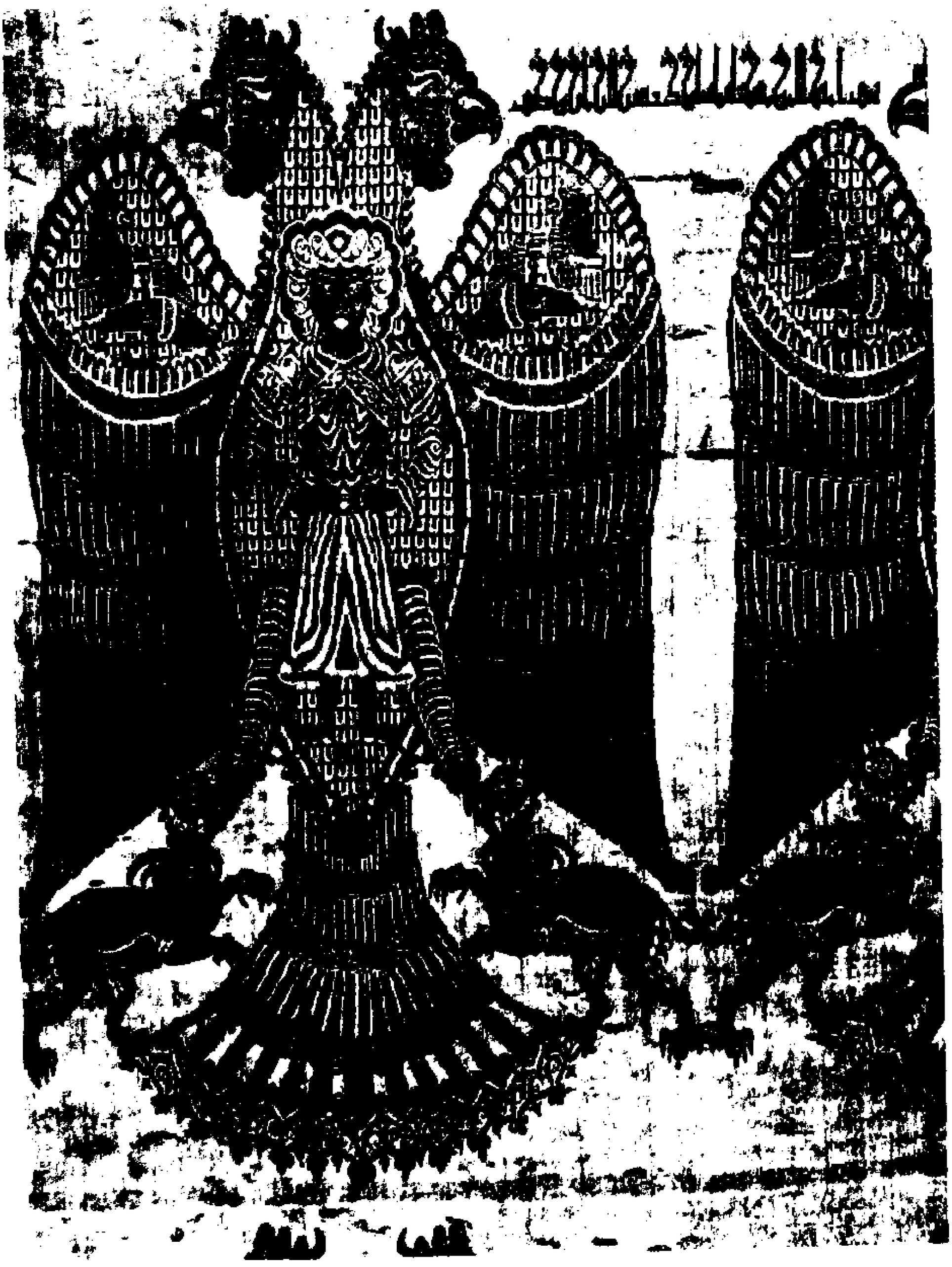
هنری کربن

ارض ملکوت

کالبد انسان در روز رستاخیز

از ایران مزدائی تا ایران شیعی

ترجمه : سید ضیاء الدین دهشیری



هنـــری کربن

ارض ملکوت

و

کالبد انسان در روز رستاخیز

از

ایران مزدائی تا ایران شیعی

ترجمه

سیدضیاء الدین دهشیری

تهران ۱۳۵۸

مرکز ایرانی مطالعهٔ فرهنگها

هنری کربن Henry Corbin

ارض ملکوت و کالبد انسان در روز رستاخیز
از ایران مزدایی تا ایران شیعی

Terre Celeste et corps de resurrection
de l'Iran Mazdeen a l'Iran Shi'ite

ترجمهٔ ضیاءالدین دهشیری
چاپ اول بهمن ۱۳۵۸
حق چاپ محفوظ است .
ویراستار جمشید ارجمند ، ویراستار فنی مرتضی کریمی
اوپراتور علیرضا ساجیان ، ترسیم و تصحیح مهران کندری

فهرست:

پیش درآمد بر چاپ دوم کتاب
تدوین منشور اساسی امر "مثالی" ۱
پیشگفتار ۱۹
تصویر پوشش کتاب ۲۸

بخش نخست

ارض ملکوت

و کالبد انسان در روز رستاخیز

فصل اول. تصویر زمین در آئین بودائی

۱ــ زمین فرشته‌ایست ۳۳
۲ــ زمین هفت کشور ۴۷
۳ــ جغرافیای خیالی ۵۴
۴ــ حکمت زمین و فرشتگان موت زمین ۶۵
تعلیقات ۷۹

فصل دوم. سرزمین عرفانی هورقلیا

۱ــ آهنگ فزونی‌یابنده: فاطمه دختر بیغمبر و سرزمین ملکوتی ۱۰۵
۲ــ اقلیم هشتم ۱۲۵
۳ــ هورقلیا سرزمین وحی‌ها و رویای غیبی ۱۳۵
۴ــ هورقلیا، ارض رستاخیز ۱۴۱
تعلیقات ۱۵۶

بخش دوم

برگزیدهٔ متون سنتی

پیشگفتار ۱۷۰

متون و مصنفان آنها

۱ـ شهاب الدین یحیی سهروردی

هورقلیا ، عالم‌صور مستقل و ادراک خیالی (عالم مثالی) ۱۷۹

۲ـ یحیی‌الدین ابن عربی

زمینی که از مازاد گل آدم خلق شد ۱۹۹

۳ـ داوود قیصری

عالم مثالی ۲۱۳

۴ـ عبدالکریم جیلی

۱) الاعراف ، زمین بیداران و شب زنده‌داران ۲۲۳

۲) سفر غریب و گفتگو با خضر ۲۲۶

۵ـ شمس الدین محمد لاهیجی

جابلقا و جابلسا ۲۳۷

۶ـ صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)

ماده روحانیه لطیفه ۲۴۱

۷ـ عبدالرزاق لاهیجی

حکمای اشراقی و حکمای مشائی ۲۴۹

۸ـ محسن فیض کاشانی

جهانی که در آن ارواح جسم می‌شود و اجساد روح می‌گردد ۲۵۵

۹ـ نحلهٔ شیخیه : شیخ احمد احسائی

۱ـ وظایف الاعضای جسم بشر در روز قیامت ۲۶۰

۲ـ درباب معنی باطنیه و خفیه قبر ۲۷۰

۳ـ آسمانها و عناصر عالم هورقلیا ۲۷۲

۴ـ کیمیاگری و جسم انسان در روز قیامت ۲۷۹

۵ـ خیال و جسم انسان در روز قیامت ۲۹۲

۱۰ـ شیخ محمد کریمخان کرمانی

۱ـ مقصود از این که جسم مومن "ارض بهشت‌ز اوست چیست ؟ ۳۱۱

۲ـ عالمی در حال عروج ، نه در تحول ۳۲۰

۱۱ـ شیخ ابوالقاسم‌خان کرمانی (سرکار آقا)

ارض آسمانی هورقلیا و اعتقاد شیعه ۳۲۷

واژه نامه ۳۴۹

فهرست راهنما

پیش درآمد برچاپ دوم

تدوین منشور اساسی امر ممالی،

مقدمه چاپ اول کتاب حاضر، تاریخ ماه مارس ۱۹۶۰ داشت. بحسب حوادث اولیه کتاب حتی به تاریخ مقدم بر آن، به تاریخ تشکیل کنفرانسی می‌رسد که در طی دورهٔ اجلاسیهٔ "انجمن ارانوس"[1] در تابستان سال ۱۹۵۳، در "آسکونا"[2]، در کشور سوئیس، گرد آمده بود.

در طی این فاصلهٔ زمانی طویل، تحقیقات ما گسترشی عظیم یافت. تحقیقات کنفرانسها و کتابی که متن آن بنحوی وسیع بسط یافت، بحسب مجال مناسبی بود تا موضوع ومبحثی را مورد بحث قرار دهد که از آن پس دمادم برای ما صراحت پرویز کرفته و سال به سال بیشتر موقع قبول یافته است. اما از آنجا که ما بدون حصول اطمینان به نتیجهٔ کارخود، به اولین کوشش در طریق کشف و پژوهش جهانی پرداختیم که، در قبال مشکلات علمی وتحصیلی روزگاران حاضر، به مانند "خطه‌ای گمشده" جلوه می‌کرد، قاموس لغات و مصطلحات ما برای تعریف آن جهان و جغرافیای ویژهٔ آن هنوز ثبات و قوام نگرفته بود. بازهای شکلها و پدیده‌ها صحنه تزلزل خاطری گردید که بطور قطع، امروزه مؤلف کتاب را آزرده خاطر و حسرتکش می‌سازد، صرفنظر از اینکه اوضاع و عوامل مختلف درآن زمان چه بود.

1- Cercle Eranos 2- Ascona

3- Le Continent perdu

علی رغم این نقایص، صورت اولیهٔ کتاب، پیامی که می‌خواست تبلیغ کنـــد و برمطالعه مستقیم متون مراجع و مآ خذ مبتنی‌بود، درانظار ما اعتبار کامل ومنزلـت و معنی خود را حفظ کرده است. بطور قطع و یقین، می‌توان کتابی دیگر با همین موضوع و مطلب نگاشت. ولی درآن صورت نخواهیم توانست چیزی از بنیاد و ترکیب کتـاب حاضر را تغییر بدهیم، بی اینکه خط سیر معنوی و روحانی را که منظور آن‌است دگرگون سازیم. باری، این خط سیر، این‌مسیر، از خلال قرون و اعصار عالم معنوی ایران، با صراحت و دقت بازهم بیشتری در پیش چشم ما نمایان است، چنانکه آن را در ایـــن کتاب رسم کرده‌ایم. علاوه بر این، باگذشت زمان، با ترجمه‌هائی از یک کتاب انجام گرفته یا طرح افکنده شده (درمورد کتاب حاضر به زبانهای انگلیسی، ایتالیـــائی، فارسی)، کتاب آخـرالامر به ***هیئات قدسی مصنفات*** [1] قدم می‌گذارد، و هویت آن‌را دیگر *از این* پس نمی‌توان دگرگون ساخت.

بنابراین وظیفه عاجل و مبرم عبارت از آن بود که قاموس مصطلحـات فنـی کتاب را با فرهنگ لغات و اصطلاحات کتب دیگرمان هماهنگ کنیم، و مآخذ ومنابـــع پژوهشهائی را که از آن زمان به بعد پی گرفته‌ایم، روشن ومشخص سازیم. آرزوی مـــا این بود که کتاب حاضر بدین سان بتواند بصورت مدخل و مقدمه‌ای براین پژوهشهـــا درآید، چرا که نقطهٔ عزیمت و *مبدأ* کار آنها بود. ***آقای گی‌بوشه*** [2]، در پرتوپیشنهاد دوستانهٔ خود برای اقدام به چاپ جدید کتاب، این آرزوی ما را جامهٔ حقیقـــت پوشانید. درنظر من و او، هر دو، تنها تقدیم و تأخیر عنوان کتاب ما را به نتیجـهٔ مطلوب می‌رسانید. چاپ اول کتاب "***ارض ملکوت و جسم بشر در روز رستاخیز***" عنوان داشت، و چاپ جدید مورد نظر "***جسم روحانی و ارض ملکوت***" نام یافت، و ترجمـهٔ انگلیسی کتاب هم عنوان اخیر را برای خود محفوظ داشت.

برای راهنمائی خواننده باید مقاصد ومباحث عمدهٔ این کتاب را بطور خلاصه و جامع از نو بیان کنیم. منظور کتاب آن بود که در آن عالم عرفانی وجهانی غیبـی رسوخ کند که مصنفان ما آن را با عباراتی نظیر "***اقلیم هشتم***" (درقبال هفت اقلیـم جهان زمینی) تعریف کرده‌اند، یا "***عالم شهرهای غیبی ــ جابلقا، جابرسا و هورقلیا***" خوانده‌اند و امثال آنها. برای تعیین وضع و موقع این عالم، شاید مستقیمترین‌وسیله آن باشد که وضع و موقع خلائی را که در صورت نبودن آن حاصل می‌شود، نشان دهیم.

1- le Plérôme des œuvres

2- Guy Buchet

ما دگر باره، در صفحات آینده باز خواهیم گفت که، دیر زمانی است فلسفه غرب، و به اصطلاح فلسفهٔ "**رسمی**" که به دنبال علوم تحصلی کشیده شده است، تنها برای " معرفت " و شناخت به **دو منشاء** *قائل* میباشد و بس : **یکی** *ادراک‌حسی*، که نکات مسلمه و اطلاعاتی را فراهم می‌آورد که "**تجربی**" خوانده می‌شود. **دیگری** *مفاهیم و معانی حاصله از قوه فاهمه و تمیز*، عالم نوامیس و قوانین حاکم بر مسلمیات تجربی. بیقین، پدیدار شناسی، این علم المعرفه [1] بیش از حد ساده‌کننده واجمالی را دگرگون ساخته و بر آن سبقت گرفته است. ولی یک مطلب باقی می‌ماند و آن این است که بین ادراکات حواس و شهود ومکاشفات یا مقولات عقل، مکانی خالی باقی می‌ماند. مکانی‌که چه بسا باید بین این دونوع جای‌بگیرد و بعلاوه مقام ومکان واسطه داشته است، یعنی همان "*خیال فعال*" که به شاعران سپرده شده بود. اینکه، چنین " خیال فعال" در وجود انسان (که باید بدان تخیل ومخیله فعال گفت، همان طورکه فلسفه قرون وسطی از "عقل فعال" سخن می‌گفت) عمل و اثر عقل و روح یا وظیفهٔ معرفت خاص خود داشته باشد، یعنی اینکه ما را به منطقه و حقیقت واقع "وجود" برساند، خود موضوعی است که فلسفهٔ علمی، عقلانی و استدلالی، نمی‌تواست مطمح نظر خود قرار بدهد. برای این نوع فلسفه محقق بوده است که از "*خیال*" تنها امر " خیالی" یعنی امر " خلاف حقیقت"، امر اسطوره مانند، امر "عجیب"، پندار واهی و نظایر آن می‌تراود و بس.

با این حساب هیچگونه امیدی به بازیافتن‌حقیقت عالم مجرد و فوق محسوس باقی نمی‌ماند، عالم مجردی که نه جهان تجربه وتحقیق است که قابل ادراک باحواس باشد، نه‌جهان انتزاعی مورد ادراک عقل. بدین جهت از دیر زمانی نظر ما بازیافتن حقیقت بالفعل، حقیقت درمرحلهٔ فعل و عمل که خاص " عالم ملکوت و ملائک" می‌باشد، حقیقتی که درعین **وجود** مندرج است، نه اسطوره ای وابسته به زیر بنای اجتماعی- سیاسی یا اجتماعی- اقتصادی، اصولا غیرممکن شده است. ورسوخ درعالم معرفةالملائکه مذکور در دین زردشت، که بخشی‌فصل کتاب حاضرنقش جهات و وجوه آنرا توصیف می‌کند، آنطور که به عالمی حقیقی رسوخ می‌کند، محال کسه است. در مورد تجلیات ملائک مورد بحث درتوراب نیز همین‌حکم صادق می‌باشد. ما مفتاح این عالم را بعنوان عالم‌حقیقی، که نه عالم محسوس است، نه عالم مجرد و انتزاعی مفاهیم ومعانی، ازدیرگاهی، از عهدی که فیلسوفی جوان بودم، جستجو

1- la gnoséologie

می‌کردیم . درعین سرزمین‌ایران است که می‌بایست دوعصر از اعصار عالم معنـــوی ایران را بجوئیم و بیابیم . بهمین سبب دو بخش این کتاب با یکدیگر پیوند نزدیک و ناگسستنی داشته متلازم می‌باشند .

صفت ممیزه موضع کسانی که "افلاطونیان ایران" ، ***اشراقیون*** سلسله معنوی سهروردی (قرن ۱۲ میلادی ، ۶هجری) خوانده شده‌اند ، طرحی از این عوالم است که با امر دو گانه و ثنوی که هم اکنون ذکر آن رفت ، تباین و مغایرت دارد . مغایرت و تباینی که بذاته محصول آن حقیقت و امر واقع است که علم المعرفه از نظر آنـــان ، از این‌ثنویت بیگانه بوده برای قوهٔ خیال ، برای این خیال فعال که همان خیـــال ***خیال آفرین*** است ، مقامی‌نظیر قوه‌ای واسط و لازم قائل می‌گردد . این قوهٔ خیال ، قوهٔ عالمه ومعرفت مسلم‌و به‌معنی اکمل می‌باشد . و وظیفه واسطه بودن آن عبارت است از شناسانیدن قطعی **حوزهٔ وجود** به ما ، که در صورت نبودن این وســاطـت ***حوزه‌ای ممنوعه*** می‌شد و زوال آن به فاجعه **روح** منجر می‌گردید ، فاجعه‌ای که هنـــوز عواقب آن را نسنجیده و ارج‌یابی نکرده ایم . این قوه بذاته قوه ایست میانجـــی و واسطه ، همانطور که عالمی که برآن تدبیر وحکم می‌کند و ما را بدان راه و صـــول می‌دهد ، نیز عالمی است واسط ومیانجی ، عالم برزخ بین عالم محسوس و عالم معقول آن برزخ که بدون وجودش پیوند بین محسوس و معقول بطور قاطع و نهائی متوقـــف و راکد می‌گردید . و دراین احوال قضایای ذوحدین کاذب درعالم ظلمت و بیخبری به‌بحث و جدل کشیده می‌شد در عین اینکه راه خلاص و وصول به نتیجه برآنها مسدود بود .

لذا خیال فعال ابداً در اینجا ابزاری نیست که امر ***خیالی*** و غیرحقیقی ، اسطوره مانند یا واهی ، تراوش کند . و به همین سبب است که برای ما مطلقاً لازم بود اصطلاحی بیابیم که بتواند بین امر "خیالی" و عالم واسط و برزخ خیال ، فاصله وتفاوت بگذارد ، آنطور که الهیون وحکماء ماوراء الطبیعه ایرانی آن را درک می‌کنند ، و در ذهن حاضر دارند . زبان لاتینی‌به یاری ما برخاسته است ومصطلحات ***عالم‌الخیال و المثال*** [1] معادل دقیق و تحت اللفظی اصطلاح عربی ***عالم المثال*** ، ***عالم المثالی*** است که در زبان فرانسه "عالم imaginal" می‌گویند ، و این اصطلاح مفتاحی است که ما در طی نخستین چاپ کتاب حاضر درمورد آن تردید داشتیـــم . (مصطلحات لاتینی دارای این امتیازند که موضوعات را تثبیت کرده آنهـــا را از

1- mundus imaginalis

ترجمه های اتفاقی و نامطمئن مصون می‌دارند وما در اینجا بارها مصطلحات لاتینی را به کار می آوریم .) . یک عالم تا زمانی که تسمیه وتعریف نشود نمی‌تواند به عرصه وجود و معرفت درآید . همین اصطلاح مشکل گشای " عالم الخیال و المثال" بر سراسر شبکهٔ مفاهیم و تصوراتی حاکم است که در مرتبهٔ صریح و دقیق **وجود ومعرفت** که از آن مستفاد می‌شود ، نظام می‌پذیرد ، یعنی بر : ***ادراک مثالی*** ، ***معرفت مثالی*** ، ***وجدان*** و ***ضمیر مثالی*** . در همان‌احوال که ما ، در فلسفه‌های دیگر و یا در معنویتهای دیگر ، شاهد نوعی عدم اعتماد به ***خیال*** می‌باشیم ، و می‌بینیم که هرآنچه مولود و نتیجه "خیال" و تخیل است مورد سوء ظن می‌باشد ، ***عالم الخیال و المثال*** دراینجا بنحوی از انحاء مورد مدح و ثنا است ، زیرا پیوندی است که در صورت فقدان آن طرح وهیئات عوالم از هم می‌پاشید .

مصنفان ما بطوری خستگی ناپذیر و علی‌الدوام برای ما تکرار می‌کنند که سه عالم وجود دارد :

۱ــ ***عالم عقول محضه*** (عالم عقلی) ، که در نزد ارباب حکمت الهی بنام **جبروت** یا عالم عقول محضه کروبی خوانده می‌شود .

۲ــ ***عالم مثالی*** ، که درمشرب حکماء الهی **ملکوت** یعنی جهان روح و ارواح هم نامیده شده است .

۳ــ ***عالم حسی*** که همان عالم **ملک** ، جهان اشباء و حورهٔ تدبیر و حکم‌امور مادی است .

متناسب با آنها **صور وجود ومعرفت** ویژهٔ هرکدام از این عوالم ثلاثه میباشد که ازنظر صاحبنظران و ارباب فن بدین ترتیب موسوم است :

۱ــ صور عقلیه[1] .

۲ــ صور مثالیه[2] .

۳ــ صور حسیه[3] ، یعنی آن صور که تحت ادراک حواس درمی‌آید .

مجموعهٔ مصطلحات فرانسوی که در طی سراسر این کتاب خواهیم داشت ، بدین منوال دارای دقت و صراحت می‌باشد و با مصطلحات فنی عربی مورد تداول در زبان فارسی نیز تناسب دارد .

اما در مورد شأن و مرتبت ***عالم الخیال و المثال*** و ***صور مثالیه*** ، این مراتب

1- Formes intelligibles 2- Formes imaginales

3- Formes sensibles

با موقع ومقام واسط و رابطی که بین عالم عقلی و جهان حسی دارند تعریف و توصیف شده است. و از یک جانب صور محسوسه و حسی را از عالم ماده بیرون برده صورت مجرد می‌دهد و از آنها **خلع مادیت** می‌کند، وازجانب دیگر صور عقلیه را **وجههٔ خیالی ومثالی** بخشیده و بدانها شکل وبعد وجهت می‌دهد. از یک طرف عالم مثالی مظهر و ممثل (ممثول) صور حسیه است و از جانب دیگر مظهر ومتوازن با صور عقلیه می‌باشد. همین وضع ومقام واسط و برزخی است که اصول وموازینی خارج از حیطهٔ اندیشه، در هرکجا که قوهٔ خیالیه درمعرض انحطاط و سقوط به درجه " خواهش ومیل طبع وهوس " باشد و تنها امور خیالی و واهی، خلاف‌حقیقی از خود بتراود که بتواند به هرزگی وانحراف بدل گردد، برآن تحمیل می‌کند. و همین نکته حاکی از تمام تفاوت و تمایزی است که سابقاً **پاراسلس** [1] بدرست بین **خیال صادقه** [2] (تخیل حقیقی، تخیل به معنی حقیقی و صادق آن) و "پندار واهی و اشباح خیالی" [3] قائل بود.

برای اینکه خیال صادقه به پندار واهی و اشباح خیالی قلب ماهیت ندهد، قطعاً لازم است که چنین اصول واحکامی وجود داشته باشد و خارج از حیطهٔ تصور و ادراک باقی بماند، و این در صورتی است که قوهٔ خیالیه، "خیال فعال" از حوزهٔ طرح **وجود** و **معرفت** طرد گردد. این اصول وموازین نمی‌تواند باخیالی که نقش آن به عمل " تصور وپندار " محدود گردیده است ربطی داشته باشد، ولی با آن قوهٔ واسطه ومیانجی متلازم است که مبهم ومشکوک می‌باشد، چون امکان دارد به خدمت قوهٔ قضاوت و ارج یابی یعنی ادراکات و قضاوتهای تجربی درآید یا بالعکس خادم آن **عقل** شود که حکماء ما عالی‌ترین‌مرتبه آن را **عقل قدسی** [4] می‌خوانند، که در پرتو **عقل فعال** که همان فرشتهٔ **روح القدس** است روشن و بصیر می‌گردد. ابهت و اهمیت نقش خیال را فلاسفه وحکمای ما بوضوح در آنجا بیان کرده‌اند که می‌گویند **خیال** می‌تواند **شجرهٔ طیبه** [5] یا برخلاف **شجرهٔ ملعونه**، **شجرهٔ خبیثه** [6]ای باشد که در قرآن از آن سخن رفته است، یعنی فرشته ای بالقوه. امر **خیالی** ممکن است

1- Paracelse (Theophrast Bombast Von Hohenheim) (1493-1541). کیمیاگر و پزشک سوئیسی که پدر طب ادریسی خوانده شده است.

2- Imagination vera

3- Phantasey

4- l'intellect sanctus

5- l'Arbre beni و به قولی "شجرةالمبارکه"

6- l'Arbre maudit

بی ضرر باشد ولی امر **مثالی** هرگز چنین نیست.

در الهیات وقتی هماهنگ با ملا صدرای شیرازی قبول می‌کنند که قوهٔ خیال قوه‌ای روحانیه و معنویه محض است و با جسم و بدن وابسته نبوده منفصل از آن وقائم بالذات است و درنتیجه بعد از فناء جسم باقی می‌باشد، قدم قطعی را در راه قضاوت در باب امر " مثالی" وخیال برداشته‌اند. در طی متونی که دراینجا ترجمه شده است، ملاحظه خواهد شدکه خیال قوه‌ایست سازنده و تشکیل دهندهٔ "جسم لطیف" یا "جسم مثالی"، حتی این جسم لطیف خود، هرگز از نفس جدائی نمی‌پذیرد، یعنی از عین نفس [1]، از هویت و شخصیت روحانیه لاینفک است. دراین صورت سزاوار است که هرآنچه را حکماء مشائیون یا دیگران احیاناً در این باب گفته‌اند، از خاطر زدود، مقصود اینکه آنچه را در پیرامون خیال بعنوان قوه‌ای جسمانی‌گفته‌اند که بهمراه بدن و جوارح آن فناء می‌پذیرد و تابع وضع و احوال آن است، باید فراموش کرد.

همین عدم مادیت و تجرد خیال و قوهٔ خیالیه قبلا بصراحت از جانب *ابن عربی* بیان شده است، آنجا که بین صور خیالیه **مطلقه**‌ای که درعالم ملکوت باقی و پاینده می‌مانند وآن صور خیالیه **مقیده** که از لوازم صور خیالیه انسان دراین عالم می‌باشند، تمایز قائل می‌گردد. صور خیالیه مطلقه درعالم ارواح یا عالم **ملکوت**، بصورت مظاهر وتجلیات می‌باشد یعنی تجلیات و جلوات مثالی صور عقلیه محضه عالم جبروت. نوع دوم یعنی صور خیالیه مقیده، بنوبهٔ خود مظاهر صور مثالی عالم ملکوت یا عالم نفس در برابر خیال و ادراک خیالیهٔ انسان می‌باشد. بنابراین دراینجا کاملاً صحیح است که بگوئیم موضوع بحث خیالات و مثالهای مابعدالطبیعی است. باری این خیالها و مثالها را تنها با عضو روحانیه و جسم لطیف می‌توان درک کرد. تلازم‌و وابستگی متقابل بین *خیال فعال* که قوه‌ای روحانیه تعریف شده است و لزوم‌وجود " عالم المثال و الخیال"، بعنوان برزخ و عالم و سیط، جوابگوی ضرورت نظر و نحوهٔ درکی است که عوالم و صور وجود را بمنزله *تجلیات الهیه* [2] محسوب می‌دارد.

زیرا که خود را با فلاسفه و حکمائی‌مقابل می‌بینیم که از قبول فلسفه وهم حکمتی الهی که عاری از تجلی الهی باشد سرپر می‌باشند. سهروردی و جمع **اشراقیون** در پی او، همیشه " عاقل کامل" و "حکیم مطلق" کسی را دانسته‌اند

1- le moi-esprit 2- théophanies

که حکیمی باشد جامع عالی‌ترین مراتب معرفت فلسفی و هم سیر وسلوک عرفانی بر طبق سرمشق ونمونه سیر روحانی وسلوک معنوی حضرت پیغمبر (ص) ، در شب معراج. بنابراین ، عضو رویت و کشف و شهود ، صرف نظر از مراتب ومدارج آن ، هم در نزد فلاسفه و هم در حضرت انبیاء ، دیگر نه عقل است نه دیدگان ظاهر و چشم سر ، بلکه همان دیدگان تیزبین **خیال صادقه** ایست که در مشرب سهروردی ، **طورسینا** مظهر و نمونه‌ای از آن است. دراین صورت ، صورت مثالی خود ، در صورت حسیه ، بیکباره هم‌صورت مشهود ومدرک است و هم عضو رویت و ادراک شهودی و دیدهٔ بصیرت صور تجلیات الهیه بذاته صوری مثالی می‌باشد.

بدین معنی که در نتیجه "عالم الخیال و المثال" محلی است و عالمی که در آن رویت های عرفانی و غیبی ، نه فقط رویت‌های پیغمبران ، رویت‌های عارفان ، حوادث کشف و شهودی **به وقوع پیوسته است** که در نفس هر فرد انسان هنگام **خروج روح**[1] ازاین عالم پیش می‌آید ، وحوادث روزبعث وقیامت صغری وقیامت کبری حادث می‌شود ، بلکه اعمال موصوف در حماسه‌های قهرمانی وحماسه‌های عرفانی، کردارها و رفتارهای تمثیلی مذکور در جمیع آداب و مناسک اسرار محرمانه مذاهب و ادیان و بطورکلی مراسم روحانی با مظاهر و تمثیلات آنها و "ترکیب محل‌و مکان" در شیوه‌های مختلف "خطبه" دینی وسلسله‌های معنویه‌و روحانیه ای که حقانیت آنها از حدود مدارک و اسناد بایگانیها خارج است و نیز جریانات باطنی " عمل صناعات مکتومه" نیز درآن عالم حاصل می‌گردد که درباب آن امام اول (ع) شیعیان فرمود : " صناعات مکتومه ، کیمیاگری ، خواهر نبوت است".

و بالاخره **تراجم احوال ملائکة المقربین** بذاته از مقولهٔ تاریخ مثالی‌است ، زیرا همه آن حوادث فی‌الواقع درعالم ملکوت به وقوع می‌پیوندد.

بنابراین اگر همهٔ این امور و حوادث را از محل ومکان خاص آنها که همان " عالم المثال و الخیال" است و از عضو ادراک ویژهٔ آنها که خیال فعال است محروم کنند ، چیزی از آنها همه **دیگر مکان ومحلی ندارد** و بالنتیجه **به وقوع نمی‌پیوندد** . و از این پس چیزی بجز از اموری پنداری و واهی نخواهد بود.

بهمراه فقدان " خیال صادقه" و "عالم الخیال و المثال" مشرب نفی و انکار عام و مذهب لاادریون آغاز می‌گردد. بهمین سبب است که در چند سطر پیش می‌گفتیم ، شایسته است که در اینجا هرآنچه را حکمای ارسطوئی (مشائین) و

1- exitus

فلاسفه مشابه آنان " خیال" خوانده اند وآن را قوه‌ای جسمانی دانسته‌اند ، از یـــاد ببریم . و همین امر است که مجاهدات "بعضی" از حکماء یهود و مسلمان را در طریـق ساختن نظریه‌ای فلسفی درباب نبوت تأثر انگیز می‌سازد . درحقیقت ، آنان دراین کار به نتیجه نمی‌رسند و یا پیغمبر به فیلسوف شبیه می‌شود ، یا اینکه فیلسوف نمی‌داند با نبوت چه کند . در عوض، در نزد جمعی از فلاسفهٔ ما که معتقد شده‌انـــد کـــه همکارانشان ، از حکمای قدیم یونان گرفته تا حکمای ایران باستان نیز ، معارف عالیـهٔ خود را از منبع انوار نبوت (*مشکوة النبوة*) اقتباس کرده‌اند ، بسهولت پیوستگی برقرار می‌گردد . و در اینجا است که فیلسوف (حکیم) و پیغمبر در زمینه یک قریحه والهام بهم می‌پیوندند .

پیغمبر غیبگوئی نیست که از آینده خبر بدهد ، بلکه سخنگو وترجمان عالـم غیب و رجال الغیب است ، و همین امر است که به فلسفهٔ نبوت (*حکمة النبوة*) معنی و مفهوم می‌دهد . حکمة النبوة دراین صورت "فلسفه‌ای بر مبنای روایات" است وعامل نجات از آن قضیه ذوحدین که خاطر کسانی را رنجه می‌دارد که از خود می‌پرسند : آیا مربوط به تاریخ است یا اساطیر؟ به عبارت دیگر : آیا امری غیر حقیقی است یاحقیقی آیا امری موهوم است یا حقیقی؟ حکمة النبوة یعنی آزاد شدن از چنگ ایـــن قضیه ذوحدین کاذب . و حوادثی را که وصف می‌کند نه از اساطیر است نه از تاریخ است به معنی متعارف این کلمه . بلکه تاریخ **ملکوت** است ، یعنی همان که بدان *تاریخ مثالی* نام می‌دهیم ، همان طور که ممالک و اماکن این تاریخ هم *جغرافیائی مثالی* تشکیل می‌دهند ، جغرافیای *ارض ملکوت* . راه وصول بدین تاریخ مثالی در پرتو همـــان *تأویل* به عالی‌ترین صورت (تفسیرمعنوی) بروی ما گشوده شده است . همان "تأویل" که از نظر معنی لغوی ونحت اللفظی به مفهوم *بازگردانیدن چیزی به اصل ومنشاء* آن است و به"مثال" ، به حقیقت واقع آن . شیعیان اثنی عشری و شیعیان هفت امامی در زمینه تأویل دستی چیره دارند ، زیرا که " تأویل" همان محرک و نیروی فعالهٔ حکمت باطنی آنان است ، به همان نحو که **روز هفتم** هم پس روز خلقت را کامل می‌کند .

در نظر خواننده ساده و عادی اهل ظاهر وقشری ، چیزی که معنی حقیقی را بیان می‌نماید ، همان روایت نحت اللفظی است . و آنچه بعنوان معنی معنوی بدو تکلیف می‌شود ، به نظرش معنی مجازی و " استعاره وکنایت " می‌آید و آن را با تمثیل اشتباه می‌کند . برای اهل باطن و معتقدان به حکمت باطنی ، امر برعکس این است . یعنی : باصطلاح معنی نحت اللفظی چیزی از **مجاز** نیست و معنی حقیقی **حقیقت** حادثه ایست که این مجاز و استعاره مستور می‌دارد .

همان طور که بزعم ارباب تأویل [1] و تفسیر تورات ، حوادث حقیقی روابط ازلی و ابدی بین ده *جلال*[2] یاسفیراح می‌باشد که در روایات و شروح حوادث خارجی که در تورات مذکور است نهفته می‌باشد ، به همین نحو برای اصحاب فلسفه باطنی و اهل معنی شیعه هم دوسوم قرآن مجید را باید با معنی خفیه وحقیقی آن (حقیقت آن) منظور داشت و فهم کرد ، چون روایت حوادثی که بین ائمه اطهار (ع) و مخالفان آنان پیش از خلقت این عالم به وقوع می‌پیوسته است . این معانی خفیه مجاز وکنایت نیست بلکه حوادثی است **حقیقی** . هگل می‌گفت که فلسفه عبارتست از معکوس کردن‌عالم . و بقول بهتر باید بگوئیم که این عالم از هم اکنون معکوس شده و درجهت خلاف خود قرارگرفته است . *تأویل* و حکمة النبـوة عبارت از آن است که همین عالم معکوس را به محل خود باز آورند .

از آنجا که نام **هگل** هم اکنون بر زبان ما رفت ، درهمین قسمت از مقد مـه کتاب ، مجال حاصل و فرصت مغتنم است تا بگوئیم که معنی ومفهوم فعلی **ترجیـــع‌بندهای** کلام ما برای فلسفهٔ غربی کدام است . هنگامی که این ترجیع بندها لزوم وجود عالم برزخی وجهانی واسط، واسطه‌ای بین عالم حسی وعالم عقلی را احساس و تاکید می‌کننـد ، موضع و مشی حکماء الهی عارف که دراین کتاب معرفی شده‌اند ، عیناً نظیر موضع و احوال یعقوب بویمه می‌باشد . بویمه ، بین عالم محسوس و جهان معقول و بقول صریحتر بین عالم الوهیت (لاهوت) مجرد وخفی و غیب [3] و جهان انســـان (ناسوت) ، برزخی قرار می‌دهد و آنرا **عنصر** قدسی **جسمانیت روحانیه** می‌خواند که همان مسکن ومأوای حضرت الهی درعالم ما می‌باشد . این مأویٰ ، همان حکمت ، **سوفیا** ، است . این حضور و حضرت ، همان " شخینه " مورد نظر ارباب تاویلِ تورات می‌باشد . و مکان ومحل **مثالی** حلولی کاملاً روحانی است که از عهد ازل برحلولی‌که مذهب صوری

1- Kabbalistes

۲ Sephiroth این واژه مـورد تداول اصحاب تأویل مذهب یهود و به معنـــی کمال و جلال الهی اسـت که معرفت آن مقصـد حیات اهل نظر و مراقبـه و مکاشفـــه می‌باشد ، شماره "سفیراح"ها ده می‌باشـد بدین ترتیب : تاج ، حکمت ، عقل ، قدرت ، رحمت یا بزرگـواری و کـرم ، جمـال ، قهـرو فیـروزی ، افتخـــار ، بنیـــــاد ، سلطنت . ــ مترجم .

3- Deitas abscondita

و بیرونی آنرا در تاریخ مکان می‌دهد، درهمان تاریخ که ازنظر حکمای الهی شیعه و اسماعیلیه چیزی بجز صورت مجازی "حقیقت واقع" بیش نیست، تقدم دارد.

در نزد این هر دو قوم، اندیشهٔ **تجلی** حکمروا است، بمنزله چیزی که بذاته و بالضروره بین عالم حسی وجهان عقلی وقوع می‌یابد، وآنچه "سوفیا" و "نفس عالم" خوانده شده است هم محل ومکان **مثالی** این تجلی الهی است و هم عضو آن تجلی. و هم واسطهٔ لازم، تجلی عالم لاهوت[1]، است بین عالم الوهیت مطلق، که برای ازل و ابد خفیه ونهان است و ازحیطهٔ وصول بیرون، و عالم انسان و ناسوت. و همان است که ما "امر خارق اجماع مذهب توحید" خوانده‌ایم وخود مبحثی است ثابت و دائم درجمیع مشارب، که بنحوی از انحاء با آئین سری وعقیده به تسخیر ارواح در "ادیان کتاب" قرابت دارد. در عرفان دین یهود نیز "حسیدیم‌ها"[2] به سه نوع تمایز قائل می‌باشند: خدای لایعرف وخارج از حیطه شناخت بشر، محل صدور و افاضهٔ انوار قدسی، که همان **وجه الله العلیا** است وحتی ملائک هم از آن بیخبرند. وبالاخره نورمتجلی، "وجه عالم سفلی"، یگانه وجه و جهتی که ما می‌توانیم مشاهده کنیم. این "وجه عالم سفلی" همان **متاترون**[3] فرشته، ملک **وجه** است که به همین سبب "حضور"، "سوفیا" و نفس عالم هم می‌باشد.

بنابراین، بدرست ضرورت وجود این "وجود روحانیه واسط" است که مورد انکار هرگونه مذهب ثنوی است که بنحوی از انحاء از فلسفه الهی دکارت و اصحاب وی نشأت کرده یا اینکه بصورتی بدان قریب و شبیه است. فلسفهٔ غربی ما، صحنه وقوع حادثه‌ای بوده است که می‌توان "جهاد بخاطر نفس عالم" بدان نام داد. از یک جانب ما در بین "جوانمردان" مدافع این نفس، افلاطونیان کمبریج (نظیر هنری مور و ار. کودورث[4])را می‌یابیم. یعقوب بوهمه ونحله او را با جمع کثیری که از دودمان فکری آنانند. نیوتون بوهمه‌ای را. ارباب تأویل مسیحی را چون اف. سی. اوتینگر[5] را که در نزد آنان جریانهای فکری مولود بوهمه و سوئدنبرگ[6] باهم تلاقی می‌کند. و ازطرف دیگر، مخالفان آنان را می‌بینیم چون: دکارت، ت. هابس[7].

1- Deus revelatus

۲ــ اهل زهد و ورع.

3- Metatron

4- R. Cudworth

5- F. C. Oetinger

6- Swedenborg

7- Mersenne

مالبرانش، بیل[1]، و بدون تردید لایب نیتس [2] را و کریستیان والف [3] را و این صورت اسامی تا بروزگار ما ادامه و اطاله می‌پذیرد.

آیا این جهاد نبردی است که بطور قطع با شکست برخورده است، چرا که عالم نفس خود را از دست داده است، شکستی که عواقب آن بر رؤیاها ودیدهای جدید ما از عالم سنگینی می‌کند و برای آن جبرانی وجود ندارد؟ اگر شکستي درکار بوده است، شکست ابطال دلیل و رد ایراد نیست. ما پاره‌ای ازفیلسوفان جوان روزگار خود را می‌شناسیم که ذهن خود را برای یافتن سرانجامی دیگر دراین نبرد مشغول کرده‌اند. و به همین سبب در صفحات پیش، از فعلیت و ارزش امروزی مباحث کتاب حاضر سخن می‌گفتیم.

فعلیتی که "افلاطونیان ایران" ما را درکنار "افلاطونیان کمبریج" مقـــام می‌دهد. لزوم واسطه و وساطت که بویمه و اصحاب وی هم اکنون به ما یادآور شدند، قطعا لزوم وجود ***عالم المثال والخیال*** است که حکماء اشراقی‌ما آن را احساس کرده بیان داشته اند. و بازهم بعبارت صریحتر و دقیقتر: این ***عالم المثال والخیال***، عالم هورقلیا، عالم ملکوت نفس، "ارض ملکوت" و "جسمانیت ملکوتی" است. همانطور که ***سوفیا*** درجای دیگر ***محل مثالی حضرت الهی*** در جهان ما است؛ به همان نحو هم "ارض ملکوت" در برابر غم دوری ازوطن اصلی که در دل ابناء بشر نهفته است، حاضرمی‌باشد و بصورت عرفان شیعه در وجود شخص ***فاطمة الزهـراء***، دختر پغمبر اکرم (ص)، مصور ومتجلی شده است. ***فاطمه*** (ع) سوفیای‌حکمت الهی و علم تکوین شیعیان است.

ما در اینجا به عقیده ونظر شیعه درباب ***صادر اول*** (تجلی نخست) مبداء روی می‌آوریم که برتر از هر ***نام*** و هر ***صفت*** است. این صادر اول در ***نور ازلی محمدیـــه*** متجلی ومجسم گشته که مرکب است از ذوات نوری، یعنی مجردات عالم الهی، اشخاص چهارده معصوم (ع). ولادت آنان که برای ازل و ابد یکی پس از دیگری صـــــورت می‌پذیرد ولادت این عوالم را در پی خود دارد. هیأت قدسی آنان، مقام و مأوی، واسطه لازم بین عالم قدسی ***لاهوت***، که غیبی وخارج از حیطهٔ وصول است، و جهان انسان، ***ناسوت***، می‌باشد. چهارده معصوم (ع) مجموعاً "ملک وجه" می‌باشند. الهیاتی مبتنی بر روایات، در طی کتاب حاضر، به ما نشان خواهد داد که چگونـــه

1- Bayle 2- Leibniz

3- Christian Wolf

شخص ازلی و سرمدی ***فاطمه*** (ع) ، "فاطمیة" این هیأت قدسی چهارده معصوم (ع) را تشکیل می‌دهد و چگونه، بنا بر خصلت و خاصیت تکوینی این هیأت، ***فاطمیة*** (سوفیائی) **حضور** دراین عالم ما می‌گردد. مصنفان ما اصطلاحی برای بیان این نکته ابداع کرده‌اند، یعنی: ***فاطمیة***، اصطلاحی مجرد، اسم معنی، که ازنظر معنی تحت اللفظی می‌توان بواژه‌فرانسوی fatimianité ترجمه کرد، ولی بمحض اینکه در ذات سرمدی و واسطه ***فاطمة الزهراء*** (ع)، شخصی را که درجای دیگر ***سوفیا*** خوانده می‌شود، بازشناختیم، با صراحتی بیشتر ازهمان‌اصطلاح sophianete مستفاد میشود.

و بخصوص اینکه همین خصلت سوفیائی را قبلا متون کتب مزدائی به ما عرضه کرده‌اند. ازبین شش **ملک مقرب** که اورمزد، خدای نورمحض را که خود از آن صادر و فائض شده‌اند احاطه کرده‌اند، خدائی که عین نام وی به معنی ***خدای حکیم*** است (در اوستا اهورامزدا) سه تن مذکرند و سه تن مؤنث. نخستین ملک مقرب (امشاسپند) از بین این سه امشاسپند مؤنث، دراوستا، به نام "سپنته ارمئیتی" (در زبان‌پهلوی) خوانده شده است که در زبان فارسی، ایرانی میانه، سپندارمد (و در فارسی جدید سپندارمذ) گفته می‌شود و متون منقول درایجا تقدم خارق العادهٔ آن را به ما نشان خواهند داد. این فرشته دختر "اورمزد" است. وی بحقیقت ***سوفیای*** کیش مزدائی و مظهر "ارض ملکوت" می‌باشد. سپندارمت ـ سوفیا "بانوی‌منزل، کدبانو" است وی عین"منزل" است بمانند امشاسپند مؤنث "زمین" که زمین نوری می‌باشد. اصطلاح "***سپندارمتیکیه***" که اسم معنی است، در زبان پهلوی برمبنای نام همین فرشته تشکیل شده است وما بهترین ترجمه‌ای که از آن می‌توانیم بدست بدهیم همان "خصلت سوفیائی"[1] است. این واژه نوعی شیوهٔ وجودی را نشان می‌دهد که بد مؤمن زردشتی تکلیف شده است. و بدین ترتیب، بدائی و رابطه‌ای جالب بین اصطلاح ***فاطمیة*** و ***سپندارمتیکیه*** وجود دارد. و این هر دو مصطلح برآن "خصلت سوفیائی" دلالت می‌کنند که از یک طرف در ذات ملک مؤنثی مجسم شده است که *ارمئیتی* مینوی و قدسی می‌باشد و ازجانب دیگر، در شخص حضرت فاطمه (ع) ـ سوفیا تجسم یافته است. برای انسان، پوشیدن‌خلعت "خصلت سوفیائی" یعنی دخول درهم اکنون به "ارض ملکوت" به عالم هورقلیا به دنیای "جسمانیت ملکوتی"[2]، که همان جسمانیت اجسام لطیف نوری است. قصد عنوان فرعی کتاب حاضر یعنی ***از ایران مزدائی تا ایران شیعی*** وقتی در چند سطر پیش بدین نشان عرضه کنیم، بدون تردید در نظر

1- Sophianité

2- la corporéité céleste

خواننده با ابعادی روشن‌تر و دقیقتر جلوه خواهد کرد .

بالطبع ، انتقال از یک تجلی "خصلت سوفیائی" به صورت دیگر آن منوط به تسلسل مادی حوادث تاریخی نمی‌باشد ، چرا که این هر دو تجلی اعمالی از ***عالم ملکوت*** است ، که در***عالم الخیال و المثال*** به وقوع می‌پیوندد . و به نظر ما بهتر آن است که بجای سخن گفتن از حوادث لایتغیّر یا سیر قهقرائی ضمیر وادراک ایرانی ، در باب اعصار عالم روحانی سخن برود . بنابراین توالی و تعاقب عصرهای عالم روحانـی و جهان معنی ، خود تاریخی نیست که بتوان آن را به شیوه‌ای درک و ارائه کرد که اسناد و مدارک به ما امکان می‌دهند تا از لشکرکشی‌های ژول سزار یا ناپلئون سخن سرکنیم . اعصار عالم معنوی بتمام معنی چیزی است بغیر از عصرهای جهان خارجی وبیرونی ، یعنی دنیای تاریخ اجتماعی- سیاسی یا جهان مورد بحث در زمین شناسی . اعصار عالم معنی تاریخی به‌شیوهٔ ویژهٔ خود دارند که بذاته تاریخ ***مثالـی*** می‌باشد . و تاریخی است از همان فطرت و ماهیت تاریخی که وقتی حکماء شیعهٔ ما گاهی ***امام دوازدهم*** خود را با ***سائوشیانت*** یا منجی آخرت دین زردشت مشابه می‌دانند یا زمانی با ***فارقلیط*** یکی می‌خوانند که در انجیل یوحنا از آن سخن رفتـه است ، به وقوع می‌پیوندد . ما در باب همین تاریخ بود که گفتیم نه اسطوره است نه تاریخی به مفهوم متداول این کلمات ، بلکه تاریخی است از حوادث حقیقی ، واجد آن نوع حقیقت که ویژهٔ آن حوادث است ، حقیقتی واقع درمرتبه‌ای غیر از مرتبهٔ حوادث خارجی این جهان ما و حقیقتی که تاویل وتفسیر باطنی آن را چـــون مجاز و کنایت حوادث **حقیقی** می‌شمارد .

این حوادث **حقیقی** ، با پیوندهائی که آنها را بیکدیگر می‌پیوندد ، درعالم لطیف نفس، در دنیای **ملکوت** ، جهان ***خیال والمثال*** به وقوع می‌پیوندد . دیگران از تاریخ این عالم با نام "وقایع **عکاشه**" ذکر کرده‌اند (این واژه به‌معنی عالم لطیف است) . آنچه در اینجا مورد نظر ما است فقط مستلزم اصطلاح ***تاریخ مثالی*** است و بس. هر فلسفه‌ای که قوهٔ درک این عالم مثال را ازدست بدهد ، راه وصول بـــه حوادثی را که در آن واقع می‌شود ، بروی خود می‌بندد ، و دستخوش قضیهٔ ذوحدین کاذب می‌گردد . بنابراین برای ما لغات و قاموسی غیر از فرهنگ مصطلحات تاریخ به معنی تجربی این واژه لازم بود" تا بتوانیم به " تاریخ وقایع عالم ملکوت" روی آوریم ، همان طور که بویمه هم به قاموس مصطلحاتی غیر از فرهنگ اصطلاحات حکمـاء مشائی نیاز داشت و نظرهای خود را با مصطلحات علم کیمیا و صناعات مکتومه بیان کرد . برای بیان رابطه بین عصر تاریخ"سوفیائی" و "ارض ملکوت" ، هردو ، ما در

اینجا دست توسل به دامان اصطلاحات موسیقی دراز کردیم ، و دراین طریق به پدیدار آهنگ و صوت روی آوردیم که با ارگ بزرگ تولید می‌شود و آن را بازی **تصاعد آهنگها** [1] خوانده‌اند .

رسوخ در عالم هورقلیا ، در دنیای ملائک ، دراین احوال ، وجهه‌ای از همان چیز می‌شود که " تصاعد آهنگها " به سامعهٔ ما عرضه می‌دارد . واینک با بیان این کلمات ، بار دیگر بعض هماهنگی‌ها و آهنگ‌های موزون با "فعلیت" را درک می‌کنیم ، بدان‌معنی که اندکی پیش از این در ضمن بحث از فعلیت " نبرد در راه نفس عالم " برای آن قائل شدیم . جمعی کثیر از نشریات معتبر جدید ، درباب فعلیت عالم ملائک برای بسیاری از حکماء هر عصر و در آثار آنها ، به ما گواهی می‌دهند . تحقیق در پی آن عالم حتی بیش و کم تأثر انگیز و دردناک است ، مقصود ما این نیست که این احوال تنها حاصل طنز وطعنه جا هلان‌باشد ، زیرا این طعن و طنز حقیر وغیرقابل اعتناء است ، بلکه وضع تأثرانگیز معلول اموری است که باید بهزار زحمت برای یافتن آنها کوشید . زیرا باید تمام سنت و روایات فراموش شده (که حتی قلب و تحریف و مسخ گشته) را بازجست ، که فقط متون کتب آنها هم می‌تواند مصالح لازم برای پژوهش را فراهم آورد وهم ما را به تجدید واحیاء کامل معرفه الملائکه هدایت کند . ما خواسته ایم دراینجا برخی از این متون را پیشنهاد کنیم .

این نکته را نباید از خود پنهان بداریم که عادات روحی که از چندین نسل پیش تاکنون ریشه گرفته است ، وصول بدین عالم را که از نظر معاصران ما جهانی است گم شده بر آنان دشوار می‌سازد . استعدادی که از کتابی جدید به نام "زندگی پس از زندگی" شده بخصوص بر معنی است ، در این کتاب گواهی‌های متعدد کسانی آمده که حاصل تجربه های شخصی خود را بیان کرده‌اند . اینان اگر هم از آستانه مرگ بطور قاطع و بدون بازگشت نگذشته‌اند ، ولی بحقیقت بدین آستانه رسیده بودند ، ومرگ آنان در درمانگاهها بررسی ومحقق شده بود .[2] اگر جنس کتابی مورد رضای خاطر پرهیجان جمعی قرار گرفته حاکی از غم دوری از وطن اصلی ، غمی که هرگز هیچ چیز نتوانسته است آن را در دل افراد آدمی نابود گرداند ، حتی سکنی نیست .

1- Progressio harmonica

2- Dr. Raymond Moody. "La vie après la vie"

تحقیق درباب یک "پدیدار" ، بقاء وجدان پس از مرگ جسم . ترجمه :

Paul Misraki, چاپ پاریس Robert Laffont , ۱۹۷۷ .

اما اگر هم همین کتاب با تردید و شک و ظن‌جمعی دیگر مواجه شده است مایهٔ تعجب نمی‌باشد. بیقین، درباب گواهی‌های نقل شده در این‌کتاب متون سنتی بسیاری را ذکر کرده‌اند. ولی چه تعدادی از مردم این کتابها را می‌شناسند؟ بحقیقت، اینگونه گواهی‌ها، فقط به شرطی ممکن است مورد استقبال واقع شود و بالاتر از آن مفهوم باشد که از بدو امر علم وجود شناسی وکائنات "عالم الخیال والمثال" و الهیات ومابعد‌الطبیعه‌خیال فعال" دراختیار باشد، همان خیال فعال که عضو لاینفک نفس و بطور مسلم مورد تدبیر عالم "جسمانیت لطیف روحانیه" می‌باشد. ما در اینجا در راه آن کوششی کرده‌ایم. ولی جمع کثیر دیگری هم لازم است که به‌کاری جدی خود را ملزم سازند، کاری که هرگونه طلسم و جادوی **پندار واهی و موهوم**" را که ممکن است به حقانیت و اعتبار معرفت خیالیه گزند برساند، باطل گرداند.

ما بدین مناسبت مشتاق بدانیم که هشیار باشی بدیگران بدهیم. برای ما گاه اتفاق افتاده است که با خوشوقتی ولی درعین حال با اندک نگرانی مشاهده کرده‌ایم که واژهٔ **مثالی** با ذکر مورد ارجاع و استناد به تحقیقات ما، اشاعه و تعمیم می‌یابد. میل داریم تصریح کنیم و بگوییم که اگر این اصطلاح را برای افاده کردن چیزی بغیر از عالم الخیال والمثال" و صورمثالی، آنطور که در طرح عوالمی مکان و مقام دارد که آنها را ضرور و برحق می‌دانند، بکار برود، این‌خطر عظیم محتمل است که کارش به انحطاط بکشد ومفهوم و معنی آن زوال پذیرد. ما از همین رهگذر طرحی را یادآور می‌شویم که درآن عالم خیال و مثال ذاتاً برزخ و رابط و فاصل بین عالم محسوس و جهان معقول است، درآنجا خیال فعال بعنوان **خیال صادقه** عضو معرفت وشناخت و میانجی بین عقل وحواس و باندازهٔ اینان هردو برحق ومشروع است. اگر استعمال آن را به خارج ازاین طرح کاملاً مشخص ومحدود سرایت بدهند، راهی بخطا پیموده و بسی دور از آنچه حکماء ایرانی ما را بدان هدایت کرده اند تا با استعمال این کلمه از نو بنیاد کنیم، سرگردان وگمراه خواهندشد. افزودن این‌نکته که عالم الخیال و المثال با آنچه باب روز روزگار ما "تمدن مبتنی برتصور وخیال" خوانده است ارتباطی ندارد، امری است زائد،زیرا که خواننده آن را قبلاً درک کرده است.

بدون تردید ما این نکته را می‌پذیریم که وصول به عالم هورقلیا، به‌عالم ملکی، امری دشوار هست و خواهدبود. بارها وبارها، پس از نخستین چاپ کتاب حاضر خواسته ایم این مطلب را به خاطرها بیاوریم، که می‌تواند برمجموعهٔ کتاب انطباق پذیرد. یک بار قرائت ومطالعهٔ این کتاب کفایت نمی‌کند. همین قرائت بار اول را می‌توان بدون استمداد از تعلیقات آن انجام داد. ولی قرائت لازم بار دوم

نمی تواند بدون توسل به این حواشی و شروح حقیقت پذیرد. این تعلیقات متضمن توضیحات، اشارات وتذکراتی مقدماتی است که هنوز موقع بهره گیری از آنها نرسیده بوده، و علی‌الخصوص آنها راممکن نبود در متن کتاب گنجانید زیرا بنیاد بنای کتاب را منفجر می‌کرد. بعلاوه این حواشی وتعلیقات حاوی ارجاعات کثیر ومتعدد به منابع و مآخذی است که می‌باید به پژوهنده‌ای که خود سالک حقیقی خواهد بود، امکان بدهد تا راهی را که ما پیموده‌ایم دگرباره درنوردد. کتاب تنها با رعایت‌این شرایط و احکام ابزار کار خواهد بود.

ما هم اکنون درباب قرائت نخستین وسپس قرائت دومین سخن گفتیم. نباید فراموش کرد که مؤلف خود ناگزیر خیلی بیش از یکبار و دوبار آن را قرائت کرد. با شکستن در و دیوار نمی‌توان به عالم ملائک اندر آمد. و درعالم روح و اندیشه بیاری منطقی صوری یا بحث و جدلی که ازیک معنی ومفهوم به معنی ومفهومی دیگر روی‌آورد، درعالم هورقلیا نمی‌توان سیرو سیاحت کرد. انتقال ازیک صورت مثالی به صورتی دیگر، تنها تابع ومطیع منطق و بحث معنوی است وبس. مثلاً صور ملائک خدایان فرشته که در اوستا مذکوراست، اوصاف و صفات آنان که اغلب برخی با برخی دیگر توارد دارد، تنها در صورتی و به شرطی ادراک می‌شود که، درعالم درون خود، برطبق اشارات و آیات متون کتب حداقلی از رؤیت نفسانی آنان را فراهم کرد. این حداقل رویت درعالم ضمیر عبارت از چیست؟ چه خوب است به شیوهٔ عمل و آدابی متوسل گردیم که این عربی خود ما را بدان هدایت کرده وآن را *طریقه افق تجلی الهی* نام داده است.

تواند بود که این طریقه بخودی خود تنها صورتی یا صلائی به *تصاعد آهنگها* باشد و بس. اما، آیا مکرر دیده نشده است که پیغمبران بنی اسرائیل، مذکور در تورات، از چنگ نوازی یاری طلبیده‌اند تا دیدگان بصیرت و درون‌بین آنان گشوده شود؟

هـ. کربن مارس ۱۹۷۸

پیشگفتار

عالمی که در مصطلحات تمثیلی مصنفان، "اقلیم هشتم" خوانده شده است، چه بسا در نظر مردم مغرب زمین "خطه گمشده"[1] جلوه کند. اگر گروهی خواستار جستجوی این عالم باشند، شاید اهل معنی، که کتاب حاضر سخنگوی آنان است، بتوانند دستگیر آنان شوند.

فاصله‌های عظیم که‌میان مردمان، دست‌کم اگر بر مبنای زمان سنجیده شود، در روزگار ما هرچه بیشتر کاسته می‌شود، ولی از سوی دیگر، مسأله "بیانگری تاریخ" پیش کشیده شده است. درعوض، آن عوالم واقعی که مردمان به توسط آنها و به‌خاطر آنها زندگی می‌کنند و در می‌گذرند، آن عوالمی که در برابر داده‌های تجربی تسلیم نمی‌شوند، چرا که واقعیت نهایی آنها پیش از طرحهای ما وجود داشته و بر همه آنها را پیش از وجود رقم زده‌اند، بظاهر هرگز تدبیر ایداره از ایجاد [illegible] همدیگر و نفوذ در یکدیگر ناتوان نبوده‌اند. [illegible] نفوذ ناپذیری را در نبودن آن برزخ[2] یا وجدان گمگشته [illegible] مصنفان ما از آن به "عالم هورقلیا" تعبیر کرده‌اند.

انسان فرهیخته‌ٔ روزگار ما از معیوب اسلامی چه تصوری دارد [illegible] معنوی ایران ــ که در اینجا خواهیم کوشید توجه را به سوی [illegible]

1- Le continent Perdu 2- L'intermonde

اسلامی آن بکشانیم ــ چه تصوری دارد؟ مردم، بیشتر به سوی ملاحظات سیاسی یا جامعه شناختی کشیده می‌شوند ونکته اساسی را ازنظر دور می‌دارند. و مسائلی مطرح می‌کنند بی‌آنکه خود از معنی یا بی‌معنایی آنها برای مخاطب، ویامعنی و بی‌معنایی پاسخهای آن، مطمئن باشند.

میزبان فرهنگ دیگری بودن و حتی به کمک زبان آن رابطه برقرار کردن و مسائل آن را برای خود مطرح کردن، ماجرایی بزرگ و هولناک است. ولی آن کس که بر ساحل بماند هرگز به اسرار میانهٔ دریا دست نخواهد یافت. برای مثال، با خواندن قرآن، همانند تورات ــ همان توراتی که قرآن تاحدودی از آن سهم برده ــ از قرآن چه می‌توان دانست، مگر اینکه مفهوم معنوی آن را همپای کسانی که قرآن در مقام تورات ایشان است، وهمچون دریافت خود آنان از سنتهایی که شارح قرآن‌است درک کرد. ولی اگر زبان تمثیلات را از یاد برده باشیم و در برابر مفهوم معنوی متن‌های دیرینه‌ای که خود را همسنگ و هم ارج همهٔ مدارک تاریخی و باستانشناسی می‌دانند، کور وکر باشیم، چگونه خواهیم توانست با اهل تصوف و معنویت اسلام هم‌سخن باشیم؟

در میان نشانه‌هایی که از "خطهٔ گمشده" خبر می‌دهند، باید به پافشاری عجیب برخی از حکمای الهی روزگار خود توجه کنیم که "جاودانگی روح"[1] را در برابر رستاخیز مردگان[2] قرار داده‌اند چنانکه گویی پیروزی بزرگی است که فلاسفه و افلاطونیان پیوسته خطا اندیش را به مدعیات باطل خود حواله کنند، درحالی که حکمای الهی در مقام واقع گرایان کامل توانسته‌اند به ترک وتوکل لازم دست زنند تا "همراه زمان گام بردارند". درحقیقت، در مغرب زمین چنان کشتار بزرگی از امیدها روی داده که نمی‌توان دانست کجا خواهد ایستاد. هشدار دهنده‌ترین نشان این رویداد وجود *لاادری مذهبی* است که اذهان و افکار عالی را فلج می‌کند و بدانان وحشتی بی‌پایه از هرآنچه ممکن است درباب معرفت و عرفان دریابند القاءمی‌کند.

بدین نتیجه می‌رسیم که: قضیه[3]ای که هم اکنون گفته شد، کاملاً و بنا به مصلحتی، با اندیشه‌ها و اندیشمندانی که در این کتاب، از ایشان یاد شده است، بیگانه است. درآن هرگز پای "اثبات" چیزی به عنوان جاودانگی روح یا رستاخیز مردگان به میان کشیده نمی‌شود، بخصوص بر آنها که منکر آن باشند یااندیشه‌اش را

1- L'immortalité de l'âme

2- La résurrection des morts

3- Dilemme

نپذیرند.

اگر راست باشد که پای استدلالهای عقلی ما، چه بر مبنای "وضع" [1] وچـــه "وضع مقابل" [2] می‌لنگد، بنابر دلیلی بنیادی است که از خود متون ما استنتـــاج می‌شود. نه نا باوری و نه امید که با آن در ستیز است، کار استدلال نظری نیست، بلکه کار داوری‌ای است که هرکس، خود دربارهٔ خویشتن دارد، و بر پایـــهٔ آن، مسؤولیت تام خویشتن خویش را بر عهده می‌گیرد. به همین سبب است که ادعای پذیراندن بقاء روح یا رستاخیز، به کسی که خواستار آن نباشد، بی‌اثر و بیهوده‌خواهد بود. همچنین، بدون "رستاخیز ارواح"، "رستاخیز کالبدها" نمی‌تواند وجود داشته باشد، یعنی بدون چیرگی بر مخاطرهٔ "مرگ ثانوی" که اینهمه آشکارا در قدیمترین تعلیمات کیمیا و سیمیا تشخیص داده شده و "نزول به درکات دوزخ" را در پی دارد. زیرا "جسم روحانی"، Caro Spiritualis که هم فوق محسوس است و هم کاملا ذاتی، ازخود نفس، از "ارض ملکوتی نفس" ترکیب یافته است. چه "نفس مرده" ــ به گونه‌ای که نفس می‌میرد ــ نمی‌تواند جوهر آن باشد. این انضمام واتحاد، اندیشه اساسی و اصلی متون و مؤلفانی است که کتاب حاضر به پژوهش آنها پرداخته است.

مجموعهٔ اینها، درعالم معنوی ایرانی، تصاعدی از یک اکتاو[3] به اکتاو دیگر را تشکیل می‌دهد که موضوع ومبحث واحدی را از سرمی‌گیرد و بسط می‌دهد. دشواری وظیفه‌ای که انگیزهٔ مابود، دقیقاً همین بود، زیرا تاکنون، آثاری که کوشیده باشد تا چشم‌اندازی به جانب وحدت این مجموعه بگشایند ونشان دهند که چگونه اجزاء تشکیل دهندهٔ آن با هم مربوطند، سخت کمیاب بوده‌اند. ما در وهلهٔ نخست می‌بایست یک پدیدارشناسی وجدان مزدائی را ترسیم کنیم، به عبارت دیگر، طرحی از پدیدار شناسی فرشتگان، صورتهای مشخص و صورتهای ازلی آن را، که تجلی مقدسات آن آئین است. سپس می‌بایست راهی را در پیش گیریم که از طریق متحب مورد مطالعه در اینجا، از ایران مزدائی به ایران اسلامی می‌پیوندد. و بالاخره قصدمان این بودکه در بخش دوم کتاب، با سپردن رشتهٔ کلام به مؤلفانی که هم نامها و هم آثارشان کم وکم یکسره تا کنون در مغرب زمین ناشناخته مانده است، نشان دهیم چگونه می‌توان در پاره‌ای مسائل و در اصطلاح شناسی مشترک، مشارکت به وجود آورد، مشارکتی کـــه بدون آن حتی به مباحثات و گفتگوهایی هم که با بیشترین حسن نیت اداره شود،

1- La thése 2- L'anti-thèse

۳ــ در موسیقی: فاصله‌ای بخش شده به هشت درجه. ــم.

نمی‌توان چندان امید بست. صفحاتی که در این کتاب (منظور متن فرانسه است.م) چه از زبان فارسی وچه از عربی ترجمه شده، از آثار یازده مصنف برگزیده شده که دورهٔ آنها از قرن دوازدهم (میلادی) تا روزگار ما را در بر می‌گیرد. نامهای آنان در ایران، بلند آوازه است. ولی تا زمانی که ما از مناطق نامرئی کاوش شده و کاوشگران آن بیخبریم، معرفتمان درباب انسان، انسان فرزانه[1] چه می‌تواند باشد؟

متأسفانه طبیعی است که کار "نشر و اِشاعه" همان تعقیب کار "تدارک و تدوین" است. در واقع نظر به کمیابی نشریاتی در این زمینه، فیلسوف شرقشناس باز هم روزگاری دراز، ناچار خواهد بود هر دو کار را با هم بیامیزد. به‌همین سبب، محال است که بتوان چنین پژوهشی را بدون فراهم آوردن آنچه در زبان عوام "یادداشت" خوانده می‌شود ــ و در حقیقت تفسیری است که نبودن آن همهٔ بنا را در خلاء معلق خواهد نهادــ بنا کرد. با این وصف، ما خواسته ایم کتابی تصنیف کنیم که بتوان "دردست همه کس" نهاد. منظور این که هم به دست پژوهشگران داده شود که درآن مایه‌هایی گوناگون برای ژرف اندیشی بیابند وهم به دست کسی که دیر زمانی "انسان کامل" [2]اش خوانده‌اند، و بخصوص بیش از همه در خور توجه اهل علم است، چون نوع آن چه بسا در نتیجه شرایط عصر ما در معرض نابودی‌است.

هم این گروه و هم آن یک، مصطلحاتی را که تصادفاً آنان را برانگیخته خواهد کرد، بارها مکرر خواهند دید، اما آسوده خاطر باشند چرا که ما نیز در خشم آنان شریکیم. با این حال، این برانگیختگی، دیگر هیچ علت وجودی نخواهد داشت به شرط آنکه مصطلحات یاد شده را با سادگی اصیل متونی درک کنند که از آن ترجمه شده است. واژهٔ "تئوزوفی"[3] ترجمهٔ اصطلاح عربی "حکمت الهیه" و فارسی "خدا-دانی" است که خود برابرهای دقیق "تئوزوفیا"ی یونانی هستند. اصطلاحهای فلسفه باطنی "ولایت" متضمن هیچگونهٔ انحصاری برای استاد و پیری که خودسرانه امتیازی برای خویش قائل شده نیستند بلکه به ترتیب بر چیزهای نهانی ومافوق عالم محسوس دلالت می‌کنند، بر راز پوشی که آن چیزها، به کسانی که آنها را درک نمی‌کنند وحقیر می‌شمارند پیشنهاد می‌دارند، و بر زایشی معنوی که در مقابل، موجب ظهور ادراک آنها می‌گردد. ممکن است در استعمال این مصطلحات سوء استفاده شده باشد. عباراتی که این کلمات را در آنها می‌یابیم، مورد استعمال حقیقی آنها را نشان

1- L'homo Sapien 2- L'honnête homme

3- Théosophie

137212

می‌دهند.

واژهٔ "امام" که به‌معنی "راهنمای معنوی و روحی" است، کلمه‌ای است حاکم بر وجهی از دین اسلام که بویژه در اینجا مورد گفتگوست، یعنی بر آئین شیعه (به عبارت دیگر طریقهٔ امامیه) و به بیان بهتر، بر "ایران شیعی".

ولی اگر این راست است که مردم با فرهنگ کشور ما، اغلب، از حکمت الهی اسلام بطورکلی، تنها تصوری تقریبی دارند، بیم آن می‌رود که چون سخن از مذهب شیعه به میان آید، انگار دربارهٔ "سرزمینی‌مجهول"[1] گفتگو کرده باشیم. در کتاب حاضر، صفحاتی چند (فصل‌دوم، بند اول)، و نیز متن‌های ترجمه شده، تصوری از ذات شیعه را مینمایانند. اما ترسیم تاریخ آن یا توضیح اینکه چگونه و چرا این مذهب، صورت اسلام ایرانی شده را به خود گرفت، برما ناممکن بود.

در حقیقت، اسلام ایرانی، خود تکذیبی است بر این نظر که کراراً مفهوم اسلام را با مفهوم قومی و با گذشته و تاریخ یک نژاد یکی می‌داند. *اسلام* قبل از هر چیز مفهوم و تصوری است دینی. از قرنها پیش، انسان ایرانی، از آغاز حوالی حماسهٔ ملی خود را که در "شاهنامه" فردوسی، نهفته است، می‌شناسد. وی می‌داند که پیش از ظهور اسلام، پادشاهانی بزرگ و حتی یک پیغامبر، **زره‌توشتره**، زردشت، در ایران بوده‌اند. و با این حال **معرفت *امام*** شیعی که ایران بدان معتقد است، مطهر برترین احترام به **پیغمبر عربی** (ص) و ***اهل بیت*** اوست. نه از تراد سخنی است نه از ملت، بلکه منظور اندیشهٔ دینی است. باز هم بدین جهت است که می‌خواستیم در باب نظری که مردم ایران، دربارهٔ پیوند مذهب شیعه و پدیدار اساسی اسلام معنوی یعنی "تصوف" دارند، تأکیدی داشته باشیم، ولی در اینجا باید از این کار دیده بر گرفت. بهر صورت، باید به ذکر این نکته قناعت ورزید که شرایط گفت و شنود "مسیحیت و اسلام"، آنچنان که معمولا به ذهن می آید، اگر مخاطب نه اسلام رسمی و قانونی بلکه اسلام معنوی باشد، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی، از سر تا تا دگرگونه می‌شود.

دشواری‌های طرح و بحث موضوع را با این وصف نمی‌توان نادیده گرفت. در بیشتر موارد، انسان غربی مصطلحات "مسلمان" و "مؤمن" را مترادف می‌پندارد. درنظر یک فرد شیعه، این دو اصطلاح ابداً دارای یک برد نیستند. ممکن است کسی **مسلمان** باشد، اظهار عقاید اسلامی بکند، ولی هنوز مؤمن نباشد، یک معتقد حقیقی

1- Terra incognita

و پیرو قلبی ائمه اطهار و مذهب آنان نباشد. چنین شخصی از سوی دیگر ممکن است با دشواریهایی در راه ادراک در بست دلائل و اهمیت یک مجموعه مصطلحات دینی رایج در غرب روبرو شود، مثلاً آنجا که سخن از "مشکلات ایمان داشتن" به میان می‌آید و تقریباً به طور قطع، به کنایت مفهومی دینی قائل می‌شوند زیرا اینگونه "دشواریها" از سویی ناشی از نوعی درک و تصور فلسفه و حکمت الهی است که با گذشت چندین قرن حاصل شده و از سوی دیگرناشی از تضادی است که، بهیچوجه در محیطی که معمولاً مصطلحاتی نظیر "عارف" و "عرفان" معمول است احساس نمی‌شود، یعنی اصطلاحاتی که می‌توان به ترتیب به "تئوزوف عارف" و "حکمت عالیه عرفانی" ترجمه کرد. با این حال، این معادلهای فنی تفاوت ظریف و آشنای این واژه‌ها را که معرف نوع خاص معرفت معنوی است به طور دقیق حفظ نمی‌کنند. ولی آیا در این صورت نبودن اصطلاحی رایج دلیل آن نیست که میان ما سخن از چیزی می‌رود که رایج نیست؟

اگر یکی از انگیزه‌های کاربرد اصطلاح "فلسفه‌باطنی"، این امر باشد، سبب آن است که در نظر این فلسفه، مباحثاتی که درمغرب زمین، مؤمنان و نامؤمنان را روبروی هم قرار داده، در زمینه معرفتی به‌وقوع پیوسته که نه این جمع و نه آن گروه موفق به ترک آن نشده‌اند. مثلاً در زمینه معجزات مذکور در "عهد جدید" بعضی در باب قبول وجمعی بر سر رد امکان "انقطاع و لغو نوامیس طبیعی" به مقابله برخاسته‌اند. ایمان و بی‌ایمانی در برهان ذوحدین حقانیت "تاریخ یا اساطیر" مضمر بوده است که شاید می‌بایست در نظر آورد که نخستین و برترین معجزه، ظهور ناگهانی جهانی دیگر در معرفت ما است، ظهوری که شبکه مقولات و ضرورت های آنها، یقین و بدیهیات ما و موازین آنها را از هم می‌گسلد. ولی باید مسلم باشد که منظور از جهانی دیگر، جهانی است که نمی تواند با اعضاء معرفت عادی درک شود و یا با وسائل استدلال متداول وعام، اثبات یا انکار شود: جهانی چنان متفاوت با جهان ماکه تنها با عضو ادراک "هورقلیائی" می‌توان آن را درک کرد.

همین جهان متفاوت و شیوهٔ معرفت لازمه آن است، که می‌بینیم در طول قرون همواره به عنوان "جهان هورقلیا" دربارهٔ آن تأمل کرده‌اند، این همان "سرزمین وحی‌ها و الهام‌ها"، و ارضی است که به ادراکات الهامی و غیبی حقیقت می‌دهد، و جهانی است که با آن رستاخیز به وقوع خواهد پیوست. مصنفان ما، پژواک‌وار همگی همین‌ها را تکرار می‌کنند. جهان هورقلیا، درحقیقت عالمی است که حوادث معنوی واقعی، ولی وابسته به واقعیتی که همان واقعیت عالم جسمانی نیست،

در آن روی می‌دهد ، واقعیتی که "وقایعنامه‌ها" ثبت و ضبط نمی‌کنند ، تـــا از آن "تاریخ بسازند ، زیرا در اینجا حادثه از هرگونه مادی ساختن تاریخ ، بالاتر می‌رود .

جهانی است "خارجی" ، که با این حال جهان جسمانی نیست ، جهانی که به ما می‌فهماند که می توان از فضای محسوس خارج شد ، بدون اینکه درعین حال ازعرصه فضا بیرون رفت و باید از زمان متجانس تاریخ و وقایعنامه‌ها خارج شد تا در زمان کیفی وارد گردید که تاریخ روح است . و خلاصه کلام ، جهانی است که در آن " مفهـــوم معنوی" متن‌ها و وجودها ، ادراک شده ، یعنی بعد مجرد و مافوق جهان محسوس آنها ، همان مفهومی که اغلب بصورت ، خروج الزامی از حوزه‌ای به عالمی برتر به نظر ما می‌آمد ، زیرا آنرا با استعاره وکنایت اشتباه می‌کنیم . "زمین هورقلیا" خارج ازدسترس تجریدات عقلانی و نیز برون از دسترس مادی سازیهای تجربی است . این سرزمین جائی است که در آن روح وکالبد یکی بیش نیستند ، جائی که روح تجسد می‌یابد و "جسمانیت روحانی"[1] می‌گیرد . آنچه در اینجا مصنفان ما پیشنهاد می‌کنند ، چه بسا درست در جهت مخالف جریان شیوه‌های اندیشـه روزگار ما باشد و در معرض این خطر که سر تا پا بدرستی درک نشود . مع الوصف ، می‌توان برای این نظرات ، برادرانی همروح از جانب "اهل‌معنا"ی شریعت پروتستان یافت ، کسانی چون : شوئنکفلد بوهمه[2] و انجمن و حلقه برلبورگ[3] ، اوتینگر و نظائر آن که تا بروزگار ما پیگیرانی داشته‌اند .

ولی بازهم تصریح می‌کنیم که : ما نخواسته‌ایم در اینجا " تاریخ" یک موضوع بنگاریم ، که دو وجهٔ مکمل آن ، از ایران مزدائی به ایران شیعی ، و دقیقتر با مکتب شیخیه را که چندین صفحه بدان اختصاص خواهیم داد ـر بر نگرد ، جرا که فعلاً دست نگاه می‌داریم تا در جائی دیگر مطالعه‌ای ، مفصل را که شایسته است بدان تخصیص بدهیم . اگر بخواهم بکوشیم تا آنچه را به ما تکلیف شده . در اینجا با بعد تاریخی که معمولمان است بنگریم ، دراین صورت حتیٰ با وجود حداکثر حسن‌نیت چشم‌اندازها را خلاف حقیقت جلوه می‌دهیم ، زیرا چشم اندار تاریخی‌ما ، که تحول‌گرا و طولی است ، از ترکیب و ساختمان ذهنی تک بعدی حاصل می‌شود و تا همین توان به تعیین و تعریف علل پاینده می‌پردازد ، هر امر را به امری مشابه تبدیل می‌کند . و در زمان و مکانی متجانس که خود ، حوادث را در آن قرار می‌دهـد ، تحول می‌پذیرد .

چشم اندازهای مؤلفان‌ما به نحوی دیگر است و چندین رمینه برای انعکـــاس

1- Caro spiritualis 2- Schwenckfeld Boehme

3- Berleburg

می‌طلبد. زمان بصورت دایره می‌گذرد. موجودات و حوادث خود بخود وضع و موقع خویش را از نظر کیفی در زمان ومکان تعیین می‌کنند. در این صورت، آنچه باید بدان پا بند بود، "ساختمان"[1]ها و مشابهت‌های ساختمان است. آنچه باید نتیجه گرفت، ناموس همشکلی ومشابهت ظواهر آنها است. درمقابل، مباحثات در زمینه تاریخگرایی محض اغلب خشم‌انگیز و بیحاصل است، زیرا در آنجا آدمی همواره با "توجیه عکس" ممکنه بر می‌خورد. مثلاً بر سر این مسأله که مذهب شیعه پدیداری است ایرانی یا خیر بحث می‌شود. در هر صورت یک مذهب شیعه با ساخت خاص ایرانی وجود دارد. کار مورد نظر ما نه آن است که اشیاء درون جعبه آینه‌ها را بر ـ چسب بزنیم، نه اینکه هویت عکس‌ها را شناسایی کنیم، بلکه موضوع عبارت است از نوعی شیوهٔ درک که ما آنرا "تصاعد هماهنگ"[2] توصیف کرده‌ایم و هر موسیقی‌دانی و نیز هر شکل‌شناسی[3] آن را از همان نظر اول و بدون زحمت درک خواهد کرد.

مثلاً در کیش مزدیسنا "وریمه" بهشت برتر از شمال" وجود دارد و در طریقت تصوف و در مذهب شیعه **زمین هورقلیا** که آن نیز در منتهی‌الیه شمال آسمان واقع است. در کیش مزدائی به نوعی وظایف الاعضاء عرفانی اشارت رفته و در مشرب شیخیه این موضوع گسترشی خارق العاده یافته است. در آئین مزدیسنا و در نزد **سهروردی**، فرشتگان زمین، به صورت **سپنتا ارمئیتی و دئنا** وجود دارند که صور "حکمت"[4] جاویدند، و در عرفان شیعه، ذات نورانی فاطمه(ع)، دختر پیغمبر(ص) خود صورت و مظهر "حکمت" و "ارض برتر از ملکوت" دیده می‌شود. در کیش مزدائی "سئوشیانت" یا منجی با همراهی یارانش خواهد آمد، و در مذهب شیعه، امام غایب(ع)، درمیان جمع جوانمردان عارف خواهد رسید و ظهور دوبارهٔ او به آخر رسیدن "عیون"[5] (دهر) ما را بشارت خواهد داد. مدارج این موضوعات منجنی کتاب حاضر را از پیش طرح می‌ریزد. و با این وصف آرزو داریم مجبور نشویم بگوئیم بین این و آن یکسانی محض وجود دارد. ***یکسانی در بین اصطلاحات و الفاظ نیست بلکه در روابط و مناسبات*** است. زیرا صور، صورتهای ازلی یکسان را به مثال می‌نمایانند، یکسانی در وظیفه‌ای است که آنان در میان مجموعه‌های قابل تشابه، بر عهده می‌گیرند. فراز رفتن از اکتاوی به اکتاو بالاتر، غیر از رفتن از وقتی به وقت دیگر است، صعود به ارتفاعی است از نظر کیفی متفاوت. **همه *اجزاء* دگرگون**

1- Structure
2- Progressio harmonica
3- Gestaltiste
4- Sophia
5- Aion

شده‌اند ، با اینحال شکل نغمه همان است که بود . برای درک عالمی پر بُعد ، چیزی باید چون قدرت درک آهنگ موزون .

فیلسوفی که مفهوم و نقش جهان هورقلیا را از نظر مؤلفان خودمان ، برایش توضیح می‌کردیم ، متذکر شد که : "آیا آخرالامر هر پدیدارشناسی روح به صورت هورقلیا در خواهد آمد ؟" تصور می‌رود که چنین چیزی باشد . ولی باز هم این تذکر را بدهیم که : ما عادةً ، درباب حوادث گذشته با تثبیت آنها در بعد گذشته ، بحث می‌کنیم ، ولی توفیق نمی‌یابیم که بر سر ماهیت یا مفهوم آنها همرأی شویم . مؤلفان ما چنین به‌ما فرو می‌خوانند که اگر گذشته بحقیقت ، آنچه تصور می‌کنیم بوده‌است ، می‌بود ، یعنی تمام شده و فروبسته ، دیگر موضوعی برای آنهمه مباحثات پرشور وتند نبود . آنان به ما می‌گویند که همهٔ اعمال ما برای فهمیدن ، خود از سرگرفتن حوادثی است همواره ناتمام مانده . هرکدام از ما ، خواهی نخواهی ، عامل حوادثی است در "هورقلیا" ، " که آنها را یا در بهشت خود و یا در دوزخ خود ، به ثمر می‌رساند یا نمی‌رساند" . ما تصور می‌کنیم که درباب گذشته و امر لایتغیّر تأمل می‌کنیم ، در صورتی که آینده شخص خود را مصرف کرده‌ایم . مؤلفان ما به ما نشان می‌دهندکه یک منطقه کامل هورقلیا ، پس از مرگ ، از امرها و آرزوهای ما آکنده است ، یعنی از آنچه خود معنی اعمال ما برای درک ، و نیز رفتارهای ما را به وجود می‌آورد .

همچنین سراسر عالم ما بعدالطبیعه زیرین ، از آن برگشت به آفرینش (تجدد) می‌باشد . این مابعدالطبیعه نه به معنی و صورت "باشده"است ، نه "باشد" بلکه عبارت از کن یعنی **"بودن" به صیغه *امر است*** . ولی حادثه به مورد امر و به موکول بدان است ، مگر بدان سبب که خود صورت تحدید شده بودن است ، که به واسطه آن به عالم واقع حادثه درآمده است . دراین صورت شاید سراسر اهمیت حادثه معنوی ، و مفهوم معنوی حوادث که "درجهان هورقلیا درک شده" ، مشاهده‌خواهدشد . درحالی که سرانجام وجدان **دهنده** داده‌های خود را باز خواهد یافت . مؤلفان ما می‌گویند که وقتی بحث از این **زمین** باشد که در آن *امر محال* به صورت واقع انجام می‌یابد ، همه چیز عجیب است . زیرا همه ساخته های فکری ما ، همهٔ اوامر ما و همهٔ آرزوهای ما وحتی جوهرانی ترین عشقهای هستی‌ما ، همه بدون جهان واسط هورقلیا ، جهانی که ، به نحوی از انحاء تمثیل‌های ما در آن ازهمان آغاز قبول می‌گردد ، استعاره‌ای بیش نمی‌بود .

تصویر پوشش کتاب

تصویر پوشش کتاب از روی کتاب "ابریشم کاری در ایران" (رساله‌های انستیتوی مصر، جلد ۵۲)، چاپ "گاستون ویت"[1] قاهره ۱۹۴۷، نقشه یازدهم، ومتن صفحات ۵۵–۶۳ برداشته شده است. نسخه اصلی این تصویر بر پارچه ابریشمین بوده که در سال ۱۹۲۵ کشف شده است با مقداری پارچه‌های ابریشمین خارق العادهٔ دیگر، به زمانی که چند گور در تپه‌های مجاور حرم "شهربانو"، در نزدیکی ری (راگس مذکور در کتاب "توبی") در چند کیلومتری جنوب تهران تصادفاً پیدا شد.

در مورد محل این کشف می‌توان چنین نتیجه گرفت که پارچه‌ای نفیس را دوستانی یا خویشانی برای تکفین جسد درگذشته‌ای اهداء کرده بودند (ر. ک. مجله دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران، اکتبر ۱۹۵۶، مقاله دکتر عیسی بهنام). این پارچه که ممکن است تاریخ آن به قرن پنجم هجری (یازدهم میلادی) برسد بر اثر بسیاری شرایط، در کمال سلامت، محفوظ مانده است. از نظر شمایل شناسی، این پارچه دارای نقش سبک ساسانی است که بر روی پارچه‌ای از دوران صدر اسلام نمایان شده است. محل صحنه کشف آن باز هم این خصوصیت را بیشتر می‌کند: طبق یک روایت پایدار ایرانی، شاهزاده خانم شهربانو، دختر آخرین شهریار ساسانی یزدگرد سوم، همسر حضرت حسین بن علی، سومین امام شیعیان‌شد. ایران مزدائی و ایران شیعی بدین شکل، به طرزی کنایه‌ای در پرتو شمایل شناسی وجای شناسی جغرافیائی به هم پیوست.

جای تردید نیست که این تصویر نقشی است از عروج به آسمان: نوجوانی، در هاله گیسوان شاهانه، توسط پرنده‌ای بزرگ و خیالی، که او را در چینه‌دان خود دارد، به فضای بالا برده می‌شود، دراین شمایل، برخی جزئیات اسلوبی شده، بیننده را به این فرض می‌کشاند که آن پرنده را نوعی عقاب دوسر نداند، بلکه مرغ "عنقا"[2] یا سیمرغ بشناسد که، از عهد اوستا گرفته تا داستان‌های عرفانی ایران، آنهمه نقشهای تمثیلی بر عهده دارد، تا آنجا که مظهر "روح‌القدس" می‌گردد. افراط در آوردن موارد ارجاع بر پایه مشابهت ظاهری (تا ربودن

1- Gaston Wiet 2- Le phénix

گانیمد[۱]) حاصلی ندارد. در عوض، در بخشی از حماسه پهلوانی ایران عبارت دقیقی برای آن می‌یابیم نظیر: ربودن زال، پسر سام، که سیمرغ او را خوراند و پرورد. **سهروردی** نیز در یکی از داستانهای عرفانی خود یک صفحه تمام را به بیان مفهوم معنوی این بخش اختصاص داده است. سرانجام، این مفهوم با یک "حدیث" مطابقت دارد که بدون هیچگونه ارجاع دیگری می‌تواند ما را به تفکر در باب جنبه تمثیلی این تصویر راهبر شود. و آن حدیث کنایتی است به پرنده‌ای سبز فام که چینه دانش پناهنگاهی، درعالم دیگر، برای ارواح "شهود حقیقت" است. آنچنان که **سمنانی**، یکی از مشایخ طریقت تصوف ایرانی، تفسیر می‌کند، در اینجا، غرض کنایتی است به تشکل و ظهور و بروز "جسم بشر در روز رستاخیز". پس، جذبهٔ روحانی عروج ملکوتی، که هنرمند در اینجا مصور ساخته، مفهوم آنچه را که گ. ویت به حق وقار پیروزمندانه" خوانده است، آشکار می‌سازد.

ذکر این نکته را نمی‌توان فراموش کرد که همین نقش عیناً با همه خطوط و خصایصی که "حدیث" مورد تفسیر **سمنانی** را موجه نشان می‌دهد، در زمرهٔ نقاشی‌های تزئینی سقف نمازخانه پالاتینا در پالرم دیده می‌شود. (رجوع کند به Ugo Monneret de Villard، دراثر *Le Pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo.* رم. ۱۹۵۵، ص ۴۸–۴۷ و تصویر ۵۵–۵۲ و ۲۴۵) – صورتگران اهل پالرم حداقل در مصر عهد خلفای فاطمی آمده باشند چه از جائی دیگر، چنانکه معلوم است، از نقشهایی الهام می‌گیرند که در ایران بسیار است و غالباً بطبع مورد خاص، کاری جز نسخه برداری از آن‌ها نمی‌کنند.

۱ــ گانیمد Ganymède، شخصیت اسطوره‌ای یونانی که رئوس به صورت عقابی در آمد و او را ربود.

بخش نخست

ارض ملکوت
و کالبد انسان در روز رستاخیز

فصل اول

تصویر زمین در آیین مزدائی

۱ــ زمین فرشته ایست

گ. ت. فخنر[1]، در کتابی در باب **مسأله روح**، حکایت می‌کند در صبحگاهی از بهاران، در آن هنگام که نور تجلی چهره "زمین" را هاله آسا فرا گرفته بود، تنها مجذوب اندیشه‌ای زیباشناختی نشد، بلکه کشف و بداهت مسلم در این باب که **زمین فرشته ایست**" و **فرشته ای بس با جلال حقیقت، بس همانند با گل**، او را فرا گرفت. ولی، فخنر، سودا زده می‌افزاید که، چنین مکاشفه‌ای در روزگاران ما موهوم و **پنداری** به شمار می‌آید: بدیهی است که **زمین** جسمی است کیهانی. اما خبری نیست از این درباب آن دانستن، کار پژوهشی است درمجموعه‌های مربوط بمعدن شناسی (۱).

این اعتراف شاعرانهٔ مختصر، ما را بر می‌انگیزد تا در باب دو نکته بتأمل پردازیم. نخست، باید به یاد بیاوریم که فخنر خود **زند ــ اوستا** نی نگاشته که معتبرترین تصنیف فلسفی او است. و در آن سراسر امکانات استدلال از طریق تمثیل را شرح کرد، شاید این برخلاف مقتضیات فلسفهٔ سختگیر و جدی بود، ولی بدین سان قابلیت خود را در درک تمثیلات و کنایات محلی ساخت. هر چند این کتاب، بغیر از عنوان خود هیچ وجه اشتراکی با کتاب مقدس کیش مزدیسنای زردشتی ندارد، ولی با این وجود خود "بامدادشناختی"[2] است که در پرتو آن "زمین" در برابر دیدگان فیلسوف ما "فرشته"ای جلوه می‌کند. و با آداب عملی اوستا مطابقت تام

1- Gustav Theodor Fechner فیلسوف آلمانی ۱۸۸۷ــ۱۸۰۱

2- Cognitio matutina

دارد ، که در آن ، مثلاً در آئین‌های روز ۲۸ ماه چنین می‌خوانیم : "ما این ستایش را به احترام زمین که فرشته‌ایست بجا می‌آوریم . "*(۲)*

بی تردید ، بعض نکات مبهم در مکاشفهٔ فخنر وجود دارد . شاید چنین به نظر آید که وی چهرهٔ "زمین" را که در هالهٔ فروغ بهاران پوشیده شده بود ، با عین سیمای فرشته یکی دانسته باشد ، در صورتی که شکوه و شأن کره زمین ، درحقیقت ، آفریدهٔ آداب دینی است و کار قدسی همین فرشته زمین که خصوصیات آن بصورت تصویر انسانی ستایش شده ، درک شده است . ولی این ادراک صائب از قبل مستلزم کار برد کامل آن قوه‌ای است که فخنر صریحاً به‌کنار زدن وبی اعتبار دانستنش حکم می‌کند . و همین نکته دومی است که باید به خاطر سپرد . این امر که ادراک "فرشتهٔ زمین" را می‌توان تخیلی دانست و به منزلهٔ چیزی خلاف واقع رد کرد ، بر آن دلالت دارد و از آن بشارت می‌دهد که برعکس، این شیوهٔ درک و تفکر دربارهٔ زمین وابسته به ساختی روانی ومعنوی است که بر ماست آنرا از نو کشف کنیم تا منزلت وسایل شناختی را که در اختیار دارد ، بسنجیم .

این شیوه ادراک اساساً نیازمند وجود استعدادی برای شناسایی است که تنها به تجرید مفاهیم ، یا به ادراکات داده‌های طبیعی به دست آمده توسط حواس، محدود نباشد . به همین سبب ، اعتراف فخنر تا بدانجاکه یادآور فرشته شناسی مزدائی ارزشمندی است ، ما را بدان می‌خواند که دو مسالهٔ جدائی ناپذیر را با هم پیوند بدهیم : ***مساله ادراک مزدائی از زمین*** با چشم انداز فرشته شناسی ، و متناسب با آن ، ***مسأله نحوهٔ درک موجودات و اشیاء*** که بدین سان از پیش فرض شده ، و با نحوه‌ای که منحصراً علم تحققی ما و احیاناً جغرافیای ما می‌شناسد بکلی تفاوت دارد .

برخورد با زمین ، نه به منزلهٔ مجموعه‌ای از واقعات طبیعی ، بلکه در ذات "فرشته" آن ، خود حادثه‌ای است فطرةً نفسانی که نه در جهان تصورات مجرده غیر شخصی می‌تواند "روی بدهد" ، نه در عالم محسوسات محض. زمین نباید هرگز توسط حواس، بلکه بوسیله مثال یا "تصویری نخستین" درک شود ، و چون این "تصویر" مشخصات صورت شخصی را دارد ، محقق خواهد شد که "صورت بخشنده" تصویر شخص خود می‌باشد که روح در اعماق درون خویش نهفته دارد . درک "فرشتهٔ‌زمین" ، در برزخ ، درجهانی واسط انجام خواهد شد که نه جهان ذوات است که فلسفه درآن‌تحقیق کرده ، نه عالم محسوسات ، که علم تحققی درمورد آن کار می‌کند ، بلکه عالمی از صورتهای مثالی است که به‌صورت حضورهای شخصی احساس شده است .

آدمی با درک هدفهای تشکیل دهندهٔ این عالم ، که در آن زمین به صورت

فرشته خود مجسم شده اندیشیده شده و در وجود فرشتهٔ خود دیدار شده، درمی‌یابد که در این میان پاسخ آوردن به مسائل مربوط به ذوات ("این‌چیست؟") کمتر مورد نظر است تا به سئوالات مربوط به اشخاص ("این کیست؟") یا ("با چه مطابقت دارد؟")، مثلاً زمین **کیست**، آبها **کیستند**، گیاهان، کوهها **کیستند**، یا **با که** مطابقت دارند؟ جواب بدین پرسش ها "تصویری"را در برابر ما حاضر می‌گرداند، و این تصویر هر بار با حضور حالتی مطابقت دارد. بهمین سبب است که دراینجا باید بدیدارزمین را بعنوان تجلی فرشته یا ظهور ذهنی فرشتهٔ آن، درمجموعه فرشتگان بنیادی کیش مزدیسنا، درنظر آورد و درک کرد، آن تجلی که به علم تکوین عالم وطبیعیات از نظر این آئین، نهادی می‌دهد که متضمن پاسخی به سئوال **چه‌کسی؟** است.

برای دوری جستن از هرگونه سوء تفاهم و تعیین برد و مرز اصطلاح فرشته شناسی که برای اندیشیدن در باب تجلی فرشتهٔ زمین درکیش مزدا، بدان‌بازمیدهیم، بازهم باید این نکته را به خاطر آوریم. فرشته شناسی یکی از ویژگیهای مشخص کنندهٔ کیش مزدائی زردشتی است، که به سبب آن نه می‌توان این کیش را یکتاپرست از نوع مجرد و یکپارچه دانست و نه براساس آنکه خواسته اند آنرا بازگشتی به "خداسان دیرینه" و باز سازی باور چندخدایی پیش از زردشتی‌بدانند، باطل بدانند. یک شکل شناسی معنوی که در پی ارج و اعتبار بخشیدن به تدین عملی باشد. اوستای شرعی را بعنوان یک کل واحد بر ما تحمیل می‌کند، یا دست کم آنچه را از آن به ما رسیده، آئین‌هایی را که نغمات (**گاثه‌ها**) زرتشت در قلب خود محفوظ می‌دارد، و بدانسان که گزارشها و سنتها به زبان پارسی میانه (پهلوی) و به فارسی مکمل آیند، به ما بقبولاند. دراین مورد نیز، هنگامی که فرد مؤمن کتاب دینی خود را بر می‌خواندیا آداب دینی را به کار می‌بندد، ایرادهایی که طبقه بندی و قشر بازی‌های تاریخی را بهانه قرار می‌دهند ممکن است بی مقصد به نظر برسد. وقتی همیشه از خود بپرسیم که اشیاء *از کجا آمده‌اند* سرانجام بیهوده در تعقیب فرصاب می‌گردیم. فرصابی که بدون رسیدن به نتیجه جانشین یکدیگر می‌شوند.

اگر، در مقابل، بیشتر بخواهیم از خود بپرسیم "هدف اینها همه چیست؟" نفس مورد سئوال دست کم می‌تواند آنچه را خواسته است، بشیوه‌ای رد ناکردنی بر ما شهادت بدهد. و این او نیست که می‌توان تبیین کرد. بلکه بطریق اولی خود، اصل و مفتاح هرگونه توجیه است. زیرا، در طول قرنها، نقوی و دینداری مزدائی معادل این "یزته"ها ("پرستیدنی‌ها"، ایزدان) را در سیمای فرشتگان

و مهین فرشتگان[1] قبول داشته و شناخته است. به یقین مقام وجودی آنان با فرشتگان در تورات و قرآن تفاوت دارد. اینان نه خادمان خدایند نه رسولان او. بلکه صورت‌هائی هستند هم مقام و همتای **دیئی ـ آنژلی**[2] که‌در آثار پروکلوس[3] آمده‌اند. از این‌نظر، من معتقد هستم که نو افلاطونیان (دیر زمانی رسم شده بود که بدانان بد بگویند) فوق‌العاده به فرشته شناسی ایرانی نزدیکترند و بسیار بهتر از بدیهه گوئیهای فلاسفه که گاهی تاریخ مذاهب، وقتی از جواب کافی و قاطع عاجز بماند، می‌بافد، نقش مذهبی و خلقتی این ماهیتهای ملکوتی را درک کرده‌اند. مثلاً اگر بخواهند آنچه را فرشتگان زمین به‌مؤمنان مزدائی بشارت می‌دهند، درک کنند، سنتی صریح وجود دارد که باید از آن پیروی کرد.

یاد آوری دوباره هیأت مزدائی به صورت طرح اختصاری کلی در اینجا مطلقاً امری ضروری است، یعنی طرح اختصاری مجموعه‌ای که هیأت ملکوتی نور را از آن استنتاج می‌کند. متأسفانه جز یادآوری خطوط برجسته این هیأت کار دیگری‌نمی‌توان در اینجا انجام داد. نگرش مزدائی، کلیت عالم اندیشیدنی را به دو بخش می‌کند، یکی "رفعت" بی‌پایان **نور** که در آن **اوهرمزد** (به اصطلاح اوستا اهورامزدا)، "خداوند خرد" از عهد الست ساکن است و دیگری مغاکی فرو ناشدنی از تیرگی که در آن "حریف"، "ضد نیروی" نفی و انکار، تلاشی و اضمحلال ومرگ، اهریمن (در اوستا انگره مه‌ئنیو) جای دارد. بین قدرت نور و قدرت مخالف یعنی تیرگی هیچ وجه اشتراکی نیست: هیچگونه آشتی برای همزیستی وجود ندارد، بلکه جنگ بی‌امان برپا است، که کره خاک ما و بهمراه آن تمام عالم خلقت مشهود، صحنهٔ آن است، تا زمان به آخر رسیدن دهر (عیون[4]) یا "تصفیه و تجدید" که به آمیختگی (گومیزشن[5]) از طریق جدائی (وچارشن[6]) که ضد نیروهای اهریمنی را به مغاک خود می‌افکند پایان می‌دهد. یادآور شویم که این نگرش ابداً ادراک کودکانه ای نیست که بسیار در روزگار

1- Les Archanges 2- Dii-Angeli

3- Proclus فیلسوف نوافلاطونی 4- l'apokatastasis

۵ـ در اعتقاد زردشتی، دوره‌ای است که اهریمن بر نیروهای روشنایی حمله برد و آفریده‌های اهورائی را به تیرگی خود آلود.

۶ـ آخرین مبارزه‌ای که خدایان با دیوان کنند، جنود اهریمن شکسته شود واهریمن الی‌الابد در ظلمات فرو رود... این حالت را فرشکرد Frashkard گویند که به معنی تصفیه و تجدید است. (ایران در زمان ساسانیان، ص۱۷۰).

ما ، بعض نویسندگان ، شتابزده یا بی‌اطلاع ، آنچه را گاهی کیش مزدائی می‌پندارند و زمانی آئین مانوی تصور می‌کنند ، بدان صورت در می‌آورند تا اجمالی و ابتدائی‌اش وصف نمایند . بهیچوجه سخن از این در میان نیست که موجوداتی که ما را احاطه کرده‌اند یا "سفید"اند یا "سیاه" . حالتی که در آن زیست می‌کنیم ، بدرست همان حالت آمیختگی آنهاست . ولی بحث بر سر نوعی کیفیت درک این آمیختگی و نحوهٔ سلوک با آن است ، که خود با مفهوم ما از بدیهیات ساخته و پرداخته‌مان که کمتر مورد بحث قرار می‌گیرند ، تفاوت سخت ژرف دارد .

اینک ، یکی از خطوط مشخصه نگرش کیش زردشت از "خدای خرد" این است که وی همیشه محاط در شش نیروی نور ظهور می‌کند که خود با آنان (بعنوان نخستین و هفتمین) هیئت عالیه ***هفتگانهٔ الهی*** را تشکیل می‌دهد . گاهی خواسته‌اند به بهانه اینکه این نگرش اندیشه‌ای‌ست به اصطلاح "اولیه" ، این نیروها را تا سطح "وجوه" خدای متعال پایین آورند بدون توجه به اینکه چنین شکل‌پردازی ، برخلاف ، مستلزم بحث بسیار گسترده‌ای در زمینه حکمت الهی است و به هر صورت جوشش تدین با این احکام تجریدی و تمییزهای دقیق کاری ندارد ، ولی سرو کارش با "دوات" آسمانی است که در اینجا "جمال" آن‌ها ، مجذوب کننده و نیرویشان ، کاری و توانا شناخته شده است . این هفت نیرو را با عنوان ***اَمَهرَسپند*** (در اوستا اَمِرته سپِنه) خوانده‌اند ، یعنی با نامی که معمولاً به "مقدسان‌جاویدان" ترجمه کرده‌اند ، که قدس آنان نه تنها از منشاءی شرعی ، بلکه از "نیروی" ساری ، جسمده و جسانده‌ای درک می‌شود که به وجود ارزانی می‌دارد ، آنرا تأیید می‌کند و در همه موجودات به وفور جاری می‌سازد *(۳)*. همین هفت نیروست که معمولاً به منزله مهین فرشتگان کیش زردشت تعریف شده‌اند .

یشت نوزدهم اوستا (یعنی یکی از آن سرودهای مذهبی که خصوصیت ساختی ترجیع و پاسخ دارد) با عباراتی فاخر ، شکوه وجلال و رمز روابط آنان‌را وصف می‌کند. این یشت ، ستایش این فرشتگان است "که هر هفت پنداری یگانه دارند ، هر هفت گفتاری یگانه دارند ، هر هفت کرداری یگانه دارند . . . که روح یکدیگر را در کار تأمل در اندیشه‌های راستی و درستی ، تأمل در گفتارهای درست و نیک ، تفکر در اعمال راست و درست ، غور در سر منزل ــ سرودها ، می‌بینند" *(۴)* و راههائی از نور برای رفتن به مراسم عبادت (که به افتخار آنان انجام می‌شود) دارند . . . که کائنات اهورا مزدا را خلق کرده ، بر آنها حکومت می‌کنند ، که آنها را پرورده هدایت می‌کنند ، که حامیان و منجیان آنانند" *(۵)*.

بنابراین بین هفت مهین فرشته مقرب نوعی "وحدت اسراری"[1] وجود دارد که بر اثر آن هیئت هفتگانه الهی، هم از مظاهر متعارف یکتاپرستی و هم از مظاهر چند خدائی متمایز می‌گردد: اینجا بیشتر سخن از "شرعیات عقلی" درمیان است، از این نظر که هرکدام از صورتهای هیئت هفتگانه الهی را می‌توان به نوبه خود بعنوان تحقق بخشندهٔ کلیهٔ روابط مشترک با دیگران، مورد تأمل قرار داد. می‌توان این نکته را در متن‌ها به منزلهٔ نوسانی پیگیری‌کرد که گاهی اولویت **خدای خرد** درمیان هفت سیما را جلوه می‌دهد و زمانی بر "وحدت اسراری" وی با شش نیروی نوری دیگر *(۶)*، تکیه می‌کند. چنین است که بسامدی که اهور مزد در متن‌های پهلوی، زرتشت پیغمبر خویش را با آن آشنا می‌سازد به صورت "ما فرشتگان" *(۷)* است ـ کار برد شکل جمع واژهٔ مزدا خدایان خرد *(۸)*، تا به مجموعی امهرسپندان اشارت کند. بر سبیل مقایسه می‌توان ذکر کرد که در آثار فیلون منطقی[2] گرچه واژهٔ "خدا" خود ذکر نشده نام مهین فرشته ذکر شده است، زیرا وی Αγγέλων Αρχων *(۹)* است.

بر طبق روایات، درمجموعه شمایل شناسی فکری و نیز بیگمان در شمایل شناسی *(۱۰)* واقعی **هیئت هفتگانه الهی** به دو گروه بخش شده است: سه مهین فرشته که به صورت مذکر در سمت راست اوهرمزد و سه مهین فرشتهٔ مؤنث در طرف چپ وی نشان داده شده‌اند. اوهرمزد خود طبیعت دوگانهٔ آنان را با هم متحد ساخته، زیرا در باب وی گفته شده است که هم پدر خلقت *(۱۱)* بوده است و هم مادر آن. همه این "هفت" مجموعاً آفریدگان را با عملی از آداب دینی، یعنی با اجرای این آداب ملکوتی *(۱۲)* به عرصهٔ وجود آوردند، هرکدام از این "هفت نیرو"ی نوری بر اساس نیروئی که از وجود او برتر می‌رود، بخشی از موجوداتی را که در عالم خلقت، مجموعاً مظهر مقدسات شخصی است و به همین سبب می‌تواند با نام خاص خود مشخص گردد، ایجاد کردند.

اوهرمزد در مقام مقدس آفرینی خود، موضوع فعالیت آفرینندهٔ خویش، و مشیت خود را وجود انسانی برگزید یا بعبارت صحیحتر، این بخش از نوع بشر را برگزید که در روی کرهٔ ارض متناسب و مطابق با موجودات نوری *(۱۳)* می‌باشد. سه مهین فرشتهٔ مذکر: **وهومنه** (اندیشه برتر، به زبان پهلوی **وهومن**، به‌فارسی، بهمن) پاسداری هرگونه آفرینش حیوانی را به خود تخصیص داده است. **ارته وهیشته** (هستی

1- Unio mystica

2- Philon Le Logos

کامل، ارته وهشت، اردیبهشت)، آتش را با مظاهر مختلف آن **خشتره وئیریه** (شاهی خواستنی و آرمانی، شتریور، شهریور)، فلزات راه سه مهین فرشته مؤنث: **سپنتا ارمئیتی** (سپندارمت، اسفندارمذ) برای مقدس‌آفرینی ویژه خود، "زمین" را برگزید، یعنی صورت هستی که تصویر آن **خرد وحکمت** است، و زن، از نظر جنبهٔ وجود نوری آن. آبها و جهان آبی بطور عام، به **هئوروتات** (درستی وبی‌نقصی، خرداد) تعلق دارد. گیاهان، همه جهان رستنی از آن **اَمِرتات** (مرگ ناپذیری، مرداد) است. این روابط آفرینش مقدسات است که بدرست، به وجود انسانی نشان می‌دهند که کجا و چگونه نیروهای نور غیبی را دیدار کند، و از شیوهٔ یاری با آنها برای رستگاری آن منطقه خلقت که مربوط به مشیت خاص آنان است آگاه شود *(۱۴)*.

در این آفرینش، مهین فرشتگان (امشاسپندان) در درجهٔ اول مورد حمایت جمع کثیر "یزته"ها (درفارسی *ایزد*، معنی تحت‌اللفظی آن "درخورپرستش"هاست کسانی که موضوع آداب دینی، یک یسنه می‌باشند)، اینان فرشتگان دین مزدایند و اندیشه همکاری آنان با **امهرسپند** ها، خود نشان دهندهٔ همگرائی جالب با فرشته شناسی نوافلاطونی است. *(۱۵)* در بین آنان *زامیات* فرشتهٔ مؤنث "زمین" مانند، Dea terris و **مجد و جلال زمینی**[1]، همکار و یار "امره‌تات" است. برخی خواسته‌اند آنرا جفت ساده **سپنتا ارمئیتی** بدانند. وظایف و شخصیت آنان سرانجام در نظر ما روشن *(۱۶)* خواهد شد. همچنین همهٔ وجودهای ملکوتی، **یُزته** ها هستند، و از جمله اورمزد و امهرسپندها، بدون اینکه یزته‌ها همه امهرسپند باشند، که دربرابر آنان سلسله مراتبی مادون و تابع تشکیل می‌دهند. خلاصه کلام، جمع کثیری‌ازوجود های ملکوتی‌مؤنث به نام "مزه‌ورتی"ها (آنان که گزینش کرده‌اند) وجود دارند، یعنی راه نبرد برای یاری اورمزد را برگزیده‌اند *(۱۷)*، که در عین حال هم صورتهای ازلی ملکوتی موجودات هستند و هم فرشته سرپرست و نگاهبان آنان. آنان، از نظر ماورائ‌الطبیعه وجودشان به اندازهٔ یزته ها ضروری است، چرا که بدون مساعدت آنان اورمزد چه بسا نمی‌توانست از مخلوقات خود در برابر هجوم و حمله محرب قدرت‌های اهریمنی دفاع کند *(۱۸)* آنان، طبق وجود شناسی مردائی از بنیاد و ساختمانی عام و جهانی برای وجود و موجودات خبر می‌دهند. هرماهیت طبیعی یامعنوی واخلاقی هر وجود کامل یا هر گروه از وجودها که به عالم نور تعلق دارند دارای فرد ورتی ویژه خود می‌باشند، از جمله اورمزد، امهرسپندان و ایزدان. *(۱۹)*

1- Gloire tellurique

آنچه اینان به موجودات زمینی می‌نمایانند، ترکیبی است اساساً دوگانه که به هر کدام صورت ازلی ملکوتی یا فرشته او را می دهد که خود معادل و مقابل طراز زمینی آن است *(۲۰)*. از این نظر، نوعی دوگانگی ذات وجود دارد که باز هم بیش از دو گانگی **نور- ظلمت** ذاتی علم هیئت مزدائی است، که نور و ظلمت آن وجهه صوری آنست و بیش از همه مورد توجه می‌باشد. این دوگانگی فقط مرحله پرتکاپوئی را بیان می‌کند که خلقت نور پیموده و قدرت‌های اهریمنی آنرا فرا گرفته و سرکوفته می‌کنند. و این نوعی دوگانگی است که همین خصلت منفی آشتی‌ناپذیر را بیان و تأویل کرده ولی شر را به نفی کننده خیر [1] بدل نمی‌سازد. اما دوگانگی ذاتی، وجودی نوری را با وجود نوری دیگر پیوند و الفت می‌دهد، ولی هرگز یک وجود نوری نمی‌تواند مکملی در وجودی ظلمانی داشته باشد، ولو سایهٔ خود آن باشد: صفت خاص اجسام و اجرام نوری که در جسم خاکی حلول کرده‌اند، بدرست آن است که "سایه ندارند" و در بین جهات اربعه در سمت "جنوب" قرار دارند *(۲۱)*.

این ساخت دوگانه رابطه‌ای شخصی برقرار می‌کند که رابطه بنیادی‌دیگر را که علم هیئت مزدائی، با تمییز حالت **منوک** [2] از حالت **گتیگ** [3] موجودات بیان می‌دارد، مضاعف می‌سازد. این تمییز عیناً همان تمییز **غیرجسمانی و جسمانی** نیست (زیرا نیروهای فلکی و ملکی اجسامی بسیار لطیف و رقیق از نور دارند) *(۲۲)* بلکه بیشتر، نسبتی است بین **نامرئی و مرئی**، بین لطیف و کثیف، آسمانی و زمینی، با پذیرش این نکته که حالت "گتیگ"، مادی، زمینی، بنفسه بهیچوجه متضمن تنزل و انحطاط وجود نیست، بلکه خود قبل از - ونیز بعد از- هجوم اهریمن، حالت پر جلال نور، صلح و صفا و فساد ناپذیری بوده است. هر وجودی می‌تواند در حالت "منوک" و همچنین درحالت "گتیگ" خود اندیشیده شود. (مثلاً، زمین درحالت آسمانی خود بعنوان **زم** وصف شده است. و در حالت تجربی، مادی، وزن شدنی خود، بعنوان **زمیک** و به فارسی "زمین") *(۲۳)*.

در همین مورد، ما به آن شیوهٔ ویژهٔ ادراک موجودات و اشیائی می‌رسیم که، دیگر نه فقط با فراهم آوردن وسایل درک اینکه خود **چه** هستند، بلکه فهم این که خود **که** هستند، آنها را در ذات فرشته خود درمی‌یابد. کاملاً بدیهی است که مثلاً دید و شهود ذهنی **فرشته زمین**، تجربه و سیری محسوس نیست. اگر عادات

1- Privatio boni منسوب به مینو، مینوی 2- Menok

3- Getik منسوب به گیتی، جهانی، جسمانی

منطقی ما امر واقع را به عالم پنداری براند، مع الوصف این مسأله‌ها باقی می‌ماند که چه چیز می‌تواند یکی دانستن امر پنداری با امر خودسرانه و خلاف واقع را برحق بشمارد، مساله‌ٔ این که آیا فقط تصورهای ناشی از ادراک های جسمانی ارزش معرفت واقعی دارند، آیا فقط حوادثی که ازنظر طبیعی قابل بازرسی است ارزش امر واقع دارند؟ باید از خود پرسید که آیا عمل نامرئی قوائی‌که تنها مظاهر وبیانات طبیعی در سلسله جریانات طبیعی دارند، نمی‌تواند نیروهای نفسانی مورد غفلت یا فلج شده بر اثر عادات را وارد میدان تأثیر و تأثر کند ومستقیماً به خیالی برسد که، ابداع خودسرانه نبوده، با آن تخیلی مطابقت دارد که *کیمیاگران آنرا خیال صادقه* *Imaginatio vera* *می‌خواندند و همان* *astrum in homine* (۲۴) *می‌باشد*.

خیال، تخیل فعالی که بدین سان برانگیخته شده باشد، نوعی ساختمان ارادی، ولو تغزلی و غنائی، ایجاد نمی‌کند، که حائل "امر واقع" باشد، بلکه بلاواسطه بعنوان قوه و عضو معرفت با همان واقعیت اعضای حواس، شاید هم بالاتر از آنها، عمل می‌کند. ولی به شیوه‌ٔ ویژه‌ٔ خود درک خواهد کرد: عضو آن، قوه و استعدادی مربوط به حواس نیست، بلکه **یک صورت مثالی است که از آغاز داراست، بدون اینکه لازم باشد آن را از ادراکی خارجی متفرع سازد**. و صفت خاصه این تصور دقیقاً عبارتست از تبدل‌محسوسات، و تحلیل آنها به صفای جهان لطیف و رقیق تا آنها را به صورت تمثیلاتی در آورد که باید رموز آن‌ها را کشف کرد، و "مفتاح رمزآن" همان مفتاح رمز نفس می‌باشد. پس این نوع ادراک ازطریق تخیل معادل است با نوعی "سلب مادیت" [1] و معلومات حاصله از راه طبیعت را که بر حواس تحمیل شده به صورت آینه‌ای پاکیزه، و شفافیت معنوی در می‌آورد. دراین حالت است که "رمس" و اشیاء و موجودات زمین به حالت جوشش درآمده موجب می‌شوند که فرشتگان آنها از راه مکاشفه ظاهر گردند. از اینجا اصالت و حقیقت "حادثه" و واقعیت کاملهٔ آن، ذاتاً منوط به عمل شهود غیبی وظهوری است که در این عمل موجود می‌باشد. وهمین نکته مفهوم باطنی آن چیزی است که تاریخ عقاید جازم وشرایع بدان "مؤمن شدن به ظواهر" [2] نام داده و برحسب عادت این اشتباهات مرتباً تکرار شده است.

جهان واسط، جهان صور ملکوتی ازلی که خاص خیال فعال برای درک می‌باشد بدین سان به وجود می‌آید. این تخیل چیزی *خلاف واقع* نمی‌سازد، بلکه از چهره امر

1- dématérialisation 2- Docetisme

واقع نهفته پرده بر می‌افکند. و بطورکلی عمل آن **تأویل** یا شرح و تفسیر معنوی است که همه اهل معنای اسلام بدان پرداخته اند و تفکر کیمیائی یکی از موارد ممتاز آن‌است یعنی: غیبی گردانیدن امر ظاهر و ظاهر گردانیدن امر خفی *(۲۵)* همین جهان واسط و برزخ است که کسانی که آنانرا **عرفا** می‌خوانند، اصحاب حکمت عرفانی، همواره بی وقفه به تأمل درباب آن پرداخته‌اند. منظور از "حکمت‌عرفانی" در اینجا آن نوع ادراکی است که شیئی را نه از نظر "عینیت"، بلکه بعنوان ظواهری در نظر می‌گیرد که در نهایت، تفسیر نفس فی‌نفسه می‌باشد.

هنگامی که در ایران، در قرن دوازدهم (میلادی)، **سهروردی** فلسفه‌اشراق و فرشته شناسی ایران کهن را زنده کرد، ***تصویر اجمالی جهان را از روی صورتهای مثالی و جهان برزخ بیان کرد که در آن تحول و استحاله امر ناپایدار به صورت تمثیلات معنوی حصول می‌پذیرد***، و بدین عنوان جهانی است که بتوسط‌آن رستاخیز اجسام به مرحله عمل در می‌آید. *(۲۶)* زیرا در واقع، همانطور که جسم **آدم** فانی از **خاک** مادی خلق شد، به همان نحو هم چنین طرح افکندند که خاک آسمانی، نفس "باقی" و "کالبد بشر در روز رستاخیز" را به وجود آورد. ارتباط و اتصال آنها دقیق است. خیال، عضو مسخ‌ها و استحاله‌ها است: استحالهٔ زمین به جوهر کالبد در روز قیامت به نحوهٔ تفکر آن در باب زمین منوط است. این تأمل، بعنوان سرچشمه فعالیت‌های نفس، عضو این ظهور و بروز است. همان تصور "جسم" که بدین سان از تصورهای کالبد فناپذیر، مستقل و جدا گشته، دراین صورت، تصور همین زمین عرفانی **هورقلیا** را موقع قبول می‌دهد، که خواهیم دید بر معنویت شیخیه یعنی بر نحله‌ای که در قلب تشیع ایرانی، در پایان سدهٔ هیجدهم ظهور کرد و بدون هیچ تردید در عصر ما سهم فرآوردهٔ بحقیقت خلاقهٔ آن مذهب ماند، چیرگی دارد.

اکنون کار ما پژوهش در این باب است که وقتی‌معلومات حاصله از ادراک حواس، بتوسط خیال به حالت شفاف و روشن رسیده باشد،(آنگاه که "گتیگ" امر مادی زمینی با صورت "منوک" آسمانی خود درک شد) صورت فرشته چگونه و در چه شرایطی نمایان می‌گردد. این وظیفه بدان منتهی می‌شود که تصریح کنیم که این صورت ازلی بعنوان عضوی که خیال بتوسط‌آن، ازطریق درک بلاواسطهٔ اشیاء، آنها را متحول می‌سازد، کدام است. چگونه است که وقتی این تحول و تغییر روی داد، اشیاء همان عین صورت آنرا بر روح منعکس می‌کنند، و چگونه در آن احوال همین بازشناسی از خودی خود روح، علمی معنوی در باب زمین و اشیاء زمینی ترتیب می‌دهد، بدان سان که اشیاء در وجود فرشته خود شناخته شوند، چنانکه احساس

قبل از وقوع و شهودی فخنر آن را درک می‌کرد .

در اینجا نیروئی وارد عمل می‌گردد که هم به حالت **منوک** وجود جنبه قدسی و روحانی می‌دهد و هم به حالت "گتیگ" آن ، و تصور آن برای تمام دید مزدائـــی جهان ، چنان اساسی و مهم است ، که در تجدید حیات فلسفه ، که اثر سهروری بـــود کاملاً وارد گردید . *(۲۷)* این **نیرو** از لحظه اولیه تشکیل عالم تا عمل آخرین که با اصطلاح فنی **فره‌شکرت** اعلام و احساس شده ، در کار است ، این اصطلاح به معنـــی استحاله‌ای است که در پایان دهر ، "عیون" ، به دست سئوشیانت‌ها یا منجیان که زاده نژاد زردشت اند انجام خواهد شد . همین نیرو است که با اصطلاح **خورنه** [1] در اوستا *(به فارسی خوره ، فره)* نشان داده شده است . در ترجمه های بســـیار کوشیده‌اند تا حدود آن را مشخص کنند ، و تمام مدارج مختلف آن را نشان *(۲۸)* بدهند . به نظر ما "هاله نور" اساس آنرا از نو نشان می‌دهد ، به شرط اینکه در آن واحد معادل‌های یونانی آن ، Δόξα و Τύχη ، ***هاله نور و سرنوشت*** را در ذهن خود بهم بپیوندیم *(۲۹)*. و آن جوهری است سراسر نور ، نورافشانی محض کـــه مخلوقات اورمزد را در مبداء وجود خود به وجود می‌آورد . "اهورمـزدا ، بوسیله آن مخلوقات بیشمار ونیک . . . زیبا ، اعجاب انگیز . . . سرشار از حیات ، تابناک را خلق کرده است" (یشت نوزدهم ، ۱۰) . و آن *نیروی نور قدس وبرکت است که وجود آنها را پیوستگی می‌بخشد ، که هم نیرو و هم تقدیر عطا شده به یک موجود را اعتدال می‌دهد ، و برای موجودات نوری پیروزی بر تباهی ومرگ را فراهم می‌کند ، مرگی که در آفریده‌های اهورمـزدا ازجانب نیروهای اهریمنی ظلمات وارد شده است (۳۰)* و سایر این ذاتاً با امیدواری‌ها به سرای دیگر توأم است . بدین سوال در سرود مدهبی اهداء شده به "زامیات" ، فرشتهٔ زمین ، ذکر آفریده‌های نوری که این هاله نور از اوصاف آنان است ، هربار به صورت ترجیع بند ستایش خدا چنین می‌آید : " به همان سان که جهانی نو بسازند ، رسته از پیری و مرگ ، از تلاشی وار هم باشندگی و تباهی . جهانی تا ابد زنده ، تا ابد فزاینده ، جهانی دارای قدرت بدلخواه خود . در همان حال که مردگان از جای برخواهند خاست ، و زندگی جاودان به سوی زندگان خواهد آمد ، و جهان چنانکه آرزو است جوانی از سر خواهد گرفت " (یسنت نوردهم ، ۱۱) .

شمایل شناسی ، آن را بصورت هاله‌ای از نور مصور کرده است .[2] که به گـــرد صورت پادشاهان و روحانیان دین مزدائی ، پرتو افکنده ، و تجسم آن را به تصویرهای

1- Xvarnah 2- Aura Gloria

بودا و "بودیساتوا"ها، بصورت سیماهای ملکوتی هنر اولیه مسیحی منتقل کرده‌است. بالاخره قطعه‌ای از "بندهشن" بزرگ، کتاب مزدائی در باب تکوین عالم، با کمال دقت و صراحت مطلوب چیزی را که هدف مجموعه این تجسم‌ها است، معلوم کرده، آنگاه که خورنه را با آن نوری که نور افتخار و سرنوشت است و با عین "نفس" یکی دانسته است (۳۱) بنابراین آخرالامر و ذاتاً، تصویری اساسی است که نفس در وراء آن و بتوسط آن خود بر خود واقف می‌گردد و نیروهای خود را درک می‌کند و به قدرت های خود پی می‌برد. *وی در آئین مزدا آنچه را روان شناسی اعماق به ما یاد داده تا بعنوان صور مثالی و مثال تشخیص بدهیم، مجسم می‌سازد و در این‌حال "تصویر نفس"* [1] *می‌باشد*. در این صورت شاید ما به ترکیب نهانی که شهود زمین را در وجود فرشته آن، متجلی می‌سازد وممکن می‌گرداند، نزدیک‌می‌شویم.

این هاله نور که تصویر و صورت مثالی روح در کیش مزدا است، در واقع عضوی است که *نفس بتوسط آن جهان نور را که با آن متجانس است درک می‌کند*، و بوسیله آن در بدو امر و مستقیماً به استحاله معلومات مسلمه طبیعی، همان معلوماتی که برای ما نکات محقق "مثبت" است، و بسا برای آن معلوماتی "بی‌معنی و بی‌ارج" باشد، می‌پردازد. همین تصویر است که روح در موجودات و اشیاء منعکس و تابان می‌سازد وآنها را به مرحله فروزش آن آتش ظفرمند و قاهر می‌رساند که روح مزدائی با آن سراسر عالم خلقت را مشتعل ساخته و به زیباترین وجوه در مطالع فجر شعله‌فشان و بر ستیغ کوهساران مشاهده کرده، درهمان جا که با سرنوشت خاص خود بر مسخ و استحاله "زمین" سبقت گرفته است.

مختصر کلام، نفس، با همین منعکس گردانیدن تصویر خود، دراینجا، به استحاله "زمین" مادی پرداخته، و در بدو امر **تصویر زمین** را ایجاد می‌کند که بر آن منعکس می‌شود و بدو از تصویر خاص خود مژده می‌دهد، یعنی تصویری که خورنه آن نیز همان خورنه ویژهٔ نفس است. *دراین حالت است که در پرتو این انعکاس مضاعف هاله نور واحد، و با شهود روحی، فرشتهٔ زمین جلوه‌گر می‌شود، یعنی زمین در ذات و وجود فرشته آن درک می‌شود. و همین چیزی است که یکی از خطوط ممیزه اعجاب‌انگیز و باطنی فرشته شناسی مزدائی بیان می‌کند، نکته‌ای که تا عصر حاضر کمتر در باب آن به تأمل پرداخته بودند، درهمان حال که اشارت کرده‌اند که امهرسپند "سپنتا ارمئیتی"، مهین فرشتهٔ مؤنث هستی زمینی، "مادر"، "دئنا" می‌باشد.*

1- Imago Anima

دئنا در واقع فرشته ایست زن ، نمونه اعلی و مثال "من" مافوق عالم محسوس و ملکوتی . و در مطلع فجری که بعد از سومین شب پس از رفتن از این جهان می‌آید بر روح ظاهر می‌شود ، هاله نور مجد و شرف و سرنوشت ، و "عیون" او است . بنابراین مفهوم اشارت آنست که از ارض ملکوتی ، یعنی از زمینی که در وجود فرشته آن مشاهده شده و مورد تفکر قرار گرفته ، ذات "من" ملکوتی یا جسم روز رستاخیز به وجود آمده و تشکیل گشته است . بنابراین مقصود آن نیز چنین است که سرنوشت زمین که به قدرت استحاله کنندهٔ روحهای نوری سپرده شده ، به طور متقابل به تکمیل این ارواح منتهی می‌گردد . و این است مفهوم باطنی نیایش مزدائی که بارها در ضمن ادعیه مذهبی چنین آمده است : ***"خدا کند ما از زمرهٔ کسانی باشیم که استحاله زمین را عمل خواهند کرد"*** (یسنا ۳۰ : ۹) .

لذا راز و رمز این "تصویر نفس" که تصویر ارض را باز می‌تاباند و بطورمتقابل راز این تصویر مثالی زمین "که موجد ذات" و ایجاد "من" کلی است که باید بیاید ، در عبارات مربوط به فرشته شناسی و در روابطی بیان می‌شود که هم اکنون یاد کردیم . "سپنتا ارمئیتی" که در متون پهلوی بعنوان "اندیشه کامل" و مکاشفهٔ خاموش، درک می‌شود ونام آن را ***پلوتارک*** (فلوطرخس) به بهترین وجه "سوفیا" (حکمت و فلسفه) ترجمه کرده است ، راه شناخت حکمت مزدائی را روشن می‌سازد ، ـ سپنتا ارمئیتی هم "مادر" ***دئنا*** است و هم مادری که مزداپرست مؤمن از آغاز پانزده سالگی با ایمان و اعتقاد بدان آشنا شده است و می‌گوید : "***سپندارمذ***، مهین فرشته ،مرا مادر است و ***اورمزد*** مرا پدر ، آن پروردگار حکمت و خرد" . ***(۳۲)*** در آنچه اینجا "نسبت و رابطه اصلی"[1] موسوم است ، می‌توانیم چیزی نگردار نوعی "سرزمین معفرت و رحمت"[2] معروف در آئین مزدائی مشاهده کنیم که ندات خود و نام "سپنتاارمئیتی سوفیا" می‌تواند نوعی **حکمت زمین**[3] محسوب گردد .یعنی بمنزله ***راز و رمز حکیمانه زمین ، که پایان آن ، استحاله به صورت جهان دیگر و بهشت و دوزخ*** *(فرشگرت)* ***خواهد بود .*** در اینصورت آنچه برای توضیح باقی می‌ماند و باید در اینجا خطوط عمده آن را بیان کرد ، مسخ صورت زمین است که با عضو تحلیل فعال مزدائی دیده شده است .

درک اسرار حکمتی زمین ، حکمت زمینی ، مسلماً نمی‌تواند در حیطهٔ نوعی

1- principum relationis 2- sacrementum Terrae

3- qessophie

جغرافیای تحققی و مثبت حصول پذیرد. و نوعی جغرافیای خیالی را ایجاب می‌کند، یعنی آنچه بدرست **منظره خورنه** خوانده شده است، یعنی منظره‌ای که از قبل نشان دهندهٔ سیمای **فرشکرت** است. و در فضاهای کفر وجهل که از قبل مشخص شده است پراکنده نمی‌شود. بلکه فضای قدسی را درجهان برزخ [1]، در مرکز شهودی که عین حضور نفس غیب بین تثبیت می‌کند، متمرکز می‌سازد، و نیازی ندارد که وضع و موقع آن مشخص گردد، زیرا خود **زمان و مکان** خویش است. جنبهٔ جغرافیائی مثلاً، کوهساران، دیگر در آن جنبه‌های طبیعی صرف نیستند، و برای نفس مفهوم و دلالتی دارند، و جنبه‌های نفسانی ــ جهانی می‌باشند. حوادثی که در آن روی می‌دهد منوط به عین شهود این وجوه است و بس. اینها حوادثی نفسانی می‌باشند. **بدین ترتیب بهشت "ییمه"، یعنی، بهشت صورتهای *ازلی* در مرکز *قرار دارد*، *زیرا در آنجا تلاقی ملکوتیان و زمینیان رخ می‌دهد*.**

تصویر زمین بدانسان که طریقهٔ نقشه برداری ایرانیان دیرین بر ما عیان می‌کند چنین است. همانطور که منظره **خورنه** را نمی‌توان با هنر تجسمی، وصف و رسم کرد، بلکه حاصل هنری تمثیلی است، این نقشه برداری هم نمی‌خواهد محیط قاره‌ها را مصور کند. بلکه بیشتر ابزاری تأملی وتفکری می‌سازد که امکان می‌دهد به مرکز، برزخ **جهان *واسط*** وصول یافت، یا بقول بهتر، در آنجا بی مقدمه سنگر گرفت. تنها نوعی جغرافیای خیالی می‌تواند صحنه وقوع حوادث شهودی را به وجود آورد، زیرا که خود بخشی از آن می‌گردد. ***گیاهان، آبها، کوهها* به صورت تمثیل‌ها در می‌آیند، یعنی *با* عضو نوعی تصور دیده و درک می‌شوند که خود حضور *حالتی* شهودی *است***. مناظر زمینی هم بمانند سیماهای آسمانی، در آن احوال، درهاله‌ای از نور ظهور می‌کنند، با صفای بهشتی، و در پرده‌ای از نقش کوهساران شعله فشان در سپیده‌دمان زرین، آبهای آسمانی که در آن گیاهان جاودانی می‌رویند و نشو و نما می‌کنند، و در آنجا **منظرهٔ زره‌توشترا**، دیدارهای او با اوهرمزد و مهین فرشتگان، روی داده و در مخیله "مصور" شده‌اند.

1- medio mundi

۲ــ زمین هفت کشور

نمای سطح زمین، بدان سان که تخیل فعال طرح می‌ریزد، بدین شرح است *(۳۳)* در اصل، زمین به مانند یک مجموعه پیوسته تشکیل شد، ولی بر اثر زجر و ستم نیروهای اهریمنی، به هفت کشور (در اوستا کَرشوَر) بخش گردید. منظور ما از این واژه تصوری است مشابه مفهوم لاتینی *اربیس* [1] : کشورها "مناطقی" از زمین خشک هستند نه "اقالیم". نه تنها این تجسم‌ها از نظر ریشهٔ اشتقاق لغات یکسان نمی‌باشند، بلکه شایسته است از هرگونه اشتباه آن با تقسیمات زمین به اقالیم به معنی اخص که بعداً از آن سخن خواهند رفت، برحذر باشیم.

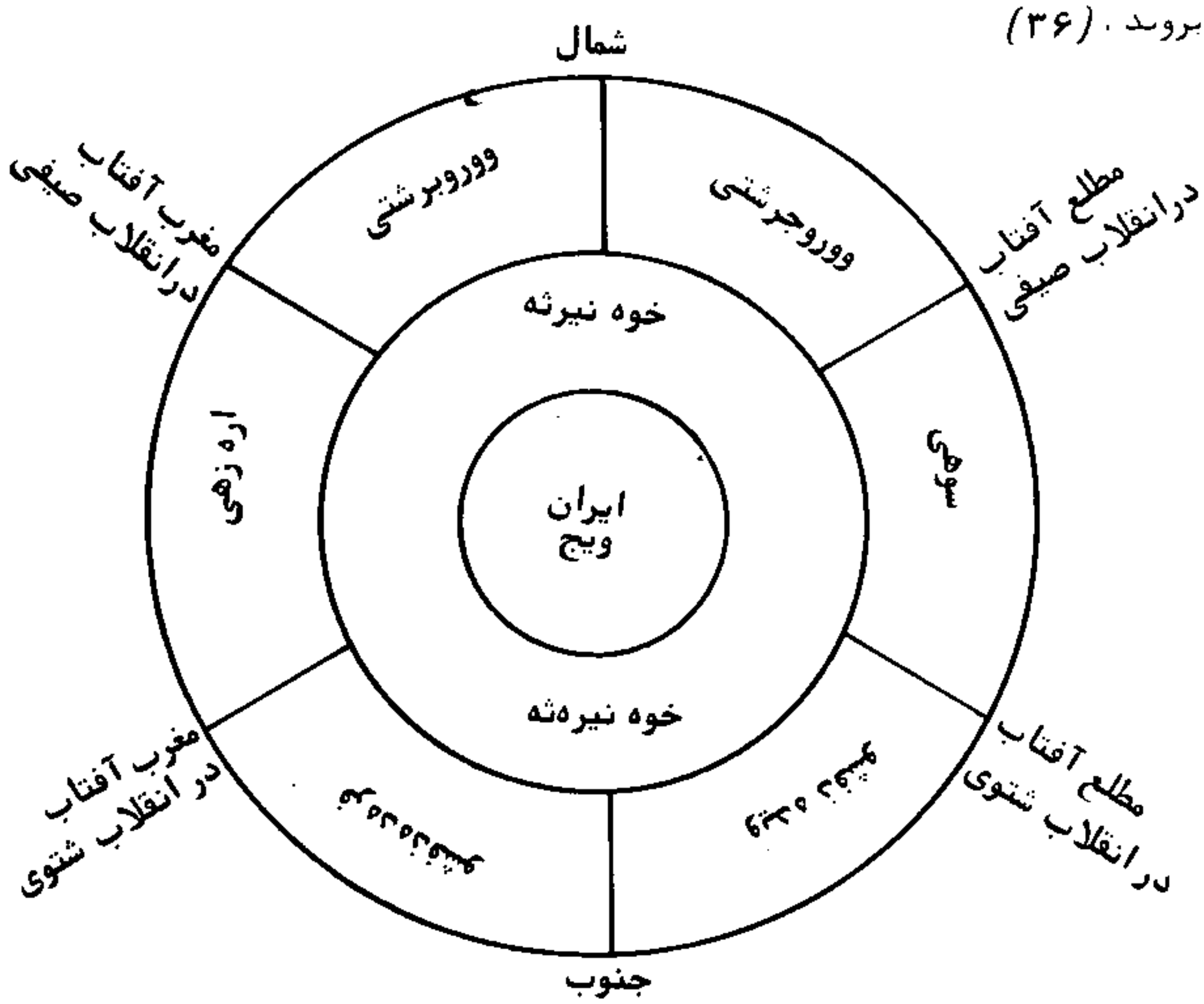
کشوری مرکزی وجود دارد به نام "خوه‌نیرته" (که معنی آن چیزی مثل چرخ *نورانی* است) *(۳۴)* و وسعت آن بتنهائی برابر مجموع شش کشور دیگر است که در پیرامون آن قرار دارند و برخی از برخ دیگر بتوسط اقیانوسی جهانی که آنها را محاط کرده است جدا هستند. کشوری شرقی وجود دارد، کشوری غربی، دو کشور در شمال، دو کشور در جنوب. کشور سمت شرق، "سه‌وهی Savahi" نام دارد. کشور جانب غرب "اره‌زهی" Arezahi . دو کشور جنوب "فره‌ده‌دفشو" Fradadhafshu و "ویده‌دفشو Vidadhafshu هستند. دوکشورشمال "وورو‌برشتی" Vourubareshti و "وورو‌جرشتی" Vourujareshti است. این کشورها را یک اقیانوس اساطیری (وورو‌کشه) که آنها را در بر گرفته، از هم جدا کرده است. وضع و موقع آنها، از نظر نجومی، از مناسبت با کشوری که مرکز *است* استنباط می‌شود که این کشور مرکزی حضورش منوط به وضع و موقع آن در فضا پیش از اینکه خود در فضا وضع و موقع مشخص داشته باشد بوده. به عبارت دیگر، مقصود به هیچوجه مناطقی پراکنده در فضا، فضائی متجانس وکمی نیست که قبلاً مشخص شده باشد، بلکه عبارت از تمادی نمونه‌ای از فضای کیفی است.

از نقطه ای که خورشید در طولانی‌ترین روز سال طلوع می‌کند تا نقطه‌ای که در کوتاهترین ایام سر می‌زند، کشور شرقی "سه‌وهی" قرار دارد. از این آخرین نقطه تا نقطه‌ای که خورشید درکوتاهترین روز سال غروب می‌کند، دو کشور جنوب واقع اند. از این نقطه اخیر تا نقطه‌ای که آفتاب در طولانی‌ترین ایام غروب می‌کند، اقلیم غربی "اره‌زهی" واقع است. بالاخره از این نقطه اخیر تا نقطه‌ای که خورشید در

1- orbis

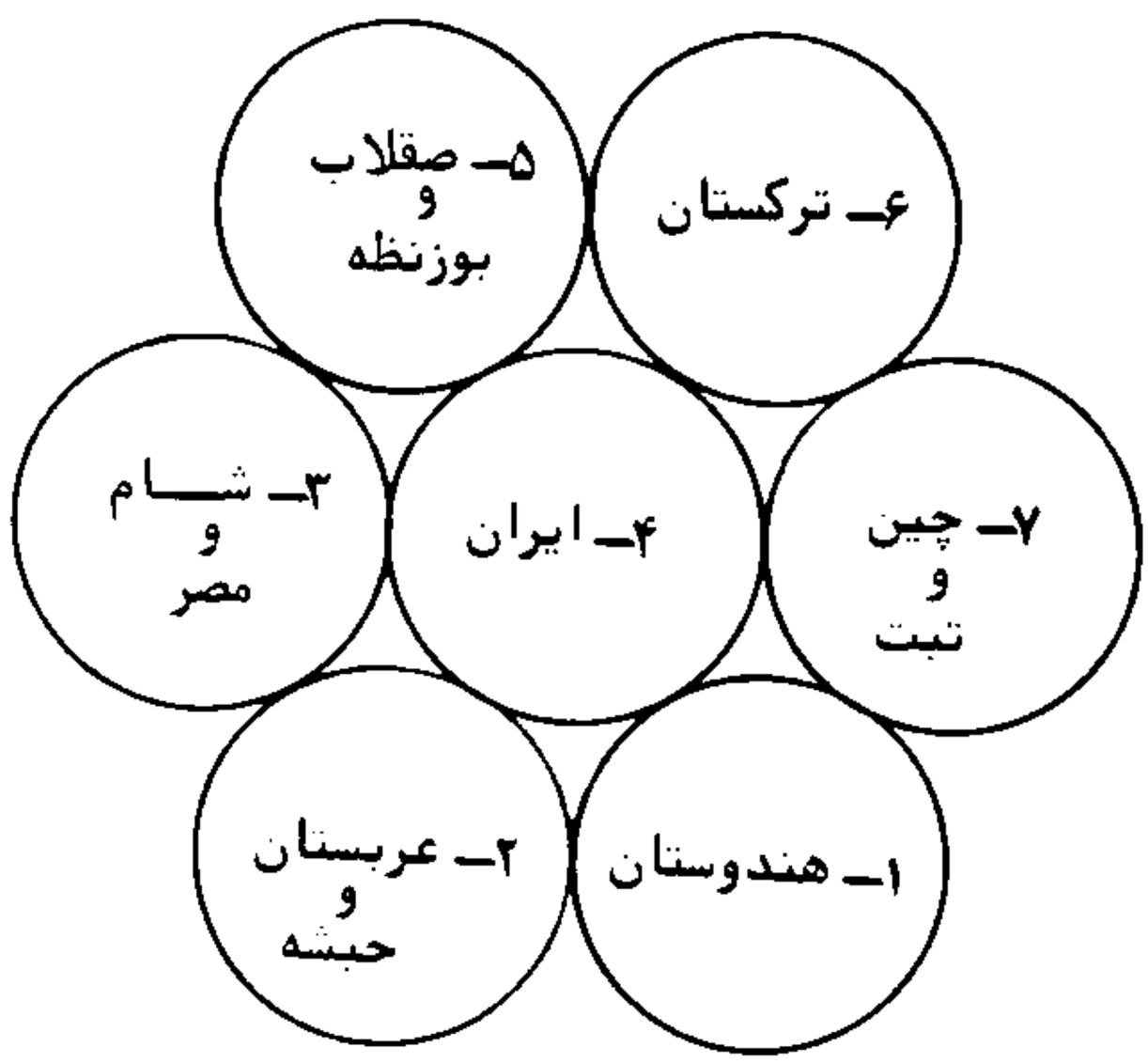
طولانی ترین روز سال بر می‌آید ، دو کشور "شمال" قرار دارند . در واقع ، اسامی شش کشور که اقلیم مرکزی "خوه‌نیره‌ثه" را محصور و محاط کرده‌اند ، با نواحی اساطیری مطابقت دارد (تصویر ۱) . همچنین امکان داشته است که آنها را بمنزلهٔ کشورهائی که در عهد ازل با نوعی جای نگاری جغرافیایی آسمانی ارتباط داشته و بعداً برای تعیین و تطبیق آن با محلهای روی زمین کوشیده‌اند ، تلقی‌کرد . دریاچه‌ها و کوهساران روی زمین را ، بدین منوال می‌توان برحسب صورتهای ازلی آسمانی آنها نام گذارد . معنی ومفهوم اسامی این "کشورها" را می‌توان بر طبق اسامی شش **سئوشیانت** (منجی) حدس زد که بطور قرینه متناسب با آنها است ، یعنی اسامی شش قهرمانی که ، هر کدام در کشور مربوط، با سئوشیانت آخرین در امر استحاله زمین همکاری خواهند کرد . *(۳۵)*

همانطور که گفتیم ، ترتیب این کشورها که مطابق با مناطق اساطیری است ، داده‌های جغرافیائی تحققی را سرمشق خود ندارد ، بلکه با سیمای ظاهری "تصویر زمین" مطابق است که ادراک تخیلی را منعکس می‌سازد ونشان می‌دهد . زیرا که دیگر امروز برای افراد بشر مانند آغاز خلقت ممکن نیست که از کشوری به کشور دیگر بروند . *(۳۶)*



تصویر هفت کشور اساطیری

در مرکز کشور مرکزی **خوه‌نیرثه**، *ایریانم وئجه* (در زبان پهلوی اران – ویج) گهواره تخمه آریائیان (= ایرانیان) قرار دارد. در آنجا بود که "کیانیان"، قهرمانان افسانه‌ای، آفریده شدند، در آنجا بود که دین مزدائی بنیاد یافت و از آنجا بود که در کشورهای دیگر پخش شد و رواج گرفت. *آنجا است که واپسین سئوشیانت‌ها به ظهور خواهد آمد، اهریمن را به روزگار عجز و شکست خواهد افکند، و رستاخیز و هستی آینده را به ظهور خواهد آورد.*



تصویر ۲

هفت کشورجغرافیائی به نظر بیرونی (قرن دهم)

خوه‌نیرثه هم که به نوبه خود مظهر کل فضای جغرافیائی است که اکنون برای افراد بشر قابل وصول می‌باشد، در عین اینکه یکی از هفت شهر زمین مسکون است (۳۷) بعداً به هفت منطقه، برحسب آن طرح اختصاری بخش گردیده که در آن یک دایره مرکزی تصویر کشور ایران است و در پیرامون آن شش دایرهٔ دیگر گرد آمده‌اند، ولی این بار این دوایر با هم متماس اند، شعاع‌های مساوی دارند.

همین شیوه تصویر و صورت سازی دایره‌ای است که جغرافی‌دانان ایرانی عصر ساسانی به اعراب منتقل کردند. و بدین سان *یاقوت*، که معلومات و داده‌های قدیم را به مورد عمل آورده بود، صریحاً برای این طریقه تصویر وتجسم جغرافیائی به زردشت روی می‌آورد. (۳۸) (به تصویر ۲ رجوع کنید.)

این شیوه، خود همان است که به ما امکان می‌دهد از یک سوه، کاملاً وبره،

تصور و تفکر در باب زمین، پرده برداریم *(۳۹)*. این روش در حقیقت، نوعی ترکیب مستقل از هر دستگاه مختصات فضائی را موجب می‌گردد: یعنی "وضع مبداء و مأخذی برای آن کافی‌است." *(۴۰)* ***با تفکر در باب این ترکیب، توجه آدمی بجانب مرکز معطوف می‌گردد***، و همیشه بدانجا باز خوانده می‌شود، زیرا وضع و موقع، جهت یابی و هدف سایر کشورها توسط مرکز تعیین می‌گردد و در آنجا مبداء وماخذ می‌یابد (برای درک تضاد، کافی است طریقه جغرافیائی بطلمیوس را که در آن اقالیم بوسیله نوارهای متوازی، و از مبداء استوا تصور شده‌اند، با آن مقایسه کرد. پس سراسر این ساختمان بر پایه این مرکز ــ مبداء تنظیم یافته است. تاریخ اولیهٔ ایرانیان را درهر محل جغرافیائی که قرار بدهیم ــ اعم از شرق، در آسیای مرکزی یا غرب درآذربایجان ــ پیشرفت و نشو و نمای دماغی ***تذکار خاطرات*** یکی است: حوادث، گذشته‌اند، و در ***"ایران ــ ویج" تجدید خاطره شده‌اند، یعنی در مرکزی که هم مرکز است و هم مبداء***. حضور موضوع در مرکز حضوری نیست دارای موقع مکانی، بلکه حضوری است قابل داشتن وضع و مکان. در ***جهان واسط***، نفس از قیود مشخصات و مختصات فضائی آزاد است. بجای وقوع یا "افتادن" و به جای لزوم "تعیین موقعیت خود" در یک فضای مقدم، خود نفس، ***"فضا را تعیین می‌کند"، یعنی که خود مبداء و منشاء روابط و تعلقات فضائی است و ساختمان آنرا معین می‌کند***. به همین سبب ما در اینجا تصوری تجربی نداریم بلکه دارای تصوری به صورت اصل و مثال می‌باشیم.

انواع دیگر بسط این تصویر که همیشه هدف آن استقرار یا هدایت مجدد روح به مرکز است، امکان پذیراست، زیرا که "تصویر زمین" نه در حال تفرقه و پراکندگی بلکه در ***تمرکز می‌تواند تصویر خاص خود را در نفس منعکس سازد، یا بطور متقابل، نفس می‌تواند تأمل خود درباب "تصویر ــ مثالی"*** را تثبیت کند. بر سبیل مثال، معنی هنر و ساخت باغها در ایران (می‌دانیم که کلمه *Paradis* از منشاء واژه مادی، پئیری ــ دئزه گرفته شده است) چنین بود *(۴۱)*. به همین علت می‌توان گفت که ارائه صورت زمین در هفت کشور، نظیر نشان دادن صورتی ازلی وسیله‌ایست برای تأمل. و بشیوه "ماندالا"[1] عرضه می‌شود و سیر اندیشه را نه از طریق قضایای منطقی و منطق جدلی، بلکه به طریقه ***تأویل***، تفسیر تمثیلات، تفسیر معنوی که هدایت دوباره به جانب اصل است رهنمون می‌گردد که این اصل خود مرکز است *(۴۲)*. ***در آنجا است که آشکارا امر ظاهر می‌تواند غیبی شود و امر غیبی ظهور یابد*** (مثل

۱ــ ماندالا: دائره در زبان سانسکریت.

کیمیاگری که پیش از این ذکر آن رفت) . و در حقیقت این امر تبدیل متن (متن‌مکتوب یا عالمی) به تمثیلات است، یعنی رسانیدن آن به مرحله جوشش که در آن معنی نهفته از خلال روپوشی که شفاف شده است، ظاهر می‌گردد. بنابراین، ما می‌توانیم اتحاد این نقشه‌برداری با حوادث جغرافیای خیالی را درک کنیم. با جغرافیای جهانی که نور ویژهٔ خود را تراوش می‌کند، بمانند معرق‌های روم شرقی که طلای آن فضائی را که در بر می‌گیرد، نورانی می‌گرداند، یا چون زمینهٔ زرین سرخ شمایل‌ها یا منظره‌های بعض مکتبهای ایرانی، که رنگها را به صُورتی دیگر در می‌آورند، و نیز چون بهشت **ییمه**، درعالم برزخ[1] ، و **زمین هورقلیا**، که در صفحات آینده به تفصیل از آن بحث خواهد شد.

و نیز بنابراین می‌توانیم از سطحی که یکی از بحث انگیزترین مسائلی که چندین نسل از شرق‌شناسان را بی‌آرام و قرار کرده، درآن طرح گشته است برتر رویم، یعنی این مسأله که: گفتار مذهب زردشت در کجا وقوع یافته است؟ *ایران ویج*، در کجا بوده است، زیرا همین *ایران ویج* است که در آن زردشت الهامات و شهود خود را داشت و گفتار خود را آغاز کرد. اکثریت شرق شناسان، امروزه قبول دارند که محل موعظه و تبلیغ زردشت را، بدان سان که هنوز با خواندن "گاثا"ها می‌توانیم دریابیم باید در آسیای میانه، در جایی واقع در منطقه رود جیحون علیا، در منتهی الیه شرقی جهان ایرانی دانست *(۴۳)*. در عوض، این یقین علمی مسلط، با سنت ها و روایات بعدی ایرانی، با روایات عصر ساسانی و پس از ساسانی، متناقض است، که محل ولادت و تبلیغ زردشت را درمنتهی‌الیه غربی جهان ایرانی، در آذربایجان می‌داند. برخی کوشیده‌اند تا راه حلی آشتی‌جویانه بین این دو نظر بیابند، و خواسته‌اند بر مبنای قضایای محققه کارکنند: در این صورت زردشت متولد شرق خواهد بود، ولی وعظ و تبلیغ او در غرب وقوع می‌یابد. راه حلی جدید صریحاً از نظام **کشورها** الهام می‌گیرد: تاریخ قدسی آئین یخسنیین زردشتی، در شرق عالم ایرانی جریان می‌یابد. سپس رسالت زردشتی اندک اندک به جانب غرب جهان ایرانی رسوخ می‌کند، و روزگاری و روزی جهت یابی جغرافیائی سادگی معکوس خواهد شد (کشور شرقی کشور غربی خواهد گشت). حتی واژه **قلب و تزویر** راهم در این باب به زبان آورده‌اند. زیرا "معان" غرب، دفعةً اماکن مقدسه تاریخ رادرآذربایجان باز شناخته‌اند (ارس، کوه سبلان، شهر مقدس شیز) بدون اینکه این تشخیص از نظر

1- *medio mundi*

تاریخی کمترین ارجی داشته باشد. *(۴۴)*

در واقع، اصطلاح "قلب و تزویر" در اینجا بکلی بیمورد خواهد بود، چرا که آنچه جایز است محقق بدانیم: ***بدرست حفظ ترکیب فضائی ذاتاً "کیفی" است، که مناطق آن یکدیگر را مرتب می‌سازد، نه بر مبنای مختصات هندسی مقرر از قبل، بلکه بر پایهٔ اوصاف درونی آنها.*** در صورتی که صحنه‌های حوادث تاریخی بکلی تغییر مکان داده باشند، این **قضیه** در درجهٔ اول گواه بر امکان عملی فکری‌ایست که‌بررسی حقیقت و مفهوم آن از حوصلهٔ علم تحققی بیرون است، چون این علم تنها بسته به معلومات و مسلمیات مادی است، ناگزیر باید از "قلب و تزویر" لااقل ناآگاهانه سخن بگوید. ولی طرح اختصاری هفت کشور، که بعنوان صورت ازلی منظور شده، دقیقاً این امکان و این جریان را بر ما ظاهر می‌سازد که حضوری که مرکز را تشکیل می‌دهد، وبدین عنوان، ***منشاء*** است نه برآیند ارتباطات فضائی، موضع و موقع مشخص ندارد، بلکه موجد موضع و موقع می‌باشد. این حضور بهمراه خود ***فضای*** خود را منتقل می‌کند و سراسر دستگاه روابط فضائی را حفظ می‌نماید. یا بعبارت بهتر، این مرکز چون‌همیشه و هر بار **مرکز** است، در عالم واقع حادثهٔ نفسانی هیچگونه تغییر موضع واقعی (در فضا) روی نداده است. مفهوم **مرکز**، جهان واسط و برزخ، بمنزله محلی که همیشه در آن حوادث ***روحانی ــ نفسانی*** روی می‌دهد، بمنزله فضای شناخت و تجلی مقدسات *(۴۵)*، به ما امکان می‌دهد که مسأله را در سطحی طرح کنیم که در آن یقین سنتی و یقین علمی محقق دیگر روبروی هم قرار نمی‌گیرند.

ما هرگز اندیشه آن نداریم که تاریخ قدسی دین زردشت را به "زمینه‌افسانه" برانیم. ولی اساساً این نکته وجود دارد که: حادثه تاریخی به معنای رایج خود ــ با واقعیت خارجی و مادی خود، که قابل بررسی حواس شهود باشد، در هر کجا رخ دهد ــ برای این که اطلاع از حادثه، با **هویت** معنوی خود، علی‌رغم **تنوع** محلهای‌طبیعی آن بما برسد باید عضو تذکاری وجود داشته باشد که بنحوی کاملاً ***جدا*** از بررسی‌های علم تحققی کار بکند، چون بررسی علم تحققی با توجه کامل به آنچه "قضایای واقع" خوانده می‌شود، بطور یکجانبه فقط حادثه طبیعی را در نظر دارد. این عضو تذکار و تأمل مذهبی، ***آشکارا صورت مثالی است که،*** با منعکس شدن بر روی فضاهای‌جغرافیائی که از نظر ماده متنوع است، توانسته است آنها را مستحیل سازد و به خود، باز آورد، مانند مرکز، بطوری که فضای تجلی مقدسات همیشه و هر بار "در مرکز" است. خیال در این صورت توانسته است آنها را بمانند اماکن مقدسه تقدیس کند و ***هربار*** بعنوان اینکه همان ***ارض خیالی*** هستند تشخیص بدهد. ولی بالعکس نوعی کیفیت مادی (حتی

"تاریخی") فضاهای متفرق نیست که وضوح قدسی بودن آنها را بر ما تحمیل کند و عینیت آنها را مقرر بدارد، یا برعکس موجب ارتکاب *خطا* گردد. **در نفس است، نه در شیئ که تجلیات مقدسات روی می‌دهد. و این حادثه نفس است که فضائی** را که در آن تصور شده است، مشخص می‌سازد، توصیف می‌کند و خصلت قدسی می‌دهد.

بدین منوال حوادثی که در *اران ـ ویج* به وقوع می‌پیوندد، کدام است؟ مناسکی به یاد ماندنی وجود دارد که بوسیله خود اورمزد، بوسیله وجودهای آسمانی و قهرمانان افسانه‌ای برگزار می‌شود. در اران ویج است که اوهرمزد، خود آداب و مناسک را به احترام *"اردوی سوره ـ آناهیتا" "متعال، اعظم، معصوم"*، فرشته ـ الههٔ آبهای آسمانی برگزار می‌کند، تا از او بخواهد که زردشت بدو واصل گردد و پیغمبری وفادار باشد (یشت پنجم، ۱۷). و زردشت از او هم ارشاد **ویشتاسپ** شاه را می‌خواهد (یشت پنجم، ۱۰۴) *(۴۶)*. در اران ـ ویج است که **ییمه** ی زیبارو، "ییمه دارای جمال تابنده، بهترین انسانهای فانی" دستور می‌یابد که "ور" را بنا کند که در آن برگزیدگان همه موجودات، خوبروترین آنان، دل‌انگیز ترین آنان، گرد آمده بودند، تا از زمستان مهلک که نیروهای اهریمنی زنجیرش را گسسته و رهایش کرده بودند، مصون بمانند، و روزی جهان مسخ شده را بار دیگر مسکون گردانند. "ور" ییمه، در واقع، بصورت یک شهر، شامل خانه‌ها، انبارها و ارگها می‌باشد. درها و دریچه‌های نورافشان دارد که در داخل به خودی خود نور می‌فشانند، زیرا این شهر خود هم با نورهای نیافریده، ازلی و ابدی نور افشان شده و هم با نورهای آفریده. در هرسال، تنها یک بار مردم شاهد طلوع و غروب اختران، ماه و خورشید می‌باشند. به همین سبب یک سال یک روز بیش نمی‌نماید. هر چهل سال یکبار، از هر جفت انسان، جفتی دیگر، مؤنث و مذکر به وجود می‌آیند. و چه بسا احوال توأم زن و مرد این موجودات که "خوشترین زندگی‌ها را در "ور" جاوید نیمه دارند، به خاطر می‌آورد". *(۴۷)*

آیا از راه اندیشیدن یا اعزام کاوشگران باستان شناس می‌توانیم امیدوار باشیم که آثار این بهشت مثالی، این ارض ملکوت واقع در مرکز جهانی را بار یابیم که جرثومه کالبد بشر در روز رستاخیز را حراست می‌کند؟ این نوع پژوهش برخلاف تحقیق از راه جای‌نگاری جغرافیایی، به ظهور صورت مثالی می‌پیوندد که تنها درآنجا در برزخ و **جهان واسط** می‌تواند به ظهور آید. تحقیق وکاوش ما دراین صورت حتمی است: **چگونه جغرافیای خیالی**، آنچنان که از این مرکز عالم درک می‌شود، عرضه **می‌گردد، و این جغرافیای خیالی بروجود چه‌حوادث نفسانی ـ روحانی دلالت می‌کند؟**

۳ـ جغرافیای خیالی

اینجا ، باز هم یشت نوزدهم ، سرود مذهبی که به "زامیات" ، فرشته زمین[1] ، نثار شده ، "تصویر زمین" مزدائی را با وضوح و نور تمام بر ما عرضه می‌کند . این سرود قدسی دارای این خصوصیت *(۴۸)* است که با بر شمردن همه کوهها ، پیش درآمد تقدیس "خورنه" و دارندگان نامی آن را اجراء می‌کند ، که در زمرهٔ آنان برخی از کوهها دیده می‌شود . کوهساران در واقع نقشی اساسی در ترکیب منظرهٔ خیالی که صورت قبلی استحاله زمین است ، دارند . کوهها به عالی‌ترین صورت ، جایگاه تجلی خدایان و فرشتگان می‌باشند . آداب دینی دلالت بر آن دارد که در روز بیست‌وهشتم از ماه (زامیات روز) ، نیایش ها و آیین‌های دینی به "زمین که فرشته‌ایست ، به کوهستان سپیده دم‌های زرین ، به همهٔ کوهساران ، به "هاله نور" *(۴۹)* عرضه شده است . از هم اکنون ارتباطی طرح ریخته می‌شود که موضوعهایش اندک اندک روشن می‌گردد .

کتاب مزدائی "تکوین" (بندهشن) با خطوطی جذاب تشکیل کوهها *(۵۰)* را برای ما وصف می‌کند : بر اثر هجوم نیروهای اهریمنی اهریمن ، زمین را لرزه‌ای دست داد و به تزلزل اندراوفتاد هراس و عصیانی آنرا فرا گرفت . زمین ، برای‌اینکه در برابر آن نیروها حصاری بر افرازد ، کوهساران را بر افراشت . نخست زنجیر زورمند کوهسارانی که آنرا در میان می‌گیرند ، در اوستا ، **هره بره زئیتی** *Hara berezaiti* است که از نظر ریشه‌شناسی واژه ، همان *البرز* زبان فارسی است ، که امروز نام سلسله جبالی است که در حاشیه شمالی ایران ، از غرب تا شرق ، کشیده شده است . همچنین ، در آنجا ، در بین ستیغها ، و فلاتهای بلند داخلی این سلسله جبال است ، که روایات ساسانی ، محلهای حوادث تاریخی مذهب زردشت را باز یافته است . بهرحال ، آنجا یا جائی دیگر ، "فضای خیالی ، استحاله محسوسات را فرض کرده است . مثلاً برای اینکه *البرز* "واقعی" با این فضای خیالی مطابقت کند ، باید تخیل فعاله آن را به شکل صورت ازلی آن از نو درک کند . به همین سبب می‌توانیم در اینجا هرگونه بحث مربوط به نقشه‌برداری مادی تحققی را به کناری بگذاریم ، تا تنها **تصویر** را آنطور که عضو ادراک است ، و آنچنانکه خود بذاته به وسیله *جغرافیای ـ نفسانی* درک می‌شود ، ملاحظه کنیم .

ما در واقع از دید عام و رخدادهای تحققی بسیار بدوریم . البرز ، در طی هشتصد سال ، هرگز از رشد باز نمانده است : دویست سال تا سر منزل ستارگان ،

1- Dea terrestris

دویست سال تا سر منزل ماه، دویست سال تا سر منزل خورشید و دویست سال تا سر منزل انوار لایتناهی *(۵۱)*. بنابراین، اینها چهار درجهٔ "آسمان مزدائی" است. البرز در این صورت بواقع "کوه عالم" است، که با عالی‌ترین مجاهدت زمین افراشته شده است ***تا از "آسمان" جدا نباشد***. البرز آن "کوه مجلل و تابناک . . . است که در آن نه شبی وجود دارد، نه ظلماتی، نه درد و بیماری که هزاران نفر را از پای در می‌اندازد، نه عفونتی که آفریدهٔ شیاطین است" *(۵۲)*. البرز جایگاه کاخهای یزدانی است که مهین فرشتگان به وجودش آورده‌اند. و دیگر کوهساران، همه از آن زاده شده‌اند، بمانند اینکه از درختی غول آسا و نیرومند که ریشه‌های خود را می‌گسترد، درختانی دیگر ظهور می‌کنند. نظام کوهساران بدین سان شبکه‌ای تشکیل می‌دهد که هر قله‌اش گرهی بر آن می‌زند. *(۵۳)*. در برابر بر شمردن نام آنها (به رقم ۲۲۴۴ اشارت رفته است)، کوشیده‌اند تا هویت آنها را مشخص گردانند: برخی "واقعی"، برخی دیگر "اساطیری" خوانده شده‌اند. از هم اینان و هم آنان، آنچه با یقین کامل بر ما ظاهر می‌گردد، تصویری است که درک می‌شود.

اینجاست که تعیین محل گروهی از قله‌های بلند برای پژوهشگران دشواری هائی پیش آورده که بیگمان هرگز حل شدنی نیست. در عوض، وضع و موقع این ستیغهای رفیع، ما را از زمین، بعنوان حادثه‌ای که روح آنرا احساس کرده چیزها می‌آموزد، یعنی ما را از شیوه‌ای که زمین با آن در دستگاه خیال فعاله مورد اندیشه قرار گرفته است مطلع می‌سازد. و تعیین محل هم بوسیله جای‌نگاری جغرافیایی تحقیقی شاید در مرحله عمل دشوار باشد، چرا که مقصد این نوع تفکر، چیزی است بجز علم تحققی ما. در ایران ویج، در عالم برزخ، کوهسارانی است که در آن، خیال، تجلی مقدسات **خورنه** را می‌بیند، کوهسارانی که این تخیل در آنها صحنهٔ حوادثی را منعکس می‌سازد که احساس می‌کند یا حدس می‌زند، و این تخیل، آنها را هستی می‌بخشد، زیرا خود ذات و جسم آنها است، هم آنها را به کار می‌آورد وهم آنها را احساس می‌کند.

در ایران‌ویج کوه "هوکه‌ئیریه" (بلندترین هوگر) *(۵۴)* واقع است کوهی که در رفعت چون ستارگان است و از آنجا امواج آبهای آسمانی *اردوی ـ سورا اناهیتا*، "متعال، اعظم، معصوم" *(۵۵)* به پیش می‌شتابد، موجی "که صاحب خورنه‌ایست بدان اندازه بزرگ که مجموع آبهائی که بر روی "زمین" روان است" *(۵۶)*. جایگاه زمینی ربة النوع آبهای آسمانی را در آنجا تصور کرده‌اند. و بدین صورت سرچشمه بهشتی ***آب حیات*** می‌نماید. دراین چشمه است یا در حواشی و حوالی این چشمه که

گیاهان و درختان عجیب و شگفت آور و عالی‌ترین صورت آنها ، هوم ، **هئومه** (درخت گئوکره‌نه) *(۵۷)* می‌رویند : "هرکه از آن بنوشد عمر جاودانه بیابد ." *(۵۸)* به‌همین سبب از آن نوشابه زندگی جاودان خواهند ساخت ، آنگاه که استحاله نهائی فرارسد در کنار هئومه‌ی سپید ، درخت نوشدارو ، درمان همه دردها می‌روید "که در آن بذر همه گیاهان‌را به ودیعه نهاده‌اند" . *(۵۹)* بیقین ، ثمربخشی همهٔ موجودات ، به هر شکل ، به ربةالنوع یا فرشته بانو "اردوی ــ سوره" منوط است . با این وصف وی ابداً **زمین ــ مادر**[1] بشیوهٔ **سیبل**[2] نیست ، بلکه خیلی برتر از آن چون "عذراء آبها" ، بی‌آلایش ، عفیف ، معصوم ، و بمانند "آرتمیس"[3] یونانیان است *(۶۰)* .

کوه سپیده دمان زرین (اوشیدَرِه‌نَه) ، مجاور "هوکئیریه" در ایران ــ ویج واقع است . نغمه مذهبی " فرشته‌زامیات" با بندی در مدح و ثنای این کوهستان سپیده‌دمان‌زرین آغاز می‌شود . این کوه از یاقوت ، از گهر آسمان ساخته شده است . و در میان دریای عالم ، **وورو کاشه** واقع است ، و در آنجا آبهائی می‌ریزد که از "هوکئیریه" بدان‌می‌رسد . این کوه پیش از همه کوهها با آتش‌های سپیده‌دم زرین *(۶۱)* روشن شده است . به همین دلیل ، مجمع ، و گنجینه **مطالع فجر** است و نیز همان است که (برمبنای تشابه لفظی) به ابناء بشر **هوش و فراست** عطا می‌کند . گویند این کوه که قبل از همه بتوسط اشعهٔ سپیده دم‌زرین روشن شده ، فهم و هوش را هم نورانی می‌سازد ، زیرا واژه‌های "سپیده دم زرین" و "هوش و فراست" ، ***اوشا*** و ***"اوشی"*** *(۶۲)* می‌باشد .

خلاصه کلام ، آداب دینی ، در اینجا بین کوهستان سپیده دمان زرین و اعتقاد *(۶۳)* به آخرت ، پیوندی ذاتی برقرار می‌کند : و دستور می‌دهد که به ***ارشتات*** فرشته ، در وقت "ائوشاهین" (یعنی از نیمشب تا سپیده دم) نیازی بدهند ، و دلیل آن هم این است که کوهستان سپیده دم زرین را برای دستگیری و اعانت به ***ارشتات*** فرشته ذکر کرده‌اند . و اینک آن پیوند روشن می‌گردد : هنگام سپیده دمی که پس از سومین شب پیاپی بعد از مرگ طلوع می‌کند ، روح باید با آزمایش **پل‌چینوت** (پل صراط مسلمانان .ــ م .) روبرو گردد . کوهستان سپیده دمان زرین ، بدین جهت ، درست درهمان ساعتی که روح را می‌خوانند تا بر آنچه در طی زندگی در این جهان کرده است ، درحضور فرشته ***ارشتات*** و ***زامیات*** فرشته زمین ، که **هردو** به یاری

1- Terra-Mater

2- Cybèle

3- Artémis

"امهرسپند امرەتات" اعمال روح را "وزن می‌کنند" *(۶۴)* شهادت بدهد، درهالهٔ نور پوشیده شده است. " ارواح وقتی برای پس دادن حساب اعمال وافعال خود می‌روند، در نور سپیده دم غرقه‌اند، و عبور آنان از پل **چینوت** در نور سپیده دم تابناک انجام می‌پذیرد." در اینجا، در کوهسار پوشیده از هاله نور سپیده دمان پدیداری نجومی در کار نیست، بلکه مطلع فجر ابدیت و عمر جاوید است که درک می‌شود: **تصویر هاله نور** که در سپیده دم طالع منعکس می‌گردد، در آن سپیده دم که بصورت حضور پیش از وقت حالتی احساس شده، یعنی همچون وقوع قبل از موقع حوادث آخرت برای شخص، ظاهر می‌گردد.

کوه مرتفع دیگری نیز، به نام **چکد دئیتیک** (قله دادرسی) در تکمیل همان منظره آخرت فرد، در وسط جهان، در ایران ـ ویج *(۶۵)* واقع شده است. و ازقلهٔ آن "پل چینوت" قد بر می‌افرازد، و در مدخل آن تلاقی روح با "دئنا"، "من" ملکوتی او، وقوع می‌یابد، یا برخلاف با ظهوری هراسناک، تنها روح مثله و مسخ شده او را که بر اثر زشتی‌ها چنین شده، و از مثال ملکوتی خود بریده است، بر او منعکس می‌کند. بنابراین، در اعلی‌ترین حالت است که "تصویر زمین"، مکانها ومناظر تمثیلی حیات ابدی پیش از موعد وقوع خود را بر روح انسان کامل عرضه می‌کند، یعنی مکانها و مناظری که در آن روح با تصویر ملکوتی شخص خود دیدار دارد. روح کامل با طیران معنوی وقدرت اعمال و افعال خویش از "پل چینوت" می‌گذرد و تا به ستارگان، سپس به ماه، بعد به خورشید، و پس از آن به انوار لایتناهی *(۶۶)* صعود می‌کند. اینجا باز هم چهار مرحله رویش البرز در کار است. بنابراین پل چینوت قله‌ای را که در مرکز عالم است، به کوه عالم می‌پیوندد. و عروج از آن، آدمی را به "*کروتمان*" به سرمنزل ـ سرودهای قدسی" راه می‌نماید.

ما، دیگر از اینکه در آغاز سرود قدسی "زامیات" ذکر کوهها را می‌بینیم بد شگفت اندر نمی‌آئیم، نیز این ذکر، تنها فهرست ساده‌ای عاری از مضمونی مذهبی نیست *(۶۷)* زیرا شعله فشانی سپیده‌دمان‌بر قله‌های رفیع خود، سیل آبهای جاری آنها و گیاهان زندگی جاودان که در آنجا می‌روید هیچکدام "رمز" اسطوره‌ای که با مدرکات حواس بتوان بررسی کرد نیست. بلکه زمینی است دریافت شده در "ایران ـ ویج"، بصورت زمین ایرانی ازلی. زمینی است که تحیل مزدائی آنرا به‌صورت تمثیلی در آورده و در مرکز روح قرار داده، و جزء لاینفک حوادث معنوی گردانیده که روح خود صحنه وقوع آنها است. از هم اکنون باید در اینجا ببینیم که چگونه آنچه روح بوسیله "تصویر زمین" خود درک می‌کند، در واقع بتوسط صورت مثالی آن و

حوادث فکری و دماغی است.

نه سپیده دمان، نه آبهای روان و نه گیاهان، بصورتی معادل با آنچه ما پدیدارهای نجومی، زمین شناسی یا گیاه شناسی می‌نامیم، دریافت نشده‌اند، سپیده دمی که در آن "دئنا"، آبهای آسمانی *اردوی ـ سورا*، و گیاهان *امرتات* جلوه گر می‌شوند، همه، سپیده‌دمان زرین، آبها وگیاهان، در وجود فرشتهٔ خود، درک شده‌اند، زیرا در وراء *ظواهر* خود، همین *ظهور* است که در عالم‌تخیل قابل دیدار می‌گردد، *پدیدار* فرشته هم در اینجا چنین است: صورتی که خیال بر خود جلوه‌گر می‌کند و بر خود در وراء ظواهر مشهود تجلی می‌کند، صورت فرشتگان زمین است. به همین دلیل پدیدارهای زمینی و عالم خاک چیزی بیش از پدیدارهای عادی می‌باشند: اینها تجلی مقدسات خاص مزدائی هستند که، در موجودات و اشیاء، آشکار میسازند که این موجودات و این اشیاء "که" هستند، یعنی *ذات آسمانی* آنها، سرچشمه و منشاء *خورنه(۶۸)* آنها *کیست*. به عبارت دیگر: موجودات و اشیاء که بتوسط"تخیل" به "حالت رقیق و لطیف" (منوک) خود تبدیل یافته‌اند، بمانند "اعمال" یک اندیشه شخصی، جلوه‌گر می‌شوند، و خود خلق مقدسات آنها می‌باشند.

خیال، زمین دیگری را بر خود عیان می‌سازد غیر از این زمین که برای‌تجربه محسوس عام، دیدنی است. این زمین دیگر؟ زمینی است که "خورنه" بر آن شعاع می‌افشاند و صورتی دیگر بدان می‌دهد. ولی هاله نور قطعاً کیفیتی مادی و از لوازم جوهرهای محسوس نیست، که برای عموم ابناء بشر بطور یکسان قابل درک باشد. ما، بنا بر اصول پدیدارشناسی، باید آن را بعنوان اینکه هم نور آسمانی است که نفس را به وجود می‌آورد، بر آن هاله‌ای می‌پوشد و نورانی می‌گرداند و هم به منزله "تصویر و مثال" اولیه نفس درک کنیم که نفس از خود منعکس می‌سازد، و بدین سان عضوی است که بتوسط آن، نفس اشیاء عالم خاک را که تغییر صورت داده یا درانتظار استحاله و تغییر صورتند، برخود عرضه می‌کند. در واقع باید که نفس از خود و بخودی خود تصویری داشته باشد بدانسان که بتواند، با منعکس کردن آن، در مشاهدهٔ غیبی خود صورتهای این هاله نور را بازیابد. در نفسی که به مرحله جوشش نوری رسیده (در پرتو این هاله نور)، و آخرالامر خود با آن یکی می‌شود *(۶۹)*، می‌توان مانند فخنر مشاهده کرد که *زمین فرشته‌ایست*، یا بطریق اولی *زمین در ذات آسمانی خود دیده می‌شود، و بوسیله آن و بهمراه آن، همه فرشتگان مؤنث "زمین"، بمانند "خواهران"* یا چون "مادران" فرشته "دئنا"، من ملکوتی، *نفس آسمانی* دیده می‌شوند. زیرا *صورت زمین نظیر صورت نفسی که در اینجا به شکل "فرشته"ای*

تجلی می‌کند ، متصور شده است . مشابهت آنها در وجود نسبت و قرابت فرشتگان آنان جلوه‌گر است .

در این صورت می‌توانیم بگوئیم که : **صورت زمین** ، هم‌معنی عضوادراک‌است و هم **آنچه از وجوه و صور زمین ، نه تنها بوسیلهٔ حواس و نه محسوسات تجربی ، بلکه بتوسط صورت مثالی ، تصویر بالبداهه عین نفس ، درک شده است** . زمین ، در این صورت نوعی دید غیبی است و جغرافیا نوعی جغرافیای غیب بین . در این حالت ، همین صورت خاص و عین صورت آن است که نفس باز می‌یابد و با آن تلاقی می‌کند . این صورت که به‌خود منعکس گردیده ، هم صورتی است که آنرا روشن می‌کند وهم‌صورتی که صور را مطابق صورت خود بر او منعکس می‌کند ، صوری که بطور متقابل ، نفس خود تصویر آنست ، بدین قرار : فرشتگان مؤنث زمین که مطابق صورت **دئنا ـ روح** می‌باشند . به همین سبب پدیدار شناسی مزدائی زمین بالاخص **فرشته شناسی** است .

مطالعات جغرافیائی ، در روزگار ما ، زمینه‌ای اصیل را گسترده است که آنرا ***جغرافیای روانشناختی (۷۰)*** نام نهاده اند : غرض از این جغرافیا آشکار کردن عواملی نفسانی است که در تشکیل صورت خاص یک منطره دخیل‌اند . فرضیات قبل از وقت و حدسیات پدیدار شناسی که لازمه چنین پژوهشی است ، آن است که دراعمال ذاتی و اساسی روح (psyche) برای منعکس کردن طبیعت ، نوعی (physis) (طبیعت) دخالت دارد . و بطور متقابل **هرجسم و طبیعتی شیوهٔ فعالیت جسمانی‌ـ روحانی در خود نهفته دارد که آن را به کار می‌اندازد** . از این نظر ، مقولات "قدسی" " که نفس واجد آن است" در منظره‌ای قابل تشخیص می‌باشند که نفس محاط در آن است و در آن مسکن طبیعی خود را شکل می‌دهد ، یا **از راه منعکس کردن دید غیبی خود در شمایل‌هائی بصورت کمال مطلوب ، یا ازطریق انعکاس آثار بر روی عین‌خورشید زمینی** . بدین سان تجلی مقدسات در جغرافیای خیالی ما آنهمه حالات و موارد ممتاز ***جغرافیای نفسانی*** را طرح می‌اندازد . در اینجا به ذکر دو نمونه از آن بر سبیل‌اختصار قناعت می‌شود .

نمونهٔ اول از شناخت شمایلها چیزی حاصل می‌شود که بدان **منظره خورنه** نام داده‌اند . چگونه باید منظره‌ای زمینی را که در آن همه چیز با این هاله نور که نفس بر آن می‌تاباند ، استحاله شده است ، **تصویر کرد** ؟ هنگامی که روح مزدائی این نیروی نور قدسی را بصورت نیروئی درک می‌کند که سرچشمه‌ها را به فوران می‌آورد ، گیاهان را می‌رویاند ، ابرها را بدین سوی و بدان سوی می‌برد ، آدمیان را هست می‌کند فهم و فراست آنان را روشن می‌سازد ، بدانان نیروئی توانا و پیروزمند و مافوق‌طبیعت

می‌بخشد و آنان را بمنزلهٔ موجودات نوری تقدیس می‌کند و جامه قدر و منزلت قدسی بر پیکر آنان می‌پوشاند، ــ اینها همه **نمی‌تواند موضوع کار نقاشی تجسمی** باشد، ولی کار هنری "تمثیلی" به عالی‌ترین **صورت است**. جلال و شکوه زمینی الوهیت، **خورنه که بوسیله روح متصور شده زمین را به زمین آسمانی‌تبدیل می‌کند که منظره شکوهمندی است صورت بخشنده به منظره بهشتی عالم بالا**. بنابراین در آنجا ترکیب‌هائی باید که همهٔ اجزاء تجلی این "هاله‌نور" را گرد آورد و آنها را به صورت مظاهر محض طبیعتی مستحیل شده ترکیب کند.

شاید بهترین تصویری که از این منظره به عصر ما رسیده در نسخه‌ای خطی و مؤخر باشد که تاکنون در نوع خود منحصر به فرد بوده و نقاشی‌های آن در وسط صفحه و با رنگهای خیال پرورانه، در جنوب ایران، درشیراز، در پایان سدهٔ چهاردهم میلادی (۱۳۹۸) تصویر *(۷۱)* شده است. و در اینجا، بدون پیش آوردن مسائل برانگیزانندهٔ نفوذ مادی یا علیت تاریخی، سزاوار است که مناظر برخی از معرق های روم شرقی را یاد کنیم.(به‌تصویر۱و۴ رجوع کنید).

نمونهٔ دومی از تصویر و تصور زمین آسمانی را باید در گیاه شناسی قدسی نشان داد **که بین پرورش گلها و هنر گل‌سازی و گل‌پروری و آداب دینی رابطه‌ای برقرار می‌کند**. و این یکی از خصائص ممیزهٔ فرهنته شناسی مزدائی است که به هریک از این مهین فرشتگان و فرشتگان گلی بعنوان مظهر آن می‌دهد، گوئی می‌خواهد اشارت‌کند که، اگر بخواهند هر کدام از این صورتهای ملکوتی را در عالم فکرمشاهده کنند و به مخزن نیروهای آنها پی ببرند، بهترین وسیله تأمل و نظارهٔ درست، عملاً آن گل است که مطهر آن می‌باشد. بنابراین به هرکدام از مهین فرشتگان یا فرشتگان که یکی از روزهای ماه به نامشان گردیده است و نام‌آن روز از نام او گرفته شده، گلی مربوط می‌باشد. برای **اورمزد**، گل "مورد"، برای **وهومن**، یاسمن سفید، برای **آرتاوهیشت**، مرزنگوش، برای شتریور گیاه خسروانی (شاهسپرم). برای سپندارمذ مشک (ریحان شیرین)، برای خرداد، سوسن سفید و برای امرتات (امرداد)، آن گل زردفام عطرافشانی که در زبان سانسکریت "کمپک" خوانده می‌شود، اختصاص داده شده است.

پس از امهرسپندان، نوبت فرشتگان مؤنث است بخصوص از نظر نسبت آنها با نفس **خورنه** و زمین: **اردوی ــ سورا** که آیت آن زنبق است، **دئنا**، گل سرخ صد برگ، **اهشی ــ ونوهی** (اشی‌سنگ)، خواهر او، همه انواع گلهای صحرائی (یا علاوه بر آن گل داودی بوفتالموس). ارشتات، **هئومه** سفید، **زامیات**،زعفران*(۷۲)*

و قـــس علی ذلـــک . این گلها نقشی بزرگ در عرف و آداب دینی قدیم زردشتی بازی کرده‌اند . برای هر فرشته‌ای که مراسم جداگانه‌ای برگزار می‌شد ، پاره‌ای از گلها مورد استفاده قرار می‌گرفتند . ایرانیان قدیم ، خودنیز ، زبانی برای گلهائی داشتند که زبانی مینوی و قدسی بود *(۷۳)*. زیرا ، این رسم تمثیلات ظریف و دقیق برای مخیلهٔ مذهبی و نیز آداب تأمل و اندیشه ترکیبات نامحدود داشت . ***هنر باغبانی و کشت باغ بنوبه خود ، بدین منوال مفهوم و معنائی مذهبی*** وسیر و سلوکی فکری می‌یافت . گلها نقش ***مادهٔ اولیه***[1] برای تفکر کیمیائی را داشتند که عبارت بود از ***ترکیب مجدد بهشت ، در ذهن و قرار دادن خود در مجمع و محفل وجودهای ملکوتی .*** نظارهٔ گلها که نشانهای آنها هستند ، عکس العملهای نفسانی به بار می‌آورند ، و این عکس العملها صور مورد تأمل را به نیروهائی مبدل می‌سازند که با آنان ارتباط ونسبت دارند . و این نیروهای نفسانی آخرالامر به صورت حالات وجدانی بدل می‌گردند ، به حالت شهود فکری که در آن ***سیماهای فلکی*** ظاهر می‌شوند .

در اینجا می‌بینیم که در هر دو مورد موضوع تحلیل و تجزیه ، ***تـلاش*** نفـس بدان می‌گراید ***که صورت زمین ملکوتی را مصور سازد و آن را جامه حقیقت بپوشاند ، تا در آن تجلی موجودات نوری را امکان پذیر گرداند . یعنی به سرزمین الهام و دیـد غیبی ، به جهان برزخ برسد ، که در آن حوادث واقعی عبارت است از غیب بینی‌ها*** در درون خودشان . و حوادثی که "روایات" شرح می‌دهند ، مربوط است به حصـــول پیامبری زردشت . کتاب ***زردشت نامه*** با بیانی در حد اعلای سادگی آن را به ماحبر می‌دهد : "آنگاه که زردشت به سی سال تمام رسید ، مشتاق زیارت ایران ــ ویج شد و با تنی چند از یاران ، از مرد و زن راه سفر در پیش گرفت *(۷۴)*. ***این شـــوق سرزمین غیب و الهام بود .*** شوق وصول به مرکز عالم . به رمس ملکوتی که در آن دیدار مقدسان لایزال روی می‌دهد . در واقع حوادثی که نشان پیشرفـــت و ورود زردشت و یارانش به ایران ــ ویج بود ، آن مرحله از زمان که این ورود رخ داد ، نـــه حوادثی ظاهری و صوری بود نه تاریخهائی که حاصل واقع باشد : بلکه واقعاتـــی و اشاراتی به تجلی مقدسات بود .

در اینجا مناظر و حوادث کاملاً **حقیقی** است ، و با این وصف ، دیگر حاصل و مربوط به جای نگاری تحققی یا تاریخ وقایع نمی‌باشد . اشارتی ضروری : ***وصول به ایران ــ ویج نماینده قطع ارتباط با نوامیس عالم جسمانی است .*** پهنهٔ بزرگی از آب مانع

1- materia prima

راه آن گروه کوچک بود. به هدایت زردشت، همه حتی بی‌آنکه جامه از تن به‌در آرند از آن گذشتند: "بدان سان که کشتی بر روی امواج جاری می‌لغزد، آنان هم بر روی آب سیر کردند" (زند، فصل شانزدهم). زمان در ارتباط با مکان تجلی قدسیان دیگر زمان غیر روحانی با تاریخهائی که میتوان بر بنیاد تقویم‌های تاریخ قرار داد، نیست (هر چند کوشیده‌اند چنین کنند). ورود به *ایران ــ ویج*، ارض غیب و الهام در عالم برزخ، در آخرین روز سال وقوع یافت (شب **نوروز**. در حکمت شیعه، ***ظهور*** و خروج امام ***غایب*** نیز در روز نخست سال، در نوروز وقوع خواهد یافت). باری هر ماه از تقویم مزدائی، و نیز ایام سراسر سال بتمامی، مشابه "عیون" (دهر)، دوره بزرگ ***زمان دارای استیلای طولانی*** است. بنابراین "تاریخ" در اینجا اشارت است به تجلی مقدسات: و از پایان یک هزاره، که مطلع فجر دورانی جدید است بشارت می‌دهد (همچنین خواهیم دید که زمین ملکوتی ***هورقلیا*** در مرز و پایان زمان است که Æ_vum خوانده می‌شود). بهمین نحو، نخستین تجلی روز **۱۵** ماه اردیبهشت وقوع خواهد یافت، و این تاریخ با مقطع میانین دوازده هزاره مطابق است، یعنی با لحظه‌ای که **فره‌ورتی** (ماهیت آسمانی)، زردشت رسالت زمینی یافت. تاریخها در اینجا تاریخهای دوره‌ای مذهبی است که یادآور وتکرار "حوادث در آسمان" است.

اینک، زردشت یاران خود را ترک می‌گوید. ***به شط دائیتی در مرکز ایران ــ ویج می‌رسد*** (زند، ص ۲۵ و "زادسپرم"، جلد۲، ص۶) که بر کناره‌هایش تولد یافته است. پس به اصل و مبداء باز می‌گردد، به عالم مثالی، ***که پیش درآمد ضرور رؤیت بلاواسطه قدرتهای نوری*** مثالی است. ***وی در آنجا، بر روی ساحل شط بیکران، که قعر آن نا پیداست، و به چهار شاخه بخش شده، تنها و منزوی است***، فارغ از بیم و هراس، بدان آب داخل می‌شود، اندکی در هریک از چهار شاخه رود غوطه می‌خورد (زند، فصل بیستم). سنت زردشتی، در اینجا چنان بخوبی درک حادثه ***نفسانی ــ روحانی*** کرده، که طریقه ***تأویل*** یعنی تفسیر و شرح باطنی ارباب معنی اسلام را بر مسلمیات صوری تطبیق می‌کند تا حادثه را به عالم واقع روحانی باز آورد که آنرا موضوع و شکل می‌دهد. عبور از چهار شاخه شط ***دائیتی*** در سنت زردشتی معادل انجام کامل "عیون" در عالم فکر می‌باشد: این عبور، زردشت را **تجدید شده** در وجود سه سئوشیانت مجسم می‌کند، که مولود **خورنه** او هستند، و تحول صورت و استحاله جهان را عمل می‌کنند. (**زند**، فصل بیست و یکم، ***زادسپرد***، **فصل۲۱**، ص۷).

و آنگاه که نخستین تجلی به وقوع پیوندد، آنگاه که رؤیت غیبی مهین فرشته

"بهمن" (وهومَنَه) صراحت یابد، که با جمالی شکوهمند، "تابناک از دور بمانند خورشید وجامه‌ای سراپای نور در بر دارد" *(۷۵)* است، امشاسپند، به زردشت فرمان می‌دهد که جامه از تن بدر آرد، یعنی از پیکر مادی، از اعضای حواس برون شود، تا او را به حضور خیره کنندهٔ هیات هفتگانه الهی هدایت کند. گفتگو به شیوه مذاکره بین هرمس و "روح" او، پوآماندرس [1]، آغاز می‌گردد. مهین فرشته می‌پرسد: "نام خود را به من بگو، و بگو در جهان چه می‌جوئی و در آرزوی چه هستی". زردشت، در مصاحبت امشاسپند، در برابر انجمن مهین فرشتگان، به حال خلسه و جذبه در می‌آید.

اینک تصریح تازه‌ای برای علم اندام شناسی عرفانی: زردشت از همان دم که به انجمن ملکوتیان اندرمی‌آید دیگر "انعکاس سایهٔ وجود خود بر روی زمین را نمی‌بیند، زیرا مهین فرشتگان با احتشام تابناک خود همه جا را روشن کرده‌اند" (زادسپرم، بیست ویکم، ۱۳). زیرا وی "جامهٔ مادی" از تن بدر می‌آورد، و پس از رسیدن روز رستاخیز، جسم نوری می‌یابد، که همان جوشش نوری، با انوار مهین فرشتگان است. و این انوار، این جوشش محض، به آنان می‌پیوندد، بی‌آنکه سایه‌ای بیفکند، زیرا خود کانون نور است. ***سایه نیفکندن، از خواص جسم نوری***، و بودن ***در مرکز نور است***. و اینها همه بدین معنی است که جایگاه و عضو حوادثی که در زمین ایران ــ ویج به وقوع می‌پیوندد، جسم لطیف نوری است *(۷۶)*.

بالاخره بر فراز قله‌های رفیع این زمین است که تجلیات الهی روی می‌دهد. اوستا، کوه و جنگل گفتگوهای قدسی *(۷۷)* را ذکر می‌کند. بعض روایات مؤخر، این کوه را با برخی از کوهساران جغرافیای تخفی *(۷۸)* یکی دانسته‌اند. ما سابقاً کوشیده‌ایم تا مقصود عملیات ذهنی را که بدین اتحاد نشانه پرداخته، مشخص‌کنیم. بهتر آنکه در اینجا اشارات متون پهلوی را گردآوریم که با اسم و رسم به دو کوه از این کوهها که **محل** این تجلیات بوده، ربط دارد: "هوکئیریه". کوهستان آسمانی اولیه، آنجا که گیاه **هئومه** ی سپید، گیاه زندگی جاودان *(۷۹)*، می‌روید و کوهسار سپیده‌دمان، که درست درهمان ساعت که سپیده دم زرین عمر ملکوتی برای نفس، طالع می‌گردد، غرقه در هاله نور است. بنابراین حق این است بگوئیم که جلسه‌های زردشت، صریحاً در آنجا رخ داده که شهود درونی از قبل، زندگی اخروی فردی را جلوه‌گر ساخته است. ستیغهای "زمین" وحی والهام، همان قله‌های نفس می‌باشد.

1.- Poimandrès

این دو تصویرـ مثالی ، "تصویر زمین" و "تصویر نفس" باهم تناسب دارند : **کوه وحی‌ها و الهام‌ها همان کوهستان نفسانی ـ کیهانی است .**

بعلاوه آنچه پاره‌ای از روایات قدیم که در متون یونانی مربوط به زردشت محفوظ مانده است ، تأیید می‌کنند ، درست همین است . بر سبیل مثال ، **فرفیریوس**[1] انزوا و چله نشینی زردشت را در مغاره‌ای در کوهساران پارسه وصف می‌کند ؛ که باگلها و چشمه‌های جهنده‌ای آراسته شده بود ، و صورت کامل جهان را بـرای تفکر ومراقبه بدو عرضه می‌کرد *(۸۰)* . **دیون کریزوستوم** [2] ، قله رفیعی را ذکر می‌کند که بـر آن زردشت عزلت گزیده بود تا به **شیوهٔ ویژهٔ خویش** بسر برد و در آنجا ، در پشت پردهٔ زیوری از آتش و تابندگی نور فوق طبیعت ، آداب خلسه‌ای *(۸۱)* برگزار می‌شد که از دیده اغیار و نامحرمان نهان بود .

عزلت در کوهستان نفسانی ـ کیهانی ، در واقع مظهر مرحله‌ای اساسی از هر گونه حکمت اسراری است : عمل نهائی آن مشتعل شدن سراپای وجود سالک در آتش خلسه است . آنگاه صور ملکوتی که بتوسط عضو تصویرـ مثالی وی شفاف و نورانی می‌ـ گردد ، مشهود می‌شود . و در اینجا هم هنوز چه بسا تصریحی اساسی در باب خلسه های قدسی در ایران ـ ویج را مرهون کتب یونانی هستیم ، که می‌گوید : زردشت بتوسط **آگاثوس ـ دایمون** [3] مستقیماً با حکمت آشنا شده بود . باری ، پژوهشی مقدم ، به ما امکان داد تا در وجود "آگاثوس دایمون" سیمائی نظیر "دئنا" ، "منِ ملکوتی" ، "نفس آسمانی" *(۸۲)* بازشناسیم .

بنابراین ، آخر الامر ، شهود منظره زمینی که با **خورنه** ، هاله نور پوشیده شده و نیز وجود متقارن حوادثی که در آنجا وقوع می‌یابد ، و تنها برای نفس قابل دیـــدار است ، همه از هدایت یابی به حیات اخروی مژده می‌دهند : این احساس قبل از وقوع است که هم بر استحاله نهائی زمین *(فرهٔشکرت)* و هم بر حادثه عمده حیات اخروی فردی ، تلاقی "منِ ملکوتی" ، فرشته دنا ، هنگام مطلع فجر ، در مدخل پل چینوت پیشینگی دارد . **به همین سبب جغرافیای خیالی نوعی شمایل شناسی فکری ایجـــاد** *می‌کند که پشتیبان وتکیه گاه تأمل در باب چیزی است که سابقاً آنرا "حکمت زمین" خوانده بودیم و خود از حیات اخروی جدائی ناپذیر می‌نماید ، زیرا این کار بذاتـه*

---

1. Prophyre
2. Dyon chrysostome
3. Agathos Daimon

آماده ساختن زایش وجود انسان زمینی و آماده کردن او برای "من ملکوتی" است، که خود "دئنا"، دختر سپنته ـ ارمئیتی ـ سوفیا می‌باشد.

۴ـ حکمت زمین و فرشتگان مؤنث "زمین"

پس غایت شرح و بیان حکمت زمین این است که مضمون حکمت‌شناسی[1] مزدایی را طرح بریزد. این اصطلاح "حکمت‌زمین" که‌در اینجا پیشنهاد شده خود تنها اسم "سپنتا ارمئیتی" را بازنویسی می‌کند که **سوفیا** (حکمت) و مهین‌فرشتهٔ مؤنث زمین است. *(۸۳)* آنچه را مقدم بر هر امر، جلوه‌گر می‌سازد شرایطی‌است یکسره متفاوت که از یک جانب درک "پسر زمین بودن" ـ که قضیه‌ایست پیش‌پاافتاده ـ و از طرف دیگر احساس مورد تأکید خاص در عقاید مزدائی، که فرد بشر را پسر "سپنتا ارمئیتی" امشاسپند مؤنث زمین *(۸۴)* می‌داند، بیان می‌کنند و به آدمی می‌پذیرانند. در اینجا، طرف دوم رابطهٔ پدر فرزندی، انسانی نیست محبوس در بین دو حد ولادت و مرگ زمینی. بلکه فرد انسان با کلیت وجود خود است که گذشتهٔ زندگی قبل از این نشأة خود و آینده هستی برتر از این هستی خود را درک می‌کند. رابطه و نسبت فرزندی با "سپنتا ارمئیتی" مهین فرشته، از "من ملکوتی پیش از این هستی زمینی" تا آن "من ملکوتی" گسترده است که با آن می‌باید بشر را به وجود آورد. به‌یاری رسانیدن صورتی از هستی که پیش درآمد آن در *آسمان (۸۵)* قبول فاجعه‌آسای هبوط به کره زمین مادی از جانب فره‌ورتی‌ها بوده تا در آنجا یاری نیروهای آسمانی نور برخاسته، با جمیع اهریمنان آدمی صورت به رزم بردازد. این امر برای روح پس قبول و انتخاب هبوط به زمین برای پاسخ گفتن به‌هواداری نیروهای نوری است، همانطور که قدرتهای نوری هم، پس از مرگ[2]، به دفاع از روح پاسخ خواهند گفت.

بدین سان، این انتخاب *داور* او نیز خواهد بود. هر روح بشری، شرکت در هر لحظه دهر "عیون" در کردار نهائی "سئوشیانت"ها، باید برای استحاله صورت زمین، و طرد قدرتهای ابلیسی به خارج از جهان آفرینش مزدائی، به نبرد برخیزد. و این نظارهٔ غیب که زمین و اشیاء روی زمین را به صورت نسلها در می‌آورد، عصر باز گردانیدن زمین به صفای بهشتی را افتتاح می‌کند. و در ارتباط با این

---

1. Sophiologie 2 .Post mortem

این احیاء و اصلاح است که پیروزی روح را که در پیکر هستی عالم خاک حلول کرده، می‌توان سنجید، یعنی میزان و مقیاس **خورنه** خود، درجه پیشرفت او به هستی ملکوتی آینده، به جسم او در روز رستاخیز، که بطور متقابل جوهر آن از این زمین ملکوتی ساخته شده که همان عمل و صنع او می‌باشد.

بر عهده گرفتن چنین‌کاری، درست برای بشر قبول و ذمه دار شدن آنچیزی است که در متون پهلوی با نام ***سپندار متیکیه(۸۶)*** تعریف شده، نامی معنوی که از کلمه ***سپندارمذ*** (صورت اسم ***اسپنته ارمئیتی*** در زبان پهلوی) مشتق گردیده، و ما می‌توانیم آنرا "فلسفیت"، ذات و طبع حکمتی سپنته ارمئیتی ترجمه کنیم که بعنوان **حکمت** مورد نظر قرار گرفته (و با ترجمه فلوطرخس و نیز بامتون پهلوی مطابقت دارد). وجود بشر با قبول این طبیعت، بمعنی راستین پسر آنکسی است که فرشتهٔ زمین است، و می‌تواند درعالم فکر شاهد شهود غیبی آن باشد. در اینصورت نیز روح به خویشاوندی آسمانی خود شاعر می‌گردد. در پیرامون ***دئنا*** که دختر "سپنته‌ـ ارمئیتی" است و خود ***سوفیا*** است، این سیماها وصور فرشته ـ ربة النوع‌ها، در تابندگی آمده‌اند، فرشتگانی که تجلی آنان در اوستا با عبارات فاخر توصیف شده: (چیستی، اشی، ونوهی، ارشتات، زامیات، اردوی ـ سورا ـ آناهیتا). این‌فرشتگان آن صور شخصی را جلوه‌گر می‌سازند که در مرحلهٔ تجربه، بصورت بزرگ شده مثالی واحد در وراء آن بر وجدان و معرفت مزدائی، عرضه شده‌اند، و این مثال تمثیل مرکزی و اصلی است که بتوسط آن‌کمال وجود انسان بر انسان ظاهر می‌گردد. دراینجا تجربه بر طبق فرشته‌شناسی اساسی بینش مزدائی جهان، طرح‌ریزی شده است. درهیئت ملکوتی حضور امشاسپند مؤنث زمین، تشخیص گردیده است. این رابطه "زمین قدسی" مزدائی. اسرار حکیمانه زمین را بنیاد می‌گذارد.

باید اعتراف کرد که برای پیوستگی دادن صور فرشته‌شناسی مزدائی چندان کوششی‌به کار نرفته و اغلب بدان اکتفا کرده‌اند که "قضایا" را در کنار هم قرار بدهند. اندیشه بندرت، کمتر کوششی برای درک صور و شدت و حدت دادن به خصایص شخصی آن، و بر انگیختن عملها و تأثیر و تأثرات آنها، به کار برده است. ما در اینجا تنها باید در باب صور اصلی این فرشتگان مؤنث مذکور در اوستا و رابطهٔ آنها با اسرار حکیمانه زمین تأکید بورزیم. همانطور که اندکی پیش تعریف کردیم انجام آن مستلزم آن است که وجود انسان دارای "سپندار متیکیه" گردد، یعنی دارای "خصلت

---

1. Spendarmatîkîh

حکیمانه" **سپنته ارمئیتی ـ سوفیا** شود. این دارا شدن، باید تعلیمات دوگانه‌ای مربوط به فرشته مقرب زمین را حقیقی گرداند، یعنی از یک جانب همان که مؤمن مزدائی از آغاز پانزده سالگی، تعلیم می‌گیرد تا معتقد باشدکه: "من پسر سپنته ارمئیتی هستم"، ـ و ازطرف دیگر وی "مادر" دئنا ـ روح است. زیرا که بالاخره رابطهٔ "مادری" سپنته ارمئیتی با وجود انسان، بدان مرتبه از کمال می‌رسد که در آن حال گفتن آنکه **دئنا** در وجود او هستی یافته یا اینکه او خود در وجود دئنا خلق شده است نیز محقق می‌باشد. رابطه با مهین فرشتهٔ مادر زمین، بدین سان در افق زندگی اخروی برقرار می‌گردد و سایر فرشتگان مؤنث هم در این برقراری شرکت دارند. باید بکوشیم و سلسله جریانات را بدانسان که بر ما ظاهر می‌گردد و بدانسان که محققاً باید خیلی بیش از آنچه در باب آن تأمل کرده‌ایم، تأمل کرد، برسبیل اختصار بیان‌کنیم.

مجهز شدن به "سپندار متیکیه"، برای وجود انسان عبارت است از بسط دادن اخلاق و شیوه هستی سپنته ارمئیتی بعنوان فرشتهٔ مؤنث زمین و طریقهٔ هستی زمینی، یعنی اسلوب حاضره وجود **فره‌ورتی** که در وجود بشر حلول کرده است درذات خود. آنچه را این "عروج برافلاک" متضمن است و آنچه آنرا ممکن می‌گرداند، می‌توانیم برحسب خطوط ممیزه‌ای که ذات سپنته ارمئیتی را بذاته مشخص می‌سازد وهم بر پایهٔ طرح اولیهٔ انسان شناسی عرفانی که قصد دارد خصائص لازمه احیای حالت ملکوتی را درونی خود سازد و بر آن مسلط گردد، تشخیص بدهیم ـ شمایل شناسی فکری برای سپنته ارمئیتی خصایصی قائل است که بین آن و سوفیا بعنوان استاد صنع آفرینش **یهوه** *(۸۷)* رابطه‌ای سخت نزدیک برقرار می‌کند. وی دختر "پروردگار حکیم" است، وی "کدبانوی خانه او" است، و "مادر مخلوقات" *(۸۸)* و ماویٰ است. " ای سپنته ارمئیتی ما این آئین‌ها را به تو، که خود منزل و ماوائی، نثار می‌کنیم." *(۸۹)* طبعاً، این حمد و ثنا نه خطاب به بنای معظم مادی است نه به مادهٔ زمین و به کسی روی می‌کند که درست "کدبانوی منزل" است، و خود در آن منزل داشت. یعنی در قبال **منزل** پذیرفتن یک شیوهٔ هستی و مسؤولیتی مطابق عمل قدسی و مستمر امشاسپند مؤنث که تولیت آنرا بر عهده دارد. همین نکته خود، رابطه‌ای مکانی و فضائی را وصف نمی‌کند، بلکه نسبتی شخصی را بیان می‌کند که از برکت وجود آن وظیفه **فره‌ورتی** های حلول کرده درجسم بشر انجام می‌گردد. همین وظیفه که سپنته-ارمئیتی بلاواسطه بر زردشت، در ضمن گفتگوئی *(۹۰)* محرمانه برمی‌خواند.

اشاراتی چند در این حال به ما امکان می‌دهد مشاهده کنیم که چگونه ذات حکمی سپنته ارمئیتی در وجود باطنی انسان مخلوق، انسان اهورمزدائی، تدارک

می‌شود. در باب سه امهرسپند، یا مهین فرشتگان مؤنث چنین گفته‌اند: "مخلوقات اورمزد "زندگی" را از *خرداد* (امشاسپند طبیعت آبها) دارند و زندگی جاودان را از *امرتات* (مهین فرشتهٔ طبیعت گیاهی) و *اندیشهٔ کامل* (بوندک مشینه) را از سپنته‌ارمئیتی." *(۹۱)* به عنوان خیال متفکر و تأمل سکوت آمیز *(۹۲)* و آرام، اندیشه کامل، اندیشه آرامش خیال و روح و ملایمت. مهین فرشته سپنتا ارمئیتی مخالفی دارد به نام مهین اهریمن **تَرومَتی** (اندیشه آشفته، خشونت و جبر، تشویش زجر و ستم) و همین فعالیت دماغی کامل ("اندیشه کامل با نظر بی آلایش عشق و محبت") است که طبیعت **حکمی** "دختر" خدای نور را وصف می‌کند. وقتی مؤمن این "سپندار متیکیه" *(۹۳)* را برعهده می‌گیرد و در نهاد خود آن اندیشه خرد و حکمت را تولید می‌کند که ذات فرشته زمین است، در وجود خاص خویش *سپندارمذ* دختر اور مزد را هستی می‌دهد. وی فقط فرزند **زمین ــ مادر** نیست، بلکه فرشتهٔ مؤنث زمین هم هست، یعنی که در وجود خود زمین ملکوتی را به ظهور می‌آورد که سپنته آرمئیتی "کدبانوی منزل" او است. به همان میزان که این تأمل در باب عقل عضو ولادت زمین ملکوتی است، درست خواهد بود که بگوئیم برای هرنفس مزدائی، سپنته ارمئیتی مادر "دئنا"ی او است، یعنی "من ملکوتی" او، **تصویر نفس**، آینه‌ای که استحاله خود، "حکمت زمین" خود را بروی **تصویر زمین** منعکس می‌کند.

ما، این جریان را که در آن‌تفکر حکمتی نفس "من ملکوتی" خود را به‌وجود می‌آورد، می‌توانیم باز هم با علائم نوعی وظایف الاعضای عرفانی مورد نظر قرار بدهیم، که در کیش مزدا چنان کم نظیر است که بدان توجهی نمی‌شود، ولی با این وصف بسی ارزنده است. " در نیروی حیاتی بشر، *اندیشه*‌ایست: در آنجا **سپنته‌ارمئیتی** مأوی دارد. در این *اندیشه*، *گفتاری* است: در آن *اشی ــ ونوهی* مقیم است (فرشتهٔ مؤنث، خواهر *دئنا*) *(۹۴)*. و در این *اندیشه*، *کرداری* است: در آنجا دئنا اقامت دارد. از روی طرح اجمالی بس مقدس اصل سه‌گانه کیش زردشت (اندیشه، گفتار، کردار)، در اینجا، یک مثلث قدرتهای فرشتگان مؤنث، وجود درونی می‌گیرد. مطابق با سلسله‌های مشابه، همچنانکه عمل تحقق یافته و اندیشه بیان شده به اندیشه درونی، جسم و صورت می‌دهد، همچنین *دئنا* آن صورت ملکوتی است که به نسبتی که روح خصلت حکمتی سپنته ارمئیتی را در خود تحقق می‌بخشد و فعال می‌گرداند، در برابر دید غیبی فکر عرضه می‌شود، بدین معنی که تأمل یا " اندیشه کامل" عضو جهازی است که "من ملکوتی" را به وجود می‌آورد یا اینکه سپنته ارمئیتی "مادر دئنا" است. لاجرم این اندیشه کامل، خیال فعال زمین

ملکوتی، نوعی "خیالپروری و وهم" نیست. بلکه قدرتی است قادر به "ذات بخشیدن" و زنده گردانیدن. زیرا در وجود بشر، مقر قدرتی است که بحق مشابهت آن یا صورت دیگر را استنباط کرده‌اند که در مشرب مانوی، *مادر زندگی* [1] یا مادر زندگان [2] *(۹۵)* خوانده‌اند. بنابراین صورت حکمتی پارسائی مزدائی در قبال فرشته زمین، آخرالامر بدان می‌گراید که در ضمیر آدمی آن صورت مثالی را که روان‌شناسی اعماق، روان، روح می‌خواند و همان حضور مخفیانه مؤنث ازلی و ابدی در انسان است *(۹۶)*، به ظهور آورد.

برای اینکه در اینجا معنی خاص فعال گردانیدن این "تصویر" را بدان‌بدهیم باید حادثه آفرینی عالم درو پیش از عالم خاک را که پیش از این بدان‌اشارتی‌کردیم، در برابر ذهن داشته باشیم: مقدمه در آسمان، *انتخاب* و اختیاری که به فره‌ورتی‌افراد بشر عرضه شده بود ("آنها که برگزیده‌اند"): یا ماندن در عالم افلاک که بدان تجاوزی نمی‌شود، یا هبوط به زمین برای مبارزه بخاطر عالم فرشتگان. و این قضیه درست امری است خلاف اجماع. فره‌ورتی مثل آسمانی وفرشتگان سرپرست، راهنمایان عموم موجودات، هم زمینی وهم آسمانی، هستند. اگر فره‌ورتی‌های ابناء بشر (مظهر نوع بشر مزدائی) خود بذاته در روی زمین مجسم می‌شوند، در آن صورت چه خواهد شد؟ آیا دوگانگی ذاتی که دو موجود نوری را بهم می‌پیوندد ازمیان خواهد رفت؟ هر چند این مسأله کمتر مورد تفکر قرار گرفته (بدین عنوان چندان مورد توجه و علاقهٔ علم‌تاریخی نیست) بسطی که حل آن طلب می‌کند می‌تواند بااطمینان برمعلومانی متکی گردد که در سطح معرفت مزدائی نمودار می‌گردد. در واقع، فره‌ورتی مجسم، فرشته نفس که از احوال **ملکوتی** خود چشم پوشیده تا با دهشت و کراهت عالم بشریت اهریمنی به مقابله برخیزد، خلوت گزین نیست. نفس در احوال ناسوتی خود، با همه وجودهای نوری هماهنگ است تا دوش بدوش آنان به رزم *بخاطر* فرشته بردارد. این "فرشته" در آن واحد هم ایمان او است و هم داور او، هم هستی او وهم هستی بعدی او وهم خدای زیرین آسمانی او و تنها پس از مرگ شاهد تجلی آن خواهد بود و به همین سبب "دئنا" فرشتهٔ نفس مجسم (نفسی که بخاطر آن پاسخ دادن به فره‌ورتی را که "به زمین" آمده برگزیده است)، نیز "روان راس" (نفس در راه) یعنی "نفس ملکوتی" نام دارد که نفس [3] بشری "در راه" پل چینوت ملاقات می‌کند *(۹۷)*.

---

1. Mater Vita
2. Mater Viventium
3. Anima humana

زیرا دیدیم (پیش از این بند۳) که در سپیده‌دمان بشارت بخش از منظـره شهودی **در عالم برزخ**، وجودش را حدس زده بودند، جهانی که از قلهٔ آن پل‌چینوت بر افراشته می‌شود، و در مدخل آن، نفس برای آسان کردن عبور وجودی که خود "نفس ملکوتی آن است" می‌ماند. و خود بذاته صورت دیگری است بزرگ کننده "سوفیای" مثالی. زیرا **دختر** او نیز می‌باشد، او را نیز بارها با صورت **سوفیا** در تورات قیـاس *(۹۸)* و تشبیه کرده‌اند. در تورات، **خرد** دختر **یهوه** است که، استاد صنع خلقت او است، به صورت دختری جوان و تابناک ظاهر می‌شود، که هر نو جوانی که عشق سوزان به علم دارد *(۹۹)*، به نامزدی او در می‌آید. همچنین، بحق، مشابهت او را با "کوره" [1] که در مذهب **هرمس** مورد بحث است و نیز با **عذراء نور** مانویت و کتاب حکمت Pistis sophia *(۱۰۰)* نشان داده‌اند.

همان نام **دئنا** چندین جنبه را بهم ربط می‌دهد که شایسته است نه ازهـم مجزی کرد ونه مخالف هم دانست، بلکه باید با وحدت "شخص" *(۱۰۱)* آنراپذیرفت. این نام (در اوستا **دای** و در سانسکریت **دهی**) از نظر اشتقاق لغوی نفس غیب بین و اهل کرامات یا عضو غیب بین نفس و نوری است که می‌تاباند و **موجب دیدن** میشود، و همزمان با آن نوری است که **دیده** شده، آن **صورت** آسمانی، که در سپیده دمـان ابدیت روح با آن روبرو می‌گردد. دئنا "شهوی است درک شده ازجهان‌ملکوتـی، یعنی **مذهب** و **ایمان** مورد اظهار و اقرار *(۱۰۲)*، و از همین طریق، خصایص فردی ذاتی، **من** مافوق جهان محسوس و "ملکوتی" است. و در پرتوی اقتران این دو وجهه یا تصور ذهنی در ذات خود، بشارت می‌دهد که بطور قطع **کشف و شهود** مطابق بـا **ایمان** است. از این نظر، فرشته حامی که مؤمن را هدایت می‌کند و زندگی بدو الهام می‌دهد، چون وی صورت ازلی است، *(۱۰۳)* داور او نیز می‌باشد، و بر او عیـان می‌سازد که تا چه میزان هستی او در عالم خاک شخصی‌ترین قانون وجود او را، که با عین وجود او بیان شده، اجراء کرده است. در برابر سئوال‌نفس شگفت زده که از دختر جوانی که به مدخل پل‌چینوت پیش می‌رود وجمالش بیش از هرجمالی کـه در جهان خاکی دیده شده است تابندگی دارد، می‌پرسد که: "پس توکیستی؟"، وی جواب می‌گوید: "من دئنای ویژهٔ تو هستم" *(۱۰۴)*،ــ یعنی اینکه: من **بشخصـه** ایمانی هستم که تو ورزیده‌ای و همان که به تو الهام خواهد بخشید، همان که بخاطر او جواب دادی، همان که تو را نیرو می‌بخشید و همان که اکنون ترا داوری می‌کند،

---

1. Kore

زیرا من بذاته تصویری هستم که از آغاز زایش هستی تو به تو عرضه شدم و صورتی که بالاخره تو خود مرا خواستی ("من زیبا بودم ، تو مرا باز هم زیباتر کردی") . بهمین سبب دئنا ، خورنه نیز می‌باشد ، هاله نور و سرنوشت شخص، و بدین عنوان وی Αἰών "عیون "تو ،ابد یت *(۱۰۵)* تواست . نابود کردن "تصور" آسمانی هر وجود بشری از حیطهٔ قدرت آن فرد بیرون است . ولی بدان خیانت کردن ، از آن جدا شدن و دیگر بجز از تصویر مضحک و منفوری شیطانی از "من" خود که به خود واگذار شده و کفیل آسمانی ندارد ، روبروی او ، در مدخل **پل چینوت** نداشتن ، درحد توانائی او است . دئنا ـ سوفیا "خواهرانی" هم دارد ، که بمنزله صورت پیش از خلقت او ، میانجی‌های او ، بشارت دهندگان او ، در چشم اندازی هستند که در آن هر سلسله حوادث شهودی بصورت کمال مطلوب انتظام می‌پذیرد . همچون فرشتهٔ **چیستی** که یشت شانزدهم که به *دئنا (۱۰۶)* اهداء شده است او را می‌ستاید . نام او خود متضمن اندیشه نور فعالی است که یکی از صور نور را متجلی می‌گرداند . و او است که به هر وجود استعداد دید غیب اعطاء می‌کند ، بخصوص به مؤمن بجای آورندهٔ عبادات ، که مفهوم کلمات و اعمال دینی را بدو *می‌نمایاند* و می‌فهماند . همچنین یشت (بند دوم) بوی یادآور می‌شود که : "زردشت در راه او قربانی کرد درحالی که می‌گفت : از تخت خود برخیز ، از سرمنزل ـ سرودهای قدسی بیا ، تو ای **چیستی**راست و درست ، که آفریدهٔ مزدا و قدس هستی ." بنابراین ، با خواندن سرودهای مذهبی ویژهٔ دئنا ، این **چیستی** است که خود در برابر الهام ذهنی حاضر می‌شود ، بمانند میانجی ***خواهرش*** و بمنزله کسی که خود این عبادت را بجای می‌آورد او خود نذر و نیازها را می‌برد وخود راهبه آن است . و چون او همان است که شهود غیب عطا می‌کند ، پس خود شهودی *است* که خصایص شمایل شناسی آنرا وصف می‌کند : با قامتی بلند و افراشته ، با جامه‌ای سفید در بر و خود هم سفید *(۱۰۷)* . وی به مثلث زردشتی ***اندیشه ، گفتار ، کردار*** معنی خاص آئینی وقدسی می‌دهد ، و به همین سبب دئنا ، که وجود انسان مهدو مرکز او است ، و "مقر و ماوای" او (به بالاتر ، یادداشت ۹۴ ، رجوع کنید) در ***کردار*** قدسی که اندیشهٔ واسط (سپنته ارمئیتی) آنرا به فعالیت می‌آورد ، در وجود شخص "خواهر" او ، صورت دو وجهه‌ای او را قابل دید می‌گرداند ، که خصوصیات آن با آنچه در طی ***کردار*** مذهبی ادراک شده است مطابقت دارد . این ***کردار*** بشر را در ***ایران*** ـ ویج ، در جهان برزخ ، جای می‌دهد که درآن افلاکیان و خاکیان ، باهم ارتباط دارند و به هم واصل می‌گردند . **چیستی** بعنوان فرشتهٔ عبادت بدین سان میانجی خواهر خود دئنا است ، یعنی آن میانجی که عمل مذهبی بتوسط او

بصورت دید غیب و پیشی جستن بر دیدار حیات اخروی *(۱۰۸)* بدل می‌شود .

با اینگونه پیشی جویی‌ها است که نفس باز هم بتوسط آن "خواهر" دیگر دئنا که فرشته *اشی ـ ونوهی* است دعوت می‌شود . این خواهر در مثلث نیروها ، با سمت میانجی بین *سپنته ارمئیتی* که خود "دختر" و دئنا که خواهر او است ، می‌آید . خطوط سیمای او نشان مشابهت با خواهر را دارد : او نیز ، دختر اهورمزدا . . . ، خواهرمهین فرشتگان است" *(۱۰۹)* . وی شکل لعبتی زیبا و دختر جوانی بلند طبع دارد ، با کمر بندی گره خورده ، پاک ، شریف و شکست ناپذیر . *(۱۱۰)* نه تنها خطوط شمایل وی نسخه ثانی خصایص فرشتگان مؤنث (دئنا ، اردوی ـ سورا) است ، که بدین سان صورت ازلی واحدی را بزرگ کرده ، بلکه بهمراه اردوی ـ سورا امتیازی فوق العاده دارد ، زیرا اوهرمزد که خود پروردگار امشاسپندان و همه یزته‌هاست ، به هر دو اینان (که دارنده و عطاء کنندهٔ خورنه هستند) در ایران ـ ویج *(۱۱۱)* قربانی‌هایی نثار کرد . نیز ، در ایران ـ ویج ، یعنی باز هم در "جهان واسط" و برزخ است که زردشت ، با فرشتهٔ اشی ـ ونوهی دیدار کرد . این حادثه را یشت هفدهم با شیوه‌ای جالب برجسته کرده است . فرشته ـ ربة النوع که ارابه پیروزی خود را می‌برد ، بمانند فرشته‌ای یاد شده که هرگونه قدرتی دارد و خود مالک خورنه است . این "شکوه پیروزمند" ایرانی ، همانند خواهر Νίκη مجسمه‌های یونانی می‌باشد ("تندیسه‌های افتخار و پیروزی" که بویژه در تحت تأثیر حکمت مغان منشاء نخستین تجسمات فرشته در شمایل‌های اولیهٔ مسیحی بوده‌اند) . در این هنگام ، این فرشته ، که بر روی ارابهٔ پیروزمند خود برپای ایستاده ، زردشت را دعوت می‌کند تا به نزدیک او بیاید و در کنار وی بر ارابهٔ شخص او سوار شود ، و می‌گوید : "ای زردشت ، تو زیبائی ، تو را زیبا ساخته‌اند . . . به جسم تو خورنه داده‌اند و به روح تو جمال عظیم . و من بدین سان از آن به تو بشارت می‌دهم . *(۱۱۲)*"

پس ، فرشته اشی ـ ونوهی خورنه ، هالهٔ نور ، دارد و عطا می‌کند ، ولی در عین حال حتی همین "پیروزی" ، همان آتش پیروز نیز هست . در وجود او مفاهیم "هاله افتخار" و سرنوشت متمرکز می‌باشند ، هالهٔ افتخار وجودی نوری . مشرب مهر پرستی ، آنرا بدین سان بمانند Τύχη (به معنی هاله نور اقبال [1]) *(۱۱۳)* درک کرده است . دیدار کردن در ایران ـ ویج با اشی ـ ونوهی ، دعوت شدن از جانب او به سواری در کنار او بر روی ارابهٔ پیروزی ، حادثه‌ای است نفسانی که هم قبل از وقوع

1. Fortuna victrix

دیده شده، مصور گردیده و دیدار "پس از مرگ" دئنا و "خواهر" او، *افتخار* و سرنوشت انجام شده را، ممکن می‌گرداند. وی "تصویر پیروزمند" نفس، و انجام مراسم تقدیس آن بتوسط خورنه، تجلی مثال آسمانی آن می‌باشد. شهود غیب در ایران ـ ویج، تصویر قبلی سپیده‌دمانی است که در پل چینوت طالع می‌گردد و به همین سبب روایت پهلوی اشی ـ ونوهی، خواهر دئنا ـ سوفیا را بدین عنوان که خود روح خرد ی است که وجودهای نوری را به سوی "هستی کامل"، یعنی هستی "بهشتی" *(۱۱۴)* راه می‌نماید، می‌پذیرد. زیرا او را "فرشته سر منزل بهشتی" *(۱۱۵)* و "یاری دهندهٔ" سپنته آرمئیتی که "سرمنزل ماست" نام داده‌اند.

اینک، از همین دم است که سرنوشت نفس، فره‌ورتی حلول کرده در پیکر هستی عالم خاک، و سرنوشت همین زمین عالم خاک که در آن برای یاری اوهرمزد و قدرتهای نوری و برای نجات او از دست قدرتهای اهریمنی آمده، به هم می‌پیوندند اشی ـ ونوهی، پرتو بخش خورنه، هاله نور، است، ولی پرتو آن خورنه و استمرار آن یعنی پرتو افشانی پاینده که بدین سان درجهان شهود غیب برقرار گشته، اکنون، آن فرشتهٔ مؤنث دیگری است که با نام *ارشتات (۱۱۶)* تعریف شده است. وی در ذات خود "تصویر هالهٔ نور" است که صورت زمین استحاله یافته را بر تصویر همین نفس که آنرا دگرگون می‌کند، منعکس می‌سازد. برای درک آفرینش حوادث در ذهن که صورت فرشته ارشتات بر آن فرمانروا است، باید مضامین حیات اُخروی در مورد صورت خورنه را بیاد بیاوریم. می‌شنویم که یشت نوزدهم آفریده‌هایی را که از عالم نور خواهند آمد، بعنوان سئوشیانت‌ها، می‌ستاید، که سیمای ظاهری هستی عالم خاک را که نوگشته و بصورت هستی آتشین فطرت درآمده است، ایجاد می‌کنند، درحالی‌که همه‌آفریده‌ها جسمی خواهند داشت فساد ناپذیر از *آتش نورانی (۱۱۷)* ولی این حادثه‌ایست که، *از هم اکنون*، همه آفریده‌های نوری با آن همکاری دارند: و این حادثه، از مبداء خلقت، علت اصلی انتخاب و نبرد فره‌ورتی‌ها بوده است. توانائی عمل کردن و نیستی گرفتن این استحاله را موجودات نوری بدرست از همان آتش نیروی دارندکه نورافشانی آن در موجودات با نام شخص "فرشته ارشتات" خوانده شده است.

چشم انداز این تحول نهائی (فره‌شکرب)، وقوف بر تعلق داشتن محلوقات نوری که در هر لحظه "عیون" با آن همکاری می‌کنند، ادراکاتی است که، نمایند جغرافیای خیالی مناظری که قبلاً ذکر شده، نه تنها نوعی فیزیک ساده را به کار می‌اندازد که از ادراکات حواس سرچشمه می‌گیرد، بلکه نوعی فیزیک و علم غیب نیز طبیعت را به عمل وا می‌دارد که نیروی استحاله کننده‌اش عینا در "تصویر هالهٔ نور"

سرچشمه و عضو دارد که نفس را بتمامی در بر می‌گیرد. آنچه چنین ادراک آتش و هاله نور زمینی را خبر می‌دهد، همان پرتو افشانی آتش معنوی است که نفس را به مرحلهٔ اشتعال با نور محض، نور معرفت نجات بخشای (حکمت عالیه) می‌رساند، که نفس را به ارض نور اندر می‌آورد، و بهمراه نفس، جمیع موجودات ترکیب کننده جهانی را که وی مسؤول آن است، بدانجا می‌برد. سبب همین است که گاه صورت فرشتهٔ ارشتات جانشین صورت دئنا، نور معرفت و "تصویر روح" *(۱۱۸)* می‌گردد. و نیز به همین سبب در "روز داوری" که‌مواجهه روح با صورتهای ازلی آسمانی است که بخاطر آنها باید در روی زمین پاسخ بگوید، فرشته ارشتات، در کنار "زامیات"، فرشتهٔ زمین، ظهور کرده، بهمراه او به "سنجش اعمال" روح، با سمت یاور مهین فرشتهٔ *امرهتات* می‌پردازد *(۱۱۹)*.

زیرا این مواجهه برای روح، این سئوال را پیش می‌آورد که: برای استحالهٔ موجودات، خورنه خود را با کدام وزنه وزن کرده است؟ و تا چه‌حد خود سئوشیانت بوده، و بدین منوال آرزوی دعای خود را بر آورده است که می‌گفت: "خدا کند در زمرهٔ کسانی‌باشیم که استحاله جهان را عمل خواهند کرد" (یسنا ۳۰: ۹). اگر ارشتات و زامیات "داوران" روح در محضر امرهتات *زندگی جاویدان* هستند، مانند دئنا، خواهر خودشان، دادرس می‌باشند. نتیجه این نبرد، انتخابی بین‌استحاله و یا مسخ اهریمنی چیز دیگری نخواهد بود. برای اینکه تصویر زمین برای صورت فرشته شفاف گردد و به صورت شهود فرشتگانی نظیر شهود فخنر درآید، باید شکل و ظاهر فرشته در خود نفس ظاهر گردد. بنابراین، این امر برای نفس زایش در "دئنا"، در "من" ملکوتی او است و ما هم پیش از این نشان دادیم که چگونه دراین حیات پس از مرگ فرد، برترین مفهوم اعتراف به ایمان صورت می‌پذیرد: "مرا مادر سپنته ارمئیتی، امشاسپند زمین است." در همین زمینه باید حدس زد که زامیات، فرشتهٔ هاله نور زمینی، که در شعله سپیده‌دمان زرین بر فراز قلل مناظر خورنه دیده شده، "نسخه ثانی" صرف سپنته ارمئیتی نیست. زامیات تنها برای نفسی که در آن و بتوسط آن محقق می‌گردد که سپنته ارمئیتی *"مادر" دائنا ـ سوفیا* است، "قابل رؤیت" می‌باشد. ولادت به صورت "من ملکوتی" و استحالهٔ زمین دایرهٔ چیزی را تشکیل می‌دهند که ما برای توصیف آن بعنوان "حکمت ـ زمین" در اینجا کوشیده‌ایم.

بدین صورت، از این "حکمت ـ زمین" که بوسیله فرشتگان مؤنث زمین صورت می‌پذیرد، تخیل مذهبی مزدائی، نوعی *اسطوره ـ تاریخ* ساخته که در آن بینش

امشاسپند زمین‌که وجودی انسانی از عالم در می‌سازد ، دیگر طراز فوق طبیعی منجی ، آخرین سئوشیانت آینده است ، که در نام و عمل وی هر فره‌ورتی با نبرد شخص خود شرکت می‌کند .

گیومرت (کیومرث) ، انسان اولین ، در ایران ویج ، بر لب شط "دائیتی" ، در مرکز عالم ، خلق شد . هنگامی که اهریمن موفق شد که **مرگ** را در وجود او داخل کند ، گیومرت بر پهلوی چپ افتاد ، و چون جسم او از "فلز" ناب ترکیب شده بود و فلز مطلق کلیت فلزی را تشکیل می‌دهد ، هفت فلز از جسم او بیرون آمد ، هر کدام از عضوی که با آن متناسب ومطابق بودند . علم تکوین انسان که پلی بین مفهوم کیهانی بشر اولین و تفحصات نظری محض در باب عالم صغیر به وجود می‌آورد ، در اینجا ، آشکارا رابطهٔ فلزات را با قسمتهای بدن بشر بیان می‌کند . بعلاوه تصریحی اساسی به ما می‌دهد : *طلا* ، بعنوان هشتمین فلز و بعلت برتری ، از خود **نفس** (خورنه) گیومرت و نطفهٔ او حاصل شد . *طلا* ، که بر اثر شرافت خود برتر از دیگر فلزات است ، در اینجا مظهر "من ذاتی" می‌باشد ، یعنی **نفس**، که بر "اعضاء" خاصی افزوده می‌شود که خود بر مجموعهٔ آنها سلطه دارد و فلزات به ترتیب باآنها نسبت دارند . این *طلا* ، بطوری که می‌دانیم در سنت کیمیاگری مظهر "جسم انسان در روز رستاخیز" [2] به عالی ترین صورت ، خواهد بود . باری ، این طلا است که سپنته ارمئیتی تحویل گرفت . *(۱۲۰)* **چهل** سال آنرا نگاه داشت و پس از آن ، **از زمین** ، گیاهی خارق العاده سر زد ، که نخستین زوج و زوجه بشری ، **مهریک مهریانگ** ، را به وجود آورد ، دو وجودی چنان شبیه بهم ، چنان سخت بهم پیوسته ، که تشخیص مؤنث و مذکر آن دشوار و جدا کردنش دشوارتر و غیر ممکن بود . بر روی این دو وجود ، یا بقول بهتر بر روی این وجود دوگانه ، **این** مرد و زن توأم بود ، که خورنه‌ای یگانه نازل گردید . هالهٔ نوری واحد ، **روحی** یگانه که پیش از دستکاه بدن جسمانی *(۱۲۱)* به وجود آمده بود .

آنچه با بینش در اینجا درک می‌شود ، باز هم **حادثه** نوع بشر ما قبل آدم (آدم ــ حوا ، و هنوز نه آدم و حوا) است . نوع بشر آدمزاده تنها با اعقاب مهریک ــ مهریانگ بدرستی آغاز شد ــ که در آن مذکر و مؤنث متمایز از هم ، **دو وجود** خواهند بود . در اینجا بار دیگر کنه معنی اعتراف به ایمان ظاهر می‌گردد که‌می‌گوید : "مرا مادر سپنته ارمئیتی است ، من‌شرایط بشری خود را از مهریک و مهریانگ *(۱۲۲)*

---

1. Monde des raisons séminales

2. Filius regius

یافته‌ام . " آن زمین که *طلا* را از گیومرت گرفت ، ابداً زمین طبیعت عام ما نیست ، بلکه "شخص " فرشته زمین ، سپنته ارمئیتی است .

نه مقولات زمین شناسی ونه مقولات جنین شناسی طبیعی ، نمی‌باید جانشین نحوه درکی گردند که اینجا ، بطور اخص ، از آن "حکمت ــ زمین" است . وجودانسانی هم که سپنته ارمئیتی آن را از فرزند (پسر) شخص خود ،.کیومرث *(۱۲۳)* باز گرفت ، انسان شرایط کنونی انسانی ما نیست . بلکه انسانی کلی ، مرد و زن هنوز توأم است : مهریگ ــ مهریانگ ، بدان سبب که اهریمن مرگ را در وجود گیومرت ، در ساخت این وجود کلی ، این زن و مرد توأم وارد کرد ، این وجود که از *طلای* خود ، یعنی از نفس خود یا خویشتن خویش حاصل شده بود و ارمئیتی سوفیا ظرف پذیرندهٔ آن بود ــ این ترکیب ، ناپایدار و زودشکن است . و قابل زیست و پاینده بر روی زمینی که خود طعمهٔ اهریمنان است نمی‌باشد . بالاخره ، بر اثر انقطاع حالت دوگانگی درونی خود بود که این وجود ، موجب زایش آیندگان خود ، یعنی نوع بشر تاریخی گردید ، کــه شرایط‌آن تنها شرایطی است که ما تجربه‌اش را داریم و ظهور آن مؤخر بر مصیبت‌عظیم *فردا* ی هجوم شــر است .

تصور دوگانگی احیاء شده ، در تقارن وجود انسان ، پس از مرگ ، با *دئنا* بیان می‌شود ، که بدرست همان " دختر سپنته ارمئیتی " است ، همانطور که انسان در احوال پیش از تاریخ یا مافوق زمینی خود ، "پسر" آن می‌باشد . به همین سبب حادثه‌ای که در عالم پیش از تاریخ وقوع یافت (که سپنته ــ ارمئیتی ، *طلا* یا خویشتن خویــش کیومرث ، پسر شخص او را که از مرگ ، میرانده شده بود تحویل گرفت) صورت قبل از وجود نوعی حادثه است که باید سرانجام تاریخ باشد و آستانه سربسته عصر ماوراء تاریخ را بگشاید . به عبارت دیگر ، آنگاه که سپنته ارمئیتی نور وجود بشر در معنی و به میزانی شد که مادر دئنا می‌باشد ، این "زایش" به نوعی اقتران حوادث پس ازمرگ مربوط می‌شود ، بدان‌ســان که اسرار حکیمانه ، که در همان نام فرشتهٔ زمین ارمئیتــی ــ سوفیا نهفته است ، با زندگی اخروی عام ، به مرحلهٔ کمال می‌رسد . در این صورت تنها مفهوم باطنی متونی که اردوی ــ سورا را بعنوان "یاور" و همکار سپنته ارمئیتی تعیین می‌کنند ، برملاء می‌گردد .

اگر کسی صورت گیومرت را از آنچه اصل و مبداء آن است جدا کند ، در آن صورت راه درک حقیقی اسطوره گیومرت را بر خود بسته و نخواهد توانست حق رمــز ایرانی "انسان" را اداء کند . گیومرت ، زردشت و سئوشیانت آخرالزمان ، مظاهرآغاز ، وسط و پایان نوع بشر و عالم بشری هستند که گرفتار "درآمیختگی" *(۱۲۴)* است .

زردشت، خود، آدم اولیه، گیومرت "احیاء شده" [1] است. همانطور که سئوشیانت، آخرالزمان زردشت "احیاء شده" خواهد بود و حکمت عالیه مزدائی در وجود او، مرحله قبل از وقوع تجلیل "انسان" می‌باشد. و به همین سبب درک ماوراء طبیعی و بی‌آلایش سئوشیانت، اسطوره نوع بشری که بالاخره از چنگ مرگ رسته، با "مرحله" شخص زردشت، جریاناتی است مشابه، ولی عکس آنچه به میانجیگری سپنته ارمئیتی، نوع بشری را که تسلیم شرایط زندگی فانی است، از گیومرت به وجود آورد. این شرایط نوع بشر تاریخی با انفصال وجود کلی، که از *طلا* یا "ذات شخص" کیومرث تشکیل شده، آشکار می‌گردد.

تصویر سئوشیانت در این صورت، عکس تجلی تصویر آن "انسان" است که از قدرتهای اهریمنی آسیب دیده است: زایش بی‌آلایش از وجودی دوشیزه و با روندی فوق طبیعی، قوانین زیست شناسی را باطل می‌کند، یا بعبارت بهتر، مفهوم طبیعی این پدیدار را، با غالب آمدن بر دوگانگی مذکر و مؤنث، جنبه مافوق عالم محسوس می‌دهد. یعنی تنها یک وجود واحد وظیفه‌ای دوگانه را برعهده می‌گیرد. همانطور که *طلا* ی برآمده از گیومرت بتوسط سپنته ارمئیتی و با پشتیبانی فرشتگان زمین محفوظ ماند، همچنین، نطفه زردشت نه به معنی جسمانی آن، بلکه بعنوان خورنه یا *هاله نور* او را، فرشته "نریوسنگ" [2] دریافت کرد و به هاله نور (خورنه) آبها سپرد، یعنی به فرشته ــ به النوع *اردوی ــ سورا آناهیتا*، ی "منعال، اعظم، معصوم". در اینجا بازهم، در مصطلحات نوعی "حکمت زمین" می‌توان انتظار استحاله نوع بشر و زمین را درک و بیان کرد. هالهٔ نور زردشتی "فی‌نفسه" بتوسط اردوی ــ سورا، بصورت اساطیری در آبهای دریاچه "کنسه‌ئویه" که‌کوه سپیده (۱۲۵) دمان از آنجا قد بر افراشته، نگاهداری شده و گروهی بزرگ از فره‌وری‌ها مواظب و مراقب آنند. در پایان دوازدهمین هزاره که با آن "عیون" ما (دهر) به آخر می‌رسد، دختری جوان، که ظاهر زمینی ومشهود "اردوی ــ سورا" را دارد، به آبهای دریاچه رمزآمیز وارد می‌شود. هالهٔ نور از پیکر او بر می‌خیزد و او بارداز "کسی خواهد شد که همه بد کنشی‌ها و دیوهای آدمیان را رام خواهد کرد (۱۲۶). به همین سبب "عذراء مادر"، "اره‌دت ــ فدری" از هم اکنون خود با نام "وسه‌ــ تئوروئیری" (آنکه همه چیز را رام خواهد کرد [3]) تحلیل می‌شود". اردوی ــ سورا

---

1. redivivus

ـ آناهیتا ، با حفظ خورنه زردشت ، که باید از آن قهرمان بعث و احیاء آخـــرین pokatastusis ظهور کند ، بدرست ، آنطور که در سرودهای مذهبی *(۱۲۷)* گفته شده ، "همکار" سپنته ـ ارمئیتی است ، و طلای برآمده از گیومرت را حفـــظ می‌کند . و ویسپه تئوروئیری ، زن زمینی است که مظهر نوعی هر دو آنان است . عالم آخرت مزدائی هم خود ، بصورت اسرار حکیمانه زمین ، و ازطریق تجلیل سوفیا *(۱۲۸)* (عقل و حکمت) صورت می‌گیرد .

طبعاً ، اینها همه در ایران ـ ویج انجام می‌گیرد (که در آن گیومرت جـان سپرد ، زردشت به دنیا آمد ، سئوشیانت ها به دنیا خواهند آمد ، آداب و اعمـــال مذهبی آخرین که جهانرا شعله‌ور و پر شور خواهد کرد انجام خواهد شد) . هرگونه خلق حادثه هم فقط در ایران ـ ویج ، **در مرکز *عالم*** ، یعنی بر ***قله نفس***، قابل درک می‌باشد .

شنیده بودیم که **فخنر** از این رو غمگین گشته که در زمان ما.شهودهـــای این طبیعت را پنداری و خلاف واقع می‌پندارند . شاید ما امروزه بیش از مردم قرن گذشته می‌توانیم بر فلسفه‌هائی که امر "پنداری" یا بعبارت بهتر" عالم واقع " ادراک تخیلی را با امر خلاف واقع مشتبه نکرده‌اند ، ارج بگذاریم بین عالمی ساخته شده از طبیعت محض وجسم وجهان ذهنی که بنفســه دچار انزواست ، می‌توانیم ضرورت وجود جهانی واسط و برزخ را حدس بزنیم ،که هر دو را به هم بپیوندد ، چیزی بمانند قلمرو معنوی جسمهای لطیف . چنین جهانی است که علاوه بر مشایخ تصوف ، پیروان فلسفهٔ اشراق سهروردی و مریدان مکتب شیخیه هم ، در ایران اسلامی ، همیشـه بـــــدان اندیشیده‌اند . این عالم واسط دیگر تنها مرکز ***عالم*** نظیر ایران ـ ویج ، نیست ، بلکه مرکز ***عوالم*** است . عالم تخیل پذیر ، جهان واقع تصور شدنی ، عالم تصویرهای مثالی میانجی بین جهان جواهر معقوله محض و عالم محسوسه ، شده است . این عالم ، **هشتمین** "کشور" ، هشتمین اقلیم است : ***"زمین شهرهای زمردین"*** ، ***"زمین عرفانی هورقلیا"***

تعلیقات فصل نخست

۱) در هوای آزاد صبحگاه زیبای بهاری گردش می‌کردم . گندمها موج سبز می‌زدند ، پرندگان آواز می‌خواندند ، ژاله پرتو می‌افشاند ، بخار از زمین بر می‌خاست . نوری دگرگون کننده بر همه چیز آرمیده بود . این حال تنها از آن قطعهٔ کوچکی از زمین بود . . . و با این‌حال ، این تصور برای من نه تنها بسیار زیبا ، بلکه بسیار حقیقی و بسیار بدیهی می‌نمود که زمین فرشته‌ایست ، فرشته‌ای بس پر شکوه وجلال ، بس طراوت بخش ، بس شبیه به گل ، و درعین حال بس استوار و متمرکز که در آسمان پیش می‌رفت . . . که از خود پرسیدم چگونه تواند بود که آدمیان ، برای همیشه چنان کور شده باشند که زمین را جز توده‌ای خشکیده نبینند و جستجوی فرشتگان را در بالا یا در کنار آن ، در تهی آسمان برخیزند ولی آنها را در هیچ کجا نیابند . با این وصف ، این تصوری است که هذیان گونه می‌شمارند . زمین کره‌ایست و هرچیز دیگری هم ممکن است باشد ، باید در اطاقهای کار تاریخ طبیعی جستجو کرد . "
Über die Seelenfrage, ein Gang durch die sichtbare Welt, um die unsichtbare Zu finden, leipzig, 1861

ص۱۷۱–۱۷۰

۲) Siroza روز بیست و هشتم .

۳) در باب کلمه "سپنته" رجوع شود به : H. W. Bailey, Iranian Studies, III in Bulletin of Oriental Studies, VII (1934 بویژه ص ۲۹۲ . J. Hertel برطبق تفسیر قدیمی و عمومی اوستا ، در آن توصیف وجودی را می‌بیند که نورملکوتی همواره از آن در تراوش و ریزش است . باید تصریح کرد که این نور ، نیروئی است و وجود "سپنته" بدرست همان است که این سرو را به فعالیت می‌آورد . ر.ک. H.S.Nyberg ، کتاب : Die Religionen des alten Irans ، آلمان ، چاپ H.H. Schaeder ، لایپزیگ ۱۹۳۸ ص۴۴۲ . که از این پس به اختصار "مذاهب" گفته خواهد شد . و نیز H.S. Nyberg کتاب : "Hilfsbuch des Pehlevi" جلد دوم Glossar, Uppsala ۱۹۳۱ ص۵ . afzonikih ، afzon ، فراوانی بیش از حد ، قدرت زیاده و افزون) که در آن ، کلمه با مصطلحات فنی "ابن عربی" که بین همه حکمای متصوفه نیز و ابن‌سینا و سهروردی مشهور است ، ربط داده شده است .

۴) Gārotman ، عالی ترین درجه بهشت .

۵) یشت ۱۹، ص ۱۸–۱۶. مقایسه شود با یشت ۱۳، ص ۸۴–۸۳.

۶) گفته‌اند که اوهرمزد، امشاسپندان‌را خلق کرد. ر. ک. "بند هشن" فصل اول، چاپ H. S. Nyberg "مسائل تکوین عالم و هیأت مزدائی"، جلد اول (Journal asiatique آوریل – ژوئن ۱۹۲۹. و ژوئیه – سپتامبر ۱۹۳۱) ص ۲۱۸–۲۱۹ (در اینجا بطور خلاصه *مسائل* گفته می‌شود) ولی خود در عین‌حال هفتمین یانخستین از آنان است. گفته‌اند که اوهرمزد کار آفرینش را بین آنان قسمت کرد (همانجا، ص۲۳۱) ولی همچنین گفته شده است که هر "هفت" جمعاً با عملی آئینی، با اجراء یکی از آداب دینی، آفرینش را انجام دادند. (همانجا، ص ۲۳۷) و هرکدام از این هفت نیرو، "سبعه نوریه" آفریده‌های ویژهٔ خود را خلق کرد (*شایست نشایست*، بخش پانزدهم، ص۴، آنجا که، اوهرمزد خود به پیغامبرش اظهار می‌کند: "هر کدام از ما آفرینش ویژه خود را انجام داد"). آفرینش مهین فرشتگان نیز بمنزلهٔ نوعی احضار یا افاضه وتجلی بود که وجود آنان را "مانند مشعلی که با مشعل دیگر روشن می‌کنند" فراهم آورد. اولین را اوهرمزد خود بلاواسطه احضارکرد، شش امشاسپند دیگر هریک، به میانجیگری امشاسپندی که قبل از او به وجود آمد، به عالم هستی اندر آمدند. (*ایاتکار جاماسپیک*، چاپ رم، سینا، ۱۹۳۹، جلد سوم، ص ۳–۷). اوهرمزد می‌تواند برای آزمودن آنها بپرسد: "که ما را آفرید؟" و آرته – وهیشته، زیباترین آنان، پاسخ می‌دهد: "تو" (ر.ک. ج – دارمستتر، "زند– اوستا" جلد دوم، پاریس، ۱۸۹۲ ص ۳۱۱). محقق است که آزمایش بویژه معنای **گزینش** ازلی در برابر مخالفت را دارد. متن دیگری انجمن امشاسپندان‌را به‌ما نشان می‌دهد که برای انتخاب خداوند گار و سالار خود مذاکره می‌کنند. (*جاماسپیک*، فصل۳ ص ۹–۸).

۷) ر.ک. بالاتر، شماره ۶، *شایست نشایست*، فصل پانزدهم ص ۴ و غیره. مورد آنقدر مکرر است که نمی‌توان‌مرتبا رجوع داد.

۸) ر. ک. Nyberg *مذاهب* ض ۲۰۷و ۲۲۶، آنجا که از "اعتقاد به یک خدا برای هر قوم" سخن رفته است.. من اصطلاح "شرعیات عقلی" (Kathénothéisme)را بهتر دانستم؛ چون بفکر معنی مورد استعمال Mme Betty Heimann، در کتاب *فلسفه هندی و غرب*، چاپ لندن، ۱۹۳۷، ص ۳۵ بودم.

۹) ر. ک. De Somniis، جلد اول ص ۱۵۷، و چاپ Zeller، کتاب Die Philosophie der Griechen، بخش سوم، ۲و۳، چاپ Auflage

لایپزیگ ۱۸۸۱ ص ۳۷۹، یادداشت ۴، مقایسه شود با کتاب "Philo" اثر H.A.Wolf چاپ کمبریج، ۱۹۴۸ جلد اول، ص۳۷۷ و بعد.

۱۰) ر.ک. Louis H.Gray کتاب The foundations of Iranian Religions *مبانی مذاهب ایران* (به انگلیسی) چاپ بمبئی، ص ۱۸ و بعد (بر بنیاد "بندهشن بزرگ"، بخش ۲۶ یادداشت ۴ و از دارمستتر، جزوه ذکر شده، بخش ۲ ص ۳۰۶). در باب شمایل شناسی واقعی ر.ک. Bidez et Cumont کتاب Les Mages hellénises چاپ پاریس ۱۹۳۹، جلد ۲ ص ۲۳۶، یادداشت ۳ و L.I.Ringbom کتاب Graltempel und Paradies چاپ استکهلم. ۱۹۵۱، ص ۴۱۶. تصویرهای برابر صفحات ۸۰ و ۸۱ اصل کتاب.

۱۱) **بندهشن**، نیبرگ، "مسائل" جلد ۱ ص ۲۲۰-۲۲۱.

۱۲) Menoke-Yazishn، ر.ک. بالاتر، یادداشت ۶.

۱۳) جای آن است که در باب سخن ذیل تفکر شود که: "اوهرمزد از سور زمینی (گئیگ روشنیه) راست گفتاری (راست گویشنیه) را آفرید"، کتاب *مسائل*، جلد ۱ ص ۲۱۶-۲۱۷. این سخن حکیمانه دیگر برای نشان دادن این نکته کافی است که نباید، بر خلاف آنچه کرده‌اند، مفاهیم و تصورات مزدائی را، با معادلهائی ترجمه کرد که تنها تصور مذهب اخلاقی مجردی را به ذهن می‌آورند. مثلاً آنگاه که در ترجمه arta , asha به "عدالت" اکتفاء می‌کنند. ز. هوتل این واژه‌ها را به Licht-des-Heils ترجمه می‌کرد. عبارت حکیمانه‌ای که در آغاز یادداشت حاضر ذکر شد، ممکن است از راهی دیگر به همین معنی برسد. راهی مستقل و جدا از نظرات هرتل. ashavan ها تنها *صالحان* نیستند. ر.ک. نیبرگ، کتاب *مذاهب* ص ۱۳۳و۳۶۸

۱۴) ر.ک. شایست نشایست، تمام فصل پانزدهم.

۱۵) خدا- فرشته‌های Proclus، تفسیر وتأویل رب النوع های نهانی می‌باشند. نقش‌روحی آنان جنبه‌ای ازاین واسط بودن دانی است. فرشگانی آسمانی وجود دارند که آفریننده و منجی‌اند. جمع آنان به صورت گروههای ملازم مهین فرشته یا خدای راهنمای آنان درمی‌آید. ایشان، نیرو را در جسمهای عالم که تحت قدرت و مشیت خدا است می‌پراکنند. ر.ک. Cumont، مقاله Les Anges du paganisme مندرج در Revue de l'Histoire des Religions ژوئیه-اکتبر ۱۹۱۰ ص ۱۷۱ و بعد. این خدایان وقتی بر بشر تجلی کنند "زیبایی تحسین‌انگیز و تابندگی فروغشان، آنان را به تابناکی و جلال یزدانی شبیه و نزدیک می‌گرداند" ولی این تعبیری سطحی است که بگوئیم "ایشان همیشه آسمان‌را مطابق سیمای زمین

سازمان می‌دهد" (ص۱۶۴) . زیرا اگر بر عکس بود چه می‌شد؟ اگر انسان، دست کم در آئین‌های قدسی، در پی سازمانی برای زمین بود، و "تصویر"ی را که عیناً تصویر بهشت او بود در آن‌منعکس می‌کرد، چه می‌شد؟ (ر. ک. آنچه Mircea Eliade بطرزی در خورد اعجاب به عنوان "غم دوری ازبهشت " به بحث آورده است".) طبعا، پدیدارشناسی "تصویر"(Image) ز حوصله مسائلی که تاریخگرایی بدان محدود می‌شود بیرون است.

۱۶) این هم از نظر فرشته‌شناسی همان وضع **دئنا** را دارد. و همان "صورت زمین" است آنطور که روح کاملاً مطابق با دئنا دختر سپنته ارمئیتی می‌تواند درک کند، بازهم ر. ک. پائین بند۴.

۱۷) در باب اشتقاق لغوی واژه **فره‌ورتی** (یا فره وشی)، ر. ک. H.Bailey *مسائل زردشتی در کتب قرن نهم* چاپ آکسفورد، ۱۹۴۳ ص ۱۰۷–۱۱۰.

۱۸) ر. ک. به یشت مربوط بدانان: یشت سیزدهم، ۲–۱، ۹، ۱۲–۱۳، ۲۲، ۲۹–۲۸. آنان همچون والکیری‌ها Walkyries (ربة النوعهای شراب بخشنده به قهرمانان، پس از مرگ، در ادبیات اسکاندیناوی.م) نیزه در دست، همواره تا زنده، پیوسته بر حصارهای رفیع آسمان مراقبت می‌کنند. ر. ک. **بندهشن**، بخش شش، ص ۳ و *زاد اسپرم* بخش ۵ ص ۲ (متون پهلوی، ترجمه E. W. West بخش ۱ چاپ آکسفورد، ۱۸۸۰، ص ۲۵و ۱۶۷).

۱۹) ر. ک. *یسنا*، بخش ۲۳، ص۲: یشت بخش ۱۳ ص ۸۰، ۸۲، ۸۵. **منوک خرت** (مینوی خرد). ۴۶ در باب هیئت "به سبک گوتیگ"، که بعد مثالی را مضاعف می‌کند، ر. ک. بررسی ما در بارهٔ "زمان دوره‌ای (Eranos Jahrbuch ۲۰، ۱۹۵۲ ص۱۷۱). وقتی فره‌ورتی‌ها را تنها با "ارواح اجداد" مقایسه کنیم، از دور فاقد مفهوم خاص می‌باشند. در واقع نه فره‌ورتی‌های ملکوتیان، ایزدان، و نه فره‌ورتی‌های انسانهای آفرینش نور که تجسم آنها هنوز در کار آمدن است و مع الوصف در آیین‌های مذهبی آمده‌اند، چنین مقایسه ای را جایز نمی‌دانند.

۲۰) تصور و نظری که قبلاً در قدیمترین صورت مذهب مسیح، مورد قبول بوده‌است، قطعه "وصیت نامه مولا"، نقل شده درکتاب J.H. Moulton "It is his Angel("مجله بررسی‌های حکمت الهی، دوره سوم، ۱۹۰۲) ص ۵۱۸، فصل ۳ کتاب **بندهشن** بزرگ را با آن مقایسه کنید: از بین پنج نیروی خلق شده برای باز-خرید گناه بشر (جسم، روح، جان، شخصیت فردی و روح حامی و سرپرست) روح حامی وسرپرست (فره‌وهر) همان است که در پیشگاه اوهرمزد پروردگار (نیبرگ

"مسائل" جلد اول ص ۲۳۲، ۲۳۳) می‌باشد.

۲۱) کتاب "مسائل" جلد ۱ ص۲۳۷.

۲۲) ر. ک. یشت ۱۱، ۲۱–۲۲ در تجلیل از جسم (Kehrpa) هریک از قدرتهای مهین فرشتگی.

۲۳) ر. ک. هـ. اس. نیبرگ، "Glossar" (قاموس) ص ۲۵۲–۲۵۱. "زام و زمیک".

۲۴) ر. ک. C.G. Jung *روان‌شناسی وکیمیاگری* Psychologie und Alchemie چاپ زوریخ، ۱۹۴۴ ص ۳۷۸ و بعد.

۲۵) ر.ک. بررسی ما درباب "Le Livre du Glorieux" کتاب المجید جابربن حیان، بخش ۲۸، ۱۹۵۰، ص۷۶وبعد (Eranos-Jahrbuch).

۲۶) ر. ک. مقدمه‌های ۱و۲ ما بر مصنفات سهروردی. **مصنفات عرفانی** (Opera metaphysica) جلد ۱ استانبول ۱۹۴۵ ص LI و بعد. جلد ۲، تهران ۱۹۵۲ ص ۳۴، یادداشت ۷۵، فصل ۲ بندهای ۳و۴ را با متون ترجمه شده در بخش دوم.

۲۷) همان کتاب وکتاب ما **مباحث زردشتی در فلسفه سهروردی** طهران، ۱۹۴۶ ص ۳۶ و بعد.

۲۸) ر. ک. جدول رئوس مطالب همه ترجمه‌های پیشنهادی، تنظیم Bailey جزوه مذکور در صفحات ۷۷–۷۵.

۲۹) در باب اقتران این دو وجهه در یک "شخص ـ مثالی" ر. ک. **زمان دوره‌ای**، ص ۱۸۳–۱۷۴.

۳۰) این هالهٔ نور، که عالی‌ترین صفت امهرسپندان و ایزدان است، در وجودهای عالم خاک، به صورت "خورنه" خسروی و (Kavaêm-Xvarnah) در می‌آید، که **فره‌یزدان** نیز می‌باشد، یعنی هالهٔ نور الهی که تصویر آن در آثار حکمای اشراقی، پیروان سهروردی بسیار جاندارست. این هالهٔ خسروی در خود سه صورت از خورنه را با هم دارد، خورنه *موبدان*، خورنه *برزگران*، خورنه *جنگاوران*، سه صورتی که مطابق است با سه صورت تقدیسی آتش (ر. ک. رید ـ اوستا، دارمستتر بخش ۲ ص ۶۱۵ وبعد، مقدمه بریشت یوردهم).

۳۱) این ایجاد یگانگی بین خورنه و نفس توسط H. H. Shaeder در حاشیه ترجمهٔ وی از یک قطعه از **بندهشن** بزرگ، در باب تکوین انسان، خاطر نشان شده است. ر. ک. R. Reitzenstein و H. H. Schaeder

بررسی در باب تقریب مذاهب *ایران و یونان قدیم* (اختصار آن در اینجا Studien می‌باشد) لایپزیگ ۱۹۲۶ ص ۲۳۰، یادداشت ۱.

۳۲) ر. ک. ترجمه ما از **پندنامک زردشت** در جلد دوم "یادنامهٔ پور-داوود"، چاپ بمبئی ۱۹۵۱، ص ۱۴۵-۱۴۴ (این ترجمه متأسفانه پنج سال پس از ارجاع، منتشر گردید، بدون اینکه بتوان در نسخهٔ خطی یا نمونه‌های چاپی آن‌تجدید نظر کرد. با ابراز مسرت از نشر آن بتوسط دوستان زردشتی مان، از کثرت اشتباهات چاپی که هم اجتناب ناپذیر بود وهم مصیبت بار، معذرت می‌خواهیم).

۳۳) ر.ک. بندهشن، فصل ۱۱ (متون پهلوی، جلد ۱ ص ۳۲ و بعد) و از اف. اشپیگل "Avesta die heiligen Schriften der Parsen" جلد ۳، لایپزیگ ۱۸۶۳ ص ۵۳. و از F. Justi, "Der Bundehesh Zum ersten Male herausgegeben ... Übersetzt und mit Glossen Versehen, لایپزیگ، ۱۸۶۸، ص ۲۱۴.

۳۴) ر. ک. وندیداد، بخش ۱۹ ص ۱۲۹ و بعد. ویسپرد، بخش ۱۱-I و از Ringbom، کتاب Graltempel und Paradies ص ۲۷۹و بعد.

۳۵) ر. ک. *داتستان دینیک*، بخش ۳۶ ص ۶-۳ (متون پهلوی، قسمت۲ ص ۷۹-۷۸). و از دارمستتر (جزوه‌ذکر شده، **مجلد ۲ ص۵۴۷ یادداشت ۲۶۵**) اسامی شش قهرمان‌را بدین ترتیب تفسیر می‌کند: در مغرب، آنکه "راه را به نور می‌آموزد". در مشرق، آنکه آنرا به "خورشید" می‌آموزد. درجنوب، آنکه "هاله نور را بزرگ می‌کند" و آنکه "هالهٔ نور می‌پراکند". در شمال، آنکه "برای خواسته خود دعا می‌کند" و آنکه "نیکی مطلوب دارد".

۳۶) از برکت وجود حیوانی اساطیری‌که اکنون در جایی نهانی تا فره شکرت محفوظ است، که در آنجا باید قربانی‌شود وجسم او برای ترکیب نوشابه عمر ابدی به کار برود.

۳۷) در این باب، وجود یک احساس همگانی "روحانیت نامرئی" در مذهب مزدائی را باید ذکر کرد. چون زردشت با الهام خود تنها به "خوه‌نیره‌ئه" فرستاده شده بود، همه کسانی که درکشورهای دیگر جزء مؤمنانند، نمی‌توانند بعنوان پیروان بلاواسطه زردشت مؤمن باشند. بلکه بطریقه‌ای غیرمستقیم، یعنی بشیوهٔ **نخستین مؤمنان**، با ایمان پاک اولیه (پوریوت کشان) مؤمن هستند. آنان که آفریدهٔ اوهر-مزدند، این صفا و پاکی را حفظ کرده‌اند ومطابق دین‌مزدائی بدون شناختن آن زندگی می‌کنند و یک "جامعه مذهبی غیبی" با مؤمنان زردشتی تشکیل می‌دهند. (ر. ک.

اشپیگل، کتاب مذکور، بخش ۳ ص ۲۳۹ یادداشت ۱) به همین سبب "آفرین گاهنبار" سخن از (دارمستتر، کتاب سابق الذکر، بخش ۳، ص ۱۸۰) "موجودات نیک هفت کشور، آنان را که به دعای مهربان و پاک "پوریوت کشان" معتقدند می‌راند و فره‌ورتی‌های آنان را نیز ذکر کرده‌است. (یشت ۱۳، ص ۱۷).

۳۸) ر. ک. **یاقوت**، "معجم البلدان"، چاپ قاهره ۱۲۶ ص ۲۵. وبا اینگونه تصویر و تجسم در کار **بیرونی**، کتاب "التفهیم" مقایسه کنید، چاپ **همائی**، طهران، ۱۳۱۸ شمسی، ص ۱۹۶.

۳۹) این طریقه، ارتباط‌های بسیاری با انعکاسهای تصاویر در مغز عرضه می‌کند. همان نام "خوه‌نیره‌ثه" تصویر یک چرخ، چرخی مرکزی، در ذهن بر می‌انگیزد، که شش چرخ دیگر آنرا احاطه کرده، و تمامی جهان به نوبهٔ خود صورت چرخی را دارد. شش حد بین کشورها را می‌توان حامل و شامل "خوه‌نیره‌ثه" (چون پره‌های یک محور) تصور کرد. مجموعهٔ زمین که کشور **مرکزی** را احاطه کرده بدین منوال به شش بخش قسمت می‌شود، برابر با شش قوس دایره بر روی محیط عالم (ر.ک تصویر ۱). دایره زمین، به نوبه خود، با تقسیم جدیدی، با دایره فلک که به دوازده منطقه تقسیم شده ارتباط می‌یابد، شش کشور بدین سان با دوازده علامت منطقة البروج رابطه پیدا می‌کند. در مغرب زمین (از قرن‌نهم)، نیز همین طریقه تصویر "جهان برزخ" را می‌یابیم. این صورت ها، که منشاء و اصل ایرانی یا مسیحی‌دارد، مشابه صورتی است که‌در مذهب بودا به نام "بهاواککرا" (چرخ زندگی و مرگ) معروف است. در باب اینها همه ر. ک. به کتاب Ringbom به نام Graltempel und Paradies" ص ۲۸۵–۲۷۹ و برای نقشه ۲ رجوع کنید به H.Leisegang کتاب "حکمت عالیه La Gnose ترجمه J. Gouillard چاپ پاریس، ۱۹۵۱، ص ۲۲. طبعاً، ترکیب مقاصد آنان با هم فرق دارد. ولی از آنجا که شکل هندسی بودائی (که در آن بین شعاعهای چرخ، شش حوزه‌منظور شده که مظهر شش صورت هستی همه موجودات است") نیز مانند تصویر احتمالی تقسیمات زمین قابل استفاده بود، می‌توان طریقه تصویر وتجسم زمین با هفت کشور را چون ساختمانی محسوب کرد مشابه یک "ماندالا". علاوه بر این کافی است که در آن صور و اسامی شش سئوشیانت – **بودیسات وا** را درج کرد که پیش از این‌ذکر شد، (ترتیب و قرار هفت امشاسپند را در بعض شمایلهای روسی با آن مقایسه کنید؟، تا ابزار تفکر کامل‌باشد.

۴۰) لوئی ماسینیون در رساله‌ای بسیار سرشار و غنی، برای اولین‌بار، بعض تشابهات الهام بخش (در نقشه نگاری باغسازی، شیوه‌های خط و کتابت) رااستنباط

می‌کند. ر. ک. "چگونه می‌توان بررسی کنونی متون دو فرهنگ یعنی عربی و لاتینی ـ یونانی را بر بنیادی واحد قرار داد Lettres d'Humanité جلد دوم، ۱۹۴۳، ص ۱۳۷ و بعد.

۴۱) باغهای محصور، که گاهی بیکرانه است و خاطره‌اش در مخیله ایرانیان زنده می‌ماند (درباب توصیفات آنها در بعض متون قدیم ر. ک. Ringbom کتاب سابق الذکر ص ۲۷۲، یادداشت شماره ۲۲ و با صفحات ۵۳ و بعد مقایسه کنید). باغ بهشت مظهر زمین است همان‌طور که از زمین هم مظهری می‌سازد. بدین سان باغ ایرانی، دست کم آنچنان که‌بود و آنچنان که در صورت ازلی خود می‌ماند، ردیفهای پنج در پنج درختانی را که پیرامون چشمه آب مرکزی مانند *کشورها بگرد کشور مرکزی اولیه*، قرار دارند عرضه می‌کند، از افقی که محدودش می‌سازند، ارتفاع آنها اندک اندک کمتر می‌شود. و چون بگرد هم آیند، خود به جانب مرکز مجتمع می‌شوند، و نیز فکر را مجموع و در آینه نظاره متمرکز می‌سازند، که خود در این حال خاموش به شور و هیجان و به صورت مشاهده تصویری در ضمیر درمی‌آید که سرانجام آن را باز یافته است (ر.ک. ماسینیون. مقاله مذکور. ص ۱۳۷).

۴۲) آنچه طرح اجمالی بطلمیوس که پیش از این یاد شد، ممکن نمی‌گرداند. بیرونی، التفهیم. چاپ سابق الذکر، ص۱۹۱.

۴۳) ر.ک. E. Benveniste، *ایران‌ـ ویج و منشاء افسانه‌ای ایرانیان* در نشریهٔ رسمی "مدرسه مطالعات شرقی"، جلد دوم (۱۹۳۴) ص ۲۷۴ـ۲۶۵.

۴۴) هـ. اس ـ نیبرگ. *مذاهب* ص۴۰۳ـ۳۹۶.

۴۵) ر.ک. بویژه به "Mircea Eliade"، *رسالهٔ تاریخ ادیان* ص ۳۲۹ـ ۳۲۵ و "تصویرها و نهادها" ص ۶۵ـ۳۳ (فصل "ارزش تمثیلی مرکز").

۴۶) اشاره‌می‌کنیم که مورخان در برابر وقوع این "رویدادهای ایران ویج" دچار شگفتی شده ومسائل بسیاری برای خود مطرح کرده‌اند. اوهرمزد "خدای‌متعال" آریائیان بیقین "موبد" است (یشت ۱ ص ۱۲)، ولی چگونه موبد ربة النوعی است و نیایشهایی بدو می‌گزارد؟ بالاتر از این، بعدا یادآور خواهیم شد که "فرشتهٔ‌مؤنث" دیگری در اوستا، به نام "اشی‌ونوهی" نیز از جانب اوهرمزد مورد تعظیم وتکریم قرار گرفت. همین نشانه‌ها توأم با تفسیر جدیدی از "گاثا"ها یا *مزامیر* (سرودها) در مراسم عروسی معمول است (یسنا، ۵۳)، که م. نیبرگ را به درست، بدانجا کشانیده‌اند که در پی پرورش فرضیه‌ای برآید که طبق آن جامعهٔ اولیه زردشتی‌مذکور در "گاثاها" احتمالا با نظام مادرسالاری می‌زیسته است. ("مذاهب" ص۲۵۲ وبعد

و ۲۷۲–۲۷۱) . مع الوصف ، همانطور که متذکر شدیم ، اوستای رسمی‌و شرعی یک کل و مجموعه تشکیل‌می‌دهد ، و می‌توان آنرا از آغاز تا به انجام برخواند ، بدون اینکه تقوی در آن با تناقضاتی که ممکن است از تحلیل **قشرهای** تاریخی پیش آید ،بربخورد ... سخن گفتن از "تقریب مذاهب" توضیحی است اندکی بیش از حد مفید برای هر مقصود . ما پیش از این تکلیف می‌کردیم (شماره ۸) که اصطلاح Kathénothéismeرا برای نشان‌دادن‌جریان درونی آداب دینداری رایجی به کار برند که در برابر اینگونه "تناقضات" زود متأثر نمی‌گردد . وانگهی هرگز نباید نقش اخروی اردوی ــ سورا (موازی با نقش اولیه سپنته ارمئیتی ، که خود دستیار او است) را از یاد ببریم که با حفظ **خورنه** زردشت در آبهای دریاچه‌ای رمزی بمنظور باردار شدن مادر ــ عذراء **ویسپه ــ تئوروئیری** که منجی واپسین را به جهان خواهد آورد ، ایفاء می‌کند . جمیع این **صور** خدائی مؤنث را وحدت می‌دهد که حضورش به درست با خصایص مشخصه احساسات مذهبی مزدائی همراه و هماهنگ است . ــ بازهم باید اشارت کنیم که ژوزف کامپبل ، ناشر آثار ***هاینریش زیمر*** سابقاً اشارت می‌کرد که می‌توان در اصلاحات ثنوی مذهب مزدائی تجدید حیات عوامل دینی متعلق به عالم مادر سالاری پیش از آریائی را درایران کشف کرد (Philosophies of India چاپ نیویورک ، ۱۹۵۱ به شماره ۲۶ از سلسله نشریات Bollingen ص ۱۸۵–۱۸۶ ، یادداشت ۶) .

۴۷) ر . ک . وندیداد ، ۲ ، ۲۱ و بعد . مقایسه شود با ***راتستان دینیک*** . ۳۷ ، ۱۲۶ و بعد . روایاتی دیگر ("مینوی خرد" ۲۷ ص ۲۸–۲۷ و ۱۱۲ ص ۱۹–۱۵) این **ور** را محلی ساخته شده در "ایران ــ ویج" اما در زیر رمس‌می‌دانند که از خود نور می‌افشاند بی‌آنکه نیازش به خورشید یا به ماه یا به اختران باشد . نور آن گروه از آفریده‌ها را که زیباترین و دلپسندترین بوده‌اند بدانجا برده و حفظ کرده‌اند . ــ این ادراک را به درست با ادراک مانداییِ "مشویا کوشتا" نزدیک دانسته‌اند (هاستینگز ، ***دائرةالمعارف مذهب و اخلاق*** ، جلد ۲ ، ص ۷۰۲ تا ۷۰۸ ، و Brandt "Mandaische Religion" ص ۱۵۴) ، رمس اسرار آمیز و نامرئی که سرهائی با جمالی به حد کمال ، نیکو ، خوشبخت در آن ساکنند ، که بوسیلهٔ آن ، پس از مصائب نهائی ، جهان استحاله یافته و باز مسکون خواهد گردید و در آن " پس از مرگ " ملاقات با "تصویر" یا Alter Ego (خود دیگر) آسمانی وقوع خواهد یافت . مقایسه با مذهب مانداییِ بویژه از آن نظر جالب است که اندکی بعد روایات دیگر ایرانیِ مؤخر را خواهیم دید که راجع است به زمین عرفانی **هورقلیا** (روایات اشراقی‌وسهروردی)

بنابراین، در اواخر قرن هژدهم و نوزدهم، هنگامی که از شیخ احمد احسائی (مؤسس نحله شیخیه) در باب این کلمه مهجور که نشانگر ارض ملکوتی است که در آن‌جرثومه "کالبد انسان در روز رستاخیز" نگهداری شده است، سئوال کردند، وی جواب داد: "این کلمه‌ایست متداول درمیان صابئین (یعنی ماندابی‌ها که مشرب یحیی تعمیددهنده را با حکمت صوفیانه تلفیق می‌کردند.م) بصره." ر.ک. در صفحات آینده، بخش دوم، مقاله۹.

۴۸) آنطور که از چیزهای غریب یا از تناقض تعجب می‌کنند، از آن به شگفت آمده‌اند، بدان سبب که *زامیات* دیگر در آن مذکور نیست. امیدواریم در اینجا به صورتی دیگر روابط بین"Image" و تجلی فرشتگان، نحوه ظهور فرشته در مناسبات مقدسان را که روح مورد تجلی فرشته حس می‌کند بیان کنیم.

۴۹) سیروزه، روز بیست و هشتم.

۵۰) **بندهشن**، فصل ۸، (متون پهلوی، جلد ۱ ص ۲۹–۳۰).

۵۱) **بندهشن**، فصل ۷، همان ص ۳۴.

۵۲) **یشت** ۱۰، ۵۰. یشت ۱۲، ۲۳.

۵۳) **بندهشن** ۸، ۴.

۵۴) برای تکمیل کار، باید واژه "ترنگ" Ringbomرا ذکر کنیم، قلهٔ مرکزی البرز اساطیری و مرکز عالم، که اجسام سماوی در پیرامون آن در انقلاب اند. همانجا ۵، ۴–۳. *یسنا* ۴۱: ۲۴. **یشت** ۱۵، ۷ ۱۹، ۶.

۵۵) **یشت** ۵، ۳. یشت، بتمامی به اردوی ــ سورا نثار شده و تجلی مقدسات آن را بس آشکارا وصف می‌کند که از آن، رابطهٔ با تندیسه‌ها و تصاویر ربة‌ـ النوع را " که چهار اسب سفید آنرا می‌کشند (۱۳) استنتاج کرده‌اند . . که به سیمای دختر جوانی زیبا، بسیار قوی و با قامت رعناست، میان‌را بالا بسته، بی‌آلایش، شریف، از دودمانی نامبردار، و خیره کننده است (۱۲۶،۷۸،۶۴) . . . بر سرش، نیمتاجی از زر، با صد ستاره، یا هشت شعاع (۱۲۸) جامه‌هائی از پوست سگ آبی دارد . . . از طلائی آمیخته با سیم است (۱۲۹)". **یشت** ۱۰ ص ۸۸. ۱۲ ص ۶. *یسنا* ۶۴: ۱۴ و غیره.

۵۶) **یشت** ۵، ۹۶. ر. ک. پیش از این شماره ۴۶ و بعد از این بند ۴، نقش اردوی ــ سورا در زندگی اخروی، که در آبها ــ که خود ربة النوع آن است ــ خورنه‌ای را که تصور عرفانی "منجی آخرین" با آن انجام خواهد شد، حفظ می‌کند.

۵۷) **بندهشن** ۹ ص ۶– ۱۸ ص ۴–۱. ۲۴ ص ۲۷. ر. ک.

کتاب سابق الذکر ص ۲۹۳ (درخت انار؟).

۵۸) همان کتاب ۲۷ ص ۴. آن "سالار گیاهان است" (۲۴ ص ۱۸).

۵۹) **یشت ۱۲، ۱۷**. این درختی است که در آن مرغ "سین"، سیمرغ (سین ــ مرغ) مسکن دارد. ر. ک. دارمستتر، کتاب سابق الذکر، بخش ۲ ص ۴۹۵ یادداشت ۲۶ (سیمرغ که بعدها، در قرن دوازدهم، مظهر اصلی منظومه‌ای عرفانی به فارسی از شیخ عطار می‌گردد).

۶۰) Ringbom، کتاب سابق‌الذکر، ص ۲۹۲ و بعد ۴۰۶ و بعد، ۴۴۸.

۶۱) **بندهشن ۱۲ ص ۶** (Ausindom) ۱۳ ص ۵-۳.

۶۲) ر. ک. دارمستتر، زند ــ اوستا، ۲ ص ۶۳۳ یادداشت ۹۸. پرتو سپیده دم زرین ***اوشبام***، "همان پرتو خورشیدی است که از لحظه‌ای که نور خورشید دیده می‌شود، بدون اینکه جرم او هنوز مشهود باشد، تا لحظه‌ای که نمایان می‌گردد (سپیده دم) می‌آید و کارش آن‌است که به آدمیان هوش و فراست بدهد"، همان کتاب، ص ۳۱۶. در باب این دو کلمه که ریشه مشترک دارند (**هوش**، قوه فهم و تمییز و نیز سپیده دم. ر.ک. کلمه لاتینیaurora, aures) ر. ک. هرتسفلد، کتاب " Archäologische Mitteilungen aus Iran"

۲، ص ۹۰ (مقایسه شود با کتاب ***هرتل*** به نام "Die avestischen Herrs -chafts -und Siegesfeuer" Leipzig 1931, P. 17)؛

آنطور که‌یشت نوزده، ص ۶۶، در موخر ترین روایات نشان می‌دهد، خیال، گوئی این تجلی مقدسات را در کوهی که در ***هامون*** کنونی نمایان است (در مرز ایران و افغانستان) منعکس کرده و با "کنسئویه" (کنسو، کیانسه و غیره) یکی دانسته که در این‌صورت همان ***کوه خواجه*** است. هرتسفلد توصیف زیبائی از تودهٔ مرموز سنگ مرمر سیاهی آورده که در دشت سیستان، در برابر پرتوهای ضعیف سپیده دم سر برآورده است (کتاب سابق الذکر ص ۹۹). کوهی که با Mons Victoralis مذکور در "کتاب شیث"، مندرج در Opus imperfectum in Matthaeum نیز یکی شمرده شده است. (ر. ک. گ. مسینا، ۱ کتاب: Magi a Betlemme una predizione di Zoroastro", (Roma 1933, P. 65-67 (183)

چون این در یاچه همان است که آبهایش خورنه زردشت را بطور بارور شدن معصومانه به منجی آینده حفظ می‌کند (ر. ک. پیش ازاین یادداشت ۴۶ و ۵۶). بهتر می‌توان درک کرد که چگونه در اینجا تفسیر مسیحی، پیشگویی مزدائی را ارج نهاده، و پادشاهان مغ را از "کوههای Victoralis"آورده است. خاطره سلطان گوندو-

فارس هم به همین کوهستان مربوط می‌شود که تصویرش در ادبیات اولیاء مسیحی، با تصنیف کتاب حکمتی "Actes de Thomas" وارد شده است. با این کتاب، نغمه معروف "مروارید" به یاد می‌آید که سرود قدسی روح، صورت قبل از حـــدوث "جستجوی Parsifal" می‌باشد. از اینجاست که باید **کوه خواجه** را با "Mons Victoralis" و با کوه صلوات یکی دانست، که اندک فاصله‌ای بیش ندارند. ولی این نکته متأسفانه برای تحقیق در صحت فرضیهٔ وجود **پارسیوال نامه**، **کتاب پارسیفال** در زبان فارسی، کفایت نمی‌کند!

۶۳) سیروزه بند ۲۶. ر. ک. دارمستتر، کتاب سابق الذکر ۲ ص ۳۱۶. با **داتستان ویبنیـک** مقایسه شود.

۶۴) سیروزه بند ۳۹، همانجا ص ۳۲۱. صور دیگری از فرشتگان مؤنث " را می‌توان، در ارتباط با بشارتهای سرای دیگر در باب مطلع فجر در اینجا ذکر کرد: **پارندی**، که بویژه با دئنا و ا شی- ونوهی توأم است (ر. ک. در صفحات بعد بند ۴ و از Louis H. Gray کتاب "مبانی ادیان ایرانی" (به انگلیسی. - م.) ص۱۵۶- ۱۵۵. **بامیا** (تابناک، مشعشع) که ارابه میثره را هدایت می‌کند و در شب سوم پس از مرگ، در برابر روح مقدس ظاهر می‌گردد، در آن هنگام میثره برکوه صعود می‌کند. در مذهب مانوی، وی **دوست نور** می‌شود (همانجا ص ۱۲۹). **اوشه** که‌همان نام سپیده دم را دارد (همانجا ص ۱۶۴)، "اوشنیه" که بخصوص فرشته‌ساعات بین نیمشب و لحظه‌ایست که اختران از دیدگان‌نهان می‌گردند (همانجا ص ۱۶۵).

۶۵) **بندهشن ۱۲**، ص۷. **داتستان ـ دینیک** ۱۲ ص ۱ و بعد. ۳۴ص۴-۱

۶۶) همانجا ۳۱۴ ص ۳.

۶۷) آنچنانکه ا ـ هرتسفلد، انذکی شتابان در آن باب اظهار نظر کرده‌است **زردشت وجهان او** چاپ پرینستون ۱۹۲۷ جلد ۱ ص ۵۳۲.

۶۸) این نحوه ادراک، امری است ثابت و قطعی. بدین سان مادر زردشت پیش از ولادت وی، درعالم رؤیا خورنه را "بشخصه" بصورت نوجوانی پانزده سالـه می‌بیند (ر.ک. آغاز زردشت ـ نامه). در زمینه فلسفه نظری محض، د راینجا هیئت ابن سینا، که نوعی پدیدار شناسی معرفت ملکی است، هر "فلک" را چون "اندیشه" یک ملک، درنظر می‌گیرد. متأسفانه در اینجا نمی‌توانیم در باب این رابطه ذاتـــی تأکید ورزیم.

۶۹) ما پیش از این، در بالا (شماره ۳۱) اهمیت فوق العاده قسمتی از **بندهشن** بزرگ را که در آن **خورنه** با خود نفس یکی دانسته شده است، متذکرشدیم.

۷۰) رجوع شود بخصوص به مقاله‌ای از Pierre Deffontaines ، ذیل عنوان " ارج و حدود توجیه مذهبی در جغرافیای انسانی " (مجله Diogène شماره ۲ آوریل ۱۹۵۳ ص ۶۴ و بعد) . در عوض، وقتی در روزگار ما دیگر بحثی از "زمین" مگر بعنوان "تکیه‌گاه زراعت" یا "کارکرد اجتماعی" درمیان نیست، می‌توان شکست پدیده **زمین** را ، آنسان که در برابر وجدان اجتماعی شده، جلوه می‌کند، سنجید .

۷۱) این نسخهٔ خطی اکنون متعلق به‌موزه "اوقاف" استانبول است ومجلدی است جالب (۳۱×۲۰ سانتیمتر) دارای قریب هزار صفحه مشتمل بر تذکره احوال‌شعرای فارسی زبان، که در آغاز آن کتاب نظامی آمده است . این نسخه را **محمد آغا اوغلو** در مجله Ars Islamica شماره ۳ بخش اول ص ۹۸–۷۷ (Ann Arbor ،دانشگاه میشیگان، سمینار تحقیقات هنر اسلامی، ۱۹۳۶) درمقاله‌ای با عنوان " چشم‌انداز مینیاتورهای یک جنگ دستنویس، سال ۱۳۹۸ میلادی" بررسی کرده و تابلوهای آن را نیز چاپ کرده است . از دوازده تابلو، یازده تا در بخشی از کتاب که محتوی‌داستان‌های منظوم نظامی است درج شده . نکته جالب اینجا است که این نقاشی‌ها با متن نظامی ارتباطی دارند نه با شیوه‌ای که معمولاً در مینیاتورها موضوعات ادبی فارسی بعد از ظهور اسلام‌و از جمله موضوعات اقتباس شده از آثار نظامی را مصور می‌کند .کوه‌های مرتفع در وسط صفحه نقاشی شده، آب جهنده **اردوی ـ سورا** ، سروها (درختان مینوی دین زردشت و شاید "گئوکرنه") ، رنگهای خیالی صورت منظره را دگرگون‌ساخته و آنرا با "تصویر خورنه" شعله فشان کرده ـ بگانه نمونه ـ حتی یک شخصیت هم در ترکیب این نقش دیده نمی‌شود (وجودی که دراین منظره نمایان است مدرست همان نفس شهودی است) این نکات و شیوه‌ها ما را به جائی دور از نظامی و منظور قدیم ایران می‌برد . محمد آغا اوغلو با تفسیر نکات معلومه این مسأله، با استناد به برخی از متون **بندهشن**، این موضوع را دریافته است (ما این مطلب را در همین‌جا ادا کرده‌ایم) . اگر دلائلی را که گواه بر استمرار جوامع دینی زردشتی درایالت کرمان (تا زمان ما) و در فارس (تا قرن‌شانزدهم) می‌باشد به حساب آوریم ، این اندیشه حاصل می‌شود که نقاشی‌های تذکره مورد بحث شاید به دست هنرمندی زردشتی‌تصویر شده است . طبعاً نویسندهٔ مقاله موضوع "منظره خورنه" را دنبال کرده است . می‌دانیم که Strzyyowski سابقاً برای تنظیم و دفاع از این‌موضوع (Xvarnah-Landschaft) شوری به خرج داده بود و خود بی‌تردید مکاشفه‌ای شبیه آنرا از آن داشت . ولی این مکاشفه را مورخان نوعی استنتاج ازطریق برهان لمی وبیش از اثبات

موضوع می‌دانند، که چنان خشم انگیز است که بر سرآن، در زمینه‌ای که نویسنده از آن بیگانه بوده، مشاجره‌ها شده (بیخبر از نویسنده) و اعتبار آن را مسلم نمی‌دانند حتی اگر این موضوع چون اسطوره‌ای همه‌جاگیر بود، خود حاکی از آن می‌بود که "حوزه عمل آن" در واقع آن حوزه نیست که در آن "قضایای واقع" چنان مورد بحث واقع شده باشد که می‌توانند و باید "ازنظر تاریخی" واز طریق استنتاج علت و معلولی و تشخیص مادی، تبیین گردد. مفهوم آن بیشتر از پدیدار شناسی حاصل می‌گردد که در اینجا برای استنباط آن کوشیده‌ایم. حتی آنجا که روابط علت و معلولی بین "قضایا" از حوصله تجزیه وتحلیل خارج باشد، ممکن است بین "*دیدهای شهودی*"، که خود *قضایای واقع* نیز می‌باشند، ولی با ماهیتی دیگر، نسبتی موجود باشد (اینجا سابقاً به کتاب جدید ال. ای. رینگبام، به نام "Graltempel und Paradies" استناد کردیم که می‌خواهد همین موضوع را مورد ارزش یابی تازه‌ای قرار بدهد، بخصوص ص ۱۱۳، یادداشت ۴۳. ۶۰۳ و ۳۳۸).

۷۲) ر. ک. **بندهشن**، ۲۷، تمام بند ۲۴.

۷۳) در موضوع تمثیلات مذهبی این گیاه شناسی "آسمانی" ر. ک.

به نام *آداب و عادات مذهبی پارسیان* به زبان انگلیسی، چاپ دوم، بمبئی ۱۹۳۷ ص ۳۷۷–۳۷۳ (بویژه شکل هندسی که شیوهٔ ترتیب گلها، به تعداد هشت، و جا به جا و مبادله کردن آنها را برای اینکه مظهر مبادلات بین جهان خاک و عالم افلاک باشد، تعیین می‌کند).

۷۴) ر. ک. *کتاب زردشت (زردشت نامه)، از زردشت بهرام* بن پژدو، متن فارسی، به نشر و ترجمه فردریک روزنبرگ، سنت پترزبورگ، ۱۹۱۴ ص ۲۲ (این کتاب منظومه ایست بلند، که دز ایران توسط یک زردشتی در سدهٔ دوازدهم سروده شده است). با *زادسپرم*، ۲۱ ص را مقایسه شود (متون پهلوی ۵ ص ۱۵۴).

۷۵) باید یک مورد اشتباه را که ازنظر شمایل شناسی حائز اهمیت است، تذکر بدهیم. زادسپرم ۲۱ ص ۸ با توصیف جمال مهین فرشته و قامت رسای او (نه برابر قد زردشت)، ذکر می‌کند (در صورتی که قرائت E.W.West را معتبر بدانیم) که امشاسپند گیسوانی داشت تابیده "به شیوهٔ دم کژدم"، آنچه آن دانشمند مترجم درک کرده که این "نشان دوگانگی" است، زیرا کژدم، مسلما آفریدهٔ ناپاک اهریمن است، بدرست توجیه نشده است (متون پهلوی ۵ ص ۱۵۶ یادداشت ۸ مورد تکرار روزنبرگ، درکتاب سابق الذکر ص ۲۷ یادداشت ۴). ولی چگونه چنین نشانی میتواند در شخص "امهرسپند" باشد؟ اما حقیقت ساده‌تر از اینهاست. این نقش، استعاره‌ای

است معمول از قدیم در شعر تغزلی فارسی برای نشان داده حلقه‌ها و موجهای زلف (تذکر از دکتر محمد معین).

۷۶) زردشت، را در آن "جامه معطر مشکین" مصور کرده‌اند (صورت قبل از حدوث جسم نوری ارض ملکوت) که در وقت خروج از آبهای پاک کنندهٔ شط "رائیتی" در برداشت (صورت قبل از وقوع حیات اخروی در ضمیر بشر. ر.ک. **زند**، فصل۲۱) و دقیقاً در همان لحظه بود که نخستین تجلی به وقوع پیوست. ر.ک. در صفحات بعدی، جسم زمین هورقلیا. کاملاً روشن است که خلسه‌های زردشت درکیش زردشت همان مسائلی را پیش آورده که در موضوع معراج پیغمبر اسلام طرح شده است. آیا باید این موضوع را معراج جسمانی (in corpore) دانست (نظیر ارباب کلام قشری)؟ یا نوعی جذبه و شعف روحی (مانند فلاسفه)؟ یا با جسم لطیف و مثالی (چون شیخیه). رجوع شود به بررسی ما در باب *ابن سینا و داستان الهامی*، چاپ طهران ــ پاریس ۱۹۵۴، جلد ۱ فصل ۴ تبصره ۳۰۴ الف. پس امشاسپند پیش از بردن زردشت به او می‌گوید (**زند**، فصل۲۲ ص ۲۸): یک دم چشمها بربند" و زردشت هم چشمها را بر بسته " در فردوس " می‌کشاید (برعکس حضرت آدم که به خواب ابدی رفته و در روی زمین بیدار شده بود).

۷۷) **وندیداد** ۲۲ ص ۱۹. همچنین به خاطر بیاوریم که در ایران ــ وبیج بر لب همان شط است که "وسوسه" زردشت بتوسط اهریمن صورت می‌گیرد که‌می‌کوشد تا او را از الهام پیغمبری منحرف کند (وندیداد ۱۹ ص ۱ و بعد). اهریمن مغلوب می‌شود و بر اثر ورد خوانی شکست می‌خورد (در اینجا یاد کرده‌اند که حلقت نیز خود انجام آئینی مذهبی است).

۷۸) گاهی کوه سبلان، قله رفیع آذربایجان (متر ۴۸۵۰)، گاهی کوه‌سپیده‌دمان (تبصره ۶۲) در سیستان است.

۷۹) **زادسپرم**، فصل ۲۲، برای هر کدام از گفتگوهای جداگانه با هفت امشاسپند محل و شهود آسمانی تجلی را صریحاً ذکر می‌کند مثلاً: گفتگوی عارفانه با امشاسپند وهومن در کوهستانهای "هوکئیریه" و "اوشیدەرنه" وقوع یافت و غیره.

۸۰) De antra nympharum ع مذکور در اثر "جکسون" به نام **زردشت پیغمبر ایران قدیم** چاپ پنجم، نیویورک ۱۹۳۸. و از Bidez و Cumont کتاب "مغان یونانی شده" ۲ ص ۲۹ ۱ برحسب گواهی Euboulos که در اینجا ابتکار زردشت را با بنیاد اسرار میثره مربوط می‌دانند).

۸۱) رجوع شود به متن کتاب جکسون، ص ۲۳۶ و "مغان یونانی شده"،

۲ ص ۲۸و۱۴۲ وبعد . یکی از مورخان ایرانی قرن پانزدهم به نام **میرخوند** ، باز هم خاطره این معراج درحال خلسه بر قلهٔ کوهستان نفسانی ــ جهانی ایران ــ ویج را نقل می‌کند . زردشت گفته بود : این کتاب (اوستا) از بام خانه‌ای که بر قلهٔ ایــن کوهستان است برمن فرود آمد . " (نقل شده در کتاب جکسون ، همانجـــــا ص ۳۴ ، تبصـره۷۵) .

۸۲) ر.ک. بررسی ما در باب *زمان دوره‌ای* (Eranos-Jahrbuch (چاپ ۲۰ ، زوریخ ۱۹۵۲) ص ۱۷۴ و بعد درباره دئنا ــ سوفیا ــ عیون " شخـــص مثالی " (مقایسه شود با Αἰών در آثار Proclus ، بعنوان "اقنوم" و Αἰῶνες, *مبادی حکمت الهی* چاپ Dodds ص ۲۲۹ــ۲۲۸) . ر.ک. نیز به R. Reitzen stein کتاب Historische Zeitschrift ۱۲۶(۱۹۲۲) ص ۳۲ ، تبصره ۱ ص ۵۱ .

۸۳) وجه اشتقاق واژه ارمئیتی (اره متی) روشن نیست . با این وصف‌میتوان بطور غیر مستقیم به‌معنی آن نزدیک شد . برای تفصیل بیشتر ر.ک. شماره ۹۲ .

۸۴) ر.ک. *پنـدنامه* زردشت (ترجمه نقل شده در بالا ، شماره ۳۲) ص ۱۴۴ــ۱۴۵ ، بند ۲ .

۸۵) ر.ک. متن **بندهشن بزرگ** گر اثر نیبرگ به نام **مسائل** ۱ ص ۲۳۷ (این انتخاب صحنه در "گاثا"ها را با تصمیم بزرگ ، یسنا ص۳۰ قیاس کنید) .اندیشه این آزادی تصمیم را که مقدم‌بر هستی اجسام مادی در جهان است ، **شهرستانی** بـــه فرقه‌ای نسبت می‌دهد که "کیومرثیه" نامیده‌است .

۸۶) در باب این مفهوم (سپندر ــ متیه ، سپندر متیکیه) که در اینجا برای ما ضرور و اساسی است ر.ک. **دینکرت** ، ۹ ، ۵۳ و ۲۷ فصل ۵۴ ص ۲ . فصل ۶۰ ص۴ ، فصل ۶۹ ص ۱۵ــ۱۴ ، ۴۸ــ۴۷ ، قسمتی دارای اهمیت عمده ، که بیش از آنچه در مورد آن تأکید ورزیدیم باید تأکید کرد .

۸۷) ر.ک. Bossuet-Gressmann کتاب "Die Religion des Judentums im spathellenistischen Zeitalter" چاپ توبینگن ص ۵۲۰ . با این وصف درجای دیگر "Zeits-chrift für Kirchengeschichte" ۴۱ ، Bd. ، ۱۹۲۲ ص ۱۷۴) گرسمان بر بوسوئه ایراد می‌کند Hauptprobleme der Gnosis ص ۳۳۶) که بهتر است سوفیا ودئنا را یکی بداند (نزدیک دانستن آنها بهیچوجه مردود نیست) ، به بهانه اینکه سپنته‌ــ ارمئیتی ، مانند دئنا هماوردی از بین اهریمنان ، ندارد . این نکته فقط ثابت می‌کند

که آن دانشمند گرانمایه مهین اهریمن **ترومتی** را در اینجا از نظر دور داشته بوده است.

۸۸) ر. ک. قطعه جالب یکی از روایات پهلوی، که دارمستتر ترجمه کرده (کتاب سابق الذکر ۱ ص ۱۲۸ تبصره ۵) چنین است: " روزی زردشت درحضور اهورمزدا بود و امهرسپندان در پیرامون پیشوای خود بودند، ولی سپندارمذ نزدیک او بود و دست بگرد گردن اوْ حلقه کرده بود، و زردشت از او پرسید: آن مخلوق کدام است نزدیک تو است و چه کسی در نظر تو چنین گرامی است؟ تو دیدگان از او بر نمی‌گیری و او نیز از تو دیده بر نمی‌گیرد. تو دست از او رها نمی‌کنی و او دست از تو بر نمی‌دارد ـ اهور مزدا هم پاسخ گفت: این سپندارمذ دختر من، کدبانوی خانه من است (کدبانوی بهشت) و مادر مخلوقات." این صفت سپندارمذ بعنوان "کدبانوی خانه" حتی در هیئت ـ فرشته شناسی سهروردی هم محفوظ مانده است. ر. ک. پیش از این فصل ۲ بند ۱.

۸۹) *یسنا*، ۱۶، ۱۰. ر. ک. دارمستتر، کتاب مدکور ۱ ص ۱۴۴، تبصره ۱۷. در باب "سوفیا" بعنوان "باغ" و بمنزله "زمین" باز هم ر. ک. J. Pascher کتاب: Der Konqsweq zu Wiedergeburt und Vergattung bei Philon, Paderborn 1931 p. 58.

۹۰) ر. ک. *کتاب زردشت* چاپ و ترجمه مدکور در بالا. فصل ۳۲ ص ۳۷ (گفتگو را باید در روال گفتگوهای زردشت با هرکدام از هفت امشاسپند تفسیر کرد. بدبختانه ترجمه ذکر شده اصلاح لازم دارد). همچنین اشارتی را که از دکر "دئنا" بعنوان " پیشوای معنوی" (ratu) زنان "اهورمزدائی" بر می‌آید باید آورد. (یسنا ۱۲ ص۱). این زنان همگی با سپنته‌ـ ارمئیتی از نظر "قصد و نیت" در آداب دینی که به او خطاب می‌شود، شریک‌اند. باری، برحسب تفسیر پهلوی *وندیداد* ۱۱، ۵ آنان مشابه با فرشته ارتائی‌ـ فره‌ورت" هستند که در "وجود شخص" خود موجود مجموعه فره‌ورتی‌هاست (ر. ک. دارمستتر. همانجا ۱ ص ۱۲۳). درباره نقش ارتئی‌ـ فره‌ورت، هنگام ولادت زردشت در عالم فوق الطبیعه ر. ک. *زادسپرم*، ۱۶، ۲.

۹۱) دینکرت ۹ فصل ۴۳، ۲.

۹۲) بدون بحث مجدد در باب یک مسأله مربوط به اشتقاق لغوی که حل نشده است، این معنی نام و شخص سپنته ـ ارمئیتی می‌تواند ازطریق بررسی منابع مختلف با هم سازگار شود. می‌توان بهمراه ا. هرتسفلد (که همه نظرهایش را دراینجا

هرگز نمی‌پذیریم) ارمئیتی (ارمتی، ارامتی) و توشنامئیتی (*توشنامتی*، تفکر در سکوت، در یشت ۱۳، ۱۳۹ نام خاص زنی است. ر. ک. ا. هرتسفلد، "زردشت و جهان او" چاپ پرینستون ۱۹۴۱، ۱ ص ۳۴۱) را با هم قیاس کرد. دیگر آنکه باید به این نکته توجه داشت که‌سپنته ارمئیتی متضاد و هماوردی دارد به نام *مهین اهریمن ترومتی* (دراینجا بهتر است که از گرایش زیانبار قائل شدن معادلهای سست و ضعیف "عامیانه" برای مفاهیم مزدائی که حاصل تظاهر به اخلاق گرائی یا اصول قضائی کاملاً انتزاعی است، برحذر بود. تروه‌متی فقط "اندیشیدن خارج از قاعده نیست" و ارمئیتی هم "اندیشیدن بر طبق قاعده" نمی‌باشد. بعلاوه می‌توان در *یشت* ۱۳ ص ۲۹ و ۷۳ مشاهده کرد که کلمات "توشنی شد" (زیستن در سکوت) و "ارمه شد" (زیستن در آرامش) تداعی دارند یعنی همان چیزی که هرتسفلد (همان کتاب ص ۳۵۴–۳۵۳) بعنوان معادلهای یونانی ἡρεμα ἔχειν و σιγῇ آورده است. حتی اگر وجه اشتقاق آن چنین هم نباشد، تصویر آن بدین سان تثبیت شده است بخصوص که‌می‌بینیم که *توشنامتیش* و *هیشتا* جای *آرمتیش‌وهیشتا* را می‌گیرد (همانجا و یسنا ۴۳: ۱۵) زیرا در آن صورت عبارت پهلوی (بوندک ـ منیش ـ نیه، اندیشه کامل) بدرست معادل سپنته ـ ارمئیتی است (ر.ک. نیبرگ، Glossar ص ۳۳ و بعد) و ترجمه فلوطرخس با نام "سوفیا" (De Iside et -osiride, 40) کاملاً موجه می‌باشد. ر. ک. اشپیگل، *اوستا*، ۳ ص ومقایسه شود بانیبرگ *مذاهب* ص ۱۰۹ و بعد.

۹۳) ر. ک. ارجاعات به متون، بالاتر شماره ۸۶.

۹۴) داتستان دینیک، ۲. گونه‌های مختلفی وجود دارد. می‌توان مثلث وهومن (اندیشه)، خود، "سپن ناک ـ منوک" (روح القدس) داشت. ر. ک. ترجمه ما از "پندنامه زردشت، بند ۲۶ ص ۱۵۰–۱۵۱ (ر. ک. نیز به West، متون پهلوی ۲ ص ۲۷۰ شماره ۳). دینکرت ۹ فصل ۶۰ ص ۵، گوئی این‌مثلث را در طریق مفهوم مذهبی هدایت می‌کند، چون به‌کار بستن سپندار متیکیه. ام. نیبرگ مشابه این نظر را از اوستا استنباط کرده "سلسله کامل *منه ورت وتات* از مصطلحات اسراری حاصل می‌شود، ر. ک. "مذاهب" ص ۱۶۳–۱۶۶). ـ مقایسه متن ما با قطعه‌ای از*تصورات* رساله حکمتی اسماعیلیه، منسوب به ناصرالدین طوسی منسوب جالب است: *اندیشه* او فرشته‌ای می‌شود که از جهان روحانی برمی‌خیزد. *گفتار* او روحی می‌شود که ازاین فرشته حاصل می‌گردد. *کردار* او جسمی می‌شود که نتیجه این روح است." (ر. ک. *زمان دوره‌ای* ص۲۱۱).

۹۵) ر. ک. Gray "مبانی" ص ۴۸ و کتاب ما "داستان آشنائی با اسرار ..." ص ۱۸۳–۱۸۴ (Eranos Jahrbuch ۱۷)

۹۶) که حالا دیگر ظاهر می‌شود تا نا آگاهانه و اندکی دور از چالاکی در خطوط و صفات جسمانی زردشت کودک، تثبیت گردد: وی دارای شانه‌های اردوی – سورا، بالا تنه و تهیگاه اشی – ونوهی، گلوئی شبیه به سپنته – ارمئیتی است (دینکرت ۱۰ فصل ۲۴، ۳).

۹۷) این توصیف *دئنا*، که نقش فره‌ورتی را "که درجهان فلکی مانده‌است" دارد، مستلزم توضیح کاملی است که دراینجا نمی‌توان بدان پرداخت (ر.ک Bailey کتاب سابق الذکر ص ۱۱۵) بخصوص اینکه تجسم آن حتی در روایت مزدائی مؤخر به زبان فارسی *روان راه* ر. ک. "صد در بندهشن" مندرج در *روایات فارسی هرمزیار فرامرز* چاپ بمبئی ۱۹۳۲ ص ۵۱۱" برجای مانده است.

۹۸) ر. ک. موارد ارجاع که در شماره ۸۷ آمده و "زمان دوره‌ای" (۲۰ Eranos Jahrbuch) ص ۱۵۸.

۹۹) Sirach ۵۱: ر.ک. *قصاید سلیمان* ۳۸، خرد یا نامزد آسمانی که با سوفیای مغضوب، *اشه‌موث*، متضاد می‌باشد.

۱۰۰) گرسمان، مقاله سابق الذکر ص ۱۵۸–۱۵۹. ار. رانیزشنایس، "Das iranische Erlosungmysterium" چاپ Bonn، ۱۹۲۱، ص ۲۴۰ و بعد.

۱۰۱) ر. ک. Gray کتاب *مبانی* ص ۷۰ و بعد. در واقع (از زمان بارتولومه) دو کلمه تشخیص داده می‌شود: از یک طرف من، که باطنی شخصیت، داب آسمانی در نهاد انسان، و از جانب دیگر مذهب. تجزیه و تحلیل ثاقب سرگ (کتاب "ادیان" ص۱۱۴ و بعد) امکان می‌دهد که‌نه این دو واژه، بلکه بصراحت دو معنی یک کلمهٔ واحد را بهم بپیوندیم. با این وصف من، برعکس مؤلف دانشمند ابداً باور نمی‌کنم که معنی نخست محصول تفحص و تفکر فلسفی بیمورد دراینجا باشد (به هر صورت، هیچکس در این باب نمی‌تواند نظر قاطع بدهد، مگر بر پایه اندیشه‌ای که خود برای خود ازفلسفه می‌سازد). زیرا اگر با معنی و مفهوم "دیدن" Schauen برای ما تصریح شود که (ص ۱۱۴): موضوع عبارت از شهود عینی به معنی معمولی‌آن نیست. این کلمه منحصراً به معنی شهود مذهبی و عضوی است که با آن بشر امر الهی را تجربه می‌کند، پس حسی شهودی است، چشمی باطنی، شعشعه نور که ازاعماق وجود بشر برمی‌خیزد، شعشعه‌ای که، خود ماهیت الهی دارد و با نور بهم می‌آمیزد،

در این صورت ممکن است کسی ایراد کند که ما اینک بتمامی در گرماگرم بحث نظری فلسفی می‌باشیم! هرگز ایرادی نداریم، بلکه از توجیه و توضیح مسرور می‌شویم، و محققاً به هواداری از نخستین مفهوم می‌پیوندیم، مشروط بر اینکه به من عمقی غیر از عمق روان شناسی استدلالی یا روان شناسی تجربی معمول بدهیم.

۱۰۲) بدین منوال واژه "دین" (صورت پهلوی واژه اوستائی دئنا) سرانجام به‌معنی "مذهب" می‌آید. در این‌حال، وجدان مذهبی "که‌از حیّزضمیر برترنمی‌رود" ناگزیر در اینجا با غموضی که درمغرب زمین نو با کلمه "مذهب" همراه است تفاوت دارد (صورت شخصی "دین" بازهم به وضع خود باقی می‌ماند). به همین سبب مصلحت ترجمه‌ها آن است که آن اسم خاص را حفظ کنند وحتی صورت اوستائی آن را نگاه دارند (ما هم پیش از این در ترجمه "پندنامک" چنین کرده‌ایم).

۱۰۳) ر. ک. *قصاید سلیمان* ۳۳، که در آن "سوفیای عذراء" اظهارمی‌کند که: "من داور شمایم" یا (بزبان‌سریانی) "ایمان شمایم" (مذهب شما، حقیقت شما) ر. ک. گروسمان کتاب سابق الذکر ص ۱۵۸–۱۵۹.

۱۰۴) locus Classicus (سخن اولین) روایت "ظهور"، در اوستا، یشت ۲۲ (هادخت نسک). درمورد قطعه‌های مشابه در ادبیات پهلوی و پارسی–فارسی و نیز در مذهب مانوی ر. ک. Cursetyi Pavry، **مشرب زردشتی در باب حیات آینده** چاپ نیویورک ۱۹۲۹ ص ۳۹–۴۸. **متون مقدم و مؤخر فارسی کتاب صد در بندهشن** (فصل ۹۹) به نشو ونمای نفس اشارت دارد که فرشته سروش (سره–اوشا) آن را، در سه‌روز پس از مرگ، از ضعف و عجز حفظ می‌کند، این داستان مقدم بر حادثه پل‌چینوت است. بسط و توسعه سه حالت پیاپی (کودک خردسال، هفت سالگی سپس پانزده سالگی، سن مثالی زندگان جاوید) قبلا وجود عضو زندگی جاوید بدنی و عضوی روحانی و جرثومه‌ای را فرض می‌کند، که در طی زندگانی حاصل شده‌و هنگام مرگ ظاهر می‌گردد. بنابراین اندیشه نوعی اندام شناسی عرفانی به درستی در دین مزدائی وجود دارد، همانطور که پیش از این بدان اشارت رفت. پس جای مقایسه‌ای دقیق بین متون شیخیه که پس از این بررسی خواهد شد، فصل ۲ بند ۴ و آنچه در بخش دوم ترجمه شده، مقالات ۹و۱۰ خواهد بود. همچنین درهمان رساله (فصل ۴۶) دخالت نجات بخش اردوی – سورا بر پل چینوت را تشخیص خواهیم داد همان که باید با مشابهت و موازاتی که در اینجا در پایان بند حاضر بین سپنته–ارمئیتی و اردوی – سورا طرح می‌ریزیم ارتباط داده شود. زیرا پیش از این اشتراک و ارتباط خصایصی را که شمایل شناسی فکری برای دئنا، اردوی – سورا و عذراء نور در

مذهب مانوی و مدارک قبطیان پیرو حکمت عالیه معرفت خالق، قائل شده‌اند، نشان دادیم (ر. ک. Kramers، *دئنا و گاثاها* در "مطالعات شرق در بزرگداشت C. E. Pavry ۱۹۲۳ ص ۲۳۷–۲۳۶ و همانجا ص ۲۲۵. تصویر مزدائی و مانوی هبوط دئنا– سوفیا برای ملاقات با نفس، نیز مقایساتی را با مبحث "هبوط امیثابا" در کیش بودا در باب "زمین پاک" به ما یادآور می‌شود.

۱۰۵) ر. ک. شماره ۸۲ سابق الذکر. می‌خواستیم این نکته را متذکر شویم، که: درکتاب "صد در بندهشن" (فصل ۹۹)، ظهور نورانی به نفس حیرت زده پاسخ می‌گوید که: "من کردار نیک خودت هستم". "تصویر سازی‌ها" هم به همان اندازه صراحت دارد: "وی با دست خویش بند بر گردن نهاد، و هر دوان به فردوس اندر آمدند، شعفی بیکرانه درخود و آرامشی عظیم احساس کرد." این نکته و نکات دیگر بسیاری نظیر آن باید ما را از اشتباه گرفتن اینگونه صور با آنچه معمولاً "مجاز وکنایت" یا "تجسم" می‌خوانیم مصون بدارد. این اصطلاحات حاکی از یک طریقه تجرید است که با شیوهٔ ادراک ویژهٔ فرشته شناسی یکسره تفاوت دارد. عمل قدسی (با ایمان و وفاداری، معرفت، یا هر فضیلت دیگر مزدائی) توسط "تصویر"ی درک می‌شود، که از *آغاز امر* ظهور ذات ملکوتی را در عالم ذهن، بالقوه حاضر می‌گرداند، و این قضیه کاملاً غیر از "ظواهر" شخصی است که تجسم ازطریق کنایت و استعارت بر ما تحمیل می‌کند. به‌همین جهت مثلاً گفته شده است که (بندهشن بزرگ. "مسائل" ۱ص۲۳۵): "از کلمه *ارشی سوانگ* (اشی وسوهی) تابندگی وجلال خدا پرستی سرچشمه می‌گیرد که آدمی را به فردوس می‌رساند" (و نه بالعکس). اگر "ظهور شبح" می‌تواند جواب بدهد که: "من کردار توهستم"، بدان سبب است که خورنه اصل الهی (موجود پیش از وجود جسم) است که به‌موجود قابلیت عمل خودمختاراته (خوه سکاریه، αὐτοπραγία و فعالیت مسؤول برای وظیفه شخصی که مطلقاً وبره اوست ارزانی می‌دارد (ر. ک. Schaeder کتاب سابق الذکر ص ۲۳۱–۲۳۰). کردار بدین‌منوال در منشاء خود مکشوف می‌گردد و دئنا بدرست درایینجا با وجهه دوگانه خورنه ی‌جلوه می‌کند که هم هاله نور است و هم سرنوشت، و خود ذات خود است. می‌توان گفت که تفاوت در باب منزلت کیش مزدائی، بر اثر فقدان بدیدار شناسی در تفسیرها سخت آسیب دیده است.

۱۰۶) در این زمینه بازهم (نظیر مورد بشت ۱۹ که در بالا، شماره ۴۸و۶۷ آمد) اگر سراسر یشت ۱۶، که به دئنا نثار شده، **چیستی** را مدح و ثنا می‌خواند، نباید از عدم ارتباط منطقی سخن گفت، بلکه باید دلیل هستی تحلی یکی بوسیلهٔ

دیگری در تصاویر دوجانبه را دریافت. در باب "چیستی" ر. ک. گری، *مبانی* ص ۱۰۴ تا ۱۴۲. نیبرگ، *مذاهب* ص ۸۱ و بعد. ژی ـ هرتل، کتاب سابق الذکر ص ۶۹. (*چیستی*: اشراق وتجلی نورانی فعال. *چیستا*: نورافشانی).

۱۰۷) *یشت* ۱۰ ص ۱۲۶. در سمت راست عرابه میثره "رشنو، بس‌فرخنده با قامت بس رعنا می‌رود. در سمت چپ او، چیستی با قد بس افراشته نذرها و نیازها را می‌برد، با جامه‌های سپید در بر، هم سیمای دئنا".

۱۰۸) ر. ک. نیز به *یشت* ۱۶ ص ۱۵، دعای هوگ ـ وی (همسر زردشت) که می‌خواهد پندار، گفتار و کردارش با خواست *دئنا* مطابق باشد.

۱۰۹) *یشت* ۱۷، ۱۶.

۱۱۰) *یشت* ۱۸، ۱۰۷.

۱۱۱) *یشت* ۱۷، ۶۰ـ۶۱ (مقایسه شود با یشت ۵، ۱۷، ۱۹) ر. ک. صفحات پیشین، شماره ۴۶.

۱۱۲) *یشت* ۱۷، ۱۷ـ۲۴ (ترجمه دارمستتر، ۲ ص ۶۰۴): "خنیاگر خدایان، که راستکرداران را آزار نمی‌رساند، از روی ارابه خود برمی‌خیزد، او *اشی* مهربان و بزرگ است، و این کلمات را بر زبان می‌راند: "توکیستی، تو که مرا می‌خوانی؟ و صدایت در گوش من دلنوازتر از هرنوائی است که بیش از همه از من یاری خواسته است؟" زردشت، به پاسخ، حادثه ولادت شکوهمند خود را ذکر می‌کند. دعوت "فرشته ـ *نیکه*" آنگاه در پی‌است.

۱۱۳) ر. ک. Gray, کتاب *مبانی* ص ۶۳ـ۶۶. ما در جای دیگر بقاء و دوام‌این نمایش غامض‌را تا در وجود سه گانه فرشتگان حکمت اسماعیلیه نشان داده‌ایم ر. ک. "بررسی مقدماتی ما برای "کتابی که این دو حکمت را به هم پیوند می‌دهد" از ناصر خسرو (منظور کتاب *جامع الحکمتین* ناصر خسرو است. ـ مترجم) ("کتابخانه ایرانی" جلد ۳ الف)، طهران ـ پاریس، ۱۹۵۳، ص ۹۱ وبعد).

۱۱۴) *دینکرت*، ۹، فصل۴۳، ۶.

۱۱۵) ر. ک. متن *بندهشن* بزرگ، ضمیمه "سیروزه"، ترجمه دارمستتر، جلد ۲، ص ۳۱۸.

۱۱۶) اغلب آن را بصورت فرشته "راستی" می‌نمایانند. بیقین، بلی، ولی چنین ترجمه‌ای تنها این نوع "غیر روحانی کردن" را مبرهن می‌سازد که مفاهیم مزدائی را به تجریدات اخلاقیات استدلالی و تعقلی محدود می‌گرداند که نسبتهً مبتذل است و در هر کجای دیگر بجز در متون ویژه بینش مزدائی از عالم، آن را باز

توان یافت. یک نفر غربی به آسانی تفاوت بین عمل **فضیلت** صرف و عمل **فضیلت مسیحی** را می‌سنجد. همچنین نوعی **فضیلت مزدائی** وجود دارد که چشم‌اندازها و مقتضیات مطلقاً ویژهٔ خود دارد. از رجوع مجدد به‌پند وحکمتی آنهمه نادر وسرمشق مانند که در بالا ذکر شد (شماره ۱۳) نباید خسته شد، که می‌گفت: "اهورمزدا، راستگوئی را از نور زمینی آفرید". (با شماره ۱۰۵ مقایسه شود). از جانب دیگر، یشت ۱۸ که به فرشته *ارشتات* نثار شده، (مانند یشت ۱۹) در ستایش و نیایش **خورنه** است. وجهه آن که از نظر ما "اخلاقی" است، وجهه‌ای، حتی فرعی، از **کثرت صور** است که ویژهٔ مفاهیم مزدائی است. و به همین سبب ژ. هرتل، کتاب سابق الذکر، صفحات ۶۰–۶۴، بنظر ما دست کم در جهت صحیح رهسپر گشته (*اشی*، *ارشی*: "نورافشانی" و اشراق، نظیر nomen actionis و "شعشعه پراکن"، nomen agentis. *ارشتات*: "حالت نورافشان شدن، نور افشانی و اشراق مدام یا مجموع وجوداشراق شده"؟. در اینجا می‌توان مفهوم و اندیشه **نورقاهر** در فلسفه سهروردی را ذکر کرد.

۱۱۷) *ارشتات* آن است که نیروی خورنه را به کار می‌اندازد و پاینده و دائم می‌سازد. وی Savagaethâ است (یشت ۱۱، ۱۶ و ۲۱). بنا بر نظر **هرتل** (همان جا، ص ۶۸–۶۹) موجودات زنده را به آتش‌آسمانی بدل می‌کند". Sava معرف آسمان‌نور به عنوان مأوای عناصر آتشی است که وجود انسان راتشکیل می‌دهند، ومرگ آنها را از عناصر فانی جدا می‌سازد. آفریدگان اهورمزدا قابلیت خود را برای این استحاله، از آنچه اهورمزدا آنها را در عالم هستی پراکنده است، گرفته‌اند (ر. ک. یشت ۱۹، ص ۱۰) توسط همین **خورنه** که اصل و عمق وجود آنها را تشکیل می‌دهد ("هاله نور وسرنوشت آنها"). ولی پیش از این دیدیم که اشی – وهوی مالک و بخشنده است (وی هاله نور *است* و نور ارزانی می‌دارد). اثر نیکوی آن بدو بسته است (این او است که "موجب رشد ونمو می‌گردد").

۱۱۸) ر. ک. **ویسپرد** ۱۲، ص۲ و تفسیر آن بتوسط هرتل (ص ۶۹) و از آنجا **یسنا** ۱۶: ۶ و بعد (همانجا ص ۶۵).

۱۱۹) ر. ک. **بندهشن بزرگ** ۲۶ ص ۳۶، ۳۸. Gray **مبانی** ص ۱۳۶ – ۱۳۷و ۱۷۲.

۱۲۰) قطعاً، رقم چهل در اینجا میزان زمان طبیعی را تعیین نمی‌کند. و مظهری از کلیت و کمال حادثه‌ایست که در عوض میزان "زمان" است (به بالعکس). و **نیز هر چهل سال یکبار**، در **فردوس مثل "بیمه"** (بالاتر، یادداشت ۴۷ ومقایسه

آن پر معنی است) هر زن و شوهر بشری (یا دوجنس توأم) زن و شوهری دیگر به وجود می‌آورند. *چهل روز، سلامان* باید در *سره‌پیون* برای وصول به ظهور *ابسال* به مراقبه بپردازد (ر. ک. بررسی ما در باب *ابن سینا و داستان الهامی*، فصل ۵ بند ۲). باز هم باید به منزلت "چِهِلّه"ها (اربعین) در آداب معنوی‌تصوف اندیشید.

۱۲۱) ر. ک. متون *بندهشن بزرگ* و *زادسپرم* استنساخ و ترجمه هـ. هـ. شدر، ص ۲۳۳–۲۱۴ که آشکارا ترجمه قبلی کریستنسن را اصلاح می‌کند، بویژه درقسمت عمده فصل ۱۴ بندهشن بزرگ که واژه "gaddeh" را که به معنی خورنه است و به‌خط آرامی پندار نگاری (هزوارش) نوشته می‌شود تشخیص نداده بود (ص ۲۳۰، یادداشت ۲).

۱۲۲) ر. ک. ترجمه ما از *پندنامه زردشت* ص ۱۴۵.

۱۲۳) این مورد یکی از نمونه‌های اولین‌و مقدم xvedhvaghdas (ازدواج بین خویشان نزدیک)است. معنی اساطیری و مذهبی این رسم محترم پارسیان قدیم هرچه باشد، در اینجا باید خاطر نشان کنیم که به شاعر بزرگ *فریدالدین عطار* (متوفی به سال ۱۲۲۱) یکی از جالب ترین عقاید خارق اجماع عرفانی را الهام‌کرده:

از آن مادر که من زادم، دگر باره شدم جفتش

از آنم گبر می‌خوانند که با مادر زناکردم

شیخ نامبردار تصوف، صفی‌الدین اردبیلی این بیت را بدین نحو تفسیر کرده است (صفوة الصفا چاپ بمبئی ۱۳۲۹ ص ۱۷۶):

چون نفس انسان از بطن خفی ارواح که *الارواح جنود مجنده* متولد می‌شود و باز به این عالم حس می‌آید و به سعی وجهد در خلاص می‌کوشد وتوجه به آن عالم می‌کند و چون وصولش باز به آنجا می‌شود که اصل او بود و از آنجا متولد شده و به آن ازدواج می‌یابد، کانه جفت آن می‌شود وچون بدانجا رسد و بر اسرار آن ارواح اطلاع یابد وصاحب وقوف شود، بروی کتمان اسرار واجب باشد و چون بپوشد و *کفر* به حسب لغت، پوشیدن است.

۱۲۴) *داتستان دینیک* ۲ص ۱۳–۱۰، ۴ ص ۶. ر. ک. ۶۴ ص ۷–۳: اوهرمزد از نور لایتناهی (بیکرانه) صورت روحانی ای به وجود آورد که نامش همان نام اوهرمزد بود وتابندگی آن تابندگی آتش و احتراق ناپذیریش نظیراحتراق‌ناپذیری بخش نازل نور و در صورت این روحانی، آن ذاتی را آفرید که نامش *انسان* است مقایسه شود با *مذاهب* از نیبرگ ص ۳۰–۳۱ و ۳۰۱–۳۰۴و ۳۹۱–۳۹۲.

۱۲۵) ر. ک. پیش از این، شماره ۶۲ بند هشن ۳۲ ص ۸. ر.ک. دارمستتر کتاب سابق الذکر ۲ ص ۵۲۱ شماره ۱۱۲.

۱۲۶) **یشت** ۱۳ ص ۱۴۱. ر.ک. نیبرگ **مذهب** ص ۳۰۵–۳۰۶. سنت پهلوی (با تکیه بر **یشت** ۱۳ ص ۱۲۸ خلاصه) یک سلسله از سه سئوشیانت رامیشناسد (هوشی‌تر، هوشی‌ترماه، سوشیانس (= سئوشیانت) که‌هر کدام یکی از آخرین هزاره‌ها (دهم، یازدهم، دوازدهم) را به پایان می‌رسانند. دو سئوشیانت که مقدم بر سئوشیانت بازپسین‌اند، نیز در عالم ماوراء الطبیعه از دختری جوان زاده می‌شوند که در آبهای کنسویه فرو خواهد شد. بدین ترتیب یک سلسله حوادث اخروی مؤنث در ارتباط با یک سلسله حوادث اخروی مذکر، وجود خواهد داشت با سی قهرمان جاویدان (پانزده مرد وپانزده زن) که در خواب مرموز و عارفانه تا ورود سئوشیانت فرو رفته‌اند، و در آن هنگام برای یاری به کار او برخواهند خاست. ر. ک. بند ۱۹ ص ۳۹ ترجمه دارمستتر ۲ ص ۶۳۸ شماره ۱۲۵. شاید بارهم بعنوان اثبات وجودمالی که در اینجا سلسله حوادث اُخروی مؤنث را برمی‌انگیزد، لازم باشد آن افسانه را ذکر کرد که قهرمانی از آخر الزمان بنام، بهرام ورجاوند را، از "شهر دختران" می‌آورد، از سمت تبت (**روایات فارسی** ص ۴۳۴). آیا باید این قصه را کنایی به آن‌کشور زنان سلحشوری دانست که درشمال هند واقع بوده و وقایع نامه‌های چینی بدان‌اشارت کرده‌اند؟ (ر. ک. ژی. ژی. باشوفن، "Das Mutterrecht"، چاپ Basel ۱۹۴۸، ۱ ص ۵۲۱ و بعد).

۱۲۷) ر. ک. متن **بندهشن بزرگ**، دارمستتر، ۲ ص ۳۱۶.

۱۲۸) با یک خاتمه مربوط به هبوط به بیت المقدس آسمانی، بمثل سوفیای آسمانی، در پایان "Apocalypse"، "سرمنزل سرودهای قدسی" (گروتمان، بالاترین درجه آسمان، اعلی علیین) تا حوزه ستارگان (اسفل مراتب آسمان. ر. ک. بند ۱ از این بند ۳) **هبوط می‌کند**، درحالی که زمین مسح گشته خود تا فلک ستارگان بالا می‌رود. در آن احوال، همه چیز **گروتمان** می‌شود، دیگر جزئی بجز سرسرای سرودهای قدسی وجود ندارد (ر. ک. **دینکرت** ۹ فصل ۲۸ ص ۳). ر. ک. نیز هم درصفحات بعد، بخش دوم، مقالت ۱۱ شماره ۲۷.

فصل دوم

سرزمین عرفانی هورقلیا

۱. آهنگ فزونی‌یابنده: فاطمه، دختر پیغمبر و زمین ملکوتی

هر کس اندکی با ارگ (ارغنون) آشنا باشد، می‌داند که در آن اصطلاح "تغییرات آهنگ فزونی یابنده" به چه چیز گفته می‌شود. نواختن با این شیوه، به هر نت امکان می‌دهد چندین لوله‌با طولهای مختلف را در یک زمان و سفارش باهم "به سخن آورد". بنابراین بدین طرز علاوه بر صوت اساسی، یک سلسله از نواهای فرعی را می‌توان دریافت کرد. در زمره پرده‌های آواز که آهنگ فزونی یابنده درقلمرو خویش دارد، نواختنی است که به تناسب پیشرفت به سوی آهنگ زیر آهنگهای فرعی بیشتر به گوش می‌رساند، تا آنجا که از ارتفاع معینی از صوت، آهنگ اصلی سر طنین می‌افکند.

با ذکر سریع این مطلب و بدون هیچگونه ادعای تخصص فنی، منظور مستحصی در پیش است. در واقع چنین می‌نماید که پدیداری قابل تقلید و نمونه‌ای در اینجا وجود دارد که به ما امکان‌می‌دهد مفهومی را که از عنوان فرعی کتاب حاضر در نظر است بهتر به اذهان برخوانیم. عنوان فرعی ما چنین بود: *از ایران مزدائی تا ایران* **شیعی**. از راه نبودی که بین ایران کهن مزدائی و ایران شیعی برقرار شده، و نادرآن باید به ویژه تجلدای معنوی، یعنی حکمت غالبه شیعه، را بررسی کنیم که از پایان قرن هیجدهم به بعد، در اسلام ایرانی، به عکس العمل برخاسته، جنبی شبیه به

1- le jeu de mutation.

"آهنگ فزونی یابنده" جریان دارد. هرچه بیشتر "بالا برویم" بیشتر نغمات فرعی را می‌شنویم. آخرالامر آهنگ اصلی برای ما قابل درک می‌گردد، آهنگی که لحن و حالت ویژه خود را در این کتاب به فصل پیش داده است.

مقایسه و تشبیهی که بدین سان تکلیف شد می‌تواند سرانجام ما را به درک بعض خصوصیات تاریخ معنوی ایران راهبر شود. فلسفه اسلام ایرانی چه شیعی و چه غیر آن، تا بحال چنان در غرب اندک مورد بررسی قرار گرفته است که متخصصان ایران قدیم و نیز متخصصان فلسفه اسلامی گاهی که رابطه‌ای پیش بینی نشده را در کار خود می‌یابند، اگر برانگیخته نشوند، دست کم متعجب خواهند شد. در عوض، کمتر کسی از ایرانیان با فرهنگ است که در برابر این رابطه حساس نباشد و بدان پی نبرد. در اینجا برای دست یافتن به تصوری متناسب، احتمال دارد که لازم آید تا از بعض مقولات معمولی خود چشم بپوشیم که تنها تاریخ صوری را در نظر دارند، آن هم از جهت تعیین جریانهای بزرگ و استنتاج تاثیرها، و توجیهاتی‌مبتنی بر رابطهٔ علت و معلول که پیش از هرچیز، می‌خواهند امور را یکسان گردانند. اگر پدیداری در برابر این تبدیل امور به یکسانی از طریق علت و معلول، مقاومت ورزد، یا در برابر برچسبهایی که از پیش فراهم شده سرکشی کند، در هرحال آدمی بسهولت حدس می‌زند که چیزی غیر اصیل و نامحقق او را به گمراهی کشانیده و این همان‌چیزی است که برخلاف اصول، بحث درباب *قضایای معنوی*، بخصوص آنچه در ایران‌جریان داشته است، را دشوار می‌سازد، زیرا قضایای معنوی بدین عنوان ناپیوسته بهم و سازش ناپذیرند و در زمانی متجانس، پیاپی وقوع نمی‌یابند و هر کدام خود زمان خود *می‌باشند*.

دو زمان از این "زمانها" در اینجا مختصراً بررسی خواهد شد. از یک‌جانب *زمان* از نظر *سهروردی* که آثارش از نظر تاریخی متعلق به قرن ۱۲ میلادی است. این مؤلف فکر احیای خرد و حکمت عالیه ایران قدیم را درعالم اسلام دنبال‌میکرده است. مبحث *خورنه*، هاله نور، و شناخت فرشتگان مزدائی که با آن "مُثُل" افلاطونی را تعبیر و تفسیر می‌کند بر افق دید متافیزیکی او چیرگی دارد. و از جانب دیگر، *زمان* در مذهب شیعه، که از نظر کیفی با اندیشه امام غایب و رجعت اوتعیین شده است. این اندیشه بصورت آهنگ فرعی صوتی اصلی که قبلا در اندیشه کیش مزدائی در باب "منجی عالم اخروی" یا سئوشیانت درک شده‌بود، طنین اندازاست. نه سهروردی و نه شیعیان، هیچکدام زردشتی نیستند. آنان به درستی، درعالم اسلام اند، در اسلامی معنوی که عمیقاً با اسلام رسمی، با مذهب رسمی و اکثریت

تفاوت دارد. اگر به تاریخ تحققی امور ظاهری بسنده شود و از استنتاج بر اساس پدیدار شناسی مدد گرفته نشود، چگونه می‌توان پدیداری را با صفت تاریخی، اصیل شمرد که در جهانی مشخص، بعض ادراکات را که از طریق جهانی ناآشنا و حتی ناـ متجانس با آن جهان، حاصل گشته است ارزشمند می‌داند یا در برابر آن به عکس‌ـ العمل برمی‌خیزد؟ از تقریب ادیان، از مصالحه منطقی وجدلی، از تقدیم و تأخیر تصنعی بسیار سخن می‌رود. و همه چیز گفته خواهد آمد.

در واقع اهل معنای ما، به تقریب ادیان نمی‌پردازند، به آشتی دادن جدلی هم نمی‌کوشند، چرا که شیوهٔ ادراکی دارند غیر از آن شیوهٔ که وجدان و وقوف‌تاریخی یک بعدی ما را گرفتار کرده است. آنان، مقدم بر هر امر، جهانی در اختیار دارند دارای چندین مرتبه، و بدرست یکی از همین سطوح ومراتب است که کتاب حاضرجهد می‌کند آنرا عرضه کند ومکان و موقع آنرا تعیین نماید. باز هم‌در طی این صفحات، این عبارت یکی از مصنفان ما را خواهید دید که می‌گوید: **دیدن *یا ادراک اشیاء* در *هورقلیا***. در این عبارت اشارتی است به کاربرد استعداد درک تام و کامل، همان که در مرحله دوم، اهل معنای ما در دسترس خود دارند. همین بکار انداختن قوه، از عبارت "تأویل" که اصطلاحی است فنی بر می‌آید، یعنی ازکلمه‌ای که ازنظر اشتقاق لغوی به معنی "بازگردانیدن" محسوسات و داده‌ها به اصل به صورت ازلی، بدهندهٔ آنها است. بدین منظور بایست آن محسوسات را در هریک از مدارج وجودی باسطوحی که بوسیلهٔ آنها باید "هبوط‌کنند" تا به نوع هستی که مطابق با سطح وصوح وجدان عام ماست، برسند، درک کرد. این عمل باید بعض سطوح را مظهر بعضی دیگر گرداند.

در نتیجه "تأویل" عالی ترین صورت تفسیر تمثلات، شرح و تفسیر و استخراج معانی‌روحی نهفته است. بدون **تأویل** نه "حکمت *اشراقی*" سهروردی **وجود داشت نه بطور کلی *این پدیدار* معنوی که مفهوم *اسلام* را دیگرگون می‌سازد، یعنی: حکمت *عالیه* شیعه**. و متقابلاً، بدون جهان هورقلیا که در آن تأویل می‌کنیم، یعنی بدون جهان تصاویر ـ مثالی که‌در آن ادراک از طریق صور حصول می‌ـ پذیرد، که می‌تواند به مفهوم سر بمهر واصل گردد. زیرا که معلومات محسوسات تاریخ صوری را به تمثلات تبدل می‌گرداند. خلاصه کلام بدون "تاریخ معنوی" که حوادث آن در عالم هورقلیا روی می‌دهد، **تأویلی** ممکن نمی‌بود. **تأویل**، برهم‌قرار داشتن عالمها و برزخها را بمنزلهٔ بنیاد لازم و ملزوم معناهای بسیار یک متن واحد از پیش فرض می‌کند.

این "فن" بطور قطع ، در مغرب زمین ، شناخته بوده ، و در آنجا خیلی‌زود تغییر ماهیت داده و چیزی تصنعی گشته ، ولی در حقیقت بنا به دلائلی خارجی و برون از ذات آن که درنتیجه کار برد آن را مسخ کرده ، و هم بدان‌سبب که ازحکمت *الهی* (تئوسوفیا) که لازم و ملزوم آنست قطع رابطه کرده ، و هم بدان جهت که از خصلت اختیاری خود بر اثر اقتدار فضل فروشان محروم مانده است . و امروزه از نظر واژه شناسان ومورخان چیزی تصنعی و فروهشتی‌است اگر تحمل نکردنی نباشد . تصور نمی‌کنم که برای کوشش در راه مجاب کردن اینان و آنان نیازی به بحث و مشاجره باشد . اگر وضع آن ، درغرب ، هرچه بوده حالا هم همان باشد ، باز این نکته باقی می‌ماند که به کار انداختن آن در حکمت الهی اسلامی (حکمت الهیه) باز هم سرنوشت وسیله دیگر را معین کرده و در کمال اختیار و خودبخود عمل کرده‌است . اگر حدود اختیارات آن درک نشود ، سراسر مجموعه قضایای معنوی که بدان منوط است غیر قابل درک خواهد ماند . خلاصه آخرالامر موضوع تأویل ، موضوع درک آهنگهای فرعی است : شنیدن یک صوت واحد *(یک آیه واحد)* ، *یک حدیث واحد* ، *دیدن تمام یک سیاق عبارت و عبارات مقدم و مؤخر در آن واحد با چندین ارتفاع صوت* . آدمی یا می‌شنود یا نمی‌شنود . ولی نمی‌توان‌شنیده‌های کسی را که شنوایی درونی (گوش هورقلیائی) ندارد بدان کس که از خود نمی‌تواند بشنود ، شنوانید . زیرا مانند رمز هر پیشرفت تدریجی آهنگهای متوافق ، به تأویل با یک آهنگ متوافق منوط است .

اندکی دورتر می‌توان‌صفحاتی از آثار سهروردی را خواند ، آن شیخ جوان طریقت که در سن سی‌وهشت سالگی (۱۱۹۱–۵۸۷) جهان‌را بدرود گفته ، و از آن پس او را *شیخ الاشراق (۱)* لقب داده‌اند ، زیرا قصد داشته است که حکمت قدیم ایران‌را از نو حیات ببخشد . نام او پیش از این‌هم در اینجا بر سر زبان آمده و باز هم خواهد آمد ، زیرا که آثارش مرتبتی عظیم برای مبحث مورد نظر ما یعنی *ارض ملکوت* دارد . در متن حاضر ، گفتار ما به جلب توجه خوانندگان به صفحاتی چند از اثر عمدهٔ وی محدود می‌گردد ، صفحاتی که بخصوص ، *در وراء نامی‌که بر طبق سنت حکمت مقدسان مزدائی به وی می‌دهند مرتبت مهین فرشتهٔ مؤنث زمین را ذکر می‌کنند ، یعنی نام : سپنته ارمئیتی* ، که در ایران میانه پهلوی ، به *سپندارمذ* دگرگون می‌شود و در زبان‌فارسی امروزین *اسفندارمذ* می‌گردد . فصل سابق بما نشان داد که فرشتگان زمین به چه سان بگرد او چون صورتی فلکی نظام می‌یافته‌اند .

در نظریهٔ سهروردی ، طرح جهانهای معنوی و خطوط بزرگ آن بدین سان

عرضه می‌گردد: پس از نخستین **نورقاهر**، نخستین مهین فرشته، که زاده و صادر از **نور الانوار** است و با نام مزدائی سنتی "بهمن" تعریف شده (همان وهومنه)، هیئتی از موجودات نوری بیشمار، ***انوار معقوله پاک و بدون هیچگونه تعلق و بستگی با هر نوع جسم مادی***، قرار دارند: و این جهان عالم **جبروت** است. مجموعه‌ای دیگر از جوهرهای نوری، از این عالم برمی‌خیزد، که برخی‌شان‌باید در قبال یک نوع مادی که "خلق الهی" آنان است، مشیتی الهی را بر عهده بگیرند و برخی دیگر نقش **نفس** ها را ایفاء کنندکه بطور موقت یا همیشگی جان بخشیدن به جسمی مادی را انجام می‌دهند. جمع نخست، فرشتگان مثالی یا فرشتگان انواع می‌باشد، که در زمرهٔ آنان نامهای ***امهرسپندان*** زردشتی دیده می‌شود. مثل افلاطونی را سهروردی در زمینهٔ همین فرشته شناسی تعبیر و شرح کرده است. جمع دوم، نفوس افلاک (Angeli coelestes) و ارواح انسانی است. مجموعه این دو صف، ***جهان ملکوت و ارض ملکوت را که همان ارض فلکی هورقلیا است تشکیل می‌دهند.***

در جمع فرشتگان انواع، اسفندار مذ نمایان است. نکته‌ای بر معنی که از خبری محقق پرده بر می‌دارد اینکه: سهروردی به نوبهٔ خود، اصطلاح قدیم ایرانی خاص را به کار می‌برد که همانطور که دیدیم، در اوستا بر کار و وظیفه سپند ارمئتی اطلاق می‌گردید، یعنی ***کدبانوئیه***، وظیفه "بانوی خانه". اسفندارمد با عنوان فرشتهٔ زمین، بویژه مشیت قلمروهای طبیعی را برعهده دارد که در آنها عنصر زمینی تفوق دارد، زیرا که زمین "مخلوق" فرشتهٔ اوست. زمین ***همان است کددر خود می‌پذیرد***. ظرف پذیرندهٔ مایع فرضی و اثرات کرات آسمانی، و نقش زن را در قبال مرد بر عهده دارد. این یکی از مباحثی است که مفسر صاحب نظرمصنفات سهروردی، صدر الدین شیرازی (متوفی ۱۶۴۰، رجوع شود به بحث ۲ مقالت او ۶ و ۹) بارهم در طی درسهای خود که در شیراز افاده کرده، بسیار در باب آن به بسط مقال پرداخته است. از یک جانب بین زمین زمینی، و زمین خاکی و ***اشکال*** و صور دیگری که موضوع ادراکهای حواس می‌باشند، رابطه‌ای وجود دارد نظیر نمودی که از جانب عالم مثال زمین بصورت کمال مطلوب (مثالی) یعنی فرشتهٔ زمین و سایر جواهر مجرده یا فرشتگان انواع موجوداست. هرگز از رخوت و سکون ***(انفعالات)*** در عالم معقولات سخنی نمی‌رود. تأنیث فرشتهٔ زمین از آن است که زمین "کسی است که درخود می‌پذیرد"، آنکه در وجود او انبوه اثرات و تأثیرات "عقول فعاله" کروبیان، برحسب مدارج وجودی وخلق معقوله، تجلی می‌کند. کما اینکه بر روی این زمین، اثرات اجسام

آسمانی که این عقول به واسطه نفوس خود ، نیروی محرک آنند ، برطبق توالی حوادث و خلقتی که به حواس درک‌می‌شود ، تجلی می‌کنند . سهم "کدبانوئیه" که موجب می‌شود زمین ما با فرشته‌اش، اسفندارمذ ، ممثل گردد ، چنین است . *(۲)*

این نمونهٔ ساده ، که بین نمونه‌های دیگر گزین شده ، چه بسا برای نشان دادن این نکته کافی باشد که چگونه حکمت نظری ایران اسلامی ، ازسهروردی در قرن دوازدهم تا صدر الدین شیرازی در قرن هفدهم (وباید گفت که تا وارثان کنونی آنان)تفکر در مورد صورت فرشتهٔ زمین را ــ که مذهب مزدائی ، ایرانیان قدیم را به قبول ذات آن آشنا کرده بودــ حفظ کرده و ادامه می‌دهد . صورت Gestalt علی رغم اینکه اجزاء دگرگون شده‌اند ، مشابه خود باقی مانده است . *آنچه را می‌توان با دیدهٔ اعجاب نگریست ، همان قدرت "تأویل" ، تفسیر متون مقدسه معنوی ، است که می‌تواند جمیع تمثیلات و "بازگردانندگان" به مثال را اعتبار و ارج بدهد .* این وظیفه آشنا کردن به اسرار معنوی را که برعهده اسلام معنوی است ، در *شیخ اشراق* و حریفان وی می‌توان یافت .

بالاتر از این ، هنگامی‌که ما در آثار سهروردی همان نام اسفندارمذ ، فرشته زمین و سوفیای کیش مزدا را باز می‌یابیم ، به‌سادگی خطوط مشخصه آن را باز می‌شناسیم ، چرا که حتی نام خصوصیت نمای نقش آن هم از آداب دینی مزدائی ، به متون نو افلاطونی اسلامی سهروردی منتقل گردیده است . ولی چنین هم می‌تواند روی دهد که نام ، دیگر بر زبان نیاید ، و صورتی با اسمی کاملاً دیگرگون درمتونی یکسره متفاوت ظاهر گردد ، و مع الوصف باز هم همان‌خصایص، همان‌صورت Gestalt را تشخیص بدهیم . با این وجود باید در برابر خصوصیت پدیدار معنوی که بزودی خود را به ما نشان خواهد داد ، هشیار باشیم . و آنطور که جلوه گر می‌شود ، نمی‌توانیم بگوئیم که فقط **صورتی** است که ، بدرست همان صورت بزرگ شده جدید مثال مجسم در وجود سینته ارمئیتی می‌باشد . از ارتفاعی که بتوانیم بدان بنگریم ، شاید لازم باشد که بیشتر از **صورت مثالی صورت ازلی** سخن بگوئیم ، مثل اینکه گوئی به قله و اوج *آهنگهای فرعی فزونی یابنده* رسیده‌ایم ، و در آنجا تنها و سرانجام ، وظیفهٔ ما آن است که با ر دیگر نیز به آهنگ بم، به صوت اصلی ، گوش فرا داریم . این مهین فرشته مؤنث زمینی *برتر از فلک* [1] که مقام و امتیاز *سوفیای الهی* را حاصل کرده ، همان است که به ما تکلیف کرده اند او را در عالم *لاهوت* مشاهده کنیم ، یعنی حقیقت

1- Terre supracéleste

ابدی و ازلی ***فاطمه زهراء (ع)، دختر پیغمبر (ص)***، بدان سان که در حکمت شیعه مورد تأمل واقع گشته، و با دقت و صحت بیشتری در مکتب شیخیه درآن‌تفکرکرده‌اند.

دریغا! حقیقت این است که چون نمی‌توان در این دم به مجموع آثار مربوط به مشارب شیعه رجوع کرد، و بویژه به مصنفات شیخیه دست یافت، این خطر محتمل است که بر ما ظن خوش خدمتی در برابر اشارات و کنایات مبهم ببرند. مذهب شیعه (واژه عربی **شیعه** معرف امت، پیروان ائمه از خاندان و اهل بیت پیغمبر (ص) است) ــ، آن مذهب شیعه که از پنج قرن پیش صورت اسلام ایرانی است و از ابتدا مرکز پرتو فشانی داشته است، هنوز برای مردم غرب کاملاً شناخته نیست اغلب، کسانی که تسلیم کجرویهای روز می‌شوند، مبادی آنرا به مسائل وراثت سیاسی محدود می‌کنند. و با این عمل، مصنفات معتبر و عظیم آن را که حاصل گفتگوهای نخستین اصحاب با ائمه (ع) تا قرن نهم میلادی بوده‌است، ازنظر دور می‌دارند، این گفتگوها گواهی است بر آنکه ظهور و توسعه مذهب شیعه داتاً شکفتن‌یا بهتر بگوئیم احیاء حکمت عالیه اسلام است. (مطالعه در باب مبادی مشارب نمی‌تواند شیعه اثنی عشریه را از شعهٔ اسمعیلی جدا کند). حکمت عالیه شیعه عالی‌ترین صورت فلسفه[1] باطنیه اسلام‌است و ارتقاء مذهب شیعه به مذهب رسمی و دولتی صفویان در قرن شانزدهم، که موجب تشکیل روحانیت رسمی شد که تقریباً فقط به امور قضائی توجه داشت، حاصل عمده‌اش آن بود که تا به زمان ما اجرای آداب و انضباط محرمانه وسری را برای پیروان ایرانی حکمت شیعه شدیدتر و دقیقتر گرداند.

اگر معرفت پیامبر، عنصر ذاتی مذهب اسلام است، در حکمت شیعه معرفت امام نیز بدان افزوده شده و خصلت دوگانه می‌گیرد. در کنار وظیفه پیغمبر که پیغام وحی را با کلام به مردم می‌رساند، وظیفهٔ ارشاد الهامی وجود دارد. وظیفه‌ای که مؤمنان را با مفاهیم نهانی وحی‌ها، آشنا می‌سازد و این همان وظیفهٔ امام است. ***پس از دورهٔ پیغمبری (دائرةالنبوة) که با حضرت محمد (ص) "خاتم پیغامبران"*** [2] ***بسته و ختم شد، دورهٔ آشنا کردن به اسرار الهی (دائرة الولایه)***[3] می‌رسد. دایرهٔ کنونی تحت هدایت و حکومت معنوی دوازدهمین امام (ع) قرار دارد. ***امام غائب "که در دلها ظاهر و حاضر ولی از حواس غایب است"***. (۳)

1- L'ésoterisme 2- Sceau des prophètes

3- le Cycle de l'Initiation

مشرب شیخیه، که در پایان قرن هیجدهم، به‌سائقه شخصیت معنوی عالی مقام شیخ احمد احسائی (متوفی در ۱۸۲۶) گشوده‌شد، مظهر تجدید حیات خارق ـ العاده حکمت شیعهٔ اولیه است. مصنفات این نحله شگرف و عظیم و بخش اعظم آن هنوز به صورت دستنویس است. ما حتی نمی‌توانیم طرح مجموعهٔ آن نظریه‌ها را در اینجا ترسیم کنیم، ولی در صفحات آینده خواهیم دید که چگونه وچرا موضوع هورقلیا، مبحث اساسی آن است. مفهوم امامت در آن تا بیشتر (یا والاترین) عمق بررسی شده است. ائمه اثنی عشر (ع) که وظیفهٔ ارشاد معنوی و ولایت را پس از رسالت پیغمبر، حضرت محمد (ص)، عهده دار شده‌اند، شخص پیغمبر (ص) و دخترش فاطمهٔ (ع) که سر سلسله و اصل دودمان ائمه بوده‌اند، این‌هیئت **چهارده معصوم**، نه تنها از نظر ظهور عارضی، موقت شخص‌آنان در این‌دنیا، بلکه از جهت واقعیت وجودهای ازلی و ابدی و پیش از این عالم، نیز مورد تأمل واقع شده‌اند. ذوات آنان، اساساً در زمرهٔ تجلیات الهی است. آنان ***اسماء و صفات*** الهی‌اند، یعنی تنها چیزی که از الوهیت می‌توان شناخت اندامهای الوهیت اند، "اعمال موثره" آن‌اند. امامت از نظر بنیاد، در حکمت الهی شیعه، نقش مسیح شناسی را در حکمت الهی مسیحی دارد. به همین سبب هرکس تنها با اسلام اهل تسنن آشنائی دارد، در ایران خود را با چیزی نامنتظر روبرو می‌یابد، و در گفتگویی درگیر می‌بیند که سرشاری و نتایج پیش بینی ناشدنی دارد.

بنابراین دوازده امام (ع) در ذات ربانی خود، با پیغمبر (ص) و فاطمهٔ‌زهراء هیئت "چهارده معصوم" (ع) را تشکیل می‌دهند. وقتی جوهر و شخص ازلی آنان اندیشیده شود، دیده می‌شودکه آنان نوع هستی و مقامی نظیر **عیون** در هیئت حکمت والنتینی (شیمیدان و کیمیاگر معروف. ـ م.) بر عهده دارند. از نظر آنچه در اینجا مورد توجه ماست، یعنی مبحث ارض ملکوت، موقع و مقام و نقش حضرت فاطمه (ع) در این هیئت مفهومی برتر و مقدم دارد. طرح "حکمت اشراق" سهروردی که در بالا، ذکر شد، زمین ایران و فرشتهٔ مؤنث آن، اسپندارمذ را به ما عرضه می‌کرد، که در عالم مثل، جهان نفس یا **ملکوت** مقام دارد. ما بدین منوال جهانی سه جانبه داشتیم: ***جهان انسان خاکی*** که موضوع ادراک حواس است. ***جهان نفس یا ملکوت*** که بطور اخص عالم ادراک از طریق تصور و خیال است و ***جهان عقول محض کروبیان*** یا **جبروت** که موضوع معرفت عقلانی است.

در حکمت الهی شیعه شیخیه، عالم دیگری (نظیر آنچه در نزد ابن عربی وجود دارد) بر این سه عالم اضافه می‌شود: عالم ***لاهوت***، حوزه الهی. ولی

خصوصیت مذهب شیعه و شیخیه در این است که خصوصاً این عالم *لاهوت* را بعنوان موجد هیئت "چهارده معصوم" (ع) درک می‌کنند.

می‌توان گفت که این عالم، آهنگ ارض ملکوت را بگوش ما می‌رساند، که مانند دیگر آهنگها در اکتاوی بالاتر قرار دارد، و هر اکتاوی خود جهانی است جدید، آغازی است دوباره، که در آن همه چیز موجود است، ولی با ارتفاعی متفاوت، یعنی دریک شیوهٔ هستی برتر. همین توالی درجات آهنگ است که کاربرد اصیل "تأویل" یا تفسیر معنوی را مقدور می‌سازد. به همین جهت در ذات مافوق جهان محسوس حضرت فاطمه (ع)، بعنوان عضو هیئت برتر از بشر، چیزی وجود دارد نظیر مبحث *ارض برتر از فلک* که خواهیم شنید، و از طریق این ارض برتر از فلک، ما را به اندیشه نوعی "سوفیا شناسی" شیعی می‌برند که به ما امکان خواهد داد از نو چیزی را که سوفیا شناسی مزدائی سابقا در شخص **فرشتهٔ زمین** مشاهده می‌کرد، درک کنیم. ولی این بار در ارتفاعی جدید، آهنگهای فرعی فرا رونده به طنین افکندن آهنگهائی فرعی می‌پیوندد که تاکنون خاموش بود.

ما در اینجا چند صفحه اساسی از یک کتاب بزرگ چهارجلدی فارسی، را تلخیص می‌کنیم، که علاوه‌بر بسیاری کتابهای دیگر، توسط شیخ جلیل القدر محمد کریم خان کرمانی (متوفی به سال ۱۲۸۸/۱۸۷۰) *(۴)* جانشین دوم شیخ احمداحسائی پیشوای نحله شیخیه تصنیف شده بود. این کتاب یعنی "ارشاد العوام" با اندیشه‌ای ژرف وبدیع، چشم‌اندازهائی فراوان بروی خواننده می‌گشاید *(در بخش دوم کتاب حاضر، مقالت دهم، می‌توان صفحاتی چند از آن را دید و خواند)*. برای درک ترکیب هیئت حکمت الهی شیعه و نقشی که حضرت فاطمه (ع) *(۵)* درآن بر عهده دارد، باید به‌سوی اندیشه اساسی راه یافت، که در هر فرصت در اینجا یادآوری شده، حاکی از آن که همهٔ عوالم، مظهر یکدیگرند. این بار هم *آسمانها* و زمینی را دیدار می‌کنیم، ولی اینها نه آسمانهای جهان ما هستند ونه زمین آن. نه آسمانهای عالم **ملکوت**، نه افلاک جهان جبروت، بلکه سماوات و ارض این "عالم برتر از عالم" اند l'hypercosmos که حوزهٔ ویژهٔ [1] خدا است. عالم *لاهوت*. صرباهنگی که ساخت معمارانه آن را تعیین می‌کند، بعداً در بعد زمان عالم خاکی، به ظهور می‌پیوندد و بسط می‌یابد. در این بعد تاریخی یافتن بنیادی که توالی آن را با ساختمان

۱ــ در اصطلاح قدما "صنع باری". ــ م.

هیئت مذهبی قابل تجانس می‌گرداند ، اساساً تفسیر و تأویل باطنی خواهد بود ، یعنی کشف مفهوم حقیقی و نهفته ، . آن تاریخ معنوی که در وراء شرح حوادث صوری نمایان است ، یعنی دیدن *اشیاء در عالم هورقلیا* .

چون ما در مغرب زمین به خصلت مادی و مادی بودن قضایای تاریخی چنگ اندر زده‌ایم ، و بدون آنها می‌ترسیم از پای در افتیم ، شاید در درک این نکته با اشکال مواجه باشیم که تمام ایمان و امید اسلام و نیز مسؤولیت مبتنی بر وجدان مؤمن نه از یک قضیهٔ تاریخی ، بلکه از یک **قضیه ماوراء تاریخی** سرچشمه می‌گیرد ، یعنی : از پیمان الستی که وقتی وجود الهی از وجود **آدم** [1] ملکوتی عرضه شده بودند ، می‌پرسد : *اَلَستُ بِرَبِّکُم؟* سورهٔ ۷ آیه ۱۷۱ " منعقد شد . باز هم پیش از این دیدیم که ایمان و اصول اخلاقی مزدائی بر یک قضیهٔ **مافوق تاریخ** بنیاد یافته است : برسئوال **پروردگار حکیم** که از **فره‌ورتی** ها می‌پرسد آیا می‌پذیرند که به زمین فرود آمده و در آنجا با قدرتهای اهریمنی پیکار کنند؟ ولی در اینجا مطلب برتر از اینهاست . همان حادثه مافوق تاریخی که مبناء ومبداء **تاریخ معنوی آدمیان** است ، عبارتست از ظهور دوبارهٔ *حادثه‌ای* که موج به موج و درجه به درجه با قوس نزولی انعکاس می‌یابد ، ولی صحنهٔ اولیهٔ آن **هیئت** فوق بشری است ، در عرصهٔ هستی نوع بشر فرزند آدم . در واقع ، آن پرسش برای اینکه به ادراک ازطریق تصور درآید ، صورت راز **مبداء مبادی** می‌گیرد که به عمق آن نمی‌توان رسید . **ابن عربی** وقتی اظهار می‌کند که **وجود الهی هم پرسنده بود وهم پاسخ دهنده** ،طرح این راز را عرضه می‌دارد .

این سئوال در حقیقت اسرار تجلی‌ازلی الهی وجلوه ذات خدائی را نشان می‌دهد که تنها در وجود خود **دیگری** می‌تواند بر خود جلوه‌گر شود ، ولی نمیتواند خود را **دیگری** بداند و این **خود دیگر** را خود بشمارد مگر بدان سبب که او **فی‌حد نفسه** خداست . اینکه وجودهای هیئت متعالی معصومین (ع) بترتیب تقدم وجودی که مطابق ترتیب پاسخ‌های خود به پرسش ازلی است ، ظهور می‌کنند ، خود شیوهٔ درجه بندی بنیاد هیئت متعالی بعنوان مکان تجلی الهی ازلی است . همانطور که افلاک مشهود ، زاییدهٔ عمل نظاره عقول کروبی است که از یکدیگر صادر می شوند ، بهمان نحو " افلاک هیئت متعالی " در عالم *لاهوت* نیز زائیدهٔ تجلی الهی‌میباشند .

این اعمال تجلی با مجزی شدن تدریجی قطرات اقیانوس ازلی از هم ، یعنی از وجودی که با لفظ "کُنْ" به امر خالق آفریده شده است مطابقت دارد *(۶)* . نیروی

1- Anthropos= Adam Céleste

ایجادگر [1] و لازمهٔ وجود هر کس، او را قادر می‌گرداند تا جوابی را که به بسته‌شدن پیمان الهی در عهد الست انجامید بر زبان آرد. ترتیب تسلسل وجودی این جوابها سرنوشت بنیاد هیئت لاهوت را معین می‌کند و درنتیجه سلسله مراتب **چهارده** وجود روحانی متعالی در روی زمین، در طی **دائـره نبوت محمدیه**، در سلسله متوالـی اشخاصی که مظاهر آنند یعنی "چهارده معصوم" (ع)، حضرت محمد (ص)، دخترش فاطمه (ع) و دوازده امام، تجلی می‌کند.

نخستین از این وجودهای معنوی که جواب داد، نخستین وجودها [2] بود و همان "وجود حقیقت محمدیه"، که در روی زمین در ذات و شخص حضرت محمد (ص) تجلی کرده است. *به همین سبب وی ملکوت اعلای هیئت و کسی است که در افـلاک کواکب، همتای آن "فلک‌الافلاک"، "عرش" بالاترین‌آسمانهاست. پس از وی، دومین وجود از وجودهای معنوی لایزال که پاسخ داد، همان است که در روی زمین در ذات حضرت امیر(ع) (۷) (یعنی امام اول، علی بن ابیطالب (ع)، پسر عم پیغمبر(ص) و زوج فاطمه (ع)) است. مشابه وی در آسمان کواکب، فلک هشتم است، فلک حامل "حصارها" یا صور فلکی منطقة البروج، یعنی آسمان ثوابت (کرسی)، فلک. از این‌رو بالاترین منطقه فلک "هیئت" قدسی، فلک نبوت است. فلک آن همان آسمان ولایت است. از این نظر، آن فلک، آسمان ولایت تامه مطلقه و آشنائی با اسرار معنوی‌است و امام اول، با ذات ملکوتی خود، نسخهٔ ثانی کلیت آن است.*

با این وصف کلیت و تمامیت آسمان ولایت در وجود دوازده ذات یا *اقنوم* ازلی (که همتای آنها در بین کواکب دوازده علامت منطقه البروج است). یعنی در ارواح مجرد و وجودهای معنوی که بر روی زمین بعنوان دوازده امام متجلی می‌شوند نمایان می‌گردد. هر کدام از این وجودها علامت مشخصی درمنطقه البروج هستی قدسی معصومین (ع) دارد، یعنی در پیوستگی با ولایت که در آسمان امام اول بصورت اجمال تکرار شده‌است. ولی هر کدام از آنان، بر حسب مرتبهٔ وجودی خاص خود نیز آسمان ویژه خود را به وجود می‌آورد. دو تن از این ذوات روحانی نسخ خود را بر زبان می‌آورند، آن دو که دو برادر، دو امام جوان حسن (ع) و حسین (ع)، سالار شهیدان (سید الشهداء) پسران علی (ع) و فاطمه (ع)، مظاهر و مظـاهـر

1- La Vis formativa

2- l'etre incohatif یعنی وجود اولین و حقیقت محمدیه. بنا بـر توضیح شفاهی پروفسور کربن. ــ مترجم.

آنان اند. آنان به ترتیب فلک شمس و فلک قمر را در هیئت متعالی ایجاد می‌کنند. بعد آن وجود روحانی است که در روی زمین بصورت امام دوازدهم، امام غائب *(۸)* تجلی کرده، یعنی امام عصر و الزمان، که شخص او یا پیغمبر (ص) همان نسبت آخرین سئوشیانت و " زردشت احیاء شده" با خود زردشت را دارد. بعد از آن هشت امام دیگر به‌ترتیب جواب خود را بیان می‌کنند، ترتیب آنان در ولایت ابدی بصورت سایر سیارات و کواکب صورت بخشیده شده است که برای بیان حرکات قمر تصور کرده‌اند.

سرانجام، حضرت فاطمه هیئت *لاهوت* را کامل کرده بدان‌هم کمال می‌دهد و هم‌بنیاد، و جواب خود را بر زبان می‌آورد. وی بدین منوال ارض " هیئت متعالی است، و به همین سبب شایسته ذکر است که در این مرحله و مرتبه وجودی، او از ارض ملکوتی برتر و بیشتر و "ارض مافوق ملکوت" است. به عبارت دیگر، آسمانها و ارض هیئت *لاهوتی* در قبال آسمانها و ارض **هورقلیا**، که از آن در صفحات آینده بتفصیل سخن خواهد رفت، همان نسبت را دارند که‌بین آسمانها و زمین هورقلیا با آسمانها و زمین جهان محسوس وجود دارد. یا بیش از آن، ذات حضرت فاطمه (ع) درهیئت قدسی در قبال زمین ملکوتی هورقلیا همان نسبت را دارد که سپنته ارمئیتی در برابر زمین‌مزدائی غرق در هالهٔ نور، **خورنه**، دارد.

هیچ بشری نمی‌تواند به مشاهدهٔ هیئت متعالی نائل گردد. برای حصول‌این آرزو لازم‌است دارای همان تقدم ارض گرددکه این وجودهای معنوی برهمه آفریده‌ها یافته اند. تنها یک ذره از ارض فوق فلک که در یک میلیون از عوالم ما منعکس گردید" کافی است تا، در پرتو جمال خود، صفای خود و نور خود آنها را به‌اشتعال در آورد. وجودهای هیئت *لاهوتی* تنها در شکلهای ظهوری خود که ظروف تجلی‌آنها است قابل دید می‌باشند. در این حال، کار صورتی که بذاته زمین فوق ملکوت است، مقدم خواهد بود، یعنی آن فردوس ماوراء فردوس، به همان میزان که زمین ملکوتی هورقلیا زمین تجلیات الهی است، بدین معنی که، چنانکه خواهیم دید، بدون وجود شخص فاطمه (ع) نه تجلی امامت وجود خواهد داشت، نه ولایت امام. زیرا هیئت این وجودهای نوری همان مکان غیب‌الهی است. نور آنان بذاته، نور الهی است. لطافت آنها، به آن نور امکان شفافیت می‌دهد، بی‌آنکه چیزی از آنرا بعنوان‌خویشتن خویش آنان نگاه بدارد. این چهارده معصوم (ع)، که بلورهای ناب شعله فشانند، که چشم نمی‌تواند خیره بر آن بنگرد، زیرا خورشید نور باران کننده را جلوه‌گر می‌سازند" تنها *حبیبان و محبوبان* و اولیاء الله نیستند. بلکه عین جوهر عشق الستی‌میباشند. آنان عین عشق، عاشق و معشوقند، عینیتی که همه صوفیان بدان مشتاقند و بعقیدهٔ

اهل معنای شیعه، برای آنکس که به اسرار امامت محرم نباشد، دست نیافتنی است. آنان‌به همین سبب رازوار و خاموشند، بویژه شیخیه که در برابر صوفیان غیر شیعه لب از گفتن اسرار سخت بسته‌اند.

از دیدگاهی چنین بلند می‌توانیم افقی را درنظر آوریم که در آن حکمت ـ شناسی شیخیه بسط می‌پذیرد. بر روی این زمین، ***فاطمه*** (ع)، دختر پیغمبر (ص)، به همسری علی بن ابیطالب (ع) درآمد، که خود پسر عم پیغمبر (ص) است. این زوج نمونه بی‌نظیر تجلی مقارنه ازلی است که در عالم ابدیت هیئت لاهوتی *(۹)* به ظهور پیوست. امام اول و فاطمه در برابر یکدیگر نسبت دو اقنوم اول یا **عقل و نفس** را دارند (به اصطلاح مأنوس‌تر، بدان‌سبب که تا به عهد فیلون‌مطقی می‌رسد، Logos و Sophia، می‌باشند).

زوج فاطمه (ع)ـ علی (ع) تجلی ونمونه زوج ازلی و ابدی **عقل ـ نفس** در عالم خاک اند. بنابراین می‌توانیم آنچه را وجود هر کدام از آنان متضمن است در ـ یابیم. "عقل" در مشرب شیخیه، جوهری است خفیه از نظر هر وجود و هر شئی. جوهری برتر از محسوسات که صورتی شهود و قابل رؤیت باید تا جلوه‌گری کند. عقل مانند چوبی است که درآن صورت مجسمه ظاهر خواهدشد. و بقول بهتر، مانند جسمی است مثالی، جرمی اختری و درونی خورشید، عینی در برابر ادراک بشری، در قبال صورت شهود خود که هالهٔ نور آن، تابش و جلوه آن است. **مقام** (این کلمه به معنی حالت، مرتبه، درجه، سطح و نیز ارتفاع نیز درموسیقی‌است) ـ **مقام** فاطمه (ع) بدرست برابر با صورت مشهود خورشید است، که خورشید بدون آن نه تابندگی دارد نه حرارت. و به همین سبب است که به فاطمه نامی منسوب به خورشید داده‌اند: ***فاطمة الزهراء*** (ع)، فاطمه تابناک، فروزان. کلیه عوالم با این نور فاطمه (ع) تشکیل شده است، با آن فروزندگی هر آفتاب، هر عالم قابل تصور را روشن می‌کند.

بنابراین، در اینجا می‌توان از نوعی عقلانیت عالم سخن گفت که منبع و منشاء آن در ذات ازلی و ابدی فاطمهـ سوفیا می‌باشد. او بدین عنوان، سه مقام توام دارد، سه مرتبت و وظیفه. زیرا که صورت متجلی است، یعنی نفس روح (نفس Anima) ائمه، و عینه (باب) ایست که ائمه از آن نور خود را می‌تراکند بهمان نحو که نور خورشید بوسیله صورت خورشید، منتشر می‌گردد که تابندگی‌آن است بدان طریق جوهر نامرئی "جسم مثالی" آن. وی در مرحلهٔ دوم تمام عالم واقع قابل

تفکر، هیئت **معانی** [1] جمیع عوالم است، چرا که هیچ چیزی‌از آنچه **وجود دارد** نمی‌تواند بدون توصیف باشد. باری، وصف و معنی از نظر هستی با صورت مرتبه یکسان دارند و صورت صریحاً همتراز نفس است، چرا که این (عقل ـ نفس) است که‌صفت و معنی عطا می‌کند. به‌همین دلیل سراسر عالم نفس و راز معانی که نفس می‌دهد خود همان عالم و راز حضرت فاطمه(ع) می‌باشد. وی **سوفیا** است یعنی عقل و قدرت الهی که همه چیز را در می‌یابد، نور الهی که همه عوالم را نورباران می‌کند. خلاصه به همین سبب است که، شخص سرمدی او، که راز جهان نفس است، **بیان** و ظهور آن هم هست، که بدون آن **مصدر خالقه** جهان ناشناخته وناشناختنی و برای ابد در پردهٔ غیب نهان می‌ماند.

به عبارت دیگر: مرتبت وجودی ائمه در وجود سرمدی آنان به هر تصور و درک، به هر وسیله بیان و تعریف مخلوقات، صورتی برتر از عالم محسوس می‌دهد، در حالی که مقام حضرت فاطمه(ع) همان‌مرتبت تجلی آنان است، چرا که مرتبت وجودی او همان مرتبت نفس است در هر مرتبه از وجود. و نیز مرتبت وجودی فاطمه ـ سوفیا، صورت دوم کلیت مدارج معرفت و حکمت عالیه بدان درجه از تمامیت است که مقام و تقدم پیغامبران از نظر معرفت خدا به معرفت آنان از حضرت فاطمه منوط است. اینان که خود، در بین یکصد و بیست و چهار هزار نبی عالی مقامتر بودند، آنانکه پیش از حضرت محمد(ص) رسالت الهی یافتند تا کتاب آسمانی را ظاهر سازند، آنان خود هنوز هم از مقام حضرت فاطمه ـ سوفیا" فرودترند، چرا که جمیع معارف آنان، وحی‌ها و قدرتهای معجزات آنان، از حضرت فاطمه(ع) ناشی می‌شود، زیرا فاطمه ـ سوفیا، خود لوح محفوظ [2] است.

برحسب روایت، جبرئیل، در واقع فرشته و حامل وحی، و فرشتهٔ معرفت و مبشری است که به نزد انبیاء فرستاده می‌شود. ولی او خود وحی‌های الهی را که بدانان می‌رساند، به واسطهٔ سه مهین فرشتهٔ دیگر می‌آورد. که **قوائم عرش** اند: عزرائیل، اسرافیل و میکائیل. تنها مهین فرشته میکائیل بدین منوال بلاواسطه بخشی و حصه‌ای از معرفت را که در **لوح محفوظ** مضمون است، دریافت می‌کند، همان که نشان مقام و موقع فاطمه ـ سوفیا، بعنوان قلب جهان روحانی فوق عالم تعیین می‌باشد. در قرآن آیاتی هست که معنی کامل آنها را تنها مفسران اهل معنی، تأویل شیعی، درک می‌کنند، مثلاً (به مقتضای تأویل ترجمه می‌کنیم)، در این آیات

1- La réalité pensuible 2- Tabula secreta

خدا اعلام می‌دارد : *"کَلَّا وَالْقَمَرِ + وَاللَّیْلِ اِذا اَدْبَرَ + وَالصُّبْحِ اِذا اَسْفَرَ + اِنَّها لَاِحْدَی الْکُبَرِ + نَذیراً لِلْبَشَرِ+* (سوره ۷۴ آیات ۳۵ تا ۳۹) . این نشان در بین نشانهای *اعظم و اکبر*، همان حضرت فاطمه (ع) در بین "چهارده معصوم" (ع) است .

وقتی بهمراه شیخ جلیل القدر ، فضایل وجودی **حضرت فاطمه (ع)** ـ **سوفیا** را باز از نظر بگذرانیم ، می‌توانیم بگوئیم که آن وجود که بتوسط وی هستی عالم خاک ، به صورت سپیده‌دمان زمین مافوق آسمان در می‌آید ، خود **تجلی ذات الهی** است . مطلب با چنان گستردگی اوج می‌پذیرد که شیخ ایرانی ما (که بعلاوه وجود رساله‌ای در باب رنگها را هم مرهون اوئیم) به قله‌ها دست می‌یابد ، دستیافته‌هایی که **گوته** در پایان **فاوست** دوم خود احساس کرده و گفته بود : وجودی در ازل مؤنث ، حتی مقدم بر وجود زن در عالم خاک ـ چرا که مقدم بر جدا شدن و تمایز مؤنث از مذکر درجهان خاکی بود و نیز در جهان فوق افلاکی ـ برجمیع زمین‌ها ، چه افلاکی و چه خاکی حکم می‌راند و پیش از خلق آنها خلق شده است . زیرا که حضرت فاطمه (ع) ـ سوفیا ، نفس است : نفس عالم خلقت ، نفس هر مخلوق ، یعنی آن بخش تشکیل دهندهٔ وجود سری که بذاته در برابر وجدان و ادراک تخیلی به صورت وجودی مؤنث ، **نفس**، عرضه می‌گردد . وی وجود مؤنث ازلی در نوع بشر است ، به همین سبب وی مثال ارض ملکوتی است . فردوس است و ولایت و آشنائی با آن است ، زیرا وی همان است که *اسماء*[1] و **صفات** الهی را که در ذوات تجلی یافته الهی ، در امامان ، در افلاک هشت *لاهوت* ظهور می‌کنند ، متجلی می‌سازد .

در اینجا ، تجدید حیات یک مطلب از حکمت عالیه شعه اولیه ، و به‌عبارت بهتر ، **حکمت اسماعیلیه** ظهور می‌کند ، که در آن **فاطمه** (ع) بعنوان **فاطمه فاطر** (فاطمه خالق ، **صفت** به صورت مذکر) خوانده شده است . ما را در واقع چنان خوانده‌اند تا مفهوم تسمیه معمولی حضرت فاطمه (ع) را در مذهب شعه ، با طنین آهنگی در درجاتی والاتر درک کنیم . این تسمیه فاطمه را **سیدهٔ زنان** می‌دانند ولی اینک ما را بدان خوانده‌اند که مفهوم این بالاتر و این والاتر از همان هستی آن را درک کنیم که وضعیت بشر خاکی است ، در مفهومی که می‌باید بدیهی مثل **سلطانهٔ نوع بشر مؤنث** یا "نوع بشر به‌صورت مؤنث" ترجمه کنیم . آنچه فی‌الواقع باید از **مؤنث** افاده کرد ، در درجهٔ نخست کلیت وجودهای عوالم *امکان* است جمیع مخلوقات از عین **نفس**، از روح ، Anima ائمه اطهار موجود شده‌اند . و از "پهلوی

1-Noms et les Attributs divins

چپ" آنان پدیدار گشته‌اند، بمانند **حوا**، **روح** آدم، که از پهلوی چپ وی به وجود آمد، و بکردار نور خورشید که از صورت متجلی و از صفات خورشید تشکیل شده‌است.

چون کل موجودات از **نفس** آنان پدید شده‌اند، مقام وجودی عوالم[1] خلقت و مخلوقات نسبت به ائمه اطهار یعنی قدرتهای تکوینی عالم، وضعی است مؤنث. از این نظر، ائمه اثنی عشر(ع) "مردان خدا" هستند که به اشاره در بعض آیات قرآنی تعریف شده‌اند. ولی در عین حال ائمه که در روی زمین دایرهٔ ولایت و آشنائی به مفهوم نهانی‌و وحی و الهام را، افتتاح می‌کنند، از نفس پیغمبر(ص)خلق شده یا بقول بهتر **نفس** پیغمبر(ص) **هستند**. چندین آیهٔ قرآن این مطلب را افاده می‌کند، از جمله: ... ***خَلَقَ لَكُمْ مِنْ اَنفُسِكُمْ اَزْوَاجاً*** ... ـ و ***اللّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ اَنفُسِكُمْ اَزْوَاجاً*** ... (سورهٔ ۱۶ آیه ۷۴ و ۳۰ آیه ۲۰). از این نظر، ائمه "زوجات" پیغمبرند (ص). و بالاتر از این، از آنجا که ولایت چیزی بجز از ولادت معنوی مؤمنان نیست، وقتی سخن از "**مادر** مؤمنان" (ام المؤمنین) به‌معنی حقیقی آن‌میرود باید از معنی حقیقی ونهانی این کلمه **مادر**، ائمه را افاده کرده. در واقع بتوسط آنان است که این ولادت معنوی و روحانی وقوع می‌پذیرد، و به‌همین نکته است که کلام پیغمبر(ص)اشارت دارد: **من و علی پدر و مادر این امت هستیم** ***(اَنَا وَ عَلِیٌّ اَبَوا هذِهِ الاُمَّةِ)***.

بنابراین، از یک جانب ائمه اثنی عشر(ع)، وسیله و علل فاعلی خلقت، و "مردان خدا"یند، و مذکر هستند. ولی از جانب دیگر، درهمان حال، **نفس** پیغمبر(ص)ند، یعنی Anima، "وجود مؤنث" پیغمبر(ص) که بوسیلهٔ آن ولایت تمامت می‌پذیرد، یعنی خلقت معنوی حصول می‌یابد. باری، دیگر برای ما روشن است که، مقام وجودی نفس و عالم واقع "نفس" همان مقام وعالم واقع فاطمه ـ نفس می‌باشد. ائمه بعنوان کارگزاران تکوین عالم مذکرند، چرا که خلقت، نفس آنان‌است و به عنوان عاملان خلقت معنوی، یعنی از نظر شأن و وظیفهٔ ولایت، مؤنث‌اند، زیرا که نفس **هستند**، و نفس، فاطمه است. زیرا ما خوانده‌ایم که فاطمه(ع) تجلی هیئت متعالی است و به همین سبب است که نقش امامان در زمینه تجلی و محرم اسرار غیب کردن و ولایت، بدرست درجهٔ "فاطمی" بودن آنان است (سوفیائی بودن آنان‌را با امانت، فاطمیت آنها ترجمه می‌کنیم و مفهوم وصفی که بعنوان ***"فاطمه ـ فاطر"*** ***"فاطمه ـ خالق"*** به فاطمه داده‌اند چنین است.

1- Les univers creaturels

این نقشها هر دو مظاهر این عالم و آن عالم‌اند : در هیئت *لاهوت*، بمنزله ارض مافوق ملکوت که بنیاد و سنگ زیر بنای آن است و در زمین عالم خاک، بمنزلهٔ دختر و روح پیغمبر (ص) و بعنوان بخشنده اصل ومنشاء به کسانی که به نوبهٔ خود نفس پیغمبرند، یعنی سلسله دوازده امام. وی تجلی الهی و ولایت است. وی **مجمع‌النورین**، برخوردگاه دو نور، نور پیغمبری و نور ولایت است. بواسطه اوست که خلقت از مبداء امر بالطبع حکیمانه است و امامان صاحب حکمتی هستند که به پیروان و شیعیان خود منتقل می‌کنند، زیرا که حکمت در **نفس** است. ما، از این مقام رفیع هیئت متعالی، صوت اصلی را که از اعماق وجود برمی‌خیزد درک می‌کنیم : یعنی آنچه حکمت شناسی مزدائی بصورت اندیشه سپندار متیکیه، تعبیر کرده، همان جنبهٔ حکمت که سپنته ارمئیتی، مؤمن را به آن فائض می‌کرد.

با این وصف، نام سپنته ارمئیتی، برخلاف آنچه در "حکمت اشراق" سهروردی، وجود داشت، در طی صفحاتی که هم اینک تحلیل کردیم بر زبان نیامده است. اگر علی‌رغم این نکته، ادراک آهنگ شناس ما، خود بخود هماهنگی بین رمس مزدائی دگرگون شده در برابر *هاله نور* و ارض ملکوتی را که در داب حضرت فاطمه ـ نفس دگر چهرگی پذیرفته تشخیص بدهد، این هماهنگی در جائی دیگر باید مسجل شود.

در فصول سابق (فصل اول بند ۴) رابطهٔ بین سپندارمد، فرشته رمس‌وسخص سئوشیانت ها یا منجیان را دریافتیم که آخرین آنان باید بشارت مذهب زردشت "استحاله وتجدید جوانی جهان" (فرهشکرت)، را به‌انجام برساند. یعنی: احیاء و تجدید همه اشیاء با جلال و تمامیت اولیه آنان، بدان سان که پس از هجوم قدرت های اهریمنی مخالف بوده است.

متأسفانه در اینجا نمی‌توان طرحی مقایسه‌ای ریخت که مشابهت نسبت بین **محمد** (ص) و ***فاطمه(ع) و امام غائب*** (ع) که ظهورش نیز مقدمهٔ رستاخیز عام خواهد بود، از یک جانب، و رابطه بین زردشت، مادر آخرین سئوشیانت و شخص وی را در پی داشته باشد. ولی آنچه باید خاطر نشان کرد، در آثار و ادبیات شکوهی است که در عصر ماهم، در ایران شیعی، پیرامون منابع سنتی مربوط به امام غائب (ع) به وجود آمده است، موارد ارجاع فراوان می‌توان یافت که در مصنفات بعض حکمای الهی شیعه حاکی از شناخت بلاواسطه **عهد عتیق** (تورات) و **عهد جدید** (انجیل) و نیز عقاید زردشت در باب آخرت است. مثلاً در قرن هفدهم، در آن زمان که *قطب‌الدین*

1- L'apokatastasis

اشکوری، یکی از شاگردان جلیل القدر *میرداماد* (مقتدای بزرگ حکمت الهی درمکتب اصفهان) تاریخ معنوی خود در سه دوره را برشته تصنیف در می‌آورد (عقلا و انبیای پیشین، صور اسلام سنی، صور اسلام شیعی)، آشکارا یگانگی خصایص شخص سئوشیانت زردشتی و صفات و کیفیاتی را که مذهب شیعه برای شخص امام دوازدهم (ع) امام‌غائب، قائل است نشان می‌داد.

از این گونه صفحات را درکتاب دیگر فارسی از همان شیخ جلیل القدر **محمد کریمخان کرمانی** نیز می‌بینیم، که تعلیماتش بسیار مورد استفاده ما قرار گرفته است. نظر مابخصوص متوجه صفحاتی است که در آن شیخ به خلسه‌های زردشت استناد می‌کند *(۱۰)*، که در طی آنها اوهرمزد به پیغمبرخود درختی هفت شاخه می‌نمایاند که سایه اش بر همه مکانهای زمین گسترده است. ماده و جنس هفت شاخه به ترتیب عبارت بود از: طلا، نقره، مس، مفرغ، سرب، فولاد و آهن. اوهرمزد به زردشت توضیح می‌دهد که معنی و مفهوم هریک از این شاخه‌ها چیست: هرکدام (نظیر رؤیای دانیال) مظهر یکی از ممالک بزرگ است.

با شاخهٔ هفتمین یعنی هفتمین دوران که با حکومت عباسیان آغاز شد (و با رنگ سیاه که، شعار آنان‌بود نشان داده شده) پیاپی مصائبی روی می‌دهد، که در زمرهٔ آنها حمله مغول است. ولی *اوهرمزد* اندوه زردشت را با مژدهٔ ظهور بهرام ورجاوند، قهرمان حیات اخروی که از **مشرق** خواهد آمد، از آسیای مرکزی فرو می‌نشاند. برخی از روایات آشکارا حکایت می‌کنند که خاستگاهش از "شهر دختران" در جانب تبت است. (ر. ک. پیشتر فصل اول، شماره ۱۲۶). نام وی، شخص او را تعریف می‌کند: *بهرام* نام پارسی سیارهٔ مریخ است (باری پیش از این دیدیم که در آسمانهای هیئت *لاهوت*، فلک مریخ هم مرتبه فلک دوازدهمین امام است). *ورجاوند*، کسی است که دارای قدرت و حاکمیت هاله نور، خورنه *(۱۱)*، است. همتا دانستن قهرمان حیات اخروی زردشتی با ذات امام غائب (ع) که قیام او بشارت رستاخیز است، چنانکه در چندین سطر پیشتر اشارت رفت به عصر متألهین شیعی‌بسیار متقدم می‌رسد.

ولی موارد همتائی دیگری هم امکان پذیر است. قهرمان زردشتی و امام قائم (ع) هر دو یاران نبرد و همرزمانی دارند، نه تنها آنانکه دوره‌به دوره در راهشان جهاد روحی انجام می‌دهند و آینده فرمانروایی آنان را نزدیک می‌کنند، بلکه، هم کسانی که به خواب رمز آمیز فرو رفته اند و منتظرند که با ایشان، ساعت قیام برسد، و همه آنانکه در زمانهای گذشته بوده و برای نبرد نهائی "باز خواهند آمد". در نظر

زردشتیان مثلاً ، **پشوتن** ، یکی از پسران شاه ویشتاسپ که زردشت را حمایت کرد و به دعوت او یاری رسانید ازاین جمله است . به عقیده شیعیان امام اول شخصاً از این گروه است . دو سیمای بزرگ "شهسواران معنوی" (جوانمردان) ، که همین نقش آنان در حیات اخروی ، موارد همتائی مورد نظر شیخ را موجه می‌سازد ، از آن جمله‌اند .

با این وصف باید تأکید کنم که : نویسندگان ما با عباراتی نظیر ***جریانهای تاریخی*** یا ***تأثیر گذاری‌ها*** نمی‌اندیشند ، بلکه به صورت دوران‌ها و نیز با تجسم طرح اجمالی عوالمی می‌اندیشند که مظاهر یکدیگرند و طرح دوره‌های تاریخ معنوی را عرضه می‌کنند . با این وصف ، لازم نیست که صور مشابه به زمان واحد و مشابهی محدود گردد . این صور هر کدام **زمان** خود هستند ودرست به همین سبب **صور نوعی** و بدین عنوان با یکدیگر قابل تشبیه و همتائی هستند و هر شخصیتی در هر دوران همتائی دارد . هم مرتبه دانستن سئوشیانت و ***امام غایب*** (ع) ، آنطور که ما هم بی‌گمان معتقدیم ، آن نیست که تأثیر گذاری ها را بسنجیم و جریانها را نشان بدهیم و خلاصه کلام تمام ترکیب و ***طرز کار تاریخ صوری*** را تجربه کنیم تا هویت آن را به سطح واحدی آورده **تبیین** نمائیم ، بلکه مقصود آن نوع اندیشه دوره‌ای ودورانی است و چیزی نظیر ***ادراک آهنگهای فرعی*** یا همچنین ، درک نهادی باندار . همانطور که یک ملودی واحد می‌تواند ، با ارتفاعات مختلف آهنگها ساخته شود ، هر بار اجزاء ملودی مختلفند اما ساختشان یکی‌ست ، همان ملودی ، همان صورت موسیقی و همان Gestalt است .

بدین خاطر است که تصاعدی که اینگونه شیوهٔ تفکر ما را قادر به درک آن می‌سازد ، تحول خطی افقی نیست ، بلکه صعود از دورانی به دورانی و از اکنونی به اکنون بالاترست . صفحاتی چند از همین شیخ که در اینجا ترجمه شده (بخش دوم ، مقالات ۱۰ ، ۲) برهان آن است . تاریخ معنوی نوع بشر از زمان حضرت آدم به بعد دوران نبوت است که جای دوران تکوین جهان را گرفته است . ولی اگرچه آن را تعقیب می‌کند ، نوعی **رجعت و صعود به جانب "هیئت" قدسی** است . یعنی درک و ذوق به حکمت عالیه و علم حال است ولی محققاً "دیدن اسماء در عالم هورقلیا" است . دیدن انسان و جهان وی اساساً با جهت یابی عمودی است . **مشرق ـ مبداء** که آنرا **هدایت** می‌کند وطالب رجعت و عروج محدد است . **قطب** آسمانی ، شمال عالم ، "صخرهٔ زمرد" در قلهٔ کوهستان عالم ، کوه **قاف** و همانجاست که جهان هورقلیا آغاز می‌گردد . لاجرم منطقه‌ای نیست که در سمت شرق نقشه‌های جغرافیائی قرار داشته باشد ، حتی به زمانی هم که نقشه‌های قدیم ، شرق را به جای شمال امروزی در

بالا جای می‌دادند، چنین نبود. درک انسان و درک جهان او با این "بعد قطبی" (۱۲) داده شده، نه ازطریق تحولی خطی و افقی و بر پایه‌ای تک بعدی، یعنی‌همان "درک تاریخ" کذائی که امروزه خودکامانه در مورد آن حکم می‌شود، در صورتی کـــه موارد ارجاع که می‌تواند درک مورد بحث را روشن‌کند یکسره مبهم و مشکوک می‌ماند.

همچنین فردوس **ییمه** که در آن زیباترین وجودهائی که جهان استحاله یافته را مسکون می‌گردانند، نگهداری می‌شوند، یعنی همان **ور** که جرثومه اجسام بشر در روز رستاخیز را نگاه می‌دارد، در شمال واقع شده است. **زمین نوری** [1]، زمین تابناک مذهب مانوی، نیز، مانند زمین کیش مزدائی، در سمت شمال عالم واقع شده اســـت بهمین نحو در نزد عبدالکریم جیلی عارف (ر. ک. بخش دوم، مقالت۴)، "ارض‌ـ اَنفس" منطقه‌ایست در حد اقصی شمال، و یگانه منطقه‌ای که عواقب هبوط حضرت آدم در آن اثری نکرده است. اینجا، سر منزل و مقام "انسانهای عالم غیب" است کـــه **خضـــر** پیغمبر مرموز بر آنان حکم می‌راند. نکته جالب اینکه: نور او نور "خورشیـــد نیمشبان" است، چرا که در آنجا از نماز شب خبری نیست، سپیده دم و صبح صادق از آن پیشتر که آفتاب غروب کند، سر از مشرق بدر می‌آورد. و بی‌تردید سزاوار است که در اینجا همه تمثیلهایی را که به جانب فردوس شمال، زمین نوری انفس و قصـــر جام **جهان بین**، می‌گرایند، در نظر آوریم.

اکنون باید شرح و تفسیر متونی را دریابیم که آن زمین نوری را چون زمیـــن وحی و الهام به ما عرضه می‌دارند، زمینی که رستاخیز کالبدها یا بهتر، "اجسام روحانی" در آن انجام می‌گیرد. ولی باید نفس این جهان‌را که برای ما بعنوان‌جهان تصاویر مثالی و عالم نفس تعریف کرده‌اند، به فراست دریابیم. اگر به مدارج بالاتر به هیئت لاهوت، فرا رویم، حکمت شیخیه به ما نشان داده است که چگونه‌فاطمه (ع) ـ سوفیا زمین مافوق ملکوت است، زیرا که روح، نفس یا صورت متجلی هیئت متعالی اســـت.

ما از این پس، به تدریج که مؤلفان ما، ما را به "اقلیم هشتم" وارد می‌کنند درخواهیم یافت که چگونه **نفس جوهری** [2] مؤمن، "جسم روحانی" او، **زمین** بهشـــت اوست. باری، در همین زمین هورقلیاست که امام غایب (ع) هم‌اکنون بسر می‌برد. در این صورت، رابطه نمونه و مثال صوفیانه که نفس و ذات مؤمن شیعی را با فاطمه ـ سوفیا، مصدر اول امام دوازدهم (ع) متصل می‌کند، در نظر خواهیم گرفت: رابطه‌ای

1- Terra lucida 2- Anima substantiva

که مؤمن شیعی را عهده دار نقش حکمی حضرت فاطمه می‌گرداند. زیرا خواهیم دانست که ظهور و قیام *امام غایب* (ع) حادثه‌ای صوری نیست که باید ناگهان در تقویم طبیعی زمان ظهور کند. بلکه *خروج از عالم غیب* [1] است که بتدریج که سالک سیر وسفر روح، به رفعت‌می‌گراید و به جانب هورقلیا برمی‌رود، در وجود او حادثه امام غایب منتظر حصول می‌یابد. ما خواهیم توانست با خواندن صفحات جذاب و دل‌انگیز *شیخ سرکار آقا* که در پایان کتاب حاضر ترجمه شده، صفحاتی که بهتر می‌توانند به ما بفهمانند که برای چه هورقلیا زمین وحی والهام و ارض قیامت است، بدین نکته باور بیاوریم.

۲ـ اقلیم هشتم

طبری (قرن نهم) مورخ، برخی ازقدیمترین اطلاعات در دسترس ما را، در باب منطقه‌ای اسرارآمیز، برای ما حفظ‌کرده است، که توصیف آن امکان می‌دهد آن را **زمین شهرهای زمرد** بخوانیم. در آن دیار دو شهر واقع است: *جابرسا (۱۳)* و *جابلقا*. روایاتی که ما در اینجا مطالعه خواهیم کرد، سهری سوم به نام **هورقلیا** بر آن دو می‌افزاید. این شهر نام خود را به مجموعه این خطهٔ غیبی می‌دهد. جای تأسف است که نمی‌توانم وجه اشتقاقی رضایت بخش برای این اسامی بجویم. بی‌آنکه در مورد بسیاری از فرضیات پذیرفتنی درنگ کنم، فقط در مورد تلفظ سنتی آنها، آنطور که هنوز هم در حلقه‌های اهل معنای ایران مصطلح است، توافق می‌کنم.

جابرسا و *جابلقا*، بقول طبری، دو شهر زمردین است که دیواره کوه قاف است. ابعاد این شهرها هم بکردار ابعاد بیت المقدس نوعی چهارگانگی دارند که مظهر کمال وتمامیت و کلیت است. سطح هر کدام از این شهرها بصورت مربعی است که هر ضلع آن دوازده هزار فرسنگ است. ساکنان آن شهرها به از وجود حضرت **آدم** ما خبری دارند نه از هبوط ابلیس، وجود مضاد آدم. غذای اینان منحصراً مرکب از رشتی‌هاست. آنان را به جامه پوشیدن نیازی نیست. زیرا بی‌آنکه فرسوده باشند، ایمانشان به خدا آنان را به فرسگان سپید کرده است. و چون در بین آنان تمایز جنسی *(۱۴)* وجود ندارد، تمایلی به فرزند و خلف ندارند. بالاخره همه نور

1- Désoccultation

آنان، از کوه قاف، بدانان می‌رسد و در عین حال مواد معدنی زمین آنان وحصارهای شهرهایشان (نظیر حصارهای فردوس مثالی **بیمه**) نور خود را تراوش می‌کنند. این اشارات از هم‌اکنون ما را قادر می‌سازد که هویت آن کوه را که شهرهای اسرارآمیز دارد بشناسیم. گفته‌اند که‌دراین کوهستان "نه خورشیدی‌هست، نه‌ماهی ونه اخترانی". باری می‌دانیم که دستگاه هیئت بطلمیوس، فلک نهم که مجموعه افلاک سماوی را در بر می‌گیرد و بدانان حرکت روزانه می‌دهد، دارای این مشخصه خاص است که آسمانی است بدون صور فلکی *(۱۵)*. علاوه بر آن، روایات کوه قاف را دقیقاً کوهی وصف می‌کنند که عالم ما را در میان گرفته و بتمامی از زمرد ساخته شده است که از تابش آن، رنگ سبز (و از نظر ما لاجوردی) گنبد آسمان *(۱۶)* حاصل می‌شود. یا باز، صخره‌ایست که سنگ اصلی وکلید سقف فلک‌است، که آنرا ساخته از زمرد پنداشته‌اند، و نورِ خود را بر کوه قاف می‌تاباند. پس آنچه در اینجا از مشاهده [1] و اندیشه زمرد درک می‌شود، کوهی است جهانی که مسکن و مأوای خاکی ما را محصور کرده و بر آن سرخم نموده است. و نیز همین کوه است که بصورت محیط بر افق محسوس ودیدنی ایران– ویج تصور شده است، درجهان برزخ، در همانجا که از فراز قله‌ای رفیع پل چینوت قد بر می‌افراشته به آن کوه جهانی می‌پیوسته، که صعود از آن روح را تا به سر منزل انوار لایتناهی می‌رساند.

بر این منوال، **یاقوت** جغرافی‌دان صریحاً گواهی می‌دهد که کوه قاف سابقا البرز *(۱۷)* خوانده می‌شده است. در واقع، در اینجا درست همان کوهی است که "مادر" همه کوههای گیتی است. این کوهها باشعبه‌ها وشاخه‌ها و رگه‌های زیرزمینی بدان پیوسته‌اند. و همین کوه است که سالکان سرمنزل روح که در *قصة الغربة الغربیه* **سهروردی** ذکر شده‌از آن‌بالا می‌روند، تا مثلاً به صخرهٔ زمردی برسند که در برابر آنان جدار شفاف یک *طور سینای* رمز آمیز را بر می‌افرازد. و آنجا، نیز همچون مدخل پل چینوت در حوادث روح در کیش مزدا با آن **شخص** ملکوتی که "من" *(۱۸)* عالم خاکی از آن نشأة می‌گیرد. رودر رویی باصورت مثالی، رخ می‌دهد. پس کوه قاف، نماینده مرز بین دو عالم، عالم تعین و جهان تجرد است. برای ورود در شهرهائی که در ماوراءآن نهفته است، سالک عارف باید از بدیهیات جسمانی و موازین عام گذشته و با آزمونهای ویژهٔ سیر طولانی در *ظلمات*، از خلال فواصلی که آن دیار را از سرزمین شهرهای زمرد جدا می‌کند، روبرو شده باشد. *(۱۹)*

1- Visio smaragdina

طبعاً، تا آنجا که کوه قاف تنها اسم خود را به البرز قدیم، وام داده، تصویر ازلی آن را نیز بر فضاهای جغرافیائی تجربی منعکس کرده (قفقاز و سلسله‌های فرعی آن در خاک ایران)، و بدین صورت این فضاها صحنه حوادث اساطیری شده‌اند. در مقابل، این کوه بعنوان تصویر اولیه، همیشه نماینده منتهی‌الیه جهان و دور از دسترس بشر است. برای وصول بدان، می‌بایست چهارماه در "ظلمات" راه پیمود. به همین سبب است که راه پیمائی اسکندر درمیان منطقه ظلمات، رهنوردی قهرمانی است معنوی مثالی، هم در "قصه حی بن یقظان" ابوعلی سینا، و هم در تفسیرسورهٔ قرآن، آیات ۸۴ و بعد، که توصیف می‌کند چگونه "جستجوی اسکندر" او را تا اقصی نقطه غرب و تا اقصی نقطهٔ شرق عالم کشانید. در وراء آن کوه منطقه‌ای آغاز می‌گردد که شهرهای بسیاری را در بر می‌گیرد (کشوری سفید همچون نقره، به‌طول چهل روزسفر و مسکن ملائک. کشوری دیگر از زر، هفتاد مملکت از سیم، هفت کشور از مشک و هر کدام دارای طول و عرضی به مقدار ده هزار روز راه و غیره.) ملخص کلام، ورود در این زمین ها، وصول به اقلیم واسط "نفوس آسمانی" است که افلاک را به‌حرکت می‌آورند و از موهبت والاترین تخیل ناب، که مستقل از حواس است برخوردارند. این "اقلیم هشتم" است که در آن، همچون در ایران ـ ویح، نه با حواس و اعضای ادراک حسی، بلکه از راه گذشتن از "سرچشمهٔ آب حیات"، در مرکز نفسانی ـ جهانی، وارد میشوند.

مختصر رجوعی به طرح جهانی که در هیئت ابن سینا، صورت قاطع می‌گیرد، در اینجا برای ما جهت و هدفی تعیین می‌کند. این طرح اجمالی، تمامیت وجود قابل تفکر را بین یک مغرب عالم و یک مشرق عالم بحث می‌کند. پس از این یادآور شده‌ایم که این مشرق کیهان را نه در مشرق نقشه‌های جغرافیائی، بلکه در "بعد قطبی" باید جست. در واقع، این مشرق، "قطب آسمانی" و "مرکز" هرگونه جهت یابی محور کردنی‌است. باید آن را درجهت شمال عالم، جهت "زمین‌نوری" (۲۰) جستجوکرد.

"مغرب" نماینده جهان مادی محسوس و دارای جنبه دوگانه است: "اقلیم" ماده عالم خاک تحت قمر که اقلیم زمین مادی ماست و درمعرض کون و فساد است. و "اقلیم" ماده فلکی، اقلیم افلاک متشکل از جوهر اثیری، شفاف و فسادناپذیر، ولی مع الوصف بازهم مربوط به جسم. "مشرق" یا اقلیم نفس آغاز می‌گردد. در قطب آسمانی، در "صخره زمرد". درآنجا برای سالک، خورشید معنوی طلوع می‌کند واین صبح صادق چشم انداز عالمی یکسره تازه را ظاهر می‌گرداند که در آن نفوسی که باید بطور موقت بر اجسام بشری فرمان برانند، درجه به درجه و سپاسی قرار دارند، سپس

نفوسی که مأمورند به فلکها جنبش شوق و عشق برسانند و فرشتگان [1]فلکی نام‌دارند. بالاخره عقول [2] مجرد، که‌به ترتیب مقصود و مقصد این عشق هستند و چون فرشتگان معنوی یا کروبیان [3] وصف شده اند. مشخصاتی که هیئت ابن سینا را از هیئت ابن‌رشد ممتاز می‌گرداند، بدرست تشکیل این عالم نفوس فلکی است که بر طبق تصویر آن نفس انسان به وجودآمده، ولی با این تفاوت که نفس انسان دارای اعضاء شناسائی ازطریق حواس است. در عوض، نفوس فلکی دارای خیال فعال هستند. و حتی به درجه‌ای چنان مطلق و کامل که برخلاف مخیلهٔ ما، بی‌نیاز از محسوسات کاملاً حقیقی و بری از ضعف و فتور است. تصوراتی که فرشتگان یا نفوس افلاکی ممکن است از عالم خود داشته باشند، ارتباط دارد با آن چه مقام نفس انسان هست به زمانی‌که خیال فعال، مهذب و ورزیده به صورت "خیال صادق" [4] و عضو تأمل درآید.

آنچه نفس در آن حال به خود نشان می‌دهد، باز هم مانند حالت "تصویر زمین" مزدائی، صریحاً تصویر خاص خودش است: زمینی که او منعکس می‌کند، **زمین هورقلیا**، پدیداری است از زمین درحالت محض و مطلق، چرا که بلاواسطه صورتی‌را منعکس می‌سازد که از قبل مورد تأمل نفس بوده است. عالمی که بدین منوال به تصور درآید، از محسوسات فریبنده و باطل فارغ است و بنابراین یکی از شئون تخیل‌محض برتر از عالم محسوس می‌باشد و تنها به مقولات خود مربوط‌است، که آنها هم صورت‌های مثالی بدیهی هستند. به همین سبب این عالم را ***عالم المثال***، جهان تصاویر مثالی، جهان صور تخیلی قائم بالذات خوانده‌اند، یا به عبارت دیگر جهان‌تمثیلات و متطابقات، یعنی جهانی که مظهر عالم محسوس است که مقدم بر او است و عالم معقول که سرمشق او است. این جهان بین عالم محسوس ومعقول، جهانی‌است‌میانجی و مختلط. و ***مرکز عالم‌ها*** است یا "مشرق واسط بین "مشرق صغیر" که روح بشراست و به مرتبه شعور بر احوال ذات خود اعتلاء می‌پذیرد و "مشرق اقصا"ی معنوی که هیئت عقول کروبیان آنرا تشکیل می‌دهند. بدین سان، آنطور که اهل معنا بشیوه خاص آنرا صورت بسته‌اند، این مملکت میانجی است بین مادهٔ ناب و روح ناب، میانجی ضرور برای اعتبار حوادث خیالی و کلیت خلق حوادث است که نفس، هم عامل آن است و هم صحنهٔ آن و هر آنچه وجدان تعقلی با شکاکیت خود به مقابله با آن بر

1- Angeli Cælestes
2- Les pures Intelligences
3- Angeli intellectuales
4- Imaginatio Vera

می‌خیزد، به همان نحو که با موارد بذاته شخصی که از حوصله تعمیم‌ها و پیش‌بینی‌های معیارهای عام بیرون است، به مقابله می‌شتابد.

این عالم وسیط، این **جهان مثالی**، هم از نظر قضایای مقدمه و هم از جهت مقاصد متشکله آن *(۲۱)* هنوز به اندازهٔ کافی تشریح و تحلیل نشده است. ولی در مقابل، در طرح اجمالی عالم وظیفه‌ای عضوی انجام می‌دهد بخاطر سلوک و شهود درونی، که سلسله‌ای از سنت معنوی، گواه برآن است، که در ایران، قبلاً، دومرحلهٔ ضرور آن را برای بحث خود نشان داده‌ایم: اولاً در قرن دوازدهم، تجدیدحیات فلسفهٔ ایران‌دیرین (بر بنیاد فرشته شناسی و خورنه، هاله نور) که کار **سهروردی** بود ثانیاً درعهدی‌نزدیکتر به ما، در پایان سدهٔ هیجدهم، آن مکتب معنوی که در محیط امامیه ایران ظهور کرد وکار **شیخ احمد احسائی** (متوفی به سال ۱۸۲۶) و جانشینان وی بود، که معمولاً آنها را شیخیه خوانده‌اند. ما در بالا آن امام شناسی اساسی را طرح ریختیم که موضوع عقیده وبیان این نحله است و یکسره حکمت عالمه‌ای را که سابقاً در حلقه‌های باطنیون امامیه یا اسلام شیعی اولیه معروف بود، اعتبار تازه داده‌است باز هم باید اندکی بعد در باب موضوع و مطلب نسبةً اساسی آن یعنی "جسم‌روحانی" تأکید بورزیم. آن نحله که هنوز هم در عصر ما در ایران کاملاً زنده است (مرکزعمدهٔ آن در کرمان است) *(۲۲)* می‌تواند تصوری از آنچه اسلام معنوی محض در عصر جدید عرضه می‌دارد، به ما بدهد.

اینک تعلیماتی که این دو به ما می‌دهند. سهروردی چنین می‌نویسد: "وقتی در رسائل حکمای قدیم خبر یافتی که عالمی وجود دارد دارای بُعد و مقدار، غیر از هیئت عقول، عالمی‌تحت تدبیر "نفوس افلاک". جهانی‌که در آن شهرهائی است که تعدادش را احصاء نتوان کرد، شاب مکن و فرشاد نرشاوز و آنها را کتب و کواکب‌مسطار زیرا این عالم، سالکان سرمنزل روح راطاره‌اش اتفاق نوائد افتاد و درآن هرچه[۱] سؤال و مطلوب ایشان است، توانند یافت *(۲۳)*."

و نویسنده هم مانند مفسران بلاواسطه آثارش، بارها محال [illegible] آرمانی آن را دقیقاً بدست داده است *(۲۴)*. درهمان حال که [illegible] قابل درک با حواس، بدما می‌گوید که، شامل **هفت** اقلیم است (هفت کشور که [illegible] ذکر کردیم) جهان دیگری هم وجود دارد که اقلیم **هشتم** را تشکیل می‌دهد. عقلاء و حکمای عهد باستان بدین جهان اشارت کرده و گفته اند که بیرون از جهان محسوس،

۱ــ در متون حکمای متقدم **مقدار** معادل **بعد** به کار رفته است. ــ م.

عالم دیگری هم وجود دارد واجد صورت و بعد ، که آن نیز در مکان گسترده شـــده ، بدون اینکه مع الوصف صورت ، ابعاد و وسعتی داشته باشد مشابه ابعاد وصـــورت و عرصه‌ای که مادر جهان اجسام طبیعی مشاهده و درک می‌کنیم ، هرچند آنچه در ایـن جهان محسوس وجود دارد درآن عالم هم نظیری دارد . مقصود ابعاد محسوســـه نیست ، بلکه ابعادی نمونه‌ای و تصوری *(مقادیر مثالیه)* دارد .

جهان سومی در این صورت بر ما عرضه می‌شود : عالم محسوس، عالم معقول ، و بین این دو ، جهانی که توصیف آن بر ما دشوار است و نمی‌توان در زبان فرانســوی اصطلاح رضایت بخش برای تعریف آن یافت . اگر بگوئیم جهان **تصور کـــــردنـی** Imaginable ، این خطر در پیش است که از آن اندیشـه‌احتمال و امکان‌به ذهـن بیاید . شاید لازم باشد که این واژه را با تمام قوت معنی و قبول فنی افاده کرد ، چون نشان دهندهٔ چیزی موضوع خاص ادراک از ***طریق خیال*** است و هر آنچه بتوانـــد از طریق تخیل و تصور درک گردد ، با آنهمه حقیقت که عالم محسوس می‌تواند بوسیلهٔ حواس درک شود یا جهان معقول با عقل . در این صورت ، چه بسا ساده‌تر آن‌باشدکه بگوئیم ***مربوط به خیال*** Imaginatif ، بشرط‌آنکه این اصطلاح ، هم با موضوعی‌که خیال می‌کند وهم با صورت مورد خیال مربوط‌گردد . همچنین این خیال ،خیال‌همین موضوع خیال می‌باشد . جهان ***مربوط به خیال*** جهان نفسی است که با عضو ودستگاه خیال برای خود ، خیال و صورت می‌سازد و از همین طریق صورت خود او بر او ظاهر می‌گردد . این است درسی‌که همه متون ما پی در پی تکرار می‌کنند .

بدین ترتیب ، این عالمی است که هم به صورت جوهر جسم تمثیل می‌یابد ، زیرا که دارای صورت ، ابعاد و مقدار است ــ و هم ***با*** دات منفصل یا معقول ، زیـــرا که جوهر آن از نور تشکیل شده است (نورانی) در آن واحد ، هم از ماده غیر مادی است و هم از غیر جسمانی که به صورت جسم درآمده . این **حد** ی است که آنها را از هم تفکیک می‌کند و درعین حال آنها را به هم متصل می‌سازد . به همین سبب در حکمت الهی نظری صوفیه ، این عالم بطورکلی "برزخ" خوانده می‌شود (یعنی پرده حد ، فاصله ، عالم وسیط) ***(۲۵)***. در آنجا ، در بین سایر عجائب ، سه شهر بیکرانـــه وجود دارد ، مسکن مخلوقات و کائنات برون از شمار : ***جابلقا ، جابرسا ، هورقلیا*** . وبر بنیاد تجانس که این عوالم را مظهر یکدیگر می‌گرداند ، عالم ***قابل تصور*** یا خیـــال‌ـ انگیز نیز دارای تقسیمی مطابق مغرب مضاعف جهان طبیعت است . و بدین منـــوال جابرسا و جابلقا مطابق با جهان خاکی ماده عنصری است ، در حالی که هورقلیا مطابق با افلاک عالم طبیعت است و فیض و مایع فرضی خود را به ***ارض*** مخصوص خودمیرساند

و نام خود را نیز بدو عطا می‌کند. لاجرم جهان هورقلیا هم شامل افلاک و یک زمین است، نه یک زمین و افلاک محسوس، بلکه زمین و افلاک به صورت نمونه و مثال. همچنین زمین هورقلیا نیز متضمن جمیع صورتهای مثالی موجودات فردی است و اشیاء جسمانی که درجهان محسوس موجودند (از اینرو مؤلفان مورد نظرما، ما را بدان می‌خوانند که این تصاویر مثالی را با مُثُل افلاطونی که در عین اینکه با همین‌واژه در حال جمع، مُثُل، افاده‌شده اند ولی معقولات *(۲۶)* مطلقه‌اند، اشتباه‌نکنیم. همین اقلیم هشتم همین جهان در حالت لطیف و سیال و مشتمل بر تعداد کثیر مدارج که در آن از طریق حواس و اعضاء حواس و مشاعر نمی‌توان رسوخ کرد، مکان **واقعی** جمیع حوادث نفسانی ـ روحانی (وحی‌ها والهام‌ها، کرامات و خوارق عادات، معجزات که خرق‌نوامیس طبیعی زمان و مکان است) می‌باشد، و این حوادث صرفاً تخیلی‌محسوب می‌شوند، یعنی خلاف واقع، و این در صورتی است که خود را در قضیه دوحدین استدلالی محبوس کرده باشیم که فقط آزادی انتخاب بین دوطرف ثنویت مبدل **ماده** یا **روح** که مطابق با **تاریخ** یا **اسطوره** است، باقی می‌گذارد.

شیخ احمد احسائی به نوبهٔ خود جای نگاری آرمانی زمین هورقلیا *(۲۷)* را با صراحت بیان می‌کند. این جای نگاری، بقول او، در سطح محدب الطرفین فلک نهم آغاز می‌گردد ـ این امر طریقه‌ای است سهل و دقیق و صریح برای بیان این که **زمین** دیگر جزء ابعاد مکان جهانی وطبیعی نیست، چرا که در وراء سطح کره‌ای‌که در دستگاه بطلمیوسی جهان همه جا را محاط می‌کند، کره نهائی است که جهات قصاء، فلک الافلاک، را تعیین می‌کند، دیگر جهت یا هدایتی در فضای جسمانی ممکن نیست بین فضای محسوس و فضای ویژه عالم مثالی‌صور، عدم اتصال وجود دارد. و آن‌فضا در قبال نخستین، سراسر فضا را شامل است *(۲۸)*. بنا بدین سبب، همانطور که عالم **برزخ**، این زمین ـ نهایت در قسمت "سفلی" خود، درحد نهائی خود از صخره زمردی " شروع می‌گردد" که در آنجا کوه زمرد آمیز **سینا**، مأخذ و منشاء آسمان، **قطب** قرار دارد ـ برهمان نحو شیخ احمد، هورقلیا را جهان از نظر مکان و وسعت مشخص می‌کند که گوئی هم "درقلهٔ زمان" است و هم در درجه سفلی. ب ولی درجه ابدیت (بقول درست تر Ævum یا **زمان** ابدی) *(۲۹)*. بنابراین بالاخره نوعی برزخ، جهان وسیط است که زمان و ابد، مکانی و برتر از مکانی را محدود و بهم متصل می‌سازد، کما اینکه ماده غیر مادی او و زمین آسمانی او نیز آب نبوند محسوس [1] و

1- Coincidentia appositorum

معقول در مکان محض صور مثالی می‌باشند. *(۳۰)*

ما صورت بسط یافتهٔ این موضوع را که فوق‌العاده جالب است در تصنیـــف بزرگ مقتدای کنونی امت شیخیه، شیخ سرکار آقا، سیمای جلیل القدر معنوی ایران امروز و پنجمین جانشین شیخ احمد احسائی می‌یابیم. ما از آنجا این اندیشه‌مرکزی را بر می‌آوریم که: مراتب وجود بصورت یک سلسله عوالم مدرج شده است که همگـی در پایان به زمین خاکی *(۳۱)* ما منتهی می‌گردند، بدین‌زمین که بمنزله "گور"ی است که بدان سپرده شده‌اند. از این **گور** است که آنان باید ناگهان برآیند و قیام و نشور کنند. ولی این قیامت تنها در صورتی قابل تصور است که "هبوط" از صور ازلی بروی این زمین، به معنی‌حقیقی آن، فهمیده شود. همچنانکه جرم فلکـــی خورشید از **آسمان** خود "نزول" نمی‌کند، در اینجا هم منظور، اتصال، "دمیـدن روح" با تجسم و دخول در جسد مادی نیست. و فیلسوف "اشراقی" با عزم استوار از قبول چنین‌اندیشه‌ای روی برمی‌تابد *(۳۲)*. درعوض اندیشه تجلی است که بر شیـــوهٔ ادراک او سیطره دارد، و به همین جهت به ما همیشـه تکلیف کرده‌اند که آنرا بـا "آینه" مقایسه کنیم. نفوس انسانی، ازلی و ابدی، بخودی خود و به اصطـــلاح "بذاته" با عالم اشیاء مادی، دنیوی و عرضی نمی‌آمیزند. شبح و سایه آنها است، تصویر آنها، که در آن عالم منعکس می‌گردد *(۳۴)*. هر کدام از آنان فعالیت وکمالی دارد که ویژهٔ اوست، و معلول و فیض فعالیت جهانی و مطلق **نفس عالم** می‌باشد.

بنابراین، همان است، همان فعالیت نفسانی مطلق، که بقول شیخ آنـــرا **عالم** می‌خوانند، و بدین عنوان، هم مادون نفس است و فعالیت آن می‌باشـد، ولی برتر از مواد زمینی عرضی که در آن‌ها قوای ادراکات حسی آنرا باز می‌یابنـد. جهان بعنوان فعالیت نفسانی مطلق **برزخی** است، حد فاصل دو عالم. و این‌بدان معنی است که: همانطور که ذات مادی و شکل آینه نه ماده‌اند نه صورت تصویری کـه در آن منعکس می‌شود و در آن مشاهده می‌گردد، بلکه فقط مکان برگزیده و ممتازی است که درآن، این تصویر، جلوه‌گر می‌شود، به همان نحو مواد محسوسه تنها آلت نقاله (**مرکب**) است، یا بقول بهتر مکان تجلی (**مظهر**) [1]، برای صورتهائی کـــه مولود فعالیت مطلقه نفس است. خطیر ترین اشتباه آن است که آینه را در اینجـا موجد جوهر و قوام تصاویری بپندارند که ظاهر می‌گردند. آینه ممکن است دیگـر در میان نباشد و بشکند: ولی چون صور و اشکال نفس، نه متصل به آینه‌اند نـــه

1- le lieu epiphanique

جوهرانی‌آن، باز هم باقی خواهند بود.

برای مشاهده تصویر با واقعیت **مطلقه** آن یعنی منفک از آینه محسوس که در آن منعکس می‌گردد، باید بدون هیچ تردید، آن چیزی را داشت که شیخ "***دیده‌عالم بالا***" خوانده، یعنی عضو غیب بینی که خود جزوی از فعالیت مطلقه نفس است و معادل ***خیال صادق*** ماست. باید خوب متذکر باشیم که این کار شناختن اشیاءدر اندیشه‌های مجرده، ودر مفاهیم فلسفی نیست، بلکه در وراء صفات کاملاً خصوصی و فردی تصویر آنها است که مورد تفکر قرار گرفته، یا بقول بهتر، نفس قبل‌ازوجود آنها، آنها را به مورد تأمل آورده است، یعنی تصویر مثالی آنها. به همین دلیل است که در این جهان برزخ، ***آسمانها و زمین‌ها***، جانوران و گیاهان و معدنی‌ها، شهرها، دهکده‌ها و جنگلها وجود دارند. ولی این درست بدان معنی است که اگر آنهمه اشیاء مرتبط، در این عالم روی این زمین خاکی دیدنی هستند و دیده می‌شوند، در نهایت بدان سبب است که آنچه ما "طبیعت" و جسم می‌نامیم. چیزی بجز انعکاس عالم **نفس** نیست. طبیعت وجسم محض وجود ندارد، بلکه همیشه طبیعت نوعی فعالیت نفسانی وجود دارد. و دراین صورت، حصول معرفت، دیدن عالم نفس است، دیدن جمیع اشیاء آنطور که‌درزمین هورقلیا هستند، در زمین دارندهٔ شهرهای زمردین. مشاهدهٔ زمردی است که ***ظهور و قیامت و بعث*** عالم نفس است. در این صورت، این جهان واقع که‌معرفت عام برای اشیاء و حوادث جسمانی و طبیعی بصورت عوالم واقع قائم بالذات قائل می‌گردد، بالفعل بمنزلهٔ عالم واقع و شهود نفس ***(۳۴)***، محقق می‌گردد.

به همین سبب می‌توانیم بگوئیم که زمین عرفانی هورقلیا بدیدار زمین در حالت مطلق، یعنی مجرد از ظواهر تجربی را عرضه می‌کند که به حواس نشان داده‌شده ولی در مقابل ***ظهور واقعی*** را که تنها بتوسط مجله مافوق عالم محسوس برقرار کنند ارائه می‌نماید. جمیع بودها و واقعیت‌ها در آن به صورت تصویر وجود دارند و این تصاویر بدیهی یا مثالی هستند. یعنی فی‌حد نفسه بمنزله *تامل کنندهٔ* قبل در تفکرنفس وجود دارند که عالم آنند، زیرا، از آنجا که این تصاویر، عالم‌مثالند یعنی فعالیت ویژه این نفس، "میزان" این نفس را بدست می‌دهند، و ترکیب و نیروهای آنرا بیان می‌کنند. بیداری وجدان و ضمیر هورقلیائی از شیوهٔ جدید رابطه نفس با بعد، با هرآنچه جسمانی و فضائی است، خبر می‌دهند، از روابطی که نمی تواند رابطه محتوی او و حاوی باشد. نحوهٔ رؤیت زمین همان نحوهٔ دید نفس دیدی است که نفس در آن درک می‌شود و این شیوهٔ دید ممکن‌است‌فردوس او باشد

و یا دوزخ او. "اقلیم هشتم" اقلیم نفس است، و همان است که حکیم الهی‌بزرگ *ابن عربی* (متوفی به سال ۱۲۴۰) با داستان اساطیری که تنها چند نکته دل‌انگیز آن را در اینجا می‌آورم، از آن به ما خبر می‌دهد.

وی می‌گوید *(۳۵)*، آدم از گل (صلصال. ـ م.) خلق شد یا بعبارت بهتر از خمیر مایه این گل، از آن گل چیزی اضافه باقی ماند. از همین گل اضافی است که زمین را خلق کردند، که نام آن در زبان عربی، هم به معنی "زمین عالم واقع حقیقی" است. و هم "زمین حقیقت واقع"، این زمین، زمینی است بیکرانه که خود شامل آسمانها و زمینها، فردوسها و دوزخ‌ها می‌باشد. تعداد بزرگی از اشیاء که عدم امکان وجود آنها مستدل و معقول بوده و بنحوی معتبر برای جهان ما ثابت گشته مع الوصف درست و کامل در این زمین وجود دارند، که خود مرغزاری است که‌حکمای عارف هرگز از دیدن آن سیر نمی‌گردند. و اینک تصریحی دقیق درباب آن: در جمیع عوالم آن زمین حقیقت، خداوند برای هر روح یک عالم متناسب با آن خلق کرده است. *هنگامی که عارف بدین عالم نظاره می‌کند، این خود او است (نفس، Anima خود) که در آن نظاره می‌کند.*

بنابراین "تصویر زمین" در اینجا بدرست عین تصویر نفس است، تصویری که با آن او خود، خود را نظاره می‌کند، نیروها و قدرت‌ها، امیدها و بیم‌های خود را می‌نگرد. به همین جهت "زمین حقیقت" مکانی است که فی‌الواقع درآن همهٔ تصاویری که نصف در افق خود منعکس می‌کند و حضور فلان یا بهمان حالت از حالات او را خبر می‌دهند، باقی است. ایرادها چه معقول وچه بر پایهٔ اصالت عقل وبرهان بر او اعتباری ندارند. این "ارض حقیقت"، "زمین شکوفائی وجلوه‌گری مظاهری است، که عقل استدلالی که بطور عموم معتقد است که از راه "تبیین" تمثیل، آن‌را از میان می‌برد و عاطل می‌سازد، شکست می‌خورد. در این زمین حقیقت نه فقط تمام عالم مفتون نفس، وجود باقی دارد، زیرا که نفس در آنجا "درخانه خویش" است و زیرا که تصاویر مثالی خود او برای او شفاف گشته‌اند، بلکه در عین‌حال برای اینکه باطن آنان جلوه کند، برای نفس ضرور می‌باشند.

بدون وجود این تصاویر (مثل) نه این آئین‌ها حصول می‌پذیرفت، نه این شمایلها و این وقایع که مکان وقوع واقعی آنها بدرست زمین هورقلیا است. به همین سبب نیز این زمین مکان حوادث الهامی و مخاطبات با عالم غیب است. بقول ابن عربی، این زمین، مکان فناءهای عرفانی و ورطه‌های حکمت الهی منفی نیست، بلکه مکان *تجلیات الهیه‌ای* است که نفس را از الهام خود جدا نمی‌کنند، بلکه برخلاف،

چنان می‌کنند که آخرالامر با خود و درخانهٔ خود باشد. هر صورتی که این‌تجلیات به خود یابند و نیز هر صورتی که آدمی در آن خود را در رؤیا ببیند، یا در حالت واسط بین خواب و بیداری (نوم ویقظه) یا درآن حالت تفکر فعال که حالتی‌ازبیداری در هنگام خواب حواس و مشاعر است، ــ اینها همه به جسم در این *ارض حقیقت* تعلق دارد. زیرا که با جسم مادی کثیف بدان وارد نمی‌توان شد. سالک باید بداند که اگر می‌تواند با دیدگان خویش روح مجرد را در آنجا ببیند، بدان جهت است که قادر شده است که یکی از صوری را به خود بگیرد که ملائک بدان متصور می‌شوند، آنگاه که در برابر ادراک غیر حسی مرئی می‌گردند. *(۳۶)*

اکنون می‌توانیم به تمام ارج تعبیرات موجز و جالبی واقف گردیم که حکیم الهی و فیلسوف عالی مقام شیعه امامیه‌ایرانی قرن هفدهم، **محسن فیض**، در قالب آنها هر آنچه را در باب زمین هورقلیا، اقلیم هشتم، عالم صور مثالی، بالضروره باید دانست، گنجانیده است. وی می‌گوید: "***این جهان وسیط، در عالم کبیر همان مقام را دارد که خیال درعالم صغیر دارد.***" و به همین دلیل ***این عالمی است که بواسطهٔ آن ارواح تجسد*** [1] ***یافته به صورت جسم در می‌آیند و اجساد*** [2] ***صورتی مثالی پذیرفته و روح می‌گردند*** "*(۳۷)*. هر کار و شأنی در آن علت و دلیل شأنی دیگراست. جهان برزخ تنها برای خیال فعال قابل وصول است، که هم برقرار کننده عالم خاص خود است و هم بدل کننده معلومات محسوس به تمثیلات. بر اثر همین تبدیل رستاخیز کالبدهای مادی به اجسام لطیف و روحانی انجام می‌شود. این زمین هورقلیا که مراقبه و تفکر سالک از جوهر خاص خود می‌پرورد، ضمناً زمینی است که تفکر او از آنجا عناصر لطیف جسم روز رستاخیز خود را از آن بر می‌آورد. و به همین سبب آخرالامر زمین عرفانی هورقلیا، زمین دارای شهرهای زمرد، را می‌توان رمس وحی و الهام و ارض قیامت تعریف کرد.

۳ـ هور قلیا، سرزمین وحی‌ها و رؤیاهای غیبی

برای اثبات همین جنبه نخستین می‌توان در اینجا، معلومات تجربی بیشماری را که از خرمن مصنفات ارباب معنویت ما خوشه چینی شده است بعنوان دلیل

1- se corporalise 2- se spiritualise

اقامه کرد. و چون ناگزیریم کار خود را محدود کنیم، تنها سه مورد را ذکر می‌کنیم: یکی بصورت موردی شخصی است، دیگری موردی نمونه‌ای، و سومین مستلزم یک‌سلسله تعلیمات معنوی کامل. دو نمونه و مثال اولین از کُتاب **شیخ *اشراق***، سهروردی فراهـم شده و سومین به تعلیمات شیخیه متعلق است.

سهروردی در یکی از کتب خود *(۳۸)* حکایت می‌کند که چگونه در طی دوره‌ای از فرسودگی بیش از حد قوا و بلایای معنوی که حاصل تفکر در باب مسالهٔ **معرفت** بود که تا بدان وقت برایش لاینحل مانده بود، شبی از شبها، در حالتی میان خـواب و بیداری، موهبت ظهور امام الفلاسفه، معلم اول [1]، ارسطو بدو دست داد. جمال و لطف نور شهود *(۳۹)* با کمال دقت و برجسته نشان داده شده است. سپس، مصنـف آنچه را، درعالم رؤیا، مخاطبه‌ای طولانی بود روایت می‌کند و جابه جا موضوعات آن طریقت عالیه را باز می‌گوید. در جای دیگر، به این گفتگوی فراموش ناشدنی رجـوع کرده، *از آن بعنوان حادثه‌ای که در مقام عرفانی جابرسا (۴۰) روی داده سخـن می‌گوید. در این روایت هم شیوه‌ای است دقیق برای تعریف قوام حادثه نفسانی ـ روحانی محض، بمنزله دخول در یکی از شهرهای زمرد. نخستین پندی که ظهـور ارسطو به بینندهٔ خود می‌دهد تا او را از آن مسالهٔ غامض آزارنده برهاند و کتـب فلسفه هم دردی را دوا نمی‌کرد، بدرست چنین بود: برخود بیدار و هشیار باش!"* بنابراین، با این "بیدار شدن به خود" تمام تجربه درونی و سلوک باطنی **اشـراق**، یعنی طلوع نور، نور در مشرق خود، ظهور می‌کند. وقتی، وی **به خود** بیدار می‌شود روح بنفسـه همان صبح صادق طالع است و بذاته جوهر نور مشرق است. "ارض‌ها"ئی که روشن می‌کند دیگر برای وی مجموعی از مکانها و اشیاء خارجی و ظاهری نیست کـه منحصراً از طریق **علم رسمی** قابل شناخت باشد. بلکه برای او و حضور شخص او، فعالیت مطلق او است که بوسیله **علم حضوری** می‌شناسد، یعنی با آن **علم*اشراقـی*** که می‌توان آن را "معرفت و علم حضوری" [2] عنوان داد و ایران، تا عصر حاضـر، سنت آن‌را حفظ کرده است.

ادریس قهرمان نمونه‌ای این **معرفت *اشراقی*** است. و این دومین نکته معلومه است که بازهم از مصنفات سهروردی اقتباس می‌کنیم. چنانکه بسهولت می‌توان‌بدان معتقد شد، شخص ادریس در این مورد قائم مقام شخص مصنف برای شرح موضـوع حوادث شخصی است و موضوع عبارت است از خلق حادثه خلسه‌ای که توصیف آن‌بسیار

1- Primus Magister

2- Cognitio matutina

دلپذیر است *(۴۱)* و آن اینکه: "شبی از شبها که آفتاب بود ، ادریس درمعبد نور مشغول نماز و دعا بود ، هنگامی که ستون نور سپیده‌دمان منفجر شد او زمینی رادید در حال فرو رفتن باشهرهائی که خشم الهی بر آن‌ها نازل شده بود وبه کام مغاکی فرو می‌افتادند . در آن حال ادریس فریاد برآورد : تو ، ای پدر من ، مرا از قلمرو همسایگان زوال نجات ببخش! و صدائی شنید که در جواب ، بر او فریاد زد : به حبل انوار ساطعه ما چنگ اندر زن و تا کنگره‌های عرش برآی . آنگاه او بالا رفت و اینک در زیر پای او زمین و آسمانها بودند ."

مفسران آثار سهروردی کوشیده‌اند تا از رمز وراز این حادثه پرده برگیرند *(۴۲)*. ظاهراً می‌توان آنرا ، بدون چندان رنجی ، بروشنی خواند . حادثه معترضه موردی است از عروج "باطنی و درونی" به آسمان ، آنطور که شرح احوال اصحاب رؤیا و الهام ، اعم از زردشت *(۴۳)* یا پیغمبر اسلام (ص) ، در شب معراج *(۴۴)*، نشان می‌دهد و اینگونه حالات است که ، بویژه در مشرب شبحیه ، در صرور گردانیدن "جسم روحانی" سهیم شده‌اند .

باید خطوط اساسی را که در اینجا به حادثه ، مفهوم لازم برای تحقیق ما می‌دهد ، استنباط کنیم . زمینی وجود دارد که با شهرهایش به کام ورطه‌ای فرو می‌روند : این زمین ، زمین عالم خاکی است با قوا و استعدادات درک حسی که مابه وحشت از آینده است . شهرها ، هنگام صبح صادق به ضعف افتاده و نابود می‌گردند ، یعنی در برابر نخستین انوار شهود ازطریق حلسه وحدیه ، زوال می‌پذیرند . پس از آن به زمین و آسمانهائی اشارت رفته است که ادریس ، از آن پس در زیر پای خود دارد ، ادریس در واقع از آن پس بر روی زمین هورقلیا است ، و این قصه مستلزم آن است که وی جمیع آسمانهای عالم جسم **مغرب آسمان** جهان مادی را زیر پای خود نهاده و از آن برتر رفته باشد . در این صورت تقارن سوانح برمعنی است و آنچه را از حادثه **جابرسا** استنباط کردیم ، تأکید می‌کند . پس انفجار مطلع فجر و بیداری بخود ، تقارنی وجود دارد . زیرا این **خورشید** که در سرزمین آن ، در **شب** ، ادریس دعا و نماز می‌خواند ، همان نفس او است که با طلوع و عروج بخود ، محسوسات تجربی را که اقامت در عالم خاکی بر او تحمیل می‌کرد به عالم ظلمات رها می‌کند : "خورشید نیمشب" یا "سپیده دم شمالی" روح . ولی در لحظه این انفجار ، خطر جبان است که ادریس بالاترین بینشهای خود را به باری می‌طلبد یعنی : "نفس" آسمانی را که منشاء و مبداء اوست ، و می‌توان در اینجا ، برطبق همان مصطلحات فلسفی **اشراق** ، هم "طبیعت کامله" دانست ، یعنی من مثالی یا

فره‌وهر و فرشته حامی فیلسوف ("فره‌ورتی")، که بمانند فرشته نوع بشر که هم "عقل فعال" است و هم جبرئیل یا روح القدس، که ارواح بشری از آن صادرمیشوند *(۴۵)*. صبح صادق طالع و بیداری به خود، رسوخ در ارض هورقلیا و ملاقات "من دیگر آسمانی"، در این قضیه، وجوه مکمل حادثه‌ای واحد است که از استحالهٔ نفس ولادت او در جهان برزخ بشارت می‌آورد.

بی‌تردید باید کتابی تمام نگاشت تا به کنه اشارات و تلمیحات و معانی‌این حادثه خلسه پی برد. بهرحال، این معانی اجازت می‌دهد درک کرد که، مجاهدات حکمای الهی *اشراقیون* یا صوفیان برکدام اطلاعات تجربی، مبتنی بوده است تا این جهان وسیط "صور"را که برای عادات روح استدلالی یکسره ناشناخته بوده و آنرا با امر خلاف واقع یکی می‌خوانده‌اند، با استقلال و حقیقت آن برقرار کنند.

در عوض، اهل معنای ما با مواظبت کوشیده‌اند تا موقع وجودی آن راتعیین کنند. می‌بایست قبول کرد که صور و اشباح جهان "خیال‌انگیز" به شیوه واقعیات تجربی جهان طبیعت پایدار نمی‌ماند، وگرنه مشاهده آن بتمام معنی ازآن نخستین نفر می‌بود. همچنین محقق شده بود که آن صور نمی‌توانند درجهان معقول مطلق دوام بیابند، زیرا که دارای بعد و جهت می‌باشند و نوعی خصلت مادی که بی‌تردید در قبال جهان محسوس "غیرمادی" است، ولی بالاخره نوعی جسمانیت و موقع فضائی ویژه دارد. بنابرهمین علت، آن صور نمی‌توانند تنها اندیشه ما را هیولای خود بدانند. و مع الوصف، امر "خلاف واقع یا عدم نیستند وگرنه نمی‌توانستیم آنها را تمییز بدهیم یا در باب آنها اظهار نظری بکنیم. بدین منوال *از نظر ماوراء طبیعی*، **وجود جهان وسیط *(عالم الخیالی المثالی)*[1] ضرورت دارد**. همچنین اعتبار قصص الهامی که "حوادث واقعه در آسمان" را درک ونقل می‌کنند و نیز اعتبار رؤیاها، تجلیات قدسیان و آداب دینی تمثیلی، وجود حقیقی "مکانهائی" که در آن مراقبه و تأمل تشکیل می‌شود، جهان واقع دیدهای غیبی‌و خیالی والهامی، روابط تکوین عالم و خدایان، اصالت و حقانیت **حس** معنوی و روحانی که بر اثر معلومات تخیلی الهامهای انبیاء کشف شده و غیره بدان منوط است ــ خلاصه کلام هر آنچه از حیطه شأن مشاهده و درک تجربی عام بیرون‌بوده بصورت رؤیای ویژه فردی، شخصیت می‌پذیرد، و بوسیله معیارهای معرفت حسی یا فاهمه استدلالی *(۴۶)* غیر قابل اثبات است، بدان متعلق می‌باشد.

1- mundus imaginalis archetypus

بدین ترتیب چون نمی‌توان بدین واقعیات مدرکه بعنوان حوادث نفسانی ـ روحانی نه وضع جواهر جسمانی ثابت در فضای محسوس را نسبت داد ، نه اتصال اعراض محسوسه برای ظرف و هیولای آنها قائل شد ، بدینجا رسیده‌اند که **نوعی وجود تصور کنند که آنرا نوع وجود درحال تعلیق** [1] ***(المثل المعلقه)*** **تعبیر کنند ، یعنی وجودی چون تصویر یا صورت که بنفسه** خود "ماده" خود است و از هیولائی که چون عرض ثابته آن باشد (نظیر رنگ سیاه که بواسطهٔ جسم سیاهی که رنگ ثابت و لازمه آن است وجود دارد) مستقل است . صورت مجسمه‌ای را در حالت مطلق و مجزا از مرمر ، از چوب یا از مفرغ درتصور آوریم . به همین سبب تعیین نمونه نوعی جامع تمام خصوصیات که اغلب بدان می‌رسد ، نحوهٔ ***ظهوری*** می‌باشد که همان نحوهٔ ثبات تصویرهای "درحال تعلق" درآینه است . این مورد تعمیم یافته بصورت عقیده‌ای در باب اماکن و صور متجلی (مظاهر) در می‌آید ، که یکی از وجوه مشخصهٔ حکمت اشراقی سهروردی است . ***تخیل والا ـ ترین آینه و مکان تجلی (مظهر) تصاویر جهان مثالی است*** . به همین جهت مدرکات آن به اندازه مدرکات حواس واقعیت دارند .

این مدرکات حتی به درجه‌ای عالیتر حقیقی هستند . چرا که تصاویر و خیالات اشیاء محسوسه‌ای که درآن تجلی می‌کنند ، از استحاله آنها خبر می‌دهند . صور شخصیه ، اشکال و مناظر ، گیاهان وجانوران که در آن ظاهر می‌شوند ، دیگر تابع نوامیس دائم و ثابت کثافت یا قابلیت ادراک عالم محسوس نیستند . بدین منوال ، مثلاً فیثاغورث ، درعالم هورقلیا توانست ، سماع افلاک ، موسیقی عالم ، را درک کند ، یعنی خارج از جسم مادی خود و فارغ از اعضای ادراک جسمانی خود *(۴۷)* . بنابراین باید در ذهن داشت که مثلاً اصواتی وجود دارد کاملاً قابل درک از راه‌خیال ، بدون اینکه مشروط و تابع ارتعاشات هوا باشد . این اصوات ***مثال*** صوت را تشکیل می‌دهند *(۴۸)* . خلاصه کلام ، یک عالم تمام از وجودهای معادل با تصویر عالم جسمانی (که واحد صورت ، رنگ ، بعد ، وجود وطنی است) وجود دارد که دیگر متعلق به جسم مطلق نمی‌باشد *(۴۹)* با اینکه بطریق اولی مستلزم دخول جسم بدین عنوان ، در فعالیت نفسانی ـ روحانی و شهود آنها در جهانی وسیط است که بر دوگانگی ماده و روح و حواس و عقل غالب آمده است .

مسخ که دید ما را بالا می‌برد و آن را در سطحی قرار می‌دهد که از آن هرچه

1- être en suspens

در برابر وجدان عام بعنوان شیـی یا حادثه جسمانی محض عرضه شود ، از آن پس با فعالیت نفسانی ــ روحانی که شرط قابلیت درک آن است ، اتصال و مقارنه دارد ــ این مسخ ، همان "بودن در زمین هورقلیا" است . ***هورقلیا زمین نفس است ، چرا که خود شهود و دید نفس است*** . " دیدن اشیاء در هورقلیا " ، یعنی دیدن آنها بدان سان که بمنزلهٔ حوادث نفس می‌باشند ونه بمنزله آنکه از واقعیات مادی منفصل و قائم بالذات تشکیل گشته و دارای مفهومی مجزی و مستقل از نفس هستند ، بدانسان که علم اثباتـی ما آنها را ایجاد می‌کند و "عینیت" می‌بخشد . و بالاخره این شیوهٔ تفکر درباب‌زمین و استحالهٔ‌زمین ازطریق این تفکر است .

در اینجا بازهم به تعلیمات شیخ جلیل القدر سرکار آقا استناد کنیم ، و ایـن سومین مثل است که می‌خواستم ذکر کنم، زیرا نشان دهندهٔ جهت یابی سراسر حیـات معنوی است . بقول شیخ در این دنیای دنی و بر روی این زمین است که باید ساکن و اهل زمین هورقلیا شد ، و یک هورقلیائی گشت *(۵۰)*. منزلت این امر را وقتی‌مقصود از آن امید اساسی امامیه یا مذهب شیعه و انتظار ظهور امام است (مطابق با انتظـار *مایتریا* ، بودای آینده ، و سئوشیانت در کیش زردشت ، رجعت مسیح در آئین مسیحی) می‌توان از همان وهلهٔ اول مشاهده کرد . این قضیه حادثه‌ای صوری نیست که بایـد چند روزی در موعدی بسیار دور ظاهر گردد ، بلکه حادثه‌ایست که از هم‌اکنون در ارواح کمال می‌پذیرد و در آنجا بکندی پیشرفت می‌کند و نضج می‌یابد . "ظهور وتجلی امام بنا بر نوشته شیخ ، برای ما در همان لحظه‌ای به وقوع می‌پیوندد که دیدگان ما گشوده می‌شود (ر.ک. پیشتر از این "چشم وراء این عالم" ، "چشم برزخی") ، در همـان لحظه‌ای که ما شاهد ظهور وتجلی دولت او درهمه عوالم می‌باشیم . " آنگاه گفتارشیخ احمد احسائی کمال معنی خود.را می‌یابد که تأکید می‌کرد که برای ارباب معنی " امام از **همین امروز** در هورقلیا مورد نظاره و مشاهده است" . معنی **خورشید** طالع (یا در حال تجدید طلوع) در **مغرب** همین است ، همان **مشرق** به معنی حقیقی ، یعنـی بالتبع زوال بدیهیات تجربی که ساخته و پرداخته زمین مادی است ، که روح بدانها متمایل شده بود . تنها در این صورت "بقول شیخ ، هورقلیا را نظاره خواهی کـرد ، و از این زمین خاکی برتر خواهی رفت ، و صورت مثالی و نور امام خود را مشاهـده خواهی‌کرد ، نوری که هم عالم خاک را در برمی‌گیرد وهم هرآنچه را بین جابلقـا و جابرسا ست"

با چنین دید و عقیده‌ای در باب حیات اخروی ، می‌توانیم درک کنیم کـه *تاریخ* بتمام معنی "در هورقلیا دیده می‌شود" *(۵۱)*. در این صورت وقایع این تاریخ

خیلی بیش از آنچه ما "قضایای واقع" می‌خوانیم ، خواهند بود و *شهودهای* غیبی و الهامات هستند . در عوض، آنچه را ما خود "تاریخ" می‌نامیم و آنچه برایش بعنوان "تاریخی" ارج قائلیم ، اینها همه "در هورقلیا دیده نشده" ، و ابداً حادثه‌ای در زمین هورقلیا نیست و بالنتیجه فاقد نفع و مصلحت دینی و مفهوم معنوی می‌باشد . ارشاد و هدایت زمین خاکی به جانب ارض هورقلیا ، بسوی *قطب* آسمانی به هستی زمینی *بُعدی قطبی* می‌بخشد . و بدان جهتی می‌دهد غیر تحولی ولی عمودی وعروجی در آن صورت گذشته در پشت سرما نیست ، بلکه در زیر پای ما است" *(۵۲)*. عیناً در این مورد است که عادات فکری ما ، نه تنها عادات علمی بلکه دینی ، چه بسا "ما را بی‌بنیاد" می‌کنند . در آنجا که این عادات ، خواهندهٔ قضایای واقعی هستند که ما آنها را تاریخی می‌نامیم و نیز حقایق واقع صریح و قابل بررسی و حوادثی طبیعی و گواهی شده و ثبت شده ، به لطافت با "شهود غیبی" به ما پاسخ می‌آورند . شاید فحوای این کتب که ما مجعول و فریبکار می‌نامیم (کتب عهد عتیق و عهد جدید) بهتر قادر باشد به ما بفهماند که موضوع چیست *(۵۳)* (وطرد آنها بعنوان "مجعول" صریحاً معنی دارد) . خواهند گفت که این کار نوعی *اعتقاد به ظواهر* است ، ولی شاید سراسر مشرق همیشه با اعماق وجود معتقد به ظواهر بوده‌اند (در حکمت عالیه‌تصوف خود نوعی اعتقاد به ظواهر وجود دارد ، در اسلام هم نوعی عقیده به ظواهر هست ، و در کیش بودا نیز ، زیرا اعتقاد به ظواهر خود در باطن نوعی نقد "حکمت الهی" بر معرفت ، نوعی پدیدار شناسی صور معنوی می‌باشد) .

بهرحال ، همین اندیشهٔ یک "علم طبیعت" بمنزله علمی که بداند فعالیت نفسانی ـ روحانی توأم است وجود چیزی را بعنوان علم طبیعت رستاخیز و فیزیولوژی "کالبد بشر در روز رستاخیز" ممکن می‌سازد . اصل "جسم روحانی" عناصر جهان خاکی نیست ، بلکه عناصر زمینی است دارای سپهرهای زمرد . زمین هورقلیا ، بعنوان زمین دیدهای غیبی ، زمین رستاخیز است . در آنجا اوج رفعت و خصوصیات مسیحیت شیعه است که فراوان در تصوف بنیاد گذاران ، شیخ *احمد احسائی* [illegible]

۴ـ هورقلیا ، ارض رستاخیز

خصوصیت این مشرب و طریقت بحث در مصطلحاتی ظاهر می‌گردد که شیخ احمد را به برقراری تمایزی دقیق بین دو اصطلاح متداول عام برای تعریف جسم

راهنمون می‌شود : یکی جسم بعنوان جسم زنده ، دارای اعضاء (جسد) و دیگری جسم بعنوان جرم یا حجم جسم *(جسم)(۵۴)*. تاریخ طبیعی‌انسان از نظر شیخ ، ثابت می‌کند که انسان واجد دو جسد و دو جسم است . این اجساد و اجسام دارای یک جسم **عرضی** مضاعف و یک جسم **جوهری** مضاعف است برطبق طرح اجمالی ذیل :

۱ــ جسد اولی وجود دارد که ما آنرا **جسد *الف*** می‌نامیم و **جسم عنصری** ، مادی وفانی می‌دانیم . این جسم ، جسم ظاهری هر کدام از ماست ، پیکری است که می‌توانیم آن را ببینیم ، لمس کنیم ، وزن کنیم ، بازشناسیم . این جسم ، ساخت و ترکیبی است **عرضی** و ضعیف و باطل ، و نتیجه ترکیب ***عناصر طبیعی*** زیر قمری .

۲ــ جسدی ثانوی وجود دارد که آنرا **جسد ب** می‌خوانیم . این جسد نهفته و غیبی و مخفی از انظار ما ، در **جسد *الف*** است . و آن هم ترکیب و ساختی است عنصری ، ولی برخلاف جسد اول ، عناصر خاکی فانی و عناصر زمین مادی ما نیست که آنرا تشکیل می‌دهد . بلکه عناصر مثالی یا عناصر لطیف و سیال "زمین هورقلیا" موجد آنند . لاجرم این جسد ثانوی ترکیبی است متعلق به عالم وسیط، به جهان **برزخ** . و در نتیجه دارای ابعاد است" ولی برخلاف جسد اولی ، جسمی ***عرضی‌نمیباشد ،پیکری است اصلی*** و فناناپذیر و باقی ، و **جسم عنصری *لطیف*** ، جسم "جسد روحانی" [1] .

۳ــ **جسم** اولی وجود دارد که آن را **جسم *الف*** می‌نامیم و برخلاف دو **جسد** پیش، پیکری **عنصری** نیست . و نه به ***عناصر*** زمینی تعلق دارد نه به ***عناصر*** لطیف و اثیری . بلکه به **جسد *الف*** شبیه است چرا که بمانند آن عرضی است ، و تا ابد پاینده نیست . این جسم به **جسد ب** شباهت دارد از این جهت که نظیر آن ترکیبی است از عالم وسیط. با این وصف از ***عناصر*** لطیف زمین هورقلیا صادر شده است (یعنی از منطقه‌ای که با اقلیم **زمینی** غرب عالم مطابق است ، نیست) . منشاء آن از مادهٔ آسمانی و از آسمانهای هورقلیا است (یعنی از منطقه‌ای مطابق با افلاک ، اقلیم آسمانی غرب عالم) . این جسم ، جسم آسمانی لطیف ، خاص جذب شدن وتحلیل رفتن است و آنرا **جسم *اختری*** [2] خوانند .

۴ــ جسم ثانوی وجود دارد ، که آنرا **جسم ب** نام داده‌ایم ، و خود جسم لطیف جوهری ، مثالی ، باقی و فنا ناپذیر است (**جسم *اصلی حقیقی***) . روح هرگز از آن مفارقت نمی‌کند ، زیرا تشکیل دهنده و موجد خصایص فردی ازلی است و می‌توان

1- Caro spiritualis 2- le corps astral

آن را "جسم فوق آسمانی" [1] در وجود انسان دانست. *(۵۵)*

در نظر اول، این طرح مجمل شباهتی جالب با آنچه در آثار نو افلاطونیان از جمله پروکلوس دیده می‌شود،دارد. اندیشه این اجسام مختلف که روح بدان متلبس شده و با مدارج گوناگون وجود مطابقت دارند، تصور حامل و "مرکب نقاله روح" را در ذهن می‌آورد که آنهمه تأمل نو افلاطونیان را به خود معطوف کرده است. *(۵۶)* عقیده به جسم [3] اختری چنان در این دودمان معنوی که مشرب نوافلاطونی متعلق به آن است، اساسی است که بلافاصله موارد استنادی دیگر می‌طلبد، علی‌الخصوص موضوع **جسم *کامل*** در آداب دینی میثره، "جسم ابدی و فنا ناپذیر" یعنی "جسم ادریسی" *(۵۷)* و بالاخره آنچه ἴδιος δαίμων یا **οἰκεῖος δαίμων** *(۵۸)* طالب و مشتاق است، الوهیت فردی و شخصی ***یا فرشته سرپرست که سالک از طریق ارشاد و دستگیری بدان سپرده می‌شود و وجود انسان خاکی را معادل وجودی آسمانی می‌گرداند*** و با آن یک "کل" می‌سازد ــ بنا بر اصطلاح حکمت مردائی فره‌ورنی دئنا "من مافوق جهان محسوس" Alter ego آسمانی (نفس علوی).

روشن است که این مسأله برای کسی چون پروکلوس با چه مصطلحاتی مطرح بود، نه فقط می‌بایست مصالحه‌ای بین افلاطون و ارسطو جستجو کرد، بلکه نیز مشرب نوافلاطونی مشائی و روان‌شناسی رواقی در باب "نفحه حیاتی" [4] نیز باید سازشی برقرار کرد. لازم بود هم ثابت کرد که نفس لایزال است در عین اینکه وجودی به مرحلهٔ کمال است، ومرتبهٔ کمال جسم می‌باشد وهم اینکه غیر جسمانی و در عین‌حال از "نفحه حیاتی" انفکاک ناپذیر است *(۵۹)*. دیگر اینکه مطلب بر سر اتحاد توافق بین‌دو سنت مربوط به "جسم اختری" بود که هر دو در مشرب نوافلاطونی زنده و پاینده‌اند. یکی از این دو سنت جسم اختری را بعنوان واسطه دائم به نفس می‌داند وسبب دیگر آن‌را بمنزله مکتسب و جامهٔ نفس در طی هبوط آن از نواحی عالم بالا می‌خواند که باید در ضمن عروج مجدد خود از آنها مخلع گردد *(۶۰)*. پروکلوس در اینجا به تلفیق و تالیفی توفیق یافت که مشابه آن را در مشرب شجنه باز می‌یابیم: و آن عبارت است از قبول هستی دو مرکب و حامل و "آلت نقاله نفس"

۱ــ آلت نقاله و مرکب برتر که ازلی و اولی و معنوی و آسمانی است σύμφυές که آنرا تابناک، اشراقی، و نورانی هم خوانده‌اند یا (اختری) ἀστροειδές

1- le corpus supracœleste 2- Okhèmata = ὀχήματα

3- σῶμα ἀστροειδές 4- pneuma

و این جسم اولی و اصلی [1] است که در آن خالق نفس را جای داده است. این جسم غیرمادی، باقی و فناناپذیر و تاثر ناپذیر (مصون از درد و رنج) اســـت. و در مصطلحات و مفاهیم شیخ احمد احسائی "جسم ب" معادل با آن می‌باشد که جســـم مثالی، اصلی، ذاتی (جسم اصلی حقیقی است: همان وجود حقیقی واساسی انسان به معنی واقعی (انسان حقیقی) است. *(۶۱)*

۲ـ آلت نقاله δχημα πνευματικόν و مرکب (ر. فخه حیاتی) *اسفل* می‌باشد که بار و معاون موقت است و متشکل از چهار عنصر. ***و بمعنی اخص جسم لطیف یا مرکب نفس غیر تعقلی است. و بدین صورت، بعد از موت جسم باقی است، ولی باید سرانجام نابود یا مجذوب گردد. جسم الف***، که ترکیب و ساخته‌ای است عرضی و آمده از *آسمانها* ی جهان وسیط، *برزخ یا هورقلیا* مطابق با آن است.

این مساله جسم لطیف مرکب نفس، بقول ماکروب [2] (جسم نورانی، روپوش) و به گفته بوئس [3] levis currus (مرکب لطیف. به قول شخص پروفسور کربن. ـ م.) *(۶۲)* تا زمانی که اندیشه‌ای نو افلاطونی وجود دارد، باقی است و باقـــی خواهند بود و در باب آن تفکر و تأمل خواهند کرد. این مسأله در نزد نوافلاطونیان روم شرقی (بورنطه) (نظیر میشل پسلوس[4] نیسفورگرگوراس) در محضر نوافلاطونیان کمبریج (رالف کودورث [5] در قرن هفدهم) تجدید می‌شود. اکنون باید بیفزائیـــم و در نزد نو افلاطونیان ایران نیز.

ولی در مکتب شیخیه، موضوعات تفکر و تأمل بهم می‌آمیزد. اگر پروکلوس توانست دو سنت مرکب "اوخما"ی اصلی و فناناپذیر و "اوخما"ئی را که سرانجـــام مجذوب و مستحیل می‌گردد یا از نفس جدا می‌شود، با هم مصالحه بدهد. می‌توان گفت که شیخ احمد احسائی در آن واحد به اثبات اوخمای دوگانه فناناپذیر (جسم ب و جسد ب) و *اوخمای نفخه حیاتی* (جسم الف) پرداخت، که جسم فلکی لطیف و غیر دائم است. اختلاط و پیچیدگی این‌طرح مجمل، ظاهراً، بر اثر ضرورت حفظ تفسیر و معلومات قرآنی در باب حیات اخروی کلی، مورد قبول قرار گرفت.

این معلومات که طابق النعل بالنعل وکلمه به کلمه بدان توسل جسته‌اند، آن طور که "قشربون" اسلام درک می‌کنند، مستلزم آن است که جسم حاکی، ***جسد الف***،

1- prôton sôma
2- Macrobe
3- Boece
4- Michel psellos
5- Ralph Cudworth

بعث و قیام کند ، و همانطور که بوده است **بازگردد** . در مورد تفکر فلسفی همین‌عینیت مادی است که همیشه تناقضی غیر قابل قبول ، دربردارد ، یعنی اشکالی ناشی از درک نارسای مساله . اگر عدم امکان بعث جسمانی محقق شده ، بدان سبب است که این مسأله مستلزم غالب آمدن بر مسلمیات محسوسه تجربی و نحوه ادراک متناسب با آن می‌باشد . ، در همین مورد ، وظیفه آن است که کلمات به حقیقت معنوی مبدل گردد . نه آنکه ازطریق استعاره وکنایه و عصاره انتزاعی راه فراری بجویند ، بلکه باید نوعی "فیزیک هورقلیائی" ایجاد کرد . خود همین امر است که ترسیم طرح اجمالی جسم چهارگانه را که ذکر آن رفت مقدور می‌سازد . فی‌الواقع ، اگر جسم *الف* ، با جسم اختری عرضی ، باید سرانجام نابود شود (نظیر Okhema pneumatikon در مشرب نو افلاطونیان)ـ زیرا در عین **جسم هورقلیائی** بودن ، عرضی است مرکب و **وسیله نقاله** دیگری لطیف و پاینده ، درست همان **جسد ب** یا جسد هورقلیائی جای آنرا گرفته ، که جسمی است هم **عنصری** و اصلی و هم جسمی "ارجسد روحانی" ، ***زیرا که از عناصر مثالی لطیف ارض فلکی هورقلیا ترکیب شده است*** . بدین نحو ، حالت تمامیت (homo totus) همیشه ، مانند مرد پروکلوس ، مرکب و *اوخمائی* دوگانه در بر دارد : (این‌عقیده‌ای است خاص نو افلاطونیان ایران ، که بنحوی‌بسحد ثانوی نظر نوافلاطونیان یونان است .

بنابراین ، بصورتی بسیار خلاصه ، سیر جریان زندگی اخروی را بر طبق عقیده شیخیه ، بدین سان می‌بینیم : ***هرآنچه جسم عرضی (جسد الف وجسم الف) است سرانجام نابود می‌شود . هر آنچه جسم اصلی (جسد ب و جسم ب) است بدان وعده بقا و حیات پس از مرگ داده‌اند . جسد الف جسم عنصری کثیف است که ، آنگاه که در ضمن هبوط به جهان خاکی رسید ، به نفس تعلق گرفت . این جسد اصلی نیست ، بلکه جامه‌ایست تماماً عرضی ، فنا می‌شود و متلاشی می‌گردد . هر عنصر آن به مصدر خود باز می‌آید و بدان می‌آمیزد . و این امر نکته‌ایست محقق و بالفعل . اکنون آنچه از این جسم فانی در آندم که ملک الموت می‌آید تا جان انسان را قبض کند ، جدا می‌گردد ، چیزی است دوگانه*** : جسم اصلی و اولی جوهری (جسم ب [1]) که تکیه‌گاه دائم نفس جاودان می‌باشد (***حامل النفس***) . ولی در این حال مقارن جسم لطیف عرضی (جسم الف) است که نفس در طی هبوط به جانب زمین خاکی ، آنگاه که از عالم وسیط برزخ گذشت ، بدان ملبس گشت . او هم ، ساخته و ترکیبی

1- Okhêma Symphyès

است از این جهان وسیط. مع الوصف چنانکه ذکر شد ازماده لطیف **عناصر زمین‌هورـ قلیا** ترکیب نشده، بلکه از ماده لطیف ***آسمانهای*** آن ساخته شده است. و ایـن‌هم خود ساخته ایست عرضی. این دو **جسم** (الف و ب)، باقی می‌مانند، و مجموعـهٔ حالت فردیت انسان جاوید را تشکیل می‌دهند که درجهان وسیط از شعف و سرور و لطف "فردوس مغرب" بهره‌مند می‌گردد (**فردوس مغرب**، عبارتی است با طعمی غیر منتظره که از اصطلاح **زمین پاک** در کیش بودا یاد می‌آورد) یا برخلاف از نومیدی‌های دوزخ که در ذات او است معذب می‌شود. این موضوع بطور اخص مربوط است به قیامت و دنیای اخروی فردی. ولی برای ***قیامت و دنیای اخروی عام*** توجیهی کرده‌انـد بسیار غامض، یعنی حوادثی که "عیون" (دهر) ما را محصور کرده مقدمه دایره‌جدید عالم است.

در آیهٔ کریمه قرآن (آیهٔ ۳۹ سورهٔ ۶۸) از دو **دمیدن در صور *اسرافیل*** سخن رفته است. حکمای شیخی بر اثر شور و شوق در تفحص نظری در این باب و در تفسیـر "صور اسرافیل" داد سخن داده و گفته اند که: "صور ملائکه، قطعاً، ابزاری است جهانی و مربوط به عالم. هریک از دهانه هایش مظهر "گنجی" است، زهدان ازلـی که هر وجودی که، از نوع **جسم *اصلی***، جسم لطیف، جوهری و آبائی (جسم ب) که مثال فردیت بشر است، از آن خارج شده است. نخستین نفخه صور ازجذب وتحلیل کلی عالم خبر می‌دهد. هر وجودی به اصل ومنشاء خود باز می‌گردد ودر آنجا درطول مدت یک مکث و وقفه به خواب می‌رود، طول این مدت را چهار قرن به مقیاس مدت زمان زمینی ما بیان کرده‌اند (قطعاً مقصود، تاریخ یا زمان کمی نیست). نفخهٔدوم صور اسرافیل خبر از **تجدید خلقت** می‌دهد و از دایرهٔ جدید عالم، بشارت می‌آورد که صفت مشخصهٔ آن احیاء و استقرار جدید هر چیز در کمال صفای بهشتی مطلق *(۶۳)* آن است.

در این صورت "واقعهٔ این رستاخیز" عبارت از چیست؟ از چه نظر زمیـن هورقلیا نه تنها هم ابزار و هم صحنهٔ قیامت فردی (یعنی دخول اجسام لطیف واثیری در "بهشت معرب")، بلکه قیامت عام نیز هست؟ اینک: با دمیدن صور قیامـت، جسم اصلی و اولی که تکیه گاه فردیت ابدی است (جسم‌اصلی، جسم ب) باتمامیت لایتغیر خود (حقیقت انسانیه خود[1]) دگرباره ظاهر می‌گردد. اما جسـم ***الـف*** اوخیماپنوماتیکون، که تنها نوعی کدورت به لطف کامل جسم ب داده بود، دیگـر

1- verus homo

ظاهر نمی‌گردد یا اینکه یکسره در لطف کاملاً نورانی جسم ب مجذوب و مستحیل می‌شود ما دیده‌ایم که این دو جسم ، در لحظهٔ موت ، با هم از جسم عنصری خاکی فانی که همان جسد الف است جدا شده بودند . اما جسم عنصری لطیف و باقی ، جسم "جسد روحانی" که از **عناصر** زمین هورقلیا تشکیل شده ، **جسد ب** *یا* **جسد هورقلیا** چه وضعی خواهد داشت؟

در اینجا ، یکی از نظرهای بسیار بدیع شیخیه تأیید می‌شود . این جسم ، که آنهم **حقیقی** است ، هم مرکب از مادهٔ لطیف عناصر مثالی زمین هورقلیا است و هم ظرف پذیرای تأثیرات سماوات آن . بدین جهت دارای اعضای ادراکی است هفتاد مرتبه شریفتر و لطیفتر از اعضاء جسد عنصری که در آن نهان گشته و نامرئی است . این جسم دارای صورت ، مقدار و بعد است و مع ذلک *باقی* است . برخلاف اینکه جسم عنصری خاکی ، جسد *الف* ، در گور فناء می‌پذیرد ، **جسد ب** یا جسدهورقلیائی در "خروج" خود در لحظهٔ مرگ *انسان* **حقیقی** همراه او نیست ، این انسان ، ازجسم لطیف اصلی محاط در جسم دیگر لطیف موقت ، تشکیل شده است . این جسد هورقلیا باقی می‌ماند ، و می‌گویند که "در گور" باقی می‌ماند . ولی اینجا وقت آنست که نکتهٔ جالب گفتگوی مترلینک را به یاد آوریم که مفهوم باطنی مرگ را ــ آنگاه که *ظلمت* ، چند لحظه‌ای پیش از اینکه برای کسی که وقت **مرگ** او است ، فرشته شود ــ بیان می‌کردو می‌گفت : "مرا تنها در گورستانها جستجو می‌کنند ، در آنجا که من هرگز نمی‌روم . من جنازه‌ها را دوست نمی‌دارم . "*(۶۴)* "قبر" ،جائی که **جسد ب** باقی می‌ماند . "گورستان" نیست ، بدرست زمین مرموز و عرفانی هورقلیا است که آن جسد متعلق بدان می‌باشد ، زیرا که از عناصر لطیف آن تشکیل شده است . این جسد در قبر غائب از حواس می‌ماند ، و تنها خیال غیب بین قادر به درک آن است .

لذا شهود این بقاء رمز آمیز ، به نحو احسن ، موردی از حادثه نفسانی ــ روحانی است که در زمین هورقلیا " وقوع می‌یابد " . در آنحال تفاوت آشکار می‌شود . پروکلوس فکر می‌کرد که ساکنان مکانهای رفیع کرهٔ زمین ، در اسطورهٔ افلاطونی "فدون" ، نفوسی هستند هنوز محاط در مرکب و "اجسامی" اسفل و در انتظار "تجدید خلق" *(۶۵)* کامل خود . شیخ احمد احسائی به شیوهٔ ویژهٔ خویش ، خود را ازچنگ برهان ذوجدینی که تنها آزادی انتخاب بین تصور نفوسی می‌دهد که بکلی از دخول در جسم بیرون آمده‌اند (تصوری متناقض با اندیشه وجود نفس) یا اندیشه‌جاودانگی نفس غیر تعقلی کامل [1] ،می‌رهاند . ولی با ظهور شیخیه عقیده به **تجدید** *الخلق*

1- Jamblique

بسط و توسعه می‌گیرد. این مشرب تنها به منخلع شدن *اخمای* (مرکب) اسفل قائـــل نیست، بلکه علاوه بر آن تلبس جدید همین جسم حقیقی دیگر را هم قائل اســـت، که آن هم حامل و نقالهٔ لطیف و جسم بهشتی فناناپذیر می‌بـاشد، که در عالم هورـ قلیا، زمین نور، به خواب رفته که در آن جا به وجود آمده است. در همانجا است که فرشته او را گرفته و در جسم خاکی، در هنگام باردار بودنَ بدان "نهان" کرده‌است.

آنگاه، نفخهٔ دوم صور اسرافیل دمیده می‌شود، و **جسد ب** یا جسم هورقلیـا جسم "جسد روحانی" که نفس فردی جاوید، که با جسم اصلی و ازلی یا مثالی خـود (جسم ب) آورده شده، بار دیگر متلبس به لباس هاله نور زمینی، مستحیل می‌شود. بنابراین، در همین زمین هورقلیا و بتوسط آن است که همین اتصال مجدد و استحاله صورت می‌پذیرد. در واقع، همین زمین آسمانی و همین "اقلیم هشتم" است کـــه "جسم روز قیامت" را حفظ می‌کند، چرا که منشاء آن همین زمین است و به همیـــن سبب بمفهوم قیامت و حیات اخروی عام "زمین رستاخیز" نیز می‌باشد. بدیهی است که "قشریون" اسلام هرگز راه خود را در این فیزیک حکمی نجسته‌اند. شیخیه اوضاع و احوال دشواری داشتند، و می‌بایست با اعتراضات مکرری به معارضه پردازند، که مادر باب ضعف آنها نیازی به ابرام نداریم، براهین مخالفان آنان به مرتبت فکری که تفکر شیخیه خود را ملزم به برتر رفتن از آن می‌دانست، نمی‌رسید. *(۶۶)*

باید باز هم بیشتر در این تفکر و تأمل شیخیه رسوخ کنیم، که با نظارهٔ امور در "زمین هورقلیا"، آنها رابه جوهر ارض عرفانی تبدیل می‌کند و بدین منوال نوعـی علم طبیعت و وظایف الاعضاء رستاخیز فراهم می‌آورد. در این صورت برما مبرهـــن است که در این تدارک، تفکر در باب **صنع کیمیا** نقشی عمده دارد و این طرز عمـــل معنوی کیمیاگری باز هم محرمانه تا بروزگار ما در آئین شیخیهٔ ایران استمرار دارد. عمل و صنع بنیاد گذار آن حاکی از علاقه به درونی وباطنی کردن عمل است، تاعکس‌ـ العملهای نفسانی از آن حاصل گردد که به صورت نوعی وظایف الاعضاء عرفانی جسم روز قیامت بدل می‌شود.

اندیشـه اساسی کیمیاگری در نزد شیخیه *(۶۷)* آنست که تنها کیمیاگـــری امکان می‌دهد رستاخیز اجسام را بعنوان نتیجه یا لازمهٔ بقای ارواح پس از مرگ درک کنیم. و از یکی به دیگری بپردازیم و آنها رابه صورت یک مفهوم و تصور واحـــد در آوریم. اجرای چنین تحولی، یعنی عملی کردن یک انتقال (تکرار) و هم یـــک استحاله که ایرادات اصحاب تعقل و استدلال فلسفه بر رستاخیز را بی‌اثر می‌گردانـــد، چرا که این ایرادات در مرتبتی فرودتر از آنجا می‌ماند که در آنجا بالفعل مسألـــه

مطرح است ، و به همین دلیل عقاید ظاهر نگرانه هم که متألهین قشری برای خود در باب قیامت جسم می‌سازند ، از اثر می‌افتد .

از مبداء امر باید فتوای دل انگیز و آمرانه شیخ سرکار آقا را به یاد بیاوریم که آنچه در وهلهٔ نخست مورد بحث است ، این است که خود هورقلیائی شویم . باید قابل بود و با "دیدن" اشیاء و موجودات ، با سیر و پیشرفت و حوادث درهورقلیا آشنا گشت . عضو این شهود ، ***همان خیال است که به تنهائی در قلمرو برزخ رسوخ کرده ، دیدنی و نادیدنی ، مشهود و غیبی را بر خود دیدنی می‌گرداند*** . بنابراین خلاصه جمیع نیروهای حیاتی ، جسمانی و نفسانی است . سخنان شیخ احمد را می‌شنویم که او هم با قوت در مورد وظیفهٔ اساسی خیال تأمل کننده تأکید می‌ورزد ، ودر طی عبارات صریح می‌گوید : خیال ، برای نفس جوهری و جوهرانی است . و نسبت به نفس عضوی است نظیر دست در قبال جسم و بدن طبیعی . تو حتی اشیاء محسوسه را بجز از طریق عضو آن نمی‌شناسی ، زیرا عضو در قبال نفس ، نظیر نفس فلک زهره در قبال نفس فلک منطقة البروج *(۶۸)* می‌باشد . بنابراین می‌توان گفت که خیال بنا بر مصطلحات ***پاراسلز*** [1] "اختر در نهاد بشر است و" آسمانی در جسم برتر از آسمانی" . *(۶۹)* و نیز می‌توان گفت که "عمل کیمیاگری" بحکم ادراک نفسانی که در وجود کسی که درمورد آن به تأمل می‌پردازد به وجود می‌آورد ، و به باطن او می‌آورد ، اساساً" در زمین هورقلیا" صورت **می‌پذیرد** . بنابراین ، از این نظر ، کیمیاگری با **عناصر** زمین هورقلیا است که به عمل می‌پردازد و عناصر خاکی را در این عناصر لطیف "تبدیل" می‌دهد .

ولی برای اینکه چنین شود ، لازم است که "عمل" در واقع در هورقلیا درک شود و از نظر فکری در هورقلیا حصول پذیرد و برای وصول بدین مقصود ، به وجود عضو درک خاص نیاز است . از اینرو عمل کیمیاگری (***عمل الصناعات المکتوم*** [2]) را "آئینه فرزانگان" (***مرآت الحکماء***) خوانده‌اند . شیخ احمد می‌نویسد که : حکماء عملیات کیمیاگری (***عمل الاکسیر***) را آینه ای کرده‌اند که در آن جمیع اسرار جهان را ، اعم از وجود واقعی منجز (**عین**) یا وجود واقعی فکری (**معنی**) ملاحظه می‌کنند . در همین آئینه است که قیامت اجسام بمنزله همتای رستاخیز ***ارواح*** *(۷۰)*

۱ـ Paracelse ، تئوفراست بومباست فن هوهنهایم ، کیمیاگر و پزشک سوئیسی (۱۴۹۳–۱۵۴۱) پدر طب هرمسی . ـ مترجم .

2- operatio secreta Artis

ظاهر می‌گردد. اصل مسلم، این است که نیروی روحانی نوری واحدی، هم جوهر آن چیزی را تشکیل می‌دهد که آنرا **مادی** وصف می‌کنند و هم جوهر آنچه معنوی‌میخوانند *(۷۱)*. مختصر کلام، آنچه باید گفت این است که "ارواح از جنس نور در حالـــت سیال و مذاب (**نور وجودی ذائب**) می‌باشند، در حالی که اجسام از نور وجودندولی درحالت جمودی (**نور وجودی جامد**). تفاوت این دو نظیر فرق بین آب و بـــرف است. و همین برهان منتهی بدین قول می‌گردد که رستاخیز اینان معادل قیامـــت آنان است." بنابراین عملیات کیمیاگری و صناعات مکتومه صریحاً بدین *اقتـــران اضداد* [1] منجر می‌گردد: جسمی که یکبار مورد عمل واکمال این عملیات قرار گرفـت در حالت "مایع جامده" (یا "یخ زده") می‌باشد. *(۷۲)*

این است چند مبحثی از تفکر در جمله مباحث دیگر که برای درونی کردن وبه باطن خود آوردن عمل کیمیاگری به ما تکلیف کرده‌اند. مثلاً سیلیس و پتاس را درنظر بگیریم، که موادی کدر و کثیف و مطابق با حالت **جسد** عنصری خاکی (جســـدالـــف) می‌باشند. پس از نخستین پخت و تبدیل به مایع، این دو ماده کدورت و تاری خود را از دست داده و شیشـــه می‌شوند (سیلیکات دوپتاس) که جسمی است شفاف و غیر-حاجب ماوراء. و این حالتی است که در آن ظاهر مانع تجلی باطن و درون نمی‌گردد. مخفی و باطن خود بخود از پشت ظاهر نمایان می‌شود. شیشه بدرست بازهم‌جوهری است از سنگ و در عین حال دیگر سنگ نیست. این حالت باید بمنزله معادل بـــا **جسد ب**، که جسم شفاف و لطیف و مرکب از **عناصر** هورقلیا است، مورد تأمل قـــرا ر گیرد. اگر داروئی بر روی این شیشه بریزند خود از جنس شیشه و بلورین می‌گردد. اگر اکسیر سفید بروی آن بریزند "بلور می‌شود که می‌سوزاند" (یک عدسی). در آن صورت با جسم *الف* یعنی جسم اختری که جسم اولی و اصلی را محاط‌کرده (جســـم اصلی، جسم ب) یا فرد ازلی و ابدی معادل است و با این جسم اخیر، در آن لحظه که مرگ آنها را جمعاً از جسم عنصری فانی و یعنی جسد الف) جدا می‌سازد، به "زمین آسمانی" وارد می‌شود.

اگر بار دوم اکسیر سفید را بروی آن بریزند، بلور الماسی می‌شود. و همین بـلور است، همین سیلیس که در آن بلور نهان شده بود، همین ترکیب جیوه‌وگوگرد ولی مع‌الوصف دیگر آنها نیستند. "و الماس هم، وقتی از بلور آزاد شد" از شیشـــه آزاد شد که خود، از سنگ آزاد شده مطابق است با اجسادمؤمنان فردوس‌مطلق *(۷۳)*"

1- coincidentia oppositorum

این عملیات را عملیاتی دیگر تأیید می‌کنند ، مثلاً عملی که بر روی قلع انجام می‌گیرد . اگر اکسیر سفید را بر روی قلع بریزیم ، نقرهٔ ناب می‌شود ، یعنی مرتبه **جسد ب** . اگر اکسیر قرمز را بار اول بروی آن بریزیم، طلای سره می‌شود ، مرتبهٔ **جسم *الف***، که در بهشت زمینی یا زمین آسمانی داخل می‌گردد . در بار دوم ، قلع طلا شده ، خود اکسیر می‌گردد ، درجه **جسم ب** ، که‌باردیگر با **جسدب** (جسم هورقلیائی) می‌پیوندد ، از نظر لطافت مانند آن می‌گردد ، و در فردوس مطلق داخل‌میشود . *(۷۴)*

خلاصه ، تفکر که تبدلات انجام شده در طی عملیات واقعی را جنبه درونی می‌دهد ، جسم ***روحانی و معنوی*** به وجودمی‌آورد ، که آن هم خود ، تلافی‌اضداد است . تأمل در قلمرو جهان وسیط، در قلمرو نفسانی اجسام لطیف ، از طریق‌فعالیت خیال متأمل نفوذ می‌کند ، که با تبدیل سیر وجریان با حوادث محسوسه به مظاهرخود نیروهای نفسانی را که اصولا رابطه نفس وجسم را متبدل می‌سازند ، به فعالیت در می‌آورد . در آن صورت حالتی است ، بقول شیخ احمد ، که در آن "اجسام با عین ذات خود ***بذاتها***، اندیشه‌هائی را درک می‌کنند که در عالم آسمانی نظیر صورفلکی به فکر در می‌آیند . بطور متقابل ، ارواح هم ، که معلق بدین اجسامند ، بدانه اجسام و وجود های جسمانی را درک می‌کنند ، زیرا هنگامی‌که بخواهند ، اجسام آنها روح می‌گردند و ارواح آنها هر وقت بخواهند جسم می‌شوند *(۷۵)*. عملیات کیمیاگری مورد تأمل با تأمل که بر طبق اصول کیمیاگری ، عمل می‌کند منتهی به نتیجه‌ای می‌گردد که تعبیر آن بدرست همان تعریف **محسن فیض** از جهان برزخ بمنزله ***عالمی که بتوسط آن اجسام روح می‌شوند و بتوسط آن ارواح جسم می‌گردند*** می‌باشد . و تعریف کامل ارض هورقلیا و نیز تعریف حوادثی که در آن‌صورت می‌پذیرد ، بدرستی همین است . همان حوادث که این ارض عرفانی عین جوهر خود را بدانها می‌دهد .

ولی طبعاً، این " اعطای جوهر" تنها بر اثر وجود مؤمن در این زمین عرفانی به وقوع می‌پیوندد ، که در آن تنها اجسام روحانی‌می‌توانند حضور داشته باشند . به همین سبب اصل ثابت در اینجا نیز چنین است : **منعقد کردن و حل‌کردن** بقول شیخ احمد ، حکماء ، سنگ را با قسمتی از روح آن منجمد و منعقد می‌کردند ،و دوباره حل می‌نمودند ، و عملیات را بارها تکرار می‌کردند . وقتی سه مرتبه با اکسیر سفید و نه بار با اکسیر سرخ چنین می‌کردند ، سنگ ، ماده‌ای معدنی (یا فلزی) می‌شد روحدار و روحانی ***(معدن ـ حیوانی ـ روحانی)***، و همین است بدرستی معنی "سنگ زنده[1] "

1- Lapis vivus

در اصطلاح کیمیاگران لاتینی *(۷۶)*. این ماده جسم است ولی عملیات آن **روحانی** است: وی به آن دسته از فلزات که مرده‌اند زندگی می‌بخشد. شیخ می‌گوید: در این *علامت* تفکر کن و دریاب زیرا چنین جسمی دقیقاً علامت ساکنان فردوس است، "زیرا آنان اجسامی دارند که درآنها جمیع صفات، احوال و اعمال اجسام وجود دارد، اما این اجسام اعمال ارواح وعقول مطلقه ومحضه راانجام می‌دهند. آنان آنچه‌رانفس‌های آسمانی وعقول‌ملکی درک‌می‌کنند، درک می‌کنند، همانطور که این عقول‌هم **باجوهرخود** آنچه را انفس و اجسام درک‌می‌کنند، درک‌می‌نمایند *(۷۷)*. این‌قبیل‌اجسامند که از گل اصلی[1] *(الطین‌الاصلیه)* شهرهای‌زمردین *جابلقاوجابرسا* تشکیل‌شده‌اند ونه‌فقط مایع اصلی وتاثیرآسمانهای‌عالم‌جسم‌را میپذیرند، بلکه‌اثرات‌آسمانهای‌هورقلیا *(۷۸)* راهم درمییابند.

بنظر ما، با نقل عین اقوال شیخ احمد احسائی آنچه اصل بود گفته آمد، کار آینده عبارت خواهد بود از تصریح شرح و تفسیر همین مبحث جسم روحانی که جسم روز رستاخیز است، در مصنفات جانشینان وی. با انجام چنین کاری نکات‌مسلم آنچه را می‌توان "ماوراء الطبیعه خلسه" نام داد و مشترک و عام بین ارباب معنویت است و گواهی بر دوام و عینیت این "عالم وسیط" که سیر و سلوک آنها بجانب آن می‌گراید، کشف خواهیم کرد. شیخیه درموود اندیشه جسم مثالی حقیقی تأکید می‌ورزند، یعنی آن جسم اصلی که در آن واحد دارای بعد و مقدار و صورت و رنگ است و به طورکلی مانند اجسام است، ولی با آنها یک تفاوت اصولی دارد، و آن‌این است که وجهه این جسم اصلی منوط به اعمال انجام شده و حالات درونی است که‌این اعمال معرف آنند *(۷۹)*. برخلاف جهان خاکی ما که در آن حالات درونی مانامشهود می‌مانند و ظواهر اعمال ما به ظواهر خارجی قابل تحقیق محدود می‌گردد، در زمین آسمانی همین اعمال صورت دیگری می‌یابند و حالات درونی صوری قابل رؤیت را منعکس می‌سازند. برخی به شکل کاخها درمی‌آیند؛ برخی دیگر به صورت حوران، جمعی دیگر بصورت گل‌ها، گیاهان، درختان، جانوران، باغها و جویبارهای آب روان *(۸۰)* و غیره. همهٔ این صور و اشکال "از خارج" دیده می‌شوند و حقیقت دارند، ولی در عین‌حال "صفات" و "صور هستی" بشرند. تبدیل صورت آنها، تبدیلات بشر است و اطرافیان او، و ارض آسمانی او را ایجاد می‌کند. در نتیجه می‌توان گفت که: "عمل بنفسه اجر و پاداش خود است و اجر و پاداش همان عمل

1- l'argile originelle

بذاته می‌باشد . "*(۸۱)*

قانون وجودی این ارض آسمانی بدین کیفیت در عباراتی تعریف شد که می‌توان آنها را با عقاید اصلی سوئدنبرگ (دراینجا تنها به ذکر یک مثال اکتفا می‌کنیم) مقایسه کرد که همیشه در پی آن است که با عبارات و تعبیرات یکسان‌یادآور گردد که "اشیاء و اموری که خارج از فرشتگانند ظواهری دارند مطابق با آنچه در درون آنهاست" *(۸۲)* همه اشیائی که در انظار فرشتگان نمایان می‌شوند ، مطابق با "درونهای" آنان است و مظاهر آن‌ها . "این اشیاء با این حالات درونی دگرگون می‌شوند . به‌همین سبب آنها را *ظهورات* می‌نامند ، ولی بدان علت که از این‌منبع ناشی می‌شوند ، ادراک آن‌ها چنان شدیدتر ومشخص تر از ادراک اطلاعات زمینی انسان است ، که باید آنها را *ظهورات حقیقی* [1] خواند زیرا که *بواقع* وجود دارند" *(۸۳)* و تعبیر اصلی و اساسی این است که **جسم هریک *از ارواح* و هر *ملائکه*صورت‌عشق *اوست*** . *(۸۴)*. عقیدهٔ شیخیه ، انعکاس همین عقیده اساسی است ، آنجا که‌میگویند **فردوس حکیم مؤمن ، همان جسم *اوست* و دوزخ *انسان* بی *ایمان* و بی‌حکمت نیز عین جسم *او* *(۸۵)***[2]. یا این عبارت دیگر که فشرده و حاصل تفکرات شیخ احمد احسائی در باب "جسم الماسی" است : "هرفرد به همان صورتی که *اعمال* او (به معنی این کلمه از نظر کیمیاگری توجه شود) در باطن غیبی او نشست کرده است برانگیخته خواهد شد و به عرصه قیامت خواهد آمد . "*(۸۶)*

بدین نحو می‌توان دریافت که اندیشهٔ جسم آسمانی یا جسم روز قیامت مبین عقیده به **وجود بشری *تام* و *تمام*** می‌باشد . با عرضه کردن‌شخص انسانی در حالت تبدیل یافته ، این وجود دیگر خیلی بیشتر از عضو جسمانی و نفسانیت شخصی متضاد با عالم می‌باشد ، زیرا چون خود ، **فردوس** خود است ، خود جهان خود ، جهان حقیقی خود **می‌باشد** ، یعنی نه وجود و واقعیتی محبت و کدر ، بلکه شفاف و حضور بلافصل ذات خود در برابر ذات خود ، می‌باشد . از اینجا سر می‌توان درک کرد که چگونه تجسم جسم روحانی اصلی ، یعنی همان "حامل‌النفس" نوافلاطونیان با اندیشه الوهیت شخصی ، [3]فرشته حامی و سرپرست یا "من مثالی" رابطه یافته است که خود منشاء "من زمینی" است . نکته جالبی که پس از این هم ذکر شد اینکه وقتی از شیخ احمد در باب اصل واژه "هورقلیا" که هم در زبان فارسی و هم در عربی

1- apparentiae reales 2- homo integer

3- idios daimon

آهنگی عجیب و نامانوس دارد سئوال کردند، جواب داد که این واژه از ریشه سریانی است و در نزد صابئین بصره *(۸۷)*، یعنی به عبارت صحیحتر، و در نزد ماندائی‌ها مصطلح است. بنابراین ارض هورقلیا، عالم برزخ تصاویر و صور مثالی حقیقی، در "حکمت اشراق" سهروردی، معادل فردوس مثل **ییمه** می‌باشد و بحق بارها مشابهت نزدیک آن با واژه **وریمه**، ***جهان ثانوی***، عالم مثل در کیش مزدائی را خاطرنشان کرده‌اند که **مشونیه ـ کوشته** خوانده می‌شـد.

و باز هم مقصود همین عالم است که در آن **نفس** رها شده، یا در حال جذبه موقت، یا در پرتو خلسه آخرین مرگ، "من مثالی" خود، ***خودمتعال*** (طبیعت برتر [1]) یا تصویر آسمانی خود را دیدار کرده و در نشاط و فرح این دیدار به شـــور می‌آید. یکی از کتب ***ماندائی‌ها*** این تصویر را چنین می‌ستاید: "من به دیدارتصویر خود می‌روم و او هم به دیدار من می‌آید. مرا در آغوش می‌گیرد و به خود می‌فشارد، آنگاه که از قید اسارت آزاد شده‌ام." *(۸۸)* اخیرا نیز رابطه و قرابت بین قهرمان اصلی حکمت مزدائی، **هبل زیوه** و شاهزاده جوان پارت، قهرمان "نغمهٔ مروارید" در "اعمال توماس" *(۸۹)* به ما نشان داده شد. باری اینک آنچه کتاب کهن حکمت نیز در باب شور و شعف چنین دیداری وصف می‌کند، آنگاه که شاهزاده جوان به **مشرق** بازگشته، به میهن خود، و جامه نورانی راکه رها کرده بود باز می‌یابد: "جامـــه ناگهان بر من نمایان شد، آنگاه که آنرا در برابر خود، بمانند آئینه‌ی شخص خـــود دیدم. من آنرا یکسره در خود دیدم، و من یکسره در او بودم، زیرا ما دو بودیم، جدا از یکدیگر و با این وجود یک وجود با شکل و صورت شبیه بهم" *(۹۰)*. و انجیل هم از قول سن توماس اعلام می‌کند که: "هنگامی که تصاویر خود را، که پیش از شما ساخته شده، می‌بینید، که نه می‌میرند، نه متجلی می‌شوند، چه عظیم است حالتی که تحمل خواهید کرد!" *(۹۱)*

در اینجا باید به این مطلب باز گردیم که مثال این حیات اخروی و قیامت فرد چیست، همان که در پایان‌فصل پیش برای ما بصراحت بیان کرده‌اند. شبـــح فرشته ***دئنا***، "من آسمانی"، بمنزله دختر سپنته ارمئیتی، امشاسپند مؤنث زمین و هستی روی زمین، ما را بدانجا برده بود که رابطه‌ای بین آنها بیابیم که کمتر درباب آن به تفکر پرداخته‌اند. بر ما چنین معلوم شده بود که این رابطه فرزندی و تسلسل "من آسمانی" بدان میزان محقق می‌گردد که بشر "سپندار متیکیه"، عین طبیعـــت

1- Alter ego

سپنته ارمئیتی را بپذیرد که خود حکمت است . از آنجا ، نسبت بشر با زمین ، آن نسبت که وجود موجود او را تعیین می‌کند ، به نظر ما رابطه‌ای "حکیمانه" جلوه کرد ، که فعلیت کاملهٔ آن باید در طی دیدار زمین با "سرمنزل سرودهای قدسی" (**گروتمان** نام ایرانی فردوس فلکی) ظهور کند . ما سپس با پیشرفت ، نه در جهت تاریخ "بلکه برطبق "بعد قطبی" در مرتبتی عالی و برتر از نظر آهنگ موزون جهانها ، موضوع زمین فوق آسمانی را در وجود ***فاطمه زهراء*** (ع) ، فاطمه ـ عقل ، ارض هیئت خدائی و ملاء اعلـــی ، درک کردیم ، زیرا وی نفس آن است . اکنون دانستیم که ظهور جسم روحانی که بیداری و ولادت در "من آسمانی" است به صورت تفکری وقوع می‌یابد که زمین را به صورت ارض فلکی در می‌آورد ، چرا که بطور متقابل گفته اند که : **گل هرمؤمن حکیم *را ، از ارض فردوس او برداشته‌اند*** . در این حال شاید دیگر نه تنها "آنچـــه را زمین فلکی است" ، بلکه اینکه ***ارض فلکی کیست*** ، به حدس درک کنیم .

اینها همه ***برای ما*** چه معنی دارد؟ نه چیزی غیر از همانکه به استقبالش می‌رویم ، آنچه بدان شکل می‌دهیم ، و هر کدام از ما به صورت جوهر شخص خود مصور می‌کنیم . ما بیان آن را در زبانهائی یافتیم هم دوردست و هم نزدیک ، در ســـاق عباراتی بس کهن و بس جدید (ما از کیش مزدائی به مشرب شیخیه آمده‌ایم) . احتمال دارد که مکاشفات اهل معنای ایران ، برای هر کدام از ما مقایسه‌هایی با برخـــی از قضایای معنوی که درجای دیگر معروف است پیش آورد . میل داشتم در اینجا آخرین کلماتی را که موسیقی‌دان بزرگ ریشارد اشتراوس ، در واپسین لحظات عمر خود ، بـــر زبان آورد به یاد بیاورم که : "پنجاه سال است که از "مرگ و استحاله و مســـخ" [1] داستانها نگاشته‌ام ." سپس ، بعد از سکوتی می‌گوید : ***اشتباه نکرده بودم*** . **درست همین *است*** ." ***(۹۲)***

در مرزی که خود مرز ، دیگر مرز نیست وگذرگاهی می‌شود ، اینک انقلاب و شهادتی مسلم : سیر و سلوک درست مطابق است با عقیده‌ای که در باطن پرورده نفس بدان گویا **می‌شویم** . چه خوب است واپسین بحرهای شعر سهرابی را که میگوید به خاطر داشته باشیم تا معنی این نظر مسلم **درعصر حاضر** را ، آنگاه که نهایت به آغاز بدل می‌گردد ، درک کنیم که : آنچه از پیش احساس شده بود ، آنچه بخاطر آن رزم و امیدی نهانی وجود داشت ، بمانند دعوت به جنگ ، درست همین **است** . متانت و ابهت دسته آواز جوان را بنگرید که سهرابی "رستاخیز" اثر گ . **ماهلـــــر**

1- Tod und Verklárung

را اجراء می‌کند : " هان ! ای دل من ، باور کن که : هیچ چیز تو از دست نخواهدرفت. آنچه از آن تو است ، برای ابد از آن تو می‌ماند ، آنچه انتظار تو بود ، آنچه عشق تو بود ، آنچه رزم تو بود . " تنها در شبی که زندگی ما انسانها را محصور کرده است ، یک چیز مهم است : اینکه آن فروغ ضعیف بزرگ شود ، آن سوختن با نور سپید که امکان می‌دهد تا " ارض میعاد " . . . ارض هورقلیا را که شهرهای زمردین دارد ، بازشناسیم .

تعلیقات

۱) ر.ک. در صفحات بعد ، مقدمه و مقاله اول از بخش دوم ، اشارتی چندبه صورت هیجان انگیز و تصنیف عمدهٔ شیخ الاشراق .

۲) ر.ک. *حکمت الاشراق* ، چاپ ما ، بند ۲۰۹ ص ۱۹۹–۲۰۰ و چاپ سنگی طهران ، ۱۳۱۵هـ. ص ۴۳۹ و *تفسیرهای انتقادی* ملاصدرا .

۳) در مورد تفصیلاتی که آوردنش در اینجا برای ما غیر مقدور است ر.ک. بررسی ما : *امام غائب و تجدید انسان در حکمت الهی شیعه* در جریده : Eranos-Jahrbuch شماره ۲۸ ، زوریخ ، ۱۹۶۰ ص ۴۷–۱۰۸ .

۴) رجوع به اشارات کلی در باب مذهب شیخیه در مقاله ما : **مکتب شیخیه‌در حکمت الهی شیعه** در **سالنامه مدرسه عملی مطالعات عالیه ، بخش علوم دینی** ، سال ۱۹۶۰–۱۹۶۱ .

۵) مآخذ غربی در باب "قدوسیت شخص فاطمه (ع) بیش و کم موجود نیست . فقط لوئی ماسینیون بدان توجه خاص کرده . ر.ک. بویژه دو بررسی او : **مباهله مدینه و پرستش فاطمه** ، پاریس ، ۱۹۵۵ و **مفهوم نیاز و پارسائی اسلامی فاطمه** (Mél. G. Levi della vida) شماره ۲ روم ۱۹۵۶ .

۶) در باب آنچه بعدا می‌آید ، ر.ک. شیخ محمد کریمخان کرمانی . *ارشاد–العوام* ، کرمان ، ۱۳۵۵ هـ. جلد ۳ ص ۱۹۴–۱۹۵ .

۷) عنوان **حضرت** (بمعنی تحت اللفظی **حضور**) در زبان فرانسوی معادل دقیق ندارد . وآن را برای خطاب به شخصیتهای عالی مقام این جهانی وآن جهانی

به کار می‌برند، و متضمن اندیشه جناب، اعلیحضرت و عالیجناب روحانی است. بهتر است همان رانگاه داریم و مجالی به خواننده بدهیم تا با استعمال آن الفت بگیرد.

۸) در اینجا هم برای تفصیل بیشتر، ر.ک. مطالعه ما، مذکور در شماره۳.

۹) در مورد مطالب بعدی ر.ک. *ارشاد العوام* جلد ۳ ص ۱۱۷–۱۱۰.

۱۰) ر.ک. *رساله سلطانیه*، بمبئی، ۱۲۷۷ هـ ص ۱۶۴–۱۶۷.

۱۱) به همت والای دکتر محمد معین توجه ما به واژه ورج (فر، خوره، خورنه) و مشتقات و استعمال آن جلب شد که کاملا با وجه اشتقاق آن در آثار نویسندگان فارسی زبان مطابق است. ر.ک. یادداشت مطول او در چاپ *برهان‌قاطع* طهران ۱۹۵۶، جلد ۴ ص ۲۲۶۵–۲۲۶۷.

۱۲) ما در رسالهٔ خود *وظایف الاعضای انسان‌نوری در تصوف ایرانی* در این باب شرحی کشاف آورده‌ایم (فرهنگستان شمالی، جلد ۱ پاریس ۱۹۶۰).

۱۳) ر.ک. *تاریخ طبری*، ترجمه H. Zotenberg، جلد ۱ ص ۳۳–۳۶، مقایسه شود با *معجم البلدان* یاقوت، چاپ قاهره ۱۳۲۴–۱۹۲۶، جلد ۳ ص ۳۲ (جابرسا و جابلقا)، جلد ۸ ص ۱۵ تا ۱۶ (قاف البرز). محمد معین، *برهان‌قاطع* ر.ک. متون ترجمه شده بعد، بخش دوم، مقاله ۱ و ۵ و ۹ و ۱۱.

۱۴) قائل نشدن تمایز و جدائی که عموما مظهر جنس مذکر و مؤنث توام است. در اینجا، مورخی که ابدا معتقد به اصالت تمثیل نیست و علاوه بر این مسلمان است، این وجودها را چنان عرضه می‌کند که گوئی همه از جنس مذکرند. قطعه "انجیل به روایت مصریان" را که حاکی از آن است که حکومت مرگ تا زمانی طول می‌کشد که مذکر و مؤنث یکی نیستند، مقایسه کنید. (ام. ار. جیمس، کتاب "The apocryphal New Testament" چاپ اکسفورد، ۱۹۵۰ ص ۱۱) و *انجیل سن توماس* Log ۲۲ و ۱۱۴.

۱۵) ر.ک. کتاب ما *ابن سینا و حکایت شهود غیبی* ص ۱۱۳ و بعد.

۱۶) ر.ک. دائرة المعارف اسلام. *قاف* در مورد صخره زمرد که مقایسه شود با "صخره بزرگ" (کوه طور سینای عرفانی و مرموز) که در *قصة الغربة الغربیه* سهروردی از آن سخن رفته. (ر.ک. کتاب ما با عنوان "Récit d'initiation" ص ۱۴۳.

۱۷) ر.ک. پیش از این. شماره ۱۳ و فصل اول بند ۳ "جغرافیای خیالی".

۱۸) ر.ک. *قصه آشنائی با اسرار معنوی*"–. ص ۱۲۳ وبعد و ۱۵۵و بعد.

۱۹) مقایسه شود با متن شیخ سرکار آقا ، ترجمه در بخش دوم ، مقالت ۱۱ .

۲۰) در مورد مطالب بعدی ، "ابن سینا و قصه . . . " بند ۱۳ و تعلیقـــات و تفسیرات قصه " حی‌بن یقظان " ، که در آن کوه قاف دیگر ، آنطور که بنا بر روایات نزد ارباب معنی معروف است ، کوه عالم می‌باشد ومقایسه شود با کتاب ما ***وظایف الاعضاء انسان نوری*** فصل ۳ بند ۳ .

۲۱) Fritz Meier مطالعه خاصی در باب این جهان مثالی و وظیفه وکار ***خیال*** بمنزله عضو ادراک ممتازه آن ، در آثار یکی از عارفان بزرگ ایرانی قرون ۸-۱۶ انجام داده است ، به نام میر سید علی همدانی . ر.ک .

Die Welt der Vrhilder hei, Ali Hamadani (od. 1385) in Eranos-Jahrbuch XVIII,

و بویژه ص ۱۴۳ و بعد ، که در آنها طرح اجمالی جهان‌با طرح آن در کیش مزدائـــی هماهنگی جالبی دارد . دوجهان مطلق ، عالم نور مطلق و عالم ظلمت مطلق ودربین آنها (برزخ) ، جهان "اختلاط" ، جهان " روشنی " ، ***عالم مثالی*** در درجه فرودیـن جهان نخستین قراردارد .

۲۲) در جنوب شرقی ایران ، اندکی بیش از هزار کیلومتر دور از تهـــران ، ***کرمان*** مقر عادی شیخ سرکار آقا است (ر.ک . بخش دوم ، مقدمه و مقاله۱۱) . امـت شیخیه در آنجا مکتبی الهی ، یک مدرسه عالی و یک چاپخانه کوچک دارد . بطوری که بعداً ذکر خواهد شد ، مصنفات مکتب شیخیه مجموعه‌ای عظیم است که بخش اعظم آن بصورت نسخه‌های خطی و منتشر ناشده است .

۲۳) ر . ک . متون سهروردی ، در صفحات آینده ، بخش دوم ، مقاله ۱ .

۲۴) ر.ک . همانجا ، جمیع کرامات و خوارق عادات ، عموم معجزات ودیدار-های فرشتگان ، سادات و شاهزادگان آسمانی که در تذکره‌ها و تراجم احوال عرفاءآمده همه مولود نوامیس ***اقلیم هشتم*** است که در آن جابلقا وجابرسا و "هورقلیای سرشار از عجائب وجود دارد . " زبان معمولی ما ، حتی لسان فلاسفه ، کمتر قادر به تعریف این عالم خیال به منزله جهانی کاملاً حقیقی است و ما نیز برایش اصطلاحی‌رضایتبخش نداریم باید از هرگونه اشتباه و خلط‌آن با "خیالپروری" و وهم، برحذر بود . واژهٔ "تخیل کردنی" بویژه دلالت بر نوعی امکان دارد . بسا صفت imaginal برای وصف هر آنچه با این عالم وسیط‌ارتباط‌دارد لازم است (ابعاد ، صور ، مناظر وغیره) در آن صورت واژه Imaginalia(نظیر originaux ، نه بعنوان " نقوش" محض اشیاء محسوسه) وجود خواهد داشت همانطور که واژه Divinalia هم وجوددارد .

واژه imaginal هم بقدر کلمه original که با originaire مشتبه نمی‌شود باید با imaginaire اشتباه نشود. این مسائل پیش از این در کتاب ما **تخیل خلاقه در تصوف ابن عربی** بحث شده است.

۲۵) ر.ک. داود قیصری، **تفسیر فصوص الحکم** ابن عربی "چاپ بمبئی، ۱۲۹۹. ترجمه متن آنرا در بخش دوم کتاب حاضر، مقالت ۳ خواهیم یافت.

۲۶) "عالم مثالی" یکی از مصطلحات فلاسفه ماازعهدسهروردی تا ملاصدرا شیرازی و حاجی سبزواری شده است (ر.ک. صفحات بعد، بخش دوم). تحقیق در این باب شاید طولانی شود. ر.ک. رساله عربی گمنام منتشره بتوسط آ. **بدوی** ذیل عنوان Idea Platonica، قاهره ۱۹۴۷.

۲۷) ر.ک. شیخ احمد احسائی **جوامع الکلم**، تبریز، ۱۲۷۳–۱۲۷۶ ص۱۵۳ (صفحه بندی آن نادرست است. این کتاب نهمین رساله از بخش ۳ مصنفات شیخ می‌باشد). ر.ک. ترجمه در بخش دوم کتاب حاضر، مقاله ۹ ص ۳.

۲۸) به همین سبب سهروردی عبارت فارسی "تا کجا آباد" را ساخته است (یعنی حوزه‌ای که در **کجا** نیست) "کجا" از این پس با روح متجانس می‌گردد.

۲۹) **جوامع** جلد ۱ بخش ۲ ص ۱۳۶.

۳۰) ر.ک. همانجا، بخش ۲ ص ۱۵۳ (جلد اول)، در آنجا تأکید شده‌است که هورقلیا متجانس با آسمانهای عالم طبیعی ما است، در صورتی که برخلاف حاملقا در مشرق و جابرسا در مغرب در آن جهان وسیط واقع و با اقلیم زمینی عنصری ما همتا و مشابه است. در معنی روایات دیگر باید تفحص کرد: مثلاً روایتی که دوزخ عالم خاک را در شرق آن عالم **برزخ** می‌داند، در صورتی که برعکس فردوس روی زمین در طرف مغرب است (ر.ک. "بهشت مغرب" درکتاب بودا درباب "زمین پاک"). که **باغی دوگانه** (**جنتان مدهامتان**) پوشیده در سبزه است و در قرآن از آن سخن رفته است (سورهٔ ۵۵ آیه ۶۴).

۳۱) **تنزیه الاولیاء**، کرمان ۱۳۶۷ هـ. ص ۷۰۹. ترجمه کامل این فصل در بخش دوم کتاب حاضر آمده است.

۳۲) به معنی و مفهومی که سهروردی در **حکمت الاشراق** و سپس در **قصة الغربة الغربیه** بدان می‌دهد "که پیوند آن با "نغمه مروارید" در "اعمال توماس" گواهی است بر رابطه تسلسل حکمت.

۳۳) **تنزیه الاولیاء** ص ۷۱۱.

۳۴) ر.ک. ص ۷۱۳–۷۱۵. همان کتاب.

۳۵) ر.ک *کتاب الفتوحات المکیه* چاپ قاهره، جلد ۱ فصل ۸، ص ۱۲۶ و بعد. ترجمه این متن در بخش دوم کتاب حاضر، مقاله۲، آمده است.

۳۶) همانجا ص ۱۲۷، متن جذابی است که اداب ورود به "ارض حقیقت" را وصف می‌کند، در این دیار *ناممکن* هم وقوع می‌یابد (ر.ک. صفحات بعد، بخش ۲، مقالت ۲). ابن عربی بحق گفته است که همان امری هم که عدم امکانش برطبق عقـل و برهان درجهان ما ثابت شده مع الوصف در آن "ارض وجود حقیقی" دارد، در درجهٔ اول، تقارن صورت و غیر قابل صورت، و معنی دهنده و معنی، ظاهر وباطن و خلاصه هر آنچه این "ارض حقیقت" را "اثبات مطلق" می‌گرداند، وجود دارد.

۳۷) محسن فیض، *کلمات مکنونه*، بخش ۳۰، چاپ سنگی تهران، ص ۶۹. ترجمه در بخش دوم کتاب حاضر، مقالت ۸.

۳۸) *کتاب التلویحات*، بند ۵۵، ترجمه آن در بخش ۲ مقالت ۱.

۳۹) *نور شعشعانی*، هم تابناک و هم لطیف. این اصطلاح بویژه در قامـوس اسماعیلیه صفت ممتازه وجودهای عالم روحانی وملکی است.

۴۰) ر.ک. *کتاب المطارحات*، بند ۲۰۸. ترجمه در بخش دوم مقالت ۱.

۴۱) *کتاب التلویحات*، بند ۱۰۸ ترجمه متن و تفاسیر آن، دربخش۲ مقالت ۱

۴۲) ر.ک. تفاسیر *شهرزوری* و *ابن‌کمونه*، بخش ۲ مقالت ۱.

۴۳) در فصل حاضر و فصل سابق، بند۳، از آن بحث شده است.

۴۴) نظیر مورد نمونه‌ای که هر صاحبدلی باید به وجود آورد. ر.ک. کتاب ما *ابن سینا و قصه غیبی* فصل۴ بند ۱۴.

۴۵) در اینجا فقط می‌توان اشارتی به نکات معلومه فوق العاده غامض وضـع موجود کرد. "شهرهای در زمین فرو رفته" نماینده ضعف و زوال قوای احساس اسـت (مقایسه شود با *قصه سلامان وابسال*، از ابن سینا و ترک ابسال از جانب لشکـر وی) وجودی که ادریس به یاری خود می‌طلبد فرشته‌ایست که به سالک مذکور در تصنیفـات سهروردی می‌پیوندد (در قصهٔ غربة و بال جبرئیل) یا جوانک عاقلی که سالک را در کتاب ابن سینا هدایت می‌کند، سیمای مرکزی و اصلی مثالی واحد هستند، یا آنکه ابن عربی در "کعبه مرموز و عرفانی" وارد می‌کند (ر.ک. کتاب ما *تصوف ابن عربی* فصل آخر. علاوه بر این باید به "راهنمای شخصی فوق عالم محسوس و غیبی" در مکتب نجم الدین کبری، فکر کرد. گاهی حوادث این اتصال بصورت "شکافته شدن ماه" (شق القمر، اشارت به قرآن، سورهٔ ۵۴ آیه ۱) نشان داده شده، زیرا عقل‌فعال از ملک فلک قمر یا از "باطن" وی به وجود می‌آید (رساله‌ای از قرن ۱۵، وجود دارداز

علی ترکه اصفهانی ، در این مورد ، ر.ک. بررسی ما **باطنی کردن معنی تأویل در نزد صوفیه ایران** Eranos-Jahrbuch بخش ۲۶ ، ۱۹۵۸) ، هر صاحبدلی به نوبه‌خود "خاتم نبوت" می‌شود. گاهی ، اوضاع و حوادث را به صورت "شکافته شدن ستون فجر" تفسیر می‌کنند. در این مورد خاطره‌ای صریح از مانویان دیده می‌شود که شهرزوری مفهوم آنرا برای حیات اخروی **اشراقی** معتبر دانسته و آنرا ظهور ناگهانی "حضور **اشراقی**" خوانده است. در باب تغییر ناگهانی تصویر مانوی "ستون حمد و مدح" به "ستون فجر" ر.ک. در صفحات آینده ، بخش ۲ مقاله ۱ شماره ۴. سهروردی خود باز هم می‌گوید: خلسه‌های معتبره عالم هورقلیا متعلق به سید جلیل‌القدر "هورخش" بزرگترین بزرگانی است که به قالب بشری درآمده‌اند ، که به لسان اهل اشراق **وجه الله العلیا** گفته می‌شود. ("مطارحات" بند ۲۱۵ ترجمه در بخش ۲ مقالت ۱) هورخش معرف فرشته خورشید است که **ظاهر** ش جرم شعله فشان کوکبی است که در جهان جسمانی شده مظهر آن می‌باشد. سهروردی خود یکی از "مزامیر" ش را بدو خطاب کرده است. در باب وجه اشتقاق آن ، ر.ک. از **دکتر محمد معین** ، کتاب **فلسفه اشراق و فرهنگ ایران قدیم** (به زبان فارسی) چاپ طهران ، ۱۹۵۰ ، ص ۲۲–۲۴. طبق تفسیری از یشت ششم /۲ به زبان پهلوی ، (دارمستتر ، زند–اوستا ، ۲ ، ص ۴۰۴ شماره ۲) "هوررئوخشنه" بویژه معرف خورشید طالعی است که ملائک خورند آن را می‌گیرند و بر روی زمین پخش می‌کنند. همچنین (نظیر اینجا در حادثه‌هرمس) در وقت نور (شرقی) طالع و شارق است که روح جامهٔ مادی خود را از تن خلع کرده جامه اشراق (لباس الاشراق) بر تن می‌پوشد وخود جوهر نور اشراق می‌گردد. خورشید طالع (مطارحات ، بند ۲۲۳). مقایسه شود با جامه عطر آگین و مشکین که زردشت بر تن کرده بود وجامه ای که ابن عربی بر سالک مذکور درکتاب خود ، آنگاه که به عالم هورقلیا وارد می‌شود ، می‌پوشاند (ترجمه من ، در صفحات آینده ، بخش ۲ ، مقالت ۲) باید در خاطر داشت که در اینجا (فصل ۱ بند ۳) در باب تابش خورند در ایوان روح در قله کوه سپیده‌دمان ، در منظره الهامی مذکور در آداب مذهبی اوستا ، حه گفته شده است. تا درک شود که چگونه سهروردی وقتی این نور قدسی را عامل خلسه می‌گرداند ، سیر و سلوک عارفانه شخص خود را به معنی و با مفهوم سنتی صورت می‌بندد که تا اینجا کمتر مورد مطالعه قرار گرفته وشناخته شده است.

۴۶) ر.ک. چاپ ما از **حکمت الاشراق** بند ۲۲۵. ترجمه در بخش ۲مقاله ۱

۴۷) تفسیر "قطب الدین شیرازی" (چاپ سنگی ، طهران ، ص ۵۳۸) ، ترجمه در بخش ۲ مقالت ۱.

۴۸) ر.ک. همانجا ص ۲۵۸ بند ۲۴۰–۲۴۲. ترجمه‌کامل دربخش۲، مقالت ۱

۴۹) در باب منزلت عمدهٔ قول به وجود *ارواح آسمانی* یعنی ملائک کـــه افلاک را به حرکت می‌آورند و غیر از عقول مجرده یا کروبیان که خود نظاره می‌کنند، می‌باشند، در مشرب ابن سینا (برخلاف مذهب ابن رشد)، ر.ک. همانجا، ص۲۴۲. آنان مظاهر عالم خیال محضه یا مطلقه می‌باشند، منزه از ادراکات حسی که موجـــب فلج یا هذیان‌های خیال در روح *انسانی* می‌گردد. همین عالم *ارواح فلکی* است که در اصطلاح **ملکوت** خوانده شده است.

۵۰) ر.ک. تنزیه الاولیاء، ص ۷۲۵ (ترجمه آن در بخش۲، مقالت ۱۱).

۵۱) ر.ک. حادثه اعجاب انگیز مذکور بتوسط شیخ سرکار آقا (همانجـــا، ص۷۲۳)، راجع به *امام حسن عسکری*(ع) (امام یازدهم شیعه اثنا عشریه، قرن‌دهم میلادی). امام‌را در کاروانسرای گدایان محبوس می‌کنند و با این وصف، این‌حادثه را برای کسی که به زیارتش رفته بود، *ظاهری* ساده، می‌خواند و می‌گوید: "ما هرکجا باشیم، وضع چنین است. ما در کاروانسرای گدایان نیستیم." (ر.ک. متن مقدم و مؤخر این عبارات در ترجمه، در بخش ۲ مقالت ۱۱). امام با شخص اصلی وحقیقی خود، در هورقلیا است، و ازنظر مادی در روی زمین مشهود ودیدنی می‌باشـــد. همچنین، اغلب اوقات، نقد ما از احادیث، بی‌مورد است، مگر اینکه در باب آنها با معیارهای نقد تاریخی خود، قضاوت نکنیم. "امر واقع معنوی" که در حدیث بیـــان شده مایهٔ "اصالت و حقیقت" آن می‌گردد.

۵۲) متن بسیار جذاب شیخ محمد کریمخان کرمانی، دومین جانشین شیـــخ احمد احسائی، در بخش دوم، مقالت ۱۰ ص۲ آمده است.

۵۳) باید تفکر کرد درباب: کلام موجز حکیمانه در باب موعظه "پطـــروس" راجع به استحاله ومسخ که می‌گوید:

Talem eum vidi qualem capere potui (Acta petri XX.)

گفتگوی فرشته مسیح با یحیی، هنگام رنج و مصیبت مسیح(ع). قدمهای وی‌هیچگونه اثری بر روی زمین نمی‌گذارند، و غیره(Acta Johannis). ر.ک. بررسی ما در باب *تجلی الهی و ولادت معنوی در حکمت اسماعیلیه* (ارانوس–جهربوخ۲۳، ۱۹۵۵) بند ۱: مسخ شهودهای تجلی الهی.

۵۴) ر.ک. *شرح الزیاره*، تبریز، ۱۲۷۶، جلد ۲ ص ۳۶۹. این نص بسیـــار مهم و معتبر کلاً ترجمه شده و در بخش دوم، مقالت ۹، ص۱ مذکور است.

۵۵) بخصوص ر.ک. مصنفات ذیل از شیخ احمد: *جوامع الکلم*، جلد ۱، ص

۱۳۶ و ۱۵۳. ***رسالات خاقانیه*** (همانجا، جلد ۱ ص۱۲۲). ***شرح الزیاره*** **۲ ص ۳۶۹.** تفسیر وی از ***حکمت العرشیه*** ملاصدرای شیرازی، تبریز، ۱۲۷۸، ص ۱۷۹و بعد. ترجمه این متون در بخش ۲، مقاله نهم آمده. این یکی از نکاتی است که بر سر آن شیخیه و قشریون به مقابله و معارضه باهم برخاسته اند. در واقع، جمع اخیر نه استعداد و قابلیت درک وضع و حل مسأله را داشته‌اند نه در این راه کوششی کرده‌اند. یکی از دوستان به من متذکر می‌شد که بین این اندیشه "اجسام اربعه" و مشرب ***رودلف اشتایتر***، هماهنگی جالبی وجود دارد. بواقع مقایسه‌ای سریع بین متونی چند کافی است تا علی‌رغم بعض موارد اختلاف مربوط به عمل و وظیفه، ما را در این باب دقیق گرداند و اینکار به زحمتش می‌ارزد.

۵۶) ر.ک. از پروکلوس The Elements of Theology چاپ و ترجمه E. R. Dodds، آکسفورد ۱۹۳۳، ۲۰۶ و تفسیر آن ص ۳۰۴. مقایسه شود با تصنیف مهم J.J. Poortman به نام " Okhema Ges-chiedenis en zin van het hylisch pluralisme"

چاپ Essen ۱۹۵۸–۱۹۵۴ جلد ۲.

۵۷) corpus hermeticum، ۱۳ص ۳.

۵۸) ر.ک E. R. Dodds همان کتاب، ضمیمه ۲ ص ۳۱۳ و بعد،

(The astral Body in Neoplatonism)

۵۹) همانجا، ص ۳۱۶–۳۱۷. ر.ک. پیش از این "هراکلیددوپون"، سوـ افلاطونی روح را Ouranion soma با ذات نورانی می‌دانست (همانجا، ص۳۱۶ شماره۳، ولی برای چه باید مطلقاً این نظر را یکی از بقایای باصطلاح اندیشه اولیه دانست؟).

۶۰) همانجا، ص ۳۱۹–۳۲۰.

۶۱) می‌توان قطعه‌ای از ***رسالات خاقانیه*** (جلد ۱ ص۱۲۲) مقایسه کرد که در آن گفته‌اند که ***جسم اصلی*** (=انسان حقیقی) همتای ***جسم الکلی*** یا "فلک نهم" است با نظر ۲۰۵ پروکلوس (کتاب مذکور ص ۱۸۱)، در آنجا گفته شده است که هر نفس جزئی در قبال "نقاله" مرکب و (اوخما)ی ویژه خود، همان نسبت را دارد که نفس الهی با جسم الهی دارد (که در وراء آن از نظر وجودی مقام دارد). تشابه‌مناسبات بین آنان مقایسه میان مرکب‌ها وحامل‌ها (okhêmata) را امکان پذیر می‌گرداند که آنها هم بین خود همان نسبت نفوس با هم را دارند.

۶۲) Dodds، همانجا، ص۳۲۱.

۶۳) پس یگانه **موت** ، مرگی آنی و موقت ، که **جسم *اصلی*** می‌تواند ببینـــد ، خواب است که در فاصلهٔ بین دو "نفخه صور" اسرافیل طول می‌کشد ، خوابی که بـــا خواب هفت تن اصحاب کهف ، مذکور در سورهٔ **کهف** مقایسه شده است . همانجـا) . بدین نحو قیامت عام مذکور در قرآن (که مستلزم آن است که **هـر** موجودی الزامـــا بمیرد) ، محفوظ مانده است . ملاصدرا بعنوان فیلسوف (که شیخ احمد با تعلق خاطری که مع الوصف او را از نقد باز نمی‌دارد آثارش را تفسیر کرده است) در برابرمسلمیات حیات اخروی مذکور در قرآن برای خود آزادی بیان بسیار قائل بوده است . در متون ترجمه شده او در صفحات بعد (بخش ۲ مقالت ۹) دیده خواهد شد که "نفخه اول" صور اسرافیل بعنوان "نفخه صاعقه انگیز" یا "نفخه‌ای که جذب و منحل می‌کند "وصف شده است . و نفخهٔ دوم را "نفخه‌ای که به حرکت می‌آورد " خوانده است .

۶۴) مترلینک ، "پیری که نمی‌خواهد بمیرد" در cadran stellaire

۶۵) ر.ک. Dodds ، کتاب سابق الذکر ، ص ۳۲۰.

۶۶) بعلاوه باید متذکر باشیم که " جسم اصلی حقیقی " را نو افلاطونیـــان "کروی" (به‌شکل تخم مرغ بعقیده Olympiodore) دانسته اند ، و از آنجا این نظر مورد قبول Origène حاصل گشته است که بشر با جسمی کروی (ر.ک. Dodds همانجا ص ۳۰۸) بعد از مرگ زنده و مبعوث می‌شود؟ این نظر را اگر با معنی هندسی تحـت اللفظی آن بپذیریم ، تجسمی است عجیب و حتی دهشت انگیز ، زیرا با هر شکلی که بتوانیم تصور کنیم که با قانون و اندام کامل بشری متناسب باشد متضاد اســـت . تعلیمات شیخیه ، در این مورد ، به ما راه می‌نماید . ***کالبد هورقلیائی*** ، جسمی که‌نمونه جسم خاکی است ، در "قبر" (یعنی در ارض هورقلیا) محفوظ می‌ماند ، " به شکـــل کروی) (مستدیر) ، ولی در اینجا ، عامل صوری ، بر چیزی اطلاق شده که "دایره‌ای کامل رسم می‌کند ، که بخود بسته و محدود می‌گردد " ، یعنی یک کل تمام ، دستگاهـی مسدود تشکیل می‌دهد که قائم‌بالذات و مستغنی از دیگران است . شکل کروی بر سبیل تمثیل مربوط به کرویت و استداره هندسی نیست ، ولی به کمال خلق و نهادی که‌بطور تام و تمام محفوظ و بطرزی غیبی **محدود** به اندام و **هیئتی** فانی ، مرتبط‌است . و مقصودش این است که حتی اگر جسم عنصری فانی (جسد الف) مثله و ناقص و پراکنده هم بشود و از هم بپراکند ، ارض هورقلیا جسم مثالی را در عین کمال خود ، و تمامیت ترکیب محفوظ می‌دارد . ر.ک. تفسیر "حکمت العرشیه" ص ۱۷۹ . "شرح الزیـــاره" جلد ۲ ص ۲۷۰ (متون ترجمه شده در صفحات آینده ، بخش ۲ مقالت ۹) .

۶۷) علاوه بر مصنفات شیخ احمد که پیش از این مذکور افتاد ، باید دست‌کم

در اینجا چند اثری در زمینه کیمیاگری را یاد کرد که جانشینان وی تصنیف کرده‌اند، نظیر: شیخ محمد کریمخان کرمانی‌که از جمله اثری مثلث تألیف کرده، موسوم به *اصلاح الاجساد* (درباب اصلاح یا تهذیب اجسام). *اصلاح النفوس* (اصلاح روحها). هم‌چنین باید رساله‌ای نظری بنیادی را ذکر کرد به نام: *مرآت الحکمة*. رساله بزرگ دیگری در باب مفاهیم جسمانی، نفسانی و معادی رنگ سرخ *(رساله یاقوتیه)*، بنیاد نظریه‌ای ایرانی در باب رنگها (Farbenlehre)، بشیوهٔ گوته. این مصنفات عموماً هنوز بصورت دستنویس اند.

۶۸) *حکمة العرشیه* ص ۱۷۹ (ر.ک. در اینجا بخش ۲ مقالت ۹ ص ۵).

۶۹) ر.ک. از ث. گ. یونگ *روان شناسی وکیمیاگری*، چاپ زوریخ ۱۹۴۴، ص ۳۷۸ و بعد (*تخیلات* در جریان پیشرفت کیمیاگری ابداً طرحهائی بدون ذات، "اوهام و خیال پروری" نیستند، بلکه چیزی نظیر **جسم لطیف** می‌باشند). از "Zwei Vorlesungen", Paracelsica چاپ زوریخ ۱۹۴۲ ص ۹۰ و بعد. (Imaginatio- Meditatio بمنزله عامل نفسانی در کیمیاگری).

۷۰) *حکمة العرشیه*، ص ۱۶۵ (ترجمه آن در بخش ۲ مقاله ۹ ص ۴)

۷۱) همانجا، ص ۳۳۱، در آنجا ثابت شده است که زندگی، شعور یا وجدان اراده که در روح و ذهن می‌باشند، نیز وجود دارند ولی به درجتی ضعیفتر، در مواد معدنی هم موجودند، که آنها نیز، زنده‌اند، رنج و درد می‌کشند، و انتخاب می‌کنند در حقیقت، آنچه را "hyle" (Materia) (ماده هیولا) خوانده اند فی‌حد دانه **نه تار** است و نه کثیف. بلکه مخلوطی است که موجد کدورت و ضعف وسستی می‌گردد (مقایسه شود با اندیشه مردائی گومچشن). کرات فلکی خود نیز، مدرسب، مادی می‌باشند، اما از ماده‌ای بسیار لطیف و سیال که قابل درک به حواس نمی‌باشد. *ارض فردوس آدم* (که زمین آسمانی هورقلیا متعلق بدان است) و بسران آدم دیگر امروزه اجازه راه رفتن در آن را ندارند، قابل درک به حواس نیست، بلکه برای تحیل محض مدرک‌می‌باشد. بدین سان، وضع مخلوقاتی که ساکن آنند و دارای بعد و مقدار و وضع می‌باشند نیز همان است، بدون اینکه این امر مانع حیات ابدی آنان باشد.

۷۲) همانجا ص ۱۶۵ و۱۶۶، که کلام امام اول (ع) شیعه وعلی بن ابیطالب (ع) تفسیر شده است که فرمود "کیمیاگری جواهر نبوت است". و مانند وحی پیغمبری که *باطنی* دارد نهفته در *ظاهر*، تا عوام ناس نتوانند از آن‌سخن بگویند و تنها بر طبق ظاهر آن را بشناسند. "خدا را به شهادت می‌طلبم که چیزی بحر از آب جامد، و هوائی تراکم ناپذیر، آتشی رسوخ ناپذیر، زمینی مایع نمی‌باشد."

۷۳) معنی تحت اللفظی آن "سمت القدم" است. ر.ک. *رسالهٔ خاقانیـه*، "جوامع" جلد ۱ ص ۱۲۳–۱۲۴ (رجوع شود به ترجمه آن در بخش ۲ مقالت ۹ ص۴). بدین ترتیب عیناً به تجسم "جسم الماسی" می‌رسیم، و در اینجا نیز بین این‌عبارت با یکی از مفاهیم بودائی در باب "Vajrayana"، در حکمت موجود در قلب اسلام شیعی، هماهنگی غیر منتظره‌ای دیده می‌شود.

۷۴) همانجا ص ۱۲۴.

۷۵) *حکمة العرشیه*، ص ۳۳۲.

۷۶) ر.ک. ث. گ. یونگ. *روان‌شناسی و کیمیاگری* ص ۳۶۷ شماره۱.

۷۷) *حکمة العرشیه*، ص ۳۳۲.

۷۸) ر.ک. همانجا ص ۱۱۹.

۷۹) ر.ک تصنیف معتبر به فارسی، از شیخ حاجی محمد کریمخان کرمانی، *ارشاد العوام* که در شماره ۶ بدان اشارت رفت و ترجمه صفحاتی چند از آن در بخش ۲ مقالت ۱۰ آمده است.

۸۰) همانجا، جلد ۲ ص ۲۷۷. مقایسه شود با صفحات ملاصدرای شیرازی، ترجمه آن در بخش ۲ مقالت ۶ آمده است، ذیل‌واژه Spissitudo Spiritualis (ماده روحانیه لطیفه).

۸۱) همانجا، می‌توان پژوهش بسیار وسیعی در باب معنویت تطبیقی را در اینجا آورد. و این نکته ایست که قبلاً در اینجا با عنوان "اعتقاد به ظواهر" بدان اشارت رفته است (شماره۴۲، ۴۳)، و وضع آن بکلی با آنچه در مباحثات حکمای الهی بوده تفاوت دارد. بین هورقلیا و "سامبوگه‌کایه" وجوه تشابهی دیده می‌شودکه نمی‌توان در اینجا بیان کرد. شاید حتی هیئت ابن سینا، بعنوان پدیدارشناسی‌شناخت فرشتگان، این جهان "اثبات مطلق" را بر ما عیان سازد" زیرا که هر امشاسپند، هر نفس فلکی و هر آسمان، تفکر، معرفت امشاسپندی دیگر را حقیقت می‌دهند و اقنوم‌آن می‌باشد. رک.ک کتاب ما *ابن سینا و قصهٔ شهود غیبی* ص ۶۵ و بعد.

۸۲) سوئدنبرگ "De cœlo et ejus mirabili bus" بند ۱۵۶

۸۳) همانجا، بند ۱۷۵.

۸۴) همانجا، بند ۳۶۳. ــ در نتیجه تصریح می‌شود که "عملیات کیمیاگری" از چه نظر صورت قبلی شرایط هستی بهشتی است. و همان است که نهفته، غیبـــی (باطن) را در وراء *ظاهر* که در آن حال شفاف می‌گردد، عیان می‌سازد. بـــاری گفته اند که: "فرشته *ظهور حقیقی* و دید آنچه بدان تفکر می‌کند دارد. باطن اوخود

بخود به صورت ظاهر تجلی می‌کند. به همین جهت "عمل کیمیا"، بعنوان حادثه‌ای نفسانی، در ارض هورقلیا، صورت می‌پذیرد.

۸۵) *ارشاد العوام*، جلد ۲ ص ۶۶–۶۷.

۸۶) **حکمة العرشیه** ص ۱۸۷ و ۲۲۷. جریانی که بدین معادله بین "من مثالی" بمنزله جسم حقیقی، و فردوس که ارض آسمانی آن است منتهی می‌گردد، فوق العاده بغرنج است. میل داشتم که در اینجا باز هم برای روشن کردن موضوع، چند صفحه‌ای که ترجمه اش در بخش ۲ مقالت ۱۰ خواهد آمد، این نکته را اضافه کنم. "شیخ محمد کریمخان بصراحت می‌گوید، من بر سبیل مجاز و استعاره سخن نمی‌گویم، و روشن می‌کند که ارض ملکوتی مؤمن، همان جسم او است." انسان از مقداری نور و مقداری ظلمت ترکیب شده است. نور از جانب آسمان وجود او به وجود آمده، که از هشت آسمان یا **ارض ملکوتی** تشکیل گردیده است و دومین (ظلمت) از زمین ظلمانی (خاک تیره) وجود او که شامل هفت زمین است. از هر یک از آسمانها و این زمین‌ها، "مشتی" می‌تواند در ترکیب و ایجاد "جسم اصلی" او داخل شود. وجود هشت آسمان در آدمی مورد استثنائی *انسان کامل* است. ولی عامهٔ مردم، برخی مشتی از یکی از خاکهای آسمانی و جمعی دیگر دو سه مشت از آن در جسم اصلی‌شان وارد شده است و قس علی‌ذلک. هنگام رستاخیز آنان، اعمالشان بدین سان به صورمختلفه، ظاهر می‌گردد، اما مطابق با درجه ارض آسمانی و خاکی که "یک مشت" از آن در وجودشان بوده است (ر.ک. در آثار پروکلوس، نفوس درمیان ستارگان **پاشیده** شده بوده‌اند. اگر این مشت خاک مثلاً از آسمان اول باشد، مجموع اعمال آنان بصورت مشابه آسمان اول ظهور می‌کند و الی آخر. به همین سبب، زمین فلکی هرکس چون مطلقاً خاص او است و چون این زمین فلکی همان اعمال خاص او است که به صورت کاخها، باغها، حوریان و غیره تجلی می‌کند، حقیقت آن است که فردوس، زمین‌فلکی هر فرد، "در آسمان وجود" او است و مطلقاً خاص او است، زیرا هیچ کس دیگر را در آن حصه‌ای نیست. بدین ترتیب دیده می‌شود که دایره (تفرد[1]) ترسیم می‌گردد. هر عمل نوری از آسمان بعد نوری **نفس** صادر می‌شود، که توان گفت "اعمال هرمؤمن از زمین فردوس او برداشته شده است". این اعمال به سوی خود، به همان آسمان بر می‌گردند و در آنجا ظاهر می‌شوند. و از آسمان وجود اوست (ارض آسمانی او) که جسم اصلی او منشاء می‌گیرد. و این جسم هم به سوی خود، از راه عمل خود که به

1- l'individuation

آسمان ویژهٔ او **برمی‌گردد**، زمین آسمانی ویژه او را به وجود می‌آورد. درنتیجه‌کاملاً صحیح است که بگوئیم ارض فلکی عارف مؤمن همان "جسم اصلی و جوهری" اوست. ر.ک. *ارشاد العوام*، جلد ۲ ص ۲۸۲–۲۸۴.

۸۷) ر.ک. در صفحات قبل، بخش اول، شماره ۴۷، *جوامع الکلم* جلد ۱ ص ۱۵۳. در واقع، این واژه را قبلاً در قرن ۱۲، سهروردی شناخته بود.

۸۸) متن مورد ذکر Mrs. E. S. Drower در کتاب "مانداثیهای عراق و ایران"، چاپ اکسفورد ۱۹۳۷ ص ۵۵ (مقایسه شود با فصل اول، شماره ۱۰۵و ۱۰۶) ر.ک. همانجا (برطبق: Das Johannesbuch der Mandaer) چاپ Lidzbarski ص ۱۲۶)، قصه دختر جوانی که از خواب خود بیدار شده و "خواهرش در مشونیا–کوشته" او را آگاه کرده است.

۸۹) از Hibil Ziwe and the Parthian Prince",E.S.Drowe مدرج در Journ of the Roy، انجمن آسیائی، بخشهای ۳و۴ ص ۱۵۲–۱۵۶.

۹۰) سرود نفس ص ۷۶ و بعد، مذکور در فصل۱ شماره ۶۲ در آخر از: H. Leisegang "Gnose"، ترجمه J.Gouillard ص ۲۴۹.

۹۱) *انجیل توماس*، متن قبطی تدوین و ترجمه H. Guillaumont al-Masih, Yassah'Abd, W. Till, G. Ouispel, H-ch. Puech پاریس ۱۹۵۹ ص ۴۵. مقایسه شود باصفحات سابق، فصل۱شماره۲۰.

۹۲) این سخنان را برنار گاوتی در *ژورنال موسیقی فرانسوی* مورخ ۲۵ سپتامبر ۱۹۵۲ ص ۸ روایت کرده، طبق گواهی شخصی پسر آهنگساز، دکتر فرانتس اشتراوس، که بر بالین پدرش بوده و **سخنان زرین** را گوش کرده است.

بخش دوم

برگزیدهٔ متون سنتی

پیشگفتار

متون و مصنفان آنها

بنظر ما اکنون وقت آنست که رشتهٔ کلامٌ را به دست خود مشایخ بسپاریم، یعنی به دست آنانکه در اینجا راهبر پژوهش ما و تفکر ما در باب موضوع ارض ملکوت بویژه در ایران عهد اسلامی بوده‌اند. این کار خواننده را بالاخره از تماس مستقیمتر با آنان معاف می‌دارد، تماسی که بی‌تردید کمتر مجال آن دست می‌دهد، زیرا در این زمینه ترجمه آثار بسیار نادر است. عناوین تصنیف‌ها و نامهای مصنفان که در صفحات آینده خواهد آمد، بجز در دو.سه مورد برای مردم مغرب زمین، به استثنای متخصصان ناشناس است. باری مسأله‌ای که در اینجا به بحث در آمده، مسألهٔ "تخصصی" نیست یا نمی‌بایست باشد.

ما دیگر براین اعتقاد نیستیم که اندیشه در عالم اسلام تنها پنج یا شش ترجمان و نماینده فیلسوف داشته باشد که نزد مکتب‌های لاتینی قرون وسطی سرشناس بوده‌اند. ولی برای پی بردن به شمارهٔ آثار اندیشه‌ها و شاهکارهای معنوی، اعم از فارسی یا عربی، که مردم با فرهنگ غرب تاکنون معمولاً یکسره از آن بیخبرند، چه قدر وقت لازم است؟ همچنین، چه قدر وقت لازم است تا گنجینه اندیشهٔ آنان بدانچه "مدار فرهنگی" نام دارد باز گردد و تا در محافل و انجمن‌های خیراندیش، که سرانجام می‌توانند موضوع اصلی را پیش آورند، ثمربخش گردد، دسترس داشتن به

متونی از این دست یا اظهار دسترس داشتن بدانها، برای پوشانیدن آنها در لفافهٔ باصطلاح اسرار، و خودسرانه روی برتافتن از هرگونه ارجاع بدانها، تنها و صرفاً "بستن درهای معرفت بروی خویش است" بدان سان که **سهروردی** سابقاً با عبارات ویژه خود آنرا بر ملاء می‌کرد، تا نشان شیادی‌اش بخواند و رسوایش کند.

ایکاش در این باب کسی دچار خطا نشود. صفحاتی چند که در اینجا ترجمه شده است، حتی قطره‌ای در برابر دریا هم نیست. اگر دست کم این صفحات می‌توانست بدیگران بفهماند که چنین کتبی وجود دارد و به جمعی تمایل به دانستن بیشتر و خود به کار پرداختن الهام کند، دیگر بخشی از هدف خود را دریافته و به مقصودی رسیده بود. جمیع متونی که اینجا آورده شده مبنائی برای فصل دوم بخش نخست کتاب حاضر بوده است. بعض اشارات که بعداً خواهد آمد، در باب مؤلفان آنها، خواننده را یاری خواهد کرد تا ترتیب توالی زمانی را با وضوح بیشتر در ذهن خود مجسم کند. اینان، بغیر از دو سه مورد استثنائی، مصنفانی ایرانی هستند. و ما ناگزیر در اینجا به اشاراتی سخت مجمل قناعت می‌ورزیم.

۱. *شهاب الدین یحیی سهروردی*، شیخ الاشراق، یعنی، چنانکه پیش از این ذکر گردید، ***پیشوا و استاد حکمت اشراقی*** در سال ۱۱۵۳ یا ۱۱۵۵ در شمال‌غربی ایران، در سهرورد، از ولایت "جبل" در مجاورت آذربایجان، قدم به عالم شهود نهاد. وی در سال ۱۱۹۱/۵۸۷، در حلب، مورد تعصب مجتهدین و فقهاء قرار گرفت و در سی وشش یا سی‌وهشت سالگی به درجه شهادت نائل آمد. هدف آثار دورهٔ حیات وی آن بود که در قلب اسلام و با منابع و امکانات اسلام معنوی محض، حکمت عالیه ایران کهن را احیاء کند. قریب چهار قرن پیش از ظهور ژمیست *فلوطن* بیزانسی بزرگ، آثار سهروردی، نامهای *افلاطون* و *زردتوشترد* (زردشت) را در "ماوراء الطبیعه نور" مجتمع کرد، که در آن مثل *افلاطونی*، بر ناید فرشته شناسی زردشتی تفسیر شده است.

کلمه مشرق در مشرب وی مفهومی فنی یافته است. معنی تحت اللفظی این کلمه هم مشرق جغرافیائی است، و بعبارت صحیحتر عالم ایرانی، و هم ناحیتی که افق با شعله‌های آتش شفق روشن می‌شود. معنی حقیقی آن، یعنی معنی معنوی آن، ***جهان موجودات نوری است، که از آنجا بروی سالک روح مطلع فجر معرفت و جذبات طلوع می‌کند***. هیچ فلسفه‌ای حقیقی نتوان یافت که با ماوراء الطبیعه جدید و خلسه تمامت نپذیرد، با سیر و سلوکی عارفانه که مستلزم تمهید مقدمات جدی

فلسفی نباشد. و حکمت *طالع* و نوربخش *خسروانیان*، *ایرانیان دیرین* بدرست چنین بود، که در نهاد آن بدین سان دو مفهوم واژه **مشرق** Aurora consurgens و اشراق بهم می‌پیوست. این "حکمت اشراقی، بر عهده داشت که در ایران تا روزگار ما نمایندگانی داشته باشد. این حکمت نشان خود را برچهره سراسر حیات معنوی ایران نقش بسته است. مصنفان ایرانی خوش دارند که دمادم بگویند حکمت اشراق در قبال فلسفه همان نقشی را داشته که تصوف در برابر حکمت الهی مکاتب قرون وسطی (علم کلام) عهده دار بوده است.

۲. *محی‌الدین ابن عربی*، متولد "مورسی" در اندولس، در تاریخ ۱۱۶۵/۵۶۰ و متوفی به دمشق در ۱۲۴۰/۶۳۸: یکی از بزرگترین حکمای عارف واهل کشف و کرامات همه اعصار است که نقش وی در عالم اسلام معنوی، قاطع بوده و در باب او بی‌اغراق توان گفت که، آثارش بحقیقت عظیم‌است. معروفترین کتاب وی موسوم به *کتاب الفتوحات المکیه* نزدیک به سه هزار صفحه است که به قطع بزرگ چاپ شده است. ولی *عثمان یحیی*، در رساله اجتهادش که هنوز منتشر نشده، بنام "تاریخ و طبقه بندی مصنفات ابن عربیؒ" پانصد و پنجاه عنوان از مصنفات او را گرد آورده که نسخه‌های خطی آنها هنوز موجود است (بیش از ۲۰۰۰ نسخه) وخود توانسته است هریک از آنها را بررسی‌کند. اگر ۱۳۸ عنوان را که انتسابش به وی مشکوک است، مجزا کنیم، مآخذ و منابعی باقی می‌ماند شامل ۴۱۲ عنوان کتاب. ما قبل از این، طی پژوهشی به مطالعه تمثیلات "منحنی‌زندگی او" و برخی از موضوعهای مورد توجه خاص در مجموعه آثار عظیم وی همت گماشتیم. در اینجا فقط می‌توانیم بدان استناد کنیم، علی‌الخصوص که از بعض جهات، کتاب حاضر دنباله بررسی ما در باب *تخیل خلاقه در تصوف ابن عربی* است. صفحاتی که خواهد آمد قسمتهائی است که متون مقدم‌و مؤخر آن را هم در آن بررسی، و هم در کتاب حاضر توان یافت.

۳. *داوود قیصری*، آناطولی الاصل است ــ چنانکه از نام وی نیز چنین برمی‌آید ــ (قیصریه = Césarée) که بعدا در قاهره رحل اقامت افکنده، و ازجمله چهره‌های بزرگ تصوف در قرن هشتم هجری است. وی در سال ۱۳۵۰/۷۵۱ جهان

را بدرود گفت. او بخصوص در پرتو تفسیر مفصل خود از یکی از کتب ابن عربی که بیش از همه خواننده دارد و بیش از همه، به تمام زبانهای اسلامی، بر آن تفسیر نوشته‌اند یعنی " فصوص الحکم " معروف است. وی در آغاز این تفسیر مقدمه‌ای چنان مبسوط در باب مباحث تصوف نگاشته، که برخی از کتاب شناسان آن را اثری مستقل شمرده‌اند. تفسیر وی به نوبهٔ خود حتی موضوع توضیح و تشریح در ایران شیعی بوده است. در زمرهٔ جدیدترین این‌شروح، تفسیر *میرزا رضا قمشه‌ای* (متوفی ۱۸۹۲ در تهران) است، در صورتی که معاصر وی، پیرو معروف ابن سینا، ***ابوالحسن جلوه*** (متوفی ۱۸۹۹) بلاواسطه تفسیری شیعی صفت بر "فصوص" افزوده است. این دوشخصیت اخیر، مفسران مصنفات بزرگ ملاصدرای شیرازی هم بوده‌اند. (درصفحات بعد، مقالت ۶).

۴. ***عبدالکریم جیلی یا گیلانی***: متولد ۱۳۶۵، چنانکه از نام وی برمی‌آید از خاندانی از نیاکان ایرانی (گیلان، ایالتی است در سمت جنوب غربی بحرخزر). که از دیر زمان ساکن بغداد شده بودند، نظیر بسیاری از خاندانهای ایرانی باعصرما. عجیب اینکه، مجموعه‌های تراجم احوال در بارهٔ او مهر سکوت بر لب زده‌اند، و از خلال آثار وی باید اطلاعاتی از حیات معنوی او خوشه چینی‌کرد. از این طریق چنین برمی‌آید که وی گویا بحقیقت به سلسله درویشان قادریه تعلق دارد که ***عبدالقادر جیلانی***، مؤسس آن بوده است (متوفی ۱۱۶۵). اشاراتی چند به ما امکان می‌دهد نتیجه بگیریم که وی از احفاد شخص اخیر بوده است. عبدالکریم به هندوستان وسپس به یمن سفر کرد و در آنجا زیست. معروفترین کتاب وی که پس از همه خوانده دارد رساله‌ای است، درباب ***انسان کامل*** (بمنزله جهان صغیر که نسخهٔ ثانی نیروهای عالم و الهی است)، ولی رسالاتی دیگر، در حدود بیست رساله از خود برجای نهاده، که بخش اعظم آنها منتشر نگردیده و شایسته آن است که به جاب در آید. مصنف او دنبالهٔ کتاب *ابن عربی* است. وی فصل ما قبل آخر (فصل ۲۲۹) فصوص را تفسیر کرده است. مشرب وی حاوی بخش عظیمی از افکار شخصی نیز می‌باشد او در سال ۱۴۰۳/۸۰۵ در سن سی‌و هشت سالگی ترک این جهان گفت.

۵. ***شمس الدین محمد جیلانی لاهیجی***: زادهٔ لاهیجان است که در ساحل بحر خزر واقع شده است. وی شیخی جلیل القدر و ازسلسله درویشان نوربخشیهٔ و نیز یکی از جانشینان سید نوربخش قطب سلسله می‌باشد. او در سال ۱۴۶۵/۸۶۹ در شیراز در گذشت و هم در آنجا به خاک سپرده شد. تصنیف عمدهٔ او که چندین بار در ایران تجدید طبع شده، اثری گران قدر از معنویت ایرانی است و مجموعه‌ایست جامع تصوف شیعی بزبان فارسی، که در تفسیر ***گلشن راز***، منظومه مطول، ۱۵۰۰ بیتی نگاشته شده است، گلشن راز در طی کلمات حکمت آمیز موجز و پر از کنایت واستعارت متضمن عقاید عالیه تصوف است. این منظومه (که اسماعیلیه از آن‌اقتباس کردند) بوسیله **شیخ محمود شبستری**، شیخ بزرگ صوفیه آذربایجان تصنیف گردیده، که قسمت عمدهٔ عمر خود را در تبریز سپری کرده سپس در شبستر در گذشته و هم در آنجا مدفون گردیده است (در سن سی‌وسه سالگی در ۱۳۲۰/۷۲۰). این منظومه و تفسیر آن امروزه هنوز هم در ایران طالب بسیار دارد.

۶. ***صدر الدین محمد شیرازی***: که بیشتر با لقب ***ملا صدرا*** معروف است، یکی از بزرگترین چهره‌های ایرانی عصر صفویه‌می‌باشد. وی شاگرد **میرداماد** معروف (شیخ و پیشوای آن نحله که ما بدان "مکتب اصفهان" نام داده‌ایم) و شیخ بهائی و میرفندرسکی، شخصیت اندک مرموزی است که، در عصر اکبر شاه و دارا شکوه، نقشی بزرگ در ترجمه متون سانسکریت به فارسی ایفاء کرده است. مصنفات ملاصدرا، که اثر یادبودی ***تجدید حیات ایران*** در عهد صفویان است، مظهر نوعی تلاقی مشرب ابن سینا و ***اشراق*** سهروردی، حکمت الهی ابن عربی و حکمت عرفانی شیعه می‌باشد. با این وصف، اگرچه ملاصدرا حکیمی اشراقی است، ولی ماوراءالطبیعه وجود و نگرانی و اضطراب وجود را که به نظر تلفیقی وی خصلت بسیار شخصی می‌دهد، جانشین ماوراء الطبیعه جواهر سهروردی کرده است. تصنیف وی برای او و همه جانشینان و خاندانش مایهٔ مشکلات و دردسرها از جانب روحانیون رسمی وقشری گردید. مجموعه این آثار قریب پنجاه عنوان دارد و هم شامل زمینه فلسفه است و هم عرفان، هم شرح و تفسیر معنوی قرآن کریم و هم اخبار و احادیث شیعه. این مصنفات موضوع تفاسیر متعدده قرار گرفته و امروزه آنها را به منزله مایهٔ تجدید حیات فلسفه سنتی ایران می‌شمارند. ملاصدرا در سال ۱۶۴۰/۱۰۵۰، هنگام بازگشت از زیارت مکه معظمه د ر بصره به سرای باقی شتافت.

۷. ***ملا عبدالرزاق لاهیجی*** : (متوفی ۱۰۷۲/۱۶۶۲) ایرانی دیگری است از شمال ایران مردی از مردم کرانهٔ دریای خزر و شاگرد عالیقدر ملا صدرا. وی حتی داماد استاد خود شد و از او در عالم نویسندگی **فیاض** لقب گرفت، نظیر باجناقش **محسن** که او هم **فیض** لقب یافت. و اگرچه در شهرت به پایهٔ این باجناق نرسید و در کثرت تصانیف هم از او عقب ماند، ولی آثاری موثق، در حدود دوازدهٔ عنوان، از خود بر جای نهاد، که امروزه هم بروزگار ما مورد تدریس و بحث است، بویژه تفسیر وی از اثر ***خواجه نصیرالدین طوسی***، فیلسوف بزرگ شیعی قرن سیزدهم وتصنیف فارسی ذیل عنوان "گوهرمراد" که برای شاه عباس دوم (۱۶۶۷–۱۶۴۲) فراهم کرده است. بی‌گمان گرایش اشراقی و صوفیانه در آثار وی کمتر از تصانیف محسن فیض‌هویدا است، ولی همیشه، در آثار یک نویسنده شیعی، باید امکان تقیه و کتمان را هم در نظر داشت. ملای مورد نظر ما، دو پسر داشت، که آنان نیز فیلسوف و نویسنده بودند. یکی از آنان، ***میرزا حسن***، نزدیک دوازده کتاب باقی گذارده که گوئی از بد حادثه، دستنوشته آنها نیز مانند بسیاری از دستنوشته‌های دیگر، در حریم چند مجموعه خصوصی مدفون شده باشد.

۸. **محسن فیض *کاشانی*** : یا باجناقش عبدالرزاق لاهیجی، یکی از درخشان ترین شاگردان ملاصدرا و، پس از وی، از بزرگترین و درخشانترین چهره‌های علمای شیعی امامیه قرن یازدهم هجری است. وی در کاشان متولد گردید. پدرش، ***ملا شاه مرتضی***، پیش از او بخاطر علم خود و کتابخانهٔ شخصی غنی خود برشناس بود. محسن فیض به شیراز رفت و در محضر حکیم الهی بزرگ و نامی **سید ماجد بحرینی** و سپس در مکتب ***ملاصدرا*** به شاگردی پرداخت و او نیز دختر ملا صدرا را به همسری گرفت. او که از دل وجان شیعی بود، فیلسوف و صوفی و مرید مؤمن این عربی گردید. تصنیفات وی عظیم و شگرف است. مجموعهٔ کتابهای وی نزدیک ۱۲۰ عنوان میشود، اعم از فارسی یا عربی، در زمینه جمیع علوم اسلامی سنتی. وی شاعر هم بود. دیوان اشعارش نزدیک چند هزار بیت دارد. وی در سال ۱۰۹۱/۱۶۸۰ در کاشان به سرای باقی شتافت.

۹. در باب مکتب شیخیه که نام و منشاء خود را مرهون مؤسس و عالیترین شیخ خود می‌باشد، قبلاً در جای خود اشارت کردیم که، این مکتب نماینده **تجدید حیات پر قدرت حکمت شیعی *اولیه*** و تعلیمات موجود در اخبار و احادیث رسیده از ائمه اطهار علیهم السلام است و حادثه‌ای است که در اواخر قرن هیجدهم پس از دوران اغتشاشاتی که بر اثر درهم ریختن سلسلهٔ صفویه پیش‌آمده بود روی داد. چون در نظر داریم در جای دیگر از این مکتب چنانکه درخورد آن است، مفصلاً بحث کنیم در اینجا بر سبیل اشارت در مورد سه نکته عمده تأکید می‌ورزیم.

پیش از این در چند صفحه مختصر و زودگذر دیدیم که مشرب امامیهٔ بنیادی که در این مکتب بسط و شرح شده چگونه بوده است (بخش اول، فصل۲ بند۱). در مورد عقیدهٔ آن به "اجسام روحانی"، بتفصیل سخن رفته است (فصل۲ بند۴) و اندکی دورتر هم صفحاتی چند پر مفهوم توان خواند که نشان می‌دهد چگونه این مشرب از مذهب فلاسفه و مکتب حکمای الهی اخباری فاصله مساوی دارد. دیگر آنکه باید به اهمیت و منزلت آن برای یکی از مباحث بزرگ که همواره‌مورد تفکر ارباب معنویت اسلام بوده است اشارت کنیم، بدون اینکه بتوانیم در این باب به بسط کلام بپردازیم و آن مبحث، عروج پیغمبر (ص) در *لیلة المعراج* به آسمان است. بالاخره این مکتب عقیده‌ای در باب معنویون "شیعیان کامل" بیان کرده است که طبق آن، می‌توانیم موافق مقتضیات خاص مذهب امامیه، هم طنین آهنگ موضوعی صوفیانه‌یعنی *رجال الغیب* [1] (مردان عالم نامشهود) را درک کنیم و هم اندیشه نوعی "روحانیت معنوی" را که مورد تأمل آنهمه معنویون مستقل در عالم مسیحیت می‌باشد. در مورد جمیع این نکات و چند نکته‌ای دیگر، مذهب قشری رسمی خود را یکسره غیر قابل تفاهم نشان داده است. با دقت در تاریخ و سرگذشت تلخ مشاجرات و ایذاء وآزارها می‌توان از خود پرسید که آیا قشریون هیچ تلاشی برای درک وضع حقیقی مسائلی که برایشان مطرح شده، به عمل آورده‌اند یا می‌توانند به عمل آورند؟ برای متعجب شدن از این امر ساده دلی بسیار لازم است قضایای معنوی واحدی همیشه باعث عکس العملهای بشری واحدی بوده است.

شیخ احمد احسائی (متوفی ۱۲۴۱/۱۸۲۶)، مؤسس مکتب شیخیه، زادهٔ بحرین بود، ولی بیش از پانزده سال از عمر خویش را در ایران سپری کرد، و احتمال دارد که اگر مستمعان و هواداران ایرانی نداشت، "مذهب شیخیه" وجود نمی‌یافت.

1- Les hommes de l'Invisible

شیخ بویژه‌در یزد اقامت کرد و در آنجا از ملاطفت و خیرخواهی حاکم ، محمد علی میرزا ، پسر فتحعلی شاه برخوردار بود . با خانواده‌اش چندین سفر به نقاط مختلف ایران کرد : به تهران (که فتحعلی شاه قاجار چه بسا مایل بود شیخ در آنجا برای همیشه مقیم شود) ، مشهد ، حرم امام هشتم (ع) ، اصفهان ، قزوین ، کرمانشاه . . . آخرالامر شیخ در اماکن متبرکه شیعه در عراق منزوی گردید . در اینجا نه از شمردن مجموع مصنفات وی سخنی درمیان است (این مصنفات در ترجمهٔ احوال شیخ به قلم شیخ سرکار آقا ۱۳۲ عنوان را شامل می‌شود ، که متأسفانه باید بسیاری عناوین کتب از بین رفته را هم بر آن افزود) ، نه از طرح ریزی ترجمهٔاحوال او که برای آن مدارک دست اول موجود است . ولی آنچه حداقل می‌خواهیم یادآور شویم ، هالهٔ معنوی‌ست که بر ذات بحقیقت "بی‌نظیر" شیخ احمد احسائی سایه افکنده است . و او را این موهبت نصیب شده بود که در صدر مکتب شیخیه ، سلسله جانشینانی داشت که هم به شرافت و نجابت خصائل آنان وقدرت شخصیت معنوی‌شان می‌توان بدیدهٔ اعجاب نگریست و هم بر قدرت و کثرت تصنیف علمی آنان .

۱۰. **شیخ حاجی محمد کریمخان کرمانی** : (متوفی ۱۲۸۸/۱۸۷۰) دومین جانشین و خلیفه شیخ احمد احسائی و مرشد مکتب شیخیه و شاگرد سید کاظم رشتی بود که مرید و تلمیذ مقرب و مورد حرمت خاص شیخ و بحسنین جانشین وی بود (متوفی ۱۲۵۹/۱۸۴۳) . محمد کریمخان ، از جانب پدر ، شاهزاده‌ای از دودمان قاجار بود . برای اینکه روزی دوران زندگی معنوی او را وصف کنیم کتابی تمام باید نگاشت . در واقع ، در این روح جهان‌شمول که هم تمام فرهنگ معنوی محیط و هم عصر خود را شامل و پیشرو بود ، چیزی وجود داشت که او را یک گوته ایرانی کرده بود . مجموعهٔ مصنفات وی ، اعم از فارسی یا عربی ، ۲۷۸ عنوان را کمتر شامل نیست . و هم عرصهٔ فلسفه را در بر می‌گیرد و هم حکمت الهی شیعی وتأویل معنوی قرآن و احادیث . و هم دائرةالمعارف علوم را : طب ، طبیعیات ، مناظر ومرایا ، نجوم ، نظریهٔ نور ، موسیقی ، رنگها و از آن جمله کیمیاگری وعلوم مربوط به آن . صفحاتی چند که از آثار وی در این جا ترجمه شده کفایت می‌کند تا نشان بدهد که این علوم را اساساً بمثابه علوم معنوی دنبال می‌کرده است . بخش بزرگی از این تصانیف بگرانبها هنوز طبع و نشر نگردیده است . در باب آثار وسیع و عظیم دو پسر وی نیز همین نظر صادق است . آنان سومین و چهارمین جانشین شیخ احمد بودند : شیخ حاجی محمد خان کرمانی (متوفی ۱۳۲۲

/۱۹۰۶) و شیخ زین العابدین خان کرمانی (متوفی ۱۹۴۲)، تا بدانجا که مصنفات بس بدیع و اصیل مکتب شیخیه، در کنار تألیفات منتشر شده، هنوز مشتمل بر ده‌ها هزار صفحه خطی منتشر ناشده را شامل است.

۱۱. شیخ *ابوالقاسم خان ابراهیمی* (متولد کرمان در سال ۱۸۹۶/۱۳۱۴)که تمام یارانش او را با لقب ملخص و محبتی محترمانه "سرکار آقا" می‌خوانند، پسر شیخ زین العابدین خان و نوه شیخ محمد کریمخان است. وی در عصر ما پنجمین جانشین شیخ احمد احسائی و قطب مکتب شیخیه است. مصنفات وی، که خود عظیم‌است، از جمله مشتمل بر کتابی بزرگ در شرح بعض مشکلات یکی از کتب شیخ محمد کریمخان کرمانی است. صفحاتی که در خاتمه کتاب حاضر خواهد آمد، از آن کتاب گزین شده است و بهتر می‌تواند نشان بدهد که چگونه موضوع مورد بحث در اینجا، در مجموعه معنویت شیعی مقام و مکان دارد. و علی الخصوص به همین عنوان است که‌می‌خواهم در اینجا در برابر شخصیت عالیقدر شیخ سرکار آقا، ادای احترام کنم. من توانستم نوربخشی معنوی او را بر یارانش درک کنم و خود، در اثر مذاکرات مکرر، که از لطف وی، در طی سالیان با او داشتم، چیزهائی را که شاید درکتابها نمی آموختم، بیاموزم.

کسانی که متون "سنتی" را از آثارشان گرفته‌ایم، بدین شرح بودند. این واژه سنتی را در اینجا با همان بساطت که خودشان بکار می‌برند بکار برده‌ایم. و در آن از تلقینی نظیر تلقین بعض بزرگان نامشخص که در مغرب زمین وقتی‌چنین‌موضوعاتی را به بحث می‌آورند خود را متشخص می‌شمارند، اثری نیست. بلکه موضوع فقط عبارت است از متونی که برطبق سنتها، هنگامی که باید مبحثی نظیر آنچه مورد نظرما است به بحث آورد، مورد استناد می‌باشد.

سرانجام، مصنفان مورد استناد ما یازده نفرند، و ما هرگز نکوشیده ایم که بدون تفکر و دلیل این شماره را انتخاب کنیم. اما محتمل است که هیچ فرد شیعه اثنی عشری در آن اثری از تصادف نیابد، *زیرا می‌داند که نفر دوازدهم در کجا است...*

۱
شهاب‌الدین یحیی سهروردی

هورقلیا ، عالم صور مستقل و ادراک خیالی (عالم مثالی)

الف) کتاب "مطارحات" (ص ۱۰۹ چاپ ما ، تعلیقات ، نقل شده ازنسخه خطی)(۱)

"آنگاه که بر اثر مطالعه رسائل حکماء قدیم خبر یافتی که جهانی وجود دارد صاحب ابعاد و مقدار ، بعیر از هیئت عقول ، و جهان تحت سلطه و تدبیر نفوس فلکیه ، جهانی که در آن مدینه‌هائی هست که از شماره آنها سخن نتوان گفت ، و پیغمبر اکرم (ص) ، در زمرهٔ آن شهرها ، خود ، *جابلقا* و *جابرسا* را نام برده ، شتاب مکن و فریاد بر نیار که این مطالب کذب است . زیرا ، در این عالم ، برای سالکان سر منزل روح ، اتفاق می‌افتد که تماشا و نظاره دست دهد و آنچه را مأمول و مطلوب آنان است در آنجا بیابند . و اما منتی سالوسکار دروغزن و روحانیون‌کذاب اگر هم با اقامه دلیل مجانسان کنی ، باز هم دیده و شهود تو را کذب شمارند . پس سکوت را ملازم باش وشکیبائی پیشه‌کن . زیرا اگر به کتاب *حکمة الاشراق* ما برسی ، بیقین چیزی از آنچه سابق بر این گذشت ، در خواهی یافت ، بشرط اینکه خضر راه تو را هدایت کند .وگرنه به حکمت مؤمن باش ."

ب) کتاب التلویحات . ص۷۰ بند ۵۵ :

"حکایت و خواب : چند گاهی دستخوش نوسان خاطر و ریح روحی بودم که پیوسته مرا به تفکر و ریاضت و سیرو سلوک عقبات سخت وا می‌داشت و مسأله معرفت و علم برایم حل ناشدنی وصعب می‌نمود . آنچه در این باب در کتب مذکور بود مشکلی

برایم نمی‌گشود و راه روشنی نمی‌نمود. تا شبی از شبها به حال خلسه‌ای شبیه به خواب در افتادم. و در آن احوال، شعف و لذتی به من دست داد و برقی بر من تابان شد و نوری شعشعه افکن همراه با ظهور صورتی انسانی بر من جلوه کرد و در آن میان پناه جانها و پیشوای حکمت، **معلم اول** را دیدم، با هیئتی که مرا اعجاب و شگفتی روی نمود و با ابهت و جلالی که حیرت و دهشت بر افزود. پس با آرزوهای محبت آمیز و تبریک و تهنیت و سلام و درودی به من روی آورد که دهشت ازخاطرم زدود و وحشت من به انس بدل شد. پس به بیان شکوه‌های خویش بخاطر همه رنجهائی که مسأله معرفت برایم ببار آورده بود، زبان گشودم. ــ پس مرا گفت: به خویش باز آی تا مسأله برایت حل گردد. پس گفتم چگونه بود؟ ــ و او مرا گفت: تو بر ذات خود ادراک داری، ادراک تو بلاواسطه وبذات تواست یابصورتی‌دیگر؟.. *(۲)*

سهروردی بعدها، خود، به معنی و دلالت این گفتگو، در کتاب ***مطارحات*** اشارت می‌کند، ص ۴۸۳ــ۴۸۴ بند ۲۰۸.

"و اما در باب اعتقاد من در مسألهٔ (معرفت) که در کتاب من، "حکمة الاشراق" مذکور است، ولی در اینجا ذکر صریح آن مرا مقدور نیست، زیرا غرض من در کتاب حاضر انجام بحث و تحقیق تا بدانجا است که مرا از مأخذ و برنامه‌مشائین چندان دور نسازد، علی رغم آنکه اگر آن را به نحوی دقیق دنبال کنند، پی‌خواهند برد که نور بصر و گنج گهر در آن‌نهفته است، مستور در پرده‌ای رقیق که اگر ابله کند ذهن بدان ره نبرد ما را گناهی نباشد. اما عامل سرسخت و پیگیر و پژوهنده کوشا، تواند اطلاعاتی به چنگ آورد که درآن بنیاد محکم دارد و بر آنچه هنوز شهامت آرزویش را نداشته و مرا برای کسب آن پروای لازم حاصل بوده است، ظفر خواهد یافت. اطمینان بخش ترین راهی که پژوهنده پیش از بحث و فحص درباب حکمت اشراق می‌تواند در پیش گیرد، همان طریقی است که من در کتاب خویش به نام ***تلویحات*** یاد کرده‌ام، در آنجا که حکایت آنچه بین من و (امام‌الفلاسفه) پیشوای اهل بحث، در مقام عرفانی ***جابرسا*** رفت، کرده‌ام، آنگاه که شبح وی با من‌گفتگو کرد. و این راه عبارت از آن است که محقق نخست به معرفت ذات خود آغازد و سپس به شناخت آنچه برتر از اوست پردازد. *(۳)*

ج) ***کتاب التلویحات***، ص ۱۰۸ بند ۸۳

شبی از شبها که خورشید طالع بود، هرمس در معبد نور به نماز و دعا مشغول بود. در این میان "ستون صبح" *(۴)* شکافت و هرمس زمینی دید که با

شهرهائی که سخط و غضب الهی بر آن نازل شده بود ، فرو می‌رفت و در ورطـــه‌ای نهان می‌گشت *(۴ الف)*.آنگاه فریاد برداشت که : ای پدر ، مرا ازساحت همسایگـان و یاران بد برهان ! پس بدو ندا در دادند : به دستاویز شعاع ما چنگ اندر زن و به بالا گرای تا به کنگره‌های عرش برآئی . پس به بالا گرائید ، آنگاه زمین و افلاک را به زیر پای خویش اندر دید . "

شهرزوری گوید : ***مراد نویسنده از هرمس نفس کامله شریفه است*** . و نماز توجه بدین عالم و شب دارای آفتاب ، حضور مقصود نفس از ریاضت و سیر و سلوک‌درطریقت معنوی است . و شکافتن عمود صبح *(۵)* ، ظهور نفس در خارج از بدن ، هنگام ورود انوار الهیه و تابش برق قدسی بر آن است . و همانطور که ستون صبح از افق زمیـــن روی می‌نماید ، **همچنین آن ستون صبح یعنی نفس *ناطقه از وراء افق ارض جسم ظاهر* می‌گردد** . پس قول آن نیک صادق است که زمین را درحال فرو رفتن و خسف می‌بیند . و این سالک یعنی نفس ناطقه طاهره ازبدن بر اثر برق تجلیات الهی ، ارض جسم خویش و شهرهایش، یعنی قوا را می‌بیند که باهم در زمین فرومی‌روند ، زیرا نفس به سبب همین کشف وظهور درحیزانوارعقلیه ، و قوات علوی‌است ، درحالی‌که ، جسم‌وقوای‌آن در حوزهٔ عالم سفلی می‌مانند که خشم و سخط الهی بر آن نازل می‌گردد ، **به سبب *غایت بعد از جناب الهی*** . پس این سالک که از حضیض بدن به اوج عقل صعود کرده ، ندا در داده ، **پدر خود** را می‌خواند ــ نامی که با اشارت به وجود واجب نداده می‌باشد ، یا به عقل ملکی که روح سالک عارف از آن صادر می‌گردد ــ و می‌گوید : مرا برهان از ... ***یعنی قوای بدنیه و علائق مادیه*** . ندائی بدو پاسخ می‌آورد که : چنگ اندر زن به دستاویز شعاع نور ، یعنی **حکمت نظری و عملی ، *که هر دو تو را به عوالم علـــوی می‌رسانند* . *تا کنگره‌های عرش برآی ، تا به عقول مجرده*** . و آنگاه زمین‌وآسمانهائی بزیر اقدام او است و اینک هرمس از جمیع عوالم مادی برتر رفته و از همهٔ افلاک وسیر جهان عناصر بالاتر است . و همانا ، حکمای دیرین را عادت بر این بود کـــه ذوات روحانیه را افلاک نام بدهند ، به سبب آنکه آنها را که نور قوی‌تر بود ، متصفین را در خود محاط می‌کردند ، کما اینکه از افلاک آسمانی ، بعضی بعض دیگر را دراحاطه خود می‌آورند . و به همین دلیل است که افلاطون بر سبیل تعریض می‌گوید : من در حالت جذبه و خلسه ، افلاک نوریه را دیدم " یعنی اینکه افلاک نیها برای کسانـــی قابل رؤیت و شهود است که از علایق ماده رسته‌اند . آنگاه که ارضی دیگر جای ارض را بگیرد و افلاکی نو جایگزین آسمانها شوند . "

ابن‌کمونه گوید : "در اینجا مجموعه‌ای از رموز و تمثیلات دشوار وجود دارد

و تواند بود که از شکافته شدن ستون صبح، مقصود ظهور انوار معارف و از زمین، منظور جسم یا ماده علی‌العموم باشد *(۶)*. شهرها، ارواح متعلقه به ابدان یا قوائی باشد که در آن حلول کرده است. بنابراین، گویا مصنف، این قوا را با اهالی آن شهرها مشابه شمرده است آنجاکه‌گفته‌اند **شهر به نزد پروردگارش پناهی جست**، ومقصود از شهر ساکنان شهرند. و از انحطاط و سقوط آنها به ورطه، قصد تنزل از مرتبت و منزلتی است که این ارواح بنا بر فطرت خود مستحق آنند... و تو پیش از این از نحوه و سبب این سقوط آگاه شده‌ای. و منظور از ساحت همان بدن است. و از سرگشتگی‌ها قوای جسم در نظراند. و از **حبل، عروة الوثقی نور** که آدمی را به عالم علوی می‌رساند و از شرنات و کنگره‌های عرش عالم مجردات و ذوات روحانی. و آخرالامر مقصود از آنکه ارض و سماوات بزیر اقدام هرمس بود، عروج وی از جهان‌اجسام و جسمانیات ارضی و سماوی و خروج از آن است."

ابن کمونه نیز بمانند شهرزوری که پیش از این مذکور آمد، به قصه خلسه‌ای اشارت دارد مشهور که مصنفان ماهمگان به افلاطون منسوب می‌دارند، در صورتی که مربوط به یکی از شهادتهای ترجمه احوال معنوی "Enneades" اثر **فلوطن** است (۸۱،۴). مصنفان ما او را بخاطر قطعه‌ای از کتاب "حکمت الهی" منسوب به "ارسطو" می‌شناسند که گویا، کتاب بالین خواب او بوده است". سهروردی باز هم نخستین سطور آن را در ضمن "حکمت الاشراق" خود آورده و مفسر آثار وی، قطب الدین شیرازی، سراسر این قطعه را به شتاب استنساخ کرده است. شارحان ما در این‌باب تردید نکرده‌اند که خلسه هرمس بمعنی ورود وی **در عالم برزخ، یعنی جهان هورقلیا می‌باشد**. ابن کمونه عین‌سه متن را نقل می‌کند که پیش از این عیناً آورده شد، ومؤید آن خلسه می‌باشد. هرمس از حدود زمین وآسمانهای مشهود ومورد شناخت علم نجوم خارج شده بود و درجهان مثالی که خود ارض و سماواتی دارد، و از جمله سایر امور متضمن *جابلقا* و *جابرسا* ئی است، اندر آمده بود. ابن کمونه بدین نتیجه می رسد که: "قصد حقیقی مصنف در آن قطعه پیش از هرآنچه در این فصل آمده بود مشکل به بار آورد." این مشکلات را شهرزوری در نمی‌یافت. ولی محقق است که ابن کمونه عارف نبوده است.

قصه خلسه، چنانکه در متن عربی "حکمت الهی" موسوم به "ارسطو" آمده شرح مطولی است بر متن کتاب "Enneades" که ترجمه‌اش را در اینجا نیاورده‌ایم. در عوض، آن زمین و این آسمانهای تازه که دیگر از آن عالم محسوس نیستند، بلکه ارض و سماوات عالم خیالی، جهان مثالی، می‌باشند، بازهم در قطعه‌ای از "حکمت

الهی" موسوم به ارسطو، مذکور است، که صدرالدین شیرازی (صفحات بعد مقالت ۶) بویژه در درسهایش در باب کتاب دوم بخش دوم "حکمة‌الاشراق"، به‌کار آورده‌است. همچنین این متن، تصویر آسمانها یا افلاک نوری را که به ذوات روحانی منسوب است و بزعم مصنفان ما، افلاطون تماشا کرده بود، توجیه می‌کند. ما دراینجا آن قطعه را که همکارمان ام. ژرژ واژده *(۷)* ترجمه کرده است نقل می‌کنیم:

"ذوات مجرده روحانیه چندین نوع می‌باشند. نوعی در آسمان، بر زیر آسمان کواکب جای دارد. هر کدام از ذوات روحانیه که در این آسمان مقام دارند در کل فلک آسمان خود مقام دارد، و در عین حال جائی مقرر و مشخص او راست متمایز از جای مصاحب او، برخلاف اشیاء جسمانیه‌ای که در آسمانند، زیرا آنها جسم نیستند و آسمان مورد بحث نیز جسم نمی‌باشد، به همین سبب هریک از آنان درسراسر آسمان خود می‌باشند. بنظر ما در پشت این جهان، آسمانی، زمینی، دریائی، حیواناتی، نباتاتی و انسانهائی آسمانی وجود دارند. هر وجودی که در آن جهان است آسمانی است و در آنجا هیچ چیز ارضی وجود ندارد. ذوات روحانی مجرده که در آنجایند مطابق با وجودهای بشرند که در آنجایند. هیچ وجود را با وجود دیگر فرقی نیست و اثری از تضاد و خلاف یا مخالفت بین آنان وجود ندارد، بلکه هر وجودی بدیگری متکی است."

د) کتاب *مطارحات* ص ۴۹۴-۴۹۶، بندهای ۲۱۵-۲۱۶

تلاقی با امر غیبی و حقیقت برتر از عالم حسی ممکن است بر اثر قرائت متنی مکتوب وقوع یابد. یا از طریق استماع صوت بدون رویت مخاطب حصول پذیرد. گاه صوت، ملایم و دلپذیراست، گاه مهیب و لرزاننده، گاه به زمزمه‌ای خفیف می‌ماند. اتفاق تواند افتاد که مخاطب بصورتی دیده شود، بصورتی فلکی، یا به‌هیئت مولائی از موالی و سادات عالم علوی. جلسه‌های معمره عالم هورقلیا، متعلق به سید جلیل القدر "هورخش" *(۸)*، بزرگترین بزرگانی است که مجسم شده و به قالب بشری درآمده‌اند که بلسان اهل اشراق وجهه *الله العلیا* است. و این خود اوست که فکرت را نور می‌بخشد تا خود در آن تجلی کند و خود شاهد تجلی خود باشد *(۹)* و نیز از جانب بزرگان و سادات دیگر آسمانی، دیدارها و رابطه‌ها وقوع تواند یافت. اتفاق می‌افتد که دیدار بصورت تجلی برخی از این بزرگان و مولانان فلکی، و مظاهری باشد که هنگام تجلی آنان بر زاهد کامل سزاوار است. و چنان تواند بود که بعضی ادوار گذشته با ندائی درونی، موجب انتباه گردند. گاهی ظهور به صورت بشری

است یا به شکل فلکی ، یا به صورتی مصنوعی و مجسمه‌ای که سخن می‌گوید یا به‌سیمائی که مصنوع هنراست ، رنگ آمیزی شده و به صور موجود درکلیساها و صومعه‌ها می‌ماند و آن نیز سخنانی می‌گوید . گاه ظهور ، پس از اینکه تجلی ، نور آدمی را به خلسه فرو برد ، صورت می‌نماید ، و گاه بعد از صورت نوری جلوه‌گر می‌شود . آنگاه که نور صاعقه انگیز امتداد می‌یابد ، صورت را از میانه برمی‌دارد . صور ناپیدا می‌شود و لقاء جزئی محو می‌گردد . در آنحال دانسته می‌شود که تجلی اول در برابر تجلی برتری محو گشته است . . .

. . . اما سخن گفتن از صور و حقایقی که برای ناظر غیب بین مشهود می‌گردد این خود حقی است که ما برای مشائین قائل نیستیم ، زیرا این طریقی است که احدی از آن قوم هرگز نپیموده ، مگر تعدادی حقیر و اندک ، و بعلاوه سیر وسلوک ومکاشفه عارفانه این جمع اخیر ناپایدار وضعیف است . آنکس که طریق عارفان پیش گیرد و به راهنمائی مرشدی که خود سالک راه حکمت *(۱۰)* الهی بوده ، محرم اسرار شده یا به عنایت خاص الهی هدایت یافته باشد ــ گرچه این مورد نادر است ــ چنین کسی نیک خواهد شناخت که مشائین یکسره از وجود دو عالم اعلی و عظیم غفلت کرده‌اند ، و هرگز از آن بحثی وفحصی نداشته اند ، و خارج از حوزهٔ مسائل فلسفی آنان اموری دیگر وجود دارد .

هـ) همان تصنیف ، ص ۵۰۳ــ۵۰۵ ، بندهای ۲۲۳ــ۲۲۴

" . . . خلاصه کلام ، حکیم متأله که به حقیقت به کشف و شهود عارفان‌رسیده آن است که جسم وی بکردار پیراهنی گشته ، که گاه از تن برون می‌کند و گاه بدان مخلع می‌گردد *(۱۱)* . هیچ بشری نتواند که در زمرهٔ متألهان عارف منسلک شود ،مگر آن زمان که از خمیر مایه و فطرت مقدسه حکمت عرفان ، معرفت یابد و بدان پوشیدن پیراهن و از تن بدر آوردن آن مجرب گردد . از آن زمان تواند که اگر بخواهد بجانب نور عروج کند و اگر مطبوع داند ، بهر صورت که خود برگزیند ، متظاهر گردد . و اما چنین قدرتی ، برای سالک الهی ، ***از پرتو نور اشراق حاصل می‌آید*** که شخص او را مستغرق در نور سازد . آیا نمی‌بینی که چون آتش در آهن کارگر افتد و آن را سرخ‌سازد آهن به آتش مانند گردد ، نور افشاند و آتش افروزد ؟ نفسی که جوهر قدسی و مجرد دارد نیز چنین است ، که چون در برابر نور منفعل گردد و اثر پذیرد وجامه نور *(۱۲)* اشراق بر تن پوشد ، خود عامل و فاعل و مؤثر شود ، اشارتی کند و به ایماء وی شبی حصول پذیرد ، صورتی به مخیله خطور دهد و آن صورت جامه حقیقت پوشد . اهل

تزویر و زرق با شعبده خلق را بفریبند ، ولی آنکه نور اشراق بر او تافته ، عارف کامل عاشق نظم و سماع عالم ، که از شرها مصون و معصوم شده است ، بقوت نور اثر وعمل کند ، زیرا که خود بذاته فرزند عالم نوراست .

پس اگر امر قهری [1] بر جوهر نفس غالب گردد ، نور اشراق [2] چنان بر وی طالع آید که حصه امور قهریه در او غالب شود ، که از صور فلکی (سماویات) و ملائک که ارباب طلسمات بدانان رابطه دارند ، صادر می‌گردد . وهمین وجود فوق عالم حسی است که ایرانیان قدیم آن را **خورنه** (هاله نور ایزدی ، بفارسی **خُرِه**)*(۱۳)* خوانده‌اند . و آن چیزی است ، از شهابهای نورانی که در عالم انسانی قهر نمودار است ، آنکس که او را داده‌اند قهرمانی دلاور ، قاهر و غالب می‌گردد . نور اشراق که از شهابهای قدسیه (کواکب روحانی) می‌آید ، که ذوات روحانیه نورانیه محضه می‌باشند ، با استعداد نفس از نظر عشق و میل و شوق "بعد" برابر دارد ، پس "خوره" که در آن اثر و عمل می‌کند موجب سعادتمندی صاحب آن از امورلطیفه و لذات می‌گردد و در انفس، میل و عشق بدان برمی‌انگیزد و ابناء بشر را بر آن می‌دارد تا به تعظیم و ثنای آن بپردازند ، زیرا نور و جلالی که به وجود وی می‌دهند ، از ملائکه و ارباب طلسمات سعادت بخش و لایق تجلیل وعشق صادر می‌گردد . خلاصه اگر اعتدالی وجود دارد و در وجود بشر حصه هیئت نوری کسب دارد که بواسطهٔ سید و مولای نیر فلکی *(۱۴)* به وی می‌رسد ، در این صورت شاهی مجلل و معظم می‌شود صاحب هیبت و علم و فضیلت و اقبال . و همین بنها ، "خورنه خسروی" (کیان ـ خوره) نام دارد . که در مرحله کمال و تمامت ، از اشرف مقبولات است ، زیرا مستلزم اعتدال کامله است ، علاوه بر اینکه سر اعظم رواق جمیع جلالت و جذبات بزرگ *(۱۵)* می‌باشد .

و اما سیر بر آب و هوا و وصول بدآسمان ، وطی الارض ، خاص جماعتی از سالکان است ، بشرط اینکه نوری که بدانان می‌رسد از سنوح نور اشراقی باشد که شهرهای مشرق وسط *(۱۶)* صادر می‌گردد . و محقق است که جمیع این امور برای سالکان نمودار می‌شود و راهروان متوسط در آخرین مرحله بدان می‌رسند ولی سالکان کامل و فاضلان بدان التفاتی ننمایند . و بهرحال ، در فرقه اصحاب مشاء ، هیچکس را نمی‌شناسیم که در طریق حکمت قدمی استوار داشته باشد ، یعنی در راه تقدس و معرفت انوار ."

1- res victorialis 2- Lumiere aurorale

و) *کتاب حکمة الاشراق*، ص ۲۵۴ بند ۲۷۳.

سهروردی، در این بخش آخرین تصنیف کبیر خود، شرحی تحقیقی درباب کشف و شهود و سیر و سلوک نوری عارفان آورده است. این *اشراقات* از نظر سلوک پانزده قسم است. مصنف تحقیق و تحلیل خود را با نظراتی چند به پایان می‌برد که متن ترجمه شده در ذیل را کامل می‌کنند. ما بر این بخش هم، مانند سایر قسمتهای کتاب حاضر، بعض توضیحات و شروح ضرور را از تفسیر قطب الدین محمود شیرازی می‌افزائیم.

"اینها همه اشراقات نور مدبر است که بر روح انسانی حکمروای بر تن خود منعکس می‌گردد. و در این حال این اشراقات بر **معبد** جسم می‌تابد. این اشراقات برای سالکان متوسطین غایت مقصودی است که طالب وصول بدانند. گاه چنان‌افتد که این انوار سالکان متوسطین را با خود می‌برد، چنانکه بر آب راه می‌پیمایند و بر فراز فضا سیر می‌کنند. و تواند بود که به آسمان صعود کنند، ولی با جسمی که همان جسم لطیف *(۱۷)* ایشان است و آنگاه به جمعی از سادات عالم علوی بپیوندند. ولی اینها همه، حوادثی است مولود محیط و شرایط *اقلیم هشتم*، همان اقلیم که در او شهرهای *جابلقا*، *جابرسا* و *هورقلیا*، شهرهائی سرشار از عجائب، قرار دارند. *قطب الدین محمود شیرازی* گوید: "اقلیم هشتم، همان عالم المثال "جهان وسیط" جهان تصاویر و صور مثالیه می‌باشد. بحقیقت، در زمرهٔ عوالم، عالمی که دارای ابعاد و مقدار است به هشت اقلیم منقسم می‌گردد. **هفت** اقلیم از جمله اقالیم‌ثامنه همان هفت اقلیم جغرافیائی است، متضمن ابعاد و مقدار که با حواس ظاهره قابل درک می‌باشد. و ***اقلیم هشتم، اقلیمی است که ابعاد ومقدارش‌با ادراک خیالیه قابل شناخت است***. و این عالم تصاویر و صور قائم بالذات (عالم مثل **معلقه**، یعنی اینکه ابدا اختلاطی با هیولای فساد پذیر ندارد، بلکه ***مانند تصویر در آینه معلق است***). و در این عالم است که ابدان لطیف وجود دارد که تنها آنان قادرند در آسمان به پرواز درآیند، در صورتی که برخلاف اجسام مادی مرکبه از ذات عناصر (آخشیجان) را اصولا صعود به افلاک محال است. ***و این حالت برخی از عارفان را نیز مصداق دارد و اکثر اظهار عجایب و غوایب از انبیاء و اولیاء معلول آن است که آنان رابدان عالم راه وصول گشاده است و معرفت مظاهر و خواص آن حاصل.*** و اما ***جابلقا وجابرسا و هورقلیا***، اسامی مدینه‌های عالم مثالی است و برای پیغامبر اکرم (ص) اتفاق‌افتاده است که آنها را بر لفظ مبارک براند. مع الوصف باید متوجه این وجه امتیاز بود که: ***جابلقا و جابرسا*** دو شهرند متعلق به جهان ***عناصر*** از عالم مثالی، درحالی که برخلاف هورقلیا درآسمانهای همین *(۱۸)* جهان واقع می‌باشد."

ز) از همان کتاب ، ص ۲۱۱ بند ۲۲۵ .

" تو را آموختیم که محال است که صور از نظر مادی در چشم نقش ببندد ، و نیز غیر ممکن‌است که صور در محلی از مغز و دماغ مصور گردد . حقیقت آن است که صوری که در آینه بینند و در مرآت نگرند و نیز صور خیالیه‌ای که به خاطر گذرد ، از نظر مادی در چشم یا خاطر نقش نبندد ، و در آینه ثابت نشود . بلکه آن صور ***اجسامی است معلقه(۱۹)*** ، غیر متعلق به محل هیولائی (که بدان مخلوط گردد چنانکه رنگ سیاه ، مثلا با جسم سیاه اختلاط گیرد) و آنرا محلی نیست . آنانرا بعین مظاهری و محلهای ظهوری است ، ولی از نظر مادی در آن مظهر و مرآت مکنون شده است . آینه بیقین ، محل ظهور و مظهر صوری است که در آینه جلوه‌گر شده‌اند " . و در آن ـــه بمانند چیزی مادی درمکانی از فضا است ، نه بمثابه عرضی در هیولائی . بلی ، ***خیال محل ظهور (مظهر) صور خیالیه است ، ولی این صور فی حد ذاته "معلقه" می‌باشند . این صور نه در مکانند ، نه در محل و هیولا*** . بنابراین ، وقتی در مورد آینه‌ها ، وجود صورتی منفصل و قائم بالذات معقول افتاد ، اگرچه سطحی باشد ، بدون عمق و پشت ، درحالی که برخلاف چیزی که این صورت تصویر او است (مثلاً صورت عرضی زید ، که در ماده حلول کرده) خود عرض است ، ***بطریق اولی*** وجود ماهیت جوهری ، وجود مثال (درحقیقت جوهری ، زیرا از هر هیولائی مستقل و منفصل است) نیز مورد قبول خواهد بود ، که صورتی عرضی دارد (صورت زید که درماده‌ٔ او حلول کرده) . بنابراین ، نور ناقصه مثال نور کامله و تام است ، پس فهم کن !

قطب الدین شیرازی: "پس صور خیالیه نه در ذهن موجودند ، ***چرا که کثیر در صغیر نقش نبندد ، نه*** در اعیان و عالم واقع مستحضر ، و گرنه هرکس را حواس سلیم بود به مشاهدهٔ آنها توفیق می‌یافت . ولی آن صور عدم محض هم نیستند ، و اگر چنین بود متصور نمی‌شدند . و بعض از آنها از بعض دیگر متمیز دیده نمی‌شدند و نمی‌شد در باب آنها احکام مختلف صادر کرد . و چون وجود حقیقی ندارند ، نه در اعیان و نه در عالم عقول ، زیرا صوری جسمانی هستند نه عقلانی . پس ناگزیر باید در ناحیه‌ای دیگر موجود باشند و همین ناحیت آخراست که جهان مثل و "ادراک خیالیه" نام دارد . و این جهان عالمی است برزخ و وسیط بین جهان عقلی و عالم حسی . زیرا مرتبت وجودی آن برتر از عالم حواس و فرودتر از جهان عقل است . این عالم از جهان حسی مجردتر و از عالم عقلی کمتر مجرد است . و جهانی است که در آن جمیع صور و اشکال و مقادیر و اجسام و آنچه بدان متعلق است موجوداست ، نظیر : حرکات ، سکنات ، اوضاع ، هیآت و غیره ، همه قائم بذات" و معلقه" یعنی

غیر مقرر در مکانی یا متعلق در محلی.

مصنف بما می‌گوید: فهم‌کن. بحقیقت در این مطلب رمزی عالی و چیزی بس با اهمیت نهفته است و آن اینکه همه اشیائی که در عالم علوی وجود دارند، نظایر و اشباهی در عالم سفلی دارند و این اشیاء بر سبیل عموم در پرتو وجود مانندهای خود شناخته می‌شوند. لاجرم آنگاه که، چنانکه سزاوار است، حقیقت انوار عرضیه را شناختی، معرفت تو، تو را در طریق شناختن انوار مجرده جوهریه یار و مددکار خواهد افتاد. و غرض از اینها همه آنست که بدانی که نور ناقص عرضی که همان نور خورشید عالم حواس و محسوس است، "مثال" نور مجرد جوهری و تام شمس جهان عقل، نور الانوار، می‌باشد. به همین نحو، نور هر کوکب عرضی "مثال" نورجوهری‌مجرداست. و این خود موضوعی است بیکرانه و بابی است واسع و ذوقها و نظرها در آن مختلف، و مستلزم کشف و شهودها و سیر وسلوکهای عارفان. و به همین سبب است وجود امر مصنف که: "افهم!" (فهم کن!).

ح) از همان کتاب، ص ۲۳۰–۲۳۴ بندهای ۲۴۰–۲۴۸.

این تصاویر و صور قائم بالذات (مثالی) همان مثل افلاطونی نیستند، زیرا که مثل افلاطونی از نور محضه مجرده و ابدی است، در صورتی که برخلاف صوری که مورد بحث ما است، برخی ظلمانی هستند، یعنی آن صور اشقیاء را رنج و عذاب دهند و نفرت انگیزند. و اینها صوری است مکروه، کراهت بار، که شهود آنها نفس را در رنج و الم افکند، در صورتی که برخلاف بعض دیگر صور نورانیه‌اند و آنها صوری هستند که سعیدان و بهروزان از آن متنعم کردند و حظ جان ببرند و اینها صوری‌جمیله و جلیله و شریفه باشند." (۲۰)

قطب الدین شیرازی: "و نیز حکمای قدیم نظیر افلاطون و سقراط، انباذقلس و جمعی دیگر، در عین اینکه به وجود مثل افلاطونی که عقلی و از نور مطلق است، قائل بوده‌اند، نیز اظهار کرده‌اند که صور خیالیه قائم بالذات و منفصل غیر حال در محل و هیولای مادی جهان ما هم وجود دارد. و بدان قائل بوده‌اند که اینها جواهر مجرده قائم بالذات از "ماده مادی" هستند که در فکر و قوهٔ تأمل مکان دارند و در تخیل نفس مستقرند از این نظر که این دو قوه محل ظهور و مظهرند، محلی که این‌صور که بحقیقت وجودی محسوس دارند ولی حال در محلی نیستند، در آن متجلی می‌شوند. آن حکماء به وجود دو عالم قائل بوده‌اند: از یک جانب عالم معنی منقسم به عالم ربوبیت و عالم عقول و از جانب دیگر جهان صور منقسم به صور و آن عالم

افلاک و عناصر است و صور ظهوریه، یعنی جهان مثال معلقه ومرایا . این صـــور و تصاویر در عالم مادی ما محلی ندارند وگرنه ادراک آنها با حواس ظاهره ضرورمی‌گشت بدون اینکه به وجود مظاهر و محل ظهور نیازی باشد . لاجرم آنها جواهر روحانی‌قائم به ذات خود، در عالم مثال یا جهان روحانی می‌باشد و نتواند بود که حواس ظاهره را درک آنها دست دهد، مگر بمدد مظاهر."

سهروردی فرماید: مرا در نفس خویش تجار بی‌صحیح و اصیل و مقنع است، دال بر اینکه عوالم چهارند: *عالم انوار قاهره* [1] *(جبروت)*، و *انوار مدبره و برزخان (ملکوت)* و صور معلقه ظلمانی، که در آن اشقیاء را عذاب است. و از این نفـــوس و مثل معلقه جن و شیاطین حاصل گردند. و در آن سعادات و نعمات خیالیه سعیدان را نصیب باشد ... و همین عالم اخیر را، عالم ظهورات حقیقی، مجرد از مـــاده *(عالم الاشباح المجرده)* نام داده‌ایم. و از پرتو همین عالم است که قیامت وبعث اجساد حصول پذیرد و ظهورات الهی به وقوع پیوندد و جمیع مواعید نبوت تحقـــق یابد."

قطب الدین شیرازی: "پس بر ما لازم است دریابیم که محسوس این عوالم *عالم انوار مجرده عقلیه* است که با اجسام هیچگونه تعلقی ندارد. و ایشان عسکر و سپاهیان حضرت الهی ومقام ربوبیت و ملائکه [2] مقرب و بندگان مخلص می‌باشند.

عالم دومین *جهان انوار مدبره* اجسام است. چه *انوار اسفهبدیه‌فلکیه (۳۱)* یا جسم انسانی. *برزخ دوگانه* (برزخان) عالم سومین را تشکیل می‌دهد و آن *عالـم حس است*، *عالم اجسامی که به حواس ظاهره قابل درک است*. (زیرا هر آنچه جسم باشد، فاصله‌ای، مسافتی، برزخی *(۳۲)* به وجود می‌آورد). یکی از این دو برزخ، برزخ افلاک است با ستارگانی که درآن است، و برزخ دیگر، عالم عناصر (آخشیجان) و مرکبات آنها. و بالاخره *عالم چهارم*، *عالم مثال و خیال است* و آن *عالمی است عظیم و بیکرانه لایتناهی*، *که مخلوقاتش*، *قسمت به قسمت با کائنات جهان محسوس در برزخان (دو برزخ) رابطه و مطابقه دارند*، و آنچه در آندو است از کوکب‌ومرکبات عناصر از معادن و نبات و حیوان وانسان...

و به همین عالم اخیر است که حکمای عهد قدیم اشارت و رجوع کرده‌وگفته‌اند که جهانی وجود دارد صاحب ابعاد ومقادیر، غیر از جهان مادی وحسی. که در آن

1- Luces victoriales ، انوار قاهره، جبـــــروت

2- Angeli Intellectuales

عجائب لایتناهی است و شهرها برون از حد شمار و در زمرهٔ آن‌شهرها ***جابلقا وجابرسا*** است. و این دو شهرهائی هستند عظیم و بیکرانه و ***هر کدام از این دو مدینه را هزار باب است. مخلوقات ساکن آن دو به شماره در نیایند و حتی خبر ندارند که خدای تعالی آدم و ذریهٔ او را خلق فرموده است.***

و این‌عالم با جهان حسی مطابقه دارد: افلاک مثالی آن (یعنی هورقلیا به معنی اخص) در حرکت دائم و پاینده‌اند. عناصر آن (یعنی جابلقا و جابرسا) و مرکبات آنها آثار حرکات افلاکی و اشراقات عوالم عقلیه را در می‌یابند و از آن منفعل می‌گردند. و در همین عالم است که صور معلقه مختلفه الی غیر النهایه از طبقات مختلفه صور مثالی قائم بالذات حصول می‌پذیرد و طبقات و صنوف متنوعه از نظر لطفات و کثافت وجود می‌یابد. افراد و اشخاصی که هر طبقه را تشکیل می‌دهند لایتناهی می‌باشند، گرچه طبقات و مدارج خود متناهی است. (ص ۲۴۰: در هر کدام از این طبقات و مدارج انواع ***نظیر آنچه در جهان ما وجود دارد***، موجود است، ولی لایتناهی می‌باشد. بعض این طبقات مسکن ملائک و اصفیاء اولاد آدم است و بعضی دیگر مأمن شیاطین. تنها خدا از شمارهٔ این طبقات و درجات و آنچه در آنها است خبر دارد و بس. سالکی که از درجتی به درجتی اعتلاء پذیرد در هر درجه و طبقه بالاتر حالتی لطیفتر می‌یابد، و جمالی‌سحارتر و روحانیتی و معنویتی شدیدتر، و حظ و شعفی سرشارتر.

برترین این مدارج با درجه ذوات مجرده نور عقول مجاور است و به وجود آنان سخت شبیه و نزدیک می‌باشد. ***انبیاء و اولیاء و حکمای متألهین همگان بدین نکته معترفند که چنین عالمی وجود دارد.***

سالکان را در این عالم اغراض و مقاصدی حاصل است از نوع اظهار عجائب و خوارق عادات و آنچه ممکن است آرزو کنند...

... و بر اثر وجود همین عالم است که عجائب ظاهر می‌گردد و خوارق روی می‌دهد گاهی جلیل و پرشکوه و با جمالی تابناک، زمانی وحشت انگیز و دهشت خیز، که در وراء آنها علت اولی ظاهر می‌گردد و نیز بر همین نحو اشباحی که ظهور عقل *اول* در وراء آنها سزاوار است و سایر عقول ملکی تجلی می‌کنند، چرا که برای هریک از آنها ظهورات بسیار است مطابق با صور مختلفه‌ای که در وراء آنها سزاوار است جلوه‌گر شوند. و اشباح و صور ربانی را نیز در این عالم مظاهری است که ***چون ظاهر گردند، امکان دارد که آنها را با چشم سر درک کرد، کما اینکه موسی بن عمران، چون ذات الهی در کوه طور تجلی کرد، آن را درک کرد، و این نکته در تورات مذکور***

است و ماثور.

و برای حضرت پیغمبر اسلام (ص) نیز چنین روی می‌نمود که حقیقت وجود جبرئیل را درک می‌کرد، آنگاه که این ملک وحی بصورت **وحیة الکلبی** ظهور می‌کرد که جوانی بود در عنفوان شباب. و توان گفتن که تمام عالم خیالی محل تجلی نور-*الانوار* و وجودهای نوری مجرده و غیرمادی است، که هر کدام به صورتی خاص و در لحظه‌ای معین تجلی می‌کنند و همیشه به تناسب استعدادی که در وجود عامل و فاعل مکنون است.

و فی‌الجمله وقتی که گویند که در پرتو این عالم، مواعید سوت و مژده‌های حضرت رحمت جامهٔ حقیقت می‌پوشد، اگر مقصود رنجهائی باشد که ساکنان دوزخ و اصحاب النار از آن معذب اند یا نعماتی که اصحاب الجنه بدان متنعم می‌باشند، سبب آن *است که اوضاع و احوال "جسم لطیف" که نفوس پس از مرگ دارند متناسب با جسم مادی حسی است. جسم لطیف نیز حواس ظاهره و باطنه‌ای دارد و در هر دو مورد، فاعل مدرک و حس کننده هرگز چیزی بغیر از نفس بذاته نمی‌باشد.*"

ی) از همان کتاب، ص ۲۴۰-۲۴۲ بندهای ۲۵۶-۲۵۸

" مغیبات و حقایق عالم مجرده که بر انبیاء، اولیاء و گاه بر جمعی دیگر نازل می‌گردد، گاه بر آنان در صورت سطور مکتوب و گاه به صورت سماع صوت عرضه میشود، زمانی سرور و لذت آرد، و وقتی هول و دهشت دارد. گاه صورتهای انسانی در حد اعلای جمال بینند که بدانان شیرین‌ترین سخنان گوید و در پرده محرمیت از عالم غیب با آنان مناجات آرد و حال دل بیان و عیان کند و زمانی این صور، بر آنان چون تصاویر و تماثیل ساخته‌ٔ هنرمندان خیره دست و صورتگران حس بر سبب جلوه‌گر شود. و وقتی چون محوطه‌ای (حظیره‌ای) محصور در نظر آید و زمانی اشکال و صوری معلقه بینند.

هر آنچه در خواب بینند از کوهساران و اوقیانوسها و قاره‌ها و خطه‌ها، و آنچه شنوند چون نداهای شگرف و خارق العاده یا ذوات انسانی، اینها همه صور اشباح قائم بالذات و منفصل ومثالی می‌باشند و بر همین سیاق روح و عطرها، رنگها و طعمها، کوهساران و اوقیانوسهائی که در عالم خواب به نظر آید، چه در رویاهای صادقه یا کاذبه، چگونه در دماغ یا برخی از لایه‌های آن کنجد به هر صورت که درک شود یا این استعداد را توجیه کنید؟ و بر همان سان که چون خفته از خواب برآید و یا فاعل‌تخیل یا نظاره از حال فاصل بین خواب و بیداری خارج گردد، از عالم مثالی جدا می‌شود

بدون اینکه حرکتی کند و نه نسبت به وضع آن فاصله‌ای مادی حسن کند ، **به همین نحو است وضع و حال کسی که بمیرد درآن جهان ، چون بدون حرکتی عالم نور رامشاهده می‌کند (۲۳)** ، زیرا که خود در عالم نور است . . .

. . . و افلاک را اصواتی است بدون اینکه علتی درجهان تحت القمر ، جهان ما ، داشته باشند . و پیش از این گفتیم که صوت چیزی غیر از تموج و ارتعاش هوااست و غایت چیزی که در این باب توان گفت این است که در این عالم خاکی ظهور و حدوث صوت مشروط به تموج هوا است . ولی اگر وجود چیزی در مکانی مشروط به وجود چیزی دیگر باشد ، بدین نتیجه نمی‌توان رسید که برای نظیر آن هم چنین شرطی لازم باشد . و به همان سان که امری کلی می‌تواند علل متعددی داشته باشد که با یکدیگر بدل شوند ، شرایط آن نیز می‌تواند دگرگون گردد . به همان نحو که رنگهای کواکب مشروط بهمان شرایط رنگهای موجود در جهان **(۲۴)** ما نیستند ، همین نکته در مورد اصواتی که در افلاک صادر می‌گردد نیز صادق است . غیر ممکن است بتوان گفت که اصوات وحشت انگیز و ترس آور که اهل کشف و شهود می‌شنوند ، معلول تموج و ارتعاش هوا در دماغ باشد . زیرا تموج هوا با چنان قوت و شدت که محصول لرزش و برخوردی در دماغ باشد ، چیزی است غیر قابل تصور و ادراک . خیر ، آن اصوات مثال صوت می‌باشد ، و این صورت قائم بالذات فی‌نفسه صوت است (چگونه ، بهمان کیفیت که مثال انسان ، بدرست انسان است و مثال هر چیز خود همان چیز) (و بدین منوال وجود اصوات و نغمات غیر مشروط به هوا یا ارتعاش و نوسان در افلاک می‌توان تصور و درک کرد وجایز شمرد) . و نتوان تصور کرد که در عالم وجود نغماتی لذت بخشتر و شورانگیزتر از نغمات افلاک و سماع ملکوت وجود داشته باشد ، کما اینکه وجود شوق و شوری و وجدی آتشین تر از شور و شوق فلکی [1] در حیطه تصور نیاید .

هان ! پس سلام و درود بر قومی که در اشتیاق عالم نور و عشق ***جلال نور-الانوار*** ، عنان عقل از کف بدادند ، دیوانه و سرمست شدند و به وادی حیرت اندر افتادند و پای از سر نشناختند ودرخلسات و جذبات خود همانند **هفت تن *استواران*** گشتند ! (سورهٔ ۷۸ آیه ۱۲) ***(۲۵) زیرا در قصه احوال آنان درسی و عبرتی برای صاحبنظران و اولوالالباب است .***"

قطب الدین شیرازی گوید : "بدان سان که مصنف در کتاب ***المطارحات*** ذکر فرموده ، جمیع سالکان ملل و امم مختلفه وجود چنین اصوات را تأیید کرده و بدان

1- Angeli Cœlesta

قائل بوده‌اند ، نه در **جابلقا** و **جابرسا** که شهرهای جهان ناصر در عالم صور مثالی هستند ، **بلکه در عالم هورقلیا ، سومین مدینه ، مدینه‌ای کثیرالعجائب ، مدینه‌ای که عالم افلاک جهان صور مثالی (۲۶) است** . بر آنکه بدان برسد روحانیات این افلاک و صور جمیله و ملیحه و اصوات دل‌انگیز و لذت خیز ، ظاهر گردد .

و فیثاغورث حکایت کند که روح او تا به عالم علوی صعود کرده بود ، ازبرکت صفای وجود خود وتخلیهٔ دل از هرآنچه غیر خدا است و تحلیهٔ آن به محبت ذات باری ، نغمات افلاک و اصوات حاصله از حرکات کواکب را استماع کرده و طنین نداهای فرشتگان آنها را شنوده سپس به سوی جسم مادی خود باز آمده بود و بر پایهٔ آنچه شنیده بود ، روابط نغمات و اصوات را تعیین کرد و علم موسیقی را کمال بخشید ."

۱) درباب مجموعهٔ متون سهروردی که در اینجا آمده است ، یکبار برای همیشه به طبع انتقادی که قبلاً از آثار وی کرده‌ایم رجوع کنید : دیل عنوان ۱) مصنفات مربوط به ماوراء الطبیعه و عرفان ، جلد اول ، Opera meta-physica et mystica (چاپ Bibliotheca Islamica) استانبول ، ۱۹۴۵ ، که در آن "کتاب التلویحات Elucidations) و "کتاب المطارحات" Livre des Entretiens را توان یافت . ۲) "مصنفات مربوط به ماوراء الطبیعه و عرفان" (جلد دوم) (Bibliothéque Iranienre) جلد ۲ . چاپ طهران و پاریس ، مطبعه Adrien - Maison - neuve ۱۹۵۲ ، که در آن "کتاب حکمة الاشراق" "Théosophie orientale" مندرج می‌باشد . هر جلد متضمن مقدمه‌ای است (۱ و ۲) به زبان فرانسوی .

۲) آنگاه گفتگوئی پیش می‌آید برای آشنا شدن با "معرفت حضوری" ، که فقط مقابل **معرفت حصولی** است یا مابازی یک صورت یا نوع (species) . نوع حضور عبارت است از حضور **خود بر خود** ، حضور اشراقی (aurorante) یا (cognition matutina) . این گفتگو (مطارحه) پیش و کم با لحن تند و تشدد توئی همراه است . در این گفتگو ارسطو مقاصد خود را با لحن و شیوهٔ افلاطونی بیان می‌کند و در آن به مدح و ثنای افلاطون داد سخن می‌دهد و سرانجام گفتار خویش را با سپاس مرشدان بزرگ تصوف چنین به پایان می‌برد : "از خود می‌پرسم ، در زمرهٔ فلاسفهٔ جهان اسلام آیا کسی وجود دارد که به مرتبت افلاطون نزدیک باشد ؟ — خیر ، حتی یک درجه از هزار درجه کسی به او نزدیک نیست . بنابراین نامهای کسانی را که

می‌شناسم از نو بر می‌شمارم و عزم جزم می‌کنم که از این موضوع بگذرم. فکر من متوجه *ابو یزید بسطامی* و *ابوسهل تستری* می‌گردد و تصور می‌کنم که ارسطو از این مطلب خوشحال گردد. او به من می‌گوید، آنان فلاسفه و حکماء بمعنی حقیقی آن می‌باشند. آنان به معرفت توصیفی محض که شناخت و تصور با میانجی صورت است گرفتارنشده‌اند، آنان تا به مرحلهٔ معرفتی پیش رفته‌اند که "حضور"، اتصال و شهود بلاواسطه می‌باشد."

نباید فراموش کرد که مصنفان مورد بحث ما با خواندن کتاب ***حکمت الهی***، منسوب به نام ارسطو، تصور می‌کرده‌اند که آثار ارسطو را می‌خوانند، در صورتیکه کتاب فلوطن را می‌خوانده‌اند. بنابراین سهروردی وضع او را از دیگر فلاسفهٔ مشاء اسلامی تشخیص می‌دهد. در نظر ملا صدرا که بعنوان شیعه مؤمن و مأنوس با فلسفه باطنیه قضاوت می‌کند، اگر ارسطو عقاید افلاطونی را به‌مورد نقد درآورده، این کار رفتاری صرفاً "ظاهریه" بوده است.

۳) این کنایت بسیار پر معنی است: اشارتی است به ***جابرسا***، یعنی در جهان هورقلیا، که در آنجا "گفتگو"ئی که با معرفت خویش و شناخت نفس آشنائی حاصل می‌گردد، بمنزله "حضور اشراقی" و معرفت اشراقی (**مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ**)، وقوع می‌یابد. مقصود آن است که این معرفت نمایندهٔ دخول به ارض فلکی است که همان ارض شهود و الهام و زمین روز قیامت، می‌باشد، زمینی که جسم روز رستاخیز از آن ساخته شده، که بمنزلهٔ "حاصل" هر آن چیزی است که در طول زندگی در عالم خاک ازطریق معرفت و شیوهٔ زندگی کسب گردیده است (ر.ک. صفحات آینده متون شیخیه).

۴) "عمودالصبح" (ستون صبح صادق). در واقع، این واژه می‌بایست بجای "ص" با "س" نوشته شود، زیرا به معنی "ستون مدح و ثنا (تسبیح) می‌باشد، که یکی از صور اساسی حیات اخروی بنا بر مذهب مانوی می‌باشد ودر بعض نسخه‌های خطی چنین نوشته شده است. از جانب دیگر، تغییر ناگهانی املاء این کلمه را بنابر دو دلیل می‌توان توجیه کرد: اصطلاح "عمودالصبح" (با *صاد*) معمولاً بر "نورمطلع فجر" اطلاق می‌گردد و شکافته شدن آن برای ارباب معنویت ما، موضوع تأمل ومراقبه فراهم می‌آورد سخت نزدیک به موضوع مورد نظر آیه قرآن کریم، سوره ۵۴ آیهٔ اول: ***شَقَّ القَمَر***. به همین سبب، از طرف دیگر اگرچه برآمدن و طلوع "ستون مدح" کاملا با خلسهٔ هرمس در اینجا، مطابقت دارد، اصطلاح شکافتن شق که مصنف و شارحان اثر او حفظ کرده‌اند، ما را مجبور می‌کند که صورت یا استعارهٔ ستون صبح صادق را

حفظ کنیم. زیرا "ستون مدح و ثنا" همان "ستون نور" می‌باشد. به هر صورت، مصنفان ما بقدری بر حضور داشتن در برابر تصوری مانوی واقف بوده‌اند که **شهرزوری**، هنگام تفسیر قطعه‌ای از "حکمت الاشراق" (ص۲۳۳ از چاپ ما) فرصت را غنیمت‌شمرده به بیان و وصف قیامت فردی از نظر مذهب مانوی، با چنان اشتیاقی پرداخته است که گوئی این قیامت در عالم هورقلیا وقوع می‌یابد. در مورد مفهوم مانوی ر.ک. بخصوص از H.Ch. Puech، "سالنامه کلژ دو فرانس" سال ۱۹۵۹ ص ۲۶۹. دعا ونماز بمنزله "تصاعد نور" بمانند "ستون مدح و ثنا" تصویر شده است که در نتیجه ازعناصر نوری ساخته شده و "مجرائی است که نخست نفوس، قسمتهای نفس زنده، ادعیه و سرودهائی که با آن همراه است، از آن می‌گذرد".

۴ الف) اشارت به آیات قرآنی سورهٔ ۶ آیهٔ ۱۳۱ و سورهٔ ۲۸ آیت ۵۹.

۵) در بالا، شمارهٔ ۴ در مورد تغییر املاء کلمه "صبح" بحث شد. در باب موضوع **شق القمر** و قرآن سورهٔ ۵۴ آیه ۱ ر.ک. پیش از این، بخش اول، فصل ۲ شماره ۴۵.

۶) تضاد بین نظر دو شارح جالب است: ابن کمونه رنج می‌برد و دوچار تردید است. **شهرزوری** بدانچه شرح می‌کند مؤمن، موقن و مرید آن است.

۷) ر.ک. Georges Vajda، مقاله: "یادداشتهای ابن سینا در مورد کتاب **حکمت الهی ارسطو** مندرج در Revue thomiste ۱۹۶۱ ص ۳۵۱. موضوع عبارت از تحشیه ابن سینا است، که یادداشتهائی بس گرانبها می‌باشد بخصوص اینکه نظر شخص او را درباب "فلسفه اشراق" که امروزه طرحهای اولیهٔ آن از بین رفته است، روشن می‌سازد.

۸) **هورخش**، وجودی روحانی، فرشته آفتاب. ر.ک. اینجا، بخش اول، فصل دوم، شماره ۴۵. درباب اختلافات وجوه اشتقاق پیشنهادی ر.ک. "برهان قاطع" جلد چهارم، ص ۲۳۹۰، به تصحیح مرحوم دکتر محمد معین. در مورد این فرشته آفتاب در کیش مزدا، باید یادآور شد که بعض متون حکمت اسلامی آسمان چهارم (فلک شمس) را **آسمان مسیح** می‌دانند. در حکمت یهودی، آسمان چهارم فلک میکائیل می‌باشد.

۹) درباب این مفهوم **شاهد نظاره** که نمی‌توانیم در اینجا شرح کنیم، ر.ک. مطالعه ما ذیل عنوان "آرام و یا آرامی نفس در تصوف روزبهان بقلی شیرازی" (Eranos-Jahrbuch) شماره ۲۷ سال ۱۹۵۹، ص۱۱۲ وبعد.

۱۰) درباب این کلمه ر.ک. "مقدمه۲" بر مصنفات سهروردی (حکمت الهیه

حکیم متأله و théosis) :

۱۱) این قطعه را میرداماد ، لفظاً بلفظ تکرار کرده است . ر.ک. مطالعه مـا ، ذیل عنوان "اعترافات میرداماد ، پیشوای حکمت الهی در اصفهان ، در حال‌خلسه) (متوفی ۱۰۴۱-۱۶۳۱) در "یادنامه لوئی ماسینیون" جلد اول ، چاپ دمشق ۱۹۵۶ ، ص ۳۳۱و ۴۷۸.

۱۲) در باب سلسلهٔ موضوعات : فرشتهٔ آفتاب ، آفتاب طالع ، خورنه ،خلسه هرمس در مطلع فجر ، نورصبح صادق و جامه نور اشراق ، ر.ک. پیش از این ، شمارهٔ ۸ بخش اول ، فصل ۲ شماره ۴۵.

۱۳) بنابراین ، توجه خواهد شد که در اینجا نیز تصور اساسی "حکمت‌اشراق" سهروردی (تلبس به جامه اشراق نور بمنزله ورود در عالم هورقلیا) بصورت مصطلحات تصرف و ولایت خورنه بیان می‌گردد ، یعنی با مصطلحات سنتی کیش مزدائی . دربخش اول کتاب حاضر دیده شد که اندیشـه و عقیده بدین نور بر سراسر آهنگهای اندیشـهٔ ایرانی حکومت می‌کند . و بعلاوه تکیه گاه و عماد برای قائل شدن وجوه تشابه بیـــن سئوشیانت زردشتی و *امام غائب*(ع) می‌باشد .

۱۴) یعنی هورخش، ملک آفتاب (ر.ک. پیش از این ، شماره۸) . این‌کنایت بعلاوه به طبیعت خورشیدی **خورنه** خسروی است.

۱۵) و از آنجا مورد کیخسرو ، پادشاه اهل خلسه و جذبه (که بطرزی اسرار- آمیز ناپدید شده از این جهان **ربوده شد** به مانند ایلیا ، اخنوخ و عیسی) ، که درنظر سهروردی ، بهمراه **زره‌توشتره** (زردشت) مظهر نوعی کرامات و خوارق عادات ایران قدیم پیش از عصر اسلامی ، می‌باشد .

۱۶) یعنی برزخ بین مشرق بزرگ یعنی عالم عقول مجرده ، و مشرق کوچک ، یا جهان **نفس** (ر.ک. بخش اول ، فصل دوم ، بند۲) . وضع وموقع آن نظیر موقـــع ***اعراف*** یا ***ارض کنجد*** می‌باشد که از آخرین ماندهٔ مازاد صلصال بشری حضرت آدم خلق گردیده است (ر.ک. صفحات بعدی ، مقالت ۲و۴) . منظور از متن ما این است‌که این حوادث قضایای واقعی نفسانی ـ روحانی می‌باشند . و در عالم قابـــل درک و مشهود و قابل نظارت بوسیله حواس به وجود نمی‌آیند . قصهٔ آنها اطلاعات و حقایق تجربی ظاهری را روایت نمی‌کند ، بلکه حوادثی را بیان می‌کند که در ***هورقلیا*** ،درعالم مثال ، به وقوع پیوسته ، در آنجا که ***نور اشراق*** طالع می‌گردد و تنها کسی رخصـــت ورود بدان دارد که جامهٔ این نور بر تن کرده (جامه‌ای را که زردشت پوشیده بود تا به حضرت مقدسان ازلی و ابدی (جاودانان مینوی) درآید وجامه‌ای را که در قصـه

ابن عربی، در صفحات آینده، مقالت دوم، "*ولی*" برتن دارد با هم مقایسه‌کنید).

۱۷) هر دو شارح در این مورد تأکید و ابرام می‌کنند که *نه‌با جسم مادی*. شاید لازم بود در اینجا *اشراقات* مورد تجربه و سلوک *نجم الدین کبری* را در نظر آورد. ر.ک. بررسی ما ذیل عنوان "وظایف الاعضای انسان نوری درتصوف ایرانی (Acad.septentr ، جلد ۱ پاریس، ۱۹۶۰).

۱۸) این تمایز بین **عناصر** و *افلاک* جهان اجسام لطیفه، عالم مثال، نه تنها برای درک اصول ادراک خیالی اهمیت عمده دارد (که خود در دو حوزه عمل واثر می‌کند)، بلکه برای هرآنچه متون کتب شیخیه بمنزله وظایف الاعضاء "جسم روز قیامت" تکلیف می‌کنند نیز حائز ارج می‌باشد. (ر.ک. صفحات آینده، مقالت۹).

۱۹) **صیاصی معلقه**: تحت الفظی به معنی درها و حصارها، واستحکامات است. این واژه بر سبیل استعاره بر جسم و در اینجا بر اجسام "لطیف" اطلاق شده و بخصوص اجسام لطیف و اثیری که در محلی حلول نکرده و به ماده‌ای غیر از خود متعلق نیستند، و به همین دلیل آنها را **معلقه** خوانده‌اند. مثل آنیه که همیشه برای گواهی دادن بر حضور عالم فوق محسوسات و مجرد در عین ادراکات ما، تکرار می‌شود، مستلزم نوعی پژوهش درباب چیزی نظیر تحقیق نظری و باطنی صحت نوامیس ناظر و مرایا می‌باشد (که در تأویل مفاهیم و معانی روحانی نیز مورد اطلاق دارد.

۲۰) درباب معنی این صور که "ماده" این همان خود نفس است ر.ک. صفحات بعدی، متن ملا صدرا شیرازی (مقالت ۶): نه همین نبود نیز بود که شهرزوری حیات بعد از مرگ و قیامت را از نظر منزلت ماوی تفسیر کرد (صفحات بیستر شماره۴). برای تشخیص برزخ دوگانه (که با وجود فصل از این عالم و حیات بعد ازمرگ مطابقه دارد) ر.ک. صفحات آینده، مقالت ۲ و ۳ و ۵.

۲۱) این لقب اصطلاحی است عاریه شده از جانب "اسرافیون" از انجمن جوانمردی و دلاوری ایران پیش از اسلام (امروزه "سپهبد" عنوان فرماندهان [illegible] "صورت" در اینجا معادل همان واژه hegemonikon در جلد [illegible]

۲۲) این کلمه "برزخ"، بطوری که بخاطر داریم، از نظر فنی در [illegible] سهروردی نیز چیزی است که جسم و مقدار، صورت و در نتیجه فاصله و [illegible] می‌باشد. از این نظر، عالم صور معلقه و اجسام لطیف، خود نیز، نوعی "برزخ" است، چرا که دارای بعد می‌باشد. ولی همچنین جهانی است که توسط آن قیامت و بعث به وقوع می‌پیوندد. برزخ در این صورت به معنی فاصله بین خروج از این عالم

و قیامت کبری خواهد بود. و بدین معنی مصنفان علی‌العموم آن را افاده کرده‌اند.

۲۳) میل داشتیم در اینجا دست کم دو سند را که منزلت بی‌نظیر دارند برای اثبات مدعای خود نقل کنیم: یکی جنگ و مجموعه مسائل روحانی از روزبهان بقلی (صفحات پیشتر، شماره ۹) و دیگری مشهادات شخص نجم الدین کبری (پیش از این، شماره ۱۷).

۲۴) در اینجا باید به رنگهای تمثیلی هر کدام از کواکب اندیشید.

۲۵) "هفت وجود بس استوار" **سبع شداد**. این اصطلاح تعریف قرآن مجید از هفت سیاره است.

۲۶) پیش از این (شماره۱۸) منزلت تمایز بین ***عناصر و افلاک*** "عالم مثال" ذکر گردید.[1]

---

۱. در ترجمه این بخش متن عربی شیخ اشراق نیز مورد توجه قرارگرفت. ــ مترجم.

۲
محیی‌الدین ابن عربی

زمینی که از مازاد گل آدم خلق شد .

آنچه وصفش محال است
در اینجا بد مرحله عمل درمی‌آید .
فاوست بخش ۲

فصل هشتم از تصنیف کبیر ابن عربی ، *کتاب الفتوحات المکیه* ، (چاپ قاهره ۱۳۲۹ هجری ، جلد اول ، ص ۱۲۶–۱۳۱) دارای این عنوان کامل است : "در باب معرفت زمین که با مازاد و فضاله خمیر مایه و گل آدم خلق شد ، و همان "ارض وجود حقیقی " است با ذکر شگفتی‌ها و عجائبی که در آن است ."

این فصل هم بمانند قریب به جمیع فصول کتاب ، با حمد شیخ آغاز میگردد که شرح اشارات و کنایات و استعاراتش صعب می‌نماید . ترجیع بند آنها : نخلستان ، درخت نخل بعنوان مظهر و ممثل "ارض آسمانی " است . در مرز و آخرین حد عالم گیاهی وجهان حیوانی ، درخت نخل بخصوص نظر فیلسوفان جهان اسلام را ، چون مخلوقی استثنائی و بی‌نظیر به خود معطوف کرده است . به ارض فلکی که خود محرمانه ترین راز انسان ، و چیزی بیش و کم چون حوائی مرموز است ، رازی و رمزی از مصطلحاتی که شاعر در آنها به درخت نخل (نخیل) خطاب می‌کند ، که مظهر آن است بنوبه خود به حدس توان پی برد . .

درخت نخل ، بمثابه مظهر و ممثل این "ارض محرمانه و مرموز" ، "خواهر

آدم" است (کلمه "درخت نخل" یا **نخله** در زبان عربی مؤنث می‌باشد). بیت چنین است: ***هان ای خواهر من! یا بهتر بگویم، ای عمه من! برای همه قابل ادراک هستی، تو آن امام مؤنث می‌باشی که رازش ما را مع الوصف ناشناخته است.*** پسران به سویت نگرانند، تو، ای خواهر پدر آنان... ای عمه، به من بگوی چگونه در وجود تو راز برادری ظاهر می‌گردد... تو امام مؤنث هستی و امام برادر تو است. و آنانکه وی سابق *(۱)* برایشان است، همه صورتهائی هستند که از وجود وی بدر آورده‌اند."

اینهمه کنایات و تعریضات که سطور نخستین فصل، تاحدودی، شرح آن می‌گویند: راز خلقت نخله (درخت نخل)، که از مازاد گل یا صلصال حضرت آدم وجود یافت و آفریده شد. و از آن صلصال که "خواهر" خود او را سرشتند، در او هنوز هم مازادی غیر قابل رؤیت و نامشهود موجود است، بقدر یک دانه خشخاش (کنجد) ونه بیشتر از آن. ولی همین هم برای خبر دادن از آنست که میان بعد فضای محسوس و فضائی که از آنجا آغاز می‌گردد که جهات فضای محسوس پایان می‌یابند" مقیاس و معیار مشترکی وجود ندارد. چرا که در هم آنجا بعد بیحد و بیکرانه "ارض فلکی" گسترده می‌شود. یعنی اینکه می‌توان "خود را از چنگ و قید فضا رهانید بی‌اینکه از بعد بدر شوند".

عبدالکریم جیلی هم (صفحات آیندهٔ، بخش۳) خواهد کوشید تا آن تمثیل را توجیه و توضیح کند و از آن راز پرده برافکند:

" آن گل که بقدر دانه کنجد است" خواهر حضرت آدم است، یا بهتربگویم دختر راز نهانی وسر مکنون وی. دودمان و تبار یکی، دودمان دیگری است. زمانی که همه چیز به کام عدم اندر افتد، وی باقی ماند و جاودانه زنده باشد. وی نخله‌ای است که میوه‌ای به ظهور آورد که خود همان **آدم** بود. وی محوطه‌ای دیگر ندارد، نخلستانی درجائی دیگر بجز از خود آدم وجود ندارد.

از اینرو آنان بطور متقابل و خود بخود به یکدیگر جواب گویند *(۲)*.

شاید جای آن باشد که موارد ارجاعهائی را که وظیفه نخله را بعنوان مظهر "ارض فلکی" و زمین روز قیامت *(۳)*، روشن می‌کنند، در یکجا گرد آورد. دیگر اینکه، چنانکه همه دانند، کلام منزل، وحی قرآن، از ولادت عیسی در بیت لحم، سخنی نمی‌گوید. در عوض، به ولادت شگفت و معجزنمای حضرت وی "در زیر درخت خرما" تلمیح دارد. حال یا خاطره‌ایست یا صورتی از آنچه در عهد صباوت در انجیل خوانده بوده است. بین **نخله مریم** و نخله‌ای که "خواهر آدم است و "مظهر وممثل ارض فلکی" است، همانجا که مسیح کودک بدنیا آمد، برخی از مفسران قرآن وجود

رابطه‌ای را مجاز می‌دانند *(۴)* در اینجا نمی‌توان به تصریح پرداخت، درمورد همه مشکلات متنی هم که برای نخستین بار به ترجمه در می‌آید، تأکید نمی‌توان کرد. با این وصف توجه خوانندگان را به قرابت موضوع بین متن حاضر که مساله "زمینی را که از مازاد گل آدم خلق شد" طرح می‌کند و متنی که اندکی دورتر (مقـــاله۱۰ ص۱) خواهیم خواند و توجیه خواهد کرد **که جسم مؤمن چگونه *ارض بهشت* او *خواهد* بود**، جلب می‌کنیم.

" بدان که، آنگاه که خدا آدم را خلق کرد که اولین دستگاه بدن بشری بود که ترکیب می‌یافت، و آن را بمثابه اصل و منشاء و مثال جمیع اجسام "بشری" استقرار داد، از خمیر مایه صلصال او مازادی بر جای ماند. خدا از این مازاد وفضالـــه، نخله‌ای آفرید، چنانکه این گیاه (نخله واژه‌ایست مؤنث) ***خواهر*** آدم است. بنابر این وی برای ما عمه (خواهر پدر) خواهد بود. حکمت الهی آنرا جنس وصف می‌کند و با فرد مؤمن *(۵)* معتقد تشبیه می‌نماید. در وجود او اسراری عجیب و خارق‌العاده مکنون است که در نهاد هیچ گیاه دیگری نهفته نیست. باری پس از خلق نخلـــه، مازادی از گل آدم نهان ماند که از آن نخله ساخته شده بود. این مازاد بقدر یک دانه کنجد وزن داشت. و در همین مازاد است که خدا زمینی بیکرانه بگسترد. وچون در آن عرش و هر آنچه در آن مضمون و مستقر است، فلک، *(۶)* آسمانها و زمینها، جهانهای زیرزمینی، جمیع فردوسها و دوزخها را ترسیم کرد. همه مجموعه عالم‌ما است که بطور تام و تمام در این "زمین" است، و با این وصف همه این مجموعـــه در برابر عظمت و وسعت این "زمین" بیش از حلقه‌ای نیست. سرگشته و حیران در بیابان این زمین ما *(۷)*. و همین زمین است که درآن عجائب و شگفتی‌هائی نهفته که شمار آن از حیطه امکان برون است و چشم خود در برابر آن خیره مانده است.

در چنین زمینی خدا در هر روح (و مناسب با هر روح) *(۸)* عالمهائی از رحمت و غفران خلق کرده است که سرود تسبیح و تهلیل آنها نه روز قطع می‌گردد و نه شب، زیرا بر روی آن زمین جلال و عظمت خدا تجلی کرده و قدرت جلالت و قهر بطور هر آنکس که به نظارهٔ آن بردازد، جلوه‌گر می‌شود. هزاران هزار امر وجود دارد که از نظر عقل و برهان محال می‌باشد، یعنی چیزهائی برون از شمار که عقل دلائل قاطع دارد که با وجود حقیقی مانعة الجمع می‌باشد. بلی! مع‌الوصف، جمیع این چیزهـا در آن زمین وجود دارند. آن زمین مرغزاری است وسیع، که در آن عارفان دیدگان خود را خشنود وشادکام می‌سازند. در آنجا نشو ونما می‌کنند، و بدلخواه خود به هر جا می‌روند ومی‌آیند. ***خدا*، در مجموعهٔ *عوالمی* که چنین زمینی *را* تشکیل می‌دهند**

بخصوص ***عالمی مطابق سیمای ما آفریده است*** (جهانی که با هر کدام از ما رابطه و تناسب دارد) . آنگاه که عارف این عالم را نظاره می‌کند ، در خود او ، در روح شخص او است که در آن می‌نگرد . ***عبدالله بن عباس***، به چیزی از این طراز است که اشارت می‌کند ، و بدان سان که ***در حدیثی*** بنا بر عقیدت وی روایت شده است : "این کعبه مقام و ماوائی است از جمله چهارده منزل . در هریک از این هفت زمین (ارضین‌السبع) مخلوقی است شبیه به ما (نظیر ما) ، چنانکه در هریک از این هفت زمین ، ***ابن عباسی*** وجود دارد که نظیر من *(۹)* است . "

این حدیث در نزد عارفان اهل کشف و شهود بسی مطلوب و مرغوب و مورد رضای خاطر است .

بر گردیم به وصف آن زمین ، با فضای بیکرانه آن و شمارهٔ بیشمار عالمهائی که از آن و در آن به وجود آمده‌اند . ***آن زمین در نظر عارفان ، محلی است که در آن تجلیات الهی و ظهور مغیبات به وقوع می‌پیوندد .*** یکی از آنان موردی را برای ما حکایت می‌کند که من خود ، با شهود شخصی دیده‌ام : " در آن زمین ، بنا بـــر حکایت وی ، روزی برایم چنین اتفاق افتاد که به محفلی اندر آیم که آن را ***محفل‌و مجلس رحمت نام داده بودند . هرگز محفلی چنین معجز نما وشگفت ندیده بـودم . وقتی در آن بودم ، چیزی از عالم الهی بر منْ تجلی‌کرد . و نه تنها مرا از خویشتـــن نربود ، بلکه در خود راسخ و ثابت تر کرد .*** و این یکی از خصایص ومشخصات ویـــژهٔ آن زمین بود . در واقع وقتی شهودهای غیبی و تجلیات الهی برای عارفان روی می‌دهد ، درهمان حال که در جسد خاکی خود هستند ، اهل خلسه و جذبه را از خود برون می‌برد و در شهود غیبی فناء می‌سازد . ***برای انبیاء و اولیای بزرگ و جمیـــع کسانی که با اینگونه خلسات و جذبات کار داشته اند ، نیز چنین‌روی می‌نمود .***

بر همین منوال ، افلاک (کرسی ، فلک ثوابت که سراسر از پرتو صور فلکی‌تابان است ، عالم عرش که همه عالم را شامل و محیط است ، اینها همه ، وقتی‌تجلیـات الهی برایشان حاصل گردد ، از اهل خلسات و جذبات گرفته می‌شود و اینها همـــه صاعقه زده‌می‌شوند . در عوض ، آنگاه که عارف اهل کشف و شهود در آن زمین که از آن سخن رفت داخل شود و جلوه‌ای از جلوات الهی برای وی روی دهد ، بر اثـــر ادراک و نظاره آن ، او را فانی نمی‌گرداند ، او را از هستی خود جدا نمی‌سازد ، بلکه شهود غیبی و نطق و بیان را برای او همراه می‌گرداند .

و نیز می‌گوید : " در آن محفل که از آن یاد کردم ، کشف‌ها و شهودها داشتم و به اسراری واقف گشتم که قادر به شرح آنها نیستم ، زیرا آنچه بدان آگاه شدم سخت

مخفی و مستور بود و چونکه پیش از دیدن آنها با دیدهٔ خویشتن، و برأی العین، و بدانسان که هر که از آنها شهود بلاواسطه دارد می‌بیند، نمی‌توان آنها را دید و درک کرد.

در آن "زمین"، بستانها، فردوسها، حیوانات، معادن وجود دارد که‌تنها خدا بر شمارهٔ آنها آگاه است و بس. باری، اینها همه که در آن "زمین"وجوددارد مطلقاً همه، در آنجا زنده و ناطق است، با حیاتی نظیر حیات ما و هر وجودی زنده، دارای فکر و نطق. وجودهای آن زمین، که دارای حیات ونطق می‌باشند، به آنچه در این عالم خاکی ما است مطابق می‌باشند، با این تفاوت که در آن زمین آسمانی، *اشیاء و امور جاویدان و مخلد، زوال ناپذیر، و لا یتغیرند. عالم آنان نمی‌میرد و فنا نمی‌پذیرد.*

زیرا که آن زمین هیچکدام از جسمهای طبیعی ما را که از صلصال بشری فانی ساخته شده است نمی‌پذیرد. صفت ممیزه خواست آن این است که تنها ابدانی راقبول کند که کیفیت آنها با عالم خاص خود او متجانس یا با عالم ارواح از یک سنخ باشند. لاجرم عارفان، با ارواح خویش، نه با ابدان خویش، بدانجا اندر می‌آیند، منزلگه جسم خود را رها می‌کنند و در زمین خاکی باقی می‌گذارند وخود جامه ماده را از تن بدر می‌آورند و روح مجرد می‌گردند (۱۰).

بر روی چنین زمینی صور و اشباح قومی شگفت، با خصائلی خارق العاده وجود دارد. آنان مراقب ورود و مدخلهای شارع‌هائی هستند که بر این جهان مشرف است، بر جهانی که در آن ماهستیم، زمین و آسمان، بهشت و دوزخ. هرگاه از ما یکی راه وصول بدان زمین را بجوید، زمین اولیاء الله. از هر صف وطبقه‌ای که باشد، آدمیان یا پریان، ملائکه یا ساکنان فردوس ــ بحسب شرطی را که باید داشته باشد به کار بستن حکمت عارفان و مجرد شدن از جسم مادی است. در آن صورت آن صوری را خواهد دید که در مدخل شارع‌ها قد بر افراشته وگمهان شده‌اند. خدا بخصوص آنان را برای همین کار مأمور کرده است. یکی از آنان به سوی وارد شونده می‌شتابد، و بر پیکر او جامه‌ای برازندهٔ مقام و مرتبت معنوی او می‌پوشاند. دست او را می‌گیرد. با وی به سمت آن زمین بگردش می‌بردارد و در آن هرجه بخواهند می‌کنند. برای تماشا و تفکر در شاهکارهای الهی درنگ می‌کند. از نزدیک هیچ سنگی نمی‌گذرد، از کنار هیچ درختی، هیچ روشنائی عبور نمی‌کند که با آن سخن نگوید، اگر که بخواهد، به همان‌شیوه که یک فرد بشر با مصاحب خود سخن می‌براند. بلی، آنانرا زبانی و بیانی است دیگر. ولی این "زمین"، بخصوص، به هرکس بدان اندر

آمد ، استعداد درک جمیع زبانهائی عطا می‌کند که درآنجا مورد تکلم است . آنگـــاه که سالک به مقصد خود رسید ، و در اندیشـه بازگشت به منزل خود شد ، مصاحب وی با او براه می‌افتد تا او را تا محلی که از آن وارد شده بود مشایعت کند . درآنجا بدو خداحافظی گفته ، او را از جامه‌ای که پوشانیده بود ، برهنه می‌کند و از او دور(۱۱) می‌گردد .

ولی سالک درآن هنگام مبلغی کثیر از معارف و علامات و رموز فرا گرفتـــه و معرفت وی از خدا به چیزی افزون گردیده که هنوز درعالم کشف وشهود هم ندیده بود. تصور نمی‌کنم که فهم و ادراک هرگز تا بدان پایه و با آن سرعت که وقتی سالک بـــه آن زمین اندر آمد ، در نهاد او پیش می‌رود ، در اعماق وجود کسی رسوخ کرده باشد . همچنین در نزد ما ، درجهان خاص خود ما و در هستی حاضر و موجود ما ، بعـــض تجلیات و ظهورات مؤید مدعای ما می‌باشند . "

آنگاه ابن عربی موردی شگفت را که برای یکی از صوفیان ایرانی ، بـــرای *اوحدالدین کرمانی(۱۱الف)* (متوفی به سال۱۲۲۷/۶۲۴) ، در عصر جوانی وی اتفاق افتاده بود ، نقل می‌کند . اوحد الدین خود این داستان را برای ابن عربی حکایـت کرده بود (به قصیه این دیدار اشارت خواهدرفت) . آن صوفی جوان می‌خواسته‌است به یاری شیخ خود برود که بیمار شده بود . هنگام رسیدن به **تکریت** (شهری اسـت در بین النهرین) ، ازشیخ رخصت می‌طلبد تا به جستجوی داروئی به بیمارستـــان **سنجار** برود . شیخ از غم مرید جوان خود متأثر شده ، بدو رخصت می‌دهد . پـــس مرید جوان به مجلس امیر می‌رود . و چون امیر او را نمی‌شناخته ، می‌ترسد خوب ازاو استقبال نکنند . ولی امیر با حد اعلای مهر ومحبت او راپذیره می‌شود ، و از مقصـود او می‌پرسد وبه یکی از خادمانش دستور می‌دهد که حاجتش را برآورد . مرید جـوان کامروا و پیروزمند به نزد شیخ خود باز می‌آید و هرآنچه را گذشته بود برایش حکایت می‌کند . ولی شیخ تبسمی کرده او را می‌گوید :

" فرزند ، دلسوزی ونگرانی من بخاطر تو به من الهام داد . چون دیدم که بخاطر من تا چه پایه غمگینی ، به تو رخصت دادم . ولی چون از نزد من برفتـی می‌ترسیدم که امیر تو را شرمسار و خجلت زده سازد و تو را به حضور نپذیرد . آنگاه از مسکن خاص خود ، از جسم خود ، جدا گشتم . در مسکن امیر ، در جسم وی واردشدم و بر جای او نشستم ، هنگامی که تو فراز آمدی ، این من بودم که تو را پذیره شـدم و آنطور که دیدی با تو رفتار کردم . سپس به مسکن ،به جسم خود ، بازگشتم ، چنانکه

اینک می‌بینی. در حقیقت مرا بدین دارو نیازی نباشد و نباید آنرا به کاربرم."

ابن عربی می‌گوید: **پس وضع و مورد شخصی که‌می‌تواند در وراء ظواهردیگری تجلی کند چنین است. باری وضع ساکنان این زمین مورد بحث چون تواند بود؟"**

قضیه ذیل (ص ۱۲۸–۱۲۹) از داستان مطول ومفصل **ذوالنون** مصری (متوفی به سال ۸۶۹/۲۴۵) تشکیل شده است که نخست بما خبر می‌دهد که **زمان** آن **زمین** ناهمسان ونامتجانس می‌باشد (ازنظر کیفی متفاوت است). "هر حادثه‌ای، هرشخصی، در آنجا **زمانی خاص خود دارد. یک روز از زمان زمینی ما در آنجا می‌تواند باتعداد بسیاری از سالیان معادل دانسته شود. سپس، ذوالنون** بتفصیل عجائب آن **زمین** را با عبارات و مصطلحاتی وصف می‌کند که قصه‌های سنتی مربوط به کوه **قاف**، کوه نفسانی ــ عالمی و نیز "وار" "بیمه" را به خاطرها می‌آورد. **وی در آنجا "زمین" نقره، زمین کافور سفید، زمین زعفران را دیدار کرده است**. و عجائب آنرا وزیبائی های آن را، لطف و جاذبه، ملاحت و حلاوت مخلوقات ساکن آن، آداب و اخلاق پاک و بی‌شایبه آنان، معادن، سنگهای گرانبهای آن و رنگهائی را که ریور آنند، وصف می‌کند. در آنجا نوری حکمروا است که نور آفتاب طبیعی‌نیست، و با این وصف، در آنجا هم مانند نزد ما، شبها و روزها به نوبت می‌آیند و می‌روند. با وجود این، ظلمت شبها هرگز حجابی نیست. و هرگز مانع از مشاهده شبی نمی‌گردد. در آنجا نبردهائی روی می‌دهد که بازیهائی بیش نیست، در آن نه از کینه خبری است نه از زخم و جراحت اثری. در آنجا سفرهای دریائی می‌کنند، و از غرق کشتی‌ها لذت می‌برند: آب عنصری مخالف نیست، و خطر مرگ به بار نمی‌آورد. بر روی آب راه می‌روند تا وقتی که به ساحل برسند. در این **زمین**، زلزله‌هائی شدید نیز از زلازل زمین ما روی می‌دهد. زلزله‌ای هم روی داد که ذوالنون خود شاهد آن بود. چون حرکت و زلزله آرام گرفت، موجودهای خبر خواه که پیرامون او را فرا گرفته بودند دست او را گرفتند و بخاطر یکی از دخترانش بنام فاطمه او را دلجوئی کردند و تسلی دادند. ذوالنون گفت: "من او را در عین سلامت نزد مادرش گذاشتم. ــ تو راست می‌گوئی، ولی هرگز وقتی یکی از شما در نزد ما است. اتفاق نمی‌افتد که این زمین بلرزد و به زلزله افتد، الا اینکه او بمیرد یا یکی از خویشانش از جهان در گذرد (چنین کسی هرگز برای همیشه نزد ما نمی‌ماند).

وقتی ذوالنون مصاحبان خود در آنجا را ترک گفته (شرحات مراجعت همان است که پیش از این ذکر شد) به این **زمین** بازگشت، از مرگ دخترش خبر یافت.

برای ما دشوار است که در اینجا همه این اطلاعات ونکات را که اهمیت آن

برای پدیدارشناسی مذهبی یا اصلی که پیش از این بیان شد ارتباط دارد ، خلاصه کنیم: در آن زمین هر روح *برای خود جهانی دارد* (همان نخله‌ای که *خواهر* آدم است) . هنگامی که آنرا نظاره می‌کند ، خود را نظاره می‌کند . با این معنی است که سـزاوار است شهود دیگری را که باز هم ابن عربی روایت کرده تفسیر کنیم : شهود غیبـــی **کعبه** ای که ابعادش بزرگتر از ابعاد معبدی بود که در **مکه** واقع است .

آنانکه به گرد آن طواف می‌کردند ، جامه احرام حاجیان بر تن نداشتنـــد. آن کعبه چهار رکن داشت که به طواف کنندگان پیرامون خود ، سخن می‌گفتند وآنان را با معارفی آشنا می‌کردند که هنوز از آن بهره نداشتند (این نکات را با تمثیل ستون یگانه کعبه مشهود و روح القدس که "اسرار باطنی" را تفسیر می‌کند مقایسه کنید . ر.ک کتاب ما "تصوف ابن عربی ص ۱۷۵ و ۲۶۶ ، شماره ۲۵۸) . باز هم در همانجـــا اوقیانوسی وجود دارد که **زمین** است ، و با این وصف همان‌کار **آب** می‌کند (مقایسه شود با صفحات بعدی ، مقالت ۹ ، ص۴متن ب ، قطعه‌ای که در آن از امام اول درباب "عمل و اثر کیمیا پرسش می‌کنند و او پاسخ می‌گوید که : "خدا را به شهادت می‌طلبم ! که کیمیا چیزی غیر از آب جامد نیست . . . زمینی به حالت مایع . ") . و بر روی این اوقیانوس کشتی عجیبی بصورت شهود غیبی نمایان می‌گردد ، ساخته شده از سنگهای مجلل : دوستون بروی بالهایش برافراشته می‌شوند (مصنف حتی تصویر مجمل آنها را هم رسم می‌کند) ساحل عقب کشتی بین دو ستون بروی دریا باز شده ولی آب در آن به پیش نمی‌رود . سپس به **سیزده شهر نور** اشارت می‌رود ، که در آن **زمین** واقع می‌باشند ، وکسی از حکماء بدان اندر نمی‌آید الا آنکه صفی و مصطفی (برگزیده) اسـت (مفسر شیعه خود بخود در این شهرهای نور **پیغمبر** *اکرم* (ص) و دوازده امام را بـاز می‌شناسد) . شرح و تفصیلات دیگری هم هست ، بهمان اندازه سرشار از تمثیـلات بالقوه . . .

"خلاصـه کلام ، هر آنچه عقل استدلال کننده با اتکاء به دلائل و براهیـن در عالم ما ، محال می‌شمارد ، همه آنها چنانکه بر ما محقق گشته است در آن **زمیـن** محال و غیر ممکن نمی‌باشد ، بلکه ممکن است و بالفعل*(۱۲)* حصول می‌یابد . "زیـرا خدا بر همه چیز قادر است (سورهٔ ۳ آیه ۲۵) . " می‌دانیم که عقول ما محدود است ، ولی خدا بر اقتران اضداد قادر می‌باشد : قدرت اینکه یک جسم را در دو محل مختلف زندگی بدهد ، قدرت زنده و باقی نگاهداشتن عرض جدا و مستقل از جوهر آن وانتقال آن‌از یک جوهر به جوهری دیگر ، قدرت زنده داشتن مفهوم روحانی تنها با مفهـوم روحانی (بدون رابطه ظاهری) . هر حادثه ، هر معجزه و خارق عادت و آیتی که در

عالم ما اتفاق می‌افتد و عقل استدلالی از قبول آن بعنوان "ظهور واقعی" کراهت‌دارد آن را بدرست و تمام در روی آن زمین بعنوان ظهور واقعی وقوع یافته می‌بینیم. هر جسمی که روح بدان متلبس شود، چه فرشته چه پری، هر صورت یا شبحی که آدمی در آن در عالم خواب خود را نظاره کند، اینها همه اجسام لطیف و اثیری هستند که بدان زمین تعلق دارند. این ابدان و اجسام، در آنجا، هرکدام محل ویژه‌ای‌دارند با دنباله‌های لطیف و رقیق که در سراسر عالم گسترده است. هر یک از این "ذوات رقیق" شخص محرمی متناسب با خود دارد. آنگاه که این محرم اسرار با چشمان خود ذواتی مجرده از جمله ذوات روحانی می‌بیند، بدان سبب است که استعدادی خاص برای فلان یابهمان صورت مشخص و معین از جمله صور دارد، همان صورتی که این روح بدان متلبس می‌گردد، نظیر فرشته جبرئیل که در نظر پیغمبر اکرم به صورت‌جوانی جمیل، به صورت **وحیة الکلبی** در می‌آمد. *علت آن است که آن زمین را خدا درعالم برزخ، عالم وسیط، گسترده و در آنجا برای این اجسام لطیف، که وجودهای روحانی محض بدان متلبس می‌گردند و ارواح خود ما در حال خواب یا پس از مرگ بدان می‌گرایند، محلی خاص کرده است. به همین سبب ما خود بخشی از عالم آن می‌باشیم.*

خلاصهٔ‌کلام، این زمین یک منتهی‌الیه دارد که بسوی فردوس گشوده‌میشود وآن را جلوخان می‌خوانند. و منتهی‌الیه دیگری هم دارد که با جهان زمینی خاکی ما متصل است. برای اینکه درک کنی که چگونه آن زمین می‌تواند تا جهان خاکی ما ادامه داشته باشد، تصویری می‌آورم‌و مقایسه دیل را به تو تکلیف می‌کنم. فرض کنیم که مردی بر چراغی خیره بنگرد یا بر آفتاب یا بر ماه و سپس، با برهم زدن چشمان، مژگان پلکهای چشم بین جسم نورانی و نگاه ناظر حایل گردند. این ناظر تعداد بسیاری از خطوط‌نورانی می‌بیند که از آن جسم تا چشمان شخص او گسترده شده. مثلاً چون شبکه‌ای تمام که از چراغ آغاز شده و به چشمان شخص او می‌پیوندد. آنگاه که آهسته آهسته، اندک اندک، پلکها از برابر نگاه ناظر بکنار رود، ناظر می‌بیند که شبکهٔ خطوط‌نورانی کم کم عقب عقب می‌رود و به سوی جسم نورانی جمع می‌شود.

بسیار خوب! جسم نورانی در اینجا نظیر محلی است که، در آن زمین مورد بحث، بخصوص به فلان یا بهمان صورت ظهوری (جسم لطیفی که روح و وجود مجرده بدان متلبس می‌گردد) تخصیص یافته است ناظر خود تصویر جهان ویژه ما است. اما در مورد انتشار خطوط نوری، مطابق با صور اجسام لطیف است که در آنها ارواح ما داخل شده به جلوخان و رواق فردوس، در حین خواب یا پس از ممات نقل مکان کرده‌اند، و آنها نیز صور ظهوری هستند که ارواح بدانها متلبس می‌گردند. بعضه

تو برای حصول دیدی از این خطوط نوری با بازی کردن با پلکهای چشم ، بدان سان که مژگان بین نگاه و جسم نورانی که نظاره می‌کنی حایل گردند ــ این نقشه در اینجا نظیر استعداد مشاهده ازطریق مکاشفه است . انتشار و پخش خطوط نوری از جسم نورانی ، وقتی بدین تجربه مشغولی ، برابر با انتشار صور است (که در نظر تو ارواح و ذوات مجرده بدان متلبس می‌شوند) ، در هنگامی که بدان استعداد نایل آمده‌ای (به‌دیدن فلان یا بهمان صورت ظهوری) . و بالاخره عقب عقب رفتن خطوط نور و جمع شدن به جانب جسم نورانی ، وقتی پلکها دیگر حائل نیستند ، خود بخود تصویر بازگشت این صور می‌باشد که بسوی آن زمین عقب می‌روند ، آنگاه که استعداد تودیگر باز می‌ماند .

بعد از این توجیه توجیه دیگری وجود ندارد . از اینرو دیگر به تفصیل در باب عجائب آن زمین و معارفی که بدان متعلق است ، در یکی از کتب بزرگ خودبحث کرده‌ایم . "(۱۳)

۱) تذکر این نکته که در این تعریف و توصیف آدم بعنوان " امام نوع بشر " واژهٔ "امام" همان مقام عالیه‌ای را دارد که در حکمت الهی شیعه برای آن قائل می‌باشند یعنی : هادی و راهنما ، کسی که پیشاپیش حرکت می‌کند ، در رأس قرار دارد ، کسی که همه کسانی که بدنبال می‌آیند از او سرمشق می‌گیرند و درنتیجه همان "مثال" است ، امری زائد می‌باشد . سهروردی ، در کتاب "حکمة الاشراق" (بند ۱۷۳ازچاپ ما) نیز خصلت ممتازهٔ **نخله** را متذکر شده است . مفسر آثار وی این فرصت را مغتنم شمرده کلامی از پیغمبر (ص) نقل کرده است که انعکاس آن را در اینجا می‌یابیم که : "عمه خود ، نخله ، را تعظیم وتکریم کنید ، زیرا از مازاد صلصال آدم خلق شده‌است . "

۲) عبدالکریم جیلی ، "الانسان الکامل" ، بخش ۲ ص ۲۸ . ر.ک. صفحات آینده ، مقالت ۴ .

۳) صفحاتی که در اینجا ترجمه شده و مطالب مقدم و مؤخر آنها در موقع تحقیق در مورد تمثیل "نخله" را ایجاب می‌کند . ر.ک. Herzog " Realencycl für protest, Theol. u. Kirche, 3. Auflage vol VI, p. 305 (Phœnix dactylifera) et vol. XVIII art, sinnhilder, pp. 389-390.

ث . ژ . یونگ . درکتاب خود ذیل عنوان :

von den Wurzeln des Bewusstseins

چاپ زوریخ، ۱۹۵۴، متونی بسیار جالب در باب "اصول تمثیلی درخت بطورکلی، گرد آورده است. بخصوص در صفحات ۴۴۱–۴۴۹ و ۴۸۲ و غیره، نخله بعنوان مظهر و آیت **زمین آسمانی** نوری، با مهر گیاه (مردم گیاه) بمنزله تمثیل زمین ظلمانی اهریمنی که آن هم از صلصال آدم خلق شده، اصل مقابل و مخالف می‌باشد. Hildegarde de Bingen می‌نگارد: "مهر گیاه از زمینی که آدم از آن‌خلق شد..." ۱ Physica ص ۵۶ نقل شده در Hugo Rahner,

" Die seelenheilende Blume II Mandragore, Eranos-Jahrbuch XII 1945, P. 224).

۴) در اینجا سیاق عبارات مستلزم بررسی تطبیقی تفاسیر قرآن از سورهٔ ۱۹ آیه ۲۳ و بعد از آن می‌باشد، برطبق گروه: ۱) **تفسیر سنی، *فخرالدین رازی***، "مفاتیح الغیب"، چاپ قسطنطنیه، ۱۳۰۸ جلد پنجم ص ۷۸۴: نخله‌ای که ثاور نشده بوده مثلی برای مریم است. ۲) **تفسیر صوفی**: تفسیر منسوب به ***ابن عربی***: "نخله روح تو که به سوی آسمان روح قد بر می‌افرازد، در پرتو پیوستن تو با روح القدس". (چاپ قاهره، ۱۳۱۷ هجری، جلد ۲ ص۴). همین اندیشه در مورد مریم که نمونه حالت عارف است، در تفسیر روزبهان شیرازی ***عرائس‌البیان***، ۱۳۰۱هجری، جلد ۲ ص۸. ۳) **تفسیر شیعی**: در نزد اسماعیلیان، تمام سوره در رابطه با نبوت باطنه تفسیر شده و نخله مظهر حکمت و غذای روح است. ("مراح النسیم"، چاپ R.Strothmann ص۱۸۹).

در نزد شیعیان اثنی عشری: ***طبرسی***، "مجمع البیان" (طهران ۱۳۱۳هجری جلد ۲) **نخله مریم** یا نخلهٔ آسمانی که در حدیث مروی از امام جعفر صادق (ع) در شماره بعد مذکور است ارتباط داده شده است. "تفسیر الصافی" از محسن فیض (طهران ۱۲۷۵ ص ۲۹۹): مریم خانوادهٔ خود را ترک گفته به سوی مشرق روانه می‌شود. (سورهٔ ۱۹، آیه ۱۶) (*وَاذْكُرْ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذِ انْتَبَذَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا*) یعنی نخلستان *ارض ائمه*. ر.ک. باز هم به مجلسی در "بحار الانوار"، جلد ۵ ص ۳۱۹ و بعد (سفینة البحار، جلد ۲، ص ۵۸۲). ما سرعت منابع و مآخذ موضوع "فاطمه" بعنوان زمین فوق آسمان را باز می‌یابیم (در صفحات بعد، فصل ۲ بند ۱) با روابط نوعی بین **مریم**، مادر مسیح و ***فاطمه***، مادر ائمه اطهار. امیدواریم این تذکر، با همین مثل ساده، کافی باشد تا به خواننده وسعت تحقیقاتی را که باید در زمینه حکمت الهی اسلامی شیعه انجام گیرد، تلقین کند.

۵) روایت نخله‌ای که از مازاد صلصال آدم خلق شد در دائرة المعارف بزرگ روایات شیعی مجلسی "بحار الانوار"، جلد ۱۴ ص ۸۴۰ (سفینه جلد ۲ ص ۵۸۱) ثبت شده است. و بمنزله جوابی مطول که از طرف امام ششم، حضرت صادق (ع)، بمخاطبی داده شده که در بارهٔ منشاء نخله پرسش کرده بود، آمده است. این‌جواب تصریحاتی دیگر هم دارد که مفهوم و معنی نخله را بعنوان مظهر **زمین آسمانی** روشن می‌کند. هنگامی که خدا آدم را از بهشت بیرون کرد، بدو امر کرد تا با خود نخله‌ای ببرد (فرودآورد). آدم آن نخله را در مکه غرس کرد. همه نخله‌هائی که از آن حاصل شد و "اعقاب بلافصل" آن می‌باشند، متعلق به نوع "عَجوَه" (خرمای مدینه که بویژه لذیذ و مغذی است). سایر نخله‌ها، در شرق و غرب عالم، از هسته‌های خرماهای آن به وجود آمده است.

۶) **عرش وکرسی**: در مورد این مصطلحات متداول از قدیم در هیئت عالم مقدسات ر.ک. بازهم به تعلیمات امام **جعفر صادق** (ع)، بحار...جلد۱۴ص۹۸. کرسی، آستانه عالم غیب در فلسفهٔ ظاهریه است و **عرش** آستانه باطنی آن وغیره. در علم طبیعت فلکی فلاسفه، **عرش** فلک الافلاک یا فلک نهم است، و **کرسی** فلک هشتم یا آسمان ثوابت.

۷) این، تصویری است که ذوالنون بأز هم، کلمه به کلمه و جزء به جزء در شهادتی که ابن عربی از آن روایت کرده، بکار می‌برد (ص ۱۲۸، ۱. ۱۵–۱۶) برای مقایسه ابعاد آسمان در نجوم ما با مساحت "ارض کافور سفید" که یکی از **زمین های** ارض آسمانی است: "اگر آسمان ما را در آنجا قرار بدهند، در قبال آن مانندحلقه‌ای است که در صحرائی گم شده باشد."

۸) این متن ابن عربی بتمامی در دائرة المعارف شیعه مجلسی، جلد چهاردهم، ص ۸۷ نقل شده است.

۹) درباب "عبدالله بن عباس" ر.ک. مامقامی، ***تنقیح المقال***، چاپ طهران، ۱۳۵۲، شماره ۶۹۲۱. در باب چهارده منزل ر.ک. متن ترجمه شده در صفحات آینده، مقالت ۱۰ ص ۱.

۱۰) مقایسه شود با متن محسن فیض، در صفحات آینده، مقالت ۸.

۱۱) ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۲۵۵، شماره ۱۶۹.

۱۱ الف) در باب تاریخ وفات اوحدی کرمانی ر.ک. م. آ. تبریزی "ریحانة الادب"، جلد ۱ ص ۲۹۱.

۱۲) مقایسه شود با ابیات ۱۲۱۰۸–۱۲۱۰۹ صحنه آخر فاوست دوم گوته

ولی اینجا در صدر مقال: Das Unbeschreibliche,

Hier ist's getan:

آنچه وصفش در اینجا محال است، در آنجا به صورت عمل در می‌آید.

۱۳) ر.ک. کنایت نهائی فصل ۳ (نوح) فصوص الحکم (چاپ عفیفی، بخش ۱ ص ۷۴ و بخش ۲ ص ۴۳). ابن عربی اعلام می‌کند که در باب "آسمان "یوح" در کتاب خود به نام "تنزلات موصیلیه" بحث کرده است (یوخ نام فرشته‌ایست که مدبر آسمان چهارم، فلک شمس، می‌باشد، ر.ک. بازهم در صفحات آینده، متن مقالت ۴)

۳
داوود قیصری

عالم مثالـــی

منتخب از شرح "فصوص الحکم" ابن عربی، فصل ۶ از مقدمه. چاپ بمبئی، ۱۲۹۹ هجری، ص ۳۰ و بعد و چاپ ۱۳۰۰ هجری، ص ۲۵ و بعد (لازم است که هـــر دو چاپ با هم مقابله شود).

" بدان که **عالم مثالی** [1] (جهان صور مثالی) *(۱)* عالمی است روحانی و از جوهر نورانی. *از یک جانب با جوهر مادی رابطه دارد، از آن جهت که موضوع ادراک و دارای ابعاد و مقدار است. و از طرف دیگر، با جواهر معقول قائم بالذات و مجرد قرابت دارد، از آن نظر که طبع آن از نور محض است.* این عالم نه جسم مادی مرکب است، نه جوهر معقول مجرد، *چرا که نوعی "برزخ" است، یعنی عالم وسیط، نوعی حد، که یکی را از دیگری جدا می‌سازد. هر آنچه فاصله‌ای، برزخی، بین دو چیز به وجود آورد، بالضروره از آن دو چیز متفاوت است، یا* معول ارجح، ناگزیـــر دارای دو بعد است که با هر کدام از آنها مظهر و ممثل عالمی می‌گردد که با آن مطابق است. بعلاوه می‌توان گفت که، صحیح است که این جسمی نوری است که لطافت آن برابر با حد اعلای لطافت قابل تصور می‌باشد. بدین سان، *آن عالم حدی است، جهانی است وسیط که بین جواهر مجرده لطیفه محض و جواهر مادی کثیف و کدر، تمایز و جدائی به بار می‌آورد، هرچند که در بین جواهر مادی ... نیز بعض اجسام لطیفتر از بعض دیگرند. مثلاً، از این قبیل است، آسمانها در قبال سایر اجسام.* سایراین آن عالم جهانی عرضی نیست، آنطور که کسی از متفکران تصور کرده است، زیرا که وی تصور می‌کرد که صور و تصاویر از وجود جوهری حقیقی خود قابل انفکاک می‌باشند.

1- Mundus archetypus

همانطور که در مورد صور معقوله هم چنین می‌پنداشت. حقیقت، این است که صور جوهری در هر کدام از عوالم وجود دارد: عالم روح، عالم معقول، عالم خیالی، و اینکه جمیع این وجودهای حقیقی جوهری صوری دارند مطابق با عالم مربوط.

آنگاه که بر وضع و حال آن نیک آگاه شدی، بر تو محقق خواهد شد که *قدرت تخیل (خیال انگیز) که متعلق به روح عالم است، خود هر آنچه را که دیگر قدرتهای مخیله بر آن محیط می‌شوند، در می‌یابد (قدرتهای ارواح آسمانها) و محل حلول ومظهر و مجلای این برزخ می‌باشد (۲). آنرا "عالم مثال" می‌خوانند. چرا که متضمن صور هر آن چیزی است که در جهان وجود دارد و بدان جهت که مثال جمیع صور افراد و جواهری است که در مرتبه معرفت الهی وجود دارند. آن را جهان تخیل قائم بذات نیز می‌نامند، زیرا که مجرد و غیرمادی است در مقام مقایسه با تخیل جبلی و فطری (۳).*

هیچ وجود مجرد، هیچ ذات روحانی نه روحی وجود ندارد که صورتی مثالی مطابق با مراتب کمال و فضایل خود نداشته باشد، زیرا که هریک از آنان در نام الهی (اسماء الله) *الظاهر* شرکت دارند. از این نظر و بدین معنی است که در حدیثی موثق روایت شده است که هنگامی که پیغمبر اکرم (ص) جبرئیل را در *سدرةالمنتهی (۴)* دید، آن فرشته ششصد بال داشت. هر صبح و شام وارد "شطّ حیات" می‌شد، و با تکان‌دادن بالهای خود از آن خارج می‌گردید و از قطرات آب که بدین سان پراکنده می‌شد، خدا فرشتگانی فزون از شمار خلق می‌کرد.

این عالم برزخ شامل **عرش** (برترین فلک)، **کرسی** (فلک ثوابت)، هفت آسمان و هفت زمین و هرآنچه در آنهاست، می‌باشد. در این سطح و مرتبه، ضمیر جوینده بیدار می‌گردد. و در می‌یابد که معراج **حضرت محمد** (ص) عبارت از چیست و پیغمبر به چه کیفیت حضرت آدم را در آسمان اول دید و یحیی را و عیسی را در آسمان دوم و یوسف را در آسمان سوم، ***ادریس*** (هرمس ـ اخنوخ) را در آسمان‌چهارم، ***هارون*** را در آسمان پنجم، **موسی** را در آسمان ششم، ***ابراهیم*** را در آسمان هفتم دید. ضمیر محقق واقف می‌گردد که چه تفاوتی بین آنچه در عالم رؤیا نظاره می‌کند و قوّه و استعدادی که سالکان متوسّطین دارند و با آن در عالم تخیل به آسمان عروج می‌کنند از یک جانب و آنچه بواقع در عالم روحانی مشاهده می‌شود از جانب دیگر، وجود دارد.

صوری که در جهان ما درک و مشاهده می‌شود "سایه‌ها"ی این صور مثالی می‌باشند. به همین سبب است که عارف، در پرتو قیافه شناسی ازطریق مکاشفه،

حالات درونی فرد بشر را برحسب صورت ظاهری وی تشخیص می‌کند . . .

صور مثالی حاضر *(۵)* در مخیله هم که تصورات خیالیّه ما می‌باشند ، به نوبه خود ، فی‌حد ذاته چیزی بغیر از نمونه‌هائی از جهان روحانی ، وسایه‌ای نیستند که خدا بمنزلهٔ علامت و برهانی بر وجود آن جهان روحانی خلق فرموده است . به همین جهت مشایخ شهود عرفانی آنرا چیزی نظیر متصل به عالم روحانی دانسته‌اند که از آن عالم نور می‌گیرد ، بکردار جویبارها و شطهائی که به دریا می‌ریزند و نظیر دریچه‌های مرتفع که از آنها اشعهٔ نور به خانه داخل می‌شود . زیرا برای هریک از وجودهائی که در جهان حواس وجود دارند ، بترتیب صورتی مثالی حاضر در ذهن و تخیل وجود دارد که در جهان بشری در حیطه تخیل درک می‌شود ، حال چه یک "آسمان" باشد ، یک کوکب یا یک عنصر ، یک ماده معدنی ، یک گیاه یا یک حیوان . زیرا برای هریک از آنها ، یک روح و نیروهای روحانی وجود دارد ، و نوعی شرکت در جهان‌این روح دارد ، وگرنه بین عوالم تناسب و رابطه کامل وجود نداشت . حد اکثر می‌توان گفت که درمعدنیات ، ظهور و تجلی آن مانند حیوانات نیست . خدا خود چنین بیان می‌فرماید :

" . . . *وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا یُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ ، وَ لٰکِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِیحَهُمْ ، . . .* "

(سورهٔ ۱۷ آیت ۴۶) *(۶)*

همین مطلب را برخی از احادیث و روایات تأیید کرده ذکر می‌نمایند که حیوانات چیزهائی را **می‌بینند** که فقط، در بین ابناء بشر ، عارفان عیب بین و اهل مکاشفه به دیدن آن قادرند . ممکن است که این نوع **دید** و مشاهده در ***عالم مثالی*** مطلق روی بدهد ، و امکان دارد که در جهان صور مثالی حاضر در مخیله وضمیر حاصل گردد *(۷)* .

وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِحَقائِقِ الْاُمور .

ولی ، این ابناء بشر به سبب کوری دیدهٔ حقیقت بین قادر نیستند که حجاب را از میانه برگیرند ، و کتاب آسمانی هم آنان را "در پست ترین محل پست ترین درجات" (اسفل السّافلین ، سورهٔ ۹۵ آیه ۵) جای می‌دهد .

ولی عارف ، آنگاه که در طی مراحل سیر وسلوک به ***عالم مثالی*** مطلقه واصل می‌گردد ، در پرتو هجرتی که او را به خارج از حیطهٔ تخیل می‌برد ، در هرچه نظر کند **به مقصود می‌رسد و چهرهٔ معبود می‌بیند و حقیقت واقع را چنانکه هست کشف می‌نماید چرا که صور مثالی با صور معقول مصّور در "لوح غیب" که خود صورت متجلّی عالم ربوبیت است ، رابطه ومطابقه دارد .**

بر این اساس، تواند بود که وجود بشری، از طریق مشاهده غیبی، ظهور و تجلی شخصیت ازلی و ابدی خود و حالات و اطوار پیاپی خود را، چه گذشته و چه آینده، ببیند، چه اینکه در آن حال از جهان *سایه* به عالم حقایق و جواهر نوری منتقل می‌گردد.

خلاصه، مهم آن است که تو بدانی که آن برزخ که ارواح پس از مفارقت از عالم خاک در آن می‌باشند، با برزخی که بین ذوات مجرّده روحانی و عالم اجسام واقع است، فرق دارد. زیرا فی‌الواقع درجات نزول وجود و مدارج عروج خود دوره‌ای و دایره‌ای تشکیل می‌دهند. باری، *مدارجی که بر هستی در جهان خاکی مقدم و سابق است، درجاتی است بین مراتب نزول و دارای تقدم زمانی، درحالی که برخلاف، مدارجی که پس از آن می‌آیند متعلق به مراتب عروج است و از نظر زمانی متأخّر. دیگر اینکه، صوری که در برزخ ثانوی به ارواح می‌پیوندند همان صور اعمال و حاصل فعالیت های مقدم و سابق در این عالم (۸) خاک می‌باشند، برخلاف صور موجود در برزخ اول.* به همین سبب اینها و آنها با هم مشابه ویکسان نمی‌باشند. با این وصف، وجه مشترک اینان و آنان در آن است که عالمی روحانی و ذوات مجرّده نوری محض ومتضمن مُثُل صور این عالم می‌باشند.

شیخ (ابن عربی) بوجه احسن در فصل ۳۲۱ از *کتاب فتوحات مکیّه (۹)* نشان می‌دهد که برزخ ثانوی یا برزخ اولیٰ فرق دارد. برزخ اول را *سرّالممکن* خوانده در حالی که برخلاف، برزخ دیگر را *سرّالمحال* نامیده، بدین معنی که آنچه در نخستین وجود دارد ممکن است درجهان مشهود ما ظهور کند، در صورتی که برعکس، محال است که آنچه در ثانوی موجود است به حال رؤیت و شهود درآید، مگر در روزبازپسین و قیامت.

چه اندک شمارند آنانکه برزخ ثانی، برخلاف برزخ اول، بر آنان مکشوف و عیان می‌گردد! برزخ اول اتفاق می‌افتد که بر جمعی کثیر از ما عیان شود وآنرا نظاره کنیم. در آن احوال می‌توانیم بر حوادث آینده جهان واقف گردیم، اما قدرت نداریم کشف کنیم که آنان که از جهان رحلت کرده‌اند در کجا و چه احوال‌می‌باشند."

۱) درباب وضع و موقع این "جهان مثالی" در مدارج هستی یا "حَضَرات" ر.ک. کتاب ما "تصوّف ابن عربی" ص ۱۶۷ و بعد و ص ۲۶۲ وبعد.

۲) همانکه، درمتون آینده، بازهم به صورت اشارات و کنایات بیان شده:

بمنزله جهانی منطوی در افق روح عالم یا "برطبق اصول نقشه برداری" بعنوان جهانی که در "سطح محدّب الطرفین فلک الافلاک" آغاز می‌گردد، و آستانه‌اش قطب آسمان، صخرهٔ زمرد، است. در نزد فلاسفه، ماده لطیف و اولیه برترین آسمان (عرش)، بر اثر نظاره جنبه سالب بالقّوه آن، از **عقل اول** صادر شده است. برای هر عقل ماده فلک آن نشان "فاصله" بین خود آن و روح صادره از آن می‌باشد.

۳) درباب این تمایز ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۶۳ و ۲۶۱. خلاصهٔ کلام، اینجا (ر.ک. بازهم به صفحات آینده، مقالت ۷و۸): جهان‌خیالی مجزا و علیحده *(منفصل)*، همان "عالم مثالی" مطلقه، عالم تصاویر قائم بالذّات و مستقل می‌باشد. و همان "ملکوت"، جهان‌روح موجود منفصل از قوای انسانی است که در مغز مَقر دارند. از طرف دیگر، عالم صور و تصاویر تخیل ما جهان‌تصاویر ذاتی آن و "حاضر درآن" می‌باشد.

با این وصف، عالمی است تخیلی که پیوسته (متصل) به ملکوت می‌باشد و ادامه آن است. از همین جا برای صور و ادراک خیالی، ارزش شاعرانه قائل گشته آن را "دریچه" یا "طارمی" خوانده‌اند (ر.ک. متن ما) که بواسطهٔ آن نور "ملکوت" در وجود ما داخل می‌شود.

۴) کنایت به شهود غیبی پیغمبر اکرم (ص) که در سوره ۵۳ (سوره النجم)، آیه ۱۴ ذکر شده است.

۵) ر.ک. صفحات قبلی، شماره ۳: صور حاضره یا "موجود" در تخیل ما صورتهای عالم تخیل مطلق را مثل و نمونه‌اند، که در محلی از "ماده مادی" وارد نشده‌اند، آنطور که در ارواح عالم **ملکوت** حاضر هستند. **داوود قیصری** بار هم **میگوید** (ص۲۸): "عالم شهادت یا جهان مرئی ومشهود مظهر عالم ملکوت است، یعنی مظهر عالم مثالی مطلق.

۶) ر.ک. مطالب مقدم و مؤخر در "دعای گل آفتاب گردان" در شرح پروکلوس، درکتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۸۱–۸۴.

۷) ر.ک. پیش از این، شماره ۳و۵.

۸) مقایسه شود با متن ملاّ صدرای شیرازی. ترجمه آن در صفحات آینده (مقالت ۶).

۹) ر.ک. چاپ قاهره، جلد ۳ ص ۷۸. شمس الدین لاهیجی (در صفحات بعد، مقالت ۵) در مورد این تمایز و مغایرت مبنی بر دائره صور وجود، تأکید می‌کند.

۴
عبدالکریم جیلی

متنی که ترجمه اش در صفحات آینده خواهد آمد ، منتخب از کتاب ***الانسان الکامل***، معروف ترین تصنیف **عبدالکریم جیلی** است ، چاپ قاهره ، ۱۳۰۴ هجری شاید برای اینکه خواننده متن بهتری در دسترس داشته باشد چاپ دیگری از این کتاب ضرورت عاجل دارد . در فصل هفتم (۲ ص ۲۷–۲۸) ، از مبحث اینکه "تخیل ذات (***هیولا*** ، ماده) همه عالم‌ها است" سخن می‌رود .

چند نظری مقدماتی وبسیار مجمل . از همان آغاز فصل ، آدمی ، بر انرارزش مطلقه‌ای که برای قدرت تخیل ("تخیل آفرین") قائل شده است ، متعجب می‌گردد : این تخیل "حیات روح عالم است . اصل و مبداء آن است و اصل و طریقت خاص آن و پسر حضرت آدم است ."

در اینجا هم تخیل نظیر آثار ابن عربی ، ***عین راز و رمز تکوین عالم بمنزلهٔ تجلی ذات الهی ، سر خلقت بعنوان تجلی ذات الهی برخود و بخود می‌باشد .***

شاید حتی وجودی روحانی و علوی باشد ، که سالک را دراین عالم با آن دیدار حاصل شده باشد ، که "روح تخیل" و "روح فردوس" نام یافته است . ولی بناگاهان ، اخبار و تذکر پیغمبر اکرم (ص) را به ما یادآور شده‌اند که : خواب مردمان خفته در بیخبری رؤیاهائی که جهان تخیل است . در واقع ، در اینجا نه تناقضی وجود دارد نه عدم هماهنگی و ناسازی آوازی ، بلکه در آن راز معرفت مضمون است و اینکه انسان در بیخبری بماند یا در زمرهٔ ***بیداران*** و سپس رتبه داران "الاعراف" درآید بدان منوط است .

چون همه مراتب عالم اعمال تجلیات الهی است که مولود تخیل مطلقه الهی است" مساله جذب و تحلیل آنها ، انکار آنها و ابطال آنها نمی‌تواند به میان آید ،

وگرنه با اراده ومشیت الهی در تجلیات الهی مخالفت شده است.

و عیناً همین **عصیان** است که شرط وجودی اقوام دوزخی است، زیرا که آنان درک نکرده‌اند، ولی عبدالکریم جیلی ما را قادر می‌سازد تا باقائل شدن تمایـــزی مطابق با امتیازی که پیش از این دیدم، (رجوع کنید به صفحات پیشین، مقالت ۳ شماره ۳) درک کنیم. تخیل چون با تمامیت و کمالش مورد نظر قرار گیرد اصل دوگانه و منشاء دوگانه دارد: از یک جانب دارای هیئت ظاهر فعال است و متعلق به جهـان برتر از هستی می‌باشد (جهان تخیل مطلق، جهان **ملکوت** یا جهان روح). ازطرف دیگر، صورت متصوّره، هیئت ظاهر پذیرفته و تجسم و تصوّر فناپذیر است (صـــور "موجود و مأخوذ" در قوا و استعدادات بشری در شرایط و احوال حاضره). خـواب بیخبری و غفلت از خویش، یعنی جهل به طبیعت حقیقی ادراکات حسی، وتحمـــل منفعل آن مسلمیات که انسان از آن غافل می‌ماند و از قدرتی که در وجود او، آنهـــا را می‌آفریند بیخبر است، بمنزله، داده‌های مسلم مادی (اطلاعات تجربی، اطلاعات تاریخی و غیر ذلک...). و انقیاد و عبودیت تام در برابر این معلومات، و به‌همین سبب است که عبدالکریم جیلی توضیح می‌دهد (بخش۲ ص ۵۹-۶۰) که این عبودیت بدرست شرط و احوال دوزخ است، دوزخ که خود عصیان یا جهت مخالف تجلی الهی بدین عنوان است، زیرا که در جهالت و بیخبری از آنچه هست، آنرا به یوغ بردگی قائم بالذات شمردن امور که خود موجب اسارت است، بدل می‌سازد.

در عوض، شرایط و احوال بهشتی، عبارت است از غالب شدن بر ایـــن انقیاد و عبودیت، زیرا که آدمی به ناموس سرّی عالم بمنزلهٔ تجلّی الهی واقف می‌گردد وخود را با آن وفق می‌دهد. آنکو بدین معرفت نایل آید، "خدا او را آن‌منصب قضاوت می‌دهد که در باب وجودهای واقعی عالم حکم بدهد".

همین وقوف و با خبری است. همین تنبّه و بیداری از خواب قاطع و جازم که آدمی را در برابر اشیاء و امور خارجی عبد و عبید می‌گردانید، که بعنوان "حضـور باهم" متقابله وجود-خالق و وجود-مخلوقی، تعریف می‌گردد. زیرا که عارف چون "اطلاعات مسلمه" را درک کرده و بنابراین دیگر یوغ عبودیت را تحمل نمی‌کند. در این حال، عارف با **واهب** این معلومات مسلمه، **هم ـ حضور** است. بنابراین، تخیل تجلی الهی، **تخیل حقیقی**، عین سر قدرت خلاقه جمیع عوالم شده، و همین چیز است که به معنی "شب زنده دار و بیدار و قائم اللیل[1]، و اهل ***الاعـــــراف***

1. Egregoros

بـــــودن می‌باشـــد .

آن چنین کس که معرفت ناموس و نظمی حاصل کرده است که بدین عالم ترکیب و بنیاد داده وخود را قادر بدان ساخته است که بدلخواه معرفت حاصل شده را به کـار برد ، چنین کسی در "الاعراف" است ، در محل قرب الـهی ، محلی که در این آیـهٔ کریمه قرآن مجید بدان اشارت رفته : فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُقْتَدِرٍ (سوره ۵۴ آیـه ۵۵) . به همین دلیل جمیع مصنفان ما اصطلاح اسرار آمیز "الاعراف" را از همان‌ریشه **معرفة** می‌دانند ، یعنی : معرفت حکمت عالیه ، معرفتی که سیر و سلوک روحانی‌است .

احادیث مربوط به ***الاعراف*** متعدد است و چه بسا به کتابی تمام برای ترتیب و تنظیم آنها واستنباط معنی آنها نیاز باشد . در مذهب شیعه ، (رجوع کنید به **سفینة** ***البحار***، جلد ۲ ص ۱۸۳) این احادیث فراوان است . بنظر **شیخ مفید** که در ایـجـــا نظری کلی دارد ، این ***اعراف*** کوهی یا حصاری ، برزخی ، فاصلی ، بین بهشت و دوزخ می‌باشد . آیات قرآن (آیات ۴۴ و ۴۶ از سورهٔ ۷) الاعراف را باروئی وصـــف کرده است که در آنجا انسانهای دارای قریحه خدا داد در شناخت قیافه‌ها ، مقیـــم شده‌اند ، یعنی آنانکه قادرند عمق باطن و کُنه وجود هرکس را از روی قیافـــه اش بشناسند . بزعم مُتألهین شیعه ، این انسانهای ***الاعراف*** چهارده معصوم (پیغمبر ص ، فاطمه (ع) و داوازده امام (ع) هستند) : هیچکس به فردوس داخل نمی‌شود مگر آنکه آنان او را بازشناسند و بپذیرند ولی آنان نمی‌توانند کسی را بشناسند مگر آنکس کـــه خود آنها را بازشناخته است . بنابراین بازشناختی است که خود **حضورباهم** بـــر می‌باشد ، چرا که شناخته شدن در عین شناسا بودن است ، یعنی در عین عمل‌شناختن بدان نحو که باطن و ظاهر متقابل باشند . زیرا این "حضور باهم" در شناختـــن و شناخته بودن ، به عمل تجلی الهی شخص ائمه اطهار منوط است . معنی وضع و موقع ***الاعراف*** در حکمت باطنیه بطورکلی از اینجا روشن می‌شود . ***الاعراف*** ، "ارتفاعـــی است که مشرف است" ، ارتفاعی که از آنجا و با آنجا درک تجلی الهی ، بدین عنوان ، ممکن می‌باشد ، یعنـــی مشاهده از راه کشف و شهود ، مشاهدهٔ ذات الهی بعنوان اینکه در چیزی متجلی گردیده با صفات خود که هر چیزی صورتی از تجلی آن است .

نتیجه اساسی : مصنفان ما به تعریف وتوصیف ***الاعراف*** بعنوان "ارتفاعـــی مشرف" ، "دماغه‌ای مُشرف" حدیثی از احادیث نبوی را مربوط می‌دانند که بر سراسـر تأویل باطنی قرآن کریم حکمروا است و آن اینکه : هر آیه **ظاهری** دارد و **باطنی** و "اِنَّ لِلْقُرْآنِ بَطْناً وَ لِلْبَطْنِ بَطْناً وَظَهْراً وَ لِلظَّهْرِ ظَهْراً ."

(ظاهر معنی تحت اللفظ است که خوانده می‌شود و باطن معنی نهانی که باید

درک کرد) و یک "رفعت منظور" یعنی آنچه خدا می‌خواهد در وجود انسان و بتوسط انسان حصول پذیرد. این کلام را از امامی به امامی، به صور مختلفه نقل کرده و شروح و تفاسیری بر آن افزوده آنرا بسط داده اند که اکنون سنتی شده است (هفت معنی باطنی و خفیه، نه درجه اسناد و نسبت و غیره). روزبهان و جمعی دیگر این احادیث را در صدر تفسیر خود آورده‌اند. بنابراین *الاعراف* "دماغه‌ای مرتفع"، مقامی مرتفع است که باید بدان رسید و "حاصل کرد" تا مفهوم معنوی را درک نمود یا بقول بهتر، بدان نایل آمد، و همین است عین: درک، "حصول"، مفهوم معنوی "وحی‌ها"، "تاریخ و سرگذشت معنوی" که بُعد نامرئی و غیبی معلوماتِ لفظ بلفظ و حوادث عالم خاک می‌باشد.

سالکان و عارفان که خود بهمان میزان که *شناسا* می‌باشند، *شناخته* هم هستند، بنوبه خود "اهلِ الاعراف" می‌گردند. به همین جهت "حکمای الهی" *العارفون بالله* هستند، *زیرا آنکس خدا را می‌شناسد، ترکیب و خلق عالم دیگر را هم می‌شناسد.*

علاوه بر این یک مقام عرفانی جهان دیگر وجود دارد، مجاور "الاعراف" که متن ما بدان اشارت دارد و بهتر آن است که از هم اکنون بر طبق نظر *جیلی (۲ص* ۵۹–۶۰) آنرا توجیه و توضیح کرد. و آن مقام جائی است که *الکثیب* (توده شن و ماسه) یا (منطقه توده‌های شن وماسه) بدان نام داده‌اند. ما خبر داریم که آن‌مکان منطقه‌ای یا مرتبه‌ای است فرودتر از *الاعراف*. فرق میان ساکنان *کثیب* و اهالی *الاعراف* این است که جمع نخست پیش از اینکه خدا در این عالم بر آنان متجلی گردد از این عالم بیرون رفته‌اند. هنگامی که به جهان دیگر وارد می‌شوند *مثویٰ و مأوای ایشان فردوس است، و از آنجا ممکن‌است خدا ایشان را بیرون برده به الکثیب بفرستد تا خود را بدانان نشان بدهد، یعنی خود را به هرکس بتناسب ایمان وی و بر حسب معرفتی که از خدا داشته است جلوه‌گر سازد.*

ساکنان الاعراف، خود، ارباب معنویتی می‌باشندکه پیش از آنکه این‌جهان را ترک بگویند، خدا خود را بدیشان نموده است (تجلی کرده است) و در نتیجه در همین عالم رؤیتی از او دارند. برای این قوم، در آن عالم مکانی بغیر از در خدا نیست، "زیرا اگر کسی به شهری اندر آید که یکی از دوستانش در آن مقام دارد که او را پیشتر می‌شناخته، این دوست نمی‌تواند بگذارد که دوست رسیده در جای دیگری بجز خانه او مقام گیرد".

جیلی در صفحات دیگر (۲ ص ۷۰)، در ضمن ترسیم نقشه‌ای تخیلی بسیار

مبسوط و با توصیف هفت آسمان و هفت زمین (رجوع کنید باز هم به متن ترجمه شده در صفحات بعد ، مقالت ۱۰ ، بخش ۱) ، به موضوع کشور اسرار آمیز و غیبی **یوح**، کشور "مردان عالم غیب" بر می‌گردد که تنها حکومت و قدرت پیغمبر ، **خضر** ، را قبول‌دارند و ما در اینجا شاهد ورود سالک عالم روح بدان کشوریم . این بار **زمین *آسمانی***، که نخستین زمین از زمینهاست ، ***ارض ارواح*** خوانده شده است ، و با عباراتی به وصف درآمده که تمثیلات "شمال" را به کار برده (رجوع کنید پیش از این ، بخش اول ،فصل دوم بند ۱ در پایان ، بند ۲) و در عالم حکمت اسلامی موضوع "فردوس اقصای شمال" (رجوع کنید "وار" "بیمه") را از نو نمایان می‌سازد .

آنجا زمینی است که سفیدتر از شیر ، گواراتر از مشک خلق شده بود . هنگامی که آدم از آنجا برون شده به محل هجران و تبعیدگاه خود رهسپار گردید ، رنگ آن خاکی رنگ شد ، مگر یک منطقه‌اش در اقصی شمال ، که خضر بر آن حکومت می‌کرد و **مردم *عالم غیب*** (رجال الغیب) ساکنانش بودند و هیچ گناهکاری را قدرت وصول بدان نیست . آن دیار **کشور خورشید نیمشب** است . وجوب نماز شب در آنجا لغو شده ، زیرا صبح صادق پیش از اینکه خورشید غروب کند ، طالع می‌شود .

۱ـ *الاعراف* ، زمین بیداران و شب زنده داران

جدا از بهشت حیات ابدی
و با اینهمه چه دور ازدوزخ
ادگارپو ، "الاعراف"

بدان ـ خدا یارت باد ! (اَعانَکَ الله) ـ که تخیل اصل و منشاءوجوداست . و جوهری است که محتوی فضیلت و کمال تجلی الهی ***(ظهور المعبود)*** می‌باشد . درباب ایمان شخص خودت به ذات الهی تأمل کن . آیا نمی‌بینی که این ایمان به برخی از **صفات** و بعض ***اسماء*** متعلق است که ذات الهی برای او دارد . مکان این ***اعتقاد باطنی که خدای قادر متعال در آن بر تو تجلی می‌کند کجا است و عضو آن کدام است*** ؟ این مکان ، این عضو بدرست تخیل است و به همین دلیل و علت است که ما قائل هستیم که : ***تخیل جوهری است که در آن کمال تجلی الهی را توان یافت*** .

بمحض اینکه بر آن وقوف یافتی ، بر تو مسلم و مبرهن می‌شود که تخیل

(خیال) اصل و منشاء تمامت عالم است، چرا که ذات الهی خود اصل و مبداء هر چیزی است، و کاملترین تجلیات وی نمی‌تواند به وقوع پیوندد اِلاّ در ظرف ومکانی که خود اصل و مبداء باشد. این هیولا، همان تخیل است. بنابراین محقق است که تخیل اصل و منشاء جمیع عالمها بدون استثناء می‌باشد.

اکنون، آیا نمی‌بینی که چگونه پیغمبر اکرم (ص) آنچه را موضوع ادراک حواس است به صورت رؤیائی درآورده و از این رؤیا تخیل ساخته است؟ وی فرموده است که: افراد بشر در خوابند و چون بمیرند از خواب بیدار می‌شوند *(۱)*.

اَلنّاسُ نیامٌ فَاِذا ماتوا اِنْتَبَهوا.

یعنی اینکه: در آن هنگام وجودهای واقعی به معنی حقیقی خود که در این عالم در کنار آن بوده‌اند، برایشان ظهور می‌کند، و در می‌یابند که در این جهان‌در خواب بوده‌اند. مقصود این نیست که بر اثر مرگ "بیداری تام و کامل" حصول می‌پذیرد. زیرا بیخبری از خدا هم برای اهل عالم برزخ (جهان وسیط) و هم برای مردم روز بازپسین (قیامت) و هم برای ساکنان جهنم و ساکنان فردوس تا بدانجا کشیده می‌شود که ذات الهی در "منطقه کثیب" *(۲)* بر آنان تجلی کند، منطقه‌ای که ساکنان فردوس خواهند توانست به جانب آن بروند و در آن حال خدا را نظاره‌کنند.

این غفلت و بیخبری خواب است. اصل ومنشاء جمیع عوالم تخیل است. به همین سبب تخیل جمیع افرادی را که در این عوالم می‌باشند، با هم‌می‌پیوندد. هر امتی از امت‌ها به صورتی متصور پیوسته است، صرفنظر از عالمی از عوالم که آن امت در آن باشد. مثلاً اهل این دنیا به تخیل زندگی روزگذر یا خیال حیات آینده بسته‌اند (درحالی که می‌خواهند هم این وهم آن را برای خود "تأمین" کنند). بنابراین، این دنیا و آن دنیا غفلت و بیخبری "از حضورباهم" متقابله با خدا *(۳)* را در پی دارند. به همین جهت اینان مردمانی هستند خفته، در حالی که برخلاف آنکس که با حضور الهی "هم‌حضور" است، شب زنده‌دار، قائم باللیل و بیدارشده (Egregoros) *(۴)* می‌باشد. درجه بیداری او با "حضور باهم" متقابله با خدا تناسب دارد.

ساکنان برزخ هم بنوبه خود مردمانی هستند که در خوابند، هرچند که خواب آنان خفیفتر از خواب بعض مردمانی است که در دنیای ما می‌باشند. آنان ***در واقع یکسره مشتغل به عذاب یا به نعمت می‌باشند که هم چیزی است که خود ایشان است، از خود ایشان حاصل می‌گردد، و هم چیزی که خود درآنند. باری، این‌هم خود خوابی است، زیرا که آنان مع الوصف پراکنده خیال و غافل از خدایند، و بر همین نحو مردمان روز بازپسین، زیرا هرچند آنان در محضر خدا مقام دارند،***

ایستاده‌اند ۱، *تا "حساب اعمال "خود را پس بدهند ، با این وصف مشتغل به "باز دادن حساب اعمال" خود هستند ، و با خدا "هم‌حضور" نیستند . و این هم خود خوابی است ، چرا که نوعی غفلت و بیخبری است .* با این وجود ، خواب آنان خفیفتر از خواب ساکنان عالم برزخ است . وضع و حال اهل فردوس هم بر همین منوال است و بدتر از آن حال اهل دوزخ . اصحاب الجنه ، اهل فردوس *با* "نعیم و حلاوتی" هستند که در می‌یابند . فرقه دوم ، اصحاب النار ، *با* عذابی هستند که حس می‌کنند . و این هم خود *بیخبری و غفلت از خدا است . این هم خوابی‌است و حالتی از بیداری نیست . مع الوصف خواب اصحاب الجنه خفیفتر از خواب اهل روز بازپسین است .*

لاجرم ، این خواب برای آنان همگان ناموس فطرت است ، بدین معنی‌که هر کدام از ساکنان جمیع عوالم ، در عین اینکه تاحدودی با ذات الهی هم حضور هستند ، زیرا ذات الهی با وجود بطور تام و تمام هم حضور است ــ وی آن است که درباب خود می‌گوید : *هُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ* (سوره ۵۷ آیه ۴)ــ با این وصف همه با او هم حضور نیستند الا در عالم رؤیا ، نه درحال بیداری ضمیر .

به همین سبب بیداری *(یقظه)* و حالت بیداری وجود ندارد اِلا برای اهل *الاعراف* و برای آنانکه در منطقه *کثیب* می‌باشند . زیرا این قوم با خدا در "هم حضوری" *(۵)* متقابله‌اند ، و مرتبه بیداری آنان با تجلی الهی که بدیشان نموده‌شده است تناسب دارد . آنکس که به سبب موهبت ازلی الهی ، از همین دنیا ، آنچه را تنها بعدها در عالم و "منطقه کثیب" برای اهل بهشت *(۶)* روی می‌دهد ، حاصل کرده ، بر چنین کس خدا خود را نموده و او خدا را می‌شناسد . وی در آن هنگام . *بیدار* (یقظان ، Egregoros)است . و به همین علت است که سید و *سلطان* همه *اهل معنی که بدین منزل رسیده‌اند اعلام کرده است که ابناء* بشر در *خواب اند* . به همین سبب است که او خود بیدار و شب زنده دار بود وآگاه بود . بنابراین ، هنگامی که تو فهمیدی که اهل هریک از عوالم تحت قانون و اصل خواب می‌باشند ، بگوی که این عوالم صوری هستند متصور ، چرا که خواب و رؤیا عالم تخیل است .

---

۱. اشارت به کلام الهی : و اما من خاف مقام ربه . ــ م .

۲ــ سفر "غریب" و گفتگو با خضر

"غریب" که با نام روح(۷) تعریف شده سفر کرد تا به دیاری رسید که آنرا *دیاریوَح*(۸) خوانده‌اند. چون بدین آسمان رسید، در آستانه ممنوعه را کوبید. ندائی بدو جواب داد: "تو کیستی، تو، ای عاشق که در می‌زنی؟" او پاسخ گفت: "عاشقی جدا مانده از یاران و خویشان. من از دیار شما اخراج شده بودم. من ازبنی نوع شما دور شده بودم. من در قیود ارتفاع، عمق، طول و عرض به بند اندرافتاده بودم. من در زندان "آتش" و "آب"، "هوا" و "خاک" گرفتار شده (۹) بودم. ولی اینک بندها را گسسته‌ام. و به کوشش آغاز کرده‌ام تا از زندانی که در آن گرفتاربوده‌ام رهایی یابم . . ."

"آنگاه وی در حضور شخصی بود با گیسوان سپید، که بدو گفت: بدان که دنیائی که بدان باز می‌گردی، جهان اسرار (*عالم الغیب*، عالم تجرد) است. انسان هائی‌که بدان متعلق هستند(۱۰)، بیشمارند. یاران مهربان و پر لطف هستند، وسایل مؤثر و مقتدر در اختیار دارند و دوره زندگی‌شان طولانی‌است. آنکس که مشتاق پیوستن بدیشان و عرضه کردن خود برآنان است، باید جامه مجلل و فاخر آنان رابر تن کند و با عطر دل‌انگیزشان خود را معطر سازد.

ــ این جامه‌ها را از کجا بدست آورم؟ این عطرها را کجا می‌فروشند؟

ــ جامه‌ها را در بازار کنجد که از گل‌آدم (۱۱) زیاد مانده است توان یافت اما عطرها را در "ارض تخیل" بدست توان کرد.

اگر بهتر می‌دانی، می‌توانی این توضیح را بیفزائی: در این صورت جامه را از بافندگی تخیل و عطر را از *ارض کنجد* عاریه بگیر زیرا بطور قطع، اینها دو برادرند (یا دو "خواهر") متعلق هر دو به یک جهان که آنرا "عالم الغیب" یا "جهان تجرد و فوق عالم حواّس" تعریف کرده‌اند (۱۲).

"بنابراین، نخست به سوی *ارض کمال*، معدن اولیه *جمال* روی می‌آورم، زمینی که بخاطر چندین وجهه و جهت آنرا *عالم تخیل* خوانده‌اند. در همانجا، به سوی شخصیتی روی می‌آورم دارای عالی‌ترین وضع وشرایط، از مرتبتی رفیع، با قدرتی‌ما‌ــ فوق همه. او را نامی‌بود: "روح تخیل" (*روح الخیال*) و لقبی داشت: "روح‌فردوس" (*روح الجنان*) آنگاه که بدو سلام کردم و با احترام و ادب در برابرش ایستادم، با چندین برابر کردن درود و دعای خیر و آرزوی خیر مقدم، مرا پاسخ گفت. بدوگفتم: ای مولای من، آن جهان که بدان کنجد باز مانده از مازاد صلصال(۱۳) آدم نام

داده‌اند چیست؟ ــ وی مرا گفت، این عالمی است لطیف، جهانی که هرگز فساد وفنا نپذیرد، مکانی که با توالی و تعاقب شبان و روزان سپری نشود. خدا آن‌را از این صلصال خلق کرد، سپس آنرا موهبت قدرتی داد که مطلقاً همه چیز را فرا می‌گیرد، هم آنچه را بزرگ است و هم هرچه را حقیر و خوار *(۱۴)* است . . . *آن زمینی است که در آن ناممکن ممکن می‌شود، در آن با حواس صور خیالی مجرده را نظاره می‌کنند.*

ــ آیا می‌توانم راهی را که بدان سر منزل خارق العاده، بدان جهان شگفت می‌پیوندد بیابم؟

ــ بلی، بیقین! آنگاه که تخیل تو به اعلیٰ حد کمال و تمامت برسد، استعداد و قابلیت تو بسط می‌پذیرد تا آنجا که ناممکن را ممکن گرداند، تابدانجا که ذوات مجرده خیالی را به صورت وجودهائی محسوس نظاره کند، تا بدانجا که کنایات و اشارات و تلمیحات را دریابد و رمز و راز نکات تعلیمی حروف را کشف کند. آنگاه تو را، از همین ذوات مجرده، جامه‌ای بافته خواهد شد. و چون بدان خلعت مخلّع گشتی، دری برای وصول به "کنجد" بروی خود بگشای.

ــ هان، ای مولای من، من این‌شرایط‌را می‌پذیرم، زیرا که از هم‌اکنون با حبل‌المتین میثاق منعقده بسته شده‌ام. من دیگر می‌دانم، از طریق وحی و الهام و کشف شخص خود، که عالم ذوات مجرده محضه عیان تر و قدرتمندتر از عالم مُدرَک با حواس می‌باشد، هم برای تجربه و سیر و سلوک باطن وهم ازنظر شهود و مکاشفه و اشراق.

در این احوال، پس از زمزمه‌ای، با دست اشارتی کرد، و همانندم خود را در سرزمین کنجد *(۱۵)* یافتم . . .

چون بدان ارض عجیب اندر آمدم، و بدان عطرها معطر شدم که سحوی عجیب مطبوع بود، آنگاه که عجائب و شگفتی‌های آنرا تماشا کردم، و چیزهائی‌چنان زیبا وچنان نادره دیدم که هنوز به مخیله شما خطور نکرده است و آنها را نه در دنیای ما توان دیدن نه حتی درجهان تصور، در صدد برآمدم که به *عالم غیب* عروج کنم.

در آن دم، آن شیخ را بازیافتم که نخستین سیر طریقت و دستگیر من بود، اما مشاهده کردم که اجرای آداب خدمت الهی او را چنان تحیف و لاغر اندام کرده که علی رغم این احوال، تمام قدرت و قوت درون و همان نیروی معنوی خلافه *(۱۶)* خود را حفظ‌کرده بود وبهمان اندازه تند وتیز و مصمم، و بهمان اندازه چالاک در نشستن و بر پای خاستن، و سیمایش بکردار ماه تمام تابناک بود.

چون او را سلامی گفتم و او هم جوابی داد، بدو گفتم: "می‌خواهم راه‌وصول به مردان عالم غیب، (مردان نادیدنی، مردان فوق بشر) داشته باشم. شرایط‌آن‌را اجراء می‌کنم، در این نکته تردیدی نیست.

ــ او بمن گفت، پس اکنون وقت ورود است، اینک وقت پیوستن و واصل‌گشتن رسیده‌است. با حلقه انگشتر بدر زد و دری که تا بدان هنگام بسته بود، بتمامی گشوده شد. من به‌شهر سرزمین عجائب اندر آمدم. طول و عرض‌آن بیکرانه است. ساکنانش چنان معرفتی به خدا دارند که هیچ مخلوقی را چنین موهبتی نداده‌اند. در میان آنان هیچ بشری نیست که خود را به دست پریشان‌حواسی بسپارد. زمین آن‌چون آرد خالص گندم سفید است. آسمانش سبز زمردین است. ساکنانش از نسل‌پاک‌وشرف و نجابت عالی‌هستند. آنان بجز از **خضر**(۱۷) پادشاهی دیگر را قبول ندارند. بدرست من در خانهٔ او رخت سفرم بر زمین نهادم. چون به محضر وی داخل‌گشتم بزانو در آمدم و به بیان سلام و درود پرداختم. او نیز بنوبه خود خیر مقدم گفت، آنسان که دوست با دوست کند. سپس مرا دعوت کرد تا با او همسفره شوم‌وبالبخندی که مرا یکسره از شرم حضور رهانید، گفت: "بسیارخوب! اکنون آنچه باید بگوئی بگوی."

من گفتم: "ای مولای من، می‌خواستم دربارهٔ مقام عالی تو، درباب‌احوال و رتبت تو سئوال کنم که تصورش‌آنهمه سخت است که چون بخواهم آنرا وصف کنم سخنانمان درهم می‌آمیزد، گرچه مردم کورکورانه در این باب اصرار می‌ورزند.

او گفت(۱۸): من ذات مجردم، من رشته ظریفی هستم که همه چیز رایکسره نزدیک می‌گرداند(۱۹). من *سرّ انسان* در اعمال وجودی او هستم، من آن ذات‌غیبی (*الباطن* abscondítum) هستم که موضوع پرستش و معبود است. من طوماری هستم که *جواهر* را در خود مکنون می‌دارد و من جمع کثیر رشته‌های لطیفی هستم که بمنزله واسط ومیانجی افکنده‌شده‌اند. من شیخی هستم با فطرت الهی ومن‌نگاهبان عالم طبیعت (۲۰) انسانی‌هستم. *من در هر اندیشه و تصوری متصور می‌گردم، و در هر منزل و ماوائی تجلی می‌کنم. من به هر صورتی ظاهر می‌شوم، و در هرسوره‌ای "آیتی" ظاهر می‌سازم. وضع و حال من، آنست که خفی و خلاف عادی باشم. وضع و موقع من آن است که "غریب" و مسافر باشم. منزل و مقام مدام من کوه قاف (۲۱) است. موقف من اعراف است. من آنم که در مجمع البحرین (ملتقای دو دریا) درنگ می‌کنم، من آنم که در شط گجا غوطه می‌خورم، آنم که از چشمه چشمه (۲۳) آب می‌نوشم. من در بحر الهی(۲۴) هادی ماهی هستم. من سر نطفه‌ام و از پیش جوان*

را در خود مضمر دارم. من پیر دلیل (۲۵) موسی هستم. من اولین و آخرین نقطه (۲۶) تعلیم هستم. من قطب وحیدی که جمع می‌آورد هستم. من نوری هستم که لَمَعان دارد. من ماه دوهفته‌ام که طالع می‌شود. من فصل الخطابم. من خیرگی ضمائرم. من شوق و میل پژوهندگانم تنها انسان کامل، تا به من می‌رسد و به حضور من وصول می‌یابد، و روح به من واصل می‌گردد. ولی سایرین، مرتبت من بسی برتر از منزلی است که قرارگاه آنان است. *آنان را به من هیچ معرفتی نیست و هیچ اثری از من نمی‌بینند.* درمقابل، معتقدات جازم آنان، برای آنان، به صورت دینی ازادیان افراد بشر در می‌آید. نشان وآیت مرا بر گونه خود نقش می‌زنند. آنگاه، جاهل، نیازموده، نگاه خود را بر آن‌خیره می‌کنند و پیش خود تصور می‌کنند که همین است که خضر نام‌دارد. ولی این را با من چه نسبت و مرا با آن چه کار؟ یا بهتر بگویم، این جام بینوا در برابر خُم من چیست؟ *مگر اینکه بگوئیم آن هم قطره‌ایست از اقیانوس من، یا ساعتی از ابدیت من*، چرا که جهان واقع آن از رشته‌ای لطیف وظریف از جمله ظرافتهای *(۲۷)* من درست شده، و راهی که آنان در پیش گرفته‌اند راهی است از جمله راههای من.

درایں صورت، بدین معنی، من آن کوکب خدعه‌گرم.

ـ من از او پرسیدم، پس علامت مشخصه، نشانه آنکس که تا بتو می‌رسد، کسی که در ساحت قرب تو مقام می‌گیرد چیست؟

ـ علامت مشخصه او در علم قدرت خلاقه نهفته، معرفت عالیه آن در علم جوهری کردن جواهر، مضمر می‌باشد.

پس از آن درباب اصناف مختلف "مردان عالم غیب" (*رجال الغیب*)، مردان جهان‌اسرار *(۲۸)* از او پرسیدم.

ـ در زمره آنان کسانی هستند از *آدمیان*، وکسانی از دوات مجرده روحانی. آنان شش صنف مختلف هستند از نظر مرتبت و مقام.

صنف نخست، از آن کسانی است که فضیلت و برتری دارند، انسان‌*کاملان* و *اولیاء* بزرگ هستند که آثار پیغمبران *(۲۹)* را پی‌می‌گیرند و در مسالک وی سالک هستند و از نظر مردم این عالم نهان و در پردهٔ غیب می‌باشند، زیرا در غیب، یعنی آنجا که خدای رحیم *(۳۰)* و رحمن و عرش است می‌باشند. کسی آنان را نمی‌شناسد، آنان را نمی‌توان تعریف و وصف کرد، گرچه از جمله *آدمیان* باشند.

صنف دوم، مجردترین معاشران و ارواحی می‌باشند که دلها را الهام می‌دهند *(۳۰الف)*. هادی روحانی ومعنوی بصورت آنان تجلی می‌کند، تا اینکه

ابناء بشر بتوسط آنان، از نظر ظاهر و باطن، به مرحله کمال برسند. اینان ارواح می‌باشند. اینان باصطلاح، صور مجرده ظهورات می‌باشند، چون دارای استعداد و قدرت برای ایجاد صورتی و تصوری مشهود از خود هستند. آنان به سفر می‌روند، و از این جهان تعین بدر می‌شوند و تابه صحرای اسرار هستی می‌رسند. سپس، اتفاق چنین می‌افتد که از حالت غیبی، به حالت شهود می‌آیند. نفس ایشان خدمتی است بتمامه الهی. اینان **عماد زمین (۳۱)** هستند، که از جانب خدا بر سنت و تعالیم الهی ناظرند.

صنف سوم، ملائک إلهام و تحریک می‌باشند، که، هنگام شب، به دیدار اولیاء می‌روند و با اهل معنی گفتگو دارند. آنان در این دنیا، در برابر ادراک حسی ظاهر نمی‌شوند. و برای عامه مردم شناخته نمی‌باشند.

صنف چهارم مردانی هستند که در طول خلسات خود اوراد و زبورهای محرمانه سرایند. آنان همیشه و برای ازل و ابد از دنیای خویش برونند. اگر روزگاری کسی آنها را دیدارکند، همیشه درجائی دیگر غیر از آنجا است که تصور می‌شد می‌توان ایشان را یافت. آنان بر سایر ابناءبشر بصورت صوری که در دنیای ادراک حسی دیده می‌شود ظاهر می‌گردند. وقتی برحسب اتفاق اهل معنی آنان را در این جاهای غیر اصلی و خفایا دیدارکنند، آنان اهل معنی را با اسرار عالم غیب آشنا می‌گردانند و بدیشان از حقایق محرمانه ومستور خبرها می‌گویند.

صنف پنجم مردان سرزمین‌های دور از مردم و جامعه می‌باشند. اینان افراد ممتازه و مورد عنایت و توجه در دنیا هستند. آنان نسلی از آدمیان‌اند ومی‌توانند به صورت افراد انسان ظاهر گردند وسپس غیب شوند. با آنان سخن می‌گویند وجواب می‌شنوند. در اکثر احوال، منزل ومأوای ایشان در کوهساران و صحاری، در بستر رودخانه‌ها یا بر سواحل شطوط و انهار است. با این وصف کسانی از ایشان هم‌هستند که مقیم شهرها می‌باشند، این جمع در شهرها ماوائی برمی‌گزینند و آنجا را مسکن اختیاری خود می‌سازند. ولی این مسکن نه جائی است که از روی جاه طلبی و میل انتخاب کرده باشند نه اینکه محرم خانه خود سازند.

صنف ششم، آنانند که به الهامات ناگهانی اندیشه می‌مانند، و با وساوس شیطانی و هواجس نفسانی هیچ وجه مشترکی ندارند. اینان کودکانی هستند که کلام خیالی وذهنی پدر ایشان است و تخیل **مادر** ایشان. کسی چندان به گفتارشان عنایتی ندارد. همنوعان و اقران ایشان تمایل آتشین نمی‌انگیزند. آنان بین‌صادق و کاذب، حق و ناحق هستند. اینان هم مردمانی هستند که کشف غطاء کرده و حجاب

را برافکنده‌اند وهم‌کسانی که در پیش حجاب می‌مانند. "خدا حقیقت را گوید و راه بنماید": ... *واللهُ یقولُ الحقَّ وَ هُوَ یَهْدِی السَّبیل*. (سوره۳۳ آیه ۴). "... *وَعِنْدَهُ اُمُّ الکِتاب*." (مثال و مادرکتاب) (سوره۱۳، آیه ۳۹).

۱) در مورد عبارات مقدم و مؤخر این کلام نبوی رجوع شود به کتاب ما ذیل عنوان "تصوف ابن عربی"، ص ۱۷۹–۱۸۱:

۲) یعنی "الکثیب". در باب این محل از دنیای دیگر، ر.ک. مقدمه ما بر کتاب حاضر (متن حاضر)، قسمت آخر.

۳) برای تعریف این حالت "هم‌حضوری"، شاید باید گفت **هم‌حسی** consens از واژه consensum که از praesum می‌آید). ر. ک. "تصوف ابن عربی" ص ۲۷۱ شماره ۳۰۱. اندیشه مذکور. از آن ندا و توقع متقابله است، نظیر اندیشهٔ "پروردگار" (ربّ) و تصور وجود کسی که وی رب است (مربوب)، و بدون آن وی این پروردگار نمی‌بود. هم طبیعتی متقابل "کسی که جلوه می‌کند" و "کسی که چیزی بر او جلوه می‌کند"، هم‌ذاتی واهبِ مواهب (دهندهٔ داده‌ها وکسی که بدو و برای او داده‌ها داده شده است. *بیدار* بودن یعنی "درحضور" آن **هم حضوری** بودن به **حاضر بودن** با چیزی یا کسی دیگر.

۴) *بیدار*، *بیدار شده*، همان *مُنبّه*، *یقظان* است، کلمه‌ای که با صراحت در نام قهرمان یکی از قصه‌های عرفانی ابن سینا، *حیّ‌بن یقظان* نمایان است ومعادل تحت اللفظی واژه یونانی Egregoros، ر.ک. کتاب ما "ابن سینا وقصه کشف و شهودی"، چاپ پاریس، ۱۹۵۴، جلد ۱، ص ۷۳–۷۶. تصور Egregoros درعصر ما با ظهور کتاب " Ombre de Dieu " (چاپ پاریس، ۱۹۵۵) از "عکس العملی" دیده است.

۵ و ۶) مقدمه کتاب حاضر.

۷) در این موضوع "غریب" موضوعی عارفانه خاص، نکته اصلی *قصّة الغربه الغربیه* سهروردی و نیز مبحث "نغمه مروارید" از "اعمال توماس" بازیافته می‌شود. در مورد دیگر اظهارات **جیلی** در توضیح تصور وی از روح، ر.ک. متون منقول در کتاب ما "تصوف ابن عربی"، ص ۱۸۲ وشماره‌های ۲۷۳–۲۷۴.

۸) درباب **مملکت روح**، ر.ک. پیش از این، مقالت۲، شماره ۱۳.

۹) یعنی "زندانی دنیای عناصر" و فضای محسوس که باید از آن بیرون شد

تا به عرصه و بُعد غیر محسوس به حواس، به کشور یوح رسید. رسیدنی که لازمه‌اش آن است که می‌توان بدون خروج از بُعد، از فضا خارج شد، همچنان که در جمیع قطعات مشابه مصنفان ما نیز چنین است.

۱۰) درباب "مردان عالم غیب"، *نادیدنی‌ها*، که مبحث آخرین فصل حاضر است، ر.ک. صفحات آینده، شماره ۲۸.

۱۱) در موضوع "کنجد" که "از مازاد صلصال آدم مانده"، ر.ک. صفحات پیش از این، مقالت ۲، متن ابن عربی.

۱۲) این عبارت را گوئی مصنف خود در تار و پود قصه درج کرده، قصه‌ای که بلافاصله بعد از شخص اول دوباره شروع می‌شود. جنبه دوجانبه را که عمداً خاطر نشان‌شده، بین دو مفهوم: **زمین تخیل و زمین کنجد**، نشان می‌دهد.

۱۳) ر.ک. صفحات پیش از این، مقالت ۲، متن ابن عربی.

۱۴) در اینجا جمله معترضه جدیدی بقلم نویسنده وارد شده، که ما ترجیح دادیم برای صراحت بیشتر در یادداشت بیاوریم: "این آن است که ما در کتاب حاضر شرح می‌کنیم. بروی آن است که این در را می‌گشائیم."

۱۵) در اینجا منظومه‌ای پانزده بیتی، با تجدید موضوعی که سابقاً بتوسط ابن عربی شرح شده بود: *ارض کنجد*، که نخله‌اش مظهر و ممثل است، خواهر آدم است، یعنی انسان، یا بهتر بگوئیم، دختر سرّ انسان (ر.ک. پیش از این، مقدمه مقالت ۲).

۱۶) درباب همت، l'enthymesis یا قدرت خلاقه دل، ر.ک. کتاب‌ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۶۵ وبعد.

۱۷) در باب خضر پیغمبر، ر.ک. همانجا، ص ۴۳ و بعد و صفحات گذشته پیش گفتار بر متن حاضر، فرمانروائی وی بر "ارض ارواح" (بهشت اقصی‌نقطه شمال) که همان سرزمین است که دراینجا منظور ما است.

۱۸) در اینجا برای فهم بیانات اسرار آمیز و خارق اجماع عام خضر، درباب خودش، مناسب آن است که بیادآوریم که یکی از فرق صوفیه شیعه اثنی عشری او را با *امام غایب* (امام دوازدهم "ع") یکی دانسته است. برخی از این بیانات بعض اظهارات موجود در مواعظ منسوب به امام اول (ع) را به خاطرها می‌آورد وحتی‌تکرار آن است، که فرمود: ماه تمام، فصل الخطاب، قطبی که تمام سلسله‌های مراتب غیبی بدان وابسته است، منم. این سخنان از آن جمله است که در آن روابط و قرابت امام شناسی شیعی با مسیح شناسی عرفانی ظاهر می‌گردد. "تقارن اضداد"، "ظاهروباطن"

لاهوت و ناسوت، در وجود امام بهم می‌آمیزد، که تجسم و مظهر (اتصال اقنوم‌ها) نیست، بلکه تجلی الهی است (ر.ک. متون شیخیه منقول در صفحات آینده: "در عالم هورقلیا" است که ذات متجلی امام درک می‌گردد، نه بصورت مسلمیات تجربی و تحقیقی بدیهیات عام.

۱۹) **رقیقه**، وسیط و واسطه لطیف (رشته ظریف) است که دو شیی را بهم وصل می‌کند، و بمنزله بازشدن رشته‌ای است که خدا را با انسان می‌پیوندد. Sprenger "قاموس ۵۸۲" مذکور در آثار هـ.اس. نیبرگ، "Kleinere Schriften I.A" چاپ لیدن، ۱۹۱۹، ص۷۲ شماره ۱ (مقایسه شود با متن مقالت۲، قسمت آخر).

۲۰) ***لاهوت و ناسوت***: الوهیت و بشریت، اصطلاحاتی است متداول از قدیم در معرفت امامان شیعه (ر.ک. پیش از این، شماره۱۸).

۲۱) بروی کوه قاف، ر.ک پیش‌ازاین، بخش ۱ فصل۲ بند ۲.

۲۲) درباب "الاعراف"، ر.ک. مقدمه و متن پیش از مقاله حاضر. درایجا سر الاعراف، بمثابه مسکن **خضر** و در نتیجه عالم وسیط (برزخ) لاهوت را به ناسوت می‌پیوندد.

۲۳) در اینجا یک سلسله استناد و اشارات به سورهٔ ۱۸ (کهف، یعنی کهف هفت تن خفته) مذکور است. آیات ۱۸-۵۹-۶۰ (مجمع البحرین). آیات ۱۸-۶۴ (خضر). تمثیلات در اینجا مانند تصاعد آهنگها بهم پیوسته است. الاعراف یا هورقلیا، محل التقاء دو دریا (***مجمع البحرین***) یعنی لاهوت و ناسوت می‌باشد. به همین سبب **خضر** با ***رجال الغیب*** "مردان نادیدنی"، "اهل الاعراف" (ائمه واهل بیت و اصحاب آنان) در آنجا می‌باشد. به همین سبب وی از یک جانب در سط ***کجا*** (***ناسوت***، ابعاد فضای محسوس) فرو می‌رود و از جانب دیگر از جسمه (***لاهوت***) سیراب می‌گردد، و این مطلب در شناخت شمایل خضر مکرر آمده است.

۲۴) ر.ک. سورهٔ ۱۸ آیهٔ ۶۰ (و در "داستان غربت" سهروردی، تمثیل ماهیان مظهر سالکانی است که راه خود را تا به دریاچه‌ای که کوه طور عرفانی بر بالای آن سر فرود آورده است، یافته‌اند.

۲۵) ر.ک. تمام حادثه مذکور در سورهٔ ۱۸، که در آن **خضر** بصورت مرشد و پیر دلیل موسی ظاهر می‌گردد و در نتیجه دارای کرامات و خوارق عادانی است برتر از انبیاء (اندیشه‌ای که بخصوص در بعض حلقه‌های صوفیان شیعه امامیه محفوظ مانده است).

۲۶) کنایت از اسرار "الغباء فلسفی". درباب این نکته، معرفت امامان شیعه، شباهتی صوری با حادثه‌ای معروف در *انجیلهای عهد کودکی* دارد و امام‌جوان حضرت محمد باقر (ع) (امام‌پنجم)، جای عیسی (ع) را گرفته است. ر.ک. مطالعهٔ ما "از حکمت عرفانی عتیق تا حکمت عرفانی اسماعیلیه" (دوازدهمین ۱۹۵۲ Congresso Volta, Roma) ص ۱۲۱.

۲۷) درباب این مفهوم، ر.ک. شماره ۱۹، پیش‌ازاین، و مقایسه شود با کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۴۵ و بعد. "خدا در معتقدات می‌آفریند".

۲۸) یکی از مهمترین مباحث جکمت باطنیه تصوف. آنچه در این باب **جیلی** در اینجا می‌گوید بحدی برای درک و ترجمه دشوار است که هم به پدیدارشناسی حضور این "رجال‌الغیب" در نزد مریدان خود مربوط می‌شود (صور ظهوری آنان) و هم به‌توصیف شیوه هستی آنان در ذات خود، و این مباحث همه به صورت تمثیل‌در هر دو زمینه آمده است. بعنوان اشارتی مختصر به سلسله مراتب *اولیاء*، فقطاین حدیث را ذکر می‌کنیم:

"خدا در روی زمین سیصد چشم یا کسانی دارد که دلشان مطابق دل حضرت آدم (ع) است (سیصد تن *نُقباء*) چهل تن که دلشان چون دل حضرت موسی است (چهل تن *نجباء*)، و هفت تن که دلشان مطابق با دل حضرت ابراهیم (ع) است (هفت تن *ابدال*). و پنج تن که دلشان نظیر دل جبرئیل است. سه تن که دلشان بمانند دل میکائیل است. و یک تن که دلش عین دل اسرافیل است (**قطب** و در اصطلاح شیعه امامیه امام غائب "ع"). " در مورد مطالب مقدم و مؤخر، ر.ک. کتاب ما "تصوف روزبهان شیرازی" (Eranos-Jahrbuch XXVII) ۱۹۵۹، ص ۷۵. ولی صورتهای مختلفه بسیار دارد. بجای گروه "پنج تن"، گروه *چهار تن اوتاد* (در صفحات بعدی، شماره ۳۱) و شش صنف مورد بحث **جیلی** الزاماً با ترتیب بالا تطابق ندارد.

۲۹) در باب رابطه "نبوت" و "ولایت"، دایره نبوت و دائره ولایت، ر.ک بررسی ما ذیل عنوان "امام غائب و تجدید انسان در حکمت الهی شیعه" (Eranos-Jahrbuch XXVIII) ۱۹۶۰.

۳۰) اشارت به آیهٔ ۵۲ سوره ۷ از قرآن‌مجید.

۳۰ الف) به معنی تحت اللفظی "ظروف"، "الاوانی" است. عارف بزرگ **حکیم ترمذی**، در کتاب خود "اثبات العلل" حدیثی روایت می‌کند بدین مضمون: "خدای را در روی زمین ظروفی است، بلی! دلها (ی اهل معنی)". (ازبیان**عثمان‌یحیی**)

۳۱) ***اوتاد الارض.*** اگر معنی دقیق بیان "جیلی" را در اینجا در نظربگیریم اشارتی است به چهار تن ***اوتاد*** که در حول ***قطب*** ترتیب یافته‌اند. همانطور که سلسله مراتب موصوف در بالا (شماره ۲۸) با تمثیلات نجومی تطابق دارد، به همان نحو اندیشه چهار "اوتاد" (عماد، ستون) مستلزم مشابه ومتجانس دانستن عالم معنوی با رؤیت آسمان بصورت خیمه‌ای است که چهار **وتد** (میخ چوبین) دارد، که **قطب** در مرکز و عماد و تکیه‌گاه مجموعه آن است. بهرحال، آنچه اینجا درباب وضع و احوال چهار ***اوتاد*** ذکر شد، کاملاً با آن وضع و موقع مطابق است که، قطب آنان، خضر، پیش از این، خود بیان کرد. ر.ک. مطالعه ما، "وظایف الاعضاء انسان نوری در تصوف ایرانی" (فرهنگستان شمالی، پاریس، ۱۹۶۰)، فصل ۳ بند ۲ و ۳.

۵
شمس الدین محمد لاهیجی

جابلقا و جابلسا

برگزیده از شرح گلشن راز منظومه عرفانی محمود شبستری (متوفی ۷۲۰ هجری ۱۳۲۰ میلادی) چاپ کیوان سمیعی، طهران ۱۹۵۰ میلادی صفحات ۱۳۴–۱۳۶.

در قصص و تواریخ مذکور است که ***جابلقا*** شهری است در غایت بزرگی، در مشرق و ***جابلسا*** نیز شهری است بغایت بزرگ و عظیم در مغرب، در مقابل جابلقا. و ارباب تأویل در این‌باب سخنان بسیار گفته‌اند و آنچه بر خاطر این فقیر قرار گرفته، بی‌تقلید غیری بطریق اشاره دو چیز است:

یکی آنکه جابلقا ***عالم مثالی*** است که در جانب مشرق ارواح واقع است که برزخ است میان غیب و شهادت ومشتمل است بر صور عالم، پس هر آینه شهری باشد در غایت بزرگی. و جابلسا عالم مثال و عالم برزخ است که ارواح، بعد از مفارقت نشأة *(۱)* دنیویه، در آنجا باشند وصور جمیع اعمال و اخلاق و افعال حسنه و سیئه که در نشأه دنیا کسب کرده‌اند، چنانچه در احادیث وآثار وارد است، در آنجا باشند و این برزخ در جانب مغرب اجسام واقع است، و هرآینه شهری است در غایت بزرگی و در مقابل جابلقا است و ***خلق شهر جابلقا الطف و اصفایند زیرا که خلق شهر جابلسا بحسب اعمال و اخلاق ردّیه که در نشأه دنیویّه کسب کرده‌اند بیشتر آنست که مصور به صور مظلمه باشند.***

و اکثر خلایق را تصور آنست که این هر دو برزخ یکی است، فاما باید دانست

که برزخی که بعد از مفارقت نشأة دنیا ، ارواح در او خواهند بود ، غیر از برزخی‌است که میان‌ارواح مجرده و اجسام واقع است ، زیرا که مراتب تنزلات وجود و معارج اودوری است ، چو اتصال نقطه اخیر به نقطهٔ اول جز در حرکت دوری متصور نیست ، و آن برزخی که قبل از نشأة دنیوی است ، از مراتب تنزلات او است و او را نسبت به نشأة دنیا اولیت است و آن برزخی که بعد از نشأة دنیویه است از مراتب معارج است و اورا نسبت با نشأه دنیوی آخریت است ، دیگر آنکه صوری که لاحق ارواحِ در برزخ اخیـــر می‌شوند ، صور اعمال و نتایج افعال و اخلاق و ملکات است که درنشأة دنیوی حاصـــل شده ، بخلاف صور برزخ اول ،پس ، هریکی غیر از آن دیگر باشد . فامّا در اینکه هر دو عالم روحانیند وجوهر نورانی غیر مادیند و مشتمل بر مثال صور عالمند ، مشترک باشند . و شیخ داوود قیصری نقل می‌کند که شیخ محیی‌الدین بن عربی قدس سره د ر "فتوحات" (۲)تصریح کرده است که البته برزخ اخیر غیر برزخ اول است اول به غیب امکانی و اخیر به غیب محالی فرموده‌اند بواسطه آنکه هر صورت که در برزخ اول است ممکن است که در شهادت ظاهر شود و صوری که در برزخ اخیرند ممتنع است کـــه رجوع به شهادت کنند ، مگر در آخرت [1] ، و از اهل مکاشفات بسیارند که صور برزخ‌اول بر ایشان ظاهر می‌شود و می‌دانند که در عالم از حوادث چه واقع می‌شود ، فاما بـــر احوال‌موتیٰ کم کس از مکاشفان مطلع می‌شوند .

و معنی دوم آنکه شهر جابلقا مرتبه آلـّهیة که مجمع البحرین وجوب و امکان است ، باشد که صور اعیان جمیع اشیاء ، از مراتب کلیه و جزویه ، و لطایف و کثایف و اعمال و افعال و حرکات وسکنات در او است (۳) . و محیط است بماکان و مایکون و در مشرق است ، زیرا که در یلی (مرتبه ، مرتبه بعدی که پشت سر و ولاءمرتبه قبلی است) مرتبه ذات است . و فاصله‌ای بینهما نیست و شموس و اقمار و نجوم اسماء و صفات و اعیان ، از مشرق ذات طلوع نموده و تابان گشته‌اند ، و شهر جابلسا نشأة انسانی است که مجلای جمیع حقایق اسماء الهیه‌و حقایق کونیه است ، هرچند از مشرق ذات طلوع کرده ، در مغرب تعین انسانی غروب نموده و در صورت او مخفی گشته است ، شعر :

بامغربی مغارب اسرارگشته‌ایم بی‌مغربی‌مشارق انوار گشته‌ایم

و این دو سوادانظم‌اند ، درمقابل یکدیگر و خلق هر دو را بحقیقت نهایتی نیست . چون هر عالمی را مشرقی و مغربی است (۴) ، بلکه هر مرتبه و هر فردی از افـــــراد موجودات را فرمود که متن :

---

1. le saeculum venturum

مشارق با مغارب هم بیندیش چو این عالم ندارد ازیکی بیش

بدانکه عالم *الوهیت* نسبت به عالم *ربوبیت (۵)* مشرقی است که فیض او به عالم *ربوبیت* می‌رسد، و عالم ربوبیت نسبت با *برزخ* مثالی مشرقی است و برزخ مثالی نسبت با *شهادت* مشرقی است که فیض از هر یکی به ما تحت‌خود می‌رسد. و باز هر عالمی از عوالم و هر مرتبه‌ای از مراتب وجود و هر فردی از افراد مشرقی است که آفتاب اسمی از اسماء الهیه ازو طالع شده و به اعتبار دیگر مغربی است که در تعین او نور آن اسم مخفی گشته است.

و دل انسانی بحسب جامعیت مظهریت صدمشرق و صد هزار مشرق بیش دارد که تمامت نجوم اسماء الهی از آن مشرق تابان می‌شوند. و باز در مقابل هر یکی مغربی است و عجائب و غرائب دل انسانی را غیر از سالکانی که اهل تصفیه‌اند *(۶)*، مشاهده نمی‌توانند نمود.

۱) سهروردی هم اظهار می‌کند که در "جابرسا" با ظهور و شیخ معلم اول، *ارسطو* (Magister primus) دیداری و گفتاری داشته است. ر.ک. پیش از این مقالت ۱، متن "ب".

۲) در اینجا مصنف آن صفحات داوود قیصری را در نظر دارد که پیش از این، در کتاب حاضر، در مقالت ۳ شماره ۹ خوانده‌ایم.

۳) اشارت به آیهٔ کریمه ۵۹ از سورهٔ مبارکه ۱۸. بطوری که پیش از این دیده شد، (مقالت ۴ شماره ۲۳) در همین "مجمع البحرین" است که خضر را نوان یافت،که سلطان کشور *یوح*، از "سرزمین ارواح"، *بیداران* الاعراف، در فاصله بین عالم لاهوت و ناسوت، می‌باشد.

۴) اشارت به آیات شریفه ۱۳۶ از سورهٔ ۷ و ۴۰ از سورهٔ ۷۰.

۵) در مورد این تمایز و تبعیض بین عالم الوهیت و مرتبه اسماء الهی که برای هر مخلوقی، به ترتیب، پروردگار (الله) یا "رب" این مخلوق می‌باشد که عالم الوهیت بر او بصورت این اسم ظاهر می‌گردد، ر.ک. کتاب "تصوف ابن عربی" چاپ ما، ص ۹۴ و بعد.

۶) بدین سان ملاحظه می‌شود که چگونه معنی ومفهوم سنتی جابلقا وجابرسا در نزد لاهیجی، به صورت سیر وسلوکی بسیار شخصی و خاص حاصل می‌دهدکه صورتی از مفهوم و تصور "مشرق" می‌باشد، که آخرالامر همان مفهوم مورد نظر سهروردی‌می-

باشد. هر عالم، هر فرد، جابلقا و جابرسای مخصوص به خود دارند و مشرقی ومغربی و مقدار و بُعد نوری و بُعد ظلمت. عبور از آن، بنا بر بیان‌شاعر که در بالا نقل‌شد، یعنی اینکه سالک خود "مشرق الانوار" گردد.

۶
صدر الدین شیرازی
(ملاصدرا)

ماده روحانیه لطیفه

منتخب از کتاب **حکمة العرشیة**، چاپ طهران، ۱۳۱۵ هجری، ص ۱۴۸، ۱۵۱–۱۵۵، ۱۹۵–۱۹۸. این کتاب بارها مورد تفسیر و شرح قرار گرفته، بخصوص شرح **شیخ احمد احسائی** (تبریز، چاپ ۱۲۷۸ هجری، در این چاپ ص۱۸۲–۲۰۲و ۳۲۵–۳۳۴) که در صفحات آینده، مقالت ششم، برگزیده‌هائی از آن را توان خواند.

اصطلاح **ماده لطیفهٔ روحانی** [1] را **هانری مور** [2] در کتاب خود به نام Enchiridion metaphysicum (کتاب درسی ما بعدالطبیعه) (لندن، ۱۶۷۱) برای تعریف و توصیف **بُعد چهارم** [3] پیشنهاد کرد که تصور آن ناگزیر مورد قبول او بود، و این قضیه وقتی پیش آمد که مفهوم مکان (مفهوم مکان برتر از آسمان [4]) و تصور ماده را از هم متمایز کرده بود. این اصطلاح به عقیدهٔ ما برای اطلاق بر مبحثی بر صفحات ذیل از ملاصدرا کاملا مشخص می‌باشد. و رابطه‌ای را که بین "افلاطونیان کمبریج" و "افلاطونیان ایران" وجود دارد وجای

---

1. Spissitudo spiritualis
2. Henry More
3. quarta dimensia
4. locus supracaelestis

شگفتی هم نیست، نمایان می‌سازد، وجای آن است که درجای دیگر مورد بحث قرار گیـــرد.

هر آنچه آدمی در ضمیر خود تصور می‌کند، هر آنچه بالذات و درجهان واقع درک می‌کند، بهر صورت از ادراک که باشد، عقلی یا حسی، در این عالم خاک یادر جهان برتر، اینها همه مُدرَک بالذات است و اموری جدا ناشدنی از ذات او، انفکاک‌ناپذیر از ذات و شخص اصلی او. و بقول ارجح و اصح، هر آنچه برای وی بذاته‌مدرک و موضوع ادراک است، چیزی است که در جان و ضمیر او وجود دارد، نه بصورتی از صور دیگر. ما را پیش از این مجالی دست داد تا بگوئیم که آنچه بالذات موضـــوع و مورد درک بصری است، مثلاً آنگاه که آسمان را درک می‌کند یا زمین یا هر چیزی‌دیگر اینها صور مادی نیست که در برون ذهن و عالم خارج با هیولا قرین باشد و در ابعاد و جهات این عالم محدود باشد.

البته محقق است که در مطلع معرفت در نزد بشر، نیروی حاسه در آن هنگام که قوه صرف است و می‌خواهد به حقیقت پیوندد و حساس گردد، به معاونت اعضـاء مادی محتاج است (چشم، گوش و غیره)، و به مواد خارج و نسب وضعی محتـــاج می‌گردد و از اینجا است که به ماده بیرونی وشرایط مخصوص آن نیاز می‌یابد تابتواند مُدرَک *بالعرض* را احساس کند و چون جان‌یکبار بدین کیفیت چیزی را احساس کـــرد، پس از آن *می‌تواند صور بسیاری را بدون وجود ماده خارجی درجهان خود ببینـــد (صورت مثالی خود را در عالم ملکوت)، صورتی که بذاته موضوع ادراک است.* به همین سبب، آنگاه که بدین شیوه یک یا چندین بار، ادراک حاصل شد، جان‌اغلب اوقات می‌تواند صورت چیزی را در عالم ویژه خود بنگرد و نیازی به وساطت چیـــزی مادی و خارجی نداشته باشد. در حالت *بعد از مرگ*، مانعی وجود ندارد که نفـــس نتواند هر آنچه را احساس و درک می‌کرد، درک و احساس کند، بدون واسطه عضـــو و جـــــاره‌ای یا ماده ای خارجی که از عالم نفس و حقیقت آن منفصل باشد.

... هرآنچه از وجودهای واقعی که آدمی در آن جهان می‌بیند یا نظاره می‌کند، آنها که لذت می‌بخشد و نعمت است نظیر حور و قصور و اشجار و انهار و نیز از اضداد آنها که وحشت انگیزد و عبارتند از دوزخ و آتش، از بین اینها همه وجودهای حقیقی، حتی یکی هم نیست که از گوهر ذات برون باشد و هیچکدام مجزیٰ و جدائی‌پذیر از صورت وجود آن نمی‌باشد.

حقیقت ذاتی و جوهری آنها قوی‌تر وثبات آنها مسلمتر، و جوهر آنهـــــا

پاینده‌تر است ، تا صور مادی جهان محسوس ما که **معروض تحول و تجدد دائم میباشند**

پس هیچکس را نرسد که از وضع و مکان آن درمیان این وجودهای حقیقی چیزی بپرسد ، و حتی سئوال کند که آیا آن وجودها (بهشت و دوزخ) در داخل یا درخارج عالم ما است و آیا آنها بر فراز فلک الافلاکند که جهت فضای محسوس را تعیین و تحدید می‌کند ، یا اینکه آنها در میان طبقه‌های آسمانها هستند ، یا باز آنکه در تحت کرات سماوی می‌باشند .

از همان دم که دانسته شد که سخن از عالم وجود دیگری در بین است ، وبین آن عالم و جهان مادی از نظر وضع [1] و مقدار نسبتی نیست ، دیگر چنین سئوالی نابجا و بیهوده است .

بلی حدیثی نیک معروف [2] از آن حکایت دارد که زمین بهشت **کرسی** است (آسمان هشتم یا آسمان صور ثابته) ، در حالی که **عرش رحمان** (فلک الافلاک ، عرش) سقف آن است ، مقصود از آن این نیست که فضای مکانی ومیدان کواکب ، دراین عالم که در پیرامون جهات این جهان قرار دارد ، زمین بهشت و سقف آن باشد . بلکه مقصود باطن عرش و کرسی است . وجود مجردهٔ آنها و ذات روحانی آنها ، زیرا که بهشت در باطن و درون غیب و آسمانها یعنی عالم جان قرار دارد .

و بر همین نهج ، آنگاه که می‌گویند که فردوس [3] در آسمان هفتم است و دوزخ در زمین سفلی ، مراد درون پرده‌های این جهان و مختفی در حجابهای آن است ، زیرا جهان آخرت جاویدان ، پاینده و خالد است و نعمتهای آن را زوال وفناء در پی نیست ومیوه‌هایش فنا و کاهش نمی‌پذیرد و هرگز بر کسی حرام و ممنوع نمی‌گردد . **و هرآنچه آدمی بدان دل می‌بندد ، و مایل می‌شود ، بیدرنگ در پیش وی حاضر می‌آید ، بلکه باید گفت : تجسم و صورت میل او خود حضور حقیقی منظور او است ولی لذات ونعمات با آرزوها و امیال تناسب دارد . بهشت و دوزخ ، خیر و شر ، هر آنچه آدمی تواندکه بدان برسد و اجر و پاداش او در آن جهان است ، تنها در عین ذات و جوهر خود انسان منشاء دارد ، بدان صورت که نیات و مقاصد وی ، تفکرات وی ، معتقدات قلبی و باطنی وی ، اعمال و رفتارهای وی به وجود می‌آورند . اصل و مبداء آن چیزی که هستی و وضعی غیر از هستی و عمل خود او داشته باشد ، نمی‌تواند باشد . . .**

---

1. situs

۲. اِنَّ اَرضِ الْجَنَّةِ الْکُرْسي وَ سَقفُها الْعَرْش .

۳. اِنَّ الْجَنَّة فِي السَّماءِ السابِعَةِ وَ النّارَ فِي الْاَرْضِ السُّفلیٰ .

. . . بین ابدان این جهانی و اجساد آن جهانی وجوه تفاوت ، در نحـــوهٔ هستی جسمانی متعدد است .

وجه اول ، هر جسدی در عالم اخروی دارای جان است و ذیروح است ، بلکه بذاته زنده است ، در آن جهان جسدی *را که عاری از روح باشد تصور نتوان کرد* ، بـر *خلاف این جهان که درآن اجساد و ابدان محروم از حیات و شعور توان یافت واجسام زنده هرگز بجز از حیات عرضی و زائد شده بر آنها حیاتی دیگر ندارند* .

وجه دوم ، ابدان این عالم برحسب استعداد پذیرندهٔ جانها می‌باشند . یعنی تا تن مادی به کمال مرتبهٔ جنین نرسد برای پذیرفتن صورت جان آماده نگردد در صورتی که جانهای *آن جهانی* فاعل و موجد ابدان خود ، بذاته ، خواهند بود ، و فاعلیت آنها بر وجه ایجاب است ، یعنی توانند درجهان برزخ ، بدنهای مثالی‌برای خود به وجود آورند .

پس در این عالم ، ابدان و حقایق مادی ، بحسب استعدادهائی که دارند به مرتبه کمال می‌رسند ، و به مقام جانها راه می‌یابند . در صورتی که برخلاف ، درآن عالم ، جانها در تنها اثر می‌گذارند و امر از جانها به تن‌ها نزول می‌یابد .

وجه سوم ، *مرتبه قوه در این جهان ، از لحاظ زمان بر مرتبه فعل تقدم دارد درحالی که برعکس ، عمل از نظر وجودی بر قوه سابق است* .

اما در آن جهان قوه از نظر وجودی و بحسب ذات بر فعل تقدم دارد .

وجه چهارم ، فعل در این جهان از قوه شریفتر است ، چرا که فعل غایـــت و نهایت قوه تواند بود . و در آن *عالم قوه بر فعل اشرف است ، زیرا قوه فعل را به وجود می‌آورد* .

وجه پنجم ، ابدان و اجسام جهان دیگر لایتناهی و نامحدودند ، زیرا که منشاء آنها تخیلات و ادراکات نفوس است ، و اینان‌هر دو نامتناهی می‌باشند . دلائل و براهین ثابت می‌کند که ابعاد هر آینه متناهی می‌باشند ، ولی این حکم در مـــورد آخرت اعتبار ندارد وجاری نیست ، بلکه فقط در مورد ابعاد مادی این عالم صادق است . ابدان آن جهانی که به اعتبار تصورات جانهای خود نامتناهی‌است ، باهـــم تزاحم مکانی‌ندارند ، و درآنجا هیچ جسمی نه در برون جسم دیگر است نه دراندرون آن . هر انسانی ، چه سعید چه شقی ، جهانی‌کامل دارد که بخود از این جهان‌وسیعتر است ، و هرگز در قبال عالم انسانی دیگر ، مرتبه‌ای هم طراز به وجودنمی‌آورد ،زیرا هر یک از سعیدان آنچه خواهد از ملک و وسعتِ جای تواند یافت . و به همین سبب عارف بزرگ *ابویزید بسطامی* گفت :

لَوْ اَنَّ الْعَرْشَ وَ ماحَواهُ دَخَلَ فی زاویةٍ مِنْ زَوایا قَلْبِ اَبی یَزید لَما اَحَسَّ بِهِ
(همانا اگر عرش و آنچه در آن است به گوشه‌ای از گوشه‌های دل بایزید اندر شود، بایزید درنیابد."

. . . ***اکنون درباب چگونگی تجسم اعمال و تصور نیات در روز رستاخیز***. در این قاعده از کیفیت تجسم اعمال و صور کردار و ماده صورت جهان آخرت بحث میشود ***هرصورت خارجی نحوه ظهوری خاص دارد که اثری در جان می‌گذارد. و بطور متقابل هر صورت نفسانی و هر ملکه راسخه*** (habitus) ***که‌در نفس ریشه گرفته‌است، دربرون ذهن نحوهٔ هستی خاص دارد***. آیا نمی‌بینی که، وقتی جسمی مرطوب بر جسم مادی قابل رطوبت اثر بگذارد، این ماده رطوبت می‌پذیرد و خود بشیوهٔ همان جسم، مرطوب می‌گردد و از آن پس چون او به شکلهای گوناگون درمی‌آید.

درمقابل، اگر همین جسم مرطوب روی ماده‌ای دیگر، مثلاً عضو ادراک حسی یا ادراک تخیلی اثر بگذارد، هرچند این عضو تاثر پذیرد و رطوبت بگیرد از همان نوع تأثر ندارد ومانند آن جسم رطوبت نمی‌پذیرد، گرچه ***ماهیت*** رطوبت را پذیرفته است ولی به صورتی دیگر و از طرازی دیگر.

قوه عاقله بنوبه خود از رطوبت اثر می‌پذیرد، لیکن این اثر بصورت کلی خواهد بود، نه بصورت جزئی، هر چند در همه حال ماهیت رطوبت یکی است و ماهیت شئی مرطوب نیز یکی، ولی بصور مختلف ظهور می‌کند.

اینک از آنچه گفتیم هویدا گشت که یک ماهیت واحد دارای سه صورت، درسه جای مختلف می‌باشد، و در مورد هر کدام از آنان شیوه وجودی خاص و نحوه‌ظهوری معین دارد: نخستین بار تأثیر جسمانی و رطوبت وسهولت تشکل. و دوم‌بار درنیروی حس وخیال، صورت محسوس ومتخیل نهاد وسوم بار در نیروی عقل، صورت کلی‌عقلی پدید آورد.

در مورد اختلاف حالاتی که این سه وجود برای یک ماهیت واحد دارند. بیندیش که در این جهان عنصری در سه جای سه گونه اثر از خود عیان کرد. درجهان آخرت هم ممکن است چیزها به صورتهای گوناگون درآیند وجلوه‌گر شوند. ***پس اگر خشم که حالت درونی است در برون ذهن مانند آتش نمایان گردد و دل را بگدازد، شگفت نباید داشت، چنانکه از معرفت هم که نوعی حالت و کیفیت نفس است، آنگاه که به صورت وجودی خارج از ضمیر متصور شود وسرچشمه‌ای گردد که آنرا "سلسبیل"*** (چشمه‌ای در بهشت، قرآن، سوره ۷۶، آیه ۱۸)، نباید تعجب کرد. وهم اگرکسی برخلاف حق و عدالت مال یتیم را غصب کرده، در آن جهان، عمل او آتشی‌گردد

که اندرون او را از هم بدرد، شگفت نباشد. *یا اینکه اگر حُبّ دنیا یعنی آرزوها و هواهای بد وحرص جاه ومال که بیماریهای نفس و روان است، در آخرت به شکـــل کژدم‌ها درآید که نیش می‌زنند یا مارهائی که بر تن می‌خلند، بازهم عجبی‌نیست.*

همین نکته ها کافی است تا آنکس که معرفتی دارد و به وعده‌ها ونیز وعیدـ هائی که پیغمبر (ص) بیان فرموده است، مؤمن گردد.

بر ذمت هرکس که قدم در طریق معرفت عالیه می‌گذارد فرض است که درـ باب صفات و خصایص نفسانی وشیوه وجودی نفس و چگونگی ایجاد نتیجه ومعلول‌این نحوه وجود واعمال خارج از ضمیر، تأمل کند. و این *معرفت را برای خویش راهنمائی سازد تا دریابد که چگونه بعض شیوه‌های وجود ورفتار و سلوک، ناگزیر در روز حشـر نتایجی خارجی به بار می‌آورند که خاص خود آنان و بی‌نظیر است.*

مثلی بیاوریم: شدت غضب که در آدمی سبب هیجان خون و سرخی چهره، و تورم پوست آن می‌گردد، این خشم حالتی است نفسانی، چیزی که در جهان‌درون انسان موجود است. اما اثرات مستقیم آن، نحوهٔ وجود اجسام مادی عضوی‌می‌باشند. و در این عالم اثراتی که مولود حالات نفسانی محض باشند، تواند که وجود بیابد. بنابراین چگونه تعجب توان کرد اگر، در عالم دیگر، غضب به صورت آتشی خالص درآید که دل را به حریق افکند و درون را بگدازاید، و امعاء و احشاء را خاکستر کند، همانطور که جبلت و فطرت آن در این جهان آن است که جسم را به آتـش اندازد، ضربان نبض را شدت و سرعت دهد، اعضاء را به لرزه افکند، اخلاط‌را ملتهب سازد، و گاهی به مرضی وخیم منتهی گردد وحتی سبب مرگ شود.

خوب! برای‌جمیع صور جسمانی ومادی موجود *درآن جهان* نیز این حکـــم صادق است. همه اینها معلول ومحصول عادات مکتسبه نفس، رفتارهای نیک یا بـــد آنها، معتقدات آنها، مقاصد ونیات صالح یا فاسد آنها، و هر آنچه تکرار اعمال و شیوه‌های رفتار دراین جهان، سبب ریشه گرفتن در آنها است، می‌باشـد. *به همین سبب اگر اعمال منشاء رفتارهای این جهانی‌است، نفس‌ها، با شیوهٔ هستی خـــود، اصول و مبانی اجسام آن جهانی خواهند بود.*

اما ماده‌ای که اجسام در آن جهان از آن به وجود می‌آیند، و اعمال بواسطه آنها تجسم می‌پذیرند ونیات بصورتی مصور می‌گردند، *این ماده چیزی بجز از نفـس انسانی بذاته نیست.* بهمان صورت که *"ماده مادی" (هیولیٰ)* (hylé)، *دراین عالم، ماده‌ایست که اجسام و صور دارای ابعاد و مقدار از آن به وجود می‌آیند* بدون اینکه این ماده فی‌حد ذاته بُعد ومقداری داشته باشد، به همان‌نحو هم *در عالم دیگـــر*

نفس انسانی ماده ای است که از آن وجودهائی موجود شده‌اند که در آنجا دارای بُعد و مقدار وصورت می‌باشند، اگرچه نفس بذاته و خود حقیقی است روحانی و عاری از بُعد و مقدار. ولی در این عالم در اعمال مشابه آنها، بعض تفاوتها بین نفس و*هیولا* حاصل می‌گردد، بدین‌قرار:

وجه اول، وجود هیولیٰ در این جهان از هر جهت بالقوه است و از خود هیچ تحصلی ندارد و تنها به صور گوناگون جسم در می‌آید. ولی نفس که ذاتاً بالفعل و مجرد و جوهر و حساس است کاملاً دیگر است. در اینجا بصورت، شکل جسم عنصری متصور می‌گردد و در **عالم دیگر** ماده صورتهای آن جهانی می‌گردد و با آن صورتها اتحاد می‌پذیرد به **نحوی خاص** خود.

بنابراین، **نفس صورت ماده دنیوی و ماده صورتهای اخروی تواند بود**، آن صورتها که در آن جهان در جانها دمیده می‌گردد و آیهٔ شریفهٔ: **یوم ینفخ فی‌الصور فتاتون افواجا**، بر این معنی‌گواهی است صادق، و بر وفق همین آیت صورتهای آن جهان متنوع می‌باشند.

وجه دوم، نفس ماده روحانی لطیف است و تنها به صورتهای لطیفه [1] غیبی در تواند آمد که با حواس این جهانی قابل درک نمی‌باشد بلکه با حواس اخروی باید درک کرد. و لیکن هیولیٰ ماده‌ایست کثیف و کدر، که‌صور کثیفه مقید به جهات و ابعاد و اوضاع محسوسه و آمیخته با قوه و عدم به خود می‌گیرد.

وجه سوم، هیولیٰ صورتها را بطور انفعال و استحاله و تغییر و حرکت می‌پذیرد. در صورتی که نفس، صورتها و ملکات خود را بر وجه حفظ و استعداد بخود می‌گیرد.

و بین قبول صورتها و عمل مولده همین صور تنافی وتباین وجود ندارد، زیرا به موجب "علت" وجودی واحدی است که نفس در آنِ واحد، صور و تصاویری را که خود به وجود می‌آورد، هم ایجاد می‌کند وهم می‌پذیرد. چنانکه صورتهای انسانی و تخیلی نفس هم از همین قبیل است، یعنی نفس هم فاعل و موجد صورتهای انسانی و تخیلی است و هم قابل آنها است.

وجه چهارم، قبول صورتها از طرف نفس، در آن جهان از روی قوه واستعداد وامکان نیست که بتدریج حاصل شده باشد. در صورتی که هیولیٰ هم درجهان‌عنصری صورتها می‌پذیرد، لیکن این قابلیت قبول او از روی قوه و استعداد وامکان است.

---

1. spissitudo spiritualis

وجه پنجم ، دراین عالم صورتها مراحل ومراتب کمالیه مادهها و هیولاهای خود میباشند. در صورتی که برخلاف درجهان اخروی، صوری که از روح مولود میگردند برای جان مراتب کمالی نیستند و آنرا کامل نمیکنند، بلکه کمال جان در جهان عناصر بقدر استطاعت او حاصل گردیده است.

کمال روز افزون نفس در آن عالم برعکس در ایجاد آن صور است ، یعنی برای جان عبارتست از آن که خود این صور را به وجود آورد و موضوع معرفت خاص خود گرداند. بین دو وجهه، تفاوتی اساسی وجود دارد که در موقع خود شرح کردهایم."[1]

---

۱. در ترجمه متون ملاصدرا، متن عربی "عرشیه" بیشتر مورد توجه بود. ــ م.

۷
عبدالرزاق لاهیجی

حکمای اشراقی و حکمای مشائی

برگزیده از کتاب بزرگ فارسی **گوهر مراد**، مقاله ۳ باب ۴ فصل ۲. چاپ طهران ۱۳۱۳هـ. ص ۲۸۹–۲۸۷.

بدان که جماعتی از حکمای اسلام، سیما شیخ شهاب الدین سهروردی، مشهور به **شیخ الاشراق**، که تدوین حکمت اشراقیین *(۱)* در زمان اسلام او کرده، مدعی‌آمدند که ملکوک و صنادید عجم در زمان سابق، مثل کیخسرو *(۲)* و نظرای او، ارباب‌حکمت اشراق بوده‌اند. حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو، بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائین نموده *(۳)*.

و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بد چند وجه است. و عمده‌ترین ما هوالمشهور آنکه **اشراقیین درتحصیل حکمت طریقهٔ ریاضت و مجاهده و مکاشفه، قیود دانند و التفاتی به نظر و بحث نکنند**. بلکه گاه باشد که منافی دانند. بخلاف **مشائین که در تحصیل حکمت نظر و مقیاس منطقی را عمده دانند و هرچند بر طبق برهان و قیاس بود التفات به آن نکنند** و نسبت اشراقیین ومشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه ومتکلمین است در زمان اسلام و تحقیق این فرق در مقدمه کتاب مذکور شد *(۴)*.

و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و **معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن. واز**

جمله قول به عالم مثال است. ***اشراقیین و صوفیه (۵) معتقدند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که‌عالم مادیات محضه است، عالمی‌است که موجودات آن عالم مقدار وشکل دارند، لیکن ماده ندارند***، پس مجردات محضه مجردند از ماده و مقدار هر دو و مادیات محضه متلبس به ماده و مقدار هر دو. و موجودات این عالم مجرد است از ماده و متلبس است به مقدار مانند صور خیالیه، لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق‌است در خارج *(۶)*.

و این ***عالم متوسط است بین العالمین، چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم‌مادیات.*** و هر موجودی از موجودات هردو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بالذات خود حتی الحرکات والسکنات و الاوضاع و الهیات‌و العلوم و الروایح و غیر ذلک من الاعراض، *(۷)* و وجود موجود مجرد در این عالم بر سبیل تنزلی است که قبول تلبس به مقدار و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده مانند وضع نموده *(۸)* و این عالم را ***عالم مثال و خیال منفصل*** *(۹)* و ***عالم برزخ*** *(۱۰)* گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود دراین‌عالم مادی و به ***حواس ظاهره*** ادراک آن توان کرد. ***و اجسام صقیله و شفافه این عالم مادی مانند آب و آینه و هوا، مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان نیز مظهر آن شود و صور خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند که درمظهر آینه وخیال برای ما ظاهر شوند*** و کذلک الصور التی یراها الانسان فی‌المنام وملائکه و جن و شیاطین از موجودات عالم مثال باشند، که در مظهر آب یا هوا *(۱۱)* برای جماعتی ظاهر شوند.

و از حکمای اقدمین منقول است که: ***اِنَّ فِی الْوجودِ عالَماً غَیْرُعالَمِ‌الْحِسی لایُتَناهی عَجائِبُهُ وَ لایُحْصی مُدُنُهُ، وَ مِنْ جُمْلَةِ تِلْکَ الْمُدُنِ جابُلْقا وَ جابُرسا، وَ هما مَدینَتانِ عَظیمَتانِ، لِکُلٍ مِنْهُما اَلْفُ بابٍ، لایُحْصیٰ مافیهِما مِنَ الْخَلایِقِ. و این جماعت تصریح معاد جسمانی به این کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند [1] و تجسم اعراض و تجسد اعمال (۱۲) در این عالم صورت تواند بست*** و جمعی از قائلین به حشر جسمانی، روح انسانی را در مدت بعد از موت و قبل از بعثت، که آنرا برزخ گویند، واقع در این عالم مثال دانندواحادیثی

---

۱. مقصود حکمای اشراقی است. ــ م.

که اشاره به آن شده مؤید این تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب خواهد آمد، انشاءالله العزیز(۱۳).

و این عالم اعنی عالم مثال غیر *مُثُل افلاطونیه* است که قائل است افلاطون به آن، چه مُثُل افلاطونیه عبارت است از صور علمیه کامله مجرده از ماده و جمیع غواشی مادیه قائمه بذات خود، نه بذات عالم ونه به موضوعی دیگر(۱۳). و نزد افلاطون علم واجب تعالی به ماسوای به آن صورت است و این مذهب ثالثی است، در علم واجب، غیر از علم حصولی و حضوری. ***و موجودات عالم مثال صور جزئیه اند که مجردند از ماده، نه از غواشی مادیه، بلی عالم مُثُل افلاطونیه شبیه است به عالم مثال، از این جهت که این صور خیالیه قائم بالذات است وآن صور عقلیه قائم بذات*** و بالجمله قول به عالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و دراثبات این دعویٰ مستند به مکاشفه‌اند. . . "

مصنف سپس بعض مشکلات را که مشائین و اصحاب کلام در برابر اشراقیون عنوان کرده اند، ذکر می‌کند. درمورد جزئیات و نکات فنی این مواضیع در اینجا نمی‌توان به بسط کلام پرداخت. مشائین اسلام، منجمله، در ایراد این‌نکته که هر "*مقدار*"ی مستلزم ***قابلیت تقسیم*** است و هر قابلیت تقسیم است مستلزم وجود ماده و درنتیجه وجود صور و اشکال دارای مقدار و ابعاد بدون وجود ماده غیر ممکن می‌باشد، اصرار دارند. مع‌الاسف اندیشهٔ قابلیت تقسیم گوئی در نظر آنان به تقسیم پذیری تشریحی محدود و مقصور می‌گردد وتصور ماده مرکب، کثیف و فسادپذیر جهان‌تحت‌القمر محدود می‌گردد. تصور ***عالم مثالی*** در مذهب "حکمای‌اشراقی" مستلزم وجود قبلی "ماده مطلق" است، یعنی ماده مجرد از تعینات خاص حالت ماده در عالم خاک. همین اندیشه وجود ماده اولی وقدیم و "غیرمادی" است که مفتاح علم‌تکوین عالم از نظر این عربی می‌باشد (*نفس الرحمن*، ***نفخه خدای رحیم***). بدون وجود آن در مورد وجود تکاثف ماده لطیف و اولی موجودات عالم مثالی نمی‌توان تفکر کرد. از این جهت صورت بدون ماده وجود ندارد. اندیشه آن را در سراسر متونی که خواهد آمد، باز خواهیم یافت. متن ملا صدرا، که

پیشتر ترجمه‌اش نقل شد ، می‌تواند مقدمه‌ای بر آن باشد .

۱) در باب این تعریف ر.ک. مقدمه بخش دوم کتاب حاضر ومتون سهروردی ترجمه شده پیش از این در مقالت اول. "جرجانی" در قاموس خود آن را معادل اصطلاح "اشراقیون" افلاطونیان می‌داند .

۲) ر.ک. صفحات بعد ، مقالت ۱ شماره ۱۵ .

۳) مع الوصف نباید فراموش کرد که سهروردی نیز مانند ملاصدرا مسئولیت این مخالفت را نه متوجه ارسطو (مصنف فرضی "حکمت الهی" معروف که سهروردی در جابرسا با او مکالمه می‌کند) می‌داند نه بر عهده خود مشائین .

۴) یعنی مقدمه "کتاب حکمت الاشراق" ، ر.ک. پیش از این ، مقالت ۱

۵) در مورد صوفیه ، ر.ک. متون ترجمه شده در صفحات پیش، مقالات ۲تا ۵ و ارجاع به "علی‌همدانی" در بخش اول ، فصل۲ شماره ۲۱ .

۶) درمورد این تمایز ، ر.ک. پیش از این ، مقالت ۳ شماره ۳.

۷) سهروردی صریحاً اظهار می‌کند که صور مثالی تنها برای وجود کامل وجود دارد . مثلاً برای مشک یا برای عطر مشک صورت مثالی جدا از هم وجود ندارد .

۸) ر.ک. مبحث "تمکین و تسلیم" در "تصوف" ابن عربی ، چاپ ما ، ص ۱۱۸ و بعد .

۹) ر.ک. متون مورد استناد در شماره ۶.

۱۰) معنی کلمه "برزخ" (که در زبان یونانی به صورت παρασάγγης درآمده) فاصله ، فاصله دو چیز ، جهان وسیط، بحد کافی در مجموعه صفحات ترجمه شده در اینجا ، توضیح گردیده و نیازی به تأکید نیست .

۱۱) پیش از این متذکر شدیم که نظریه مشاهدات ازطریق کشف و شهود (واز جمله ادراک معنی روحانی وحی وتجلی) در آثار مصنفان ما با عقیده و نظریه آینه‌ها و تفسیر باطنی قوانین مناظر و مرایا (De perspectiva) تلفیق شده است .

۱۲) این تمایز و تبعیض که موجب مباحثات بسیاری گردیده ، اشراقیون همیشه به حفظ آن دلبسته بوده‌اند . این مسأله از آن جهت غامضتر می‌شود که همواره کلمهٔ واحدی به کار برده‌اند (مثال و در جمع مثل) . البته ، مُثُل افلاطونی که به صورت معرفت ملائک تفسیر شده نه می‌تواند اموری کلی وتحقق یافته باشد ، نه اندیشه‌های محض فاهمه الهی . از طرف دیگر ، صورت و تصویر نور ، مثلاً ، طبیعت

کامل یا Alter Ego آسمانی کاملاً خصلت فردی یافته است. نه کلی منطقی است، نه محسوس عین. بهرحال، بخاطر "وجودشناسی منطقه‌ای" عالم مثالی است که مشرب افلاطونی اشراقیون عضو اصلی اعتقاد به آخرت اسلامی از نظر آنان می‌گردد.

۱۴) نخستین (**علم حصولی**) مستلزم وجود species، ایجاد صورتی‌است که شیئ و موضوع را در نزد فاعل شناسا مصور و مجسم می‌کند. دومین (**علم حضوری**) علمی است کشفی و شهودی بلاواسطه، از نوع معرفتی که فاعل از خود دارد. ر.ک. صفحات پیشتر، مقالت ۱، متن ب، و یادداشتها.

۸
محسن فیض کاشانی

جهانی که در آن ارواح جسم می‌شود واجساد روح می‌گردد .

منتخب از کتاب "کلمات مکنونه" ، فصل ۳۱ *(۱)* ، چاپ بمبئی ۱۲۹۶ هـ. ص. ۶۹–۷۲ و چاپ طهران ۱۳۱۶ هـ. ص ۶۸–۷۰.
این تصنیف به عربی و فارسی است .

چون قدرت و اختیار تدبیر اجساد به ارواح تفویض گردیده و بدلیل آنکه به سبب مباینت و مغایرت ذاتی ارواح و اجسام ، برقراری هرگونه ارتباط بین آنان متعذر است ، خالق تبارک و تعالی ***عالم مثال*** را بمنزلهٔ برزخی (عالم وسیط) که رابط و واسط جهان ارواح و عالم اجساد باشد ، خلق فرمود . تا بین آن دو عالم حصول تأثیر و تأثر مقدور گردد و صدور تأثیر و قبول اثر بین آنها میسر شود و ارواح بتوانند اجسام را تدبیر کنند و به مدد آنان برخیزند .

این عالم مثالی جهانی است روحانی . از یک جانب با جوهر جسمانی شبیه است ، چون می‌تواند موضوع درک و احساس گردد ، و دارای ابعاد و مقدار است و می‌تواند در زمان ومکان ظاهر آید . و از جانب دیگر ، با جوهر عقلی مشابهت دارد ، چون از نور مطلق و محض تشکیل گردیده و از زمان و مکان مبرئ است . پس جسم مرکب مادی نیست و نه جوهر مجرد عقلی و منفصل از ماده . و بهتر آن است بگوئیم که عالمی است دارای دو جهت و دوبُعد ، که بواسطه هرکدام از آن‌دو به مناسبتی که با آن دارد *(۲)* شبیه است . ***و هیچ موجود محسوس یا معقولی نیست که مرآن را دراین عالم برزخ و جهان وسیط ، مثالی ثابت و مقید نباشد . این عالم مثال درجهانی‌است***

کبیر بمنزله خیال در عالم صغیر انسانی. و مشتمل و محتوی است بر وجهه‌ای که ادراک آن مشروط است به قوای دماغی و همین وجهه و جنبه است که *خیال متصل* (با عالم مثالی در عین اینکه جبلی بشر است) خوانده می‌شود. ولی در همان حال وجهه‌ای دیگر را متضمن است که مشروط بدین شرط نیست، *و آن را خیال منفصل وقائم بالذات (عالم ملکوت) (۳) نامداده‌اند*.

و بواسطه این عالم و خاصیت ویژهٔ آن است که ذوات روحانی (ارواح) تجسد پذیرفته به صورت جسم در می‌آیند، آنگاه که در صور متجلی (مظاهر) خود جلوه‌گر می‌شوند. و اشارت آیه کریمه ۱۶ از سورهٔ شریفه مریم بدین معنی است که فرمود: *فتمثل لها بشرا سویا* در حضور حضرت مریم، با جمالی به حد کمال". و نظیر همان اشارت و کنایت در روایت از داستان سامری، آنجا که گفت: *قال بصرت بمالم یبصروا به فقبضت قبضه من اثر الرسول* (آیه ۹۶ از سورهٔ ۲۰) یعنی در زیر پاهای جبرئیل ملک مقرب *(۴)* آنگاه که بر اسب سوار بود.

و نیز به همان معنی کنایت دارد روایتی که پیغمبر اکرم (ص) جبرئیل را به صورت *وحیة الکلبی* می‌دید و از او کلامی می‌شنید که به صورت الفاظ و کلمات خوانده می‌شد.

و به سوی همان عالم برزخ است که آنانکه بصورت روح در می‌آیند (تروّح می‌یابند)، آنگاه که از صور طبیعیه جسمانی منخلع گشته و ارواح ایشان به خلعت مظاهر روحانیه مخلع می‌شود، عروج می‌کنند. و در همین عالم وسیط و برزخ است که نفوس کامله به جامه صور ظهوری و محسوس متلبس گشته در مکانی غیر از مکان قبلی خود ظهور می‌کنند، یا اینکه به صوری غیر از صوری که در دوران زندگی در این جهان خاکی داشته اند، متصور شده و برآنکس که بخواهند، ظاهر می‌گردند. *و این قضیه ممکن است که پس از رحلت به جهان دیگر نیز وقوع یابد، زیرا در آن احوال قوه نفسانی ـ روحانی باز هم شدت گرفته چرا که مانع جسم از راه برخاسته است. و فی الجمله، بواسطه همین جهان مثالی و در همین جهان مثالی است که ارواح جسم می‌گردند (تجسد یابند) و اجساد روح شوند (تروح پذیرند)*. بواسطه همین عالم مثالی و در همین عالم مثالی است که اخلاق و اعمال تشخص و تجسم یابند ومعانی به صورتهای متناسب با خود ظهور کنند و وجودهای مجرده و اشباح به صور و اشکالی که با آنها تناسب *(۵)* دارد تجلی نمایند. و بیش از این، ظهور صور و اشکال در آینه‌ها و هرجسم صیقلی وتابناک دیگر و از جمله آب زلال صافی در همین عالم برزخ و وسیط صورت پذیرد، زیرا جمیع صوری که در آینه‌ها انعکاس یابند نیز بدین*(۶)*

عالم تعلق دارند. و ازاین بیشتر، **درهمین عالم وسیط و برزخ است که صور واشکال موجود در بطون تخیل ما دیده می‌شوند، چه در عالم خواب یا درحال بیداری، زیرا که این اشکال و صور بدان عالم متصل می‌باشند،** از آن‌اقتباس نور می‌کنند. بشیوه پنجره‌ها و دریچه‌ها و طارمی‌هائی که از آن‌ها نور، در خانه نفوذ می‌کند.

پس این عالم بیکرانه‌ای است، چنان وسیع که آنچه را برتر از آن است، یعنی **مجردات** را با صور آنها و آنچه را فرود آن است، یعنی **جسمانیات** را فرا می‌گیرد. این عالم، واسط و رابط، میانجی و برزخی است که بواسطه آن پیوندبرقرار می‌گردد. **حواس و مدرکات آنها به سوی آن عروج می‌کنند و بر همان نحو، معانی و مجردات (۷) به جانب آن نزول می‌نمایند. و ثمرات هر چیز علی‌الدّوام از موطن خود در آن گرد می‌آیند.** و بواسطهٔ آن‌است که اخبار رسیده در باب معراج حضرت ختمی مرتبت (ص)، با حقیقت و صحت وفق دارد، نظیر رؤیت ملائکه و انبیاء و مشاهدهٔ(۸) آنها مانند مشاهده **برأی العین. در همین عالم برزخ است که ائمه اطهار علیهم السلام در وقت احتضار میت حضور می‌یابند،** کما اینکه این موضوع در اخبار کثیره مذکورومأثور است. و در همین جهان برزخ است که سئوال و جواب قبر، و نعیم یا عذاب آن وقوع می‌یابد. و نیز در همین عالم است که بندهٔ مؤمن‌می‌تواند اگر بخواهد، به دیدار خویشان و یاران(۹) خود برود. و نیز آنچه در اخبار رسیده است درباب وضع ارواح بعد از مرگ و کیفیت اجساد، و اینکه ارواح بعضی بعض دیگر را می‌شناسند، بهمان نحو که اجساد هم یکدیگر را باز می‌شناسند و از هم خبرهائی می‌پرسند ونظایر این احوال و آنچه بدان ماند.

بدرست چنین می‌نماید که حادثه **نزول عیسی(ع)** (درعصر ظهور **امام غائب (ع)** نیز از همین مقوله باشد. آنطور که **شیخ صدوق(۱۰)** طاب ثراه می‌گوید: "این نزول و هبوط حضرت عیسی (ع) بروی زمین، همان رجعت وی بدین عالم، پس از رفع وحادثه‌ایست که در اینجا برای او روی داد". چراکه خدا خود می‌فرماید: .... *إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَيَّ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ ... إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ...* (سوره ۳ آیه ۵۵)(۱۱). و همچنین است آنچه اخبار وروایات منسوب و رسیده از اهل بیت عصمت و طهارت علیهم السلام به ما تعلیم می‌کند که: "هنگام ظهور حضرت مهدی(ع) (هادی) خدا جمعی از کسانی را که پیشتر درگذشته‌اند، یعنی گروهی از شیعیان و پیروان امام (ع)، از مردم پاک دین، را باز می‌آورد، تا به ثواب نصرت وی و معاونت وی فیض یاب گردند. و از مسرت و حظ ظهور دولت او کامیاب شوند. و نیز جمعی از دشمنان امام را، آنانکه در کفر مطلق

اسیرند ، باز می‌آورد تا از آنان انتقام گرفته شود و بکیفر اعمال خود برسند . . . " این مطالب همه راجع است به **رجعت** که با ظهور امام غائب (ع) همراه می‌باشدکه اصحاب و شیعیان امامیه بدان اختصاص دارند *(۱۲)*. و چنین است معنی معنوی بعض آیات مبارکات در باب قیامت و بعث و حشر ، آنگاه که بر طبق تعلیمات ائمه ماتفسیر شود . "

۱) عنوان این فصل چنین است : "کلمه‌ای که درآن وجود عالم مثال و برزخ کمیت و کیفیت آن روشن می‌گردد " .

۲) این سطور لفظاً بلفظ با قطعه‌ای از متن داوود قیصری ،که ترجمه اش پیش از این آمد ، مطابق است ، (مقاله۳) .

۳) در مورد این تمایز ر.ک. پیش از این ، مقالت ۳ شماره۳ و متن لاهیجی ، مقالت ۷ .

۴) سامری در واقع جبرئیل را دید که دیگران نمی‌دیدند (چنانکه پیغمبر هم آن را می‌دید ، در حالی که برخلاف اصحاب وی تنها وحیة الکلبی جوان را می‌دیدند) . به همین سبب است که سامری باعلمٌ به اینکه خاکی که جبرئیل از روی آن گذشته می‌تواند حیات بدهد ، مشتی از آن خاک را بر گرفت و در فلزی که گوساله از آن ساخت (گوساله زر) آمیخت .

۵) درباب موضوع فوق الذکر ، ر.ک. مقالت ۶ ، متن ملا صدرا و مقایسه شود با متن ترجمه شده در صفحات آینده ، مقالت ۹ ، ص۱ .

۶) در مورد این نظریه آئینه‌ها ، ر.ک. صفحات پیش، مقالت ۷، شماره۱۱

۷) ر.ک. صفحات پیش، مقالت ۷ شماره۸. به همین سبب اگر فلسفه از عالم هورقلیا محروم گردد ، دیگر نمی‌تواند حوادث تاریخ معنوی را در مرتبه واقعیت آنها درک کند . معرفت استدلالی بصورت قضیه‌ای ذوحدین درآمده‌است : یا حقایق مجرده عقل یا قضایای تجربی تاریخ (یا امکان و آزادی یا جبر علمی) . سایر موضوعات به مرتبه اساطیری یا به درجه کنایه و تمثیل تبدیل شده است .

۸) ر.ک. بخش اول ، فصل۲ بند۳ : معراج حضرت پیغمبر (ص) **مثال** سیر و سلوک عرفانی* برای عموم متصوفه گردیده است . در این مورد نیز ، اگر بشر از عالم هورقلیا محروم گردد ، بعنوان ارض رؤیا و شهود غیبی ، و اندیشه "جسم روحانی" که لازمهٔ آن است ، در برابر قضیه‌ای ذوحدین قرار خواهد گرفت : یا **معراج** را باید

کنایت و استعارتی فلسفی دانست، یا آنرا بشیوهٔ قشریون بصورت عروجی "با همین جسم "شمرد.

۹) مقصود این است که، در واقع، این دیدار "در قبرستان" وقوع‌نمی‌یابد بلکه "درعالم هورقلیا" آدمی بدان واقف می‌شود یا نمی‌شود (ر.ک. نظر مترلینگ، مذکور در ص ۱۵۳ و متن ترجمه شده در صفحات بعد، مقاله ۹، ص۵۲). معنی "زیارت" (دیدار مذهبی) بویژه در مذهب شیعه، از آنجا حاصل می‌شود. بلی، خوب است که آدمی با همین جسم مادی به زیارت مشاهد متبرکه‌ای برود که تربت ائمه اطهار است. ولی در واقع، این تغییر مکان در فضا یکی از *آداب دینی* است که‌مؤید زیارت فکری و روحی در عالم غیب می‌باشد، "در هورقلیا". به همین جهت *زیارات* (که آنهمه ادعیه برای آن در مذهب شیعه تصنیف شده است) بصورت فرائض خصوصی و شخصی مکرر انجام می‌شود، و مؤمن در هر کجا باشد، در عالم خلوت محراب شخصی خود بدان می‌پردازد (ر.ک. در صفحات آینده، مقالت ۹، در باب "جسد روحانی" که درعالم هورقلیا" دست ناخورده و سالم می‌ماند.

۱۰) **شیخ صدوق** (ابن بابویه) قمی (در ۱۴۰ کیلومتری طهران) یکی از بلندمرتبه‌ترین حکمای الهی شیعه در قرن دهم، متوفی به سال۹۹۱/۳۸۱ بوده‌است (مصنف ۱۸۹ کتاب که تنها چند شماره از آن به عصر ما رسیده است).

۱۱) بطوری که می‌دانیم، معرفت مسیح برطبق قرآن‌مجید به تمام معنی به صورت قبول ظواهر است (سورهٔ ۳ آیه ۴۸ و سورهٔ ۴ آیه ۱۵۶). علاوه بر متن محسن فیض حاوی عبارت **بَعْدَ موتِهِ** است که باید **بَعْدَ رَفعه** خوانده شود، مطابق با جمیع روایات و اخبار شیعه در باب این نکته (سفینه، جلد ۲ ص۱۹۲ و بحار، جلد ۵، ص ۳۴۸–۳۵۲) و نیز تفسیر قرآن شخص محسن فیض (کتاب الصّافی، طهران، ۱۲۷۵ هجری، صفحات ۸۹–۹۰) و غیره (مثلاً تفسیر ملافتح الله، سوره۳ آیه ۴۸). عیسی (ع) را مانند خضر و ادریس به آسمان بردند و مقامی جداگانه تا روز قیامت بدو دادند بدرست از برکت عالم هورقلیا است که معرفت عیسی (ع) درسوب اسلامی ظواهر را قبول دارد و شخص مسیح را به صورت وهم و شبح در نمی‌آورد. در صفحات آینده (مقالت ۹) دیده خواهد شد که مفهوم باطنی و عمیق اندیشهٔ وجود امام غایب چگونه است یعنی: این مردمان خود هستند که خود را از دیدار او عاجز کرده‌اند و خود او را از خودشان غایب کرده‌اند. به همین‌نحو، با انکار نبوت حضرت مسیح (ع) دشمنان وی او را خود از خودشان پوشیده و مخفی ساخته‌اند. آنکس را که دشمنان مسیح تصور می‌کردند کشته‌اند دیگر در آنجا نبود (سوره ۴ آیه ۱۵۶)، و هرگز آنجا

نخواهد بود، آنان بجای درک تاریخ معنوی و روحانی " در هورقلیا "، به فلسفهٔ اصالت ماده تاریخی پرداخته و بر آن رنگ حکمت الهی زده‌اند.

۱۲) *امامیه*، یعنی شیعیان دوازده امامی یا پیروان‌دوازده امام (ع). موضوع "رجعت" در عقیده شیعه به آخرت همان عقیده به "اصحاب امام" (ع) است که زمان تاریخی را به آخر می‌رسانند. پیش از این اشارت رفت (بخش اول، فصل۲، بند۱) که بین موضوع "یاران سئوشیانت" در آئین مزدائی و اسلام شیعی رابطه‌ای وجود دارد.

۹
نحلهٔ شیخیه:
شیخ احمد احسائی

۱ــ وظایف الاعضای جسم بشر در روز قیامت

برگزیده از کتاب "شرح الزیاره"، چاپ تبریز، ۱۲۷۶ هجری، صفحات ۳۶۹ــ۳۷۰ (به زبان عربی). *(۱)*

"... بطور خلاصه آنچه لغویون و ارباب فقه اللغه و صاحب نظران تفسیر و شرح قرآن کریم به ما می‌آموزند این است که "**جسد**" بر جسم، بر پیکر وجود زنده، بر جسم مشهود و محسوس اطلاق می‌گردد. حقیقت این که این اصطلاح کراراً در زبان و لسان فنی کیمیاگران نیز جاری است، و در نزد آنان بر جوهر فلز، جوهر هفت فلز اطلاق می‌گردد، که بدین شرح می‌باشد: طلا، نقره، مس، آهن، سرب، قلعی، جیوه *(۲)* (زیبق). اینکه اصطلاح مذکور (لغت **جسد**)، در مداء ظهور یا بعدها، در زبان عربی، بر جسم و پیکر موجود زنده، که فاقد روح باشد، اطلاق گردیده‌باشد، در نظر من امری است نیک محتمل. ولی علاوه بر این، برای مطوری دیگر بر این واژه را به کار برده‌اند. همچنانکه کتاب *قاموس* استعمال آن را برای دلالت کردن بر زعفران (جسد یا جیساد) و حتی برای دلالت بر هرچه که "روح" دارد نیز ذکر کرده است، مثلاً وقتی که از "جسم زید" سخن می‌رود.

مع الوصف شاید بتوان گفت که در مورد اخیر این کلمه بدرست برای دلالت بر چیزی به کار رفته است که روح دارد، ولی آنرا مرکب از جوارح جسمانی و روح دانسته‌اند. در این‌صورت واژه مذکور دفعتاً حاکی از چیزی است که با روح فرق و مغایرت دارد، نه بر روح اطلاق می‌شود نه بر چیزی مرکب بدین قرار. شاید در این

صورت استعمال این کلمه، آنچنان که ویژه کیمیاگران است، در این مقوله واردگردد، اعم از اینکه بعلت مغایرت فلزات با "ارواح" باشد، یا به سبب اینکه کیمیاگران معتقدند که فلزاتی ناقص هم وجود دارد، نظیر سرب و قلع، آهن و مس، ــ درصورتی که سایر فلزات در حد واسط می‌باشند، چون نقره و جیوه ــ و اینکه بالاخره یکی از فلزات کامل وجود دارد و آن *طلا* می‌باشد. این درجه بندی و ترتیب از نظر رابطه و قیاس با "اکسیر" می‌توان درک کرد، که آنها را کامل می‌کند، یعنی شش فلزنخستین را کامل می‌سازد، یا برای دیگران کمال پذیر می‌گرداند، بدان سان که در مورد طلا می‌کند. بنابراین فلزات چون اجسامی غیر ذی‌روح (اجساد) تعریف و توصیف شده‌اند و روح آنان *اکسیر* می‌باشد.

شاید هم اگر، برخلاف، منجمان واژهٔ "جسم" (نه جسد) را به معنی اخص آن به کار می‌برند، بدان سبب باشد که *افلاک* در مقام قیاس با احوال *ارواح* دارای حالت لطیف و سیاله هستند، یا بدان جهت که منجمان روابط متقابله و درونی لاـ یزال آنها را با نفوسی که مایه حرکت آنند، در نظر دارند، و این مشرب وطریقت متخصصان و صاحب نظران طبیعیات آسمانی است. مصطلحات مسلمانان، در بین آنان، با این تداول و استعمال مطابق می‌باشد و بیانات آنان نیز نظیر آن صاحب نظران مربوط به *اجرام* کواکب است نه هر تعریف و تعینی دیگر.

اما درباب کلمه "جسم"، بدون هیچ تعریفی دیگر بر جسم قابل تقسیم و تجزیه برحسب سه بُعد اطلاق شده است. در این صورت: ۱) یا اینکه مقصود از آن جسم نامشخص و نامحدود و بسیط است، که، آنطور که معروف است، هیچگونه ترکیبی ندارد. گاهی آنرا بصورت **پیکر** (جسم) تعریف کرده، آن‌را فی حد ذاته منظور می‌دارند، و این از نظر جوهر آن است. و گاهی آن‌را بمثابه "ماده" (هیولیٰ)، تعریف و تشخیص کرده از نظر قابلیت و ظرفیت صورتهای مکانی در نظر می‌آرند.

۲) یا اینکه مقصود جسم جامد ریاضی [1] *(جسم تعلیمی)* است، یعنی که در آن بطور اخص بُعد مورد نظر می‌باشد. نام آن از آنجا گرفته می‌شود که **قدماء**، بر روی آن و در باب آن به فرزندان خودهندسه تعلیم می‌کردند، هندسه‌ای که خود متضمن خطوط و سطوح است، نه چیزی دیگر.

۳) یا اینکه مطلب بر سر **جسم طبیعی** است، که آن را بدین سبب چنین نام کرده اند که بحث راجع به بررسی و لحاظ کردن آن از جهت **طبع‌وجسم** [2] آنست.

---

1. le corps solide mathematique 2. Physis

در روایات و اخبار مربوط به ائمه اطهار(ع) و ادعیه‌ای که خطاب بدانـــان است، زمانی سخن از **جسد** [1] آنان به میان است و گاهی از **جسم** آنان. همچنین بارها هر دو این مصطلحات به کار رفته و گاهگاه اصطلاح ثانوی(جسم) جای کلمـه نخستین را گرفته است. بلی، آنان خود در گفتگوهای خود با مؤمنان وشیعیـان خود بعض نکات و ملاحظات را رعایت می‌کرده‌اند که تنها خودشان‌بر مجموع آنـهـا واقف و عارف بوده‌اند. علی‌ای‌حال، برای آنانکه از لغات و قاموس مورد نظـــر ائمه اطهار معرفتی دارند، چنین نتیجه می‌شود که واژه "اجساد" (جمع جسد، یعنی جسم مادی) از جانب آنان برای ترتیب دادن اضداد و وضع مخالف "ارواح" به کار می‌رفته است، در صورتی که برعکس لغت "جسم" (جسم نه چیزی بیش از آن، در جمع *اجسام*) در قاموس آنان مفهوم و دلالتی بس کلی‌تر دارد. حتی گاه اتفاق می‌افتد که اصطلاح "صور"، "ظواهر حقیقی"، "صور ظهوری" [2] (*اشباح*) در آن قاموس معادل "جسم مادی" به کار رفته و کلمه "ارواح" معادل "جسم" بـــــدون چیزی دیگر و به معنی "اجسام" متداول بوده است.

اکنون بدان که وجود انسان دو **جسد** و دو **جسم** دارد. جسد نخستین (جسد الف، یعنی جسم مادی عنصری خاکی)، همان است که از عناصری ترکیـب یافته است که معروض زمان و تصاریف آنند. این **جسد**، این پیکر مادی، بمثابـه جامه‌ای است که آدمی بدان متلبس می‌شود و سپس از آن منخلع و عاری می‌گردد. و این جسمی است فی حد ذاته نه لذت دارد نه الم، نه نعیم و نه عذاب، نه مورد و موضوع ایمان است و نه کفر.

مگر نمی‌بینی که، مثلاً، برای **زید** چنین اتفاق می‌افتد که به عذاب و بلای مرض مبتلی می‌گردد، چنان ضعیف و نحیف می‌شود که تصور می‌رود در او *رطلی* (۳) استخوان و پوست باقی نمانده است. و با این وصف، او عیناً خود زید است و هویت وی دگرگون نشده. تو بطور قطع و یقین و خود بخود تشخیص می‌دهی که وی باز هم همان **زید** عاصی‌است و حتی جزئی از عصیان او هم از میان نرفته است. اگر آنچـه بر اثر ضعف و مرض در او ازبین رفته قادر بود که با خود نه از بین رفتن عصیان و گناه وی منجر گردد، بیش و کم همه معصیت وی ازبین می‌رفت، چرا که در آن واحد هم تکیه گاه وحامل خود وهم منشاء خود را ازدست داده بود.

---

1. le corps de chair.
2. formes apparitionnelles اشبـــاح

این معنی در مورد زید مؤمن هم مصداق دارد. حتی هیچ جزئی از ایمان وی از بین نخواهد رفت، زیرا که این ایمان هیچگونه پیوندی با آنچه در او ازمیان رفته است ندارد، و نه رابطه علت و معلولی، نه رابطه اصل و فرع و نه هیچ نوع رابطه‌ای متقابل و پیوندی از دوجانب.

اگر آنچه بیماری از وجود زید نابود کرده بحقیقت بخشی از وجود زید بود، ازبین رفتن‌آن به نابودی خیر یا شری می‌پیوست که مختص به شخص زید است. بالعکس اگر زید فربه گردد باز هم همان زید باقی خواهد ماند و در این احوال هم نظیر مـورد سابق که چیزی از هویت وی کاسته نمی‌شد، چیزی بر آن افزوده نمی‌شود و جوهـــر و ذات و صفات وی، یا ایمان و کفر او فزونی نمی‌گیرد.

خلاصه کلام، این جسد، این جسم مادی پوست و گوشت و استخوانی، مرکبه از عناصر عالم خاکی، بخشی و جزئی از زید نیست. و نظیر کدورت و تاری و تیرگی است که در سیلیس و پتاس موجود می‌باشد. هنگامی که اینها به معرض ذوب درآید و مایع گردد، از آن آبگینه حاصل شود. این آبگینه درست همان سیلیس و همان پتاس است که بکلی کثیف و کدر بودند. ولی پس از ذوبان، کدورت از آن برخاسته است. بدان سبب که کدورت به ذات و نفس زمین و گل تعلق ندارد.

زمین بذاته لطیف و شفاف است. علتٌ کدورت آن برخورد و تصادم عناصـر (آخشیجان) است. آنگاه که آب آرام و صافی باشد، آنچه را در ژرفنای آن اســـت می‌بینی. ولی اگر آب را به هم زدی، دیگر تا زمانی که در حرکت و تلاطم است، در آن چیزی را تشخیص و تمییز نمی‌کنی، سبب تصادم اجزاء آن و به سبب رقیق شـدن عنصر هوا. پس در این صورت آنگاه که چهار طبع عنصری[1] باهم تصادم‌کنند، چـــه اتفاق خواهد افتاد! این جسد، این جسم مادی عنصری خاکی، بمانند کثافت است که سیلیس و پتاس را کدر می‌گردانند، ولی در عینیت جوهر و ذات آنها شرکت ندارند

تشبیه ومقایسه‌ای دیگر: مثلاً، لباس، مجموعی است از تارها و پودهای بافته شده. اما رنگها، اعراضی است که جزء خود آن‌نمی‌باشد. لباس را ممکن‌است به فلان یا بهمان رنگ، ملون کرد، سپس آن‌ها را از بین برد، ولی این‌لباس خود باقی‌میماند. احتمال دارد که مقصد و منظور کلام امام اول *علی بن ابیطالب* (ع)، در جواب بـــه عربی که از وی در باب نفس حیوانی شهوانی، سئوال می‌کرد چنین بوده باشـد کـه: "وی می‌گوید، چون آن نفس، از بدن مفارقت کند، بدانچه از آن آمده است رجعت

---

1. quatre Natures élémentaires

می‌کند، بدان شیوه که ترکیبی تجزیه شود، نه بدان نمط که عناصر مستقل قائم ـ بالذات مجاور، از هم جدا می‌گردند. صورت آن از بین رفته و فنا یافته، اثر و عمل و هستی از آن برخاسته، چنانکه ترکیب وجود مرکب و مخلوط فی‌نفسه ازمیان‌رفته است، چرا که محقق ومسلم است که از بین رفتن صورت و وجود به فناء و زوال ترکیب بنفسه منتهی می‌گردد."

اما **جسد** ثانوی (جسد ب [1]، جسم مرکب از عناصر عالم روحانی) همان پیکری است که "در قبر" باقی می‌ماند، زیرا "صلصالی" که جسم از آن ساخته شده بود "در قبر" باقی می‌ماند، آنگاه که "زمین" جسد، جسم گوشت و پوست واستخوان جسم عنصری خاکی (جسد الف) را به کام خود اندر کشیده و هر جزء و ذره ازاین جسم در منشاء واصل خود از هم پاشیده است: اجزاء ناریه به آتش ملحق می‌گردند، اجزاء هوائی و بادی به هوا می‌پیوندند، اجزاء مائیه به آب باز گردند واجزاء خاکی به "خاک" متصل آیند، در صورتی که برخلاف "جسد افلاکی" باقی‌می‌ماند و "ترکیب و هیئت" کاملهٔ‌خود را حفظ می‌کند، بهمان سان که حضرت *امام* **جعفر صادق** (ع) فرموده است.

برخلاف، جوابی که در چند سطر پیش از این، از زبان امام اول (ع) به اعرابی، شنیدیم، این جواب صریحاً مربوط به "جسد" اول، جسم مادی عنصری وفانی است. ولی جسد روحانی (جسد ب)، درمقابل، همان است که مقصود از کلام *امام* ***هُمام حضرت جعفر صادق*** (ع) است، که اظهار می‌کند که "کل وصلصالی" که این‌جسم از آن ترکیب شده **در قبر** باقی می‌ماند و ترکیب و هیئت خود را دست نخورده وکامل حفظ می‌کند. مقصود از این عبارت اخیر آن است که: با حفظ ترکیب و هیئت متناسب و مطابق با صورت ظاهر وسیمای خود، یعنی اینکه اجزاء کردن، سر، سینه و غیره هرکدام در محل خویش باقی و برجای می‌ماند. تأویل، شرح تمثیلی، آیهٔ کریمه ذیل چنین است که:

وَ مٰامِنّٰا اِلاّٰ لَهٰ مَقٰامٌ مَعْلُومٌ (سوره الصافات، آیه ۱۶۴). این جسم (جسد ب) حقیقت واقع وجود انسانی است که، بدون افزایش یا کاهش، "درقبر" باقی می‌ماند، پس از آنکه جسد، پیکر عنصری خاکی، یعنی کثافت کدر و اعراض، از آن جدا ومنفک گردیده و متلاشی شده است. آنگاه که این‌اعراض، که به مجموعهٔ آن "جسد"، جسم عنصری (جسد الف) نام داده‌اند، بدین کیفیت از وجود انسان منفک گشته، جسمان

1. Caro spiritualis

جسم ، اعضاء و جوارح رؤیت و باصره دیگر آنرا نمی‌بینند . آن زمان که آن جسد بدین سان متلاشی ومضمل گردید ، آخرالامر دیگر چیزی از آن نتوان یافت ، تابدانجا که بعض مردم می‌گویند که وجود انسان فنا و معدوم گشته است . عجب ! خیر ! این وجود دیگر وجود ندارد . اما اگر می‌گوئیم جسمی وجود دارد که "در قبر" باقی می‌ماند ، چنین‌جسمی مع الوصف بر مردم عالم خاک ، بر خاکیان ، ***نامشهود و غیبی*** می‌ماند ، بدان سبب که کدورتی دیدگان سر و جسم آنان را تیره و تار می‌دارد وآنان را از "دیدن" هرآنچه با آنان از یک نوع و سنخ نیست ، مانع می‌گردد . به همین دلیل است که ***حضرت امام جعفر صادق*** (ع) ، بازهم ، این جسم غیبی را با برادهٔ طلا که دربوتهٔ زرگری است تشبیه می‌کند ، که آنرا هم دیدگان سر نتوانند دید . ولی ، زرگر ، که آن را با آب شسته و از خاکی که بدان آمیخته بود ، مصفی کرده ، آن رانمایان و جلوه‌گر می‌سازد .

درباب جسم "روحانی" (جسد ب) نیز که "درقبر" باقی می‌ماند همین نکته صادق است . آنگاه که خدا بخواهد مخلوقات *(۴)* و کائنات را از نو زنده کند و برانگیزد ، امر می‌کند تا بارانی که از اقیانوس واقع در زیر عرش که آبش از برف سردتر است ، بی‌می‌خیزد ، بر سراسر عرصهٔ خاک فرو بارد . . . آیتی از قرآن کریم (" . . . *وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ* . . . " آیه ۷ از سوره ۱۱) بر همین باران و آب دلالت دارد . آنگاه سطح زمین به صورت اوقیانوسی یگانه در خواهد آمد . امواج به هم برخواهند خورد ، بر اثر خشم و شدت بادها . همه چیز در عالم مصفی و لطیف خواهد شد . اعضاء جسم معنوی (جسد ب) هر فرد به صورت جوارحی با "ترکیب و هیئت" کاملهٔ خود ، یعنی با خلق و ترکیب و ساختی که این جسم در این عالم دارد به هم خواهند پیوست . اجزاء گردن به سر متصل خواهد شد ، سپس اجزاء نیمتنه بالا و قس علی ذلک . اجزاء این زمین دیگر (***ارض ملکوت***) هم بدان خواهندپیوست و بدین منوال جسم روحانی ولادت خود را "درقبر" انجام خواهد کرد ، کما اینکه قارچ در خاک برگ می‌روید . آنگاه که اسرافیل *(۵)* در صور بدمد ، ارواح به پرواز درخواهند آمد . هر روح شتابان به سوی جسم روحانی خود (جسد ب) خواهد آمد ، و قبر را می‌شکافد ، قبر در برابر روح تسلیم می‌شود و فرمان می‌برد کما اینکه قشرخاک برگ در برابر فشار قارچ سر فرود می‌آورد . " . . . ***ثُمَّ نفخ فیه اخری فاذاهم قیام ینظرون*** " (سوره ۳۹ آیه ۶۸) . این جسم روحانی که مبعوث وبرانگیخته می‌شود همان جسم است که به "ارض هورقلیا" تعلق دارد . همان جسم که افراد بشر با آن‌در قیامت زنده می‌شوند ، و با آن به بهشت یا دوزخ اندر می‌آیند .

شاید کسی بیاید و به من بگوید: "معنی واضح وآشکار کلام تو، این است که این جسم خاکی، جسد، که امروز اینجا حاضر موجود است، بهر تقدیر، در قیامت احیاء نمی‌گردد. باری، چنین مشرب و عقیدتی با مذهب و آئین کسانی که به دین اسلام معتقدند، متناقض است، به موجب این آیه شریفه کتاب الله: ... *وَأَنَّ اللّٰهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ* (سورهٔ ۲۲ آیهٔ ۷). *(۶)*

من هم در برابر چنین سخنی جواب خواهم گفت که: آنچه من بدان اعتقاد دارم، عیناً همان است که **مُسلمون** بدان اعتقاد دارند. زیرا مگر آنان نمی‌گویند که آن "اجسام" که با آن در قیامت زنده و مبعوث خواهند شد بدرست همان اجسامی خواهد بود که در این حیات حاضر دنیاوی دارند، مع الوصف با این تفاوت که این اجسام و ابدان یکسره از اعراض و کدورت‌ها تصفیه و تزکیه می‌شوند؟ آیا **مسلمون** بالاجماع و با وحدت نظر و رأی معتقد نیستند که این اجسام و ابدان با کدورت و کثافت خود احیاء و مبعوث نخواهند شد، بلکه می‌بایست از مرحلهٔ تهذیب و تصفیه بگذرند وتنها پس از پاک شدن و مصفی گشتن کامل، و در عین حفظ هویت وعینیت خود، انگیخته خواهندشد؟ همین مطلب است که من می‌گویم و می‌خواهم بگویم. زیرا همین کدورت جسم حاضر ازبین رفته است، یعنی اینکه به مساء و اصل خویش بسار خواهد پیوست. این جسم عنصری، نه هیچ رابطه و نسبتی با روح دارد، نه با ایمان یا با کفر، نه با لذت و عذاب، چون فی‌حد ذاته قوه و استعداد احساس این یا آن را ندارد. در حقیقت، در قبال وجود انسان بشیوه‌جامه‌ای است که بر او پوشانده‌اند. این کدورت، همان جسم عنصری خاکی (جسد الف) است که فانی شده و رجعتی در پی ندارد.

بنابراین آنچه را من می‌گویم درباب، زیرا معنی روایات و احادیثی را که حکایت از آن دارد که "اجسام" ائمه اطهار *(۷)* اکنون *بد آسمان رفع شده است* باید به همین‌شیوه درک کرد. بلی، اگر جسم اطهر حضرت امام حسین را اندکی پس از تدفین وتکفین، از مضجع خود برون می‌آوردند، آن‌را همور می‌دیدند. ولی اکنون هیچ دیدهٔ بشری را قدرت دیدار آن نیست. آن جسم اکنون "در عرش پوشیده و زوار خود را نظاره می‌کند، ..." پس معنی و مفهوم معنوی این احادیث و اخبار را باید بر پایهٔ انفکاک قطعی از اجسام عنصری خاکی دریافت، که ترکیب جسم و جسد را تشکیل می‌دهد، یعنی آن وضع واحوال که زمانی به اجسام معنوی مثالی پیوسته خواهد شد. آنگاه که این اجسام مثالی از لباس جسد و عنصری خود جدا گردد، انظار عادی بشری دیگر قادر به درک ومشاهدهٔ آن نخواهند بود. من پس از این، دربعض

صفحات کتاب حاضر در این باب بحث کرده‌ام . چه خوب است که بدان‌رجوع‌فرمایند !

اما درباب دوجسم (یعنی جسم الف یا جسم لطیف سیال اثیری ، و جسم ب جسم مثالی روحانی فوق فلکی) ، نخستین (جسم الف) همان جسم است که با آن روح از جسد مادی خاکی خارج می‌گردد (از جسد الف) . این جسم "لطیف اثیری" (جسم الف) با روح همراه می‌ماند ، در صورتی که این یک برخلاف از "جسم لطیف روحانیه" (جسد ب) خود در لحظه‌ای که مرگ میان آندو فاصله می‌افکند ، خارج می‌شود . این جسم اثیری لطیف در بهشت زمینی (جنّة الدنّیا) ، که در مغرب واقع است ، با روح همراه و قرین می‌باشد . و روح با این جسم لطیف به سرمنزل صلح وآرام (دارالسلام [1]) اندر می‌آید ، در آنجا مسکن و مأوای اولیه خود راکه از آن بیرونش کرده بودند ،دیدار می‌کند . روح کافر نیز با این جسم لطیف اثیری در دوزخ عالم خاک (نارالدنّیا [2]) ، در مطلع خورشید ، مصاحب است ، در صورتی که برعکس، در وقت مغرب خورشید با این جسم در درهٔ برهوت ، *(۸)* پناهنده می‌شود و ملجاء می‌گزیندو ، در وقت شب ، با وی در **دره گوگرد** ، سرگردان و آواره می‌گردد .

این وضع ، احوال آن دو گروه و فریق است تا آنگاه که نخستین بانگ **صور** *اسرافیل(۹)* برخیزد . آنگاه *ارواح*، خود ، در زمان‌فاصله بین "دو نفخه صور" فناء می‌پذیرند . هرگونه‌حرکتی از افلاک [3] ، از میان می‌رود و حرکت هر چیزی که روح ونفس دارد ، چه حیوانی وچه نباتی ، نیز از میانه بر می‌خیزد . این مکث و سکون و سکوت عالم "چهارصدسال" طول می‌کشد . سپس ارواح دگرباره زنده و مبعوث می‌گردند ، هر کدام در جسم ثانوی خود (یعنی‌جسم ب ، جسم مثالی فوق فلکی) . و این امر بدان سبب که این اجسام (اجسام ب) بالمره مصفی ومزکی شده بودند وهرگونه کدورت از آنها برخاسته ، یعنی کدورت که همان جسم اولین آنان (جسم الف یا جسم اثیری) بوده ، عیناً بمانند آنچه در مورد اجسام مادی (عنصری یا جسد الف ، روحانی یاجسد ب) کلمه به کلمه شرح و توضیح کردیم *(۱۰)*. بنابراین ، ارواح هر کدام به ترتیب در جسم ثانوی خود (جسم ب یا جسم مثالی) انگیخته و مبعوث شده‌اند . این جسم آسمانی بدرست همان جسم است که سابقاً، در حیات دنیوی ، بوده است نه جسمی دیگر ، و گرنه ، به همراه آن ، در یک زمان ثواب و عذاب ارواح از بین رفته بود . مع الوصف ، این جسم که در زندگی دنیوی است و درعین حال همان‌جسم است که

---

1. la Demeure de paix 2. l'Enfer terrestre
3. Sphères célestes

دیده می‌شود، حاوی وشامل لطیف و کثیف هم می‌باشد. از کثافتی که موجب کدورت آن می‌گردید، تصفیه خواهد شد و این کثافت زوال خواهد یافت. و همین است که بدان جسد اولین (جسد الف، جسم عنصری از مادهٔ فنا و فسادپذیر) نام داده ایم در عوض، عنصر لطیف آن "درقبر" باقی و خالد می‌ماند. و همین است که آنرا جسد ثانوی (جسد ب، جسم روحانی) و باقی خوانده‌ایم.

روح با جسم اثیری (جسم الف) در عالم برزخ (جهان وسیط) ظاهر می‌گردد این‌جسم اثیری نقاله (مرکب، Okhéma، حامل) و ماوای روح است تا زمان "نخستین نفخه صور اسرافیل". در آن دم برای آخرین بار تصفیه و تزکیه می‌پذیرد و این کثافت که بدان جسم الف (جسم اولین یا جسم فلکی) نام داده ایم نیز از آن برمی‌خیزد. تنها عنصر لطیف آن، **درعالم ذر(۱۱)**، در سه "مخزن" باقیده و باقی می‌ماند. در صورتی که برخلاف کثافت از سه مخزن دیگر زایل می‌گردد. این "شش مخزن" در دهانه‌های این روح (صور جهانی اسرافیل که رحم‌است) تعبیه شده‌است. آنگاه که اسرافیل "صورقیامت" را به صدا درآورد (مقصود نفخه دوم صور است)، روح به سوی قبر هبوط می‌کند. و در حالی که همه مخازن آن با هم و مجتمع می‌باشند، روح در جسد لطیف (جسد ب) داخل می‌گردد. آنگاه آنان "محشور و مجموع" یعنی مبعوث **(۱۲)** و احیاء شده اند.

اما بدان که اگر تو می‌توانستی در طول حیات خود در این دنیا آن جسم روحانی را وزن کنی، و پس از این توزین آن جسم از مرحله نطفه و ترکیبی که آنرا یکسره از جسم عنصری فسادپذیر و فانی جدا می‌کند، می‌گذشت، بطوری که تنها آن جسم روحانی پایینده (جسد ب) باقی می‌ماند که متعلق به عالم هورقلیا است، — و علاوه بر این بفرض اینکه می‌توانستی بعدا دوباره آنرا وزن کنی. تو محقق می‌گشت که از آن جسم حتی به اندازهٔ حبهٔ خردلی از وزن مرحلهٔ اول توزین کاسته نشده است زیرا در واقع کثافتی که جسم عنصری خاکی (جسد الف) را تشکیل و ترکیب می‌کند، عرضی است. بنابراین، اعراض ابداً "وزن" مورد نظر در اینجا را تغییر نمی‌دهند و چون بر آن جسم عارض شوند، بر وزن آن چیزی نمی‌افزایند وچون از آن زایل گردند از وزن آن نمی‌کاهند. از همین نظر است که تصور اینکه "جسم انسان در روز قیامت"، آن بنگر مورد سعادت یا شقاوت، چیزی غیر از آن جسمی است که درحیات حاضر موجود است، گرچه در آن تغییری یانقصانی‌کلی رخ ندهد، برخلاف حقیقت می‌باشد. و بقول بهتر، آنچه باید گفت این است که آن جسم بدرست همین جسم اخیر است، و مع ذلک جسمی است غیر از آن، بدان سبب که نطفه و ترکیب یافته و

ساختی نو گرفته است.

به زعم *ابومنصور علی طبرسی (۱۳)* در موضوع این آیه کریمه: "... *کُلَّما نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ*..." (سوره النساء، آیه ۵۶) ـ حضرت *امام جعفر صادق* به یکی از یاران خود که از وی در باب معنی این آیت پرسش کرده بود، جواب فرمود: بیدار و هشیار باش! این پوستها بعینه همان پوستها است، و با این وصف هر بار که بدل می‌شود پوستی دیگر است. ـ آنرا به چیزی از امور این جهانی قیاس و تشبیه کن. ـ بلی، مگر نمی‌بینی که اگر مردی خشتی بردارد، آنرا به تکه‌هائی خرد کند، سپس آنرا دگرباره در قالب آن جای دهد، آن آجر همان که بوده است خواهد بود، و با این وصف خشتی دیگر است؟ و "تفسیر" علی بن ابراهیم *(۱۴)* روایت می‌کند که از امام (ع) پرسیدند: "چگونه تصور توان کرد که پوست آنان را با پوستی دگر بدل کنند؟ ـ و امام (ع) پاسخ فرمود، فرض کن که تو خشتی برداری، آنرا قطعه قطعه کنی و به گرد و غبار مبدل سازی، وسپس آنرا دگرباره در قالب بریزی، آیا آن خشت همان خشت نخست خواهدبود؟ در واقع این خشت، به خشت دیگری بدل شده، هرچند خشت اولیه و نمونه ومثال آن یکی است."

امام (ع) بدین‌سان‌ثابت و روشن می‌سازد که پوست ثانوی که جای پوست نخستین را می‌گیرد، پوستی دیگراست، در عین اینکه بدرست "پوست آنها است". دگرگون شدن در نحوهٔ وجود و صفات است. همچنین، آنچه در اینجا مورد توجه و مطمح نظر ما است: بدرست جسم است، یعنی شئی مشهود ومحسوس در طی‌زندگی حاضر، که "جسم روز قیامت" خواهد بود ولی پس از آنکه آن کیمیاگری را که بارها وصف کردیم دید و از سر گذرانید..."

۲ـ درباب معنی *باطنیه* و خفیه قبر

برگزیده از *رسالة الکیفیّة* منتشره در "مجموعه و کلیات آثار شیخ احمد احسائی موسوم به: *جوامع الکلم*، (به زبان عربی)، چاپ تبریز، سال ۱۲۷۳ هجری قمری، در دو مجلد به قطع رحلی. از مجلد اول، بخش (قسم) دوم، رسالهٔ سیم، ص ۱۳۶.

"ماهیت قبر آن است، که محل سکونت و آرام درگذشتگان، اموات، است و نخستین مرحله و منزل از منازل و مراحل آخرت و دیگر سرای[1]. و اما بر حسب ظواهر، قبرخانه و کاشانه جسد، جسم مادی، است که زندگی از آن رخت بر بسته است (به موجب معنی ظاهریه آن)، و این نظر و رائی است شایع و عام. ولی برای درک معنی خفیه و تأویل آن، باید توجه کرد که قبر به معنی طبیعت شخص، حیات وی، درونی ترین تمایلات و خواسته‌های او است.

و خداوند تبارک و تعالی عزّ اسمه و جّل شأنه در محکم تنزیل چنین فرمود: إنّ اللّه یسمع من یشاء و ماانت بمسمع من فی‌القبور" (آیه شریفه، خداوند کلام خود را به گوش هر که خواهد رساند، اما تو نتوانی که مطلب خود را به گوش آنان که در گورها خفته‌اند برسانی). و در جای دیگر از کتاب مُنزَل:

"اَمْوٰاتٌ غَیْرُ اَحْیاءٍ وَ مٰایَشْعُرُونَ اَیّٰانَ یُبْعَثُونَ"

(آیه مبارکه ۲۱ ـ از سوره ۱۶) (مردگانند نه زندگانند، بیخبر از آنکه کی برانگیخته خواهند شد.).

اما معنی عباراتی چون "اِنّ اَلرّوحَ تُرَدُّ اِلَیٰ الاِنسٰانِ" (که در قبر حفته است) همان است که با ظواهر آنها و معنی ظاهریه صوریة این کلمات مطابق است. و در حقیقت، مقصود حوادثی است که نه دراین جهان زمانی سفلی[2]، بلکه در عالم اعلیٰ مراتب زمان، **درجهان هورقلیا**، به وقوع می‌پیوندد. واگر من می‌گویم **در اعلیٰ مراتب زمان**، سبب آن است که **هورقلیا**، بنابین (۱۶)، برزخ، است، گاهی بر **اعلیٰ زمان** اطلاق می‌گردد و زمانی بر **اسفل مراتب دهر**[3]، **ابدیت**" منطبق می‌شود.

و این اطلاق و معنی دوگانه، مناسبتی صحیح دارد وتجانسی و تطابقی حقیقی پس همانا انسان خفته، مقر ومأوای حرکات شدیده نوائد بود، اگر جسد جسم مادی او (جسد وی) آرام و بیحرکت بماند. و سبب اینگونه حرکات وی قرب و مجاورت جسم لطیفه اثیری (جسم) به جسد او است. زیرا آدمی هر آنگاه که به جوار اندر شود، روح وی بر فراز شاخساران درخت بزرگ و کَشَنی که همان عالم مثال[4] (عالم صور و اشکال قائم بالذات) است **نغمه سرائی سرکند**، آزاد و فارغ از هر اندیشه و خیال. و آن درخت کَشَن و سر بر فلک کشیده، در زمین شبیه "جسم لطیف" ریشه و ریشه یافته، و این اجسام لطیفه به شماره اجسام مادی، اجساد، وجود دارد.

---

1. saeculum venturum 2. le monde temporel inferieur

3. Æ vum 4. mundus archetypus

و آنگاه که "از آنچه باز می‌گردد" (راجع) سخن‌می‌رود (نظیر عبارت فوق‌الذکر)، منظور روح است که در عالم برزخ و جهان وسیط و مثال باقی می‌باشد و هرگاه از "آنچه روح بسوی آن رجوع و بازگشت می‌کند" بحث می‌شود، (مرجوع الیه) مقصود جسم روحانی (جسد ب) می‌باشد که جسم مثالی برتر از فلکی (جسم ب) (۱۷) بدان ملحق می‌گردد. و چون از "فشار و عذاب درون قبر (۱۸) داستان می‌زنند، حکم آن همان است که ما درباب "رجوع و عود روح به سوی جسم" بیان کردیم زیرا کل عالم برزخ و آنچه در آن جاری و ساری است، آنچه بدان می‌رسد و در آن دگرگون می‌شود، همه از آن است (یعنی از معنی و مفهوم باطنیه و خفیه "گور" نشأت‌می‌یابد). و ظهور و حضور اهل عصمت و ائمه معصومین (ع) در وقت رحلت شخص یا "درقبر"، چه بر مؤمن، چه بر کافر، نیز خود از حوادثی است که در عالم هورقلیا به وقوع می‌پیوندد. و همین معنی است که آیات شریفه ذیل بدان اشارت و دلالت دارد:

.... وَلَوْ أَنَّزَلْنَا مَلَكًا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنْظَرُونَ. (سوره ۶ آیه ۸).

و يَوْمَ يَرَوْنَ الملائكه لَا بُشْرىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِين (سوره ۲۵ آیه ۲۲).

و آیاتی دیگر بجز این آیات و روایاتی حاکی از آنکه فرشتگان در عالم اجساد مادی (اجساد) بر شخص قابل رؤیت نیستند، الاّ آنکه ملک به صورت جسد مادی متصور گردد، بدان سان که جبرئیل برای ظهور بر پیغمبر اکرم (ص) به صورت رحیة کلبی جوان در می‌آمد وبهمراه میکائیل و کروبیل به نزد حضرت ابراهیم (ع) برای بشارت، نازل می‌شد ــ یا به نزد لوط برای مجازات و عذاب قوم او نزول می‌کرد. زیرا هر نفس با نفوس موجودات و نفوس حقایق عالم برزخ و مثال که با وضع و احوال روحی خاص او تجانس دارد، رابطه بلافصل دارد...".

۳ــ آسمانها و عناصر عالم هورقلیا

منتخب از "جواب" به ملا محمد حسین اناری کرمانی
در کتاب "جوامع الکلم"، چاپ تبریز، ۱۲۷۳ هجری قمری،
جلد اول، قسمت سوم، رساله نهم، صفحات ۱۵۳ــ۱۵۴ (۱۹).

"... اما درباب کلمه "هورقلیا"، معنی آن به عالم "دیگر"ی مربوط می‌ــ

گردد. آنچه‌از این کلمه افاده می‌شود، همان ***عالم برزخ*** یا "عالم وسیط" است. در حقیقت عالم سفلی، عالم خاک، جهان‌اجسام ذوات مادی است مرکب از عناصر، عالم شهادت و محسوس به حواس. عالم دیگر، عالم "نفوس" است، که جهان‌وسیط بین عالم ماده محسوس (***عالم‌الملک***) و جهان **ملکوت** می‌باشد که خود عالم **دیگری** است. و جهانی است مرکب از عناصر، که آنچه را عالم ماده محسوس و مشهود می‌نامیم، تشکیل می‌دهد. عالم هورقلیا، عالم مادی **دیگری** (جهان‌ماده‌لطیف)است.

ولی درباب وضع آن، این عالم در ***اقلیم هشتم (۲۰)***، قرار دارد. سطح فرودین آن با رویه محدب الطرفین فلک الافلاک متماس است و جهات فضائی رانعیین می‌کند. و ***بذاته در بُعد و مقدار یا جهت فضای ما نیست. زیرا که هیچ چیزی در ماوراء وضع محدب الطرفین فلک برترین که جهات را تعیین می‌کند وجود ندارد***. یا بقول بهتر ماوراء فضائی ندارد. با این وصف، مرتبه اسفل عالم هورقلیا، از نظر وضع، برابر است با برترین مراتب و مدارج فلک اعلیٰ، یعنی آن فلک که "فلک زجاجیه" خوانده می‌شود. شکل یا صورتی که در آینه مشاهده می‌کنی بدین مرتبه اسفل عالم هورقلیا متعلق است.

ولی در باب مسأله علم بدین نکته که این‌اصطلاح (هورقلیا)از کدام زبان گرفته شده، باید گفت که این کلمه از زبان سریانی آمده، یعنی از زبان مورد تداول اقوام **صائبی** [1] امروزین، یعنی آنان که در عصر ما **صُبّه** (و بقول اصح مانده‌ای[2]) خوانده می‌شوند، و اصولاً جمع کثیری از آنان در بصره و حوالی ***(۲۱)*** آن سکونت گزیده‌اند.

اکنون، وقتی از عالم **هورقلیا**، از افلاک و عناصر هورقلیائیه سخن می‌رود، بدان که: ***عالم برزخ***، عالم وسیط بین عالم حاضر ما و عالم آخرت [3] مسطور است. یعنی همان ***عالم المثال***، جهان قائم بالذات صور و اشباح. همان عالم وسیط بین عالم **ملکوت** و جهان مادی مشهود. اصطلاح **هورقلیا** را برای افاده آسمانهای این عالم وسیط با جمیع کواکبی که شامل است به کار می‌برند. هرگاه از *جابلقا* و *جابرسا* بحث می‌شود، مناطق فرودین عالم برزخ و وسیط ***(۲۲)*** افاده می‌گردد. *جابلقا* **مدینه‌ایست در مشرق، یعنی در جهت** *اصل و مبداء*. *جابرسا* شهری است درمغرب **یعنی در سمت رجعت‌و منتهیٰ**. با عناصر این عالم وسیط است که جسد مثالی (جسد

---

1. Sabéens 2. Mandéens

3. Saeculum Venturum

ب) جسم روحانی) باقی و فنا ناپذیر ترکیب شده است، یعنی آن جسم که "صلصال" آن در عالم غیب " در قبر"*(۲۳)* پاینده می‌ماند و همان "هیئت و ترکیب" را بطور کامل حفظ می‌کند. در مشرق این عالم، **دوزخ زمینی** واقع است. و در مغرب آن *جنة الدنیا* یعنی بهشت حضرت آدم (ع). در هم آنجا است که ارواح مؤمنان ماویٰ و مثویٰ می‌گیرند و آن "دوباغ پوشیده از سبزه" [1] است که در قرآن بدان اشارت رفته است (سوره الرحمٰن، آیه ۶۴).

اما در باب دلائل و براهینی که شاهد وجود این عالم است، از یک جانب ادله‌ای وجود دارد که معروف و معلوم ارباب حکمت الهی است. روایات و اخبار کثیره و متواتره وجود دارد راجع به وجود عالم برزخ. آیات قرآنی نیز در این موضوع وجود دارد از جمله این آیت:

"... وَ مِنْ وَرَائِهِمْ بَرْزَخٌ اِلیٰ یَوْمِ یُبْعَثُون". (سوره ۲۳، آیه۱۰۰).

و بالاخره احادیث متعدد مربوط به وجود شهرهای این عالم برزخ و وسیط نیز موجود می‌باشد. من در ضمن شرح و تفسیر کتاب **حکمة العرشیّه** تصنیف **ملاصدرای شیرازی***(۲۴)* که درباب اصول تکوین عالم وآخرت بحث می‌کند، مانند دربعض کتاب های دیگر خود، احادیث بسیارنقل کرده ام که هیچگونه تردیدی برجای نمی‌گذارد. همچنین اصحاب فلسفه، علاوه بر آن، برای ما از وجود آن عالم برزخ، شهادت می‌دهند. زیرا در واقع جهان **ملکوت مرکب است از جواهر و وجودهائی مجزیٰ ازماده، در صورتی که برخلاف عالم جسم و طبیعت و شهادت ما مرکب است از وجودهای واقعی مادی. و ضرورةً باید گفت که بین‌دو عالم، جهان برزخ و وسیطی وجود دارد، یعنی عالمی که حالت آن نه حالت جواهر لطیفه مجرده است،** نه حالت کثافت و کدورت اشیاء مادی جهان‌ما. اگر این عالم وجود نداشت، مدارج مسلسل وجود دوچار فاصله (طفره) و جهش ناگهانی می‌گشت و در آن صورت خلاء و خللی حاصل می‌شد. دلائلی که وثیقه وجود این حالت است که تالی و جایگزین مرگ می‌گردد و بر قیامت کبری سابق می‌باشد بقدری زیاد است که برشمردن آنها امکان نمی‌پذیرد. هیچکس ازارباب فلسفه و حکمت منکر آن نیست، هرچند هر کدام بشیوهٔ ویژهٔ خود ابراز عقیده می‌کند و به زبان و بیانی که درخورداو است طالب و مدعی آن می‌باشد.

طرف مکاتبه و مرابطه من ملاحظه می‌کند که در زمرهٔ سایر مطالبی که درپاسخ من برای وی مبهم می‌ماند (در رساله الهور قلیائیّه)*(۲۵)*، نکاتی وجود دارد که

---

۱. جنتان مدهامتان. ــ م.

ثابت می‌کند که جسم عنصری مادی (جسد الف) فنا شده **عود و معادی** ندارد. درنظر وی این مطلب با مفهوم تحت اللفظ و صوری آیه قرآنی و احادیث و اخبار مورداستناد *(۲۶)* تناقض دارد.

و من بدو چنین جواب می‌دهم: بدان که "جسم مادی" *(جسد)* که در وجود انسان است، در واقع مرکب و ساخته از دوجسم *(۲۷)* است. یکی از آن دو، جسم اولین، *(جسد الف)* فانی می‌شود و "عود و معاد" ندارد. جسم لطیف *(جسم)*، آن نیز، در حقیقت مرکب از جسمی دوگانه است، نخستین آنها *(جسم الف*. جسم اختری*)* آن هم "عود و معاد و بعث" ندارد. در مقابل، جسم ثانی مادی *(جسد ب* جسم روحانیه، مرکبه از عناصر عالم هورقلیا*)* نیز نظیر جسم ثانی لطیف *(جسم ب*، جسم مثالی فوق فلکی*)*، هردوان، "معاد و بعث و حشر" دارند. عقیدت و طریقتی که من در متن جواب عرض کرده‌ام، چنین بود.

آنچه می‌خواهم بگویم، این است: وجود انسان از عالم غیب، مافوق‌جهان حواس، (*عالم الغیب*، جهان اسرار و نهان)، از آن‌مثالها یا خزائنی هبوط کرده که *کتاب الله* در این آیت وافی هدایت بدان اشارت دارد که:

وَاِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلاّ عِنْدَ نا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلاّ بِقَدَرٍ مَعْلُوم

(سورهٔ ۱۵ آیه ۲۱). وجود انسان، لاجرم، بدین عالم، به مقام و ماوای مجاهده و مبارزه (مکافحه) هبوط کرده تا در آن برای خود مال و ثروتی برای آخرت و قیامت[1] فراهم کند و باقیات صالحاتی بیندوزد. ولی در حین هبوط از درجتی به درجتی و درحال عبور پیاپی از یک مرتبهٔ وجودی به مرتبهٔ وجودی دیگر در طی‌هبوط خود، هربار با اعراضی می‌آمیزد که با این مرتبه و درجه تطابق و تناسب دارد. بر همین نحو، هنگامی‌که در زمان حضرت ختمی مرتبت (ص)، جبرئیل بدین عالم نازل می‌شد، به‌صورت و سیمای جوانی جمیل به نام دحیة الکلبی متلبس می‌کرد. اما آنگاه که **به آسمان باز صعود می‌کرد** این صورت و سیما، در بازگشت، با وی همراه نبود. و نیز هر بار که بر یکی از انبیاء ماسبق نزول می‌کرد جنس بود. و بر آن **پیغمبر با صورت وجودی بشری، بسیار جمیل، با ظواهر و هیئت یکی از معاصران آن پیغمبر نازل می‌گشت.** بلی! وقتی هم که وجودی بشری با جسم لطیف که همان جسم مثالی او است (جسم ب، جسم اصلی)، "نازل می‌شود"، که تکیه‌گاه و عماد و مرکب نفس است (ر. ک. l'okhêma symphès برعم بروکلوس، در صفحات

1. Futurum Resurrectionis

سابق) ، همین معنی صادق است .

وی از جهان قائم‌بالذات صور و اشباح (*عالم المثال*) عبور می‌کند . درهمان عالم ، جسم اختری (جسم الف) بدو می‌پیوندد . این جسم اخیر در روز "قیامـــت کبریٰ" **بعث و معاد ندارد** ، چرا که جزء حقیقت اصلی وجود انسان نیست و در آن مشارکت ندارد . می‌توان آن را با شوخ و چرکی که بر جامهٔ تو می‌نشیند و چون آن را پاکیزه کنی زدوده می‌شود و باز نمی‌گردد ، تشبیه کرد .

وقتی وجود انسان در پایان هبوط خود به این‌دنیای دون رسید ، آنگاه جســم مادی عنصری بدو پیوست ، همان جسم مادی خاکی (جسد الف) که مرکب است از عناصر جهان تحت القمر ما . و این جسم در قبال حقیقت وجود انسان عرضی بیـــش نیست و تشکیل دهندهٔ ذات آن نمی‌باشد . این جسد جزء شوخ و ریم این عالم سفلیٰ است . هنگام **خروج روح** از این عالم ، این جسم مادی خاکی وقتی در گور نهاده شد خاک آنرا به کام خود فرو می‌برد و می‌خورد . ولی در مقابل آن جسم دیگر (جسدب ، مرکب از عناصر هورقلیائی) تا روز بازپسین و قیامت ، در عالم غیب باقی می‌ماند و می‌پاید ، در آن هنگام ، روح به سوی آن *باز می‌گردد* ، *در او حلول می‌کند و با آن به بهشت یا به دوزخ اندر می‌شود* . همین جسم روحانی است که "عود وبعث " دارد ، در حـــالی که برخلاف ، جسم مادی خاکی مرکّب از عناصر تحت القمری ، یعنی مجموع اعراض و آلایشهائی که بدین عالم سفلی تعلق دارد ، همه اینها نه *از* انسان بوده نـــه *با* انسان بوده ، بلکه چیزی بوده که بر اثر زندگی انسان در این جهان بدو پیوستـــه بوده است . از این رو اینها همه به اصل و مبداء خود باز می‌گردد و "بعث و معادی" ندارد . بر همین‌نحو ، آنگاه که جامه پنبه‌ای تو از گل و لای و شوخ آلوده شود : بمحض اینکه آنرا بشوئی ، گل وشوخ از آن برود و "رجعتی" ندارد . آیا در آن صورت خواهی گفت ، یا کسی دیگر خواهد گفت که چیزی از جامهٔ تو ، به سبب ازاله گل و شوخ ، کاسته شده است؟ خیر ، آنچه از آن **برخاسته** ، بدرست **جزء آن نبوده** است .

لاجرم ، روح ، *پس از وفات* ، به عالم **برزخ** اندر آمده و در آنجا در جسم مثالی خود (جسم ب) داخل شده که جسم اصلی این برزخ (جسم الف ،جسم‌اختری) بطور موقت بدان می‌پیوندد . در واقع ، این جسم جزء آن نیست و عرضی اســـت ناپایدار . در روز قیامت ، انسان با تمام و کمال وجود خود **عود** می‌کند و آنچه راجزء وجود او نبوده و **عین وجود** او نبوده ، در پشت سر می‌گذارد . در این‌باب تشبیهی بکن : خاتم خود را خورد کن ، آنگاه صورت و شکل آن از بین می‌رود . از نو آنـــرا بساز ، اینک خاتم نخستین با صورت و شکل خود ، با صورت نظیر خودش ، بازمی-

گردد. با این وجود صورت نخست بازنگشته و هرگز باز نخواهد گشت. چنین است معنی خفی و باطنیه، تأویل این آیهٔ شریفه: ...*کُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَیْرَها* ... (سورهٔ ۴ـ آیه ۵۶). هرچند جلدی که جایگزین جلد اول می‌گردد نظیر آن باشد، ولی آن را **دیگر** می‌نامند، زیرا که شکل وصورت نخستین از آن برخاسته و صورتی تازه بر جای آن آمده است. و این همان است که کلام *امام جعفر صادق (ع)* در تفسیر این آیت قرآن بدان دلالت دارد: "این **همان** است و مع ذلک **دیگر(۲۸)** است."

علاوه بر این، آن را باخشتی تشبیه کن که آن را به گرد و غبار بدل کنی و سپس دگرباره در قالب بریزی. خشت تو درست همان خشت اول است و با این‌وصف خشت **دیگر** است. این نکته در مورد جسم عنصری مادی (جسد الف) و جسم‌اختری (جسم الف) هم مصداق دارد، که در باب آن‌ها می‌گوئیم که هیچ‌کدام، نه این ونه آن، "باز نمی‌گردند ومعاد و بعث ندارند". منظور ما از هردوآنها اعراضی است که به وجود انسان، به سبب نزول و هبوط وی از مدارج متوالی، می‌پیوندد. و با این وصف همین جسم ظاهر، مشهود، محسوس، ملموس هم همان است که فانی‌نمی‌شود و هیچ چیز از ذات آن و از اصل آن از میان نمی‌رود *(۲۹)*. **یا بقول بهتر، درعالم غیب تا روز قیامت باقی و پاینده می‌ماند، یعنی تا آن زمان که باز گردد و روح دراو حلول کند برای رفتن به بهشت نعیم یا نارجحیم.** بلی، باید که آن جسم خورد و در هم شکسته شود و باید که برای بار دوم ساخته و سر وصورت یافته گردد. بنابراین گرد و غبار خواهد شد واز هرآنچه جزء ذات آن بوده مصفی خواهد گردید. سپس ساخته خواهد شد، زیرا اگر از جمیع اعراض که جزء *ذات آن* نیست‌مصفی نگردد فاعل و قادر به بقاء و پایندگی نخواهد بود. زیرا اختلاط با اعراض است که از لوازم زندگی در این نشأه‌می‌باشد، که در طریق بقاء او مانع می‌شود.

طرف مراسلهٔ من علاوه بر این می‌پرسد که مقصود من ازاصطلاح اینکه پس دو **نفخهٔ صور *اسرافیل***، روح به دهانه‌های این صور که رحم آن است محدود می‌گردد، چیست. وی از من سئوال می‌کند که منظور از "شش مخزن"کدام است و دلیل بر وجود اینها همه چیست؟

من بدو می‌گویم: پیش از این استدلال شد که روح انسان حقیقی است، انسانی که بدو سخن می‌گویند، انسانی که کاری و تکلیفی برعهده می‌گیرد. دستگاه مشهود و محسوس بدن مادی او، برای وی منزل و ماوائی است که او را بدان نازل و در آن محبوس کرده‌اند، زیرا برای وی وسیله کسب معرفت و رحمتی است که در پرتو

معرفت ظاهریه و باطنیه بدان نائل می‌آید. بنابراین آنگاه که مقدر و مصمم گشت که روح را بدین عالم فرود آورند، طبیعت وجود مستلزم واسطه و میانجی روح‌شهوانی بود که افلاک عطا می‌کنند، تا اینکه در مدارج وجود و صدور هستی فاصله وطفره (خلائی) به وجود نیاید. آنگاه که‌ساعت رجعت به وطن اصلی وجهان ازلی، فرا برسد، آن واسطه یعنی روح حیاتی صادره از افلاک، به جانب نفوس محرکه افلاک باز می‌گردد، بدان شیوه که قطره‌ای به دریا باز رود.

ولی روح اصلی باقی می‌ماند، بیدار می‌ماند و در برابر خواب از پای در-نمی‌افتد. همان طور که حضرت *امام جعفر صادق* (ع) فرمود: ***آنگاه که بازگردد، به آن حالت باز می‌گردد که از آن آغاز کرده بود.*** " این بازگشت ابداً رجعت به ترکیب و امتزاج نیست، بلکه عود به حالت مجاورت اجزاء می‌باشد، زیرا باقی‌می‌ماند. آنگاه که نخستین نفخه یعنی **نفخه صَعق** در صور دمیده شود، آن روح مجذوب می‌گردد، و هر چیز به اصل و منشاء خویش باز می‌آید. و با جمیع جامه‌ها باز می‌گردد و این رجعت و معاد بصورت مجاورت است: چون که آن را از "شش مخزن" *(۳۰)* نزول داده بودند، به جانب آنان باز می‌گردد. جدائی او موجب تلاشی و پراکندگی آنان می‌شود: مثال او به سوی مخزنی باز می‌شود که از آن نزول کرده بود. بر همین منوال ***هیولیٰ و ماده اولیٰ (۳۱)*** آن، فطرت آن، نفس آن، pneum آن عقل آن، هر کدام به‌ترتیب خود به مخزنی که از آن نازل شده باز می‌گردد. همین مخازن می‌باشند که، بدان کیفیت که ذکر کردیم، این آیت از فرقان حمید بدانها اشارت دارد:

وَاِنْ مِنْ شَیْئٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ ... (سورهٔ ۱۵ آیه ۲۱).

اینها همان مخازنی است که هر بار مجموعه‌ای تشکیل می‌دهد، که به‌ترتیب رحم هر "روح اصلی" است، همان رحم که بر سبیل کنایت و تمثیل، دهانه یا "منفذ"ی خوانده می‌شود که، بر روی صور اسرافیل مطابق، با آن روح می‌باشد.

اما در باب ادله و براهین آنچه مورد بحث ما است، این براهین تنها در یک **حدیث** نیست و نه در قریب ده **حدیث**، بلکه در اخبار کثیره متواتره مذکور است. ولی، به ارج و قدر اثبات کنندهٔ آنها در بحث و استدلال فقط از راه تأمل در جمعی کثیر از آنها می‌توان واقف شد. یا بقول بهتر باید حکمت و خردی برتر را راهنمای خود داشت، و دلیلی که از این طریق حاصل شود تنها در پرتو اعانت خاص که خدا به قلوب و اصل به مرحله نُضج و کمال کامل عطا می‌کند، زیرا: *وَمَنْ یُؤْتَ الحِکْمَةَ فَقَدْ اُوتِیَ خَیْراً کَثیراً*. (سوره البقره، آیه ۲۷۰).

۴ـ کیمیاگری و جسم انسان در روز قیامت.

الف) برگزیدهٔ از رقعه خطاب به **فتحعلی شاه قاجار**، شاه ایران، (۱۷۹۷ـ۱۸۳۴)، مندرج در کتاب **جوامع الکلم**، چاپ تبریز، ۱۲۷۳ هجری قمری. جلد اول، قسمت اول رساله پنجم، صفحات ۱۲۲ و۱۲۳ و ۱۲۴. *(۳۲)*

" بدان که آنچه به بهشت، در اینجا یعنی بهشت زمینی *(۳۳)*، می‌پیوندد، آن‌است که ملک الموت قبض می‌کند، و آن انسان حقیقی و اصل وجود آدمی، ***انسان‌ـ الحقیقی*** است. و اصل وجود وی مرکب است از پنج چیز: **عقل و نفس و طبیعت اصلی و مثال *(۳۴)* و ماده اولی** [1]. پس عقل در نفس است. و نفس و آنچه در آن است در طبیعت باقی و فساد ناپذیراست. و این هرسه در ماده اولیٰ با آنچه همین ماده اولیٰ بنوبهٔ خود متضمن و محتوی است. آنگاه که بدین ماده اولیٰ، مثال متعلق گردد، در آن حال جسم اصلی تحقق پذیرد، جسم مثالی (جسم اصلی، جسم ب) *(۳۵)*، یعنی جسمی که در قالب مادی مشهود و محسوس، درجسم عنصری (جسد الف)، مرکب از عناصر اربعه (چهار آخشیجان) آتش، هوا، آب و خاک یعنی عناصر تحت القمر، غائب و مخفی است.

و این جسم عنصری (جسد الف، جسد فنا و فسادپذیر)، همان است که در زمین باقی می‌ماند و ظاهر آن در آنجا فناء می‌پذیرد. و همین جسم است که بنا بر اصل تغذیه لطائف و جذب و تحلیل اغذیه لطیفه و ساله رشد و نمو می‌یابد. و از آن گفتم که "ظاهر آن در زمین فناء می‌پذیرد"، که "باطن" آن و عنصر جنبه آن، باقیده می‌ماند، یعنی همان جسم روحانیه (جسد ب، جسم لطیفه ساله [2])، جسد باقی. مرکب از عناصر عالم هورقلیا، نه از عناصر تحت القمر، بلکه از آن عناصری که هفتاد مرتبه از عناصر دنیاوی *(۳۶)* شریفتر و گرامی‌تر است. و همین جسم روحانیه شریفه است که از آرام و تنعمی که در آیات قرآنی بدان اشارت رفته است برخوردار ومنعم می‌گردد. زیرا بحقیقت آنگاه که مؤمن از بار دادن حساب و سئوال و جواب "درقبر" *(۳۷)* باز رسته و فراغت یافته، برای وی از این قبر به سوی بهشت، آن بهشتی که در مغرب واقع است، راهی و دری گشوده می‌شود و ازاین راه وی به آرام و روح و ریحان

---

1. la materia prima
2. Caro spiritualis

و حیات باقی نایل می‌آید. چنانکه در قرآن کریم آمده است که:
فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ، فَرَوْحٌ وَ رَيْحَانٌ وَ جَنَّةُ نَعِيمٍ (سوره ۵۶، آیات شریفه ۸۸ و ۸۹). " و آنچه بدین روح و ریحان متنعم می‌گردد همان جسد ثانی (ب) است که خود جسدی است مرکب از عناصر عالم هورقلیاوی، و در درون و باطن جسم مادی (جسد الف) عنصری نهفته و مکنون است، در بطون همان جسم که ظاهر و مشهود است، و خودمرکب است از عناصر معروفه این عالم.

و اما آن جسم که، در لحظه مفارقت روح از بدن [1]، با آن خارج می‌شود یعنی (روح اصلی [2])، همان‌جسم حقیقی، به معنی راستین (جسم هورقلیا، جسم ب) *(۳۸)* می‌باشد که مرکب است از "ماده اولیٰ" و مثال، و آن حامل ومرکب طبیعت مجرده و نفس و عقل می‌باشد، و آن خود انسان حقیقی است. و این جسم حقیقی و اصلی از جنس جسم کلی عالم است: و مرتبت آن در مرتبت جسم کلی محدود است، و متجانس است با فلک اعظم، که جهات فضائی را محدود و مشخص می‌سازد. و قوه و استعداد او از جهت لذت بردن‌در خوردن و نوشیدن و پوشیدن‌و مباشرت و معاشرت جنس مخالف و عشق در قبال قوه لذت جسد عنصری *(۳۹)* هفتاد بار بیشتر و برتراست.

و این جسم حقیقی نه هرگز از روح مفارقت می‌یابد و نه روح *(۴۰)* از اوافتراق می‌جوید، مگر در فاصله و لحظه سکوت و سکون کلی عالم، یعنی در فاصله بین دونفخه صور اسرافیل.

و آنگاه که اسرافیل در صور خود بدمد به **نفخه صعق** *(۴۱)*، که آن نفخه‌ای‌است از جذب کلی که هر روح به سوی "ثقبه‌ها"ی آن صور که بطن و رحم آن‌است، مجذوب می‌گردد. این رحم مرکب است از شش "مخزن". و جسم حقیقی، بمحض دخول در آن، در مخزن نخست با مثال *(۴۲)* خود تلاقی‌می‌کند، و در مخزن ثانی با هیولیٰ و ماده اولیٰ خود برمی‌خورد، و در مخزن سوم با طبیعت باقی خود و در مخزن چهارم با نفس و در پنجم‌با روح و در ششم با عقل. و آنگاه که این مخازن ازهم منفک ومجزی گردند، جسم حقیقی بطلان و فنا می‌پذیرد و اثر و عمل آن باطل می‌گردد، و تنها بدین معنی و از این جهت توان گفت که "فنا" می‌پذیرد (تا نفخه دوم صور اسرافیل) ولی هیچگونه امتزاج و محازجت اجزاء مرکبه وقوع نمی‌یابد، زیرا که چنین ممازجتی تنها مربوط به روح نباتی و روح حیوانی است: روح نباتی، بدان سبب که مرکب از عناصر تحت القمر است یعنی: آتش، هوا، آب و خاک. و آنگاه که این اجزاء عنصری

---

1. exitus 2. le moi-esprit

از هم مفارقت گیرند، به‌آنچه از آن آمده‌اند **عود و رجوع می‌کنند** و در آنجا بهم امتزاج یابند نه به امتزاجی از نوع مجاورت. اجزاء ناریه به آتش باز می‌گردند و با آن ممزوج می‌شوند و به همان نحو هر جزء بدان باز می‌گردد که از آن برخاسته است و هوا، آب خاک، نیز چنین می‌باشند، و در آنجا با اصل *(۴۳)* خود می‌آمیزند. وضع و حال روح حیوانی نیز بر همین منوال است، چرا که این روح از اصل و منشاء حرکات افلاک نشأت کرده است. آنگاه که مفارقت پذیرد به منشاء و مأمن خود رجوع کند که‌از آن برخاسته‌است، و در آنجا امتزاج یابد نه امتزاجی از طراز مجاورت، زیرا که آن روح تنها مجموعه قوائی است حاصل الفت قوای افلاک، به تقدیر و تناسب *(۴۴)* حرکات آنها.

لاجرم این‌دو روح[1] یا روح نامیه و روح حیاتی، پس از مرگ به منشاء خود عود می‌کنند و در آنجا بدان امتزاج می‌یابند. مع الوصف این امر تنها از نظر ظاهر و صورت آنان صادق است، چرا که "باطن" روح نباتی ونامه "درفنر" باقی و پاینده می‌ماند. و این "باطن" همان **عناصر هورقلیاوی** است، و همان جسم (جسد ب) است که **روح و ریحان وجنة النعیم** *(۴۵)* آن را نصیب می‌افتد. اما حکم *باطن* روح حیوانیه و حیاتیه، این روح مرکب است از "طبایع" نفوسی که در *آسمانهای هورقلیاوی* درتحرک و انقلابند، و به "بهشت زمینی" (جنة الدنیا) ملحق می‌گردد، جایگاه از آن سجن رفت *(۴۶)*.

و ماحصل کلام آنکه: روح هرگز از جسم حقیقی واصلی خود (از جسم ب) جدائی نگیرد، الا در فاصله دو نفخه صُور یعنی **نفخه صعق**[2] و **نفخه بعث**[3] *(۴۷)*.

اینک جواب به سئوال مطروحه دیگر: "مقصود از روح به سیمائی روح یا مثال است یا با جسم لطیفه ساله؟" ـ آن که به حیث دنیا اندر آید، روح (جسم حقیقی ب) *(۴۸)* با جسم اصلی حقیقی است، زیرا که در روح عقل است و عقل در روح است و روح در طبیعت فسادناپذیر. و جسم اصلی هیولیٰ (ماده اولیٰ) و مثال متصلند است. به همین سبب است که قوه احساس و درک و لذت بردن، بدان مثال که نقبه آمد در این جسم اصلی هفتاد بار قوی تر از سیروی التذاذ و احساس در جسم مادی (جسد) می‌باشد، زیرا که التذاذ آن هم حسی است و هم معنوی. و اما آنچه "درفنر" باقی می‌ماند به شیوه‌ای خارج از درک حواس و رؤیت (یعنی در عالم *هورقلیا*)، همان

---

۱. نباتی و حیوانی. ـ م.

2. la sonnerie fulgurante

3. le souffle de la Résurrection

جسم معنوی و روحانی (جسد ب) می‌باشد که مرکب است از ***عناصر هورقلیا***، درصورتی که آنچه (آن جسم که) از عناصر عادی و معمول ترکیب یافته است (یعنی جسد الف، جسد مادی و ارضی) فنا می‌پذیرد.

و به همین سبب مثالهای بسیار در این باب وجود دارد که می‌توان به ذکر برخی‌از آنها پرداخت. بر سبیل نمونه، مثل آبگینه، که از سنگ سیلیس و قلیا (پتاس) ترکیب شده است. این هردو موادی کثیف وتاری و کدر و بکردار جسم فسادپذیر فانی مادی عنصری (جسد الف) می‌باشند. که معروف حضور عام است. آنگاه که این مواد را بگدازند و ذوب کنند، کدورت و عدمِ صفا از آن‌ها برخیزد و اینک شیشه‌ای‌گردد شفاف: ظاهر و برونش از درون عیان گردد و باطن و درونش از ظاهرش ***(۴۹)*** هویدا و نمایان آید، و در این احوال مشابه و نظیره جسم روحانی (جسد ب [1]) می‌باشد، یعنی آن جسم که "درقبر"، یعنی در عالم هورقلیا، باقی و خالد ماند و ازبهشت ***بر او روح و ریحان و آرام*** فرا رسد، در صورتی که کثافت و کدورت، کثافت و کدورت سیلیس و قلیا، نظیر جسم عنصری مادی (جسد الف) می‌باشد. اکنون بنگر و به تفکر و تأمل پرداز که چگونه از سیلیس و قلیا (پتاس)ی کثیف و کدر، جسمی با حالت شفاف و لطیف و سیال برون آید و برخیزد. و این جسم لطیف و شفاف، بدرست همان سنگ معدنی است، و با این وصف آن نیست و چیزی دیگر است.

و اکنون که شیشه بنوبهٔ خود گدازان شود و ذوب پذیرد، و برآن داروهائی ریخته شود که در طبیعت جرم آن رسوخ کند و با آن در آمیزد، بلوری گردد. و اگربروی این بلور ***داروی فلاسفه*** وحکماء" بریزند، یعنی اکسیر سفید فام، بلوری شود که دربرابر نور آفتاب مشتعل گردد (عدسی)، چرا که اشعهٔ خورشید را که بر سطح آن تابد در یکجا جمع آورد و بهم متقارب و همگرا سازد. در این حال چنین جسم هنوز بلور است و بااین وصف چیزی است غیر از بلور، در عین اینکه بازهم ازشیشه است، ولی شیشه‌ای که بر آن حالاتی روی داده و حوادثی گذشته ویکسره صفا یافته و اینک در مرتبی بس عالی‌تر از رتبت سابق درآمده است. و این بلور شفاف مشتعل و مصفی نظیر جسم اختری (جسم الف) است که با روح در لحظهٔ خروج از جسد مادی عنصری همراه است: همان جسم که روح با آن در بهشت مغرب، در جنت دنیا، در بهشت حضرت آدم، داخل می‌شود. بلی، اگر این بلور هم بنوبهٔ خود ذوب گردد وبرآن دیگر باره اکسیر سفید بریزند، آنگاه الماس شود، و آنگاه هنوز بلور است و با این وصف، بلور نیست، و چیزی است

---

1. Caro spiritualis

غیر از آن، و با این وجود بازهم همان خود آن است، همان صخره و سیلیس کدر و کثیف، ولی آزمونها دیده و مراتب پیموده است.

این الماس، سنگی بود معدنی، کثیف و کدر و چون ذوب شد شیشه‌ای گردید شفاف، سپس بلور شد. و آنگاه که این بلور نخستین بار در معرض ذوب درآمد و بر آن داروی سپید، اکسیر، ریختند، بلوری گشت مشتعل و فروزان. و چون دیگر باره آنرا بگداختند و اکسیر سفید بر آن فشاندند، الماس گردید، که هرگاه آن را بر سندان بنهند و بر آن پتک بنوازند، پتک و سندان را بخاید و خود شکسته نشود. و هرگاه قطعه‌ای سرب بر آن بنوازند (که همان قلع سیاه است) بصورت قطعه‌هائی مثلث شکل (مکعب) شکسته شود و هر مکعب را چون بنوبهٔ خود با سرب بکوبند، به صورت‌قطعاتی مکعب آسا شکسته شود. و این حادثه خود نشان صائب و اصیل بر الماس بودن آن جسم است. و اینکه در حال حاضرالماس است خود نشانی است بر آن که الماس در باطن و جوهر ماده معدنی و سنگ سیلیس مخفی و غائب بوده، زیرا که بحقیقت ترکیب این ماده از دو اصل سخت معروف یعنی جیوه و گوگرد است، بدان سان که در علوم طبیعی و فیزیک مبرهن گشته‌است. و این الماس که از بلور برخاسته و حاصل شده، و این بلور که از آبگینه برآمده، و این آبگینه که از ماده معدنی کدر و کثیف رها گشته، نظیر "جسم مؤمن در روز قیامت" و در بهشت "عیون" آینده است (یعنی جسم ب، جسم مثالی اصلی [1]، "جسم الماسی") (۵۰).

مثال و تمثیلی دیگر قلع است: که بمانند جسم عنصری (جسد الف) اولی می‌باشد، یعنی آن جسم که برای ما در عالم دنیا وجهان خاکی معروف است. و چون برآن اکسیر ابیض بریزند و با آن در آمیزند، نقره ناب صافی گردد وبمنزله جسد ثانی روحانی و لطیف شود، یعنی آن جسم که در عالم هورقلیا، غائب از حواس و نظر، باقی ماند و براو از بهشت دنیا روح و ریحان فرا رسد. و چون بر آن اکسیر احمر بریزند، زرسره و خالص شود، بمنزله جسم اخیری (جسم الف، که منشاء و مصدر آن در افلاک عالم هورقلیا است). همان جسم که از پیکر عنصری، بهمراه روح، خارج می‌شود (جسد الف)، یعنی جسم لطیف اخیری که پس از مرگ به جنت آدم می‌پیوندد و از نعمات و لذات آن متنعم می‌گردد. و اگر یکبار دیگر اکسیر احمر بر آن بریزند، این زر ناب خود اکسیر گردد و بمنزله آن جسم است که به جنت آخرت اندر آید (جسم ب، جسم مثالی اصلی). آن جسم که در بهشت "عیون" آینده داخل می‌گردد

---

1. corpus supracœleste

و اکسیر شدن آن علامت و دلیلی است بر آنکه در نهاد ذات قلعی غائب و مضمر بوده زیرا که ترکیب آن حاصل دو اصل سخت معروف و شناخته می‌باشد. و این اکسیر که از زر خالص خلاص شده و برخاسته، و این زرناب که از نقره به در آمده، و این سیم که از قلعی حاصل و رها گشته، نظیر جسم روز رستاخیز است. در این باب بازهم امثله کثیره و شواهد بسیار وجود دارد که ارباب بصیرت و خداوندان دیدگان دل بدان آگاهند . . . "

می‌توان روابط و مناسباتی را که شیخ احمد احسائی بین وظایف الاعضاء جسم روز قیامت و مراحل عملیات کیمیاگری، تحلیل و شرح کرده است، بصورت جدول ذیل، بطور خلاصه، بیان کرد:

جسم انسان

جسد الف: جسم مادی عنصری، جسد فنا پذیر، مرکب از **عناصر** تحت القمر. فانی شده و از نو زنده و مبعوث نمی‌گردد.

جسد ب: جسم روحانی، فسادناپذیر، مرکب از عناصر هورقلیاوی. پس ازمرگ، در قبر باقی می‌ماند. یعنی در جهان هورقلیا. این جسم در روز **قیامت کبری**، با روح پیوسته خواهد شد.

جسم الف: جسم اخنری، مرکب از مادهٔ آسمانی افلاک هورقلیا، که روح در حین نزول بدین جهان، بدان ملبس میشود. و هنگام **خروج** روح از بدن، با وی به جنت دنیا (یا در دوزخ) اندر می‌آید. و دروقت **قیامت کبری** و اتحاد و اتصال نهائی **جسد ب و جسم ب** در جسم روز قیامت، ارمانه بر می‌خیزد.

جسم ب: جسم اصلی حقیقی، جسم مثالی باقی و فنا ناپذیر و لاینفک از روح (حامل النفس)، جسم فوق فلکی مرکب از شمس "مخزن". که چون با **جسد ب** متوحد شد، جسم روز قیامت را بطور تمام و کمال تشکیل می‌دهد ("جسم الماسی") در آخرت.

آبگینه	سیلیس و پتاس (جیوه و گوگرد)	قلع
ذوب کرده	ریختن اکسیر سفید	قلع
آبگینه	بقره	
بلور	نحسین زیرین اکسیر سفید	نحسین زیرین اکسیر سرخ (احمر)
بلور فیروزی		زر
دوسین زیرین اکسیر سفید		دوسین زیرین اکسیر احمر
اکسیر حجر فلسفی		الماس

ب) برگزیده از شرح شیخ احمد احسائی، بر "حکمة العرشیة" ملاصدرا (صدرالدین شیرازی)، چاپ تبریز ۱۲۷۸ هجری قمری، صفحات ۱۶۵–۱۶۶ (۵۱).

این تفسیر خود تصنیفی است عظیم و معتبر و بهمان نسبت بدیع. ***شیخ احمد احسائی*** در آن، در برابر ***ملاصدرا*** (رجوع کنید پیش از این، مقالت ۶) برای خود موضع و موقعی مشخص برمی‌گزیند، که نه پیوستگی و هواداری از او است و نه تکذیب اصولی و رد آراء وی. کتاب احسائی تصنیفی است در نقد، که مقام نحلهٔ شیخیه را در عرصهٔ کلی فلسفه و اندیشه شیعه بهتر ممتاز می‌گرداند. ***ملاصدرا***، درکتاب خود مجموعه مسائل مربوط به تحول و صیرورت بشر پس از مرگ را از دو نظر "بازگشت وعود" و "تغییر و تبدیل" ***ارواح*** به عالم اصل و مبداء (معاد) و رستاخیز و بعث ابدان به مورد طرح و بحث در می‌آورد.

وی توجه می‌کند که وجهه ثانوی بقدر جنبه اولی واضح و مسلم و قابل درک نیست. اندیشه وی، در عین اینکه اندیشه‌ای حکمی‌است، دلائل و براهین عقلی و ادله مندرج در متون اخبار واحادیث و تصانیف مذهبی را به کار می‌آورد. اقتران این دو، در پرتو عمل و شیوهٔ ***تأویل*** (شرح وتفسیر مفهوم معنوی) امکان می‌پذیرد، که عمل و اثر کیمیائی آن بمانند مرحله اجراء جلوه می‌کند (یعنی غیبی کردن امور ظاهره و متجلی کردن امور خفیه). در اینجا شیخ احمد احسائی صریحاً به این عمل و اثر پای بسته است، همانطور که در متن سابق نیز چنین بود، تا ثابت و مبرهن کند که بین ***اعمال و صناعات مکتومه*** [1] و وظایف الاعضاء جسم بشر در روز قیامت، رابطه‌ای وجود دارد. این رابطه بعینه مستلزم نوعی انسان شناسی است که درآن موضوع و مبحث "تبدیل فیزیکی و شیمیائی"، موجد مسخ‌ها و تغییر صور و حالات آینده است و با اندیشهٔ عدم تبدیل وتحول که علی‌العموم بر مقاصد و چشم اندازهای تاریخی حکمروا است، مغایرت دارد.

" این قیامت و بعث اجسام، مورد بحث ارباب فلسفه است و از آن امارات و دلایلی استنتاج می‌کنند که راهنمای آن این اندیشه‌است که ثابت می‌کند ***ارواح*** فناناپذیر و باقی می‌باشند و به عالم اصل خود رجعت و عودت می‌کنند. زیرا بعث‌اجسام و تبدل و تحول ارواح با هم علت واحد و مقصود و مرادی واحد دارند. آنکس که در

1. l'operatio secreta artis

برابر *مرآت فلاسفه* به تأمل پرداخته، این نکته را به چشمان خویش مشاهده کرده است. مقصود من از *مرات‌الفلاسفه* صناعات *(۵۲)* مکتومه یعنی عمل کیمیاگـــری و اکسیر می‌باشد، زیرا *فلاسفه* آن را آئینه مرآتی کرده اندکه در آن جمیع اشیاء عالم، *اعم از حقایق محسوسه و عینیات یا معانی وحقایق برتر از جهان حسی* را توان‌مشاهده کرد. اعاده و بعث اجسام چون‌در این مرآت معاینه شود بمانند معاد و بعث ارواح می‌باشـــــد.

و صورت استدلال، از جهت عقل ارباب فلسفه، بشیوهٔ ذیل عرضه می‌شود وجود مادی هر شیئی از عالم وجود، حاصل فیض و صادر از مصدر *فعل الهی* [1] تبارک و تعالی شأنه است، برهمان نهج که نور از چراغ فائض می‌گردد. و بر هرکس معلوم است که این *فعل* خود حیات وشعور و تمییز و اختیار است. هرچه شیئی به *مبدأ* [2] نزدیکتر باشد قویتر است و در آن امور اربعه هرچه از آن دورتر باشد ضعیفتر. بر همین شیوه، نور چراغ دائم و ثابت است از نظر شعشعه و پرتو افشانی، از جهـــت یبوست و حرارت وآنچه به چراغ نزدیکتر باشد، این‌ســه امر در وجود آن قوت بیشتر دارند. و هرچه از آن دورتر باشد، این سه درآن ضعیفترند، تا آنگاه که آخرالامر نور فناپذیرد و درآن واحد به همراه آن این سه شیی نیز فانی‌شود.

و وجود، بر همین نسبت و به همین شیوه در هر چیز ساری و موجود است: هرچه شیئی از *مبدأ* دورتر باشد، *امور اربعه* متشکل از وجود وی که خود فعل الهـی است، ضعیفتر باشد، تا آنجا که خاموشی و فناء این وجود سرانجام به فناء و انطفاء آنان همه بپیوندد. زیرا *حیات* که در روح است، شعور، تمییز، اختیار، همه اینها بحقیقت در جسد و حتی در معدنیات و جمادات موجود هست، اما به درجتی بی‌نهایت ضعیفتر از در روح. گفتن این که اجسام خسته می‌شوند، یعنی اینکه آنهـــا نیز خود، زنده و حی، شاعر و دارای شعور، ممیز و مختار، به تناسب درجه تعلق خود به وجود، می‌باشند. به همین سبب این آیه کریمه ناطق است که:

قال تعالی ...وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (سوره ۴۱ آیه ۱۱). و آیه دیگر: *وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ...* *(۵۳)* (سوره ۱۷ آیه ۴۴). که در کتاب حاضر تفسیری مفصل و ممتع از آن آورده‌ایم. زیرا، ملخص کلام، ارواح نور وجودی [3] به حالت مایع و ذائب می‌باشند. و

---

1. Opération divine
2. Principe
3. la lumière-être

جسام نیز از **نور وجودی** می‌باشند ، اما به حالت جامد . بین اینان و آنان همان فرق موجود است که میان آب و برف دیده می‌شود . به‌همین سبب دلیل موجب اعتقاد به ***اعاده*** ارواح خود دلیل موجب ***اعادهٔ و معاد اجسام*** نیز می‌باشد .

گواهی دیگر بر اعتبار این نظر در فعل کیمیا و صناعات مکتومه است . یعنی اینکه اجسام چون به درجه نضج و کمال ، در پرتو عمل و اثر این صناعات برسند ، به حالت بین جامد و مایع درآیند . بدان سان که ***علی‌بن ابیطالب (ع)***، بنا برروایت راوی ترجمهٔ احوال وی ، ***ابن شهرآشوب*** در کتاب ***مناقب*** و ***ابوالعباس*** در کتاب ***منیر السرفی علم‌الا کسیر (۵۴)*** (کتابی که اسرار مربوط به علم اکسیر را روشن می‌کند) فرموده است . و آن این که کسی از ***امام (ع)*** سئوال کرد ، در آن گاه که وی در باب علم کیمیا سخن می‌راند ، که کیمیا چیست و آن حضرت به لفظ مبارک چنین راند که : ***هِیَ اُخْتُ النُّبُوَّةِ وَ عِصْمَةُ النُّبُوَّةِ ، اِنَّ النّاسَ یَتَکَلَّمُونَ فیها بِالظّاهِرِ وَ اِنّی لَاَعْلَمُ ظاهِرَها وَباطِنَها وَ هِیَ وَ اللّهِ ماهِیَ اِلّا ماءٌ جامِدٌ وَ هواءٌ راکِدٌ وَ نارٌ حائِلَةٌ وَ اَرْضٌ سائِلَةٌ ، فَاِنَّ الْاَرْضَ السّائِلَةَ هِیَ الْماءُ الْجامِدُ ، کَالْاَجْسادِ هِیَ مِنَ الْاَرْواحِ*** (آن ، کیمیا ، خواهر نبوت و عصمت نبوت است ، همانا مردم عوام درباب ظاهر آن به سخن پردازند . و من همانا ظاهر و باطن آن را می‌دانم . و این علم ، خدا را به شهادت می‌طلبم ، که چیزی بجز از آب جامد و هوای راکد و آتش فشرده و غلیظ و خاک وزمینی مایع نیست . " *(۵۵)* زیرا خاک در حالت مایع و سیال ، همان آب است در حالت جمود. به همان نحو که ***اجسام*** خود از ***ارواح*** نیز می‌باشند . . .

اجسام ، چنانکه پیش از این ذکر آن رفت ، اشیائی هستند که از ***مخازن*** و ***خزائن مثالی*** بدین جهان خاکی نازل شده‌اند ، بدان سان که در آیه شریفه قرآن آمده است که :

وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ .

(آیه ۲۱ از سورهٔ ۱۵) . پس هرگاه هر چیز به اصل و مبداء خود باز گردد ، اگراجسام رجعت نکنند ، چه اینکه دراین جهان باقی بمانند ، چه اینکه در آنجا فانی و معدوم شوند ، در این‌صورت به اصل و مبداء خود ***باز نگردیده‌اند*** . و این خلاف مقتضی قاعده و ناموس و قانون عام و جهانی ***رجعت به اصل*** و قیامت عام است ، یعنی‌مخالف عقیده‌ای که مورد اتفاق نظر همه فلاسفه است عقلاً و نقلاً . بنابراین ، نظر و درک فلاسفه دلائلی و شواهدی دارد بر معاد و بعث اجسام برهمان شیوه که ذکرشد . . . "

برگزیده از همان کتاب ، صفحات ۳۳۱-۳۳۲

ملاصدرای شیرازی(۵۶) گوید : " همانا نفس ماده روحانیه لطیفه‌ایست ، که بجز صورتهای لطیفه و مجرده نمی‌پذیرد ، **صورتهائی که با اعضاء و حواس ظاهره قابل درک نیست** ، بلکه با اعضاء حواس آخرت و عالم مجرد و نفسانی- روحانی می‌توان آنها را درک کرد . در مقابل "ماده مادی" (هیولیٰ) که ماده ایست کثیف صور کثیفه و کدر می‌پذیرد که‌مقید به جهات و اوضاع فضائی و مشوب و آمیخته با قوا و جهات‌منفی و عدم می‌باشد . "

شیخ احمد احسائی می‌گوید : " اما وجود نفس لطیفه‌ای که بجز صور لطیفهٔ مجرده نمی‌پذیرد ، موضوعی است صائب و صحیح . و بر همین نحو آن نفس بغیر از با حواس نفسانی قابل درک نیست ، **زیرا که حواس ما به طبایع رذیله جسمانی عنصری که جسم مادی را تشکیل می‌دهند ، آمیخته‌اند** . در مقابل ، قول به این که جنة (بهشت) و آنچه در آن است از حور و قصور و جمیع انواع نعیم وحلاوت‌ها ،چیزی بجز از "نبات" یعنی صور ملکوتی نفسانی و خیالی نیست ، به نظر من مردود و نا- مقبول است . زیرا که در این صورت ، به قبول عدم معاد جسمانی می‌بیوندد ، کما اینکه مصنف (ملاصدرا) ظاهراً به نظر ما ، در بعض صفحات سابق کتاب حاضر بدانجا کشیده شده و دست کم اگر بر طبق ظواهر تحت اللفظ سخنان وی قضاوت شود ، جسن کرده است . و در آنجا گفته ایم که درمقام قیاس با عقیدت و مذهب ائمه هدی(ع) ، آن سخنان ملاصدرا به کلام آنان که به معاد جسمانی *(۵۷)* قائل می‌باشند ، نمی‌ماند .

زیرا در واقع این‌نکته وجود دارد که : قول به این مطلب که ماده اولیٰ **هیولیٰ** ، ماده ایست کثیف و ظلمانی ، عاری از صحت است . هر ماده‌ای بالضروره حالت کثافت و کدورت و ظلمانی ندارد ، بلکه حالات دیگری هم برای ماده وجود دارد . *افلاک* ، بعنوان مثال و نمونه ، با حواس جسم و ظاهره ما قابل درک نمیباشد و نه حتی **زمین** ، مقصودم **زمینی** است که فرزندان آدم در زیر پاهای خود سپرده و لگد کوب نکرده‌اند (منظورم **زمین آسمانی وملکوتی** است . یعنی بهشتی که حضرت آدم از آن طرد و اخراج گردید ، و روح با جسم لطیف خود بدان بار می‌گردد) ، زیرا که آن **زمین** حالت لطیف و سیال دارد ، و نمی‌تواند با دیدگان این جهانی ، با چشمان جسم و جسد مشاهده گردد .

---

1. le monde des Anima Cœlestes عالم ملکوت ، عالم نفوس فلکی

علاوه بر این اهل جنت همگان اجسامی هستند مقید به جهات و ابعادواوضاع اما چنین بودن با بقاء و دوام، ابداً منافات ندارد. بلیٰ، این اجسام روحانی نه حاوی عدم است نه لازم کثافت، نه کدورت، چرا که این امور از لوازم تغییر وتبدیل پدیدارهائی است که در نتیجه آن هر آنچه از میان برود چیزی ضعیفتر بر جایش می‌نشیند. اما این امور همه بالصراحة در جهان دیگر از جسم نفی شده‌و با آن تنافی دارد. چرا که در همانجا، اجسام حرکت صعودی دارند. و اگر در آنها تغییر و تبدیلی روی می‌دهد، تنها بصورت حصول نیروئی برتر و تازه‌تر می‌باشد.

و اما اوضاع و جهات از لوازم مکانها و اجسام است. و بدین کیفیت، با اصحاب جنت و بهشتیان مانعة الجمع نیست. اهل بهشت با مردم این زمین و جهان همانندند، با این فرق که آنان نه کثافتی دارند نه کدورتی، نه ضعفی و نه آن سیر تدریجی به جانب ضعف و فساد و نابودی. و اینکه تبدیل و تغییری در جسم آنان بجز بصورت تقویت و تجدید و وضع بهتر روی نمی‌دهد، از شرایط و احوال وجودی آنان‌است. ولی به چه سبب در آنجا مادیات (آیا ماده به ماده کثیف و ظلمانی این عالم بدل نمی‌گردد) وجود ندارد؟ اهل جنت، با جسم روحانی (جسد ب) خود، با جسم اصلی حقیقی خود (جسم‌ب)، با من ــ روحانی خود، بدرست آنها هستند که در این عالم بودند. تنها یک تغییر در آنان حاصل شده است: یعنی اعراض بیگانه و غریب که طعمه عدم می‌باشند وکثافات ظلمانی از آنها برخاسته و زوال پذیرفته‌است.

آری، آنگاه که این اجسام، بدان سان که در این عالم می‌بینی، یکسره از اعراض بیگانه و غریب خود، پاک شود وتزکیه یابد، نحوه هستی عالم سفلی آنها به شیوه وجودی جهان اعلیٰ بدل می‌گردد و بدان می‌پیوندد. در آن احوال ***اجسام روحانی بذاته و از جانب خود معانی جبروتی و نیز صور ملکوتی (۵۸) مجرده به خود می‌پذیرند***. و به نحو متقابل، آنگاه که ارواح موجوده متعلق بدین اجسام که برآنها حکومت و تدبیر می‌کنند، بطور کامل از آلایشی که آنها را محکوم به فراموشی می‌کرد، مبری و پاک گردند، ارواح بخود و ازطریق خود آن اجسام روحانی و جمیع حقایق متعلق بدانها را درک می‌کنند. چرا که فی‌الواقع اجسام آنها اگر بخواهند، همین خواستن کفایت می‌کند تا اجسام آنان را روحانی گرداند و خود جزء روح گردند (تروّح پذیرند). و به طریق متقابل، کافی است که بخواهند تا ارواح آنان مبدل به اجسام شود (تجسد یابد) و خود جزء جسم گردند *(۵۹)*.

و برای این وضع مثلی و تمثیلی هم در این جهان وجود دارد. آنان که بر آن وقوف دارند به درک آنچه بدان اشارت کردم توفیق می‌یابند. و آن این که حکماء

طبیعت شناس، آنان که به علوم و صناعات مکتومه اشتغال می‌ورزند (یعنی اصحاب کیمیاگری) همیشه اعمال خود را بدین عبارات وصف می‌کنند: نخست **سنگ راحل** می‌کنند، سپس آنرا با قسمتی *(۶۰)* از روح آن **منعقد و منجمد** می‌سازند. و باز آنچه را بدین‌سان حاصل کرده‌اند حل می‌کنند، بعداً دگرباره آن را با جزئی از روح آن منعقد می‌نمایند. بار دیگر حل می‌کنند وسپس منعقد می‌سازند. و قس علی‌ذلک، هنگامی‌که، بنابر قاعده و آداب معهود در نزد ایشان، سه بار با سنگ بتوسط اکسیر سفید وپس از آن نه بار با اکسیر احمر عمل کردند، سنگ [1] به ماده معدنی حیوانی (زنده) و روحانی بدل گردیده است *(۶۱)*.

یعنی اینکه آن سنگ در عین اینکه فی‌نفسه جسم است، مع الوصف، ازنظر عمل و فعل، روح است ــ روح قادر به **روح بخشیدن و *احیاء*** آن فلزات که **مرده و بیروح** می‌باشند، زیرا روح بقاء قطعی در پیکر آن حلول کرده است. از نخستین بار دیگر قادر است وزنی معادل هزار برابر خود را حیات ببخشد، از این طریق که جوهر خود را بدان بپیوندد. و چون در مرتبه ثانی سیراب و آبداده شود (یعنی بعد از دومین ریختن اکسیر)، قادر است که به ده هزار برابر وزن خود حیات عطا کند. واگر آن را هزار بار آبدیده کنند، وزن خود آن در آن احوال قادر خواهد گردید که یک میلیون بار معادل خود را روح ببخشد. و از بعض فلاسفه وحکماء روایت کرده اندکه ۳۰۰ بار اکسیر بر روی سنگ ریخت و بدان آمیخت، آنگاه آن سنگ سیصد هزار برابر وزن خود را احیاء کرد و روح داد.

و علاوه بر این افزایش کمیت متناسب با افزایش کیفیت است. مثلاً، اگر، جرم آن نخستین بار در معرض اکسیر احمر قرار گیرد، و آنگاه شش مرتبه آن را حل و شش مرتبه منعقد کنند، واحد وزن اولیه آن در چهل ونه ضرب می‌شود و هر کدام از این چهل ونه واحد قادر است که به نوبهٔ خود به ترتیب وزنی معادل دو هزار برابر خود را حیات ببخشد. بنابراین، پیش از انجام این عمل، واحد وزنی داشت قادر به احیاء هزار برابر خود. اکنون این واحد متکثر گشته و درچهل ونه ضرب شده است، و هریک از این واحدهای متکثره بنوبه خود در دوهزار برابر اثر *طلا* کننده واحد نخستین ضرب شده است، و همین قضیه برای واحد نخستین اقرانسی است به میزان یکصد هزار واحد وزن، در دو هزار واحد نقرنسی (یعنی بطور دقیق بود هزار).

و نظیر این عمل درمورد اجسام مادی واجساد بیروح قابل تصور نیست. ولی

---

1. lapis vivus

در مقابل، در مورد ارواح بتمام معنی قابل درک و فهم‌است. به همین سبب فلاسفه و حکماء می‌گویند که : آن در حقیقت **جسم** است، ولی خاصیت و عمل و اثرش **روحانی** است. پس خوب بفهم، ***علامت*** و نشان، و معجزی را که در اینجا نمایان می‌گردد. زیرا جسمانیتی از این طراز، بدرست ***آیت و نشانی*** است بر اجسام اهل بهشت، زیرا آن اجسام روحانی است. آنها بیقین ***اجسام*** است با جمیع صفات و احکام و افعال و احوالی که لازمه این اجسام است. و با این وجود افعال و اثرات خاص **عقول مجرده** و *ارواح* دارد و قادر است که بلاواسطه و با وجود خرد آنچه را از **نفوس فلکی**[1] و عقول مُلکی[2] صادر می‌گردد، درک کند. بر همین نحو، عقول بلاواسطه و بخود آنچه را نفوس و این اجسام درک کرده‌اند، درک‌می‌کنند. و به همین طریق نیز، نفوس آنها را درک می‌کنند. و چنین است معنی و مفهوم کلامی که پیش از این مذکور افتاد که: نحوهٔ هستی آنچه در عالم سفلی است بدانچه درعالم علوی است ملحق می‌گردد.

۵ـ *خیال و جسم انسان در روز قیامت*

منتخباتی دیگر از کتاب سابق الذکر (شرح حکمة العرشیّة)
صفحات ۱۷۵ـ۱۷۶ و ۱۶۹ـ۱۸۰ و ۱۸۶ـ۱۸۷.

ملاصدرای شیرازی گوید: همانا صور مقداریه،[3] اشکال و هیئتهای به همان‌سان که از فاعل به خاطر استعداد و قابلیت مواد و مشارکت پذیرندگان (ظروف یا قوابل) حاصل می‌گردد، بر اثر ابداع و بمحض تصورات فاعل و جهات فاعلیت، و بدون مشارکت قابل (پذیرنده) و وضع و استعداد ماده‌ای که قبلاً معین شده باشد، نیز صادر شود.

و از همین طراز و مقوله است وجود افلاک و کواکب، زیرا که وجود آنها حاصل تصورات و مشاهده و تأمل در مبادی ***(۶۲) و جهات فاعلیت***[4] است و نیز معلول و مولود علم باری تعالی که از نظامی اتم و اکمل است، بدون سابقه و قابلیت و استحقاق ظرف و ماده‌ای موجود از قبل. بنابراین انشاء و ایجاد صور خیالیه

---

1. Angeli Cœlestes 2. Angeli intellectuales
3. les forme dimensionnelles 4. les dimensions actives

منفصل، که بدون وجود محل مادی و بمحض اراده ناشیه از قوه خیالیه، باقی است، نیز از همین قبیل است. و همین امر، چنانچه خبر داری ومی‌دانی از این عالم مستقل و منفصل و مجرد است و با صور مادی مورد ادراک حواس رابطه‌ای‌ندارد در این باب نه می‌توان گفت که این صور بخاطر دماغ باقی است نه در اجرام فلکی، آنطور که گروهی پنداشته‌اند ونه حتی درعالم مثالی است که بدون پیوستگی به عین نفس باقی باشند."

شیخ *احمد احسائی* گوید: "ملاصدرا، با ابراز اینگونه آراء در باب **صور خیالیه** چنین افاده می‌کند که در مجموعه اشکال وصوری که وجودشان‌فقط مولود فعالیت فاعل آنها است، بدون اینکه نیازی به استعداد مواد ومشارکت ماده‌ای باشدکه از قبل فرض شده، باید صور خیالیه را مورد نظر داشت، که منحصراً مولود و محصول اراده، قصد وتمایل ضمیرخیال اندیش است. و نیازی به ظرف و وضع مادی برای‌بقاء ندارند، مشروط و تابع علل مادی یا قابلیت مواد صور برای تصویر و اشکال برای تشکیل نیستند. *چرا که در واقع صور خیالیه از برکت نور قوه خیال بقاء و حیات دارند، زیرا خیال خود قوه‌ایست نفسانی ـ روحانی، محصول و موجود از عالم ملکوت و جمیع صور و اشکالی که از آن حاصل گردد، از طراز خود آنند، و صوری مستقل و منفصل از وجودهای خارجی محسوس می‌باشند.*

قوه خیال بمنزله آینه است. کافی است که شیئی درمقابل آن آید، تا آینه صورت آنرا جلوه‌گر سازد. اگر آن‌شیئی از عالم ملکوت باشد، بلاواسطه درآن متجلی می‌گردد. و اگر متعلق به عالم ملک و شهادت و مادی باشد، نخست باید قوای ادراک محسوسات (حواس)صورت آن‌را انتزاع کند و آنرا در حس مشترک [1] (۶۳) منعکس گرداند، و آنگاه حس مشترک آن‌را به خیال منتقل و واصل سازد، یعنی به چیزی از همان نوع و طراز ذات خود بدل گرداند و بعولی آنرا بزبان خود ترجمه کند. *بنابراین اگر آن شیئی چیزی غائب از حواس و خارج از حیطهٔ وصول آنها باشد، خیال صورت ملکوتی و لطیفه "آسمانی" آن را می‌گیرد،* و این امر مربوط می‌شود به لفظی شنیده شده، یا علم و معرفتی که از سابق کسب شده، یاچیزی غیرآن.

به همین سبب، من به سهم خود، خواهم گفت که **صور خیالیه مخلوقات محض خیال محض نمی‌باشند، بلکه‌مخلوقی از مخلوقات خالق خیال هستند (۶۴) عز وجل، و خالق تعالی،** چون‌شیئی را خلق کند، آن را در محلی مناسب آن قراردهد

1. le sensus communis

اگر این مخلوق نور باشد ، آن‌را در چیزی قرار دهد که بیش‌وکم کدورتی دارد ، زیرا که نور نمی‌تواند درچیزی چون هوا که وجودی مطلقاً صافی و لطیف است بقاء یابد . و اگر صورتی باشد ، آن را درمحلی صیقلی ومنجلی چون آینه یا آب آرام قراردهد . اگر نور و صورت از عالم دیگری بغیر از عالم ملک و جهان‌شهادت باشد ، آنها را در عالم ویژهٔ خود ، آنجا که با آن تناسب دارد قرار دهد . پس صورت های خیالیه ابداً از جهان اشیاءو امور محسوسه ، از عالم ملک نیستند . به همین سبب خالق تعالی آنها را در آینه‌ای متجلی می‌گرداند که بدرست با عالم آنها متجانس و متناسب باشد . و خدای تعالی خود ، در کتاب خود فرموده است که : *وَ اَسِرّوا قَوْلَکُمْ اَوِاجْهَرُوا بِهِ اِنَّهُ عَلیمٌ بِذاتِ الصُّدُورِ* " ، "*اَلا یَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ؟ . . .* " (سوره الملک ، آیه ۱۳ و ۱۴) .

صور خیالیه بدرست از جمله آن چیزها است که *یَسِرُّ فِی الصُّدُور* و خدای‌تعالی درباب آنها خبر داده است که بر آن عالم است ، زیرا که خود خالق و آفریدگار آن است . و نیز قول او در این آیت : *وَ اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ* (سوره ۱۵ آیه ۲۱) . صور خیالیه ، آنها نیز ، در زمرهٔ اشیائی است که خداوند از خزائن آن ، به مقداری معین ، *قَدَرٍ مَعْلُومٍ* ، درمحلی لایق و ظرفی متناسب با آن نازل فرموده است . بلی ، *ملاصدرا* تأکیداً می‌کند که این صور در محل و ظرفی نیستند ، یعنی در **محلی جسمانی** قرارندارند؛ زیرا چنین تصور می‌کند که جمیع متفکرانی که قائل به وجود محلی برای آنها هستند ، مقصودشان آن است که خیال تنها در دماغ و بوسیله دماغ وجود و بقاء دارد . مع الوصف آنان همگی بر آن‌نیستند که قوای نفسانی ــ روحانی در اجسام **حلول** کرده باشد . بلکه معتقدند که این قوا بدان متعلق و وابسته است ، ولی بر آن حاکم و مدبر می‌باشند .

و چون اینها همه بر تو مبرهن شد ، روشن است که صور خیالیه به عالم‌ملکوت تعلق دارند ، همانطور که قدرت خیال خود هم بدان‌عالم متعلق است . و بقاء آنها در پرتو آئینه‌ایست که خیال خوانده‌می‌شود . "ماده" آنها ، همان اشراق [1] است که همان صورت امر متخیّل (تخیل شده ، اسم مفعول از تخیل) را منعکس می‌سازد ، "صورت" آنها همان هیئت آئینه است که خود خیال می‌باشد ، آئینه‌ای شامل بزرگی ، صفا ، سفیدی ، استقامت ، یا اضداد آنها . و مادر موقع مناسب ، پیش از این ذکر کردیم که در آسمان دوم ، که آسمان **عطارد** است ، سه ملک بنامهای **میمون** ، **شمعون** و **زیتون** وظیفه دارند که صور خیالیه را در مظهری ظاهر سازند . هر کدام از این

1. l'illumination

ملائک جمعی از ملائک را در خدمت خود دارند که تنها خدا بر شمارهٔ آنان آگاه است همانطور که صاحب نظران صنع الهی [1] بدان قائل می‌باشند. **بهر تقدیر، *خالق* و موجد صورخیالیه خود خدا است.** مع الوصف، چون بمقتضای ناموس فعل خلاقه خود بر مبنای علل و اسباب عمل می‌کند، قدرت خیال را بشیوه آئینه‌ای ساخته است که با قبول نوعی نقش "صور" را به وجود می‌آورد.

(در صفحات ۱۷۹–۱۸۰) ملا صدرای شیرازی گوید: **قوه *خیال* در وجود *انسان* یعنی مرتبه نفس *خیالیه او* جوهری *است منفصل الوجود از نظر ذات و فعل ازاین* بدن *مادی*، که موضوع *ادراک حواس و هیکلی است ملموس*.** و همانطور که پیش از این ذکر شد، در آن دم که این کالبد جسم فناء و متلاشی شود، آن قوه باقی می‌ماند و خلل و زوال را نه در ذات آن اثری است نه در ادراکات آن. ممکن‌است که در دم مرگ سکرات و مرارت‌های مرگ او را عارض شود، زیرا در جسم مادی مستغرق است. **ولی بعد *از مرگ***، بازهم تصوری از خود دارد، بصورت وجود انسانی دارای مقدار و ابعاد متناسب با صوری که در طی حیات این جهانی داشته، و می‌تواند جسم بیجان و مدفون و مکفون خود را به تصور در آورد."

شیخ *احمد احسائی* گوید: "***زیرا قوه خیالیه در وجودانسان جوهری است منفصل الوجود یا منفصل الحقیقه از این جسم محسوس، از نظر ذات، و همذات با نفس. و اعضائی دارد نظیر دست در قبال بدن. نفس امور محسوسه را فقط با این عضو درک می‌کند زیرا که خود از عالم ملکوت است.*** خیال در واقع در قبال نفس به مانند نفس فلک زهره در قبال نفس فلک البروج (فلک ثوابت، منطقه البروج) است، و بقول ***ملاصدرا*** "از این جسم منفصل و مستقل است". ما در اینجا قصد داریم رئوس مطالب را مختصراً ذکر کنیم و در باب آن بنا بر مشرب خود اشارتی کنیم. گفتیم که **زید دو جسد و دو جسم *(۶۵)*** دارد. و برای تکمیل آنچه پیش از این در این باب گفته‌ایم، برای ختم مقال، تصریحات ذیل را می‌افزائیم.

جسد *اول* (جسد الف): مقصود جسد ظاهر است. جسد مادی مرکب از چهار عنصر جهان ما، گیاهان نیز، بشیوهٔ ویژه خود، چنین جسدی دارند. پس از مرگ این جسد بتدریج در قبر خود فانی میشود. و با انحلال و تلاشی آن، هریک از اجزاء عنصری که آن را ترکیب می‌کرد، به اصل خود باز می‌پیوندد و در آنجا بدان می‌آمیزد و اجزاء خاکی آن به *خاک* باز می‌گردد و بدان ممزوج می‌گردد. اجزاء مایع و آبی آن به

---

1. l'art théurgique صنع الهی

آب و اجزاء هوائی به هوا و اجزاء آتشی به آتش باز می‌گردند و هر کدام به عنصرمربوط خود ملحق و مخلوط می‌شوند.

و جسد ثانی *(جسد ب)* در جسد اول نهفته است و آن نیز مرکب از عناصر است، نه از عناصر جهان ما، بلکه از عناصر عالم هورقلیا، که از آن نزول و هبوط کرده است. همه چیزهائی که از آن منفصل و متفرق شده "درقبر" باقی می‌ماند، زیرا چنان "ترکیب و هیئت" خود را حفظ می‌کند که همه اجزاء آن بطور کامل باقی‌می‌ماند. این جسد که "درقبر" ترکیب و هیئت کامل خود را حفظ می‌کند، همان "طینت" باقی است که در این کلام حضرت *امام جعفر صادق(ع)* مورد نظر بوده است که: "طینتی که این جسد از آن ساخته شده است در قبر باقی می‌ماند، با هیئت و ترکیب کامل‌آن" (استدارهٔ آن). و مقصود از استداره وکمال باقی این "ترکیب و هیئت" این است که قسمتهای مرکبه سر در بخش بالا و بالین قبر، متصل به اجزاء گردن می‌ماند، و اجزاء گردن به سینه و اجزاء سینه به شکم و اجزاء شکم به پایها، حتی اگر نهنگ یا جانوری درنده جسد مادی (جسد الف) را از هم دریده و خورده باشد، یا این جسد مثله و ناقص شده باشد، وقسمتهایش در محلهای مختلف از هم پراکنده باشد واجزاء جدا شده آن برخلاف ترتیب اصلی با هم مجتمع شده باشد.

و چون اجزاء این جسد غیبی از قسمتهای جسد مادی عنصری عالم سفلی جدا شده باشد، ترکیب و خلق مجموعه آنها "درقبر" بدون تغییر می‌ماند *(۶۶)*. و بالاتر از این، حتی اگر جسم مادی را در قبر تکفین و تدفین نکرده باشند، بازهم اجزاء آن‌ترکیب و ترتیب خود را حفظ می‌کند. زیرا هنگام سخن گفتن ازاین جسم دیگر، منظور از کلمه "قبر" (گور نیست)، بلکه محل اولیه و رحمی *(۶۷)*است که طینتی که ملائکه با نطفه پدر و مادر آمیخته‌اند، از آنجا برداشته شده است. و از آنجا که این طینت (صلصال) باقی و فناناپذیر می‌باشد، خود آن با آبی که از دریای **صاد** (واقع در زیر عرش) فرو می‌ریزد جمع می‌شود، و این امر در آن‌موقع صورت می‌گیرد که لحظه دمیده شدن نفخه دوم در صور اسرافیل نزدیک می‌شود، و این نفخه را **نفخه فزع**[1] می‌نامند. همین جسد، همین جسم روحانی است که روح در روز قیامت کبری بدان متلبس می‌شود.

شاید، آنچنان که پیش از این به من گفته‌اند، تو هم بگوئی که مفهوم ظاهری کلام من آن‌است که جسد اول (جسد الف، جسد عنصری فانی) نمی‌تواند "بازگشت و

---

1. le souffle du grand Réveil.

معاد" داشته باشد و باید از این مطلب چنین نتیجه گرفت که معاد جسمانی وجـــود ندارد *(۶۸)*. در این صورت می‌گویم که وقتی من از **جسد ثانی** (جسد ب) صحبـــت می‌کنم که همان جسد روز رستاخیز است ، بدرست منظورم همین جسم محسوس وملموس موجود فعلی نیز می‌باشد . ولی برای اینکه جسم حاضر بتواند "جسم قیامت" باشد ، لازم است که درهم شکسته و غبار گردد و **صورت** و ترکیبی دیگر بیابد که هرگونه فساد و خرابی از آن طرد شده باشد ، در صورتی که این صورت و ترکیب دنیوی فســـاد می‌پذیرد و برای ابد فانی می‌شود و چون درهم بریزد صورت نخستین برای ابد از میان می‌رود ، چون آن را مرکب از عناصر تحت القمر می‌دانند ، و همین‌صورت است که حضرت امیرالمومنین بدان اشارت دارد ، **درحدیثی** در موضوع نفوس، که پیش از این در این کتاب ذکر شد ، و در آن حدیث در باب نفس نباتی در انسان ، می‌فرماید که : **چون مفارقت جوید ، به مأمن و منشائی که از آن برخاسته باز می‌گردد ، "عود" و بازگشتی دارد به صورت امتزاج نه بصورت مجاورت و انفصال .**

و حاصل کلام آنست که منظور از **جسد** اول عنصری (جسدالف) اعراض‌دنیوی است ، زیرا جسد ثانی (جسد ب ، جسم روحانیه مرکب از عناصر عالم هورقلیا) ،جسم روز قیامت ، آنگاه که بدین عالم نزول کرد ، اعراض حاصله از عناصر با آن درآمیخت ، نظیر شوخیهائی که برجامه‌ای نشیند که چندگاهی برتن داشته ای ، که جزء آن جامـــه نیست ، و کافی است آنرا بشوئی تا این اعراض از آن برود و هرگز از آن چیزی برجای نماند . پس تأمل وتفکر کن و درباب مذهب ائمه خود و هادیان معنوی خود را .

و اما **جسم** اول (جسم الف ، جسم اخیری ، مرکب از عناصر افلاک هورقلیائی) گفتیم که روح اصلی با آن ، آنگاه که ملک الموت آن را قبض کند ، از جسد عنصـــری (جسد الف) خارج می‌شود . و جسم مثالی (جسم ب) با این جسم اولین تا زمان نفخه صور اولین ، یعنی "نفخه صعق" باقی می‌ماند ، وجسم اولین جامع قوای آن در عالـــم برزخ تا بدان زمان خواهد بود . و چون اسرافیل در صور خود برای نخستین بـــار بدمد ، روح پیراهن آن جسم را از خود برون کند و پنهان گردد . زیرا که این جسم ، خود نیز ، یکردار جسد اول (جسد الف ، جسم مادی عنصری) ، عرض است ، ولـــی عرضی از جمله اعراض عالم برزخ . و خود صورتی است که **حضرت امام‌جعفرصادق (ع)** بدان‌ســان که پیش از این ذکرشد ، با جنینی که شکسته باشی قیاس می‌کند . آنگـاه که تو این جنین را به غبار تبدل کنی ، صورت نخستین آن برای همیشـه از میانـــه برخیزد . اما اگر آن را دگر باره در قالب بریزی ، جنینی از بعض لحاظ نظیر جســـد اول از آن برون آید ، هرچند از بعض جهات دیگر با آن تفاوت دارد . به همان‌سان

که خدای تعالی در کتاب خود فرمود : *كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ* (سوره ۴ آیه ۵۶) . و به مقتضای عدالت نمی‌توان بدانان پوستهائی غیر از پوست خودشان داد . زیرا چنین کاری غذابی خواهد بود بدون ارتکاب گناهی بلکه تحمیل عذاب دیگری بر آنان خواهد بود . خیر ، اولیٔ آنست که همان پوست نخست بدانان باز داده شود ، و با این وجود ، چون پوست نخست سوخته و نابود گشته ، صورت اولیه آن که عرض بوده ، برای ابد از میان برخاسته است . بنابراین اگر باز گردد ، حقیقت آن‌است که در آن صورت غیر از پوست اول است ، چون دگرگونی حاصل گشته و صورت آن تجدید یافته ، هرچند آن پوست ، با توجه به *ماده(۶۹)*آن همان‌پوست اولین است .

به همین سبب مطلب را بدین نحو خلاصه می‌کنیم که : **جسد نخستین** (یا جسد الف) **صورت عنصریه** سفلی است . **جسم نخستین** (یا جسم الف) **صورت برزخیه** است و مثال جسد نخستین . هنگامی که انگشترت را درهم شکنی و با ماده آن‌انگشتری دیگر شبیه انگشتر نخست بسازی ، از آن چیزی از میان نرود ، زیرا بدرست همان خود آن‌است . اما جامهٔ عرضی را از تن بدر کرده وجامه عرض دیگری بر خود پوشیده‌است پس عرض نخست همان جسد اول (جسد الف مادی) در حیات دنیوی است ، درصورتی که برخلاف عرض ثانی چون جسم اول در عالم برزخ است ، یعنی چون جسم اختری . پس نفس با **جسد *الف*** عنصری که پس از مرگ فانی می‌شود ، مغایرت دارد و نیز با جسد ب غیر فانی (جسم عنصری هورقلیائی ، جسم روحانی) . و بالاخره با **جسم*الف*** (جسم اختری که هنگام عود و بازگشت جسد ب ، در روز قیامت کبری مبعوث نخواهد شد) مغایر می‌باشد . و اما **جسم *ثانی*** (جسم ب) (جسم اصلی حقیقی یا مثالی) ، برای همیشه عین خود می‌باشد (**هُوَ هُو**) . و در اینجا برای تفصیل درباب آن صفحاتی چند باید و من تنها بدین بسنده می‌کنم که به ذکر چیزی بپردازم که‌چیزهائی دیگر را در آن باب بنو بشناساند .

بنابراین به تو خواهم گفت که : هنگامی که روح اصلی یعنی روحی که ملک الموت قبض و ضبط می‌کند ، سرانجام جامه جسم اختری (جسم الف) *(۷۰)* را ازتن خلع کند ، آن نیز خود باطل خواهد شد و از میان خواهد رفت ، ولی فقط در فاصله بین **دو نفخه صور**. هرگاه از بطلان آن سخن می‌گوئیم ، در واقع مقصودمان این‌است که : آنگاه که ملک الموت روح را از جسم خاکی مادی (جسدالف) قبض می‌کند ، این روح با حفظ ترکیب و هیئت خود بهمان صورت نخستین و قبل از زندگی درعالم‌خاک (جسم ب)رخت برمی‌بندد و بیدار و هشیار تا دمیده شدن "نخستین نفخه صور

اسرافیل" در عالم برزخ باقی می‌ماند. به همان سان که بر لفظ مبارک حضرت *امام جعفر صادق (ع)* رفته است که قرآن بدان اشارت دارد:

فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ. فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ.

این نخستین نفخه صور اسرافیل، همان است که آن را **نفخه صعق** نام داده اند. و آن نفخه‌ایست که جذب می‌کند وارواح به سوی صوراسرافیل منجذب می‌گردند. هر روح در دهانه و سوراخی که خاص او است داخل می‌گردد، یعنی درآنجا که بصورت تمثیل چون یکی از "سوراخهای" تعبیه شده در طول آن صور جلوه‌گر شده است. و از همین سوراخ است که روح در ازل از آن برون آمده، همان که از آن خارج گشته تا در طی حیات سابق خود درجسم داخل گردد. و این رحم خود دارای شش خانه یا مسکن است: در خانه نخست مثال این روح مجذوب می‌گردد، در دومین، هیئت و ماده جوهری لطیفهٔ آن، در سوم، طبیعت نورانی مطابق با عنصر آتشین آن. در چهارم نفس مایع وآبی آن، در پنجم روح هوائی (pneum) آن، درششم، عقل جوهری آن.

و چون از این تفریق وتفکیک آن سخن می‌رود، مقصود تفکیک و جدائی سه اصل متشکله (جسم اصلی، جسم ب) آن است، زیرا روح درآن حال دیگر احساس و شعور ندارد. و در این مرحله وقفه وفاصله وسکون عالم، این سه اصل متشکله به صورت امتزاج‌متفرق نمی‌شوند، زیرا هریک وجود خاص خود دارد، و با حفظ انفصال و استقلال خود، مجاور هم می‌مانند.

و چون خدای تعالی اراده کند تجدید خلق و به ثمر رسانیدن جرثومه‌های حیات پیشین را، اسرافیل را امر کند که "نفخه فزع اکبر" [1] *را در صور خود بدمد.* و این نفخه برخلاف **نفخه صعق**، نفخه‌ایست که دفع کند. و این نفخه با ورود در خانه ششم صور، **عقل** را به‌سوی روح هوائیه در خانه پنجم به پیش راند. پیش عقل و روح را هر دو، به جانب **نفس** در چهارمین خانه به پیش راند و بعد از آن آنها همه را، یعنی عقل و روح و نفس را، به طرف طبیعت نورانی در خانه سوم براند. وپیش هر چهار را با هم، به سمت ماده لطیفه جوهرانی درخانه دوم به پیش براند. وآخر الامر هرپنج را به سوی صور مثالی در منزل اول براند. آنگاه است که روح مرکب و خلق، شعور و قدرت احساس خود را باز می‌یابد.

از جانب دیگر، زان پیشتر که **نفخه فزع اکبر** در صور دمیده شود، آب از

---

1. le souffle du grand Réveil

دریای **صاد**، واقع در زیر **عرش رحمن**، نازل گردد و باران بر سطح زمین سراسر فرو بارد. و در آن احوال **جسد ب**، جسم روحانی مرکب از عناصر هورقلیائی، **مرکب** و حامل صورت جدید، **عرض ثانی** گردد که پیش از این از آن داستان زدیم و خلقت آن‌کمال و تمامت پذیرد و روح آن در آن حلول کند. مقصود از این تمثیلات این‌است که "قبر از جانب سر آن" شکافته شود. زیرا در آن احوال شخص خاک را از سمت سر خود بپراکند و با همان جسم فانی خود برخیزد، کما این که در قرآن حکیم آمده‌است *كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ* (آیه ۲۸ سوره ۷).

و این اشارتی است بس مختصر بر آن که هنگام سخن از چهار دستگاه بدن انسانی منظورما است، یعنی: **دو جسد عرضی و ذاتی** یا جسم عنصری، **عرضی (جسد الف**، جسم عنصری فانی)، دیگری جسد **اصلی** (جسد ب، جسم مرکب از عناصر عالم هورقلیائی، جسم روحانی باقی و فنا ناپذیر). و **دوجسم**، یکی **عرضی** (جسم الف، جسم لطیف) و دیگری **جوهری** واصلی (جسم ب، جسم مثالی لاینفک از روح).

در این صفحات که محرک آن در تصنیف قطعه‌ای است از *ملاصدرا* که این حکیم در آن بقاء قدرت خیال را تأکید می‌کند، **شیخ احمد احسائی**، جمیع رؤوس مطالب علم وظایف الاعضاء جسم روز قیامت را ذکر کرده است، یعنی آن جسم که بدون وجود آن نظر ملاصدرا بنیادی نداشت. تصریحی عمده بدون تردید آن مطلب است که "صورت" بعنوان عرضی افاده شده که فنا می‌گردد و معادی ندارد، درصورتی که برخلاف، **ماده**، عنصری که با حالات مختلفه خود پاینده است، همان است که "معاد و بعث" دارد و سبب آن بدرست آن است که صورت جدید به معنی مسخ وتبدیل این ماده است که به حالت ماده روحانی باقی "بازمی‌گردد وعود می‌کند". طبعاً باید به مصطلحات ویژهٔ **شیخ احمد** توجه داشت. **حاج ملا هادی سبزواری**، از جمله جانشینان ملاصدرا، در قرن اخیر (متوفی به سال ۱۸۷۸)، بطوری که بعض انتقادات گواهی می‌دهند، همیشه بدان کمال وقوف نداشته اند. بهرحال، صفحه‌ای که باز هم ذیلاً نقل می‌کنیم، منظور شیخ احمد احسائی را بهتر مبرهن می‌سازد و درعین‌حال بهترین پیوند با کلام و برگزیده یکی از بزرگترین مصنفاتی است که بتوسط یکی از جانشینان جلیل القدر وی که پیشوای نحله شیخیه است تدوین گردیده است وما بعداً آن را نقل می‌کنیم.

(صفحات ۱۸۶–۱۸۷) . " و اما **صورت** ، اگر من می‌گویم که صورت عـــرض است و " چیزی نیست که معاد داشته باشد " ، برخلاف عقیده و نظر *ملا صدرا* ، بدان سبب است که **صورت** هیئت ماده است . آنچه در حقیقت "معاد دارد" ، همان ماده با صورتی خاص است ، اما همین صورت **عمل شخص** بدانه می‌باشد . حتی اگر ماده در نوع خود تبدل پذیرد و از نوعی به نوع دیگر درآید و به تناسب اعمال شخص صـــور مختلف گیرد ، با این وصف آنچه معاد دارد ، آنچه "بعث و تجدید حیات" دارد ، عیناً همان است که به **صورتی** در می‌آید ، و برخلاف تصور *ملاصدرا* خود **صـــورت** بعینه نمی‌باشد . فی‌المثل ، **زید** در آغاز امر به صورت انسان ، از نظر ظاهر خود ، خلق شده ، فقط به موجب جوابی که بر سبیل ایجاب در عهد ازل و روز الست بدین سئوال الهی داده است که : *اَلَسْتُ بِرَبِّکُم؟* (سورهٔ ۷ آیه ۱۷۱) . *(۷۱)* پس اگـــر فریضه‌ای را که بر عهده گرفته است بجای آورد و به پیمان خود وفادار بماند ، در آن احوال خدای تعالی "باطن" او را ، در پرتو عمل او ، به صورت انسان خلق می‌کند . و در حقیقت بصورت انسان از جهان در می‌گذرد وچون انسان به عرصهٔ قیامت و محشر می‌آید ، چرا که در آن صورت ماده جوهرانی او ، از برکت عمل او ، با ماده انسان به معنی حقیقی آن ، متجانس است .

و برخلاف ، اگر از میثاق عهد الست سر بپیچد و در پی شهوات نفسانی خود برود ، ماده جوهرانی او به صورت حیوان مصور گردد ، هرچند در ظاهر در صـــورت انسان باقی بماند ، به مانند حجابی در برابر خدا ، وچون بلا و آزمایشی برای آنان که بر عهد ازل پائیده‌اند . آیه شریفه در این معنی چنین قائل است که : *اِنَّ السّاعَةَ اٰتِیَةٌ اَکادُ اُخْفیها لِتُجْزیٰ کُلُّ نَفْسٍ بِما تَسْعیٰ* (سورهٔ طه ، آیـــهٔ ۱۵) . و آنگاه که بمیرد و صورة ظاهری انسانی از او نابود گردد در قبر تا به عرش بار شوند . (یعنی به عالم هورقلیا بازگردد) ، صورت حیوانی او که همان صورت اعمال او است ، وماده جوهرانی وی اکنون استعداد قبول چنان صورتی یافته ، متناسب بااعمال او ، ظاهـر گردد ، و او به مانند حیوانی مبعوث گردد و به عرصهٔ قیامت اندر آید . چرا که اعمال شخص وی ماده جوهرانی او را با ماده جوهرانی حیوان متجانس ساخته است . و آن ماده جوهری است ساخته و پرداخته اعمال او ، و هیئت اعمال او را به خود پذیرفته اســـت .

شاید که در **عالم ذرّ** ، زید بظاهر در برابر سئوال الهی ، در عهد الست [1] ،

---

1. le jour de Covenant prééternel

بلیٰ پاسخ آورده ولی در نهان به هواداری شهوات *(۷۲)* خود برخاسته بوده است. و چون در ظاهر به انتخاب نیکو پرداخته، لاجرم در برابر سئوالی که از او شده بود، بر سبیل اثبات پاسخ داده است. ولی اگرچه همان انتخاب وی کافی بود تا تکلیف خود را بر ذمهٔ بگیرد، با این وصف استعداد نهانی بر جوابی که داده فائق آمده بود. چرا که این جواب، بیقین، از لبان او برخاسته، اما استعداد نهانی متناقض آن بوده‌است. و پس از آنکه بدین جهان هبوط کرد و دیگر باره مجاهدتی را که بر عهده گرفته بود بر او عرضه کردند و تکلیف او را یادآور شدند، اینها همه گرفتار شبهه و تردید گردید. و این آیت در شأن همین امر نازل‌شده‌است که: . . . *بما کانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل* . . . (سورهٔ ۷ آیهٔ ۹۹).

باری، بدین سان، نهان‌داشتن خلاف حقیقت، و امری متناقض با جوابی که در آن عهد بر زبان آورده بود، خود منشاء اعمالی است که بعدها بر اثر پیروی هواهای نفسانی از انسان سر زد. به همین سبب همان اندیشه نهفته بدرست همان "طینتی" است که **زید** بر اثر اعمال خود، از آن خلق شده وممکن نیست که به صورتی غیر از آن پس از مرگ زنده شود و به صحرای محشر آید. زیرا در همان دم که اندیشه نهانی وی جواب او را تکذیب می‌کرد، "طینت" وی، یعنی ماده جوهرانی وجود او، را همین اندیشه به مانند حیوانی هستی داد، یعنی چون تنها ماده‌ای که از آن پس ***عالم ذر*** او را به وجود می‌آورد. پس، آنگاه که بدین جهان نازل شد، و اختیار و برگزیده او قراری گرفت، با تکرار آنچه برگزیده بود، و بذل مجاهدت خود در راه آنچه از ***عالم ذر*** بر عهده گرفته بود، به تکمیل آن پرداخت، و اینک آنچه نهفته‌های اندیشه وی و هرآنچه مظهر اعمال طبیعت حیوانی‌بود، با نهایت وضوح به عرصهٔ ظهور آمد.

و به همین سبب هم هست که به صورت حیوان احیاء و مبعوث می‌گردد، چون تمام ماده جوهرانی وی ساخته و پرداخته اعمال وی بوده و این افعال خود با فطرت جوهری حیوان متحاس است. زیرا **صورت**، در حقیقت، هیئت‌ماده‌است. بنابراین هیئت چیز است که **معاد و بعث** دارد نه عین خود آن چیز. و به همین مقصودحضرت ***امام جعفر صادق(ع)*** پوست اهل دوزخ را به خشتی تشبیه می‌کند که آن را شکسته و خرد کرده باشند، و دیگر باره در قالب بریزند، که در آن صورت بدرست همان خشت اول است، و ازنظر صورت خشتی دیگر . . .

. . . هر شخص با همان صورتی محشور می‌گردد و به عرصهٔ قیامت می‌آید که بر اثر اعمال خود، در نهائی‌ترین بخش وجود خود، ساخته است.

۱) این تصنیف کبیر بلا تردید مهمترین کتب **شیخ احمد احسائی** است، به زبان عربی، در ۴۶۰ صفحه به قطع رحلی. ر.ک. فهرست یا کتاب شناسی مصنفات شیخیه تألیف **شیخ سرکار آقا** (چاپ کرمان، ۱۳۲۹ هجری شمسی) صفحات ۱۵و۱۶ (که در اینجا بطور خلاصه آنرا "فهرست" می‌خوانیم. کتاب "زیارت" (درمورداین مفهوم رجوع شود به مقالت هشتم، شماره۹) بطور اعم به **چهارده معصوم (ع)** خطاب می‌شود وجمیع خصال و صفات آنان را ذکر می‌کند وشرح آن بدین کیفیت به صورت مجموعه حکمت شیعه در می‌آید. ترتیب متون ترجمه شده در این کتاب حاضر امکان می‌دهد که به ترتیب مفهوم **جسد** دوگانه و **جسم** دوگانه را درک کرد وفهمید که **جسد ب** از چه نظر محفوظ می‌ماند و چگونه این چهار پیکر به ترتیب ترکیب یافته‌اند و همین نوع تأمل است که جسم لطیف را جوهری می داند و با اعمال کیمیاگران مشابه دانسته شده است و بالاخره برای این اعمال وظیفه واثر خیال قائل است. با رجوع به بخش اول کتاب حاضر، فصل۲ بند۴ مربوط به شیخ احمد احسائی، دیده می‌شود که اندیشهٔ وی بتدریج با تکرار شرح آن صراحت می‌یابد.

۲) در باب مصطلحات غامض، کتاب "جابربن حیان" جلد دوم، چاپ قاهره، ۱۹۴۲، صفحات ۱۹ و بعد اثر Paul Kraus و "رساله تصریه" اثر محمد کریم خان کرمانی، چاپ کرمان ۱۳۷۵ هجری، ص ۵۶ و بعد، مقایسه شود. تمایز بین "جسد" و "جسم" با امتیاز بین "آسمانها" و "عناصر" عالم هورقلیا، رابطه دارد.

۳) واحد وزن معادل ۲/۵۶۴ گرام.

۴) درباب حوادثی که حاکی از مطلع روز قیامت است، یعنی دورهٔ جدید **عالم**، ر.ک. متون آینده.

۵) که گاهی به صورت **سرایل** یا **سوریل** درآمده است.

۶) ملاحظه می‌شود که **شیخ احمد** می‌خواهد از اعتراض قسرین احتراز اجتناب شود، ولی پیش از این هم متذکر شدیم که این جمع هرگز تحقیقت نخواسته تا نتوانسته‌اند مسأله را آنچنان که از طرف شیخیه طرح شده بود درک کنند.

۷) درباب "دره نرهوت" ر.ک. "سفینه"، جلد اول، ص ۷۲.

۸) درباب معنی "دو نفخه صور"، ر.ک. صفحات بعد، مقالت ۹.

۹) به عبارت دیگر، رابطه جسد فانی (جسد الف) با جسد روحانی، جسم لطیف (جسد ب) مشابه با نسبت بین جسم اخیری (جسم الف) با جسم مثالی مجرد (جسم ب) می‌باشد. تصفیه و ترکیه‌ای که انسان را برای قیامت آماده می‌کند عبارت است از از میان برداشتن عناصر الف (عناصر جهان طبیعت، جسد الف) و عنصر

اختری (عناصر عالم هورقلیا ، جسم الف) . تمامیت وکمال "جسم روز قیامت" (corpus resurrectionis) ,عبارت است از جسم ب + جسد ب . این تمثیل مصطلحات ائمه اطهار را که پیش از این از جانب مصنف کتاب ذکر گردیده ، درمواردی که هم اکنون می‌آید شرح می‌کند : اصطلاح *اشباح* (اجسام لطیفه) که در مورد *اجساد* (یعنی جسد ب) به کار رفته و کلمه روح که به جای واژه جسم (یعنی جسم ب)استعمال شده ، ر.ک. بازهم به صفحات آینده ، مقالت ۹ .

۱۱) *عالم الدهر* ر.ک. logoi spermatikoi بر اثر *نفخه اول* ، بشارت قرآن انجام می‌پذیرد که فرموده " *کُلُّ شَیْئٍ هَالِکٌ* . . . " ولی این نفخه تنها وقفه وسکون موقت عالم است و جذبه‌ای آنی . روح ازجسم اختری خود جدا می‌گردد همانطور که از جسد خاکی فانی خود مفارقت کرده است ، و در هنگام نفخه دوم صور ، جسم روحانی خود را باز می‌یابد .

۱۲) درباب سلسله تمثیلات مربوط به عالم آخرت و تجدید حیات انسان ، ر.ک. بازهم صفحات آینده ، مقالت ۹ .

۱۳) *شیخ طبرسی* ، حکیم الهی بزرگ شیعه قرن پنجم (یازدهم میلادی) است . در باب کتاب "احتجاج" که درآن کلام امام مندرج شده است ر.ک. *شیخ آقا بزرگ* ، کتاب " الذریعه الی تصانیف الشیعه " ،جلد اول ، ص ۲۸۱ ، مقالت ۱۴۷۲ .

۱۴) *علی بن ابراهیم قمی* (قرن چهارم هـ. ـ دهم میلادی) مصنف یکی از قدیمترین تفاسیر شیعه (ممقانی ، "تنقیح" ، شماره ۸۱۵۲) .

۱۵) درمورد این رساله شیخ احمد ر.ک. "فهرست" ص ۱۵ . کتاب موسوم به "جوامع الکلم" در دو مجلد ، به قطع رحلی ، که مجموعه بزرگ مصنفات شیخ را شامل است .

۱۶) همان‌مفهوم سنتی "هورقلیا" که پیش از این ذکر آن رفته است . با این وصف ، در اینجا ، اشارت به فرق *بین‌زمانها* و "زمان طبیعی" و "زمان ابدی" که همان‌زمان نفس یا ملکوت است (که *سمنانی* بنام *زمان انفسی* (زمان درون زا) (le temps endogène) تعریف کرده ، مناسب می‌باشد .

۱۷) ر.ک. صفحات پیشتر ، شماره ۱۰ .

۱۸) در مورد مفهوم این حادثه حیات اخروی ، در اسلام عامه ، ر.ک. از A. J. Wensinck ، کتاب "The Muslim Creed" چاپ کمبریج ، ۱۹۳۲ صفحات ۱۶۸ و بعد .

۱۹) ر.ک. این رساله که در آن شیخ احمد به چهار سئوال در باب هورقلیا

پاسخ می‌آورد. ر.ک. "فهرست"، ص ۳۴.

۲۰) ر.ک. پیش از این، مقالت ۱ و بخش اول، فصل ۲، بند ۲ (بعد چهارم quarta dimensia پیش از این، مقالت ۶).

۲۱) تا اینجا برای ما امکان نداشته است که این ارجاع را موجه نشان بدهیم بحقیقت، پیش از این اشارت کرده‌ایم که هرچه ما و نظایر ما درباب هورقلیا می‌گوییم بدرست در علم هیئت مزدائی، با جهان **دوگانه‌ها** یا "صور آسمانی" یعنی **مثونیه کوشته** تناسب دارد. اما سهروردی، از همان سده دوازدهم، بطوری که در این‌کتاب محقق شد، از همان هنگام این اصطلاح (هورقلیا. ــ م.) را می‌شناخته است.

۲۲) یعنی عالم "عناصر" در جهان هورقلیا. با مقالت ۵ نیز مقایسه شود.

۲۳) **قبر** که در گورستان نیست، بلکه در عالم **هورقلیا** است. ر.ک. متن پیشین و صفحات قبل، مقالت ۸، شماره۹.

۲۴) به منتخبات این شرح، صفحات آینده، مقالت ۹، شماره۴ و ۵ رجوع شود.

۲۵) یعنی رقعه خطاب به فتحعلی‌شاه، که برگزیده‌اش در صفحات بعد، مقالت ۹، قسمت ۴، خواهد آمد.

۲۶) سوء تفاهم همیشگی است که مخالفان در برابر شیخیه علم کرده اند، (پیش از این، شماره ۶)، خلط مبحث بین واحد حسابی و واحد وجودی، و استنکاف از درک "جسم روحانی" Caro spiritualis که هم‌در اندیشه امامت و هم در عقیده امامت موجود است.

۲۷) سایر متون منقول در اینجا را با این بخش مقایسه کنید، متون۹ قسمت ۱و ۹ قسمت۴.

۲۸) با متن ترجمه شده در صفحات پیش، مقاله سهم، قسمت آخر قیاس شود.

۲۹) جسم روحانی، حقیقت Caro spiritualis (جسد ب. مرکب از عناصر عالم هورقلیا)، در جسد فانی و فساد پذیر، کثیف و کدر پنهان است. و چون این جسد ازبین برود، چیزی از خود را ازدست نمی‌دهد. جسد ب، جسم متعلق به عالم هورقلیا، یا جسم ب، جسم فوق فلکی، جسم نور رستاخیز (corpus resurrectionis) را تشکیل می‌دهد.

۳۰) درباب این تمثیل ر.ک. مقالت ۹، شماره‌های ۴و۵.

۳۱) "هبا"، Amâ ر.ک. کتاب ما **تصوف ابن عربی** ص ۱۳۸ و بعد.

۳۲) شیخ *احمد*، در *رساله الخاقانیة*. (ر.ک. "فهرست"، ص۳۱) به پنج سئوال که فتحعلی شاه کرده‌بود، جواب می‌دهد. متنی که در اینجا آورده‌ایم از پاسخ نخستین سئوال گرفته شده است.

۳۳) در اینجا، در باب بهشت به نامهای مختلف "ارض‌آسمانی" سخن رفته است. مصنفان مورد نظر ما آن را غیر از بهشت "عیون" (دهر.ـ م.) آینده، یا "بهشت مطلق" می‌دانند.

۳۴) پنج چیزی که روح خود بدان بعنوان شیٔی ششم برآنها اضافه می‌گردد، ر.ک. قسمتهای بعد.

۳۵) همان okhéma symphès در اصطلاح پروکلوس می‌باشد (جسم‌اصلی حقیقی). مقایسه شود با متون شیخ احمد که پیش از این آمد.

۳۶) در اینجا رقم **هفتاد** حاکی از نسبت کمی نیست، بلکه نمایندهٔ صورت یا چندین برابر numerus septenarius (ر.ک. Kraus، کتاب مذکوردرصفحه ۲۲۱) است و مظهر تمایز کیفی که در اینجا به‌صورت ده دورهٔ **هفتگانه** (ده اوکتاو) بیان شده است: جسد ب متعلق به "دورهٔ دایرهٔ زغال"، نیست.

۳۷) یعنی همیشه "درعالم هورقلیا" تا وقتی که به **جسم ب** ملحق گردد. ر.ک. صفحات پیشین، شماره ۲۳.

۳۸) مع ذلک فراموش نشود که گفته شده و بازهم گفته خواهد شد که "روح" با **جسم *الف*** خود (جسم اختری افلاک عالم هورقلیا) خارج می‌شود و "وقتی صور اسرافیل به صدا درآید" آن راترک می‌گوید. اما، ***بطریق اولیٰ***، با **جسم ب** خود، یعنی جسم مثالی "خارج می‌شود" که از آن انفکاک ناپذیر است.

۳۹) درباب معنی کیفی عدد ۷۰ ر.ک. صفحات پیشین، شماره ۳۶.

۴۰) در ضمن به یاد داشته باشیم که شیخ احمد همیشه کلمه "روح" رامؤنث به‌کار می‌برد. درعربی هر دو جنس (مذکر و مؤنث) آن‌جایز می‌باشد. در زبان آرامی این واژه مؤنث می‌باشد (در انجیل به عبرانیان گفته شده است: "روح القدس مادر من") و این مقوله ممکنه ساده صرف ونحوی نیست.

۴۱) درحالی که نخستین نفخه صور اسرافیل "نفخه صعق" یا نفخه جذب‌و تحلیل عالم است، نفخه ثانی، نفخه قیامت، نفخه حرکت و تحریک می‌باشد، که همه چیز را آغاز می‌کند و به مقام نخست خود باز می‌برد، یعنی **تجدید *الخلق***، و این عقیده در آراء مربوط به تکوین عالم در مشارب متعدد مورد قبول است. در حکمت اسماعیلیه، ***قیامت کبریٰ*** سرآغاز "دایره تجلی" یا بقول آنان **دورالکشف** می‌باشد.

۴۲) مقایسه شود با آنچه درباب "صورمثالی"، در بخش اول، فصل اول، شماره۲ بند۴، قسمت آخر، گفته آمد.

۴۳) همچنین موضوع "شش مخزن" و الحاق اجزاء عنصری با عناصری که اصل آنند، باید با انسان شناسی از نظر کتاب مزدائی **تکوین** "بندهشن" قیاس شود.

۴۴) ترجمه قطعه‌ای مطول، در موضوع "پیوستن نفس حیاتی به نطفه" ازقلم افتاده است.

۴۵) اشارت به آیات ۸۷ و ۸۸ از سورهٔ مبارکه ۵۶ قرآن.

۴۶) بنابراین اینجا تصریح جدیدی است در باب وظایف الاعضای جسم بشر در روز رستاخیز یعنی: ***باطن*** یا عالم مجرد نفس نباتی، حاصله از ***عناصر*** عالم هورقلیا، که همان **جسد ب** یا Caro spiritualis می‌باشد. ***باطن*** روح حیاتی یا نباتی، که از نفوس محرکه ***افلاک عالم هورقلیا***، فائض می‌شود، **جسم *الف*** است، یعنی جسم اختری مصاحب روح هنگام **خروج**، که در روز قیامت از آن جدا می‌گردد، در آن دم که روح جامه "جسم روحانی" یعنی **جسد ب** را برتن می‌پوشد.

۴۷) فاصله سکون و وقفه عالم را ۴۰۰ سال برآورد کرده‌اند. دراینجا بارهم نظیر موضوع عدد ۷۰ (پیش ازاین شماره‌های ۳۶و۳۹) مقصود ***زمان کمی*** نیست، بلکه مراد "رقمی" است که مظهر ***زمان انفسی*** (le temps endogène) کمال کلی قیامت است یعنی: تبدیل مضرب سه به صد (همان نکته که درباب اُرس و مقدار تمثیلی **رقم "چهل** پیش از این در بخش اول، فصل اول، شماره ۱۲۰ مذکورافتاد). در مورد این تمثیل مقایسه شود با کتاب Von den Wurzeln اثر ب.ک. یونگ، چاپ زوریخ، ۱۹۵۴ ذیل کلمه Quaternitat ر.ک. بارهم بس از این، مقالهٔ، شمارهٔ ۵.

۴۸) تذکر پیش از این، شماره ۴۰.

۴۹) تعریف عمل و اثر کیمیا عینا همان تعریف تفسیر معنوی (تأویل) است که: ***ظاهر را خفی می‌گرداند و خفی را جلی می‌سازد***. بنابراین تدریس تفسیر [illegible] قبل تاریخ علوم" نمی‌باشد.

۵۰) مقایسه این کتاب معلوم‌که نخستین بار در اینجا ترجمه شده با موارد مشابهت مورد بررسی ب.ک. یونگ درکتاب "روان شناسی وکیمیاگری"، چاپ زوریخ، سال ۱۹۴۴ و کتاب "Mysterium conjuntionis" چاپ زوریخ، سال ۱۹۵۲-۱۹۵۵ و توسط Mircea Eliade درکتاب ***"کیمیاگران و آهنگران"*** چاپ پاریس ۱۹۵۶ حائز اهمیت می‌باشد.

۵۱) درباب این تصنیف معتبر شیخ احمد، ر.ک. "فهرست"، ص۳۲. از عین تصنیفات ملاصدرا در اینجا، پیش از این، صفحاتی چند شاهد آوردیم (مقالت ۵).

۵۲) *مرآة الحکماء* : Speculum philosoph orum ، واژه "فلاسفه" در اینجا با همان معنی مراد olympiodore و استفان اسکندرانی، افاده شده است. مصطلحات *صناعات المکتومه* یا operatio secreta artis ، که در کیمیاگری لاتینی سابقه سنتی دارد، معادل دقیق عربی آن، همان *عمل الصناعات المکتوم* می‌باشد.

۵۳) ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی"، صفحات ۸۴ و بعد.

۵۴) ابن شهر آشوب، حکیم الهی شیعی ایرانی نامدار از مردم مازندران است، متوفی به سال ۱۱۹۲/۵۸۸. برگزیده خطبه منسوب به امام اول (ع) تنها رابطه اصلی کیمیاگری و حکمت باطنیه شیعه را مبرهن می‌گرداند (ذیل عنوان امام و سنگ): مشابهت امر رسالت و عمل کیمیا بازهم آن را تأکید می‌کند. معلوم است که *جابربن حیان* خود را شاگرد امام ششم (ع) حضرت **جعفر بن محمد صادق** می‌داند. (ر.ک. مجموعه و کلیات آثار Paul Kraus ، مذکور در شمارهٔ ۲).

۵۵) Coincidentia oppositorum (تقارن اضداد) را هم می‌توان به حالات قبلی ماده، دایره‌های کیمیاگری عالم (مشابه دایره‌های نبوت، نسبت داد که تحول چهار جسم مرکبه وجود بشر پس از مرگ خود یکی از مراحل آن است.

۵۶) شیخ احمد بشیوه سنتی قضایائی بیش وکم مطول را از متن ملاصدرا شاهد می‌آورد و تفسیر و شرح خود را در آن درج می‌کند. از اینرو ترجمه ما در این قطعه و قطعات بعدی به صورت گفتگوی دو نفری در می‌آید.

۵۷) مال اندیشی شیخ احمد جالب می‌باشد. وی، همان طورکه پیش ازاین خاطر نشان کردیم، این قضیه را مبرهن می‌کند که حکمت شیخیه خود واقف است که با فلاسفه و حکمای الهی قشری، در موضوع "جسم روحانی" روز رستاخیز، بیک‌اندازه فاصله دارد.

۵۸) این هر دو اصطلاح بقدری در اینجا به کار رفته است که تأکید بر سرآن بیفایده می‌نماید. مع الوصف متذکر می‌شویم که بروزگار ما مصطلحاتی نظیر noosphere و psychosphère (حوزه نفس) ساخته اند که چنان مورد تحسین کسانی است که آنها را به کار می‌برند که نمی‌دانند حکمای الهی قدیم، از سابق نظایر

آن را در نظر داشته‌اند.

۵۹) با متن محسن فیض مقایسه شود که در مقالت هشتم، آمده است.

۶۰) دستور قدیم کیمیاگری است که: حل‌کن‌ومنعقدنما Solve et Coagule

۶۱) **معدن ـ حیوانی ـ روحانی** lapis-vivus spiritualis

ر.ک. ث.گ. یونگ، کتاب "روان‌شناسی و کیمیاگری"، ص ۳۶۷.

۶۲) اشارت به نظریه ابن سینا در باب سلسله عقول که، بر اثر مراقبهٔ خود افلاک خود ونفوس محرکه آنها را به وجود می‌آورند، ما این هیئت را درجای دیگر به عنوان نوعی "پدیدارشناسی ضمیر ملکی" وصف کرده‌ایم.

۶۳) این Kainé aisthesis یا synaisthésis است. ر.ک. کتاب "ابن سینا و قصه شهودی".

۶۴) با این موضوع در کتاب ما "تصوف ابن عربی" صفحات ۱۳۴ و بعد قیاس شود وثیقه ارزش شعری و شاعرانه صور خیال درهماسحا است: حدائی که وی تصور می‌کند همان خدا است که با عصو خود **متصور** می‌شود. حاصل آن خصلت متقابله، رابطه لازم و ملزوم گذشت ناپذیر دو وضع و موقع است یعنی: **شناسنده** (عارف) بودن و هم **شناخته** (معروف) بودن: یعنی شناخته بودن درنفس فعل شناختن و بطور متقابل آن.

۶۵) در سطور بعد، متن‌شیخ احمد کلیه رئوس مطالب معرفة الاعضاء جسم انسان در روز قیامت را آنطور که از متون قبلی شناختیم ار بو برای ما دکر می‌کند. نکته مهم این است که در متون‌ملاصدرا به تأکیدی که در مورد سان برتر و مافوق عالم محسوس خیال شده است توجه کنیم. این نقش خیال جیان جوهرانی "نفس روحانی" جسم روحانی، است که برخلاف آراء عموم فلاسفه. مرگ جسم بدان گردی‌نمی‌رساند و در پرتو وجود او است که "صورت قیامت" عمل و صنع مشخص می‌باشد. باندبدن "ماده لطیفه" صورت اساسی او را داد. در صورتی که برخلاف جمعی کثیر برای آن فقط صورت حیوانی قائل می‌باشند. همچنین خیال در اینجا کار کیمیاگری می‌کند. کاری همراه باتفکر، تأمل، فاعل و مؤثر، همان **خیال صادقه** (مقایسه شود با متن ملاصدرا در صفحات پیشین، مقالت ۶). این بحث مرحله غور و رابط مبنی است که در صفحات بعد، مقالت دهم، خواهد آمد.

۶۶) به یاد داریم که این ملاحظات یکی از سخنان حضرت **امام جعفر صادق(ع)** را بشرح کرده مفهوم مصطلحات **استدارد** و **مستدیر** را برای ما تأیید می‌کرد، که حاکی از تدویر یا کرویت نمی‌باشد، بلکه بر خبری دلالت دارد که درنظر

ما همان "ترکیب و هیئت" کامل است و همان کمال دائم و موزونی ترکیب (ترتیب ، ترتب) می‌باشد . ر.ک. به صفحات پیشین ، بخش نخست ، فصل دوم ، بند ۴ ، شماره ۶۶.

۶۷) در اینجا مجالهای متعددی‌دست داد که دریابیم "قبر" به‌معنی" در گورستان" نمی‌باشد (ر.ک. بازهم ، صفحات پیشین ، شماره ۲۳) ، بلکه مقصود ازآن "درعالم هورقلیا" است ، آنجا که ، برای هریک از کائنات ، یکی از "ثقبه‌های" صور اسرافیل را مظهر آن شمرده‌اند .

۶۸) بطوری که دیدیم ، این ایراد همیشگی "قشریون" اخباری بر شیخیه می‌باشد . و از آنجا که آنان حتی به مرتبت عقیده به مسخ از نظر مابعدالطبیعه توجه نکرده‌اند ، رابطه اصلی بین "طبیعت قیامت" و "اخلاقیات قیامت" نیز از نظرآنان دورمانده است ، در صورتی که شیخیه با آنهمه قوت درباب آن تأکید می‌ورزند . (ر. ک. صفحات پیشین ، شماره ۶۵) .

۶۹) پس در مورد "صورت" جایز است بگوئیم که ، ازنظر عدد دو صورت وجود دارد و بهمین سبب هم دو **جسد** وجود دارد ، یکی مرکب از عناصر تحت القمر و دیگری ساخته عناصر عالم هورقلیا .

۷۰) یعنی جسم اختری که با روح **هنگام خروج** از بدن همراه است ، و تا هنگام "نخستین نفخه صور" یعنی آغاز سکون موقت عالم با آن مصاحب است .

۷۱) پیش از این مجالی دست داد تا یادآور شویم که چگونه این سئوال‌ازلی اثرات خود را در جمیع مراتب عوالم به ظهور رسانید . از آغاز هیئت *لاهوت* و ملاء اعلیٰ ، نظم توالی جوابها نظم توالی و تعاقب چهارده معصوم (ع) و افلاک آنان رابه وجود آورد (ر.ک. بیش ازاین ، بخش اول ، فصل دوم ، بنداول) . شاید بتوان گفت که‌این آیه کریمه که مفتاح مابعدالطبیعه مذهب شیعه قرار گرفته که وجود نفوس را در عهد الست لازم می‌سمارد ، **شخصی بودن** آنها را نیز مقرر می‌دارد . در مورد عقیدهٔ مزدائی درباب "انتخاب ازلی" فره‌ورتیش ها نیز باید همین نکته را متذکر بود .

۷۰) همین انتخاب ازلی و الستی نفوس در اینجا می‌تواندمجالی باشد برای ذکر اسطوره افلاطونی در موضوع *گرگیاس*

۱۰
شیخ محمد کریمخان کرمانی

دومین جانشین شیخ احمد احسائی

۱ــ مقصود از این که جسم مؤمن "ارض بهشت" او است چیست؟

منتخب از "کتاب ارشاد العوام"، چاپ کرمان، ۱۳۵۴، جلد اول بخش دوم، ص ۴۸ــ۴۹ و ۶۶ــ۶۸ و ۲۷۱ــ۲۷۷ و ۲۸۲ــ۲۸۶ (۱)

چون دانستی که دراین عالم عرصهای چند هست که به بدن انسان ملحق می‌شود وهیچ دخلی به اصل بدن انسان ندارد، پس نباید که آن عرصها با انسان، محشور شود، مگر اصل بدن خود انسان که آن محشور می‌شود و ثواب و عقاب همه بر آن دارد می‌آید، و آن بدنی است که از اول طفولیت هست تا وقت مردن، بلکه در نطفهٔ انسان هم هست و درجمیع حالات علقه و مضغه و عظام و روئیدن گوشت و دمیده شدن روح و تولد شدن و سایر احوال، همیشه برقرار است وآن هم جسمی است صاحب طول و عرض و عمق و رنگ و شکل و هیئت، مثل همین اجسام، الا آنکه آن اصلی‌است و این عرصهای این دنیا عارضی است، می‌آید و می‌رود و این بدن اصلی برحال خود باقی‌است و آن‌محشور می‌شود و به بهشت و جهنم می‌رود (۲) ولی اینجا مطلب دقیقی است که لابد است از بیان کردن آن و آن آن‌است که هیئت بدن اصلی انسان تابع اعمال و اعتقادات است، سپس هرگاه اعتقاد او صحیح باشد و عملهای او صالح باشد موافق شریعت مطهره پیغمبر آخرالزمان، پس هیئت او برهیئت انسان شود (۳)، چرا که هیئت انسان مطابق با هیئت مشیت خدا است، از آن جهت که هر نوری بر هیئت صاحب نور است، چنانکه می‌بینی که نور آفتاب بر هیئت آفتاب است و نور ماه بر هیئت ماه است و نور چراغ بر هیئت چراغ است. پس نور مشیت بر هیئت مشیت

است. پس انسان که نور مشیت خداست بر هیئت مشیت است البته. و تو می‌دانی که مشیت خداوند محبوب خدا ست و طور و طرز او بطور محبت و ارادهٔ خداست، بلکه خودش عین محبت خداست، چرا که مشیت و اراده در زبان عربی به معنی خواهش است، پس ارادهٔ خدا یعنی خواهش خدا و خواهش خدا بطوری است که دوست‌می‌دارد، چرا که خدا غیر محبت خود را خواهش نمی‌کند. پس ترکیب مشیت و ارادهٔ خدا بطور محبت خداست. پس هیئت انسان که نور مشیت خداست برهیئت مشیت است، پس هیئت انسان هم محبوب خداست و معلوم است که خداوند امر نمی‌کند مردم را مگر به آنچه دوست می‌دارد و نهی نمی‌کند مردم را مگر از آنچه مکروه می‌دارد. پس از آنچه گفتیم معلوم شد که امرهای پیغمبر صلی‌الله علیه و آله همه بر وفق محبت خداست و محبت خدا همان هیئت مشیت خداست که خواهش خدا باشد. پس معلوم شد که شریعت بر وفق هیئت مشیت خداست. حال هرکس عمل به شریعت بکند شکلش شکل مشیت خدا که محبوب خداست می‌شود. پس آن هم محبوب خدا می‌شود. این است که خدا در قرآن تعلیم پیغمبر می‌فرماید که به مردم بگو: إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ [1]، یعنی اگر شما خدا را دوست می‌دارید پیروی مرا بکنید تا خدا شما را دوست دارد. پس معلوم شد که پیروی پیغمبر باعث آن می‌شود که خدا انسان را دوست دارد و پیروی پیغمبر آن است که در صفتها و کارهای خود تأسی و اقتدا به آن بزرگوار کنی وشکل خود را چون شکل آن کنی وتأثیرها دراین پیروی است، اگرچه عارضی باشد: آنکس که شکل درون و برون خود را چون هیئت پیغمبر کند، بیقین، دوست و دوست داشته شدهٔ خداست، زیرا آنکس که خود را یکسره با دوست کسی مشابه سازد، دوست این کس شود. و پیغمبر محبوب خدا است، زیرا که هیئت اراده و خواست خدا دارد، و صورت میل و خواهش او..."

(ص۶۷-۶۶) ***بهشت مؤمن همان تن او است که از لطافت مانند بهشت است (۴) و اعمال صالحه او، بطوری که گذشت، درختها و نهرها و قصرها و حوری‌های او است (۵). و جهنم کافر همان تن او است و اعمال قبیحه او همان درکها و زقومها و مارها و عقربها وسگها و اژدهاها و امثال او است*** و تو گمان می‌کنی که این تأویلی است که من می‌کنم و تشبیهی است که بیان می‌کنم و می‌پنداری که جسد مؤمن به این کوچکی چه بهشتی خواهد بود. و حال آنکه بسا آنکه به مؤمن هزار همسر این دنیا خواهند داد، از بهشت و جهنم کافر چگونه تن او خواهد شد؟ وحال آنکه جهنم بسیار بزرگ است ودرکها وکوههای آتش دارد؟ و هیهات انشاء الله حکیم به این‌خامی نمی‌گوید، پس گوش بدار تا حقیقت مطلب را دریابی. بدانکه پیش از این

---

۱. سورهٔ ۳، آیه ۲۹

دانستی که مؤمن را بدنی است و بدن او را عرضی است و آنچه در این دنیا مشاهده می‌شود عرض و محض رنگ و شکلی است و احوالی است که زایل می‌شود ومی‌آید و می‌رود و دخلی به بدن اصلی او ندارد. پس این بدن که به‌این کوچکی می‌بینی عرضی است و بهیچوجه دخلی به او ندارد. و اما بدن اصلی زید مثلاً بقدر وسعت علم و ادراک و معرفت و عمل او است، چرا که هرچه معرفتش بیشتر است و عملش بهتر بدنش لطیفتر است و هرچه بدنش لطیفتر می‌شود وسعتش بیشتر می‌شود و از این جهت بزرگی بهشت مؤمنان تابع علم و معرفت و عمل ایشان است، هرچه عارفتر و مؤمنتر وکاملتر شوند جنت ایشان وسعت بیشتر پیدا می‌کند، البته پس بسا مؤمنی که وسعت جنت او هفت مساوی این دنیا باشد و بسا مؤمنی که وسعت جنت او ده مساوی این دنیا باشد و بسا مؤمنی که جنتش هزارهزار مساوی این دنیا باشد: هرکس بقدر همت *(۶)* خود خانه ساخته. پس آن بدن اصلی ایشان همان ارض جنت ایشان می‌شود و همان بدن اصلی کافر زمین جهنم او است و تنگی مکان او و نجاست و کثافت و عذاب او بقدر کفر و شرک *(۷)* او خواهد بود، بفهم چه می‌گویم، که مطلب بسیار دقیق است: هیچکس از حد خود بیرون نمی‌رود و هیچکس کس دیگر نمی‌شود و هیچ‌چیز چیز دیگر نمی‌شود، بفهم چه می‌گویم و مپندار که حال که من چنین گفتم آنچه از شرع رسیده نیست. والله جنت صاحب حور و قصور و اشجار و انهار است، بطوری که از شرع رسیده بدون تفاوت، لکن نه بطوری که تو خیال *(۸)* می‌کنی و ما امت خیال تو نیستیم، امت پیغمبریم و تابع کتاب و سنت، نمی‌بینی که تو چون درخت می‌شوی مثل درختهای دنیا خیال می‌کنی وخدا می‌فرماید: *قطوفها دانیه*، یعنی سردرختهای جنت نازل است چنانکه حضرت *امیر علیه السلام* تفسیر فرمودند و فرمودند درختهای بهشت، *برخلاف درختهای دنیا است*، درختهای جنت *اصلش بالا است و شاخهاش پائین (۹)* و تو نهر می‌شوی مثل نهرهای دنیا خیال‌می‌کنی و می‌فرماید که نهر تسنیم از بالای خانه‌های اهل جنت داخل خانه ها می‌شود. و همچنین نرمی است که مطلب را بطور کتاب و سنت بیان کنم، نه بطور خیال.

پس عرض می‌کنم که همان بدن اصلی مؤمن جنت او است و او در آنجا در جنت خود است در این دنیا و در آن دنیا. و همان بدن اصلی کافر جهنم او است و او درجهنم است، چه در این دنیا، چه در آن دنیا. آیا نشنیده‌ای که فرمودند طینت مؤمن از خاک بهشت است و طینت کافر از خاک جهنم، پس خاک بهشت بهشت است و خاک جهنم جهنم. و به‌هرکسی از بهشت و جهنم چه بقدر قابلیت و طینت او نخواهند **داد**. چرا که بیش از آن‌مستحق نوازش و عذاب نیست. همان‌قدر که مستحق

است از روز ازل به او دادند. آخر در عالم ذر مؤمن شد مستحق ثواب شد و بقدر ثوابش از خاک بهشت به او دادند و چون مستحق عقاب شد، بقدر عقابش از خاک جهنم به او دادند و در این دنیا هیچ مؤمنی مؤمن تر از عالم ذر نشود و هیچ کافری کافرتر از عالم ذر نشود و به هرکس بقدر ایمان و کفرش جزا می‌دهند، بفهم چه می‌گویم، که نلغزی، چرا که مطلب دقیق *(۱۰)* است. و چون این را انشاء الله دانستی، می‌گویم که جنت هشت طبقه دارد وجهنم هفت. بسا مؤمنی که در درجهٔ اول و بسا مؤمنی که در درجه دویم است. و همچنین تا درجه هشتم و همچنین در مقابل، بسا کافری که در طبقهٔ اول جهنم است، بسا کافری که در طبقه دویم است و بسا کافری که در طبقهٔ هفتم‌است و علت آن است که خداوند عالم در جسد اصلی انسان مؤمن‌هشت قبضه از آسمانهای عالم او قرار داده است، بطوری که پیشترها بیان کردم، قبضه‌ای از آسمان اول دارد و از آن **روح** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان دویم و از آن **فکر** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان سوم دارد و از آن **خیال** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان چهارم دارد و از آن **مادهٔ** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان پنجم دارد واز آن **وهم** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان ششم دارد و از آن **علم** او خلق شده است و قبضه‌ای از آسمان هفتم دارد واز آن **عقل‌جزئی** او خلق شده است و قبضه‌ای از **کرسی** دارد و از آن **نفس** او خلق شده است. و اما قبضه‌ای که از **عرش** دارد از آن **حقیقت** او خلق شده است. *(۱۱)*

پس هرگاه **مؤمن** مطیع باشد به روح خود، و بالاتر از آن در اوجلوه نکرده باشد، آن مؤمن در طبقهٔ اول بهشت خواهد بود وهرگاه مطیع باشد به **فکر خود** آن مؤمن در طبقه دوم بهشت است و همچنین به هر مرتبه از خود که مطیع باشد وآن‌مرتبه در او جلوه کرده باشد و صاحب آن رتبه شده باشد، رتبه او در جنت در آن طبقه‌باشد و از اهل آن طبقه باشد و هر طبقه بالا وسیعتر است‌در نزد طبقه پست تر، بطوری که هرگاه طبقهٔ پست را به نسبت به طبقهٔ بالا بسنجی، مثل حلقه افق می‌ماند دربیابان واسعی و بسا آنکه طبقه‌ای که پائین‌تر از همه است، هفتاد *(۱۲)* همسر این دنیاباشد.

و همچنین **بدن کافر** هفت قبضه از هفت **سجین** *(۱۳)* دارد، قبضهٔ اول او از ارض **موت** است و قبضهٔ دوم او از ارض **عادات** است و قبضهٔ سوم او از ارض **طبع** است و قبضهٔ چهارم او از ارض **شهوت** است و قبضه پنجم او از ارض **طغیان** است و قبضهٔ ششم او از ارض **الحاد** و قبضهٔ هفتم او از ارض شقاوت است. پس هرگاه عصیان کافر از قبضهٔ اولش باشد و قبضه دوم در آن جلوه نکرده باشد، مأوای او در درک‌اول‌جهنم است. و اگر از قبضهٔ دوم است و سوم در او جلوه نکرده مأوای او در درک دوم جهنم

است و همچنین. و تنگی و سختی هر طبقه‌ای از طبقهٔ بالاتر بسیار بیشتر و بدتراست پس :

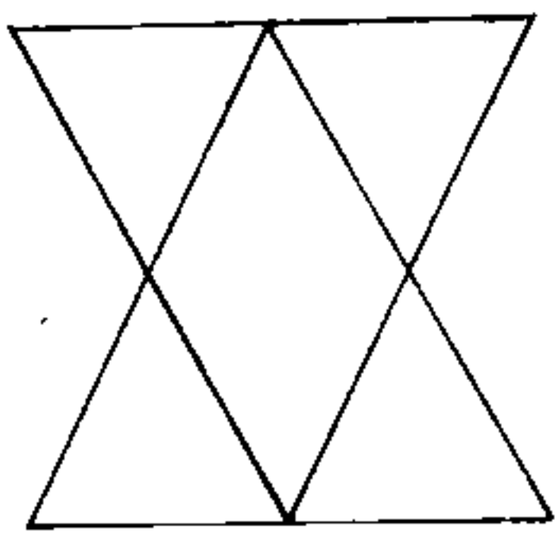
هرکسی بر فطرت خود می‌رود تا به اصل خویشتن ملحق شود

بفهم این مطلب های عامیانهٔ مرا که در هیچ کتاب این حقایق را نخواهی دید . . . ".

(ص ۲۷۱) "بدان که خلق را دو جهت است ، یکی جهت خدائی ، یکی‌جهت خودی. و مقصود از جهت خدائی نه آن است که خدا هستند ، بلکه مقصود جهت بسوی خدا است. پس خلق دو جهت دارند : **یکی جهت بسوی خدا که آن نور و خیر و کمال است ، چرا که اثر مشیت خدا هستند ، و مشیت خدا نور و خیر وکمال است و هر اثری مانند مؤثر خود است.** البته یکی جهت **بسوی خود** که آن جهت ظلمت و شر و نقص است و جمیع خلق مرکبند از این دوجهت ، الاّ آنکه خلق هرچه نزدیکتر به مشیت خدا باشند ، نور ایشان بیشتر و ظلمت ایشان کمتر است و هرچه دورتر باشند ، ظلمت ایشان بیشتر و نورشان کمتر است ، تا آنکه در نهایت قرب به مشیت همه نور است ، و بقدر ذره‌ای ظلمت درآن هست ، و آن هم اثرش تمام شده ، مثل قطره‌ای سرکه در دریای محیط. و در نهایت دوری از مشیت همه ظلمت است ، و بقدر ذره‌ای نور درآن هست ، چنانکه شنیدی.

پس مثل این نور و ظلمت مانند دو مثلث باشد که بهم داخل شده باشند ، چنانکه در حاشیه شکل آنرا کشیده‌ام ، پس مثلث بالائی مثلث نور باشد وآن سر بهن مثلث نور نزد مشیت است و سر باریک مثلث ظلمت در نزد آن است و طرف پهن مثلث پائین که مثلث ظلمت است در نهایت دوری از مشیت است و سر باریک مثلث نور در نزد آن است. پس در نزد مشیت همه نور است. بقدر ذره‌ای ظلمت دارد و هرچه پائین می‌آید خرده خرده نور کم می‌شود و ظلمت زیاد تا به نهایت ظلمت می‌رسد. آنگاه ذره‌ای نور در آنجا است و هرچه بالا می‌رود ظلمت کم می‌شود و نور زیاد تا به نهایت نزدیکی مشیت برسد . . .

و در میان این دومقام نور و ظلمت مساوی است. حال معلوم است که هرگاه قبضه‌ای از وسط ببالا بگیرند و از آن خلقی سازند نورش زیاده است از ظلمش. وهرگاه از وسط بپائین قبضه‌ای بگیرند و خلقی بسازند ظلمش زیاده و نورش کمتر است. (۱۴)



شکل ۳

(ص۲۷۷) "عمل همان جزا است و جزا همان عمل است الاّ آنکه عمل در این دنیا به همین صورت است که می‌بینی و در آخرت، همین عملها صورتهای دیگر دارد، بعضی از آنها بصورت قصور و بعضی به صورت حور و بعضی بصورت اشجار و بعضی بصورت انهار و بعضی بصورت طیور و بعضی بصورت ناقه‌ها و بعضی بصورت اسبها بروز کنند، بطوری که پیش شرح آن‌را مفصلاً داده‌ام. و همه آنها صفات خود انسان است و جلوه های خود او است که در آخرت همهٔ آنها حاضر شوند و گرد هم آید و جزای او گردد و آنها متنعم شود که احدی به آن‌نعمتها متنعم نگردد ابداً. و همچنین بعضی عملها به‌صورت آتش و بعضی بصورت عقرب و بعضی به صورت مار و بعضی بصورت سگ و بعضی بصورت زقوم و بعضی به صورت حمیم و غسلین و درکها و غیر آنها بروز کند و چون گردهم آید جزای او شود و از آنها متألم شود و معذب گردد و مخصوص خود او باشد که احدی به آن عذابها معذب نشود...

" و سابقاً تفصیل احوال آنکه عملها چگونه مصور شود درآخرت، و چه جور عملها بصورت جمادات و چه جور به صورت نباتات و چه جور به صورت حیوانات و چه جور به صورت حور و غلمان جنت یا قرینه‌های جهنم شوند *(۱۵)* بتفصیل بیان کرده‌ام ..."

(ص ۲۸۲–۲۸۶) " بدانکه بهشت در آسمان است و جهنم در زمین، چرا که انسان دو جهت دارد: جهت نور و جهت ظلمت. جهت نور او آسمان وجود اواست و جهت ظلمت او زمین وجود او. و انسان هر طاعت که می‌کند، از جهت نور خود می‌کند، پس همه نورانی و آسمانی و لطیف باشد و هر معصیت که می‌کند از جهت ظلمت خود می‌کند پس همه ظلمانی و زمینی و کثیف است. پس ازاین جهت بهشت در آسمان است، که جهت نور و خیر و جهت قرب به خدا است. و جهنم در زمین است، که جهت ظلمت و شر و جهت دوری از خدا ست، و بهشت را هشت طبقه‌باشد و جهنم را هفت طبقه و هریک از اینها را حظائری باشد مگر یک طبقه بهشت را که حظائر نباشد، پس مجموع خانه‌های آخرت بیست و نه خانه باشد: پانزده اصل و چهارده فرع و تفصیل این مطلب آنست که از برای انسان پانزده مرتبه باشد، هشت مرتبه از آنها در جهت نور او است که: **علیین** باشد و هفت مرتبه از آنها در جهت ظلمت او است که **سجین** باشد. اما آن هشت که در جهت نور او است: یکی مقام

قبضه‌ای است که از **کرسی** در انسان است که از آن سینه انسان خلق شده است، ویکی مقام قبضه‌ای است که از فلک زحل در انسان است که از آن **عاقله** انسان خلق شده‌است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فکلک مشتری در انسان است و از آن **عالمه** انسان خلق شده است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک مریخ در انسان است و از آن **واهمه** انسان خلق شده.است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک شمس خلق شده است و از آن **ماده** انسان خلق شده است و یکی مقام قبضه‌ای است که ازفلک زهره خلق شده است و از آن **خیال** انسان خلق شده است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک عطارد خلق شده است و از آن **فکر** انسان خلق شده است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک قمر خلق شده است و از آن **روح** انسان خلق شده است.

پس این هشت مرتبه است که مقام نورهای انسان است و از جهت نور وخدائی و آسمانها در انسان است و مقابل هریک از اینها مگر قبضهٔ اول، قبضه‌ای از زمینها در انسان خلق شده است، پس قبضه‌ای از زمین اول، در انسان است، واز آن **ظاهر تن** انسان خلق شده است. و قبضه‌ای از زمین دوم دارد و از آن **عادت** انسان خلق شده است و قبضه‌ای از زمین سوم دارد و از آن **طبع** انسان خلق شده است و قبضه‌ای از زمین چهارم دارد و از آن **شهوت** انسان خلق شده است و قبضه‌ای از زمین پنجم دارد و از آن **طغیان** انسان خلق شده است و قبضه‌ای از زمین ششم دارد و از آن **الحاد** که رو گردانی از حق است درانسان خلق شده است و قبضه‌ای از زمین هفتم در انسان خلق شده است که از آن **شقاوت** در انسان خلق شده است.

پس این هفت طبقه زمین است که مقابل هفت طبقهٔ آسمان است. و اما آسمان هشتم که **کرسی** باشد آنرا در زمینها مقابل نباشد، زیرا که هفت زمین بیش نباشد، چنانکه آسمانها هم هفت است. واما کرسی از بابهای غیب است ودخلی به آسمانها ندارد مانند **عرش** که آنهم از بابهای غیب است و دخلی به آسمانها ندارد.

پس در انسان هم مانند این عالم هفت آسمان و هفت زمین است و مقصود از این قبضه‌ها نه واقعاً قبضه است که از آسمان کنده شود، بلکه مقصود حصه‌ای از نفس آنها است که در انسان است. چون در نفس باطنه عالم حقیقت، آسمانها هم هست، و انسان هم شعاع آن‌است و حکایت آن را می‌کند. پس آنهم از حقیقت (۱۶) این آسمانها قبضه‌ای دارد و مردم در مقامهای خود مختلفند و همه را در پستی‌وبلندی یک درجه نباشد، و این که گفتیم در انسان از حقیقت هر آسمانی قبضه‌است، در **انسان کامل** است. و همچنین آنکه از هر زمین قبضه‌ای دارد انسانی است که بدمرتبه

شقاوت تمام رسیده باشد. و اما سایر مردم، بسا کسی که در او یک قبضه باشد و بسا کسی که دو قبضه دارد و بسا کسی که سه یا چهار یا پنج یا شش یا هفت. اگر از اهل نور و خیر است، از آسمانها و اگر از اهل ظلمت و شر است از زمینها.

پس چون در انسان قبضه‌ای از آسمان باشد، و به آن عملهای خیر کند و انواع طاعتها بجای آورد جمیع اعمال او در قیامت به صورتهای مختلف بیایند و لکن از درجهٔ آن قبضه، پس اگر آن قبضه از آسمان اول است، جمیع عملهای او مناسب آسمان اول باشد و اگر از دوم باشد، مناسب آسمان دوم و همچنین تا هفتم هر کس یک قبضه دارد، یک جور عمل دارد، هرکس دو قبضه دارد دو جور و همچنین تا آنکه هر کس هفت قبضه دارد هفت جور عمل دارد و معلوم است که عملهائی که از قبضهٔ دوم سرزند البته لطیفتر است از عملهائی که از قبضهٔ اول سر می‌زند، و همچنین عملهای قبضه سوم لطیفتر است از عملهای قبضهٔ دوم و همچنین تا آنکه عملهائی که از قبضهٔ هفتم سر می‌زند، البته لطیفتر است از همه.

آیا نمی‌بینی که عقل از نفس لطیفتر است، حال آنچه تو با عقل خود بکنی، ببین چه قدر لطیفتر از نفس *(۱۷)* تو است و همچنین آنچه با نفس خود کنی، ببین چه قدر لطیفتر از طبع تو است و همچنین احوال هر قبضه‌ای با عملهای آن بر این نهج، پس چون آسمانهای وجود تو آنها بود که شمردم و بهشت هرکسی هم مخصوص او است و عملهای انسان است که در آخرت به صورت حور و قصور و اشجار خواهدآمد.

پس بهشت هرکس در آسمان وجود او باشد و مخصوص خود او است که هیچ کس رااز آن بهره نباشد. البته و چنانکه خدا می‌فرماید: ***و لکم فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین***. یعنی برای شما در بهشت مهیا است، آنچه بخواهد نفسهای شما و لذت ببرد چشمهای شما. (سورهٔ ۴۳ آیه ۷۱). و هرکس را درجه‌ای باشد در بهشت برحسب قابلیتش و عمل او و بعضی را در بهشت اول جا دهند و بعضی را در بهشت دوم، بعضی را در سوم و همچنین، تا آنکه بعضی را در هفتم جا می‌دهند.

هشت در بهشت همین هشت مرتبه است و هرکسی از دری داخل می‌شود بقدر رتبه و عمل‌خود، چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمودند که بهشت را هشت در است، از یک در پیغمبران و صدیقان داخل شوند و از دری دیگر امامان اهل‌بیت حضرت محمد (ص) *(۱۸)*. و شهیدان و صالحان و از پنج در شیعیان و دوستان ما داخل شوند، تا آنکه فرمودند از یک در مسلمانان داخل شوند از کسانی که‌شهادت

می‌دهند به *لا اله الا الله* [1] و در دل ایشان مثقال ذره‌ای بغض ما اهل بیت *(۱۹)* نباشـــد."

مجملاً، طینت هرکس را از هر آسمانی برداشته‌اند و روح او از هر آسمانی‌که هست، در بازگشت به همان آسمان می‌رود و عملهای او هم به همان آسمان می‌رود و در آنجا به‌صورتهای آخرتی ظاهر شود وهمه آن عملها گرد هم آید و بهشت او گردد. و از این است که عملهای صالح به آسمان‌بالا می‌رود تا به آسمان خودش رسد، چرا که از آنجا است و اصلش و حقیقتش از آنجا است. و عملهای بد به زمین فرو می‌رود تابه زمین خودش رسد، چرا که اصلش از آنجا است (دایرهٔ دوزخ که مبداء و معاد آنهـــا اســـت ...).

... *پس طبقات بهشت هشت است، و لکن هشتم آن مخصوص پیغمبر(ص) و امامان است و آن جنّةالمأویٰ است یا جنت عدن که در آسمان‌هشتم است که آنرا سدرة المنتهیٰ* [2] *گویند*، چون آسمان هشتم مقام نفس کلی است *(۲۰)* و نفس انسان چنانکه پیشتر گفته‌ام سبز است و چون جای علم است شاخه‌های بسیار دارد، پس درخت است و سدره‌ای که منتهیٰ آنجا است و در آنجا جنة المأویٰ است. و آن مخصوص پیغمبران است و سقف آن بهشت عرش است، چنانکه در حدیث وارد شده است که: سقف‌بهشت عرش رحمن است".

باری، این درجه را ضد نباشد، چرا که پیغمبر و امامان را ضد حقیقی نباشد و ضد حقیقی از برای شیعیان و مؤمنان باشد و از این جهت ناصب حقیقی دشمن‌شیعه است و ایشان دشمن حقیقی ندارند، چرا که همه در تحت حکم ایشان باشند. واین مقام کلی است و ضد کلی را نباشد و مخصوص جزئی است. پس این درجهٔ بهشت مقابل از جهنم ندارد و اماهفت درجهٔ دیگر که متعلق به مؤمنان و مسلمانان است ضد دارد از جهنم، چنانکه شنیدی.

و *هشت طبقه بهشت را بعضی به این ترتیب گفته‌اند*: که اول جنت فـردوس است که در آسمان هشتم است (سورهٔ ۱۸ آیه ۱۰۷)، بعد از آن جنت *عالیه* است (سوره ۶۹ آیه ۲۲)، و بعد از آن **جنت نعیم** است (سوره ۱۰ آیه ۹) و بعد از آن **جنت عدن** است (سوره ۱۲ آیه ۲۵ و غیره) که آن مقابل ندارد از جهنم. بعد ازآن **جنت مقام** است (سوره ۴۴ آیه ۵۱). بعد از آن **جنت خلود** است (سوره ۵۰ آیـــه

---

1. Non deus nisi Deus

۲. سوره ۵۳ آیه ۱۴

۳۳) ، بعد از آن جنّه *الماْویٰ* است (سوره ۳۲ آیه ۱۹) بعد از آن جنت *دارالسلام* است (سورهٔ ۶ آیه ۱۲۷) .

و طبقات آتش را اینطورگفته اند که : اول جهنم است (سوره ۳ آیه ۱۹۶ و غیره) ، دوم *لظیٰ* (سوره ۷۰ آیه ۱۵) ، سوم *حُطَمَه* (سورهٔ ۱۰۴ آیه ۴–۵) ،چهارم **سعیر** (سورهٔ ۶۷ آیه ۵ و غیره) ، پنجم **سقر** (سوره ۷۴ آیه ۲۶ و۲۷) ، ششم **جحیم** (سوره ۷۹ آیه ۳۹ و غیره) ، هفتم **هاویه** (سوره ۱۰۱ آیه ۶) . و بعضی گفته اند که اعلای او جحیم است و اسفلش جهنم است ، ولی حدیثی که به این ترتیبها دلالت کند ندیده‌ام ، ولی این اسمها در کتاب و سنت *(۲۱)* هست و خدا داناتر است به ترتیب آنها .

مجملاً، که چون در انسان کامل هفت قبضه از آسمانها است و درشقی کامل هفت قبضه از زمینها و در سایر مردم بتفاوت درجه‌های مردم مختلف است .

از برای هفت درجهٔ بهشت هفت شعاع باشد ، یعنی هر درجه را شعاعی است مانند شعاع آفتاب ، که آن هفت شعاع هفت خظیره هستند ، از برای هفت‌بهشت ولی بهشت هشتم را خظیره نباشد ، چرا که کلی است و کلی را در رتبه جزئی مانندی و شعاعی کلی نباشد . و هرکس از شعاع مؤمنین است و قابل بهشت است در آن‌خظیره ها منزل کند نه در اصل بهشت ، چرا که شعاع‌به رتبهٔ صاحب نور نرسد . . . "*(۲۲)*

۲ــ *عالمی در حال عروج ، نه در تحول*

منتخب از همان کتاب ، جلد دوم ، بخش سوم ، ص ۲۷۴–۲۷۵

ما باز هم در صفحات آینده دو صفحه از همان تصنیف بزرگ محمد کریمخان کرمانی ، ترجمه می‌کنیم ، نخست بدان سبب که پیشوای کنونی مکتب شیخیه تفسیری بر ارج بر آن نگاشته‌است که در صفحات آینده خواهد آمد ، و پایان بخش متون برگزیده خواهد بود . ثانیاً چون این دوصفحه ، ملخصی از بعض مواضیع اصلی را به یاد می‌آورند .

مقدم بر هر امر ، اندیشه جهانی که "تاریخ" آن بر محور عمودی قرار دارد نه بر حسب چشم اندازافقی تحولی نامشخص. تاریخ چنین عالمی " به سبک کهنه وبه اصطلاح گوتیک" نیز ، تاریخ تحول **مستقیم** نیست ، بلکه دارای **بازگشت** تدریجی می‌ـ

باشد . تصور ما از "علیت تاریخی" خارج از حیطه عمل است . این جهت گیـــری عمودی به سمت قطب فلکی که مظهر **هورقلیا** است ، براساس اندیشـه **نزول و هبوط** تعیین گردیده که صعود مجدد جای آنرا می‌گیرد : **نخستین** نزول وسقوط عقل(Ennoia) تابه عالم خاک است ، و این دایره تکوین عالم می‌باشد . **دومین** ، صعود و عـــروج جهان ما است که با دائره نبوت که بتوسط **حضرت آدم** افتتاح گشت آغاز شده است . موضوع عرفانی سنتی علاوه بر این این اندیشـه راتحمیل می‌کند که تاریخ مذهبی (بر طبق کتب دینی تورات و انجیل) خود تنها ازفردای وقوع مصیبتی آغاز می‌گردد که چه بسا ما دیگر قادر به تصور وسعت و عظمت آن نباشیم .

در چشم انداز نبوت ، معرفت شیعی بر امامت افزوده می‌شود یعنی : **ظهـــور امام عصر (ع) (غایب)** بمنزله تجلی نهائی و قاطع الهی ، و فرا رسیدن عصرروحانی و معنوی محض. نایل شدن به معرفت شخصی این ظهور ، برای شیعه به معنی رسوخ در **هورقلیا** است ، یعنی : ورود در عالمی که در آن امام با چشم دل و ادراک باطنی‌قابل رؤیت می‌گردد ، ــ و در آنجا حیات اخروی **به حیات حاضر** هجوم می‌آورد . مبحث آخرین صفحات که ترجمه اش اندکی دورتر خواهد آمد از همین جا ناشی می‌شـــود .

مبحث : **هورقلیا و ایمان شیعه .**

" بدانکه خدا روز اول که عقل را آفرید ، به او گفت : "اکنون نزول کن" و عقل هم نزول کرد تا آمد به این عالم ما . و منتهیٔ تنزل او بود در عهد حضرت آدم بود . پس به زبان حضرت آدم و سایر داعیان بسوی خدا خطاب "اقبال کن و روشنا" به عالم رسید . چرا که حجتها در وقت فرود آمدن **زبان تکوینی** بودند ، و در وقت بالا رفتن **زبان تشریعی** هستند . پس به زبان تشریعی پیغام آوران عالم بنای بالا ــ رفتن را گذارد و خرده خرده بالا می‌رود . و اگر برای شما کشف شود رشتهای شاقول ، آنها را در زیر پای خود می‌بینید ، نه پهلوی خود ، در کنارخود (و بحضور افقی) .

و عالم مانند کسی است که او را از چاهی بالا کشند . هر وقتی در طبقه‌ای از چاه است و از هرطبقه می‌گذرد و به طبقه بالاتر می‌رسد **(۲۳)** . پس طبقه اول دررسر پای او افتد . حال اگر چشم کسی بار باشد ، رشتهای شاقول را می‌بیند که زیر پـــای اویند ، همه کثیفتر و تنگتر و تاریکتر و زمان روز بروز بالا می‌رود . و به مبدأ خدا نزدیکتر می‌شود و نورانی‌تر و لطیفتر می‌شود ومانند کسی که از آسمان بزیر آیدوداخل **کره هوا** شود ، پس فرود آید ، باز داخل **کره بخار** شود ، پس فرود آید ، داخل کره **غبار** شود ، پس فرود آید ، و داخل دریا شود ، پس فرود آید و داخل زمین شـــود (به اندرون زمین اندر شود) ، پس به او بگویند : *اکنون ،بالا بیا !* . باز بالا رود و از

کدورت زمین بیرون آید ، داخل آب شود و از کثافت آب بگذرد وداخل غبار کره هباء شود . و از آن غبار بگذرد و داخل غلظت کرهٔ بخار شود . چون از آنجا بگذرد داخل هوای صاف شود و چشمش همه جا را ببیند و نفسی بکشد و از آن تنگی‌ها رهیده باشد و پائی به استراحت دراز کند و نفسی براحت بکشد .

بسیار خوب ! حال عالم ما بدرست چنین است . این عالم نازل شده بود تا ته زمین در عصر آدم علیه السلام ، به او گفتند : "بالا بیا" وهنوز در هنگام بالا رفتن از آن ، کثافتها و غلظتها و غبارها نرسته است و به هوای صاف نرسیده است ، پس این جاها مقام ظلمات است و در ظلمات است که دینی می‌جویند و عملی می‌کنند و اعتقادها دارند . و چون ازاین غبارها بگذرند ، و داخل هوای صاف شوند ،آفتاب رخساره **ولی** را *(امام "ع")* را مشاهده بینند و انوار او را مشاهده کنند و از او علاینه و بی‌پرده منتفع شوند . و احکام دیگر احکام شوند ، و دین دیگر دین و وضع دیگر وضع *(۲۴)*.

پس باید ما برویم تا به آنجا که ولی (امام) ظاهر است برسیم ، نه آنکه ولی (امام) به پیش ما آید . اگر ولی پیش ما آید ، و ما قابل نباشیم ، باز از او منتفع نشویم ، شعر :

یار نزدیکتر از من بمن است و این عجبتر که من از وی دورم !

پس او (امام) اگر به پیش ما آید ، و ما بر همین احوال باشیم ، او رانخواهیم دید و منتفع نخواهیم شد و خلاف حکمت هم هست . و اگر قابلیت ما تغییر کرده و بهتر شده‌ایم ، پس معلوم است که بالاتر رفته‌ایم . پس از آنچه گفتم ، معلوم شد که ما باید بالا رویم (باید که از چاه بدر آئیم) تا به آن مکان برسیم ونام آن مکان در زبان اهل حکمت **هورقلیا** است :

پس چون این دنیا برود بالا ، تا به مقام هورقلیا رسد ، آنجا دولت امام خود را بیند . حق منتشر (منکشف) و ظلمت برطرف بیند . و احکام دیگر شود ، و این‌معنی را دور مشمر ، عماً قریب خواهد شد ، چرا که علامات بلوغ و بحران پیدا شده است و نسیم عالم هورقلیا می‌وزد و عطر آن عالم به مشام جان مؤمنان رسیده است . و اگر شامه داری ، همین کتاب.و همین نُسخها از عطرهای شکوفه‌های هورقلیا است .

و لکن جمعی جُعَل طبعان بینی ایشان از این بوها می‌سوزد ، و گیج می‌شوند و جمعی مردم طبعان از این فوایح روایح لذت برده ، قوت جانشان می‌شود ، پس معلوم شد که انشاء الله نزدیک است !

۱) درباب این تصنیف بزرگ[۱]، پیش از این (درصفحات قبل، بخش۱، فصل۲ بند ۱ ، ارجاع شده است، ر.ک. **فهرست**، ص ۱۸۴ و بعد. این اثرمهم چهارجلدی بنا به درخواست تنی‌چند از مؤمنین (به معنی شیعی این کلمه یعنی پیروان ائمه‌اطهار) تصنیف شده بود. و کتابی فنی نیست ولی با کمال روشنی و سادگی تدوین گردیده و حاوی نکات اصلی طریقت است. چندین بار تجدید طبع شده و در محیط شیخیه خواننده بسیار دارد و در کتاب شیخ سرکارآقا، که فصلی از آن در بخش ۱۱ ترجمه خواهدشد، شرح و بسط یافته است.

۲) در اینجا بی‌تردید برای ساده کردن بیان، طرح چهار جسم خلاصه شده است، آنطور که ما از متون سابق شیخ احمد احسائی شناخته بودیم. در اینجا جسم مثالی اصلی و جوهری، یا "جسم هورقلیائی" (جسد هورقلیائی)، جسم روحانی لطیف، جامع اعمال و وظایف آن چیزی است که به صورت "جسد ب" و "جسم ب" عرضه می‌گردد، درحالی‌که برخلاف آن، جسم مادی با عرضی جامع وظایف "جسد الف" و "جسم الف" می‌باشد.

۳) مقایسه شود با آخرین متن شیخ احمد احسائی، منقول در صفحات پیش مقالت ۹، ص ۵.

۴) این واژه دیرینه ایرانی "تان" می‌باشد، که کلمه "تان ئی پارن" پهلوی از آن گرفته شده، یعنی اصطلاح "جسم آینده" در متحت روز قیامت و حشر و نشر در کیش مزدائی، یا جسم روز رستاخیز، که در آخر الزمان ظاهر می‌گردد. پیش از این (فصل۱، بخش ۱ شماره ۱۰۴) اندیشه مزدائی درباب "وظایف الاعضاء جسم‌لطیف" نشان داده شد.

۵) در اینجا باید موضوع spissitudo spiritualis را که در مقالت ۶، متن ملاصدرا آمده است، به خاطر آورد.

۶) درباب مفهوم "هِمّة" ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۶۶ و بعد.

۷) شرک را معمولاً عمل شرکت دادن خدایانی دیگر در کار خدای یگانه ترجمه می‌کنند. در حقیقت اصطلاح "سلب شرک" نیز مناسب است. توحید، بمنزله عمل یگانه کردن، موجب تمامیت است. شرک در این صورت متهی به "سلب تمامیت وجود" می‌گردد. پیش از این دیدیم که این همان "دورج" بود.

۸) در اینجا مقصود "تخیل" نیست که پیش از این برای آن نعوق قائل شدیم، بلکه "خیال پروری" است. درمورد این تمایز اساسی ر.ک. باز هم به کتاب "تصوف ابن عربی"، ص ۱۳۳ و بعد.

۹) در باب تمثیل arbor inversa (درخت سرنگون) رجوع شود به مدارک بررسی شده از جانب ث.گ. یونگ، درکتاب :
"Von den Wurzlen des Bewusstseins" ص۴۴۲ و ۴۳۷.

۱۰) مقایسه شود با صفحات پیش از این، مقالت ۹، شماره‌های ۷۱ و ۷۲.

۱۱) این تصور و درک بدین منوال تمثیل اختری را بعنوان طریقه شناخت خصایل جایز می‌گرداند. اسماعیلیه نیز افلاک اختران را با افلاک عالم باطن مشابه و همتا می‌دانستند. بنابراین افلاک و کواکب تنها وجوهی‌جسمانی و دارای اعضاء نفسانی– روحانی می‌باشند (ر.ک. متن ملاصدرا، مقالت ۶). به همین جهت دراین جا، عوامل یا حالات تکوین انسان را عرضه می‌کنند.

۱۲) در مورد معنی و مفهوم کیفی عدد ۷۰ ر.ک. پیش از این، مقالت ۹، شماره‌های۳۶ و۳۹. در اینجا شاید خوب باشد که ماده آسمان و هشت زمین آئین‌مانوی مقایسه ای بشود. ر.ک. بازهم اینجا به دنبالهٔ متن.

۱۳) سجین (infernum)، قرآن‌سورهٔ ۸۳ آیات ۷–۸، "سفینه" جلد ۱ ص ۶۰۳. در باب هفت زمین، "سفینه" جلد ۱، ص ۱۹ و ۶۶۱.

۱۴) شکل هندسی که در اینجا آمده عیناً از روی نسخه اصل برداشته شده. بنابراین سطح لوزی مرکزی با وضع و احوالی که‌درهیئت مزرائی "اختلاط" (گومه‌شیشن) خوانده شده مطابق است.

۱۵) متن ملاصدرا را که در صفحات پیش، مقالت ۹ آمده و مقاله سوئدنبرگ "De Cœlo et inferno" بند ۱۵۶ مقایسه کنید: "چیزهائی که خارج از آنها است ظواهری دارند مطابق با ظواهری که در داخل آنها است."

۱۶) درباب این "باطن" هر آسمان (باطن‌الفلک)، ر.ک. ملاصدرا، صفحات پیش، مقالت ۶ و بررسی ما " درونی کردن معنی در تأویل صوفیه ایرانی " (Eranos Jahrbuch- شماره ۲۶، ۱۹۵۹، ص۱۰۷ و بعد.

۱۷) البته در اینجا باید واژهٔ "امام" را نه به معنی مصطلح در مکتب دکارت بلکه به مفهومSpissitudo spiritualis (ماده روحانیه لطیفه) درنظر داشت.

۱۸) کلام امام اشارتی است به آیهٔ ۴ از سوره ۷۱ قرآن مجید، که ما در اینجا برطبق نظر مفسران شیعه ترجمه کرده ایم. ر.ک. "سفینه" جلد ۲ ص ۱۸ (که تفسیری منسوب به امام پنجم را نقل کرده).

۱۹) اشارت به آیه ۳۳ از سورهٔ ۳۳، که از نظر مفسر شیعه خاندان پیغمبر را

جنبه قدوسی می‌دهد. قبول اسلام، **مسلم** شدن است و برای احراز صفت **مؤمن** چیزی دیگر نیز باید و لازمهٔ آن پارسائی و محبت چهارده معصوم (ع) می‌باشد.

۲۰) **نفس قدسی کلی**: Sacrosancta Anima generalis

۲۱) البته جمیع این عبارات باید با معنی و مفهوم نفسانی ـ روحانی آن‌در نظر گرفته شود که از آغاز این متن مصطلحاتی نظیر "افلاک وجود تو"، "دوزخهـــای وجود تو"، به ذهن تلقین می‌کنند، به همان شیوه که **سمنانی**، با باطنی کردن‌نبوت درباب "هفت پیغمبر وجود تو" سخن می‌گوید. (ر.ک. بررسی ما، منقول در بالا، شماره ۱۶، ص ۱۳۹و بعد).

۲۲) باید تمایزی را که در اینجا از آغاز بین "حساب الماوی" که اصل می‌باشند و فروع آن‌قائل شده ایم، به یاد آورد.

۲۳) این موضوع "چاه" در انسان شناسی عرفانی (آئین مانده‌ای، سهروردی نجم الدین کبری) سابقه دارد.

۲۴) حمیت و شور شیعه همه در این صفحه آخر جلوه‌گر است. ظهور امام چون حکومت آزادی روحانی، و بعثت Paraclet (فارقلیط) مورد انتظار است. ولی این حیات اخروی هرگز غافل از آن نیست که غائب شدن امام موظف‌دان است که مردم برای دیدن او ناقابل شده‌اند و ظهور امام غائب قبل از هرخبر مسلزم از غیب درآمدن دلهای ایشان‌است. وگرنه آنان حتی او را بار نخواهند شناخت و به همین سبب فلسفه باطنیه شیعه ناگزیر می‌داندکه از او یا هرکس که قادر به بازشناخت وی نباشد، سخنی نگویند.

۱۱

شیخ ابوالقاسم‌خان کرمانی(سرکار آقا)

پنجمین جانشین شیخ احمد احسائی

ارض آسمانی هورقلیا و اعتقاد شیعه

منتخب از "تنزیه الاولیاء" چاپ کرمان، ۱۳۶۷ (۱۹۴۸):
پنجاه و هشتمین مسأله. ص ۷۰۲–۷۲۶(۱).

و بر ما است که بیان مختصری درباب هورقلیا و صفت آن عالم و رتبه آن در این مقام بنمائیم و رفع اشکال از بعض اخوان از اهل عرفان که خوب ملتفت نشده باشند بنمائیم . . .

و به اقتضای مقام اختصاراً و با زبان ساده، آنچه از ظواهر اخبار و بیانات مشایخ کبار فهمیده‌ام و می‌توانم بنوبه خود در اینجا بیان کنم این *است که مراد از آن عالم اجمالاً عالم مثال است، یعنی عالم صور. اگرچه درمقام‌تفصیل سموات آن عالم را جابلقا و جابرسا می‌گوئیم*، ولی در کلام حکماء کل آن عالم را با جمیع مراتب عالم هورقلیا می‌گویند.

و *گاه اقلیم هشتم می‌گویند به این مناسبت که حکماء و علمای قدیم این زمین را بر هفت اقلیم و هفت قسمت قرارداده‌اند و عالم هورقلیا چون فوق این اقالیم‌است و از حدود ظاهر این اقالیم خارج است اقلیم ثامنش می‌گویند*. و این تقسیم هفت اقلیم هم از حکمای قدیم البته بی‌مأخذ نیست و مأخذش از اسماء سلف است و صحیح است، زیرا در اخبار ائمه اطهار هم می‌بینیم که بر این اصطلاح جاری شده ودکراقالیم سبعه در فرمایشات حضرت امیر(ع) مکرر دیده می‌شود. و در حدیثی حضرت صادق علیه السلام می‌فرماید دنیا بر هفت اقلیم است. و مقصودم این است که هورقلیا را

اقلیم هشتم خوانده اند که ورای این دنیا است و صحیح است ولی *در غیب همین دنیا* است.

خلاصه آنکه اولاً از کتاب خدا و اخبار ائمه اطیاب صلوات الله علیهم ظاهر است که خلق خدا منحصر به همین عالم دنیا، که ما در آن راه می‌رویم و ظاهر آن را می‌بینیم، نیست و عالمهای متعدده هست و خداوند می‌فرماید، *اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعٰالَمِین* و می‌فرماید: *تَبٰارَکَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقٰانَ عَلٰی عَبْدِهِ لِیَکُونَ لِلْعٰالَمِینَ نَذِیراً*. (سوره ۲۵ آیه ۱). پس شبهه نیست که عوالم متعدد است.

و می‌گوئیم که در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: *لَهُ الْخَلْقُ وَالْاَمْرُ*، یعنی برای خداست خلق و امر. (سوره ۷ آیه ۵۴). پس معلوم شد دو چیز است: ***عالم خلقی است و عالم امری***، و هریک از این دو عالم در مقام تفصیل مشتمل بر عوالم بسیاری است، ولی قصد ما در این مقام، بیان کلیات است، اما عالم امر همان مشیت خداست که بیانش در اخبار شده است و اینجا تفصیل نمی‌دهیم و جمیع عوالم چیزها را خداوند با مشیت خود و امرخود [1] ایجاد فرموده است، پس معلوم است که حقیقت همهٔ اشیاء در مشیت خدا هست، منتهی این است که بنحو اجمال وامکان نه تعین و تشخص و این حقایق در اسفل عالم امر است که زمین آن عالم باشد و اینجا را *عالم امر* می‌خوانند. منتهی امر مفعولی خوانده می‌شود و گاه ارض جُرُز [2] و گاه *عالم سرمدش می‌خوانند و گاه "بحرصاد" خوانده می‌شود و گاه مقام نون گفته می‌شود و گاه عالم فواد گفته می‌شود و اسامی دیگر نیز دارد* که موقع بیانش نیست و برای هر یک وجهی است که ذکرش طولانی است و برای اهلش درجای خود بیان شده است.

خلاصه که عالم سرمد یعنی عالم حقیقت چیزها و اصل اشیاء در این مقام است و متصل به کلیه عالم امر است و این عالم از عوالم غیبیه است و بعد از این عالم، عالم‌خلق است، بطورکلی و عالم خلق نیز مراتب بسیار دارد که هر مرتبه در حد خودش عالم مستقلی است و همه را روی همرفته عالم خلق می‌گوئیم.

اول آن عوالم، عالم عقل است که در اخبار متعدده فرموده‌اند: اول ما خلق الله عقل است و اختصاراً *(۲)* اخبار را روایت نکردیم. *و عالم عقل عالم‌مواد است و ماده جمیع کائنات از آن عالم گرفته شده (۳) و در اخبار اینطور تعریف فرموده‌اند و فرموده‌اند عقل محیط به همهٔ اشیاء وعلت همه موجودات است و این*

---

1. K N = Esto ! کُن فیکون

2. Terre vierge

احاطه و علیت صفت ماده است و جمیع موجودات خلقیه صورت و صفت عقلند و عقل احاطه به جمیع صور خود دارد. پس معلوم است که ماده آنها است. مثل اینکه گِل احاطه به جمیع کوزه‌ها وکاسه‌ها و آنچه از گل ساخته می‌شود دارد و در حدیث است که خداوند عقل را خلقت فرموده و برای او رئوسی قرارداد بعدد جمیع خلق، پس هر خلقی را که مشاهده بکنی رأسی از رئوس عقل است، یعنی صورتی از صورتهای‌اوست.

پس معلوم شد که برای عقل صورتهای بسیار است و جمیع خلق خدا صور عقلند و به این لحاظ است که می‌گوئیم جمیع خلق خدا عقل و ادراک و شعور دارند و همه تسبیح و بندگی خدا می‌کنند و ***یُسَبِّحُ لِلّٰهِ مٰا فِي السَّمٰوٰاتِ وَ مٰافِي الْاَرْضِ*** . . . (سوره ۶۲ آیه ۱ و سوره ۶۴ آیه ۱) و اصل تسبیح و بندگی خدا از عقل است که فرمودند عقل آنست که بندگی خدا به آن می‌شود و فرمودند عقل مطیعترین بندگان خداست برای خدا پس همه چیز که تسبیح خدا می‌کند معلوم است که عقل دارد *(۴)*.

خلاصه پس جمیع خلق صور عقل هستند و رئوسی هستند که خدا برای عقل خلق فرموده، پس همهٔ این صورتها از برای عقل ثابت است و منفک از او نمی‌شود زیرا که ماده بی صورت نمی‌شود و صورت بی‌ماده هم نیست و ماده و صورت راخداوند با هم خلقت می‌فرماید و هیچیک از این دو مقدم و مؤخر نیستند و باهم هستند. منتهی این است که برای هریک از این دو مقام و مرتبه ایست که باید مقام را محفوظ بداری و مقام ماده بالاتر است و مقام صورت پائین‌تر، زیرا که مراد از صورت نهایات و اطراف ماده است، پس به این نظر می‌گوئیم ماده اول است و صورت دوم، زیرا ماده ***باید باشد*** تا طرفی برای او اثبات شود و این بالا و پائینی را باید رعایت کرد پس مقام صورت در اسفل مقام عقل است ***و اینجا را در اصطلاح حکمت عالم نفوس و عالم مجردات (۵) می‌خوانیم و عالم صور می‌گوئیم و عالم دهر می‌گوئیم*** و متصل به ***عالم عقل است و در لسان اخبار گاه این عالم و این مقام را ملکوت می‌فرمایند و عالم عقل را جبروت می‌خوانند و عالم امر و فؤاد را لاهوت می‌خوانند.***

و نیز این عالم را عالم نفس قدسیه می‌خوانند و اینجا مقامی است که نفوس اناسی را خداوند از اینجا گرفته و قدسیه اش می‌گویند برای اینکه از آلایش ها و اعراض این عالم که فعلاً ما در آن هستیم مبری و مقدس است و این عالم را عالم در و عالم اظله نیز می‌گویند و بیان عالم *(۶)* در سابقاً در همین کتاب گذشت که خداوند نفوس اناسی را در این مقام خلق کرده و در همین ***جا پیغمبر (ص) را برای دعوت آنها فرستاده و با همه، در این مقام، سئوال وجواب فرموده*** و عهد ومیثاق ***ولایت و ایمان از همه گرفته و در همین مقام هرکس خواسته مؤمن شده و هرکس خواسته کافر (۷)***

شده و همین عالم را عالم قیامت و محشر می‌خوانیم که همهٔ اناسی در عود خودشان به اینجا بر می‌گردند، زیرا معاد هرکس به آن جا است که از آنجا خلق شده نه‌بالاتر از آن.

پس این مقام هم اسامی بسیار دارد که حکماء در هر موقعی به مناسبتی‌به‌اسمی می‌خوانند و شواهد این مراتب در اخبار است و اینجا جای بیانش نیست و زیادی است، زیرا ابناء حکمت خودشان می‌دانند و دیگران نه بیان محمل ما را می‌فهمند، نه بیان مفصل، بلکه بیان مفصل بیشتر بر اشکال مطلب می‌افزاید.

باری این عالم که ***عالم‌صور است***، ***عالم نفس قدسیه‌اش*** نیز می‌خوانند واما آنکه شنیده‌ای گاه در بیانات ***حکماء نفس کلیه*** می‌فرمایند مرادشان رویهمرفته ***عالم عقل*** و ***عالم نفس*** است، که ماده و صورت را باهم منظور دارند و ***نفس*** می‌گویند، اشاره به مقام صورت است و ***کلیه*** می‌گویند اشاره به ***معنویت*** و ***کلیت عقل*** است. پس ملتفت باش و قدر این عرایض را بدان که در جای دیگر به این سادگی نخواهی دید، اگرچه من حکیم نیستم، اما از اولاد حکما هستم و اصطلاح آنها را اولادشان بهتر می‌دانند.

و این جمله را هم معترضه عرض می‌کنم که مقام انبیاء خدا فوق این مقام است که عالم نفوس اناسی باشد و از عالم عقل صرف هم نیستند، زیرا موالید آن عالم منحصر به ***چهارده نفس مقدس است صلوات الله علیهم (۸)*** بلکه مقام انبیاء را عالم روح می‌خوانند و روح ***ملکوتی*** می‌گویند که آن عالم برزخ میانه عالم عقل‌و عالم نفس است زیرا نه جوهریت عقل را دارد و نه صوریت و شخصیت نفس را دارد بلکه برزخ میانهٔ دو عالم است و بیانش در این مقام مشکل است و مورد حاجت ماهم نیست. و مقصود ما به همین‌اندازه بود که عرض کنم که در میانهٔ هردو، عالمی برزخی هم هست، زیرا خداوند اینطور قرار داده و در حکمت ثابت است که طفره در ملک خدا نیست و جمیع عوالم مربوط بهم و متصل به یکدیگر است. پس میانه هر دو عالم برزخی است و خداوند می‌فرماید: *مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ + بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ*. (سورهٔ ۵۵، الرحمن، آیات ۱۹–۲۰).

خلاصه سخن درعالم نفس بود که بیک نظر عالم صور است که صورتهای اولیه عالم عقل هستند و مقدس از آلایش‌های این عالمند و بر خودشان مستقل هستند وبه این لحاظ عالم نفوس قدسیه است و از اعراض و کثافات این عالم پاک هستند وربطی به مواد و صور کثیفهٔ عرضیه این عالم ندارند و نیز آن عالم را نسبت به این عالم‌ما عالم علوی می‌خوانند و حضرت امیر علیه السلام در صفت آن عالم می‌فرماید: صورٌ

عٰارِیَةٌ عَنِ الْمَوٰادِ ، خٰالِیَةٌ عَنِ الْقُوةِ وَ الْاِسْتِعْدٰاد . و در نسخه دیگر است **صور عالیه عن‌المواد** . و به هر دو لفظ معنی صحیح است و مقصود این است که**صوری هستند عاری از این مواد دنیویه عرضیه** ، یا بالاتر از اینها است و بقرینه تمام همین حدیث و تصریحات سایر اخبار پیداست که مراد از مواد یعنی این مواد عرضیه عالم ما ، نه اینکه آن نفوس صوری باشند بدون ماده ، زیرا صورت بدون ماده وجود ندارد و ماده و صورت دو جزء جوهریه هر چیزی است که قابل انفکاک نیستند و هریک از آن دو که نباشند شیئ موجود نیست ، بلکه معدوم است . ولی مراد از این مواد که در این حدیث می‌فرمایند مواد عرضیه زمانیه است و منظور این است که نفوس قدسیه ازاین مواد عرضیه دنیویه گرفته نشده است و برخودشان مستقلند .

و قول آخوند *ملاصدرا* که خیال می‌کند نفوس *انسانیه* مأخوذ از *این* مواد جسمانیه زمانیه *است* و همین جماد *است* که نبات می‌شود و نبات *است* که حیوان می‌شود و حیوان *است* که*انسان* می‌شود ، *غلط است* و برخلاف *کتاب خدا* و *اخبار ائمه اطهار است* .

وهمچنین قول آخوندهای قشری که *انسان* را عبارت از همین ابدان عنصریه می‌دانند و همین ابدان کثیفهٔ عرضیه را می‌خواهند به آخرت برگردانند ، به این دلیل که معاد جسمانی است . این هم غلط است و جسم منحصر به اجسام عرضیه دنیویه نیست ، بلکه مراد خدا و رسول *اجسام اصلیه اناسی است* ، که از عالم خودشان کرفته شده ، که عالم نفس است‌و ماده آن جسم از عالم عقل است . چنانکه **حضرت *امیرعلیه السلام*** در حدیث کمیل ، در صفت نفوس انسانیه می‌فرماید که مواد آن نفوس از تأییدات عقل است و درهمان حدیث است که نفس انسان از این بدنهای ظاهرند کرفته نشده ، پس عناصره و شرهٔ اینها و لطیفه این ابدان نیست و مثل کلاسی یا عنصری و جوهری که از این گل بیرون می‌آید نیست ، بلکه آن نفوس صوری هستند که عاری از این مواد هستند و درعالم خودشان هستند و اما کیفیت آمدن آنها به این عالم ، در مثل آمدن عکس انسان است در این آئینه یا نور آفتاب که از آسمان در این آئینه می افتد یا در آب می‌افتد و این عکس را که در آئینه می‌بینی ، نه ماده‌اش از سنگ است ، نه صورتش ، بلکه برخودش ماده و صورتی علی حده دارد که از این سنگ کرفته نشده و دخلی به این ندارد ، بلکه بر خودش مستقل است و خدا او را خدا خلق کرده ، اگر این آئینه باشد ، عکس می‌اندازد در آن ، اگر هم نباشد برخودش موجود است و در عالم خودش قائم به ماده و صورت خودش است و گفته می‌شود که از این عالم رفت و مرد ، **نه *اینکه در عالم خودش مرده باشد* ، *بلکه آنجا زنده است* و نزد *خدا* روزی *داده***

می‌شود . *و مرگ را خداوند در این عالم خلقت کرده ، نه درعالم آخرت .*

بلی ، بعد از مرگ آن شخص در این دنیا مظهری ندارد ، مگر اینکه خدا خواسته باشد دو مرتبه مظهری در دنیا بگیرد و این جا زنده و ظاهر شود و این امر ممکنی است و مکرر هم اتفاق افتاده است : و حکایات احیاء **عیسی** (ع) اموات را یا زنده شدن **عزیر** پیغمبر را در قرآن یا اخبار احیاء **سام بن نوح** یا دیگری را بر دست ائمهٔ اطهار (ع) .

البته دیده‌اید خلاصهٔ اینها مطالبی است که برای تمامیت مطلبی که منظور نظر است عرض می‌شود . و مراد ما بیان بعض از کلیات عوالم بود برای تمهید مقدمه که بفهمی *عالم هورقلیا کجا است .*

پس گفتیم که اول عوالم عالم امر است که عالم سرمد وعالم حقایق باشد و ۲ـ بعد از آن عالم عقل است که مقام مواد کائنات است ۳ـ و بعد از آن عالم نفس است که عالم صور کائنات باشد . ۴ـ و عالم روح برزخ میانهٔ نفس و عقل است . ۵ـ و بعد از این عالم نفس ، عالم زمان محسوس و مشهود ما است و همین عالمی‌است که فعلاً ما و تو در آن هستیم که منتهی‌الیه همهٔ عوالم است . وصور عالیهٔ دهریه نفسانیه همه به اینجا منتهی شده و درخاک این عالم پنهان شده و به قوه رفته‌است . و این‌عالم قبر عوالم عالیه است . و جمیع اهل آن عوالم را در اینجا به خاک سپرده‌اند و برحسب امر پروردگار باید از اینجا سر از خاک برون آرند و خود را مستخلص نمایند و **هرکسی به منزل خود برگردد و عود نماید .**

و مقصود ما فعلاً شرح این عالم هم نیست ، مگر به همین اندازه که درتعریف این عالم زمان می‌گوئیم که اینجا محلی است که نفوس و صور عالیهٔ دهریه به این مواد جسمانیه عرضیه تعلق می‌گیرد و آن صور به این مواد منسوب و مربوط می‌شود . چون جمیع این مواد زمانیه عالم مانسبت به آن صور دهریه عرض است ، پس این نسبت و ارتباطی که با آن صور پیدا کرده‌اند دائمی نیست و موقتی است و هر وقت باشد ، باید از یکدیگر منفک و زایل شوند وآن صور به دهر خودشان برگردند و این موادزمانیه در عالم خودشان بمانند و به این جهت است که هر نفسی که به این عالم بیاید ، ولو اینکه نفس اول ما خلق اللهی باشد ، باید آخر بمیرد ، یعنی از این مواد عرضیه‌منفک و جدا بشود . و خداوند می‌فرماید : *كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ* و *انک میت انهم میتون* (آیهٔ ۱۸۴ از سورهٔ ۳ ، و آیهٔ ۳۱ از سورهٔ ۲۹) .

پس هر صورتی در مدت معینی بر روی این مادهٔ عرضی می‌ماند و آن مدت را

زمان می‌گویند ، یا وقت می‌گویند و *این شب و روزها و ساعتها و دقیقه‌ها اسبابی‌است که کیل زمان را معین می‌کند ، نه اینکه خود زمان باشد* ، و خود زمان هم مدت بقاء صورت دهری است بر روی مادهٔ عرضی *(۹)*.

حال این مطلب را هم اگر فهمیدی عرض می‌کنم *کیفیت آمدن آن صورتهای دهریه نفسانیه بر روی این مواد عرضیه مثل کیفیت آمدن نور آفتاب است در این زمین یا در این آئینه‌ها یا مثل آمدن عکس انسان و شبح و مثال انسان است درآئینه‌ها و خود آن صور دهریه از عالم خود هیچوقت پائین نمی‌آیند* ،مثل اینکه خود انسان در آئینه نمی‌رود ویا خود جرم آفتاب از آسمان به زمین نمی‌آید . پس *خود نفس انسان‌دهری که در عالم ذرّ خدا خلق فرموده و با او سئوال وجواب فرموده ، وانسان در آنجا استنطاق شده و عقاید خود را به خداوند عرض کرده و به این لحاظ مسمی‌به نفس ناطقه شده او به این عالم مواد عرضیه زمانیه شخصاً نمی‌آید ، اما شبح او ومثال او و ظل او می‌آید ، همانطور که در مثل دانستی و امر خدا در همه جا یکسان است* و ظاهر عنوان باطن است و در خلق خدا تفاوت نیست *(۱۰)*

حال این مطلب راهم اگر ملتفت شدی ، عرض می‌کنم مراد ما از این عکس یا شبح یا مثال یا ظل که می‌گوئیم و همهٔ این اصطلاحات را هم از احبار و کتاب خدا برداشته‌ایم یا آنکه گاهی نورمی‌گوئیم ، مراد ما از همهٔ اینها همان فعل نفس انسانیه است که از برای هر ذاتی وجوهری فعلی البته هست و البته آن ذات و جوهر صاحب کمال وصفتی هست ، زیرا هر چیزی مخلوق به مشیت است و مشیت خدا صاحب کمال است ، پس همه این مشیات صاحب کمال هستند وکمال هر چیزی است که از خود او تجاوز می‌کند وسرایت و نفوذ درجاهای دیگر می‌کند . مثل این که این شعلهٔ چراغ صاحب فضل و جود و کمال است و کمال او نور او است و همین‌نور فعل شعله است که گفته می‌شود شعله نورافشانی می‌کند . پس همه چیز صاحب کمال و فعلی شد متفاوتی ضعف و شدتی در کمال هر چیزی هست که هر چیزی به خدا نزدیکتر است که منشاء همه کمالات است کمالش بیشتر و قویتر است و نفوذ و سریان و جریانش در سایر چیزها بیشتر است و هرچه از خدا و مبادی عالیه دورتر است ، کمالش کمتر و فعلش ضعیفتر است و نفوذ و سریان و جریان و فعالیت کم دارد .

و اهل حکمت دانستند که چه عرض کردم ولی برای اشخاص مبتدی بار باید مثل عرض کنم . *فرضاً آتش غیبی جوهری است دهری و صورتی از صور علویه است ، همین که بر روی ماده زمانی واقع شد و قرین با این دخان شعله شد ، صفت آتش بروز می‌کند* و از این ماده عرضیه دودی هم تجاوز می‌کند و شروع به سیر می‌کند و تا آنجا

که قوه دارد کار می‌کند و می‌رود. حال تا چه آتشی باشد و چه ماده‌ای باشد، آتش روغن کرچک باشد یا نفت باشد یا مواد و ادویه و فلزاتی باشد که آتش برق از آنها استخراج می‌شود، یا ماده فلکی باشد مثل ماه و سایر کواکب یا مادهٔ آفتاب باشد، هر یک علی قدر مرا تبهم نورافشانی می‌کنند و در جای خود نمی‌ایستند و تجاوز می‌کنند و کمال و فعل خود را تحمیل بر دیگران می‌کنند، این صفت آتش بود که یکی از صور دهریه است.

اما بعض از صور دهریه هست که این درجه کمال و فعلیت ندارد، فرضاً مثل رنگ سیاه یا سفید یا قرمز یا رنگ دیگر که همهٔ این الوان از صور دهریه است و از ***خزائن عوالم بالا پائین آمده*** و این رنگها ماده زمانی نیستند، بلکه صورت دهری هستند که بر روی ماده زمانی ظاهر شده اند، اما بعداز ظهور بر روی ماده همین جا ثابت می‌مانند و دیگر نفوذ و جریان و فعالیت ندارند، زیرا ضعیف و ناقص هستند و این رنگ خاص از روی این ماده تجاوز نمی‌کند، مگر اینکه صاحب کمالی این صورت را تکمیل کند وصاحب نفوذ نماید، مثل اینکه نوری بیفتد بر روی این رنگ، مثلاً این شیشه قرمز نوری بر این بیفتد و این قرمزی را بردارد و تاهرجا خودش می‌رود ببرد، این‌ممکن است ولی خود رنگ قرمز از جائی به جائی نمی‌رود و بر روی این ماده قرمز می‌ماند.

حال از این امثال هم تا درجه‌ای مطلب توضیح شد، ***حال از جمله صور ملکوتیه دهریه یکی هم نفس انسان است که از بزرگترین و عالیترین و کاملترین صور دهری است*** و حجت خداست بر سایر صور که ناقصند و دون درجهٔ او هستند. و حضرت امیر علیه السلام فرمود: ***اَلصُّورَةُ الْاِنْسانِیَّةُ هِیَ اَکْبَرُ حُجَةَ اللّٰهِ عَلٰی خَلْقِهِ***، و او حجت خداست یعنی مبلّغ از جانب خداست و مکمل سایر صور است و منتهای فعلیت و فعالیت و کمال را دارد و بسیار قوی است، خلاصه که مطلب این بود که***نفوس و صور دهری هریک در حد خود صاحب کمال و فعلی هستند، پس نفس کلیه الهیه صاحب فعل مطلق کلی است که همهٔ افعال این نفوس جزئیه دهریه از اثر آن فعل است*** و آن فعل مطلق را در اصطلاح حکمت عالمی خوانده‌اند ***فوق این عالم مواد عرضیه زمانیه و دون عالم نفس قدسیه***، بلکه برزخ میان این دو عالم است و امری است ***بین دو امر و عالم مستقلی نیست برای اینکه جوهری نیست بلکه قائم بنفس قدسیه است***، مثل اینکه فعل شخص زید قائم به خودش نیست بلکه قائم به شخص زید است و نور چراغ قائم به خودش نیست بلکه قائم به چراغ است و از این عالم مواد هم شمرده نمی‌شود، برای اینکه نسبت به این مواد عرضیه اصالت و جوهریت دارد و از این مواد

بیرون نیامده منتهی ایــن است که این مواد عرضیه مرکبی و مظهری برای او هستند و او خودش وجود ثابتی است فوق اینها ، همان طور که در مثل ذاتی **عکسی که درآئینه است غیر از آئینه است و ماده و صورتش جداست** ، اگر این آئینه اینجا بود ، درآن ظاهر می‌شد . اگر نبود شبح و عکس تو قائم به شخص تو است و دخل به آئینه ندارد .

حال همچنین است عالم برزخ بر خودش عالمی است ، اگر این مواد شخصیه عرضیه دنیویه باشند ، عکس او در اینها ظاهر می‌شود ، اگر نباشند ، او درجای‌خودش ثابت است و قائم به نفس است . **منتهی این است که مظهری در این عالم موادد نیویه ندارد** ، پس عالم برزخ هست،و موجود و ثابت است و در غیب این عالم است و بــر طبق همین عالم است و جمیع عوالم برطبق یکدیگرند .

و عیناً در عالم برزخ آسمانهائی است و زمینهائی و عناصری و بری و بحری و موالیدی و اناسی و حیواناتی ونباتات و جماداتی ، مانند آنچه دراین دنیا می‌بینــی ، زیرا آنچه اینجا می‌بینی ، از آن عالم آمده و خدا می‌فرماید : *اِنْ مِنْ شَیْءٍ اِلّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ وَ ما نُنَزِّلُهُ اِلّا بِقَدَرٍ مَعْلُوم*[1] ، یعنی هیچ چیز نیست مگر اینکه خزائن آن نزد ما است و به اندازهٔ معلوم نازل می‌کنیم و **خزائن خدا همان عوالم عالیه است** کــــه عرض کردم **و خزانه اول همان عالم امر است** که امرش کُن‌فیکون است و همه چیز از امر پروردگار می‌آید .

و خزانه دوم عالم عقل است که عالم ماده[2] **است و خدا اول ماده چیزی را خلق می‌کند ، بعد از آن صورت آن را (۱۱) . وخزانه سوم عالم نفس است که صــــور چیزها در آنجا است** . و عرض شد که نفس مطلقه است که اشراق می‌نماید . پس عالم و این عالم زمان ایجاد می‌شود و همان **اشراق نفس و فعل او را که تنبا ملاحظه کنی و آن عالم برزخ است که آن را هم گاهی عالم نفس می‌خوانیم** ، بواسطهٔ کمال شباهتی **که به عالم دهر دارد ، منتهی نفس ظلیه‌اش می‌خوانیم ، یعنی ظل عالم نفس است و فعل او است** که کمال شباهت به او دارد که حتی اسم خود را هم به این داده است و به این عالم هم نفس ظلیه می‌گویند و جمیع آنچه در نفس دهری خدا قرارداده ظل او و شبح او در عالم برزخ موجود است بدون هیچ تفاوت ، الا اینکه برزخ تدوت و استقلال **ندارد ، بلکه قائم به نفس ملکوتی دهری است** ، پس معلوم شد که این برزخ موجود است و همه چیز هم در او هست و فرق این دنیا و درغیب این دنیا است و به آن اندازه که

---

۱. سورهٔ مبارکه ۲ آیهٔ ۱۱۱ .

2. materia consubstatialis

از صور برزخیه که در حقیقت صور دهریه است ، بر روی این مواد عرضیه ظاهر شده است . من و تو هم آنها را می‌بینیم وآنچه بر روی این مواد ظاهر نیست ، از چشم من و تو غایب است و ممکن است غیر از تو ومن کسی باشد که چشمش باز است و بهتر می‌بیند او می‌بیند صور آن عالم را **بجهت *اینکه واجب نیست همیشه و در جمیع اوقات* صور برزخیه بر روی *این مواد جسمانیه عرضیه ظاهر باشند*** ، بلکه ممکن است آئینهٔ عرضیه آنها شکسته باشد . اما آن ***اشباح و اظلال قائم بصورت و ماده برزخیه خودشان هستند و مربوط به آئینه‌های زمانی‌نبودند*** ، مثل اینکه اگر کاغذ عکس تو پاره شد شبح تو در هوا هست و ***تا تو زنده باشی شبح تو در همه جا هست و دخلی به آن کاغذمخصوص نداشت*** . پس صور آن عالم تا مدت بقاء عمرعالم برزخ از صفحهٔ روزگار برداشته نمی‌شوند ، بلی‌ممکن‌است من و تو که چشم برزخی‌نداریم آنها را نبینیم ، اما این‌دلیل‌نبودن آنها نیست .

مثل اینکه حضرت امیر (ع) ***در وادی السلام*** ایستاد و مدتی با اشخاصی تکلم می‌فرمود و از آن حضرت سئوال کردند با که صبحت می‌کنید ؟ فرمود : جماعتی از ارواح مؤمنین بودند . و در اخبار زیادی دیده‌اید که سئوال می‌کند ، ارواح مؤمنین بعد از مردن کجا است ؟ می‌فرمایند : در ابدانی مثل ابدان خودشان . پس هستند و از میان نمی‌روند . منتهی ما نمی‌بینیم و همچنین جنّ و ملائکه‌هستند و راه می‌روند درهمین دنیا و از اهل آن عالمند و ما و تو آنها را نمی‌بینیم . اما وجودشان به نص قرآن‌ثابت است و آنها ***اصلاً اهل عالم برزخند که عالم مثالش می‌گوئیم*** ، در همین دنیا هم راه می‌روند ، منتهی ما نمی‌بینیم . ولی پیغمبر و امام که می‌بینند و مخبر صادق هستند وجود آنها را به ما خبر دادند و جبرئیل در همین دنیا بر پیغمبران نازل می‌شد و ***پیغمبر اکرم (ص) گاهی جبرئیل را در همین جا به صورت‌دحیة کلبی یا صورت دیگر نشان می‌داد*** و همچنین وجود جن را که به ما خبر داده‌اند در همین دنیا هستند و در اخبار دیده‌ای که مکرر نشان اشخاص داده اند یا صدای آنها را به اشخاصی شنوانیده‌اند و اخبار اینها را اگر بخواهی ***در "مدینة المعاجز"*** رجوع کن . و همچنین به فرمایش خدا و رسول و مخبرین صادق می‌گوئیم که ***در آن عالم یعنی عالم مثال*** ، حیوانات دارد ، بلکه نباتات و عناصر و دریا و خشکی‌ها و شهرها دارد ، بلکه بهشت و جهنم دارد و ***جنّتان مدهامتان*** که در قرآن است در همان عالم مثال است نه در آخرت[1] و بهشت آدم که خدا آدم را در آنجا خلق‌فرمود و از آنجا بیرون فرستاد

1. Futurum resurrectionis

و به این عالم فرستاد، در همان عالم مثال است و این آن بهشت اصلی اخروی نیست، زیرا از آن بهشت کسی را بیرون نمی‌کنند و در آنجا مؤمنین مخلّد[1] هستند

حال تفصیل این مطالب زیاد است و اینجا جای تفصیل نیست خواستیم بعضی از مراتب عالم برزخ *(۱۲)* و مثال را بگوییم که مراد شیخ اوجد (ا ع) و مراد مؤلف ارشاد *(ا ع) از عالم هورقلیا که فرموده اند مردم باید ترقی نمایند و به آن عالم برسند و نور امام خود را و درجه فعالیت و ظهور امر او را ببینند و معرفت پیدا کنند، مرادشان این عالم است* و در اخبار ظهور وکیفیات آن مثل حدیث مفضل و غیره دیده‌اید که مردم در آن دوره با جن و ملک محشور می‌شوند و آنها را می‌بینند و با هم صحبت می‌کنند.

و اما لفظ هورقلیا یعنی عالم دیگر *و همین عالم است که بعض از صفات آنرا در ضمن این عرایض گنگانه شرح دادیم* و مرتبه آن در مقام تفصیل د ر اسفل عالم مثال *(۱۳)* و متصل به *این دنیا و عالم مادیات است* و باقی ماند که بعض آیات و اخبار وارده، در صفت این عالم را هم روایت کنیم که بدانید مشایخ ما از خود چیزی نمی‌فرمایند.

در سورهٔ مبارکه "کهف" (سورهٔ ۱۸ آیهٔ ۸۲ و بعد) است که می‌فرماید: وَ يَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقَرْنَيْنِ تا اینکه می‌فرماید: حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ، وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَ وَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا قُلْنَا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِمَّا أَنْ تُعَذِّبَ وَ إِمَّا أَنْ تَتَّخِذَ فِيهِمْ حُسْنًا، تا اینکه می‌فرماید: حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَطْلُعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا، تا اینکه می‌فرماید:

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ، وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَ مَأْجُوجَ[2] مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ، الایه.

عرض می‌کنم اخبار بسیار در تفسیر این آیات و غیر اینها از آیات در حقیقت آن عوالم و اقوام و مللی که درآنها زندگی می‌کنند و کیفیت زندگی آنها و عبادات آنها و علوم آنها و اعتقادات آنها و درجهٔ ایمان آنها و اطاعت آنها برای ائمه اطهار صلوات الله علیهم که حجتهای خدا هستند بر آنها و جمیع عوالم *(۱۴)* و اینکه اغلب آنها از یاوران *امام غائب علیه السلام* هستند که با آنها کارخواهد کرد و تمام دنیا را *(۱۵)* متصرف خواهد گردید و همچنین بعض تفصیل طعام آنها و شراب آنها و

---

1. in aeternum 2. Gog et Magog

آدابی که درمیانهٔ خود دارند و احتراماتی که نسبت به بزرگان خود منظور می‌دارند و بعضی ازشهرها و بناهاء دور و قصور *(۱۶)* آنها را بتفصیل بیان فرموده‌اند.

همچنین اخباری داریم که بعض از اوضاع آن عالم و بر و بحرها و کوهها و عمارات و خیمه‌ها و خود آن اقوام را با ***مثال سلمان و ابوذر و جابر و غیر آنها از اصحاب حضرت امیر علیه السلام*** نشان‌داده است و شرح حال آنها را بیان فرموده‌اند و اینکه این جماعت حجتی برای خود غیر از ائمه اطهار صلوات الله علیهم نمی‌شناسند و همیشه فلان و فلان را لعن می‌نمایند که اگر خواسته باشیم آن اخبار را از کتب تفاسیر و سایر کتب حدیث استخراج نمائیم و بنویسیم، کتاب حجیمی خواهد شد. ولی بحمدالله مسأله درمیانه علماء مسلمین محل انکار نیست و اخبار و آیات را رد نمی‌کنند، منتهی این است که مشکلاتی هم در آن اخبار هست که علم آنها درنزد اهلش مخزون است و واجب نیست که جمیع جزئیات را ما بدانیم. ولی به آنچه فرموده‌اند ظاهراً و باطناً اقرار داریم و دوسه حدیثی را تیّمناً روایت می‌نمائیم.

در *کتاب المبین*، از بحار *(۱۷)*، از حضرت ابی عبدالله (جعفر صادق، امام پنجم (ع))، از پدر بزرگوارش، از حضرت علی‌بن الحسین از امیر المؤمنین علیهم السلام که فرمود: ***برای خداوند بلدهایست پشت مغرب، که گفته می‌شود به آن جابلقا و در جابلقا هفتاد هزار امت است؟ نیست از آنها امتی مگر اینکه مثل این امت هستند و عصیان نکرده‌اند خدا را در یک طرفةالعین.*** هیچ عملی نمی‌کنند و هیچ نمی‌گویند مگر نفرین براولین و براعت از آنها می‌جویند و ولایت اهل بیت رسول‌خدا را دارند."

و از حضرت حسن بن علی علیهما السلام است که فرمود: برای خدا دومدینه است، یکی به مشرق و یکی به‌مغرب، که برآنها دو حصار از آهن است و بر هر شهری هزار هزار مصراع است از ذهب و درآنها هفتاد هزار هزار لغت است که هریک برخلاف دیگری است و من جمیع آن لغت‌ها را می‌دانم و آنچه در آن شهرها است آنچه درمیانهٔ آن دوشهر است. و حجتی برای آنها نیست، مگر من و برادرم حسین. *(۱۸)*.

و حدیث مفصلی است که مولای من (ا ع) *(۱۹)* در رسالهٔ جواب مرحوم ***میرزا صادق خان پیرنیا*** روایت می‌فرماید که بسیاری از صفات آن عالم وآن شهرها در آن حدیث ذکر شده، اگرچه قدری طولانی است، ولی چون مشتمل بر بسیاری از خصوصیات آن عوالم است و برای اخوان مفید است تبرکاً روایت می‌کنم.

"از محمد بن مسلم *(۲۰)* روایت شده است که گفت سئوال کردم از ابی‌عبدالله (امام پنجم، حضرت جعفر صادق) علیه السلام از میراث علم که مبلغ آن

چیست؟ آیا جوامع آنچه از این علم است یا تفسیر هر چیزی از این امور که ما در آن تکلم می‌کنیم؟ فرمود: **بدرستی که برای خدای عزّ و جلّ دو مدینه است، مدینه‌ای به مشرق و مدینه‌ای به مغرب، در آن دو قومی هستند که ابلیس را نمی‌شناسند ونمی‌دانند که خلقت شده، ما هر وقتی (۲۱)** آنها را ملاقات می‌کنیم، پس سئوال می‌کنند از ما آنچه به آن محتاجند و سئوال می‌کنند، از دعا، پس تعلیمشان می‌کنیم، وسئوال می‌کنند از قائم ما که کی ظاهر می‌شود، ودر ایشان عبادت و اجتهاد شدیدی است، و برای شهر ایشان ابوابی است، میان مصراع تا مصراع صد فرسخ است، برای ایشان تقدیس و تمجید و دعا و اجتهاد شدیدی است، که اگر آنها را ببینید، عمل خودرا کوچک می‌شمرید، نماز می‌کند مردی از ایشان یک ماه، که سرخود را بالا نمی‌کند از سجدهٔ خود. طعام ایشان تسبیح است و لباس ایشان ورق و روهای ایشان مشرق است بنور، و هرگاه یکی از ما را ببینند می‌لیسند او را و جمع می‌شوند بسوی او و از رد پای او از زمین می‌گیرند و تبرک می‌جویند. هرگاه نماز بکنند زمزمه ایشان صدای شدیدترین بادها را خاموش می‌کند. از ایشان جماعتی هستند که هرگز سلاح به زمین نگذاشته‌اند از وقتی که منتظر قائم ما هستند و می‌خوانند خدای عزوجل را که بنماید به ایشان قائم را و عمر یکی از ایشان هزار سال است.

هرگاه ببینی ایشان را می‌بینی خشوع و اسکاب و طلب آنچه را که به خداوند عزوجل نزدیک می‌کند ایشان را، و همین که نزد ایشان بروم، گمان می‌کنند که این از سخطی است، تعاهد اوقات ما را که نزد ایشان می‌رویم دارند، بد ملول می‌شوند و به فتور پیدا می‌کنند، می‌خواهند کتاب خدای عزوجل را. همچنانکه تعلیمشان کرده‌ایم و بدرستی که در آنچه تعلیمشان می‌کنیم خبری است که اگر بر این مردم خوانده شود (براهل ظاهر و قشریون عرسعه). کافر به آن می‌شود (۲۲) و انکار آن را می‌کنند. سئوال می‌کنند از ما از هر خبری که وارد شود براینان از قرآن که نمی‌دانند. پس همینکه خبر دادیم به ایشان، مشرح مشود سینه‌های ایشان، پس آنچه از ما می‌شنوند. و سئوال می‌کنند از خدا برای ما طول بقاء را و اینکه بماند وبین که ما را بیابند و می‌دانند که سب از خداوند براینان در آنچه تعلیمشان می‌کنیم عظیم است.

و برای ایشان است خروجی با امام هرگاه برخیزد که سبقت می‌گیرند در آن خروج بر اصحاب سلاح و می‌خواهند خدای عزوجل را که قرار بدهد ایشان را از کسانی که به آنها نصرت می‌جویند برای دینش. در ایشان کهول هستند و شبان، هرگاه جوانی از ایشان کهل را ببیند پس روی او میل بنده می‌بینند، بر نمی‌خیزد تا امرکند

او را ، برای ایشان طریقی است که خود ایشان اعلم به آن هستند از خلق به آنجا که امام علیه السلام اراده دارد ، پس همین که امر کرد به ایشان . امام به امری ، قیام می‌کنند به آن امر ، ابداً تا او باشد که امرکند ایشان را به غیر آن کار ، اگر ایشان وارد شوند بر ما بین مشرق و مغرب از خلق هرآینه فانی می‌کنند ایشان را دریک ساعت . آهن در ایشان‌فرو نمی‌رود ، برای ایشان شمشیرها است از آهن غیر این آهن *(۲۳)*، اگر بزند یکی از ایشان شمشیر خودش را به کوهی ، آن را قد می‌کند تا جدا کند ، *(۲۴)* ***جنگ می‌کند به ایشان امام علیه السلام هند و دیلم و کرد و روم و بربر و فارس و مابین جابرسا تا جابلقا را و این دو تا مدینه هستند ، یکی به مشرق و یکی‌به مغرب ، رو به اهل دینی نمی‌روند مگر اینکه می‌خواهند ایشان را به سوی خدای عزوجل و به سوی اسلام و اقرار به محمد (ص)*** و توحید و ولایت ما اهل بیت . پس هر که اجابت کند از ایشان و داخل شود او را ترک نمی‌کنند و امیرمی‌کنند بر او امیری‌از خودشان و هرکه اجابت نکند و اقرار به محمد (ص) و به اسلام ننماید وتسلیم نکند اورا می‌کشند تا اینکه باقی نماند بین مشرق و مغرب و مادون جبل قاف مگر اینکه ایمان بیاورد ."

عرض می‌کنم اخبار بسیار بطوری که عرض کردم وارد شده است الا اینکه‌تفصیل زیاد نمی‌خواهم بدهیم و در صدد شرح مفصل هم نیستیم ، مقصود به همین اندازه‌بود که عرض کنیم فوق این عالم محسوس و دون عالم قدسیه عوالمی است ***که در لسان اخبار گاهی همه آنها را روی هم رفته عالم برزخ و عالم رجعت می‌گویند*** و اساحل آن عوالم را که متصل به این عالم ماده است عالم امثله می‌خوانند ، عالم اشباح می‌گویند ***و دراصطلاح حکمت قدما هورقلیا گفته اند یعنی عالم دیگر*** و آن عالم بعینه مثل این عالم است بدون تفاوت به دلیل تصریحات اخبار و با ادله کلیه عقلیه که حکما ومخصوصاً مشایخ ما اعلی‌الله مقامهم ازکلیات آیات و اخبار و تصریحات آنها اثبات فرموده‌اند که آن عوالم هم بر سبک وحذو همین ***عالم شهاده*** است ***مگر اینکه اینجا عالم اعراض است و تغییر صور و مواد در اینجا زیاد است و هر روز و هر ساعت بلکه‌در هرآن تغییری روی می‌دهد*** و چه خوب گفته است شاعر در وصف این عالم که ما در آن هستیم که :

مافات معنی و ماسیاتیک فأین ؟ قم فاغتنم الفرصة بین‌العدمین

ولی در عوالم دهریهٔ عالیه چون مواد و صور آنها ذاتی است و عرض آنجا نیست دیگر تغییر روی نمی‌دهد وماده و صورت ذاتی همیشه باهم است و قابل انفکاک نیست و وقت گذشته وآینده مثل این دنیا و صبح و عصر اینجا را ندارد و به همین

لحاظ مرگ هم آنجا نیست وهرکسی و هر چیزی به صورت خودش مخلد است و بهشت و اهل بهشت مخلدند و همیشه زنده‌اند وهمچنین اهل‌جهنم درجهنم مخلدند و خلاصه آنکه همیشه بر یک صورتند و شخص مؤمن در آخرت هیچ وقت کافر نمی‌شود وبه این جهت تکلیف و عمل واکتساب هم از آنها برداشته شده. بخلاف دنیا که ممکن است مؤمن کافر شود و کافر مؤمن شود و سیاه سفید شود و سفید سبز شود,هکذا.

و اما در عالم برزخیه هورقلیاویه امر متوسط است، نه مثل این دنیا است که به این زودی در هر آن صورتها و مواد تغییر نمایند نه مثل عوالم بالا ثابت و دائم است، بلکه امری بین امرین است و ادراک آن برای آنها که صاحب این مشعر باشد مشکل است. ولی عمر آن عوالم برزخیه به مراتب بی‌نهایت از این دنیا بیشتراست. و در اخبار بسیار دیده‌اید که تعبیر از عمر آنها به هزار سال می‌آورند با آنکه می‌فرمایند مؤمن در آن عالم هزار اولاد ازنسل خود می‌بیند. و در بعض اخبار خیلی بیش از اینها فرموده‌اند و مراد از همهٔ اینها بیان تکثیر است و آن ایام و سنین هم غیر از ایام و سنین متداول عرضی ما است، و اسباب *(۲۵)* اشتباه نشود و همهٔ اینها در ایام ظهور امام علیه السلام‌خواهد شدکه اهل دنیا ترقی می‌کنند و بالا می‌روند و *هورقلیاوی می‌شوند* و معرفت به آن عالم و اهل آن عالم پیدا می‌کنند و امام علیه‌السلام برای آن پنجاه هزار سال سلطنت *(۲۶)* می‌فرماید و از این قبیل کیفیات آن عالم را که در شرح کیفیات ظهور دراخبار بسیار دیده‌اید و ما درصدد تفصیل نیستیم.

و منظور ما ازاین "بالا رفتن و هورقلیاوی شدن که در کتاب مبارک *ارشاد‌العوام (۲۷)* اشاره شده این نیست که حکماً دنیا و بدن دنیوی و عنصری را ترک‌میکنند بلکه *در همین دنیا که راه می‌روند به‌آنجا می‌رسند*، مثل اینکه از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند بعضی که به آنجا رسیدند و حدیث *زیدبن‌حارثه* معروف است که خدمت پیغمبر صلی الله علیه وآله در مسجد عرض می‌کند که بهشت و اهل بهشت را *می‌بینم* و جهنم و اهل جهنم را می‌بینم و رفیر جهنم را با گوش خود می‌شنوم. پیغمبر صلی‌الله علیه وآله تصدیق او را فرمود و فرمود: بر یقین خود ثابت باش. و بجهت اختصار عین حدیث را روایت نکردم. و اخبار بسیار دلیل بر این مطلب داریم و از آن جمله است که *حضرت امام حسن عسکری(ع) (۲۸) را در خان صعالیک* حبس کرده بودند که‌منزل فقرا و مساکین بود و یکی از اصحاب خدمت آن حضرت رسید و عرض کرد: تو حجت خدائی، در زمین و در خان صعالیک محبوس شده‌ای! و حضرت به دست خود اشاره فرمود و فرمود نظر کن، پس دراین هنگام حوالی خود روضات و بساتین و انهار جاریه دید و تعجب کرد وحضرت فرمود: *هرجا باشیم ما*

چنین است ، ما در خان صعالیک نیستیم . "

و مولای من اعلی‌الله مقامه در همان رساله بعد از روایت *(۲۹)* این حدیث می‌فرماید عرض می‌کنم از این حدیث بخوبی معنی فرمایش شیخ مرحوم اعلی‌الله‌مقامه که می‌فرماید : *امام (ع) در هورقلیا است با اینکه در دنیا است و ظاهر می‌شود . و مقصود این نیست که بدن دنیوی ندارد ، بلکه از باب شدت اعراض ازدنیا و اقبال به سوی عالم بالا اینطور می‌فرماید که ما در خان صعالیک نیستیم .*

عرض می‌کنم ، اما ائمه اطهار صلوات الله علیهم و حضرت صاحب *(۳۰)* الامر عجل الله فرجه که امرشان فوق سایرین است و همیشه در عوالم بالا هستند ، چه در حیاتشان که در دنیا راه می‌روند و چه در ممات ، بلکه حجت براهل آن عالم‌ها هستند و آن عوالم حجتی غیر از ایشان نمی‌شناسند . ولی موضوع این است که سایر امت هم ماحضین آنها ، اعم از اینکه مؤمن باشند یا کافر محض، باید به این مقام برسند . و معنی *بالا رفتن همین است* و مطلب این نیست که باید ازاین دنیا و عالم محسوس عنصری بمیرند و به عالم دیگر بروند ، بلکه با موت اختیاری می‌میرند و در *همین‌جا که هستند باید به آنجا برسند* که چشمشان به آن عالم باز شود ، و اگر تعبیر از این حالت واین معرفت به موت بیاورند ، مانعی نیست و این موتی است که منافات با حیوة دنیا ندارد . چنانکه این مضمون در اخبار بسیاراست که : *مُوتُوا قَبْلَ اَنْ تَمُوتُوا وَ حاسِبُوا قَبْلَ اَنْ تُحاسَبُوا* ، و این موتی است که معنی آن اعراض از این دنیا و اقبال به آخرت است که با زندگی دنیوی منافی نیست . و ائمه اطهار صلوات الله علیهم همیشه اینطورند و دوستان وشیعیان کامل *(۳۱)* ایشان هم علی‌قدر مراتبهم این حالت در آنها بطور دوام یا موقت پیدا می‌شود و امرشان در دست امام است و هر حالت که امام خواسته باشد درآنها ایجاد می‌فرماید و قلب آنها در دست امام‌است و در نزدیکی ایام ظهور باید استعدادها بجائی برسدکه حالت عمومی تقریباً به این طورها بشود و چشم مردم به عالم هورقلیا باز شود ونور امام و سیطره وسلطنت او را ببینند .

وظهور امام معنیش این است و کدام شیعه است که گمان کند امام زمان عجل الله تعالی فرجه امروز از ولایت کلیه و سلطنت عامه بر جمیع ذرات ملک و از مقام خلافت الهی العیاذ بالله معزول است و امر در دست دیگران است؟ بلکه همه می‌دانند که امروز هم امام امام است با جمیع مختصات امامت . اما من و تو آن سلطنت و قدرت و تصرف را نمی‌بینیم . و ظهورامام (ع) برما *آن وقتی است که چشممان باز شود و ظهور سلطنت امام را در جمیع عوالم ببینیم .*

و اینکه شیخ مرحوم اعلی الله مقامه و مشایخ (ا ع) فرموده‌اند که *امام علیه‌السلام امروز در هورقلیا است*، *منظورشان بیان این معنی‌است که درآنجا برای اهل آن عالم امام معروف به امامت و قدرت و سلطنت است و می‌شناسند و اطاعت می‌کنند اما در این عالم فعلاً محسوس ما نیست و ما نمی‌بینیم*، *نه اینکه امام در دنیا نباشد*. البته هست ومثل بودن امام (ع) در دنیا مثل بودن حضرت یوسف است در نزد برادران و مع ذلک او را نمی‌شناختند، چنانکه در حدیث شریف امام (ع) بیان فرمود و تا وقتی که خود یوسف معرفی خود را نکرد آنها نشناختند.

حال همچنین است تا وقتی که امام (ع) معرفی خود را نفرماید، مانمی‌شناسیم و جاهلیم و وقتی معرفی خواهدفرمود که ما بتوانیم بشناسیم و اسباب و استعداد آن را داشته باشیم و چشم امام شناس یا مدرک هورقلیاوی پیدا کرده باشیم. آن وقت است که می‌بینیم که این ملک ملک امامت و رسالت است و قدرت و سلطنت و ظهور برای‌امام است علیه‌السلام.

و در همان حال می‌بینیم که آفتاب وجود مقدس او صلوات الله علیه *از مغرب (۳۲) طلوع می‌کند*، یعنی از آنجا که دنیا غروب می‌کند وهیچوقت نباید حقیقت را فراموش کنی وباید بدانی که دنیا طلوع و غروبی ندارد همچنانکه آفتاب هم طلوع و غروبی ندارد و در دایرهٔ خود دور می‌زند. حال ما هروقت از دنیا اعراض نمائیم وبه آخرت اقبال نمائیم، *دنیا غروب کرده و روشنی آخرت طالع شده و منظور از این مغرب و مشرق، مغرب و مشرق حقیقی است که من جمیع الجهات باشد*، نه مغرب و مشرق مجازی عرضی دنیوی. پس آفتابی که از مغرب طلوع می‌کند مغرب تمام دنیا است و روشنی آن روشنی وجود مقدس امام است علیه السلام.

ملتفت باش معانی فرمایشات را اهل تأویل نیستم ولکن الفاظ خدا و رسول و ائمه اطهار را به معانی حقیقی معنی‌می‌کنم. و ایشان اجل از این هستند که فرمایشی بفرمایند و ارادهٔ غیر ظاهر بفرمایند:

خلاصه هورقلیا یعنی عالم مثال و صورت و اگر بتوانی که از این مواد زمانیه عنصریه که دائماً در تغییراست قطع نظر نمائی و نفس صورت را مشاهده کنی که قائم به ماده و صورت خودش است مانند زید در آئینه، آن وقت است که به اندازهٔ خود مشاهده هورقلیا را نموده‌ای و از این دنیا بالاتر رفته ی ومثال و نور امام خود راادراک کرده‌ای، که تمام دنیا و مابین جابلقا و جابرسا را احاطه کرده است وحاکم و فرمانفرمائی بجز او نیست و همه را می‌بینی که مطیع امامند علیه السلام و همه افعال می‌بینی که بر دست امام جاری می‌شود و می‌بینی که اگر مردان حکم تیر می‌زند وطلحه

را می‌کشـــد ، امام است که تیرزده وطلحه را کشته است .

و ادراک این معانی برای غیر اهل معرفت بسیار مشکل است ومن هم پیش از این درصدد توضیح نیستم وقصد بیان مختصری از عالم هورقلیا بود . "

۱) فصلی که ما ازاین کتاب عظیم برگزیدیم تفسیری است برمتن کتاب محمد کریمخان که قبل ازاین بخش ذکر کرده ایم (در صفحات پیش، مقالت ۱۰،۲) .

انشاء این بخش در نتیجه سئوال ابلهانه شخصی بوده است که از حکمـــت عرفانی چیزی درک نمی‌کرده و به رابطه بین عالم هورقلیا و ظهور امام غایب (ع) پـی نمی‌برده است . این فصل بهتر از هرفصل دیگری بحث ما را به خاتمه می‌رساند . در سراسر آئین شیعه طنین آهنگ هورقلیا به گوش می‌رسد . حدود این کتاب ما را ازتفسیر موضوع ، چنانکه سزاوار است ، باز می‌دارد .

۲) بدیهی است که در اینجا مقصود از "عقل" *اقنوم اول* است (Ennoia یا Noûs) . حدیثی که آن را به **نورمحمدی** (ذات مجرد ازلی‌حضرت‌پیغمبراسلام‌ص) ربط می‌دهد صورتهائی گوناگون دارد که همه در تفکر اهل عرفان‌ثمـر بخش شده‌است .

۳) بنابراین منظور *ماده* فاسد شدنیٔ متضاد با **روح** نمی‌باشد . بلکه "مادهٔ روحانیه لطیفه" (spissitudo spiritualis) است که جوهرانی‌هروجودی می‌باشد (ر.ک. درآثار ابن عربی ، مفهوم نفس الرحمان) .

۴) تسبیح و ذکر عالم که بوسیله عقل انجام می‌شود موضوعی است بسیـــار مبسوط در معرفت اسماعیلیه (ناصرخسرو، ابویعقوب سجستانی) ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۸۴ و بعد ("دعای گل آفتاب گردان ، درکتاب پروکلوس) .

۵) یعنی جدا و مجزی از "ماده مادی" فانی وفاسد شدنی ، در عین داشتن "ماده روحانیه" ویژه خود که جوهرانی و باقی است .

۶) Les logoi spermatikoi ر.ک. پیش از این مقالت ۹ ، شماره۱۱ "سفینةالبحار" ، جلد ۱ ص ۴۸۲ . محمد کریمخان کرمانی ، "فصل الخطاب" ص۲۶۳ مقایسه شود با کتاب "Ennéades" بخش ۵ ص ۳ و ۱۳ . فصل ۶ ص ۳ ، ۱۵ و بعد .

۷) اشارت به "انتخاب واصطفاء پیش از وجود این عالم" ، حادثه قاطع و ماوراء تاریخ . ر.ک. پیش از این ، مقالت ۹ ، شماره‌های ۷۱و۷۲ .

۸) درموضوع هیئت چهارده معصوم (دوازده امام (ع) پیرامون پیغمبر (ص) و فاطمه (ع)) که هیئت لاهوتی را در الهیات شیعی اثنی عشری تشکیل می‌دهند ،

ر.ک. پیش از این، بخش۱ فصل ۲و ۱. در اینجا موضوع عبارت است از تجلی وظهور در عالم **ملکوت**. و همچنین، در آغاز متن حاضر از ***سرکارآقا***، در مبحث **زمین *عالم امر*** ذکری از موضوع ***فاطمه*** بعنوان "ارض مافوق فلکی لاهوت" توان یافت.

۹) اندیشه‌ای بس نزدیک با "زمان انفسی" مورد بحث ***سمنانی***: هر نفس، هر صورت زمان خود ***است*** (نه در زمان خود!).

۱۰) در اینجا پیش از این اهمیت اساسی مقایسه با آئینه را متذکر شده‌ایم. در پرتو این تشبیه و مقایسه می‌توان فهمید که چگونه ماوراء الطبیعه معتقد به صورت و ظاهر خود نقد معرفت برمبنای حکمت الهی است. امر معنوی و معنی نمی‌تواند در جهان طبیعت "به ماده بدل گردد": عالم طبیعت سطح آینه‌ای است، نه چیزی بیش از آن نه کم از آن. در این صورت تاریخ مادی به سود حقیقت روح از بین‌میرود.

۱۱) با مبحث "شش خزانه" مذکور در مصنفات شیخ احمد احسائی (صفحات پیش ازاین، مقالت ۹) مقایسه شود. در باب نظریه ***ماده اولیه***، ر.ک. پیش از شماره۳.

۱۲) همان کتاب "ارشاد العباد" که چندین صفحه آن را در مقالت پیش (مقالت ۱۰) آورده‌ایم.

۱۳) ر.ک. پیش از این، متن شیخ احمد: "عالم هورقلیا در سطح محدب‌ـ الطرفین فلک الافلاک آغاز می‌گردد" آنگاه که از عالم جسمانی واختری خارج‌شده به "اقلیم هشتم"، "بُعد چهارم" داخل می‌گردد.

۱۴) درباب این مبحث امامت اساسی (که مستلزم مشابهت صوری جمع مراتب عالم است)، ر.ک. پیش از این، بخش اول، فصل ۲و۱.

۱۵) ر.ک. همانجا، زیرا در این سطور دیده می‌شود که چگونه بین موضوع هورقلیا و اعتقاد شیعه رابطه برقرارمی‌گردد. درعین‌حال که با مطلب "اصحاب امام غایب" در مرتبتی جدید، رابطه دارد، بار دیگر با مبحث زردشتی "یاران‌سئوشانت" ارتباط می‌یابد. سراسر اصول اخلاقی وآداب فردی مؤمنان شیعه در اینجا موردنظر است. ***هریک از آنان در قبال امام غائب (درعالم هورقلیا***، در "جزیره‌سبز(*اخضر*)) ***و غیره)*** رابطه‌ای مشابه با رابطه و نسبت یکی از یکصد وبیست و چهار نبی در برابر پیغمبر اسلام (ص) دارد. درباب این مراتب روحانیه ر.ک. بررسی مادبل عنوان "امام غائب وتجدید انسان در حکمت الهی شیعه" (چاپ اراسوس ـ جهربوح، فصل ۲۸، ۱۹۶۰). این مبحث را باید با موضوع ***بیداران*** در ***اعراف***، "رجال الغیب" که در مملکت **یوح** ساکن می‌باشند، نیز مقایسه کرد، صفحات بیست، مقالت ۴.

۱۶) پیش از این در کتاب حاضر با توصیفات ساکنان "بهشت اقصای شمال" (واریپما) یا شهرهای عالم هورقلیا سروکار داشتیم (درصفحات پیشین، بخش اول، فصل ۱ بند ۲، قسمت آخر آن و فصل۲ بند ۲). متن حاضر بعلاوهٔ حاکی از آن‌است که باید آنها را بعنوان پدیدار شناسی محسوب کرد، یعنی بمنزله توصیف امورخارجی که "ظهورات حقیقی" حالت درونی می‌باشند. همانطور که قبلاً ذکر شد، چه بسا مقایسه این نکات با توصیفات "سویدنبرگ" ثمربخش خواهد بود.

۱۷) نخستین تصنیف از مصنفات محمدکریمخان کرمانی، سومین جانشین شیخ احمد احسائی (متوفی۱۹۰۶). در مورد "بحارالانوار"، این تصنیف دائرة‌المعارف شیعه اثر مجلسی است، که بارها در اینجا مورد استشهاد قرارگرفته است. اخبار و روایات مربوط به جابلقا و جابرسا در جلد چهاردهم آن کتاب، صفحات ۸۷–۷۸ ماثور ومذکور است.

۱۸) همانجا، جلد۱۴، ص۸۰، سطور ۲۳–۲۶.

۱۹) منظور پدر شخص مصنف، *مولانا زین العابدین خان کرمانی* (متوفی ۱۹۴۲)، چهارمین جانشین شیخ احمد است. در مورد کتاب مورد اشارت، ر.ک. "فهرست"، ص ۴۴۹ (یعنی دهمین رساله از مجموعه مورد وصف).

۲۰) همانجا، جلد ۱۴، ص ۸۱–۸۲ (ص ۸۱: موضوع **زمرد**)، که در نظر صوفیه مظهر و نشان "روح عالم" روح کلی است.

۲۱) ضمیر جمع *ما* حاکی از هیئت دوازده امام (ع) است، که هر امام ازطرف آنها سخن می‌گوید، در اینجا *امام جعفر صادق (ع)*. ملاحظه می‌شود که نوع بشر (ناسوت) مورد وصف در این‌سطور همان نوع انسان مثالی است که ائمه بعنوان‌تجلیات خلقت مرکز آنند.

۲۲) در این سطور طلب صریح و شورانگیز حکمت باطنیه از جانب خود امام دیده می‌شود، که مورد قبول عقیده وایمان شیعه قرار دارد.

۲۳) این تفصیل کافی است تا نشان بدهد که توصیفات حیات اخروی، نبرد آخرین که عرفاء در آن شرکت دارند و پیرامون امام (ع) را گرفته‌اند، نمی‌باید به معنی نکات محققه مادی در نظر آید. بلکه حوادثی است که از هم اکنون "درهورقلیا" به وقوع می‌پیوندد.

۲۴) این مطلب با گفتار منسوب به "جاگر" کردی یکی از شیوخ روزبهان‌بقلی هماهنگی‌دارد، که گفته بود: "به من شمشیری دودم‌داده شده است، یکی در مشرق، دیگری در مغرب. اگر آن را به سوی کوهها حواله می‌کردم، قلل رفیعه درهم می‌ریخت"

ر.ک. مقدمه ما بر کتاب روزبهان به نام "عبهر العاشقین"، چاپ طهران- پاریس، ۱۹۵۸، ص ۵۲.

۲۵) زیرا وجه تشابهی بین **زمان *انفُسی***، که خود از نظر کیفی موجد خود است و **زمان *آفاقی***، زمان طبیعی کمی وجود ندارد.

۲۶) این عدد "حاکی از مقدار" طول مدت دورهٔ نجومی است: هفت سبعه هزار ساله، که هرکدام به ترتیب تحت تدبیر یکی از هفت ساره‌اند. بنابراین باید آنرا اصولاً و ذاتاً آنطور که مؤلف، در متن پیشین، تعلیم می‌کند، آیت **مدت هورقلیائی مطلق** دانست.

۲۷) یعنی در متن پیشین، ترجمه شده درمقالت ۱۰، ص ۲ و مورد شرح در فصل حاضر. پیش از این تقارن صور ظاهری موضوع را نشان‌دادیم: دراینجا، سیر صعودی به جانب **هورقلیا**. نزول از ***اعلی‌علیین (گاروتمان)***، برای دیدار "رمس" در حیات اخروی مزدائی، نزول از **بیت *المقدس آسمانی***. در فصل آخرین انجیل، Apocalypse ر.ک. صفحات بیست، بخش اول فصل اول، شماره ۱۲۸.

۲۸) درباب سیمای جناب امام یازدهم، **حسن عسکری(ع)**، پدر "امام غائب"، متوفی در سی بیست وهشت سالگی (در سال ۲۶۰ هجری ۸۷۳ میلادی) ر.ک. بررسی ما "امام غائب (ع)..." (چاپ ارانوس، خیرنوح ۲۸، ۱۹۶۰). جاذبه روایت شده در اینجا مربوط است به رنجهائی که خلیفه عباسی بر آن حضرت واردآورد.

۲۹) درباب این رساله، ر.ک. پیش از این، شماره ۱۹.

۳۰) در موضوع این صفات امام غائب، ر.ک. بررسی ما مذکور درصفحات پیشین، شماره ۲۸.

۳۱) اشارت به موضوع (sodalitas spiritualis) اصل "تولی و تبری" که بهمراه اصل **توحید**، نبوت و امامت، یکی از ***ارکان اربعه*** مذهب شیعه شیخیه می‌باشد.

۳۲) این یکی از قدیمترین تمثیلات حکمت شیعی می‌باشد. مثلاً درنظر **جابربن حیان**، کیمیاگر، **خورشید *طالع* در مغرب** مطهر و آب *امام (ع)* است که دوره و دائره جدیدی را افتتاح می‌کند.

واژه نامه

Abime	هاویه
Abomination	شقاوت
Absconditum	الباطن
Accidents éphémères	اعراض
Acte d:unification	توحید
Activite opérante	فعالیت
Activite opérée	فعلیت
Adepte	سعه
Æ vum	دهر ، ابدیت
Æ vum à venir	آن دنیا ، آخرت
Alter ego	طبیعت کامل
Âme en projection	نفس طلبه
Âme parlante	نفس ناطقه
Âme animale vitale	نفس حیوانی سیوانی
Âme sacrosainte	نفس قدسی
Âme universelle	نفس کلی
Angeli cœlestes	نفوس فلکی
Angeli intellectuales	عقول ملکی
Anima humana	روح بشر
Anima substantive	روح جوهری
Antagoniste	ناصبی
Antériorité	اولیت
Anthropos	حضرت آدم آسمانی
Apokatastasis	بعث و احیاء آخرین ، تجدید الخلق
Archétypes	صور
Art théorgique	صنع الهی
Argumentation	برهان
Assemblée de la Miséricorde	مجلس الرحمه
Assomption céleste	معراج
Attaches matérielles	علائق مادیه
Attestations divines	حجت های الهی
Attitudes	اوضاع
Aurora consurgens	اشراق
Authentifier	تصریح کردن
Avoir sa réalite	متحقق بودن

Bornages نهایات
Béatitude سعادت
Brasier سعیر

Causativité علیت
Ce qui est autre ماسوی
Ce qui fut ماکان
Ce qui sera مایکون
Chair جسد
Chevaliers spirituels فتیان، جوانمردان
Choses inhérentes à la matière لوازم ماده
Circumamhulation طواف
Accomplir son circumamhulation طواف کردن
Cognitio matutina بامداد شناخت
– معرفت اشراقی (حضوری)
Coincidentia oppositorum تقارن اضداد
Combal spirituel مجاهده
Compagnons du prophète اصحاب رسول – صحابه
Compagnon préféré صحابی
Compagnons preferes صحابه، اصحاب
Comportements moraux اخلاق
Compréhender محیط بودن، احاطه داشتن

Compréhension ésoterique تأویل
conditions احکام
concupiscence شهوت
– نفس پرستی
Se configurer مصور شدن
Confluent de deux mers مجمع البحرین
Connaissance présentielle علم حضوری
Connaissance représentative علم حصولی
Conscience imaginative صور خیالیه
Conscience spirituelle معرفت
Consubstantiel جوهرای
Se corporaliser تجسد
به صورت جسم درآمدن
Corps archetypes جسم اصلی، جسم مثالی
Corps de chair جسد
Corps àriginel essentiel جسم اصلی، مرکب النفس
Corps solide mathématique جسم تعلیمی
Corps subtils اشباح
Cycle épiphanique دورالکشف
Cycle prophétique دائره النبوه

Dilatation de cœur — شرح، انشراح صدر
Dimension active — جهات فاعلیت
Dimension de l ipseite propre — جهات خودی
Dimension divine — جهت خدائی
Discriminant — اهل‌تمییز، ممیز
Discrimination — تمییز
Dissociation de l Xnique — شرک
Divinite — لاهوت
Divin; n; — لاهوت
Doeétisme — اعتقاد به ظواهر
Duree éternelle — دهر، ابدیت

Effort intérieur du combat spirituel — مجاهده و مکاشفه و ریاضت
مجاهده‌ومکاشفه‌وریاضت
Égarement — الحاد
Élus — اصفیاء
Émanation Primordiale — فیض ازلی
Émission de l influx — صدور تاثیر
Empyrée — عرش
Enceinte — حظیره
Enfer terrestre — نارالدنیا
Ennoia — عالم‌عقل، عقل
En-soi divini; x. — مرتبه الهی، مرتبه ذات
En suspens — معلقه

Damnalion — شقاوت
Dea terrestris — فرشته زمین
à découvert — منکشف
Degrés ascendants — معارج، مدارج صعودی
Degrés descendants — مراتب تنزلات
Degrés généraux — مراتب‌کلیه
Degrés individuels — مراتب جزویه
Délices — نعیم
Dématérialisation — سلب‌مادیت
Demeure de la paix — دارالسلام
Demeure des Hymnes — اعلی‌علیین، گاروتمان
Depouiller de la matière — خلع ماده‌کردن
Descriptions explicites — تصریحات
Déserter devant devant l:Être Divin — روگردانی از حق
Se Desvamenter — منخلع کسی
Destin de l'ame — فره‌ورسی
Détermination concrète — تعین
Deus abseonditus — لاهوت
Deus revelatus — ناسوت
Dialectique — بحث

Figures enténéhrées صور مظلمه
Figures ténéhreuses صور مظلمه
Firmament کرسی
تسبیح و بندگی خدا
Fonction doxologique et liturgique
Fonction épiphanique مظهریت
Formes صور ظهوری
apparitionnelles اشباح
صور علمیه کامله
Formes de connaissance
Formes et Images مثال ـ مثل
autonomes
Formes dimensionn صور مقداریه
dimensionnelles
Formes مظاهر، جلوات
épiphaniques
Formes eternelles صور دهریه
Formes d outre-mondeصور برزخی
Formes imaginatives صورخیالیه
Formes particulieresصور جزئیه
Fortuna victrix هاله نور اقبال
Fournaise جحیم
Fulgurations بوارق قدسی
sacrosaintes امکان
Futurible. x. m. امکان
Futurum Resurrectionis قیامت

Garants de حجت‌های الهی
Dieu

Enthymesis همت، قدرت خلاقه
Entités spirituelles ارواح
Entités ذوات علویه
supérieures
Entre-deux امربین‌الامرین
Enveloppements غواشی مادیه
materiels
s'Épiphaniser ظاهرشدن
Essences de l'être حقایق کونیه
Esto!. کن! باش
État de veille یقظه (بیداری)
Etourdissement سکرات
Êtres en suspens مثل المعلقه
Exégèse symbolique تاویل
Exercer la régence تدبیرکردن
Existants موجودات خلقیه
créaturels
Existantialiser ایجادکردن
Expérience mystique سیروسلوک
Exposé détaillé تفصیل،
بیان مفصل
Expose d ensemble بیان مجمل
Extramentalement درخارج‌ازذهن

Faculté représentative واهمه،
وهم
Feu dévorant حطمه
Feu flamboyant لطی
Feu ravageant سقر
Fidele-croyant مومن

Glaise humaine صلصال، طین، گل آدم
Gloire à Dieu. الحمد لله
Habitudes acquises ملکات
Habitus ملکه راسخه
Heccéités éternelles اعیان
Hénothéisme اعتقاد به وجود یک خدا برای هر قوم
Herméneutique spiritue[1] تاویل
Hétérogénéite d'essence مباینت ذاتیه
Hiatus طفره
Homme au cœur pur اهل تصفیه
Homme essentiel انسان حقیقی
Hommes de l Invisible رجال الغیب
Homogène متناسب، متجانس
Homo vera انسان حقیقی
Humanité ناسوت
Hymne de la gloire تسبیح
Hymnologie تسبیح، تهلیل
Hypostase اقنوم

Identique à lui même هو هو
Idios daimon الوهیت شخصی
Imagination active خیال
Imagination autonome خیال مستقل
Imagination contiqūe خیال متصل
Imaginatio vera خیال صادق
Imamites امامیه
Impératif créateur امر
Impiété pure کفر محض
In corpore باجسم عادی
Individuation تشخص
Infernum سجین
Initiation ولایت
Initiés اولیاء
Intelligence archangéliques عقول ملکی
Intellect consubstantiel عقل جوهری
Intellect Individue[1] عقل جزئی
Intermonde برزخ
Interrogation de la tombe سئوال قبر
Irréversible n. m. عالم محال

Jardins paradis جنات الفردوس
Jardins de la demeure de la paix جنات دارالسلام
Jardins de l'eternité جنات خلود
Jardins des délices جنات النعیم
Jardins du lieu sur جنت مقام

Jardins du sejour جنة المأوىٰ
Jardins eleves جنات العاليه
Juxtaposition مجاورت

Langage de la cosmogéne زبان تکوینی
Langage de la prophétie زبان تشریعی حجر
Lapis philosophorum حجر فلسفی ، اکسیر ، کیمیا
Lapis vivus سنگ زنده
Lapis-vivus-spiritualis معدن حیوانی روحانی
Levis currus مرکب لطیف
Lieu épiphanique مجلی ، مظهر
Limites اطراف
Localisation وضع (از مقولات عشر)
Lotus de la limite سدره‌المنتهی
Luces victoriales ، انوار قاهره جبروت
Lumières dominatrices انوار مدبره
Lumière-être à l'état fluide نور وجودی دائب
Lumières intelligibles separees انوار مجرده عقلیه
Lumiere sublime نیر اعظم
Lumières victoriales انوار قاهره

Macrocosme عالم کبیر
Magester primus معلم اول
Maitres en herméneutique ارباب تأویل
Materia prima ماده اولی ، هیولی
Mater vita مادر زندگی
Mater viventium مادرزندگان
Matière materielle ماده
Maximum de proximité نهایت قرب
Méditation فره‌ورتی ، اندیشه کامل
Merveilles et étranges عجائب و غرائب
Microcosme عالم صغیر
Mode d'être nécessaire وجوب
Mode d'etre possible امکان
Mode d'existence terrestre نشاه‌دنیویه
Moi-ame نفس
Moi-archétype طبیعت کامله
Moi-esprit روح اصلی ، جسم حقیقی
Monde de la déité الوهیت ، لاهوت
Monde de la suzerainete عالم ربوبیت

Monde de l'Aion	عالم دهر، ابدیت
Monde de l'Imperatif Createur	عالم لاهوت
Monde de l'Intelligence	عالم عقل
Monde des Ames	ملکوت
Monde des apparence reales	عللم اشباح مجرده
Monde des ombrages	عالم اظلـه
Monde des raisons séminales	عالم در
Monde des substances immatérielles	عالم مجردات (... جواهرمجرده)
Monde du mystère	عالم الغیب
Monde du Retour	عالم رجعت
Monde du Rassemblement	عالم محشر
Monde matériel visible	عالم ملک
Monde préterrestre	عالم در
Monde sempiternel	عالم سـرمد
Monde suprasensible	عالم الغیب
Monde intelligible	عالم عقلی
Monde sensible	عالم شهادت
Multitude des créateurs	خلق
Mundus archetypus	عالم مثال
Mundus imaginalis archetypus	عالم الخیالی‌المثالی
Mystére	غیب
Mystére de l'Irreversible	غیب محالی
Mystére du Futurible	غیب امکانی
Mystere de l'Impossible	غیب محالی
Mystere du possible	غیب امکانی
Mystiques visionnaires	اهل مکاشفات
Nativités	موالید
Natures élémentaires	طبایع عنصری
Nature fonciere	فطرت
Nous	عقل
Non Deus nisi Deus	لا اله الا الله
Objectivement	درخارج از دهن

Parties terriennes اجزاء خاکی
Pélerin de l'esprit سالک
l'esprit
Pélerin mystique سالک
Perfection فضیلت
Peripateticiens مشائین
se Personnaliser تشخص
و تجسم یافتن
Personne du ذات عالـم
sujet connaissant
de Perspectiva قوانین مناظر
و مرایا
Photismes اشراقات
Pieux fidèle بندهٔ مؤمن
Plans مراتب
Plan منتهی‌الیه
d'aboutissement final
Plan divin مرتبه الهیه
Plan imaginatif نفس خیالیه
de moi spirituel
Pneum humain روح انسانی ،
جسم لطیفه
Pneum vital روح ،
جسم لطیف و سیال
Post mortem پس از مرگ
Pouvoir de choisir اختیار
Praticiens انباء حکمت
de la thèosophie
Prècternité عهد الست

Obligation de تکالیف شرعـی
la loi
s'œculter غیب ، مخفی گشتن
Œ il چشم امام شناس
imamognostique
Œuvres اعمال قبیحه ،
detestables شیئات
Œures اعمال صالحه ،
vertueuses صالحات
Okhema حامل ، مرکب
Okhema symphés مرکب ، ،
حامل‌النفس ، جسم اصلی‌واولی‌وجوهری
Opera مصنفات عرفانی‌و ماوراء طبیعی
mystica u metaphysica
Organe de percaption مشعر
Orientaux اشراقیون
Orthodoxes قشریون اخباری
littéralistes

Pacte initiatique میثاق ولایت
Pacte préeternel عهد الست ،
میثاق الستی
Paradis du جنه الماوی
séjour à demeure
Parousie ظهور و خروج
Paradisiaques اهل الجنه
Parties aériennes اجزاء هوائیه
Parties aérielles اجزاء هوائیه
Parties aqueuses اجزاء مائیه
Parties ignées اجزاء ناریه

Prendre forme et figure constantes — صورت بستن
Procession des Intelligences — سلسله عقول
Prospérité — اقبال
Prôtôn sôma — جسم اولی واصلی
Puissance cognitive — قوه عالمه، علم
Puissance imaginative — خیال
Puissance intellective — قوه عاقله
Puissance meditative — فکر
Pures entités spirituelles — ارواح مجرده
Pures essences — حقایق
Pures Intelligences — عقول محضه، مجردات محضه

Qualifications — صفات
عجل الله تعالی فرجه
Que Dieu hate la joie de sa venue

Rapprochés — مقربین
Realisation spirituelle — ریاضت و مجاهده و مکاشفه
Réalité conceptuelle — معقولیت
Réalité concrète — عین
Réalité essentielle de l'homme — انسان حقیقی
Réalité humaine — تعین انسانی
Réalités matérielles — مادیات
Realites purement materielles — مادیات محضه
Réalite méntale — معنی
Réalités suprasensibles — مغیبات
Réalité Victoriale — الامرالقهری
Rebellion — عصیان، معصیت
Réceptacle — ظرف، قابله، محل
Receptacles — قوابل، ظروف
Récits traditionnels — اخبار دینی
Rénovation de la creation — تجدید الخلق
Respir du Misericordieux — نفس الرحمن
Résurrecteur — قائم (امام)
Resurrection corporelle — معاد جسمانی
قائل به معاد جسمانی بودن
admettre la Resurrection corporelle
Resvictorialis — امر قهری
Révélation divine — شرع

Sacrosancta Anima Generalis — نفس قدسی کلی
Saeculum venturum — آخرت، سرای دیگر

Sages des anciens temps	حکمای اقدمین علم
Science divine	علم واجب
Science descriptive	علم رسمی
Secreta Artis	صناعات المکتومه
Sejour terr terrestre	زندگی در جهان خاکی
Sens externes	حواس ظاهره
Sensus communis	حس مشترک
Service divin	طاعت، عبادت
Situs	وضع
Solidatis spiritualis. f.	تولی و تبری
Songe mensonger	رویای کاذبه
Songe véridique	رؤیای صادقه
Sonnerie fulgurante	نفخه صعق
Sonnerie de la Résurection	نفخه فزع، نفخه بعث
Souffle du grand Reveil	نفخه فزع
Speculum philosophorum	مراه الحکماء
Sphère d'existence terrestre	نشاه دنیویه
Sphère des sphères	فلک الافلاک
Spissitudo spiritualis	ماده روحانیه لطیفه
Structure	خلق، ترتیب، ترتب
subsistant par soi-meme	قائم بالذات
Substances immatérielles	مجردات
Substance intelligible	جوهر عقلی
Substantialité	جوهریت
se Substantialiser	تجسم
Substrat	محل، ماوی، ظرف، موضوع
Support de l'Ame	مرکب، حامل النفس
Suprasensible	غیب
Supreme Plerome	ملاء اعلی
Surexistence	بقاء
Tabula secreta	لوح محفوظ
Temps endogéne	زمان انفسی
Terminologie traditionnelle	لسان اخبار
Terra incognita	سرزمین مجهول
Terra lucida	زمین نوری
Theologien scolastique	متکلم (در جمع متکلمین)
Théorie rationnelle	نظر
Théosophe	اهل الحکمه
Théosophie mystique	معرفت
Théosophie spéculative	حکمت نظری
Theurgies	طلسمات

فردوس اقصای شمال عالم مثل ، مشونیه کوشته جهان ثانی	Var de Yima. m.
فعل	Vertu opérative
انسان حقیقی	Verus homo
جامهٔ احرام	Vetement rituel
سواد اعظم	Ville immense
نیروی ایجادگر	Vis formative
اهل مکاشفات	Visionnaire mystique
مشیت ، اراده	Volonté
جسم	Volume
عذاب	Tourment
رحلت به جهان دیگر	Transfert dans l'autre monde
تجسم ، به صورت جسم درآمدن	se Typifier
کلیت	Universalite
عالم خلق	Univers créatif
عالم خلق	Univers creaturel
عالم امر	Univers impératif

فهرست راهنما

آتش غیبی ۳۳۳
ـ معنوی ۷۳
ـ نورانی ۷۳
آب حیات ۱۲۷/۵۵
آخرت (حیات اخروی) ۷۲/۷۳/۹۳/
۱۲۱/۱۲۲/۱۲۳/۱۴۰/۱۴۴/۱۴۵/
۱۴۶/۱۴۸/۱۵۴/۱۶۴/۱۹۴/۲۳۸/
۲۴۳/۲۶۰/۲۷۳/۲۸۵/۳۰۴/۳۱۶/
۳۲۱/۳۴۱/۳۴۳
آخرت مزدائی ۷۸
آدم ۴۲/۷۵/۷۷/۹۳/۱۱۴/۱۲۰/۱۲۳
۱۲۳/۱۲۴/۱۲۵/۱۹۶/۲۰۰/۲۰۱/
۲۰۶/۲۱۰/۲۱۹/۲۲۳/۲۳۴/۳۲۱
آدم ـ حوا ۷۵
آدم ملکوتی ۱۱۴
آذربایجان ۵۰/۵۱/۹۳/۱۷۱/۱۷۴
آرمس ۵۶
آرائیان ۸۶
آسکوبا ۱
آسمان عطارد ۲۹۴
آسیا ۵۰
آسیای مرکزی ۱۲۲
آسیای میانه ۵۱
آقا بزرگ طهرانی ۳۰۴
آکسفورد ۸۲/۱۵۷/۱۶۳/۱۶۸
آگاتوس ـ دایمون ۶۴
آلت نقاله نفس ۱۴۳/۱۴۴
آلمان ۷۹
آناطولی ۱۷۲
ائمه، ائمه اثنی‌عشر (دوازده امام "ع")
۱۰/۲۴/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۷/۱۷۶/
۲۰۹/۲۵۷/۲۶۳/۲۶۷/۲۷۲/۳۲۷/
۳۳۷
ائمه هدی ۲۸۹
ابدال ۲۳۴
ابراهیم ۲۱۴/۲۳۴/۲۷۲
ابراهیمی ۱۷۸
ابلیس ۱۲۵
ابن رشد ۱۶۲
ابن سینا ۷۱/۹۰/۹۳/۱۰۳/۱۲۷/

۱۵۷/۱۶۰/۱۶۲/۱۶۶/۱۷۴/۳۰۹
ابن شهرآشوب ۲۸۸/۳۰۸
ابن عربی ۷/۱۷/۷۱/۱۱۲/۱۱۴/
۱۳۴/۱۵۹/۱۶۰/۱۶۱/۱۷۲/۱۷۳/
۱۷۴/۱۷۵/۱۹۷/۱۹۹/۲۰۴/۲۰۵/
۲۰۹/۲۱۰/۲۱۳/۲۱۶/۲۱۹/۲۳۸/
۳۴۴
ابن کمونه ۱۶۰/۱۸۱/۱۸۲/۱۹۵
ابوالحسن حلوه ۱۷۳
ابوالعباس ۲۸۸
ابوذر ۲۳۸
ابوسهل تستری ۱۹۴
ابویزید بسطامی ۱۹۴/۲۴۴/۲۴۵
ابویعقوب سجستانی ۳۴۴
التفهیم (کتاب) ۸۵/۸۶
اثبات العمل ۲۳۴
احتجاج (کتاب) ۳۰۴
احمد احسائی (شیخ) ۸۸/۱۱۲/۱۱۳/
۱۲۹/ ۱۳۱/۱۴۰/۱۴۱/۱۴۴/۱۴۷/
۱۴۹/ ۱۵۱/۱۵۳/۱۵۹/۱۶۲/۱۶۴/
۱۷۶/۱۷۷/۱۷۸/۲۴۱/۲۶۱/۲۸۴/
۲۸۹/۲۹۳/۳۰۳/۳۰۸/۳۲۳/۳۴۵/
۳۴۶
اخبوج ۱۹۶
ادراک جمالی ۱۸۷
ادریس ۱۳۶/۱۳۷/ ۱۶۰/ ۲۱۴/۲۵۹
ادگاربو ۲۲۳
ارنئی فردورت ۹۵
ارته وهیشته ۳۸/۸۰
اردوی سوره ـ آناهیتا ۵۳/۵۵/۵۶/۵۸/
۶۰/۶۶/۷۲/۷۶/۷۷/۷۸/۸۸/۹۱/
۹۷/۹۸
ارس ۵۱
ارسطو ۱۳۶/۱۴۳/۱۸۲/۱۹۳/۱۹۴/
۲۳۹/۲۴۹
ارشادالعوام ۱۱۳/۱۵۶/۱۵۷/۱۶۶/
۱۶۷/۱۶۸/۳۱۱/۳۳۷/۳۴۱/۳۴۵
ارشتات ۵۶/۶۰/۶۶/۷۳/۷۴/۱۰۱
ارشی سوانگ ۹۹
ارض آسمانی ۱۵۲/۱۵۳/۱۶۷
ـ ثمه ۲۰۹
ـ انفس ۱۲۴
ـ حقیقت ۱۳۵/۱۶۰
ـ خیالی ۵۲
ـ عرفانی ۱۵۱
ـ فردوس آدم ۱۶۵
ـ فلکی ۱۹۹
ـ قیامت ۱۲۵
ـ کافور ۲۱۰
ـ کمال ۲۲۶
ـ کبحد ۱۹۶/۲۲۶/۲۲۷/۲۳۲
ـ مافوق فلک ۱۱۶
ـ ملکوتی ۱۶۷/۱۷۰/۲۶۶
ـ معاد ۱۵۶
ـ نور ۷۴
ارمنستی ۹۲
ارواح فلکی ۱۶۲
ارواح محبوس ۱۱۵
اردشیر ـ قدری ۷۷
اردهی ۴۷
استاسول ۸۳/۹۱/۱۹۲
اسرروسکی ۹۱

استفان اسکندرانی ۳۰۸
استکهلم ۸۱
اسرافیل (ملک قیامت) ۱۱۸/۱۶۴/
۲۳۴/۲۶۶/۲۹۷/۲۹۹
اسطوره ــ تاریخ ۷۴
اسکندر ۱۲۷
اسلام ۲۳/۲۸/۴۲/۶۲/۹۱/۱۰۵/
۱۰۶/۱۱۰/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۴/
۱۲۲/۱۲۹/۱۳۶/۱۴۱/۱۴۴/۱۴۸/
۱۶۶/۱۷۱/۱۷۶/۱۹۳/ ۱۹۹/ ۲۴۹/
۲۶۷/۳۴۰
اسماء الهی ۱۱۲/۱۱۹/۲۲۳/۲۳۸/
۲۳۹
اسماعیلیه ۹۶/۱۰۰/۱۱۱/۱۶۰/۱۶۲/
۱۷۴/۲۰۹/۳۰۶
اشپیگل (اف) ۸۴/۸۵/۹۶
اشتاینر (ار.) ۱۶۳
اشتراوس ۱۵۵/۱۶۸
اشراق ۷۸/۱۰۰/۱۰۱/۱۳۶/۱۳۷/۱۳۹/
۱۶۱/۱۷۱/۱۷۴/۱۸۵/
اشراقیون ۴/۵/۱۳۸/۱۹۷/۲۴۹/۲۵۰/
۲۵۱ (ر.ک. حکمای اشراقی)
اشراقیه ۸۷
اشکوری (قطب الدین) ۱۲۲
اشی وتوهی ۶۸/۷۲/۷۳/۸۶/۹۰/۹۷/
۹۹/۱۰۰/۱۰۱
اصفهان ۱۷۷/۱۹۶
اصلاح الاجساد ۱۶۵
اصلاح النفوس ۱۶۵
اعراف ۱۹۶/۲۱۹/۲۲۱/۲۲۲/۲۲۳/
۲۳۳/۲۳۹/۳۴۵
اعلی‌علیین ۱۰۳/ ۳۴۷
اعمال توماس ۱۵۴/۱۵۹/۲۳۱
افغانستان ۸۹
افلاطون ۱۴۳/۱۷۱/۱۸۱/۱۸۲/۱۸۸/
۱۹۳/۲۵۱
افلاطونیان ۱۱/۱۲/۲۰/۲۴۱
افلاک و جودتو ۳۲۵
اقالیم سبعه ۴۷
اقتران (تقارن ، تلاقی) اضداد ۱۵۰/
۱۵۱/۲۳۲/۳۰۸
اقلیم هشتم ۲/۱۹/۷۸/۱۲۴/۱۲۵/
۱۲۷/۱۲۹/۱۳۱/۱۳۴/۱۳۵/۱۴۸
/۱۸۶/۲۳۷/۳۲۸/۳۴۵
اقلیم غربی ۴۷
اقلیم نفس ۱۲۷
اقنوم ۹۴/۱۱۵/۱۱۷/۱۶۶/۲۳۳/۳۴۴
اقیانوس ازلی ۱۱۴
اکبر شاه ۱۷۴
الانسان الکامل ۲۲/۲۰۸
البرز ۵۴/۵۵/۵۷/۸۸/۱۲۶/۱۲۷/
۱۵۷
الوهیت ۶۰/۱۱۲
الیاد (میره‌کا) ۸۶
ام‌المومنین ۱۲۰
امام اول (علی بن‌ابی‌طالب "ع") ۸/
۱۲۳/۱۶۵/۲۰۶/۲۶۲/۲۸۸/۳۰۸/
۳۱۲/۳۲۷

امام پنجم (ر.ک.حضرت باقر"ع")
۳۳۸
امام حسن"ع" ۳۳۸/۲۶۷
امام دوازدهم"ع"(غائب، قائم، عصر)
/۱۱۶/۱۱۲/۱۱۱/۱۰۶/۶۲/۲۶/۱۴
/۲۳۴/۲۳۲/۱۵۶/۱۲۵/۱۲۳/۱۲۲
۳۴۷/۳۴۵/۳۴۴/۳۳۷/۳۱۲
امام‌شناسی شیعه ۱۲۹
امام هشتم"ع" ۱۷۷
امامیه ۱۲۹ (ر.ک. تشیع) ۱۴۰
امرخالقه ۲۲۸
امره‌تات ۷۴/۶۸/۶۰/۵۸/۳۹
امکان (عوالم) ۱۱۹
امهرسپندان ۱۰۹
امهرسپند امره‌تات ۹۲/۶۸/۶۰/۵۷
امیثابا ۹۹
اناری (محمدحسین) ۲۷۲
انباذقلس ۱۸۸
انجمن آسیائی ۱۶۸
انجمن ارانوس ۱
انجیل ۳۴۷/۳۲۱/۳۰۶
انجیل توماس ۱۶۸/۱۵۷/۱۵۴
انجیل کودکی ۲۳۴/۲۰۰
ـ یوحنا ۱۴
انسان اهورمزدائی ۶۷
ـ حقیقی ۱۴۷
ـ کامل ۳۱۷/۲۱۹/۱۶۷
انوارقاهره ۱۸۹
ـ مدبره ۱۸۹
ـ اسپهبدیه فلکیه ۱۸۹
ـ عرضیه ۱۸۸
ـ عقلیه ۱۸۹/۱۸۱
ـ مجرد جوهری ۱۸۶
ـ معقوله ۱۰۹
اوتاد ۲۳۵/۲۳۴
ـ الارض ۲۳۵
اوتینگر ۲۵/۱۱
اوحدی کرمانی ۲۱۰/۲۰۴
اورمزد ۶۰/۴۶/۴۵/۴۳/۳۸/۳۶/۱۲
/۱۰۲/۸۶ /۸۴/۸۲/۷۹ /۷۳/۶۸
۱۲۲
اوستا /۴۳/۳۷/۳۶/۳۵/۳۳/۱۷/۱۳
۸۷ /۸۶/۸۰/۷۹/۷۰/۶۶/۶۳/۵۴
۱۶۱/۱۰۹/۹۸/۹۶/۹۴
اوشاه، اوشاهن (اوشه) ۹۰/۵۶
اوشیدره ـه (کوه سده‌دمان) ۹۳/۵۶
اولمپودور ۳۰۸/۱۶۴
اولیاء الله ۱۱۶
اهریمن ۷۶/۷۵/۶۵/۵۴/۴۹/۴۰/۳۶
۹۶/۹۳/۹۲
اهریمن نرومنی ۹۵/۶۸
اهورمزدا ۱۰۱ /۹۵/۷۲/۴۳/۳۷
انانکارحاماسک ۸۰
ایران /۳۹/۳۲/۲۹/۲۵/۲۱/۱۳/۹/۴
/۱۱۰/۹۱/۸۹/۸۷/۸۲/۸۱/۶۰/۵۴
/۱۴۵/۱۳۶/۱۲۹/۱۲۷/۱۲۱/۱۱۲
/۱۷۴/۱۷۱/۱۷۰/۱۶۸/۱۶۱/۱۵۸
۲۷۹/۱۹۶/۱۷۶
ایران وج /۶۱۰/۵۶/۵۵/۵۳/۵۱/۵۰
/۷۸/۷۵/۷۳/۷۲/۷۱/۶۴/۶۳/۶۲

/۱۲۶/۱۰۸/۱۰۵/۹۴/۹۳/۸۷/۸۶
۱۶۱/۱۲۷
ایرانیان ۱۱۰/۱۰۶/۸۶/۶۱
ایلیا ۱۹۶

بارنولومه ۹۷
بازل ۱۰۳
باشوفن (ژ.ژ.) ۱۰۳
باطن‌الفلک ۳۲۴
بال جبرئیل ۱۶۰
بامداد شناخت ۳۳
بابلی ۹۷/۸۳/۸۲/۷۹
بنی‌هاشم ۸۰
بحارالانوار ۳۴۶/۲۱۰/۲۰۹
بربر ۳۴۰
برزخ ۴/۱۶/۱۹/۴۲/۵۱/۵۲/۵۳/
۵۵/۶۱/۶۲/۷۰/۷۱/۷۸/۸۵/۱۰۷
/۱۳۰/۱۳۱/۱۳۵/۱۴۲/۱۴۴/۱۴۵/
/۱۴۹/۱۵۱/۱۵۴/۱۵۸/۱۵۹/۱۸۲/
/۱۸۷/۲۰۷/۲۱۳/۲۱۴/۲۱۶/۲۲۴/
/۲۳۳/۲۳۷/۲۳۸/۲۳۹/۲۵۰/۲۷۳/
/۲۷۶/۲۹۷/۲۹۸/۳۳۰/۳۳۵/۳۴۰/
برلبورگ ۲۵
برهان قاطع ۱۹۵/۱۵۷
برهوت ۳۰۷/۲۶۸
بصره ۱۷۴/۸۸
بطلمیوس ۱۲۶/۸۶/۵۰
بعد قطبی ۱۵۵/۱۴۱/۱۲۷/۱۲۴
بقره (سوره) ۲۷۸
بمبئی ۲۱۳/۱۵۷/۹۷/۹۲/۸۴/۸۱/
۲۵۵
بندهشن ۸۳/۸۲/۸۱/۸۰/۵۴/۴۴/
/۹۹/۹۸/۹۷/۹۴/۹۱/۹۰/۸۹/۸۸
۱۰۳/۱۰۲/۱۰۱/۱۰۰
بنونیست (۱) ۸۶
بنی‌اسرائیل ۱۷
بودا ۱۵۹/۱۴۱/۱۴۰/۹۹/۸۵/۴۴
بودیساتوا ۸۵/۴۴
بوسوئه ۹۴
بوندک منیشن (اندیشه کامل) ۹۶
بهائی (شیخ) ۱۷۴
بهاواک کراد (چرخ زندگی ومرگ) ۸۵
بهرام ورجاوند ۱۲۲/۱۰۳
بهشت ۸۶/۷۹/۶۱/۵۳/۴۶/۴۵/۲۷/
/۲۰۱/۲۰۳/۲۱۰/۲۲۳/۲۵۰/۲۶۶/
۲۷۶/۲۸۰/۳۱۱/۳۱۳/۳۱۴/۳۳۶
ـ اقصای شمال ۳۴۶
ـ زمینی ۲۶۸
ـ مغرب ۱۵۹
ـ بیمه ۸۲/۵۱
بهنام (عیسی) ۲۸
بیت لحم ۲۰۰
بیت المقدس آسمانی ۳۴۷/۱۲۵/۱۰۳
بیرونی (ابوریحان) ۸۶/۸۵
بیل ۱۲
بین‌النهرین ۲۰۴

پاراسلس ۱۴۹/۶
پارت ۱۵۴
پارسه ۶۴
پارسیان ۱۰۲/۹۲
پارسیفال ۹۰
پارسیفال نامه ۹۰
پارندی ۹۰
پاریس ۸۰/۸۱/۸۵/۹۳/۱۰۰/۱۵۶/
۱۶۸/۱۹۳/۲۳۱/۲۳۵/۳۰۷/۳۴۷
پاشیر (ژ.) ۹۵
پالاتینا ۲۹
پالرم ۲۹
پاوری (ژ.ژ. کورسنجی) ۹۷/۹۹
پروکلوس ۳۶/۸۱/۹۴/۱۴۳/۱۴۵/
۱۴۷/۱۶۳/۱۶۷/۲۱۷/۲۷۵/۳۰۶/
۳۴۴
پریستون ۹۰/۹۶
پسلوس (میشل) ۱۴۴
پشوتن ۱۲۳
پطروس ۱۶۲
پل صراط ۵۶
پلوتارک (فلوطرخس) ۴۵/۶۶/۹۶
پندنامه زردشت ۸۴/۹۴/۹۶/۹۸/۱۰۲
پوآماندرس ۶۳
پورداوود ۸۴
پیرنیا (میرزا صادق‌خان) ۳۳۸
تاریخ صوری ۱۰۶/۱۰۷/۱۲۳
تاریخ مثالی ۱۹/۱۴
تاریخ معنوی ۱۱۴
تاریخ طبری ۱۵۷
تاویل مظاهر و آیات ۴۲/۶۲/۱۰۷/
۱۱۰/۱۱۳/۱۱۸/۱۶۱
تبت ۱۰۳/۱۲۲
تبریز ۱۵۹/۱۶۳/۱۷۴/۲۴۱/۲۶۱/
۲۷۹
تجدید الخلق ۱۴۷/۳۰۶
تجلیات الهی ۱۱/۱۷/۶۳/۱۱۴/۱۱۶
۱۳۴/۱۶۱/۲۰۲/۲۱۹
تسنیم ۳۱۳
تصوف ابن عربی (کتاب) ۲۱۷/۲۳۲/
۲۳۴/۲۳۹/۳۰۵/۳۰۹/۳۲۳/۳۴۴
تفسیرالصافی ۲۰۹/۲۵۹
تفسیر صوفی ۲۰۹
تقرب ۲۰۴
تلاب موصله ۲۱۱
تذکرة الاولیاء ۱۵۹/۱۶۲/۳۲۷
تفحص‌المقال ۲۱۰/۳۰۴
توسی (کتاب) ۲۸
توسکن ۹۲
تورات ۳/۱۰/۱۷/۲۰/۳۷/۷۰/۱۲۱/
۱۹۰/۳۲۱
توسامنسی ۹۶
تولی و تبری ۳۴۷

تهران ۸۳/۸۵/۹۳/۱۵۶/ ۱۵۷/۱۵۸/
۱۶۰/۱۶۱/۱۹۳/۲۰۹/۲۱۰/۲۴۱/
۲۵۵/۳۴۷

جابربن حیان ۸۳/۳۰۳/۳۰۸/۳۴۷
جابرسا ۲/۱۲۵/۱۳۰/۱۳۶/۱۳۷/
۱۴۱/۱۵۲/۱۵۷/۱۵۸/۱۵۹/۱۷۹/
۱۸۰/۱۸۲/۱۹۰/۱۹۳/۲۳۷/۲۳۸/
۲۳۹/۲۴۰/۲۵۰/۲۷۳/۳۲۷/۳۴۰/
۳۴۳
جابلقا ۲/۱۲۵/۱۳۰/۱۵۲/۱۵۷/۱۵۸/
۱۵۹/۱۷۹/۱۸۲/۱۹۰/۱۹۳/۲۳۷/
۲۴۰/۲۵۰/۲۷۳/۳۲۷/۳۴۰/۳۴۳
جاگر ۳۴۶
جام جهان بین (قصرگرآل) ۱۲۴
جامع‌الحکمتین ۱۰۰
جبرئیل ۱۱۸/۱۳۸/۱۶۰/۱۹۱/۲۰۷/
۲۱۴/۲۵۶/۲۵۸/۲۷۵/۳۳۶
جبروت (عالم) ۱۰۹/۱۱۲/۱۱۳/۱۸۹/
۳۲۹
جبل ۱۷۱
جحیم ۳۲۰
جزیرهٔ سبز (اخضر) ۳۴۵
جسد الف (جسم عنصری، عرضی وفانی)
۱۴۲/۱۴۷/۱۵۰/۱۵۱/۱۶۴/۲۶۵/
۲۶۹/۲۷۴/۲۷۵/۲۷۷/۲۷۹/۲۸۵/
۲۹۵/۲۹۶/۲۹۷/۲۹۸/۳۰۳
جسد ب (ثانی) (جسم روحانیه، جوهری
و باقی، مرکب از عناصر هورقلیا) ۱۴۲/
۱۴۵/۱۴۷/۱۴۸/۱۵۰/۱۵۱/۲۶۵/
۲۷۲/۲۷۵/۲۷۹/۲۸۰/۲۸۵/۲۹۰/
۲۹۶/۳۰۰/۳۰۳/۳۰۵/۳۰۷/۳۲۳
ـ روز قیامت ۱۵۳
ـ هورقلیائی ۱۴۷/۱۴۸
جسم الف (جسم عرصی، مولود افلاک
هورقلیا) ۱۴۲/۱۴۴/۱۴۵/۱۴۶/
۱۵۰/۲۶۹/۲۷۷/۲۸۵/۲۹۸/۳۰۶/
۳۰۷
ـ اختری ۱۴۲/۱۴۳/۱۵۰/۲۷۶/۲۸۳
ـ ادریسی ۱۴۳
ـ اصلی حقیقی ۱۴۴/۱۴۵/۱۴۶/۱۵۲/
۱۶۳/۱۶۴/۱۶۷/۱۶۸/۲۹۹
ـ الماسی ۱۵۳/۱۶۶/۲۸۳/۲۸۵
ـ الکلی ۱۶۳
ـ ب (جسم لطیف مثالی) ۱۱۷/۱۴۶/
۱۵۲/۱۹۱/۲۶۸/۲۷۹/۲۸۱/۲۸۵/
۲۹۰/۲۹۷/۳۰۵/۳۰۶/۳۲۳
جسم تعلیمی ۲۶۲
ـ روحانیه ۲/۱۲۹/۱۳۷/۱۴۱/۲۶۸/
۳۰۵
ـ روز قیامت ۱۵۳
ـ عنصری فانی ۱۶۴/۲۸۳
ـ لطیف (نوری) ۷/۶۳/۷۸/۱۴۷/
۱۶۵
جسمانیت روحانیه ۱۰/۱۶/۲۵
جغرافیای تحققی ۶۳
ـ خیالی ۵۱/۵۳/۵۴/۶۴/۷۳/۱۵۷
ـ شهودی ۵۱

ـ مثالی ۹
ـ نفسانی ۵۵/۵۴
جکسون ۹۴/۹۳
جنت آدم ۳۱۶/۲۸۲
ـ خلود ۳۱۹
ـ عالیه ۳۱۹
ـ عدن ۳۱۹
ـ نعیم ۳۱۹
ـ الماوی ۳۱۹
ـ مقامَ ۳۱۹
جنـه‌الدنیـا ۲۶۸/۲۷۴/۲۸۱/۲۸۲/
۳۲۰
جوامع‌الکلم ۱۵۹/۱۶۲/۱۶۳/۱۶۶/
۱۶۸/۲۷۰/۲۷۲/۲۷۹/۳۰۴
جواهر لطیفه مجرده ۱۰۹/۲۱۳/۲۷۴
ـ معقول قائم بالذات ۲۱۳
جهنم ۳۲۴/۳۱۱/۳۱۲/۳۱۳/۳۱۶/
۳۱۹//۳۳۶/۳۴۱ (ر.ک. دوزخ)
جیحون ۵۱
جیلانی (عبدالقادر) ۱۷۴
جیلی (عبدالکریم) ۱۲۴/۱۷۳/۲۰۰/
۲۰۸/۲۱۹/۲۲۰/۲۲۲/۲۳۱/۲۳۵
جیمس (ام. ار.) ۱۵۷

چکد دئیتیک ۵۷
چهارده معصوم "ع" ۱۲/۱۳/۱۱۲/
۱۱۳/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۹/۲۳۱/۳۰۳/
۳۱۰/۳۲۵/۳۴۴
ـ معصومین "ع" ۱۱۴/۱۱۵
چهارطبع عنصری ۲۶۴
چیستی ۷۱/۹۹/۱۰۰
چینوت ۵۶/۵۷/۶۴/۶۹/۷۰/۷۱/۷۳/
۱۲۶

حامل‌النفس ۱۴۵/۱۵۳
حسن "ع" (حضرت امام) ۱۱۵
حسن عسکری "ع" ۱۶۲/۳۴۱/۳۴۷
حسین بن علی "ع" ۲۸/۱۱۵
حضرت امیر "ع" ۳۲۴/۳۳۶ (ر.ک. امام اول)
حضرت پیغمبر (ص" (پیغمبراسلام "ص")
۸/۱۲/۲۶/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۵/۱۱۶/
۱۱۸/۱۲۰/۱۲۱/۱۷۹/۲۰۶/۲۱۴/
۲۵۶/۳۱۱/۳۱۲
حقائق کونیه ۲۳۸
حقیقت انسانیه ۱۴۶
ـ محمدیه ۱۱۵
حکمای اشراقی ۸۳
ـ الهی احباری ۱۷۵
حکمت اشراقی ۱۰۷/۱۱۲/۱۲۱/۱۵۴/
۱۵۶/۱۵۹/۲۷۲/۱۷۹/۱۸۰
حکمة الاشراق ۱۶۱/۱۸۲/۱۸۳/۱۸۶/
۲۰۸
حکمت الهی اسلامی ۲۰۹
حکمت الهیه ۲۲/۱۰۸/۱۳۰/۱۴۱/۱۵۶
۱۷۲/۱۸۳

حکمت باطنیه ۲۲۱/۲۳۴/۲۴۶
ـ شیعی ۲۰۸/۳۰۸
حکمه العرشیه ۱۶۳/۱۶۴/۱۶۵/۱۶۶/
۱۶۷/۲۴۱/۲۷۴/۲۸۶/ ۲۹۴
حکمة النبوة ۹/۱۰
حکمت زمین ۷۴/۷۶/۷۷
ـ شیعه ۱۱۲/۱۱۳/۱۷۶/۳۰۳
ـ والمتینی ۱۱۲
حکیم ترمذی ۲۳۴
حلب ۱۷۱
حوا ۷۵
حی بن یقظان ۱۲۷/۱۵۸/۲۳۱

خان‌صعالیک ۳۴۱/۳۴۲
خروج (ظهور) امام غایب ۱۲۵
خزائن (رحم حسم منالی) ۲۸۸
خزر (بحر) ۱۷۳/۱۷۴/۱۷۵
خشره و ئیربه ۳۹
خضر (یعمر) ۱۲۴/۱۷۹/۲۲۳/
۲۲۸/۲۳۲/۲۳۵/۲۳۹/۲۵۹
خلع مادیت ۶
خلفای فاطمی ۲۹
خورنه ۴۳/۴۴/۵۴/۵۵/۵۸/۶۰/۶۲/
۶۴/۶۶/۷۱/۷۲/۷۴/۷۵/۷۷/۸۳/
۸۷/۸۸/۹۰/۹۱/۹۶/۱۰۱/۱۰۶/
۱۱۶/۱۲۲/۱۲۹/۱۹۶
ـ خسروی ۸۳/۱۸۵
خوه‌نبره‌نه ۴۸/۴۹/۸۴/۸۵

خیال فعال ۳/۶
ـ صادقه ۶/۱۶/۱۲۸/۱۳۱/۳۰۹
ـ متصل ۲۵۶

دائره الولایه ۱۱۱/۱۱۲/۲۳۴
ـ تجلی ۳۰۶
ـ تکوین ۳۰۶
ـ تفرید ۱۶۷
ـ دوزخ ۳۱۹
دائیتی ۶۲/۷۵
داتستان دینیک ۸۴/۸۷/۹۰/۹۵/۱۰۲
داراشکوه ۱۷۴
دارالسلام ۲۶۸/۳۲۰
داریستر (ژ.) ۸۰/۸۱/۸۳/۸۴/۸۵/
۸۹/۹۰/۹۵/۱۰۰/۱۰۳/۱۶۱
دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ۲۸
دانشگاه میشیگان ۹۱
دانیال (شهود ـ) ۱۲۲
دئنا ۴۴/۴۵/۵۸/۵۹/۶۴/۶۵/۶۶/۶۷/
۶۸/۶۹/۷۰ تا ۷۴/۸۲/۸۵/۹۰/۹۴/
۹۵/۹۷/۹۸/۹۹/۱۴۳/۱۵۴
دحیة الکلبی ۱۹۱/۲۰۷/۲۵۶/۲۵۸/
۲۷۵/۳۲۶
دراور (ا. اس) ۱۶۸
درخت سرنگون ۳۲۴
دره گوگرد ۲۶۸
دعای گل آفتاب گردان ۲۱۷/۳۴۴
دفونتن (پ) ۹۱

دکارت ۳۲۴/۱۱
دمشق ۱۷۲
دوازده امام "ع" ۲۶۰/۲۲۱/۱۱۵
دود. (ا. ار.) ۱۶۴/۱۶۳
دورالکشف ۳۰۶
دوزخ ۲۰۳/۱۵۹/۱۵۳/۱۴۶/۴۵/۲۷/
۲۶۸/۲۶۶/۲۵۰/۲۴۲/۲۲۵/۲۲۰
۳۲۳/۳۰۲
– زیرزمینی ۲۷۴
دوزخهای وجودتو ۳۲۵
هفت دائره دوزخ ۲۱
دیدهٔ عالم بالا ۱۲۳
دیلم ۳۴۰
دینکرت ۱۰۳/۹۷/۹۵/۹۴
دیوژن ۹۱
دیون کریزوستوم ۶۴

الذریعه الی تصانیف الشیعه ۳۰۴
ذات منفصل ۱۳۰
ذوات روحانی ۱۸۵/۱۸۳/۱۸۲
– علوی ۱۸۱
– مجرده ۲۲۹/۲۲۷/۲۰۸/۲۰۷
ذوالنون مصری ۲۱۰/۲۰۵

رانیزشناس (ار) ۹۷/۹۴/۸۳
رجال الغیب ۲۲۹/۲۲۳/۱۷۶/۹/
۲۴۵/۲۳۴/۲۳۳
رحمن (سوره) ۳۳۰/۲۷۴
رساله سلطانیه ۱۵۷
– نصیریه ۳۰۳
– الهورقلیائیه ۲۷۴
رسالات خاقانیه ۳۰۶/۱۶۶/۱۶۳
رسالات یاقوتیه ۱۶۵
رستاخیز عام ۱۲۱
رشتی (سید کاظم) ۱۷۷
رم ۸۰/۲۹
روافی (مسرت) ۱۴۳
روافیون ۱۹۷
روان راه ۹۷
روان‌شناسی و کیمیاگری (کتاب) ۱۶۵/
۳۰۹/۳۰۷/۱۶۶
روح الخیال ۲۲۶/۲۱۹
روح الخیال ۲۲۶
روح فردوس ۲۲۶/۲۱۹
– القدس ۲۰۹/۲۰۶/۱۳۸/۹۶/۲۸/۶/
۳۰۶
روزبهان بقلی شیرازی ۲۰۹/۱۹۸/۱۹۵/
۳۴۷/۲۳۳/۲۲۲
روزبرک ۹۲
روم ۳۴۰/۶۰/۵۱
روم شرقی ۱۲۴
ری ۲۸
ریحانة الادب ۲۱۰
ریکوم (ال. ای) ۸۶/۸۵/۸۴/۸۱/
۹۲/۸۸

زادسپرم ۶۲/۶۳/۸۲/۹۲/۹۳/۹۵/
۱۰۲
زال ۲۹
زامیات ۴۳/۵۴/۵۶/۵۷/۶۰/۶۶/
۷۴/۸۸
زئوس ۲۹
زبان تکوینی ۳۲۱
ـ تشریعی ۳۲۱
زردشت ۱۴/۳۵/۳۷/۳۸/۴۳/۴۹/
۵۱/۵۴/۶۱/۶۳/۶۴/۶۷/۶۸/۷۱/
۷۲/۷۶/۷۷/۷۸/۸۴/۸۹/۹۰ـ۹۷/
۱۰۰/۱۱۶/۱۲۱/۱۳۷/۱۴۰/۱۶۱/
۱۷۱/۱۹۶
زردشت بهرام پژدو ۹۲
زردشت نامه ۶۱/۹۰/۹۲
زردشتیان ۱۲۳
زره‌توشترا ۴۶
زللر ۸۵
زمان آفاقی ۳۴۷
ـ ابدی ۱۳۱/۳۰۴
ـ انفسی ۳۰۴/۳۰۷/۳۴۵/۳۴۷
ـ دوره‌ای ۸۲/۸۳/۹۴/۹۵
ـ طبیعی ۳۰۴
ـ کیفی ۲۵
زمین پاک ۱۴۶/۱۵۹
ـ شهرهای زمردین ۷۸
ـ عرفانی هورقلیا ۷۸
ـ قدسی ۶۶
ـ فوق فلک ۱۲۱
ـ مافوق ملکوت ۱۲۴
ـ نوری ۱۲۴/۱۲۷
زند ۶۲/۹۳
زند ـ اوستا ۳۳/۸۰/۸۹/۱۶۱
زوتنبرگ ۱۵۷
زوریخ ۸۳/۹۴/۱۵۶/۱۶۵/۲۰۹/۳۰۷
زیدبن حارثه ۳۴۱
زیمر (هاینریش) ۸۷
زین‌العابدین خان کرمابی ۳۴۶

ژول سزار ۱۴

سام ۲۹
سام بن نوح ۳۳۲
سامبوگه کایه ۱۶۶
سامری ۲۵۶/۲۵۸
سئوشیانت ۱۴/۲۶/۴۳/۴۸/۴۹/۶۲/
۶۵/۷۳/۷۴/۷۶/۷۷/۷۸/۸۵/۱۰۳/
۱۰۶/۱۱۶/۱۲۱/۱۲۲/۱۴۰/۱۹۶/
۲۶۰/۳۴۵
سبزواری (حاج ملا هادی) ۱۵۹/۳۰۰
سبلان ۵۱/۹۳
سپنته ارمئیتی (سوفیا) ۲۶/۳۹/۴۴/
۴۵/۶۵ ۶۸/۷۱/۷۷/۸۲/۸۷/۹۵/

۱۵۵/۱۵۴/۱۲۱/۱۱۶/۱۰۸/۹۸
سپندار متیکیه ۶۶/۶۷/۶۸/۹۴/۹۶/
۱۵۴/۱۲۱
سپندارمذ ۶۰/۶۶/۶۸/۹۵/۱۰۸/
۱۰۹/۱۱۰/۱۱۲/۱۲۱
ـ مهین فرشته ۴۵
سجین ۳۱۴/۳۱۶/۳۲۴
سدره المنتهی ۲۱۴/۳۱۹
ســـر انسان ۲۲۸
سر المحال ۲۱۶
سرالممکن ۲۱۶
سرکارآقا (شیخ) ۱۲۵/۱۴۰/۱۴۹/
۱۵۸/۱۶۲/۱۷۷/۱۷۸/۳۰۳/
۳۲۳/۳۴۵
سروش ۹۸
سعیر ۳۲۰
سفینة البحار ۲۰۹/۲۵۹/۳۲۴/۳۴۴
سقر ۳۲۰
سقراط ۱۸۸
سلامان وابسال ۱۰۲/۱۶۰
سلسبیل ۲۴۵
سلمان پارسی ۲۳۸
سماع افلاک ۱۳۹
سمت القدم ۱۶۶
سمنانی (علاءالدوله) ۲۹/۳۰۴/۳۲۵/۳۴۵
۳۴۵
سمیعی (کیوان) ۲۳۷
سنت پترزبورگ ۹۲
سن توماس ۱۵۴
سنجار ۲۰۴
سنگ زنده ۱۵۱
سوفیا ۱۰/۱۱/۱۲/۱۳/۴۵/۶۶/۶۷/
۷۰/۷۴/۷۶/۷۸/۹۵/۹۶/۹۸/۱۱۸
ـ ی الهی ۱۱۰
ـ شناسی ۱۱۳
سویدنبرگ ۱۱/۱۵۳/۱۶۶/۳۲۴
سویس ۱
سهرورد ۱۷۱
سهروردی ۴/۷/۸/۲۶/۲۹/۴۲/۴۳/
۷۸/۷۹/۸۳/۹۵/۱۰۱/۱۰۶/۱۰۷/
۱۰۸-۱۱۲/۱۲۱/۱۲۶/۱۲۹/۱۳۶-
۱۳۹/۱۵۴/۱۵۷/۱۵۸/۱۵۹/۱۶۰/
۱۶۱/۱۶۸/۱۷۰/۱۷۴/۱۷۹/۱۸۰/
۱۸۲/۱۸۶/۱۸۹/۱۹۵/۲۳۱/۲۳۲/
۲۳۹/۳۰۵/۳۲۵
سه وهی ۴۷
سیـــل ۵۶
سیدالشهداء "ع" ۱۱۵
سیروزه ۷۹/۸۸/۹۰/۱۰۰
سیستان ۸۹/۹۳
سیمرغ ۲۸/۲۹/۸۹
سین ناک موک ۹۶
شاندر (هـ. هـ.)ک۱۰۲
شاهنامه فردوسی ۲۳
شانسب ـ شانسب ۸۰/۸۱
شستر ۱۷۴
شستری (شیخ محمود) ۱۷۴/۲۳۷

شرح الزیاره ۲۶۱/۱۶۴/۱۶۳/۱۶۲
شرق عالم ۵۱
شمایل شناسی ۶۷
شهربانو ۲۸
شهر دختران ۱۲۲/۱۰۳
شهرهای زمردین ۱۳۶/۱۳۵/۱۳۳/
۱۵۶/۱۵۲/۱۴۱
شهرزوری ۱۸۲/۱۸۱/۱۶۱/۱۶۰/
۱۹۷/۱۹۵
شهرستانی ۹۴
شهود نفس ۱۳۳
شیث ۸۹
شیخ الاشراق (ر.ک. سهروردی) ۱۰۸/
۲۴۹/۱۷۰/۱۵۶/۱۳۶/۱۱۰
شیخیه ۱۱۱/۹۸/۹۳/۸۸/۸۷/۷۸/۴۲
/۱۳۷/۱۳۶/۱۲۳/۱۱۷/۱۱۳/۱۱۲
/۱۵۸/۱۵۵/۱۵۲/۱۴۸/۱۴۳/۱۴۱
/۱۹۴/۱۷۸/۱۷۷/۱۷۶/۱۶۴/۱۶۳
/۳۰۸/۳۰۵/۳۰۰/۲۸۵/۲۳۳/۱۹۷
۳۴۷/۳۲۳/۳۱۹/۳۱۰
شیراز ۱۷۴/۱۰۹/۶۰
شیز ۵۱
شیعه (شیعیان) ۱۰۶/۱۰۵/۱۲/۹/
/۱۳۵/۱۲۳/۱۱۳/۱۱۲/۱۱۱/۱۰۷
/۲۰۸/۱۷۸/۱۷۶/۱۷۵/۱۶۵/۱۶۲
/۲۶۰/۲۵۹/۲۵۸/۲۳۴/۲۳۳/۲۳۲
/۳۴۴/۳۴۲/۳۲۷/۳۱۹/۳۱۰/۲۸۶
صابئین (مانده‌ای) ۲۷۲/۱۵۴
صاحب الامر "ع" (ر.ک. امام دوازدهم)
۳۴۲
صاد (دریا) ۳۶۸/۳۰۰/۲۹۶
صادق (امام جعفر "ع") ۲۶۵/۲۱۰/
/۲۹۹/۲۹۷/۲۹۶/۲۷۸/۲۷۷/۲۶۶
/۳۴۶/۳۲۷/۳۰۹/۳۰۸/۳۰۰
صافات (سوره) ۲۶۵
صخره زمرد ۱۵۷/۱۳۱/۱۲۷/۱۲۳
ـ بزرگ ۱۵۷
صدرالدین شیرازی (ر.ک. ملاصدرا)
/۱۷۳/۱۶۶/۱۶۴/۱۶۳/۱۱۰/۱۰۹
۳۰۰/۲۵۸/۲۴۱/۲۱۷/۱۸۳/۱۶۴
صدوق (شیخ) ۲۵۹/۲۵۷
صفات الهی ۲۳۸/۲۲۳/۱۱۹/۱۱۲
صفوه‌الصفا ۱۰۲
صفویه (صفویان) ۱۷۶/۱۷۴/۱۱۱
صفی‌الدین اردبیلی ۱۰۲
صلصال آدم /۲۰۰/۱۹۶/۱۶۷/۱۳۴
/۲۲۷/۲۲۶/۲۱۰/۲۰۸/۲۰۳/۲۰۱
۲۹۶/۲۷۴/۲۳۲
صنع کیمیا ۱۴۸
صوراسرافیل /۲۷۷/۲۶۹/۱۴۸/۱۴۶
۳۱۰/۳۰۴/۲۹۶/۲۸۰
صورت ازلی ۱۱۰
صورت عنصریه ۲۹۸
صورت مثالی /۵۹/۵۶/۵۳/۵۱/۴۴/۵
۱۱۰

۱۱۰
صورتهای مثالی ۲۴۲/۱۵۴/۵
صور تجلیات الهیه ۸
صور دهریه ۳۳۳
صور علویه ۳۳۳
صور شخصیه ۱۳۹
صور عقلیه ۵
صور متجلیه برزخی ۳۳۶/۲۹۸
ـ خیالیه مثالیه ۲۹۴/۲۹۳/۱۸۷/۷
صور ملکوتی ۳۳۴/۲۸۹/۶۴/۴۱
صوفیه (متصوفین) ۲۴۹/۱۶۱/۱۳۰/
۲۵۱

طبرسی (ابومنصورعلی) ۳۰۴/۲۷۰/۲۰۹
طبری۱۲۵
طبیعت کامله ۱۳۷
طلحه ۳۴۴/۳۴۳
طورسینا ۲۳۳/۱۹۰/۱۵۷/۱۲۶/۸
طه (سوره) ۳۰۱

ظلمات (عالم) ۳۲۲/۱۳۷/۱۲۷/۱۲۶/
ظهورات ۱۵۳
ـ حقیقی ۱۵۳

عالم اطله ۳۲۹
عالم امر ۳۴۵/۳۳۵/۳۳۲/۳۲۹/۳۲۸/
عالم برزخ (ر.ک. برزخ)
ـ الدهر ۳۲۹/۳۰۴
ـ الوهیت ۱۱
ـ الخیال و المثال ۱۳/۱۲/۸/۶/۵/۴/
۲۵۰/۱۸۹/۱۵۸/۱۳۸/۱۲۸/۱۶/
۲۷۶
ـ برزخیه هورقلیاویه ۳۴۱
ـ تجرد ۱۲۵
ـ نفس ۱۲۵
ـ جسمانی ۶۱
ـ خلق ۳۲۸
ـ در ۳۲۳/۳۰۲/۳۰۱/۲۶۹/۷۵
ـ ربوبیت ۳۱۵/۱۸۸
ـ رجعت ۳۲۰
ـ سرمد ۳۳۲/۳۲۸
ـ سیادت ۳۲۰
ـ سیرهای عینی ۲
ـ صغیر ۲۵۰/۱۷۳/۱۳۵/۷۵
ـ صور مثالی ۱۳۵
ـ ظلمت مظلمی ۱۵۸
ـ عقلی (عقول محمدیه) ۳۳۲/۳۲۹/۱۰/
۳۳۵
ـ غیب ۲۲۸/۱۲۴/۱۱۲/۹۲
ـ فواد ۳۲۹/۳۲۸
ـ کبیر ۲۵۶/۱۳۵

غیب امکانی ۲۳۸
ـ محالی ۲۳۸

فارس ۳۴۰/۹۱
فارقلیط ۳۲۵/۱۴
فاطمه (الزهراء) ۱۲/ ۱۳/ ۲۶/ ۱۰۵/
۱۱۱/ ۱۱۲/ ۱۱۳/ ۱۱۵/ ۱۱۶/ ۱۱۷/
۱۱۸/ ۱۲۱/ ۱۲۴/ ۱۵۵/ ۱۵۶/ ۲۰۹/
۲۲۱/ ۳۴۴/ ۳۴۵
ـ فاطر ۱۱۹/ ۱۲۰
فاطمیه (صورت وجودی ائمه) ۱۳/ ۱۲۰
فاوست ۱۱۹/ ۱۹۹/ ۲۱۰
فاهمه استدلالی ۱۳۸
فتحعلی شاه قاجار ۱۲۷/ ۲۷۹/ ۳۰۵/
۳۰۶
فتوحات المکیه ۱۶۰/ ۱۷۲/ ۱۹۹/ ۲۱۶/
۲۳۸
فخرالدین رازی ۲۰۹
فخنر ۳۳/ ۳۴/ ۴۳/ ۵۸/ ۷۴/ ۷۸
فدون ۱۴۷
فردوس اقصای شمال (بهشت ـ) ۲۲۳/
۲۳۲
ـ ۹۳/ ۹۹/ ۱۰۱/ ۱۱۹/ ۱۳۳/ ۱۵۲/
۱۵۳/ ۱۵۹/ ۱۶۷/ ۲۰۷/ ۲۲۱/ ۲۲۲/
۲۲۴/ ۲۲۵/ ۳۱۹

ـ مثل ۱۰۱/ ۱۲۶
ـ ماوراء فردوس ۱۱۶
فردوس مطلق ۱۵۰/ ۱۵۱
ـ مغرب ۱۴۶
ـ بیمه ۱۲۴
فرشتگان زمین ۷۶
فرشته‌شناسی ۱۵/ ۳۴/ ۳۵/ ۶۰/ ۱۷۱
ـ مزدائی ۳۴/ ۶۶/ ۱۲۹
فرفیریوس ۶۴
فره‌ده‌ذفشو ۴۷
فره‌شکرت ۴۵/ ۴۶/ ۶۴/ ۷۳/ ۸۴/
۱۲۱
فرهنگستان شمالی ۱۵۷/ ۲۳۵
فره‌ورتی ۳۹/ ۶۲/ ۶۵/ ۶۷/ ۶۹/ ۷۳/ ۷۵/
۷۷/ ۸۲/ ۸۵/ ۹۵/ ۹۷/ ۱۱۴/ ۱۳۸/
۱۴۳/ ۳۱۰
فصل الخطاب ۲۲۹/ ۲۳۲/ ۳۴۴
فصوص الحکم ۱۵۹/ ۱۷۳/ ۲۱۱/ ۲۱۳
فضای کیفی ۵۲
فعل الهی ۲۸۷
فلسفه باطنیه ۱۱۱/ ۳۲۵
فلک الافلاک ۱۱۵/ ۱۳۱/ ۲۱۰/ ۲۱۷/
۲۴۳/ ۳۴۵
فلک اعظم ۲۸۰
ـ رحاحنه ۲۷۳
ـ رحل ۳۱۶
ـ زهره ۱۴۹/ ۳۱۶/ ۳۱۷
ـ شمس ۲۱۱/ ۳۱۷
ـ عطارد ۳۱۷
فلک قمر ۱۶۰/ ۳۱۷

ـ مشتری ۳۱۶/۳۱۷
ـ مریخ ۳۱۶
ـ نبوت ۱۱۵
ـ هیات قدسی ۱۱۵
فلوطن ۱۷۱/۱۸۲
فیثاغورث ۱۳۹
فیلون منطقی ۳۸/۱۱۷

قاجار ۱۷۷
قادریه ۱۷۳
قاف (کوه عالم) ۱۲۳/۱۲۵/۱۲۶/
۱۲۷/۱۵۷/۱۵۸/۲۰۵/۲۲۸/
۳۴۰
قاموس (اللعه) ۲۶۱
قاهره ۲۸/۱۵۷/۱۶۰/۱۷۲/۱۹۲/۲۰۹
۲۱۷/۲۱۹/۳۰۳
قبطیان ۹۹
قدرتهای اهریمنی ۷۳
ـ نوری ۷۳
قرآن ۶/۱۰/۲۰/۳۶/۱۱۸/۱۲۰/۱۲۷
۱۴۶/۱۵۹/۱۶۰/۱۶۴/۱۷۴/۱۷۷/
۱۹۴/۱۹۸/۲۰۹/۲۲۱/۲۳۴/۲۴۵/
۲۵۹/۲۶۶/۲۷۴/۲۷۷/۲۸۰/۲۸۸/
۳۰۰/۳۰۷/۳۱۲/۳۲۴/۳۳۲/۳۳۹
قزوین ۱۷۶
قسطنطنیه ۲۰۹
قشریون ۱۴۴/۱۴۸/۱۶۳/۱۷۶/۳۰۳/
۳۱۰/۳۳۹

قصائد سلیمان ۹۷/۹۸
قصه‌الغربه 'لغربیه ۱۲۶/۱۵۷/۱۵۹/
۲۳۱
قطب آسمانی ۱۲۳/۱۲۷/۱۴۱/۲۱۷
قطب الدین شیرازی ۱۶۱/۱۸۲/۱۸۶/
۱۸۷/۱۸۸/۱۸۹/۱۹۲
قفقاز ۱۲۷
قمشه‌ای (میرزا رضا) ۱۷۳
قوائم عرش ۱۱۸
قوه خیالیه ۲۹۳
قیامت کبری ۲۸۵/۳۰۶
قیصری (داوود) ۱۵۹/۱۷۳/۲۱۳/۲۱۸
۲۳۸/۲۵۸

ک

کالبد هورقلیائی ۱۶۴
کامپبل (ژوزف) ۸۷
کاشان ۱۷۵
کتاب التلویحات ۱۶۰/۱۷۹/۱۸۰/
۱۹۳
کتاب المبین ۳۳۸
کتاب المجید ۸۳
کتاب المطارحات ۱۶۰/۱۶۱/۱۷۹/
۱۸۰/۱۹۲
کثیب ۲۲۲/۲۲۴/۲۲۵
کدبانو (کدبانوئیه، صفت سپنته ارمئیتی)
۶۷/۶۸/۹۵/۱۰۹/۱۹۰
کراوس (پ) ۳۰۳/۳۰۸
کربن (هانری) ۱۷/۱۱۵/۱۴۴

کرد ۳۴۰
کرسی (آسمان‌ثوابت) ۱۱۵/۲۰۲/۲۱۰/
۲۱۴/۲۴۳/۳۱۴/۳۱۶/۳۱۷
کرمان ۹۱/۱۵۸/۱۷۸/۳۰۳/۳۱۱/۳۲۷
کرمانی (شیخ زین‌العابدین‌خان) ۱۷۸
کرمانی (شیخ حاجی محمد خان) ۱۷۷
کروبیان ۱۰۹/۱۶۲
کروبیل (ملک مقرب) ۲۷۲
کریستنسن (آ) ۱۰۲
کریستیان والف ۱۲
کشور (هفت) ۴۷/۸۵
ـ جنوب ۴۷
ـ شرقی ۴۷/۵۱
ـ شمال ۴۷/۴۸
ـ غربی ۴۷/۵۱
ـ مرکزی ۴۷/۴۹/۸۵/۸۶
کعبه ۲۰۲/۲۰۶
کلمات مکنونه ۱۶۰/۲۵۵
کمبریج ۱۲/۸۱/۱۴۴/۲۴۱/۳۰۴
کمیل (حدیث) ۳۳۱
کنسه‌ئویه ۷۷/۸۹/۱۰۲
کودورت ۱۱/۱۴۴
کوره ۷۰
کوه خواجه ۸۹
ـ صلوات ۹۰
کهف (سوره) ۳۳۷
کیانیان ۴۹
کیخسرو ۱۹۶/۲۴۹
کیمیا (کیمیاگری) ۸/۱۴/۲۱/۷۵/
۱۵۰/۱۵۱/۱۵۳/۱۶۵/۱۶۶/۱۶۷/
۲۰۶/۲۸۷/۲۸۸
کیمیاگران و آهنگران (کتاب) ۳۰۷
کیومرث ۷۵/۷۶/۷۷
کیومرثیه ۹۴

گاته‌ها ۳۵/۸۶/۹۴/۹۹
گاروتمان (اعلی‌علییـــن) ۷۹/۳۴۷
گاستون ویت ۲۸/۲۹
گاسیمد ۲۹
گاوتی ۱۶۸
گئوکرنه (درخت مینوی) ۹۱
گتیگ ۴۰/۴۲
ـ روشنه (نورزمینی) ۸۱
گرگوراس (سیمرغ) ۱۴۴
گرگساس ۳۱۰
گرونمان ۵۷/۱۰۳/۱۵۵
گروسمان ۹۲/۹۴/۹۸
کری (لوئی هـ.) ۸۱/۹۰/۸۷/۱۰۰/۱۰۱
کل‌اصلی (الطلس‌الاصلیه) ۱۵۲
کل‌آدم ۲۲۶
گلنس راز ۱۷۲/۲۳۷
گوید ۱۱۹/۱۶۵/۱۷۷/۲۱۰
گومینس (احتلاط) ۳۶
گوید دفارس ۸۹
گوهرمراد ۲۴۹
گوبار (ر.) ۱۶۸
گیلان ۱۷۳
گی‌بوسه ۲

گیومون (هـ.) ۱۶۸

لاادریون ۲۰/۸
لاهوت (عالم ـ) ۱۱۰/۱۲/۱۱/۱۰
/۱۲۲/۱۲۱/۱۱۹/۱۱۶/۱۱۵/۱۱۴
۳۲۹/۳۱۰/۲۳۹/۲۳۲/۱۲۴
لاهیجان ۱۷۴
لاهیجی (شمس‌الدین‌محمد) ۱۷۴/
۳۵۸/۲۱۷
لاهیجی (عبدالرزاق) ۲۴۹/۲۳۹/۱۷۵
لایپزیگ ۸۴/۸۱/۷۹
لایب نیتش ۱۲
لطی ۳۲۰
لندن ۸۰
لوح غیب ۲۱۵
لوح محفوظ ۱۱۸
لوط ۲۷۲
لیدن ۲۳۳
لیزگانگ (ه.) ۸۵
لیلةالمعراج ۱۷۶

ماجد بحرینی (سید) ۱۷۵
ماده روحانیه لطیفه ۱۶۶/۲۴۱/۳۲۴/
۳۴۴
مازندران ۳۰۸
ماسینیون (لوئی) ۱۹۶/۱۵۶/۸۶/۸۵
ماکروب ۱۴۴
مالبرانش ۱۲
ماندالا (دائره) ۸۵/۵۰
ماندهئی‌ها (صابئین) ۱۶۸/۱۵۴/
۳۲۵/۲۷۳
مانویان ۱۶۱
مانویت (مذهب مانوی) ۱۹۵/۱۹۴/۷۰
۳۲۴/۱۹۷
ماوراء الطبیعه جذبه ۱۷۱
ـ وجود ۱۷۴
ـ جواهر ۱۷۴
ماهلر (گ) ۱۵۵
مئیتریا ۱۴۰
مباهله مدینه ۱۵۶
متاترون ۱۱
مترلینگ (م.) ۲۵۹/۱۴۷
متکلمون ۳۴۹
مثل افلاطونی ۱۸۸/۱۳۱/۱۰۹/۱۰۶/
۲۵۱
مثل‌المعلقه ۱۸۶/۱۳۹
مجلسی ۳۴۶/۲۱۰/۲۰۹
مجمع البحرین ۲۳۹/۲۳۲/۲۲۸
مجمع البیان ۲۰۹
مجمع النورین ۱۲۱
محسن فیض کاشانی ۱۶۰/۱۵۱/۱۳۵/
۳۰۹/۲۵۹/۲۰۹/۱۷۵
محمد "ص" ۳۴۰ (ر.ک. حضرت پیغمبر)
محمدآغااوغلو ۹۱
محمدبن مسلم ۳۳۸
محمدکریمخان کرمانی ۱۵۶/۱۲۲/۱۱۳/
/۳۱۹/۳۱۱/۳۰۳/۱۶۷/۱۶۵/۱۶۲
۳۴۶/۳۴۴
محمدعلی‌میرزا (قاجار) ۱۷۷
محمد معین (دکتر) ۱۹۵/۱۶۱/۱۵۷/۹۳
۱۹۵
مدرس تبریزی ۲۱۰

مدرسه مطالعات شرقی ۸۶
مدرسه عملی مطالعات عالیه ۱۵۶
مدینة المعاجز ۳۳۶
مرآة الفلاسفه ۲۸۷
مرآة الحکماء ۱۴۹/۱۶۵/۳۰۸
مرسن ۱۱
مرکب نقاله روح ۱۴۳
مرکب لطیف ۱۴۴
مرکز عالم ۵۳/۵۶/۶۱/۷۸/۸۸/۱۲۸
مروان حکم ۳۴۳
مریخ ۱۲۲
مریم ۲۰۹/۲۵۶
مزاج التسنیم ۲۰۹
مزامیر ۸۶/۱۶۱
مزدیسنا (مزدا) ۲۶/۳۳/۳۵/۴۴/۷۱/
۱۱۰
مزدورتی ۳۹
مسیح (عیسی) ۸۲/۱۴۰/۱۶۲/۱۹۵/۱۹۶
۱۹۶/۲۰۹/۲۱۴/۲۵۷/۲۵۹
مسیح‌شناسی ۱۱۲
مسینا ۸۹
مشائی (مشرب) ۱۴۳
مشائیون (اصحاب مشاء) ۷/۸/۱۴/۱۴۰/
۱۴۰/۱۸۰/۱۸۵/۱۹۴/۲۴۹
مشرق اقصی ۱۲۸
ـ صغیر ۱۲۸
ـ عالم ۱۲۷
ـ مداء ۱۲۳
مشکوه النبوة ۹
مشوبه کوشته ۸۷/۱۵۴/۱۶۸/۳۰۵
مصدر اول ۱۲۴
مصر ۲۸/۲۹
مصریان ۱۵۷
معادجسمانی (بعث) ۲۵۰/۲۸۸/۲۹۷
۳۰۲
معجم‌البلدان ۸۵/۱۵۷
معراج پیغمبر اسلام ۹۳/۹۴/۱۳۷/
۲۱۴/۲۵۸
معرفت اشراقی ۱۹۴
معرفت حصولی ۱۹۳
معرفت حضوری ۱۹۳
معقولات مطلقه ۱۳۱
معلم اول (ارسطو) ۱۲۶/۱۸۰/۲۳۹
مغان ۵۱/۷۲/۹۳
مغول ۱۲۲
مغرب عالم ۱۲۷
مفاتیح الغیب ۲۰۹
مفصل (حدیث) ۳۳۷
مقید (مسیح) ۲۲۱
مقادیر مالیه ۱۳۰
مکتب اصفهان ۱۲۲/۱۷۴
مکه معظمه ۱۷۴/۲۰۶/۲۱۰
ملاصدرا (ر.ک. صدرالدین شیرازی)
۱۵۹/۱۷۵/۱۹۴/۱۹۷/۲۴۱/۲۵۱/
۲۷۳/۲۸۶/۲۸۹/۲۹۲/۲۹۳/۲۹۴/
۲۹۵/۳۰۱/۳۰۸/۳۰۹/۳۲۳/۳۲۴/
ملا فتح‌الله ۲۵۹
ملک الموت ۱۴۵/۲۷۹/۲۹۷
ملک (عالم شهادت، مشهود، محسوس)
۲۷۳/۲۹۳/۲۹۴

ملکوت (عالم نفس) ۱۰۹/۱۴/۶/۵/۳
/۲۲۰/۲۱۷/۱۸۹/۱۶۲/۱۱۳/۱۱۲
/۲۹۴/۲۹۳/۲۸۹/۲۷۳/۲۵۶/۲۴۲
۳۴۵/۳۲۹/۳۰۴
سماع ــ ۱۹۲
ممقانی ۳۰۴
منحی عالم اخروی ۱۰۶/۸۹/۸۸
منطقه‌البروج ۲۹۵/۱۴۹/۱۱۵
منوک ۴۱/۴۰
منوکه‌خرت (مینوی خرد) ۸۷/۸۲
ــ یزیشن ۸۱
منه‌ورتات ۹۶
مور (هانری) ۲۴۱/۱۱
موسی ۲۳۴/۲۳۳/۲۲۹/۲۱۴/۱۹۰
مولتون (ز.هـ.) ۸۲
مهدی "ع" (حضرت) ۲۵۷
مهربرستی ۷۲
مهریانگ ــ مهرباناگ ۷۶/۷۵
میثاق عهد الست ۳۱۰/۳۰۱
میثره ۱۴۳/۹۳/۹۰
میرخوند ۹۴
میرداماد ۱۹۶/۱۷۴/۱۲۲
میرفندرسکی ۱۷۴
میکائیل ۲۷۳/۱۹۵/۱۱۸

ناپلئون ۱۴
ناسوت ۳۴۶/۲۳۹/۲۳۳/۱۲/۱۱/۱۰
ناصرالدین طوسی ۹۶
ناصرخسرو ۳۴۴/۱۰۰
نجباء ۲۳۴
نجم (سوره) ۲۱۷
نجم الدین کبری ۱۹۸/۱۹۷/۱۶۰/
۳۲۵
نخله آسمانی ۲۰۹
ــ مریم ۲۰۹/۲۰۰
نربوسنگ ۷۷
نصرالدین طوسی ۱۷۵
نظامی ۹۱
نفحه حسانی ۱۴۴/۱۴۳
نفحه نعت ۲۸۱
ــ صعق ۳۰۶/۲۹۶/۲۸۱/۲۸۰/۲۷۸
ــ صور ۳۰۳/۲۹۸/۲۸۲/۱۶۴/۱۴۶
ــ فزع ۲۹۲/۲۹۶
نغمه مزوارید ۲۳۱/۱۵۹/۱۵۴/۹۰
نفس ۱۰۹/۷۸/۷۵/۷۴/۷۳/۶۳/۵۳
ــ آسمانی ۵۸
ــ جزئیه دهریه ۳۲۴
ــ جوهری ۱۲۴
ــ الرحمن ۳۴۴/۲۵۱
ــ قدسی کلی ۳۳۴/۳۳۰/۳۲۵
ــ کلی الهیه ۳۲۴
ــ علوی ۱۴۳
ــ ملکوتی ۶۹
ــ ناطقه ۳۳۳/۳۱۷/۱۸۱
ــ نباتی ۳۰۷
نفوس فلکی ۲۹۲/۱۷۹/۱۲۸
نقباء ۲۳۴
نوافلاطونی ۱۴۵/۱۴۴/۱۴۳/۱۱۰/

۱۶۴/۱۶۳/۱۵۳
نور ازلی محمدیه ۱۲
نورالانوار ۱۰۹ /۱۸۸/۲۹۱
نور شعشعانی ۱۶۰
نور شهود ۱۳۶
نوربخش (سید) ۱۷۴
نوربخشیه ۱۷۴
نورقاهره ۱۰۱/۱۰۹
نور وجودی جامد ۱۵۰
نور وجودی ذائب ۱۵۰
نیبرگ (هـ.س.) ۷۹/۸۰/۸۱/۸۳
۸۶/۹۴/۹۶/۹۷/۱۰۰/۱۰۲/۲۳۳
نیکه ۱۰۰
نیوتون ۱۱
نیویورک ۸۷/۹۳/۹۸

وادی السلام ۳۳۶
واربیمه ۵۳/۱۰۱ /۱۵۴/۲۲۳
والف (هـ.آ.) ۸۱
والکیری‌ها ۸۲
وزدا (گ) ۱۸۳
وست (آ.و) ۸۲/۹۲/۹۶
ولادت معنوی ۱۶۲
ولایت ۱۱۵
ـ نامه مطلقه ۱۱۵
وندیداد ۸۴/۸۷/۹۳/۹۵
ووروبرشتی ۴۷
ووروجوشتی ۴۷
ووروکاشه ۴۷/۵۶
وهومن (وهومنه، بهمن) ۳۸/۶۰/۶۳/
۹۳/۹۶/۱۰۹
ویدەدفشو ۴۷
ویسپرد ۸۴/۱۰۱
ویسپەتور وئیری (عذراء مادرسئوشیانت)
۷۷/۸۷
ویشتاسب(شاه) ۵۳/۱۲۳

هادخت نسک ۹۸
هارون۲۱۴
هاستینگز ۸۷
هامون (کوه) ۸۹
هاویه ۳۲۰
هئومه (هوم) سفید ۵۶/۶۳
هلزبوه ۱۵۴
هراکلیدبونتی ۱۶۳
هرتسفلد (ا) ۸۹/۹۰/۹۵/۹۶
هرتل (ر) ۸۹/۱۰۱
هرمردیار فرامرز ۹۷
هرمس ۶۳/۷۰/۱۶۱/۱۸۰/۱۸۲/۱۹۴/
۱۹۶/۲۱۴
هرەررئیتی ۵۴
هفت اقلیم ۱۲۹/۳۲۷
ـ آسمان ۳۱۷
ـ رمس ۲۰۲/۳۱۷
ـ تن ۹۳/ ۱۶۴
ـ خفته (اصحاب کهف) ۱۶۴

ـ کشور ۱۲۹
هگل ۱۰
همائی ۸۵
هند (هندوستان) ۱۰۳/۱۷۳/۳۴۰
هوتل (ز) ۸۱
هورخش (ملک آفتاب) ۱۶۱/۱۸۳/۱۹۵
هورقلیا (ارض ملکوت ، عالم ـ) ۲/۱۲/
۱۳/۱۴/۱۶/۱۷/۱۹/۲۴/۲۵/۲۶/
۲۷/۴۲/۶۲/۸۷/۹۳/۱۰۷/۱۰۹/
۱۱۴/۱۲۳/۱۲۵/۱۲۸/۱۳۰/۱۳۱/
۱۳۳/۱۳۴/۱۳۷/۱۳۸/۱۳۹/۱۴۰ـ
۱۴۵/۱۴۶ـ ۱۵۰/۱۵۳/۱۵۶/۱۶۱/
۱۶۲/۱۶۴/۱۶۵/۱۶۶/۱۷۹/۱۸۳/
۱۹۳/۱۹۴/۱۹۶/۲۳۳/۲۵۸/۲۶۶/
۲۶۹/۲۷۵/۲۷۹/۲۸۱/۲۸۲/۲۹۶/
۳۰۱/۳۰۳/۳۰۵/۳۰۶/۳۰۷/۳۱۰/
۳۲۲/۳۴۰/۳۴۴/۳۴۵
هوکه‌ئیریه (کوه) ۵۵/۵۶/۶۳/۹۳
هوگ دی ۱۰۰
هـــات قدسی ۱۲۳
ـ عقول ۱۲۹
هیولا ۱۳۸/۱۳۹/۱۶۵/۱۸۶/۱۸۸/
۲۱۹/۲۴۲/۲۴۶/۲۶۲/۲۷۸/۲۸۹

یاجوج وماجوج ۳۳۷
یاقوت ۴۹/۵۱/۸۵/۱۲۶/۱۵۷
یحیی (تعمیددهنده) ۸۸/۱۶۲/۲۱۴
یزنه‌ها (ایزدان) ۳۵/ ۳۹
یزد ۱۷۷
یزدگرد سوم ۲۸
یسنا ۴۵/۷۴/۸۲/۸۸/۹۴/۹۵
یشت ۳۷/۴۳/۵۴/۷۱/۷۲/۷۹/۸۲/
۸۳/۸۶/۸۸/۸۹/۹۶/۹۸/۹۹/۱۰۰
۱۰۱/۱۰۳/۱۶۱
یعقوب بویمه ۱۰/۱۱/۱۲
یوح (ملک آسمان چهارم) ۲۱۱/۲۲۳/
۲۳۱
کشور ، دیار ـ ۲۳۲/۲۳۹/۳۴۵
یوسف ۲۱۴/۳۴۳
یونان ۹/۸۴/۱۴۵/۲۴۹
یونگ (ث . ژ) ۸۳/۱۶۵/۱۶۶/۲۰۸/
۳۰۷/۳۰۹/۳۲۴
یهود ۹/ ۱۰
یهوه ۶۷/ ۷۰
بیمه ۵۳ (ر.ک . واربیمه)

H. CORBIN

TERRE CÉLESTE et corps de résurrection

Translated by

Z. DEHSHIRI

Iranian Centre for
the Study of Civilisations

TEHRAN

1980