

شرح مراتب

# طهارت

جلد دوم

تشریح و تطہیر قوای نفس

اساد صدیقی اہلی

صمدی آملی ، داود ، ۱۳۴۲ -

شرح مراتب طهارت جلد دوم ، تشریح و تطهیر قوای نفس / صمدی آملی . - قم :  
نورالسجاد ، ۱۳۸۳ .

ج ۲ .

شابک ج . ۱ : ۰ - ۴۶ - ۷۱۶۳ - ۹۶۴

شابک ج . ۲ : ۹ - ۴۷ - ۷۱۶۳ - ۹۶۴

کتابنامه به صورت زیرنویس

چاپ اول آذر ۱۳۸۳

۱ . خود شناسی در اسلام ۲ . خودسازی در اسلام الف .

کتابخانه ملی ایران



## مؤسسه علمی فرهنگی نجم الدین

تهران میدان شهدا خیابان مجاهدین اسلام کوچه شهید کاظمی پلاک ۳ طبقه دوم

تلفن : ۷۵۰۸۹۳۷ - همراه : ۰۹۱۲۳۵۰۵۱۰۵ - نمابر ۷۵۲۶۱۳۴

نام کتاب ..... شرح مراتب طهارت، جلد دوم

مؤلف ..... استاد صمدی آملی

ناشر ..... نور السجاد

تاریخ و نوبت چاپ ..... آذر ۱۳۸۳، اول

چاپ ..... اُسوه

تیراژ ..... ۵۰۰۰ نسخه

تعداد صفحات ..... ۶۰۸

فروشگاه مرکزی : تهران، میدان قیام ابتدای خیابان ری، ابتدای شهید دینانی پلاک ۴

تلفن : ۳۵۵۱۲۶۲ همراه : ۰۹۱۲۳۸۷۱۳۷۷

## مقدمه

### بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ

آنگاه که انسان چشم و دل از خارج فرو بسته و نظری به اندرون خویش داشته باشد خود را حقیقت بوالعجبی مشاهده کند که افعال و آثار بسیار شگفت‌آوری از آن صادر است. به راستی این چه حقیقتی است که در میان انواع اربعه موجودات حائز بیشترین و کاملترین کمالات بوده و انواع ثلاثه مادون را برای رسیدن به اهداف خویش به استخدام در آورده است؟! اگر حقیقت این سؤال که اعضاء و جوارح آدمی چگونه بدین استواری و آراستگی، در غایت حکمت و متانت، در منتهای ارتباط و پیوستگی قرار گرفته‌اند، برای فرد ظهور کند، چنان حیرت و دهشتی عارض بر فرد می‌شود که زبان از وصف آن و قلم از نگاشتن آن ناتوان است. گویا که اساس خلقت آدم و عالم بر آن است که انسان در چنین لحظه‌ای فرو رفته و دیده‌ای عقلی به ظاهر و باطن خویش اندازد. لذا ما نیز در این کراسه بر آن شدیم که نظری عمیق‌تر بر احوال و افعال انسانی خود افکنده و حقیقت نفسانی خویش را مورد شناخت بیشتر قرار دهیم.

پس گوئیم که در انسان قوای بسیار در کارند که هر یک را مطابق فعلش در هر زبان نامی نهاده‌اند و به وصفی ستوده‌اند و در کتب علمی فلسفی و طبّی مشرق زمین نوعاً آن نامها و اوصاف به واژه تازی شهرت دارد. در کتب علمی قوای نفسانی انسان را به سه قسم تقسیم نموده‌اند که عبارتند از: قوای نباتی، قوای حیوانی و قوای انسانی.

## قوه در اصطلاح عامّه و خاصّه

در ابتدا باید دانست که قوه در عرف عام غیر از اصطلاح قوه در عرف خاص است. عامّه مردم قوه را بر کیفیتی اطلاق می‌کنند که حیوان به واسطه آن بر افعال شاقّه متمکن می‌شود که در مقابل این کیفیت، «ضعف» قرار دارد، و همچنین قوه را بر قدرتی اطلاق می‌کنند که مبداء آن قوه می‌باشد به طوری که حیوان وقتی خواست کاری را انجام دهد، انجام دهد و هنگامی که خواست کاری را ترک گوید، ترک کند. در مقابل این قدرت، «عجز» قرار دارد. لذا جناب شیخ بوعلی سینا در نفس شفا بر

همین مبنا که عامّه، مبدئیت صدور افعال را قوه می‌خوانند، نفس را از آن جهت که مبداء صدور افعال گوناگون است، «قوه» نامیده است. «إِنَّ النَّفْسَ يَصِحُّ أَنْ يُقَالَ لَهَا بِالتَّقْيَاسِ إِلَيَّ مَا يَصْدُرُ عَنْهَا مِنَ الْأَفْعَالِ قُوَّةً.»<sup>۱</sup>

جناب میرمحمدخان بهادر در کتاب خلاصة الحکمه به همین دو اصطلاح عوام اشاره دارد آن جا که می‌فرماید:

بدان که قُوَى جمع قُوْت است و قوت به معنی امر موجود در حیوان است که ممکن باشد از آن، به واسطه آن امر، صدور و ظهور افعال شاقّه و حرکات متعبه غیر متوقّعه از مثل آن و خسته و بازماند از آن، و ضدّ آن را «ضعف» نامند و قوت به این معنی را مبداء و لازمی است، مبداء آن قدرت بر فعل و ترک است که اگر خواهد بکند و اگر خواهد نکند و ضدّ این را «عجز» نامند و لازم آن است که به زودی و سهولت منفعل نگردد از چیزی، زیرا که اگر به زودی و سهولت منفعل گردد، در اول امر باز می‌ماند از تحریکات شاقّه و اتیان افعال صعبه و چون او را کلال و ملال از آنها عارض نگردد باز نمی‌ماند از فعل، و در کدّ و سعی باشد در اتمام آن و همین امور خود شاید و دلیل شدت آن قوت و قدرت است پس اطاء نقل نمودند اسم آن قوت را بر آن مبداء که قدرت است و بر آن لازم که عدم انفعال است به آسانی ...<sup>۲</sup>

و نیز جناب استرآبادی در شرح خود بر قانونچه چغمینی می‌فرماید:

اعلم انّ القوه فی العرف الخاص علی کیفیة التی بها یتمکن الحيوان علی الافعال الشاقه و یقابله الضعف و علی القدرة التی مبداء تلک القوه و هو کون الحيوان اذا شاء فَعَلَ و ان لم یشأ لم یفعل کما یقال فلان یقوی علی کذا ای یقدر به و یقابله العجز و علی الامکان الاستعدادی فی العرف الخاص کما یقال النطفة انسان.<sup>۳</sup>

و اما آن جا که جناب استرآبادی فرمود: «علی الامکان الاستعدادی فی العرف الخاص» اشاره است به یکی از اطلاقات قوه در نزد خاصّه. چرا که قوه در نزد خاصّه اطلاقات گوناگون دارد که یکی

۱- نفس شفا فصل اول مقاله اولی، ص ۱۵

۱- خلاصة الحکمه، فصل ششم از رکن اول، ص ۳۳

۲- تعلیقه بر فصل رابع مقاله اولی قانونچه، ص ۱۲



از آنها قوه در مقابل فعل یا «امکان استعدادی» است. مراد از امکان استعدادی، آمادگی شیء برای فعلیت جدید می‌باشد. به تعبیر دیگر امکان استعدادی یک وصف وجودی است که قائم به ماده می‌باشد و ماده به واسطه آن قابلیت پذیرش فعلیات گوناگون را پیدا می‌کند. مثلاً این قوه در نطفه انسان، استعداد تبدیل شدن نطفه به مضغه می‌باشد و یا اینکه این قوه در مضغه قابلیت تبدیل شدن مضغه به علقه می‌باشد.

همچنین جناب شیخ در نفس شفا بر همین مبنا که عرف خاصه در یک اطلاق، استعداد پذیرش فعلیات را «قوه» می‌خوانند، نفس را از آن جهت که پذیرای صور محسوسه و معقوله است، قوه نامیده است: «و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما يقبلها من الصور المحسوسة و المعقولة على معنى آخر قوه.»<sup>۴</sup>

پس یکی از اطلاعات خاصه از کلمه قوه، قوه در مقابل فعل است. حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فده</sup> در نکته ۵۰۱ هزار و یک نکته اطلاعات عرف خاصه از کلمه قوه را برشمرده‌اند، صورت نکته مذکور چنین است:

کلمه قوه را در فنون علوم اصطلاحاتی خاص است:

در فلسفه قوه در مقابل فعل است.

و در ریاضی گوئیم: سه به قوه چهار که در السنه ما دائر است سه به توان چهار و این قوه و توان را جذر هم گویند. در درس ششم دروس **معرفة الوقت و القبلة** می‌خوانی که چون عددی در خودش ضرب شد عدد مضروب را جذر یا قوه گویند، و حاصل آن را مجذور یا قوه ثانیه پس قوه اولی جذر جمیع دیگر قوی است. الخ و در علم حروف مراد از قوه روح حرف است. همان طور که عیانی در کنوز الاسماء فرموده است:

نزد اهل خرد و اهل عیان حرف جسم و عدد اوست چو جان  
و چنان که اهل این فن فرموده‌اند: **العدد ارواح و الحروف اشباح**. و بر این سر مکنون  
در رساله شریف «الدر المکنون و الجواهر المصون فی علم الحروف» فرموده است:  
«من تلی بسم الله الرحمن الرحيم عدد قواه الظاهرة و هی ۷۸۶ ثم صلّ علی النبی و

آله ۱۳۲ فانه لا يسأل الله شيئاً إلاّ اعطاه و ان واضب على ذلك يوشك أن يكون  
مستجاب الدعوة. (ص ۸۰) و في بعض النسخ من تلى أعظم آية في القرآن عدد قواه  
الظاهرة و هي ۷۸۶ الخ.

و در علم جفر اعدادی که برای طرح ۲۸ از آنها در عدد ۲۸ تقسیم می‌شود خارج  
قسمت را قوه گویند و آنچه باقی مانده است، کسر گویند. آنگاه در جفر منبری از قوه و  
کسر از جدول تکسیر ابجدی حرف جواب گرفته می‌شود به تفصیلی که در رساله  
دروس اوفاقی بیان کرده‌ایم.

و در معرفت نفس اطلاق قوی بر حواس ظاهره و مشاعره باطنه رائج است.  
و نیز ارباب معقول اعم از فیلسوف و عارف، قوی را بر ملائکه با اختلاف و تفاوت  
مراتبشان اطلاق می‌کنند.

غرض از نقل این مطالب آن است که بگوییم مراد ما از کلمه قوی در این جا، اطلاق خاصه از آن  
در معرفت نفس است که فلاسفه و عرفا در مبحث معرفت نفس از حواس ظاهری و باطنی نفوس  
ثلاثة اعنی نباتی و حیوانی و انسانی تعبیر به قوی کرده‌اند. بحث را با تعریف نفس نباتی ادامه می‌دهیم.

## تعریف نفس نباتی

در کتب فلسفی در مقام بیان نفس نباتی فرموده‌اند: «هي الكمال الاول لجسم طبيعي آلي من جهة  
ما يتولد و ينمی و یغذی» یعنی نفس نباتی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که متولد  
می‌شود و رشد می‌کند و تغذیه می‌نماید.

برخی هم به جای کلمه: «کمال» از کلمه «تمام» استفاده کرده‌اند و کمال یا تمام را اضافه به جسم  
طبیعی نموده‌اند و فرموده‌اند: «انها کمال جسم (تمام جسم) آلی ذی حیوة بالقوه. در درس نود و نهم  
دروس معرفت نفس حضرت آقا آمده است:

مقصود از تمام و کمال جسم طبیعی بودن نفس این است که جسم تمام و کمال بودنش  
به تعلق نفس است به او. و معنی «جسم آلی» این است که جسم را آلات است که قوی  
و محل آنها چون دماغ و قلب و چشم و گوش و جز آنهاست. چه این که چوب و آهن  
جسم است و آنها را آلات نیست و هر جسم طبیعی که آلی است زنده است و اگر جسم

طبیعی آلات مختلف برای وظایف و کارهای گوناگون نداشته باشد نفس ندارد، چنان که درخت ریشه و شاخه و تنه و برگ و رگ دارد که هر یک برای کاری‌اند و حیوان چشم و گوش و معده و جگر دارد و هر یک برای وظیفه‌ای، و این دو صاحب نفس‌اند؛ اما معادن آلات مختلف ندارند، لذا ذو حیات نیستند و همچنین دیگر جمادات.

قید کمال اول برای اخراج کمال ثانی است. زیرا آنچه نوعیت بدان تحقق می‌یابد کمال اول است نه کمال ثانی یعنی نفس داشتن کمال اول هر جسم طبیعی آلی منمّی مغذی است و دیگر اوصاف کمالات دوم. چنان که در دروس معرفت نفس آمده است:

کمال اول، منوع است، یعنی آن چیزی که نوعیت نوع به آن تحقق می‌یابد و آن را صورت نوعیه می‌گویند؛ مثل صور نوعیه آب و آتش در طبایع، و صورت نوعیه تیر و شمشیر در صنایع. و کمال اول در مقابل کمال ثانی است که منوع نیست ولی از اوصاف تابع کمال اول است؛ که همان کمال اول در عین حال که فلان صورت نوعیه است دارای کمال ثانوی نیز می‌باشد، که مثلاً در خوبی و زیبایی و تمام اثر نوعی او دخیل است. مثل این که آب سرد و شیرین باشد، و شمشیر تیز و تند، و نفس انسانی عالم و قادر. پس هر یک از برودت و عذوبت و حدت و علم و قدرت از کمالات ثانوی صور نوعیه خود، که کمالات اول‌اند، می‌باشند. پس در تعریف فوق، کمال اول نفس است نه کمال ثانی. یعنی جان داشتن اصل کمال، و کمال اول هر جسم طبیعی ذو حیات است و دیگر اوصاف کمالات دوم.

و نیز به قید «جسم» موجودات مجرد عقلی و به قید «طبیعی» صور اجسام صناعی و اجسام تعلیمی خارج می‌شود. چنان که در ادامه آن درس آمده است:

و به قید «جسم»، مجردات خارج می‌شوند، که اگر چه هر موجودی را چنان که گفته‌ایم، فعلیت و کمال است و مجردات را کمال اول است، ولی نفس چون تعلق به بدن جسمانی طبیعی دارد موجود مجرد از تعریف مذکور خارج می‌شود. و به قید «طبیعی» صور اجسام صناعی، مثل صورت نوعیه سیف (شمشیر) خارج می‌شود که اجسام طبیعی به صنعت دارای کمال می‌شوند ولی کمال زائد به صنعت را نفس نگویند؛ و به عبارت دیگر کمال صناعی جسم طبیعی، نفس نیست. و نیز به قید «طبیعی» جسم تعلیمی خارج می‌شود.

همچنین به قید «ما يتولد و ينمی و یغندی» صور نوعیه جمادات خارج می‌شود زیرا جمادات نه تولید مثل می‌کنند و نه رشدی دارند و نه غذا می‌خورند.

مطلبی را که باید در آخر تعریف نفس نباتی عنوان کنیم این است که نباتات اختصاص به این تعریف دارند نه این که این تعریف اختصاص به نباتات داشته باشد زیرا که قوای نباتی در حیوانات و انسانها نیز وجود دارد. به تعبیر جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم:

این قوی را نباتیه گویند نه به جهت اختصاص آنها به نبات بلکه به جهت انحصار قوای نبات در اینها.

## قوة غذیه

در سلسله طولیه قوای نباتیه، اولین قوه‌ای که مورد بحث و تفحص قرار می‌گیرد، قوه غذیه است. غذیه قوه‌ای است که غذا را شبیه عضو غذا گیرنده، نموده و آن را به جای مقداری که از عضو تحلیل رفته قرار می‌دهد و به عضو می‌چسباند.

شیخ الرئیس در فصل خامس مقاله اولی نفس شفا، قوه غذیه را چنین تعریف نموده است:

«الغذیه و هی قوه تحیل جسماً غیر الجسم الذی هی فیهِ الی مشاکلة الجسم الذی هی فیهِ فتلصقه به بدل ما يتحلل عنه» یعنی غذیه آن است که می‌گرداند غذا را از صورتش به سوی مشابهت عضو غذا گیرنده تا برسد عضو را بدل آنچه به تحلیل رفته است از عضو، و پوشیده نیست که اعضاء دائم در تحلیل اند و اگر بدل ما يتحلل نرسد حیوان هلاک می‌گردد.

جناب بهمنیار نیز در التحصیل فرموده است: «و الغذیه فعلها ایراد بدل ما يتحلل من البدن و التشبیه به و الصاقه بالبدن، و الحاجة الی الغذاء لیست لأن یقوم بدل ما يتحلل فقط بل یحتاج الیه ایضاً للتربیه. و هذه القوه تفعل فی جمیع مدّة بقاء الشخص. فان بطلت لم یوجد النبات و الحیوان باقیین و السبب فی الموت انّ هذه القوه جسمانیة و فعلها متناه»<sup>۵</sup> یعنی کار غذیه وارد کردن بدل آن مقدار غذایی است که از بدن تحلیل رفته و شبیه نمودن آن به بدن و چسباندن آن به بدن،

و احتیاج به غذا فقط برای آن نیست که بدل ما یتحلل وارد بدن شود بلکه احتیاج به غذا برای پرورش دادن نیز هست. و این قوه در تمامی مدت بقای شخص کار انجام می‌دهد. پس اگر غذایی باطل شود نبات و حیوان باقی نمی‌مانند، و علت مرگ این است که این قوه جسمانی است و فعل آن متناهی می‌باشد. به عبارت دیگر غذایی قوه‌ای است که در ماده غذا تصرف می‌کند و به هر عضوی به فراخور آن غذا می‌دهد بر وجهی که غذا را شبیه جوهر مغذی نموده و آن را به عضو می‌چسباند. نبود آن موجب عدم بقای نبات و حیوان است و برای دوام بقای شخص باید همواره فعل انجام دهد.

جناب حاجی سبزواری در اسرار الحکم می‌فرماید: «غذیه قوتی است که احالت کند غذا را به مشاکله جسمی که در آن است تا بدل ما یتحلل شود، زیرا که جسم مغذی مؤلف است از اجسام رطبه که در معرض تحللند به سبب حرارت اربع: دو تا غریزیه و اسطقسیه از داخل و دو تا از خارج که حرارت کوبیه و حرارت حرکات باشند، چه حرکات بدنیه و چه حرکات نفسانیه چون غضب و فرح و خوف و غم، و غذایی تدارک کند به تحصیل جوهر خلط تا هنگام حلول اجل، پس غذایی راقع<sup>۱</sup> را ماند و شهوت در هر باب متقاضی و محصلی را ماند و لذت در هر باب، اجرتی و رشوتی را که به کارگر و عامل دهند و سنه الله بر این جاری است تا چندی معاش شود شاید بحسن معادی مؤدی شود»<sup>۲</sup> آن که فرمود: «جسم مغذی مؤلف است از اجسام رطبه که در معرض تحللند» همان فرمایش میرمحمدحسین خان بهادر در فصل اول از فن اول از مقاله دوم کتاب شریف خلاصه الحکمه است که می‌فرماید: «بدان که بدن انسان مخلوق است از عناصر و اخلاط اولاً و ثانیاً از منی مخلوق از آنها، و آن خلقت به نحو نیست که به سرعت تحلیل می‌یابد، یعنی قابل تحلیل و تبدیل و زوال و فنا است زیرا که اگر صلب، مخلوق می‌بود به این حیثیت که مطلق از آن بتحلیل نمی‌رفت و مطلق آفتی در آن تصرف و راه نمی‌یافت مانند حجر، هر آینه ممتنع می‌بود از اعضاء مزاولت حرکات ارادیه و افعال مختلفه از جذب و دفع و اسماک و هضم و غیر اینها و اگر مخلوق می‌بود در کمال نرمی به این حیثیت که می‌بود رطب خالی از ییوست مانند مایعات هر آینه ممتنع می‌بود از آن محافظت شکل خود، به جهت آن که استمساک نمی‌باشد مگر به سبب اجزاء یابسه، پس لابد که بین در میان کمال صلابت و کمال لین باشد تا این که حرکات ارادیه و حرکات مختلفه مذکوره تواند از آن صادر گردید و ممکن نیست این بدون آن که با آن رطوبتی

۱- راقع: وصله زننده

۲- اسرار الحکم با تعلیقات علامه شعرانی، ص ۱۷۸

باشد که افاده لَين و نرمی نماید و حرارتی که مقتضی صلابت باشد.<sup>۱</sup> خلاصه بیان حاجی و بهادرخان به عبارت ساده آن است که حرارتهای چهارگانه‌ای بر بدن افراد حاکم است دو تا از درون بدن به نام حرارت غریزیه و حرارت اسطقسیه که حرارت اسطقسیه حاصل از غذاهای حارّه است و دو تا از بیرون بدن به نام حرارت خورشید و حرارت حرکات که حرارت حرکات خود به دو قسم تقسیم می‌شود یکی حرکات نفسانی چون به خشم آمدن و ترسیدن و غمگین شدن و دیگری حرکات بدنی چون دویدن و پریدن و ورزش کردن. این حرارتهای چهارگانه موجب تحلیل رفتن اجزای مرطوبی که بدن از آنها تشکیل یافته می‌شوند. و غذایه در این بین وظیفه دارد که به جای اجزای تحلیل رفته غذایی را کسب نموده و آن را جانشین عضو تحلیل رفته کند، زیرا اگر این قوه نباشد اعضای رطبه دائماً بواسطه حرارت تحلیل رفته و هیچکدام قادر به انجام افعال لایقه خود نخواهند بود. و نیز باید دانست که انسان موجودی فیما بین سختی و سفتی محکم و نرمی مفرط است. زیرا اگر مانند سنگ مطلقاً سفت و سخت بود هیچ آفتی در آن راه نیافته و هرگز تحلیل نمی‌رفت، بلکه هیچ حرکت ارادی و نیز هیچ فعلی چون جذب و دفع و امساک و هضم از او صادر نمی‌شد، و همچنین اگر مانند آب در کمال نرمی و رطوبت بود و از هرگونه خشکی خالی بود در این صورت هرگز نمی‌توانست از شکل و هیأت خود محافظت کند زیرا حفظ اعضا وابسته به وجود اجزاء یابسه است پس لزوماً انسان موجودی فیما بین سختی مطلق و نرمی مطلق است، گرمایی که بر بدن او وارد است تأمین کننده صلابت و حفاظت اعضا و رطوبتی که بر بدن او وارد است تأمین کننده نرمی و صدور افعال است.

و اما جناب حاجی سبزواری در غرر ۱۳۳ حکمت منظومه جلد ۵ در بیان قوه غذایی فرموده است:

### غذایه محیلة الغذاء إلی . . . . . خلیفة تشبه ما تحللاً

یعنی غذایی تغییر دهنده غذا به جانشینی است که آن جانشین شبیه شیء تحلیل رفته است.

جناب علامه حلّی در کشف المراد نیز در بیان قوه غذایی می‌فرماید:

«لَمَّا كَانَ الْبَدَنُ آلَةً لِلنَّفْسِ فِي أَفَاعِيلِهَا الْمَنْوُطَةِ بِهَ كَانَتْ صِلَاحُهَا بِصِلَاحِهِ وَ لَمَّا كَانَ الْبَدَنُ مَرْكَبًا مِنَ الْعُنَاصِرِ الْمُتَضَادَّةِ وَ كَانَتْ تَأْثِيرُ الْجِزْءِ النَّارِيِّ فِيهِ الْإِحَالَةَ فِي بَقَائِهِ إِلَى إِبْرَادِ بَدَلِ مَا يَتَحَلَّلُ مِنْهُ، فَاقْتَضَتْ حِكْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى جَعَلَ النَّفْسَ ذَاتَ قُوَّةٍ يُمْكِنُ بِهَا اسْتِخْلَافَ مَا ذَهَبَ بِهَا يَأْتِي وَ ذَلِكَ أَنَّمَا يَكُونُ بِالْغِذَاءِ»<sup>۱</sup>.

۱- خلاصه الحکمه ص ۲۹۷

۱- کشف المراد با تصحیح و تعلیق استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فاه، ص ۲۸۷

و جناب علامه ابوالحسن شعرانی در بیان عبارت فوق فرموده است:

«چون عنایت الهی به بقای نفوس تعلق گرفته است که محتاج به بدن است و بدن مرکب از عناصر گوناگون که مضاد یکدیگرند و پیوسته هر یک دیگری را تباه می‌سازد، خدای تعالی به نفس قوت داد که بتواند نقصان عناصر و اجزای بدنی را جبران کند و تباهی آن را تلافی کند و آن قوه را غذایی نامند.»<sup>۱</sup>

و اما باید دانست هر چند بیشتر منافع غذا این است که جانشین آنچه را که از بدن تحلیل رفته، شود لکن نیازمندی به غذا تنها برای این امر نیست، زیرا طبیعت در آغاز کار برای تربیت بدن به غذا محتاج است اگر چه پس از آن که از تربیت تن آسوده شد نیازمند می‌شود که غذا را به جای اجزایی که تحلیل رفته به کار برد.

و شیخ رئیس در فصل اول مقاله دوم نفس شفا به همین مطلب اشاره دارد آن جا که می‌فرماید:

«فانه و ان كان الغذاء اكثر منافعه انه يقوم بدل ما يتحلل، فانه ليست الحاجة الى الغذاء لذلك فقط، بل قد تحتاج اليه الطبيعة في اول الامر للتربية و ان كان بعد ذلك إنما يحتاج الي وضعه موضع المتحلل فقط.»<sup>۲</sup>

به دقت عقلی دانسته می‌شود که قوه غذایی نفس نباتی صاحب افعال سه‌گانه است؛ یکی آن که خلطی را که باید شبیه به عضو غذا گیرنده باشد بدست می‌آورد، دوم این که آن خلط را به عضو مغذی می‌چسباند و سوم این که آن خلط را شبیه عضو می‌گرداند.

جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم در این باره می‌فرماید:

«و فعل غذایی به اتمام رسد به سه امر، اول تحصیل جوهر خلط که بالقوة القریبه شبیه به عضو مغذی است، دوم الصاق به آن عضو، سیم تشبیه به عضو مغذی، و گاهی اخلال به اول شود و این در مرض مسمی به اطروقیا است، و گاهی به دوم و این در استسقاء لحمی است، و گاهی به سیم و این در برص و بهق است. و این سه فعل به سه قوت به انجام رسد و مشهور آن است که غذایی وحدتش اعتباری است و مجموع این سه قوت است و آن قوتی را که تشبیه بالفعل از آن صادر می‌شود مغیره ثانیه گویند و آن واحد بالجنس است و مختلف بالنوع به اندازه اختلاف نوعی

۲- ترجمه و شرح بر کشف المراد، ص ۲۶۴

۱- نفس شفا با تصحیح استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فراه ص ۷۳



اجزاء مغتدی، چه تشبیهات به عظم و لحم و شحم و رباط و عصب تباین دارند پس به حسب  
اعضاء و اجزاء مرکب غواذی مختلف بالنوع و بالعدد می‌باشد.»<sup>۱۲</sup>

«مغیره ثانی» در کلام حاجی در مقابل مغیره اولی است که آن قوه مولده می‌باشد. و چسباندن غاذیه  
خلط را به عضو مغتدی «مغیره ثانی» گفته‌اند چرا که در مولود فعل قوه مولده مقدم است بر فعل غاذیه  
لذا مولده را مغیره اولی و غاذیه را مغیره ثانی خوانده‌اند. اگر چه بعض اطباء غاذیه را مغیره اولی گویند  
نظر به الصاق و نیز غاذیه را مغیره ثانی گویند نظر به تشبیه، لذا در بحرالجمواهر طبیب هروری آمده  
است: «المغیره الاولى هی التي تلصق الغذاء بالعضو بعد فعل الهاضمه فيه و المغیره الثانية هی  
التي تشبه ما لصقته الاولى بالعضو فيجعله جزءاً منه بلونه و هیئته و من ضعف هذه یكون  
البرص و البهق و من ضعف الاولى یكون الاستسقاء اللحمی و قيل المغیره الاولى هی القوة  
المولدة و المغیره الثانية هی الغاذیه لان فعل الاولى مقدمٌ علی الثانية فی بدن المولود و لكل  
ان یصطلح.»

جناب میرمحمدخان بهادر در خلاصه الحکمه فرماید:

«و اتمام افعال قوه تغذیه به سه امر حاصل می‌گردد، اول به تحصیل جوهر غذا که دم طبیعی و  
خلطی که قریب الاستحاله بدان است که بلغم طبیعی باشد و صفرا و سودا بالعرض، و دویم آن که  
آن را ملتزق و متصل به اعضاء گرداند تا آن که غذای بالفعل آنها شود و این بعد از هضم اربعه  
است، و سیوم آن است که غذا را شبیه به عضو، به جمیع وجوه از مزاج و لون و شکل و هیأت  
گرداند و در هر یک از اینها که خللی و نقصانی عارض گردد خلل و نقصان در اعضاء به هم  
می‌رسد مانند آن که استسقاء و یا یرقان و یا حمی و غیر آن از امراض سدیه و سوء مزاج و تفرق  
اتصال حادث گردد. مثلاً اگر خلل در اوّل به هم رسد بدن لاغر گردد و در دویم امراض مذکوره و  
در سیوم برص و بهق و سایر امراض جلدیه عارض گردد. پس قوه غاذیه عبارت از این افعال ثلاثه  
کما ینبغی.»<sup>۱۳</sup>

و مراد از خلط در عبارت فوق، جسم رطب سیال بالفعلی است که غذا اولین بار بدان استحاله یابد  
و آن جا که فرمود: «و خلطی که قریب الاستحاله بدان است که بلغم طبیعی باشد» بدین جهت است که

۲- اسرار الحکم ص ۱۷۹.

۱- خلاصه الحکمه ص ۳۴



در علم شریف طب، هر یک از اخلاط چهارگانه در بدن که عبارتند از خون و بلغم و صفرا و سودا به دو قسم طبیعی و غیر طبیعی تقسیم می‌شوند؛ طبیعی آن است که در کبد تولد یافته باشد و غیر طبیعی آن است که در غیر کبد در اعضای دیگر متولد شده باشد. بعد از خون در افضلیت بلغم طبیعی قرار دارد. به جهت آن که بلغم طبیعی خونی است ناقص که طبخ و نضج تام نیافته که اگر طبخ تام یابد خون می‌شود. و نشانه و فایده آن را چنین ذکر کرده‌اند که بلغمی است معتدل القوام، مایل به شیرینی، قریب الاستحاله به خون که چون با خون در عروق و اعضاء رود و خون وفا به تغذیه ننماید، بزودی در آن تصرف نموده، خون گردانیده، غذا سازد و فایده آن در بدن تری و تازگی و مهیا بودن برای غذا است و نیز غذای بعضی اعضاء چون دماغ و نخاع و اعصاب و سایر بدن است.

و مراد از «هضموم اربعه» در عبارت فوق این است که چون غذا وارد معده شد طبیعت مدبّره بدن به توسط حرارت غریزیه و قوت هاضمه در آن تصرف می‌نماید و صورت نوعیه آن را می‌شکند و آن را به صورت کشک آبِ ثخین غلیظی در می‌آورد که آن را هضم اول و به زبان سریانی کیلوس و هضم کیلوسی نامند و چون رطوبات رقیقه صافیّه آن به واسطه عروق دقیقه شعریه ماساریقا به کبد جذب گردد و حرارت کبدی در آن تصرف نماید و طبخ و نضج دهد هضم دوم صورت گرفته است و آن ماده را در این هنگام به زبان سریانی کیموس نامند. دو هضم دیگر نیز در عروق و بافتها و اندامها صورت می‌گیرد که هضم عروقی و هضم بافتی و یا اندامی و مجموع آن چهار هضم به هضموم اربعه معروف است.

پس خلاصه این که غذایه قوه‌ایست که غذا را تغییر می‌دهد و شبیه بدن خورنده غذا می‌سازد تا به جای اجزای تحلیل رفته باشد.

در پیشگاه اهل شهود این قوه مظهر اسمایی چون الرزاق، المعطی، الساقی، المنعم، النافع می‌باشد.

## خادمان قوه غذایی

اما چنین نیست که قوه غذایی بدون بکار گرفتن قوای دیگر، به تنهایی قادر به افعال خود باشد، بلکه او برای انجام افعال خود نیازمند به چهار قوه دیگر است که عبارتند از: قوه جاذبه، قوه ماسکه، قوه هاضمه و قوه دافعه. به تعبیری این چهار قوه خادمان قوه غذایی بشمار می‌آیند.

## نخست، قوه جاذبه

یکی از قوایی که به قوه غاذیه خدمت می‌کند قوه جاذبه است. قوه جاذبه قوه‌ای است که غذاهای وارد در بدن را جذب بدن می‌کند زیرا غذا خودبه‌خود و بدون قوتی که آن را به سوی عضو بکشاند هرگز نمی‌تواند جذب بدن شود. پس در هر عضوی قوه جاذبه‌ای است که غذای خود را جذب می‌نماید.

جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم در بیان آن می‌فرماید: «جاذبه که جذب کند غذا را به اعضا و وجودش در حلقوم معلوم است در آدم شدید الجوع که پیش از تجوید (نیکو شدن) مضغ (جویدن) غذا را جاذبه حلقوم او می‌کشد و اگر منکوس (سرنگون) باشد طعام و شراب ثقیل را بالا می‌کشد به جاذبه آن و در عروق و اعضا معلوم است به عقل که باید جذب دم شود تا هضم دیگر شود و اعضا به نصیب خود برسند و علامات دیگر نیز هست و اختصار اولی است.»<sup>۱</sup>

## دلایل وجود قوه جاذبه

وجود قوه جاذبه در اعضای چون معده و رحم به مشاهده معلوم است اما در غیر این اعضا به قیاس و برهان معلوم می‌شود. اگر چه برای وجود قوه جاذبه در معده و رحم نیز ادله‌ای اقامه نموده‌اند. مثل این که فرموده‌اند: دلیل اول بر وجود جاذبه در معده حرکت نمودن غذا از دهان به سوی معده بدون اراده ماست. دلیل دیگر جذب شدن غذا از ناحیه تلاقی نمودن معده با دهان بعضی از حیواناتی است که مری کوتاهی دارند. زیرا در حیواناتی مثل تمساح که مری کوتاهی دارند دیده می‌شود که در هنگام بلعیدن غذا چنان دهان خود را باز می‌کنند که معده با دهان تلاقی یافته و مستقیماً غذا را جذب می‌نماید و این خود دلیل دیگری بر وجود جاذبه در معده است.

دلیل سوم بر وجود قوه جاذبه در معده این است که وقتی انسانی برعکس شود به طوری که سر او به طرف پایین و پایش به طرف بالا قرار می‌گیرد در این حال ممکن است او را که آبی بنوشد و یا غذایی تناول کند. وقتی دقت می‌کنیم می‌بینیم این حرکت طعام و شراب از حلق به درون معده از دو حال خارج نیست؛ یا حرکتی طبیعی است و یا حرکتی قسریه است زیرا قطعاً می‌دانیم که نباید چنین حرکتی ارادی باشد. اما این حرکت طبیعی نیست بدین جهت که طعام و شراب دو جسم ثقیل‌اند و

جسم ثقیل طبیعتاً به سمت بالا حرکت نمی‌کند، پس لزوماً باید این حرکت، حرکت قسری باشد، و آن از دو حال خارج نیست؛ یا به جذب جاذب است، یا به دفع دافع. دفع دافع نیست زیرا فرض این است که دفع کننده‌ای نداریم تا مانع آنها از درون رفتن شود. پس امر منحصر می‌شود در این که این حرکت قسری به جذب جاذب است، لذا مطلوب ما حاصل می‌شود.

جناب علامه شعرانی <sup>رحمة الله علیه</sup> در بیان این دلیل می‌فرمایند: «دلیل وجود این قوه در اعضاء غذا آن است که ریشه نباتات مثلاً از میان خاک، اجزایی مناسب خود برمی‌گزینند و سوی خود می‌کشاند و معده و اعضاء غذا را در حیوان نسبت به غذای مناسب خود همچنین حتی تشنه که سر در نهر گذارد و معده‌اش بالاتر از گلو باشد آب را سوی بالا جذب می‌کند تا به معده رسد و نیز درخت خشک شده و حیوان مرده که نفس ندارد قوه جاذبه هم ندارد و غذاها را جذب نمی‌کند.»<sup>۱۵</sup>

دلیل چهارم این است که وقتی انسان غذای تلخی را پس از تناول غذای شیرینی می‌خورد و پس از آن از قی کننده‌ای استفاده می‌کند، می‌یابد که تلخی، اول خارج شده و شیرینی پس از آن. و این نیست جز این که معده شیرینی را به قعر خود جذب نموده است لذا خروج آن بعد از خروج تلخی می‌باشد چراکه اگر شیرینی در معده بالای تلخی می‌بود در هنگام خروج باید مقدم بر تلخی می‌شد و حال این که چنین نیست.

و نیز برای اثبات وجود جاذبه در رحم فرموده‌اند: رحم مانند حیوانی است که شدیداً مشتاق منی است، به طوری که اطباء گفته‌اند: هنگامی که رحم از خون پاک می‌شود و خالی از فضولی می‌گردد که مانع فعل اویند شوق او به منی اشتداد می‌یابد تا جایی که انسان در وقت جماع احساس می‌کند رحم احلیل او را به داخل جذب نموده، همچنانکه شاخ حجامت خون را جذب می‌نماید. و در مورد سگ گفته‌اند که رحم او به شدت احلیل جفت را در خودش جذب می‌کند به طوری که جفت‌گیری آنها گاهی سه ساعت طول می‌کشد و جداکردن آنها کار بسیار مشکلی است.

برای اثبات وجود جاذبه در سایر اعضاء نیز براهینی اقامه نموده‌اند از جمله این که؛ خون تا هنگامی که در کبد است با فضولات کبدی اعنی صفراء و سوداء و آب و بلغم درآمیخته است و هرکدام از اینها نیز پس از جداشدن و تمایز یافتن به سمت عضو خاصی می‌رود و هیچ تمایزی بدون علت تمایز دهنده ایجاد نمی‌شود. قوه‌ای که باعث تمایز رطوبات و حرکت آنها به سوی اعضاء می‌شود

قوه جاذبه است که اگر چنین نبود محال بود که این رطوبات از هم تمایز یافته و به سمت عضو خاصی روانه شوند. و این برهانی قاطع در اثبات قوه جاذبه برای اعضاء است. فاعتنم.

## دوم، قوه ماسکه

دومین خادم قوه غاذیه، ماسکه نام دارد. وجه احتیاج قوه غاذیه به ماسکه آن است که غذا بعد از جذب جاذبه ناچار است زمانی بایستد تا شبیه جوهر مغذی گردد. «لأنَّ استحالته لابدَّ لها من زمانٍ». پس واجب است ضابطی باشد که آن را تا این مدت در آن جا نگاه دارد و آن ضابط ماسکه است

جناب حاجی سبزواری در اسرار الحکم می‌فرمایند:

«و ماسکه که وجودش ضرور است به جهت آن که هضم حرکت کیفیه است و در بعضی مراتب تبدیل صورت نوعیه و هر حرکتی زمانی می‌خواهد، پس در اعضوها ماسکه باید که جسم رطب ثقیل را در جوار عضو و مواضع لغزنده نگه دارد تا انهضام واقع شود.»<sup>۱۶</sup>

اگر کسی بگوید جایز است غذا به نفسه در آن جا بایستد بدون این که نیاز به ضابطی باشد پس حاجتی به ماسکه نیست در جوابش گوئیم: غذا پس از جذب جاذبه شیئی سیال است و چنین جسمی بر سطح عضو بی قسر قاسر مستحیل الوقوف است.

و به همین معنی اشارت دارد جناب میر محمد خان بهادر در خلاصه الحکمه آن جا که می‌فرمایند: «... و ماسکه برای آن که امساک و نگاه دارد غذا و شیئی نافع بخود را در آن عضو تا قوت هاضمه در آن تصرف نموده، هضم نماید و از فعل خود فارغ گردد زیرا که غذا خود به خود در عضو نمی‌ماند و نیز هضم یافته شبیه مغذی نیست بلکه زمانی باید که مکث نماید تا متغیر و مستحیل و شبیه به عضو گردد و این حرکت در آیین و کیف است و حرکت را لازم است زمان»<sup>۱۷</sup> و نیز جناب علامه شعرانی در بیان قوه ماسکه فرماید:

«دوم قوه ماسکه است که اعضای غذا تا مدتی که لازم است، غذا را نگه می‌دارد مثلاً چند ساعت غذا را در معده حبس می‌کند و در «بواب» را به روی آن می‌بندد تا خارج نشود، چنان که

۱- اسرار الحکم، با تعلیقات علامه شعرانی صفحه ۱۷۹

۱- خلاصه الحکمه صفحه ۳۵

در تشریح گفتند: آخر معده سوراخی است برای بیرون رفتن غذا و آن سوراخ دریچه دارد که «بواب» گویند، تا غذا هضم نشده آن دریچه را به روی غذا می‌بندد و چون وقت رسید آن را باز می‌کند و جواز خروج می‌دهد، همچنین هر عضوی مانند کبد و روده و رگها و غیر آن مطروف خود را تا هنگام لزوم نگاه می‌دارد و اگر وقتی به مرض یا آفت پیش از وقت غذا از محل خود خارج شود دردهای سخت پدید می‌آورد.»<sup>۱۸</sup>

## دلایل وجود قوه ماسکه:

برای وجود ماسکه نیز به برهان و وجدان استدلالاتی نموده‌اند. از جمله جناب آخوند در فصل اول از باب سوم نفس اسفار می‌فرماید:

«و اما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدةً بالتشريح، و في غيرها معلومٌ بالبرهان، اما المعدة فانا اذا أعطينا حيواناً غذاءً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على الغذاء لازمة له من جميع الجوانب. و أما الرحم فاذا اجتذب اليه المنى يرى منضماً اليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل، و لو انك شققت بطن الحيوان الحامل من اسفل السرة الى نحو الفرج و كشفت عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر. و أما الحجة على وجود الماسكة في غيرهما من الأعضاء فهي أن الاجسام الغذائية اجسام ثقيلة لغلبة الأرضية و المائية عليها و لا بد في امساكها في زمان الانهضام و هو حركة استحالية واقعة بعد الجذب الى مواضع الاعضاء من قوة ممسكة الى غير طبيعة الغذاء و الشراب لأنها لرطوبتها و ميعانها و رقّتها لا يقف بطبعها في تلك المواضع المزلقة.»<sup>۱۹</sup>

یعنی وجود قوه ماسکه در معده و رحم به تشریح نمودن مشاهده می‌شود و در غیر معده و رحم به برهان معلوم می‌گردد. اما معده، پس زمانیکه ما به حیوان غذایی تر یا خشک بخورانیم و بعد شکم آن را بشکافیم معده آن را در حالی که محتوی غذا و در برگیرنده آن از جمیع جوانب است، خواهیم

۲- ترجمه و شرح بر تجرید الاعتقاد صفحه ۲۶۵

۱- فصل اول از باب سوم نفس اسفار ج ۸.

یافت. و اما رحم، پس زمانیکه منی به سوی آن جذب شود، منی را می‌بینیم که به شدت از جمیع جوانب منضم شده و دهانه رحم نیز بسته شده است به طوری که حتی نمی‌توان انتهای چوب سرمه‌کشی را نیز در آن داخل کرد. و اگر شکم حیوانی را که حامله است از ناف تا فرج بشکافی و رحم را در بیاوری رحم را از همه طرف محتوی بر منی یا فرزند خواهی یافت. اما دلیل بر وجود ماسکه در غیر معده و رحم، از دیگر اعضاء این است که اجزاء غذایی به جهت غلبه نمودن خاک و آب بر آنها اجزای سنگینی هستند و زمانی که در آنها عمل هضم صورت می‌گیرد ناچاریم که مدتی این غذاها را به واسطه قوه‌ای نگه‌داریم. عمل هضم حرکتی استحاله‌ای است که بعد از جذب شدن غذا تا رسیدن به مواضع اعضاء صورت می‌گیرد و آن حرکت استحاله‌ای غذا و شراب را به غیر طبیعت خود برمی‌گرداند. علت نیاز به قوه نگه‌دارنده این است که غذا و شراب به جهت رطوبت و رقتی که دارند به طبیعت خود در مواضع لغزان توقف نمی‌کنند (لذا باید قوه‌ای باشد تا غذا و شراب را برای هضم در مواضع مذکور نگاه دارد)

جناب فخر رازی در مباحث مشرقیه دلیل دیگری را بر وجود ماسکه در رحم بیان می‌نماید و می‌فرماید:

«الثانی، انّ الجرم المنی طبیعته تقتضی الحركة الی اسفل فلو لا ان فی جوهر الرحم قوة ماسكة تمسکه لما توقف و بهذا الطريق اثبتنا هذه القوة فی سائر الاعضاء.»<sup>۱</sup>

یعنی طبیعت جرم منی این است که به سمت پایین حرکت می‌کند پس اگر در جوهر رحم قوه نگهدارنده‌ای نباشد تا منی را در خود نگه دارد، منی در رحم توقف نمی‌کند و بدین طریق وجود قوه ماسکه در سائر اعضاء اثبات می‌شود.

## سوم، قوه هاضمه

سومین خادم قوه غذایی، هاضمه نام دارد. وجه احتیاج غذایی به هاضمه آن است که غذای مجذوب ممسوک، قبول صورت عضوی نمی‌کند مگر بعد از آن که مستعد بدن گردد و این استعداد حاصل نمی‌شود مگر بعد از این که قوام و مزاج او چنین صلاحیتی پیدا کند و مزاج و قوام هرگز چنین صلاحیتی نمی‌یابد مگر به قوه‌ای که اجزای غذای مجذوب ممسوک را تفریق و ترقیق و تغلیظ نماید و آن قوت هاضمه است. به عبارت دیگر هاضمه قوه‌ای است که آنچه را جاذبه و ماسکه جذب و مسک

نموده‌اند به قوامی استحاله می‌کند و آن را برای فعل مصوره یعنی ساختن مزاجی صالح در آن آماده می‌سازد.

جناب شیخ‌الرئیس در فصل اول مقاله اولی نفس شفا در بیان آن می‌فرماید:

«انّ الغذاء ليس انما يستحيل دائماً الى طبيعة المغتذى دفعةً، بل اولاً يستحيل استحالة ما عن كیفیته و يستعدّ للاستحالة الى جوهر المغتذى، فتفعل فيه قوةً من خدم القوة الغاذية و هی الهاضمة، و هی التي تذيب الغذاء في الحيوان و تعدّه للنفوذ المستوی، ثم انّ القوة الغاذية تحيله في الحيوان الدموی اول الإحالة الى الدم و الأخلاط التي منها قوام البدن على ما بیّنا في مواضع اخرى.»<sup>۱</sup>

یعنی غذا به طور دفعی و آنی به طبیعت غذاخورنده استحاله نمی‌شود بلکه اولاً باید از کیفیتی که دارد نوعی استحاله یابد و دارای این استعداد گردد که به جوهر و ذات غذاخوار مستحیل شود و هاضمه که قوه‌ای از خادمان قوه غاذیه می‌باشد کاری در آن انجام دهد و این هاضمه است که غذا را در حیوان ذوب کرده و آن را برای نفوذ مساوی در اعضا فراهم می‌سازد. سپس این قوه غاذیه در حیوان دموی، نخست غذا را به خون و اخلاطی که قوام بدن حیوان به آن است احاله می‌کند و شرح این مطلب را در جای دیگر بیان کردیم.

## فرق میان غاذیه و هاضمه

نزد محققین قوه غاذیه غیر از قوه هاضمه است، در بیان فرق میان آن دو گفته‌اند: فعل قوه هاضمه پس از انجام فعل جاذبه و فعل ماسکه آغاز می‌شود، بدین صورت که وقتی جاذبه عضو شیئی از خون را در خود جذب کرد و قوه ماسکه عضو آن را در خود نگه داشت، خون در این لحظه صاحب یک صورت نوعیه‌ای است که وقتی تبدیل به عضو شد این صورت نوعیه از او مضمحل و صورت دیگری در او حادث می‌شود. یعنی یک کون و فسادی تحقق می‌یابد، کونی برای صورت عضوی و فسادی برای صورت خونی (البته سخن از کون و فساد مربوط به فلسفه مشاء است چراکه طبق مبنای اصیل حکمت متعالیه جناب آخوند، جهان یکپارچه در حرکت جوهری است و هرچه هست در حال شدن و بودن است پس فسادی نیست تا کون جدیدی حاصل شده باشد بلکه آنچه هست صورت جدیدی

۱- نفس شفا با تصحیح حضرت علامه حسن زاده آملی روحی‌فاه صفحه ۷۳



است که بر صورت قبل نشسته است، فافهم!) و این به اصطلاح مشاء کون و فساد حاصل نمی‌شود مگر به قوه‌ای که به واسطه آن استعداد ماده دمویه رو به نقصان و استعداد ماده عضویه رو به اشتداد رود و این حالت چنان استمرار یابد تا آن جا که استعداد ماده دمویه به کلی از بین رفته و استعداد ماده عضویه جای خود را به صورت عضویه دهد. پس بعد از تشکیل صورت عضویه دو حالت خواهیم داشت؛ حالتی سابقه که قبل از تشکیل صورت عضویه را شامل می‌شود و حالتی لاحق که بعد از تشکیل صورت عضویه را دربرمی‌گیرد. از حالت سابقه که ازدیاد استعداد قبول صورت عضویه بود تعبیر به هاضمه و از حالت لاحق که حصول صورت عضویه بود تعبیر به غاذیه می‌شود. و این بیانی مستوفی در فرق میان هاضمه و غاذیه است.

اگرچه امام فخر رازی در مباحث مشرقیه دو اشکال بر این فرق بیان می‌کند اما به بیان جناب آخوند در اسفار (جلد ۸ صفحه ۸۳) و شرح هدایه اثریه (بیروت صفحه ۲۱۵) هر دو اشکال دفع می‌گردد. و ما برای رعایت اختصار از ایراد و جواب آن صرف نظر می‌کنیم.

جناب میرمحمدخان بهادر در کتاب خلاصه الحکمه کلامی شیوا در بیان فرق میان هاضمه و غاذیه دارند که ما اکنون به نقل آن تبرک می‌جوئیم، ایشان می‌فرمایند:

«فرق میان قوت هاضمه و غاذیه آن است که هاضمه مهیا سازد غذا را که جزو عضو گردد بالقوه، و این را مغیره اولی نامند و غاذیه آن که می‌گرداند او را جزو عضو، و این را مغیره ثانیه نامند و فعل آن متهم<sup>۲۲</sup> فعل آنست یعنی چون قوت جاذبه عضویه جذب قدری از خون لایق غذای خود نمود و قوه ماسکه عضویه آن را نگاهداشت و قوه غاذیه در آن تصرف نمود مستحیل به صورت عضویه گردانید به تدریج که صورت دمویه آن بالکل از آن زایل گشته و قابلیت صورت عضویه در آن بهم رسید به تصرف قوت مغیره، پس در آن دو حالت عارض می‌گردد، یکی سابقه و دوم لاحق، سابقه را قوت و فعل هاضمه و مغیره اولی نامند و لاحق را قوت و فعل غاذیه و مغیره ثانیه و این افعال آنهاست در غذاء محمود، و اما در غذای غیر محمود که فضولست، آنست که حتی المقدور در آن تصرف می‌نماید و آنچه از آنها صلاح و قابل غذائیت اعضاء است تحصیل نموده به دستور در آن تصرفات می‌نماید تا آن که جزو عضو گرداند و آنچه قابل نیست بهر نحو و طریق که اقرب و اسهل یابد دفع می‌نماید و اگر قابل دفع نیست قابل آن گردانیده دفع می‌کند،



مثلاً اگر بسیار رقیق است که به سبب کمال رقت، منتشر و متفرق گشته، قبول دفع به زودی نمی‌نماید، آن را قدری غلیظ می‌نماید و اگر لزوجت دارد که به اعضاء می‌چسبد لزوجت آن را زائل می‌سازد و اگر بسیار غلیظ است آن را اندک رقیق می‌گرداند و اگر مختلف الاجزاء و القوام است آن را متشابه و متساوی می‌گرداند و نضج عبارت از این است چنانچه ذکر یافت.»

آن که فرمود: «هاضمه را مغیره اولی و غاذیه را مغیره ثانیه نامند» غیر از مغیره اولی و مغیره ثانی در عبارت پیشین حاجی سبزواری در اسرارالحکم است، چنانچه وجه تفاوت ذکر شد.

## هضم اربعه

و اما باید دانست که قوه هاضمه را هضمهای چهارگانه است که ما قبلاً اشارتی مختصر بدان داشتیم و اکنون وارد تعریف تفصیلی آن می‌شویم.

چنانچه گذشت غذا جسمی است که شأنیت جزیی از بدن شدن را داراست لذا هرگاه غذا وارد بدن و از آن جا وارد معده شد در معده به جوهری که مانند آب کشک غلیظ است مستحیل می‌گردد. نام این جوهر را در زبان سریانی «کیلوس»<sup>۳۳</sup> می‌گویند.

اما تا این جا هنوز صورت نوعیه غذا به حال خود باقی است و آن از بین نمی‌رود مگر این که در معده خوب پخته شده و صافی آن به سمت جگر رود و آنچه غلیظ و کثیف است به امعاء هدایت شود، لذا فضولات هضم اول به صورت بُراز (مدفوع) از انسان خارج می‌شود که هرچه کیلوس و صافی غذای نضج یافته بیشتر باشد فضول آن کمتر است و جویدن معین هضم اول شمرده می‌شود که هرچه در هنگام غذا جویدن بیشتر صورت گیرد معده در هضم نمودن غذا و تبدیل آن به کیلوس راحت‌تر است.

صافی غذا به نام کیلوس از طریق رگهایی که «ماساریقا» نام دارند وارد جگر می‌شود. ماساریقا رگهایی بسیار باریک و پر صلابت هستند که در مقعر کبد واقع‌اند. صافی غذا وقتی وارد جگر شد در جگر نیز نضجی دیگر می‌یابد به طوری که صورت نوعیه غذا در جگر از بین رفته و استحاله شده و

---

۱- در بحرالجواهر طبیب هروی آمده است: الکیلوس بالفتح لفظه سریانیة و هو الطعام اذا انهضم فی المعده و هو جوهر سیال شبيه

بماء الكشک الثخین

تبدیل به اخلاط اربعه می‌گردد، ماحصلِ چنین نضجی در جگر که همان عمل هضم دوم است ماده‌ای به نام «کیموس»<sup>۲۴</sup> می‌باشد. جناب جرجانی در «ذخیره خوارزمشاهی» در این باره می‌فرماید:

«بباید دانست که طعامها که خورده شد چون به معده اندر آید حرارت معده آن را بگوارد و آب از پس طعام خورده شود بدان بیامیزد تا حرارت معده آن را تمام پزد و بگوارد و چون کَشک آبی کند که آن را کیلوس گویند و این گواریدن را طیبیان، گواریدن نخستین گویند و حرارت معده اندر این گواریدن تنها بسنده نباشد لکن حرارت اندامهای دیگر که گرد معده نهاده است اندر آن یاری دهد... تا تمام پخته و کیلوس گردد. چون تمام شد، جگر هرچه از این کیلوس پخته‌تر است و لطیف به خویشتن کشد...»

پس تولد اخلاط اربعه در جگر صورت می‌گیرد و آن عبارت است از صفرا و بلغم و خون و سودا. صفرا خلطی است لطیف و رقیق و زرد رنگ که در سر جگر جمع می‌آید و به فارسی زهره و تلخه نامیده می‌شود.

سودا خلطی است ثقیل و کثیف و سیاه رنگ که در جگر ته‌نشین می‌شود.

خون خلطی است که در وسط جگر نضج و طبخ تام یافته و آن سرخ رنگ است

و بلغم خلطی است که در وسط جگر نضج و طبخ تام نیافته و رنگ آن سفید می‌باشد.

فضول هضم دوم فاروره (بول) می‌باشد.

سومین هضم در رگها و عروق صورت می‌گیرد. بدین صورت که غذا در عروق و رگها به یک ماده کلی تبدیل می‌شود تا بدین طریق قابلیت تبدیل به هر یک از اعضاء را پیدا کند. لذا از این هضم تعبیر به هضم عروقی می‌کنند.

هضم چهارم که به نام هضم بافتی یا اندامی و یا عضوی معروف است در خود اعضاء صورت می‌گیرد، بدین طریق که غذا پس از ورود در هر عضوی به وسیله همان عضو تغییری یافته و تبدیل به همان عضو می‌شود.

فضول هضم طبیعی سوم و چهارم مشترکاً عرق، چرک، بازدم و تولید منی و فضول غیر طبیعی این دو، عرق بیش از حد در کشاله ران و زیر بغل و پیدایش دمل و غدد می‌باشد.

جناب علامه شعرانی رحمة الله علیه در بیانی شیوا و روان از قوه هاضمه و هضمهای چهارگانه آن

می‌فرماید:

۱- در بحرالجواهر آمده است: الکیموس بالفتح هذه الفظة سريانية، ومعناه الخلط في النهاية

«سیم قوه هاضمه از قوای عجیبه بدن انسان و حیوان است چون اجسام غذایی بدین صورت و مزاج که دارند لایق آن که جزء بدن شوند نیستند، بلکه هر عضوی از اعضای بدن را غذای عضو دیگر مناسب نیست و باید غذا در خود بدن طبخ و نضج بیند و پخته شود و بعضی مواد که از بدن ترشح می‌شود با آن آمیخته گردد و مزاجی نو حاصل شود. اگر نان را به همین حالت که هست داخل گوشت بدن کنند غذا نمی‌شود بلکه در معده در حرارت غریزی بدن با اندکی ترشی خاص و مواد دیگر که خدای تعالی در نسج معده مقرر فرمود و خود می‌دانست هر غذا را چه اندازه از آن لازم است، از معده تراوش شود و غذا مزاج خاص پیدا می‌کند که پیش از آن نبود آن مواد هاضمه که از معده تراوش می‌شود اگر نباشد غذا هضم نمی‌شود و کسی نمی‌داند آن را چگونه باید ساخت مگر از خود معده حیوانات بگیرند. پس از آن شیر خالص غذا کیموس از عروق ماساریقا که به زبان امروز شیلیفرومزانتریک می‌گویند از دیواره روده‌ها و اعالی معده جذب می‌شود تا ورید معروف به «باب الکبد» وارد خون ورید شده در کبد هضم دیگر می‌بیند و در آن جا غذا به صورت خون است و هضم آن خود تفصیل دارد، تا خون حامل غذاهای مختلف بدن که دو هضم دیده‌اند از کبد داخل ورید اجوف می‌شود و آن رگی بزرگ است و خون که غذاها را از کبد گرفته به توسط اجوف به همه بدن منتشر می‌شود و یک راه نیز به کلیه دارد که همه خون اجوف و غذاهای محموله آن ناچار باید از کلیه عبور کنند و باصطلاح امروز قرنطینه شوند تا هر چه سمّ و مضرات و زواید از غذاها در خون مانده به توسط بول دور ریخته شود. باری غذا در رگ و عروق نیز هضم سیم می‌بینند تا لایق آن شوند که جزء بدن گردند و هضم چهارم در خود اعضا است زیرا که خون غذای مناسب هر عضوی را همراه دارد و باید استخوان بدن غذاهای خود را از خون فراگیرد و مردمک چشم نیز، و غذای هیچ یک مناسب دیگری نیست مگر خود چشم از غذا چیزی مناسب خود سازد و استخوان مناسب خود، و این هضم آخرین، هضم چهارم است.»<sup>۲۵</sup>

جناب حاجی سبزواری در غرر ۱۳۳ غرر الفرائد، خوادم قوه غاذیه و هضموم اربعه را در غالبی منظوم چنین بیان می‌فرماید:

جاذبة ماسکة و دافعة هاضمة لها هضموم أربعة

أولها المعدي للكيلوس	و الكبدى الثان للكيروس
فجا نضيحاً رغوّة عكراً قسم	صفراء سوداء و بلغم و دم
ثالث اذ اوردةً يلاقى	و فى جداول و فى سواقى
و فى رواع و فى الشعرى من	عروق الرابع فى الأعضاء زكن

اکنون برای تبیین بیشتر هضم اربعه به کلامی نغز از جناب میرمحمدخان بهادر در خلاصه الحکمه استمداد می‌نماییم:

«و بالجمله هضم یا لازم ندارد خلع صورت غذایی را بالتمام و آن را هضم اول کیلوسی نامند که در معده می‌باشد و شبیه به کشک آب غلیظ و ابتدای آن هنگام مضغ غذا در دهان و انتهای آن رفتن لطیف صافی آنست به واسطه عروق ماساریقا به کبد و ائقال آن به امعاء، و یا لازم دارد خلع صورت غذائیه را بالتمام و لبس صورت خلطیه را، و این را هضم دیم کیموسی نامند که در کبد می‌باشد و ابتدای آن در ماساریقا و آمدن به کبد و انتهای آن رفتن از کبد به عروق است، و یا لازم دارد تشبیه به عضو را در مزاج و لون و قوام که در هر عضو که برسد شبیه بدان گردد در مزاج و رنگ و قوام و این را هضم سیم عروقی نامند و رطوبت ثانیه نیز، و ابتدای آن در عروق محدب کبد و انتهای آن به ترشح آن رطوبت در عروق صغار متصل به اعضاء است، و یا لازم دارد قبول صورت عضوی و جزء و عضو شدن را بالفعل و این را هضم رابع نامند.»<sup>۳۶</sup>

امام ملک و ملکوت امام صادق علیه السلام در توحید مفضل در این باره می‌فرماید:

«ای مفضل، درباره رسیدن غذا به بدن و تدبیری که در آن به کار رفته است، بیندیش! طعام به معده وارد می‌شود و معده آن را آماده می‌کند و چکیده آن را در رگهای نازکی که میان آنهاست به کبد می‌فرستد و به گونه‌ای است که غذا را تصفیه می‌کند و نمی‌گذارد خود غذا به کبد برسد و باعث زحمت آن شود و این بدان جهت است که کبد لطیف است و تحمل سختی را ندارد. پس چون کبد آن را پذیرفت آن را تبدیل به خون می‌کند و به وسیله مجاری خاصی که به این کار اختصاص داده شده به تمام بدن می‌فرستد، مانند جویهای آب که آب را به زمین می‌رساند و هر نوع فضولات و کثافتاتی که از آن حاصل می‌شود به جاهایی که برای این کار آماده شده می‌فرستد، هرچه از آنها تلخ و صفاوی باشد به کیسه صفرا و هرچه سیاه باشد به طحال و هرچه

از جنس رطوبت باشد به شانه می‌فرستد. پس در حکمت و تدبیری که در بدن به کار رفته است بیندیش و بین که چگونه این اعضاء و ظرفها در جاهای مخصوص خود قرار گرفته تا فضولات را در خود جای دهد و آنها در تمام بدن منتشر نشوند که باعث بیماری و نابودی بدن می‌شود. پس مبارک است کسی که این کار را انجام داده و این تدبیر را به کار برده است.»

## چهارم، قوه دافعه

چهارمین خادم قوه غذایی، دافعه نام دارد. وجه احتیاج غذایی به دافعه آن است که هر غذای مجذوبی مرکب از دو جزء صالح و غیر صالح می‌باشد. پس بالضروره در هر عضوی فضله‌ای باقی می‌ماند که نیاز به دفع آن است چراکه ماندن فضله باعث تضرر بدن و فساد آن است پس دفع آن لازم و دفع بدون دافع محال می‌باشد، بنابراین غذایی را خادمی دیگر به نام قوه دافعه است. جناب حاجی سبزواری در بیان آن می‌فرماید:

«و دافعه که آنچه فضولست و به کار نمی‌آید از غذا دفع کند به تبرز و ادرار و انبات شعر و ظفر و اخراج فضول و اوساخ از منافذ محسوسه چون عین و اذن و انف و غیر محسوسه چون مسامات»<sup>۲۷</sup>

و نیز جناب میرزا ابوالحسن شعرانی که روضه رضوانش در دارالحکمه شهر ری واقع است، در بیان آن می‌فرماید: «چهارم قوه دافعه که هر چه به کار نیاید براند و بیرون کند یا چیزی که در جای خود نیست به جای مناسب خود براند مثلاً غذا را از معده بیرون کند و در روده‌ها از جایی به جایی براند و زاید را از تن بیرون کند، مثلاً عرق بدن و اشک چشم و چربی و امثال آن را و شاید موی و ناخن هم به دو جهت دفع شوند.»<sup>۲۸</sup>

برای اثبات وجود قوه دافعه در بدن انسان دو دلیل ذکر کرده‌اند؛

دلیل اول اختصاص به وجود دافعه در معده و روده‌ها دارد و آن این است که در هنگام استفراغ نمودن و قی کردن چنان معده برای خارج نمودن محتویات خود به تلاطم می‌افتد که گویا از جای خود کنده شده و به سمت بالا آمده تا آنچه درون خود دارد به بیرون بریزد و نیز هنگام دفع حاجت نمودن مشاهده می‌شود که روده‌ها چنان به کار می‌افتند که گویا به سمت پایین آمده تا فضولات را دفع نمایند

۱- اسرار الحکم با تصحیح و تحقیق علامه شعرانی صفحه ۱۸۰

۲- ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد صفحه ۲۶۷

و احساس حرکت معده در هنگام قی کردن و احساس حرکت روده‌ها در هنگام مدفوع کردن، نیست جز به دلیل وجود قوه دافعه در این اعضاء.

دلیل دوم که مثبت وجود دافعه در همه اعضاء است این است که خون وقتی به اعضای گوناگون می‌رسد با اخلاط ثلاثه اعنی صفرا و سودا و بلغم آمیخته است، لذا هر عضو آنچه را که از این اخلاط نیازمند است اخذ می‌کند و باقی که همان اخلاط منافی هستند را دفع می‌نماید، چراکه اگر اخلاط منافی را دفع نکنند آن اخلاط در نزد عضو باقی می‌مانند و موجب عدم تخلّص عضو و ضرر وارد آمدن به آن می‌گردند. پس لزوماً باید قوه‌ای باشد تا اخلاط غیر ملایم طبع هر عضو را دفع نماید و آن قوه دافعه است.

## تطهیر قوه غاذیه

این بود خلاصه‌ای از ذکر خادمان قوه غاذیه به عنوان اولین قوه نفوس نباتی. قبل از بیان دومین قوه نفس نباتی به نام قوه نامیه، لازم است پیرامون تطهیر نمودن این قوا عریضی را خدمتتان تقدیم بداریم. چراکه بدون تهذیب و تذکیه و تطهیر و تخلیه از رذایل اخلاقی، عالم شدن به نحوه فعل این قوا هیچ سودی برای انسانیت انسان نداشته و این علوم زینتی برای او نخواهد بود.

### علوم رسمی آر نبود معدت ترا رهزن شود مانند ضدت

به تعبیر حضرت استاد علامه حسن زاده آملی <sup>روحی فده</sup> با الفاظ بازی کردن و عبارت پردازی نمودن حرفی است و دل آگاه و سوز و گداز داشتن و با حسن مطلق به سر بردن امری دیگر است، و چه بسا ارباب مقال سرگرم به قیل و قال و انباشته از اصطلاحات اند که دل مرده و روح افسرده دارند. حضرتشان در دفتر دل می‌فرمایند:

ترا انبار الفاظ و عبارات	چه حاصل می‌دهد غیر خسارات
چو نبود نور علم یقذف الله	چه انباری ز الفاظ و چه از کاه
نه بلکه نزد مردان دل آگاه	به قدر و قیمت افزونی است با کاه

و در جای دیگر از آن می‌فرمایند:

گمانت این که با خرج عبارات	به کر و فر و ایماء و اشارات
سوار رفرف هستی و براقی	ورم کردی و پنداری که چاقی

ما انسانیم و جز خودسازی وظیفه دیگری نداریم. تمامی اعمال و نیات ما باید به گونه‌ای باشد که ما را بدین مقصود هدایت کند. به تعبیر بزرگان دینمان معرفت فکری بدون معرفت شهودی ثمره‌ای جز افزودن حجاب بر حجاب ندارد. تعلیم فنون، قرین شهود حقایق نخواهد شد مگر به تزکیه باطن و تهذیب اخلاق. زیرا اساساً تا انسان پاک و پاکیزه و مستولی بر بدنش نشود قادر بر معرفت نفس نخواهد شد و این همان معنای گفتار انبیاذقلس است که شهرزوری در نزهة الارواح آن را بدین عبارت نقل کرده است: «لیس یقدر احدٌ ان یعرف النفس الا من کانت نفسه طاهرةً زکیةً مستولیةً علی

بدنه فیعرف حینئذ ما النفس»<sup>۲۹</sup>

آری بیماری را اول باید دارو داد تا ماده بیماری ریشه کن شود آنگاه وی را تقویت غذایی کرد. وگرنه با بودن جرثومه‌های مرض، تقویت غذایی نمودن موجب تقویت جرثومه‌ها و زیاده‌تری مرض می‌شود.

## آداب اکل و شرب

اکنون جهت تطهیر نمودن قوه غاذیه و خادمان وی و جهت صحت نفس انسانی برای ارتقاء به کمالات قرآنی اموری را به عنوان آداب تناول اغذیه و اشربه یا تدبیر ماکول و مشروب که مستفاد از احادیث و روایات و کتب طبّی است، تقدیم محضر گرامیتان می‌کنیم.

اول این که نباید غذا را زیاده از مقدار لازم و کمتر از آن خورد، چرا که زیاده‌تری از مقدار باعث عفونت و دیگر مفاسد و تقلیل آن موجب ضعف و ذبول می‌گردد. در روایت است که در تناول غذا نباید تبعیت از اشتها کرد، اعنی هرآنچه اشتها داشت نباید خورد بلکه هنوز یک سوم اشتها باقی مانده باید دست از غذا کشید. دلیل آن هم این است که اگر انسان به مقدار میل درونی غذا بخورد، معده ممتلی و پر می‌گردد و چون پُر شد نمی‌توان آنچنان که سزاوار است قبول هضم و نضج کند، زیرا گفته‌اند: مقدار غذا در هنگام هضم به سبب تخلخل اجزاء، زیاده و کشیده می‌گردد. لذا اگر معده بیش از اندازه پُر باشد برای انجام عمل هضم به مخاطره و سختی می‌افتد و از هضم صحیح غذا عاجز می‌ماند.



عموماً مردم در نزد حضور غذای لذیذ میل به زیادتی اکل می‌نمایند و گاه به جهت رعایت کردن و محافظت نمودن از قوت و برومندی خود و خوف از عروض ضعف و ترس از فقدان و نیافتن مثل آن غذای لذیذ در وقت دیگر، میل به زیادی خوردن می‌کنند.

دیگر این که باید در همه وقت اعتدال در اکل غذا نمود، یعنی نباید روزی بسیار سیر خورد و روزی دیگر بسیار گرسنه، که انتقال از ضدّ به سوی ضدّ باعث عجز طبیعت بدن و فساد آن است.

دیگر این که لازم است بدن پس از تناول غذا مقداری آرام بگیرد و ساکن باشد، زیرا هضم تام صورت نمی‌گیرد مگر به اجتماع حرارت در بدن. وقتی بدن ساکن و طبیعت متوجه هضم نمودن غذا شد، حرارت نیز متوجه آن می‌گردد و در معده جمع می‌شود و باعث سرعت هضم می‌گردد. لهذا در روایات است که بعد از تناول غذا چند قدم حرکت کنید تا غذا در قعر معده قرار گیرد و سپس سکون و استراحت نمایید و استراحت به دراز کشیدن به وجهی تام حاصل می‌شود، لذا فرموده‌اند: مقداری پس از تناول به پهلو راست دراز بکشید تا غذا در معده استقرار یابد زیرا قعر معده در جانب راست قرار دارد. پس از دراز کشیدن بدان جانب، غذا به زودی در قعر آن رفته و استقرار می‌یابد، لذا بعد از آن نیکوست که تا زمانی درازتر به پهلو چپ دراز کشیده تا غذا به خوبی هضم گردد، زیرا کبد که گرم است و در جانب راست واقع است در این حال بر روی معده آمده و مشتمل بدان شده و موجب نیکویی هضم می‌گردد. و پس از آن خوب است که بار دیگر به پهلو راست بخوابند تا صافی کیلوس توسط عروق ماساریقا جذب کبد گردد، زیرا همان طور که گفتیم کبد در سمت راست واقع است.

اطباء مضرترین اشیاء در مشوش شدن هضم را، حرکات سنگین و عقیف بعد از تناول شمرده‌اند. اما حرکات سبک و خفیف موجب انحدار و فرو رفتن غذا و معین بر هضم می‌باشد و خوابیدن بعد از غذا قبل از استقرار آن در قعر معده، مضرّ و مذموم اطباء است.

دیگر این که غذاهای گوناگون را در یک اکل جمع نکنند، اعنی در یک نوبت غذا خوردن، از اطعمهٔ مختلف استفاده نکنند. در روایت است که امام رضا علیه‌السلام می‌فرمایند: «**أَدْوَاءُ الدَّوَى ادْخَالُ الطَّعَامِ**

**علی الطّعام**» بدترین مرض داخل کردن غذا بر غذا است.

اگر در روی سفره دو غذای غلیظ و لطیف مثل پلو با سوپ بوده باشد سزاوار است که اول غلیظ (پلو) را بخورد و بعد لطیف را، زیرا هضم در قعر معده قوی‌تر است و تقدم غذای غلیظ بر غذای لطیف موجب می‌شود که غذای غلیظ در قعر معده جای گرفته و خوب پخته شود و سپس غذای لطیف را هضم نماید.



در نزد طبیبان مجرب جمع نمودن بعضی از غذاها به شدت منع شده است از آن جمله است: خوردن ترب همراه ماست، و خوردن شیر با ترشیجات زیرا ترشی شیر را در معده بسته می‌سازد و بسته شدن شیر در معده محدث فساد سمی است، و خوردن شیر با ماهی زیرا محدث امراض مزمنه‌ای چون جذام و برص و قولنج می‌شود، و خوردن پنیر تازه با ماهی، و خوردن ماست با گوشت طیور مثل مرغ، خوردن سویق با شیر برنج که باعث قولنج‌اند، و خوردن انگور پس از کله زیرا انگور به سبب رطوبت خود باعث زیادتی لزوجت و بلغمیت کله می‌گردد اما اگر اول انگور بخورد بعد کله اشکالی ندارد، خوردن انار بعد از طعامی که با گوشت و حبوبات پخته می‌شود زیرا انار به جهت قبض خود باعث نفخ و عدم انهضام آن اطعمه می‌شود. و هر چه با سرکه ساخته شود جمع آن با برنج نشاید، و نیز خوردن کبوترپچه با پیاز و سیر و خردل، و خوردن عسل با خربزه، و خوردن سیر با پیاز، و خوردن فندق با بادام، و خوردن شیر با خربزه. و بهتر است پنیر تر و شیر با هیچ غذایی نخورد.

حضرت امام ثامن، امام رضا علیه‌السلام و اولادها التحیة و التثاء خطاب به مأمون الرشید می‌فرمایند: «بدان به درستی که هر یک از طبایع دوست می‌دارند چیزی را که مشاکل آن است، و هر که زیاده از قدر حاجت تناول نماید فایده نمی‌دهد به او، و هر که به مقداری که نه زیاده و نه کمتر از حد لایق است تناول نماید نفع می‌دهد او را، پس طریق صاحب حفظ صحت آن است که صرف نماید طعام را به قدر کفایت و صحت بدن خود در شبانه روز و هنوز قدری میل و خواهش او به طعام باقی باشد که دست از خوردن طعام بکشد برای آن که این اصلح است برای معده و بدن تو و تزکیه عقل تو و سبکتر است برای جسد تو، و شخصی که خواهد صحیح و سالم و سبک باشد بدن او باید که شب طعام را کمتر بخورد و تقلیل نماید و پیران را شب چیزی نخوردن خصوص که گرسنه باشند بسیار مضر است زیرا که فوت می‌گردد از ایشان قوتی که تدارک آن ممکن نباشد.» و خطاب به مأمون کردند و فرمودند: بخور غذای سرد در تابستان و غذای گرم در زمستان و معتدل در دو فصل دیگر که بهار و پاییز باشند به قدر برداشت قوت و خواهش خود... و پرهیز از آن که جمع کنی میان خوردن تخم مرغ و ماهی با هم در یک وقت زیرا که مولد نفرس و قولنج و بواسیر و بجم اضراس است و خوردن شیر با نبید به جهت آن که مولد نفرس و برص است و نیز مداومت خوردن تخم مرغ مورث لکه در صورت و طحال و مولد ریاح سر و معده است، و زیاد خوردن بیضه جوش داده، مورث تنگی و گرفتن نفس و انقطاع آن است، و بسیار خوردن چیزهای شور و گوشتهای قدید و ماهی نمک سود شور بعد فصد و حجامت زیرا که عارض می‌گردد از آن

بهق و جرب و خوردن کلیه گوسفند باعث کثافت مثانه میشود، و خوردن گوشت خام باعث تولید کرم در شکم است و بسیار خوردن گوشت حیوان وحشی و گاو مورث تحیر عقل و حیرت فهم و تبلد ذهن و فراموشی بسیار است و مداومت بر آن باعث تولید شپش در بدن است...»

دیگر این که وقتی گرسنگی صادق پدید آمد خود را به کارهای سخت مشغول ندارد و تحمل گرسنگی زیاد نکند و زود غذا بخورد، زیرا معده وقتی خالی می شود رطوبات بدن را به سوی خود جذب می کند و اکثر این رطوبات برای معده مضر است.

اطباء بهترین گوشت را گوشت بره یک ساله و بزغاله و گوساله می دانند و بهترین مرغ را مرغی که بیضه نیاورده باشد و بهترین خروس را که بانگ نداده و بهترین نانهان گندم و فاضلترین ارز آن را که خوشبو و سپید و باریک باشد و بعد از پختن درازتر گردد، می دانند.

دیگر این که تا عطش صادق و احتیاج به آشامیدن آب نشود، آب ننوشد. عطش صادق هنگامی عارض فرد است که طبیعت در انهضام غذا بوده و نیاز به ترقیق و ایصال آن به سایر اعضا باشد و نیز هنگام رفع یبوست و ازاله و تسکین حرارت، عطش صادق عارض می شود. در مقابل عطش صادق، عطش کاذب قرار دارد و آن عبارت است از خلطی نمکین و یا غلیظ و یا شدید الیپس که در معده دهانه آن مجتمع و چسبیده می گردد و طبیعت بدن برای شستن و دفع آن مواد، طلب آب می کند. آشامیدن آب در هنگام عطش کاذب بسیار مضر است و دفع آن به استنشاق هوای سرد و مضمضه به آب خنک، اولی است.

البته نوشیدن آب در اثنای طعام فقط برای کسانی که گرم مزاجند جائز است زیرا نیاشامیدن و صبر نمودن بر عطش باعث ضرر و احتراق غذا می شود.

اطباء نوشیدن آب در بعضی اوقات را منع کرده اند و از آن جمله نوشیدن آب در بین غذا یا بعد از آن فی الفور می باشد. دوم آشامیدن آب در حالت ناشتا است زیرا در آن هنگام معده خالی است و آب را بدون توقف با برودت فعلی آن به اعضای رئیسه بدن اعنی قلب و مغز و کبد می فرستد و چنین آبی وقتی به قلب رسید خوف خاموش شدن حرارت غریزیه و مرگ ناگهانی است و چون به کبد رسید خوف حادث شدن بیماری استسقاء است و چون به مغز رسید باعث سستی اعصاب می شود و هر چقدر آب سردتر باشد ضرر آن بیشتر است. سوم نوشیدن آب پس از حرکات زیاد و سنگین می باشد زیرا در این اوقات اعضای بدن گرم می شوند و آب را فوراً از معده جذب می نمایند و جذب نمودن آب سرد قبل از شکسته شدن سورت برودت آن باعث برودت و اماته حرارت غریزی می شود. چهارم نوشیدن آب بعد از جماع است و دلیل آن همان دلیل مضرّت نوشیدن آب پس از حرکات عفیف و

سنگین می‌باشد زیرا از جمله حرکات عقیف، خارج نمودن منی است. پنجم نوشیدن آب بعد از حمام کردن است خصوصاً در حالتی که معده خالی باشد و هر چقدر آب سردتر باشد ضرر آن بیشتر است. ششم آشامیدن آب بعد از غذای شور و بعد از غذای گرم، زیرا باعث عفونت است. هفتم نوشیدن آب پس از خوردن شیرینی و میوه‌های آبدار، زیرا اجتماع آب میوه‌ها و آب به جهت اختلاف جنسیت و تغایر خاصیت مستلزم فساد و حدوث بادهای خبیثه و ورمها می‌شود، مخصوصاً اگر میوه‌هایی چون هندوانه و خربزه و انگور باشد. اما شرب آب قبل از تناول میوه‌ها و خوردن میوه‌ها بعد از نفوذ آب به سوی جگر اشکالی ندارد. هشتم این که نباید وقت خواب و یا بعد از برخاستن از خواب آب نوشید، اگر قبل از خواب نیاز به شرب پیدا کرد احوط آن است که پس از نوشیدن مقداری بنشیند و سخن بگوید و سپس بخوابد. نهم این که در معده جمع نمودن آب چاه با نهر نشاید و اجتماع آن دو در معده محدث نفخ و قرقر است. دهم این که نباید آب را به سرعت نوشید بلکه باید به تدریج نوشید. یازدهم گفته‌اند بر ظرف آب نفس نکشید و مانع از رسیدن بخارِ درون به آب شوید، همچنین نباید بر آب فوت کرد و باید در هر وقعه از نوشیدن حمد و شکر الهی را به جا آورد و نیز نباید در حالت خوابیده، خواه به پشت و خواه به رو، یا به پهلو و یا خم شده و یا گردن کج کرده آب نوشید. و نیز نباید آب را از ظرف سر تنگ نوشید و نیز نباید آب را از دور بر دهان کسی که آن را باز نموده فرو برد زیرا خوف بروز بیماریهای ریوی است بلکه باید لب را به ظرف آب گذاشته و آب بنوشند و نباید مانند حیوانات دهن در ظرف آب فرو برده آب بنوشند که مذموم است و منهی عنه است. بهتر است از ظروف چینی و یا قلع سفالی صاف برای نوشیدن آب استفاده شود و آن ظرف اگر سفید باشد بهتر است چرا که کوچکترین چیزی که در آن باشد معلوم می‌گردد و خوب است شکل آن چنان باشد که قعر آن تنگ و دهانه آن گشاد باشد به طوری که آبی که در آن جا می‌گیرد زیاد به نظر آید و نفس را از ملاحظه آن سیری حاصل گردد. نیز نوشیدن آب در ظروف مسی محدث جزام است. دیگر این که باید آب را در شب نشسته و در روز ایستاده نوشید.

## پیرامون آداب اکل و شرب

و همچنین در طب النبوی آمده است: «وقتی غذا می‌خورید کفشهای خود را در آورید که آن باعث راحتی پاهای شما و یک سنت زیباست» و نیز فرمود: «خوردن در بازار پستی است» و فرمود: «هر کس آنچه را که از سفره می‌افتد بخورد، در وسعت روزی زندگی می‌کند و او و فرزند او از حرام نگه داشته می‌شوند» و فرمود: «از تواضع است که شخص، بازماندهٔ برادرش را بیاشامد» و

فرمود: «بر شما باد میوه‌ها به هنگامِ نوبِ آن که بدن‌ها را سالم می‌کند و غم‌ها را بر طرف می‌سازد و آنها را به هنگام تمام شدن رها کنید که آن موجب بیماری بدن‌هاست.»

## تطهیر قوه دافعه

و نیز مناسب است به جهت ذکر قوه دافعه، نکاتی را پیرامون آداب تخلی که مستفاد از روایات است خدمتتان تقدیم بداریم.

پس از در نظر داشتن واجبات تخلی که عبارتند از: ستر عورت در هنگام تخلی از انظار مردم و ترک استقبال و ترک پشت نمودن به قبله، و شستن موضع تخلی برای ورود به صلوٰه، و همچنین پس از در نظر داشتن محرّمات تخلی، مانند پاک کردن به اشیا‌یی که احترام آن لازم است مثل ورق قرآن یا کاغذی که اسم خدا و پیغمبران و ائمه بر آن نوشته شده، اموری را به عنوان مستحبات و مکروهات تخلی ذکر می‌نماییم.

اول این که مستحب است دوری نمودن از انظار مردم در حال تخلی، زیرا پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم هیچ گاه در حال تخلی دیده نشده است.

دوم این که مستحب است رو به قرص آفتاب و ماه نشیند به طوری که عورتش مقابل آن باشد، اما اگر رو به آنها باشد و عورتش را کج کند که مقابل آنها نباشد یا اگر حائلی باشد که عورتش را بپوشاند اشکالی ندارد.

سوم این که مستحب است رو به باد و پشت به آن نباشد.

چهارم از مستحبات، پوشاندن سر در وقت قضاء حاجت است.

پنجم گذاردن پای چپ در بیت الخلاء هنگام ورود، و خارج شدن با پای راست در هنگام خروج از بیت الخلاء است.

ششم خواندن دعاهایی است که از ائمه علیهم‌السلام در احوال تخلی وارد شده است از آن جمله این که

پس از دفع پلیدی بگوید: **«الحمد لله الذی دفع عني الأذى و عافاني.»**

هفتم از مستحبات، تکیه نمودن بر پای چپ و انداختن سنگینی بدن روی آن و باز کردن پای راست است.

هشتم عمل استبراء است که مردها بعد از بیرون آمدن بول انجام می‌دهند.

نهم شستن محل تخلی با دست چپ است، زیرا خداوند دست چپ را برای کارهای مادون و سافله و دست راست را برای امور عالیه قرار داده است.

و اما مکروهات تخلی چند امر است؛ اول این که مکروه است شستن محل با دست راست در حال اختیار.

دوم از مکروهات بول کردن در حالت ایستاده چنان که در روایت آمده هر که ایستاده بول کند بیم آن است که دیوانه شود.

سوم بول کردن در آب چه روان و چه راکد.

چهارم غائط کردن در خیابان

پنجم غائط کردن در محل برداشتن آب و جایی که مردم برای بردن آب به آنجا می آیند مانند کنار رودخانه‌ها و سر چاههای آب و چشمه‌ها.

ششم غائط کردن در اطراف خانه‌ای که مالک آن راضی نیست.

هفتم غائط کردن در محلهایی که باعث لعن مردم بر او می‌شود مانند جایی که اجتماع مردم یا مسافرین در آنجا فرود می‌آیند.

هشتم غائط کردن پای درخت میوه دهنده یعنی آنجا که میوه‌ها بدان می‌رسند و لو زیر درخت نباشد.

نهم غائط کردن در سوراخ حیوانات، چنان که در روایات وارد شده خوف اذیت آن حیوان یا جن به غائط کننده می‌باشد یا خوف این است که آن حیوان به غائط اذیت شود.

مسواک زدن در حال تخلی، در روایت است که مسواک کردن در آن حال موجب پستی و خواری نفس است.

اکنون به ذکر همین مقدار از آداب اکل و شرب و نیز آداب تخلی اکتفا می‌کنیم و بار دیگر بیان می‌داریم که غرض ما از ذکر این امور آن است که با رعایت آنها می‌توانیم همواره بدنی صحیح و سالم داشته باشیم و از آنجا که بدن مرکب نفس است لذا سالم داشتن و محافظت نمودن از آن می‌تواند نفس را فارغ از اشتغالات مادی، برای کسب حقایق علوی آماده‌تر نموده و آن را قوی‌تر سازد؛ به بیان دیگر نفس هر چقدر برای تدبیر بدن به جهت امراض و نقائص عارض بر آن به مخاطره و سختی بیفتد، کمتر می‌تواند حقایق ملکوتی را اصطیاد نماید. پس برای آماده‌تر کردن نفس جهت اخذ حقایق و استیلائی آن به مقامات فوق تجرد، لازم است که این آداب و آدابی دیگر شبیه این را دائماً رعایت کنیم. زیرا عمل نکردن به هر یک از آنها مضرات و مفسداتی را برای بدن به همراه دارد و نهایتاً باعث اشتغال

نفس به امور مادون می‌شود. بنابراین می‌توان این امور را اصولی در جهت تطهیر قوای نباتی نفس ناطقه انسانی برشمرد.

از طرفی هر نشئه مادون خادم نشئه مافوق است. و عالم طبیعت نیز خادم عالم ملکوت و مجردات است. انسان برای نیل به کمالات لایق خود همواره ناچار است هر مرتبه از قوای نفس ناطقه عالم درون خود را مطابق با مراتب عوالم بیرون از خود نگاه دارد، زیرا نظر به اصل رصین توحید صمدی قرآنی هیچ ذره‌ای از عالم، خارج از دار وجود نیست و هر یک شأنی از شئون اویند و طبیعت و تمامی احوال آن نیز شأنی از شئون آن حقیقت لایتناهی است. لذا ادب در پیشگاه حقیقت وجود و شئون او مقتضی آن است که انسان نگهدار حدود هر یک از آنها باشد. یعنی در هر مرتبه چنان عمل کند که سزاوار آن مرتبه است و این همان معنای عدل است، چرا که عدل، وضع شیء است در موضع خود. و اعمال لایق عالم طبیعت و قوای نباتی نفس ناطقه انسانی در گرو آدابی است که آداب مذکور از جمله آنند. پس آدمی باید جهت قُرب به حقیقت نظام هستی دائماً در حضور و رعایت ادب و نگهدار حد هر مرتبه‌ای باشد و از هر مرتبه پای پیش نهد که لحظه‌ای غفلت فرسنگها دوری و مهجوری و عذاب را به همراه خواهد داشت.

اکنون بازمی‌گردیم و بقیه قوای نباتی را تعدید و تعریف می‌نماییم.

## قوة نامیه

دومین قوة نفوس نباتی، قوة نامیه یا قوة مرّیه است و آن قوه‌ای است که در اقطار جسم اعنی در طول و عرض و عمق جسم می‌افزاید تا جسم به تمام بالندگی خود برسد.

جناب شیخ الرئیس در نفس شفا آن را چنین تعریف می‌نماید: «و القوة المنمیه و هی قوة تزیید فی

الجسم الذی هی فیهِ بالجسم متشبهه زیاده متناسبه فی اقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً لیبلغ به کمال النشو.»<sup>۲۰</sup>

یعنی نامیه نیرویی است که در جسم از حیث طول و عرض و عمق می‌افزاید تا آن جسم به کمال رشد و ارتقاء خود برسد. به تعبیر دیگر نامیه غذا را جزء بدن می‌سازد و بر اقطار ثلاثه آن که طول و عرض و عمق است به حسب طبیعت نوع آن می‌افزاید تا نشو و نما آن تمام شود.

جناب فخر رازی در مباحث المشرقیه و جناب آخوند در اسفار، در تعریف قوة نامیه گفته‌اند:

«نامیه نیروی زیاد کننده قطره‌های جسم طبیعی است در اجزاء اصلی آن بر تناسب طبیعی تا جسم به کمال رشد خود برسد.»

و اما تمام قیودی که در این تعریف اخذ شده برای خارج کردن اموری است که قوة نامیه شامل آنها نمی‌شود. از آن جمله این که در تعریف گفتیم: «نامیه زیاد کننده قطره‌های جسم طبیعی است»، بدین قید زیادتی‌های صناعیه خارج می‌شوند. زیرا صانع و سازنده شمع (موم عسل) مثلاً هنگامی که بر طول و عرض شمع بیفزاید عمق شمع کاسته می‌شود و حال این که این قوه همزمان در سه جهت جسم می‌افزاید.

و نیز گفتیم: «بر تناسب طبیعی می‌افزاید» تا زیادتی‌های غیر طبیعی را مانند استقساء و سایر ورمها خارج نماییم. و نیز گفتیم: «این زیاده در اجزاء اصلیه است» تا علت حقیقی فرق میان چاقی و رشد را بیان کنیم. زیرا رشد و نمو حرکتی در جواهر اعضاء است، یعنی قوة محرکه‌ای که جواهر اعضاء را می‌کشاند و آنها را در جوهریت خود می‌افزاید، قوة نامیه نام دارد، و حال این که چاقی، زیاده‌ای است

۱- نفس شفا با تصحیح و تحقیق استاد علامه حسن‌زاده آملی روح‌فیه، ص ۵۶

در اعضا که به مداخله اجسام غریبه حاصل می‌شود به طوری که گویا این اجسام غریبه به اعضا چسبیده‌اند.

و به همین مطلب اشاره دارد حاجی سبزواری در اسرارالحکم آنجا که قوه نامیه را تعریف می‌نماید و می‌فرماید: «و اما نامیه قوتی است که داخل کند اجزاء غذائیه را که از تغذیه افزون است در اجزاء اصلیه جسم مرکبی که در آن است و بیفزاید بر جمیع اقطار آن به نسبت طبیعی، تا برسد به کمال نشو مترقب. و مراد به «اجزاء اصلیه» اجزاء منخلقه از منی است در اغلب حیوانات و جاری مجرای آن در باقی از حیوان و نبات، و به این قید بیرون شد از تعریف، مبدء سمن و فربهی که آن زیادتی است در اجزاء متولده از دم در حیوان مثل لحم و شحم و سمن و به «نسبت طبیعی» بیرون کردیم اورام را، و قید «کمال نشو» برای زیادتی فرق است میانه نمو و سمن که از باب غایت است چنان که فرق اول از باب قابل بود و قید «مترقب» برای آن است که کمال مقداری در نشو مراتب دارد هر جائی به طوری است و مقابل نمو «ذبول» است که آن انتقاص در اجزاء اصلیه است و مقابل سمن «هزال» است و آن انتقاص در اجزاء غیر اصلیه است.»<sup>۳۱</sup>

و اما آنجا که فرمود: «و قید کمال نشو برای زیادتی فرق است میانه نمو و سمن که از باب غایب است چنان که اول از باب قابل بود» اشاره دارد به دو فرقی که میان رشد (نمو) و چاقی (سمن) برقرار است؛ فرق اول از باب قابلیت است یعنی مبدء و قابلیت رشد غیر از مبدء و قابلیت چاقی است، زیرا مبدء رشد اجزای اصلیه‌ای است که از منی خلق شده‌اند و حال این که مبدء چاقی اجزاء متولده از خون همانند گوشت و چربی است و این فرق اول این دو از باب قابل است. اما فرق دوم از باب غایت است و آن این که غایت و نهایت نمو آن جایی است که فرد به کمال رشد خود برسد و حال این که غایت چاقی اگر از مبدایی چون چربی بوده باشد، به هلاکت رسیدن فرد است.

پس هر زیاده در اقطاری دال بر چاقی نیست و هر چاقی دال بر نمو نیست چرا که گاهی ممکن است پس از سن وقوف هم چاقی صورت بگیرد اما به آن رشد و نمو نمی‌گویند. پس لاغری و هزال که در مقابل چاقی و سمن قرار دارد، در مقابل رشد و نمو نمی‌باشند بلکه مقابل رشد و نمو «ذبول» است به عبارت دیگر هزال و لاغری در سن نمو، «ذبول» نامیده نمی‌شود بلکه ذبول نقصانی است که



در سن پیری، اعنی بعد از سن جوانی که ایام رشد و نمو است، بر یک تناسب طبیعی عارض فرد می‌گردد.

## ادله مفارقت غذایی و نامیه

با تعریفی که از قوه نامیه به عرض محضر رسید معلوم می‌شود که قوه نامیه غیر از قوه غذایی است. اما عده‌ای قائل به واحدیت این دو قوه شدند و گفته‌اند: هیچ فرقی بین این دو قوه نیست، مگر این که غذایی، غذای وارد در جوهر اعضاء را مساوی با همان مقداری که تحلیل رفته می‌دهد اما نامیه بیش از مقدار ما یتحلل غذا دهی می‌کند. به تعبیر دیگر تفاوت آن دو به کمال و نقص است، لذا از آنجا که اگر قوه‌ای بر فعل خود قادر بود بر فعل مثل خود نیز قادر است و جزء زاید نیز مثل جزء اصلی است پس نتیجه می‌گیریم که قوه غذایی زمانی که از انجام فعل خود قوی‌تر شد بر تحصیل آن جزء زاید نیز که فعل قوه نامیه است، قدرت می‌یابد، پس غذایی همان نامیه می‌شود مگر این که غذایی در ابتدا قوی بود و قدرت داشت که هم جزء اصلی و هم زاید بر آن را تحصیل کند اما بعد از آن ضعیف شد و فقط توانست به جای جزء اصلی غذا دهی کند، لذا از قوه نامیه جدا شد. پس در اصل هر دو قوه یکی بوده‌اند.

در جواب این گروه می‌گوییم: قوه غذایی با قوه نامیه از دو جهت فعل و غایت با هم تخالف دارند. اما از جهت غایت: غایت فعل غذایی در وارد کردن بدل آنچه که تحلیل رفته. منسد کردن خللی است که پس از تحلیل رفتن عضو واقع می‌شود، اعنی وظیفه غذایی این است که مانع خللی باشد که پس از تحلیل رفتن صورت می‌گیرد لذا بدن انسان بعد از بالا رفتن حرارت گرسنگی بر معده طلب غذا می‌کند و اشتهای طعام پیدا می‌کند. اما غایت فعل نامیه کشاندن و تمدید اعضاء است بر یک نسبت مخصوص طبیعی در کل بدن و این دو غایت غیر هم‌مند.

اما از جهت فعل: اول این که غذایی در جمیع مدت بقای شخص انجام وظیفه می‌کند یعنی تا آن هنگام که غذایی باشد نبات و حیوان باقی هستند و اگر باطل شود نبات و حیوان نیز باطل می‌شوند و از بین می‌روند و حال این که حال سایر قوای نباتیه از جمله نامیه چنین نیست بلکه چه بسا حیوان و نبات در سن وقوف رشد و نمو قرار گیرند.

دوم این که فعل غذایی حرکتی کیفی است به استخدام نمودن قوه هاضمه و دیگر قوا و وصل و الصاق غذا به اعضا و تکوین صور نوعیه جوهریه در جوهر بدن، اما فعل نامیه حرکتی کمی است و تدریجی برای رساندن غذا به هر عضوی به مقدار نیاز آن عضو.

سوم این که غذایه به تمامی اعضا به طور مساوی غذا دهی می‌کند اما قوه نامیه غذاهای اضافی هر عضوی را می‌گیرد و به آن عضوی که باید بیشتر غذا بگیرد می‌رساند، یعنی متناسب با هر عضوی غذا دهی می‌کند.

چهارم این که غذایه اگر تنها باشد و بر فعل خود قوی شود فقط در عرض و عمق اعضا، غذا دهی می‌کند و نهایتاً آنها را چاق می‌نماید و طول اعضا را هیچ نمی‌افزاید اما قوه نامیه یا مربیه بیش از آن مقدار که در عرض اعضا غذا می‌رساند در طول اعضا غذا دهی می‌کند. و زیاده در طول مشکل‌تر از زیاده در عرض است زیرا در زیاده طولی غذا می‌بایست در اعضای صلبه‌ای چون استخوانها و عصبها نیز نفوذ کند و بین اطراف آنها بعد و فاصله ایجاد کند تا نهایتاً منجر به رشد شود، بر خلاف زیاده عرضی که آن را مقداری غذا دادن به گوشتها و استخوانها بدون تنفیذ شیء زیادی در آن کافی است. بدین بیان معلوم می‌شود افرادی که بیش از اندازه کوتاهند و در اصطلاح کوتوله می‌باشند قوه نامیه آنها ضعیف می‌باشد. ( ذلک تقدیر العزیز العلیم).

با مباحثی که تا کنون تقدیم داشتیم معلوم می‌شود که غذایه خادم قوه نامیه بشمار می‌آید. لذا خادمان غذایه، خادمان نامیه نیز محسوب می‌شوند.

## تفکر و تأمل در تدبیر این قوا (تطهیر قوه نامیه)

بیشترین ثمره این مباحث آن است که بر حیرت انسان بیفزاید. خوب است طالب علم پس از فهم این حقایق، ساعتی در خلوتی بنشیند و در دانسته‌های خود اندیشه کند. ببیند این چه کسی است که اینگونه موجودات را صورتگری کرده است؟ چه کسی آنها را اینگونه به افعال خویش مشغول کرده است؟ چه کسی جاذبه را خادم غذایه قرار داده و او را اینچنین به فعلی خاص نهاده است به طوری که ذره‌ای از فعل خود تجاوز نکند و با قوای دیگر خلط نشود. حقیقتاً اگر چنین قوه‌ای در غذایه نبود، غذایه چگونه می‌توانست غذا را در معده جذب کند؟ چه کسی جاذبه را مطیع غذایه قرار داده است؟ چه کسی به ماسکه گفته تو نیز باید در کنار جاذبه، غذایه را خدمت رسانی کنی؟ چه کسی ماسکه را قادر به متوقف داشتن غذا کرده است؟ چه کسی در انتهای معده دریچه‌ای به نام «بواب» قرار داده تا غذا پس از فرو رفتن از فم معده، این دریچه بسته گردد و مانع از خروج غذای هضم نیافته شود؟ چه کسی امر استحاله را به هاضمه واگذار کرده است؟ این چه حقیقتی است که هضم اربعه را تدبیر نموده است؟ چه کسی به حرارت غریزی دستور داده تا به همراه طبیعت مدبره بدنیه در قوت هاضمه تصرف نماید و صورت نوعیه غذا را بشکند و به صورت کشک آب غلیظی در آورد؟ چه کسی رگهای

ماساریقا را چنین باریک خلق نموده تا صافی شده غذا به جگر رفته و مانع احداثِ سُدّه گردد؟ این چه حقیقتی است که جگر را متخلّل نموده تا غذا بواسطه رسیدن هر جزوش به اجزای جگر زود پخته شود و مستحیل به اخلاط گردد؟ کیفیت تولّد اخلاط اربعه چگونه است؟ آیا به راستی کبد بدون حقیقت مدبّره قادر به تولید چنین اخلاط ممتازی بود؟ چه کسی فضلّه هضم معدی را روانه امعاء و فضلّه هضم کبدی را روانه مثانه کرده است؟ چه کسی فضولات سودا را به طحال و از آن جا به معده هدایت می‌کند تا نهایتاً موجب احساس گرسنگی در انسان شود؟ چه کسی فضولات صفرا را به کیسه صفرا و از آن جا به روده‌ها می‌ریزد تا نهایتاً موجب احساس دفع و گزش در امعاء شود؟ سودا و صفرا به خودی خود چه می‌دانند که برای حفظ سلامتی فرد باید به خوبی وظایف خود را انجام دهند؟ چه کسی روده باریک را اینچنین تو در تو اختیار کرده است که اگر قرار بود مستقیم باشد چه بسا ممکن بود قد انسان به اندازه یک ساختمان شود؟ چه کسی کلیه را قادر ساخته که روزانه حدود ۱ لیتر بول ساخته و از بدن خارج کند؟ اگر این مایعاتی که فضولات هضم کبدی بشمار می‌آیند از طریق مثانه‌ها خارج نمی‌شد چه عوارضی در انسان پدید می‌آمد؟ چه کسی ماده زرد رنگ و لُزج صفراوی را در روده‌های بزرگ می‌ریزد تا فضولات هضم معدی به طریقی آسان از انسان دفع شود که اگر وجود آن ماده لُزج نبود هر آینه بیبوست اشد موجبات مرگ فرد را فراهم می‌کرد؟ اگر غذاهای گرفته شده به واسطه جاذبه، فقط در عمق و عرض اعضا به واسطه غذایی تبدیل به جواهر اعضا می‌شد و هرگز قوه‌ای بنام نامیه نبود تا آن را بر طول جوهر اعضا بیفزاید و موجب رشد و نمو فرد شود، چه قامتی زشت پدید می‌آمد. این چه حقیقتی است که برای زیبایی قامت افراد، نامیه را ملازم غذایی قرار داده است؟

نامیه چه می‌دانست که باید به موی سر بیش از موی مژگان چشم غذا دهی کند؟ نامیه چه می‌دانست که باید به ریشه ناخنها کمتر از سر آنها غذا دهد؟ زیرا اگر قرار بود ناخنها در ریشه هم رشد طولی داشته باشند نهایتاً می‌بایست ناخنها در عمق گوشتها نفوذ کرده و موجب اختلالات عضوی گردند. نامیه چه می‌دانست که انگشتان دست و پا را بدین تناسب غذا دهی کند که هر کدام نسبت به دیگری بیش از اندازه دراز یا کوتاه ظاهر نشوند؟ و هزاران هزار سؤال دیگر که در مورد این قوا مطرح است...

به راستی اگر حقیقت مدبّره‌ای نمی‌بود و قرار بود تمامی این تدابیر از ناحیه خود فرد انجام گیرد آیا باز هم چنین استحکامی در افعال هر یک از این قوا پدید می‌آمد؟ آنچه از صنایع فنون بشری مکشوف است علمی است که هر روز قابل پیشرفتند. به عنوان اصل کلی باید عرض کرد هر علمی که

قابل پیشرفت است قابل نقض نیز هست، لذا از آن جا که روزی خواهد آمد که علم صنایع، پیشرفتی بیش از امروز خواهد نمود و ابزار و ادواتی بهتر از ابزار و ادوات امروزی اختراع خواهد شد پس معلوم است که هیچ یک از این مخلوقات بشری واجد حکمت صمدی نیستند که اگر بودند پس از گذر ایام ذره‌ای نقض و یا پیشرفت در آن راه نداشت، بر خلاف آفریده‌های حق متعال که در غایت کمالند و ذره‌ای خلل در آنها راه ندارد. هیچ طبیعی تا حال نگفته که بهتر بود فلان عضو آن عمل دیگر را انجام می‌داد. نه تنها هیچ طبیعی چنین نگفته بلکه همه حکما و اطبا بالاتفاق متفقند هنوز به تمام اسرار جعل این موجودات و افعال آنها نرسیده‌اند.

کدام پدر و مادرند که قبل از انعقاد نطفه ساعتی نشسته باشند و مقداری در خلق اعضای فرزند و نحوه فعل آنها تدبیر کرده باشند؟ آیا ممکن است تمامی این امور خود بخود صورت گرفته باشد؟! سؤال مهمتر این که حقیقت مدبره چگونه حقیقتی است و نحوه تدبیر آن چگونه است؟ به همین مقدار که بگوییم خالق تمامی این امور خداوند است و اوست که چنین اختیار کرده است مطلب تمام نمی‌شود، بلکه باید برای فهم نحوه تدبیر آن وجود لایتناهی و اثر پذیری این قوا و دانستن این که آیا قوا حقیقتی جدای از حقیقت مدبره خود هستند، راه تحصیل پیش گرفته و برای رسیدن به آن زحمت بکشیم. اینجاست که طریق معرفت نفس بر ما گشوده می‌شود.

جناب علامه شعرانی رحمة الله علیه در ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد از کسانی که این علوم را فرا می‌گیرند اما به غرض اصلی علوم که همان خودسازی و تهذیب نفس است توجهی ندارند ابراز ناراحتی کرده و می‌فرمایند: «مردم امروز در این علوم وقت بسیار صرف می‌کنند اما از دو غرض مهم که باید ما بدان متوجه باشیم خالی است؛ یکی آن که مردم امروز چنان نمی‌آموزند که این قوا آلت نفس مجرد است از عالم امر تا خواننده، عارف مقام خود گردد و نفس را بشناسد و در صدد تهذیب آن برآید و بالجمله به یاد آخرت افتد. دیگر آن که متوجه حکمت و عنایت پروردگار و مصالحی که در آن به کار رفته نمی‌شوند تا خالق آن را بشناسند و آن را نسبت به طبیعت ندهند. و نظر علمای کلام از این بحث به چیزی است که در روش آموزش زمان ما به کار نمی‌برند بر خلاف کتب کلام و حکمت قدیم و بالجمله باید طبیعیات را نیز به روش قدیم خوانند.»<sup>۳۲</sup>

از حضرت مولا بشنو که در غزلی بنام «من کیستم» چنین دُر فشانی نموده است:

ای دوستان مهربان من کیستم من کیستم  
ای هم‌رهان کاروان من کیستم من کیستم  
این است دائم پیشه‌ام کز خویش دراندیشه‌ام  
گشته مرا ورد زبان من کیستم من کیستم  
لفظ حسن شد نام من از گفت باب و مام من  
گر نام خیزد از میان من کیستم من کیستم  
بگذشته‌ام از اسم و رسم مر خویش را بینم طلسم  
آیا شود گردد عیان من کیستم من کیستم  
این درس و بحث و مدرسه افزود بر من وسوسه  
در انسجام جسم و جان من کیستم من کیستم  
ای آسمان و ای زمین ای آفتاب آتشین  
ای ماه و ای استارگان من کیستم من کیستم  
ای صاحب دار وجود ای از تو هر بود و نمود  
در این جهان بی‌کران من کیستم من کیستم  
ای واقف سرّ و عیان ای آشکارا و نهان  
از بند رنجم وارهان من کیستم من کیستم  
تا کی حسن نالد چونی تا کی بموید پی به پی  
گوید به روزان و شبان من کیستم من کیستم  
اکنون بازمی‌گردیم و به تعدید و تشریح باقی قوای نباتی می‌پردازیم.

## قوه مولده

سومین قوه از قوای نباتی «مولده» نامیده می‌شود. قوه مولده دو نوع است؛ یک نوع آن در مرد و زن تولید منی می‌کند، یعنی از ماده غذایی که زن و مرد مصرف کرده‌اند فضله‌ای می‌ستانند تا از آن فضله و زیاده‌ی، شخص دیگر پدید آورد و نوع آن باقی بماند، در این هنگام به آن «مولده» یا «مغیره اولی» یا «قوه محصله» گویند. وجه تسمیه آن به قوه محصله این است که مولده در این جا تحصیل صورت نوعیه منی می‌کند.

نوع دیگر مولده در منی، تفضیل قوا کرده و به حسب هر عضوی مزاجی خاص ترتیب می‌دهد، یعنی مثلاً برای هر یک از عصبها و استخوانها و شریانات مزاجی که مناسب بدانهاست قرار می‌دهد. در این هنگام به این قوه «مصوره طابعه» (به معنی نقشبند و صورتگر) یا «مغیره ثانیه» یا «مفصله» گویند. وجه تسمیه آن به قوه مفصله آن است که مصوره در این هنگام در کیفیات مزاجیه منی تفضیل داده و به حسب هر عضوی مزاجی خاص در نظر می‌گیرد.

نکته‌ای که اکنون توجه بدان را مهم می‌دانیم این است که «مصوره طابعه» در این جا غیر از اصطلاح دیگر اطباء به نام «مصوره» است که ایشان از خیال اعنی از خزانه حس مشترک تعبیر به «مصوره» می‌کنند. بلکه مراد ما از «مصوره طابعه» در این جا یکی از شعب قوه مولده است.

نکته دیگر این که وحدت قوه مولده مانند غذیه یک وحدت اعتباری است، اعنی همچنان که غذیه مقسمی است که وجود آن همان وجود اقسام خادمان چهارگانه‌اش یعنی جاذبه و ماسکه و هاضمه و دفعه است مولده نیز مقسمی است که وجود آن همان وجود اقسام دوگانه‌اش می‌باشد زیرا همچنان که گفتیم مراد از مولده دو قوه است؛ یکی قوه‌ای که فضله هضم چهارم را به عنوان منی قرار می‌دهد و دیگر قوه‌ای که هر جزء از منی را برای عضوی خاص آماده می‌کند.

جناب حاجی سبزواری در کتاب مستطاب اسرارالحکم در بیان این قوه می‌فرمایند:

«و اما مولده قوتی است که اخذ می‌کند جزئی از جسمی که در آن است و قرار می‌دهد آن را ماده شخص دیگر از نوع آن جسم یا از جنس آن، و تقسیم به جهت ادخال مثل بغل است در تعریف، و وحدت مولده نیز اعتباری است، چه آن دو قوت است؛ یکی محصله است که در حیوان فضل هضم رابع را منی می‌کند و عملش در مثل انثیین است زیرا که ماده منی مرور می‌کند بر کلیتین و از آن جا بر عروقی کثیره الانعطاف و الاستداره و از آن جا به انثیین آید و مولده آن را نضج و تعدیل دهد. و دیگری مفصله است که تفضیل می‌دهد هر یک از اجزاء منی و جاری مجرای آن را به مزاجی و مستعد می‌کند جزئی را برای عظیمت و جزئی را برای عصبیت و جزئی را برای رباطیت و همچنین، و این را مغیره اولی نیز گویند از جهت تمیز از مغیره ثانیه که قوت سیم بود از قوای ثلاث غذیه، و این بر آن مقدم است در بدن مولود و عمل مفصله در منی است در رحم و شبه آن».

آن جا که جناب حاجی فرمود: «و قرار می‌دهد آن را ماده شخص دیگر از نوع آن جسم یا از جنس آن، و تقسیم به جهت ادخال مثل بغل است در تعریف» بدین خاطر است که منی هم مبداء شخص دیگر از نوع آن است مثل این که انسان انسان می‌زاید و آهو آهو و هم این که مبداء شخص دیگر از جنس آن است مثل این که مذکری از یک نوع با مونثی از نوع دیگر با هم جمع شوند و فرزندی از نوع سوم به

دنیا آورند، مانند جمع شدن خر مذکر و اسب مونث و به دنیا آمدن فرزندی به نام بغل (قاطر) که در کتب زیست فرموده‌اند: قاطر و یا هر حیوانی که از دو نوع متخالف زاییده شوند عقیم می‌باشند. و نیز آن جا که حاجی فرمود: «و این را مغیره اولی نیز گویند از جهت تمیز از مغیره ثانیه که قوت سیم بود از قوای ثلاث غاذیه»؛ اگر کسی بگوید این دو اصطلاح حاجی غیر از دو اصطلاحی است که شما بر مولده و مصوره اطلاق نموده‌اید در جواب می‌گوییم: آری صحیح است و منشاء آن، اصطلاحی از قوم دیگر است که مولده را به «مغیره اولی» و هاضمه را به «مغیره ثانی» تعبیر نموده‌اند. چرا که فعل مولده و تولید منی، سابق بر فعل هاضمه و هضم غذا در بدن مولود است. همچنین جناب حاجی در غرالفرائد قوه مولده را چنین به نظم در آورده است:

### لحفظ نوع قوه مولده

من فضل آخر منياً مودة

وتحت تلك القوة المغيرة

وهي بالأولى عندهم مشهورة

و ربما سمى ذی مفصلة

و تلك أيضاً سميت محصلة

فتلك مثل الأثنين تلتزم

و هذه مثل المنى في الرحم

وقوه تفعل شكلاً و خطط

طبعاً لديهم و لدى ذا شطط

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فداه در درس بیست و نهم دروس معرفت نفس می‌فرمایند: «در کار قوه مصوره تا اندازه‌ای آشنایی پیدا کرده‌ایم. اینک در تعریف آن به نقل عبارت شیوا و رسای جناب استاد بزرگوارم علامه شعرانی در شرح تجرید خواجه نصیرالدین طوسی تبرک می‌جوئیم: «مصوره یکی از خوادم و شعب قوه مولده است و آن قوه‌ای است که نطفه را در رحم به اقسام و اعضای مختلف تقسیم می‌کند و به هر یک صورتی خاص می‌دهد و در هر یک ماده خاص به کار می‌برد، موافق حکم و مصالحی که عقل انسان از ادراک آن عاجز است.»

نطفه را مانند هسته‌ای و دانه‌ای در نظر بگیرید که متن و خلاصه درخت و یا بوته‌اند. مثلاً یک تخم نارنج، درخت نارنج فشرده‌ای است و یک دانه کنجد بوته کنجد فشرده‌ای است که چون در زمین مستعد کاشته شود آن متن، شرحی می‌گردد و آن اجمال، تفصیلی که شرح و تفصیل آن، عبارت از

همان درخت و نارنج و بوته کنجد است. و نطفه انسان نیز متن انسان است که در رحم به اعضا و جوارح گوناگون با تناسب و توازن و اشکال مخصوصی تخطیط و تصویر می‌گردد که از قوه به فعل می‌رسد و باز دوباره اصل خود را تحصیل می‌کند به این معنی که تخم نارنج باز به تخم نارنج منتهی می‌شود و دانه کنجد به دانه کنجد و دانه گندم به دانه گندم و نطفه باز به نطفه و همچنین آنچه را که دیده‌ایم در هر یک شبیه حرکت دوری، همواره از اصلی فرع ظهور می‌کند و از فرع اصلی به بار می‌آید و به همین ترتیب در یک سستی بدون تبدیل و تحویل برای بقای نوع خودشان و حفظ نظام اداره هستی در کارند. اکنون حرف در این قوه مصوره است که نقاش صورتگر است که نطفه را به اعضای مختلف تقسیم می‌کند و به هر یک صورتی خاص می‌دهد و در هر یک ماده‌ای خاص به کار می‌برد.»

و نیز جناب شیخ الرئیس بوعلی سینا در کتاب نفس شفا تعریفی انیق از قوه مولده دارند که ما اکنون به صورت ترجمه آن تبرک می‌جوییم؛ ایشان می‌فرمایند: «نیروی مولده دو کار دارد؛ کار اولش این است که منی بیافریند و آن را شکل و صورت بخشد. کار دومش این است که در استحاله دوم، به این منی صوری چون قوا، تصاویر، اشکال، عدد، خشونت، ملاست و دیگر امور بینشد و همه این امور تحت تدبیر متفرد به جبروت عالم انجام می‌گیرد.»

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فداه در کتاب علیینی سرح العیون در بیان این عبارت جناب شیخ رئیس می‌فرمایند: «و اما آن جا که فرمود: «مصوره متسخر در تحت تدبیر جبروت عالم می‌باشد» بدین دلیل است که مصوره در این فعل، آلت یا واسطه‌ای است برای وجود موجودی که آن، متفرد به جبروت است نه این که مصوره در این افعال عجیبه‌اش قوه‌ای مستقل باشد. پس این کلام شیخ کلامی کامل و حکیم، در غایت کمال و احکام می‌باشد.»

در مورد منی گفته‌اند که خمیره اصلی آن از دماغ پدید می‌آید، سپس ماده تولید شده از دو رگ پشت گردن به نخاع رفته و از آن جا به کلیه وارد می‌شود و بعد از کلیه به مثانه می‌رود. در این مسیر تمامی اعضا اعم از اعضای رئیسه و غیر رئیسه مقداری از آن مواد غذایی را که تبدیل به خود کرده‌اند به این خمیره منی داده و با آن در می‌آمیزند. آمیخته آن خمیره با مواد غذایی تک تک اعضا در مثانه تبدیل به ماده منی می‌شود و لذا منی قابلیت تبدیل شدن به همه اعضا را دارد، چرا که تمامی اعضا برای ساختن آن دخالت داشته‌اند. لذا همین امر باعث شده که پس از خروج منی، کل اعضا احساس ضعف و سستی کنند.



## نظر جناب محقق طوسی در مورد مصوره

اشکال بسیار معروفی از جناب محقق طوسی در کتب فلسفی مطرح است و آن این که ایشان در کشف المراد می‌فرمایند: مصوره در نظر من باطل و فاقد موجودیت خارجی است زیرا محال است که چنین افعال حکیمانه و مرکبی از قوه‌ای که بسیط و فاقد شعور است، صادر شود. و نیز جناب علامه حلی در شرح از این قول محقق طوسی تبعیت کرده و وجود مصوره را در خارج محال دانسته است.

جناب سهروردی و غزالی هم به جهت همین استبعاد، قائل به صدور این افعال معجزه از ناحیه هیئات نورانی در عقول شده‌اند و آنها را به ملائکه موکل اسناد داده‌اند.

اشکال جناب محقق طوسی را می‌توان به دو اشکال تجزیه کرد؛ اول این‌که: نمی‌توان چنین افعال حکیمانه‌ای را به قوه‌ای که هیچ شعور و ادراکی ندارد، مستند دانست.

دوم این‌که: افعالی که به قوه مصوره اسناد داده شده گوناگون و مرکب‌اند، زیرا بیان شد که مصوره صورت غذایی را استحاله نموده و در مقدار و اشکال و اعداد و خشونت و ملاست آنها تغییر ایجاد می‌کند و حال این که مصوره قوه‌ای بسیط است و صدور افعال مختلف از قوه بسیط محال است.

در مورد اشکال جناب محقق طوسی باید به عرض برسانیم که این اشکال فقط به قوه مصوره اختصاص ندارد بلکه چنین استبعادی در تمامی افعال قوای نفس از غذایه و جاذبه و هاضمه و دافعه گرفته تا نامیه و مولده و دیگر قوا، در تمامی آنها بدون استثنا جاری است، زیرا همه افعال تعجب برانگیز است. این طور نیست که استحاله به مقدار و اشکال و اعداد و خشونت و ملاست از جانب مصوره تعجب برانگیز باشد اما جذب نمودن و به خود کشیدن غذا توسط قوه جاذبه یا نگه‌داشتن غذا توسط قوه ماسکه و یا گداختن و آماده نمودن غذا برای غذایه از جانب قوه هاضمه و یا جدا کردن کثیف از لطیف و دفع نمودن کثیف از جانب قوه دافعه عجیب نباشد. همه افعال قوا عجیب هستند و این استبعاد اختصاص به قوه مصوره ندارد.

جهت دفع کامل چنین شبهه‌ای که از توهم استقلال قوا منبعث می‌شود به عرض می‌رسانیم که به طور کلی سبب فاعلی در بدن حیوان یا امری فاقد شعور و ادراک است و یا این که حقیقتی با علم و ادراک می‌باشد.

اما اول محال است زیرا هر فطرت سلیمی شاهد است بر این که فاعل چنین افعال عجیبی و ناظم چنین نظم مستحکمی محال است که قوه عظیم‌الشعوری باشد.

و صورت دوم از دو حال خارج نیست؛ یا آن حقیقتِ عالم و مدرک، حق سبحانه و تعالی بدون واسطه است و یا این که غیر آن است. اول به براهین قطعی و ادله نقلیه محال است، زیرا ذات حق متعال اجلّ از این است که فعلِ جزئی متغیرِ مستحیل را بدون واسطه انجام دهد. و آن کس که این انفعالات و تجددات را بدون واسطه به حق متعال نسبت می‌دهد از جمله کسانی است که حق ربوبی را نشناخته‌اند ( **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ** ) و یا این که معنای فاعلیت و تأثیر را ندانسته‌اند.

اما دوم از دو حال خارج نیست یا این که آن سبب فاعلی در بدن، جوهر عقلی اعنی ملائکه مقرب‌اند و یا این که سبب فاعلی، جوهر نفسانی است. اما اول محال است زیرا فعل ملائکه به اعداد و ازمنه تغییر و تکثیر نمی‌یابد و حال این که احوال بدنی در هر زمان و هر مکان گوناگون است.

پس معلوم می‌شود که سبب فاعلی بدن، جوهر نفسانی است و آن از دو حال خارج نیست یا این که چنین فعلی از جانب نفس، مسبوق به قصد و اراده است و اختیاری می‌باشد و یا این که چنین نیست؛ اما اول محال است، زیرا ما هیچ‌گاه به کیفیت اعضای بدن خود اعم از اشکال و مقدار و اوضاع و طبایع آن آگاهی نمی‌یابیم مگر بعد از ممارست تعلیم و آموختن علم تشریح، پس چگونه ممکن است ما در ابتدای تکون خود عالم به این امور و به قصد و اختیار قادر بر این افعال بوده باشیم.

پس معلوم می‌شود نفس ما بر سبیل استقلال قادر بر این امور نیست بلکه باید تعلق و ارتباط تامی با حقیقت ما فوق خود داشته باشد.

نتیجه این که خالق و مشکّل و مصوّر این ابدان و فاعل این تشکیلات و تصویرات و ترتیبات حقیقت حق متعال است منتهی به استخدام نمودن نفس و قوای آن که همگی مطیع اراده خداوند و حکمت اویند. و این نفس در اطوار وجودی خود منقلب است هر طور که خدا بخواهد. پس شأن نفس در بعضی اطوار، تصویر مواد و اجسام است به صورتی که مناسب استعداد آن مواد می‌باشد و در بعضی اطوار، تصویر قوای حساسه به صورت مناسب با آن جوهر حساس است و در بعضی اطوار، تصویر مُدرکات باطنی به صورت خیالات و اوهام است و در بعضی اطوار، تصویر ذوات به صورت حقایق و معانی الهیه و علوم ربانیه است.

غرض این که قوه مصوّر که نقاش صورتگر است نطفه را به اعضای مختلف تقسیم می‌کند و به هر یک صورتی خاص می‌دهد و در هر یک ماده‌ای خاص بکار می‌برد. او در تحت تدبیر متفرد به جبروت، تمام افعال خود را از روی علم و شعور انجام می‌دهد و این اختصاص به مصوّر ندارد بلکه همه قوای دیگر چه در انسان و چه در حیوان و نبات همه در تحت تدبیر ملکوت عالم، افعال خود را از روی علم و شعور و تدبیر انجام می‌دهند.

آنچه گفتیم مستفاد از فرمایشات حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی فداه در کتاب قویم سرح‌العیون بود که حضرتشان در فرمایشاتی بسیار محققانه می‌فرمایند:

«قول: هذا الاستبعاد جار في جميع افعال قوى النفس من النامية و الغذائية و الجاذبة و غيرها بلا استثناء و لا يختص بالمصوّرة فقط لأنّ افعال جميعها معجبة، و المصوّرة من شئون النفس و النفس في أفعالها مطلقاً متسخرة تحت تدبير المتفرد بالجبروت كما أن غيرها في ذلك كذلك. فانّ وحدة الصنع و التدبير و اتقان الفعل في الكلّ كلّها تحت تدبيره. و لا ينافي هذا الحكم الحكيم قوله تعالى: ( هو الذي يصوركم في الأرحام كيف يشاء لا اله الا هو العزيز الحكيم ) ، لأنّ القاء الوسائط و الاسباب في فعل الحكيم لغوٌ كما انّ نظر العقل في ذلك باهر، و الآيات القرآنية معاضدة و لست أدري أنهما مع فخامة قدرهما كيف تفوّها بذلك. ثم قال المتأله السبزواری علی حدوهما في المنظومة:

و قوة تفعل شكلاً و خطط      طبعاً لديهم و لدى ذا شطط

لبطلان استناد هذه الأفعال العجيبة المحكمة المتقنة الى قوة عديمة الشعور، بل هي مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله. انتهى كلامه.

اقول: أفعال النفس كلّها عجيبة و الأمر ينتهي الى أنّها مستندة الى الملائكة المدبرين الفاعلين بالتسخير لأمر الله. و الفصل السابع من الباب الثالث من نفس الأسفار في تحقيق الكلام في القوة المصوّرة فصل خطاب حقاً. و هذا الفصل من غرر فصول كتاب النفس و ما أشرنا اليه بالايجاز مجزٍ لمن اخذت الفطنة بيده».

حضرت آقا می‌فرمایند: این استبعاد که بعید است از قوه‌ای عديم الشعور چنین افعال عجیبی صادر شود در تمامی افعال قوای نفس از نامیه و غذایی و جاذبه و غیر آن بدون استثناء جاری است و این امر اختصاص به مصوره ندارد، زیرا افعال همگی آنها عجیب است. و مصوره از شئون نفس می‌باشد و نفس در افعال خود دائماً مسخر در تحت تدبير متفرد به جبروت می‌باشد همچنانکه غیر نفس از موجودات دیگر نیز مسخر در تحت تدبير متفرد به جبروت می‌باشند. زیرا وحدت ساختار عالم و تدبير و استحکام فعل هر موجودی به تدبير متفرد به جبروت می‌باشد. و این حکم حکیم منافاتی با قول خداوند در قرآن کریم که می‌فرماید: «خداست آن که می‌نگارد صورت شما را در رحم مادران هرگونه اراده کند و خدایی جز آن ذات یکتا نیست که بر کار توانا و دانا است.» منافاتی ندارد. زیرا القاء و ارتفاع اسباب و وسائط در فعل حکیم لغو است، چه این که نظر عقل نیز در این مطلب روشن است. و آیات قرآنی در این باره بسیار است. و من نمی‌دانم که جناب محقق طوسی و علامه حلّی با این

همه عظمت وجودی چگونه تفوه به این امور کرده‌اند. جناب متألّه سبزواری هم به تبعیت این دو در منظومه فرموده است: «مصوره قوه‌ای است که در منی ایجاد شکل و خطوط می‌کند و این قوه در نزد قومی به طبیعت خود انجام وظیفه می‌کند، اما به نظر من این رأی باطل و غلط می‌باشد. زیرا اسناد این افعال عجیبه محکمه متقنه به قوه فاقد شعوری چون مصوره باطل است، بلکه این افعال مستند به ملائکه مدبری هستند که به تسخیر امر الهی کار انجام می‌دهند.» اما من می‌گویم: همه افعال نفس عجیب هستند و امر در آخر منتهی می‌شود به این که افعال جملگی مستند به ملائکه مدبر است و آنها در تحت تسخیر امر خداوند کار می‌کنند. و فصل هفتم از باب سوم نفس اسفار در تحقیق کلام در قوه مصوره حقیقتاً گفتار نهایی است و این فصل از غرر فصول کتاب نفس است و آنچه که ما در این جا به اختصار اشاره کردیم برای کسی که زیرکی را بدست دارد مجزی است.

و نیز حضرت استاد علامه در آخر عین سی و دوم سرح العیون می‌فرمایند: «فتدبر حق التدبر فی ما تقدّم من الأثر فی آداب الخلاء: «إذا فرغت فقل الحمد لله الذي دفع عني الأذى و عافاني» و فی أثر آخر «الحمد لله الذي أَمَاط عني الأذى» مع انّ الدافعة تدفع البول و البراز و سائر الخبائث. و نظائر الاثرین فی ایجاد الفعل الیه (سبحانه) و اسناده الی الوسائط كثيرة جداً، بل الآيات القرآنية فی ذلك غیر عزیزة و ان كانت عزیزة. لا اله الا الله وحده وحده وحده. ألا ترى الی قوله (سبحانه): ( حَتَّى إِذَا جَاءَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا) و قوله (سبحانه): ( اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا). یعنی تدبر کن آن گونه که شایسته است در مورد ادعیه‌ای که راجع به آداب رفع حاجت وارد شده است. مثل این که فرموده‌اند: زمانی که از عمل دفع فارغ شدی بگو: «حمد و ستایش خدایی را که از من کثافات را دفع نمود و مرا عافیت داد.» و در روایت دیگر است که بگو: «حمد و ستایش خدایی راست که جدا کرد از من کثافات را» با این که قوه دافعه دفع بول و مدفوع و سایر خبائث همچون عرق و چرک نموده است و شبیه این دو اثر در ایجاد فعل از جانب حق متعال و اسناد آن به وسائط، حقیقتاً زیاد است. بلکه آیات قرآنی در این باره کم نیست اگرچه بسیار گرانها هستند؛ نیست خدایی جز خدای یگانه یگانه یگانه. آیا نمی‌بینی که خداوند می‌فرماید: «آنگاه که هنگام مرگ یکی از شما فرا می‌رسد رسولان ما او را می‌میرانند.» و نیز می‌فرماید: «خداست آن که وقت مرگ ارواح خلق را می‌گیرد و آن کس را که هنوز مرگش فرا نرسیده نیز در حال خواب روحش را قبض می‌کند.» یعنی در جایی قبض روح را به رسولان خود و در جایی به ذات خویشتن اسناد می‌دهد. معلوم می‌شود ایجاد فعل از جانب حق متعال و اسناد آن به وسائط او با هم منافاتی ندارند.

جناب علامه شعرانی رحمه الله علیه در شرح تجرید الاعتقاد، در مقام نقد قول خواجه طوسی می فرماید: «و به نظر می رسد که هیچ یک از قوای حیوانی و نباتی در احکام و مصلحت و دقت و فوائد آن کمتر از مصوره نیست. هیچ یک را نمی توان به فاعل بی شعور نسبت داد و از بحث در غایت در فصل علت و معلول بالقوه معلوم گردید که در همه چیز اثر مدخلیت عالم غیب و به اصطلاح فلاسفه، عقل فعال ظاهر است و هیچ قوه از قوای جسمانی نیست که نیروی غیبی نگهبان و مدد او نباشد و اعمال او به شعور و اراده او اجرا نشود. اگر قوه مصوره خود فاعل مستقل بود و خدای تعالی تأثیر را به او تفویض کرده بود چنان که عوام تصور می کنند البته باطل بود، اما قوه مصوره و هاضمه و نامیه و همه قوی و موجودات مسخرات به امر پروردگارند و ملائکه مدبرات امر همه را سرپرستی و نگاهبانی می کنند به امر پروردگار همه آلتی هستند که اشیاء را موافق علم و عنایت پروردگار و نقشه که در قضای او گذشته پرورش می دهند، بنابراین فرقی میان قوه مصوره و غیر آن نیست و لا مؤثر فی الوجود الا الله. و علته العلل با همه وسائط در کارند. و در شوارق گوید امر مصوره عجیب بود اگر به اذن خالقش نبود. باری اگر قوه مصوره آلت است باطل نیست و اگر به تفویض و استقلال کار می کند و فرشتگان عالم غیب آنها را به حال خود رها کرده اند البته توهمی غلط است اما این که قوه مصوره بسیط است و از آن کارهای مختلف نیاید نیز صحیح نیست زیرا که قوه مصوره با قوای دیگر فرق ندارد و به حیثیات مختلف کارهای مختلف انجام می دهد و عمده در این مسائل آن است که هیچ ممکنی را نباید در ذات و فعل مستقل دانست و روش مادیین و ملاحده که منکر عالم غیب و تأثیر آنند با عوام اشاعره یا معتزله که اشیاء را در کار خود مستقل می شمارند یکی است. خدا از خلق جدا نیست (هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) و جدایی او چنان که امیرالمؤمنین علیه السلام فرمود: بینونت صفة لا بینونت عزله و یا هو داخل فی الاشیاء لا کدخول شیء فی شیء و خارج عنها لا کنخروج شیء عن شیء. آیا درباره عمل زنبور عسل و مورچه چه گویند که در غایت وضوح عملشان بزرگتر از اندازه شعورشان است و طبیعت یا نفوس یا صورت نوعیه هر یک کوچکتر از آنند که تدبیر اعمال خود کنند آیا درباره آن غیر از این توان گفت که عقول مجرده یا ملائکه موکل بر اشیاء از روی نقشه که موافق علم و عنایت پروردگار است کارگزار آنانند. حاجی ملاهادی سبزواری در منظومه فرموده است:

و للعناب المسدسات      بالرب للتلح المسدسات

و نیز می گوید:

و صنم لزينة جا زبرجا      کان لنور ربه انموذجا  
كهذه الالوان فی الطاوس      بل كل ما فی عالم المحسوس

و درباره قوه مصوره گوید:

### قوة تفعل شكلاً و خطط      طبعاً لديهم و لدى ذا شطط

و در شرح آن فرمود: نسبت افعال عجيبه مطابق حكمت و استادانه به قوه بي شعور باطل است بلکه آن مستند به فرشتگانی است موكل بر تدبير امور که به تسخير امر خدای تعالی تدبير می کنند و چنان که گفتیم عقول مجرد و ملائکه نزد حکما یکی هستند.»

جناب حاجی سبزواری نیز در اسرارالحکم پیرامون قوه مصوره می فرمایند:

«باید دانست که اینها که به مصوره قائلند اگر الهیین حکماند منظور ایشان از اثبات وسایط عقلیه و نفسیه و قوی و طبایع نیست مگر تنزیه ذات اقدس و ملائکه مقربین و قدیسین که مزاولت امور خسیسه به اهل قدس مناسب ندارند و سلطان حق حقیقی را جنود لا تحصی است ( وَ مَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ ) و شهادت می دهد به این کتب ایشان در عنایات حق به خلق اشیا و کتب تشریح و آنچه از حکم و مصالح نوشته اند که وسایط بحول و قوت او تأثیر می کنند و قول: و لا مؤثر فی الوجود الا الله از الهیین است که در السنه اشاعره متداول شده و همه را چون قلم در دست کاتب می دانند، پس مصوره خامه مصور حقیقی است لیکن ما را نظر اسباب سوزی هست که همه قدرتها را و تأثیرها را متدلی به حضرت اقدس دیده قدرت فعلیه او می بینیم.

### دیده ای خواهم سبب سوراخ کن      تا سبب را برکنند از بیخ و بن»

و شاید نظر جناب محقق طوسی و علامه حلّی و دیگران در استبعاد استناد این افعال به قوی نیز همین مطلب بوده، اعنی خواسته اند بگویند: بعید است که از این قوا مستقلاً بدون ارتباط به حق متعال افعالی چنین مستحکم و عجیب صادر شود نه این که مصوره از ریشه باطل باشد و این حدس ثاقب حضرت استاد علامه حسن زاده آملی روحی فداه است که در تعلیقات بر شفا فرموده اند: «و القائل بأنّ المتصورة باطلة كما ذهب الي بطلانها المحقق الطوسي في التجريد يري هذا المعنى اعني بطلان استقلالها لا أنّ المتصورة باطلة رأساً.»

بدین بیان عرشی بین محقق طوسی و علامه حلّی و همه آنها که به ظاهر مخالف وجود مصوره در خارج هستند با آنها که مثبت وجود خارجی مصوره اند، جمع می شود و اختلاف مرتفع می گردد. زیرا هر دو دسته معتقدند که هیچ قوه ای بدون ارتباط و تعلق به مبداء نظام هستی قادر بر افعال خود نیست. بنابراین آن کس که می گوید مصوره ای نداریم مرادش این است که مصوره ای بدون ارتباط به ملکوت عالم و حقیقت حق متعال نداریم و آن کس که می گوید مصوره در خارج موجود است مرادش این



است که مصوره با ارتباط داشتن به حق سبحانه و تعالی در خارج تحقق دارد و این هر دو قول یکی است.

### وجود رطوبت منی در زن و مرد

نکته دیگر این که عده‌ای گفته‌اند: زن ماده مؤلده‌ای به نام منی ندارد بلکه تنها قوه مصوره در وی موجود است اما باید دانست که مشابهت فرزند به پدر و مادر از جمله مواردی است که دلالت دارد بر این که زن نیز همانند مرد منی دارد، زیرا اگر علت شباهت، منی باشد و زنان نیز منی نداشته باشند پس لازم می‌آید که فرزندان هیچ وقت شباهتی به مادران پیدا نکنند و اگر علت در تشبه خون حیض باشد نباید هیچ فرزندی شبیه پدرش شود. پس وقتی فرزند شباهت به هر یک از آن دو پیدا می‌کند معلوم می‌شود که علت شباهت در هر دوی آنها موجود است و آن چیزی نیست جز منی، پس زنان نیز منی دارند و در منی هم قوه مؤلده مصوره است چنان که در مردان می‌باشد. پس این که گفتند در زن منی وجود ندارد با این کلیت سازگار نیست علاوه بر این که در دانش امروز وجود رطوبت منی در زن مورد مشاهده قرار گرفته است.

### حبّ دوام آیتی برای بقای نفوس

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در کتاب نفس شفا در مورد قوه مؤلده و جایگاه آن در نظام هستی مطلبی بسیار شریف و انیق دارند آن جا که می‌فرمایند: «و بالجمله فانّ القوة الغاذیة مقصودةٌ لیحفظ بها جوهر الشخص، و القوة النامیة مقصودةٌ لیتّم بها جوهر الشخص، و القوة المولدة مقصودةٌ لیستبقی بها النوع، اذ كان حبّ الدوام أمراً فائضاً من الإله تعالی علی کل شیء، فما لم یصح أن یبقی بشخصه و یصلح أن یبقی بنوعه فإنه تنبعث فیهِ قوة الی استجلاب بدل یعقبه لیحفظ به نوعه. فالغاذیة تورّد بدل ما یتحلل من الشخص و المولدة تورّد بدل ما یتحلل من النوع».

یعنی و به طور کلی مقصود از قوه غاذیه آن است که ذات شخص پایدار بماند و مقصود از نیروی نامیه آن است که جوهر و کالبد شخص تمام و کامل شود و مقصود از نیروی مؤلده آن است که به یاری آن، نوع پاینده و جاوید بماند. و از آن جا که حبّ دوام امری است که از جانب خداوند در هر موجودی به ودیعه نهاده شده، پس خداوند در هر موجودی که صلاحیت بقای بشخصه ندارد بلکه دارای صلاحیت بقای بنوعه است قوه‌ای برمی‌انگیزاند تا بدان بدل آنچه را که تحلیل رفته از نوع خود جبران کند و از این راه نوع خود را محفوظ بدارد. پس این نتیجه بدست می‌آید که قوه غاذیه بدل ما یتحلل از شخص را به بدن وارد می‌کند و نیروی مؤلده بدل ما یتحلل از نوع را.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملیرواحی فداه در تعلیقات عرشى خود بر این فراز از نفس شفا می‌فرماید: «قوله قدس سره: «اذ كان حبّ الدوام الى آخره...» هذه الكلمة التامة فى غاية الجودة و الطبعى الذى اخلد الى الأرض و يقول ما يهلكنا الا الدهر و ينكر دار الخلد و البقاء لم يحبّ بقائه فى هذه العاجلة و يهرب عما يهلكه و يفنيه لولا البقاء كان اصلاً ثابتاً سرمدياً ابدياً ارتكز فى جبلة النفوس حبه؟! و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور. قال صدرالمتألهين فى الاسفار (ص ۱۶۳ ج ۴ ط ۱ = ص ۲۴۱ ج ۹ ط ۲): ان الله تعالى قد جعل لواجب حكمته فى طبع النفوس محبة الوجود و البقاء و جعل فى جبلتها كراهة الفناء و العدم و هذا حق لما علمت أنّ طبيعة الوجود خير محض و نور صرف و بقائه خيريّة الخير و نورية النور الخ» .

حضرت استاد می‌فرماید: این که جناب بوعلی فرمود: «حبّ دوام امرى است که از جانب خداوند در هر موجودى به ودیعه نهاده شده» کلمه‌ای تام در نهایت نیکویی است. و مادیونی که روی زمین خلود کرده‌اند و می‌گویند: ما را جز روزگار هلاک نمی‌کند و دار قیامت و بقاء را انکار می‌کنند، اگر واقعاً حبّ بقاء اصلی ثابت و سرمدی و ابدی و مرتکز در نهاد نفوس نبود پس چرا بقای در این عالم طبیعت را دوست دارند و از آنچه که ایشان را هلاک کند فرار می‌کنند.

آری ماتریالیستها که همان مادیون و حسیون‌اند سر به آستانه طبیعت نهاده و در نقش مانده و از نقاش بازمانده‌اند و به جز ماده محسوس نمی‌شناسند و جز طبیعت نامعقول نمی‌دانند، به تعبیر قرآن کریم ( ذَلِكَ مَبْلَغُهُمْ مِنَ الْعِلْمِ ) لذا انکار ماورای طبیعت کرده‌اند و گفته‌اند دار هستی محدود به همین طبیعت است و بعد از آن خبری نیست غافل از این که حبّ به بقاء و دوام در نفوس تک تک آنها تعبیه شده و همین آیتی است بر این که نفس ایشان پس از مفارقت از ابدان باقی و برقرار است.

جناب صدرالمتألهین در اسفار می‌فرماید: همانا خداوند به جهت حکمت واجبی‌اش در طبیعت نفوس محبت وجود و بقاء را جعل نموده و در نهاد آنها کراهت فنا و عدم را قرار داده است و این حق است بدان جهت که طبیعت وجود خیر محض و نور صرف است و بقای آن خیریت خیر و نوریت نور می‌باشد.

مادیون به جای این که ضعف و ناتوانی خود را در ادراک این معانی اظهار کنند در پی انکار برآمدند و در حقیقت انکارشان اظهار عجز و خواری آنان است. آن که بخواهد سستی و بیچارگی خود را پوشیده بدارد و انصاف و وجدان را زیر پای بگذارد بهترین کار برای او این است که بگوید پس از این عالم حشر و قیامت نیست تا به خیال و پندار خود آسوده زیست کند. لذا مادیون پابند هیچ گونه آداب



انسانی نباید بوده باشند و نباید در مکتب آنان سخن از شرافت و حقیقت و عرض و ناموس و حیا و شرم و نیک و بد و علم و جهل به میان آورد، زیرا انسان پاشیده و محو و نابود می‌گردد و دیگر چیزی از او باقی نمی‌ماند و هستی و بقایی و کیفر و پاداشی ندارد تا به زشت و زیبا عقیده‌مند باشد. هر کار کرد کرد و هر طور شد شد و هر چه بر سر او آوردند آوردند، غلط و صحیح در نزد مادی باید یکسان باشد و او چون حیوان بی‌شاخ و دُمی است که هیچ تکلیفی به او روی نیاورده است.

### لذت مواقعه رشحه‌ای از لذات حقیقیه

و اما باید دانست که لذت وقاع که آلد لذائذ دنیوی است رشحه‌ای از لذات نوریّه روحانیّه حقیقیه است. اعنی همچنان که در حالت جماع نیروی قهر بر نر افتد و نیز نیروی محبت توام با ذلت بر ماده افتد تا نر بر او قاهر شود، در ادراکات حقایق نوریه نیز اشیاء شایق به مدرک قرار گرفتن شخص عاقل می‌باشند که عقل انسانی به اقتضای طبیعت نوریّه خود خواهان قهر و غلبه بر مدرکات است و مدرکات نیز به طبعه خواستار مغتذی شدن عقل. به تعبیر دیگر آن چنان که نر و ماده در حالت وقاع، نزدیکی و اتحاد با یکدیگر را طالبند عقل و معقولات نوریه نیز به مراتب بیش از آن خواهان نزدیکی و اتحاد هستند که اگر این اتحاد صورت پذیرد انس و قربانی به مراتب بیشتر از آن نزدیکی و چسبندگی مادی حاصل خواهد شد که نهایت اتحاد جسمانی تماس دو سطح صاف است و لذت عینیت در آن منتفی است بر خلاف اتحاد روحانی که با عینیت مدرک با مدرک همراه بوده و مدرک به تمام لذائذ متوقع خود از نزدیکی با مدرک نائل می‌شود. بدین نکته علیا می‌توان گفت لذت نکاح رشحه‌ای از لذائذ نوریّه حقیقیه است.

### آداب انعقاد نطفه (تطهیر قوه مؤلده)

اکنون شایسته می‌دانیم جهت تطهیر قوه مؤلده و مصوره آدابی را جهت انعقاد صحیح نطفه که مستفاد از احادیث و روایات فراوانی است خدمت عزیزان بیان نماییم. در ابتدا باید به عرض برسانیم که طبق فرمایشات حضرت استاد علامه در کتابها، ازدواج برای انشاء صورت انسانی است نه برای اطفاء شهوت حیوانی و لذا تمام افعال و اعمال مورد قصد قبل و بعد از ازدواج باید به گونه‌ای باشد که بدین مقصود و غایت منتهی شود. زیرا تمامی کیفیات نفسانی و مزاجی و احوال ظاهر و باطن والدین در کیفیت مزاجی و حصول استعداد نطفه انسانی دخیلند و اشخاص مطابق همان کیفیات، دارای اخلاق و احوال گوناگون می‌شوند، چنان که دارای اشخاص گوناگون‌اند. لذا پدر و مادر باید بسیار مراقب اعمال و نیات خود باشند که همه آنها در نحوه تکون صورت انسانی

دخلی بسزا دارند. پس در ازدواج حرف اطفاء شهوت و زناشویی مطرح نیست بلکه زهدانِ مادرِ عزیز کارخانه آدم سازی است و این صنّع الهی باید به بهترین صورت پاک نگاهداشته شود.

ای عزیز! روایات، تفسیر بطون آیات قرآنی‌اند. باید پیش از ازدواج به آداب و احکام جوامع روایی از قبیل بحار الانوار و وافى و وسائل الشیعه و کافی و مانند آنها آشنا و آگاه بوده باشی. حضرت مولای مکرّم در شرح فص فاطمیّه می‌فرمایند: «تمام صنایع آدمیان از برّی و بحری و فضایی را دستورات و آدابی است که دین حفظ و بقاء و دوام آنها‌اند، چنان که اگر هر یک از آنها در کار خود بقدر یک میکرون از دین و آیینش به در رود و به خطا و ناروا حرکت نماید در همان نخستین بار خطا و ناروایی تباه می‌شود و نابود می‌گردد، مثلاً هواپیما از فضا سقوط می‌کند و کشتی در دریا غرق می‌شود، و اتومبیل دچار حوادث گوناگون می‌گردد، و آن چرخ خیاطی خراب می‌شود، و آن ساعت دست تو تباه می‌گردد و از کارش باز می‌ماند و هکذا صنایع بیشمار دیگر؛ و این همه صنایع گوناگون ساخته شخص جناب انسان است که برای بهبودی و درستی هر یک از آنها دستورالعملی در کنارش نهاده است؛ خدای سبحان فرموده است: ( وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ ) یعنی خداوند شما را و همه ساخته‌های شما را آفریده است چه این که نطفه‌ها در تحت تدبیر ملکوت به جایی رسیده‌اند که عامل این همه صنایع شگفت شده‌اند ( فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ \* خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ \* يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَ التَّرَائِبِ )؛ انصاف بده آیا می‌شود صنایع شما را دین و آیین باشد و خود شما که مهمترین صنّع الهی هستید و این همه صنایع شگفت گوناگون صنّع شما است بی دین باشد ( مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ ) ... بدان که احوال و اوضاع که در حصول مزاج نطفه انسانی که محل قابل نفس ناطقه و پذیرای آنست، به حصر و ضبط در نمی‌آیند، زیرا تفاوت ازمنه و اختلاف آفاق و اوضاع کواکب و احوال والدین و کیفیت اطعمه و اشربه و هزاران هزار عوامل دیگر در نحوه کیفیت مزاج نطفه دخیل‌اند، و آن نطفه کذایی در چنان اوضاع و احوال مطابق طبیعت و جبلت خود منعقد می‌شود و به وفق آن، قابلیت گرفتن عطایا و هبات باری تعالی پیدا می‌کند.»

خلاصه این که خُلق و خوی والدین تمامی احوال آنان در اوقات و نیت آنها بلکه احوال نفس اوقات در حال انعقاد نطفه و غذای مادر در زمان حمل چون دیگر اوصاف روانی و جسمانی او همه در مزاج طفل تأثیری بسزا دارند، و حق سبحانه از مجرای وجود خود والدین نفخ روح می‌کند و روح از این مجاری رنگ می‌گیرد چون آب آسمان از وادیه‌ها.

در دیوان حضرت مولی روحی فداه چنین آمده است:

ای خوش آن کودکی کز آغازش  
بعد از آن مهد ناز او باشد  
ز غذای حلال می‌نوشد  
خوی مادر ز شیر پستانش  
مادر است صغری و پدر کبری  
شرط انتاج این مقدمتین  
رنگ گیرد از این مقدمتین  
یا که هر یک دمنده روح است  
دامن مادر است پرورده است  
ز آمنه مادر و ز عبدالله

طیب و طاهر است زهدانا  
همچو زهدان پاک دامانا  
پاک و پاکیزه شیر پستانا  
می‌نشیند به طفل آسانا  
خود نتیجه است طفل ایشانا  
اندرین امر هست ایمانا  
نفخ روح خدای خلقانا  
گفته بعضی از بزرگانا  
عیسی و موسی بن عمرانا  
پدر است خاتم رسولانا

در این جا به ذکر ترجمه روایتی که جناب شیخ صدوق در حدیث اول مجلس هشتاد و چهار امالی خود نقل کرده تبرک می‌جوئیم.

« رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَلِيٌّ بْنُ أَبِيطَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ چنين سفارش کرد و فرمود:

یا علی چون عروس را به خانه تو آرند وقتی نشست کفش او را بکن و پایش را بشوی و آبش را به در خانهات بریز که چون چنین کنی خداوند از خانهات هفتاد هزار رنگ فقر را ببرد و هفتاد هزار رنگ برکت در آن درآورد و هفتاد هزار رحمت بر تو فرو فرستد که بر سر عروس بگردد تا برکت آن به هر گوشه خانهات برسد. و خداوند عروس را از جنون و خوره و پیسی امان دهد که به او رسند مادامی که در آن خانه است.

سپس فرمود: یا علی! عروس را در هفته نخستین از خوردن شیرها و سرکه و گشنیز (سبزی آمزنا) و سیب ترش بازدار، زیرا که زهدان از این چار، سرد و نازاینده گردد؛ و بوریا در گوشه خانه به از زن نازاینده است. اگر عروس بر سرکه خوردگی خون حیض بیند هیچ گاه به خوبی از آن پاک نگردد. و گشنیز آن خون را در درونش بشوراند و زایمان را بر وی دشوار گرداند. و سیب ترش آن را از آمدن باز بدارد و بیماری بر وی گردد.

سپس فرمود: ای علی در هنگام جماع سخن مگو مبدا که فرزند گنگ و لال گردد. و به عورت زن (در حین جماع) نگاه نکن که سبب نابینایی فرزند شود. و با شهوت زن دیگری در خاطر با زنت جماع مکن که فرزند مختث آید. و ایستاده با زنت جماع مکن که از کار خران است و اگر فرزندی آید در فراش، کمیز میزنده (یعنی دچار شب ادراری) شود. اول و میانه و آخر ماه مجامعت مکن که دیوانگی و

خوره و گیجی به سوی فرزند شتابند. بعد از ظهر جماع مکن که اگر فرزندی آورد قیچ (لوچ و دوبین) شود و شیطان به لوچ بودن انسان شاد است. کسی که با زن خود در بستر، جنب است قرآن نخواند می ترسم آتشی از آسمان فرود آید و هر دو را بسوزاند. جماع مکن جز آن که خودت دستمالی داشته باشی و زنت نیز پارچه دیگر که با یک پارچه خود را پاک مکنید که شهوت بر شهوت افتد و مایه دشمنی بین شما می شود و شما را به جدایی و طلاق می کشاند. در شب عید فطر جماع مکن که اگر فرزندی آید بسیار شرور گردد در شب عید اضحی (قربان) جماع مکن که فرزند شش انگشت یا چهار انگشت آید. زیر درخت باردار جماع مکن که فرزند جلاد و آدمکش و کدخدا آید. در مقابل آفتاب و نور آن جماع مکن مگر آن که هر دو با روپوش باشند که اگر فرزندی آید دائماً در سختی و فقر باشد تا بمیرد. میان اذان و اقامه جماع مکن که اگر فرزندی آید خونخوار گردد. اگر زنت باردار شد بی وضو با او جماع مکن که فرزند کوردل و بنخیل آید. در نیمه شعبان جماع مکن که فرزند شوم و با خال چهره آید. دو روز به آخر ماه مانده با زنت جماع مکن که فرزندی گمرکچی و کمک کننده ظالم آید و جمعی از مردم بدست او هلاک شوند. بر سر پشت بامها جماع مکن که فرزند منافق و ریاکار و بدعت گذار آید، چون قصد سفر داری در شب آن جماع مکن که فرزند ولخرج آید. رسول خدا این آیه را خواند (سوره اسراء/ ۳۰) به راستی مبدرین برادران شیاطین باشند. چون در سفر رفتی تا سه شب جماع مکن که فرزند کمک کننده ظالم و ستمگر بر علیه تو شود. در ساعت اول شب با زنت جماع مکن که اگر فرزندی آید، بسا باشد که جادوگر و دنیا طلب در آید. ماه در محاق نباشد. و با شکم سیر جماع نشود.

### (و اما اوقات مناسب برای نکاح)

یا علی شب دوشنبه ملازم جماع باش که اگر فرزندی آید حافظ قرآن و راضی به قسمت خدا باشد. اگر شب سه شنبه جماع کنی و فرزندی آید پس از شهادت به شهادتین، شهادت روزی وی گردد و خداوند با مشرکان او را کیفر نکند و بوی دهانش خوش باشد و رحم دل و با سخاوت و پاک زبان از غیبت و دروغ و بهتان است. اگر شب پنجشنبه جماع کنی و فرزندی آید حاکمی از حکام گردد یا عالمی از علماء. در روز پنجشنبه ظهر هنگامی که آفتاب در وسط آسمان است اگر جماع شود فرزند به دنیا آید تا پیر شود شیطان به او نزدیک نگردد و با فهم باشد و در دین و دنیا سلامت روزیش گردد. اگر در شب جمعه با زنت جماع کنی و فرزندی آید سخنور و گویا و زبان آور شود. اگر در روز جمعه پس از عصر باشد و فرزندی آید معروف و مشهور و دانشمند گردد. اگر شب جمعه بعد از عشاء باشد امید فرزندی می رود که از ابدال باشد ان شاء الله.

ای علی! سفارش مرا نگاهدار چنانچه من از جبرئیل نگاه داشتم.»

بدان که جماع کردن در فرج زن در وقتی که حائض باشد یا با خون نفاس باشد حرام است که از رسول الله صلی الله علیه و آله روایت است فرزندی که از آن متولد شود مبتلا به خوره و پیسی گردد و از مابین ناف تا زانو از ایشان تمتع کردن مکروه است. و نیز بعد از پاک شدن از حیض و پیش از غسل کردن بعضی جماع را حرام می‌دانند، و احوط اجتناب است و نیز وطی ذُبُر زن مکروه است و بعضی آن را حرام می‌دانند. در حدیثی منقول است که حضرت رسول صلی الله علیه و آله نهی فرمود از جماع کردن زیر آسمان و بر سر راه که مردم تردد کنند و فرمود که هر که در میان راه جماع کند خدا و ملائکه او را لعنت کنند.

حضرت رسول صلی الله علیه و آله فرمودند: از کلاغ سه خصلت را بیاموزید؛ اول جماع کردن پنهان را، دوم بامداد به طلب روزی رفتن را و سوم بسیار حذر کردن را.

در حدیث معتبر از حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله منقول است که چون مرد و زن جماع کنند عریان نشوند مانند دو خر، زیرا که اگر چنین کنند ملائکه از ایشان دور می‌شوند.

در حدیث معتبر دیگر منقول است که مکروه است جماع میان طلوع صبح تا طلوع آفتاب و از وقت فرو رفتن آفتاب تا برطرف شدن سرخی طرف مغرب.

علاوه بر توجه به زمان، توجه به جهات نیز در گاه مجامعت مورد اهمیت بسیاری در روایات قرار گرفته است از آن جمله فرموده‌اند: زن و مرد در حین مواقعه رو به قبله یا پشت به قبله نباشند. حکمتش نیز آن است که توجه به هر جهتی را خاصیتی است به حسب نسبت علوی، چنانچه فرموده‌اند: توجه به جانب قطب جنوب و ستاره سهیل به جهت سهولت ولادت بسیار مؤثر است و به تجربه معلوم شده که اکثر حیوانات عند التولید به آن جانب متوجه می‌شوند و نیز فرموده‌اند: توجه به قطب شمال و دیدن آن و بنات النعش، صحت و تقویت چشم را مفید است. از این نکته غلیبا به سر در توجه به کعبه در هنگام صلوة برس که توجه مذکور موجب توجه نفس به عالم قدس می‌گردد. فافهم! در روایت دیگر منقول است که اگر کسی انگشتی با او باشد که بر آن نام خدا نقش کرده باشد، جماع نکند.

در بحار (جلد ۶۲ صفحه ۳۲۲) روایتی است که امام فرمود: «مَنْ ارَادَ الدُّخُولَ الْحَمَامَ لِلنُّورَةِ فَلْيَجْتَنِبْ

الْجَمَاعَ قَبْلَ ذَلِكَ بَاطْنِي عَشْرَ سَاعَةٍ وَ هُوَ يَوْمٌ تَمَامٌ» یعنی هر کسی که اراده وارد شدن به حمام کرد تا

نوره بمالد سزاوار است که قبل از آن تا ۱۲ ساعت یعنی یک روز تمام از جماع کردن پرهیز نماید.

و نیز گویند: جماع کردن از پهلو باد لقوه می‌آورد و جماع در حمام موجب نزول آب سیاه چشم می‌شود.

در خزائن نراقی آمده که راه برو بعد از غذا خوردن ولو یک قدم و بخواب بعد از حمام کردن ولو یک لحظه و بول کن بعد از جماع ولو یک قطره.

اگر در حالت جماع زن بالا قرار گیرد بسیار بد است زیرا ممکن است دُکَر و مئانه از فشارِ فواره کردن آب شهوت زخمی شوند و دور نیست که چیزی از طرف آلتِ زن به آلتِ مرد راه یابد.

کسی که نیاز به مستراح رفتن دارد و باید خود را از شرّ ادرار و مدفوعِ رهایی دهد، نباید قبل از تخلیه جماع کند.

در حال خسته شدن از ورزش یا هر حرکتی خسته کننده جماع خوب نیست.

در حالی که انسان با واکنش روانی روبرو است مثلاً ناراحت و یا عصبانی است جماع کردن خوب نیست.

انزالی که از ناحیه به زن چسبیدن یا بر پوست زن مالیدن حاصل آید نیز بی‌ضرر نیست.

جماع خوب و اصولی آن است که آرزوی جماع به نهایت برسد. یعنی زن و مرد زمانی جماع کنند که این میل در ایشان زیاد شده باشد نه این که از نگاه کردن به زن یا فکر و خیال جماع، خارش و سوزشی در آلت تناسلی مرد ایجاد شده و او را به جماع برانگیزاند، بلکه باید به گونه‌ای باشد که زیاد جمع شدن آب پشت بر انسان فشار آورده و او را به جماع کردن وادار کند.

وقتی که انسان بسیار سیر است و معده پر از غذا است جماع خوب نیست زیرا جماع در این حال مانع هضم شدن غذا می‌شود.

شیخ‌رئیس بوعلی‌سینا در قانون می‌فرماید: اگر کسی با شکم سیر و پر از غذا می‌خواهد جماع کند حداقل قبل از جماع مدتی حرکت کند که خوراک تا اندازه‌ای در معده جای‌گیر شود و به حالت شناور در نیاید، بعد از جماع کردن هم تا می‌تواند زود بخوابد و زیاد بخوابد.

همچنین کسی که گرسنه است و معده‌اش خالی از خوراک است باز نباید جماع کند که جماع به حالت گرسنگی بیشتر از جماع با شکم سیری زیان دارد زیرا جماع کردن با شکم گرسنه موجب از بین رفتن گرمای طبیعی بدن و گداختگی در تن و سبب دق می‌شود.

افضل اوقات جماع زمانی است که شخص هضم اول و دوم را پشت سر گذاشته و در اثنای هضم سوم است و آن هنگامی است که غذا در معده هضم شده و دارد از معده سرازیر می‌شود که حدوداً سه یا چهار ساعت بعد از تناول غذا می‌باشد.

همچنین جماع کردن پس از اسهال و قی نمودن ضرر دارد و باید از آن اجتناب کرد.

کسی که بدنش بسیار گرم است یا زیاد احساس سرما می‌کند نباید جماع کند.

به طور کلی بهترین وقت جماع آن است که شخص به تجربه دریابد که در چه فاصله‌ای از زمان اگر جماع داشته باشد احساس سبکی و استراحت می‌کند و هوسش جمع‌تر می‌شود آن مدت را به ذهن بسپارد و انجام جماع را بر حسب تجربه بدست آمده تنظیم کند چرا که افراط در جماع باعث بیماریهای بسیاری چون ضعف دماغ و عصب و رعشه و تشنج و ضعف قلب و ضعف بصر و ضعف کبد و ضعف معده می‌گردد.

جناب رسول الله صلی الله علیه و آله می‌فرمایند: کراهت دارد این که مرد با زنش بیامیزد در حالی که قبل از آمیزش محتلم بوده باشد تا این که غسل کند از احتلامش، پس اگر بدون غسل آمیخت و بچه‌ای مجنون برای او آمد جز خود، شخص دیگری را ملامت نکند.

در روایت است که همبستر نشدن با همسر بیش از ۴ روز کراهت دارد و بیش از ۴ ماه، گناه محسوب می‌شود و طرفین باید استغفار نمایند.

از آنجا که مبداء و سرچشمه بیشتر اختلافات زن و مرد در منزل، ارضاء نشدن کامل یکی از طرفین و یا هر دو طرف است لذا زن و مرد باید سعی نمایند همواره بر تمایلات جنسی یکدیگر پاسخ مثبت داده و بر یکدیگر پشت نکنند. در روایات کثرت جماع مستحب شمرده شده و این عمل موجب محبت و الفت بیشتر بین زن و مرد می‌شود اما در عین حال باید توجه نمود که کثرت این عمل نباید به اندازه‌ای برسد که موجب ضعف قوای طرفین و یا عدم امتیاز ایشان از حیواناتی که صورت ملکه شهوت هستند گردد، حیواناتی چون خروس که صورت ملکه شهوت و شهوترانی می‌باشند.

در مکارم الاخلاق از حضرت امیرالمؤمنین علی و صی علیه السلام روایت است که فرمود: خوابیدن برای زن حلال نیست تا زمانی که خود را بر همسرش عرضه کند، یعنی زن لباس خود را از تن در آورد و به بستر شوهر برود و به او بچسبد.

در فروع کافی از امام محمد باقر علیه السلام به نقل از رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده که امام صادق علیه السلام فرمود: زنی نزد پیامبر بزرگ اسلام صلی الله علیه و آله آمد. حضرت به آن زن فرمود: گویا تو از تسویف دهندگانی؟! پرسید: تسویف دهنده کیست؟ پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: زنی که شوهرش او را برای حاجتی صدا کند و او همچنان شوهر را سر بگرداند تا وقت بگذرد (برای جماع) که شوهر به خواب رود. چنین زنی را ملائکه لعنت کنند تا شوهر از خواب برآید.



و نیز در فروع کافی آمده که امام باقر علیه‌السلام فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله به زنان می‌فرمود: وقتی که همسرانتان می‌خواهند با شما نزدیکی کنند نماز خود را به درازا نکشید.

و نیز آمده است که امام صادق علیه‌السلام فرمود: رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله از مردی سؤال کرد آیا صبح روزه بودی؟ گفت نه! پرسید: آیا فقیری را اطعام کردی؟ گفت: نه! حضرت فرمود: پس برگرد با همسرت نزدیکی کن که برای او مثل صدقه دادن است.

در حلیه‌المتقین آمده است: زنی خدمت رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله آمد و شکایت کرد شوهرم به من نزدیکی نمی‌کند. حضرت فرمود: خود را خوشبو کن تا نزدیک تو بیاید. زن گفت: هیچ بوی خوشی را نگذاشتم مگر آن که خود را به آن خوشبو کردم، اما باز هم از من دوری می‌کند. حضرت فرمود: اگر می‌دانست در آمدن به نزد تو چه ثواب‌هایی دارد از تو دوری نمی‌کرد، ثوابش همانند آن است که شمشیر کشیده و در راه خدا جهاد می‌کند پس چون با تو مجامعت کند گناهان از او بریزد، چنان که برگ از درخت می‌ریزد و چون غسل کند از گناهان خارج شود.

و در طب الاثمه آمده است که امیرالمؤمنین علیه‌السلام فرمود: هر گاه کسی را دردی در بدن به هم رسید یا حرارت بر مزاجش غالب شد با همسر خویش جماع کند تا درد تسکین یابد.

و در طب الرضا آمده است که امام رضا علیه‌السلام فرمود: هر گاه گرسنه و تشنه شدی بخور و بنوش و اگر خوابت آمد بخواب و چون بول داشتی بول کن و هر گاه خواستی نزدیکی کنی پس انجام بده، به درستی که هر امری در همان وقت برای بدن بهتر و مفیدتر است.

و در فروع کافی آمده که امام صادق علیه‌السلام فرمود: چیزی نیست که ملائکه را حاضر کند مگر آن که مرد با حرص و ولع با همسر خویش بازی و خوش طبعی نماید.

و در خصال صدوق آمده که امیرالمؤمنین علیّ وصیّ علیه‌السلام می‌فرماید: چون یکی از شما خواست با همسر خویش آمیزش کند از شتاب کردن در این کار پرهیز نماید که زنان نیز نیازهایی دارند.

و در فروع کافی آمده که رسول اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: چون کسی می‌خواهد با زن خود جماع کند به روش پرندگان و مرغان به نزد او نرود بلکه در ابتدا با او بازی و خوش طبعی کند سپس جماع نماید. بر همین اساس جناب سید نعمه‌الله جزائری در کتاب شیرین «زهرالربیع» روایتی از جناب امام علی بن موسی الرضا علیهما‌السلام در آداب جماع نقل نموده و فرموده است:

«و عنه علیه‌السلام الأمر قبل الوقاع بالمداعبة و التقبیل و تغمیز الثدیین لأنّ ماء المرأة یخرج من ثدیها و شهوتها فی وجهها فالتقبیل طلباً للشهوة، حتی ترید هی منک ما تریده أنت منها، و أمّا تغمیز الثدیین فطلباً لنزول مائها حتی يتخلّق الولد من المائین لأنّ البنت اذا تخلّقت من ماء الرجل وحدة تكون سلیطة تشبه



الرِّجَالُ بِالْأَوْصَافِ وَقَلَّةُ الْحَيَاءِ وَكَانَ الْعَرَبُ إِذَا أَرَادُوا تَشْبِيَهُ الْوَالِدِ بِهِمْ عَمَدُوا إِلَى مَوَاقِعَةِ النِّسَاءِ وَقَتِ الرَّحِيلِ لِكَثْرَةِ مَشَاغِلِ نِسَائِهِمْ فَلَا يَرْدُنَ ذَلِكَ الْأَمْرَ وَالرِّجَالُ تَشْتَهِيهِ فَيَكُونُ الْوَلَدُ يَشْبَهُ أَبَاهُ». یعنی از امام هشتم روایت است که قبل از جماع، بازی و خوش طبعی کردن با زن و نیز بوسیدن و مالیدن پستانهای او مستحب است چرا که بدین وسیله آب زن از پستانهای زن خارج شده و شهوت در صورتش آشکار و نمایان می‌شود پس بوسیدن به جهت طلب شهوت نمودن است یعنی تا زن اراده کند از مرد آنچه را که مرد از او اراده کرده است. و اما مالیدن پستان به جهت طلب نازل شدن آب زن است تا بدین طریق فرزند از آب زن و مرد متولد شود زیرا زمانیکه دختر فقط از آب مرد متولد می‌شود سلیطه بار آمده و در اوصاف شباهت به مردان پیدا کرده و کم حیا می‌شود. و عرب بر این رسم بود که زمانی که اراده می‌کرد فرزندان‌شان شبیه ایشان شود عمداً جماع با زنان را به وقت کوچ کردن قرار می‌داد چرا که در این زمان زنان مشغله بسیاری داشته و لذا اراده می‌نمودند و فقط مردان به جماع اشتها داشتند، پس فرزند شبیه پدرش می‌شد.

در آخر مطلبی را خدمت زوجهای جوان تقدیم می‌داریم و آن این که اگر اعمال زناشویی ایشان ثمره‌ای نداد و منجر به حاملگی و تولد فرزند نشد ناامید نشوند و خود را به دست پزشکانی که با تجویز قرص و کپسول و آمپول در پی معالجه‌اند و ادعا می‌کنند با خوردن این قرصهای شیمیایی جماع نتیجه داده و زن حامله می‌شود نسیارند زیرا این مواد شیمیایی نه تنها کار را درست نمی‌کنند بلکه این صنع الهی اعنی زهدان زن را نابود می‌کنند و زنی را که چه بسا ممکن بود بعدها به روال عادی حامله شود، عقیم کنند. زیرا بسیاری از فرجها به گونه‌ای است که سالیانی پس از ازدواج و همبستری زن و مرد نتیجه داده و منجر به حاملگی می‌شود و حضرت ابراهیم علیه‌السلام و حضرت زکریای نبی علیه‌السلام دو نمونه خوب و کاملی برای اثبات این مدعا هستند که هر دو بزرگوار در سنین پیری صاحب فرزند شدند.

هیچ زن و مردی به طور طبیعی عقیم نیستند مگر این که حاوی یکی از این دو نشانه باشند؛ یکی آن که زن عادت ماهانه نشود و دیگر این که عانه زن و مرد بی‌مو باشد. فقط در این دو صورت زن یا مرد عقیم می‌شوند و راهی برای بچه‌دار شدن آنها نمی‌ماند و غیر از این دو دسته، هر زن و مردی ممکن است حتی پس از گذشتن سالها از ابتدای ازدواجشان بچه‌دار شوند.

البته شیخ رئیس بوعلی سینا در قانون احتمال بچه‌دار شدن ۴ دسته را ضعیف می‌شمرد؛ اولین دسته افراد مست هستند که معمولاً آب پشت مستان کمتر بچه می‌آورد. دوم پیرانی که بسیار سالخورده‌اند. سوم کسانی که در جماع زیاده‌روی می‌کنند. چهارم کسانی که ذکرشان بیش از حد معمولی دراز است

زیرا در این حالت، مسافت راهی که آب پشت طی می‌کند دورتر می‌شود و در این مسافت زیاد سرد می‌شود و از حرارت طبیعی‌اش کاسته می‌شود به طوری که تا به زهدان در می‌آید بیشتر بهره‌رسانی‌اش را از دست داده، از این رو اکثراً جماع این دسته مثمر ثمر نیست و بچه نمی‌آورد.

فقط باید توجه داشت که برای انعقاد نطفه و حصول فرزند باید مدتی از دخول کردن و همبستری با زن پرهیز نمود تا در این مدت رحم زن کاملاً تشنه نطفه مرد گردد و در وقت دخول و انزال، آن را کاملاً به خود جذب نماید. زیرا در بسیاری از مواردی که نکاح حقیقی یعنی همبستری زن و مرد نتیجه نمی‌دهد و منجر به حاملگی نمی‌شود بدین خاطر است که دخول زیاد و پشت سر هم صورت می‌گیرد. تکرار این عمل باعث شده که رحم گشاد شده و میل آنچنانی به قبول نطفه مرد نداشته باشد لذا برای نتیجه‌گیری از این عمل، نیکو است که مثلاً چند روز قبل از عادت ماهانه زن، این عمل ترک شود تا هنگامی که زن از خون پاک شود و بعد از پاک شدن بهترین وقت است برای دخول و انعقاد نطفه، تا جایی که فرزندان که در چنین ایامی متولد می‌شوند نسبت به دیگر افراد از نشاط و طراوت خاصی برخوردار هستند.

و نیز توجه به این نکات در امر بچه‌دار شدن مهم به نظر می‌رسد:

- ۱- از عزیزان دختران و مادران عزیز استدعا می‌شود که از خوردن سبزی‌آمزنا (گشنیز) و سبزی‌شاهی (ترتیزک) به شدت خودداری کنند.
- ۲- از خوردن آبی که یخ در آن محلول می‌شود خودداری نمایند و وقتی باردار شدند هرگز از یخ خوردن برخوردار نباشند که بچه‌ها را فلج می‌کند و منجر به سزارین می‌گردد.
- ۳- از خوردن ترشی نارنج خودداری نمایند.
- ۴- زنانی که سقط جنین دارند علاوه از مراعات موارد فوق از تکرار جماع با شوهر نیز پرهیز کنند و اطلاع دهند تا با دستوری خصوصی از سقط جنین جلوگیری شود.
- ۵- زنان باردار در طول بارداری سوره مبارکه یوسف و سوره مبارکه مریم را تلاوت کنند.
- ۶- اموری که در نقل و روایات منقوله مطرح شد را جدی بگیرند و برای بچه‌دار شدن حتماً مراعات کنند و اگر در غیر بچه‌داری، نیاز به لقاح پیدا کردند مردها می‌توانند نطفه را در بیرون رحم بریزند و عمل لقاح در اوقات نامناسب انجام دهند که بهترین راه جلوگیری از بچه‌دار شدن، منی را در بیرون رحم ریختن است نه قرص خوردن و عمل عقیم کردن مرد یا زن، زیرا عقیم کردن مرد یا زن حرام می‌باشد.

۷- از تقلیل فرزند پرهیز کنید یعنی دختران جوانی که تازه ازدواج می‌کنند حتماً چند تا بچه‌دار شوند که تقلیل نسل شیعه ظلم عظیم به پیامبر و آل پیامبر علیهم‌السلام است به خصوص عزیزانی که سید هستند در صورت امکان بچه‌ها را زیاد کنند که نسل فاطمه زهرا سلام‌الله‌علیها فراوان گردد و شعار «فرزند کمتر، آسایش بیشتر» را یک ظلم آشکار به اهل بیت علیهم‌السلام بدانند مگر جایی که زنان نتوانند بچه‌دار شوند از روی عذر جسمی یا روحی.

۸- از خوردن قرص و کپسول خودداری کنند و حتی المقدور تن به سزارین در حین زایمان ندهند که به امر الهی فرزند وقتی زمان تولد آن فرا برسد درد زایمان می‌گیرد و این درد به نفع کودک و به خصوص مادر است و برکات جسمی و روحی آن فراوان است که پی بردن به همه اسرار آن از عهده عقل عادی بشر بیرون است.

۹- زنان و مردانی که رحم یا نطفه ضعیفی دارند برای تقویت آن سبزی تره زیاد بخورند و نیز پیاز مصرف نمایند و سبزی تره برای تقویت اعصاب کل بدن به خصوص اعصاب رحم زن بسیار مناسب است.

۱۰- بعد از هر واقعه زن و مرد برای پاک کردن عورت خود از یک پارچه استفاده نکنند بلکه هر یک پارچه‌ای جداگانه مصرف نمایند که یک پارچه موجب دشمنی بین زن و مرد می‌شود و شاید بسیاری از اختلافات زن و شوهرها زیر سر همین نکته باشد که بدان توجه ندارند.

۱۱- بعد از هر واقعه‌ای زن حداقل تا دو ساعت عورت خود را نشوید (و مردها هم همین طور باشند) تا رحم زن تازه بماند.

۱۲- هر مریضی و نقص خلقت که در فرزندان پدید می‌آید از پدر و مادر است که به قوانین طبیعت و الهی توجه ندارند و بعد می‌گویند که فلان فرزند را خدا این گونه ناقص کرد در حالی که نمی‌دانند که «و الخیر بیدیک و الشر لیس الیک» همه خوبیها مال اوست و هیچ شری به او بر نمی‌گردد و این ما و شما هستیم که با مراعات نکردن قوانین الهی و قوانین مجعوله در خلقت این گرفتاریها را به بار می‌آوریم سپس آن را به گردن خدا و عالم می‌اندازیم در حالی که او خودش را در خصوص خلقت انسان به ( احسن الخالقین) ستوده است. پس شر از ما هست و همه خیر مال اوست و از نکو جز نکوئی ناید.

۱۳- با توجه به اصل قبل که همه خیر از اوست و شر از ماست توجه به آیه مبارکه ( نَسْأُكُمُ حَرْثٌ لَّكُمْ) امر ضروری است و مردها باید توجه کنند که زنان کشتزارند و خداوند این زمین کشاورزی را به آنها داده تا طبق قوانین و مقررات در آن کشت کنند و نتایج حاصل از آن را فرزندان سالم و متدین و

موخّذ قرار دهند. همان گونه که یک کشاورز زمین کشاورزی را بی حساب و کتاب کشت نمی کند و همه ضوابط زمانی و مکانی و دهها شرایط دیگر را در نظر می گیرد، در این زمین زراعی یعنی کارخانه رحم زن هم باید زحمت بکشد و در آن به قوانین طبیعی و الهی کشت کند تا فرزندان نیکو بدست آورد.

۱۴- در امور ازدواج و نکاح و لقاح باید فرمایش معصومین علیهم السلام را ملاک قرار دهیم زیرا که استنباط تشریحات از دل تکوینیات از خصائص انسان کامل و صاحبان نفوس مکتفی معصومین علیهم السلام است لذا در روایات منقوله می بینید که به چه لطایفی اشاره فرمودند که عقل ما از فهم اسرار آن عاجز و ناتوان است مثلاً بشر از کجا می خواست بفهمد که اگر مردی نطفه را از عقب و پشت وارد رحم زن کند بچه لوچ می شود. یا اگر زن و مرد بعد از لقاح برای پاک کردن عورت خود از یک پارچه استفاده نمایند موجب دشمنی و اختلاف بین آنها می شود و هزاران احکام تشریحی دیگر که از دل تکوینیات بیان نمودند که ما را یارای فهم اسرار آنها نیست پس باید میزان را حرف و کلام معصوم قرار داد.

۱۵- از همه مردها و زنها استدعا می شود که به قانون طبیعت تن در دهند و اینقدر با صنعت از طبیعت فاصله نگیرند زیرا صنعت از فهم قاصر بشری سرچشمه می گیرد ولی طبیعت از علم ذاتی غیبی و احدی ذات لم یزلی برمی خیزد لذا به تعبیر مولی و سرورم حضرت علامه عصر و معلّم دوران حسن زاده آملی روحی فداه به طبیعت و قوانین الهی رو آورید و بدان تن در بدهید، همه این نقائص رفع می شود. حقاً که چنین است و پدر و مادرها با فاصله گرفتن از طبیعت این همه گرفتاریها را پدید آوردند و آنگاه به گردن خدا می اندازند مثلاً بچه را با بدی خود لوچ بار می آورند بعد می گویند خدا کرده است در حالی که فرق بین ایجاد و اسناد را نمی دانند و نیز نمی دانند که خدای احسن الخالقین و خدای خیر محض هرگز شرّ نمی دهد و نباید با دست خود شرّ درست کرد.

۱۶- از روحانیون عزیز که مبلغین دین مردمند استدعا می شود که در امور غذایی و طب و ازدواج و امور علمی و روایی آن درست بررسی نمایند و در منابر آنها را برای مردم بیان کنند که مساجد و حسینیه ها کلاس اکابر است و در این کلاسها مردم باید خوب ساخته شوند و بسیاری از گرفتاریهای مردم بر اساس ندانستن آنها است و این هم زیر سر منبری های حرف نشنیده خوب تحصیل نکرده است که به صرف چند جمله موعظه اکتفا می کنند در حالی که منبرها باید از لطایف علمی و دقایق دینی برخوردار باشد.

اما همچنان که می‌دانید برای به دنیا آمدن فرزند انسان نیاز به پدر و مادری است که با هم نکاح حقیقی نموده و مرد در رحم زن انعقاد نطفه کرده و زن آن را در رحم خود پیروراند تا نهایتاً منجر به تولد فرزند شود. در این جا سؤالی پیرامون نحوهٔ تکون نطفهٔ حضرت عیسی‌علیه‌السلام در رحم حضرت مریم علیها السلام مطرح می‌شود که ما آن را به مناسبتی در بخش قوهٔ خیال به عرض می‌رسانیم. فعلاً به ذکر همین مقدار از آداب مجامعت اکتفا نموده و بحث تطهیر قوهٔ مولده را خاتمه می‌دهیم.

تا این جا هر یک از سه قوهٔ غذایی و نامیه و مولده را مورد شرح قرار دادیم و گفتیم که بر مجموع قوای غذایی و نامیه و مولده، قوهٔ نباتیه اطلاق می‌شود. اعنی هر موجودی که از رشد و نمو برخوردار است لزوماً باید واجد این سه قوه باشد. قوای نباتی را قوای طبیعی نیز خوانده‌اند چنان که فارابی در فصوص‌الحکم مجموع این سه قوه را عمل نشایی معرفی کرده است که حفظ شخص و تنمیه به دو قوهٔ غذایی و نامیه است و حفظ نوع و تبقیهٔ آن به قوهٔ مولده.

دفتر قوای نباتی را به ذکر نکته‌ای عرشی به اتمام می‌رسانیم و آن این که: قوای نباتی چون جسمانی‌اند به کار کشیدن زیاد آنها موجب تحلیل و فرسودگی و ضعف آنها می‌شود بر خلاف قوای حیوانی و انسانی که چون مجردند به کار واداشتن آنها موجب تقویت و ازدیاد و شدت وجودی آنها می‌شود. فافهم!

## تعریف نفس حیوانی

حیوان جسمی است مرکب که در بین مرکبات اختصاص به نفس حیوانی دارد زیرا که مزاج آن نسبت به دو قسم جمادات و نباتات اقرب به اعتدال است. به همین خاطر نفس حیوانی در تعریف باید حاوی قیدی باشد که بدان از نفوس نباتی تمایز یابد.

نفس حیوانی را چنین تعریف نموده‌اند: هی کمال اول لجسم طبیعی آلی من جههٔ ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده؛ یعنی نفس حیوانی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که جزئیات را ادراک نموده و با اراده حرکت می‌کند. قید «من جههٔ ما یدرک الجزئیات و یتحرک بالاراده» اشاره به قوای مدرکه و محرکه حیوان دارد که نفوس حیوانی به واسطهٔ آنها از نفوس نباتی جدا می‌شوند. فقط در این جا باید دانست که مرتبهٔ حیوانیت مستوفای دو مرتبهٔ جماد و نبات است اعنی حیوان کمالات جماد و نبات را دارا می‌باشد لذا نفس حیوانی با نفس نباتی در صدور افاعیل نباتیه مشترک است چه این که

نفوس حیوانی و نباتی در صدور افاعیل معدنیه نیز با صور معدنیه اشتراک دارند، پس ادراک و تحریک مستلزم تغذیه و تنمیه و تولید است دون العکس و نیز ادراک و تحریک مستلزم حفظ ترکیب است دون العکس. فافهم!

## مشاعر ظاهری

همچنان که گفتیم قوای مُدرِکَةُ نفوس حیوانی به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ یکی قوایی که از خارج ادراک می‌کنند و بدانها مشاعر ظاهری یا حواس ظاهری می‌گویند و دیگری قوایی که از داخل ادراک می‌کنند و به مشاعر باطنی یا حواس باطنی معروف می‌باشند.

مراد از قوای مُدرِکَةُ در این جا قوای مدرِکِ صورِ جزئیات است نه کلیات زیرا مدرِکِ کلیات نفسِ ناطقهٔ انسانی است و بحث ما مربوط به نفوس حیوانی است.

و نیز باید دانست که افعالِ مدرِکاتِ ظاهری مقدم بر افعالِ مدرِکاتِ باطنی است لذا بحثِ مدرِکاتِ ظاهری را بر مدرِکاتِ باطنی مقدم داشتیم.

نکتهٔ دیگر این که مدرِکاتِ ظاهری به منزلهٔ جواسیس نفوس حیوانی‌اند چرا که مشاعر ظاهری مدرِکاتِ خود را به مدرِکاتِ باطنی می‌رسانند و در باطن آدمی صور محسوسه مورد ادراک قرار می‌گیرند، اعنی در حقیقت خودِ حواسِ ظاهری مدرِکِ نیستند بلکه مدرِکِ صورِ حسیّه حسِ مشترک، از اقسام حواسِ باطنی است که بحث آن در پیش است.

در شمارش اعداد قوای حواسِ ظاهری اختلافِ رای می‌باشد. مشهور آن است که عددِ مشاعرِ ظاهری پنج می‌باشد و آن عبارت است از: لامسه، ذائقه، شامه، باصره، سامعه. اما عده‌ای دیگر عدد قوای حواسِ ظاهری را هشت دانسته‌اند بدین صورت که لامسه را جنس برای قوای چهارگانه دانسته‌اند نه یک نوع مستقل، مگر این که اجتماع آنها در یک آلت، وحدتِ بالذاتِ آنها را در قوه‌ای بنام لامسه متوهم می‌کند. و آن چهار عبارتند از: اول، قوه‌ای که حاکم در تضادِ بین گرمی و سردی است (یعنی تشخیص دهندهٔ گرما و سرما است)، دوم قوه‌ای که حاکم در تضادِ بین تری و خشکی است، سوم قوه‌ای که حاکم در تضادِ بین سختی و نرمی است، چهارم قوه‌ای که حاکم در تضادِ بین خشونت و ملاست است.

اما قول صحیح‌تر آن است که لامسه را قوه‌ای واحدِ مستقل بدانیم که از شأنِ آن ادراکِ کیفیاتِ ملموسه اعم از حرارت و برودت و رطوبت و یبوست و ملاست و خشونت و لَین و صلب و غیر آنها است. پس اختلافِ مدرِکاتِ موجب اختلافِ ادراکات نمی‌شود تا به واسطهٔ آن بر تعددِ مبادیِ ادراکات

استدلال نمود. در عین حال بسیاری از محققین همانند شیخ الرئیس بر آن شده‌اند که قوه لامسه متعدد است. به این دلیل که از یک قوه بیش از یک کار نمی‌آید و حال این که ما ملموساتی را که اجناس مختلفه و متضاده‌اند می‌یابیم، پس لزوماً باید قوای مدرکۀ آنها نیز مختلف باشد که حکم به تضاد در آنها کنند. و نیز گفته‌اند که ممکن است همه این قوی را یک آلت مشترک باشد که همه به واسطه آن یک آلت، ادراک می‌کنند و همچنین ممکن است که آلات آنها به عدد مدرکات منقسم و متعدد باشد منتهی برای ما محسوس و معلوم نیست. اما قول صحیح همان است که به عرض محضر رساندیم اعنی لامسه جنس برای قوای چهارگانه نیست بلکه مانند باصره و سامعه یک نوع مستقل از حواس ظاهری است. بدین بیان عدد قوای مشاعر ظاهری پنج می‌شود.

اکنون به شرح و بیان تک تک قوای حواس ظاهری و ذکر راه تطهیر هر یک می‌پردازیم.

## قوه لامسه

لامسه به تازی و پرواس به پارسی، قوه‌ای است که به واسطه اعصاب در کل پوست بدن و بیشتر گوشتها و اغشیه پنخس شده است، که به واسطه آن از فرق سر تا پنجه پا همه از کیفیات ملایمه ملذّه و منافره موزیه و از شیء معتدل و از شیء خارج از اعتدال متأثر می‌گردند.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فده</sup> در فص چهل و چهارم کتاب مستطاب نصوص الحکم بر فصوص الحکم می‌فرمایند: «بدان که هر یک از حواس پنجگانه ظاهر به واسطه اعصابی به دماغ یعنی به مغز سر متصل است و هر چه را که ادراک کرده‌اند به مغز سر می‌رسانند. و آنان طلایع و جاسوسان مغزند که در حقیقت از عمال نفس ناطقه، بلکه از مظاهر آن، بلکه از شئون و اطوار آنند که

و فعلها فی فعله قد انطوی<sup>۳۳</sup> و النفس فی وحدته کل القوی

۱- یعنی نفس در وحدت خود همه قوا است و فعل قوا در فعل نفس منطوی است.

در میان این طلایع قوه باصره و لامسه و به خصوص باصره بیش از دیگران احوال نفس را حکایت می‌کنند همچنان که احوال بدن را؛ به طوری که پزشک از حالات گوناگون چشم به عوارض و بیماریهای بدن پی می‌برد.

مغز سر جسمی رخو<sup>۳۴</sup> خاکستری رنگ است که اولین محل بروز انوار و تأثیرات روح است. و از جهت شکل شبیه مخروط است و تقریباً مانند سنگ پا است. لذا چغمینی در قانونچه گوید: شبیه به مثلث است. طرف پهن آن که قاعده مخروط است در جلوی سر است که قاعده آن بر استخوان پیشانی است و صلابت استخوان پیشانی که بیش از صلابت استخوانهای دیگر سر است برای حفظ دماغ است. انسان در وقت تفکر انگشتان را جمع می‌کند و سر انگشتان را بر پیشانی می‌گذارد، شاید ضم و جمع این آنتنها به نام انگشتان و وضع آنها بر پیشانی اشارت به سر و حقیقتی باشد و در آن رمزی نهفته بود. مثبت<sup>۳۵</sup> قوه لامسه دنباله دماغ است که آن را نخاع و مغز حرام گویند و مثبت چهار قوه دیگر اصل دماغ یعنی خود دماغ است...»<sup>۳۶</sup>.

## دلیل تقدیم قوت لامسه بر قوای دیگر

و علت مقدم داشتن آن بر حواس دیگر دو امر است:

اول این که لامسه و ذائقه بیش از حواس ظاهری دیگر منغمز و فرو رفته در ماده هستند لذا تا لامسه با مدرکات خود الصاق حاصل نکند و نجسبند نمی‌تواند آنها را ادراک کند بر خلاف حواس ظاهری دیگر، اعنی تا حرارت و برودت مثلاً به پوست بدن ما نرسند ما احساس گرما و سرما نمی‌کنیم. اگر در ادراکات سمعی و بصری و شمی نیز به نحوی الصاق صورت می‌گیرد. اما الصاق و چسبندگی لامسه و ذائقه به مدرکات خود محسوس‌تر از قوای دیگر است. و اما دلیل مقدم داشتن لامسه بر ذائقه این است که نیازمندی انسان به لامسه به جهت دفع نمودن ضررهایی است که امکان دارد بر عضو وارد شود اما نیازمندی انسان به ذائقه به جهت یافتن اغذیه‌ای است که زندگانی به واسطه آن ادامه یابد و از آن جا که حاجت به دفع ضرر برای استبقاء اصل، مقدم است بر حاجت کسب منفعت برای تحصیل کمال، و نیز از آن جا که جلب نمودن غذا برای سائر حواس غیر ممکن است، پس ما نیز لامسه را به عنوان اولین و مقدم‌ترین حواس ذکر نمودیم.

۱- رخو: سست

۲- مثبت: محل روئیدن

۳- نصوص الحکم بر فصوص الحکم ص ۲۴۵



دلیل دوم این که اولین حواسی که حیوان به واسطه آن حیوان می‌گردد، حس لامسه است. به عبارت دیگر وجود لامسه برای حیوان ضروری است همان طور که وجود غاذیه برای نبات ضروری بود. لذا حیوان بدون لامسه حیوان نمی‌گردد و چون لامسه آید حیوانیت نیز متحقق شود. به همین خاطر چه بسا با فقدان سایر قوا، حیوانیت باقی بماند اما با فقدان لامسه حیوان لحظه‌ای باقی نخواهد ماند زیرا مزاج حیوان از کیفیات ملموسه است و فساد آن به اختلال آن کیفیات می‌باشد، پس برای حفظ آن مزاج و احتراز از کیفیات مفسده باید آن مفاسد را ادراک نمود و آن ادراک صورت نمی‌گیرد جز به قوه لامسه و آن در همه اعضا انتشار یافته و حکمت الهی بر آن شده که هیچ حیوانی از آن خالی نباشد. لذا لامسه را طلیعه اولی و پیش قراول نفس خوانده‌اند، بدین جهت که آن قوه مفاسد را دفع و منافع را جمع می‌کند، اعنی دلالت بر وقوع فساد و وقوع صلاح در بدن می‌کند به عبارت دیگر لامسه دیدبان نفس است که به واسطه او از گرما و سرمای مفرط دوری می‌شود.

جناب حاجی سبزواری در کتاب شریف اسرارالحکم در بیان قوه لامسه می‌فرماید: «اول، قوت لامسه است و این را در ذکر مقدم داشتم زیرا که طلیعه حواس است و حواس طلیعه نفس ناطقه که در سلسله صعودیه به قاعده امکان اخس که اشارت به آن شد اول از مدارک این قوت در حیوان پدید آید. و دلیل بر احسیّتش و غول آن است در ماده و از این است که تا مدرکاتش ملاصق به آن نشوند ادراک نکنند به خلاف سمع و بصر و شمّ، و موضوعات اینها اجزاء لطیفه است از بدن و ذوق نیز اگر چه ملاصق را ادراک می‌کند لیکن در هر موضوع نشود بلکه موضوع لطیفی باید که حامل ذوق باشد و اما لامسه در هر موضوع باشد چه لطیف و چه کثیف، چه صلب و چه رَخْو، چه جلد و چه لحم... و لامسه اعم خمسه است که حیوانی نیست که خالی از آن باشد حتی دیدان، چه معظم محارست مزاج حیوانی به آن است چنان که شیخ در شفا گفته است که: اول حاسه‌ای که حیوان به آن حیوان است لامسه است، چنان که از برای نبات قوت غاذیه است که جائز است فاقد شود سایر قوی را نه آن را، چنان که می‌بینی نامیه در سن و قوف باطل می‌شود و مولده در زنان در سن یأس باطل می‌شود بلکه در مردان در سن انحطاط جلی الا ما شدّ، و اما غاذیه تا دم مرگ کار می‌کند، پس حیوان چون مزاجش مؤلف است از کیفیات ملموسه متوسطه و فسادش به غلبه یکی از کیفیات است، پس باید طلیعه اولی قوتی باشد که دلالت کند بر چیزهایی که صلاح و فساد حیوان به آن است از منافع و مضرات قوام بدن، و ذوق نیز اگر چه دلالت می‌کند بر مطعوماتی که استبقاء حیات به آنها است ولی جائز است بقاء بدن و آن به ارشاد حواس

دیگر بر غذای موافق و اجتناب از مضر، و نیست قوتی از آنها که دلالت کند بر این که هوای محیط به بدن مُحرق است یا مُجمد.<sup>۳۷</sup>

آن که فرمود: «چنان که شیخ در شفا گفته است» اشاره است به فرمایش جناب بوعلی سینا در نفسِ شفا (صفحه ۹۳ با تصحیح و تعلیقات استاد علامه حسن‌زاده آملی) بدین عبارت: «و اول الحواس الذی یصیر به الحيوان حیواناً هو اللمس، فانه کما ان کل ذی نفس ارضیة فان له قوة غاذیة، و یجوز ان یفقد قوة قوة من الأخری و لا ینعکس. کذلک حال کل ذی نفس حیوانیة فله حس اللمس و یجوز ان یفقد قوة قوة من الأخری و لا ینعکس. و حال الغاذیة عند سائر قوی التي للنفس الأرضیة حال اللمس عند سائر قوی الحيوان. و ذلك لأن الحيوان ترکیبه الاول هو من کیفیات الملموسة، فان مزاجه منها و فساده باختلالهما. و الحس طلیعة للنفس، فیجب أن تكون الطلیعة الأولى هو ما یدل علی ما یقع به الفساد و یحفظ به الصلاح و أن تكون قبل الطلائع التي تدل علی أمور تتعلق ببعضها منفعةً خارجةً عن القوام أو مضرة خارجة عن الفساد. و الذوق و ان كان دالاً علی الشیء الذي به تستبقی الحیاة من المطعومات، فقد یجوز أن یعدم الذوق و ینقی الحيوان حیواناً، فان الاحساس الآخر ربما أعان علی ارتیاد الغذاء الموافق و اجتناب المضار. و أما الحواس الأخری فلا تعین علی معرفة أن الهواء المحيط بالبدن مثلاً مُحرقٌ أو مُجمدٌ».

جناب فارابی در کتاب شریف فصوص الحکم قوه لامسه را چنین تعریف می‌نمایند: «اللمس قوه

فی عضو معتدل یحس بما یحدث فیہ من استحالة بسبب تلاق مؤثر»<sup>۳۸</sup>

یعنی لامسه قوه‌ای در عضو معتدل است که بدانچه در او از استحاله عضو به سبب تلاق مؤثر حادث شده است، احساس می‌کند.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در کتاب عرشی نصوص الحکم بر فصوص الحکم در بیان این عبارت فارابی می‌فرمایند: «آن که فارابی فرمود: لمس قوه‌ای است در عضو معتدل، توضیحش این که چون عضو آلت طبیعی است که بدان احساس وقوع می‌یابد لذا آلت واسطه است و واسطه بالذات باید از کیفیاتی که به آن می‌رسد خالی باشد و عادم آنها باشد، تا از آنها منفعل گردد زیرا که انفعال نمی‌باشد مگر از جدیدی، چه انفعال تحقق نمی‌یابد مگر به زوال چیزی و حصول چیزی دیگر؛ و چون آلت لمس مرکب از عناصر است و آن را حظی از کیفیات ملموسه

۱- اسرارالحکم با تعلیقات علامه شعرانی، ص ۱۸۷

۱- فص ۴۶ فصوص الحکم

است ناچار آن کیفیات بر صرافت و محوشتشان باقی نیستند، بلکه سورت و حدّت آنها به تفاعل عناصر شکسته شده است، پس آلت عضو به سبب مزاجی که در او حاصل می‌شود از دو طرف قوت مفراط و ضعف مفراط خارج می‌گردد تا بتواند آنچه را که خارج از قدر اوست در کیفیات ادراک کند و این حالت وسط بین اطراف حد اعتدال اوست که به بود آن احساس می‌نماید مثلاً اگر بر بدن تب شدید عارض شود در آن حال حرارت آبی را که تا چند درجه رسیده است و به حد حرارت تب نرسیده بلکه تا از آن تجاوز نکرده است ادراک نمی‌کند.<sup>۳۹</sup>

توضیحاً به عرض می‌رسانیم آلت لامسه که عبارت از هر عضوی است که لامسه در آن تحقق دارد مرکب از عناصر چهارگانه آب و آتش و خاک و هوا است، که هر یک از این چهار عنصر در خارج و به صورت انفراد، سورت و حدّتی خاص به خود دارند به طوری که طبع آب سرد و تر، طبع آتش گرم و خشک، طبع هوا گرم و تر و طبع خاک سرد و خشک می‌باشد.

این چهار عنصر وقتی در بدن حیوانی جمع می‌شوند و با یکدیگر امتزاج می‌یابند هر کدام در دیگری اثر نموده و بدین ترتیب شدت و حدّت هر یک از آنها شکسته می‌شود. و این تأثیر و تأثر در جسم مرکب ادامه دارد تا جایی که به حدی برسد که بدان کیفیتی متشابه در اجزای مرکب بوجود آید، اینجاست که مزاج تشکیل می‌شود. پس حدوث هر مزاجی متوقف است بر امتزاج عناصر و حصول امتزاج متوقف است بر فعل و انفعال هر کدام از عناصر اربعه از دیگری.

مزاج هر شخصی باید از دو طرف حد افراط و تفریط جدا بوده و یک حد اعتدالی را دارا باشد که بدان قادر بر لمس کیفیات ملموسه اعم از گرما و سرما و خشونت و ملاست و غیر آنها باشد. لذا مثلاً اگر سورت و حدّت عنصر آتش که گرم و خشک است در بدن فردی باقی مانده و با امتزاج از بین نمی‌رفت علاوه بر این که حیاتی تحقق نمی‌یافت، هر آینه باید هیچ کیفیت حاره‌ای از خارج ادراک نمی‌شد. زیرا گرمای بیرونی مشابّهت فراوانی با گرمای درونی بدن داشته و این کیفیت حالت منتظره‌ای نبود تا عضو لامس با مس نمودن، اخبار از وقوع آن کند، لذا ادراک وقوع گرما از خارج حاصل نمی‌شد. فافهم!

## مدرکات اولی لامسه

و اما به عرض محضر می‌رسانیم کیفیاتی که اولین بار به واسطه لامسه ادراک می‌شود چهار تا است؛ گرمی سردی و تری و خشکی و هر چه غیر این به حس لامسه ادراک می‌شود بازگشت آن به این چهار است مانند لطافت و لزوجت و نمناکی و سنگینی و سبکی.

## کیفیات فعلی و انفعالی لامسه

و باید دانست که حرارت و برودت را کیفیت فعلی می‌گویند چرا که وجود آنها در اشیا موجب تأثیر پذیری اشیا دیگر می‌شود مثلاً وجود گرما در آهن گداخته موجب گرم شدن هوای اطراف می‌شود اما رطوبت و یبوست را کیفیت انفعالی می‌گویند چرا که رطوبت و یبوست فقط موجب انفعال شیئی می‌شوند که این کیفیات بر آن شیء واقعند نه این که علل تأثیر گذار اشیا دیگر قرار گیرند. همچنین متذکر می‌شویم که رطوبت در زبان مردم اندک آبی است که بر ظاهر جسم باشد چنان که فرو رفتن آب در باطن جسم را خیسیدن گویند اما مراد حکما آن است که جسمی مایع یا بنخار باشد که شکل تازه آسان پذیرد هر چند از خود آبی نداشته باشد مانند هوا، و یبوست بر خلاف آن، جامد باشد و شکل نپذیرد مگر به سختی. و این فرمایش جناب علامه شعرانی است در ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد خواجه طوسی.

## اعضایی که لامسه در آنها نیست

اعضایی که اکنون شمارش می‌نماییم اعضایی هستند که قوه لامسه به حکمت الهی در آنها وجود ندارد و آن عبارتند از: کلیه، کبد، طحال، شش و استخوانها. حکمت عدم تکون لامسه در کلیه یا گرده این است که کلیه محل عبور فضولات حاده است لذا اگر در آن لامسه می‌بود هر آینه کلیه باید از مرور فضولات اذیت شده و دچار سختی گردد. حکمت عدم تکون لامسه در کبد یا جگر این است که کبد محل تولد اخلاط حاده‌ای چون صفرا و سودا است. اگر در کبد لامسه می‌بود کبد با ملاقات این اخلاط حاده اذیت می‌شد. حکمت عدم تکون لامسه در طحال یا سپرز این است که بدین وسیله طحال از ریخته شدن فضول حاد حامض در آن متاثری نگردد.

حکمت عدم تکون لامسه در شُشها این است که ششها با حرکات مداوم خود که برای ترویج و خنک کردن قلب انجام می‌شود، با وجود لامسه دچار خستگی مفرط می‌شوند. اگر چه در غشاء و پوسته هر یک از این اعضاء، لامسه قرار داده شده تا آفاتی را که بدانها عارض می‌شود ادراک نموده و موجبات دفع آن را فراهم آورد.

از دیگر اعضایی که لامسه در آنها نیست استخوانها می‌باشند. در استخوانها لامسه نیست بدین جهت که آنها اساس و عمود بدن هستند و سنگینی بدن بر آنها می‌باشد. اگر قرار بود برای آنها حس لامسه باشد، حمل نمودن بدن آنها را دچار سختی و اذیت می‌کرد.

اما عده‌ای دیگر گفته‌اند برای استخوانها نیز احساس می‌باشد و ظهور آن در زمانی است که خستگی بر انسان عارض می‌شود. تا جایی که اگر این احساس زیاد شود موجب احساس درد می‌شود و به نظر حضرت علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فداه</sup> در تعلیقات بر شرح منظومه حاجی سبزواری (جلد پنجم صفحه ۲۹) این قول دوم مقرون به صواب است.

## تطهیر قوه لامسه (تطهیر ید)

همچنان که اشارت رفت سلطان ظهور قوه لامسه در ید و سر انگشتان انسان می‌باشد، لذا در بخش تطهیر قوه لامسه به ذکر دستور العملی که در باب تطهیر ید وارد شده و به عمل مس ید معروف گشته و مستفاد از کلمه ۲۴ کتاب عرشی هزار و یک کلمه از آثار گرانسنگ حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فداه</sup> است، تبرک می‌جوییم.

صورت دستورالعمل چنین است که در بین الطلوعین روز چهارشنبه و پنجشنبه و جمعه با وضو و طهارت مصحف عزیز یعنی قرآن را می‌گشایی و با **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** و چهارده بار **اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ وَ عَجَلِ فَرَجِهِمْ** افتتاح می‌نمایی، پس از آن انگشتان دست راست را بر سطر سطر سوره مبارکه فاتحه‌الکتاب که **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** نیز جزء آن است می‌کشی، و در هر سطر هنگام مد ید بر آن آیه **( لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ )** <sup>۴۰</sup> را قرائت می‌کنی؛ و پس از اتمام سوره حمد، از اول سوره نبأ - یعنی **عَمَّ يَتَسَاءَلُونَ -** که **بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ** نیز جزء آن است تا آخر قرآن که یک جزء کامل است همین دستور را بجا می‌آوری، و پس از اتمام باز چهارده بار صلوات به صورت فوق می‌فرستی، و

پس از آن آیه ( وَ نُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَ رَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَ لَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا )<sup>۴۱</sup> را تلاوت می‌کنی. و اگر با یک دوره قرآن کامل همین دستور را بجا آوری تأثیر عجیبی خواهد داشت، بدین معنی که در هر روز از روزهای نام برده یک دوره قرآن کامل بدانسان تمام شود نه این که قرآن را در سه روز یاد شده تقسیم کنی. و اگر مدت بین الطلوعین وفا نکند یعنی وقت کم آید و آفتاب مقداری برآید باکی نیست. و اگر با چند جزو قرآن بدین دستور عمل شود هم صحیح است بشرط این که اول آن سوره حمد و آخر آن سوره ناس باشد.

و نیز بدان که اگر این ریاضت را پس از هر چند مدتی تکرار کنی تجدید عهدی بوده و فعل نیکی بشمار می‌آید. و دیگر بدان که در اثنای ریاضت انگشتان دست سخت درد می‌گیرد به طوری که گاهی دست را رمق حرکت نخواهد بود. به تعبیر شریف حضرت استاد علامه در کلمه مذکور، گاه چنان می‌شد که مدتی مدید دست را بر روی قرآن نگاه می‌داشتم تا درد آرام گیرد، و گاهی انگشتانم علاوه بر درد ورم می‌کرد تا پس از چند روزی درد و ورم آرام می‌شد ولی این درد بسیار مزه دارد، و گاهی این درد به دست چپ و دیگر اعضاء سرایت می‌کند. اما آنچه اهمیت دارد آن است که درد مذکور نه تنها موجب طهارت ید است بلکه تمامی اعضای به درد آمده را مطهر می‌کند.

و نیز گفته‌اند که عمل مزبور را تأثیری خاص در مطلق رشته‌های ارثماتیقی و نیز در عزائم و علاج و درمان و استخارت با قرآن و غیر قرآن بوده و موجب گشایش است.

حضرت استاد علامه در انتهای کلمه ۲۴ هزار و یک کلمه به نقل از استادشان آقا سید مهدی قاضی رحمه الله علیه و آن جناب نیز از مرحوم میرزا جعفر جنانی نقل فرموده است: «برای تزکیه الید مس هر سطر دوره قرآن با قرائت **بسم الله الرحمن الرحيم** انجام گیرد. و انگشتر نقره که نقش نگین آن **بسم الله الرحمن الرحيم** باشد، و علاوه بر آن روزی ۷۸۶ بار **بسم الله الرحمن الرحيم** قرائت شود.»

## قوة ذائقة

دومین قوة مدرکه ظاهری قوة ذائقة یا چشایی است، و موضوع آن عصبی است که در جرم زبان فرش شده است و شأن آن ادراک طعوم است به واسطه رطوبت لعابی که خود فاقد طعم است و از خارج متکیف به طعم می‌شود. در حقیقت این رطوبت لعابی واسطه‌ای است برای ادراک طعوم و موضع انبعاث و برانگیخته شدن آن انتهای زبان است که از آلتی به نام «مولد اللعاب» منبعث می‌شود. شرط است که این رطوبت لعابیه بر صرافت خود بوده و فاقد طعم باشد یعنی به طعم دیگری مختلط نباشد، خواه این مختلط وارد خارجی باشد خواه بدنی، زیرا چه بسا ممکن است صفرا غلبه یافته و این رطوبت از صرافت خود خارج شود، لذا مغلوب به صفرا یعنی کسی که صفرا بر او غلبه یافته، عسل را تلخ ادراک می‌کند، اعنی طعم داشتن رطوبت لعابیه مانع از ادراک واقعی طعوم است.

و اما نحوه ادراک طعوم به واسطه رطوبت لعابیه را دو گونه احتمال داده‌اند؛ اول این که اجزای ذی طعم با رطوبت لعابیه اختلاط یافته و در زبان غوص می‌کند تا به عصب ملاقی شود و ادراک طعوم گردد. بنابراین تقدیر، فایده رطوبت لعابیه تسهیل وصول جوهر ذی طعم است به سوی حاسه ذوق.

دوم این که رطوبت لعابیه خود به واسطه مجاورت با اجزای ذی طعم متکیف به طعوم گردد بدون آن که با اجزای ذی طعم اختلاط یابد، پس به تنهایی غوص کرده و مدرک شود. بنابراین تقدیر، محسوس بالحقیقه نفس رطوبت است که متکیف شده نه جرم ذی طعم.

در عین حال منافاتی نیست که ما هر دو طریق را جمع نموده و بگوییم: رطوبت لعابیه هم بدرقه کننده برای تسهیل وصول اجزای غذائیه است و هم مکیف به کیفیت اجزای غذائیه. و این مختار شیخ رئیس در نفس شفا است.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در کتاب شریف نصوص الحکم بر فصوص الحکم می‌فرمایند: «ذائقة قوتی در عصبی است که بر جرم زبان گسترانیده است، تعبیه شده است که شأن آن ادراک طعوم یعنی یافتن مزه‌ها از شیرینی و ترشی و شوری و تلخی و غیرها است. و این ادراک به واسطه رطوبت لعابیه که از لحم غددی که در بیخ زبان است و آن را مولد اللعاب گویند منبعث می‌شود که این رطوبت لعابیه متکیف به کیفیات طعوم می‌شود و به واسطه آن قوة ذائقة می‌چشد. چنان که هوا در شامه واسطه بود این رطوبت لعابیه در ذائقة واسطه است.»<sup>۴۲</sup>



اما آن جا که فرمود: «چنان که هوا در شامه واسطه بود» نحوه وساطت هوا برای استشمام بوها را در بحث قوه شامه به عرض خواهیم رساند.

بزرگانی چون شیخ رئیس بوعلی سینا در نفس شفا، قوه ذائقه را تالی قوه لامسه در اهمیت، و شبیه‌ترین قوا بدان دانسته‌اند، چنان که استاد علامه در تعلیقات خود بر شرح منظومه حاجی سبزواری فرموده‌اند:

### واللمسُ کان اول الحواسِ والذوق تالیة بلا التباس<sup>۴۳</sup>

وجه شباهت قوه ذائقه با لامسه آن است که ذائقه همیشه با لمس نمودن اجزای غذایی، ادراک مزه طعوم می‌کند، اعنی همچنان که لامسه با لمس نمودن، ادراک ملایمت و یا ناملایمت اشیاء می‌کند قوه ذائقه نیز با لمس نمودن ادراک ملایم و ناملایم می‌کند. و وجه مفارقت ذائقه با لامسه آن است که اگر چه ذوق مشروط به لمس است اما صرف لمس نمودن کافی برای ادراک طعوم از ناحیه ذائقه نیست. بلکه قبل از آن حتماً باید اجزای ذی طعم در جرم آلت ذوق به نام زبان به توسط رطوبت عذیم الطعمی که قبول طعوم کند، نفوذ کرده و بدین طریق ادراک مزه طعوم صورت می‌گیرد.

جناب علامه شعرانی رحمة الله علیه در این باره می‌فرماید: «یکی از انواع ادراک جزئی قوه ذائقه است یعنی چشیدن و در سطح زبان پراکنده است و بدان مزه‌ها ادراک می‌شود و مانند قوه لامسه برخورد و تماس طعام با زبان کافی نیست تا مزه را دریابد، اگر طعام گرم یا سرد بر زبان گذارند و خشک باشد بقوه لامسه که در زبان است گرمی و سردی را در می‌یابد اما مزه آن متوقف بر رطوبت آب دهان است بشرط آن که پیشتر آلوده بمزه مانند آن یا ضد آن نباشد چون زبان شیرین درست ادراک شیرینی تازه را نمی‌کند یا اگر به مرض و غیر آن تلخ باشد هم ادراک صحیح نمی‌کند.»<sup>۴۴</sup>

یکی از اشکالاتی که بر واسطه‌گری رطوبت لعابیه برای تأدیه مزه طعوم به رشته‌های عصبی ذکر کرده‌اند این است که چه بسا ما غذاهایی را می‌خوریم که به محض ورود در دهان موجب گلوگیر شدن می‌شوند مانند مازو و حال این که هنوز رطوبت لعابیه با آنها مخلوط نشده است. در جواب می‌گوییم: این اجزاء غذایی در همان زمان کوتاه ابتدا با رطوبت لعابیه مخلوط شده، سپس اثر خود را نمایان می‌کنند.

۱- تعلیقات استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی قدس بر شرح منظومه، ج ۵ ص ۳۲

۲- شرح تجرید الاعتقاد ص ۲۷۱



## انواع طعم‌ها

و اما طعمومی که ذائقه آنها را ادراک می‌کند بدین عبارتند: شیرینی، شوری، تلخی مانند تریاک، ترشی، قبض یا دیش، عفوصت یا گس و گلوگیری (و آن طعمی است که موجب خشک کردن و تکثیف جرم زبان می‌شود و به عبارت دیگر عفوصت طعمی است تلخ و تند که هم زبان را جمع می‌کند و هم تلخ کند بدین سبب بلعیدن آن مشکل می‌شود مانند مازو و سیب کال و بعضی انواع به قبض و عفص هر دو رطوبت دهان را به خود جذب می‌کند از این جهت انسان احساس خشکی می‌کند و گویی به سبب رفتن رطوبات، ذرات دیگر به هم نزدیک و فشرده می‌شود و عفص به آن می‌گویند که احساس فشردگی در باطن و ظاهر زبان هر دو باشد و عامه آن را گس گویند و قبض آن که فشردگی در ظاهر زبان باشد فقط و آن را دیش گویند). تندی و تیزی مانند فلفل، چربی. بی‌طعمی (بی‌مزه آن است که ذرات آن در آب دهان حل نشود مانند آهن و فلزات دیگر و اگر چنان کنند که حل شود و در زبان فرو رود بسا مزه داشته باشد و دور نیست که جسمی حل شود در آب دهان و به زبان فرو رود و مزه نداشته باشد مانند آب و سفیدی تخم مرغ)، و این نه طعم از سه فاعل حرارت و برودت و اعتدال حاصل است در سه قابل لطیف و غلیظ و معتدل، زیرا جسم یا لطیف است یا کثیف یا معتدل و کیفیت فاعله یا حرارت است یا برودت یا اعتدال و هر یک از کیفیات اثری دارد. حرارت در جسم کثیف تلخی می‌آورد و در لطیف تندی و در معتدل شوری. برودت در جسم کثیف عفوصت می‌آورد و در لطیف، ترشی و در معتدل، قبض و اعتدال در لطیف، چربی و در کثیف، شیرینی و در معتدل، بی‌مزگی.

جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم می‌فرماید: «دوم قوت ذائقه است. و این تالی لمس است در عموم مورد و در وغول در ماده و در این که ادراک نمی‌کند مگر ملاصق را و شاید که حاجت به لامسه از برای دفع مضرت اقوی باشد از ذائقه و حاجت به ذائقه برای جلب منفعت اقوی باشد از لامسه، و این قوتی است ساری در عصب مفروش بر جرم لسان و در جوانب و حواشی آن نیز وضعی از آن قوت هست و ناچار است از توسط رطوبت لعابیه که منبعث است از ملعبه.

و آیا توسط به این است که اجزاء لطیفه از صاحب طعم مخلوط شود به آن رطوبت لعابیه و غوص کنند به جرم لسان تا احساس کند قوت طعم اجزا را و آن رطوبت بنابراین بدرقه‌ای باشد از برای تسهیل وصول اجزاء، یا به این که آن رطوبت مکثیف شود به کیفیت اجزاء و خود برساند، و منافاتی میانه دو شق نیست و جمع جائز است و آن رطوبت از مثل طعم مطعوم و ضد آن خالی

است و الا طعوم را به صرافت نرساند مثل رطوبت لعابیه دهن مریض، پس باید هیولویتی داشته باشد و از طعوم تسعه کلاً خالی باشد و از مرکبات آنها.

و طعوم تسعه مشهور است که حاصل می‌شوند از تفاعل فواعل سه‌گانه که حرارت و برودت و معتدل بینهما باشند در قوابل سه‌گانه که لطیف و غلیظ و معتدل بینهما باشند. پس از فعل حرارت در لطیف، حرافت حاصل شود، و از فعل آن در غلیظ مرارت، و از فعل آن در قابل معتدل ملوحت، و از فعل برودت در لطیف، حموضت پدید آید و در غلیظ عفوصت، و در معتدل قبض، و از فعل معتدل میانه حرارت و برودت در لطیف، دسومت آید، و در غلیظ حلاوت، و در معتدل میانه لطیف و غلیظ، تفاهت و بی‌مزگی، و تفاهت دو قسم است یکی آن که هیچ طعمی ندارد در حقیقت، و این عدمیست و دیگری آن که طعمی در حقیقت دارد و از شدت التحام اجزایش احساس نمی‌شود، ولی اگر حل شود طعم آن احساس شود چون مس و آهن و غیرهما و این از طعوم شمرده شده و مسمی به تفاهت گشته و چون حفظ این قاعده بی‌نفع نیست فی نفسها و از برای استعمال کیفیات ادویه و اغذیه نیز، چه یکی از طرق معرفت کیفیات ادویه و اغذیه پیش اطباء ذوق طعم آنهاست ترکیبی به حروف کردیم که:

حل حرافت حغ مرارت شور حم      بل حموضت بغ عفوصت قبض بم  
مل دسم مغ حلو باشد مم تفه      طعم‌ها زین جمله آمد ملتئم

حرف اول از فاعل و دوم از منفعل است اعنی از فعل حرارت در لطیف حرافت آید و از فعل حرارت در غلیظ مرارت و از فعل حرارت در معتدل شوری آه، و طعمهای مرکبه لا تحصی از این تسعه بسیطه ملتئم است.»<sup>۴۵</sup>

تبصره: نکته‌ای که در آخر باید توجه عزیزان را بدان جلب کنیم این است که مذوق در حقیقت آن کیفیت طعمیه‌ای که قائم به جسم ذی طعم است، نیست و نیز مذوق آن کیفیت طعمیه‌ای که قائم به رطوبت لعابیه و یا قائم به جرم زبان است، نیست بلکه مذوق آن صورت ذوقیه‌ای است که قائم به قوه ذائقه نفس می‌باشد، اعنی تمام آلات و ادوات معدند برای این که صورت جزئی‌ای مشابه صورت خارجی در نزد نفس حاصل شود و نهایتاً ادراک صورت گیرد. به عبارت دیگر تمامی حواس ظاهری معدند برای این که نفس صورتی را به مثل آن صورت خارجی در خود انشاء کند و سپس آن صورت

انشاء شده را ادراک کند، در نتیجه محسوس حقیقی آن صورت جزئی‌های است که به واسطه قوه حاسه در ذات نفس حاصل می‌شود. فاغتنم!

## فرق ذوق در لغت با ذوق در اصطلاح عرفان

در این جا سزاوار است متذکر شویم که ذوق در اصطلاح اهل لغت اعنی همان ذوقی که ما اکنون در صدد بیان آنیم غیر از ذوق در اصطلاح اهل عرفان است. زیرا ذوق در میان اهل لغت به معنی چشیدن است اما ذوق در اصطلاح اهل تحقیق به معنی دارا شدن انسان اسمی از اسماء الله تعالی را است بدین معنی که انسان مظهر اسمی از اسماء الهی گردد و بتواند به اذن الله مطابق سلطان آن اسم کار خدایی کند، مثلاً در غیر تصرف کند، چنان که عیسی روح‌الله واجد یعنی ذائق اسم شریف محیی و شافی بود که مرده زنده می‌کرد و اکمه و ابرص را شفا می‌داد. شیخ محی‌الدین عربی در فصوص الحکم و قیصری در شرح آن و مولی صدرا در حکمت متعالیه و همچنین در بسیاری از مسطورات عالیّه، کلمه ذوق را به کار برده‌اند و مرادشان از آن، همین اصطلاح اهل تحقیق است.

از آن جمله عبارت جناب علامه قیصری در شرح فص هودی فصوص الحکم است که به نحو مستوفی ذوق را معنی نموده و فرموده است: «المراد بالذوق ما يجده العالم على سبيل الوجدان و الكشف لا البرهان و الكسب، و لا على طريق الأخذ بالایمان و التقليد فانّ كلاً منهما و ان كان معتبراً بحسب مرتبته لكنّه لا يلحق بمرتبة العلوم الكشفية اذ ليس الخبر كالعیان»<sup>۴۶</sup>

یعنی مراد از ذوق آن چیزی است که عالم بر سبیل وجدان و کشف دارای آن می‌شود و نه فقط به صرف برهان و کسب و نه فقط به طریق اخذ به ایمان و تقلید، زیرا هر یک برهان و کسب و اخذ به ایمان و تقلید اگر چه به حسب مرتبه خود معتبر بوده و لازم است، لکن به مرتبه علوم کشفیه ملحق نمی‌شود، چرا که خبر گرفتن مانند مشاهده نمودن نیست.

به تعبیر دیگر مراد از ذوق آن است که انسان باید هر حقیقت را به لحاظ ادراک خاص عینی آن دریافت نموده و بچشد نه این که فقط به مفاهیم کلی و معانی انتزاعیه آنها علم حصولی پیدا کند. نقطه امتیاز و علت اصلی جدایی حکمت متعالیه از حکمت مشاء و اشراق نیز همین امر می‌باشد. به تعبیر دیگر چون حکمت متعالیه آخوند ملاصدرا، واجد این اصل اساسی بوده تعالی یافته و از حکمت مشاء و اشراق فاصله گرفته است. چرا که حکمت مشاء و اشراق محفوف به یک رشته مفاهیم و معانی کلیه

مشمول بر براهین و ادله عقلی پیرامون ذات و اسماء و صفات الهی است که انسان را از فراگیری آنها جز دانایی مفهومی، استفاده و بهره دیگری نیست. لذا خواجه طوسی در شرح فصل نهم نمط دهم اشارات حکمت متعالیه و حکمت مشاء را چنین تفسیر نموده است که: «انّ الحکمة المشائین حکمة بحیثیه صرفه، و هذه و أمثالها أنما تتمّ مع البحث و النظر بالكشف و الذوق، فالحکمة المشتملة علیها متعالیه بالقیاس الی الاول».

جلسات و محافلی که فقط حاوی بحث و نظر بوده و جز اقتناع نمودن مخاطب، قصد و غرض دیگری را دنبال نمی کنند هرگز نمی توانند انسان ساز بوده و موجب تزکیه آدمی شوند. عمده آن است که انسان در میدان عمل آموخته ها و دانسته های فکری خود را به شهود نشسته و خود مظهر کمالات و حسنات وجودی عالم گردد نه این که به صرف کسب دانایی مفهومی سیراب شده و از رسیدن به مراتب بالاتر امتناع ورزد. اگر چه در سیر علمی حق مقتدا و برهان متبّع است اما سخن آن است که سالک نباید در این سیر توقف نموده و از چشیدن و دارا شدن مفاهیم دانسته شده محروم بماند. به راستی چه بهره ای برده آن کس که می داند جود و سخا از فضائل است اما خود به وقتش بخل می ورزد و از میهمان نمودن دیگران به سفره نعماتش امتناع می ورزد.

جناب ملاصدرا در فصل اول باب نهم چهارم اسفار (صفحه ۱۱۷ ط ۱) آن جا که خواسته خواص انسانی را بر شمرد، پس از نقل چند خاصیت، اشاره به کمال ادراک حصولی نموده و فرموده است: اخص خواص انسانی آن است که او می تواند معانی کلیه مجرد از ماده را تصور نموده و از معلومات حاضر در ذهن تصدیقاً و تصوراً به مجهولات معرفت پیدا کند. این همان معرفت فکری است که از جمله خواص انسانی به شمار می آید و ذکر آن مفصل در بعد خواهد آمد. اما این خاصیت نهایت خاصیت انسان محسوب نمی شود لذا جناب آخوند در ادامه نقل خواص انسانی فرموده است: اخصّ از این خاصیت و تمام خواص انسانی آن است که او می تواند به عالم الهی متصل شده و از ذات خود بریده و باقی به بقای حق شود به طوری که حق چشم و گوش و دست و پایش شده و او متخلّق به اخلاق الهی گردد. عبارت جناب آخوند چنین است: «و منها و هو اخص الخواص بالانسان تصور المعانی الكلية المجردة عن المادة كل التجريد، و التوصل الی معرفة المجهولات تصدیقاً و تصوراً من المعلومات الحاضرة».

و اخص من هذا كله هو اتصال بعض النفوس الانسانية بالعالم الالهي بحيث يغني عن ذاته و يبقى ببقائه و حينئذ يكون الحق سمعه و بصره و يده و رجله و هناك التخلّق باخلاق الله تعالى».

## تطهیر قوه ذائقه (تطهیر زبان)

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در باب تطهیر لسان در رساله عرشی وحدت از دیدگاه عارف و حکیم خود فرموده‌اند: «و به خصوص لسان را دو طهارت است؛ یکی صمت از مالایعنی و دیگر مراعات عدل در آن چه که از آن تعبیر می‌کند که نه به نقص بیان درباره آن جایز باشد و نه وصفش بدانچه که موصوف بدان نیست»

پس از توجه نمودن تام به واجبات و محرماتی که در مورد زبان مطرح است از قبیل پرهیز از کذب و نسبت ناروا به دیگران و نیز انجام امر به معروف و نهی از منکر زبانی در مواضع مضبوطه، به آدابی می‌رسیم که اگر رعایت آنها واجب یا ترک آنها حرام نیست، ولی از جانب اولیای الهی بسیار مذموم به شمار آمده است چرا که باعث تضییع اوقات که سرمایه تجارت است و باعث اشتغال افکار می‌شود.

بدان که هرزه‌گویی و سخنان بیهوده اقسام بی‌نهایت دارد و ضابطه آن این است که تکلم کنی به سخنی که اگر آن را نگویی گناهی بر تو ننویسند و ضرر دنیوی هم به تو نرسد و امر تو معطل و معوق نماند، هر چه از این قبیل گفتار باشد لغو و مالایعنی است. مثل این که برای دوستان خود نقل کنی که در سفر چه دیده‌ای از چه باغهایی گذشته‌ای و از چه نهرها عبور کرده‌ای، چه مردمان دیده‌ای و با چه کسان چه صحبتها نموده‌ای. همه اینها از اموری هستند که ترک آنها نه ضرر دینی دارد و نه ضرر دنیوی و هیچ فایده‌ای در ذکر آنها برای دیگران نیست. پس اگر چه در این گفتار نهایت سعی خود را کنی که مرتکب دروغی نشوی و نیز کم و زیادی در نقل نکنی و نیز در بیان خود، خودستایی و تفاخری منظور نداشته باشی و یا غیبت یا مذمت مخلوقی از مخلوقات خدا را نکنی، باز هم وقت خود را ضایع و عمر خود را تلف نموده‌ای و یا آن که خود را افسرده و تاریک کرده‌ای و این همان مراد حضرت آقا در رساله مذکور است که فرموده‌اند: «طهارت اول زبان، سکوت از مالایعنی است»

اما طهارت دیگر زبان به تعبیر حضرت آقا آن است که در مقام تعریف نمودن از افراد، نه کمتر از آنچه فرد لایق به آن است سخن بگوییم و نه بیشتر از آن، که این هر دو دال بر بی‌طهارتی لسان است. و اما ای عزیز بدان همچنان که سخنان بیهوده و زاید گفتن موجب خسران ابد است همچنین سؤال کردن از چیزی که برای انسان بی‌فایده است مذموم بوده، بلکه مذمت آن بیشتر و مفسده آن شدیدتر است زیرا هم وقت خود را ضایع کرده‌ای و هم وقت رفیق خود را تلف نموده‌ای چرا که با جواب دادن به تو مدتی از وقت او هم گرفته می‌شود، و البته این در جایی است که در جواب آن آفتی نبوده باشد، زیرا سائل در بسیاری از سؤالات بیهوده خود، جواب دهنده را به گناه وا می‌دارد! مثل این که از

کسی بپرسی آیا روزه داری؟ اگر بگوید «بله» و راست بگوید ممکن است به ریا بیفتد و اگر بگوید «نه» دروغ گفته است و اگر سکوت کند به تو اهانت کرده است و از این قبیل است همه سؤالاتی که شخص در جواب دادن به آنها خجالت می‌کشد و شرمگین می‌شود. مثل این که شخصی با دیگری آهسته سخن می‌گوید و تو از او بپرسی فلانی چه در گوشت گفت؟ و یا مثل این که در حال نوشتن است و بپرسی چه می‌نویسی؟ و یا مثل این که در حال آمدن و یا رفتن است و بپرسی از کجا می‌آیی و به کجا می‌روی؟ و از این قبیل سؤالاتی که شخص مانعی از جواب دادن بدانها دارد. مثل این که بپرسی چرا تو ضعف داری و یا لاغر شده‌ای؟ بدتر از همه اینها آن که در نزد مریضی شدت مرض او را بیان کند و بدحالی او را اظهار نماید که همه اینها علاوه بر این که لغو و سخن بی‌فایده است باعث اذیت و گناه دیگران نیز می‌شود.

و مخفی نماند که سبب این سخنان بیهوده و امثال آن یا حرص بر شناختن چیزهای بی‌فایده است یا خوش مشربی کردن تا مردم به صحبت او میل کنند یا گذرانیدن وقت و به سر رسانیدن روز و شب و همه اینها از پستی قوه شهویه و زبونی آن و متابعت هواهای نفسانی است و علاج آن به خاموشی و یا تکلم کردن به سخنانی است که بدانها احتیاج است و فایده‌ای بر آنها مترتب می‌شود.

## واقعہ

نیکو است در این قسمت از کلام به نقل واقعہ‌ای از کامل مکمل، موحد به توحید صمدی قرآنی حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> که در کتاب عرشی انسان در عرف عرفان مضبوط است تبرک جوئیم و به ذکر لطایفی از آن بپردازیم.

در واقعہ ششم کتاب مذکور آمده است: «در سحر شب یکشنبه ۱۲ ج ۱ سنه ۱۳۸۹ هـ ق = ۱۳۴۸/۵/۵ هـ ش، بعد از ادای نافله شب و نافله و فریضه صبح، در اربعینی که ذکر جلاله «الله» را هر روز بعد از نماز صبح به عددی خاص داشتم، بعد از این ذکر به توجه نشستم که ناگهان جذبہ و حالتی دست داد و بدن به طوری به صدا درآمد و می‌لرزید آنچنان صدایی که مثلاً تراکتور روی سنگهای درشت و جاده ناهموار می‌رود، دیدم که جانم از بدنم مفارقت کرد و متصاعد شد ولی در بدنی مثال بدن عالم خواب قرار دارد، تا قدری بالا رفت دیدم در میان خانه‌ای هستم که تیرهای آن همه چوبی و نجاری شده است، ولی من در این خانه مانند پرنده‌ای که در خانه‌ای در بسته گرفتار شده است و به این طرف و آن طرف پرواز می‌کند و راه خروج نمی‌یابد، تخمیناً در



مدّت یک ربع ساعت گرفتار بودم و به این سو و آن سو می‌شتافتم، دیدم در این خانه زندانیم نمی‌توانم به در بروم، سخنی از گوینده‌ای شنیدم و خود او را ندیدم که به من گفت این محبوس بودن بر اثر حرفهای زیاد و بی‌خود تو است، چرا حرفها را نمی‌پایی؟

من در آن حال چندین بار خدای متعال را به پیغمبر خاتم برای نجاتم قسم داده‌ام و به تضرّع و زاری افتادم که ناگهان چشمم به طرف شمال خانه افتاد که دیدم دریچه‌ای که یک شخص آدم بتواند به در رود برویم گشوده شد از آن جا در رفتم، و پس از به در آمدن چندی به سوی مشرق در طیران بودم و دوباره به جانب قبله رهسپار شدم. و هنگامی که از آن حبس رهایی یافتم یعنی از خانه به در آمدم، آن خانه را بسیار بزرگ و مجلّل دیدم که در میان باغی بنا شده است و آن باغ را نهایت نبود و آن را درختهای گوناگون پر از شکوفه سفید بود که در عمرم چنان منظره‌ای ندیدم. و می‌بینم که به اندازه ارتفاع درختها در هوا سیر می‌کنم به گونه‌ای که رویم یعنی مقادیم بدنم همه به سوی آسمان است و پشت به سوی زمین، و به اراده و همت و فرمان خود نشیب و فراز دارم. و بسیار خدای متعالی را به پیغمبر خاتم و همه انبیاء قسم می‌دادم که کشف حقائقی برایم دست دهد، در همین حال به خود آمدم.

آن محبوس بودن چند دقیقه بسیار در من اثر بد گذاشت به گونه‌ای که بدنم خسته و کوفته شده است و سرم و شانه‌هایم همه سخت درد گرفت، و قلبم بشدت می‌زد.

## ذکر شریف سکوت

ای عزیزم این نکته ۳۲۰، از کتابم هزار و یک نکته را جداً حلقه گوش خود قرار ده، و آن این که: «یکی از اهل ولاء که با هم موالات داشتیم در مراقبتی به لقاء «من رأنی فی المنام فقد رأنی فان الشیطان لا یتمثل بی»<sup>۴۷</sup> تشریف حاصل کرده است، از آن جناب صلی‌الله‌علیه‌وآله ذکر خواست، حضرت فرمود: من به شما ذکر سکوت می‌دهم».

تجلیات الهی بر دل هر سالکی که برای خویشتن شناسی چند صباحی را به خود پرداخته و از اغیار چشم بسته است وارد خواهد آمد. اگر چه شکل و شمایل آن برای هر فردی به صورتی خاص است،

اعنی هر فرد بر اساس حالات و ویژگیهای منحصر به فرد خود، به صورتی خاص حقایق را اصطیاد می‌کند، اگر چه صورت دستورالعمل برای همه یکسان بوده باشد.

غرض این که واقعه مذکور همچنان که در صدر آن آمده در ایام اربعین برای حضرتشان رخ داده است، لذا بسیار دور از ذهن می‌نماید که کسی بگوید از آن محبوس بودن چند دقیقه‌ای و از آن سخنی که شنیده شد معلوم می‌شود که حضرت آقا در آن ایام گناهان کبیره یا صغیره‌ای که مربوط به لسان بوده، مرتکب شده‌اند، هرگز چنین نیست زیرا کسی که در اربعین است این مقدار توجه را دارد که نعوذ بالله مرتکب گناهی چون دروغ و تهمت و افتراء نشود. پس باید دقت و ظرافت بیشتری در این واقعه مورد لحاظ قرار گرفته باشد و آن از دو احتمال خارج نیست که احتمال دوم حدس راقم است.

احتمال اول این که مراد صاحب سخن، کلماتی بوده که در غیر موضعش به زبان آمده، یعنی سخنی را که صحیح بود اما نباید آن جا به زبان می‌آمد، به زبان آمده و یا این که سخنی بوده که ضرورتی در بیانش نبوده، اما بیان شده است. لذا حضرتشان مورد خطاب و عتاب آن صدا قرار گرفته‌اند که «این محبوس بودند بر اثر حرفهای زیاد و بیخود توست، چرا حرفها را نمی‌پایی؟» چرا که در طهارت لسان هم فصاحت کلام شرط است و هم بلاغت کلام، و فرق است بین این دو. زیرا فصاحت استعمال کلمات است در مکان خاص خود، اعنی فعل و فاعل و مفعول هر یک در جای خاص خود قرار بگیرند، اما بلاغت استعمال کلمات است به گونه‌ای که منظور متکلم به نحو احسن در خاطر مخاطب منتقل شود. به تعبیر دیگر اگر گوینده طوری کلام را بیان کند که معنی در قلب سامع رسیده و مقصودی که دارد قلب و جان مستمع را مسخر نماید، آن سخن بلیغ است. علمای معانی و بیان در مقام توضیح بلاغت برای مبتدی گویند: «بلاغت ادای کلام است موافق با مقتضای حال. مثلاً مستمع حاضر است برای پذیرفتن کلام متکلم، در این صورت جمله را بی‌تأکید باید ذکر کرد مثلاً گویی «زید آمد» و اگر اندکی در او علامت انکار مستمع مشاهده شد جمله را تأکید کرده، گویی «راستی زید آمد» و اگر انکار مستمع شدیدتر بود گویی که «والله به جان فرزندم زید آمد» و در این صورت این سخن بلیغ است. غرض این که فرق است بین بلاغت و فصاحت و اگر یکی از این دو رعایت نشود، طهارت لسان نیز محفوظ نمانده است.

پس احتمال اول آن که حضرتشان آن ایام، لسان را به ادای کلمات غیر ضروری مشغول نموده‌اند بی آن که مرتکب صغیره یا کبیره‌ای شوند.

احتمال دوم آن است که حضرت آقا در آن ایام، اسرار و حقایق کسب نموده خود را برای افراد نامحرم بیان نموده‌اند و اغیار را بر سر سفره شکارهای خود نشانده‌اند. چرا که در محضر لاهوتیان از



دیدۀ اغیار پنهان شدن و دوری جستن از نامحرمان از واجبات است و هم‌کیشی و معاشرت نمودن با اغیار اگر چه از نزدیکان سببی و نسبی باشند مانع رسیدن انسان به حقایق نظام هستی می‌شود. لذا به نظر حقیر به جهت امر دوم حضرتشان مورد حبس و عتاب قرار گرفته‌اند.

به همین وزن در واقعه هجدهم کتاب مذکور آمده است: «در شب یکشنبه ۱۲ صفر سنه ۱۳۹۸ هـ ق = ۲ بهمن ۱۳۵۶ هـ ش واقعه‌ای در قم برایم پیش آمده است که آن را در بند دوازدهم دفتر دل بدین صورت به نظم درآورده‌ام:

بخوانم از برایت داستانی      که پیش آمد برای من زمانی  
شبی در را بروی خویش بستم      به کنج خانه در فکرت نشستم  
فرو رفتم در آغاز و در انجام      که تا از خود شدم آرام و آرام  
بدیدم با نخ و سوزن لبانم      همی دوزند و سوزد جسم و جانم  
بگفتند این بود کیفر مر آن را      رها سازد به گفتارش زبان را  
چو اندر اختیار تو زیانت      نمی‌باشد بدوزند این لبانت  
از آن حالت چنان بی‌تاب گشتم      که گویی گویی از سیماب گشتم  
ز حال خویش دیدم دوزخی را      چشیدم من عذاب برزخی را

ای عزیز تا دهن بسته نشد دل باز نمی‌شود. در غزلی گفته‌ام<sup>۴۸</sup>:

قفل دهن کلید دل آمد بگفت پیر

حاشا گمان رود که ترا این مقاله چیست

در این حدیث شریف که از غرر احادیث است تأمل و تدبر بفرما<sup>۴۹</sup>:

انّ آدم عليه السلام لما كثر ولده و ولد ولده كانوا يحدّثون عنده و هو ساكت، فقالوا: يا ابا ما لك لا تتكلّم؟ فقال: يا بني ان الله - جلّ جلاله - لما أخرجني من جواره عهد الیّ، و قال: أقلّ كلامك ترجع الی جوارى.»

همانا آدم وقتی که فرزندان و فرزندان فرزندان زیاد شدند نزد او حرف می‌زدند در حالی که آدم ساکت بود، آنان به آدم عرض کردند که چرا سخن نمی‌گویی؟ آدم عليه السلام فرمود: ای فرزندانم همانا

۱- دیوان حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی، ص ۴۸

۲- سفینة البحار، ج ۲، ص ۴۹۳ در ماده «کلم»

خداوند وقتی مرا از جوار خود خارج نمود با من عهد نمود و فرمود که سخن گفتن را کم بنما تا به جوار من برگردی.

یعنی به حضرت آدم ابوالبشر حق متعال ذکر سکوت عطا کرد. پس ای آدمزاده ساکت باش تا بر مشرب پدر باشی.

## قوة شامه

سومین قوة مدرکه ظاهری قوة شامه و بویایی است و موضع آن در عصب زاید شبیه به دو سر پستان است که در منتهای بینی رویده‌اند و به واسطه آنها ادراک روایح از طریق هوای مستنشق صورت می‌گیرد.

قوة بویایی لطیف‌تر از قوة چشایی است چه این که چشایی نیز لطیف‌تر از قوة لامسه است و این سه قوة کثیف‌ترین و غلیظ‌ترین مشاعر ظاهری هستند، یعنی بدون تلاصق و چسبیدن پوست با اشیاء خارجی شم و ذوق و لمس حاصل نمی‌شود.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در بیان این قوه می‌فرمایند: «شم قوه‌ای است که در دو عصب برآمده از مقدم دماغ که شبیه به حلمتی الثدی یعنی مانند دو سر پستان است مرتب شده است که شأن آن ادراک و احساس رائحه است به سبب تلاقی مؤثر که آن به واسطه وصول هوای متکثف به رائحه، به قوة شامه است و وصول هوا به آن از راه بینی است که مجرای اعلائی بینی به دو قسم می‌شود. یک قسم مجرای بزرگ و وسیع است که به طور مورب از اعلا منحدر<sup>۱</sup> می‌شود تا به آخر فضای فم می‌رسد، و در این مجری هوا نفوذ می‌کند و به حنجره و قصبه الرئه می‌رسد؛ و قسم دیگر مجرای است باریک که هوا در آن صعود می‌کند تا به آن دو برآمدگی که قوه شم در آنها نهاده شد می‌رسد و روائح بدین وسیله استشمام می‌گردد.»<sup>۱</sup>

۱- منحدر: سرازیر

۱- نصوص الحکم بر فصوص الحکم، فص ۴۶ ص ۲۶۰

و اما قوم در مورد نحوه ادراک مشمومات اختلاف کرده‌اند؛ جمهور قائل به آن شده‌اند هوایی که بین قوه شامه و جسم بودار قرار دارد متکیف به کیفیت رائحه می‌شود و وقتی هوای متکیف به شامه رسید رائحه ادراک می‌شود. عده‌ای دیگر گفته‌اند سبب ادراک بوها تجزی و انفصال اجزای ذی رائحه است، اعنی اجزاء شیء بودار پس از جدا شدن از جسم با اجزاء هواییه مخلوط شده و آن به قوه شامه می‌رسد و موجب ادراک رائحه می‌گردد. عده‌ای هم گفته‌اند: جسم بودار مستقیماً در قوه شامه موجب انفعال می‌شود بدون این که استحاله‌ای در هوا و یا انفصالی در اجزای ذی رائحه صورت گیرد.

اما حق این است که غیر از قول اخیر، هر دو قول اول و دوم، صحیح و محتمل هستند. اکنون از ذکر ادله هر یک از اقوال احتراز نموده و طالب را به فصل پنجم مقاله سوم نفس شفا و فصل چهارم باب چهارم علم النفس اسفار جلد ۸ و مباحث مشرقیه جلد ۲ صفحه ۲۸۲ ارجاع می‌دهیم.

جناب ملا هادی سبزواری رحمة الله علیه در اسرارالحکم در این باره می‌فرماید: «سیم قوت شامه است و آن قوتی است گذارده شده در زایدتین شبیهتین به سر پستان که رسته‌اند از مقدم دماغ، ادراک می‌کند رایحه هوای مکئیف به کیفیت ذی الرایحه را که واصل است به خیشوم، و خلاف است که ادراک روایح به تکئیف هوا است به کیفیت صاحب رایحه یا به تبخّر و انفصال اجزاء لطیفه از آن صاحب رایحه، و اول اقرب است و جمع جائز است خاصه در بخورات و نحو آن.»<sup>۵۲</sup>

و جناب علامه شعرانی در ترجمه و شرح بر تجرید الاعتقاد می‌فرماید:

«شامه یعنی شنونده بوی، یکی از ادراکات جزئی است و حاجت به آن دارد که هوا از جسم بوی‌دار متأثر گردد و از آن جدا شده، به خیشوم یعنی سوراخ دماغ برسد. قوه شامه در دو زائده دماغ است شبیه سر پستان از پیش دماغ روئیده، نه به سختی عصب است و نه به نرمی دماغ و در بالای سوراخهای دماغ در جوف جمجمه قرار دارد و باید هوای بوی‌ناک بدان رسد تا بوی ادراک شود، و میان اهل تجربه خلاف است که آیا از ذرات و اجزای جسم چیزی جدا و در هوا پراکنده می‌شود مانند کافور و از ذرات کافور به دماغ می‌رسد یا آن که هوای اطراف و جوانب کافور خود متکیف می‌شود و به مجاورت، بوی کافور می‌گیرد و هوا داخل دماغ می‌گردد. و بعضی گفته‌اند به تبخیر و مالش بوی شدید می‌شود باید اجزاء پراکنده شوند و بعضی گفتند به استنشاق از وزن آنها کاسته نمی‌شود نباید اجزاء از آن جدا شود.»<sup>۵۳</sup>

۱- اسرارالحکم با تعلیقه استاد علامه شعرانی، ص ۱۸۹.

۲- ترجمه و شرح بر تجرید الاعتقاد، ص ۲۷۱

همچنان که گفتیم هر یک از دو قول مذکور محتمل می‌باشد و به تعبیر حاجی سبزواری حتی می‌توان بین دو قول جمع نمود و گفت: اجزای شیء بودار از شیء جدا شده و در هوای اطراف شیء پراکنده می‌گردند، هوای اطراف نیز به محض تماس با آن اجزاء، متکیف شده و خود نیز درصدی از آن بو را دارا و حامل می‌شوند. این هوا وقتی داخل دماغ می‌گردد از طریق اعصاب بویایی مورد استشمام قرار می‌گیرد.

## آیا افلاک و کواکب نیز واجد قوه شم هستند؟!

از افلاطون و فیثاغورس و هرمس و غیر ایشان از علمای اقدمین نقل شده که افلاک و کواکب دارای قوه بویایی می‌باشند و در افلاک بوهایی بسیار پاکتر و خوشتر از بوهای مشک و عنبر است که افلاک آنها را استشمام می‌کنند.

اما مشائین این قول را رد کرده و گفته‌اند: در استشمام واسطه‌گری هوا و بخار برای رسانیدن بوی اشیاء شرط است و حال این که در افلاک، هوا و بخاری نیست، پس با فقدان شرط، مشروط نیز که ادراک روایح است مفقود می‌باشد.

اما جناب آخوند در اسفار این وجه مذکور از مشاء را ضعیف شمرده و فرموده: بر اطلاق چنین شرطی برهان عقلی اقامه نشده، یعنی این شرط که برای ادراک روایح، نیاز به وجود هوا و بخار است مربوط به عالم ماده و طبیعت می‌باشد نه مطلق عوالم وجودی.<sup>۴</sup> پس چه بسا ممکن است ادراک روایح در عوالم مافوق ماده مشروط به چنین شرطی نباشد. به تعبیر جناب آخوند از افاضل متأخرین نقل شده که هنگام اتصال به عوالم مافوق ماده در خواب یا بیداری، روایحی خوشبوتر از مشک و عنبر استشمام کرده‌اند در حالی که هیچ نسبتی بین آنچه در نزد ما است و آنچه در آنجاست، نمی‌باشد.

حضرت استاد حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در تعلیقات عرشی خود بر شرح منظومه حاجی سبزواری تحقیقی انیق پیرامون این مسأله دارند، ایشان می‌فرمایند: «آنچه از افلاطون و هرمس و غیر این دو از علمای اقدم، نقل شده کلامی کامل در غایت محکمی است و رد نمودن اتباع مشائین جداً مردود است. و آنچه که این اکابر علما ادراک نموده‌اند و گفته‌اند در حال اتصال به عوالم مافوق ماده

۱- اسفار، ج ۸، ص ۱۶۹: و هذا الوجه ضعیف لان کون الاشتراط به مطلقاً لیس علیه برهان عقلی، و انما یشرط ذلك فی العالم العنصری.

روائی خوشبوتر از مشک و عنبر استشمام کرده‌اند، به مکاشفات روحانی ایشان مربوط است و آن امری است فوق آنچه که ناقلین از اهل ملل و نحل آن را نقل نموده‌اند و امر مکاشفه به مراحل شامخ‌تر از چیزی است که فرد خوابیده در خواب می‌بیند و انسان در سلوک و عروج خود به سوی حقیقت حق متعال، می‌بیند و می‌شنود و استشمام می‌کند چیزهایی را که زبانها از وصف آنها قاصر و اقلام از تحریر آنها عاجز است و نیز مانعی نیست که انسان در معارج سلوکی روحانی خود امور و احوالی را ادراک کند که گویا این امور و احوال از جانب ذات خاصی چون اجرام علویّه منتزع است در حالی که در عالم واقع آن ذات خاص، عاری از آن احوال و اوصاف باشد و ما نیز به فضل پروردگار عالمین امثال این امور منقوله از علمای اقدمین را کره‌ای بعد کره و عالمی بعد عالم مشاهده کردیم و وقتی از آن مشاهده قلبیه و حالت روحانیه انصراف کرده‌ایم و دانسته‌ایم که امر، رفیع‌تر از آنی است که در احوال طبیعیات و شرایط ادراک آنها تفوه کرده‌اند. مگر نمی‌بینی که حکمی از احکام مربوط به مسأله ابصار، با کثرت شقوق آن و اختلاف آرائی که در آن است، در عالم خواب جاری نمی‌شود. پس گمان تو در مورد عالمی که فوق عالم خواب است، چیست؟ و برای ما صحیفه نوریّه‌ای است که به فارسی تحریر شده و انسان در عرف عرفان نامیده شده است که از اصول و امهاتی پیرامون تحریر بیان امثال این مسائل بحث می‌کند.<sup>۵۵</sup>

تبصره: استشمام نمودن روایح از جانب افلاک و واجد بودن قوه شامه مر کواکب را، فرع بر نفس مجرد داشتن ایشان است که در جای خود مبرهن شده است.

## قوه شامه در انسان

و اما در مورد وجود این قوه در انسان باید به عرض برسانیم که اگر چه انسان در بوئیدن، نسبت به حیوانات حیلهمندتر و باهوش‌تر است چرا که او می‌تواند با مالش دادن بوی اشیاء را برانگیزاند بر خلاف غیر انسان از دیگر حیوانات که از چنین شعوری برخوردار نیستند اما در عین حال انسان در قوه خیال خود مثال ثابتی از بوها ندارد. اعنی آن گونه که صورتی خاص از تک‌تک مطعومات و ملموسات گوناگون در ذهن خود دارد، از مشمومات مختلف صورت خاصی که هر یک را از دیگری جدا کند در قوه خیال خود ندارد، لذا نمی‌تواند برای هر بویی رسوم و تعاریف خاصی در نظر بگیرد و به همین خاطر روایح را به یکی از این دو جهت نامگذاری می‌کند: جهت اول جهت موافقت یا مخالفت با طبع

است، اعنی آنچه را که موافق طبع اوست بوی خوب، و آنچه را که مخالف طبع اوست بوی بد می‌داند، بدون این که تصوّر تمایز آنها را در ذهن کرده و یا برای هر یک نامی خاص نهاده باشد.

جهت دوم این است که برای بوها به علت مشاکلتی که با طعوم دارند، اسمی مشتق می‌کند. مثلاً می‌گوید این بوی شیرینی است و آن بوی ترشی، اعنی بوهایی را که عادتاً از شیرینی و یا ترشی برمی‌خیزد به نام همان شیرینی و ترشی می‌خواند و بوهایی را که مقارن با هر طعمی است به همان طعم نسبت می‌دهد و خلاصه به توسط طعوم، بوها را می‌شناسد.

و اما از آنجا که دأب و روش ما در این رساله، بیان نمودن تطهیر هر قوه‌ای پس از تعدید و توضیحی مختصر پیرامون آن قوه است، باید به عرض برسانیم که شرع مقدس الهیّه در مورد تمام حواس ظاهری امر و یا نهی‌هایی در نظر گرفته است. یعنی برای هر یک از قوای ظاهری، واجب و یا حرامی مشخص نموده است، مثلاً برای قوه باصره نهی در نظر گرفته و فرموده دیدن زنان و یا مردان نامحرم حرام است و یا برای قوه سامعه نهی در نظر گرفته و فرموده شنیدن صدای موسیقی لهُو و لعب حرام است و یا برای قوه لامسه امر در نظر گرفته و فرموده هنگام سجده کردن باید هفت جای بدن با زمین تماس حاصل کند و یا برای آن نهی در نظر گرفته و فرموده لمس کردن زن و یا مرد نامحرم حرام است. یکی دیگر از این قوا، قوه بویایی است که شرع مقدس الهیّه در چند مورد انسان را نهی از استشمام نمودن می‌کند:

از آن جمله در گاه احرام حج تمتّع است که عده‌ای از فقهاء قائل به حرمت استشمام بوی گل شده‌اند، اگر چه حرمت استعمال شیء بودار در حین احرام، مورد اتفاق همه فقهاء است و البته فرق است بین استعمال و استشمام روائح. پس مورد اول، موردی است که شارع مقدس طالب ترک استشمام است.

مورد دیگر که آن نیز در هنگام احرام واجب الاطاعة است عکس حالت سابق است بدین معنی که شارع مقدس گرفتن بینی را به جهت جلوگیری از استشمام روائح کریه بر مُحَرِّم حرام نموده است.

مورد دیگر آن که شارع الهیّه، صائم را در هنگام روزه‌داری، نهی از استشمام روائح نموده است که عده‌ای از فقهاء قائل به حرمت آن و عده‌ای دیگر قائل به کراهت آن شده‌اند.

نمونه دیگر در مسأله اعتکاف است که در این مورد هم عده‌ای قائل به حرمت استشمام روائح و عده‌ای قائل به کراهت آن شده‌اند.

غیر از این چند مورد، امر و نهی خاصی در مورد قوه بویایی از ناحیه شارع احکام بیان نشده است و ما نیز کلام را کوتاه کرده و دفتر قوه بویایی را در همین جا خاتمه می‌دهیم.

## قوة سامعه

چهارمین قوه مدرکه ظاهری انسان قوه سامعه و شنوایی است و موضع آن عصب فرس شده بر اندرون صماخ گوش است. انسان به واسطه این قوه، اصوات را که به سبب موج دار شدن هوایی که از کندن و یا کشیدن حاصل می‌شود، ادراک می‌کند و آن بدین طریق است که وقتی جسمی بر جسمی دیگر با فشار کوبیده و یا به سختی از آن جدا می‌شود، هوایی که بین آن دو قرار دارد به سختی فشرده شده و احداث صدایی می‌کند. وقتی تموج چنین هوای فشرده شده‌ای به هوای حبس شده و راکد اندرون صماخ می‌رسد، موجب به حرکت در آمدن آن هوای راکد شده و نهایتاً عصب مفروش بر صماخ ادراک اصوات می‌کند.

پس مراد ما از رسیدن هوای حامل صوت به قوه سامعه، یک هوا نیست که به عینه تموج یافته و متکیف شود و به قوه سامعه برسد بلکه هوای فشرده شده بین قارع و مقروع (کوبنده و کوبیده شده) و یا بین قالع و مقلوع (کشاننده و کشیده شده) که به صوت متکیف است به هوای مجاور رسیده و موجب تموج و تکیف آن به صوت می‌شود، پس تموج و تکیف هوای مجاور نیز به هوای راکد اندرون صماخ رسیده و موجب تموج و تکیف آن هوای راکد می‌شود و بدین ترتیب، قوه سامعه آن را ادراک می‌کند.

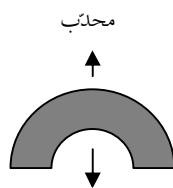
مؤلف روضة القلوب که رساله سیزدهم از چهارده رساله مطبوع است در این باره گوید: «سمع قوتی است مرتب کرده بر عصبه‌ای در درون گوش گسترانیده است و اوست که دریابنده آوازه‌است به توسط هوا. و چون آوازی برآید و هوا منفعل شود از آن آواز، یا مثلاً چیزی بر چیزی افتد هوا در جنبش آید و اجزای هوا بر یکدیگر افتد و همچنین منفعل می‌شود تا بدان هوا رسد که در اندرون گوش ایستاده است آن هوا نیز منفعل می‌شود و آن آواز به خود قبول کند و او نیز در جنبش آید و بر آن پوست افتد که در عصبه درون گوش گسترانیده است همچون طبل از آنجا آوازی برآید قوت سمع دریابد.»<sup>۵۶</sup>

و نیز جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم می‌فرماید:

«چهارم، قوت سامعه است و آن قوتی است در عصب مفروش در مقعر صماخ که ادراک اصوات کند به وصول کیفیت هواء منضغط به آن به سبب تموج هوا که معلول قرع عنیف یا قلع عنیف

باشد به شرط مقاومت مقروع با قارع و مقلوع با قالع، و سبب تأدیه آن است که از قرع یا قلع تموجی در هوا پدید آید شبیه به تموج آب در نزد القاء ثقیلی در آن و تموج و کیفیت معلوله آن از هوا سرایت کند به هوای تالی و همچنین تا به هوای راکد در صماخ تا آن که قوت در عصبه احساس کند.»<sup>۵۷</sup>

اما آنجا که فرمود: «عصب مفروش در مقعر صماخ»، مقعر سطح اندرون چیزی را گویند در مقابل محدب که سطح بیرون چیزی را گویند و در شکل چنین می‌باشد:



جناب حاجی سبزواری در عبارت فوق تموج هوای حاصل از قرع یا قلع را به تموج آب تشبیه نموده‌اند در وقتی که شیئی سنگین درون آب می‌افتد و موجب موج یافتن و گره خوردن آب می‌شود. و اما جناب فخر رازی در مباحث مشرقیه علت ادراک اصوات به واسطه تأدی هوای فشرده شده بین قارع و مقروع را پنج امر بیان نموده و فرموده: «دلیل اول آن این است که اگر سوراخ گوش بسته شود، شنیدن صورت نمی‌گیرد، پس معلوم می‌شود علت ادراک اصوات، آن هوایی است که بین قارع و مقروع منضغط شده و به عصب مفروش بر صماخ رسیده و موجب شنیدن اصوات شده است.

دلیل دوم آن است که وقتی بین گوینده مطلبی با شنونده آن جسم کثیفی فاصله شد، شنیدن یا به سختی صورت می‌گیرد و یا اصلاً صورت نمی‌گیرد.

دلیل سوم این است که وقتی کوبیدن چکش بر سندان از جانب شخصی دیده می‌شود اگر بیننده نزدیک صدا بوده باشد صوت همزمان با مشاهده کوبیدن، شنیده می‌شود و اگر دور باشد شنیدن صدا بعد از زمانی که متناسب با فاصله است، صورت می‌گیرد، معلوم می‌شود این هوای منضغط بین قارع و مقروع است که باید به عصب مفروش بر صماخ برسد تا صدا شنیده شود، لذا اگر فاصله نزدیک بود این هوا زود می‌رسد، و اگر دور بود این هوا دیر می‌رسد.



دلیل چهارم این است که اگر کسی دهانش را بر یک طرف نی دراز بگذارد و طرف دیگرش را بر گوش دیگری نهاده و سپس تکلم نماید، همان شخصی که نی بر گوش اوست می‌شنود و بس و نه دیگر حاضران، و این بخاطر رسیدن هوای منضغط است به گوش آن شخص و امتناع رسیدن هوا به گوشهای دیگران.

دلیل پنجم این است که وقتی وزش باد شدید می‌شود چه بسا صداهای نزدیک را در صورتی که در خلاف جهت باد باشند نمی‌شنویم، اما صداهای دور را در صورتی که در جهت وزش باد باشند می‌شنویم و آن نیست جز به جهت انحراف امواج هوایی که حامل اصوات هستند به سبب وزش باد از گوشه‌ی به گوش دیگر.»

## تعریف ماهیت صوت

و اما مطلبی که اکنون پرداختن به آن واجب است شناختن ماهیت صوت می‌باشد، و این که بدانیم آیا آن همان نفسِ قرع (کوبیدن) و قلع (کشیده شدن) است و یا این که آن حرکت موجیه‌ای است که عارض بر هوا می‌شود و یا این که صوت امر سومی است که از دو امر اول توالد می‌یابد.

اما قرع و قلع صوت نیستند به دو دلیل؛ دلیل اول این که قرع و قلع به توسط رنگ مورد مشاهده چشم قرار می‌گیرند در حالی که هیچ صوتی به توسط رنگ مورد مشاهده قرار نمی‌گیرد، پس معلوم می‌شود که قرع و قلع صوت نیستند بلکه دو سبب برای ایجاد صوت می‌باشند.

دلیل دوم این که گاهی قرع یا قلع بودن شیئی مُحرز است اما صوت داشتن آن مجهول است و یا این که گاهی صوت داشتن شیئی معلوم است اما قرع و قلع بودن آن مجهول است، پس معلوم می‌شود که قرع و قلع غیر از صوت هستند.

و اما حرکت موجیه عارض بر هوا صوت نیست به دو دلیل؛ دلیل اول این که تموج هوا به واسطه قوه لامسه مورد احساس قرار می‌گیرد زیرا چه بسا صوت شدید موجب پاره شدن پرده صماخ می‌گردد و حال این که اصوات هرگز مورد لمس قرار نمی‌گیرند.

دلیل دوم این که چه بسا متموج بودن هوا معلوم باشد اما صوت داشتن آن مجهول باشد و یا بالعکس و حال این که اگر تموج هوا همان صوت بود نباید با احراز یکی، دیگری مجهول می‌ماند.

پس معلوم می‌شود که صوت حقیقتی است که پس از رسیدن هوای متموج به پرده صماخ و عصب مفروش بر آن مورد احساس قرار می‌گیرد.

به دیگر سخن هر یک از شیء مقروع و یا شیء مقلوع و نفسِ قرع و قلع و هوای تموّج یافته و هوای راکد در گوش و آلتِ گوش و عصبهای مفروش بر آن، علل معده‌ای هستند برای نفس تا نفس به وزان آن فعل و انفعالی که در خارج صورت گرفته، صورت صوتیه‌ای در خود انشاء نموده و آن را مورد احساس و ادراک قرار دهد.

## آیا صوت وجود خارجی دارد؟

یکی دیگر از چیزهایی که دانستن آن، ماهیتِ صوت را برایمان روشن می‌کند، تحقیق این مطلب است که آیا صوت شیء موجودی است خارج از گوش که تابع وجود حرکت و تموّج هوایی است که از به هم کوبیده شدن دو شیء حاصل می‌شود و یا این که صوت وجودی در خارج از گوش ندارد بلکه زمانی که آلتِ سمع بدان متأثر شد و هوای راکد در گوش به حرکت درآمد و به عصبِ مفروش بر پرده صماخ رسید آنگاه صوت حادث می‌شود؟

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا رحمة الله علیه این مسأله را در فصل پنجم مقاله دوم فن ششم شفا بیان نموده‌اند و فرموده‌اند: برای رسیدن به جواب این سؤال بر ما واجب است که حقیقتِ حالِ صوت را بشناسیم، پس می‌گوییم: از آن چیزهایی که ما را بر یافتنِ وجودِ خارجیِ صدای شنیده شده کمک می‌کند این است که بگوییم حدوث صدا در پرده صماخ و عدم وجود خارجی آن در بیرون از گوش از دو حال خارج نیست؛ یا این که تموّج هوایی از آن حیث که یک حرکت موجی است مورد احساس سامعه قرار می‌گیرد و یا این که مورد احساسِ سامعه قرار نمی‌گیرد بلکه مورد احساس لامسه قرار می‌گیرد.

اما اگر بگوییم: تموّج هوا مورد احساس سامعه قرار می‌گیرد از دو حال خارج نیست؛ یا این که تموّج هوا اولاً و بالذات مورد احساس سامعه قرار می‌گیرد و یا این که ثانیاً و بالعرض مدرک اوست، اعنی به توسط صوت مورد احساس سامعه قرار می‌گیرد. هر دو امر محال است زیرا اگر قائل به اولیّت احساس تموّج هوا از طریق سامعه شویم باید بگوییم که تموّج هوا به عینه همان صوت است زیرا محسوس اول بودنِ صوت، برای قوه سامعه امری یقینی است و حال این که ما در گذشته عینیّت تموّج هوا با صوت را مورد ابطال قرار دادیم. پس معلوم می‌شود که تموّج هوا محسوس بالذاتِ سامعه نیست.

و نیز اگر قائل به دومیت احساس تموج هوا به توسط صوت برای قوه سامعه شویم، اعنی بگوییم تموج هوا به واسطه صوت مورد احساس سامعه قرار می‌گیرد و محسوس اول برای سامعه، صوت است پس باید بگوییم هر جا صوتی شنیده می‌شود باید تموج داشتن هوا نیز دانسته شود همچنان که هرگاه رنگ شیء مربعی دیده می‌شود، به توسط آن مربع بودن شیء نیز دانسته می‌شود و حال این که هرگز با شنیده شدن صدا، تموج هوا ادراک نمی‌شود. پس معلوم می‌شود که تموج هوا به توسط صوت نیز محسوس سامعه قرار نمی‌گیرد. نتیجه این که تموج هوا به هیچ طریقی نه بالذات و نه بالعرض مورد احساس سامعه قرار نمی‌گیرد.

همچنین در مورد احساس تموج هوا به واسطه قوه لامسه باید به عرض برسانیم اشکالی که پیرامون احساس تموج هوا به واسطه قوه سامعه مطرح شد در مورد احساس تموج هوا به واسطه قوه لامسه نیز مطرح می‌شود. پس باید بگوییم عدم وجود خارجی صوت از گوش و حدوث صدا در محدوده گوش با محال بودن این دو فرض، مورد ابطال قرار می‌گیرد و بدین دلیل استقرایی، قول به خارجیت وجود صوت از گوش اثبات می‌شود، به دیگر سخن باید پذیریم که صوت وجودی در خارج از گوش دارا می‌باشد و چنین نیست که در گوش حادث شود.

و اما برای اثبات نفس خارجیت وجود صوت از گوش آدمی به دلیل دیگری استناد نموده‌اند و فرموده‌اند: اگر صدا در خارج از گوش وجود نداشت ما نباید به محض شنیدن صدا جهت صدور آن را تشخیص می‌دادیم و مثلاً اگر کسی از پشت ما را صدا می‌کرد رو به طرف او می‌نمودیم بلکه همیشه باید دچار خطا و اشتباه شده و برای یافتن صاحب صدا، سر را به هر طرف می‌گردانیدیم. البته این بدان معنی نیست که مراد از وجود خارجی صوت، به عینه همان تموج هوایی است که از به هم کوبیده شدن دو شیء حاصل می‌شود، چرا که در خارج ما جز قرع و قلع و تموجی که از این دو حادث می‌شود چیز دیگری نداریم و چون عدم عینیت صوت با قرع و قلع مُحَرَّر است پس باید بگوییم صوت همان تموج هواست، نه خیر مرادمان از وجود خارجی صوت، عینیت آن با تموج هوا نیست بلکه مرادمان این است که تموج هوایی که از به هم کوبیده شدن دو شیء حاصل است حامل کیفیتی به نام صوت است که پس از رسیدن به سامعه موجب ادراک صدا می‌شود زیرا اگر تموج هوا حامل چنین کیفیتی نبود پس از برخورد آن به حسی چون لامسه نیز باید ادراک صوت و یا جهت صوت انجام می‌گرفت و حال این که حس لامسه هرگز

قادر به تشخیص جهت صدا نیست. پس معلوم می‌شود که تموج هوا حامل کیفیتی است که آن فقط توسط سامعه مورد احساس قرار می‌گیرد. به تعبیر دیگر مراد از خارجیّت وجود صوت از گوش، مسموع بالفعل بودن آن نیست بلکه مراد مسموع بالقوه بودن آن است که صوت کیفیتی عارض بر تموج هوا است نه این که صوت، نفس تموج هوا باشد.

بر همین اساس جناب علامه شعرانی <sup>رحمة الله علیه</sup> در ترجمه و شرح بر تجرید الاعتقاد خواجه طوسی می‌فرمایند:

«گروهی گویند بانگ و آواز در خارج نیست بلکه در گوش شنونده ایجاد می‌شود و مصنف گوید در خارج از حواس ادراک کننده هم موجود است و اگر مقصود آن باشد که بی‌وجود شنونده، در هوا غوغا و هیاهو و بانگ و آواز هست به همان کیفیتی که در گوش ماست، می‌توان گفت قول آن گروه صحیح است که صوت را موجود نمی‌دانند اما اگر مقصود آن باشد که جز قرق و قلع و تموج چیزی در خارج نیست و کار گوش کار قوه لامسه است که فشار موج هوا را می‌پذیرد و تأثر وی از این فشار، صوت زیر یا بم و آهنگ مولم یا لذیذی در گوش پدید می‌آورد، این سخن صحیح نیست زیرا کار گوش غیر کار لامسه است. هرگاه موج گرما یا سرما یا ترشح آب یا ضرب سنگ و امثال آن به جایی از بدن انسان برسد، البته قوه لامسه ادراک نخواهد کرد که سنگ مثلاً از کدام جانب است و از نزدیک است یا دور، پس موج حامل بانگ و آواز که به گوش می‌رسد دارای کیفیتی است به نام صوت با تعیین جهت و فاصله.»<sup>۵۸</sup>

نتیجه کلام این که صوت در خارج از گوش وجود دارد منتهی نه وجود مستقل و جدای از تموج هوا و نه وجودی که به عینه همان تموج هوا باشد بلکه صوت به عنوان کیفیتی که تموج هوا حامل آن است در خارج تحقق دارد.

جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم اختلاف حکما در وجود یا عدم وجود خارجی صوت را چنین بیان نموده است: «و باید دانست که صوت در هوای خارج از صماخ نیز هست و بعضی توهم کرده‌اند که در هوای خارج نیست بلکه آن تموج معلول قرق یا قلع سوق می‌کند تا به هوای مجاور صماخ و تموج هوای صماخ موجب صوت می‌شود و بس، و این باطل است که اگر چنین بودی جهت صوت و قُرب و بُعد آن مدرک نشدی چنان که لامسه ادراک حرارتی می‌کند و

نمی‌رسد که از کدامین جهت آمده است و مبدئش قریب است یا بعید مگر به مشعر دیگر فهمیده شود، چه آن ادراک نمی‌کند مگر موصول به محل خود را.»<sup>۵۹</sup>

### برهان بر تجرّد نفس ناطقه از طریق کیفیت ادراک قُرب و بُعد و جهت اصوات

و اما حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در کتاب شریف «الحجج البالغه علی تجرّد النفس الناطقه» کیفیت ادراک سمعی را یکی از براهین تجرّد نفس ناطقه عنوان نموده‌اند، اعنی تشخیص قُرب و بُعد اصوات را دلیلی روشن بر تجرّد نفس ناطقه شمرده‌اند، همچنین درس هشتاد کتاب عرشی دروس معرفت نفس را بدین استدلال اختصاص نموده‌اند که ما اکنون به نقل قسمتی از آن تبرک می‌جوییم.

ایشان می‌فرمایند: «صوت را مثلاً می‌شنویم، خواه بگوییم که صوت در خارج وجود ندارد و از ملامست هوای متموّج در حسّ سمع حادث می‌شود که تموّج هوا علت قریب و قلع و قرع عنیف، علت بعید حدوث صوت بوده باشد، و خواه گفته شود که در خارج وجود دارد و در این صورت، نفس تموّج را صوت بداند و یا نفس قلع و قرع را، کیف کان می‌پرسیم که صفت قُرب و ä صوت با چه قوه‌ای ادراک می‌شود؟ و شاید همین سؤال در جهت صوت هم پیش بیاید که ادراک جهت صوت، به چه نحو خواهد بود؟ اگر گمان رود که ادراک جهت صوت به سبب هوای متموّج حادث از قرع و قلع، واقع در جانبی می‌شود، در ردّ آن گفته شد که قرع و قلع اگر مثلاً از جانب راست شخصی بوده باشد و گوش راست او کر باشد باز حکم می‌کند که جهت این صوت از جانب راست است با این که از گوش چپ شنید. علاوه این که کار سمع فقط ادراک مسموعات است و لا غیر.

دو صوت متساوی در شدت و ضعف را می‌شنویم و حکم می‌کنیم یکی دور است و دیگری نزدیک و یا دو صوت مختلف در شدت و ضعف را می‌شنویم و حکم می‌کنیم صوت ضعیف نزدیک، و قوی دور است، این دوری و نزدیکی اصوات با چه قوه و به چه نحو ادراک می‌شود و حال این که صفت قُرب و بُعد در نزد سامعه موجود نیستند و آنچه که در نزد او حاضر و ملاصق بدان است همان تموّج هوا است و قلع و قرع مبصرند نه مسموع. دانسته‌ای که مدرک، چه محسوس و چه معقول باید نزد مدرک حاضر باشد و مدرک آن را بیابد و هوای متموّج است که به

صماخ گوش خورده است، نه قُرب و بُعد، پس مدرک قُرب و بُعد چه قوه است و چه نحوه آن را ادراک می‌کند؟... در ابتدا صوت را به عنوان مثال بدین جهت ذکر کرده‌ایم که همین سؤال در مُبصّرات و جز آنها نیز پیش می‌آید. علاوه این که صفاتی که معانی‌اند، انحصار به قُرب و بُعد ندارند بلکه سؤال در مطلق هیئات و مقادیر و ابعاد بین آنها و جهات آنها و جز اینها جاری است. خلاصه دلیل فوق این است که نفس ناطقه بر اثر تجرّد ذاتی خود و ارتباط با بدن که مرتبه نازله اوست، با دیگر اشیاء مادی مجاور و یا غیر مجاور بدن ارتباط پیدا می‌کند و احاطه و سلطه بر آنها پیدا می‌نماید و یک سلسله صفات و معانی که از اشیاء مادی اعتبار و انتزاع می‌شوند ادراک می‌کند که برای حواس ظاهره امکان ندارد آنها را ادراک کنند و اگر نفس مجرد نباشد، ماده متوغّل و متمکّن در مکان و حیّز خاص چگونه بر موجودات دور از خود بلکه نزدیک به خود احاطه می‌یابد و آنها را ادراک می‌کند.»

در عبارت «قلع و قرع عنیف، علت بعید حدوث بوده باشد» قلع و قرع (وصل و فراق) مقید به قید «عنیف» - محکم - شده‌اند و آن بدین خاطر است که مقاومت شرط در حدوث صدا است، اعنی آواز وقتی از برخورد دو جسم برمی‌خیزد که دو جسم با یکدیگر مقاومت کنند مثلاً چوب را اگر با قوت بر آب زنی از آن آوازی برمی‌آید، اما اگر آهسته روی آب گذاری بانگی بر نمی‌خیزد. در عین حال بدان که شرط آواز، سختی دو جسم نیست بلکه شرط آواز بلند، سختی دو جسم است و شرط مطلق آواز، برخورد دو جسم است.

و نیز آن جا که فرمود: مدرک چه محسوس و چه معقول، باید نزد مدرک حاضر باشد و مدرک آن را بیابد» اشاره به مبنای قویمی از حکمت متعالیه به نام اتحاد عاقل و معقول که در کلامی مختصر می‌توان آن را چنین بیان نمود: تمام مدرکات ما خواه محسوس و خواه غیر محسوس باید در حال ادراک نزد مدرک موجود باشند، اعنی مدرک باید مدرک را بیابد تا بتوانیم بگوییم آن را ادراک کرده است. زیرا ادراک یک نحوه یافتن و رسیدن است ولی نه هر یافتنی و رسیدنی، اعنی تا انسان چیزی را در ذات خود نیافته است و بدان نرسیده است بلکه به حقیقت، آن نشده است در واقع آن را نیافته و بدان نرسیده است و دارای آن نیست، اگرچه به توسّع در تعبیر هر چه را که انسان به دست آورده است می‌گویند آن را یافته و بدان رسیده است اما نمی‌توان گفت آن را ادراک کرده است. مثلاً کالایی را بدست آورده است ولی این دارایی ادراک آن نیست. چنین ادراکی که انسان با حفظ عنوان انسان آن را ادراک کرده است، همان علم است که علم و ادراک اگرچه در لفظ مختلفند ولی در معنی متحدند و هر

دو به یک معنی دلالت دارند. پس آنچه را که ذات ما یافته در حقیقت، مدرک ما و علم ما و معلوم بالذات ما است در مقابل معلوم بالعرض. معلوم بالعرض آن شیء خارجی است که نفس به نحوی از انحاء وجودی به واسطه و اعداد قوای حسی بدنها تعلق گرفته است و به وزان آنها علم در صقع نفس حاصل شده است. مثلاً وقتی سنگی را در خارج مشاهده می‌کنیم معلوم بالعرض همان سنگ است که در خارج تحقق عینی دارد و معلوم بالذات آن حقیقتی است که انسان در ذات خود واجد آن است بلکه در حقیقت خود آن است. مثلاً صدای دوستی را می‌شنویم، آنچه را که قوه سامعه ما ادراک کرده است صدایی است که متمایز از دیگر صداهای شنیده شده است لذا انسان چه بسا بدون نگاه کردن، قادر به تشخیص صاحب صدا از صدای شنیده شده می‌باشد و این صدای مسموع، معلوم بالذات ما است و خود صوت خارجی که از تموج هوا حاصل شده است مسموع و معلوم بالعرض ما است که یک نحوه تماس و تعلق و ارتباط از راه گوش به این مسموع بالعرض خارجی حاصل شده است. پس می‌توان گفت تمامی معقولات و معلومات با انسان اتحاد دارند، بدین معنی که هر صورت معقول و معلومی، انشاء شده نفس عاقل است که به وزان صور خارجیة اشیاء ایجاد شده است و هر فرد عاقلی با صور انشاء و ایجاد نموده نفس خود که همان معلومات بالذاتند اتحاد دارد و از هم جدا نیستند.

البته این بدان معنی نیست که هر موجود در خارج معلوم بالعرض انسان باشد، بلکه آن موجود خارجی معلوم بالعرض است که انسان به نحوی از انحاء، و اعداد قوا و آلات ادراکی خود به آن تعلق و ارتباط یابد و به وزان آن صورتی در خود انشاء کند اما اشیایی که نفس به اعداد آلات و قوای خود هیچ ارتباطی بدنها پیدا نکرده است معلوم بالعرض انسان نیستند مثلاً در هنگام تخاطب بسیاری اشیاء هستند که در اطراف ما واقعند و ما هیچ توجهی بدنها نداریم، تا زمانی که بدنها توجه نکرده و صورتی از آنها در خود انشاء ننماییم هیچ کدام آنها معلوم بالعرض انسان نیستند، و فقط یک وجود خارجی‌اند.

غرض این که طبق مبنای اتحاد عاقل و معقول انسان با تمام معقولات و معلومات خود بلکه با تمام مخیلات و محسوسات خود اتحاد وجودی دارد. لازم به ذکر است که این بیان مختصر مستفاد از فرمایشات حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فداه</sup> در درس هشتم دروس معرفت نفس است.

## فرق اطلاق آلت و واسطه بر قوی

در ادامه بحث لازم است نکته لطیفی را متذکر شویم و آن این که اگر به ظرائف و لطائف معانی دو لفظ «آلت» و «واسطه» دست یابیم خواهیم دانست که اطلاق کدامیک بر قوی صحیح‌تر است.

جناب خواجه نصیرالدین طوسی در شرح فصل نوزدهم نمط اول اشارات در فرق میان معنای واسطه و آلت فرموده است: «الآلة هی ما یؤثر الفاعل فی منفعله القریب منه بتوسطه، و الواسطة هی معلول تصیر هی علة لغيره من حیث یقاس الی طرفیه فاحد الطرفين معلولٌ و الآخر علةٌ بعیده و الواسطة علةٌ قریبة.»

توضیح آن این که آلت چیزی است که فاعل بوسیله آن در منفعل قریب خود تأثیر می‌گذارد بدون این که آلت شأنی از شئون وجودی فاعل بوده باشد مانند بیلی که باغبان بوسیله آن زمین را می‌کند. اما واسطه شأنی از شئون فاعل بوده و فاعل علت بعید فعل و واسطه علت قریب فعل به حساب می‌آید. مثلاً زیدی که با دستش خطاطی می‌کند، دست واسطه فعل خطاطی و علت قریب آن و خود زید به عنوان علت بعید آن فعل محسوب می‌شود.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فداء</sup> در کتاب علیینی انسان در عرف عرفان می‌فرماید: «اطلاق آلت بر قوا و محال آنها و بر اعضاء و جوارح به مسامحه و تعبیر به توسع است و تعبیر رسا و شایسته آن واسطه است، چه حکم عالی در واسطه منسحب است. و از وی به دانی افاضه می‌شود زیرا واسطه در سلسله طولی است... بنابراین باید قوا را وسائط دانست نه آلات، چه آلت در حقیقت خارج از هویت ذوالآلة است ولی واسطه شأنی از شئون فاعل است. و مطلبی دقیق در واسطه است که در مقام تنزل حقیقی که از کمون ذات فاعل به مراحل نازل آن فرود می‌آید، صورت و واقعیت آن حقیقت در هر واسطه به اقتضای عالم و مرتبه آن واسطه تحصیل و تحقق می‌یابد، و همچنین چون صعوداً بخواید عروج یابد در هر مرحله و مرتبه واسطه تحقق و تحصیل می‌یابد، به خلاف آلت. نزول معنایی را از مقام روح تا مقام طبیعت و همچنین عروج صورتی را از مرتبت طبیعت تا مقام عرشی روح در نظر بگیر که آن صورت در قوه حاسه و از آن جا در خیال و از آن جا در واهمه و سپس به عاقله در هر مرتبه حکمی دارد که این قوی وسائطند نه آلات.»<sup>۶</sup>

## تطهیر قوه سامعه (تطهیر گوش بلکه تطهیر تمام سرائر انسانی)

و اما تطهیر قوت سامعه پس از ترک نمودن محرّمات این موضع (و آن گوش سپردن به هر صدایی است که انسان را از حالت اعتدال خارج می‌کند) دل سپردن و گوش دادن به حرف استاد راهی است



که هم خود به کمال علمی و عملی رسیده و هم توان تکمیل کردن دیگران را داراست. به تعبیر بزرگان درخت به بستن و پیراستن تربیت می‌شود و ادب می‌پذیرد، حیوان به یوغ و آفسار و مانند آنها و انسان به شنیدن معارف و تحصیل حقایق، به قول عارف رومی:

**جانور فربه شود لیک از علف      آدمی فربه ز عزّ است و شرف**  
**آدمی فربه شود از راه گوش      جانور فربه شود از حلق و نوش**

گوش مجرای وارداتی آدمی برای تقویت او در جهت علمی و عرفان نظری است و انسان با زانو زدن در خدمت فیلسوف حقیقی باید از این مجرا و مجرای چشم، علم فکری را اصطیاد کرده و خود را برای چشیدن و شهود حقایق آماده کند. زیرا علم فکری در سلسله صعودی مقدم بر علم شهودی است اگر چه در سلسله نزولی موخر از آن می‌باشد. بدین معنی که غایت و نهایت سفر سالک، شهود و کشف عینی حقایق و معارف است نه صرف فهم ذهنی آنها، لذا در سلسله نزولی که علت غایی سلوک است علم شهودی مقدم بر علم فکری است و به جهت علم شهودی درس و بحث صورت می‌گیرد.

غرض این که انسان باید گوش و تمامی شئون خود را به استاد راه بسپارد و گویا نرمه گوش هر فردی جای دستی است برای انگشتان استاد تا هر وقت اراده کرد برای تنبیه کشیده و خود، آزاری نبیند. عزیز من! برترین نتیجه کردار و حرکات نفسانی و همچنین هدف تفکرات و دگرگونی‌های نفسانی، بلکه غایت خلقت تمامی موجودات عالم، شناختن حقیقه الحقائق نظام هستی است و برترین دانش که همگی دانشها در خدمت اویند فلسفه یا علم الهی است که در حقیقت سرور همه علوم و معارف و مبداء همه آنها است و همچنین هدف همه حرفه‌ها و صنایع و مدار همگی آنها بوده و دیگر علوم و فنون، کارگران و بندگان او به شمار می‌آیند.

تعلّم علم الهی را استادی باید که خود متّصف به اسماء و اوصاف الهی باشد، نه تنها پا بر شرع مقدس نگذاشته و مرتکب خلاف صغیره و کبیره نگردد بلکه خود در اجرای فرامین شریعت مقدسه پیشرو و سابق بر همه باشد، از حقایقی که بر زبان جاری می‌کند خود نیز چشیده و در خلوت و جلوت دائماً در حضور باشد، ادب مع‌الله را رعایت نموده و هر جا دست تصرف دراز نکند.

ای عزیز! بر تو باد که هر گاه چنین انسانی یافتی بر دامن او چنگ زنی و خود را جسماً و روحاً بدو بسپاری، چرا که قطع این طریق بی هم‌رهی خضر راه میسر نیست. مهم در مقام، دل به صاحب ولایت دادن است که همه برکات زیر سر همین کلمه است و ولایت، فصل انسانیت است که روح ولایت را همان رابطه و اتصال میان ولیّ با خالق او تشکیل می‌دهد.

البته سالک کوی حقیقت باید توجّه داشته باشد که هر چه می‌خواهد باید از جدول وجودی خودش اخذ کند و در صورتی این جدول مجرای فیض حق می‌گردد که اتصال به ولایت ولیّ از اولیاءالله پیدا نماید و خود را تحویل او دهد و در مقابل آن ولیّ چون و چرا نکند، یعنی دل به دلداری و دلبر دهد از آن به بعد هر چه بادا باد. اگر دل به او داده‌ای از آن به بعد غم نداشته باش و در هر گردنه و کُتلی که قرار گرفته‌ای دست بر دامن ولیّ بنه و وجه او را در پیش روی خود ببین.

دل بدست یار دادن کار آسان است نیست

داستان عشق با افسانه یکسان است نیست

سر بیاید داد تا دل درج سرّ حق شود

طالب سرّش ز سر دادن هراسان است نیست

نقد جان آمد بهای اشتراکِ قُرب دوست

نعمت قُربش مگر ای خواجه ارزان است نیست

شبروان را رحمتی کاندر سفرهای شب است

وحشتی از زحمت خار بیابان است نیست

در شرح دفتر دل چنین گفته‌ایم: «اگر دل به ولیّ خدا داده‌ای باید به دلدادگان کوی ولایت نیز دل دهی که محبوب معشوق تو محبوب تو است زیرا که دل صاحب مقام ولایت محور حبّ و بغض تو قرار می‌گیرد. از آن به بعد چون و چرا راه ندارد. زیرا آنچه که ولیّ حق انجام دهد بر اساس اذن تکوینی الهی است و بر مبنای قُرب نوافل بلکه قُرب فرائض، او دست و چشم و گوش حق است که حق تعالی با دست او کار می‌کند با چشم ولیّ خویش می‌بیند و با گوش او می‌شنود. اگر بدین واقعیت وصول یافتی که این شخصیت ولیّ خداست از آن به بعد باید دلداده او شوی و لذا با دل آن ولیّ گرم می‌شوی و صمیمی می‌گردد. اگر بخواهی از تحت ولایت آن ولیّ خدای درآیی، جدایی همان و سقوط همان، لذا در کتاب شریف اصول کافی از جناب امام صادق علیه‌السلام روایت شده است که: «شخصی همراه حضرت عیسی علیه‌السلام بود تا به دریا رسیدند و با حضرت بر روی آب راه می‌رفتند و از دریا می‌گذشتند - این جانی که در آب تصرف می‌کند، این همان جانی است که مرده را زنده می‌کند، و ابراء اکمه و ابرص می‌نماید و جانهای مرده را زنده می‌کند و حیات می‌دهد، و هر کسی که به تعلیم معارف حقّه نفوس را احیاء کند عیسوی مشرب است -

آن شخص که دید بر روی آب مثل زمین هموار عبور می‌کنند، در عین عبور به این فکر افتاد که حضرت چه می‌گوید و چه می‌کند که بر روی دریا این گونه راه می‌رود، دید حضرت می‌گوید: بسم الله، از روی عجب به این گمان افتاد که اگر خودش از تبعیت کامل بیرون آید و مستقلاً بسم الله بگوید مانند حضرت می‌تواند بر آب بگذرد، از کامل بریدن همان و غرق شدن همان، استغاثه به حضرت روح الله نمود، آن جناب نجاتش داد.»

آنچه که مسلم است آن است که باید دل به صاحب ولایت داد تا به مقصود دست یافت لذا در قیامت کبرای نفس ناطقه انسانی هر کسی با امام و مراد خویش محشور می‌گردد. انسان را قابلیت و لیاقتی است که اگر نهال وجودی‌اش را به دست مربیان کامل و بسپارد، و دستورالعمل باغبان دین و نهال پرور و انسان ساز را در متن وجود و شئون زندگی‌اش پیاده کند، آنچنان عروج وجودی و اشتداد روحی پیدا می‌کند که اگر در مقام تمثیل بخواهیم حقیقت آن را بازگو کنیم و نمایش دهیم، شجره طوبی الهی می‌شود که ( **أصلها ثابتٌ و فرعها في السماء تُوتى أكلها كل حين باذن ربّها**)<sup>۶۱</sup>

و در جای دیگر آن گفته‌ایم: «پس ای رفیق بکوش تا به ولایت اولیاء الهی دست یابی که اولیاء الله چون ریشه‌ای دارند که خداست، تو را به سوی او می‌برند و تنها راه رسیدن به توحید همان راه ولایت است که ولایت بر محور توحید است، و لذا ولایت و توحید حصن حصین الهی است که **«كلمة لا اله الا الله حصني فمن دخل حصني امن من عذابي»** و **«ولاية علي بن ابيطالب حصني فمن دخل حصني امن من عذابي»** از ( **انا لله**) در قوس نزول از توحید آمده‌ای و در ( **انا اليه راجعون**) نیز باید به ولایت بدان بررسی که

دو سرِ خطِ حلقهٔ هستی      در حقیقت به هم تو پیوستی

آن که فرمود:

دلت را با دل من آشنا کرد      نه تو کردی نه من کردم خدا کرد

یعنی دوستی بر محور ولایت و توحید است.

عزیزم! باید دل به ولایت مولایت بدهی و به عرض اقدسش همان را تقدیم کنی که مولایم در

ابیات تبری به آن اشارت فرمود:

من کی هَسَمَه که بَووم تر خَواَمَه  
من چی هَسَمَه که بَووم ته فدَامَه  
شه خُوَدَه که اِشَمَه اَتَا گَدَامَه  
ته سایه که مِ سَر دره پادشامَه<sup>۶۲</sup>

و نیز فرمود:

ته تیر که به دل هَنیشتَه چَنَه خَوارَه  
زخمی که تو بَزُوئی چی مزه دارَه  
دشمنِ گرمی نرمی چی ناگَوارَه  
آمی که تَنی کُنَه وَنَه بلارَه<sup>۶۳</sup>»<sup>۶۴</sup>

- ۱- یعنی: من که هستم که بگویم تو را می‌خواهم  
وقتی به خودم می‌نگرم می‌بینم یک گدایم  
۲- یعنی: تیری که تو بر دل نشانی چه نیکوست  
گرمی و نرمی و خوشرویی دشمن ناگوار و دردناک است  
اما دوستی که تندی و خشم بر من می‌کند به‌قربانش می‌روم  
۳- شرح دفتر دل جلد ۲ صفحه ۱۷۹

## قوة باصره

پنجمین قوة مدرکه ظاهری انسان قوة باصره و بینایی است. در میان قوای مدرکه ظاهری انسان بحث از قوة باصره از گستردگی و وسعت خاصی برخوردار می‌باشد به طوری که این بحث در کتاب شریف نفس شفا جناب بوعلی سینا بیشترین صفحات را به خود اختصاص داده است. وجود قوة باصره برای انسان از جمیع حواس پنجگانه ظاهر الزم و اوجب است زیرا بیش از هشتاد درصد اطلاعاتی که از محیط اطراف به دست می‌آوریم از راه چشم است. به تعبیر لطیف علی بن سهل طبری در فردوس الحکمه: «انَّ العینین سراجا البدن»<sup>۶۴</sup> - دو چشم دو چراغ بدنند - حضرت استاد علامه حسن زاده آملی<sup>روحی فده</sup> در رساله تشریح می‌فرماید: «به واسطه شرافتی که چشم را است ایزد تعالی مقرر و جایگاه آن را در بالای اندام انسان قرار داد تا بر اطراف و اکنافش مُشرف باشد و درست دیده‌بانی کند و انسان را از سقوط در مغاکها و وقوع در پرتگاهها و مانند آنها حفظ نماید و از عثور بر شجر و حجر و برخورد بر این و آن باز دارد و نیز او را در محفظه‌ای چند مقرر

داشت که از آفاتِ وقایع و حوادث محفوظ بماند و غشاء مقلّه را بسان شیشه‌ای که بر روی جعبه ساعت تعبیه کنند محیط گردانیده، و ابروان را حافظ، و جفّین - یعنی دو پلک - را به جهت آن حاجب قرار داد که همچو سرپوش در فوق و تحت مقلّه قرار گرفته‌اند تا در زمان حاجت باز، و در غیر ضرورت و لزوم بسته گشته، چشم را از عاهات و عوارض و آسیبها مصون دارد.»

و اما در ابتدا باید دانست که شأنِ قوهٔ باصره، رؤیت الوان و اضواء اشکال می‌باشد و هر چه غیر از رنگ و روشنی است به واسطهٔ رنگ و روشنی مورد رؤیت قرار می‌گیرد، مثلاً جسمی را می‌بینیم که مربع است و سه ذرع است و خوراکی است و یا چیز دیگر، همهٔ اینها به واسطهٔ رنگ و روشنی دیده می‌شود و هیچ یک مستقلاً مورد رؤیت قرار نمی‌گیرند.

و اما نور و رنگ باید با هم باشند تا جسم مورد رؤیت قرار گیرد لذا در کلمهٔ ۲۰۳ هزار و یک کلمه حضرت استاد علامه آمده است: «نه در روشنایی مطلق چیزی دیده می‌شود و نه در تاریکی مطلق؛ بلکه بینایی وقتی دست می‌دهد که روشنایی با سایه همراه باشد، یعنی نور دارای رنگ باشد.»

## موضع قوهٔ باصره

نکتهٔ دیگری که در این جا مطرح می‌شود موضع و جایگاه این قوه است. حضرت استاد علامه حسن‌زادهٔ آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در اثر مؤثر خود به نام نصوص‌الحکم بر فصوص‌الحکم در این باره می‌فرماید: «از دماغ هفت زوج عصب منشعب است و می‌روید. ( سبحان الذی خلق الأزواج کلّها مما تنبت الارض و من انفسهم و مما لا يعلمون) <sup>۶۴</sup>. حامل قوهٔ ابصار، زوج اول از آن ازواج سبعة است و آن یک جفت عصبِ قصیر <sup>۶۵</sup> مجوف <sup>۶۶</sup> کبیر الجرم است که مبداء آن از غور <sup>۶۷</sup> دو بطن مقدّم دماغ است یکی از جانب راست و دیگری از جانب چپ. سپس کم کم به یکدیگر نزدیک می‌شوند که آن عصبِ نابت از جانب یسار، تیامن <sup>۶۸</sup> پیدا می‌کند، و آن عصب نابت از جانب یمین، تیاسر <sup>۶۹</sup> می‌یابد، تا با یکدیگر بر هیأت تقاطعِ صلیبی تلاقی کنند، و تجویف هر دو در این محل تلاقی یکی می‌شود. سپس هر یک از آن دو منعطف می‌شود یعنی برمی‌گردد که رستهٔ از راست، به حدقه راست می‌رسد، و رستهٔ از چپ به حدقهٔ چپ و دهن هر یک از آن دو عصب متّسع <sup>۷۰</sup> می‌شود تا

بر رطوبتی که زجاجیه گویند شامل گردد. و به عبارت دیگر دهن هر یک از آن زوج عصب، فراخ و باز می‌گردد و مایع زجاجیه را که یکی از رطوبات سه‌گانه چشم است فرا می‌گیرد. آن تجویفِ ملتقی، یعنی تجویف محل تلاقی دو عصب مجوف، محل قوه باصره است. و این محل تلاقی را مجمع النور و ملتقی العصبین گویند و اوست که مدرک صور و اشباح اجسام است که در رطوبت منطبع می‌شوند. پس اشباح مبصرات از رطوبت متأدی به تجویف مذکور می‌گردند و از آن جا به حس مشترک. و آن قوه ابصار که نام بردیم روح مصبوب در آن، زوج عصب مجوف است.

و چون ملتقای دو عصب یکی است، شیخ مبصر که در هر دو چشم منطبع می‌شود یکی دیده می‌شود، زیرا که مرئی در آن موضع مشترک یکی می‌شود، یعنی با این که ابصار با دو چشم است مرئی واحد است.<sup>۶۴</sup>

و جناب حاجی سبزواری نیز در این باره می‌فرماید: «پنجم قوت باصره است و آن قوتی است گذارده شده در روح بخاری که در مسمی به مجمع‌النورین و ملتقی العصبین است و آن چنان است که دو عصبه مجوفه رسته‌اند از غور بطنین مقدم دماغ و آن که از طرف راست رسته به جهت چپ رود و آن که از طرف چپ رسته به جهت راست رود تا با هم ملاقات کنند. و در موضع ملاقات تجویف هر دو یکی شود و عرش و سریر قوت باصری آنجاست و بعد از ملاقات آن که از طرف راست آمده به حدقه یمنی آید و آن که از طرف چپ به یسری به حیثیتی که شکل صلیبی پدید آید مثل دو دال که پشت به پشت باشند پس نور به حدقتین از نزد تخت سلطان دحو شود.»<sup>۶۴</sup>

توضیحاً باید به عرض برسانیم که اعصاب اجسام سفید و نرم و قابل انعطاف و صلب در انفصال هستند که فایده خلقت آنها استکمال اعضاء صاحب حس و حرکت بالقوه است زیرا اعصاب در اعضاء افاده حس و حرکت نموده و موجب صدور ادراکات و حرکات و افاعیل از صاحب اعضاء می‌شود و چون مبداء حس و حرکت کل اعضاء مغز است اعصاب آلت مغزند در ایصال آن به سایر اعضاء و ما به الامتیاز حیوان از نبات و جماد، همین حس و حرکت ارادی و تحریک آلی است. و باید دانست همه اعصاب در بدن تو پُر و غیر مجوف‌اند جز دو عصب بینایی که از مغز می‌روید و نیز عصب قضیب که عصب این دو مجوف و تو خالی می‌باشد.

اگر بگویید در صورت تو پر بودن اعصاب چطور می‌شود روح بخاری نفسانی در آنها نفوذ کرده و به اعضاء برسد؟ در جوابتان می‌گوییم: اگر چه اعصاب جوف ندارند ولیکن مسام و دریچه‌های تنگ و ریزی دارند و روح بخاری نفسانی چون جسمی لطیف و قلیل‌المقدار است همان مقدار منفذ او را کفایت می‌کند و نیز رطوبتی که در عصب است که از جوهر مغز بدان رسیده و باعث نرمی و ملایمت آن گشته است همان حامل روح حیوانی است (ذکر روح بخاری و طبیعی و حیوانی و انسانی در بعد خواهد آمد) بدان که اعصاب به اعتبار مبادی خود به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ بعضی از اعصاب از دماغ رسته و بعضی دیگر از نخاع؛ یعنی هر یک مخرجی خاص دارند. حس و حرکت مافوق گردن از سر و صورت و حواس اربعه از بصر و سمع و شَم و ذوق و احشاء باطنیه از اعصاب دماغیه است و حس و حرکت پوست صورت و سایر اعضاء مادون گردن از اعصاب نخاعیه است.

از مغز هفت زوج عصب می‌روید که مجموع آنها چهارده عصب می‌شود. یک جفت از این اعصاب سبعة دماغی، حامل قوه باصره است که محل روئیدن آن گودی و باطن مقدم از بطون دماغ است نزدیک به دو زائده شبیه سر پستان که آلت بوئیدن روائح اند و از آن جا دو عصب عریض بزرگ در حجم و قصیر در طول روئیده، یکی به طرف چپ و دیگری به طرف راست رفته و بدین ترتیب به هم نزدیک می‌شوند. یعنی عصب روئیده از جانب چپ به سمت راست می‌آید و عصب روئیده از جانب راست به سمت چپ می‌آید تا این که در محل پیشانی با هم تقاطع صلیبی می‌کنند.

عده‌ای بر آنند که پس از تقاطع، اعصاب منعطف نمی‌شوند، بدین معنی که عصبی که از جانب راست دماغ رسته به جانب چپ و آن که از جانب چپ دماغ رسته به جانب راست می‌رود اما جناب حاجی سبزواری و حضرت مولی در عبارات فوق برآنند که اعصاب پس از تقاطع انعطاف یافته و عصبی که از جانب راست دماغ رسته به چشم راست و عصبی که از جانب چپ دماغ رسته به چشم چپ می‌آید. وقتی این دو عصب به نزدیک چشم رسیدند ثقبه تجویف هر دو وسیع می‌گردد و محتوی رطوبت جلیدیه که یکی از رطوبات ثلاثه چشم است محتوی می‌گردد. محل قوه باصره، محل تلاقی دو عصب مجوف رسته از دماغ است که آن را ملتقی العصبین یا مجمع النورین گویند. نوری که از هر دو چشم وارد می‌شود در این موضع اجتماع یافته و یکی می‌شود، لذا چشم آن دو را یک چیز بلا تفاوت می‌بیند. و اگر انزعاج و انحرافی واقع شود و هر دو نور به یک دفعه بدان مجمع نرسند یک شیء دو شیء دیده می‌شود، چنانچه چشم احوال یکی را دو می‌بیند.



## رطوبات سه‌گانه و پرده‌های هفتگانه چشم

اگر چه موضوع رساله ما بررسی قوا و شناسایی آنها است و تشریح اعضاء و جوارح که آلات قوای بیرون از موضوع بحث ما است اما به جهت بصیرت دانش آموزان و تفکر نمودن در حقایق نظام هستی که هر یک از موجودات موجب شگفتی هر بخرد سخن شناس است، به ذکر گوشه‌ای از این حقایق که مربوط به طبقات و رطوبات چندگانه چشم است، می‌پردازیم. شاید طالب را رسد که به ساعتی از شب نشسته و در این حقایق گشت و گزاری کرده و به مبداء آنان نزدیکتر شود. اما بدان که از عجائب خلقت وجود هفت پرده و سه رطوبت در چشم است، اعنی هر چشمی مرکب از ده جزء می‌باشد.

آن سه رطوبت عبارتند از: رطوبت بیضیه، رطوبت جلیدیّه، رطوبت زجاجیه. و آن هفت پرده عبارتند از: صلیبیه، مشیمیه، شبکیه، عنکبوتیه، عنیبیه، قرنیه و ملتحمه، که این طبقات هفتگانه و آن رطوبات سه‌گانه از دیر باز در نظم و نثر ارباب قلم مشاهده می‌شده است، چنان که شاعر گفته است:

### کرد آفریدگار تعالی از صنع خویش

چشمت به هفت پرده و سه آب منقسم

صلب و مشیمه شبکیه، زجاجیه و جلید

پس عنکبوت و بیض و عنب قرن و ملتحم

و نیز حافظ شیرین سخن گفته:

اشک حرم نشین نهانخانه مرا زانسوی هفت پرده به بازار می‌کشی

و در دیوان حضرت مولی آمده است:

ز هفتم آسمان غیب بی عیب خدا بینم

گهرها ریخت کامروزم بشد هر دانه خرمنها

### و اما توضیح هر یک از رطوبات سه‌گانه:

رطوبت بیضیه رطوبتی است صاف که در سفیدی و صفا و قوام چون سفیده تخم مرغ است و بعد از عنیبیه و پیش از عنکبوتیه قرار دارد. فایده خلقت آن پیش از رطوبت جلیدیّه آن است که مانع وصول نورهای قوی است تا گرمی بسیار، دفعه به رطوبت جلیدیّه نرسد، بلکه به تدریج بدان برسد تا باعث

اذیت و خشک شدن آن نگردد و نیز بیضیه مانع رسیدن رطوبت جلیدیّه به پرده عنیبّه و مانع متادّی شدن عنیبّه از صلابت و خشونت جلیدیّه است.

رطوبت جلیدیّه رطوبتی است صافی شبیه تگرگ در سفیدی و تیری و به حسب شکل عدس، محدب الطرفین است و نیز شبیه به شبنم منجمد است در صفا و صقالت و تنویر و شکل، لذا از آن جهت که شبیه تگرگ است آن را رطوبت بردیه و از آن جهت که شبیه شبنم منجمد است آن را رطوبت جلیدیّه خوانده‌اند. جلیدیّه میان دو رطوبت بیضیه و زجاجیه واقع است و فائده بودن آن در وسط، شرافت و ریاست آن است، زیرا که روح باصره بالذات بدان تعلق دارد و این که جمیع اجزای چشم برای خدمت و حفاظت آن مخلوق شده‌اند و همگی وقایه‌اند.

بعد از رطوبت جلیدیّه رطوبت زجاجیه است که شبیه زجاج یعنی آبگینه گداخته (شیشه ذوب شده) است در صفا و غلظت و قوام، و دارای رنگی سفید اندک مایل به سرخی و مشتمل بر نصف زیرین جلیدیّه می‌باشد و بعضی آن را ماده سْرِیشی شفاف وصف کرده‌اند. و فائده خلقت آن رسانیدن غذا است به جلیدیّه زیرا استحاله خون به جلیدیّه به طور دفعی ممکن نیست پس نیاز به متوسطی است میان جلیدیّه و خون که آن زجاجیه می‌باشد.

### و اما توضیح طبقات هفتگانه چشم:

ملتحمه، طبقه نخستین است که متصل به هوا است و اطراف قرنیه و ظاهر چشم را فرا گرفته تا هوا به چشم برخورد نکند. آن را ملتحمه خوانده‌اند زیرا التحام طبقات و اتصال سایر اجزاء چشم بدان است. همه اجزاء چشم را پوشانیده مگر قدری از وسط قرنیه را که آن به جهت نفوذ نور مکشوف است. برخی آن را جزء طبقات چشم نشمرده‌اند.

طبقه دوم، قرنیه است و آن طبقه‌ای است صلب و شفاف و بی‌رنگ و مانند قرن که شاخ است برآمده می‌باشد و از چهار پرده بسیار نازک مولف است که آن را «قشور القرنیه» گویند، پرده بیرونی از همه صلب‌تر است برای آن که متصل به ظاهر و آفات است که اگر آفتی به یکی رسد دیگری سالم و قائم مقام آن باشد در حفظ، و آن به منزله قندیل چراغی است برای چراغ نور جلیدیّه که مانع آفات خارجیّه بر آن است. و نیز قرنیه از طبقه عنیبّه که در تحت اوست متلون می‌شود.

طبقه سوم، عنیبّه است که زیر قرنیه واقع است. سطح ظاهر آن صلب، به جهت آن که ملاقی قرنیه است، و سطح باطن آن نرم می‌باشد. فائده‌اش وقایت حدقه است از وصول فضول و امساک بیضیه از تبدّد، چرا که بعد از عنیبّه رطوبت بیضیه قرار دارد. در وسط عنیبّه سوراخی است موسوم به حدقه و آن

سوراخ محاذیِ جلیدیه است که نفوذ نور در آن می‌باشد. طبقه عنبیه چون اقسام الوانِ عَنَب (انگور) در بعضی سوداء (سیاه)، در بعضی زرقاء (کبود) و در بعضی شهلاء (میش چشم) است.

طبقه چهارم عنکبوتیه است که بعد از رطوبت بیضیه است و آن چون تار عنکبوت بسیار رقیق است. عنکبوتیه حایل میان جلیدیه و بیضیه می‌باشد زیرا بیضیه فضلۀ غذای جلیدیه است و ملاقات فضول علی‌الدوام مضرّ است. کمالِ رقتش بدان علت است که مانع خروج و دخولِ نور و شعاع نباشد. بعد از عنکبوتیه رطوبت جلیدیه و بعد از رطوبت جلیدیه رطوبت زجاجیه قرار دارد.

طبقه پنجم شبکیه است که محتوی بر زجاجیه و جلیدیه از خلف و عنکبوتیه از قدام است چون احتواء شبکه بر صید، و از این جهت آن را شبکیه نامیه‌اند. و از هشت پرده ممتاز حاصل شده است، و او تأثیرات ضیائیّه را اخذ کرده، آنها را به عصب بصری منتقل نموده و او نیز به دماغ می‌رساند.

طبقه ششم مشیمیّه است که شبیه مشیمه یعنی بچه‌دان است. چرا که این طبقه مانند اشتمال مشیمه در رحم بر جنین، مشتمل بر شبکیه است. و بعضی گفته‌اند به جهت کثرت عروق و شرائین شبیه مشیمه است. پس مشیمیّه بعد از شبکیه قرار دارد، و فایده آن تغذیه شبکیه است به واسطه آورده‌ای که بسوی آن آمده است. دو سطح مشیمیه از ماده ملون سیاهی که در سطح داخلی بیش از سطح خارجی و در قدام بیش از خلف است پوشیده شده است. مشیمیّه از خلف برای عبور عصب بصری مثقوب است و بعضی برای مشیمیّه سه طبقه قائل شده‌اند.

طبقه هفتم صلبیه است که بعد از مشیمیّه واقع است و ملاقی استخوان چشم می‌باشد. لذا گفته‌اند: صلبیه طبقه‌ای است که قسمت غیر شفاف جزء قشری چشم را تشکیل می‌دهد. از پشت برای عبور عصب بصری سوراخ شده است و از جلو دارای سوراخی است که قرنیه شفاف در آن قرار گرفته است. رنگ آن در بعضی اشخاص سفید کدر و در اطفال کبود است.

در تشریح چشم سخن بسیار است و ما به همین مقدار اشاره اجمالی اکتفاء می‌کنیم تا خواننده را بصیرتی بود و به شمه‌ای از عجائب صنع باری پی برد و بداند که به قول شیخ اجل سعدی:

دیده را فائده آنست که دلبر ببند      ورنه نبیند چه بود فائده بینایی را

و به قول دیگرش:

هر کسی را نتوان گفت که صاحب نظر است

عشقبازی دگر و نفس پرستی دگر است

نه هر آن چشم که بینی که سیاهست و سفید

یا سیاهی و سفیدی بشناسد بصر است

## شرایط ابصار

و اما بدان که برای رؤیت اجسام شرایطی لازم است که فقط با وجود این شرایط می توان اشیاء را مورد ادراک بصری قرار داد و آن شرایط عبارتند از:

۱- مرئی مقابل رائی و یا در حکم مقابل باشد، مانند رؤیت انسان روی خود را در آئینه، یا پشت خود را به تقابل در آئینه.

۲- مرئی زیاد از حد دور نباشد.

۳- مرئی زیاد از حد نزدیک نباشد. به قول شبستری در گلشن راز:

**چو مبصر با بصر نزدیک گردد      ز ادراکش بصر تاریک گردد**

۴- بین بیننده و چیز دیدنی پرده یا چیز دیگری مانع نباشد.

۵- مرئی مضیی باشد یا از خود، مانند رؤیت خورشید و یا از دیگری مانند رؤیت دیوار در روز روشن.

۶- مرئی کثیف باشد، اعنی مانع شعاع بصر از نفوذ در مرئی باشد. پس چیز دیدنی حتماً باید نور را انعکاس دهد و از خود عبور ندهد و برگرداند، زیرا اگر نور را مانند شیشه بسیار تمییز و مانند هوا از خود عبور دهد و آن را هیچ منعکس نکند، دیگر دیده نخواهد شد.

۷- چیز شفاف مانند هوا یا آب میان بیننده و چیز دیدنی فاصله گردد.

حضرت استاد علامه حسن زاده آملی <sup>روحی فداء</sup> در رساله نوریه حول الرؤیه، علت شرط هفتم را با

بیانی شیوا تحریر نموده اند که صورت ترجمه آن چنین است:

«بدان که دلیل بر آن این است: تأثیر نیروهایی که متعلق به اجسام است در شیئی و یا تأثیر پذیری آنها از آن شیء، امکان ندارد مگر با مشارکت وضع و دلیل آن است که اثر گذاری و اثر پذیری امکان ندارد، مگر میان دو چیز که رابطه علی و معلولی میان آنها باشد. و این رابطه میان قوه و ماده، یا موضوع بدنی که متعلق به آن است، ذاتاً محقق است، زیرا این قوه یا علت ذات است و یا علت تشخیص و یا علت کمال. و این رابطه بالعرض میان قوه و آن چیزی که نسبتی وضعی با متعلق آن داشته باشد نیز موجود است، زیرا رابطه وضعی در میان اجسام، همانند رابطه علت و

معلول در میان امور عقلی است. زیرا وضع، خود وجودی مانند وجود جسم و تشخص آن را داراست. حال اگر دو جسم در مجاورت هم باشند، یعنی هر دو متصل به هم باشند، گویا آن دو یک چیز شده‌اند. حال اگر تأثیر خارجی بر یکی از آن دو وارد آید، به دیگری هم سرایت خواهد کرد، همچنان که وقتی بخشی از یک جسم به واسطه آتش گرم می‌شود بخش دیگر هم به واسطه اتصال گرم می‌شود. و همچنان که وقتی سطح یکی از آن دو توسط جسمی نورانی روشن می‌گردد، سطح دیگر هم که وضعش نسبت به سطح اولی مانند وضع سطح اول با آن جسم نورانی است، روشن می‌گردد.

حال ما گفتیم: تأثیر شیء خارجی، نه داخلی؛ زیرا تأثیر شیء داخلی که بوسیله وضع نیست، به مجاور آن چیز سرایت نمی‌کند.

حال که این مطلب روشن گردید، می‌گوییم: احساس، همانند دیدن و دیگر حواس، عبارت است از تأثیر پذیری نیروهای حواس از تأثیر گذارنده جسمانی، و آن هم مطلبی محسوس و خارجی است پس در این جا باید یک رابطه وضعی میان ماده نیروی حواس و آن امر محسوس باشد. و این رابطه به مجرد روبرو قرار گرفتن، ایجاد نمی‌گردد مگر آن که یک جسم ماده میان آنها واسطه گردد. زیرا رابطه‌ای وضعی میان دو جسمی که اتصالی میان آن دو نباشد نیست و طبعاً نسبتی هم میان آن دو نیست و این رابطه یا عقلی است و یا اتصال جسمی. نتیجه می‌گیریم که باید یک جسم که آن دو را به هم وصل کند، وجود داشته باشد.

حال آن جسم اگر جسمی باشد که مانع از عبور نور گردد و سیاه باشد و گرما بپذیرد، خود نمی‌تواند اثر نوری بگذارد، چه رسد به این که بخواهد موجب ارتباط بیننده گردد، یا باعث ارتباط میان جسم نورانی و جسم نور پذیر شود؛ زیرا رابطه میان دو چیز باید همانند آنها باشد، نه چیزی منافی با کار آنها، پس نتیجه می‌گیریم که باید میان بیننده و چیز دیدنی، یک جسم شفاف که مانع نباشد، فاصله گردد تا از یکی از دو اثر، یعنی نور از جسم نورانی به سوی جسم نور پذیر و یا از جسم به سوی چیز دیدنی، مانع نشود و یا شکل چیز دیدنی را به چشم انتقال دهد و شکل آن در چشم نقش بندد. خلاصه اگر میان بیننده و چیز دیدنی، واسطه‌ای شفاف وجود نداشته باشد دیدن امکان ندارد، حال این واسطه یا هوا است یا اتر یا آب و یا غیر آن، و کسی که با این مسأله مخالفت ورزد، از روی عناد مخالفت می‌کند»<sup>۶۴</sup>

در بیان عبارت فوق گوئیم: همچنان که اشاره شد یکی از شرایط ابصار این است که جسم شفافی میان دو رکن دیدن یعنی مبصر و مبصر ارتباط دهد، اعم از این که این جسم شفاف هوا باشد یا آب یا شیء شفاف دیگری چون اتر.

دلیل آن این است که اگر قرار باشد اجسام در شیئی اثر بگذارند و یا از آن شیء اثر بپذیرند باید با مشارکت وضع باشد. زیرا زمانی میان دو چیز تأثیر و تأثر تحقق می‌یابد که رابطه علی و معلولی میان آنها باشد، یعنی همان طور که در امور عقلی زمانی تأثیر و تأثر میان دو شیء صورت می‌گیرد که آن دو شیء نسبت به هم علت و معلول باشند در امور ماده و جسمانی نیز نیازمند به نسبت و رابطه‌ای هستیم به نام وضع. به عبارت دیگر مثل رابطه علیت میان امور معقوله همانند رابطه وضع میان امور محسوسه است.

پس همان طور که رابطه علیت، معلول را برای اثر پذیری از علت آماده می‌کند، رابطه وضع و محاذات نیز جسم متأثر را برای اثر پذیری از مؤثر آماده می‌کند. به طوری که اگر رابطه وضع در بین نبود هیچ شیئی در شیء دیگر اثر نمی‌کرد، چنانچه اگر رابطه علیت هم نبود هیچ علتی را در معلولی تأثیری نبود.

حال که قرار شد در تأثیر اشیاء جسمانی، وضع را واسطه بگیریم، گوئیم که: یکی از آن تأثیرات، ابصار است، چه بگوئیم از چشم نور به اشیاء می‌رسد و یا بگوئیم اشیاء در چشم بیننده منعکس می‌شود. لذا باید در باب ابصار، جسمی را میان مبصر واسطه قرار دهیم تا وضع و اتصال دو رکن ابصار را برقرار کند. و آن جسم لازم است که جسمی شفاف بوده باشد تا مانع از دیدن نگردد، و هم فاصل بین مبصر و مبصر باشد تا اتصال بین آن دو فراهم گردد و اثر یعنی نور (از جسم نورانی به جسم نور پذیرنده یا از چشم به سوی چیز دیدنی) انتقال یابد و شکل آن در چشم نقش بندد.

## کیفیت ابصار

باید دانست که در مورد کیفیت ابصار اقوال گوناگونی مطرح است. حضرت آیت الحق و الیقین، علامه ذوالفنون، آیه‌الله العظمی، مولا حسن زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> جامع معقول و منقول و جامع علم و دین که در آثار ارزشمند خود همواره عصاره معارف حقه الهیه و القانات سبوحیه ربانیه را چون باران رحمت الهی از عرش توحید و ولایت می‌ستاند و بر قلبهای شقیق به کمال مطلق می‌نشانند، در کتاب قیم خود به نام نصوص الحکم بر فصوص الحکم اقوال مختلف در کیفیت ابصار را بیان نموده و آنها را مورد بررسی

قرار داده‌اند. ما در این جا به نقل آن عبارات می‌پردازیم؛ ایشان در فص ۴۴ نصوص الحکم می‌فرمایند: «و نیز بدان که در ابصار به نظری بدوی چند قول است: یکی قول ریاضیین که به خروج شعاع از چشم قائلند. و این شعاع را برخی از ایشان بر هیئت مخروطی می‌دانند که رأس آن نزد مرکز بصر است و قاعده آن بر سطح مبصر. و باز خود این مخروط را بعضی از ایشان مصمت می‌دانند، و بعضی دیگر مرکب از خطوط شعاعیه مستقیم که اطراف آن خطوط در نزد مرکز چشم جمعند، سپس امتداد می‌یابند و بر روی مبصر متفرق می‌شوند، پس آنچه از مبصر را که اطراف این خطوط متفرقه بر وی منطبق شده بصر ادراک می‌کند.

و برخی از ایشان آن شعاع خارج را بر شکل مخروط نمی‌دانند بلکه قائل است که خط شعاعی از چشم خارج می‌شود و چون به مرئی منتهی شد بر سطح آن در غایت سرعت حرکت می‌کند و آن را فرا می‌گیرد و به این حرکتش خیال می‌شود که هیئت آن مخروطی است، چنان که قطره باران در حال نزولش به خط مستقیم خیال می‌گردد، و نقطه‌ای که به سرعت دور می‌زند خط مستدیر مشاهده می‌گردد. و بهترین کتابی که در ابصار بنابر قول ریاضیین تألیف شده است کتاب مناظر و مرایای ابن هیثم بصری مصری متوفی سنه ۴۳۰ هـ است که کمال الدین حسن بن علی فارسی متوفی ۷۱۸ هـ آن را تنقیح کرده است که بتنقیح المناظر اشتهار دارد و در حیدر آباد دکن هند بطبع رسیده است.

و قول دیگر در ابصار قول طبعیین است که قائل به انطباع اند و این قول مختار ارسطو و اتباع وی و شیخ رئیس است چنان که از مبحث نفس طبیعیات شفا معلوم است، و فارابی نیز بر همین عقیدت است و گفتارش در این فص نیز بر همین مبنی است، و دانشمندان طبیعی کنونی بر همین عقیدتند ...

و قول دیگر مذهب طائفه‌ای از حکماء است که گویند: مشفی که بین بصر و مرئی است به کیفیت شعاع بصر متکیف می‌شود و بدین جهت آلت ابصار می‌گردد.

و قول دیگر، مذهب شیخ اشراقی شهاب الدین سهروردی است که گوید: ابصار نه به انطباع است و نه به خروج شعاع، بلکه چون مقابله مستنیر با باصره وقوع یافت، نفس علم اشراقی حضوری به مبصر پیدا می‌کند.



قول دیگر که به قول حاجی صاحب منظومه صدر آراء است رأی صاحب اسفار است که ابصار نه به انطباع است و نه به خروج شعاع، و نه بدان نحو که شیخ اشراقی گفته است بلکه بالاتر و دقیق‌تر از آنها است، بدین بیان: ابصار به انشاء صورت مماثل با مبصر از عالم ملکوت نفسانی است که آن صورت مبصر مجرد از ماده خارجی به انشاء نفس است یعنی نفس اقتدار بر انشاء صورت به اذن الله دارد که منشی آن صورت است و صورت منشأ او که در نزد نفس حاضر و قائم به نفس به نحو قیام فعل به فاعلش است نه به نحو قیام مقبول به قابلش.

خلاصه این که ابصار به خلاقیت نفس است که نفس صورت مماثل و مشابه مبصر را در صقع عالم خود ایجاد می‌کند و این صورت مبصر، معلول نفس باذن الله تعالی است و قائم به نفس است چون قیام معلول به علتش و ظلّ به ذی ظلّ. بلکه علم که عبارت اخرای ادراک است مطلقاً چه ادراک بصری و چه غیر آن، خود از شئون و اطوار وجودی نفس است، نه این که نفس محل قابل برای پذیرفتن صورت مبصر باشد مثلاً مانند پذیرفتن موم نقش خاتم را.

پس نظر شریف صاحب اسفار در ابصار این است که محسوس هر قوه حاسه همان صورت ادراکیه مفارق از ماده است که قائم به گوهر نفس است زیرا که در طول نفس و معلول و منشأ اوست، قیامی که مانند قیام اعیان موجودات خارجی به واجب تعالی، «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، نه این که محسوس آن صورت مادی جسمانی باشد زیرا که آن صورت خارج، محسوس بالقوه است و آنی که محسوس بالفعل نفس است، صورت وجودی ادراک شده است که در مرتبه و درجه وجود حاس که از شئون نفس است قرار گرفته است زیرا که حاس با محسوس بر حکم تضایف و تکافی باید در رتبه و درجه وجودی باشند که در این مقام اتحاد حاس به محسوس ثابت می‌گردد بلکه مطلقاً مدرک با مدرک متحد است، اعنی حاس با محسوس و متوهّم با متوهّم و متخیّل با متخیّل و عاقل با معقول متحد است.

و با این که صور علمیه محسوسه از منشئات نفس است، در ابصار شروط رؤیت ادراک باید به وقوع رسد زیرا که آن شروط معدّات نفس‌اند که به تهیه شدن آنها نفس صورتی مماثل مبصر ایجاد می‌کند و مسائل و براهین ریاضی همه صحیح‌اند ولی منشی در آن احوال نفس است.

و در مباحث سالفه دانستی که علم نفس به این گونه امور که مادون اوست و بر آنها قاهر است به خلاقیت اوست که نفس ذاتاً و صفةً و فعلاً مشابه باری خود جلّ و علا است و اقتدار بر

ایجاد صور اشیاء مجردة و ماده دارد، زیرا که نفس از سنخ ملکوت و عالم قدرت و سطوت است و ملکوتیان را اقتدار بر ابداع صور عقلیه قائمه بذاتشان، و بر تکوین صور کونیة قائمه به مواد است.

علم نفس به محسوسات چه ظاهری و چه باطنی به خلاقیت و انشاء او به اذن الله تعالی است که نفس مظهر بر هیأت اسم فاعلی است، لذا صور علمیه جزئیة از محسوسات و متخیلات قائم به نفس اند به نحو قیام فعل به فاعل و این صور علمیه جزئیة و حوادث مثالیة انشائیة اند که نفس آنها را در عالم مثال اصغر صقع ذات خود که خیال متصل است انشاء کرده است نه در عالم خیال اعظم منفصل ...»<sup>۶۴</sup>

حکیم سبزواری در حکمت منظومه آراء یاد شده در کیفیت ابصار را چنین به نظم در آورده است:

قد قیل الابصار بالانطباع و قیل بالخارج من شعاع

گفته شده دیدن با نقش بستن است و گفته شده که با شعاع خارج شدن است.

مضطرب الاخر أو مخروطی مصمت او ألف من خطوط

حال یا آخر این شعاع در حال گردش است و یا به شکل مخروط میان پُر و یا تشکیل شده از خطوط بسیار است.

لدى الجليديّة رأسه ثبت قاعدة منه على المرئى حوت

که رأس آن در مرکز چشم قرار دارد و قاعده آن بر روی چیز دیدنی قرار گرفته

تکيّف المشف باستحالة بکيف ضوء العين بعض قاله

و با تغییر یافتن چیزی دیدنی به یک نور و صورت جدیدی در نزد چشم که نظر بعضی است.

و بانتساب النفس و الاشراق منها الخارج لدى الاشراقى

و با نسبت پیدا کردن نفس و اشراقِ نفس بر چیز دیدنی که نظر شیخ اشراق است.

و صدر الآراء هو رأى الصدر فهو يجعل النفس رأياً يدرى

وبهترین نظر، نظر صدرالمتألهین است که او می گوید: نفس انسان می بیند

للعضو اعداد افاضة الصور قامت قیاماً عنه کالذی استتر

ولی عضو شرایط دیدن را برای افاضه صورتها مهیا می سازد و این صورتها قوامشان به نفس بیننده

است

در میان اقوال به ظاهر متفاوت باب کیفیت ابصار، قول جناب صدرالمتألهین از شأن و منزلت خاصی برخوردار است و آن هم چنان که در عبارت حضرت مولی تبیین گشت این است که حضرت صدرالمتألهین در کیفیت ابصار مانند سایر مدرکات نفس، به خلاقیت نفس ناطقه، قایل است، اعنی هرگاه شرایط ابصار موجود باشد، از قبیل نور بصر و نور خارج و قرب و بُعد مناسب و غلظت جسم مرئی و شرایط دیگر، در آن حال نفس قدرت آن دارد که صورتی طبق صورت مرئی در خود خلق کند و مرئی حقیقی انسان، در حقیقت در عالم نفس موجود است نه در خارج، منتهای امر چون مبصر نفسانی کاملاً شبیه مبصر خارجی است، انسان بین مبصر بالذات، که در عالم نفس اوست و مبصر بالعرض که در عالم خارج است، فرق نمی‌گذارد و مبصر مخلوق نفس خود را مبصر خارجی می‌پندارد. چنان که حضرت ملاصدرا در ادراکات دیگر نفس هم به خلاقیت و به تجلی و اشراق نفس قائل است یعنی او عالم خارج را مدرک بالعرض نفس می‌داند و عالم نفس و هر چه به خلاقیت و اشراق نفس در آن موجود است را مدرک بالذات که نفس آن را به علم حضوری اشراقی ادراک می‌کند می‌داند.

## جمع آرای در باب ابصار

اما حقیقت آن است که طبق فرمایش حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی فداء</sup> در نکته ۸۰۹ کتاب عرشی هزار و یک نکته، با غور در کلام محققانه چند تن از اعظام فن معلوم می‌گردد که اختلاف و تغایر بین آراء گوناگون در کیفیت ابصار مرتفع است و برگشت قول همه آنها یکی است و اختلاف آراء در ابصار بدان تفصیل که گفته آمد نادرست است و روشن می‌گردد که کلمات محققانه آن اعظام فن سبب حدس و ارتقاء و جهش علمی صاحب اسفار در ابصار و دیگر ادراکات گردیده است. یکی از آن کلمات، تعلیقه‌ای بسیار محققانه بر حاشیه صفحه ۱۶۳ نفس شفا (با تصحیح استاد علامه حسن‌زاده آملی) است که بی امضاء می‌باشد و به تعبیر جناب میرزا ابوالحسن شعرانی<sup>قدس سره</sup> این حواشی از میرزا حسن کرمانشاهی است و آن این که: «اعلم ان الابصار بخروج الشعاع لکن لا عن الرئی بل عن المرئی، و ظنی ان اعتقاد المتقدمین کان كذلك، ولكن لما اطلقوا القول و قالوا: ان الابصار بخروج الشعاع و لم يتقيدوا بخروجه عن المرئی توهم ان مرادهم خروج الشعاع عن الرئی، و لما کان كذلك فالاعتراضات التي اوردت على خروج الشعاع كلها مندفة.

و اعلم أيضاً أن القائلين بالانطباع أيضاً مذهبهم عين هذا المذهب لأن الضوء الخارج عن المرئي الحاصل لصورة المرئي إذا انطبع في البصر يتحقق الابصار، فالمذهبان يرجعان الى أمر واحد. قال ابن هيثم في المناظر و المرايا في الفصل السادس من المقالة الأولى: قد يتبين مما تقدم أن ضوء الاجسام المضيئة تصدر الى كل جهة تقابلها فاذا قابلت البصر وردت الاضواء الى سطح البصر و قد علم من خاصية الضوء تأثيره في البصر فأخلق أن يكون ادراكه للأضوا بما يرد منها اليه و تبين أن صورة لون الأجسام يصحب الضوء دائماً ممازجةً له»

يعني اين كه بدان ابصار به خارج شدن شعاع است لكن نه از بيننده بلکه از چیز دیدنی، و گمان من اين است كه اعتقاد متقدمين نیز چنین بوده و لكن چون به طور اطلاق گفتند كه ابصار به خروج شعاع است و قيد نکردند كه به خروج شعاع از چیز دیدنی است، پیشینیان گمان کردند كه مراد ایشان خروج شعاع از بیننده است. و چون چنین است پس همهٔ اعتراضاتی كه بر خروج شعاع وارد شده مندفع می‌باشد. و نیز بدان كه قائلین به انطباع نیز مذهبشان عين اين مذهب است یعنی آنها هم معتقد به خروج شعاع از چیز دیدنی هستند زیرا نوری كه از چیز دیدنی خارج می‌شود و برای صورت بیننده حاصل می‌گردد، زمانیكه در چشم منطبع شد ابصار تحقق می‌یابد پس مأل گفتار هر دو یکی است. ابن هيثم در مناظر و مرايا چون دیگر دانشمندان ریاضی قائل به خروج شعاع است، و لیکن در چندین جای آن کتاب تصریح کرده است كه ابصار به خروج شعاع و ضوء از مرئی به سوی رائی است. از آن جمله در فصل ششم مقاله اولی فرموده: «از مباحثی كه گذشت روشن شد كه نورهای اجسام نورانی به هر جهتی كه مقابل آن اجسام باشد صادر می‌شود، پس زمانی كه چشم مقابل آن اجسام قرار می‌گیرد نورها وارد سطح بصر می‌شود و قبلاً دانستی كه از خاصیت نور. تأثیر نمودن آن در چشم است، پس بدین ترتیب چشم نورهایی را كه وارد در بصر شده ادراك می‌کند، و نیز روشن شد كه صورت رنگ اجسام دائماً با نور آنها همراه و آمیخته است.»

و نیز تعلیقهٔ بی امضای دیگری بر حاشیهٔ صفحهٔ ۱۸۲ نفس شفا آمده است بدین عبارت: «اعلم ان الابصار ليس بخروج الشعاع و لا بالتكيف و لا بالانطباع بل اذا اجتمع شرايط الابصار يحصل للنفس علم جزئی بالمبصر علی سبيل الحضور و المشاهدة من طريق البصر كما ذهب اليه جماعة من حکماء الاسلام و ليس مقصد افلاطون و ارسطو و اشباههما أيضاً من القدماء الا هذا المعنى كما قاله المعلم الثاني الا ان هذا العلم لما كان حصوله بتعلق نور النفس و شعاعها من طريق البصر لشيء خارج منه بتوسط الهواء عبر عنه

قوم بخروج الشعاع من البصر و بتكیّف الهواء و لما كان انما يحصل للنفس و ينكشف بهذا الوجه من طريق البصر شبح المرئی و ظاهره دون باطنه و كنهه، عبّر عنه آخرون بحصول الشبح كما هو رأيهم و دأبهم فی التعبير عن اكثر مقاصدهم و تفسير معاظم مطالبهم، لكنه خفی على اكثر الناس ذلك لقصور بصائرهم فضلوا انفسهم و اضلوا كثيراً و نسبوا الى العلماء منكرًا من القول و زوراً. نقل من ازهار الحكم.»

یعنی بدان که ابصار نه به خروج شعاع است و نه به تكیّف و انطباع، بلکه وقتی شرایط ابصار جمع گردید از طریق چشم برای نفس علم جزئی به مبصر بر سبیل حضور و مشاهده حاصل می‌شود، همچنان که جماعتی از حکماء اسلام بدین رأی معتقد شده‌اند و افلاطون و ارسطو و امثال آن دو از قدما جز این معنی را قصد نکرده‌اند، همچنان که معلم ثانی بدان اعتراف نموده است مگر این که چون حصول این علم به تعلق نور نفس و شعاع نفس از طریق بصر به شیء خارجی است به توسط هوا، قوم از آن تعبیر به خروج شعاع از بصر و تعبیر به تكیّف هوا نموده‌اند، و چون بدین طریق برای نفس از طریق بصر شبح مرئی و ظاهر مرئی حاصل و مکشوف می‌شود نه باطن و کنه مرئی، قوم دیگر از آن تعبیر به حصول شبح نموده‌اند همچنان که چنین تعبیراتی دأب و روش ایشان است در اكثر مقاصد و در تفسیر بیشتر مطالبشان، لکن این امر بر بیشتر مردم مخفی مانده به جهت قصور بصائرشان، پس گمراه شدند و بسیاری دیگر را گمراه نمودند و به علماء نسبت دروغ و زور دادند.

با توضیحات ایراد شده معلوم می‌گردد که مراد قائل از آن که فرمود: «ابصار نه به خروج شعاع است» خروج شعاع از رائی به مرئی است و الأحق این است که در ابصار شعاع از مرئی به رائی خارج می‌شود. چنان که حضرت مولی در تعلیقات خود بر جلد ۵ منظومه صفحه ۴۰ بدان قائل شده و فرموده‌اند: «والغرض أنّی قائلٌ فی الابصار بخروج الشعاع لكن لاعن الرائی بل عن المرئی، أعنی الابصار بخروج الشعاع و الضوء عن المرئی واصلًا الى الرائی كما حکم به ابن هیثم و الفارابی، و التعلیقات الآتیة منّا فی الابصار لو كانت علی خلاف ما أشرنا الیه فأنما هی فی بیان عبارة الكتاب و ایضاحها فقط لا أنّها مما اعتقد بها.»

کیف کان مفاد این حکم محکم این است که مراد متقدمین از خروج شعاع، خروج شعاع از مرئی مستضی است نه خروج شعاع از بصر، جز این که چون به اطلاق گفته‌اند «خروج شعاع» و قید نکرده‌اند که از رائی یا مرئی «یعنی از بصر یا مبصر» این اطلاق سبب شده است که ذهن به خروج شعاع از بصر تبادر کرده است، آنگاه این همه اختلاف آراء در ابصار پیش آمده است، و قائلان به انطباع نیز نظرشان همین است و در واقع تنافی منتفی است.

در تایید نظر شریف تعلیقۀ مذکور گوئیم که مرحوم علامه شیخ بهائی در اوایل مجلد سوم کشکول (ط ۱ - صفحه ۲۶۲) فرماید: «فائیلین به انعکاس و انطباع در باب رؤیت، انعکاس و انطباع حقیقی را اراده نمی‌کنند. معلم دوم ابونصر فارابی در رساله جمع بین دو رأی افلاطون و ارسطاطالیس فرموده که غرض هر یک از آن دو تنبیه بر این حالت ادراکیه و ضبط آن به نحوی از تشبیه بوده است نه این که حقیقت خروج شعاع و حقیقت انطباع را قصد کرده باشند و همانا مضطر به اطلاق این دو لفظ شدند به جهت ضیق عبارت.»

در کلامی دیگر می‌توان گفت: همه آراء نقل شده با کلام ملاصدرا نیز مطابقت دارد بدین صورت که آراء قوم در حقیقت ناظر به مقدمات و شرایط ابصار دارد و حکیم ملاصدرا نظر به حقیقت آن نموده است.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در ادامه نکتۀ ۸۰۱ هزار و یک نکتۀ می‌فرماید: «بسیاری از آراء مختلفه رائج و دائر در زبر ارباب معقول نظیری همین اختلاف در ابصار است که در واقع اختلاف منتفی است. ما را بر این دعوی، شاهد و بینۀ بسیار است. باید در جمع آراء و بیان وجه جمع، رساله یا کتابی نوشت (لعل الله یحدث بعد ذلک أمراً).»

## تبصره

و اما باید دانست که تمامی مباحث و مسائلی که پیرامون ابصار مطرح است فقط اختصاص به نشئه طبیعی انسان دارد و هیچکدام از آنها در عوالم مافوق طبیعت از خیال گرفته تا عوالم مافوق عقل، مطرح نمی‌شود، بلکه در عالم خواب و مافوق آن ابصار به وجه اتم تحقق می‌یابد بدون حصول شرایط مذکور و هکذا فی سائر الحواس. و به عنوان مثال در ابصار طبیعی عدم بُعد مفرط یا عدم حاجب بین رائی و مرئی شرط است اما در ابصار مثالی و فوق مثالی دیگر این شرایط و شرایطی از این قبیل وجود ندارد و چه بسا فرد با وجود فاصله بسیاری تا شیء مرئی و یا با وجود موانع بسیاری بین رائی و مرئی، آن را مورد رؤیت قرار دهد. حضرت مولی در کتاب عرشی نصوص الحکم بر فصوص الحکم این مطلب را چنین بیان نموده‌اند: «تبصره: این همه مباحث سنگین و سهمگین ابصار و دیگر حواس ظاهر که قسمتی معظم از کتب عقلی و ریاضی را حائزند، همگی اختصاص به این نشأت شهادت مطلقه دارند که حتی در عالم منام هیچ یک از آن اسباب و شرایط در انواع احساس دخیل نیستند



تا چه رسد به عوالم بالاتر، فاقراً وارقه و تبصر. پس بدان که انسان را در هر یک از عالم شأنی خاص است و احوال و ادراکات او همه در طول یکدیگرند و تفاوت به کمال و نقص است.<sup>۶۴</sup>»

## تطهیر قوه باصره

قبلاً دانستیم که تطهیر هر قوه‌ای به پاک داشتن و مراقبت نمودن از آلات آن قوا است پس برای تطهیر قوه باصره نیز باید چشم خود را بپاییم تا با نگاه بی‌مورد، نفس را از حالت اعتدال خارج ننموده و مانع از پرواز آن به عوالم مافوق نگردیم. لذا باید دستورات شرع مقدس را نصب العین خود قرار داده و کاملاً مطیع آن بوده باشیم. از جمله این که؛ چشم را از نگاههای هرزه باز داشته، اگر صاحب چشم، مرد است دیده از زن نامحرم بسته و اگر زن است دیده از مرد نامحرم بسته و بر نگاه خود عقل را حاکم سازد که در غیر این صورت نگاه او نگاه حیوانی بوده و امتیازی با دیگر حیوانات نخواهد داشت، همچنین غیر از ترک محرمات در این موضع می‌بایست از نگاههای بیهوده و نابجا احتراز نماید از جمله این که در جلد اول کتاب شرح مراتب طهارت به عرض رسید که پس از ورود به منزل دیگران نگاه را به در و دیوار خانه نگرداند تا عکسها و نوشته‌های بر آن را ببیند و یا بخواند و یا این که چشم به دست دیگران ندوزد تا ببیند آنها چه بر روی کاغذ می‌نویسند و یا این که حین عبوری از جلوی درب خانه‌ای اگر درب باز است به درون آن نگاه نکند و یا این که در بیلاقات که عموماً دیوار خانه‌ها کوتاه است و یا این که اصلاً دیواری ندارند چشم به خانه‌های مردم ندوزد تا ببیند مردم در خانه‌های خود به چه کاری مشغولند و خلاصه این که دیده را بر هر چه زائد بر فهم و ادراک عقلانی است ببندد و بدین طریق نفس را برای اصطیاد حقایق علوی آماده می‌سازد.

## اطلاق سمع و بصر بر باری تعالی

طبق فرمایش حضرت مولی در رساله نوریه کلمه علیا در توقیفیت اسماء در میان پنج قوه ظاهری فقط سمع و بصر بر باری تعالی اطلاق شده است. حضرتشان در باب هفتم این رساله می‌فرمایند: «در قرآن مجید و کتب ادعیه و روایات اهل بیت عصمت علیهم‌السلام سمیع و بصیر بسیار آمده است و در همه روایاتی که از خاصه و عامه به طرق مختلفه و صور متعدده در احصای نود و نه اسم الهی مأثور است که «ان الله تسعة و تسعین اسماً من دعا بها استجیب له، و من احصاها دخل الجنة» این دو



اسم شریف آمده است، و با این که در احصای بعضی از اسمای الهی اختلاف دارند در این دو اسم متفق‌اند. و لکن در هیچ آیت و روایتی، و در هیچ دعای مأثوری اسم لامس و ذائق و شام بر باری تعالی اطلاق نشده است. این دو اسم عظیم - اعنی سمیع و بصیر - از اسمای حُسنی و علیای حق جلّ و علا، و از امهات سبعة اسمایند که آنها را ائمه سبعة اسماء نیز گویند، و عبارت از حیّ و عالم و مرید و قادر و سمیع و بصیر و متکلم‌اند و حیّ امام ائمه است. و همچنین صفات آنها ائمه سبعة صفاتند که عبارت از حیوة و علم و اراده و قدرت و سمع و بصر و کلام‌اند.

نگارنده گوید: آنچه در تدبیر نظام و حفظ انتظام امور مردم برای سلطان حکیم مدبّر لازم است تا آحاد اجتماع را در مسیر کمال و خطّه عدل واقعیت دارد و آنان را از هرج و مرج و طغیان و تجاوز باز بدارد این است که بدانند سلطان به اوضاع آنها بصیر و به احوالشان ناظر و به گفته‌هایشان سمیع است. و به عبارت دیگر آنچه در حفظ عدل و منع طغیان و عصیان اهمیت بسزا دارد این است که اهل مملکت بدانند که مَلِک به همه اقوال و احوال آنان سمیع و بصیر است، یعنی عالم به مسموعات و مبصرات است اگرچه علم به مذوقات و مضمومات و ملموسات هم دارد، و لکن آنچه در حفظ نظام اهمّ است سمیع و بصیر بودن است. و به همین دقیقه در اطلاق سمیع و بصیر بر حق سبحانه تدبّر شود.

مطلب دیگر این که قوای لامسه و ذائقه و شامّه توغّل در ماده دارند. به خلاف سمع و بصر. جهتش این است که آن سه در مرتبه بدن قرار گرفته‌اند، آنچه که در عداد آنها است عین و اذن است که به فارسی چشم و گوش گوئیم نه سمع و بصر، و خدای سبحان را به اسم سمیع می‌خوانیم - یعنی شنوا - نه دارنده گوش، و بصیر می‌خوانیم - یعنی بینا - نه دارنده چشم ...»<sup>۶۴</sup>

## کدام یک از باصره و سامعه بر دیگری شرافت دارد؟

اختلاف است که آیا سمع افضل از بصر است و یا بصر افضل از سمع است؟ بعضی گفته‌اند که بصر افضل از سمع است زیرا که آلت قوه باصره، نور است و آلت قوه سامعه هوا است و نور اشرف از هواء است پس بصر افضل از سمع است.

و دیگر این که بصر فوق هفت آسمان را می‌بیند، ولی سمع دور از یک فرسخ را نمی‌شنود.

و دیگر این که جای بصر در چهره است که اشرف اعضاء است به خلاف سمع که در طرفین وجه است.

و بعضی گفته‌اند که سمع افضل است و به کریمه ( **أَفَأَنْتَ تَسْمَعُ الصَّمَّ وَ لَوْ كَانُوا لَا يَعْقِلُونَ**)<sup>۶۴</sup> استدلال کرده‌اند که خداوند ذهاب عقل را با ذهاب سمع مقرون فرموده است نه با ذهاب بصر. و به همین بیان به کریمه ( **لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ**)<sup>۶۴</sup> احتجاج نموده‌اند. و نیز همین فریق به کریمه ( **خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ عَلَى سَمْعِهِمْ وَ عَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةً**)<sup>۶۴</sup> و کریمه ( **قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَخَذَ اللَّهُ سَمْعَكُمْ وَ أَبْصَارَكُمْ وَ خَتَمَ عَلَى قُلُوبِكُمْ**)<sup>۶۴</sup> استدلال کرده و گفته‌اند: افراد سمع دلالت بر سلطنت و احاطت و شدت قوت و رفعت تجرد آن دارد، به خلاف ابصار که به صورت جمع است.

فخر رازی در تفسیر قرآن کریم (ج ۱ صفحه ۲۷۵) موافق با همین فرقه گفته است که سمع افضل از بصر است بدین دلیل که خدای سبحان در قرآن کریم همه جا سمع را بر بصر مقدم داشت و تقدیم دلیل تفضیل است.

و بدین دلیل که اگر سمع تباه شود نطق نیز تباه خواهد بود، یعنی اگر سمع نباشد نطقی هم نیست، اما اگر بصر باطل شود نطق باطل نمی‌شود.

و بدین دلیل که سمع در شش جهت متصرف است یعنی از هر سوی می‌شنود به خلاف بصر که فقط از یک سوی می‌بیند.

و بدین دلیل که سمع نتایج عقول و معقولات را به یکدیگر می‌رساند که کانه سبب استکمال عقل به معارف است، ولی بصر فقط تو را به محسوسات واقف می‌کند.

و بدین دلیل که شنوایی شرط نبوت است به خلاف بینایی، به همین جهت هیچ ناشنوایی به نبوت مبعوث نشده در حالی که در بین رسولان کسی بود که مبتلا به کوری شده باشد.

جناب حکیم الهی قمشه‌ای در کتاب شریف «حکمت الهی» قوت سامعه را اشرف از باصره دانسته و فرموده‌اند: «سامعه قویتر و اثرش در مساعدت به استکمال نفس بیشتر است، که هرگاه کسی در اصل خلقت، باصره نداشته و دیگری سامعه، آن بی‌بصر به قوت سامعه به مقامات علمی و تهذیب نفس تواند رسید و برای جنبه بقاء و مراتب تجرد روح خود از راه گوش تواند کوشید؛ گرچه از تماشای عالم پر نقش و نگار محروم است، به نور بصیرت و علم به تماشای لطایف معارف شهود و حقایق وجود و جهان غیب و شهود تواند پرداخت. لیکن آن کس که قوه سامعه ندارد به حسّ

بصر تماشای جهان صورت و نقش و نگار عالم طبیعت تواند کرد، اما از طی مراتب علمی و فهم افکار بزرگان عالم و درک حقایق عقلی نامحسوس محروم ماند، و در تهذیب و تکامل عقل نظری خود چندان سعی نتواند کرد، و از کتاب و آثار قلم و مسطورات افکار اهل عالم و نشئه روحانی و معنوی که تنها با سامعه توان یافت، بی بهره باشد. لذا در کتاب الهی فرموده: ( **الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ \* عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ**)<sup>۶۴</sup>. «آدمی فربه شود از راه گوش»

فرق دیگر بین بصر و سمع آن است که مدرکات بصری امور قارالذات است: جسم چیزی را بیند که استقرار و ثبات دارد، مانند نور و رنگها و شکلهای و اوضاع جسمانی، اما مدرکات سمعی امور غیر قارالذات اند، گوش چیزی را شنود که قرار و ثبات ندارد، بلکه چون زمان و حرکت بی قرار است، مانند امواج صداها و آوازه‌ها و نغمات و الحان که تدریجی الوجود متجدد و متحرک الهویت است. و اصل پیدایش امواج صوتهای نامتناهی از «قرع و قلع» (وصل و فراق). یعنی رسیدن چیزی به شدت به چیز دیگر؛ یا جدا شدن چیزی به سختی از دیگر. و در حقیقت صوتها که به صورت خوش و ناخوش قسمت شوند، صوت خوش خبر وصال، و صوت ناخوش خبر فراق است.

و سرّی لطیف در صوت و الحان است که به ذوق لطیف آن را توان یافت که هر کس را صوت دلکش است و آهنگ و لهجه خوش، دارای روحی نیکو و صورت یا سیرتی زیباست، و هر که را صدایی دلخراش است و لهجه ناخوش است روحی زشت و ناپاک یا ناقابل و ضعیف است. بلکه به اوصاف شخص هم از لهجه پی توان برد. و البته امور این عالم جسمانی کلی نیست؛ و از بس که تعارض در اسباب و ترکیب در علل پیدایش امور این عالم است نمی توان بر هیچ چیز به طور کلی حکم کرد؛ ولیکن حکم اکثری در این موضوع مذکور و سایر امور توان کرد. مثلاً اغلب هر مرغی را نوایی خوش است شکل دلکش است؛ و هر انسانی را صورتی زیباست لهجه دلرباست؛ و هر موجودی را نغمه موزون است با خیر و صلاح مقرون است، و بالعکس، هر کج نغمه‌ای بد اندام، و هر بدصدایی کج اندیش است. تمثال به نوای بلبل و زاغ و خروس و کلاغ و غیره توان آورد. و زیبارخ را که بالحس لهجه‌ای نیکو و گفتاری شیرین است مشاهده توان کرد. و هر که را ملاحظت رخسار است [در او] سخن شورانگیز و حلاوت گفتار توان دید. گویی امواج صوتی خبری است از عالم تجرد؛ و جهان حسن و جمال و نواهای دلنشین و گفتار و اشعار

پس بشنو سپس ببین که چه حقایقی بر جانت می‌ریزند.

## فواید قوای ظاهری در کلامی کوتاه

و اما جناب قزوینی در کتاب شریف «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» که به حق کتابی قابل تحسین و تعظیم است فوائد جمیع قوای ظاهری را در کلامی کوتاه بیان نموده و فرموده‌اند: «فصل فی فوائد هذه القوى: أما اللمس فقد بيّن أن كل حيوان له هذه الحاسة حتى الدودة تدرك بها الحار والبارد والرطب واليابس والصلب واللين والخشن والأملس والثقيل والخفيف، إلا أن الحيوان لو لم تخلق له إلا هذه القوة لكان ناقصاً إذا كان لا يحس بالغذاء إذا كان بعيداً عنه فافتقر الى قوة أخرى يدرك بها ما يبعد عنه فافتضت حكمة الباري خلق البصر ليدرك به ما بعد، و أما ما بينه وبينه حجابٌ فلا يمكنه إدراكه إلا بكلام منظوم، فافتضت حكمة الباري تعالى السمع ليدرك به الغرض ممّن يكون وراء الجدار، و لو اقتصر على هذا لكان ناقصاً لأنه اذا وصل اليه الغذاء فلا يدري أنه موافقٌ أو مخالفٌ فربّما يكون شيئاً مضراً فيهلكه فافتضت حكمة الباري عزّوجلّ خلق الذوق ليدرك به الموافق و المخالف»<sup>۶۵</sup>

---

روح‌انگیز، امواج و اشراقی است از عوالم قدس، که رسول فرمود: **إِنَّ مِنَ الشَّعْرِ لِحِكْمَةً. وَ إِنَّ لِلَّهِ تَحْتَ الْعَرْشِ كَنْزاً مِفْتَاحَهُ لِسَانَ الشُّعْرَاءِ.**<sup>۶۴</sup> البته فرد کامل هر سخن زیبا و نوای خوش، کلام خداست و سخن آسمانی انبیاء، و خصوص کتاب بزرگ الهی، قرآن بزرگوار ربّانی، که به حق و حقیقت وحی خدا و خبرهای عالم غیب و نشان کامل معشوق کل و حسن مطلق است، که معجز است و هیچ کس آهنگی به آن زیبایی و سخنی به آن دلربایی ندارد و کلامی به آن فصاحت و بلاغت و روح‌انگیزی تا قیامت نیارد، مگر کسی آن حسن و کمال روحانی و وجد وصال و نور جمال الهی یابد که آن همان روح قدوسی خواننده قرآن، حضرت ختمی مرتبت **(وَإِنَّكَ لَعَلَىٰ خُلُقٍ عَظِيمٍ)**<sup>۶۴</sup> است. **عليه و آله الأطهار صلوة الله الكبير المتعال.**<sup>۶۴</sup>

۱- کتاب شریف «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» در انتهای کتاب «حیوة الحيوان الكبرى» در انتشارات مکتبه حیدری به چاپ رسیده است و مطلب فوق در صفحه ۲۲۵ جلد دوم آن است.

یعنی: فصلی در فوائد قوای حواس ظاهری: اما لمس همچنان که گفتیم هر حیوانی واجد آن است حتی کرم که به واسطه آن گرما و سرما و رطوبت و خشکی و سفتی و نرمی و خشونت و ملوست و سنگینی و سبکی، ادراک می‌کند مگر این که حیوان اگر غیر از این قوه، قوه دیگری نداشت همانا ناقص می‌بود، زیرا برای احساس نمودن غذایی که دور از حیوان است نیاز به قوه دیگری است که بدان غذای دور ادراک شود، پس حکمت باری تعالی اقتضای خلقت چشمی نمود که بدان ادراک اشیاء دور و جهت آنها ممکن شود، مگر این که اگر بر این دو قوه نیز اکتفا می‌شد هر آینه حیوان باز ناقص می‌بود، چرا که بدین قوه، جز اشیاء محاذی ادراک نمی‌شود. پس آن جا که بین حیوان و غذایش حاجبی حائل شود امکان ادراک آن نخواهد بود مگر به کلامی منظوم، پس حکمت باری تعالی اقتضای سمع نمود تا به واسطه آن ادراک غرض شود از کسی که پشت دیوار قرار دارد و اگر بر این سه قوه هم اکتفا می‌شد باز خلق حیوان ناقص بود چرا که حیوان با وجود این قوا نمی‌توانست ادراک موافقت و یا مخالفت از غذایی کند که بدان واصل شده است، پس چه بسا شیئی مضر بود و او را هلاک می‌نمود، پس حکمت باری عزوجل اقتضا نمود خلق ذوقی که بدان، ادراک موافق و مخالف شود.

## سخنی در تجرد ادراک حواس ظاهری

و اما نکته بسیار مهم در این مقام آن است که بدانیم آیا ادراک حواس خمسۀ ظاهری، جسمانی است یا مجرد؟! فهم و توجه بدین نکته علیا تا آن جا اهمیت دارد که تمامی مباحث عنوان شده تا این جا را تحت الشعاع قرار داده و بدانها معنای دیگری می‌بخشد.

عده‌ای از حکما در این بخش قائل به جسمانیت ادراک حواس ظاهری شده‌اند چنان که حکمای مشاء متأخر بر این عقیدتند. و نیز جناب شیخ رئیس بوعلی سینا که کتاب شفای خود را بر ممشای مشاء نوشته است، بر همین مطلب قلم زده است. او در شفا نه تنها قائل به جسمانیت ادراک حواس ظاهری شده، بلکه از آن بالاتر قائل به جسمانیت ادراک قوه خیال و حتی قائل به جسمانیت ادراک قوه واهمه نیز شده است. اما باید دانست که این نظر نهایی شیخ نیست چرا که بیان و برهان ایشان در اشارات، مبنی بر تجرد قوه خیال و ادراک آن، یکی از شریف‌ترین و بهترین براهین در تجرد قوه خیال می‌باشد که در جای خود آن را نقل خواهیم کرد.

اما شیخ در شفا به ممشای مشاء قدم گرفته و جسمانیت ادراک حواسِ خمسه را امری سهل و ساده برشمرده است<sup>۶۶</sup>، و دلیل آن را سنخیت و مشابهت بین مدرک و مدرک قرار داده و فرموده است: «چون در ادراک حواسِ ظاهری، مدرک ما جسم و جسمانی است لذا لزوماً باید مدرک آنها، اعنی حواس پنجگانه نیز جسمانی باشند». شیخ بدین عبارت، صور محسوسه را قائم به ماده جسمانیه اعنی قوای جسمانیه دانسته است.

در جواب شیخ و همه کسانی که قائل به جسمانیت ادراک حواسِ ظاهری شده‌اند باید بگوییم: صورتهای طبیعی خارجی بالذات محسوس و مدرک انسان نیستند، بلکه آنها بالعرض محسوس و مدرک انسان هستند و آن زمانی است که انسان به نحوی از انحاء به واسطه و اعداد قوا و آلات ادراکی خود بدانهای تعلق و ارتباط یابد. در مقابل آنچه از طبایع که به خلاقیت نفس و به اعداد قوا و آلات نفس، مدرک نفس شده‌اند، آنها بالذات صور محسوسه نفس‌اند به تعبیر دیگر معلوم بالذات آن حقیقتی است که انسان در ذات خود واجد آن است، بلکه در حقیقت، آن است. مثلاً دست بر یک قطعه سنگ سرد و زیر نهاده‌ایم، آنچه را که انسان به واسطه قوه حاسه ادراک کرده، سردی و زبری است و این معلوم بالذات ماست که آن را ادراک کرده‌ایم و حقیقتاً بدان رسیده‌ایم و آن را در خود یافته‌ایم. و خود سنگ یا آنچه که در وعاء خارج، در حد خود دارد مدرک بالذات ما نیست، بلکه مدرک بالعرض ماست.

بدین بیان اصل سنخیت و مشابهت بین مدرک با مدرک که مستمسک شیخ بود نیز، محفوظ مانده و در عین حال مجرد ادراک حواسِ ظاهری نیز اثبات می‌شود که جمیع صور مدرکه از معقول تا محسوس همه به علم حضوری لدی‌الذات نفس حاضرند، بلکه شأنی از شئون نفس‌اند. پس محسوس، نفس وجود حاس است، یعنی حاسیت و محسوسیت از ذات واحد در یک مرتبت و درجه، انتزاع می‌شود و صورت محسوسه وجودش عین وجودش برای حاس است بلکه عین وجود حاس است و هویت آن مندرک در وجود حاس است و چون حاس، شأنی از شئون نفس و طوری از اطوار وجودی اوست، پس وجود نفسی صورت محسوسه همان صورت رابطنی او برای نفس، بلکه عین وجود نفس است. فافهم، فتدبر، ان شاء الله تُرشد.

۱- نفس شفا (با تصحیح و تعلیق استاد علامه حسن‌زاده آملی) صفحه ۲۵۸: اما المدرک من القوى للصور الجزئية الظاهرة على هيئة غير تامّة التجريد والتفريد عن المادة و لا مجردة اصلاً عن علائق المادة كما تدرکه الحواس الظاهرة، فالأمر في احتیاج ادراکه الى آلات جسمانية واضح سهل.

ممکن است بگویید: اگر همه قوای ظاهری و باطنی حیوانی انسان مجردند، پس چطور برای هر یک موضعی خاص در عضوی از اعضاء مشخص نموده‌اید؟! در جواب می‌گوییم: فرق است بین قوی و آلات جسمانی آنها. مثلاً چشم آلت جسمانی است ولی قوه بصره از شئون نفس است و ماورای عالم جسمانی است. اگر می‌گوییم موجودی بصیر است، بدین معنی است که او بینا می‌باشد، نه این که دارای چشم است. خلاصه بینا غیر از چشم دار است، زیرا چه بسا ممکن است موجودی چشم نداشته باشد ولی بینا باشد، بلکه به تعبیر بزرگان ما می‌توان گفت: نیروی شنوایی و بینایی که به این گوش و چشم مادی تعلق گرفت، آن اقتدار و اشتدادش شکسته و کاسته می‌شود و هر چه نفس و قوای آن از عالم طبیعت بر کنار شود، سلطان وحدت و جمعیت آن بیشتر و آثار وجودیش قوی‌تر می‌شود، فاغتنم. و اما این بود تعدید و تصنیف حواس و مشاعر ظاهری نفس حیوانی و اکنون می‌پردازیم به تعدید و تصنیف مشاعر باطنی نفس حیوانی که اول آنها حس مشترک و دوم آنها خیال و سوم آنها وهم و چهارم آنها حافظه و پنجم آنها متصرفه می‌باشد. زیرا بنابر آنچه که در کتب معقوله متداول است حکماء در ابتدا همیشه سخن از مشاعر ظاهری به می‌آورند و بعد از آن به بیان قوای باطن و کیفیت ادراک آنها می‌پردازند و باطن را همانند ظاهر به پنج قسم، تقسیم می‌نمایند و بعضی را مدرک و بعضی دیگر را خزانه و حافظه می‌دانند. در میان قوای باطن، سه قوه حس مشترک و وهم و متصرفه، قوه مدرکه و دو قوه خیال و حافظه، خزینه مدرکات به شمار می‌آیند.

## مشاعر باطنی

### حس مشترک

اولین قوه از قوای مدرکه باطنی، حس مشترک می‌باشد که آن را به یونانی «بنطاسیا» یعنی لوح نفس یا لوح نقش گویند و آن قوه ای است که همه محسوسات حواس پنجگانه ظاهری بدو رسیده و در وی جمع می‌شوند و وی از صور آنها منفعل گردیده و آنها را ادراک می‌نماید که در حقیقت مدرک محسوسات خارجی، حس مشترک است، چه اینکه مدرک صور متخیله و ترکیبات متخیله نیز حس مشترک است که حس مشترک را به آینه ای دورو تشبیه کرده اند که یک رویش به سوی بیرون است و روی دیگرش به سوی درون، با روی بیرونی اش صور محسوسات خارجی را ادراک می‌نماید و با روی درونی اش معانی آن سویی را در قوالب محسوسه و صور خیالیّه و ترکیبات متخیله ادراک می‌کند. هر چند علی التحقیق همه قوای باطنیه مثل آینه دو رو هستند که در آنها هم مدرکات ظاهره توانند



پرتو انداخته و منطبع گردند و هم مدرکات باطنی، منتهی در این بین، امر حس مشترک از بقیه روشن تر است.

بدین بیان معلوم می شود که حواس پنجگانه به منزله جواسیسی برای حس مشترکند که خود فی حد ذاتها مدرک محسوسات نیستند، بلکه صور محسوسه و ملموسه خود را به قوه باطنی حس مشترک رسانیده و سپس در این قوه، ادراک صورت می گیرد. لذا جناب شیخ در نفس شفا می فرماید: «و هی (الحس المشترك) مرکز الحواس، و منها تتشعب الشعب، و إليها تؤدی الحواس و هی بالحقیقه هی التي تحسّ». یعنی حس مشترک مرکز حواس است و شعبه های قوا از این قوه منشعب گشته و حواس، محسوسات خود را به او تأدیه می کنند، و در حقیقت این حس مشترک است که احساس می کند. به همین دلیل حس مشترک را به سر چشمه ای تشبیه نمودند که ازب ان پنج جدول منشعب می گردد، چنان که خواجه در شرح اشارات می فرماید: «انّ الحس المشترك کرأس عین تتشعب منه خمسة أنهار».

همچنانکه ملاحظه می فرمایید این تعریف خواجه، به جهت قوس نزول می باشد؛ زیرا تشبیه ایشان از آن رو است که قوای پنجگانه ظاهری از او سرچشمه می گیرند و منشعب می شوند تا هر یک به موضع خاص خود منتهی می گردد.

تعریف دیگر، تعریف جناب متأله سبزواری در شرح حکمت منظومه است که می فرماید: «الحس المشترك کحوض ینصب إلیه الماء من أهینهار خمسة أو هو کملک و هی کجواسیسه له». یعنی حس مشترک مانند حوضی است که آبی از نه‌های پنجگانه بدو ریخته می شوند و یا که مانند پادشاه و حواس پنجگانه چون جاسوسان و خدمه اویند.

و نیز در اسرار الحکم می فرمایند: «و آن [حس مشترک] قوتی است که ادراک کند محسوسات خمسة را به توسط حواس ظاهره و گاه تشبیه کنند آن را به وزیر ملک و حواس ظاهر به جاسوسهایی که اخبار نواحی را به وزیر رسانند و گاه تشبیه کنند آن را به حوضی که از پنج نهر آب به آن حوض آید و چون ادراک همه محسوسات کند، آن را حس مشترک گویند».

ملاحظه می فرمایید که تعریف و تشبیه جناب حاجی نیز به جهت قوس صعود می باشد، چرا که تشبیه ایشان از این رو است که قوای پنجگانه ظاهری، رساننده شکارهای خود به حس مشترک هستند و همگی از غمّال و خدمه او بشمار می آیند.

جناب بهادرخان در کتاب شریف خلاصه الحکمه نیز این مطلب را بسیار شیوا بیان نموده اند و فرموده اند: «... و مدرکات ظاهره حکم جواسیسی آن دارند و آن حکم قاضی و حاکم و سلطان دارد و

برزخی میان حواس ظاهره و باطنه است که در محکمه قضاء و اجرای حکم او جمیع طرایف و اهل حوایج مختلفه از اطراف و اکناف حاضر و مجتمع می گردند و هر یک اغراض و حوایج خود را عرض می نمایند و آن مطالب هر یک هر یک را دریافته، به مناسبت هر یک حکمی خاص می نماید و نیز حکم جایی خراج ستان و وزیری دارد که خراج اطراف و اکناف مملکت را به واسطه پایکان و محصلان طلبیده در خزانه خود جمع و ذخیره می گرداند، جهت آنکه امداد و مایه حواس باطنه از حواس ظاهره است و تقویت و رونق و ظهور آثار حواس ظاهره از حواس باطنه».

با عباراتی که از حکمای اصیل پیرامون قوه حس مشترک بیان داشتیم، وجه تسمیه و نامگذاری این قوه به حس مشترک معلوم می گردد. حضرت استاد علامه، کامل مکمل، جامع منقول و معقول، جناب استاد حسن زاده آملی روحی فداه در کتاب عرشی «سرح العیون» خود، دو وجه برای تسمیه بنطاسیا به حس مشترک لبیان نموده اند که صورت آن چنین است:

«و یسمی الحس المشترك من وجهین: أحدهما: أنه مصبّ مدرکات الحواس الظاهره کلّها و هی کالجداول المتصله به تؤدّی إلیه ما اقتنصته.

و ثانيهما: أنه کمرآه ذات وجهین ینتقش فیہ ما یصطاده الإنسان من الشهاده و الغیب، فوجه منه متوجّه إلی هذه النشأه و ترتسم فیہ صور المحسوسات. و وجهه الآخر متوجّه إلی النشأه الأخری و یتصور فیہ ما صورته المتخیله؛ لأنّ قوه الخیال جُبلت علی المحاکاه و تصویر المعانی بصور منسبه لها، فتلك الصور ترتسم فی الحس المشترك».

یعنی به دو جهت به وی نام حس مشترک داده شده است؛ اول اینکه حس مشترک محل ریزش مدرکات همه حواس ظاهره می باشد و این مدرکات مثل جدولهایی هستند که به وی پیوسته اند و آنچه را به چنگ آورند در وی ریزند. دوم اینکه حس مشترک همانند آینه ای دورو می باشد که آنچه انسان از عالم شهادت و غیب شکار می کند در وی نقش می بندد، پس یک روی آن متوجه ایت نشأت است و در وی صور محسوسات منتقش می گردد و روی دیگر آن متوجه نشأه آخرت می باشد و در آن آنچه را که قوه متخیله تصویر کرده و صورت داده متمثل می شود، زیرا قوه متخیله بر محاکات مفضول است و به جبلی، معانی را به صور مناسب آن در می آورد، پس این صور در حس مشترک مرتسم می گردند.

آن که فرمود: «قوه خیال بر محاکات مجبول است» ان شاء الله بحثش را در بخش قوه خیال به عرض محضر خواهیم رساند.

جناب حاجی سبزواری در بیان وجه دوم تسمیه حس مشترک در اسرار الحکم می فرمایند: «حس مشترک را از راه دیگر هم مشترک گویند که مانند آئینه می باشد که دو روی داشته باشد، یک روی به مشاعر ظاهره دارد و یک روی دیگر به مدارک باطنه، پس آنچه متخیله ترکیب می کند، چه در بیداری و چه در خواب و آنچه تصویر می کند از رقایق حقایق و محاکاه معانی که در عقل واقعند همه را حس مشترک ادراک می کند و منتقش گردد در روی داخلی آئینه وجودش و حفظ اینها مثل حفظ اندوخته های از خارج با خیال است، و بعد از آنکه مؤدی شد صور از باطن به حس مشترک مشاهده خواهد بود و تفاوتی میان مشاهدتین (مشاهده صور خارجیّه و صور باطنیه به واسطه حس مشترک) نخواهد بود برای نفس مستخدم آن، چه محل شهود یکی است مگر اینکه در یکی مشهود صعود نموده به آن (در ادراک صور خارجیّه) و در دیگری نزول نموده به آن (در ادراک صور باطنیه)».

جناب علامه شعرانی رحمه الله در تعلیقه ای بر همین عبارت حاجی سبزواری می فرمایند: «اگر گویند انبیا فرشتگان را حقیقه می بینند و صوت وحی را حقیقه می شنوند، می گوئیم آری همچنان که دیگران صور و اصوات عنصری را. و اگر پرسند چگونه؟ گوئیم ادراک محسوسات برای ما به حس مشترک است و گاه صورت از خارج، داخل حس مشترک می شود و گاه از باطن و هر دو دیدن است بی فرق و اختلاف، و انبیا هم به حس مشترک فرشتگان را می بینند و صدای آنها را می شنوند چنان که ما همه چیز را به حس مشترک می بینیم».

## اثبات وجود حس مشترک

حکماء برای اثبات وجود حس مشترک، ادله ای اقامه نموده اند که از آن جمله می توان دلیل شیخ رئیس بو علی سینا در فصل اول مقاله چهارم نفسا را ذکر کرد که آن به عینه همان گفتار شیخ در فصل نهم نمط سوم اشارات نیز هست؛ شیخ می فرماید: «حس مشترک قوه ای است که همه محسوسات در آن وارد می شوند؛ زیرا اگر قوه ای جداگانه نبود که شیئی ملون و ملموس را ادراک کند برای ما میسر نمی شد که این دو چیز را از هم تمیز داده و بگوئیم: این آن نیست. به فرض این که تمیز میان دو چیز از ناحیه عقل باشد باید این دو چیز را باهم بیابد تا بتواند میان آنها تمیز دهد و این در حالی است که صورت از آن حیث که از محسوس رسیده، عقل آن را ادراک نمی کند، با این که ما میان دو صورت تمیز می دهیم. پس این صور محسوسه در نیرویی تمیز دهنده اجتماع کنند، اعم از اینکه این نیرو خود عقل باشد و یا قوه دیگر، و چون محال است که در خود عقل باشد، این صورتها در نیروی دیگری جمع می گردد که به آن حس مشترک گویند.»

حضرت استاد علامه حسن زاده آملی روحی فداه در کتاب قویم نصوص الحکم بر فصوص الحکم فارابی در بیان وجه اول دلایل وجود حس مشترک می فرمایند:

«ما حکم می کنیم به بعضی از محسوسات بر بعضی دیگر از آنها، مثلاً حکم می کنیم که این سفید شیرین است و سفید از یک نوع محسوسی است که فقط باصره آن را ادراک می کند و شیرینی یک نوع محسوس دیگر که فقط ذائقه آن را ادراک می کند، و حکم کرده ایم که این سفید شیرین است و حاکم بین دو چیز محتاج به حضور آن دو در نزد خود است، و حضورشان در نفس صورت نمی گیرد؛ زیرا که در وی مادیات مرتسم نمی شوند، چنان که در بحث تجرد نفس نیز گفته اند. و نیز حضورشان در حس ظاهر هم صورت نمی گیرد؛ زیرا هر یک از حواس ظاهر بیش از یک نوع از محسوسات را ادراک نمی کند، پس ناچار باید قوه ای غیر از حواس ظاهر باشد که انواع صور محسوسات ظاهر از ملموسات و مبصرات و مسموعات و مذوقات و مشمومات از طرق حواس در آنجا گرد آیند، و این طریق یعنی حواس، چون جواسیس آن قوه اند که مدرکات خودشان را به او می رسانند و از این جهت آن قوه را حس مشترک گویند.»

جناب خواجه نصیر الدین طوسی که چون فارابی بسیار گزیده گو است، این دلیل را در قالب جمله ای کوتاه بیان نموده که: «من هذه القوى بنطاسيا الحاکمه بين المحسوسات».

جناب علامه شعرانی در بیان آن می فرمایند: «ما می دانیم اگر نمک را در دهن کور گذارند رنگ آن را در نمی یابد و نیز کسی که بینا است از دیدن چیزی مزه آن را نمی فهمد، پس هر یک از قوای حس ظاهر، محسوس خود را درک می کند نه دیگری را، اما انسان مدرکات چند حس را باهم جمع می کند، نمک را با شوری و سفیدی مثلاً، و طبل با آواز و هیئت مدور و رنگ زرد مثلاً، و هیچ یک از قوای حس ظاهر نیست که همه را با هم درک کند، ناچار باید گفت قوه دیگری داریم که او می تواند همه را درک کند و البته در آلت جسمانی است و چنین آلت حاسه در ظاهر بدن نیست، آن را از حواس باطنه شمرند.»

خلاصه وجه اول اینکه اگر قوه ای به نام حس مشترک نباشد هرگز تمایز و جدایی بین انواع ادراکات حواس پنجگانه متصور نمی بود و آدمی قادر به جمع ادراکات حواس گوناگون در شیء واحد نمی شد. به تعبیر دیگر به طفیل وجود قوه حس مشترک است که حیوان با بو کردن غذایی به خوردن آن مایل می شود و یا با دیدن چوبی می گریزد، چرا که در نفس بوییدن، میل به غذا داشتن و یا در نفس دیدن، گریختن متحقق نیست، مگر این که قائل به مجمع واحدی در حیوان شویم که حیوان با ادراک اثری از شیئی واحد منتقل به اثر دیگر آن شده و عکس العمل خاصی در برابر آن نشان می دهد. و به

همین خاطر است که حسنّ مشترک را مظهر اسم شریف «یا مَنْ لا یَشغله شأنٌ عن شأنٍ» خوانده اند، چرا که ادراک جهتی او را از ادراک جهات دیگر باز نمی دارد.

دلیل دیگر بر اثبات وجود حسنّ مشترک، دلیل رئیس بر فصل نهم نمط سوّم اشارات است. بیان آن به قلم شیوای حضرت استاد علامع حسن زاده آملی روحی فداه در کتاب نصوص الحکم بر فصوص الحکم چنین است: «انسان چون به دانه باران که به سرعت از آسمان فرود می آید نظر کند آن را خطّ مستقیم می بیند و شعله جوّاله یعنی آتشگردان را که به سرعت بگردانند خطّ مستدیر چون حلقه آتشین می بیند، و علتش این است که چون قطره باران و یا شعله آتش که در مکان اول بود، صورت آن در قوه ای مرتسم شد و هنوز آن صورت زایل نشده، صورت دیگری در مکان دوّم در همان قوه مرتسم می شود و همچنین پی هم صورت بعد از صورت مرتسم می شود و آن صورتهای پی هم به شکل مستقیم یا مستدیر آتش می نماید و این خطّ در باصره نیست؛ زیرا که قطع داریم با زوال مقابله مبصر از بصر ارتسامی از مبصر در بصر نیست (و در فصّ قبل دانستی که یکی از شرایط ابصار مقابله بین بصر و مبصر است).»

و در جای دیگر می فرماید: «قطره بارانی که از بالا به سوی پایین می آید به شکل خطّ مستقیم دیده می شود که هر آنی آن نقطه سیّاله چون با بصر مقابل گردد صورت آن در حسنّ مشترک مرتسم می شود که تتالی صور و اتصال ارتسام به شکل خطّ مستقیم یا مستدیر نماید و این صور مرتسم چندان در آن نباید بلکه به موطن خیال که خزانه آن است، منتقل می شود.»

خلاصه دلیل دوّم این که ما در هنگامی که باران تند از آسمان می بارد وقتی به باران نگاه می کنیم، قطرات باران را همانند خطّ مستقیمی می بینیم که یک سر آن به آسمان و سر دیگر آن به زمین متصل است، در حالی که آنچه در خارج واقعیت دارد قطرات منفصل آب است که دائماً پشت هم می بارند، پس دلیل دیدن یک خطّ مستقیم از آب چیست؟ معلوم می شود قوه ای در ما وجود دارد که صورت تک تک این قطرات در آن نقش می بندد و چون سرعت آن بسیار بالا است و هنوز تا صورت قطره قبلی زایل نشده، صورت قطره بعدی پدیدار می شود، از امتداد ارتسام این قطرات پشت سر هم، خطّ مستقیمی پندار می شود. پس آنچه چشم می بیند قطرات منفصل باران است و آنچه حسنّ مشترک ادراک می کند صورت خطّ مستقیمی است که از اتصال ارتسام این قطرات پدید می آید، و این خود دلیل مستقلّی است بر وجود قوه ای به نام حسنّ مشترک.

دلایلی که بر وجود حسنّ مشترک اقامه شد مربوط به این امر بود که صور خارجیّه در این قوه، مرتسم و مورد ادراک قرار می گیرند. دلیل سوّم ما بر وجود حسنّ مشترک بر خلاف دو دلیل

قبل، مربوط به ادراک صور خیالیّه است و آن این که مبرسمین یعنی افرادی که به بیماری «برسام» (برسام چون سرسام مؤلف از دو اسم فارسی (بر به معنی سینه و سام به معنی بیماری) و آن نام ورمی است که در سینه بیمار ایجاد شده و درد پهلو و تب و تنگی نفس و سرفه و اختلاط ذهن و زوال عقل و هذیان شدید را به همراه دارد. این ورم، فاصل بین قلب و معده می شود و چون به حجب مغز اتصال داشته، بیماری آن به مغز نیز سرایت کرده و موجب اختلال عقل و ذهن می شود. لذا عدّه ای به اشتباه پنداشته اند که این بیماری سر است. در عرب این مرض به ذات الجنب معروف است.) مبتلا شده اند صوری را مشاهده می کنند و از آن رنج می برند که آن صور را غیر آن افراد بیمار نمی بینند، چرا که آن صور اصلاً واقعیت خارجی ندارند تا مورد مشاهده قرار گیرند. ادراک صوری که هیچ واقعیتی در متن خارج ندارند، خود دلیلی دیگر بر وجود حسّ مشترک به شمار می آید.

شاهد مشهود حضرت استاد علامه حسن زاده آملی روحی فداه در بیان این وجه می فرماید: «مبرسم یعنی مبتلای به بیماری برسام، چون بیماریش شدید شد که حواسّ ظاهرش بر اثر غلبه بیماری از کارشان بازماندند و معطل شدند چیز هایی را می بیند که اصلاً در خارج تحقّق ندارد، و این دیدن بر سیل مشاهده است نه تخیل، زیرا مبرسم اشکال سباع و اشخاص و انواع محسوسات را از مبصرات و غیرها همه را در نزد خود حاضر می بیند و این اشکال و صور موجودند نه معدوم و جسمانی اند که دارای طول و عرض اند و در خارج موجود نیستند و گرنه هر سلیم الحواسّ باید آنها را در خارج ادراک کند؛ یعنی اگر وجودشان در خارج حقیقت داشت دیگران هم باید آنها را ببینند چنانکه مبرسم می بیند. و چون صور موجوده جسمانی اند، مدرک نفس، بدون آلت حسّ نمی شوند و چشم نمی تواند آلت ادراک آنها باشد که آن صور در وی مرتسم شده باشند؛ زیرا در چشم منطبق نمی شود مگر آنچه که وجود جسمانی خارجی داشته باشد و مقابل بصر گردد، ناچار ابصار به یکی از قوای باطن است که صور اشیاء جسمانی در وی منطبق می گردد و آنها را ادراک کند و آن جز حسّ مشترک نتواند بود.»

در ذیل وجه سوّم باید به عرض برسانیم که علاوه بر مبرسمین، برای اهل سلوک و اباب مکاشفه نیز ادراک اموری است که دیگران را قادر به ادراک آن اصوات و صور نیست. پس ادراک صوری که در خارج از نفس تحقّق ندارند دو قسم است؛ گاه در حال مرض است مثل مبرسم که چیزهایی را مشاهده می نماید که تحقّق در ماده ندارد و گاه در حال صحّت است مثل نفوس شریفه که صور بهیّه و اصوات حسنه و غیر آن را مشاهده می کنند و شگّی در آن ندارند.

آن نیکو صورت و نیکو سیرت و نیکو سریرت در این باره می فرماید: «و بدان که همانطور که صور گوناگون در باطن مبرسم برای وی پدید می آید، همچنین برای نفوس منزّه از کدورات دنیوی که



آینه سرشان از غباردار طبیعت و زنگار آن پاک گردیده است معانی کلّیه و مجردات قدسیّه ماورای طبیعت به صورتهای حسنه بر ایشان متمثّل مکی شود و ارباب کرامات و اهل سیر و سلوک را مشاهده این گونه صور بهیّه بسیار است که با آنها مکالمه می کنند و از آنها جواب و حلّ مشکلات خود می شنوند. در بدو امر بیشتر در عالم رؤیا پیش می آید و چون ایمان قوی گردد، خواب تبدیل به بیداری می گردد، چنانکه مرحوم ابن شعبه حرّانی در تحف العقول از رسول الله صلی الله علیه و آله و سلم روایت کرده است که: قال صلی الله علیه و آله و سلم: «لا یحزن أحدکم ان ترفع عنه الرؤیا فإِنَّه إذا رسیخ فی العلم رفعت عنه الرؤیا.» یعنی یکی از شما که خواب از او برداشته شد اندوهگین نگردد، زیرا چون دانش استوار و پا برجا گردید خواب از او برداشته می شود».

گفتیم که ادراک این صور، ما را به وجود قوه ای به نام حسّ مشترک دلالت می کند، حال اگر کسی پرسد چرا خود چشم را، مدرک این صور نمی دانید؟ در جواب می گوئیم: زیرا چه بسا ما چشم خود را می بندیم، اما باز هم این صور را ادراک می کنیم و حال اینکه اگر چشم، مدرک بود با بستن آن، ادراک نیز تعطیل می شد.

اگر کسی بگوید: چرا قوه خیال را مدرک این صور نمی دانید؟ در جواب می گوئیم: قوه خیال، قوه مدرک نیست بلکه قوه ای برای حفاظت و نگه داری صور است، زیرا اگر مدرک بود باید تمام آنچه که در خیال ما مخزون است دائماً برای ما مشهود بود و حال اینکه می بینیم چنین نیست، بلکه برای شهود صور مخزونه ابتدا باید التفاتی بدانها کنیم و بعد آن صور را در موطن دیگری که آن را حسّ مشترک نام نهاده ایم، مورد ادراک قرار دهیم.

اگر کسی بگوید چرا قوه عاقله را مدرک این صور نمی دانید؟ در جواب می گوئیم: اشباح و مقادیر هرگز به مقام عقل بار نمی یابند، بلکه عقل قوه ای برای ادراک کلیات و مرسلات است که عاری از ماده و هر گونه خواصّ ماده است، پس لا محاله به قوه ای ختم می شویم که ورای تمام این قوا است و ادراک صور جزئیّه داخلیه و خارجیّه را به عهده دارد. و صور داخلیه اعمّ است از صوری که در قوه خیال بدون تصرّف قوه ای به نام متخیله مخزون است و صوری از ترکیبات مخترعه متخیله در صور خیالیّه حاصل می شود و ترکیباتی چون صور ملیحه و کلمات فصیحه که رقیق حقایقند و نفوس کامله آنها را ادراک می کنند.



## شاهدی دیگر بر وجود حسّ مشترک

چه بسا ممکن است شخص خوابی ببیند و وقتی بیدار شد ببیند آن فردی که در خواب دیده، اکنون در حالت بیداری، در حال خروج از اتاق می باشد. شخص چون از احوال این قوه آگاهی ندارد تصوّر می کند واقعاً این فرد در خارج تحقّق دارد و مشغول خروج از اتاق می باشد در حالی که همین فرد را آن دیگری که پهلوی او نشسته نمی بیند. معلوم است آن صورتهایی که در خواب دیده، مدّتی در قوه مدرکه آن صور که همان حسّ مشترک است ثابت و باقی مانده و اکنون که چشم باز کرده و بیدار شده هنوز مشغول ادراک آن صور خیالیّه می باشد لذا چه بسا یقین می کند که این فرد مذکور، تحقّق حتمی در متن خارج دارد و حال اینکه هرگز چنین نیست. و این خود شاهدی شایسته بر وجود حسّ مشترک می باشد.

### خصائص حسّ مشترک

تا اینجا در ضمن اثبات وجود حسّ مشترک، بعضی از خصائص این قوه نیز مورد اثبات قرار گرفت. می توان خصائص حسّ مشترک را طبق دسته بندی حضرت آقا در نصوص الحکم در این چند امر خلاصه کرد:

اول اینکه حسّ مشترک مجمع تأدیه حواسّ است.

دوم اینکه ادراک و احساس در حقیقت در این قوه صورت می گیرند و قوای پنجگانه ظاهر به منزله آلات و جواسیس اویند.

سوم اینکه گاهی صور را به غیر از آن گونه ای که در خارج تحقّق دارند در خود ترسیم می دهد مانند ادراک خطّ مستقیمی از قطرات باران.

چهارم اینکه حسّ مشترک علاوه بر این که مجمع تأدیه حواسب ظاهر است، محلّ تقرّر صور باطن نیز هست که وقتی خواب بر انسان مستولی شد و حواسّ ظاهر از کارشان دست کشیدند صور اشیاء و مثل اشیاء مشهود انسان می گردند. در حقیقت موجود مرئی، آنی است که در وی صورت گیرد و تمثّل یابد چه از خارج در او وارد شود و چه از داخل به سویش برود، پس حسّ مشترک حد مشترک بین قوای باطن و ظاهر است.

یکی دیگر از خصائص این قوه آن است که وقتی ظاهر، این قوه را به خدمت وا داشت، حسّ مشترک از باطن بازداشته می شود و هنگامی که ظاهر از آن دست برداشت باطن بر او دست یافته و صور خیالیّه را در آن اظهار می دارد، چنانکه در حالت خواب و در مرض برسام، صوری مشهود شخص

می شوند که دیگران از دیدن آن عاجزند. بدین خصیصه گفته اند حسّ مشترک با اشتغال به ظاهر از باطن و با اشتغال به باطن از ظاهر باز می ماند، که باید یادآور شد این مطلب مربوط به ارواح غیر روح قدسی و نفس کلیه است. زیرا نفوس کلیّه ای که واجد مقام سامی روح قدسی اند مظهر «یا من لا یشغله شأن عن شأن» می باشند و ایشان را توجّه به سویی از توجّه به سوی دیگر باز نمی دارد. یعنی حسّ مشترک ایشان پس از توجّه نمودن به حسّیات و امور خارجیّه، او را از ادراک صور باطنیه باز نمی دارد و بالعکس بر خلاف دیگر نفوس از عامّه.

## موانع حسّ مشترک در انتقاش صور خیالی

بنابر فرمایشات جناب شیخ رئیس در فصل ۱۴ نمط دهم اشارات می توان موانع ارتسام و انتقاش صور خیالی در حسّ مشترک را دو امر ذکر کرد و آن دو مانع عبارتند از: مانع قابلی و مانع فاعلی. مانع قابلی یعنی مانعی که قابل (حسّ مشترک) را از قبول صور باطنی باز می دارد، همان مانع حسّی است، بدین معنی که حسّ مشترک مادامی که صور خارجیّه را در خود وارد می کند، از قبول صور باطنیه باز می ماند. گویا در این حال خارجیات، حسّ مشترک را از خیالیات ربوده و آن را برای خود غصب می کنند.

مانع دیگر مانع فاعلی است یعنی مانعی که فاعل (خیال) را از انجام فعل خود باز می دارد و آن در انسان، عقل و در سایر حیوانات وهم است، که وقتی عقل در انسان حاکم شد، تمامی قوای انسانی از جمله قوه خیال تابع عقل شده و از تصرف در حسّ مشترک باز می ماند. اینجاست که عقل زمام امور را به دست می گیرد و مانع انجام فعل قوا از جمله فعل خیال در حسّ مشترک می شود، اما همین که عقل خاموش شد و قوا را به خود وا گذاشت، بار دیگر تمامی قوا از جمله خیال به میدان آمده و مشغول به بازیگری می شوند.

## موضع حسّ مشترک

بنابر آنچه که در کتب تشریح گفته اند شکل مغز مخروطی است که به واسطه غشایی بسیار لطیف و رقیق در طول، از جلوی سر تا عقب آن که متصل به نخاع است دو نصف می شود و در عرض، از یمین تا یسار منقسم به سه قسم می گردد که آنها را بطون دماغ گویند. هر بطنی از دماغ مربوط به کار قوه ای خاصّ است بدین معنی که در آن موطن خاصّ سلطنت با قوه ای خاصّ است، نه این که در آن موطن، قوای دیگر در کار نباشد. مثلاً در مقدم بطن اول دماغ که جایگاه حسّ مشترک است متصرفه نیز در کار است، اما سلطنت این موطن با حسّ مشترک است، مثل اینکه زید را کاتب خطاب می کنیم، این

کاتب بودن زید بدین معنی نیست که او ماشی و ضاحک نیست بلکه اطلاق کاتب بر او به جهت غلبه داشتن این وصف بدان است.

غرض اینکه سلطنت در هر موطن از دماغ مربوط به قوه ای خاص است که گفته اند مقدم بطن اول دماغ که از همه بطون دماغ وسیع تر است، موضع حس مشترک است. در دماغ، موطن ادراکی، وسیع تر از موطن حفظی هستند. مثلاً حس مشترک وسیع تر از خیال، و واهمه وسیع تر از حافظه است. فایده انقسام مغز به بطون گوناگون آن است که اگر آفتی به جزئی از دماغ برسد، سرایت به اجزاء دیگر ننماید، مثلاً اگر ضربه ای به مؤخر بطن اول دماغ که جایگاه خیال است وارد شود و این قوه آسیب ببیند، حس مشترک از قبول صور خارجیّه و ادراک آنها باز نمی ماند، اگر چه از ادراک نمودن صور مخزونه خیالیّه محروم می ماند.

نکته دیگر اینکه در اصطلاحات عرفی رایج شده که می گویند: «فلانی موی دماغ من شده»، باید بگوییم این اصطلاح بر گرفته از فصلی از علم طب است که چه بسا ضربات وارده بر مغز سر، موجب ترک های مویرگی در استخوان مغز می شود و این ترک ها درد شدیدی را در مغز سر به همراه دارد که شخص را بسیار مورد آزار و اذیت قرار می دهد، لذا این مطلب طبی مورد اصطلاح مردم قرار گرفته که وقتی آزار و اذیت فردی را بخواهند بیان کنند می گویند: «فلانی موی دماغ من شده است».

غرض اینکه گفتیم مقدم بطن اول نسبت به دیگر بطون دماغ وسیع تر است و همچنین مؤخر بطن اول که محل حفظ صور، یعنی خیال است، تنگ تر نسبت به بطن اول و لکن نسبت به بطن اوسط، به حسب مساحت بزرگ تر است. و نیز مقدم دماغ نرم تر و مؤخر آن نسبت به مقدم آن سفت تر است؛ زیرا مقدم دماغ محل ادراک است و مؤخر دماغ محل حفظ، و ادراک را ملایمت و نرمی و حفظ را صلابت و سختی. جمیع بطون دماغ مملو از روحی است که آن را روح بخاری نفسانی گویند که وجود آن در هر قسمت از بطون دماغ، به عنوان آلت برای قوه ای است که در آن موطن خاص دماغ سلطنت دارد، یعنی آلت حس مشترک مثلاً، روح بخاری مصبوب در مقدم بطن اول دماغ است. (بیان روح بخاری و انواع آن در بدن آدمی خواهد آمد)

## تطهیر حس مشترک

همان طور که به عرض محضر رسید در مورد نفوس عمه مردم چنین است که اشتغال به ظاهر، آنها را از باطن باز می دارد، چه اینکه اشتغال به باطن نیز آنها را از ظاهر باز می دارد. از همین نکته می توان برای تطهیر قوه حس مشترک استفاده کرد که چه بسا صوری از خارج، مورد ادراک حس مشترک قرار

می گیرد که دون شأن انسانیت است و آدمی را از عرش اعلیٰ بر فرش ادنی کشانیده و او را تا حد حیوانیت بلکه پست تر قرار می دهد، اینجاست که فرد باید با منصرف شدن به خیالات محموده و افکار نافع، مانع ادراک حسّ مشترک از صور خارجیّه شود و از این طریق طهارت و پاکیزگی باطنی خود را حفظ نماید، و نیز چه بسا صوری خیالیّه از درون مورد ادراک حسّ مشترک قرار می گیرد که خیلی مناسب و سزاوار شأن آدمی نیست، در این جا نیز شخص باید با جانشین قرار دادن ادراک صور خارجیّه بر صور خیالیّه، مانع دامن زدن حسّ مشترک به ادراک صور خیالیّه نامطلوب گردد و بدین طریق مراقبت بر حفظ طهارت نماید.

اما عمده آن است که انسان در مطلق اعمال و کردار و نیّات و ادراکات خود، عقل را حاکم سازد که اگر در انسان عقل حاکم شود و سلطنت قوا را بر عهده گیرد، آنگاه تمامی شءون نفس در تحت انقیاد عقل قرار گرفته و جملگی عقلانی می شوند. از آن پس دیگر خودِ عقل، آدمی را به سوی کمالات انسانی سوق می دهد.

**تبصره:** قوه حسّ مشترک را مظهر اسم شریف «**بَا مَن لَا يَشْغَلُهُ شَأْنٌ عَنِ شَأْنٍ وَلَا يَحْجُبُهُ شَيْءٌ عَنِ شَيْءٍ**» ذکر نموده اند، از آنجا که این قوه در آن واحد توانایی ادراک مدرکات گوناگون را دارد. جناب حاجی سبزواری در کتاب درسی اسرار الحکم در این باره می فرمایند: «وقتی در عنفوان شباب از آن باب که حضرت رضا (علیه آلاف التحیه و الثناء) فرموده است: «**قَدْ عَلِمَ أَوْلُوا الْأَلْبَابَ أَنَّ مَا هِنَالِكَ لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِمَا هِنَا**» در اندیشه آیت این اسم شریف حق بودم که مَن لَا يَشْغَلُهُ عَنِ شَأْنٍ، در رؤیا بزرگی فرمود: «حسّ مشترک آیتی است» چون در بیداری ملاحظه نمودم دیدم که در آنی واحد شخص می بیند و می شنود و سخونت و برودتی و نعومت و خشونت و نحو اینها در مواضعی از بدن لمس می کند، و در همین حال در ذائقه او حلاوتی و در شامه او رایحه طیبه باشد، حسّ مشترک به جمیع اینها دفعهً واحده خبیر است و هر یک از اینها از عالمی هستند و تخالف نوعی دارند، یکی از کیفیات مبصره، و یکی از کیفیات مسموعه، و یکی از کیفیات فعلیه و انفعالیّه است و همچنین...» (اسرار الحکم با تصحیح و تعلیق علامه شعرانی «ره» ص ۳۸۵)

## قوة خیال

قوه‌ای که صور محسوسات را بعد از زوالشان از مسامتتِ حواس یا از ملاقاتِ حواس ثبت و حفظ می‌کند، قوه خیال نام دارد. پس خیال وظیفه حفظ و نگه‌داریِ صورِ گرد آمده در حس مشترک را بر عهده دارد.

اگر بگویید: چرا همان حس مشترک در حفظ صور مدرکه کافی نیست و محتاج به حس دیگر است؟! در جواب می‌گوییم: زیرا از یک حس دو کار نمی‌آید یا مدرک فقط است و یا حافظ فقط، و مدرک فاعل است و حافظ قابل، و ادراک را حرارت و رطوبت باید و حفظ را برودت و یبوست و این دو با هم متضادند و ضدیت دلیلِ تغایر و تعدد است.

اگر کسی اشکال کند و بگوید چه بسا ممکن است شخص خورشید را نگاه کند و شبخ خورشید در چشم متمثل شود و چون چشم از جرم خورشید اعراض کند، آن شبخ زمانی در بصر باقی بماند و حتی چه بسا بر غریزه حدقه مستولی شود و آن را تباه کند. و یا صدای قوی مدتی پس از اعراض، صاحب گوش را آزار دهد. خلاصه این که مواردی یافته‌ایم که محسوس ولو بعد از غائب شدن از حاس و یا خارج شدن از محاذاتِ حاس، همچنان اثر خود را در حاس حفظ کرده، بی آن که اثر آن به خیال منتقل شده باشد، پس قولتان مبنی بر تغایرِ مدرک و حافظ باطل می‌شود.

در جواب می‌گوییم: این نحوه بقای صورت بر اثر تأثر محل حس است از محسوس قوی و این غیر از حفظ کردن خیال و حافظه، صور محسوسه و معانی جزئیه را در مدت معتدله است. فافهم!

## دلیل مغایرت خیال با حس مشترک

دلیل دیگر بر مغایرت حس مشترک و خیال، عروضِ سهو و نسیان در خاطرات آدمی است. سهو آن است که خاطرات گذشته مدتی از خیال که حافظ صور است ذهول یابد و فراموش شود اما پس از کمی التفات و توجه و تأمل دوباره بازگشته و در موطن حس مشترک مورد ادراک قرار گیرد و نسیان آن است که خاطرات گذشته چنان از خیال زایل شود که هرگز به یاد نیاید تا جایی که نیاز به کسب دوباره باشد.

تصدیق می‌فرمایید که اگر قوه مدرکه صور غیر از قوه حافظه صور نمی‌بود عروض امری به نام سهو بی معنی بود چرا که آدمی هر آن، صور مخزونه را در حال ادراک بود و سهو هرگز پدید نمی‌آمد.

جناب حکیم متأله سبزواری در بیان این دلیل فرماید: «دلیل دیگر بر مغایرت حس مشترک و خیال آن است که گاه ذهول و سهو و گاه نسیان نسبت به مدرک می‌شود که در ذهول و سهو، استرجاع می‌شود و در نسیان، نمی‌شود و سبب آن است که در آن دو تا، صورت از مدرک رفته و از خزانه‌اش رفته، لهذا استرجاع می‌شود و در نسیان، از خزانه هم نرفته لهذا ادراک جدید از مشاعر می‌خواهد.»<sup>۶۷</sup>

معرض از متاع دنیا، عالم ذوالفنون، علامه شعرانی رحمته‌الله‌علیه در بیان دلیل مذکور فرماید: «چون آنچه حس مشترک ادراک می‌کند همیشه پیش او حاضر نیست مانند صورتهایی که در خواب دیده یا حلقه آتشین که وقتی مشاهده کرده است اما از نفس او به کلی محو نشده است چون پس از بیداری از او پرسند دیشب در خواب چه دیدی؟ در نظرش حاضر می‌شود و خواب خود را بیان می‌کند. و همچنین شهرها و خانه‌ها و باغ‌ها و چیزهای دیگر که پیش از این دیده و عبارات و اشعاری که حفظ کرده بالفعل در ذهنش نیست اما به اندک التفات یا تأمل در ذهنش حاضر می‌شود و البته وقتی که حاضر نشده بود در نفس بود و گرنه او با آن که از اول حفظ نکرده است فرق نداشت، ناچار قوه حس مشترک که قبول صورت می‌کند غیر حافظ است که آن را نگاه می‌دارد، و شاید بعض حیوانات قوه خیال نداشته باشند و صورتها را حفظ نکنند چنان که حشرات مانند پروانه و زنبور چون روشنی بینند به گمان آن که راهی به بیرون است خود را به آن می‌زنند و بسا شیشه مانع باشد یا آتش و راه نیابند اما مایوس نمی‌شوند و در حافظه آنها نمی‌ماند که مانعی در میان است. اما خروس چون مثال خود را در آینه بیند ابتدا به ستیزه‌جویی حمله می‌کند اما مانع می‌بیند در حافظه‌اش می‌ماند و پس از تکرار مایوس می‌شود. باری در انسان یا حیوان چون بینیم حافظه صور در بعضی هست و در بعضی نیست اما حس مشترک در همه هست گوئیم دلیل مغایرت دو قوه است.»<sup>۶۸</sup> خلاصه سخن در اثبات خیال و مغایرت آن با حس مشترک این که ما صور بسیاری از اشیاء را در خواب و بیداری ادراک می‌کنیم، گاهی بعضی از آنها را فراموش می‌کنیم و با اندک تأملی آنها را به یاد می‌آوریم بدون آن که برای تحصیل دوباره آنها کسب جدیدی کرده باشیم. پس آن صور در ما موجود بود و گرنه با التفات و تأمل در نزد ما حاضر نمی‌شد بلکه چه بسا انسان برای حاضر نمودن مخزونات ذهنی خود چشم‌هایش را می‌بندد تا تجمع بال و جمعیت خاطر فراهم

۱- اسرار الحکم، صفحه ۲۰۸

۱- ترجمه و شرح بر تجرید الاعتقاد، صفحه ۲۸۱

آید. پس خیال اگر نبود هیچ چیز بعد از غیوبت ماده و صورت آن از حس مشترک هرگز به یادت نمی‌آمد و هرگز شخص را از ادراک دوم و سوم نمی‌شناختی و فرق میان دوست و دشمن و ضار و نافع نمی‌نمودی و امر معاش و معاد بالکل مختل می‌شد. و نیز دانستی که حس مشترک قابل صور است و حافظ صور غیر از قابل صور است.

و اما سلطان قوه خیال همچنان که ذکر شد در مؤخر بطن اول دماغ است و آن به حس مشترک نسبت به دیگر قوای باطنی نزدیک‌تر است تا بدین نزدیکی سهل و سریع باشد تحویل صور به حس مشترک برای ادراک و نیز اخذ صور از حس مشترک برای حفظ و نگه‌داری. و نیز توجه داشته باش. همچنان که بیان شد این عضو خاص از دماغ که جایگاهی برای قوه خیال شناخته شده است به عنوان آلت و معدی است برای نفس ناطقه که از طریق قوه خیال انشاء و ایجاد نماید، نه این که قوه خیال مجرد که دلیل بر تجرد آن خواهد آمد، منطبع و حال در این موضع جسمانی شده و به تبع آن خود نیز جسمانی گردد.

## مبدء اول تحریکات

خواجه طوسی در شرح فصل چهاردهم نمط ششم اشارات شیخ رئیس گوید: قوه خیال در انسان مبدء اول تحریک بدن اوست (القوة الخیالیة فی الانسان هی المبدء الاول لتحریک بدنه) این سخن از آن جهت است که قوه خیال به بدن نزدیک‌تر از قوه عاقله است. زیرا قوه عاقله مجرد تام دارد و قوه خیال مجرد برزخی که خیال برزخ بین طبیعت بدن و قوه عاقله است و به همین علت، مقام عقل ارفع و اشمخ از خیال است. پس آنچه را که عاقله اندیشیده در قوه خیال تمثّل می‌یابد، یعنی صورتی به وزان آنچه اندیشیده در این کارخانه صورتگری انسان به نام خیال بر سبیل محاکات منتقش می‌شود و این صور منتقشه موجب انفعال بدن و حرکت او می‌گردد. لذا به این مناسبت قوه عاقله مبدء ثانی و قوه خیال مبدء اول حرکات بدن است. چنان که در اطفال که هنوز به مرحله عقل نرسیده‌اند به خوبی مشهود و معلوم است که مبدء اول تحریک بدن آنان قوه خیال و خواسته‌های خیالی است. همین قوه خیال مبدء اول تحریک بدن حیوانات نیز هست با این تفاوت که افعال و آثار آنها مبدء عقلی ندارد.



## سخنی در تجردِ قوهٔ خیال

گفتیم که شیخ رئیس بوعلی سینا در شفا به روال عادی مشاء پیش رفته و قائل به جسمانیت ادراک حسی و خیالی و وهمانی شده است، اما در «مباحثات» تصریح بر تجرد خیال نموده و در «اشارات و تنبیهات» چند دلیل بر تجردِ خیالی و عقلی نفس اقامه فرموده است.

معنی تجرد این است که موجود مجرد ورای این عالم مادی طبیعی است و به عبارت دیگر جسمانی نیست. و معنی تجرد خیالی برزخی این است که موجود مجرد خیالی عاری و برهنه از ماده است اما متصف به احکام ماده چون شکل و اندازه است و معنی تجرد عقلی این است که موجود مجرد عقلی هم عاری از ماده است و هم عاری از احکام ماده.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روح‌فداه</sup> در کتاب قیّم «الحجج البالغه علی تجرد النفس الناطقه» ادلهٔ تجرد نفس ناطقه را در قالب چهار باب تجرد اطلاق و تجرد برزخی و تجرد عقلی و فوق تجرد عقلی به لسان تازی بیان نمودند و نیز در دفتر والا گهر جاودان به نام «گنجینه گوهر روان» با عباراتی گویا و شیوا و رسا هر یک از آنها را به زبان پارسی، شیرین و دلنشین بیان نمودند که این هر دو کتاب مایهٔ رستگاری و شادکامی جاودانی هر دانش‌پژوه هوشیار است.

و اما باید دانست دانشمندانی که در تجرد نفس ناطقه ادله اقامه نمودند بسیاری از آن ادله مثبت تجرد برزخی قوهٔ خیال است و آن عبارت است از ادله‌ای که در آن حرف از اشباح و صور به میان آمده که اگرچه اینها تجرد نفس ناطقه را اثبات می‌کنند اما در حقیقت تجرد نفس در مرتبه خیال اثبات می‌شود. زیرا خیال شأنی از شئون نفس است، لذا تجرد خیال همان تجرد برزخی نفس است و آن ادله‌ای که در آنها کلیات محضه و حقایق و فعلیات صرفه اتخاذ شده است مثبت تجرد نفس در مقام قوهٔ عاقله می‌باشند و در آینده به برهان معلوم می‌شود که نفس ناطقه انسانی را مقام فوق تجرد است.

سزاوار است قبل از اثبات تجرد قوهٔ خیال یا تجرد برزخی نفس ناطقه، مختصری پیرامون غیریت نفس با بدن سخن بگوییم و آن را مقدمه‌ای قرار دهیم برای اثبات تجرد قوهٔ خیال، چرا که دلیل بر صرف مغایرت نفس و بدن، دلیل بر تجرد برزخی یا عقلانی نفس نمی‌شود، اگر چه اصل ماوراء بودن گوهر نفس از عالم جسمانیت را رساننده است، اما در مقابل، دلیلی که بدان اثبات تجرد برزخی یا عقلی نفس می‌شود مغایرت را نیز می‌رساند. علاوه بر این که بدین بهانه می‌خواهیم آن دلیل تجربی جناب شیخ را که در امر تفکر بسیار اهمیت دارد، ذکر نماییم.

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در نمط سوم اشارات و در دو جای نفس شفا، یکی در فصل اول مقاله اولی و دیگری در اواسط فصل هفتم مقاله پنجم، در اثبات نفس ناطقه یا غیریت نفس از بدن افاضه فرموده است. مفادِ گفتار ایشان در نمط سوم اشارات چنین است: «خویشتن را چنین پندار که تمام اندام تندرست و خردمند، چشمها بسته و انگشتان گشاده، دستها و پاها باز و دور از بدن و از یکدیگر، در هوایی که اندازه گرمی آن با گرمی تنت برابر، در فضایی آرام و خاموش که نه به چیزی وابسته‌ای و نه بر چیزی ایستاده، به یکبارگی آفریده شدی، و در آنگاه تنها به بودِ خودت آگاهی و جز آن از همه چیز ناآگاه».

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در درس بیست و دوم دروس علیینی معرفتِ نفس در مقام توضیح هر یک از این کلماتِ دلیل تجربی شیخ می‌فرماید: «چون تمام اندامی، هیچ عضوی از اعضای ظاهر و باطن در فرض مذکور فرو گذار نشده است. چون تندرستی، بیماریهای بدنی نیست تا به درد عضوی و بیماری تن بدان توجه داشته باشی و منصرف به بدن گردی و به حالی از احوال خودت که جز ذات تو است توجه کنی. و چون خردمندی و در حالِ صحت عقلی، به ذات خویشتن آگاهی داری. و چون چشمها بسته است، به بدن خود نمی‌نگری و بدان توجه نداری که آیا این بدن، تویی تو است یا چیز دیگر است و با تو چه نسبت دارد. انگشتان گشاده و دستها و پاها باز و دور از بدن و از یکدیگرند تا به تماس آنها به یکدیگر و به برخورد آنها به بدن توجه تو را به عضوی از اعضایت و به بدنت جلب نکنند. در هوایی که گرمی آن با گرمی تنت برابر است تا به زیادت و نقص درجه حرارت هوا نسبت به درجه حرارت تن از گرما و سرما توجه به بدن نمایی. در فضایی آرام و خاموش تا آواز بیرون، تو را باز ندارد و متوجه به غیر خود نشوی و یا خود آن سبب توجه تو به بدنت نشود. در آن فضا نه به چیزی وابسته‌ای، تا وابستگی تو به آن چیز تو را، هم به آن چیز و هم به بدنت توجه ندهد. و نه در آن فضا بر چیزی ایستاده‌ای، که اگر بر زمین و چیز دیگر ایستاده باشی بر اثر تماس و برخورد پاها به آن چیز متوجه بدن می‌شوی چنان که به غیر بدن هم. و چون فرض شود در فضا معلق و آویخته باشی نه وابسته به چیزی و نه ایستاده بر چیزی، به بدن و غیر بدن توجه نداری و چون به یکبارگی آفریده شدی، هیچ حالت تذکر به اندام و اعضایت نداری که مبدا این تذکر تو را توجه به عضوی از اعضایت دهد چه اگر آفریده به یکبارگی نباشی و تدریجی باشی این خلقت تدریجی موجب تذکر به بدن و اعضاء و اندام تو خواهد شد.»

اگر بتوانی خود را در چنین حالی قرار دهی خواهی دید که از همه چیز غافل شده‌ای مگر از ذات خودت، یعنی حتی از این که جسم و دست و پا و اعضا و جوارحی داری هم بی‌خبری اما در عین حال از خودت با خبری که انسان در مستی و هوشیاری، در خواب و بیداری هرگز از خودی خود غافل نمی‌شود، پس معلوم می‌شود که نفس موجودی است غیر بدن، چرا که در غیر این صورت با غفلت از احوال بدن باید از ذات نفس نیز غافل شویم و حال این که می‌بینیم چنین نیست.

حال که بیان مغایرت نفس و بدن نمودیم می‌پردازیم به بیان تجرد قوه خیال که همان تجرد برزخی نفس ناطقه است. از جانب حکماء ادله بسیاری در مقام تجرد برزخی نفس ناطقه اقامه شده است مثلاً در اشارات و در اسفار ادله متعددی در این امر وارد شده است. در این جا ما به ذکر یک دلیل اکتفا می‌نماییم چرا که یک دلیل محکم و برهان مسلم در اثبات مدعی کافی است.

یکی از آن ادله، دلیلی است که حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> آن را از جناب مولی صدرا به نقل از افلاطون نقل نموده‌اند و آن را به عنوان اولین دلیل تجرد برزخی نفس قرار داده‌اند. تقریر آن این است که: «صوری مانند دریایی از زبوق و کوهی از یاقوت است که در خارج وجود ندارند. لکن ما آنها را تخیل می‌کنیم و بین این صور خیالیّه و جز آنها تمیّز می‌دهیم. این صور امور وجودی‌اند، چگونه امور وجودی نباشند و حال این که ما هرگاه زید را تخیل کرده‌ایم و سپس آن را مشاهده کرده‌ایم حکم می‌کنیم که البته بین این دو صورت محسوس و متخیل فرق است، و اگر این صور موجود نبودند این حکم در کار نبود و ممتنع است که جای این صور شیء جسمانی باشد، یعنی از این عالم مادی باشد زیرا همگی بدن ما به نسبت صور متخیل نسبت اندکی با بسیار است. بنابراین چگونه صور عظیم بر مقدار صغیر منطبق می‌شود. و نمی‌توان گفت که برخی از آن صور در بدن ما منطبق است و برخی از آن در هوای محیط به بدن ما، زیرا که هوا و از آن جمله بدن ما، و همچنین آلت نفوس ما در افعال نفوس نیست و گرنه می‌بایست به تفرّق و تقطّع هوا، نفوس ما دردناک شود و می‌بایست شعور ما به تغییرات هوا مانند شعور ما به تغییرات آبدان ما باشد. پس روشن شد که محل این صور امری غیر جسمانی است و آن نفس ناطقه است پس ثابت شد که نفس ناطقه مجرد است.»<sup>۶۹</sup>

پس دانستیم که قوه خیال مانند بنطاسیا و دیگر مدارک باطنه مجرد است و هریک از قوا و آلات، وسائط اعدادیه نفس‌اند برای تأثیر و فاعلیت آن در عالم مثال اصغر، به تعبیر دیگر هر یک از قوا شئون

گوناگون یک حقیقت واحده به نام نفس ناطقه‌اند و هیچ در فعل خود استقلال وجودی ندارند بلکه این نفس است که در هر یک از قوای خود به فعلی مشغول است. اما باید توجه داشت که تجرد قوه خیال تجرد برزخی یعنی تجرد غیر تامه است بدین معنی که صور خیالیه اگرچه عاری از ماده و بعضی از احکام ماده هستند اما برهنه از تمامی احکام ماده نیستند بدین معنی که صور خیالیه اگرچه فاقد ماده و حرکت و قوه منظوی در ماده هستند اما دارای شکل و مقدار و رنگ و بوی خاص می‌باشند. به تعبیر دیگر صور خیالیه نه مانند صور عقلیه مجرد محض هستند و نه چون جسم و جسمانی مادی صرف، بلکه برزخی بین آن دو هستند، یعنی از جهتی مغایر با هر یک و از جهتی مشابه با هر یک می‌باشند. از آن جهت که احکامی چون حرکت و قوه در آن راه ندارد مانند صور عقلیه و از آن جهت که واجد شکل و مقدار است مانند اجسام خارجی می‌باشد. و آن که گفتیم در صور خیالیه، حرکت و قوه نیست بدین معنی است که چون انسان آن صور را ادراک نمود به فعلیت رسیده و هرگز دگرگون نمی‌شود و حرکت و استکمال از نقص به کمال در آن راه ندارد، برخلاف اشیاء خارجی که همواره در حرکت از قوه به فعل و از نقص به کمال و از ضعف به شدت‌اند.

## روح بخاری

خواب را تعریف نموده‌اند به این که حالتی است عارض بر حیوان که در آن حال، نفس از حس و حرکت ارادیه باز می‌ایستد، اما همچنان به افعال طبیعی خود که همان افعال قوای نباتیه است ادامه می‌دهد. لازمه این حال رجوع روح نفسانی و انقطاع آن از آلات به مبداء، اعنی عقل می‌باشد البته نه به صورت کلی، بلکه مقدار کمی از این روح نفسانی در آلات باقی می‌ماند. برای فهم بیشتر تعریف مذکور لازم است مقداری پیرامون روح بخاری عرایضی تقدیم بداریم.

قبل از هر چیز باید دانست که روح را در صحف عقلیه و عرفانیه اطلاقاتی است؛ من جمله روح را بر شعاع خارج از بصر بنابر سخن ریاضیون و قول منسوب به آنان در ابصار به خروج شعاع، اطلاق کرده‌اند. دیگر این که اطباء روح را بر روح بخاری اطلاق می‌کنند. غیر از این دو مورد روح را بر نفس ناطقه و همچنین بر جان حیوانی و نیز بر روح القدس و همچنین بر مقام یوم‌الجمع انسان که فوق مقام قلب انسان است اطلاق کرده‌اند.

پس لفظ روح را به اشتراک اسم، معانی متعدد است و هر معنی غیر از معنای دیگری می‌باشد. لذا باید بسیار توجه داشت که این اطلاقات محصل را به اشتباه نیندازد و معنای خاصی از آنها را که در جایی اراده شده به معنای دیگر آن اشتباه نگیرد و این فرع بر آن است که محصل در ابتدا هر کدام از

این اصطلاحات را به خوبی بشناسد و بداند که مثلاً اگر در روایتی روح نفسانی را به گلابی که در گُل است تشبیه نموده‌اند، مراد روح بخاری است نه روح مجرد نفسانی و روح القدس و نفس ناطقه و مقام یوم الجمع انسانی.

عدم توجه به این اصل باعث شده که عده بسیاری از متقشفین با شنیدن چنین تعبیراتی بپندارند که مراد از روح، در این گونه روایات، نفس ناطقه انسانی است و همچنان که گلاب در گُل، جسمانی و منظوی در آن است پس نفس ناطقه انسانی هم باید جسمانی و نه مجرد و نیز منظوی در بدن بوده باشد. و بدین طریق به رد حکمایی که قائل به تجرد نفس ناطقه شده‌اند، پرداخته‌اند.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روح‌فداه</sup> می‌فرمایند: «در این گونه مسائل باید گفت که اصل، دلیل عقلی است و برهان عقلی، متبّع است، یعنی باید ببینیم از دلیل عقلی ناصع و خالص چه استفاده می‌شود و برهان چه می‌گوید؛ وگرنه دور لازم می‌آید.» در گفتار بزرگان باید تأمل بسزا کرد. و به قول متأله سبزواری در خطبه اسرارالحکم: «تا مشکلی می‌رسد تبادر به رد و انکار نکنید که مطالب عالیه را فهمیدن هنر است نه رد و انکار.» مثنوی:

### نکته‌ها چون تیغ فولاد است تیز      گر نداری تو سپر واپس گریز

و اما روح بخاری چیست؟ روح بخاری رقیق‌ترین جسم سیال حار است که متکون از عناصر امتزاج یافته و مزاج شده می‌باشد. به تعبیر دیگر وقتی اخلاط اربعه با هم امتزاج می‌یابند از لطافت آنها روح بخاری و از کثافت آنها اعضا و جوارح پدید می‌آید. لذا روح بخاری را الطف اجسام و مرکب اولی نفس ناطقه گفته‌اند.

روح بخاری حامل قوای حس و حرکت بلکه حامل همه قوا می‌باشد، به همین دلیل آن را روح حیوانی نیز می‌خوانند و روح بخاری را به جهت اقسام سه‌گانه قوای انسانی و حیوانی و نباتی، به سه صنف روح بخاری طبیعی و حیوانی و نفسانی تقسیم کرده‌اند.

در کتب تشریح اعضای انسان به رئیسه و غیر رئیسه تقسیم شده است؛ اعضای رئیسه مبادی قوایند که در بقای شخص یا در بقای نوع به آن اعضا نیاز است.

رئیسه به حسب بقای شخص سه‌اند؛ قلب و دماغ و کبد، و رئیسه به حسب نوع همان سه‌اند با اثنین.

اعضای غیر رئیسه یا خادم رئیسه‌اند یا قابل رئیسه‌اند و یا نه خادمند و نه قابل؛ اعضای خادم بر دو قسمند یا مهیئ‌اند یا مؤدی، خادم مهیئ مانند ریه برای قلب و معده برای کبد و آلات غذا برای کبد و طبقه شبکیه برای دماغ و اوعیه منی برای اثنین، و اعضای خادم مؤدی مانند شرایین برای قلب و آورده

برای کبد و اعصاب برای دماغ و احلیل برای انشین، اعضای غیر رئیسه‌ای که قابل رئیسه‌اند مانند لحم، و اعضایی که نه رئیس‌اند و نه خادم رئیسه و نه قابل رئیسه مانند استخوانها و غضروفها. غرض این که قلب مبداء قوه حیوانی و دماغ مبداء قوه حس و حرکت و کبد مبداء قوه تغذیه است. به بیان دیگر قوا بر سه قسمند؛ قسمی قوای طبیعی است که مبداء آن کبد می‌باشد و قسمی قوای حیوانی است که مبداء آن قلب می‌باشد و قسمی قوای نفسانی است که مبداء آن مغز می‌باشد. و اما جسم لطیفی در هر شیء متحرکی است که حامل قوای تحرکی و احساسی آن می‌باشد، اعم از این که حس و حرکت حیوان بر اساس علم و شعور نباشد مانند نباتات و یا باشد مانند حیوانات و انسانها. این جسم لطیف که لطف اجسام است، روح بخاری نام دارد و به حسب سه قوت طبیعی و حیوانی و نفسانی، سه قسم می‌باشد، و اصل این ارواح سه‌گانه همان روح حیات اعنی روح حیوانی است که منبعث از قلب می‌باشد، و آن دوی دیگر که روح نفسانی و روح طبیعی‌اند، شعبه‌ها و شاخه‌های اویند که چون به کبد رسد به نام روح طبیعی و چون به دماغ رسد به نام روح نفسانی موسوم می‌گردد، چنان که در قلب به نام روح حیوانی. و هر سه روح بخاری‌اند.

سه قسم ارواح حامل شد چو محمول

که بیش و کمتر از آن نیست معقول

چو اصل جملگی روح حیاتست

دو قسم دیگر از وی با ثباتست

بدان خود روح حیوان نیست در دل

که او از صفوت دم گشت حاصل

چو آید در کبد روح طبیعی است

کز و اعضا چو اغصان ربیعی است

چو شد اندر دماغ و یافت تعدیل

ز حیوانی به نفسی گشت تبدیل

جناب بهادرخان در کتاب شریف خلاصة الحکمة در این باره فرماید:

«و اما قوت حیوانیه که قسم سیومست از آن قوای ثلاثه، و آن قوتی است که متعلق به روح حیوانی و مرکب آن و آلت حرارت غریزی و مدبّر روح نفسانی و ممدّ آنست در ادراک و تحریک، مبداء آن قلب است و به واسطه شرائین به سایر اعضا می‌رسد و فایده آن حیات بخشی

و زنده داشتن کل اعضاء است و مهیا داشتن برای قبول قوت و روح نفسانی و طبیعی و انبساط قلب و شراین و انقباض آنها برای ترویج روح به نسیم بارد خنک و اخراج ابخره حاره دخانه، زیرا که روح حیوانی شدید الحرارة، دائم محتاج به ترویج است و ریه شراین و قصبه ریه مروحه و خادم ترویج آند که اگر دمی و لحظه‌ای، هوای بارد بدن نرسد محترق می‌گردد و ادخال نسیم بارد بدن، هم به طریق دهان و هم به طریق بینی و هم منافذ تمام جلد بدن است. و آن قوت شبیه است به قوت طبیعی در آن که بی‌شعور است و به قوت نفسانی به جهت آن که متعلق بدن است تحریک قوت فرحی و خوفی و شهوی و غضبی، پس به وجهی طبیعی بی‌اختیار و بی‌شعور است و به وجهی ارادی اختیاری با شعور، و هر چند مبادی کل مدرکات و افاعیل قوت نفسانی است و لیکن تقویت و امداد همه از قوت حیوانی است زیرا که چنانچه ذکر یافت حیات مقدم بر کل است و نیز مساوق و مع با حیات و حرارت غریزی است، و هیچ فعلی بی‌اعانت حرارت صادر نمی‌گردد و کل حرارت در بدن دو قسم است؛ غریزی که متعلق به روح حیوانی است و معین حیاتست، و اسطقسی که متعلق به روح طبیعی است و معین تغذیه و تنمیه و تولید مثل است اما با قوت حیوانی نه به تنهایی»<sup>۷۰</sup>.

و اما باید دانست که روح بخاری مظهر روح نفسانی است و روح نفسانی به توسط روح بخاری به بدن تعلق تدبیری و استکمالی می‌یابد، چرا که روح نفسانی در غایت لطافت است و بدن در غایت کثافت، پس برای تصرف لطیف در کثیف لابد است به وجود متوسطی که بین آن دو مناسبت ایجاد کند و آن نیست مگر روح بخاری، لذا روح بخاری را مرکب اولی نفس شمرده‌اند که نفس مجرد اولین بار به روح بخاری تعلق می‌گیرد و پس از آن به بدن تعلق پیدا می‌کند.

در کلمه ۳۲۱ هزار و یک کلمه حضرت استاد علامه حسن زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> آمده است:

«روح بخاری لطیف‌ترین اجسام است به گونه‌ای که کأن برزخ بین مجرد و مادی است و آن از امتزاج لطائف ارکان اربعه دم و صفراء و بلغم و سوداء است. این روح بخاری مطیة اولی نفس است زیرا که نفس اگرچه جسمانیة الحدوث است و لیکن در عین حال تعلق مجرد با جسم کثیف بی‌واسطه جسم لطیف، معقول و ممکن نیست و هر چه اعتدال روح بخاری بیشتر و بهتر باشد آثار نفس قوی‌تر و نورانی‌تر است، فتدبر».



غرض این که حامل تمام قوای انسانی در بدن روح بخاری می‌باشد که من جمله آن قوا، قوه خیال است. و این که فرموده‌اند در هنگام خواب، روح نفسانی از ظاهر به باطن رجوع می‌کند و یا از آلات به قلب که مبداء آن است منقطع می‌شود، مراد روح بخاری نفسانی است نه روح مجرد نفسانی. فافهم!

## فعل دیگری از ناحیه قوه خیال

قوه خیال علاوه بر حفظ و خزینه‌داری صور جزئیة محسوسه، عهده‌دار صورتگری معانی در سیر نزولی و نگاه‌داری آنها در خود نیز هست و این از اعظم عجائب نفس است که بدین واسطه قادر بر صورتگری معانی کلیه مرسله و معانی جزئیة در قالب اشکال و مقادیر و الوان خاص است. به تعبیر دیگر خیال آن معانی کلیه‌ای را که عقل ادراک نموده و یا آن معانی جزئیة‌ای را که وهم ادراک نموده در خود تمثیل داده و صورتی به وزان آن معنی بر سبیل محاکات منتقش می‌کند، تا جایی که این صور موجب انفعال و یا صدور افعال گوناگون از ناحیه نفس و قوای آن می‌شوند. لذا فرموده‌اند: «**الخیالُ جِبِلَّتٌ لِلْمُحَاكَاةِ**» یعنی جبلی و سرشت خیال بر حکایت نمودن است.

آن که گفتیم کار خیال این است که معانی را در سیر نزولی صورت و شکل دهد، بدین جهت است که در سیر صعودی، اول مادیات مدرک می‌شوند و بعد از آن متخیل می‌شوند و بعد از آن معقول می‌گردند و لکن در سیر نزولی، اول مجردات و معانی، معقول فرد قرار گرفته سپس متخیل شده و پس از آن در حس مشترک مورد احساس قرار می‌گیرند، بنابر آنچه که حضرت آقا در اصل دوازدهم رساله انسان در عرف عرفان تقریر نموده‌اند.

و اما محاکات خیال نیز خود انواع گوناگون دارد؛ گاهی خیال از قوای نباتی چون غاذیه حکایت می‌کند که مثلاً وقتی رطوبت در بدن غالب شد فرد در خواب، صورت آبها و شناوری را می‌بیند، گاهی خیال از مدرکات حواس ظاهری حکایت می‌کند که مثلاً وقتی مرئیات و مسموعات فرد در بیداری از شخص خاصی زیاد شد، صورت همان را در خواب می‌بیند، گاهی خیال از قوت نزوعیه و شوقیه حکایت می‌کند، گاهی خیال از وهم و مدرکات جزئیة وهمانی حکایت می‌کند، گاهی هم از عقل و معقولات کلیه مرسله عقلیه حکایت می‌کند، بدین طریق که معقولاتی را که در نهایت کمال قرار دارند به واسطه برترین محسوسات و کاملترین آنها از قبیل چیزهای نیکو منظر انجام می‌دهد چنان که محاکات از معقولات ناقصه را به وسیله پست‌ترین معقولات و ناقص‌ترین آنها از قبیل اشیاء زشت منظر انجام می‌دهد. حضرت استاد علامه <sup>روحی‌فداه</sup> می‌فرمودند: «به طور کلی نفوسی که قوی‌تر هستند

حقایق را اغلب در خواب، در قالب الفاظ و عبارات و نوشته‌ها می‌گیرند اما نفوس دیگر حقایق را بیشتر به صورت اشکال و صور و اشباح مشاهده می‌کنند. **كُلُّ مَيَسَّرٌ لِّمَا خُلِقَ لَهُ**.<sup>۱</sup>

نکته دیگر راجع به صورت‌نگری معانی از ناحیه قوه خیال آن است که هر چه طهارت و اعتدال مزاج فرد در این موطن بیشتر باشد، بهتر و شایسته‌تر می‌تواند از عهده صورت‌نگری معانی درآید.

حضرت استاد علامه <sup>روح‌فداه</sup> در این باره در رساله عظیم الشان انسان در عرف عرفان می‌فرماید:

«قوه خیال بر تصویر و محاکات معانی سرشته است - یعنی کار خیال این است که در سیر نزولی معانی را صورت و شکل دهد، چنان که قوه باصره بر دیدن سرشته شده است و قوه سامعه بر شنیدن و همچنین قوای دیگر ظاهر و باطن که هر یک بر کاری سرشته است. قوه باصره که در دستگاه چشم تعبیه شده است، بشر مانند آن را به نام دوربین عکاسی اختراع کرده است که اجسام و اشباح را تصویر کند و لکن بدان حد نرسیده است که صنعتی را اختراع کند تا معانی را صورت دهد. تمثالی که در صقع نفس انسانی تحقق می‌یابد چه در خواب و چه در بیداری، همه آنها به قوه مانی خیال است، بلکه قوه خیال چیره دست،

#### چنان معنی به صورت می‌کشانند که صد مانی<sup>۱</sup> در او حیران بماند

و بدان که هر چه مراقبت و حضور عندالله کاملتر باشد، و مزاج انسانی به اعتدال ممکن نزدیک‌تر باشد و قوه خیال و دستگاه وی قوی‌تر و صحیح‌تر باشد، تمثالات در لوح نفس صافی‌تر و سالم‌تر است.

استادم، علامه طباطبایی <sup>قدس سره</sup> در خلوتی به من فرمود: «آقا هر روز که مراقبتم قوی‌تر است، در شب تمثالاتم صافی‌تر است». قوه متخیله که قوی باشد و در انقیاد و اطاعت قوه عاقله بوده باشد، مدرکات عقلیه را به خوبی و درستی حکایت می‌کند، پس اگر مدرکات قوه عقلیه، ذوات مجردة که عقول مفارقه‌اند بوده باشند، قوه متخیله آنها را به صور اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه‌اند در کمال حسن و بها در آورد. و اگر آن مدرکات معانی مجردة و احکام کلیه‌اند به صور الفاظ که به تعبیری قوالب معانی مجردة‌اند در اسلوبی شیوا و شیرین درآورد و پس از آن هر دو گونه صور یاد شده را به حس مشترک دهد، به گونه‌ای که آن صور ذوات،

۱- مانی بر وزن دانی، نام نقاشی است چیره دست که در گذشته‌های دور می‌زیسته است.

مدرک به حسّ بصر گردند، و این صور الفاظ، مدرک به حسّ سمع گردند، و چنان مشاهده شود که گویی شخصی در کمال حسن و بهاء در برابر ایستاده و کلامی شیوا القاء می‌کند.<sup>۷۲</sup>

در درس شصت و ششم دروس معرفت نفس نیز آمده است:

«قوة خیال، دستگاه عکاسی نفس ناطقه است که اگرچه همه دستگاه صنعت عکاسی، مثالی و نموداری از آن است و انسان آنچه را که در خود دارد به وزان آن می‌سازد و مشابه آن را در خارج پیاده می‌کند، بلکه هر فاعل با نحوه فعلش و هر صانع با صنّعش و هر علت با معلولش این چنین است، ولی هیچ دستگاه صنعت عکاسی کار دستگاه خیال را نمی‌کند. زیرا که نفس ناطقه در موطن قوه خیال، معانی را شکل و صورت می‌دهد ولی دستگاه صنعتی فقط از محسوسات عکس می‌گیرد؛ اما چگونه معانی در قوه خیال مُشکّل و مصوّر می‌شوند، این زمان بگذار تا وقت دگر. و لکن ناگفته نماند که این عمل نفس در کارخانه خیال امری شگفت است. معنی را شکل و صورت دادن حرفی است که می‌زنیم، حقاً هر اندازه در این موضوع بوالعجب تأمل بشود، جا دارد، و شاید سرانجام به وادی حیرت بکشد.»

## مناسبات در صورتگری معانی

امر عجیب‌تر از این صورتگری معانی کلیه و جزئیّه از جانب قوه خیال آن است که خیال علاوه بر تصویر معانی در خواب و بیداری، هر معنی را به صورتی خاص مناسب با آن شکل می‌دهد. مثلاً معنای مکر و حيله را در قالب صورت روباه و معنای درندگی را در قالب صورت شیر و پلنگ و معنای دشمنی را در قالب صورت مار و معنای علم و دانایی را در قالب صورت آب و معنای پارسایی را در قالب صورت برهنگی و معنای دولت و کامیابی را در قالب صورت روشنایی و معنای ریاست و منفعت را در قالب صور اسباب و آلات جنگ و معنای اکل غذای حرام را در قالب صورت اکل گوشت خوک و معنای دزدی را در قالب صورت گربه و معنای میل به دنیا را در قالب صورت بازی با گربه و معنای خصومت را در قالب صورت خارپشت و معنای همراهی با مردم سخن چین را در قالب صورت سوسمار و امثال ذلک تصویر می‌کند. سؤال این است که مناسبت بین معنی و صورت چگونه است و چطور قوه خیال عالم و آگاه بدین مناسبات است؟!

چه بسا ممکن است خوابی ببینیم که پس از چندی تعبیر به عکس شود. مثلاً در خواب ببینیم که صاحب فرزند دختری شده‌ایم اما در بیداری صاحب فرزند پسر شویم. معلوم می‌شود ضدیت نیز یکی از مناسبات است و خیال واقف بدین مناسبت نیز هست لذا فرموده‌اند: «**انَّ كُلَّ ضِدِّ نَدٌّ وَّ اِنَّ كُلَّ نَدٍّ ضِدٌّ**» یعنی هر متضادی مماثل است و هر مماثلی متضاد است. این که فرموده‌اند «**هر متضادی مماثل است**» بدین خاطر است که متضادان به نحوی طالب یکدیگرند مثلاً ما وقتی تشنه می‌شویم به دنبال آب می‌رویم نه به دنبال سنگ و چوب و یا وقتی بیمار می‌شویم به دنبال پزشک و سلامتی می‌رویم نه به دنبال قصاب و آهنگر، در حالی که آب و تشنگی و یا بیماری و سلامتی ضد هم می‌باشند پس معلوم می‌شود ضدان به نحوی خواهان یکدیگرند. و این که فرموده‌اند: «**هر مماثلی متضاد است**» بدین خاطر است که دو شیء مماثل اگرچه در ماهیت و لوازم ماهیت مماثل یکدیگرند اما هر یک وجودی خاص غیر از دیگری دارند که آن دو را از دیگری جدا می‌کند و تماثل و دوئیت می‌سازد. ملای رومی گوید:

**پس نهانی‌ها به ضد پیدا شود      چونکه حق را نیست ضد پنهان بود**

و نیز شیخ شبستری گوید:

**اگر خورشید بر یک حال بودی**

**شعاع او به یک منوال بودی**

**ندانستی کسی کاین پرتو از اوست**

**نکردی هیچ فرق از مغز تا پوست**

**ظهور جمله اشياء به ضد است**

**ولی حق را نه مانند و نه ند است**

**چو ذاتش را نباشد ضد و همتا**

**نمی‌دانم چگونه دانی او را**

در جلد چهارم از کتاب کشکول ابی الفضائل شیخ بهایی (ط ۱ - نجوم الدوله - ص ۴۰۱) وارد است که در کتاب تعبیر رؤیا جناب کلینی آمده که مردی خدمت امام صادق علیه السلام رسید و گفت: خواب دیدم در باغ مرد کریمی قدم می‌زد و خربزه‌ای در دست داشت و آن را حمل می‌کرد. امام فرمود: «از همسرت محافظت کن که مبادا غیر تو را حمل کند».

و نیز مرد دیگری خدمت امام رسید و عرضه داشت: من در سفر بودم، خواب دیدم دو قوچ بر فَرَج همسرم شاخ می‌زدند، چون چنین دیدم گمانم این است که او مرتکب امر خلاف عفت شده و

عزم بر طلاقش دارم. امام فرمود: «اهل و عیالت را نگه‌دار، زیرا او چون شنید که آمدنت به خانه نزدیک است اراده کرد موهای زائدش را با قیچی برکند و این خواب حاکی از آن فعل عیالت می‌باشد».

به تعبیر حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روح‌فداه</sup> در کتاب وزین ممدّالهمم، «مناسباتی که بین رقایق اسمای باطنیه الهیه و بین ظواهر صور است گزاف نیست. تعبیر از ظاهر به باطن علمی است بس سنگین و از این که گفته شد گزاف نیست، جهت این است که خدای متعال واهب صور و معانی است، همان طور که معنی را هبه فرمود صورت را که لباس آن معنی است و در خور قامت معنی است نیز او هبه کرده است و لطائف و دقائقی که در کتب تعبیر خواب از مشایخ حکماء و اهل سرّ منقول است و از اشارات آیات و روایات مستنبط است حیرت‌آور است و علم تعبیر و تأویل فنی است که از خدای متعال جایزه به شخص تارک هوای نفس داده می‌شود، چنان که داستان یوسف صدیق در قرآن و ابن سیرین معلوم است.»

البته باید توجه داشت که تعبیر خواب افراد به حسب ادیان و شهرها و امزجه و صناعات و عادات مختلف است، مثلاً دو نفر خواب دیدند که شرب شیر می‌کردند، وقتی برای جویا شدن تعبیر خواب خود نزد امام آمدند، امام از هر یک پرسید: شغلت چیست؟ یکی گفت طلبه‌ام، امام فرمود: تعبیر خواب تو علم است و ان شاء الله عالم می‌شوی، و دیگری گفت: کاسبم، امام فرمود: تعبیرش مال و ثروت است و ان شاء الله مال‌دار می‌شوی. معلوم می‌شود که تفاوت افراد در حرف و صنایع موجب گوناگونی تعبیر خوابشان می‌شود. بلکه چه بسا تعبیر خواب یک نفر به حسب دو وقت و به حسب دو عادت و به حسب دو سن و به حسب دو فصل و به حسب دو افق و به حسب دو حال مختلف می‌شود، چنان که امام صادق<sup>علیه‌السلام</sup> می‌فرماید: خواب به مناسبت دین و حرفه و هیأت و اعمال مردم از اصل خود متغیر و دگرگون می‌شود به طوری که ممکن است خوابی برای فردی رحمت و همان خواب برای دیگری عذاب و رنج و سختی باشد. مثلاً اگر فرد مفسدی خواب ببیند که دستهایش به گردن بسته است تعبیر آن برای او رنج و عذاب و گرفتاری است، زیرا خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: **( قَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا... )**<sup>۳</sup> یعنی یهودیان گفتند دستهای خدا بسته و مغلول است، به واسطه این گفتار دروغ، دست آنها بسته شده و به لعن خدا گرفتار گردیدند. ولی اگر همین خواب را مرد صالحی ببیند دلیل آن است که از کارهای ناشایسته و بدیها اجتناب خواهد کرد.

نقل کرده‌اند که ابن‌سیرین در تعبیر خواب کسی که می‌گفت در خواب دیدم که بر منبری نشسته‌ام، اگر آن شخص اهل صلاح و درستی بود می‌فرمود: به بزرگی و شرافت می‌رسی و اگر مفسد نادرست بود می‌فرمود: تو را به دار خواهند کشید.

بر همین اساس که تعبیر خواب افراد به حسب اوقات گوناگون مختلف می‌شود نیز گفته‌اند خواب اول سال صادق‌تر از خواب آخر سال و خواب اول روز بهتر از خواب آخر روز است. حکایت کرده‌اند مردی به نزد ابن‌سیرین رفت و گفت: خواب دیدم که از درختی هفتاد برگ شمردند و به من زدند. ابن‌سیرین فرمود: هفتاد ضربه چوب به بدن تو می‌زنند، و به او در همان هفته هفتاد ضربه چوب زدند. سال دیگر همان مرد باز همین خواب را دید که هفتاد برگ شمردن از باغی به او رسیده، نزد ابن‌سیرین آمد و خواب را نقل کرد، ابن‌سیرین فرمود: امسال هفتاد هزار درهم نقره به تو می‌رسد. آن مرد گفت: چرا در تعبیر خواب پارسال گفتم هفتاد چوب به تو می‌زنند و امسال می‌گویی هفتاد هزار درهم به تو می‌رسد؟! ابن‌سیرین فرمود: پارسال که تعبیر از من پرسیدی هنگام خزان بود و درختان خشک و برگهای آنها ریخته بود تعبیر همان بود که به تو گفتم. و اکنون فصل بهار است و درختان رو به شادابی و نمو و سرسبزی دارند و تعبیر این است که می‌گویم. و همان طور شد که گفته بود و آن مرد هفتاد هزار درهم بدست آورد. معلوم می‌شود فصلهای مختلف نیز موجب اختلاف تعبیر می‌شوند.

همچنین خواب افراد به حسب تفاوت افراد در برتری و فضیلت نیز مختلف می‌شود، به طور کلی خواب شیعه بهتر از خواب سنی، و خواب مسلمان بهتر از خواب یهود، و خواب عالم بهتر از خواب جاهل، و خواب مرد بهتر از خواب زن صالحه و خواب صالحه بهتر از غیر صالحه، و خواب خواص بهتر از عوام، و خواب فیلسوف فقیه بهتر از فقیه، و خواب فقیه بهتر از اهل بازار، و خواب آزاد بهتر از بنده، و خواب هوشیار بهتر از مست است.

از آن جا که اکثر اوقات صورتگری معانی از جانب قوه خیال با تصرف قوه متخیله همراه است لذا بهتر است قبل از بیان ادامه مباحث مربوط به خواب، ابتداءً به تعریف و تشریح قوه متخیله پردازیم و سپس مباحث مربوط به خواب و صورتگری معانی را کامل کنیم.

## قوة متصرفه

سومین قوه از قوای مدرکه باطنی قوه متصرفه می‌باشد که اطباء آن را «مفکره» و حکماء گاهی آن را «متخیله» و گاهی «متفکره» می‌نامند، که اگر قوه وهمیه حیوانیه به تنهایی آن را به کار واداشت آن قوه را «متخیله» گویند و اگر قوه عاقله به آن روی آورد و آن را در منافع خود مصرف داشت آن را «متفکره» می‌نامند، پس در حیوانات صامته چون عقل نیست متصرفه آنها را همین «متخیله» گویند نه «متفکره».

وظیفه قوه متصرفه تصرف در صور مخزونه قوه خیال و تصرف در معانی جزئیه مدرکه است یا به ترکیب یا به تفصیل، و آن از شش قسم خارج نیست: اول آن که بعضی صور را با بعضی دیگر ترکیب کند مانند آن که تخیل نماید انسان دو سر و یا چهار چشم و یا انسانی با پر و بال و منقار. دوم آن که بعضی صور را از بعضی صور تفصیل نماید یعنی جدا کند مانند تخیل انسان بی سر و یا بی دست و پا.

سوم آن که بعضی معانی جزئیه را با بعضی معانی جزئیه دیگر ترکیب کند مانند صداقت جزئیه با عدالت جزئیه. چهارم آن که بعضی معانی جزئیه را از بعضی معانی جزئیه دیگر جدا کند مانند تفصیل صداقت جزئیه از عداوت جزئیه.

پنجم آن که بعضی معانی را با بعضی صور ترکیب کند مانند تخیل صداقت جزئیه برای حضرت وصی علی علیه السلام و خبثت جزئیه برای عمر لعنة الله عليه . ششم آن که تفصیل نماید بعضی معانی را از بعضی صور مانند تفصیل صداقت و عدالت جزئیه از عمر لعنة الله عليه .

جناب حاجی سبزواری در این باره در اسرارالحکم می‌فرمایند: «فصل پنجم در قوت متصرفه است و آن قوتی است که کارش ترکیب و تفصیل است در صور و معانی، چون انسان ذوالجناحین و انسان عدیم الیدین و این چون هزلیات آن است و اما جدیات، ترکیب صورت به صورت چون ترکیب صورت جزئیه کتابت به صورت زید و معنی به معنی چون ترکیب حُسن به



محبت و قُبْح به عداوت بنده خدایی، و ترکیب معنی به صورت چون ترکیب محبت جزئی به صورت انسان جزئی و تفصیلهای را در سوالب جزئی جاری کن»<sup>۷۴</sup>.

شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل خامس تعلیم سادس کلیات قانون (ص ۱۴۸) در فرق میان قوه متخیله با دو قوه حس مشترک و خیال می‌فرماید: «و فرق بین این قوه متصرفه با قوه اولی (حس مشترک و خیال) این است که قوه اولی قابل و یا حافظ صور محسوسه‌ای است که به آن متأدی می‌شوند و اما این قوه بر مستودعات در خیال، تصرف، ترکیب و تفصیل می‌کند که هم استحضار می‌کند صوری را بر آن نحو که از حس تأدی شدند و هم استحضار می‌کند صوری را که مخالف آن صور، از راه حس آمده‌اند چون صورت انسان طائر و کوه زمردین. و اما خیال در او حاضر نمی‌شود مگر با قبول صور از طریق حس». (نقل به ترجمه)

پس دانستیم که متخیله اگرچه از لفظ خیال مشتق است ولی با قوه خیال خزانة حس مشترک فرق دارد اگرچه گاهی از قوه خیال به قوه متخیله نیز تعبیر می‌شود.

گاهی متصرفه را به «مذکره» یا «ذاکره» تعبیر می‌کنند و آن بدین خاطر است که متصرفه برای احضار مطالب فراموش شده نیز به کار می‌رود که در میان معانی و صور مخزونه جستجو و کاوش می‌کند تا گمشده و فراموش شده را بجوید.

قوه متصرفه چون کارش ترکیب و تفصیل صور و معانی است در وسط قرار گرفته تا به هر دو جانب دست داشته باشد زیرا متخیله نه مانند حس ظاهر صرف قبول انفعال است و نه مانند قوه خیال صرف نگهداری، بلکه فعل است و تصرف در امور ذهنی، و از همین جهت آن را متصرفه گویند.

جناب آخوند در فصل ثالث باب خامس سفر رابع اسفار در دلیل مغایرت متخیله با قوای دیگر می‌فرماید: «فقد احتجوا علی مغایرتها لسائر القوی المدركة بأنّ الفعل و العمل غیر الإدراک و النظر؛ فانّ لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض، و نفضّلها بعضها عن بعض لا علی النحو الّذی شاهدناه من الخارج، كحيوان رأسه كراس إنسان و سائر بدنه كبدن فرس و له جناحان. و هذا التصرف غیر ثابت لسائر القوی فهو اذن لقوة اخرى»<sup>۷۵</sup>.

یعنی احتجاج بر مغایرت متخیله با سایر قوی نموده‌اند به این که فعل و عمل غیر از ادراک و نظر است، زیرا ما می‌توانیم بعضی از صور محسوسه را با بعضی دیگر ترکیب کنیم و یا این که بعضی از آنها

۱- اسرارالحکم با تصحیح علامه شعرانی، رحمه‌الله‌علیه، ص ۲۲۱

۱- اسفار جلد هشتم، ص ۲۱۴

را از بعض دیگر جدا نمائیم، البته نه بدان نحوی که از خارج مشاهده می‌کنیم مانند تصور حیوانی که سر آن سر انسان و سایر بدنش مانند بدن اسب است و دارای دو بال هم می‌باشد. چنین تصرفی برای قوای دیگر ثابت نیست، معلوم می‌شود که در ما قوه‌ای غیر از آن قوا است که می‌تواند در مدرکات تصرف کند.

و نیز جناب علامه شعرانی <sup>رحمة الله علیه</sup> در ترجمه و شرح تجرید الاعتقاد می‌فرمایند: «دلیل آن که قوه متخیله غیر آن چهار قوه است آن که اگر عین آنها بود هر کس قوه حافظه قوی داشت مثلاً قوه متخیله قوی هم داشت و این که بعضی دارند و بعضی ندارند دلیل بر آن است که آن که دارد قوه افزون دارد.»

و اما فخر رازی اشکال کرده و فرموده: اگر برای قوه متصرفه ادراک باشد لازم می‌آید که شیء واحد هم مدرک و هم متصرف باشد و اگر برای آن ادراک نباشد و در عین حال به ترکیب و تفصیل متصرف باشد لازم می‌آید که بطلان قول حکماء که فرموده‌اند: قاضی و حاکم میان دو شیء لابد است که مقضی علیهما نزد او حاضر باشد.

جناب محقق طوسی <sup>رحمة الله علیه</sup> این اشکال را جواب داده و فرموده است: قوه متصرفه قوه مدرکه نیست و تصرف آن در دو چیز اقتضای حضور آن هر دو می‌کند نه ادراک آن، زیرا واجب نیست هر شیء حاضر متصرف در آن، مدرک نیز بوده باشد.

و نیز اشکال کرده‌اند و گفته‌اند: چون مستخدم قوه متصرفه، واهمه است و متصرفه آلت واهمه به شمار می‌آید پس باز هم لازم می‌آید که شیء واحد یعنی وهم هم مدرک و هم متصرف باشد. در جواب این اشکال هم گفته‌اند: چه بسا ممکن است شیء واحد هم مدرک و هم متصرف باشد و لیکن هر یک به وجهی، یکی به حسب ذات و دیگری به حسب آلت و یا این که هر دو فعل به حسب دو آلت بوده باشد. در مورد قوه واهمه و متخیله نیز اگرچه متخیله آلت واهمه است اما در عین حال اسناد تصرف به واهمه به جهت آلت آن است و اسناد ادراک به واهمه به جهت ذات آن، و این دو جهت با هم متفاوتند.

جناب استاد علامه شعرانی <sup>قدس سره</sup> در شرح تجرید الاعتقاد آورده است: «متخیله قوه‌ای است در نفس انسان که می‌تواند صور و معانی گوناگون را با یکدیگر ترکیب کند و یا مفاهیم مختلف را که در یک چیز جمعند از هم جدا سازد و بالجمله قوه‌ایست متصرف در ادراکات ذهنی و هیچ قوه در افراد انسان آن قدر مختلف نیست که متخیله است. شعرای معروف و نویسندگان بزرگ و مخترعین

و خطبای مشهور و دانشمندانی که در بیان مسائل علمی و استدلال و برهان آوردن، غایت مهارت دارند و امثال آنها در قوه متخیله بسیار قوی هستند و آن که در این قوه ضعیف است هر چند دانشمند بزرگ باشد در بیان و احتجاج چندان توانا نیست و شاید برای مطلبی جزئی چند صفحه بنویسد اما خواننده مقصود را در نیابد و او نتواند معانی و مفاهیم ذهنی را به ترکیبی بلیغ ادا کند و چون کتب مصنف این کتاب (یعنی جناب خواجه طوسی) و شارح علامه رحمه الله (یعنی جناب علامه حلی) را به دقت کنیم دانیم چگونه انسان می‌تواند الفاظ و معانی را چنان ترکیب و تفصیل دهد که گویی جان خویش را در آن جمله به مردم شناسانده و خدای تعالی چه قدرتی در این موجود عظیم الخلقه به ودیعت نهاده است چنان که شاعر گوید: «ما أطیب فاک جل باریک»<sup>۷۶</sup>.

و این فرمایش جناب علامه شعرانی<sup>رحمة الله عليه</sup> کلامی کامل و حکمی در غایت اتقان است که هر چقدر قوه متصرفه افراد منزّه‌تر و تطهیر یافته‌تر باشد آثار قلمی و گفتاری ایشان قوی‌تر و محکم‌تر خواهد بود چرا که در گفتار و نوشتار، تدوین و دسته‌بندی صحیح کلمات نقش اساسی را بر عهده دارد و تنها قوه‌ای که در انسان عهده‌دار این نقش است، قوه مدبره متصرفه است. و اما موضع متصرفه، اول بطن اوسط (بطن دوم) دماغ می‌باشد.

## سخنی در تأویل و تعبیر خواب

و اما فرق است بین تأویل و تعبیر خواب، زیرا تأویل، برگرداندن صورت خواب است به معنای آن، اما تعبیر عبور دادن شخص از صورت خیالیّه منامیه است به سوی واقع، چرا که معانی پس از تنزل نمودن از مرتبه خودشان و ظاهر شدن در مرتبه حسیّه طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی تعبیر نیست چرا که مؤول فقط صورت را به معنی برمی‌گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب بیننده را لحاظ نمی‌کند اما در هر تعبیری تأویل هست زیرا معبر با توجه به اوضاع و احوال خواب بیننده علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او، عبور می‌دهد. مثلاً صورت شیر را مطلقاً به علم تعبیر نمی‌کند بلکه از خواب بیننده می‌پرسد به چه کاری مشغولی؟ اگر گفت به درس و بحث مشغولم، خواب را تعبیر به علم می‌کند و اگر چیز دیگری گفت، خواب را تعبیر به مال و ثروت می‌کند.

گویند مردی به ابن سیرین گفت در خواب دیدم که اذان می‌گفتم، ابن سیرین فرمود: به حج خواهی رفت. همان ساعت مردی دیگر آمد و گفت: در خواب دیدم که اذان می‌گفتم. ابن سیرین پاسخ داد: تو را به دزدی متهم می‌کنند. شاگردان پس از رفتن مرد گفتند: ای استاد چگونه است که در یک ساعت خواب دو نفر را که یکسان بود برای یکی به حج تعبیر کردی و برای دیگری به اتهام دزدی؟! فرمود: زیرا که در سیمای یکی نیکی و اهلّیت برای حج‌گذاری دیدم و خواب او را تعبیر به حج کردم که قرآن می‌فرماید: **(وَ اَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَا تَوَكُّبًا رَجَالاً)**<sup>۷۷</sup> یعنی در میان مردم برای حج بانگ دعوت برآر تا به سوی تو آیند پیاده. و در چهره دیگری آثار بدی و تبهکاری مشاهده کردم و گفتم تو را به دزدی متهم می‌سازند که قرآن کریم می‌فرماید: **(ثُمَّ اَذِّنْ مَوْذِنًا يَتَّبِعُ الْعِيبِ اِنَّكُمْ لَسَارِقُونَ)**<sup>۷۸</sup> یعنی پس آنگاه بانگ زننده‌ای بانگ برداشت که ای کاروانیان شما دزدید.

اگرچه باید گفت همه خوابها محتاج به تعبیر نیستند و آن به دو دلیل است؛ یا این که صورت خواب چنان مطابق با واقع است که عین صورت منامیه در عالم واقع پیاده می‌شود مثل این که در خواب می‌بینیم استاد برای ما تدریس کتاب سرح العیون را آغاز نموده و همین امر در بیداری هم تحقق می‌یابد. لذا گفته‌اند چون در حال بیداری اتفاق افتاد که نفس چیزی را ادراک کند یا در حال خواب اتفاق افتاد که به ملکوت متصل گردد، در این صورت اگر نفس بتواند قوه متخیله را ساکن یا سرکوب کند، آن وقت خواهد توانست به طور کامل مدرک خود را ثابت نگاه دارد. پس در چنین حالت اگر نفس در حال بیداری باشد به تذکر احتیاج نمی‌شود و اگر در حال خواب باشد به تعبیر نیازمند نمی‌باشد و اگر وحی باشد به تأویل احتیاج نخواهد داشت، زیرا در وحی، تأویل جانشین تذکر و در خواب، تعبیر جانشین تذکر است.

جناب حاجی در اسرارالحکم می‌فرماید: «اگر در بیداری و نحو آن اتصال اتفاق افتاده پس باید نفس ناطقه قوت داشته باشد تا وافی به هر دو جانب باشد از ظاهر و باطن، و متخیله قوت داشته باشد که خیال را استخلاص کند از مشاعر ظاهره. پس اگر آنچه را نفس رسیده از معانی و صور در آنها متخیله مطیعه تصرف نکرده و صور را حس مشترک ادراک کرده و خیال حفظ کرده، پس آن، وحی صریح و الهام صحیح است و حاجت به تأویل ندارد نظیر رؤیای به مثل است، و اگر

تصرفاتی و تبدیلاتی نموده است به مناسبت و غیر آن که پی به اصلش توان برد حاجت افتد به تأویل و تأویل نسبت به مکشوفات در یقظه مثل تعبیر است در مدرکات منامیه»<sup>۷۹</sup>.

گفتیم همه خوابها به دو دلیل محتاج به تعبیر نیستند، دلیل اول گذشت و اما دلیل دوم آن است که گاهی صورت خواب متأثر از شورش طبع است در چنین احوالی نیز صورت منامیه تعبیر ندارد. این خوابها را که خوابهای کاذبه یا اضغاث احلام می‌گویند (به عربی دسته گیاه را اضغاث می‌گویند، زیرا که از هر نوع گیاه تر و خشک و سبز و زرد و سرخ در آن هست) دارای اسباب ثلاثه می‌باشند؛ یا این که در بیداری کسی را بسیار دیده و با او مأنوس بوده لذا صورت آن در خیال او باقی مانده و اکنون که خوابیده، صورت آن از خیال به حس مشترک منتقل گشته و به عینه مورد مشاهده قرار گرفته است، چنین خوابی هرگز تعبیر ندارد چنان که خدای متعال می‌فرماید: **قالوا اضغاث احلام و ما نحن بتأویل الاحلام بعالمین**<sup>۸۰</sup>، و یا این که در بیداری به کسی اندیشه بسیار کرده، لذا در خواب مفکره، صورت او را در خیال القاء نموده و سپس در حس مشترک مورد مشاهده قرار گرفته است، این خواب هم تعبیر ندارد.

صاحب خلاصة الحکمة در این باره می‌فرماید: «رؤیای تخیلی یعنی رؤیایی که خیال را در آن دخل تمام باشد که در بیداری صورتی که در خیال او مرتسم گردد و یا در فکر آن باشد همان صورت را در عالم رؤیا مشاهده نماید چنانچه گفته‌اند بیت:

**هر کسی مقصود خود بیند بخواب برزگر باران و کاذر آفتاب**

به آن که در حس مشترک او در آن هنگام در آید و یا آن که معنی از معانی بر او القاء شود به حفظ او در آید و یا در فکر آن باشد و قوت متخیله آن را به صورتی مناسب به حس مشترک جلوه نماید و حس مشترک آن را به خیال سپارد و در وقت بیداری همان به یادش آید و این را اکثر رؤیای کاذبه و اضغاث و احلام نامند و اعتباری نگیرند به جهت آن که اثری بر آن مترتب نمی‌گردد و گاه هست که قوت متخیله و متصرفه در آنها تصرفات می‌نمایند به انواع مختلفه مانند ترکیب انسان دو سر و چهار دست و پا و انسان بی‌سر و دست و پا و انسان پرواز کننده و انسان به صورت حیوانات و حیوانات به صورت انسان و غیر اینها از تصرفات بسیار»<sup>۸۱</sup>.

۱- اسرار الحکم، ص ۳۹۰

۲- یوسف / ۴۴

۱- خلاصة الحکمة، ص ۳۳۳

و یا این که مزاج روح بخاری حاملِ قوه خیال تغییر یابد و به حسب آن افعال خیال نیز متغیر شود. پس کسی که بر مزاجش گرما و خون غالب گردیده به سبب خوردن دواها، خیالش در خواب از آن، حکایت به آتش و حمام می‌کند. معبران گویند: چنین خوابی از زیادتی خون است و تعبیری ندارد. گروهی را صفراء غالب می‌شود از خوردن سیر و پیاز و فلفل و باقلا و عدس لذا خواب می‌بینند اشیاء زرد رنگ مثل چراغ و مشعل و قندیل و آتش. گروهی را که بلغم آنان زیاد باشد از خوردن دوغ و غیر آن، اغلب خواب می‌بینند حوضها و دریاها و برف و باران را. گروهی که سوداء بر آنان غالب شده اغلب خواب اشیاء سیاه را می‌بینند. خواب هیچ یک از این گروه تعبیر ندارد. البته این بدان معنی نیست که هر که خواب دریا و حوض و برف و باران ببیند دالّ بر غلبه کردن بلغم بر مزاجش باشد بلکه گاهی این صور حاکی از آن حالت ناپایدار نفسانی است خصوصاً اگر همراه با غم و اندوه و کسالت جسمانی خواب بیننده همراه باشد.

پس همه محاکات قوه خیال از سنخ ملکوتی که بر نفس افزوده می‌شود نیست بلکه اکثر محاکات آن شامل اموری است که قوه خیال بدانها قرب و اشتغال بیشتری دارد که به تعبیر جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل دوم مقاله چهارم نفس شفا<sup>۸۲</sup> این امور به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم می‌شوند؛ اشتغالات طبیعی خیال، همان غالب شدن اخلاط اربعه بر مزاج فرد است و اشتغالات ارادی همان مشاهده کردن زیاد فرد خواب بیننده صورت کسی را در عالم بیداری و یا اندیشه کردن و تأمل نمودن زیاد به فرد خاصی در حالت بیداری می‌باشد.

بدین بیان باید احتلام شدن افراد در خواب را به سبب رؤیت صور خیالیّه ملذّه از قسم اول دانست که چون منی در اثین فرونی می‌یابد طبیعت بدن برای تعادل آن اقدام به دفع منی می‌کند، لذا اغلب صور مشتھایی به حسب حشر افراد بدانها در قوه خیال او ترسیم نموده و با آن جمع شده و بدین طریق منی زائد را از خود خارج می‌کند، این حالت اکثراً در هنگام خواب و در بعضی افراد در حالت بیداری عارض می‌شود.

گفتیم که خواب افراد برای تعبیر شدن نباید از اقسام خوابهای بالا باشد بلکه به تعبیر شیخ رئیس در فصل مذکور شفا چون اکثر خوابهای شاعران و مستان و مریضان و دروغگویان و اندوهگینان از همین قبیل است لذا خوابهایشان کمتر تعبیر می‌شود. ابن سیرین گوید:

«افرادی که هم و غمی دارند مثل عاشق که معشوق را در خواب می‌بیند یا کسی که با حرفه‌ای سر و کار دارد همان حرفه را در خواب می‌بیند مثل بافنده که بافتن را یا آهنگر که

آهنگری را در خواب می‌بیند و نظائر اینها، و لازم است خواب هر گونه باشد معبر وقتی همه را خوب گوش کرد از بیننده پرسد که دیشب چه خورده‌ای و با چه فکری خوابیدی تا آن طور که صحیح است تعبیر کند.»

گاهی کسی به خواب می‌بیند که در برف و یخ و سرما و گرفتار شده و چون بیدار می‌شود می‌بیند که لحاف او کنار رفته و علت سرمایی که در خواب دیده، برهنگی او در بیداری بوده است. و یا کسی در خواب می‌بیند که در حمام یا در آفتاب قرار گرفته وقتی بیدار می‌شود می‌بیند رواندازی را به خود پیچیده و آن گرمایی که در خواب مشاهده کرده به جهت پیچیده شدن روانداز بر بدنش و گرمای حاصل از آن بود و یا در خواب می‌بیند که از بیماری می‌نالد و اندامش درد می‌کند چون بیدار می‌شود می‌بیند که همان عضو در بیداری درد می‌کرده است و یا در خواب می‌بیند که در جایی بول می‌کند چون بیدار می‌شود متوجه می‌گردد که بول دارد و در فشار است، این گونه خوابها تعبیری ندارد و اضعاف احلام است.

و اما جناب حکیم الهی قمشه‌ای در کتاب شریف «حکمت الهی» اقسام خوابهای پریشان را نه شمرده و فرموده است: «و باید دانست که حکماء که خواب را اتصال روح انسان به عالم غیب ما فوق الطبیعه و کشف مغیبات از آن جهان دانسته‌اند چنین نیست که تمام خوابها را این گونه شمرند؛ بلکه نه عشر خوابها از دعابات متخیله و تحول و تصرف در صور مخزونه و خلاقیت خیال است، چنان که فی‌المثل تو در خواب بینی اشتری با بار بر بالای درخت چنار برآمد و آن جا بلبلی خوش‌آواز گردید و به درون قفسی پرواز کرد، آنگاه آدمی زیبا شد و قفس را در هم بشکست و با تو هم صحبت گردید و به او عشرتی کردی، سپس به شکل مهیبی درآمد که تو از او هراسان شده از خواب بیدار گشتی. این گونه خوابها را تعبیر نیست؛ زیرا اغلب تصرف متخیله است که بسا اشتری در بیابانی دیده‌ای و درخت و بلبلی در بوستانی و مرغی در قفسی و صنمی زیبا در رهگذری، دست خیال و قوه متصرفه آن صور مخزونه خاطر را در خواب به هم پیوسته و واقعه شگفتی بر ساخته است. این گونه خوابهای پریشان و تخیلات در هم و بر هم صور ذهنی است.

و نوع دیگر، خوابهایی است که روی آمال و آرزوهای نفس دست معمار خیال و مهندس وهم بنا کند. چنان که سربازی خواب سرهنگی بیند؛ و سرهنگی خواب سلطنت و فتح مملکت؛ و تاجری مال تجارت؛ و نوجوانی عروسی با زیب و زینت؛ و غریبی شهر و وطن خویش بیند؛ الی آخر. و این نوع خوابها را نیز تعبیری نیست. و بسا قوه متخیله به وسیله سرعت سیر خیال و وهم از



صورتی به مشابه یا به ضد آن صورت و به ضد ضد و یا به ضد مشابه یا به مشابه ضد و غیره، آن قدر تحول و تغییر می‌دهد و خوابهای حیرت‌انگیز و نقشهای شگفت‌آوری در پرده‌ی خاطر پدید می‌آورد که عقل و هوش را مدهوش می‌سازد.

نوع دیگر، خوابهایی است که روی حالات بدن قوت تخیل، تصویر می‌کند. بدن سرد شده خواب برف و باران و حرارت زیاد، و یا تبار خواب آتش و آب گرم بیند؛ و گرم معده و امتلاء یافته و بدن که راحت نیست خوابهای موحش بیند که خیال راحت نماند.

نوع دیگر، خوابهایی که از روی حب و بغض شدید نقشی در لوح نفس پدید می‌آید، و دشمن را در خواب به شکل زشت و وضع ناخوش می‌بیند؛ و دوست را به صورت زیبا و هیئت مطبوع می‌نگرد. یا معنی دشمنی و دوستی را قوت مخیله منتقل به صورت می‌کند: دشمنی را به شکل مار و عقرب، و دوستی را در خواب به شکل اسب و طاووس و عروس و امثاله می‌گرداند.

نوع دیگر، خوابهایی که روی احتیاج است. چنان که برهنه خواب لباس و زندانی خواب خلاص و تشنه خواب آب می‌بیند.

نوع دیگر، خوابهایی که در اثر عادت به کاری یا به صنعت و حرفه‌ای یا ابتلایی به اعتیادات خوب و ناخوبی صاحبان آن می‌بیند. مثلاً ملّاح امواج دریا و کشتی و بحر پیمایی در خواب ببیند. و ساربان اشتر و درای قافله و راه؛ و صیاد شکار و شکارگاه؛ و سپاهی قشون و آلات حرب؛ و واعظ و خطیب منبر و جماعت؛ و کشاورز و معتادین به افیون و خمر و قمار یا به درس و علم و مطالعه و کتاب، هر کدام در خواب نقشی مناسب اعمال و عادات بیداری بنگرند.

و خلاصه، در عالم بیداری از واردات قوای پنجگانه حسی و از عادات و احوال بدن نقوشی در نفس وارد می‌شود. و نفس به انتقالات سریع وهم و خیال و تصرفات بدیع قوه مصوره و خلاقیت آن به ترکیب و تفصیل بین صور و معانی می‌پردازد؛ و به مناسبات از صورتی به صورتی انتقال می‌دهد که عقل حیرت می‌کند. چنان که این همه صنایع و نقوش عالم بشر به خلاقیت و تصرف همین قوه متصرفه است. حکماء این قوه را به تصرف در صورتها «متخیله»، و در معانی «متفکره» نامند. و این قوه دایم، در خواب و بیداری، به کار است و لحظه‌ای بی‌کار نتواند بود.

و لیکن این مطلب که اکثری خوابها اَضغاث و احلام است و به تصرف این قوه است نباید دسیسه جهال شود که پندارند نوع رؤیای صادق، که گفتیم دلیل تجرد نفس و جزئی از مقام نبوت است و کشف مغیبات کند و روح به عالم ملکوت اتصال یابد، از این نوع خوابهای اَضغاث و

احلام است. زیرا خوابهای خیالی پریشان کشف حقیقتی نکند و بر امور غایب از حس دست نیابد و اثری جز پریشانی خاطر ندارد.<sup>۸۳</sup>

به طور کلی می‌توان عوامل صحت تعبیر خواب را در سه امر ذکر کرد؛ اول اعتدال مزاج، دوم عادت به راستگویی و سوم سحر داشتن، به تعبیر جناب شیخ رئیس در مباحثات: «مما یعین علی صدق الرؤیا و صحته؛ اما من جهة المزاج فالاعتدال و اما من العادة فالصدق و اما من الاوقات فالسحر».<sup>۸۴</sup>

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در نکته ۱۰ کتاب عرشی هزار و یک نکته می‌فرماید: «و بدان که هر چه مزاج معتدل‌تر و مراقبت قوی‌تر باشد و صداقت و خلوص نیت و صفای قلب بیشتر باشد تمثلات صور روشن‌تر و حکایت آنها از واقع بهتر است، نیت خلاف و قول کذب، نفس و خیال و فکر را کج و معوج می‌کنند، لذا در روایات ما نهی از کذب شده است هر چند به هزل و مطایبه باشد.»

و جناب مرحوم الهی قمش‌ای در حکمت الهی می‌فرماید: «لیکن خوابهای صادق، که ارتباط روح به عالم بالا است آثار و علایم بسیار دارد. و اجمالاً بالوجدان به طور کلی، طوری و رای طور خیالات است. ولی این گونه خواب در مردم بسیار کمتر از خوابهای خیالی است، زیرا شرایط بسیاری برای رؤیای صادق است که مردم را اکثراً و در اکثر احوال نیست. یکی از آن شرایط صفای جوهر نفس است در اصل خلقت. یک شرط سلامتی بدن و روح از امراض جسمانی و روحانی است. یک شرط، راستگو و درستکار بودن است در بیداری، زیرا انسان دروغگو - که اکثر مردم‌اند - خوابهایشان اغلب دروغ است. یک شرط ممارست بر طاعت و فکر و ذکر و عبادت و ملازمت علم و تقواست. که بی‌حصول این شرایط روح را به عالم قدس و جهان غیب اتصال میسر نیست.»<sup>۸۵</sup>

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل دوم مقاله چهارم نفس شفا می‌فرماید: «و یجب أن يعلم أن اصح الناس احلاماً أعدلهم أمزجةً. فإن الیابس المزاج و إن كان یحفظ جیداً فإنه لا یقبل جیداً. و الرطب المزاج و ان كان یقبل سریعاً فانه یترک سریعاً فیکون کانه لم یقبل و لم یحفظ جیداً. و الحار المزاج متشوش الحركات. و البارد المزاج بلید. و أصحابهم من اعتاد الصدق. فإن عادة الكذب و الأفكار الفاسدة

۱- حکمت الهی، ص ۱۸۹

۱- مباحثات، ص ۳۶۷

۱- حکمت الهی، ص ۱۹۱

تجعل الخيال ردىء الحركات غير مطاوع لتسدید النطق، بل یکون حاله حال خیال من فسد مزاجه إلی

تشویش.»<sup>۸۶</sup>

یعنی باید دانست که صحیح‌ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که مزاج آنها از امزجۀ دیگران عدل است و شخصی که مزاج او خشک است اگر چه دارای حافظه نیرومندی است ولی خوب نمی‌تواند قبول صورت کند، و شخصی که مزاج او تر است اگر چه خوب قبول می‌کند ولی زود فراموش می‌کند، و شخصی که مزاج او گرم است حرکات نفس او مشوش و مضطرب است. و شخصی که مزاج او سرد است بلید و کند ذهن است. و از همه این چند دسته رؤیای کسی صحیح‌تر است که به راستگویی خوی کرده باشد زیرا افکار فاسد و عادت به دروغ خیال را کج رفتار و پست می‌کند و نمی‌گذارد در تحت رهبری قوه ناطقه درآید، و حال قوه خیال چنین شخصی، حال خیال کسی است که مزاج او مشوش و مغشوش است.

و در مقدمه کتاب «کامل التعبیر» جناب تفلیسی آمده است:

«و اما حکیمان گفته‌اند خواب انواعی دارد که از آن جمله خواب طبیعی و خواب غیرطبیعی است. خواب طبیعی نیروبخش است زیرا حرارت غریزی یعنی گرمی اصلی تن را از اندرون حفظ می‌کند و به همین جهت قوت طبیعی قوی‌تر می‌شود ولی وقتی زیاد بخوابد قوت نفسانی سست می‌گردد، زیرا رطوبت و تری بر مزاج چیره می‌شود و علت سستی او آن است که گذرهای روح نفسانی در اندامها بسته می‌شود و مسدود می‌گردد و نیز جوهر روح نفسانی در اثر چیره شدن رطوبت و تری در مزاج تیره می‌شود ولی اندکی رنج و خستگی را بر طرف می‌سازد و فضولات جمع شده در بدن را به صورت عرق از اندامها بیرون می‌برد. و خواب غیرطبیعی گاهی از فساد مزاج و افزایش اخلاط چهارگانه «خون» و «صفرا» و «بلغم» و «سوداء» به وجود می‌آید و گاهی از خوردن غذاهای غلیظ و سنگین و زیان‌مند.»

نکته دیگر راجع به خواب این که مزاج خواب، سرد و تر است چرا که ماده خواب از سردی و تری مغز پدید می‌آید و دلیل آن این است که وقتی گرمی و خشکی بر مغز کسی غالب می‌شود همزمان آسایش و استراحت او نیز سلب می‌شود مثل این که وقتی مصیبتی بر او وارد می‌شود تا مدتی خواب به چشمانش نمی‌آید و یا این که وقتی عصبانی شود خواب از چشمانش پریده و نمی‌خوابد و در مقابل اگر سردی و تری بر مغز او چیره شود بسیار می‌خوابد و از خوابیدن سیر نمی‌گردد.

جناب الهی قمشه‌ای در کتاب شریف «حکمت الهی» خوابهای صادق را به انواعی تقسیم نموده و فرموده است: «خوابهای صادق که اتصال روح به عالم مثال و جواهر روحانی است، چند نوع است؛ یک نوع خوابی که حقیقتی را که بر روح از عالم قدس منکشف شده قوت خیال دست تصرف به آن نرساند، و عین آن حقیقت به صورت اصلی در نفس ناطقه باقی بماند و فراموش هم نکند. این گونه خواب به منزله وحی و الهام است و به تعبیری نیازمند نیست. و ابتدای نبوت بسیاری از انبیاء [را] این گونه انکشاف در عالم رؤیا بوده. چنان که خواب حضرت خلیل علیه السلام:

( **اِنِّیْ اُرِیْ فِی الْمَنَامِ اِنِّیْ اَذْبَحُکَ** )<sup>۸۷</sup> از این گونه دانسته بود و به امری که در خواب به او شد بر ذبح فرزند به اطاعت پرداخت.

نوع دیگر، آن که روح، حقیقتی را از عالم غیب کشف کرده و حوادث آینده بر او الهام و اعلام شده، لیکن معانی را به صورت مثال و در لباس تشبیه آورده. و این نوع خواب محتاج به تأویل است؛ و معبری دانا باید مشبهه به را از مشبه جدا سازد و حقیقت معنا را کشف نماید. چنان که کسی به خواب دید که خورشید و ماه و ستارگان بر او سجد می‌کنند، تعبیر به سلطنت شود. و خواب یوسف صدیق در قرآن مجید از این نوع است.

نوع دیگر، آن که روح به عالم غیب راه یافته و خبری از آن جهان درک نموده، لیکن قوت خیال تصرفات و محاکات و تمثالات و انتقالات بسیار در آن داده که معبری صاحب هوش قوی و حدس صائب و فکر وسیع و صفای باطن باید که اصل آن حقیقت غیبی را کشف کند و از تعبیرش عاجز نماند، و هرکس تعبیر نتواند کرد. پس، این خوابها نیز در اصل اتصال روح به عالم بالا بوده و از عالم خیال در او تصرف شده باید تعبیر شود. خواب دو رفیق زندانی یوسف و حوادث پادشاه مصر در قرآن کریم از این نوع است.

نوع دیگر، آن که حقیقتی در جهان غیب بر روح کشف گردیده، اما نفس چون صفای جوهر نداشته نقش ثابت کامل از آن نپذیرفته است؛ یا در اثر تصرفات زیاد و انتقالات بی‌شمار و خلع و لبس بسیار قوت متخیله آن قدر از اصل خود دور شده که حقیقت زیر لباسهای وهم و خیال مستور گردیده است و دیگر فکر هیچ معبری قدرت تعبیر آن ندارد و بازگردانیدن به اصل خود

تواند؛ و از خواب پریشان محسوب شود، در صورتی که اصلش از واردات عالم ملکوت بوده است.»

## حکایت امثال برای مردم و تعقل آنها برای علماء است

چون جبلی و سرشت قوه خیال محاکات و صورتگری معانی است لذا انبیاء و ائمه علیهم‌السلام نیز بر همین اساس مأمورند حقایق و معارف رفیع عرفانی و قرآنی را در قوالب امثله و لباسهای تمثیلیه بیان نمایند، چرا که ایشان برای هدایت و راهنمایی تمامی افراد بشر مبعوث شده‌اند و عقول اکثر مردم نیز آمیخته با وهم و خیال است.

حضرت استاد علامه در درس پنجاه و دوم دروس معرفت نفس در این باره می‌فرمایند: «کودکان و خردسالان را در نظر بگیرید، اگر برای آنها حکایات و داستانها از زبان حیوانات مثلاً موش و گربه عبید زاکانی گفته شود خوب ادراک می‌کنند و نیک و جد می‌نمایند و خوش می‌خندند و هر چه حکایت ساده‌تر و روانتر باشد بهتر می‌فهمند و بسیار شگفتی و شکفتگی نشان می‌دهند. اما اگر مطلبی علمی با ساده‌ترین گفتار گفته شود از یافتن آن ناتوانند، بلکه از گوینده روی برمی‌گردانند و سرگرم به بازی خود می‌شوند. علتش این است که هنوز در مرحله خیال‌اند و از عالم خیال قدم فراتر نهاده‌اند و نهایت سرمایه فهم و ادراک آنان همان قوه خیال است... اکثر مردم در حد خیالند و می‌توان گفت حیوانات باهوشند، اگرچه خیال انسان از خیال حیوانات قوی‌تر است.

به قول ملای رومی صاحب مثنوی:

نیست وش باشد خیال اندر جهان

تو جهانی بر خیالی بین روان

بر خیالی صلحشان و جنگشان

وز خیالی فخرشان و ننگشان

هر کسی شد بر خیالی ریش کاو

گشته بر سودای گنجی کنجکاو

از خیالی گشته شخصی پر شکوه

روی آورده به معدنها و کوه

وز خیالی آن دگر با جهدِ مُرّ  
رو نهاده سوی دریا بهر در  
از خیال آن رهن رسته شده  
وز خیال این مرهم خسته شده  
در پری خوانی یکی دل کرده گم  
بر نجوم آن دیگری بنهاده سُمّ  
آن یکی در کشتی از بهر رباح  
وان یکی با فسق و دیگر با صلاح  
این روشها مختلف بیند برون  
زان خیالات ملون زاندرون  
این در آن حیوان شده کان برچی است  
هر چشنده آن دگر را نافی است  
آن خیالات آر نَبُد نا مؤتلف  
چون زیرون شد روشها مختلف  
قبله جان را چو پنهان کرده اند  
هر کسی رو جانبی آورده اند»

و در ادامه آن درس می فرمایند:

«مقصودم این نیست که قوه خیال غلط و نارواست بلکه مرادم این است که نباید در این حدود توقف کرد بلکه جمیع قوا از طبع تا عقل وسایل پیشرفت انسان و تور شکار اوست. اگر انسان آنها را نداشته باشد ناقص است، باید آنها را به کار ببرد تا درجه درجه به مدارج و معارج مقامات شامخه انسانی عروج کند نه در حدی از آن حدود بماند. به قول دانشمند بنام محدود بن آدم سنایی غزنوی در کتاب شریف حدیقه الحقایق:

عالم طبع و وهم و حس و خیال      همه بازیچه اند و ما اطفال  
غازیان طفل خویش را پیوست      تیغ چوبین از آن دهند به دست

## تا چو آن طفل مرد کار شود تیغ چوینش ذوالفقار شود»<sup>۸۸</sup>

از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله روایت است که «أَنَا مَعَاشِرَ النَّاسِ أُمِرْنَا أَنْ نُكَلِّمَ النَّاسَ عَلَى قَدْرِ عَقُولِهِمْ»<sup>۸۹</sup>، آمیختگی عقول بیشتر مردم با دعابات وهمی و خیالی موجب شده که انبیاء و ائمه در مقام بیان معارف و حقایق الهیه، ناچار به ذکر تمثیلات گوناگون شوند اما خداوند در آیه شریفه می فرماید: ذکر مثال و داستان برای عموم مردم است و تعقل آنها جز برای افراد عالم و زیرک نیست ( **تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون**)<sup>۹۰</sup> لذا عاقل همیشه از قشر و ظاهر به اندرون و باطن سفر کرده و حقایق را با استفاده از ظاهر حدیث از اندرون آن اصطیاد می کند.

شیخ رئیس بوعلی سینا در رساله معراجیه می فرماید: «شرط انبیاء آن است که هر معقول را که دریابند در محسوس تعبیه کنند و در قول آرند تا امت متابعت آن محسوس کنند و برخورداری ایشان هم معقول باشد لیکن برای امت نیز محسوس و مجسم کنند و بر وعید و امیدها بیفزایند و گمانهای نیکو زیاده کنند تا شرطها به کمال رسد و تا قاعده و ناموس شرع و اساس عبودیت منحل و مختل نشود و آنچه مراد نبی است پنهان نماند و چون به عاقلی رسد به عقل خود ادراک کند و داند که گفته های نبی همه رمز باشد به معقول آکنده، و چون به غافل رسد به ظاهر گفته نگردد و دل بر مجسمات محسوس حریص و خوش گرداند و در جوال خیال شود و از آستانه وهم در نگذرد، می پرسد نادانسته و می شنود نادریافته، ( الحمد لله بل اکثرهم لا يعلمون )<sup>۹۱</sup>»<sup>۹۲</sup>.

پس عاقل را سزاوار است که از ظاهر به باطن سفر کرده و هر محسوسی را شکافته و لبّ و حقیقت آن را مشاهده نماید و تمامی داستانها و قصص قرآنی و غیر قرآنی بدین منظور حکایت شده اند. به قول ملای رومی در دفتر دوم مثنوی:

**ای برادر قصه چون پیمانہ است**

**معنی اندر وی پسان دانه است**

۱- دروس معرفت نفس، درس پنجاه و دوم

۲- بحار، ط ۱، ج ۶، ص ۱۶۱

۳- عنکبوت / ۴۴

۱- نحل / ۷۶

۲- رساله معراجیه، ص ۱۵ و ۱۴



دانه معنی بگیرد مرد عقل

ننگرد پیمانہ را گر گشت نقل

صورت و هیأت بود چون قشر و پوست

معنی اندر وی چو مغز ای یار و دوست

صورت ظاهر چه جویی ای جوان

رو معانی را طلب ای پهلوان

آن که عاقل است هرگز غرق تماشای کیسه برنجی که خریده نمی‌شود و در گوشه‌ای فقط به الیافها و رنگ و اندازه کیسه نمی‌نگرد بلکه کیسه را می‌گشاید و از دانه‌هایی که درون آن است استفاده می‌کند، به همین وزن به تمامی آیات و روایات بلکه به تمامی عالم به نظر عقل می‌نگرد. و اگر در قرآن می‌خواند که آدم و حوا از بهشت تنزل نموده‌اند می‌داند که غرض قرآن بیان یک قضیه آدم و حوا می‌شخصی و روایت یک داستان نیست بلکه مراد بیان احوال و اطوار هر سالک طریق الی الله است که به محض راه افتادن تمامی حوادث و موانع پیش راه انبیاء برای او نیز اتفاق می‌افتد لذا سریع غرق در ظاهر حکایت نمی‌شود و اشکال نمی‌کند که مگر نبی خدا هم مرتکب خطا و اشتباه می‌شود؟ او می‌داند که همه قصص قرآنی بیان اطوار وجودی انسان در سیر صعودی و تکاملی اوست و سفرنامه‌های انبیاء فقط برای شهود حالات هر کسی است که می‌خواهد در این مسیر گام بردارد و الا سفرای الهی منزّه از خطا و اشتباه بلکه مبرای از سهو و نسیانند.

در بند چهارم دفتر دل آمده است:

غذای عام خام است و بود پوست      غذای خاص مغز است و چه نیکوست

در این معنی نگر در کاه و گندم      چه می‌باشد غذای گاو و مردم

کاه غذای گاو است که پوست و خام است چه این که ظاهر است ولی گندم که مغز و باطن است غذای مردم است. اقرأوارقه. رحمت رحمانیه به منزله غذای ظاهری است و رحمت رحیمیه غذای باطنی است.

همچنین است صورت خوابهایی که فرد در طول عمر خود دیده که آنها را ظاهر و باطنی است پس بر طالب حقیقت سزاوار است که برای یافتن یوسف حقیقت فحص و جستجو کند و از ظاهر به باطن سفری نماید و به علم تأویل از صور به معانی راه یافته و با گریه و زاری عرضه بدارد که «خدا را زین معما پرده بردار»، چرا که اگر اکتفای بر صورت نماید خسران دیده و هرگز به کنوز دست

نخواهد یافت لذا از پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله در مقام دعا وارد است که: «اللهم فقهه فی الدین و علمه التأویل»، به تعبیر حضرت استاد علامه: پس بدان که حکمت حقیقیه بُد لازم علم تأویل است و خدا است که چنین فرموده و اوست که هدایت طریق می نماید. لذا فرموده اند: هر عالمی که علمی را می داند در آن خصوص از علم دیگر بی نیاز است جز معبر که لازم است علم تفسیر قرآن و احادیث پیامبر صلی الله علیه و آله و امثال عرب و عجم و اشعار و نوادر و اشتقاق لغت و الفاظ متداول را بداند و نیز باید زیرک و آگاه بوده و به احوال مردم معرفت کامل داشته باشد، در عین حال خداوند باید به کرم خویش او را به حقیقت راهنمایی کند که:

وَالْحَقُّ أَنْ فَاضَ مِنَ الْقُدْسِ الصُّورِ      وَ إِنَّمَا أَعْدَادُهُ مِنَ الْفِكْرِ

زیرا آن که همه این علوم را خوب بداند اما نهادش از حرام خوری مبری نباشد و از گفتار ناروا به دور و از گناهان و معاصی پاک و منزّه نباشد هرگز نخواهد توانست به این موهبت الهی نائل آمده و موفق به تعبیر نمودن خواب شود.

## دیر تعبیر شدن بعضی از منامات

نکته دیگر راجع به صور منامیه این که هر چقدر فرد قوی تر باشد خوابهایش دیرتر تعبیر می شود و بالعکس، یعنی هر چقدر از جهت روحی ضعیف تر باشد، زودتر خوابهایش تعبیر می شود. حضرت استاد علامه حسن زاده آملی روحی فداه در این باره می فرمودند: «خدا رحمت کند علامه شعرانی را که می فرمود: خوابهای سنگین دیر تعبیر می شود. جانهای قوی خوابهای سنگین می بینند و لذا خیلی طول می کشد تا تعبیر شود (مثلاً خواب یوسف علیه السلام خیلی طول کشید و سالها گذشت که با پیش آمد حوادث سنگین روبرو شد و سپس تعبیر شد و این گونه باشد خوب است) ولی جانهای ضعیف وقایعی که باید مثلاً فردا رخ دهد به ساحل نزدیک است و در شرف پیاده شدن است را خواب می بینند. اما جان قوی آن بارقه را در عمق دریا و در عوالم وجود مافوق مشاهده می کند لذا این خوابها تا تعبیر شود طول می کشد، زیرا آن بارقه تا از لُجّه به ساحل برسد دیر خواهد شد و این فرمایش حضرت آقای شعرانی حرف سنگینی است.»

در جای دیگر نیز می فرمایند: «به نظر می رسد که هر چه روح قوی تر باشد و با عالم باطن مربوط تر، تأویل خواب دیرتر برای او اتفاق می افتد چون اطلاع بر غیب هر چه زمانش دورتر باشد مشکل تر است و ضعیف النفس هر چه بیند زودتر تعبیر می شود و خواب بعید التأویل.

عالم روحانی هم مانند جسمانی مراتب بسیار دارد چنان که در این عالم یکی از زمین خبر دارد و یکی از مریخ و یکی از خورشید و از هزاران عالم دیگر خبر ندارد، در عالم روحانی هم هزاران هزار جا یعنی مراتب است نزدیک و دور و جان انسانی به اختلاف مراتب با یکی مربوط است ولی با همه...»<sup>۹۳</sup>

نکته دیگر این که فرموده‌اند: هر چه وقت خواب به روز نزدیک‌تر باشد دلیل آن است که تأثیر و تأویل آن زودتر وقوع می‌یابد مثلاً اسمعیل اشعث می‌گوید: اگر نیمه شب خوابی ببیند تعبیر آن به مدت ۵ سال و اگر سحر ببیند تعبیر آن ۱۰ روز ظاهر می‌شود.

## مزاحمت متخیله برای استنبات خوابهای ملکوتیه نفس

چه بسا اتفاق می‌افتد که شخص خواب خوشی می‌بیند اما در وسط خواب ناگهان صورت مرئی تغییر کرده و دیگری جانشین آن می‌شود مثلاً در خواب داشته پدر را می‌دیده اما ناگهان صورت پدر تغییر کرده و تبدیل به صورت همسایه شده و بقیه خواب در قالب صورت همسایه مورد رؤیت قرار گرفته است، و یا این که می‌بیند در اتاقی بوده ناگهان صورت عوض شده و خود را در وسط بیابانی مشاهده می‌کند، و یا این که در ابتدا حرفهای خوشی می‌شنیده و اصول و امهاتی اصطیاد می‌کرده اما ناگهان آنها تبدیل به حرفهای ناموزون و کلمات بی‌معنی شده و تا آخر این چنین ادامه پیدا کرده است. همه اینها حاکی از آن است که متخیله در اخذ حقایق ملکوتیه مزاحم شده است، زیرا همچنان که به عرض محضر رساندیم قوه دیگری در انسان وجود دارد که وظیفه تصرف نمودن در صور و معانی را بر عهده دارد، این قوه اگر تصرف در صور کند متخیله و اگر تصرف در معانی کند متفکره نامند و این تصرف در صور و معانی هم خود بر دو قسم است؛ گاهی به جهت مشوش و بی‌طهارت بودن قوه مذکور و ناهماهنگ بودن آن با واقعیات خارجی است و گاهی به جهت حاکم بودن عقل بر آن و طهارت داشتن و هماهنگ بودن آن با واقعیات خارجی است. اگر متخیله تحت فرمان عقل نباشد و بیهوده صور را با هم درآمیزد و یا این که بیهوده آنها را از هم تفکیک کند در این هنگام صورت خوابی که از نتیجه آن حاصل می‌شود تعبیر نخواهد داشت و در ردیف اضغاث احلام قرار خواهد گرفت. زیرا بدین عمل قوه متخیله، نفس قادر نخواهد بود که صور حاکی از حقایق ملکوتیه را در خود استنبات و نگه‌داری کند لذا حقایق ملکوتیه جای خود را به صور منقوشه مخلوقه بی‌اصل و اساس متخیله می‌دهد.

و این مزاحمت خود بر دو قسم است گاهی به طریق تضعیف اتصال است، یعنی به گونه‌ای است که اتصال نفس با ملکوت عالم را تضعیف می‌کند و مانع از نگه‌داری تمامی آنها در نفس ناطقه می‌شود، و گاهی به طریق تقطیع اتصال است یعنی به گونه‌ای است که منجر به قطع اتصال نفس با ملکوت عالم می‌گردد. جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل دوم مقاله چهارم نفس شفا تصریح بر این حکم دارند آن جا که می‌فرمایند:

«فإن لم تستثب النفس ما رآته من ذلك في قوة الذكر على ما ينبغي، بل كانت القوة المتخيلة توازي كل مفرد من المرئى في النوم بخیال مفرد أو مركب، أو توازي مركباً من المرئى في النوم بخیال مفرد أو مركب فلا تزال تحاذي ما يرى هناك بمحاكاة مؤلفة من صور و معان كان استثبات النفس في ذاتها لما يراها أضعف من استثبات الصورة و المتذكرة لما يورده التخيل، فلم يثبت في الذكر ما أرى من الملكوت و ثبت ما حكي به. و يتفق كثيراً أن يكون ما يرى من الملكوت شيئاً كالرأس و كالأبتدا، فيستولى التخيل على النفس استيلاءً يصرفها عن استتمام ماتراه، و تنتقل بعده انتقالاً لا تحاكي بتلك الانتقالات شيئاً مما يرى من الملكوت، اذ تلك قد انقطع، فيكون هذا ضرباً من الرؤيا. إنما موضع العبارة منه شيء طفيف و باقيه أضغاث احلام، فما كان من الرؤيا من الجنس الذي السلطان فيه للتخيل فإنه يحتاج الى عبارة ضرورة.»<sup>۹۴</sup>

یعنی اگر نفس نتواند صور مدرکۀ خود را چنان که هست در قوه ذاکره نگه دارد بلکه قوه متخیله، هر فردی از صور را در خواب به خیال جداگانه یا خیال مرکب حکایت کند، یا این که مرئی مرکب را در خواب به خیال مفردی یا مرکبی حکایت نماید، در نتیجه نگه‌داری و ثابت نگه داشتن آنچه را که نفس دیده به طور تألیف صور و معانی حکایت شده بسیار ضعیف‌تر خواهد بود از ثابت نگه داشتن متذکره و مصوره، خیالات وارده بر خود را. در نتیجه در قوه حافظه آنچه را که نفس از ملکوت دیده ثابت نمانده و فقط آنچه را که به توسط آن محاکات می‌کند ثابت می‌ماند. و اتفاق می‌افتد که آنچه را جان آدمی از ملکوت دیده مانند سر و مانند آغاز، ناگهان تخیل بر نفس مستولی شده و نمی‌گذارد آنچه را دیده تمام کند و دائم از مطلبی به مطلب دیگر انتقال می‌یابد که این انتقالات آنچه از ملکوت دیده را حکایت نمی‌کند زیرا مشاهده او بدین طریق منقطع شده است، و در این قسم از رؤیا آنچه قابل تعبیر است امر مختصری است و باقی آن اضغاث احلام است. پس آن قسم از رؤیاهایی که سلطان در آن

۱- نفس شفا با تصحیح و تعلیق استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فداه ، ص ۲۴۳

تخیل است حتماً نیاز به تعبیر دارند. و این گونه نیست که اگر هماهنگ با واقعیت عالم بود، نیاز به تعبیر نداشته باشد.

## رؤیت مثالی غیر از رؤیت حسّی است

و اما باید دانست که رؤیت مثالی غیر از رؤیت حسّی می‌باشد، به همین خاطر احکام و شرائطی در رؤیت حسّی لحاظ و اعتبار شده است که در رؤیت مثالی شرط نمی‌باشد.

در نکته ۸۲ هزار و یک نکته آمده است: «این که در روایات آمده است که هر کسی بمیرد پیغمبر و امام علیه‌السلام را در حال مردن می‌بیند، بدان که اگر در یک وقت مخصوص هزار نفر مثلاً در هزار جای مختلف عالم بمیرند هر یک در همان وقت خاص آن بزرگان را می‌بیند اگرچه محتضرین در خانه‌هایی سخت بسته بمیرند و همه درهای آنها مقفل باشد زیرا که این رؤیت از ورای این نشأه است، **فتبصّر**».

در رؤیت مثالی فرد هر آنچه می‌بیند در صقع ذات خودش می‌بیند و نه در خارج، مانند کسی که مبتلا به بیماری مالیخولیا است از کارها و حرفها و فغانش می‌فهمیم که حیوانات درنده‌ای به او حمله می‌کنند و یا آتشی هولناک به سوی او شعله‌ور است و یا مردم به او سنگ می‌زنند و دنبالش می‌کنند که ناگهان از ترس پا به فرار می‌گذارد و به جایی پناه می‌برد که از دست آنها رهایی یابد و همین که در آنجا قدم نهاد می‌بیند که آنچه از او می‌گریخت همه در آنجا حاضرند و باز می‌گریزد و به گوشه‌ای دیگر می‌رود باز می‌بیند که همه آنها در آنجا حاضرند و ما می‌دانیم که همه اینها در خود اوست ولی آن بیچاره گمان می‌کند در بیرون اوست. و اگر می‌دانست که آنها همه از اوست و در اوست و با اوست هیچگاه فرار نمی‌کرد چرا که هیچ کس نمی‌تواند از خودش فرار کند.

گاهی ما نیز چنان سرگرم محاوره خیالی با صور خیالی منشئه خود می‌شویم که وقتی دیگری ما را می‌بیند ما را یک فرد مالیخولیایی به حساب می‌آورد و چه بسا در این محاورات خیالی گاهی صورت خیالی برای شخصی که سرگرم گفت و شنود با اوست متمثل شود ولی نداند که این تمثیلی است در صقع ذات او نه در ناحیه خارج از ذاتش، فافهم!

## تعبیر خواب در خواب

چه بسا اتفاق می‌افتد که فردی تعبیر خواب خود را در خواب دیگری مشاهده می‌کند، یعنی مثلاً امروز خوابی دیده و تعبیر آن را فردا در خواب دیگرش می‌بیند به طوری که مثلاً کسی در خواب دوم آمده و تعبیر خواب دیروزش را به او می‌گوید، معلوم می‌شود همچنان که خیال قادر است اصل را در قالب فرعی حکایت کند، همچنین می‌تواند فرع را به اصل برده و صورت واقعی را تصویر کند. مثل این که هراکلیوس قیصر روم، خوابی دید که موجب آشفتگی خاطر او شد، معبران را جمع نمود و خواب را برایشان تعریف کرد، هر کدام خواب را به نحوی تعبیر کردند ولی هیچکدام هراکلیوس را قانع نکرد. روز بعد چون بار دیگر هراکلیوس به خواب رفت خواب پیشین برای او تعبیر شد و تعبیر عبارت بود از احوالی در جهان و کشور او که چون این انذارات نوشته شده، دیدند به همان نحوی که او خواب دیده بود اتفاق افتاد. البته لازم به توضیح است که چون پادشاهان معمولاً به فکر حفظ تخت و مملکت خویش هستند، حوادث آینده را بیشتر خواب می‌بینند.

و نیز چه بسا پیش می‌آید که شخص خواب خود را در قالب محاکات دیگری مشاهده می‌کند، در آن صورت علاوه بر احتیاج خواب اول به معبر، خواب دوم نیز برای تعبیر شدن به معبری احتیاج دارد. جناب شیخ رئیس در فصل دوم مقاله چهارم نفس شفا می‌فرماید: «و رَیَما رأی الانسان تعبیر رؤیاه فی رؤیاه فیکون ذلک بالحقیقة تذکراً، فانّ القوة المفکرة كما أنّها قد تنتقل أولاً من الاصل الى الحکایة لمناسبة بينهما، کذلک لا یبعد أن تنتقل عن الحکایة الى الاصل. فکثیراً ما یرض لها أن تتخیل فعلها ذلک مرةً اخرى فیری كأن مخاطباً یخاطبه بذلک، و کثیراً ما لم یکن کذلک. بل کان كأنها تعاین الشیء معاینةً صحیحة من غیر أن تكون النفس اتصلت بالملکوت، بل تكون محاكاة من المتخیلة للمحاكاة فترجع الى الاصل. و هذا الضرب من الرؤیا الصحیح قد یقع عن التخیل من غیر معونة قوة أخرى و ان کان الاصل فيه ذلک فیرجع، و ربما حاکت هذه المحاکاة محاكاة اخرى فتحتاج إلى تعبیر المعبر مرةً أخرى، و هذه أشياء و احوال لا تضبط.»<sup>۹۵</sup>

ترجمه آن چنین است: بسیار اتفاق می‌افتد که انسان تعبیر خواب خود را در خواب دیگری می‌بیند، و در حقیقت این کار، تذکر است، زیرا قوه مفکره همچنان که اولاً منتقل می‌شود از اصل به حکایتی به جهت مناسبتی، نیز بعید نیست که منتقل شود برای بار دوم از حکایت به اصل. و چه بسا روی می‌دهد

۱- نفس شفا با تصحیح و تعلیق استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فداه ، ص ۲۴۴ و ۲۴۵



که همین عمل خود را تخیل کرده و در خواب می‌بیند که مخاطبی او را خطاب کرده و گاهی نیز بدون احتیاج به این کار و بدون اتصال به ملکوت عالم چیزی را می‌بیند و این عمل را متخیله به طور محاكاة انجام داده و به اصل رجوع می‌کند. چنین رؤیای صحیحی را گاهی تخیل بدون کمک قوه دیگری حکایت می‌کند و بسا هم اتفاق می‌افتد که آن محاکات را به محاکات دیگری حکایت می‌کند و یک مرتبه دیگر به تعبیر معبر احتیاج می‌شود و این قبیل امور، بیرون از حد و شمارش است.

## رؤیای صادق طریقی برای نیل به حقایق عالم

و اما بسیار اتفاق افتاده که آدمی به توسط رؤیای صادق به بسیاری از اسرار نظام هستی راه یافته است، نمونه آن همان خواب هراکلیوس قیصر روم بود که ذکر آن مقدم شد. نمونه دیگر آن مکاشفه جناب لقمان حکیم است که در یک رؤیای صادق به خواص ۴۰۰۰ نوع گیاه علم حاصل کرد. جناب بهادرخان در خاتمه کتاب عظیم الشأن خلاصة الحکمة نمونه‌هایی از طب که به رؤیای صادق ظهور یافته را ذکر نموده، از آن جمله فرموده است: «اربیانوس حکیم در کتاب الکبیر خود نقل می‌کند که شخصی سنگ مثانه داشت و من او را بهر دوائی که در تفتیت سنگ مثانه نفع داشت معالجه کردم مطلقاً اثری ظاهر نمی‌شد و آن شخص مشرف بر هلاک شد، در این اثنا در خواب دید که شخصی به او می‌گوید که اگر خواهی که از این محنت خلاص یابی این مرغک کوچک که در دست من است و این را صفراغون می‌گویند و در کنارهای آب و بیشه‌ها می‌باشد بگیر و بسوزان و خاکستر آن را تناول نما، چون آن مرد از خواب بیدار شد آن مرغ را پیدا کرده و خاکستر آن را تناول نمود و بعد از ساعتی سنگ مثانه او ریز ریز شده و مانند خاکستر با بول برآمد و از آن مرض نجات یافت.»

و در ادامه نمونه دیگری را ذکر کرده و فرموده است: «بعضی از سلاطین مغرب را مرضی حادث شد که جمیع اطباء آن دیار از معالجه آن عاجز شده، دست از معالجه او بازداشتند در این اثنا آن پادشاه، جناب رسالت پناه ختمی مآب - علیه و آله شرائف التحیات و الصلوة - را در خواب دید و از آن سرور صلی الله علیه و آله التماس معالجه خود نمود. آن جناب صلی الله علیه و آله فرمودند: «أَذْهِنْ بِلَا وَكُلْ أَلَا تَبْرَأَ» پادشاه از خوشحالی بیدار شد و علماء و فضلاء و معبرین آن دیار را طلبید و معنی عبارتی که از آن سرور صلی الله علیه و آله شنیده بود استفسار نمود. از آن جماعت احدی پی به معنی آن



عبارت نبرده و به عجز خود معترف شدند مگر علی بن ابی طالب قیروانی (او همانی است که دیوان منسوب به حضرت علی علیه السلام متعلق به اوست) که از مشاهیر فضلائی آن دیار بود. غایت آن که میانۀ ایشان به رفض متهم بودند... علی بن ابی طالب قیروانی بعد از دریافت عجز جمیع علما و معبرین گفت که مقصود جناب ختمی پناهی صلی الله علیه و آله از این عبارت آن است که پادشاه را باید تدهین به روغن زیتون نماید و زیتون بخورد تا از این مرض نجات او را حاصل شود و مؤید این آن که مراد از لفظ «لا» در آن کلام معجز، نظام زیتون است آن است که در آیه کریمه (من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية)<sup>۹۶</sup> است. و چون پادشاه به تدهین روغن زیتون و خوردن آن چند روز مداومت نمود از آن مرض بالکلیه شفا یافت، و رعایت کلی به او نمود.»

### نبوت خاصه به قوه متخیله

و اما جناب شیخ بوعلی سینا در نفس شفا نبوت انبایی را که سفره گسترده شده الهی برای عامه مردم است به سه قسم نبوت خاصه به قوه متخیله و نبوت خاصه به قوه محرکه و نبوت خاصه به قوه قدسیه تقسیم نموده است.

حضرتش در مقام بیان نبوت قسم اول که همان نبوت خاصه به قوه متخیله است در فصل دوم مقاله چهارم نفس شفا می فرماید: «و قد يتفق في بعض الناس أن تخلق فيه القوة المتخیلة شديدة جداً غالبية حتى أنها لا تستولي عليها الحواس و لا تعصمها المصورة، و تكون النفس أيضاً قوية لا يبطل التفاتها الى العقل و ما قبل العقل انصبأها الى الحواس. و فهؤلاء يكون لهم في اليقظة ما يكون لغيرهم في المنام في حالة التي سنخبر عنها بعد و هي حالة ادراك النائم مغيبات يتحققها بحالها أو بأمثلة تكون لها. فإن هؤلاء قد يعرض لهم مثلها في اليقظة، و كثيراً ما يكون لهم في توسط ذلك أن يغيبوا آخر الأمر عن المحسوسات و يُصيبهم كالإغماء و كثيراً ما لا يكون، و كثيراً ما يرون الشيء بحاله، و كثيراً ما يتخیل لهم مثاله و للسبب الذي يتخیل للنائم مثال ما يراه مما نوضحه بعد، و كثيراً ما يتمثل لهم شیخ و يتخیلون أن ما يدركونه خطاب من ذلك الشیخ بألفاظ مسموعة تحفظ و تتلى، و هذه هي النبوة الخاصة بالقوة المتخیلة. و هاهنا نبوات أخرى سيتضح أمرها.»<sup>۹۷</sup>

۱- سورة نور آیه ۳۶

۱- نفس شفا، ص ۲۴۰

یعنی در برخی مردم اتفاق می‌افتد که قوه متخیله با شدتی هر چه تمام‌تر چیزی می‌آفریند به طوری که گویا هیچ حواسی بر وی مستولی نشده و مصوره از امر آن سرپیچی نمی‌کند. در این هنگام نفس چنان قوی می‌شود که اشتغال و ساری بودن آن در حواس، نفس را از التفات به عالم عقل و آنچه را که عقل از عوالم مافوق پذیرفته، باز نمی‌دارد، چنین افرادی آنچه را که غیر ایشان در خواب دیده در بیداری می‌بینند. و این که شخص نائم صور و اموری در خواب می‌بیند حالتی است که در آینده از آن خبر می‌دهیم، در این حالت شخص خوابیده ادراک مغیبات می‌کند و این ادراک نیز یا به نفس آن مغیباتی است که در خارج تحقق دارند و یا به امثله‌ای است که برای آن مغیبات می‌باشد. پس این قبیل افراد را در بیداری حالت شخص خوابیده دست می‌دهد و در بیشتر اوقات برای این قبیل افراد چنین اتفاق می‌افتد که از محسوسات غائب و بی‌خبر می‌شوند و حالتی شبیه به بیهوشی به آنان دست می‌دهد و بسیار هم می‌شود که از محسوسات غائب نمی‌شوند و بسا می‌شود که حقایق را آن طور که هستند می‌بینند و بسا نیز حقایق به امثله‌ای بر ایشان متخیل می‌گردد مانند آنچه را که نائم تخیل می‌کند و می‌بیند، و ما آنچه را که نائم می‌بیند در آتیه شرح خواهیم داد، و گاهی هم حقایق با شبیحی برای آنها متخیل می‌گردد و چنین تخیل می‌کنند که خطابی به الفاظ مسموع از این شیخ می‌شنوند، و این الفاظ را حفظ کرده و بر غیر خود می‌خوانند، و این امر نبوت خاص به سبب نیروی متخیله است، و نبوت‌های دیگری نیز هست که در آینده امر آنها آشکار خواهد شد.

این نبوت خاصه به قوه متخیله در عداد نبوت عامه صحف اهل عرفان است که گاهی از آن به نبوت انبایی نیز تعبیر می‌کنند. در نبوت عامه انباء و اخبار معارف و حقایق الهیه است یعنی ولی در مقام فنای فی‌الله بر حقایق و معارف الهیه اطلاع می‌یابد و چون از آن جا باز آمد از آن حقایق اخبار می‌کند و این معنی اختصاص به نبی و رسول تشریحی ندارد بلکه برای هر سالک الی الله است. سفره بی‌کران نعمت‌های الهی برای عموم مردم گسترده شده و زن و مرد قابلیت رسیدن به حقایق علوی را دارا هستند. هیچ کلمه‌ای از کلمات وجودی عالم برای معلوم شدن ما امتناعی ندارند و همه آماده‌اند تا غذای ما بشوند، به هر چه رو کنیم می‌توانیم تار و پود وجودی‌اش را شکافته و آن را مورد مطالعه قرار دهیم. همه عالم مسخر انسان است و همه در تمکین محضه به سر می‌برند. تمامی افراد انسان از زن و مرد به حکم عدم تناهی نفس ناطقه خود می‌توانند به حقایق عالم برسند. تنها چیزی که نیل بدان برای عموم مردم غیرممکن است منسب نبوت تشریحی است که به رسالت پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله خاتمه یافته و حلال او تا روز قیامت حلال و حرام او تا روز قیامت حرام است. غیر از آن سمت تمام مقامات و کمالاتی که برای نبی و امام هست برای دیگر افراد جامعه نیز هست. به تعبیر دیگر اگرچه باب نبوت

تشریحی مسدود شده اما باب نبوت انبایی همچنان مفتوح است و هر کس به فراخور سعه وجودی خود توان رسیدن بدان را داراست.

در نکته ۳۵۶ هزار و یک نکته آمده است: «خداوند سبحان در قصص قرآن در قصه موسی کلیم فرماید: ( و لَمَّا بَلَغَ أَشُدَّهُ وَ اسْتَوَى آتَيْنَاهُ حُكْمًا وَ عِلْمًا وَ كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ)<sup>۹۸</sup>. از این کریمه و نظائر آن در قرآن، نبوت تشریحی از نبوت مقامی تمیز داده می‌شود. چه مفاد ( و كَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ) در سیاق آیه این است که انسان واصل و نازل به منزل احسان به مشرب موسوی یعنی نبوت مقامی در اصطلاح اهل توحید نائل می‌گردد، هر چند وی را منصب موسوی که فضل نبوت تشریحی است حاصل نمی‌شود. و آن بزرگی که گفته است:

از عبادت نی توان الله شد      می‌توان موسی کلیم الله شد

همین معنی را اراده کرده است. و منزل احسان مقام مشاهده و کشف و عیان است.» و اما این نبوت عامه الهی که ما اکنون از آن به نبوت انبایی تعبیر می‌کنیم به تعبیر بوعلی سینا اختصاص به سه قوه دارد؛ و آن این که قسمتی از آن اختصاص به متخیله داشته و به نبوت خاصه به قوه متخیله معروف است، و در دو موضع دیگر اختصاص به قوای محرکه و قدسیه دارد.

## رؤیای صادقه جزئی از نبوت است

پس از بیان این مطلب که نبوتی اختصاص به قوه متخیله دارد، به روایاتی می‌رسیم که رؤیای صادق را جزئی از نبوت برمی‌شمرند. از آن جمله روایتی است از عائشه که گفته: اولین چیزی که برای رسول‌الله آشکار شد و پیغمبر بدان آغاز کرد، رؤیای صادق بود، پس رسول‌الله نمی‌دید رؤیایی را مگر این که آن رؤیا به طور معاینه در حس ظاهر می‌شد مثل سفیدی صبح که گویی هیچ خفایی در آن نیست و این مدت برای رسول‌الله که دیدن رؤیای صادق بود شش ماه بود، پس از آن ملک آمده است.

البته باید دانست که عائشه به مقدار فهم و ادراک خود حرف زده است نه این که پیغمبر را آن گونه که هست بیان کرده باشد چرا که به تصریح جناب میزای قمی در قانون «وَالْحَقُّ أَنَّ نَبِيَّنَا صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَانَ قَبْلَ بَعْتِهِ عَلِيٌّ دِينَهِ».

غرض این که خواب راست ما را به عالم غیب هدایت می‌کند و از این جهت فرموده‌اند: رؤیای صادق جزئی از نبوت است. به تعبیر جناب فردوسی:

### مگر خواب را بیهوده نشمری یکی بهره دانش ز پیغمبری

در روایات مراتب گوناگونی برای رؤیا ذکر شده مثلاً در روایتی آمده که رؤیا جزئی از هفتاد جزء نبوت است، در روایت دیگری آمده است: رؤیا جزئی از پنجاه جزء نبوت است، و همچنین آمده رؤیا جزئی از چهل و نه جزء نبوت است و نیز آمده رؤیا جزئی از چهل و چهار جزء نبوت است و نیز آمده رؤیا جزئی از بیست و شش جزء نبوت است و یا این که رؤیا جزئی از بیست و پنج جزء نبوت است. این روایات مختلف در امر رؤیا بیانگر مراتب افراد و اشخاص به حسب قابلیت و قرب و بُعد ایشان نسبت به مبادی عالیه است. یعنی آن که قوی‌تر است رؤیای صادق او جزئی از بیست و پنج جزء نبوت و آن دیگری که نسبت به اولی ضعیف‌تر است رؤیای صادق او جزئی از هفتاد جزء نبوت است، معلوم می‌شود اختلاف این امر به جهت سعه و ضیق افراد می‌باشد چرا که باید به هر کس به حسب ظرفیت و سعه وجودیش نمره داد. فافهم!

در روایات است که یک روز یاران پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله اندوهگین خدمت ایشان شرفیاب شدند و عرض کردند: ای رسول خدا! بر تو از آسمان وحی می‌شود و ما را از امور آگاه می‌سازی، اما اگر خدای ناکرده اجل شما فرا رسد چه کسی به ما آگاهی دهد... پیامبر صلی‌الله‌علیه‌وآله فرمودند: «بعْدَ وَفَاتِي يَنْقُطُ الْوَحْيُ وَ لَا يَنْقُطُ الْمُبَشِّرَاتُ» یعنی پس از درگذشت من وحی منقطع می‌شود ولی مبشرات منقطع نمی‌گردد. عرض کردند «مبشرات» چیست؟! فرمودند: «الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ يَرَاهَا الْمَرْءُ الصَّالِحُ أَوْ يَرَاهَا لَهُ» یعنی خواب صحیح و درست که مرد درستکار می‌بیند یا دیگری برای او می‌بیند.

جناب بهادرخان در کتاب شریف خلاصة الحکمة در بیان رؤیای صادق فرماید: «و چنان است که صاحب رؤیا عالی رتبه، صاحب نفس ناطقة کلیه باشد بالذات و به ریاضات و مجاهدات به تأیید الهی و به تبعیت انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام او را تجرد و قطع علایق از جسمانیات حاصل گشته و بودن آن را با بدن مانع و حجابی نباشد و چون در هنگام بیداری به سبب تمشیت امور معیشت چندان اتصالی به عالم کلیه و وحدت او را نمی‌باشد و در عالم خواب به سبب تعطیل حواس ظاهر و توجه او به سوی آن عالم و اتصال بدان، آنچه در آن عالم است مشاهده می‌نماید بی‌کم و کیف به حسب مرتبه و درجه خود، زیرا که هر مرتبه را نیز مراتب و درجات بی‌نهایت است و همان اتصال آن به عالم کلیت نفس، مشاهده آن است آنچه در آن عالم است زیرا که مشاهده و

دیدن هر عالمی به نحوی خاص ورای دیدن عالمی دیگر است و آن که ملکوت همه عوالم در آنجا است یعنی جمیع نفوس جزئیة را اتصال بدان است و آنچه همه را حاصل است او را موجود است پس اتصال به او اتصال به کل است که

سیر گلشن کن اگر تشنه دیدار خودی

آب از چشمه آینه رود در جوها

پس چون از آن جا باز گردد و به مرتبه حواس باطنیه از خیال و وهم آید و صور معانی لایقه در پوشد و به حس مشترک جلوه گر شود و حس مشترک دریابد و به خزانه خود که خیال است سپارد پس چون در بیداری به یادش آید و توجه بدان نماید نزد او حاضر گردد و گوید فلان چیز و فلان چیز را دیدم و چنانچه او دیده و خبر می دهد عنقریب و یا بعد از مدتی که تا سی سال و زیاده هم گفته اند ظاهر گردد.

و بدان که اگر میان این صورت و ذی صورت مناسبت تام و ملایمت بسیار است آن رؤیا احتیاج به تعبیری ندارد به هر نوع که دیده شده در حالت نوم به عینه در حالت بیداری به ظهور آید و این نوع رؤیاء کملین از انبیاء و اولیاء علیهم السلام است و لهذا این را جزئی از اجزای پیغمبری گفته اند و انبیاء علیهم السلام پیش از بعثت اکثر این نوع منامات می دیده اند و اولیاء در اکثر اوقات، و این را «مشاهده» و «واقع» نیز نامند و مختص به حالت نوم نیست بلکه هر وقت ایشان را حالتی شبیه به نوم حاصل گردد یعنی تعطیل حواس ظاهره و توجه تام به عالم کلیت و وحدت و قدس و اطلاق شود آن حالت به هم می رسد و اگر مناسبت و ملایمت میان آن صورت و ذی صورت به وجه اتم و اکمل نباشد آن رؤیا محتاج به تعبیر است چنانچه دیدن ذبح فرزند خود را در خواب حضرت ابراهیم علیه السلام تعبیر ذبح کبش بود به حسب ظاهر و لهذا به فدای او، کبش حضرت جبرئیل علیه السلام آورد. و تعبیر دیدن حضرت یوسف علیه السلام در صغر سن که آفتاب و ماه و یازده ستاره او را سجده می کنند تعبیر آن سجده پدر و مادر و برادران او بود نزد کبر سن در هنگام پیغمبری او، و همچنین هر رؤیایی که حاجت تعبیر داشت که انبیاء و اولیاء علیهم السلام دیدند که تفصیل آن طولی دارد.

و دیدن شیر و شراب و آشامیدن آن هر دو را در خواب، تعبیر به علم و معرفت نموده اند و به دستور خوردن انار و انجیر و سیب و به و عسل و امثال اینها و خریداری فرس و کنیز و تملک و سواری بر است را تعبیر به تمول دنیوی و حکومت و ریاست می نمایند و همچنین آلودگی بدن به

نجاسات و قاذورات را به مشابَهت و مناسبت فیما بین هر یک، و این قسم رؤیا تلو رؤیای صادق است، و رؤیای صادق نامند به جهت آن که از خواص آن است که به هر وجه آن را تعبیر نمایند به همان وجوه به وقوع آید و لهذا در احادیث شریفه تأکید بلیغ وارد شده و حکما نیز گفته‌اند که رؤیا را نزد هر جاهل غیر عارف واقف به تعبیر و یا حسود معاند بیان نباید نمود که او تعبیر نالایق نماید بلکه نزد عالم عارف بی‌غرض خیرخواه بیان نمایند که او تعبیر نیکو نماید.<sup>۹۹</sup>

و اما آن که فرمود: «به ریاضات و مجاهدات به تأیید الهی و به تبعیت انبیاء و اولیاء علیهم‌السلام او را مجرد و قطع علایق از جسمانیات حاصل گشته» به همان طریق مذکور جناب آخوند در اسفار است که می‌فرماید: «ثُمَّ إِنَّ مَعْرِفَةَ النَّفْسِ مِمَّا لَا يُمْكِنُ الْوُصُولُ إِلَيْهَا إِلَّا بِمُكَاشَفَاتِ بَاطِنَةٍ وَ مَشَاهِدَاتِ سِرِّيَّةٍ لَا تَحْصُلُ إِلَّا بِرِيَاضَاتٍ وَ مَجَاهِدَاتٍ فِي خَلَوَاتٍ مَعَ تَوْحُّشٍ الشَّدِيدِ عَنِ صَحْبَةِ الْخَلْقِ وَ انْقِطَاعِ عَنِ اعْرَاضِ الدُّنْيَا وَ شَهَوَاتِهَا الْبَاطِلَةِ وَ تَرْفَعَاتِهَا الْوَهْمِيَّةِ وَ أَمَانِيهَا الْكَاذِبَةِ؛ وَ لَا يَكْفِي فِيهَا حِفْظُ الْقَوَاعِدِ الْبَحْثِيَّةِ وَ أَحْكَامِ الْمَفْهُومَاتِ الذَّاتِيَّةِ وَ الْعَرَضِيَّةِ.»<sup>۱۰۰</sup>

یعنی معرفت نفس از آن اموری است که نائل شدن بدان ممکن نیست جز از طریق مکاشفات باطنی و مشاهدات سِرّی و آنها نیز حاصل نمی‌شود مگر به ریاضات و مجاهدات در خلوتها و پرهیز بسیار از صحبت و حشر و نشر با مردم و انقطاع نمودن از وابستگی‌های دنیوی و شهواتهای باطل و ترفعات وهمانی و آرزوهای دروغین آن و در این امر فقط حفظ کردن قواعد بحثی و به خاطر سپردن احکام مفهومات ذاتی و عرضی کافی نیست.

آری با الفاظ بازی کردن و عبارت پردازی کردن حرفی است و دل آگاه و سوز و گداز داشتن و با حسن مطلق به سر بردن امری دیگر است. چه بسا ارباب مثال و سرگرم به قیل و قال و انباشته از اصطلاحات‌اند که دل مرده و روح افسرده دارند. به تعبیر شیوای حضرت مولی در دفتر دل:

**گمانت این که با خرج عبارات      به کرّ و فرّ و ایماء و اشارات**  
**سوار رفر ف استی و براقی      ورم کردی و پنداری که چاقی**

و اما آن که فرمود: «بودن آن را با بدن مانع و حجابی نباشد» بدین خاطر است که هر چه نفس ناطقه آكد و اشدّ باشد بدن وی اضعف و اخس می‌شود بدین معنی که وقتی نفس قوی شد احکام آن بر بدن غالب شده و لذا می‌تواند مدتی معتدّ به را بدون خواب و غذا بگذراند و همچنان بدنی سالم و

۱- خلاصة الحكمة، ص ۳۳۲

۱- اسفار، ط اول، ج ۴، ص ۱۲۴



تندرست داشته باشد چه این که اگر احکام بدن بر نفس غالب شود خواب و خورِ فرد افزون شده و مشکل‌تر می‌تواند سیری در مرسلات داشته باشد. در این جا اسرار دیگری نیز هست که انشاءالله روزیمان خواهد شد.

و آن که فرمود: «و مختص به حالت نوم نیست بلکه هر وقت ایشان را حالتی شبیه به نوم حاصل گردد» اشاره به حکمی محکم و اصلی رصین است که حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در نکته ۵۷ هزار و یک نکته می‌فرمایند: «این که در عالم رؤیا حقایقی روی می‌آورد و همچنین در حال احتضار و در حال تنویم مغناطیسی و غیرها، هیچ‌یک اینها موضوعیت ندارد، آن که موضوعیت دارد انصراف از نشئه عنصری و تعلقات این سویی است چون این انصراف در بیداری هم پیش آید نتیجه هزاران خواب و احتضار را می‌کند.

### غلام همّت آنم که زیر چرخ کبود ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

و نیز در کلمه ۶۲ صد کلمه آمده است: «آن که صاحب همّت باشد و نفس را از اشتغال بدین نشأ انصراف دهد، گاهی تمثلاتی در لوح نفس خود مشاهده کند، و گاهی حقایقی بی‌تمثل دریابد، و از این حالت آگاهی یابد که آنچه به آدمی در حالات نوم و تنویم و غشوه و خوف و احتضار و نظائر آنها روی می‌آورد، هیچ‌یک موضوعیت در روی آوردن تمثلات و ادراکات دیگر ندارد، آنچه که موضوعیت دارد انصراف از نشأ عنصری و اعراض از تعلقات این سویی است و چون انصراف در بیداری هم روی آورد نتیجه هزاران خواب و احتضار را دهد.»

و در درس پنجاه و هفتم دروس معرفت نفس آمده است: «بدان که تنویم مغناطیسی و نوم هر دو از یک اصل منشعب‌اند و آن در حقیقت انصراف و تعطیل حواس ظاهره از تصرف و دست در کار بودن این نشئه طبیعت است و چون حواس از این نشئه منصرف شدند نفس به عالم خود توجه می‌کند و از مخرج خود که مکمل و معلم حقیقی اوست کسب معارف و تحصیل حقائق می‌کند و بر امور خفیه دست می‌یابد و چون باز بدین سوی روی آورد آنچه را که در عالم رؤیا مشاهده کرد در عالم بیداری در هنگام خود می‌یابد. و اگر انسان نتواند به سرّ و معنی صورت خوابش پی ببرد به نزد معبر می‌رود و معبر خواب را تعبیر و تأویل می‌کند.

اما تعبیر یعنی: خواب بیننده را از صورت عبور دادن و به معنی رساندن. و اما تأویل: یعنی خواب را از صورت به اصل و معنایش بازگشت می‌دهد... عالم علم انباشته روی هم است و چون به واسطه انصراف از توجه به جهان طبیعت آن گونه مشاهدات غیبی و مکاشفات روحی و باطنی



به انسان دست می‌دهد بنابراین کسی را رسد که بگوید برای روانه کردن روان به جهان جان چه نیاز به خواب و یا هیپنوتیزم و یا وسائط و وسائل دیگر است. چرا به اختیار خود انصراف نداشته باشیم و در بیداری سیر و سلوک روحی چنانکه در منام و در حال تنویم مغناطیسی بلکه قوی‌تر از آنها به دست نیاوریم؟ و شاید آنچه را از این و آن می‌خواهیم و یا از واسطه و وسیله تحصیل می‌کنیم بدون واسطه بهتر بتوانیم به خواسته خود پی ببریم که واسطه و کثرت آن موجب اشتباه و تردید و دودلی می‌گردد، چنان که هرچه واسطه کمتر بشود انسان بهتر و روشن‌تر و زلال‌تر به مرادش دست می‌یابد و اگر بتوانیم خودمان بدون واسطه ابزار و آلات و اشخاص، مثلاً آینه بکاربردن و یا طفلی نابالغ را وسیله قراردادن و یا کسی را به تنویم مغناطیسی خواب کردن بر مطلب خود دست یابیم چه بهتر.»

## احوال کاهنین عارف نما

این که آقا می‌فرمایند: اگر بتوانیم خودمان بدون واسطه ابزار و آلات و اشخاص بر مطلب خود دست یابیم بهتر است، اشاره دارند به کاهنین و عارف نمایان و معرکه‌گیرانی که مدعی اسرار و احوالات غیبی‌اند اما در واقع خود هیچ اتصالی به عالم معقولات ندارند. اینگونه افراد با بکار بستن شیوه‌هایی خاص قوه خیال افراد را به دست گرفته و از ناحیه قوه خیال افراد به عالم مثال متصل مرتبط شده و حقایقی را که قوه خیال آنان از عالم مثال منفصل اصطیاد نموده مشاهده کرده و سپس به خود آنها بازگو می‌کنند و بدین طریق ادعا می‌نمایند که از مغیبات مطلعند و لذا پس از کسب اعتماد عوام و رجوع به ایشان، خود را حاکم آنها قرار داده، از مردم می‌خواهند حوائج شخصی آنها را بر آورده کنند. چه بسا از مردم پولهای کلان دریافت می‌کنند و یا اینکه به کارهای خلاف عفت تشویقشان می‌کنند. مردم نیز چون خیال می‌کنند او عالم به اسرارخفیه است به او اعتماد نموده، هر چه که او می‌خواهد برایش فراهم می‌کنند و هنگامی به اشتباه خود واقف می‌شوند که می‌بینند دین‌دنیای خود را فروخته و هیچ ندارند.

از این قبیل افراد در عصر ما نیز بسیارند، لذا بر ماست که بر احوال و شگردهای ایشان خوب شناخت حاصل کرده تا اگر روزی خود و یا اطرافیانمان به اینگونه افراد برخوردیم جذب آنها نشده و خود را بدانها نسپاریم و بدانیم که آنها دروغگویانی محض بیش نیستند. به همین خاطر خداوند متعال

در قرآن کریم می فرماید: ( **و لا یقول کاهنٌ قلیلاً ما تذکرون<sup>(۱)</sup>** ) یعنی قرآن قول کاهنی نیست، چه کم متذکر می شوید.

کاهن به معنای فال گوی است و عرب هر عالمی غیر از علم شرع مقدس را کاهن می گوید، و در اصطلاح، کاهن به کسی گویند که ادعا کند مرا با اجنه انس و الفتی است که هرگاه بخواهم مرا از غیب اخبار کنند. این اشخاص برای رسیدن به مقاصد خود نوعاً افراد کودک و ساده لوح را برای کارهای خود انتخاب می کنند، دلیل آن هم این است که معمولاً این دو دسته زودتر حرف ایشان را قبول می کنند و خود را زود تحویل می دهند، بر خلاف افراد زرنگ و باهوش که به راحتی هر ادعایی را تصدیق نمی کنند، پس ایشان به یکی از این دو دسته امر می کنند به نقطه سیاهی که قبلاً وسط آینه‌ای منقوش نموده اند، نگاه کنند و یا اینکه در کف دست خود با رنگ روغن برآقی نقطه سیاهی می کشند و می گویند فقط به همین نقطه نگاه کن و یا این که شیشه بلور مصلعی (ضلع دار) را رو بروی آفتاب یا چراغی قرار می دهند و آن را تکان می دهند (علت انتخاب بلور مصلع آن است که بلور صاف نمی تواند نور را منعکس کند اما بلور مصلع نور تابیده شده را منعکس نموده و علاوه بر آن رنگهای گوناگونی پیدا می کند و بیشتر چشم و به تبع آن خیال را به خود جلب می کند) یا این که امر می کنند به سطح آبی نگاه کنند و بعد در آب امواج پدید می آورند. همه این امور باعث می شود که قوه خیال فرد مدتی از این سو و آن سو پریدن متوقف شده و در دست شخص کاهن قرار بگیرد. پس کاهن برای این که بهتر بتواند اعتماد فرد ساده لوح و کودک و دیگران را بدست آورد و بدین طریق زودتر در خیال آنان تصرف نماید به اطرافیان می گوید: از این خط مستقیمی که کشیده ام جلوتر نیاید، که اگر بیایید فلان می شود و بعد شروع به گفتن کلمات عجیب و غریبی می کند که حضار تا کنون هیچ انسی بدانها نداشته اند. با در پی هم آوردن کلمات مختلط نه تنها قوه خیال تلقین شونده را در تحت تصرف می گیرد بلکه چه بسا قوه خیال حضار را هم بدست می گیرد. یعنی کاهن در آن بین از الفاظی استفاده می کند که مستمع هیچ معانی آنها را نمی فهمد، الفاظی بسیار غلیظ که وقتی گوش می شنود چندشش می آید؛ مثلاً جیم و شین و قاف و غین و کلماتی از اینگونه را با غلظت خاصی تلفظ می کند، همانند این که می گوید: «**سِمَقَلَاتُ** **بَجَعِ دِمَقَلَاتُ رَجَعِ بِحَقِّ قَبْرَهَا بَشْنِ جَقِّی** ، ای شاه پریان به حق شاه پریان زودتر بیایید» پس از ادای این کلمات شروع به تلقین در کودک و یا ساده لوح می نماید و آن فآن در او تلقین می کند اینجاست که قوه خیال کودک بر اساس تلقین های کاهن صوری را در خود می سازد و آنها را مشاهده می کند. قوه

خیال کاهن نیز تمام آنچه را که کودک و یا ساده لوح در خیال خود مشاهده کرده‌اند چون آینه‌ای در خود ترسیم می‌کند، یعنی کاهن قوه خیال خود را چون آینه‌ای در برابر قوه خیال کودک می‌گیرد تا بدین طریق بتواند آنچه را که او دارد در خود مشاهده کند و سپس بار دیگر به او بر می‌گرداند. لذا هر چه را که در آینه قوه خیال خود مشاهده می‌کند به کودک و یا ساده لوح بازگو می‌کند و می‌گوید: آیا چنین و چنان نیست؟ و کودک نیز تصدیق می‌کند که بله همینطور است. بعد تلقین کننده به دیگران می‌گوید: دیدید من روح را برای او احضار کردم، و حال این که در کتب علوم اصلی انسانی و اسلامی ما فرموده‌اند: ارواح مجرده در قوس نزول برای مشاهده صور مثالیه زحمتی ندارند و این کار سختی برایشان نیست، بر خلاف نفوسی که در قوس صعود بخواهند صور مثالیه را مشاهده کنند، این دیگر کار ساده‌ای نیست که هر نفسی بدون ارتقاء وجودی بتواند عروج نموده و از مغیبات اطلاع یابد. چنین نیست که با ادای چند لفظ مهمل و بی معنی، نفس قادر به مشاهده حقایق آن سویی شود. احضار ارواح کار ساده‌ای نیست. آن چه هست فقط صور مرئی‌ه‌ای در خیال کودک و ساده لوح است که کاهن توانسته با تلقین های مداوم خود آنها را بسازد و آنها را به خود ایشان باز گرداند.

شیخ اشراق در حکمة الاشراق می‌فرماید: «وَأَمَّا مَا تَتَلَقَّاهُ عِنْدَ الْيَقِظَةِ فَعَلِيٌّ وَجُهَيْنٌ: احدهما: أن تكون النفس قوِّيةً وافيةً بالجوانب المتجاذبة لا يشغلها البدن عن الاتصال بالمبادئ المذكورة، و تكون المتخيلة قوِّيةً بحيث تقوى على استخلاص الحسّ المشترك عن الحواس الظاهرة... وثانيهما: أن لا تكون النفس كذلك فيستعين حال اليقظة بما يدعش الحسّ و يُحَيِّرُ الخيال كما سبق، و في الأكثر أنّما يكون ذلك في ضُعْفَاءِ العقول و من هو في أصل الجبلة إلى الدهش والحيرة ما هو.»

یعنی و اما آن چه را که نفس در بیداری تلقی می‌کند بر دو قسم است؛ یکی این که نفس قوی و وافی به تمام جوانب متجاذبه باشد و بدن نیز او را از اتصال به مبادی نوریه مشغول ندارد و قوه متخلیه نیز چنان باشد که بتواند حس مشترک را از حواس ظاهری برهاند.

دوم این که نفس آن چنان قوی نباشد بلکه در حالت بیداری، استعانت جوید از اموری که موجب دهشت حس و تحیر خیال می‌شود و این قسم اکثراً در افرادی است که از عقل ضعیفی برخوردار هستند، یا اینکه احیاناً جبلی‌شان بر دهشت و حیرت سرشته شده است.

جناب حسین بن عبدالله حسن بن علی بن سینا که به اختصار، ابن سینا معروف گشته در فصل بیست و دوم نمط دهم اشارات به همین دو قسم اشاره دارند، آنجا که می‌فرماید: «أنه قد يستعين بعض الطبايع بأفعال تعرض منها للحس حيرةً و للخيال وقفةً، فتستعدّ القوة المتلقية للغيب تلقياً صالحاً...» طالب

حقیقت را سزاوار است که برای تحقیق بیشتر به این موضع از اشارات و شرح خواجه طوسی بر آن مراجعه نماید.

اما اینکه فرمودند: الفاظ باید صلاحیت برای تلقین داشته باشند، جزئیاتی است که کاهن باید بدانها توجه داشته باشد یعنی الفاظ را مطابق مطلب، پیچیده و مبهم بیان کند مثل اینکه فرموده‌اند: برای تصرف در قوه خیال افراد باید از الفاظ مطابق حالات افراد استفاده کرد مثلاً در فصل تابستان باید از خنکی و آب سرد و استراحت و تفریح و تعطیلی دروس مثال زد و در فصل زمستان از گرما و بخاری و آتش و امثال ذلک.

و اما جناب حاجی سبزواری در غرر ۱۴۷ حکمت منظومه در این باره می‌فرمایند:

و مدهش القوی کما یستنتق

واهنها طبعاً بما ترقرق

أو بصراً رجرجة قد أرعشه

أو ما یشف أو یمور أدهشه

و بسیار جالب است که هم شیخ و هم جناب خواجه و حاجی، متناسب با بحث از الفاظ مبهم و پیچیده‌ای برای ادای مطلب استفاده نموده‌اند.

همچنین جناب حاجی سبزواری در شرح مثنوی معنوی بسیار شیرین اقسام صور غیبیه مرئیه را دسته بندی نموده‌اند آنجا که فرموده‌اند: «پس آنچه نفس ناطقه از صور غیبیه می‌بیند در نوم یا در یقظه، یا به سبب اتصال نفس است به مبادی عالیه، یا بدون سبب اتصال است به آنها. ثانی، اضغاث و احلام و دعابه متخیله است؛ تعبیری و تأویلی ندارد و این به تصرفات متخیله است در صوری که در لوح خیال است که حس مشترک از عالم شهادت گرفته و به خیال سپرده. و اما اول، پس مشهود نفس در آن مبادی صورت است یا معنی جزئی است یا کلی و فطری، و طبیعی متخیله است محاکا معنی به صورت و کلی به جزئی صوری. پس اگر متخیله تبدیل نموده باشد مدرکات نفس ناطقه را، خواه مدرک صورت باشد و خواه غیر صورت به شبهه آن یا لازم یا ضد، محتاج به تعبیر خواهد بود، و الا فلا، و این حکم نوم است. و اگر صورت غیبیه در یقظه دیده شود یا به سبب استعانت است به چیزی که مدهش و محیر قوی است، و این در نفوس ضعیفه است؛ و یا به سبب قوت نفس است که وافی است به جوانب متجاذبه، و شاغل نمی‌شود او را بدن، از اتصال به

مبادی عالی؛ پس این هم دو قسم است: یکی آن که تبدیل نکند مخیله مدرکات نفس را، دوم آن که تبدیل کند. و در تبدیل حاجت به تأویل است<sup>۱۲</sup>».

## عدم تأثیر سحر بر نفوس مکتفی

نکته قابل توجه اینکه شرط تأثیر تلقینات کاهن بر حاضرین این است که مخاطب حتماً کودک و یا بچه و کودن باشد لذا چنین تلقیناتی هرگز در حریم ائمه معصومین علیهم السلام و دیگر انسانهای کامل راه ندارد، لذا اگر روایاتی در این باب موجود است که دال بر مسحوریت انبیاء و ائمه علیهم السلام می باشد رأساً مورد خدشه قرار می گیرد. مثل روایتی که جناب طبرسی در ذیل آیه ( **قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ** )<sup>۱۳</sup> از عایشه و ابن عباس نقل کرده که روزی یک زن و مرد یهودی برای حضرت سحر کردند و طنابی را یازده گره زدند و بر هر گره چیزی دمیدند و در چاه، در میان دو سنگ گذاشتند، بعد از آن دیدند که وقتی رسول اکرم صلی الله علیه و آله راه می رود دست به دیوار می گیرد و وقتی شاخه خرما می بیند خیال می کند که شتر ایستاده است و غیر از آن همه چیز را خلاف می بیند. سپس خداوند رسول خود را مطلع ساخت که افرادی در مورد تو سحر کردند، پس پیامبر، علی علیه السلام و زبیر و عمار را فرستاد تا آن شی را از چاه در بیاورند. وقتی ایشان آب چاه را کشیدند و سنگ را بلند کردند آن شی را یافتند، اینجا بود که دو سوره فلق و ناس بر پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله نازل شد.

جناب طبرسی در ذیل این روایت می فرماید: «و هذا لا يجوز لأن من وُصِفَ بأنه مسحورٌ فكأنه قد خبل عقله و قد آبی الله سبحانه ذلک فی قوله ( **و قال الظالمون تتبعون الا رجلاً مسحوراً أنظر کیف ضربوا لك الامثال فضلوا** )<sup>۱۴</sup> و لكن يمكن ان يكون اليهودی أو بناته علی ما روی اجتهدوا فی ذلک فلم یقدروا علیه و اطلع الله نبیه صلی الله علیه و آله علی ما فعلوه من التمویة حتی استخرج و كان ذلک دلالة علی صدقه و کیف يجوز أن يكون المرض من فعلهم و لو قدروا علی ذلک لقتلوه و قتلوا كثيراً من المؤمنین مع شدة عداوتهم له.» یعنی این روایت صحیح نیست زیرا کسی که موصوف است به این که مورد سحر قرار گرفته می توان گفت که او دیوانه و مجنون شده است. و حال این که خداوند متعال از این امر در مورد نبی ابا نموده، آنجا که فرموده است: «مردم ستمکار گویند که شما جز شخصی مفتون

۱- شرح مشنوی، جلد اول، ص ۳۱

۲- فلق / ۲

۱- اسراء / ۴۹-۴۸

سحر و ساحری را پیشوای خود نکرده‌اید، بنگر تا چه نسبت‌ها از جهل به تو می‌دهند، و بدین طریق گمراه شدند.» و لکن ممکن است یهودی و دخترانش بنا بر آن چه که روایت شده تلاش نمودند تا پیغمبر را سحر کنند اما نتوانستند، لذا خداوند نبی خود را بر سحر ایشان مطلع ساخت، تا این که آن را از چاه خارج نمودند. و این مطلب نیز دال بر صدق نبی می‌باشد و چگونه جائز است که ساحران یهود قادر به مریض نمودن پیامبر باشند، که اگر چنین بود حتماً پیامبر و دیگر مؤمنین را به جهت شدت عداوتی که با ایشان داشتند به قتل می‌رساندند. حضرت استاد علامه حسن زاده آملی <sup>روحی فاده</sup> در نکتۀ ۹۲۸ هزار و یک نکته پس از نقل این فرمایش جناب طبرسی می‌فرمایند: «این کلام طبرسی در ردّ بافته‌های بالا در کمال اتقان است و دأبِ علوم و قصاصان و نظائر آنان در نقل واقعه‌ای شگفت این است که برای خوش‌آیند دیگران چیزهایی را بیافند و بر آن بیفزایند و این کمترین، کسی را شناسد که مجموعه‌ای بنام «الرسالة العنبرية فی الصادرات المنبرية» نوشته است که آن چه ملفقات رطب و یابس را از عوام اهل منبر شنیده است در آن گرد آورده است و چندین برابر حدیث کلثوم ننه آقا جمال است که چه افتراهایی به دین مبین الهی زده‌اند.

چنان که مرحوم طبرسی فرموده است، ممکن است آن خانواده یهود سحر کرده باشند اما سحر با پیغمبر چنان کرده است که او درخت را به شکل شتر می‌دید و هر چیز را خلاف و غیر آن می‌پنداشت و حتی نور از چشم او گرفته شد که دست به دیوار می‌کشید و راه می‌رفت و از این قبیل چیزهای دیگر که در تفاسیر آورده‌اند آنها را باید در رساله عنبریه درج کرد. هیچ گاه بر انسانی که عقل کل است و متعجب و مختار و مصطفی حق سبحانه و مظهر اتم و اکمل اوست و باذن وی قادر بر تصرف در ماده کائنات است و خاتم انبیاء و مرسلین است سحر و اصابت عین و این گونه امور کارگر نیست که اگر این امور را به پشه‌ای ناتوان و وجود خاتم را به تندباد صرصر تشبیه کنیم باز حق مطلب را اداء نکرده‌ایم.»

خلاصه کلام این که در نفس مکتفی خاتم <sup>صلی‌الله‌علیه‌وآله</sup> و دیگر ائمه معصومین <sup>علیه‌السلام</sup> حقیقتی بنام روح قدسی است که هیچ سحری را توان تأثیر در آن نیست، چرا که اگر چنین بود حجت بر مردم تمام نمی‌شد، فافهم!



## فرق کاهن با عارف

همان طور که گفتیم کاهنین و فالگیران، صوری را که خارج از خیالات حاضران است در مقام خیال ایشان ظهور می‌دهند و آن نیز به دلیل تصرفاتی است که در خیالات آنها انجام می‌دهند، اما عارف حقیقی قادر بر آن است که در خارج محلِ همت خود، در ماده کائنات تصرف نموده و در عالم شهادت موجوداتی را خلق کند که چون دیگر موجودات عینیّه، قائم به ذات خود شانند. حتی می‌تواند در عالم ارواح نیز صور روحانیه را خلق نموده و آنها را در عالم ارواح وارد کند. پس فرق عارف با اصحاب شعبده این است که عارف با همت و توجه و قصد خویش و به قوه روحانیه خود، صور را در خارج از خیال ایجاد و انشاء می‌کند ولی اصحاب شعبده در امثال ذلک در خارج از خیال خود، در خیال حاضرین و نه در خارج، صور را ظهور می‌دهند و در خیالات آنها تصرف می‌کنند.

## تأثیر تصوّرات در حدوث اشیاء

پس ای خواننده عزیز! بر تو باد که از شنیدن این حقایق عجب نداری و آنها را به سبب شدت تعجب مورد انکار خود قرار ندهی، زیرا همچنان که تصوّرات تأثیری بسزا در حالات بدن دارند مثل اینکه تصوّرات خوفیه موجب حدوث سرما در بدن و تصوّرات غیر خوفیه موجب حدوث گرما در بدن می‌شود، نیز تصوّرات را تأثیری فراوان در خیالات و حتی در مقام خارج است. از تویی که احياناً منکر این حقایق هستی می‌پرسم مگر غیر از این است که وقتی خجالت می‌کشی رنگ صورتت سرخ می‌شود و یا این که وقتی می‌ترسی رنگ صورتت زرد می‌شود، و یا این که وقتی شادمان می‌گرددی رنگ صورتت باز و روشن می‌شود؟! از تو می‌پرسم که چه ارتباطی بین خجالت کشیدن که امری نفسانی است با زرد شدن و سرخ شدن صورت که امری جسمانی است وجود دارد؟! و یا چه ارتباطی بین ترس که امری نفسانی است با صورت که امری جسمانی است وجود دارد؟! چه طور آن امر نفسانی در این موجود جسمانی تأثیر می‌کند و موجب انفعالش می‌شود؟! چه طور می‌شود وقتی جوانی تصور زن کذایی را می‌کند در او عیه منی اش حرارت بخاردارای حادث شده و وقتی آن حرارت از بخار فارغ شد، بادی را تولید می‌کند که باعث ورم و برخاستن آلت جماع فرد می‌شود؟! آن تصور کذایی چگونه موجب این ورم می‌شود؟!

پس یقیناً تو هم اذعان داری که همانطور که بدن را تأثیراتی در نفس است نفس را نیز تأثیرات شایانی در بدن می‌باشد. یعنی مثلاً همچنان که مریضی تن موجب افسردگی روان می‌شود چه بسا



ناراحتی و یا آرامش نفس موجب ضعف و یا شادابی بدن می‌شود. وقتی که نفس روحانی می‌تواند در بدن جسمانی تأثیر کند و وقتی که بدن جسمانی می‌تواند در نفس روحانی تأثیر کند پس چه استیحاشی از قبول این که خیال مجردی در خیال مجرد دیگر تأثیر نموده و موجب تصرفاتی در آن شود، خواهد بود.

طبق همین مبنا حکماء و اطباء در باب تلقین فرمایشات بسیار ارزشمندی بیان نموده‌اند، از جمله جناب شیخ رئیس در نفس شفا می‌فرماید: چه بسا تلقین صحت و سلامتی از ناحیه طبیب بر بیمار موجب رفع مرض مریض شده و سلامتی را به او برگرداند و نیز چه بسا ممکن است تلقین کسی بر شخص سالم، مبنی بر ضعف و مریضی، موجب رفع سلامتی شده و شخص را مریض گرداند. بر همین اساس جناب مولوی در دفتر سوم مثنوی حکایت نموده که روزی شاگردان مکتبی با هم تواتر کردند که استاد خویش را مریض جلوه دهند و درس را بدین ترتیب تعطیل نمایند. نقل آن اشعار را در اینجا به جهت مناسبت با بحث و شیرینی حکایت نیکو می‌دانیم:

#### کودکان مکتبی از اوستاد

رنج دیدند از ملال و اجتهاد

مشورت کردند در تعویق کار

تا معلّم در فتد در اضطرار

آن یکی زیرک‌ترین تدبیر کرد

که بگوید اوستا چونی تو زرد

خیر باشد رنگ تو بر جای نیست

این اثر یا از هوا یا از تبی است

اندکی اندر خیال افتد از این

تو برادر هم مدد کن اینچنین

چون در آیی از در مکتب بگو

خیر باشد اوستا احوال تو

آن خیالش اندکی افزون شود

کز خیالی عاقلی مجنون شود

آن سوم آن چارم و پنجم چنین

در پی ما غم نمایند و حنین  
تا چو سی کودک تواتر این خبر  
متفق گویند یابد مستقر  
روز گشت و آمدند آن کودکان  
بر همین فکرت به مکتب شادمان  
او در آمد گفت استارا سلام  
خیر باشد رنگ و رویت زرد فام  
گفت اُستا نیست رنجی مر مرا  
تو برو بنشین مگو یاوه هلا  
نفی کرد اما غبار وهم بد  
اندکی اندر دلش ناگاه زد  
اندر آمد دیگری گفت اینچنین  
اندکی آن وهم افزون شد بدین  
همچنین تا وهم او قوت گرفت  
ماند اندر حال خود بس در شگفت  
گشت استاد سخت سست از وهم و بیم  
بر جهید و می کشانید او گلیم  
خشمگین با زن که مهر اوست سست  
من بدین حالم نپرسید او نخست  
خود مرا آگه نکرد از رنگ من  
قصد دارد تا رهد از ننگ من  
آمد و در را به تندی وا گشاد  
کودکان اندر پی آن اوستاد  
گفت زن خیر است چو زود آمدی  
که مبادا ذات نیکت را بدی  
گفت کوری رنگ و حال من بین

از غمم بیگانگان اندر حنین  
 تو درون خانه از بغض و نفاق  
 می‌بینی حال من در احتراق  
 گفت زن ای خواجه عیبی نیست  
 وهم و ظنّ لاش بی‌معنی است  
 گفت ای زن تو هنوزی در لجاج  
 می‌بینی این تغیر و ارتجاج  
 گرتو کور و کر شدی ما را چه جرم  
 ما در این رنجیم و اندوه و کرم  
 گفت ای خواجه بیارم آینه  
 تا بدانی که ندارم من گنه  
 گفت رو نه تو رهی نه آینه‌ات  
 دائماً در بغض و کینیی و عنت  
 جامه‌ خواب مرا رو گستران  
 تا بخشیم که سر من شد گران  
 فال بد رنجور گرداند همی  
 آدمی را که نبودستش غمی

و اما جناب بهادر خان در کتاب شریف خلاصة الحکمة پیرامون تأثیر تصورات بر بدن  
 آدمی، کلامی به غایت حکیمانه دارد آنجا که می‌فرماید: «و گاه منفعل می‌گردد بدن از هیئات  
 نفسانیه غیر اموری که مذکور شد مانند تصورات نفسانیه به جهت آن که آنها بثوران آورنده امور  
 طبیعی‌اند چنانچه گاه است که می‌باشد صورت مولود مشابه به صورتی که تخیل نموده‌اند ابوین  
 نزد مجامعت و قریب می‌باشد رنگ آن به رنگ چیزی که مدّ نظر آید نزد انزال و لهذا در شرع  
 شریف وارد شده که در آن حین به ذکر الهی تقدس و تعالی و تصوّر و تخیل و محبت و ولاء  
 جناب مقدس نبوی و اهل بیت اطهار او که اوصیای اویند صلوات الله علیهم مشغول باید بود نه به ذکر  
 و خیال دیگر و این اموری است که اکثر عقول مردم گریزان است از قبول آن و همچنین از اکثر

امور غامضة عالم وجود و کون، و اما کسانی را که غوص در امور غامضه و معرفت است منکر این امور و غیر اینها نیستند و از این قبیل است حرکت خون در مستعد آن به کثرت نظر در اشیاء سرخ و حرکت صفرا در مستعد صفراء به کثرت نظر در اشیاء صفراء، چنانچه در رمد پارچه کرباسی که به رنگ زرد چوبه زرد کرده باشند و دائم نزد چشم بدارند پارچه سرخ می گردد، و نزد تخیل ترشی، آب از دهن می آید و دندانها کند می گردد و از این قبیل امور بسیاری عارض می گردد از انواع تخیلات و توهمات که تفصیل آنها طولی دارد چنان چه نقل است که زنی بجهای زائید به صورت چلباسه و زنی دیگر بچه زائید نصف تنه او بصورت مار بود، از سبب آن استفسار نمودند. آن یکی گفت در آن حین چلباسه ای و دیگر گفت در آن حین ماری به نظر آمد و در خیال آن بودم و ترسان از آن، ( **والله اعلم بأسرار ما خلق** )<sup>۱۵</sup> »

جناب شیخ در نفس شفا می فرماید<sup>۱۶</sup>: این که طیب برای مداوای بیمار به ابزار و آلاتی محتاج است بدین خاطر است که او ضعیف بوده و توانایی القای سلامتی بر مریض را ندارد. اگر چه مریض هم باید در حین القای طیب، خود را به طیب سپرده و به گفته های طیب اعتقاد پیدا کند، اگر چنین شود چه بسا تأثیر تلقینات طیب برای مداوای مریض به مراتب بیشتر از تأثیر مداوای طیب از طریق ابزار و آلات طبی خواهد بود. چه این که همیشه صور خیالیه منامیه اثری شدیدتر و قوی تر از صور حسیه خارجیه دارند، مثلاً سوزاندگی آتش در صور خیالیه به مراتب بیشتر از سوزاندگی آن در عالم ماده است، به همین خاطر صور مکتسبه نوریه در عالم خواب و یا احیاناً صور مکتسبه ناریه در آن، بسیار قوی تر از صور لذیذه و معذبه در عالم بیداری است، لذا در کلمات فیثاغورس آمده است: «چون نفس به درجه شایسته اش در طهارت برسد، در خواب عجائبی می بیند و مورد خطاب نفوس قرار می گیرد که از بدنها جدا شده اند و باری تعالی بر آنها از نور و رحمت خود افاضه کرده است. پس از چنان لذتی دائمی بر خوردار می شود که از تمام لذایذی که با خوردن

۱- خلاصه الحکمه، فصل پنجم از فن اول از مقاله دوم، ص ۳۲۴

۲- نفس شفا ص ۲۷۳: و انما تحتاج الی هذه الآلات لعجز و ضعف و تأمل حال المریض الذی توهم انه قد صحّ و الصحیح الذی توهم انه مرض، فانه کثیراً ما یعرض من ذلک ان یكون اذا تأکدت الصورة فی نفسه و فی وهمه ان فعل منها عنصره فکانت الصحة او المرض، و یكون ذلک ابلغ مما یفعله الطیب بالآلات و وسائل.

و نوشیدن و نکاح و شنیدن و دیدن و بوئیدن و لمس حاصل می‌شود، لذیذتر است، چه این لذات، حسّی و ناپاکند و به دنبال خود ناراحتی می‌آورند، ولی این لذات الهی و روحانی و ملکوتی، اشرف اعظم را به دنبال می‌آورند. شخص بدبخت و مغرور و جاهل کسی است که به لذت حسّی راضی شود و منتهای غایتش آن باشد...»

بسیار دیده می‌شود که شخصی به راحتی بر روی تنه درختی که به زمین افتاده راه می‌رود و یا این که بر روی آن می‌دود، اما همین که دو سر این تخته بر دو نقطه پرتگاه گذاشته شد می‌بینید همین شخص، قادر به دویدن و یا راه رفتن بر روی آن نیست با این که تنه درخت همان تنه است و فرد هم همان فرد قبلی است اما می‌بینید چون بالای بلندی گذاشته شد، شخص از دویدن و یا حتی راه رفتن بر روی آن سرباز می‌زند. اگر هم بر روی آن راه رود بسیار آرام و آهسته قدم می‌گیرد و چه بسا پس از چند قدم پایش لرزیده و به پایین پرتاب شود. این بدان خاطر است که وقتی خود را بالای بلندی می‌بیند با قوه خیال خود صورت پرت شدن و افتادن را تصویر می‌کند و آن را در خود تلقین می‌نماید، پس این صورت در نفس چنان قوی می‌شود که طبیعت بدن خود را ناچار به جوابگویی بدان می‌بیند و لذا پس از چند لحظه مطابق همان صورت به پایین پرتاب می‌شود. اما اگر فرد بتواند قوه وهم و خیال خود را کنترل کند و با خود تلقین نماید که این همان تنه درخت عریضی است که وقتی بر روی زمین بود من به راحتی بر روی آن قدم می‌گرفتم و می‌دویدم پس حال که بر روی بلندی قرار گرفته دلیلی ندارد از قدم گرفتن بر آن بترسم. می‌بینید که اگر فرد قوه وهم و خیال خود را کنترل کند به راحتی می‌تواند از روی این تنه درخت و یا حتی بسیار باریکتر از آن بگذرد.

جناب بوعلی سینا در این باره در فصل بیست و ششم نمط دهم اشارات فرماید: «علمت أنّ هیئة تمکن العقد منها و ما یبعه قدتأدیّ إلی بدنها مع مابینتها لها بالجواهر حتی أنّ الوهم الماشی علی جزیع معروض فوق فضاء یفعل فی ازلاقه ما لایفعله وهمّ مثله و الجذع علی قرار، و یتبع اوهام الناس تغیر مزاج مدرجاً أو دفعةً و ابتداء امراضٍ أو افراقٍ منها».

و خواجه طوسی در شرح آن می‌فرماید: «ان هیئۃ الاعتقادات المتمکنه فی النفس و ما یتبعها كالظنون و التوهمات بل كالخوف و الفرح قد تتأدی إلى بدنھا مع مباينة النفس بالجواهر للبدن و للھیئات الحاصلة فیہ من تلك الهیئات النفسانية. و مما یؤکد ذلك امران: احدهما: ان التوهم الماشی علی جذع یتزلقه اذا كان الجزع فوق فضاء، و لا یزلقه اذا كان علی قرار من الأرض. و الثاني: ان توهم الانسان قد یغیر مزاجه اما علی التدریج أو بغتة فتنبسط روحه و تنقبض، و یحمر لونه و یصفر. و قد یبلغ هذا التغیر حدًا یأخذ البدن الصحیح بسببہ فی مرض ما و یأخذ البدن المریض بسببہ فی إفراق ای برء و انتعاش».

یعنی این هیئت اعتقادی که در نفس تمکن یافته و نیز اموری چون ظنون و توهمات که تابع این هیأت اعتقادی هستند و بلکه ترس و شادی که اموری نفسانی‌اند، چه بسا به بدن تأدی می‌یابند با این که نفس به جوهر خود مابین با بدن و هیئات حاصله در آن است. و از اموری که این مطلب را تقویت می‌کند دو امر است؛ یکی این که توهم رونده بر شاخه‌ای که در فضاء قرار گرفته او را می‌اندازد، اما همین توهم در صورتی که شاخه بر سطح مستقری از زمین بوده باشد موجب افتادن رونده نمی‌شود. دوم این که توهم انسان چه بسا مزاجش را تغییر دهد یا تدریجاً و یا دفعه، پس روحش منبسط یا منقبض می‌شود و رنگش قرمز و یا زرد می‌گردد و گاهی این تغیر به حدی است که به سبب توهم، بدن صحیح مریض و یا این که بدن مریض، سالم و با نشاط می‌شود.

به همین وزن عارف رومی در مثنوی می‌فرماید:

بر زمین گر نیم گز راهی بود	آدمی بیوهم ایمن می‌رود
بر سر دیوار عالی گر روی	گر دو گز عرضش بود کژ می‌شوی
بلکه می‌افتی ز لرز دل بوهم	ترس وهمی را نگو بنگر بفهم

گز در ابیات فوق واحد طول است که در قدیم معادل ۲۴ انگشت بوده است. حضرت استاد علامه ذوالفقون حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در قسمتی از رساله پزشکی خود که به عنوان اولین کلمه هزارویک کلمه قرار گرفته است می‌فرماید: «تأثیر و تأثر هر یک از نفس و بدن در دیگری و از دیگری و طاعت طبیعت بدن مر اوهام نفسانی را مطلبی بسیار شایان توجه است که کتب طبّی و فلسفی آن را عنوان و استدلال فرموده‌اند و جناب شیخ را در فصل چهاردهم از

جمله نخستین تعلیم دوم فنّ دوم کلیات قانون اشاراتی لطیف در این مطلب شریف است. و ما به تفصیل در عین هشتم عیون مسائل نفس و شرح آن در این موضوع خطیر بحث و فحص نموده‌ایم. از این قبیل است که مثلاً غم و اندوه سبب پیدایش بیماری غم باد (گواتر GOITRE) می‌شود، و دهها نظیر این مثال. و به فرموده شیرین و دلنشین عارف رومی:

تا خیال و فکر خوش بر وی زند      فکر شیرین مرد را فربه کند  
آدمی را فربه‌ی هست از خیال      گر خیالاتش بود صاحب جمال  
ور خیالاتش نماید ناخوشی      می‌گدازد همچو موم از آتشی

از این باب، سخن طیب بلکه نگاه و نشاط و انبساط و انقباض و دگر حالات گوناگون وی در بیمار اثر بسزا دارند، بلکه لباس سفید طیب سبب شکفتگی بیمار می‌شود، چنان که سیاه موجب گرفتگی وی، چه این که رنگها را اثری تکوینی در حالات انسان است چنان که در همان فصل یاد شده قانون بدان اشارتی شده است، و در شریعت محمدی علی صاعها السلام برای نمازگزار لباس سفید مستحب است و سیاه آن مکروه. و ارباب سیرو سلوک در مکاشفات تمثلی خوبان را غالباً در لباس سفید مشاهده می‌کنند و بدان را سیاه. و صریح قرآن کریم است که (یوم تبيضّ وجوه و تسود وجوه فأما الذین اسودّت وجوههم أكفرتهم بعد ایمانکم فذوقوا العذاب بما کنتم تکفرون و أما الذین ابیضّت وجوههم ففی رحمة الله هم فیها خالدون<sup>۱۰۷</sup>).

از این باب است که شیخ اشراق در حکمة الاشراق گوید: «و لمناسبة النفوس مع النور صارت النفوس متنفّرة عن الظلمات، منبسطة عند مشاهدة الأنوار<sup>۱۰۸</sup>». این روی سفید خوبان و سیاه بدان ظهور و بروز ملکات نیکو و زشت آنان در ماورای طبیعت است که جزا نفس عمل است و رنگ بدن طبیعی را در آن دخلی نیست.

تازیان مارگزیده را سلیم گویند که تلقین سلیم در وی اثر می‌گذارد. کودکان مکتبی یکی پس از دیگری با القای حروف علّه در وهم استاد تصرف کردند و او را در بستر بیماری کشاندند و از مکتب رهایی یافتند بدانسان شیرین که عارف رومی در دفتر سوم مثنوی داستان کرده است:

۱- آل عمران / ۱۰۸-۱۰۷

۲- الاشراق طبع ۱، چاپ سنگی، ص ۴۶۴



## کودکان مکتبی از اوستاد رنج دیدند از ملال و اجتهاد

چاره بسیاری از بیماریها تنها دارو نیست، بلکه تدبیر نفسانی طبیب حاذق و روحانیت و تاثیر کلام وی راه علاج آن است. و به قول علی بن عباس مجوسی در کامل الصناعة: «متی کانت هذه الحمى من غمٍّ او همَّ فینبغی أن یحتال فی تسکین ذلک و سرور النفس ما أمکن، و یسمع أصناف اللحن السَّارة للنفس<sup>۱۰۹</sup>».

ترجمه عبارت اهوازی این است که هر زمان که چنین تبی زائیده غم و اندوه بود سزاوار است هر آن چه ممکن است در تسکین آن و سرور نفس، چاره اندیشیده شود و نیز سزاوار است شنوایده شود اصناف موسیقی و نغمه‌هایی را که برای نفس لذت بخش است.

از دیگر موارد تأثیر اوهام و افکار در ابدان، می‌توان به گاه مجامعت مثال زد که تمام افکار و خیالات پدر و مادر در حین انعقاد نطفه تأثیری بسزا در مولود دارد تا جائی که فرموده‌اند: رنگ کودک نیز نزدیک به رنگی می‌شود که چشم در هنگام انزال بدان می‌نگریسته است، و نیز از همین باب است به هم فشردن دندان هنگامی که انسان فردی را می‌بیند که چیز ترش می‌خورد، و نیز از همین باب است فرمایش جناب شیخ در انتهای مقاله هشتم از حیوان شفا که می‌فرماید: «از عجائب احوال حیوان آن است که وقتی مرغ در قتال، بر خروس پیروز شد صدای او شبیه به صدای خروس می‌شود و حالتهای جنس نر را به خود می‌گیرد و چون خروس دم خود را بلند می‌کند و حتی گاهی صاحب چنگال می‌شود.» و سپس می‌گوید: «گوییم: گاهی طبیعت مطیع هیأت نفسانی است و گاهی نیز خروس تشبّه به مرغ پیدا می‌کند و آن در صورتی است که مرغ وقتی که بچه دارد بمیرد و خروس سرپرستی آنها را به عهده گیرد، در این صورت از حالات نری پرهیز کرده، آن را ترک می‌کند<sup>۱۱۰</sup>».

۳- کامل الصناعة، ج ۲، ط ۱ مصر، ص ۱۵۷

۱- شفا، ج ۱، ص ۲۶: «و من عجائب احوال الحيوان أن الدجاجة إذا غلبت الديك قتالا تشبّهت بالديك في صقيعها و في سفادها و أشالت أذناها كالديك و ربما نبت له مخلب - ثم قال - أقول ليعلم أن الطبيعة مطيعة للهيئة النفسانية، و الديك ايضاً يشبّه بالدجاج إذا ماتت الدجاجة عن فرار يخ فيعولها فيتعنّب السفاد و يترکه».

و نیز از شیخ رئیس حکایت شده که وقتی مرغ در صدای خود شبیه به خروس می‌شود بر ساقهای او پر می‌روید.

شیخ در جایی از کتاب حیوان شفا سوال می‌کند که چرا تفاوت اشخاص انسانی در خلقت و صورت بیشتر از سایر حیوانات است و نیز چرا تفاوت حیوانات اهلی در خلقت و صورت بیشتر از حیوانات وحشی است؟! و بعد خود در مقام جواب می‌فرماید: «باب تخیلات و افکار انسان، بیشتر از سایر حیوانات است، اشکال به حسب تغییر تصورات، متغیرند، پس لاجرم اختلاف حاصل در میان اشخاص انسانی از حیوانات بیشتر است، و حیوانات اهلی نیز دارای احساس تخیلات بیشتری در مقایسه با حیوانات وحشی‌اند، پس لاجرم، اختلافشان نیز بیشتر است»

و نیز از باب تأثیر اوهام و خیالات است بر بدن، وجود امراضی چون مالیخولیا و نیز از همین باب است حدوث سرما به محض تصورات خوفیه و حدوث گرما به محض تصورات غضبیه و نیز از همین باب است امتلای عروق آلت وقاع به محض تصور صورت مشتھایی نفس.

جناب شیخ در فصل بیست و ششم نمط دهم اشارات می‌فرماید: «فلا تستبعدن ان یکون لبعض النفوس ملکه يتعدى تأثيرها بدنها و تكون لقوتها كأنها نفس ما للعالم و قد علمت انه ليس كل مسخن بحار و لا كل مبرد ببارد فلا تستنكرن ان تكون لبعض النفوس هذه القوة حتى تفعل في اجرام اخر تفعل عنها انفعال بدنه و لاتستنكرن ان يتعدى عن قواها الخاصة إلى قوی نفوس اخرى تفعل فيها لاسيما اذا كانت قد شحذت ملكتها بقهر قواها البدنية التي لها، فتقهر شهوة أو غضباً أو خوفاً من غيرها.» (نقل به اختصار)

یعنی بعید بدان که برای بعضی از نفوس ملکه‌ای باشد که تأثیر آنها از بدن نفوس تجاوز کرده و به تمامی عالم برسد که گویا این نفس، نفس مدبر همه عالم است. حال اگر کسی بگوید: «علت، مقتضی چیزی نیست مگر اینکه آن چیز در علت موجود بوده باشد، پس اگر نفس ناطقه علت صدور افعال گوناگون در اجسام طبیعت باید است عین آن افعال نیز در نفس بوده باشد و نفسی که در ذات خود فاقد افعال صادره از نفوس دیگر است محال است که علت

صدور آن افعال از نفوس دیگر بوده باشد» در جواب می‌گوییم: چنین نیست که هر گرم کننده‌ای خودش گرم و یا هر سرد کننده‌ای سرد باشد، مانند شعاع خورشید که گرم کننده است اما خودش گرم نیست و لذا تا هنگامی که به جرم کثیف نخورده و منعکس نشده، گرما تولید نمی‌کند و یا مانند آبی که سرد کننده اشیاء است با این که برودت در صورت مائیه وجود ندارد و فقط در ماده آن موجود است. پس ممکن است به همین وزان نفوسی هم بوده باشند که قوت تأثیر در اشیاء دیگر را داشته باشند اما خود بالفعل از آن افعال خالی باشد، خصوصاً اگر ملکه نفسانی چنان شدت یابد که بتواند به راحتی بر قوای بدنیه نفس خویش همچون شهوت و غضب و خوف غالب شود خواهد توانست بر قوای بدنیه نفوس دیگر نیز غالب شود.

و جناب فخر رازی در سرّ مکتوم فرماید: «التجربة و القياس يشهدان بأنّ التصورات قد تكون مبادئ لحدوث الكيفيات في البدن؛ فإنّ الغضب القوي قد يفيد سخونة في البدن، و كذا الاوهام على ما ثبت من نهى المرعوف عن النظر إلى الاشياء الحمر، و المصروع عن النظر إلى الاشياء القوية للمعان و الدوران، و ما ذالك الا لانّ النفس خلقت مطيعة للأوهام».

یعنی تجربه و قیاس گواهند بر اینکه گاهی تصورات مبادی حدوث کیفیات در بدن می‌باشند، زیرا همچنان که غضب قوی باعث سخونت و گرما در بدن است، اوهام نیز مبداء حدوث کیفیات هستند. چنان که وقتی کسی دچار خون‌ریزی بینی می‌شود او را از نگاه به اشیای سرخ منع می‌کنند و یا افرادی را که دچار صرع شدند از نظر نمودن به اشیای درخشنده و یا اشیایی که دارای حرکت دورانی شدید هستند بر حذر می‌دارند، علتی برای این منعیات نیست مگر این که نفس، مطیع اوهام خلق شده است.

فصل هفتم از مرحله ششم اسفار نیز معنون بدین عنوان است که: «فی أنّ التصورات قد تكون مبادئ لحصول الاشياء» جناب آخوند در آنجا می‌فرماید: «من شأن النفوس أن يحدث من تصوراتها القوية الجازمة أمور في البدن من غير فعل و انفعال جسماني فتحدث حرارة لاعن حار و برودة لاعن بارد.» یعنی از شأن نفوس این است که با تصورات قوی جازم خود می‌تواند اموری

را در بدن، بدون فعل و انفعال جسمانی ایجاد کند، پس احداث حرارت یا سرما می‌کند بدون این که خود گرم و یا سرد باشد.

و جناب حاجی سبزواری هم به همین وزان در فریده سوم مقصد پنجم منظومه می‌فرماید:

انّ التصورات للامور      تُنشئُ كحرّ لاعن الحرور

جناب آخوند در ادامه فصل مذکور به ذکر اموری که بر این مطلب دلالت دارند می‌پردازند، از جمله به حکایت جناب محمدبن زکریای رازی اشاره می‌کنند که ملاًجلال‌الدین دوانی در کتاب «اخلاق جلالی» آن را بدین عبارت بیان نموده است:

«منصور بن نوح را که والی ممالک خراسان بود وجع مفاصلی روی نمود که معظم اطّباى آن زمان زبان به اعتراف به عجز از علاج آن گشودند، و بر قصور از تدبیر آن عارضه اقرار نمودند. رأی ارکان دولت بر آن قرار یافت که با محمدزکریا رازی که رازدان قوانین علاج و اصلاح مزاج بود مشورت نمایند، کسی به احضار او فرستادند. چون به کنار قلزم رسید از رکوب سفینه تحاشی نمود، تا او را دست و پا بسته در کشتی انداختند، چون از دریا عبور کرده به پادشاه رسید انواع تدبیرات لائقه و تصرفات فائقه به عمل آورد و هیچ کدام از سهام تدبیر بر هدف مقصود نیامد،

بیت:

از قضا سر کنگبین صفرا فزود      روغن بادام خشکی می‌نمود

بعد از آن با پادشاه گفت هر چند معالجات جسمانی نمودم نفعی بر آن مترتب نشد، اکنون تدبیری نفسانی مانده، اگر از مزاولت آن نجاحی حاصل شود فبها، و الاّ یأس کلى خواهد بود. پس پادشاه را تنها به حمّام برد و مقرر نمود که دیگری درنیايد. و بعد از آن که حرارت حمّام در بدن پادشاه مشتعل شد با کارد کشیده در برابر او آمد، و به انواع فحش زبان گشاد و گفت: تو فرمودی که مرا دست‌وپای بسته در روی آب اندازند و به اهانت چندین فرسخ راه بیاورند؟ من نیز حالی به همین کارد از تو انتقام خواهم نمود. پادشاه را نائره غضب اشتعال یافت و بی‌اختیار از جای برجست. محمدزکریا در حال بیرون دويد و مکتوبی به یکی از خواصّ سلطان داد و به ایشان گفت پادشاه را بیرون آورید و به دستوری که اینجا نوشته‌ام عمل کنید، و در حال بر مرکب تیزرو سوار شد و از خراسان بیرون آمد. پس پادشاه را به همان طریق تدبیر کردند و صحّت کلى یافت.

چه موادّ بلغمی که سبب مرض بود به واسطه حرارت غضبی و مدد حرارت حمّام تحلیل یافت. و بعد از آن هر چند پادشاه او را طلبید ملاقات ننمود، و استعذار کرد که هر چند صورت شتمی که واقع شد بنا بر مصلحت علاج بود فأمّا شاید که چون پادشاه تذکر آن فرماید بر خاطرش گران آید، و از سلاطین به هیچ حال ایمن نتوان بود<sup>۱۱</sup>»

جناب آخوند در ادامه حکایت مذکور می‌فرماید: «فاذا ثبت هذا الأصل فيسهل عليك التصديق للنبوات، فلا تستبعد أن تبلغ النفس إلى مبلغ في الشرف و القوة إلى حيث تبرئ المرضى و تمرض الأصحاء و تقلب عنصراً إلى عنصر آخر حتى تجعل غير النار ناراً و يحدث بدعائه مطار و حطب تارة أو زلزلة و خسف تارة.»

یعنی هنگامی که این اصل ثابت شد بر تو تصدیق به نبوات آسان می‌شود، پس بعید مشمر این که نفس در شرف و بزرگی و قدرت به جایی برسد که بتواند مریضی را سالم و یا سالمی را مریض کند و یا اینکه عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کند تا جایی که غیر آتش را آتش گرداند و یا این که با دعای خویش بارانها نازل کند و زمینهای فراوانی را حاصل خیز گرداند، یا اینکه زلزله و خسوفی را پدید آورد.

لازم به ذکر است این قسم از نبواتی را که جناب مولی صدرا بیان نموده، و آن این که نفس در شرف و بزرگی به جایی می‌رسد که می‌تواند مریضی را سالم و یا سالمی را مریض کند و یا این که می‌تواند عنصری را به عنصر دیگر تبدیل نماید و یا این که با دعایش بارانی را نازل و یا زلزله‌ای را واقع گرداند، غیر از نبوت خاصه در بخش قوه متخیله است، که اکنون در صدد بیان آنیم.

اگر چه قبلاً گفتیم که انسان با تلقین سلامتی در فرد مریض، می‌تواند مرض را زائل نموده و صحّت و تندرستی را به او باز گرداند، اما همیشه چنین نیست که نفس فقط از طریق تلقین قادر به سالم نمودن مریض و یا افعال خارق‌العاده دیگر باشد. در بخش تلقینات، شرط اثر گذاری تلقین آن است که تلقین شونده در مرحله اول، اعتقاد به گفته‌های شخص تلقین کننده پیدا کند، به همین خاطر تلقینات در افراد خردسال و ساده لوح و زود باور اثرگذارتر است، چرا که اساساً اعتقادیابی و باورپذیری در این افراد بیشتر است. اما همچنان که گفتیم این طور نیست که نفس فقط از راه تلقین قادر به افعال عجیب و غریب باشد تا اگر اعتقادی از ناحیه شخص مخاطب بر این تلقینات نبود، نفس او نتواند در این شخص اثری بگذارد، نه خیر بلکه چه بسا نفس اثراتی چون ابراء مریض و یا اثراتی

قوی‌تر و عجیب‌تر بر دیگران و بر محیط اطراف خود پدید می‌آورد بدون آن که اعتقادی از ناحیه مخاطبین بر این افعال بوده باشد. مثل اینکه نفس قادر به ایجاد زلزله و خسوف است اعم از این که افراد آن منطقه اعتقاد به تأثیرگذاری نفس آن فرد داشته باشند و یا نداشته باشند. اما از آنجا که تأثیر نفوس غیر از طریق تلقینات بیرون از بحث ما که پیرامون نبوت خاصه به قوه متخیله است، می‌باشد، اکنون ما درصدد بیان آن نیستیم، بلکه بحث آن را که مربوط به نبوت خاصه قوای محرکه و عاقله است به آینده موکول می‌کنیم.

غرض از بیان این مطلب آن بود که بگوییم: عبارت فوق جناب آخوند مبنی بر ابراء و تمریض نفس بالغ در شرف، مربوط به نبوت فوق قوه متخیله است، نه نبوت خاصه به قوه متخیله، که ما در اینجا درصدد بیان آنیم.

پس بار دیگر به اختصار می‌گوییم: اثرگذاری نفوس ناطقه افراد بر مخاطبین خود یا از راه تلقین است و یا از غیر راه تلقین. آن چه مربوط به قوه متخیله است تأثیر نفوس از راه تلقین و اعتقاد پیدا کردن بدان است و تأثیر نفوس از غیر راه تلقین مربوط به قوای دیگری است که در آینده آن را بیان خواهیم کرد.

با توجه به مطالب یاد شده می‌توان گفت تأثیر تصورات بر بدن به مراتب بیش از تأثیر تصدیقات است، علاوه بر آن انقیاد و اطاعت طبیعت بدن نیز نسبت به تصورات بیشتر از انقیاد و اطاعت آن نسبت به تصدیقات است، لذا فردی که بر تخته چوبی در هوا رونده است به محض تصور سقوط، لرزه بر اندامش آمده و می‌افتد، بر خلاف تصدیقات که تا طبیعت بدن را در تحت اختیار خود قرار دهند مدت زمانی طول می‌کشد و آن نیست جز برای این که در تصدیق، جزم و یقین نهفته شده و رسیدن نفس به یقین اولاً کار ساده‌ای نیست و ثانیاً بازیگری نفس در موطن قوای متخیله و واهمه گاه به حدی می‌رسد که با وجود براهین و تصدیقات فراوانی که در مسئله‌ای خاص وجود دارد اما باز هم نفس بر آنها پوششی افکنده و بر خلاف آنها، کار خود را انجام می‌دهد. مثل این که سیگاری یقین به مضر بودن دود سیگار دارد اما با این حال باز هم دست از سیگار نمی‌کشد و نه تنها سیگار کشیدن را کنار نمی‌گذارد بلکه از تعداد استعمال آن هم در شبانه‌روز نمی‌کاهد بر خلاف تصورات ولو در امور ظنی و غیر یقینی که اگر قوی شوند لزوماً طبیعت بدن را در تحت تسخیر خود قرار می‌دهند.

از این مسئله منتقل به این نکته می‌شویم که اگر چه به نگاه اولی وجودات ذهنی از آثار وجودات خارجی بی‌بهره هستند اما با تأمل و تعمق بیشتر دانسته می‌شود که نه تنها وجودات ذهنی می‌توانند تمام آثار وجودات خارجی را دارا باشند بلکه اثرات وجودات ذهنی به مراتب بیش از آثار وجودات

خارجی خواهد بود، و دلیل آن هم این است که منشئ و مبدع و مصوّر و مُصدر وجودات ذهنی نفس ناطقه است. فافهم!

حضرت استاد علامه در رساله نوریّه «النور المتجلّی فی الظهور الظلّی» می فرمایند:

«تنبيهٌ - لا يخفى عليك ان عدم ترتّب الآثار الخارجيّة على الوجودات الذهنية من حيث إن هذه صور علميّة لا يوجب كون الصور العلمية أضعف من الوجودات الخارجيّة مطلقاً، و ذلك لأنّ العلم يصير عين جوهر النفس الناطقة فيصير موجوداً من وراء الطبيعة و فوقها أبدأً أقوى من صورها الطبيعية الخارجيّة بمراحل و مراتب.»

یعنی بر تو مخفی نیست که عدم ترتب آثار خارجیه بر وجودات ذهنیه از این جهت که وجودات ذهنی صور علمیه هستند موجب نمی شود که صور علمیه مطلقاً اضعف از وجودات خارجیه بوده باشد، بدین علت که علم عین جوهر نفس ناطقه می شود، پس در این صورت موجودی از ماوراءطبیعت و فوق آن خواهد بود لذا می توان گفت وجودات ذهنی قوی تر از صور طبیعیّه خارجیه هستند.

## اصابه العين

یکی دیگر از اموری که زائیده اصل مسلم تأثیر اوهام و خیالات بر اشیاء طبیعیّه می باشد، اصابه العين است، که در فارسی به چشم زخم یا شور چشم معروف می باشد. این مطلب نه تنها مورد اشاره حکما در کتب حکمی گوناگون قرار گرفته، بلکه در آیات و روایات متعددی نیز بدان تصریح شده است ۱۱۲. از آن جمله می توان به روایت جناب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم اشاره کرد که ایشان می فرمایند: «العین تدخل الرجل فی القبر و الجمل فی القدر» یعنی چشم زخم مرد را داخل قبر و شتر را داخل دیگ می کند. و نیز در جای دیگر می فرماید: «انّ العین حقّ تستنزل الحالق ۱۱۳» یعنی شورچشمی حق است تا جائی که می تواند شخص را از بلندی به زیر کشد، و نیز در روایت آمده اسماء بنت عمیس (همسر جناب جعفر طیار و مادر عبدالله شوهر حضرت زینب سلام الله علیها و مادر محمد بن ابی بکر) عرض کرد: ای رسول خدا فرزندان جعفر مبتلا به زخم چشم شده اند پس دعایی و تعویذی برایشان مرحمت فرما و رسول اکرم صلی الله علیه و آله فرمود: «لو كان شیءٌ يسبق القدر لسبقته

۱- رجوع شود به بحار الانوار، ج ۱۴، ص ۵۶۷، باب تأثیر سحر و العین و حقیقتها

۲- بحار، ج ۶۰، ص ۶



**العین ۱۱۴**» یعنی اگر چیزی بر قدر سبقت گیرد و بر آن غالب شود همانا آن چیز چشم زخم بود. و نیز در روایتی وارد شده که پیغمبر صلی الله علیه و آله از حسنین علیهما السلام دفع بلا می کرد و می فرمود: پناه می دهم شما را به کلمات الله تامه از هر شیطان و از هر جماعت و از هر چشم نکوهنده و ملامتگری ۱۱۵.

و نیز از پیغمبر است که فرموده: **«انّ العینَ حقٌّ و انها تدخل الجمل و الثور التنور ۱۱۶»** یعنی شورچشمی حق است و آن شتر و گاو را داخل تنور می کند.

و امام صادق علیه السلام می فرماید: **«انّ السحرة لم یسلطوا علی شیءٍ الاّ العین ۱۱۷»** یعنی سحر بر چیزی مسلط نمی شود مگر بر چشم. و به همین مضمون در جای دیگر می فرماید: **«و ما سلط السحر الاّ علی العین ۱۱۸»**.

با این شواهد می توان گفت: هیچ دغدغهای در تأثیر نفس شور چشم نیست. به تعبیر حضرت استاد علامه در شرح عین هشتم عیون مسائل نفس، همان طور که برای نفس شورچشم چنین تأثیر خاصی است همچنین برای چشم او نیز مزاج خاص و هیئت ویژه ای در تأثیر است. همچنان که برای چشم لاکپشت نیز تأثیری خاص است و آن این که از آن حرارتی صادر شده و به تخم لاکپشت می خورد و موجب خروج بچه لاکپشتها از تخم می شود و جلّ جناب الحق که برای تولّد فرزندان چنان حیوان ظاهر سختی از تخم، چنین تدبیری اندیشیده است که لاکپشت پس از تخم گذاری در گوشه ای نشسته و با چشمهای خود به تخمها نگرسته و از این طریق گرمایی را به تخمها عطا کرده و موجب بیرون آمدن آنها از تخم می شود.

#### آسمان پشت و زمین پیکر      مرده را زنده می کند به نظر

دو خصلتی که نفس شورچشم بواسطه آنها صاحب چنین تأثیری می شود، یکی تعجب از شی مری و دیگری حسادت است. به تعبیر دیگر باید گفت: شورچشمی کمال نفس نیست بلکه از ضروریات نفس متعجب حسود است، و هر چه این حسادت و تعجب بیشتر شود تأثیر شورچشمی نیز

۳- بحار، ج ۶۰، ص ۷

۱- بحار، ج ۶۰، ص ۷

۲- بحار، ج ۶۰، ص ۱۷

۳- بحار، ج ۶۰، ص ۲۵

۴- همان

بیشتر می‌شود، تا جائی که گاهی اهل و عیال نفس شورچشم و حتی خود نفس شورچشم نیز مورد اصابت چشم نفس شورچشم قرار می‌گیرند.

از جمله آیاتی که اشاره به وجود إصابه العین دارد آیه ۶۸ کریمه یوسفعلیه‌السلام است که حق سبحانه و تعالی می‌فرماید: ( قَالَ يَا بَنِيَّ لَا تَدْخُلُوا مِنْ بَابٍ وَاحِدٍ وَاذْخُلُوا مِنْ أَبْوَابٍ مُتَفَرِّقَةٍ )\_ یعنی یعقوب گفت: ای فرزندان من! از یک دروازه وارد شهر نشوید، بلکه از دروازه‌های گوناگون وارد شوید.\_ جناب فخر رازی در تفسیر آن می‌فرماید:

«بدان که فرزندان یعقوب چون عزم بر خروج به سوی مصر کرده‌اند، و صاحبان کمال و جمال و فرزندان یک مرد بوده‌اند، بدیشان فرمود: از یک دروازه وارد شهر نشوید بلکه از دروازه‌های متعدد وارد شوید. آن گاه فخر رازی گوید: و ما را در این مطلب دو مقام بحث است: یکی مقام این که إصابت عین حق است و دلیل بر آن وجوه گوناگون است؛ یک دلیل، اطباق مفسرین پیشین بر این که مراد از آیه یاد شده اصابت عین است و پس از نقل طایفه‌ای از روایات گفته است: مقام دوم در کشف ماهیت اصابت عین است...».

تا این که گوید: «وجه سوم قول حکماء است که گفته‌اند: اصابت عین مبنی بر مقدمه‌ای است و آن این که شرط موثر این نیست که تأثیر آن فقط به حسب کیفیات محسوسه که حرارت و برودت و رطوبت و یبوست است، بوده باشد بلکه گاهی تأثیر نفسانی محض است و قوای جسمانی را هیچ گونه تعلقی بدان نیست و مطلبی که دالّ بر این امر است این که اگر چوبی کم عرض بر روی زمین نهاده باشد، انسان قادر بر راه رفتن بر آن است اما اگر همین چوب کم عرض بر روی دو دیوار بلند نهاده شود انسان از رفتن بر روی آن عاجز است و این نیست مگر این که خوف سقوط، ایجاب سقوط می‌کند، پس دانستیم که تأثیرات نفسانی موجود است. و دیگر این که انسان هرگاه تصوّر کند که فلانی موذی است، از این تصوّر غضبی در قلب او حاصل می‌شود و مزاج او را سخت گرم می‌کند، پس مبداء این سخونت جز آن تصوّر نفسانی نیست. پس چون ثابت شده است که تصوّر نفسانی موجب تغییر خاصّ بدن اوست، دور نیست که برخی از نفوس به گونه‌ای باشد که تأثیرات آنها به ابدان تعدی کند، پس ثابت شده است که به حسب عقل ممتنع نیست که نفسی در سایر ابدان موثر بوده باشد. و نیز جواهر نفوس به حسب ماهیتشان گوناگون‌اند، پس ممتنع نیست که برخی از نفوس به گونه‌ای باشند که در بدن دیگری خواه حیوان و خواه انسان به شرط دیدن آن و شگفتی از آن، اثر دگرگونی بگذارد. پس ثابت شده است که این معنی - اصابت عین -

امری قابل برداشت و باور است و تجربه‌ها از زمان پیشین تاکنون با آن مساعد است، و نفوس نبوی بدان ناطق است، و با امضای کلام نبوت هیچ شکی در وقوع آن نیست. و حالا که این مطلب اصابت عین ثابت شده است دانسته می‌شود که اطباق و اتحاد همه مفسرین در تفسیر این آیه به اصابت عین کلامی حق است که رد آن ممکن نیست». (نقل به ترجمه).

یکی دیگر از آیاتی که اخبار بدین واقعیت می‌دهد آیه ۵۲ سوره مبارک قلم است که می‌فرماید: (و ان یکاد الذین کفروا لیزلقونک بأبصارهم لما سمعوا الذکر و یقولون انه لمجنون و ما هو الا ذکر للعالمین)<sup>۱۱۹</sup> - یعنی به درستی که نزدیک بود آنان که کافر شدند بلغزانند و بیفکنند و هلاک گردانند تو را به چشمهای خویش آن هنگام که شنیدند قرآن را که تو می‌خواندی و از غایت حیرت و عجب در کار تو می‌گفتند: این مرد دیوانه است که خرق عادت از او صادر می‌شود یا جنی او را گرفته و یا او را جنی است که او را تعلیم می‌دهد و حال آن که قرآن نیست مگر موعظه و پندی مر عالمیان را یا نیست محمد مگر شرف عالمیان یا مدگر احکام الهی برای ایشان. -

مفسرین در شأن نزول این آیه گفته‌اند: کوتاه نظران قریش از قبیله بنی اسد جمعی را که به حسد و چشم بد شهرت داشتند اختیار کردند و از ایشان خواستند که پرتو جمال سید عالم محمد مصطفی صلی الله علیه و آله را از آسیب چشم بد آفتی رسانده و او را از ساحت عالم محو نمایند. بدچشمی این جماعت به قدری بود که اگر یکی از ایشان اراده گوشت خوردن می‌کرد به کنیز خود می‌گفت که زنبیل بردار و همراه من بیا. او به همراه کنیزش هر جا که شتری یا گاو و گوسفندی می‌دید می‌گفت: «ما احسنها و ما رأیت مثلها» یعنی چه حیوان زیبایی و فربه‌ای است و من تا حال مثال آن را ندیده‌ام، همین که این جمله به اتمام می‌رسید حیوان می‌افتاد و صاحبش چون می‌دید حیوان در معرض تلف است زود آن را ذبح نموده و به قیمت خوبی آن را به فروش می‌رسانید و بدین طریق نصیبی از گوشت ارزان برای ایشان بود. در روایت است که اگر ایشان اراده کشتن کسی می‌کردند سه روز چیزی نمی‌خوردند و بعد از آن، نظر بر او می‌انداختند و فی الحال او می‌مرد.

غرض این که ایشان آمدند و برابر حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم ایستادند و آن جناب در مسجد نشسته بودند و قرآن می‌خواندند. ایشان به پیغمبر نگاه می‌کردند و می‌گفتند: «ما افصحه و ما احسنه» یعنی ما مانند این مرد ندیدیم در فصاحت و بلاغت و حسن صورت و سیرت، در همین هنگام جبرئیل علیه السلام بر پیغمبر وارد شده و این آیه را از جانب حق سبحانه نازل نمود و گفت: یا رسول

الله این آیه را تلاوت فرما تا از چشم‌زخم ایمن باشی. آن حضرت این آیه را خواند و از مسجد بیرون آمد، چون چشم حضرت بر ایشان افتاد همگی کور شدند و او به سلامت از پیش ایشان گذشت. لذا از حسن بصری منقول است که «ما دواء الاصابة العين الا أن يقرأ هذه الآية» یعنی هیچ دوایی برای چشم‌زخم نیست مگر خواندن این آیه.

در خبر است که روزی رسول اکرم صلی الله علیه و آله در قبرستان بقیع می‌گذشتند. به اصحاب فرمودند: به خدا سوگند که اکثر اهل این قبور به سبب چشم در اینجا خسبیده‌اند.

عده‌ای نیز چون ابوعلی جبائی و ابوالقاسم بلخی هستند که منکر این امورد و می‌گویند: اصلی برای این قضایا نیست. جناب علامه شعرانی رحمة الله عليه در حواشی بسیار محققانه خود بر تفسیر شیخ ابوالفتوح رازی، مسمی به «**رُوحِ الْجِنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ**» در نقد قول این گروه فرماید: «جاهل ندانسته انکار می‌کند گویا جبائی و بلخی مذهب مادیین داشتند و تأثیر اسباب روحی را باور نمی‌کردند و مرد خردمند داند که چون صحت خبری معلوم نشود توقف باید کرد نه انکار، و تأثیر روح انسان در خارج از بدن خود محال نیست بلکه بسیار دیده شده است گروهی به نظر، دیگری را خواب می‌کنند یا پاره‌ای اشیاء را از زمین حرکت می‌دهند، باری تأثیر اسباب دیگر غیر مادی محال نیست از متدین انکار آن عجیب می‌نماید. و ابوعلی سینا درباره همین امور گفته است که چون از این گونه امور چیزی شنیدی، به انکار شتاب مکن و تا برهان قائم نشود آن را ممکن شناس و بعضی مردم متدین با وجود نقل صحیح، اسباب غیر مادی را انکار می‌کنند مانند دعا و تعویذ و استخاره و امثال آن و این نوعی تمایل به مذهب مادیین است»<sup>۱۲۰</sup>

و نیز جناب شیخ در فصل بیست و نهم نمط دهم اشارات، بعد از اثبات وجود قوه‌ای در سرشت بعضی از نفوس انسانی فرموده است: «**الاصابة بالعين تكاد أن تكون من هذا القبيل والمبدء فيه حالة نفسانية معجبة تؤثر نهكاً في المتعجب منه بخاصيتها وأما يستبعد هذا من يغرض ان يكون المؤثر في الاجسام ملاقياً أو مرسل جزء، أو مُنفذَ كَيْفِيَّةٍ في واسطة. و من تأمل ما أصلناه استسقط هذا الشرط عن درجة الاعتبار.**»

یعنی زخم چشم خوردن از قبیل افعال غریبه است که مبداء آن حالتی نفسانی است که از شی مرئی متعجب شده و به گونه‌ای خاص موجب نقص و مریضی شی مرئی می‌گردد. و این مطلب را کسانی بعید می‌شمزند که یا مؤثر در اجسام را شی ملاقات کننده با آنها می‌دانند، مانند گرم کردن آتش،

۱- حواشی مرحوم علامه شعرانی رحمة الله عليه بر آیه ۵۲ سوره مبارک قلم از تفسیر «**رُوحِ الْجِنَانِ و رُوحِ الْجَنَانِ**».

دیگ را، و یا این که موثر در شیء را اجزایی می‌دانند که به شیء ارسال شده مانند هوایی که بالای زمین است و موجب سردی زمین می‌شود و یا این که موثر در شیء را برجستن کیفیتی در وسط می‌دانند، مانند گرم کردن آتش، آب داخل دیگ را، و حال این که هر کس در اصلی که ما بیان کردیم تأمل کند چنین شروطی را در تأثیر ساقط می‌داند.

و اما فرموده‌اند یکی از اموری که برای ردّ شور چشمی مناسب است، استعمال رنگ آبی است، و لذا هنوز هم در خانه پیران ما مرسوم است که برای ردّ چشم زخم، سنگهای آبی رنگی را در گوشه‌ای آویزان کرده و یا این که آن را در انگشتری خود قرار می‌دهند. اگر چه اکنون درصدد تأیید و اثبات این امور نیستیم، اما می‌خواهیم بگوییم بعضی از چنین رسوماتی خالی از سرّ و حقیقت نیست، تا ان شاء الله خود قوی شده و واقعیات نظام هستی را از کتاب تکوینی عالم مشاهده نماییم.

## اصل احضار اشیاء

از مسئله تأثیر اوهام و خیالات در نفس و بدن می‌توان اصل احضار نمودن اشیاء را نیز استخراج نمود و آن این که اگر فردی بتواند خیال خود را در صورتگری اشیاء قوی نماید، خواهد توانست هر آن چه را که اراده نموده، در نزد خود حاضر کند.

شیخ رئیس بوعلی سینا در این باره در نفس شفا می‌فرماید: «و نحن نقول بالجملة أن من شأن النفس أن تحدث منها في العنصر البدني استحالة مزاج تحصل من غير فعل و انفعال جسماني فتحدث حرارة لآعن حاراً، و برودة لآعن بارد، بل اذا تخيلت النفس خيلاً و قوی في النفس لم يلبث أن يقبل العنصر البدني صورة مناسبة لذلك أو كيفية. و ذلك لأن النفس من جوهر بعض المبادئ التي هي تلبس المواد ما فيها من الصور المقومة لها، اذا هي اقرب مناسبة لذلك الجوهر من غيره، و ذلك اذا استتم استعدادها لها.»

یعنی ما می‌گوییم از شأن نفس این است که در عنصر بدن و مزاج آن استحاله‌ای که بی‌فعل و انفعال جسمانی باشد پدید آورد، پس حرارتی حادث می‌شود بی‌آن که شیء گرم‌کننده‌ای باشد و سرمایی حادث می‌شود بی‌آن که شیء سرد‌کننده‌ای باشد بلکه وقتی نفس خیالی را تخیل نمود و در نفس، این خیال قوی شد بی‌درنگ عنصر بدن، صورت متناسب با این خیال یا کیفیتی مناسب با آن را در خود قبول می‌کند. دلیل آن این است که نفس از جوهر برخی از مبادی می‌باشد که مواد را، صورتهای مقوم آن می‌پوشانند، در این هنگام تناسب نفس با آن جواهر از غیر نفس بیشتر است و وقتی این جواهر بر ماده صورت می‌بخشند که استعداد ماده برای قبول آن صور تمامیت یافته باشد.

برای عامه مردم چنین است که وقتی قصد کسی را کردند ابتدا باید از راه طبیعی حواس پنجگانه با اشیاء مادی در خارج ارتباط برقرار کرده تا بدین طریق بتوانند به مقصود خود نائل آیند. به عنوان مثال کسی که قصد دیدن برادر خود را کرده، مجبور است ابتدا کفش به پا کرده و از منزل بیرون رفته و سپس راهی را بپیماید و بعد از مدتی راه رفتن و یا احياناً بعد از سوار شدن چند ماشین و پیاده شدن از آن، به در خانه‌ای برسد که خانه برادر است در را می‌کوبد و از خانم منزل سراغ برادر را می‌گیرد و... تصدیق می‌فرمائید که برای رسیدن به یک مقصود ذهنی، انسان مجبور است امور مادی طبیعی متعددی را پشت سر بگذارد تا شاید بتواند به مقصود خود نائل شود. چه بسا رسیدن به یک شیء مادی و یا به تعبیری حاضر کردن شیء مادی از راه طبیعی، مستلزم ارتباط برقرار کردن با هزاران امر جزئی مادی در مقام خارج باشد. اما نفس آدمی توان آن را دارد که وقتی قوی شد و تمحّض در صورت متخیله‌ای پیدا کرد، بطوری که غیر از آن صورت، هیچ صورت متخیله دیگری مزاحم نفس نشده و او را به خود مشغول نکرده، در یک لحظه آن صورت متخیل را در نزد خود حاضر کند. نفس پس از دارا بودن چنین قوتی دیگر برای احضار صور متخیل خویش، نیاز به آلات و ادوات مادی ندارد بلکه با یک توجه ایجادی قادر خواهد بود هر صورتی را در نزد خود حاضر کند و این سنگین‌تر و شریف‌تر از موردی است که نفس با تلقین کردن بخواهد به مطلوب خود نائل آید، زیرا اگر چه با تلقین می‌توانیم خیلی سریع‌تر از هنگامی که بخواهیم با اسباب طبیعی کاری را انجام دهیم، به مراد خود برسیم مانند طبیعی که با القای سلامتی، مریض خود را مداوا می‌کند، اما در عین حال شگرد تلقین نیز خالی از بکارگیری اسباب و امور مادی طبیعی نیست، زیرا طبیعی هم که می‌خواهد با تلقین مداوای مریض نماید، برای رسیدن به سلامتی آنی مریض، ناچار است با حرفهایی حساب شده، در مریض القای سلامتی کند و حرف زدن و استعمال کلمات نیز خود نوعی سبب مادی طبیعی است برای رسیدن به مراد.

پس معلوم می‌شود که اگر چه در تلقین، اسباب و امور طبیعی متداول برای رسیدن به مراد، کم است اما در عین حال تلقین، خالی از این اسباب طبیعی نیست. پس باید گفت با تلقین به مراد رسیدن نیز، خود نوعی نقص است، چرا که در آن اسباب و علل مادی دخالت دارند و اصل این است که نفس بدون اسباب و علل مادی به مراد خود نائل آید.

اما در بحث ما که نفس با قوت روحانی خود قادر به احضار اشیاء می‌شود، هیچ یک از آن اسباب مادی مذکور وجود ندارد، بلکه نفس فقط با تمحّض در صورت متخیل خود قادر به احضار آنها خواهد بود. و بالاتر از این هنگامی است که نفس با تمحّض و توغّل در صور علمیه، معانی کلی مرسل را در



نزد خود حاضر کند بی آن که صورتی برای او متمثل شود، اینجاست که هیمن فرد را فرا گرفته و شخص به حیرت می افتد.

نکته دیگر این که قوت نفس به توحد نفس است. هر کجا نفس پراکنده شود قوی نمی شود. به همین خاطر اگر در حین نوشتن توجه به گفته های این و آن داشته باشد، نوشته اش قوی نمی شود و یا اگر در حال انجام دادن کاری با دست، چشم و دهان و پایش نیز مشغول باشد، فعلی که با دست انجام می دهد، قوی نخواهد بود. لذا در کلمه هفتاد و سوم رساله صد کلمه آمده است:

«آن که در حل مسائل مشکل، و فتح امور مبهم از قبیل ریاضیات عالی، و صنایع ظریف، بلکه در مطلق شئون احوال و افعال خود التفات نماید، بر وی روشن است که با اضطراب نفس و پریشان خاطری، امری به وقوع نمی پیوندد، آن گاه که نفس از اضطراب بدر آمد و اطمینان یافت به مقصود خود نائل می شود، همچنین در سلوک روحانی نفس مضطرب طرفی نمی بندد، و چون مطمئن شد، مطمئن شدن همان و مخاطب به خطاب (یا ایتها النفس المطمئنة ارجعی الی ربک راضیه مرضیه فادخلی فی عبادی و ادخلی جنتی)<sup>۱۲۱</sup> شدن همان. (الا بذكر الله تطمئن القلوب)<sup>۱۲۲</sup>».

البته اگر نفس چنان قوی شود که اشتغال به شأنی او را از توجه به شئون دیگر باز ندارد، در این صورت از توحد و قوتش در افعال کاسته نخواهد شد. مثل وجود مقدس امام زمان عجل الله تعالی فرجه الشریف که توجه ایجاد ایشان نسبت به تمامی موجودات نظام هستی دائماً جاری و ساری است، و مسلماً فرق بسیاری است بین کسی که با توجه ایجاد قادر به تصرف در یک یا چند امر خارجی است با کسی که با توجه ایجاد خود قادر به تصرف در تمامی اشیاء نظام هستی است.

نفوس جزئیهای که از سعه چندان بر خوردار نیستند قدرت آن را ندارند که بتوانند در تمامی موجودات اثر بگذارند بلکه نهایت کاری که می توانند بکنند این است که در چند شی خارج از خود تأثیر بگذارند، برخلاف نفس کلی که می تواند در تمامی موجودات نظام هستی تصرف کند. و مراد از این کلی، کلی مفهومی در علم منطق نیست بلکه مراد کلی سعی است، یعنی اگر سعه وجودی نفسی چنان باشد که بتواند در مجموعه نظام عالم تأثیر بگذارد از چنین نفسی به جهت سعه وجودی آن تعبیر به نفس کلی می کنند، چنین نفسی نه تنها مدبر بدن جزئی خویش است بلکه تمامی موجودات نظام



هستی را اداره می‌کند و به تعبیر گویاتر ظهور اثر هر موجودی در دار هستی به جهت توجه ایجادی آن انسان کامل است که «لولا الحجة لساخت الارض بأهلها».

نکته دیگر راجع به احضار اشیاء بوسیله تمخّص در صورت متخیله آنها، این که چه بسا نفوسی قادر به احضار افراد گوناگونی در نزد خود باشند بدون آن که آن افراد، خود اطلاعی بر حاضر شدن خویش توسط این نفس داشته باشند، یعنی ممکن است نفس جزئی شخصی بارها و بارها توسط نفس قوی دیگری مورد احضار قرار گیرد بی آن که خود محتضر اطلاعی از این احضار داشته باشد در حقیقت باید گفت این نقص نفوس احضار کننده است که نمی‌توانند افراد احضار شده را در موطن عالم ماده، از این احضار با خبر سازند. در مقابل این نفوس، نفوسی قرار دارد که علاوه بر احضار افراد، محتضران را نیز در عالم ماده مطلع می‌سازند، و مسلماً این دسته دوم قوی‌تر از دسته اول هستند.

و اما اصلی را که در مورد تمخّص صور متخیله مرقوم داشتیم در پیشگاه اهل معرفت، اهمیت شایانی دارد. زیرا ایشان در مقام توجه عرفانی سعی می‌کنند اول توحد نفس را در موطن خیال قوی کنند، پس از آن وقتی که نفس قوی شد و از تخیل امور جزئی‌ای که از راه حواس پنجگانه به دست می‌آید فارغ شد و تمخّص پیدا کرد در صورت متخیلی که هیچ وابسته به حواس پنجگانه نیست و توانست آنها را در نزد خود حاضر کند، کم کم آماده می‌شود برای تمخّص یافتن در معانی مرسل عقلی و حاضر کردن آنها در نزد خود، اینجاست که به حیرت درآمده و در عداد ملائکه عالین قرار می‌گیرد.

## مراتب انشاء نفس ناطقه انسانی

و اما برای نفس ناطقه انسانی سه مرتبه انشاء ذکر نموده‌اند که انزل آنها انشاء در مرتبه قوه خیال است. و آن سه مرتبه عبارتند از؛ انشاء به توجه نمودن، انشاء به مقام همت داشتن، و انشاء به دارا بودن مقام امر.

انشاء به توجه که پایین‌ترین مراتب انشاء نفس انسانی است شامل هر فردی از افراد انسان می‌شود، یعنی هرکس که خلقتش کامل و مزاجش نامعیوب بوده باشد می‌تواند چنین انشایی داشته باشد و هر صورتی را به محض طلب برای خود احضار نماید، زیرا در این مرتبه نفس به واسطه قوه واهمه هر معنای جزئی‌ای را ادراک و سپس آن را در قوه خیال، در غالب یک صورت جزئی تخیل نموده و سپس این تخیل را شدت می‌بخشد، تا جایی که صورت متخیله در موطن خیال مشهود شخص قرار می‌گیرد.

صاحب فصوص در فصّ اسحاقی در این باره می‌فرماید: «بالوهم یخلق کل انسان فی قوه خیاله ما

لاوجود الا فیها و هذا هو الأمر العام» و جناب قیصری در شرح آن می‌فرمایند: «أنه بسبب توجه النفس

بالقوة الوهميّة الى ايجاد صورة من الصور كمن يتخيّل صورة محبوبه الغائب عنه تخيلاً قوياً تظهر صورته في خياله فيشاهده، وهذا أمرٌ عامٌ يقدر على ذلك العارف بالحقيق و غيره من العوام.» همچنان كه گفتيم اين مرتبه از انشاء مختص به قشر خاصی از افراد اجتماع نیست و هر کسی به شرط سلامت مزاج، قادر به انجام آن است.

دومین مرتبه انشاء، انشاء در مقام همت است که اختصاص به عارفان حقیقی دارد. همت در حقیقت، خروج نفس است از تفرّق و تشویش به سوی تجمع و توحد، زیرا تفرّق موجب سستی و تجمع سبب قدرت است. پس هر زمان که سالک، تصمیم به خارج شدن از موجبات ضعف گرفت، صاحب عزم و همت می‌شود. عارف در این مقام با تمام قوای روحانی خود، قلب خویش را متوجه جناب حق کرده و می‌تواند اشیاء را در خارج از خیال خود ایجاد و انشاء نماید.

جناب شیخ اکبر محی‌الدین ابن عربی در این مورد در فص اسحاقی می‌فرماید: «و العارف یخلق بهمته ما یكون له وجودٌ من خارج محل الهمة و لكن لاتزال الهمة تحفظه و لایؤدها حفظه» و مراد از خارج محل همت، خارج خیال است تا بدین طریق انشاء به توجه را، که قسم اول مراتب سه‌گانه انشاء بود، خارج کند، زیرا صاحب رتبه اول فقط قادر است صور را در خیال خود و یا مانند اصحاب سیمیا و شعبده، صور را در خیال حاضرین ظاهر کند و در خیالات آنها تصرف نماید، بر خلاف اصحاب رتبه ثانی، اعنی صاحب مقام همت که می‌تواند در عالم شهادت، موجودات قائم به خودشان را به اذن‌الله خلق کند و نیز همچنین می‌تواند در عالم غیب، موجوداتی را انشاء نموده و با آن ارواح داخل شود. و آن که فرمود: «ولکن لاتزال الهمة تحفظه و لایؤدها حفظه» بدین خاطر است که صور مخلوق عارف در مقام خارج با توجه دائمی او محفوظ می‌ماند که اگر عارف از آنها غفلت نماید، محو و معدوم می‌شوند که «المعلول منعدم بانعدام علته»، و علت آنها توجه عارف است. مگر آن که عارف حائز تمام حضرات باشد و مظهر «یا من لایشغله شأن عن شأن» گردد که در این حال در مقام کن مقیم می‌گردد و صور مُنشئه او در تمام عوالم محفوظ می‌مانند و بعضی صور بواسطه توجه او، بعضی دیگر را حفظ می‌کنند و اگر عارف از حضرتی یا حضراتی غافل گردد و تنها از یک حضرت، توجه او سلب نشود صورت در این حضرت، صور همه حضرات دیگر را حفظ می‌کند که البته به عارف، غفلت کامل از تمام حضرات دست نمی‌دهد (سنقرئک فلا تنسی) ۱۳۳.

و مراد از مقام کن، همان مقام امر است که فوق مقام همت می‌باشد، و وزان همت به امر، وزان حال نسبت به ملکه، و وزان فکر نسبت به حدس در طریق نظر، و وزان سلوک نسبت به جذبۀ در عرفان عملی است. یعنی همچنان که فکر و سلوک، حرکت نمودن نفس است برای تحصیل آنچه را که دارا نیست، همت نیز تجمّع و توحد قوی است برای استیلائی نفس به جهت انشا آنچه را که اراده نموده است. پس در همت نیز شائبه حرکت وجود دارد و حرکت دال بر نقص است، بر خلاف حدس و جذبۀ و امر که حدس انتقال دفعی به نظریات و جذبۀ انتقال دفعی به مطالب عملی، و امر، ایجاد دفعی اشیاء به محض اراده است. و در هیچ یک از این سه، حرکت وجود ندارد.

مقام امر اختصاص به نفوس مکتفی دارد و خداوند در قرآن کریم به این مقام اشاره دارد، آنجا که می‌فرماید: **( إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ )**<sup>(۱۲۴)</sup>

شیخ سهروردی نیز در حکمة الاشراف به این مقام اشاره دارد آنجا که می‌فرماید: «**ولأخوان التجريد مقامٌ خاصٌ يقدرُون على ايجاد مُثل قائمة على اى صورة أرادوا هو ما سُمى مقامَ كن.**» و اما باید دانست که برای هر یک از مراتب سه‌گانه انشاء درجات نامتناهی است و آن در مورد افراد گوناگون ظهورات گوناگون دارد.

**در بیان یکی از مصادیق صاحبان مقام همت (تمثّل جبرئیل امین برای حضرت مریم سلام الله علیها )**

در هر زن و مرد این قوه هست که وقتی شهوتش شعله‌ور شد، در خواب مشاهده می‌کند که با جنس مخالف نکاح کرده و از این طریق انزال منی صورت می‌گیرد. البته شدت و یا تعدد رؤیت این صور در مورد افراد گوناگون مختلف است. نوعاً آنها که دارای قوت شهوانی قویتری هستند بیشتر از این قبیل خوابها می‌بینند، به خصوص افرادی که زیاد پیاز می‌خورند. چون پیاز تقویت کننده شهوت است، تا جائیکه در مازندران قدیم رسم بود که هیچ‌گاه یک فرزند در پیشگاه پدرش در سر سفره پیاز نمی‌خورد. اگر چه اکنون این رسومات را عوامی می‌پندارند و آن نیست جز برای اینکه به سر این رسومات پی نبرده‌اند. پیر اگر پیاز بخورد، خوردن پیاز خیلی موجب شعله‌ور شدن قوه شهوت او نمی‌شود بر خلاف جوان که با خوردن مقدار کمی پیاز، قوه شهوتش شعله‌ور می‌شود.

غرض اینکه زن بالطبع میل به مرد و مرد بالطبع میل به زن دارد، و این میل باطل نیست. این میل، امری طبیعی غریزی است که تکویناً به جهت بقاء نسل آدمی جعل شده است. زیرا بقاء نظام هستی به

انسان است و بقاء انسان هم به نطفه است و بقاء نطفه نیز به قوه شهوت می‌باشد. اگر این قوه نباشد نظام هستی باقی نمی‌ماند؛ «فان النکاح سبب لنظام العالم و واسطه لبقاء نسل بنی آدم».

از آنجا که طبع هر فردی مایل به جنس مخالف است کمتر مردی نعوذ بالله در خواب می‌بیند که با مرد دیگری مواجهه کرده و یا کمتر زنی خواب می‌بیند که با زن دیگری جمع شده است، نوعاً مرد در خواب زن را می‌بیند و زن در خواب مرد را. و نیز از آنجا که برای همه کس مهیا نیست تا اسباب رفع غلیان قوه شهوت را در نشئه طبیعت فراهم آورند، لذا مقام همت انسان جلوه‌گر می‌شود. اعنی به محض اینکه قوه شهوت غلیان یافت، نفس در مقام همت، صورتی را در قوه خیال انشاء نموده و با آن جمع می‌شود. منتهی مراتب مقام همت نیز محفوظ است.

در اکثری مردم این مقام همت در خواب ظهور می‌کند که در خواب صورت زنی را به عنوان جنس مخالفی که بدو مایل است انشاء می‌کند و با این صورت انشاء کرده خود لقاح نموده و از این طریق دفع شهوت می‌کند که این انزل مراتب مقام همت است. منتهی عده‌ای آن را عوامی می‌پندارند و چه بسا از آن تعبیر به قوه شهوانی می‌کنند.

اما حقیقت آن است که احتلام اصلی است در نظام هستی. بدین معنی که احتلام فقط برای دفع شهوت جنسی نیست، بلکه تمام خوابهای انسان زیر سر همین لفظ احتلام است. لذا خواب را در لغت عرب تعبیر به احتلام می‌کنند، برای اینکه انسان در خواب، هر آنچه را که میل دارد انشاء، می‌کند و با او می‌آمیزد، منتهی گاهی آمیزش، آمیزش جنسی است و گاهی آمیزش به دیدن و شنیدن و بوئیدن و خوردن و لمس کردن است. مثلاً یکی از میل‌های نفسانی غریزی ما خوردن است. لذا شخص در خواب همان غذاهایی را که دوست دارد انشاء نموده و از ناحیه این منشئات آمیزش می‌کند. منتهی آمیزش در اینجا به صورت خوردن است. و یا اینکه صوری را که دوست می‌دارد انشاء نموده و با آنها آمیزش می‌کند بدین معنی که آنها را پس از انشاء، رؤیت می‌نماید. به همین خاطر بچه‌های کوچک تا قبل از اینکه به سر حد شهوت برسند، کمتر خواب می‌بینند، اما همین که قوت شهوت در ایشان شکوفا شد، به همان وزان خواب بیشتری هم می‌بینند. پس احتلام اصلی است کلی در نظام عالم و مراد از آن، هر صورت مشتھایی است که نفس در موطن خیال خود انشاء نموده و آنرا ادراک کرده است، منتهی مصداق اتم احتلام در شهوت، انزال منی است و دلیل آن نیز این است که هیچ لذتی در عالم ماده بالاتر از لذت نکاح و مواجهه نیست.

غرض این که وقتی این قوت در زن یا مرد شدید می‌شود و جنس مخالفی هم نیابد تا رفع غلیان کند در خواب با صور مشتھایی که نفس انشاء نموده، دفع منی می‌نماید و این، امر خلافی نیست. زیرا

اگر شریعت مقدسه نیز ممانعت از نزدیکی مرد و زن نامحرم می‌کند، مرادش زن و مرد نامحرم در عالم ماده و طبیعت است نه غیر آن. پس همانطور که فقه و شریعت، نکاح زن و شوهر را که محرم هم هستند حرام نکرده، همچنین نکاح نفس ناطقه با صور انشایی خویش را نیز حرام نکرده است.

اما آنها که از قوت بالاتری برخوردار هستند و دارای مقام همت‌اند، توان آن دارند که این صورت را در بیداری و در خارج از خود انشاء نمایند و با آن نکاح کنند و حتی از این طریق بچه‌دار شوند. در مورد حضرت مریم سلام الله علیها نوشته‌اند که مریم تا پاکیزه بود در مسجد اقامت می‌کرد و عبادت می‌نمود و هرگاه عادت ماهیانه‌اش فرا می‌رسید به خانه‌ی خاله‌ی خود که مادر یحیی علیه السلام بود، می‌رفت و پس از آنکه پاک می‌شد به مسجد باز می‌گشت. در سن پانزده سالگی روزی که برای غسل پاکیزگی ایام عادتش به ناحیه‌ی خاوری رفته بود، جبرئیل به صورت جوانی خوش‌چهره که هنوز بر صورتش موی نرسته بود و دارای موهای پیچیده و اندامی معتدل بود بر مریم ظاهر شد، **(اذْکُرْ فِی الْکِتَابِ مَرْیَمَ اِذْ اٰتٰتْنٰ مِنْ اٰهْلِهَا مَکٰنًا شَرْقِیًّا فَاتَّخَذَتْ مِنْ دُوْنِهِمْ حِجَابًا فَاَرْسَلْنَا اِلَیْهَا رُوْحَنَا فَمَثَلْ بَشْرًا سُوّیًا<sup>۱۲۵</sup>)**

و چون جبرئیل برای مریم سلام الله علیها به صورت بشری سوئی تمثّل یافت، حضرت مریم گمان برد که او بشری است که واقعه با او را اراده کرده و نیز چون می‌دانست که این عمل در شریعت جائز نیست پس از او به خدا پناه برد، استعاذه‌ای به تمام جمعیت و همت و قوای روحانیت، تا خداوند او را از آن بشر خلاص گرداند، **( قَالَتْ اَنْیْ اَعُوْذُ بِالرَّحْمٰنِ مِنْکَ اِنْ کُنْتَ تَقِیًّا<sup>۱۲۶</sup>)** پس در این هنگام برای مریم سلام الله علیها حضور تامی با حق متعال حاصل شد و شنید که جبرئیل به او گفته است: من رسول ربّ تو هستم. آمده‌ام که به تو پسری پاک هدیه کنم، **(قَالَ اِنَّمَا اَنَا رَسُوْلٌ رَّبِّکَ لِاٰهَبَ لَکِ غُلٰمًا زَکِیًّا<sup>۱۲۷</sup>)** بدین بشارت غلام زکی، مریم را انبساط از آن قبض حاصل شد و صدرش انشراح یافت. پس هنگامی که جبرئیل در گریبان مریم دمید شهوت در مریم ساری شد و جسم مریم از آبی که از مریم محقق شد و از آب متوهمی که از جبرئیل در رطوبت آن نفخ ساری شد، خلق گردید. از آنجا که مریم می‌دانست که انسان از منی مرد و زن متولد می‌شود توهم کرد که این آب متمثل مانند آب مرد مولد ولد می‌باشد، لذا وهم او تأثیر تام نمود و بدین طریق باردار شد. زیرا تصور و تخیل اشیاء در هنگام وقوعه تأثیری عظیم در ولد و صورت آن دارد. تا جائی که گفته‌اند: زنی فرزندی زاید که صورتش

۱- مریم / ۱۸-۱۷

۲- مریم / ۱۹

۳- مریم / ۲۰

صورت بشر بود و جسمش جسم مار، چون از وی علت را پرسیدند، گفت: در حین واقعه، چشمم به ماری افتاد که آن را اثر بخشید.

غرض اینکه چون مریم به عیسی باردار شد و آبستنی او آشکار گردید، سخت اندوهگین شد و دانست که بنی اسرائیل بزودی او را متهم خواهند کرد، در این هنگام فرشتگان به او اینچنین ندا دادند: «ای مریم برای خداوندت عبادت و فرمانبرداری کن و نماز گذار، نماز به جماعت با رکوع کنندگان، همانا خداوندت مژده می‌دهد به کلمه‌ای از خود که نامش مسیح است، عیسی پسر مریم و آبرومند در این جهان و آن جهان و از نزدیکان خدای، و سخن می‌گوید با مردم در گهواره و روزگار کهولت، و از جمله نیکان است، و می‌آموزدش کتاب و حکمت و تورات و انجیل و فرستاده خداوند است به سوی بنی اسرائیل، اینجا بود که مریم خوشحال شد.»

و اما نکاتی که از این ماجرا مستفاد است بسیار است. از جمله آن یکی آنکه مریم سلام الله علیها را بعد از ایام عادتش چنین تمثلی پیش آمد و آن بدین خاطر است که طبیعتاً زن را در ایام عادت و پس از آن میل بسیاری به مرد است و لذا زن در این زمان بیش از هر زمان دیگر آمادگی بری آبستن شدن دارد. به همین خاطر فرموده‌اند: اگر زنانی حامله نمی‌شوند بهتر است از سه هفته قبل از ایام عادت، از مجامعت پرهیز کنند تا اشتیاق و تشنگی رحم برای قبول نرینگی افزوده شود و آنگاه پس از چهار روز از اتمام عادت، رحم زن بیشترین آمادگی را برای نطفه مرد و بارداری دارا می‌باشد. پس نکته بسیار مهم اولی آنکه مریم زمانی از اهلس دور شد که خواهان حاصل شدن تمثّل بود و این کناره‌گیری برای او خیلی مفید بود.

در اصل چهارم رساله عرشی «انسان در عرف عرفان» آمده است: «اصل دیگر این که ظهور و بروز تمثلات را مطابق اغراض نهانی سلاک و خواسته‌های درونی آنان دخیلی بسزا است. واقعه دوازدهم که گفته‌ایم: «برای یادنامه حضرت استاد علامه طباطبایی به تحریر رساله آنه الحق اشتغال داشتم که آن جناب برایم متمثل شده است»، و نیز واقعه چهارم که گفته‌ایم: «به قرائت سوره واقعه قرآن کریم تشرف داشتم که تمثلی آنچنانی برایم روی آورده است»، بر این اصل قویمند و همچنین تمثّل سوره انبیاء که در واقعه بیست‌وسوم گفته آمد... به عنوان تنظیر گوئیم: همان گونه که در عالم خواب، خواسته‌های بیداریت به صورتهایی برایت متمثل می‌شوند، عالم بیداریت نیز به همین وزان است. خلاصه این که: هر کس حق را در آن چه می‌خواهد طلب کند، حق در آن صورت مطلوبش بر او متجلی شود.»



دوم اینکه جناب جبرئیل امین به محض تمثّل یافتن بر گریبان مریم سلام الله علیها ندمید، زیرا در لحظه اول جناب مریم سلام الله علیها او را از جنس بشر می‌پنداشت و از نزدیکی او به خداوند استعاده نموده بود، بلکه جناب جبرئیل مقداری مکث نمود تا مریم سلام الله علیها به رسالت او از ناحیه پروردگار آگاهی یابد و قبضش منبسط و صدرش منشرح شود و سپس در گریبانش دمید. چرا که اگر می‌خواست در همان حال قبض و غضب مریم، به او نزدیک شود ولدی که متولد می‌شد مانند مادرش چنان تند خو می‌گشت که هیچ کس طاقت او را نداشت زیرا صفا و هیئات نفسانیه و اغراض جسمانیة والدین در فرزندی که از آنها متکون می‌شود اثر می‌گذارد.

سوم اینکه «لام» در کریمه ( **فتمثّل لها بشراً سوياً** ) لام ملکیت حقیقی است نه لام ملکیت اعتباری چون «**الجلّ للفرس**» - پالان برای اسب است - زیرا همه تمثلات یک نحوه ادراک است و همه آیات و روایات و وقایع منامیه، دلالت صریح دارند بر اینکه تمثّل، ظهور شیء است در موطن ادراک به صورتی مناسب حالات و امور نفسانی و دیگر امور. مثلاً چون زن زیبای آراسته موجب اغوا و اضلال مردم بوالهوس می‌شود، دنیا در مقام تمثّل بدان صورت ادراک می‌شود، نه آنکه در خارج از ظرف ادراک، زنی صاحب جمال و آراسته به انواع پیرایه‌ها بوده باشد، همچنان که در عالم رؤیا تمام وقایع و حالات در صقع نفس است نه در خارج آن.

حضرت استاد علامه روحی فداء در کلمه ۶۳ صد کلمه می‌فرمایند: «آن که در تمثلات نفس تأمل کند جمیع تمثلاتش را یک نحوه ادراکش می‌یابد که برای شخص او حاصل شده است و دیگری بدان آگاه نیست، چنانکه کریمه ( **فتمثّل لها بشراً سوياً** ) در این حکم حکیم، معیار عدل و میزان قسط است، و عمده آن است که سرّ « لها » درست ادراک شود، نظیر کریمه ( **لیس للانسان الا ما سعی** )<sup>۱۲۸</sup> که در « **لانسان** » باید دقت کرد.»

و در اصل ۳۶ رساله انسان در عرف عرفان آمده است: «اصلی دیگر که از ماتقدم حاصل می‌شود این که صور مثالی که در صقع نفس تمثّل می‌یابند همه در حقیقت از منشآت نفس‌اند، و منشآت او فعل او هستند، پس قیام آن صور به نفس، قیام فعل به فاعل است نه قیام حال به محل، و افعال نفس شئون و تطورات او هستند. پس همه آن صور مطلقاً خواه صور جمادیه باشند و خواه صور معدنیه و خواه نباتیه و خواه حیوانیه و خواه ملکیه و خواه غیر آنها، حیّ و شاعر و مدرک‌اند و تمایز بین آنها به تمایز نسبی است نه تمایز حقیقی، بدین معنی که هر یک اگر چه ممتاز از دیگری



است و لکن هیچ‌یک به کلی بینونت عزلی و مابینت موضوعی مستقل از دیگری ندارند زیرا همه نقوش و شئون و تطورات یک نور وجود نفس‌اند و این نور وجود بر همه قاهر است و آن صور همگی مقهور او که وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و مخاطب و مخاطب یکی هستند و یکی نیستند، و هکذا و هکذا. - چنان‌که اعضاء و جوارح و قوی و محال آنها اگر چه از همدیگر ممتازند و لکن به کلی امتیاز عزلی و موضوعی از یکدیگر ندارند و گسیخته و بریده از هم نیستند و با هم ترکیب ارگانیکی دارند نه ترکیب ماشینی - و ان شئت قلت: این کثرات همه صورت‌اند و روح همه آنها نفس است، و همگی را نسبت به نفس فقر نوری است و نفس را نسبت به آنها اضافه اشراقیه؛ فافهم...»

و در کلمه ۴۳۹ هزار و یک نکته آمده است: «در عالم رؤیا همه تمثلات از منشئات نفس و از مدرکات نفس‌اند و لدی النفس بذاتها حضور دارند و قائم به نفس‌اند که قیام فعل به فاعل است پس وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است و در حقیقت در عالم رؤیا هم تو مخاطبی و هم تو مخاطب، و هم آمری و هم مؤتمر و هکذا، و از این نکته به وحدت وجود و وحدت در کثرت و کثرت در وحدت واجب با ممکنات و نحوه قیام ممکنات به حق تعالی پی ببر.»

و نیز در همین معنی جناب متأله سبزواری در شرح مثنوی فرموده است: «وسایط در حشر همه ذاتیه و داخله‌اند، نه خارجه از ذات و باطن ذات نفوس، مثل این عالم دنیا»<sup>۱۲۹</sup>.

چهارم اینکه همچنان که در نکته سوم گفتیم تمثلات مختلف، نحوه ادراکات گوناگون هستند، لذا نباید بین وجود نفسی ملائکه با وجود اضافی آنها خلط کرد، زیرا ملائکه را ذاتی حقیقی است و ذاتی به قیاس با آدمیان، در لحظه تمثّل عین خارجی ملک و وجود نفسی او که همان ذات حقیقی اوست از حقیقت خود خارج نشده و ذات آن حقیقت تبدیل به انسان نمی‌شود که عینی به عین دیگر قلب شود بلکه آن حقیقت پس از ارتباط یافتن قوه مدرکه مجرد با حقیقت مجرد ملک در وعاء ادراک در قوه خیال که خود مجرد برزخی دارد، مطابق احوال نفسانیة مدرک متمثل می‌شود. پس اگر در روایات می‌خوانیم که جبرئیل برای مریم سلام الله علیها به صورت شابّ امرد سوی الخلق و یا برای پیامبر به صورت دحیه کلبی یا پرنده‌ای با ششصد بال ظهور کرده است، مراد تمثّل حقیقت خارجی جبرئیل علیه السلام است در وعاء ادراک مدرک نه انقلاب آن ذات مجرد و منزّه از ماده و احکام جسمانی به صور

جسمانیه گوناگون، به تعبیر دیگر صورت یافتن ملائک به لحاظ اضافه و تمثل آن با آدمیان در وعاء ذهن و ظرف ادراک آنها است نه به لحاظ وجود نفسی حقیقی آنها؛ فافهم.

پنجم این که احیای عیسی مر مردگان را به جهت حکم «الولد سرُّ ابیه» می باشد، یعنی اگر در شرح حال عیسی علیه السلام می خوانیم که در او قوت زنده کردن مردگان و شفا دادن بیماران بود بدین خاطر است که هر فرزندی صاحب سرّ پدر خویش می باشد، به تعبیر دیگر چون پدر عیسی جبرئیل بود پس احیای اموات و شفای امراض که از جمله افعال جبرئیل و دیگر مجردات نوریه است برای عیسی علیه السلام نیز به آسانی ممکن می باشد.

ششم این که این نحوه تولد عیسی موجب شده که اهل ملل، اختلافاتی درباره عیسی پیدا کنند، بعضی به صورت انسانی بشری اش نگاه کردند و گفتند او ابن مریم است. بعضی به صورت تمثل یافته جبرئیل نگاه کردند و گفتند او ابن ملک است و بعضی در او از آن حیث که احیای موتی می کرد نظر کردند و او را به الله نسبت دادند، لذا گاه حق در او متوهّم است و گاهی ملک و گاهی هم بشریت؛ پس هر کسی به حسب اعتقادی که بر وی غالب بود به عیسی آن گمان می برد و او در نزد اهل حق، کلمة الله، روح الله و عبدالله است، فافهم!

## سبب اختلاف نظرات

و اما یکی از نکات قابل توجه این است که افراد در مشاهده مغیبات یکسان نیستند، اعنی اگر یک دستورالعمل خاص به تمامی افراد انسان داده شود، هر یک از ایشان در مقام مشاهده، کشف و اصطیادی غیر از دیگری خواهد داشت و این نیست جز برای اینکه هر یک از افراد انسان یک جدول وجودی منحصر به خود دارند که بدان با حقیقت نامتناهی نظام هستی اتصال می یابند، لذا هر کس بر اساس سعه و ضیق جدول وجودی خود حقایق را مشاهده می کند.

حضرت استاد علامه روحی فاده در اصل ۱۵ کتاب مستطاب «انسان در عرف عرفان» می فرماید: «اصل دیگر این که وارداتی از قبیل تمثلات و مکاشفات و دیگر القانات سبّوحی در حال مراقبت و توجه مثلاً پیش می آید، بدین معنی نیست که برای هر سالک یکسان روی آورد، زیرا که هر شخصی جدولی خاص از بحر بیکران هستی است و نصیب او از این جدول وجودی خاصش به اقتضای مناسبتی میان او با واقع، عاید او می شود. خلاصه این که آنچه در خواب و بیداری نصیب

هر کسی می‌شود میوه‌هایی است که از کمون شجره وجود او بروز می‌کند و اختلاف امزجه را دخلی تمام در واردات و القانات و منامات است...»

و در نکتهٔ ۸۸۰ هزار و یک نکته فرموده‌اند: «برای هر شخص به وفق اقتضای استعداد و ترکیب مزاج و قابلیت او در اثنای سیروسلوک وارداتی روی می‌آورد، همانطور که چهره‌ها و لهجه‌ها مختلف استعدادهای نیز مختلف‌اند و مطابق اختلاف استعداد، واردات قلبی نیز گوناگون‌اند. پس اگر پشت به این ده و رو به شهر آورده‌ای این نکته حلقه گوشت باد و فراموشت مباد.»

فقط به طور کلی باید گفت هر چه مراقبت و حضور کاملتر و مزاج نفسانی به اعتدال نزدیک‌تر باشد تمثالات در لوح نفس صافتر و سالمتر است. به تعبیر حضرت استاد علامه طباطبایی رحمة الله عليه که در خلوتی به شاگرد مطیعشان اعنی حضرت علامه حسن زاده آملی روحی فداه می‌فرمودند: هر روز که مراقبتم قوی‌تر است، در شب تمثالاتم صافی‌تر است.

حضرت علامه ذوالفنون، در عین پنجاه و هشتم کتاب عظیم الشان سرح العیون نیز می‌فرمایند: «ان شرافة النفس و قوتها و خسة النفس و ضعفها، و صفاتها بصدقتها و كدورتها بخلافها، و نحوهما مما هو دخیلٌ فی عظمتها أو حقارتها، فی ذلك التصوير و التمثیل و المحاكاة و التمثیل أصلٌ رصینٌ قوی، فكَلِّمها كانت اكثر صدقاً و صفاءً و أشدَّ نوراً و بهاءً و اقوی وجوداً كان التصوير و المحاكاة علی وزانها كذلك.»

یعنی شرافت و قوت نفس و خست و ضعف وی و صفای نفس و به صداقت و کدورت وی به خلاف صداقت و نحو این امور که در عظمت و یا حقارت نفس دخالت دارند، اصلی رصین و قوی در آن تصویر و تمثیل و محاکات و تمثیل می‌باشند، لذا هر چه نفس صدق و صفایی بیشتر و نورانیت و بهایی شدیدتر و وجودی قویتر داشته باشد، تصویر و محاکات بر وزان آن نیز چنین می‌باشد.

حضرت شیخ اشراق نیز در حکمة الاشراق می‌فرمایند: «الانسان اذا قَلَّتْ شواغلُ حواسِهِ الظاهرة فقد يتخلَّص عن شغل التخیل فيطلع علی امورٍ مغیبة.»<sup>۱۳۰</sup> و در جای دیگر می‌فرمایند: «و النور الاسفهد حجابُه شواغل الحواس الظاهرة و الحواس الباطنة. فاذا تخلَّص عن الحواس الظاهرة ضَعْفَ الحس الباطن تخلَّصت النفس الی الأنوار الاسفهدية للبرازخ العلویة و اطلعت علی النقوش التي فی البرازخ العلویة للكائنات.»

یعنی همچنان که حضور و مراقبت و توجه تام به حقیقت واحد نظام هستی موجب حسن و صفای کشفیات می‌شود همچنین اشتغال حواس ظاهره به محسوسات و اشتغال خیال و وهم به مدرکات مخصوص خود، موجب ضعف و نقص و کدورت و ابهام در کشفیات حاصله می‌شود، به تعبیر دیگر هر چقدر شوغل حسیه اعم از ظاهریه و باطنیه قلت یابد، اطلاع بر مغیبات قویتر خواهد بود.

## منشاء مرض وسواس

و اما در عداد امراضی که زاییده دعابات و بازیگریهای متخیله و واهمه است مرض وسواس می‌باشد و مهلک‌ترین نوع آن در افرادی است که بسیاری از اشیاء و اشخاص را ناپاک می‌دانند و یا اینکه در عدد رکعات نماز خود شک می‌کنند و یا اینکه در پاکی و ناپاکی خود دائماً در تردید و اضطراب هستند. چنین افرادی غالباً نسبت به دیگران سوءظن داشته و هیچ گاه از عبادات خود لذت نمی‌برند. ایشان سالیانی در عبادات احتیاط پیشه می‌کنند اما باز هم به آرامش و طمأنینه قلبی نمی‌رسند. به تعبیری آنها نه دین دارند و نه دنیا، هر چه برایشان برهان اقامه کنی و ناصحیح بودن کارشان را به اثبات رسانی، در مقدمات برهان، تو را همراهی می‌کند: اما در نتیجه متفرق خواهند بود. چنین اشخاصی را سخت می‌توان با دلیل و برهان قانع کرد و اگر هم برهان را با نتیجه حاصله از آن بپذیرند باز به وقتش فعل قبلی خود را تکرار می‌کنند. هرگز با دست خیس خود اشیاء را لمس نمی‌کنند، از بدن عرق کرده خود و دیگران به جهت سرایت نجاست ترسانند، پای و کفششان را دائماً می‌شویند، نیم‌خورده دیگران را هرگز نمی‌خورند، اگر نجاستی را در گوشه‌ای ببینند تا چندین متر اطراف آن را می‌شویند، پس از هر بیرون رفتنی از منزل، به زیر آب حمام می‌روند، اگر کودکی به یکی از وسایل منزلشان دست زد، آن وسیله را به زیر آب می‌گیرند ولو اینکه علم به خرابی آن وسیله پس از شستشو داشته باشند و یا اینکه آن وسیله را غرق در نایلون و پلاستیک می‌کنند، هر زمین خیزی را نجس می‌دانند، نوعاً اشیاء را با حائلی لمس می‌کنند و... تصدیق می‌فرمائید چنین کسی نه تنها از زندگی دنیوی خود لذت نمی‌برد بلکه هیچ وقت به اسرار و حقایق عبادات نائل نمی‌شود، ذوق و شوق عبادت و تفکر در موجودات نظام هستی از او گرفته می‌شود، کسالت و ضعف روحی شدیدی عارضش می‌شود، گوشه‌گیر و کم‌حرف می‌گردد و خلاصه اینکه جهنمی را برای خود و اطرافیان خلق می‌کند.

همچنان که گفتیم براهین و ادله قطعیه کمتر در این افراد تأثیر می‌کند و یا اینکه اصلاً تأثیر نمی‌کند، زیرا ایشان در مرتبه مادون عقل اعنی در مرتبه تخیل و توهم ساکن‌اند و حظی از کلیات مرسل نمی‌برند. تنها راهی که برای ایشان وجود دارد و فقط این یک راه می‌تواند آنها را نجات دهد این است

که چنین اشخاصی در میان محارم خود فردی را بیابند که اولاً خود از این مرض مبراً بوده و ثانیاً کاملاً متشرع و آگاه به احکام شرعیه باشد. وقتی چنین شخصی را یافتند (که اگر آن فرد همسر شخص بوده باشد بسیار بهتر است) باید خود را در بست بدو سپارند و در تمام جزئیات اعمال خود از او حرف شنیده و طبق نظر او عمل کنند. مطلقاً از ظنیات و حتی از یقینیات خود دست کشیده و هر چه او گفت گوش کنند، ولو اینکه امر به فعلی کرد که به نظر و سواسی حرام و یا اینکه نهی از فعلی کرد که به نظر و سواسی واجب بوده است باید مطلقاً از او حرف شنیده و به خواسته‌اش بی چون و چرا عمل کند. چنین شخصی حتماً باید در تمام جزئیات افعال و سواسی وارد شود و به او امر و نهی نماید. اگر آن فرد معتمد، همسر شخص است باید حتی با او در حمام هم رفته و به او بگوید هر عضوی را چه نحوه و چه مقدار بشوید. به طور کلی و سواسی باید در تمامی امور، خود را به دیگری سپرده و از او حرف شنوی داشته باشد. و این تنها راهی است که می‌توان و سواسی را از این مرض مهلک خلاص کرده و نجات بخشید.

در ابتدای راه وقتی و سواسی خود را به معتمدی می‌سپارد برایش بسیار سخت و دشوار است که پا بر یقینیات خود گذاشته و هر چه او گفت عمل کند، اما وقتی چنین کرد پس از مدتی از آن انقیاد، می‌بیند که آن پرهیز کردن و بر حذر بودنهای افراطی جای خود را به پرهیز کردن اعتدالی داده و این مرض به طور کامل از او دفع شده است که البته مدت رفع شدن آن، بسته به مقدار این مرض در شخص و سواسی و نیز بسته به انقیاد و اطاعت و سواسی از فرد معتمد است و البته در این باب تعویذهائی هم وجود دارد که باید به اهل آن مراجعه نمود.

## اثبات عالم عقول از طریق رؤیای تعبیردار

همچنان که ذکر شد از جمله عجائب رؤیا، خوابهای صادق و خوابهای تعبیردار است که خبر از گذشته و آینده می‌دهد و چیزهای مشاهده نشده را که هرگز در هیچ یک از قوای خیال و حافظه او مضبوط نبوده، در حس مشترک مشاهده می‌کند. همچنین انسان به حسب مصلحت خداوندی، به واسطه همین قوه، توانای آن است که از اوضاع عالم غیب نیز با خبر شود و با عقول مجرد و ملائکه الله ارتباط برقرار کرده و آینده را همچون آینه‌ای که در برابر آینه دیگر است، از ایشان فرا گیرد، یعنی معانی غیبی و عقلی را از ایشان اخذ نموده و به صورتی مناسب در می‌آورد و اینجاست که خواب نیاز به تعبیر پیدا می‌کند. پس می‌توان گفت: رویای تعبیردار یکی از ادله اثبات عقول و عالم مجردات و ملائکه است. زیرا آنچه را که مردم در خواب می‌بینند و یا اصحاب کشف در بیداری از

امور آینده مشاهده می‌کنند از معلومات خود آنها نیست و هرگز در خاطر آنها اندوخته نشده بود بلکه موجودی عاقل با خبر از آینده که همه چیز را می‌داند با نفوس آنها مواجه گردیده و ایشان را از حقایق پدید نامده عالم آگاه ساخته است.

در فصل سوم رساله گوهربار «گنجینه گوهر روان» به عدد حروف الله، ۶۶ دلیل بر تجرد برزخی و عقلی نفس ناطقه انسانی، اقامه شده است. صورت دلیل بیست و هشتم آن چنین است: «دلیل بیست و هشتم: مشاهده عجائب و ادراک معارف نبل به مغیبات و تحصیل علوم خفیه ماورای طبیعت در عالم رؤیا است.

بیانش این که نفس ناطقه هیچ گاه نمی‌خوابد و مطلقاً مظهر (لاتأخذہ سنۃ و لانوم)<sup>۳۱</sup> است، و نوم همانا که نوم حواس و بدن است، و نفس در وقت نوم ترک استعمال حواس می‌کند و در ذات خود متمرکز می‌شود و در عین حال علاقه و ارتباطش را با بدن به کلی قطع نمی‌کند بلکه از سعه وجودی، خود بدن را نیز متصرف است و بدان تعلق دارد، و نفس هیچ گاه بی‌بدن نیست و بدنش مطلقاً در هر نشأه به وفق احکام و احکام آن نشأه، مرتبه نازله نفس ناطقه است، در این موضوع به دو نکته ۲۱۷ و ۵۱۷ کتاب ما هزار و یک نکته رجوع شود.

و چون نفس در این نشأه ترک استعمال حواس کند یعنی نعمت خواب فراپیش آید به بسیاری از امور غیبی دست می‌یابد و ادراک حقائق می‌کند که در بیداری برایش میسر نبود زیرا حواس وی را سرگرم به این نشأه مادی می‌داشتند؛ پس اگر نفس چون بدن در خواب بود یعنی از جسم و قوای جسم بود و در مقابل بدن برای خود استقلال نمی‌داشت به تعطیل بدن در کار نمی‌بود و ادراک آن گونه مغیبات نمی‌کرد و بر آن علوم مکنونه دست نمی‌یافت و از آن ادراکات خود لذت نمی‌برد. کمتر کسی باشد که در دوران عمر خود از ناحیه خواب امور عجیبه‌ای برایش پیش نیامده باشد و کشف حقیقتی نکرده باشد. این مطلب پوشیده نیست که چه بسا آدمی در خواب به مطالبی پی می‌برد که اصلاً در بیداری خیالش را نمی‌کرد و حرفش را نمی‌زد...

غرض اینکه همان گونه انسان در خواب به سبب اعراض از این نشأه و ترک استعمال حواس و بدن که همه حجاب وی از توجه به شطر اقلیم نور بودند به حقائق ماورای طبیعت دست

می‌یابد، در بیداری نیز اگر حواسش وی را به خود مشغول نکنند باری تعالی از نور و رحمتش بر او افاضه می‌کند و به مغیبات و اسرار مکنونه مطلع می‌گردد.

جناب شیخ اجل ابن سینا <sup>رضوان الله علیه</sup> در فصل یازدهم رساله فارسی در «تقسیم نفوس» فرماید: «نفس انسانی مستعد است قبول علم را از جواهر عقل و نفوس سماوی، برای آن که هیچ حجاب نیست از جانب آنان، اما حجاب که هست از قابل است، هرگه که حجاب از جانب قابل مرتفع شود به فرائض علوم و سعادات کامل؛ و نفس انسانی چون شریف شود حواس وی را به مدرکات خود مشغول نتوانند گردانید، در حال بیداری وی را افاضات علمی چنان حاصل شود که دیگران را در خواب...»

خطیب فخررازی در تفسیر کبیر «مفاتیح الغیب»، در ضمن آیه کریمه ۸۶ سوره مبارکه (سبحان الذی اسرى) <sup>۳۲</sup>، هفده حجت یعنی هفده دلیل بر اثبات روح - یعنی نفس ناطقه انسانی - و تجرد آن آورده است، حجت یازدهم آن بدین صورت است:

«الحجّة الحادية عشرة أنّ كثيراً من الناس يرى أباه أو ابنه بعد موته في المنام، ويقول له اذهب الى الموضع الفلاني فان فيه ذهباً دفنته لك، و قد يراه فيوصيه بقضاء دين عنه، ثمّ عند اليقظة اذا فتش كان كما رآه في النوم من غير تفاوت؛ و لولا أنّ الانسان يبقى بعد الموت، لما كان كذلك، ولما دلّ هذا الدليل على أنّ الانسان يبقى بعد الموت و دلّ الحسنّ على أنّ الجسد ميّت، كان الانسان مغايراً لهذا الجسد الميّت».

یعنی حجت یازدهم این که بسیاری از مردم، پدر یا پسر مرده‌اش را در خواب می‌بینند که در عالم خواب به او می‌گوید: برو به فلان جا که من در آنجا برایت طلائی دفن کرده‌ام، و گاهی او را به ادای دینی وصیت می‌کند. سپس در زمان بیداری آنچه را که در خواب دیده است تفتیش می‌کند و همانطور می‌یابد که بدون هیچگونه تفاوتی در خواب دیده است؛ و اگر انسان بعد از مرگ باقی نمی‌بود اینچنین نمی‌شد؛ و چون دلیل ما را دلالت کرد که انسان بعد از مرگ باقی است و حس ما را دلالت کرد که جسد مرده است، پس انسان جز این تن مرده است.»

بلکه جناب شیخ رئیس در فصل دوم رساله «فی معرفة النفس الناطقة و احوالها» که با چند رساله دیگر شیخ در معرفت نفس به تحقیق و تصحیح دکتر احمد فؤاد أهوانی؛ در مصر به طبع رسیده است، فرماید: «ثمّ أنّ الانسان فی نومه يرى الاشياء و نسمعها، بل يدرك الغيب فی المنامات



الصادقة بحيث لا يتيسر له في اليقظة؛ فذلك برهان قاطع على أن جوهر النفس غير محتاج إلى هذا البدن، بل هو يضعف بمقارنة البدن و يتقوى بتعطله، فإذا مات البدن و خرب تخلص جوهر النفس عن جنس البدن؛ فإذا كان كاملاً بالعلم و الحكمة و العمل الصالح انجذب إلى الأنوار الالهية و انوار الملائكة و الملاء الاعلى، إجذاب إبرة إلى جبل عظيم من المغناطيس و فاضت عليه السكينة، و حقت له الطمأنينة، فنودي من الملاء الاعلى: (يا ايها النفس المطمئنة. ارجعي إلى ربك راضية مرضية. فادخلي في عبادي. والدخلي جنتي)<sup>١٣٣</sup>

جناب علامه شعرانی رحمته الله عليه نیز در کتاب شریف راه سعادت در مورد وجود عالم غیب می‌فرمایند: «در روایت آمده است<sup>١٣٤</sup> یکی از پیغمبران، سلف خود را به خدا و عالم آخرت می‌خواند و آنها باور نمی‌کردند و تا آن وقت مردم خواب ندیده بودند، خداوند خواب را بر آنها مسلط ساخت و هر یک از آنان شب خوابی می‌دید و برای دوستان خویش می‌گفت و دوستان انکار می‌کردند تا برای خودشان اتفاق می‌افتاد، آن گاه به پیغمبرشان وحی آمد که اکنون آنها را دعوت کن، او دعوت می‌کرد و آنها ایمان می‌آوردند، چون دیدند انسان چشمی دارد غیر چشم ظاهر که چون این بسته شود آن باز گردد.»

شاید عوالمی غیر مرئی موجود باشد که با این چشم دیده نشود و براستی باید گفت رؤیای صادقه و خوابهای با تعبیر که از هزاران سال پیش مردم دیده و با تجربه یافته بودند دری از عالم غیب است به روی همه گشوده شده و موجودات غیب از آینده باخبرند و صورت عالم رؤیا از آنها به ذهن ما افاضه می‌شود و گرنه ما به عقل خود نمی‌توانیم حوادث آینده را استنباط کنیم. و شاید بعضی مردم رؤیای صادقه را نیز انکار کنند اما هر کس می‌داند که انکار مطلق آن ممکن نیست. در حقیقت رؤیای صادقه به منزله ترشّحی است از دریایی به عقول ما راه یافته و ما را متنبّه ساخته است که غیر از موجودات جامد و بی‌حرکت و بی‌خبر این جهان، عالمی دیگر هست از موجودات زنده و دانا، و آنها که عالم را همین ظاهر حیات مادی دنیا می‌دانند چنانکه خداوند فرمود: (يعملون ظاهراً من الحياة الدنيا و هم عن الآخرة هم غافلون)<sup>١٣٥</sup> براستی غافلند.<sup>١٣٦</sup>»

١- گنجینه گوهر روان، فصل سوم

٢- وافی، جزء ١٣، ص ١٠٠

١- روم / ٨

١٣٦- راه سعادت، ص ١٥.

## طرق انصراف متخیله از خاص افعالش (تطهیر قوه متخیله)

و اما جناب شیخ در نفس شفا، دو وجه برای انصراف متخیله از افعال خاص آن پیشنهاد می‌کند. از جمله می‌فرماید: می‌توان متخیله را با مشغول کردن نفس به ادراکات حواس ظاهری از افعال خاص خود منصرف کرد زیرا تا وقتی که شخص به ادراکات حواس ظاهری مشغول بوده و حس مشترک مستمر در حال ادراک باشد، شخص در موطن متخیله فرصت آن نمی‌کند که با قوه متخیله در اشکال و صور، دوخت و دوزهای غیر واقعی و دعابات غیر حقیقی داشته باشد. به همین خاطر هر چقدر شخص از ادراکات ظاهری خالی باشد به همان مقدار قدرتش بر تخیل نمودن و ترکیب کردن و تفصیل دادن صور افزوده می‌شود. لذا در نماز می‌بینیم که چون سعی می‌کنیم خود را از ادراکات ظاهری دور بداریم و هر چه را نبینیم و هر چه را نشنومیم و هر چه را لمس نکنیم، سریع خیال و متخیله به میدان آمده و شروع به صورتگری و ترکیب و تفصیل صور مدرکه قبلی می‌کنند که اگر اصل رصین و حکم حکیم توحید صمدی قرآنی در شخص پیاده شده باشد هیچ یک از این خواطر و صور مدرکه نمی‌توانند نفس را از توجه تام به حقیقت لایتناهیة سرمدیه باز دارند، چرا که صورت هر شیئی هر چه که باشد باز شأنی از شئون آن حقیقت ازلی و مظهری از مظاهر آن حقیقت ابدی است و بیرون از دایرة سلطنت او نیست، به تعبیر دیگر حق متعال واحدی است که وحدت او عین کثرت و کثرت او عین وحدت است و هیچ حقیقتی از حیطة عظمت وحدت او به درنیست و هیچ واحدی به پایه کثرت او نیست و همه کثرات وجودیه روابط محضه آن وحدتند.

غرض اینکه یکی از راههای انصراف متخیله از خاص افعالش، در ابتدای راه مشغول داشتن نفس به ادراکات ظاهری است. مثل اینکه فرموده‌اند هر گاه به قوه شهوت خود صور ملذذای را به استمداد متخیله تصور نموده و بدانها از حالت اعتدال خارج شده‌اید، سعی نمایید قوای ظاهری را به ادراکات ظاهری وادار نموده بدین اشتغال از تمحّض متخیله در صور ملذذة شهوانیه رهایی یابید. این عمل تا حد زیادی شما را از این حال خارج نموده و اعتدال رفته را بازمی‌گرداند.

دومین راهی که جناب شیخ رئیس در نفس شفا برای انصراف از دعابات متخیله پیشنهاد می‌کنند این است که می‌فرماید: همچنین اگر نفس را با تفکر و تأمل در اشیاء مشغول بداریم خواهیم توانست متخیله را از بازیگریهایش بازداریم. و این معنای قول حکماء است که می‌فرمایند: نفس را اگر مشغول نکنی او تو را مشغول می‌کند و بهترین راه مشغول کردن نفس، تحصیل علوم و معارف است. تا زمانی که فرد حقیقتاً مشغول درس خواندن و مباحثه کردن و کلاس رفتن و تحقیق نمودن است اصلاً

فرصت پیدا نمی‌کند که در موطن خیال و متخیله به صورتگری بی‌معنای اشیای جزئیة پرداخته و آنها را بی‌جهت در هم ادغام و یا از هم جدا کند. چه این که اگر شخص شبانه‌روز خود را به ادراک متخیله غیر ضروریة حواس ظاهری و حواس باطنی خیال و متخیله و واهمه مشغول بدارد اصلاً توخذ تام برای ادراک کلیات مرسله که غذای لاشریک عقل است پیدا نمی‌کند. پس نیل بدین لازم به ترک آن و ترک آن لازم به عزم و اراده‌ای راسخین است. یعنی اگر می‌خواهیم حقیقتاً سفری در کلیات مرسل و مجردات عالم داشته باشیم باید خلوتی گزیده و تصمیم بگیریم ادراک مدرکات ظاهری و باطنی مادون عقلی را به ضرورت رسانده و اشیاء را جز به نظر عقل ننگریم و جز به نظر عقل، تخیل و توهم ننماییم، یعنی اگر نگاه به موری هم می‌کنیم برای رسیدن به حقایق نوری منطوی در آن نگاه کنیم و اگر صورت ملذّه‌ای را تخیل نموده در اسرار و حقایق موجود در آن غور نموده و از صورت به معنی تعالی یابیم.

پس دانستیم که جناب شیخ دو راه را برای انصراف قوه متخیله از فعل خود پیشنهاد نموده‌اند؛ اول آن که حواس ظاهر را به مدرکات مخصوص‌شان مشغول بداریم و دوم آن که با تفکر و تعقل نمودن در اشیاء، متخیله را از ترکیب و تفصیل دادن بی‌معنی در صور محفوظه باز بداریم.

### راه تطهیر قوه متخیله نزد علامه حضرت حسن زاده آملی **روحي فداه**

حضرت استاد علامه بزرگوار در تعلیقات بر نفس شفا در ادامه راههای پیشنهادی شیخ برای انصراف متخیله از دعابات و بازیگری آن، کلامی بسیار کامل و حکمی بسیار حکیم در تطهیر قوه متخیله بلکه در تطهیر جملگی قوا القاء نموده‌اند و فرموده‌اند: **«فَعَلِمَ أَنَّ الْهَمَّ الْوَاحِدَ هُوَ سَبَبُ انْقَهَارِ الْمَتْخِيلَةِ لِلنَّفْسِ وَ هُوَ يَحْصُلُ فِي السَّلُوكِ الْإِنْسَانِي مِنَ الْمِرَاقَبَةِ التَّامَةِ».**

یعنی پس دانسته شد که همّ واحد داشتن، سبب انقهار متخیله برای نفس است و آن در سلوک انسانی از مراقبت تامه حاصل می‌شود.

مراد از مراقبت این است که انسان دائماً کشیک نفس خود بکشد و خود را از پراکندگی در مقاصد گوناگون باز دارد. هر چه مراقبت کامل‌تر باشد عوائد نفس که مواهب الهیه‌اند زلال‌تر و صافی‌تر خواهد بود.

و اما مراقبت تامه میسر است به لوازمی که اول آنها یافتن انسان کاملی است که حائز منقبتین علم و عمل بوده و در عرفان نظری راقی به قله‌های معارف حقّه الهیه و در عرفان عملی واصل به مقام منبع قرب فریضه بوده باشد. و دوم این که پس از یافتن چنین کامل مکملی، ظاهر و باطن خود را تحویل او

داده و در تمامی شئون، او را امام خود قرار دهی، چرا که مهم در مقام دل به صاحب ولایت دادن است، که ولایت فصل انسانیت است و روح ولایت را همان رابطه و اتصال ولیّ با خالق تشکیل می‌دهد. البته توجه داری که هر چه را می‌خواهی باید از جدول وجودی خودت اخذ کنی و در صورتی این جدول مجرای فیض حق می‌گردد که اتصال به ولایت ولیّی از اولیاءالله پیدا کنی و خود را تحویل به او دهی و در مقابل آن ولیّ چون و چرا نکنی و بدانی که هر چه آن خسرو کند شیرین بود. اگر دستت به دامن ولیّی رسید بر بندگی او مستدام باش و در هر جا و هر زمان مجنون‌وار او را طلب نما که فقط او کانال ارتباطی جدول وجود تو با حق مطلق خواهد بود.

## قوة واهمه

چهارمین قوه از قوای مدرکه باطنی حیوانی قوه واهمه است و آن قوتی است که مدرک معانی جزئیة قائمه به صور مخزونه در قوه خیال می‌باشد، زیرا هر صورتی را معنای خاصی است مانند محبت جزئیة مدرکه از زید نسبت به پسر او و عداوت جزئیة از گرگ معین نسبت به گوسفند معین. پس واهمه ادراک معنی می‌کند اما نه هر معنایی که شامل معانی کلیه شود بلکه واهمه مدرک آن قسم از معانی است که قائم به صورت جزئیة می‌باشند، مانند محبت مذکوری که قائم به طرفین زید و پسر اوست.

کل مغز آلت قوه واهمه می‌باشد ولکن موضع خاص آن آخر بطن دوم دماغ است برای آن که به خیال نزدیک بوده و به راحتی بتواند اخذ معانی از صور جزئیة مخزونه در خیال کند.

جناب حاجی سبزواری در اسرارالحکم درباره قوه واهمه می‌فرماید: «وهم قوتی است که ادراک معانی جزئیة کند مثل ادراک کردن زید محبت عمرو را و عداوت بکر را، و این قوت در حیوانات عجم نیز هست، چه گوسفند ادراک کند معنایی را از گرگ که عداوت او باشد و می‌گریزد از آن، و بره ادراک کند محبت مادرش را و میل کند به جانب آن و موش که از حشرات است ادراک کند عداوت گربه را، و گربه ادراک کند ترس و نفرت آن را که در کمین باشد که اثر نفرت و خوف که هر یک از آن به وقوع نیاید، و این معانی چون از جزئیات است نشاید مدرکشان عقل باشد، و چون از صور محسوسه نیست نشاید مدرکاتشان مشاعر ظاهره و حس مشترک باشد، پس قوتی دیگر باید که ادراک معانی جزئیة کند و آن وهم است.»<sup>۱۳۷</sup>

جناب شیخ رئیس در فصل اول مقاله چهارم نفس شفا، بیانی در اثبات قوه واهمه دارند که صورت ترجمه آن چنین است:

«ما در محسوسات به پاره‌ای از معانی حکم می‌کنیم که آنها را حس نمی‌نمائیم، و این معانی یا در طبایع خود محسوس نیستند و یا این که اگر هم محسوس باشند ما در وقت حکم کردن آنها را حس نمی‌کنیم.

اما آن دسته از معانی که بالطبع محسوس نیستند مانند دشمنی و منافرتی که گوسفند از صورت گریگ ادراک می‌کند و بالجمله جمیع معانی که طبایع از آن متنفر است و یا مانند موافقتی که گوسفند در صاحب خود ادراک می‌نماید و بالجمله آن معانی که او را با همجنس خود انس می‌دهد و نفس حیوانی تمامی این امور را ادراک می‌کند و حس او را به چیزی از این امور دلالت نمی‌نماید، پس نتیجه می‌شود قوه‌ای که حیوان با آن ادراک می‌کند قوه‌ای دیگر است که ما آن را وهم می‌نامیم.

و اما اموری که محسوس‌اند مثل این که ما چیز زردی را می‌بینیم و حکم می‌کنیم که این چیز عسل است و شیرین می‌باشد و حکم کردن به این که این چیز زرد، عسل است از جمله اموری است که قوه حاسه آن را به حس نیاورده، بلکه چنین حکمی از جنس محسوسات نیست اگر چه اجزاء آن از جنس محسوس می‌باشد و نفس فی الحال آن را ادراک نمی‌کند و چه بسا نفس در حکمی که بواسطه این قوه یعنی قوه واهمه نموده، به غلط بیفتد.

و در انسان وهم را احکامی خاص است؛ از جمله آن احکام این که نفس را از تصدیق به وجود اشیایی که متخیل نمی‌گردد و ارتسام در آن نمی‌یابد، منع می‌کند و نمی‌گذارد که نفس این اشیاء را تصدیق کند. ناچار قوه وهم در ما موجود است و آن رئیس و حکم‌کننده در حیوان است البته نه حکم فصلی که از خصائص عقل است و لکن حکم تخیلی که به صورت محسوس و به جزئیات مقرون است. بیشتر افعال حیوان از این قوه صادر می‌شود.<sup>۱۳۸</sup>»

و در جای دیگر از شفا فرموده است: «الوهم هو القانون فی الامور المحسوسة و ما یتعلق بها.»<sup>۱۳۹</sup>

۱- نفس شفا (با تصحیح استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فداه صفحه ۲۳۰: «ثم انا قد نحکم فی المحسوسات بمعان لا نحسها، اما ان لاتکون محسوسة فی طبایعها فمثل العداوة و الردائة و المنافرة التي تدرکها الشاة فی صورة الذئب...»

۲- الهیات شفا، ط ۱، ج ۲، ص ۱۰۲

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در شرح فص ۴۹ فصوص الحکم فارابی می‌فرمایند: «وهم اگر چه مدرک معنی است ولی چون مضاف به جزئیات محسوسه است باز معنی صرف مجرد از غواشی مادی نیست، بلکه مختلط با آنها است و چون معنی است مکتنف به هیئات محسوسه از این و متی و وضع و کیف و کم و غیرها نیست و عروض این غواشی به او از ناحیه محسوس مضافاً الیه است و بعد از زوال محسوس همان معنی جزئی در واهمه محفوظ است.»<sup>۱۴۰</sup>

از آنجا که جزئیت، شرط ادراک وهمی است لذا قوه واهمه همیشه مشوب به صور خیالی است و بدون صور جزئی خیالی استخراج معانی جزئی امکان‌پذیر نیست، از اینجا فرق میان دو قوه خیال و وهم نیز دانسته می‌شود زیرا خیال وظیفه خزینه داری صور جزئی مدرکه حواس ظاهره را به عهده دارد و وهم وظیفه ادراک معانی جزئی به تعبیر جناب علامه شعرانی در شرح تجرید؛ «نباید واهمه را با خیال اشتباه کرد چون خیال معانی محسوسه به حس ظاهر را ذخیره دارد و واهمه معانی را که به هیچ حس ظاهر محسوس نیست.» مراد جناب علامه شعرانی از «معانی محسوسه به حس ظاهر» صور جزئی مدرکه حواس پنجگانه ظاهری است.

با این بیان می‌توان گفت نسبت منطقی قوه خیال با قوه واهمه، عموم و خصوص مطلق است، یعنی در هر معنایی جزئی، صورت جزئی‌ای هست اما چنین نیست که در هر صورت جزئی‌ای حکم و معنای جزئی‌ای بوده باشد، زیرا چه بسا صور اشیایی را در خیال داریم اما معانی جزئی آنها را نمی‌دانیم. به عنوان مثال محبت جزئی اگر چه از معانی است اما به حکم جزئیت، همیشه باید در غالب و صورت خاصی متوهم گردد، مثل این که حتماً باید محبت ماده شیری به فرزندش لحاظ شود تا اخذ معنای محبت جزئی صورت گیرد، برخلاف اخذ صور جزئی که لازم نیست حتماً به همراه معانی جزئی آنها اخذ شود.

## حاکمیت وهم بر قوای حیوانی

و اما همچنان که اشاره شد وهم سلطان قوای جسمانی و مبداء جمیع افعال ظاهر و باطن و رئیس حاکم بر قوای حیوانی است.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> معنای ریاست وهم بر قوای حیوانی را در شرح فصوص فارابی چنین بیان می‌فرمایند: «و معنی سلطان و رئیس بودن وهم مر قوای مادونش را، این



است که جمیع آن قوی، شئون و اطوار وجودیه او هستند، نه این که رئیس از مرئوس جدا باشد. لذا ادراک لمسی حیوان، لمس وهمی است و ادراک بصری او، ابصار وهمی است و ذوق او ذوق وهمی است و هکذا در دیگر قوی و چون به انسان رسیدی گویی لمس انسان لمس عقلی است و ابصارش ابصار عقلی است و ذوق او ذوق عقلی است و هکذا تا این که گویی وهم او وهم عقلی است چه نفس هر یک از حیوان و انسان کل قوی است و بدن هر یک مرتبه نازله نفس. در این معنی لطیف شیخ رئیس در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا فرماید (ج ۱ ص ۳۳۹). الوهم هو الحاکم الاکبر فی الحيوانات و یحکم علی سبیل انبعاث تخیلی من غیر أن یکون ذلک محققاً و هذا مثل ما یرض للانسان من استقذار العسل لمشابهته المرارة فان الوهم یحکم بانه فی حکم ذلک و تتبع النفس ذلک الوهم، و ان کان العقل یکذبه. و الحيوانات و اشباهها من الناس انما یتبعون فی افعالهم هذا الحکم من الوهم الذی لا تفصیل منطقیاً له، بل هو علی سبیل انبعاث ما فقط. و ان کان الانسان قد یرض لحواسه و قواه بحسب مجاورة النطق ما یکاد أن تصیر قواه الباطنة نطقیه مخالفة للبهائم. فلذلک یرض من فوائد الأصوات المؤلفة. و الألوان المؤلفة و الروائح و الطعوم المؤلفة و من الرجاء و التمنی اموراً لا تصیبها الحيوانات الأخری، لان نور النطق کانه فائض سائح (سائح - خ ل) علی هذه القوى.

و هذا التخیل ایضاً الذی للانسان قد صار موضوعاً للنطق بعد ما انه موضوع للوهم فی الحيوانات حتی ینتفع به فی العلوم و صار ذکره ایضاً نافعاً فی العلوم کالتجارب التي تحصل بالذکر و الأرصاد الجزئیة و غیر ذلک.

(یعنی وهم بزرگترین قوه حاکم در حیوان است و بطور انبعاث تخیلی بی آنکه آن امر محقق باشد حکم می کند، مثل اینکه گاهی برای انسان اتفاق می افتد که از عسل چون شبیه به زهردان است بدش می آید و وهم او حکم می کند که شهد هم در حکم زهر است، و نفس او این عقیده را پیروی می کند، هر چند که عقل این عقیده را تکذیب کند، حیوانات و آن دسته از بشر که مانند آنها هستند در کارهای خود این قبیل احکام وهمی را که برهانی بر آن اقامه نگشته بلکه فقط به نوعی از انبعاث حاصل شده پیروی می کنند، هر چند که برای انسان اتفاق می افتد که تمام قوای حسی انسان به جهت مجاورت با نفس ناطقه او، قوا و حواس عقلی می شوند بر خلاف بهائم که از این نعمت محرومند و بدین سبب است که انسان از آوازه‌های مؤلف و رنگهای ممتزج و بوها و طعوم مرکب و از امیدها و خواهشها فوایدی عائدش می شود که آن فواید هرگز به حیوانات اصابت



نمی‌کند، و این نیست جز اینکه نور عقل بر قوه وهم او تابیده شده است. و این تخیلی که برای انسان است موضوع برای قوه عاقله می‌باشد در حالی که همین قوه تخیل در حیوانات موضوع برای وهم می‌باشد، تا جایی که انسان بواسطه این قوه در علوم منتفع می‌شود همچنان که قوه حافظه او نافع در علوم است مانند تجربه‌هایی که بواسطه قوه حافظه و یا بواسطه رصد کردنهای جزئی (دیدن و یا شنیدن) حاصل می‌شود.

پس در حقیقت جمیع افعال حیوانی مظاهر آثار کمالی وهمند که این سلطان در هر موطن به اسمی و صفتی مطابق کثرت محل و موضع و لیاقت و استعداد و هر موطن کمالات خویش را اظهار می‌دارد، بدین جهت افعال او در هر جا به اسمی خاص نامیده شد، همچنان که عقل در انسان سلطان قوی روحانی است و روح انسان مبداء جمیع افعال است و بر همه قوای ظاهر و باطن قاهر است یعنی قوای مادون او تشنات ظهوری او و تطورات آثار وجودی او است و خود اصل محفوظ در همه است و فعل هر قوه‌ای از قوی به حقیقت منتسب به اوست اگرچه به مجاز نسبت به قوی داده می‌شود.<sup>۱۴۱</sup>»

نکته بسیار شریف دیگری که از عبارت مذکور شیخ مستفاد است این است که باید فرق گذاشت بین ادراک وهمانی حیوان و ادراک وهمانی انسان. زیرا از آنجا که رئیس و حاکم اکبر در حیوانات قوه وهم است تمامی ادراکات حیوان، ادراک وهمانی است، بر خلاف انسان که چون سلطان قوای او عقل است تمامی ادراکات او عقلانی است. مثلاً ابصار حیوان ابصار وهمی است ولی ابصار انسان، ابصار عقلی است، به همین دلیل انسان از ادراکات خود منتقل به کشف حقایق می‌شود بر خلاف حیوان که اگر چه به ظاهر سمع و بصری مشابه سمع و بصر آدمی دارد اما او هرگز از مرایا و مسامع خود به ادراکات کلیه منتقل نمی‌شود. انسان قادر است که یا از راه ترتیب مقدمات (صغری و کبری) به موازین علم منطق و یا از راه کشف و شهود قلبی به ادراک حقایق نائل شود، لذا ادراک وهمی انسان نیز ادراک عقلی است، چرا که نفس ناطقه انسان شئون و اطوار گوناگونی دارد و از مرتبه نازله آن که بدن است، تا مقام فوق مجرد همه را شامل می‌شود و وهم از جمله این شئون است که انسان در مرتبه لمس، انسان لامس و در مرتبه خیال، انسان متخیل و در مرتبه وهم، انسان متوهم است. فافهم!

تبصره: حضرت استاد علامه در تعلیقات خود بر رساله آغاز و انجام خواجه نصیرالدین طوسی می‌فرمایند: «قوه وهمیه که رئیس و حاکم اکبر قوای حیوانی است که در حیوانات تمام قوی،

مادون اویند، همان قوه واهمه است که آن را وهم و قوه وهمیه نیز گویند. این قوه مدرک معانی جزئیة است که چون در قوای حیوانی شریف‌ترین قوه است که مدرک معانی جزئیة است لذا اسم رئیس ایشان که قوه وهمیه است بر او گذارده‌اند، هر چند تمام قوای مادون او از شئون او هستند که اگر در حیوانات است همه ادراکات آنها وهمی است و اگر در انسان است همه ادراکات نظقی و عقلی است. بنابراین در موارد استعمال، اگر سخن در قوه مدرکه جزئیات است همین قوه وهمیه به معنی واهمه است، و اگر سخن در قوه رئیس حاکم بر همه است باز همین قوه وهمیه بدین معنی است و به معنی اول چون گویند قوه مرتبه در نهایت تجویف اوسط دماغ است، نظر آنان به سلطان این قوه در فعل اوست. **فتبصراً!**

مثلاً شیخ در آخر فصل اول مقاله چهارم نفس شفاء گوید: «و فی الانسان للوهم احکام خاصة من جعلتها حمله النفس علی أن تمنع وجود اشياء لا تتخیل و لا ترسم فیہ و تأیّبها التصدیق بها. فهذه القوة لامحالة موجودة فینا، و هی الرئیسة الحاکمة فی الحيوان حکماً لیس فصلاً کالحکم العقلی، ولكن حکماً تخیلیاً مقروناً بالجزئیة و بالصورة الحسیة، و عنه تصور اکثر الافعال الحيوانیة.»

(یعنی در انسان برای وهم احکام خاصی است، از جمله آن احکام این است که وهم وادار می‌کند نفس انسانی را به اینکه مانع شود از وجود اشیا بی که متخیل واقع نشده و در نفس ارتسام نیافته‌اند و نمی‌گذارد که نفس این اشیا را تصدیق کند. چنین قوه‌ای لزوماً در ما موجود است و آن رئیس حاکم در حیوان است اما نه حکم فصلی آنچنان که حکم عقلی است و لکن حکمی تخیلی است مقرون به جزئیات و به صورت حسیه. و اکثر افعال حیوانی از این قوه صادر می‌شود.)

و در اواسط فصل پنجم مقاله اولی آن گوید: «القوة الوهمیة و هی قوة مرتبة فی نهاية التجویف الأوسط من الدماغ تدرك المعانی غیر المحسوسة الموجودة فی المحسوسات الجزئیة كالقوة الموجودة فی الشاة الحاکمة بأن هذا الذئب مهروب عنه و ان هذا الولد هو المعطوف علیه.»

(یعنی قوه وهمیه قوه‌ای است که موضع آن، آخر تجویف اوسط دماغ می‌باشد، این قوه ادراک می‌کند معانی غیر محسوسه‌ای را که در محسوسات جزئی موجودند. مانند قوه‌ای که در گوسفند موجود است و حکم می‌کند که باید از گرگ فرار کند و یا اینکه باید به فرزندش عطوفت ورزد.)

خلاصه کلام، غرضم این است که قوه وهمیه، رئیس و حاکم اکبر همه قوای حیوانی در حیوانات است که همه آنها شئون او هستند، یعنی تمام افعال حیوانی فعل قوه وهم است و به او مستنداند، جز این که در افعالی که مادون ادراک معانی جزئی‌اند هر یکی را اسمی خاص است که

آن حس مشترک است، و دیگری خیال و دیگری متصرفه است تا این که مدرک معانی جزئیه را به جهت شرافت فعل به رئیس اسناد داده‌اند که گفته‌اند مدرک معانی جزئیه قوه وهم است هر چند در حقیقت مدرک صور جزئیه و متصرف و خازن و حافظ، همین رئیس است.<sup>۱۴۲</sup>»

## وهم چیزی جز عقل ساقط نیست

و اما نکته بسیار قابل توجه این که نباید وهم را قوه‌ای مستقل و هویتی جدای از عقل بدانیم بلکه حق آن است که وهم را عقل ساقط و یا به تعبیر دیگر عقل تنزل یافته بشمار آوریم. یعنی وهم همان عقل است که از مرتبه خود ساقط شده است.

در ابتدای امر نظر به تعدد افعال چهارگانه احساس و تخیل و توهم و تعقل، گمان می‌شود که مبادی این افعال یعنی قوای خمسۀ ظاهری و خیال و واهمه و عاقله نیز متعدد باشد همچنان که افعال متعددی چون ابصار و استماع و استشمام مثلاً مستلزم تعدد قوای آنها است که باصره و سامعه و شامه باشد. لذا مشاء بر آن رفته‌اند که ادراک بر چهار نوع است. اما حقیقت آن است که انواع ادراک سه قسم است؛ احساس و تخیل و تعقل. و وهم مرتبه نازلۀ عقل است نه این که نوعی منحاز در ادراک باشد.

حضرت استاد علامه در شرح عین ۳۱ کتاب علیینی عیون مسائل نفس و نیز در نکته ۵۱۵ کتاب قیّم هزار و یک نکته به تحقیق این مطلب پرداخته‌اند که ما اکنون به نقل گوشه‌ای از آن تبرک می‌جوئیم:

بدان که مشاء انواع ادراک را چهار دانسته‌اند و شیخ در فصل دوم مقاله دوم نفس شفا به تفصیل عنوان کرده است و از انواع، تعبیر به اصناف فرموده است بدین عبارت؛ «الفصل الثانی فی تحقیق اصناف الادراکات الّتی لنا» فتدبر.

عجب این که جناب شیخ در فصل هشتم نمط سوم اشارات، تثلیث در اقسام ادراک فرموده است و آن را به عنوان «تنبيه» ذکر کرده است که «تنبيه، الشی قد تكون محسوساً عند ما یشاهد...» و محقق خواجه نصیرالدین طوسی در شرح آن به بیان انواع اربعه ادراک اکتفا کرده است. او در تقریر عبارت شیخ که تثلیث انواع ادراک است سخن به میان نیاورده است و گفته است: «لَمَّا فرغ من بیان معنی الادراک أَرَادَ ان ینبّه علی انواعه و مراتبها، و انواع الادراک اربعة احساس و تخیل و توهم و تعقل...» و صدرالمآلهین مطابق اصل اصیل تثلیث که عوالم را سه قسم می‌داند، انواع ادراک را نیز سه قسم

می‌داند و وهم را عقل ساقط قلمداد می‌کند و این مطلب اُسنی و اُسمی را در چهار جای کتاب شریف اسفار که امّ‌الکتاب مؤلفات اوست عنوان می‌کند که یکی از آنها در فصل چهاردهم طرف اول مسلک خامس آن که در اتحاد عاقل به معقول است به طور اجمال مطلب را عنوان فرمود بدین عبارت: «اعلم أن الفرق بين الادراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل امرٌ خارجٌ عنه و هو الاضافة الى الجزیة و عدمها، فبالحقیقة الادراك ثلاثة انواعٍ كما ان العوالم ثلاثة و الوهم كانه عقلٌ ساقطٌ عن مرتبته.»<sup>۱۴۳</sup>

یعنی بدان که فرق بین ادراک وهمی و عقلی بالذات نیست، بلکه امری خارج از ذات است و آن اضافه یافتن به جزئی و یا عدم اضافه به جزئی است. (یعنی اگر متصور اضافه به جزئیّت شود ادراک و همانی خواهد بود مثل ادراک محبت جزئی ماده شیر به فرزندش و اگر معنای متصور اضافه به هیچ جزئیّتی نیافت بلکه صرف المعنی و محض الادراک الکلّی بود در این صورت ادراک عقلانی می‌شود) پس در حقیقت ادراک بر سه نوع است چه این که عوالم بر سه قسم است و وهم کانه عقلی است که از مرتبه خود ساقط شده است.

و همچنین جناب آخوند در موضع دوم در فصل سوم باب پنجم کتاب نفس اسفار (اسفار - ط ۱ - ج ۴ - ص ۵۲) بر این مطلب بلند تصریح و تعلیل دارند که طالب شایق را بدان مواضع مذکور ارجاع می‌دهیم.

و نیز جناب آخوند در موضع چهارم در فصل اول باب نهم کتاب نفس می‌فرمایند: «الوهم عقلٌ مضاف الى الحس»<sup>۱۴۴</sup>.

قبل از ملاصدرا، استادش میرداماد در جزوه یازدهم جزوات، وهم را مدرک بر سبیل استقلال و انفراد ندانسته است، یعنی آن را مرتبه نازله عقل و عقل ساقط دانسته است و عبارتش در جزوات این است: «در کتاب نفس از علم طبیعی و در طبقات علم مافوق طبیعی به منصّه تبیین و میقات تقریر رسیده و ما در کتاب تقویم الایمان بر جهت قصوی و نمط اقصی باذن الله سبحانه بیان کردیم که مراتب ادراکات انسانی از رهگذر حواس خمسہ جسدانی و حاسه سادسه عقلانی منحصر در چهار نوع است: احساس و تخیل و توهم و تعقل. اگر چه وهم بر سبیل استقلال و انفراد مدرک نیست. با آن که رئیس حواس و والی مشاعر دماغیه نیست بلکه به مشارکت خیال ادراک می‌کند و از این جهت مدرکاتش که معانی غیر محسوسه است تخصّص جزئیّت و خصوصیت شخصیت می‌یابد. و

۱- اسفار - ط ۱ - ج ۱ - ص ۲۹۱ - س ۲

۲- اسفار - ط ۱ - ج ۴ - ص ۱۱۸

بنابر ملاحظه این اعتبار شریک سالف ما (یعنی جناب بوعلی سینا) در نمط ثالث اشارات، تثلیث قسمت کرده انواع ادراکات را سه شمرده است...»

و نیز حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی فداء</sup> این مطلب شریف را در رساله علم خودشان عنوان کرده و برای تقریب بدان چنین تمثیل و تقریر نموده‌اند: «سخن در انواع عدیده بودن ادراکات است، این عنوان اعنی انواع عدیده بودن ادراکات جداً باید محفوظ باشد؛ حال گوئیم: مثلاً ابصار نوعی از انواع احساس و ادراک است. آیا اگر مبصر از روزنه‌ای و سوراخ سوزنی مری شود به صرف این که از سوراخ و روزنه مری شده است آن مبصر محدود و مقید گردیده است، دو نوع احساس یعنی ابصار است و یا یک نوع است؟ باید گفت یک نوع احساس به نام ابصار است هر چند یکی موسع و دیگری مضیق است و همچنین ابصارهای بصر قوی و ضعیف، همچنین معنای مطلق و معنای مقید هر دو یک معنی‌اند، جز اینکه یکی مقید و محدود است و دیگری مطلق و مرسل. اطلاق و تقیید معنی موجب دو نوع ادراک نمی‌گردد، هر چند بوسیله دو آلت و دو قوه بوده باشد. فافهم!»

همچنان که گفتیم وهم مرتبه نازل ظهور عقل انسانی است و این بدان معنی نیست که بین واهمه و عقل هیچ فرقی نبوده و هر دو در یک مرتبه بوده باشند. ما می‌گوییم: وهم ذاتی مغایر با ذات عقل ندارد، بلکه وهم همان عقل است که به شخص جزئی اضافه شده و بدان تعلق یافته و تدبیرش می‌کند. لذا در صورت جزئی معنای وهمی، کلیت وجود ندارد و منحصر به فرد خاص می‌باشد، مثلاً طفل گرسنگی را در معده و تشنگی را در گلویش احساس می‌کند بدون این که ادراکی از گرسنگی کلی و یا تشنگی کلی داشته باشد و یا این که طفل نسبت به مادر خود محبت دارد و این محبت فردی جزئی مشخصی است بدون اینکه او ادراکی از معنای کلی محبت که مشخص نیست و اختصاص به مادر و طفل ندارد، داشته باشد.

حضرت علامه شعرانی <sup>رحمة الله علیه</sup> در این باره می‌فرمایند: «هرگاه کسی عضوی از بدنش درد دارد همان هنگام آن درد احساس جزئی است، اما پس از بهبود، معنی درد را که مرد سالم تعقل می‌کند و مشترک میان او و هزاران مردم دیگر است کلی است و باید به قوه عاقله غیر جسمانی درک شود، هر چند به یاد درد سابق عضو خود آید، اما این چیز دیگر است و آن چیز دیگر و متلازم با یکدیگر نه عین یکدیگر و نیز اگر کسی خواهد درست معنی واهمه و معانی جزئی را ادراک کند و فرق آن را با قوه عاقله و ادراک کلی بگذارد تصور کند که وقتی خودش خشمگین است رویش

برافروخته و چشمش سرخ شده و قلبش در طپش و دندان می فشارد و همه اینها ناشی از هیجان جزیی از دماغ است و این خشم جزیی است اما خشم کلی را شاید وقتی ادراک می کند که هیجانش فرو نشیند و قلبش آرام باشد و در آن هنگام فکر کند که خشم صفت بدی است که من داشتم و از رذایل انسانی است و باید همه افراد انسان این صفت را از خود دور سازند، تصور خشم در این حال تصور کلی است کودک یا حیوان ندارد اما حالت اول خشم جزیی است و همه دارند.<sup>۱۴۵</sup>»

و نیز در جای دیگر فرموده است: «نیز واهمه را نباید با عاقله اشتباه کرد زیرا که صاحب واهمه هیچ توجه به واقع ندارد و در ذهنش نمی گذرد که آیا ادراک او درست حکایت از واقع می کند یا حاکی از واقع نیست بلکه معنی در خاطرش می گذرد و او را به کار می دارد مانند کسی که به چشمش اشاره کنند او قهراً چشم را بر هم می نهد یا کسی که گوشش سنگین است برای آن که صدا را بهتر بشنود دهان می گشاید بی آن که بداند از دهان راهی به گوش است و بسیاری از اعمال انسان چنین است و این قوه در حیوان ریاست کلیه دارد بر همه قوی، از این جهت او را مکلف و مسئول اعمال خود نمی دانند.

نیش عقرب نه از ره کین است اقتضای طبیعتش این است<sup>۱۴۶</sup>»

## کیفیت نیل وهم به معانی جزئیة

و اما از جمله اموری که دانستن آن در این بخش ضرورت دارد بیان کیفیت ادراک وهم معانی جزئیة را می باشد که جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا به تفصیل آن را بیان نموده است. ایشان می فرماید: «انّ من الواجب ان یبحث الباحث و يتأمل ان الوهم الذی لم یصحبه العقل حال توهمه کیف ینال المعانی الّتی فی المحسوسات عند ما ینال الحس صورتها من غیر ان یکون شی من تلك المعانی یحس و من غیر ان یکون کثیر منها مما ینفع و یضرّ فی تلك الحال.<sup>۱۴۷</sup>»

یعنی واجب است شخصی در این بحث کند و تأمل نماید که چگونه وهمی که عقل او را در هنگام توهمش همراهی نمی کند می تواند معانی در محسوسات را هنگام رویارویی حس با صورت

۱- شرح تجرید الاعتقاد، ص ۲۵۳

۲- شرح تجرید الاعتقاد ص ۲۸۲

۳- نفس شفا (با تصحیح و تعلیق استاد علامه حسن زاده آملی) ص ۲۵۳

محسوسات دریابد، بدون این که چیزی از آن معانی حس شود و بدون این که بسیاری از آن معانی در آن حال نافع و یا مضرّ برای شخص بوده باشند.

جناب شیخ در آنجا وجوه ادراک وهم را سه قسم غریزه و تجربه و تشبیه ذکر نموده و فرموده است: «یکی از آن وجوه الهاماتی است که از رحمت الهی بر کل موجودات افاضه می‌شود مانند حال طفلی که وقتی از مادر زاییده شد به پستانش آویخته می‌شود و مانند حال کودکی که چون برخواست و خواست که به زمین افتد به دست‌آویزی چنگ می‌زند و این کار جز از غریزه‌ای که الهام الهی در طفل قرار داده نیست و چون خواهند خاری به چشم او زنند پیش از آن که بفهمد نتیجه آن چه خواهد بود چشم خود را بر هم می‌نهد و گویا این کار هم از غریزه است و خود او را در آن کار اختیاری نیست.

همچنین حیوانات را الهاماتی غریزه‌ای است که سبب آن مناسباتی است که میان جان حیوانات و مبادی آنها پیوسته موجود بوده و قابل گسیختن نمی‌باشد و این مناسبات غیر از مناسباتی است که مانند بکار بستن عقل و خواطر صواب گاهی روی دهد و زمانی رخ ندهد.

با این الهامات وهم بر معانی مخلوط به محسوسات از اموری که سود و زیان دارد آگاه می‌شود، در نتیجه هر گوسفندی از گرگ می‌ترسد هر چند در عمر خود هرگز آن را ندیده باشد و همچنین بسیاری از حیوانات از شیر می‌ترسند و مرغان ناتوان بی‌آنکه تجربه کرده باشند از مرغان شکاری می‌گریزند. پس یکی از راههای وقوف وهم بر معانی جزئیّه غریزه می‌باشد.

راه دیگر از اموری است که مانند تجربه می‌باشد یعنی وقتی حیوان را لذت و یا دردی رسید و یا اینکه سود و یا زیانی که مقارن با صورت حسی بود بدو اصابت نمود، در قوه خیال او صورت آن و صورت هر آن چیزی که مقارنش بود مرتسم می‌شود، و در قوه حافظه او معنی نسبت بین این دو امر که ادراک گشته و حکم بین آن دو باقی می‌ماند، زیرا قوه حافظه لذاته و به طبیعت خودش این معنی را در می‌یابد و چون صورت آن معنی برای متخیله از خارج آشکار شد صورت به همراه معانی نافع و یا مضرّ مقارن این صورت در قوه خیال حرکت می‌کند و خلاصه معنایی که در قوه حافظه است به طبیعت قوه متخیله منتقل و بدان عرضه می‌شود، پس وهم تمامی این امور را احساس کرده و معنی را با صورت می‌بیند و این امر را از راه تجربه بدست می‌آورد و بدین سبب است که سگها از چوب و سنگ می‌ترسند. (لذا به همین دلیل بهترین راه برای فراری دادن سگ، نشستن و دست به کلوخ بردن است چرا که سگ از این صورت به معنای سنگ خوردن و درد



کشیدن منتقل می‌شود، چه بسا تأثیر این عمل برای فراری دادن سگ، به مراتب بیش از ترسانیدن سگ به واسطه چرخانیدن چوب در دست باشد. دلیل آن هم این است که سگان نوعاً با چوبدستی مورد ضرب و شتم قرار نمی‌گیرند، لذا از این صورت چرخانیدن چوب در دست، به معنای کتک خوردن منتقل نمی‌شوند بر خلاف صورت دست به سنگ بردن که سگ از آن سریع به معنای جزیی کتک خوردن منتقل می‌شود).

گاهی هم برای وهم احکام دیگری از راه تشبیه بدست می‌آید، بدین صورت که شی صورتی دارد که آن صورت مقارن یک معنای وهمی در بعضی محسوسات است لکن گاهی این صورت با آن معنی مقارن شده و گاهی هم از آن تخلّف می‌یابد، پس شخص گاهی با آن صورت به معنای مقارن آن منتقل شده و گاهی هم منتقل نمی‌شود. نتیجه آن که وهم حاکم در حیوان بوده و حیوان در افعال خود به طاعت این قوه محتاج است.»

این بود صورت ترجمه عبارت شیخ در کتاب عظیم‌الشان نفس شفا. خلاصه گفتار شیخ این است که وهم از سه طریق غریزه و تجربه و تشبیه به معانی جزئی منتقل شده و آنها را ادراک می‌کند. غریزه موهبت الهی است که بر همه موجودات افاضه شده و موجود زنده حساس متحرک بالاراده بواسطه آن طلب نافع و دفع ضار می‌کند.

تجربه ملکه نفسانی است که ماده تحقق آن تکرر مقارنت صورت با معنای جزیی خاص است، که این تکرر مقارنت حالتی را در حیوان ایجاد کرده و بدان سریع از صورت به معنی منتقل می‌شود. تشبیه همان شباهت صورت به معنای خاصی است که آن معنی در صورت دیگری تحقق دارد که فرد از این صورت به معنای موجود در آن صورت دیگر منتقل می‌شود، مثل این که زید در شب تاریک از درخت بزرگ در منزل می‌ترسد چون شاخه‌های بزرگ و پیچ پیچ آن، او را به صورت هیولایی بزرگ در وسط حیاط منتقل می‌کند و یا این که بکر کدو نمی‌خورد به خاطر این که صورت کدو شبیه به بادمجانی است که بکر از آن تنفر دارد و یا اینکه زنی مثلاً از طایفه خاصی بدش می‌آید فقط به خاطر این که از آن طایفه مردی همسرش شده که روزگارش را سیاه کرده است، و یا این که شخص ظاهربینی، عارف حقیقی را مرتد و کافر می‌شمرد فقط به خاطر این که آرائش را شبیه به آراء عارف نمایان دروغگو مشاهده می‌کند **کم له من نظیر.**

با کمی تحقیق و تدقیق دانسته می‌شود که اکثر ادراکات افراد جامعه وهمانی است، خصوصاً از همان طریق سوم که طریق تشبیه بود. فافهم!

## فکر در اصطلاح عامه و فرق آن با فکر مُصطلح منطقی

و اما عامه، مطلقاً انتقالِ نفس در مدرکات جزئیّه را «فکر» می‌خواند بر خلاف منطقی که حرکت عقلی از مطالب کلیّ به مبادی کلیّ و از مبادی کلیّ به مطالب کلیّ را «فکر» می‌نامد. به تعبیر دیگر عامه هر انتقالی که برای مدرکی از مدرکات باطنی انسانی در صور جزئیّه و یا کلیّه بسوی صورت جزئیّه و یا کلیّه دیگر حاصل می‌شود «فکر» می‌داند بر خلاف منطقی که فقط غور در کلیات معلومه برای دستیابی به کلیات مجهوله را فکر می‌داند.

بدین بیان می‌توان گفت فکر در اصطلاح عامه اعم است از فکر در اصطلاح منطقی، اعنی عامه فکر را چنان تعریف می‌کند که هم شامل فکر مصطلح منطقی و هم شامل غیر آن می‌شود. به عبارت دیگر نسبت منطقی فکر مصطلح عامه با فکر مصطلح منطقی، عموم و خصوص مطلق است. به تعبیر گویاتر هر فکر منطقی در نزد عامه فکر است اما هر فکر عامی در نزد منطقی فکر نیست، بلکه صرف انتقالی از صورت جزئیّه به صورت جزئیّه و یا معنای جزئیّه دیگر است. لذا با کمی تأمل در این لطیفه دانسته می‌شود بسیاری از اموری که عامه آن را فکر می‌خوانند در نزد منطقی و فیلسوف اصلاً فکر محسوب نمی‌شود، بلکه صرف ادراک وهمانی و یا خیالی است. عامه در طول روز ادراکات بیشماری از صور جزئیّه به صور و یا معانی جزئیّه دارند که از همه آن‌ها تعبیر به فکر می‌کنند و در مقام لفظ می‌گویند: ما در حال فکر کردن در فلان امر جزئی هستیم و حال این که همین که پای جزئیت به میان آمد، فکر از میان می‌رود، زیرا فکر فقط مربوط به کلیات مرسله عقلی است که اصلاً قیدبردار نیستند. هرگاه آدمی در هنگام تأمل در شیئی بدانجا رسید که هیچ فرد خاصی از آن حقیقت را در آن حال ناظر نبود، می‌توان گفت در مقام تفکر در کلیات عقلی است و الا همین که فرد خاصی از افراد آن شیء کلی را نظاره کرد در یک لحظه از مقام فکر خارج و به دامن ادراکات وهمانی می‌افتد. مباحث بیشتر راجع به اقسام کلی را در بحث عقل، تقدیم محضر مبارکتان خواهیم کرد.

## قوة حافظه

قوة دیگری که در حیوانات و انسانها موجود است قوة حافظه می‌باشد و آن معانی مدرکه قوه واهمه را حفظ و ضبط می‌نماید، همچنان که قوه خیال صور جزئیّه مدرکه حواس ظاهری را خزینه‌داری می‌کند. به تعبیر دیگر وزان حافظه به واهمه وزان خیال به حس مشترک است که آن خزانه

صور محسوسه بود و این خزانه معانی جزئیّه، زیرا همچنان که حس مشترک حافظ صور جزئیّه مدرکه خود نیست قوه واهمه نیز قادر به ضبط معانی جزئیّه مدرکه خویش نیست، پس لامحاله آن دو را قوتی دیگر باشد که شأن آن حفظ و ضبط می‌باشد؛ یکی حافظ صور جزئیّه و دیگری حافظ معانی جزئیّه. موضع حافظه بطن سوم از دماغ است تا قریب به وهم باشد جهت سپردن معانی جزئیّه مدرکه از جانب خود بدان و اخذ دوباره از آن، هنگام احتیاج.

لذا این قوه را به حسب اعتبارات گوناگون «ذاکره» و «متذکره» و «مسترجه» نیز گویند. اعنی چون معانی را حفظ می‌کند و مستمسک آنها است حافظه‌اش گویند و هرگاه آن معانی مخزونه را زود به وهم دهد، مسترجعه‌اش نامند.

حضرت استاد علامه شعرانی رحمة الله علیه در شرح تجرید می‌فرمایند: «حافظه دو اطلاق دارد، بسیاری اوقات حافظه بر حافظ همه ادراکات اطلاق می‌شود اما حافظه به معنی خاص حافظه معانی جزئیّه است.»<sup>۱۴۸</sup>

## فرق بین ذکر و تذکر

ذکر که همان حفظ معانی جزئیّه است قوه‌ای است که در حیوانات موجود است منتهی در بعضی قوی و در بعضی ضعیف ظهور دارد، مثلاً پروانه حشره‌ای است که بهره کمی از این قوه برده است به طوری که به جهت ضعف این قوه بارها به شعله آتش نزدیک می‌شود و بارها می‌سوزد، بر خلاف کلاغ که گفته‌اند حافظه قوی‌ایی دارد به طوری که وقتی جفت خود را از دست می‌دهد تا آخر عمر دیگر جفتی برای خود نمی‌گزیند و تنها زندگی می‌کند. اما تذکر غیر از ذکر است و آن سعی آدمی است برای به یاد آوردن اموری که از ذهنش فراموش شده و این امر در حیوانات موجود نمی‌باشد.

جناب بوعلی سینا در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا در این باره می‌فرماید: «و الذکر قد یوجد فی سائر الحيوانات و اما التذکر وهو الاحتیال لاستعادة ما اندرس فلا یوجد علی ما أظن ألا فی الانسان، و ذلک ان الاستدلال علی ان شیئاً کان فغاب انما یكون للقوة النطقیة، و ان کان لغیر النطقیة فعسی ان یكون للوهم المزیّن بالنطق فسائر الحيوانات ان ذکرت ذکرت و ان لم تذکر لم تشق الی التذکر و لم یخطر لها ذلک بالبال، بل ان هذا الشوق و الطلب هو للانسان.»

یعنی قوه حفظ معانی جزئیة در حیوانات یافت می‌شود اما تذکر که حیله‌ای است برای یادآوری آن چه فراموش شده گمان می‌کنم فقط در انسان موجود باشد، دلیل عقیده‌ام آن است که استدلال به این که چیزی بود و از ذهن غائب شد جز به جهت قوه عقل نمی‌باشد و اگر هم نیرویی غیر از قوه عقل بتواند این کار را بکند شاید آن قوه وهمی باشد که به ناطقه مزین گشته است. سائر حیوانات اگر چیزی به یادشان آمد که آمد و گرنه اشتیاقی به تذکر و یادآوری امور فراموش شده ندارند و هرگز چنین اندیشه‌ای در خاطر آنها نمی‌گذرد و این شوق و طلب فقط اختصاص به انسان دارد.

## فرق بین تذکر و تعلم

به تعبیر شیوای شیخ در نفس شفا تذکر و تعلم به وجهی مشاکل و به وجهی دیگر مغایر یکدیگرند.

و اما وجهی که تذکر و تعلم در آن مشابهت و مشارکت دارند حائز بودن معنای انتقال در هر دوی آنهاست، چرا که تذکر انتقال از اموری است که ظاهراً یا باطناً ادراک گشته به اموری دیگر، و همچنین تعلم انتقال است از معلومات به مجهولات برای کشف کردن و شکافتن مجهولات.

و اما وجهی که تذکر و تعلم در آن مغایرت و مخالفت دارند این است که تذکر طلب نمودن چیزی است برای حصول در آینده به همان نحوی که در گذشته برایش حاصل بود، اما تعلم آن است که چیزی برای شخص در آینده حاصل شود بدون اینکه در گذشته برای او حاصل بوده باشد.

فرق دیگر تذکر و تعلم آن است که مقدماتی که در مقام تذکر، فرد را به یاد خاطرات گذشته می‌اندازد لزوماً از آن قسم مطالبی نیستند که حتماً فرد را به یاد آن خاطرات بیندازند بلکه چه بسا ممکن است هرگز موصل به مطلوب نباشند، مانند کتابی که فرد با دیدن آن به یاد استادی که این کتاب را در نزدش تلمذ کرده بود می‌افتد. یعنی کتاب که از جمله مقدمات این تذکر و یادآوری است چنین نیست که لزوماً فرد را به یاد استاد اندازد، زیرا چه بسا فرد در اوقات دیگر این کتاب را نظر کند اما ذهنش به آن استاد کذایی منصرف نشود بر خلاف مقدمات تعلم که ضرورتاً فرد را به مطلوب هدایت می‌کنند چرا که تعلم، تیقن است و در یقین برهان نهفته شده است و برهان تشکیل یافته از مقدماتی یقینی است که تجمّع آنها در کنار هم مفید حد و قیاس است و آن منتج یقین می‌باشد. پس لزوماً

مقدمات تعلّم، ما را به مطلوب می‌رسانند بر خلاف مقدمات تذکّر، که گاهی موصل‌اند و گاهی غیر موصل.<sup>۱۴۹</sup>

## اختلاف بشر در حفظ معانی

و اما باید دانست که افراد بشر در یادگیری و حفظ معانی جزئیه و کلیه با یکدیگر متفاوتند. عده‌ای در امر تعلّم موفق‌اند و در تذکّر ناموفق و عده‌ای در تذکّر موفق‌اند و در تعلّم ناموفق و دسته سوم هم در تعلّم ناموفق‌اند و هم در تذکّر و دسته چهارم هم در تعلّم موفق‌اند و هم در تذکّر. به تعبیر جناب شیخ در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا هر چقدر مزاج افراد خشک‌تر باشد برای حفظ معانی کسب نموده موفق‌ترند، همچنان که هر چقدر جسم خارجی خشک‌تر و سفت‌تر باشد بیشتر می‌تواند نقوش مرتسمه در خود را نگاه دارد، لذا می‌بینید اثری که بر یخ حک شده دوامی ندارد بر خلاف اثری که بر سنگ و صخره‌ای بر جا مانده است به همین وزن هر چقدر مزاج افراد خشک‌تر باشد راحت‌تر می‌توانند معانی جزئیه را در خود حفظ نمایند. زیرا همچنان که اشاره کردیم طبایع و مزاج افراد دخالتی مستقیم در حالات و خلق و خوی ایشان دارد. به طوری که هر که طبعش به اعتدال نزدیک‌تر باشد مزاجش صفا یافته و اثر نفس در وی قوی می‌شود و به همین ترتیب ارتقای وجودی یافته و به مقامات والای انسانی نائل می‌شود.

به طور کلی تأثیر فهم و یادگیری و نیز تأثیر حفظ و نگهداری از مزاج آدمی به تضاد است. بدین معنی که هر چقدر آلت پذیرش صور باطنه اعنی حس مشترک و واهمه شدید الانطباع‌تر و ملایم‌تر باشد اخذ صور باطنه راحت‌تر صورت خواهد گرفت لذا رطوبت بیشتر در این مواضع مفید مطلوب است، بر خلاف آلت قوه نگاه‌داری صور باطنه که هر چقدر سفت‌تر و سخت‌تر بوده باشد نگاه‌داری صور باطنه آسان‌تر خواهد بود لذا در این موضع، خشکی بهتر است. همچنان که نوشتن در آب به جهت شدت رطوبت موضع نگارش به راحتی صورت می‌گیرد اما چون حفظ صورت نگارش یافته نیازمند به ماده سختی است و آب فاقد صلابت است لذا زود صورت منقوشه ناپدید می‌شود و همچنین سنگ که به جهت شدت سفتی و خشکی، به سختی می‌توان چیزی را بر آن حک نمود چرا که نوشتن نیازمند

۱- نفس شفا ص ۲۵۶: و التذکر هو مضافٌ الی امرٍ کان موجوداً فی النفس فی الزمان الماضي و یشاکل التعلّم من جهةٍ و یخالفه من جهةٍ، اما مشکالته...

به صفحه نرم و ملایم است، اما پس از نوشتن، خطوط منقوشه بزودی قابل اضمحلال نیست زیرا شی در حفظ صور مرتسمه نیازمند به ماده سخت و محکم است که سنگ واجد آن می باشد.

بدین ترتیب اگر مزاج شخص در موطن حس مشترک و واهمه مرطوب و در موطن حافظه خشک باشد چنین فردی هم در یادگیری و هم در نگهداری و حفظ مطالب قوی خواهد بود اما اگر در موطن حس مشترک و واهمه و نیز در موطن حافظه صاحب مزاجی مرطوب بود، در یادگیری مطالب قوی اما در حفظ و نگهداری آنها ضعیف خواهد بود و اگر در موطن حس مشترک و واهمه و نیز در موطن حافظه، صاحب مزاجی خشک بود در یادگیری مطالب ضعیف و در حفظ آنها قوی خواهد بود و اگر مزاج شخص در موطن حس مشترک و واهمه خشک و در موطن حافظه مرطوب بود چنین فردی هم در یادگیری و هم در حفظ مطالب ضعیف خواهد بود.

غیر از یبوست و رطوبت مزاج، امور دیگری نیز در قوت و یا ضعف حافظه دخالت دارند یکی از آن امور عدم پراکندگی و اشتغال نسبت به محیط اطراف است. اعنی آنان که اشتغال بیشتری نسبت به محیط اطراف خود دارند و نسبت به مسائل گوناگون پراکنده شده اند و یا این که صاحب حرکات و جنب و جوش بیشتری می باشند از ضعف قوه حافظه برخوردار خواهند بود، زیرا حفظ و نگهداری مطالب نیازمند آن است که فرد تمرکز بیشتری نسبت به یافته های خود داشته و با حرکات و اشتغالات و پراکندگیهای فراوان، این توحّد و تمرکز بر مطالب را از دست ندهد، لذا کودکان اگر چه دارای مزاجی مرطوب می باشند و این رطوبت مضرّ در حفظ و نگهداری مطالب است و لکن چون نسبت به بزرگترها اشتغال کمتری نسبت به محیط اطراف خود دارند لذا بهتر خواهند توانست مطالب یادگرفته را در قوه حافظه خود حفظ و نگهداری کنند.

جناب بوعلی سینا در فصل سوم مقاله چهارم نفس شفا در این باره می فرماید: «فاکثر من یکون حافظاً هو الذی لا تکثر حرکاته و لا تتفنّن هممه، و من کان کثیر الهمم کثیر الحركات لم یذکر جيداً، فیحتاج الذکر مع الماده المناسبة الی أن تكون النفس مقبلة علی الصورة و علی المعنی المستثبتین إقبالاً بالحرص غیر مأخوذة عنهما باشتغال آخر، و لذلك کان الصبیان مع رطوبتهم یحفظون جيداً، لأنّ نفوسهم غیر مشغولة بما تشغل به نفوس البالغین، فلا تذهل عما هی مقبلة علیه بغیره، و أما الشبان فلحرارتهم و اضطراب حرکاتهم مع یبس مزاجهم لایکون ذکرم کذکر الصبیان و المترعرعین.»<sup>۱۵۰</sup>

یعنی کسی می‌تواند از قوه حافظه قوی‌تری برخوردار باشد که دارای حرکات زیاد و مقاصد گوناگون و افکار پراکنده نباشد زیرا کسی که همتش منصرف به امور متعدد بوده و دارای حرکات زیاد است خوب حفظ معانی جزئی نمی‌کند بدین جهت که حفظ، علاوه برداشتن ماده مناسب (یعنی عنصر یابس) محتاج به نفسی است که بر صورت و معنی با حرص و ولع روی آورده و از آنها به امور دیگر مشغول نباشد لذا کودکان اگر چه دارای مزاجی مرطوب می‌باشند اما در عین حال به خوبی می‌توانند مطالب را به خاطر سپارند، بدین دلیل که نفوس ایشان به آن چه نفوس جوانان مشغول است، مشغول نشده و به آن چه رو کنند چیز دیگری آن را غافل و منصرف نمی‌کند اما جوانان با این که مزاجی خشک دارند اما به دلیل حرارت و اضطراب حرکاتشان، حفظ و نگه‌داری مطالب در آنها مانند حفظ کودکان و اشخاصی که میان سن کودکی و بلوغ هستند، نمی‌باشد.

غیر از این موارد امور دیگری نیز در قوت قوه حافظه دخالت دارند اموری چون مراعات کردن آداب تغذیه و نیز توجه نمودن به ساعات خوابیدن و برخاستن؛ مثل این که فرموده‌اند: خواب بعد از طعام، قبل از استقرار غذا در معده مدموم بوده و موجب ضعف قوه حافظه است و نیز استمناء کردن و یا جماع کردن مفرط با همسر، از جمله اموری هستند که در ضعف قوه حافظه تأثیری مستقیم دارند. یکی دیگر از اموری که موجب تقویت حافظه می‌شود مسواک نمودن است، امام صادق علیه السلام در روایتی می‌فرمایند؛ در مسواک کردن دوازده خصلت است: اول، سنت حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله است، دوم، دهان را پاک می‌کند، سوم، چشم را روشن می‌دارد، چهارم، زردی را ببرد، پنجم، دندان را سفید کند، ششم، گوشت بن دندان را سخت کند، هفتم، بلغم را ببرد، هشتم، طعام را بگدازد، نهم، خاطر را تیز گرداند، دهم، خدای تعالی را خوشنود گرداند، یازدهم، فرشتگان را شاد گرداند، دوازدهم، نیکی و حسنات را مضاعف گرداند.

یکی دیگر از اموری که موجب تقویت قوه حافظه می‌شود تکرار نمودن بسیار است، یعنی فرد پس از یادگیری مطالب سعی نماید، آنها را تکرار کند، حال یا به گفتن و یا به نوشتن و یا به مرور دادن در ذهن.

**فائده:** و اما نکته بسیار مهمی که ذکر آن اهمیت دارد این است که به طور کلی تقویت هر قوه‌ای بلکه تقویت هر عضوی از اعضای بدن، بسته به میزان استفاده از آن قوه و یا آن عضو می‌باشد، اعنی هر چه مقدار کارکشی از قوه‌ای یا عضوی بیشتر شود، آن قوه و یا آن عضو در فعل خود تقویت می‌شوند، مثلاً اگر کسی در جماع استکثار نماید، قوه مؤلده در تولید منی قوی می‌شود، و یا این که اگر کسی قوه متخیله خود را برای تفصیل و ترکیب صور گوناگون بیشتر بکار گیرد به همان وزان قوه متخیله او در



این امر تقویت می‌شود، همچنین است قوه حافظه در حفظ معانی، که هر چقدر شخص بتواند با تکرار نمودن، معانی بیشتری را حفظ نماید به همان اندازه قوه حافظه او در حفظ معانی تقویت می‌شود.

جناب میرمحمدحسین خان بهادر در این باره، در کتاب شریف خلاصه الحکمه می‌فرمایند:

«هر عضوی که ریاضت آن قوی و کثیر گردد قوی و عظیم می‌گردد آن عضو به سبب تلطیف مواد و تحلیل فضول و تفتیح مسام و توسیع مجاری و نهوض حرارت غریزه و روح و جذب غذا بسوی آن به جهت آن که طبیعت چون به اهتمام تمام، متوجه آن گردد روح و حرارت غریزه به تبعیت آن نیز متوجه آن شود، پس لامحاله در آن عضو تقویت به هم رسد به حسب حال آن، و نیز اعضا مہیای قبول غذا اند خصوصاً که بر نوع آن ریاضت عادت نموده باشند بلکه هر قوتی تقویت می‌یابد به سبب کثرت ریاضت، مانند آن که هر که استکثار نماید در حفظ، قوت حافظه او قوی می‌گردد و هر که استکثار نماید در قوت تفکر و تخیل و یا تکلم، قوی می‌گردد قوت متفکره و یا متخیله و یا تکلم او به جهت آن که تقویت و ملکه آنها را نزد تکرار فعل و انفعالات حاصل می‌گردد، مانند آن که قوی می‌گردد قوت مولده لبن در مرضعه و مولده منی در مستکثره جماع و ضعیف می‌گردد اول در فاطمه ثانی در تارک جماع.<sup>۱۵۱</sup>»

## قوای محرکه

گفتیم که قوت نفسانیه حیوانیه به دو قسم منقسم می‌گردد؛ مدرکه و محرکه. در مقام شرح، ذکر قوای مدرکه را مقدم داشتیم زیرا در عالم خارج نیز قوای مدرکه مقدم بر محرکه‌اند از آنجا که تا ادراک نباشد حرکتی هم نخواهد بود و آن چه موجب حرکت می‌شود ادراک است. و آن از دو حال خارج نیست؛ یا ادراک نافع بودن امری نموده لذا به سوی آن حرکت می‌نماید و یا این که ادراک مضر بودن شیئی را نموده لذا از آن گریزان است. قوای محرکه به دو قسم تقسیم می‌شوند؛ قسمی باعث حرکت و برانگیزاننده حرکت ارادی‌اند، و قسمی دیگر مباشر حرکت و منبعث کننده اعصاب و عضلات و جوارح برای حرکت ارادی‌اند.

از قسم اول که برانگیزاننده شخص برای حرکت بود تعبیر به «قوه باعته» و یا «قوه شوقیه» و یا «قوه نزوعیه» می‌کنند، و آن قوتی است که به محض تصور صورت ملذّه خیالیه و یا به محض تصوّر صورت مضر و غیر نافع، نفس را به حرکت کردن منبعث و تشویق می‌نماید. لذا قوه باعته یا شوقیه به دو قسم «شهوویه» و «غضبیه» تقسیم می‌شود. به تعبیر دیگر باعته را شهویه خوانند اگر تصوّر صورت ملذّه خیالیه نماید چرا که پس از این تصوّر، نفس شایق و مایل به نزدیکی با صورت مرتسمه مدرکه می‌گردد و به سوی آن حرکت می‌کند و نیز باعته را غضبیه خوانند اگر تصور صورت مضرّ و غیر نافع نمود چرا که پس از این تصور، نفس شایق و مایل به دفع آن صورت شده و می‌خواهد به نحوی آن را از خود دور سازند، لذا برای دفع شیء به جهت مقابله به سمت آن حرکت نموده و یا این که برای دور شدن آن، از آن فرار می‌کند.

از قسم دوم قوای محرکه نیز که قوه منبعث کننده اعصاب و عضلات برای حرکت بود، تعبیر به «قوه فاعله» می‌شود، و آن بدین نحو است که پس از تصور صورت ملذّه و یا مهرویه در نفس، و نیز پس از مایل شدن نفس به حرکت، قوای اعصاب و عضلات را برای حرکت کردن، درهم کشیده و منقبض و منبسط می‌کند. این قوه که علت قریب حرکت شمرده می‌شود، همان قوه فاعله است که قسم دوم قوای محرکه می‌باشد.

اگر چه عده‌ای قبل از این قوه، اثبات قوای دیگر نیز کرده‌اند و گفته اند: پس از تصور صورت ملذّه و یا مهرویه و پس از اشتیاق نفس به کسب یا رفع نمودن آن صورت، قوای دیگر به نام «عازمه» اشتیاق پدید آمده را تقویت نموده و نفس را جازم و عازم بر حرکت می‌کند، و پس از این قوه، قوه فاعله اعصاب و عضلات را برای حرکت نمودن در هم کشیده و منقبض و منبسط می‌کند.

پس از بیان این مطالب گوییم: برای هر حرکت ارادی پنج مبداء وجود دارد؛ اول تصور فعل است، دوم تصدیق نمودن به فائده آن فعل است، سوم تحریک نمودن قوه شوقیه شهویه یا غضبیه است، چهارم عزم پیدا کردن و مصمّم شدن بر آن از ناحیه قوه عازمه و جازمه است، و پنجم به حرکت در آمدن اعصاب و عضلات است توسط قوه فاعله مباشره.

جناب حاجی سبزواری قوای محرکه حیوانی و مبادی پنجگانه حرکت را در منظومه چنین بیان

می‌کنند:

.....  
..  
..

مبداء التحریک أيضاً ذو شعب  
 و ذات إرخاء و جذب منشرة  
 شوقیة ذاتُ تشهّ و غضب  
 فی العضل العاملة المباشرة  
 تحرکٌ منالیه مبادی  
 خمسة اذ لا یبد للمراد  
 تصورٌ بغایة تصدیق  
 فمن نزوعیة التشویق  
 ثم عقب الشوق عزمٌ صمما  
 تحریک ما فی العضلات اختتما<sup>۱۵۲</sup>

یعنی همچنین مبداء تحریک دارای شعبی می‌باشد یکی از آن شعب شوقیه است که آن نیز دارای دو شعبه شهوت و غضب است.

و یکی دیگر از آن شعب صاحب رها کردن و جذب نمودن است که پراکنده بوده در عضلات و آن عمل کننده، نزدیک به تحریک می‌باشد

برای حرکات ارادی ما مبادی‌ای است پنجگانه، زیرا برای مراد ناچاریم از تصور نمودن به غایت و تصدیق بدان و نیز برانگیخته شدن بر حرکت و شوق پیدا کردن به آن بعد از شوق، عزم نمودن و مصمم شدن است و سپس تحریک نمودن قوه‌ای در عضلات و تمام کننده حرکت است.

و نیز در اسرار الحکم فرماید: «بدان که قوت محرکه حیوانیه دو قسم است؛ یکی باعثه که آن را نزوعیه و شوقیه نیز گویند و دیگری عامله مباشره که علت قریبه حرکت است. و باعثه نیز دو قسم است شهویه و غضبیه، چه اگر برمی‌انگیزاند شوق به جانب لذیذی و جلب منفعتی، آن قوت شهویه است و اگر برمی‌انگیزاند شوق به دفع مکروهی و غلبه بر مودئی آن قوت غضبیه است، هر دو مستخدمند قوت محرکه عامله را بر تحریک اعضاء به جانب جلب ملایم اگر شهویه است، یا به جانب دفع منافی اگر غضبیه است. و عامله تحریک اعضاء می‌کند به تمدید و ارخاء اعصاب و عضلات یا به تشنج و تقلص آنها...

و باید دانست که هر حرکت اختیاری، پنج مبداء دارد تا به وجود می‌آید؛ اول تصور آن فعل و حرکت، دوم تصدیق به فایده آن فعل، تصدیق یقینی یا ظنی یا وهمی... سیم از مبادی شوق است که آن ادراک منشأ شود که از شوقیه، به حسب غایت، آن فعل شوقی به جانب ایقاع آید خواه در جلب یا در دفع، چهارم ارادت است و گذشت که آن قصد و تصمیم، عزم است و گذشت که آن غیر شوق است بنا بر مذهب متکلمین، و در نزد ما مغایرت به حسب مراتب است نه مغایرت

نوعی، پس در تناول دوی بدمزه گویند شوق نیست و ارادت است، شوق حیوانی نیست و شوق عقلی هست. این است که جای دیگر گفتیم که همه جا شوق و عشق است کارگذار. پنجم قوت منبّه در اعصاب و عضلات است و گذشت که قدرت تابع ارادت و آن تابع علم است، پس می‌گوییم قوت منبّه خادم شوقیه است و شوقیه خادم مدرکه...<sup>۱۵۳</sup>»

جناب حاجی سبزواری در تعلیقات خود بر عبارتی از شرح منظومه خود می‌فرماید: «و من عجائب النفس أنّها متى همّت بتحريك عضو ميزت عضلة من بين العضلات و حركتها، و هذا من علومها الحضورية و ان لم تعلم به علماً حصولياً.<sup>۱۵۴</sup>»

یعنی از عجائب نفس یکی این است که آن وقتی تصمیم به حرکت دادن عضوی گرفت، عضله‌ای از عضلات را شناسایی کرده و آن را به حرکت وا می‌دارد و این از علوم حضوری نفس است اگر چه علم حصولی بدان نداشته باشد.

نکته‌ای که جناب حاجی سبزواری در اینجا بدان اشاره دارند از مطالب بسیار عرشی بحث معرفت نفس است. و آن این که نفس بدون نیاز به هیچ معلّم و آموزگاری خود دانا و واقف به افعال و آلات مورد نیاز خویش است، بی‌آن که کسی به او بگوید برای ادراک محسوسات خارجی به حواس ظاهری محتاجی، خود بر این مطلب عالم بوده و به وقت دیدن چشم می‌گشاید و وقت شنیدنی گزش تیز می‌دارد و به وقت بوئیدن استشمام می‌کند و به وقت چشیدن، ذائقه را بکار می‌گیرد و هنگام نیاز به لمس نمودن، لمس می‌کند، بی‌آن که کسی به او بگوید: حس مشترک وظیفه ادراک و خیال وظیفه صورتگری و متصرفه وظیفه تصرف در صور جزئیه و واهمه وظیفه ادراک معانی جزئیه و حافظه وظیفه خزینه‌داری معانی جزئیه را به عهده دارد، به شخصه هر یک را به انجام وظیفه خود واداشته و از هر یک همانی را طلب می‌کند که در حیطة قدرت اوست. بی‌آن که کسی به او بگوید: آلات قوا کدامند، خود عضو مخصوصی را برای انجام فعل قوه‌ای معین می‌شناسد. و نیز بی‌آن که کسی به او بگوید هر عضله برای چه کاری گماشته شده است، خود به علم حضوری میزان انجام فعل هر یک از اعضاء را دقیقاً آشنا بوده و وقت نیاز به هر یک، عضو مخصوص بدان نیاز را بکار می‌گیرد. آری نفس به علم حضوری عالم بر تمامی افعال و قوای خویش است اگر چه به علم حصولی نداند که دارای چه آلات و قوایی برای انجام افعال است. مهم این است که ما خود را بشناسیم و بدانیم که چه گوهری هستیم،

۱- اسرار الحکم (با تصحیح و تعلیق علامه شعرانی) ص ۲۲۵

۱- شرح منظومه ج ۵ ص ۷۷

گوهری که تمام حقایق و عجائب موجود در عالم هستی را به نحو جمع در خود دارد و استخراج و کشف نمودن آنها محتاج به تحصیل علوم قرآنی اعنی فلسفه و عرفان همراه با تذکیه و تطهیر تمام سرائر انسانی است. هر کس بر سر سفره خویش نشسته و به همان اندازه مرزوق است. هر چه از بیرون می‌خواهیم در خود داریم، فقط باید نظری به اندرون خود کنیم و از جام جهان نمای نفس ناطقه خود، طلب مجهولات نماییم. کمی از بحث خود فاصله گرفتیم، اکنون به غرض خود بازمی‌گردیم و به ادامه بیان مطالب مربوط به قوای محرکه می‌پردازیم.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی که جانم فدایش باد در شرح فص ۳۹، فصوص الحکم فارابی با بیانی شیوا به تشریح قوای شهویه و غضبیه می‌پردازند و می‌فرمایند:

«حال گوئیم که حیوان یعنی جاندار دارای حس و حرکت ارادی است و چون ادراک ملایم طبع و ذات خود کند که فارابی از آن به نافع تعبیر کرده است (العمل الحيواني جذب النافع و تقتضيه الشهوة، و دفع الضار و يستدعيه الخوف و يتولاه الغضب، و هذه من قوى الروح الانسان) و به لذیذ نیز تعبیر می‌کنند، قوه شهوانیه که همان تمایل است قوای محرکه‌ای را که در اعصاب و عضلاتند برای جلب و جذب آن نافع، بعث و تحریک می‌کند تا بواسطه آن جلب نافع، حفظ شخص خود کرده باشد و نوع خود را نیز باقی بدارد، چه این تمایل یعنی در حقیقت عشق و محبت به حیو و بقاء، غریزی انسان و حیوان بلکه نبات، بلکه همه موجودات است.

و قوه غضب که به منزله آلت دفاعیه است برای طرد و دفع موانع به وصول ملایم و جلوگیری از غیر ملایم است که فارابی از غیر ملایم تعبیر به ضارّ فرمود و به الم نیز تعبیر می‌کنند. و معلوم است که تا در مقابل ملایم ناملایمی پیش نیاید قوه غضبیه پدید نمی‌آید و بر علیه ناملایم قیام نمی‌کند.

و می‌دانیم که خوف مستدعی دفع ضارّ است یعنی خوف از غضب، دفع ضارّ را استدعا می‌کند زیرا که وقتی صورت ضارّ از آن حیث که ضارّ است در نفس حاصل گردد احداث خوف در نفس می‌کند و این خوف از ضرر ناملایم، شخص را بر دفاع ناملایم وادار می‌کند، پس قوه غضبیه به دفع آن منبعث می‌شود و بر علیه ناملایم قیام می‌کند و مانند قوه شهوت، آن قوای محرکه‌ای را که در اعصاب و عضلاتند برای دفع ضارّ بعث و تحریک می‌کند. لذا فارابی فرمود: متولی آن غضب است، یعنی متولی دفع، قوه غضب است که ضمیر آن اشاره به دفع است. و متولی یعنی کسی که بر سر کاری ایستاده. در نکاتم گفته‌ام:

نکته: انسان و حیوان بلکه نبات، بلکه همه موجودات عشق غریزی و محبت ذاتی به حیوة و بقای ذات خود دارند. لذا انسان مثلاً به هر چیزی که به حیوة و بقایش نافع است محبت دارد و آن چیز را جالب و جاذب و عاشق است و عشق و علاقه به آنها به واسطه عشق و علاقه به ذات خودش است، و از آنچه که ضار به حیوة و بقایش است نفرت دارد و دافع آن است. خداوند عالم به مصلحت کامله اش دو عامل به نام دو قوه شهوت و غضب به او عطا کرده است تا به یکی جلب نافع کند و به دیگری دفع مانع.

و شهوت در حقیقت عشق و تمایل و محبت است و تا ناملایم پیش نیاید قوه غضب منبعث نمی‌گردد پس غضب فرع شهوت است که اصل همان عشق و محبت است؛ **یا من سبقت رحمته غضبه<sup>۱۵۵</sup>** .

اما آن که فرمود: «پس غضب فرع شهوت است که اصل همان عشق و محبت است» کلامی کامل و حکمی حکیم و اصلی در غایت اتقان است، چرا که در عرفان، مبرهن است که اسمای جلالیه و قهریه، فرع بر اسمای لطیفه و جمالیه‌اند و اصل بر عشق و عطوفت و قرب و نزدیکی است. صفات جمالیه صفاتی هستند که متعلق به لطف و رحمت حق متعال‌اند و صفات جلالیه صفاتی هستند که به قهر و غضب و عزت و عظمت حق متعال تعلق دارند و جمال و جلال به این معنی از اصطلاحات عرفا است و حکماء از جمال به صفات ثبوتی و از جلال به صفات سلبی تعبیر می‌کنند. اسماء جلالی موجب قبض و خشیت و تقوی و ورع، و اسماء جمالی موجب بسط و رجاء و انس و رحمت است. اسمای جمالی پس از نمایاندن، شخص را می‌ربایند و او را به ذات متصف به اسماء و صفات الهی نزدیک می‌کنند. پس از آن اسماء جلالی به میدان آمده تا مانع عادت و خو نمودن شخص از قرب به ذات شوند، اعنی خوف و هراسی در دل شخص ایجاد می‌کنند تا فرد با اسمای جمالی خو نکرده و از لذت مقاربت با اسماء حسناى الهی محروم نماند و این شیرینی انس همواره برای او محقق باشد. پس اصل بر عشق و انس و نزدیکی و عطوفت است که اقتضای اسمای جمالی است و سرّ جعل اسمای جلالی که اقتضای دهشت و حیرت و هیمن را داراست، نقص ذاتی افراد می‌باشد که با اندک حشری با اسمای جمالیه، بدانها خو کرده و از لذت انس بدانها بی‌بهره می‌شوند، پس اگر اسمای جلالیه نبود خوف از عادت کردن به اسمای جمالیه می‌بود و اگر اسمای جلالیه بود و اسمای جمالیه نبود، از شدت دهشت و وحشت، احدی را میل و شوق به آن حقیقت غیر متناهی نمی‌بود. فافهم!

## قوة غضبیه و تطهیر آن

عالم ربانی جناب ملا احمد نراقی رحمة الله عليه در کتاب شریف معراج السعادة در بیان قوة غضبیه فرموده است: «و آن (غضب) عبارت است از حالت نفسانیه که باعث حرکت روح حیوانی از داخل به جانب خارج از برای غلبه و انتقام می شود و هرگاه شدت نمود باعث حرکت شدیدی می شود که از آن حرکت، حرارتی مفرط حاصل و از آن حرارت، دود تیره ای برمی خیزد، و دماغ و رگها را ممتلی می سازد و نور عقل را می پوشاند و اثر قوة عاقله را ضعیف می کند و به این جهت در صاحب غضب موعظه و نصیحت اثری نمی بخشد، بلکه پند و موعظه درستی و شدت را زیاد می کند و حرکت قوة غضبیه به این جهت امری است که هنوز واقع نشده است، بلکه محتمل الوقوع است و به جوش آمدن شعله غضب به جهت دفع آن است یا به سبب امری است که واقع شده و حرکت آن به جهت انتقام است، پس اگر انتقام ممکن باشد و قدرت بر آن داشته باشد چون غضب به حرکت آمد خون از باطن به ظاهر میل می کند و رنگ آدمی سرخ می شود و اگر انتقام ممکن نباشد و از آن مأیوس باشد، خون میل به باطن می کند و به آن جهت رنگ آدمی زرد می شود.»

کتاب معراج السعادة از بهترین کتب اخلاقی است که توسط ملا احمد نراقی فرزند گرامی ملا مهدی نراقی به رشته تحریر در آمده است. برای طلب علم دینی بلکه همه اقشار جامعه سزاوار است که اول یک دوره کامل آن را در نزد استادی روحانی تلمذ کرده و از همان ابتدا به آداب و سنن اسلامی کاملاً آشنا شوند که این کتاب به نحو مستوفی عهده دار آن است.

همچنان که گفتیم آن چه مذموم است افراط و یا تفریط نمودن در این اصول عملیه است، اما حد اعتدال آن نه تنها مذموم نیست بلکه مورد رضایت و تأیید ائمه و همه بزرگان دین ماست. مثلاً در قوة غضب باید از افراط و یا تفریط کردن پرهیز نمود که متأسفانه اکنون اکثر مردم به دلیل مشکلات روزمرگی خود به سمت افراط آن قدم گرفته و دچار مشکلات و صدمات مربوط به آن شده اند، اما حد وسط و اعتدال آن بسیار ممدوح و مرغوب است، بلکه اصلاً غضب نیست زیرا آن شجاعت و قوت نفس محسوب می شود.



طرف تفریط غضب نیز اگر چه غضب خوانده نشده اما چه بسا مفاسد آن بیش از مفاسد غضب باشد، و نشانه بی‌غیرتی و بی‌عفتی فرد است، تا جایی که فرموده‌اند: کسی که در موضع غضب به غضب نیاید، خر است. و یا این که در باب شهوت فرموده‌اند: تفریط در آن موجب زوال نسل است، به تعبیر شیخ شبستری در گلشن راز:

**اگر شهوت نبودی در میانه**      **نسب‌ها جمله می‌گشتی فسانه**  
**چو شهوت در میانه کارگر شد**      **یکی مادر شد آن دیگر پدر شد**

غرض این که راه نجات، همان رعایت حد اعتدال است.

و اما برای رعایت حد اعتدال در امر غضب، راههایی را پیشنهاد کرده‌اند که در توجه بدانها در حین غضب برای خاموش کردن و یا کم کردن شعله‌های غضب بسیار موثر است؛ از جمله فرموده‌اند: اسباب هیجان غضب را در خود ازاله کند، اسبابی چون غرور و استهزاء و حرص و دشمنی را که وجود هر یک از این امور، موجب روشن شدن آتش غضب و دامن‌گیر شدن آن تا غایت افراط شود. دیگر این که قبل از غضبناک شدن، اندکی در خود و در سبب عصبانی شدن خویش تفکر نماید، اگر دید این خروش، مطابق عقل و احکام آن است، به حد اعتدال عدم رضایت خود را آشکار سازد اما اگر دید این حالت او مطابق عقل نبوده بلکه برخاسته از احساسات و خیالات و وهمیات اوست سکوت اختیار کند و هیچ نگوید و اگر نتوانست، خود را از معرکه دور بدارد. دیگر این که احادیث وارد در باب ذمّ غضب و روایات وارد در باب مدح کظم غیظ را نصب العین خود قرار دهد.

دیگر این که دوری نماید از مصاحبت افرادی که موجب خشم و غضب نابجای او می‌شوند و در مقابل انس و حشرش را با افرادی که حلیم و صبورند افزون کند.

دیگر این که در واقعیات عالم تأمل نموده و متذکر شود که همه امور به اراده الهیه و به قدرت حق تکون و موجود شده‌اند. اگر چنین است ادب در پیشگاه حضرتش مقتضی آن است که عبد در منزل صبر اقامت گزیده و به هر ناخوشی و به هر ناملایمتی از کوره در نرود که تا پختگی، راه بسیار است. دیگر این که بداند غضب از علائم نقصان عقل است و موجب ضعف نفس می‌شود نه قوت آن، به همین علت دیوانه زودتر از عاقل و مریض زودتر از تندرست و پیر زودتر از جوان به غضب آید، به تعبیر جناب نراقی کسی که رذل است به فوت یک لقمه خشمناک می‌شود و بخیل به تلف شدن یک حبه از مالش غضب می‌کند حتی بر دوستان و عزیزان خود، اما شأن صاحبان نفوس قوی والاتر از ایشان است زیرا صاحبان نفوس قوی اصلاً بدین امور جزئی نظر نکرده و اگر هم نظر کنند همیشه از

باب اخلاص و وفا و ایثار، حق دیگران را بر خود مقدم داشته و حتی در بسیاری موارد برای خود حقی قائل نمی‌شود و هیچ فخر و عجب و خودبینی بر احوالات خود ندارند.

راه دیگری که برای درمان غضب بیان نموده‌اند این است که در آن هنگام از شرّ شیطان به خدا پناه برد و اگر ایستاده است بنشیند و اگر نشسته است بایستد و وضویی بگیرد چرا که خنکی آب وضو بدان ترتیب خاصه مفید خاموشی آتش غضب است لذا فرموده‌اند: اگر شدت غضب زیاد است با آب سرد غسلی کند که آن برای تسکین آتش غضب مفید است و نیز در روایات آمده اگر غضب آدمی بر کسی است که قرابت رحم بدو دارد در آن حال دست بر بدن او گذارد که این موجب سکون حرارت غضب می‌شود و ان شاء الله رفع می‌گردد.

برای تطهیر قوه غضبیه به ذکر همین چند امر اکتفا نموده و طالب را به کتابهای مفصل در این باب ارجاع می‌دهیم.

## قوه شهویه و تطهیر آن

همچنان که گفتیم مراد از قوه عملیه شهویه قوه‌ای است که آدمی را به کسب و تحصیل امور ملائم طبع وادار می‌کند، اموری چون جمع مال، تهیه البسه رنگارنگ، خوردن اغذیه متنوع و جماع کردن، پس این قوه عملیه شهویه اعم از آن قوه شهوت متعارف است که فقط بر میل به جماع کردن اطلاق می‌شود.

اعتدال در این قوه آن است که در هر یک از این امور به حد ضرورت آن اکتفا شود، و عمده آن است که آدمی به غرض جعل هر یک از این امور پی ببرد. یعنی بداند که نیازمند کردن حق متعال انسان را به اغذیه گوناگون برای آن است که نفس در نشئه طبیعت برای انجام افعال خود محتاج به بدنی طبیعی است و بدن در همه عوالم مرکب نفس است و مرکب نفس در عالم طبیعت بدی مادی طبیعی است و بدی مادی طبیعی باقی و مستمر نخواهد بود مگر به تنازل اغذیه مناسب و نگاهداری از آن در مقابل آفات و بلیات و صدمات. پس اگر در آدمی میل به غذا وجود دارد برای این است که حقایق و عجائب موجود در نفس آدمی در نشئه طبیعت انسان را غافل از بدن مادی ننماید، چرا که غفلت دراز مدت از بدن مادی همان و رو به زوال رفتن مرکب نفس در نشئه طبیعت همان، اگر چه نفس پس از نشئه ماده نیز بی‌بدن نمی‌شود و بدن مادی به عینه بدن مثالی می‌گردد، اما سخن در این است که پس از تبدیل بدی مادی به بدن مثالی در نشئات مافوق، نفس از تحصیل کمالات موجود در

عالم طبیعت باز می ماند و نمی تواند آن گونه که نفوس متعلق به ماده کسب کمالات می کنند، کسب فیوضات نماید زیرا عالم طبیعت شکارگاه بسیار مناسبی است برای اصطیاد حقایق و اسرار منظوی در عالم، و نفوس ضعیفه از این مجری به راحتی می توانند تقویت شده و برای ورود به نشئات مافوق آماده گردند. اگر چه راه تکامل برزخی باز است و نفوس ضعیفه پس از قطع تعلق از ماده، در عالم مثال می توانند یک نحوه تعلقی به اجرام مادی پیدا کرده و بدین طریق با کسب کمالاتی خود را قوت بخشند، البته شرط آن نیز زائل نکردن استعداد و قابلیت موجود در نفس، در عالم طبیعت می باشد که این اصل تکامل برزخی خود، جایگاهی مستقل برای بحث و بیان می طلبد و ان شاء الله در آینده به آن می پردازیم.

غرض این که در مقتضیات قوه عملیه شهویه باید به اعتدال آن اکتفا نمود و چون غرض از غذا خوردن دوام بدن مادی است باید آن قدر تناول کند که نه ثقل معده احساس شود و نه گرسنگی آن، بلکه آن قدر بخورد که از یاد شکم بیرون رود و از آن متأثر نشود و بدان مشغول نگردد.

و نیز چون غرض از جماع، دوام نسل آدمی و فراغ از وسوسه شیطانی است پس باید به قدری به آن پردازد که نسل منقطع نگردد و از وسوسه شیطان و خطورات شهوانی فارغ شود، نه آن قدر افراط کند که بدن به ضعف و اختلال گراید و نه آن قدر تفریط کند که نسل خود را زائل سازد و یا این که موجب ناراحتی و عدم ارضاء همسر شود. زیرا به گواهی آراء و ارقام، مبداء و منشاء بسیاری از طلاقها و جدائیها عدم ارضای یکی از زن و شوهر در امر جماع می باشد و طرفین باید دقت بسیار داشته باشند که در وقت جماع علاوه بر لذت بردن خود، دیگری را نیز به نقطه اوج لذت برسانند و آن منوط بر رعایت نمودن آدابی است که در قبل چندی از آن بیان شد.

خلاصه این که باید در امر شهوت نیز حد اعتدال را رعایت نمود و افراط و تفریط در آن آدمی را به عنایت خلقت و کمالات لایق به خود نمی رساند.

**و تو بند شهوتی دعوی عشاقی مکن**

**در بیند اندر خلاء و شهوت خود را بسوز**

**عاشق و شهوت کجا جمع آید ای تو ساده دل**

**عیسی و خر در یکی آخر کجا دارند پوز<sup>۱۵۶</sup>**

## نبوت خاصه قوه محرکه

و اما قبلاً بیان شد که جناب شیخ، نبوات را به سه قسم نبوت خاصه به قوه متخیله و نبوت خاصه به قوه محرکه و نبوت خاصه به قوه قدسیه تقسیم نموده است. نبوت خاصه به قوه متخیله چندی قبل بیان شد و اکنون جای آن است که نبوت خاصه به قوه محرکه را بیان نماییم.

قبلاً عبارتی را از جناب آخوند در فصل هفتم مرحله ششم اسفار نقل کردیم که ایشان می‌فرمایند: «فلا تستبعد أن تبلغ النفس الى مبلغ في الشرف و القوة الى حيث تبری المرضی و تمرض الأصحاء و تقلب عنصراً الى عنصر آخر حتى تجعل غير النار ناراً و يحدث بدعائه أمطار و خصب تارة أو زلزلة و خسف تارة». یعنی هنگامی که این اصل ثابت شد بر تو تصدیق به نبوات آسان می‌شود، پس بعید مشمر این که نفس در شرف و بزرگی و قدرت به جایی برسد که بتواند مریضی را سالم و یا سالمی را مریض کند و یا این که عنصری را به عنصر دیگر تبدیل کند تا جائی که غیر آتش را آتش گرداند و یا این که با دعای خویش بارانها نازل کند و زمینهای فراوانی را حاصل‌خیز گرداند یا این که زلزله و خسوفی را پدید آورد.

و به همین وزن جناب آخوند در فصل ثانی منهج ثالث مرحله اولی اسفار می‌فرمایند: «و بعض النفوس قد يبلغ في القوة و الشرف الى حيث تقوى تصوراته وجوداً و ظهوراً حتى يقوم وجودها مقام الوجود العینی فیبری المرضی و یمرض الأشرار و یقلب عنصراً الى عنصر آخر حتى يجعل غير النار ناراً، و یحرک اجساماً عجزت عن تحریکها نفوس ابناء النوع؛ کل ذلك باهتزاز علوی و تأیید ملکوتی و طرب معنوی. ۱۵۷»

این دو فرمایش جناب آخوند مستفاد از دو کلام جناب شیخ رئیس می‌باشد یکی در آخر مقاله چهارم نفس شفا و دیگری در فصل بیست و پنجم نمط دهم اشارات. جناب بوعلی سینا در موضع اول می‌فرمایند: «و کثیراً ما تؤثر النفس فی بدن آخر كما تؤثر فی بدن نفسها تأثير العين العائنة و الوهم العامل. بل النفس اذا كانت قوية شريفة شبيهة بالمبادئ أطاعها العنصر الذي في العالم و انفعّل عنها و وجد في العنصر ما يتصور فيها. و ذلك لأن النفس الإنسانية سنّين أنها غير منطبعة في المادة التي لها، لكنها منصرفة الهمة إليها. فإن كان هذا الضرب من التعلق يجعل لها أن تحيل العنصر البدني عن مقتضى طبيعته،

فلا بدع أن تكون النفس الشريفة القوية جداً تجاوز بتأثيرها ما يختص بها من الأبدان اذا لم يكن انغماسها في الميل الى ذلك البدن شديداً قوياً و كانت مع ذلك عالية في طبقتها قوية في ملكتها جداً، فتكون هذه النفس تبرى المرضى، و تمرض الأشرار، و يتبعها أن تهدم طبائع، و أن توكد طبائع، و أن تستحيل لها العناصر فيصير غير النار ناراً و غير الأرض أرضاً، و تحدث بارادتها أيضاً امطار و خصب كما يحدث خسف و وباء كل بحسب الواجب العقلي و بالجملة فإنه يجوز أن يتبع ارادته وجود ما يتعلق باستحالة العنصر في الأضداد، فان العنصر بطبعه يطيعه و يتكون فيه ما يتمثل في ارادته، اذا العنصر بالجملة طوع للنفس و طاعته لها اكثر من طاعته للأضداد المؤثرة فيه. و هذه أيضاً من خواص القوى النبوية. و قد كنا ذكرنا خاصية قبل هذه تتعلق بقواها المتخيلة و تلك خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المدركة، و هذه خاصية تتعلق بالقوى الحيوانية المحركة الإجماعية من نفس النبي العظيم النبوة.»

يعنى چه بسا نفس همچنان که در بدن خود تأثیر می‌کند، در بدن دیگری هم تأثیر می‌کند مانند چشم شور و وهم کاری. بلکه هر گاه نفس قوی و شریف شبیه به مبادی باشد عنصر این عالم او را اطاعت می‌کند و از وی منفعل می‌شود و آن چه که در نفس تصور شده است در این عنصر موجود می‌گردد. و این مطلب بدین سبب است که به زودی بیان خواهیم کرد گوهر نفس به حسب ذات خود منطبع در ماده‌ای که مر او راست نیست، بلکه نفس همّت خود را بدان ماده که بدن اوست منصرف گردانیده است، پس چون نفس بدین تعلق، عنصر بدنی را از مقتضای طبیعتش برمی‌گرداند، مانعی نیست از این که بگویم نفس شریف و قوی هرگاه در میل به بدنش سخت فرو نرفته باشد تأثیرش به بدنهای دیگر هم که بدو اختصاص می‌یابد تجاوز می‌کند. علاوه بر این که چنین نفسی اگر به حسب تکوین جداً در طبقه خود عالی و در مملکت خود قوی بوده باشد، بیماران را شفا دهد و اشرار را بیمار گرداند و طبایعی را ویران و طبایعی را استوار کند و عناصر به طاعت او استحاله شوند که آتش جز آتش و زمین جز زمین گردد. و به ارادت وی باران فرود آید و فراوانی روی نماید، چنان که خسف و وباء پدید آید یعنی زمین فرو برد و بیماری و با حادث شود. همه این امور به حسب واجب عقلي است، یعنی به اقتضای حکم محکم برهان است. و خلاصه جائز است که آن چه متعلق به استحاله عنصر است، اراده او را در اضداد پیروی کند. زیرا که عنصر ذاتاً فرمانبردار چنین کسی است و این شخص آن چه را که در اراده خود تخیل کند در عنصر یافت شود، چون عنصر فرمانبر نفس است و طاعتش برای نفس از طاعت اضداد بیشتر باشد، و این فعل نیز از خواص قوای نبوی است، ما قبلاً خاصیت نبی را از جهت قوه متخيله وی بیان کردیم و آن خاصیتی بود که به قوای حیوانی مدرکه آن

تعلق داشت و خاصیت مذکور در این فصل به قوه حیوانی محرکه ارادی آن چنان پیغمبری تعلق دارد که دارای نبوت بزرگ می‌باشد.

و به همین مضمون در فصل بیست و پنجم نمط دهم اشارات که در اسرار آیات است، فرمود: «و لعلک قد تبلغک عن العارفين أخبار تکاد تأتي بقلب العادة فتبادر الی التکذیب و ذلک مثل ما یقال: ان عارفاً استسقی للناس فسقوا، أو استشفی لهم فشفوا، أو دعا علیهم فحُسف بهم و زلزلوا أو هُلکوا بوجه آخر، أو دعاهم فصرف عنهم الوباء و الموتان و السَّیْل و الطوفان، أو خشع لبعضهم سبع، أو لم ینفر عنهم طائر، أو مثل ذلک ممّا لایؤخذ فی طریق الممتنع الصّریح، فتوقّف و لاتعجل فانّ لامثال هذه أسباباً فی اسرار الطبیعة.»

یعنی شاید تو را از عارفان اخباری بر خلاف عادت رسد که بنابراین به تکذیب آنها مبادرت کنی، چنان که گویند: عارفی برای مردم باران خواست و باران آمد، یا برایشان شفا خواست و شفا یافتند، یا بر آنان نفرین کرد و زمین آنان را فرو برد و یا به زمین لرزه گرفتار شدند و یا به وجه دیگر هلاک شدند، یا آنان را دعا کرد و وباء و مرگ و سیل و طوفان از آنها دفع شد، یا درنده رامشان شد، و یا پرنده از آنها نرמיד و مانند اینها که نباید در راه ممتنع صرف اخذ شود، پس توقف کن و شتات مکن که امثال این امور را در اسرار طبیعت اسبابی است .

از نبوت خاصه به قوه محرکه در آیات شریفه قرآن کریم به مقام کن تعبیر شده است که ( انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کُنْ فیکون<sup>۱۵۸</sup> )، کلمه کن، کلمه امر وجودی است نه این که صرف صوتی قابل ادا کردن و یا صرف ندایی قابل شنیدن باشد. ظهور همه اشیاء به کلمه مبارکه کن است بدین معنی که این کلمه نفس ظهور اشیاء است و وجود آنها عین تکلم به آنها می‌باشد. عارف در این مقام قادر است صور اشیاء مادیه و مجردة را در خارج از خود ایجاد نماید. چرا که او در این رتبت به خزائن نظام هستی دست یافته و به مقام دارایی اسمای حسنای الهی نائل شده است. و دارایی غیر از دانایی به مفاهیم اسماء و صفات الهی است. عارف در این مقام هر آن چه را که بخواهد در خارج متحقق می‌کند چه این که حق سبحانه و تعالی هر چه بخواهد می‌شود. اما در عین حال عارف باید در این مقام با نام و یاد خدا انشاء و ایجاد نماید زیرا کن الله بالذات و بالاصاله است و کن عارف بالعرض و بالتبع، یعنی عارف برای ایجاد نیاز به واسطه دارد و آن واسطه ذکر ( بسم الله الرحمن الرحیم ) و اتصاف به اسمای حسنای الهی است که؛



## به بسم الله الرحمن الرحيم است      که عارف در مقام کن مقیم است

پس نبوت خاصه به قوت محرکه آن است که انسان به محض اراده، اشیاء را در متن خارج ایجاد نماید مثل این که اراده کند بارانی نازل شود و یا اینکه خسوف و کسوفی پدید آید و یا این که مسافت زیادی را در یک لحظه بپیماید که در اصطلاح به آن «طی الارض» می گویند.

انسان در حالت عادی ناچار است برای رفتن به جایی ابتدا قصد آنجا را نماید و بعد از آن اعصاب و عضلات را برای رسیدن به آن مقصد به حرکت درآورد، یعنی حتماً باید با پاهای مادی اش بر زمین قدم گرفته و به طرف مقصد حرکت نماید. اما نبوت خاصه به قوت محرکه آن است که آدمی به صرف اراده و به محض توجه نفسانی خویش مسیر بسیاری را بپیماید چرا که انسان در این مقام، زمین و زمان را درهم نوردیده و حاکم بر زمان و مکان می شود، و یا مانند جناب آصف برخیا قادر است تخت بلقیس را از سبای یمن تا شام به طرفه العینی حاضر کند.

و اما بسیاری از معجزات و خوارق عادات و کرامات انبیاء و اولیای الهی از شق القمر گرفته تا شق الجبل و شق البحر و ردالشمس و احیای موتی و ابراء اکمه و ابرص و قلع باب قلعه خیبر همه از قبیل نبوت خاصه به قوت محرکه هستند.

در مجلس هفتاد و هفتم امالی شیخ صدوق روایتی از صادق آل محمد صلوات الله علیهم نقل شده که حضرت مولی الموالی علیّ وصی در مورد قلع باب قلعه خیبر فرمود: «و الله ما قلعتُ باب خیبر و قذفت به اربعین ذراعاً لم تحسّ به اعضایی، بقوة جسدیة و لاحركة غذائیة ولكنی ایدتُ بقوة ملکوتیة و نفسی بنور ربّها مضيئة» یعنی سوگند به خدا من به قوت جسدی و حرکت غذایی در از قلعه خیبر برنکندم که آن را چهل ذراع بدور انداختم و اعضایم آن را حس نکرد، و لکن به قوت ملکوتی و نفسی که به نور ربّ خود فروزان است موید بودم.

عارف جامی در سلسله الذهب ناظر به این حدیث شریف است آنجا که می فرماید:

شیعی ای پیش سنی ای فاضل

گفت کای در علوم دین کامل

بازگو رمزی از علی ولیّ

که ترا یافتم ولیّ علی

بر صف اهل زیغ با دل صاف

بهر اعدای دین کشیده مصاف



بود از غایت فتوت خویش

خالی از خویش و حول و قوت خویش

قدرت و فعل حق از زده سر

کنده بی خویشتن در خیبر

خود چه خیبر که چنبر گردون

پیش آن دست و پنجه زبون

و نیز جناب مولوی در دفتر سوم مثنوی فرماید:

نز عروقی کز حرارت می جهد

قوت از قوت حق می زهد

نز فیتله پنبه و روغی بود

این چراغ شمس کو روشن بود

نز طناب و استنی قائم بود

سقف گردون کو چنین دائم بود

بود از دیدار خلّاق و دود

قوت جبریل از مطبخ نبود

هم ز حق دان نز طعام و از طبق

همچنین این قوت ابدال حق

یکی از لطایفی که از این کلام مستفاد است این که معجزات و کرامات فعلی انبیاء و ائمه و نفوس مستعد موید به روح القدس از قبیل نبوات خاص به قوه محرکه می باشد، یعنی آنچه که اولیای الهی برای انذار عامه مردم از خوارق عادات در مقام فعل، اظهار می دارند مربوط به قوت محرکه و نبوت خاصه به آن بخش می باشد نه بالاتر از آن، و حال این که انسان را مقاماتی فوق مقامات خاصه به قوت خیال و محرکه می باشد. لذا هرکس که بخواهد از طریق معجزات و کرامات فعلی نبی و امام، ایشان را مورد شناخت قرار دهد هرگز نخواهد توانست به کنه وجودی آن نبی یا امام معرفت پیدا کند. به تعبیر دیگر تعریف و تمجید کردن از مقام عصمت و ولایت به این که او شق البحر یا شق القمر می کند، تعریف و تمجید امام در مقام قوت محرکه او می باشد نه تعریف تمام هویت و تمام حقیقت آن امام. و اما آن که گفتیم معجزات و کرامات فعلی، بدین خاطر است که معجزات سفرای الهی به دو قسم قولی و فعلی تقسیم می شود؛ معجزات فعلی تصرف در کائنات و تسخیر آنها و تاثیر در آنها به قوت ولایت تکوینی انسانی به اذن الله است، همچون شق القمر و شق الارض و ابرای اکمه و ابرص و احیای موتی. اما معجزات قولی علوم و معارف و حقایقی است که از ملائکه وحی از حضائر قدس ملکوت بر مرسلین نازل شده است. سر سلسله معجزات قولی قرآن مجید است و معارف صادر از اهل بیت

عصمت و طهارت همچون نهج البلاغه و صحیفه سجادیه و جوامع روایی تالی و مرتبه نازله آن می‌باشند.

اگر قرار باشد یکی از دو قسم معجزات قولی و فعلی معرف شخص قرار گیرند، معجزات قولی در صدر قرار دارند، چرا که در میان اجتماع مردم کم نیستند افرادی که با چند صباحی ریاضت کشیدن قادر به انجام افعال خارق‌العاده‌ای شده‌اند، به طوری که عامه مردم با مشاهده این اعمال بدانها گرویده و مطاع آنها گشته‌اند، اما پس از چند مدتی فهمیده‌اند که ایشان اگرچه به اقتضای طبیعت نفسانی خویش با چند روز ریاضت کشیدن توانسته‌اند افعال خارق‌العاده‌ای انجام دهند اما از آن طهارت لازم و مراقبت تام برخوردار نبوده و احیاناً مرتکب افعال زشت و ناپسندی می‌شوند، لذا اگر چه معجزه نبی و امام از جهات مختلف، بسیار متفاوت‌تر از افعال مرتاضان است اما عوام اکثراً با مشاهده این افعال مستبصر نشده و باز به راه خود رفته و حتی گاهی هم نبی یا امام صاحب کرامت را در حد یک ساحر تلقی کرده‌اند. لذا در طول تاریخ کمتر دیده شده که مردم با دیدن چنین معجزاتی به طریق مستقیم هدایت شده و از عقاید و اعمال پوچ و باطل خود دست بردارند، مگر اینکه از ذات و باطن سالمی برخوردار باشند.

اما در عین حال انبیاء و اولیاء الهی برای اثبات حقیقت خود در نزد عامه از معجزات فعلی استفاده می‌کنند نه معجزات قولی، چرا که عوام بیشتر با محسوسات آشنا بوده و با آنها الفت گرفته‌اند لذا از نیل به بهجت و وصول به لذت روحی و سیر در دریای فسیح معقولات و مرسلات بی‌بهره‌اند و حتی عبادات را به امید حور و قصور انجام می‌دهند و از ذوق عبادت احرار و عشاق ناکامند. در مقابل عوام کسانی هستند که از قوه عاقله بالایی برخوردار بوده و غذایشان علوم و معارف است. این طایفه معجزات قولی را که مائده‌های آسمانی و مآدبه‌های روحانی‌اند طلب می‌کنند، نکته سنج و زبان فهم و گوهر شناسند و می‌دانند که کالای علم چگونه کالایی است و به تعبیر خواجه طوسی در شرح اشارات؛

**«الخواص للقولیة اطوع و العوام للفعلیة اطوع».**

اما در عین حال نبی یا امام مأمور است به هر کسی به فراخور سعه وجودیش غذا دهند. لذا تا قبل از پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآل‌ه‌وسلم هیچ پیغمبری مأمور به ابلاغ قرآن کریم نشد چرا که امتهای پیشین آن چنان قوی نشده بودند که مستعد برای قبول حقایق منطیح در قرآن شوند، لذا انبیاء گذشته برای ارشاد مردم نوعاً از معجزات فعلی استفاده می‌کردند.

در نکته نهم هزار و یک نکته آمده است: «معجزه هر نبی مشابه صفتی آمد که بر قوم آن نبی غالب بود، تا بواسطه کمال آن قوم در آن صفت، ذوق اعجاز را دریافتند و به یقین دانستند که از طوق بشری خارج است.»

غرض از بیان این مطالب آن بود که بگوییم: نوعاً معجزات و کرامات فعلی انبیاء و ائمه مربوط به نبوت خاصه ایشان در قوای محرکه است و نه بیشتر، و برای شناخت تمام حقیقت ایشان باید پا را فراتر نهاده و در میان الفاظ و عبارات جاری بر لسانشان به میزان علم و معرفت و قرب آنها به حقیقت حق متعال پی ببریم.

تبصره: چندی قبل عبارتی را از جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در فصل بیست و پنجم نمط دهم اشارات نقل کردیم که ایشان می‌فرمایند: «اگر از عارفان اخباری به تو رسید که ایشان با دعا کردن باران نازل می‌کنند و با نفرین کردن مردم را به زمین لرزه و امثال آن گرفتار می‌کنند، توقف کن و در ردّ ایشان شتاب مکن که امثال این امور را در اسرار طبیعت اسبابی است.»

نوعاً ما افعالی را خارق‌العاده می‌خوانیم که علتی برای پیدایش آنها در طبیعت نیابیم و در مقابل افعالی را عادی می‌دانیم که در طبیعت علتی برای آنها بیابیم. اما وقتی جلوتر رفتیم می‌بینیم برای تمامی افعالی که ما در ابتدا آنها را خارق‌العاده می‌پنداشتیم نیز اسباب و علل طبیعی وجود دارد. مثلاً ما اگر در سیر معرفت نفس، گوهر وجودی خودمان را بشناسیم تصدیق خواهیم کرد که نفس قدسی امام کامل، سبب طبیعی بسیاری از تصرفات در کائنات و موجودات عالم طبیعی است.

حضرت استاد علامه در نکته ۴۳۷ هزار و یک نکته می‌فرمایند: «معجزات و کرامات و خوارق عادت، به وسائط و علل و اسباب خودشان مسنداند. مثلاً به واسطه نفس قدسی ابراهیم خلیل الرحمن، نار نمود به اذن الله برداً و سلاماً شد و ضمیر قلنا در این حکم دو شاهد است، چنان که به واسطه نفس قدسی روح الله خلق طیر و ابراء اکمه و ابرص به اذن الله به وقوع می‌پیوست، چنان که افعال خطاب و متعلقات باذنی دو شاه‌داند، نه چنان که آراء فائله قائل‌اند که مساوق با گزاف می‌گویند، چه آنان می‌خواهند اسباب و آلات را عزل کنند و همه چیز را به خداوند نسبت دهند بی‌واسطه اسباب، چنان که مردم طبیعی در مقابل آنان همه چیز را به اسباب نسبت می‌دهند و می‌گویند ابر و باران از بخار آب است و نمو درخت از جذب ریشه و برگ و تولد حیوان از حرارت و تأثیر رحم و غیره اما خداپرستان گویند این اسباب مسخر پروردگار است و کارهای جهان هم نسبت به اسباب دارد و هم نسبت به مسبب که باری تعالی است، چنان که خود فرمود:

(الله الذی ارسل الریاح) الآیه. (روم / ۴۹) وهم فرمود: (و ارسلنا الریاح لواقع) (حجر / ۲۲) و آیات بسیار دیگر، بلی در عین حال آنکه نظر به اسباب دوخته و از مسبب غافل گردیده است نادان است:

### دیده‌ای خواهیم سبب سوراخ کن تا حجب را بر کند از بیخ و بن»

و نیز در نکته ۳۰۸ هزار و یک نکته آمده است: «...چنان که ثامن الحجج علیه السلام مانند شیر پرده، شیر خارجی را به انشاء نفس نفیس قدسی خود ایجاد کرده است و ابوالحسن هادی علیه السلام به صورت منقوش در سفره که مانند رغیفی مدور بود، امر می‌دهد سببی می‌شود و در مجلس متوکل هندی مشعبد را می‌خورد (۱۲۸ مشارق برسی) و موسی کلیم عصا را اژدها کرده است که همه علل و اسباب معدّات و شرائطی در خارج می‌بایستی دست هم بگیرند تا بگذشتن ادوار و اکواری آن عصا اژدها گردد، آن همه عوامل را نفس قدسی موسی کلیم علیه السلام به اذن الله تعالی جمع کرده است و در چوبدستی تعبیه کرده است و آن را اژدها گردانیده است به مثل چنان که در این عصر می‌بینیم که تخم مرغ می‌بایستی در مدت چند روز زیر پر مرغ حرارت بگیرد و کم‌کم جوجه شود و سر از دژ پوست تخم به در آورد آن حرارت را بوسیله دستگاه ماشین به تخم مرغ می‌دهند و آن نتیجه را می‌گیرند. پس بدان که معجزات انبیاء بدون علت نیست و این علت، توجه نفس آنها است به انشاء آن چه که خواهند به اذن الله تعالی. نتیجه این که حدوث و ظهور اشیاء در خارج دو نحوه علت دارند؛ یکی علت طبیعی خارجی و دیگری علت نفسانی که از نفوس قدسیه انسانهای الهی و کامل موید من عندالله تعالی ظهور می‌نماید...»

تا اینجا قوای مدرکه و محرکه حیوانی را شرح و راه تطهیر هر یک را بیان نمودیم و متذکر شدیم که این قوای مدرکه و محرکه حیوانی مشترک بین انسانها و حیوانات است و وجه اختصاص آن قوا به حیوان و تعبیر نمودن به قوای حیوانی، به دلیل تمایز حیوانات از نباتات بدین قوای مدرکه و محرکه می‌باشد. لذا به ذکر حیوان از اختصاص آنها به نباتات احتراز نمودیم نه این که بدین قید عدم اشتراک انسان و حیوان را در این قوا قصد نموده باشیم.

تا کنون نفوس نباتی و حیوانی و نیز قوای هر یک را مورد شناخت و بررسی قرار دادیم و دانستیم که صاحبان نفوس نباتی از جمادات که فاقد نفس هستند قوی‌تر بوده و صاحبان نفوس حیوانی کمالات بیشتری را نسبت به نباتات و جمادات دارا می‌باشند. در ادامه به حقیقتی می‌رسیم که به جهت

گوهری که در خود دارد اشرف از جمادات و نباتات و حیوانات است زیرا مجد و عظمت هر موجودی به حسب کمال اوست و انسان که حاوی گوهر عقل است از جمادات و نباتات و حیوانات اشرف است. انسان در میان جانداران شأنی است که می‌تواند موجودات را مورد تعقل قرار داده و بدانها علم حاصل کند و شأن همه موجودات نیز این است که معقول وی گردند. پس چنین حقیقتی حاکم و غالب بر موجودات دیگر بوده و تمامی جمادات و نباتات و حیوانات مسخر اویند، بدین معنی که او برای رسیدن به مقاصد خود همه موجودات را به استخدام خویش در آورده و همه را مسخر خویش می‌نماید. و اما از آنجا که انسان نیز با حفظ عنوان انسانیت طعام او علوم و معارف الهیه‌اند پس باید گفت که انسان نیز به دور حقیقتی به نام عقل می‌گردد، چرا که به طفیل وجود گوهر عقل آدمی است که تمامی عالم به دور انسان در طواف‌اند. پس حقیقت آن است که عقل قبله تمامی موجودات بوده و همه اشیاء به دور او در گردش‌اند. حضرت مولی در باب سیزدهم دفتر دل می‌فرمایند:

مداری کاندر آن سیر جماد است      نباتش مرکز عشق و وداد است  
چو حیوان مرکز دور نبات است      مر حیوان را به انسان التفات است  
بود انسان به دور عقل دائر      که حق مطلق است و نور قاهر

در شرح آن گفته‌ایم: در سلسله وجودی موجودات در قوس نزول و صعود هر مافوقی به منزله مرکزی است که مادون آن برگرد آن سائرند. مراد از مادون و مافوق به همان سعه وجودیشان در داشتن کمالات است مثل آنکه در قوس صعود، جماد دارای کمالات جسمانی است از جسم و کمیّت و حجم و وزن و رنگ، ولی از داشتن کمالات نباتی همانند حرکت بی بهره است و لذا جماد بر دور نبات سائر است؛ چه اینکه نبات از داشتن کمالات حیوانی همانند حس و ادراکات خمسه و وهم و خیال، محروم است و لذا گرد او در حرکت است و حیوانات نیز به جهت دارایی بیشتر انسان از آنها که همان عقل و مافوق طور عقل است، برگرد شمع وجود انسان در حرکت است و انسان قبله کل موجودات است و لذا باب‌الله است و همه جمادات و نباتات و حیوانات در نهایت می‌خواهند انسان شوند و در این باب‌الله داخل گردند، و انسان تا موقعی که در موطن مادون عقل است بر دور وجود عقل سیر می‌کند و تا در نهایت به گرد حقیقت عقل مطلق که همانا، حق مطلق و نور قاهر است، در طواف است، و عقل مطلق چون دارای همه خوبیهاست و هیچ نقص و حدی در او راه ندارد لذا حسن مطلق است و در متن وجودی همه موجودات عالم دوستی و طلب حسن مطلق که قبله همه است نهفته شده است، و همه او را می‌خواهند. لذا او قبله کل است و چون هر کمالی را او داراست و برای فرار از نقص باید به

کمال پناه برد و چون او کمال مطلق و مطلق کمال است، پس ملجأ و پناه کل موجودات نیز اوست که  
( هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن). . .

و اما قبل از ورود به مباحث مربوط به نفس ناطقه انسانی سزاوار است تعریفی کوتاه از نفس انسانی ارائه دهیم؛ حکما در مقام تعریف نفس انسانی می‌فرمایند: «النفس الانسانية هي كمال اول لجسم طبيعي آلي من جهة ما ينسب اليه أنه يفعل الافاعيل الكائنة بالاختيار الفكري و الاستنباط بالرأى، و من جهة ما يدرك الأمور الكلية.» یعنی نفس انسانی کمال اول جسم طبیعی آلی است از آن جهت که وی کارهایی را با فکر و استنباط عقلی انجام داده و ادراک امور کلی می‌کند. اما برای فهم بیشتر تعریف فوق می‌بایست در ابتدا مطالبی را پیرامون خواص انسانی به عرض محضر عزیزان برسانیم.

## خواص انسانی

و اما غیر از افعال و انفعالات مشترک بین انسانها و حیوانات، قسمی از افعال و انفعالات مختص به انسان می‌باشند که بدانها انسان از دسته حیوانات جدا می‌شود. این افعال و انفعالات که ما اکنون از آنها به خواص انسانی تعبیر می‌کنیم به چهار قسم خواص مادی طبیعی، خواص نفسانی، خواص عقلی و خواص مقامات فوق عقلی تقسیم می‌شوند، اگر چه مبداء و منشاء تمام این خواص، نفس ناطقه انسانی است و یک نفس است که در مواضع گوناگون، ظهورات خاص و تجلیات متفاوت نموده است، یعنی اگر خواص طبیعی بدنی انسان را در این تقسیم، جدای از خواص نفسانی او ذکر کرده‌ایم بدین معنی نیست که نفس انسان حقیقتی جدا و متمایز بالذات از حقیقت بدن مادی او باشد، چرا که بدن مادی در نشئه طبیعت نیز ظهوری از نفس ناطقه انسانی بلکه مرتبه نازل نفس انسانی می‌باشد. بلکه مرادمان از این تقسیم آن است که بگوییم خواص مادی طبیعی، همان خواص نفس انسانی است، منتهی محل بروز و ظهورش در عالم ماده و طبیعت می‌باشد و پس از نشئه طبیعت، دیگر این خواص مادی ظهوری ندارند و به همراه زوال جسم مادی، زائل می‌شوند، اما قسم دوم و سوم و چهارم که خواص نفسی و عقلی و مافوق عقلی انسانند در نشئات مافوق طبیعت نیز باقی و برقرار بوده و هرگز زائل نمی‌شوند بلکه ظهوراتشان قویتر می‌شود. در اینجا ما به تعدید و تبیین خواص انسانی می‌پردازیم و شروع به ذکر خواص مادی بدنی او می‌کنیم.

## خواص بدنی

خواص بدن طبیعی انسان عبارتند از: خاصیت رویش موی در سر، خاصیت سپیدی موی، خاصیت تسکین درد به واسطه کف، خاصیت عدم رویش گیاه در موضع قدم ابرص، خاصیت سرایت بعضی امراض، خاصیت ضعف بدنی اخته، خاصیت فزونی ابصار اخته و فزونی شهوت اعمی، خاصیت بدنی زن حائض؛ و حال می‌پردازیم به شرح و تفصیل هر یک از این امور:

### خاصیت رویش موی در سر

یکی از خواص بدنی انسان، خاصیت رویش مو بر سرش می‌باشد بر خلاف سایر حیوانات زیرا حکمت الهی اقتضای آن نمود که موی حیوانات لباس و نگهدارنده ایشان از گرمی و سردی باشد لذا مو و یا پشم را در سرتاسر بدنشان پهن کرد. اما از آن جا که لباس انسان از خارج بدن او تهیه می‌شود لذا ضرورتی نداشت که بدنش را با موی بپوشانند و بدین طریق گرم نمایند. پس مو را بر سرش قرار داد تا هم زینت او باشد و هم وقایه‌ای برای نفوذ سرما در سر. و نیز بدن او را کم موی خلق نمود چرا که اگر پُر مو بود جمال و حاسهٔ لمسش باطل می‌شد.

### خاصیت سپیدی موی

یکی دیگر از خواص بدنی انسان، سپیدی موی او در وقت پیری است که این امر در غیر انسان یافت نمی‌شود، زیرا به هنگام پیری حرارت غریزی بدن انسان تحلیل رفته و رطوبت بر مزاجش فزونی می‌یابد و نیز بلغم به جهت ضعف هضم بر بدن غالب می‌شود. قصور حرارت و فزونی رطوبت موجب حدوث بخار متعفن می‌گردد که از آن سپیدی موی پدید می‌آید.

### خاصیت تسکین درد به واسطه کف دست

خاصیت دیگر بدنی انسان که در کتاب حیرت انگیز «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» جناب قزوینی ذکر شده این است که وقتی عضو دردمند بدن انسان با کف دست او لمس و فشرده شود، درد آن عضو کم و خفیف می‌گردد، تا جایی که اگر عضو را ضربه یا خدشه‌ای وارد شود نگه‌داشتن آن عضو با کف دست موجب تسکین آن درد می‌گردد، در حالیکه چنین خاصیتی در حیوانات دیگر وجود ندارد. عبارت جناب قزوینی در کتاب عجائب المخلوقات این است: «فصل فی



خواص الانسان؛ اما خواصه كثيرةٌ: منها انه اذا المس العضو الوجع بالكف خفَّ وجعه، و كذلك اذا اصابه ضربة أو خدشة يمسكها بكفه فيسكن في الحال.»

### خاصیت عدم رویش گیاه در موضع قدم ابرص

و اما خصوصیت دیگر بدنی انسان که در آن کتاب ذکر شده این است که انسان ابرص وقتی پا برهنه بر روی زمین قدم گیرد، دیگر در جای پای او گیاهی نمی‌روید.

### خاصیت سرایت بعضی امراض

ویژگی دیگر بدنی انسان نسبت به دیگر حیوانات این است که موجب سرایت بعضی امراض می‌شود تا جائیکه گفته‌اند نگاه کردن و خیره شدن به چشم رمد، موجب رمد و دردمندی چشم ناظر می‌شود. رمد را به فارسی درد چشم گویند و آن ورم طبقه ملتحمه که طبقه محسوسه از طبقات چشم است می‌باشد و آن همان جرم سفیدی است که دور حلقه چشم را فرا گرفته است و چون آن جرم سفید ورم کند رمد می‌نامند.

### خاصیت ضعف بدنی آخته

یکی دیگر از خواص بدنی انسان این است که وقتی خُصیتان او را ببرند تغییرات بسیاری در مزاجش پدید می‌آید از جمله این که بدنش ضعیف و بدبو می‌شود، شهوت اکلتش زیاد شده و استخوانهایش دراز می‌گردد و نیز انگشتانش کج شده و شهوت جماع در او زیاد می‌گردد، عمرش دراز می‌شود و موی بدنش کم می‌گردد و صدایش تیز و برنده می‌شود و سریع‌الغضب و سریع‌الرضا شده و کمتر می‌تواند اسرار را کتمان کند و تغییرات دیگری که در مزاج او حاصل می‌شود.

### خاصیت فزونی ابصار آخته و فزونی شهوت اعمی

یکی دیگر از خواص و عجائب موجود در بدن انسان این است که وقتی کور می‌شود شهوت جماعش زیاد می‌گردد و وقتی خُصیتانش بریده می‌شود، قوت بصرش تقویت می‌گردد، گویا این دو اعنی اختگی و ابصار در طرف یکدیگر قرار دارند که اگر یکی کم شود دیگری زیاد می‌گردد.

عبارت جناب فزونی در عجائب المخلوقات این است: «منها: انّ الاعمی یصیر اکثر الناس نکاحاً كما أنّ الخصى یصیر اصح الناس ابصاراً فانهما طرفان ما نقص من أحدهما زاد فی الآخر فزاد العميان إمامة قوة الفهم أو الحفظ أو النکاح.»

## خاصیت بدنی زن حائض

اما برای بدن زن حائض نیز آثار و خواصی است که جناب قزوینی در «عجائب المخلوقات» آنها را بر شمرده است از جمله این که فرموده: زن حائض وقتی به باغها و درختان نزدیک شود موجب فساد آنها می‌گردد، وقتی از بستان خیاری گذر کند خیارهای بستان تلخ می‌گردند، وقتی نظر به آینه کند کدر و پریشان می‌شود، وقتی مردی با او وطی نماید مرد کند ذهن و کودن می‌گردد و از نشاط و طراوت و حسنش کم می‌شود، زمانی که گوسفندانی را برای چرا بُرد گرگ بدانها نزدیک نمی‌شود و اگر نزدیک شود شکمش به درد می‌آید، و نیز اگر تگه‌ای از لباس حائض را بر انتهای یک کشتی آویزان کرده و استوار سازند، آن کشتی از بادهای مخالف در امان خواهد بود.

آری عجائب و غرائب در موجودات بسیار است و در آن میان، آدمی حائز بیشترین عجائب و حقایق است. افسوس که خود را نشناخته و عمر را به بطالت گذرانندیم. طالب حقیقت را سزاوار است برای خروج از قبرستان عادات خویش اندکی به اندرون خود سفری نماید. این بود ذکر چند مورد از خواص بدنی نفس ناطقه انسانی. حال می‌پردازیم به ذکر خواص نفسانی نفس ناطقه انسانی، و آن چند امر است که اولین آنها گویایی می‌باشد.

## خواص نفسانی

### خاصیت نطق

اول خاصیت نفسانی، گویش و سخن گفتن می‌باشد که در حیوانات بدین شکل وجود ندارد. یعنی اگرچه هر یک از حیوانات برای خود صدایی خاص دارند اما در آن بین فقط انسان است که برای ادای مقصود خود و برای آشکار نمودن آن چه در باطن دارد به سخن گفتن و حرف زدن می‌پردازد، البته غیر از نطق و کلام راههای دیگری چون ایما و اشاره و کنایه نیز برای ابراز مافی‌الضمیر وجود دارد اما کلام، بهترین و کامل‌ترین و جامع‌ترین آنها می‌باشد.

جناب بوعلی سینا در این باره در فصل اول مقاله پنجم نفس شفا فرمایشی دارند که صورت ترجمه آن چنین است: «انسان دارای اختصاصاتی است که حیوانات دیگر با او شریک نیستند؛ اولین اختصاص انسانی این است که او چون در ادامه بقای خود از مشارکت غیر بی‌نیاز نیست و نمی‌تواند مانند حیوانات دیگر تنها زندگی کرده و نمی‌تواند فقط به اموری که در طبیعت است

اکتفا کند، چنان که اگر در عالم هستی تنها یک انسان باشد و جز امور موجود در طبیعت در دسترس او نباشد یا چنین است که آن یک تن هلاک شود یا به زندگانی دشواری دچار خواهد شد و چنان که در مواضع دیگر خواهید دانست این هم به جهت فضیلت انسان و نقائص دیگر حیوانات است. بلکه انسان به چیزهایی زائد از آنچه در طبیعت است محتاج می‌باشد مثل این که غذای پخته و جامهٔ دوخته می‌خواهد و نیز تا در اغذیه‌ای که در طبیعت موجود است تصرفی نکند، ملائم با مزاج او نخواهد شد و زندگانی خوبی با آن اغذیه نخواهد داشت. و اشیایی که در طبیعت موجودند و قابلیت ملبوس شدن برای انسان را دارند حتماً باید به هیأت و صفتی درآیند تا امکان پوشیدن آنها برای انسان فراهم شود. اما لباس حیوانات دیگر در طبیعت با خود آنها موجود است. بدین سبب اول احتیاج انسان به زراعت و کشاورزی است و همچنین به صناعات دیگر هم محتاج است و هرگز برای یک فرد ممکن نیست که احتیاجات خود را به تنهایی فراهم سازد لذا به مشارکت و کمک دیگران نیازمند است که یکی برای او نان بپزد و یکی پارچه ببافد و دیگری از بلاد دوردست برای او متاعی بیاورد و او به جای آن چیزی که نزدیک به متاع است بدو بدهد. پس برای این اسباب و اسباب دیگری که پوشیده‌تر و مهمتر از این است بشر احتیاج یافت که دارای قدرتی باشد که آنچه در جان اوست به دیگری که همانند اوست با علامت وضعی اعلام کند و بهترین چیزی که برای این کار شایستگی داشت صوت بود زیرا که صوت به حروفی منشعب می‌گردد که بدون آنکه بدن را زحمتی دهد ترکیبات بسیاری پیدا می‌کند و چون صوت حقیقتی است که پایدار و ثابت نمی‌ماند از این رو اگر انسان بخواهد کسی آن را نفهمد البته طبق منظور او خواهد شد.

انسان پس از صوت به اشاره نیازمند است، زیرا اشاره نیز می‌تواند مقصود آدمی را حکایت کند ولی صوت از اشاره به مقصود بیشتر دلالت می‌کند، زیرا اشاره به چیزهایی که چشم بر آن می‌افتد واقع می‌شود و البته در جهت مخصوص خواهد بود و شخص چون بخواهد مراد خویش را اعلام کند محتاج است به تکلف، حدقهٔ خود را به جهتی خاص حرکتی بسیار دهد تا با این حرکات اشاره را بفهماند، ولی به استعانت صوت، شخص محتاج نیست که برای ادای مقصود خود به جهتی مخصوص اشاره کند و یا این که حدقهٔ چشمش را حرکات بسیار دهد و همچنین صوت مانند رنگ به توسطی احتیاج ندارد و نیز مانند اشاره به اموری نیازمند نیست، از این رو

طبیعت برای نفس چنان قرار داد که اصواتی تألیف کند و برای اعلام مقصود خود به غیر، به این تألیفات متوسل گردد.

حیوانات دیگر را نیز اصواتی است که دیگری با شنیدن این آوازا به حالی که در جان آنهاست و بر جمله‌ای از موافقت و یا منافرتی که غیر محصله و غیر مفصله است، آگاه می‌شود. ولی این اصوات دلالت طبیعی بر مراد دارند، اما صوتی که برای انسان است به دلالت وضعی دلالت بر مراد دارد و آن بدین دلیل است که اغراض انسان غیر متناهی است و برای انسان ممکن نبود که برای دلالت بر اغراض نامتناهی اصوات طبیعی نامتناهی داشته باشد لذا لزوماً باید اصواتی را به دلالت وضعی بر مراد خود اختیار نموده و به دیگران تفهیم نماید.» (نقل به ترجمه)<sup>۱۵۹</sup>

اما آنجا که شیخ فرمود: «چنان که در مواضع دیگر خواهید دانست این هم به جهت فضیلت انسان و نقائص دیگر حیوانات است.» بدین خاطر است که اگر چه نیازمند بودن انسان به دیگران برای ادامه معیشت خویش و نیز هلاکت او در صورت عدم ارتباط با غیر، در بدو نظر نقص و ضعف آدمی به شمار آید اما حقیقت آن است که همین امر دال بر فضیلت انسان و ضعف حیوانات می‌باشد زیرا ارتباط برقرار کردن با دیگر افراد انسان و نیز برآوری حاجات ایشان به واسطه افعال گوناگون همچون نان پختن و پارچه بافتن از عهده دیگر حیوانات خارج است و حیوانات قادر نیستند که برای کسب منفعت بیشتر حیوانی دیگر، عملی انجام دهند.

و اما آنجا که فرمود: «اما لباس حیوانات دیگر در طبیعت با خود آنها موجود است» بدین معنی است که لباسهای آنها با خود آنها خلق شده است مثلاً لباس گوسفندان همان پوست پشمین و لباس گاوها همان پوست پرمو و لباس پرندگان همان پرهای تودرتو و لباسهای ماهیان همان پولکهای پوشیده در بدنشان می‌باشد. لذا برای تهیه لباس و نیز برای تهیه اغذیه خود نیازی به محاوره با یکدیگر ندارند، چرا که اغذیه آنها نیز مانند البسه آنها در متن طبیعت موجود است و آنها بدون نیاز به پخت و پز قادر و مایل به تناول اغذیه خود می‌باشند.

و اما آنجا که فرمود: «حیوانات دیگر را نیز اصواتی است که دیگران با شنیدن این آوازا به حالی که در جان آنهاست و بر جمله‌ای از موافقت و یا منافرتی که غیر محصله و غیر مفصله است، آگاه می‌شود.» بدین معنی است که حیوانات نیز مانند انسانها هر یک برای خود نغمه و صدایی دارند که از آنها برای جذب و یا دفع نمودن یکدیگر استفاده می‌کنند مانند کبوتر نر که با نغمه خاصی

کبوتر ماده را برای مجامعت طلب می‌کند و یا مانند سگ که برای دفع نمودن و دور کردن غریبه پارس می‌کند و یا مانند مرغ که برای اعلام کرچ شدن خود صدایی خاص را ظهور می‌دهد. پس هر یک از حیوانات نیز برای ابراز حالت موافقت و یا منافرتی که در باطن دارند، از نغمه و صدایی استفاده می‌کنند، اما باید دانست که این نغمه و صدا غیر محصله و غیر مفصله بوده و دلالتی اجمالی بر مقصودشان دارد. به تعبیر دیگر این امر دلالتی طبیعی بر مراد داشته و غریزاً در جان هر یک از حیوانات نهاده شده است، بر خلاف کلمات مستعمل انسان که به دلالت وضعی و تفصیلی دلالت بر مراد و مقصود او دارند.

و اما آنجا که جناب شیخ «اشاره» را در غالب حرکات حدقه چشم بیان نمود از باب تمثیل بوده است نه این که اشاره را محصور در حرکت حدقه چشم دانسته باشد. بعد از اشاره کردن، دلالتی چون کتابت و نوشتن قرار دارد. در نوشتن نسبت به اشاره کردن بیان بیشتری برای ادای مقصود نهفته شده است، اما در عین حال سختی و مؤونه نوشتن بیش از اشاره کردن است. به تعبیری می‌توان گفت اشاره و کتابت در این جهت، ضد یکدیگرند یعنی اشاره کردن مؤونه کمتری را نسبت به نوشتن داراست و در عین حال فهم مقصود نیز از آن کم می‌باشد بر خلاف کتابت که اگر چه سختی و مؤونه آن نسبت به اشاره بیشتر است اما در عین حال فهم مقصود نیز از آن زیاد می‌باشد.

**فایده:** و اما نیکو است متذکر شویم که اگر چه اشاره کردن از مختصات نفس ناطقه انسانی است و دیگر حیوانات با او در این امر مشترک نیستند، اما وقار آدمی و ادب انسانی مقتضی آن است که شخص برای ادای مقصود خود هرگز متوسل به انحاء اشاره اعم از چشم چرخاندن و ابرو بالا زدن و لب و لوچه کج کردن نشود، که این افعال بیشتر از حیواناتی چون میمون متوقع است. اگر چه این افعال در میمون از باب اشاره صادر نمی‌شود.

سزاوار است در اینجا روایتی را که جناب طبرسی در تفسیر مجمع البیان در معنی آیه شریفه **(و من**

**اظلم ممّن افتری علی الله کذباً أو قال اوحی الیّ و لم یوح الیه شی و من قال سأنزل مثل ما انزل**

**الله)**<sup>۱۶۰</sup> بدان تمسک نموده نقل کنیم و آن این که روزی پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله به

عبدالله بن سعد بن ابی سرح آیه شریفه **(و لقد خلقنا الانسان من سلالة من طین)**<sup>۱۶۱</sup> املاء می‌کردند تا این

۱- انعام / ۹۴

۲- مؤمنون / ۱۳

که به آیه شریفه (ثم انشأناه خلقاً آخر)<sup>۱۶۲</sup> رسیدند پس از این آیه عبدالله بن سعد کلمه (فتبارک الله احسن الخالقین)<sup>۱۶۳</sup> را به زبان آوردند. پیغمبر به او فرمود: آن گونه که بر من نازل شده و من برایت قرائت می کنم املاء کن. عبدالله سعد گفت: اگر محمد راستگو است، پس آنچه که بر او وحی می شود بر من نیز وحی می شود و اگر او دروغگو است پس من نیز مانند او کذب گفته ام، و بدین ترتیب از دین اسلام خارج و مرتد شد. جناب رسول الله خون او را هدر دانستند و فرمودند: هر کجا او را دیدید به قتلش برسانید. روز دیگر وقتی پیامبر در مسجد مشغول سخنرانی بودند، مردم دیدند که عثمان دست عبدالله بن سعد را گرفته و به نزد پیامبر آورد و به حضرت عرض کرد: یا رسول الله خواهش می کنم این مرد را ببخشید. پیغمبر سکوت کردند. عثمان بار دیگر از پیغمبر طلب عفو کرد و بار دیگر حضرت سکوت کرد، برای بار سوم اصرار کرد و پیغمبر فرمود: او از آن توست. وقتی عثمان و عبدالله بن سعد از مسجد بیرون رفتند، پیغمبر اکرم به اصحاب فرمودند: مگر من نگفتم وقتی او را دیدید بکشیدش؟! عباد بن بشر به پیغمبر عرض کرد: آقا جان وقتی ایشان به مسجد آمدند چشمان من به سوی شما بود تا اشاره ای به من کنید و من او را به قتل برسانم. پیغمبر اکرم فرمودند: انبیاء هرگز به اشاره کسی را نمی کشند.

این متن کامل روایتی است که جناب طبرسی در تفسیر مجمع البیان نقل نموده است، و باید دانست که عدم قتل به عنوان مصداقی برای مشاراً الیه است و این روایت گویای عدم اشاره انبیاء در قتل و اعم از آن است یعنی این که انبیاء نه تنها اشاره به قتل نمی کنند بلکه برای ادای هیچ مقصودی به اشاره متوسل نمی شوند. فافهم!

## غرض از کلام

مطلبی دیگر که ذکر آن در این جا نافع است این است که اگر چه کلام و گویایی نقطه امتیاز و اختصاص انسان از دیگر حیوانات است اما هر سخنی دال بر شرف و عزت وجودی صاحب سخن نیست، چرا که غرض از بیان فقط عبارت پردازی و جابه جایی کلمات و سجع و قافیه سازی نیست بلکه کلام فقط باید به منظور انسان سازی و آدم پروری از گوینده صادر شود و بهترین آن کلامی است که در عین اختصار بیشترین حقایق را در خود متضمن باشد، اعنی هم حاوی فصاحت باشد و هم

حاوی بلاغت. به تعبیر دیگر کلام برای بیان حقایق دار هستی است، لذا باید به نحو مستوفی دارای بهترین و جامعترین تعبیرات و زیباترین و رساترین کلمات باشد.

در بین تمامی کلمات و عبارات موجود در نظام هستی فقط قرآن است که در مرحله عالیه جامعیت حکم علمیه و حقایق کلیه الهیه قرار دارد، بطوریکه تمام حروف آن اسرار و کلمات آن جوامع کلم و آیات آن خزائن حکم است. چنانکه قرآن کریم خود بهترین حجت بر رسالت خاتم انبیاء محمد مصطفی صلی الله علیه و آله است، پس از قرآن، کلمات سفرای الهی و حاملین وحی و روایات آل پیغمبر و ائمه اثنی عشر خود بهترین حجت بر حجت بودن آنانند که **الدلیل دلیل لنفسه** • آفتاب آمد دلیل آفتاب. تا جائیکه حضرت علامه ذوالفقون، جامع علوم عقلیه و نقلیه، استاد حسن زاده آملی روحی فدا در مقدمه کتاب مستطاب «انسان کامل در نهج البلاغه» می فرمایند: «روایات مرتبه نازله قرآن و قرآن مرحله عالیه و روح آنها است. روایات، بطون و اسرار آیات قرآنی اند که از اهل بیت عصمت و وحی که مرزوق به علم لدنی اند صادر شده اند، و پوشیده نیست که اینگونه معجزات قولی، بعد از قرآن و پیغمبر خاتم از هیچ صحابه و علمای بعد از آنان به جز از ائمه اثنی عشر امامیه علیهم السلام روایت نشده است، اگر کسی سراغ دارد ارائه دهد، اگر کسی عدیل فرموده های آل طه از نهج البلاغه گرفته تا توقیعات حضرت بقیه الله، را آگاهی دارد خبر نماید، ما که هر چه بیشتر گشتیم کمتر یافتیم.»

غرض این بود که بگوییم اگر نطق و سخن‌وری از مختصات انسانی است اما هر کلامی دال بر عظمت وجودی انسان نیست، تا کلام چه کلامی باشد.

## خاصیت استنباط صنایع علمی

دومین خاصیت از جمله خواص نفسانی انسان، استنباط صنایع علمی شگفت است، بدین معنی که او با استعانت از نیروی فکر خود، پل و خانه و مدرسه و بیمارستان می سازد، ابزار و آلاتی را در هم می آمیزد و از آنها مجموعه ای به نام اتومبیل و هواپیما و قطار پدید می آورد، با فکر و اندیشه خود کامپیوتر راه اندازی می کند و هزاران اختراع دیگر که از حقیقتی به نام انسان صادر می شود، اگر چه حیوانات نیز هر یک برای خود صنعتی شگفت دارند مانند پرندگان که در ساختن لانه های خود از تدابیر عجیبی برخوردار هستند مثلاً جناب قزوینی در کتاب «عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات» درباره پرستو نقل کرده و فرموده است: وقتی پرستو قصد لانه سازی نمود گل را با گیاهی در می آمیزد



تا این که بعضی بر بعضی دیگر قرار گرفته و مستحکم می‌شود و از عجائب این که وقتی بعضی از آن را ساخت لانه را ترک می‌کند تا گل ریخته شده کاملاً خشک گردد و بعد از چندی بر می‌گردد و بقیه آن را می‌سازد زیرا اگر خانه‌اش را یک دفعه بسازد، سست شده و فرو می‌ریزد و زمانی که اراده ساختن لانه کرد پرستوهای دیگر معاونتش می‌کنند و هنگامی که از ساختن لانه فارغ شد با دهانش آب آورده و درون لانه را صاف و هموار می‌کند و بدین طریق خشونتش را بر طرف می‌سازد پس از آن گیاهی بدبو را به نام سذاب در لانه‌اش پهن می‌کند تا بدین طریق مارها و مگسها و زنبورها به لانه‌اش نزدیک نشوند. اما در عین حال تدبیر خانه سازی، غریزی پرستو بوده و چنین نیست که از طریق برهان و قیاس برای او حاصل شده باشد. چرا که اگر چنین بود هرگز به یک وتیره و روش صورت نمی‌گرفت، زیرا ما می‌دانیم که پرستوی هزار سال قبل نیز مانند پرستوی کنونی خانه سازی می‌کرد. بر خلاف آدمی که چون تدابیر صنایعش همگی بر اساس قیاس و برهان است، لذا هر روز ساخته‌ها و مصنوعاتش متفاوت‌تر و پیشرفته‌تر از روز قبل است.

نکته دیگر این که به تعبیر جناب بوعلی سینا در فصل اول مقاله نفس شفا بیشتر صنایع و تدابیر حیوانات برای اصلاح احوال و ضرورت نوعی آنها است نه برای ضرورت شخصی خود، ولی صنعتی که از خواص انسان است بیشتر برای ضرورت شخصی و صلاح حال همان شخص صنعتگر است.

## خاصیت خنده و گریه کردن

سومین خاصیت نفس ناطقه انسانی این است که از ادراک اشیاء نادرالوقوع، انفعالی به نام تعجب در نفس او پدید می‌آید که موجب خنده کردن می‌شود و نیز وقتی اشیای نامالیم و مخالف با طبع خود را ادراک نمود انفعالی دیگر در جان او پدید می‌آید که تنفر و انزجار نامیده شده و موجب گریه کردن می‌گردد. البته باید یادآور شد که هر خنده‌ای تابع انفعالی به نام تعجب است که در نفس ضاحک پدید می‌آید اما چنین نیست که هر کجا تعجبی بود لزوماً پس از آن خنده‌ای بر فرد عارض شود، به تعبیر دیگر هر خنده‌ای مسبوق به تعجب است اما هر تعجبی ملازم با خنده نیست.

در نکته ۷۷۰ هزار و یک نکته آمده است: «اگر کور یک مرتبه بینا شود از تعجب مبهوت گردد،

چنانکه شما اگر چیزی نادر دیدید سبحان الله گوید با این که غیر نادر عجبش بیشتر است.»

لطیفه این نکته در آن است که سر تعجب نمودن بر خورد دفعی و ابتدایی با اشیاء است لذا فرد نابینای مادرزاد چون به یک باره بینا شود و موجودات را مشاهده کند از فرط تعجب مبهوت می‌گردد و دلیل تعجب نکردن و مبهوت نشدن بینا از مشاهده موجودات مأنوس بودن و خوکردن و عادت نمودن

او نسبت به موجودات اطراف است که اگر این انس و حشر و عادت برداشته شود یکپارچه انسان به حیرت می‌افتد، آنجاست که می‌بیند اموری را که غیر نادر می‌پنداشته عجبش بیشتر است. فتدبر!

## خاصیت اعتقاد به فعل نیک و بد

یکی دیگر از اختصاصات نفس ناطقه انسانی که چهارمین آنها بشمار می‌آید این است که انسان به دلیل اعتقاد به عدم مصلحت فعلی از آن دور شده و به دلیل اعتقاد به مصلحت فعلی دیگر آن را انجام می‌دهد، یعنی از همان کودکی می‌داند که اموری نیکند و اموری دیگر زشت، و با همین اعتقاد رشد می‌کند، و چون هیچ‌کس در مقابل این ارتکاز ذهنی او نمی‌ایستد لذا اعتقاد او در مورد این که باید از برخی امور دوری کند و به برخی دیگر اقدام نماید تأکید می‌گردد و در نفس وی مرکوز می‌شود، لذا همیشه از فعل اولی به فعل زشت و از فعل دومی به فعل نیکو یاد می‌کند، بر خلاف حیوانات که اگر چه از بعضی افعال کناره گرفته و به بعضی دیگر مایل می‌شوند اما این به جهت اعتقاد ایشان به حسن یا عدم حسن فعلی نیست مانند شیر تربیت شده‌ای که صاحب خود را نمی‌درد و مانند اسب نجیبی که با مادر خود مجامعت نمی‌کند، این نه بخاطر آن است که شیر دریدن صاحب خود را و یا اسب مجامعت مادر خود را زشت و ناپسند بداند بلکه این کناره‌گیری به جهت هیئت نفسانی دیگری است و آن این که هر حیوانی به طبیعت خود چیزی که ملذذ وی و باعث بقایش است را برمی‌گزیند، بدین جهت آن کسی که به وی غذا می‌دهد و به او طعام می‌خوراند در نزد وی دوست داشتنی است، لذا این امر باعث شده که هرگز به دریدن و خوردن شخص مربی اقدام نکند و نیز چون اسب از کودکی با مادر خود بوده و در کنار او بزرگ شده و بدان الفت پیدا کرده است، این الفت و حبّ فرزند به مادر، مانع برانگیختن شهوت او نسبت به مادرش می‌شود. پس اگر می‌بینیم شیری مربیش را نمی‌درد و یا اسبی بر مادر خود نمی‌پرد این به جهت اعتقاد حیوانات نسبت به کراهت این امور نمی‌باشد بلکه به جهت هیئت نفسانی دیگری است که عزیزی آنها می‌باشد. برخلاف تمامی افعال انسان که ناشی از اعتقاد او به حسن و یا قبح امور گوناگون می‌باشد.

## خاصیت خجالت کشیدن

پنجمین خاصیت انسان این است که پس از انجام فعل ناپسندی که دیگران از آن اطلاع یافته‌اند، انفعالی نفسانی به نام خجالت در وی پدیدار می‌شود که چنین امری هرگز در حیوانات دیگر دیده نمی‌شود.

## خاصیت ترس از وقایع آینده

یکی دیگر از اموری که موجب اختصاص انسان از حیوانات می‌شود، انفعالی نفسانی است که عارض بر انسان شده و آن به دلیل گمان او به امر مضرّی است که در آینده حادث می‌شود و آن خوف نام دارد، اگرچه ترس در حیوانات نیز وجود دارد اما ترس در آنان مربوط به وقایع کنونی است نه اموری که در آینده به وقوع می‌پیوندد.

برای انسان در مقابل خوف، رجا و امیدواری نسبت به آینده وجود دارد، در حالی که برای حیوانات امیدواری به زمان آینده نیست و جز زمان حاضر را نمی‌فهمند و اگر به ظاهر برای آینده خود دوراندیشی دارند آن نه به خاطر عقل و شعور داشتن آنهاست بلکه آن نیز به جهت الهام ملائکه‌ای است که تدبیر نوع آنها را بر عهده دارند. مانند مورچه‌ای که به جهت ترس از بارانهای زمستانی غریزاً از هم اکنون دانه‌ها را به سرعت به لانه‌اش منتقل می‌کند.

### مور گرد آورد به تابستان تا که راحت بود زمستانش

پس این به ظاهر دوراندیشی او نه بخاطر فکر و اندیشه او نسبت به وقایع آینده است، بلکه به جهت تخیل اموری است که او وقوعش را در زمانی نزدیک به زمان حاضر می‌بیند و بدان انفعال نشان می‌دهد، و این هیئت نفسانی بالفطره در طبیعت او سرشته شده است مانند گربه‌ای که به محض دیدن ما انسانها پا به فرار می‌گذارد. پس انفعال در حیوانات به جهت گمان حادثه‌ای است که قریب به وقوع می‌باشد، چنان‌که حیوان از ضدّ فرار می‌کند زیرا خیال می‌کند که او اکنون می‌خواهد به وی ضرر برساند.

جناب صدر المتألهین در فصل اول نهم اسفار در ادامه بیان این خاصیت می‌فرماید: «و بالجمله أن الافعال الحکمیة و العقلیة أما تصدر من الانسان من جهة نفسه الشخصیة و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعیة تدبیراً کلیاً». یعنی و خلاصه افعال حکمیة و عقلیة از انسان به جهت شخص خودش صادر می‌شود ولی از دیگر حیوانات به جهت عقل نوعی که تدبیر کلی می‌کند صادر می‌شود. آن که جناب آخوند فرمود: «و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعیة تدبیراً کلیاً» اشاره به وجود مثل افلاطونیّه و ملائکه مدبّره است که نوع هر موجودی در نشئه طبیعت در تحت تدبیر ملکی در ماورای طبیعت قرار دارد. بحث مفصل پیرامون ملائکه مدبّره را به مواضع دیگر واگذار می‌کنیم.

## خاصیت آینده نگری

هفتمین خاصیت نفس ناطقه آدمی که قریب به خاصیت قبلی است، خاصیت اندیشیدن انسان نسبت به امور آینده است، اندیشیدن در این رابطه که آیا شایسته است آن را انجام دهد و یا این که شایسته نیست. بنابراین در این هنگام پس از اندیشیدن حکم به انجام و یا عدم انجام آن می‌کند، در حالی که چنین خصیصه‌ای در حیوانات وجود ندارد، یعنی ایشان اندیشه سابقی برای افعال بعدی خود ندارند، بلکه اگر تمهیداتی برای آینده در آنها مشاهده می‌شود به جهت سرشته شدن طبیعت ایشان بر آن است، مانند خروج ایشان برای تحصیل غذا که این خروج نه به جهت اندیشه نیاز به غذایی است که چندی بعد عارض می‌شود بلکه این خروج به جهت هیأت نفسانی طبیعی غریزی حیوانی است که مسبوق به تخیل می‌باشد نه مسبوق به تعقل و اندیشه فراهم نمودن غذا.

## خاصیت یاد آوری

هشتمین از خواص آدمی خاصیت تذکر او نسبت به امور است که از ذهنش غائب شده بود مثل این که انسان نام دوستی را فراموش می‌کند و پس از مدتی تأمل نمودن نام او را به خاطر می‌آورد که چنین خاصیتی هرگز در حیوانات وجود ندارد، اعنی اگر از حافظه آنها مفهوم جزئی‌ای پنهان شود، آنها دیگر قادر به استرجاع و اعاده آن نمی‌باشند. ذکر خواص نفسانی انسان را خاتمه داده و شروع به ذکر اخص خواص انسان اعنی عقل می‌نماییم و تا آنجا که در وسع نگارنده است به شرح و بیان آن و مطالبی که پیرامون آن است، می‌پردازیم.

## قوة عاقله

### خاصیت عقل انسانی

حمد و سپاس مر خدایی را که معارف اسلامی را بر صراط مستقیم و حقایق علمیه و معانی شهودیّه ذوقیه را بر جان آدمی مقرر ساخته و نفوس مستعده شایق به ذروه اعتلاء به مقصد اعلی و مرصد آسنی تحصیل معارف حقیقیه را به تخلّق اسمای حسنای الهی مزین نمود به استعانت از همان وجود لایتناهی صمدی سخن در نور عقل انسانی را آغاز می‌نماییم.

## وجود عقل در همه افراد انسان

همه افراد انسان گوهری نوری در خود دارند که بدان ادراک کلیات می‌کنند بدین معنی که می‌توانند معانی مرسله کلیه را بدون در نظر گرفتن مصداقی از آن معانی، تصور و یا تصدیق نمایند. مثلاً ما معنای کلی محبت و یا عداوت را به خوبی می‌فهمیم بدون این که برای فهم آن ناچار به ادراک محبت و یا عداوت جزئی خاص باشیم. ادراک کلیات حتی در کودکان هم وجود دارد یعنی کودک نیز وقتی گرسنه و یا تشنه می‌شود ادراک معنای کلی گرسنگی و یا تشنگی می‌کند و سپس بعد از ادراک آن کلی عکس العمل نشان داده و طلب آب یا غذا می‌کند.

البته مرادمان از ادراک کلیات نمودن کودک، ادراک او در محدوده عقل هیولانی و عقل بالملکه است، بدین معنی که عقل او در ابتدا مستعد فهم کلیات و اولیات و پس از فهم بدیهیات مستعد فهم نظریات می‌شود، به تعبیر دیگر کودک معنای کلیات بدیهی را ادراک می‌کند اگرچه از همان ابتدا قادر به ادراک کلیات نظری و برهانیات نیست و همین مقدار ادراک کردن کلیات بدیهی در کودک، کافی است که بگوییم او نیز از گوهر نوری عقل برخوردار می‌باشد. البته بحث مفصل عقل هیولانی و عقل بالملکه در پیش است.

جناب علامه شعرانی <sup>رفع الله درجته</sup> در مساله پنجم فصل چهارم مقصد دوم شرح فارسی تجرید الاعتقاد خواجه طوسی <sup>رضوان الله علیه</sup> در این باره بیانی بسیار مفید دارند. ایشان می‌فرمایند: «یکی از خواص انسان، قوه ناطقه است و مقصود حکما از آن ادراک کلیات است، چون ملازم شدید است میان ادراک کلی و سخن گفتن. به نظر می‌رسد که طفل پیش از آن که زبان بگشاید و سخن گوید ادراک کلیات می‌کند اما به تحقیق نمی‌دانیم آغاز ادراک وی از چه هنگام شروع می‌شود چون سخن گفتن با قصد معنی بی ادراک کلی ممکن نیست و ما می‌دانیم وقتی طفل نوزاد چشم بگشاید در اطراف خویش چیزها می‌بیند بی آن که نام آن را بداند یا مفهومی از آن در ذهن او آمده باشد از چراغ نوری به چشم او فشار می‌آورد و زود بر هم می‌گذارد و پستان را در دهان احساس می‌کند و می‌مکد نه اسم پستان و نه اسم چراغ و نور و نه اسم شیر و نه اسم زن و مادر را تعقل نکرده است و هرچه من و تو بیش از او بدانیم به قوه دیگری غیر چشم و دهان و زبان می‌دانیم و همچنین علوم ما هرچه زائد بر طفل نوزاد باشد به توسط قوه عاقله و نفس ناطقه حاصل گشته و اگر قوه ناطقه نداشتیم در همان حد طفل گهواره بودیم زیرا که او هم آلت حاسه دارد مانند ما. کلماتی که انسان در سخن به کار می‌برد همه مفهوم کلی است و هر کس به شمارش کلمات

عبارت کتب و غیر آن می‌تواند این حقیقت را به رأی‌العین ببیند و سخن حکماء معلوم می‌شود که عقل بالملکه آن هنگام در طفل محقق می‌شود که تصوّر و تصدیق بدیهی را ادراک کرده و مستعدّ آموختن نظریّات باشد و البته در هفت سالگی که آغاز سنّ تربیت است به اندازه کافی ادراک کلیّ کرده است و در شرع اسلام طفلی که شش سال تمام دارد و بمیرد باید بر او نماز میّت خواند. طفل هفت ساله معنی زن و مادر و شیر و شیردهنده را ادراک کرده و در وقتی در گهواره بود اشخاص را می‌دید و مفاهیمی از هم جدا ادراک نمی‌کرد. صدرالمتألّهین <sup>قدس سره</sup> به ابرام و تأکید فرموده است: اکثر مردم معانی مجرد کلیّ عقلی را در نمی‌یابند و آن خاصّ جماعتی از بزرگان علم است و عامه مردم مفاهیم را آلوده با خیال و صورت خیالی ادراک می‌کنند نه مجرد محض، اما من از این رأی سخت متعجّبم و نمی‌دانم چه عذری برای ایشان ابداع کنم. آنچه می‌دانم و تجربه شده قول حکمای پیشین صحیح است.

کودک مفهوم مادر را تصور می‌کند کلی، چنان که گوید: همه بچه‌ها مانند من مادر دارند و باید مادر خود را احترام کنند پس معنی کلی مادر را ادراک کرده گرچه در ضمن مادر خود را که صورت خیالی او است به یاد آورد، اما همه‌کس حتی بزرگان حکماء و عرفاء که به قول صدرالمتألّهین معانی مجردة عقلیه را درک کرده‌اند به یاد صور خیالی جزئی خواهند افتاد و منافات با ادراک کلیّ ندارد. صور خیالی همیشه صورت اشخاص معین است که وقتی کسی دیده در خاطرش مانده است و ما به آن صور خیالی که همراه مفهوم کلی است استدلال نمی‌کنیم بلکه به خود معنی کلی استدلال می‌کنیم.<sup>۱۶۴</sup>

## ادلّه تجرّد عقل انسانی

و اما در این جا نیکو می‌دانیم که اول چند دلیل را بر تجرّد عقلی نفس ناطقه بیان کرده و سپس وارد مباحث دیگر عقل انسانی شویم:

در ابتدا می‌گوییم که مراد از تجرّد نفس این است که نفس موجودی غیر جسمانی و مستقل الوجود بوده و در وجود خود احتیاجی به بدن مادی ندارد، بدین معنی که انسان فقط این بنیه جسمانی نیست که به تباهی و ویرانی آن نابود گردد و دیگر اسم و رسمی از آن نبوده باشد، بلکه نفس آدمی



باقی و ابدی بوده و هرگز به تلاشی پیکر مادی معدوم نمی‌شود، جز این که از این سرا به سرایی دیگر انتقال می‌یابد.

و اما سخن در تجرّد نفس در سه بخش مطرح می‌شود؛ اول تجرّد برزخی نفس، دوم تجرّد عقلی نفس و سوم تجرّد فوق عقلی نفس. و اما مراد از تجرّد برزخی که چندی قبل آن را بیان کردیم این است که نفس در موطن خیال عاری از ماده بوده و فقط عوارض ماده را که اعمّ از طول و عرض و نظائر آن است، دارا می‌باشد، و مراد از تجرّد عقلی نفس این است که نفس در موطن عقل، عاری از ماده و عوارض ماده است، و مراد از مقام فوق تجرّد عقلی نفس این است که آن حقیقت لایتناهی بوده و در هیچ حدی محدود نمی‌شود. به تعبیر حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در رساله گران سنگ گنجینه گوهر روان: «هر دلیل که از تجرّد صورت علمی مقید - یعنی صورتی که در آن شکل و مقدار چون طول و عرض و نظائر آنها اخذ شده است - سخن می‌گوید، تجرّد برزخی آن صورت علمی را اثبات می‌کند. و چون این صورت علمی، فعل نفس و قائم بدوست، پس تجرّد برزخی نفس را در مقام خیال و مثال ثابت می‌کند. و هر دلیل که از صورت علمی مرسل و مطلق بحث می‌کند، تجرّد تام عقلانی نفس ناطقه بدان مبرهن می‌شود. و هر دلیل که علاوه بر تجرّد عقلانی نفس، مقام لایقنی آن را مدلل می‌گرداند، تجرّد اتمّ نفس را که فوق تجرّد عقلی است، اثبات می‌کند.»<sup>۱۶۵</sup>

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در کتاب شریف گنجینه گوهر روان که کلک چو منی از بیان شأن عظمت آن ناتوان است، ۷۱ دلیل بر اثبات تجرّد برزخی و عقلی و مافوق عقلی نفس اقامه نموده‌اند. اگرچه در اثبات مدعی فقط ایراد یک برهان کافی است و صاحبان عقل را به یک برهان کفایت است ولی چون موضوع تجرّد نفس ناطقه آدمی اهمیت شایان دارد و مرز و سر حدّ مسیر تکامل انسانی از جهان طبیعت به ماورای آن است براهین متعدد در اثبات آن اقامه نموده‌اند ما نیز در این جا تیمناً و تبرکاً به نقل سه دلیل آن می‌پردازیم.

دلیل اول ما که در کتاب گنجینه گوهر روان به عنوان دومین دلیل ذکر شده این است که بدن از گذشتن روزگار رو به انحلال و ضعف می‌رود که: **(وَمَنْ نَعْمَرَهُ نَنْكَسْهُ فِي الْخَلْقِ أَفَلَا يَعْقِلُونَ)**<sup>۱۶۶</sup> و به ضعف بدن آن حقیقت نفس ناطقه ضعیف نمی‌شود بلکه قوی‌تر شود که «التجارب لقاح العقول» و همه

۱- گنجینه گوهر روان، فصل دوم، ص ۹۲



انبیاء به سنّ اربعین مبعوث شده‌اند، و در چهل سالگی عقل نیرو می‌گیرد، و آن که حکیم نظامی گنجوی گفته است:

### نشاط آدمی باشد چهل سال چهل چون بگذرد ریزد پر و بال

آدمی به حسب جسم و خلقت است که از عالم خلق است، نه به حسب روح که از عالم امر است، چه این که هم او فرموده است:

### آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام آن بیند

جناب استاد علامه شعرانی <sup>رفع‌الله‌رجاته</sup> در شرح تجرید خواجه طوسی به فارسی ادله شیخ رئیس را از نمط سوم و نمط هفتم اشارات در تجرّد نفس ناطقه، به فارسی ترجمه فرموده است و شرح و بسط داده است، و دلیل نخستین آن همین دلیل دوم گنجینه است و عبارتش این است: «ادله‌ای که ابن سینا در نمط هفتم اشارات آورده هم دقیق‌تر و محکم‌تر و هم مناسب‌تر است از ادله مصنف (یعنی خواجه طوسی در تجرید الاعتقاد) با مقام تعلیم چون که از اسهل و محسوس شروع کرد، و ما اول ادله او را ذکر کنیم، آنگاه به تقریر و شرح کتاب پردازیم ان شاء الله تعالی.

ابوعلی فرموده است قاعده در قوای جسمانی آن است که هر جسم کهنه و فرسوده شود و ضعیف گردد عمل او هم ضعیف می‌گردد، چشم و گوش و حواس دیگر هم که جسمانی و تابع جسم‌اند نیز فرسوده می‌گردند، اما عقل به حال خود می‌ماند یا قوی‌تر می‌شود، پس معلوم می‌شود عقل تابع جسم نیست. اگر گویند بسیاری اوقات عقل در پیری ضعیف می‌شود، گوئیم همان وقت که ضعیف نمی‌شود برای استدلال کافی است که آن را مجرد بدانیم اگرچه وقت دیگر ضعیف شود مثل آن که اگر خواب یک دفعه تعبیر صحیح داشته باشد کافی است برای اثبات رؤیای صادق، گرچه هزار بار بی‌تعبیر باشد.

و اگر کسی گوید پیران همیشه ضعیف‌الفکر می‌شوند از این جهت تعلیم آنها دشوار است بر خلاف کودکان و نوجوانان؛ گوئیم آموزش متوقّف بر قوه متخیله و متفکره است که البته این قوه جسمانی است و در پیران ضعیف است، اما علوم انباشته در اذهان آنان و حکم و تصدیق و التفات به دقایق امور در پیران ضعیف نمی‌شود و گفته‌اند:

### آنچه در آینه جوان بیند پیر در خشت خام آن بیند

اگر گویی آن عقل که در کهولت و شیخوخت قوی می‌شود نتیجه تجارب است، و اگر بینی پیری عاقل‌تر است از جوان برای بسیاری معلومات و تجربیات او است نه قوی‌تر بودن عقلش؛

گوییم اولاً ما به زیادتى یا نقصان معقولات تمسک نکردیم زیرا که فرضاً معقولات پیر بیشتر نشود و همان باشد که بود، دلیل را کافى است.

دیگر آن که آنچه انسان بداند بیش از طفل نوزاد که تازه زبان باز کرده و سخن گفتن آموخته به وسیله قوه عاقله است و هر اندازه از آن در پیری مانده باشد برای اثبات تجرد نفس کافى است، مانند دیدن یک چیز برای اثبات باصره. و اعتراضات امام فخر و تهافت الفلاسفه و امثال آنها خزعبلات و لا طائل است و از آن، غیر تضييع وقت چیزی عائد نخواهد شد.

و اگر پیران بدان حد باشند که بیش از طفل نوزاد هیچ ندانند و همه چیز را فراموش کرده باشند حتى معنی آب و حرکت و خواب را، می گفتیم نفس انسان مجرد نیست، اما یک پیر در میان افراد بشر معنی کلمه آب را فراموش نکرده باشد، می گوییم نفس انسان جسمانی نیست مگر آن که در بدن قوه برای ادراک کلی پیدا کنیم و هرچه کوشیدند نیافتند.»

دلیل دومى که ما اکنون در صدد بیان آنیم دلیل شصتم کتاب شریف «گنجینه گوهر روان» است که حضرت استاد در درس شصت و سوم دروس معرفت نفس به شرح و بسط آن پرداخته اند حضرتشان در دروس معرفت نفس می فرمایند:

در این درس نیز از تجرد نفس ناطقه از ماده و احکام آن سخن می گوییم. این دلیل در کتاب پیشینیان چون طهارة الاعراق ابن مسکویه و غیره آورده شد. عبارت ابن مسکویه را به فارسى ترجمه می کنم و آن این که تن از حمل بارش، که اطفال جسمانی است خسته می شود و هرچه بارش بیشتر می شود ضعف و فتور و خستگی آن بیشتر می شود، به عکس آن حقیقتى که به نام روح و روان در خود می یابیم هرچه بارش، که معارف و علوم است بیشتر شود نیروی آن بیشتر می شود. پس این حقیقت غیر از تن است.

این بود یکی از ادله در موضوع مذکور. از این دلیل علاوه بر این که نتیجه گرفته ایم که روان انسان مبراً و عاری از احکام ماده و مادیات است و گوهر او حقیقتى رای طبیعت است، نتیجه دیگر نیز از آن می گیریم که تفاوت انسانها در انسانیت به حسب کثرت و قلت در علوم و معارف و کسب حقایق است. هرچه انسان علوم و معارف او بیشتر است، انسان تر است و امتیاز بین افراد انسان از این رو و به این سبب است و اگر کسی بیشتر از دیگری سرمایه علوم و حقائق را تحصیل کرده است این کس از آن دیگری انسان تر است.

به مثل اگر حقایق و حکم را به نور حسّی تشبیه کنیم، می‌گوییم همچنان که نورها که از یکدیگر تفاوت دارند تفاوتشان به شدّت و ضعف نور است، هر نوری که شدیدتر و قوی‌تر از نور دیگری است باز نور است و امتیاز آنها از یکدیگر نیز به اختلاف مراتب نورهاست، همچنین امتیاز انسانها از یکدیگر در انسانیت از اختلاف مراتب انوار علوم و معارف است. و این بدیهی و فطری ماست که انسانها اختلاف و تفاوت هیكل و اندامشان ارزش انسانی ندارند، بلکه به اختلاف درجات جانشان در شدّت و ضعف سرمایه معارف داشتن است. در حقیقت، وجه امتیاز انسان از سایر جانوران نیز به همین داشتن کمال انسانی است بلکه امتیاز در میان افراد یک جنس باز برگشت به همین بینش و هوش و معرفت است.

و نیز از این ادلّه مذکور نتیجه حاصل می‌شود که همه آثار وجودی از حرکات و سکانات و ادراک حسّی آن، از آن حقیقت به نام روح و نفس ناطقه است، و به تعبیر دیگر این همه آثار وجودی انسانها اطوار ظهورات و تجلیات آن مبداء آثار است، و این وحدت و تشخّص ظاهر انسان و ایتلاف اعضاء و جوارح همگی از آن گوهر گرامی است.<sup>۱۷</sup>

سومین دلیلی که در این جا برای تجرّد عقلی نفس ناطقه بدان تمسک می‌کنیم، دلیل شصت و یکم رساله «گنجینه گوهر روان» است که در درس هفتاد و سوم دروس معرفت نفس مورد شرح قرار گرفته است. حضرت استاد علامه در دروس معرفت نفس می‌فرمایند: «اینک دلیل دیگر در تجرّد نفس ناطقه می‌آوریم. این دلیل را از «طهارة الاعراق» ابن مسکویه نقل به ترجمه می‌کنیم:

تشوّق طباع بدن به لذّات جسمانیه است و تشوّق حقیقت به نام نفس به معرفت معارف و حقایق، میل این به اموری است که به مراتب افضل از امور جسمیه‌اند و بالطبع از لذّات جسمانیه انصراف دارد؛ به قول ملّای رومی در دفتر چهارم مثنوی و در دفتر پنجم آن:

جان گشاید سوی بالا بالها	در زده تن در زمین چنگالها
هر که کاه و جو خورد قربان شود	هر که نور حق خورد قرآن شود
خوی معده زین که و جو باز کن	خوردن ریحان و گل آغاز کن
معدّه تن سوی کهدان می کشد	معدّه دل سوی ریحان می کشد

پس این حقیقت گوهری است ورای بدن و اجل و اکرم و اعلاّی از جسم، و تفاوت او با جسم و جسمانیات به حکم سنخیت بین ظرف و مظهر چون تفاوت خواسته‌هایشان است. این دو گونه میل را در خودمان بالبداهه می‌بینیم و به یقین می‌دانیم که به قول ملّای رومی: هم معدّه تن داریم و هم معدّه دل و هر یک را غذای مخصوصی است. شما الآن برای کدام غذا در این زاویه مسجد سبزه میدان آمل گرد آمده‌اید و سبب چیست که میل و رغبت روزانه هر یک شما بیش از پیش می‌گردد و با تمام اشتها و اشتیاق این حرفها را می‌شنوید و می‌نویسید، این درسها و بحثها غذای کدام معده است؟ اگر معدّه دل از جنس معدّه تن بودی غذای هر دو یکسان بودی، ولی بین تفاوت میان دو غذا از کجاست تا به کجا.

معلم ثانی ابونصر فارابی یکی از مفاخر عالم علم است. آن جناب موجز نویس بوده و رسائل متعدد تألیف کرده است که هر یک در موضوع خود فردند، از آن جمله کتاب فصوص اوست، در فصّ بیست و چهارم آن از لذّت و آلم بحث می‌کند و به مناسبت بحث، از جوع بولیموس نام برده است و آن بیماری‌ای است که مبتلای بدان طعام را ناخوش می‌دارد و حال این که بدنش از گرسنگی آب می‌شود. غرض این که همچنان که بیماری بولیموس معدّه تن را از احساس اشتها باز می‌دارد و گرسنگی را حس نمی‌کند با این که بدن از بی‌غذایی آب می‌شود، همچنین معدّه دل را این بیماری عارض می‌شود که آدمی را از تحصیل گل و ریحان یعنی معارف و سیر به ماورای طبیعت و انس به عالم قدس حقایق باز می‌دارد و به غذای معدّه تن که گاه و جو است سرگرم می‌کند. به قول ملّای رومی:

او نبیند جز که اصطبل و علف از شقاوت دور باشد و از شرف»

سخن در تجرّد عقلی نفس ناطقه را در همین جا خاتمه می‌دهیم.

## عقل نظری و عقل عملی

همچنان که اشاره کردیم اخصّ خواص انسانی عقل و ادراک معانی کلی مجرد تام از ماده و رسیدن به معرفت مجهولات تصویری و تصدیقی است. ادراک معانی کلی اعم از ادراک اموری است که به عمل مربوط می‌شوند و یا اینکه اصلاً به عمل مربوط نمی‌شوند. لذا عقل به دو قسم عقل نظری یا نیروی بینش و عقل عملی یا نیروی کُنش تقسیم می‌شود.

عقل عملی مبداء افعال است و عقل عملی مبداء انفعال. بدین معنی که عقل عملی موجب تصرفات و افعال گوناگون نفس می‌شود اعنی مبداء افعال عقلیه نفس ناطقه عقل عملی است، در مقابل آن عقل نظری است که چون به حسب استعداد و قابلیت وجودی خویش از مفارقات نوریّه تأثیر می‌پذیرد و بدین طریق استکمال می‌یابد آن را مبداء انفعال دانسته‌اند.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در درس صد و دوم دروس معرفت نفس می‌فرمایند: «فلاسفه نفس ناطقه را به لحاظ قوای آن به عقل عملی و عقل نظری قسمت کرده‌اند و به اشتراک اسم، لفظ عقل را بر آن قوی اطلاق کرده‌اند و اشتراک اسم همان اشتراک لفظی است و جهت اشتراک لفظی در این مقام این است که عقل عملی مصدر فعل است و عقل نظری مبداء انفعال و بیانش این است که قوای نفس تقسیم می‌شود: به اعتبار تأثیر اختیاری آن در بدن، که موضوع تصرفات نفس است و نفس مکمل آن است، این عقل عملی است، و به اعتبار تأثیر نفس از مافوقش که به حسب استعدادش در جوهر خود مستکمل است، این عقل نظری است. و به عبارت دیگر نفس را نظری به مادون او که بدن است، می‌باشد و به این لحاظ کار او فعل و تکمیل و تأثیر است؛ و نظری به مافوق او، که عقل مفارق مخرج او از نقص به کمال است، می‌باشد و به این لحاظ در راه استکمال و انفعال و تأثیر است.»

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در انتهای فصل اول مقاله پنجم نفس شفا، عقل نظری و عقل عملی را بیان نموده‌اند که ما اکنون آن را با اندکی توضیح نقل می‌کنیم؛ ایشان می‌فرمایند: «انسان در امور کلی و جزئی دارای تصرفاتی است، بدین معنی که در معانی کلیه صاحب استنباط و آراء کلیه بوده و در اعمال جزئیه صاحب آراء جزئیه‌ای است که از همان آرای کلیه ناشی می‌شود. اما در امور کلیه فقط اعتقاد پیدا کردن کفایت می‌کند اگرچه ممکن است این اعتقاد در قالب عملی جزئی باشد. زیرا کسی که اعتقاد کلی به نحوه ساخت و چینش بنایی را مثلاً پیدا می‌کند از این اعتقاد فقط ساختن خانه‌ای مخصوص در همان ابتدا صادر نمی‌شود. زیرا افعال به امور جزئی تعلق گرفته و از آراء جزئیه صادر می‌شود، در حالی که کلی از آن جهت که کلی است نه به این فعل جزئی اختصاص دارد و نه بدان فعل جزئی دیگر. پس نتیجه می‌گیریم که آراء و اعتقادات کلیه اگرچه ممکن است در قالب فعل خاصی ظهور یابند اما این بدان معنی نیست که آراء کلیه به افعال جزئی اختصاص یابند. بنابراین انسان دارای قوه‌ای است که به آراء کلیه مختص می‌باشد و آن را عقل نظری گویند و نیز دارای قوه دیگری است که به اندیشه نمودن در امور جزئی که سزاوار فعل یا ترک هستند یعنی دارای سود و زیان می‌باشند و بدان خیر و شر و خوب و زشت می‌گویند، اختصاص می‌یابد و آن را عقل عملی می‌گویند.

بدین معنی که صدور افعال از عقل عملی به حسب استنباط وی از آرای کلیه‌ای است که از مقدمات کلیه حاصل می‌شود و چون ادراک کلی و استنباط از مقدمات کلی بر عهده عقل نظری است پس صدور افعال از عقل عملی به کمک و استعانت عقل نظری صورت می‌گیرد. به عنوان مثال عقل نظری اعتقاد کلی دارد که هر فعل خوبی باید انجام شود و از این مقدمه کلی استنباط کلی دیگری می‌کند بدین عنوان که صدق و راستگویی نیز چون فعل نیکی است پس باید انجام شود. سپس وقتی عقل عملی خواست صدق و راستگویی جزئی را انجام دهد آن را به واسطه استخراج همان جزئی از رای کلی حسن صدق مطلق انجام می‌دهد.

عمل جزئی به واسطه نوعی قیاس و تأمل درست یا نادرست انجام می‌گیرد و غایت آن این است که انسان از امور ممکنه فعل خاصی را بر اساس رأی جزئی در آینده انجام دهد. زیرا در افعالی که حتماً باید انجام شود و نیز در افعالی که ممتنع است انجام شود فکر و تأملی صورت نمی‌گیرد که آیا آن را انجام دهیم یا ندهیم، و نیز در امور گذشته هم فکر و تأملی پیرامون انجام یا ترک آنها صورت نمی‌گیرد چرا که اساساً چنین چیزی ممکن نیست. پس از آن که قوه عقل عملی حکم به انجام فعلی جزئی نمود قوه قصد و تصمیم این حکم را فرمانبرداری کرده و بدن را برای انجام آن به حرکت وا می‌دارد، چنان که همین قوه قصد و تصمیم در حیوانات احکام قوای دیگری چون وهم و خیال را پیروی می‌کند. پس عقل عملی برای انجام افعال جزئی از قوه‌ای که برای ادراک کلیات تعبیه شده و عقل نظری نام دارد، مقدمات کبری را اخذ نموده و در عمل جزئی آنها را به کار می‌گیرد. یعنی در مثال قبل عقل عملی ابتدا فعل جزئی‌ای به نام صدق را ادراک می‌کند و به عنوان صغرای قیاس می‌گوید: این فعلی جزئی راستگویی نام دارد، سپس برای ساختن کبرای قیاس از عقل نظری مدد می‌جوید. عقل نظری هم حسن راستگویی را امضاء نموده و می‌گوید: راستگویی فعل نیکی است. بدین ترتیب عقلی عملی با صغرای که خود در اختیار داشت و نیز با استعانت از کبرایی که عقل نظری در اختیار او قرار داد مبنی بر این که راستگویی حسن است و نیز با استعانت از مقدمه کلی دیگر که آن را هم از عقل نظری اخذ نموده مبنی بر این که هر فعل حسنی سزاوار انجام است، نتیجه می‌گیرد که این فعل جزئی خاص باید انجام شود.

عقل عملی در همه افعال خود به بدن و قوای بدنی محتاج است، اما عقل نظری همیشه به بدن و قوای بدنی نیازمند نیست، بلکه فقط در حدوث خود که نفس جسمانیة الحدوث است به بدن و قوای بدنی محتاج و در غیر آن زمان از احوالات دیگر به ذات خود مستغنی از بدن و قوای بدنی می‌باشد.

و هیچ یک از عقل نظری و عقل عملی، نفس انسانی نیستند، یعنی نفس محدود در این دو حقیقت نیست، بلکه نفس آدمی حقیقتی است که دارای این قوا و قوای دیگر می‌باشد و هیچ‌کدام از این قوا به تمایز عزلی و بینونت حقیقی، جدای از نفس نمی‌باشند، بلکه نفس با تمامی قوایش جوهری منفرد بوده و دارای استعداد افعالی است که برخی جز با روی آوردن به تمام جهت به آلات، تمامیت پیدا نمی‌کند و برخی از آنها نیاز اندکی به آلات دارند و برخی دیگر هرگز به آلات نیازمند نیستند.

پس همچنان که گفتیم جوهر نفس انسانی استعداد آن دارد که به ذات خود و به کمک موجودات مجرد عقلی استکمال یابد، استکمالی که در آن هیچ نیازی به استعانت موجودات مادون نداشته باشد و این استعداد برای نفس به واسطه قوه‌ای به نام عقل نظری حاصل است و آن به گونه‌ای است که می‌تواند از هرگونه آفاتی که با مشارکت بدن عارض بر نفس می‌شود احتراز جوید. همچنین نفس آدمی استعداد آن دارد که با مشارکت تن در اموری که لایق بدان است تصرف نماید. این استعداد برای نفس نیز به واسطه قوه‌ای به نام عقل عملی حاصل است و عقل عملی رئیس آن دسته از قوایی است که نفس به جهت بدن مادی دارای آن قوا می‌باشد. اما مادون عقل نظری و عقل عملی قوایی است که پس از استعداد یافتن بدن برای منفعت بدن افاضه می‌گردند.

لازم به توضیح است که چون انسان دارای قوه‌ای به نام عقل عملی است لذا علم اخلاق برای نفس قرار داده شده است. در نکته ۹۹۴ هزار و یک نکته آمده است: «علم اخلاق قواعد و قوانینی است راجع به صفات و اعمال اختیاری انسان نسبت به خود و خانواده و جامعه خویش برای تحصیل خیر و سعادت که باید انسان آنها را داشته باشد و برای خود تحصیل نماید. علم اخلاق هم علم است و هم عمل زیرا که فقط دانستن این که چه عمل نیکو و چه عملی زشت است کافی نیست بلکه باید سعی کرد که عمل نیکو را به جا آورد و صفات نیکو را دارا گردید. ژان ژاک روسو معتقد بوده است که خواندن علم اخلاق در مقابل عمل ضرورت ندارد چون در هر کسی قوه‌ای هست که نیک و بد را تشخیص می‌دهد و فطرت متمایل به خیر است، فقط علم اخلاق دانستن اصطلاحات و فروض است. ولیکن این عقیده را نمی‌توان پذیرفت زیرا که هرچند اکثر مردم به حسب فطرت متمایل به خیرند و اگر نبودند تربیت آنها غیر مقدور بود، مع ذلک شکی نیست که تذکر و بیان و نصیحت در ترویج اخلاق مردم و تشکیل مدینه فاضله مدخلیت تام دارد، چنان که سیره ارباب عقول از حاملان وحی و معلمان الهی بشر و غیر هم بر این نهج قویم و صراط مستقیم است.»



از آنچه گفتیم روشن می‌شود که عقل نظری به دو قسم تقسیم می‌شود؛ قسم اول آن ادراک اموری است که هیچ تعلقی به عمل ندارند مثل علم به آسمان و زمین و فلک و ملک و مبنای حکمت نظری بر این قوه است. قسم دوم ادراک اموری است که متعلق به عمل‌اند، مثل علم به این که راستگویی حسن و دروغ‌گویی قبیح است و مبنای حکمت عملی بر این قوه است. و نیز گفتیم افعالی که از عقل عملی صادر می‌شود بر اساس رأی کلی مستنبط از مقدمات کلیه می‌باشد و چون استنباط مقدمات کلیه کار عقل نظری است. پس عقل عملی به واسطه استعانت از عقل نظری عمل می‌کند زیرا عمل بدون علم محقق نمی‌شود، پس عقل عملی تابع عقل نظری است. از این اصل باید به سرّ حدیث رسول‌الله صلی‌الله‌علیه‌وآله که فرمود: «**العلم امام العمل و العمل تابعه**» راه یافت، فافهم!

اگر خواستی بگو: علم مرد و عمل زن است که **(الرّجال قواّمون علی النساء)**<sup>۱۶۸</sup>؛

### علم نر آمد و عمل ماده      دین و دنیا بدین دو آماده

عقل نظری یا قوهٔ بینش به استكمال فکری انسان تعلق می‌گیرد اما عقل عملی یا قوهٔ کنش به اکمال بدن و خانه و معاش و معاد آدمی تعلق می‌گیرد، یعنی انسان بدین قوه همواره در پی آن است کاری را انجام دهد که برای او نافع بوده و قوای بدنی‌اش را در حد اعتدال نگه دارد و قوا به خواستهٔ خود، او را به هر طرف نکشانند و او را از سعادت لایق خود محروم نسازند. پس عقل عملی تعلق می‌گیرد به فعلی که در تحت اختیار اوست لذا در عقل عملی وُسع افراد معیار قرار می‌گیرد نه طاقت ایشان، بر خلاف عقل نظری که غایت آن رسیدن به سرّ و حقیقت موجودات عینی است و آن بیرون از اختیار آدمی است، بدین معنی که انسان چه بخواهد و چه نخواهد حقایقی در خارج موجودند و قابلیت فهمیدن و دارا شدن آنها در انسان وجود دارد، به همین خاطر در عقل نظری طاقت افراد را معیار قرار داده‌اند نه وُسع ایشان را، و فرموده‌اند: «**انّ الفلسفة استكمال النفس الانسانية بمعرفة نظم العالم نظماً عقلياً علی حسب الطاقة البشرية لیحصل التشبّه بالباری تعالی**».

عقل عملی به این سو ناظر است اما عقل نظری دائماً نظر به آن سو داشته و می‌خواهد حقایق را از بالا اخذ کند. تدبیر و کسب و فعل و بنای عقل عملی، جزئی است و به جزئیات تعلق می‌گیرد، اما عقل نظری به کلیات مرسلهٔ مطلقه تعلق می‌گیرد. به تعبیر حاجی سبزواری در تعلیقات بر اسفار: **عقل نظری متعلّق به تعقل معلوماتی که غیر مقدور ما است اما عقل عملی متعلّق به تعقل کیفیت عمل**.<sup>۱۶۹</sup>

در عین حال باید توجه داشت که تمایز عقل نظری و عقل عملی به فصول نیست، بدین معنی که این دو مرتبه دو نوع جدای از هم نیستند، بلکه تفاوت آن دو به اعراض خارج از ذات است. به تعبیر دیگر تغایر عقل نظری و عقل عملی صنفی است نه نوعی، چرا که هر دو شأنی از شئون نفس ناطقه بوده و نفس در وحدت جمعی خود، همه این قوا را به یک وجود در خود دارد.

بنابراین عقل نظری و عقل عملی به منزله دو بال نفس ناطقه‌اند برای پیران در عالم قدس و هرچه نیرو و قدرت این دو بال افزون باشد پرواز در عوالم وجود قوی‌تر و کامل‌تر خواهد بود. به تعبیر حضرت استاد علامه در کلمه ۲۹ هزار و یک کلمه: «علم و عمل به منزلت دو بال نفس ناطقه‌اند که به اندازه نیروی این دو بال در عوالم بی پایان پرواز می‌کند پروازی که در نشأت شهادت داخل در عالم غیب می‌شود، و در عالم غیب ظاهر در نشأت شهادت می‌گردد.

### پرواز برون ز حدّ و احصا آنی چو هزار سالت ای دوست»

جناب حاجی سبزواری در مقدمه اسرارالحکم می‌فرماید: «بدان که آدمی را دو عقل است که به منزله دو بال هستند برای روحش. و در اوّل حال در هر دو جنب بالقوه است و اگر اصلاح شوند تواند به آنها به اوج ملکوت پرواز کند و گرنه مثل مرغی بی پر و بال، زمین‌گیر باشد. یکی عقل نظری و دیگری عقل عملی و اصلاح این دو به علم و عمل باشد و چون اهل تأیید کم‌اند حکما از برای اصلاح عقل نظری حکمت‌های نظریه تدوین کرده‌اند؛ حکمت الهی اعم و اخص و حکمت ریاضی و حکمت طبیعی و حکمت منطقی، و از برای اصلاح عقل عملی نیز حکمت‌های عملیه نگاشته‌اند، حکمت تهذیب الاخلاق و حکمت سیاست المدن و حکمت تدبیر المنزل، چه حکمت تعریف شده است به استکمال نفس انسانیّه به تخلّق به اخلاق‌الله علماً و عملاً به قدر طاقت بشریّت...»

و نیز در کلمه ۵۲ صد کلمه آمده است: «آن که در معرفت نفس دقیق شود می‌بیند که او را دو قوه نظری و عملی است: قوه نظری را قوه علامه و نیروی بینش گویند و عملی را قوه عماله و نیروی کنش گویند. این دو قوه به منزلت دو بال نفس‌اند که بدانها به اوج حقایق پیران می‌کند تا به جنّة‌اللقاء و جنت ذات وادخلی جنتی می‌رسد.»

جناب خواجه طوسی در تفسیر سوره عصر می‌فرماید: « ( بسم الله الرحمن الرحيم \* و العصر \* إنّ

الانسان لفي حُسر (ای الاشتغال بالامور الطبيعيّة و الاستغراق بالنفوس البهيمة) \* أَلَا الَّذِينَ آمَنُوا (ای

الکاملین فی القوة النظریة) و عملوا الصالحات (ای کاملین فی القوة العملية) و تواصلوا بالحق (ای  
الذین یکملون عقول الخلائق بالمعارف النظرية) وتواصلوا بالصبر(الذین یکملون اخلاق الخلائق و  
یهدونها))<sup>۱۷۰</sup>».

حدیث سوم از کتاب عقل و جهل کافی از امام صادق علیه السلام است که بعضی اصحاب به امام  
عرض کردند: **ما العقل؟! یعنی عقل چیست؟** امام در جواب فرمود: **ما عبَدَ به الرحمن و اكتسب به  
الجنان.** یعنی آن حقیقتی است که خدا بدان مورد پرستش قرار گرفته و بهشت کسب می شود. اصحاب  
گفتند: **فالذی کان فی معاویة؟! یعنی پس آنچه در معاویه بود چه بود؟ آیا او عاقل نبود؟** و امام فرمود:  
**تلك النکراء تلك الشیطنه و هی شبيهة و لیست بالعقل.** یعنی آن قوه منکره قبیحه شیطنت است که شبیه  
به عقل است اما خود عقل نیست.

جناب ملا صالح مازندرانی در شرح قول حضرت که فرمود: **«العقل ما عبَدَ به الرحمن و اكتسب به  
الجنان»** می فرماید: **«هذا التعریف اشارة الى القوة النظرية المسماة بالعقل النظري و الى القوة العملية  
المسماة بالعقل العملي، اذ بالاولی یعلم المعارف الالهية و الاحکام الشرعية و الأخلاق الحسنة النفسانية، و  
بالثانی یعمل بها و یهدب الظاهر و الباطن. و بالعلم و العمل يتمّ نظام عبادة الرحمن و اكتساب الجنان»**  
یعنی این تعریف حضرت برای عقل اشاره به عقل نظری و عقل عملی است که با اولی معارف الهی و  
احکام شرعی و اخلاق حسنه را می فهمد و با عقل عملی بدان عمل می کند و ظاهر و باطن را تهذیب  
می نماید و با علم و عمل نظام عبادت رحمن و اکتساب جنان تمام می شود.

خلاصه اینکه کمال انسان و تکمیل وی غیر را به حسب عقل نظری و عقل عملی اوست و رئیس  
کمالات معتبر در قوه نظری معرفت الله است و در قوه عملی طاعة الله. طاعت فرع بر معرفت است، لذا  
جناب محقق لاهیجی در فصل هفتم باب چهارم مقاله سوم گوهر مراد فرماید: **«اگر نفس ناقص باشد  
در علم و حاصل نشده باشد او را فضیلتی و کمالی به حسب قوه نظری: با آن که از اهل ذکاء  
باشد و شعور به کمال مر او را حاصل بود لیکن تقصیر کرده باشد در تحصیل کمالات علمیّه و  
اعتقادات حقّه و لا محاله ناقص خواهد بود در عمل نیز، چه عمل بدون علوم اعتقادات نفعی  
نتواند داشت، و چون از اهل ذکاء است بر سذاجت و سادگی فطری نیز باقی نمانده خواهد بود  
بلکه معتقد خواهد بود مر عقائد باطله و آرای سخیفه را که مصادّ حقیقی علوم حقّه و منافی**

حقیقت ذات نفس است، پس چون مفارقت کند از بدن و زایل شود خُلدی که مانع بود از احساس به آلم جهالات، هر آینه واقع خواهد شد در عذاب الیم...»<sup>۱۷۱</sup>

## مراتب عقل نظری

و اما هر یک از عقل نظری و عقل عملی خود دارای چهار مرتبه می باشند؛ و اما مراتب عقل نظری عبارتند از: عقل هیولانی، عقل بالملکه، عقل بالفعل و عقل بالمستفاد. عقل هیولانی همان استعداد و قابلیت اولیه نفس است برای پذیرش صور علمیه گوناگون، یعنی عقل هیولانی به علت لطافت و تجرّدش به هر چیزی روی آورد به صورت او در می آید و با آن متحد می شود و وجه تسمیه این عقل به هیولی، آن است که همچنان که هیولای اولی در عالم ماده قابلیت پذیرش صور طبیعی گوناگون را داراست، این مرتبه از عقل آدمی نیز قابل پذیرفتن صور علمیه مختلف است.

دومین مرتبه عقل نظری عقل بالملکه است و آن این که آدمی پس از پذیرش صور علمیه اولیه به واسطه عقل هیولانی، در مرحله دوم با معقولات اولی که همان اولیات و تجربیات و مشاهدات و متواترات و فطریات و حدسیات هستند آشنا می شود. بدیهیات و اولیات که همان علوم اولیه کسب شده نفس اند آلت اکتساب نظریات که معقولات ثانیه و علوم مکتسبه اند می باشند و انسان به واسطه بدیهیات، نظریات را کسب کرده و بدانها قدرت و ملکه انتقال به نشئه معقولات ثانیه را پیدا می کند، لذا از این مرحله که مرحله کسب ملکه انتقال به نشئه معقولات ثانیه است تعبیر به عقل بالملکه می شود. گویا علوم بدیهیه عقل در این مرتبه، بذرهایی هستند برای حصول میوه های علوم نظری.

وجه تسمیه دیگر این مرتبه از عقل نظری به عقل بالملکه آن است که مراد از ملکه وجود در مقابل عدم است و نفس را در این مرتبه عقل بالملکه نامیده اند. زیرا در این مرتبه نفس به وجوداتی که همان علوم بدیهیه اند متلبس می شود برخلاف مرتبه قبل که نفس فقط قابلیت پذیرش آنها را دارا بود و از فعلیت وجود آنها در خود عاری و برهنه بود. از عقل بالملکه تعبیر به قوه کاسبه نیز می شود. چرا که عقل بالملکه، علوم بدیهیه را بالفعل در خود داشته و بدانها قوه کسب علوم نظریه را نیز دارا می باشد. پس عقل هیولانی قوه استعداد پذیرش معقولات اولی است.

و عقل بالملکه مرتبه کسب و آشنایی عقل آدمی است با معقولات اولی و آماده شدن برای کسب نظریات.

سومین مرتبه عقل نظری، عقل بالفعل است و آن هنگامی است که انسان قدرت بر استحضار علوم نظری را کسب کرده است. چون در این مرحله عقل آدمی از قوه به فعل رسیده است لذا از این مرتبه تعبیر به عقل بالفعل می شود.

چهارمین مرتبه عقل نظری عقل بالمستفاد است، و آن هنگام حضور کمالات و معارف علمی در نزد نفس است که از این حضور صور علمیه تعبیر به عقل بالمستفاد می شود و وجه تسمیه آن به عقل بالمستفاد این است که این مرتبه مستفاد، از عقل فعّال یعنی همان جبرئیل امین است. بدین بیان روشن می شود که عقل بالمستفاد یکی از قوای عقل آدمی به شمار نمی آید، بلکه عقل بالمستفاد، نفس حضور حقایق علمیه نوریه در ذات فرد می باشد، برخلاف هر یک از مراتب عقل هیولانی و عقل بالملکه و عقل بالفعل که قوه ای از قوای نفس بوده و از قوای عقل نظری به شمار می آیند.

پس می توان گفت استعداد در عقل نظری بر سه گونه است؛ یا استعداد استحصال است بدان عقل هیولانی گویند، یا استعداد استکساب است بدان عقل بالملکه گویند، یا استعداد استحضار است بدان عقل بالفعل گویند و مرتبه چهارم که کمال محض است همان عقل بالمستفاد می باشد.

حضرت استاد علامه حسن زاده آملی<sup>روحی فداء</sup> در درس صد و دوم دروس معرفت نفس مراتب عقل نظری را بسیار روان و شیوا بیان نموده اند که گفتار ما در این موضع مستفاد از همان بیان عرشی است. ایشان می فرمایند:

«نفس انسانی را از این جهت که قابل است همه صور را بپذیرد عقل هیولانی گویند که او را تشبیه به هیولای اولی مادی کرده اند؛ یعنی همچنان که هیولی قابل پذیرفتن صور طبیعی از بسائط و مرکبات مطلقاً می باشد و با هر یک آنها ترکیب اتحادی در وجود پیدا می کند نه انضمامی، همچنین نفس انسانی قابل پذیرفتن صور علوم و معانی است مطلقاً و با هر یک آنها اتحاد وجودی پیدا می کند و از پذیرفتن هیچ صورت علمیه ابا ندارد. خلاصه، وزان نفس با صور علمیه و زان هیولی است با صور طبیعی، که آنچه در عالم کیانی است در عالم انسانی است.

پس از عقل هیولانی عقل بالملکه است، که نفس در این مرحله به اولیات و بدیهیات آشنا می شود و این علوم اولیه، که آنها را معقولات اولی نیز گویند، آلت اکتساب نظریات، که معقولات ثانیه و علوم مکتسبه اند، می باشد که به واسطه و اعداد آنها اینها را کسب می کند و بدانها قدرت

اكتساب و ملكة انتقال به نشأه معقولات ثانيه پيدا مى كند كه «ملكه» همان ملك و قدرت و سلطنت است.

پس از عقل بالملكه عقل بالفعل است، و آن گاهى است كه نفس ملكه و اقتدار بر استحضار علوم نظرى را تحصيل کرده است و به منت و ملكت حاصل در خویش هر وقت بخواهد تواند نظريات را به دست آورد. در اين حال، نفس را تعبير به عقل بالفعل مى كنند كه از قوت به فعل رسيده است.

و چون خود معقولات ثانيه، كه كمالات علمى و معارف نورى عقلى اند، در نزد گوهر نفس حضور يافته اند، حضور اين معقولات را عقل مستفاد گویند، از اين جهت كه آن حقايق علمى از مخرج نفوس از نقص به كمال كه او را به زبان فلاسفه و حكما عقل فعال و به زبان مذهبون روح القدس و جبريل مى گویند و در بعد دانسته مى شود كه روح القدس شأنى از شئون عالم ماورای طبيعت است، استفاده شده است، ولى هر يك از عقل هيولانى و عقل بالملكه و عقل بالفعل چنان كه گفته ايم قوه اى از قواى نفس است اما عقل مستفاد قوه نيست بلكه نفس حضور معقولات ثانيه بالفعل در نزد نفس است.

قوه نظرى به حسب شدت و ضعف مختلف است: مبداء آن چنان كه قوه كتابت براى طفل است، وسط آن چنان كه براى امي مستعد تعلم كتابت است، و منتهای آن چنان كه براى قادر كتابت است كه هر گاه بخواهد مى نويسد. قوه نفس مناسب مرتبت اولی را عقل هيولانى نامند، و قوه نفس مناسب مرتبه متوسط را عقل بالملكه و قوه نفس مناسب مرتبه اخير را عقل بالفعل.»

و اما عده اى عقل هيولانى را «عقل منفعل» ناميده اند، ولى در حقيقت، مطلب فوق منفعل شدن عقل هيولانى است زيرا نسبت صورت علميه با عقل هيولانى نسبت مقبول با قابل نيست بلكه نسبت فعل به فاعل است كه اشتداد وجودى آن است به انوار علوم و معارف كه از موجود مفارق ثابت باقى كه مخرج نفوس از قوه به فعل است به اعداد حصول استعداد در عقل هيولانى به آن افاضه مى شود و اين همان معنای اتحاد علم و عالم و معلوم است كه در بعد به عرض محضر خواهد رسيد.

و نيز بايد دانست كه نفس ناطقه انسانی در مقام عقل هيولانى به منزله ماده و تعقلات وى به منزله صورت است، فافهم!

جناب شيخ رئيس بوعلی سينا در نمط سوم اشارات بسيار نيكو توانسته مراتب چهارگانه عقل نظرى را با تمثيل آيه ۳۶ سوره مبارك نور تطبيق دهد. حق سبحانه و تعالى در كريمه نور مى فرمايد:

(الله نور السوات و الارض مثل نوره كمشكاة فيها مصباح في زجاجة الزجاجه كأنها كوكب دري) یوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية و لا غربية يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء و يضرب الله الامثال للناس و الله بكل شيء عليم) ۱۷۲ - خدا نور آسمانها و زمین است. مثل نورش به مشکاتی ماند که در آن چراغی روشن باشد و آن چراغ در میان شیشه‌ای که تالو آن گویی ستاره‌ای است درخشان و روشن از درخت مبارک زیتون که با آن که شرقی و غربی نیست اما شرق و غرب جهان بدان فروزان است و بی‌آن که روغنی آتش او را برافروزد خودبخود جهانی را روشنی می‌بخشد که پرتو آن نور حقیقت بر روی نور معرفت قرار گرفته و خدا هر که را خواهد به نور خود هدایت کند و این مثلها را خدا برای مردم می‌زند و خدا به همه امور داناست . -

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در شرح دروس اشارات تمثیل این آیه را بسیار خوش بیان می‌نمودند و می‌فرمودند: مشکات عبارت است از تاقچه‌ای که اغلب قدیمی‌ترها در دیوارهای خانه‌هایشان تعبیه می‌کردند و بر آن چراغی برای روشن ساختن خانه قرار می‌دادند. منتهی بعضی از این تاقچه‌ها را خیلی با سلیقه می‌ساختند؛ به طوری که برای آن محفظه‌ای با شیشه‌های رنگارنگ قرار داده و دری برای آن می‌ساختند و چراغ را به اندرون آن فرستاده و در آن را می‌بستند، آن گاه وقتی نور چراغ از شیشه‌های رنگارنگ مشکات گذر می‌کرد، به رنگهای گوناگون دیده می‌شد. لذا از مشکات به چراغ‌دان نیز تعبیر نموده‌اند که مراد از آن همان تاقچه خاص است.

هر مصباح و چراغی، مایعی برای سوختن نیاز دارد. اکنون برای سوخت چراغ از نفت سفید استفاده می‌کنند، اما قبلاً نفت سیاه را بدین کار منظور می‌داشتند و پیش‌تر از آن، از پی روغن برای سوخت استفاده می‌کردند. یکی از این روغن‌ها که آتش را خیلی خوب شعله‌ور می‌کرد و نور بسیار روشنی ایجاد نموده و هیچ دودی از آتش متصاعد نمی‌شد روغن زیتون بود. اصولاً در میان اشیایی که افروزیته آتش‌اند هر چه شیء خشک‌تر و لطیف‌تر باشد آتش آن هم صافی‌تر و زلال‌تر خواهد بود.

در میان درختان از آن درختی که حاجب و مانعی در قسمت شرق خود داشته باشد، مثلاً کوهی در سمت شرق آن باشد و مانع رسیدن نور خورشید صبحگاهی بدان شود، تعبیر به درخت غربی می‌کنند، یعنی آن، درختی است که فقط هنگام بعد از ظهر آفتاب می‌بیند. و اما از درختی که حاجب در قسمت غرب خود دارد و فقط صبحها از قسمت شرق آفتاب می‌بیند تعبیر به درخت شرقی می‌شود. به همین



منوال اهل معرفت از مطالب علمی عالی و از مبحث شریف رفیع، تعبیر به کلام مشرقی می‌کنند و مرادشان این است که این مطالب از عالم حس نیست بلکه فوق عالم حس و حقیقتی وراء حقایق عالم طبیعت است. اما در این جا غرضمان از درخت شرقی آن درختی است که فقط صبح از نور خورشید برخوردار بوده و بعد از ظهر از نور آن محروم است.

اگر چه میوه درختی که صبح آفتاب خورده و به اصطلاح درخت شرقی می‌باشد بهتر از میوه درختی است که فقط بعد از ظهر آفتاب دیده، اما هم میوه درخت شرقی و هم میوه درخت غربی نسبت به میوه درختی که هم صبح آفتاب دیده و هم بعد از ظهر و در اصطلاح به درخت نه شرقی و نه غربی معروف شده، میوه‌های کدر و تیره‌ای هستند. اعنی میوه‌های درختی که از صبح تا شام یکسره در معرض آفتاب بوده و نه حاجب در مشرق دارند و نه حاجب در مغرب، بسیار زلال‌تر و صافی‌تر از میوه‌های درختانی است که یا صبح آفتاب دیده‌اند یا بعد از ظهر. لذا طبق این اصل روغن درخت زیتونی که نه شرقی است و نه غربی، بسیار زلال و صافی است، به طوری که هنوز آتشی بدان نرسیده گویا نورافشانی می‌کند و فروغ دارد و اگر آتشی بدان رسد نور علی نور می‌شود که هم خود صاف و زلال است و هم آتش بر صافی و زلالی آن افزوده است.

یکی از اطلاعات عقل نظری، مَنه و استعدادی است که در انسان موجود بوده و انسان بدان قوه، شجره طوبی و مدرک کلیات می‌گردد. این قوه که در مسیر تکامل و استکمال عقلانی است در ابتدا هیچ فعلیتی نداشته و از هر گونه فعلیتی خالی است، بلکه چون مایع و خمیری است که قابل پذیرش صور علمیه گوناگون است لذا از آن تعبیر به عقل هیولانی می‌کنند.

پس مرتبه اولی از عقل برای نفس به حسب فطرت حاصل است و آن همان تهیو و آمادگی محض برای ادراک معانی معقوله است. این مرتبه اعنی عقل هیولانی به مثل همانند آن مشکلات است فی ذاته از خود نور ندارد، اما از قابلیت پذیرش نور برخوردار است. در مرتبه دوم وقتی انسان عقل هیولانی را به کار انداخت و بر اثر شنیدن‌ها و کاوش‌ها و برخوردها تجربیاتی در هر فن برای او حاصل شد به اموری که مکسوب اوست علم می‌یابد. این سرمایه و فعلیت اولی، آن ملک و دارایی است که انسان بدان استعداد تحصیل معقولات ثانی را دارا می‌شود. لذا از این مرتبه تعبیر به عقل بالملکه می‌کنند. عقل بالملکه به مثل، مانند آن زجاجه و شیشه‌های رنگین است که فی نفسه شفاف بوده و قابلیت برای پذیرش نور بیشتر را داراست.

و اما مراتب مردم در تحصیل معقولات ثانوی مختلف است. دسته‌ای از ایشان به جهت شوقی که به کسب نظریات دارند، با حرکت فکریه طلب معقولات می‌کنند، اعنی برای فهم هر مجهولی نیازمند

به تفکر کردن هستند. این افراد که به اصحاب فکر معروف‌اند، به مثل مانند آن درخت زیتون‌اند که بذاته استعداد نور شدن را دارند، لکن بعد از حرکت کردن زیاد و تحمّل سختیهای بسیار. اعنی اصحاب فکر نیز برای کشف حقایق ناچارند همچون آن درخت زیتون راهی طولانی را برای پذیرا شدن نور ببیمایند.

قوی‌تر از اصحاب فکر در مرتبه عقل بالملکه، اصحاب حدس قرار دارند، ایشان کسانی‌اند که بدون حرکت فکریه بلکه به سهولت به معقولات ظفر می‌یابند، این دسته که مؤید به روح قدسی‌اند به مثل همانند آن روغن‌اند که نسبت به درخت زیتون اقرب برای پذیرا شدن نور هستند، تا جایی که خود بذاته از فرط زلالی و صافی نورافشانی می‌کنند.

در مرتبه سوم عقل نظری، انسان اقتدار بر استحضار معقولات ثانیه را پیدا می‌کند، یعنی در این مرتبه همه معقولات ثانوی و تمامی علوم نظری در صقع ذات فرد بالفعل حاصل است، این مرتبه که همان مرتبه عقل بالفعل است به مثل، مانند آن مصباح و چراغ است.

مرتبه چهارم مرتبه حضور معقولات ثانویه است و آن همان عقل بالمستفاد می‌باشد که نور علی نور است، چرا که صور معقوله نوراند و نفس پذیرای این صور نیز نور دیگری است. و عقل فعال هم که افاضه‌کننده خیرات بر عقل بالفعل و مخرج نفس از نقص به کمال است به مثل، همچو آن آتشی است که مصابیح آفاق و انفس را مشتعل می‌سازد.

خلاصه این که همچنان که مصباح در زجاجه و زجاجه در مشکات قرار دارد، عقل بالفعل نیز در عقل بالملکه و عقل بالملکه نیز در عقل هیولانی قرار دارد. بدین معنی که استعداد استحضار که همان مرتبه عقل بالفعل است مترتب بر استعداد اکتساب که مرتبه عقل بالملکه است می‌باشد و نیز استعداد اکتساب مترتب بر استعداد محض که مرتبه عقل هیولانی است، می‌باشد. پس عقل بالفعل مانند مصباحی است که در زجاجه‌ای به نام عقل بالملکه قرار دارد و عقل بالملکه نیز زجاجه‌ای است که در مشکات عقل هیولانی قرار دارد.

نکته بسیار مهمی که در این جا قابل ذکر است این است که تباین مراتب عقل نظری، تباین عزلی و به تمام ذات نیست، بلکه عقل بالملکه همان عقل بالقوه است که قوی شده است و نیز عقل بالفعل همان عقل بالملکه است که اشتداد یافته است. به تعبیر دیگر جوهر ذات نفس ناطقه که به عینه همان عقل بالقوه است به حسب اشتداد وجودی‌اش، عقل مفارق گردد و ماهیت و حقیقت عقل بالقوه منقلب و متبدل به حقیقت و هویت عقل مفارق گردد. یعنی بنابر حکم محکم حرکت در متن جوهر طبیعی، نفس در مقام طبع از مرتبه عقل بالقوه و نقص وجودی خود بر اثر استکمال جوهر ذاتش به مرتبه کمال

وجودی عقل بالفعل یعنی عاقل و معقول بالفعل ارتقاء می‌یابد و به مرحله عقل بالفعل می‌رسد و از مفارقات می‌گردد. پس بنابر رأی سدید حکمت متعالیه قوه‌ای جسمانی که بالقوه مفارق عقلی است به حرکت در جوهر و تبدل ذاتی شیء و استکمال وجودیش مفارق روحانی البقاء می‌گردد. و نیز باید توجه داشت که این مراتب نسبت به هر یک از نظریات اعتبار کرده می‌شود و به حسب آنها مختلف می‌گردد. به طوری که نفس نسبت به بعضی از نظریات در مرتبه عقل هیولانی و نسبت به بعضی دیگر عقل بالملکه و نسبت به بعضی دیگر عقل بالفعل و نسبت به بعضی دیگر عقل مستفاد می‌باشد، فافهم!

مراتب عقل نظری را بیان نمودیم. حال می‌پردازیم به ذکر مراتب عقل عملی که آن نیز چهار قسم است.

## مراتب عقل عملی

و اما برای عقل عملی چهار مرتبه ذکر کرده‌اند که عبارتند از: تجلیه و تخلیه و تحلیه و فناء. یعنی انسان برای رسیدن به اوج سعادت و کمال ناچار است علاوه بر تقویت در مراتب عقل نظری، مراتب چهارگانه عقل عملی را نیز طی کرده تا بدین طریق از حضيض نقص حیوانیت به ذروه علیای انسانیت نائل شود.

ما در لطیفه ۱۳۷ مآثر آثار مباحث مربوط به سه مقام تجلیه و تخلیه و تحلیه و نیز در لطیفه ۱۳۸ کتاب مذکور مقام فناء و درجات و اطلاقات آن را از آثار حضرت مولی در یک جا جمع نموده‌ایم که اکنون در این فراز از بحث به نقل قسمتی از آنها می‌پردازیم:

مرتبه اولی، که او را تجلیه خوانند، آن است که نفس قوا و اعضای بدن را به مراقبت کامله در تحت انقیاد و اطاعت احکام شرع و نوامیس الهیه وادار نموده که اطاعت اوامر و اجتناب از منهیات شرعیه را به نحو اکمل نماید تا پاکی صوری و طهارت ظاهریه در بدن نمایان شود و در نفس هم رفته‌رفته خوی انقیاد و ملکه تسلیم برای اراده حق متحقق گردد. و برای حصول این مرتبه، علم فقه بر طبق طریقه حقه جعفریه، کافی و به نحو اکمل عهده‌دار این امر است.

مرتبه ثانی، که آن را تخلیه نامند، آن است که نفس به مضار و مفسد اجتماعی و انفرادی اخلاق رذیله و خویهای پلید آگاهی یابد و به تدبیر در عواقب وخیم آنها در دنیا و عقبی، بر طبق دساتیر مقرر در فن علم اخلاق، آن صفات ناپسند را از خود دور و محو نماید، همچون کبر و حسد و حرص و شهوت و بدبینی به خلق و خودخواهی و باقی صفات رذیله که در کتب اخلاق ثبت است. و این کار

در معالجات روحانی و طبّ الهی همچون خوردن مسهلات و داروهاست برای رفع اخلاطِ فاسده در معالجه جسمانی در طبّ طبیعی.

مرتبه نالته، که آن را تخلیه نامند، آن بُود که پس از حصول تخلیه و رفع موانع، خود را به زیور اخلاق نیک و خوبیهای پسندیده، که در نظام اجتماع و فرد تأثیر بسزا و عمیق دارند، آراسته کند. و این خود پاکیزگی باطن و طهارت معنویّه است که تا این معنی حاصل و متحقّق نشود، آدمی در باطن آلوده و نجس خواهد بود، هر چند که ظاهر بدن محکوم به پاکی ظاهری است. و این کار در طبّ روحی و معالجه نفس، مانند خوردن غذا و استعمال دوی مقوی است که برای تولید نیرو و قوت در بدن در طبّ جسمانی به کار می‌برند.

و پس از حصول و تحقّق مراتب سه‌گانه فوق، از برکت صفا و پاکی روح، در نهاد آدمی جاذبه محبت به حضرت حق پیدا گردد، که تولید آن از مجذوب شدن قهری است به عالم حقیقت و سرد شدن از عالم مجازی که عرصه ناپایدار ممکنات است. و رفته رفته محبت شدید نماید، و اشتعال و افروختگی عجیب در روح عیان گردد، و از خود بی‌خود و بی‌خبر شود. و این مقام را که مرتبه چهارم از کمال قوه عملیه است، فناء گویند.

توضیحاً گوئیم که انسان در تمامی مراحل کمالات وجودی خود اعم از کمالات مراتب عقل نظری و عقل عملی، صرف نظر از مقام فناء که اعلی مرتبت عقل عملی است، اصل شخصیت و انیت خود را دارا می‌باشد. یعنی اگرچه آدمی پس از تحصیل مراتب سه‌گانه تجلیه و تخلیه و تخلیه، در تحت انقیاد حق سبحانه درآمده و تمامی صفات رذیله خود را محو نموده و خود را به زیور اخلاق و خوبیهای پسندیده آراسته کرده است، اما هنوز هویت و شخصیتش باقی است و تا هنگامی که انانیت باقی است نهایت لذت قرب که عینیت است محقّق نمی‌شود، یعنی باید حجاب حدود و قیود کنار رود تا انسان باقی به بقای حق گردد.

تا یک سرموی از تو هستی باقی است      آئین دکان خودپرستی باقی است

گفتی بت پندار شکستم رستم      این بت که زیندار برستم باقی است

در مقام فناء انسان هیچ مشاهده‌ای از خودی ندارد و محو در ذات احدی می‌شود، حتی این فنای خود را نیز نمی‌بیند، بلکه اساساً خودی ندارد تا طور آن را مشاهده کند.

و اما مرتفع شدن و نابود گشتن حدود شیء مستلزم رفع وجود شیء نیست، یعنی اگر حدود و قیود شیئی از بین رفت، چنین نیست که وجود آن نیز باطل گردد. لذا عارف در مقام فناء از حدودش عبور کرده و وارد در حقیقتی می‌شود که هیچ اسم و رسمی و اساساً هیچ حدی ندارد و بدین طریق

باقی به بقای سرمدی می‌گردد. پس فناء یعنی از حد عبور کردن نه از دست دادن وجود، فناء یعنی تخیل ضیق و تنگی هستی را پاره کردن و به هستی مطلق رسیدن. و اما برای مقام فناء سه رتبه به نامهای محو و طمس و محق وجود دارد که ذکر آن را به مواضع دیگر واگذار می‌کنیم.

## اتحاد عقل و عاقل و معقول

یکی از نکات مهمی که در ذیل مبحث عقل باید طرح شود قضیه اتحاد معقولات با عاقل، بلکه عینیت معقولات با عاقل است، اگرچه بحث اتحاد عاقل و معقول فقط منحصر در عاقل و معقول نیست بلکه تمامی مدرکات آدمی اعم از محسوس و متخیل و متوهم با مدرک اتحاد داشته و همه عین مدرک‌اند و تمایز مدرک و مدرک به بینونت وصفی است نه بینونت عزلی منتهی به جهت این که شرافت آدمی از دیگر موجودات به قوه عاقله اوست لذا بحث اتحاد مدرک با مدرک را در ذیل مباحث عقل مطرح کرده‌اند.

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فداه در صحیفه مستطاب اتحاد عاقل به معقول در این باره می‌فرمایند:

«بدان که آنچه در السنه سائر و در کتب و رسائل دائر است، بحث از اتحاد عاقل به معقول است، ولی مخفی نماند که بحث در پیرامون اتحاد عاقل و معقول در کتب و رسائل بر سیل اختصاص و انحصار نیست که فقط عاقل با معقولش متحد باشد و در حاس با محسوس و یا در قوه واهمه با موهوم و یا در قوه متخیله با متخیل این اتحاد نباشد، بلکه اتحاد مدرک به مدرک است مطلقاً... و لکن چون ادراک معقولات در نشأ طبیعت اختصاص به انسان دارد که صاحب نفس مدرکه معقولات و کلیات است - و بدین گوهر گران‌بها از انواع حیوانات ممتاز است، و آنچه برای انسان من حیث هو انسان به کار می‌آید و بدان مجد و عظمت می‌یابد همان ادراک معقولات است که کلیات‌اند و محیط بر زمان و مکان‌اند - بحث را به اسم اتحاد عاقل و معقول، از جهت شرافت آن عنوان کرده‌اند.»

مسأله اتحاد عاقل و معقول از دیرباز بسیار ریشه‌دار بوده و در گذشته نیز قائلین و طرفداران بسیار داشته است. جناب شیخ رئیس بوعلی سینا هم اگر چه اوائل در این مطلب اظهار اضطراب نموده‌اند اما

بعدها در کتابهای دیگرشان چون الهیات شفا به اتحاد نفس ناطقه با معقولات تصریح و تنصیص فرموده‌اند. حضرت مولی <sup>روحیه</sup> در این مقصد اعلی و مرصد اسنی کتابی به غایت شگفت موسوم به «اتحاد عاقل به معقول» دارند که به بحث پیرامون آن پرداخته و ادله در باب را به کلامی شیوا و شیرین بیان نموده‌اند که طالبان استضاءه نور حقیقت را کافی و وافی است.

مدعی این است که هر صورت مجرد اعم از این که قائم به ذات خود باشد و یا این که به انشاء نفس مجرد شده باشد، عقل و عاقل و معقول است، یعنی نه تنها صورت مجرد قائم به ذات خود، عقل و عاقل و معقول است بلکه آن صوری را که نفس ناطقه به وزان صورت مادی در صقع ذات خود انشاء می‌کند نیز با نفس اتحاد وجودی نوری پیدا کرده و چون با نفس اتحاد وجودی می‌یابند عقل و عاقل و معقول هستند. البته مراد از اتحاد عاقل به معقول این نیست که جوهر عاقل اعنی نفس ناطقه با اشیاء خارج از خود چون جمادات و نباتات و حیوانات یکی می‌شود، زیرا قبلاً اشاره کردیم که این اشیاء، خارج از صقع وجود نفس معلوم بالذات نفس، نیستند بلکه معلوم بالعرض وی‌اند و معلوم بالذات آن حقیقت معقوله است که در صقع وجود نفس ناطقه و در متن ذات او متحقق است و مندرک در وجود اوست که وجود معقول بالذات همان وجود نفس است مگر این که صورت علمیه معقول بالذات شأنی از شئون نفس بوده و هیچ امتیاز و جدایی بینشان نیست.

و نیز مراد از اتحاد عاقل و معقول این نیست که نفس ناطقه با معلومات به حسب مفهوم متحد است بلکه سخن در اتحاد نفس ناطقه با معلوماتش به حسب وجود می‌باشد. پس بنابر اتحاد عاقل و معقول، وجود معقول همان وجود عاقل است نه آن که مفهوم معقول، عقل و عاقل باشد از حیثیت ماهیت و کلی طبیعی.

و اما برای موضوع مذکور ادله متعددی اقامه شده است؛ یکی از آن ادله برهان ماده و صورت است. در تقریر آن گوییم: می‌دانیم که هیولای اولی عالم اجسام قابلیت پذیرش هر صورت جسمیه‌ای را داراست. به تعبیر دیگر هیولای اولی چون قوه محض است یعنی فعلیتی برای او نیست از متحد شدن با هر فعلیتی ابا ندارد. مثلاً نطفه که اگر آن را هیولای اولی و ماده اولیه پذیرش صور فرض کنیم هیچ ابایی از پذیرش صورت مضغه و علقه و عظام ندارد، و آن به گونه‌ای است که به محض پذیرش صورت مضغه مثلاً، با آن صورت اتحاد وجودی برقرار کرده و متبدل بدن می‌شود. وقتی هیولای عالم جسمانی چنین باشد هیولای عالم عقلیات که همان مرتبه اول مراتب عقل نظری به نام عقل هیولانی است و در شدت لطافت و تجرد قرار دارد، به طریق اولی قابل پذیرش صور معقوله و متحد شدن

بدانها است، به طوری که این عقل هیولانی به علت لطافت و تجرّدش به هر چیز روی آورد به صورت او درمی آید و با آن متحد می شود و زبان حال بی حالی او این است:

از ضعف به هر جا که نشستیم وطن شد

حضرت استاد علامه <sup>روحی فاده</sup> در درس پانزدهم کتاب شریف اتحاد عاقل به معقول در تقریر دلیل مذکور می فرمایند: «عقل هیولانی نسبت به صور علمیه چنان است که ماده به صورت است که آنچه به واسطه واهب الصور به نفس افزوده می شود نفس با آنها متحد می گردد و همچنان که یک هیولای شخصی ولو به حرکت جوهری کما هو الحق در هر آنی صور بی شمار جسمانی را می پذیرد و متحد با همه می گردد همچنین است نفس با صور کثیره علمیه. بلکه هرگاه هیولی یعنی ماده جسمانی با صورت جسمانیه متحد شود اتحاد نفس در مرتبه عقل هیولانی از جهت لطافت و تجرّدش با صورت علمیه که معرّی و مجرد از غواسق ظلمانیه ماده است اولی خواهد بود.»<sup>۱۳۳</sup>

دلیل مذکور از کامل ترین و روشن ترین ادله اتحاد عاقل به معقول بلکه مدرک به مدرک است مطلقاً که کوچکترین دغدغه ای در قبول آن نیست. برای تحقیق بیشتر دلیل مذکور به درس پانزدهم دروس اتحاد عاقل به معقول رجوع شود.

برای اختصار و اعتماد به فهم خوانندگان عزیز از آوردن ادله دیگر برای اثبات مدعای خود که همان اتحاد عاقل به معقول بلکه اتحاد مدرک به مدرک بود صرف نظر کرده و همین یک دلیل را برای اثبات مطلب کافی می دانیم و بار دیگر متذکر می شویم نه تنها صورت معقوله متحد با جوهر عاقل است بلکه صورت موهومه با جوهر متوهم و صورت متخیل با جوهر متخیل و صورت محسوسه با جوهر حاس متحد بوده و در همه جا یک حقیقت نفس است که جمیع صورتهای مدرکه از معقول تا محسوس همه به علم حضوری نزد او حاضرند، بلکه شأنی از شئون نفس بوده و وجودی جز وجود نفس ندارند.



## اصول اخلاق انسانی

در این جا نیکو می‌دانیم که به مناسبت بحث از عقل نظری و عقل عملی، اصول اخلاق انسانی را بیان نماییم.

علمای علم اخلاق برای خُلق آدمی انشعابات زیادی ذکر کرده‌اند. یکی از آنها این است که گفته‌اند: اصول اخلاق انسانی نظر به قوای عقل نظری و عقل عملی به چهار قسم تقسیم می‌شوند و آن عبارتند از حکمت و شجاعت و عفت و عدالت؛ بدین بیان که از تهذیب و پاکی قوه عقل نظری صفت حکمت و از تهذیب عقل عملی مایل به دفع ضرر، صفت شجاعت و از تهذیب عقل عملی مایل به جذب نافع، صفت عفت و از اجتماع ملکات حکمت و شجاعت و عفت، صفت عدالت حاصل می‌شود.

توضیح آن این که برای هر یک از قوای عقل نظری و عقل عملی، حد اعتدال و حد افراط و تفریطی است. جنس همه فضایل حد اعتدال این قوای عقل نظری و عقل عملی و جنس همه رذایل حد افراط و تفریط این قواست. افراط در نیروی بینش آدمی که همان عقل نظری است «جر بزه» و تفریط در آن «غباوة» نامیده می‌شود که هر دو نقص آدمی به شمار می‌آیند و حد اعتدال آن که همان «حکمت» است کمال آدمی به شمار می‌آید.

افراط در نیروی کُنش نفس ناطقه که همان عقل عملی است و حرکت برای جذب ملایم می‌کند «شَره» - حرص و ولع در شهوت - و تفریط در آن را «خمود» می‌نامند که این هر دو نقص انسان است و حد اعتدال آن که همان «عفت» است کمال آدمی است.

و نیز افراط در نیروی کُنش نفس ناطقه که همان عقل عملی است منتهی حرکت برای دفع ناملایم می‌کند «تهور» - بی‌باکی - و تفریط در آن را «جبن» - ترسویی - می‌نامند که این هر دو نیز نقص انسان است و حد اعتدال آن که همان «شجاعت» است، کمال انسان است.

همچنان که گفتیم عدالت ملکه‌ای است که از اجتماع ملکات اعتدالی حکمت و عفت و شجاعت حاصل می‌شود و افراط در آن «ظلم» و تفریط در آن «انظلام» - قبول ظلم کردن - نامیده می‌شود و این هر دو زشت و ناپسند است.

جناب عالم ربانی الهی قمشہ‌ای در کتاب مستطاب حکمت الهی در بیان اصول اخلاق انسانی می‌فرماید: «نفس ناطقه را از لطف الهی دو قوه عطا شده است: یکی قوه عقل نظری (نیروی دانش و فکرت) و یکی قوه عقل عملی (نیروی کُنش و حرکت). پس هرگاه نفس در قوه دانش و هوش به حد معتدل است، نه در طرف افراط و تفریط، یعنی هوشش از آنچه باید ادراک کند تجاوز نکرده و بلندتر نرود و نیز به آنچه باید فهم کند برسد و کوتاه نماند، این کیفیتی است در نفس ناطقه که از آن تعبیر به «حکمت» شود. پس حکمت به معنی کیف نفسانی اعتدال قوه هوش و دانش است، مانند ملکہ تیراندازی است که به هدف زند. و چون این قوه دانش و هوش راه افراط پوید و از آنچه باید فهم کند تجاوز کرده و آن جا نایستد، از آن به «جُرْبزه» و «نکراء» و «شیطنت» تعبیر شود. آن هوش مانند تیراندازی است که از هدف تجاوز کند و بلندتر از نشان زند. و چون در این قوه تفریط و قصور و کندفہمی باشد و به آنچه معمولاً باید ادراک کند نرسد، از آن تعبیر به «حمق» و «بلادت» و «کودنی» شود. آن قوه مانند تیراندازی است که تیرش به نشان نرسد و کوتاهتر از هدف بماند. و این صفت سرآمد تمام صفات کمالیہ و ملکات فاضلہ است.

ملکہ عدالت؛ و اما اگر نفس در قوه عقل عملی (نیروی حرکت و کُنش) به حد اعتدال است، یعنی دارای ملکہ‌ای است که هر چه برای او کاری سزاوار و عملی راجح است تواند کرد و اقدام بر آن عمل بر او مشکل نیاید و هر چه کاری ناروا و نامناسب مقام انسانیت است از آن خودداری به آسانی تواند کرد، آن ملکہ را «عدالت» تعبیر کنند. پس عدالت، ملکہ و کیفیت نفسانی است که انسان به واسطه آن ملکہ، آسان به کارهای خیر و درخور مقام انسان پردازد، و از کارهای زشت ناروا نسبت به نفس ناطقه دوری گزیند.

و عدالت بنده با خدا، خلوص طاعت و پذیرش دستور رسالت است، که فرمود: **(أَلَا اللَّهُ الدِّينُ الْخَالِصُ)**<sup>۱۷۴</sup>. یعنی خدا را بی‌شرک و ریا مطیع باشد. و عدالت با خلق به حسن سلوک با نیک و بد مردم است، و ترک جور و ظلم در حق آنان، که در کتاب الهی فرموده: **(إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ)**<sup>۱۷۵</sup>.

۱- زمر / ۴

۲- نحل / ۹۱

و رئیس ملکات فاضله و اشرف صفات کمال در قوه عاقله (نیروی دانش) انسان صفت «حکمت» است که ذکر شد؛ و در تحت فرمان آن هر وصف کمال قوه دانش، مانند ذکاوت، فکرت، محبت و غیره منطوی است. و رئیس ملکات فاضله و اوصاف عالیه در قوه عامله (نیروی کنش) انسان صفت «عدالت» است که در تحت حکم آن هر خلق و ملکه نیکوی ملکوتی مندرج است.

ملکه عفت و ضد آن شهوت و شره؛ قوه کنش نفس ناطقه که حرکت برای جذب ملایم و کسب لذت کند، هرگاه معتدل باشد، یعنی نه راه افراط پوید که شهوت و میل مفرط به لذات حسی جسمانی او را از لذات عقلی روحانی باز دارد و نه تفریط در اعمال شهوت کند که به اختیار، خود را از حظوظ طبیعت و لذایذ جسمانی محروم سازد، آن حال اعتدال را که اثر قوت نفس و تسلط روح بر جسم است «ملکه عفت» خوانند. در این مقام کتاب الهی فرموده: **وَلَا تَتَسَنَّ** نصیبک من الدنيا و ابتغ فی ما آتاک الله الدار الآخرة<sup>۱۷۶</sup>.

و اما افراط این ملکه عفت «شره» است. یعنی شهوت مفرط به لذات مادی. و آن اثر ضعیف نفس است و پستی همت که شهوات جسمانی بر نفس ناطقه غالب آید و او را مغلوب و محکوم خود سازد، و از لذات روحانی و خیرات و کمالات ابدی اخروی محروم گرداند.

ملکه شجاعت و نیروی توانایی؛ چون نفس ناطقه به قوت شهوت حرکت برای جذب ملایم و کسب وصول به لذات قوای خود کند، ممکن است به مزاحمی برخورد که از نیل به لذتش منع کند؛ در این حال خدای متعال برای دفاع قوه غضب عطا فرموده. پس، غضب قوه مستقلی نیست، بلکه معاون قوه شهوت و تابع آن است تا مانع را از بین ببرد و به لذت و کمال لایق خود برسد. حال اگر قوت غضب در دفاع جانب اعتدال را نگاه دارد، یعنی در آن جا که باید از خود دفاع کند بی ترس و اندیشه دفاع کند و به طریق افراط نرود که در دفاع از حق خود، ظلم و جور به دیگران روا دارد و تفریط هم در این قوه نکند که موجب اتلاف و تضییع حقوق خود و دیگران شود، این ملکه قوت غضب را «شجاعت» خوانند. پس شجاعت کیفیتی است در نفس که به واسطه آن می توان از حق خود دفاع کرد و از ذلت و مقهوریت و انظلام به عزت و اقتدار و تسلط رسید.

و صفات شریفه بسیاری به وجود این قوه مربوط است، مانند عظمت نفس و همت بلند و سخاوت و اقدام بر امور بزرگ و تحمل شداید و مروت و وفا و صفا و صدق و حلم و غیرت و غیره. و ضد صفت شجاعت در طرف افراط «تهور» و بی‌باکی است، که لازمه‌اش ظلم و تکبر و غرور است؛ و از طرف تفریط «جبن» و ترسناکی است، که لازمه‌اش ظلم کشیدن (انظلام) و تن به دنائت و پستی دادن و بددلی و مغلوب اوهام و خیالات باطل شدن است.

و باید این نکته را متذکر بود که چون قوت «غضب» تابع شهوت است، پس مشتبهی، یعنی متعلق میل، هر چه عالی‌تر است شجاعت و همت انسان در نیل به آن بیشتر است. لذا مردم پست همتی که متعلق میل و شهوت آنان تنها لذات پست مادی و کمالات حیوانی است هرگز شجاع نیستند، چه موضوع آن لذات بدن است، و بدن را هرگز به خطر و هلاکت برای رسیدن به آن لذت نیفکنند. اما مردمان بزرگ قوی‌الروح که شهوات و میلولشان متوجه امور عالی و مقاصد بلند عقلی و اغراض روحانی است و در طلب حق و مشتاق حسن مطلق‌اند آنان به حقیقت دارای ملکه شجاعت و همت‌اند که به آسانی جان را در مخاطرات و شداید و جنگها در راه مقصود اصلی آفرینش و غرض‌نهایی وجود فدا کنند. و اما از مردمی که غرضشان منحصر به لذات جسمانی است تهور و بی‌باکی، که شبیه شجاعت است، صادر تواند شد، لیکن شجاعت حقیقی در آنها نیست.

صفات عالیّه لازمه نفوس مستعلیه است و به طور کلی، این صفات و ملکات فاضله چهارگانه، که به اتفاق انبیاء و حکماء، فضیلت و شرافت حقیقی انسان به آن مربوط است، یعنی صفات کمال مذکوره از حکمت و عدالت و عفت و شجاعت و تمام فروع آنها، سرچشمه حقیقی و سبب اصلی آن در نفس، معرفت خدا و محبت به جمال حق و کمال مطلق و بزرگی روح و قوت و استعلای نفس ناطقه است، که هرچه نفس عالی‌تر است و معشوق و مشتاق‌الیه او بزرگ‌تر، آثار این صفات در او بیش پدیدار است. لذا مثل‌اعلای این صفات در عارفان و عاشقان حق، که انبیاء و اولیا و حکمای الهی‌اند، آشکار است. و مرتبه اتم و اکمل و اعلاّی آن اوصاف در نفس مقدس حضرت ختمی مرتبت، صلی‌الله‌علیه‌وآله و حضرت علی علیه‌السلام به خصوص در شجاعت و عشق و فداکاری حضرت حسین علیه‌السلام، [بود] که حق را عارف و عاشقی بی‌مانند بود. خلاصه نسبت مستقیمی بین مراتب معرفت و خداشناسی با کلیه اوصاف کمالیه است، که محققاً هر کس معرفت وی بیشتر و

علم و ایمانش کامل تر است اوصاف کمال او بیشتر است. رَزَقْنَا اللهُ مَعْرِفَتَهُ وَ مَحَبَّتَهُ وَ شُهُودَ جَلَالِهِ وَ جَمَالِهِ»<sup>۱۷۷</sup>

و نیز جناب عالم متبحر ملا احمد نراقی در کتاب شریف معراج السعادة در بیان هر یک از اجناس هشت گانه رذائل فرماید: «و چون که دانستی که اجناس و سر فضایل چهارند پس اجناس رذایل هشت خواهند بود و رذیله که ضد حکمت است یکی «جرزه» که کار فرمودن فکر است در زاید آن که سزاوار است و عدم ثبات فکر در موضعی معین و این از طرف افراط است و دیگری بلاهت و آن معطل بودن فکر است و کار فرمودن آن در قدر ضرورت یا کمتر از آن و این در طرف تفریط است و گاهی از اول به «فطانت» و از دوم به «جهل بسیط» تعبیر می شود، و دو در مقابل شجاعتند؛ یکی «تهور» که آن رو آوردن به اموری است که عقل حکم به احتراز از آنها می نماید و این از طرف افراط است و دیگری «جبن» و آن رو گردانیدن است از چیزهایی که نباید رو گردانید و آن در جانب تفریط است، و دو در برابر عفتند؛ یکی «شره» که عبارت از غرق شدن در لذات جسمانیه بدون ملاحظه حسن آن در شریعت یا به حکم عقل و این افراط است و دیگری «خمود» و آن میراندن قوه شهویه است به قدری که ترک کند آنچه از برای حفظ بدن یا بقاء نسل ضرور است و این تفریط است، و دو در ازای عدالتند؛ یکی «ظلم» که تصرف کردن در حقوق مردم و اموال آنهاست بدون حقی و این افراط است و دیگری تمکین دادن ظالم را از ظلم بر خود آن شخص بر سبیل خواری و مذلت با وجود قدرت بر دفع آن...»<sup>۱۷۸</sup>

شیخ شبستری در مثنوی گلشن راز اصول اخلاق انسانی را چنین به نظم در آورده است:

اصول خلق نیک آمد عدالت	پس از وی حکمت و عفت، شجاعت
حکیمی راست گفتار است و کردار	کسی کو متصف گردد بدین چار
به حکمت باشدش جان و دل آگه	نه گریز باشد و نه نیز ابله
به عفت شهوت خود کرده مستور	شره همچون خمود از وی شده دور
شجاع و صافی از ذلّ و تکبر	مبرا ذاتش از جبن و تهور

۱- حکمت الهی، تعلیم دوم، صفحه ۱۳۷ تا ۱۴۰

۱- معراج السعادة، (انتشارات دهقان) چاپ هفتم، صفحه ۳۲ و ۳۳

عدالت چون شعار ذات او شد  
ندارد ظلم از آن خلقش نکو شد  
همه اخلاق نیکو در میانه است  
که از افراط و تفریطش کرانه است  
میانه چون صراط مستقیم است  
ز هر دو جانبش قعر جهیم است

همچنان که از اشعار فوق نیز مستفاد است طریق نجات قدم در سلک میانه و اعتدال اخلاق است، زیرا هم افراط و زیاده‌روی و هم تفریط و کاستی موجب انحراف و دوری از صراط مستقیم است.

ظهور نیکویی در اعتدال است      عدالت جسم را اقصی کمال است

## عقل و تمایز انسان از دیگر حیوانات

مسأله بسیار مهمی که در این جا مطرح است این است که بدانیم انسان حیوان خالص نیست لذا بسیاری از اموری که برای دیگر حیوانات کمال به شمار می‌آید برای انسان نقص بوده و صدور آن افاعیل از انسان مستوجب سرزنش و عقاب است. به عنوان مثال کمال خروس به شهوترانی و کمال گرگ به دریدن است، در حالی که صفت شهوترانی و دریدن در انسان نه تنها کمال نیست بلکه دال بر نقص او بوده و سقوط او به مراتب مادون انسانی را موجب می‌شود. بدین جهت حکمت بالغ ربّانی بر آن تعلق گرفت که انسان را در قوت ظاهری ضعیف‌تر از دیگر حیوانات بیافریند چرا که قوت و توانایی زیاد انسان در حواس ظاهری موجب اشتغال و درگیری بسیار آدمی به مراتب مادون شده و او را از ادراک معقولات و سیر در عالم مرسلات بازمی‌دارد. لذا فرموده‌اند: علت قوت حواس ظاهری در حیوانات و ناتوانی انسان، در حکمت خلق آن دو است. انسان هرچقدر ببرد به پلنگ نمی‌رسد و هرچه در حس بویایی پییره دست و قوی شود به سگ نمی‌رسد و هرچه پهلوان و نیرومند باشد به شیر و دیگر حیوانات نمی‌رسد، و هر مقدار شناگر باشد به ماهی‌ها و دیگر حیوانات شناور دریایی نمی‌رسد، و هرچه شهوت‌ران باشد به خروس و خر نمی‌رسد. دلیل آن این است که قوت حیوانات به جهت تمخّض آنها در حیوانیت است بر خلاف انسان که حیوان خالص نیست، هر کجا تمخّض و توّحد باشد قوت زیاد می‌شود پس جماد چون در جسمیت تمخّض دارد لذا جسم آن از همه موجودات قوی‌تر است و نبات چون در رشد و نمو کردن توّحد دارد پس نبات در رشد کردن از همه موجودات پیش‌تر است تا جایی که گفته‌اند گیاه ذرت در حداکثر زمان رشد خود روزی حدود ۱۰ سانتیمتر بر ارتفاعش افزوده می‌شود و رشد می‌کند، در حالی که هیچ حیوان و انسان از چنین رشد و نموی برخوردار نیستند و یا این که رشد بعضی درختان تا ۲۵۰ متر می‌رسد در حالی که هیچ یک از حیوانات هرگز چنین رشدی نمی‌کنند و نیز حیوان چون در خوردن و خوابیدن و شهوترانی کردن تمخّض دارد از این

جهت از همه پیش‌تر است. در حالی که همین حیوان اگر بخواهد در غیر فصل اخیر خود، مثلاً در رشد کردن، تمخّص یابد در فصلِ اخیر خود که حساس متحرک بالاراده بودن است ضعیف می‌شود. به همین خاطر چون تمخّص و توخّد مرغ ماشینی در رشد و نمو کردن و پروار شدن است از مرغ محلی در زیرکی و چابکی ضعیف‌تر می‌شود، چرا که مرغ محلی تمخّص در فصل اخیر خود که حیوانیت است دارد. همچنین است انسان که اگر تمخّص در قوای مادون عقل که وجه مشترک همه حیوانات است پیدا کند در افعال حیوانی قوی شده و به همان مقدار در صدور افعال انسانی ضعیف می‌شود. به عبارت دیگر اگر انسان در ادراکات حسّی و خیالی و وهمی توخّد یابد و خود را از ادراکات عقلی محروم سازد، به مقدار توخّد در امور حیوانی در امور انسانی تفرّق یافته و هرگز قادر به تعقل و تفکر عمیق در حقایق موجودات نخواهد شد.

به طور کلی هر موجودی باید به فصل اخیر خود نظر کند و توخّد و تمخّصش را در آن سو کند. طبیعت و فطرت هر موجودی بر آن است که چنین باشد مگر انسان که او نیز به جهت غواصق و ملکات مکتسبه خود از فطرت اصلی‌اش دور شده و به امور مادون فصل اخیر خود مشغول و دلگرم می‌شود. برای رسیدن به مقامات لایق نفس انسانی راهی جز قدم گرفتن در حدود مقرر انسانی نیست و کسی که بخواهد در نوع خود کامل‌ترین و جامع‌ترین کمالات را دارا باشد باید بداند که کمال وی در مشابهت و متابعت و تقلید از حیوانات نیست؛ گیرم که وزنه سنگینی را بلند کردی تازه در حدّ یک فیل قدم گرفته‌ای و یا این که خوب جهیدی و پُشتک فوق‌العاده‌ای زدی تازه به اندازه یک میمون شده‌ای و یا این که خوب آواز خواندی و جمعی را مبهوت خود کرده‌ای فخری مکن که تازه مثل یک قناری شده‌ای، نیز اگر خوب پریدی و محکم لگد زدی مسرور باش که این گونه افعال از حیواناتی چون پلنگ و اسب نیز به مراتب قوی‌تر از تو صادر می‌شود.

لذا جناب صدوق در امالی نقل کرده که روزی پیغمبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله با تنی چند از صحابه به جایی تشریف می‌بردند. در راه دیدند که جوانان مدینه در میدان شهر جمع شده‌اند حضرت فرمودند: چه پیش آمده که ایشان اجتماع کرده‌اند. گفتند: آنها برای بلند کردن حجر الأشداء (سنگ سنگین) جمع شده‌اند و می‌خواهند به اصطلاح امروزی وزنه برداری کنند. آقا فرمودند: به ایشان بگویید اگر می‌خواهید دلاور و زورمند را بیابید، بیابید تا او را برای شما معرفی کنم! زورمند و پهلوان کسی است که بر نفس خود مسلط شده باشد والّا بلند کردن سنگ و وزنه از عهده هر حیوان قوی هیكلی ساخته است، بلکه حیواناتی مانند فیل قادر به بلند کردن بیش از این مقدار هستند. اگر مردید خود را حفظ کنید و از گناه بپرهیزید و در مسیر انسانی قرار بگیرید.



حضرت علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در شرح دروس اشارات می‌فرمودند: در محفلی نشسته بودیم. دو نفر با هم سخن می‌گفتند؛ یکی از آن دو از رشادت و بلند مرتبگی خود تعریف می‌کرد که چطور با زحمت و سختی توانسته بود زنبورهای فرار کرده از کندو را در بالای درختی بیابد و بالای درخت رفته و آنها را گرفته و با خود به کندو برگرداند. آن دیگری لبخندی زد و اشاره به منبر در گوشه مجلس کرد و گفت: بالا رفتن از درخت که هنر نیست، مردی این درخت را بالا برو.

غرض این که بسیاری از اموری که عوام آن را برای خود کمال می‌دانند، نه تنها کمال نبوده بلکه دال بر ضعف و سقوط آنها به مراتب مادون انسانی است، زیرا همچنان که گفتیم کمال آدمی در مشابهت و متابعت و تقلید از حیوانات نیست بلکه کمال انسانی در فراگیری علوم حقیقی و اخلاق فاضله و تشابه به حق سبحانه است و شرع مقدس نیز برای تمخّص دادن انسان در فصل اخیر او که ادراک کلیات است جعل شده است و انسان فقط از طریق عمل به شرعیات و تخلّق به اسماء‌الله می‌تواند به حس بلند پروازی انسانی خود جهت درست و صحیح داده و بدین ترتیب به کمالات لایق خویش نائل شود و الا همان خواهد بود که دیگر حیوانات هستند.

جناب خواجه نصیرالدین طوسی در مقاله اول فصل پنجم کتاب اخلاق ناصری گوید: «آدمی را خاصیتی است که بدان ممتاز است از دیگر موجودات، و افعال و قوت‌های دیگر است که در بعضی، انواع حیوانات با او شریکند و در بعضی اصناف نباتات و در بعضی معادن و دیگر اجسام، چنان که شمه‌ای از شرح آن گفته آمد. اما آن خاصیت که در آن غیر را با او مداخله نیست معنی نطق است که او را به سبب آن ناطق گویند و آن نه نطق بالفعل است چه آخرس را آن معنی نیز هست، و نطق بالفعل نه بلکه آن معنی قوّت ادراک معقولات و تمکن از تمیز و رویت است که بدان جمیل از قبیح و مذموم از محمود باز شناسد و بر حسب اراده در آن تصرف کند و به سبب این قوت است که افعال او منقسم می‌شود به خیر و شرّ و حسن و قبح و او را وصف می‌کنند به سعادت و شقاوت به خلاف دیگر حیوانات و نباتات، پس هر که این قوّت را چنان که باید به کار دارد و به اراده و سعی به فضیلتی که او را متوجه بدان آفریده‌اند برسد، خیر و سعید بود و اگر اهمال مراعات آن خاصیت کند به سعی در طرفِ ضدّ یا به کسل (رها کردن) و اعراض، شیرین و شقی باشد. اما آنچه با حیوانات و دیگر مرکبات به شرکت دارد اگر بر او غالب شود و همّت را بدان متوجه کند از مرتبهٔ خویش منحط (فرود و پست) شود و به مراتب بهایم رسد و یا فروتر از

آن آید (اولئک کالانعام بل هم اضل)<sup>۱۷۹</sup> و آن چنان بود که مثلاً رغبت بر تحصیل لذات و شهوات بدنی که حواس و قوای جسمانی مایل و مشتاق آن باشند چون مآکل و مشارب و ملبس و مناخح که نتیجه غلبه قوت شهوی بود و یا بر ادراک قهر و غلبه و انتقام که ثمره استیلای قوت غضبی باشد مقصور دارد، چه اگر فکر کند داند که قصور همت بر این معانی عین رذیلت و محض نقصان است و اکثر حیوانات در این ابواب از او کامل‌ترند و بر مراد خویش قادرتر، چنان که مشاهده می‌افتد از حرص سگ بر خوردن و شَعَفِ خوک به شهوت راندن و صولت شیر در قهر و شکستن و امثال ایشان از دیگر اصناف سباع و بهایم و مرغان و حیوانات آب و غیر آن. و چگونه عقل راضی شود به سعی در طریقی که اگر غایت جهد در آن بذل کند به سگی نرسد و صاحب همت از کجا جایز شمرد و طلب چیزی که اگر مدت عمر در آن صرف کند با خوکی مقابله نتواند کرد و همچنین در باب قوت غضبی اگر خویشتن را با کمتر سبعی نسبت دهد در آن باب آن سبوع بر او سبقت گیرد و فضیلت مردم از قوه به فعل آنگاه آید که نفس را از چنین رذایل فاحش و نقایص تباه، پاک کند از بهر آن که طیب تا ازاله علت نکند امید صحت نتواند داشت و صباغ (رنگرز) تا جامه را از آثار و سَخ (چرک) و دُسومت (چربی) خالی نیابد قابل رنگی که او را باید، نشمرد و لیکن چون میل نفسانی را از آنچه موجب نقص و فساد اوست صرف کند به ضرورت قوت ذاتی او، در حرکت آید و با افعال خاص خویش که آن طلب علوم حقیقی و معارف کلی بود مشغول شود و همت بر اکتساب سعادات و اقتناء (سرمایه دادن) خیرات مقصور کند، به حسب طلب علم و ممارست مشاکلت و مجانبت (دوری کردن) اضداد و عوایق، آن قوت در تزاید بود، مانند آتش که تا محل از نداوت (تری) خالی نیابد مشتعل نشود، چون اشتعال گرفت هر لحظه استیلای او بیشتر باشد و قوت احراق (سوختن) در او زیاده تا به مقتضای طبع خویش به اتمام رساند.»

آری همچنان که اشاره کردیم توغّل و تمحّض در خواص حیوانی نه تنها فخر بنی‌بشر قرآنی نیست، بلکه ضعف و نقصان به شمار آمده و باید از اشتغال بدانها پرهیز کند. لذا به تدبیر ملکوت عالم، جسم طبیعی انسان را ضعیف خلق نموده‌اند تا مبادا به قوت تن، از دیگر حالات و خواص عقلانی و

روحانی خود بازبماند؛ (خلق الانسان ضعيفاً)<sup>۱۸۰</sup>. این ضعف و ناتوانی در ابراز قوای حیوانی نسبت به دیگر حیوانات، نه تنها نقص آدمی نبوده بلکه به منزله کمالی است که او را از پرداختن به فصل اخیر خود که ادراک معقولات است رهنز نمی‌شود. لذا فرموده‌اند: تعقل با تعلق جمع نمی‌گردد.

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود      زهرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است  
رو مجرد شو مجرد را ببین      دیدن هر چیز را شرط است این

## وجه نامگذاری نفس انسانی به ناطقه

سؤال دیگری که در این جا مطرح می‌شود این است که گفتیم تمایز اصلی بین انسان و حیوان وجود گوهری به نام عقل است که فقط در انسان ظهور دارد. اگرچه نطق و کلام نیز شاخصه‌ای است که می‌توان انسان را از دیگر حیوانات جدا کرد اما نقطه اصلی تمایز انسان و حیوان تا این مقدار مباحثی که تقدیم نمودیم وجود عقل در آدمی است. اگر چنین است پس چرا فصل اخیر انسان را برای جدایی انسان از دیگر حیوانات، ناطق قرار داده‌اند و گفته‌اند: **الانسان حیوان ناطق**، با اینکه اگر به جای کلمه ناطق، کلمه عاقل می‌آمد بیشتر مفید معنی بوده و جدایی انسان از حیوان سریع‌تر به ذهن می‌آمد چراکه نطق و کلام ممکن است از حیواناتی چون طوطی هم صادر شود، پس چرا ناطق را فصل اخیر تعریف انسانی قرار داده‌اند؟!

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> نکته ۸۳۴ هزار و یک نکته را بدین مطلب اختصاص داده و همین سؤال را در آن جا چنین مطرح نموده‌اند: «این نکته در این است که چرا نفس انسان را ناطقه گفته‌اند؟ تفاوت انسان با حیوان در ادراک است یعنی انسان قوه ادراکیه دیگری غیر از حواس دارد که به واسطه آن امور غیر محسوسه را می‌فهمد. به چه مناسبت این خاصیت ذاتی را در تسمیه ملاحظه نکرده‌اند و آن را ناطقه خوانده‌اند؟!»

در ادامه حضرتشان این سؤال را پاسخ داده و فرموده‌اند: «برای این که نطق یعنی سخن گفتن، بالاترین مظاهر ادراک کلیات است. به طوری که از مشاهده حیوانات معلوم می‌شود خصوصیات اعضای هر یک مناسب با احتیاجات آنهاست. مثلاً حیوانات نواحی بارده دارای پشم و گرگ زیادند و حیوانات علف‌خوار روده‌هاشان بلندتر است از گوشت‌خوار و معده‌هاشان به قسمت‌های مختلفه تقسیم شده، زیرا که تحلیل و هضم علف مشکل‌تر از گوشت است. طيور آبی بین

انگشت‌های پایشان پرده کشیده شده تا شنا کنند و مرغ‌هایی که از حیوانات رودخانه‌ها شکار می‌کنند پایشان بلند است تا در آب که می‌ایستند بدنشان بیرون از آب باشد و هکذا. و برخی از خصوصیات دیگر اعضای حیوانات را صاحب اسفار در آخرین فصل جواهر و أعراض آن بر شمرد.<sup>۱۸۱</sup>

نطق برای فهمانیدن مطالب شخصی است به دیگران. و عمده احتیاج برای چیزهایی است که یک نفر استنباط نموده و دیگری ندانسته است و در حیوانات فقط انسان استنباط دارد و حیوانات دائره معلوماتشان منحصر به محسوسات است، بنابراین آنها احتیاج به نطق ندارند. علاوه بر این که در تکلم همیشه کلمات کلی و عام استعمال می‌شود و لفظ جزئی و خاص به ندرت مستعمل است و حیوانات دیگر معنای عام را که محسوس نیست نمی‌فهمند تا برای آن لغت وضع کنند، به این جهات سخن گفتن از لوازم ادراک کلیات است و نفس انسان را ناطقه نامیده‌اند. در اصطلاح حکما نفس ناطقه عبارت آخری از مدرکه کلیات است.»

حضرت استاد در عبارت فوق دو دلیل از دلایل نام‌گذاری نفس انسانی را به ناطقه بیان نموده‌اند. توضیحاً گوئیم که ادراک کردن کلیات که از آن به تعقل در مرسلات تعبیر شده است، مظاهر و لوازم گوناگونی دارد. از جمله آن مظاهر تعجب کردن است که چه بسا شخصی در موجودی از موجودات نظام عالم به تعقل می‌نشیند و ناگهان به ورطه بهت و حیرت افتاده و خود را غرق در دریای عجائب می‌بیند. یکی دیگر از لوازم ادراک کلیات، استخراج صنایع گوناگون است که شخص پس از مدتی فکر کردن و تعقل نمودن، صنعت و ابزاری را اختراع می‌کند که بدان بسیاری از مشکلات آسان می‌شود. اما باید اعتراف کرد که در میان انحاء مظاهر ادراک کلیات، نطق و سخن‌گویی از بالاترین و کامل‌ترین مظاهر تعقل است. چراکه شخص برای ابراز و آشکار نمودن نتیجه‌ای که از کنار هم قرار دادن مقدمتین بدان رسیده، ناچار است لب به سخن گشوده و حرف بزند.

اما حیوانات به دو دلیل احتیاج به نطق و سخن‌گویی ندارند؛ اول این که دائره معلومات حیوانات محسوسات است و غیر از محسوسات توانایی ادراک معقولات را ندارند و چون نطق و کلام برای ابراز و آشکار نمودن استنباطاتی است که فرد با قدرت تعقل خود بدانها رسیده، پس اساساً حیوانات هیچ نیازی به سخن گفتن ندارند.

دوم این که عمدتاً در تکلم از کلمات کلی و عام استفاده می‌شود و کمتر لفظ جزئی و خاص استعمال می‌شود اما چون حیوانات، معانی کلی و عام غیر محسوس را ادراک نمی‌کنند پس هیچ نیازی به وضع لغات کلی برای معانی کلی ندارند. خلاصه این که در میان تمامی موجودات فقط انسان است که برای اعلام کردن آنچه در باطن دارد محتاج به علامت وضعیه است و غیر از نطق و کلام هیچ چیز دیگری وافی به این مطلب نیست.

همچنین استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فده</sup> در کتاب شریف سرح العیون می‌فرماید: «ان شیئیة الشیء بصورته، و الصورة الانسانية هی حقیقة تخصها من بین سائر الحيوانات و تمیزها عنها و عن غیرها؛ و الحيوانات بأسرها لها قوی ادراکیة منحصرة فی المحسوسات و أما النفس الانسانية فهی حقیقة تعقل الحقائق العقلیة الکلیة المرسله و تستنبط من ادراکها المحسوسات و من العلم بمعلوماتها المجهولات، ثم لا حد لها تقف عنده بل کلما علم شیئاً تتسع به وجوداً، و تسمى بحسب شئونها و أفعالها و أحوالها بأسام عديدة فهی العاقلة العالمة الذاكرة الحافظة المتفکرة المیزة المریده الناطقة و غیرها؛ و لما کان الانسان مدنیاً بالطبع و لابد له من تعلیم و تعلم و اعلام و هی لا تتم بدون النطق و النطق هو اظهار ما فی الضمیر و هو من أشمخ مظاهر ادراک الکلیات، سموها ناطقة.»

ترجمه آن این است که شیئیّت شیء به صورت اوست و صورت انسانی عبارت از حقیقتی است که در بین سایر حیوانات تنها مختص به اوست و او را از حیوانات و غیر حیوانات جدا می‌کند. تمامی حیوانات دارای قوای ادراکی هستند که منحصر در محسوسات است و اما نفس انسانی حقیقتی است که حقایق عقلیه کلیه و مرسله را تعقل می‌کند و با ادراک آنها محسوسات را استنباط می‌کند و از راه علم به معلومات به مجهولات می‌رسد. و این نفس نهایی ندارد بلکه هرچه علم او افزایش یابد سعۀ وجودی او بیشتر شود. و به حسب شئون و افعال و احوال آن دارای اسامی مختلف گردد. او عالم، عامل، ذاکر، حافظ، متفکر، ممیز، مرید و ناطق است و همچنین دارای اسامی دیگری نیز هست و لکن چون انسان طبعاً مدنی است لذا ناگزیر از تعلیم و تعلم و اعلام است و این مسائل بدون سخن گفتن انجام نمی‌پذیرد و نطق و سخن گفتن نیز عبارت است از اظهار نمودن آنچه در باطن وجود دارد و نطق از شامخ‌ترین مظاهر ادراک کلیات است، چنین نفسی را ناطقه نامیده‌اند.

و اما آن جا که فرمود: شیئیّت شیء به صورتش است، مراد از صورت هر چیز، آن حقیقت و گوهری است که آن چیز واجد آن است و با هیچ عارضه و حادثه و در هیچ حالی از احوال و در هیچ

مواطنی از موطن از او گرفته نمی‌شود، یعنی هویت و ذاتی شیء که سلب و ازاله و انفکاک شیء از ذات خود محال است و صورت شیء همان ذاتیات شیء است.

بدین بیان گوهری که در انسان وجود دارد و او را از دیگر موجودات متمایز و جدا می‌سازد حقیقتی به نام عقل است که ذاتی او بوده و صورت انسان محسوب می‌شود. در میان مظاهر گوناگونی که این نور عقل داراست یکی کامل‌تر و شامخ‌تر از دیگر مظاهر می‌باشد و آن نطق و کلام است، چراکه ذات آدمی را به حکم عقل انسانی بر تعلیم و تعلم سرشته‌اند و تعلیم و تعلم بی‌نطق و کلام میسر نیست.

## یکی از علامات قوت عقل

و اما باید دانست که اگرچه نطق و سخن‌گویی از بارزترین خواص عقل آدمی است اما در عین حال زیاده‌گویی و پر حرفی ممدوح نبوده و نقصان عقل به شمار می‌آید، لذا یکی از علامات قوت عقل سکوت است. تا جایی که یکی از بهترین دستورات سیر و سلوک عرفانی دستورالعمل سکوت است. یعنی این که انسان با خودش خلوت نموده و آنچه در نهان‌خانه غیب دارد بیرون آورده و مخفی‌گاههای دل را پیدا نماید تا ببیند در آن چه نهفته است. چنین سکوتی پیر را جوان و جوان را پیر می‌کند یعنی پیر را تازگی و جوان را پختگی می‌بخشد هرچه سکوت بیشتر شود حضور و مراقبت نیز قوی‌تر خواهد شد.

در شرح باب سوم دفتر دل چنین آورده‌ایم: «نکته عرشی: تکلم و سخن‌گفتن از رحمت رحمانیه الهیه است ولی سکوت و لب‌فروستن از رحمت رحیمیه حق تعالی است. لذا آن سفره‌عام برای همه است ولی این سفره خاص است که اهل دل از آن طرفی می‌بندند. با داشتن آن، نفس دائماً مشغول است و انصراف از این نشئه پیدا نمی‌کند، ولی این موجب انصراف از این نشئه و موجب انقطاع الی الله است که «و المنصرف بفکره الی قدس الجبروت مستدیماً لشروق نور الحق فی سرّه» تحقق می‌یابد. آن اشتغال به غیر آورد، و این یکی اشتغال به خویشتن. آن انسان را به غیر خدا انس می‌دهد، و این انس به حق را روزی می‌کند. آن انسان را می‌میراند، و این درون را گویا و احیا می‌نماید. آن کثرت آورد و این وحدت و توحّد. آن دنیا را بروز می‌دهد و این قیامت برپا می‌کند. آن انسان را اهل ظاهر بار می‌آورد و این اهل باطن. آن بیرون را می‌شوراند، و این درون را. آن زیادش مذموم است، و این ممدوح. آن خیلی پرخرج است و نیازمندی به قوا و اعضا و غیر،

آورد، این اصلاً خرجی ندارد و نفس فقط با ذات خودش کار دارد و به هیچ چیز حتی به قوا و اعضا هم نیاز ندارد. آن پیری آورد، و این جوانی و جوانمردی. آن گناه در بردارد، و این اجر و ثواب.

آن یکی کوکو ظهور دهد، و این یکی هوهو. آن خلق طلب نماید، و این حق. آن بغض آورد، و این حبّ و عشق آن گاه آورد و این آه. آن بی‌دردی، و این درد. آن دور می‌کند، و این قرب با دلدار. آن بسط آورد، و این قبض. آن دل را سرد می‌کند، این آتش برافروزد و دل را آتشین. آن مال عوام است، و این از آن خواص. آن یکی جان را می‌برد، و این یکی دل آورد. آن شهرت بخشد، این گمنامی. آن آینه دل را زنگار دهد، این زنگار را بزدايد. آن یکی اغلاق آورد، و این یکی افتتاح. آن رنگ می‌دهد، و این بی‌رنگی. آن تکثیر آورد، و این توحید. آن تفرقه، و این جمع. آن فرقان، و این قرآن. آن سوزنده است، و این سازنده. آن رزق ظاهری طلب نماید، این رزق باطنی. آن غافل کند و این بیدار. آن مقتضی جلوت است، و این مقتضی خلوت. آن ذکر آورد، این فکر. آن سقوط دهد، این صعود. آن بار را سنگین کند، این یکی بال پرواز بخشد و سبکبار نماید. آن خفت آورد، این عزت و سطوت. آن جدال آورد، و این انسان می‌سازد. آن سر را بردار برد، این دل را سوی دلدار. آن، نفس را مضطربه کند، این یکی مطمئن. آن سفر از باطن به ظاهر آورد، این از ظاهر به باطن. آن فتنه برانگیزد، این فتنه عطا کند.»

## افاضه صور عقلیه از عالم قدس

مسأله دیگری که در این جا مطرح می‌شود این است که بینیم نتیجه قیاسی که از کنار هم قرار دادن مقدمتین حاصل می‌شود از چه طریقی بدست می‌آید. اقوال مختلفی راجع به این موضوع مطرح شده است یکی از آنها قول معتزله است که گفته‌اند افعالی که از ممکنات صادر می‌شود از دو حال خارج نیست یا این که آن افعال به مباشرت خود ممکنات صادر می‌شود و آن زمانی است که شیء دیگری در صدور این افعال واسطه نشده باشد و یا این که آن افعال به واسطه شیء دیگری تولید می‌شود مثل این که حرکت کلید مولد حرکت دست است. به نظر این دسته نتیجه‌ای هم که از قیاس حاصل می‌شود مولد و معلول مقدمتین است. و این صغری و کبرایند که علت حقیقی حصول نتیجه می‌باشند، اما این قول که «انتاج به تولید» معروف شده است قابل پذیرش نمی‌باشد. چرا که ممکنات هرگز در تأثیر مستقل نیستند و چون مستقل نیستند لذا نمی‌توانند مولد و علت حقیقی اشیاء باشند.



قول دوم قول طائفه اشاعره است ایشان می‌گویند وجود هیچ ممکنی در وجود شیء دیگر مدخلیتی ندارد نه به نحو اعداد و نه به نحو سبب و علت. بلکه عادت خدا بر این جاری شده که اثر هر شیئی را بعد از آن شیء نمایان کند، بدون آن که خود شیء نقشی در ظهور اثر خود داشته باشد. مثلاً عادت خدا بر این جاری شده که همیشه بعد از آتش، گرما پدید آید که اگر چنین عادتی از ناحیه خدا نبود هرگز آتش اثری به نام گرما از خود نداشت. این دسته راجع به نتیجه قیاس برهانی هم معتقدند که نتیجه قیاس مستلزم عقلی مقدمتین نیست و چنین نیست که عقلاً فلان صغری و کبری، منتج فلان نتیجه باشند بلکه این عادت خداست که به صرف توافقی و معیت بین مقدمتین، نتیجه‌ای در عقب آنها حاصل گردد، اما باید بگوییم این قول نیز که به «انتاج وافی» معروف شده است، مورد قبول نمی‌باشد چرا که اشاعره با این گفتار منکر علیت و معلولیت در سلسله ممکنات شده‌اند و همه چیز را بدون واسطه به حق متعال نسبت داده‌اند و این باطل است.

لازم به توضیح است که قول اشاعره و معتزله منحصر به قیاس و نتیجه نیست بلکه این دو دسته در مطلق افعال موجودات قائل به اقوال مذکور شده‌اند. در حقیقت این دو قول همان قول جبر و تفویض است و اشعری‌ها، جبری و معتزلی‌ها، تفویضی هستند. به تعبیر جناب علامه لاهیجی در گوهرمراد صفحه ۲۳۴: «اشعری فعل بنده را مخلوق خداوند داند بی‌وساطت و مدخلیت اختیار و اراده بنده چنان که مذهب اوست در ایجاد جمیع موجودات. چه مباشر ایجاد همه موجودات خدای را داند و قائل به هیچ واسطه نباشد. حتی احراق و نار و تبرید ماء را فعل بی‌واسطه خداوند و نار و ماء و امثال آنها را اسباب عاذیه خواند و گویند عادت الله جاری شده که احراق ثوب مثلاً در وقت مماسه نار کند بدون آن که نار را مدخلیتی در احراق باشد...» در مقابل اشعری‌ها، معتزله و یا طایفه عدلیه هستند که قائل به تفویض شده‌اند و گفته‌اند: خداوند بندگان را بر افعالشان قدرت داده و عبادش در افعال خود مستقل‌اند که بر اساس اراده و مشیت خویش اعمال را به جای آورند که در این صورت هم به تکلیف فایده‌ای مترتب است و هم بر وعد و وعید انبیاء و اولیای الهی، علاوه بر این که با این قول حق متعال را از ایجاد شروری چون کفر و معاصی تنزیه می‌کنیم. چرا که اگر جبر باشد تکلیف بندگان عبث بوده و دعوت اولیاء و انبیاء الهی بی‌فائده شده و اثری بر جهد و سعی بندگان مترتب نمی‌شود و مدح و ذم و ثواب و عقاب متوجه بندگان نمی‌گردد.

غرض این که معتزله در نتیجه قیاس به تفریط رفته‌اند و گفته‌اند نتیجه، مولد مقدمتین است یعنی بدون این که حق متعال و یا موجودات مجرد عقلی تأثیری مستقیم و یا غیر مستقیم در انتاج

قیاس داشته باشند، خود صغری و کبری علت حقیقی صدور نتیجه‌اند. در مقابل معتزله، اشاعره‌اند که به افراط رفته‌اند و می‌گویند مقدمتین به ذات خود هیچ نقشی برای حصول نتیجه ندارند بلکه این عادت خداست که به صرف توافی و معیت صغری و کبری نتیجه حاصل می‌شود.

اما قول حق آن است که بگوییم نه این است و نه آن، بلکه مقدمتین علت اعدادی هستند برای این که صور عقلیه از عالم قدس بر ما افاضه شوند، به تعبیری صدور نتیجه قیاس متوقف است بر ذوعلت حصول مقدمتین و افاضه موجود مجرد عقلی که اولی علت اعدادی است و دومی علت حقیقی یعنی مقدمتین نفس را آماده می‌کنند تا از عالم اله صور عقلیه بر جان آدمی افاضه شود.

### والحق أن فاض من القدس الصور و إنما اعداده من الفكر

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی <sup>روحی‌فداه</sup> در درس صد و سیزده دروس معرفت نفس می‌فرمایند: «و خلاصه این که مقدمات معاد برای حصول نتیجه‌اند؛ و پس از حصول این علل اعدادیه به وجه صحیح و شکل منتج از طرف مخرج نفوس از نقص به کمال، صورت نتیجه، که در حقیقت صورت علمیه است، بر نفس مستعد فائض می‌شود. پس نسبت انتاج و استلزام و یا الفاظ دیگر به شکل قیاس نسبت به علل اعدادیه است؛ و در واقع، علل مفیضه و معطیه دیگرند که مبادی عالی و عقول فعالیه‌اند همچنان که شرائط ابصار تحقق یافت نفس ادراک مبصرات می‌کند و چون شرایط سمع به وقوع پیوست نفس ادراک مسموعات می‌کند و هکذا در ادراکات دیگر؛ نه این که قوه باصره و سامعه مثلاً به استقلال مولد ابصار و سمع باشند و یا حصول ابصار و سمع عقیب شرایط به صرف توافی و مجرد معیت و تصاحب و عادت باشد. این قول اخیر در استنتاج از قیاس قول قاطبه محققان است که نظر افراطی اشاعره است و نه قول تفریطی معتزله. هریک از این دو فریق با یک چشم احوال می‌نگرد: اشاعره با چشم راست احوال و معتزله با چشم چپ احوال. آن محقق کامل راسخ در علم است که حق و حقایق را با دو چشم سالم راست‌بین می‌بیند و در وسط عدل و صراط مستقیم است، نه افراطی است و نه تفریطی، نه القای اسباب و وسایط می‌کند و نه در کثرت گم و از فاعل حقیقی غافل است، هم از حجاب کثرت درآمده است و هم آنها را مظاهر و مجالی فعل عالم امر یافته است، مقدمات فکری و خود فکر را امور اعدادی می‌داند نه علل استقلالی، و افاضه صور علمیه را پس از حصول معدّات و استعداد از عالم قدس حکیم که ورای طبیعت است می‌شناسد.

مثال سبزواری در منطق منظومه راجع به این سه قول در انتاج قیاس گوید:

و هل بتوليد أو اعداد ثبت

او بالتوافي عادة الله جرت

والحق أن فاض من القدس الصور

و أنما اعداده من الفكر

و جرى عادة خطأ شديداً

و ليست العليّة توليداً

یعنی آیا استلزام و انتاج مقدمات قول دیگر را، که نتیجه است، بنابر افعال تولیدی است که مقدمات موکد نتیجه‌اند، و یا این که مقدمات علل اعدادی‌اند، و یا این که مجرد معیت و توافی مقدمات با نتیجه است بدون هیچ‌گونه علیت و دخالت اعدادی مقدمات. مذهب حق طریق وسط است که صور عقلیّه علمیه از عالم قدس بر نفوس ناطقه مستعده فائض می‌شود و فکر از علل اعدادی است. مذهب اشعری که حصول نتیجه عقیب مقدمات قیاس و فکر به صرف عادت محض معیت بدون لزوم جاری باشد شديداً خطاست. و علت اعدادی علت تولیدی نیست یعنی عقیدت معتزلی هم باطل و نادرست است.

در نقل آرای سه‌گانه حسن صنعت به کار برده است که قول حق را چون صراط مستقیم است در وسط آن دو قرار داده است. چه، مذهب حق حق هر ذی حق را ادا می‌کند، زیرا در منزل عدل و منظر وسط قرار گرفته است، نه به راست مایل است و نه به چپ، که نه آن مسیر حق است و نه این<sup>۱۸۲</sup>

و نیز حضرت استاد در غزل انتاج قیاس فرماید:

یا رأی اعدادش بود اصل و اساس	آیا به تولیدست إنتاج قیاس
لزوم نه، مجرد توافیست	یا جریان عادت خدائیسست
اعداد حقست و نه آن و اینست	قولی که مختار محققین است
از عالم قدسی بود افاضات	بعد از حصول جمله معدّات
علت اعدادی کجا تولیدست <sup>۱۸۳</sup>	چه جری عادت خطا شدیدست

۱- دروس معرفت نفس - درس صد و سیزدهم صفحه ۲۶۱

۲- دیوان، صفحه ۲۰۶

خلاصه این که هم معتزله و هم اشاعره به ناحق سخن گفته‌اند و حق و رای آن دو گفتار است تحقیق در انتاج مقدمات این است که چنان که به مذهب حق در صورت محسوسه، واهب صورت مبدأ فیاض است و قوی و آلات و شرایط احساس معدّاتند در مطلق صورت علمیه مفیض علی‌الاطلاق و معلم اوست و لا مُفِیضَ فی الحقیقة و لا موثّر فی الوجود الاّ الله.

ترتیب مقدمات صغری و کبری همه معدّاتند و ارتباط بین آن مقدمات و نتایج علمی به گزاف نیست و صرف عادة الله و مجرد توافی و معیت نیست مانند صدق آمدن قضیه اتّفاقیه منطقی که اشعری بدان قائل بوده و منکر علیت است. و نیز مقدمات نتیجه که صغری و کبری قیاسند مستقلاً مولّد نتیجه علمیه نیستند چنان که معتزلی قائل است، بلکه آن مقدمات فکری و خود فکر صفت اعدادی دارند و علیت استقلال‌ی ندارند و مطلوب که همان نتیجه و صورت علمیه است بر نفوس ناطقه مستعدّه انسانی از عالم قدس ذکر حکیم فائض می‌شود.

## عصمت عقل

و اما باید دانست نعمت عقل و دیعه‌ای است از جانب حق که انسان بدان به سرمنزل ایقان برسد، شایسته را از ناشایسته تمییز داده و بایسته را از نابایسته جدا سازد. مقدمات عقلی که عبارت از صغری و کبرایند در کمال استواری راهنمای انسان برای رسیدن به مقام محمود که ادراک شهودی حقایق اشیاء است می‌باشند. چرا که انسان بالفطره تشنه رسیدن به حقایق اشیاء که همان لذت عقلی است می‌باشد. گویا عقل آدمی صراط مستقیمی است که انسان با قدم نهادن در آن به غایت خلقت خویش نائل می‌شود پس مقدمات برهان به شرط صحّت در رأی خود معصوم بوده و هر حکمی که کرده‌اند حجّت است. به تعبیر دیگر عقل بر خلاف دیگر قوای انسانی در ادراکات معصوم بوده و حکمی که کرده بی‌تردید منتج یقین است. در حالی که چه بسا قوایی چون وهم و خیال، اموری را ادراک کنند که اصلاً مطابق اشیاء خارجی نبوده و فقط صرف صورتی و یا معنایی جزئی در ذهن بوده باشد.

به تعبیر حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در فصل سوم رساله قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند: «قلم در طرد معرفت فکری کردن و خط بطلان به منشورات براهین عقلی کشیدن و دین الهی را جدای از عرفان و برهان داشتن و پنداشتن ستمی بس بزرگ است و در عین حال تمیّز بین دو ارتزاق (لأَکُلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ و مِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِمْ)<sup>۱۸۴</sup> را ندادن سخنی سخت سست

است. هیچ گاه بشر نمی‌تواند از منطق و برهان بی‌نیاز باشد چنان که از وحی و رسالت. و آن کس که بخواهد فرضاً یکی از مطالب منطقی یا فلسفی را رد کند باید با دلیل رد کند و دلیل خود فلسفه است و منطق؛ پس اقامه دلیل بر رد مبانی علوم نظریه کردن، با سلاح و دلیل به جنگ دلیل رفتن است.»

اما آن که فرمود: «قلم در طرد معرفت فکری کردن» مراد از فکر، فکر منطقی است نه فکر در عرف عام که عامه مردم هر انتقال نفس را اگر چه از صورتی جزئی به صورت دیگری باشد فکر گویند. چنین فکری هرگز ممدوح حکما نبوده و در لسان انبیاء و ائمه نیز بهتر از عبادت هفتاد ساله شمرده نشده است، بلکه مراد فکر، فکر منطقی است و آن عبارت است از ترتیب مقدمات و نصب ادله برای ادراک معقولات، لذا باید گفت فکر منطقی فقط در معقولات جاری است بدین صورت که نفس ناطقه از مطلبی علمی اجمالی به سوی مبادی آن حرکت عقلی می‌کند و دوباره از همان مبادی به سوی همان مطلب به تفصیل بر وجهی خاص حرکت عقلی می‌کند و این حرکت همچنان که اشاره شد معدّ نفس است تا صورت علمی عقلی از مبداء قدسی بر او افاضه شود.

پس در حقیقت باید برهان را بیانگر اسرار روایات و رموز آیات دانست چرا که همه اینها میرهن به براهین واقعی‌اند. لذا پیشرفت عقل و نیل به سعادت قصوای انسانی منوط بر احتجاج و استدلال و به کار بردن میزان قویم برهان است. چرا که جامعه بشری هرگز بدون برهان و استدلال به سوی کمال ارتقاء نمی‌یابد.

غرض این که عقل خالص و ساذج در ادراکات خویش معصوم بوده و صاحب عصمت است لذا سالک را باید که عقل خویش را متبع قرار داده و هر چه آن حکم نموده به دیده منت نگریسته و بر آن گردن نهاده و عامل باشد.

نیکو است در پایان این بخش از کلام، به گفتاری عرشی از جناب استاد علامه میرزا ابوالحسن رفیعی قزوینی <sup>رفع‌الدرجته</sup> تبرک جوییم:

قال الرضا <sup>عليه‌الصلوة‌والسلام</sup>: «قامت السموات و الارض بالحجة» حضرت رضا <sup>عليه‌السلام</sup> فرمودند: زمین

و آسمانها برپا و استوارند به برهان و حجت و دلیل. در هیچ عالمی از عوالم و در هیچ موطنی از موطن گفتاری و کرداری، و قولی و فعلی بدون حجت و دلیل انجام پذیر نیست، و مورد قبول درگاه الهی نیست انسان بایست در دنیا و آخرت، در قبر و عالم برزخ، در همه عوامل مستدل باشد، یعنی اهل استدلال و برهان اقامه حجت باشد.

## نکوهش عقل در لسان عرفا

سؤالی که در این جا مطرح می‌شود این است که به رغم عظمت وجودی عقل و معصومیت آن در ادراکات چرا بسیاری از عرفا عقل را مورد سرزنش قرار داده و به نظم و نثر به نکوهش عقل و منطق پرداخته‌اند؟ مثل این که شیخ شبستری در گلشن راز می‌گوید:

هرآن کس را که ایزد راه نمود  
ز استعمال منطق هیچ نگشود

و یا این که شیخ اجل سعدی گفته است:

دگر ز عقل حکایت به عاشقان منویس

که حکم عقل به دیوان عشق مُمضی نیست

و یا این که ملای رومی در مثنوی گفته است:

پای استدالیون چوبین بود  
پای چوبین سخت بی‌تمکین بود

در پاسخ بدین سؤال باید گفت که نظر عمده عرفا و حکما از این گفتار و عبارات، ندای تعالوا دادن به اهل منطق است بدین معنی که ایشان عقلی را سرزنش می‌کنند که در حد خود توقف نموده و از طی کردن مقامات بالاتر صرف نظر کرده است. به تعبیر دیگر غرض از این نکوهش‌ها دعوت نمودن منطقیین به عرفان عملی است، چنان که همین سرزنش بر کسانی که به عرفان نظری اکتفا کرده‌اند نیز وارد است. اصولاً افق دید انسان سالک همواره باید به دارایی و تخلُّق به اخلاق رحمانی و تأدب به آداب قرآنی باشد، در غیر این صورت فایده‌ای از جمع نمودن عبارات و حفظ کردن اصطلاحات نصیب انسان نخواهد شد، حتی گاهی به آن جا خواهد کشید که «اگر دزدی با چراغ آید گزیده‌تر برد کالا».

عبارت پردازی و سجع و قافیه‌سازی خود صنعتی در میان صنایع است و صنعت را آن مقدار حظی برای انسان است که در نشئه طبیعت به سر می‌برد و همین که سر به زمین نهاد و به عوالم دیگر رفت فایده‌ای از آن صنایع عائد انسان نخواهد شد، بلکه در این نشئه هم از صنعت اصطلاح‌سازی و عبارت‌پردازی کردن بهره‌ای برای انسان نخواهد بود:

ترا انبار الفاظ و عبارات  
چه حاصل می‌دهد غیر خسارات

چه انباری ز الفاظ و چه از کاه  
چون بود نور علم یقذف الله

نه بلکه نزد مردان دل آگاه  
بقدر و قیمت افزونی است با کاه

به تعبیر قرآن کریم، آنها که کتاب می‌خوانند اما عامل به احکام آن نیستند چون خری هستند که کتابی را حمل می‌کنند ( **مَثَلُ الَّذِينَ حُمِّلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً**)<sup>۱۸۵</sup> به قول آن شاعر که می‌گوید:

علم چندان که بیشتر خوانی      چون عمل در تو نیست نادانی  
نه محقق بود نه دانشمند      چارپایی بر او کتابی چند  
آن تهی مغز را چه علم و خبر      که بر او هیزم است یا دفتر

و نیز شیخ بهایی در نان و حلوا در نکوهش علوم رسمی گوید:

علم رسمی سر به سر قیل است وقال  
نه از آن کیفیتی حاصل نه حال  
علم نبود غیر علم عاشقی  
ما بقی تلیس ابلیس شقی  
ایها القوم الذی فی المدرسة  
کل ما حصّتموه وسوسة  
چند از این فقه و کلام بی‌اصول  
مغز را خالی بکن ای بوالفضول  
صرف شد عمرت به بحث نحو و صرف  
از فصول عشق ناخواندی تو حرف

تصدیق می‌فرمایید که غرض شیخ بهاء از این اشعار مذمت مطلق عالمان به این فنون نیست، چرا که خود شیخ از کسانی است که در فقه کتب ارزشمندی چون جامع عباسی و حبل متین و در اصول فقه کتابی چون زبدة‌الاصول و در نحو، فواید صمدیه نوشته است. پس غرض سرزنش مطلق عالمان به این علوم نیست بلکه این مذمت و نکوهش متوجه کسانی است که به این علوم دل خوش کرده و از کشف شهود حقایق غیبی غافل گشته و از برکات علم نوری محروم مانده‌اند.

پس مذمت عرفا علم منطق را نه چنان است که دیگران می‌پندارند که علم منطق منتج به مطلوب نیست بلکه این تشنیه، به جهت دعوت دانشمندان منطقی به مراتب عالی‌تر است یعنی بدانجا که علاوه بر فهم حقایق، به کشف و شهود اسرار نظام هستی نیز نائل شوند، به دیگر سخن غرض، دعوت نمودن



به عرفان عملی است که آن شعبه اهم اخلاق و مهمترین هم انسان است و مؤید بر این نکته آن است که عرفا نه تنها اهل منطق را در این وقوف سرزنش می‌کنند بلکه به مطلق عالمانی که عاری از سلوک عرفانی‌اند تشنیع نموده و به همگان ندای تعالوا دارند و منازعه بین عقل و عشقی هم که در لسان عرفا جاری است ناظر به همین وجه وجیه می‌باشد. در این جا نیکوست عبارتی را از جناب ملا عبدالصمد همدانی در بحرالمعارف نقل کنیم؛ حضرتشان می‌فرمایند:

«ای عزیز عقل و عشق در «عین و قاف» با هم شریکند، ما به التمیز «لام» است که سی است و «شین» که سعید است. عقل گام در عشرات (ده‌تایی) نهد، خطوات او متقارب باشد. و عشق گام مئات (صدتایی) نهد، گام او واسع باشد. این راه دراز است. عقل مورچه‌وار رود، به روش او نتوان رفت. عشق شتروار جهد، این بیابان را جز به شتر عشق طی نتوان کرد. پروانه‌وار بار خود را بر این آتش باید زد تا چه پیش آید.»

خلاصه آن که براهین عقلیه اگر علیل نباشند و مقدمات آنها قطعی و منتهی به یقینیات باشد در انتاج حتماً معصوم می‌باشند. لذا هیچ تنازعی بین عقل و براهین عقلیه و بین عشق و مکاشفات قلبیه نیست، و تحصیل معارف و حقایق هم به طریق نظر و استدلال حاصل می‌شود و هم به تصفیه و استکمال. فصل نهم و دهم رساله گرانسنگ قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند، در موضوع مذکور اهمیت بسزا دارد.

در آخر کلامی را از جناب قاضی نورالله شهید <sup>قدس سره</sup> در اول مجلس ششم مجالس المؤمنین به عنوان حسن ختام موضوع مذکور نقل می‌نماییم؛ ایشان می‌فرمایند:

«تحصیل یقین به مراتب حقیقت که حکمت عبارت از آنست یا به نظر و استدلال حاصل می‌شود چنان که طریقه اهل نظر است و ایشان را علما و حکما می‌خوانند، یا به طریق تصفیه و استکمال چنان چه شیوه اهل فقر است و ایشان را عرفا و اولیاء می‌نامند.

و اگر چه هر دو طایفه به حقیقت حکماوند لیکن طایفه ثانیه چون به محض موهبت ربانی فائز به درجه کمال شده‌اند و از مکتب‌خانه (و علمنا من لدنا علماً) <sup>۱۸۶</sup> سبق گرفته‌اند و در طریق ایشان اشواک شکوک و غوائل اوهام کمتر است، اشرف و اعلی باشد و به وراثت انبیاء که صفوت

خلائیاند اقرب و اولی خواهند بود و بر هر دو طریق در نهایت وصول سر به هم بازمی‌آورد (و) الیه یرجع الامر کله»<sup>۱۸۷</sup>.

## عقل قدسی

گفتیم که جناب شیخ در نفس شفا نبوات را به سه قسم خاصه به قوه متخیله و نبوت خاصه به قوه محرکه و نبوت خاصه به قوه قدسیه تقسیم نموده است. دو قسم اول نبوات را مورد شرح قرار دادیم و اکنون می‌رسیم به قسم سوم آن که نبوت خاصه به قوت قدسیه می‌باشد.

شیخ اجل ابن سینا در فصل دوازدهم نمط سوم اشارات برای اثبات قوه قدسی از نفس غبی و کودن آغاز کرد و به نفس غنی از تعلم و فکر متتهی شد که این غنی همان صاحب قوه قدسیه است. عبارتش این است که «تنبیه؛ ولعلک تشتهی زیاده دلالة علی القوة القدسیة و امکان وجودها فاستمع: ألسنت تعلم أن للحدس وجوداً، و أن للانسان فيه مراتب؛ و فی الفكرة فمنهم غبی لا تعود علیه الفكرة برادة، و منهم من له فطانة إلى حد ما و يستمتع بالفکر، و منهم من هو أثقف من ذلك و له إصابة فی المعقولات بالحدس، و تلك الثقافة غیر متشابهة فی الجميع بل ربّما قلت و ربّما کثرت؛ و كما أنك تجد جانب النقصان منتهياً إلى عديم الحدس فأیقن أن الجانب الذي یلی الزیادة یمکن انتهاؤه الی غنی فی اکثر احواله عن التعلّم و الفكرة».

توضیحش این که اگر بخواهی به قوت قدسیه و امکان وجود آن علم حاصل کنی باید بدانی که مردم در اندیشه و حدس مراتب گوناگون دارند؛ دسته‌ای از ایشان چنان احمق و کودند که هر چه فکر و اندیشه می‌کنند به مطلوب خود نمی‌رسند و دسته‌ای دیگر چنان زیرک و باهوشند که با حدس به معقولات راه می‌یابند یعنی بدون آن که برای فهم مجهولات نیاز به فکر و اندیشه داشته باشند، با حدس خود هر مجهولی را معلوم می‌کنند، زیرا فرق است بین حدس و فکر، فکر انتقال تدریجی از معلوم به مجهولات است در حالی که حدس انتقال دفعی از معلوم به مجهولات است و صاحب مقام حدس در مقام عالی‌تری نسبت به صاحبان فکر و اندیشه قرار دارد. به تعبیر دیگر نسبت فکر و حدس در طریق نظر و استدلال بسان نسبت بین سلوک و جذب در مشهد کشف و عرفان است. یعنی همچنان که صاحب فکر در نظریات تدریجاً به مراد خود رسد اصحاب سلوک نیز در کشفیات تدریجاً به مراد

دل خود نائل آیند چه این که صاحب حدس و صاحب مقام جذبه نیز هر دو دفعتاً به مطلوب خود می‌رسند منتهی این در نظریات و آن در کشفیات.

غرض این که صاحبان حدس مقام عالی‌تری را نسبت به صاحبان فکر و اندیشه دارا می‌باشند. و اما حدس را نیز درجات و مراتب گوناگون است که اعلی مرتبه آن قوت قدسیه است.

جناب شیخ در مباحثات می‌فرمایند: «الحدس هو فیض الهی و اتصال عقلی یکون بلا کسب البتة. و قد يبلغ من الناس بعضهم مبلغا يكاد يستغنى عن الفكر في اكثر ما يتعلم و يكون له قوة النفس القدسیة، إذا تشرفت النفس و اكتسبت القوة الفاضلة و فارقت البدن كان نیلها ما ينال هناك عند زوال الشواغل اسرع من نیل الحدس فتمثل لها العالم العقلي على ترتيب حدود القضايا و المعقولات الذاتی دون الزمانی، و يكون ذلك دفعة و إنما الحاجة إلى الفكر لكدر النفس أو لقلّة تمرّنها و عجزها عن نیل الفيض الإلهی.»<sup>۱۸۸</sup>

یعنی حدس، فیض الهی و اتصال عقلی است که بدون کسب است، گاه برخی از نفوس به پایه‌ای می‌رسند که در بیشتر معلوماتشان بی‌نیاز از فکر می‌گردند، و ایشان دارای قوه نفس قدسی‌اند، به هنگامی که نفس شرافت یافت و قوه فاضله و برتر را پیدا کرد و از بدن جدا شد، نایل شدن وی به آنچه می‌توان در آن جا به هنگام زوال شواغل نایل شد، سریعتر از نایل شدن حدس است پس برای وی عالم عقلی به ترتیب حدود و قضایا و معقولات ذاتی و نه زمانی متمثل می‌شود و همانا نیازمندی به فکر به جهت کدورت نفس و یا کمی تمرین و ناتوانی وی از نیل به فیض الهی است.

و نیز در نفس شفا می‌فرمایند: «و اعلم أن التعلّم سواء حصل من غیر المتعلم أو حصل من نفس المتعلم فإنه متفاوتٌ فيه، فإن من المتعلمین من يكون أقرب إلى التصور، لأن استعداد الذي قبل الاستعداد الذي ذكرناه أقوى، فإن كان ذلك للإنسان فيما بينه و بین نفسه سمی هذا الاستعداد القوی حدسا. و هذا الاستعداد قد يشهد في بعض الناس، حتى لا يحتاج في ان يتصل بالعقل الفعال إلى كثير شيء و إلى تخريج و تعليم، بل يكون شديد الاستعداد لذلك كأن الاستعداد الثاني حاصلٌ له، بل كأنه يعرف كل شيء من نفسه. و هذه الدرجة أعلی درجات هذا الاستعداد، و يجب أن تسمى هذه الحالة من العقل الهیولانی عقلا قدسیا، و هی من جنس العقل بالملكة، إلا أنه رفیع جدا لیس مما یشارك فيه الناس کلهم.»<sup>۱۸۹</sup> یعنی تعلم خواه از ناحیه معلم باشد و خواه از نفس متعلم متفاوت خواهد بود. زیرا برخی از متعلمین به تصور نزدیک‌ترند به سبب این که این دسته استعداد قوی‌تری را نسبت به غیر خود دارا می‌باشند، این استعداد قوی در

۱- مباحثات (انتشارات بیدار)، ص ۱۰۷

انسان حدس نامیده می‌شود. این استعداد در بعضی افراد چنان شدت می‌یابد که حتی برای اتصال به عقل فعال هم هیچ نیازی به تعلیم و تخریج غیر ندارند بلکه چنان قوی می‌شوند که گویا هر چیزی برایشان حاصل است و هر شیئی را از ناحیه نفس خود می‌شناسند. این مرتبه عالیترین درجه این استعداد است و باید این حالت از عقل هیولانی را عقل قدسی نامید و آن از جنس عقل بالملکه است جز این که مرتبه آن بالاتر است و چنین نیست که همه مردم در آن شریک باشند.

توضیحاً گوئیم که شأن صاحب قوه قدسی در ادراک حقایق فوق حدس است یعنی او برای ادراک علوم نه تنها به فکر محتاج نیست بلکه اساساً او هیچ نیرویی را برای حدس حقایق به کار نمی‌برد چرا که او هرگاه بخواهد بداند می‌داند و به محض اراده، هر مجهولی برای او معلوم است.

در کلمه شصت و هفتم رساله صد کلمه آمده است «آن که در اختلاف امزجه و نفوس آنها تأمل کند، می‌بیند انسانی غبی است، یعنی گول است و او را از فکر فائدتی نباشد، و دیگری به قدری ثقافت و حدت ذهن دارد که غنی است، یعنی از تعلم و تفکر بی‌نیاز است، و بین این دو را مراتب بسیار است. این غنی دارای روح قدسی و مؤید به روح القدس است، و از او تعبیر به صاحب نفس مکتفی می‌کنند. و چون مفیض علی الاطلاق فعلیت محضه است و در فاعلیت تام، و فیض او علی‌الدوام فائض است، و نفس مکتفی هم در قبول تام است، لذا چنین نفسی مظهر و مصداق تام اسمای تعلیمی و تکوینی: (عَلَّمَ آدَمَ الْاَسْمَاءَ كُلَّهَا)<sup>۱۹۰</sup>، (و کل شیء احصیناه فی امام مبین)<sup>۱۹۱</sup> و واسطه فیض و امام معصوم است.»

در کتب عقلی نفوس انسانی را به مکتفیه و غیر مکتفیه تقسیم نموده‌اند. مکتفی آن است که باطن ذاتش او را در خروج از نقص به کمال کفایت کند یعنی برای فهم حقایق هیچ نیازی به کتاب و استاد و فکر و اندیشه نداشته و به اراده خویش هر مجهولی را که بخواهد بداند می‌داند.

در مقابل نفوس مکتفی نفوس مستکفی قرار دارند که ذاتشان در استکمال ایشان کفایت نکند و به مکمل خارجی اعم از کاغذ و قلم و درس و استاد محتاج باشند. نفوس مکتفی در مقام عقل هیولانی خویش که قابلیت محضه و صرف استعداد است مستعد اتم برای عقل بالفعل گردیدن و اتصال به مفارقات نوریه‌اند.

۱- بقره / ۳۲

۲- یس / ۱۳

نیز باید دانست همچنان که مردم در داشتن نفس ناطقه انسانی درجات گوناگون دارند و بعضی فوق بعض دیگرند روح قدسی در انبیاء و ائمه و جملگی نفوس مکتفی هم مراتب مختلف دارد که (و لَقَدْ فَضَّلْنَا بَعْضَ النَّبِيِّينَ عَلَى بَعْضٍ) <sup>۱۹۲</sup> و نیز (تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ) <sup>۱۹۳</sup>.

اما مطلب عمده آن است که تمامی نفوس اجتماع در مقابل عظمت دارنده نفس قدسی که امامیه او را به صاحب مقام عصمت تعبیر می کنند، زانوی عجز به زمین زده و همگی در پیشگاه او اُمّی به شمار می آیند.

حضرت مولی <sup>روحی‌فداه</sup> در این باره در شرح عین ۴۶ عیون مسائل نفس که مسمی به سرح العیون است می فرماید: «و انت بما حررناه هُدیة الی أن أرباب الفکر و اصحاب الحدس من نوابغ الدهر لو اجتمعوا فی عصر و بعث فیهم من هو ذو القوة القدسیة، یحکمون و یحکم العقل الناصع حکماً بتیاً و یدقق تصدیقاً قطعاً بهذا الفصل الخطاب من لسان ربّ الأرباب: (هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) <sup>۱۹۴</sup> فافهم» <sup>۱۹۵</sup>

یعنی به آنچه تحریر کردیم رهنمون شدی که اگر نوابغ دهر از ارباب فکر و اصحاب حدس در یک عصر جمع گردند و در بین آنها صاحب قوه قدسیه ای مبعوث شود عقل ناصع حکمی جزمی و تصدیق قطعی به این فصل خطاب از زبان ربّ الارباب می کند که: «(هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِنْهُمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ) <sup>۱۹۴</sup> یعنی اوست در میان درس ناخواندگان پیامبری از ایشان فرستاد که برایشان آیاتش را تلاوت نماید و آنها را تزکیه کند، و به آنها کتاب و حکمت بیاموزد، گرچه پیشتر در گمراهی آشکار بودند»

حکیم الهی قمشهای در کتاب حکمت الهی بسیار نیکو قوه قدسی نفس نبوی را تبیین نموده اند که در این جا به نقل آن تبرک می جویم: «چون فاعل الهی که موجد و آفریننده موجودات است ربّ عالم، یعنی مربی و مکمل موجودات هم اوست، پس به حکم ربّانیت در عالم انسان، رسولی در داخل انسان، که آن عقل است فرستاده؛ و رسولی در خارج، که پیغمبران حقند. اما «عقل» همان

۱- اسراء / ۵۶

۲- بقره / ۲۵۳

۱- جمعه / ۳

۲- سرح العیون / صفحه ۶۸۹

قوة قدسیه است که از نظر در نظام عالم صنع صانعی یافته و درک معنی الهیت می‌کند. قوه‌ای است که از علت و معلول که در نظام عالم مشاهده می‌کند پی به علت العلل و مبداء کل می‌برد؛ و بالفطره جویای او و مشتاق او و مایل به طاعت او می‌شود. قوه‌ای است که درک کلیات بیرون از ماده و مدت معین می‌کند. قوه‌ای است که درک مصالح و مفاسد در امور زندگانی فردی و اجتماعی می‌کند؛ و در مقام عمل کار خیر و صواب و صلاح را برای خود و خلق اختیار می‌کند. اما این قوه مقول به تشکیک و ذی‌مراتب است: در افرادی قلیل از بشر قوی، و در اکثر متوسط و ضعیف است. و عقل در مراتب وسط و ضعف را قوای دیگر بشری، مانند شهوت و غضب و عادات و تمایلات نفسانی و اوهام و خیالات، معارضه و مخالفت کرده از ادراکات او اطاعت نمی‌کنند، و اخلاق او را از انسانیت فطری به حیوانیت و سبعیّت و شیطنت می‌کشند، و او را از راه سعادت و تکامل علمی و عملی باز می‌دارند؛ و بالتیجه امر زندگانی مادی و روحانی او را مختل و فاسد می‌گردانند. پس، از لطف خدای متعال، که ربّ کل و مربّی و مکمل موجودات است، برای بشر از جنس خود او رسول و سفیران الهی را فرستاد. و آن رسولان همان افراد بشرند که عقل قوی و روح کلی الهی دارا هستند، که لازمه آن روح، سه خاصیت است: تصرف در طبیعت به اعجاز ملکه عصمت، ارتباط به عالم غیب. چون عقل آن‌ها اقوای عقول و اشدّ و اکمل و اتم است در خلقت، محکوم قوای حیوانی (شهوت و غضب) و اوهام و خیالات شیطنی نشوند: «لم تَنْجِسُهُ الْجَاهِلِيَّةُ بِأَنْجَاسِهَا». اخلاق ناشایسته در آنها پدید نیاید؛ در عقل نظری از لوث شرک و اوهام باطل پاک، و به خدای یکتای عالم تنها متوجه باشند؛ و از حیث عقل عملی از لوث عصیان و اخلاق و اعمال زشت منزّه، و روحاً دارای ملکه عصمت‌اند. و به واسطه این کمال در عقل نظری و عملی که محکوم اوهام و قوای جسمانی و تمایلات دنیوی نیستند، تصرف در طبیعت و ارتباط به عالم مافوق الطبیعه یافته و به جهان غیب و نشئه ملکوت اتصال روحانی پیدا کنند؛ و از آن عالم روح، فرشتگان که قوای عالیّه عالم غیب و شهودند، بر آنها از طرف حق نازل و حقایق علمی و اخلاقی و عملی و هرچه صلاح بشر در دو قوه عاقله و عامله است بر او القا و الهام کنند، تا امتش را به آن حقایق آگاه سازد و راه سعادت دو عالم را به خلق بنماید، و این قافله بشری را که خواهد راه تکامل و طریق سعادت پوید و به لقای خدا، که کمال مطلق است، نایل گردد قافله سالار و پیشوا شود، و او را به نزدیک‌ترین راه که راه مستقیم است، به سر منزل کمال مطلق او



برسانند؛ یعنی به خدا دعوت کنند، و برای خدا دعوت کنند، و به بهشت لقای حق و رحمت حق و وصال کمال و شهود حسن و جمال مطلق برسازند.<sup>۱۹۶</sup>

## خصائص روح قدسی

و اما آن که فرمود: «لازمه آن روح سه خاصیت است» اشاره‌ای اجمالی به خصال سه‌گانه‌ای است که حکمای الهی برای نبی که صاحب نفس قدسی است ذکر کرده‌اند و آن یکی این است که ماده کائنات مطیع نبی باشد یعنی پیغمبر کسی است که می‌تواند در طبایع کائنات و مواد آنها تصرف کند و صورت هر عنصری را به صورت دیگر در آورد و همچنان که بدن انسان و قوای او اطاعت روح وی می‌کنند، موجودات عالم نیز به منزله اعضا و جوارح روح قدسی نبی‌اند و از وی اطاعت می‌کنند.

دوم آن که نبی در این مقام لزوماً باید صاحب ملکه عصمت باشد تا بدان از لغزش در تلقی وحی و دیگر القائات سبوحی آن سویی مصون بوده و در جمیع شئون عبادی و خلقی و خُلقی و روحانی و جز آنها اول امر محفوظ بوده باشد.

سوم آن که از شدت صقالت و کثرت صفای جوهر نفسش اتصال به عالم غیب و ملکوت و مبادی عالیه پیدا کرده و خبر از مغیبات می‌دهد و معارف حقه را که آب حیوة نفوس تشنه انسانهاست از جانب حق جل و علی برای تکمیل نفوس و تحصیل آنان می‌رود.

## تطهیر قوه عقل آدمی

حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در مقام بیان مراتب طهارت، طهارت عقل را چنین بیان می‌نماید: «و طهارت عقل از تقييد به نتايج افكار در آنچه که اختصاص به معرفت حق سبحانه و معرفت غرائب علوم و اسراری که مصاحب فیض منبسط او بر ممکنات است»<sup>۱۹۷</sup>.

در توضیح این عبارت باید مقدمه‌ای تقدیم محضر مبارکتان کنیم و آن این که عقل اگر چه موجود مجرد عقلی است و عاری از ماده و احکام ماده می‌باشد، اما تعقل نمودن و فکر کردن بدون استفاده نمودن از آلتی به نام مغز ممکن نیست و چون نفس آدمی بدون آلت مغز قادر به ادراک کلیات نیست لذا هر جا تفکر است تعلقی نیز ولو اندک به ماده جسمانی‌ای به نام دماغ وجود دارد و این تعلق به

۱- حکمت الهی، ص ۳۲۸

۱- رساله وحدت از دیدگاه عارف و حکیم، ص ۴۳



دماغ موجب شده که پس از کمی فکر و تأمل نمودن، مغز خسته شده و ملال و تعب بر سر، بدن عارض شود و علت عروض این ضعف و ملال بر آلت عقل این است که گفتیم فکر حرکت کردن است از مطالب به مبادی و از مبادی به مطالب و این حرکت معدّ نفس ناطقه است برای افاضه صور عقلیه از ناحیه مقدس حکیم، و چون حرکت از خواص جسم است لذا فکر موجب درد و خستگی بدن می‌شود.

اگر چنانچه فکر مانند علوم و معارف، از امور روحانی بود هر آینه باید موجب نشاط و ترویج نفس می‌بود نه سبب کلال آن و علت ملال دماغ و تعب بدن. پس نکته اول آن که نفس جزئی برای تفکر نمودن باید به ماده جسمانی‌ای به نام دماغ تعلق داشته باشد. نکته دوم آن که چون لازمه حرکت فکری تعلق پیدا کردن به ماده است پس لزوماً شأن عقل جزئی آن است که اشیاء را به حد وسعت وجودی خود ضبط و تقیید نماید. به دیگر سخن، عقل جزئی هرگز قادر به ادراک حقایق اشیاء آن گونه که هستند نیست بلکه فقط می‌تواند به مقدار سعه وجودی خود اشیاء را مورد ادراک قرار دهد چرا که عقل جزئی در ادراک کلیات یک نحوه تعلقی به ماده جسمانی به نام دماغ که محدود است دارد. به همین خاطر حکمای الهی و عرفای شامخ گفته‌اند احاطه به حقیقت خدای متعال به علم حصولی ممکن نیست. زیرا علم حصولی که همان ادراک عقل جزئی است وقتی میسر است که حق متعال ماهیت و حدّ و حدودی داشته باشد و اما چون حقیقت خدای متعال عاری از حدّ و حدود بوده و فاقد تعدد و کثرت است پس عقل جزئی نیز که فقط مدرک ماهیات اشیاء است توان ادراک حقیقت لایتناهی وجود حق متعال را نخواهد داشت. به دیگر سخن علت عدم ادراک حقیقت لایتناهی وجود از ناحیه عقل جزئی یکی آن است که به حکم اصلِ رصین مناسبت بین مدرک و مدرک، مدرک جزئی ادراک نمی‌کند مگر جزئی مثل خود را و حال این که حقایق در حضرت علمیه، کلیاتی است که فکر جزئی هرگز به نحوه تعیین آن حقایق در حضرت علمیه نمی‌رسد و آنها را آنچنان که هستند ادراک نمی‌کند.

علت دیگر این عدم توانایی، آن است که عقل جزئی فقط قادر به ادراک حدود و قیود اشیاء است و هرگز نمی‌تواند اشیاء را بدون در نظر گرفتن حد و حصرشان مورد ملاحظه قرار داده و تعقل نماید. به همین خاطر عقل آدمی هرگز قادر به تعقل در ذات حقیقت لایتناهی حق متعال نخواهد بود چرا که لازمه تعقل در ذات باری تعالی محصور نمودن امر الهی است در آنچه که عقل ادراک نموده و حال این که حقیقت حق متعال ابا و امتناع از محصور و محدود شدن دارد.

علت دیگر عدم قدرت عقل بر تفکر در ذات باری تعالی آن است که عقل معلول و مخلوق حق است و معلول هرگز نمی‌تواند به تمام حقیقت علت خود احاطه پیدا کند چرا که معلول در مرتبه پایین‌تر از علت و از شئون وجودی آن محسوب می‌شود. و ادراک نیز که عبارت دیگر از علم است هرگز بدون احاطه تحقق نمی‌یابد و صورت نمی‌پذیرد. شاعر می‌گوید:

به عقل نازی حکیم تا کی      به فکرت این ره نمی‌شود طی  
بلکه به ذاتش خرد برد پی      اگر رسد خس به قعر دریا

و آن دیگری می‌گوید:

عنقا شکار کس نشود دام بازچین      کاینجا همیشه باد بدست است دام را

همه آنچه را که بشر اندیشه می‌کند ساخته فکرت اوست نه خدایش، امام ملک و ملکوت، شکافنده علوم، امام محمد باقر علیه‌السلام در روایتی می‌فرماید: «کَلِّهَا مَيِّزْتَمُوهُ بِأَوْهَامِكُمْ فِي ادْقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَصْنُوعٌ مِثْلِكُمْ مَرْدُودٌ إِلَيْكُمْ وَ لَعَلَّ النَّمْلَ الصَّغَارَ تَتَوَهَّمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى زَبَانَتَيْنِ فَانْ ذَلِكُ كَمَالُهَا وَ تَتَوَهَّمُ أَنْ عَدْمَهُمَا نَقْصَانٌ لِمَنْ لَا يَتَصَفَّ بِهُمَا، وَ هَكَذَا حَالُ الْعُقَلَاءِ فِيمَا يَصِفُونَ اللَّهَ تَعَالَى بِهِ» یعنی هر آنچه را که با اوهام خود در دقیق‌ترین معانی مورد شناخت قرار می‌دهید ساخته‌ای مثل شما بوده و به شما باز می‌گردد. و شاید هم مورچه کوچک هم گمان می‌کند که خدای متعال نیز همانند خود دو شاخک داشته چرا که شاخک داشتن برای مورچه کمال است و گمان می‌کند که شاخک نداشتن برای موجودی که متصف به دو شاخک نیست ضعف و نقصان بوده و همچنین است حال عقلا در آنچه که حق متعال را بدان متصف می‌سازند.

مطلق که بود ز هر صفت پاک      هرگز نتوان نمود ادراک  
زیرا که به عقل چون در آید      البته به صورتی برآید  
پس هر چه تو می‌کنی خیالش      باشد ز مظاهر جمالش

در حدیث دیگر از جناب خاتم صلی‌الله‌علیه‌وآله «انَّ اللَّهَ قَدْ احْتَجَبَ عَنِ الْعُقُولِ كَمَا احْتَجَبَ عَنِ الْاَبْصَارِ وَ اَنَّ الْمَلَأَ الْاَعْلَى يَطْلُبُونَهُ كَمَا يَطْلُبُونَهُ اَنْتُمْ» یعنی خدا از عقلا در حجاب است چنانچه از دیدگان در حجاب است و اهل ملاء اعلی او را جستجو می‌کنند همچنان که او شما را جستجو می‌کند.

سبحان من تحیر فی ذاته سواه

فهم خرد به کنه کمالش نبوده راه

## از ما قیاس ساخت بود چنانک

### موری کند مساحت گردون ز قعر چاه

پس خدای متعال به خاطر شدت نوریت وجود غیر متناهی خود و به جهت نهایت کمال و وسعت عظمت قاهریت ذاتش همه ابصار و اوهام بلکه همه عقول مجرد و نفوس کامل را از پی بردن به کنه ذاتش محجوب کرده است.

شیخ اجل سعدی گوید:

### ای برتر از خیال و قیاس و گمان و وهم

### وز هر چه گفته‌اند و شنیدیم و خوانده‌ایم

جناب مولی صدرا در ذیل تفسیر بسمله سوره فاتحه می‌فرماید: «اعلم یا ولیی - نور الله قلبک بالایمان - ان اکثر الناس لا یعبدون الله من حیث هو الله و انما یعبدون معتقداتهم فی ما یتصورونه معبوداً لهم فالهتیم فی الحقیقة اصنام وهمیة یتصورونها و ینحتونها بقوة اعتقاداتهم العقلیة أو الوهمیة. و هذا هو الذی اشار لیه عالم من اهل البیت علیهم السلام و هو محمد بن علی الباقر علیه السلام: «کلما میزتموه بأوهامکم فی أدق معانیه فهو مصنوع مثلکم مردود الیکم» الحدیث - ای فلا یعتقد معتقد من المحجوبین الذین جعلوا الإله فی صور معتقدهم فقط الهاً الا بما جعل فی نفسه و تصوّره بوهمه، فالهه بالحقیقة المجعول لنفسه، منحوتٌ بید قوته المتصرفه، فلا فرق بین الاصنام التي اتّخذت الهاً و بینة فی أنه مصنوعٌ لِنفوسهم سواء كانت فی خارجها أو فی داخلها بل الأصنام الخارجیة ایضاً انما عبدت من جهة اعتقاد الألوهیة من عابدها فی حقّها، فالصور الذهنیة معبودة لهم حیث بالذات و الصورة الخارجیة معبودة لهم بالعرض. فمعبود عبدة الاصنام کلهم لیست الا صور معتقداتهم و أهواء أنفسهم. كما اشیرالیه فی قوله تعالی: (افرایت من اتّخذ إلهه هواه)<sup>۱۹۸</sup> فکما ان اصحاب الاصنام الجسمیة یعبدون ما عملتها ایدیهم فکذلک اصحاب الاعتقادات الجزئیة فی حق الحقّة یعبدون ما کسبتها ایدی عقولهم فحقّ علیهم و علی معبودهم قوله (أفّ لکم و لما تعبّدون من دون الله)<sup>۱۹۹</sup> و کذا قوله (أنکم و ما تعبّدون من دون الله حصّب جهنّم)<sup>۲۰۰</sup>.

۱- فرقان / ۴۴

۲- انبیاء / ۶۸

۳- انبیاء / ۹۹

جناب ملاصدرا می‌فرمایند: ای دوستان من - خداوند قلب را به ایمان نورانی گرداند - بدان که بیشتر مردم خداوند را از حیث الله عبادت نمی‌کنند بلکه فقط معتقدات خودشان را در آنچه که معبودشان تصوّر می‌کنند عبادت می‌نمایند. پس در حقیقت خدای ایشان بت‌هایی وهمی است که تصوّرش نموده‌اند و به قوت اعتقادی عقلی یا وهمی خود آن را ساخته‌اند. و این همان است که عالمی از اهل بیت علیهم‌السلام یعنی جناب امام محمد باقر علیه‌السلام بدان اشاره کرده و فرموده: «**كَلِمَا مَيِّزَتُمُوهُ** **بَأُوْهَامِكُمْ فِي أَدَقِّ مَعَانِيهِ فَهُوَ مَصْنُوعٌ مِثْلَكُم مَّرْدُودٌ إِلَيْكُم**» حدیث - یعنی هیچ یک از محجوبینی که خدا را فقط در صورت اعتقادیشان خدا قرار داده‌اند معتقد نیست مگر به آنچه در نفس خویش جعل نموده و آن را تصور کرده‌اند. پس در حقیقت خدای ایشان مجعول نفس ایشان بوده و به دست قوت متصرفه ایشان سرشته شده است. لذا هیچ فرقی بین بت‌هایی که خدا قرار داده شده‌اند و بین بت‌هایی که در نفس ساخته شده‌اند نیست مساوی است که این بت‌ها در خارج از نفس بوده باشند و یا این که در داخل نفس ساخته شده باشند بلکه بت‌های خارجی نیز فقط به دلیل آن که پرستش کننده بت‌ها به الوهیت بت‌ها معتقد است مورد پرستش واقع می‌شوند، پس در این هنگام باید گفت که بالذات صور ذهنیه معبود ایشان قرار گرفته و صور خارجی معبود بالعرض هستند. پس معبود عبادت کننده بت‌ها چیزی نیست مگر صور اعتقادی و هوای نفسانی ایشان همچنان که خداوند متعال در آیه شریفه بدان اشاره فرموده: **(أَفَرَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ)** پس همچنان که اصحاب بت‌های جسمی عبادت می‌کنند آنچه را که با دست خویش ساخته‌اند اصحاب اعتقادات جزئیّه در حق پروردگار نیز پرستش می‌نمایند آنچه را با دست عقول خویش ساخته‌اند پس به این افراد و به معبودشان سزاوار است که گفته شود **(أَفَ لَكُمْ و لِمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ)** و نیز قول حق سبحانه که **(أَنْتُمْ و مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)**.

غرض از نقل این عبارات این است که بگوییم رسیدن به حقیقت حق متعال به علم حصولی برای احدی از ما ممکن نیست و به وجهی مراد از حکما و عرفا از تشنیع و سرزنش نمودن عقل نیز همین امر است که چون عقل جزئی قادر به ادراک تمام حقیقت اشیاء خارجی نیست، عارف صاحب چنین عقلی را مذمت نموده و از افق اعلی می‌فرماید: مبدا در این مرتبه توقّف کرده و به دلیل نقص این مرتبه از قوای وجودی از رسیدن به مراتب بالاتر باز بمانی چرا که عدم علم حصولی به وجود واجب بالذات و محال بودن آن دلیل بر عدم علم و معرفت بدو من جمیع الوجوه نیست زیرا که وجهی دیگر که عبارت از رؤیت قلبیه و کشف تام حضوری و شهود و لقای حق به مقدار تقرب عبد بدو ممکن است. و باید بین معرفت فکری و معرفت شهودی فرق گذاشت به دیگر سخن غرض عارف از مذمت

عقل، عقل نظری جزئی در مقابل قلب است که قصد دارد تمام حقایق معارف را و تمام مطالب علوم را از اشکال منطقی کسب نماید. چنین عقلی قید و عقاب است برای نیل به مراتب بالاتر و قلب که در تحوّل و تقلّب است محلی قابل برای انواع تجلیات جمالیه و جلالیه.

بدین توضیح باید بگوییم آنجا که حضرت مولی فرمود: «طهارت عقل از تقیید به نتایج افکار است در آنچه که اختصاص به معرفت حق سبحانه دارد»، مراد ندای تعالوا است به صاحبان عقل جزئی که اگر خواهان تطهیر عقل خویش‌اند باید پا فراتر نهاده و خود را از مقید نمودن به نتایجی که آنها را از قیاس و برهان خود بدست آورده‌اند، رها سازند و در مقام قلب قرار گرفته و حقایق را با فوق طور عقل مشاهده نمایند.

جناب شیخ عارف محی‌الدین ابن عربی در فص شعبی فصوص الحکم می‌فرماید:

(انّ فی ذلک لذکری لمن کان له قلب)<sup>۲۰۱</sup> لتقلبه فی انواع الصور و الصفات و لم یقل لمن کان له عقل، فان العقل قیدٌ ینحصر الامر فی نعت واحد و الحقیقة تأبی الحصر فی نفس الامر. فما هو ذکری لمن کان له عقل و هم اصحاب الاعتقادات الذین یکفّر بعضهم ببعض و یلعن بعضهم بعضاً و ما لهم من ناصرین. فان إله المعتقد ما له حکم فی إله المعتقد الآخر: فصاحب الاعتقاد یدبّ عنه ای عن الأمر الذی اعتقده فی الهه و ینصره، و ذلک فی اعتقاده لا ینصره، فلهدا لا یكون له أثر فی اعتقاد المنازع له و کذا المنازع ما له فصره من الهه الذی فی اعتقاده، فما لهم من ناصرین.»

جناب قیصری در شرح این فراز از فصوص الحکم علت عدم اعتبار نظر فکری را هم بیان نموده که اکنون در این جا ترجمت قسمتی از آن را به قلم عارف بزرگوار حسین خوارزمی نقل می‌کنیم: «به درستی که در این تذکره است آن کس را که قلب دارد و در آیت دیگر می‌فرماید: (انّ فی ذلک لذکری لأولی الالباب)<sup>۲۰۲</sup> و «لب» نیز قلب است. پس «ذکری» را به قلب نسبت کرد زیرا که قلب چون محل تجلیات مختلفه است از الوهیت و ربوبیت، و متقلّب است در صور آن تجلیات لاجرم متذکر می‌کند آنچه را پیش از ظهور در این صورت بشریه، نشأت عنصریه دریافته بود و فراموش کرده و نشان گم شده خود درمی‌یابد و می‌گوید:

این زمان جان دامنم برتافتست      بوی پیراهان یوسف یافتست

قال عليه السلام: «الحكمة ضالة المؤمن» و نگفت: «لَمَنْ كَانَ لَهُ عَقْلٌ» چه عقل اعنی قوت نظریه، از شأن او ضبط اشیاء و تقیید اوست، پس حصر می کند امر الهی را که منحصر نیست فی نفس الأمر در آنچه ادراک می کند؛ و حقیقت ابا و منع می کند از این حصر، لاجرم؛ بیت:

دل شناسد که چیست جوهر عشق      عقل را زهره بصارت نیست

فما هو ذکری لمن کان له عقلٌ و هم اصحاب الاعتقادات الذین یکفّر بعضهم بعضاً و یلعن بعضهم بعضاً، پس قرآن ذکری نیست آن را که اراده ادراک اشیاء می کند به عقل، چه ایشان اصحاب اعتقادات جزئیة اند و هر یکی متقیّد به اعتقاد خاص؛ لاجرم گمان می برد که آنچه او اعتقاد کرده است حق آن است و بس و غیر آن را باطل می شمارد، پس تکفیر می کند و لعنت می کند بعضی از ایشان مر بعضی را.

و ما لهم من ناصرین فانّ اله المعتقد ما له حکمٌ فی اله المعتقد الآخر. یعنی چون هریکی را از اصحاب عقاید خاصه ربی است خاص که در صورت معتقدش تربیت می کند لاجرم ممکن نیست ربّ او را که عبد ربّ دیگر را نصرت کند زیرا که به حکم «ولکلّ وجهه هو مولیها» وجهه این یکی وجهه دیگری نیست و لکن هریکی از این ارباب نصرت عبد خویش می کند به حسب اعتقاد این معتقد. و مراد از اله، ربّ حاکم بر معتقد نیست بلکه مراد الهی است مجعول که معتقد به تصور و تعمل خویش آن را اله خود ساخته است، و در حقیقت این اله قادر نیست بر نصرت معتقد خود، پس چگونه به نصرت معتقد دیگر که مضاد و منافی اوست قیام تواند نمود؟ (قیام تواند؟ - خ) و فرق در میان اله مجعول به حسب اعتقاد و میان اصنام که بت پرستان آن را می پرستند آن است که اصنام مجعول اند در خارج و اله معتقد مجعول در ذهن؛ بلکه صاحب اعتقاد نصرت اله خویش می کند و دفع می کند از او؛ و او از نصرت و دفع مکاره عاجز است چنان که شیخ می فرماید:

فصاحب الاعتقاد یدبّ عنه ای عن الامر الذی اعتقده فی الهه و ینصره و لذلك الذی فی اعتقاده لا ینصره.

یعنی صاحب اعتقاد دفع می کند از اله معتقد خویش آنچه را منافی و مخالف اوست و نصرت می دهدش؛ و این اله نصرت نمی دهد صاحب اعتقاد را، چه او مجعول اوست و مجعول از جاعل خویش اقوی نتواند بود تا نصرت تواند کرد.

فلهذا لا يكون له اثرٌ في اعتقاد المنازع له، وكذا المنازعُ ما له نُصرةٌ من الهه الَّذي في اعتقاده، فما لهم

من ناصرين.

یعنی از برای این که اله معتقد از نصرت عاجز است و او را در اعتقاد منازعش اثر نیست و منازع او نیز عاجز است از نصرت اله معتقد خویش، پس اصحاب اعتقادات جزئیة را نصرت دهندگان نیست»<sup>۲۰۳</sup>

خلاصه گفتار فوق آن است که خداوند در آیه شریفه: **(انّ في ذلك لذكرى لمن كان له قلبٌ)**

ذکری را به قلب اسناد داد و فرمود: **«لَمَن كَانَ لَهُ عَقْلٌ»** زیرا عقل قید است و قید همیشه امر را در نعت واحد حصر می‌کند و حال این که حقیقت در نفس الامر ابای از حصر دارد. پس قرآن ذکری برای کسی که او را عقل است نیست. چراکه صاحبان عقل همیشه معتقد خویش را صحیح شمرده و اله معتقد دیگران را باطل می‌دانند، به تعبیری کافر اله دیگران و ناصر اله خویش‌اند، بدین معنی که صاحب اعتقاد از خداوند ساخته ذهنی خود دفاع می‌کند و یاری‌اش می‌نماید، در حالی که خداوند ساخته شده اذهان دیگر را انکار می‌نماید و این در حالی است که اله معتقد، ناصر خود معتقد نیست یعنی خدای ساخته شده در ذهن فرد، یاری کننده خود فرد نیست زیرا که مجعول فرد بوده و مجعول، توان نصرت جاعل که قوی‌تر از اوست ندارد. پس در حقیقت اله معتقد در عقل جزئی افراد، خدای سبحان نیست، بلکه مألوه و مخلوق فرد است زیرا محاط و مقهور فرد می‌باشد. غرض این که عقل جزئی قادر به ادراک حقیقت اشیاء که همان خدای سبحان است نمی‌باشد لذا تطهیر آن به این است که او را از مقید شدن به نتایج افکاری که اختصاص به معرفت حق متعال دارد رها نمود. لذا حضرت مولی فرمود: و طهارت عقل از تقیید به نتایج افکار در آنچه که اختصاص به معرفت حق سبحانه و معرفت غرائب علوم و اسراری که مصاحب فیض منبسط او بر ممکنات است.

اما آن که فرمود: «معرفت غرائب علوم و اسراری که مصاحب فیض منبسط او بر ممکنات است» مراد از فیض منبسط صادر اول است که فوق عقل است. صادر اول اولین حقیقتی است که از حقیقت حق متعال صادر شده و حاوی تمامی تعینات و تشانات حضرت باری تعالی است. صادر اول مانند پرده آویخته شده‌ای است که جمیع کلمات وجودیه بر آن منقوش و بدان قائم‌اند. صادر اول مبدأ وجودی تمامی اشیاء است. در حقیقت صادر اول واسطه در صدور کثرت است و تمامی موجودات از عقل اول تا هیولای اولی جسمانی به واسطه او تعین می‌یابند. و عقل اولین موجودی است که به واسطه

۱- شرح فصوص خوارزمی - با تصحیح استاد علامه حسن‌زاده ص ۶۰۷



صادر اول تقدیر و اندازه می‌یابد. لذا عقل را خلق اول نامیده‌اند. اما صادر اول را اگرچه از صقع ذات ربوبی صدور می‌یابد، خلق نمی‌نامند چراکه عاری از هرگونه تقدیر و اندازه است به طوری که اگر تقیید او نسبت عموم نبود، دیگر هیچ فرقی با اول تعالی نداشته و خود حق متعال می‌بود. غرض این که همچنان که عقل مادون و معلول حقیقت حق سبحانه است همچنین مادون حقیقت صادر اول است و لذا تمامی ادله‌ای که در عدم توانایی عقل بر ادراک حق متعال بیان نمودیم در مورد ادراک عقل، حقیقت صادر اول را نیز جاری است. پس تطهیر عقل بدان است که او را از اکتفا نمودن به فهم جزئی از حقایق عالم ممانعت نموده و طریق قلب را برای مشاهده اسرار و غرائب عالم پیش رویش گذاشته و او را به مراتب بالاتر کمالات انسانی سوق دهیم. سخن را در مورد قوه عقل آدمی و تطهیر آن به پایان رسانده و شروع می‌کنیم به ذکر مراتب مافوق طور عقل انسانی که اولین آنها قلب است. اگر چه در اصطلاح خاصه قلب فقط بر حقیقتی اطلاق می‌شود که دم‌به‌دم متجلی به انوار الهی بوده و اسماء الله هر آن در آن ظهور خاص دارند نه این که بر هر قلب عامه‌ای که متقلب به احوال و آراء گوناگون است اطلاق شود.

حضرت استاد علامه در باب یازدهم رساله انسان کامل از دیدگاه نهج البلاغه بیانی شیوا در عدم قرار و قلب و عدم تکرار تجلیات قلب دارند که صورت آن چنین است: قلب را قرار و توقف نیست، علی الدوام متقلب است که فارسی آن دگرگونی است و تکرار در تجلی نیست لذا هیچ اسمی از اسماء الله مکرر نمی‌شود؛ مثلاً اسم شریف نور در هر آئی ظهوری خاص دارد (کل یوم هو فی شأن)<sup>۲۰۴</sup> که کُله هو شأن است و یوم هنگام ظهور است و هر دم ظهورات و تجلیات غیرمتمناهی است، صاحب قلب در قبول تجلیات حق احق است نه صاحب عقل که این عقال است و آن در تقلب و تنوع است، ذاکر را در هر حال حالی خاص است و در آن حال اسمی را که ذاکر است به معنایی است که همان اسم در حال بعد به معنی دیگر است؛ مثلاً الله را که مریض و جائع و ضال ندا می‌کنند آن «یا شافی»، دومی «یا رازق» و این «یا هادی» گوید.

نزول برکات تجلیات در قلب مفتوح از فیض قلب عالم امکان است و این معنی هجرت است که باید پشت به این شهر و رو به شهر دیگر کرد یعنی از طبیعت به ماورای آن روی آوردن «لایقع اسم الهجرة علی أحد الا بمعرفة الحجة فی الارض فمن عرفها و أقر بها فهو مهاجر»<sup>۲۰۵</sup> و این مهاجرت

اعراض از نشأه عنصری است و در این اعراض برکاتی است از جمله تمثلات نوریه در موطن خیال صقع نفس ناطقه که مظهر اسم شریف مصور است و مجبول بر محاکات هیئات ادراکیه است. نوم و احتضار و تنویم مغناطیسی و اشباه و نظائر آنها هیچ یک موضوعیت در حصول تمثلات ندارند و ملاک اعراض نفس از نشأه عنصری و احوال این سویی و توجه تام و حضور کامل به آن سوی داشتن است، (فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر).<sup>۲۰۶</sup>

اما صادق علیه السلام فرمود: «القلبُ حَرَمٌ اللهُ فلا تُسکن فی حَرَمِ اللهِ غیر الله».

پاسبان حرم دل شده ام شب همه شب

تا در این پرده جز اندیشه او نگذارم»<sup>۲۰۷</sup>

## مقام قلب انسانی

### قلب و انقلاب پیوسته آن

یکی دیگر از مراتب باطنی انسان که اولین آنها بعد از مرتبه عقل می باشد مرتبت قلب انسانی است. قلب مقام سان یافتن حقایق مندمج در روح انسان است اعنی مقام تفصیل آن اجمال است. به تعبیر دیگر نفس آدمی در مرتبه قلب به مشاهده و تفصیل آن حقایق می پردازد. بدین بیان قلب انسان منبع انواع مکاشفات است، به همین خاطر گفته اند اطلاق قلب بر انسان به لحاظ مبدئیت اوست برای ادراکات کلی تفصیلی بعد از آنکه در مقام روح به اجمال مورد اصطیاد قرار گرفت. مقام قلب همان است که در اصطلاح حکماء به عقل مستفاد معروف شده است و بیان آن نیز به اجمال در قبل از این آمده است.

از آن جا که قلب حقیقتی است که باید حقایق را از عالم مجردات اخذ نموده و در عالم نفس منطبعه سان دهد، لذا دائماً بین عالم عقل محض و عالم نفس منطبعه در انقلاب است و مراد از تقلب قلب تطورات اوست که هرگز او را آرامش نیست و دائماً با تمثلات الهی در حال «شدن» و «گردیدن»

است. یعنی همچنان که قلب مادی که تنزل یافته آن حقیقت باطنی انسان است دائماً در تپش و قبض و بسط است مقام قلب انسانی نیز دائماً بین دو وجه حق و نفس در تحول و تقلب است و چون مساوق با انقلاب است او را قلب گفته‌اند چراکه دائماً از وجه الحق مستفیض بوده و در جانب نفس آنها را به تفصیل می‌کشاند. این ناآرامی و انقلاب باعث شده که حال افراد در اوقات گوناگون متفاوت باشد تا جایی که حتی پرزدن یک پرنده‌ای موجب تغییر حال و یا دیدن صورتی دیگر موجب بازآمدن حال رفته می‌شود. این تغییر احوال که به حسب گوناگونی امزجه و امکانه و اوقات و اغذیه و صور مرئیة در افراد مختلف شدت و ضعف می‌یابد طبیعی بوده و نباید خیلی موجب ناامیدی شخص از احوالات گوناگونش شود. چرا که این تغییر احوال گاه در انبیاء نیز مشاهده می‌شده است. مثلاً در مورد حضرت یعقوب نقل است که از ایشان پرسیدند تو که توانستی پس از چهل سال بوی یوسف را از پیراهنش تشخیص دهی پس چرا نتوانستی همان چهل سال قبل وقتی که برادران او را در چاه انداختند متوجه زنده بودنش شوی؟ شاعر جواب جناب یعقوب را در غالب شعر چنین بیان نموده که:

**بگفتا حال ما برق جهان است      دمی پیدا و دیگر دم نهان است**

**گهی بر طارم اعلی نشینیم      گهی تا پشت پای خود نبینیم**

همچنان که در جلد اول کتاب شرح مراتب طهارت آمده است انسان سالک نباید از این گوناگونی احوال خود دلسرد شده و از طی نمودن سیر و سلوک علمی و عملی خویش ناامید گردد چراکه این تغیر و تقلب طبیعی قلب بوده و هرگز از آدمی دست بردار نیست، منتهی در ابتدای راه این تقلب و دگرگونی به گونه‌ای است و در اواسط راه به گونه‌ای دیگر. در ابتدا خود را به صورت دمی رفتن و دمی دیگر باز ایستادن نشان می‌دهد یعنی سالک را می‌بینید که دیروز قوی می‌رفته و امروز به ضعف افتاده و فردا باز ایستاده و دیگر روز به حرکت کردن افتاده و سرعت گرفته است. اما در انتها این تقلب صورتی دیگر دارد مثلاً عارف را می‌بینید که در وقتی حقایق بی‌شماری را مشاهده می‌کند و در وقتی دیگر از شهود آن همه اسرار و حقایق بی‌نصیب است. لذا عطار در غزلیاتش گوید:

**منم و گوشه‌ای و سودایی      تن من جایی و دلم جایی**

**هر زمانم به عالمی میلی      هر دم سوی شیوه‌ای رأیی**

**مانده در انقلاب چون گردون      گاه شیبی و گاه بالایی**

و یا جناب محتشم کاشانی فرماید:

**حال دل در سینه صد چاک من دانی اگر**

**دیده باشی که اضطراب مرغ وحشی در قفس**

پس این انقلاب و تطوّر آنی قلب جبلی قلب بوده و سالک را از آن حرجی نیست فقط سائر سیر الی الله را واجب است که طهارت را در تمامی شئون وجودی خود حفظ نموده و دائماً حضور و مراقبت خویش را تقویت کند، از آن پس هرچه پیش آمد خوش آمد.

## مقام فوق تجرّد نفس ناطقه انسانی

و اما مسأله بسیار مهمی که در این موطن از بحث یعنی در بخش قلب انسانی مطرح می شود مسأله فوق تجرّد بودن نفس ناطقه آدمی است. همچنانکه اشاره کردیم اگر چه جناب شیخ در ابتدا بحث از جسمانی بودن قوای وهم و خیال را به میان آورده اما در کتابهایی چون اشارات و تعلیقات تصریح بر مجرد بودن این قوا نموده و البته در مورد عقل بی دغدغه در همه کتب خود قائل به تجرّد آن شده است. جناب ملاصدرا در اسفار و دیگر کتب خود مسأله تجرّد قوای حسی و خیالی و عقلی انسان را با ذکر براهین متعدد در این ابواب به اثبات رسانید و انسان را تا مرتبت عقلانی و فوق تجرّد عقلانی او ارج نهاده و تعظیمش نموده است.

جناب شیخ رئیس بوعلی سینا در شفا آن جا که خواسته خواص نفس انسانی را برشمرده، اخص خواص انسانی را تصور معانی کلیّه عقلیه مجرد تام از ماده بیان نموده و نهایتاً انسان را در مقام عقل مورد تمایز از دیگر انواع حیوانات قرار داده است. جناب آخوند در مقام شمارش خواص انسانی، یک مرتبه بالاتر رفته و مرتبه ای دیگر را به خواص انسانی اضافه نموده و فرموده اخص خواص انسانی اتصال بعض نفوس انسانی به عالم الهی است. آن جا که ذاتش فانی شده و باقی به بقای حق می گردد تا جائیکه حق متعال گوش و چشم و دست و پایش می شود و تخلّق به اخلاق الهی می یابد. اما جناب حضرت استاد علامه حسن زاده آملی<sup>روحی فداء</sup> در کتاب علیینی سرح العیون خاصیتی دیگر را نیز اضافه نموده و می فرماید: اخص خواص انسانی آن است که برای او حدّ یقفی نیست یعنی در هیچ مرتبه ای ایستا نیست و تا بی منتهی می تواند برود و از این مقام تعبیر به مقام فوق تجرّد عقلی نموده است. عبارت جناب حضرت مولی در سرح العیون چنین است:

اقول: و من الخواص و هو ایضاً من اخص خواصه ان النفس الانسانية ليس لها حدّ تقف عنده، يعبر عن هذه الخاصّة بأن لها مقام فوق التجرّد العقلي؛ كما تقدم في العين الرابعة والعشرين و لم يأت بها هولاء

المشاخ في الفصول المذكورة من الصحف الثلاث الا ان صاحب الاسفار تعرض بها في عدة مواضع من الاسفار و سائر كتبه. بل التحقيق في هذه الخاصة و اثباتها من خواص الاسفار.<sup>٢٠٨</sup>

پس جناب آخوند نیز در اسفار بحث از مقام فوق تجرد نفس را مطرح نموده فقط آنچه هست این است که حضرتشان در موضع ذکر اختصاصات انسانی، این مقام را به عنوان اخص خواص انسانی ذکر نکرده‌اند.

یکی از مواضعی که جناب آخوند در آن تصریح به این مقام لایقی نفس ناطقه دارد، فصل سوم باب هفتم نفس اسفار است. که فرموده‌اند: **ان النفس الانسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية، و لا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كل له مقام معلوم بل النفس الانسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشأت سابقة و لاحقة و لها في كل مقام و عالم صورة اخرى.**<sup>\*</sup>

لازمه فوق تجرد بودن نفس آن است که نفس مجرد از ماهیت باشد چنانکه نفس در مقام عقل مجرد از ماده و احکام ماده است. همان طور که می‌دانیم هر شیء در مقام خارج آثار و ویژگی‌های خاصی دارد که از آن آثار و ویژگی‌های خاص حدودی را ساخته که آن حدود موجب امتیاز این شیء از دیگر اشیاء می‌شوند از آثار و ویژگی‌های خاص شیء که حدود شیء را می‌سازند تعبیر به ماهیت می‌شود مثلاً جوهریت و جسمانیت و نامی بودن آن است و یا حد آب جوهریت و جسمانیت و سیالیت و شفافیت آن است و یا حد حیوان جوهریت و جسمانیت و نامی بودن و حساسیت و متحرک بالاراده بودن آن است و هكذا از حدود هر شیء تعبیر به ماهیت آن شیء شود. با این توضیح تمامی اشیایی که در اطراف ما موجودند دارای یک حد وجودی و یک ماهیت خاص می‌باشند، چرا که هر یک در نقطه‌ای از موجودات دیگر تمایز یافته و از آنها جدا می‌شوند. یعنی در نقطه‌ای کمالاتشان به انتها رسیده و محدود به صدور آثاری خاص می‌شوند. در بین موجودات فقط انسان است که هیچ حدی نداشته و می‌تواند تا بی‌منتهی کمالاتی را دارا شود و هیچ‌گاه از حقایقی که به دست آورده و چشیده سیر نمی‌شود، بلکه شهود هر واقعیتی بر بساطت و وسعت وجودی نفس می‌افزاید لذا برهان المتألهین امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فرمود: **كل وعاء يضيق بما جعل فيه الأوعاء العلم فإنه يتسع به.** یعنی هر ظرف به آنچه که در او نهاده شد گنجایش او تنگ می‌شود مگر ظرف علم که گنجایش او بیشتر می‌گردد.<sup>٢٠٩</sup>

١- سرح العیون، عین ٤٩، (طبع ١٤٢١ ق) ص ٧٥٠

١- نهج البلاغه، کلمه حکمت ٢٠٥

هریک از ظرف‌های جسمانی را حد معینی است که گنجایش آنها را تحدید می‌کند، مثلاً پیمان‌ها و برکه‌ها و دریاچه‌ها و دریاها و هر یک را اندازه‌ای است که بیش از آن اندازه را نمی‌پذیرند، به خلاف نفس ناطقه انسانی که هرچه مظروف او که آب حیات علوم و معارف است در او ریخته شود سعه وجودی و ظرفیت ذاتی و گنجایش او بیشتر و برای فراگیری حقایق آماده‌تر می‌گردد.

حضرت استاد علامه در درس سی و سوم کتاب دروس معرفت نفس در پیرامون همین حدیث کاوشی پیش کشیده و فرموده‌اند:

آیا دانش «هست» است یا «نیست» است. و به عبارت دیگر آیا بود است و یا «نبود» است؟ خواهید جواب فرمود که «نیست» و نبود چگونه مایه شرف انسان می‌گردد، و هر بخردی در راه پژوهش آن است و از نسبت خود به آن می‌بالد و در دانستن چیزی مباهات و افتخار می‌کند؟ و بدیهی است که این همه کتب گوناگون در فنون مختلف و این همه صنایع دریایی و صحرائی گذشته و کنونی از آثار وجود شریف علم است، چگونه می‌شود که این همه آثار وجودی از عدم باشد؟ باز می‌پرسیم علم را که موجود دانستی چگونه موجودی است و ظرف تحقق و ثبوت او چیست؟ به عبارت روشن‌تر: علم فلان‌کس که منشأ بروز و ظهور بسیاری از امور شده است و می‌شود. آیا این علم را آن کس در خویش دارا هست یا نیست؟ خواهید فرمود در خود دارد. می‌پرسیم که این علم در کدام عضو بدن او قرار گرفته است، یا این که بدن او و هیچ عضوی از اعضای بدن ظرف این حقیقت که علم است نیست بلکه در روان او است. و باز می‌پرسیم اگر علم در روان او است آن چنان است که مثلاً آب در آوندی است و یا طور دیگر است؟ و سخن از پرسش‌های بسیار پیش می‌آید. اکنون که آب و ظرف آب را مورد مثل قرار داده‌ایم همین مثل را دنبال کنیم و در پیرامون آن حرف بزنیم ما ظرف‌های آب را گوناگون می‌بینیم از آنی که یک قطره آب در او می‌گنجد تا آنی که ظرف اقیانوس است که ظرف بسیار بزرگی است - یعنی یک قسمت عمده از گودی زمین که ظرف آب اقیانوس است. و می‌بینیم که این ظرفها را گنجایش محدود است، و اگر آب از آن حد گنجایش فزونتر شود از لبه‌های آوند فرو می‌ریزد. ولی انسان که دانش فرا می‌گیرد گنجایش آوند دانش برای دانش بیشتر، بیشتر می‌گردد و آمادگی بهتر برای فرا گرفتن دانش دشوارتر پیدا می‌کند.

به بیان دیگر صحیح است که بگوییم هر یک از افراد انسان را دو ظرف است برای دو گونه غذا: یکی ظرف آب و نان مثلاً، و دیگری ظرف دانش، ظرف نخستین تا اندازه‌ای که غذا قبول کرد

از پذیرفتن غذای بیشتر از آن اباء می‌کند و می‌گوید سیرم و دیگر گنجایش خوردن را ندارم، و پس از سیر شدن اگر چه از آب و نان خالی سیر شده باشد بهترین غذا برایش فراهم شود رغبت بدان نمی‌کند، و از آن لذت نمی‌برد؛ اما دانش‌پژوه هر چه بیشتر دانش تحصیل می‌کند به دانستن دانش‌های سخت‌تر و سنگین‌تر و بالاتر گرایش پیدا می‌کند و از فهمیدن آن لذت بهتر می‌برد و شوق و ذوق وی به دانش بیشتر می‌گردد و عشق و علاقه‌اش در تقرب به دانشمندان فزون‌تر می‌شود. اینها اموری است که هر یک از ما به وجدان خود می‌یابد و بدان‌ها تصدیق دارد، هیچ‌کس در آنها چون و چرا ندارد، هم این که می‌گوید: من گرسنه بودم و غذا خوردم و سیر شدم، و هم این که همین شخص می‌گوید: من نادان بودم و پرسیدم و دانا شدم؛ در هر دو حال یک شخص موضوع این دو قضیه است و هر دو حکم به یک من - یعنی به یک شخص - راجع است. پس ظرف نان و دانش یک چیز نتواند باشد و مسلماً هر یک را ظرفی جداگانه است. و این هر دو قسم ظرف را هر شخص انسانی دارد ولی این ظرف کجا و آن ظرف کجا.

خواجه ابوالهیثم احمد بن حسن جرجانی را که از دانشمندان بنام قرن چهارم است قصیده‌ای راثیه به فارسی در مطالب فلسفی است، در آن قصیده گوید:

چرا چون ز غذای پر شود ننگجد نیز

الم رسدش چو افزون کنی بر این مقدار

و گوهری دگر آن جا که پر نگردد هیچ

نه از نُبی و نه از پیشه و نه از اشعار

سخن خواجه ابوالهیثم در این دو بیت اشارت به همان مطلب فوق است که در این درس عنوان کرده‌ایم که در انسان ظرف غذایی است اگر از مقدار گنجایش او افزون‌تر، به او غذا رسد رنج ببیند، اما ظرف دیگری در انسان است که غذای او غیر از غذای ظرف قبلی است و هر چه غذایش را به او بدهند پر نمی‌گردد. اگر نُبی و هزاران کتاب دیگر و هزاران پیشه و صنعت و هنر را و هزاران دیوان اشعار را فرا بگیرد پر نمی‌شود بلکه گنجایش او بیشتر می‌گردد.» (نقل به اختصار)

خلاصه بدین فرمایش امام تجرّد اتم نفس که فوق تجرّد عقلی آن است اثبات می‌شود در حقیقت این فرمایش امام، برهانی قویم است بر این که نفس ناطقه آدمی علاوه بر این که موجودی برتر از



جسم و جسمانیات و عاری از احکام نشئه طبیعت است دارای مقام فوق تجرّد نیز هست. یعنی نفس موجودی عاری از ماهیت بوده و برای آن مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف نماید. لازم به توضیح است که حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی<sup>روحی‌فداه</sup> در کلمه صد و ده کتاب هزار و یک کلمه، این حدیث حضرت امیر را در غالب کراسه‌ای مورد شرح قرار داده‌اند.

جناب حاجی سبزواری نیز در اسرارالحکم در مورد مرتبت فوق تجرّد عقلانی نفس فرموده است: نفس نطقیه قدسیه آدمی از مهیت مجرد است، چه جای از ماده، چنان که سبقت گرفته‌اند ما را از معروفین حکماء حکمین متألّهین شیخ مقتول شهاب‌الدین سهروردی، و حکیم محقق صدرالدین شیرازی<sup>قدس سرهما</sup>.

بیان این مطلب آن است که نفس قدسیه انسیه وجود بسیطی است و بس، و نور بسیط است دون انوار قاهره و نورالانوار، ولی شوب مهیت و ظلمت در هیچ یک نیست، چه ظلمت عدم نور است و مابه‌ازایی ندارد...»

همچنین حضرتشان در قسم دوم رساله انه الحق می‌فرمایند: «مشاء فقط تجرّد نفس ناطقه را از ماده ثابت کرده‌اند و تجرّد از ماهیت را فقط در واجب تعالی گفته‌اند، اما در حکمت متعالیه فوق تجرّد نفس یعنی تجرّد از ماهیت نیز ثابت شده است که او را حدّ یقف نیست و ماهیت حکایت از ضیق حدّ و حصر وجودی چیزی می‌کند، و چون موجودی بسیط عاری از ماهیت باشد او را مقامی معلوم نیست که در آن مقام توقف کند، و به همین بیان نفس، فوق مقوله است زیرا موجود مجرد از ماهیت، وجود است و وجود نه جوهر است و نه عرض. مرحوم حاجی در منظومه گوید:

#### و انها بحت وجود ظل حق      عندی و ذا فوق التجرد انطلق

توضیحاً گوئیم: نفس گوهری بسیط و وجود بحت و ظل وجود حق تعالی است که او موجودی مجرد از ماهیت است یعنی احکام وجود بر او غلبه دارد و آثار ماهیت در آن مندرک است، چه ماهیت حکایت از حد قصور شیء و ضعف و نقص آن دارد، و حال این که نفس را حدّ یقف نیست لذا حد منطقی برای او نیست هر چند او را نسبت به مافوقش حدّ به معنی نفاد است، بنابراین ترکیب از جنس و فصل و مشابه آن بر او صادق نیست زیرا مرکب از جنس و فصل همان ماهیت است تا چه رسد ترکیب از ماده و صورت که جنس را است. و چون مجرد از ماهیت است فوق مقولت است زیرا موجود مجرد از ماهیت وجود است و وجود نه جوهر است و نه

عرض یعنی فوق مقولت است. ادله تجرّد نفس، همین قدر عاری بودن گوهر نفس ناطقه را از ماده و احکام آن، با حفظ مراتب تجرّد اثبات می‌کنند و نتیجه می‌دهند که پس از انقطاع نفس از بدن عنصری، بوار و هلاک در او راه ندارد. در این معنی و حکم تجرّد با دیگر مجردات شریک است، اما مجردی است که او را حد یقف نیست سخنی فوق تجرّد است و حکم اختصاصی اوست.<sup>۲۱۰</sup>

بدانچه گفتیم مرتبه فوق تجرّد عقلی نفس اثبات می‌شود. حضرت استاد علامه حسن‌زاده آملی روحی‌فاده<sup>۱۰۰</sup> تا ۱۰۳ دروس معرفت نفس را به ذکر این مرتبه از مراتب وجود انسانی اعنی مقام لایقفی نفس ناطقه اختصاص داده‌اند. همچنین حضرتشان در فصل چهارم و در خاتمه کتاب «گنجینه گوهر روان» ادله عقلی و نقلی موجود در باب را ذکر نموده‌اند و به حق، حق سخن را در مواضع مذکور بجا آورده‌اند، طالب را برای تحقیق بیشتر بدان مواضع ارجاع می‌دهیم.

تبصره: در میان کتب بعضی حکما دیده می‌شود که ایشان خدای متعال را به تجرّد از ماهیت تنزیه می‌نمایند و می‌گویند در عظمت و سطوت حق سبحانه همین بس که او مجرد از ماهیت بوده و هیچ حد و حدودی ندارد. در تضعیف این قول باید بگوییم تنزیه حکیم مر حق تعالی را نزد عارف عین تشبیه است یعنی این گفتار نه تنها تنزیه و مبراً نمودن خداوند از اوصاف خلقی نیست بلکه به عینه تشبیه نمودن خدا به بعض خلائق است. زیرا حکیم موجود مادی را هم مادی می‌داند و هم دارای ماهیت و موجودات مجرد عقلی را مبرای از ماده می‌داند ولی داری ماهیت و حدّ وجودی، و خدای متعال را هم مجرد از ماده می‌داند و هم مجرد از ماهیت و لذا حق را در تجرّد از ماهیت تنزیه می‌کند اما عارف درباره نفس ناطقه انسانی قائل است که در قوس صعود به استکمال جوهری و اشتداد ذاتی که این امر در موجودات عقلی که حالت منتظره ندارند متصور نیست، به تجرّد از ماهیت می‌رسد و از حد مبرّی می‌گردد که از آن به مقام فوق تجرّد و مقام لایقفی تعبیر می‌شود. لذا تنزیه خداوند به مجرد بودن آن حقیقت از ماهیت به عینه تشبیه نمودن خداست به نفوس انسانهای کامل چرا که ایشان نیز به مقام تجرّد از ماهیت راه یافته‌اند. فافهم!

## تشبیه انسان به خدا در ذات و صفات و افعال

و اما از غرر مباحث مربوط به قلب یکی آن است که انسان را در این مقام شأنیت تشبّه به اله در سه بخش ذات و صفات و افعال است. یعنی انسان ذاتاً و صفاتاً و افعالاً به وزان ذات و صفات و افعال

حق آفریده شده است که در حدیث نبوی آمده است: «ان الله خلق آدم علی صورته» در روایت امام صادق علیه السلام آمده که «ان الله خلق آدم علی صورة الرحمن» یعنی آدم بر صورت رحمن آفریده شده است، به تعبیر حضرت مولی در قصیده تائیه دیوان:

علی صورة الرحمن جلّ جلاله      بدی هذا الانسان من امشاج نطفة

و نیز به تعبیر دیگرش در باب یازدهم دفتر دل<sup>۲۱۱</sup>:

همی در تحت تدبیر خداوند      درآید صورتی بی مثل و مانند  
که در ذات و صفات و در فعالش      به نحو اکمل است عین مثالش

اما آن که فرمود «صورت انسانی را مثل و مانند نیست» بدین جهت است که برای انسان وحدت حقه ظلیه در قبال وحدت حقه حقیقیه برای وجود صمدی تعالی شأنه است چه این که انسان مثل حق متعال متصف به همه اسمای حسنی و صفات علیا است.

لذا این مثل و مانند خداوند متعال را مثل نباشد که (لیس کمثلہ شیء)<sup>۲۱۲</sup> یعنی مثل مثل حق متعال را چیزی همانند نباشد چرا که در نظام هستی و کلمات دار وجود هیچ موجودی همسنگ انسان نبوده و همه از آحاد رعیت او به شمار می آیند.

و اما آن که فرمود «انسان ذاتاً به وزان ذات حق آفریده شده است» بدان جهت است که خداوند انسان را در عین دنو، عالی و در عین عالی، دانی خلق کرده است «عال فی دنوّه و دان فی علوه» چرا که انسان را بدنی است مادی که مرتبه نازله حقیقت نفسانی او بوده و مظهر اسماء و صفات حق می باشد و در عین حال به حسب ذات غیب الغیوبی خود مجرد از زمان و مکان و جهات است. پس نفس با این که در عین علوش مجرد است ولی در مقام دانی اش دارای مظاهری است که قوا و محال قوای او می باشند. چه این که حق متعال نیز بدون مظاهر نمی شود. پس ذات انسان به وزان ذات حق است.

و اما آن که فرمود «نفس در صفات به وزان حق تعالی است» از آن جهت است که خداوند وی را دارای قدرت و علم و اراده و حیات و سمع و بصر آفریده که بر او خواب بینکی مستولی نمی شود، چه این که حق متعال نیز عین قدرت و علم و اراده و حیات و سمع و بصر بوده و نوم و سنه او را فرا

۱- دیوان، ص ۳۲۲.

۲- شوری / ۱۲

نمی‌گیرد که ( لا تأخذه سنةٌ و لا نوم)<sup>۲۱۲</sup> و اما انسان در افعال به وزان خداوند است بدان جهت که پروردگار او را دارای ملکتی شبیه به مملکت خودش قرار داد که به اذن حق متعال خلق و انشاء می‌کند.

و چون انسان در تمامی شئون به وزان حق آفریده شده است، لذا حق سبحانه و تعالی پس از خلقت او خود را به «احسن الخالقین» نام برد: (فتبارک الله احسن الخالقین)<sup>۲۱۴</sup>.

## وسعت قلب انسان کامل

و اما وسعت قلب انسان کامل چنان است که عارف بسطامی گفته است: اگر عرش و آنچه را که در بر دارد صد هزار هزار برابر آن در گوشه‌ای از گوشه‌های دل عارف بالله نهاده شود عارف آن را احساس نمی‌کند و دیگری گفته است: این بزرگ مرد از گنجایش دل خویش بدانچه یافته است سخن می‌گوید نه آنچنان که گنجایش دل است. کنایه از این که تعبیر فوق نیز به نحوی محدود کردن دل عارف است و گنجایش و ظرفیت قلب عارف بیش از اینهاست. در حدیث شریف قدسی آمده است: «ما وسعنی ارضی و لا سمائی و لکن وسعنی قلب عبدی المؤمن»<sup>۲۱۵</sup> یعنی خداوند می‌فرماید زمین و آسمان، وسعت وجود نامتناهی مرا ندارند اما قلب عبد مؤمن من وسعت مرا دارد لذا محل ظهور انحاء تجلیات انوار الهی خواهد بود. عارف رومی این حدیث را در غالب نظم چنین بیان نموده است:

گفت پیغمبر که حق فرموده است

من نكنجم هیچ در بالا و پست

در زمین و آسمان و عرش نیز

من نكنجم این یقین دان ای عزیز

۱- بقره / ۲۵۶

۱- مؤمنون / ۱۵

۲- وافی ج ۱۱ ص ۵۳۶

## گر مرا جویی در آن دلها طلب

### عرش با آن نور و با پهنای خویش

#### چون بدید او را برفت از جای خویش

در حدیث دیگر آمده است: «قلب المؤمن عرش الله الاعظم». یعنی قلب مؤمن عرش اعظم خداست زیرا این قلب مؤمن است که ظرف قرار گرفتن اسماء و صفات حسناى الهی است و فقط اوست که می‌تواند تمامی حقایق اشیاء را تعلیم ببیند ( و علم آدم الاسماء كلها)<sup>۲۱۶</sup> حقایق اشیاء پس از این که از جانب قلب مورد شهود قرار گرفتند عین قلب می‌شوند و قلب چون دریایی است که هر چه آب می‌گیرد بر وسعتش افزوده می‌شود لذا پس از ظهور و تجلی کردن انوار اسمای حسناى الهی در افق عالم قلب گنجایشش بیشتر می‌شود و خواهان علوم و معارف افزونتر می‌گردد.

البته باید توجه داشت قلبی که هر دم تجلیاتی از عالم قدس بر او افاضه می‌شود قلب عارف بالله است که کشیک نفس می‌کشد و حرم دل را پاسبانی می‌کند نه قلب هر عوامی که شبانه روز خود را غرق در مادیات سفلیات به سر می‌برد. این قلب عارف است که چنین منور به اسمای حسناى الهی و مزین به جمیع صفات علیاست. زیرا قلب غیر عارف اگر چه در نزد عوام قلب است اما به اصطلاح خواص قلب نیست، در اصطلاح خاصه آن حقیقتی قلب است که محل و مجلای انوار قدسی اسماء الهی بوده باشد لذا آن را که حظی از تجلیات عالم قدس ندارد تعبیر به قلب نمی‌کنند. انسان کامل در مقام قلب که مقام لایقفی و فوق عرشی نفس است با ظلّ ممدود که صادر اول است اتحاد وجودی برقرار می‌کند و به جایی می‌رسد که دیگر اطوار وجودی او را در تمثلات و در مقام عروج روحانی نهایی نیست بلکه هر کلمه‌ای از کلمات نظام هستی و هر شأنی از شئون عالم خلقی به منزله نقشی بر لوح محفوظ بی‌کران قلب انسان کامل مشهود خواهد بود، یعنی می‌توان گفت این قلب انسان کامل است که چون در قوس نزول از عالم حقایق و دقایق خبری می‌دهد جبرئیلش گویند و چون روزی دهنده معارف و حقایق به تشنگان است میکائیلش گویند و به تعبیر دیگر از آن جهت که خود را می‌نمایاند و تشنه می‌کند جبرئیل است و از آن جهت که می‌رباید و سیراب می‌کند میکائیل است و چون در قوس صعود بازگو کننده احوال معاد است اسرافیلش گویند و چون قتل نفس اماره مریدان

می‌کند عزرائیلش خوانند. لذا جناب شیروانی در **ریاض‌السیاحه** می‌فرمایند: «قلبی که جامع همه اسماء حسنی و مظهر جمیع صفات علیاست آن قلب انسان کامل است که به اقتضای ذاتی و تکوینی هر اسمی باذن الله تعالی اسمی و رسمی و حکمی و اثری دارد و لغت شناسان و زبان‌دانان وی را به اسامی مختلف می‌خوانند.»

من جمله جبرئیلش می‌گویند که از عالم حقایق و دقائق خبر می‌دهد و میکائیلش می‌گویند که از معارف و مکارم به طالبان رزق بخش است، اسرافیلش می‌گویند که از معاد و بازگشت، مریدان را آگاه فرماید. عزرائیلش می‌گویند که قتل نفس اماره مریدان می‌نماید.

**قطب وقت است او و اسرافیل جان**      **مرده ساز و زنده ساز در زمان**  
**گر سرافیلش بخوانی تو بجاست**      **جبرئیلش گر بگویی هم رواست**  
**اوست میکائیل ارزاق حضور**      **اوست عزرائیل نفس پرشور**

آدمش می‌گویند زیرا که معلم طالبان راه هدایت است، نوحش می‌گویند برای آن که نجات دهنده از طوفان بلاست. ابراهیمش می‌گویند زیرا که از نار هستی گذشته و نمرود خواهش را کشته و خلیل حضرت حق جلّ شأنه است<sup>۲۱۷</sup>.

و به همین ترتیب او را به لحاظ گوناگون موسی، خضر، الیاس، لقمان، افلاطون، سلیمان، عیسی، مهدی و هادی، اسکندر، سیمرغ، سواد اعظم و بحر محیط، یوسف، آفتاب، ابر و سحاب، ترسا، مرآت و آینه خوانند. به تعبیر دیگر هر یک از حقایق و کلمات وجودی عالم به منزله جدولی از جداول دریای انسان کامل است و انسان کامل همچون رود نیلی است که همه موجودات از این بحر عظیم طلب آب حیات و کمال می‌کنند. زیرا هر فرعی به اصل خود عشق می‌ورزد و چون موجودات از حقیقت خود تنزل یافته‌اند لذا دائماً خواهان رسیدن به کمال مطلق خویش‌اند. تنها طریقی که می‌تواند در قوس صعود موصل این رقایق به حقایقشان شود رب مطلق انسان کامل است که هر موجودی از طریق جدول وجودی خود بدان متصل شده و از این کانال کسب فیض می‌کند، پس جملگی اشیاء عالم در قوس صعود برای رسیدن به اصل خویش راهی ندارند جز این که به مقام لایق‌فی که مقام قلب انسان کامل است تقرّب جسته و به واسطه او به اصل خود نزدیک شوند. لذا در قوس صعود، قلب عارف رق منشور و ظل ممدود تمامی این تشانات می‌شود.



خلاصه کلام این که، آن که معلم به تعلیم علم الاسماء است و صور همه اشیا در لوح محفوظ او منقوش است و مصداق اتم آیه شریفه ( **کل شیء احصیناه فی امام مبین**)<sup>۲۱۸</sup> است قلب صافی انسان کامل است. چنین قلبی مناسب با تمثلات و تجلیات اسمائی و افعالی بوده و محل ظهور و مکاشفات و تمثلات می شود و غیر از مقام عصمت هر قلبی که از عادات به درآید و در دژ تعلق به پروردگار قرار گرفته و متحقق به انوار الهیه و متقلب به اسمای ربوبی گردد چنین خواهد بود.

## اوسع قلوب

حضرت امام مجتبی علیه السلام در روایتی می فرمایند: چون خداوند قلب پیغمبر اکرم را از قلبهای دیگر بزرگتر دید، او را به رتبت رسالت ختمی برانگیخت و قرآن را به او داده است. در میان قلوب انبیاء و ائمه، که صافی ترین قلوب انسانی را حائزند، قلب نبی اکرم صلی الله علیه و آله اوسع قلوب می باشد چرا که سعه و شرح صدر نبی چنان است که در مقام روح توانسته کتاب عظیم الهی قرآن فرقان را به طور انزال که نزول دفعی است در شب قدر به یکبارگی از **حقیقة الحقایق** اخذ کند و پس از آن در مقام قلب این حقایق را تدریجاً به تفصیل کشاند. زیرا همچنان که گفتیم قلب مقام شهود حقایق اشیا به نحو تمیز و تفصیل است که بعد از مقام روح می باشد و مقام روح مقام لف و جمع است که حقایق اولین بار در مقام روح به انزال دفعی نزول یافته و در آن مقام از هیچ نحوه امتیازی برخوردار نیستند چرا که اساساً در مقام روح امتیاز منتفی است، پس از آن در مقام قلب این حقایق سان یافته و ممتاز گشته و تفصیلاً مشاهده می شوند. عهده دار حمل چنین کتاب عظیمی فقط قلب پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله است و غیر از نبی اکرم هیچ فرد و هیچ موجود دیگری را توان حمل آن نیست (**انا عرضنا الأمانة علی السموات و الارض فأبین ان یحملها و حملة الانسان**)<sup>۲۱۹</sup> و نیز باید دانست که منزلت نبی ختمی صلی الله علیه و آله منزلتی است که سائر انبیاء با او در آن مقام شریکند که این را منزلت مشترکه آن حضرت نامند. چه این که برای حضرتش منزلت خاصه اختصاصی است که به حسب آن منصب، خاتمیت در نبوت برای حضرت تحقق یافت و لذا سائر انبیاء به عنوان مجالی و مرایای نبوت اویند زیرا همه انبیاء خلفای آن حضرت در رسالت اند. و نیز برای حضرت خاتم صلی الله علیه و آله منزلتی فوق منزلت ختمی در



نبوت است که آن منزلت خلافة الله تعالی است که خلافت الهیه و ربوبیت مطلقه است و از این رو گفته شده است که آدم ابوالبشر خلیفه جناب رسول الله صلی الله علیه و آله است.

## قلب حرم خداست

از امام ناطق، صادق آل محمد صلی الله علیه و آله در آخر جامع الاخبار صدوق نقل شده که حضرت فرمود «القلب حرم الله فلا تسکن فی حرم الله غیر الله» یعنی قلب حرم خداست پس در حرم خدا غیر خدا را اسکان مده. قریب به همین مضمون کلامی دیگر از امام صادق علیه السلام است که در کافی نقل شده و آن این که: «سألته - یعنی اباعبدالله - عن قول الله عزوجل: **الآ من اتی الله بقلب سلیم؟ قال: القلب السلیم الذی یلتقی ربّه و لیس فیہ احد سواه**» یعنی امام را از آیه **(الآ من اتی الله بقلب سلیم)**<sup>۲۲۰</sup> سؤال نمودم؟ و امام فرمود: قلب سلیم قلبی است که پروردگارش را ملاقات نموده و غیر از حق چیز دیگری در او نیست.

حضرت استاد علامه در باب هفتم دفتر دل که محور این باب را دل و اطوار وجودی آن تشکیل می دهد حدیث مذکور را چنین به نظم در آورده اند:

بیا بشنو حدیث عالم دل      ز صاحب دل که دل حق راست منزل  
امام صادق آن بحر حقائق      چنین در وصف دل بوده است ناطق  
که دل یکتا حرم باشد خدا را      پس اندر وی مده جا ما سوا را

در شرح این فراز از ابواب نوزده گانه دفتر دل چنین آورده ایم:

در دل مؤمن جا برای غیر نیست. زیرا دلدار مؤمن غیور است که با تجلی غیرتش غیری را در جهان دل مؤمن نگذارد. سرّ این که در دل مؤمن غیر حق را جایی نیست آن است که او با غیرت الهی و ظهور عزت و سطوت و عظمت حق در همه کلمات وجودی که محل تجلی انوار حقه اند، به یک وجود لایتناهی وصول یافته است که سلطان وحدت شخصی سعی و صمدی وجود واجب را نظاره گر است که **(هو الاول و الآخر و الظاهر و الباطن)**<sup>۲۲۱</sup> این دولت را قاهر و خلق را که سراب اند مقهور می بیند که **یحسبه الظمان ماء**. در **الهی نامه** مولایم آمده: «**الهی از پای**

۱- شعراء / ۹۰

۱- حدید / ۴

تا فرقم، در نور تو غرقم «یا نور السموات و الارض انعمتَ فَرِّدًا!» و این نور همان نور وجود است که یک فروغ رخ ساقی است که بر جام افتاده است. صاحبان دل از ضلالت کوکو به حیرت هوهو دست یازیده‌اند که در دارالتوحید محضر عالم، سخن افسانه از تکثیر و ممکن ندارند. لذا این کمترین در روز هشتم شهر رجب الاصب سنه هزار و چهارصد و هفده با کسب اجازه از محضر مخضر حضرت حق می‌خواهد اسم این نظام هستی را «دارالتوحید» نام نهاد. و این مقتبس از کلام مولایم در **الهی نامه** تحفه الهی‌اش است که فرمود: «**الهی** از من برهان توحید خواهند، و من دلیل تکثیر»، «**الهی** از من پرسند توحید یعنی چه؟ حسن گوید: تکثیر یعنی چه؟».

این صاحب‌دلان عرش اعظم اله درویش‌وار، روز و شب را در حضور دلدارند که گویند: «**الهی** اگر چه درویشم، ولی دارا تر از من کیست، که تو دارایی منی»، «**الهی** دیده از دیدار جمال لذت می‌برد و دل از لقای ذوالجمال» اینان دائم بر بساط قُرب حق آرمیده‌اند که بساطی جز آه ندارند لذا دلی شکسته دارند و تنی خسته که گویند: «تن به سوی کعبه داشتن چه سودی دهد آن که دل به سوی خداوند کعبه ندارد!»؛ لذا دل به جمال مطلق داده‌اند هر چه بادا باد، و به دیدن او عالین‌وار مرزوقند و حرم دل را بر نامحرمان او هام و اراذل و اوباش حرام نموده‌اند لذا در جهان پر از هیاهو هوهو می‌کنند؛ و از خراب‌آباد به عشق‌آباد سفر کرده‌اند و به دیدار جمال یار، عبدالجمال شده‌اند. آنان که در حرم دل جا برای غیر نگذاشته‌اند، شعله‌ای تنورآسا با آه آتشین دارند تا قربانی در منای قُرب دوست گردند که تا چون ذبیح ابراهیم چهره بر زمین نهند و بیماران امیدوارند که تا طیب عیسی دمش آید و مرهمی بر آن نهاد.

دل اینان مست‌وار در شست یار است که بر اساس قبض و بسط اسمایی دلدار، گاهی آرمیده‌اند و گه بی‌قرار، گه همچون برق رخشنده خندان‌اند و گه چون ابر بارنده باران و گاهی از فروغ رخ دوست روی شکفته دارند و گه از نسیم کویس در خمار و در مقام لایقی قلبشان فیض حق را هستند امیدوار.

«والحمد لله رب العالمین»

وبلاگ ..... وبلاگ وبلاگ

حامل حامل حامل

اسرار اسرار اسرار

[www.hameleasrar.blogfa.com](http://www.hameleasrar.blogfa.com)

[Mail:Hameleasrar@gmail.com](mailto:Hameleasrar@gmail.com)

[Mail:Hameleasrar@Yahoo.com](mailto:Hameleasrar@Yahoo.com)

برای سلامتی مولای مکرم سلطان العرفاء، بدر العلماء، زین الحکماء، کثیر الإفاضات، جامع الکمالات، صاحب الفتوحات القلیه و الهادی إلى الحقائق السریه حضرت ابوالفضائل علامه ذوالنون آیت الله العظمی حسن زاده آملی «أرواح مُحبیه له الفداء»، و همچنین برای سلامتی شاگرد برجسته ایشان، صاحب دل بارع، مهذب نفوس، مصداق حقیقی «الولد سرّ آیه»، أعنی حضرت آیت الله استاد صمدی آملی «روحي فداء»؛ و شادی روح والدین گرامی حضرت مولا «روحي فداء» سه مرتبه صلوات هدیه بفرمایید.

@ با پیشنهادات و انتقادات سازنده، وبلاگ خودتان را ارتقا ببخشید.

وبلاگ حامل اسرار

[www.hameleasrar.blogfa.com](http://www.hameleasrar.blogfa.com)