. والأول يعين عليه الزهد الحقيقي.»

والثاني تعين عليه عدّة أشياء : العبادة المشفوعة بالفكرة ، ثمّ الألحان المستخدمة لقوى النفس الموقعة لما لُحّن به من الكلام موقع القبول من الأوهام ، ثمّ نفس الكلام الواعظ من قائل زكيّ بعبارة بليغة ونغمة رخيمة وسمت رشيد .

وأما الغرض الثالث فيعين عليه الفكر اللطيف ، والعشق العفيف الذي يأمر فيه شمائل المعشوق ليس سلطان الشهوة ﴿ .

این اشاره مطلب بسیار مهمی را در بردارد و اشاره‌ای فنی است که اصل در سلوک به شمار می‌رود که در عین حال ، بسیار پیچ و خم دارد و عقاید و افکار مختلف نیز در آن نقش دارد و ضرورت و چگونگی ریاضت که مرید مبتدی یا متوسط به آن احتیاج دارد را بیان می‌نماید .

وقتی که سالک ، صاحب اراده شد و مراد یافت ، دارای اطمینان می‌شود . اطمینان ، زاد و توشه‌ی اوست تا بتواند ریاضت بکشد و خود را به عالم معنا و حق برساند .
مرید بعد از یقین و اراده باید ریاضت بکشد تا موانع خارجی و داخلی خود را برطرف نماید و خود را برای سیر به سوی حق آماده کند .

شیخ و خواجه در این بحث سه امر را پی می‌گیرند :

الف) معنای ریاضت و حقیقت آن ؛

ب) غرض از ریاضت ؛

ج) چیزهایی که به انسان کمک می‌کند تا در ریاضت موفق شود .

ریاضت ، نوعی ورزش است تا نفس برای تمکین آماده شود . غرض از ریاضت یا عقلی است و یا نفسی و یا طبعی تا بدن برای ملاقات با محبوب استعداد پیدا کند .

آن چه به ریاضت کمک می‌کند اموری است که مانع را دفع و امور مناسب را جلب می‌کند تا وی در ریاضت تقویت شود و بتواند از عهده‌ی این کار برآید .

این اشاره ممکن است در برخی از جهات با ظاهر شریعت برخورد داشته باشد ؛ به ویژه که از الحان ، موسیقی و غنا نیز سخن می‌گوید . مهم این است که این بحث به گونه‌ای طرح شود که با شریعت هماهنگی داشته باشد .

شیخ گوید : مرید به ریاضت نیازمند است و اگر ریاضت نکشد به جایی نمی‌رسد . برای ریاضت سه نوع غایت متصور است :

الف) تنحیه ؛ یعنی دور کردن غیر حق به اختیار و نه به اجبار از اطراف خویش ، ایثار برتر از اختیار است و «مستن» ؛ یعنی طریق ایثار . مرید همه چیز را در جانب حق و به خاطر حق رها می‌کند و ریاضت می‌کشد تا غیر حق را از خود دور کند .

ب) نفس مطمئنه ، نفس اماره را به متابعت در آورد و نفس اماره به نفس مؤتمره تحویل رود و امر پذیر گردد . البته ، نفس متعدد نیست و امور گفته شده از حالات مرید است . مریدی که ضعف نفس دارد ، اماره می‌شود و آن گاه که قوت پیدا کرد مطمئنه می‌گردد . نفس در ابتدا اماره است : ﴿ان النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربی﴾^۱ و سپس بعد از طی مراحل ، مطمئنه می‌گردد و پیدایش نفس مطمئنه مرتبه‌ی نهایی آن است : ﴿یا أيتها النفس المطمئنة ارجعی﴾^۲ است که نفس از خود باز می‌گردد و در این میان ، نفس مسؤله ، مزینه و لؤامه را پشت سر می‌گذارد .

میان نفس اماره و نفس مطمئنه ، نفوس متعددی است و غایت دوم ریاضت این است که نفس اماره به جایی رسد که مطیع نفس مطمئنه شود ؛ یعنی نفس لؤامه پیدا کند ، و

سپس مسوِّله را بر کنار کند و آن‌گاه مطمئننه را به دست آورد و سپس نفس اماره، مطیع نفس مطمئننه شود تا قوایی را که صورت می‌زند و قوایی که به معانی جزیی می‌رسد، همه جذب و مطیع شود و همین صورت را رنگ آسمانی بخشد. نفس اماره قوا را رو به شهوت می‌آورد و آن‌گاه که نفس مطمئننه شد، قوا صورتی آسمانی می‌زند تا آن که نفس مطمئننه - که نفس اماره مطیع آن شده - قوای تخیل و وهم را به توهمات که با امر قدسی مناسب باشد جذب کند. تخیل و توهم صورت می‌زند و وهم معنای جزیی را تمثل می‌دهد که یا جزیی شیطانی است و یا جزیی رحمانی. اگر نفس اماره حاکم شود، جزیی شیطانی می‌باشد و چنانچه مطمئننه حاکم شود، جزیی رحمانی را صورت‌گری می‌کند. قوای تخیل و توهم اطاعت‌پذیری محض دارد؛ خواه فرماندهی آن لوازمه باشد یا اماره و یا مطمئننه. پس قوا باید منصرف باشند و از توهمات فارغ گردند. قوای وهمی و خیالی، همیشه دو حیث و دو سو دارد و چون در برابر امر نفسی قرار گیرد صورت سفلی می‌زند و اگر نفس مطمئننه بر آن چیره باشد، صورت علمی می‌زند و از صورت سفلی منصرف می‌شود. نتیجه این که ریاضت برای آن است که قوا متابعت کنند تا نفس مطمئننه آشکار شود.

ج) ریاضتی که سرّ عارف را دقیق، لطیف و باز می‌کند تا آن را برای شکوفایی آماده نماید؛ برای نمونه، اگر نماز می‌خواند برای این باشد که نفس وی مطیع مطمئننه گردد.

انواع معین

معین و کمک کار غایت اول (تحنیه) زهد حقیقی است. اگر لازم است غیر حق را از خود دور کند، باید غیر خدا در دل وی نباشد و آن را از خود دور کند و اشتغال، کثرت، دنیا و شلوغی نداشته باشد.

به غرض دوم (متابعت نفس) چند چیز کمک می‌کند :

الف) عبادت از روی شعور و نه از روی شور .

چیزی که در اطاعت‌پذیری شوری نفس اثر دارد و آن را آرام می‌کند ، همان الحان است که نفس را تمکین می‌کند و همانند کودکی است که بهانه می‌گیرد و اگر با چیزی سرگرم شود ، آرام می‌شود .

ب) الحان و صداهایی که برای قوای نفس استخدام شود . البته ، باید آن لحن برای نفس مورد قبول و مناسب باشد .

ج) کلامی که در انسان مؤثر باشد ؛ یعنی کلامی که موعظه کند ، نه آن که انسان را دور سازد و گوینده‌ی آن ، متخلق باشد ، عبارت باید بلیغ ، گویا و دارای ترنم باشد و وحشی ، تند و خشن نباشد : ﴿لَوْ كُنْتَ فِظًا غَلِيظًا لَإِنْفَضُوا مِنْ حَوْلِكَ﴾^۱ ؛ درشتی در معنا و باطن که در کلام و عبارت نیز آشکار می‌گردد ، سبب دوری دیگران از فرد می‌گردد . بنابراین ، عبارت ، فکر ، لحن و صوت و صدا و کلام و نوع کلام ، همه به اطاعت نفس کمک می‌کند .

معین و کمک کار غرض سوم که تلطیف سرّ باشد دو چیز است :

الف) فکری که لطیف باشد . فکر ، مضطرب و متشتت و مختلف و گوناگون نباشد ؛ بلکه خلوت‌نشین باشد . فقط فکر باشد ؛ اما نه فکری که با غصه و ثواب آلوده باشد و نه فکری که با ترس ، خوف و کثرت گرفتار شود و نه فکری که لطیف باشد ؛ یعنی فکری که خلوت‌نشین باشد و انسان خود در فکر حاضر باشد و نه چیز دیگری .

ب) عفت انسان دو مرکز حساس دارد : یکی مغز است و دیگری دل . برای مغز ، فکر

و برای دل ، عشق لازم است ، ولی عشق عقیف ؛ نه عشقی که به شهوت آلوده باشد و به صورت بزند ؛ بلکه عشقی که به معنا بزند .

لیس در عبارت «لیس سلطان الشهوة» به معنای «دون» است .

شرح خواجه

«والمقصود من هذا الفصل ذكر احتیاج المرید إلى الرياضة وبيان أغراض الرياضة . وأنا أذكر قبل الخوض في التفسیر ، ماهیة الرياضة . فأقول : رياضة البهائم منعها عن إقدامها على حركات لا یرتضیها الرأض ، وإجبارها على ما یرتضیه لتتمرن على طاعته . والقوة الحيوانیة التي هي مبدء الإدراکات والأفاعیل الحيوانیة في الإنسان إذا لم تكن لها طاعة القوة العاقلة ملكة كانت بمنزلة بهیمة غیر مرتاضة تدعوها شهوتها تارة ، وغضبها تارة اللذان تثیرهما المتخیلة والمتوهمة بسبب ما تتذكر أنه تارة ، وبسبب ما یتأدی إليهما من الحواس الظاهرة تارة إلى ملاءمها ، فتتحرك حركات مختلفة حیوانیة بحسب تلك الدواعی ، وتستخدم القوة العاقلة في تحصیل مراداتها ، فتكون هي أمارة تصدر عنها أفعال مختلفة المبادئ ، والعقلیة مؤتمرة عن كره مضطربة .

أما إذا راضتها القوة العاقلة بمنعها عن التخيلات والتوهّمات والإحساسات والأفاعیل المثيرة للشهوة والغضب ، وإجبارها على ما یقتضیه العقل العملي إلى أن تصیر متمرنّة على طاعته متأدبة في خدمته تأتمر بأمرها وتنتهي كانت العقلیة مطمئنة لا تصدر عنها أفعال مختلفة بحسب المبادئ ، وباقي القوى بأسرها مؤتمرة متسالمة لها . وبين الحاليتين حالات مختلفة بحسب استیلاء إحداهما على الأخرى تتبع الحيوانیة فیها أحياناً هواها عاصية للعقله ، ثم تندم فتلوم نفسها فتكون لوامة» .

۱- مراد از ریاضت بهایم همان ریاضت نفس بهیمی است ؛ نه حیوانات ؛ چون حیوان اهل ریاضت نیست .

در مقام سلوک و سیر عملی جز ریاضت کشیدن چاره‌ای نیست . کسی که می‌خواهد قهرمان شود باید تمرین کند و ریاضت کشد و نمی‌توان به صرف اقتدار و پیشتازی نفس اعتماد کرد و کسی که در این زمینه قدرت زیادی دارد، اگر ریاضت را کنار بگذارد، عقب می‌ماند .

برای نمونه ، کسی را که می‌خواهند برای جاسوسی تربیت کنند هر سختی و فشاری را که احتمال می‌دهند دشمن در صورت گرفتاری جاسوس به وی وارد می‌آورد را بر او وارد می‌آورند و برای مدتی به شدت او را می‌زنند و اگر بتواند تحمل نماید، او ماجراجوست و از این که دست و پای وی را نیز بشکنند لذت می‌برد و وی صاحب غرور است و مدعی است چنان ریاضت کشیده است که همه‌ی فشارهایی که دشمن بر وی وارد می‌آورد کوچک‌تر از آن است و چنان قهرمانی می‌کند که گاه آنان را تحریک می‌کند .

حال ، در امور معنوی ، کار مشکل‌تر و دقیق‌تر است . کسی که آدم نیکوکاری است ، همین که خود را رها کند انسان بدی می‌شود ؛ همان‌گونه که دانش‌آموزی اگر مدتی مطالعه نکند ، در همه‌ی معلومات خود دچار مشکل می‌شود ؛ پس انجام ریاضت و به فعلیت درآوردن آن از همه‌ی جهات لازم است تا سالک سوار بر رخس نفس شود . کسانی که ریاضت نمی‌کشند موفق نیستند ، و فقط ظاهر آنان بزرگ می‌شود ، و باطن آنان نطفه‌ی کالی است که هیچ مقاوم نیست و همانند پوشالی است که نمی‌تواند به خود تکیه کند .

جناب خواجه در ضرورت ریاضت گوید : آدمی دارای نفس حیوانی و بهیمی (نفس اماره) است و نفس اماره اگر رشد کند و حرکت و سیر به سوی کمال داشته باشد و اندک اندک از نفس بهیمی و حیوانی فراتر رود ، به مرتبه‌ی نفس مطمئنه می‌رسد و نفس

مطمئننه، اوج سلوک و سیر و کمال آدمی در مقابل نفس اماره است .
 میان نفس اماره و مطمئننه مراتب بسیاری است و اگر قوای آدمی تابع نفس اماره
 باشد؛ یعنی غضب و شهوت برای وی تصمیم بگیرد، نفس وی حیوانی و بهیمی است و اگر
 قوای غضب و شهوت و خیال و وهم آدمی در حیطه‌ی قدرت عقل انسان قرار بگیرد،
 نفس، مطمئننه می‌شود و چنین نیست که قوا به طور کلی یا در اختیار نفس اماره باشد و یا
 در اختیار نفس مطمئننه، بلکه برای سالک متوسط، گاه وی گناهی می‌کند و تابع نفس
 اماره می‌گردد، و گاه وجدان وی او را می‌آزارد و نفس لوامه دارد که وجدان او را با
 ملامت به حرکت در می‌آورد. بسیاری از انسان‌ها حتی به نفس لوامه نیز نمی‌رسند و در
 همان ابتدای راه می‌مانند و چنین افرادی برای گناه تمکین دارند و لذت حلال را
 نمی‌خواهند؛ بلکه عنوان گناه برای آنان لذت‌آور است .

گاه هست که نفس در مرتبه‌ی مسوٰله و مزینه است و هنوز به وجدان نرسیده است و
 از ایادی نفس اماره به شمار می‌رود، پس با این وجود، انسان‌ها اضافه بر مراتب طولی
 نفس، در عرض نیز مختلف می‌باشند. چنین نیست که کسی که تابع نفس اماره است در
 همه‌ی افعال خود تابع آن باشد، بلکه ممکن است کسی در نوعی از گناه تابع نفس اماره
 باشد، ولی در گناه و معصیت دیگر صاحب اراده باشد و بتواند خود را کنترل و حفظ
 نماید. کسی که زیاد دروغ می‌گوید، ممکن است دزدی یا غیبت نکند یا مال حرام استفاده
 نکند یا ممکن است کسی مال حرام بخورد اما نماز خود را ترک نکند .

نفس آدمی هم در طول و هم در عرض درگیر افعال است و باید با خود مبارزه کند تا
 همه‌ی قوا را به تمکین عقل درآورد و وقتی همه‌ی قوا را به تمکین عقل درآورد صاحب
 نفس مطمئننه می‌گردد و ایمان وی محقق می‌گردد؛ چنان‌که در آیه‌ی شریفه‌ی: ﴿إِلَّا الَّذِينَ

آمنوا و عملوا الصالحات^۱ عمل در پی ایمان ذکر شده است و عمل، وزان تحکیم ایمان و ظهور و ثمره‌ی آن به شمار می‌رود. کسی که عمل ندارد به صورت قهری ایمان ضعیفی دارد؛ زیرا عمل، معلول ایمان است، همان‌طور که بسیاری از اعمال، معلول ضعف ایمان است و ممکن است اعمالی معلول عدم ایمان و اعمالی هم معلول ضد ایمان، یعنی کفر باشد که مراحل، خصوصیات و موضوعات آن متعدد است. گاهی سیر نفس از مرزی به مرز دیگر، سالی به طول می‌انجامد و گاه ممکن است به یک لحظه، قرنی از آن سیر را بگذراند.

اگر انسان بتواند با خود چنان رفتار کند که قوای وی تابع عقل او شود، به هر مقدار که قوای وی تابع عقل وی گردد، رشد کرده و به هر مقدار که تابع نفس شود، وی پستی یافته است.

گاه مصداق «كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ»^۲ است و از حیوانی پست‌تر می‌شود و گاه ممکن است از نفس مطمئنه نیز فراتر رود و در مقام عالی‌تری قرار گیرد که در آن جا اصلاً دارای نفس نباشد!

خواجه این تفسیر از ریاضت را در کتاب دیگر خود؛ «اخلاق ناصری»، به تفصیل آورده است.

خواجه‌ی طوس گوید: ریاضت بهایم منع نفس حیوانی از انجام حرکاتی است که ریاضت‌کشنده (عقل) بر آن رضایت ندارد. مراد از بهایم، حیوانات نیست که به صورت جبلی کار خود را دنبال می‌کنند و با آن محشور هستند، بلکه نفس آدمی است که در مرتبه‌ی نفس حیوانی است. ریاضت نفس بهیمی منع آن از اصرار بر انجام کارهایی است

۱- عصر / ۳.

۲- اعراف / ۱۷۹.

که راضی (عقل) به آن رضایت نمی‌دهد. یعنی نفس، کاری را انجام دهد که عقل آن را اجازه می‌دهد و چنانچه کاری بد بود آن را انجام ندهد. اگر عقل انجام یا ترک کاری را توصیه کند و وی به دور از چشم‌ها از خرد خویش متابعت نکند، وی نتوانسته است خود را تابع عقل نماید و باید آن را به اجبار از چیزهایی که عقل به آن راضی نیست برگردانده شود. به چنین نفسی نمی‌توان اختیار دارد و آن را ناز کرد و برای وی ﴿لا اکراه فی الدین﴾^۱ خواند، بلکه باید آن را اجبار نمود و چوب بر پشت آن خرد کرد و شلاق بر آن زد تا نفس وی تربیت شود.

اراده از نفس کار می‌کشد و فرماندهی می‌کند و عقل فقط ناظر محترم است که نظر می‌دهد و چنین نیست که عقل فرمانده باشد، بلکه این اراده است که به انجام کار امر می‌کند و یا اگر قدرت نداشته باشد آن را انجام نمی‌دهد. نفس اماره اگر قوی باشد گاه حلقوم عقل را می‌فشارد و آن را با خود همراه و تابع می‌کند. عقل نظری در عقل عملی تنها نقش ارشادی دارد و در جهت فرماندهی آن نقشی ندارد و این بحث نیز از عقل عملی است. عقل نظری فقط در مقام رؤیت حقایق اشیاست و کاری ندارد که این عمل را باید انجام داد یا خیر؛ بلکه فقط برای شناخت هست و نیست می‌باشد. از عقل عملی می‌توان به قدرت یا ضعف اراده یا فعلیت و استعداد آن تعبیر آورد.

منع و اجبار نفس برای تمرین و تربیت آن است و باید از همان اول طفولیت به او فرمان داد تا فرمان بردار شود و سپس نیز سخن پدر خود را گوش فرا می‌دهد، ولی کسی که دایم کودک خود را ناز می‌کند، کودک به وی فرمان می‌دهد. از بچه باید تمرین خواست نه تکلیف و این که گفته می‌شود بچه تا شش سالگی هم چون سلطان است، یعنی

تکلیف از او نخواهید؛ نه آن‌که وی را به تمرین و اندازید، وگرنه کودک، از پنج سالگی تا ده سالگی هویت شکل یافته‌ای می‌یابد که به آسانی قابل تغییر نیست.

نفس آدمی نیز چنین است و اهل ریاضت باید در خانه‌ی خود و در خلوت خود را امتحان کند که فرمان‌بر نفس خویش است یا آن‌که نفس از او اطاعت‌پذیری دارد. نخست، تمرین طاعت باید کرد و از این رو (در باب تربیت) کسانی که بر بالای منبر به مردم می‌گویند: بیایید از این ماه یا از این روز آدم خوبی شوید، ناآگاه هستند. تربیت نفس، خرواری نیست، بلکه مثقالی است و باید اندک اندک تمرین نمود و تغییر کرد. در ریاضت باید نفس را از ابتدا به گونه‌ای تمرین داد که رم نکند و لازم است از جای ملائمی که سخت نباشد شروع کرد. تربیت و تنبیه نفس به مثل مانند سوار کاری بر اسب چموش است که باید با تیمار و پرورش آن، چموشی اسب را رام نمود و مواظب بود که چنان بر آن سخت گرفته نشود و از در افراط وارد نشد تا سوار خود را بر زمین نزند.

قوه‌ی حیوانی که مبدء ادراکات و فعل‌های حیوانی است تا اطاعت‌پذیری از قوه‌ی عاقله برای آن ملکه و دایم نشده باشد و تا ریاضت نبیند، قوای نفس را به شهوت یا غضب می‌خواند و این دو، قوه‌های صورت‌پردازی و جزئی‌گرایی را برمی‌انگیزانند و در نتیجه، حرکات مختلف حیوانی به سبب همین دواعی (غضب، شهوت، قوه‌ی متخیله و واهمه) به فعلیت می‌رسد تا آن‌که در نهایت، قوه‌ی عاقله را مغلوب می‌سازند و آن را به استخدام خود در می‌آورند.

نفس اماره حرکت‌های گوناگون حیوانی را انجام می‌دهد و به کمک دواعی غضب و شهوت و ایادی آن که متخیله و متوهمه است عقل را به سوی خود می‌کشد و از او در حیل زدن به دیگران کمک می‌گیرد. در این هنگام، نفس اماره پهلوانی است که مبادی مختلف

دارد و قوه‌ی عقلی نیز از او امرپذیری دارد .

اما اگر عقل ، قوای نفس را ریاضت دهد و آن را از تخیلات ، توهمات ، احساسات و فعل‌هایی که شهوت و غضب را تحریک می‌کنند منع نماید و هم‌چنین آنان را بر آن چه عقل عملی اقتضا می‌کند اجبار نماید تا نفس اماره همراه با قوای خود ، از آن تمکین نماید و متأدب شود و خدمت‌پذیری آن در او امر و نواهی از عقل برای نفس ملکه گردد و بتواند خود را کنترل کند ، عقل به اطمینان و آرامش می‌رسد و عقل به نفس مطمئنه تحویل می‌رود و صاحب اراده‌ی مستحکم و قوی می‌گردد که همه از او اطاعت پذیری دارند و همه‌ی قوا ساماندهی می‌شوند و چشم و گوش بدون اختیار و بدون نظر عقل بر انجام کاری تحریک نمی‌شود .

میان دو حالت چموشی نفس تا اطمینان آن افزوده بر مراتب طولی که در کلام مرحوم خواجه آمده است ، حالات عرضی نیز وجود دارد که هرچند در کتاب نیامده است ، اما چگونگی آن به اجمال گذشت .

ریاضت غیر عارف

«وَأَيُّمَا سَمَّيْتُ هَذِهِ الْقَوَى بِالنَّفُوسِ الْأُمَّارِهِ وَاللُّوَامَةِ وَالْمَطْمُئِنَّةِ مَلَا حِظَّةً لَمَّا جَاءَ مِنْ ذِكْرِهَا بِهَذِهِ السَّمَاتِ فِي التَّنْزِيلِ الْإِلَهِيِّ ، فَإِذِنْ رِيَاضَةُ النَّفْسِ نَهَيْهَا عَنْ هَوَاهَا وَأَمْرَهَا بِطَاعَةِ مَوْلَاهَا ، وَلَمَّا كَانَتْ الْأَعْرَاضُ الْعَقْلِيَّةُ مُخْتَلِفَةً كَانَتْ الرِّيَاضَاتُ مُخْتَلِفَةً : مِنْهَا الرِّيَاضَاتُ الْعَقْلِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ فِي الْحِكْمَةِ الْعَمَلِيَّةِ ، وَمِنْهَا الرِّيَاضَاتُ السَّمْعِيَّةُ الْمَسْمُوتَةُ بِالْعِبَادَةِ الشَّرْعِيَّةِ .

وَأَدَقُّ أَصْنَافَهَا رِيَاضَةُ الْعَارِفِينَ ؛ لِأَنَّهُمْ يَرِيدُونَ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى لَا غَيْرَ ، وَكُلُّ مَا سِوَاهِ

شَاغِلَ عَنْهُ .

فرياضتهم منع النفس عن الالتفات إلى ما سوى الحقّ الأوّل وإجبارها على التوجّه نحوه ليصير الإقبال عليه والانتقاع عمّا دونه ملكةً لها. والظاهر أنّ كلّ رياضة هي داخلة في الحقيقة في هذه الرياضة ولا ينعكس، إلّا أنّها تختلف باختلاف مراتبهم في سلوكهم تبتدىء من أجلّ أصنافها، وتنتهي عند أدقّها، فهذا ما أقوله في الرياضة، وأرجع إلى المقصود، فأقول: الغرض الأقصى من الرياضة شيء واحد هو نيل الكمال الحقيقي إلّا أنّ ذلك موقوف على حصول أمر وجودي هو الاستعداد، وحصول ذلك الأمر مشروط بزوال الموانع، والموانع إمّا خارجيّة وإمّا داخليّة. فإذا نزلت الرياضة بهذا الاعتبار موجهة نحو ثلاثة أغراض: أحدها تنحية ما دون الحقّ عن مستنّ الأيثار، وهو إزالة الموانع الخارجيّة، والثاني: تطويع النفس الأمّارة للمطمئنّة ليجذب التخيل والتوهّم عن الجانب السفلي إلى الحاجب القدسي، ويستتبعها سائر القوى ضرورةً، وهو إزالة الموانع الداخليّة؛ أعني الدواعي الحيوانيّة المذكورة، والثالث: تلطيف السرّ للنتبّه، وهو تحصيل الاستعداد لنيل الكمال، فإنّ مناسبة السرّ مع الشيء اللطيف لا يمكن إلّا بتلطيفه.

ولطف السرّ عبارة عن تهيؤّه لأنّ تتمثّل فيه الصور العقليّة بسرعة، ولأنّ ينفع عن الأمور الالهية المهيجّة للشوق والوجد بسهولة».

سبب نامیدن این قوا به نفس های اماره، لوامه و مطمئنّه آیاتی است که در قرآن کریم آمده وگرنه همه ی هزار منزل سلوك از مراتب نفس است .

رياضت نفس عبارت است از نهی آن از هوا و امر نمودن به اطاعت مولا . مولای نفس به لحاظ مظهری عقل و به لحاظ مظهری حق تعالی است و لحاظ ظهوری آن نیز دین و شریعت و یا حضرات معصومین عليهم السلام هستند .

از آن جا که غرض های عقلی مختلف است ، ریاضت ها نیز مختلف می گردد . پاره ای از ریاضت ها را شرع بیان فرموده است و انجام امور عبادی برای مبتدیان ، ریاضت به شمار می آید و گرنه کسی که صاحب بهره و لذت از عبادت باشد آن را ریاضت نمی داند . پاره ای از ریاضت ها نیز وجود دارد که هر چند در شرع نیامده ، اما مطابق عقل و حکمت است و با شرع مخالفتی ندارد و در پرتو هدایت پیر یا مرشدی صالح می توان نفس را به آن تمرین داد تا از چموشی دست بردارد و رام گردد و برای نمونه ، سالکی غذای لذیذ را به خاطر مخالفت با نفس نخورد و نه به خاطر ناسپاسی و کفران نعمت حق .

به نانی مردمان ، خوش رام می سازند هر سگ را

اگر خواهی که گردد رام ، نفس سگ ، نده نانش

مخالف نبودن ریاضت های معقول با شرع برای تجویز آن کفایت می کند ؛ چنان چه سکوت شرع نیز مجوزی برای آن است . برای نمونه ، مرید پیری شدن و اطمینان کردن به وی و ارشاد پذیری از او در شرع نیامده ؛ اما مورد تأیید عقل است و همانند مراجعه ی بیمار به پزشک است که طبیب برای وی نسخه ی شخصی می پیچد و به صورت کلی خوب و بد را برای وی مشخص می سازد تا فرد خود به صورت جزئی و موردی آن چه که برای وی خوب یا بد است را به دست آورد . در باب اذکار نیز همین گونه است و به هر کسی ذکر ویژه ای داده می شود ، یکی با عدد باید ذکر بگوید و یکی بی عدد و هر یک از این امور ، جزئی و شخصی است که به ظواهر شرع ارتباطی ندارد و شرع تنها بیان کلی آن را گفته است .

ریاضت عارفان دقیق ترین صنف ریاضت هاست ؛ چون آنان باید هر چیزی را که غیر حق است کنار بگذارند و برای آنان هر چیزی که غیر از حق باشد ، اشتغال است و باید از

همه‌ی آن‌ها دوری کنند؛ پس ریاضت عارفان منع نمودن نفس از التفات به ماسوای حق و وادار نمودن آن بر توجه به حق تعالی است. البته، در ابتدا این عمل با اجبار همراه است و سپس به میل و ایثار می‌رسد تا این‌که اقبال بر حق و انتزاع از ماسوای حق برای نفس ملکه شود، بلکه به حب می‌رسد و اجبار تنها ویژه‌ی مبتدیان است. غیر حق، شامل خوبی‌ها نیز می‌شود و عارف حتی خوبی‌ها و کمالات را نیز باید از خود دور کند و ریاضت‌های فروتر دیگر لازم نیست برای آنان ریاضت باشد. البته، ریاضت‌های عارفان نیز به اختلاف مراتب آنان گوناگون می‌شود.

سالک و مرید باید در مقام سلوک خود را مورد محاسبه قرار دهد و میزان محبت خود را ارزیابی کند تا بداند که در کدام مرتبه و در کجا قرار دارد و اگر چنین چیزی را به دست آورد، نصف مشکل وی حل شده است. وی باید در بررسی کمالات، خود را فریب ندهد و نفس مسؤله به او حيله نزنند و به او نگویند که یکی برای خدا بوده و یکی برای بشر و همه‌ی موارد مشکوک را به شماره آورد و در ریاضت از برترین آن که خیلی روشن و مناسب نفس است شروع کند و گناهان خود را نیز محاسبه نماید. گناهان را نمی‌توان به آسانی ذبح کرد؛ بلکه گناهان ریشه‌دار هم چون سرطان می‌مانند که هر چه بریده شود دوباره همانند قارچ ریشه می‌دواند و در باب گناه، توجه به ریشه‌ها مهم‌تر است تا به خود گناه و باید ریاضت خود را به دقیق‌ترین آن ختم نماید. البته، ریاضت نباید به وسواس کشیده شود و نباید وسواس یا خیالات و جهل رازهد و مقام نمود؛ بلکه باید واقعیات را دنبال کرد. ما در گذشته‌های دور کسی را دیدیم که بسیار زاهد بود و حتی به سبزه نیز نگاه نمی‌کرد، ولی چنین کاری درست نیست. سبزه مخلوق حق تعالی است و باید آن را نگاه کرد تا نشاط پیدا نمود و اگر کسی به سبزه نگاه نکند به خمودی می‌افتد.

در ریاضت باید به بهترین رنگ‌ها و زیبایی‌ها نگاه کرد و به بهترین صوت‌ها و صداها گوش فرا داد تا نشاط ایجاد شود، البته، در این زمینه، نباید بی‌باک بود. می‌گویند مقدس اردبیلی آن قدر مقدس و بزرگوار بوده است که وقتی می‌خواستند ایشان را به ایران بیاورند الاغش به هر جا که می‌رسیده و سبزه می‌خورده، مقدس آن را به همان حال می‌گذاشته است. شیخ بها آن را تحمل نمی‌کند و به الاغ سیخی می‌زند ولی مقدس ناراحت می‌شود؛ در حالی که باید گفت: جو و آب این حیوان باید تأمین باشد و شیخ بها و دیگر مردم نباید اسیر الاغی شوند وگرنه این امر همان تسویل نفس اماره است! البته آن‌چه که می‌گویند، از مقدس اردبیلی به دور است و تهمتی به وی می‌باشد.

شایان ذکر است که در ریاضت تشخیص امر درست از نادرست مرزهای بسیاری ظریفی دارد که به طور نوعی از هر کسی بر نمی‌آید و باید تحت نظر آگاهی تمام و راه‌یافته باشد تا از هر گونه افراط و تفریط مصون گردد.

غرض نهایی ریاضت

اگر نفس و قوای نفسانی عاقلانه برخورد کنند و کارها را بر اساس عقل دنبال نمایند، و مرید به این کار موفق شود، سلوک وی نافع می‌باشد و اگر نتواند موفق شود و نفس اماره بر آن غالب گردد، سلوک وی ناقص می‌گردد و چه بسا به حال وی مضر نیز باشد.

خواجه گوید: پس از بیان معنای ریاضت که همان رام کردن نفس است، اغراض ریاضت دنبال می‌شود.

از غرض‌های ریاضت این است که موانع خارجی و داخلی برطرف شود و تلطیف سرّ حاصل گردد و استعداد در پی حق رفتن یا خدایی شدن را پیدا نماید و کمک‌کار و معین آن نیز می‌تواند دارای انواع گوناگونی باشد: از گفتار تا لحن و از رنگ تا شکل و حالات

مختلف که هر کدام را یک به یک به همراه بیان جناب شیخ دنبال می‌شود .
 غرض نهایی ریاضت وصول به کمال حقیقی است و وصول به کمال حقیقی همان
 اتصاف ربوبی است که سراسر وجود انسان را رنگ خدایی می‌دهد . البته ، نیل به این
 کمال ، چندان آسان نیست و بر حصول امری وجودی که همان استعداد سالک است
 متوقف می‌باشد . باید نخست استعداد نیل پیدا کرد تا بعد از آن به فعلیت رسید و برای
 حصول استعداد باید موانع خارجی و داخلی را برطرف نمود .
 موانع بسیار است و چنین نیست که انسان به آسانی بتواند آن را برطرف کند . موانع بر
 دو دسته است :

یا داخلی است ؛ یعنی از موانعی است که به نفس مربوط می‌باشد و یا خارجی و جانبی
 است ؛ پس در نتیجه ، ریاضت به این اعتبار متوقف بر امری وجودی به نام استعداد است
 و استعداد نیز مشروط به زوال موانع است و متوجه به سه غرض می‌باشد :

یکی دور کردن مادون حق تعالی . شیخ تعبیر « غیر حق » را نمی‌آورد ؛ چون گیری در
 عالم نیست ، ولی دون الحق است . مادون حق می‌تواند بهشت ، فرشته و غیر از آن باشد .
 به عبارت دیگر ، مثل گناه غیر حق است و باید برطرف شود . مادون حق را ؛ هرچند که
 امری خوب و مستحسن باشد ، باید از خود با اختیار و از روی ایثار دور کرد و بر این
 اساس ، باید گفت شیخ عبارت را به زیبایی می‌آورد .

غرض دوم که از موانع داخلی است همان اطاعت نفس اماره از نفس مطمئنه است تا
 تخیل و وهم از جانب سفلی به سوی عالم قدس جذب شود و چون نفس اماره تابع نفس
 مطمئنه گردد ، قوای نفس نیز به ضرورت چیره‌ی آن می‌شود .

غرض سوم از ریاضت این است که مرید ، سرّ خود را تازه نگه دارد و دل خود را

شاداب و پرآب کند. برای نمونه، انار باید از زمینی آب دیده باشد و استعداد آبدار شدن را داشته باشد و هم‌چنین انار را باید در دست گرفت و آرام و باطمینان آن را فشار داد تا پوست زمخت و استخوانی آن نرم شود. در مقام سلوک نیز همین‌گونه است و سرّ باید تازه باشد و اگر چنین نباشد و باعجله بر آن فشاری وارد شود، تحمل نمی‌نماید و سرکشی می‌کند. باید ریاضت را در مدت زمانی دراز و با دقت انجام داد تا برای نیل به کمال، استعداد لازم را یافت. بسیاری از افراد حتی استعداد نیل به کمال را ندارند و به طفلی می‌مانند که اگر شکلاتی به او داده شود برای وی خوشایندتر است تا طلا و جواهر؛ زیرا او استعداد آن را ندارد و حقیقت آن وی را جذب نمی‌کند. کسانی که استعداد دارند نیز همه نمی‌توانند باطن خود را تلطیف کنند؛ چرا که طریق و استاد پیدا نمی‌کنند؛ پس مناسبت پیدا کردن سرّ آدمی و سالک و مرید با شیء لطیف ممکن نیست مگر این که سرّ لطیف گردد.

نمی‌توان سوزنی را نخ کرد، مگر این که آرامش داشت و از این رو در حال حرکت نمی‌توان این کار را کرد. نیل به حق نیز محتاج آرامش است. هم‌چنین رسیدن به حق مناسبت با شیء لطیف و مجانسست لازم دارد. کسی که نفس وی لطافت ندارد، اگر بهترین سخنان ذوقی و ربوبی به وی زده شود، برای وی اثری ندارد، اما اگر همین کلام ربوبی به اهل آن گفته شود از هوش می‌روند، و بر این اساس است که سفارش شده است سخن را از اهل آن نپوشانید و نسبت به اهل آن بخل ندارید و به نااهل چیزی ندهید تا سخن ضایع نشود و زیانی به کسی نرسد.

لطافت سرّ

لطافت سرّ همان آمادگی باطنی است تا صور عقلی در آن تمثیل پیدا کند. سرّ به زودی

لطیف نمی‌شود و اندک اندک و به صورت ملایم به لطافت می‌رسد؛ اما سرّی که لطیف باشد مطالب را به سرعت فهم می‌نماید. نفس آدمی همانند وسیله‌ای است که در ابتدا کُند و آهسته می‌رود ولی در ادامه سرعت می‌گیرد. نفس همانند چاه آب است که هر چه دیرتر به آب برسد بهتر است و چون به آب رسد دیگر نمی‌شود جلوی آن را گرفت و علم آن لدنی می‌شود! سالک پیش از این باید فکر کند تا سخن گوید؛ ولی بعد از آن باید خود را کنترل کند که چگونه سخنی نگوید؛ از این رو کسانی که عجله نمی‌کنند و بیش تر کلنگ می‌خورند، عمق بیش‌تر و مناسب‌تری پیدا می‌کنند.

شرح و تفسیر خواجه

«ثم إنَّ الشيخَ لما فرغَ عن ذكر أغراضِ الرياضة ذكر ما يعين على الوصول إلى كلِّ واحد من هذه الأغراض . أمَّا الأوَّل فقد ذكر ممَّا يعين عليه شيئاً واحداً ، وهو الزهد الحقيقي المنسوب إلى العارفين الذي هو التنزّه عمّا يشغل السرّ عن الحقِّ كما مرّ ، وذلك ظاهر .

وأمَّا الثاني ، فقد ذكر ممَّا يعين عليه ثلاثة أشياء :

الأوَّل : العبادة المشفوعة بالفكر ؛ يعني المنسوبة إلى العارفين . وفائدة اقترانها بالفكر أنَّ العبادة تجعل البدن بكلّيته متابعاً للنفس ، فإن كانت النفس مع ذلك متوجّهة إلى جناب الحقِّ بالفكر صار الإنسان بكلّيته مقبلاً على الحقِّ وإلا فصارت العبادة سبباً للشقاوة ، كما قال عزّ وجلّ : «فويل للمصلّين ؛ الذين هم عن صلاتهم ساهون»^۱ . ووجه إعانة هذه العبادة على الغرض الثاني هو أنّها أيضاً رياضةٌ ما لهمم العابد العارف وقوى نفسه ليجرّها بالتعويد عن جانب الغرور إلى جناب الحقِّ كما مرّ .

والثاني الألحان ، وهي تعين بالذات وبالعرض . ووجه إعانتها بالذات أنّ النفس الناطقة تقبل عليها لإعجابها بالتأليفات المتّفقة والنسب المنتظمة الواقعة في الصوت الذي هو مادّة النطق ، فيذهل عن استعمال القوى الحيوانيّة في أغراضها الخاصّة بها ، فيتبعها تلك القوى ، وحينئذٍ تكون الألحان مستخدمةً لها .

ووجه إعانتها بالعرض أنّها توقع الكلام المقارن لها موقع القبول من الأوهام لاشتمالها على المحاكاة التي تميل النفس بالطبع إليها ، فإذا كان ذلك الكلام واعظاً باعثاً على طلب الكمال صارت النفس متنبّهةً لما ينبغي أن يفعل ، فغلبت على القوى الشاغلة إيّاها وطوّعتها .

والثالث نفس الكلام الواعظ ؛ يعني الكلام المفيد للتصديق بما ينبغي أن يفعل على وجه الإقناع وسكون النفس ، فإنّه ينبّه النفس ويجعلها غالبيةً على القوى لاسيّما إذا اقترنت بأمر أربعة :

أحدها - يعود إلى القائل ، وهو كونه زكياً ، فإنّ ذلك كشهادة تؤكّد صدقه ، ووعظ من لا يتعظ لا ينجح ؛ لأنّ فعله يكذب قوله ؛ والثلاثة الباقية تعود إلى القول ؛ منها واحد يعود إلى اللفظ ، وهو كونه بعبارة بليغة ؛ أي تكون مستحسنةً واضحة الدلالة على كمال ما يقصده القائل من غير زيادة عليه ولا نقصان منه كأنه قالب أفرغ فيه المعنى ، وواحد يعود إلى هيئة اللفظ ، وهو أن يكون بنغمة رخيمة ، فإنّ ليين الصوت يفيد النفس هيئةً تعدّها نحو المسامحة في القبول ، وشدّته تفيدها هيئةً تعدّها نحو الامتناع عن القبول ، ولذلك للنغمات تأثيرات مختلفة في النفس يناسب كلّ صنف منها صنفاً من الهيئات النفسانيّة ، والأطباء والخطباء يستعملونها في معالجات الأمراض النفسانيّة وفي إقناع الاقناعات المطلوبة بحسب تلك المناسبات ، وواحد يعود إلى المعنى ، وهو أن يكون على سمت

رشيد؛ أي يكون مؤدياً إلى تصديق نافع للمريد في السلوك بسرعة .
وأعلم أنّ نفس الكلام الواعظ يسمّى في صناعة الخطابة بـ«العمود»، والأمور
المذكورة اللاحقة به المعينة على الإقناع بـ«الاستدراجات» .

وأما الثالث فقد ذكر ممّا يعين عليه شيئين :

الأول ، الفكر اللطيف ، وهو أن يكون معتدلاً في الكميّة والكميّة ، وفي أوقلت لا تكون
الأمور البدنيّة كالامتلاء والاستفراغ المفرطين وغيرهما شاغلة للنفس عن الإدراك العقلي ،
فإن كثرة الاشتغال بمثل هذا الفكر تقيّد النفس هيأةً تعدّها لإدراك المطالب بسهولة .

والثاني ، العشق العفيف .

وأعلم أنّ العشق الإنساني ينقسم إلى حقيقي مرّ ذكره وإلى مجازي ، والثاني ينقسم
إلى نفساني وإلى حيواني ، والنفساني هو الذي يكون مبدئه مشاكلة نفس العاشق لنفس
المعشوق في الجوهر ، ويكون أكثر إعجابه بشمائل المعشوق ؛ لأنّها آثار صادرة عن
نفسه .

والحيواني هو الذي يكون مبدئه شهوةً حيوانيّةً وطلب لذّة بهيميّة ، ويكون أكثر
إعجاب العاشق بصورة المعشوق وخلقته ولونه وتخاطيط أعضائه ؛ لأنّها أمور بدنيّة .

والشيخ أشار بقوله : «العشق العفيف» إلى الأوّل من المجازيين ؛ لأنّ الثاني ممّا
يقتضيه استيلاء النفس الأمّارة ، وهو معين لها على استخدامها القوّة العاقلة ، ويكون في
الأكثر مقارناً للفجور والحرص عليه .

والأوّل بخلاف ذلك ، وهو يجعل النفس ليّنة شيّقة ذات وجد ورقّة منقطعة عن
الشواغل الدنيويّة ، معرضة عمّا سوى معشوقة ، جاعلة جميع الهموم همّاً واحداً ، ولذلك
يكون الإقبال على المعشوق الحقيقي أسهل على صاحبه من غيره ، فإنّه لا يحتاج إلى

الإعراض عن أشياء كثيرة ، وإليه أشار من قال : «من عشق وعفّ وکتم ومات مات شهيداً» .

معین ریاضت

ابن سینا بعد از این که از بیان اغراض ریاضت فارغ گشت به ذکر آن چه بر وصول به هر یک از این اغراض کمک و یاری می کند پرداخته است ؛ یعنی آن چه کمک می کند که دفع موانع خارجی ، داخلی و تلطیف سرّ انجام پذیرد .

نخستین معین

اما نخستین معین که حصول استعداد است با اشتغال کم فراهم می شود . کسی که چندین اشتغال دارد به آدمی می ماند که می خواهد چندین نوع غذا را با هم بخورد . بدیهی است شکم وی هم چون کشکولی خواهد شد که چیزی جز بیماری در آن نیست . بر خلاف آن که درون خویش را از غیر تهی می کند و یک غذای خورد که این غذا به صورت صافی جذب بدن وی می گردد . معنای استعداد دفع فعلیت های دیگر است . باید نخست نفس را خلوت کرد و اشتغالات را از آن دفع نمود . شرط حقیقی سلوک خلوت است و کسی که کار و اشتغال زیادی دارد نمی تواند به سلوک بپردازد .

شیوه ی تحصیل و تبلیغ فعلی حوزه که طلبه در کنار تحصیل خود به تبلیغ می رود ، نتیجه بخش نیست ؛ چون وی که در خلوت به خودسازی پرداخته است چگونه می تواند به دیگر سازی رو آورد . وی در این وضعیت نه می تواند خود را بسازد و نه دیگران را . سالک در مبادی سلوک و حتی در مراحل متوسط باید خلوت داشته باشد و بسیاری از اشتغالات را از خود دور نماید .

زهد حقیقی که منسوب به عارفان است و نه زهد زاهد که دنیا را برای رسیدن به

آخرت رها می‌کند، زهدی که رها کردن هر چیزی است که سرّ عارف را از حق باز می‌دارد. زهد زاهد اشتغال به آخرت و زهد عارف فراغت از دنیا و آخرت است.

البته، خاطر نشان می‌گردد که داشتن خلوت امری و رای از انزوا طلبی است و نباید این دو را با هم خلط نمود؛ چرا که انزوا طلبی نیز در زیان رساندن به سالک به همان میزان مضر و خطرناک است که اشتغال و کثرت چنین است. خلوت سالک در هر مرتبه و منزلی کیفیت ویژه‌ی خود را دارد که باید با دقت بسیار ترسیم درست و معقولی از آن داشت که این امر برای محبان جز با در اختیار داشتن استادی مناسب تحقق نمی‌پذیرد.

دومین معین

اما دومین معین؛ دست یازیدن به چیزی است که نفس را به سیر و حرکت وامی‌دارد و آن را قانع می‌سازد و بر رفع موانع داخلی کمک می‌کند و آن سه چیز است: عبادتی که همراه فکر باشد، الحان و کلام واعظ که توضیح هر یک در ادامه می‌آید.

الف) عبادت اندیشاری

عبادتی که همراه فکر و با حضور قلب باشد و عقل نیز آن را همراهی کند و قصد انشا و معنا داشته باشد؛ نه این که زبان آن را مانند نوار کاستی بخواند.

مرید باید اراده داشته باشد، و فکر وی در نماز یا غیر نماز با اراده و اختیار خود به جایی نرود. اگر نفس بر انجام نماز گذاشته شود، خود اتوماتیک وار نماز را بدون آن که اشتباهی کند به پایان می‌رساند؛ البته این در صورتی است که نفس به همراه نماز، به کارهای دیگر وادار نشود. خواب دیدن نیز چنین است. دلیل خواب دیدن این است که نفس بسیاری از کارها را تعطیل کرده است، ولی اگر در بیداری به وی کارهای بسیاری داده شود؛ به همین دلیل نفس نمی‌تواند خوابی ببیند، ولی اگر در بیداری هم توانستید

همین کار را از او بگیرد، خواب و بیداری با هم تفاوتی ندارد؛ از این رو عبادت فکری عبادتی است که غیر از میان برخیزد.

عبادتی که با فکر همراه باشد بدن را به طور کلی پیرو نفس می‌کند و نفس چون حافظه با اوست به دیگر کارهای غیر ضروری توجه نمی‌کند؛ اما اگر نفس به تفکر در دوردست‌ها مشغول شود، حافظه نیز با آن فعالیت می‌کند و چنانچه نفس به سمت جناب حق رو کند، همه‌ی وجود انسان به سوی حق اقبال می‌کند و در غیر این صورت، عبادت سبب شقاوت می‌شود. اگر در نماز، توجه و قربت ضعیف شود، فحشا و منکر نیز همراه نماز در نفس می‌آید^۱ و نماز انسان را به شقاوت می‌اندازد: «خداً ما شرار خلق الله»^۲ کسانی که به مانزدیک‌ترند از همه بدترند؛ چون نزدیکی ما به آنان اثر عکس گذاشته است. نزدیکی به اولیای خدا و عبادت و هر امر نیکویی چنین است: «شفاء ورحمة للمؤمنین ولا یزید الظالمین إلا خساراً»^۳. چنین نیست که نزدیک شدن به قرآن و حضور در محضر آن بدون اثر باشد؛ قرآن برای افراد یا شفاست و یا خسارت. عبادت نیز اگر اثر خیر نگذارد، اثر سوء خواهد گذاشت. اگر بر زمین خشکی که نه سبزی دارد و نه طراوت، باران بیارد، یا به سبزه‌زار تبدیل می‌شود و یا به باتلاق که بوی گندیده از آن بلند می‌گردد.

باران که در لطافت طبعش ملال نیست در باغ لاله روید و در شوره زار خَس
خس و شوره زار خوب است و اگر نمک زمین نباشد، بوی گند از آن راه می‌افتد و به
لجن‌زار و باتلاق تبدیل می‌شود؛ ولی وقتی باران روی زمین خشک و خالی می‌بارد یا

۱- عنکبوت / ۴۵.

۲- شیخ طوسی، الغیبة، ص ۳۴۵.

۳- اسراء / ۸۲.

گزار می‌شود یا گندبار .

نفس نیز چنین است؛ اگر به نماز عادت داده شود یا مقرب است و یا مبعّد و بر آن بی‌اثر نیست: «وَلِلْمُصَلِّينَ الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ»^۱؛ «سَاهُونَ»؛ یعنی «غافلان»؛ کسانی که نماز می‌خوانند اما در حقیقت نماز نمی‌گزارند که چنین چیزی خیلی خطرناک است .

وجه اعانت این نوع عبادت بر غرض دوم این است که این عبادت ریاضتی است برای عابد تا قوای نفس را از جناب غرور (دنیا) به سوی حق بازگرداند . مهم این است که انسان بتواند از دنیا به سوی حق باز گردد . دنیا همان حیات است و یکی از اسمای آن غرور است . اگر دنیا به حق نسبت داده شود، خیرات نام می‌گیرد و اگر به شر و نفس نسبت داده شود، غرور می‌باشد . دنیا برای اولیای خدا که دنیا را وابسته به حق می‌بینند غرور نیست . پیش از این، جناب شیخ گفت: «لِيَجْرَّهَا بَتَعْوِيدٍ عَنْ جَنَابِ الْغُرُورِ إِلَى جَنَابِ الْحَقِّ» . عبارت شیخ بهتر از عبارت خواجه است که جناب را به جانب تغییر داده است . دنیا برای نفس و اهل دنیا که از نطفه به روح رسیده و پیوسته با ماده بوده است عظمت دارد و به همین جهت غرور برای وی جناب است . نفس زاییده‌ی این جناب است و خدای آن هواست «اللّٰه هَوَاهُ»^۲ حال نفس می‌خواهد از این خدا به خدای حقیقی روی آورد که این امر آسان نیست؛ چون این نفس چکیده‌ی ماده است و رشد آن با ماده بوده و به راحتی نمی‌تواند از آن منسلخ و جدا شود و حق را از داخل آن بیاید؛ مگر آن که لطف خدا دستگیر وی شود؛ زیرا وصول به حق یک استثناست . قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خَسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا»^۳ . طبع نفس مادی است و به شهوات مادی و علائق آن رو

۱- ماعون / ۴- ۵ .

۲- فرقان / ۴۳ .

۳- عصر / ۲- ۳ .

دارد و با ماده رشد و نمو یافته است و گریز از آن یک استثناست و آیه‌ی شریفه شاهد خوبی بر این مدعاست .

ب) الحان و موسیقی

الحان که یا بالذات معین است و یا بالعرض .

شیوه‌ی معین بودن بالذات الحان چنین است که نفس ناطقه به لحاظ دارا بودن نت‌های زیر و بم و هم‌چنین نظمی که این نت‌ها در صوت بایک‌دیگر دارد اعجاب و شگفتی می‌یابد و تازگی برای آن حاصل می‌شود . تألیفات ، نت‌هایی است که صدا با آن زیر و بم پیدا می‌کند و نسبی که در صوت حاصل می‌شود گاهی از حنجره و گاه از لب ایجاد می‌شود .

با پیدایش اعجاب در نفس ، نفس از استعمال قوای حیوانی در کار ویژه‌های هر یک منصرف می‌شود و قوا تابع نفس شده و در این هنگام است که این الحان مستخدم نفس و قوای نفسانی می‌شوند و در واقع نفس را روی یک ریتمی نگاه می‌دارند و نفس نوعی سرگرمی پیدا می‌کند که از خشکی به در می‌آید .

این گونه است که کلام نیکویی که مقارن با الحان گردد مطبوع و خوشایند می‌گردد و به همین جهت در الحان ، شعر واقع می‌شود . شعر دارای ریتم خاصی است که وقتی با عروض و قافیه همراه شود و در لحن افتد مایه‌ی گوارایی می‌شود و نفس از آن لذت می‌برد و از آن اعجاب می‌یابد مگر آن که ریتم شعر یا مفاد شعر نامناسب باشد ؛ به گونه‌ای که از آن انصراف حاصل شود .

هم‌اینک بسیاری از سروده‌ها و اشعاری که در آوازه‌ها به کار می‌رود جز لغو ، لهو و لعب چیز دیگری نیست و سراینندگان و خوانندگان و نوازندگان چنین ترانه‌هایی هیچ‌گاه

در پی کمال نبوده‌اند. البته، بعد از انقلاب، سروده‌ها از لحاظ معانی دارای کیفیت شده است.

وقتی کلام حالت وعظ دارد و به کمال دعوت نماید، نفس نشاط پیدا می‌کند و برای انجام کاری آماده می‌شود. در این هنگام است که نفس بر قوایی که نفس را به خود مشغول می‌کند، غلبه می‌یابد و قوا از آن متابعت می‌کنند.

ج) کلام واعظ

کلام واعظ؛ کلامی است که یقین آور است و سزاوار انجام دادن باشد و مفید و دارای لسان و انگیزه است و حقیقتی را القا می‌نماید و نیز کاربردی و انجام شدنی است و انسان را به عمل بر می‌انگیزاند و موجب آرامش می‌شود و به گونه‌ای نیست که انسان از آن تنفر یابد و نتواند آن را بپذیرد. کلام واعظ نفس را کمک می‌نماید که بر قوا غلبه پیدا کند؛ به ویژه هنگامی که دارای این خصوصیت باشد که از کسی صادر شود که خود اهل عمل است که خوبی و عمل وی مانند شاهد می‌ماند و می‌گوید: من هم شهادت می‌دهم که چنین عملی خوب است؛ چون خودم آن را انجام داده‌ام. قرآن کریم می‌فرماید: ﴿لَمْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ﴾^۱. این آیه مثل کسی می‌ماند که شما از او طلبی دارید و بعد از مدتی که در پی او بوده‌اید وی را بیابید و یقه‌ی او را بگیرید و با تندی بگویید: چرا پول مرا نمی‌دهید؟ حق تعالی نیز این گونه فریاد می‌کشد که برای چه، چیزی را می‌گویی که خود آن را انجام نمی‌دهی؟ گفتن چیزی مشروط به انجام دادن آن است.

پس وعظ کسی که خود اهل عمل نیست هیچ فایده‌ای ندارد؛ زیرا کردار وی گفتار او را تکذیب می‌کند.

ویژگی دیگر به قول بازگشت دارد. گفته و عبارت باید بلیغ باشد؛ یعنی کلام، زیبا و دلالت آن بر مقصود گوینده واضح و روشن باشد. خود کلام باید قالب داشته باشد، ولی کسی که «مِن مِّن» می‌کند اگر حرف خوبی نیز داشته باشد، آن را ضایع می‌کند.

کلام نه باید به گونه‌ای باشد که زیادی و تطویل یا اجمال و اهمال در آن باشد. باید مطلب برای گوینده‌ی آن نهادینه شده باشد تا وی بتواند آن را با دیده در دل مخاطب بیفکند و تنها به کتاب یا زمین نگاه نکند و الفاظ را بگوید. کلام باید روان و به اندازه باشد و همانند قالبی باشد که معنا در آن ریخته می‌شود و اندک زیادی آن برداشته شود. لفظ باید گوارا باشد؛ چرا که نرمی صوت و گوارایی نغمه به سرعت انتقال آن کمک می‌کند. از این گفته، ضرورت جدیت در فراگیری علم معانی، بیان و بدیع آشکار می‌گردد و صرف و نحو به تنهایی نمی‌تواند نفس را به سوی کمال سوق دهد و قرآن کریم قوی‌ترین شاهد بر این مدعاست. قرآن کریم هم‌آهنگ دارد و هم‌معنا، هم‌معانی و ادب دارد و هم ...

اگر معنا سنگین باشد، نرم بودن صوت همانند دسری می‌ماند که به هضم غذا کمک می‌کند.

پیش از این گذشت که قرآن کریم در وصف پیامبر اکرم ﷺ می‌فرماید: ﴿لَوْ كُنْتَ فِظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ﴾؛ ملیح و با لطافت و متانت سخن می‌گویی و حرف حق را با درشتی بیان نمی‌داری. اگر کلام شدت پیدا کند، از پذیرش آن خودداری می‌گردد و به همین جهت است که برای نغمه‌ها تأثیرات مختلفی در نفس متصور است. برای نمونه، اگر در اتافی بلندگویی گذاشته شود و شخصی با آن فریاد کند، همه از او منزجر

می‌شوند. کلام گاه محزون است و گاه شاد و فرح‌انگیز. خواندن در دستگاه شوشتری مناسب غم و حزن است و دستگاه چارگاه برای شادی، نشاط و ایام عید مناسب است؛ چون این دستگاه نشاط و شادی می‌آورد.

طبییان برای درمان بیماری‌های نفسانی از نغمه و صدای خوش استفاده می‌کنند؛ چنان‌که گاه به بیماران روانی دارویی نمی‌دهند و فقط با صدا آن‌ها را به آرامش می‌رسانند و خطیبان برای ایجاد اقناع مطلوب در ذهن شنونده از مناسبت‌های آهنگی و کلامی استفاده می‌برند و یا از موسیقی برای سرعت دادن به تصدیق و باوری در مرید و سالک کمک می‌گیرند. کلام باید الهام بخش و دارای معنا باشد. نفس کلام واعظ در صنعت خطابه، «عمود» نامیده می‌شود.

اگر صاحب لحنی به عشق رسیده باشد، مست و صافی از دنیا است. اولیای خدا همه سرمست هستند و چنین نیست که به قول نسخه‌نویس کتاب:

به گرداگرد خود هر چه که بینم بلا انگشتری و من نگینم

این که می‌بینی در این همه بلا مست است و این گونه عشق، حال و صفا دارد و هیچ غمی در دل وی نیست و به این جهت است که متعلقات و حشو و زواید ندارد. این عشق است که به او حیات می‌دهد؛ چنان‌که علم، قرآن، ایمان و نماز انسان را جوان و سرمست نگه می‌دارد. قرآن کریم سکر و مستی خاص خود را دارد؛ ولی به شرط آن که کاسه صافی باشد. این که می‌گویند: «فأقرؤا ما تیسر من القرآن»^۱؛ هر چه می‌توانید قرآن بخوانید، تنها به خاطر ثواب آن نیست، بلکه به این معناست که هر چه از این آب بر آیین‌های دل ریخته شود تمیزتر و صافی‌تر می‌گردد و وقتی صاف شد ثواب نیز دارد و

ثواب آن در آخرت معلول صافی دل در دنیا است .

از این رو ، قرآن کریم و علم بسیار گران بهاست . اگر انسان بتواند منش خود را حکیمانه بسازد ، موفق و فیروز است . برای یک عالم زشت است که عاشق در و دیوار یا عاشق کسی باشد که دست وی را می بوسد یا در را برای او باز می کند . تو خود در را باز کن و همه جای خود را ببوس . اگر سالک به جایی بالاتر از این مقام رسید ، او خود عاشق و معشوق و طالب و مطلوب است . اگر او را به زندان ببرند ، مست است و اگر بالای تخت نیز بنشانند ، مست است ، اولیای خدا این گونه هستند : **﴿إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾**^۱ ؛ مؤمن عزیز است و اگر سرش را از بدن جدا کنند و یا وی را زیر پا نگذمال کنند ، عزت خود را از دست نمی دهد و باز هم عزیز است ؛ چون حقیقت وی در باطن اوست . اهل دنیا زود پیر می شوند ، اما عالم چنین نیست و مردم فکر می کنند وی خوب می خورد ! در حالی که وی کم تر می خورد اما این علم است که به او نشاط ، صفا و اطمینان می دهد . بسیاری از بیماری ها نیاز به روان کاوی دارد و طبیب به تنهایی و با دوا و دارو نمی تواند مردم را سالم کند ؛ بلکه بسیاری از بیماری های مردم امراض روانی است . جامعه باید روان شناسی داشته باشد و وقتی چنین شد ، آن گاه است که قرآن کریم ، نماز ، دعا و مناجات ارزش درمانی خود را باز می یابد و برای هر بیمار روانی آیهی متناسب با وی تجویز می شود . نماز با نماز و وقت با وقت هم تفاوت دارد ؛ گاه نماز نافله ای را باید مکرر خواند تا شخصی به سلامت رسد .

خداوند توفیق دهد که مردم بدانند دین چیست و چه آموزه های والایی برای سلامت و زندگی دنیوی دارد و برخی از عالمان از آن استفاده می برند و عمر طولانی تری دارند ،

ولی کسی که منگ و گردآلود است، در چهل سالگی، همه‌ی صورت و بدن او را چروک می‌گیرد و از او بوی پیری به مشام می‌رسد.

فکر لطیف و تلطیف سرّ

جناب شیخ، دو معین برای تلطیف سرّ عنوان می‌کند: یکی فکر لطیف و دیگری عشق عقیف.

فکر سالم، معتدل و سلیم و خالی از هرگونه اعوجاج و انحراف و فکر بکر، سرّ آدمی را تلطیف و باصفا می‌سازد. آدم سیر یا گرسنه و یا بیمار نمی‌تواند فکر کند؛ چون معده یا بیماری به وی اجازه نمی‌دهد. فکر لطیف باعث می‌شود که ادراک مطالب و معانی به سهولت انجام گیرد. فکر وقتی روان است، به آسانی مطالب را تحلیل می‌کند، کاری که از فکر نگران، خسته و دردمند بر نمی‌آید.

عشق پاک و عقیف

معین تلطیف سرّ افزوده بر فکر لطیف «عشق عقیف» است. عشق به طور کلی بر سه بخش است: عشق یا حقیقی است و یا مجازی. عشق مجازی بر دو قسم است: یا حیوانی است و یا نفسانی. عشق حیوانی، عشقی است که به جمال ظاهر محبوب می‌پردازد و به دنبال خط و خال و چشم و ابروست و عشق نفسانی خلق و خوی محبوب را دنبال می‌کند. اما در عشق حقیقی، صورت، شکل، تجسم و خیال در کار نیست؛ بلکه حقیقت محبوب پی گرفته می‌شود و بس.

مراد از عشق عقیف، عشق نفسانی و یا عشق حیوانی نیست که شهوانی است و برای انسان مشکلاتی را به همراه می‌آورد، بلکه عشق حقیقی است که انسان را تزکیه و تصفیه می‌کند و به حقیقت سوق می‌دهد.

جناب خواجه در توضیح این دو معین گوید هدف سوم که تلطیف سرّ است دارای دو معین است :

فکری که از نظر کیفیت و کمیت اعتدال دارد و افراط و تفریطی در آن نیست، فکر لطیف است. چنین اندیشه‌ای نه از لحاظ کمیت سریع الانتقال است؛ به طوری که آن را تصور نکند و نه کند است و در کیفیت نیز نه سطحی‌نگر است و نه چنان در ژرفای آن فکر می‌کند که به حیرت افتد.

فکر باید در وقتی مناسب انجام گیرد و شکم نیز پر نباشد؛ چرا که با پری شکم، معده حالت فعال و فکر حالت انفعال را دارد. در حال فکر، معده باید فارغ باشد و نه پر باشد و نه گرسنه و هم‌چنین نباید در حالت خواب‌آلودگی یا بیماری یا عصبانیت به اندیشه فرو رفت که در این موارد، فکر، لطیف نخواهد بود و هرگونه تصمیم‌گیری ممکن است به اشتباه بینجامد. با تمرین در تفکر، مرید و صاحب ریاضت مصداق این روایت می‌گردد: «من أخلص لله أربعين صباحاً جرت ينابيع الحكمة من قلبه على لسانه»^۱.

چون مرید فکر خود را به لطافت و فکر کردن منصفانه عادت دهد و دارای نفسی سلیم و با وجدان فکری باشد و افراط و تفریط یا حب و بغض بدون ملاک به خود راه ندهد و به وصول حق و حقیقت فکر کند؛ نه به آنچه که به نفع او یا به ضرر وی است و در پی منفعت طلبی یا دفع مضار نباشد، در این صورت حالتی به نفس دست می‌دهد که نفس را برای تسهیل در فکر مدد می‌نماید و باعث می‌شود مرید، مطالب را به خوبی فهم نماید؛ زیرا ذهن صافی و سلیم است و همان مطلبی را که دیگران با سختی می‌فهمند یا با سختی بیان می‌کنند او به راحتی می‌فهمد و آن را بیان می‌نماید. حتی فکر لطیف در بیان

نیز اثر می‌گذارد و وی همان‌گونه که راحت می‌فهمد، مطلب را نیز به آسانی بیان می‌کند و از طرفی، کسی که مطلبی را به سختی می‌فهمد، در بیان آن نیز به رنجش می‌افتد؛ چون برای وی سنگین است. از همین رو باید از استادی استفاده کرد که ذهن تیزی دارد و مطالب را به راحتی در می‌یابد؛ زیرا برای القای معانی، انسان را به ترس و وحشت نمی‌اندازد و به آسانی آن را القا می‌نماید و از این جهت، نفس شاگرد آرامش دارد و از این روست که شیخ گوید: فکر لطیف نفس را چنان آماده می‌کند که به سهولت در می‌یابد. عشق پاک، ویژگی دل است و فکر لطیف وصف نفس است. عشق انسانی بر دو قسم است: حقیقی و مجازی. عشق حقیقی در باب بهجت و سرور ذکر شد. عشق مجازی نیز بر دو قسم است: نفسی بهیمی و حیوانی. عشق نفسانی آن است که عاشق می‌خواهد شبیه معشوق شود و به او وصول پیدا کند. نفس عاشق با نفس معشوق در حقیقت، مشاکلت و سنخیت پیدا می‌کند و بیشتر خلق و خوی معشوق برای وی اهمیت دارد نه شکل و صورت معشوق؛ زیرا شمایل و خلق و خو آثاری است که از نفس معشوق صادر می‌شود؛ چون آثار آن نفسانی است. در این عشق، صفا، محبت، مهربانی، ادب، کمال و لطف محبوب در نظر عاشق جلوه گر است.

اما عشق حیوانی، مبدء آن شهوت حیوانی و صورت پرستی است و صاحب آن به دنبال طلب لذت چارپایان است و اعجاب عاشق از معشوق بیشتر به خاطر خطوط اعضا، بلندای قد، گلگونی‌رنگ و قیطانی بودن لب وی است که همه اموری بدنی و مادی است و اگر زیبایی‌های این معشوقه‌ی زیباروی و گندمگون در حادثه‌ای از دست رود، عشق وی تمام می‌شود و وی او را رها می‌کند. ولی وقتی کسی را نه برای قیافه؛ بلکه برای خلق و خوی وی دوست دارند، اگر پای وی شکسته شود، عاشق باز به آن عشق دارد. پس

عشق صورت، عشق حیوانی و عشق سیرت، عشق نفسانی است و اما عشق، عشق حقیقی است که نه به صورت متعلق است و نه به سیرت و مراد شیخ از عشق غفیف، عشق نفسانی است؛ زیرا عشق صورت که قسم دوم از عشق مجازی است، سیطره‌ی نفس اماره را به دنبال می‌آورد و معین برای نفس است. عشق حیوانی عقل را مطیع خود می‌کند. در صورت پرستی عقلی نمی‌ماند و عشق به صورت غالب نیز با معصیت و گناه همراه است، بلکه حرص عشق به صورت گناه است، اما سیرت پرستی مقتضای عقل است.

عشق به سیرت، دل را نرم و مشتاق می‌کند و او را به سرور و صفا می‌اندازد. شمایل معشوق او را از شواغل دنیوی جدا می‌کند و او را از غیر معشوق رها می‌سازد و همه‌ی غم‌های خود را غم واحد قرار می‌دهد که همان شمایل معشوق است. به همین جهت وی از همه چیز گذشته است و فقط غم یک چیز دارد و از این رو به راحتی می‌تواند از آن یک چیز نیز بگذرد و به عشق حقیقی رسد و به همین سبب گفته‌اند: کسی که عاشق شود و به شمایل محبوب عشق ورزد و آن را پنهان کند؛ هرچند به وصال نرسد و از هجر بمیرد، شهید از دنیا رفته است.

نقدهای نگارنده بر ریاضت و معین‌های آن

(۱) موسیقی و الحان

شایان ذکر است که در احکام شرعی باید از احکامی تبعیت نمود که وجه صدور آن معلوم و سالم باشد و بدانیم که ما آنزل الله است و اگر شبهه‌ای در آن باشد لازم نیست از آن متابعت نمود و در باب الحان این مشکل است که هیچ فقیهی نمی‌تواند به عزم و جزم بگوید: والله، این حکم، حکم الله است. شناخت موضوع و حکم موسیقی مشکل است

و بسیاری از کسانی که در شریعت فتوا می‌دهند اطلاعات چندانی از غنا و موسیقی ندارند و به همین جهت هم در شناخت موضوع مشکل دارند و هم در شناختن حکم و باید دقت داشت تا حکم یا موضوع مورد اهمال قرار نگیرد و از طرفی به صورت مطلق نمی‌توان گفت: هر صدایی که بلند شود حرام است؛ چون غنا و موسیقی است! و البته، چنین نیز نیست که همه نوع موسیقی خوب باشد و در باب غنابین غایت و فاعل تفاوت است. باید دید که غرض از گوش فرا دادن به موسیقی چیست؛ چرا که الحان معدّ است. کسی که در عالم شهوت و معصیت است، با گوش فرا دادن به موسیقی برای انجام معصیت بیشتر آماده می‌شود و کسی که در حال عبادت است، موسیقی معدّ وی نیز می‌تواند باشد. موسیقی لحاظ اعدادی دارد و باید دید که شخص در چه طریقی است و موسیقی وی را برای چه چیزی آماده می‌کند و آن‌گاه موسیقی حلال را می‌توان برای شخصی؛ آن هم به تناسب رشد و موقعیت وی تجویز نمود.

در موسیقی هم شخص مؤثر است و هم لحن و هم مفاد و به همین خاطر بیان می‌شود که شخص باید چه حالاتی داشته باشد و برای نمونه، کسی که وارسته است موعظه‌ی وی اثر دارد.

پیش از ورود به اصل بحث جواز یا عدم جواز موسیقی، خاطر نشانی نکته‌ای بایسته است و آن این که بحث علمی در دو جهت ثبوتی و اثباتی ارایه می‌شود. بحث ثبوتی بحثی ذهنی است و از بایدها سخن می‌گوید اما بحث اثباتی به خارج از ذهن و به آن چه در عالم واقع است نظر دارد و در ارایه بحث نباید این دو مقام را با هم خلط کرد و باید توجه داشت که چه باید باشد غیر از آن چه هست می‌باشد.

در الحان و نغمات نیز بحث در دو جهت ثبوتی و اثباتی ارایه می‌شود و به شدت باید

از خلط این دو مقام پرهیز داشت. این که لحنی می تواند خاصیت خیر داشته باشد و معین مرید و عارف باشد، بحثی ثبوتی است که با مقام اثبات آن هماهنگی ندارد. ما نخست در این بحث، مقام ثبوت را پی می گیریم تا بحث موسیقی و غنا به خوبی خود را نشان دهد. از طرف دیگر، موضوع سخن ما مرید می باشد و نه عامه ی مردم. سخن ما این است که مرید به لحن و موسیقی نیاز دارد، مریدی که یقین و مراد دارد و صاحب اراده ی مستحکم است و عبادت مشفوع انجام می دهد و در نتیجه، تجویز موسیقی برای وی به معنای تجویز آن برای همه ی مردم نیست و ممکن است موسیقی برای مریدی جایز و برای فردی عادی اشکال داشته باشد؛ همان طور که ممکن است صوت و صدایی برای مریدی جایز و برای مریدی دیگر ضرر داشته باشد. بررسی شرایط حلیت غنا، موسیقی و صوت، بحثی ثبوتی است:

پرسیدم از وفا و محبت ز پیر، گفت

عنقا کسی ندیده، ز ما این سخن می پرس

ابتدا باید مرید صاحب یقین را یافت و سپس گفت جایز است در ماده ی ماهر چه مدتی به موسیقی گوش فرا داد و آنچه مناسب وی است را برای او تجویز کرد؛ ولی به صورت کلی نمی توان گفت: همه نوع موسیقی برای هر گونه مریدی جایز است! تا چه رسد به همه ی مردم. سالکی که می خواهد رشد کند و از کتل ها بالا رود باید جای پای برای خود داشته باشد و به آن احتیاج دارد، ولی این امر به این معنا نیست که همه کسانی که در زمینی صاف حرکت می کنند در آن جا پا بگذارند و بالا بروند. از این رو نباید بحث ثبوتی و اثباتی خلط شود.

لحن، امری ترکیبی است و از صورت و ماده شکل یافته است و بر روی صورت و

هم چنین ماده‌ی آن باید فتوا داد . گاه ممکن است صورت لحن دارای اشکال باشد ولی ماده‌ی آن خوب و مناسب باشد و برای نمونه ، ممکن است قرآن کریم در این مایه خوانده شود ، اما با توجه به صورت آن اشکال داشته باشد و هم چنین ممکن است صورت بدون اشکال ، ولی ماده‌ی آن دارای اشکال باشد .

نمی توان به صورت کلی گفت غنا و موسیقی برای خلق جایز است ؛ چرا که بسیاری چون حیوان درنده‌ای هستند و اگر به موسیقی گوش دهند درندگی آنان بیش تر می شود و از این رو فقیهان چون خاصیتی غیر از ایجاد درندگی برای آنان نمی دانند ، آن را حلال نمی شمارند . روایات بسیاری که از موسیقی نهی می کند ناظر به مقام اثبات و با توجه به حکومت ظاهری خلفای بنی امیه و بنی عباس است که همراه با مفاسد بسیاری بوده است و حکمی که فقیهان از این روایات برداشت نموده اند به چنین موسیقی هایی باز می گردد که افرادی هم چون شاهان اموی و افرادی هم چون آنان پای آن بوده اند ، نه موسیقی و آوازی که عارف ، سالک یا مرید صاحب یقینی و یا مؤمنی آگاه با آن همراه می گردد و از این رو همه‌ی این روایات از آن منصرف است . اگر از معصوم درباره‌ی موسیقی پرسیده می شده است ، معصوم مطابق با آنچه در خارج می گذشته است پاسخ می داده اند و در آن زمانه نیز جز فسق ، فجور ، لهو و لعب در خارج نبوده است .

این بحث در ابزار موسیقی نیز مطرح است و روایات ناظر به آلاتی است که ارادل و اوباش از آن استفاده می کرده اند اما اگر همان چنگ به دست مرید صاحب یقین و نه مرید عادی یا مؤمنی آگاه افتد ، روایات از آن منصرف است و می توان گفت گاه استفاده از آلات موسیقی خوب ، بلکه لازم می گردد ، ولی چون در خارج و در متن جامعه ، مؤمنان دارای این امکانات نبوده و همواره در تقیه بوده اند و همین که زنده می مانده اند برای آنان

مغتنم بوده است و حوزه‌ی موسیقی در دست ارادل و اوباش و رقاصان و مطربان و آلودگان به معاصی بوده است، حکم به حرمت استفاده از آن داده شده است. البته، همین طور نیز نمی‌توان نواخت، بلکه شما مراد، یقین و اراده را پیدا کن بعد بنواز. موسیقی باید کمک کار باشد نه این که ضرر داشته باشد و بحث بر روی معین است و گفته شد که مرید و سالک صاحب یقین و اراده، در کنار همه‌ی کارهایی که می‌کند از موسیقی نیز استفاده نماید؛ نه این که شب و روز بگوید:

مست مستم ساقیا دستم بگیر تا نیفتادم ز پا دستم بگیر

پس در موسیقی میان گفته‌ی حکیم و فقیه تفاوت است و کلام هر یک ناظر به دو موضوع و دو مورد متفاوت است و هر دو نیز درست می‌باشد و تنها فقیه حکیم است که می‌تواند آن را به درستی تحلیل نماید و موارد جواز و عدم جواز هر یک را بیان نماید. هم‌اینک موسیقی، غنا و آواز حظّ نفسانی و حیوانی دارد و هیچ کس نمی‌تواند منکر آن شود، و از نظر روان‌کاوی ضعف اراده و ضعف نفس و ضعف اعصاب می‌آورد و از این رو برای خلقی که از آن لذت می‌برند خوب نیست، بلکه برای آنان همانند شراب می‌ماند. شراب نیز هم خاصیت دارد و هم ضرر. شراب برای بدن نافع و برای حقیقت انسان مضر است. شراب برخی از بیماری‌ها را مداوا می‌کند، بدن را چاق می‌کند، زخم معده و چربی را از بین می‌برد و رنگ صورت را گل می‌اندازد و آن را قشنگ می‌نماید، اما حقیقت انسان را از بین می‌برد و آن را بی‌غیرت و بی‌فتوت می‌کند. برعکس تریاک بدن را ضایع می‌کند، آن را زرد و خشک می‌سازد و بدن پوست پیدا می‌کند. تریاک و شراب هر دو مضر است ولی ضرر تریاک غیر ضرر شراب است. شراب باطن را خراب می‌کند، و تریاک ظاهر را از بین می‌برد.

موسیقی نیز از مقوله‌ی شراب است، ظاهر را آباد و انسان را خوشحال می‌کند ولی باطن را خراب می‌کند، مگر این که با تجویز عارف صاحب معرفت باشد.

حال جای این پرسش است که آیا غنا و موسیقی، نسبت به خیر و شر حقیقتی لا بشرط است یا به شرط لا و یا به شرط شیء است و آیا استفاده از آن به صورت مطلق ممنوع است و تنها با پیش آمد ضرورت جایز می‌گردد یا خیر؟

باید گفت: در مقام اثبات، موسیقی باطل و فساد آور و بدون منفعت؛ بلکه مضر است و نه تنها مقرب به خدا نیست، بلکه تقرب به معصیت و فحشا و منکر را در پی دارد؛ ولی در مقام ثبوت چنین نیست و اگر به دست اهل آن باشد نافع می‌گردد و به تعبیر دیگر، لا بشرط است؛ پس اگر کسی گفت: موسیقی می‌تواند آدم را به خدا برساند، باید گفت کدام موسیقی؟ آن موسیقی که انسان را به حمام می‌برد وی را حتی از خرمایی نیز باز می‌دارد. به همین خاطر در بحث موسیقی باید جانب دقت را ملاحظه نمود. روایات و دلایل منع موسیقی نیز به مقام اثبات ویژگی دارد و نه مقام ثبوت؛ چرا که ائمه‌ی معصومین علیهم‌السلام نمی‌خواستند بحث‌های ذهنی و فلسفی داشته باشند و روایاتی که به دست ما رسیده است به مقام اثبات و خارج و موجودیت زمانه‌ی آنان ناظر است.

بنا بر آنچه گذشت، الحان در مقام ثبوت نسبت به خیر و شر لا اقتضاست و همانند چاقو، تلویزیون، ویدئو، ماهواره و اینترنت می‌ماند و این امور مانند شراب نیست؛ بلکه حالت لا اقتضا را دارد؛ یعنی هم نسبت به خیر و هم نسبت به شر اقتضا می‌یابد.

اما در مقام اثبات و خارج، موسیقی و هم‌چنین رسانه‌های جمعی یاد شده بیش‌تر با اوباش و اراذل و اهل فسق و معصیت همراه بوده است و باید بین این دو مقام تفاوت گذاشت. بحث حکیم در مقام ثبوت و بحث فقیه در مقام اثبات است. فقیه به خارج نظر

می‌اندازد و از موسیقی، لهو، لعب، لغو و عبث می‌بیند که همه معدّ معاصی است و حکیم نیز منکر این سخن نیست و وی در مقام ثبوت لحن را با ویژگی‌ها و شرایط خاص خود برای مرید به مقدار لازم تجویز می‌کند و از طرفی هیچ حکیمی موسیقی را به عنوان کار رسمی تجویز نمی‌کند!

مصلحت دید من آن است که یاران همه کار

بگذارند و رخ و طره‌ی یاری گیرند

نتیجه این که اگر در مقام ثبوت، استفاده از موسیقی برای فردی اقتضا داشته باشد و با گوش فرادادن به آن، احساسات وی تحریک می‌شود و عمل خیری از وی سر می‌زند که به خداوند تقرب می‌جوید می‌توان گفت: ادله‌ی منع، استفاده از چنین موسیقی و هم‌چنین آلات آن را شامل نمی‌شود و منصرف از آن است و استفاده از آن برای چنین فردی اشکال ندارد؛ هرچند استفاده از آن برای دیگران اشکال دارد و یابرعکس ممکن است وی فاقد زمینه‌های جواز آن باشد و مناسبتی با شرایط گفته شده نداشته باشد که در این صورت، باید رعایت تناسب گفته شده شود و هرچند ممکن است لحنی برای دیگران اشکال نداشته باشد، اما برای وی به دلیل گفته شده اشکال دارد و این امر غیر از لحاظ ثبوتی آن است که به طور غالب محقق نمی‌شود.

بر این اساس، اجماع بر حرمت استفاده از آلات موسیقی و هم‌چنین گوش فرادادن به موسیقی به مقام اثبات ناظر است و نه مقام ثبوت و اگر کسی بگوید موسیقی به طور مطلق همانند شراب است، جمود دارد و گفته‌ی وی به نقض غرض در خلقت باز می‌گردد و آفرینش صدای نیکوی موجود در طبیعت زاید می‌شود. آواز و صدا، آهنگ طبیعت و ترنم موزون ملکوت است؛ در حالی که شراب در طبیعت نیست، بلکه این انگور است

که در طبیعت موجود می‌باشد. در طبیعت چیزی که وجود آن به طور کلی مضر باشد نمی‌توان سراغ گرفت و حتی زهر و سم نیز به طور کلی مضر نیست و در صنایع داروسازی کاربرد دارد. ساخته‌های دست بشری غیر از مصنوعات الهی است و از مصنوعات الهی نمی‌توان به طور کلی نفی نفع نمود؛ حتی قاذورات، منی و مجسمه نیز منافع خود را دارد و از این رو بیع و بهره بردن از آن اشکالی ندارد، ولی منفعت آن باید حلال باشد. بله، استفاده‌ی آن در معصیت به مقام اثبات که مقام واقعیت است باز می‌گردد و مقام ثبوت، مقام حقیقت است و با توجه به این نکته است که الحان را نمی‌توان در مقام ثبوت به صورت مطلق حرام دانست؛ بلکه حرمت آن اقتضایی است؛ اگرچه در مقام اثبات ممکن است بسیاری از آن را دارای اشکال دانست؛ چون در این مقام، ممکن است موسیقی در معصیت استفاده شود؛ هرچند در مقام ثبوت استفاده‌های خیر دارد، اما از آن استفاده‌ها در خارج و در متن جامعه بهره برده نمی‌شود و دنیای استکبار با ترویج آهنگ‌های تند و تیز از موسیقی و صدا برای شست‌وشوی مغزی جوانان استفاده می‌کند و ذائقه‌ی جامعه را تغییر می‌دهد.

غنا و موسیقی؛ اگرچه برای همه مناسب است و تا حدی نیز تجویز می‌شود، اما جامعه‌ی مدرن با آن مانند دارو رفتار می‌نماید و نه غذایی ضروری هم چون آب و نان، بلکه در حکم ادویه و نمک و فلفل است که باید در رعایت اندازه‌ی آن نهایت دقت را داشت.

باید از جمود در این زمینه پرهیز داشت. کسی که جمود دارد، عشق و صفایی ندارد و مثل کدوی بی‌بار است:

دلی که عشق ندارد کدوی بی‌بار است لبی که خنده ندارد شکاف دیوار است

شخص جامد مثل شکاف دیوار و کدوی بی بار می ماند و در نماز نیز «من من» می کند و ملایکه را از خود دور می سازد .

متأسفانه ، هیچ حکیم عارفی ید مبسوط نداشته است تا موارد درمائی ، معین و مجاز موسیقی را مشخص نماید و برای نمونه ، مجوز برای لحن در قرائت نماز بدهد . حتی خود نماز دارای لحن است و ضرورت لحن حتی در قرائت نیز هست . برای نمونه ، «ولا الضالین» با مدّی که از پشت دندان های نواجذ زبان از حلقوم در می آید و به میان بند ثنایا و لای «ز» زنبوری بند شود ، خود دستگاهی از دستگاه های موسیقی را می آفریند و مایه ای از آن بیرون می آید که شکفتن لحن را به همراه دارد .

هم چنین طبیب روان کاو میان بیمارانی که دایم می خندند و با کسانی که دایم گریه می کنند تفاوت می گذارد . چنین کسانی برای کنترل خویش دارویی جز موسیقی و غنا ندارند؛ به ویژه کسانی که می خندند . خنده از گریه جنون بیش تری می آورد و وقتی طبیب برای چنین بیمارانی موسیقی را تجویز می کند ، به این معنا نیست که موسیقی برای همه جایز است . در باب سلوک نیز مرید چون به ظرف فکر افتد نیازی به شنیدن موسیقی ندارد و چه بسا که موسیقی برای وی مضر باشد و برای او اشتغال آورد؛ چرا که وی باید به عالم دیگری مشغول شود .

خاطر نشان می گرد نگارنده همه ی جوانب موسیقی را در مجلدات فراوانی به بحث گذاشته است . این اثر به تفصیل و به صورت جزئی و موضوعی و با شناختی که از انواع صدا و موسیقی و دستگاه های آن دارد و هم چنین با ژرف پژوهی در منابع فقهی ، حکم انواع صدا ، موسیقی ، غنا و ترجیع را به صورت گسترده و استدلالی توضیح می دهد و بسیاری از مشاجرات و مناقشات در این زمینه را خاتمه می بخشد و می توان آن را

فصل الخطاب این بحث دانست. کتاب حاضر که تعداد مجلدات آن بسیار است، نتیجه‌ی دو سال بحث خارج فقه نگارنده در موضوع موسیقی و غناست.

۲) نقد تقسیم عشق

تقسیم عشق به سه مرتبه‌ی عشق حقیقی، عشق سیرت و عشق صورت درست نیست. عشق؛ یعنی وصول که معلول شوق است و از این جهت واحد است و تعدد را بر نمی‌تابد. انسانی که شوق دارد فاقد معشوق است، و پس از آن واجد معشوق می‌شود. عاشق؛ یعنی واجد عشق و شایق؛ یعنی فاقد که مشتاق و طالب است. عاشق، به معشوق وصول پیدا کرده است و کسی که به محبوب خود وصول ندارد شایق است. بنابراین، شوق، طلب محبوب، و عشق حفظ موجود است. عشق، عشق است و شوق نیز شوق و تفاوتی میان متعلق عشق نیست. متعلق عشق می‌تواند صورت یا سیرت و یا حقیقت گردد، اما حقیقت عشق واحد است.

با توجه به این نکته، باید گفت: عشق عقیف هر سه صورت را در بر می‌گیرد و به عشق سیرت یا عشق حقیقی ویژگی ندارد و این امر منافاتی با عفت ندارد. می‌شود که عشق به صورت باشد اما عقیف باشد، یا عشق به سیرت باشد اما عقیف نباشد و فردی عاشق کسی گردد که بسیار ستمگر است و سیرت در امور معنوی منحصر نیست. خلق بد نیز سیرت است. بنابراین، وصف عقیف لازم نیست مقید به شمایل باشد و عشق به صورت نیز می‌تواند عشق عقیف باشد. عقیف یعنی کسی که از عصیان، طغیان، اعوجاج و انحراف خالی است.

هم‌چنین عشق به صورت اقتضای نفس اماره را ندارد؛ بلکه عشق به صورت اقتضای نشاط دارد و شخص را تازه می‌کند. همان‌گونه که سالک مرید برای این که خمود و

پژمرده نشود به لحن نیاز دارد و لحن برای تازه نمودن نفس و ایجاد نشاط در وی مؤثر است تا نفس وی به خشکی نگراید، عشق به صورت نیز نفس را تازه می‌کند؛ ولی زیادی عشق به صورت، نفس اماره را اقتضا دارد و زیادی آن است که قوه‌ی عاقله را استخدام می‌کند و نه اصل عشق به آن و بدیهی است که زیاده در هر چیزی نامناسب است.

چنین نیست که عشق به صورت، به گونه‌ی غالب با فجور و معصیت همراه باشد، و اگر با آن مقارن باشد برای صورت نیست، بلکه برای خباثت نفس عاشق است؛ چنانچه در لحن بین مقام ثبوت و اثبات تفاوت گذاشته می‌شود. چنین تعبیری از عشق در واقع ضایع کردن و لجن مال کردن عشق است. عشق، عشق است. قرآن کریم نیز ما را به تماشای صورت دعوت می‌نماید: «أَنْظُرُوا إِلَى آثَارِ رَحْمَةِ اللَّهِ»^۱، «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبْلِ كَيْفَ خَلَقَتْ، وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ، وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ»^۲، «سَيَرُوا فِي الْأَرْضِ فَاَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ»^۳، انظروا؛ یعنی تماشاکن و تماشا خود، عشق، صفا و معرفت می‌آورد، عشق به ظاهر نیز همین گونه است.

عشق به شمایل نسبت به عشق به صورت قوی‌تر و تمام‌تر است. البته، وقتی گفته می‌شود عشق به شمایل برتر از عشق به صورت است، به این معنا نیست که عشق به صورت بد است. عشق به صورت عشق به امری که فانی می‌شود نیست؛ زیرا عشق فنا ندارد و صورتی که فانی است متعلق عشق است و نه خود عشق. اگر گفته شود عشق به صورت ناپسند و مذموم است باید گفت که در این صورت، این سخن از رهبانیت تأثیر پذیرفته است و اولیای معصومین علیهم‌السلام و جناب رسول الله صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در کردار و عمل با آن

۲- غاشیة / ۱۷.

۱- روم / ۵۰.

۳- انعام / ۱۱.

مخالفت نموده‌اند و برای نمونه ، تعدّد نکاح آنان به این جهت بوده است که چنین خرافه‌هایی را از میان بردارند و دیگران را به این معنا متوجه سازند که عشق غفیف منافاتی با شمایل و صورت محبوب ندارد . عشق به صورت ، عیب و نقص نیست ؛ بلکه حُسن است ، ولی عشق به صورت از آن جهت که با بدی و گناه همراه باشد ، نقص است . از همین روست که می‌فرماید : «اَيَّاكُمْ وَ خَضَاءِ الدَّمَنِ»^۱ ؛ از زن‌های خوش ظاهر و بد باطن پرهیزید . اصل ظاهر با عفت منافات ندارد ، بلکه اگر ظاهر با عصیان و انحراف همراه شود مذموم است .

عشق به صورت ، نفس سالک را تازه می‌نماید و بر این اساس ، عبارت «من عشق و عَفَّ وَ كَتَمَ وَ مَاتَ ، مَاتَ شَهِيداً» منحصر به عشق به شمایل محبوب نیست . اگر کسی عاشق شود و گناه نکند و با این عفت بمیرد ، شهید مرده است . اگر مراد از عشق ، عشق به سیرت باشد ، عبارت «وَعَفَّ» و عفت پیشه سازد ، لازم نیست و به همین جهت ، مراد از عشق در این تعبیر ، مطلق عشق است . بنابراین نباید عشق به صورت را کوچک شمرد . ابن سینا عشق مادی را نیز کوچک می‌شمرد و می‌گوید : عشق همان عشق مجرد است : «وَالْحَسِيَّةُ مَحْصُورَةٌ قَلِيلَةٌ» و عشق تجرّدی است که بسیار عالی و بلند است ، بله ، چنین است ولی این امر به معنای آن نیست که عشق به ماده و صورت کوچک ، کم‌ارزش و محدود باشد ؛ اگرچه گستره‌ی تجرد ، ناسوت را اندک می‌نمایاند .

از طرف دیگر ، باید میان متعلق عشق و اصل عشق که در حقیقتِ فاعل و عاشق وجود دارد ، خلط نمود و این نفس مجرد است که عاشق می‌گردد . هم چنین عشق مادی یا لَدَّت

۱-الوسائل ، ج ۱۴ ، ص ۱۹ .

مادی یا درد مادی چندان نیز کم نیست که گفته شود: «قليلةٌ محدودةٌ»، بلکه می‌تواند بسیار وسیع و به عبارت بهتر، غیر متناهی باشد. نگارنده در جای خود و در مباحث معاد این بحث را به تفصیل تبیین نموده است.

ابن سینا در بحث معاد جسمانی نیز چنان از عذاب معنوی یاد می‌کند که گویا عقاب مادی بسیار ناچیز است. در حالی که چنین نیست و انسان با کم‌ترین سردردی تعادل خود را از دست می‌دهد. اما حضرت امیر مؤمنان علیه السلام در دعای کمیل به عذاب، سختی و بلای جسمانی عظمت می‌دهد و عذاب مادی را خوار نمی‌کند و در مقام حرمان معنوی نیز به خداوند عرض می‌کند: اگر من همه‌ی این عذاب‌ها را تحمل کنم چگونه بر فراق تو بردباری کنم؟ حضرت در این دعا هم عذاب مادی و هم عذاب تجردی را به قوت بیان می‌کنند و می‌فرمایند: «أَتَسَلِّطُ النَّارَ عَلَيَّ وَجَوْهَ خَرَّتْ لِعَظَمَتِكَ سَاجِدَةٌ ... وَأَنْتَ تَعْلَمُ ضَعْفِي عَنِ قَلِيلٍ مِنَ بَلَاءِ الدُّنْيَا وَعَقُوبَاتِهَا ... ، فَكَيْفَ احْتِمَالِي لِبَلَاءِ الْآخِرَةِ وَجَلِيلِ وَقُوعِ الْمَكَارِهِ فِيهَا ، وَهُوَ بَلَاءٌ تَطُولُ مَدَّتُهُ وَيَدُومُ مَقَامُهُ وَلَا يَخْفَفُ عَنْ أَهْلِهِ لِأَنَّهُ لَا يَكُونُ إِلَّا عَنِ غَضَبِكَ وَانْتِقَامِكَ وَسَخَطِكَ ... ، فَهَبْنِي يَا سَيِّدِي وَمَوْلَايَ وَرَبِّي صَبْرَتَ عَلِيِّ عَذَابِكَ ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَلَيَّ فِرَاقِكَ ، وَهَبْنِي صَبْرَتَ عَلِيِّ حَرِّ نَارِكَ ، فَكَيْفَ أَصْبِرُ عَنِ النَّظَرِ إِلَيَّ كِرَامَتِكَ».

۳) نقد تفسیر شیخ از ریاضت

شیخ گفت: مرید باید ریاضت بکشد و برای این که وی نفس‌آماره را رام کند باید از اموری مدد جوید. معین وی نیز فکر صافی، نماز، آواز خوش و نگاه به صورت زیباست. هم‌چنین وی باید از رنگ خوش نیز استفاده کند و لباس سیاه یا قرمز نداشته باشد و خوارک‌هایی که می‌خورد نیز زمخت و سخت نباشد.

در نقد این ریاضت باید گفت: سفارش به چنین ریاضتی، مرید را در پر قو خواباندن است و همه حاضر هستند با این وصف، مرید شوند. درست است که نفس باید تعادل خود را داشته باشد و از افراط و تفریط بپرهیزد، ولی ریاضت، دست کم برای مبتدی؛ یعنی سختی دیدن، درد کشیدن و هجر چشیدن:

عشق اول سرکش و خونی بود تا گریزد آن که بیرونی بود

به حافظ باید گفت: عشق هم در ابتدا و هم در انتها سرکش و خونی است و نمونه‌ی بارز و آشکار آن اولیای معصومین علیهم‌السلام می‌باشند که عشق یک به یک آنان را به خون می‌کشاند و معشوق، عاشق‌کشی را حلال می‌شمرد. همه‌ی عشق، همان درد، سوز، فراق، وصال، سوزش و سازش است. از طرفی، همه‌ی هستی در عشق است و نمی‌توان کسی را از این معرکه بیرون دانست و حافظ چون به انتهای آن نرسیده و تنها ترنمی از عشق را چشیده است چنین می‌گوید. شایان ذکر است اگرچه عشق در بدایت و نهایت سرکش و خونی است ولی سالک کامل هیچ‌گونه سرکشی ندارد و بلا کشیدن برای وی عنوان ریاضت را ندارد و او با عشق بلا را می‌نوشد و این از ویژگی‌های محبوبان است که یادکرد از عرفان آنان دفتری دیگر را می‌طلبد.

کسی می‌تواند مرید گردد که بلاکش باشد: «البلاء للولاء»^۱. درد و سوز و هجر و شور و عشق عمومی غیر از سوز و ساز عارف است و عشق و خون در خور اهل بلاست و باید گفت:

هر که در این بزم مقرب‌تر است جام بلا بیش‌ترش می‌دهند
آن که بُود تشنه‌ی شمشیر دوست آب لب نیش‌ترش می‌دهند

۱- ر. ک: امالی طوسی، ص ۱۵۴، ۲۵۵.

باید گفت : حتی آب لب نیشتر نیز به وی نمی‌دهند ؛ بلکه باید نخست آب نوک نیشترش دهند و از نوک به لب وی می‌آید و شاعر بیش از این دسترسی به عبارت یا معنا نداشته است . در سلوک این گونه نیست که با لب خنجر سر مرید را ببرند ، بلکه با نوک خنجر سر وی را می‌برند و سپس به لب خنجر کشیده می‌شود . باب ریاضت باب درد ، اندوه و بلاست ؛ نه جای آواز و تماشای صورت زیبا ، و باید گفت در این نمط ، گویا در تفسیر ریاضت عارفان ، شب زفاف با روز ریاضت اشتباه شده است !

ریاضت به این معناست که جانب نفس رعایت گردد : نه چنان بکوبی که بسوزد و نه چنان بگریزی که نابود شوی و نه آن قدر نخوری که مغز خشک شود و هزیان بگویی . ریاضت باب بلاست و اولیای خدا وقتی ریاضت می‌کشیدند به چنین چیزهایی نیاز نداشته‌اند . ریاضت شیخ ، ریاضت اهل مدرسه است . خدا کسی را که به باب ریاضت می‌اندازد ، چنان به زمین می‌زند که جمجه‌ی وی می‌شکند و مرید را این گونه امتحان می‌کند ؛ چرا که باب ریاضت باب بلاست . ورود به باب ریاضت مانند ورود به ماه مبارک رمضان است که برای رسیدن به قرب حق تعالی باید از ماه شعبان ریاضت کشید و روزه گرفت و در این مهمانی به جایی رسید که نتوان از حق صحبت کرد : «بسم الله وباللّٰه والی الله وخیر الأسماء کلّها لله ، توکلّت علی الله ، ولا حول ولا قوّة الاّ بالله» ، بعد می‌گوید : «اللهم صلّ علی محمّد و آل محمّد» و سپس می‌گوید : «وافتح لی أبواب رحمتک و توبتک» و بعد از آن می‌گوید : «واغلق علیه أبواب نعمتک و معصیتک» ، و در نهایت می‌گوید : «وتجعلني من زوّارک» : خدایا مرا زایر خود قرار ده ؛ در حالی که :

«وعني الشيطان الرجيم و جنود ابليس أجمعين»^۱. مرید باید با توکل و عنایت حق و با ریاضت به سلوک پر بلا بپردازد، اما ریاضتی که ابن سینا ترسیم می‌کند بیش‌تر به عافیت شباهت دارد تا به ریاضت. وی چیزی از مشکلات سلوک نگفت و تنها مددکار آن را خاطر نشان کرد. بله! وی تنها گفت: باب ریاضت چنان سختی و بلا دارد که سالک نباید خود را خشک کند و باید بر غذا و ظاهر خود مواظبت نماید تا از بین نرود و بیش از آن را ترک کند.

شیخ، هرچند جهات لازم ریاضت را بیان کرد، ولی پیچ و خم و سوز و درد و مشقت و حالات ریاضت را عنوان نکرد و تنها گفت سالک مرید در مقام ارادت، مشقت و مشکلات فراوانی را دنبال می‌کند تا اندازه‌ای که نفس وی به نابودی نگراید و به هلاکت نیفتد و در این رابطه به الحان و عشق به صورت و سیرت نیازمند می‌شود.

۴) تفاوت عرفان محبی با عرفان محبوبی

آنچه در این کتاب و کتاب‌های مشابه عرفانی و رایج درسی درباره‌ی ریاضت آمده، ویژه‌ی عرفان محبی است و عارفان محبوبی که نادر هستند و وجود و حضورشان عزیز است نیازی به چنین ریاضت‌هایی ندارند و به بسیاری از حالات گفته شده در این کتاب دچار نمی‌شوند و کردار آنان از سر شوق و عشق است؛ اگرچه عطایا و بلایا دارند و بلا برای آنان عطا و عطا خود بلای آنان می‌باشد.

بحث عشق و ریاضت گسترده‌تر از آن است که در بیان شیخ گنجد و پیچیده‌تر از آن است که شیخ آن را هموار سازد. این امر سینه‌ی سوخته و دهل دریده‌ای می‌خواهد که از

۱- مصباح المتعجل، ص ۳۲.

همه چیز گذشته باشد و حتی چشم طمعی به حق تعالی نداشته باشد که چگونگی آن در نوشته‌های تفصیلی نگارنده در باب عرفان آمده است .

۱۰ - اشاره: ریاضت و گشایش چشم باطن

«ثُمَّ إِنَّهُ إِذَا بَلَغَتْ بِهِ الْإِرَادَةَ وَالرِّيَاضَةَ حَدًّا مَا عَنَّتْ لَهُ الْخُلُصَانُ مِنْ أَطْلَاعِ نُورِ الْحَقِّ عَلَيْهِ لَذِيذَةً كَأَنَّهَا فُرُوعٌ تَوْمِضُ إِلَيْهِ ثُمَّ تَسْخُمُ عَنْهُ ، وَهُوَ الْمَسْمُومُ عِنْدَهُمْ أَوْقَاتًا ، وَكُلَّ وَقْتٍ يَكْتَشِفُهُ وَجْدَانٌ : وَجَدُّ إِلَيْهِ وَوَجْدٌ عَلَيْهِ . ثُمَّ إِنَّهُ يَتَكَثَّرُ عَلَيْهِ هَذِهِ الْغَوَاشِي إِذَا أَمَعْنَ فِي الْإِرْتِيَاضِ » .

بعد از ریاضت کشیدن و کوشش و توانی که مرید و سالک مصروف می‌دارد ، ریاضت وی اثر می‌بخشد . در مرحله‌ی نخست ، اثر آن آنی و زودگذر است که آن را «وقت» و «حالت» و «حال» می‌گویند . در ریاضت ، مرتبه و حالتی به مرید دست می‌دهد که صورت و معنا و حقیقت غیر از ظاهر را می‌یابد و می‌بیند ؛ یعنی غیر از آن امر ظاهر که برای همه دیدن آن ممکن است چیزی را می‌بیند که دیگران نمی‌بینند . در عالم خلسه که عالم بی‌خودی از خود و مدهوشی از هوش است ، حالتی را می‌بینید که دیگران نمی‌بینند و این حالت چون در ظرف استعداد و عمل سالک و مرید است خود به همراه دو وجد است ؛ یعنی هم لذت و هم دو حزن دارد . لذت است ؛ چون بصیرت است ، ولی دو حزن را به همراه دارد ؛ یکی قرب ، همین که می‌خواهد به قرب برسد سنگین است و سنگینی آن وی را محزون می‌کند و دیگر این که قرب وی تمام می‌شود و زود گذر است و با تمام شدن رؤیت ، حزن فقدان محبوب بر جای می‌ماند . بنابراین ، هم وجدان محبوب و هم فقدان آن حزن‌آور است . بین دو وجدان و فقدان ، خلسه و رؤیتی حاصل می‌شود که

سنگین است و این امر افزوده بر سنگینی ریاضت است. اگر سالک در سلوک تقویت شود و قوت بیابد تا دید باطنی وی باز شود، می تواند این حالت را در غیر زمان ریاضت نیز پیدا نماید.

مرید در وقتی دیگر، باطن اشیا و امور را مشاهده می کند و چیزی را می بیند که دیگران آن را نمی بینند و سالک وقتی به این مقام می رسد؛ یعنی در عالم خلسه و مدهوشی است، بخشی از سیطره ی ظاهر خود را از دست می دهد و همانند کسی است که ناگهان تعادل خود را از دست می دهد و در زمانی که باطن را می بیند از ظاهر باز می ماند. ولی اگر وی تقویت شود و آمادگی پیدا کند و عارض شدن این حالت برای وی ناگهانی نباشد، و این حالت به تکرار برای وی حاصل شود، این آمادگی را دارد که در آن حالتی که به او چنین وصفی دست می دهد به نوعی رفتار کند که کسی متوجه نشود. از این کار به «حیل العارف» تعبیر می شود. عارف حیل می کند تا کسی متوجه نشود که چیزی دیده و یا فهمیده است. وی این کار را به خاطر کتمان خود انجام می دهد و وصولی پیدا کرده است که نمی خواهد آن را اظهار کند؛ چون در ابتدای راه است و مصلحت نیست که آن حالت را آشکار سازد. ریاضت سالم رؤیت را در پی دارد. رؤیت در حال ریاضت، آنی است و گاهی نیز استمرار پیدا می کند و پس از آن می تواند ظاهر خود را کنترل نماید.

شیخ گوید: وقتی مرید به بلوغ رسد و دو منزل اراده و ریاضت را طی کند، از خود رفتن ها بر او عارض می گردد. البته ریاضت وی باید باطمأنینه و وقار باشد؛ نه این که نماز شب را هم چون نوک زدن کلاغ بر زمین انجام دهد و دایم در فکر تمام شدن آن باشد. کسی که حق ریاضت را به درستی ادا کند و صاحب ریاضت باشد و آن را به درستی و نه به اهمال و باهمه ی توان خود انجام دهد و بالغ باشد؛ یعنی همه ی کار را بدون

کوچک‌ترین اهمالی انجام دهد و سختی کار را تحمل کند و ریاضتی کشد که اگر در ضمن آن لحنی گوش نکند یا صورتی نبیند وی از دست می‌رود .

اگر مرید و عارف به این بلوغ رسد ، بی‌خودی‌ها و از خود رفتن‌ها بر او عارض می‌گردد . عارف از خود بی‌خود می‌شود ؛ زیرا بر نور حق اطلاع پیدا کرده و به لذتی رسیده که با سنگینی همراه است . گویی آن خلسه برقی است که برای او می‌درخشد و جرقه می‌زند ، و اگر در ابتدای حال استمرار یابد او را آتش می‌زند ؛ زیرا تحمل آن را ندارد و از این رو خاموش می‌شود . این حالت «وقت» نامیده می‌شود و هر وقتی پیچیده به دو وجد است ؛ حُزنی است که میل به آن پیدا می‌کند و می‌خواهد به سوی آن برود و دیگری آن که تمام شده است و حزن فقدان آن را دارد . وی پیش از آن منتظر است و سنگینی آن را قبل از به دست آوردن آن احساس می‌کند و این گونه است که در ابتدا استحقاق و استعداد «وقت» می‌شکفتد . وقت هراسی پیشینی و هراسی پسینی دارد و شیرینی و لذت آن با دو وجد همراه است ؛ وجدی که همه‌ی آن شیرین نیست ؛ بلکه با حُزن نیز توأم می‌گردد . چون ریاضت عارف عمق پیدا کند حالت خلسه و جذب و وجد برای وی بسیار پیش می‌آید و مدهوشی به او دست می‌دهد .

شرح خواجه

«أقول : إنّ الشيء اعترض و خلص و اختلص ؛ یعنی استلم . و مضم البرق و مبيضاً
و أومض ؛ أي لمع لمعاناً خفيفاً غير معترضٍ في نواحي الغيم .
والشيخ أشار في هذا الفصل إلى أوّل درجات الوجدان والاتّصال ، وهو إنّما يحصل
بعد حصول شيء من الاستعداد المكتسب بالإرادة والرياضة ، وبتزايد بتزايد الاستعداد .
وقد لاحظوا في تسميته بالوقت قول النبي ﷺ : «لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك

مقرب ولا نبی مرسل» .

والوجدان للذان یکتفان الوقت لا یتساویان ؛ لأنّ الأوّل حزن علی استیطاء
الوجدان ، والآخراًسف علی فواته» .

جناب شیخ در این فصل به اولین درجات وجدان و وصول اشاره می‌کند و آن وقتی
برای سالک حاصل می‌شود که استعداد آن را داشته باشد و باطن وی نیز صافی گردد و به
عبارت دیگر ، شرط ریاضت نان حلال است . از ریاضتی که بدون نان حلال باشد ،
هرچند با تلاش بسیاری همراه باشد ، چیزی بیرون نمی‌آید و به همین خاطر است که
می‌گوید : وقتی استعداد به معنای باطن صاف و باصفا در وی پدید آمد وی می‌تواند به
وصول برسد . عارفان نام این مرتبه را «وقت» گذارده‌اند و سبب این نام‌گذاری روایت
نبوی است که می‌فرماید : «إِنَّ لِي مَعَ اللَّهِ وَقْتٌ لَا يَسْعُنِي فِيهِ مَلِكٌ مَقْرَّبٌ ، وَلَا نَبِيٌّ
مُرْسَلٌ ، وَلَا مُؤْمِنٌ اِمْتَحَنَ اللَّهُ قَلْبَهُ بِالْإِيمَانِ»^۱ و یا «إِنَّ لِي مَعَ اللَّهِ حَالَاتٍ» ؛ ما با حق
تعالی حالاتی داریم که آن حالات را هیچ نبی و پیامبری یا فرشته‌ی مقربی مانند جبرائیل
و نه هیچ مؤمنی ادراک نمی‌کند ؛ حتی مؤمنی که خدا ایمان او را امتحان کرده است و
همانند سلمان باشد .

البته ، در نقلی دیگر ، این روایت با «الا» آمده و به این صورت است که : «إِنَّ لِي مَعَ
اللَّهِ حَالَاتٍ لَا يَسْعُنِي إِلَّا مَلِكٌ مَقْرَبٌ أَوْ نَبِيٌّ مُرْسَلٌ» که صحیح نیست و الا در آن زاید
است یا آن که بر مراتب پایین حمل شود . این بیان چیزی فراتر از مراد است تا چه رسد به
مریدی که در ابتدای راه است و تنها گوشه‌ی چشمی برای وی باز شده است . پس نباید این
بیان را با حال مرید تازه کار خلط نمود و از این برای آن جا استفاده کرد ؛ مگر این که

گفته شود که هر دو در «وقت» بودن مشترک هستند. تعبیر به حالات و وقت، دایمی نبودن آن را می‌رساند. یعنی اهل بیت علیهم‌السلام با خدا حالاتی دارند که گاهی به آنان دست می‌دهد و هیچ کس تحمل آن را ندارد و مرید مبتدی نیز در صف نعال باگوشه‌ی چشمی حالتی پیدا می‌کند که دیگران و عامه‌ی مردم از آن بی‌خبرند. اما چون هر دو حالت، وقت است و ترنمی است که تمام می‌شود، اگر به درازا بینجامد، صاحب وقت را می‌سوزاند، ولی این کجا و آن کجا! این وقت برای مرید است و آن وقت، فوق‌مراد یا وقت مراد به معنای واقعی است.

خواجه در ادامه گوید: این دو وجد - که یکی محنت و دیگری قرب است - با هم برابر نیست؛ زیرا اولی (محنت) حزن بر سنگینی یافتن است و دیگری حزن تمام شدن آن است که به لحظه‌ای رفت. پیش از آن، سنگینی و بعد از آن هجر و فراق است.

۱۱ - اِشَارَةٌ: حالت خلسه

«ثُمَّ إِنَّهُ لَيَتَوَعَّلُ فِي ذَلِكَ حَتَّى يَغْشَاهُ فِي غَيْرِ الْارْتِيَاضِ . فَكَلَّمَا لَمَحَ شَيْئًا
عَاجَ عَنْهُ إِلَى جَنَابِ الْقُدْسِ يَتَذَكَّرُ مِنْ أَمْرِهِ أَمْرًا فَعُغْشِيهِ غَاشٌ ، فَيَكَادُ يَرَى
الْحَقَّ فِي كُلِّ شَيْءٍ .»

مرید در حال خلسه بسیار فرو می‌رود تا آن‌که در غیر زمان ریاضت نیز اتصال به او دست می‌دهد و برای نمونه، در حال عادی نیز می‌تواند از غیب بگوید. در مرحله‌ی پیش، بعضی از امور را در حال ریاضت می‌فهمید یا می‌دید، ولی پس از آن اگر بخواهد، در حال غیر ریاضت نیز می‌تواند ببیند و مانند شاعری می‌ماند که زود انداز و بدیهه پرداز است.

عارف هر گاه به چیزی نظر کند از آن به باطن آن بر می‌گردد و حالت مدهوشی بر او

عارض می‌شود و خدا را در هر چیزی می‌بیند .

البته ، این امر برای مرید مقام نیست ؛ زیرا گاه در دیدن باطن ، خدا را نمی‌بیند و اگر دید وی عمق پیدا کند ، نه تنها باطن شخص را می‌بیند ؛ بلکه خدای وی را نیز می‌بیند . اما در ابتدای سلوک چنین نیست که خدا را در هر چیز ببیند ، بلکه گاهی برای نمونه ، می‌بیند شخصی که کنار وی نماز می‌خواند ، حیوانی بیش نیست .

شرح خواجه

«أوغل ؛ أي صار سريعاً وأمعن فيه ، وتوغل ؛ أي صار فيها وأبعد . ولمحه ؛ أي أبصره بنظر خفي إذا شاء رأى . وعاج عنه ؛ أي رجع وانثنى عنه ؛ يعني انصرف . وعاج به ؛ أي أقام به ، والمعنى : أن الاتصال بجناب القدس أو صار ملكةً فهو» .

مادهی «وغل» در باب افعال معنای سریع را می‌رساند ، اما در باب تفعل چنین معنایی را ندارد . لمح ، نظر کوتاه و خفیف است و از این رو ، عارف دو دید دارد : به اشیا تند نمی‌شود و اگر تند شود ، باطن آن را می‌بیند . همان که عارف به خلق خدا به تندی نظر نمی‌کند و دایم با اغماض آنان را رؤیت می‌کند و به خود تند می‌شود ؛ زیرا به هر کس که تند شود باطن وی را می‌بیند و آن وقت برای وی مشکل می‌شود . از این رو در درد خود گرفتار است ، ولی کسی که مبتدی باشد به دیگران می‌پردازد . وعاج به ؛ أي أقام به ؛ یعنی خودی می‌آید و جای بی‌خودی قیام پیدا می‌کند .

۱۲ - إشارة

«ولعله إلى هذا الحد تستعلى عليه غواشيه ، ويزول هو عن سكينته ، فيتنبه جليسه لاستيفازه عن قراره . فإذا طالت عليه الرياضة لم تستفره غاشية ،

وهدي للتلبيس فيه ﴿ .

شیخ گوید: اتصال به جناب قدس اگر ملکه شود، در غیر حالت ریاضت نیز حاصل می‌شود .

شاید عارف که به این مقام رسید، آن احوال و تجلیات بر او چیره شود و وی از آرامش، سکینه و قرار خارج گردد؛ به گونه‌ای که هم‌نشین وی آن را متوجه می‌شود و چون ریاضت وی به درازا انجامد، دیگر خلسه‌ای او را متزلزل نمی‌کند و راهنمایی و هدایت می‌شود که حيله زند؛ حيله‌ای که اشکال ندارد؛ زیرا به کسی کاری ندارد و حيله‌ای نکوهیده است که به ضرر دیگری باشد، ولی در این جاسالک حيله‌ای به کار می‌بندد که دیگری حال وی را متوجه نشود .

شرح خواجه

«أقول: علی واستعلی بمعنی واحد. والسکینه: الوقار. واستوفز فی قعدته؛ أي قعد قعوداً منتصباً غیر مطمئن. واستفزه الخوف وما یشبهه؛ أي استخفه. والتلبیس کالتدلیس، وهو کتمان العیب .

والسبب فیما ذکره الشیخ أنّ الأمر العظیم إذا غافص الإنسان بغتة فقد یستفزه لكون النفس غافلة عن هجومه، غیر متأهبة له، فینهزم عنه دفعةً .

أمّا إذا توالی واستمرّ ألف الإنسان به وزال عنه الاستفزاز؛ لأنّ النفس قد تتأهب لتلقیه إذ هي متوقّعة لعوده. والعارف ینکر من نفسه الاستفزاز المذكور لاستنکافه عن الترائی بالکمال، فلذلك یؤثر کتمان ما یرد علیه، ویستعمل التلبیس فیهِ» .

آن‌چه خواجه در معنای «استوفز» گفته، معنای لغوی آن است و در اصطلاح عرفانی به این معناست که سالک تعادل ندارد و حالت پریشانی در او ظاهر می‌گردد .

تلبیس مانند تدلیس است و به معنای کتمان عیب است . کتمان برای دیگری خوب نیست ، ولی در این جا وی عیب خود را کتمان می کند ، مانند کسی که نمی تواند چیزی را به خوبی ادا کند ، می گویند سکوت کردن وی بهتر است .

آن چه ابن سینا را وادار نمود که در این اشاره به آن بپردازد ، این است که وقتی یک امر مهم و با عظمت به طور ناگهانی انسان را در بر می گیرد و به طور طبیعی قرار و آرامش او از بین می رود . نفسی که غافل است و ناگهان این حالت برای وی پیش می آید ، چون آمادگی آن را ندارد ، ناگهان فرو می ریزد و متلاشی می شود ، ولی وقتی که چند بار این حالت به او دست داد ، می تواند تعادل خود را حفظ نماید و اقتدار آن را می یابد و با آن امر مهم به طور مستمر مأنوس می گردد و بی قراری از او زایل می شود و این آمادگی را می یابد تا این حال را بگیرد و به پیش آمد دوباره ی آن طمع می یابد . چون عارف به این مرتبه رسید تلاش می کند بی قراری خود را پنهان نگه دارد و نمی گذارد کسی متوجه کمال وی گردد و نمی خواهد دیگران بفهمند که وی باطن کسی را می بیند یا کمالی پیدا کرده است و به همین جهت ، کتمان را پیشه می کند .

کسی این امور را اظهار می کند که ظرفیت اندکی دارد ، ولی سالک پر ظرفیت هر چه می بیند دم بر نمی آورد . سالک باید حالات خود را پنهان کند و گرنه رهنز پیدا می کند . وی باید تنها حالات خود را با مراد خود در میان بگذارد ، اما به غیر او نباید چیزی بگوید .

۱۳ - إشارة: انقلاب عارف

﴿ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكيناً ، فيصير المخطوف

مألوفاً . والومیض شهاباً بیناً . وتحصل له معارفة مستقرّة كأنّها صحبة

مستمرة ، ویستمع فیها ببهجته . فإذا انقلب عنها انقلب حیران أسفاً .

سالک وقتی به وصول رسید و اتصال پیدا کرد، در حال ریاضت و غیر آن، گاهی حق را رؤیت می‌نماید ولی در نهایت به جایی می‌رسد که این حالت محدود به حالت مألوف و دایمی تبدیل می‌گردد و این جرقه‌ی آنی، شهابی بین می‌گردد و مرید صاحب رؤیت می‌شود و غیر از ظاهر، باطن و حقیقت را نیز می‌بیند؛ به گونه‌ای که حالت معارفه‌ای مستقر با حق پیدا می‌کند و مصاحبت با حق و رؤیت آن به درجه‌ای می‌رسد که از آن لذت می‌برد تا جایی که هر گاه از این حال درآید متأسف و اندوهگین می‌شود و این حالت برای سالک وقتی به اوج رسد و رشد یابد، حدیث حاضر و غایب می‌شود. در میان جمع در عین حاضر بودن، از جمع غایب است و باطن را می‌بیند، و در عین حال، ظاهر خود را نیز حفظ می‌کند بدون این که کسی متوجه شود که او اکنون در مرتبه‌ی باطن است. در ابتدای راه ممکن است به آن جهش توجه پیدا کند، ولی وقتی که عمق و اوج آن بیش‌تر گردد کسی به حال وی متوجه نمی‌شود. او در میان جمع است ولی در جمع نیست، او در حال حضور است ولی حاضر نیست؛ زیرا چنین اقتداری را یافته است که ظاهر را با باطن نیامیزد.

در باطن خویش به رؤیت مشغول است بدون این که هم‌نشین او چیزی بفهمد تا این که حتی این توانایی را می‌یابد که حالات غیر دایمی را ارادی سازد و هرگاه اراده کند چنین حالتی را به دست می‌آورد و چه بسا که بالاتر از ارادی و فوق ارادی گردد و هر وقت به هر چه که نظر افکند باطن آن را می‌بیند و اگر بخواهد چیزی را نبیند باید خود را از آن منصرف سازد و گرنه باطن آن را می‌بیند.

با دایمی شدن و اوج و ژرفا یافتن این حالت، سالک در مقام ریاضت، صاحب سرّ شده است و خود آینه‌ای می‌شود که حق در آن ظهور می‌یابد و حق را در دل صافی خویش می‌بیند. در این حالت، یکی از این دو مقام پیش می‌آید: یا هم حق و هم خود را می‌بیند که در حال دیدن حق است. این مقام را «تردد» نام نهاده‌اند. و دودیدگر این که گاه فقط نظر به حق دارد و گاه فقط نظر به خویشتنی دارد که به حق نظر دارد و نه به خویشتن تنها.

برتر از این مرتبه، وقتی است که سالک، حق را می‌بیند و خود را نمی‌بیند.

شیخ گوید: ریاضت سالک مرید او را به جایی می‌رساند که وقت او به سکینه تبدیل می‌شود. وقت و حال مرید به وقار می‌افتد و ثبات پیدا می‌کند. در این صورت، وقت وی لحظه‌ای نیست که با جرّقه‌ای به خاموشی گراید؛ بلکه حالت محدود وی دایمی می‌شود و آن جرّقه و رؤیت آنی، به نور و روشنائی ثابت و پایدار تبدیل می‌گردد و آشنایی مرید با حق ثابت می‌شود و نه لحظه‌ای، بلکه گویا جلیس و همدم و مونس پیدا کرده، آن هم جلیس و همتشینی دایمی! مرید در این معارفه، لذت همتشینی را می‌چشد و از آن لذت می‌برد. وی در حالت و میض و جرّقه نیست که اگر طولانی شود بسوزد؛ بلکه به مقامی رسیده است که می‌تواند صحبت مستمر و پایدار داشته باشد؛ به گونه‌ای که وقتی این مصاحبت از او دور شود، اندوهگین می‌گردد.

حق پیش از این برای وی سنگین بود و طولانی شدن رؤیت و مباشرت را نمی‌توانست تحمل کند، اما در این حالت، حق برای وی لذیذ شده و از مفارقت آن نگران می‌گردد.

شرح خواجه

«وفي بعض النسخ بدل قوله: «ينقلب له وقته سکینه»، «ينقلب له وفده سکینه».

يقال : وفد فلان على الأمير : إذا ورد رسولاً إليه ، فهو وافد ، والجمع وُفْد ، والرواية الأولى أظهر . والخطف : الاستلاب . والشهاب : شعلة نار ساطعة ، وشهاباً بيتاً ؛ أي واضحاً . وفي بعض النسخ مثبتاً ؛ أي ثابتاً . ويحصل له معارفة مستقرّة ؛ أي مع الحقّ الأوّل . أسفاً ؛ أي متلهّفاً . والمعنى ظاهر .»

در بعضی از نسخه‌ها به جای کلمه‌ی «وقته» ، «وفده» آمده است . کسی که بر امیر وارد می‌شود وافد است و آن وارد ، سکینه و آرامش برای نفس به ارمغان می‌آورد . اما «وقته» مناسب‌تر است اگرچه وفد نیز اشکال ندارد ، ولی موضوع وفد مرید است . پس خطف یک‌بار درخشیدن و شهاب به معنای شعله‌ی آتش قوی است . در برخی از نسخه‌ها به جای «بین» ، «مثبت» آمده است . مثبت ، مصدر میمی و به معنای ثابت است . آنی بودن رؤیت اکنون با استمرار ریاضت هم‌چون شب‌های روشن و پر نور برای وی می‌گردد و مرید صاحب رؤیت دائمی می‌شود و با حق تعالی آشنایی پیدا می‌کند . البته معارفه‌ی با حق ، مقام برتری از این مقام است . گاه ممکن است باطن اشیا را ببیند که این نیز رؤیت حق است و گاه حق را می‌بیند و گاه حق حق را . اسفاً ؛ یعنی اندوهگین است که چرا این حالت را از دست داده است .

۱۴- اشاره: منزل حضور حاضر و غایب

﴿ولعلّه إلى هذا الحدّ يظهر عليه ما به ، فإذا تغلغل في هذه المعارفة قلّ ظهوره عليه ، فكان هو غائب حاضراً ، وهو ظاعن مقيماً﴾ .

وقتی عارف با حق مصاحبت پیدا می‌کند ، شاید هم‌نشین وی متوجه شود که او در عالم سیر در باطن و مدهوشی است ؛ زیرا حالت مرید در او ظهور دارد و چون از این مقام

فرا تر رود و شهود وی ژرفا یابد و معارفه‌ی وی عمق بگیرد، کسی بر آن آگاه نمی‌گردد و حدیث شاهد و غایب عنوان وی می‌شود و او در همان حال که غایب است و در باطن سیر می‌کند، حاضر است و با هم‌نشین خود صحبت می‌کند و هیچ‌به‌دست نمی‌آید که در حال سیر و طی طریق است و در حالی که سالک، راه می‌رود دیگران می‌پندارند که وی ایستاده است و سیر او را نمی‌بینند.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: تغلغل الماء في الشجر؛ أي تخللها. وظعن؛ أي سار. والمعنى أنه قبل هذا المقام كان بحيث يظهر عليه أثر الابتهاج عند الذهاب، والأسف حالة الانقلاب، فصار في هذا بحيث يقلّ ظهور ذلك عليه فیراه جلیسه حالة الاتصال بجناب الجلال حاضراً عنده مقيماً معه، وهو بالحقیقة غائب عنه ظاعن إلى غيره».

تغلغل به معنای فرو رفتن است و وقتی گفته می‌شود: «تغلغل الماء في الشجر»؛ یعنی آب در درخت فرو رفت. «وظعن»؛ یعنی در حالی که حرکت و سیر می‌کند، ایستاده به نظر می‌رسد.

معنای کلام ابن سینا چنین است که وقتی مرید وجد پیدا می‌کرد سیر او معلوم بود و وقتی که سیر از او قطع می‌شد آشکار می‌گردید که سیر وی قطع شده است، ولی وقتی که رشد پیدا کرد (در مقام تغلغل) ظهور این حالت بر مرید کم می‌شود و از همین رو به جناب حق متصل است و هم‌نشین وی، او را می‌بیند که در پیش او ایستاده است و حال آن که این مرید از آن جلیس غایب است و بادیگری سیر می‌کند. در واقع، عارف به مقامی رسیده که می‌تواند حال خود را پنهان نماید و ظاهر را با باطن خلط نمی‌کند. ظاهر وی کار عادی خود را انجام می‌دهد و آن را حفظ می‌نماید و باطن وی مشغول سیر و حرکت

است؛ بدون آن که هم‌نشین وی متوجه شود.

۱۵- اِشَارَةٌ: منزل رؤیت ارادی

«وَلَعَلَّهِ إِلَىٰ هَذَا الْحَدِّ إِنَّمَا يَتيسَّرُ لَهُ هَذِهِ الْمَعَارِفَةُ أحياناً ، ثُمَّ يَتَدَرَّجُ إِلَىٰ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَتَىٰ شَاءَ» .

مرید پیش از این، مصاحبت و معارفه‌ی ارادی با حق نداشت، و بدون اختیار به وقت می‌افتاد و با ادامه‌ی ریاضت به جایی می‌رسد که حق را به صورت ارادی رؤیت می‌کند، و اراده در او ظاهر می‌شود و اراده‌ی مرید در مصاحبت وی دخیل می‌گردد. برخلاف مقام پیشین که اراده‌ی مرید در آن دخالتی ندارد.

شرح خواجه

«وفي بعض النسخ: «إِنَّمَا يَتيسَّرُ لَهُ»؛ أَي يَنْفَتِحُ وَيَتَسَهَّلُ عَلَيْهِ ، يُقَالُ : سَنَّاها ؛ أَي فَتَحَها وَسَهَّلَها» .

در بعضی از نسخه‌ها به جای «إِنَّمَا يَتيسَّرُ لَهُ»، «إِنَّمَا يَتيسَّرُ لَهُ» دارد که به معنای باز شدن و گشوده شدن آمده است؛ یعنی حق به سالک کلید می‌دهد و مصاحبت وی با حق با اذن قبلی و ندای حق حاصل نمی‌شود، بلکه در خانه به روی یار باز است و هر وقت که خواست می‌تواند به آن وارد شود.

۱۶- اِشَارَةٌ: رسیدن سالک به مقام باطن

«ثُمَّ إِنَّهُ لِيَتَقَدَّمُ هَذِهِ الرِّتَبَةَ ، فَلَا يَتَوَقَّفُ أَمْرَهُ إِلَىٰ مَشِيَّتِهِ ، بَلْ كَلَّمَا لَاحِظَ شَيْئاً لَاحِظَ غَيْرِهِ وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مَلاحِظَتَهُ لِلاعتبار ، فَيَنْسَحُ لَهُ تَعْرِيجٌ عَنِ عَالَمِ الزُّورِ

إلى عالم الحقّ مستقرّ به ويحتف حوله الغافلون ﴿ .

گاهی مرید در این رتبه که به مصاحبت ارادی رسیده است پیشتازی می‌کند و به جایی می‌رسد که به اراده نیز نمی‌باشد، بلکه فوق ارادی است و مدام رؤیت باطن برای وی حاصل است و با حق تماس دائمی دارد و بدون اراده نیز که نظر می‌کند حق در نظر وی می‌آید. هر وقت به دریا بنگرد، دریا حق می‌بیند و غیر آن را که حقیقت و حق است می‌بیند؛ اگرچه خود نمی‌خواهد به باطن رود. برای سالک عروجی پیش می‌آید و از عالم ظاهر به عالم باطن فرو می‌رود و باطن بر او غلبه می‌یابد و مشاهده‌ی باطن برای او نیازی به اراده ندارد.

وی در عالم باطن استقرار پیدا می‌کند و به هر چیز که می‌نگرد، باطن آن را می‌بیند و کسانی که در اطراف او هستند همه از حال و مقام او غافل می‌باشند و نمی‌دانند که او چه می‌بیند و نمی‌فهمند که او در چه حالی است، او با آنان سخن می‌گوید و ظاهر خود را حفظ می‌کند و بدون آن که اراده کند همه چیز را می‌بیند.

شرح خواجه

«يقال عرج عروجا؛ أي ارتقى، وعرج عليه تعريجا؛ أي أقام، وعرج إليه، وانعرج؛ أي مال وانعطف.

فالتعريج هيهنا إمّا مبالغة في الارتقاء، وإمّا بمعنى الميل والانعطاف. وحفّ واحتفّ حوله؛ أي أطاف به واستدار حوله. والمعنى ظاهر».

«عرج» به صیغه‌ی مجرد؛ به معنای بالا رفتن و «عرج علیه»؛ در باب تفعیل گاهی به معنای اقامه نمودن و گاهی به معنای میل و انعطاف پذیری است و تعریج در این جا دارای دو معناست: یا به معنای مبالغه‌ی در عروج و به این معناست که سالک ارتقای

بسیاری پیدا می‌کند به گونه‌ای که صاحب باطن می‌شود و یا به معنای میل و انعطاف است؛ یعنی برای وی میل به باطن پیش می‌آید و از باطن بیش از ظاهر لذت می‌برد.

«حَفَّ و احتفَّ حوله»؛ یعنی دور او جمع شدند و طبیعی است کسی که صاحب باطن شده است، عده‌ای از اهل ظاهر وی را ره‌انمی‌سازند تا از او استفاده برند؛ در حالی که آنان غافل هستند که وی در چه وقت و مقامی است.

خاطر نشان می‌گردد رؤیت صاحب مقام جمعی، ارادی است و وی هرگاه بخواهد می‌بیند و هرگاه بخواهد می‌داند. در واقع، اقتدار سالک در مقامات به ارادی بودن و داشتن تمکین در رؤیت و مشاهدات خویش است و وی هرچه را بخواهد می‌بیند؛ نه آن که ناخواسته هر چیزی را می‌بیند و وی با رده‌ی خویش خود را از برخی از مراتب باطن منصرف می‌سازد؛ چرا که صاحب مقام اگرچه رؤیت همیشگی دارد، مرئی و مشاهد او همیشه یک امر نیست، اما صاحب منزل و حال، رؤیتی همیشگی ندارد.

۱۷- اِشَارَةٌ: ریاضت عاشقانه

﴿فَإِذَا عَبَّرَ الرِّیَاضَةَ إِلَى النِّیْلِ صَارَ سِرَّهُ مَرَاةً مَجْلُوءَةً مَحَاذِبًا بِهَا شَطْرَ الْحَقِّ ، وَدَرَّتْ عَلَيْهِ اللَّذَاتُ الْعَلِیَّ ، وَفَرِحَ بِنَفْسِهِ لَمَّا بِهَا مِنْ أَثَرِ الْحَقِّ ، وَكَانَ لَهُ نَظَرٌ إِلَى الْحَقِّ وَنَظَرَ إِلَى نَفْسِهِ ، وَكَانَ بَعْدَ مَتَرَدِّدًا ۞﴾ .

وقتی ریاضت سالک به مقام نیل رسد، وی عاشق ریاضت می‌گردد و باطن او آینه‌ای است صاف و شفاف که حق در مقابل آن می‌ایستد و سالک آینه و حق صورت می‌شود و او در آینه‌ی دل خویش حق را مشاهده می‌کند. در این حالت، لذا یدگوارایی بر سر وی فرو می‌ریزد و حق بر او شیرین می‌گردد. وی هم آینه را می‌بیند و هم حق را مشاهده

می‌کند. نگاهی به آینه می‌کند که حق در آن است و نگاهی نیز به حق می‌کند، نه این که خود را می‌بیند؛ بلکه آینه‌ای را که حق در آن است می‌بیند و گاه نیز فقط حق را می‌بیند. حال یا حق را با آینه و یا حق را بدون آینه می‌بیند.

«در» به معنای ریختن و نیز فیضان است و معنای کلام ابن سینا این است که وقتی ریاضت عارف به پایان رسید و به خاطر وصول به مطلوبش که همان وصول دائمی به حق است از ریاضت بی‌نیاز شد، باطن او با ریاضت از ماسوای حق خالی می‌شود؛ اما هنوز در دوگانگی است و سالک با نفس خود حق را می‌بیند و از این رو در تردید است.

شرح خواجه

«يقال: درّ اللّبن وغيره؛ أي أنصب وفاض. ومعناه: أن العارف إذا تمّت رياضته واستغنى عنها لوصوله إلى مطلوبه الذي هو اتصاله بالحقّ دائماً صار سرّه الخالي عمّا سوى الحق كمرآة مجلّوة بالرياضة محاذياً بها شطر الحقّ بالإرادة، فتمثّل فيه أثر الحق، وفاضت عليه اللذات الحقيقيّة، وابتهج بنفسه لما ناله من أثر الحقّ، وكان له نظران: نظر إلى الحقّ المبتهج به، ونظر إلى ذاته المبتهجة بالحقّ، وكان بعد في مقام التردّد بين الجانبين».

«در»؛ به معنای ریختن و نیز فیضان است و معنای کلام ابن سینا این است که وقتی ریاضت عارف به پایان رسید و به خاطر وصول به مطلوب خود که همان وصول دائمی به حق است از ریاضت بی‌نیاز شد، باطن او با ریاضت، از ماسوای حق خالی می‌شود و بسان آینه‌ی جلا داده شده‌ای می‌گردد که رو به حق است و در نتیجه، اثر حق در او تمثّل پیدا می‌کند و لذت‌های حقیقی بر دل او فیضان می‌کند و از تجلّی حق در آینه‌ی دل خوشحال است؛ ولی در عین حال برای سالک در این مرحله دو نظر است: یکی نظر به

حق دارد و دیگر نظر به خود و ذات خود که به واسطه‌ی حق ابتهاج پیدا نموده است، و به طور طبیعی در مقام تردد میان دو جانب می‌باشد.

۱۸- اِشَارَةٌ: سفر خلق به حق

﴿ثُمَّ إِنَّهُ لَيَغِيبُ عَنْ نَفْسِهِ فَيَلْحَظُ جَنَابَ الْقُدُسِ فَقَطْ ، وَإِنْ لَحَظَ نَفْسَهُ فَمِنْ

حَيْثُ هِيَ لِحَاظَةً لَا مِنْ حَيْثُ هِيَ بَزِينَتِهَا ، وَهَنَّاكَ يَحَقُّ الْوَصُولُ﴾ .

سالک مقام قدس را می‌بیند، در حالی که خود را نمی‌بیند و نفس خویش را از سویی که لحاظ حق است می‌بیند و نه از جهتی که نفس است و در این جا وصول محقق می‌شود و به مقام وصل می‌رسد و حق را بدون نفس می‌بیند و چنانچه نفسی نیز ببیند، نفسی است که حق است و نه نفسی که عبد است و بدین گونه است که سفر نخست وی که «سیر من الخلق الی الحق» و سلوک الی الله است به پایان می‌رسد و وی که مسافر الی الله بود به حق وصول می‌یابد.

اما سیر «من الحق فی الحق» لحاظ وصول تام است که از آن به «فنا» تعبیر می‌شود و تفاوت آن با مقام تردد و وصول این است که اگرچه در هر دو مقام نفس حضور دارد، ولی نفسی که پیش از وصول است نفسی است که اسمیت دارد، اما نفسی که در مقام وصول است معنای حرفی و لحاظی دارد؛ نه ابتهاج به نفسیت که دارای اسمیت است.

خواجه گوید: منازلی که شیخ در این جا بیان کرده به سه لحاظ ابتدا، وسط و نهایت است و چون سفر، امری دفعی نیست، بلکه تدریجی است، هر یک از این سه رتبه، خود به سه منزل تقسیم می‌شود و برای نمونه، مرتبه‌ی ابتدای آن، ابتدای ابتدا، توسط ابتدا و نهایت ابتدا را دارد و در مجموع نه منزل می‌گردد که جناب شیخ همه‌ی آن را در این جا

بيان کرده که عبارت است از : رؤیت سالک در زمان ریاضت و نیز بدون آن ، رؤیت با استقرار و هم چنین افزوده بر آن با اراده و هم چنین بدون اراده و گاه تمکّن دارد تا جایی که در غیر زمان ریاضت و بدون اراده نیز می بیند و هم چنین با نفسیت و بدون نفسیت به این مقام وصول می یابد .

شرح خواجه

«هذه آخر درجات السلوك إلى الحقّ، وهي درجة الوصول التامّ، ويليهما درجات السلوك فيه، وهي تنتهي عند المحو والفناء في التوحيد على ما سيأتي . وفي هذا المقام يزول التردّد المذكور في الفصل السابق وتتمّ الغيبة عن النفس والوصول إلى الحقّ . واعلم، أنّ الغيبة عن النفس لا تنافي ملاحظتها، ولذلك قال : «وإن لحظ نفسه فمن حيث هي لحظة لا من حيث هي بزینتها»، وبيانه : أنّ اللاحظ من حيث هو لاحظ إذا لحظ كونه لاحظاً فقد لحظ نفسه إلا أنّ هذه الملاحظة دون الملاحظة التي كانت قبلها لأنّه كان هناك لاحظاً للنفس من حيث هي منتقشة بالحقّ متزيّنة بزينة حصلت لها منه . فهو مبتهج بالنفس، والابتهاج بالنفس وإن كان بسبب الحقّ إعجاب بالنفس وتوجّه إلى النفس .

فإذن هو تارة متوجّه إلى النفس وتارة متوجّه إلى الحقّ، ولذلك حكم عليه بالتردّد؛ أمّا هيهنا فهو متوجّه بالكلّيّة إلى الحقّ، وإنّما يلحظ النفس من حيث يلحظ المتوجّه إليه الذي لا ينفكّ عن ملاحظة المتوجّه فقط . فهي ملاحظة النفس بالمجاز أو بالعرض، ولذلك حكم ههنا بالوصول الحقيقي . فهذا شرح ما في الكتاب .

وبقي علينا أن نذكر الوجه في عدد هذه الفصول والدرجات المذكورة فيها، فأقول : إنّ كلّ حركة فلها مبدء ووسط ومنتهى، وإذا كانت المفارقة من المبدء والمرور على الوسط

والوصول إلى المنتهى لا دفعةً كان لكل واحد منها أيضاً ابتداءً وتوسطاً وانتهاءً ، والجميع تسعة . فالشيخ أورد بعد فصل الرياضة تسعة فصول مشتملة على ذكر هذه الدرجات .
الثلاثة الأولى التي ذكر فيها أول الاتصال المسمى بـ«الوقت» ، وتمكّنه بحيث يحصل في غير حال الارتياض ، واستقراره بحيث يزول معه الاستفزاز مشتملة على مراتب بداية السلوك .

والثلاثة التي بعدها التي ذكر فيها ازدياد الاتصال الذي عبّر عنه بصيرورة الوقت سكينهً ، وتمكّن ذلك حتى يلتبس أثر الحصول بأثر اللا حصول ، واستقراره بحيث يحصل متى شاء مشتملة على مراتب وسطه .

والثلاثة الأخيرة التي ذكر فيها حصول الاتصال مع عدم المشيئة ، واستقراره مع عدم الرياضة ، وثبوتها مع عدم ملاحظة النفس ، مشتملة على مراتب المنتهى» .

آخرین درجه‌ی سلوک از سفر نخست ، سفر از خلق به سوی حق است که وصول تام می‌باشد . سفر دوم سفر از حق در حق است و سفر سوم و چهارم از این سفر شروع می‌شود و به سفر نخست ارتباطی ندارد .

سفر دوم فنای در توحید و نفی غیر حق است . نفی غیر حق با بقای عبد منافاتی ندارد ؛ ولی بقای عبد به ابقای حق است و نه به بقای عبد ، و عبد بر این اساس باقی نیست ، از این رو می‌فرماید : فرق بین منزل پیشین با منزل بعد همین امر است ، با این‌که در هر دو مقام ، نفس حضور دارد ؛ اما در مقام پیشین نفس اسمی و اصالی بود ، ولی در این جا حرفی ، لحاظی و آلی است . به این معنا که در مقام گذشته نگاهی به حق و نگاهی به خود می‌کرد که حق را دارد ، ولی در این جا به حق نگاه می‌کند و به خود از این جهت که لحاظ حق است نگاه می‌کند و نه به نفسی که در حال مشاهده‌ی حق است .

مرحوم خواجه در توضیح دو مقام اسمی و حرفی نفس گوید : مرحله‌ی غیبت از نفس ، منافاتی با لحاظ نفس ندارد ؛ به این معنا که لحاظ نفس را دارد ، ولی لحاظ لحاظ است و نه لحاظ باقی و به همین جهت شیخ گفت : « و اگر در این مرحله نیز نفس لحاظ گردد ، به این جهت است که ملاحظه کننده‌ی حق است » . لحاظ اگر از این جهت که لحاظ است بنگرد که لحاظ است ، نفس خود را لحاظ کرده ، و این ملاحظه ، معنای حرفی است و غیر آن ملاحظه‌ای است که در پیش گذشت و آن همان ملاحظه‌ی نفس به معنای اسمی آن است ؛ چرا که سالک در مرحله‌ی پیش ، نفس را از آن جهت ملاحظه می نمود که به مشاهده‌ی حق زینت شده است و از این رو نوعی اعجاب برای او حاصل می شود و در این مقام ، توجه سالک به خود نفس معطوف است .

در مقام پیشین که نفس لحاظ اسمی دارد ، حق مهمان نفس است و از این رو نوعی اعجاب برای وی پیش می آید و توجه سالک به نفس معطوف می گردد و سالک بهجت نفس دارد و ابتهاج وی نیز از مهمان خویش بود و نه از نفس و می گفت نفس من آن است که خان خدا گردیده است و به همین سبب در حیرت ، تعدد و تردد بود ؛ چون بایک چشم به نفس و با چشم دیگر به حق می نگریست ، ولی در این جا نفسیتی نیست ، بلکه لحاظ است و به کلیت و با تمام وجود به سوی حق متوجه است و ملاحظه‌ی نفس از این جهت است که به حق متوجه است و از این ملاحظه جدا نیست و در این لحاظ ، «متوجه الیه» است که باقی است و نه «متوجه» ، و بر این اساس ، ملاحظه‌ی نفس ، ملاحظه‌ای مجازی یا به معنای حرفی یا آلی است و ابن سینا به همین جهت این مرحله را وصول حقیقی نامید . در این مرحله ، تردد پیشین و دوگانگی برداشته می شود .

جناب خواجه ، منازل سلوک را که شیخ آن را از ابتدا تا وصول حقیقی بر شمرده چنین

به ترتیب در می‌آورد :

شیخ یازده منزل برای مرید قرار داده است و بدین ترتیب سفر اول تمام می‌شود و مرید به حق وصول می‌یابد . سیر سالک دارای سه مرحله‌ی مبدء، وسط و نهایت است و از آن جایی که حرکت تصرم در وجود دارد و تدریجی است برای هر یک از مبدء، وسط و منتها، مبدء، وسط و منتهایی دیگر است که حاصل آن از بعد از ریاضت، نه منزل می‌گردد و هر یک به همین ترتیب چنین چینش را دارد و تا هزار منزل برای آن شمرده‌اند .

سه مرحله‌ی اولی سلوک، «وقت»، «تمکن» و «استقرار» است . اولین آن «وقت» نام دارد که رؤیت آنی و گذرا و مشاهده‌ی جرقه‌ای است و هر چه پیش از آن بوده همه هدر است؛ زیرا وی با حق ارتباطی نداشته است . هر چند تمام موجودات ذره به ذره کمال، استکمال، خیر و بقای خود را دارند و حتی زهر و سم نیز چنین است، ولی به لحاظ عالی که : «ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون»^۱ هر کس که به مشاهده‌ی حق ننشسته، تلف و هدر است : «أكثرهم لا يعقلون»^۲ و «أكثرهم لا يؤمنون»^۳ .

مرحله‌ی دوم آن است که رؤیت آنی در غیر حال ریاضت نیز حاصل شود و سالک تمکن پیدا کند؛ به گونه‌ای که دیگر دهشت و فروریزی برای وی نباشد .

مرحله‌ی سوم، استقرار در رؤیت و زوال بی‌قراری از سالک است .

سه مرتبه‌ی بعد از آن، «تبدیل شدن وقت به سکینه» یا «وقار» و «حدیث حاضر و غایب» یا تمکن غیر ارتیاضی؛ به طوری که بتواند ظاهر خود را کنترل کند که کسی

۲- انعام / ۳۷ .

۱- ذاریات / ۵۷ .

۳- بقره / ۱۰۰ .

متوجه وی نشود و «حصول اراده در سالک» یا منزل ارادت است .
سه منزل آخر ، مراحل نهایی سلوک است که مرحله‌ی اول آن «حصول رؤیت یا اتصال بدون اراده» و مرحله‌ی دوم ، «استقرار رؤیت بدون ریاضت» و مرحله‌ی سوم که مرحله‌ی نهایی سفر اول است «ثبوت رؤیت بدون ملاحظه‌ی نفس و بدون تردد» می‌باشد .

جناب شیخ همه‌ی مطالب گذشته را در تنبیه آینده چنین جمع می‌کند که همه‌ی سالکان منازل گفته شده غیر از مقام‌داران یک منزل ، غیر از حق هستند و از آن جاکه :
«حسنت الأبرار سیئات المقرّبین» ، در سلوک ، سالکان عالی و عارفان واصل ، دانی را با نگاه به عالی نفی می‌کنند ؛ چراکه آنان واصل به غیر حق هستند وگرنه هر کدام به لحاظ دانی ، حق می‌باشند و به همین جهت است که شیخ از آن به عنوان «تنبیه» تعبیر می‌کند .

۱۹- تنبیه

«الالتفات إلى ما تنزه عنه شغل ، والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز ،
والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وإن كان بالحقّ تيه ، والإقبال
بالكلية على الحقّ خلاص» .

شیخ سیر را بر چهار بخش تقسیم می‌کند : التفات به زهد ، التفات به عبادت ، توجه به بهجت نفس از حق و سیر الی الحق .

وی خاطر نشان می‌سازد : زهد ، عبادت و بهجت نفس ، همه غیر از حق است و در واقع ، توجه به حق خالص به هنگامی حاصل می‌شود که عارف ، فقط حق را ببیند .
زهد ؛ یعنی ترک غیر خدا و باید نخست غیر خدا را تصور کرد تا در مقام ترک آن بر

آمد، پس ترک غیر خدا نوعی غیر خداست.

عبادت نیز همین سرنوشت را دارد. عابد در عبادت بر آن است تا نفس اماره و قوای نفس را در تمکین نفس مطمئنه درآورد که عجز و ناتوانی وی را می‌رساند که با تمهّل می‌خواهد کسی را رام کند و چنین چیزی حق نیست؛ بلکه رام کردن نفس است.

بهجت به رؤیت حق نیز حق نیست؛ بلکه لذت نفس است. حق آن است که سالک در مقام رؤیت و وصول به جایی رسد که جز خدا نبیند و نفس، زهد یا عبادتی نبیند. در این صورت است که وی در محضر حق است و دیگر چیزی، کسی، لحاظی، جهتی یا سمت و سویی با او نمی‌ماند. اگر سالک به این مقام برسد به مقام اخلاص و خلوص رسیده و از غیر حق و از زهد، عبادت و بهجت یا محبت خلاص و رهایی یافته و در این مقام است که می‌گوید: «وجدتك أهلاً للعبادة» که لحاظ وجدان، وجود و حضور است.

اگر کسی بتواند این معنا را تصور نماید و پس از تصدیق آن، مراحل سلوک را طی کند، فخر و زهد نداشته باشد، عظمت عبادت را برای خود نداند، حق تعالی متعلق لذت وی نباشد، با حق شهوت‌رانی نکند - شهوت‌رانی به معنای بلند آن که حق است - و بتواند نفسیت را از خود جدا کند، واصل، فارغ و فانی می‌گردد و معنای قرب و وصول به حق را درمی‌یابد؛ نه این که با حق اتحاد پیدا کند و از حلول و وحدت سر در آورد که همه یاوه‌هایی عامیانه است که در اویش از خود بافته‌اند. حلول، اتحاد و وحدت همه تعدد و دوگانگی را می‌رساند که با توحید ناب هیچ سر سازگاری ندارد؛ به‌ویژه اگر از وحدت موجود با معدوم سخن گفته شود که خود هیچ معنای محصلی ندارد و وحدت حقیقی است و بس و سیری است حقی که قامت عبارات و الفاظ از آن کوتاه است.

بنابراین، فنا به این معنای از سر خویش برخاستن و به حق پرداختن نیست؛ زیرا هر

چه هست خداست .

حاصل عبارت شیخ چنین است که توجه به آن چه که از آن اجتناب و تنزه حاصل شده است خود اشتغال به دنیا است ؛ چون باید تصور دنیا کند تا از آن دوری یابد .
اعتنا به پیروی از نفس ، عجز و ناتوانی است و توجه نمودن به چیزی که با آن نفس اماره مطیع می شود و تقویت نفس برای چیرگی و سلطنت نفس مطمئنه برای آن است ، به خدا ارتباطی ندارد و البته به تمکین در آوردن نفس نشانه‌ی ضعف آن است .
خرمی و شادابی به این که نفس و ذات به حق زینت شده ، سرگردانی است ؛ چون نفس اصالت دارد . نفس گوید من هستم که خانه‌ی خدا شده‌ام و خدا را مهمان کرده‌ام .
اقبال به حق با تمام وجود و بدون توجه به نفس ، تمکین ، طوع ، زهد و دنیا ، خلاص آن است .

شرح خواجه

«لَمَّا فرغ عن ذكر درجات السلوك وانتهى إلى درجات الوصول ، أراد أن ينبّه على نقصان جميع الدرجات التي قبل الوصول بالقياس إليه ، فبدء بالزهد الذي هو تنزه ما عما يشغل عن الحق ، وذكر أيضاً أنه شاغل . فقال : «الالتفات إلى ما تنزه عنه ؛ يعني ما سوى الحق ، شغل» .

فإذن الزهد مؤدّى إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بالعبادة التي هي تطويع النفس الأمانة للنفس المطمئنة على أفعالها الخاصة بإعانة الأمانة إياها على ذلك ، وذكر أيضاً أنه عجز ، فقال : «والاعتداد بما هو طوع من النفس عجز» ؛ أي اعتداد النفس بما يطوعها عجز ؛ فإنّ العبادة أيضاً مؤدّية إلى ما به يحترز عنه ، ثمّ عقب بآخر درجات السلوك المنتهية إلى الوصول ، فإنّ التنبيه على نقصانها يتضمّن التنبيه على نقصان ما قبلها ، وذكر أنّ الابتهاج

بما يحصل لذات المبتهج من حيث هو لذاته وإن كان ذلك الحاصل هو الحق نفسه ، تبه و حيرة ، فإنه يقتضي تردداً من جانب إلى جانب يقابله ، وقد ابتغى بذلك الهداية عن التحير ، فقال : « والتبجح بزينة الذات من حيث هي للذات وإن كان بالحق تبه » فإذن الوقوف في هذه الدرجة من السلوك أيضاً يكون متأدياً إلى ما يحترز عنه بالسلوك ، ثم ذكر أن الخلاص من جميع ذلك بالوصول الذي ذكره في آخر المراتب ، فقال : « الإقبال بالكلية على الحق خلاص » ، وهناك ظهر ايضاً معنى قولهم : والمخلصون على خطر عظيم» .

چون شیخ از ذکر درجات سلوک و ذکر منازل سفر «من الخلق الى الحق» فارغ گشت و آن را با وصول به حق به پایان رسانید ، نقصان و کاستی همه‌ی مراحل پیشین را بیان می‌کند و نخست از زهد شروع می‌نماید . زهد که پاک سازی است از آن چه که سالک را از حق باز می‌دارد ، نیاز به تصور دنیوی دارد و این خود نشانه‌ی اشتغال به غیر حق ؛ یعنی به خود زهد است و باید یاد دنیا در ذهن وی باشد تا از آن زهد پیشه نماید .

اعتنای نفس اماره و قوایی که نسبت به نفس مطمئنه اطاعت دارند برای آماده سازی آن عجز است . عبادت نیز او را به قوتی می‌رساند که سالک به واسطه‌ی آن از صفتی که دارد دوری می‌جوید .

جناب شیخ پس از عبادت ، آخرین درجات سلوک را که به وصول منتهی می‌شود عنوان کرد ؛ زیرا آگاهی بر کاستی این درجات ، آگاهی بر کاستی درجات پیشین را به همراه دارد . وی به همین سبب از ابتهاج و خوشامد نفس نام می‌برد ؛ چرا که نفسیت با آن است و اگرچه حاصل ، حق است ، ولی محصول ، خوشامد و ابتهاج نفس است و همین امر ، سرگردانی و حیرت است که اقتضای تردد از یک جانب که نفس است و جانب دیگر که

حق است را دارد؛ زیرا نمی‌توان دو اصیل داشت .

سالک در این مرحله می‌خواهد از تحویر به واسطه‌ی سلوک هدایت پیدا کند ، پس توقف در این مرحله از سلوک نیز به دوری از غیر حق می‌انجامد و خود این امر غیر خداست .

در نهایت ، ابن سینا اشاره می‌کند که رهایی از تمام این کاستی‌ها به سبب وصول است که در آخرین مرحله قرار دارد . اقبال با تمام وجود بر حق ، تنها راه خلاص و رستگاری است و نه همراه داشتن یال و کوپال زهد و عبادت . سالک در این مرحله در مقابل حق است . فقط حق است و بس و وی نفی است . اگر به این خلاص رسید دیگر کسی و چیزی را نمی‌بیند و این جاست که فرموده‌اند : «المخلصون علی خطر عظیم» ؛ برگزیدگان در خطر بزرگی هستند و نه کسانی که در اخلاص هستند ، بلکه کسانی که حتی از اخلاص بریده‌اند در خطر بزرگی هستند .

نگارنده به یاد دارد که در خواب در وضعیتی بودم که خدا را در قیامت مشاهده کردم - ما در دنیا رسم و اخلاقمان این است که برای طلبه لازم است که خیلی باوقار در بین مردم ظاهر شود ، و لباس وی باید سنگین باشد و هیأت گوارایی داشته باشد ، لباس‌های جلف ، مضحک ، کثیف و حتی کهنه خوب نیست بر تن طلبه باشد . طلبه باید از نان خود کسر کند ؛ ولی لباس خوب بر تن نماید ؛ از این رو یادم می‌آید وقتی خواستم لباس اهل علم بر تن کنم مثل میت هر چه داشتم به تاراج دادم . لباس و کفش و ساعت و ... مثل مال الارث همه‌ی آن را تقسیم کردم و گفتم نیازی به آن ندارم ولی لباس‌های کهنه را برای این که انس و علاقه به آن‌ها داشتم و می‌خواستم بوی اسراف به آن نخورد ، همیشه و حتی سال‌ها بعد در خانه به عنوان لباس زیر استفاده می‌کردم ؛ مثلاً جوراب‌های پاره را زیر

جوراب سالم می پوشیدم و با عبایم که پاره بود نماز می خواندم - در آن عالم بودیم و چه وضعیتی بود. من در آن عالم سرم را پایین انداختم و سربلند نکردم، چیزی درست مثل حالت دنیا که به کسی کار نداشته باشم و به کسی رو نکنم و به چیزی طمع نداشته باشم، سرم پایین بود و بلند هم نمی کردم تا ببینم چه خبر است یا مثلاً به حق تعالی بگویم: پس من چه؟ چرا که اگر سرم را بلند می کردم؛ یعنی من هم سهمی دارم و طمعی داشتم و از این رو سرم پایین بود؛ ولی مرا معطل کردند. من هم در عالم خود غر می زدم که پس حق تعالی چه شد؟ همان طور که در آن عالم، توقع و طمع را از خود بریده بودم، هیچ چیز به ذهنم نیامد. علمی، عبادتی، نمازی، خیری و... با آن که سرم پایین بود معطل نیز بودم. تنها چیزی که به ذهنم آمد این بود که با خود گفتم: خدایا، من این همه لباس وصله ای به تن کردم، خدایا به این ها که نمی خواهی اشکال کنی؟ در آن عالم این لباس وصله ای به ذهن ما آمد که وقتی به خود آمدم دیدم که لباس وصله ای برای من رهزن شده است؛ از این رو دیگر یک مدت اصلاً از آن ها استفاده نمی کردم و می گفتم: کار خیری هم هست ولی من نخواستم؛ چون همین مرا معطل نموده است؛ ولی دیگر به جهت این که اسراف نشود استفاده می کردم و نه به خاطر چیزی دیگر.

منظور این که این بیانی که می فرماید: «والمخلصون علی خطر عظیم بالاقبال بالکلیّة علی الحق» نه این که وقتی آن جا که می رسید هزار طلب و توقع از حق داشته باشید که چرا نیامده، برای چه دیر آمده است، مگر حضرت حق فراموش می کند؟ هر کاری که کرده ای باملك او کرده ای و به این سبب طلبی نداری؟ نماز، زهد و هر چه بوده برای او بوده است و تو ظهوری از او بیش نبوده ای. از این رو «الا خلاص هو الخلاص». خلاص به این که وقتی تو را در ترازو گذاشتند، هیچ چیز به ذهنت نیاید که البته کار بسیار

سنگینی است و چنین چیزی نصیب نمی‌گردد مگر این که انسان به مقام «لا حول ولا قوّة
إِلَّا بِاللَّهِ بِالْكَلِيَّةِ» برسد که هر چه هست از آن حق است و کسی چیزی از خود ندارد و
بلکه هر چه هست حق است .

اگر هر چه هست حق است پس دیگر چه طلبی داری؟ اگر فانی شدی باید متعلقات
فنا را نیز تحمل کنی . کسی که حاضر نیست برای خدا هیچ مشکل و مصیبتی را تحمل کند
و خدایی را می‌خواهد که تمام نعمات را یک جا به او بدهد و از هیچ چیز کم نگذارد او
کجا و حق کجا، بر خلاف سالک فارغ که بر خدا هیچ حرفی ندارد . وقتی نفس رفت ،
حُبّی نمی‌ماند ؛ وقتی حب نماند طلبی نیز نمی‌ماند و فقط می‌ماند «الخلاص هو
الخلاص» و به همین جهت انسان باید در سلوک ، دارای زهد ، عبادت و بهجت باشد ،
ولی نباید هیچ کدام را به سوی حق ، یدک بکشد و باید همه را از باب ظهور و اظهار حق
بداند و از باب این که باید کاری کرد و باید بندگی را برگزید . از این رو ، اگر بازی یا
تفریحی دارد ، آن را بر همه‌ی این عبادت‌های مردود مقدم بداند و آن را بیش‌تر دوست
بدارد ؛ چرا که بهتر می‌تواند در آن قصد قربت نماید برای این که آن را برای خود انجام
می‌دهد و از این رو اهمیتی ندارد و آن را بزرگ نمی‌نمایاند و این که صاحب بانک است
یا صاحب صد تاییک تومانی ، یا آن که استاد صرف میراست یا استاد میر تفاوتی برای او
ندارد . مرحوم ادیب نیشابوری (ره) می‌فرمود : برای ما کفایه و صرف میر یکی است ،
چون هر دو کتاب درسی است ، هر که پول بدهد همان را برای او درس می‌گوییم ، خیلی
فرق ندارد و غرض هم این است که مشغول باشیم ، ولی حالا به یکی می‌گویند کفایه بگو ،
می‌گوید : بیست سال دیگر به من می‌گویند که تو بیست سال پیش کفایه می‌گفتی ! خوب
مگر کفایه از تو کوچک‌تر است که این حرف را می‌زنی ؟ معلوم است که این نفس

نمی‌گذارد، ولی وقتی ذکی است، اگر شیخ انصاری نیز باشد و درس خارج با آن کیفیت را نیز بگوید، می‌تواند صرف میر نیز تدریس کند و تدریس آن برای وی سنگین نمی‌آید.

۲۰- اِشَارَةُ: تَخْلِيهِ وَ تَحْلِيهِ

«العرفان مبتدء من تفریق و نفض و ترك و رفض ، ممعن في جمع هو جمع

صفات الحقّ للذات المریدة بالصدق ، منته إلى الواحد ، ثمّ وقوف» .

این اشاره، تخلیه و تحلیه‌ی عرفان را تحلیل می‌کند. البته یادآور می‌شود اصطلاح تخلیه و تحلیه در عرفان با اصطلاح رایج بین اهل کلام و اخلاق متفاوت است؛ چون در اخلاق، تخلیه‌ی از رذایل و بدی و تحلیه و تخلق به خوبی‌ها و اخلاق نیک مراد است که کثرت‌آور است، ولی در عرفان، تخلیه از غیر حق حتی از فضایل و تحلیه به صفات الله مقصود می‌باشد.

جناب شیخ گوید: تخلیه بر چهار قسم است؛ فرق، نفض، ترک و رفض.

«تفریق»؛ یعنی جدا شدن از بدی‌ها. وی از فرق به تفریق تعبیر آورد تا مبالغه‌ی در فرق حاصل شود؛ یعنی فشار دانی نیز در آن باشد و «نفی»؛ یعنی افزوده بر آن، خود را برای خالی کردن از غیر تکانی نیز داد؛ مانند تکان دادن کیسه برای ریختن حتی گرد و غبار آن و رها کردن هر چه هست تاگرد و غباری در نفس نماند.

و اما «ترک»؛ یعنی بعد از جداسازی خود باید خود را نیز رها کرد و در واقع کمالات، صفات نیک و خوبی‌های خود را باید ترک گفت و «رفض»؛ یعنی خود را نیز باید ترک کرد. برخاستن از کمال وجود، «ترک» و از خود وجود و ذات همان «رفض» است.

بعد از آن، مقام تحلیه به صفات الله است. ظرف تحلیه مقام واحدیت است که مقام

صفات الهی است . مقام واحدیت مقام کثرت است و باید از آن عبور کرد تا به مقام احدیت وارد شد . در مقام احدیت سالک به مرتبه‌ی نهایی ؛ یعنی فنا و بقا می‌رسد و آن جا با شناخت خدا باز می‌ایستد ، که نهایت عرفان عارفان عجز است . نهایت سلوک وقوف برآمده از معرفت و ابتدای سیر آن نیز وقوف برآمده از جهل است . عارف در پی خرابی است و نه آبادی . همت عارف این است که خویشتن خویش را خراب کند تا خرابی او ثابت شود : «وحده لا شریک له ، لا اله الا هو ، لا حول ولا قوه الا بالله ، بسم الله وبالله من الله ، ایل الله ، توکلت علی الله ، ولا حول ولا قوه الا بالله» به این جا که رسید هیچ کسی در کار نیست : «لیس فی الدار غیره دیار» که بیان بسیار بلندی است و غیر آن است که «لیس فی جبتی الا الله» که گوینده چون جبه را به عبد اضافه کرده است ، باید سنگسار شود ؛ زیرا مشرک است . وی می‌خواهد توحید را بیان کند ، اما همان سنگ‌هایی که به وی بر می‌خورد توحید را بیان می‌کند و می‌گوید : توحید تو به خرابی توست . باید این جبه بشکند تا «الا الله» بگوید . غایت و کمال عرفان این است که عارف از سر خویش برخیزد و یاری جز دلدار نداشته باشد ! که توحید حقیقی این است ؛ توحید بامد و شد ، البته نه مد قرآنی ؛ بلکه مد لوایی ؛ یعنی تا به دال آن می‌رسد ، رمق از روح وی گرفته می‌شود . این مد توحید غیر از مد «ولا الضالین» است که کشیده می‌باشد ، اما حقیقت آن منجمد و گمراه است . مد توحید ، مد ضالین نیست و حقیقت آن کشیده است ؛ اگرچه اهل ظاهر بگویند که لفظ آن مد ندارد . اگر مؤمنی به هر بیانی و به هر زبانی به این حقیقت برسد که «وحده لا شریک له» حال اهل بوق و من تشا باشد یا نباشد ، سبیل و ریش داشته باشد یا نداشته باشد ، ذکر می‌گوید یا نگوید ، به توحید رسیده است .

در فنای احدیت باید گفت: «من عرف الله کلّ لسانه»^۱؛ و سالک لال، گنگ، راکد و ساکت می‌شود و حرفی ندارد که بیان کند؛ چون دل ندارد که حرف بزند و نمی‌تواند لب باز کند، چون همه چیز حق است.

«لذات» هرچند با نفی ذات منافات دارد اما از باب ضیق کلام گفته شده است و از این رو کلمه‌ی «صدق» پس از آن آمده است تا این توهم را نفی نماید و ذاتی که در این جا آمده است ذات بعد از ترک است و در واقع، ذات، حق است و صدق نیز معنای اخلاق حق را می‌رساند و چیزی از خود ندارد.

فرق بین کمال که اخلاقیان به دنبال آن هستند با صفات حق که عارفان پی‌گیر آن می‌باشند نیز در همین نکته نهفته است. جوانمردی، صدق و وفا خوب است، ولی آن که چنین صفاتی را از خود می‌داند دچار مشکل است، ولی آن که فتوت، صدق و وفا را دارد و آن را از حق می‌داند، عارف است. تفاوت این دو به این است که یک ذات، و صف حال متعلق موصوف است و وقتی ذات می‌گوییم؛ یعنی ذات حق و یک ذات هم وصف حال موصوف است و مراد ذات خود شخص می‌باشد.

تعبیر به «استجماع» و نه به «جمع» این معنا را می‌رساند که سالک به راحتی این کار را انجام دهد، البته مرتبه دارد و مرتبه‌ی نخست آن «ممعن» است که عمق می‌گیرد و جمع صفات می‌کند؛ هرچند وی در جمع صفات نیز در کثرت است.

شرح و تفسیر خواجه

«قد جمع الشيخ جميع مقامات العارفين في هذا الفصل، وأقول في تقريره: إنّه مشهور بين أهل الذوق أنّ تكميل الناقصين يكون بشيئين: تخلية وتحلية؛ كما أنّ مداواة

۱- طبرسی، علی، مشکاة الانوار، ص ۳۰۶.

المرضى يكون بشيئين : تنقية وتقوية .

الأوّل ، سلبي والثاني ، ايجابي ، ويعبّر عن التخلية بالتزكية ، ولكلّ واحد منهما درجات :

أمّا درجات التزكية ؛ فهي التي مرّ ذكرها ، وقد ربّتها الشيخ في هذا الفصل في أربع مراتب : تفريق ورفض وترك ورفض .

فالتفريق : مبالغة الفرق ، وهو فصل بين شيئين لا ترجيح لأحدهما على الآخر ، ومنه فرق الشعر ؛

والرفض : تحريك شيء لينفصل عنه أشياء مستحقة بالقياس إليه ، كالغبار عن الثوب . والترك : تحلية وانقطاع عن شيء ؛

والرفض : ترك مع إهمال وعدم مبالاة .

فالعرفان مبتدء من تفريق بين ذات العارف وبين جميع ما يشغله عن الحقّ بأعيانها ، ثمّ رفض لآثار تلك الشواغل كالميل والالتفات إليها عن ذاته ؛ تكميلاً لها بالتجرّد عمّا سوى الحقّ والاتّصال به ، ثمّ ترك لتوحّي الكمال لأجل ذاته ، ثمّ رفض لذاتها بالكلية ، فهذه درجات التزكية .

وأما التحلية ، وهي التي سيورد الشيخ ذكر درجاتها في الفصل الذي يتلو هذا الفصل ، فبيان درجاتها بالإجمال :

أنّ العارف إذا انقطع عن نفسه واتّصل بالحقّ رأى كلّ قدرة مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات ، وكلّ علم مستغرقاً في علمه الذي لا يعزب عنه شيء من الموجودات ، وكلّ إرادة مستغرقة في إرادته التي يمتنع أن يتأبى عليها شيء من الممكنات ؛ بل كلّ وجود [أي كلّ كمال وجودي] فهو صادر عنه فائض من لدنه ، صار

الحقّ حينئذٍ بصره الذي به يبصر، وسمعه الذي به يسمع، وقدرته التي بها يفعل، وعلمه الذي به يعلم. ووجوده الذي به يوجد. فصار العارف حينئذٍ متخلّقاً بأخلاق الله تعالى بالحقيقة. وهذا معنى قوله: «العرفان ممعن في جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المريدة بالصدق». ثمّ إنّ بعد ذلك يعاين كون هذه الصفات وما يجري مجراها متكثّرة بالقياس إلى الكثرة متّحدة بالقياس إلى مبدئها الواحد، فإنّ علمه الذاتيّ هو بعينه قدرته الذاتية، وهي بعينها إرادته، وكذلك سائرهما. وإذ لا وجود ذاتيّاً لغيره فلا صفات مغايرة للذات ولا ذات موضوعة للصفات؛ بل الكلّ شيء واحد كما قال عزّ من قائل: ﴿إنّما الله إله واحد﴾^۱، فهو لا شيء غيره، وهذا معنى قوله: «منتّه إلى الواحد»، وهناك لا يبقى واصف ولا موصوف ولا سالك ولا مسلوک ولا عارف ولا معروف، وهو مقام الوقوف». شيخ، همه‌ی مقامات عارفان را در این فصل جمع کرده است. حقیقت اگر جمع شود مشتی است و اگر رها شود دشتی است. دنیا نیز همین طور است، اگر جمع شود مشتی است و چنانچه رها شود دشتی است. آدم مریض یا گرفتار و مبتلا ممکن است با به دست آوردن سلامتی خود با نان خشکی بسازد ولی اگر به اشتهای وی اوج دهند، همه‌ی عالم نیز نم دل او را جمع نمی‌کند.

اگر سالک بخواهد کامل شود، باید هم تخلیه و هم تحلیه را انجام دهد. در طب قدیم نیز مداوی مریض با تنقیه و تقویت انجام می‌پذیرد.
«تخلیه» سلبی است. به تخلیه، «تزکیه» نیز می‌گویند.

بهبتر بود جناب خواجه که از مداوی بیماران سخن گفت و آن را تنظیر آورد به تفلوت تخلیه و تحلیه میان اهل عرفان و اهل ظاهر نیز اشاره می‌کرد که در مقام بیان آن نبوده است.

درجات تخلیه و تحلیه

برای هر کدام از تخلیه و تحلیه درجاتی است. اما درجات تزکیه (تخلیه) همان چهار مرتبه‌ای است که شیخ ذکر فرمود: تفریق، نفض، ترک و رفض.

تفریق؛ مبالغه‌ی در فرق است و معنای آن همان فرق بین دو چیز است که در آن یکی ترجیحی بر دیگری ندارد. فرق نیز به همین معناست و باید بین خود و ماسوی الله و بین خود و دنیا جدایی انداخت، ولی از خود بریده نمی‌شود.

و اما نفض؛ یعنی تکان دادن. همان‌گونه که کسی دست یا کیسه یا لباس را تکان می‌دهد تا چیزهای مستحقر؛ یعنی گرد و غبار و خرده ریز آن بریزد، سالک نیز باید میل خود را از همه‌ی دنیا تکان دهد.

«فرق»، تنها اشیای اصالی را در بر می‌گیرد و بین سالک و دنیا جدایی می‌اندازد، اما میل، سایه است و آن را کنترل نمی‌کند و چون می‌خواهد آن را لحاظ کند و غبار دنیا و میل به دنیا را نیز بریزد، به «نفض» رو می‌آورد. ممکن است کسی اموال خود را در راه خدا به فقیری ببخشد، که اگر آن را دوست داشته باشد، فرق و تفریق است، و اگر آن را ببخشد و دیگر به آن توجهی نکند؛ به گونه‌ای که آن را فراموش کند، به نفض رسیده است. عارف آن است که چیزی را که به غیر می‌دهد دیگر نشناسد؛ چون مال خود را نداده؛ بلکه مال خود آن غیر بوده که به او داده است.

اما «ترک» به تخلیه و انقطاع از کمالات است که کمال را هم از خود بیرون می‌کند. متعلق «فرق» و «نفض»، امر خارجی و متعلق «ترک» و «رفض» خود سالک است. «هب لی کمال الانقطاع إلیک»^۱ به رفض اشاره دارد که چیزی برای سالک نمی‌ماند.

۱- سید بن طاووس، اقبال الاعمال، ج ۳، ص ۲۹۹.

به فرمایش امام حسن علیه السلام: «کن للدنیا کأنتک تعيش أبداً وکن للآخرة کأنتک تموت غداً»، می‌فرماید: «باش» و در این «باش» خیلی حرف است.

عرفان از تفریق میان ذات عارف و هر چه او را از حق مشغول می‌نماید شروع می‌شود. پس از آن نفی است که تکاندن آثار اموری است که آدمی را از حق منصرف می‌کند؛ مانند میل و توجه به شواغل تا مکمل نفس سالک باشد.

بعد از «نفی»، «ترک» است. سالک پس از رشد و کمال باید ترک طلب کند و بعد از آن خود را هم بردارد که آن «رفیض» است.

درجات تحلیه به طور اجمال چنین است که عارف هنگامی که از خود انقطاع نمود و از نفس خود جدا شد، غیری نمی‌ماند تا از کمال سخن گوید و هر قدرتی، بلکه هر صفتی را غرق در قدرت و صفات حق می‌بیند: «إِذَا جَاءَ نَصْرَ اللَّهِ وَالْفَتْحَ، وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا، فَسَبِّحْ ۙ وَ دِیدن مردم تسبیح و تنزیه را نیاز دارد؛ زیرا هر چه هست نصر الله است. اهل دنیا اگر چیزی را ننویسند آن را فراموش می‌کنند؛ ولی حق این پهنای وجود و همه‌ی ذره و دره را رها به آفرینش آورده است و ذره‌ای نیز گم نمی‌شود. می‌بینیم که عالم رهاست و به کسی هم تا به حال افسار زده نشده است و ملک حق مرز ندارد و همه رهاست. هر خاشاکی با حرکت باد در سیر است. حق هیچ بندی ندارد: «سِیْرُوا فِي الْأَرْضِ ۙ»؛ بروید، هر جا می‌خواهید بروید. به باران نیز می‌گوید برو، به باد نیز می‌گوید برو، به سلیمان نیز می‌گوید برو و وقتی که یونس را نیز به شکم ماهی می‌اندازد، باز به ماهی می‌گوید برو. مادر موسی، موسی را به آب می‌دهد، خدا نیز یونس را به آب می‌دهد، و همان‌گونه که او تابوت دارد، این نیز تابوت دارد، ولی آن کجا

و این کجا! آن به آب می‌دهد و قلبش می‌ریزد؛ چون می‌خواست او را ببندد و حق به آب می‌دهد و هیچ غمی از رهایی او ندارد. برو که هر جا بروی من هستم. البته، این نکته را هم باید افزود که این بیان با آن باور شیخ که علم حق را علم به جزئیات به نحو کلی می‌داند سازگار نیست: «وکلّ علم مستغرقاً فی علمه»؛ علم حق، علمی است که هیچ چیزی از آن پنهان نیست. همه‌ی موجودات علم حق هستند و نیز هر اراده‌ای مستغرق در اراده‌ی خداست؛ اراده‌ای که کسی نمی‌تواند از آن رو بگرداند.

به جای این که بگویی: «تو را به خدا»، به خود خدا بگو تا کارت را راه بیندازد. عارف سطلش را بدون طناب به چاه می‌اندازد و حق خود وسیله است، بلکه همه‌ی وجود و اوصاف هر شیء از او صادر می‌شود و فیضان او نسبت به آن‌ها جاری است. نه تنها خدا خالق این درخت است؛ بلکه جنبش درخت نیز فعل خداست. او نه تنها خالق عبد است؛ بلکه آن کس که نفس هم می‌کشد، ظهور خداست و آن نفسی که کشیده می‌شود نیز ظهور حق است.

عارف هنگامی که از نفس خود انقطاع پیدا نماید و به حق متصل شود، به صیرورت می‌رسد و حق چشم وی می‌شود که با آن می‌بیند و گوش وی می‌شود که با آن می‌شنود و قدرت وی می‌شود که با آن هر کاری را انجام می‌دهد و علم وی می‌شود که با آن می‌داند و وجود وی می‌شود که با آن موجود می‌شود و در این هنگام است که عارف به اخلاق حق تعالی متخلق می‌گردد: «العرفان ممعن فی جمع هو جمع صفات الحقّ للذات المریدة بالصدق»، ولی اکنون باز در کثرت است، پس باید این صفات را از اضافه‌ی کثرتی به اضافه‌ی وحدتی برگرداند؛ نه ضمیر آن؛ بلکه خود را به آن سو بر می‌گرداند و همه‌ی علم و قدرت را با قیاس به مبدء واحد آن، حق می‌بیند؛ زیرا علم، ذاتی حق و قدرت، ذاتی

اوست و هم‌چنین است دیگر صفات وی، و از آن جاکه برای غیر حق وجود ذاتی نیست، صفات دیگر نیز مغایر ذات نیست و هم‌چنین ذات حق، موصوف به صفات کثرتی نیست؛ یعنی ذات، خالی از صفات نیست تا ذات حق به این صفات متصف شده باشد و نیز ذاتی آن نیز نیست که موضوع برای صفات باشد؛ بلکه همه‌ی صفات ذاتی واحد است؛ همان‌طور که آن بزرگ فرمود: «إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهٌ وَاحِدٌ، فَهُوَ لَا شَيْءَ غَيْرَهُ» پس حق، حق است و دیگر کسی غیر او نیست و این معنای قول شیخ است که فرمود: «منته الی الواحد» که مقام احدیت را بیان می‌دارد. عارف به این جاکه رسید دیگر هیچ چیز برای وی نمی‌ماند: نه واصفی و نه موصوفی و نه سالکی و نه مسلوکی، بلکه «هو الواصف والموصوف وهو العارف والمعروف وهو الخالق والمخلوق، و هو الطالب والمطلوب، وهو الحاضر والمحضور، وهو السائل والمسؤول»؛ نه این که «لا عارف ولا معروف»؛ هرچند وی عارف نیست، ولی «هو العارف، هو المعروف» این جاست که دیگر چیزی نمی‌ماند و باید گفت: اول دنیا چیست؟ هیچ؛ می‌گفت:

دنیا همه هیچ و کار دنیا همه هیچ

ای هیچ برای هیچ بر هیچ مپیچ

دانی که ز آدمی چه ماند پس مرگ

مهر است و محبت است و باقی همه هیچ

البته، بیت نخست این شعر درست نیست؛ زیرا همه‌ی آنچه که شاعر از آن با عنوان «هیچ» یاد کرد حقیقت ظهوری حضرت حق است و عارف می‌خواهد به این مقام رسد که ببیند هر چه هست حق است و کسی جز حق نیست. عارف، خود به حساب خویش

می‌رسد: «حاسبوا أنفسکم قبل أن تحاسبوا»^۱ و خود را «میت علی وجه الارض» می‌بیند و می‌گوید: من از خویشتن خویش مُردم. این امر برای برخی پیش از مردن آنان حاصل می‌شود و برای برخی نزدیک به مردن و بعضی نیز حتی به هنگام مرگ آن را درک نمی‌کنند و آنان کسانی هستند که بیمار از دنیا می‌روند و به هنگامی که مأموران الهی جان آنان را می‌گیرند باز در نفسیت خود غرق هستند و از آن بحث می‌کنند. عده‌ای نیز می‌بینند، ولی باورشان نمی‌شود و به رفتن رضایت نمی‌دهند و خدا را دشمن خود می‌دانند و می‌گویند: خدا از من گرفت و با حق درگیر می‌شوند. وی می‌بیند آن‌چه را که برای خود می‌دیده از دستش می‌رود و نمی‌دانسته که زندگی برای حق است و به عنوان امانت دست وی بوده و تفاوت میان مؤمن و غیر مؤمن نیز در همین نکته است.

کسی که عاشق است از دور پیداست

دو چشمش مست و لبها شوخ و شیدا است

اهل دنیا از اهل حق قابل تشخیص هستند و اگر خدا به انسان این لطف را نماید که راحت از سر خویش برخیزد بسی سعادت است؛ نه مثل آن که بلندش کنند و زیر بغل او را بگیرند و باز هم شل بجنبند. خوشا به حال آن که خود راحت بگوید: «همه چیز برای حق است و ما هم هیچ!» او دیگر راحت است.

وقتی حق سیر می‌کند، سالک واقف است و بقای وی نیز بقای قبل از فناست، وگرنه «این و همین و خیال این و بعد و مانند آن» هم نیست «بالاخره و در واقع و...» هم نیست و «باورش شود که نیست» هم نیست. باور، نیازمند دل است و کسی که همه را ریخت، دیگر دلی برای وی نمانده است.

۱- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۷۳.

ما چون فقط خود هستیم و خود را می‌شناسیم و خود را داریم ، بی‌خودی خود را نمی‌توانیم فرض کنیم و باز خود را یدک کش می‌کنیم و از خود یا باور خود سخن می‌گوییم . توحید پایان ندارد و تمام شدنی نیست ، بلکه این شخص است که تمام می‌شود و توحید اول راه است و رسیدن و تمام شدن ندارد .

۲۱- اِشَارَةٌ: شَرِك عَارِف

﴿من أثر العرفان بالعرفان فقد قال بالثاني ، ومن وجد العرفان كأنه لا يجده ؛ بل يجد المعروف به فقد خاض لُجَّة الوصول . وهناك درجات ليست أقلّ من درجات ما قبله ، آثرنا فيها الاختصار ، فإنها لا يفهمها الحديث ، ولا تشرحها العبارة ، ولا يكشف المقال عنها غير الخيال . ومن أحبّ أن يتعرّفها فليتدرّج إلى أن يصير من أهل المشاهدة دون المشافهة ، ومن الواصلين إلى العين دون السامعين للأثر ﴾ .

پیش از این گفتیم که عارف و سالک ، حق را اراده می‌کند و عرفان آن است که عارف را به حق می‌رساند ، این معنا هنگامی صدق می‌کند که حتی عرفان نیز برای عارف اصالت نداشته باشد و مراد و مقصود وی در عرفان ، معروف او ؛ یعنی حق باشد . اگر مراد از عرفان ، عرفان باشد یا عرفان و معروف هر دو باشد شرک است و اگر مراد فقط عرفان باشد و به معروف توجهی نداشته باشد ، کفر است .

مراد از این که می‌گوییم غایت عارف ، عرفان باشد ؛ یعنی علم عرفان و کلمات عرفانی برای وی خوشامد باشد که باید وی را پیش از آن که مشرک یا کافر دانست معتاد شمرد . مثل او به کسی می‌ماند که به مواد مخدر معتاد شده باشد ؛ چون غایت وی این است که شاد باشد و از آن لذت ببرد .

جناب شیخ می‌فرماید : این معانی را به اختصار دنبال می‌کنیم ؛ زیرا گفتار آن چندان اثری ندارد ؛ بلکه مهم مشاهده‌ی آن است و مشکل با مشافهه حل نمی‌شود . این معانی باید از علم به عین و از گوش به آغوش آورده شود ، اضافه بر این که بیان و گفتاری هم

برای آن نیست؛ زیرا ادبیات و بیان ماکشش این معنا را ندارد؛ چون واضع واژگان، مردم عادی بوده‌اند و معانی بلند ربوبی و حقیقی (که فرا زمانی و فرا مکانی است) را ادراک نمی‌کرده‌اند. غایت عرفان، حق است نه عرفان دلی. به عرفان باید لحاظ آلی و آیینگی داشت.

کسی که عرفان را برای عرفان برگزیند دوگانه نظر است. البته، در صورتی که معروف و عرفان را با هم برگزیند دوگانه پرست و مشرک است. اما کسی که عرفان را بیابد، نه این که آن را حفظ کند؛ بلکه در حقیقت متخلق به قواعد و قوانین عرفان باشد و عرفان برای او اصالی نباشد و عرفان را فرا گرفته تا معروف را با آن دریابد به لجه‌ی صافی و باطن وصول رسیده است.

وصول و «سیر فی الحق»، منازل، مقامات، درجات و مراتبی دارد که کم‌تر از منازل و مقاماتی که در اشارات پیشین در وصف مراد و سیر الی الحق گذشت نیست، اما اندکی از خصوصیات آن را برمی‌گزینیم؛ زیرا کلام از بیان آن درجات عاجز و الفاظ از تشریح آن ناقص است؛ چون واضع الفاظ و عبارات کسانی بوده‌اند که آن مقامات را نداشته‌اند و نیز این عبارات از آن درجات حکایت نمی‌کنند مگر به صورت خیال که چیزی گفته شود و صورتی مجسم گردد و همانند توصیف حاجیان از سفر مکه و اعمال و مناسک آن است که برای شنونده جز صورت و تجمسی بیش حاصل نمی‌شود و شنیدن کی بود مانند دیدن! یا همانند نقل خواب خوشی است که به شنونده لذتی که خواب بیننده از آن برده است دست نمی‌دهد و او فقط می‌داند که خواب وی، خواب خوشی بوده و به ادراک و میلی که وی داشته است نمی‌رسد.

بر این اساس، کلام و گفتار از عرفان فایده ندارد و اگر کسی می‌خواهد آن مقامات را

ادراك و وصول نمايد بايد بالا رود تا اهل ديدن شود؛ نه آن كه از آن فقط سخن بگويد و به حقيقت وصول پيدا نكند و تنها جزو شنوندگان قرار گيرد و عرفان و عرفان نقالی و قهوه خانه‌اي باشد؛ زيرا حرف اثری جز صورت خیالی ندارد .

عرفان خواندنی به نقشه‌ی شهر می‌ماند و آن غیر از این است كه کسی در كوچه و خیابان بدود تا جایی را بیابد .

شرح و تفسیر خواجه‌ی طوسی

«العرفان حالة للعارف بالقياس إلى المعروف، فهي لا محالة غير المعروف، فمن كان غرضه من العرفان نفس العرفان فهو ليس من الموحّدين؛ لأنّه يريد مع الحقّ شيئاً غيره، وهذه حال المتبجّح بزينة ذاته وإن كان بالحقّ؛ أمّا من عرف الحقّ وغاب عن ذاته فهو غائب لا محالة عن العرفان الذي حاله لذاته، فهو قد وجد العرفان كأنّه لا يجده؛ بل يجد المعروف فقط، وهو الخائض لجة الوصول؛ أي معظمه، وهناك درجات هي درجات التحلية بالأمر الوجوديّة التي هي النعوت الإلهيّة، وهي ليست بأقلّ من درجات ما قبله؛ أعني درجات التزكية من الأمور الخلقية التي تعود إلى الأوصاف العدميّة، وذلك لأنّ الإلهيات محيطة غير متناهية، والخلقيات محاط بها متناهية، وإلى هذا أُشير في قوله - عزّ من قائل: ﴿قل لو كان البحر مداداً لكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي﴾^١، الآية .

فالارتقاء في تلك الدرجات سلوك إلى الله، وفي هذه سلوك في الله، ويستتهي السلوكان بالفناء في التوحيد .

واعلم أنّ العبارة عن هذه الدرجات غير ممكنة؛ لأنّ العبارة موضوعة للمعاني التي

یتصوّر ها أهل اللغات ثمّ يحفظونها ثمّ يتذكّرونها ثمّ يتفاهمونا تعليماً وتعلّماً . أمّا التي لا يصل إليها إلّا غائب من ذاته فضلاً عن قوى بدنه ، فليس يمكن أن يوضع لها ألفاظ فضلاً عن أن يعبر عنها بعبارة ؛ وكما أنّ المعقولات لا تدرك بالأوهام ، والموهومات لا تدرك بالخيالات ، والمتخيّلات لا تدرك بالحواسّ ؛ كذلك ما من شأنه أن يعاين بعين اليقين فلا يمكن أن يدرك بعلم اليقين ، فالواجب على من يريد ذلك أن يجتهد في الوصول إليه بالعيان دون أن يطلبه بالبرهان ، فهذا بيان ما ذكره الشيخ ، واستثنى الخيال في قوله : «ولا يكشف عنها المقال غير الخيال» لما سيبيّن في النمط العاشر ، وهو أنّ العارفين إذا اشتغلت ذواتهم بمشاهدة عالم القدس فقد يترائي في خيالاتهم أمور تحاكي ما يشاهدونه محاكاة بعيدة جدّاً» .

عرفان حالتی برای عارف نسبت به معروف است و ناگزیر این حالت غیر معروف است ؛ چون معروف حالت نیست ، بلکه عرفان حالت است .

اگر کسی به دنبال حالت باشد و غرض وی از عرفان خود عرفان باشد ، از موحدان نیست ؛ زیرا وی هم حق را اراده کرده و هم چیز دیگری غیر از خدا را . اگر با حق باشد ، مشرک است و چنانچه بدون حق باشد ، کافر است و در هر صورت ؛ خواه مشرک باشد یا کافر ، در واقع معتاد بوده و از موجدان (با جیم) است . کسی که حالتی نفسانی برای وی خوشامد دارد و برای نمونه ، از شعر و غزل لذت می برد ، اگرچه خوشامد وی به واسطه ی این است که حق را دارد ، ولی چون این لذت بری برای وی اصالت دارد ، حالت ، او را گرفته است ، اما اگر حالت ، وی را رها کرده باشد و «معروف» دامن گیر او شده باشد و از ذات خویش غایب شود ، از عرفان غایب می گردد . از عرفانی که حالتی برای وی بوده . او دیگر عرفان را یافته ؛ به طوری که گویا آن را نیافته ؛ بلکه فقط معروف را یافته است و به

این جا که رسید در وصول فرو رفته و درون را یافته است .

در این جا درجاتی است که آن درجات تحلیه به صفات الله است ؛ نه به صرف صفات کمال به امور وجودی که اوصاف الهی می باشد و این درجات از درجات قبل کم تر نیست و مراتب تزکیه که همه از امور خلقی است به اوصاف عدمی بازگشت می کند ؛ زیرا صفات ربوبی محیط بوده و غیر متناهی است ، ولی صفات انسانی محاط و محدود به صفات الهی است و به همین امر اشاره می کند خداوندی که بلند مرتبه است که می فرماید : «اگر دریا برای کلمات پروردگار وسیله ی نوشتار شود ، تمام می شود بدون آن که کلمات حق تعالی پایان پذیرد» .

ارتقای در این درجات ، «سلوک الی الله» است . سفر اول «من الخلق الی الحق» و سفر دوم ، «من الحق فی الحق» است و نهایت این دو سلوک «الی الله» و «فی الله» به فنای در توحید منتهی می شود که نمی توان برای آن از واژه و عبارت استفاده برد و به همین سبب ، شیخ اختصار را برگزید . عبارات و الفاظی که برای معانی وضع شده پس از تصور معنای آن ساخته شده و سپس با تکرار یا با ثبت و ضبط حفظ گردیده و سپس تذاکر پیدا کرده و به تفاهم افتاده است و با تعلیم و تعلم فهمیده می شود و چون واضع آن که متصور اولی است خود فردی عادی بوده است ، نمی توانسته این معانی را درک کند و از این رو فرهنگ و ادبیات مافرهنگ و ادبیات خلقی است و نه ربوبی و به همین خاطر است که در عرفان باید جعل اصطلاح کرد و چون نمی توان به وسیله ی الفاظ رایج ، معانی باطنی را ادراک نمود باید آن معانی را به زبان تغزل یا به زبان کنایه و اشاره یا شطح در این الفاظ گنجانند . عرفان ، چون معانی بسیاری دارد ، اصطلاحات بسیاری را نیز برمی تابد ، اما به تعبیر شیخ کسی به آن معانی می رسد که غایب از ذات خود شده باشد تا چه رسد که بخواهد در

بدن خود باشد پس نمی‌توان الفاظی را برای آن وضع نمود تا چه رسد به ترکیب الفاظ که نیاز به وضع ترکیبی دارد .

وضع در ادبیات بر دو قسم مفرد و ترکیبی است ؛ مانند زید که وضع مفرد و جمله‌ی اسمی و فعلی که وضع ترکیبی دارد ، ولی عرفان تصور در مفرد ندارد تا چه رسد به آن که بخواهد وضع ترکیبی داشته باشد . پس عرفان را نمی‌توان در قالب عبارات درآورد و نیز همان‌طور که معقولات با اوهام فهمیده نمی‌شود و کلیات به واسطه‌ی ذهن‌های جزئی درک نمی‌شود و نیز موهومات و وهمیات و جزئیات با خیالات که صورت دارد درک نمی‌شود ، و متخیلات یعنی آن اموری که دارای صورت است با ماده و حواس مادی فهمیده نمی‌شود ، به همین صورت ، چیزهایی که شأن آن این است که فقط دیده شود و حضوری است ، ممکن نیست با علم یقینی درک شود ؛ بلکه باید عین یقین را یافت . پس ، علم ، فلسفه است و عرفان ، معرفت است . علم ، کلی است ، اما معرفت ، جزئی است . فیلسوف می‌خواهد خدایی با اوصاف کلی را ثابت کند ، ولی عارف می‌خواهد بگوید : این خداست ، نه این که خدایی را با اوصافی ثابت کند که کلی است ؛ بلکه می‌گوید : این خداست و در نماز با لفظ «ایک» آن را اراده می‌کند ، پس بر آن که عرفان را اراده می‌کند واجب است که در وصول به حق با مشاهده تلاش کند نه با برهان که دست آن بسیار کوتاه است .

شیخ ، خیال را استثنا کرد و گفت برای شنوندگان عرفان تنها خیالی از معانی عرفانی نقش می‌بندد و دلیل آن را در نمط دهم خواهد آورد . وی در آن جا می‌گوید : وقتی عارفان به مشاهده‌ی عالم مجردات مشغول می‌شوند چیزهایی از خیال بر آنان ظاهر می‌شود که آن‌چه را که مشاهده می‌کنند حکایت می‌کند ؛ اما حکایت آن بسیار بعید و دور از ذهن

است و مثل خواب می ماند، ولی در مقام بیان، از الفاظی استفاده می برند که بر قامت آن معانی رسا نیست.

باید دقت نمود که شرح خواجه از گفتار ابن سینا غیر از مقصود شیخ است و عبارت شیخ بسیار ژرف و دقیق است؛ زیرا خواجه می گوید چون افراد عامی واضح لغت بوده اند و از گانی که بتوان معانی بلند عرفانی را برساند در اختیار نداریم که در پاسخ وی می توان گفت شما دانشمندان که عامی نیستید و به دریافت این معانی رسیده اید می توانید به وضع لغت بپردازید، اما سخن شیخ این نیست و وی می فرماید: یافت معانی عرفانی با عبارت و لفظ بر نمی آید: «فلیتدرّج إلى أن یصیر من أهل المشاهدة دون المشافهة، ومن الواصلین إلى العین دون السامعین للأثر». شیخ می گوید ما به این دلیل اختصار را برگزیدیم که عبارات به این کار نمی آید. در عرفان هر چه از خال، لب، می، باده، جام و ... سخن به میان می آید باز هم معنایی که در نظر عارف شهودگر است بازگو نمی شود.

فصل چہارم

صفات عارفان

۲۲- تنبیه: مقام رضا

«العارف هَشَّ ، بَشَّ ، بَسَّام ، يَبْجَلُ الصَّغِيرِ مِنْ تَوَاضَعِهِ مِثْلَ مَا يَبْجَلُ الْكَبِيرِ ، وَيَنْبَسِطُ مِنَ الْخَامِلِ مِثْلَ مَا يَنْبَسِطُ مِنَ النَّبِيهِ ، وَكَيْفَ لَا يَهْشُّ وَهُوَ فَرِحَانٌ بِالْحَقِّ ، وَبِكُلِّ شَيْءٍ ، فَإِنَّهُ يَرَى فِيهِ الْحَقَّ ، وَكَيْفَ لَا يَسْوِي وَالْجَمِيعَ عِنْدَهُ سَوَاسِيَةً ، أَهْلَ الرَّحْمَةِ قَدْ شَغَلُوا بِالْبَاطِلِ » .

مرحوم شیخ با یادکرد از مقام رضا ، ویژگی‌های آن را چنین بر می‌شمرد : عارف ، خرم ، شادمان و خندان است ؛ زیرا موفق است . وی به حق رسیده و خلق را اهل و خاندان حق می‌بیند و اگر در مقامی فراتر از آن باشد ، فقط حق را می‌بیند و به همین جهت به مقام رضاسکونت می‌گزیند . مقامی بس رفیع که جز به اولیای الهی نمی‌رسد . سالک در این مقام میان بندگان خداوند تفاوتی نمی‌نهد و یکی را غنی و دیگری را فقیر و یکی را معروف و دیگری را گمنام نمی‌بیند و همانند قاضی که دو طرف دعوا را باید به یک چشم نگاه کند ، همه را یکسان می‌بیند .

عارف ، مست ، خرم ، گشاده و باز است . البته ، ممکن است کسی خوشحال و خرم باشد ، اما باز نباشد . وی تبسم دارد و با توجه به این سه ویژگی ، وی دل‌باز و رو‌باز و

لب باز است ، اما نیمه باز ، نه بازی که نواجذ و دندان‌های عقل وی پیدا باشد . چهره و لب وی گشاده است و نه دهان وی .

دلی که عشق ندارد کدوی بی‌بار است لبی که خنده ندارد شکاف دیوار است
سالک باید لب باز باشد نه دهان باز ، آن که عربده می‌کشد دهان باز است ، ولی در تبسم فقط لب باز است ؛ سالک دلی دارد باز و روی وی نیز باز و لبان او هم باز است . او بر خود باز و بردیگران نیز باز و بر باز نیز باز و حتی بر بسته نیز باز است ؛ زیرا عارف باید مست باشد ؛ چون از «هم الفائزون»^۱ است . او حق بوده که حق او را برده و چیزی هم از دست نداده است و غمی نیز ندارد ؛ پس چرا شاد نباشد ؟ بی‌خیال نیست ؛ بلکه خیالی ندارد ، کسی که خیال دارد و یابی خیال است ، ناقص است ، ولی عارف هیچ ندارد که ندارد و علامت وی نیز این است : «لکي لا تأسوا علی ما فاتکم ولا تفرحوا بما آتاکم»^۲ ؛ عارف نه از رفته ، نگران است و نه از آمده مسرور است .

شیخ در ادامه گوید : عارف ، به افراد کوچک همان‌گونه اکرام می‌کند که افراد بزرگ را گرامی می‌دارد و از (میهمان) گمنام به همان‌گونه خوشحال می‌شود که از میهمان نام‌آور خوشحال است و چگونه می‌شود که وی شادمان نباشد و حال آن که به حق تعالی و به کل هستی شاد است .

به جهان خرم از آنم که جهان خرم از اوست

عاشقم بر همه عالم که همه عالم از اوست

بنابراین ، اگر به حق خوشحال است ، باید به همه چیز خوشحال باشد ؛ زیرا او حق را در همه چیز می‌بیند و چطور حامل و نبیه را با هم مساوی ببیند و حال آن که همه چیز

۱- حشر / ۲۰ .

۲- حدید / ۲۳ .

در این که عیال حق تعالی هستند برابر می‌داند، نه آن که بگویند من فقط به مؤمنان نیکی می‌کنم. عارف بر کسی خرده نمی‌گیرد و به همه محبت می‌کند؛ چون همه عیال حق هستند و به اعتبار حق به آنان محبت می‌کند.

شرح جناب خواجه

«أقول : لَمَّا فرغ من ذكر درجات العارفين شرع في بيان أخلاقهم وأحوالهم . يقال : رجل هشّ بشّ ؛ أي طلق الوجه طيّب . بسّام ؛ أي كثير التبسّم . والنبيه : المشهور ، ويقابله الخامل . وسواسية على وزن ثمانية ؛ أي أشباه ، وهي قريبة الاشتقاق من لفظة «سواء» وزنة «فعافلة» أو ما يشبهها ، وليست على قياس ؛ ومعنى الفصل ظاهر .

وهذان الوصفان ؛ أعني الهشاشة العامّة وتسوية الخلق في النظر أثران لخلق واحد يسمّى بالرضاء ، وهو خلق لا يبقى لصاحبه إنكار على شيء ، ولا خوف من هجوم شيء ، ولا حزن على فوات شيء ، وإليه أشار عزّ من قائل : «ورضوان من الله أكبر»^۱ ، ومنه تبين تأويل قولهم : خازن الجتّة ملك ، اسمه رضوان» .

مرحوم ابن سینا پس از فارغ شدن از بیان مراتب عارفان، درصدد بیان اخلاق و احوال آنان است .

پیش از بیان ویژگی‌های عارفان باید چند لغت معنا شود : هش و بش ؛ یعنی روی باز دارد . بسام است ؛ همیشه با ترنم لب و تبسم غنچه‌ای با مردم روبه‌رو می‌شود و عبوس و چهره در هم کشیده نیست و باید به قوتی برسد که نگرانی وی در دلش باشد . غمناک است ، ولی با ظاهر غم‌زده‌ی خود به کسی آزاری نمی‌رساند و غم را درون سینه نگه می‌دارد . شادی وی بادیگران از روی تظاهر نیست ؛ زیرا تظاهر نقص است و دل انسان

متظاهر ناراحت نیست .

وقتی ابراهیم پسر پیامبر اکرم ﷺ از دنیا رفت حضرت بسیار اندوهگین گردیدند و اشک فراوان می ریختند ، اما اشک ایشان نیز صفاست و از این بابت هیچ ناراحتی و نگرانی ندارد و به هنگام اوج ، اشک ایشان جاری می شود . اشک صافی است و دل می سوزد ؛ زیرا که اگر چنین نباشد ، عاطفه نیست و سرازیر بودن اشک منافاتی با بسام بودن حضرت ندارد که هم اشک است و هم تبسم ، ولی آن که ناراحت و دردمند است و از خدا راضی نیست و نمی تواند از او راضی باشد ، غم آلود است و اشک وی غبار آلود دل است .

مرحوم خواجه در ادامه می فرماید : دو صفتی که برای عارف ذکر می شود (گشاده رویی و یکسان دانستن خلق) ناشی از یک ویژگی است که به آن «رضا» می گویند و آن خلقی است که برای صاحب آن انکار بر چیزی و نیز خوفی از دشمن یا نگرانی یا پریشانی باقی نمی گذارد و وی از این که چیزی را از دست بدهد نگران نیست و به همین امر اشاره کرد که فرمود : «**ورضوان من الله أكبر**»^۱ .

جناب شیخ با شاهد آوردن آیهی شریفه ، خاطر نشان می سازد کسانی که در مقام رضا هستند به رضوان حق درمی آیند . «رضا» مقامی است که برتر از «تسلیم» است و چگونگی هر یک از این منازل در شرح تفصیلی و گسترده ای که نگارنده بر منازل السائرین دارد و گسترده ترین شرح انتقادی و باز اندیشی این کتاب در تاریخ آن به شمار می رود آمده است و در آن جا مقامات معنوی برتر از رضا که نفس در آن خودنمایی ندارد توضیح داده شده و گفته شده است که در آن منازل ، میل و هماهنگی با میل که

همان رضاست برداشته می شود .

۲۳- تنبیه: انزجار عارف از شاغل

«العارف له أحوالٌ لا يحتمل فيها الهمس من الحفيف ؛ فضلاً عن سائر الشواغل الخالجة ، وهي في أوقات انزعاجه بسرّه إلى الحقّ إذا تاح حجاب من نفسه أو من حركة سرّه قبل الوصول فإمّا عند الوصول ، فإمّا شغل له بالحقّ عن كلّ شيءٍ ، وإمّا سعة للجانبين لسعة القوّة ، وكذلك عند الانصراف في لباس الكرامة ، فهو أهش خلق الله ببهجته .»

حال عارف پیش از وصول و بعد از آن مختلف است . گذشت که پیش از وصول ، عارف دارای حالت سنگینی است و همانند خطیبی است که می خواهد به منبر رود و حوصله‌ی بحث دیگری را ندارد یا هم چون زنی است که نزدیک ایام عادت و پریود است که به خود می پیچد و در خود ثقلی را احساس می کند و تا پریود نگردد راحت نمی شود . عارف نیز پیش از وصول دارای سنگینی و اضطرابی است که در آن حال کم ترین صدا و حرکت و کم ترین اشتغالی او را آزار می دهد و تحمل آن را ندارد ؛ چرا که وی تمام همت خود را برای وصول گذاشته است و دیگر این ظرف جای غیر را ندارد .

چون عارف به وصول رسد ، اگر وی قوی باشد ، با آن که واصل است به غیر نظر دارد و وی صاحب تمکین است و اگر دارای اقتدار نباشد ، نمی تواند حفظ ظاهر نماید و به غیر توجهی ندارد .

شیخ گوید : عارف حالاتی دارد که در آن حالات چیزی را تحمل ندارد و حواس وی حتی از صدای حرکت بال پرنده یا بال پشه‌ای نگرانی می یابد و از دست می رود . وی

چنان در خلوت و وحشت است که کم‌ترین چیزی او را آزار می‌دهد. این احوال موقعی بر عارف عارض می‌شود که باطن وی از او کنده می‌شود و به مثل مانند کسی می‌ماند که می‌خواهد صدایی را گوش کند اما چون فضای اطراف آن شلوغ است به خوبی مفهوم نمی‌شود و وی همه را ساکت می‌کند تا صدا را بشنود. عارف نیز پیش از وصول چنین حالی را دارد. آن‌گاه که حجابی او را فرا گرفته است و در حالت عظیمی قرار دارد که می‌خواهد وصول را به دست آورد و کم‌ترین شاغلی وی را آزرده می‌سازد و تحمل آن را ندارد و گاهی نیز مزاحم وی می‌شود و او را از کار باز می‌دارد و از این رو در سلوک یا حتی تحصیل، نباید سالک مشغولیت بسیاری داشته باشد تا در عالم خود باشد و با حق محشور گردد.

اما بعد از وصول یا چیزی را به هیچ وجه احساس نمی‌کند یا سعه دارد و هم‌ظاهر را می‌بیند و هم باطن را و چون منصرف شده و وصول خود را پیدا کرده است، به او می‌گویند: «اقرأ باسم ربك الذي خلق»^۱ یا «وانذر عشيرتك الأقربين»^۲؛ حال به سوی خلق برو، آن هم از خود شروع کن که در این جا باز گوش شنوا دارد و آن حالت نیست. عارف، شادمان‌ترین خلق خداست و سبب آن، صفایی است که از حق یافته است.

شرح و تفسیر خواجه

«الهمس: الصوت الخفي، وحفيف الفرس دوّيه في جريه، وكذلك حفيف جناح الطائر. وخلجه: جذبه وانتزعه، وخلجه ايضاً شغله. وأزعجه فانزعج؛ أي أقلعه من مكانه فانقلع. وتاح له؛ أي قدّره، وفي رواية: تاح؛ أي ظهر، يقال: تاح بسرّه؛ أي أظهره.»

۲- شعراء / ۲۱۴.

۱- علق / ۱.

والمعنى أن للعارف أحوالاً لا يحتمل فيها الاحساس بشاغل يرد عليه من خارج ولو كان ذلك الشيء أضعف ممّا يحسّ به فضلاً عمّا فوقه ؛ وتلك الأحوال تكون في أوقات توجّهه بسرّه إلى الحقّ إذا ظهر في تلك الأوقات حجاب قبل الوصول إلى الحقّ أو قدر له حجاب إمّا من جهة نفسه كما يرد عليها ما يزيل استعداده للوصول ، أو من جهة حركة سرّه كما أن يتمايل في فكره ، فيعرض له الالتفات إلى شيء غير الحقّ ، وبالجملة لا يتمّ بسبب أحد المانعين وصوله بالحقّ ؛ بل يبقى منتظراً متحيراً فيغلب عليه بسبب ذلك السامة من كلّ وارد غير الحقّ والملاية عن كلّ شاغل عنه .

فلا يحتمل شيئاً ممّا وصفناه ، أمّا عند الوصول والانصراف فلا يكون كذلك ؛ لأنّه عند الوصول لا يخلو من أمرين : أحدهما أن تكون القوّة بحيث لا تقدر مع الاشتغال بالحقّ على الالتفات إلى غيره إمّا لقصوره ، أو لشدّة الاشتغال . وحينئذ يكون مشغولاً بالحقّ فقط غافلاً عن كلّ ما يرد عليه . فلا يحسّ بالشواغل الخارجيّة ؛ والثاني أن تكون القوّة بحيث تفي بالأمرين معاً ، فلا تملّ بالأمر الخارجيّة ؛ لأنّها لا تكون شاغلة إياه عن الحقّ ؛ وأمّا عند الانصراف فالأنّه يكون حينئذ أهشّ الخلق ببهجتته فيتلقّى ما يرد عليه مع انبساط وبشاشة» .

«همس» به معنای صوت خفی و حقیف ؛ حالت اسب در موقع حرکت و هم چنین بال زدن از پرنده است . «خلجه» هم به معنای «جذبه» است و هم به معنای «شغله» . «وازعجه فانزعج» ؛ متعدی آن ؛ یعنی از خود به سوی حق رها می شود و آنگاه که باهمی وجود قطع می شود وصول پیدا می کند . «و تاح له» ؛ یعنی آن را آشکار ساخت .

خواجه گوید : عارف دارای حالاتی است که نمی تواند احساس مشغول کننده و باز دارندهی خارجی را تحمل کند و کم ترین شاغلی مزاحم وی است تا چه رسد به این که

زیاد باشد و این حالات وقتی ظاهر می‌شود که هنوز واصل نشده و حجابی از ناحیه‌ی خود و استعداد خویش برای وی باشد؛ و برای نمونه، چیزی از طرف خود در ذهن وی خلجان کند و چون چیزی بر نفس او وارد شده و خلجان پیدا نموده و شبهه پیدا کرده است، وصول از دست وی می‌رود.

یا این که باز دارنده‌ی وی امری خارجی نیست؛ بلکه از ناحیه‌ی سرّ باطن وی پیش آمده باشد؛ مثل این که نسبت به چیزی تمایل پیدا کند یا این که از سرّ وی نیز خارج است و مزاحمتی پیشامد نماید و برای نمونه، در حال وصول تلفن وی زنگ بخورد، که همه‌ی وصول از دست وی می‌رود. پس به هر صورت که وصول از دست رود خستگی برای وی پیش می‌آید و مانند کسی است که در شور عشق است اما ناگهان آن را از دست می‌دهد. در این حالت است که از هر شاغل و مانعی انزجار دارد؛ هرچند از طرف عزیزترین کس وی باشد. وی هیچ کس را تحمل نمی‌کند؛ ولی وقتی در وصول مقتدر شود، این گونه نیست و به هنگام وصول یا قدرت وی به گونه‌ای است که چون حق را دارد، به غیر التفات نمی‌کند و عدم التفات وی یا به سبب کاستی و ضعف وی است و یا به خاطر ژرفا یافتن وصول اوست که نمی‌تواند از آن منصرف شود و در هر دو صورت؛ خواه وصول او ضعیف باشد یا قوی، فقط به حق مشغول است؛ چنانچه حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در مقام عالی حتی اگر تیری را نیز از پای ایشان خارج سازند به آن توجه پیدا نمی‌کنند؛ چون در حال وصول شدید و قرب به سر می‌برند و چیز دیگری در نظر ایشان نیست.

دو دیگر این که به گونه‌ای است که هم حق را دارد و هم غیر را می‌بیند و دیدن غیر برای او ملال آور نیست و او را نگران نمی‌سازد؛ چون حالت حقانی خود را دارد؛ همانند حضرت امیرمؤمنان علیه السلام که در حال نماز به فقیر نیز کمک می‌کنند؛ پس عارف

می تواند دو حال مختلف داشته باشد : گاه چنان قربی دارد که تیر را نمی یابد و گاه چنان وسعت دارد که غیر را در حالت قرب می بیند .

هنگامی که وصول عارف به پایان رسد و به سوی خلق منصرف گردد ، به سبب بهجت حق ، وی بسیار مست و شادمان می باشد و با خرمی و خوش رویی با مردم روبه رو می شود و نمی تواند از مردم غافل شود یا با مردم تندی کند .

۲۴- تنبیه : عارف ، دارای کمالات و خوبی ها

«العارف لا يعنيه التجسس والتحسس ، ولا يستهويه الغضب عند مشاهدة المنكر ، كما تعتريه الرحمة ، فإنه مستبصر بسر الله في القدر . وأما إذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معبر ، وإذا جسم المعروف فرّ بما غار عليه من غير أهله .»

عارف ، بی کار نیست و شغل دارد . وی مریض ، معیوب و خایف نیست و چون شغل دارد در کار دیگری تجسس نمی کند و مواظب کسی نیست و به کسی ایراد نمی گیرد . عارف نظری به غیر ندارد و اگر نظری به غیر افتد و وی مشغول منکر باشد بر او غضب نمی کند ؛ چون سرّ قدر را می شناسد . اگر در جایی ببیند که معروف بزرگی انجام نمی پذیرد ، برای نمونه ، کسی نماز نمی خواند یا منکری عظیم به پا می دارد ، از روی غیرت بر او سکوت می کند و سکوت وی حرمت آن شیء را بیان می کند ؛ چرا که بُرش بی اعتنائی تیزتر از زخم شمشیر است . از مراتب امر به معروف و نهی از منکر ، بی مهری و بی اعتنائی به تارک معروف یا فاعل منکر است که با سکوتی که علامت رضاست متفاوت می باشد و اگر این امر کارگر نیفتاد ، سپس به مقتضای امر عمل می نماید .

البته امر به معروف با خشم و غضب و مذمت و تمسخر ملازمه‌ای ندارد و غضب نداشتن بر گناه کار با امر به معروف و نهی از منکر او منافاتی ندارد .

برای عارف تجسس و تحسس مهم نیست . «تحسس» خبرگیری و «تجسس» فضولی و کندوکاو در کار دیگران است . از نظر اصول روان‌کاوی و مسایل روان‌شناسی کسانی تجسس و تحسس دارند که یا معیوب هستند و یا فارغ . آنان افرادی بی‌کار و بی‌درد و بی‌عار و یا ترسو و ضعیف می‌باشند و می‌خواهند برای خود شریکی پیدا کنند .

پس عارف در پی یافتن عیب دیگران نیست اما اگر به صورت ناگهانی دید که کسی منکری را انجام می‌دهد ، بر او غضب و خشم عارض نمی‌شود ؛ زیرا وی «سرّ قدر» را می‌بیند . وی مشاعی بودن عالم وجود را مشاهده می‌کند و هرچند گناه کار را فاعل مباشر می‌داند ؛ سبب آن را نیز به صورت مشاعی می‌نگرد : «لا حول و لا قوّة الاّ باللّهِ» . نظریه‌ی مشاعی بودن کردار آدمی در کتاب «خداانگاری و اصول الحاد» اثر نگارنده که برخی از مطالب ربوبی ؛ بویژه چگونگی خداباوری و تفاوت آن با خداانگاری ، چگونگی تصور و تصدیق خداوند و وصول به ذات حق تعالی را بیان می‌کند و تبیین برخی از مراتب و منازل سیر و سلوک ، وحدت شخصی حضرت حق ، بررسیدن رابطه‌ی ظهوری پدیده‌ها با خداوند و تبیین مرزهای آزادی و اختیار انسان ، وجودی بودن شرور و آفات و ارتباط این بحث به حوزه‌ی اسمای الهی و برداشتن معضل فاعل شرور و آفت‌ها از ویژگی‌های این کتاب می‌باشد .

عارف از فاعل مباشر و همه‌ی اسباب قریب و بعید آن از پدر و مادر تا محیط و مربی و اجداد وی تا حق تعالی را می‌بیند و همه‌ی تقصیر را بر عهده‌ی گناه کار نمی‌داند . بر این اساس ،

عارف است که به حقیقت به آموزه‌ی: «اذا مرّوا باللغو مرّوا کراما»^۱ عمل می‌کند.

شرح جناب خواجه

«لا یعنیه؛ أي لا یهمّه، وفي الحديث: «من طلب ما لا یعینه، فاته ما یعنیه»^۲.
والتجسس: التفحص، وتحسست من الشیء؛ أي تخبرت خبره. واستهواه الشیطان
وغیره؛ أي استهامه. وعیره؛ أي نسبه إلى العار. وجسم؛ أي عظم. وغار الرجل علی
أهله: یغار غیره».

ومعناه: أنّ العارف لا یهتمّ بتجسس أحوال الناس، وذلك لكونه مقبلاً علی شأنه
فارغاً عن غیره غیر متّبع لعورة أحد. ولا یتجسس إلاّ فارغاً أو خائفاً أو عائباً، ولا
یستهویه الغضب عند مشاهدة منکر، بل تعتریه الرحمة، وذلك لوقوفه علی سرّ القدر.
وإذا أمر بالمعروف أمر برفق ناصح لا بعنف معیّر، أمر الوالد ولده، وذلك لشفقته علی
جميع خلق الله، وإذا عظم المعروف فرّیما یستره غیره علیه من غیر أهله.

والفاضل الشارح قال فی تفسیره: وإذا عظم المعروف بغير أهله، فرّیما اعتراه الغيرة
منه لا الحسد، وهو غیر مطابق للمتن».

همانا عارف در پی تجسس احوال مردم بر نمی‌آید و قصد فاعلی نسبت به آن ندارد و
کسانی به تجسس و تفحص در امور مردم می‌پردازند که باطنی آلوده به گناه فراوان دارند
و از فتوت و مردانگی بیگانه‌اند. چنین افرادی سلامت و صداقت ندارند و نمی‌توانند
دروغ‌نگویند. اگر ذهن کسی اطلاعاتی گردد نمی‌تواند راست بگوید و فتوت داشته باشد؛
و نیروهای اطلاعاتی باید تربیت‌های فراوانی در کنار تربیت اطلاعاتی خود داشته باشند
تا به انحراف کشیده نشوند و پی‌آمدهای منفی آن را کنترل و خنثی نمایند و از بی‌اعتقادی

۱- فرقان / ۷۲.

۲- جواهر المطالب، ج ۲، ص ۱۵۲.

و همه بدبینی مصون شوند .

عارف نه بدی های کسی را دنبال نمی کند و نه خوبی های آنان را پی جو می شود . ممکن است کسی از یادکرد خوبی های خود ؛ مانند داشتن ثروت یا علم نگران شود ؛ چون ممکن است دیگران در داشته ی وی طمع نمایند و وی برای دفع آنان به دروغ یا گناه دیگری توسل جوید .

کسانی تجسس می کنند که بیکار و فارغ هستند . برای انتخاب محل سکونت نیز باید دید همسایه ی آن انسان فارغی است یا دارای کار و فعالیت است . اگر همسایه فارغ باشد ، وقت برای دعا کردن و مواظبت از رفت و آمدها و ایجاد مزاحمت را دارد . هم چنین برای انتخاب هم بحث نیز باید دقت نمود که اگر بیکار باشد و تنها یک درس می گیرد و مباحثه ای می کند و دیگر هیچ ، جز ضرر برای هم بحث خود ندارد .

در گذشته که ما سالیان بسیار به منزل بزرگی می رفتیم با این که مدت بسیار زیادی بود که خدمت ایشان بودیم ؛ ولی هنوز متوجه نبودیم که سقف اتاق ایشان چگونه است ؟ چوبی است یا از تیر آهن و ما فقط به او نگاه می کردیم ؛ ولی شخصی که فقط یک روز خدمت ایشان آمده بود از من پرسید : چرا سقف خانه ی استاد این گونه است ؟ با تعجب دیدم این شخص همان روز اول مواظب سقف و چیزهای دیگر است و معلوم است که وی انسانی فارغ و بی کار است .

دسته ی دوم افراد ترسو هستند که از دیگران تجسس می کنند . این گونه افراد برای جبران ضعف خود می خواهند نقطه ضعف دیگران را به دست آورند تا در روز مبادا از آن استفاده برند .

گروه سوم کسانی هستند که عیبی دارند و می خواهند دیگران را نیز در عیب خود

شریک گردانند .

بنا بر آن چه گذشت ، غضب بر عارف چیره نمی‌گردد و هرگاه بخواهد امر به معروف کند با زبان خوش و نصیحت‌وار این کار را می‌کند و نه با تندی و مسخره کردن و عیب‌گیری از دیگران و در واقع وی همانند خیرخواهی پدر به فرزند خود رفتار می‌نماید ؛ چنان‌چه نقل است که شاه عباس می‌گفته است : همه‌ی فقیران فرزندان من و همه‌ی ثروتمندان پدران من هستند و من از ثروتمندان اعانه می‌گیرم و به فقیران می‌دهم . البته وی از سلاطین ثروتمند است که ثروت خود را با ظلم و زور به دست آورده است . وی عارف را به پدر مثال زد و گفت امر به معروف عارف همانند نصیحت خیرخواهانه‌ی پدر می‌باشد ؛ یعنی باید به رفق باشد و نه به عنف و به نصیح باشد و نه به تعییر و مسخره . عارف چنین است ؛ چون باید بر خلق خدا شفقت داشته باشد و اگر گناه بزرگ و دردناکی پیش آید ، چه بسا اعتنایی به آن نمی‌کند و آن را از باب غیرت پنهان می‌نماید .

خواجه می‌فرماید : جناب فخر رازی عبارت «من غیر اهل» را به صورت «بغیر اهل» آورده و گفته است : «واذا عظم المعروف بغیر اهل» ؛ یعنی چون غیرت پیدا می‌کند آن را پنهان می‌کند و پنهان‌کاری وی از باب حسد نیست ؛ بلکه می‌گوید : اگر این را نداند بهتر است . و اگر این‌گونه باشد ، مطابق با متن نیست ؛ زیرا در کلام شیخ چنین آمده است : «اذا جسم المعروف فریما غار علیه من غیر اهل» که «من غیر اهل» قید برای «غار» است و نه «جسم» که فخر رازی قایل به آن است و حق نیز با جناب خواجه است .

هم‌چنین در عبارت «کما تعتریه الرحمة» جناب خواجه گوید : «لا تستهویه الغضب عند مشاهدة المنکر بل تعتریه الرحمة» ؛ نه تنها غضب نمی‌کند ، بلکه مرحمت نیز دارد

(این مقامی در عرفان است که عارف بر فاعل منکر ، غضب پیدا نمی‌کند و رحمت نیز می‌کند) ولی معنای عبارت شیخ چنین نیست . شیخ فرمود : « كما تعتریه الرحمة » ، « بل » ؛ ولی جناب خواجه به معنای « بل » می‌آورد ، در این صورت معنای عبارت شیخ چنین می‌شود : عارف وقتی می‌بیند کسی کار نیکی را انجام می‌دهد خوشحال می‌شود و بر او رحمت می‌آورد ؛ یعنی از وی تمجید می‌کند و شکر منعم را بجا می‌آورد و او را تشویق می‌کند ، اما اگر ببیند کسی بدی می‌کند زود غضب نمی‌کند و تحمل وی در بدی دیگران همانند جانب نیکی است .

۲۵ - تنبیه : شجاعت

﴿لعارف شجاع ، وكيف لا؟ وهو بمعزل عن تقية الموت ، وجواد ، وكيف لا؟ وهو بمعزل عن محبة الباطل ، و صفاح ، وكيف لا؟ ونفسه أكبر من أن تجرحها زلة بشر ، ونساء للأحقاد ، وكيف لا؟ وذكره مشغول بالحق﴾ .

عارف شجاع است ؛ زیرا از مرگ نمی‌ترسد و وی از تقیه‌ی مرگ برکنار است ؛ چرا که وی در ریاضت و محاسبه و مکافات نفسانی ، لذت مرگ اختیاری را چشیده است . اگر اشکال شود که انسان بی‌باک نیز از مرگ ترس ندارد ، باید گفت : نترسیدن از مرگ ملاک شجاعت نیست ؛ بلکه نترسیدن باید به مقتضای حکمت باشد و گرنه تهور و جربزه است .

عارف ، جواد و بخشنده است ؛ چرا نباشد با آن که میل به دنیا ندارد ؟ بخیل کسی است که حب به باطل ؛ یعنی به دنیا دارد و وقتی عارف محبت به دنیا ندارد ، جواد می‌گردد . مظاهر دنیا اگر برای حق نباشد ، باطل است . هم‌چنین عارف ، صفاح و عذرپذیر است و

چرا نباشد با آن که نفس او چنان بزرگ است که لغزش و خطای کسی نمی‌تواند او را بیازارد، و «نساء» و فراموش‌کار است و اگر کسی به او بدی، تباهی و زشتی روا بدارد، آن را به یاد نمی‌سپارد و کینه، عقده یا نگرانی ندارد و چطور فراموش نکند و حال آن‌که خاطر وی به حق مشغول است. چیزی در ذهن انسان باقی می‌ماند که برای وی اهمیت دارد و در ذهن عارف چیزی جز حق نیست.

یادآور می‌گردد جناب خواجه این صفات را در کتاب اخلاق ناصری به تفصیل آورده است.

شرح و تفسیر جناب خواجه

«أقول: الكرم يكون إما ببذل نفع لا يجب بذله أو بكفّ ضرر لا يجب كفه؛ والأوّل يكون إما بالنفس وهو الشجاعة، أو بالمال وما يجري مجراه، وهو الجود، وهما وجوديّان.

والثاني، إما أن يكون مع القدرة على الإضرار وهو الصّبح والعفو، إما لا مع القدرة، وهو نسيان الأحقاد، وهما عدميّان. والعارف موصوف بالجميع كما ذكر الشيخ وذكر عله».

کرم یا به بخشش نفعی است که بذل آن واجب نیست؛ هرچند نیازمند آن مال نیز باشد و یا بخشش ضرر و ظلمی است که آن نیز واجب نباشد.

بذل نفع یا به بخشش جان است که «شجاعت» است: ﴿تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون في سبيل الله بأموالكم وأنفسكم﴾^۱. شهید و کسی که در راه خدا مبارزه، قیام، جهاد و هجرت می‌کند، شجاعت دارد. و یا بذل نفع به بخشش مال است که «جود»

نام دارد .

مراد از «ما یجری مجراه» چیزی است که نفس و مال نیست ؛ بلکه متعلقاتی مانند آبرو را بیان می‌کند و عارف در راه خدا از هیچ یک از این امور دریغ ندارد .

بذل جان ، مال و متعلقات آن امری وجودی است اما «گذشت» امری عدمی است ؛ زیرا قدرت بر ضرر زدن است و برای نمونه از قصاص نفس می‌گذرد و هم چنین در موردی که قدرت ندارد و به عنوان مثال به وی ظلم شده و نمی‌تواند تقاص کند و آن را فراموش می‌کند نیز امری عدمی است که به آن «نسیان الاحقاد» می‌گویند .

البته ، این امور «مانعة الجمع» نیست و ممکن است کسی قدرت داشته باشد و بخشش نیز کند ؛ ولی آن را فراموش نکند و یا در مورد «نسیان الاحقاد» ممکن است به او مهربانی نیز کند و این دو نیز عدمی است . مخفی نماند که مراد از عدمی بودن این صفات ، متعلقات آن است و گرنه خود این صفات امری وجودی است و در نفس به فعلیت ، موجود می‌باشد .

۲۶- تنبیه: احوال گوناگون عارف

«لعارفون قد یختلفون فی الهمم بحسب ما یختلف فیهم من الخواطر علی حکم ما یختلف عندهم من دواعی العبر . و ربّما استوی عند العارف القشف والترف ؛ بل ربّما آثر القشف ، وكذلك ربّما استوی عنده التفلّ والعطر ؛ بل ربّما آثر التفلّ ، وذلك عند ما یكون الهاجس بباله استحقار ما خلا الحقّ ، و ربّما صغی إلى الزینة ، وأحبّ من کلّ جنس عقیلتیة ، و کره الخداج والسقط ، وذلك عند ما یعتبر عادته من صحبته الأحوال الظاهرة ، فهو یرتاد

البهاء في كل شيء ؛ لأنه مزية حظوة من العناية الأولى ، وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه . وقد يختلف هذا في عارفين ، وقد يختلف في عارف بحسب وقتين ﴿ .

عارفان همت های مختلفی دارند . این اختلاف به واسطه ی خاطره ها و هویت نفسانی آنهاست و بر این اساس ، تصمیمات مختلفی بر می‌گزینند ؛ چرا که دلها مختلف است ، و اختلاف دلها به خاطر حکمی است که در نظر آنها اختلاف دارد و عبرت های نفس آنان و چینش های باطن و سویدای نفس آنان گوناگون است ؛ چنان که مزاجها مختلف است و یکی سردی را بیش تر دوست دارد و دیگری گرمی را . خاطرات عارف مختلف است ، و چون به مقام علو و کمال می‌رسد بدعیشی ، سختی ، مشکلات و خوش عیشی ، سرور و نشاط برای وی برابر و یکسان می‌شود و گاهی سختی ها را به جای خوشی ها بر می‌گزیند و مشکلات را بر عافیت ها ترجیح می‌دهد و گاه فراتر از آن ، هر چه خدا بخواهد ، آن را می‌پذیرد .

ممکن است عارفی به جای زن زیبا ، پیرزنی زال و زشت را برگزیند ؛ زیرا وی به حق دل بسته است و او را که نگاه می‌کند بیش تر از دنیا می‌برد و یقین بهتری می‌یابد ؛ چرا که نهایت تحفه های دنیوی را می‌بیند و این امر وی را بیش تر به حق وابسته می‌کند . وی بد را گزینش می‌کند تا خاطری را که به ذهن وی وارد شده است را کوچک کند و غیر خدا را حقیر بداند و چه بسا به زینت ها میل کند و از هر چیزی بهترین آن را اختیار نماید و از نقصان و پستی کراهت داشته باشد و این امر در جایی است که این امور را مظاهر حق تعالی می‌داند و نمی‌تواند زشتی را به حق نسبت دهد ، بلکه وی زشتی و نارسایی در عالم نمی‌بیند و در واقع نیز چنین است . به عبارت دیگر ، عارف در موردی که می‌خواهد نفس

خود را به مقایسه اندازد و میان خدا و غیر خدا انتخاب کند، به بدی‌ها رو می‌آورد تا به خداوند رغبت نماید و آن‌جا که می‌خواهد به مظهر خدا عنایت کند، به خوبی‌ها میل دارد و وقتی چنین‌گزینشی را دارد که عادت وی معتبر شود؛ یعنی قصد کند که عادت داشته باشد و بر آن است تا مظهر حق باشد و خود را خلیفه می‌بیند و دوست دارد با روشنایی‌های هر چیز حشر و نشر داشته باشد و خوبی‌های هر چیز را ببیند؛ زیرا «بهاء کل شیء» مزیت و نصیبی است که از حق می‌خواهد و زیبایی و شیرینی‌گوارا را از حق می‌داند و آن نزدیک‌ترین چیز به حق است که عارف به آن وابسته شده است. عارف در هوای حق است و هر چیزی که او را به حق نزدیک‌تر می‌کند برای وی بها و روشنایی بیش‌تری دارد؛ پس‌گاهی عارف به کوه و بیابان می‌زند و گاه روی تخت سلیمان می‌نشیند و در بهترین نقطه‌ی شهر ساکن می‌شود، گاه تارک می‌شود و گاه نازک می‌شود، گاه واجد می‌شود و گاه فاقد می‌گردد، حالات وی مختلف است و همه به یک صورت نیست و گاه یک عارف دو حال دارد و در زمانی میل به ظاهر دارد و در زمانی دیگر میل به باطن می‌یابد و گاه همان‌طور که گذشت، این حالات در دو عارف مختلف می‌گردد و در میان این‌گزینش‌ها باید دید گزینش وی با چه نیتی انجام گرفته است و درک نیت وی چندان آسان نیست و دیگر این‌که آیا نیت وی در واقع درست است یا خیر. متأسفانه، این امر بدون وجود راهنما و پیر به کجی و انحراف می‌گراید و چه بسیار اتفاق افتاده است که افرادی عرفان را باکردار غیر عقلانی خود به چالش کشانیده‌اند و آن را بدنام ساخته‌اند.

شرح خواجه‌ی طوس

«أقول : يقال «قشف الرجل» ؛ إذا لوّحت الشمس أو القفر ، فتغيّر وأصابه قشف .
والمتشّف : الذي يتبلّغ بالقوت وبالمرقّع . وأترفته النعمة ؛ أي أطفته ؛ وهو تفل من

التفل؛ أي غير متطيب. وصغى إليه؛ أي مال. وعقيلة كل شيء؛ أكرمه. وعقيلة البحر، درّه. والخداج: النقصان. والسقط: ردىء المتاع. وارتاد؛ أي طلب مع اختلاف في مجيء وذهاب. والبهاء: الحسن. والمزية: الفضيلة. وحظيت المرأة عند زوجها حظوة بالضم والكسر؛ أي قريباً منزلةً. وعكف عليه؛ أي أقبل عليه مواظباً.

والمعنى ظاهر. وفي قوله: «لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما عكف عليه بهواه» وجهان من السبب لميل العارف إلى البهاء: أحدهما فضل العناية به، والثاني مناسبة للأمر القدسي».

قشف؛ سوختگی ناشی از آفتاب زدگی است. گفته می شود فقر او را می سوزاند؛ چون فقر، خشکی، بیوست و پژمردگی را به دنبال دارد و دل را از نشاط باز می دارد و دلی که نشاط ندارد، ظاهر را به خشکی می اندازد.

والمتمشف؛ کسی است که به قوت و جامه‌ی وصله دار دست یافته باشد. مترف آن است که زیاده روی و طغیان دارد و «تفل» به معنای بد بوست.

البتة این لفظ، واژه‌ی گوارایی نیست و عرفان را نباید با واژه‌های نارسا همراه نمود. عارف، بدبو و زشت را دوست ندارد، نگارنده به پیرزن مثال زد و برای کسی که در جوار حق است، این سخن خوب نیست و باید آموزه‌های شریعت و داده‌های عقلی بر حریم ریاضت حاکم باشد. باید گفت چنین عارفی لباس کهنه را بر نو و پیری را بر جوانی و تارک دنیا را بر شاغل دنیا ترجیح می‌دهد، اما نباید از بدبویی و کثافت که کار مرتاض‌های دور از ایمان است مثال آورد.

«وصغى إليه»؛ یعنی تمایل پیدا کرد. «وعقيلة كل شيء»؛ عقيله‌ی هر چیزی بهترین آن است و عقيله‌ی دریا در آن است.

«الخداج»؛ به معنای نقصان است .
 «السقط ردی المتاع»؛ متاع پست را گویند .
 «ارتاد»؛ طلب با رفت و آمد است . عارف ظواهری مانند زیباییها و خوبی‌هایی را
 می‌خواهد که با آن حشر و نشر دارد .
 «البهاء : الحسن» و بهاء؛ یعنی نکو و «مزیت» به معنای فضیلت است . و «حظیت
 المرأة عند زوجها حظوة - بالضم والكسر - أي قرباً و منزلة» زن پیش شوهر خود حظوه
 دارد؛ یعنی قرب و منزلت دارد . همه‌ی بندگان نزد خدا قرب و فضیلت دارند : ﴿ما تری
 في خلق الرحمان من تفاوت﴾^۱؛ خداوند همه‌ی بندگان خود را دوست دارد .
 «عكف عليه؛ أي أقبل عليه مواظباً»؛ یعنی به یک چیز رو می‌کند و به آن اهتمام دارد
 و مواظب است که آن را از دست ندهد .
 «و فی قوله» به «لأنه مزية حظوة من العناية الأولى وأقرب إلى أن يكون من قبيل ما
 عكف عليه بهواء وجهان من السبب» اشاره دارد . میل عارف به چنین روشنی‌ها و
 زیبایی‌ها دو سبب دارد: یکی فضل و عنایتی که به آن شیء هست و می‌خواهد با فضل آن
 شیء محشور باشد و نه با نفس خود و دیگری مناسبت وی با امر قدسی است؛ چرا که هر
 چه زیبا و گواراست می‌تواند انسان را به خدا نزدیک‌تر کند؛ چون با او مناسبت بیش‌تری
 دارد .

۲۷- تنبیه: غفلت عارف از عبادت

﴿لعارف ربّما ذهل فیما یصار به إليه ، فغفل عن کلّ شیء ، فهو فی حکم من

لا يكلف ، وكيف والتكليف لمن يعقل التكليف حال ما يعقله ولمن اجترح

بخطيئته إن لم يعقل التكليف .

اندک و به ندرت پیش می آید که عارف در حال اتصال به عالم قدس از عالم ناسوت و حتی از عبادتی که با آن به سوی حق سیر می کند و از همان چیزی که او را به حق می رساند غافل شود و این در هنگامی است که یقین وی را در برگرفته است و به عبادت توجهی ندارد؛ چون وی از آگاهی یا عقل که شرط تکلیف است گذشته است و در این صورت وی مکلف نمی باشد و از او رفع قلم شده است .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: اجترح؛ أي كسب، والمراد أن العارف ربّما ذهل في حال اتّصاله بعالم القدس عن هذا العالم، فغفل عن كلّ ما في هذا العالم، وصدر عنه إخلال بالتكاليف الشرعيّة، فهو لا يصير بذلك متأمّماً؛ لأنّه في حكم من لا يكلف، لأنّ التكليف لا يتعلّق إلاّ بمن يعقل التكليف في وقت تعقله ذلك، أو بمن يتأمّم بترك التكليف إن لم يكن يعقل التكليف كالنائمين والغافلين والصبيان الذين هم في حكم المكلفين» .

چه بسا عارف در حال اتصال به عالم قدس از عالم ناسوت و حتی از عبادت و نماز خود غافل می شود؛ چون نماز نیز امری دنیوی است و به همین جهت پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ می فرماید: «حَبَّبَ إِلَيَّ مِنْ دُنْيَاكُمْ هَذِهِ ثَلَاثٌ: الطَّيِّبُ وَالنِّسَاءُ، وَقِرَّةٌ عَيْنِي فِي الصَّلَاةِ»^۱ که نماز را از زمره ی دنیا می شمارد و حال که عارف از همه ی دنیا غافل می شود، از نماز نیز غفلت می نماید و مدهوش و بیهوش می شود و در این صورت، ترک عبادت، یا انجام محرمات از او گناه نیست . البته، خواجه اشاره نمی کند که آیا معصیت وی ضمان آور

۱- عوالی اللئالی، ج ۳، ص ۳۴۳.

است یا خیر؟ غیر مکلف فقط از نظر آثار تکلیفی در حکم شخص غیر مکلف است و نه از نظر آثار وضعی؛ از این رو، اگر کودکی شیشه‌ی کسی را بشکند، پدر وی باید ضمان آن را بدهد.

خواجه در ادامه برای این ادعا چنین استدلال می‌کند: تکلیف تنها به کسی متوجه است که تکلیف را تعقل می‌کند و عارف به تکلیف توجهی ندارد و مانند دیوانگان، کودکان و بیهوشانی است که تکلیف فعلی ندارند. «الذین هم فی حکم المکلفین» بدل برای «من یتأثم بترك التکلیف» می‌باشد.

نقد نگارنده بر ادعای شیخ

باید دقت داشت که حکم عارفی که با سوء اختیار خود فعلیت تکلیف را از دست داده همانند کسی است که با شرب مسکرات مست شده است؛ هرچند تکلیف نماز برای وی فعلی نیست و امر به نماز به او متوجه نمی‌شود؛ اما مورد بازخواست قرار می‌گیرد که چرا شراب نوشیده است و عارف نیز باید اعمال، کردار و ریاضت خود را تا مرزی پیش برد که حفظ ظاهر از دست وی بیرون نرود و حالات عرفانی با تکالیف شرعی اصطکاک‌کی نداشته باشد وگرنه چنین پیش‌آمدی ابتدای گمراهی وی است و در این بحث باید به قاعده‌ی اصولی «الممتنع بالاختیار لا ینافی الاختیار» توجه داشت. درست است که عبادت هم‌اینک بر سالک ممتنع شده است ولی با اختیار چنین امری پیش آمده و به همین جهت به واسطه‌ی اختیاری که خود انتخاب کرده است تنبیه می‌شود.

عرفان در هر مقام، مرحله و درجه‌ای نباید تکلیف را از دوش مکلف بردارد، و در غیر این صورت، گمراهی و پیرایه است. عارف نباید چیزی از شریعت را فروگذار کند.

عرفانی که عارف را به جایی می‌رساند که شعور، عقل و توجه وی از دست می‌رود؛ به گونه‌ای که اگر نماز نخواند یا زنا کند، بر او حرجی نیست و وی را سال‌ها به نیت رسیدن به حق ریاضت و سختی دهد تا در ردیف دیوانگان و کودکان باشد، آغاز انحراف است. شریعت برای کسی تعطیل نمی‌شود و حدیث رفع، امتنانی است و تکلیف از دوش کسی حتی در ایام عید الزهرا علیها السلام برداشته نمی‌شود و چنین گفته‌هایی همه خرافات است، بلکه عین جهالت و افول روح آدمی است. عرفان باید با شریعت سازگار و هماهنگ باشد و چیزی از آن نباید با «ما انزل الله» مخالفت داشته باشد و نارسایی‌های موجود در عرفان از افکار وارداتی عرفای آلوده‌ی غیر مسلمان است.

نگارنده، افرادی را دیده است که برای مدت مدیدی به تمام قوت عرفان را دنبال کرده‌اند و به بلندی‌های قله‌ی عرفان رسیدند؛ به گونه‌ای که همه چیز را به او می‌گفتند و وی صاحب ولایت شده بود و می‌توانست در همه چیز تصرف کند و بحق ولی الله بود؛ ولی چون در خواندن نماز سستی می‌کرد و نماز را در ابتدای وقت بجا نمی‌آورد، به پیسی، بدبختی و بیچارگی افتاد، و همه‌ی باب ولایت از یاد وی رفت و فلج و هیچ شد. اصل حکم از جهت ثبوتی چنین می‌باشد، و به لحاظ اثبات نیز با وجود افکار گمراه‌کننده در مقام ثبوت، اباحه‌گری در بین برخی از دراویش و فرقه‌های به اصطلاح عرفانی رایج شده است.

اولیای معصومین علیهم السلام معیار عرفان، بلکه خود، شریعت، حقیقت و عرفان هستند. حضرت امیرمؤمنان علیه السلام در هنگام وصول و شهادت از تکلیف و توجه غافل نبودند و فرمودند شیر را به دشمن وی بدهند یا پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله نیز به گونه‌ای به معراج برده و باز گردانده می‌شوند که هیچ نمازی از ایشان قضا نمی‌گردد: «أسرى بعبده ليلاً من المسجد

الحرام إلى المسجد الأقصى^۱ .

هم چنین شخص پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با این که این ویژگی ولایی را دارند که: «النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم»^۲؛ پیامبر از خود آنان به آنان نزدیک تر است، ولی حتی یک مورد نمی توان سراغ گرفت که حضرت با لحاظ ولایت تام کلی الهی در مال کسی تصرف کنند.

نتیجه این که به هیچ عنوان نمی توان پیش از مرگ تکلیف را از دوش مکلف برداشت؛ یعنی تا وقتی که انسان در حیات طبیعی و ناسوت است، به هیچ عنوان نمی توان بدون دلیل محکم و متقن تکلیف را از دوش وی برداشت و حتی کسی که در حال غرق شدن است باید هر چند با غمزه‌ی چشم و حتی قلب و دل نماز را بخواند و در هر حال، ترک نماز و تکلیف در دنیا برای انسان صاحب حیات ممکن نیست، مگر باز به حکم شریعت یا دلیل متقن عقلی؛ مانند: «رفع ما لا يعلمون» یا «رفع ما اضطرّوا علیه»، که به قدر متیقن و با حفظ سند دنبال می شود، و یا مانند فرد بی هوش و انسان خواب که عقل تکلیف را به دلیل نداشتن قدرت نفی می کند و آن را مصداق تکلیف ما لا یطاق می داند.

بله، اگر عارفی بدون این که بداند یا احتمال آن را نمی دهد و کاری کند که تکلیفی از وی ساقط شود، در این صورت بر وی از این جهت اشکالی نیست؛ زیرا وی در زمان خلسه تکلیفی ندارد و نسبت به مبادی و مقدمات نیز قصد نداشته است و مانند کسی است که شراب را به گمان این که آب است می نوشد و وی تکلیف فعلی ندارد و از این رو معصیتی متوجه وی نیست و یا مانند ملاعبه در ماه رمضان است و وی در حال ملاعبه با همسر خود اطمینان دارد که محتلم نمی شود، اما ناگهان محتلم می شود، گناهی بر او

۱- اسراء / ۱.

۲- احزاب / ۶.

نیست؛ زیرا قصد فعلی نداشته است. سالک نیز در باب حیرت و پیشامد خلسه چنین است و وی اگر اطمینان دارد کار وی به چنین امری نمی‌انجامد، و در ریاضت خود مواظب است و در کمین دل نشسته است که به چنین وضعیتی منجر نشود، اما ناخودآگاه چنین امری برای وی پیش آید، بر وی گناهی نیست.

یادآوری این نکته نیز بایسته است که راه سلوک بسی خطرناک است و از این رو سالک نباید هیچ‌گاه در این طریق بدون پیر و مرشد باشد تا بداند راه به کجا منتهی می‌شود. کسی که به سجده می‌رود و به مدت یک روز از سجده بلند نمی‌شود و همه‌ی نمازهای وی قضا می‌شود، به شرک و شیطان گرفتار است و وی با کسی که اعتیاد دارد یا خمار است و شب را از صبح تشخیص نمی‌دهد و نمازی نمی‌خواند برابر است.

هم‌چنین در این بحث نیز همانند بحث موسیقی نباید میان مقام ثبوت که ذکر آن گذشت با مقام اثبات خلط نمود. در مقام اثبات ممکن است از هر هزار سالکی یکی به این مقام و به این حالت برسد و این بحث برای وی پیش آید و این امر نیز در صورتی است که وی استادی راه‌رفته نداشته باشد. پس این حکم شامل هر کسی که سبیل گذاشت و ریش خود را تیغ داد و در خانقاه چهار غزل و شعر خواند نمی‌شود.

عارف همانند غیر عارف باید مطیع شریعت باشد و عارفی که مجتهد نیست باید در شریعت تابع مجتهد باشد؛ هرچند در عرفان صاحب کسوت و تخت پوست باشد.

۲۸- اِشَارَةٌ: وصول به حق؛ توفیقی نادر

«جَلَّ جناب الحقَّ عن أن يكون شريعةً لكلِّ وارد أو يَطَّلَع عليه إلا واحداً بعد واحد. ولذلك فإنَّ ما يشتمل عليه هذا الفنُّ ضُحكة للمغفَّل عبرةً للمحصِّل. فمن سمعه واشمأزَّ عنه فليتَّهم نفسه لعلَّها لا تناسبه، وكلَّ ميسِّر لما خُلِق له.»

درگاه حضرت حق بزرگ‌تر از آن است که هر ره‌گذری بر آن وارد شود، یا هر کسی بر آن آگاه گردد؛ مگر گاهی یکی و بعد از آن دیگری و چنین نیست که هر کس گفت: «یا الله» حق نیز بگوید: «لبیک و سعديک» و از این رو وصول برای افراد بسیار اندکی پیش می‌آید و به سبب غربت عارفان است که آنچه عرفان در بر دارد برای انسان نادان خنده‌دار و مسخره است و برای کسی که محصل و فهمیده است و در طریق تحصیل و تحقیق می‌باشد عبرت و بزرگی است.

پس اگر کسی آنچه را که در عرفان است شنید و به میل وی ننشست و خوشامد او نبود، نباید عرفان را متهم کند؛ بلکه باید نفس خود را متهم نماید؛ زیرا ممکن است مطالب عرفانی برای وی مناسب نباشد و «وکلَّ ميسر لما خلق له» واقعیتی است و هر کس برای چیزی آفریده شده است و هر کس باکاری مناسبت ذاتی دارد. مناسب ذاتی آن است که هر کسی را بهر کاری ساختند و به قول معروف «مرغی که انجیر می‌خورد نوکش کج است».

شرح خواجه

«أقول: الشريعة مورد الشاربه، واشمأزَّ عنه، أي تقبُّض تقبُّض المذعور، والمراد ذكر قلَّة عدد الواصلين إلى الحقِّ، والإشارة إلى أن سبب إنكار الجمهور للفنِّ المذكور في

هذا النمط هو جهلهم بها ، فإنّ الناس أعداء لما جهلوا ، وإلى أنّ هذا النوع من الكمال ليس ممّا يحصل بالاكتساب المحض ؛ بل إنّما يحتاج مع ذلك إلى جوهر مناسب له بحسب الفطرة» .

شریعت ؛ محل ورود به آب است . از او اشمئزاز پیدا کرد ؛ یعنی چنان قبض پیدا کرد که برای وی سخت است دست به کاری بزند . مذکور به انسان خوفناک می‌گویند ؛ مثل این که کسی می‌بیند که یکی را می‌کشند و با دیدن این صحنه به وحشت می‌افتد و از ترس ، چشمان خود را می‌بندد .

مراد شیخ بیان کمی و اندکی افرادی است که به حق واصل شده‌اند و نیز اشاره است به سبب انکار جمهور به این فن که سبب انکار آنان جهل ایشان از این مطالب و ناآگاهی آنان است ؛ چرا که : «الناس أعداء ما جهلوا»^۱ ؛ مردم عادی ، دشمن چیزی هستند که نمی‌دانند . جناب شیخ اشاره کرد که عرفان علمی نیست که برای همه مناسب باشد . عرفان از صفات عمومی نیست که هر کس به دنبال آن رود آن را بیابد ؛ بلکه باید افزوده بر اکتساب ، جوهر مناسبی برای آن بر حسب فطرت داشت و چه بسا که با دارا بودن جوهر مناسب و قوی نیازی به اکتساب و فراگرفتن آن نباشد ، و خود چون چشمه‌ی جوشانی به دنبال آن بیاید . البته ، در هر دهی تنها یک ولی الله الاعظم پیدا می‌شود که می‌تواند دست روی سینه‌ی کسی بگذارد ، آن هم کسی که راهی رارفته یا خیری را انجام داده است که حال می‌خواهند خیر او را این‌گونه جزا دهند ؛ پس باز با نوعی اکتساب همراه است و نیز کسی که می‌گوید : «أتاني الكتاب وجعلني نبياً»^۲ ؛ ممکن است فرد دیگری برای او کاری انجام داده و روی وی اثر گذاشته است و به‌ندرت افرادی مانند اولیای معصومین علیهم‌السلام هستند که هیچ زمینه‌ی اکتسابی نداشته باشند .

۱- نهج البلاغة ، ج ۴ ، ص ۴۲ ، کلمه‌ی ۱۷۲ . ۲- مریم / ۳۰ .

النمط العاشر في أسرار الآيات

بخش دوم

فصل یکم

امساک عارف از غذا

۱- إشارة: امساک عارف

﴿إذا بلغك أن عارفاً أمسك عن القوت المرزوء له مدة غير معتادة فأسجح

بالتصديق ، واعتبر ذلك من مذاهب الطبيعة المشهورة﴾ .

اگر شنیدی که عارفی از قوت اندک خویش ، آن هم نه در زمانی معمولی بلکه در مدت زمانی طولانی امساک می‌کند، بپذیر ، اما نه این که بی دلیل قبول کنی؛ بلکه ملاک این امر را پیدا کن و اعتبار آن را مورد سنجش قرار ده و بدان که امری طبیعی و ممکن است و محال نیست تا گفته شود : عقل آن را درک نمی‌کند ، بلکه قابل ادراک است ؛ اگرچه طبیعت در چینش‌های متفاوت احکام گوناگون می‌یابد .

نمط دهم یا اسرار الآیات به بیان رمز و راز کارهای غیر عادی عارفان می‌پردازد . بسیاری با یک روز روزه گرفتن ، ترک بر لب‌هایشان می‌نشینند ؛ ولی ممکن است عارفی یک ماه نیز غذا نخورد و چیزی بر او عارض نشود . چنین کارهایی طبیعی و ممکن است و خارق عادت یا خلاف عقل و علم نیست . عرفان ، سلوک ، معجزه و کرامت مطابق طبیعت است ؛ اما خصوصیات طبیعت برای هر کسی رام نمی‌شود .

جناب شیخ در این نمط می‌خواهد این امر را مستدل نماید و خبر دادن از غیب و

تصرف در کاینات را امری شدنی و علمی می‌داند. شیخ وقتی به معاد جسمانی می‌رسد می‌گوید: من آن را نمی‌فهمم؛ ولی چون صادق مصدق فرموده است آن را می‌پذیرم و در واقع با این گفته می‌خواهد بگوید معاد جسمانی برای یک فیلسوف که تعبدی ندارد علمی نیست، اما چنین پدیده‌ای را از عارفان امری علمی و مورد پذیرش می‌داند.

شیخ در نمط نهم ویژگی‌های آیات؛ یعنی عارفان را ذکر نمود و در این نمط می‌خواهد اسرار و آثار آنان را دنبال نماید؛ چنان‌که خواجه نیز بر این عقیده است.

شرح و تفسیر خواجه

«یرید أن یبیین فی هذا النمط الوجهَ فی صدور الآیات الغریبة کالاکتفاء بالقوت الیسیر، والتمکّن من الأفعال الشاقّة، والإخبار عن الغیب، و غیر ذلك عن الاولیاء؛ بل الوجه فی ظهور الغرائب مطلقاً فی هذا العالم علی سبیل الإجمال».

جناب شیخ قصد دارد که در این نمط سبب صدور و آشکار شدن آیات غریب را از سوی اولیای خدا بیان کند که برای نمونه، مدت درازی به غذای اندکی بسنده می‌نمایند یا به دنبال: «فی السماء رزقکم وما توعدون»^۱ می‌باشند. این رزق غیر از رزق ظاهر است که مادی و حیوانی است و چه بسا کسی که همیشه روزه‌دار و قایم است و از آن لذت نیز می‌برد؛ زیرا لذت تنها در اکل و شرب حیوانی منحصر نیست.

عارف به اقتداری می‌رسد که می‌تواند کارهای عجیب و شگرفی انجام دهد؛ کارهایی که عادی نیست و شرط انجام آن نیز ایمان نمی‌باشد و چه بسا مرتاضی غیر مسلمان بتواند آن را انجام دهد. البته، تفاوت میان عارف با مرتاض این است که مرتاض غایتی الهی ندارد و از این رو وصول به حق نیز پیدا نمی‌کند، بلکه فقط به اقتدار و آثار شگرف یاد

شده دست می‌یابد اما عارف غرضی الهی دارد .

«أقول : يقال : «مارزأت ماله» ؛ أي ما نقصت ، وارتزء الشيء : انتقض ، ومنه الرزئية» .

خواجه در شرح عبارت شیخ گوید : رزء به معنای نقص است . شیخ به جای «قوت مرزوق» فرمود «مرزوء» ؛ زیرا مرزوق همین غذای عادی است که همه دارند . سالک به واسطه‌ی ریاضت رزق را کم کرده تا جایی که مثلاً هر چند روز مقدار کمی از غذا مصرف می‌کند و فقط روزی یک بادام یا یک خرما می‌خورد؛ ولی از مرزوء نیز امساک می‌کند و آن را بر اثر عادت ، قدرت و تجربه‌ای که پیدا کرده کنار گذاشته است ؛ پس اول مرزوء است و سپس امساک می‌کند . «و منه الرزئية» که به معنای کمی است .

امساک و قانون طبیعت

«أقول : لما فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانيّة حاول أن يبيّن السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم ، فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام : قسم يكون مبدئه النفوس على ما مرّ ؛ وقسم يكون مبدئه الأجسام السفليّة ؛

وقسم يكون مبدئه الأجرام السماويّة ، وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضمّ إليها قابل مستعدّ أرضي .

وما في الكتاب ظاهر .

والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصريّة بأسرها نيرانات ، وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها ، وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ ؛ لأنّه نسب النيرانات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ولم يذكر أنّ ذلك القسم

نیرنجات ، وكذلك في الطلسمات .

وإنما وصف قوت العارف بكونه منقوصاً لارتياضه على قلة المؤونة ولقلة رغبته في الشهات الحسيّة .

والإسجاح ، حسن العفو ، ومنه قولهم : «إذا ملكت فاسجح» ويقال : إذا سألت فاسجح؛ أي سهّل ألفاظك وارفق» .

جناب شیخ بعد از آن که مقامات عارفان را به پایان رسانید و روشن کرد که عارف و سالک می تواند وصول حق را اراده کند و به حق واصل شود، در نمط دهم که نمط پایانی کتاب اشارات است می خواهد بیان آثار و اسرار عرفان و عارف را دنبال نماید و به تبع بیان آثار عرفان و سالک و عارف ، شگفتی های موجودات را نیز به بحث گذارد و می فرماید : «فی أسرار الآیات» ؛ یعنی آثار غیر عادی و عجیبی که از اولیای خدا و اهل سلوک ظاهر می شود چه نسبت به قوت و غذا که به طور غیر معتاد زندگی کنند و کارهای عجیب و غریبی از آنها صادر شود و یا این که اخبار از غیب داشته باشند و بی آن که اشاره ، علم عادی یا آگاهی ظاهری و صوری باشد از ماورای ظاهر خبر بدهند . در این جا جناب شیخ از این اسرار و از غرایبی سخن می گوید که به طور عادی ، غیر قابل تحمّل است و در حد توان مردم عادی نیست .

جناب شیخ در اشاره ی اول ، ابتدا از قوت و غذا سخن سر می دهد و می فرماید : اگر شنیدید که سالکی از آن قوت اندکی که با ریاضت آن را به اقل رسانیده امساک می کند ، بپذیرید که این کاری غیر عادی است ؛ اما ممکن است و کار مُحالی نمی باشد و مقتضای طبیعت ، عقل ، دلیل و برهان است .

باید گفت : استفاده نکردن از غذا و یا استفاده ی غیر متعارف و بیش از اندازه از آن با

ریاضت ممکن است ؛ حتی اگر کسی مؤمن نیز نباشد می‌تواند به این جا رسد ؛ چون انصراف از قوت و غذا در اقتدار انسان است ؛ حال علّت آن یا رحمانی است و یا شیطانی . ممکن است کسی اقتدار و قدرتی پیدا کند و کاری را انجام دهد که از نظر عقل‌های صوری و افراد عادی ممکن نباشد ؛ برای نمونه ، انسان می‌تواند خود را به گونه‌ای تربیت کند که آهن و شیشه را بجود و آن را هضم کند یا با حیوانات چنان درگیر شود که در توان افراد عادی نباشد . چنین اموری با تجربه ، تمرین و زمان برای آدمی ممکن می‌گردد .

به هنگام بیماری نیز فرد بیمار از خوراک باز می‌ماند ؛ چون به سبب بیماری از هضم غذای معده انصراف می‌یابد و غذا در معده می‌ماند و اشتهای به غذا را از دست می‌دهد ؛ زیرا حالتی غیر طبیعی او را مشغول می‌کند و طبیعت را کد می‌شود . هم‌چنین در عرفان نیز ممکن است سالکی از طبیعت منصرف شود و به مجردات و یا به حق اشتغال پیدا کند و از این جهت نیازمند غذایی نباشد .

در جای خود گذشت که بدن و نفس بایک‌دیگر رابطه دارد . حالات نفس در بدن اثر می‌گذارد و عوارض و خصوصیات بدن در نفس مؤثر واقع می‌شود و کسی که ناراحت است یا ترس بر او غلبه دارد اشتها از او برداشته می‌شود و شهوت وی تضعیف می‌گردد . پس امور شگرف مقتضای طبیعت آدمی است و هرگاه نفس سالک قوی شود و به نفس مطمئنه تبدیل گردد و قوای بدن را به اطاعت خود درآورد ، وی با این که کار نفسانی انجام می‌دهد ، اما حالات روحانی پیدا می‌کند و این جاست که عارف چندان نیازی به ماده و خوراک ندارد . عارف برای ترک غذا حتی بیش از مریض و انسانی که ترسیده است آمادگی دارد ؛ زیرا هرچند بیمار از طبیعت و غذا انصراف پیدا کرده ؛ ولی بیماری با

او درگیر است و توان کمتری در مقابل طبیعت دارد؛ ولی عارف این مشکل را ندارد. افزوده بر این، عارف، آرامش، طمأنینه، سکینه و وقاری دارد که سبب می‌شود کم‌تر در ما یتحلل تصرف پیش می‌آید.

شیخ بر آن است که بگوید: مُحال نیست که کسی مدتی ترک غذا کند و این کار را می‌توان با تجربه و تمرین و با برنامه و به صورت تدریج انجام داد:

«أَتَزَعَمُ أَنَّكَ جَرِمٌ صَغِيرٌ وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ»

تو خیال می‌کنی که جسم کوچک و کمی هستی؟ نه! همه‌ی عالم در توست. آدمی می‌تواند خود را به این مقام برساند و کارهای غیر عادی را انجام دهد.

در تاریخ بشریت، خوارق عادات از بشر به انواع گوناگون آن انجام گرفته است. می‌توان در برابر نیروی برق و نیروی حرارتی که توان اندکی از آن می‌تواند انسانی را از پای درآورد، ایمن شد و با ممارست برق را بدون هیچ خطری به دست گرفت یا مار و عقرب را چنان با بدن آشنا و عجین کرد که زهر آن در بدن کارگر نباشد و یا بر اثر ممارست شش ماه غذا نخورد و نخوابید و آرام نیز بود و در واقع به اختیار مرد. خواجه گوید: شیخ، خوراک عارف را به خاطر کمی هزینه‌ی عارف به اندکی وصف نمود.

«شَحٌّ»؛ هوس‌های نفسانی مادی و حسی است.

«وَالْإِسْجَاحُ: حَسَنُ الْعَفْوِ»؛ یعنی عصبانی و درگیر نشدن، «وَمَنْ قَوْلُهُمْ: إِذَا مَلَكَتْ فَأَسْجَحُ»؛ وقتی به قدرت رسیدی حسن عفو داشته باش و کسی را که به تو ظلم کرده است عفو کن و ببخش:

گر بر سر نفس خود امیری مردی گر بر دگران خرده‌نگیری مردی

مردی نبود فتاده را پای زدن گر دست فتاده‌ای بگیری مردی
«و يقال : اذا سُئِلت فأسجج» ؛ یعنی عرب‌ها می‌گویند : وقتی از تو پرسیده می‌شود ، با
رفق و مدارا و نرمی جواب ده .

۲- تنبیه : عوامل امساک از غذا

«تذکر أن القوى الطبيعية التي فينا إذا شغلت عن تحريك المواد المحمودة
بهضم المواد الرديئة انحفظت المواد المحمودة قليلة التحلل غنية عن البذل
فربما انقطع عن صاحبها الغذاء مدة طويلة لو انقطع مثله في غير حالته ؛ بل
عُسر مدته هلك ، وهو مع ذلك محفوظ الحياة» .

توجه داشته باش که قوای طبیعی که در ما وجود دارد وقتی که از تحریک مواد مطبوع
در معده منصرف شود و معده به جای این که غذای مناسب را بخورد ، خود را بخورد ،
چون صاحب آن با حرص ، مریضی و غصه همراه است ، غذا یک هفته در معده باقی
می‌ماند و تنها اندکی از آن تحلیل و تجزیه می‌شود و بدل نیز لازم ندارد و چه بسا از نفس
طبیعت برای مدت طولانی جدا شود ؛ به طوری که اگر فرد سالمی در همان مدت از غذا
جدا شود ، در کم‌تر از آن مدت و برای نمونه در یک دهم آن مدت ، هلاک می‌شود .
البته ، چنین نیست که هر که غذا نخورد بمیرد و هر که غذا بخورد بماند ؛ زیرا می‌شود
مدتی غذا نخورد و نمرد و می‌شود چنان غذا خورد که همان جا مرد .

شرح خواجه

«أقول : الإمساك عن القوت قد يعرض بسبب عوارض غريبة إما بدنية كالأعراض
الحارة ، وإما نفسانية كالخوف . واعتبار ذلك يدل على أن الإمساك عن القوت مع

العوارض الغريبة ليس بممتنع؛ بل هو موجود، ولذلك نبّه الشيخ على وجوده بسبب هذين العارضين في فصلين إزالة للاستبعاد، وأشار إلى وجود سببه في الموضوع المطلوب في فصل ثالث بعدهما».

«فإن قيل: بين الإمساك عن القوت الذي يكون بسبب الأمراض الحارّة وبين غيره فرق، وهو أنّ القوى الطبيعيّة ههنا واجدة لما يتغذّى به؛ أعني الموادّ الرديئة، وفي سائر المواضع غير واجدة لذلك. فإذاً إمكان هذا الإمساك لا يدلّ على إمكان الإمساك في سائر الصور».

قلنا: الغرض من إيراد هذه الصورة ليس إلاّ بيان انتقاض الحكم بامتناع الإمساك عن القوت في مدّة طويلة على الإطلاق، وهو حاصل، واختلاف أسباب وجود الإمساك ليس بقادح فيه».

خودداری از خوراک یا به سبب عوارض بدن است مثل این که چون بدن در حالت تب است غذای نمی خواهد و یا نفسانی است و برای نمونه، چون ترسیده است غذا نمی طلبد. مزاج آدمی زود تغییر می یابد و کسی که هر چه می خورد، سیر نمی شود با کوچک ترین بیماری نمی تواند کمترین و مطبوعترین غذا را بخورد و کسی که قلدر است، چون به ترس می افتد، رخسار وی رنگ می بازد و گویا مرده ای بیش نیست و از هر گونه خوراکی بی میل می شود و معتبر بودن و تجربی بودن چنین عوارضی دلالت می کند که امساک از غذا با پیشامدی غیر عادی نه تنها ممتنع نیست؛ بلکه ممکن است و بلکه واقع شده است و جناب شیخ با این بیان استبعاد مسأله را برطرف می کند و هم لمیت و سبب آن را بیان می کند.

اگر گفته شود هر چند بیمار مواد مطبوع را مصرف نمی کند، اما به جای آن از مواد

نامطبوع استفاده می‌برد و همانند معده با غم و اندوه خود رامی‌خورد؛ ولی سالک همانند آن از مواد نامطبوع بهره نمی‌برد و بر این اساس، از این که بیمار می‌تواند امساک کند نمی‌توان نتیجه گرفت که عارف نیز می‌تواند چنین توانایی را داشته باشد، در پاسخ باید گفت: بحث در این نیست که اگر عارف از خوراک استفاده نمی‌کند پس از چه چیزی مصرف می‌کند و نمی‌خواهیم از سبب امساک سخن بگوییم، بلکه بحث بر امکان انصراف از خوراک و امساک از آن است و در جای خود خواهیم گفت که سالک، عشق، صفا، محبت و تجرد می‌خورد و قوت پیدا می‌کند.

۳- تنبیه: تعامل نفس و بدن با یکدیگر

﴿أليس قد بان لك : أن الهيئات السابقة إلى النفس قد تهبط منها هيئات إلى قوى بدنية، كما قد تصعد من الهيئات السابقة إلى القوى البدنية هيئات تنال ذات النفس، وكيف لا وأنت تعلم ما يعترى مستشعر الخوف من سقوط الشهوة وفساد الهضم والعجز عن أفعال طبيعية كانت مؤاتية﴾.

مگر برای تو حالاتی که ابتدا بر نفس عارض می‌گردد روشن نشد که گاهی از نفس حالاتی برای قوای بدنی پیش می‌آید؛ همان‌گونه که از هیأت‌ها و حالات عارض بر قوای بدنی، حالاتی به نفس دست می‌دهد؟ چگونه چنین نباشد با آن که شما می‌دانید شهوت از کسی که ترسیده است زایل می‌شود و وی از هضم غذا باز می‌ماند و از انجام کارهایی که پیش از ترس برای او آسان می‌نمود ناتوان می‌گردد.

نفس و بدن با هم ارتباط تنگاتنگی دارد و اگر مشکلی برای جسم ایجاد شود، بر نفس اثر می‌گذارد و چنان‌چه حالتی در نفس ایجاد شود، روح را تحت تأثیر قرار می‌دهد و

برای نمونه ، کسی که خجالت می‌کشد حالت دیگری می‌یابد و حالات نفسانی در رنگ و روی او اثر می‌گذارد و خوردن مال حرام نفس را خبیث ، شقی و پلید می‌سازد و نان حلال ، نفس را ملین و صافی می‌کند .

شرح و توضیح خواجه

«أقول : نبّه في هذا الفصل على الإمساك عن القوت الكائن عن العوارض النفسانيّة ، وأشار بقوله : «أليس قد بان لك» إلى ما ذكره في النمط الثالث ، وهو أنّ كلّ واحد من النفس والبدن قد ينفعل عن هيئات تعرض لصاحبه أولاً» .

ابن سینا در اشاره‌ی دوم از نمط سوم بیان کرده است که نفس و بدن در یک دیگر تأثیر متقابل دارد و گاه حالاتی که بر نفس عارض می‌شود ، در بدن تأثیر می‌گذارد ؛ مانند ترس که باعث اختلال در شهوت و سیستم گوارشی و هضم بدن می‌شود .

همان‌طور که گفتیم : ظاهر و باطن به طور اقتضایی از هم حکایت می‌کند : «الظاهر عنوان الباطن» و به همین جهت کسی که نفس صافی دارد ، صفای باطن وی در حالات ، حرکات و در بدن وی ظاهر می‌شود .

۴- اشاره : توجه عارف به عالم قدس

«إذا راضت النفس المطمئنة قوى البدن إنجذبت خلف النفس في مهماتها التي تنزعج إليها احتياج إليها أو لم يحتج . فإذا اشتد الانجذاب فاشتد الاشتغال عن الجهة المولى عنها فوقفت الأفعال الطبيعيّة المنسوبة إلى قوّة النفس النباتيّة فلم يقع من التحلّل إلاّ دون ما يقع في حالة المرض . وكيف لا والمرض الحارّ لا يعري عن التحلّل للحرارة وإن لم يكن لتصرّف الطبيعة ،

ومع ذلك ففي المرض مضاداً مسقطاً للقوة لا وجود له في حال الانجذاب المذكورة. فللعارف ما للمريض من اشتغال الطبيعة عن المادة وزيادة أمرين : فقدان تحليل مثل سوء المزاج الحارّ ، وفقدان المرض المضاد للقوة ، وله معنى ثالث ، وهو سكون البدن من الحركات البدنيّة ، وذلك نعم المعين . فالعارف أولى بانحفاظ قوته ، فليس ما يُحكى لك من ذلك مضاداً المذاهب الطبيعيّة .

هنگامی که نفس مطمئنّه قوای بدن را ریاضت دهد و آن را رام کند، قوای بدنی جذب نفس می‌شود و در حاجات و امور مهمی که نفس به سوی آن باز می‌گردد، تابع نفس می‌شود. نفس در پی انجام هر کاری باشد قوای آن نیز در آن کار از وی پیروی می‌کنند و در این صورت، هر چه نفس، این قوا را بیش‌تر رام کند آن‌ها رام‌تر می‌گردند و بهتر برای آن عمل می‌کنند و در نتیجه، اعراض نفس از سویی که قوا بازگشته‌اند بیش‌تر و شدیدتر می‌شود، به طوری که آن را به کلی ترک می‌کند و همانند معتادی است که همسر و فرزند خود را فراموش می‌کند و تنها به مواد افیونی خود می‌اندیشد.

با استواری و ایستاری قوا، کارهای نباتی و مادی نفس تعطیل می‌شود و تحلیل غذا و مانند آن انجام نمی‌پذیرد؛ مگر مواد نامطبوعی که به اندکی جذب بدن بیمار می‌گردد؛ این در حالی است که عارف از آن آزاد است و هم‌چون بیمار، عاملی قسری وی را درگیر طبیعت نکرده است و اگر بیمار به بدل ما تحلیل نیاز داشت، عارف از آن رهاست و به آن نیازی ندارد؛ چرا که مرضی که از تب است خالی از هضم نیست؛ چون تب و حرارت، غذا و بدن را می‌سوزاند و این امر نیازمند بدل است؛ اگرچه طبیعت بیمار مانند طبیعت عارف بیکار است و تصرفی در بدن صورت نمی‌پذیرد؛ ولی حرارت آن، بدن را

می‌سوزاند و بدل می‌خواهد و افزوده بر این ، در خود بیمار نیز نیرویی وجود دارد که با طبیعت درگیر شده است و طبیعت را به تجزیه و آمش وی و این فرایند نیز بدل می‌خواهد .

اما عارف با چنین موانع قسری روبه‌رو نیست و وی افزوده بر آن قوا ، چیزهای دیگری در اختیار دارد که فرد بیمار از آن عاری است و آن آرامش وی و درگیر نبودن او با این عوامل قسری است ؛ پس عارف در حفظ نیروی خود از هر کس دیگری برتر است و آن چه برای شما حکایت شد - امساک عارفان از خوراک - چیز محالی نیست .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : السبب في كون العرفان مقتضياً للإمساك عن القوت هو توجه النفس بالكلية إلى العالم القدسي المستلزم لتشبيح القوى الجسمانية إياها المستلزم لتركها أفاعيلها التي منها الهضم والشهوة والتغذية وما يتعلق بها .

وإنما قايِس بين الإمساك العرفاني والإمساك المرضي ولم يقايس بينه وبين الإمساك الخوفي ؛ لأنّ الخوف والعرفان نفسان ، فالاعتراف بكون أحدهما مقتضياً للإمساك اعتراف بتجويز كون الأحوال النفسانية سبباً له ؛ أمّا المرضي فمخالف لهما للسبب الذي ذكرناه ، وهو وجدان المادّة التي تتصرّف الغذائية فيها .

والشيخ بيّن أنّ العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض ؛ لأنّ المرض في بعض الصور يختصّ بأمرين يقتضيان الاحتياج إلى الغذاء ؛ أحدهما راجع إلى مادّة البدن وهو تحليل الرطوبات البدنية بسبب الحرارة الغريبة المسماة بسوء المزاج ، فإنّ الحاجة إلى الغذاء إنّما تكون لسدّ بدل تلك الرطوبات ، وكلّما كان التحليل أكثر كانت الحاجة أشدّ ، والثاني راجع إلى الصورة هو قصور القوى البدنية بسبب حلول المرض المضادّ لها

بالبدن ، وإنما يحتاج إلى حفظ الرطوبات لحفظ تلك القوى التي لا توجد إلا مع تعادل الأركان وتغذي الحرارة الغريزية بها ، وكلما كانت القوى أفتكر كانت الحاجة إلى ما يحفظها أشد .

والعرفان يختصّ بأمر يقتضي أيضاً عدم الاحتياج إلى الغذاء ، وهو السكون البدني الذي يقتضيه ترك القوى البدنية أفاعيلها عند مشايعتها للنفس .
فإذن العرفان باقتضاء الإمساك أولى من المرض . وقد ظهر عند ذلك جواز اختصاص العارف بالإمساك عن الغذاء مدّة لا يعيش غيره بغيره غذاء تلك المدّة .

باید گفت : عرفان خود مقتضی امساک است ؛ چراکه عارف با تمام وجود به عالم قدس توجه می‌کند و این امر مستلزم آن است که قوای بدنی عارف به دنبال نفس وی کشیده شود و همین امر لازم می‌آورد که قوا کار خود را ترک کنند که از جمله‌ی آن ، هضم ، شهوت ، تغذیه و آنچه متعلق به آن است می‌باشد .

ابن سینا میان امساک عرفانی و امساک بیماران مقایسه نکرد و امساک عرفانی را با امساک برخاسته از ترس مقایسه نمود ؛ چون امساک خوفی و عرفانی هر دو از نمونه‌ی امساک نفسی است و نه مادی و مقایسه باید میان امساک نفسی و مادی باشد ؛ چراکه اگر مقایسه میان امساک عرفانی یا خوفی صورت گیرد تنها ثابت می‌کند که احوال نفسانی سبب امساک است ؛ ولی این امر که احوال مادی نیز سبب امساک است را مستدل نمی‌سازد .

اما امساک بیماران برخلاف امساک عرفانی و خوفی است ؛ چون بیماری مادی است و با خوف و عرفان که نفسی است مخالف است و علت بیماری وجود ماده‌ای است که قوه‌ی «غاذیه» در آن تصرف می‌کند .

نکته‌ای دیگر که ابن سینا به آن اشاره می‌کند، اولویت امساک عارف نسبت به امساک بیمار است؛ زیرا بیماری به دو امر بستگی دارد که مقتضی احتیاج به غذاست که یکی از آن دو راجع به ماده‌ی بدن است و آن عبارت است از تحلیل رطوبت‌های بدن و علت آن نیز حرارتی است که به «سوء مزاج» معروف است. بدن با سوخت و سازی که دارد به خشکی می‌گراید و نیازمند غذا می‌گردد تا رطوبت خشک شده را جبران نماید و هر میزان که تحلیل بدن بیش‌تر شود، نیاز آن به غذا بیش‌تر می‌گردد.

پس بدن عارف نیاز به بدلی که در بدن بیمار است درگیر نمی‌باشد و بدن وی تب و حرارت ندارد. افزوده بر این، قوای بدنی مریض تحلیل می‌رود و توان وی اندک می‌گردد؛ چون دشمن (بیماری) به آن حمله کرده است و غذای وی تحلیل می‌رود و برای حفظ رطوبت قوا به غذا نیاز دارد و اگر بیماری بر او غالب شود و طبیعت را چیره کند، فرد بیمار می‌میرد و طبیعت در صورتی که بخواهد زنده بماند و با بیماری درگیر شود باید بدل ما تحلیل طلب کند، و هرچه قوا ضعیف‌تر شود نیاز به غذا جهت حفظ قوا شدیدتر می‌گردد، اما عرفان به این امور قسری درگیر نیست؛ بلکه عرفان به یک امر ویژگی دارد که مقتضی بی‌نیازی به غذاست که از آن به «سکون بدنی» تعبیر می‌شود و این سکون و آرامش به هنگام پیروی قوا از نفس و ترک قوای بدنی از کارهای خود می‌باشد.

نتیجه این که این عارف است که می‌تواند مدت زمانی طولانی از غذا امساک کند و در این کار از هر کس دیگری تواناتر است.

فصل دوم

اقتدار نفسانی

۵- إشارة: کارهای خارق عادت

﴿إِذَا بَلَغَ أَنْ عَارِفًا أَطَاقَ بِقُوَّتِهِ فِعْلًا أَوْ تَحْرِيكًا أَوْ حَرَكَةً يَخْرُجُ عَنْ وَسْعِ مِثْلِهِ، فَلَا تَتَلَقَّهُ بِكُلِّ ذَلِكَ الْإِسْتِنْكَارُ، فَلَقَدْ تَجَدَّ إِلَى سَبَبِهِ سَبِيلًا فِي اعْتِبَارِكَ مَذَاهِبِ الطَّبِيعَةِ﴾ .

هر گاه شنیدی که عارفی از عهده‌ی کاری یا تحریکی یا حرکتی برآمد که از عهده‌ی غیر او خارج است، آن را به کلی انکار مکن؛ چه بسا در زمره‌ی قوانین طبیعت به علت آن پی ببری .

اگر شنیدی که عارفی کاری که در خور طبیعت عادی و توان مادی نیست انجام داد؛ مانند برکندن در خیبر، آن را انکار نکنید . اما کاری سنگینی که در خور توان مادی است، مثل پاره کردن آهن و بلند کردن اسب با سوار آن و شکافتن خرطوم فیل با ضربه‌ی دست، امری غیر عادی نیست و از قوی پنجگی و پهلوانی به شمار می‌رود، اما نگه داشتن قطار یا مانند آن با نیروی چشم و بدون مباشرت جسمانی از قوت مادی نیست .

کسی که بایک حرکت دست، چندین سنگ را در هم می‌شکند، از تکنیک، سرعت و ضربه‌ی مشت استفاده می‌برد و به عرفان و سلوک و نیروی غیر مادی ارتباطی ندارد؛ اما

اگر کسی بانگاه آن سنگ را بشکند، از قدرت غیر جسمانی و معنوی بهره برده است. آدمی می‌تواند چنین کارهایی را با اقتدار نفسانی انجام دهد و باید دقت شود که این نیرو خارج از قدرت طبیعی نیست؛ هرچند نیروی جسمانی نیست و ماده در آن مباشرت ندارد؛ چنان‌که این روایت که از حضرت امیرمؤمنان رسیده است آن را بیان می‌فرماید: «ما قلعناها بقوة جسدانية؛ بل بقوة روحانية» و ممکن است کسی همین کار را از باب قدرت جسمانی انجام دهد و به عبارت دیگر باید دقت نمود که گاه اقتدار نفسانی با اقتدار مادی همراه است و گاه انجام کاری تنها در خور اقتدار نفسی است و در حوزه‌ی توان مادی و جسمانی نمی‌گنجد.

هم‌چنین خاطر نشان می‌گردد قدرت نفسانی مرتاض و عارف یکسان است و هر دو از ماده منصرف می‌شوند و نفس آنان قوی می‌گردد؛ اما تفاوت آن دو در این است که مرتاض حق را اراده نمی‌کند و عارف در پی حق است. کسی که سحر و جادو می‌کند نیز نفس قوی دارد و معجزه نیز برآمده از نفس دارای اقتدار است؛ اما ساحر، ظلمت شیطانی و پیامبر نوریت رحمانی دارد و هر دو به نفس باز می‌گردد.

شرح خواجه‌ی طوسی

«أقول: هذه خاصية أخرى للعارف قد ادّعى إمكانها في هذا الفصل، وسيجيء بيانها في فصل بعده».

این امر خاصیت دیگری برای عارف است. ویژگی نخست، امساک از خوراک بود و ویژگی دوم توان گسترده‌ی عارفان و اقتدار نفسانی آنان است که جناب شیخ امکان آن را ادعا می‌نماید و علت آن را در فصل (تنبيه) بعد عنوان می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه می‌توان به چنین امری دست یافت.

۶- تنبیه: تعامل نفس و بدن

﴿قد يكون للإنسان وهو على اعتدال من أحواله حدّ من المنة محصور المنتهى فيما يتصرّف فيه ويحرّكه ثمّ تعرض لنفسه هيأةً ما فتتحطّ قوّتها عن ذلك المنتهى ؛ حتّى يعجز عن عشر ما كان مسترسلاً فيه كما يعرض له عند خوف ، أو حزن ، أو تعرض لنفسه هيأةً ما فتضاعف منتهى منته حتّى يستقلّ به بكنه قوّته كما يعرض له في الغضب أو المنافسة ، وكما يعرض له عند الانتشاء المعتدل ، وكما يعرض له عند الفرح المطرب .

فلا عجب لو عنّت للعارف هزّة كما يعنّ عند الفرح فأولت القوى التي له سلاطة أو غشيته عزّة كما يغشى عند المنافسة فاشتغلت قواه حميّة ، وكان ذلك أعظم وأجسم ممّا يكون عن طرب أو غضب وكيف لا وذلك بصريح الحقّ ومبدء القوى وأصل الرحمة ۞ .

گاه انسان در حالی که دارای اعتدال احوال است به اندازه‌ای توانایی دارد که در آن چه تصرف می‌کند یا حرکت می‌دهد ، نهایت آن قوّت و توانایی ، معین و مشخص است ؛ آن‌گاه حالتی برای او عارض می‌شود که توانایی او از اندازه‌ی پیشین کاسته می‌شود تا جایی که از انجام یک دهم آن چه می‌توانست انجام دهد ناتوان می‌گردد . چنین حالتی به هنگام ترس یا غصّه بر نفس آدمی عارض می‌شود . از طرف دیگر گاه حالتی بر نفس عارض می‌گردد که قوّت و توان آدمی را چند برابر می‌سازد ؛ تا جایی که با ژرفای قوّت خود از آن مستقل می‌شود ؛ چنان‌که در حال غضب یا زورآزمایی و رقابت و نیز در حال مستی معتدل و یا در حال شادی و نشاط چنین چیزی پیش می‌آید .

پس اگر برای عارف، هیجان و شعفی پیش آید تعجبی نیست؛ چنان‌که این هیجان هنگام خوش‌حالی عارض می‌شود و در نتیجه، برای قوای او تسلط و چیرگی و یا عزت و توانایی حاصل می‌گردد که در حالت عادی این چنین نیست؛ همان‌طور که این توانایی به هنگام رقابت برای آدمی به وجود می‌آید و قوای عارف در آن حال، هیجان، حمیت و شدت پیدا می‌کند و این بزرگ‌تر و چشم‌گیرتر از شدتی است که از طرب و شادی یا غضب پدید می‌آید. چگونه چنین نباشد با آن‌که هیجان و توانایی عارف از رحمت و عنایت حق و مبدء قوا و سرچشمه‌ی رحمت می‌باشد.

برای تقریر مطلب شیخ و چگونگی مضاعف شدن توان عارف حکایت زیر مناسب است. نقل می‌کنند سلطانی مقتدر بر آن شد که قصری بلند بسازد؛ ولی کسی که بتواند خشت و سنگ‌های مورد نیاز را بالا بیندازد و به دست بنا برساند وجود نداشت. شاه اعلان عمومی داد و فردی برای انجام این کار داوطلب شد. وی سنگ‌ها و خشت‌ها را به بنا می‌رساند و آن را از سر بنا نیز بالاتر می‌انداخت. شاه‌نگاهی به هیکل وی می‌انداخت و می‌دید انجام چنین کاری به قیافه‌ی وی نمی‌آید و از آن در تعجب و شگفتی فرو می‌رفت. با خود مدتی اندیشید و به دنبال حل این معما بود و راز و رمز توان مضاعف وی بر آمد. شاه دستور داد به زندگی خصوصی وی وارد شوند. مأموران گزارش دادند که وی چون به اندرون خانه وارد می‌شود همسری خوب، مهربان، باوفا و باصفا دارد که وی را هم‌چون شاه و سلطانی اکرام می‌کند، بر او سلام می‌نماید، آب می‌آورد و دست و پای وی را می‌شوید و چای برای او می‌گذارد و خلاصه در گرامی داشت وی از هیچ کاری فروگذار نمی‌کند. شاه دریافت که سبب آن زور و بازو و توان مضاعف شوهرداری نیکوی این زن است. وی دستور داد که همسر وی را بدزدند تا نظریه‌ی خود را امتحان کند.

کارگر، شب که به خانه وارد شد، همسر خود را ندید و در فردای آن رمقی نداشت و خسته و ناتوان از انجام هر کاری بود و از عهده‌ی انجام آن کار برنیامد و خشت و سنگ‌ها را نمی‌توانست تا بیش از بالای سر خود بالا بیندازد؛ چرا که دل شکسته به کار نمی‌رود؛ هرچند ممکن است دست شکسته به کار رود. شاه، درستی نظر خود را دریافت و گفت این زن باعث شده بود که قدرت شوهرش تحریک شود و بیش از حد معمول کار نماید و در واقع او با علاقه به آن زن چنین کار می‌کرد.

در مثالی دیگر می‌توان گفت: از منافع شراب این است که اگر کم خورده شود برای انسان نشاط می‌آورد و آدمی را سرمست می‌کند - به عکس موقعی که زیاد خورده شود؛ چون در این حالت، بدن را سست می‌کند و به همین خاطر، نوع خواننده‌ها این حالت را دارند و اگر بخواهند با هوش و حواس عادی آواز بخوانند، چون کمی خجالت بر آنان چیره می‌گردد نمی‌توانند به خوبی بخوانند ولی وقتی ته استکانی شراب بخورند، همه‌ی صدای خود را رها می‌کنند و زیبا می‌خوانند. این حالت به خاطر مستی معتدل است؛ اما مؤمن لازم نیست یک ته استکان شراب بخورد، وی وقتی می‌خواهد مسابقه بدهد وضو می‌گیرد و دو رکعت نماز رو به قبله می‌خواند و هفت بار: «لا حول ولا قوّة إلاّ باللّهِ العلیّ العظیم» می‌خواند و با نیروی «بسم الله الرحمن الرحیم» کشتی می‌گیرد و کار همان ته استکان و بهتر از آن را هم می‌کند. پس این کار منحصر به شراب نیست، شراب برای بریدگان از حقیقت است؛ هرچند بالاخره اثر دارد و به شخص نسبت به حالت عادی نیروی بیش‌تری می‌دهد.

کسی که «لا حول» می‌گوید و با «بسم الله» کار می‌کند و توکل بر خدا و اراده‌ی نفسانی دارد و خود را به منزله‌ی حق قرار می‌دهد و به حق می‌رساند و خویش را با جعل الهی

مرتبط می‌کند و «یا الله» می‌گوید و کاری انجام می‌دهد، خیلی قوی‌تر از کسی است که شراب می‌خورد. شراب تنها به معده می‌رود؛ ولی «لا حول و لا قوة إلا بالله» و «بسم الله» به تمام وجود و سراسر نفس می‌رود و چطور این چنین نباشد با این که این کار به قدرت و عنایت حق و مبدء قوت و اصل رحمت وابسته است؛ پس انسان یک حال عادی دارد و یک حال غیر عادی؛ حال غیر عادی نیز بر دو قسم است: یک قسم، وی را تضعیف می‌سازد و قسم دیگر او را تقویت می‌نماید.

شرح خواجه

«أقول: المنّة: القوّة. والاسترسال: الانبعاث. والانتشاء: السكر. وعنّ: اعترض. والهزّة: النشاط والارتياح. وأولت له؛ أي أعطت. يقال: أوليته معروفاً. والسلطة: القهر.»

وَأَعْلَمُ أَنَّ مَبْدَأَ الْقُوَى الْبَدَنِيَّةِ هُوَ الرُّوحُ الْحَيَوَانِي، فَالْعَوَارِضُ الْمَقْتَضِيَّةُ لَانْقِبَاضِ الرُّوحِ وَحَرَكَتِهِ إِلَى دَاخِلِ كَالْحَزَنِ وَالْخَوْفِ يَقْتَضِي انْحِطَاطَ الْقُوَّةِ، وَالْمَقْتَضِيَّةُ لِحَرَكَتِهِ إِلَى خَارِجٍ كَالْغَضَبِ وَالْمَنَافَسَةِ أَوْ لَانْبِسَاطِهِ انْبِسَاطاً غَيْرَ مَفْرُطٍ كَالْفَرَحِ الْمَطْرَبِ وَالانْتِشَاءَ الْمَعْتَدِلَ يَقْتَضِي ازْدِيَادَهَا. وَإِنَّمَا قَيَّدَ الْانْتِشَاءَ بِالاعتدال؛ لِأَنَّ الْمَسْكَرَ الْمَفْرُطَ يُوْهِنُ الْقُوَّةَ لِإِضْرَارِهِ بِالدِّمَاغِ وَالْأَرْوَاحِ الدِّمَاغِيَّةِ. ثُمَّ لَمَّا كَانَ فَرَحُ الْعَارِفِ بِبَهْجَةِ الْحَقِّ أَعْظَمَ مِنْ فَرَحِ غَيْرِهِ بغيرها، وَكَانَتِ الْحَالَةُ الَّتِي تُعْرَضُ لَهُ وَتَحْرِكُهُ اعْتِزَازاً بِالْحَقِّ وَحَمِيَّةَ الْهَيْئَةِ أَشَدَّ مِمَّا يَكُونُ لغيره كَانَ اقْتِدَارُهُ عَلَى حَرَكَةِ لَا يَقْدِرُ غَيْرُهُ عَلَيْهَا أَمْراً مُمْكِناً.

ومن ذلك يعين معنى الكلام المنسوب إلى علي عليه السلام: واللّه ما قلعت باب خبير بقوّة جسّدانيّة، ولكن قلعتها بقوّة ربّانيّة.»

مبدء و منشأ نیروهای بدنی، روح حیوانی است و عوارضی که انقباض روح را سبب

می‌گردد به انحطاط نیروها می‌انجامد؛ همانند حزن و خوف و عوارضی که مقتضی حرکت و انبساط روح است؛ مثل غضب، شادی، رقابت و مستی معتدل، باعث ازدیاد نیرو می‌شود.

شیخ، مستی را به اعتدال مقید کرد؛ زیرا اگر میزان مسکرات زیاد شود، خمودی و سستی می‌آورد و موجب ضرر به قوه و ارواح دماغی می‌گردد و شخص را به حال خواب آلودگی فرو می‌برد و دیگر نیرویی برای آن نمی‌ماند.

چون شادمانی عارف از بهجت حق است، از این رو فرح او بیش‌تر و برتر از دیگران هست و نیز وی بر حرکات و کارهایی اقتدار دارد که غیر عارف بر آنها توانا نیست؛ بنابراین، وقتی دیگران می‌توانند تغییر یابند عارف تواناتر از آنان است و از همین رو کلامی که منسوب به حضرت امیر علیه السلام است تعیین پیدا می‌کند که فرمودند: «والله ما قلعتُ باب خيبر بقوة جسدائيه ولكن قلعتها بقوة ربائيه» که می‌رساند نیروی شگرف حضرت از باب پهلوانی و نیروی جسمانی نیست؛ بلکه از باب اقتدار نفس است.

شیخ در این اشاره بیان کرد که نیروی انسان در حالت غیر عادی قابل کاهش و یا افزایش است و این امر طبیعی است. وی نمونه‌هایی برای آن برشمرد. اما چون حق تعالی پناه عارف است بهتر می‌تواند این کار را انجام دهد.

فصل سوم

اتصال به غیب

۷- تنبیه: اخبار از غیب

«وَإِذَا بَلَغَ أَنْ عَارَفَا حَدِيثَ عَنِ غَيْبِ فَأَصَابَ مُتَقَدِّمًا بَشْرِي أَوْ نَذِيرَ فَصَدَّقَ وَلَا يَتَعَسَّرَنَّ عَلَيْكَ الْإِيمَانُ بِهِ فَإِنَّ لَذَلِكَ فِي مَذْهَبِ الطَّبِيعَةِ أَسْبَابًا مَعْلُومَةً» .

هرگاه شنیدی که عارفی از غیب خبر می‌دهد یا بشارت و اندازی که پیش از این داده واقع شده است؛ پس باور آن برای تو سخت نباشد؛ چرا که این امر در قوانین طبیعت علل و اسباب معینی دارد و امری طبیعی به شمار می‌رود .

شرح خواجه

«أقول: هذه خاصية أخرى أشرف من المذكورتين، ادّعاها في هذا الفصل، وسيبينها في ستة عشر فصلاً بعده» .

شیخ پس از ذکر دو ویژگی امساک از غذا و نیز قدرت خارق العاده‌ی عارف، اکنون به ویژگی دیگری برای عارف اشاره می‌کند و آن اخبار از غیب است که از دو خصوصیت پیشین، به مراتب باشرافت‌تر است و این ویژگی را وی در طی شانزده فصل آینده بیان می‌نماید .

۸- اِشَارَةٌ: آگاهی بر غیب در بیداری

«التجربة والقياس متطابقان على أن للنفس الانسانية أن تنال من الغيب نيلاً ما في حالة المنام ، فلا مانع من أن يقع مثل ذلك النيل في حال اليقظة إلا ما كان إلى زواله سبيل ولا ارتفاعه إمكان . أما التجربة فالتسامع والتعارف يشهدان به ، وليس أحد من الناس إلا وقد جرّب ذلك في نفسه تجارب ألهمته التصديق ؛ اللهم إلا أن يكون أحدهم فاسد المزاج نائم قوی التخیل والذكر . وأما القياس فاستبصر فيه من تنبيهات .»

تجربه و قیاس بر دسترسی نفس انسانی در حال خواب و رؤیایه غیب هم آوای باشد؛ پس آگاهی به غیب در حال بیداری نیز می تواند روی دهد، مگر آن که مانعی در کار باشد که در این صورت با از بین رفتن یا برطرف شدن آن مانع، ممکن می گردد .
تجربه باشنیدن از دیگران و شناخت، گواه بر آن است و کسی نیست که آن را در نفس خویش نیافته باشد؛ آن هم تجاربی که تصدیق، الهام بخش آن است؛ مگر این که کسی مزاجی فاسد داشته باشد و قوای تخیل و حافظه‌ی او خفته باشد . نحوه‌ی دلالت قیاس و صورت برهان در تنبیهات بعدی بیان خواهد شد .

شرح خواجه

«أقول : يرید بیان المطلوب علی وجه مقنع ، فذكر أنّ الإنسان قد یطلع علی الغیب حالة النوم ، فاطّاعه علیه فی غیر تلك الحالة أيضاً لیس ببعید ، ولا منه مانع اللهم إلا مانعاً یمكن أن یزول ویرتفع كالاشتغال بالمحسوسات . أما اطّاعه علی الغیب فی النوم فیدلّ علیه التجربة والقياس . والتجربة تثبت بأمرین : أحدهما ، باعتبار حصول الاطّلاع

المذكور للغير ، وهو التسامع . والثاني ، باعتبار حصوله للنظر نفسه ، وهو التعارف . وإتّما جعل المانع عن الاطلاع النومي فساد المزاج وقصور التخيل والتذكر لتعلق ما يراه النائم في نفسه بالمتخيّلة ، وفي حفظه وذكره بالمتذكّرة وفي كونه مطابقاً للصور المتمثّلة في المبادي المفارقة إلى زوال الموانع المزاجيّة . وأمّا القياس فعلى ما يجيء بيانه .

شيخ در صدد بیان صحّت اخبار از غیب است و می خواهد به طور مستدل این امر را مطرح نماید؛ از این رو می گوید: «انسان در حال خواب از غیب باخبر می شود»؛ پس در غیر حالت خواب نیز اطلاع وی از غیب امر بعیدی نیست و مانعی در سر راه او نیست؛ مگر مانعی که زوال آن ممکن باشد؛ مانند اشتغال به کثرت و محسوسات دنیایی .

اطلاع انسان بر غیب در حال خواب امری است که تجربه و قیاس برهانی بر آن دلالت دارد . تجربه از دو راه حاصل می گردد : یکی از راه شنیدن از دیگران و دیگری از راه شناخت خود انسان و این دو امر ، هر دو میسر و شدنی است ؛ چرا که هم از دیگران شنیده ایم که در خواب به غیب دسترسی پیدا کرده اند و هم خود بارها خواب های خبر دهنده ی از غیب دیده ایم . البته ، ممکن است کسی دارای مزاجی فاسد باشد یا قوه ی تخیل و حافظه ی او مشکل داشته باشد که در این صورت ، چنین تجربه ای برای او حاصل نمی شود . نحوه ی دلالت قیاس را ابن سینا در تنبیهات بعدی بیان می نماید .

۹- تنبیه: دلیل امکان اتصال به غیب

«قد علمت فیما سلف أنّ الجزئیات منقوشة فی العالم العقلي نقشاً علی وجه کلی ، ثمّ قد نبّهت لأنّ الأجرام السماویة لها نفوس ذوات إدراکات جزئیة وإرادات جزئیة تصدر عن رأی جزئی ، ولا مانع لها عن تصوّر اللوازم

الجزئیة لحركاتها الجزئیة من الكائنات عنها في العالم العنصري . ثم إن كان ما یلوحه ضرب من النظر مستوراً إلا علی الراسخین في الحكمة المتعالیة أن لها بعد العقول المفارقة التي لها كالمبادئ نفوساً ناطقة غیر منطبعة في موادها ؛ بل لها معها علاقة ما كما لنفوسنا مع أبداننا ، وإنها تنال بتلك العلاقة كمالاً ما حقاً صار للأجسام السماویة زيادة معنی في ذلك لتظاهر رأي جزئي و آخر كلي يجتمع لك مما نبهنا علیه أن للجزئیات في العالم العقلي نقشاً علی هیأة کلیة ، وفي العالم النفساني نقشاً علی هیأة جزئیة شاعرة بالوقت أو النقشان معاً .

دانستی که جزئیات عالم ناسوت در عالم بالا منعکس است و ساکنان عوالم بالا بر حوادث فرودین خود به صورت کلی علم دارند ؛ البته ، نه همانند منجمی که هم اینک می بیند قمر در عقرب است ؛ چرا که علم وی جزیی است ، بلکه هم چون منجمی که با محاسبات خویش می گوید : یک ماه دیگر قمر در عقرب است و علمی کلی به آن دارد ؛ چرا که تنها با کلی بودن علم است که علم ثابت می ماند و با تغییر معلوم ، علم متغیر نمی شود ؛ پس هرچند معلوم ، جزیی و متغیر است ؛ اما علم ، کلی و ثابت می باشد .

طبیعی دانان قدیم بر این نظر بودند که نظام طبیعت بر اساس آبای سبعة ، عناصر اربعة و موالید ثلاثه شکل گرفته است . آبای سبعة ، افلاک هفت گانه است که پس از آن به نه فلک رسید . عناصر اربعة همان آب ، خاک ، باد و آتش است و موالید ثلاث ، نبات ، حیوان و انسان است . آبای سبعة با أمهات اربعة همراه شدند و عشقی پیا شد و از عشق ماده و صورت ، موالید ثلاث پدید آمد .

مرحوم شیخ در ادامه گوید : اجرام آسمانی نفوسی دارد و نفوس آنان دارای ادراکات

جزیی و اراده‌ی جزیی است که از آن رأی جزیی صادر می‌شود؛ چون اراده تابع علم و ادراک است.

هم‌چنین مانعی برای این اجرام از تصور لوازم جزیی عنصری زمینی نیست و آنان به خاطر حرکات جزیی اجرام و افلاک در عالم عنصری می‌توانند امور ناسوت را تصور کنند؛ چون نسبت به آن لحاظ کلی دارند و علت می‌تواند معلول خود را تصور کند.

شیخ در این بیان سخن مشائیان را ثابت نمود. آنان می‌گویند: افلاک دارای نفوس جزیی است و نفوس آنان دارای ادراک و اراده است و اراده‌ی آنها تابع ادراکات آنهاست و علاوه بر این، لحاظ علی و اشراف بر عالم ناسوت را نیز دارند و چون علت، معلول خود را ادراک می‌کند، آنان هر چه در عالم ناسوت است را می‌توانند از ابتدا تا نهایت ادراک کنند و افلاک دارای علم جزیی هستند.

شیخ بعد از این بیان بر آن است تا علم کلی مبادی عالی را ثابت کند و از این رو می‌گوید: اعتقادی که نظر و اندیشه‌ی عالی آن را نشان می‌دهد مستور است؛ مگر برای صاحب حکمت متعالی.

وی در واقع می‌گوید: وی صاحب حکمت متعالی است و فلسفه‌ی وی حکمت متعالی را شکل می‌دهد و دیگر فلسفه‌ها معمولی و مشایی است.

وی می‌گوید: عقول عالی دارای نفوس ناطقه است و آن نفوس علت افلاک است و افلاک نیز همانند آنها دارای نفس ناطقه می‌باشد.

مشاییان به نفس جزیی منطبع در جرم فلک قایل بودند و آن را همانند روح بخاری (انرژی) می‌دانستند که بر بدن انسان منطبع است و شیخ می‌گوید: افلاک افزوده بر آن نفس جزیی، نفس ناطقه نیز دارد. البته، نفس ناطقه‌ی انسان منطبع بر بدن نیست؛ بلکه

بر آن اشراف دارد و مراد از روح بخاری همان انرژی بدن است که منطبع بر آن است .
 شیخ گوید : نفس ناطقه بر اجرام منطبع نیست تا مثل روح بخاری در بدن باشد ؛ بلکه
 آن نفوس با مواد فلک علاقه و رابطه‌ای مثل رابطه‌ی نفس ناطقه با بدن دارد و در این
 صورت ، افلاک به کمالاتی بیش از آن واصل می‌شود و علم آنان بیش‌تر و قوی‌تر است ،
 چون هم علم جزئی و هم علم کلی دارد .

از این مقدمات می‌توان نتیجه گرفت که افلاک عاقل است و هم عقل جزئی و هم عقل
 کلی دارد و علت امور فرودین به شمار می‌رود ؛ چراکه علت بر معلول اشراف دارد ، و اگر
 بتوان با عالم بالا تماس گرفت می‌شود از غیب که علمی کلی است خبر داد .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : القياس الدالّ على إمكان اطلاع الإنسان على الغيب حالي نومه ويسقطته
 مبنی علی مقدماتین : إحداهما ، أنّ صور الجزئیات الكائنة مرتسمة في المبادئ العالية
 قبل كونها ، والثانية ، أنّ للنفس الإنسانية أن ترتسم بما هو مرتسم فيها ، والمقدمة الأولى
 قد ثبتت فيما مرّ . والشيخ أعادها في هذا الفصل فقوله : «قد علمت فيما سلف أنّ
 الجزئیات منقوشة في العالم العلوي نقشاً على وجه كلي» إشارة إلى ارتسام الجزئیات
 على الوجه الكلي في العقول ، وقوله : «قد نبّهت لأنّ الأجرام السماویة» إلى قوله : «في
 العالم العنصري» إشارة إلى ما ثبت من وجود سماویة منطبعة في موادّها ، ومن كونها
 ذوات إدراكات جزئیة هي مبادئ تحریکاتها ، وإلى ما تقرّر من كون العلم بالعلّة
 والملزوم غیر منفك عن العلم بالمعلول واللازم ، فإنّ جميع ذلك يدلّ علی جواز ارتسام
 الكائنات الجزئیة بأسرها التي هي معلولات الحركات الفلكیة ولوازمها في النفوس
 الفلكیة إلا أنّ ذلك يقتضي كون الكلیات العقلیة مرتسمة في شیء ، والجزئیات الحسیّة

مرتسمة في شيء آخر ، وذلك ما يقتضيه رأي المشائين . ثم إنه أشار بقوله : «ثم إن كان ما يلوّحه ضرب من النظر» إلى قوله : «لتظاهر رأي جزبي وآخر كلي» إلى الرأي الخاص به المخالف لرأي المشائين ، وهو إثبات نفوس ناطقة مدركة للكليات والجزئيات معاً للأفلاك ، فإنه قول بارتسامهما معاً في شيء واحد . وهذا الكلام قضية شرطية ؛ ولفظة كان في قوله : «ثم إن كان» ناقصة ، «و ما يلوّحه» إسمها ، وسائر ما بعده إلى قوله : «كلاماً ما» متعلقاً به ، «و حقاً» خبرها ، وقوله : «صار للأجسام السماوية زيادة معني في ذلك» تالي القضية . ومعناه أن ارتسام الجزئيات في المبادي على تقدير كون الأفلاك ذوات نفوس ناطقة يكون أتم . وذلك لتظاهر رأيين عندها أحدها كلي والآخر جزئي ، فإنهما قد يستلزمان النتيجة كما في ذهن الإنساني . ولفظة : «مستور» تورد في بعض النسخ بالرفع على أنه صفة لـ «ضرب من النظر» ، وتورد في بعضها بالنصب على أنه حال من الهاء التي هي ضمير المفعول في قوله : «ما يلوّحه» ، وهو الصحيح ؛ لأن الموصوف بالاستتار هو الحكم بوجود تلك النفوس التي ذكر الشيخ في مواضع أنه سرّ لا النظر المؤدّي إلى ذلك الحكم . وقوله : «أن لها بعد العقول المفارقة نفوساً ناطقة» بدل من قوله : «ما يلوّحه» ، وإثما جعل هذه المسألة من الحكمة المتعالية ؛ لأنّ حكمة المشائين حكمة بحثية صرفة ، وهذه وأمثالها إنّما يتمّ مع البحث والنظر بالكشف والذوق . فالحكمة المشتملة عليها متعالية بالقياس إلى الأوّل .

ثم إنّ الشيخ لما فرغ عن تذكّار ما مرّ أشار إلى ما اجتمع من ذلك بقوله : «ويجتمع لك ممّا نبّهنا عليه» إلى قوله : «شاعرة بالوقت» إلى الحاصل من رأي المشائين ، وبقوله : «والنقشان معاً» إلى ما اقتضاه رأيه . وفي بعض النسخ : «أو النقشان معاً» وهو أظهره ؛ أي وفي العالم النفساني إمّا نقش واحد على هيأته جزئية بحسب الرأي الأوّل أو النقشان معاً

بحسب الرأي الثاني» .

این قیاس دلالت بر امکان اطلاع انسان بر عالم غیب در خواب یا بیداری دارد که مبتنی بر بیان دو مقدمه است و بحث در ادعای وقوع آن نیست؛ بلکه از امکان آن بحث می‌شود .

مقدمه‌ی نخست چنین است که صورت جزییات ناسوتی پیش از این که پایین آید علم آن در مبادی عالی است .

مقدمه‌ی دوم این است که آن چه در نفس انسانی است در مبادی عالی مرتسم است و بنابراین آنان بر انسان علم دارند و انسان می‌تواند با اتصال به بالا بر مغیبات عالم فرودین آگاهی یابد و اگر کسی چنین توانایی ندارد باید مانعی باشد وگرنه محال نیست .

مقدمه‌ی نخست پیش از این ثابت شد و شیخ همان را تکرار می‌کند . وی گوید : از آن چه گذشت دانستی که جزئیات در عالم عقلی به صورت کلی نقش بسته است و این سخن اشاره دارد به این که همه‌ی جزییات در عالم عقول به صورت کلی حضور دارد . علم کلی به معنای علم اخباری است .

خواجه در بحث علم گفت : من قول داده‌ام که در مقابل فخر رازی از ابن سینا دفاع کنم ؛ ولی چون در این جا این گونه سخن می‌گویند نمی‌توانم از او دفاع کنم ؛ چرا که سخن ایشان درست نیست و نظرگاه صحیح آن است که علم حق به همه‌ی هستی حضوری است .

مرحوم خواجه در ادامه گوید : «وقوله : قد تبَّهت لَأَنَّ الاجرام السماویة ، إلی قوله : العالم العنصری» اشاره دارد به این که : نفوس سماوی که منطبع در مواد آن است و دارای ذوات ادراکی جزیی است ، علت تحریکات افلاک می‌باشد و نیز اشاره به این است که

وقتی آن‌ها علت برای موجودات فرودین هستند؛ پس هر چه در پایین است در بالا وجود دارد؛ چون علم علت اتم از علم معلول است و این مقدمات دلالت می‌کند که ارتسام همه‌ی کاینات جزیی؛ یعنی ناسوت در آن‌ها که علت این امور به شمار می‌روند جایز است؛ چون معلول در نفوس بالا منطوی و پیچیده است مگر این که اقتضا کند که کلیات عقلی در یک چیز و جزییات حسی در چیز دیگری ارتسام یابند که این امر (جدایی میان علم و معلوم) همان نظر مشایبان است.

هم‌چنین این گفته‌ی ابن سینا که: «إن كان ما يلوحه ضرب من النظر، إلى قوله: لتظاهر رأي جزئي وآخر كلي»، به دیدگاه ویژه‌ی ابن سینا اشاره دارد که مخالف با رأی مشایبان است و آن اثبات نفوس ناطقه‌ای است که علم کلی و جزئی را برای افلاک ثابت می‌نماید. افلاک هم نفس کلی دارند و هم نفس جزیی و بر این اساس، افلاک هم سیری کلی و هم سیری جزیی دارند، سیر جزیی آن‌ها مربوط به نفس جزیی است و سیر کلی آن‌ها به نفس ناطقه‌ی کلی ارتباط دارد و این کلام قضیه‌ای شرطی است و لفظ «کان به» در قول جناب شیخ که فرمود «ثم إن كان» ناقصه است و «ما يلوحها» اسم آن می‌باشد و دیگر عبارات ایشان تا «كمالاً ما متعلقاً به» متعلق اسم است و «حقاً» خبر آن می‌باشد و قول جناب شیخ که فرمود: «صار للأجسام السماوية» از باب ازدیاد معنا و تالی قضیه‌ی شرطی است که: نقش بستن جزییات در مبادی عالی بنا بر این نظر که افلاک دارای نفس ناطقه باشد تمام‌تر است؛ پس علم بالا قوی‌تر است و این به خاطر تظاهر دو رأی در باب افلاک می‌باشد که هم نفس کلی دارد و هم نفس جزیی و همانند انسان است که یک علم جزیی و یک علم کلی دارد و درباره‌ی علم جزیی گفته شد: علم جزیی نه کاسب و نه مکتسب ولی علم کلی هم کاسب است و هم مکتسب.

اما کلمه‌ی «مستور» در بعضی از نسخه‌ها به صورت مرفوع آمده است و بنا بر این است که صفت برای «ضرب من النظر» باشد؛ یعنی «ضرب مستور» و در بعضی از نسخه‌ها به صورت نصب آمده و در این صورت حال برای ضمیر (ه) در ما یلوحه می‌باشد و قرائت دوم صحیح است؛ زیرا موصوف استتار خود حکم است به وجود نفوسی که شیخ در بعضی از موارد آن را به عنوان سرّ بیان نموده است نه آن که موصوف استتار نظری باشد که به آن حکم منجر می‌شود.

شیخ این مسأله (علم ناطقه‌ی کلی) را از حکمت متعالی می‌داند؛ زیرا حکمت مشا، بحثی است و این نکته که افلاک، نفس ناطقه دارد، افزوده بر بحث و نظر، با کشف و ذوق تمام می‌شود. پس ابن سینا نیز خود را اهل کشف و ذوق می‌داند و حکمتی که مشتمل بر فحوص و کشف و ذوق باشد در مقایسه با حکمت رایج مشایی که فقط بحثی است متعالی می‌باشد. حکمت متعالی بحث را اصل قرار می‌دهد و ذوق را متمم آن می‌داند؛ بر خلاف حکمت اشراق که ذوق را اصل قرار می‌دهد و بحث را متمم آن می‌داند، اما مشا تنها بحث را معیار شناخت هستی و مراتب آن می‌داند و اما فراتر از همه‌ی این دانش‌های مدرسی، موضوع عرفان حضور است.

جناب خواجه در ادامه می‌فرماید: جناب شیخ از آن جا که فرمود: «و یجتمع لك ممّا...» تا آن جا که فرمود: «شاعرة بالوقت» اشاره به دیدگاه مشاییان دارد و آن جا که فرمود: «والنقشان معاً إلی...» نظرگاه ویژه‌ی خود را بیان نموده است.

پس اخبار از غیب، محال نیست و مقتضی دارد و باید مانع را برطرف نمود. نفس باید کدورت خود را از بین ببرد و صیقل داده شود و صافی گردد تا با تلنگری نجس نشود و بتواند با اتصال به عالم قدس بر امور غیبی آگاهی یابد.

نقد و نظر نگارنده

دیدگاه و رأی صحیح آن است که امکان اخبار از غیب چنین موجه گردد که عالم مجردات بر عالم ناسوت اشراف دارد و عالم قدس برای عام ناسوت لحاظ علی دارد و اگر بتوان نفس را صافی نمود و با ساکنان آن عالم که بر این عالم اشراف دارند همراه شد می توان از ویژگی های غیر صوری عالم ناسوت اطلاع پیدا نمود .

عبارت شیخ اغلاق کامل دارد و خواجه نیز کوشش بسیار نموده است که از آن معنایی به دست آورد؛ اما بیان شیخ با اشکالات چندی روبه روست :

شیخ بر آن است که اطلاع بر غیب را از طریق عالم اجرام و افلاک ممکن گرداند . افلاک ، هم نفوس منطبعه و هم نفس ناطقه دارد و برای عالم ناسوت لحاظ علی دارد و بر این اساس ، می توان با ایجاد ارتباط با آن بر مغیبات عالم ناسوت آگاه شد .

در نقد این نظر باید گفت : عالم افلاک هیچ گونه نفسی ؛ اعم از نفس جزئی و نفس کلی (ناطقه) ندارد . مشایبان عالم افلاک را دارای نفوس جزئی منطبع می دانستند و شیخ در چهار موضع این کتاب آن را مطرح کرد ولی به نظر خود اشاره ای نکرده است و تنها در این جاست که می گوید افلاک بر اساس حکمت متعالی ، نفس ناطقه دارد و نظری فراتر از نظر مشایبان را مطرح می کند . پس استدلال شیخ با نفی نفس داشتن افلاک ناکارآمد می گردد .

هم چنین ابن سینا علم را ادراک کلی می داند که نقد آن در جای خود آمده است . ابن سینا علم حق تعالی و علم مبادی عالی به موجودات را به نحو کلی می داند ؛ چرا که علم جزئی سبب ایجاد تغییر در علم و ذات حق تعالی می گردد و حال آن که علم حق تعالی

ثابت است؛ پس حق تعالی نسبت به اشیا علم جزئی، مباحثی و حضوری ندارد و علم خداوند حصولی و کلی است و قرآن کریم که می‌فرماید: «وَمَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقِهِ إِلَّا يَعْلَمُهَا»^۱؛ یعنی نفس ثبوت علم همان جاست؛ ولی ابن سینا طبق مبنای خود باید بگوید: یعنی «إِلَّا يَعْلَمُهَا عَلَى نَحْوِ كَلِمَةٍ لَا جَزْئِيَّةٍ»؛ منتها ما می‌گوییم: «مَا مِنْ وَرْقَةٍ تَسْقُطُ إِلَّا يَعْلَمُهَا عَلَى نَحْوِ جَزْئِيَّةٍ» و خداوند قبل از ثبوت و بعد از ثبوت و هنگام ثبوت و در همه موارد علم جزئی دارد.

همه‌ی هستی کاسه‌ی علم حق است و عین هر جزئی علم حق است: «مَا تَسْقُطُ مِنْ وَرْقَةٍ إِلَّا يَعْلَمُهَا»؛ خداوند پیش از سقوط، بعد از سقوط و با سقوط و حین سقوط و در سقوط، به آن علم دارد و علم حق عین همه‌ی این موارد جزئی است.

از طرفی، علم حضوری، وجودی و حقیقی است و علم حصولی وجود خارجی ندارد و افلاک نیز اجسام هستند که نه نفسی دارد و نه علمی به ناسوت. البته مجرداتی هستند که به ناسوت علم دارند؛ اما نمی‌توان آن‌ها را فلک نام نهاد. به عبارت دیگر، مقتضی برای رؤیت و حضور علم هست؛ ولی مانع را باید برطرف نمود تا بر مغیبات آگاه شد.

هم‌چنین، معلوم و علم با هم هماهنگ است و از معلوم جزئی نمی‌توان علم کلی به دست آورد. ملاصدرا در اسفار در این رابطه اشکالاتی چند به ابن سینا وارد می‌آورد.

هم‌چنین، شیخ تجربه و قیاس را دو دلیل مستقل بر مدعای خود دانست؛ در حالی که باید گفت: تجربه، استدلال نیست و تجربه هرگاه با قیاس همراه شود دلیل منطقی می‌گردد و به تنهایی نمی‌تواند مفید علم باشد.

کلام خواجه نیز خالی از اشکال نیست. وی می‌گوید: «أَمَّا أَطَّلَاعُهُ عَلَى الْغَيْبِ فِي

النوم فيدلّ عليه التجربة والقياس»؛ در حالی که صورت صحیح آن چنین است: «أما اطلاع على الغيب فيدلّ عليه التجربة والقياس»؛ یعنی یا باید «في النوم» را برداشت و یا گفت: «أما اطلاع على الغيب في النوم فيدلّ عليه التجربة» که قیاس برداشته می‌شود؛ چون قیاس نمی‌تواند موضوع خاص و جزئی (خواب) را ثابت کند، بلکه تجربه است که آن را مستدل می‌سازد.

نقد دیگری که بر دیدگاه شیخ وارد است این است که عارف به عالم قدس اتصال می‌یابد؛ نه آن که عالم غیب در نفس وی مرتسم گردد و بر آن نقش زند؛ چرا که در آن عالم از نقش و صورت خبری نیست و بیان ابن سینا با عالم مثال مناسبت دارد؛ زیرا انتقاش بیش از مثال را در بر نمی‌گیرد.

وجود مقتضی و استعداد و زوال حایل که دو عامل معدّ اتصال است به سالک باز می‌گردد و نه به غایت؛ زیرا در عالم بالا هم مقتضی موجود است و هم فعلیت کمال هست و با وجود استعداد و رفع مانع از نفس است که نفس به فعلیت کمال دسترسی می‌یابد؛ از این رو می‌فرماید «واعبد ربك حتى يأتيك اليقين»^۱ شما عبودیت داشته باش، یقین خود می‌آید و آنچه مهم است داشتن عبودیت است که زمینه را برای فراهم آمدن یقین آماده می‌سازد. بر این اساس، دو شرطی که شیخ از آن ذکر می‌کند؛ یعنی استعداد و رفع مانع، به جهت فاعل - سالک - است و گرنه از جهت غایت و عالم قدس مقتضی و فعلیت کمال موجود است.

در این جا باید دو نکته را در نظر داشت: یکی این که استعدادها متفاوت است. شخصی که به هیچ وجه استعداد ارتباط با غیب را ندارد، هرچه تلاش کند راه به جایی

نمی‌برد. پس در مرحله‌ی نخست باید استعداد و زمینه‌ی چنین امری را داشت و دیگر این که در مرحله‌ی بعد باید مانع را برطرف نمود؛ از مانع نفسی، طریقی و وصولی گرفته تا نبود مریی و مانند آن.

با وجود استعداد و رفع مانع برای وصول مشکلی نیست و در باب اسماء الحسنی گفته‌ایم: هر کسی باید در شناخت خود دقت کند و خود را بسنجد و استعداد و موانع خود را به دست آورد تا بداند چرا پنجاه سال نماز خوانده؛ ولی خدا یا پیغمبر یا ملکوت و جبروتی ندیده است، بلکه خود را نیز گم کرده! چنین شخصی مشکل داشته است و باید در پی شناخت مشکل خود برآید.

در پایان این بحث شایسته است گفته شود: نفس باید صافی باشد تا بتواند با عالم قدس ارتباط یابد و مهم این است که نفس با تلنگری نجس نشود.

متأسفانه، بیش‌تر کسانی که در پی سلوک و علم هستند تا تلنگری می‌خورند نجس می‌شوند. اگر دیوانه‌ای به اهل سلوک تندی نماید، و وی باز گردد و پاسخ او را با ناراحتی بگوید، پس وی نیز دیوانه است و این همان تلنگر و نجس شدن است و چنین کسی به هیچ جا نمی‌رسد.

معرفت و شناخت موارد جاذبه و دافعه از داشتن آن سنگین‌تر است. کسی که بگوید: من انسان باطمأنینه‌ای هستم و هر کس بر سرم سنگ بزند هیچ نمی‌گویم، انسان مهملی است. مهم این است که انسان بداند کجا نباید ضربه‌ای بخورد و کجا باید طعم تلخ سیلی و مزه‌ی جام زهر را بچشد و فهم آن برای هر کسی آسان نیست و به همین خاطر است که معرفت بالاتر از عمل است. گناه نکردن خیلی خوب و مهم است؛ ولی شناخت گناه مهم‌تر است. اول باید دانست که چه چیزی گناه است و چه چیزی گناه نیست. تشخیص

این امر بسیار مهم است . خوب بودن مهم است ، فهم خوب داشتن خیلی مهم تر است . به همین خاطر ، قاطبه‌ی اهل حکمت و معرفت می‌گویند معرفت با عمل قابل مقایسه نیست . اولیای معصومین علیهم‌السلام چنین بوده‌اند . حضرت امیرمؤمنان علیه‌السلام در جایی خم می‌شود تا به پشتش روند و در جای دیگر کسی نمی‌تواند با او سخن بگوید و گاه زبان امیرمؤمنان علیه‌السلام از ذوالفقار تیزتر است .

۱۰- اِشَارَةٌ: شرایط وصول به عالم غیب

«ولنفسك أن تنتقش بنقش ذلك العالم بحسب الاستعداد وزوال الحائل ،
وقد علمت ذلك فلا تستنكرن أن يكون بعض الغيب ينتقش فيها من عالمه ،
ولأزيدنك استبصاراً» .

شیخ در گذشته برای اثبات امکان اخبار از غیب دو دلیل آورد : یکی شواهد طبیعی خواب و رؤیا بود و دیگری اتصال نفس به واسطه‌ی صفا و تجرد به عالم بالا که مفاد قاعده‌ی «تعرف الاشياء بأسبابها» می‌باشد.

نفس آدمی قوای متضادّ و مختلفی دارد و در هر جهتی که تقویت گردد به صورت قهری از جهت دیگر باز می‌ماند و ضعیف می‌شود و کسی که می‌خواهد بر غیب آگاه شود باید خود را از جهل و کثرات ماده و ظاهر باز دارد و هر چه این موانع استقرار را از خود برطرف کند ، به باطن نزدیک‌تر می‌شود و هم‌چنین هرچه به باطن روی آورد از ظاهر باز می‌ماند و تنها افراد بسیار اندکی هستند که به مقام جمعی می‌رسند و همه‌ی قوای متضاد را در خود جمع می‌آورند و به مقام واحدی دست پیدا می‌کنند که همه سر حریف هستند و به یک لحظه بالا می‌روند و لحظه‌ای پایین می‌آیند و در هر لحظه در

کاری هستند. اینان همان محبوبان هستند که خدا به آن‌ها عنایت می‌کند که به هر کجا پا می‌گذارند فعلیت وجود دارند، و برای آن رنج و زحمت بسیاری نمی‌بینند.

خبر دادن اولیای خدا از غیب، امر محالی نیست و شدنی است؛ البته این امر برای هر کسی امکان ندارد و با دو شرط وجود مقتضی و رفع مانع حاصل می‌شود که چگونگی آن را سیر و سلوک در منازل مشخص می‌سازد و شیخ در فصل‌های آینده به آن می‌پردازد.

شرح خواجه

«أقول: هذا الفصل مشتمل على تقرير المقدمة الثانية التي أشرنا إليها في الفصل السابق. وقد جعل ارتسام الغيب في النفس الإنسانيّة مشروطاً بشرطين: وجوديّ، وهو حصول الاستعداد، وعدميّ، وهو زوال الحائل؛ لأنّ قابلية النفس إنّما يتمّ بهذين الشرطين، والفعل الصادر عن الفاعل التامّ إنّما يجب عند وجود قابل قد تمّت قابليّته، فاذا ارتسام الغيب في النفس الإنسانيّة واجب عند حصول هذين الشرطين، لكنّ البحث عن هذين الشرطين يستدعي تفصيلاً، والشيخ نبّه على ذلك بعد هذا الحكم الاجمالي في عدّة فصول».

ابن سینا در این اشاره مطلب پیشین را پی می‌گیرد و آن این که نفس انسانی قادر است هر چه در مبادی عالی منقوش است را در خویش مرتسم سازد و این امر را مشروط به دو شرط می‌داند: یکی حصول استعداد و دیگری زوال مانع که اولی وجودی و دومی عدمی است؛ چرا که قابلیت نفس با تحقق این دو شرط تمام می‌شود و زمانی که نفس قابلیت پیدا نمود، فاعل تام (حق تعالی) بر خود لازم می‌داند به چنین نفسی افاضه‌ی فیض نماید و از آن جایی که بحث از این دو شرط احتیاج به شرح و بسط بیشتر دارد، شیخ در چند فصل بعدی به شرح و تفصیل این دو شرط می‌پردازد.

با دو شرط یاد شده قابلیت سالک تمام می‌شود و چون فاعل نیز تام است و به کسی

بخل ندارد آن را بر وی افاضه می‌نماید .

۱۱ - تنبیه: تعامل و تنازع نفس با قوای خود

«القوى النفسانيّة متجاذبة متنازعة ؛ فإذا هاج الغضب شغل النفس عن الشهوة وبالعكس ، وإذا تجرّد الحسّ الباطن لعمله لقلة شغل عن الحسّ الظاهر فيكاد لا يسمع ولا يرى وبالعكس .

وإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل إليه ، فانبتّ دون حركته الفكرية التي تفتقر فيها كثيراً إلى آله عرض أيضاً شيء آخر ، وهو أنّ النفس أيضاً إنّما تنجذب إلى جهة الحركة القوية فتتخلّى عن أفعالها التي لها بالاستبداد ، وإذا استمكنّت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها خارت الحواس الظاهرة أيضاً ، ولم يتأدّ عنها إلى النفس ما يعتدّ به .»

قوای نفسانی یک‌دیگر را جذب می‌کنند و با هم در تنازع و درگیری هستند ؛ پس وقتی که غضب و خشم تحریک شد ، نفس از شهوت روی می‌گرداند و برعکس ، هرگاه شهوت پیدا شود غضب فرو می‌نشیند و زمانی که حس باطن به واسطه‌ی عمل باطنی مجرد می‌شود ، تقریباً نمی‌شنود و نمی‌بیند و تجرد آن به خاطر کم نمودن اشتغال حس ظاهری است و برعکس ، توجه و اشتغال به حسّ ظاهر ، مانع توجه به حس باطن می‌گردد و زمانی که حس باطن به سوی حس ظاهر جذب شود ، این امر باعث می‌گردد که عقل از آلت خود (فکر) به سوی ظاهر برگشته و از حرکت خود که در آن به آلت نیازمند است ، باز بماند .

با اشتغال نفس به حس ظاهر، حادثه‌ی دیگری رخ می‌دهد و آن این که نفس نیز به طرف حرکت قوی‌تر کشیده می‌شود؛ در نتیجه، نفس از افعال خاص خود (تعقل) خالی می‌گردد و این امری است قه‌ری، و زمانی که نفس توانست حس باطن را تحت تصرف خود ضبط و حفظ نماید حواس ظاهری سست و ضعیف می‌شود و چیز قابل ملاحظه‌ای از آن به نفس باز نمی‌گردد.

انسان قوای مختلف دارد و این قوا گاه یک‌دیگر را جذب می‌کنند و گاه با هم درگیر می‌شوند و برای نمونه، با رو نمودن شهوت به وی، غیرت از او برداشته می‌شود و یا با رویکرد غضب به او، عقل وی از دست می‌رود و یا شهوت از او زایل می‌شود. شهوت ثقل و سنگینی دارد و غضب خفت. آدمی که زود غضب می‌کند رطوبت بدن وی اندک است؛ و آن که دیر غضب می‌کند بر عکس است.

در مثالی دیگر، چون حس باطن به واسطه‌ی عمل باطنی مجرد شود تقریباً نه می‌شنود و نه می‌بیند و بر این اساس خواب نمی‌بیند تا در تجرد تقویت شود.

انسان با انجام اعمال باطنی به طرف تجرد متوجه می‌شود و از التفات حس ظاهر کاسته می‌شود و دیگر در خود نیست و هر چه صدا زده شود نمی‌شنود و می‌بیند ولی اطراف خود را نمی‌بیند؛ وی به فعل باطنی خود مشغول است، جایی است که گویا ظاهر از دست وی رفته است و هیچ سیطره‌ای بر ظاهر خود ندارد و گاه اشتغال به ظاهر سبب می‌شود که باطن را نبیند و گاه چنان به ظاهر مشغول می‌شود که به هیچ وجه نمی‌تواند خود را پیدا کند. پس وقتی حس باطن به حس ظاهر جذب شد و باطن به ظاهر توجه کرد، عقل و ابزار آن که فهم است از باطن به صورت کامل منصرف می‌شود و نمی‌توان آن را به باطن توجه داد و افزوده بر این، نفس به طرف حرکتی قوی جذب می‌شود؛ چرا که

اگر در حالت اعتدال بود و هم باطن و هم ظاهر را حفظ می‌کرد نیروی آن تجزیه می‌شد؛ ولی حال که به ظاهر سوق پیدا کرده گویا باطن آن نیز به ظاهر تبدیل شده است و نفس نیز ظاهری می‌شود و در نتیجه از افعال باطنی خود تخلیه می‌گردد.

وقتی نفس منحصر و بسته شد و حس باطن، تحت تصرف این حرکت قوی (حس ظاهر) قرار گرفت حواس ظاهری سست و ضعیف می‌شود؛ چون باطن که در حکم ریشه است از دست رفته است. اگر باطن قوی باشد ممکن است ظاهر ضعیف شود؛ ولی وقتی باطن از دست می‌رود، ظاهر نمی‌تواند امتداد پیدا کند و حواس ظاهری سست می‌شود و کاری را که مناسب اوست و لازم است که داشته باشد نمی‌تواند انجام دهد.

به عبارت دیگر، آن‌گاه که باطن ضعیف شود و به ظاهر آید، ظاهر در ابتدا تا اندازه‌ای قوی می‌گردد؛ ولی وقتی باطن از بین برود ظاهر نیز افول پیدا می‌کند و این‌گونه نیست که بتواند به صورت دایم در ظاهر باقی بماند.

از این رو قوت نفس به باطن آن است و کسی که به باطن گرایش پیدا کرده زودتر می‌شود ظاهر را به او نشان داد و کسی که به ظاهر گرایش دارد، دیرتر می‌شود باطن را به او نشان داد و به همین سبب کسانی که به ظاهر رو می‌کنند و اهل دنیا می‌شوند، نمی‌توانند اشباع وجود پیدا کنند و فقط دور می‌گردند و هم چنین می‌گوید: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيِي﴾ و سخن از هلاکت سر می‌دهد: ﴿وَمَا يَهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾. اما وقتی که به باطن توجه شود؛ هرچند ظاهر از دست می‌رود، ولی باطن افول نمی‌یابد.

نتیجه این که اگر باطن دنبال شود؛ هرچند ناقص است، به ظاهر نیازی ندارد و باطن

باقی می ماند؛ اما چنانچه باطن خراب شود و از دست رود، ظاهر تا جای محدودی کشش دارد و بدون باطن دوامی ندارد و سیر آن تمام می شود.

شرح حکیم طوس

«أقول : الموعود في الفصل السابق مبنيّ على مقدّمات : منها ما ذكره في هذا الفصل ، وهو أنّ اشتغال النفس ببعض أفاعيلها يمنعها عن الاشتغال بغير تلك الأفاعيل ، وهو المراد من قوله : «القوى النفسانيّة متجاذبة متنازعة» ، وتمثّل بالغضب والشهوة ثمّ بالحسّ الباطن والظاهر . ولما كان تعلق المطلوب بالمثال الأخير أكثر ، أعاده ليذكر أحكامه . وبدء باشتغال النفس بالحسّ الظاهر عن الباطن بقوله : «وإذا انجذب الحسّ الباطن إلى الحسّ الظاهر أمال العقل آله» ؛ أي : جعل الانجذاب الفكر الذي هو آلة العقل في الحركة العقليّة ، مميلاً للعقل نحو الظاهر منبثّاً منقطعاً دون تلك الحركة المفتقرة إلى الآلة . وفي بعض النسخ «أمال العقل إليه» ؛ أي أمال ذلك الانجذاب العقل إليه ، وفي بعض النسخ : «أضلّ العقل آله» ؛ أي أضلّ في سلوكه سبيله بحركته تلك . ثمّ قال : «وعرض أيضاً شيء آخر» ؛ أي وعرض مع اشتغال النفس بالحسّ الظاهر واستعمالها الفكر فيما تدركه شيء آخر ، وهو تخلّيتها عن أفعالها الخاصّة ؛ يعني التعلّل . ثمّ ذكر أحكام عكس هذه الصورة ، وهو اشتغال النفس بالحسّ الباطن عن الظاهر ، فقال : «وإذا استمكنت النفس من ضبط الحسّ الباطن تحت تصرّفها خارت الحواسّ الظاهرة» ؛ أي ضعفت ، يقال : «خار الحرّ والرجل» ؛ أي ضعف وانكسر ، وفي بعض النسخ : «خارت» ؛ أي تحيّرت في أمرها . والباقي ظاهر» .

اگر نفس به بعضی از افعال خود مشغول شود ، از افعال دیگر منصرف می گردد و از این رو ، قوای نفسانی بایکدیگر در تنازع هستند ؛ مانند غضب ، شهوت ، حس باطن و حس

ظاهر که اگر غضب پدید آید، نفس از شهوت روی می‌گرداند و نیروی شهوت تحریک نمی‌گردد و عکس آن نیز صادق است؛ یعنی اگر شهوت تحریک شود، غضب فرو می‌نشیند. هم‌چنین در صورتی که نفس به حس ظاهر بپردازد و از حس باطن روی گرداند، باعث می‌شود که ابزار عقل (فکر) خرد را به سوی ظاهر برگرداند و آن را از حرکت فکری خود باز دارد و به عکس، چنان‌چه به حس باطن بپردازد، از حس ظاهر روی گردان می‌شود و در نتیجه حس ظاهر ضعیف می‌گردد.

نقد نگارنده به کلام شیخ

ابن سینا گفت: «هرگاه غضب تحریک شود، نفس از شهوت روی می‌گرداند و عکس آن نیز هم‌چنین است یا هنگامی که حس باطن مجرّد شود، نفس از حس ظاهر رو می‌گرداند و عکس آن نیز صادق است». این گزاره کلی نیست و تنها نسبت به مردم عادی صادق است؛ چرا که ممکن است کسی هنگام تحریک غضب، نه تنها نفس او از شهوت روی گردان نباشد؛ بلکه پدید آمدن غضب، ابتدای تحریک شهوت در او باشد؛ برای مثال، بروز غضب در کسی که دارای سادیسیم است، ابتدای بروز شهوت در او می‌باشد و این امر در حس باطن و حس ظاهر نیز صادق است و نباید توهم شود که اجتماع آن دو به سبب بیماری است.

نفوس کامل و نفوسی که استعداد قوی دارند؛ بلکه دارای نبوغ هستند، غضب و شهوت در آنان با هم تحریک می‌شود. شهوت چنین افرادی در حین نگرانی شدید، تحریک می‌شود و غضب، شهوت او و شهوت، غضب او را تحریک می‌کند و شهوت با غضب در او ترکیب می‌شود. یا کسی که ناراحت می‌شود شروع به خوردن می‌کند و از غذا سیر نمی‌شود، انسانی معمولی نیست، و باید وجود آنان را مغتنم شمرد. هم‌چنین است انسانی

که در اوج ناراحتی ناگهان خوشحال می‌شود و یا خوشحال است و ناگاه ناراحت می‌گردد و یا در زمان خنده می‌گرید و یا گریه را با خنده جمع می‌کند. در این زمینه، بحث‌های روان‌کاوی بسیاری است که مجال پرداختن به آن نمی‌باشد.

غضب با شهوت تفاوت دارد و شهوت کم می‌تواند غضب را تحت شعاع خود قرار دهد؛ زیرا غضب مثل بنزین می‌ماند که تا آتش به آن می‌رسد می‌سوزد؛ ولی شهوت مثل ماده‌ای سنگین است و رطوبت دارد و در روان‌کاوی این بحث دنبال می‌شود که چه نوع شهوتی را می‌شود با غضب کنترل نمود و همین‌طور است عکس آن که به‌طور عمومی چنین است.

۱۲- تنبیّه: حس مشترک و رؤیت صورت

«الحسّ المشترك هو لوح النقش الذي إذا تمكّن منه صار النقش في حكم المشاهد، وربما زال الناقش الحسّي عن الحسّ بقيت صورته وهيأته في الحسّ المشترك فبقي في حكم المشاهد دون المتوهّم . وليحضر ذكرك ما قيل لك في أمر القطر النازل خطأً مستقيماً وانتقاش النقطة الجوّالة محيط دائرة، فإذا تمثّلت الصورة في لوح الحسّ المشترك صارت مشاهدةً، سواء كان في ابتداء حال ارتسامها فيه من المحسوس الخارج، أو بقائها مع بقاء المحسوس، أو ثباتها بعد زوال المحسوس، أو وقوعها فيه لا من قبل المحسوس إن أمكن.»

بحث درباره‌ی اثبات اخبار از غیب است و در این رابطه، شیخ حس مشترک را دلیل می‌آورد تا ثابت کند می‌شود چیزی را که با چشم سر دیده نمی‌شود با حسی باطن دید. شیخ در فصل نهم نمط سوم که قوای انسانی را اثبات کرد، از حس مشترک (بنتاسیا) نیز

نام برد و گفت: انسان قوه‌ی خیال، قوه‌ی واهمه و قوه‌ی حافظه دارد و افزوده بر آن دارای حس مشترک نیز می‌باشد. حس مشترک مرکز صورت‌هایی است که در آن قرار می‌گیرد و با چشم دیده می‌شود. برای نمونه، وقتی آتش گردان چرخانیده می‌شود، دایره‌وار دیده می‌شود و یا دانه‌ی باران وقتی که فرود می‌آید به شکل خط مستقیم به نظر می‌رسد؛ این در حالی است که آتش گردان هر لحظه در مکانی قرار دارد و نیز قطره‌ی باران قطره‌ای بیش نیست. با این دو مثال، وجود حس مشترک ثابت می‌شود؛ زیرا با دیده شدن قطره‌ی باران، صورت آن به حس مشترک داده می‌شود و حرکت موضع اول با موضع دوم و سوم و تا آخر در یک جا دیده می‌شود و در این صورت، نقطه به شکل خط و آتش به شکل دایره دیده می‌شود؛ چرا که چشم نمی‌تواند بیش از یک آن و بیش‌تر از دیده شده‌ی خود را ببیند؛ پس دایره‌وار دیدن آتش گردان کار چشم نیست، بلکه انتقالی است که چشم از این نقطه به حس مشترک و نفس می‌دهد و نفس یا حس مشترک این حالات متعدد را به هم متصل می‌کند و دایره یا خط دیده می‌شود. از این بیان استفاده می‌شود که می‌توان رؤیت از طریق غیر چشم داشت و چیزهایی را دید که چشم آن را نمی‌بیند.

صورت‌گری حس مشترک دو عامل دارد: یک عامل آن همان بود که گذشت که امری خارجی بود و یا سبب آن امری داخلی است اختلالات روانی برخی از بیماران است که چیزهایی را می‌بینند که نه می‌شود گفت نیست، و نه می‌شود گفت که موجود است و چهره‌ای عمومی دارد. اختلالات نفسانی باعث می‌شود چنین صورت‌هایی در حس مشترک قرار گیرد و در آن جا شکل یابد و ممثّل و قابل رؤیت گردد.

شیخ در این عبارت گوید: حس مشترک ظرف صورت است که وقتی برای آن تمکن حاصل شود نقش و صورت را در حکم مشاهده قرار می‌دهد و آن را فعلیت می‌بخشد؛ اگرچه چشم بسته باشد و به عنوان نمونه، یک وقت با چشمان باز خانه‌ای رامی‌نگرید و

یک وقت چشمان خود را می‌بندید و خانه‌ای را که پیش از این دیده‌اید می‌بینید، که این دیدن بدون چشم به وسیله‌ی همان حس مشترک صورت می‌پذیرد.

این صورت، توهم یا خیال نیست، بلکه مشاهده است، اما مشاهده‌ای که با چشم انجام نمی‌پذیرد و آنچه نشان‌گر صورت است، حس مشترک نام دارد.

دلیل بر وجود حس مشترک آن است که قوه‌ی واهمه و خیال صورت‌گراست و وهم صورت جزئی و معنا و خیال، تمثّل و صورت را می‌آفریند و حس مشترک این صور و معانی جزئی را در خود نگاه می‌دارد و حافظه نیز پشتیبان آن است و در واقع، حس مشترک جایگاه صورت است که حافظه آن را نگاه می‌دارد و چون یک قوه به تنهایی نمی‌تواند همه‌ی این کارها را انجام دهد؛ از این رو این بحث پیش می‌آید که آیا یک قوه است که حیثیات مختلف دارد و از هر جهت کاری می‌کند یا نه، قوای متعددی در انسان هست که هر قوه‌ای کار خود را انجام می‌دهد؟ در نمط سوم گذشت که در انسان قوای متعددی هست که همه‌ی این قوا گرچه همه با نفس متحد است، نفس به تعداد مراتب و خصوصیات، قوای متعدد دارد.

جناب شیخ در ادامه گوید: در فصل نهم نمط سوم گفتیم که چطور قطره‌ی باران به هنگام نزول به صورت خطی مستقیم در می‌آید و نیز آتش گردان به هنگام چرخش شکلی دایره‌وار به خود می‌گیرد و گفته شد که این امر در حس مشترک نقش می‌بندد.

شرح محقق طوسی

«هذه مقدّمة أُخرى، وهي تذكير ما تقرّر فيما مرّ من فعل الحسّ المشترك، وهو أنّ المرتسم فيه يكون مشاهدًا مادام مرتسمًا فيه، وللارتسام سبب لا محالة إمّا من داخل وإمّا من خارج، والذي يحدث مع حدوث السبب كحصول صورة القطر النازل في الخيال عند مشاهدته في مكانه الأوّل. ويبقى تارةً مع بقاء السبب كبقاء صورته المنتقلة

إلى مكانه الثاني عند مشاهدته في مكانه الثاني، وتارةً مع زوال السبب كبقاء صورته الكائنة في مكان الأوّل عند مشاهدته في مكانه الثاني. وهذه الأمور الثلاثة ظاهرة الوجود، فإنّ مشاهدة القطر النازل خطأً لا يتمّ إلاّ بها. وأمّا الارتسام الذي يكون من سبب داخل فمحتاج إلى ما يدلّ على وجوده كما سيأتي، ولذلك لم يجزم الشيخ في هذا الفصل بوجوده».

این تنبیه، مقدمه‌ای دیگر در بیان وصول انسان به غیب است و همان‌گونه که گذشت^۱ به کارویژه‌ی حس مشترک اشاره دارد.

سبب ارتسام صور در حس مشترک یکی از چند امر زیر است :

۱- سبب از داخل باعث ارتسام صورت در حس مشترک است (که این قسم در فصل بعدی بیان خواهد شد).

۲- سبب در ابتدای حالت ارتسام صورت در حس مشترک از ناحیه‌ی محسوس خارجی است؛ مانند: قطره‌ی باران و آتش‌گردان.

۳- سبب در حالت بقای صورت حاصله به سبب بقای محسوس خارجی است؛ مانند: بقای صورت منتقله به مکان دوم خود.

۴- سبب در حالت ثبات آن صورت و بعد از زوال محسوس خارجی است.

۱۳- إشارة: سبب داخلی ارتسام صور

﴿قد يشاهد قوم من المرضى والممرورين صوراً محسوسة ظاهرة، ولا نسبة لها إلى محسوس خارج، فيكون انتقاشها إذاً من سبب باطن أو سبب مؤثر﴾

في سبب باطن . والحس المشترك قد ينتقش ايضاً من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهم كما كانت هي ايضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهم من لوح الحس المشترك وقريباً ممّا يجري بين المرايا المتقابلة .

این اشاره سبب داخلی ارتسام صور در حس مشترک را بیان می‌دارد . بیماران روانی یا کسانی که دارای اختلالات عصبی هستند ، تخیلاتی را مشاهده می‌کنند بدون آن که چیزی در خارج باشد ، و از این رو سبب آن باطنی و داخلی است . این صورت‌ها ارتباط مابشری با چشم ندارد ، بلکه آن صورت از باطن به حس مشترک می‌رسد و قوه‌ی متخیله چنین کاری را انجام می‌دهد و برای نمونه ، ترس در نفس تأثیر می‌گذارد و نفس نیز با تأثیر در قوه‌ی خیال صورتی را می‌بیند ؛ به گونه‌ای که کسی را در تاریکی مجسم می‌نماید یا مرده‌ای را در نظر می‌آورد که در این صورت ، ترس در نفس اثر می‌گذارد . گاه حس مشترک چنین صورتی را به باطن می‌دهد و قوای خیالی صورت‌هایی را مشاهده می‌کند بدون آن‌که از خارج تأثیر پذیرفته باشد .

برای چنین بیمارانی می‌توان انصراف از حس مشترک را به دو گونه ایجاد کرد : یا با مانع وی را به حس خارجی مشغول نمود و یا حس باطنی وی را از آن کار باز داشت و حس مشترک را که قابل است به حس ظاهری متصل کرد یا قوه‌ی خیال را که فاعل است به فکر ، وهم و اموری از این قبیل مشغول کرد و در این صورت این قوا نمی‌تواند به حس مشترک صورت بدهد .

بر این اساس است که باید گفت اخبار از غیب ممکن است ؛ زیرا اخبار ، تنها از راه چشم و خارج محسوس نیست و صورت ذهنی ، خود واقعیتی محسوس است که دیگران

آن را نمی بینند و با توجه به این نکته است که باید گفت : به دست آوردن علم و اطلاع ، به طریق چشم و مشاهدات حسی منحصر نیست و ممکن است کسی چیزی را ببیند که در خارج نباشد .

شرح جناب خواجه

«أقول : يريد إقامة الدلالة على وجود الارتسام الخيالي من السبب الداخلي . وتقريره : أن الصور التي يشاهدها المبرسمون من المرضى مثلاً والذين غلبت المُرّة السوداء على مزاجهم الأصلي ممّن يعدّ من الأصحاء ليست بمعذومة ؛ لأنّ المعدوم لا يشاهد ، ولا بموجودة في الخارج وإلاّ لشاهدها غيرهم . فهي مرتسمة في قوّة باطنة من شأنها أن ترسم الصور المحسوسة فيها ، وهي المسماة بالحسّ المشترك وارتسامها فيه ليس بسبب تأدية الحواسّ الظاهرة ، فهو إذن إمّا من سبب باطن ؛ يعني القوّة المتخيّلة المتصرّفة في خزّانة الخيال أو من سبب مؤثّر في سبب باطن ؛ يعني النفس التي يتأدّى الصور منها بواسطة المتخيّلة القابلة لتأثيرها إلى الحسّ المشترك على ما سيأتي .

وإذا ثبت هذا ثبت أنّ الحسّ المشترك ينتقش من الصور الجائلة في معدن التخيل والتوهّم ؛ أي الصور التي تتعلّق بها أفعال هاتين القوتين ، فإنّ المتخيّلة إذا أخذت في التصرف فيها ارتسم ما يتعلّق تصرّفها ذلك به من الصور في الحسّ المشترك كما كانت هي أيضاً تنتقش في معدن التخيل والتوهّم من لوح الحسّ المشترك ؛ أي ينتقش ما يتعلّق بالخيال والوهّم من تلك الصور أو لواحقها فيهما عند حصول تلك الصور في الحسّ المشترك من الخارج ؛ وهذا يشبه تعاكس الصور في المرايا المتقابلة . فهذا ما في الكتاب .

وقول الفاضل الشارح : «تجويز مشاهدة ما لا يكون موجوداً في الخارج سفسطةً»

معارض بمثلثه ، فإن إنكار مشاهدة المرضى لتلك الصور أيضاً سفسطة ، والقوانين العقلية كافية في الفرق بين الصنفين» .

شیخ می خواهد دلیلی بر وجود ارتسام خیالی از سبب داخلی اقامه کند . تقریر این اشاره چنین است که صورت هایی که بیننده ی آن ها کسانی هستند که اختلال روانی دارند و یا کسانی که بیوست و حرارت (تب) بر آن ها غلبه پیدا کرده است به هذیان و رؤیت می افتند که نمی شود گفت دیده های آنان دروغ است و وجود ندارد ؛ زیرا اگر معدوم بود دیده نمی شد ، پس این صورت ها در قوه ای باطنی است که صورت های محسوس در آن نقش می پذیرد و به آن حس مشترک می گویند و چون سبب این ارتسام حواس ظاهری و خارج نیست ؛ پس یا از سبب باطنی است ؛ یعنی همان قوه ی متخیله که در خزانه ی خیال تصرف می کند و آن خزانه ی خیال ظرف صورت است و متخیله ، خود آن قوه است یا از سببی است که در سبب باطن تأثیر می گذارد ؛ یعنی از نفسی است که صورت از آن به واسطه ی قوه ی متخیله ظاهر می شود و آن قوه ، پذیرای تأثیر نفس در حس مشترک است و بر این اساس ، نفس و قوه ی متخیله هر دو در حس مشترک اثر می گذارد .

حس مشترک می تواند بدون این که چیزی از خارج بگیرد ، چیزی را در خود ببیند و در نتیجه باید گفت : حس مشترک از صورت هایی که رفت و آمد می کند نقش می گیرد و متخیله در آن صورت ها تصرف می کند و متخیله صورت را به واسطه ی حس مشترک در آن منتقش می نماید ؛ پس قوه ی متخیله فاعل و حس مشترک ، قابل است و صورت در آن ریخته می شود ، همان طور که عکس آن نیز ممکن است ؛ یعنی حس مشترک صورت می دهد و این صورت ها در معدن تخیل و توهم نقش می بندد .

بنابراین ، هم حس مشترک به قوه ی متخیله و متوهمه و هم قوه ی خیال و واهمه به

حس مشترک صورت می‌دهد و حس مشترک و قوه‌ی خیال و واهمه مثل دو آینه است که به هم صورت می‌دهند؛ اما با بیان تفاوت که خیال، به صورت غالب لحاظ فاعلی و حس مشترک به صورت غالبی لحاظ قابلی دارد؛ ولی هر دو لحاظ آینه قابلی است. شایان ذکر است حواس باطنی؛ مانند: وهم، خیال و حس مشترک با هم کار می‌کنند و روابط متقابل دارند و به طور متقابل در هم تأثیر می‌گذارند، ولی به صورت معمول، خیال و وهم به حس مشترک صورت می‌دهد و فاعلیت خیال و وهم نسبت به حس مشترک به این معناست؛ یعنی هر سه هم فاعل و هم قابل می‌باشد، ولی حس مشترک در قابلیت و خیال و وهم در فاعلیت غلبه دارد، ولی حس مشترک هیچ‌گاه خود برای خود بدون آن‌که صورتی از خیال یا وهم بگیرد نمی‌تواند صورت بزند؛ زیرا حس مشترک از خود استقلال ندارد و باید تحت فرمان قوای دیگر باشد تا به کار پردازد و این که گاهی به قوای دیگر صورت می‌دهد بعد از قبول صورتی از آنهاست و گرنه پیش از قبول صورت مانند لوح خالی از صورت است و نمی‌تواند برای قوه‌ای صورت بسازد.

اشکال فخر و نقد آن

فخر گوید: بیمار چیزی را می‌بیند که در خارج نیست و این امر سفسطه است؛ زیرا چیزی که در خارج نیست، دیدنی نیز نمی‌باشد. خواه در پاسخ گوید: سخن فخر بی‌اساس است؛ چرا که انسان مجنون وجود دارد و وی چیزهایی را می‌بیند که دیگری آن را نمی‌بیند و مشاهده وی وجود خارجی ندارد. سفسطه آن است که انسان، جنون را انکار کند. بسیاری از چیزها با آن که وجود ندارد، قابل رؤیت از طریق غیر چشم سر است. گفته‌ی فخر معارض دارد و قول خود ایشان سفسطه است؛ چرا که کسی که مشاهدات

بیماران را انکار کند و بگوید: دیوانه‌ها همه دروغ می‌گویند و هیچ چیز نمی‌بینند، به سفسطه گرفتار آمده است. گاه دیوانگان خوبی‌ها و درستی‌هایی دارند که عاقل‌های معمولی آن را ندارند.

۱۴- تنبیه: عوامل بازدارنده‌ی ارتسام صور

«ثم إن الصارف عن هذا الانتقاش شاغلان: حسّي خارج يشغل لوح الحسّ المشترك بما يرسمه فيه عن غيره كأنه يبزّه عن الخيال بزاً وبغصبه منه غصباً؛ وعقلي باطن أو وهمي باطن يضبط التخيل عن الاعتمال متصرفاً فيه بما يعينه فيشغل بالإذعان له عن التسلّط على الحسّ المشترك، فلا يتمكّن من النقش فيه؛ لأنّ حركته ضعيفة لأنّها تابعة لا متبوعة. فإذا سكن أحد الشاغلين بقي شاغل واحد؛ فربّما عجز عن الضبط فتسلّط التخيل على الحسّ المشترك فلوح فيه صور محسوسة مشاهدة».

کسی که به تخیلات مشغول است و برای نمونه، به تماشای ارواح خیالی می‌پردازد؛ خواه به سبب بیماری باشد یا جنون و یا ترس و یا یافتن گنج یا ثروتی فراوان که گونه‌های آن در روان‌کاوی بررسی می‌شود، چه بسا به این خاطر خسته و اذیت شود و خواب به چشمان وی نمی‌آید؛ چرا که باطن و حالات نفسانی او به حرکت افتاده و به وی اجازه نمی‌دهد که خواب در او پیدا شود، حال چنین شخصی که نیازمند درمان است را می‌توان به دو شیوه درمان نمود:

نخست این که صورت حسی یا مانعی از خارج، حس مشترک را از چیزی که صورت را در آن ترسیم می‌کند و صورت می‌زند مشغول نماید. به عبارت دیگر، اکنون که حس

مشترک در چنگال قوه‌ی خیال به دام افتاده و دائم صورت می‌زند، باید مانع خارجی، حس مشترک را از آن صورت رها نماید.

و دو دیگر این که حس مشترک را به فکری عقلی یا وهمی مشغول سازیم تا بازدارنده‌ی خیال از کارویژه‌ی خود باشد. با قوت گرفتن فکر عقلی یا وهمی، خیال تضعیف می‌گردد و از تصرف در حس مشترک باز داشته می‌شود و قوه‌ی خیال به واسطه‌ی اعتقاد و قوه‌ی باطنی که پیدا کرده (خواه عقلی باشد یا وهمی) از این که حس مشترک را به داده‌های خود مشغول سازد منصرف می‌شود.

شیخ گوید: چیزی که مانع و بازدارنده‌ی ارتسام و انتقاش مذکور است دو چیز است: یکی مانع حسی و خارجی است که لوح حس مشترک را به وسیله‌ی چیزی که در آن مرتسم می‌سازد به کلی از خیال سلب می‌کند و آن را می‌رباید و دیگری عقل باطنی یا وهم باطنی است که تخیل را از کار اضطراب آمیز نگاه می‌دارد و در اهداف خود به کار می‌گیرد؛ در نتیجه با اذعان به آن از تصرف و تسلط در حس مشترک باز می‌ماند و نمی‌تواند در حس مشترک نقشی رسم نماید؛ زیرا حرکت تخیل ضعیف است و ضعف آن ناشی از این است که تابع است نه متبوع؛ و هرگاه یکی از دو مانع برطرف شود، یک مانع باقی می‌ماند و چه بسا آن مانع، از نگه‌داری و بازدارنده بودن عاجز گردد و تخیل بر حس مشترک تسلط پیدا کند و صور محسوس و مشهودی را در آن تلویح و تصریح نماید.

شرح حکیم طوسی

«أقول: ارتسام الصور في الحس المشترك عن السبب الباطني يجب أن يدوم مادام الراسم والمرتسم موجودين لولا مانع يمنعهما عن ذلك، ولما لم يكن ذلك دائماً علم أن هناك مانعاً، فنبتّه الشيخ في هذا الفصل على المانع، وذكر أنه ينقسم إلى ما يمنع القابل

عن القبول ، وهو المانع الحسی ، فإنه يشغل الحس المشترك بما يورد عليه من الصور الخارجية عن قبول الصور من السبب الباطني فكأنه يبيزه عن المتخيّلة بزّاً ؛ أي يسلب عنه سلباً ويغصبه غصباً وإلى ما يمنع الفاعل عن الفعل ، وهو العقل في الإنسان والوهم في سائر الحيوانات فإنهما إذا أخذوا في النظر في غير الصور المحسوسة أجبر التفكر أو التخيّل على الحركة فيما يطلبانه وشغلاه عن التصرف في الحس المشترك فهما يضبطان التخيّل أو التفكر عن الاعتمال ، والاعتمال هو العمل مع اضطراب متصرفين فيه بما يعنيهما من الأمور المعقولة أو الموهومة ، أمّا إذا سكن أحد الشاغلين على ما سيأتي فرّما عجز الشاغل الآخر عن الضبط ، فرجع التخيّل إلى فعله ، ولوّح الصور في الحس المشترك مشاهدَةً .

واعترض الفاضل الشارح بأنّ الصغير إن أمكن أن يقبل الصور الكبيرة من غير تشويش أمكن أن يقبل الحس المشترك الصنفين من الصور ، وإن لم يمكن استحالة أن يكون الجزء الصغير من الدماغ محلاً للأشباح العظيمة ، مدفوع بعد ما مرّ بما ذكره في فصل مفرد ، وهو أنّ التفات النفس إلى أحد الجانبين يمنعها عن الالتفات إلى الجانب الآخر» .

نقش بستن صورت در حس مشترک به سبب باطنی تاهنگامی است که علت آن باشد و مانعی برای مرتسم (خیال) نباشد و از آن جا که ارتسام صور در حس مشترک دائمی نیست ، معلوم می شود که مانع نیز وجود دارد و اگر چیزی مانع تصرف خیال در حس مشترک گردد ، شخص مبتلا به دیدن صور خیالی از دیدن چنین صورت هایی باز می ماند .

ایجاد مانع برای قطع ارتباط خیال با حس مشترک به دو صورت است :

الف) مانعی حسی و خارجی که قابل (حس مشترک) را از مقبول (قوهی خیال) منع می کند و حس مشترک را با وارد کردن صور حسی در آن از قبول صور حاصل از سبب

باطنی باز می‌دارد .

ب) آن‌که چیزی فاعل را از فعل منع کند و آن همان عقل در انسان و وهم در انسان و حیوان می‌باشد که خیال را می‌گیرد و مانع فاعل از فعل می‌شود .
عقل و وهم با توجه در غیر صورت‌های محسوس باطنی، فکر و خیال را به حرکتی که عقل و وهم آن را طلب می‌کند مشغول می‌سازد و خیال را از تصرف در حس مشترک منصرف می‌کند و تخیل را در کارکرد ضعیف خود محدود می‌کند؛ خواه از امور واقعی باشد یا وهمی . البته این امر در صورتی است که هر دو مانع خارجی و داخلی کار کند؛ اما اگر یکی از آن دو از کار افتد، چه بسا شاغل به سبب ضعفی که دارد از تصرف در حس مشترک عاجز بماند و تخیل به فعل خود رجوع کند .

اشکال فخر رازی

فخر گوید : همان‌گونه که عقل و مغز ما که کوچک است و می‌تواند صورت‌های بزرگ را پذیرا باشد، حس مشترک نیز چنین توانایی را دارد که هر دو صورت مانع و شاغل و خیال را با هم بگیرد و اگر گفته شود چنین امری ممکن نیست باید گفت مغز نیز چنین توانایی را ندارد و آن را نیز نقض نمود .

پاسخ خواجه

اشکال فخر با آن‌چه خود وی به آن قایل است برطرف می‌شود . وی می‌گوید : علم از مقوله‌ی اضافه است و با التفات نفس به یکی از دو جانب از التفات به جانب دیگر باز می‌ماند .

نقد و ملاحظه‌ی نگارنده

باید از فخر پرسید : مراد شما از مغز و نفس چیست ؟ آیا مراد مغز انسان سالم و قوی است یا مغز انسان ضعیف و مریض ؟ اگر مراد مغز انسان قوی باشد، باید گفت مظهر «لا

یشغله شأن عن شأن» است و خیال و حس مشترک هر دو صورت می‌زند و اگر مراد نفس ضعیفی است که مشکلات مزاجی و روانی دارد، چنین نفسی توانایی ندارد و نمی‌تواند هر دو را با هم داشته باشد و چنان‌چه به یک جانب توجه کند، از جهت دیگر باز می‌ماند. بنابراین، رؤیت و مشاهدات انسانی به کشف و محسوسات خارجی منحصر نیست. اختلالات روانی و نفسانی چیزی را می‌بینند که به چشم سر دیده نمی‌شود. اما کسی که به چنین تخیلاتی گرفتار است یا باید مانع خارجی حس مشترک و قابل را به کاری دیگر مشغول کند و یا باید مانع باطنی خیال و فاعل را به خود مشغول سازد تا حس مشترک از چنین صورت‌هایی رها شود؛ چرا که شاغل ظاهری و باطنی قوی‌تر از خیال است و خیال تابع آن است.

۱۵- إشارة: شواغل نفس

«النوم شاغل للحس الظاهر شغلاً ظاهراً، وقد يشغل ذات النفس أيضاً في الأصل بما تنجذب معه إلى جانب الطبيعة المستهضمه للغذاء المتصرفه فيه الطالبة للراحة عن الحركات الأخرى انجذاباً قد دُلَّت عليه وإنَّها إن استبدت بأعمال نفسها شغلت الطبيعة عن أعمالها شغلاً ما على ما نَبَّهت عليه. فيكون من الصواب الطبيعي أن يكون للنفس انجذاباً ما إلى مظاهر الطبيعة شاغل على أن النوم أشبه بالمرض منه بالصحة، وإذا كان كذلك كانت القوى المتخيَّلة الباطنة قوياً السلطان ووجدت الحس المشترك معطلاً فلوحت فيه النقوش المتخيَّلة مشاهدة، فترى في المنام أحوال في حكم المشاهدة».

گفته شد برای درستی اخبار از غیب دلایل و شواهدی در دست است که شیخ به

شمارش برخی از آن پرداخت تا اثبات نماید رؤیت ، منحصر به ظاهر و محسوسات نیست و می‌توان غیر از ظاهر را نیز دید و از آن که نمونه‌ای از غیب است خبر داد .

نفس آدمی اقتدار وی است و تا نفس اقتدار دارد قوه‌ی خیال به طور طبیعی ضعیف است و اگر قوه‌ی خیال در کسی قوی شود، مشکلی برای آن پیش آمده و نفس خود را جای دیگری هزینه کرده که رو به ضعف رفته ، یا به خواب فرو رفته و یا معده را از غذای بسیاری پر کرده و نفس به کمک طبیعت آمده است تا آن را هضم کند ، یا بیمار شده و نفس خود را به دفع بیماری مشغول کرده و از این روست که به هذیان افتاده است و با وجود قوت نفس ، قوه‌ی خیال ضعیف است ؛ و با ضعف قوه‌ی خیال ، حس مشترک در اختیار نفس و عقل است ؛ ولی با ضعف نفس ، قوه‌ی خیال ، حس مشترک را می‌رباید و در آن صورت می‌زند ؛ صورتی که در خارج نیست .

شیخ در این اشاره به برخی از شواغل اشاره می‌کند . وی می‌گوید :

خواب ، یکی از شواغل است . وقتی شخصی به خواب فرو می‌رود ، خواب ، حس ظاهر وی را مشغول می‌دارد و اقتدار آن از دیدن ، شنیدن و دیگر حواس ظاهری منصرف می‌شود و به باطن مشغول می‌گردد و قوه‌ی خیال تقویت می‌شود و این توانایی را می‌یابد که صورت‌هایی را در حس مشترک پدید آورد .

خواب ، نوعی بیماری و نقص است و بر خلاف بیداری است که از سلامت به شمار می‌رود و تفاوت آن با بیماری این است که خواب مرضی است که در خود طبیعت است ، به طوری که هر کسی باید مقداری بخوابد ؛ ولی در بیماری چنین بایدی نیست . خواب ، نوعی مرضی است که علت آن طبیعی و دایمی است و در واقع مرضی مثل «قضیه‌ی دایمه» است ، وقتی کسی مریض می‌شود لازم نیست دایم مریض باشد ؛ ولی خواب

«قضیه‌ی مشروطه» است و حیات طبیعی انسان مشروط به این است که بخوابد و علت هر دو نوع بیماری نیز این است که نفس مشکل پیدا کرده و برای رفع مشکل و ترمیم طبیعت به خواب یا درمان نیاز دارد، پس خواب نقص کلی است و به همین جهت است که پروردگار عالمیان به: «**لَا تَأْخُذْهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ**»^۱ وصف شده است.

از دیگر شواغل، خود نفس است که با استبداد، شاغل خود می‌شود و به جانب طبیعت منصرف می‌شود؛ زیرا وقتی نفس به غذا نیاز دارد و مزاج غذا را طلب می‌کند، طبیعت باید مزاج را به کار گیرد و در این صورت، نفس باید فراغت داشته باشد تا برای هضم غذا به طبیعت کمک نماید و با این فرایند از اقتدار نفس کاسته می‌شود و خیال می‌تواند به تصرف در حس مشترک پردازد؛ چرا که قوه‌ی خیال وقتی نفس را ضعیف ببیند به خیال‌پردازی رو می‌آورد.

بر این اساس باید گفت: کسی که می‌خواهد نفس خود را در اقتدار عقل بگذارد نباید مزاج و معده را از غذا انباشته کند و نمی‌توان گفت: «**نَأْكُلُ كَثِيرًا وَ نَعْلَمُ كَثِيرًا**»؛ چرا که اگر کم‌تر خورده شود بسیار بیش از این دانسته می‌شد. کسی که خیلی می‌خورد و بسیار می‌فهمد؛ اگر کم‌تر بخورد چه بسیار بیش از آن که می‌فهمد متوجه می‌گردد. خوردن زیاد عقل نمی‌آورد، و پرخوری مانع قوت نفس و ادراک عقل می‌شود. توجه بیش از حد به حس، خوراک و شهوت، عقلانیت انسان را تضعیف می‌کند و حتی بیمار نیز با تقویت و خوردن، قدرت و ادراک پیدا نمی‌کند و در واقع، وی نفس خود را قوی می‌کند و چون نفس قوی می‌شود معلوم نیست که ادراک قوی گردد. انسان وقتی که غذای سالم می‌خورد بدن خود را به فعلیت در می‌آورد و بعد از آن است که ادراک وی شکل می‌گیرد. ادراک و

قوت ادراک مربوط به غذا نیست و غذا تنها بدن و قوا را تکمیل می‌کند. بلکه کسی که صاحب ادراک است، اگر غذا نخورد، ادراک وی ضعیف می‌شود و بنابراین، خوراکی که باعث تعادل مزاج است بقای مزاج را در پی دارد و امساکي فهم را زیاد می‌کند که به اندازه باشد و بدل ما يتحلل را حفظ کند، وگرنه آن نخوردن، از دست دادن ادراک را در پی دارد.

بیماری نیز یکی دیگر از شواغل است؛ چرا که نفس نیروی خود را در جهت درمان بیماری متمرکز می‌کند و از اقتدار نفس کاسته می‌شود و در نتیجه، تخیل قوت پیدا می‌کند و خود را به کارکرد بر روی حس مشترک مشغول می‌کند.

بنا بر آنچه گذشت باید گفت: تا وقتی که نفس آدمی بیدار، هوشیار و سالم است و برای هضم غذا مشکلی ندارد، تخیل در او دارای کارایی چندانی ندارد؛ زیرا حس ظاهر هوشیار و نفس بر آن مسلط و چیره است و در حال اقتدار می‌باشد و تخیل نیز مانند قوای دیگر تابع و مغلوب آن می‌باشد و از تصرف در حس مشترک منصرف می‌گردد، اما با اشتغال نفس به کاری، تخیل قوت می‌گیرد و چیزهای غیر محسوسی را که دیگران نمی‌بینند وی مشاهده می‌کند و می‌تواند از آن خبر دهد و چون اخبار از غیب به این صورت محال نیست؛ اخبار از غیب به شیوه‌های دیگر آن نیز محال نیست و به عبارت دیگر، دلیلی بر محال بودن آن در دست نیست و امکان وقوعی دارد و نمی‌توان گفت: اخبار فقط از محسوسات است؛ چرا که موارد نقض آن بر شمرده شد و امکان عکس آن در همه‌ی مراتب به طور کلی اثبات می‌شود؛ اگرچه اثبات هر یک از مراتب آن نیازمند دلیل است و اگر چنین امری برای بیمار ثابت شد، برای اثبات مورد بحث که اخبار از غیب است کارگشا نیست؛ بلکه تنها امکان این امر را بیان می‌کند.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: يريد أن يذكر الأحوال التي يسكن فيها أحد الشاغلين المذكورين أو كلاهما، وبدء بالنوم فإنَّ سكون الحسِّ الظاهر الذي هو أحد الشاغلين فيه ظاهر غني عن الاستدلال، وسكون الشاغل الثاني أيضاً يكون أكثرياً، وذلك لأنَّ الطبيعة في حال النوم مشغولة في أكثر الأحوال بالتصرف في الغذاء، وهضمه وتطلب الاستراحة عن سائر الحركات المقتضية للإعياء فتبذب النفس إليها بسببين: أحدهما، أنَّ النفس لو لم تنجذب إليها، بل أخذت في شأنها لشايعتها الطبيعة على ما مرَّ فاشتغلت عن تدبير الغذاء فاختلَّ أمر البدن، لكنَّها مجبولة على تدبير البدن فهي تنجذب بالطبع نحوها لا محالة، والثاني، أنَّ النوم بالمرض أشبه منه بالصحة؛ لأنَّه حال تعرّض للحيوان بسبب احتياجه إلى تدبير البدن بإعداد الغذاء وإصلاح أمور الأعضاء، والنفس في المرض تكون مشغولة بإعانة الطبيعة في تدبير البدن، ولا تفرغ لفعلها الخاصِّ إلاَّ بعد عود الصحة. فإذا شاغلان في النوم يسكنان وتبقى المتخيَّلة قويَّة السلطان؛ والحسُّ المشترك غير ممنوع عن القبول فلوَّحت الصور مشاهدة؛ فلهذا قلَّما يخلو النوم عن الرؤيا».

ابن سینا خواسته است احوالی را ذکر کند که در آن یکی از دو شاغل و مانع (حسی و ظاهری) از کار باز بماند و یا هر دوی آن این گونه باشد و از «خواب» که شاغل ظاهری است شروع کرده؛ زیرا در خواب ناتوانی حس ظاهر مسلم است و نیازی به استدلال ندارد و شاغل باطنی ممکن است از میان برود و از منع باز بماند و به طور غالب در حال خواب، انسان دارای تفکرات قوی نمی باشد؛ چرا که طبیعت در حال خواب به تصرف در مزاج و هضم غذا مشغول می گردد و از حرکات مقتضی آن خستگی می یابد و استراحت را می طلبد؛ از همین رو، نفس با طبیعت هماهنگ می شود و به آن متمایل می گردد و سبب

این تمایل یکی از دو امر است :

نخست - نفس اگر جذب طبیعت نشود و مشغول کارهای خود باشد، به طور قهری طبیعت به دنبال نفس کشیده می شود؛ چرا که طبیعت از ایادی نفس است و در نتیجه نفس از تدبیر و هضم غذا روی می گرداند و مجاری بدن مختل می گردد؛ ولی باید گفت که نفس به طور فطری مدبّر بدن است و طبعاً به سوی طبیعت بدن کشیده می شود .

با انصراف نفس، طبیعت که هضم غذا را بر عهده دارد، از کار خود باز می ماند و غذای مورد نیاز بدن هضم نمی شود و در نتیجه با مختل شدن مجاری بدن، نفس مختل می شود؛ چرا که میان نفس و طبیعت هماهنگی برقرار است و نفس باید از طبیعت حمایت کند تا غذا را هضم کند؛ چون بر آن حاکم است و طبیعت تابع نفس است و چون نفس از آن انصراف یابد، طبیعت نیز از کار خود منصرف می گردد و در هضم غذا اختلال پیش می آید و بدن رو به ضعف می رود و در نتیجه نفس نیز تضعیف می شود؛ اما نفس به علت گفته شده مجبور است از طبیعت حمایت کند تا خود را باقی بدارد .

دوم - خواب، بیش تر شبیه به مرض و بیماری است تا آن که شبیه به صحت و سلامتی باشد؛ زیرا خواب حالتی است که به سبب احتیاج نفس به تدبیر بدن به کمک غذا و نیز اصلاح امور اعضا بر نفس عارض می گردد و نفس را آماده می کند تا بدن را تیمار کند و قدرت های از دست رفته ی خود را تجدید نماید .

در حال بیماری، نفس بیش تر به تدبیر بدن می پردازد و به کمک طبیعت می رود و به کار ویژه ی خود نمی پردازد، مگر پس از حصول صحت؛ بنابراین در حال خواب، هر دو شاغل و مانع از کار باز می ماند و قوه ی متخیله قوی و نیرومند باقی می ماند و چون حس مشترک از قبول صور منع نشده است، از این رو صورت هایی در حس مشترک پدید

می آید و به همین جهت است که بیش تر اوقات در خواب، رؤیاهایی مشاهده می گردد. البته، بسیاری از خوابها فراموش می شود و خوابهایی که واضح است یا نزدیک به بیداری دیده می شود در حافظه می ماند و گرنه خوابها بسیار است. کسانی که نفس صافی، خواب سبک و معده ی فارغ دارند؛ بیش تر خواب خود را به خاطر می آورند. هم چنین گناه کاران و کسانی که از لقمه های حرام پرهیز ندارند یا پرخوری می نمایند، بیش تر خوابهای خود را فراموش می کنند. برخی از گناهان، اضطراب، بیماری، درد و غم، خوابها را آشفته می سازد و سبب می شود تنها بخشی از آن به طور آشفته در ذهن بماند و به همین سبب می توان گفت بسیاری از خوابها که دیده می شود تعبیر ندارد و در جهت شناخت بیماری های فرد می توان از آن استفاده نمود.

نقد نگارنده بر کلام شیخ

یک. شیخ گفت: خواب شاغل حس ظاهر است؛ در حالی که خواب شاغل حس ظاهر نیست؛ بلکه در حال خواب، نفس از حس ظاهر منصرف می شود و به همین سبب اقتدار پیدا می کند و فراغت دارد تا قوه ی خیال را تقویت کند و رؤیایی را ببیند؛ پس در واقع خواب زمینه ی تقویت قوه ی خیال را از طریق ایجاد فراغت نفس فراهم می کند و این امر غیر از بیماری است که سبب ضعف نفس می شود.

دو. شیخ فرمود: «وقد يشغل ذات النفس ايضاً في الأصل» گاهی نفس، به خود مشغول می شود؛ اما باید گفت: نفس هیچ گاه به خود مشغول نمی شود؛ بلکه انجذاب محسوسات است که آن را مشغول می دارد و باید به کمک طبیعت برای هضم غذا و طلب راحت و مانند آن بشتابد تا از ضعف خود جلوگیری کند.

۱۶- إشارة: بیماری؛ شاغل نفس

«وإذا استولى على الأعضاء الرئيسية مرض، انجذبت النفس كل الانجذاب إلى جهة المرض، وشغلها ذلك عن الضبط الذي لها، وضعف أحد الضابطين، فلم يستنكر أن تلوح الصور المتخيلة في لوح الحس المشترك لفتور أحد الضابطين».

هرگاه بر یکی از عضوهای مهم و اساسی بدن؛ مانند: چشم یا قلب، بیماری سخت و دردناکی عارض شود، نفس به تکاپو می‌افتد و خود را برای درمان آن هزینه می‌کند و جذب خود می‌شود و آنچه را که در توان دارد برای رفع بیماری و ادامه‌ی حیات خود به کار می‌گیرد و با همه‌ی وجود به سوی بیماری جذب و کشیده می‌شود و از اقتدار خود باز می‌ماند و نمی‌تواند خود را اداره کند و از همین رو، قوه‌ی خیال وی را به خیال‌پردازی وا می‌دارد. البته، اگر اعضای غیر رئیسی بیمار شود یا بیماری پراهمیت نباشد، هرچند نفس به سوی آن توجه می‌نماید؛ اما با همه‌ی توان به جانب آن نمی‌رود و مشکل پیش گفته شده رخ نمی‌نماید.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: معناه ظاهر، وهذه الحالة أقلّ وجوداً؛ لأنّ المرض الذي يكون بهذه الصفة يكون أقلّ الوجود، ومع ذلك لا يكون أحد الشاغلين ساكناً».

معنای کلام ابن سینا روشن است؛ به این بیان که وی از حالتی یاد کرده که کم پیش می‌آید و موارد آن اندک است؛ زیرا چنین بیماری که نفس ناچار شود به سبب آن خود را هزینه‌ی بیماری و عضو اصلی کند به ندرت اتفاق می‌افتد، برخلاف خواب که این گونه

نیست؛ ولی با همه‌ی این اوصاف، در حالت یاد شده یکی از دو شاغل، ساکن و آرام نمی‌باشد؛ بلکه قوه‌ی خیال کار خود را انجام می‌دهد و تقویت می‌گردد و حس مشترك را به کار می‌گیرد و صورت‌هایی را تلویح می‌کند که ممکن است واقعیت خارجی نداشته باشد.

۱۷- تنبیه: کیفیت ارتسام صور

﴿إِنَّهٗ كَلَّمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةً كَانَ انْفِعَالُهَا عَنِ الْمَجَادِبَاتِ أَقْلًا وَكَانَ ضَبْطُهَا لِلْجَانِبِينَ أَشَدَّ ، وَكَلَّمَا كَانَتِ بِالْعَكْسِ كَانَ ذَلِكَ بِالْعَكْسِ ، وَكَذَلِكَ كَلَّمَا كَانَتِ النَّفْسُ أَقْوَى قُوَّةً كَانَ اشْتِغَالُهَا بِالشَّوَاغِلِ أَقْلًا ، وَكَانَ يُفْضَلُ مِنْهَا لِلْجَانِبِ الْآخِرِ فَضْلَةً أَكْثَرَ ، وَإِذَا كَانَتِ شَدِيدَةً الْقُوَى كَانَ هَذَا الْمَعْنَى فِيهَا قَوِيًّا ، ثُمَّ إِذَا كَانَتِ مَرْتَاضَةً كَانَ تَحْفَظُهَا عَنِ مَضَادَّاتِ الرِّيَاضَةِ وَتَصْرَفُهَا فِي مَنَاسِبَاتِهَا أَقْوَى ۞﴾ .

شیخ در این تنبیه دو اصل را عنوان می‌کند:

اصل نخست. هر چه نفس قوی‌تر شود انفعال آن از محاکیات (قوای ظاهر و باطن) یا از مجاذبات (قوایی که نفس را جذب می‌کند؛ مانند: شهوت و غضب) کم‌تر است و هر چه نفس ضعیف‌تر باشد، بیش‌تر منفعل می‌شود و ضبط آن برای جانب ظاهر و باطن یا جانب شهوت و غضب کم‌تر می‌گردد.

اصل دوم. هر چه نفس قوی‌تر باشد شاغل و بازدارنده‌ی آن کم‌تر و هر چه نفس ضعیف‌تر باشد، شواغل آن بیش‌تر است؛ چون وقتی نفس ضعیف است به هر امر جزئی که توجه کند، شاغل نفس می‌شود. قوت نفس با اقتدار و سلامت آدمی برابر است و

ضعف آن نیز مشکلات خود را به همراه دارد. انسانی که می‌گوید: من خیلی کار دارم؛ یعنی من خیلی ضعیفم؛ ولی انسان‌های قوی می‌گویند: ما خیلی کار نداریم، ما هر کاری که لازم باشد به جای خود انجام می‌دهیم؛ بی‌کار نیستیم، کار زیادی نیز نداریم. کارهای آنان معتدل و به اندازه است؛ از این رو کارها را بجا و با آرامش و بدون هرگونه اضطرابی انجام می‌دهند. نفس قوی، اقتدار، وحدت، فراغت و خلوت در آن قوت می‌یابد.

شیخ در ادامه گوید: وقتی نفس قوی شد، اقتدار، وحدت و فراغت بسیار می‌یابد و اگر در عالم ریاضت، مراقبت و توجه بیشتر تری باشد، اقتدار افزونی می‌یابد؛ زیرا وقتی در عالم محافظه، مراقبت، ریاضت و مانند آن است، شاغلی نمی‌تواند مانع آن شود. نفسی که در ریاضت و اقتدار عملی است، اقتدار و محافظت او از چیزهایی که ضد ریاضت است و نیز تصرف آن نسبت به امور متناسب با خود قوی‌تر می‌گردد. مضادات، اقتدار نفس را بیشتر می‌کند و نفس در مناسبات قدرت تصرف بیشتر تری دارد. مضادات ریاضت، هواها و خواهش‌های نفسانی، خواب و خوراک و مانند آن است. فردی که در عالم ریاضت است، غذا به دهان وی مزه نمی‌کند؛ بر خلاف هنگامی که در ریاضت نیست.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: لما فرغ عن إثبات ارتسام الصور في الحس المشترك من السبب الباطني وبيان كيفية ارتسامها في حالتها النوم واليقظة، أراد أن ينتقل إلى بيان كيفية ارتسامها من السبب المؤثر في السبب الباطني، فقدّم لذلك مقدّمة مشتملة على ذكر خاصية للنفس، وهي أنّها كلّما كانت قویة لم يمنعها اشتغالها بأفعال بعض قواها كالشهوة عن أفعال قوی يقابلها كالغضب لا اشتغالها بأفعال بعض قواها عن أفعالها الخاصّة بها، وكلّما كانت ضعيفة

كان الأمر بالعكس . ولما كانت القوّة والضعف من الأمور القابلة للشدّة والضعف كانت مراتب النفوس بحسبها غير متناهية .

قوله : «إنّه كلما كانت النفس أقوى قوّةً كان انفعالها عن المحاكيات أقلّ» ، وفي بعض النسخ : «كان انفعالها عن المجاذبات أقلّ» ، وهذه النسخة أقرب إلى الصواب ، وكأنّ الأولى تصحيف لها . أمّا على الرواية الأولى فبيانه : أنّ المتخيّلة إنّما تنتقل عن الأشياء إلى ما يناسبها من غير توسّط وإلى ما لا يناسبها بتوسّط ما يناسبها بالمحاكاة لا غير . وانفعال النفس عن محاكيات المتخيّلة يشغلها عن أفعالها الخاصّة بها . فذكر الشيخ أنّ النفس كلما كانت قويّةً في جوهرها كان انفعالها عن المحاكاة قليلاً بحيث لا يعارضها المتخيّلة في أفعالها الخاصّة بها ، وكان ضبطها لكلا الفعلين أشدّ .

وأما على الرواية الثانية فمعناه : أنّ النفس كلما كانت أقوى كان انفعالها عن المجاذبات المختلفة المذكورة فيما مرّ كالشهوة والغضب والحواسّ الظاهرة والباطنة أقلّ وكان ضبطها للجانبين أشدّ ، وكلّما كانت أضعف كان الأمر بالعكس ، وكذلك كلما كانت النفس أقوى كان اشتغالها بما يشغلها عن فعل آخر أقلّ ، وكان يفضل منها لذلك الفعل فضلة أكثر .

ثمّ إذا كانت مرتاضةً كان تحفّظها عن مضادّات الرياضة ؛ أي احترازها عمّا يبغدها عن الحالة المطلوبة بالرياضة وإقبالها على ما يقربها إليه أقوى» .

شيخ پس از آنکه از اثبات ارتسام صور در حس مشترک بر اثر سبب باطنی فارغ شد و چگونگی ارتسام این صورتها را در حالت خواب و بیداری بیان کرد می خواهد چگونگی پیدایش این صورتها از سببی که در باطن مؤثر است را بیان کند .

وی در مقدمه‌ی این بحث گوید : نفس هر اندازه قوی باشد ، به همان اندازه موانع را از

سر راه بر می‌دارد و هیچ‌یک از قوای شهوت و غضب، نفس را به خود مشغول نمی‌سازد و هم‌چنین انجام بعضی از کارها مثل خوردن، نفس را از کارهای مناسب و خاص خود مثل فکر کردن باز نمی‌دارد؛ یعنی وقتی نفس قوی شد و اقتدار پیدا کرد، هر کاری را در جای خود انجام می‌دهد و از طرف دیگر، هر اندازه نفس ضعیف‌تر باشد به طور قهری مطلب به عکس می‌شود؛ یعنی شواغل، نفس را از کار ویژه‌ی خود باز می‌دارد و کارها از سیطره‌ی نفس خارج می‌گردد.

چون قوت و ضعف نفس دارای شدت و ضعف است مراتب نفوس نیز به حسب آن شدت و ضعف نامتناهی می‌باشد.

جناب خواجه در ادامه می‌فرماید: در بعضی از نسخه‌ها به جای کلمه‌ی «محاکیات» کلمه‌ی «مجازبات» آمده که بهتر است.

در صورتی که نسخه، «محاکیات» باشد بیان مطلب این‌گونه است که: قوه‌ی متخیله همیشه به چیزهایی رو می‌کند که با آن مناسبت دارد؛ البته بدون واسطه، و نیز به چیزهایی که با خود مناسب نیست نیز با واسطه رو می‌کند؛ یعنی اگر واسطه‌ای در کار نباشد، متخیله کار خود را انجام می‌دهد و اگر واسطه‌ای پیدا شد، تابع واسطه می‌گردد و انفعال نفس از حکایت‌های خیالی، آن را از کار مخصوص خود که تعقل است باز می‌دارد و با خیال‌پردازی از تعقل باز می‌ماند.

در صورتی که نسخه، «مجازبات» باشد بیان مطلب این‌گونه است که هر اندازه نفس قوی‌تر باشد، انفعال جذب‌کننده‌های مختلف؛ مانند: شهوت و غضب و حواس ظاهر و باطن کم‌تر می‌گردد و ضبط و اقتدار نفس نسبت به هر دو جانب (ظاهر و باطن) و یا شهوت و غضب شدیدتر می‌شود و به طور قهری هر اندازه نفس ضعیف‌تر باشد، قضیه به

عکس است و هم‌چنین هر قدر نفس قوی‌تر باشد، اشتغال آن به چیزی که آن را از کار دیگری منصرف سازد کم‌تر می‌گردد و برای جانب غیر شاغل سهم بیش‌تری می‌گذارد؛ به‌ویژه اگر نفس در حال ریاضت باشد، چه این که نفس با ریاضت قوی‌تر می‌شود و موانع ضد ریاضت را بهتر کنار می‌زند و از مسیر مطلوب خود منحرف نمی‌گردد.

با توجه به آن‌چه گذشت، روشن شد که وقتی نفس دارای اقتدار باشد، شواغل آن کاهش می‌یابد و از کارهای خود باز نمی‌ماند. کسانی که می‌گویند: ما کار بسیاری داریم؛ یعنی خیلی ضعیفیم و گرنه آدم قوی مظهر «لا یشغله شأن عن شأن»^۱ است! کسی که می‌گوید خیلی کار دارم؛ یعنی خیلی وامانده‌ام و آن که می‌گوید: من خیلی درس می‌خوانم؛ یعنی خیلی نادانم و کسی که می‌گوید: من خیلی نماز می‌خوانم؛ یعنی من عقب مانده و مفلوکم، و گرنه وقتی که نفس صاحب قوت باشد، چنین نیازها و اقتضاءاتی را ندارد. در اخبار است: «فمن یمت یرنی»^۲ هر که می‌میرد مرا می‌بیند؛ یعنی نه تنها من او را می‌بینم، او هم مرا می‌بیند؛ یعنی وقتی نفس می‌میرد جازم می‌شود و این امر به هنگامی است که نفس قوی باشد و چون نفس قوی باشد، انفعال آن اندک می‌گردد؛ یعنی کار زیادی ندارد. آیه می‌فرماید: «ما خلقت الجنّ والانس إلا ليعبدون»^۳؛ یعنی آفرینش برای عبادت است، ولی در ظاهر تنها کاری که انجام نمی‌شود عبادت است و ما مشغول چیزی هستیم که برای آن خلق نشده‌ایم؛ چون نفس ما ضعیف است و به هر چیزی دل‌بستگی پیدا می‌کند و هر چه را که می‌بیند، هوس می‌کند و عاشق آن می‌شود؛ از این رو مطلوب زیاد می‌شود؛ اما اگر نفس قوت پیدا کند، چیزی غیر از حق تعالی در دل

۱- مصباح المتعجد، ص ۳۰۶.

۲- بحار الانوار، ج ۳، ص ۱۴۱.

۳- ذاریات / ۵۷.

وی نمی‌ماند و نه عاشق چیزی می‌شود و نه هر چیزی را هوس می‌کند و به عبادت مشغول می‌شود و در این صورت، هر چیزی او را راضی نمی‌کند و در واقع تنها قوت‌هایی عقلی برای او باقی می‌ماند، اما نفس ضعیف به کوچک‌ترین و فروترین چیزی رضایت می‌دهد؛ به طور مثال، برخی از برنامه‌های تلویزیون بسیار سرد و بی‌مزه است؛ ولی چون خلق، نفوس ضعیفی دارند از همین برنامه‌ها لذت می‌برند.

نفس قوی، همه چیز را در می‌یابد: «أشهد أنك تسمع كلامي وتردّ سلامي وتشهد مقامي»^۱. در زیارت که به نزدیک ضریح می‌رویم برای این است که توجه ما بیش‌تر بشود و گرنه برای اولیای معصومین علیهم‌السلام دوری یا نزدیکی ما تفاوتی ندارد. سفارش به خواندن زیارت روی پشت بام یا زیر آسمان برای این است که توجه ما بیش‌تر شود و گرنه برای حق تعالی یا اولیای معصومین علیهم‌السلام دور و نزدیک یکسان است و به قول معروف: «در یمنی پیش منی».

خداوند به انسان عنایت کند و توفیق دهد تا نسبت به امور نفسانی توجه کند و عمر خود را با شغل‌ها و کارهای بی‌ارزش و بی‌خاصیت تلف نکند. انسان نباید دائم بگوید کار دارم، باید دید کار اصلی چیست: «ما خلقت الجنّ والانس إلاّ ليعبدون»؛ یعنی کار اصلی عبادت است و بقیه به قدر ضرورت لازم است دنبال شود. البته، مراد از «يعبدون» این نیست که فقط نماز خوانده شود، بلکه اصل، معرفت است.

۱۸ - تنبیه: اتصال نفس به عالم غیب

«وَإِذَا قُلَّتِ الشَّوَاغِلُ الْحَسِيَّةُ وَبَقِيَتْ شَوَاغِلُ أَقْلٍ لَمْ يَبْعُدْ أَنْ يَكُونَ لِلنَّفْسِ

۱- محمد بن مشهدی، المزار، ص ۲۱۱.

فلتات تخلص عن شغل التخيل إلى جانب القدس ، فانتقش فيها نقش من الغيب ، فساح إلى عالم التخيل وانتقش في الحس المشترك ، وهذا في حال النوم أو في حال مرض ما يشغل الحس ويوهن التخيل ، فإن التخيل قد يوهنه المرض وقد يوهنه كثرة الحركة لتحلل الروح الذي هو آله فيسرع إلى سكون ما وفراغ ، فتنجذب النفس إلى جانب الأعلى بسهولة .

فإذا طرء على النفس نقش انزعج التخيل إليه وتلقاه أيضاً ، وذلك إما لمنبه من هذا الطارئ وحركة التخيل بعد استراحته أو وهنه فإنه سريع الحركة إلى مثل هذا التنبه ، وإما لاستخدام النفس الناطقه له طبعاً فإنه معاون للنفس عند أمثال هذه السوانح ، فإذا قبله التخيل حال تزحزح الشواغل عنها انتقش في لوح الحس المشترك .

وقتی شواغل مختلف و عمدهی حسی کم شد ، نفس اقتدار دارد و می تواند خود را به عالم غیب مرتبط کند ؛ چراکه وقتی نفس اقتدار پیدا کرد و شاغل کم شد ، قوهی خیال مهار می شود و این جاست که فرصت برای ارتباط و اتصال به غیب پیش می آید و نفس می تواند صورتی از غیب را ببیند و آن گاه که در عالم غیب چیزی دید در ظرف متخیله صورت و معنایی از آن می گیرد و سپس به حس مشترک منتقل می گردد که اگر در خواب باشد رؤیای صالحی را مشاهده می کند و چنانچه در حال بیماری باشد ، حس از کار باز می ماند و تخیل را سست می کند ؛ چراکه برخی از بیماری ها یا کثرت حرکت ، خیال را سست می کند ؛ چنانکه هرگاه بخواهند کسی را از ماده منصرف سازند جلوی چشم وی حالات متعدد و سریع ایجاد می کنند تا وی از حس خسته شود و قوای وی به تحلیل رود و نفس وی ناگهان به جای دیگر متوجه شود . روح با کثرت حرکت خسته می شود و تحلیل

می‌رود و نفس به نوعی حالت سکون توجه می‌کند که همان غیب است و آن‌گاه که نفس از عالم غیب چیزی گرفت، تخیل به سوی معنایی که نفس آن را گرفته است می‌رود تا به آن صورت دهد و برای نمونه، محبت را به صورت شیرینی، خرما، عسل یا مانند آن نشان می‌دهد.

نتیجه این که: رؤیت منحصر به محسوسات و اموری که با چشم دیده می‌شود نیست و با غیر چشم نیز می‌توان غیر محسوساتی را دید و این امر محال نمی‌باشد.

شرح و توضیح خواجه

«أقول : يكون للنفس فلتات ؛ أي فُرْصٌ تجدها النفس فجأةً . وساح ؛ أي جرى .
والترشح : التباعد .

والمعنى أنّ الشواغل الحسيّة إذا قلّت أمكن أن تجد النفس فرصة اتّصال بالعالم القدسي بعتة تخلّص فيها عن استعمال التخيّل في رسم فيها شيء من الغيب على وجه كليّ، ويتأدّى أثره إلى التخيّل، فيصوّر التخيّل في المشترك صوراً جزئية مناسبة لذلك المرتسم العقلي . وهذا إنّما يكون في إحدى حالتين : إحداهما النوم الشاغل للحسّ الظاهر، والثانية، المرض الموهن للتخيّل، فإنّ التخيّل يوهنه إمّا المرض وإمّا تحلّل آله؛ أعني الروح المنصبّ في وسط الدماغ بسبب كثرة الحركة الفكرية، وإذا وهن التخيّل سكن فيفرغ النفس عنه ويتّصل بعالم القدس بسهولة .

فإن ورد على النفس سانح غيبي تحرّك التخيّل إليه بسبب أحد أمرين : أحدهما يعود إلى التخيّل وهو أنّه إذا استراح فزال كلاله وكان الوارد أمراً غريباً منبّهاً تنبّه له لكونه بالطبع سريع التنبّه للأموال الغريبة، وثانيهما يعود إلى النفس، وهو أنّ النفس تستعمل التخيّل بالطبع في جميع حركاته وأفعاله . فإذا قبله التخيّل كانت الشواغل متباعدة بسبب

النوم أو المرض انتقش منه في لوح الحس المشترك» .

برای نفس فرصت‌هایی است که ناگهان پیش می‌آید . البته ، این امر برای متوسطان در سلوک است که گاهی در خواب یا بیداری توجه‌ای لحظه‌ای برای آنان پیشامد می‌نماید و این امر در بیداری بهتر از خواب است و این توجه از خیال نمی‌باشد ؛ بلکه از عالم بالاست .

وقتی شواغل حسی کم شد نفس فرصت پیدا می‌کند لحظه‌ای از حس ظاهر و خیال باز بماند و ناگاه خود را با عالم بالا - خودآگاه یا ناخودآگاه - مرتبط کند . در این حالت ، خیال دخالتی ندارد و معنایی از غیب به صورت کلی در نفس ترسیم می‌شود ؛ چرا که غیب صورت ندارد و پس از آن به نفس نشتر می‌زند و این معنا به سوی تخیل سرازیر می‌شود و خیال ، این معنا را در حس مشترک صورت می‌دهد ، آن هم صورتی که مناسب با مرتسم عقلی است ؛ همان‌طور که در خواب برخی از معانی در صورتی خاص دیده می‌شود و به آن معنا تعبیر می‌شود و از معنا به صورت و از صورت به معنا عبور داده می‌شود .

دو چیز اقتدار تخیل را از کار می‌اندازد : یکی خستگی روح است و روح که آلت تخیل است به تحلیل می‌رود . روح در وسط دماغ قرار دارد (مراد از روح همان مخ است) و روح چون به فکر مشغول شود چنین می‌گردد و آن‌گاه که خیال خسته شد ، نفس از خیال فارغ می‌شود و از حس نیز منحرف می‌گردد و نفس به آسانی به عالم قدس اتصال می‌یابد و بر آن حاکم می‌شود .

اگر حالت غیبی بر نفس وارد شود ، تخیل ، آن معنای معنوی را صورت می‌دهد ؛ چرا که وقتی نفس به بالا متوجه می‌شود ، خیال برای استراحت آمادگی پیدا می‌کند و نیروی

تازه می‌گیرد و قدرت آن بر صورت دادن به معنا قوی می‌شود؛ زیرا امر غیبی به سرعت به نفس تنبه می‌دهد و آن را آگاه می‌سازد.

امر دومی که سبب می‌شود خیال به صورت دادن معانی عالم بالا رو کند این است که نفس، تخیل را در همه‌ی حرکات و افعال به کار می‌گیرد؛ به این معنا که نفس آن‌چه را از بالا گرفته به خیال می‌دهد تا تخیل آن را صورت زند و به حس مشترک تحویل دهد.

۱۹- إشارة: خلسه

﴿فإذا كانت النفس قویة الجوهر تسع للجوانب المتجاذبة ، لم یبعد أن یقع لها هذا الخلس والانتهاز في حال اليقظة ، فربما نزل الأثر إلى الذکر فوقف هناك ، وربما استولى الأثر فأشرق في الخيال إشراقاً واضحاً واغتصب الخيال لوح الحس المشترك إلى جهته فرسم ما انتقش فيه منه لا سیما والنفس الناطقة مظاهرة له غیر صارفة عنه ، مثل ما قد یفعله التوهم في المرضی والممرورین ، وهذا أولى . وإذا فعل هذا صار الأثر مشاهداً مبصراً أو هتافاً أو غیر ذلك ، وربما تمکن مثلاً موفوراً لهیأة أو كلاماً محصلاً النظم ، وربما كان في أجل أحوال الزینة ﴾ .

هرگاه نفس قوی شود؛ به گونه‌ای که بتواند جوانب امر را در اختیار و کنترل خود داشته باشد، اقتدار آن می‌تواند به مرحله‌ای برسد که لحظه یا لحظاتی به عالم معنا و غیب اتصال پیدا کند و به خلسه رود و آن اثر غیبی را نزول دهد و با خیال آن را به صورت درآورد و خیال حس مشترک را به سوی آن معنا می‌کشاند و صدا، صورت یا

رؤیتی برای آن حاصل می‌شود و برای نمونه ، صورت بسیار زیبایی می‌بیند یا صدایی بسیار نیکو می‌شنود و به هر حال در حالت خوشی فرو می‌رود . پدید آمدن چنین حالتی ممکن است و استبعادی در آن نیست .

خلسه ، ارتباط لحظه‌ای و آنی با عالم غیب ارضی یا بالاست که آدمی از خود غافل می‌شود و از ظاهر و نزول رهیده می‌گردد . انتهاز ؛ مبادرت فوری است . در خلص ، لحظه‌ای بودن آن و در انتهاز سرعت آن مورد لحاظ است .

وقتی نفس توانست قوای خود را در جهات مختلف کنترل کند ، اتصال معنوی برای آن حاصل می‌شود و به لذتی معنوی و نورانی دست می‌یابد که در این صورت یا معنایی از آن را به حافظه می‌دهد یا نمی‌تواند چنین کند .

نفس ناطقه اگر به خیال کمک کند و ناطقه به جهتی دیگر باز نگردد ، خیال می‌تواند صورتی از آن معنای غیبی را به حس مشترک دهد ؛ همان‌گونه که توهم در بیماران و کسانی که اختلال روانی دارند به خیال کمک می‌کند و این صورت‌ها را در حس مشترک به وجود می‌آورد .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : مثال الأثر النازل إلى الذكر الواقف هناك قول النبي ﷺ : «إن روح القدس نفث في روعي»^۱ ، و مثال استیلاء الأثر والإشراق في الخيال والارتسام الواضح في الحس المشترك ما يُحكى عن الأنبياء ﷺ من مشاهدة صور الملائكة واستماع كلامهم ؛ وإتّما يفعل مثل هذا الفعل في المرضى والممرورين ، توهمهم الفاسد وتخيلهم المنحرف الضعيف ، ويفعله في الأولياء والأخيار نفوسم القدسيّة الشريفة القويّة ، فهذا أولى وأحقّ

۱- محمد بن یعقوب کلینی ، الکافی ، ج ۲ ، ص ۷۴ .

بالوجود من ذلك ، وهذا الارتسام يكون مختلفاً في الضعف والشدة ، فمنه ما يكون بمشاهدة وجه أو حجاب فقط ، ومنه ما يكون باستماع صوت هاتف فقط ؛ يقال «هتف به» ؛ أي صاح ، ومنه ما يكون بمشاهدة مثال موفور الهيئة أو استماع كلام محصل النظم ؛ ومنه ما يكون في أجلّ أحوال الزينة ، وفي بعض النسخ : «في أجلى أحوال الزينه» ، وهو ما يعبر عنه بمشاهدة وجه الله الكريم واستماع كلامه من غير واسطة» .

واردات غیبی به صورت‌های گوناگون پدید می‌آید . گاهی به صورت اثری است که در ذاکره و حافظه نازل می‌گردد ؛ مانند گفته‌ی پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که فرمود : «روح القدس در قلب من دمید» و گاه به صورت اشراق خیالی و ارتسام واضح در حس مشترک است ؛ مانند آنچه از انبیا عَلَيْهِمُ السَّلَام نقل شده است که صورت‌های فرشتگان را دیده و سخن آنان را شنیده‌اند .

بیماران روحی نیز بر اثر توهم فاسد و تخیل منحرف صورت‌هایی را می‌بینند ؛ ولی در اولیای خدا واردات غیبی به واسطه‌ی نفوس قدسی شریف و قوی آنان است ؛ پس وقتی این عمل در بیماران دیده می‌شود ، در اولیا شایسته‌تر از بیماران است . ارتسامات در شدت و ضعف مختلف می‌باشد ، گاه به صورت مشاهده‌ی حجاب و صورت یا شبیحی است و گاه با شنیدن ندای هاتفی حاصل می‌گردد و گاه با مشاهده‌ی مثال و هیأت آشکار تحقق می‌یابد و گاه با استماع کلام موزون و منظم روی می‌دهد و زمانی در بزرگ‌ترین «احوال زینت» حاصل می‌شود که از آن به مشاهده‌ی وجه الله کریم و استماع کلام حق تعبیر می‌گردد .

البته ، نباید از این معنا توهم کرد که آن چه بیشتر مردم ادعا دارند یا بیماران روحی و روانی می‌بینند به غیب ارتباطی داشته باشد ؛ زیرا مشاهدات آنان جز خیال‌پردازی نیست

و ارتباط به غیب منحصر به اولیای خدا و راه یافتگان به عوالم میناست .

پس می شود با قوت نفس به جایی رسید که با عالم معنا مرتبط شد و از آن جا متاعی برگرفت و به خیال و صورت کشانید و سر از مشاهده ی جمال حق و استماع کلام خدا؛ آن هم بدون واسطه در آورد . شیخ گوید : این امر محال نیست ؛ بلکه ممکن و شدنی است و رؤیت را نباید به دیدن امور محسوس منحصر کرد .

شایان ذکر است که انسان خود می تواند بدون تماس با مجردات و مبادی عالی و بلکه برتر از آنان بر ناسوت احاطه و اشراف یابد ؛ اگرچه چنین عارفی بدون ارتباطات پیشین به چنین موقعیتی نایل نمی گردد .

علاوه بر این ، هر مجردی با هر خاک نشینی رابطه ی علی ندارد . این نیست که هر چیزی در بالا علت هر چیزی در پایین باشد ؛ چون میان علت و معلول مسانخت لازم است و بر این اساس هر کسی با ارتباط برقرار کردن با مجردات بر هر چیزی اشراف ، احاطه و تسلط پیدا نمی کند .

پس استدلال ذکر شده در جهت اثبات امکان اخبار از غیب ، مناسب و درست است . البته ، با انضمام این مقدمه که علت وصول به اخبار از غیب تنها وصول به غیب نیست ، بلکه به خاطر این است که غیب و مجرد بر ناسوت اشراف و احاطه دارد که در نتیجه ی این احاطه رابطه ای علی میان مجرد و ماده پیدا می شود ، اما باید به خصوصیات و شرایط مربوط به رابطه ی علیت و تناسب علت با معالیل خود نیز توجه داشت و ممکن است کسی با غیب رابطه پیدا کند ، ولی به برخی از افراد طبیعت یا مثال یا عوالم بالاتر از آن علم پیدا نکند ؛ زیرا تمام ارتباطات ، نسبی و بر اساس موجودیت و اقتدار فعلی انسان است .

۲۰- تنبیه: جایگاه قوهی خیال

﴿إِنَّ الْقُوَّةَ الْمُتَخَيَّلَةَ جُبِلَتْ مَحَاكِيَةً لِكُلِّ مَا يَلِيهَا مِنْ هَيَاةٍ ادْرَاكِيَّةٍ أَوْ هَيَاةٍ مَزَاجِيَّةٍ، سَرِيعَةَ التَّنْقُلِ مِنَ الشَّيْءِ إِلَى شَبْهِهِ أَوْ ضَدِّهِ، وَبِالْجُمْلَةِ إِلَى مَا هُوَ مِنْهُ بِسَبَبٍ. وَلِلتَّخْصِيصِ أَسْبَابٍ جَزَائِيَّةٍ لَا مَحَالَةَ وَإِنْ لَمْ نَحْصُلْهَا نَحْنُ بِأَعْيَانِهَا؛ وَلَوْ لَمْ تَكُنْ هَذِهِ الْقُوَّةُ عَلَى هَذَا الْجَبَلَةِ لَمْ يَكُنْ لَنَا مَا نَسْتَعِينُ بِهِ فِي انْتِقَالَاتِ الْفِكْرِ مُسْتَلِيحاً لِلْحُدُودِ الْوَسْطَى وَمَا يَجْرِي مَجْرَاهَا بِوَجْهِ، وَفِي تَذَكُّرِ أُمُورٍ مَنْسِيَّةٍ وَفِي مَصَالِحٍ أُخْرَى. فَهَذِهِ الْقُوَّةُ يَزْعُجُهَا كُلُّ سَانِحٍ إِلَى هَذَا الْإِنْتِقَامِ أَوْ تَضْبِطٍ. وَهَذَا الضَّبْطُ إِمَّا لِقُوَّةٍ مِنْ مَعَارِضَةِ النَّفْسِ أَوْ لَشِدَّةٍ جَلَاءِ الصُّورَةِ الْمُنْتَقِشَةِ فِيهَا حَتَّى يَكُونَ قَبُولُهَا شَدِيدَ الْوَضُوحِ مُتَمَكِّنَ التَّمَثُّلِ، وَذَلِكَ صَارَفَ عَنِ التَّلَذُّذِ وَالتَّرَدُّدِ ضَابِطٌ لِلْخِيَالِ فِي مَوْقِفٍ مَا يَلُوحُ فِيهِ بِقُوَّةٍ، كَمَا يَفْعَلُ الْحَسَّ أَيْضاً ذَلِكَ﴾.

شیخ در این تنبیه، اهمیت قوهی متخیله و خیال را خاطر نشان می‌گردد. اهمیت قوهی خیال به سرعت، تلاش و تکاپویی است که در وجود آن است. قوهی خیال هر چیزی را که نفس می‌بیند - اعم از مجرد و مادی - حکایت می‌کند و آن را به صورت خود آن شیء یا شبیه آن و یا به ضد آن و گاه به صورت چیزی دیگر می‌نمایاند و به اصطلاح از کوهی کاه و از کاهی کوه می‌سازد. اگر قوهی خیال، تحت اقتدار و سیطره‌ی نفس قرار گیرد و بتواند آن را منضبط و مطیع کند و در اختیار خود بگیرد اهمیت مضاعفی می‌یابد و عظمت بیش‌تری دارد و در غیر این صورت، به سرگرمی، پرسه زنی و سرگردانی مشغول می‌شود. مرحوم شیخ گوید: اگر قوهی متخیله بر این سرشت نبود، برای ادراک حد وسط

(قیاس) و امور جانشین آن و یادآوری امور فراموش شده و نیز سایر مصالح، راهنمایی نبود.

سرعت انتقال این قوه امتیاز آن است و سبب می‌شود ما نتایج بسیاری را به دست آوریم و از چیزی به چیز دیگری منتقل شویم و بتوانیم تصمیم بگیریم. چنانچه گفته شد قوه‌ی تخیل در انتقال فکر راهنماست. در قیاس برای انتقال فکر نیاز به حد وسط است و خیال در یافت آن و نیز چیزهایی که به منزله‌ی حد وسط است مثل استقرارات و تمثیلات روشن‌گر است.

از دیگر فواید قوه‌ی خیال آن است که آنچه ما فراموش می‌کنیم مقداری از آن به واسطه‌ی قوه‌ی خیال به ذهن ما باز می‌گردد و با دیدن چیزی، چیز دیگری را که فراموش کرده است به خاطر می‌آورد.

اما قوه‌ی خیال با خطری مهم نیز روبه‌روست و آن این است که به اندک چیزی می‌رود و هر سانحه و پیشامدی می‌تواند آن را برآید، مگر این که قوه‌ی متخیله قوی باشد و نفس، آن را نگاه دارد و خیال تحت اراده‌ی نفس کار کند؛ ولی اگر نفس بر آن حاکم نباشد و ضعف دامن‌گیر آن باشد، سریع الانتقال است.

قوه‌ی متخیله به دو صورت ضبط و نگاه‌داری می‌شود: یکی این که تحت نظارت و کنترل نفس باشد و تابع آن قرار گیرد و دو دیگر این که صورتی بسیار زیبا نفس را به خود جذب نماید که نفس از آن به شدت جلا یابد و به همین سبب، از جوانب دیگر غافل شود تا جایی که قبول و پذیرش این قوه از آن صورت بسیار گردد و تمثلات آن محکم شود و از دیگران منصرف گردد.

در دو صورت یاد شده دو نیرویی که خیال را کنترل می‌کند آن قوه را از تلذذ و توجه

به اطراف و تردید باز می‌دارد و آن را در هنگام تلویح یا ترسیم، ضبط و کنترل می‌کند. قوه‌ی متخیله، گاه هیأت ادراکی را حکایت می‌کند (مانند حکایت کردن خیرات و فضایل به صورت زیبا و حکایت نمودن شرور و رذایل به صورت‌های قبیح و زشت) و نیز گاهی هیأت مزاجی را حکایت می‌کند؛ مانند آن‌که غلبه‌ی صفرا را بارنگ‌های زرد و غلبه‌ی سودا را با سیاه بیان می‌کند؛ چرا که رنگ‌ها در مزاج تأثیر دارد و مزاج را تغییر می‌دهد؛ به طور مثال، رنگ‌هایی مانند قرمز و رنگ‌های تیره در سلسله اعصاب اثر می‌گذارد و باعث عصبانیت می‌گردد و به عکس، رنگ‌های روشن باعث نشاط و شادمانی می‌شود.

شرح و تفسیر خواجه

«محاكاة المتخیلة للهیأة الادراکیة کمحاکاتها الخیرات والفضائل بصور جمیلة، ومحاکاتها الشرور والرذائل بأضدادها، محاکاتها للهیأة المزاجیة کمحاکاتها غلبة الصفراء بالألوان الصفر، وغلبة السوداء بالألوان السود. وقوله: «ما نستعین به فی انتقالات الفکر مستتجاً للحدود الوسطی» أو مستلیحاً للحدود الوسطی نسختان، أظهرهما الأخير؛ لأن طلب الحدود الوسطی لا یسمی استنتاجاً، إنما الاستنتاج هو طلب النتيجة منها. وما یجری مجری الحدود الوسطی هو الجزء المستثنی فی القیاسات الاستثنائیة أو ما یشبه الأوسط فی الاستقراءات والتمثیلات؛ والمصالح الأخری التي ذکرها هی یقتضیه التعقل والفکر من الأمور الجزئیة التي ینبغی أن تفعل أو لا تفعل. فهذه القوة؛ یعنی المتخیلة یزعجها؛ أي یقلعها ویحرّکها بشدة کلّ سانح من خارج أو باطن إلى هذا الانتقال أو تضبط؛ أي إلى أن تضبط. وللضبط سببان: إحداهما، قوّة النفس المعارضة لذلك السانح، فإنّها إذا اشتدت أوقفت التخیل علی ما تریده وتمنعه عن أن

یتجاوز إلى غيره كما يكون لأصحاب الرأي حال تفكرهم في أمر بهمهم .
 وثانيهما ، شدة ارتسام الصور في الخيال ، فإنه صارف للتخيّل عن التلدّد ؛ أي
 الالتفات يميناً وشمالاً وعن التردّد ؛ أي الذهاب قُداماً ووراءً كما يفعل الحسّ أيضاً ذلك
 عند مشاهدة حالة غريبة . يبقى أثرها في الذهن مدّة ؛ والسبب في ذلك أنّ القوى
 الجسمانيّة إذا اشتدّت إدراكاتها تقاصرت عن الإدراكات الضعيفة كما مرّ .

والغرض من إيراد هذا الفصل تمهيد مقدّمة لبيان العلة في احتياج بعض ما يرتسم في
 الخيال من الأمور القدسيّة حالي النوم واليقظة إلى تعبير وتأويل كما سيأتي» .

جلی و سرشت قوهی متخيله این است که هرچه برای آن پیش آید و رو در روی آن
 قرار گیرد و به آن نزدیک شود را حکایت می‌کند ؛ خواه هیأت ادراکی باشد و یا از
 فضایل ، خیرات و اندیشه‌ها و یا به هیأت و ماده و مزاج نفسانی باز گردد ؛ برای نمونه ،
 دیدن قرمزی یا سیاهی در مزاج تأثیر می‌گذارد و این امر به خاطر قوهی خیال است که
 می‌گویم : این رنگ نشاط یا ضعف اعصاب می‌آورد ؛ مثلاً قرمز اعصاب را ضعیف
 می‌کند ، رنگ سفید اثر شادابی و نشاط دارد ... این به خاطر همان برخوردی است که از
 آن رویت حاصل می‌شود که وقتی به نفس منتقل می‌شود ، قوهی خیال چنین تأثیری را
 می‌گذارد ؛ چرا که به سرعت خود را از چیزی به چیز دیگر انتقال می‌دهد .

کلمه‌ی «بالجملة» در واقع شبیه یا ضدّ را بیان می‌کند . شبیه یا ضد یا چیزی که مناسب
 آن شیء است (اسباب و ملازمات آن) را حکایت می‌کند .

قوهی خیال بدون سبب به چیزی گرایش پیدا نمی‌کند که ما آن سبب را به طور کلی به
 دست نمی‌آوریم .

قوهی متخيله گاه هیأت ادراکی را حکایت می‌کند ؛ مانند حکایت کردن خوبی‌ها و

فضایل به صورت‌های زیبا و یا حکایت روشنایی به شادی و همین‌طور غسل یا خرما را به محبت تفسیر می‌کند، یا محبت را به صورت شیرینی تصویر می‌کند و یا بدی‌ها را به صورت‌های زشت نمایش می‌دهد.

و نیز گاهی هیأت مزاجی را حکایت می‌کند و غلبه‌ی صفرا را به صورت رنگ‌های پریده و زرد و غلبه‌ی سودا را با رنگ‌های سیاه حکایت می‌کند؛ چرا که رنگ‌ها باعث تغییر مزاج می‌شود.

و اما گفته‌ی ابن سینا که فرمود: «ما مستعین به فی»؛ در رابطه با واژه‌ی مستتجاً دو نسخه وجود دارد: در یک نسخه «مستتجاً» و در نسخه‌ی دیگر «مستلیحاً» است که نسخه‌ی اخیر درست است؛ زیرا طلب حد وسط استنتاج نامیده نمی‌شود؛ بلکه به طلب نتیجه استنتاج می‌گویند.

پس استنتاج، همان طلب نتیجه از حد وسط است و آنچه که جاری مجرای حد وسط است همان جزء مستثنی در قیاس استثنایی است؛ مثلاً گفته می‌شود: عدد یا زوج است و یا فرد، و عددی که زوج نباشد؛ فرد است که استثنا سبب نتیجه می‌شود و یا طلب نتیجه از آن چیزهایی که شبیه حد وسط است می‌باشد، مانند آنچه که در استقرا و تمثیل است.

از مصالح دیگری که شیخ فرمود: یادآوری چیزهایی است که اقتضای تعقل می‌کند و اندیشیدن در امور است که آیا سزاوار انجام است یا خیر. تعقل اقتضا می‌کند که چه کاری انجام شود و چه کاری انجام نشود. قوه‌ی متخیله تا ضابطی نداشته باشد به سرعت انتقال می‌یابد. ضبط و کنترل نفس به دو صورت انجام می‌شود:

نخست. اقتدار نفس است که با آن معارضه می‌کند و خیال‌رانگه می‌دارد تا در پی سوانح نرود و اگر نفس قوت پیدا کند، بر همان چیزی که اراده کرده است وقوف پیدا

می‌کند و مانع از این می‌گردد که دنبال چیز دیگری برود؛ به طور مثال، کسی که غرق تفکر در امر مهمی است خیال هم به همراه اوست و خیال وی به جای دیگری انصراف پیدا نمی‌کند.

انسان ضعیف وقتی نماز می‌خواند، نمی‌تواند حضور ذهن داشته باشد و ذهن وی تمرکز خود را از دست می‌دهد و به شکایات نیاز پیدا می‌کند. هرزه‌گی خیال برای کسی است که بی‌عرضه است و اگر نفس محکم باشد، خیال بهترین یاور اوست.

دوم. شدت ارتسام صور در خیال است که مانع از این است که تخیل به این سمت و آن سمت توجه داشته باشد. همانند حس که هنگام مشاهده‌ی یک حالت عجیب و غریب این‌گونه است؛ یعنی اثر آن حالت تا مدت‌ها در ذهن باقی می‌ماند.

برای نمونه، خیال، مزه‌ی غذایی را که سال‌ها پیش خورده است را صورت می‌دهد و مزه‌ی خیالی آن غذا برای وی تازگی دارد و سبب آن این است که وقتی قوای جسمانی دارای ادراک شدید می‌شود از ادراک ضعیف‌تر قصور پیدا کند؛ و برای نمونه، دستی که مدتی در آب گرم قرار می‌گیرد، دمای آب معمولی را به درستی ادراک نمی‌کند، یا وقتی معده پر شد، مزه‌ی درستی از غذای خوب را نمی‌توان فهمید.

جناب خواجه در پایان شرح این تنبیه می‌فرماید: مقصود ابن سینا از ایراد این فصل بیان مقدمه‌ای برای این امر بود که بعضی از صور مرتسم در خیال که امری قدسی است و در حالت خواب و بیداری عارض می‌گردد، به علّت و تعبیر و تأویل نیاز دارد؛ مانند این که گفته می‌شود: اگر کسی در خواب شیر نوشیدنی دید، به علم می‌رسد و اگر شیر بیشه دید گرفتار ظالم می‌گردد؛ یعنی شیر نوشیدنی صورت علم و شیر بیشه صورت سلطان است. آن‌چه از امور غیبی است، به تعبیر نیاز دارد، چون قوه‌ی خیال صورت یا حالت یا

چیزی شبیه آن را برای انسان حکایت می‌کند و نه خود آن را و معبر خود را از این صورت، به آن معنا می‌رساند.

۲۱- إشارة: آثار روحانی و مراتب آن

«فالآثر الروحاني السانح للنفس في حالتي النوم واليقظة قد يكون ضعيفاً فلا يحرك الخيال والذكر، ولا يبقى له أثر، وقد يكون أقوى من ذلك، فيتحرك الخيال إلا أن الخيال يمعن في الانتقال ويخلى عن الصريح فلا يضبطه الذكر، وإنما يضبطه انتقالات التخيل ومحكياته، وقد يكون قوياً جداً وتكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش فترتسم الصورة في الخيال ارتساماً جلياً؛ وقد تكون النفس بها معينة فترتسم في الذكر ارتساماً قوياً، ولا يتشوش بالانتقالات، وليس إنما يعرض لك ذلك في هذه الآثار فقط؛ بل وفيما تباشره من افكارك يقظان. فربما انضبط فكرك في ذكرك، وربما انفلت عنه إلى أشياء متخيلة تنسيك مهمك فتحتاج إلى أن تحلل بالعكس، وتصير عن السانح المضبوط إلى السانح الذي يليه منتقلاً عنه إليه، وكذلك إلى آخر، فربما اقتض ما ضلّه من مهمّة الأول، وربما انقطع عنه، وإنما تقتضه بضرب من التحليل والتأويل».

حالات روحانی انواع گوناگونی دارد که در خواب یا بیداری به نفس دست می‌دهد، و همه‌ی آن یا در حافظه جای نمی‌گیرد و یا در آن باقی نمی‌ماند و اندکی از آن به خیال و توجه نهایی کشیده شود.

شیخ به سه گونه‌ی کلی از این حالات اشاره می‌کند و می‌گوید: گاه نفس این حالات

روحانی را در خواب و بیداری می‌یابد و تنها غایات آن می‌ماند و گاه بسیار قوی است و افزوده بر غایت آن، اثر، حکایات و حالت‌های آن نیز می‌ماند و وحی و الهام از این نوع حالات است که آن اثر معنوی بر اثر اتصال به عالم غیب بعد از ظهور، در حافظه می‌ماند.

حالات مختلف منحصر به آن چه گفته شد نیست و بقیه‌ی حالات نفس نیز هم چنین است، و گاه آن حالات باقی می‌ماند و گاه نیز زایل می‌شود.

ارتباط با عالم معنوی اگر ضعیف باشد، نمی‌تواند خیال را تحریک کند و بر این اساس، محرک حافظه نیز قرار نمی‌گیرد و اثری از آن در حافظه نمی‌ماند؛ ولی اگر این اثر روحانی قوی باشد، خیال را تحریک می‌کند؛ اما در حافظه و خیال ماندگار نیست و عنایت خیال به این است که حالات و محاکیات آن را نگه می‌دارد؛ به طوری که می‌گوید: فلان خواب را دیدم ولی نفهمیدم چه بود؛ یعنی اثر اصلی معنوی باقی نمی‌ماند؛ ولی حکایات آن باقی است.

اما چنانچه این ارتباط و اثر بسیار قوی باشد، نفس به آن کمک می‌کند و صورت معنوی در خیال وی شکلی روشن و آشکار می‌اندازد و از این رو، صورتی گویا در حافظه می‌افتد و صورتی قوی ارتسام می‌نماید و با توجه به مدد نفس هیچ اضطرابی در انتقالات آن پیش نمی‌آید و صورتی واضح و روشن را حکایت می‌کند.

سه قسم یاد شده به اثر روحانی منحصر نیست و همه‌ی معلومات انسان بر همین منوال است و برای نمونه، برخی از افکار آدمی در ذهن می‌ماند و گاه ذهن همه‌ی آن را فراموش می‌کند. چه بسا فکری در حافظه به خوبی ضبط و نگه داری شود و گاه است که ذهن، فکری را رها می‌سازد و دنبال فکری دیگر می‌رود و فکر نخست فراموش می‌شود و

در نتیجه باید آن را برعکس تحلیل کرد و از اتفاق مضبوطی که از دست رفته به سانح پیشین منتقل شد تا از سانح قبلی به مطلب فراموش شده رسید و گمشده را به دست آورد و گاه نیز به آن نمی‌رسد و گاه آن را با تحلیل و تأویل به دست می‌آورد و موقعیت خود را کنترل می‌کند تا آن را به دست آورد.

ذهن آدمی نسبت به آثار فکری یا آثار معنوی، به واسطه‌ی وجود خیال، متشتت و مختلف می‌شود و گوناگون است؛ گاه چنان گویا و قوی است که آن را فراموش نمی‌کند و گاه خصوصیات و ویژگی‌های آن را فراموش می‌کند و گاه همه‌ی آن را فراموش می‌کند به طوری که اگر بگویند: چه غذایی خورده‌ای، آن را به یاد نمی‌آورد. آثار معنوی، ربوبی و قدسی و افکار و مضبوطات نفسانی نیز هم‌چنین است.

شرح و تفسیر خواجه

«للاآثار الروحانيّة السانحة للنفس في النوم واليقظة مراتب كثيرة بحسب ضعف ارتسامها أو شدتها؛ وقد ذكر الشيخ منها ثلاثة: ضعيف لا يبقى له أثر بذكرة، ومتوسط ينتقل عنه التخيل ويمكن أن يرجع إليه، وقوى تكون النفس عند تلقيه رابطة الجأش؛ أي ثابتة شديدة القلب، وتكون معينة بها، فتحفظه ولا تزول عنها.

ثم ذكر أنّ هذه المراتب ليست لهذه الآثار، بل ولجميع الخواطر السانحة على الذهن، فمنها ما لا ينتقل الذهن عنه، ومنها ما ينتقل وينساه. وينقسم إلى ما يمكن أن يعود إليه ضرب من التحليل، وإلى ما لا يمكن ذلك».

آثار روحانی که بر نفس (در خواب و بیداری) عارض می‌شود، بر حسب شدت و ضعف بسیار است که شیخ تنها سه قسم از آن را ذکر نمود:

الف. مرتبه‌ی ضعیف که هیچ اثری برای آن در حافظه باقی نمی‌ماند.

ب . مرحله‌ی متوسط که تخیل از آن جدا می‌شود؛ ولی امکان برگشت دارد .
 ج . مرتبه‌ی قوی که نفس هنگام دریافت آن ثابت و استوار است و نفس به این آثار کمک می‌کند و آن را حفظ می‌کند و در نتیجه ، آن حالت از نفس زایل نمی‌شود .
 سه مرتبه‌ی یاد شده ، فقط به آثار معنوی منحصر نیست ؛ بلکه برای همه‌ی محفوظات همین‌گونه است و از جمله‌ی آنهاست آنچه که ذهن آن را فراموش می‌کند و بعضی نیز به گونه‌ای است که با نوعی تحلیل می‌تواند بازگردد و گاه با تحلیل نیز امکان بازگشت ندارد و هر چه تلاش کند راه به جایی نمی‌برد .
 پس آدمی نسبت به یافته‌های ذهنی ، نفسی و معنوی خود یکسان نیست و به همین خاطر ، گاه حقیقتی را می‌بیند و آن را در خاطر خود حفظ نمی‌کند ، همان‌طور که بسیار می‌شود خواب می‌بیند ولی خواب خود را فراموش می‌کند ، و گاه خواب را حفظ می‌کند ؛ ولی مرتب و منظم نیست و گاه است که گویا آن را مثل روز می‌بیند و حتی حالات آن در بیداری او نیز اثر می‌گذارد ؛ مثلاً خواب می‌بیند که گریه می‌کند یا فریاد می‌زند و نفس چنان قوت و اقتداری دارد که در بیداری نیز همین‌طور است .

۲۲- تذنیبٌ: وحی ، الهام و رؤیا

﴿فما كان من الأثر الذي فيه الكلام مضبوطاً في الذكر في حال يقظة أو نوم ضبطاً مستقراً كان إلهاماً أو وحياً صراحاً أو حلماً لا تحتاج إلى تأويل أو تعبیر ، وما كان قد بطل هو وبقیت محاکیاته وتوالبه احتاج إلى أحدهما ، وذلك یختلف بحسب الأشخاص والأوقات والعاتاد ، الوحي إلى تأویل ، والحلم إلى تعبیر﴾ .

اثری که در بحث حاضر در حال خواب و بیداری در حافظه مضبوط است در غیر انبیا «الهام» و در انبیا عليهم السلام همان «وحی» خالص و یا خوابی است که آن قدر گویاست که نیاز به تعبیر و تأویل ندارد. خواب غیر از رؤیاست؛ خواب ظرف رؤیاست. به رؤیت به هنگام خواب رؤیایمی گویند. اما اگر آن اثر باطل شود و تنها حکایت آن باقی باشد به تعبیر نیاز پیدا می‌کند و تعبیر نیز نسبت به افراد، خواب‌ها و خصوصیات آن‌ها مختلف است. وحی به تأویل و رؤیا به تعبیر نیاز دارد.

نگارنده گوید: الهام، وحی و حلم (رؤیا) خصوصیات معنوی دارد و خواب‌هایی که القای شیطانی باشد نیز هست که ویژگی‌ها و نشانه‌های آن را با قواعد تعبیر در کتابی مستقل آورده‌ام. این نوشتار، تفصیلی‌ترین کتابی است که قواعد تعبیر را به شیوه‌ی علمی به بحث گذاشته است.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: «الصراح»: الخالص. وإنما يختلف التأويل والتعبير بحسب الأشخاص والأوقات والعادات؛ لأنّ الانتقال التخيلي لا يفتقر إلى تناسب حقيقي، إنما يكفي فيه تناسب ظني أو وهمي، وذلك يختلف بالقياس إلى كل شخص، ويختلف أيضاً بالقياس إلى شخص واحد في وقتين أو بحسب عادتین. وباقي الفصل ظاهر. وبه قد تمّ المقصود من الفصلين المتقدمين، وتمّ الكلام في هذا المطلوب».

اگر واردات و اثر غیبی و روحانی محفوظ بماند؛ خواه در حال خواب باشد یا در بیداری و عین آن در ذاکره حفظ شود، این اثر روحانی، الهام، وحی یا رؤیایی است که نیازمند به تعبیر و تأویل نیست؛ زیرا صریح و آشکار است؛ ولی اگر آن اثر غیبی و روحانی از بین برود و فقط حکایتی از آن باقی بماند، در این حال باید تأویل یا تعبیر شود

و تأویل و تعبیر آن به حسب اشخاص و اوقات و عادات متفاوت است؛ زیرا انتقال تخیلی قوه‌ی خیال، نیاز به تناسب حقیقی ندارد؛ بلکه تناسبی ظنی و وهمی در آن کافی است و با اندک چیزی این انتقال صورت می‌گیرد. این حالت نسبت به یک شخص و حتی یک شخص در دو زمان و یا دو عادت فرق می‌کند.

مقصود شیخ از دو فصل اخیر نیز در این جا به این نتیجه و فرجام می‌رسد که نفس اگر قوی شد، می‌تواند با عالم معنای ارتباط و اتصال برقرار کند و این گونه نیست که رؤیت منحصر به بصر یا محسوسات باشد؛ بلکه رؤیت در عالم رؤیا و مریضی و غیر آن نیز حاصل می‌شود و خلاصه این که رؤیت غیبی با اقتدار نفس حاصل می‌گردد.

۲۳- اِشَارَةٌ: ارتباط به غیب با امور طبیعی

﴿إِنَّهٗ قَدْ يَسْتَعِينُ بَعْضَ الطَّبَائِعِ بِأَفْعَالٍ تَعْرُضُ مِنْهَا لِلْحَسِّ حَيْرَةٌ وَلِلْخِيَالِ وَقْفَةٌ ، فَتَسْتَعِدُّ الْقُوَّةَ الْمُتَلَقِّيَّةَ لِلْغَيْبِ تَلْقِياً صَالِحاً ، وَقَدْ وَجَّهَ الْوَهْمَ إِلَى غَرَضٍ بَعِينَةٍ ، فَيَتَخَصَّصُ بِذَلِكَ قَبُولَهُ مِثْلَ مَا يُؤَثِّرُ مِنْ قَوْمٍ مِنَ الْأَتْرَاكِ أَنَّهُمْ إِذَا فَزَعُوا إِلَى كَاهِنِهِمْ فِي تَقَدُّمَةِ مَعْرِفَةٍ فَزَعٌ هُوَ إِلَى شِدِّ حَثِيثٍ جَدًّا فَلَا يَزَالُ يَلْهَثُ فِيهِ حَتَّى يَكَادَ يَغْشَى عَلَيْهِ ثُمَّ يَنْطِقُ بِمَا يَخْتَلِ إِلَيْهِ ، وَالْمَسْتَمْعَةُ يَضْبِطُونَ مَا يَلْفِظُهُ ضَبْطاً حَتَّى يَبْنُوا عَلَيْهِ تَدْبِيراً .

و مثل ما يشغل بعض ما يُسْتَنْطَقُ فِي هَذَا الْمَعْنَى بِتَأْمَلِ شَيْءٍ مِنْ شَفَافِ مُرْعَشٍ لِلْبَصْرِ بِرَجْرَجَتِهِ أَوْ مُدْهَشِ إِيَّاهُ بِشَفِيفِهِ .

و مثل ما يشغل بتأمل لَطْخٍ مِنْ سَوَادِ بَرَّاقٍ ، وَبِأَشْيَاءٍ تَتَرَفَّرِقُ ، وَبِأَشْيَاءٍ تَمُورُ ، فَإِنَّ جَمِيعَ ذَلِكَ مِمَّا يَشْغَلُ الْحَسَّ بِضَرْبٍ مِنَ التَّحْيِيرِ ، وَمِمَّا يَحْرِّكُ الْخِيَالَ

تحريكاً محيراً كأنه إجبار لا طبع . وفي حيرتهما اهتبال فرصة الخلسة المذكورة ، وأكثر ما يُؤثر هذا ففي طباع من هو بطباعه إلى الدُّهش أقرب وبقبول الأحاديث المختلطة أجدر كالبُله والصبيان ، وربما أعان على ذلك الإسهاب في الكلام المختلط والايهام لمسيس الجنّ وكلّ ما فيه تحيير وتدهيش ، وإذا اشتدّ توكلّ الوهم بذلك الطلب لم يلبث أن يعرض ذلك الاتّصال ، فتارةً يكون لمحان الغيب ضرباً من ظنّ قوي ، وتارةً يكون شبيهاً بخطاب من جنّي أو هتّاف من غائب ، وتارةً يكون مع ترائي شيء للبصر مكافحةً حتّى يشاهد صورة الغيب مشاهدةً .

جناب شيخ در اين اشاره و در تنبيه بعدی برای اثبات غيب و امکان وصول به غيب ، به ذکر نمونه های طبیعی و تجربی آن تمسک می جوید . وی از کسانی سخن می گوید که بر اثر حالات و حرکاتی ، قوهی حس و تخیل را به تعطیل می کشند و در قوای خود اختلال ایجاد می کنند و در نهایت خود را به عالم غيب و پنهان و عالم معنای تباط می دهند و از آن خبر می دهند . البته ، این امور تجربی است و اگر انسان خود این تجربه را داشته باشد ، قوت قلبی است برای این که حقیقت عقلانی و استدلالی دارد ؛ اگرچه اصل آن ظنی است و قابل اعتبار نیست .

برای نمونه ، سرعت یا سیاهی ، چشم را مختل می کند و سبب می شود از غيب استخبار کند و از آن خبری دهد و از آن جاکه هر کس منکر این مجمل شود ، منکر بحث تفصیلی آن نیز می شود ، لازم نیست بیش از این بحث را دنبال کرد .

شيخ گوید : گاه بعضی از طبایع و انسان ها از اموری که از افعال خاصی حاصل می شود کمک می گیرند و به سبب آن حس را مختل و متحیر می سازند و در خیال وقفه ایجاد

می‌کنند و آن‌گاه است که می‌توانند خود را از ظاهر فارغ کنند و به باطن متصل گردانند و قوه‌ی عقلانی خود را برای خبرگیری از غیب آمادگی دهند؛ چون حس و خیال که مانع اتصال به غیب است مشغول می‌شود و در نتیجه، تضعیف و فارغ می‌گردد و مثل عالم خواب به بالا متصل می‌شود.

به طور کلی، هر گاه کسی بخواهد با غیب و معنا و باطن ارتباط پیدا کند، باید برای حواس ظاهر خود اختلالی ایجاد کند و حس و خیال را خسته و تضعیف کند و آن را به حیرت بکشاند تا نتواند مانع وی باشد و انسان این توانایی را بیابد که به جایی دیگر متوجه شود؛ مثل حالت خواب، اغما، بیماری‌های سخت و تب زیاد که حواس ظاهری را مختل می‌سازد، و آمادگی انسان برای رو کردن به باطن را بیش‌تر می‌نماید و گاه نظر خود را بر نقطه‌ای متمرکز می‌کند تا جایی که حس، خود را رها می‌کند و آمادگی می‌یابد تا پذیرش غرضی برای وی آسان شود.

چون حس، حالت چموشی دارد، مانع از توجه به آن‌چه در دید آن نیست می‌شود، از این رو شاعر می‌گوید:

زدست دیده و دل هر دو فریاد	که هر چه دیده ببند دل کند یاد
بسازم خنجری نیشش ز فولاد	زنم بر دیده تا دل گردد آزاد

باید گفت: لازم است دیده کنترل شود و نه کور، دل آزاد است؛ ولی وقتی دیده بینا تحت کنترل نیست، همه وقت غرق در چشم و تماشای ظاهر است و از باطن باز می‌ماند.

از برخی روایت شده وقتی مشکلی برای آنان پیش می‌آمده است به کاهن خود پناه می‌آوردند تا آینده‌ی آن را ببینند. کاهن به تندی و بسیار می‌دوید و از شدت دویدن زبان

وی از دهانش بیرون می‌آمده و به حالت غش می‌رسیده و چنان به خود فشار می‌آورده که رو به هلاکت می‌افتاده و در حالت اغما و بی‌هوشی از آن چه به خیال وی می‌آمده سخن می‌گفته و منشی کاهن، گفته‌های وی را به صورت دقیق می‌نوشته است و دیگران تدبیر امر را بر پایه‌ی سخنان وی قرار می‌داده‌اند.

در نمونه‌ای دیگر، وقتی بخواهند از کسی اطلاعاتی را بگیرند، برای این کار او را مشغول می‌دارند تا خسته شود، او را کتک می‌زنند، به او بی‌خوابی می‌دهند و حواس وی را مختل می‌کنند تا موجب شود اراده‌ی وی برداشته شود و هر چه در دل دارد بگوید. برخی چیز شفاف‌ی مثل بلور و شیشه را جلوی چشم قرار می‌داده‌اند؛ به طوری که جلوی چشم حرکت کند و چشم را با شفافیت آن متحیر می‌کنند و گاه چشم او را در نور خورشید خسته می‌کنند تا باعث شود از خیال‌پردازی غیر ارادی دست بردارد.

برای خسته کردن حس از چیز دیگر نیز می‌توان کمک گرفت و آن این که چیزی را همانند دوده یا مخمل مشکی با چیزهایی که لمعان و زرق و برق و موج و بالا و پایین داشته باشد سیاه می‌کنند تا خیال را تنبل و بی‌کار نمایند و حالت خوابی به آن دست دهد و حس و خیال به حیرت بیفتد و در این فرصت، خلسه و حالت بریدن حس از ظاهر پیش می‌آید.

برخی به سختی به خواب می‌روند، اما بعضی نیز به صرف گرفتن کتابی در جلوی خود در خواب غرق می‌شوند. افرادی که چنین اثرپذیری دارند کسانی هستند که طبع آنان به حیرت، ترس و اضطراب نزدیک‌تر است و چیزهای مختلط را بهتر می‌گیرند و نوعی ابله‌ی دارند؛ چنانچه کودکانی که تیزهوش نیستند و حساسیتی ندارند به سرعت به خواب می‌روند، ولی کودکانی که زیرکند و روحی قوی دارند را نمی‌توان به زودی خواب نمود.

هم‌چنین برای ایجاد حیرت در حس و خیال می‌توان از پرحرفی در کلام کمک گرفت .
افزوده بر این ، اگر وهم نتواند چیزی را ببیند و درباره‌ی امری تصمیم بگیرد و به
عبارت دیگر توکل خود را از دست بدهد بر چنین کارهایی توکل می‌کند و قدرت
تصمیم‌گیری خود را به دست می‌آورد .

ظاهر شدن غیب گاه به صورت ظن قوی است و چیزی را می‌بینید و گاه به خطابی
است که از جن و فرشته می‌شنود مثل استحضار شیاطین و آجنه و گاه به رؤیت است که
صورت غیب و ملک را می‌بیند .

همه این کارها که هر کس به سلیقه‌ی خود انجام می‌دهد حقیقت دارد و حتی گروهی
کارهای مخصوصی را بر اساس تجربه برای خود انجام می‌دهند تا اختلال حس و خیال
پیدا کنند و به جایی برسند .

شرح و تفسیر خواجه

«یؤثر؛ أي یروی . والشّدّ الحثیث : ألعذو المسرع . لهث الكلب : إذا أخرج لسانه من
التعب أو العطش ، وكذلك الرجل إذا أعیى . والرّعش : الرعدة ، وأرعهه ؛ أي أرعده .
والرّجرجة : الاضطراب . والدهش : التّحیّر ، وأدهشه ؛ أي حیّره . ترقرق ؛ أي تلاًلاً ولمع .
وتمور موراً ؛ أي تموج موجاً . واهتبال الفرصة : إغتنامها . والإسهاب : إكثار الكلام .
والمسیس : المسّ ؛ يقال للذي به مسّ من جنون : «ممسوس» . والتوكّل : إظهار
العجز والاعتماد على الغير ؛ وفلان يكافح الأمور ؛ أي : يبأشرها بنفسه .

وأما الأشياء التي ذكرها ممّا يُشغل بتأمّله من يُستنطق في تقدّمة معرفة ، فالشيء
الشقّاف المرعش للبصر برجرجته يكون كالبلور المضلّع أو الزّجاجة المضلّعة إذا أدير
بחיال شعاع الشمس أو الشعلة القويّة المستقيمة ، والمدهش للبصر بشفيفه يكون
كالبلور الصافي المستدير .

وأما اللطخ من سواد برّاق ، فهو لطخ باطن الإبهام بالدهن وبالسواد المتشبت بالقدر حتّى يصير أسود برّاقاً ويقابل به الشيء المضيء كالسراج ، فإنّه يحير الناظر إليه .
والأشياء التي تترقق فكالزجاجة المدوّرة المملوءة ماءً الموضوعه بحبال الشمس أو الشعلة .

والأشياء التي تمور ، فكالماء الذي يتموج شديداً في إناء أو غيره لإلحاح النفخ أو الريح عليه أو للغليان الشديد وما يشبهه . وباقي الكلام ظاهر .
والغرض من هذا الفصل إيراد الاستشهاد للبيان المذكور فيما مضى من الفصول بما يجري مجرى الأمور الطبيعيّة .

«يؤثر» : روایت شده . «شدّ الحثيث» : دوبدن سریع . «لهت الكلب» : زمانی که سگ زبانش را از شدت عطش و سختی از دهانش بیرون می آورد و انسان نیز همین گونه است .
«الرعش» : لرزه ، و «أرعشه» : او را لرزاند . «الرجرجة» : اضطراب ، و «الدهش» : تحیر و «أدهشه» : او را به حیرت انداخت . «ترقق» : درخشندگی . «تمور موراً» : موج انداختن . «اهتبال الفرصة» : اغتنام فرصت . «الاسهاب» : زیاده روی در کلام . «المسيس» : مس نمودن .

«التوكّل» : اظهار عجز و ناتوانی و اعتماد بر دیگران ، و «فلان يكافح الأمور» ؛ یعنی به تنهایی مباشرت به کاری می کند .

بلور یا شیشه‌ی مسدّس زمانی که جلوی خورشید قرار گیرد ، همان چیزی است که با شفافیتش چشم را به رعشه در می آورد و در پیش‌گویی‌های کاهنان مؤثر می افتد .
و اما چیزی که با سیاهی و برّاق بودنش حس را به تأمل و اداری می کند ، چیزی است که با سیاهی ته دیگ و روغن ، آلوده شده و آن را مقابل نور چراغ قرار می دهند که باعث تحیر ناظر می گردد .

چیزهایی که درخشندگی دارد؛ مثل شیشه‌ای که مدور و پر آب باشد و مقابل نور خورشید یا شعله‌ی آتش قرار گرفته و اشیایی که تمور و موج دار است؛ مانند آبی که بر اثر وزیدن باد موج شدید دارد، چنین انعکاسات غیر عادی را در انسان ایجاد می‌کند.

خواجه در پایان این اشاره می‌فرماید: مقصود شیخ از ایراد این فصل، استشهاد بر این مطلب بود که ارتباط با غیب علاوه بر امور باطنی، راه‌های طبیعی دارد که با ایجاد و زمینه‌سازی آن راه‌کارها و از کار انداختن حس و خیال، می‌توان با غیب ارتباط برقرار کرد؛ مثلاً از جمله‌ی آن امور، ایجاد حیرت و وحشت یا خستگی در حواس انسان است؛ مثل این که آن‌گونه که نقل شده گروهی وقتی از کاهن خود می‌خواستند که بعضی مسایل را پیش‌گویی کند، آن قدر می‌دوید که از عطش و خستگی زبانش بیرون می‌آمد و به حالت بی‌هوشی می‌افتاد و آن‌گاه سخنانی می‌گفت که در حکم پیش‌گویی تلقی می‌شد و یا این که گاهی چیزی شفاف و براق، آدم را به بی‌خودی می‌کشد و در آن حال از غیب، نقشی در نفس حاصل می‌گردد. بدیهی است که این اتصال و ارتباط گاهی به صورت گمان قوی است و گاهی به صورت خطاب از ناحیه‌ی جن یا هاتف غیبی و گاهی با رؤیت مستقیم امر غیبی و ملک می‌باشد.

۲۴- تنبیه: اثبات امکان اتصال به غیب

﴿اعلم أنّ هذه الأشياء ليس سبيل القول بها ، والشهادة لها إنّما هي ظنون
إمكانية صير إليها من أمور عقلية فقط ، وإن كان ذلك أمراً معتمداً لو كان ،
ولكنّها تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها . ومن السعادات المتّفقة لمحبيّ
الاستبصار أن يعرض لهم هذه الأحوال في أنفسهم أو يشاهدوها مراراً
متواليةً في غيرهم حتّى يكون ذلك تجربةً في إثبات أمر عجيب له كون

وصحّة..... وداعياً إلى طلب سببه . فإذا اتّضح جسّمَت الفائدة واطمأنّت
النفْس إلى وجود تلك الأسباب ، وخضع الوهم ، ولم يعارض العقل فيما
يربأ ربأة منها ، وذلك من أجسم الفوائد ، وأعظم المهمّات . ثمّ إنّي لو
اقتصصت جزئيات هذا الباب فيما شاهدناه وفيما حكاه من صدّقناه لطال
الكلام ، ومن لا يصدّق الجملة ، هان عليه أن لا يصدّق أيضاً التفصيل .

مواردی که برای اثبات درستی اتصال به غیب گفته شد اعتقادی برهانی و یقینی نیست
و شهادت بر این مطلب تنها ظن و گمان به امکان وقوع آن را به همراه دارد و تنها از راه
امور عقلی به آن دست پیدا می شود؛ اما مهم این است که اگر کسی بهره ای از آن داشت و
یا کسی را دید که چنین توانی را دارد نمی تواند منکر آن شود و چون برای کسی ثابت شود
که چنین اموری واقعیت دارد، در پی یافتن اسباب آن برمی آید .

از جمله سعادت هایی که ممکن است برای کسی که بصیرت را دوست دارد دست دهد
این است که به وی چنین حالتی دست دهد یا آن را بارها از دیگران مشاهده کند تا
تجربه ای باشد برای اثبات امر عجیبی که وجود دارد و انگیزه ای باشد برای جست و جوی
علت آن . چنین افرادی با تجربه یا با تعلیم مربی ، حس و خیال را به حیرت می کشانند و
یا تحت کنترل و نظارت قوه ی عاقله در می آورند .

پیش از این ، حوزه های سلوکی و علمی آموزش چنین کارهایی را پی می گرفت ، اما
هم اینک حوزه های علمی از این معانی خالی است و از همین رو انجام کوچک ترین کاری
سبب قطب الاقطاب شدن فاعل آن می گردد؛ در صورتی که وی جزئی ترین کار را در این
طریق انجام داده است .

کسانی که این امور را غیب می گویند، از آن بی خبرند و مطلب درستی نمی گویند؛ چرا
که این امور تمثلاتی بیش نیست .

شیخ، کلام را به اختصار آورده است و اگر کسی اشکال نماید که چرا بحث را به تفصیل مطرح نکرده است تا زمینه‌ی اعتماد و باور به آن را فراهم آورد، وی در کلام زیبا و نغزی می‌گوید: کسی که خلاصه و اجمال آن را باور ندارد، به تفصیل آن نیز اعتقادی نمی‌یابد. در پایان خاطر نشان می‌شود قصه‌ای که ابن سینا از ترک‌ها نقل کرد منحصر به آنان نیست و چنین اموری با اقسام گوناگون و متنوع آن در همه‌ی اقوام و ملل موجود می‌باشد و آنان با تضعیف حس و خیال در پی یافتن امور غیبی و باطنی بوده‌اند.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: يقال: «ربأت القوم رباً»؛ أي راقبتهم، وذلك إذا كنت لهم طليعة فوق شرف. وهذه استعارة لطيفة للعقل المطلع على الغيب بالقياس إلى سائر القوى. وباقي الفصل ظاهر. فهذا آخر كلامه في كيفية الإخبار عن الغيب».

«ربأت القوم رباً»: مراقب آنها باشی و مراقبت جایی است که فوق اشراف باشد و این استعاره‌ی لطیفی است برای عقلی که در مقایسه با سایر قوا بر غیب اطلاع یافته است.

این تنبیه، آخرین فصل در کیفیت اخبار از غیب و بیان علل و اسباب آن است؛ یعنی ابن سینا در این چند فصل و تنبیهات اخیر، امکان اخبار از غیب؛ یعنی غیر ظاهر را عنوان نمود.

گذشت که شیخ گفت: چنین نیست که هر چه را خواستیم ببینیم یا بگوییم باید با حس ظاهر باشد، بلکه می‌شود اموری را با غیر چشم دید و می‌توان با غیر حس ظاهر نیز سخن گفت و دید و بویید و اگر چنین شد، دیگر نمی‌توان ادعای کسی را که به وصول رسیده است تکذیب کرد؛ زیرا امکان آن اثبات شده است و از طرف دیگر اگر امکان عقلی اخبار از غیب اثبات نشود، در این صورت می‌توان مدعی اخبار از غیب را تکذیب کرد؛

چرا که ادعایی غیر معقول کرده و این مثل آن است که کسی بگوید زمین غیر از آسمان است و یا این که بگوید شیء سنگین به طرف بالا کشیده می شود نه پایین .

به طور خلاصه ، ابن سینا در چند فصل اخیر اثبات نمود که اخبار از غیب امر محالی نیست و چون معقول است نمی توان مدعی آن را تکذیب کرد . شیخ در همه ی این موارد ، امکان چنین امری را مستدل نمود اما اثبات وقوع آن در خارج بر عهده ی کسی است که از چنین توانایی برخوردار است .

فصل چهارم

منشأ اعمال خارق عادت

۲۵- تنبیه: اولیای خدا و کارهای خارق عادت

﴿ولعللك قد تبلغك عن العارفين أخبار تكاد تأتي بقلب العادة فتبادر إلى التكذيب ، وذلك مثل ما يقال : إنَّ عارفاً استسقى للناس فسقوا ، أو استشفى لهم فشفوا ، أو دعا عليهم فحسف بهم وزلزلوا أو هلكوا بوجه آخر ، ودعا لهم فصرف عنهم الوباء والموتان والسييل والطوفان ، أو خشع لبعضهم سبع ، أو لم ينفر عنهم طائر ، أو مثل ذلك ممّا لا تؤخذ في طريق الممتنع الصريح ، فتوقّف ، ولا تعجل ، فإنّ لأمثال هذه الأشياء أسباباً في أسرار الطبيعة ، وربّما يتأتّى لي أن أقصّ بعضها عليك ﴾ .

شاید از عارفان به تو خبر رسد که کاری به ظاهر غیر عادی انجام می‌دهند ، در این صورت ، آنان را تکذیب نکنید ؛ چون این امر اسبابی در طبیعت دارد که اگر آن اسباب دنبال شود ، عقل آن را درمی‌یابد ؛ خواه آن کار استشفای باشد یا استسقا یا نفرین و دعا و خواه به نفع وی باشد یا به ضرر او ؛ مانند : کارهای خارق عادت که به انبیا و اولیا منسوب است ؛ چون طلب باران و سیراب شدن مردم از آب و یا مانند قارون که زمین او را در خود گرفت یا گفته می‌شود که حیوانی درنده از عارفی ترسید و یا برای او تمکین نمود .

برای اثبات عقلانی بودن این امر باید گفت : نفس ناطقه - با آن که مجرد است - می تواند در بدن - که مادی و مخالف تجرّد است - عمل کند و چنان چه قوی گردد در خارج بدن و ماده نیز عمل می کند و در واقع ، می تواند عالم و اشیا را بدن خود قرار دهد و در آن تصرف نماید تا ماده و مادیات از او متابعت کنند ؛ همان طور که ماده و مادیات بدنی وی از او پیروی دارد .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : لَمَّا فرغ عن بيان الآيات الثلاثة المشهورة التي تنسب إلى العارفين وغيرهم من الاولياء أراد أن ينبّه على أسباب سائر الأفعال الموسومة بخوارق العادة . فذكرها في هذا الفصل ، وذكر أسبابها في الفصل الذي يتلوه . وإتّما قال : «يكاد تأتي بقلب العادة» ، ولم يقل : «تأتي بقلب العادة» ؛ لأنّ تلك الأفعال ليست عند من يقف على عللها الموجبة إيّاها بخارقة للعادة ، إنّما هي خارقة بالقياس إلى من لا يعرف تلك العلل . والموتان على وزن الطوفان : موت يقع في البهائم ، أمّا المَوْتان على وزن الحيوان فهو على ما يقابل الحيوان من المعدنيّات ، وهو غير مناسب لهذا الموضع» .

ابن سینا پس از بیان آیات سه گانه (امساک ، توانایی بر کارهای قوی و اخبار از غیب) که به عارفان و سایر اولیا نسبت داده می شود ، اینک می خواهد علل و اسباب سایر کارهای شگرف عارفان را که به خارق عادت موسوم است بیان کند . وی کارهای خارق عادت را در این فصل و علل و اسباب آن را در فصول بعدی بیان می کند و این که گفت : «یکاد يأتي بقلب العادة» و نفرمود : «تأتي بقلب العادة» به آن جهت است که اینها نزد کسانی که علت های آن را نمی دانند خارق عادت است ؛ نه نزد کسانی که به علل این امور واقف هستند .

مراد شیخ از «موتان» بر وزن طوفان، مرگ بهایم و چار پایان است، در مقابل «موتان» بر وزن حیوان که در امور معدنی استعمال می‌گردد و این امر مناسب با این مقام نیست؛ چرا که مرگ و میر حیوانات نسبت به امور معدنی تأثیر بیش‌تری در زندگی انسان دارد. بر این اساس، اگر شنیدید که اولیا و انبیا کارهایی غیر عادی انجام می‌دهند، نباید آن را تکذیب کرد، بلکه باید در پی شناخت اسباب و علل آن بر آمد و شیخ در این تنبیه برخی از اسباب آن را بیان می‌کند.

۲۶- تذکرة و تنبيه: رابطہی نفس و بدن

﴿أليس قد بان لك أنّ النفس الناطقه ليست علاقتها مع البدن علاقة انطباع؛ بل ضرباً من العلائق آخر، وعلمت أنّ حياة تمكّن العقد منها وما يتبعه قد يتأدي إلى بدنها مع مباينتها له بالجواهر حتّى أنّ وهم الماشي على جذع معروض فوق فضاء يفعل في إزلاقه ما لا يفعله وهم مثله والجذع على قرار، ويتبع أوهام الناس تغير مزاج مدرجاً أو دفعةً وابتداءً أمراض أو إفراق منها، فلا تستبعدن أن يكون لبعض النفوس ملكة يتعدى تأثيرها بدنها، وتكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم، وكما تؤثر بكيفية مزاجية تكون قد أثرت بمبدء لجميع ما عدده؛ إذ مبادئها هذه الكيفيات؛ لاسيما في جرم صار أولى به لمناسبة تخصّه مع بدنه. لاسيما وقد علمت أنّه ليس كلّ مسخن بحار، ولا كلّ مبرد ببارد. فلا تستنكرن أن تكون لبعض النفوس هذه القوّة حتّى تفعل في أجرام آخر تنفعل عنها انفعال بدنه، ولا تستنكرن أن تتعدى عن قواها الخاصة إلى قوّة نفس آخر تفعل فيها؛ لا سيما إذا كانت شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها فتقهر شهوةً أو غضباً أو خوفاً من غيرها﴾.

در نمط هفتم در بحث نفس ناطقه از رابطہی نفس و بدن سخن گفته شد و گفتیم که این رابطہ به انطباع نیست و نفس در بدن همانند آب در کوزه منطبق نمی‌گردد و علاقهی نفس به بدن به گونه‌ی اتحاد است و نیز در نمط سوم که ارتباط و علاقهی نفس و بدن را به بحث گذاشتیم گفتیم که نفس و بدن با هم ارتباط دارند و همان‌طور که نفس در بدن اثر می‌گذارد، بدن نیز در نفس تأثیر دارد و باور آدمی و خلیقات نفسانی بر بدن اثر ویژه‌ی

خود را می‌بخشد . کسی که می‌ترسد رنگ از چهره می‌بازد ، و اگر خجالت کشد سرخ می‌شود و آن که خیانت می‌کند ، خاطره‌ی خیانت بدن وی را متزلزل می‌کند و با این که نفس و بدن دو جوهر متفاوت است و یکی مادی است و دیگری مجرد ؛ ولی در عین حال نفس مجرد در ماده اثر می‌گذارد و برای نمونه ، پندار کسی که بر شاخه‌ای قرار دارد و بر آن در آسمان راه می‌رود ، در انداختن وی تأثیر دارد و همین که می‌اندیشد روی درخت است و درخت نیز رو به آسمان است ، به پایین می‌لغزد و قوه‌ی واهمه او را به طرف پایین می‌کشاند .

انسانی که بر روی زمین با دو پا بر روی یک موزاییک می‌ایستد ، چون به بالای مناره‌ای رود ، روی ده موزاییک نیز نمی‌تواند قرار گیرد ؛ چرا که قوه‌ی واهمه مرگ را بر ترس از افتادن ترجیح می‌دهد .

وهم تابع مردم و اعتقادات آنان می‌گردد و با تلقین بیماری از ناحیه‌ی مردم به شخص سالم ، وی بیمار می‌گردد .

تغییر اوهام ، مزاج مردم را اندک اندک و یا به صورت ناگهانی تغییر می‌دهد . هم‌چنین وهم می‌تواند قوت و نیرومندی یا صحت و سلامت را به مزاج تلقین نماید . برخی از نفوس ، ملکه و اقتداری دارند که تأثیر آن از بدن می‌گذرد و چنان قوی هستند که گویی این نفس همان‌گونه که مجرد و متعلق به بدن است نفس همه‌ی عالم و متعلق به عالم است و در همه‌ی آن می‌تواند تصرف نماید و به همان آسانی که در کیفیت مزاجی اثر می‌گذارد و از این طریق بدن خود را خواب می‌کند ، در امور خارجی نیز می‌تواند تأثیر بگذارد و اگر برای نمونه ، آمدن باران را اراده کند ، نفس بر روی ابرها اثر می‌گذارد و ابر را به سرعت به منطقه‌ی مورد نظر می‌آورد و یا علل و اسباب آن را ایجاد

می‌کند؛ زیرا مبادی این امور همین کیفیات موجود است؛ به‌ویژه در ماده‌ای که با بدن شخص مناسب و خاص آن باشد؛ به خصوص که دانستی هر گرم‌کننده‌ای گرم نیست.

شیخ این بیان را برای دفع دخل مقدر می‌آورد، و آن این که «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد» و بر این اساس، عارفی که خود حرارت یا ابر ندارد، چگونه می‌تواند ایجاد حرارت یا ابر کند که در پاسخ می‌گوید: لازم نیست هرچه گرم می‌کند، خود نیز گرم باشد و نیز لازم نیست هر سرد‌کننده‌ای خود سرد باشد.

از آن چه گذشت به دست می‌آید که بعید ندان که بعضی از نفوس چنین قوه و توانی داشته باشند که در جرم‌های دیگر تأثیر بگذارند و همان‌گونه که بدن منفعل می‌شود، آن اجرام نیز منفعل می‌شود و آن نفوس از قوای نفسانی خود می‌گذرند و به قوای دیگر نفوس می‌رسند و در آن تأثیرگذار می‌باشند و در نتیجه، حیوان یا انسان‌های دیگر را به متابعت و پیروی از خود و او می‌دارند؛ به خصوص اگر قوه‌ی نفسانی وی شدت داشته باشد و با این حال بر آن مسلط گردد و شهوت، غضب و دیگر نیروهای آن را را به کنترل خود در آورد، پس اگر عارفی دعا کرد و دعای وی مستجاب شد، بعید نیست؛ زیرا همان‌طور که اراده می‌کند و بدن وی از او اطاعت می‌کند، به همان‌گونه اراده می‌کند و عالم از وی اطاعت‌پذیری دارد و از این جهت شق القمر چیز عجیبی نیست؛ زیرا همه شق القمر می‌کنند؛ انسان دست خود را به هم می‌گذارد و آن را باز می‌کند و این همانند شق القمر است؛ چون توانایی آن را دارد و کسی که فلج است؛ هرچند نفس ناطقه آن را اراده کند؛ اما توان به حرکت درآوردن دست خود را ندارد یا در مثالی دیگر، کسی که لب‌های خود را باز می‌کند و می‌بندد، فعلی همانند شق القمر انجام داده است، و یا کسی که چشم خود را باز می‌کند و می‌بندد نیز بر همین منوال است و برای خارج از بدن، مردم عادی در حکم

فلج هستند و به طور طبیعی قدرت آن را ندارند که در دیگری اثر بگذارند .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : التذكرة في هذا الفصل الشيين : أحدهما ، أن النفس الناطقة ليست بمنطبعة في البدن ، إنما هي قائمة بذاتها لا تعلق لها بالبدن غير تعلق التدبير والتصرف . والآخر ، أن هياة الاعتقادات المتمكنة في النفس وما يتبعها كالظنون والتوهمات ، بل كالخوف والفرح قد تتأدى إلى بدنها مع مباينة النفس بالجواهر للبدن وللهيئات الحاصلة فيه من تلك الهيئات النفسانية .

ومما يؤكد ذلك أمران : أحدهما ، أن توهم الماشي على جذع يزلقه إذا كان الجذع فوق فضاء ولا يزلقه إذا كان على قرار من الأرض .

والثاني ، أن توهم الانسان قد يغير مزاجه إما على التدرج أو بغتة ، فتنبسط روحه وتنقبض ويحمر لونه ويصفر . وقد يبلغ هذا التغيير حدًا يأخذ البدن الصحيح بسببه في مرض ما يأخذ البدن المريض بسببه في إفراق ؛ أي : برء وانتعاش . يقال : أفرق المريض من مرضه إفراقاً ؛ أي أبل .

وأما التنبيه ، فهو أن يعلم من هذا أنه ليس ببعيد أن يكون لبعض النفوس ملكة يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ، وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس يتجاوز تأثيرها عن بدنه إلى سائر الأجسام ، وتكون تلك النفوس لفرط قوتها كأنها نفس مدبرة لأكثر أجسام العالم ، وكما يؤثر في بدنها بكيفية مزاجية مباينة الذات لها ، كذلك تؤثر أيضاً في أجسام العالم بمبادئ لجميع ما مر ذكره في الفصل المتقدم ؛ أعني يحدث عنها في تلك الأجسام كفيئات هي مبادئ تلك الأفعال ؛ خصوصاً في جسم صار أولى به لمناسبة تخصه مع بدنه كملاقة إياه أو إشفاق عليه .

فإن توهم متوهم أن صدور مثل هذه الأفعال لا يجوز أن يصدر عن النفس الناطقة لظنه أن العلة لا تقتضي شيئاً لا يكون موجوداً فيها أو لها ولو كان بالأثر فينبغي أن يتذكر أنه ليس كل مسخن بحار، فإن الشعاع مسخن وليس بحار، ولا كل مبرد ببارد، فإن صورة الماء مبردة وليست ببارد، إنما البارد مادتها القابلة لتأثيرها.

فإذن لا يستنكر وجود نفس تكون لها هذه القوة حتى تفعل في أجرام غير بدنها مثل فعلها في بدنها وتعلق بأبدان غير بدنها، فتؤثر في قواها تأثيرها في قوى بدنها؛ خصوصاً إذا شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية؛ أي حدت. يقال شحذت السكين؛ أي حدته. والمراد أنها إذا حصلت لها ملكة تقتدر بها على قهر قوى بدنها كالشهوة والغضب وغيرهما بسهولة فهي تقتدر بحسب تلك الملكة على قهر مثل هذه القوى من بدن غيرها. قال الفاضل الشارح: هذا الاستدلال لا يفيد المقصود لأن الحكم بكون الوهم مؤثراً في البدن لا يوجب الحكم بأن يكون للنفس التي هي أشرف تأثير أعظم من تأثير الوهم، وإيضاً التخيلات التي لأجلها يختلف حال المزاج كالغضب والفرح جسمانية. فالاستدلال بكون القوى الجسمانية موجبة لتغيرات ما على تجويز أن يكون لبدن ما قوة تقتضي هذه الأفعال الغريبة أولى من الاستدلال بذلك على تجويز أن يكون لنفس ما هذه القوة. فإذن لا تعلق لهذا الاستدلال بالنفس ولا بكونها مجردة، فإن كان المقصود إزالة الاستبعاد فقط كان الحاصل أنه لا دليل عندنا على صحة هذا المطلوب ولا على امتناعه، وهذا القدر مغن عن هذا التطويل.

وأقول: قوله هذا مبني على ظنه بالشيخ أنه يقول: النفس لا تدرك الجزئيات أصلاً، وقد مر الكلام فيه. لكن لما كان عند الشيخ أن التوهم والتخييل؛ بل الغضب والفرح إدراكات وهيئات تحدث في النفس بواسطة الآلات البدنية كان هذا الاعتراض ساقطاً.

وأيضاً هذا الفاضل قد نسي في هذا الموضوع قول الشيخ : «إنّ هذه الأمور ليست ظنوناً إمكانيّة أدّت إليها أمور عقليّة ، إنّما هي تجارب لما ثبتت طلبت أسبابها» وإلاّ لم يجوّز الاكتفاء بالجهل في بيان الدعوة المذكورة» .

این یادآوری دو مطلب را پی می‌گیرد : یکی این که رابطه‌ی نفس و بدن ، رابطه‌ی انطباعی نیست ؛ بلکه نفس قائم به ذات خود است و با بدن رابطه‌ی اتحادی دارد و نفس و بدن با هم رابطه‌ی متقابل دارد و هر یک در دیگری اثرگذار است ؛ اگرچه نفس حاکم و مدیر است و بدن محکوم و مطیع می‌باشد .

تعلق نفس به بدن علاقه‌ی تدبیری است ؛ یعنی بدن به نفس نیاز دارد ولی نفس به بدن احتیاجی ندارد ؛ اگرچه در فعل به آن نیازمند است . پس ارتباط نفس و بدن ، ارتباط انطباعی و انفعالی نیست ؛ بلکه فعلی است و نفس بر بدن کار می‌کند .

سخن دیگر این است که آثار اعتقادات ، تصورات و تصدیقات نفس و نیز چیزهایی که در پی آن می‌آید ؛ مانند : خلیقات ، غم یا شادی ، بر بدن مادی ظاهر می‌شود .

یادآوری دیگر این که توهم انسان موجب تغییر مزاج می‌گردد و آنچه این سخن را تأیید می‌کند که اعتقادات بر بدن اثر می‌گذارد ، دو امر است :

نخست آن که توهم کسی که بر شاخه‌ای که در آسمان است راه می‌رود باعث افتادن وی می‌شود که واهمه بر بدن اثرگذار است و آن را می‌اندازد .

دیگر این که گاهی توهم انسان مزاج وی را به تدریج و یا ناگهانی و دفعی تغییر می‌دهد یا باعث انبساط یا انقباض روح می‌گردد و گاه از خجالت سرخ می‌شود و یا به زردی می‌گراید و گاه به حدی می‌رسد که بدن سالم ، بیمار می‌شود و گاه به عکس ، بدن مریض از بیماری بهبودی می‌یابد .

اما تنبیهی که شیخ بیان می‌کند این است که برخی از نفوس ناطقه‌ای که قوت و اقتدار دارند از ملکه‌ی تأثیر در سایر اجسام برخوردارند و همان‌گونه که نفس در بدن اثر می‌گذارد، در غیر بدن نیز تأثیرگذار است و غیر بدن را در حکم بدن خویش قرار می‌دهد و نیز این نفوس به خاطر شدت توانی که دارند برای بیش‌تر اجسام عالم، مدبر می‌شوند و عالم را بدن خود قرار می‌دهند و در اجسام عالم به واسطه‌ی علل آن‌ها تأثیر می‌گذارند و گاه به واسطه‌ی نفس قوی خود علت آن را ایجاد می‌کنند؛ یعنی از نفس آنان در این اجسام کیفیتی حادث می‌شود که مبادی و علل فعلی را ایجاد می‌کند؛ به‌ویژه اگر در ماده‌ای اثر بگذارند که مناسبت بیش‌تری با نفس دارد؛ مثلاً در جسمی که برتر از نفس است به خاطر مناسبتی که مخصوص بدن است.

دفع دخل مقدر

اگر توهم شود که نفس ناطقه چیزی را که در خود ندارد نمی‌تواند ایجاد کند؛ زیرا علت نمی‌تواند چیزی را اقتضا نماید که در خود وجود نداشته باشد و برای نمونه، نفس دارای باران نیست تا علت آن شود و به بیان فلسفی: «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد»، باید گفت: چنین نیست که هر کسی نتواند آن‌چه را که ندارد ایجاد کند؛ همان‌گونه که لازم نیست چیزی که گرم می‌کند خود نیز گرم باشد، برای نمونه، شعاع خورشید گرم‌کننده هست، ولی خود گرم نیست و نیز این‌طور نیست که هر چه خنک‌کننده است خود نیز خنک باشد؛ مثلاً صورت آب خنک‌کننده است ولی خود خنک نیست؛ بلکه آن‌چه که خنک است ماده‌ی آب است که قابل تأثیر بر غیر می‌باشد.

جناب خواجه در ادامه می‌فرماید: جای هیچ‌انکاری نیست که برای نفس این قوت و قدرت هست که در اجرام بیرون از بدن خود عمل کند و در زمین یا آسمان تصرف نماید؛

همان طور که در بدن خود اثر می‌گذارد و دست یا پای خود را حرکت می‌دهد و نیز جای انکار نیست که نفس به چیزی غیر از بدن خود تعلق پیدا کند و همان طور که اراده می‌کند و دست را باز و بسته می‌سازد، می‌تواند اراده کند تا خورشید یا زمین به چرخش درآید و یا خورشید را سرد نماید؛ خصوصاً برای نفسی که ریاضت کشیده و سختی‌ها را بر خود مسلط کرده و ملکه و اقتدار آن قوی و محکم شده است.

البته، باید میان دعای ضعیفی که خداوند آن را مستجاب می‌نماید با کار خارق عادت نفس قوی که ریاضت دیده و شهوت و غضب را کنترل کرده است تفاوت نهاد و هنگامی که برای نفس ملکه‌ای حاصل شود که به سهولت قدرت غلبه بر قوای بدن را دارد، قدرت پیدا می‌کند که بر حسب آن ملکه بر قوای غیر بدن نیز غالب آید و به عبارت دیگر، کسی که بر شهوت و غضب خویش فایق آمده بر تصرف در کاینات نیز چیره است.

اشکال فخر رازی

استدلال شیخ برای اثبات تأثیر مجرد در چیزهای مادی در این مورد نتیجه نمی‌دهد؛ زیرا از این که شخص از شاخه‌ی درخت می‌افتد نمی‌توان نتیجه گرفت که وهم که قوه‌ای جزئی است چنین کاری را انجام می‌دهد و نفس که برتر از آن و کلی است تأثیر برتری دارد.

هم چنین موجب نمی‌شود که بگوییم: تخیلاتی که به واسطه‌ی آن حال مزاج تغییر می‌کند مانند غضب و شادمانی، جسمانی هستند و در نتیجه، نمی‌توان نتیجه گرفت که امر مجرد در ماده اثر می‌گذارد، بلکه بهتر است چنین استدلال کنیم که قوای جسمانی در صورت قوت و قدرت می‌تواند منشأ آثار و افعال شگرفی شود و این امر به مجرد بودن نفس ارتباطی ندارد، بلکه استدلال ما این است که قوت نفسانی است که سبب می‌شود

کارهای خارق عادت انجام پذیرد و نفس ناطقه یا مجرد بودن آن دخالتی در این امر ندارد و وهم با این که مادی است اگر قوت یابد می تواند کاری شگرف انجام دهد .
فخر در ادامه گوید : اگر مقصود از این سخنان رفع استبعاد از چنین کارهایی است ، باید گفت سخن شما درست است اما چنین دلایلی نه توان اثبات وجود آن را دارد و نه آن را نفی می سازد ، اما بیش از آن را اثبات نمی کند .

پاسخ خواجه به فخر

خواجه در نقد اشکال فخر گوید : فخر رازی گمان نمود که شیخ می گوید : نفس ، جزییات را درک نمی کند ؛ در حالی که شیخ پیش از این ثابت کرد که کارهای برشمرده به واسطه ی قوای بدن شکل می پذیرد و نه به واسطه ی خود نفس ؛ پس وقتی وهم بتواند چنین کاری را انجام دهد ، نفس به طریق اولی قدرت انجام آن را دارد و گویا فخر فراموش کرده که شیخ گفت این امور تجربی است و اسباب آن پی گرفته می شود و اگر تجربه نباشد و ظن خالی باشد جایز نیست به آن بسنده گردد .

پس کارهایی که از اولیای خدا انجام می پذیرد ، همه اقتدار و قدرت نفسانی آنان را ثابت می کند ؛ اگرچه قوت نفسانی آن ها افاضه ای است که یا از باب ریاضت یا از باب غیر ریاضت به آن ها داده می شود .

نقدها و ملاحظات نگارنده

یک . جناب خواجه دو مثال خورشید و اشعه ی آن را برای چیزی که حرارت زاست ولی خود حرارات ندارد ذکر کرد ؛ در حالی که این دو مثال اشتباه است . خورشید مرکز حرارت است ، شعاع آن نیز حرارت دارد . هم چنین آب ؛ نه خود خنک است و نه خنک

کننده است؛ زیرا آب هم سردی را قبول می‌کند و هم گرمی را و در واقع، آب خنک نیست؛ بلکه قابلیت دارد که حرارت و برودت را بپذیرد. افزوده بر این، اگر برای مباحث علمی مثالی آورده شود، راه‌گشا نیست و چیزی را مستدل نمی‌سازد.

دو. گفته شد: «فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء باشد»، چنین اشکالی را باید به شیوه‌ی فلسفی جواب داد و نه با مثالی طبیعی که ناقص یا اشتباه است.

درباره‌ی حق تعالی در جای خود گفته‌ایم: چون فاقد شیء، معطی شیء نمی‌شود، حق تعالی که جسم یا ماده ندارد چگونه جسم یا ماده را ایجاد کرده یا حق تعالی که ناسوتی نیست چگونه ناسوت را ایجاد کرده است؟ خداوند خلق نیست؛ ولی ایجاد خلق می‌کند، یعنی وجودی دارد که می‌تواند وجود این امور را ایجاد کند. نفس ناطقه نیز همین‌طور است.

نفس قوتی پیدا کرده است که به هر چیزی عنایتی نماید آن چیز تحقق پیدا می‌کند، بنابراین فاقد نیست، بلکه واجد وجودی است که آن وجود، واجد این معانی است و چنین اموری به توسط آن تحقق می‌پذیرد.

پس نفسی که اقتدار دارد فاقد چیزی که آن را ایجاد می‌کند نیست، بلکه واجد است و چیزی را ایجاد می‌کند که کم‌تر از اقتداری است که خود دارد.

سه. اشکال فخر بی‌اساس است؛ زیرا موضوع استدلال نفس ناطقه مجرد و قوی است که به واسطه‌ی آن، قوای غضبی و شهوی و نفسی و شیطانی وی کار می‌کنند و بحث مربوط به انسان و نفس ناطقه است و نه قوای جسمانی. هم‌چنین، وهم و خیال و دیگر قوای نفس هیچ‌یک مادی نیست و این قوا ظهورات نفس تجردی است و اگر وهم - که

قوه‌ای جزئی و ظهوری تجردی است - می‌تواند در ماده چنین اثری بگذارد ، پس نفس ناطقه به طریق اولی می‌تواند اثر بگذارد .

بنابراین ، بحث شیخ تنها برای رفع استبعاد نیست ؛ بلکه شیخ بحثی منطقی را ارایه می‌دهد و دلیل وی می‌تواند ثابت نماید که نفس مجرد در بدن مادی اثر می‌گذارد و وقتی قوی‌تر شد علاوه بر بدن خود در موجودی دیگر نیز اثر می‌گذارد و اقتدار نفس است که چنین اموری را محقق می‌سازد . اقتدار نفسانی نفس برآمده از معرفت و معنویت آن است و به تجرد آن ارتباط دارد .

چهار . هرچند اسباب و علل کارهای خارق عادت ثابت گردد ، این امر انجام چنین کارهایی را عادی نمی‌کند و باز می‌توان از آن به کار خارق عادت تعبیر آورد .

۲۷- اِشَارَةٌ : علل افعال خارق عادت

«هذه القوّة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي لما يفيد من هياة نفسانيّة ، تصير للنفس الشخصيّة تشخّصها وقد تحصل لمزاج يحصل . وقد تحصل بضرب من الكسب تجعل النفس كالمجرّدة لشدّة الذكاء ، كما يحصل لأولياء الله الأبرار ۛ .

نفوس قوی و صاحب اقتدار دارای انواعی است . قوت آن یا به لحاظ مزاج ، ذات و فطرت است و اقتدار آن تشخصی نفس است : مانند : چشم زخم ، و یا عرضی و اکتسابی است . نفس قوی نیز یا سعید ، خیر و رشید است ؛ مانند : اولیاء الله ، و یا به سحر و خباثت کشیده می‌شود و این امور که ظاهری غیر عادی دارد اموری واقعی است و قابل انکار نیست .

امور غريبه يا از آثار نفس است و يا از آثار سماوى و يا از جانب اجسام و مانند آن مى باشد .

شرح و تفسير خواجه

«أقول : لما ثبت وجود قوّة لبعض النفوس الإنسانيّة ؛ أعني القوّة التي هي مبدء الأفعال الغريبة المذكورة و جب اسنادها إلى علّة يختصّ بذلك البعض من النفوس . فذكر الشيخ أنّ تلك العلّة يجوز أن تكون عين ما يتشخّص به ذلك البعض من النوع ، ويجوز أن تكون أمراً غيره ، إمّا حاصلًا بالكسب أو لا بالكسب ، فإنّ الأقسام هذه لا غير .

وتقرير كلامه أن يقال : هذه القوّة ربّما كانت للنفس بحسب المزاج الأصلي منسوبة إلى الهيئة النفسانيّة المستفادّة من ذلك المزاج التي هي بعينها التشخّص الذي تصير النفس معه نفساً شخصيّة ، وربّما تحصل بمزاج طارئ ، وربّما تحصل بالكسب كما للأولياء .

والفاضل الشارح ذكر أنّ الشيخ إنّما احتاج إلى اثبات علّة لهذه الخصويّة لكون النفس البشريّة عنده متساوية في النوع ، مع أنّه لم يذكر في شيء من كتبه على ذلك شبهةً فضلاً عن حجة .

والجواب : أنّ وقوع النفس البشريّة تحت حدّ نوعي واحد كاف في الدلالة على تساويها في النوع . وذلك مع وضوحه ، ممّا ذكره الشيخ في مواضع غير معدودة من كتبه .»

وقتي ثابت شد كه برخی از نفوس انسانی دارای اقتدارى هستند كه مبدء افعال خارق عادت است ؛ پس باید قوت آن علتی داشته باشد كه به این نفوس ویژگی دارد . این علت ممکن است عين شخص يك انسان و تشخصی باشد كه دارد ، و یا علت آن غير تشخصی و

اكتسابی است که همان نیز خدادادی است . قوت این نفوس یا محدود است و یا غیر محدود .

اشکال فخر و نقد آن

فاضل شارح (فخر رازی) گفته است : جناب شیخ باید علتی را برای این خصوصیت (قوت ذاتی نفوس و اکتسابی) اثبات کند؛ زیرا نفوس بشری نزد شیخ با هم یکسان است و بر این اساس نمی‌شود برخی از آن‌ها در ذات خود چنین اقتداری داشته باشند .
خواجه در نقد سخن فخر گوید : شیخ در هیچ یک از کتاب‌های خود شبهه‌ای در این مبنا نداشته است و وی نفوس بشری را از نوع واحد می‌داند که در انسانیت با هم تفاوتی ندارند ، ولی پذیرش این معنا با اقتدار ویژه‌ی برخی از نفوس منافاتی ندارد .

نقدهای نگارنده

یک . اصل تقسیم شیخ ، گویا و درست نیست . شیخ گوید : برخی از نفوس قوی هستند و برخی قوی نیستند ، نفوس قوی یا محدودند یا غیر محدود و نیز یا به اکتساب قوی هستند و یا به موهبت .

تقسیم درست این نفوس چنین است : برخی از نفوس در جبلی و ذات خود خصوصیتی دارند که قوی هستند - که اقتدار آنان یا غیر محدود است ؛ مانند : اولیای کمال و یا محدود است ؛ مانند محبوبان . اقتدار برخی از نفوس نیز کسبی و محدود است ؛ مانند مجبان .

دو . اقتدار اولیای الهی همیشه به گونه‌ای از اکتساب نمی‌باشد که شیخ می‌گوید ؛ بلکه برخی از آنان جبلّی و ذاتی آنان این‌گونه است و اکتساب در آن‌ها نقشی ندارد و پیش از

تجرد نفس دارای چنین اقتداراتی می باشند .

سه . اشکال فخر رازی وارد نیست ؛ زیرا وقتی گفته می شود انسان نوع واحد است ، به این معنا نیست که همه ی اقتدارات انسان محدود است و همه ی افراد به یک میزان صاحب اقتدار می باشند . بعضی از کمالات اولی است ؛ مانند : خوردن ، آموختن و ... و برخی از صفات است که روزی همه نیست ؛ مثل غریزه های خصوصی ، عصمت ، نبوت و امامت . در اسفار گذشت که وقتی می گوئیم : انسان نوع واحد است ، فقط به لحاظ ذات این گونه است وگرنه هر انسانی تشخص و خاصیت وجودی خود را دارد .

۲۸ - اشارة : اقسام نفوس قوی

﴿فالذي يقع له هذا في جبلّة النفس ثمّ يكون خيراً رشيداً مركزياً لنفسه فهو ذو معجزة من الأنبياء أو كرامة من الأولياء ، وتزیده تزكيتة لنفسه في هذا المعنى زيادةً على مقتضى جبلّته . فيبلغ المبلغ الأقصى . والذي يقع له هذا ثمّ يكون شريراً ويستعمله في الشرّ فهو الساحر الخبيث ، وقد يكسر قدر نفسه من علوّائه في هذا المعنى ، فلا يلحق شيئاً شأواً الأزكياء فيه ﴾ .

برخی از کسانی که نفوسی قوی دارند و اقتدار در سرشت آنها نهاده شده است و خیر و رشید بوده و تزکیه ی نفس نموده اند از پیامبران هستند که معجزه دارند و برخی دیگر از اولیا می باشند که دارای کرامت هستند و البته ، نفوس قوی منحصر به دو گروه یاد شده نیست ، و آنان مراتب فراوانی دارند .

تزکیه ، قدرت نفس را زیاد می کند ؛ ولی گاهی نفس قوی است ، اما شریب می شود و قدرت خود را در مسیر شرور و آفات و آلام قرار می دهد که نمونه ای از آن ، ساحر خبیث

است؛ و گاهی شخص نفس خود را با تکبر و خود بزرگ بینی، به گمراهی می اندازد و قدر آن را می شکند و خود را به سحر آلوده می کند و به همین جهت، غایت خوبی ها و هدف اولیا به او نمی رسد.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: الغلوی: الغلو. والشأو: الغاية والأمد. والمعنى ظاهر. وهو دلّ على أنّ الجبلة والكسب لا يجتمعان إلاّ في جانب الخير، فلذلك كان ذلك الجانب أبعد من الوسط من الجانب الذي يقابله».

«غلوی» به معنای غلو و «الشأو» به معنای غایت است. کلام شیخ روشن است و دلالت می کند بر این که جبلّی و اکتساب جز در جانب خیر جمع نمی شود.

نقد نگارنده

سرشت و اکتساب در جانب شر نیز جمع می شود؛ به این گونه که شخص جبلّی قوی دارد و با اکتساب شر به سرعت به بدی و غلو رو می آورد.

۲۹- اشارة: چشم زخم

«الإصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل. والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها، وإنما يستبعد هذا من يفرض أن يكون المؤثر في الأجسام ملاقياً أو مرسل جزءً ومنقذ كيفية في واسطة. ومن تأمل ما أضلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار».

ممکن است چشم زخم از این نمونه باشد و به قوت و اقتدار نفس باز گردد. در چشم زخم فردی با دیدن کسی و شگفتی یافتن از آن به آن ضرر یا نقصی وارد می آورد و گاه به

راحتی انسانی را به هلاکت می‌اندازد. ویژگی چنین چشمی این است که وقتی از چیزی تعجب می‌کند آن را خرد می‌نماید و از بین می‌برد. کسی این حرف را بعید می‌داند که جاهل است و نمی‌داند که می‌شود کسی با نگاه، دیگری را بکشد؛ چرا که وی می‌پندارد آسیبی که باعث مرگ می‌شود فقط باید با ملاقات و تماس حاصل شود و نمی‌داند که چنین آسیبی با رؤیت نیز حاصل می‌شود. اگر کسی در آن چه گفتیم تأمل کند می‌یابد که ملاقات و تماس برای ضرر رساندن لازم نیست و این نوع ملاقات (نگاه) نیز می‌تواند ضرر وارد کند.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: النهك: النقصان من المرض وما يشبهه. يقال: نهك فلان؛ أي دنف و ضنى ونهكته الحمى؛ أي أضنته. ومن يفرض؛ أي يوجب. وإنما قال: «الإصابة بالعين يكاد أن تكون من هذا القبيل» ولم يجزم بكونها من هذا القبيل؛ لأنها مما لم يجزم بوجوده، بل هي وأمثالها من الأمور الظنيّة، والتأثير في الأجسام بالملاقة كستخين النار القدر مثلاً، ومنه جذب المغناطيس الحديد، وإرسال الجزء كتبريد الأرض والماء ما يعلوهما من الهواء، وإنفاد الكيفيّة في الوسط كتسخين النار الماء الذي في القدر، بل كإتارة الشمس سطح الأرض على مقتضى الرأي العامي».

نهك؛ نقص در بیماری و آنچه شبیه آن است می‌باشد و «ومن بفرض»؛ به معنای «یوجب» است.

ابن سینا گفت: «چشم زخم ممکن است از این نمونه باشد» و آن را با قاطعیت عنوان نکرد؛ چرا که چشم زخم از امور جزمی نیست، بلکه از امور ظنی است و تأثیر در اجسام به وسیله ملاقات؛ مانند گرم نمودن حرارت دیگ و یا جذب شدن آهن توسط آهن‌ربا

و ارسال جزء همانند این که زمین و آب هوای اطراف خود را سرد می‌کنند و نفوذ دادن کیفیت در وسط شیء مانند گرم کردن آبی است که در دیگ است و یا مانند نور دادن خورشید به سطح زمین بنا بر مقتضای نظر عام است .

نقد نگارنده

این که خواجه‌ی طوسی می‌فرماید : «چشم زخم از امور ظنی است» صحیح نیست ؛ بلکه مسأله‌ی چشم زخم از امور پذیرفته شده و حتمی است ؛ اما در این که این قوت در چه کسی هست و در چه کسی نیست جزمی نیست و آیه‌ی شریفه‌ی «وَإِن يَكَادُ الَّذِينَ كَفَرُوا^۱» برای دفع چنین امری نازل شده است . چشم زخم از قوی‌ترین موارد کارهای غیر عادی به شمار می‌رود ؛ چشمی که می‌تواند مته وار سوراخ کند ، آتش بزند یا نابود نماید .

۳۰- تنبیه : منشأ کارهای خارق عادت

«إِنَّ الْأُمُورَ الْغَرِيبَةَ تَنْبَعُ فِي عَالَمِ الطَّبِيعَةِ مِنْ مَسَادِيءٍ ثَلَاثَةٍ : أَحَدُهَا ، الْهَيَاةُ النَّفْسَانِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ ، وَثَانِيهَا ، خَوَاصُّ الْأَجْسَامِ الْعَنْصَرِيَّةِ مِثْلَ جَذْبِ الْمَغْنَطِيسِ لِلْحَدِيدِ بِقُوَّةِ تَخْصُّهِ . وَثَالِثُهَا ، قُوَى سَمَاوِيَّةٍ بَيْنَهَا وَبَيْنَ أَمْزِجَةِ أَجْسَامِ أَرْضِيَّةٍ مَخْصُوصَةٌ بِهَيْئَاتٍ وَضَعِيَّةٍ أَوْ بَيْنَهَا وَبَيْنَ قُوَى نَفُوسِ أَرْضِيَّةٍ مَخْصُوصَةٌ بِأَحْوَالِ مَلَكِيَّةٍ فَعَلِيَّةٍ أَوْ انْفِعَالِيَّةٍ مَنَاسِبَةٍ تَسْتَتِيعُ حَدُوثَ أَثَارِ غَرِيبَةٍ .

والسحر من قبيل القسم الأول ، بل المعجزات والكرامات والنيرنجات من قبيل القسم الثاني ، والطلسمات من قبيل القسم الثالث .»

امور غیر عادی در عالم طبیعت از سه مبدء سرچشمه می گیرد؛

(الف) به واسطه‌ی هیأت نفسانی مذکور و نفس قوی؛ مثل سحر؛

(ب) خواص اجسام عنصری. بعضی جسم‌ها خاصیت‌هایی غیر عادی دارند. برای نمونه، مغناطیس (آهن ربا) آهن را می‌گیرد، ولی چیز دیگری را نمی‌گیرد و قوه‌ی جاذبه‌ی آهن مخصوص این کار است.

(ج) قوای آسمانی که میان قوای سماوی و قوای نفس زمینی مخصوص به احوال فعلی یا انفعالی مناسبتی است که حدوث آثار عجیب را در پی دارد.

سحر از مورد نخست است و به نفوس بر می‌گردد و معجزه، کرامت و شعبده از قسم دوم است و که قوای اجسام عنصری است و طلسمات نمونه‌ای از قسم سوم است.

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : لَمَّا فرغ عن ذكر السبب لجميع الأفعال الغريبة المنسوبة إلى الأشخاص الإنسانيّة حاول أن يبيّن السبب لسائر الحوادث الغريبة الحادثة في هذا العالم ، فجعلها بحسب أسبابها محصورة في ثلاثة أقسام : قسم يكون مبدء النفوس على ما مرّ ، وقسم يكون مبدء الأجسام السفليّة ، وقسم يكون مبدء الأجرام السماويّة ، وهي وحدها لا تكون سبباً لحادث أرضي ما لم ينضمّ إليها قابل مستعدّ أرضي . وما في الكتاب ظاهر . والفاضل الشارح جعل القسم المنسوب إلى الأجسام العنصريّة بأسرها نيرانجات ، وعدّ جذب المغناطيس الحديد من جملتها ، وذلك مخالف للعرف ولكلام الشيخ ؛ لأنّه نسب النيرانجات وجذب المغناطيس معاً إلى ذلك القسم ، ولم يذكر أنّ ذلك القسم نيرانجات ، وكذلك في الطلسمات» .

شیخ پس از فراغت از ذکر سبب افعال غریب که منسوب به نفوس انسانی است ،

می‌خواهد علت سایر حوادث شگرفی که اتفاق می‌افتد را بیان کند. ایشان این عوامل را بر حسب اسباب در سه قسم منحصر نمود: افعال برآمده از نفس (همان طور که گذشت) و افعالی که مبدء آن اجسام سفلی و عناصر است و افعالی که از اجرام سماوی یا از اجرام سماوی با اجرام یا نفوس ارضی حاصل می‌شود.

فخر همه‌ی قسمی را که منسوب به اجسام عنصری است از نیرنجات دانسته و جذب آهن به مغناطیس را از قسم نخست برشمرده است؛ در حالی که برخی از آن از نفوس ناشی می‌شود و نیرنجات را از قسم اول دانستن با عرف و کلام شیخ مخالف است؛ زیرا ایشان هم نیرنجات و هم جذب مغناطیس را به این قسم نسبت می‌دهد و آن را غیر از نیرنجات ندانسته است. این امر در طلسمات نیز جاری می‌باشد.

باید دقت شود که توان انجام کارهای خارق عادت به نفوس سماوی یا انسانی منحصر نیست و برخی از معجزات، کرامات و سحرها با استمداد از اجرام سماوی و یا جن و مانند آن ناشی می‌شود. شعبده و نیرنجات نیز هم از نفس و هم از اعضا و تردستی‌های نفسانی شکل می‌پذیرد.

هم‌چنین طلسمات نیز می‌تواند هم از نفوس سماوی انجام گیرد و هم به قوای ارضی متکی باشد.

شیخ در این نمط از کارهای غیر عادی و اسباب آن سخن گفت و فرمود که چنین کارهایی ممکن است و محال نیست و افراد آن را برشمرد و موارد نیک و بد آن را مشخص نمود و از خیر و شر در اقتدارات و چشم زخم سخن به میان آورد و در واقع این نمط را به امکان توانایی انسان بر کارهای بسیار بزرگ - که ایجاد امور غیر عادی است - اختصاص داد.

۳۱- نصيحة: قبح انكار بي دليل

﴿إِيَّاكَ أَنْ تَكُونَ تَكْيِّسَكَ وَتَبْرُؤَكَ عَنِ الْعَامَّةِ هُوَ أَنْ تَتَبَرَّىءَ مِنْكَرًا لِكُلِّ شَيْءٍ ،
فَذَلِكَ طِيْشٌ وَعَجْزٌ ، وَلَيْسَ الْخُرْقُ فِي تَكْذِيبِكَ مَا لَمْ يَسْتَبِنَ لَكَ بَعْدَ جَلِيَّتِهِ
دُونَ الْخُرْقِ فِي تَصْدِيقِكَ بِهِ مَا لَمْ تَقْمِ بَيْنَ يَدَيْكَ بَيِّنَةً ، بَلْ عَلَيْكَ الْاِعْتِصَامُ
بِحَبْلِ التَّوَقُّفِ وَإِنْ أَزْعَجَكَ اسْتِنْكَارُ مَا يُوْعَاهُ سَمْعُكَ مَا لَمْ تَبْرَهَنْ اسْتِحَالَتَهُ
لَكَ . فَالْصَّوَابُ لَكَ أَنْ تَسْرَحَ أَمْثَالَ ذَلِكَ إِلَى بَقْعَةِ الْإِمْكَانِ مَا لَمْ يَذْكَ عَنْهَا
قَائِمُ الْبِرْهَانِ . وَأَعْلَمُ أَنَّ فِي الطَّبِيعَةِ عَجَائِبَ ، وَلِلْقُوَى الْعَالِيَةِ الْفَعَالَةِ وَالْقُوَى
السَّافِلَةِ الْمَنْفَعَلَةِ ، اجْتِمَاعَاتٌ عَلَى غَرَائِبٍ ۞ .

جناب شیخ در پایان کتاب اشارات و نمط آخر اسرار الآیات ، به اهل علم چنین نصیحت و سفارش می نماید که روشن فکری و زیرکی به این نیست که انسان هر چیزی را انکار کند ؛ بلکه عاقل کسی است که هر سخنی را با دلیل بپذیرد . انکار بی مورد همانند پذیرش نابجاست و زیان انکار بی مورد کم تر از زیان پذیرش نابجا و بی دلیل نیست . هر مطلبی که دلیلی بر آن اقامه شود را باید پذیرفت و بر هر گزاره ای که دلیلی بر درستی یا نادرستی آن در دست نیست باید توقف کرد تا روزی بر برهان و دلیل آن دست یافت .

شیخ گوید : من در کتاب اشارات بهترین معانی و حقایق معنوی ، معرفتی و حکمی را با بهترین زبان و واژه بیان نمودم ؛ ولی نباید چنین مطالبی را به هر کس ارایه کرد . اگر کسی را که شایسته ی حکمت است یافتید و وی شرایط فراگیری آن را داشت ، حکمت را به او آموزش دهید و اگر چنین کسی را نیافتید آن را ضایع نکنید .

باید گفت این نصیحت و هم چنین وصیت آینده ، در بلندای وارستگی است و کلامی

بسیار درست ، منطقی و حکیمانه است .

شیخ چنین سفارش می‌نماید: بپرهیز از این‌که زیرکی و وجه امتیاز تو از عامه به این باشد که خود را منکر هر چیز قرار دهی . روشن‌فکری ، زیرکی و فهمیده بودن به این نیست که انسان منکر هر چیز باشد ؛ چون انکار ، کار ضعیفان است و موجب سبک‌سری و ناتوانی است . حماقت انکار چیزی که هنوز درستی آن واضح نگردیده ، کم‌تر از حماقت در تصدیق آن نیست و تکذیب و تصدیق بی‌مورد هر دو نادانی است و باید بر آن توقف داشت ؛ اگرچه براستنکار آن تحریک شد .

آن‌چه شایسته‌ی توست این است که هر چیزی که دلیلی بر آن اقامه نشده است را در بوته‌ی امکان‌بگذاری و تا دلیلی بر رد آن نرسیده است آن را ممکن بدانی .

سریع و بی‌محابا در پی پذیرش یا رد نباش ، عالم هستی چنان عجایی دارد که شنیدن یا دیدن آن حیرانی می‌آورد . قوای زمینی که از قوای عالی منفعّل است بر غرایب و عجیبی‌های امور جمع می‌شود و چیزهایی شگفت را می‌بینی که توان پذیرش آن را نداری ؛ پس مواظب باش که چون دلیلی نداری بر انکار تحریک نشوی ، بلکه تحمل و مدارا کن تا به دلیل بررسی .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول: أتبرّی له؛ أي أعترض له وأقبل قبله . والطيش: التزق والخفة . والخرق: ما يقابل الرفق . وسرّحتُ الماشية؛ أي أنفشتُها أهملتها . وذاد؛ أي طرد .

والغرض من هذه النصحية: النهي عن مذاهب المتفلسفة الذين يرون إنكار ما لا يحيطون به علماً وحكمةً وفلسفةً ، والتنبيه على أنّ إنكار أحد طرفي الممكن من غير حجة ليس إلى الحق أقرب من الإقرار بطرفه الآخر من غير بيّنة؛ بل الواجب في مثل هذا

المقام التوقف .

ثمّ ختم الفصل بأنّ وجود العجائب في عالم الطبيعة ليس بعجيب ، و صدور الغرائب في الفاعلات العلوية والقابلات السفلية ليس بغريب .

غرض شيخ از اين نصيحت ، نهی نمودن از چیزی است که دليلی بر محال بودن آن در دست نیست و در واقع ، روی سخن شيخ با کسانی است که آنچه را احاطه ندارند انکار می کنند و می پندارند هر چیزی را که انکار نمایند آگاهی است و با انکار ، تجدد ، و روشن فکری را یدک می کشند ؛ اما شيخ می فرماید : چنین انکاری از نادانی است .

شيخ در این تنبیه تو را توجه می دهد به این که انکار طرفی از دو طرف اثبات و نفی گزاره ای که دليلی ندارد به حق نزدیک تر نیست از اقرار به آن که با دليلی همراه نباشد ؛ بلکه آنچه برای عاقل در این مقام واجب است توقف بر آن می باشد .

سپس جناب شيخ بحث را این گونه پایان می دهد که وجود عجایب زیاد در عالم و صدور شگفتی ها در فاعل های آسمانی و قابل های زمینی غریب نیست .

۳۲- خاتمة و وصیة : صیانت حکمت

﴿ أَيُّهَا الْأَخِ إِنَّي قَدْ مَخَضْتُ لَكَ فِي هَذِهِ الْإِشَارَاتِ عَنْ زُبْدَةِ الْحَقِّ ، وَأَلْقَمْتُكَ قَفِي الْحِكْمِ فِي لَطَائِفِ الْكَلِمِ ، فَصَنَّهُ عَنِ الْجَاهِلِينَ وَالْمُبْتَدِلِينَ وَمَنْ لَمْ يَرْزُقِ الْفِطْنَةَ الْوَقَّادَةَ وَالذَّبْرَةَ وَالْعَادَةَ وَكَانَ صَغَاهُ مَعَ الْغَاغَةِ ، أَوْ كَانَ مِنْ مَلَا حِدَةِ الْمُتَفَلِّسَةِ وَمَنْ هَمَّ جَمَهُمْ . فَإِنْ وَجَدْتَ مِنْ تَثَقُّ بِنِقَاءِ سِرِّرَتِهِ وَاسْتِقَامَةِ سِيرَتِهِ وَبِتَوْقُفِهِ عَمَّا يَسْتَرِّعُ إِلَيْهِ الْوَسْوَسَاسَ ، وَبِنَظَرِهِ إِلَى الْحَقِّ ، بَعَيْنِ الرِّضَا وَالصِّدْقِ ، فَأَتِهِ مَا يَسْأَلُكَ مِنْهُ مَدْرَجًا ، مَجْرَءًا ، مَفْرَقًا ، تَسْتَفْرَسُ مِمَّا تُسَلِّفُهُ ، لَمَّا تَسْتَقْبِلُهُ وَعَاهِدَهُ بِاللَّهِ وَبِأَيْمَانِ لَا مَخَارِجَ لَهَا لِيَجْرِيَ فِيهَا تَأْتِيهِ مَجْرَاكَ ،

متأسياً بك . فإن أذعت هذا العلم وأضعته ، فالله بيني وبينك ، وكفى بالله
وكيلاً .

ای برادر ، در این اشارات، چیزهایی را برای تو دست چپین کرده‌ام و سخنانی حق را
برایت برگزیدم و چیزهایی گوآرا را که مخصوص مهمان است ، آماده کرده‌ام ،
حکمت‌هایی گوآرا را در لطایفی از کلمات قرار داده‌ام ؛ پس آن چه را برایت گفتم ، از
انسان‌های جاهل و فرودست نگه‌دار و آن را پنهان کن ؛ کسانی که زیرکی سرشاری ندارند
یا در فکر کردن و دانایی مهارت و عادت ندارند و نیز کسانی که به فرومایگان میل دارند
و در پی آنان هستند و کسانی که مدعیان فلسفه‌اند ، در حالی که فیلسوف‌نمایی بیش
نیستند و یا از تابعان آنها هستند ، اما اگر کسی را یافتی که باطن وی محکم و سیره و
روش او استقامت بود و در آن چیزهایی که او را به وسواس می‌اندازد ، توقف می‌کند و با
چشم رضا و صدق به حق نظر می‌کند پس هرچه از تو می‌پرسد به او بده ؛ ولی همه را به
دامنش نریز تا گلوگیر نشود و حکمت را منزل به منزل و مجلس به مجلس کن تا برای وی
نهادینه گردد و از مطالبی که در پیش به او آموزش داده‌ای فراغت یابد و برای آن چه پس
از آن به وی فرا می‌دهی آمادگی پیدا کند و نسبت به حق تعالی با او معاهده کن و بر
ایمانی که دارد عهد کن که از آن خارج نشود و معاهده‌ای دایمی داشته باش که وی هرگاه
بخواهد حکمت را به دیگری آموزش دهد ، به همین روش عمل کند و آن را از نااهل
پنهان دارد . اگر این دانش را نابجا آشکار ساختی و آن را تباه نمودی ، خداوند متعال میان
من و تو کفایت می‌کند که من شرط آموزش حکمت را برای تو باز گفتم .

شرح و تفسیر خواجه

«أقول : يقال مخضت اللبن لأخذ زبده . والزبد : زبد اللبن ، والزبدة أخص منه . والقفيّ
والقفيّة : الشيء الذي يؤثر به الضيف . وابتدال الثوب : استهاتته وترك صيانتته .

والوقادة: المشتعلة بسرعة . والدربة والعادة : الجرأة على الحرب وكل أمر . وصغاه : ميله . والغاغة من الناس : الكثير المختلطون . وألحد في الدين ؛ أي حاد عنه وعدل عنه . والهمج : جمع الهمجة ، وهي ذباب صغير تسقط على وجوه الغنم والحمير وأعينهما ، ويقال للرعاع من الناس الحمقى إنما هم همجٌ . ووثق يثق بالكسر فيهما . ويتسرع ؛ أي يتبادر . والوسوسة : حديث النفس ، والاسم منها الوسواس . ودرجة إلى كذا ؛ أي أدناه منه على التدرج . والاستفراس : طلب الفراسة . وأسلفت ؛ أي أعطيت فيما تقدم . وتأسى به ؛ أي تعزى به . وأذاع الخبر ؛ أي أفشاه .

وأعلم أن العقلاء إذا اعتبر عقائدهم بالقياس إلى المعارف الحقيقية والعلوم اليقينية كانوا إما معتقدين لها ، وإما معتقدين لأضدادها ، وإما خالين عنها غير مستعدين لأحدهما ، وكل واحد من المعتقدين لها ولأضدادها إما أن يكونوا جازمين أو مقلدين ، فهذه خمس فرق .

والمعتقدون للحقائق الجازمون يفترون إلى واصلين وطالبيين ، والطالبون إلى طالبيين يعرفون قدرها وإلى طالبيين لا يعرفون قدرها . والواصلون مستغنون عن التعلم . فيبقى هنا ست فرق . والشيخ أمر في هذا الفصل بضنانتها عن خمس فرق منهم :

أوّلهم ، الطالبون الذين لا يعرفون قدرها ، وهم المبتذلون .

والثاني ، المعتقدون لأضدادها ، وهم الجاهلون .

والثالث ، الخالون عن الطرفين ، وهم الذين لم يرزقوا الفطنة الوقادة والدربة

والعادة .

والرابع ، المقلدون لأضدادها ، وهم الذين صغاهم مع الغاغة .

والخامس ، المقلدون لها ، وهم ملحدة هؤلاء المتفلسفة وهمجهم .

وأما الفرقة الباقية ، وهم الطالبون ، الذين يعرفون قدرها ، فقد أمر امتحانهم بأربعة أمور :

اثنان راجعان إليهم في أنفسهم : أحدهما إلى عقولهم النظرية ، وهو الوثوق بنقاء سريرتهم ، والثاني إلى عقولهم العملية ، وهو الوثوق باستقامة سيرتهم .
 واثنان راجعان إليهم في أنفسهم بالقياس إلى مطالبهم : أحدهما بالقياس إلى الطرف المناقض للحق ، وهو تحرّزهم عن مزالّ الأقدام ، وتوقّفهم عمّا يسرع إليه الوسواس ، وثانيهما بالقياس إلى طرف الحق ، وهو نظرهم إلى الحق بين الرضاء والصدق .
 ثم أمر بعد وجود هذه الشرائط بالاحتياط البالغ عقلاً ورسمًا حسبما ذكره ، وختم به وصيته . وهو آخر فصول هذا الكتاب .

وهذا ما تيسّر لي من حلّ مشكلات كتاب «الإشارات والتنبيهات» مع قلة البضاعة وقصور الباع في هذه الصناعة وتعذّر الحال وتراكم الاشتغال والتزام الشرط المذكور في مفتتح الأقوال .

وأنا أتوقّع ممّن يقع إليه كتابي هذا أن يصلح ما يعثر عليه من الخلل والفساد بعد أن ينظر فيه بعين الرضاء ويتجنّب طريق العناد . والله وليّ السداد والرشاد ، ومنه المبدء وإليه المعاد» .

«الزبد» : سرشير ، «والزبدة» : خالص تر از سرشير . «وقفية الشيء» : چیزهای نیکویی که برای میهمان بر می‌گزینند . «ابتذال الثوب» : پست شمردن و سبک شمردن آن . «والدربة ، والعادة» : جرأت برای پیش‌تازی . «والغاغة» : عوام همه جایی .

بدان که چون باورها و عقاید عقلا با معارف حقیقی و دانش‌های یقینی مقایسه گردد آنان بر شش گروه می‌گردند ؛ چراکه یا باورهای آنان با عقاید حق هماهنگ است و یا با

آن مخالف می‌باشد و یا ذهن آنان از هرگونه عقیده‌ای خالی است و نه به حق گرایش دارد و نه به باطل .

صاحبان عقیده یا به باور خود جزم و اطمینان دارند و یا باور آنان تقلیدی و تبعی است ؛ خواه در عقیده‌ی خود حق باشند یا باطل .

هم‌چنین باورمندان به معارف حقیقی یا به حق وصول یافته‌اند و یا از سالکان این طریق هستند و در پی کشف حقیقت می‌باشند و گروه اخیر که واصل نیستند یا ارزش معارف حقیقی و عرفان را می‌دانند و یا برای آن ارزشی قایل نیستند و آن را اندک به شمار می‌آورند .

حال نسبت به امر آموزش حکمت ، کسانی که واصل شده‌اند نیازی به آموزش و فراگیری ندارند و معلم بی‌واسطه‌ی آنان حضرت حق است . اینان همان محبوبان هستند که وجود آنان نادر و عزیز است .

اما شش گروه دیگر عبارتند از :

الف - طالبانی که ارزش حکمت را نمی‌دانند ؛ این سینا آنان را افراد مبتذل می‌خواند .

ب - معتقدان به باطل و ضد معارف حقیقی ، که اینان جاهلان هستند .

ج - انسان‌های خالی از هر میل و گرایش ، و این‌ها کسانی هستند که هوش و فطانت

کافی ندارند .

د - مقلدان و پیروان گروه‌های باطل و معتقدان به اضداد حقایق الهی و این‌ها کسانی

هستند که تابع افکار عامه می‌باشند .

ه - مقلدانی که به علوم یقینی جزم ندارند ؛ اینان منتسبان به فلسفه و بی‌ایمان به علوم

یقینی و از زمره‌ی فرومایگان هستند .

و - طالبانی که ارزش و بزرگی معرفت را می دانند .

از میان این شش دسته ، شیخ ، گروه ششم را شایسته‌ی آموختن حکمت می داند و برای آنان چهار شرط ذکر می کند :

نخست - پاک طینت باشند .

دوم - درست کار باشند .

سوم - از گمراهی و لغزش دوری کنند و به وسواس نیفتند .

چهارم - با رضایت و صدق به سوی حقیقت رو کنند .

خواجه در پایان می گوید : شرحی که گذشت با اندکی بضاعت من در فن فلسفه و حکمت نگاشته شده و سعی من بر این بوده است که مشکلات کتاب را به اندازه‌ی توان حل نمایم و از عقده‌های آن گره بگشایم ؛ در حالی که از کاستی‌های موجود در آن عذر می خواهم و اشتغال من به کارهای دیگر بسیار بوده است و به شرطی که در ابتدای کتاب گفتم که قصدم دفاع از شیخ است و نه بیان دیدگاه خود پای بند بوده‌ام .
من از کسی که این شرح پیش روی او قرار می گیرد انتظار دارم که کاستی‌های آن را با دیده‌ی رضابنگرد و از در عناد و لجاجت وارد نشود و در اصلاح اشتباهات احتمالی آن بکوشد .

سخن کاتب

«رقت أكثرها في حال صعب لا يمكن أصعب منها حال ، و رسمت أغلبها في مدّة كدورة بال ؛ بل في أزمّة يكون كلّ جزء منها ظرفاً لغصّة وعذاب أليم وندامة وحسرة عظيم ، وأمكنة توقد كلّ آن فيها زبانية نار جحيم ، ويصبّ من فوقها حميم . ما مضى وقت ليس عيني فيه مُقطراً ، ولا بالي مكدراً . ولم يجيء حين لم يزد ألمي ، ولم يضاعف همّي

وغمّي . نعم ما قال الشاعر بالفارسية :

به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتری و من نگینم
ومالي ليس في امتداد حياتي زمان ليس مملوّاً بالحوادث المستلزمة للندامة الدائمة
والحسرة الأبدية ، وكان استمرار عيشي أمير جيوشه غموم ، وعساكره هموم .
اللهم ، نجّني من تزامم أفواج البلاء ، وتراكم أمواج العناء ، بحق رسولك المجتبي ،
ووصيه المرتضى ، صلى الله عليهما وآلهما ، وفرّج عني ما أنا فيه ، بلا إله إلا أنت ، وأنت
أرحم الراحمين» .

سخن پایانی و بند آخر کتاب ، از کاتب و نویسنده‌ی نسخه‌ی کتاب است و نه از جناب
خواجه ؛ چرا که وی حکیمی تواناست و انسان خردمند و توانا در هیچ امری چنین زاری
و لابه نمی‌کند ، چگونه چنین باشد و حال آن‌که وی توانست هم چون شیری آرام در
فضایی مسموم و زمانی شوم با قبایی در دهان گرگ بیشه‌ی درندگی ؛ هلاکوخان رود و
وی را رام نماید ؛ گرگی که اگر حضرت یونس به جای تاریکی‌های شکم دریا در دریایی
ناآرام ، آن را می‌دید ، بر خواجه آفرین می‌گفت . خواجه ، رشته جبال مستحکم و وحشی
سلسله‌ی مغولی را خرد می‌کند و چنان سخن می‌گوید که زهره‌ی هر پر جربده‌ای را آب
می‌کند و وی که عالمی است مؤمن و عارفی است کامل ، هیچ‌گاه لب به شکوه نمی‌گشاید و
چنین عاجزانه از موضع ضعف و ناتوانی سخن نمی‌گوید .

کاتب گوید : من این کتاب را در حالی نگاشتم که سخت‌تر از آن امکان ندارد و
خاطرم به تیرگی گراییده است . در زمانی که هر لحظه‌ای از آن ، ظرفی از اندوه و عذابی
درناک و پشیمانی و حسرت بسیار است و هر مکان آن شعله‌هایی از آتش دارد که از هر
جای آن زبانه می‌کشد و آب جوشان نیز بر آن فرو می‌ریزد .

لحظه‌ای نگذشت مگر آن که چشمم سرشار از قطرات اشک است و خاطره‌ام به
تیرگی گراییده و زمانی نیامد مگر آن که دردم افزون گشت و غصه و اندوهم فراوان شد و
چه نیکو گفته است شاعر که :

به گرداگرد خود چندان که بینم بلا انگشتتری و من نگیرم
در پیش روی خود زمانی را می‌بینم که آستن حوادثی است که پشیمانی دایمی و
حسرت ابدی را به همراه دارد و زندگی‌هم چون سپاهی است که سلطان آن غم و سربازان
آن اندوه است .



فهرست آيات قرآن كريم

٢٩٩	أتاني الكتاب وجعلني نبيا
٢٥٨	إذا جاء نصر الله والفتح
٢٨٢	إذا مرّوا باللغو مرّوا كراما
١١٨	اشربوا في قلوبهم العجل
٢٧٨	اقرأ باسم ربك الذي خلق
١٨٣	إلا الذين آمنوا
٢٩٦	النبى أولى بالمؤمنين من أنفسهم
١٩٩	الهمه هواه
١٥٩	إنّا أنزلناه في ليلة القدر
١٩٩ ، ١٥٩	إنّ الإنسان لفي خسر
٢٠٤	إنّ العزّة لله ولرسوله وللمؤمنين
١٧٧ ، ١٥٩ ، ١٢٥	إن النفس لأمارة بالسوء
١٠٣	إن أجري إلا على الله
١٢٧	إن أحسنتم أحسنتم لأنفسكم
٩٢	إن تعذبهم فإنهم عبادك
٢٥٦	إنّما الله إله واحد

- ٣٤٩..... إن هي إلا حياتنا الدنيا
- ٩٨..... إني جاعل في الأرض خليفة
- ١٤٢، ٩٣، ٨٩..... اياك نعبد واياك نستعين
- ٢٩٦..... أسرى بعينه ليلاً من المسجد الحرام
- ١٧٣..... «أطيعوا الله وأطيعوا الرسول
- ٢١٨..... أفلا ينظرون إلى الأبل
- ٢٤٤..... أكثرهم لا يعقلون
- ٢٤٤..... أكثرهم لا يؤمنون
- ٢١٨..... أنظروا إلى آثار رحمة الله
- ٣٢٥..... بسم الله الرحمن الرحيم
- ٢٨٧..... تؤمنون بالله ورسوله وتجاهدون
- ٧٥..... دنى، فتدلى، فكان قاب قوسين
- ٨٤..... ربنا آتنا في الدنيا حسنة
- ٢٥٨، ٢١٨..... سيروا في الأرض فانظروا
- ١٩٨..... شفاءً ورحمةً للمؤمنين ولا يزيد
- ٩٩..... عند الله خير وأبقى
- ٢٠٣..... فاقروا ما تيسر من القرآن
- ١٠٥..... فأتوا بسورة من مثلها
- ٩٩..... فذكر فإن الذكرى تنفع المؤمنين
- ٤٣، ٤١..... فلا تعلم نفس ما أخفي لهم
- ٩٩..... فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره
- ١٩٣..... فويل للمصلين؛ الذين هم عن
- ٣٠٦..... في السماء رزقكم وما تُوعدون

- ۲۶۵..... قل لو كان البحر مداداً لكلمات.....
- ۱۸۳..... كالانعام بل هم أضلّ.....
- ۸۳..... كأنها كوكب دري.....
- ۱۶۹..... كلا لو تعلمون علم اليقين.....
- ۱۰۲..... كلوا واشربوا هنيئاً لكم بما كنتم تعملون.....
- ۲۲..... كلّ يعمل على شاكلته.....
- ۸۳..... كمشكاة فيها مصباح.....
- ۱۸۴..... لا اكره في الدين.....
- ۳۶۶..... لا تأخذه سنة ولا نوم.....
- ۲۹۲..... لا ترى في خلق الرحمن من تفاوت.....
- ۱۲۶..... لا تسقط من ورقة إلا يعلمها.....
- ۹۲..... لعلك باخع نفسك.....
- ۲۷۴..... لكي لا تأسوا على ما فاتكم.....
- ۲۰۱..... لم تقولون ما لا.....
- ۲۰۲، ۱۷۹..... لو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا.....
- ۱۲۷..... ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت.....
- ۳۷۷، ۳۷۶، ۲۴۴، ۱۴۰، ۱۳۴..... ما خلقت الجن والانس إلا ليعبدون.....
- ۳۴۳..... واعبد ربك حتى يأتيك اليقين.....
- ۲۷۸..... وانذر عشيرتك الأقربين.....
- ۴۲۸..... وإن يكاد الذين كفروا.....
- ۲۷۶، ۲۷۵..... ورضوان من الله أكبر.....
- ۲۱۶..... ولا الضالين.....
- ۳۴۲..... وما تسقط من ورقه إلا يعلمها.....

- ٣٤٩ وما يهلكنا إلا الدهر
- ١٣٧ وهو بالأفق الأعلى
- ١٩٩ ويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون
- ١٥٩ ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة
- ٢٧٤ هم الفائزون
- ٦٢ همّت به وهمّ بها لولا أن رأى
- ٢٦ هنّ لباس لكم وأنتم
- ١٣٦ هو معكم اينما كنتم
- ١٧٧ يا أيّتها النفس المطمئنة
- ٤٣ يأكل الطعام ويمشي
- ٨٦ يشري نفسه ابتغاء مرضات الله
- ٨٦ يؤثرون على أنفسهم

فهرست روايات

- الناس أعداء ما جهلوا ٢٩٩
- إنَّ روح القدس نفث في روعي ٣٨٢
- ان للناس على الله حجّتين ١٤٨
- إنَّ لي مع الله حالات ٢٢٧
- إنَّ لي مع الله وقت لا يسعني ٢٢٧
- إنِّي أحبك ١٥١، ١٤٤، ٨٧
- اياكم و خضراء الدمن ٢١٩
- أتسلط النار على وجوه خزت لعظمتك ساجدة ٢٢٠
- أشهد أنك تسمع كلامي وتردّ سلامي ٣٧٧
- بسم الله وبالله وإلى الله وخير ٢٢٢
- حاسبوا أنفسكم قبل أن تحاسبوا ٢٤١
- حبّب إليّ من دنياكم هذه ثلاث : الطيب والنساء ٢٩٣
- خدّامنّا شرار خلق الله ١٩٨
- رفع ما اضطروا عليه ٢٩٤
- رفع ما لا يعلمون ٢٩٤
- سبقت رحمته غضبه ٢٧

- عبدتك حباً لك ٨١
- فزت وربّ الكعبة ٢٧، ١٥٦
- قولوا لا اله الا الله تفلحوا ١٠٨
- كالزُّبر الحديد ١٧٠
- كلّ مُيسّر لما خلق له ١٥٨
- كن للدنيا كأنك تعيش أبداً ٢٥٨
- لا حول ولا قوّة إلا بالله ٢٨٢، ٣٢٥
- لا معبود سواك ١٣١
- لا يشغله شأن عن شأن ٣٦٤، ٣٧٦
- لي مع الله وقت لا يسعني فيه ٢٢٦
- ما قلعتها بقوّة جسديّة؛ بل بقوّة روحانيّة ٣٢٢
- من أخلص لله أربعين صباحاً ٢٠٦
- من تقى مؤونة لقلقه وبقببه وذذببه فقد وقى ١٦٠
- من عرف الله كلّ لسانه ٢٥٤
- من طلب ما لا يعينه، فاته ما يعنيه ٢٨٣
- موتوا قبل أن تموتوا ٢٦، ٤٣
- والله ما قلعت باب خبير بقوّة جسديّة ٣٢٢، ٣٢٦، ٣٢٧
- وجدتك أهلاً للعبادة ١٤٤، ١٥١
- وجدتك أهلاً للعبادة ٨١، ٨٨، ١٤١، ١٤٣، ١٥٥، ١٥٦، ١٥٧، ٢٤٦
- وحده لا شريك له، لا اله إلا هو ٢٥٣
- وكلّ ميسّر لما خلق له ٢٩٨
- هب لي كمال الانقطاع اليك ٢٥٧

كتابنامه

١- قرآن كريم .

٢- ابن طاووس ، على بن موسى ، اقبال الأعمال ، قم ، الاعلام الاسلامى ، چاپ اول ، ١٤١٤ق .

٣- ابوالبركات ، محمد بن احمد ، جواهرالمطالب ، مجمع احياء الثقافة الاسلامية ، چاپ اول ، ١٤١٥هـق .

٤- احسايبى ، عوالى اللثالى ، قم ، سيد الشهداء ، چاپ اول ، ١٤٠٣ق .

٥- العجلونى ، اسماعيل بن محمد ، كشف الخفاء والمزيل الألباس ، بيروت ، دارالكتب العلمية ، چاپ سوم ، ١٤٠٨ق .

٦- حرى عاملى ، محمد بن الحسن ، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، قم ، مؤسسه آل البيت لاحياء التراث ، چاپ اول ، ١٤٠٨هـق .

٧- رضى ، محمد بن حسين ، نهج البلاغه ، تحقيق : محمد عبده ، بيروت ، دارالمعرفة .

٨- صدوق ، على بن بابويه ، الأمالى ، تهران ، بعثت ، چاپ اول ، ١٤١٧هـق .

٩- طبرسى ، على ، مشكاة الأنوار فى غرر الأخبار ، قم ، دارالحديث ، چاپ اول ، ١٤١١ق .

- ١٠- طوسی ، محمد بن حسن ، شرح الإشارات والتنبيهات ، تهران ، حیدری ، ١٣٧٩ق .
- ١١- مجلسی ، محمدباقر ، بحار الأنوار ، بیروت ، مؤسسه الوفاء ، ١٤١٤هـ ق .
- ١٢- نوری طبرسی ، میرزا حسین ، مستدرک الوسائل ، قم ، مؤسسه آل البيت لاحیاء التراث ، چاپ اول ، ١٤٠٨ق .

