

هنری کربن

ارضه ملکوت

کالبد انسان در روز رستاخیز

از ایران مزدائی تا ایران شیعی

ترجمه: سید ضیاء الدین دهشیری

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





هنری کرین

ارض ملکوت

و

کالبد انسان در روز رستاخیز

از

ایران مزدائی تا ایران شیعی



ترجمه

سیدضیاء الدین دهشیری



تهران ۱۳۵۸

137212



مرکز ایرانی مطالعه فرهنگها

هنری کرین 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

ترجمه ضیاءالدین دهشیری

چاپ اول بهمن ۱۳۵۸

حق چاپ محفوظ است .

ویراستار جمشید ارجمند ، ویراستار فنی مرتضی کریمی

اوپراتور علیرضا سناجیان ، ترسیم و تصحیح مهران کندری

فهرست:

	پیش درآمد بر چاپ دوم کتاب
۱	تدوین منشور اساسی امر "مثالی"
۱۹	پیشگفتار
۲۸	تصویر پوشش کتاب
	بخش نخست
	ارض ملکوت
	و کالبد انسان در روز رستاخیز
	فصل اول . تصویر زمین در آئین بودائی
۳۳	۱- زمین فرشته‌ایست
۴۷	۲- زمین هفت کشور
۵۴	۳- جغرافیای خیالی
۶۵	۴- حکمت زمین و فرشتگان موت رمس
۷۹	تعلیقات
	فصل دوم . سرزمین عرفانی هورقلیا
۱۰۵	۱- آهنگ فرونی‌یابنده : فاطمه دختر بعمرو و سررمس ملکوسی
۱۲۵	۲- اقلیم هشتم
۱۳۵	۳- هورقلیا سرزمین وحی‌ها و روای غیبی
۱۴۱	۴- هورقلیا ، ارض رستاخیز
۱۵۶	تعلیقات

بخش دوم
برگزیدهٔ متون سنتی

پیشگفتار

۱۷۰

متون و مصنفان آنها

۱- شهاب الدین یحیی سهروردی

۱۷۹

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

۲- یحیی الدین ابن عربی

۱۹۹

زمینی که از مازاد گل آدم خلق شد

۳- داوود قیصری

۲۱۳

عالم مثالی

۴- عبدالکریم جیلی

۲۲۳

۱) الاعراف، زمین بیداران و شب زنده داران

۲۲۶

۲) سفر غریب و گفتگو با خضر

۵- شمس الدین محمد لاهیجی

۲۳۷

جابلقا و جابلسا

۶- صدرالدین شیرازی (ملاصدرا)

۲۴۱

ماده روحانیه لطیفه

۷- عبدالرزاق لاهیجی

۲۴۹

حکمای اشراقی و حکمای مشائی

۸- محسن فیض کاشانی

۲۵۵

جهانی که در آن ارواح جسم می شود و اجساد روح می گردد

۹- نحلہ شیخہ: شیخ احمد احسائی

- ۲۶۰ ۱- وظایف الاعضای جسم بشر در روز قیامت
۲۷۰ ۲- درباب معنی باطنیہ و خفیہ قبر
۲۷۲ ۳- آسمانها و عناصر. عالم هورقلیا
۲۷۹ ۴- کیمیاگری و جسم انسان در روز قیامت
۲۹۲ ۵- خیال و جسم انسان در روز قیامت

۱۰- شیخ محمد کریمخان کرمانی

- ۳۱۱ ۱- مقصود از این کہ جسم مومن "ارض بہشتز اوست چیست؟
۳۲۰ ۲- عالمی در حال عروج، نہ در تحول

۱۱- شیخ ابوالقاسم خان کرمانی (سرکار آقا)

- ۳۲۷ ارض آسمانی هورقلیا و اعتقاد شیعه

۳۴۹

واژه نامہ

فہرست راہنما

پیش درآمد بر چاپ دوم

تدوین منشور اساسی امرمتمالی

مقدمه چاپ اول کتاب حاضر، تاریخ ماه مارس ۱۹۶۵ داشت. بحسب حواشی اولیه کتاب حتی به تاریخ مقدم بر آن، به تاریخ تشکیل کنفرانسی می رسد که در طی دوره "احلاسید" "احص ارانوس" ۱ در تابستان سال ۱۹۵۳، در "آسکونا" ۲، در کسور سوئیس، گرد آمده بود.

در طی این فاصله، رمای طولی، تحقیقات ما گسترشی عظیم یافت. بحسب کنفرانسیها و کنای که متن آن بنحوی وسیع بسط یافت، بحسب مجال ماسی بود تا موضوع و مسحتی را مورد بحث قرار دهد که از آن پس دمادم برای ما مراجعت برودت گرفتند و سال به سال بسیر موقع قبول یافتند. اما از آنجا که ما بدون حصول اطمینان به نتیجه کار خود، به اولس کوسس در طریق کسف و برودتس جهای بردا احصیم که، در قال مسلمیات علمی و تحصیلی روزکاران حاضر، به ماسد "خطدای کس" ۳ حلوه می کرد، فاموس لغات و مصطلحات ما برای معرفت آن جهتس و جهتس و جهتس جهرافسای ویژه آن هبور نسات و فوام بگرفتند بود. بازهای سگها و برودتسها مسحتس نزلزل خاطر می گردید که بطور قطع، امروزه مؤلف کتاب را آررودد خاطر و حسس ممکن می سازد، صرفنظر از اینکه اوضاع و عوامل مخفعد در آن زمان چه بود.

1- Cercle Eranos

2- Ascona

3- Le Continent perdu

علی رغم این نقایص، صورت اولیه کتاب، پیامی که می خواست تبلیغ کند و بر مطالعه مستقیم متون مراجع و ماخذ مبتنی بود، درانظار ما اعتبار کامل و منزلت و معنی خود را حفظ کرده است. بطور قطع و یقین، می توان کتابی دیگر با همین موضوع و مطلب نگاشت. ولی در آن صورت نخواهیم توانست چیزی از بنیاد و ترکیب کتاب حاضر را تغییر بدهیم، بی اینکه خط سیر معنوی و روحانی را که منظور آن است دگرگون سازیم. باری، این خط سیر، این مسیر، از خلال قرون و اعصار عالم معنوی ایران، با صراحت و دقت بازهم بیشتری در پیش چشم ما نمایان است، چنانکه آن را در این کتاب رسم کرده ایم. علاوه بر این، باگذشت زمان، با ترجمه‌هایی از یک کتاب انجام گرفته یا طرح افکنده شده (درمورد کتاب حاضر به زبانهای انگلیسی، ایتالیائی، فارسی)، کتاب آخر الامر به هیئات قدسی مصنفات اقدم می‌گذارد، و هویت آن را دیگر از این پس نمی‌توان دگرگون ساخت.

بنابراین وظیفه عاجل و مبرم عبارت از آن بود که قاموس مصطلحات فنی کتاب را با فرهنگ لغات و اصطلاحات کتب دیگرمان هماهنگ کنیم، و ماخذ و منابع پژوهشهایی را که از آن زمان به بعد پی گرفته‌ایم، روشن و مشخص سازیم. آرزوی ما این بود که کتاب حاضر بدین سان بتواند بصورت مدخل و مقدمه‌ای برای پژوهشها درآید، چرا که نقطه عزیمت و مبداء کار آنها بود. آقای گی بوشه^۱، در پرتو پیشنهاد دوستانه خود برای اقدام به چاپ جدید کتاب، این آرزوی ما را جامه حقیقت پوشانید. در نظر من و او، هر دو، تنها تقدیم و تأخیر عنوان کتاب ما را به نتیجه 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 ترجمه انگلیسی کتاب هم عنوان اخیر را برای خود محفوظ داشت.

برای راهنمایی خواننده باید مقاصد و مباحث عمده این کتاب را بطور خلاصه و جامع از نو بیان کنیم. منظور کتاب آن بود که در آن عالم عرفانی و جهانی غیبی رسوخ کند که مصنفان ما آن را با عباراتی نظیر "اقلیم هشتم" (در قبال هفت اقلیم جهان زمینی) تعریف کرده‌اند، یا "عالم شهرهای غیبی - جابلقا، جابرسا و هورقلیا خوانده‌اند و امثال آنها. برای تعیین وضع و موقع این عالم، شاید مستقیمترین وسیله آن باشد که وضع و موقع خلایق 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 فلسفه "رسمی" که به دنبال علوم تحصیلی کشیده شده است، تنها برای "معرفت" و شناخت به دو منشاء قائل میباشد و بس: یکی ادراک حسی، که نکات مسلمه و اطلاعاتی را فراهم می آورد که "تجربی" خوانده می شود. دیگری مفاهیم و معانی حاصله از قوه فاهمه و تمیز، عالم نوامیس و قوانین حاکم بر مسلمیات تجربی. بیفتن، پدیدار شناسی، این علم المعرفه^۱ بیش از حد ساده کننده و اجمالی را دگرگون ساخته و بر آن سبقت گرفته است. ولی یک مطلب باقی می ماند و آن این است که بین ادراکات حواس و شهود و مکاشفات یا مقولات عقل، مکانی خالی باقی می ماند. مکانی که چه بسا باید بین این دونوع جای بگیرد و بعلاوه مقام و مکان واسطه داشته است، یعنی همان "خیال فعال" که به شاعران سپرده شده بود. اینکه، چنین "خیال فعال" در وجود انسان (که باید بدان تخیل و مخیله فعال گفت، همان طور که فلسفه قرون وسطی از "عقل فعال" سخن می گفت) عمل و اثر عقل و روح یا وظیفه معرفت خاص خود داشته باشد، یعنی اینکه ما را به منطقه و حقیقت واقع "وجود" برساند، خود موضوعی است که فلسفه علمی، عقلانی و استدلالی، نمی تواند 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 "عجب"، سدار واهی و نظایر آن می تراود و بس.

با این حساب هیچگونه امیدی به بازیافتن حقیقت عالم مجرد و فوق محسوس باقی نمی ماند، عالم مجردی که نه جهان تجربه و تحقیق است که قابل ادراک با حواس باشد، نه جهان انتزاعی مورد ادراک عقل. بدین جهت از دیر زمانی بطور ما بازیافتن حقیقت بالفعل، حقیقت در مرحله فعل و عمل که خاص "عالم ملکوت و ملائک" می باشد، حقیقتی که در عین وجود مندرج است، به اسطوره ای وابسته به زیر بنای اجتماعی-سیاسی یا اجتماعی-اقتصادی، اصولاً غیرممکن شده است. و رسوخ در عالم معرفه الملائکه مذکور در دین زردشت، که نخستین فصل کتاب حاضر عین جهان و جوه آنرا توصیف می کند، آنطور که به عالمی حقیقی رسوخ می کند، محال گسسه است. در مورد تحلیلات ملائک مورد بحث در نورات بر همس حکم صادق می باشد. ما مفتاح این عالم را بعنوان عالم حقیقی، که نه عالم محسوس است، نه عالم مجرد و انتزاعی مفاهیم و معانی، از دیرگاهی، از عهدی که فلسوفی حوان بودیم، حسوخو

1- la gnoséologie

می‌کردیم . در عین سرزمین ایران است که می‌بایست دو عصر از اعصار عالم معنوی ایران را بچوئیم و بیابیم . بهمین سبب دو بخش این کتاب با یکدیگر پیوند نزدیک و ناگسستی داشته متلازم می‌باشند .

صفت ممیزه موضع کسانی که "افلاطونیان ایران" ، اشراقیون سلسله معنوی سهروردی (قرن ۱۲ میلادی ، ۶ هجری) خوانده شده‌اند ، طرحی از این عوالم است که با امر دو گانه و ثنوی که هم اکنون ذکر آن رفت ، تبیین و مغایرت دارد . مغایرت و تبیینی که بذاته محصول آن حقیقت و امر واقع است که علم المعرفه از نظر آنان ، از این ثنویت بیگانه بوده برای قوه خيال ، برای این خيال فعال که همان خيال خيال آفرین است ، مقامی نظیر قوه‌ای واسط و لازم قائل می‌گردد . این قوه خيال ، قوه عالمه و معرفت مسلم و به معنی اکمل می‌باشد . و وظیفه واسطه بودن آن عبارت است از شناسانیدن قطعی حوزه وجود به ما ، که در صورت نبودن این وساطت حوزه‌ای ممنوعه می‌شد و زوال آن به فاجعه روح منجر می‌گردید ، فاجعه‌ای که هنوز عواقب آن را نسنجیده و ارجیابی نکرده ایم . این قوه بذاته قوه ایست میانجی و واسطه ، همانطور که عالمی که بر آن تدبیر و حکم می‌کند و ما را بدان راه و صول می‌دهد ، نیز عالمی است واسط و میانجی ، عالم برزخ بین عالم محسوس و عالم معقول آن برزخ که بدون وجودش پیوند بین محسوس و معقول بطور قاطع و نهائی متوقف و راکد می‌گردید . و در این احوال قضایای ذوحدین کاذب در عالم ظلمت و بیخبری به بحث و جدل کشیده می‌شد در عین اینکه راه خلاص و وصول به نتیجه بر آنها مسدود بود .

لذا خيال فعال ابدأً در اینجا ابزاری نیست که امر خیالی و غیر حقیقی ، 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 خيال ، فاصله و تفاوت بگذارد ، آنطور که الهیون و حکماء ماوراء الطبیعه ایرانی آن را درک می‌کنند ، و در ذهن حاضر دارند . زبان لاتینی به یاری ما برخاسته است و مصطلحات عالم الخيال و المثال ۱ 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 در مورد آن تردید داشتیم . (مصطلحات لاتینی دارای این امتیازند که موضوعات را تثبیت کرده آنها را از

1- mundus imaginalis

ترجمه های اتفاقی و نامطمئن مصون می‌دارند و ما در اینجا بارها مصطلحات لاتینی را به کار می‌آوریم (۰). یک عالم تا زمانی که تسمیه و تعریف نشود نمی‌تواند به عرصه وجود و معرفت درآید. همین اصطلاح مشکل‌گشای "عالم الخیال و المثال" بر سراسر شبکه مفاهیم و تصوراتی حاکم است که در مرتبه صریح و دقیق وجود و معرفت که از آن مستفاد می‌شود، نظام می‌پذیرد، یعنی بر: ادراک مثالی، معرفت مثالی، وجدان و ضمیر مثالی. در همان احوال 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 در اینجا بنحوی از انحاء مورد مدح و ثنا است، زیرا پیوندی است که در صورت فقدان آن طرح و هیئات عوالم از هم می‌پاشید.

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

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

۲- عالم مثالی، که در مشرب حکماء الهی ملکوت یعنی جهان روح و ارواح هم نامیده شده است.

۳- عالم حسی که همان عالم ملک، جهان اشیاء و حوره، بدس و حکم امور مادی است.

متناسب با آنها صور وجود و معرفت ویژه هر کدام از این عوالم نلابه مساند که از نظر صاحب نظران و ارباب فن بدین ترتیب موسوم است:

۱- صور عقلیه ۱.

۲- صور مثالیه ۲.

۳- صور حسیه ۳، یعنی آن صور که تحت ادراک حواس درمی‌آید.

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

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

1- Formes intelligibles

2- Formes imaginables

3- Formes sensibles

با موقع و مقام 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 می دهد و از آنها خلع مادیت می کند، و از جانب دیگر صور عقلیه را وجهه خیالی و مثالی بخشیده و بدانها شکل و بعد و جهت می دهد. از یک طرف عالم مثالی مظهر و ممثل (ممثل) صور حسیه است و از جانب دیگر مظهر و متوازن با صور عقلیه می باشد. همین وضع و مقام واسط و برزخی است که اصول و موازینی خارج از حیطه اندیشه، در هرکجا که قوه خیالیه در معرض انحطاط و سقوط به درجه "خواهش و میل طبع و هوس" باشد و تنها امور خیالی و واهی، خلاف حقیقی از خود بتراود که بتواند به هرزگی و انحراف بدل گردد، بر آن تحمیل می کند. و همین نکته حاکی از تمام تفاوت و تمایزی است که سابقاً پارسلس^۱ بدرست بین خیال صادق^۲ (تخیل حقیقی، تخیل به معنی حقیقی و صادق آن) و "پندار واهی و اشباح خیالی"^۳ قائل بود.

برای اینکه خیال صادق به پندار واهی و اشباح خیالی قلب ماهیت ندهد، قطعاً لازم است که چنین اصول و احکامی وجود داشته باشد و خارج از حیطه تصور و ادراک باقی بماند، و این در صورتی است که قوه خیالیه، "خیال فعال" از حوزه طرح وجود و معرفت طرد گردد. این اصول و موازین نمی تواند با خیالی که نقش آن به عمل "تصور و پندار" محدود گردیده است ربطی داشته باشد، ولی با آن قوه واسطه و میانجی متلازم است که مبهم و مشکوک می باشد، چون امکان دارد به خدمت قوه قضاوت و ارج یابی یعنی ادراکات و قضاوت های تجربی درآید یا بالعکس خادم آن عقل شود که حکماء ما عالی ترین مرتبه آن را عقل قدسی^۴ می خوانند، که در پرتو عقل فعال که همان فرشته روح القدس است روشن و بصیر می گردد. ابهت و اهمیت نقش خیال را فلاسفه و حکمای ما بوضوح در آنجا بیان کرده اند که می گویند خیال می تواند شجره طیبه^۵ یا برخلاف شجره ملعونه، شجره خبیثه^۶ 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).
 2- Imagination vera
 3- Phantasey
 4- 1'intellect sanctus
 5- 1'Arbre beni
 6- 1'Arbre maudit
- و به قولی "شجرة المبارکه"

بی ضرر باشد ولی امر مثالی هرگز چنین نیست .

در الهیات وقتی هماهنگ با ملا صدراى شیرازی قبول می کنند که قوه خیال قوه ای روحانیه و معنویه محض است و با جسم و بدن وابسته نبوده منفصل از آن وقائم بالذات است و در نتیجه بعد از فناء جسم باقی می باشد ، قدم قطعی را در راه قضاوت در باب امر " مثالی " و خیال برداشته اند . در طی متونی که در اینجا ترجمه شده است ، ملاحظه خواهد شد که خیال قوه ایست سازنده و تشکیل دهنده " جسم لطیف " یا " جسم مثالی " ، حتی این جسم لطیف خود ، هرگز از نفس جدائی نمی پذیرد ، یعنی از عین نفس ا ، از هویت و شخصیت روحانیه لاینفک است . در این صورت سزاوار است که هر آنچه را حکماء مشائیون یا دیگران احیاناً در این باب گفته اند ، از خاطر زدود ، مقصود اینکه آنچه را در پیرامون خیال بعنوان قوه ای جسمانی گفته اند که به همراه بدن و جوارح آن فناء می پذیرد و تابع وضع و احوال آن است ، بساید فراموش کرد .

همین عدم مادیت و تجرد خیال و قوه خیالیه قبلاً بصراحت از جانب ابن عربی بیان شده است ، آنجا که بین صور خیالیه مطلقه ای که در عالم ملکوت باقی و پاینده می مانند و آن صور خیالیه مقیده که از لوازم صور خیالیه اسان در این عالم می باشند ، تمایز قائل می گردد . صور خیالیه مطلقه در عالم ارواح با عالم ملکوت ، بصورت مظاهر و تجلیات می باشد یعنی تجلیات و جلوات مثالی صور عقلیه محضه عالم جبروت . نوع دوم یعنی صور خیالیه مفیده ، سوبه خود مظاهر صور مثالی عالم ملکوت یا عالم نفس در برابر خیال و ادراک خیالیه اسان می باشد . بنابراین در اینجا کاملاً صحیح است که بگوئیم موضوع بحث خیالات و مالمهای مابعدالطبیعی است . باری این خیالها و مثالها را تنها با عضو روحانیه و جسم لطیف می توان درک کرد . تلازم و وابستگی متقابل بین خیال فعال که قوه ای روحانیه تعریف شده است و لزوم وجود " عالم المثال و الحال " ، بعنوان سرر و عالم و سیط ، جوابگوی ضرورت نظر و نحوه درکی است که عوالم و صور وجود را بمنزله تجلیات الهیه ^۲ محسوب می دارد .

زیرا که خود را با فلاسفه و حکمائی معادل می نسیم که از قبول فلسفه وهم حکمتی الهی که عاری از تجلی الهی ناسد سرر می ناسند . سهروردی و حمص اشراقیون در پی او ، همیشه " عافل کامل " و " حکم مطلق " کسی را دانسته اند

1- le moi-esprit

2- théophanies

که حکیمی باشد جامع عالی‌ترین مراتب معرفت فلسفی و هم سیر و سلوک عرفانی بسر طبق سرمشق و نمونه سیر روحانی و سلوک معنوی حضرت پیغمبر (ص)، در شب معراج. بنابراین، عضو رویت و کشف و شهود، صرف نظر از مراتب و مدارج 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 صادق است که در مشرب سهروردی، طورسینا مظهر و نمونه‌ای از آن است. در این صورت، صورت مثالی خود، در صورت حسیه، بیکباره هم صورت مشهود و مدرک است و هم عضو رویت و ادراک شهودی و دیده‌ء بصیرت صور تجلیات الهیه بذاته صوری مثالی می‌باشد.

بدین معنی که در نتیجه "عالم الخیال و المثال" محلی است و عالمی که در آن رویت‌های 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 از این عالم پیش می‌آید، و حوادث روزبعث و قیامت صغری و قیامت کبری حادث می‌شود، بلکه اعمال موصوف در حماسه‌های قهرمانی و حماسه‌های عرفانی، کردارها و رفتارهای تمثیلی مذکور در جمیع آداب و مناسک اسرار محرمانه مذاهب و ادیان و بطور کلی مراسم روحانی با مظاهر و تمثیلات آنها و "ترکیب محل و مکان" در شیوه‌های مختلف "خطبه" دینی و سلسله‌های معنوی و روحانیه ای که حقانیت آنها از حدود مدارک و اسناد بایگانیها خارج است و نیز جریانات باطنی "عمل صناعات مکتومه" نیز در آن عالم حاصل می‌گردد که در باب آن امام اول (ع) شیعیان فرمود: "صناعات مکتومه، کیمیاگری، خواهر نبوت است".

و بالاخره تراجم احوال ملائکة المقربین بذاته از مقولهء تاریخ مثالی است، زیرا همه آن حوادث فی الواقع در عالم ملکوت به وقوع می‌پیوندد.

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

بهمراه فقدان "خیال صادق" 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 ارسطویی (مشائین) و

فلاسفه مشابه آنان " خیال " خوانده اند و آن را قوه‌ای جسمانی دانسته‌اند ، از ییاد بیریم . و همین امر است که مجاهدات " بعضی " از حکماء یهود و مسلمان را در طریق ساختن نظریه‌ای فلسفی در باب نبوت تأثر انگیز می‌سازد . در حقیقت ، آنان در این 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 فلاسفه ، ما که معتقد شده‌اند که همکارانشان ، از حکمای قدیم یونان گرفته تا حکمای ایران باستان نیز ، معارف عالییه خود را از منبع انوار نبوت (مشکوٰة النبوة) اقتباس کرده‌اند ، بسهولت پیوستگی بر فرار 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 و ترجمان عالم غیب و رجال الغیب است ، و همین امر است که به فلسفه سوت (حکمة النبوة) معنی و مفهوم می‌دهد . حکمة النبوة در این صورت " فلسفه‌ای بر مبنای روایات " است و عامل نجات از آن قضیه ذوحدین که خاطر کسانی را رنج می‌دارد که از خود می‌برسد : آیا مربوط به تاریخ است یا اساطیر؟ به عبارت دیگر : آیا امری غیر حقیقی است یا حقیقی آیا امری موهوم است یا حقیقی؟ حکمة النبوة یعنی آزاد شدن از چنگ اس فصد ذوحدین کاذب . و حوادثی را که وصف می‌کند به اساطیر است نه تاریخ است نه معنی متعارف این کلمه . بلکه تاریخ ملکوت است ، یعنی همان که بدان تاریخ مثالی نام می‌دهیم ، همان طور که ممالک و اماکن اس تاریخ هم جغرافیائی مثالی سسکل می‌دهند ، جغرافیای ارض ملکوت . راه وصول بدس تاریخ مثالی در بروهمان تأویل به عالی‌ترین صورت (تفسیر معنوی) بروی ما کسوده شده است . همان " تأویل " که از نظر معنی لغوی و تحت اللفظی به مفهوم بازگردانیدن چیزی بد اصل و مستأصل آن است و به " مثال " ، به حقیقت واقع آن . سسغان اسی عسری و سسغان هفت امامی در زمینه تأویل دستی جیره دارند ، زیرا که " تأویل " همان محرک و بروی تعالد حکمت باطنی آنان است ، به همان نحو که روز هفتم هم سس روز حلف را کابل بی‌شد . در نظر خواننده ساده و عادی اهل ظاهر و فسری ، خبری که معنی حقیقی را بیان می‌نماید ، همان روایت تحت اللفظی است . و آحد عنوان معنی معنوی بدو تکلیف می‌شود ، به نظرش معنی محاری و " استعاره و کنایه " می‌آند و آن را با سسل اشتباه می‌کند . برای اهل باطن و معبدان به حکمت باطنی ، امر بر عکس اس است . یعنی : باصطلاح معنی تحت اللفظی چیزی ار مجاز سس سسب و معنی حقیقی حقیقت حادثه ایست که این مجاز و استعاره مسنور می‌دارد .

همان طور که بزعم ارباب تأویل^۱ و تفسیر تورات، حوادث حقیقی روابط ازلی و ابدی بین ده جلال^۲ یا سفیراح می باشد که در روایات و شروح حوادث خارجی که در تورات مذکور است نهفته می باشد، به همین نحو برای اصحاب فلسفه باطنی و اهل معنی شیعه هم دوسوم قرآن مجید را باید با معنی خفیه و حقیقی 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 می پیوسته است. این معانی خفیه مجاز و کنایت نیست بلکه حوادثی است حقیقی. هگل می گفت که فلسفه عبارتست از معکوس کردن عالم. و بقول بهتر باید بگوئیم که این عالم از هم اکنون معکوس شده و درجهت خلاف خود قرار گرفته است. تأویل و حکمة النبوة 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، در همین قسمت از مقدمه کتاب، مجال حاصل و فرصت مغتنم است تا بگوئیم که معنی و مفهوم فعلی ترجیع-بندهای کلام ما برای فلسفه غربی کدام است. هنگامی که این ترجیع بندها لزوم وجود عالم برزخی و جهانی واسط، واسطه‌ای بین عالم حسی و عالم عقلی را احساس و تاکید می کنند، موضع و مشی حکماء الهی عارفان که در این کتاب معرفی شده اند، عیناً نظیر موضع و احوال یعقوب بویمه می باشد. بویمه، بین عالم محسوس و جهان معقول و بقول صریحتر بین عالم الوهیت (لاهوت) مجرد و خفی و غیب^۳ و جهان انسان (ناسوت)، برزخی قرار می دهد و آنرا عنصر قدسی جسمانیت روحانیه می خواند که همان مسکن و مأوای حضرت الهی در عالم ما می باشد. این مأوی، همان حکمت، سوفیا، است. این حضور و حضرت، همان "شخینه" مورد نظر ارباب تأویل تورات می باشد. و مکان و محل مثالی حلولی کاملاً روحانی است که از عهد ازل بر حلولی که مذهب صوری

1- Kabbalistes

۲ Sephiroth این واژه مورد تداول اصحاب تأویل مذهب یهود و به معنی کمال و جلال الهی است که معرفت آن مقصد حیات اهل نظر و مراقبه و مکاشفه می باشد، شماره "سفیراح"ها ده می باشد بدین ترتیب: تاج، حکمت، عقل، قدرت، رحمت یا بزرگواری و کرم، جمال، قهر و فیروزی، افتخار، بنیاد، سلطنت. - مترجم.

3- Deitas abscondita

و بیرونی آنها در تاریخ مکان می‌دهد، در همان تاریخ که از نظر حکمای الهی شیعه و اسماعیلیه چیزی بجز صورت مجازی "حقیقت واقع" بیش نیست، تقدم دارد.

در نزد این هر دو قوم، اندیشهء تجلی حکمروا است، بمنزله چیزی که بذاته و بالضروره بین عالم حسی و جهان عقلی وقوع می‌یابد، و آنچه "سوفیا" و "نفس عالم" خوانده شده است هم محل و مکان مثالی این تجلی الهی است و هم عضو آن تجلی. و هم واسطهء لازم، تجلی عالم لاهوت^۱، است بین عالم الوهیت مطلق، که برای ازل و ابد خفیه و نهان است و از حیظهء وصول بیرون، و عالم انسان و ناسوت. و همان است که ما "امر خارق اجماع مذهب توحید" خوانده‌ایم و خود مبثی است ثابت و دائم در جمیع مشارب، که بنحوی از انحاء با آئین سری و عقیده به تسخیر ارواح در "ادیان کتاب" قرابت دارد. در عرفان دین بهود نیز "حسیدیم‌ها" آبه سه نوع تمایز قائل می‌باشند: خدای لایعرف و خارج از حیظه شناخت بشر، محل صدور و افاضهء انوار قدسی، که همان وجه الله العلیا است و حتی ملائک هم از آن بیخبرند. و بالاخره نورمتجلی، "وجه عالم سفلی"، یگانه وجه و جهتی که ما می‌توانیم مشاهده کنیم. این "وجه عالم سفلی" همان متاترون^۲ 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. فلسفه فرسی ما، صحنه وقوع حادثه‌ای بوده است که می‌توان "جهاد خاطر نفس عالم" بدان نام داد. از یک جانب ما در بین "جوانمردان" مدافع این نفس، افلاطونیان کمریح (نظرهء مور و ار. کودورث^۳) را می‌یابیم. یعقوب نوبه و نحلله او را با جمع کسانی که از دودمان فکری آنانند. نیوتون نوبه‌های را. ارباب تاویل مسیحی را جون اف. سی. اوتینگر^۴ را که در نزد آنان جریانه‌های فکری مولود نوبه و سوندبرگ^۵ باهم تلاشی می‌کند. و از طرف دیگر، مخالفان آنان را می‌یابیم جون: دکارت، ت. مرسن^۶.

1- Deus revelatus

۲- اهل زهد و ورع.

3- Metatron

4- R. Cudworth

5- F. C. Oetinger

6- Swedenborg

7- Mersenne

مالبرانش، بیل ۱، و بدون تردید لایب نیتس ۲ را و کریستیان والف ۳ را و این صورت اسامی تا بروزگار ما ادامه و اطاله می پذیرد.

آیا این جهاد نبردی است که بطور قطع با شکست برخورد کرده است، چرا که عالم نفس خود را از دست داده است، شکستی که عواقب آن بر رؤیایها و دیدهای جدید ما از عالم سنگینی می کند و برای آن جبرانی وجود ندارد؟ اگر شکستی درکار بوده است، شکست ابطال دلیل و رد ایراد نیست. ما پاره‌ای از فیلسوفان جوان روزگار خود را می شناسیم که ذهن خود را برای یافتن سرانجامی دیگر در این نبرد مشغول کرده اند. و به همین سبب در صفحات پیش، از فعلیت و ارزش امروزی مباحث کتاب حاضر سخن می گفتیم.

فعلیتی که "افلاطونیان ایران" ما را درکنار "افلاطونیان کمبریج" مقام می دهد. لزوم واسطه و وساطت که بویمه و اصحاب وی هم اکنون به ما یادآور شدند، قطعاً لزوم وجود عالم المثال والخیال است که حکماء اشراقی ما آن را احساس کرده بیان داشته اند. و بازهم عبارت صریحتر و دقیقتر: این عالم المثال والخیال، عالم هورقلیا، عالم ملکوت نفس، "ارض ملکوت" و "جسمانیت ملکوتی" است. همانطور که سوفیا در جای دیگر محل مثالی حضرت الهی در جهان ما است، به همان نحو هم "ارض ملکوت" در برابر غم دوری از موطن اصلی که در دل ابناء بشر نهفته است، حاضر می باشد و بصورت عرفان شیعه در وجود شخص فاطمة الزهراء، دختر پغمبر اکرم (ص)، مصور و متجلی شده است. فاطمه (ع) سوفیای حکمت الهی و علم تکوین شیعیان است.

ما در اینجا به عقیده و نظر شیعه در باب صادر اول (تجلی نخست) میداء روی می آوریم که برتر از هر نام و هر صفت است. این صادر اول در نور ازل محمدیسه متجلی و مجسم 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 صورت می پذیرد ولادت این عوالم را در پی خود دارد. هیأت قدسی آنان، مقام و ماوی، واسطه لازم بین عالم قدسی لاهوت، که غیبی و خارج از حیظه وصول است، و جهان انسان، ناسوت، می باشد. چهارده معصوم (ع) مجموعاً "ملک وجه" می باشند. الهیاتی مبتنی بر روایات، در طی کتاب حاضر، به ما نشان خواهد داد که چگونه

1- Bayle

2- Leibniz

3- Christian Wolf

شخص ازلی و سرمدی فاطمه (ع)، "فاطمیه" این هیأت قدسی چهارده معصوم (ع) را تشکیل می‌دهد و چگونه، بنا بر خصلت و خاصیت تکوینی این هیأت، فاطمیة (سوفیائی) حضور در این عالم ما می‌گردد. مصنفان ما اصطلاحی برای بیان این نکته ابداع کرده‌اند، یعنی: فاطمیة، اصطلاحی مجرد، اسم معنی، که از نظر معنی تحت اللفظی می‌توان بواژه فرانسوی fatimianité ترجمه کرد، ولی بمحض اینکه در ذات سرمدی و واسطه فاطمة الزهراء (ع)، شخصی را که در جای دیگر سوفیا خوانده می‌شود، باز شناختیم، با صراحتی بیشتر از همان اصطلاح sophianete مستفاد می‌شود. و بخصوص اینکه همین خصلت سوفیائی را قبلاً متون کتب مزدائی به ما عرضه کرده‌اند. از بین شش ملک مقرب که اورمزد، خدای نور محض 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، در اوستا، به نام "سینه ارمنتی" (در زبان پهلوی) خوانده شده است که در زبان فارسی، ایرانی میانه، سیدارمت (و در فارسی جدید سیدارمذ) گفته می‌شود و متون منقول در اینجا تقدم خارق العاده آن را به ما نشان خواهند داد. این فرشته دختر "اورمزد" است. وی حضرت سوفیای کیش مزدائی و مظهر "ارض ملکوت" می‌باشد. سیدارمت - سوفیا "سوی مرل، کدبانو" است وی عین "منزل" است بمانند امشاسپند مؤنث "زمس" که رمز نوری می‌باشد. اصطلاح "سیدارمتیکیه" که اسم معنی است، در زبان پهلوی برمسای نام همس فرشته تشکیل شده است و ما بهترین ترجمه‌ای که از آن می‌توانم بدست بدهم همان "خصلت سوفیائی" است. این واژه نوعی شیوه وجودی را بیان می‌دهد که بد مؤمن بر دستنی تکلیف شده است، و بدین ترتیب، بدائی و رابطهای حالت بر اصطلاح فاطمیة و سیدارمتیکیه وجود دارد، و این هر دو مصطلح بر آن "خصلت سوفیائی" دلالت می‌کنند که از یک طرف در ذات ملک مؤسسی محسم شده است که ارمنیتی سیدی و قدسی می‌باشد و از جانب دیگر، در شخص حضرت فاطمه (ع) - سوفیا - سیدارمتیکیه است. برای انسان، پوشیدن خلعت "خصلت سوفیائی" یعنی قبول برهم اکنون به "ارض ملکوت" به عالم هورفلیا به دیبای "حسمات ملکوتی" ۲، که همان حسمات اجسام لطیف نوری است. قصد عنوان فرعی کتاب حاضر یعنی از ایران مزدائی تا ایران شیعی وقتی در چند سطر پیش بدین سان عرضه گشت، 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 لایتغیر یا سیر قهقرائی ضمیر و ادراک ایرانی، در باب اعصار عالم روحانی سخن برود. بنابراین توالی و تعاقب عصرهای عالم روحانی 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 و بیرونی، یعنی دنیای تاریخ اجتماعی-سیاسی یا جهان مورد بحث در زمین شناسی. اعصار عالم معنی تاریخی به شیوه ویژه خود دارند که بذاته تاریخ مثالی می‌باشد. و تاریخی است از همان فطرت و ماهیت تاریخی که وقتی حکماء شیعه 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 رفته 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 ویژه آن حوادث است، حقیقتی واقع در مرتبه‌ای غیر از مرتبه حوادث خارجی این جهان ما و حقیقتی که تاویل و تفسیر باطنی آن را چون مجاز و کنایه حوادث حقیقی می‌شمارد.

این حوادث حقیقی، با پیوندهائی که آنها را بیکدیگر می‌پیوندد، در عالم لطیف نفس، در دنیای ملکوت، جهان خیال و المثال به وقوع می‌پیوندد. دیگران از تاریخ این عالم با نام "وقایع عکاشه" ذکر کرده‌اند (این واژه به معنی عالم لطیف است). آنچه در اینجا مورد نظر ما است فقط مستلزم اصطلاح تاریخ مثالی است و بس. هر فلسفه‌ای که قوه درک این عالم مثال را از دست بدهد، راه وصول بسه حوادثی را که در آن واقع می‌شود، بروی خود می‌بندد، و دستخوش قضیه 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 حکماء 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"، هر دو، ما در

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

رسوخ در عالم هورقلیا، در دنیای ملائک، در این احوال، وجهه‌ای از همان چیز می‌شود که "تصاعد آهنگها" به سامعه ما عرضه می‌دارد. و اینک با بیان این کلمات، بار دیگر بعضی هماهنگی‌ها و آهنگ‌های موزون با "فعلیت" را درک می‌کنیم، بدان معنی 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، در باب 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 و طعنه جا هلان باشد، زیرا این طعن و طرز حقیر و غیرقابل اعتناء است، بلکه وضع تأثر انگیز 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 باز جست، که فقط متون کتب آنها هم می‌نواند مصالح لازم برای پژوهش را فراهم آورد و هم ما را به تجدید و احیاء کامل معرفه الملائکه هدايت کند. ما خواسته‌ایم در اینجا برخی از اسن منون را بیسهاد کنیم.

این نکته را نباید از خود پنهان بداریم که عادات روسی که از چندین سلسله پیش تاکنون ریشه گرفته است، وصول بدس عالم را که از نظر معاصران ما جهاسی است گم شده بر آنان دشوار می‌سازد. اسفغالی که از کسای جدید به نام "زندگی پس از زندگی" شده مخصوص بر معنی است، در این کتاب گواهی‌های متعدد کسای آمده که حاصل تجربه‌های شخصی خود را بیان کرده‌اند، اسان اگر هم از آسانسه مرگ بطور قاطع و بدون بازگشت بگذشته‌اند، ولی بحقیقت بدس آسانسه رسیده بودند، و مرگ آنان در درمانگاهها بررسی و محقق شده بود. اگر حسن کسای مورد رضای خاطر پرهیجان جمعی فرار گرفته حاکی از غم دوری از وطن اصلی، غمی که هرگز هیچ چیز نتوانسته است آن را در دل افراد آدمی نابود گرداند، حدی شخصی نیست.

1- Progressio harmonica

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

تحقیق در باب یک "پدیدار": بقاء وحدان پس از مرگ جسم. ترجمه:

Paul Misraki, چاپ پاریس Robert Laffont, ۱۹۷۷.

اما اگر هم همین کتاب با تردید و شک و ظن جمعی دیگر مواجه شده است مایهء تعجب نمی باشد. بیقین، در باب گواهی های نقل شده در این کتاب متون سنتی بسیاری را ذکر کرده اند. ولی چه تعدادی از مردم این کتابها را می شناسند؟ بحقیقت، اینگونه گواهی ها، فقط به شرطی ممکن است مورد استقبال واقع شود و بالاتر از آن مفهوم باشد که از بدو امر علم وجود شناسی و کائنات "عالم الخیال والمثال" و الهیات و مابعد الطبیعه خیال فعال" در اختیار باشد، همان خیال فعال که عضو لاینفک نفس و بطور مسلم مورد تدبیر عالم "جسمانیت لطیف روحانیه" می باشد. ما در اینجا در راه آن کوششی کرده ایم. ولی جمع کثیر دیگری هم لازم است که به کاری 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 در عین حال با اندک نگرانی مشاهده کرده ایم که واژهء مثالی با ذکر مورد ارجاع و استناد به تحقیقات ما، اشاعه و تعمیم می یابد. میل داریم تصریح کنیم و بگوییم که اگر این اصطلاح را برای افاده کردن چیزی بغیر از عالم الخیال والمثال" و صور مثالی، آنطور که در طرح عوالمی مکان و مقام دارد که آنها را ضرور و برحق می دانند، بکار برود، این خطر عظیم محتمل است که کارش مه انحطاط بکشد و مفهوم و معنی آن زوال پذیرد. ما از همین رهگذر طرحی را یادآور می شویم که در آن عالم خیال و مثال ذاتاً برزخ و رابط و فاصل بین عالم محسوس و جهان معقول است، در آنجا خیال فعال بعنوان خیال صادق عضو معرفت و شناخت و میاخی بین عقل و حواس و باندازهء اینان هر دو برحق و مشروع است. اگر استعمال آن را به خارج از این طرح کاملاً مشخص و محدود 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 و گمراه خواهند شد. افزودن این نکته که عالم الخیال و المثال با آنچه باب روز روزگار ما "تمدن مبتنی بر تصور و خیال" خوانده است ارتباطی ندارد، امری است زائد، زیرا که خواننده آن را قبلاً درک کرده است.

بدون تردید ما این نکته را می پذیریم که وصول به عالم هورقلیا، به عالم ملکی، امری دشوار هست و خواهد بود. بارها و بارها، پس از نخستین چاپ کتاب حاضر خواسته ایم این مطلب را به خاطرها بیاوریم، که می تواند بر مجموعهء کتاب انطباق پذیرد. یک بار قرائت و مطالعهء این کتاب کفایت نمی کند. همین قرائت بار اول را می توان 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 و تذکراتی مقدماتی است که هنوز موقع بهره گیری از آنها نرسیده بوده، و علی الخصوص آنها را ممکن نبود در متن کتاب گنجانید زیرا بنیاد بنای کتاب را منفجر می کرد. بعلاوه این حواشی و تعلیقات حاوی ارجاعات کثیر و متعدد به منابع و مآخذی است که می باید به پژوهنده ای که خود سالک حقیقی خواهد بود، امکان بدهد تا راهی را که ما پیموده ایم دگر باره درنوردد. کتاب تنها با رعایت این شرایط و احکام ابزار کار خواهد بود.

ما هم اکنون در باب قرائت نخستین و سپس قرائت دومین سخن گفتیم. نباید فراموش کرد که مؤلف خود ناگزیر خیلی بیش از یکبار و دوبار آن را قرائت کرد. شکستن در و دیوار نمی توان به عالم ملائک اندر آمد. و در عالم روح و اندیشه بیاری منطقی صوری یا بحث و جدلی که از یک معنی و مفهوم به معنی و مفهومی دیگر روی آورد، در عالم هورقلیا نمی توان سیرو سیاحت کرد. انتقال از یک صورت مثالی به صورتی دیگر، تنها تابع و مطیع منطق و بحث معنوی است و بس. مثلاً صور ملائک خدایان فرشته که در اوستا مذکور است، اوصاف و صفات آنان که اغلب برحی یا برحی دیگر توارد دارد، تنها در صورتی و به شرطی ادراک می شود که، در عالم درون خود، برطبق اشارات و آیات متون کتب خداقلی از رؤیت نفسانی آنان را فراهم کرد. اس خداقل رویت در عالم ضمیر عبارت از حسب؟ چه خوب است به سوه عمل و آداسی متوسل گردیم که اس عری خود ما را بدان هدایت کرده و آن را طریقۀ افق تجلی الهی نام داده است.

تواند بود که این طریقه بخودی خود بسها صورتی یا صلائی به تصاعد آهنگها باشد و بس. اما، آیا مکرر دیده شده است که بنعمران سی اسرائیل، مذکور در تورات، از جنگ نوازی یاری طلبیده اند تا دیدگان بصرت و درون بس آنان کسوده شود؟

پیشگفتار

عالمی که در مصطلحات نمثلی مصنفان، "افلیم هسم" خوانده شده است، چه بسا در نظر مردم مغرب زمین "خطه گم شده" حلوه کند. اگر گروهی حواسشان جستجوی این عالم باشد، شاید اهل معنی، که کتاب حاضر سخنگوی آن است، بتوانند دستگیر آن شوند.

فاصله‌های عظیم که میان مردمان، دستکم اگر بر مبنای زمان سنجیده شود، در روزگار ما هرچه بیشتر کاسنه می‌شود، ولی از سویی دیگر، مسأله "سایکری-ارح" پیش کشیده شده است. در عوض، آن عوالم واقعی که مردمان به توسط آنها و به خاطر آنها زندگی می‌کنند و در می‌گذرند، آن عوالمی که در برابر داده‌های تجربی مستقیم نمی‌شوند، چرا که واقعیت‌هایی آنها پس از طرح‌های ما وجود داشته و سرده‌های آنها را بیش از وجود رقم رده‌اند، بظاهر هرگز ندانند. اداره از اتحاد، اتحاد از اتحاد، هم‌دیگر و نفوذ در یکدیگر ناتوان بوده‌اند. شاید عدوان بحسب واقعیت‌ها در نفوذ ناپذیری را در نمودن آن طرح‌ها با وجودان کم‌کم به این محدودیت‌ها دست‌نشد مصنفان ما از آن به "عالم هورقلما" تعبیر کرده‌اند.

اسان فرهنگه روزگار ما از معنویت اسلامی حد عبوری داده‌اند و به سوی آن معنوی ایران - که در اینجا خواهیم گویند - توجه را به سوی دو جهت همس و هم‌

اسلامی آن بکشانیم - چه تصویری دارد؟ مردم، بیشتر به سوی ملاحظات سیاسی یا جامعه شناختی کشیده می شوند و نکته اساسی را از نظر دور می دارند. و مسائلی مطرح می کنند بی آنکه خود از معنی یا بی معنایی آنها برای مخاطب، و یا معنی و بی معنایی 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، ماجرای بزرگ و هولناک است. ولی آن کس که بر ساحل بماند هرگز به اسرار میانه دریا دست نخواهد یافت. برای مثال، با خواندن قرآن، همانند تورات - همان توراتی که قرآن تا حدودی از آن سهم برده - از قرآن چه می توان دانست، مگر اینکه مفهوم معنوی آن را همپای کسانی که قرآن در مقام تورات ایشان است، و همچون دریافت خود آنان از سنتهایی که شارح قرآن است درک کرد. ولی اگر زبان تمثیلات را از یاد برده باشیم و در برابر مفهوم معنوی متن های دیرینه ای که خود را همسنگ و هم ارج همه مدارک تاریخی و باستانشناسی می دانند، کور و کر باشیم، چگونه خواهیم توانست با اهل تصوف و معنویت اسلام هم سخن باشیم؟

در میان نشانه هایی که از "خطه گمشده" خبر می دهند، باید به پافشاری عجیب برخی از حکمای الهی روزگار خود توجه کنیم که "جاودانگی روح" را در برابر رستاخیز مردگان^۲ قرار داده اند چنانکه گویی پیروزی بزرگی است که فلاسفه و افلاطونیان پیوسته خطا اندیش را به مدعیات باطل خود حواله کنند، در حالی که حکمای الهی در مقام واقع گرایان کامل توانسته اند به ترک و توکل لازم دست زنند تا "همراه زمان گام بردارند". درحقیقت، در مغرب زمین چنان کشتار بزرگی از امیدها روی داده که نمی توان دانست کجا خواهد ایستاد. هشدار دهنده ترین نشان این رویداد وجود لاادری مذهبی است که اذهان و افکار عالی را فلج می کند و بدانسان وحشتی بی پایه از هر آنچه ممکن است در باب معرفت و عرفان دریابند القاء می کند.

بدین نتیجه می رسیم که: قضیه^۳ ای که هم اکنون گفته شد، کاملاً و بنا به مصلحتی، با اندیشه ها و اندیشمندانی که در این کتاب، از ایشان یاد شده است، بیگانه است. در آن هرگز پای "اثبات" چیزی به عنوان جاودانگی روح یا رستاخیز مردگان به میان کشیده نمی شود، بخصوص بر آنها که منکر آن باشند یا اندیشه اش 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" ^۱ و چه "وضع مقابل" ^۲ می‌لنگد، بنابر دلیلی بنیادی است که از خود متون ما استنتاج می‌شود. نه نا باوری و نه امید که با آن در ستیز است، کار استدلال نظری نیست، بلکه کار داوری‌ای است که هرکس، خود درباره خویشتن دارد، و بر پایه آن، مسؤلیت 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 بی‌هوده خواهد بود. همچنین، بدون "رستاخیز ارواح"، "رستاخیز کالبدها" نمی‌تواند وجود داشته باشد، یعنی بدون چیرگی بر مخاطره "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 کاملاً ذاتی، از خود نفس، از "ارض ملکوتی نفس" ترکیب یافته است. چه "نفس مرده" - به گونه‌ای که نفس می‌میرد - نمی‌تواند جوهر آن باشد. این انضمام و اتحاد، اندیشه اساسی و اصلی متون و مؤلفانی است که کتاب حاضر به پژوهش آنها پرداخته است.

مجموعه اینها، در عالم معنوی ایرانی، تصاعدی از یک اکتاوا^۳ به اکتاوا دیگر را تشکیل می‌دهد که موضوع و محث واحدی را از سر می‌گیرد و بسط می‌دهد. دسواری وظیفه‌ای که انگیزه^۴ مابود، دقیقاً همین بود، زیرا تاکنون، آثاری که کوسیده ناسد تا چشم اندازی به جانب وحدت این مجموعه بکشایند و نشان دهند که چگونه اجراء شکل دهنده آن با هم مربوطند، سخت کمیاب بوده‌اند. ما در وهله نخست می‌بایست یک پدیدارشناسی وجدان مردائی را ترسیم کنیم، به عبارت دیگر، طرحی از دیدار شناسی فرشتگان، صورتهای مشخص و صورتهای ارلی آن را، که حلی مقدسات آن آئین است. سپس می‌بایست راهی را در پیش گیریم که از طریق محث مورد مطالعه در اینجا، از ایران مردائی به ایران اسلامی می‌پیوندد. و بالاخره قصدمان این بود که در بخش دوم کتاب، با سیردن رشته کلام به مؤلفانی که هم نامها و هم آثارشان پس و کم یکسره تا کنون در مغرب زمین ناشناخته مانده است، نشان دهیم چگونه می‌توان در پاره‌ای مسائل و در اصطلاح شناسی مسرک، مسارک^۵ و وجود آورد، مسارکی که بدون آن حتی به مباحثات و گفتگوهای هم که با سیرس حسن است اداره شود.

1- La thèse

2- L'anti-thèse

۳- در موسیقی: فاصله‌ای بخش شده به هشت درجه - م -

نمی‌توان چندان امید بست. صفحاتی که در این کتاب (منظور متن فرانسه است. م) چه از زبان فارسی و چه از عربی ترجمه شده، از آثار یازده مصنف برگزیده شده که دوره 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 در باب انسان، انسان فرزانه چه می‌تواند باشد؟ متأسفانه طبیعی است که کار "نشر و اشاعه" 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. به همین سبب، محال است که بتوان چنین پژوهشی را بدون فراهم آوردن آنچه در زبان عوام "یادداشت" خوانده می‌شود - و در حقیقت تفسیری است که نبودن آن همه بنا را در خلاء معلق خواهد نهاد - 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 در آن مایه‌هایی گوناگون برای ژرف اندیشی بیابند و هم به دست کسی که دیر زمانی "انسان کامل" آتش خوانده‌اند، و بخصوص بیش از همه در خور توجه اهل علم است، چون نوع آن چه بسا در نتیجه شرایط عصر ما در معرض نابودی است. 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. واژه "تئوزوفی" ۳ ترجمه اصطلاح عربی "حکمت الهیه" و فارسی "خدا-دانی" است که خود برابره‌های دقیق "تئوزوفیا" یونانی هستند. اصطلاحهای فلسفه باطنی "ولایت" متضمن هیچگونه انحصاری برای استاد و پیری که خودسرانه امتیازی برای خویش قائل شده نیستند بلکه به ترتیب بر چیزهای نهانی و مافوق عالم محسوس دلالت می‌کنند، بر راز پوشی که آن چیزها، به کسانی که آنها را درک نمی‌کنند و حقیر 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

می دهند .

واژه " امام " که به معنی " 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 طریقه امامیه) و به بیان بهتر ، بر " ایران شیعی " .

ولی اگر این راست است که مردم یا فرهنگ کشور ما ، اغلب ، از حکمت الهی اسلام بطور کلی ، تنها تصویری تقریبی دارند ، بیم آن می‌رود که چون سخن از مذهب شیعه به میان آید ، انگار درباره " سرزمینی مجهول " ^۱ گفتگو کرده باشیم . در کتاب حاضر ، صفحاتی چند (فصل دوم ، بند اول) ، و نیز متن‌های ترجمه شده ، تصویری 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 ، بر ما 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 تصویری است دینی . از قرن‌ها پیش ، انسان ایرانی ، از آغاز حواسی حماسه ملی خود را که در " شاهنامه " فردوسی ، نهفته است ، می‌شناسد . وی می‌داند که پیش از ظهور اسلام ، پادشاهانی بزرگ و حتی یک پیغامبر ، زره‌توشتره ، زردش ، در ایران بوده‌اند . و با این حال معرفت امام شیعی که ایران بدان معنقد است ، مظهر برترین احترام به پیغمبر عربی (ص) و اهل بیت اوست . نه از براد سخنی است نه از ملت ، بلکه منظور اندیشه دینی است . باز هم بدین جهت است که می‌خواستیم در باب نظری که مردم ایران ، درباره 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 معمولاً به ذهن می‌آید ، اگر محاط به اسلام رسمی و قانونی بلکه معنوی باشد ، اعم از مشرب تصوف یا عرفان شیعی ، از سر تا پا 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 می‌داند . در نظر یک فرد شیعه ، این دو اصطلاح ابدأ دارای یک برد هستند . ممکن است کسی مسلمان باشد ، اظهار عقاید اسلامی بکند ، ولی هنوز مؤمن نباشد ، یک معنقد 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 می آید و تقریباً به طور قطع، به کنایت مفهومی دینی قائل می شوند 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 دیگر ناشی از تضادی است که، بهیچوجه در محیطی که معمولاً مصطلحاتی نظیر "عارف" و "عرفان" معمول است احساس نمی شود، یعنی اصطلاحاتی که می توان به ترتیب به "تئوزوف عارف" و "حکمت عالیہ 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 نمی کنند. ولی آیا در این صورت نبودن اصطلاحی رایج دلیل آن نیست که میان ما سخن از چیزی می رود که رایج نیست؟

اگر یکی از انگیزه‌های کاربرد اصطلاح "فلسفه باطنی"، این امر باشد، سبب آن است که در نظر این فلسفه، مباحثاتی که در مغرب زمین، مؤمنان و نامؤمنان را روبروی هم قرار داده، در زمینه معرفتی به وقوع 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 و جمعی بر سر رد امکان "انقطاع و لغو نوامیس طبیعی" به مقابلیه برخاسته‌اند. ایمان و بی‌ایمانی در برهان ذوحدین حقانیت "تاریخ یا اساطیر" مضمور 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 ضرورت‌های آنها، یقین و بدیهیات ما و موازین آنها را از هم می‌گسلد. ولی باید مسلم باشد که منظور از جهانی دیگر، جهانی است که نمی‌تواند با اعضاء معرفت عادی درک شود و یا با وسائل استدلال متداول و عام، اثبات یا انکار شود؛ جهانی چنان متفاوت با جهان ماکه تنها با عضو ادراک "هورقلیائی" می‌توان آن را درک کرد.

همین جهان متفاوت و شیوه معرفت لازمه آن است، که می‌بینیم در طول قرون همواره به عنوان "جهان هورقلیا" درباره 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، تا 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 می‌توان از فضای محسوس خارج شد، بدون اینکه درعین حال از عرصه 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 "مفهوم 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 می‌آید، زیرا آنها با استعاره و کنایت اشتباه می‌کنیم. "زمین هورقلیا" خارج از دسترس تجربیات عقلانی و نیز برون از دسترس مادی سازه‌های تجربی است، این سرزمین جایی است که در آن روح و کالبد یکی بیش نیستند، جایی که روح تجسد می‌یابد و "جسمانیت روحانی"^۱ می‌گیرد. آنچه در اینجا مصنفان ما پیشنهاد می‌کنند، چه بسا درست در جهت مخالف جریان شیوه‌های اندیشه روزگار ما باشد و در معرض این خطر که سر تا پا بدرستی درک نشود. مع الوصف، می‌توان برای این نظرات، برادراسی همروح از جانب "اهل معنا"^۲ی شریعت پروتستان یافت، کسانی چون: شوئنکفلد سومه^۳ و انجمن و حلقه برلبورگ^۳، اوتینگر و نظائر آن که تا بروزگار ما پیگیری داشته‌اند.

ولی بازهم تصریح می‌کنیم که: ما نخواسته‌ایم در اینجا "تاریخ" یک موضوع بنگاریم، که دو وجه^۴ مکمل آن، از ایران مزدائی به ایران شیعی، و دقیقتر با مکتب شیخیه را که چندین صفحه بدان اختصاص خواهیم داد - بر برگرد، چرا که فعلاً دست نگاه می‌داریم تا در جایی دیگر مطالعه‌ای، مفصل را که شایسته است بدان تخصیص بدهیم. اگر بخواهیم بکوشیم تا آنچه را به ما تکلف شده، در اینجا با بعد تاریخی که معمولان است بنگریم، در این صورت حتی با وجود حداکثر حس‌سنجی چشم اندازه‌ها را خلاف حقیقت جلوه می‌دهیم، زیرا چشم انداز تاریخی ما، که حول کرا و طولی است، از ترکیب و ساختمان ذهنی تک بعدی حاصل می‌شود و با همس 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 می‌دهد، حول می‌بدرد.

چشم اندازه‌های مؤلفان ما به نحوی دیگر است و چندین رمبه برای انعکاس

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 و مکان تعیین می‌کنند. در این صورت، آنچه باید بدان پا بند بود، "ساختمان" اها و مشابهت‌های ساختمان است. آنچه باید نتیجه گرفت، ناموس همشکلی و مشابهت ظواهر آنها است. در مقابل، 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-چسب بزنیم، نه اینکه هویت عکس‌ها را شناسایی کنیم، بلکه موضوع عبارت است از نوعی شیوه^۱ درک که ما آنرا "تصادف هماهنگ"^۲ توصیف کرده‌ایم و هر موسیقی‌دانی و نیز هر شکل‌شناسی^۳ آن را از همان نظر اول و بدون زحمت درک خواهد کرد.

مثلاً در کیش مزدیسنا "وربیمه" 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"^۴ 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)، در میان جمع جوانمردان عارف خواهد رسید و ظهور دوباره او به آخر رسیدن "عیون"^۵ (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 اکتاوی 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 بعد، 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 آخر الامر هر پدیدارشناسی روح به صورت هور-قلیا در خواهد آمد؟" تصور می‌رود که چنین چیزی باشد. ولی باز هم این تذکر را بدهیم که: ما عاده، در باب حوادث گذشته با تثبیت آنها در بعد گذشته، بحث می‌کنیم، ولی توفیق نمی‌یابیم که بر سر ماهیت یا مفهوم آنها همراهی شویم. مؤلفان ما چنین به ما فرو می‌خوانند که اگر گذشته بحقیقت، آنچه تصور می‌کنیم بوده‌است، می‌بود، یعنی تمام شده و فرو بسته، دیگر موضوعی برای آنها می‌باحثات پر شور و تند نبود. آنان به ما می‌گویند که همه اعمال ما برای فهمیدن، خود از سر گرفتن حوادثی است همواره ناتمام مانده. هر کدام 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 در باب گذشته و امر لایتغیر تأمل می‌کنیم، در صورتی که آینده شخص خود را مصرف کرده‌ایم. مؤلفان ما به ما نشان می‌دهند که 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 ما بعدالطبیعه 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. در این صورت شاید سراسر اهمیت حادثه معنوی، و مفهوم معنوی حوادث که "در جهان هورقلیا درک شده"، مشاهده خواهد شد. در حالی 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 ساخته‌های فکری ما، همه اوامر ما و همه آرزوهای ما و حتی جوهرانی ترین عشقهای هستی ما، همه بدون جهان واسطه هورقلیا، جهانی که، به نحوی از انحاء تمثیل‌های ما در آن از همان آغار 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" ۱ قاهره ۱۹۴۷، نقشه یازدهم، و متن 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 العاده^۱ 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 پارچه‌های نفیس را دوستانی یا خویشانی برای تکفین جسد درگذشته‌ای اهداء کرده بودند (ر. ک. مجله دانشکده 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 شمایل‌شناسی، آیین پارچه دارای نقش سبک ساسانی است که بر روی پارچه‌های 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 شیعیان شد. ایران مزدائی و ایران شیعی بدین شکل، به طرزی کنایه‌ای در پرتو شمایل‌شناسی و جای‌شناسی 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. در این شمایل، برخی جزئیات اسلوبی شده بیننده را به این فرض می‌کشاند که آن پرنده را نوعی عقاب دوسر نداند، بلکه مرغ "عنقا"^۲ یا سیمرغ بشناسد که، از عهد اوستا گرفته تا داستان‌های عرفانی ایران، آنهمه نقشهای تمثیلی بر عهده دارد، تا آنجا که مظهر "روح القدس" می‌گردد. افراط در آوردن موارد ارجاع بر پایه مشابهت ظاهری (تا رسیدن

1- Gaston Wiet

2- Le phénix

گانیمدا) 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، جذبه 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 زمره نقاشی‌های تزئینی سقف نمازخانه پالاتینا در پالرم دیده می‌شود. (رجوع کنید به

Ugo Monneret de Villard, *Le Pitture musulmane al soffitto della Cappella Palatina in Palermo.*

رم. ۱۹۵۵، ص ۴۷-۴۸ و تصویر ۵۵-۵۲ و ۲۴۵) - صورنگران اهل پالرم حد از مصر عهد خلفای فاطمی آمده باشند چه از حاشی دیگر، چنانکه معلوم است، از نفسهاسی الهام می‌گیرند که در ایران سسار است و غالباً نظیر مورد حاضر، کاری حر سحبه برداری از آنها نمی‌کند.

۱- گانیمد Ganymède، شخصیت اسطوره‌ای یونانی که رعوس به صورت عفا می‌در آمد و او را ربود.

بخش نخست

ارض ملکوت
و کالبد انسان در روز رستاخیز

تصویر زمین در آیین مزدائی

۱- زمین فرشته ایست

گ. ت. فخرآ، 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 زیباشاخنی نشد، بلکه کشف و بدهای مسلم در آن باب که زمین فرشته ایست" و فرشته‌ای بس با جلال حقیقت، بس همانند با گل، او را فرا گرفت. ولی، فخر، سودا زده می‌افزاید که، چنین مکاشفه‌ای در روزگاران ما موهوم و پنداری به شمار می‌آید: بدیهی است که زمین جسمی است کوسان. اما حبری بس از این دریاب آن دانستن، کار پژوهشی است در مجموعه‌های مربوط معدن ساسی (۱). این اعتراف شاعرانه، مختصر، ما را بر می‌انگیزد تا دریاب دو نکته شامل پردازیم. نخست، باید به یاد بیاوریم که فخر خود زند - اوستا نی نکاست کده معتبرترین نصیف فلسفی او است. و در آن سراسر امکانات استدلال از طریق متصل را شرح کرد، شاید این برحلاف مقتضات فلسفه سخنکر و حدی بود، ولی بدین سان قابلیت خود را در درک تمثیلات و کنایات محلی ساخت. هر چند این کتاب، بغیر از عنوان خود هیچ وجه استراکی با کتاب مقدس کس مردسای زردسی ندارد، ولی با این وجود خود "نامدادشاحنی" است که در برنو آن "زمین" در سراسر دیدگان فیلسوف ما "فرسده" ای حلوه می‌کند، و با آداب عملی اوسا مطابقت نام

1- Gustav Theodor Fechner فیلسوف آلمانی ۱۸۰۱-۱۸۸۷

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 مکاشفه فخر وجود دارد. شاید چنین به نظر آید که وی چهره "زمین" را که در هاله فروغ بهاران پوشیده شده بود، با عین سیمای فرشته یکی دانسته باشد، در صورتی که شکوه و شأن کره زمین، در حقیقت، آفریده 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 فخر صریحاً به کنار زدن وی اعتبار دانستنش حکم می‌کند. و همین نکته دومی است که باید به خاطر سپرد. این امر که ادراک "فرشته زمین" را می‌توان تخیلی دانست و به منزله چیزی خلاف واقع رد کرد، بر آن دلالت دارد و از آن بشارت می‌دهد که برعکس، این شیوه درک و تفکر درباره زمین وابسته به ساختی روانی و معنوی است که بر ماست آنرا از نو کشف کنیم تا منزلت و سبایل 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 فخر تا بدانج که یادآور فرشته شناسی مزدائسی ارزشمندی است، ما را بدان می‌خواند که دو مسأله جدائی ناپذیر را با هم پیوند بدهیم: مسأله ادراک مزدائی از زمین با چشم انداز فرشته شناسی، و متناسب با آن، مسأله نحوه درک موجودات و اشیاء که بدین سان از پیش فرض شده، و با نحوه‌ای که منحصرأ علم تحقیقی ما و احیاناً جغرافیای ما می‌شناسد کلی تفاوت دارد.

برخورد با زمین، نه به منزله مجموعه‌ای از واقعات طبیعی، بلکه در ذات "فرشته" آن، خود حادثه‌ای است فطره 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 "فرشته زمین"، در برزخ، درجهانی واسط انجام خواهد شد که نه جهان ذوات است که فلسفه در آن تحقیق کرده، نه عالم محسوسات، که علم تحقیقی در مورد آن کار می‌کند، بلکه عالمی از صورتهای مثالی است که به صورت حضورهای شخصی احساس شده است.

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

فرشته خود مجسم شده اندیشیده شده و در وجود فرشته خود دیدار شده، درمی‌یابد که در این میان پاسخ آوردن به مسائل مربوط به ذوات ("این چیست؟") 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 پرسش‌ها "تصویری" را در برابر ما حاضر می‌گرداند، و این تصویر هر بار با حضور حالتی مطابقت دارد. بهمین سبب است که در اینجا باید دیدار زمین را بعنوان تجلی فرشته یا ظهور ذهنی فرشته آن، در مجموعه فرشتگان بسادی کیش مزدیسنا، در نظر آورد و درک کرد، آن تجلی که به علم تکوین عالم و طبیعات از نظر این آئین، نهادی می‌دهد که متضمن پاسخی به سؤال چه کسی؟ است.

برای دوری جستن از هرگونه سوء تفاهم و تعیین برد و مرز اصطلاح فرشته‌شناسی که برای اندیشیدن در باب تجلی فرشته زمین در کیش مزدا، بدان بسیار مدم، بازهم باید این نکته را به خاطر آوریم. فرشته‌شناسی یکی از ویژگیهای مشخص‌کننده کیش مزدائی زردشتی است، که به سبب آن نه می‌توان این کیش را بکنار سب از نوع مجرد و یکپارچه دانست و نه براساس آنکه خواسته اند آنرا بازگشتی به "حداستان دیرینه" و بازسازی باور چندخدایی پیش از زردشتی بدانند، باطل بدانند. شک شکل‌شناسی معنوی که در پی ارج و اعتبار بخشیدن به ندین عملی باشد، اوسسای شرعی را بعنوان یک کل واحد بر ما تحمیل می‌کند، یا دست کم آنچه را از آن به ما رسیده، آئین‌هایی را که نغمات (گاشه‌ها) زرتشت در قلب خود محفوظ می‌دارد، و بدانسان که گزارشها و سنتها به زبان پارسی مانه (پهلوی) و به فارسی مکمل آید، به ما بقولاند. در این مورد نیز، هنگامی که فرد مؤمن کتاب دسی خود را بر می‌خواند یا آداب دینی را به کار می‌بندد، ایرادهایی که طیفه سدی و فسر ساری‌های تاریخی را بهانه قرار می‌دهند ممکن است بی مقصد به نظر برسد. وقتی همیشه از خود برسیم که اشیاء از کجا آمده‌اند سرانجام بهبوده در تعقیب فرصات می‌گردیم، فرصاتی که بدون رسیدن به نتیجه جانشین یکدیگر می‌شوند.

اگر، در مقابل، بیشتر خواهیم از خود برسیم "هدف آنها همه چیست؟" نفس مورد سؤال دست کم می‌تواند آنچه را خواسته است، سیوه‌ای رد تا کردنی بر ما شهادت بدهد. و این او نیست که می‌توان نییست کرد. بلکه طریق اولی خود، اصل و مفتاح هرگونه توجیه است. زیرا، در طول قرنها، نفوی و دینداری مزدائی معادل این "یزته‌ها" ("پرستیدنی‌ها"، ایزدان) را در سمای فرشتگان

و مهین فرشتگان^۱ 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 صورت-هائی هستند هم مقام و همتای دیئی - آنژی^۲ که در آثار پروکلوس^۳ آمده‌اند. از این نظر، من معتقد هستم که نوافلاطونیان (دیر زمانی رسم شده بود که بدانان بسد بگویند) فوق‌العاده به فرشته‌شناسی ایرانی نزدیکترند و بسیار بهتر از بدیهه‌گوئیهای 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 به مؤمنان مزدائی بشارت می‌دهند، درک کنند، سنتی صریح وجود دارد که باید از آن پیروی کرد.

یادآوری 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 می‌کنند. متأسفانه جز یادآوری خطوط برجسته این هیأت کار دیگری نمی‌توان 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 مفاکی فرو ناشدنی از تیرگی که در آن "حریف"، "ضد نیروی" نفی و انکار، تلاشی و اضمحلال و مرگ، اهریمن (در اوستا انگره مه‌سنیو) 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، صحنه آن است، تا زمان به آخر رسیدن دهر (عیون^۴) یا "تصفیه و تجدید" که به آمیختگی (گومیزش^۵) از طریق جدائی (وچارش^۶) که ضد نیروهای اهریمنی را به مفاک 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

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

۶- آخرین مبارزه‌ای که خدایان با دیوان کنند، جنود اهریمن شکسته شود و اهریمن الی‌الابد در ظلمات فرو رود. . . این حالت را فرشکرد Frashkard گویند که به معنی تصفیه و تجدید است. (ایران در زمان ساسانیان، ص ۱۷۰).

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 مزدشت 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 هفتگانه 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 سروکارش با "دوات" آسمانی است که در اینجا "جمال" آنها، مجذوب‌کننده و بیرویشان، کاری و توانا شناخته شده است. این هفت نیرو را با عنوان *أَمْهَرَسِیْنِد* (در اوسنا اُمرته سینه) خوانده‌اند، یعنی با نامی که معمولاً به "مقدسان جاویدان" ترجمه کرده‌اند، که قدس آنان نه تنها از منشاء شرعی، بلکه از "نیروی" ساری، جسده و جسامده‌ای 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 فرسنگان کیش مزدشت تعریف شده‌اند.

یشت نوزدهم اوسنا (یعنی یکی از آن سرودهای مدهمی که خصوصاً ساحبی ترجیع و پاسخ دارد) با عباراتی فاخر، شکوه و جلال و رمز روابط آنان را وصف می‌کند. این یشت، ستایش این فرسنگان است "که هر هفت پنداری یگانه دارند، هر هفت گفتاری یگانه دارند، هر هفت کرداری یگانه دارند... که روح بکدگر را در کار تأمل در اندیشه‌های راستی و درستی، تأمل در گفتارهای درست و سبک، فکر در اعمال راست و درست، غور در سر منزل - سرودها، می‌سیند" (۴) و راهبانی از نور برای رفتن به مراسم عبادت (که به افتخار آنان انجام می‌شود) دارند... که کاشان اهور-مزدا را خلق کرده، بر آنها حکومت می‌کند، که آنها را پرورده هدایت می‌کند، که حامیان و منجیان آنانند" (۵).

بنابراین بین هفت مهین فرشته مقرب نوعی "وحدت اسراری" 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" در میان است، از این نظر که هرکدام از صورتهای هیئت هفتگانه الهی را می‌توان به نوبه خود بعنوان تحقق بخشندهء کلیهء روابط مشترک با دیگران، مورد تأمل قرار داد. می‌توان این نکته را در متن‌ها به منزلهء نوسانی پیگیری کرد که گاهی اولویت خدای خود در میان 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 مزدا در متن‌های پهلوی، زرتشت پیغمبر خویش را با آن آشنا می‌سازد به صورت "ما فرشتگان" (۷) است - کار برد شکل جمع واژهء مزدا خدایان خرد (۸)، تا به مجموعی امهرسپندان اشارت کند. بر سبیل مقایسه می‌توان ذکر کرد که در آثار فیلون منطقی آنچه گرچه واژهء "خدا" خود ذکر نشده نام مهین فرشته ذکر شده است، زیرا وی Archon Angelon (۹) است.

بر طبق روایات، در مجموعه 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 اهور مزدا و سه مهین فرشته مؤنث در طرف چپ وی نشان داده شده‌اند. اهور مزدا خود طبیعت دوگانهء 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 عرصهء 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.

اهور مزدا در مقام مقدس آفرینی خود، موضوع فعالیت آفرینندهء خویش، و مشیت خود را وجود انسانی برگزید یا عبارت صحیحتر، این بخش از نوع بشر را برگزید که در روی کرهء ارض متناسب و مطابق با موجودات نوری (۱۳) می‌باشد. سه مهین فرشتهء مذکر: وهومنه (اندیشه برتر، به زبان پهلوی وهومن، به فارسی، 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 خشته وئیریه (شاهی خواستنی و آرمانی، شریور، شهریور)، فلزات راه سه مهین فرشته مؤنث: سپنتا ارمئیتی (سپندارمت، اسفندارمذ) برای مقدس آفرینی ویژه خود، "زمین" را برگزید، یعنی صورت هستی که تصویر آن خرد و حکمت است، وزن، از نظر جنبه وجود نوری آن. آبها و جهان آبی بطور عام، به هئوروات (درستی و بی نقصی، خرداد) تعلق دارد. گیاهان، همه جهان رستنی از آن امرتات (مرگ ناپذیری، مرداد) است. این روابط آفرینش مقدسات است که بدرست، به وجود انسانی نشان می دهند که کجا و چگونه نیروهای نور غیبی را دیدار کند، و از شیوه 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 درجه اول مورد حمایت جمع کثیر "یزته" ها (در فارسی ایزد، معنی تحت اللفظی آن "درخور پرستش" هاست کسانی که موضوع آداب دینی، یک یسنه می باشند)، اینان فرشتگان دین مزدایند و اندیشه همکاری آنان با امهرسپند ها، خود نشان دهنده همگرایی جالب با فرشته شناسی نوافلاطونی است. (۱۵) در بین آنان زامیات فرشته مؤنث "زمین" مانسد، Dea terris و مجد و جلال زمینی، همکار و یار "امرتهات" است. برخی خواسته اند آنرا جفت ساده سپنتا ارمئیتی بدانند. وظایف و شخصیت آنان سرانجام در نظر ما روشن (۱۶) خواهد شد. همچنین همه وجودهای ملکوتی، یزته ها هستند، و از جمله اورمزد و امهرسپنداها، بدون اینکه یزته ها همه امهرسپند باشند، که در برابر آنان سلسله مراتبی مادون و تابع تشکیل می دهد. خلاصه کلام، جمع کثیری از وجود های ملکوتی مؤنث به نام "مزهورتی" ها (آنان که گزینش کرده اند) وجود دارند، یعنی راه نبرد برای یاری اورمزد را برگزیده اند (۱۷)، که در عین حال هم صورتهای ارلی ملکوتی موجودات هستند و هم فرشته سرپرست و نگاهبان آنان. آنان، از نظر ماوراء الطبیعه وجودشان به اندازه یزته ها ضروری است، چرا که بدون مساعدت آن اهرمزد چه بسا نمی توانست از مخلوقات خود در برابر هجوم و حمله محرب قدرتهای اهریمنی دفاع کند (۱۸) آنان، طبق وجود شناسی مردائی از سداد و ساحمائی عام و جهانی برای وجود و موجودات خیر می دهد. هر ماهیت طبعی نامعنوی و اخلاقی هر وجود کامل یا هر گروه از وجودها که در عالم نور نعلو دارد دارای فردورتی و بره خود می باشد، از جمله اهرمزد، امهرسپندان و اردان. (۱۹)

آنچه اینان به موجودات زمینی می‌نمایانند، ترکیبی است اساساً دوگانه که به هر کدام صورت ازلی ملکوتی یا فرشته او را می‌دهد که خود معادل و مقابل طراز زمینی آن است (۲۵). از این نظر، نوعی دوگانگی ذات وجود دارد که باز هم بیش از دوگانگی 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^۱ 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 سایه 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 بنیادی دیگر را که علم هیئت مزدائی، با تمیز حالت منوک^۲ از حالت گتیک^۳ موجودات بیان می‌دارد، مضاعف می‌سازد. این تمیز عیناً همان تمیز غیرجسمانی و جسمانی نیست (زیرا نیروهای فلکی و ملکی اجسامی بسیلر 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 "گتیک"، مادی، زمینی، بنفسه بهیچوجه متضمن تنزل و انحطاط وجود نیست، بلکه خود قبل از - و نیز بعد از - هجوم اهریمن، حالت پر جلال نور، صلح و صفا و فساد ناپذیری بوده است. هر وجودی می‌تواند در حالت "منوک" و همچنین در حالت "گتیک" خود اندیشیده شود. (مثلاً، زمین در حالت 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 شیوه ویژه 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، مینووی 2- Menok

منسوب به گیتی، جهانی، جسمانی 3- Getik

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 برحسب بشمارد، مسأله‌ای که آیا فقط تصوره‌های ناشی از ادراک‌های جسمانی ارزش معرفت واقعی دارند، آیا فقط حوادثی که از نظر طبیعی قابل بازرسی است ارزش امر واقع دارند؟ باید از خود پرسید که آیا عمل نامرئی قوایی که تنها مظاهر و بیانات طبیعی در سلسله جریان‌های طبیعی دارند، نمی‌تواند نیروهای نفسانی مورد غفلت یا فلج شده بر اثر عادات را وارد میدان تأثیر و تأثر کند و مستقیماً به خیالی برسد که، ایستاد خودسرانه نبوده، با آن تخیلی مطابقت دارد که گیمیاگران آنرا خیال صادق *Imaginatio vera* می‌خواندند و همان *astrum in homine* (۲۴) می‌باشد.

خیال، تخیل فعالی که بدین سان برانگیخته شده باشد، نوعی ساحتمان ارادی، ولو تغزلی و غنائی، ایجاد نمی‌کند، که حائل "امر واقع" باشد، بلکه بلاواسطه بعنوان قوه و عضو معرفت با همان واقعیت اعضای حواس، ساند هم بالامر از آنها، عمل می‌کند. ولی به شیوه و ویژه 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 اس صورت دقیقاً عبارتست از تبدیل محسوسات، و تحلیل آنها به صفای جهان لطف و رفیق نا آنها را به صورت تمثیلاتی در آورد که باید رموز آنها را کشف کرد، و "مفتاح رمز آن" همان مفتاح رمز نفس می‌باشد. پس این نوع ادراک از طریق تحیل معادل است نوعی "سلب مادیت" ۱ و معلومات حاصله از راه طبیعت را که بر حواس بحمل شده به صورت آینه‌ای پاکیزه، و شفافیت معنوی در می‌آورد. در اس حالت است که "رمس" و اشیاء و موجودات زمین به حالت جوشش درآمده موجب می‌شوند که فرسنگان آنها از راه مکاشفه ظاهر گردند. از اینجا اصالت و حقیقت "حادثه" و واقعیت کامله آن، ذاتاً منوط به عمل شهود غیبی و ظهوری است که در اس عمل موجود می‌باشد و همین نکته مفهوم باطنی آن چیزی است که تاریخ عقاید حازم و شراع بدان "مؤس شدن به ظواهر" آن نام داده و برحسب عادت این اشتباهات مرساً تکرار شده است.

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

1- dématérialisation

2- Docetisme

واقع نهفته پرده بر می افکند. و بطور کلی عمل آن تأویل یا شرح و تفسیر معنوی است که همه اهل معنای اسلام بدان پرداخته اند و تفکر کیمیائی یکی از موارد ممتاز آن است یعنی: غیبی گردانیدن امر ظاهر و ظاهر گردانیدن امر خفی (۲۵) همین جهان واسط و برزخ است که کسانی که آنانرا عرفا می خوانند، اصحاب حکمت عرفانی، همواره بی وقفه به تأمل درباب آن پرداخته اند. منظور از "حکمت عرفانی" در اینجا آن نوع ادراکی است که شیئی را نه از نظر "عینیت"، بلکه بعنوان ظواهری در نظر می گیرد که در نهایت، تفسیر نفس فی نفس می باشد.

هنگامی که در ایران، در قرن دوازدهم (میلادی)، سهروردی فلسفه اشراق 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 می پذیرد، و بدین عنوان جهانی است که بتوسط آن رستاخیز اجسام به مرحله عمل در می آید. (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؛ استحاله زمین به جوهر کالبد در روز قیامت به نحوه تفکر آن در باب زمین منوط است. این تأمل، بعنوان سرچشمه فعالیت های نفس، عضو این ظهور و بروز است. همان تصور "جسم" که بدین سان از صورتهای کالبد فناپذیر، مستقل و جدا گشته، در این صورت، تصور همین زمین عرفانی هورقلیا را موقع قبول می دهد، که خواهیم دید بر معنویت شیخیه یعنی بر نخله ای که در قلب تشیع ایرانی، در پایان سده هیجدهم ظهور کرد و بدون هیچ تردید در عصر ما سهم فرآورده بحقیقت خلاقه آن مذهب ماند، چیرگی دارد.

اکنون کار ما پژوهش در این باب است که وقتی معلومات حاصله از ادراک حواس، بتوسط خیال به حالت شفاف و روشن رسیده باشد، (آنگاه که "گتینگ" امر مادی زمینی با صورت "منوک" آسمانی خود درک شد) صورت فرشته چگونه و در چه شرایطی نمایان می گردد. این وظیفه بدان منتهی می شود که تصریح کنیم که این صورت ازلی بعنوان عضوی که خیال بتوسط آن، از طریق درک بلاواسطه اشیا، آنها را متحول می سازد، کدام است. چگونه است که وقتی این تحول و تغییر روی داد، اشیا همان عین صورت آنها بر روح منعکس می کنند، و چگونه در آن احوال همین بازشناسی از خودی خود روح، علمی معنوی در باب زمین و اشیا زمینی ترتیب می دهد، بدان سان که اشیا در وجود فرشته خود شناخته شوند، چنانکه احساس

قبل از وقوع و شهودی فخر 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 "گتینگ" آن، و تصور آن برای تمام دید مزدائی جهان، چنان اساسی و مهم است، که در تجدید حیات فلسفه، که اثر سهروری بود کاملاً وارد گردید. (۲۷) این نیرو از لحظه اولیه تشکیل عالم تا عمل آخرین که با اصطلاح فنی فره‌شگرت اعلام و احساس شده، در کار است، این اصطلاح به معنای استحاله‌ای است که در پایان دهر، "عیون"، به دست ستوشیانت‌ها یا منجیان که زاده نژاد زردشت اند انجام خواهد شد. همین نیرو است که با اصطلاح خورنه^۱ در اوستا (به فارسی خوره، فره) نشان داده شده است. در ترجمه‌های بسیار 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 بییوندیم (۲۹). و آن جوهری است سراسر نور، نورافشایی محض که مخلوقات اورمزد را در مبداء وجود خود به وجود می‌آورد. "اهورمزدا، بوسله آن مخلوقات بیشمار و نیک... زیبا، اعجاب انگیز... سرشار از حیات، تاباک را خلق کرده است" (یشت نوزدهم، ۱۰). و آن نیروی نور قدس و برکت 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 و مرگ را فراهم می‌کند، مرگی که در آفریده‌های اهورمزدا از جانب نیروهای اهریمنی ظلمات وارد شده است (۳۰) و سایر این ذاتاً با امیدواری‌ها به سرای دیگر توأم است. بدین موال در سرود مذهبی اهداء شده به "زامیات"، فرشته زمین، ذکر آفریده‌های نوری که اس 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 یاسدکی و ساهی، جهانی تا ابد زنده، تا ابد فزاینده، جهانی دارای قدرت بدلحواه خود. در همان حال که مردگان از جای برخوانند خاست، و زندگی حاوندان به سوی ریدگان حواهد آمد، و جهان چنانکه آرزو است جوانی از سر خواهد گرفت" (یشت نوزدهم، ۱۱).

شمایل شناسی، آن را بصورت هاله‌ای از نور مصور کرده است،^۲ که به گسرد صورت پادشاهان و روحانیان دین مزدائی، پرنوا فکنده، و نجسم آن را به صورهای

1- Xvarnah

2- Aura Gloria

بودا و "بودیساتوا"ها، بصورت سیماهای ملکوتی هنر اولیه مسیحی منتقل کرده است. 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 آخر الامر 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 قدرت‌های 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 این حال "تصویر نفس" می‌باشد. در این صورت شاید ما به ترکیب نهانی که شهود زمین را در وجود فرشته آن، متجلی می‌سازد و ممکن می‌گرداند، نزدیک می‌شویم.

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 و آنها 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 شعله‌-فشان و بر ستیغ کوهساران مشاهده کرده، در همان جا که با سرنوشت خاص خود بسر مسخ و استحاله "زمین" سبقت گرفته است.

مختصر کلام، نفس، با همین منعکس گردانیدن تصویر خود، در اینجا، 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 مزده می‌دهد، یعنی تصویری که خورنه آن نیز همان خورنه ویژه نفس است. در این حالت است که در پرتو این انعکاس مضاعف هاله نور واحد، و با شهود روحی، فرشته زمین جلوه‌گر می‌شود، یعنی زمین در ذات 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، در همان حال که اشارت کرده‌اند که امهرسپند "سپنتا ارمئیتی"، مهین فرشته مؤنث هستی زمینی، "مادر"، "دثنا" می‌باشد.

دثنا در واقع فرشته‌ایست زن، نمونه‌اعلی 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 کننده 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 زمره کسانی باشیم که استحاله زمین را عمل خواهند کرد" (یسنا ۳: ۹).

لذا راز و رمز این "تصویر نفس" که تصویر ارض را باز می‌تاباند و بطور متقابل 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 مکاشفه خاموش، درک می‌شود و نام آن را پلوتارک (فلوטרخس) به بهترین وجه "سوفیا" (حکمت و فلسفه) ترجمه کرده است، راه شناخت حکمت مزدائی را روشن می‌سازد، - سپنتا ارمئیتی هم "مادر" دثنا است و هم مادری که مزدایرست مؤمن از آغاز بازده سالگی با ایمان و اعتقاد بدان آشنا شده است و می‌گوید: "سپندارمذ، مهس فرشته، مرا مادر است و اورمزد مرا پدر، آن پروردگار حکمت و خرد". (۳۲) در آنچه اسحاق نسب و رابطه اصلی^۱ موسوم است، می‌نویسیم چیزی بگردار نوعی "سررس معسرت و رحمت"^۲ معروف در آئین مزدائی مشاهده کنیم که بدات خود و نام "سپنارمئیتی سوفیا" می‌تواند نوعی حکمت زمین^۳ محسوب گردد، یعنی بمنزله راز و رمز حکیمانند زمین، که پایان آن، استحاله به صورت جهان دیگر و بهشت و دوزخ (فرسکرت) خواهد بود. در اینصورت آنچه برای توضیح باقی می‌ماند و باید در اسحاق خطوط عمده آن را بیان کرد، مسخ صورت زمین است که با عمق تحلیل فعال مزدائی دیده شده است.

درک اسرار حکمتی زمین، حکمت رمسی، مسلماً نمی‌تواند در حیطه 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 فرشگرت است. و در فضاها کفر و جهل که از قبل مشخص شده است پراکنده نمی‌شود. بلکه فضای قدسی را درجهان برزخ^۱، 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 - جهانی می‌باشند. حوادثی که در آن روی می‌دهد منوط به عین شهود این وجوه است و بس. اینها حوادثی نفسانی می‌باشند. بدین ترتیب بهشت "بیمه"، 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 و تفکری 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 سیمای آسمانی، در آن احوال، دره‌های از نور ظهور می‌کنند، با صفای بهشتی، و در پرده‌ای از نقش کوهساران شعله فشان در سپیده-دمان 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

۲- 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 کُرشور) بخش گردید. منظور ما از این واژه تصویری است مشابه مفهوم لاتینی اربیس^۱: کشورها "مناطق" از زمین خشک هستند نه "اقالیم". نه تنها این تجسم‌ها از نظر ریشه 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.

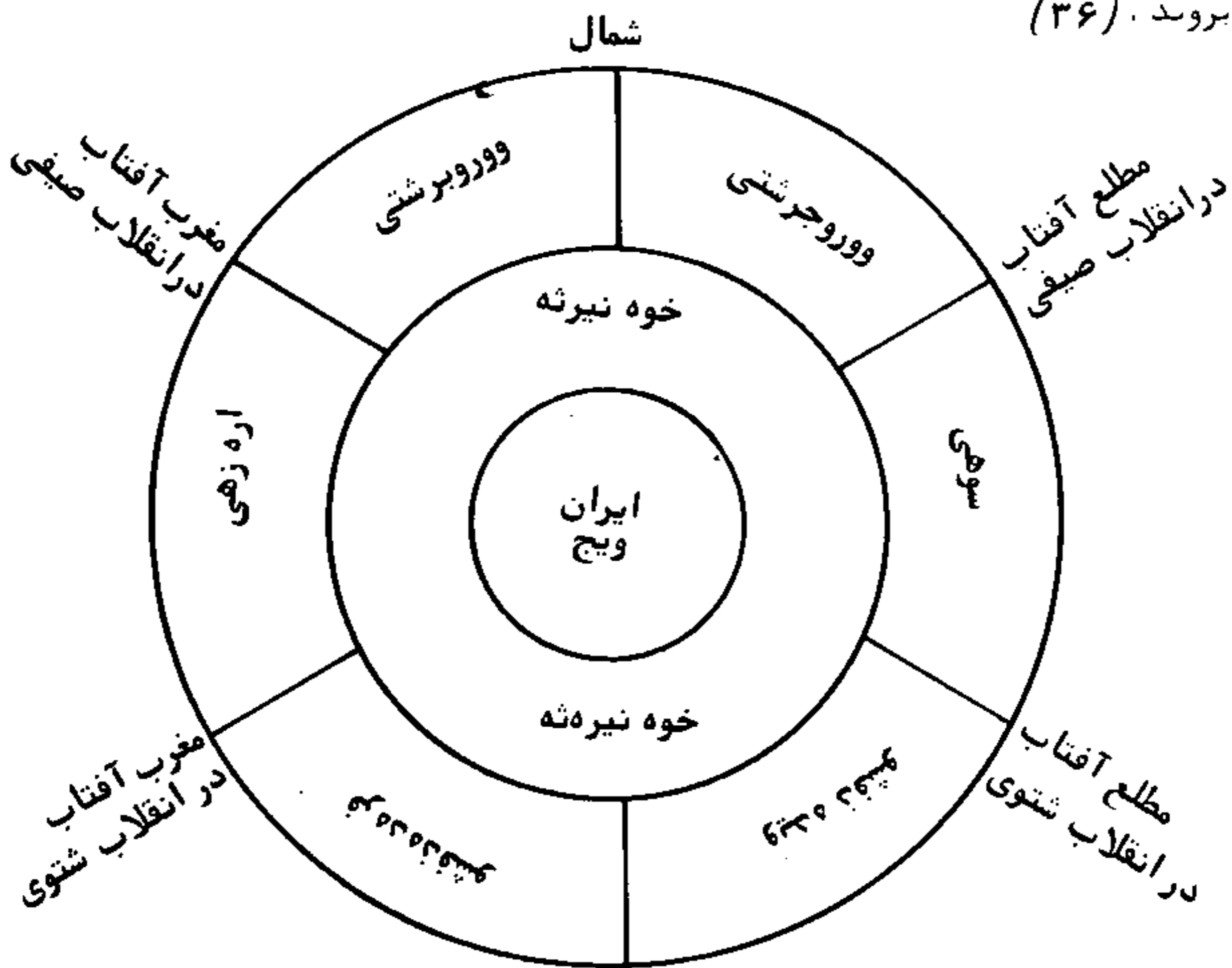
کشوری مرکزی وجود دارد به نام "خوه‌نیرته" (که معنی آن چیزی مثل چرخ نورانی است) (۳۴) و وسعت آن بتنهائی برابر مجموع شش کشور دیگر است که در پیرامون آن قرار دارند و برخی از برخ دیگر بتوسط اقیانوسی جهانی که آنها را محاط کرده است جدا هستند. کشوری شرقی وجود دارد، کشوری غربی، دو کشور در شمال، دو کشور در جنوب. کشور سمت شرق، "سهوهی Savahi" نام دارد. کشور حاب غرب "اره‌زی Arezahi". دو کشور جنوب "فره‌ده‌دفشو Fradadhafshu" و "ویده‌دفشو Vidadhafshu" هستند. دو کشور شمال "ووروبرشتی Vourubareshti" و "ووروجرشتی Vourujareshti" است. این کشورها را یک انیاوس 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 تراکنده در فضا، فضائی متجانس و کمی نیست که قبلاً مشخص شده باشد، بلکه عبارت از سادی نمونه‌ای از فضای کیفی است.

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

1- orbis

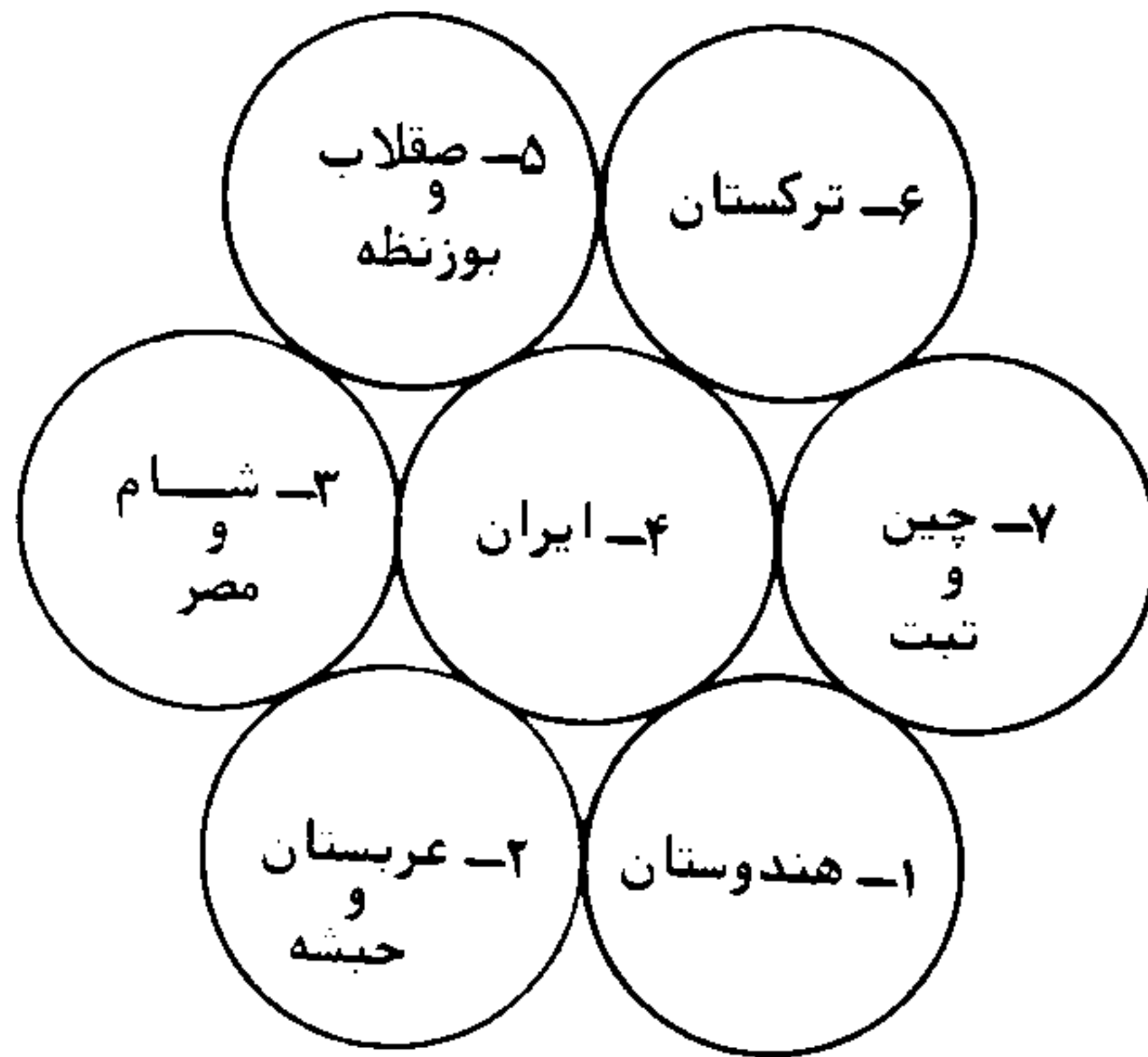
طولانی ترین روز سال بر می آید، دو کشور "شمال" قرار دارند. در واقع، اسامی شش کشور که اقلیم مرکزی "خوه نیره‌ته" را محصور و محاط کرده‌اند، با نواحی اساطیری مطابقت دارد (تصویر ۱). همچنین امکان داشته است که آنها را بمنزله کشورهای آسمانی که در عهد ازل با نوعی نگاری جغرافیایی آسمانی ارتباط داشته و بعداً برای تعیین و تطبیق آن با محل‌های روی زمین کوشیده‌اند، تلقی کرد. دریاچه‌ها و کوهساران روی زمین را، بدین منوال می‌توان برحسب صورتهای ازلی آسمانی آنها نام گذارد. معنی و مفهوم 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 جغرافیایی تحقیقی را سرمشق خود ندارد، بلکه با سیمای ظاهری "تصویر زمین" مطابق است که ادراک تخیلی را منعکس می‌سازد و نشان 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 خوه‌نیرته، 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 کشور جغرافیائی به نظر بیرونی (قرن دهم)

خوه‌نیرته هم که به سوبه خود مطهر کل فضای جغرافیائی است که اکنون برای افراد بشر قابل وصول می‌باشد، در عین اینکه یکی از هفت شهر رمن 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 دایره دیگر گرد آمده‌اند، و بی این بار این دوایر با هم منماس اند، شعاع‌های مساوی دارند.

همین شیوه تصویر و صورت سازی دایره‌ای است که جغرافی دانان ایرانی عصر ساسانی به اعراب منتقل کردند. و بدین سان یا قوت، که معلومات و داده‌های قدم را به مورد عمل آورده بود، صریحاً برای این طریقه تصویر و نحس جغرافیائی به زردشت روی می‌آورد. (۳۸) (به تصویر ۲ رجوع کنید.)

این شیوه، خود همان است که به ما امکان می‌دهد از یک سوبه کاملاً و بره،

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 مبدا" و مأخذی برای آن کافی است. " (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 مبدا و مأخذ می‌یابد (برای درک تضاد، کافی است طریقه جغرافیائی بطلمیوس را که در آن اقالیم بوسیله نوارهای متوازی، و از مبدا استوا تصور شده‌اند، با آن مقایسه کرد. پس سراسر این ساختمان بر پایه این مرکز - مبدا تنظیم یافته است. تاریخ اولیه ایرانیان را در هر محل جغرافیائی که قرار بدهیم - اعم از شرق، در آسیای مرکزی یا غرب در آذربایجان - پیشرفت و نشو و نماى دماغی تذکار خاطرات یکی است: حوادث، گذشته‌اند، و در "ایران - ویج" تجدید خاطره شده‌اند، یعنی در مرکزی که هم مرکز است و هم مبدا. 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 مبدا و منشاء روابط و تعلقات فضائی است و ساختمان آنرا معین می‌کند. به همین سبب ما در اینجا تصویری تجربی نداریم بلکه دارای تصویری به صورت اصل و مثال می‌باشیم.

انواع دیگر بسط این تصویر که همیشه هدف آن استقرار یا هدایت مجدد روح به مرکز است، امکان پذیر است، 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 در باب "تصویر - مثالی" را تثبیت کند. بر سبیل مثال، معنی هنر و ساخت باغها در ایران (می‌دانیم که کلمه *Paradis* از منشاء واژه مادی، پیثیری - 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" ^۱ 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

۱- ماندالا: دایره در زبان سانسکریت.

کیمیای که پیش از این ذکر آن رفت) . و در حقیقت این امر تبدیل متن (متن مکتوب 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 ویژه خود را تراوش می‌کند، بمانند معرق‌های روم شرقی که طلای آن فضائی را که در بر می‌گیرد، نورانی می‌گرداند، یا چون زمینه زرین سرخ شمایل‌ها یا منظره‌های بعضی مکتبهای ایرانی، که رنگها را به صورتی دیگر در می‌آورند، و نیز چون بهشت ییمه، درعالم برزخ^۱، 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، در آن 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 شرق‌شناسان، امروزه قبول دارند که محل موعظه و تبلیغ زردشت را، بدان سان که هنوز با خواندن "گانا"ها می‌نواسم درایم باید در آسیای میانه، در جایی واقع در منطقه رود جیحون علیا، در منتهی‌الیه شرقی جهان ایرانی دانست (۴۳). در عوض، این یقین علمی مسلط، تا سب‌ها و روایات بعدی ایرانی، با روایات عصر ساسانی و پس از ساسانی، منافی است، که محل ولادت و تبلیغ زردشت را در منتهی‌الیه غربی جهان ایرانی، در آدراسحان می‌داند. برخی کوشیده‌اند تا راه حلی آشتی‌جویانه بین این دو نظر بسازند، و خواسته‌اند بر مبنای قضایای محققه کارکنند: در این صورت زردشت منولد سسرو خواهد بود، ولی وعظ و تبلیغ او در غرب وقوع می‌یابد. راه حلی جدید صریحاً از نظام کشورهای الهام می‌گیرد: تاریخ قدسی آئین زردسین زردسی، در سرور عالم ایرانی جریان می‌یابد، سپس رسالت زردسینی اندک اندک به حالت غرب جهان ایرانی رسوخ می‌کند، و روزگاری و روزی جهت بانی جغرافیائی سادگی معکوس خواهد شد (کشور شرقی کشور غربی خواهد گشت). حتی واژه قلب و تزویر را هم در اسباب به زیان آورده‌اند، زیرا "معان" غرب، دفعهٔ اماکن مقدسه تاریخ را در آدراسحان باز شناخته‌اند (ارس، کوه سیلان، شهر مقدس شیز) بدون آنکه اسس سحیص 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 یگدیگر را مرتب می‌سازد، نه بر مبنای مختصات هندسی مقرر از قبل، بلکه بر پایه اوصاف درونی آنها. در صورتی که صحنه‌های حوادث تاریخی بکلی تغییر مکان داده باشند، این قضیه در درجه اول گواه بر امکان عملی فکری ایست که بررسی حقیقت و مفهوم آن از حوصله علم تحقیقی 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 چون همیشه و هر بار مرکز است، در عالم واقع حادثه نفسانی هیچگونه تغییر موضع واقعی (در فضا) روی نداده است. مفهوم مرکز، جهان واسط و برزخ، بمنزله محلی که همیشه در آن حوادث روحانی - 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 - با واقعیت خارجی و مادی خود، که قابل بررسی حواس شهود باشد، در هر کجا رخ دهد - برای این که اطلاع از حادثه، با هویت معنوی خود، علی‌رغم تنوع محل‌های طبیعی آن بما برسد باید عضو تذکاری وجود داشته باشد که بنحوی کاملاً جدا از بررسی‌های علم تحقیقی کار بکند، چون بررسی علم تحقیقی 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 فضا‌های جغرافیائی 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 هر بار 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 شیئی که تجلیات مقدسات روی می دهد. و این حادثه نفس است که فضائی را که در آن تصور شده است، مشخص می سازد، توصیف می کند و خصلت قدسی می دهد.

بدین منوال حوادثی که در اران - ویج به وقوع می پیوندد، کدام است؟ مناسکی به یاد ماندنی وجود دارد که بوسیله خود اورمزد، بوسیله وجودهای آسمانی و قهرمانان افسانه‌ای برگزار می شود. در اران ویج است که اوهرمزد، خود آداب و مناسک را به احترام "اردوی سوره - آناهیتا" "متعال، اعظم، معصوم"، فرشته - الهه آبهای آسمانی برگزار می کند، 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 می خواهد (یشت پنجم، ۱۵۴) (۴۶). در اران - ویج است که بیمه ی زیارو، "بیمه دارای جمال تابنده، بهترین انسانهای فانی" دستور می یابد که "ور" را بنا کند که در آن برگزیدگان همه موجودات، خوبروترین آنان، دل انگیزترین آنان، گرد آمده بودند، تا از زمستان مهلک که نیروهای اهریمنی زنجیرش را گسسته و رهانش کرده بودند، مصون بمانند، و روزی جهان مسخ شده را بار دیگر مسکون گردانند. "ور" بیمه، در واقع، بصورت یک شهر، شامل خانه‌ها، اسارها و ارگها می باشد. درها و دریچه‌های نورافشان دارد که در داخل به خودی خود نور می فشاند، زیرا این شهر خود هم با نورهای نیافریده، ازلی و ابدی نور افشان شده و هم با نورهای آفریده. در هر سال، تنها یک بار مردم شاهد طلوع و غروب اختران، ماه و حورشید می باشند. به همین سبب یک سال یک روز بیش نمی نماید. هر چهل سال یکبار، از هر حقیقت انسان، جفتی دیگر، مؤنث و مذکر به وجود می آید. وجه سبب احوال نوآم‌رن و مرد این موجودات که "خوشترین زندگی‌ها را در "ور" جاود ستمه دارند، به خاطر می آورد". (۴۷)

آیا از راه اندیشیدن یا اعزام کاوشگران باستان شناس می توانیم آمد و راسم که آثار این بهشت مثالی، این ارض ملکوت واقع در مرکز جهانی را بار نام کسه جرثومه کالبد بشر در روز رستاخیز را حراست می کند؟ این نوع پژوهش برحلاف تحقیق از راه جای‌نگاری جغرافیایی، به ظهور صورت مثالی می پیوندد که سبب در آنجا در برزخ و جهان واسط می تواند به ظهور آید. تحقیق و کاوس ما در این صورت حسن است: چگونه جغرافیای خیالی، آنچنان که از این مرکز عالم درک می شود، عرصه می گردد، و این جغرافیای خیالی بروجود چه حوادث نفسانی - روحانی دلالت می کند؟

۳- جغرافیای خیالی

اینجا، باز هم یشت نوزدهم، سرود مذهبی که به "زامیات"، فرشته زمین، 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 زمره آنان برخی از کوهها دیده می‌شود. کوهساران در واقع نقشی اساسی در ترکیب منظره 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)، نیایش‌ها و آیین‌های دینی به "زمین که فرشته‌ایست، به کوهستان سپیده دم‌های زرین، به همه 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 اندر اوفتاد هراس و عصیان آنرا فرا گرفت. زمین، برای اینکه 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 جبال 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. بهر حال، آنجا یا جایی 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 نقش‌برداری مادی تحقیقی را به کناری بگذاریم، تا تنها تصویر را آنطور که عضو ادراک است، و آنچنانکه خود بذاته به وسیله جغرافیای - نفسانی درک می‌شود، ملاحظه کنیم.

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

دویست سال تا سر منزل ماه، دویست سال تا سر منزل خورشید و دویست سال تا سر منزل انوار لایتناهی (۵۱). بنابراین، اینها چهار درجه "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 آفریده 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 می‌گسترده، درختانی دیگر ظهور می‌کنند. نظام کوهساران بدین سان شبکه‌ای تشکیل می‌دهد که هر قلعه‌اش 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 قلعه‌های بلند برای پژوهشگران دشواری‌هایی پیش آورده که بیگمان هرگز حل شدنی نیست. در عوض، وضع و موقع این ستیغهای رفیع، ما را از زمین، بعنوان حادثه‌ای که روح آنها 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 تحقیقی ما. در ایران ویج، در عالم برزخ، کوهسارانی است که در آن، خیال، تجلی مقدسات خورنه را می‌بیند، کوهسارانی که این تخیل در آنها صحه حوادثی را منعکس می‌سازد که احساس می‌کند یا حدس می‌زند، و این تحیل، آنها را هستی می‌بخشد، زیرا خود ذات و جسم آنها است، هم آنها را به کار می‌آورد و هم آنها را احساس می‌کند.

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

گیاهان و درختان عجیب و شگفت آور و عالی ترین صورت آنها، هوم، هئومه (درخت گئوکره نه) (۵۷) می رویند: "هرکه از آن بنوشد عمر جاودانه بیابد." (۵۸) به همین سبب از آن نوشابه زندگی جاودان خواهند ساخت، آنگاه که استحاله نهائی فرارسد در کنار هئومهی سپید، درخت نوشدارو، درمان همه دردها می روید "که در آن بذر همه گیاهان را به ودیعه نهاده اند." (۵۹) بیقین، شربخشی همه موجودات، به هر شکل، به ربه النوع یا فرشته بانو "اردوی - سوره" منوط است. با این وصف وی ابداً زمین - مادرا بشیوه سیبل آ نیست، بلکه خیلی برتر از آن چون "عذراء آبها"، بی آرایش، عقیف، معصوم، و بمانند "آرتمیس" ۳ یونانیان است (۶۰).

کوه سپیده دمان زرین (اوشیدرهنه)، مجاور "هوکتیریه" در ایران - ویج واقع است. نغمه مذهبی "فرشته زامیات" با بندی در مدح و ثنای این کوهستان سپیده دمان زرین آغاز می شود. این کوه از یاقوت، از گهر آسمان ساخته شده است. و در میان دریای عالم، وورو گاشه واقع است، و در آنجا آبهای می ریزد که از "هوکتیریه" بدان می رسد. این کوه پیش از همه کوهها با آتشیهای سپیده دم زرین (۶۱) روشن شده است. به همین دلیل، مجمع، و گنجینه مطالع فجر است و نیز همان است که (برمینای تشابه لفظی) به ابناء بشر هوش و فراست عطا می کند. گویند این کوه که قبل از همه بتوسط اشعه سپیده دم زرین روشن شده، فهم و هوش را هم نورانی می سازد، زیرا واژه های "سپیده دم زرین" و "هوش و فراست"، "اوشا" و "اوشی" (۶۲) می باشد.

خلاصه کلام، آداب دینی، در اینجا بین کوهستان سپیده دمان زرین و اعتقاد (۶۳) به آخرت، پیوندی ذاتی برقرار می کند: و دستور می دهد که به ارشادات فرشته، در وقت "اوشاهین" (یعنی از نیم شب تا سپیده دم) نیازی بدهند، و دلیل آن هم این است که کوهستان سپیده دم زرین را برای دستگیری و اعانت به ارشادات فرشته ذکر کرده اند. و اینک آن پیوند روشن می گردد: هنگام سپیده دمی که پس از سومین شب پیایی بعد از مرگ طلوع می کند، روح باید با آزمایش پل چینوت (پل صراط مسلمانان - م. ۰) روبرو گردد. کوهستان سپیده دمان زرین، بدین جهت، درست در همان ساعتی که روح را می خوانند تا بر آنچه در طی زندگی در این جهان کرده است، در حضور فرشته ارشادات و زامیات فرشته زمین، که هر دو به یاری

1- Terra-Mater

2- Cybèle

3- Artémis

"امهرسپند امرهتات" اعمال روح را "وزن می‌کنند" (۶۴) شهادت بدهد، درهاله نور پوشیده شده است. " ارواح وقتی برای پس دادن حساب اعمال و افعال خسود می‌روند، در نور سپیده دم غرقه‌اند، و عبور آنان از پل چنیوت 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 چگد دئیتیک (قله دادرسی) در تکمیل همان منظره آخرت فرد، در وسط جهان، در ایران - ویج (۶۵) واقع شده است. و از قله آن "پل چنیوت" 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 و مناظر 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 و قدرت اعمال و افعال خویش از "پل چنیوت" می‌گذرد و تا به سارگان، سپس به ماه، بعد به خورشید، و پس از آن به انوار لایناهی (۶۶) صعود می‌کند. اینجا باز هم چهار مرحله رویش البرز در کار است. بنابراین پل حسوت فله‌ای را که در مرکز عالم است، به کوه عالم می‌پیوندد. و عروج از آن، آدمی را به "گروتمان" به سرمنزل - سرودهای قدسی "راه می‌نماید.

ما، دیگر از اینکه در آغاز سرود قدسی "زامیات" ذکر کوهها را می‌نامیم به شگفت اندر نمی‌آئیم، نیز این ذکر، تنها فهرست ساده‌ای عاری از مضموی مذهبی نیست (۶۷) زیرا شعله فشایی سپیده‌دما بر فله‌های رفیع خود، سل آتشی جاری آنها و گیاهان زندگی جاودان که در آنها می‌روید هیچکدام "رمن" اسفرائی که با مدرکات حواس بتوان بررسی کرد نیست، بلکه زمینی است دریافت شده در "ایران - ویج"، بصورت زمین ایرانی ازلی. زمینی است که تحیل مزدائی آنرا به صورت مسلی در آورده و در مرکز روح فرار داده، و جز لایفک 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 توسط صورت مالی 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 می نامیم، دریافت نشده اند، سپیده دمی که در آن "دثنا"، آبهای آسمانی اردوی - سورا، و گیاهان امرهات جلوه گر می شوند، همه، سپیده دمان زرین، آبها و گیاهان، در وجود فرشته خود، درک شده اند، زیرا در وراء ظواهر خود، همین ظهور است که در عالم تخیل قابل دیدار می گردد، پدیدار فرشته هم در اینجا چنین است: صورتی که خیال بر خود جلوه گر می کند و بر خود در وراء ظواهر مشهود تجلی می کند، صورت فرشتگان زمین است. به همین دلیل پدیدارهای زمینی و عالم خاک چیزی بیش از پدیدارهای عادی می باشند: 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 یافته اند، بمانند "اعمال" یک اندیشه شخصی، جلوه گر می شوند، و خود خلق مقدسات آنها می باشند.

خیال، زمین دیگری را بر خود عیان می سازد غیر از این زمین که برای تجربه محسوس عام، دیدنی است. این زمین دیگر، زمینی است که "خورنه" بر آن شعاع می افشاند و صورتی دیگر بدان می دهد. 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 کسه نفس را به وجود می آورد، بر آن هاله ای می پوشد و نورانی می گرداند و هم به منزله "تصویر و مثال" اولیه نفس درک کنیم که نفس از خود منعکس می سازد، و بدین سان عضوی است که بتوسط آن، نفس اشیاء عالم خاک را که تغییر صورت داده یا درانتظار استحاله و تغییر صورتند، بر خود عرضه می کند. در واقع باید که نفس از خود و بخودی خود تصویری داشته باشد بدانسان که بتواند، با منعکس کردن آن، در مشاهده غیبی خود صورتهای این هاله نور را باز یابد. در نفسی که به مرحله جوشش نوری رسیده (در پرتو این هاله نور)، و آخر الامر خود با آن یکی می شود (۶۹)، می توان مانند فخر مشاهده کرد که زمین فرشته ایست، یا بطریق اولی زمین در ذات آسمانی خود دیده می شود، و بوسیله آن و به همراه آن، همه فرشتگان مؤنث "زمین"، بمانند "خواهران" یا چون "مادران" فرشته "دثنا"، من ملکوتی، نفس آسمانی دیده می شوند. 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، هم معنی 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 به خود منعکس گردیده، هم صورتی است که آنرا روشن می‌کند و هم صورتی 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 - روح می-باشند. 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 (۷۵) نام نهاده اند: غرض از این جغرافیا آشکار کردن عواملی نفسانی است که در تشکیل صورت خاص یک منظره دخیل‌اند. فرضیات قبل از وقت و حدسیات پدیدار شناسی که لازمه چنین پژوهشی است، آن است که در اعمال ذاتی و اساسی روح (psyche) برای منعکس کردن طبیعت، نوعی (physis) (طبیعت) دخالت دارد. و بطور متقابل هر جسم و طبیعتی شیوهٔ فعالیت جسمانی-روحانی در خود نهفته دارد که آن را به کار می‌اندازد. از این نظر، مفلولاب "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 شمایل‌هایی بصورت کمال مطلوب، یا از طریق انعکاس آثار بر روی عین خورشید زمینی. بدین سان تجلی مقدسات در جغرافیای خیالی ما آنهمه حالات و موارد ممانزه جغرافیای نفسانی را طرح می‌اندازد. در اینجا به ذکر دو نمونه از آن بر سلسل احصاء 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 مردائی این نیروی نور قدسی را بصورت نیروی 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 نیروی توانا و پیرومند و مافوق طبیعت

می‌بخشد و آنان را بمنزلهٔ موجودات نوری تقدیس می‌کند و جامهٔ قدر و منزلت قدسی بر پیکر آنان می‌پوشاند، - اینها همه نمی‌تواند موضوع کار نقاشی تجسمی باشد، ولی کار هنری "تمثیلی" به عالی‌ترین صورت است. جلال و شکوه زمینی الوهیت، خورنه که بوسیلهٔ روح متصور شده زمین را به زمین آسمانی تبدیل می‌کند که منظرهٔ شگوهمنندی است صورت بخشنده به منظرهٔ بهشتی عالم بالا. بنابراین در آنجا ترکیب‌هایی باید که همهٔ اجزاء تجلی این "هاله‌نور" را گرد آورد و آنها را به صورت مظاهر محسوس 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، در شیراز، 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 معرق‌های روم شرقی را یاد کنیم. (به تصویر ۴ رجوع کنید).

نمونهٔ دومی از تصویر و تصور زمین آسمانی را باید در گیاه‌شناسی قدسی نشان داد که بین پرورش گلها و هنر گل‌سازی و گل‌پروری و آداب دینی رابطه‌ای برقرار می‌کند. و این یکی از خصائص ممیزهٔ فرهنگهٔ شناسی مزدائی است که به هر یک از این مهین فرشتگان و فرشتگان گلی بعنوان مظهر آن می‌دهد، گوئی می‌خواهد اشارت کند که، اگر بخواهند هر کدام از این صورتهای ملکوتی را در عالم فکر مشاهده کنند و به مخزن نیروهای آنها پی ببرند، بهترین وسیله تأمل و نظارهٔ درست، عملاً آن گل است که مظهر آن می‌باشد. بنابراین به هر کدام از مهین فرشتگان یا فرشتگان که یکی از روزهای ماه به نامشان گردیده است و نام آن 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 امره‌تات (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 - سورا که آیت آن زنبق است، دثنا، گل سرخ صد برگ، اهشی - ونوهی (اشی سنگ)، خواهر او، همه انواع گلهای صحرائی (یا علاوه بر آن گل داودی بوفتالموس). ارشتات، هئومه سفید، زامیات، زعفران (۷۲)

و قس علی ذلک . این گلهها نقشی بزرگ در عرف و آداب دینی قدیم زردشتی بازی کرده‌اند . برای هر فرشته‌ای که مراسم جداگانه‌ای برگزار می‌شد ، پاره‌ای از گلهها مورد استفاده قرار می‌گرفتند . ایرانیان قدیم ، خودنیز ، زبانی برای گلههایی داشتند که زبانی مینوی و قدسی بود (۷۳) . زیرا ، این رسم تمثیلات ظریف و دقیق برای مخیله مذهبیه و نیز آداب تأمل و اندیشه ترکیبات نامحدود داشت . هنر باغبانی و گشت باغ بنوبه خود ، بدین منوال مفهوم و معنایی مذهبیه وسیر و سلوکی فکری می‌یافت . گلهها نقش ماده اولیه^۱ برای تفکر کیمیایی را داشتند که عبارت بود از ترکیب مجدد بهشت ، در ذهن و قرار دادن خود در مجمع و محفل وجودهای ملکوتی . نظاره گلهها که نشانهای آنها هستند ، عکس‌العملهای نفسانی به بار می‌آورند ، و این عکس‌العملها صور مورد تأمل را به نیروهای مبدل می‌سازند که با آنان ارتباط و نسبت 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 ، تلاش نفس بدان می‌گراید که صورت زمین ملکوتی را مصور سازد و آن را جامه حقیقت بیوشاند ، تا در آن تجلی موجودات نوری را امکان پذیر گرداند . یعنی به سرزمین الهام و دید 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 حصول پیامبری زردشت . کتاب زردشت نامه با بیانی در حد اعلائی سادگی آن را به ماحر می‌دهد : "آنگاه که زردشت به سی سال تمام رسید ، مشتاق زیارت ایران - ویح سد و با تنی چند از یاران ، از مرد و زن راه سفر در پیش گرفت (۷۴) . این شوق 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 شان پیشرفت و ورود زردشت و یارانش به ایران - ویح بود ، آن مرحله از زمان که این ورود رخ داد ، در حوادثی ظاهری و صوری بود نه تاریخی که حاصل واقع باشد ؛ بلکه واقعی و اشاراتی به تجلی مقدمات بود .

در اینجا مناظر و حوادث کاملاً حقیقی است ، و با اس وصف ، دیگر حاصل و مربوط به جای نگاری تحقیقی یا تاریخ وقایع نمی‌باشد . اشارتی ضروری : وصول به ایران - ویح نماینده قطع ارتباط با نوامیس عالم جسمانی است . پهبه ، بزرگی از آب ماع

1- materia prima

راه آن گروه کوچک بود. به هدایت زردشت، همه حتی بی آنکه جامه از تن به در آرند از آن گذشتند: "بدان سان که کشتی بر روی امواج جاری می لغزد، آنان هم بر روی آب سیر کردند" (زند، فصل شانزدهم). زمان در ارتباط با مکان تجلی قدسیان دیگر زمان غیر روحانی با تاریخهایی که میتوان بر بنیاد تقویم های تاریخ قرار داد، نیست (هر چند کوشیده اند چنین کنند). ورود به ایران - 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 بتامی، 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 می دهد (همچنین خواهیم دید که زمین ملکوتی هورقلیا در مرز و پایان زمان است که *AE_VUM* خوانده می شود). بهمین نحو، نخستین تجلی روز ۱۵ ماه اردیبهشت وقوع خواهد یافت، و این تاریخ با مقطع میانین دوازده هزاره مطابق است، یعنی با لحظه ای که فره ورستی (ماهیت آسمانی)، زردشت رسالت زمینی یافت. تاریخها در اینجا تاریخهای دوره ای مذهبی است که یادآور و تکرار "حوادث در آسمان" است.

اینک، زردشت یاران خود را ترک می گوید. به شط دائیتی در مرکز ایران - ویج می رسد (زند، ص ۲۵ و "زادسپرم"، جلد ۲، ص ۶) که بر کناره هایش تولد یافته است. پس به اصل و مبداء باز می گردد، به عالم مثالی، که پیش درآمد ضرور رؤیت بلاواسطه قدرتهای نوری مثالی است. وی در آنجا، بر روی ساحل شط بیگران، که قعر آن نا پیدا است، و به چهار شاخه بخش شده، تنها و منزوی است، فارغ از بیم و هراس، بدان آب داخل می شود، اندکی در هریک از چهار شاخه رود غوطه می خورد (زند، فصل بیستم). سنت زردشتی، در اینجا چنان بخوبی درک حادشه نفسانی - روحانی کرده، که طریقه تأویل یعنی تفسیر و شرح باطنی ارباب معنی اسلام را بر مسلمیات صوری تطبیق می کند تا حادثه را به عالم واقع روحانی باز آورد که آنرا موضوع و شکل می دهد. عبور از چهار شاخه شط دائیتی در سنت زردشتی معادل انجام کامل "عیون" در عالم فکر می باشد: این عبور، زردشت را تجدید شده در وجود سه سئوشیانت مجسم می کند، که مولود خورنه او هستند، و تحول صورت و استحاله جهان را عمل می کنند. (زند، فصل بیست و یکم، زادسپرد، فصل ۲۱، ص ۷).

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

"بهمن" (وهومنه) صراحت یابد، که با جمالی شکوهمند، "تابناک از دور بمانند خورشید و جامه‌ای 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 خیره‌کننده هیات هفتگانه الهی هدایت کند. گفتگو به شیوه مذاکره بین هرمس و "روح" او، پوآماندرس ۱، 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 خلُسه و جذبیه در می‌آید.

اینک تصریح تازه‌ای برای علم اندام‌شناسی عرفانی: زردشت از همان دم که به انجمن ملکوتیان اندر می‌آید دیگر "انعکاس سایه" وجود خود بر روی زمین را نمی‌بیند، زیرا مهین فرشتگان با احتشام تابناک خود همه جا را روشن کرده‌اند (زادسپرم، بیست و یکم، ۱۳). زیرا وی "جامه مادی" از تن بدر می‌آورد، و پیش از رسیدن روز رستاخیز، جسم نوری می‌یابد، که همان جوشش نوری، با انوار مهین فرشتگان است. و این انوار، این جوشش محض، به آبان 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 حوادسی که در رمس ایران - 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. بعضی روایات مؤخر، اس کوه را با برخی از کوهساران جغرافیای تحقیقی (۷۸) یکی دانسته‌اند. ما ساعاً کوشیده‌ایم تا مقصود عملیات ذهنی را که بدس اتحاد شاه برداخته، مشخص کنیم. بهتر آنکه در اینجا اشارات متون پهلوی را گردآوریم که با اسم و رسم بدو کوه از این کوهها که محل این تجلیات بوده، ربط دارد: "هوکتیریه". کوهستان آلهی اولیه، آنجا که گیاه هئومه ی سپید، گیاه زندگی حاودان (۷۹)، می‌رود و کوهسار سپیده‌دمان، که درست در همان ساعت که سپیده دم زرس عمر ملکوسی برای نفس، طالع می‌گردد، غرقه در هاله نور است. بائراس حواس است بگوئیم که حلسه‌های زردشت، صریحاً در آنجا رخ داده که شهود دروسی از قبل، زندگی احروی فردی را جلوه‌گر ساخته است. ستیغهای "زمین" وحی والهام، همان فله‌های نفس می‌ناسند.

این دو تصویر- مثالی، "تصویر زمین" و "تصویر نفس" باهم تناسب دارند: گوه وحی‌ها و الهام‌ها همان گوهستان نفسانی-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، فرقیوس^۱ انزوا و چله نشینی زردشت را در مغاره‌ای در کوهساران پارسه وصف می‌کند؛ که باگله‌ها و چشمه‌های جهنده‌ای آراسته شده بود، و صورت کامل جهان را برای تفکر و مراقبه بدو عرضه می‌کرد (۸۵). دیون کریزوستوم^۲، قله رفیعی را ذکر می‌کند که بر آن زردشت عزلت گزیده بود تا به شیوه^۳ ویژه^۴ خویش بسر برد و در آنجا، در پشت پرده^۵ زیوری از آتش و تابندگی نور فوق طبیعت، آداب خلسه‌ای (۸۱) برگزار می‌شد که از دیده اغیار و نامحرمان نهان بود.

عزلت در گوهستان نفسانی-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 تصویر-مثالی وی شفاف و نورانی می‌گردد، مشهود می‌شود. و در اینجا هم هنوز چه بسا تصریحی اساسی در باب خلسه‌های قدسی در ایران-ویج را مرهون کتب یونانی هستیم، که می‌گوید: زردشت بتوسط آگاوس-دایمون^۶ مستقیماً با حکمت آشنا شده بود. باری، پژوهشی مقدم، به ما امکان داد تا در وجود "آگاوس دایمون" سیمائی نظیر "دئنا"، "من 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 دیدار است، همه از هدایت یابی به حیات اخروی مؤده می‌دهند: این احساس قبل از وقوع است که هم بر استحاله نهائی زمین (فره شگرت) و هم بر حادثه عمده حیات اخروی فردی، تلاقی "من ملکوتی"، فرشته دنا، هنگام مطلع فجر، در مدخل پل چینوت پیشینگی دارد. به همین سبب جغرافیای خیالی نوعی شمایل شناسی فکری ایجساد می‌کند که پشتیبان و تکیه گاه تأمل در باب چیزی است که سابقاً آنرا "حکمت زمین" خوانده بودیم و خود از حیات اخروی جدائی ناپذیر می‌نماید، زیرا این کار بذاتش

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 - ارمئیتی - سوفیا می باشد.

۴- حکمت زمین و فرشتگان مؤنث "زمین"

پس غایت شرح و بیان حکمت زمین این است که مضمون حکمت شناسی^۱ مزدایی را طرح بریزد. این اصطلاح "حکمت زمین" که در اینجا پیشنهاد شده خود تنها اسامی "سپنتا ارمئیتی" را بازنویسی می کند که سوفیا (حکمت) و مهین فرشته مؤنث زمین است. (۸۳) آنچه را مقدم بر هر امر، جلوه گر می سازد شرایطی است بکسره متفاوت که از یک جانب درک "پسر زمین بودن" - که قضیه ایست پیش پا افتاده - و از طرف دیگر احساس مورد تأکید خاص در عقاید مزدائی، که فرد بشر را پسر "سپنتا ارمئیتی" امشاسپند مؤنث زمین (۸۴) می داند، بیان می کنند و به آدمی می پذیرانند. در اینجا، طرف دوم رابطه پدر فرزندی، انسانی نیست محبوس در بین دو حد ولادت و مرگ زمینی. بلکه فرد انسان با کلیت وجود خود است که گذشته زندگی فعل از اس نشأ خود و آینده هستی برتر از این هستی خود را درک می کند. رابطه و نسبت فرزندی با "سپنتا ارمئیتی" مهین فرشته، از "من ملکوتی پیش از اس هستی رمسی" تا آن "من ملکوتی" گسترده است که با آن می باید بشر را به وجود آورد. به امان رسانیدن صورتی از هستی که پیش درآمد آن در آسمان (۸۵) قبول فاحعد آسای هیوط به کره زمین مادی از جانب فره ورثی ها بوده تا در آنجا ساری نیروهای آسمانی - سور برخاسته، با جمیع اهریمنان آدمی صورت به رزم بردازد. اس امر برای روح سر قبول و انتخاب هیوط به زمین برای پاسخ گفتن به هواداری نیروهای سوری است، همانطور که قدرتهای سوری هم، پس از مرگ آ، به دفاع از روح پاسخ خواهند گفت.

بدین سان، این انتخاب داور او سر خواهد بود. هر روح سوری - سرک در هر لحظه دهر "عیون" در کردار سهای "سئوشاب"ها، باید برای اس بحالده صورت زمین، و طرد قدرتهای ایلسی به خارج از جهان آفرینس مردائی، به سر برد برخیزد. و این نظاره غیب که زمین و اشیاء روی زمین را به صورت سسلها در می آورد، عصر باز گردانیدن زمین به صفای بهشتی را افتتاح می کند. و در ارتباط با اس

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 چنین کاری، 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 اسپننه ارمئیتی در زبان پهلوی) مشتق گردیده، و ما می‌توانیم آنرا "فلسفیت"، ذات و طبع حکمتی سپننه 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 فرشته زمین است، و می‌تواند در عالم فکر شاهد شهود غیبی آن باشد. در اینصورت نیز روح به خویشاوندی آسمانی خود شاعر می‌گردد. در پیرامون دثا که دختر "سپننه-ارمئیتی" است و خود سوفیا است، این سیماها و صور فرشته - ربه النوع‌ها، در تابندگی آمده‌اند، فرشتگانی که تجلی آنان در اوستا با عبارات فاخر توصیف شده: (چیستی، اشی، ونوهی، ارشتات، زامیات، اردوی - سورا - آناهینا). این فرشتگان آن صور شخصی را جلوه‌گر می‌سازند که در مرحله 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 آن کمال وجود انسان بر انسان ظاهر می‌گردد. در اینجا تجربه بر طبق فرشته‌شناسی اساسی بینش مزدائی جهان، طرح‌ریزی شده است. در هیئت 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 کوششی به 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 رابطه 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. Spendarmatīkih

حکیمانه "سپننه ارمثیتی - 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 باشد که: "من پسر سپننه ارمثیتی هستم"، - و از طرف دیگر وی "مادر" دئنا - روح است. زیرا که بالاخره رابطه "مادری" سپننه ارمثیتی 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 فرشته مادر زمین، بدین سان در افق زندگی اخروی برقرار می‌گردد و سایر فرشتگان مؤنت هم در این برقراری شرکت دارند. باید بکشیم 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 بیان کنیم. مجهز شدن به "سپندار متیکه"، برای وجود انسان عبارت است از بسط دادن اخلاق و شیوه هستی سپننه ارمثیتی بعنوان فرشته مؤنت زمین و طریقه هستی زمینی، یعنی اسلوب حاضره وجود فرهورتی که در وجود بشر حلول کرده است در ذات خود. آنچه را این "عروج برافلاک" متضمن است و آنچه آنرا ممکن می‌گرداند، می‌توانیم برحسب خطوط ممیزه‌ای که ذات سپننه ارمثیتی را بذاته مشخص می‌سازد و هم بر پایه طرح اولیه انسان شناسی عرفانی که قصد دارد خصائص لازمه احیای حالت ملکوتی را درونی خود سازد و بر آن مسلط گردد، تشخیص بدهیم - شمایل شناسی فکری برای سپننه ارمثیتی خصایصی قائل است که بین آن و سوفیا بعنوان استاد صنع آفرینش یهوه (۸۷) رابطه‌ای سخت نزدیک برقرار می‌کند. وی دحتر "بروردگار حکیم" است، وی "کدبانوی خانه او" است، و "مادر مخلوقات" (۸۸) و ماوی است. "ای سپننه ارمثیتی 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 ماده، رمس و به کسی روی می‌کند که درست "کدبانوی منزل" است، و خود در آن منزل داسر، یعنی در قبال منزل پذیرفتن یک شیوه هستی و مسؤولیتی مطابق عمل فدسی و مسب امشاسپند مؤنت که تولیت آنرا بر عهده دارد. همین نکته خود، رابطه‌ای مکاسی و فضائی را وصف نمی‌کند، بلکه نسبتی شخصی را بیان می‌کند که از برکت وجود آن وظیفه فرهورتی‌های حلول کرده درجسم بشر انجام می‌گردد. همس و طیفه که سپننه ارمثیتی بلاواسطه بر زردشت، در ضمن گفتگویی (۹۰) محرمانه برمی‌خواند.

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

می شود. در باب سه امهرسپند، یا مهین فرشتگان مؤنث چنین گفته اند: "مخلوقات اورمزد "زندگی" را از خود داد (امشاسپند طبیعت آبها) دارند و زندگی جاودان را از امرهتات (مهین فرشته طبیعت گیاهی) و اندیشه کامل (بوندک مشینه) را از سپننه ارمئیتی. " (۹۱) به عنوان خیال متفکر و تأمل سکوت آمیز (۹۲) و آرام، اندیشه کامل، اندیشه آرامش خیال و روح و ملائمت. مهین فرشته سپننه ارمئیتی مخالفی دارد به نام مهین اهریمن ترومئتی (اندیشه آشفته، خشونت و جبر، تشویش زجر و ستم) و همین فعالیت دماغی کامل ("اندیشه کامل با نظر بی آرایش عشق و محبت") است که طبیعت حکمی "دختر" خدای نور را وصف می کند. وقتی مؤمن این "سپندار متیکه" (۹۳) را برعهده می گیرد و در نهاد خود آن اندیشه خرد و حکمت را تولید می کند که ذات فرشته زمین است، در وجود خاص خویش سپندارمذ دختر اورمزد را هستی می دهد. وی فقط فرزند زمین - مادر نیست، بلکه فرشته مؤنث زمین هم هست، یعنی که در وجود خود زمین ملکوتی را به ظهور می آورد کسه سپننه ارمئیتی "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، سپننه ارمئیتی مادر "دئنا"ی او است، یعنی "من ملکوتی" او، تصویر نفس، آینه ای که استحاله خود، "حکمت زمین" خود را بروی تصویر زمین منعکس می کند.

ما، این جریان را که در آن تفکر حکمتی نفس "من ملکوتی" خود را به وجود می آورد، می توانیم باز هم با علائم نوعی وظایف الاعضای عرفانی مورد نظر قرار بدهیم، که در کیش مزدا چنان کم نظیر است که بدان توجهی نمی شود، ولی با این وصف بسی ارزنده است. "در نیروی حیاتی بشر، اندیشه ایست: در آنجا سپننه ارمئیتی مأوی دارد. در این اندیشه، گفتاری است: در آن اشی - ونوهی مقیم است (فرشته مؤنث، خواهر دئنا) (۹۴). و در این اندیشه، کرداری است: در آنجا دئنا اقامت دارد. از روی طرح اجمالی بس مقدس اصل سه گانه کیش زردشت (اندیشه، گفتار، کردار)، در اینجا، یک مثلث قدرتهای فرشتگان مؤنث، وجود درونی می گیرد. مطابق با سلسله های مشابه، همچنانکه عمل تحقق یافته و اندیشه بیان شده به اندیشه درونی، جسم و صورت می دهد، همچنین دئنا آن صورت ملکوتی است که به نسبتی که روح خصلت حکمتی سپننه ارمئیتی را در خود تحقق می بخشد و فعال می گرداند، در برابر دید غیبی فکر عرضه می شود، بدین معنی که تأمل یا "اندیشه کامل" عضو جهازی است که "من ملکوتی" را به وجود می آورد یا اینکه سپننه 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^۱ یا مادر زندگان^۲ (۹۵) خوانده‌اند. بنابراین صورت حکمتی پارسائی مزدائی در قبال فرشته زمین، آخر الامر 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 بدان بدهیم باید حادثه آفرینی عالم درو پیش از عالم خاک را که پیش از این بدان اشارتی کردیم، در برابر ذهن داشته باشیم: مقدمه در آسمان، انتخاب و اختیاری که به فره‌ورتی افراد بشر عرضه شده بود ("آنها که برگزیده‌اند"): یا ماندن در عالم افلاک که بسدان تجاوزی نمی‌شود، یا هبوط به زمین برای مبارزه بخاطر عالم فرشتگان. و این قضیه درست امری است خلاف اجماع. فره‌ورتی مثل آسمانی و فرشتگان سرپرست، راهنمایان عموم موجودات، هم زمینی وهم آسمانی، هستند. اگر فره‌ورتی‌های ایباء بشر (مطهر 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 ارمیان خواهد رفت؟ هر چند این مسأله کمتر مورد تفکر قرار گرفته (بدین عنوان چندان مورد توجه و علاقه علم تاریخی نیست) بسطی که حل آن طلب می‌کند می‌تواند با اطمینان بر معلومانی متکی گردد که در سطح معرفت مزدائی نمودار می‌گردد. در واقع، فره‌ورتی محسم، فرشته نفس که از احوال ملکوتی خود چشم پوشیده تا با دهشت و کراهت عالم بشریت اهریمنی به مقابله برخیزد، خلوت‌گزین نیست. نفس در احوال ناسونی 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 هسنی او وهم هسی عدی او وهم خدای زیرین آسمانی او و تنها پس از مرگ شاهد تحلی آن خواهد بود و همین سبب "دشنا" فرشته، نفس مجسم (نفسی که بخاطر آن پاسخ دادن به فره‌ورتی را که "به زمین" آمده برگزیده است)، نیز "روان راس" (نفس در راه) معنی "نفس ملکوتی" نام دارد که نفس بشری "در راه" پل چینوت ملاقات می‌کند (۹۷).

1. Mater Vita

2. Mater Viventium

3. Anima humana

زیرا دیدیم (پیش از این بند ۳) که در سپیده دمان بشارت بخش از منظره شهودی در عالم برزخ، وجودش را حدس زده بودند، جهانی که از قله آن پل چینوت بر افراشته می شود، و در مدخل آن، نفس برای آسان کردن عبور وجودی که خود "نفس ملکوتی آن است" می ماند. و خود بذاته صورت دیگری است بزرگ کننده "سوفیای" مثالی. زیرا دختر او نیز می باشد، او را نیز بارها با صورت سوفیا در تورات قیاس (۹۸) و تشبیه کرده اند. در تورات، خرد دختر بیهوش است که، استاد صنع خلقت او است، به صورت دختری جوان و تابناک ظاهر می شود، که هر نو جوانی که عشق سوزان به علم دارد (۹۹)، به نامزدی او در می آید. همچنین، بحق، مشابهت او را با "کوره" که در مذهب هرمس مورد بحث است و نیز با عذراء نور مانویت و کتاب حکمت Pistis sophia (۱۰۰) نشان داده اند.

همان نام دئنا چندین جنبه را بهم ربط می دهد که شایسته است نه از هم مجزی کرد و نه مخالف هم دانست، بلکه باید با وحدت "شخص" (۱۰۱) آنرا پذیرفت. 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 می تاباند و موجب دیدن میشود، و همزمان با آن نوری است که دیده شده، آن صورت آسمانی، که در سپیده دمان ابدیت روح با آن روبرو می گردد. دئنا "شهوگی است درک شده از جهان ملکوتی، 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 می دهد که بطور قطع کشف و شهود مطابق با ایمان است. از این نظر، فرشته حامی که مؤمن را هدایت می کند و زندگی بدو الهام می دهد، چون وی صورت ازلی است، (۱۰۳) داور او نیز می باشد، و بر او عیسان می سازد که تا چه میزان هستی او در عالم خاک شخصی ترین قانون وجود او را، که با عین وجود او بیان شده، اجراء کرده است. در برابر سؤال نفس شگفت زده که از دختر جوانی که به مدخل پل چینوت پیش می رود و جمالش بیش از هر جمالی که در جهان خاکی دیده شده است تابندگی دارد، می پرسد که: "پس تو کیستی؟"، وی جواب می گوید: "من دئنا، ویژه تو هستم" (۱۰۴)، یعنی اینکه: من بشخصه ایمانی هستم که تو ورزیده ای و همان که به تو الهام خواهد بخشید، همان که بخاطر او جواب دادی، همان که تو را نیرو می بخشید و همان که اکنون ترا داوری می کند،

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 دثنا، خورنه نیز می‌باشد، هاله نور و سرنوشت شخص، و بدین عنوان وی *Aláw* "عیون" تو، ابدیت (۱۰۵) تو است. نابود کردن "تصور" آسمانی هر وجود بشری از حیثه 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، در حد توانائی او است. دثنا - 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 فرشته چستی که یشت شانزدهم که به دثنا (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 آورنده عبادات، که مفهوم کلمات و اعمال دینی را بدو می‌نمایاند و می‌فهماند. همچنین یشت (بند دوم) بوی یادآور می‌شود که: "زردشت در راه او فریانی کرد در حالی که می‌گفت: از تخت خود برخیز، از سرمزل - سرودهای قدسی بیا، تو ای چستی راست و درست، که آفریده‌ای، مزدا و قدس هستی." بنابراین، با خواندن سرودهای مدهی ویژه دثنا، این چستی است که خود در برابر الهام ذهنی حاضر می‌شود، بماسد میانجی خواهرش و بمنزله کسی که خود این عبادت را بجای می‌آورد او خود ندر و نیازها را می‌برد و خود راهبه آن است. و چون او همان است که شهود غیب عطا می‌کند، پس خود شهودی است که خصایص شمایل شناسی آرا وصف می‌کند: با قامی بلند و افراشته، با جامه‌های سفید در بر و خود هم سفید (۱۰۷). وی به ملت رردنسی اندیشه، گفتار، کردار معنی خاص آئینی و قدسی می‌دهد، و به همین سبب دثنا، که وجود انسان مهدو مرکز او است، و "مفر و مأوای" او (به بالانتر، نادرست ۹۴، رجوع کنید) در کردار قدسی که اندیشه واسط (سینه ارمنی) آرا به فعالیت می‌آورد، در وجود شخص "خواهر" او، صورت دو وجهه‌ای او را قابل دید می‌گرداند، که خصوصیات آن با آنچه در طی کردار مدهی ادراک شده است مطابقت دارد. اس کردار بشر را در ایران - ویج، در جهان برزخ، حای می‌دهد که در آن افلاکسان و خاکیان، باهم ارتباط دارند و به هم واصل می‌گردند. چستی بعنوان فرسه عبادت بدین سان میانجی خواهر خود دثنا است، یعنی آن میانجی که عمل مدهی توسط او

بصورت دید غیب و پیشی جستن بر دیدار حیات اخروی (۱۰۸) بدل می شود .
 با اینگونه پیشی جویی ها است که نفس باز هم بتوسط آن "خواهر" دیگر دئنا که فرشته اشی - ونوهی است دعوت می شود . این خواهر در مثلث نیروها ، با سمت میانجی بین سینته ارمیتی که خود "دختر" و دئنا که خواهر او است ، می آید . 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 - سورا) است ، که بدین سان صورت ازلی واحدی را بزرگ کرده ، بلکه به همراه اردوی - سورا امتیازی فوق العاده دارد ، زیرا اوهرمزد که خود پروردگار امشاسپندان و همه یزته هاست ، به هر دو اینان (که دارنده و عطاء کننده خورنه هستند) در ایران - ویج (۱۱۱) قربانی هایی نثار کرد . نیز ، در ایران - ویج ، یعنی باز هم در "جهان واسط" و برزخ است که زردشت ، با فرشته اشی - ونوهی دیدار کرد . این حادثه را یشت هفدهم با شیوه ای جالب برجسته کرده است . فرشته - ربه النوع که ارا به پیروزی خود را می برد ، بمانند فرشته ای یاد شده که هرگونه قدرتی دارد و خود مالک خورنه است . این "شکوه پیروزمند" ایرانی ، همانند خواهر Nixn مجسمه های یونانی می باشد ("تندیسه های افتخار و پیروزی" که بویژه در تحت تأثیر حکمت مغان منشاء نخستین تجسمات فرشته در شمایل های اولیه مسیحی بوده اند) . در این هنگام ، این فرشته ، که بر روی ارا به پیروزمند خود برپای ایستاده ، زردشت را دعوت می کند تا به نزدیک او بیاید و در کنار وی بر ارا به شخص او سوار شود ، و می گوید : "ای زردشت ، تو زیبائی ، تو را زیبا ساخته اند . . . به جسم تو خورنه داده اند و به روح تو جمال عظیم . و من بدین سان از آن به تو بشارت می دهم . (۱۱۲)"

پس ، فرشته اشی - ونوهی خورنه ، هاله نور ، دارد و عطا می کند ، ولی در عین حال حتی همین "پیروزی" ، همان آتش پیروز نیز هست . در وجود او مفاهیم "هاله افتخار" و سرنوشت متمرکز می باشند ، هاله افتخار وجودی نوری . مشرب مهر پرستی ، آنرا بدین سان بمانند Tuxn (به معنی هاله نور اقبال) (۱۱۳) درک کرده است . دیدار کردن در ایران - ویج با اشی - ونوهی ، دعوت شدن از جانب او به سواری در کنار او بر روی ارا به پیروزی ، حادثه ای 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 - ویج، تصویر قبلی سپیده‌دمانی است که در پل چینوت طالع می‌گردد و به همین سبب روایت پهلوی اشی - ونوهی، خواهر دئنا - سوفیا را بدین عنوان که خود روح خردی 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 دهنده" سپننه 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 - 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 فرشته مؤنث دیگری است که با نام ارشات (۱۱۶) تعریف شده است. وی در ذات خود "تصویر هاله نور" است که صورت زمین استحاله یافته را بر تصویر همین نفس که آنرا دگرگون می‌کند، منعکس می‌سازد. برای درک آفرینش حوادث در دهن که صورت فرشته ارشات بر آن فرمانروا است، باید مضامین حیات اخروی 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 سوگسته و بصورت هستی آتشین فطرت درآمده است، ایجاد می‌کند، درحالی که همه آفریده‌ها جسمی خواهند داشت فساد ناپذیر از آتش نورانی (۱۱۷) ولی این حادثه ایست که، از هم اکنون، همه آفریده‌های نوری با آن همکاری دارند: و اس حادثه، از مبداء خلقت، علت اصلی انتخاب و نبرد فره‌ورتی‌ها بوده است. نوایانی عمل کردن و سستی گرفتن این استحاله را موجودات نوری بدرست از همان آتش سروری دارند که بر افساسی آن در موجودات با نام شخص "فرشته ارشات" خوانده شده است.

چشم انداز این تحول نهایی (فره‌شکر)، و فوف بر علق داسس مخلوقات نوری که در هر لحظه "عیون" با آن همکاری می‌کنند، ادراکاتی است که، مانند جغرافیای خیالی مناظری که قبلاً ذکر شده، نه تنها نوعی فبریک ساده را به کار می‌اندازد که از ادراکات حواس سرچشمه می‌گیرد، بلکه نوعی فبریک و علم غیب پس طبیعت را به عمل و می‌دارد که نیروی استحاله کننده‌اش عیناً در "تصویر هاله نور"

سرچشمه و عضو دارد که نفس را بتامی در بر می‌گیرد. آنچه چنین ادراک آتش و هاله نور زمینی را خبر می‌دهد، همان پرتو افشانی آتش معنوی است که نفس را به مرحله 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 مسؤل آن است، بدانجا می‌برد. سبب همین است که گاه صورت فرشته ارشادات جانشین صورت دئنا، نور معرفت و "تصویر روح" (۱۱۸) می‌گردد. و نیز به همین سبب در "روز داوری" که مواجهه روح با صورتهای ازلی آسمانی است که بخاطر آنها باید در روی زمین پاسخ بگوید، فرشته ارشادات، در کنار "زامیات"، فرشته زمین، ظهور کرده، به‌مراه او به "سجش اعمال" روح، با سمت یاور مهین فرشته امرهتات می‌پردازد (۱۱۹).

زیرا این مواجهه برای روح، این سؤال را پیش می‌آورد که: برای استحاله موجودات، خورنه خود را با کدام وزنه وزن کرده است؟ و تا چه حد خود سئوشیانت بوده، و بدین منوال آرزوی دعای خود را بر آورده است که می‌گفت: "خدا کند در زمره کسانی باشیم که استحاله جهان را عمل خواهند کرد" (یسنا ۳۵: ۹). اگر ارشادات و زامیات "داوران" روح در محضر امرهتات زندگی جاویدان هستند، مانند دئنا، خواهر خودشان، دادرس می‌باشند. نتیجه این نبرد، انتخابی بین استحاله و یا مسخ اهریمنی چیز دیگری نخواهد بود. برای اینکه تصویر زمین برای صورت فرشته شفاف گردد و به صورت شهود فرشتگانی نظیر شهود فخر 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 در این حیات پس از مرگ فرد، برترین مفهوم اعتراف به ایمان صورت می‌پذیرد: "ما مادر سپننه ارمئیتی، امشاسپند زمین است." در همین زمینه باید حدس زد که زامیات، فرشته هاله نور زمینی، که در شعله سپیده‌دمان زرین بر فراز قله مناظر خورنه دیده شده، "نسخه ثانی" صرف سپننه ارمئیتی نیست. زامیات تنها برای نفسی که در آن و بتوسط آن محقق می‌گردد که سپننه ارمئیتی "مادر" دئنا - سوفیا است، "قابل رؤیت" می‌باشد. ولادت به صورت "من ملکوتی" و استحاله زمین دایره چیزی را تشکیل می‌دهند که ما برای توصیف آن بعنوان "حکمت - زمین" در اینجا کوشیده‌ایم.

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

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

گیومرت (گیومرت)، انبان 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 و مطابق 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 رابطه 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 نطفه 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 مجموعه آنها سلطه دارد و فلزات به ترتیب با آنها نسبت دارند. این طلا، بطوری که می‌دانیم در سنت کیمیاگری مظهر "حسم انسان در روز رستاخیز" ^۲ به عالی ترین صورت، خواهد بود. ناری، این طلا است که سپننه ارمییتی 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، مهریکد مهریانگ، را به وجود آورد. دو وجودی چنان شبیه بهم، چنان سخت بهم پیوسته، که تشخیص مؤنث و مذکر آن دشوار و حدا کردش دشوارتر و غیر ممکن بود. بر روی این دو وجود، یا بقول بهتر بر روی این وجود دوگانه، این مرد و زن نوأم بود، که خورنهای یگانه نازل گردید. هاله نوری واحد، روحی یگانه که پیش از دسکاء بدن جسمانی (۱۲۱) به وجود آمده بود.

آنچه با بینش در اینجا درک می‌شود، باز هم حادثه نوع سر ما قبل آدم (آدم - حوا، و هنوز نه آدم و حوا) است. نوع بشر آدم‌مراده بها با اعقاب مهریکد - مهریانگ بدرستی آغاز شد - که در آن مذکر و مؤنث منماز از هم، دو وجود خواهند بود. در اینجا بار دیگر کنه معنی اعتراف به ایمان ظاهر می‌گردد که می‌گوید: "ما مادر سپننه ارمییتی است، من شرایط بشری خود را از مهریکد 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، سپننه ارمثیتی است.

نه مقولات زمین شناسی و نه مقولات جنین شناسی طبیعی، نمی‌باید جانشین نحوه درکی گردند که اینجا، بطور اخص، از آن "حکمت-زمین" است. وجود انسانی هم که سپننه ارمثیتی 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 - 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 ارمثیتی سوفیا ظرف پذیرنده آن بود - این ترکیب، ناپایدار و زودشکن است. و قابل زیست و پاینده بر روی زمینی که خود طعمه اهریمنان است نمی‌باشد. بالاخره، بر اثر انقطاع حالت دوگانگی درونی خود بود که این وجود، موجب زایش آیندگان خود، یعنی نوع بشر تاریخی گردید، که شرایط آن تنها شرایطی است که ما تجربه‌اش را داریم و ظهور آن مؤخر بر مصیبت عظیم فردای هجوم شر است.

تصور دوگانگی احیاء شده، در تقارن وجود انسان، پس از مرگ، با دئنا بیان می‌شود، که بدرست همان "دختر سپننه ارمثیتی" 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 سپننه - ارمثیتی، طلا یا خویشتن خویش 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 سپننه ارمثیتی نور وجود بشر در معنی و به میزانی شد که مادر دئنا می‌باشد، این "زایش" به نوعی اقتران حوادث پس از مرگ مربوط می‌شود، بدان سان که اسرار حکیمانه، که در همان نام فرشته زمین ارمثیتی - سوفیا نهفته است، با زندگی اخروی عام، به مرحله کمال می‌رسد. در این صورت تنها مفهوم باطنی متونی که اردوی - سورا را بعنوان "یاور" و همکار سپننه ارمثیتی 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 رمز ایرانی "انسان" را اداء کند. گیومرت، زردشت و سئوشیانت آخرالزمان، مظاهر آغاز، وسط و پایان نوع بشر و عالم بشری هستند که گرفتار "درآمیختگی" (۱۲۴) است.

زردشت، خود، آدم اولیه، گیومرت "احیاء شده" است. همانطور که سئوشیانت، آخرالزمان زردشت "احیاء شده" خواهد بود و حکمت عالیه مزدائی در وجود او، مرحله قبل از وقوع تجلیل "انسان" می باشد. و به همین سبب درک ماوراء طبیعی و بی آرایش سئوشیانت، اسطوره نوع بشری که بالاخره از چنگ مرگ رسته، با "مرحله" شخص زردشت، جریاناتی است مشابه، ولی عکس آنچه به میانجیگری سپننه 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" گیومرت تشکیل شده، آشکار می گردد.

تصویر سئوشیانت در این صورت، عکس تجلی تصویر آن "انسان" است که از قدرتهای اهریمنی آسیب دیده است: زایش بی آرایش از وجودی دوشیزه و با روندی فوق طبیعی، قوانین زیست شناسی را باطل می کند، یا عبارت بهتر، مفهوم طبیعی این پدیدار را، با غالب آمدن بر دوگانگی مذکر و مؤنث، جنبه مافوق عالم محسوس می دهد. یعنی تنها یک وجود واحد وظیفه‌ای دوگانه را برعهده می گیرد. همانطور که *طلا* برآمده از گیومرت بتوسط سپننه 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 "تریوسنگ" ^۲ دریافت کرد و به هاله نور (خورنه) آنها سپرد، یعنی به فرشته - به النوع اردوی - سورا آناهیتا، ی "منعال، اعظم، معصوم". در اینجا بازهم، در مصطلحات نوعی "حکمت زمین" می توان انتظار استحاله نوع بشر و زمین را درک و بیان کرد. هاله نور زردشتی "فی نفسه" بتوسط اردوی - سورا، بصورت اساطیری در آبهای دریاچه "کسه‌ئویه" که کوه 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 می رسد، دختری جوان، که ظاهر زمینی و مشهود "اردوی - سورا" را دارد، به آبهای دریاچه رمزآمیز وارد می شود. هاله نور از پیکر او بر می خیزد و او باردار کسی خواهد شد که همه بد کنشی‌ها و دیوهای آدمیان را رام خواهد کرد (۱۲۶). سه همین سبب "عذراء مادر"، "اره‌دت - قدری" از هم اکنون خود با نام "وسسه - تئورویی" (آنکه همه چیز را رام خواهد کرد ^۳) تحلیل می شود. اردوی - سورا

1. redivivus

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

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

شنیده بودیم که فخر از این رو غمگین گشته که در زمان ما.شهودهای این طبیعت را پنداری و خلاف واقع می‌پندارند. شاید ما امروزه بیش از مردم قرن گذشته می‌توانیم بر فلسفه‌هایی که امر "پنداری" یا عبارت بهتر "عالم واقع" ادراک تخیلی را با امر خلاف واقع مشتبه نکرده‌اند، ارج بگذاریم بین عالمی ساخته شده از طبیعت محض و جسم و جهان ذهنی که بنفسه دچار انزواست، می‌توانیم ضرورت وجود جهانی واسط و برزخ را حدس بزنیم، که هر دو را به هم پیوند د، چیزی بمانند قلمرو معنوی جسمهای لطیف. چنین جهانی است که علاوه بر مشایخ تصوف، پیروان فلسفه اشراق سهروردی و مریدان مکتب شیخیه هم، در ایران اسلامی، همیشه بدان اندیشیده‌اند. این عالم واسط دیگر تنها مرکز عالم نظیر ایران — 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 قطعه کوچکی از زمین بود... و با این حال، این تصور برای من نه تنها بسیار زیبا، بلکه بسیار حقیقی و بسیار بدیهی می‌نمود که زمین فرشته‌ایست، فرشته‌ای بس پر شکوه و جلال، 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 تصویری 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

ص ۱۷۱-۱۷۰

(۲) Siroza روز بیست و هشتم.

(۳) در باب کلمه "سپته" رجوع شود به: H. W. Bailey,

Iranian Studies, III in Bulletin of Oriental Studies, VII (1934)

بویژه ص ۲۹۲. J. Hertel بر طبق تفسیر قدمی و عمومی اوستا، در آن توصیف

وجودی را می‌بیند که نور ملکوتی همواره از آن در تراوش و ریش است. باید تصریح

کرد که این نور، نیروئی است و وجود "سپته" بدرست همان است که اس سرور را به

فعالیت می‌آورد. ر. ک. H.S. Nyberg, کتاب: Die Religionen des

alten Irans, آلمان، چاپ H.H. Schaeder, لا سیرگ، ۱۹۲۸

ص ۴۴۲. که از این پس به اختصار "مداهب" گفته خواهد شد. و سر H.S. Nyberg

کتاب: "Hilfsbuch des Pehlevi" جلد دوم Glossar, Uppsala

ص ۱۹۳۱. afzon, afzonikih, فراوانی بیش از حد، قدرت زناده و افزون) که

در آن، کلمه با مصطلحات فنی "ابن عربی" که بین همه حکمای متصوفه سرور اس سنا

و سهروردی مشهور است، ربط داده شده است.

(۴) Gärctman، عالی ترین درجه بهشت.

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

(۶) گفته‌اند که اوهرمزد، امشاسپندان را 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 عین حال هفتمین یا نخستین از آنان است. گفته‌اند که اوهرمزد کار آفرینش را بین آنان قسمت کرد (همانجا، ص ۲۳۱) 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 ویژه خود را خلق کردند (شایست نشایست، بخش پانزدهم، ص ۴، آنجا که، اوهرمزد خود به پیغامبرش اظهار می‌کند: "هر کدام از ما آفرینش ویژه خود را انجام داد"). آفرینش مهین فرشتگان نیز بمنزله نوعی احضار یا افاضه و تجلی بود که وجود آنان را "مانند مشعلی که بسا مشعل دیگر روشن می‌کنند" فراهم آورد. اولین را اوهرمزد خود بلاواسطه احضار کرد، شش امشاسپند دیگر هر یک، به میانجیگری امشاسپندی که قبل از او به وجود آمد، به عالم هستی اندر آمدند. (ایاتگار جاماسپیک، چاپ رم، سینا، ۱۹۳۹، جلد سوم، ص ۳-۷). اوهرمزد می‌تواند برای آزمودن آنها بپرسد: "که ما را آفرید؟" و آرتی-وهیسته، 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 امشاسپندان را به ما نشان می‌دهد که برای انتخاب خداوند گار و سالار خود مذاکره می‌کنند. (جاماسپیک، فصل ۳ ص ۸-۹).

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

(۸) ر. ک. Nyberg مذاهب ض ۲۵۷ و ۲۲۶، آنجا که از "اعتقاد به یک خدا برای هر قوم" سخن رفته است. من اصطلاح "شرعیات عقلی" (Kathénothéisme) را بهتر دانستم، چون بفرع 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، ۳ و ۲، چاپ Auflage

- لایبزیگ ۱۸۸۱ ص ۳۷۹، یادداشت ۴، مقایسه شود با کتاب "Philo" اثر H.A.Wolf چاپ کمبریج، ۱۹۴۸ جلد اول، ص ۳۷۷ 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 hellénisés* 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، نیرگ، "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 (گتیک 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 معادل‌هایی 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 هرنل. *ashavan*ها تنها صالحان نیستند. ر.ک. نیرگ، کتاب مذاهب ص ۱۳۳ و ۳۶۸.
- (۱۴) ر.ک. شایست نشایست، تمام فصل یازدهم.
- (۱۵) خدا-فرشته‌های Proclus، تفسیر و تأویل رب السوع‌های سبائی می‌باشند. نقش روحی آنان حنیهای از این واسط بودن دانی است. فرسنگایی آسمانی وجود دارند که آفریننده و منجی‌اند. جمع آنان به صورت گروه‌هایی ملارم مهس فرشته یا خدای راهنمای آنان درمی‌آید. ایان، نیرو را در نحسهای عالم که تحت قدرت و مشیت خدا است می‌پراکنند. ر.ک. Cumont، مقاله *Les Anqes du paganisme* مدرج در *Revue de l'Histoire des Religions* ژوئیه-اکتبر ۱۹۱۰ ص ۱۷۱ و بعد. این خدایان وقتی بر بشر تجلی کنند "زسائی بحسن‌اکبر و تابندگی فروغشان، آنان را به تابناکی و جلال یزدانی شبیه و بردیک می‌گرداند" ولی این تعبیری سطحی است که بگوئیم "اسان همیشه آسمان را مطابق سمای رمس

سازمان می‌دهد" (ص ۱۶۴). 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 آن منعکس می‌کرد، چه می‌شد؟ (ر. ک. آنچه Mircea Eliade بطرزی در خورد اعجاب به عنوان "غم دوری از بهشت" به بحث آورده است). طبعاً، پدیدارشناسی "تصویر" (Image) ز حوصله مسائلی که تاریخگرایی بدان محدود می‌شود بیرون است.

(۱۶) این هم از نظر فرشته‌شناسی همان وضع دثنا را دارد. و همان "صورت زمین" است آنطور که روح کاملاً مطابق با دثنا دختر سپنته ارمیتی می‌تواند درک کند، بازهم ر. ک. پائین بند ۴.

(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، ۲۸-۲۹. 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 (مگنون پهلوی، ترجمه E. W. West بخش ۱ چاپ آکسفورد، ۱۸۸۰، ص ۲۵ و ۱۶۷).

(۱۹) ر. ک. یسنا، بخش ۲۳، ص ۲: یشت بخش ۱۳ ص ۸۵، ۸۲، ۸۰.

منوگ خرت (مینوی خرد). ۴۶ در باب هیئت "به سبک گوتیگ"، که بعد مثالی را مضاعف می‌کند، ر. ک. بررسی ما در باره "زمان دوره‌های (Eranos Jahrbuch) ۲۵، ۱۹۵۲ (ص ۱۷۱). 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 مقایسه‌ای را جایز نمی‌دانند.

(۲۰) تصور و نظری که قبلاً در قدیمترین صورت مذهب مسیح، مورد قبول بوده‌است، قطعه "وصیت نامه مولا"، نقل شده در کتاب 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 و سرپرست (فره‌وهر) همان است که در پیشگاه اوهرمزد پروردگار (نیبهرگ

- "مسائل" جلد اول ص ۲۳۲، ۲۳۳) می باشد .
- (۲۱) کتاب "مسائل" جلد ۱ ص ۲۳۷ .
- (۲۲) ر. ک. یشت ۱۱، ۲۱-۲۲ در تجلیل از جسم (Kehrpa) هریک از قدرتهای مهین فرشتگی .
- (۲۳) ر. ک. ه. اس. نیبرگ، "Glossar" (قاموس) ص ۲۵۱-۲۵۲ .
- "زام و زمیک" .
- (۲۴) ر. ک. C.G. Jung روان شناسی و کیمیاگری و Psychologie und Alchemie چاپ زوریخ، ۱۹۴۴ ص ۳۷۸ و بعد .
- (۲۵) ر. ک. بررسی ما در باب "Le Livre du Glorieux" کتاب المجد جابرین حیان، بخش ۲۸، ۱۹۵۰، ص ۷۶ و بعد (Eranos-Jahrbuch) .
- (۲۶) ر. ک. مقدمه های ۱ و ۲ 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 ۳ و ۴ را با متون ترجمه شده در بخش دوم .
- (۲۷) همان کتاب و کتاب ما مباحث زردشتی در فلسفه سهروردی طهران، ۱۹۴۶ ص ۳۶ و بعد .
- (۲۸) ر. ک. جدول رئوس مطالب همه ترجمه های پیشهادی، نطیم Bailey جزوه مذکور در صفحات ۷۵-۷۷ .
- (۲۹) در باب اقترا این دو وجهه در یک "شخص - منالی" ر. ک. زمان دوره ای، ص ۱۸۳-۱۷۴ .
- (۳۰) این هاله نور، که عالی ترس صفت امهرسندان و ایزدان است، در وجودهای عالم خاک، به صورت "خورنه" خسروی و (Kavaēm-Xvarnah) در می آید، که فرره یزدان نیز می باشد، معنی هاله نور الهی که بصورت آن در آثار حکمای اشراقی، پیروان سهروردی بسیار حاد است. این هاله خسروی در خود سه صورت از خورنه را با هم دارد، خورنه مؤبدان، خورنه برزگران، خورنه جنگاوران، سه صورتی که مطابق است با سه صورت تعدسی آتش (ر. ک. رعد - اوسنا، دارمسنر بخش ۲ ص ۶۱۵ و بعد، مقدمه بریشت نورد هم) .
- (۳۱) این ایجاد یگانگی بین خورنه و نفس توسط H. H. Schader در حاشیه ترجمه وی از یک قطعه از بندهشن بزرگ، در باب تکوس اسان، خاطسر نشان شده است. ر. ک. R. Reitzenstein و H. H. Schader

بررسی در باب تقریب مذاهب ایران و یونان قدیم (اختصار آن در اینجا Studien می باشد) لایبزیگ ۱۹۲۶ ص ۲۳۰، یادداشت ۱.

(۳۲) ر. ک. ترجمه ما از پندنامک زردشت در جلد دوم "یادنامه" پور-داوود"، چاپ بمبئی ۱۹۵۱، ص ۱۴۴-۱۴۵ (این ترجمه متأسفانه پنج سال پس از ارجاع، منتشر گردید، بدون اینکه بتوان در نسخه خطی یا نمونه های چاپی آن تجدید 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 می خواهیم).

(۳۳) ر. ک. بندهشن، فصل ۱۱ (متون پهلوی، جلد ۱ ص ۲۲ و بعد) و از اف. اشپیگل "Avesta die heiligen Schriften der Parsen" جلد ۳، لایبزیگ ۱۸۶۳ ص ۵۳. و از F. Justi, "Der Bundehesh Zum ersten Male herausgegeben ... Übersetzt und mit Glossen. لایبزیگ، 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 ۲۷۹ و بعد.

(۳۵) ر. ک. داستان دینیک، بخش ۳۶ ص ۳-۶ (متون پهلوی، قسمت ۲ ص ۷۸-۷۹). و از دارمستتر (جزوه ذکر شده، مجلد ۲ ص ۵۴۷ یادداشت ۲۶۵) اسامی شش قهرمان را بدین ترتیب تفسیر می کند: در مغرب، آنکه "راه را به نور می آموزد". در مشرق، آنکه آنرا به "خورشید" می آموزد. در جنوب، آنکه "هاله نور را بزرگ می کند" و آنکه "هاله نور می پراکند". در شمال، آنکه "برای خواسته خود دعا می کند" و آنکه "نیکی مطلوب دارد".

(۳۶) از برکت وجود حیوانی اساطیری که اکنون در جایی نهانی تا فره شکر محفوظ است، که در آنجا باید قربانی شود و جسم 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 "خوهنیرهته" فرستاده شده بود، همه کسانی که در کشورهای دیگر جزء مؤمنانند، نمی توانند بعنوان پیروان بلاواسطه زردشت مؤمن باشند. بلکه بطریقه ای غیرمستقیم، یعنی بشیوه نخستین مؤمنان، با ایمان پاک اولیه (پوریوت کشان) مؤمن هستند. آنان که آفریده اوهر-مزدند، این صفا و پاکی را حفظ کرده اند و مطابق دین مزدائی بدون شناختن آن زندگی می کنند و یک "جامعه مذهبی غیبی" با مؤمنان زردشتی تشکیل می دهند. (ر. ک.

اشیگل، کتاب مذکور، بخش ۳ ص ۲۳۹ یادداشت ۱) به همین سبب "آفرین گاهنبار" سخن از (دارمستتر، کتاب سابق الذکر، بخش ۳، ص ۱۸۵) "موجودات نیک هفت کشور، آنان را که به دئنا میهربان و پاک "پوریوت کشان" معتقدند می راند و فرهورتی های آنان را نیز ذکر کرده است. (یشت ۱۳، ص ۱۷).

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

(۳۹) این طریقه، ارتباط های بسیاری با انعکاس های تصاویر در مغز عرضه می کند. همان نام "خوهنیره" تصویر یک چرخ، چرخ می مرکزی، در ذهن بر می انگیزد، که شش چرخ دیگر آنرا احاطه کرده، و تمامی جهان به نوبه خود صورت چرخ را دارد. شش حد بین کشورها را می توان حامل و شامل "خوهنیره" (چون پره های یک محور) تصور کرد. مجموعه زمین که کشور مرکزی را احاطه کرده بدین منوال به شش بخش قسمت می شود، 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 دوارده منطقه تقسیم شده ارتباط می یابد، شش کشور بدین سان با دوارده علامت منطقه البروج رابطه پیدا می کند. در مغرب زمین (از قرن نهم)، بر همین طریقه تصویر "جهان برزخ" را می یابیم. این صورت ها، که منشاء و اصل ایرانی یا مسیحی دارد، مشابه صورتی است که در مذهب بودا به نام "بهاواککرا" (چرخ زندگی و مرگ) معروف است. در باب اینها هم ر. ک. به کتاب Ringbom به نام Graltempel und Paradies" ص ۲۸۵-۲۷۹ و برای نقشه ۲ رجوع کنید به H. Leisegang. کتاب "حکمت عالی La Gnose ترجمه J. Guillard چاپ پاریس، ۱۹۵۱، ص ۲۲. طبعاً، ترکیب مقاصد آنان با هم فرق دارد. ولی از آنجا که شکل هندسی بودائی (که در آن بین شعاع های چرخ، شش حوزه منظور شده که مطهر نس صورت هستی همه موجودات است) نیز مانند تصویر احتمالی نفسانات رمز قابل استفاده بود، می توان طریقه تصویر و تجسم زمین با هفت کشور را چون ساحتمانی محسوب کرد مشابه یک "ماندالا". علاوه بر این کافی است که در آن صور و اسامی شش ستوشیانت - بودیسات و را درج کرد که پیش از این ذکر شد، (ترتیب و فرار هفت امشاسپند را در بعض شمایل های روسی با آن مقایسه کنید؟، تا ابرار تفکر کامل باشد.

(۴۰) لوئی ماسینیون در رساله های بسیار سرشار و غنی، برای اولین بار، بعض تشابهات الهام بخش (در نقشه نگاری باغسازی، شیوه های خط و کتابت) را اسنیاط

می‌کند. ر. ک. "چگونه می‌توان بررسی کنونی متون دو فرهنگ یعنی عربی و لاتینی - 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 (در باب 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 مظهري می‌سازد. بدین سان باغ ایرانی، دست کم آنچنان که بود 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 بظلمیوس که پیش از این یاد شد، ممکن نمی‌گرداند. بیرونی، التفهیم. چاپ سابق الذکر، ص ۱۹۱.

(۴۳) ر. ک. E. Benveniste، ایران-ویج و منشاء افسانه‌های ایرانیان در نشریه رسمی "مدرسه مطالعات شرقی"، جلد دوم (۱۹۳۴) ص ۲۶۵-۲۷۴.

(۴۴) ه. اس-نیبرگ. مذاهب ص ۳۹۶-۴۰۳.

(۴۵) ر. ک. بویژه به "Mircea Eliade"، رساله تاریخ ادیان ص ۳۲۹-۳۲۵ و "تصویرها و نهادها" ص ۳۳-۶۵ (فصل "ارزش تمثیلی مرکز").

(۴۶) اشاره می‌کنیم که مورخان در برابر وقوع این رویدادهای ایران ویج دچار شگفتی شده و مسائل بسیاری برای خود مطرح کرده‌اند. اوهرمزد "خدای متعال" آریائی‌ان بیقین "موبد" است (یشت ۱ ص ۱۲)، ولی چگونه موبد ربه النوعی است و نیایشهایی بدو می‌گزارد؟ بالاتر از این، بعدا یادآور خواهیم شد که "فرشته مؤنت" دیگری در اوستا، به نام "اشی ونوهی" نیز از جانب اوهرمزد مورد تعظیم و تکریم قرار گرفت. همین نشانه‌ها توأم با تفسیر جدیدی از "گاٹا"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 جامعه اولیه زردشتی مذکور در "گاٹاها" احتمالا با نظام مادرسالاری می‌زیسته است. ("مذاهب" ص ۲۵۲ و بعد

و ۲۷۲-۲۷۱). مع الوصف، همانطور که متذکر شدیم، اوستای رسمی و شرعی یک کل و مجموعه تشکیل می‌دهد، 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، برخورد... 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 Kathénothéisme را برای نشان دادن جریان درونی آداب دینداری رایجی به کار برند که در برابر اینگونه "تناقضات" زود متأثر نمی‌گردد. وانگهی هرگز نباید نقش اخروی اردوی - سورا (موازی با نقش اولیه سینته ارمیتی، که خود دسنیار او است) را از یاد ببریم که با حفظ خورنه زردشت در آبهای دریاچه‌ای رمزی بمنظور باردار شدن مادر - عذراء ویسپه - 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. - باز هم باید اشارت کنیم که ژوزف کامپیل، 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 در ایران 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 رانستان رینیک. 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 - ویح" اما در ربر رمن می‌داند که از خود نور می‌افشاند بی‌آنکه نیازش به خورشید یا به ماه یا به اختران باشد. سورا آن گروه از آفریده‌ها را که زیباترین و دلپسندترین بوده‌اند بدانجا برده و حفظ کرده‌اند. - این ادراک را به درست با ادراک ماندایی "مشوسا کوسنا" بر دیک داستاند (هاستینگز، دائرةالمعارف مذهب و اخلاق، جلد ۲، ص ۷۰۲ تا ۷۰۸. و Brandt "Mandäische Religion" ص ۱۵۴)، رمن اسرار آمر و نامرئی که سرهائی با جمالی به حد کمال، نیکو، خوشبخت در آن ساکنند، که بوسله آن، سورا 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. معاسه با مذهب ماندایی بویژه از آن نظر جالب است که اندکی بعد روایات دیگر ابراسی مؤخر را خواهیم دید که راجع است به زمین عرفانی هورقلیا (روایات اشراهدوسحنه)

بنابراین، در اواخر قرن هژدهم و نوزدهم، هنگامی که از شیخ احمد احسائی (مؤسس نحلہ شیخیه) در باب این کلمہ مہجور کہ نشانگر ارض ملکوتی است کہ در آن جرثومہ "کالبد انسان در روز رستاخیز" نگہداری شدہ است، سؤال کردند، وی جواب داد: "این کلمہ ایست متداول در میان صابئین (یعنی ماندابیہا کہ مشرب یحیی تعمیددہندہ زا با حکمت صوفیانہ تلفیق می کردند م. بصرہ. " ر. ک. در صفحات آیندہ، بخش دوم، مقالہ ۹.

(۴۸) آنطور کہ از چیزہای غریب یا از تناقض تعجب می کنند، از آن بہ شگفت آمدہ اند، بدان سبب کہ زامیات دیگر در آن مذکور نیست. امیدواریم در اینجا بہ صورتی دیگر روابط بین "Image" و تجلی فرشتگان، نحوہ ظہور فرشتہ در مناسبات مقدسان را کہ روح مورد تجلی فرشتہ حس می کند بیان کنیم.

(۴۹) سیروزہ، روز بیست و ہشتم.

(۵۰) بندہشن، فصل ۸، (متون پہلوی، جلد ۱ ص ۲۹-۳۰).

(۵۱) بندہشن، فصل ۷، همان ص ۳۴.

(۵۲) یشت ۱۰، ۵۰. یشت ۱۲، ۲۳.

(۵۳) بندہشن ۴، ۸.

(۵۴) برای تکمیل کار، باید واژہ "ترنگ" Ringbom را ذکر کنیم، قلہ مرکزی

البرز اساطیری و مرکز عالم، کہ 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 بہ اردوی - سورا نثار شدہ و تجلی مقدسات آن را بس آشکارا وصف می کند کہ از آن، رابطہء با تندیسہا و تصاویر ربہ-النوع را " کہ چهار اسب سفید آنرا می کشند (۱۳) استنتاج کردہ اند. . کہ بہ سیمای دختر جوانی زیبا، بسیار قوی و با قامت رعناست، میانرا بالا بستہ، بی آرایش، شریف، از دودمانی نامردار، و خیرہ کنندہ است (۱۲۶، ۷۸، ۶۴) . . . بر سرش، نیمتاجی از زر، با صد ستارہ، یا ہشت شعاع (۱۲۸) جامہہائی از پوست سگ آبی دارد . . . از طلائی آمیختہ با سیم است (۱۲۹) ". یشت ۱۵ ص ۸۸، ۱۲ ص ۶. یسنا ۶۴: ۱۴ و غیرہ.

(۵۶) یشت ۵، ۹۶. ر. ک. پیش از این شمارہ ۴۶ و بعد از این بند ۴، نقش

اردوی - سورا ذر زندگی اخروی، کہ در آبہا - کہ خود ربہ النوع آن است - خوردنہای را کہ تصور عرفانی "منجی آخرین" با آن انجام خواهد شد، حفظ می کند.

(۵۷) بندہشن ۹ ص ۶-۱۸ ص ۱-۴. 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 - 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 سابق الذکر، ص ۲۹۲ و بعد ۴۰۶ و بعد ۴۴۸.

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

(۶۲) ر. ک. دارمستتر، زند - 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 آن است که به آدمیان هوش و فراست بدهد"، همان
کتاب، ص ۳۱۶. در باب این دو کلمه که ریشه مشترک دارد (هوش، قوه فهم و تمیز
و نیز سپیده دم. ر. ک. کلمه لاتینی *aurora, 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 که یشت 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 "کستویه" (کنسو، کیانسه و غیره) یکی دانسته که در
این صورت همان کوه خواجه است. هرتسفلد توصیف زیبایی از نوده، 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 Victorialis* مدکور
در "کتاب شیث"، مندرج در *Opus imperfectum in Matthaeum*

نیز یکی شمرده شده است. (ر. ک. گ. مسینا، کتاب: *Magi a Betlemme
una predizione di Zoroastro*", (Roma 1933, P. 65-67 (183)

چون این دریاچه همان است که آبهایش خوره رردشت را منظور بارور شدن
معصومانه به منجی آینده حفظ می‌کند (ر. ک. پیش از این 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 حدود "جستجوی Parsifal" می‌باشد. از اینجا است که باید گوه خواجه را با "Mons Victorialis" و با گوه صلوات یکی دانست، که اندک فاصله‌ای بیش ندارند. ولی این نکته متأسفانه برای تحقیق در صحت فرضیه 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 ربینیک "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: پاردی، که بویژه با دئنا و اشی-ونوهی توأم است (ر. ک. در صفحات بعد بند ۴ و از Louis H. Gray کتاب "میانی ادیان ایرانی" (به انگلیسی - م. ص ۱۵۶-۱۵۵. 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 که همان نام سپیده دم را دارد (همانجا ص ۱۶۴)، "اوشنیه" که بخصوص فرشته‌ساعات بین نیمشب و لحظه‌ایست که اختران از دیدگان نهان می‌گردند (همانجا ص ۱۶۵).

(۶۵) بندهشن ۱۲، ص ۷. داتستان - دینیک ۱۲ ص ۱ و بعد. ۳۴ ص ۴-۱

(۶۶) همانجا ۳۱۴ ص ۳.

(۶۷) آنچنانکه ۱ - هرتسفلد، اندکی شتابان در آن باب اظهار نظر کرده است زردشت وجهان / و چاپ پرینستون ۱۹۲۷ جلد ۱ ص ۵۳۲.

(۶۸) این نحوه ادراک، امری است ثابت و قطعی. بدین سان مادر زردشت پیش از ولادت وی، در عالم رؤیا خورنه را "بشخصه" بصورت نوجوانی پانزده ساله می‌بیند (ر. ک. آغاز زردشت - نامه). در زمینه فلسفه نظری محض، در اینجا هیئت ابن سینا، که نوعی پدیدار شناسی معرفت ملکی است، هر "فلک" را چون "اندیشه" یک ملک، در نظر می‌گیرد. متأسفانه در اینجا نمی‌توانیم در باب این رابطه ذاتی 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، متذکر شدیم.

(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" در میان نیست، می‌توان
شکست پدیده زمین را، انسان که در برابر وجدان اجتماعی شده، جلوه می‌کند،
سنجید .

(۷۱) این نسخه خطی اکنون متعلق به موزه "اوقاف" استانبول است و مجلدی
است جالب (۳۱×۲۵ سانتیمتر) دارای قریب هزار صفحه مشتمل بر تذکره احوال شعرای
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 ۷۷-۹۸ (Ann Arbor، دانشگاه
میشیگان، سمینار تحقیقات هنر اسلامی، ۱۹۳۶) در مقاله‌ای 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 محتوی داستان-
های منظوم نظامی است درج شده. نکته جالب اینجا است که این نقاشی‌ها با من
نظامی ارتباطی دارند نه با شیوه‌ای که معمولاً در مینیاتورها موضوعات ادبی فارسی بعد
از ظهور اسلام و از جمله موضوعات اقتباس شده از آثار نظامی را مصور می‌کند. کوه-
های مرتفع در وسط صفحه نقاشی شده، آب جهنده اردوی - سورا، سروها (درحان
مینوی دین زردشت و شاید "گنوکره")، رنگهای خیالی صورت مسطره را دگرگون‌ساحبه
و آنرا با "تصویر خوربه" شعله فشان کرده - بگانه نمونه - حتی یک شخصیت هم در
ترکیب این نقش دیده نمی‌شود (وجودی که در این منظره نمایان است بدست همان
نفس شهودی است) این نکات و شیوه‌ها ما را به حائی دور از نظامی و مسطور قدم
ایران می‌برد. محمد آغا اوغلو با تفسیر نکات معلومه این مسأله، با اسناد به برخی
از متون بندهشن، این موضوع را دریافته است (ما این مطلب را در همین جا یاد
کرده‌ایم). اگر دلائلی را که گواه بر استمرار جوامع دینی زردستی در ایالت کرمان
(تا زمان ما) و در فارس (تا قرن شانزدهم) می‌باشد به حساب آوریم، این اندیشه
حاصل می‌شود که نقاشی‌های تذکره مورد بحث باید به دست هنرمندی زردستی تصور
شده است. طبعاً نویسنده مقاله موضوع "مطره خوربه" را دنبال کرده است. می-
دانیم که Strzyyowski سابقاً برای تنظیم و دفاع از این موضوع (Xvarnah-
Landschaft) شوری به خرج داده بود و خود بی‌تردید مکاشفای نابعه آنرا آن
داشت. ولی این مکاشفه را مورخان نوعی استنتاج از طریق برهان لعی و بیش از اسباب

موضوع می‌دانند، که چنان خشم انگیز است که بر سر آن، 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 "از نظر تاریخی" و از 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 و تحلیل 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. رینگام، به نام "Gratempel 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 ۱۹۲۷ ص ۳۷۳-۳۷۷ (بویژه شکل هندسی که شیوه^۴ 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 در ایران توسط یک زردشتی در سده^۴ دوازدهم سروده شده است). با زادسپرم، ۲۱ ص را مقایسه شود (متون پهلوی ۵ ص ۱۵۴).

(۷۵) باید یک مورد اشتباه را که از نظر 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 شیوه^۴ دم کژدم"، آنچه آن دانشمند مترجم درک کرده که این "نشان دوگانگی" است، زیرا کژدم، مسلماً آفریده^۴ ناپاک اهریمن است، بدرست توجیه نشده است (متون پهلوی ۵ ص ۱۵۶ یادداشت ۸ مورد تکرار روزنبرگ، در کتاب 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 کننده شط "رائیتی" در برداشت (صورت قبل از وقوع حیات اخروی در ضمیر بشر. ر. ک. زند، فصل ۲۱) 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 جذب و شغف 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 - پاریس ۱۹۵۴، جلد ۱ فصل ۴ تبصره ۳۵۴ الف. پس امشاسپند پیش از بردن زردشت به او می‌گوید (زند، فصل ۲۲ ص ۲۸): یک دم چشمها برسد "و زردشت هم چشمها را بر بسته" در فردوس "می‌کشاید (برعکس ضرب 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 - ویح بر لب همان شط است که "وسوسه" زردشت بتوسط اهریمن صورت می‌گیرد که می‌کوشد تا او را از الهام پیغمبری منحرف کند (وندیداد ۱۹ ص ۱ و بعد). اهریمن معلوب می‌شود و بر اثر ورود خوایی شکست می‌خورد (در اینجا یاد کرده‌اند که حلفت نیز خود انجام آئینی مذهبی است).

(۷۸) گاهی کوه سلان، قله رفیع آذربایجان (منر ۴۸۵۰)، گاهی کوه سبیده - دمان (تبصره ۶۲) در سیستان است.

(۷۹) زادسپرم، فصل ۲۲، برای هر کدام از گفتگوهای خداگانه با هفت سال محل و شهود آسمانی تجلی را صریحاً ذکر می‌کند مثلاً: گفتگوی عارفانه با امشاسپند و هومن در کوهستانهای "هوکتیری" و "اوشیده‌ره" و فوع یاف و عره.

(۸۰) De antra nympharum ۶ مدکور در اثر "حکسون" به نام زردشت پیغمبر ایران قدیم چاپ پنجم، نیویورک ۱۹۲۸. و از Bidez و Cumont کتاب "معان یونانی شده" ۲ ص ۲۹ برحسب گواهی Euboulos که در اینجا اینکار زردشت را با بنیاد اسرار میثره مربوط می‌داند).

(۸۱) رجوع شود به متن کتاب حکسون، ص ۲۳۶ و "معان یونانی شده"،

۲ ص ۱۴۲ و ۲۸ و بعد . یکی از مورخان ایرانی قرن پانزدهم به نام میرخوند ، باز هم خاطره این معراج در حال خلسه بر قلعه کوهستان نفسانی - جهانی ایران - ویج را نقل می کند . زردشت گفته بود : این کتاب (اوستا) از بام خانه ای که بر قلعه این کوهستان است بر من فرود آمد . " (نقل شده در کتاب جکسون ، همانجا ص ۳۴ ، تبصره ۷۰) .

(۸۲) ر . ک . بررسی ما در باب زمان دوره ای (Eranos-Jahrbuch (چاپ ۲۰ ، زوریخ ۱۹۵۲) ص ۱۷۴ و بعد درباره دئنا - سوفیا - عیون " شخص مثالی " (مقایسه شود با *Alōn* در آثار Proclus ، بعنوان "اقنوم" و *Alōnes* مبادی حکمت الهی چاپ Dodds ص ۲۲۹-۲۲۸) . ر . ک . نیز به R. Reitzenstein کتاب *Historische Zeitschrift* ۱۲۶ (۱۹۲۲) ص ۳۲ ، تبصره ۱ ص ۵۱ .

(۸۳) وجه اشتقاق واژه ارمثیتی (اره متی) روشن نیست . با این وصف میتوان بطور غیر مستقیم به معنی آن نزدیک شد . برای تفصیل بیشتر ر . ک . شماره ۹۲ .
(۸۴) ر . ک . پندنامه زردشت (ترجمه نقل شده در بالا ، شماره ۳۲) ص ۱۴۴-۱۴۵ ، بند ۲ .

(۸۵) ر . ک . متن بندهشن بزرگ گر اثر نیبرگ به نام مسائل ۱ ص ۲۳۷ (این انتخاب صحنه در "گاتا"ها را با تصمیم بزرگ ، یسنا ص ۳۰ قیاس کنید) . اندیشه این آزادی تصمیم را که مقدم بر هستی اجسام مادی در جهان است ، شهرستانی به فرقه ای نسبت می دهد که "کیومرثیه" نامیده است .

(۸۶) در باب این مفهوم (سپندر - متیه ، سپندر متیکیه) که در اینجا برای ما ضرور و اساسی است ر . ک . دینگرت ، ۹ ، ۵۳ و ۲۷ فصل ۵۴ ص ۲ . فصل ۶۰ ص ۴ ، فصل ۶۹ ص ۱۵-۱۴ ، ۴۸-۴۷ ، 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 توپینگن ص ۵۲۰ . با این وصف در جای دیگر *"Zeitschrift für*

Kirchengeschichte Bd. ۴۱ ، ۱۹۲۲ ص ۱۷۴) گرسمان بر بوسوئه ایراد

می کند *Hauptprobleme der Gnosis* (ص ۳۳۶) که بهتر است سوفیا و دئنا

را یکی بداند (نزدیک دانستن آنها بهیچوجه مردود نیست) ، به بهانه اینکه سپننه-

ارمثیتی ، مانند دئنا هموردی از بین اهریمنان ، ندارد . این نکته فقط ثابت می کند

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 در حضور اهور-مзда بود و امهرسپندان در پیرامون پیشوای خود بودند، ولی سپندارمذ نزدیک او بود و دست بگرد گردن او 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 - 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 - فرشته شناسی سهروردی هم محفوظ مانده است. ر. ک. پیش از این فصل ۲ بند ۱.

(۸۹) یسنا، ۱۶، ۱۵. ر. ک. دارمستتر، کتاب مذکور ۱ ص ۱۴۴، تبصره ۱۷. در باب "سوفیا" بعنوان "باغ" و بمنزله "زمین" باز هم ر. ک. J. Pascher کتاب: Der Königswea zu Wiedergeburt und Vergattung bei Philon, Paderborn 1931 p. 58.

(۹۰) ر. ک. کتاب زردشت چاپ و ترجمه مذکور در بالا. فصل ۲۲ ص ۳۷ (گفتگو را باید در روال گفتگوهای زردشت با هر کدام از هفت امشاسپند تفسیر کرد. بدبختانه ترجمه ذکر شده اصلاح لازم دارد). همچنین اشارتی را که از دکر "دئیا" بعنوان "پیشوای معنوی" (ratu) زنان "اهورمزدائی" بر می‌آید باید آورد. (یسا ۱۳ ص ۱). این زنان همگی با سپنته - ارمشیتی 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 ارتائیی - فرهورت "هستند که در "وجود شخص" خود موجودند. مجموعه فرهورتی‌هاست (ر. ک. دارمستتر، همانجا ۱ ص ۱۲۳). درباره تفسیر ارتشئی - فرهورت، هنگام ولادت زردشت در عالم فوق الطبیعه ر. ک. زادسپرم، ۲، ۱۶.

(۹۱) دینکرت ۹ فصل ۴۳، ۲.

(۹۲) بدون بحث مجدد در باب یک مسأله مربوط به استغفار لغوی که حل نشده است، این معنی نام و شخص سپنته - ارمشیتی می‌تواند از طریق بررسی منابع مختلف با هم سازگار شود. می‌توان به‌مراه ا. هرتسفلد (که همه نظرهایش را در اینجا

هرگز نمی‌پذیریم) ارمیتی (ارمتی، ارامتی) و توشنامیتی (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 که سینته ارمیتی متضاد و هم‌وردی دارد به نام مهین اهریمن ترومتی (در اینجا 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 ارمیتی 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 $\etaρεμα \epsilonχειν$ و $\sigmaιπη$ آورده است. حتی اگر وجه اشتقاق آن چنین هم نباشد، تصویر آن بدین سان تثبیت شده است بخصوص که می‌بینیم که توشنامتیش و همیشه جای آرمتیش و همیشه را می‌گیرد (همانجا و یسنا ۴۳: ۱۵) زیرا در آن صورت عبارت پهلوی (بونسدک - منیش - نیه، اندیشه کامل) بدرست معادل سینته - ارمیتی است (ر. ک. نیبرگ، Glossar ص ۳۳ و بعد) و ترجمه فلوپرخس با نام "سوفیا" (De Iside et osiride, 40) کاملاً موجه می‌باشد. ر. ک. اشپیگل، اوستا، ۳ ص و مقایسه شود با نیبرگ مذاهب ص ۱۰۹ و بعد.

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

(۹۴) داتستان وینیک، ۲. گونه‌های مختلفی وجود دارد. می‌توان مثلث وهومن (اندیشه)، خود، "سین ناک - 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 این مثلث 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 و تات از مصطلحات اسراری حاصل می‌شود، ر. ک. "مذاهب" ص ۱۶۳-۱۶۶). - 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 از این فرشته حاصل می‌گردد. گردار او جسمی می‌شود که نتیجه این روح است." (ر. ک. زمان دوره‌ای ص ۲۱۱).

- (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 سینته - ارمثیتی است (دینکرت ۱۵ فصل ۲۴، ۳).
- (۹۷) این توصیف دثنا، که نقش فره‌ورتی را "که درجهان فلکی مانده است" دارد، مستلزم توضیح کاملی است که در اینجا 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" (۲۵ Eranos Jahrbuch) ص ۱۵۸.
- (۹۹) Sirach ۵۱: ر. ک. قصاید سلیمان ۳۸، خرد یا نامزد آسمانی که با سوفیای مغضوب، اشموت، متضاد می‌باشد.
- (۱۰۰) گرسمان، مقاله سابق الذکر ص ۱۵۸-۱۵۹. ار. رانیزشنساین، "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" ص ۱۱۴ و بعد) امکان می‌دهد که این دو واژه، بلکه بصراحت دو معنی یک کلمه، واحد را بهم پیوندیم. با این وصف من، برعکس مؤلف داسمید ابدأ باور نمی‌کنم که معنی نخست محصول تفحص و تفکر فلسفی بیمورد در اسرار است (به هر صورت، هیچکس در این باب نمی‌تواند نظر فاطع بدهد، مگر بر پایه اندسهای که خود برای خود از فلسفه می‌سازد). ربراً اگر با معنی و مفهوم "شدن" Schauen برای ما تصریح شود که (ص ۱۱۴): موضوع عبارت از شهود عینی به معنی معمولی آن نیست. این کلمه محضراً به معنی شهود مذهبی و عصوی است که با آن بشر امر الهی را تجربه می‌کند، پس حسی شهودی است، چشمی باطنی، شعشعه نور که اراعماق وجود بشر برمی‌خیزد، شعشعه‌ای که، خود ماهیت الهی دارد و با نور بهم می‌آمرد،

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 روان‌شناسی استدلالی یا روان‌شناسی تجربی معمول بدهیم.

(۱۵۲) بدین منوال واژه "دین" (صورت پهلوی واژه اوستائی دئنا) سرانجام به معنی "مذهب" می‌آید. در این حال، وجدان مذهبی "که از حیث ضمیر برترنمی‌وود" ناگزیر در اینجا با غموضی که در مغرب زمین نو با کلمه "مذهب" همراه است تفاوت دارد (صورت شخصی "دین" باز هم به وضع خود باقی می‌ماند). به همین سبب مصلحت ترجمه‌ها آن است که آن اسم خاص را حفظ کنند و حتی صورت اوستائی آن را نگاه دارند (ما هم پیش از این در ترجمه "پندنامک" چنین کرده‌ایم).

(۱۵۳) ر. ک. قصاد سلیمان ۳۳، که در آن "سوفیای عذراء" اظهار می‌کند که: "من داور شمایم" یا (بزبان سریانی) "ایمان شمایم" (مذهب شما، حقیقت شما) ر. ک. گروسمان کتاب سابق الذکر ص ۱۵۸-۱۵۹.

(۱۵۴) locus Classicus (سخن اولین) روایت "ظهور"، در اوستا، پشت ۲۲ (هادخت نسک). در مورد قطعه‌های مشابه در ادبیات پهلوی و پارسی-فارسی و نیز در مذهب مانوی ر. ک. Cursetyie 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 و نمای نفس اشارت دارد که فرشته سروش (سره-اوشا) آن را، در سه روز 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) قبلاً وجود عضو زندگی جاوید بدنی و عضوی روحانی و جرثومه‌ای را فرض می‌کند، که در طی زندگانی حاصل شده 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 ۱۵۰۹ خواهد بود. همچنین در همان 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 سینتیه - ارمیتی 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، دثنا و گاشاها در "مطالعات شرق در بزرگداشت C. E. Pavry ۱۹۲۳ ص ۲۳۶-۲۳۷ و همانجا ص ۲۲۵. تصویر مزدائی و مانوی هبوط دثنا-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: در کتاب "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، شعی 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 و کنایت" یا "تجسم" می‌خوانیم مصون بدارد. این اصطلاحات حاکی از یک طریقه تجرید است که با شیوه ادراک ویژه 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 فسیه کاملاً غیر از "ظواهر" شخصی است که تجسم از طریق کنایت و استعارت بر ما تحمیل می‌کند. به همین جهت مثلاً گفته شده است که (بندهشن بزرگ. "مسائل" ص ۲۲۵):
 "از کلمه ارشی سوانگ (اشی ووهی) تابندگی و جلال خدا پرستی سرچشمه می‌گردد که آدمی را به فردوس می‌رساند" (و نه بالعکس). اگر "ظهور شیخ" می‌تواند حواب بدهد که: "من کردار تو هستم"، بدان سبب است که خورنه اصل الهی (موجود پیش از وجود جسم) است که به موجود قابلیت عمل خودمختارانه (خوه نکاریه، *autonomy*) و فعالیت مسوول برای وظیفه شخصی که مطلقاً و بره اوسب اررایی می‌دارد (ر. ک. Schaefer کتاب سابق الذکر ص ۲۳۱-۲۳۰). کردار بدس مووال در منشاء خود مکشوف می‌گردد و دثنا بدرست در ایحا یا وجهه دوگانه خوردنی حلوه می‌کند که هم هاله نور است و هم سرنوشت، و خود ذات خود است. می‌توان گفت که قضاوت در باب منزلت کیش مزدائی، بر اثر فقدان پدیدار ساسی در تفسرها سحت آسیب دیده است.

(۱۰۶) در این زمینه بازهم (نظیر مورد بنت ۱۹ که در بالا، شماره ۶۷ و ۴۸ آمد) اگر سراسر پشت ۱۶، که به دثنا نثار شده، چستی را مدح و ثنا می‌خواند، نباید از عدم ارتباط منطقی سخن گفت، بلکه باید دلیل هستی تحلی یکی بوسیله،

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

(۱۰۷) یشت ۱۵ ص ۱۲۶. در سمت راست عرابه میثره "رشنو، بس فرخنده با قامت بس رعنا می رود. در سمت چپ او، چیستی با قد بس افراشته نذرها و نیازها را می برد، با جامه های سپید در بر، هم سیمای دئنا".

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

(۱۰۹) یشت ۱۷، ۱۶.

(۱۱۰) یشت ۱۸، ۱۰۷.

(۱۱۱) یشت ۱۷، ۶۰-۶۱ (مقایسه شود با یشت ۵، ۱۷، ۱۹) ر. ک.

صفحات پیشین، شماره ۴۶.

(۱۱۲) یشت ۱۷، ۱۷-۲۴ (ترجمه دارمستتر، ۲ ص ۶۰۴): "خنیاگر خدایان، که راستکرداران را آزار نمی رساند، از روی ارابه خود برمی خیزد، او اشی مهربان و بزرگ است، و این کلمات را بر زبان می راند: "تو کیستی، تو که مرا می - خوانی؟ و صدایت در گوش من دلنوازتر از هر خوانی است که بیش از همه از من یاری خواسته است؟" زردشت، به پاسخ، حادثه ولادت شکوهمند خود را ذکر می کند. دعوت "فرشته - نیکه" آنگاه در پی است.

(۱۱۳) ر. ک. Gray، کتاب مبانسی ص ۶۳-۶۶. ما در جای دیگر بقاء و دوام این نمایش غامض را تا در وجود سه گانه فرشتگان حکمت اسماعیلیه نشان داده ایم ر. ک. "بررسی مقدماتی ما برای" کتابی که این دو حکمت را به هم پیوند می دهد" از ناصر خسرو (منظور کتاب جامع الحکمتین ناصر خسرو است. - مترجم) ("کتابخانه ایرانی" جلد ۳ الف)، طهران - پاریس، ۱۹۵۳، ص ۹۱ و بعد).

(۱۱۴) دینکرت، ۹، فصل ۴۳، ۶.

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

(۱۱۶) اغلب آن را بصورت فرشته "راستی" می نمایند. بیقین، بلی، ولی چنین ترجمه های تنها این نوع "غیر روحانی کردن" را مبرهن می سازد که مفاهیم مزدائی را به تجریدات اخلاقیات استدلالی و تعقلی محدود می گرداند که نسبتاً 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 ویژه خود دارد. از رجوع مجدد به‌پند و حکمتی آنهمه نادر و سرمشق 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 ارشاثات 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 ویژه 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 "شعشه پراکن"، *nomen agentis*. ارشاثات: "حالت نورافشان شدن، نور افشانی و اشراق مدام یا مجموع وجود اشراق شده"؟. در اینجا می‌توان مفهوم و اندیشه نورقاهر در فلسفه سهروردی را ذکر کرد.

(۱۱۷) ارشاثات 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 آتش آسمانی بدل می‌کند. *Sava* معرف آسمان نور به عنوان مأوای عناصر آتشی است که وجود انسان را تشکیل می‌دهند، و مرگ آنها را از عناصر فانی جدا می‌سازد. آفریدگان اهورمزدا قابلیت خود را برای ایس 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 و سرنوشت آنها"). ولی پیش از این دیدم که اشی - ووهی مالک و بخشنده است (وی هاله نور است و نور ارزانی می‌دارد). اثر نیکوی آن بدو سه است (این او است که "موجب رشد و نمو می‌گردد").

(۱۱۸) ر. ک. ویسپرد ۱۲، ص ۲ و تفسیر آن توسط هرتل (ص ۶۹) و ار آنجا یسنا ۱۶: ۶ و بعد (همانجا ص ۶۵).

(۱۱۹) ر. ک. بندهشن بزرگ ۲۶ ص ۲۶، ۲۸. Gray مابانی ص ۱۳۶

- ۱۳۷ و ۱۷۲.

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

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 پردازد (ر. ک. بررسی ما در باب ابن سینا و داستان الهامی، فصل ۵ بند ۲). باز هم باید به منزلت "چهله"ها (اربعین) در آداب معنوی تصوف اندیشید.

(۱۲۱) ر. ک. متون بندهشن بزرگ و زادسیرم استنساخ و ترجمه ه. ه. شدر، ص ۲۳۳-۲۱۴ که آشکارا ترجمه قبلی کریستنسن را اصلاح می‌کند، بویژه در قسمت عمده فصل ۱۴ بندهشن بزرگ که واژه "gaddeh" را که به معنی خورنه است و به خط آرامی پندار نگاری (هزوارش) نوشته می‌شود تشخیص نداداده بود (ص ۲۳۰، یادداشت ۲).

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

(۱۲۳) این مورد یکی از نمونه‌های اولین و 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 جالب‌ترین عقاید خارق اجماع عرفانی را الهام کرده: از آن مادر که من زادم، دگر باره شدم بجفتش

از آنم گیر می‌خوانند که با مادر زنا کردم

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 و جهد در خلاص می‌کوشد و توجه 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، گانه جفت آن می‌شود و چون بدانجا رسد و بر اسرار آن ارواح اطلاع یابد و صاحب وقوف شود، بروی کتمان اسرار واجب باشد و چون بیوشد و کفر به حسب لغت، پوشیدن است.

(۱۲۴) داستان دینیک ص 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 و تابندگی آن تابندگی آتش و احتراق ناپذیریش نظیر احتراق ناپذیری بخش نازل نور و در صورت این روحانی، آن ذاتی را آفرید که نامش انسان است مقایسه شود با مذاهب از نیبرگ ص ۳۱-۳۰ و ۳۰۴-۳۰۱ و ۳۹۱-۳۹۲.

(۱۲۵) ر. ک. پیش از این، شماره ۶۲ بند هشن ۳۲ ص ۰۸ ر. ک. دارمستتر کتاب سابق الذکر ۲ ص ۵۲۱ شماره ۱۱۲.

(۱۲۶) یشت ۱۳ ص ۰۱۴۱ ر. ک. نیبرگ مذهب ص ۳۰۵-۳۰۶. سنت پهلوی (با تکیه بر یشت ۱۳ ص ۱۲۸ خلاصه) یک سلسله از سه ستوشیانت رامیشناسد (هوشی تر، هوشی ترماه، سوشیانس (= ستوشیانت) که هر کدام یکی از آخرس هزاره‌ها (دهم، یازدهم، دوازدهم) را به پایان می‌رساند. دو ستوشیانت که مقدم بر ستوشیانت بازپسین‌اند، نیز در عالم ماوراء الطبیعه از دختری جوان زاده می‌شوند که در آبهای کنسویه فرو خواهد شد. بدین ترتیب یک سلسله حوادث اخروی مؤنت در ارتباط با یک سلسله حوادث اخروی مذکر، وجود خواهد داشت با سی قهرمان جاویدان (پانزده مرد و پانزده زن) که در حواب مرموز و عارفانه تا ورود ستوشیانت فرو رفته‌اند، و در آن هنگام برای ناری به کار او برخواید حاست، ر. ک. ص ۱۹ ص ۳۹ ترجمه دارمستتر ۲ ص ۶۳۸ شماره ۱۲۵. شاید نارهم بعنوان اسباب وجود مالی که در اینجا سلسله حوادث اخروی مؤنت را برمی‌انگردد، لازم باشد آن افسانه را ذکر کرد که قهرمانی از آخر الزمان بنام، بهرام ورحاوند را، از "شهر دحیران" می‌آورد. از سمت تبت (روایات فارسی ص ۴۳۴). آیا باید این قصه را کجایی به آن کسور زنان سلحشوری دانست که در شمال هند واقع بوده و وقایع نام‌های جینی بدان اسارت کرده‌اند؟ (ر. ک. ژ. ژ. باشوفن، "Das Mutterrecht"، چاپ Basel ۱۹۴۸، 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، فصل سوفاي آسمانی، در پایان "Apocalypse"، "سرمزل سرودهای قدسی" (کرویمان، بالا-ترین درجه آسمان، اعلی علیین) نا حوزه سنارگان (اسفل مراتب آسمان، ر. ک. سس از این بند ۳) هبوط می‌کند، درحالی که زمین مسح گشته خود با فلک سارگان بالا می‌رود. در آن احوال، همه چیز گروتمان می‌شود. دیگر چیزی بحر سرسبز سرود-های قدسی وجود ندارد (ر. ک. دینگرت ۹ فصل ۲۸ ص ۳) ر. ک. - رحم در صفحات بعد، بخش دوم، مقاله ۱۱ شماره ۲۷.

سرزمین عرفانی هورقلبا

۱. آهنگ فزونی یابنده: فاطمه، دختر پیغمبر و زمین ملکوتی

هر کس اندکی با ارگ (ارغنون) آشنا باشد، می داند که در آن اصطلاح "تغییرات آهنگ فزونی یابنده" به چه چیز گفته می شود. سواختن یا این شیوه، به هر نت امکان می دهد چندین لوله با طولهای مختلف را در یک زمان و مفارن باهم "به سخن آورد". بنابراین بدین طرز علاوه بر صوت اساسی، یک سلسله از نواهای فرعی را می توان دریافت کرد. در زمره پرده های آواز که آهنگ فزونی یابنده در فلمرو خویش دارد، سواختنی است که به تناسب پیشرفت به سوی آهنگ ریز آهنگهای فرعی بیشتر به گوش می رساند، تا آنجا که از ارتفاع معینی از صوت، آهنگ اصلی بر طمس می افکند.

با ذکر سریع این مطلب و بدون هیچگونه ادعای تخصص فنی، منظور مسحقی در پیش است. در واقع حسن می نماید که پدیداری قابل تقلید و نمونه ای در اسناد وجود دارد که به ما امکان می دهد مفهومی را که از عنوان فرعی کتاب حاضر بر نظر است بهتر به ادهان برخواستیم. عنوان فرعی ما حسن بود: *از ایران مردانی تا ایران شیعی*. از راه پیوستی که بین ایران کهن مردانی و ایران سعی بر فرار شده، و مادر آن باید به ویژه نخله ای معنوی، یعنی حکمت عالی سعید، را بررسی کنیم که از سالان قرن هجدهم به بعد، در اسلام ایرانی، به عکس العمل برحاسه، حیرت سده شده

1- le jeu de mutation.

"آهنگ فزونی یابنده" جریان دارد. هرچه بیشتر "بالا برویم" بیشتر نغمات فرعی را می‌شنویم. آخر الامر 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 تصویری 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 توجیهاتی مبتنی بر رابطه علت و معلول که پیش از هر چیز، می‌خواهند امور را یکسان گردانند. اگر پدیداری در برابر این تبدیل امور به یکسانی از طریق علت و معلول، مقاومت ورزد، یا در برابر برجسته‌هایی که از پیش فراهم شده سرکشی کند، در هر حال آدمی بسهولت حدس می‌زند که چیزی غیر اصیل و نامحقق او را به گمراهی کشانیده و این همان چیزی است که برخلاف اصول، بحث در باب قضایای معنوی، بخصوص آنچه در ایران جریان 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 یک جانب 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 در عالم اسلام دنبال می‌کرده است. مبحث خورنه، هاله نور، و شناخت فرشتگان مزدائی که با آن "مُثَل" 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 قبلاً در اندیشه کیش مزدائی در باب "منجی عالم اخروی" یا سئوشیانت درک شده بود، طنین انداز است. نه سهروردی و نه شیعیان، هیچکدام زردشتی نیستند. آنان به درستی، در عالم اسلام اند، در اسلامی معنوی که عمیقاً با اسلام رسمی، با مذهب رسمی و اکثریت

تفاوت دارد. اگر به تاریخ تحقیقی 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، بعضی ادراکات را که از طریق جهانی ناآشنا و حتی نا-متجانس با آن جهان، حاصل گشته است ارزشمند می‌داند یا در برابر آن به عکس-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 وفوف تاریخی 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 و مراتب است که کتاب حاضر جهد می‌کند آنرا عرضه کند و مکان و موقع آنرا تعیین نماید. باز هم در 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 فوه، از عبارت "تاویل" که اصطلاحی است فنی بر می‌آید، یعنی از کلمه‌ای که از نظر اسفحاق لغوی به معنی "بازگردانیدن" محسوسات و داده‌ها به اصل به صورت ارلی، به‌دهندهٔ آنها است. بدین منظور بایست آن محسوسات را در هر یک از مدارح و خودی با سطوحی که بوسیلهٔ آنها باید "هیوط‌کند" تا به نوع هستی که مطابق با سطح وضوح وجدان عام ماست، برسند، درک کرد. این عمل باید بعضی سطوح را مظهر بعضی دیگر گرداند.

در نتیجه "تاویل" عالی‌ترین صورت عصر نملات، شرح و تفسیر و استخراج معانی روحی نهفته است. بدون تاویل نه "حکمت اشراقی" سه‌روردی وجود داشت نه بطور کلی این پدیدار معنوی که مفهوم اسلام را دگرگون می‌سازد، یعنی: **حکمت عالیہ شیعه**. و منعالاً، بدون جهان هورقلیا که در این سطح از حدس می‌کسیم، یعنی بدون جهان نصاب - مالی که در آن ادراک از طریق صورت حصول می‌پذیرد، که می‌تواند به مفهوم سر-بهر واصل گردد، زیرا که معلومات محسوسات تاریخ صوری را به نملات بدل می‌گرداند، خلاصه کلام بدون "شرح معنوی" که حوادث آن در عالم هورقلیا روی می‌دهد، تاویلی ممکن نمی‌بود. تاویل، برهم‌فرار داشتن عالمها و برزخها را بمنزلهٔ سیاد لازم و ملزوم معاهای سارک مس واحد از پیش فرض می‌کند.

این "فن" بطور قطع، در مغرب زمین، شناخته بوده، و در آنجا خیلی زود تغییر ماهیت داده و چیزی تصنعی گشته، ولی در حقیقت بنا به دلائلی خارجی و برون از ذات آن که در نتیجه کار برد آن را مسخ کرده، و هم بدان سبب که از حکمت 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 و مورخان چیزی تصنعی و فروهشتی است 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، در غرب، 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 کرده است. اگر حدود اختیارات آن درک نشود، سراسر مجموعه قضایای معنوی که بدان منوط است غیر قابل درک خواهد ماند. خلاصه آخر الامر 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 نمی‌توان شنیده‌های کسی را که شنوایی درونی (گوش هورقلیائی) ندارد بدان کس که از خود نمی‌تواند بشنود، شنواید. زیرا مانند رمز هر پیشرفت تدریجی آهنگهای متوافق، به تأویل با یک آهنگ متوافق منوط است.

اندکی دورتر می‌توان صفحاتی از آثار سهروردی را خواند، آن شیخ جوان طریقت که در سن سی و هشت سالگی (۱۱۹۱-۵۸۷) جهان را بدرود گفته، و از آن پس او را شیخ الاشراف (۱) لقب داده‌اند، زیرا قصد داشته است که حکمت قدیم ایران را از نو حیات ببخشد. نام او پیش از این هم 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 عمده وی محدود می‌گردد، صفحاتی که بخصوص، در وراء نامی که بر طبق سنت حکمت مقدسان مزدائی به وی می‌دهند مرتبت مهین فرشته مؤنت زمین را ذکر می‌کنند، یعنی نام: سپننه ارمئیتی، که در ایران میانه پهلوی، به سپندارمذ دگرگون می‌شود و در زبان فارسی امروزی اسفندارمذ می‌گردد. فصل سابق بما نشان داد که فرشتگان زمین به چه سان بگرد او چون صورتی فلکی نظام می‌یافته‌اند. در نظریه 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 برخی‌شان باید در قبال یک نوع مادی که "خلق الهی" آنان است، مشیتی الهی را بر عهده بگیرند و برخی دیگر نقش نفس‌ها را ایفاء کنند که بطور موقت یا همیشگی جان بخشیدن به جسمی مادی را انجام می‌دهند. جمع نخست، فرشتگان مثالی یا فرشتگان انواع می‌باشد، که در زمره آنان نامهای امهرسپندان زردشتی دیده می‌شود. مثل افلاطونی را سهروردی در زمینه همین فرشته‌شناسی 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 آنکه: سهروردی به نوبه خود، اصطلاح قدم ایرانی خاص را به کار می‌برد که همانطور که دیدیم، در اوسنا بر کار و وظیفه سنه ارمنیتی اطلاق می‌گردد، یعنی گدبانوئی، و وظیفه "بانوی خانه"، اسفندارمد یا عسوان فرشته زمین، بویژه مشیت قلمروهای طبیعی را بر عهده دارد که در آنها عنصر زمینی تفوق دارد، زیرا که زمس "مخلوق" فرشتگان است. زمس همان است که در خود می‌پذیرد. ظرف پذیرنده ماع فرضی و اثرات کرات آسمانی، و نفس‌رن را در قبال مرد بر عهده دارد. این یکی از مباحثی است که مفسر صاحب نظر مصفا سهروردی، صدرالدین شیرازی (متوفی ۱۶۴۵، رجوع شود به بحس ۲ مقال او ۶ و ۹) - ارحم در طی درسهای خود که در شرار افاده کرده، بسر درباب آن به سسط مقال پرداخته است. از یک جانب بر زمس زمینی، و زمس حاکی و اشکال و صور دیگری که در زمین ادراکهای حواس می‌باشند، رابطهای وجود دارد نظیر بودی که از جانب دیگر همان زمین بصورت کمال مطلوب (مثالی) یعنی فرشته زمس و سایر حواهر مجرده بنا فرشتگان انواع موجود است. هرگز از رخوت و سکون (انفعالات) در عالم معقولات سخنی نمی‌رود. تألیف فرشته زمس از آن است که زمس "کسی است که در خود می‌پذیرد"، آنکه در وجود او اسوه اثرات و تأثیرات "عقول فعاله" کروسان، بر حسب مدارج وجودی و خلق معقوله، تجلی می‌کند، کما آنکه بر روی اس زمس، اثرات احسام

آسمانی که این عقول به واسطه نفوس خود، نیروی محرک آتند، برطبق توالی حوادث و خلقتی که به حواس درک می‌شود، تجلی می‌کنند. سهم "کدبانوئی" که موجب می‌شود زمین ما با فرشته‌اش، اسفندارمذ، مثل گردد، چنین است. (۲)

این نمونه ساده، که بین نمونه‌های دیگر گزین شده، چه بسا برای نشان دادن این نکته کافی باشد که چگونه حکمت نظری ایران اسلامی، از سهروردی در قرن دوازدهم تا صدرالدین شیرازی در قرن هفدهم (و باید گفت که تا وارشان کنونی آنان) تفکر در مورد صورت فرشته زمین را - که مذهب مزدائی، ایرانیان قدیم را به قبول ذات آن آشنا کرده بود - حفظ کرده و ادامه می‌دهد. صورت Gestalt علی‌رغم اینکه اجزاء دگرگون شده‌اند، مشابه خود باقی مانده است. آنچه را می‌توان با دیده 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.

بالا تر از این، هنگامی که ما در آثار سهروردی همان نام اسفندارمذ، فرشته زمین و سوفیای گیش مزدا را باز می‌یابیم، به سادگی خطوط مشخصه آن را باز می‌شناسیم، چرا که حتی نام خصوصیت نمای نقش آن هم از آداب دینی مزدائی، به متون نوافلاطونی اسلامی سهروردی منتقل گردیده است. ولی چنین هم می‌تواند روی دهد که نام، دیگر بر زبان نیاید، و صورتی با اسمی کاملاً دیگرگون در متونسی یکسره متفاوت ظاهر گردد، و مع الوصف باز هم همان خصایص، همان صورت 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، وظیفه ما آن است که با دیگر نیز به آهنگ بم، به صوت اصلی، گوش فرا داریم. این مهین فرشته مؤنث زمینی برتر از فلک ا 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

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 در آن تفکر کرده‌اند. دریغاً! 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) — 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، از نظر دور می‌دارند، این گفتگوها گواهی است بر آنکه ظهور و توسعه مذهب شیعه ذاتاً شکفتن یا بهتر بگوئیم احیاء حکمت عالیه اسلام است. (مطالعه در باب مبادی مشارب نمی‌تواند شیعه اثنی عشریه را از شیعه اسمعیلی جدا کند). حکمت عالیه شیعه عالی‌ترین صورت فلسفه باطنیه اسلام است 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 عمده‌اس آن بود که تا به زمان ما اجرای آداب و انضباط محرمانه و سری را برای پیروان ایرانی حکمت شیعه شدیدتر و دفیفر گرداند.

اگر معرفت پیامبر، عنصر دانی مذهب اسلام است، در حکمت شیعه معرفت امام نیز بدان افزوده شده و خصلت دوگانه می‌گیرد. در کنار وطیعه پیغمبر که مقام وحی را با کلام به مردم می‌رساند، وطیعه ارشاد الهامی وجود دارد، وطیعه‌ای که مؤمنان را با مفاهیم سبانی وحی‌ها، آشنا می‌سازد و اس همان وطیعه امام است. پس از دوره پیغمبری (دائرة النبوة) که با حضرت محمد (ص) "خاتم پیغامبران" ^۱ بسته و ختم شد، دوره آشنا کردن به اسرار الهی (دائرة الولايد) ^۲ می‌رسد. دوره 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

مشرّب شیخیه، که در پایان قرن هیجدهم، به سائقه شخصیت معنوی عالی مقام شیخ احمد احسائی (متوفی در ۱۸۲۶) گشوده شد، مظهر تجدید حیات خارق - العاده حکمت شیعه^۱ اولیه است. مصنفات این نحله شگرف و عظیم و بخش اعظم آن هنوز به صورت دستنویس است. ما حتی نمی توانیم طرح مجموعه^۲ آن نظریه ها را در اینجا ترسیم کنیم، ولی در صفحات آینده خواهیم دید که چگونه و چرا موضوع هورقلیا، مبحث اساسی آن است. مفهوم امامت در آن تا بیشتر (یا والاترین) عمق بررسی شده است. ائمه اثنی عشر (ع) که وظیفه^۳ ارشاد معنوی و ولایت را پس از رسالت پیغمبر، حضرت محمد (ص)، عهده دار شده اند، شخص پیغمبر (ص) و دخترش فاطمه^۴ (ع) که سر سلسله و اصل دودمان ائمه بوده اند، این هیئت چهارده معصوم، نه تنها از نظر ظهور عارضی، موقت شخص آنان در این دنیا، بلکه از جهت واقعیت وجودهای ازلی و ابدی و پیش از این عالم، نیز مورد تأمل واقع شده اند. ذوات آنان، اساساً در زمره^۵ تجلیات الهی است. آنان اسماء و صفات الهی اند، یعنی تنها چیزی که از الوهیت می توان شناخت اندامهای الوهیت اند، "اعمال موثره" آن اند. 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 می یابد، و در گفتگویی درگیر می بیند که سرشاری و نتایج پیش بینی ناشدنی دارد.

بنابراین دوازده امام (ع) در ذات ربانی خود، با پیغمبر (ص) و فاطمه^۶ زهراء هیئت "چهارده معصوم" (ع) را تشکیل می دهند. وقتی جوهر و شخص ازلی آنان اندیشیده شود، دیده می شود که آنان نوع هستی و مقامی نظیر عیون در هیئت حکمت والنتینی (شیمیدان و کیمیاگر معروف - م. 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 فرشته^۷ مؤنث آن، اسپندارمذ را به ما عرضه می کرد، 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 گروبیان 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 می شود: 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، کسه 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 در یک شیوه هستی برتر. همین توالی درجات آهنگ است که کاربرد اصیل "تاویل" 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 سابقاً در شخص فرشته زمین مشاهده می‌کرد، درک کنیم. ولی این بار در ارتفاعی جدید، آهنگهای فرعی فرا رونده به طنین افکندن آهنگهای فرعی می‌پیوندد که تاکنون خاموش بود.

ما در اینجا چند صفحه اساسی از یک کتاب بزرگ چهارجلدی فارسی، را تلخیص می‌کنیم، که علاوه بر بسیاری کتابهای دیگر، توسط شیخ حلیل الفدر محمد کریم خان کرمانی (متوفی بد سال ۱۲۸۸/۱۸۷۵) (۴) جانشین دوم سح احمداحسائی پیشوای نحله شیخیه تصنیف شده بود. این کتاب یعنی "ارصاد العوام" یا اندیشه‌های ژرف و بدیع، چشم اندازهای فراوان بروی خواننده می‌گشاید (در بخش دوم کتاب حاضر، مقاله دهم، می‌توان صفحاتی چند از آن را دید و خواند). برای درک ترکیب هیئت حکمت الهی شیعه و نفسی که حضرت فاطمه (ع) (۵) در آن بر عهده دارد، باید به سوی اندیشه اساسی راه یافت، که در هر فرصت در اسحاق یادآوری شده، حاکی از آن که همه عوالم، مطهر بگردند. این بار هم آسمانها و زمینی را دیدار می‌کنیم، ولی اینها نه آسمانهای جهان ما هستند و نه زمین آن، نه آسمانهای عالم ملکوت، نه افلاک جهان حسوت، بلکه سماوات و ارض این "عالم برتر از عالم اند" 1'hypercosmos که حوزه ویژه ا خدا است، عالم لاهوت. صراحتی که ساخت معمارانه آن را تعیس می‌کند، بعداً در بعد زمان عالم حاکی، به ظهور می‌پیوندد و بسط می‌یابد. در این بعد تاریخی باطن سادی که توالی آن را با ساختمان

۱- در اصطلاح قدما "صنع باری" - 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 قضیه تاریخی، بلکه از یک قضیه ماوراء تاریخی سرچشمه می‌گیرد، یعنی: از پیمان الهی که وقتی وجود الهی از وجود آدم^۱ ملکوتی عرضه شده بودند، می‌پرسد: **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** سوره ۷ آیه ۱۷۱ " منعقد شد. باز هم پیش از این دیدیم که ایمان و اصول اخلاقی مزدائی بر یک قضیه مافوق تاریخ بنیاد یافته است: پرسش پروردگار حکیم که از فره‌ورتی‌ها 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 و مبداء تاریخ معنوی آدمیان است، عبارتست از ظهور دوباره حادثه‌ای که موج به موج و درجه به درجه با قوس نزولی انعکاس می‌یابد، ولی صحنه اولیه آن هیئت فوق بشری است، در عرصه هستی نوع بشر فرزند آدم. در واقع، آن پرسش برای اینکه به ادراک از طریق تصور درآید، صورت راز مبداء مبادی می‌گیرد که به عمق آن می‌توان رسید. ابن عربی وقتی اظهار می‌کند که وجود الهی هم پرسنده بود و هم پاسخ دهنده، طرح این راز را عرضه می‌دارد.

این سؤال در حقیقت اسرار تجلی‌ازلی الهی و جلوه 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 شیوه درجه بندی بنیاد هیئت متعالی بعنوان مکان تجلی الهی ازلی است. همانطور که افلاک مشهود، زائیده عمل نظاره عقول کروی است که از یکدیگر صادر می‌شوند، بهمان نحو " افلاک هیئت متعالی " در عالم لاهوت نیز زائیده تجلی الهی میباشند. این اعمال تجلی با مجزی شدن تدریجی قطرات اقیانوس ازلی از هم، یعنی از وجودی که با لفظ "کن" به امر خالق آفریده شده است مطابقت دارد (۶). نیروی

1- Anthropos= Adam Céleste

ایجادگر^۱ و لازمه^۲ وجود هر کس، او را قادر می‌گرداند تا جوابی را که به بسته شدن پیمان الهی در عهد الست انجامید بر زبان آورد. ترتیب تسلسل وجودی این جوابها سرنوشت بنیاد هیئت لاهوت را معین می‌کند و در نتیجه سلسله مراتب چهارده وجود روحانی متعالی در روی زمین، در طی دایره نبوت محمدیه، در سلسله متوالی 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^۲ 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 اعلاهی هیئت و کسی است که در افلاک گواکب، همتای آن "فلک الافلاک"، "عرش" بالاترین آسمانهاست. 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 گواکب، فلک هشتم است، فلک حامل "حصارها" یا صور فلکی منطقه البروج، یعنی آسمان ثوابت (گرسی)، فلک. از این رو 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 معنوی است و امام اول، با ذات ملکوتی خود، نسخه^۳ ثانی کلیت آن است.

با این وصف کلیت و تمامت آسمان ولایت در وجود دوازده داد با اقسام ازلی (که همتای آنها در پس گواکب دوازده علامت مطعنه الروح است). معنی در ارواح مجرد و وجودهای معنوی که بر روی زمین بعنوان دوازده امام محلی می‌شوند نمایان می‌گردد. هر کدام از این وجودها علامت مشخصی در مطعنه الروح هستند قدسی معصومین(ع) دارد. معنی در پیوستگی با ولایت که در آسمان امام اول صورت اجمال تکرار شده است. ولی هر کدام از آنان، بر حسب مرئیه^۴ وجودی جداگانه خود نیز آسمان ویژه خود را به وجود می‌آورد. دوس از این دوازده روحانی - روح خود را بر زبان می‌آورد، آن دو که دو برادر، دو امام جوان حسن(ع) و حسین(ع)، سالار شهیدان (سید الشهداء) پسران علی(ع) و فاطمه(ع)، طاهر و مطاهر

1- La Vis formativa

2- l'etre incohatif یعنی وجود اولس و حقیقت محمدیه، بنا بر

توضیح شفاهی پروفیسور کرس - 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 ستوشیانت و "زردشت احیاء شده" با خود زردشت را دارد. بعد از آن هشت امام دیگر به ترتیب 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 بدان هم کمال می‌دهد و هم بنیاد، 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 که بین آسمانها و زمین هورقلیا با آسمانها و زمین جهان محسوس وجود دارد. یا بیش از آن، ذات حضرت فاطمه (ع) در هیئت قدسی در قبال زمین ملکوتی هورقلیا همان نسبت را دارد که سپننه ارمییتی در برابر زمین مزدائی غرق در هاله نور، خورنه، دارد.

هیچ بشری نمی‌تواند به مشاهده هیئت متعالی نائل گردد. برای حصول این آرزو لازم است دارای همان تقدم ارض گردد که این وجودهای معنوی بر همه آفریده‌ها یافته‌اند. 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 به اشتعال در آورد. وجودهای هیئت لاهوتی تنها در شکلهای ظهوری خود که ظروف تجلی آنها 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 غیب الهی است. نور آنان بذاته، نور الهی است. لطافت آنها، به آن نور امکان شفافیت می‌دهد، بی آنکه چیزی از آنرا بعنوان خویشتن خویش آنان نگاه بدارد. این چهارده معصوم (ع)، که بلورهای ناب شعله فشاند، 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 الستی میباشند. آنان عین عشق، عاشق و معشوقند، عینیتی که همه صوفیان بدان مشتاقند و بعقیده

اهل معنای شیعه، برای آنکس که به اسرار امامت محرم نباشد، دست نیافتنی است. آنان به 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 در نظر آوریم که در آن حکمت - 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 اقوم اول یا عقل و نفس را دارند (به اصطلاح مانوس‌تر، بدان سبب که تا به عهد فیلون منطقی می‌رسد، Sophia و Logos، می‌باشند).

زوج فاطمه (ع) - علی (ع) تجلی و نمونه زوج ازلی و ابدی عقل - نفس در عالم خاک اند. بنابراین می‌توانیم آنچه را وجود هر کدام از آنان منصن است در - 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 نا جلوه‌گری کند. عقل مانند چوبی است که در آن صورت مجسمه ظاهر خواهد شد. و بقول بهنر، ماسد جسمی است مثالی، جرمی اختری و درونی خورشید، عسی در برابر ادراک سری، در قبال صورت شهود خود که هاله نور آن، تابش و جلوه آن است. مقام (این کلمه به معنی حالت، مرتبه، درجه، سطح و نیز ارتفاع است در موسیقی است) - مقام فاطمه (ع) بدرست برابر با صورت شهود خورشید است، که خورشید بدون آن به ناسدکی دارد نه حرارت. و به همین سبب است که به فاطمه نامی مسود به خورشید داده‌اند: فاطمة الزهراء (ع)، فاطمه ناساک، فروران. کلمه عوالم یا اس نور فاطمه (ع) تشکیل شده است، یا آن فروزندگی هر آفتاب، هر عالم قابل تصور را روشن می‌کند.

بنابراین، در اینجا می‌توان از نوعی عقلانیت عالم سخن گفت که منسج و منشاء آن در ذات ازلی و ابدی فاطمه - سوفیا می‌باشد. او بدین عنوان، سه مقام توام دارد، سه مرتب و وظیفه. زیرا که صورت محلی است، معنی عین روح (عین Anima) ائمه، و عتبه (باب) است که ائمه از آن نور خود را می‌تراکند - همان نحو که نور خورشید بوسیله صورت خورشید، منتشر می‌گردد که ناسدکی آن است به از طریق جوهر نامرئی "جسم مثالی" آن. وی در مرحله دوم تمام عالم واقع فاسیل

تفکر، هیئت معانی^۱ جمیع عوالم است، چرا که هیچ چیزی از 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 - نفس) است که صفت و معنی عطا می‌کند. به همین 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 خالق جهان ناشناخته و ناشناختنی و برای ابد در پرده^۲ 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) همان مرتبت تجلی آنان است، چرا که مرتبت وجودی او همان مرتبت نفس است در هر مرتبه از وجود. و نیز مرتبت وجودی فاطمه - سوفیا، صورت دوم کلیت مدارج معرفت و حکمت عالیہ 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 - سوفیا " فرودترند، چرا که جمیع معارف آنان، وحی‌ها و قدرتهای معجزات آنان، از حضرت فاطمه (ع) ناشی می‌شود، زیرا فاطمه - سوفیا، خود لوح محفوظ^۱ است.

برحسب روایت، جبرئیل، در واقع فرشته و حامل وحی، و فرشته^۲ معرفت و مشری است که به نزد انبیاء فرستاده می‌شود. ولی او خود وحی‌های الهی را که بدانان می‌رساند، به واسطه سه مهین فرشته^۳ دیگر می‌آورد. که قواثم 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 می‌کنند، همان که نشان مقام و موقع فاطمه - 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 pensable

2- Tabula secreta

خدا اعلام می‌دارد: **كُلًّا وَالْقَمَرِ + وَاللَّيْلِ إِذَا أَدْبَرَ + وَالصُّبْحِ إِذَا أَسْفَرَ + إِنَّهَا لَلْ-**
حَدَى الْكَبِيرِ + نَذِيرًا 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) - 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، دست‌افتنه‌هایی که گوته در
 پایان فاوست دوم خود احساس کرده و گفته بود: وجودی در ازل مؤت، حتی مقدم
 بر وجود زن در عالم خاک - چرا که مقدم بر جدا شدن و تمایز مؤت از مذکر در جهان
 خاکی بود و نیز در جهان فوق افلاکی - بر جمع زمین‌ها، چه افلاکی و چه حاکی حکم
 می‌راند و پیش از خلق آنها خلق شده است. زیرا که حضرت فاطمه (ع) - سوفیا، نفس
 است: نفس عالم خلقت، نفس هر مخلوق، یعنی آن نفس تشکیل دهنده وجود سیری
 که بذاته در برابر وجدان و ادراک تخیلی به صورت وجودی مؤت، نفس، عرصه می -
 گردد. وی وجود مؤت ازلی در نوع بشر است، نه همین سب وی مال ارض ملکوتی
 است. فردوس است و ولایت و آشنائی با آن است، زیرا وی همان است که اسماء^۱ و
 صفات الهی را که در ذوات تجلی یافته الهی، در امامان، در افلاک هست لاهوت
 ظهور می‌کنند، متجلی می‌سازد.

در اینجا، تجدید حیات یک مطلب از حکمت عالیله سعده اولیه، و به عبارت
 بهتر، حکمت اسماعیلیه ظهور می‌کند، که در آن فاطمه (ع) بعنوان فاطمه فاطمه
 (فاطمه خالق، صفت به صورت مذکر) خوانده شده است. ما را در واقع بدان
 خوانده‌اند تا مفهوم تسمیه معمولی حضرت فاطمه (ع) را در مذهب سعده، با طمس
 آهنگی در درجاتی والاتر درک کنیم. اس تسمیه فاطمه را سیده زنان می‌دانند.
 ولی اینک ما را بدان خوانده‌اند که مفهوم سن بالاتر و سن والا بر از تمام هستی آن را
 درک کنیم که وضعیت بشر حاکی است، در مفهومی که می‌تواند حیرت‌انگیز سلطانه
 نوع بشر مؤت یا "نوع بشر به صورت مؤت" ترجمه کنیم. آنحد فی الواقع باید از
 مؤت افاده کرد، در درجه نخست کلیت وجودهای عوالم امکان است جسمی
 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 هوا، روح آدم، که از پهلوی چپ وی به وجود آمد، و بگردار نور خورشید که از صورت متجلی و از صفات خورشید تشکیل شده است. چون کل موجودات از نفس آنان پدید شده‌اند، مقام وجودی عوالم 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 دایره ولایت و آشنائی به مفهوم نهانی و وحی و الهام را، افتتاح می‌کنند، از نفس پیغمبر (ص) خلق شده یا بقول بهتر نفس پیغمبر (ص) هستند. چندین آیه قرآن این مطلب را افاده می‌کند، از جمله: ... خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ... - وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا ... (سوره 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) به معنی حقیقی آن می‌رود باید از معنی حقیقی و نهانی این کلمه مادر، ائمه را افاده کرده. در واقع بتوسط آنان است که این ولادت معنوی و روحانی وقوع می‌پذیرد، و به همین نکته است که کلام پیغمبر (ص) اشارت دارد: من و علی پدر و مادر این امت هستیم (أَنَا وَ عَلِيٌّ أَبَا هَذِهِ الْأُمَّةِ).

۴

بنابراین، از یک جانب ائمه اثنی عشر (ع)، وسیله و علل فاعلی خلقت، و "مردان خدا" یند، و مذکر هستند. ولی از جانب دیگر، در همان حال، نفس پیغمبر (ص) ند، یعنی Anima، "وجود مؤنث" پیغمبر (ص) که بوسیله 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 و عالم واقع فاطمه - نفس می‌باشد. ائمه بعنوان کارگزاران تکوین عالم مذکرند، چرا که خلقت، نفس آنان است و به عنوان عاملان خلقت معنوی، یعنی از نظر شأن و وظیفه 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 درجه "فاطمی" بودن آنان است (سوفیائی بودن آنان را با امانت، فاطمیت آنها ترجمه می‌کنیم و مفهوم وصفی که بعنوان "فاطمه - فاطر" "فاطمه - خالق" به فاطمه داده‌اند چنین است.

این نقشها هر دو مظاهر این عالم و آن عالم اند: در هیئت *لا هوت*، بمنزله ارض مافوق ملکوت که بنیاد و سنگ زیر بنای آن است و در زمین عالم خاک، بمنزله دختر و روح پیغمبر (ص) و بعنوان بخشنده اصل و منشاء به کسانی که به نوبه خود نفس پیغمبرند، یعنی سلسله دوازده امام. وی تجلی الهی و ولایت است. وی مجمع النورین، برخوردارگاه 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 می کنند، زیرا که حکمت در نفس است. ما، از این مقام رفیع هیئت متعالی، صوت اصلی را که از اعماق وجود برمی خیزد درک می کنیم: یعنی آنچه حکمت شناسی مزدائی بصورت اندیشه سپندار متیکه، تعبیر کرده، همان جنبه حکمت که سینته ارمئیتی، مؤمن را به آن فائض می کرد.

با این وصف، نام سینته ارمئیتی، برخلاف آنچه در "حکمت اشراق" سهروردی، وجود داشت، در طی صفحاتی که هم اینک تحلیل کردیم بر زبان نیامده است. اگر علی رغم این نکته، ادراک آهنگ شاس ما، خود بخود هماهنگی بین رس مزدائی دگرگون شده در برابر هاله نور و ارض ملکوتی را که در داب حصر فاطمه - نفس دگر چهرگی پذیرفته تشخیص بدهد، این هماهنگی در حائی دیگر تأیید مسود. در فصول سابق (فصل اول بند ۴) رابطه بین سیدارمد، فرسه رس و سخص سئوشیانت ها یا منجیان را دریافتیم که آخرین آنان باید سارت مذهب زرد سست "استحاله و تجدید جوانی جهان" (فره شکر) را به انجام برساند. معنی: احیاء و تجدید همه اشیاء یا جلال و تمامیت اولیه آنان، بدان سان که پس از هجوم قدرت های اهریمنی مخالف بوده است.

متأسفانه در اینجا نمی توان طرحی مقایسه ای ریخت که مشابهت سست سس محمد (ص) و فاطمه (ع) و امام غائب (ع) که طهورش سز مقدمه، رساحیر عام خواهد بود، از یک جانب، و رابطه بین زردشت، مادر آخرس سئوساست و سخص وی را در پی داشته باشد. ولی آنچه باید خاطر نشان کرد، در آثار و ادبیات سکرینی است که در عصر ما هم، در ایران شععی، سرامون سماع سسی مربوط به امام غائب (ع) سه وجود آمده است، موارد ارجاع فراوان می توان یافت که در مصغفات بعض حکمای الهی شیعه حاکی از شناخت بلاواسطه عهد عتیق (بوراب) و عهد جدید (احیل) و سر عقاید زردشت در باب آخرت است. قبلاً در قرن هفدهم، در آن زمان که قطب الدین

اشگوری، یکی از شاگردان جلیل القدر *میرداماد* (مقتدای بزرگ حکمت الهی در مکتب اصفهان) تاریخ معنوی خود در سه دوره را برشته تصنیف در می آورد (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) امام غائب، قائل است نشان می داد.

از این گونه صفحات را در کتاب دیگر فارسی از همان شیخ جلیل القدر محمد کریمخان گرمانی نیز می بینیم، که تعلیماتش بسیار مورد استفاده ما قرار گرفته است. نظر ما بخصوص متوجه صفحاتی است که در آن شیخ به خلسه های زردشت استناد می کند (۱۵)، که در طی آنها او هرمزد به پیغمبر خود درختی هفت شاخه می نمایاند 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. او هرمزد به زردشت توضیح می دهد که معنی و مفهوم هر یک از این شاخه ها چیست: هر کدام (نظیر رؤیای دانیال) مظهر یکی از ممالک بزرگ است.

با شاخه هفتمین یعنی هفتمین دوران که با حکومت عباسیان آغاز شد (و با رنگ سیاه که، شعار آنان بود نشان داده شده) پیاپی مصائبی روی می دهد، که در زمره آنها حمله مغول است. ولی او هرمزد اندوه زردشت را با مژده ظهور بهرام ورجاوند، قهرمان حیات اخروی که از مشرق خواهد آمد، از آسیای مرکزی فرو می نشاند. برخی از روایات آشکارا حکایت می کنند که خاستگاهش از "شهر دختران" در جانب تبت است. (ر. ک. پیشتر فصل اول، شماره ۱۲۶). نام وی، شخص او را تعریف می کند: بهرام نام پارسی سیاره 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 دات امام غائب (ع) که قیام او بشارت رستاخیز است، چنانکه در چندین سطر پیشتر اشارت رفت به عصر متألهین شیعی بسیار متقدم می رسد.

ولی موارد همتائی دیگری هم امکان پذیر است. قهرمان زردشتی و امام قائم (ع) هر دو یاران نبرد و همزمانی دارند، نه تنها آنانکه دوره به دوره در راهشان جهاد روحی انجام می دهند و آینده فرمانروایی آنان را نزدیک می کنند، 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 از این جمله است. به عقیده شیعیان امام اول شخصاً از این گروه است. دو سیمای بزرگ "شهبواران 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 تأثیرگذاری‌ها 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 و درست 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)، آطور که ما هم سی-گمان معتقدیم، آن نیست که تأثیرگذاری‌ها را سنجیم و جریانها را نشان بدهیم و خلاصه کلام تمام ترکیب و طرز کار تاریخ صوری را تجزیه کنیم تا هویت آن را به سطح واحدی آورده تبیین نمائیم، بلکه مقصود آن نوع اندیشه دوره‌های ودورانی است و چیزی نظیر ادراک آهنگهای فرعی. یا همچنین، درک سهادی باندار، همانطور که یک ملودی واحد می‌تواند، با ارتفاعات مختلف آهنگها ساخته شود، هر بار احراء ملودی مختلفند اما ساختشان یکی است، همان ملودی، همان صورت موسیقی و همان Gestalt است.

بدین خاطر است که تصاعدی که اینگونه شیوه، فکر ما را قادر به درک آن می‌سازد، تحول خطی افقی نیست، بلکه صعود از دورانی به دورانی و از اکتاوی سه اکتاو بالاترست. صفحانی چند از همین شیخ که در اینجا بر حمله شده (حسن دوم، مقاله ۱۵، ۲) برهان آن است. تاریخ معنوی نوع سر از زمان حصر آدم به بعد دوران نبوت است که جای دوران تکوین جهان را گرفته است. ولی اگر چه آن را تعقیب می‌کند، نوعی رجعت و صعود به جانب "هیئت" قدسی است. یعنی درک و ذوق به حکمت عالی و علم حال است ولی محققاً "دیدن اسما" در عالم هورفلما است. دیدن اسما و جهان وی اساساً با جهت بانی عمودی است. مشرق - مبدأ، که آنرا هدایت می‌کند و طالب رجعت و عروج محدد است، قطب آسمانی، شمال عالم، "صخره زمر" در قله، کوهسان عالم، کوه قاف و همانحاست که جهان هورفلما آغاز می‌گردد. لاجرم منطعه‌ای نیست که در سمت شرق نقشه‌های جغرافیائی قرار داشته باشد، حتی به زمانی هم که نقشه‌های قدم، شرق را به حای شمال امروزی در

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

همچنین فردوس ییمه که در آن زیباترین وجودهائی که جهان استحال 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^۱، زمین تابناک مذهب مانوی، نیز، مانند زمین کیش مزدائی، در سمت شمال عالم واقع شده است بهمین نحو در نزد عبدالکریم جیلی عارف (ر. ک. بخش دوم، مقاله ۴)، "ارض-أنفس" منطقه‌ایست در حد اقصی شمال، و یگانه منطقه‌ای که عواقب هیوط حضرت آدم در آن اثری نکرده است. اینجا، سر منزل و مقام "انسانهای عالم غیب" است که خضر پیغمبر مرموز بر آنان حکم می‌راند. نکته جالب اینکه: نور او نور "خورشید 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 قصر جام جهان بین، می‌گرایند، در نظر آوریم.

اکنون باید شرح و تفسیر متونی را دریابیم که آن زمین نوری را چون زمیسن وحی و الهام به ما عرضه می‌دارند، زمینی که رستاخیز کالبدها یا بهتر، "اجسام روحانی" در آن انجام می‌گیرد. ولی باید نفس این جهان را که برای ما بعنوان جهان 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 چگونه فاطمه (ع) - سوفیا زمین مافوق ملکوت است، زیرا که روح، نفس یا صورت متجلی هیئت متعالی است.

ما از این پس، به تدریج که مؤلفان ما، ما را به "اقلیم هشتم" وارد می‌کنند در خواهیم یافت که چگونه نفس جوهری^۲ مؤمن، "جسم روحانی" او، زمین بهشت اوست. باری، در همین زمین هورقلیاست که امام غایب (ع) هم اکنون بسر می‌برد. در این صورت، رابطه نمونه و مثال صوفیانه که نفس و ذات مؤمن شیعی را با فاطمه - 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^۱ است که بتدریج که سالک سیر و سفر روح، به رفعت می‌گراید 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 به‌تدریج می‌توانند به ما بفهمانند که برای چه هورقلیا زمین وحی والهام و ارض قیامت است، بدین نکته باور بیاوریم.

۲- اقلیم هشتم

طبری (قرن نهم) مورخ، برخی از قدیمترین اطلاعات در دسترس ما را، در باب منطقه‌ای اسرارآمیز، برای ما حفظ کرده 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، شهری سوم به نام هورقلیا در آن دو می‌افزاید. این شهر نام خود را به مجموعه این حطه عسی می‌دهد. حای تأسف است که نمی‌توانم وجه اشتغالی رضایت بخش برای اس اسامی نجومی آنکند در مورد بسیاری از فرصیات بدیرفنی درک کنم، فقط در مورد تلفظ سنی آنها، آنطور که هنوز هم در حلقه‌های اهل معنای ایران مصطلح است، توافق می‌کنم.

جابرسا و جابلقا، بقول طبری، دو شهر زمردین است که دساله کوه قاف است. ابعاد این شهرها هم بگردار اعداد سب المعین نوعی چهارگانه‌گی دارند که مظهر کمال و تمامیت و کلب است. سطح هر کدام از این شهرها بصورت مربعی است که هر ضلع آن دوازده هزار فرسنگ است. ساکنان آن شهرها به از وجود حنجر آدم ما خبری دارند به از هسی المس، وجود مصداق آدم، عدای این محضراً مرکب از رسنی‌هاست. آنان را به حامه بوسدن ساری سب، برای آنکند فرسده باشند، ایمانشان به خدا آنان را به فرسگان سبده کرده است. و چون در سن آنان تمایز جنسی (۱۴) وجود ندارد، نمایی به فررد و حلف ندارند. بالآخره همه نور

1- Désoccultation

آنان، از کوه قاف، بدانان می‌رسد و در عین حال مواد معدنی زمین آنان و حصارهای 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 که در این کوهستان "نه خورشیدی هست، نه ماهی و نه 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 بتامی 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 و کلید سقف فلک است، که آنرا ساخته از زمرد پنداشته‌اند، و نور خود را بر کوه قاف می‌تاباند. پس آنچه در اینجا از مشاهده ا و اندیشه زمرد درک می‌شود، کوهی است جهانی که مسکن و مأوی خاکی ما را محصور کرده و بر آن سرخم نموده است. و نیز همین کوه است که بصورت محیط بر افق محسوس و دیدنی ایران-ویج تصور شده است، در جهان برزخ، در همانجا که از فراز قله‌ای رفیع پیل 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 سابقاً البرز (۱۷) خوانده می‌شده است. در واقع، در اینجا درست همان کوهی است که "مادر" همه کوههای گیتی است. این کوهها باشعبه‌ها و شاخه‌ها و رگه‌های زیرزمینی بدان پیوسته‌اند. و همین کوه است که سالکان سرمنزل روح که در قصة الغریبه الغربیه سهروردی ذکر شده از آن بالا می‌روند، تا مثلاً به صخره زمردی برسند که در برابر آنان جدار شفاف یک طور سینای رمز آمیز را بر می‌افرازد. و آنجا، نیز همچون مدخل پیل چینوت در حوادث روح در کیش مزدا با آن شخص ملکوتی که "من" (۱۸) عالم خاکی از آن نشأ می‌گیرد، رودر رویی با صورت مثالی، رخ می‌دهد. پس کوه قاف، نماینده مرز بین دو عالم، عالم تعین و جهان مجرد است. برای ورود در شهرهایی که در ماوراء آن نهفته است، سالک عارف باید از بدیهیات جسمانی و موازین عام گذشته و با آزمونه‌های ویژه سیر طولانی در ظلمات، از خلال فواصلی که آن دیار را از سرزمین شهرهای زمرد جدا می‌کند، روبرو شده باشد. (۱۹)

طبعاً، تا آنجا که کوه قاف تنها اسم خود را به البرز قدیم، وام داده، تصویر ازلی آن را نیز بر فضاهاى 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 در میان منطقه ظلمات، رهنوردی قهرمانی است معنوی مثالی، هم در "قصه حی بن یقظان" ابوعلی سینا، و هم در تفسیرسوره قرآن، آیات ۸۴ و بعد، که توصیف می‌کند چگونه "جستجوی اسکندر" او را تا اقصی نقطه غرب و تا اقصی نقطه شرق عالم کشانید. در وراء آن کوه منطقه‌ای آغاز می‌گردد که شهرهای بسیاری را در بر می‌گیرد (کشوری سفید همچون نقره، به طول چهل روز سفر 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 زمین‌ها، وصول به اقلیم واسط "نفوس آسمانی" است که افلاک را به حرکت می‌آورند و از موهبت والاترین تخیل ناب، که مستقل از حواس است برخوردارند. این "اقلیم هشتم" است که در آن، همچون در ایران - ویح، نه با حواس و اعصای ادراک حسی، بلکه از راه گذشتن از "سرچشمه" آب حیات"، در مرکز نفسانی - جهایی، وارد میشوند.

مختصر رجوعی به طرح جهایی که در هیئت ابن سینا، صورت فاطع می‌گردد، 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 بخش می‌کند. پس از این یادآور شده‌ایم که این مشرق کیهان را نه در مشرق نقشه‌های جغرافیائی، بلکه در "عطفی" باید جست. در واقع، این مشرق، "قطب آسمانی" و "مرکز" هرگونه جهت‌یابی صورت‌گرفته است. باید آن را در جهت شمال عالم، جهت "زمس‌وری" (۲۵) حسوکرد. "مغرب" نماینده جهان مادی محسوس و دارای حصلت دوکاند است. "اقلیم" ماده عالم خاک تحت قمر که اقلیم زمس مادی ماست و در معرض کون و فساد است. و "اقلیم" ماده فلکی، اقلیم افلاک متسکل از جوهر اسری، سفاف و فسادناپذیر، ولی مع الوصف بازهم مربوط به جسم. "مشرق" یا اقلیم نفس آغار می‌گردد. در قطب آسمانی، در "صخره زمرد". در آنجا برای سالک، خورشید معنوی طلوع می‌کند و اس صبح صادق چشم انداز عالمی یکسره تازه را ظاهر می‌گرداند که در آن نعوسی که باید بطور موقت بر اجسام بشری فرمان برانند، درجه به درجه و سالی فرار دارند، پس

نفوسی که مأمورند به فلکها جنبش شوق و عشق برسانند و فرشتگان افلکی نام دارند .
 بالاخره عقول ۲ مجرد ، که به ترتیب مقصود و مقصد این عشق هستند و چون فرشتگان
 معنوی یا کروبیان ۳ وصف شده اند . مشخصاتی که هیئت این سینا را از هیئت این-
 رشد ممتاز می گرداند ، بدرست تشکیل این عالم نفوس فلکی است که بر طبق تصویر
 آن نفس انسان به وجود آمده ، ولی با این تفاوت که نفس انسان دارای اعضا
 شناسائی از طریق حواس است . در عوض ، نفوس فلکی دارای خیال فعال هستند . و
 حتی به درجهای چنان مطلق و کامل که برخلاف مخیله ما ، بی نیاز 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 زمانی که خیال فعال ، مهذب و ورزیده به صورت "خیال صادق" ۴ و عضو تأمل
 در آید .

آنچه نفس در آن حال به خود نشان می دهد ، باز هم مانند حالت "تصویر
 زمین" مزدائی ، صریحاً تصویر خاص خودش است : زمینی که او منعکس می کند ، زمین
 هورقلیا ، پدیداری است از زمین در حالت محض و مطلق ، چرا که بلاواسطه صورتی را
 منعکس می سازد که از قبل مورد تأمل نفس بوده است . عالمی که بدین منوال به تصور
 در آید ، از محسوسات فریبنده و باطل فارغ است و بنابراین یکی از شئون تخیل محض
 برتر از عالم محسوس می باشد و تنها به مقولات خود مربوط است ، که آنها هم صورت-
 های مثالی بدیهی هستند . به همین سبب این عالم را *عالم المثال* ، جهان تصاویر
 مثالی ، جهان صور تخیلی قائم بالذات خوانده اند ، یا به عبارت دیگر جهان تمثیلات
 و منطابقات ، یعنی جهانی که مظهر عالم محسوس است که مقدم بر او است و عالم
 معقول که سرمشق او است . این جهان بین عالم محسوس و معقول ، جهانی است میانجی
 و مختلط . و مرکز عالمها است یا "مشرق واسط بین" "مشرق صغیر" که روح بشر است
 و به مرتبه شعور بر احوال ذات خود اعتلاء می پذیرد و "مشرق اقصا" می معنوی که هیئت
 عقول کروبیان آنرا تشکیل می دهند . بدین سان ، آنطور که اهل معنا بشیوه خاص
 آنرا صورت بسته اند ، این مملکت میانجی است بین ماده ناب و روح ناب ، میانجی
 ضرور برای اعتبار حوادث خیالی و کلیت خلق حوادث است که نفس ، هم عامل آن
 است و هم صحنه 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 اندازه 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 بر آن است، که در ایران، قبلاً، دو مرحله ضرور آن را برای بحث خود نشان داده‌ایم: اولاً در قرن دوازدهم، تجدید حیات فلسفه ایران دیرین (بر بنیاد فرشته‌شناسی و خورنه، هاله نور) که کار سهروردی بود ثانیاً در عهدی نزدیکتر به ما، در پایان سده هیجدهم، آن مکتب معنوی که در محیط امامیه ایران ظهور کرد و کار شیخ احمد احسائی (منوفی به سال ۱۸۲۶) و جانشینان وی بود، که معمولاً آنها را شیخیه خوانده‌اند. ما در بالا آن امام شاسی اساسی را طرح ریختیم که موضوع عقیده و بیان این نحله است و یکسره حکمت عالیه‌ای را که سابقاً در حلقه‌های باطنیون امامیه یا اسلام شیعی اولیه معروف بود، اعتبار ناره داده است باز هم باید اندکی بعد در باب موضوع و مطلب نسبه اساسی آن معنی "حسم روحانی" تأکید بورزیم. آن نحله که هنوز هم در عصر ما در ایران کاملاً زنده است (مرکز عمده آن در کرمان است) (۲۲) می‌تواند نصوری از آنچه اسلام معنوی محص در عصر جدید عرضه می‌دارد، به ما بدهد.

اینک تعلیماتی که این دو به ما می‌دهند. سهروردی حسم می‌نویسد: "و فی در رسائل حکمای قدم خیر یافتی که عالمی وجود دارد دارای بعد و مقدار، غیر از هیئت عقول، عالمی تحت تدبیر "عوس افلاک"، جهانی که در آن سهرهائی است که تعدادش را احصاء نتوان کرد، سبب مکن و فریاد بر ساور و آنها را کذب و کرافه‌سماز زیرا این عالم، سالکان سرمرل روح را بطاراهش اتفاق تواند افتاد و در آن هر چند اموال و مطلوب ایشان است، تواند یافت (۲۳)."

و نویسندگان هم بنامد مفسران بلا واسطه آتاریس، بارها محال در دسترس آرماسی آن را دقیقاً به دست داده است (۲۴). در همان حال که روحیه جهان بعد از قابل درک با حواس، به ما می‌گویند که، شامل هفت اقلیم است (هفت کشور کدسسر ذکر کردیم) جهان دیگری هم وجود دارد که اقلیم هشتم را تشکیل می‌دهد. عقلا و حکمای عهد باستان بدین جهان اشارت کرده و گفته اند که سرور از جهان محسوس.

۱- در منون حکمای منقدم مقدار معادل بعد به کار رفته است. - م.

عالم دیگری هم وجود دارد واجد صورت و بعد، که آن نیز در مکان گسترده شده، بدون اینکه مع الوصف صورت، ابعاد و وسعتی داشته باشد مشابه ابعاد و صورت و عرصه‌ای که مادر جهان اجسام طبیعی مشاهده و درک می‌کنیم، هر چند آنچه در این جهان محسوس وجود دارد در آن عالم هم نظیری دارد. مقصود ابعاد محسوسه نیست، بلکه ابعادی نمونه‌ای و تصویری (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 فرانسوی اصطلاح رضایت بخش برای تعریف آن یافت. اگر بگوئیم جهان تصورگردهایی Imaginable، این خطر در پیش است که از آن اندیشه احتمال و امکان به ذهن بیاید. شاید لازم باشد که این واژه را با تمام قوت معنی و قبول فنی افاده کرد، چون نشان دهنده چیزی موضوع خاص ادراک از طریق خیال است و هر آنچه بتواند از طریق تخیل و تصور درک گردد، با آنهمه حقیقت که عالم محسوس می‌تواند بوسیله حواس درک شود یا جهان معقول با عقل. در این صورت، چه بسا ساده‌تر آن باشد که بگوئیم مربوط به خیال Imaginatif، بشرط آنکه این اصطلاح، هم با موضوعی که خیال می‌کند وهم با صورت مورد خیال مربوط گردد. همچنین این خیال، خیال همین موضوع خیال می‌باشد. جهان مربوط به خیال، جهان نفسی است که با عضو و دستگاه خیال برای خود، خیال و صورت می‌سازد و از همین طریق صورت خود او بر او ظاهر می‌گردد. این است درسی که 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 - و هم با ذات منفصل یا معقول، زیرا 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 حدی 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 بطور کلی "برزخ" خوانده می‌شود (یعنی پرده حد، فاصله، عالم وسط) (۲۵). در آنجا، در بین سایر عجائب، سه شهر بیکرانه وجود دارد، مسکن مخلوقات و کائنات برون از شمار: جابلقا، جابرسا، هورقلیا. و بر بنیاد تجانس که این عوالم را مظهر یکدیگر می‌گرداند، عالم قابل تصور یا خیال - انگیز نیز دارای تقسیمی مطابق مغرب مضاعف جهان طبیعت است. و بدین منوال 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 خود میرساند

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 در جهان محسوس موجودند (از اینرو مؤلفان مورد نظر ما، ما را بدان می‌خوانند که این تصاویر مثالی را با مُثُل افلاطونی که در عین اینکه با همین‌واژه در حال جمع، مُثُل، افاده شده اند ولی معقولات (۲۶) مطلقه‌اند، اشتباه نکنیم. 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 - روحانی (وحی‌ها و الهام‌ها، کرامات و خوارق عادات، معجزات که خرق‌نوامیس طبیعی زمان و مکان است) می‌باشد، و این حوادث صرفاً تخیلی محسوب می‌شوند، یعنی خلاف واقع، و این در صورتی است که خود را در فضا دوحدین استدلالی محسوس کرده باشیم که فقط آزادی انتخاب بین دو طرف ثنوت مندل ماده یا روح که مطابق با تاریخ یا اسطوره است، باقی می‌گذارد.

شیخ احمد احسانی به سبب 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 - این امر طریقه‌ای است سهل و دفتو و صریح برای بیان آن که زمین دیگر جزء ابعاد مکان جهانی و طبیعی نیست، چرا که در وراء سطح کره‌ای که در دستگاه بظلمیوسی جهان همه جا را محاط می‌کند، کره‌هایی است که جهات فضا، فلک الافلاک، را تعیین می‌کند، دیگر جهت یا هدایتی در فضای جسمانی ممکن نیست بین فضای محسوس و فضای ویژه عالم مثالی صور، عدم اتصال وجود دارد، و آن فضا در فیال نخستین، سراسر فضا را شامل است (۲۸). بد همین سبب، همانطور که عالم برزخ، این زمین - نهایت در سمت "سغلی" خود، در حد نهانی خود در صحره زمردی "شروع می‌گردد" که در آنجا کوه رمر آمر سینا، مأحد و مداء آسمان، قطب قرار دارد - بر همان نحو شیخ احمد، هورقلیا را حیوان از نظر مکان و مدفع مشخص می‌کند که گوئی هم "درفله" رمان است و هم در درحد سفل، و اولس در حد ابدیت (بقول درست تر *Ævum* یا زمان ابدی) (۲۹). سراسر الاخره نوعی برزخ، جهان وسط است که رمان و ابد، مکانی و بربر از مکانی را محدود و بهم متصل می‌سازد، کما اینکه ماده عبر مادی او و زمین آسمانی او بر آب نبود محسوس او

معقول در مکان محض صور مثالی می‌باشند. (۳۰)

ما صورت بسط یافته این موضوع را که فوق‌العاده جالب است در تصنیف بزرگ مقتدای کنونی امت شیخیه، شیخ سرکار آقا، سیمای جلیل‌القدر معنوی ایران امروز و پنجمین جانشین شیخ احمد احسائی می‌یابیم. ما از آنجا این اندیشه مرکزی را بر می‌آوریم که: مراتب وجود بصورت یک سلسله عوالم مدرج شده است که همگی 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 معنی حقیقی آن، فهمیده شود. همچنانکه جرم فلکی خورشید از آسمان خود "نزول" نمی‌کند، در اینجا هم منظور، اتصال، "دمیدن روح" با تجسم و دخول در جسد مادی نیست. و فیلسوف "اشراقی" با عزم استوار از قبول چنین اندیشه‌ای روی برمی‌تابد (۳۲). در عوض اندیشه تجلی است که بر شیوه ادراک او سیطره دارد، و به همین جهت به ما همیشه تکلیف کرده‌اند که آنرا با "آینه" مقایسه کنیم. نفوس انسانی، ازلی و ابدی، بخودی خود و به اصطلاح "بذاته" با عالم اشیاء مادی، دنیوی و عرضی نمی‌آمیزند. شبح و سایه آنها است، تصویر آنها، که در آن عالم منعکس می‌گردد (۳۳). هر کدام از آنان فعالیت و کمالی دارد که ویژه اوست، و معلول و فیض فعالیت جهانی و مطلق نفس عالم می‌باشد.

بنابراین، همان است، همان فعالیت نفسانی مطلق، که بقول شیخ آنرا عالم می‌خوانند، و بدین عنوان، هم مادون نفس است و فعالیت آن می‌باشد، ولی برتر از مواد زمینی عرضی که در آنها قوای ادراکات حسی آنرا باز می‌یابند. جهان بعنوان فعالیت نفسانی مطلق برزخی است، حد فاصل دو عالم. و این بدان معنی است که: همانطور که ذات مادی و شکل آینه نه ماده‌اند نه صورت تصویری که در آن منعکس می‌شود و در آن مشاهده می‌گردد، بلکه فقط مکان برگزیده و ممتازی است که در آن، این تصویر، جلوه‌گر می‌شود، به همان نحو مواد محسوسه تنها آلت نقاله (مرکب) است، یا بقول بهتر مکان تجلی (مظهر) ^۱، برای صورتهائی که مولود فعالیت مطلقه نفس است. خطیرترین اشتباه آن است که آینه را در اینجا موجد جوهر و قوام تصاویری بیندارند که ظاهر می‌گردند. آینه ممکن است دیگر در میان نباشد و بشکند: ولی چون صور و اشکال نفس، نه متصل به آینه‌اند نه

1- le lieu epiphanique

جوهرانی آن، 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 اشیاء در اندیشه‌های مجرده، و در مفاهیم فلسفی نیست، بلکه در وراء صفات کاملاً خصوصی و فردی تصویر آنها است که مورد تفکر قرار گرفته، یا بقول بهتر، نفس قبل از وجود 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 و جسم محض وجود ندارد، بلکه همیشه طبیعت نوعی فعالیت نفسانی وجود دارد. و در این صورت، حصول معرفت، دیدن عالم نفس است، دیدن جمیع اشیاء آنطور که در زمین هورقلیا هستند، در زمین دارنده شهرهای زمردین. مشاهده زمردی است که ظهور و قیامت و بعثت عالم نفس است. در این صورت، این جهان واقع که معرفت عام برای اشیاء و حوادث جسمانی و طبیعی بصورت عوالم واقع قائم بالذات فاعل می‌گردد، بالفعل بمنزله عالم واقع و شهود نفس (۳۴)، محقق می‌گردد.

به همین سبب می‌توانیم بگوئیم که زمین عرفانی هورقلیا بدینار زمین در حالت مطلق، یعنی مجرد از طواهر تجریدی را عرصه می‌کند که به حواس انسان داده شده ولی در مقابل ظهور واقعی را که تنها توسط محبله مافوق عالم محسوس برقرار گسند ارائه می‌نماید. جمیع بودها و واقعیتها در آن به صورت تصویر وجود دارند و این تصاویر بدیهی یا مثالی هستند. یعنی فی حد نفسه مرله تأمل کننده ارقبل در تفکر نفس وجود دارند که عالم آنها، زیرا، از آنجا که این تصاویر، عالم مناسب یعنی فعالیت ویره این نفس، "میزان" این نفس را بدست می‌دهند، و برکسب و نیروهای آنها بیان می‌کنند. بیداری وحدان و صمر هورقلیائی از سوه، حدسده رابطه نفس یا بعد، با هر آنچه جسمانی و فصائی است، حیر می‌دهند، از روابطی که می‌تواند رابطه محتوی او و حاوی باشد. نحوه رؤیت زمین همان نحوه دید نفس دیدی است که نفس در آن درک می‌شود و این سوه، دید ممکن است فردوس او باشد

و یا دوزخ او. "اقلیم هشتم" اقلیم نفس است، و همان است که حکیم الهی بزرگ 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 - 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 که حکمای عارف هرگز از دیدن آن سیر نمی‌گردند. و اینک تصریحی دقیق در باب 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 فی الواقع در آن همه 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 و چه بر پایه اصالت عقل و برهان بر او اعتباری ندارند. این "ارض حقیقت"، "زمین شکوفائی و جلوه‌گری مظاهری است، که عقل استدلالی که بطور عموم معتقد است که از راه "تبیین" تمثیل، آن را 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 عین حال 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 درخانه خود باشد. هر صورتی که این تجلیات 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 در آن حالت تفکر فعال که حالتی از بیداری در هنگام خواب حواس و مشاعر است، - 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 امامیه ایرانی 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 بواسطه آن ارواح تجسد^۱ یافته به صورت جسم در می‌آیند و اجساد^۲ صورتی مثالی پذیرفته و روح می‌گردند" (۳۷). هر کار و شأنی در آن علت و دلیل شأنی دیگر است. 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 تدیسل 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 رمرد، را می‌توان رمس وحی و الهام و ارض قیامت تعریف کرد.

۳- هورقلیا، سرزمین وحی‌ها و رؤیاهای غیبی

برای اثبات همین جنبه نخستین می‌توان در اینجا، معلومات بحرینی بشماره‌ی را که از خرمن مصنفات ارباب معنویت ما حوشه جیبی 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 یک سلسله تعلیمات معنوی کامل. دو نمونه و مثال اولین از کتاب شیخ اشراق، سهروردی فراهم شده و سومین به تعلیمات شیخیه متعلق است.

سهروردی در یکی از کتب خود (۳۸) حکایت می‌کند که چگونه در طی دوره‌های 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 خواب و بیداری، موهبت ظهور امام الفلاسفه، معلم اول^۱، ارسطو بدو دست داد. جمال و لطف نور شهود (۳۹) با کمال دقت و برجسته نشان داده شده است. سپس، مصنف آنچه را، در عالم رؤیا، مخاطبه‌ای طولانی بود روایت می‌کند و جابه‌جا موضوعات آن طریقت عالیہ را باز می‌گوید. در جای دیگر، به این گفتگوی فراموش ناشدنی رجوع کرده، از آن بعنوان حادثه‌ای که در مقام عرفانی جابرسا (۴۰) روی داده سخن می‌گوید. در این روایت هم شیوه‌ای است دقیق برای تعریف قوام حادثه نفسانی - روحانی محض، بمنزله دخول در یکی از شهرهای زمرد. نخستین پندی که ظهسور ارسطو به بینندهٔ خود می‌دهد تا او را از آن مسالهٔ غامض آزارنده برهاند و کتب 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 اشراق، یعنی طلوع نور، نور در مشرق خود، ظهور می‌کند. وقتی، وی به خود بیدار می‌شود روح بنفسه 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 که منحصرأ 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 اشراقی که می‌توان آن را "معرفت و علم حضوری"^۲ عنوان داد و ایران، تا عصر حاضر، سنت آن را 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 می‌توان بدان معتقد شد، شخص ادریس در این مورد قائم مقام شخص مصنف برای شرح موضوع حوادث شخصی است و موضوع عبارت است از خلق حادثه خلسه‌ای که توصیف آن بسیار

1- Primus Magister

2- Cognitio matutina

دلپذیر است (۴۱) و آن اینکه: "شبی از شبها که آفتاب بود، ادریس در معبد نور مشغول نماز و دعا بود، هنگامی که ستون نور سپیده‌دمان منفجر شد او زمینی را دید در حال فرو رفتن باشهرهائی که خشم الهی بر آنها نازل شده بود و به کام مفاکمی فرو می‌افتادند. در آن حال ادریس فریاد برآورد: تو، ای پدر من، مرا از قلمسرو 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 و راز این حادثه پرده بکشند — دارند (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) تا پیغمبر اسلام (ص)، در شب معراج (۴۴)، نشان می‌دهد و اینگونه حالات است که، بویژه در مشرب شیخیه، در ضرور گردانیدن "جسم روحانی" سهیم شده‌اند.

باید خطوط اساسی را که در اینجا به حادثه، مفهوم لارم برای نحس و ما می‌دهد، استنباط کنیم. زمینی وجود دارد که با شهرهاش به کام ورطه‌های فرو می‌روند: این زمین، زمین عالم حاکی است با قوا و اسعادات درک حسی که ماده وحشت از آینده است. شهرها، هنگام صبح صادق به صف افناده و با خود می‌گردند، یعنی در برابر نخستین انوار شهود از طریق حلسه وحده، روال می‌پذیرند. پس از آن به زمین و آسمانهائی اشارت رفته است که ادریس، از آن پس در ربر پای خود دارد، ادریس در واقع از آن پس بر روی زمین هورقلیا است، و اس فاصله مستلزم آن است که وی جمع آسمانهای عالم جسم مغرب آسمان جهان مادی را بر پای خود سهادده و از آن برتر رفته باشد. در اس صورت بقارن سواح بر معنی است و آنچه را از حادثه جابرسا استنباط کردیم، تأکید می‌کند. اس انفجار مطلع بحر و بیداری بخود، تقارسی وجود دارد. ربر اس خورشید که در سر زمین است، در شب، ادریس دعا و نماز می‌خواند، همان نفس او است که با طنوع و عروج خود، محسوسات تحربی را که اقامت در عالم حاکی بر او حمل می‌کرد به عالم ظلمات رها می‌کند: "خورشید سمش" یا "سیده دم شمالی" روح. ولی در لحظه اس انفجار، خطر جهان است که ادریس بالا برس سنیان خود را به ناری می‌طلسمد یعنی: "نفس" آسمانی را که مشاء و میداء اوست، و می‌توان در اسجا، بر طبق همان مصطلحات فلسفی اشراق، هم "طبع کامله" دانست، یعنی من مالی یا

فره‌وهر و فرشته حامی فیلسوف ("فره‌ورتنی") ، که بمانند فرشته نوع بشر که هم "عقل فعال" است و هم جبرئیل یا روح القدس ، که ارواح بشری از آن صادر میشوند (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 استحالهء نفس ولادت او در جهان برزخ بشارت می‌آورد .

بی‌تردید باید کتابی تمام نگاشت تا به کنه اشارات و تلمیحات و معانی این حادثه خلسه پی برد . بهر حال ، این معانی اجازت می‌دهد درک کرد که ، مجاهدات حکمای الهی اشراقیون یا صوفیان بر کدام 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 را تعیین کنند . می‌بایست قبول کرد که صور و اشباح جهان "خیال‌انگیز" به شیوه واقعیات تجربی جهان طبیعت بایدار نمی‌ماند ، وگرنه مشاهده آن بتمام معنی از آن نخستین نفر می‌بود . همچنین محقق شده بود که آن صور نمی‌توانند در جهان 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 . بنابراین علت ، آن صور نمی‌توانند تنها اندیشه ما را هیولای خود بدانند . و مع الوصف ، امر "خلاف واقع یا عدم نیستند وگرنه نمی‌توانستیم آنها را تمیز بدهیم یا در باب آنها اظهار نظری بکنیم . بدین منوال از نظر ماوراء طبیعی ، وجود جهان وسیط (عالم الخیالی المثالی) ^۱ ضرورت دارد . همچنین اعتبار قصص الهامی که "حوادث واقعه در آسمان" را درک و نقل می‌کنند و نیز اعتبار رؤیاها ، تجلیات قدسیان و آداب دینی تمثیلی ، وجود حقیقی "مکانهائی" که در آن مراقبه و تأمل تشکیل می‌شود ، جهان واقع دیده‌های غیبی و 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 منسوط است - خلاصه کلام هر آنچه از حیظه شان مشاهده و درک تجربی عام بیرون بوده 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 - 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^۱ (المثل المعلقه) تعبیر کنند، یعنی وجودی چون تصویر یا صورت که بنفسه خود "ماده" خود است و از هیولائی که چون عرض ثابت آن باشد (نظیر رنگ سیاه که بواسطه 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 در تصور آوریم. به همین سبب تعیین نمونه نوعی جامع تمام خصوصیات که اغلب بدان می‌رسد، نحوه ظهوری می‌باشد که همان نحوه ثبات تصویرهای "درحال تعلیق" درآینه است. این مورد تعمیم یافته بصورت عقیده‌ای در باب اماکن و صور متجلی (مطاهسر) در می‌آید، که یکی از وجوه مشخصه حکمت اشراقی سهروردی است. تخیل والا-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 غالبتر حقیقی هستند. چرا که تصاویر و خیالات اشیاء محسوسه‌ای که در آن تجلی می‌کند، از استحاله آنها حرمی دهند. صور شخصیه، اشکال و مناظر، گیاهان و جانوران که در آن ظاهر می‌شوند، دیگر تابع نوامیس دائم و ثابت کثافت یا قابلیت ادراک عالم محسوس نیستند. بدن منوال، مثلاً فیثاغورث، درعالم هورقلیا نوانست، سماع افلاک، موسیقی عالم، را درک کند، یعنی خارج از جسم مادی خود و فارغ از اعصاب ادراک جسمانی خود (۴۷). بنابراین باید در ذهن داشت که مثلاً اصواتی وجود دارد کاملاً قابل درک از راه خیال، بدون اینکه مشروط و تابع ارتعاشات هوا باشد. اصوات مثال صوت را تشکیل می‌دهد (۴۸). خلاصه کلام، تک عالم تمام از وجودهای معادل با تصویر عالم جسمانی (که واحد صورت، رنگ، عدد، بود و بطن است) وجود دارد که دیگر متعلق به جسم مطلق نمی‌باشد (۴۹). بلکه بطریق اولی مستلزم دخول جسم بدین عنوان، در فعالیت نفسانی - روحانی و نبود 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 فرار می‌دهد که از آن هر چه

1- être en suspens

در برابر وجدان عام بعنوان شیئی یا حادثه جسمانی محض عرضه شود، از آن پس با فعالیت نفسانی - روحانی که شرط قابلیت درک آن است، اتصال و مقارنه دارد - 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 بمنزله حوادث نفس می باشند و نه بمنزله آنکه از واقعیات مادی منفصل و قائم بالذات تشکیل گشته و دارای مفهومی مجزی و مستقل از نفس هستند، بدانسان که علم اثباتی ما آنها را ایجاد می کند و "عینیت" می بخشد. و بالاخره این شیوه تفکر در باب زمین و استحاله زمین از طریق این تفکر است.

در اینجا باز هم به تعلیمات شیخ جلیل القدر سرکار آقا استناد کنیم، و این سومین مثل است که می خواستم ذکر کنم، زیرا نشان دهنده جهت یابی سراسر حیات 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 وقتی مقصود از آن امید اساسی امامیه یا مذهب شیعه و انتظار ظهور امام است (مطابق با انتظار مایتریا، بودای آینده، و سئوشیانت در کیش زردشت، رجعت مسیح در آئین مسیحی) می توان از همان وهله اول مشاهده کرد. این قضیه حادثه های صوری نیست که باید چند روزی در موعذی بسیار دور ظاهر گردد، بلکه حادثه ایست که از هم اکنون در ارواح کمال می پذیرد و در آنجا بکندی پیشرفت می کند و نضح می یابد. "ظهور و تجلی امام بنا بر نوشته شیخ، برای ما در همان لحظه های به وقوع می پیوندد که دیدگان ما گشوده می شود (ر.ک. پیشتر از این "چشم وراء این عالم"، "چشم برزخی")، در همان لحظه های که ما شاهد ظهور و تجلی دولت او در همه عوالم می باشیم. "آنگاه گفتار شیخ احمد احسائی کمال معنی خود را می یابد که تأکید می کرد 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، یعنی 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 کرد، و از این زمین خاکی برتر خواهی رفت، و صورت مثالی و نور امام خود را مشاهده خواهی کرد، نوری که هم عالم خاک را در برمی گیرد و هم هر آنچه را بین جابلقا و جابرسا است"

با چنین دید و عقیده ای در باب حیات اخروی، می توانیم درک کنیم که تاریخ بتمام معنی "در هورقلیا دیده می شود" (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 ابدأً 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 جهت می‌دهد غیر تحولی ولی عمودی و عروجی 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 سا "ما را بی‌بنیاد" می‌کنند. در آنجا که این عادات، خواهند "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) (و طرد آنها بعنوان "مجعول" صریحاً معنی دارد). خواهند گفت که این کار نوعی اعتقاد به طواهر است، ولی شاید سراسر مشرق همیشه با اعماق وجود معتقد به طواهر بوده‌اند (در حکمت عالیه‌حرف خود نوعی اعتقاد به طواهر وجود دارد، در اسلام هم نوعی عقیده به طواهر هست، و در کیش بودا نیز، زیرا اعتقاد به طواهر خود در باطن نوعی بعد "حکمت الهی" بر معرفت، نوعی پدیدار شناسی صور معنوی می‌باشد).

بهرحال، همس اندیشه "علم طبع" میراث علمی که داده فعالیت نفسانی - روحانی نوام است وجود چیزی را بعنوان علم طبع رساخیز و فربولوری "کالبد بشر در روز رساخیز" ممکن می‌سازد. اصل "حسم روحانی" عناصر حیوانی خاکی نیست، بلکه عناصر زمینی است دارای سپرهای زمرد. زمین هورقلیا، بعنوان زمین دیده‌های غیبی، زمین رساخیز است. در آنجا اوج رفعت و خصوصیات مسدود شخبیه است که فراوان در نصیف سناد کداران، شیخ احمد احسانی، در سناد

۴- هورقلیا، ارض رساخیز

خصوصیت این مشرب و طرفت حسب در مصطلحانی طاهر می‌گردد که سح احمد را به برقراری تمایزی دقیق بین دو اصطلاح منداول عام برای عرف حسم

راهنمون می‌شود: یکی جسم بعنوان جسم زنده، دارای اعضاء (جسد) و دیگری جسم بعنوان جرم یا حجم جسم (جسم) (۵۴). تاریخ طبیعی انسان 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:

۱- 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.

۲- 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 عرضی نمیباشد، پیکری است اصلی و فناپذیر و باقی، و جسم عنصری لطیف، جسم "جسد روحانی" ۱.

۳- 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 همانند 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 غریب عالم مطابق است، نیست). منشاء آن از ماده آسمانی و از آسمانهای هورقلیا است (یعنی از منطقه‌ای مطابق با افلاک، اقلیم آسمانی غرب عالم). این جسم، جسم آسمانی لطیف، خاص جذب شدن و تحلیل رفتن است و آنرا جسم اختری ۲ خوانند.

۴- جسم ثانوی وجود دارد، که آنرا جسم ب نام داده‌ایم، و خود جسم لطیف جوهری، مثالی، باقی و فناپذیر 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" ۱ در وجود انسان دانست. (۵۵)

در نظر اول، این طرح مجمل شباهتی جالب با آنچه در آثار نوافلاطونیان 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 نوافلاطونیان را به خود معطوف کرده است.

(۵۶) عقیده به جسم ۳ اختری چنان در این دودمان معنوی که مشرب نوافلاطونسی متعلق به آن است، اساسی است که بلافاصله موارد استنادی دیگر می‌طلبید، علی-الخصوص موضوع جسم کامل در آداب دینی میثره، "جسم ابدی و فنا ناپذیر" یعنی "جسم ادریسی" (۵۷) و بالاخره آنچه ἰδίου δαίμων یا ολιχείος 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 - بنا بر اصطلاح حکمت مزدائی فره‌ورنی دئنا "من مافوق جهان محسوس" Alterego 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 پس مسرب نوافلاطونی مشائی و روان‌شناسی رواقی در باب "نفسه حیاتی" ۴ سر باید سارسی برقرار کرد. لازم بود هم ثابت کرد که نفس لایزال است در عین آنکه وجودی به مرحله کمال است، و مرنیه کمال جسم می‌یابد و هم آنکه عبر جسمانی و در عین حال از "نفسه حیاتی" انفکاک ناپذیر است (۵۹). دیگر آنکه مطلب بر سر اتحاد نوافی سس دو سنت مربوط به "جسم اختری" بود که هر دو در مسرب نوافلاطوسی رده و یابده‌اند.

یکی از این دو سنت جسم اختری را بعنوان واسطه دائم به نفس می‌داند و سب دیگر آن را بمنزله مکتسب و حامه، نفس در طی هبوط آن از نواحی عالم بالا می‌خواند که باید در ضمن عروج مجدد خود از آنها محصل گردد (۶۰). پروکلوس در اتحاد تلفیق و تألیفی توفیق یافت که مشابه آن را در مسرب سحنه بار می‌نامد: به آن عبارت است از قبول هستی دو مرکب و حامل و "آلت نقاله نفس"

۱- آلت نقاله و مرکب برتر که ارلی و اولی و مبروسی و آسمانی است συμπυρές

که آنرا تابناک، اشراقی، و نورانی هم خوانده‌اند یا (احیری) ἀστρειδές

1- le corpus supracæleste

2- Okhēmata = ὀχήματα

3- σῶμα ἀστρειδές

4- pneuma

و این جسم اولی و اصلی^۱ است که در آن خالق نفس را جای داده است. این جسم غیرمادی، باقی و فناپذیر و تائر ناپذیر (مصون از درد و رنج) است. و در مصطلحات و مفاهیم شیخ احمد احسائی "جسم ب" معادل با آن می باشد که جسم مثالی، اصلی، ذاتی (جسم اصلی حقیقی است؛ همان وجود حقیقی و اساسی انسان به معنی واقعی (انسان حقیقی) است. (۶۱)

۲- آلت نقاله $\delta\chi\eta\mu\alpha$ πνευματικόν و مرکب (رفخه حیاتی) اسفل می باشد 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 ساخته ای است عرضی و آمده از آسمانهای جهان وسط، برزخ یا هورقلیا مطابق با آن است.

این مساله جسم لطیف مرکب نفس، بقول ماکروب^۲ (جسم نورانی، روپوش) و به گفته بوئس^۳ levis currus (مرکب لطیف. به قول شخص پروفیسور کربن. - م ۱۰) (۶۲) تا زمانی که اندیشه ای نو افلاطونی وجود دارد، باقی است و باقی خواهد بود و در باب آن تفکر و تأمل خواهند کرد. این مساله در نزد نوافلاطونیان روم شرقی (بورنطه) (نظیر میشل پسلوس^۴ نیسفورگوراس) در محضر نوافلاطونیان کمبریج (رالف کودورث^۵ در قرن هفدهم) تجدید می شود. اکنون باید بیفزائیم و در نزد نوافلاطونیان ایران نیز.

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

این معلومات که طابق الععل بالنعل و کلمه به کلمه بدان توسل جسته اند، آن طور که "قشریون" اسلام درک می کنند، 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 همین عینیت 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 مساله مستلزم غالب آمدن بر مسلمیات محسوسه تجربی و نحوه ادراک متناسب با آن می باشد. در همین مورد، وظیفه آن است که کلمات به حقیقت معنوی مبدل گردد. نه آنکه از طریق استعاره و کنایه و عصاره انتزاعی راه فراری بجوید، بلکه باید نوعی "فیزیک هورقلیائی" ایجاد کرد. خود همین امر است که ترسیم طرح اجمالی جسم چهارگانه را که ذکر آن رفت مقدور می سازد. فی الواقع، اگر جسم الف، با جسم اختری عرضی، باید سرانجام نابود شود (نظیر Okhema pneumatikon در مشرب نو افلاطونیان) - زیرا در عین جسم هورقلیائی بودن، عرضی است مرکب و وسیله نقاله دیگری لطیف و پاینده، درست همان جسد ب یا جسد هورقلیائی حای 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 فرد پروکلوس، مرکب و اوخمائی دوگانه در بر دارد: (این عقیده ای است خاص نو افلاطونیان ایران، که نحوی سجد ثانوی نظر نو افلاطونیان یونان است.

بنابراین، بصورتی بسیار خلاصه، سر حرمان زندگی احروی را بر طبق عقیده شیخیه، بدین سان می بینیم: هرآنچه جسم عرضی (جسد الف و جسم الف) است سرانجام نابود می شود. هرآنچه جسم اصلی (جسد ب و جسم ب) است بدان وعده بقا و حیات پس از مرگ داده اند. جسد الف جسم عنصری کثیف است که، آنگاه که در ضمن هبوط به جهان خاکی رسید، بد نفس تعلق گرفت. این جسد اصلی نیست، بلکه جامدایست تماماً عرضی، فنا می شود و متلاشی می گردد. هر عنصر آن بد مصدر خود باز می آید و بدان می آمیزد. و این امر نکتدایست محقق و بالفعل. اکنون آنچه از این جسم فانی در آن دم که ملک الموت می آید تا جان اسار را تسر کند، جدا می گردد، چیزی است دوگانه: جسم اصلی و اولی جوهری (جسم ب) که تکیه گاه دائم نفس جاودان می باشد (حامل النفس). ولی در این حال مجلس بدن جسم لطیف عرضی (جسم الف) است که نفس در طی هبوط به جانب رهن خاکی، آنگاه که از عالم وسط برزخ گذشت، بدان مجلس گشت. او هم، ساحبه و ترکیبی

است از این جهان وسیط. مع الوصف چنانکه ذکر شد از ماده لطیف عناصر زمین هور-قلیا ترکیب نشده، بلکه از ماده لطیف آسمانهای آن ساخته شده است. و این هم خود ساخته ایست عرضی. این دو جسم (الف و ب)، باقی میمانند، و مجموعهء حالت فردیت انسان جاوید را تشکیل می دهند که در جهان وسیط از شعف و سرور و لطف "فردوس مغرب" بهره مند می گردد (فردوس مغرب، عبارتی است با طعمی غیر منتظره که از اصطلاح زمین پاک در کیش بودا یاد می آورد) یا برخلاف از نومیدی های دوزخ که در ذات او است معذب می شود. این موضوع بطور اخص مربوط است به قیامت و دنیای اخروی فردی. ولی برای قیامت و دنیای اخروی عام توجیهی کرده اند بسیار غامض، یعنی حوادثی که "عیون" (دهر) ما را محصور کرده مقدمه دایره جدید عالم است.

در آیه کریمه قرآن (آیه ۳۹، سوره 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 تفسیر "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 ازلی 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 از جذب و تحلیل کلی عالم خیر می دهد. هر وجودی به اصل و منشأ خود باز می گردد و در آنجا در طول مدت یک مکث و وقفه به خواب می رود، طول این مدت را چهار قرن به مقیاس مدت زمان زمینی ما بیان کرده اند (قطعاً مقصود، تاریخ یا زمان کمی نیست). نفخه دوم صور اسرافیل خیر از تجدید خلقت می دهد و از دایره جدید عالم، بشارت می آورد که صفت مشخصه آن احیاء و استقرار جدید هر چیز در کمال صفای بهشتی مطلق (۶۳) آن است.

در این صورت "واقعه" این رستاخیز عبارت از چیست؟ از چه نظر زمین هورقلیا نه تنها هم ابزار و هم صحنه قیامت فردی (یعنی دخول اجسام لطیف و اشیری در "بهشت مغرب")، بلکه قیامت عام نیز هست؟ اینک: با دمیدن صور قیامت، جسم اصلی و اولی که تکیه گاه فردیت ابدی است (جسم اصلی، جسم ب) با تمامیت لایتغیر خود (حقیقت انسانی خود) دگر باره ظاهر می گردد. اما جسم الف اوخیماینوماتیکون، که تنها نوعی کدورت به لطف کامل جسم ب داده بود، دیگر

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 جسد هورقلیائی در "خروج" خود در لحظهٔ مرگ انسان حقیقی همراه او نیست، این انسان، از جسم 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 بکنهٔ جالب گفتگوی مترلینک را به یاد آوریم که مفهوم باطنی مرگ را - آنگاه که ظلمت، چند لحظه‌ای پیش از اینکه برای کسی که وقت مرگ او است، فرشته شود - بیان می‌کرد و می‌گفت: "ما تنها در گورستانها جستجو می‌کنند، در آنجا که من هرگز نمی‌روم. من جنازه‌ها را دوست نمی‌دارم." (۶۴) "قبر"، جایی که جسد ب باقی می‌ماند، "گورستان" نیست، بدرست زمین مرموز و عرفانی هورقلیا است که آن جسد معلق بدان می‌باشد، زیرا که از عناصر لطیف آن تشکیل شده است. این جسد در فرعیات از حواس می‌ماند، و تنها خیال غیب بین قادر به درک آن است.

لذا شهود این بقاء رمز آمیز، به نحو احسن، موردی از حادثهٔ نفسانی - روحانی است که در زمین هورقلیا "وقوع می‌یابد". در آنحال تفاوت آشکارا می‌شود. پروکلوس فکر می‌کرد که ساکنان مکانهای رفیع کرهٔ زمیں، در اسطورهٔ افلاطونی "فدون"، نفوسی هستند هنوز محاط در مرکب و "اخما"ی اسفل و در اسطورهٔ تحدید خلق" (۶۵) کامل خود. شیخ احمد احسائی به شوهٔ ویژهٔ حوش، خود را ارحمک برهان ذوحدینی که تنها آزادی انتخاب بین تصور نفوسی می‌دهد که کلی از دحول در جسم بیرون آمده‌اند (تصوری متناقض با اندیشهٔ وجود نفس) با اندیشهٔ حاوداکی نفس غیر تعقلی کامل^۱، می‌رهاند. ولی با ظهور شیخیه عقیده به تجدید الخلق

بسط و توسعه می‌گیرد. این مشرب تنها به منخلع شدن اخمای (مرکب) اسفل قائل نیست، بلکه علاوه بر آن تلبس جدید همین جسم حقیقی دیگر را هم قائل است، که آن هم حامل و نقاله لطیف و جسم بهشتی فناپذیر می‌باشد، که در عالم هور-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 بودن بدن "نهان" کرده است. آنگاه، نفخه دوم صور اسرافیل دمیده می‌شود، و جسد ب یا جسم هورقلیا جسم "جسد روحانی" که نفس فردی جاوید، که با جسم اصلی و ازلی یا مثالی خود (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 که "جسم روز قیامت" را حفظ می‌کند، چرا که منشاء آن همین زمین است و به همین 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 نظاره امور در "زمین هورقلیا"، آنها رابه جوهر ارض عرفانی تبدیل می‌کند و بدین منوال نوعی علم طبیعت و وظایف الاعضاء رستاخیز فراهم می‌آورد. در این صورت بر ما میرهن است که در این تدارک، تفکر در باب صنع کیمیا نقشی عمده دارد و این طرز عمل معنوی کیمیاگری باز هم محرمانه تا بروزگار ما در آئین شیخیه ایران استمرار دارد. عمل و صنع بنیاد گذار آن حاکی از علاقه به درونی و باطنی کردن عمل است، تا عکس-العملهای نفسانی از آن حاصل گردد که به صورت نوعی وظایف الاعضاء عرفانی جسم روز قیامت بدل می‌شود.

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

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

از مبداء امر باید فتوای دل انگیز و آمرانه شیخ سرکار آقا را به یاد بیاوریم که آنچه در وهله 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 در هورقلیا آشنا گشت . عضو این شهود ، همان خیال است که به تنهایی در قلمرو برزخ رسوخ کرده ، دیدنی و نادیدنی ، مشهود و غیبی را بر خود دیدنی می گرداند . بنابراین خلاصه جمیع نیروهای حیاتی ، جسمانی و نفسانی است . سخنان شیخ احمد را می شنویم که او هم با قوت در مورد وظیفه اساسی خیال تأمل کننده تأکید می ورزد ، و در طی عبارات صریح می گوید : 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 نمی شناسی ، زیرا عضو در قبال نفس ، نظیر نفس فلک زهره در قبال نفس فلک منطقه البروج (۶۸) می باشد . بنابراین می توان گفت که خیال بنا بر مصطلحات پاراسلز^۱ " اختر در نهاد بشر است و " آسمانی در جسم برتر از آسمانی " . (۶۹) و نیز می توان گفت که " عمل کیمیاگری " بحکم ارباب عسائی که در وجود کسی که در مورد آن به تأمل می پردازد به وجود می آورد ، و به باطن او می آورد ، اساساً " در زمین هورقلیا " صورت می پذیرد . بنابراین ، از اس نظر ، کیمیاگری عناصر زمین هورقلیا است که به عمل می پردازد و عناصر حاکی را در اس عناصر لطیف " تبدیل " می دهد .

ولی برای اینکه چنین شود ، لازم است که " عمل " در واقع در هورقلد درک شود و از نظر فکری در هورقلیا حصول یابد و برای وصول بدین مقصود ، به وجود عضو درک خاص نیاز است . از ایرو عمل کیمیاگری (عمل الصناعات المکتوم^۲) را " آئینه فرزندگان " (مرآت الحکماء) خوانده اند . شیخ احمد می نویسد که : حکماء عملیات کیمیاگری (عمل الاکسیر) را آئینه ای کرده اند که در آن جمع اشیاء اس جهان را ، اعم از وجود واقعی منجز (عین) یا وجود واقعی فکری (معنی) نظیر می کنند . در همس آئینه است که قیامت اجسام بمرله همای رستاخیز ارواح (۷۵)

۱- Paracelse ، تفوقراست بومیاست فن بوهیهاام ، کیمیاگر و برنگ سونسی

(۱۵۴۱-۱۴۹۳) پدر طب هرمسی . - 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 معنوی میخوانند (۷۱). مختصر کلام، آنچه باید گفت این است که "ارواح از جنس نور در حالت سیال و مذاب (نور وجودی ذائب) می‌باشند، در حالی که اجسام از نور وجودندولی در حالت جمودی (نور وجودی جامد). تفاوت این دو نظیر فرق بین آب و برف است. و همین برهان منتهی بدین قول می‌گردد که رستاخیز اینان معادل قیامت آنان است." بنابراین عملیات کیمیاگری و صناعات مکتومه صریحاً بدین اقتـران اَضداد ا منجر می‌گردد: جسمی که یکبار مورد عمل واکمال این عملیات قرار گرفت در حالت "مایع جامده" (یا "یخ زده") می‌باشد. (۷۲)

این است چند مبحثی از تفکر در جمله مباحث دیگر که برای درونی کردن و به باطن خود آوردن عمل کیمیاگری به ما تکلیف کرده‌اند. مثلاً سیلیس و پتاس را در نظر بگیریم، که موادی کدر و کثیف و مطابق با حالت جسد عنصری خاکی (جسد الف) می‌باشند. پس از نخستین پخت و تبدیل به مایع، این دو ماده کدورت و تاری خود را از دست داده و شیشه 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 نمایلی می‌شود. شیشه بدرست بازهم جوهری است از سنگ و در عین حال دیگر سنگ نیست. این حالت باید بمنزله معادل با جسد ب، که جسم شفاف و لطیف و مرکب از عناصر هورقلیا است، مورد تأمل قرار گیرد. اگر داروئی بر روی این شیشه بریزند خود از جنس شیشه و بلورین می‌گردد. اگر اکسیر سفید بر روی آن بریزند "بلور می‌شود که می‌سوزاند" (یک عدسی). در آن صورت با جسم الف یعنی جسم اختری که جسم اولی و اصلی را محاط کرده (جسم 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 بر روی آن بریزند، بلور الماسی می‌شود. و همین بلور است، همین سیلیس که در آن بلور نهان شده بود، همین ترکیب جیوه‌وگوگرد ولی مع الوصف دیگر آنها نیستند. "و الماس هم، وقتی از بلور آزاد شد" از شیشه آزاد شد که خود، از سنگ آزاد شده مطابق است با اجساد مؤمنان فردوس مطلق (۷۳)

1- coincidentia oppositorum

این عملیات را عملیاتی دیگر تأیید می‌کنند، مثلاً عملی که بر روی قلمع انجام می‌گیرد. اگر اکسیر سفید را بر روی قلع بریزیم، نقره^۱ ناب می‌شود، یعنی مرتبه جسد ب. اگر اکسیر قرمز را بار اول بروی آن بریزیم، طلای سره می‌شود، مرتبه^۲ جسم الف، که در بهشت زمینی یا زمین آسمانی داخل می‌گردد. در بار دوم، قلع طلا شده، خود اکسیر می‌گردد، درجه جسم ب، که بار دیگر با جسد ب (جسم هورقلیائی) می‌پیوندد، از نظر لطافت مانند آن می‌گردد، و در فردوس مطلق داخل می‌شود. (۷۴)

خلاصه، تفکر که تبدلات انجام شده در طی عملیات واقعی را جبهه دروسی می‌دهد، جسم روحانی و معنوی به وجود می‌آورد، که آن هم خود، تلافی اضداد است. تأمل در قلمرو جهان وسیط، در قلمرو نفسانی اجسام لطیف، از طریق فعالیت خیال متأمل نفوذ می‌کند، که با تبدیل سیر و جریان یا حوادث محسوسه به مظاهر خود نیروهای نفسانی را که اصولاً رابطه نفس و جسم را متدلل می‌سازند، به فعالیت در می‌آورد. در آن صورت حالتی است، بقول شیخ احمد، که در آن "اجسام با عین ذات خود بذاتها، اندیشه‌هایی را درک می‌کنند که در عالم آسمانی بطیر صورفلکی به فکر در می‌آیند. بطور متقابل، ارواح هم، که معلق بدین اجسامند، بدانه اجسام و وجود های جسمانی را درک می‌کنند، زیرا هنگامی که بخواهند، اجسام آنها روح می‌گردند و ارواح آنها هر وقت بخواهند جسم می‌شوند (۷۵). عملیات کیمیاگری مورد تأمل ما تأمل که بر طبق اصول کیمیاگری، عمل می‌کند منتهی به نتیجه‌ای می‌گردد که تعبیر آن بدرست همان تعریف محسن فیض از جهان برزخ منزله 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 آن صورت می‌پسرد، بدرستی همس است، همان حوادث که این ارض عرفانی عین جوهر خود را بدانه می‌دهد.

ولی طبعاً، این "اعطای جوهر" تنها بر اثر وجود مؤمن در این رهنمون عرفانی به وقوع می‌پیوندد، که در آن تنها اجسام روحانی می‌توانند حضور داشته باشند. به همین سبب اصل نایت در اینجا بر حسن است؛ منعقد کردن و حل کردن بقول شیخ احمد، حکماء، سگ را با فسمنی از روح آن محمد و معقد می‌گردند، و دوباره حل می‌نمودند، و عملیات را بارها تکرار می‌کردند. وقتی سه مرتبه با اکسیر سفید و نه بار با اکسیر سرخ جبین می‌گردند، سگ، ماده‌ای معدنی (یا فلزی) می‌سازد روحدار و روحانی (معدن - حیوانی - روحانی)، و همس است بدرست معنی "سگ رسیده"

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 در آنها جمیع صفات، احوال و اعمال اجسام وجود دارد، اما این اجسام اعمال ارواح و عقول مطلقه و محضه را انجام می‌دهند. آنان آنچه را نفس‌های آسمانی و عقول ملکی درک می‌کنند، درک می‌کنند، همانطور که این عقول هم با جوهر خود آنچه را نفس و اجسام درک می‌کنند، درک می‌نمایند (۷۷). این قبیل اجسامند که از گل اصلی ^۱ (الطین الاصلیه) شهرهای زمردین جابلقا و جابر ساتشکیل شده‌اند و نه فقط مایع اصلی و تاثیر آسمانهای عالم جسم را می‌پذیرند، بلکه اثرات آسمانهای هورقلیا (۷۸) را هم در می‌یابند.

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 نکات مسلم 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 در مورد اندیشه جسم مثالی حقیقی تاکید می‌ورزند، یعنی آن جسم اصلی که در آن واحد دارای بعد و مقدار و صورت و رنگ است و به طور کلی مانند اجسام است، ولی با آنها یک تفاوت اصولی دارد، و آن این است که وجهه این جسم اصلی منوط به اعمال انجام شده و حالات درونی است که این اعمال معرف آنند (۷۹). برخلاف جهان خاکی ما که در آن حالات درونی مانا مشهود 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 در می‌آیند؛ برخی دیگر به صورت حوران، جمعی دیگر بصورت گل‌ها، گیاهان، درختان، جانوران، باغها و جویبارهای آب روان (۸۰) و غیره. همه این صور و اشکال "از خارج" دیده می‌شوند و حقیقت دارند، ولی در عین حال "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 می باشد. " (۸۱)

قانون وجودی این ارض آسمانی بدین کیفیت در عباراتی تعریف شد که می توان آنها را با عقاید اصلی سوئدنبِگ (در اینجا تنها به ذکر یک مثال اکتفا می کنیم) مقایسه کرد که همیشه در پی آن است که با عبارات و تعبیرات یکسان یاد آور 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 می شوند، مطابق با "درونهای" آنان است و مظاهر آنها. "این اشیاء با این حالات درونی دگرگون می شوند. به همین سبب آنها را ظهورات می نامند، ولی بدان علت که از این منبع ناشی می شوند، ادراک آنها چنان شدیدتر و مشخص تر از ادراک اطلاعات زمینی انسان است، که باید آنها را ظهورات حقیقی خواند زیرا که بواقع وجود دارند" (۸۳) و تعبیر اصلی و اساسی این است که جسم هر یک از ارواح و هر ملائکه صورت عشق اوست. (۸۴). عقیده شیخیه، انعکاس همین عقیده اساسی است، آنجا که می گویند فردوس حکیم مؤمن، همان جسم اوست و دوزخ انسان بی ایمان و بی حکمت نیز عین جسم او (۸۵)۲. یا این عبارت دیگر که فشرده و حاصل تفکرات شیخ احمد احسائی در باب "جسم الماسی" است: "هر فرد به همان صورتی که اعمال او (به معنی اس کلمه از نظر کیمیاگری توجه شود) در باطن غیبی او نشیت کرده است برانگیخته خواهد شد و به عرصه قیامت خواهد آمد." (۸۶)

بدین نحو می توان دریافت که اندیشه جسم آسمانی یا جسم رور فام مبین عقیده به وجود بشری تام و تمام می باشد. با عرصه کردن شخص اساسی در حالت تبدیل یافته، این وجود دیگر خیلی بیشتر از عضو جسمانی و نفسانیت شخصی متضاد با عالم می باشد، زیرا چون خود، فردوس خود است، خود جهان خود، جهان حقیقی خود می باشد، یعنی نه وجود و واقعی عجب و کدر، بلکه عفاف و حضور بلا فصل ذات خود در برابر ذات خود، می باشد. از اینجا سر می توان برگ کرد که چگونه تجسم جسم روحانی اصلی، یعنی همان "حامل النفس" بوافلاطون با اندیشه الوهیت شخصی، آفرشته حامی و سرپرست یا "من مائی" رابطه یافته است که خود منشاء "من زمینی" است. نکته جالبی که پس از این هم ذکر شد آنکه 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 میمه می‌باشد و بحق بارها مشابهت نزدیک آن با واژه وریمه، جهان ثانوی، عالم مثل در کیش مزدائی را خاطر نشان کرده‌اند که مشونیه - گوشته خوانده می‌شد.

و باز هم مقصود همین عالم است که در آن نفس رها شده، یا در حال جذب موقت، یا در پرتو خلسه آخرین مرگ، "من مثالی" خود، خودمتعال (طبیعت برتر) یا تصویر آسمانی خود را دیدار کرده و در نشاط و فرح این دیدار به شور می‌آید. یکی از کتب ماندائی‌ها این تصویر را چنین می‌ستاید: "من به دیدار تصویر 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) اخیراً نیز رابطه و قرابت بین قهرمان اصلی حکمت مزدائی، هبل زیوه و شاهزاده جوان پارت، قهرمان "نغمه‌روارید" در "اعمال توماس" (۸۹) به ما نشان داده شد. باری اینک آنچه کتاب کهن حکمت نیز در باب شور و شغف چنین دیداری وصف می‌کند، آنگاه که شاهزاده جوان به مشرق بازگشته، به میهن خود، و جامه نورانی راعکه رها کرده بود باز می‌یابد: "جامه ناگهان بر من نمایان شد، آنگاه که آنرا در برابر خود، بمانند آئینه‌ی شخص خود 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 پایان فصل پیش برای ما بصراحت بیان کرده‌اند. شیخ فرشته دثنا، "من آسمانی"، بمنزله دختر سپننه ارمئیتی، امشاسپند مؤنث زمین و هستی روی زمین، ما را بدانجا برده بود که رابط‌های بین آنها بیابیم که کمتر در باب 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 طبیعت

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 کامله 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 - عقل، ارض هیئت خدائی و ملاء اعلی، 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 هر مؤمن حکیم را، از ارض فردوس او برداشته‌اند. در این حال شاید دیگر به تنها آنچه 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 اسنقبالش می‌رویم، آنچه بدان شکل می‌دهیم، و هر کدام از ما به صورت جوهر شخص خودمصور می‌کنیم. ما بیان آن را در زبانهای یافتیم هم دوردست و هم نزدیک، در سباق عباراتی بس کهن و بس جدید (ما از کیش مزدائی به مشرب شیخه آمده‌ایم). احتمال دارد که مکاشفات اهل معنای ایران، برای هر کدام از ما مقاسه‌هایی با برخی از قضایای معنوی که درحای دیگر معروف است پیش آورد. مثل داشتم در اسحا آخرس کلماتی را که موسیقی‌دان بزرگ ریشارد اشترانس، در وائس لحطاب عمر خود، سر زبان آورد به یاد بیاورم که: "بنحاه سال است که از "مرگ و اسنحاله و مسنخ" داستانها نگاشته‌ام. "سس، بعد از سکونی می‌گوید: اشتباه نگرده بودم. درست همین است." (۹۲)

در مرری که خود مرز، دیگر مرز بسب و گدراگاهی می‌سود، اسنک افلاب و شهادتی مسلم: سر و سلوک درست مطابق است با عقیده‌ای که در باطن و درون نفس بدان گوا می‌شویم. چه خوب است وائس بحرهای شعر سفوی را که نگردد به خاطر داشته باشم تا معنی این نظر مسلم درعصر حاضر را، آنگاه که بهای به آغاز بدل می‌گردد، درک کنیم که: آنچه از بس احساس شده بود، آنچه بحاطر آن رزم و امیدی بهانی وجود داشت، بماسد دعوت به جنگ، درست همین است. متانت و ابهت دسته آواز جوان را نگردد که سفوی "رساحمر" اثر ک. ماهر

را اجراء می‌کند: "هان! ای دل من، باور کن که: هیچ چیز تو از دست نخواهد رفت. 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 عمده، شیخ الاشراق.
- (۲) ر.ک. حکمت الاشراق، چاپ ما، بند ۲۵۹ ص ۱۹۹-۲۰۰ و چاپ سنگی طهران، ۱۳۱۵ هـ. ص ۴۳۹ و تفسیرهای انتقادی ملاحظه فرمایید.
- (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 شیخیه در حکمت الهی شیعه در سالنامه مدرسه عملی مطالعات عالییه، 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: مباحثه 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. و آن را برای خطاب به شخصیتهای عالی مقام این جهانی و آن 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 شماره ۳.
- (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، خورره، خورنه) و مشتقات و استعمال آن جلب شد که کاملاً با وجه اشتقاق آن در آثار نویسندگان فارسی زبان مطابق است. ر.ک. یادداشت مطول او در چاپ *برهان قاطع* طهران ۱۹۵۶، جلد ۴ ص ۲۲۶۵-۲۲۶۷.
- (۱۲) ما در رساله خود وظایف الاعضای انسان نوری در تصوف ایرانی در این باب شرحی کشف آورده‌ایم (فرهنگستان شمالی، جلد ۱ پاریس ۱۹۶۰).
- (۱۳) ر.ک. *تاریخ طبری*، ترجمه H. Zotenberg، جلد ۱ ص ۲۳-۲۶. مقایسه شود با *معجم البلدان* یاقوت، چاپ قاهره ۱۳۲۴-۱۹۲۶، جلد ۳ ص ۲۲ (جابر سا و جابلقا)، جلد ۸ ص ۱۵ تا ۱۶ (قاف السرز). محمد معین، *برهان قاطع* ر.ک. متون ترجمه شده بعد، بخش دوم، مقاله ۱ و ۵ و ۹ و ۱۱.
- (۱۴) قائل نشدن تمایز و جدائی که عموماً مطهر جنس مذکر و مؤنث نوام است. در اینجا، مورخی که ابتدا معتقد به اصالت تمثیل نیست و علاوه بر این مسلمان است، این وجودها را چنان عرصه می‌کند که گوئی همه از جنس مذکرند. قطعه "الحیل 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. جنس، 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 صحیح مردس معاسد شود با "صخره بررگ" (کوه طور سیبای عرفای و مرموز) که در *قصه الغریبة العربیة* 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 "حرفهای حالی".
- (۱۸) ر.ک. *قصه آشنائی با اسرار معنوی* - ص ۱۲۳ و بعد و ۱۵۵ و بعد.

(۱۹) مقایسه شود با متن شیخ سرکار آقا، ترجمه در بخش دوم، مقاله ۱۱.
 (۲۰) در مورد مطالب بعدی، "ابن سینا و قصه... " بند ۱۳ و تعلیقات و تفسیرات قصه "حی بن یقظان"، که در آن کوه قاف دیگر، آنطور که بنا بر روایات نزد ارباب معنی معروف است، کوه عالم می باشد و مقایسه شود با کتاب ما وظایف الاعضاء انسان نوری فصل ۳ بند ۳.

(۲۱) Fritz Meier مطالعه خاصی در باب این جهان مثالی و وظیفه و کار خیال بمنزله عضو ادراک ممتاز 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 جهان با طرح آن در کیش مزدائی هماهنگی جالبی دارد. دوجهان مطلق، عالم نور مطلق و عالم ظلمت مطلق و دربین آنها (برزخ)، جهان "اختلاط"، جهان "روشنی"، عالم مثالی در درجه فرودین جهان نخستین قرار دارد.

(۲۲) در جنوب شرقی ایران، اندکی بیش از هزار کیلومتر دور از تهران، کرمان مقر عادی شیخ سرکار آقا است (ر.ک. بخش دوم، مقدمه و مقاله ۱۱). امت 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 نشده است.

(۲۳) ر.ک. متون سهروردی، در صفحات آینده، بخش دوم، مقاله ۱.
 (۲۴) ر.ک. همانجا، جمیع کرامات و خوارق عادات، عموم معجزات و دیدارهای فرشتگان، سادات و شاهزادگان آسمانی که در تذکرها و تراجم احوال عرفاء آمده همه مولود نوامیس اقلیم هشتم است که در آن جابلقا و جابرسا 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 اصطلاحی رضایتبخش نداریم باید از هرگونه اشتباه و خلط آن با "خیالپروری" و "وهم، برحذر بود. واژه "تخیل کردنی" بویژه دلالت بر نوعی امکان دارد. بسا صفت imaginal برای وصف هر آنچه با این عالم و سیطر ارتباط دارد لازم است (ابعاد، صور، مناظر و غیره) در آن صورت واژه Imaginalia (نظیر originaux، نه بعنوان "نقوش" محض اشیاء محسوسه) وجود خواهد داشت همانطور که واژه Divinalia هم وجود دارد.

واژه *imaginal* هم بقدر کلمه *original* که با *originaire* مشتبه نمی شود 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، مقاله ۳ خواهیم یافت.

(۲۶) "عالم مثالی" یکی از مصطلحات فلاسفه ما از عهد سهروردی 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 ص ۱۵۳ (صفحه بندی آن نادرست است). این کتاب نهمین رساله از بخش ۳ مصنفات شیخ می باشد). ر.ک. ترجمه در بخش دوم کتاب حاضر، مقاله ۹ ص ۳.

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

(۲۹) *جوامع جلد ۱ بخش ۲ ص ۱۳۶*.

(۳۰) ر.ک. همانجا، بخش ۲ ص ۱۵۳ (جلد اول)، در آنجا تأکید شده است که هورقلیا متجاس با آسمانهای عالم طبیعی ما است، در صورتی که برخلاف حائلقا در مشرق و جابرسا در مغرب در آن جهان وسط واقع و با اقلیم زمینی عنصری ما همتا و مشابه است. در معنی روایات دیگر باید تعحص کرد: مثلاً رواستی 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" در کفش بودا در باب "زمین پاک")، که باغی دوگانه (جنتان مدهامتان) پوشیده در سزه است و در قرآن از آن سخن رفته است (سوره 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 الاشراف* و سر در *قصه الغریبه الغریبه* بدان می‌دهد "که پیوند آن با "نغمه مروارید" در "اعمال سوماس" 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، مقاله ۲، 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، مقاله ۲). این عربی بحق گفته است که همان امری هم که عدم امکانش برطبق عقل و برهان درجهان ما ثابت شده مع الوصف در آن "ارض وجود حقیقی" دارد، در درجه اول، تقارن صورت و غیر قابل صورت، و معنی دهنده و معنی، ظاهر و باطن و خلاصه هر آنچه این "ارض حقیقت" را "اثبات مطلق" می‌گرداند، وجود دارد.
- (۳۷) محسن فیض، کلمات مکنونه، بخش ۳۵، چاپ سنگی تهران، ص ۶۹. ترجمه در بخش دوم کتاب حاضر، مقاله ۸.
- (۳۸) کتاب التلویحات، بند ۵۵، ترجمه آن در بخش ۲ مقاله ۱.
- (۳۹) نور شعشعانی، هم نابینا و هم لطیف. این اصطلاح بویژه در قاموس اسماعیلیه صفت ممتازه وجودهای عالم روحانی و ملکی است.
- (۴۰) ر.ک. کتاب المطارحات، بند ۲۵۸. ترجمه در بخش دوم مقاله ۱.
- (۴۱) کتاب التلویحات، بند ۱۵۸ ترجمه متن و تفاسیر آن، در بخش ۲ مقاله ۱.
- (۴۲) ر.ک. تفاسیر شهرزوری و ابن کهنه، بخش ۲ مقاله ۱.
- (۴۳) در فصل حاضر و فصل سابق، بند ۳، 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 فصل ۴ بند ۱۴.
- (۴۵) در اینجا فقط می‌توان اشارتی به نکات معلومه فوق العاده غامض وضع موجود کرد. "شهرهای در زمین فرو رفته" نماینده ضعف و زوال قوای احساس است (مقایسه شود با قصه سلامان و ابسال، از ابن سینا و ترک ابسال از جاب لشکروی) وجودی که ادریس به یاری خود می‌طلبد فرشته‌ایست که به سالک مذکور در تصنیفات سهروردی می‌پیوندد (در قصه غریبه و بال جبرئیل) یا جوانک عاقلی که سالک را در کتاب ابن سینا هدایت می‌کند، سیمای مرکزی و اصلی مثالی واحد هستند، یا آنکه این 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، سوره ۵۴ آیه ۱) نشان داده شده، زیرا عقل فعال از ملک فلک قمر یا از "باطن" وی به وجود می‌آید (رساله‌ای از قرن ۱۵، وجود دارد از

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 نوبه خود "خاتم نبوت" می‌شود. گاهی، اوضاع و حوادث را به صورت "شکافته شدن ستون فجر" تفسیر می‌کنند. در این مورد خاطره‌ای صریح از ماثویان 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 مقاله ۱) هورخش معرف فرشته خورشید است که ظاهرش جرم شعله فشان کوکی 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 یشث ششم ۲/ به زبان پهلوی، (دارمستتر، زند-اوسنا، ۲، ص ۴۰۴ شماره ۲) "هوررئوخشنه" بویژه معرف خورشید طالعی است که ملائک حوریه آن را می‌گیرند و بر روی زمین پخش می‌کنند. همچنین (نظیر ایحا در حادثه هرمس) در وقت نور (شرقی) طالع و شارق است که روح جامه، مادی خود را از تن حلق کرده جامه اشراق (لیاس الاشراق) بر تن می‌پوشد و خود جوهر نور اشراق می‌گردد، حورسند طالع (مطارحات، بند ۲۲۳). مقایسه شود با جامه عطر آگس و منکس که رردنسب بر تن کرده بود و جامه ای که ابن عربی بر سالک مدکور در کتاب خود، آنگاه که به عالم هورقلیا وارد می‌شود، می‌پوشاند (ترجمه منس، در صفحات آینده، بخش ۲، مقاله ۲) باید در خاطر داشت که در اینجا (فصل ۱ بند ۳) در باب ناش خوریه در ایران و بح در قله کوه سپیده‌دمان، در *مطره الهامی* مدکور در آداب مدهنی اوسنا، حد کفیه شده است. تا درک شود که چگونه سهروردی وقتی اس نور قدسی را عامل حلسه می‌گرداند، سیر و سلوک عارفانه شخص خود را به معنی و با مفهوم سنی صورت می‌بندد که تا اینجا کمتر مورد مطالعه قرار گرفته و شناخته شده است.

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

(۴۷) تفسیر "قطب الدین شیرازی" (چاپ سگی، طهران، ص ۵۳۸). ترجمه

در بخش ۲ مقاله ۱.

(۴۸) ر.ک. همانجا ص ۲۵۸ بند ۲۴۰-۲۴۲. ترجمه کامل در بخش ۲، مقاله ۱
 (۴۹) در باب منزلت عمده قول به وجود ارواح آسمانی یعنی ملائک که
 افلاک را به حرکت می آورند و غیر از عقول مجردة یا کروبیان که خود نظاره می کنند،
 می باشند، در مشرب ابن سینا (برخلاف مذهب ابن رشد)، ر.ک. همانجا، ص ۲۴۲.
 آنان مظاهر عالم خیال محضه یا مطلقه می باشند، منزله از ادراکات حسی که موجب
 فلج یا هذیان های خیال در روح انسانی می گردد. همین عالم ارواح فلکی است که
 در اصطلاح ملکوت خوانده شده است.

(۵۰) ر.ک. تنزیه الاولیاء، ص ۷۲۵ (ترجمه آن در بخش ۲، مقاله ۱۱).
 (۵۱) ر.ک. حادثه اعجاب انگیز مذکور بتوسط شیخ سرکار آقا (همانجا،
 ص ۷۲۳)، راجع به امام حسن عسکری (ع) (امام یازدهم شیعه اثنا عشریه، قرن دهم
 میلادی). امام را در کاروانسرای گدایان محبوس می کنند و با این وصف، این حادثه
 را برای کسی که به زیارتش رفته بود، ظاهری ساده، می خواند و می گوید: "ما هرکجا
 باشیم، وضع چنین است. ما در کاروانسرای گدایان نیستیم." (ر.ک. متن مقدم
 و مؤخر این عبارات در ترجمه، در بخش ۲ مقاله ۱۱). امام با شخص اصلی و حقیقی
 خود، در هورقلیا است، و از نظر مادی در روی زمین مشهود و دیدنی می باشد.
 همچنین، اغلب اوقات، نقد ما از احادیث، بی مورد است، مگر اینکه در باب آنها با
 معیارهای نقد تاریخی خود، قضاوت نکنیم. "امر واقع معنوی" که در حدیث بیان
 شده مایه "اصالت و حقیقت" آن می گردد.

(۵۲) متن بسیار جذاب شیخ محمد کریم خان کرمانی، دومین جانشین شیخ
 احمد احسائی، در بخش دوم، مقاله ۱۰ ص ۲ آمده است.

(۵۳) باید تفکر کرد در باب: کلام موجز حکیمانہ در باب موعظه "پطروس"
 راجع به استحاله و مسخ که می گوید:

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

گفتگوی فرشته مسیح با یحیی، هنگام رنج و مصیبت مسیح (ع). قدمهای وی هیچگونه
 اثری بر روی زمین نمی گذارند، و غیره (Acta Johannis). ر.ک. بررسی ما در
 باب تجلی الهی و ولادت معنوی در حکمت اسماعیلیه (ارانوس-جمهوربوخ ۲۳، ۱۹۵۵)
 بند ۱: مسخ شهودهای تجلی الهی.

(۵۴) ر.ک. شرح الزیارة، تبریز، ۱۲۷۶، جلد ۲ ص ۳۶۹. این نص بسیار
 مهم و معتبر کلاً ترجمه شده و در بخش دوم، مقاله ۹، ص ۱ مذکور است.

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

۱۳۶ و ۱۵۳. رسالات خاقانیه (همانجا، جلد ۱ ص ۱۲۲). شرح الزیارة ۲ ص ۳۶۹. تفسیر وی از حکمت العرشیه ملاصدرای شیرازی، تبریز، ۱۲۷۸، ص ۱۷۹ و 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 بساب 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 Geschiedenis en zin van het hylisch pluralisme"

چاپ Essen ۱۹۵۴-۱۹۵۸ جلد ۲.

(۵۷) corpus hermeticum، ۱۳ ص 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 "هراکلیددویون"، —

افلاطونی روح را Ouranion soma با ذات نورانی می‌دانست (همانجا، ص ۳۱۶ شماره ۳، ولی برای چه باید مطلقاً این نظر را یکی از بقایای باصطلاح اندیشه اولسه دانست؟).

(۶۰) همانجا، ص ۳۱۹-۳۲۰.

(۶۱) می‌توان قطعه‌ای از رسالات خاقانیه (جلد ۱ ص ۱۲۲) مقایسه کرد که در

آن گفته‌اند که جسم اصلی (= انسان حقیقی) همتای جسم الکلی یا "فلک-هم" 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 و حامل‌ها (okhēmata) را امکان‌پذیر می‌گرداند که آنها هم بین خود همان نسبت نفوس با هم را دارند.

(۶۲) Dodds، همانجا، ص ۳۲۱.

(۶۳) پس یگانه موت ، مرگی آنی و موقت ، که جسم اصلی می تواند ببیند ، خواب است که در فاصله بین دو "نخه صور" اسرافیل طول می کشد ، خوابی که با خواب هفت تن اصحاب کهف ، مذکور در سوره کهف مقایسه شده است . همانجا . بدین نحو قیامت عام مذکور در قرآن (که مستلزم آن است که هر موجودی الزاماً بمیرد) ، محفوظ مانده است . ملاصدرا بعنوان فیلسوف (که شیخ احمد با تعلق خاطری که مع الوصف او را از نقد باز نمی دارد آثارش را تفسیر کرده است) در برابر مسلمیات 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 "نخه اول" صور اسرافیل بعنوان "نخه صاعقه انگیز" یا "نخه های که جذب و منحل می کند" وصف شده است . و نخه دوم را "نخه های که به حرکت می آورد" خوانده است .

(۶۴) مترلینک ، "پیری که نمی خواهد بمیرد" در *cadran stellaire*

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

(۶۶) بعلاوه باید متذکر باشیم که "جسم اصلی حقیقی" را نوافلاطونیان "کروی" (به شکل 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 می شود؛ این نظر را اگر با معنی هندسی تحت 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 است . تعلیمات شیخیه ، در این مورد ، به ما راه می نماید . گالبد هورقلیائی ، جسمی که نمونه جسم خاکی است ، در "قبر" (یعنی در ارض هورقلیا) محفوظ می ماند ، "به شکل کروی" (مستدیر) ، ولی در اینجا ، عامل صوری ، بر چیزی اطلاق شده که "دایره ای کامل رسم می کند ، که بخود بسته و محدود می گردد" ، یعنی یک کل تمام ، دستگاهی مسدود تشکیل می دهد که قائم بالذات و مستغنی از دیگران است . شکل کروی بر سبیل تمثیل مربوط به کرویت و استداره هندسی نیست ، ولی به کمال خلق و نهادی که بطور تام و تمام محفوظ و بطرزی غیبی محدود به اندام و هیئتی فانی ، مرتبط است . 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 می دارد . ر.ک. تفسیر "حکمت العرشیه" ص ۱۷۹ . "شرح الزیاره" 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 دست کم

در اینجا چند اثری در زمینه کیمیاگری را یاد کرد که جانشینان وی تصنیف کرده‌اند، نظیر: شیخ محمد کریمخان کرمانی که از جمله اثری مثلث تألیف کرده، موسوم به اصلاح الاجساد (در باب اصلاح یا تهذیب اجسام). اصلاح النفوس (اصلاح روحها). هم-چنین باید رساله‌های نظری بنیادی را ذکر کرد به نام: مرآت الحکمة. رساله بسزرگ دیگری در باب مفاهیم جسمانی، نفسانی و معادی رنگ سرخ (رساله یا قوتیه)، بنیاد نظریه‌های ایرانی در باب رنگها (Farbenlehre)، بشیوه^۲ گوته. این مصنفات عموماً هنوز بصورت دستنویس اند.

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

(۶۹) ر.ک. از ت. گ. یونگ روان شناسی و کیمیاگری، چاپ زوریخ ۱۹۴۴، ص ۳۷۸ و بعد (تخیلات در جریان پیشرفت کیمیاگری ایداً طرحهایی بدون ذات، "اوهام و خیال پروری" نیستند، بلکه چیزی نظیر جسم لطیف می‌باشند). از "Zwei Vorlesungen", Paracelsica چاپ زوریخ ۱۹۴۲ ص ۹۵ 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 می‌کند در حقیقت، آنچه را "hyle" (Materia) (ماده هیولا) خوانده‌اند فی حد دانسه نه تار است و نه کثیف. بلکه مخلوطی است که موجد کدورت و ضعف و سستی می‌گردد (مقایسه شود با اندیشه مردائی گومچش). کرات فلکی خود سز، بدست، مادی می‌باشند، اما از ماده‌های بسیار لطیف و سالی که قابل درک به حواس نمی‌باشند. ارض فردوس آدم (که زمین آسمانی هورقلیا متعلق بدان است) و سران آدم دیگر امروزه اجازه راه رفتن در آن را ندارند، قابل درک به حواس نیست، بلکه برای تحیل محض مدرک می‌باشد. بدین سان، وضع مخلوقاتی که ساکن آسمان و دارای بعد و مقدار و وضع می‌باشند نیز همان است، بدون اینکه اس امر مایع حیات اندی آنان باشد.

(۷۲) همانجا ص ۱۶۵ و ۱۶۶، که کلام امام اول (ع) سعه و علی بن اسطالم

(ع) تفسیر شده است که فرمود "کیمیاگری حواهر سوب است". و مانند وحی پیغمبری که باطنی دارد نهفته در ظاهر، تا عوام باس بنواید از آن سخن بگویند و تنها بر طبق ظاهر آن را بشناسند. "خدا را به شهادت می‌طلبم که چیزی بحرار آب جامد، و هوایی تراکم ناپذیر، آتشی رسوخ ناپذیر، زمینی مایع نمی‌باشد."

(۷۳) معنی تحت اللفظی آن "سمت القدم" است. ر.ک. رساله خاقانیه، "جوامع" جلد ۱ ص ۱۲۳-۱۲۴ (رجوع شود به ترجمه آن در بخش ۲ مقاله ۹ ص ۴). بدین ترتیب عیناً به تجسم "جسم الماسی" می‌رسیم، و در اینجا نیز بین این عبارت 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 گیمیاگری ص ۳۶۷ شماره ۱.

(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 مقاله ۱۵ آمده است.

(۸۰) همانجا، جلد ۲ ص ۲۷۷. مقایسه شود با صفحات ملاصدرای شیرازی،

ترجمه آن در بخش ۲ مقاله ۶ آمده است، ذیل واژه *Spissitudo Spiritualis* (ماده روحانیه لطیفه).

۴

(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 (شماره ۴۲، ۴۳)، و وضع آن بکلی با آنچه در مباحثات حکمای الهی

بوده تفاوت دارد. بین هورقلیا و "سامبوگه‌گایه" وجوه تشابهی دیده می‌شود که نمی-

توان در اینجا بیان کرد. شاید حتی هیئت ابن سینا، بعنوان پدیدارشناسی شناخت

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 اقنوم آن

می‌باشد. ر.ک. کتاب ما ابن سینا و قصه شهود غیبی ص ۶۵ و بعد.

(۸۲) سوئدنیبرگ "De cælo et ejus mirabili bus" بند ۱۵۶

(۸۳) همانجا، بند ۱۷۵.

(۸۴) همانجا، بند ۳۶۳. - در نتیجه تصریح می‌شود که "عملیات گیمیاگری"

از چه نظر صورت قبلی شرایط هستی بهشتی است. و همان است که نهفته، غیبی

(باطن) را در وراء ظاهر که در آن حال شفاف می‌گردد، عیان می‌سازد. بساری

گفته اند که: "فرشته ظهور حقیقی و دید آنچه بدان تفکر می‌کند دارد. باطن او خود

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 بفرنج است. میل داشتم که در اینجا باز هم برای روشن کردن موضوع، چند صفحه‌ای که ترجمه اش در بخش ۲ مقاله ۱۰ خواهد آمد، این نکته را اضافه کنم.

"شیخ محمد کریمخان بصراحت می‌گوید، من بر سیل 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 عامه مردم، برخی مشتی از یکی از خاکهای آسمانی و جمعی دیگر دو سه مشت از آن در جسم اصلی‌شان وارد شده است و قس علی ذلک. هنگام رستاخیز آنان، اعمالشان بدین سان به صور مختلفه، 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، زمین فلکی 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 (نفره‌ا) برسم می‌گردد. هر عمل نوری از آسمان بعد نوری نفس صادر می‌شود، که توان گفت "صلح‌ال هر مؤمن از زمین فردوس او برداشته شده است". این اعمال به نوبه 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 نوبه خود، از راه عمل خود که به

آسمان ویژه، او برمی‌گردد، زمین آسمانی ویژه او را به وجود می‌آورد. در نتیجه کاملاً 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 "مائدائیهای عراق و ایران"، چاپ اکسفورد ۱۹۳۷ ص ۵۵ (مقایسه شود با فصل اول، شماره ۱۰۵ و 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 ۳ و ۴ ص ۱۵۲-۱۵۶.

(۹۰) سرود نفس ص ۷۶ و بعد، مذکور در فصل ۱ شماره ۶۲ در آخر از:

"Gnose", H. Leisegang 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 با صفحات سابق، فصل ۱ شماره ۲۰.

(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 رشتهء کلام را به دست خود مشایخ بسیارسم، 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 درآمده، مسألهء "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 شمارهء 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 اندیشهء آنان بدانچه "مدار فرهنگی" نام دارد باز گردد و تا در محافل و انجمن‌های خیراندیش، که سرانجام می‌توانند موضوع اصلی را پیش آورند، شریکشان گردد، دسترس داشتن به

متونی از این دست یا اظهار دسترس داشتن بدانها، برای پوشانیدن آنها در لفافه 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 آنها بر ملاء می‌کرد، تا نشان شیادیش 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 داستانی بیشتر و خود به کار پرداختن الهام کند، دیگر بخشی از هدف خود را در یافته و به مقصودی رسیده بود. جمیع متونی که اینجا آورده شده مناسبتی برای فصل دوم بخش نخست کتاب حاضر بوده است. بعضی 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، مصفا‌ی ایرانی هستند. و ما ناگزیر در اینجا به اشاراتی سخت مجمل فطانت می‌ورزیم.

۱. شهاب‌الدین یحیی سهروردی، شیخ الاشراف، یعنی، چنانکه سنن از این ذکر گردید، پیشوا و استاد حکمت اشرافی در سال ۱۱۵۳ یا ۱۱۵۵ در شمال غربی ایران، در سهرورد، از ولایت "جیل" در مجاورت آذربایجان، قدم به عالم سهود نهاد. وی در سال ۱۱۹۱/۵۸۷، در حلب، مورد تعصب مجسّیدن و فقهاء فرار گرفت و در سن سی و شش یا سی و هشت سالگی به درجه سهادت نایل آمد. هدف آثار دوره حیات وی آن بود که در قلب اسلام و با مباح و امکانات اسلام معنوی محض، حکمت عالیه ایران کهن را احیاء کند. فریب چهار قرن سنن از طهور ژمیست فلوطن بیزانسی بزرگ، آثار سهروردی، سامهای افلاطون و زردتوشتره (ررددسب) را در "ماوراء الطبیعه نور" مجتمع کرد، که در آن مثل افلاطونی. بر ناسد فرسد ساسی زردشتی تفسیر شده است.

کلمه مشرق در مسرب وی مفهومی می‌باشد. معنی تحت‌اللفظی آن کلمه هم مشرق جغرافیائی است، و عبارت صحیحتر عالم ایرانی، و هم ساعی کد افق یا شعله‌های آتش شفق روشن می‌شود. معنی حقیقی آن، معنی معنوی معنوی آن، جهان موجودات نوری است، که از آنجا بروی سالک روح مطلع فجر معرفت و جذبات طلوع می‌کند. هیچ فلسفه‌ای حقیقی توان یافت که با ماوراء الطبیعه حدی و خلسه تمامت نپذیرد، با سیر و سلوکی غارفانه که مسلمین بجهت مقدمات حدی

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 می پیوست. این "حکمت اشراقی"، بر عهده داشت که در ایران تا روزگار ما نمایندگانی داشته باشد. این حکمت نشان خود را بر چهره 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. محی الدین ابن عربی، متولد "مورسی" در اندولس، در تاریخ ۱۱۶۵/۵۶۰ و متوفی به دمشق در ۱۲۴۰/۶۳۸: یکی از بزرگترین حکمای عارف و اهل کشف و کرامات همه اعصار است که نقش وی در عالم اسلام معنوی، قاطع بوده و در باب او بی اغراق توان گفت که، آثارش بحقیقت عظیم است. 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 عربی" پانصد و پنجاه عنوان از مصنفات او را گرد آورده که نسخه های خطی آنها هنوز موجود است (بیش از ۲۰۰۰ نسخه) و خود توانسته است هریک از آنها را بررسی کند. اگر ۱۳۸ عنوان را که انتسابش به وی مشکوک است، مجزا کنیم، ماخذ و منابعی باقی می ماند شامل ۴۱۲ عنوان کتاب. ما قبل از این، طی پژوهشی به مطالعه تمثیلات "منحنی زندگی او" و برخی از موضوعهای مورد توجه خاص در مجموعه آثار عظیم وی همت گماشتیم. در اینجا فقط می توانیم بدان استناد کنیم، علی الخصوص 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 مقدم و مؤخر آن را هم در آن بررسی، و هم در کتاب حاضر توان یافت.

۳. داوود قیصری، آناتولی الاصل است - چنانکه از نام وی نیز چنین برمی آید - (قیصریه = Césarée) که بعداً در قاهره رحل اقامت افکنده، و از جمله چهره های بزرگ تصوف در قرن هشتم هجری است. وی در سال ۱۳۵۰/۷۵۱ جهان

را بدروود 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 کتاب‌شناسان آن را اثری مستقل شمره‌اند. تفسیر وی به نوبه خود حتی موضوع توضیح و تشریح در ایران شیعی بوده است. در زمره جدیدترین این شروح، تفسیر میرزا رضا قمشاهی (متوفی ۱۸۹۲ در تهران) است، در صورتی که معاصر وی، پیرو معروف ابن سیما، ابوالحسن جلوه (متوفی ۱۸۹۹) بلاواسطه تفسیری شیعی صفت بر "فصوص" افزوده است. این دو شخصیت اخیر، مفسران مصنفات بزرگ ملاصدرای شیرازی هم بوده‌اند. (در صفحات بعد، مقاله ۶).

۴. عبدالکریم جیلی یا گیلانی: متولد ۱۳۶۵، حناکه از نام وی برمی‌آید از خاندانی از نیاکان ایرانی (گیلان، ابالتی است در سمت جنوب عربی بحر حزر)، که از دیر زمان ساکن بغداد شده بودند، بطیر بسیاری از خاندانهای ایرانی با عصر ما عجیب اینکه، مجموعه‌های تراجم احوال در باره او مهر سکوت بر لب رده‌اند، و از خلال آثار وی باید اطلاعاتی از حیات معنوی او خوشه جیبی کرد. از این طریق حسن برمی‌آید که وی گویا بحقیقت به سلسله درویشان فادریه تعلق دارد که عبدالقاسم جیلانی، مؤسس آن بوده است (متوفی ۱۱۶۵). اسرارایی چند به ما امکان می‌دهد نتیجه بگیریم که وی از احوال شخص اخیر بوده است. عبدالکریم به هندوستان و سپس به یمن سفر کرد و در آنجا ریست. معروفترین کتاب وی که پس از همه خواننده دارد رساله‌ای است، در باب انسان کامل (بمترله جهان صغیر که سجده‌های نیروهای عالم و الهی است)، ولی رسالانی دیگر، در حدود بیست رساله از خود تراجم نهاده، که بخش اعظم آنها منتشر نگردیده و شایسته آن است که به حیات در آنجا، تصنیف او دیبانه کتاب ابن عربی است. وی فصل ما قبل آخر (فصل ۵۵۹) در باب "توحید" را تفسیر کرده است. مشرب وی حاوی بخش عظیمی از ابتکار شخصی برمی‌آید. او در سال ۱۴۰۳/۸۰۵ در سن سی و هفت سالگی ترک این جهان گفت.

۵. شمس الدین محمد جیلانی لاهیجی: زاده لاهیجان است که در ساحل بحر خزر واقع شده است. وی شیخی جلیل القدر و از سلسله درویشان نوربخشیه و نیز یکی از جانشینان سید نوربخش قطب سلسله می باشد. او در سال ۱۴۶۵/۸۶۹ در شیراز در گذشت و هم در آنجا به خاک سپرده شد. تصنیف عمده او که چندین بار در ایران تجدید طبع شده، اثری گران قدر از معنویت ایرانی است و مجموعه ایست 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 و استعارت متضمن عقاید عالیہ تصوف است. این منظومه (که اسماعیلیه از آن اقتباس کردند) بوسیله شیخ محمود شبستری، شیخ بزرگ صوفیه آذربایجان تصنیف گردیده، کسبه قسمت عمده عمر خود را در تبریز سپری کرده سپس در شبستر در گذشته و هم در آنجا مدفون گردیده است (در سن سی و سه 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 چهره های ایرانی عصر صفویه می باشد. وی شاگرد میرداداماد معروف (شیخ و پیشوای آن نحله که ما بدان "مکتب اصفهان" نام داده ایم) 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 ملا صدرا، 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 می باشد. با این وصف، اگرچه ملا صدرا حکیمی اشراقی است، ولی ماوراء الطبیعه وجود و نگرانی و اضطراب وجود را که به نظر تلفیقی وی خصلت بسیار شخصی می دهد، جانشینان ماوراء الطبیعه جواهر سهروردی کرده است. تصنیف وی برای او و همه جانشینان و خاندانش مایه مشکلات و دردها از جانب روحانیون رسمی و قشری 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 مایه تجدید حیات فلسفه سنتی ایران می شمارند. ملا صدرا در سال ۱۰۵۰/۱۶۴۰، هنگام بازگشت از زیارت مکه معظمه در بصره به سرای باقی شتافت.

۷. ملا عبدالرزاق لاهیجی: (متوفی ۱۰۷۲/۱۶۶۲) ایرانی دیگری است از شمال ایران مردی از مردم کرانه دریاى 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 پایه این باجناق نرسید و در کثرت تصانیف هم از او عقب ماند، ولی آثاری موثق، در حدود دوازده عنوان، از خود بر جای نهاد، که امروزه هم پژوهشگران ما مورد تدریس و بحث است، بویژه تفسیر وی از اثر خواجه نصیرالدین طوسی، فیلسوف بزرگ شیعی قرن سیزدهم و تصنیف فارسی ذیل عنوان "گوهرمراد" که برای شاه عباس دوم (۱۶۶۷-۱۶۴۲) فراهم کرده است. بی‌گمان گرایش اشرافی و صوفیانه در آثار وی کمتر از تصانیف محسن فیض‌هویدا است، ولی همیشه، در آثار یک نویسنده شیعی، باید امکان نقه و کنمان 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 گویی از بد حادثه، دست‌نوشته آنها نیز مانند بسیاری از دست‌نوشته‌های دیگر، در حریم چسبده مجموعه خصوصی مدفون شده باشد.

۸. محسن فیض‌کاشانی: با باجناقش عبدالرزاق لاهیجی، یکی از درحشان تریس شاگردان ملا صدرا و، پس از وی، از بررگترین و درحشانترین چهره‌های علمای شیعی امامیه قرن یازدهم هجری است. وی در کاشان متولد گردید. پدرش، ملا شاه مرتضی، پیش از او بخاطر علم خود و کتبخانه شخصی غنی خود برشاس بود. محسن فیض به شیراز رفت و در محضر حکم‌الهی بزرگ و نامی سید ماجد بحرینی و سپس در مکتب ملا صدرا به شاگردی پرداخت. و او نیز دختر ملا صدرا را به همسری گرفت. او که از دل و جان شیعی بود، فیلسوف و صوفی و مرید مؤمن ابن عربی گردید. تصنیفات وی عظیم و شگرف است. مجموعه کتابهای وی نزدیک ۱۲۰ عنوان مسود، اعم از فارسی یا عربی، در زمره جمیع علوم اسلامی سنی. وی ساغر هم بود. دیوان اشعارش نزدیک چند هزار بیت دارد. وی در سال ۱۰۹۱/۱۶۸۰ در کاشان به سرای باقی شناخت.

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 پیش آمده بود روی داد. چون در نظر داریم در جای دیگر از این مکتب چنانکه در خورد 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 امامیه بنیادی که در این مکتب بسط و شرح شده چگونه بوده است (بخش اول، فصل ۲ بند ۱). در مورد عقیدهٔ آن به "اجسام روحانی"، بتفصیل سخن رفته است (فصل ۲ بند ۴) 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 همواره مورد تفکر ارباب معنویت اسلام بوده است اشارت کنیم، بدون اینکه بتوانیم در این باب به بسط کلام پردازیم و آن مبحث، عروج پیغمبر (ص) در لیلۃ 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 صوفیانه یعنی رجال الغیب^۱ (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 نکته‌های دیگر، مذهب قشری رسمی خود را یکسره غیر قابل تفاهم نشان داده است. با دقت در تاریخ و سرگذشت تلخ مشاجرات و ایذاء و آزارها 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 عکس‌العملهای 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 بویژه در یزد اقامت کرد و در آنجا از ملاطفت و خیرخواهی حاکم، محمد علی میرزا، پسر فتحعلی شاه برخوردار بود. با خانواده اش چندین سفر به نقاط مختلف ایران کرد: به تهران (که فتحعلی شاه قاجار چه بسا مایل بود شیخ در آنجا بماند همیشه مقیم شود)، مشهد، حرم امام هشتم (ع)، اصفهان، قزوین، کرمانشاه... آخر الامر شیخ در اماکن متبرکه شیعه در عراق منزوی گردید. در اینجا نه از شمردن مجموع مصنفات وی سخنی در میان است (این مصنفات در ترجمه احوال شیخ به قلم شیخ سرکار آقا ۱۳۲ عنوان را شامل می شود، که متأسفانه باید بسیاری عناوین کتب از بین رفته را هم بر آن افزود)، نه از طرح ریزی ترجمه احوال او که برای آن مدارک دست اول موجود است. ولی آنچه حداقل می خواهیم یادآور شویم، هاله معنوی است که بر ذات بحقیقت "بی نظیر" 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 و قدرت شخصیت معنوی شان می توان بدیده اعجاب نگریست و هم بر قدرت و کثرت تصنیف علمی آنان.

۱۵. شیخ حاجی محمد کریمخان کرمانی: (موفی ۱۲۸۸/۱۸۷۰) دومین جانشین و خلیفه شیخ احمد احسائی و مرشد مکتب شحند و ناکرد سد کاظم رسی بود که مرید و تلمیذ مقرب و مورد حرمت خاص شیخ و حسن بن حاسنین وی بود (موفی ۱۲۵۹/۱۸۴۳). محمد کریمخان، از جانب پدر، شاهزاده ای از دودمان قاجار بود. برای اینکه روزی دوران زندگی معنوی او را وصف کنم کنایه تمام باید نکاس واقع، در این روح جهان شمول 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. مجموعه مصنفات وی، اعم از فارسی تا عربی، ۲۷۸ عنوان را کمر شامل است. و هم برصد فلسفه را در بر می گیرد و هم حکمت الهی شععی و تأویل معنوی قرآن و احادیث. و هم دائرة المعارف علوم را: طب، طبیعیات، مناظر و مرانا، نجوم، نظریه نور، موسیقی، رنگها و از آن جمله کیمیاگری و علوم مربوطه آن. صفحاتی چند که از آثار وی در این جا ترجمه شده کفایت می کند تا نشان بدهد که این علوم را اساساً بمرله علوم معنوی دنبال می کرده است. بخش بزرگی از این تصانیف بکراشه هنوز طبع و سر نگرفته است. در باب آثار وسیع و عظیم دو بصر وی بر همین نظر صادق است، آنان موصوف و چهارمین جانشین شیخ احمد بودند: شیخ حاجی محمد جان کرمانی (موفی ۱۳۲۲

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

۱۱. شیخ ابوالقاسم خان ابراهیمی (متولد کرمان در سال ۱۳۱۴/۱۸۹۶) 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 عظیم است، از جمله مشتمل بر کتابی بزرگ در شرح بعضی 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 علی‌الخصوص به همین عنوان است که می‌خواهم در اینجا در برابر شخصیت عالیقدر شیخ سرکار آقا، ادای احترام کنم. من توانستم نوری بخشی معنوی او را بر یارانش درک کنم و خود، در اثر مذاکرات مکرر، که از لطف وی، در طی سالیان با او داشتم، چیزهایی را که شاید در کتابها نمی‌آموختم، 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 بعضی بزرگان نامشخص که در مغرب زمین وقتی چنین موضوعاتی 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 نکوشیده‌ایم 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 ۱۵۹ چاپ ما ، تعلیقات ، نقل شده از نسخه خطی) (۱)
آنگاه که بر اثر مطالعه رسائل حکماء قدیم خیر یافتی که جهانی وجود دارد صاحب ابعاد و مقدار ، بعیر از هیئت عقول ، و جهان تحت سلطه و تدبیر نفوس فذکبه ، جهانی که در آن مدینه‌هایی هست که از شماره آنها سخن بتوان گفت ، و پیغمبر اکرم (ص) ، در رمره آن شهرها ، خود ، جابلقا و جابرسا را نام برده ، شتاب مکن و فریاد بر بیار که این مطالب کذب است . زیرا ، در این عالم ، برای سالکان سر منزل روح ، اتفاق می‌افتد که نماسا و بطاره دست دهد و آنچه را مأمول و مطلوب آنان است در آنجا بیابد . و اما مشنی سالوسکار درو عرون و روحانیون کذاب اگر هم با اقامه دلیل مجاسان کسی ، بار هم دیده و شهود سو را کذب شمارند . پس سکوت را ملازم باش و شکبایی سسه‌گیر . زیرا اگر نه کتاب حکمه الاشراف ما برسی ، بیقین چیزی از آنچه سابق بر این گذشت ، در خواهی یافت ، سرطاسکد حصر راه تو را هدایت کند ، و گرنه به حکمت مؤمن باش ."

ب) کتاب التلویحات . ص ۷۵ بند ۵۵ :

"حکایت و خواب : چند گاهی دستخوس سوسس خاطر و ریح روحی بودم که پیوسته مرا به تفکر و ریاضت و سیر و سلوک عفتاب سخت وا می‌دانت و مسأله معرفت و علم برایم حل ناشدنی و صعب می‌نمود . آنچه در این باب در کتب مذکور بود مسکلی

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 شعشه افکن همراه با ظهور صورتی انسانی بر من جلوه کرد و در آن میان پناه جانها و پیشوای حکمت، معلم اول را دیدم، یا هیئتی که مرا اعجاب و شگفتی روی نمود و با ابهت و جلالی که حیرت و دهشت برافزود. پس با آرزوهای محبت آمیز و تبریک و تهنیت و سلام و درودی به من روی آورد که دهشت از خاطرم زدود و وحشت من به انس بدل شد. پس به بیان شکوه‌های خویش بخاطر همه رنجهایی که مسأله معرفت برایم بیار آورده بود، زبان گشودم. - پس مرا گفت: به خویش باز آی تا مسأله برایت حل گردد. پس گفتم چگونه بود؟ - و او مرا گفت: تو بر ذات خود ادراک داری، ادراک تو بلاواسطه و بذات تو است یا بصورتی دیگر؟ .. (۲) سهروردی بعدها، خود، به معنی و دلالت این گفتگو، در کتاب مطارحات اشارت می‌کند، ص ۴۸۳-۴۸۴ 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 برنامه‌مثنائین چندان دور نسازد، علی‌رغم آنکه اگر آن را به نحوی دقیق دنبال کنند، پی خواهند برد که نور بصر و گنج گهر در آن نهفته 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 در آن بنیاد محکم دارد و بر آنچه هنوز شهادت آرزویش را نداشته و مرا برای کسب آن پروای لازم حاصل بوده است، ظفر خواهد یافت. اطمینان بخش‌ترین راهی که پژوهنده پیش از بحث و فحص در باب 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 (امام الفلاسفه) پیشوای اهل بحث، در مقام عرفانی جابرسا رفت، کرده‌ام، آنگاه که شبح وی با من گفتگو 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 ورطه‌های نهان می‌گشت (۴ الف). آنگاه فریاد برداشت که: ای پدر، مرا از ساخت همسایگان و یاران بد برهان! پس بدو ندا در دادند: به دستاویز شعاع ما چنگ اندرزن 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 هرمن نفس کامله شریفه است. و نماز توجه بدین عالم و شب دارای آفتاب، حضور مقصود نفس از ریاضت و سیر و سلوک در طریقت 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 زمین 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 در حال فرو رفتن و خسف می‌بید. و این سالک یعنی نفس ناطقه ظاهره از بدن بر اثر برق تحلیات الهی، ارض جسم حوس و شهرهایش، یعنی قوا را می‌بید که باهم در رمن فرو می‌روند، بر این نفس به سبب همس کشف و ظهور در حیز انوار عقلیه، و قوات علوی است، در حالی که، جسم و هوای آن در حوره، عالم سفلی می‌مانند که خشم و سخط الهی بر آن نازل می‌گردد، به سبب غایت بعد از جناب الهی. پس این سالک که از حسیض بدن به اوج عقل صعود کرده، ندا در داده، پدر خود را می‌خواند - نامی که یا اشارت به وجود واحد نداده می‌باشد، یا به عقل ملکی که روح سالک عارف از آن صادر می‌گردد - و می‌گوید: مرا برهان از ... یعنی قوای بدنیه و علائق مادیه. ندائی بدو باسح می‌آورد که: حیک اندر رن به دستاویز شعاع نور، یعنی حکمت نظری و عملی، که هر دو تورا به عوالم علوی می‌رسانند. تا کنگره‌های عرش برآی، تا به عقول مجرده. و آنگاه رسی و آسمانهائی بزیر اقدام او است و اینک هرمن از جمیع عوالم مادی بر سر رفته و از همه افلاک و سیر جهان عناصر بالاتر است. و همانا، حکمای دین را عادت بر این بود که در احوال روحانیه را افلاک نام بدهند، به سبب آنکه آنها را که نور قوی بر عبادت استغیابان را در خود محاط می‌کردند، کما اینکه از افلاک آسمانی، بعضی بعض دیگر را در احاطت خود می‌آوردند. و به همین دلیل است که افلاطون بر سلسل عریض می‌گوید: من در حالت جذب و خلسه، افلاک بوریه را دیدم " یعنی اینکه افلاک آنها برای کسانی قابل رؤیت و شهود است که از علائق ماده رسته‌اند. آنگاه که ارضی دیگر جای ارض را بگیرد و افلاکی نو جایگزین آسمانها شوند.

ابن کمونه گوید: "در اینجا مجموعه‌ای از رموز و حیلالات دسوار وجود دارد

و تواند بود که از شکافته شدن ستون صبح، مقصود ظهور انوار معارف و از زمیسن، منظور جسم یا ماده علی‌العموم باشد (۶). شهرها، ارواح متعلقه به ابدان یا قوای باشد که در آن حلول کرده است. بنابراین، گویا مصنف، این قوا را با اهالی آن شهرها مشابه شمرده است آنجا که گفته‌اند شهر به نزد پروردگارش پناهی جست، و مقصود 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 ایسن از نحوه و سبب این سقوط آگاه شده‌ای. و منظور از ساحت همان بدن است. و از سر-گشتگی‌ها قوای جسم در نظراند. و از حبل، عروة الوثقی نور که آدمی را به عالم علوی می‌رساند و از شرتات و کنگره‌های عرش عالم مجردات و ذوات روحانی. و آخر-الامر مقصود از آنکه ارض و سماوات بزیر اقدام هرمس بود، عروج وی از جهان اجسام و جسمانیات ارضی و سماوی و خروج از آن است.

این 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 این باب نردید نکرده‌اند که خلسه هرمس معنی ورود وی در عالم برزخ، یعنی جهان هورقلیا می‌باشد. این کمونه عین‌سه متن را نقل می‌کند که پیش از این عیناً آورده شد، و مؤید آن خلسه می‌باشد. هرمس از حدود زمین و آسمانهای مشهود و مورد شناخت علم نجوم خارج شده بود و درجهان مثالی که خود ارض و سماواتی دارد، و از جمله سایر امور متضمن جابلقا و جابرسا می‌است، اندر آمده بود. این کمونه بدین نتیجه می‌رسد 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 این 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 - مقالات ۶) بویژه در درسهایش در باب کتاب دوم بخش دوم "حکمة الاشراق"، به کار آورده است. همچنین این متن، تصویر آسمانها یا افلاک نوری را که به ذوات روحانی منسوب است و بزعم مصنفان ما، افلاطون تماشا کرده بود، توجیه می کند. ما در اینجا آن قطعه را که همکارمان ام. ژرژ واژده (۷) ترجمه کرده است نقل می کنیم:

"ذوات مجردة روحانیة چندین نوع می باشند. نوعی در آسمان، بر زمره آسمان کواکب جای دارد. هر کدام از ذوات روحانیة که در این آسمان مقام دارند در کل فلک آسمان خود مقام دارند، و در عین حال جایی مقرر و مشخص او را است متمایز از جای صاحب او، برخلاف اشیاء جسمانیةای که در آسمانند، زیرا آنها جسم نیستند و آسمان مورد بحث نیز جسم نمی باشد، به همین سبب هر یک از آنان در سراسر آسمان خود می باشند. بنظر ما در پشت این جهان، آسمانی، زمینی، درناستی، حیواناتی، نباتاتی و انسانهای آسمانی وجود دارند. هر وجودی که در آن جهان است آسمانی است و در آنجا هیچ چیز ارضی وجود ندارد. ذوات روحانی مجردة که در آنجا یافت می شوند با وجودهای بشری که در آنجا یافت می شوند با وجود دیگر فرقی نیست و اثری از تضاد و خلاف یا مخالفت بین آنان وجود ندارد، بلکه هر وجودی دیگری 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 فرائض متنی مکتوب وقوع یابد. یا از طریق استماع صوت بدون رویت مخاطب حصول می شود. گاه صوت، ملایم و دلپذیر است، گاه مهیب و لرزاننده، گاه به زمره های حقیقت می ماند. اتفاق تواند افتاد که مخاطب بصورتی دیده شود، بصورتی فلکی، یا به همت مولائی از موالی و سادات عالم علوی، جلسه های معسره عالم هورفلیا، معلوق بعد سید حلیل القدر "هورخش" (۸)، بزرگترین بررگانی است که محسوس شده و به واسطه بشری درآمده اند که بلسان اهل اشراق *وجهه الله العلیا* است. و این خود اوست که فکرت را نور می بخشد تا خود در آن تجلی کند و خود شاهد تجلی خود باشد (۹) و نیز از جانب بزرگان و سادات دیگر آسمانی، دیدارها و رابطدها وقوع تواند یافت. اتفاق می افتد که دیدار بصورت تجلی برخی از اس بزرگان و مولانا فلکی، و مظاهری باشد که هنگام تجلی آنان برزاهد کامل سزاوار است. و همان تواند بود که موسس ادوار گذشته با ندائی درونی، موجب انشاه گردید. گاهی دلپور به صورت سبوری

است یا به شکل فلکی، یا به صورتی مصنوعی و مجسمه‌ای که سخن می‌گوید یا به سیمائی که مصنوع هنراست، رنگ آمیزی شده و به صور موجود در کلیساها 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 نیسموده، مگر تعدادی حقیر و اندک، و بعلاوه سیر و سلوک و مکاشفیه عارفانه این جمع اخیر ناپایدار و ضعیف است. آنکس که طریق عارفان پیش گیرد و به راهنمایی مرشدی که خود سالک راه حکمت (۱۰) الهی بوده، محرم اسرار شده یا به عنایت خاص الهی هدایت یافته باشد - گرچه این مورد نادر است - چنین کسی نیک خواهد شناخت که مشائین یکسره از وجود دو عالم اعلی و عظیم غفلت کرده‌اند، و هرگز از آن بحنی و فحصى نداشته‌اند، و خارج از حوزهٔ مسائل فلسفی آنان امور دیگری وجود دارد.

۴

(ه) همان تصنیف، ص ۵۰۳-۵۰۵، بندهای ۲۲۳-۲۲۴

"... خلاصه کلام، حکیم متأله که به حقیقت به کشف و شهود عارفان رسیده 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 سرخ سازد آهن به آتش مانده 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 و جامه نور (۱۲) اشراق بر تن پوشد، خود عامل و فاعل و مؤثر شود، اشارتی کند و به ایماً وی شی حصول پذیرد، صورتی به مخیله‌خاطر 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 سماغ عالم، که از شرها مصون و معصوم شده است، بقوت نور اثر و عمل کند، زیرا که خود بذاته فرزند عالم نور است.

پس اگر امر قهری^۱ بر جوهر نفس غالب گردد، نور اشراق^۲ 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. و همین وجود فوق عالم حسی است که ایرانیان قدیم آن را خورنه (هاله نور آیردی، به فارسی خُره) (۱۳) خوانده‌اند. و آن چیزی است، از شهابهای سوری که در عالم اساسی قهر نمودار است، آنکس که او را داده‌اند قهرمانی دلاور، فاهر و غالب می‌گردد. نور اشراق که از شهابهای قدسیه (کواکب روحانی) می‌آید، که دوات روحانیه سوره 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 امور لطفه و لذات می‌گردد و در انفس، میل و عشق بدان برمی‌انگردد و اساء شر را بر آن می‌دارد تا به تعظیم و ثنای آن بپردازند، زیرا نور و حلالی که به وجود وی می‌دهد، از ملائکه و ارباب طلسمات سعادت بخش و لایق تجلیل و عسو صادر می‌گردد. خلاصه اگر اعتدالی وجود دارد و در وجود بشر حصه هفت سوری کرب دارد که بواسطه سید و مولای نیر فلکی (۱۴) به وی می‌رسد، در اس صورت ساهی محلل و معظم می‌شود صاحب هیت و علم و فصیلت و افعال. و همین سها، "خورده خسروی" (کیان - خورده) نام دارد. که در مرحله کمال و تمام، از اسرف مصولات است، زیرا مستلزم اعتدال کامله است، علاوه بر اینکه بر اعظم رواق جمع حلسه و حذیات بررگ (۱۵) می‌باشد.

و اما سیر بر آب و هوا و وصول به آسمان، وطنی الارض، خاص حمانسی از سالکان است، بشرط اینکه سوری که بدانان می‌رسد از سون نور اسرافی باشد که شهرهای مشرق وسط (۱۶) صادر می‌گردد. و محقق است که جمع این اسراف در شرق سالکان نمودار می‌شود و راهروان متوسط در آخرس مرحله بدان می‌رسد و بی سکنان کامل و فاصلان بدان التفانی سماجید. و بهر حال، در فرقه اصحاب مساف، محسوس را نمی‌شناسیم که در طریق حکمت قدمی اسنوار دانسته باشد، یعنی در راه بقصد و معرفت اسوار.

1- res victorialis

2- Lumiere aurorale

(و) کتاب حکمة الاشراف، ص ۲۵۴ بند ۲۷۳.

سهروردی، در این بخش آخرین تصنیف کبیر خود، شرحی تحقیقی در باب 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 خسود 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 چنان افتد 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 پیوندند. ولی اینها همه، حوادثی است مولود محیط و شرایط اقلیم هشتم، همان اقلیم که در او شهرهای جابلقا، جابرسا و هورقلیا، شهرهایی 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 اقلیم ثامن همان هفت اقلیم جغرافیائی است، متضمن ابعاد و مقدار که با حواس ظاهره قابل درک می‌باشد. و اقلیم هشتم، اقلیمی است که ابعاد و مقدارش با ادراک خیالیه قابل شناخت است. و این عالم تصاویر و صور قائم بالذات (عالم مثل معلقه، یعنی اینکه ابتدا 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 اصولاً 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 را بدان عالم راه وصول گشاده است و معرفت مظاهر و خواص آن حاصل. و اما جابلقا و جابرسا و هورقلیا، اسامی مدینه‌های عالم مثالی است و برای پیغامبر اکرم (ص) اتفاق افتاده 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، در حالی که بر-خلاف هورقلیا در آسمانهای 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 ممکن است که صور در محلی از مغز و دماغ مصور گردد. حقیقت آن است که صوری که در آینه ببینند و در مرآت نگرند و نیز صور خیالیهای که به خاطر گذرد، از نظر مادی در چشم یا خاطر نقش ببندد، و در آینه ثابت نشود. بلکه آن صور اجسامی است معلقه (۱۹)، غیر متعلق به محل هیولائی (که بدان مخلوط گردد چنانکه رسگ سیاه، مثلاً با جسم سیاه اختلاط گیرد) و آنرا محلی نیست. آنرا بعضی مظاهری و محلّهای 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 جلوه گر شده اند." و در آن — همانند چیزی مادی در مکانی از فضا است، نه نمثابه عرضی در هیولائی. بلی، خیال محل ظهور (مظهر) صور خیالیه است، ولی این صور فی حد ذاته "معلقه" می باشند. این صور نه در مکانند، نه در محل و هیولا. آنرا بس، و فنی در مورد آمده است، وجود صورتی مفصل و قائم بالذات معقول افناد، اگرچه سطحی باشد، بدون عمق و پشت، در حالی که برخلاف چیزی که این صور تصور او است (مثلاً صور غرسکی زید، که در ماده حلول کرده) خود عرض است، بطریق اولی وجود ماهیت جوهری، وجود مال (در حقیقت جوهری، زیرا از هر هیولائی مسفل و مفصل است) سر مورد قبول خواهد بود، که صورتی عرضی دارد (صور زید که در ماده او حلول کرده). بنابراین، نور ناقصه مثال نور کامله و تام است، پس فهم گر!

قطب الدین شیرازی: "پس صور حالند در دهن موجودند، چرا که کبیر در صغیر نقش ببندد، نه در اعیان و عالم واقع مسحصه، و کرد هر کس را حواس سلیم بود به مشاهده آنها نوسو می یافد. ولی آن صور عدم محض هم نیستند، و اگر چنین بود منصور می شدند. و بعضی از آنها از بعضی دیگر مسحصه داد می شدند و نمی شد در باب آنها احکام محلف صادر کرد. و چون وجود حسی در آنها می شد در اعیان و نه در عالم عقول، زیرا صوری جسمانی هستند عقلانی، پس در هر باید در ناحدهای دیگر موجود باشد و همین ناحیت آخر است که جهان متل و "ادراک خیالید" 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 موجود است، نظیر: حرکات، سکناات، اوضاع، هیات و غیره، همه قائم بذات و معلقه، یعنی

غیر مقرر در مکانی یا متعلق در محلی .

مصنف بما می گوید : فهم کن . 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 مانده های خود شناخته می شوند . لاجرم آنگاه که ، چنانکه سزاوار است ، حقیقت انوار عرضیه را شناختی ، معرفت تو ، تو را در طریق شناختن انوار مجردة 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 ، می باشد . به همین نحو ، نور هر کوكب عرضی "مثال" نور جوهری مجرد است . و این خود موضوعی است بیکرانه و بابتی 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 : "فهم !" (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 مجردة و ابدی است ، در صورتی که برخلاف صورتی که مورد بحث ما است ، برخی ظلمانی هستند ، یعنی آن صور اشقیاء را رنج و عذاب دهند و نفرت انگیزند . و اینها صورتی است مکروه ، کراهت بار ، که شهود آنها نفس را در رنج و الم افکند ، در صورتی که برخلاف بعض دیگر صور نورانیاند و آنها صورتی هستند که سعیدان و بهروزان از آن منتعم کردند و حظ جان ببرند و اینها صورتی جمیله و جلیله و شریفه باشند . " (۲۰)

قطب الدین شیرازی : " و نیز حکمای قدیم نظیر افلاطون و سقراط ، انبازقلس و جمعی دیگر ، در عین اینکه به وجود مثل افلاطونی که عقلی و از نور مطلق است ، قائل بوده اند ، نیز اظهار کرده اند که صور خیالیه قائم بالذات و منفصل غیر حال در محل و هیولای مادی جهان ما هم وجود دارد . و بدان قائل بوده اند که اینها جواهر مجردة . قائم بالذات از " ماده مادی " هستند که در فکر و قوه تأمل مکان دارند و در تخیل نفس مستقرند از این نظر که این دو قوه محل ظهور و مظهرند ، محلی که این صور که بحقیقت وجودی محسوس دارند ولی حال در محلی نیستند ، در آن متجلی می شوند . آن حکماء به وجود دو عالم قائل بوده اند : 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 و مرایا. این صور و تصاویر در عالم مادی ما محلی ندارند و گرنه ادراک آنها با حواس ظاهره ضرور می‌گشت بدون اینکه به وجود مظاهر و محل ظهور نیازی باشد. لاجرم آنها جوهر روحانی قائم 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 مفیع است، دال بر اینکه عوالم چهارند: عالم انوار قاهره (جبروت)، و انوار مدبره و برزخان (ملکوت) و صور معلقه ظلمانی، که در آن اشقیاء را عذاب است. و از این نفوس 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 مساده (عالم الاشباح المجرده) نام داده‌ایم. و از پرتو همین عالم است که قیامت و بعث اجساد حصول پذیرد و ظهورات الهی به وقوع پیوندد و جمیع مواعید نبوت تحقق یابد.

قطب الدین شیرازی: " پس بر ما لازم است در اسم که بحسن اس عوالم عالم انوار مجرده عقلیه است که با اجسام هیچگونه علفی ندارد. و اسان عساکر و سپاهیان حضرت الهی و مقام ربوبیت و ملائکه^۲ معرفت و بندگان مخلص می‌باشد. عالم دومس جهان انوار مدبره اجسام است. چه انوار اسفهدید فلکیده (۲۱) یا جسم انسانی. برزخ دوگانه (برزخان) عالم سومس را تشکیل می‌دهد و آن عالم حس است، عالم اجسامی که به حواس ظاهره قابل درک است. (برابر هر آنچه جسم باشد، فاصله‌ای، مسافتی، بررحی (۳۲) به وجود می‌آورد). یکی از اس دو بررح، برزخ افلاک است یا سنارگانی که در آن اس، و بررح دیگر، عالم عناصر (آحسحان) و مرکبات آنها. و بالاحره عالم چهارم، عالم مثال و خیال است و آن عالمی است. عظیم و بیکراند. لایتناهی، که مخلوقاتش، قسمت به قسمت با کائنات جهان محسوس در برزخان (دو برزخ) رابطه و مطابقه دارند، و آنچه در آندو اس از کتب و مرکبات عناصر از معادن و نبات و حیوان و اسان...

و به همین عالم اخیر است که حکمای عهد قدم اسارت و رجوع کرده و گفته‌اند که جهانی وجود دارد صاحب ابعاد و مقادیر، غیر از جهان مادی وحسی. که در آن

1- Luces victorales، انوار قاهره، جبروت.

2- Angeli Intellectuales

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

و این عالم یا جهان حسی مطابقت 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 لطافت و کثافت وجود می‌یابد. افراد و اشخاصی که هر طبقه را تشکیل می‌دهند لایتناهی نمی‌باشند، 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. بعضی این طبقات مسکن ملائک و اصفیاء اولاد آدم است و بعضی دیگر مأمّن 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 جمالی سحرانگیزتر و روحانیتی و معنویتی شدیدتر، و حظ و شعفی سرشارتر.

برترین این مدارج با درجه ذوات مجردة نور عقول مجاور است و به وجود آنان سخت شبیه و نزدیک می‌باشد. انبیاء و اولیاء و حکمای متألّهین 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 وحشت‌انگیز و دهشت‌خیز، 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 هر یک 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 سردرگم کرد، گما اینکه موسی بن عمران، چون ذات الهی در گوه طور تجلی کرد، آن را درگم کرد، و این نکته در تورات مذکور

است و ماثور .

و برای حضرت پیغمبر اسلام (ص) نیز چنین روی می نمود که حقیقت وجود جبرئیل را درک می کرد ، آنگاه که این ملک وحی بصورت وحیه الکلبی ظهور می کرد 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 لحظه ای معین تجلی می کنند و همیشه به تناسب استعدادی که در وجود عامل و فاعل مکنون است .

و فی الجمله وقتی که گویند که در پرتو این عالم ، مواعید سوت و مزدهای حضرت رحمت جامه حقیقت می پوشد ، اگر مقصود رنجهایی باشد که ساکنان دوزخ و اصحاب النار از آن معذب اند یا نعماتی که اصحاب الجبه بدان منتعم می باشند ، 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 باطنه ای دارد و در هر دو مورد ، فاعل مدرک و حس کننده هرگز چیزی بغیر از نفس بذاته نمی باشد . "

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

" مفییات و حقایق عالم مجرده که بر اسب ، اولیاء و گاه بر جمعی دیگر بارل می گردد ، گاه بر آنان در صورت سطور مکتوب و گاه به صورت سماع صوت عرصه مسود ، زمانی سرور و لذت آرد ، و وقتی هول و دهشت دارد . گاه صورتهای اسبایی در حد اعلائی جمال ببیند که بدانان شرس ترس سبحان گوید و در برده محرمات عالم غیب با آنان مناجات آرد و حال دل سان و عیان کند و رمائی اس صور ، بر آسان چون تصاویر و تمائیل ساحنه ، هرمدان حیره دست و صوریکران حس برست حلوه کر شود . و وقتی چون محوطه ای (حظره ای) محصور در نظر آرد و رمائی اسکال و صوری معلقه ببیند .

هر آنچه در خواب ببیند از کوهساران و اوقیانوسها و قاردها و خطهها ، و آنچه شنوند چون ندهای شگرف و خارق العاده یا ذوات انسانی ، اینها همه صور اسباح قائم بالذات و منفصل و مثالی می باشند و بر همین سواد روح و عطره ، رنگها و طعمها ، کوهساران و اوقیانوسهایی که در عالم حواب به نظر آید ، حد در روایهای صادره با کاذبه ، چگونه در دماغ با برحی از لایه های آن کجند به هر صورت که درک شود با اس استعداد را توجیه کند؟ و بر همان سان که چون حقه از حواب بر آید و با فاعل بحیل یا نظاره از حال فاصل پس حواب و سداری خارج گردد ، از عالم مثالی جدا می شود

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

. . . و افلاک را اصواتی است بدون اینکه علتی در جهان تحت القمر، جهان ما، داشته باشند. و پیش از این گفتیم که صوت چیزی غیر از تموج و ارتعاش هوا است 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 به همان 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 فی نفسهِ 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 و جایز 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^۱ 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 شناختند و در خلصات و جذبات خود همانند هفت تن استواران
گشتند! (سوره 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

قائل بوده‌اند، نه در جابلقا و جابرسا که شهرهای جهان بنا بر در عالم صور مثالی هستند، بلکه در عالم هورقلیا، سومین مدینه، مدینه‌های کثیرالعجائب، مدینه‌های 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، از برکت صفای وجود خود و تخلیه دل از هر آنچه غیر خدا است و تخلیه آن به محبت ذات باری، نغمات افلاک و اصوات حاصله از حرکات کواکب را استماع کرده و طنین ندهای فرشتگان آنها را شنوده سپس به سوی جسم مادی خود باز آمده بود و بر پایه آنچه شنیده بود، روابط نغمات و اصوات را تعیین کرد و علم موسیقی را کمال بخشید.

(۱) در باب مجموعه متون سهروردی که در اینجا آمده است، یکبار برای همیشه به طبع انتقادی که قبلاً از آثار وی کرده‌ایم رجوع کنید: *دلیل 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) (Bibliothèque Iranienne)

جلد ۲. چاپ طهران و پاریس، مطبعه Adrien - Maison - neuve

۱۹۵۲، که در آن "کتاب حکمة الاشراف" "Théosophie orientale" مسدوح می‌باشد. هر جلد منضم مقدمه‌ای است (۱ و ۲) به زبان فرانسوی.

(۲) آنگاه گفتگوئی پس می‌آید برای آشنا شدن با "معرف حسیوری"، کد نقطه مقابل معرفت حصولی است با مساجی تک صورت یا نوع (species). نوع محبت عبارت است از حضور خود بر خود، حضور اسرافیه (aurorante) یا (cognitione matutina). این گفتگو (مطارحه) پس و کم با الحس بدله و تشبه ثوبی همراه است. در این گفتگو ارسطو مقاصد خود را با الحس و سوه، افلاطونی شدن می‌کند و در آن به مدح و ستای افلاطون داد سخن می‌دهد و سرانجام گفتار حوس را با سانسپس مرشدان بزرگ تصوف چنین به پایان می‌برد: "ار خود می‌ترسم، در روزه فلاسفه، جهان اسلام آیا کسی وجود دارد که به مرتب افلاطون نزدیک باشد؟ - حیر، حسی یک درجه از هزار درجه کسی به او نزدیک نیست. بسیاری 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 گرفتار نشده‌اند. آنان تا به مرحله 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 فلاسفه مشاء اسلامی تشخیص می‌دهد. در نظر ملا صدرا که بعنوان شیعه مؤمن و مانوس 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 نماینده 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 بمنزله "حاصل" هر آن چیزی است که در طول زندگی در عالم خاک از طریق معرفت و شیوه 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 و در بعض نسخه‌های خطی چنین نوشته شده است. از جانب دیگر، تغییر ناگهانی املاء این کلمه را بنا بر دو دلیل می‌توان توجیه کرد: اصطلاح "عمودالصبح" (با صاد) معمولاً بر "نور مطلع فجر" اطلاق می‌گردد و شکافته شدن آن برای ارباب معنویت ما، موضوع تأمل و مراقبه فراهم می‌آورد سخت نزدیک به موضوع مورد نظر آیه قرآن کریم، سوره ۵۴ آیه اول: شَقُّ الْقَمَرِ. به همین سبب، از طرف دیگر اگرچه برآمدن و طلوع "ستون مدح" کاملاً با خلسه هرمس در اینجا، مطابقت دارد، اصطلاح شکافتن شق که مصنف و شارحان اثر او حفظ کرده‌اند، ما را مجبور می‌کند که صورت یا استعاره ستون صبح صادق را

حفظ کنیم. زیرا "ستون مدح و ثنا" همان "ستون نور" می باشد. به هر صورت، مصنفان ما بقدری بر حضور داشتن در برابر تصویری مانوی واقف بوده اند که شهرزوری، هنگام تفسیر قطعه‌ای از "حکمت الاشراق" (ص ۲۳۳ از چاپ ما) فرصت را غنیمت شمرده به بیان و وصف قیامت فردی از نظر مذهب مانوی، با چنان اشتیاقی پرداخته است که گویی این قیامت در عالم هورقلیا وقوع می یابد. در مورد مفهوم مانوی ر.ک. بخصوص از H.Ch. Puech، "سالنامه کلژ دو فرانس" سال ۱۹۵۹ ص ۲۶۹. دعا و نماز بمنزله "تصاعد نور" بمانند "ستون مدح و ثنا" تصویر شده است که در نتیجه از عناصر نوری ساخته شده و "مجرائی است که نخست نفوس، قسمت‌های نفس زنده، ادعیه و سرودهایی که با آن همراه است، از آن می گذرد".

۴ الف) اشارت به آیات قرآنی سوره ۶ آیه ۱۳۱ و سوره ۲۸ آیت ۵۹.

۵) در بالا، شماره ۴ در مورد تغییر املاء کلمه "صح" بحث شد. در باب موضوع شق القمر و قرآن سوره 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 می برد و دوچار تردید است. شهرزوری بدانچه شرح می کند مؤمن، موفی 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 یادداشت‌هایی بس گرانها می باشد بخصوص اسکه نظر شخص او را در باب "فلسفه اشراق" که امروزه طرح‌های اولیه آن از بس رفه است، روشن می سازد.

۸) هورخش، وجودی روحانی، فرشته آفتاب، ر.ک. اسحاق، بخش اول، فصل دوم، شماره ۴۵. در باب اختلافات وجوه اشفاق سسهادی ر.ک. "برهان ناطع" جلد چهارم، ص ۲۳۹۰، به تصحیح مرحوم دکتر محمد معین. در مورد این پرسند آفتاب در کیش مزدا، باید یادآور شد که بعضی منون حکمت اسلامی آسمان چهارم (فلک شمس) را آسمان مسیح می دانند. در حکمت سهودی، آسمان چهارم فلک میکائیل می باشد.

۹) در باب این مفهوم شاهد نظاره که می توانم در اسحاق شرح کنم، ر.ک. مطالعه ما ذیل عنوان آرام و با آرامی نفس در نحوف روربهان عقلی سسراری (Eranos-Jahrbuch) شماره ۲۷ سال ۱۹۵۹، ص ۱۱۲ و بعد.

۱۰) در باب این کلمه ر.ک. "مقدمه ۲" بر مصعبات سهروردی (حکمت الهیه

حکیم متأله و theosis ()

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

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

(۱۳) بنابراین، توجه خواهد شد که در اینجا نیز تصور اساسی "حکمت اشراق" 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. در بخش اول کتاب حاضر دیده شد که اندیشه و عقیده بدین نور بر سراسر آهنگهای اندیشهٔ ایرانی حکومت می‌کند. و بعلاوه تکیه گاه و عماد برای قائل شدن وجوه تشابه بین سئوشیانت زردشتی و امام غائب^(ع) می‌باشد.

(۱۴) یعنی هورخش، ملک آفتاب (ر.ک. پیش از این، شماره ۸). این کنایت بعلاوه به طبیعت خورشیدی خورنه خسروی است.

(۱۵) و از آنجا مورد کبخسرو، پادشاه اهل خلسه و جذبه (که بطرزی اسرار-آمیز ناپدید شده از این جهان ربوده شد به مانند ایلیا، اخنوخ و عیسی)، که در نظر سهروردی، به همراه 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، بند ۲). وضع و موقع آن نظیر موقع اعراف یا ارض گنجد می‌باشد که از آخرین ماندهٔ مزاد صلصال بشری حضرت آدم خلق گردیده است (ر.ک. صفحات بعدی، مقاله ۴۰۲). منظور از متن ما این است که این حوادث قضایای واقعی نفسانی - روحانی می‌باشند. و در عالم قابل درک و مشهود و قابل نظارت بوسیله حواس به وجود نمی‌آیند. قصه آنها اطلاعات و حقایق تجربی ظاهری را روایت نمی‌کند، بلکه حوادثی را بیان می‌کند که در هورقلیا، در عالم مثال، به وقوع پیوسته، در آنجا که نور اشراق طالع می‌گردد و تنها کسی رخصت 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 و جامه‌ای را که در قصه

- ابن عربی، در صفحات آینده، مقاله دوم، "ولی" برتن دارد با هم مقایسه کنید).
- (۱۷) هر دو شارح در این مورد تأکید و ابرام می‌کنند که نه با جسم مادی. شاید لازم بود در اینجا اشراقات مورد تجربه و سلوک نجم الدین گبری را در نظر آورد. ر.ک. بررسی ما ذیل عنوان "وظایف الاعضای انسان نوری در تصوف 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 و اثر می‌کند)، بلکه برای هر آنچه متون کتب شیخیه بمنزله وظایف الاعضاء "جسم روز قیامت" تکلیف می‌کنند نیز حائز ارجح می‌باشد. (ر.ک. صفحات آینده، مقاله ۹).
- (۱۹) صیاصی معلقه: تحت الفظی به معنی دزها و حصارها، واستحکامات است. این واژه بر سبیل استعاره بر جسم و در اینجا بر اجسام "لطف" اطلاق شده و بخصوص اجسام لطیف و اشیری که در محلی حلول کرده و به ماده‌ای غیر از خود متعلق نیستند، و به همین دلیل آنها را معلقه خوانده‌اند. مل آئشه که همواره برای گواهی دادن بر حضور عالم فوق محسوسات و مجرد در عین ادراکات ما، تکرار می‌شود، مستلزم نوعی پژوهش در باب چیزی نظیر تحقق نظری و باطنی صحیح نوامیس ماطر و مرابا می‌باشد (که در تأویل معاهیم و معانی روحانی سر مورد اطلاق دارد).
- (۲۰) در باب معنی اس صور که "ماده" اس همان خود نفس اس ر.ک. صفحات بعدی، متن ملا صدرا شیرازی (مقاله ۶): به همین سوه سر بود که شهرزوری حیات بعد از مرگ و فنامت را از نظر مشرب مابوی تفسیر کرد (صفحات پیوسته شماره ۴). برای نسخه‌ی شرح دوگانه (که با وجود فعل از اس عالم و حیات بعد از مرگ مطابقت دارد) ر.ک. صفحات آینده، مقاله ۲ و ۳ و ۵.
- (۲۱) اس لقب اصطلاحی است عاربه شده از حالت "سرافسون" از اس و حوامردی و دلاوری ایران پس از اسلام (امروزه "سپهد" عنوان فرمادده که اس "صورت" در اسحا معادل همان واژه hegemonikon در حلدن ری معنی است).
- (۲۲) اس کلمه "سرح"، نظوری که حدیث داریم. در نظری در سهروردی اس چیزی است که جسم و مقدار، صورت و در متحد دایره و سرفست می‌باشد. از اس نظر، عالم صور مفعول و اجسام لطیف، خود سرح، نوعی "سرح" است، چرا که دارای بعد می‌باشد. ولی همجنس جهانی است که به سطران فنامت و بعث به وقوع می‌سودد. برزخ در اس صورت به معنی فاصله بین خروج از اس عالم

و قیامت کبری خواهد بود. و بدین معنی مصنفان علی العموم آن را افاده کرده‌اند.
 (۲۳) میل داشتیم در اینجا دست کم دو سند را که منزلت بی نظیر دارند
 برای اثبات مدعای خود نقل کنیم: یکی جنگ و مجموعه مسائل روحانی از روزبهان
 بقلی (صفحات پیشتر، شماره ۹) و دیگری مشاهدات 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 (شماره ۱۸) منزلت تمایز بین عناصر و افلاک "عالم مثال"
 ذکر گردید.^۱

۴

۱. در ترجمه این بخش متن عربی شیخ اشراق نیز مورد توجه قرار گرفت. - مترجم

محبی الدین ابن عربی

زمینی که از مازاد گل آدم خلق شد .

آنچه وصفش محال است
در اینجا بد مرحد عمل درمی آید .
فاوست حس ۲

فصل هشتم از نصیف کبر ابن عربی ، کتاب الفتوحات المکیه ، (حاج فاهره ۱۳۲۹ هجری ، جلد اول ، ص ۱۲۶-۱۳۱) دارای این عنوان کامل است : "در باب معرفت زمین که با مازاد و فصاله خمیر مایه و گل آدم خلق شد ، و همان "ارض و حدود حقیقی" است با ذکر شگفتی‌ها و عجائبی که در آن است ."

این فصل هم بمانند فریب به جمع فصول کتاب ، با حدسی آغار مکرر کرد که شرح اشارات و کنایات و استعاراتش صعب می نماید . ترجیع بند آنها : نخل ، درخت نخل بعنوان مظهر و ممثل "ارض آسمانی" است . در مرز و آخرین حد عالم گیاهی و جهان حیوانی ، درخت نخل بخصوص نظر فیلسوفان جهان اسلام را ، چون مخلوقی استثنائی و بی نظیر 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 (حیل) حطاب می کند ، که مظهر آن است بنوبه خود به حدس توان پی برد . . .

درخت نخل ، بمناب 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 بگوییم، 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، تا حدودی، 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 خیر 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 رها کنید بی‌اینکه از بعد بدر شوند".

عبدالکریم جیلی هم (صفحات آینده، بخش ۳) 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 بهتر بگوییم دختر راز نهانی و سر 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 و ممثل ارض فلکی" است، همانجا که مسیح کودک بدنیا آمد، برخی از مفسران قرآن وجود

رابطه‌های را مجاز می‌دانند (۴) در اینجا نمی‌توان به تصریح پرداخت، در مورد 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 مسأله "زمینی را که از مازاد گل آدم خلق شد" طرح می‌کند و متنی که اندکی دورتر (مقاله ۱ ص ۱) 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 بمتابه اصل و منشاء و مثال جمیع اجسام "بشری" استقرار داد، از خمیر مایه صلصال او مازادی بر جای ماند. خدا از این مازاد و فصالسه، نخله‌ای آفرید، چنانکه این گیاه (نخله واژه‌ایست مؤنث) خواهر آدم است. سایر این وی برای ما عمه (خواهر پدر) خواهد بود. حکمت الهی آرا حس وصف می‌کند و با فرد مؤمن (۵) معنقد تشبیه می‌نماید. در وجود او اسراری عجب و حارق العاده مکنون است که در نهاد هیچ گیاه دیگری نهفته نیست. ناری سس از خلق نخلسد، مازادی از گل آدم نهان ماند که از آن نخله ساحنه سده بود. اس مازاد قدر سک دانه کنجد وزن داشت. و در همین مازاد است که خدا زمینی سکرانه سگسرد. و حون در آن عرش و هر آنچه در آن مضمون و مسفر است، فلک، (۶) آسمانها و زمینها، جهانهای زیرزمینی، جمیع فردوسها و دورخها را تربست کرد. همه مجموعه عالم ما است که بطور نام و نام در اس "زمین" است، و با اس وصف همه اس مجموعه در برابر عظمت و وسعت اس "زمین" سس از حلقهای سست، سرکسه و حران در بیابان این زمین ما (۷). و همس زمین است که در آن عحائف و سکفیه‌هایی بهفته که شمار آن از حیظه امکان برون است و حشم خود در برابر آن حیره مانده است.

در چنین زمینی خدا در هر روح (و مساس با هر روح) (۸) عالمیانی از رحمت و غفران خلق کرده است که سرود نسج و سهلیل آنها به روز فطع می‌کنند و نه شب، زیرا بر روی آن زمین حلال و عظمت خدا نحلی کرده و قدرت حلاله و سرحطر هر آنکس که به نظاره آن بردازد، حلوه‌گر می‌شود. هزاران هزار امر وجود دارد که از نظر عقل و برهان محال می‌باشد، یعنی حیرهائی برون از شمار که عقل دلائل فاطع دارد که با وجود حقیقی ماعه الجمع می‌یاسد. علی! مع الوصف، جمع اس حیرهها در آن زمین وجود دارند. آن زمین مرغزاری است وسیع، که در آن عارفان دستگان خود را خشنود و شادکام می‌سارند. در آنجا شو و نما می‌کنند، و دلخواه خود به هر جا می‌روند و می‌آیند. خدا، در مجموعه 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 (ارضین السبع) 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 بر حکایت وی، روزی برایم چنین اتفاق افتاد که به محفلی اندر آیم که آن را محفل و مجلس رحمت نام داده بودند. هرگز محفلی چنین معجز نما و شگفت ندیده بودم. وقتی در آن بودم، چیزی از عالم الهی بر من تجلی کرد. و نه تنها مرا از خویشتن نربود، بلکه در خود راسخ و ثابت تر گرد. و این یکی از خصایص و مشخصات ویژه آن زمین بود. در واقع وقتی شهودهای غیبی و تجلیات الهی برای عارفان روی می‌دهد، در همان حال که در جسد خاکی خود هستند، اهل خلسه و جذبیه را از خود برون می‌برد و در شهود غیبی فناء می‌سازد. برای انبیاء و اولیای بزرگ و جمیع کسانی که با اینگونه خلسات و جذبات کار داشته‌اند، نیز چنین روی می‌نمود.

بر همین منوال، افلاک (گرسی، فلک ثوابت که سراسر از پرتو صور فلکی تابان است، عالم عرش که همه عالم را شامل و محیط است، اینها همه، وقتی تجلیات الهی برایشان حاصل گردد، از اهل خلسات و جذبات گرفته می‌شود و اینها همه صاعقه زده می‌شوند. 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 اثر 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 که تنها خدا بر شماره آنها آگاه است و بس. باری، اینها همه که در آن "زمین" وجود دارد 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 و نطق 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 را قبول 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، منزلکه جسم خود را رها می‌کنند و در زمین خاکی باقی می‌گذارند و خود جامه ماده را از تن بدر می‌آورند و روح مجرد می‌گردند (۱۵).

بر روی چنین زمینی صور و اشباح قومی شگفت، با خصائصی خارق العاده وجود دارد. آنان مراقب ورود و مدخلهای شارع‌هایی هستند که بر این جهان مسرف است، بر جهانی که در آن ماهسنیم، زمین و آسمان، سبب و دورج، هرگاه ار ما یکی راه وصول بدان زمین را بجوید، زمین اولیاء اللہ، از هر صف و طبع‌ای که باشد، آدمیان یا پریان، ملائکه یا ساکنان فردوس - بحسب شرطی را که باید داسه 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 افراشه و نگهبان سده‌اند. حتماً بخصوص آنان را برای همین کار مأمور کرده است. یکی از آنان به سوی وارد می‌شود می‌شتابد، و بر پیکر او جامه‌ای سرازیده، مقام و مرتب معنوی او می‌نویسد. دست او را می‌گیرد. با وی به سمت آن زمین بگردش می‌برد و در آن هرچه خواهد می‌کند. برای نماشا و تفکر در شاهکارهای الهی درک می‌کند. از بردک هیچ سگسی نمی‌گذرد، از کنار هیچ درختی، هیچ روستائی عبور نمی‌کند که با آن سخن بگوید، اگر که بخواهد، به همان شیوه که یک فرد بشر با مصاحب خود سخن می‌سراید. بلی، آنانرا زبانی و بیانی است دیگر. ولی این "زمین"، مخصوص، به هرکس بدان اندر

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

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

آنگاه ابن عربی موردی شگفت را که برای یکی از صوفیان ایرانی، برای اوحدالدین گرمانی (۱۱ الف) (متوفی به سال ۶۲۴/۱۲۲۷)، در عصر جوانی وی اتفاق افتاده بود، نقل می‌کند. اوحدالدین خود این داستان را برای ابن عربی حکایت کرده بود (به قضیه این دیدار اشارت خواهدرفت). آن صوفی جوان می‌خواسته است به یاری شیخ خود برود که بیمار شده بود. هنگام رسیدن به تگریت (شهری است در بین النهرین)، از شیخ رخصت می‌طلبید تا به جستجوی داروئی به بیمارستان سنجان برود. شیخ از غم مرید جوان خود متأثر شده، بدو رخصت می‌دهد. پس مرید جوان به مجلس امیر می‌رود. و چون امیر او را نمی‌شناخته، می‌ترسد خوب از او استقبال نکنند. ولی امیر با حد اعلای مهر و محبت او را پذیره می‌شود، و از مقصود او می‌پرسد و به یکی از خادمانش دستور می‌دهد که حاجتش را برآورد. مرید جوان کامروا و پیروزمند به نزد شیخ خود باز می‌آید و هرآنچه را گذشته بود برایش حکایت می‌کند. ولی شیخ تبسمی کرده او را می‌گوید:

"فرزید، دلسوزی و نگرانی 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 برفتنی 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 وارد شدم و بر جای او نشستم، هنگامی که تو فراز آمدی، این من بودم که تو را پذیره شدم و آنطور که دیدی با تو رفتار کردم. سپس به مسکن، به جسم خود، باز گشتم، چنانکه

اینک می بینی . در حقیقت مرا بدین دارو نیازی نباشد و نباید آنرا به کار برم . "

ابن عربی می گوید : پس وضع و مورد شخصی که می تواند در وراء ظواهر دیگری تجلی کند چنین است . باری وضع ساکنان این زمین مورد بحث چون تواند بود ؟ "

قضیه ذیل (ص ۱۲۸-۱۲۹) از داستان مطول و مفصل ذوالنون مصری (متوفی به سال ۸۶۹/۲۴۵) تشکیل شده است که نخست بما خبر می دهد که زمان آن زمین ناهمسان و نامتجانس می باشد (از نظر کیفی متفاوت است) . "هر حادثه ای ، هر شخصی ، در آنجا زمانی خاص خود دارد . یک روز از زمان زمینی ما در آنجا می تواند با تعداد بسیاری از سالیان معادل دانسته شود . سپس ، ذوالنون بتفصیل عجائب آن زمین را با عبارات و مصطلحاتی وصف می کند که قصه های سنتی مربوط به کوه قاف ، کوه نفسانی - عالمی و نیز "وار" "بیمه" را به خاطرها می آورد . وی در آنجا "زمین" نقره ، زمین کافور سفید ، زمین زعفران را دیدار کرده است . و عجائب آنرا و زیبایی های آن را ، لطف و جاذبه ، ملاحظت و حلاوت مخلوقات ساکن آن ، آداب و اخلاق پاک و بی شایبه آنان ، معادن ، سنگهای گرانبهای آن و رنگهایی را که ربور آند ، وصف می کند . در آنجا نوری حکمروا است که نور آفتاب طبیعی نیست ، و با این وصف ، در آنجا هم مانند نزد ما ، شبها و روزها به نوبت می آیند و می روند . با وجود این ، ظلمت شبها هرگز حجابی نیست . و هرگز مانع از مشاهده شیئی نمی گردد . در آنجا نبردهائی روی می دهد که بازیهای بیش نیست ، در آن به از کسبه خری است به از زخم و جراحت اثری . در آنجا سفرهای دریائی می کند ، و از عرق کشنی ها لذت می برند : آب عنصری مخالف نیست ، و خطر مرگ به بار نمی آورد . بر روی آب راه می روند تا وقتی که به ساحل برسند . در این زمین ، لرزه های شدید تر از لرزلر زمین ما روی می دهد . زلزله ای هم روی داد که ذوالنون خود شاهد آن بود . چون حرکت و زلزله آرام گرفت ، موجودهای خیر حواد که بی رامون او را فرا گرفته بودند دست او را گرفتند و بخاطر یکی از دخترانش بنام فاطمه او را دلجوئی کردند و سستی دادند . ذوالنون گفت : "من او را در عین سلامت بردم مادرش گداستم . - نور است می گوئی ، ولی هرگز وقتی یکی از شما در نزد ما است ، اتفاق نمی افتد که این زمین بلرزد و به زلزله افتد ، الا اینکه او بمیرد یا یکی از حوشانش از جهان در گذرد - (چنین کسی هرگز برای همیشه نزد ما نمی ماند) .

وقتی ذوالنون مصاحبان خود در آنجا را ترک گفته (شرفات مراجعت همان است که پیش از این ذکر شد) به این زمین بازگشت ، از مرگ دخترش حیران آمد . برای ما دشوار است که در اینجا همه این اطلاعات و نکات 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 سزاوار است شهود دیگری را که باز هم ابن عربی روایت کرده تفسیر کنیم: شهود غیبی 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 نداشتند. آن کعبه چهار رکن داشت که به طواف کنندگان پیرامون خود، سخن می‌گفتند و آنان 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 همانجا اوقیانوسی وجود دارد که زمین است، و با این وصف همان کار آب می‌کند (مقایسه شود با صفحات بعدی، مقاله ۹، ص ۴ متن ب، قطعه‌ای که در آن از امام اول در باب "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: دو ستون بروی باله‌هایش 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، و کسی از حکماء بدان اندر نمی‌آید الا آنکه صفی و مصطفی (برگزیده) است (مفسر شیعه خود بخود در این شهرهای نور پیغمبر اکرم (ص) و دوازده امام را باز می‌شناسد). شرح و تفصیلات دیگری هم هست، بهمان اندازه سرشار از تمثیلات بالقوه...

"خلاصه کلام، هر آنچه عقل استدلال کننده با اتکاء به دلائل و براهین در عالم ما، محال می‌شمارد، همه آنها چنانکه بر ما محقق گشته است در آن زمین محال و غیر ممکن نمی‌باشد، بلکه ممکن است و بالفعل (۱۲) حصول می‌یابد. "زیرا خدا بر همه چیز قادر است (سوره 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 و انتقال آن از یک جوهر به جوهری دیگر، قدرت زنده داشتن مفهوم روحانی تنها با مفهوم روحانی (بدون رابطه ظاهری). هر حادثه، هر معجزه و خارق عادت و آیتی که در

عالم ما اتفاق می افتد و عقل استدلالی از قبول آن بعنوان "ظهور واقعی" کراهت دارد آن را بدرست و تمام در روی آن زمین بعنوان ظهور واقعی وقوع یافته می بینیم. 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 اشیری هستند که بدان زمین تعلق دارند. این ابدان و اجسام، در آنجا، هرکدام محل ویژه ای دارند با دنباله های 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 می بیند، بدان سبب است که استعدادی خاص برای فلان یا بهمان صورت مشخص و معین از جمله صور دارد، همان صورتی که این روح بدان متلبس می گردد، نظیر فرشته جبرئیل که در نظر پیغمبر اکرم به صورت جوانی جمیل، به صورت وحیة الکلبی در می آمد. علت آن است که آن زمین را خدا در عالم برزخ، عالم وسیط، گسترده و در آنجا برای این اجسام لطیف، که وجودهای روحانی محض بدان متلبس می گردند و ارواح خود ما در حال خواب یا پس از مرگ بدان می گرایند، محلی خاص کرده است. به همین سبب ما خود بخشی از عالم آن می باشیم.

خلاصه کلام، این زمین یک منتهی الیه دارد که سوی فردوس گشوده میشود و آن را جلوخان می خوانند. و منتهی الیه دیگری هم دارد که با جهان زمینی خاکی ما متصل است. برای اینکه درک کنی که چگونه آن زمین می تواند تا جهان خاکی ما ادامه داشته باشد، تصویری می آورم و مقایسه دیل را به تو تکلف می کنم. فرض کنیم که مردی بر چراغی خیره بنگرد یا بر آفتاب یا بر ماه و سپس، یا بر هم زدن چشمان، مژگان پلکهای چشم بین جسم نورانی و نگاه ناظر حایل گردید. اس ناظر تعداد بسیاری از خطوط نورانی می بیند که از آن جسم تا چشمان شخص او گسترده شده، مثلاً چون شبکه ای تمام که از چراغ آغاز شده و به چشمان شخص او می پیوندد. آنگاه که آهسته آهسته، اندک اندک، پلکها از برابر نگاه ناظر بکنار رود، ناظر می بیند که شبکه خطوط نورانی کم کم عقب عقب می رود و به سوی جسم نورانی جمع می شود.

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 می گردد) 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 مگنان کرده اند، و آنها نیز صور ظهوری هستند که ارواح بدانها متلبس می گردند. عسسه

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 - این نقشه در اینجا نظیر استعداد مشاهده از طریق 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 مجردة بدان متلبس می‌شوند)، در هنگامی که بدان استعداد نایل آمده‌ای (به دیدن فلان یا بهمان صورت ظهوری). و بالاخره عقب عقب رفتن خطوط نور و جمع شدن به جانب جسم نورانی، وقتی پلکها دیگر خائل نیستند، خود بخود تصویر بازگشت این صور می‌باشد که بسوی آن زمین عقب می‌روند، آنگاه که استعداد تو دیگر 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 خود بحث کرده‌ایم. " (۱۳)

(۱) تذکر این نکته که در این تعریف و توصیف آدم بعنوان "امام نوع بشر" واژه "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 بدنیا می‌آیند از او سرمشق می‌گیرند و در نتیجه همان "مثال" است، امری زائد می‌باشد. سهروردی، در کتاب "حکمة الاشراف" (بند ۱۷۳ از چاپ 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 و تکریم کنید، زیرا از مازاد صلصال آدم خلق شده است." (۲) عبدالکریم جیلی، "الانسان الکامل"، بخش ۲ ص ۲۸. ر.ک. صفحات آینده، مقاله 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, sinnbilder, pp. 389-390.

ث. ژ. یونگ. در کتاب خود ذیل عنوان:

von den Wurzeln des Bewusstseins

چاپ زوریخ، ۱۹۵۴، متونی بسیار جالب در باب "اصول تمثیلی درخت بطور کلی، 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 می باشد. Hildegarde de Bingen می نگارد: "مهر گیاه از زمینی که آدم از آن خلق شد... Physica ۱" 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 سوره ۱۹ آیه ۲۳ و بعد از آن می باشد، بر طبق گروه: (۱) تفسیر سنی، فخرالدین رازی، "مفاتیح الغیب"، چاپ قسطنطنیه، ۱۳۰۸ جلد پنجم ص ۷۸۴: نخله ای که ناور نشده بوده مثلی برای مریم است. (۲) تفسیر صوفی: تفسیر مسوب به ابن عربی: "نخله روح تو که به سوی آسمان روح قد بر می افرازد، در یرنو پیوستن تو با روح القدس". (چاپ قاهره، ۱۳۱۷ هجری، جلد ۲ ص ۴). همین اندیشه در مورد مریم که نموه حالت عارف است، در تفسیر روزبهان شیرازی عرائس البیان، ۱۳۰۱ هجری، جلد ۲ ص ۸. (۳) تفسیر شیعی: در نزد اسماعیلیان، تمام سوره در رابطه با سوت باطنه تفسیر شده و نخله مظهر حکمت و غذای روح است. ("مراح النسیم"، چاپ R. Strothmann ص ۱۸۹).

در نزد شیعیان انبی عشری: طبرسی، "مجمع البیان" (طهران ۱۳۱۳ هجری جلد ۲) نخله مریم با نخله آسمانی که در حدیث مروی از امام جعفر صادق (ع) در شماره بعد مذکور است ارتباط داده شده است. "تفسیر الصافی" از محسن فصیح (طهران ۱۳۷۵ ص ۲۹۹): مریم خانواده خود را ترک گفت به سوی مسروق روانه می شود. (سوره ۱۹، آیه ۱۶) (وَأَذْكُرُ فِي الْكِتَابِ مَرْيَمَ إِذَا اتَّسَدَتْ مِنْ أَهْلِهَا مَكَانًا شَرْقِيًّا) یعنی حاسب ارض ائمه. ر.ک. بار هم به محلی در "بحار الانوار"، جلد ۵ ص ۳۱۹ و بعد (سفینه البحار، جلد ۲، ص ۵۸۲). ما سرعت صانع و مآخذ موضوع "فاطمه" بعنوان زمین فوق آسمان را باز می یابیم (در صفحات ۱۰۰، فصل ۲ بند ۱) با روابط نوعی بین مریم، مادر مسح و فاطمه، مادر ائمه اطهار. امدهوارم اسس تذکر، با همین مثل ساده، کافی باشد تا به خواننده وسعت حقیقتی 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 باره منشأ نخله پرسش کرده بود، آمده است. این جواب 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 بی‌برد (فرود آورد). آدم آن نخله را در مکه غرس کرد. همه نخله‌هایی که از آن حاصل شد و "اعقاب بلا فصل" آن می‌باشند، متعلق به نوع "عجوه" (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 وگرسی: در مورد این مصطلحات متداول از قدیم در هیئت عالم مقدسات ر.ک. بازهم به تعلیمات امام جعفر صادق (ع)، بحار... جلد ۱۴ ص ۹۸. کرسی، آستانه عالم غیب در فلسفه ظاهریه است و عرش آستانه باطنی آن و غیره. در علم طبیعت فلکی فلاسفه، عرش فلک الافلاک یا فلک نهم است، وگرسی فلک هشتم یا آسمان ثوابت.

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

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

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

(۱۰) مقایسه شود با متن محسن فیض، در صفحات آینده، مقاله 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 گوتته

Das Unbeschreibliche,

ولی اینجا در صدر مقال :

Hier ist's getan:

آنچه وصفش در اینجا محال است ، در آنجا به صورت عمل در می آید .
 (۱۳) ر.ک . کنایت نهائی فصل ۳ (نوح) فصوص الحکم (چاپ عقیقی ، بخش
 ۱ ص ۷۴ و بخش ۲ ص ۴۳) . ابن عربی اعلام می کند که در باب "آسمان "یوح" در
 کتاب خود به نام "تنزلات موصیلیه" بحث کرده است (یوح نام فرشته ایست که مدیر
 آسمان چهارم ، فلک شمس ، می باشد ، ر.ک . بازهم در صفحات آینده ، متن مقالت ۴)

۳ داوود قیصری

عالم مثالی

منتخب از شرح "فصوص الحکم" ابن عربی، فصل ۶ از مقدمه. چاپ بمبئی، ۱۲۹۹ هجری، ص ۳۵ و بعد و چاپ ۱۳۰۵ هجری، ص ۲۵ و بعد (لازم است که هر دو چاپ با هم مقابله شود).

"بدان که عالم مثالی^۱ (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 جوهر معقول قائم بالذات و مجرد قرابت دارد، از آن نظر که طبع آن از نور محض است. این عالم به 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 عول ارحح، ساگر— دارای دو بعد است که با هر کدام از آنها مطهر و ممل عالمی می‌گردد که با آن مطابقت است. بعلاوه می‌توان گفت که، صحیح است که این جسمی سوری است که لطافت آن برابر با حد اعلای لطافت قابل تصور می‌باشد. بدین سان، آن عالم حدی است، جهانی است وسیط که بین جوهر مجرد لطیفه محض و جوهر مادی کثیف و کدر، تمایز و جدائی به بار می‌آورد، هرچند که در بین جوهر مادی... نیز بعض اجسام لطیفتر از بعض دیگرند. مثلاً، از این قبیل است، آسمانها در قبال سایر اجسام. سایر این آن عالم جهانی عرضی نیست، آنطور که کسی از منکران 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 و مظهر 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 سدرۃالمنتهی (۴) دید، آن فرشته ششصد بال داشت. هر صبح و شام وارد "شط حیات" می‌شد، و با تکان دادن 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)، گرسی (فلک ثوابت)، هفت آسمان و هفت زمین و هر آنچه 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 - اخنوخ) را در آسمان چهارم، 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 قوه و استعدادی که سالکان متوسطین 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 از طریق 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، فی حد ذاته چیزی بغیر از نمونه‌هایی از جهان روحانی، و سایه‌ای 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، بگردار جویبارها و شطهائی که به دریا می‌ریزند و نظیر
 دریچه‌های مرتفع که از آنها اشعهٔ نور به خانه داخل می‌شود. زیرا برای هر یک 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 هر یک از آنها، یک روح و نیروهای روحانی وجود دارد، و نوعی شرکت
 در جهان این روح دارد، وگرنه بین عوالم تناسب و رابطه کامل وجود نداشت. حد
 اکثر می‌توان گفت که در معدنیات، ظهور و تجلی آن مانند حیوانات نیست. خدا خود
 چنین بیان می‌فرماید:

"... وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ، وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ، ..."

(سوره 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 عبس 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 محله و صمر حاصل
 گردد (۷).

وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِحَقَائِقِ الْأُمُورِ.

ولی، این ابناء بشر به سب کوری دیدهٔ حقیقت عبس قادر نیستند که حجاب
 را از میانه بگیرند، و کتاب آسمانی هم آنان را "در سب سب محل سب سب
 درجات" (اسفل السّافلین، سوره ۹۵ آیه ۵) جای می‌دهد.

ولی عارف، آنگاه که در طی مراحل سر و سلوک در عالم مثالی مطلع و اصل
 می‌گردد، در پرتو هجرتی که او را به خارج از حیطهٔ محلی می‌برد، در هر چه نظر کند
 به مقصود می‌رسد و چهرهٔ معبود می‌بیند و حقیقت واقع را چنانکه هست کشف می‌نماید
 چرا که صور مثالی با صور معقول مضمور در "لوح غیب" که خود صورت متجلی عالم
 ربوبیت است، رابطه و مطابقت 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، بابرزخی که بین ذوات مجرد روحانی و عالم اجسام واقع است، فرق دارد. زیرا فی الواقع 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، در حالی که برخلاف، مدارجی که پس از آن می‌آیند متعلق به مراتب عروج است و از نظر زمانی متأخر. 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 و یکسان نمی‌باشند. با این وصف، وجه مشترک اینان و آنان در آن است که عالمی روحانی و ذوات مجرد نوری محض و متضمن مثل صور این عالم می‌باشند.

شیخ (ابن عربی) بوجه احسن در فصل ۳۲۱ از کتاب فتوحات مکیه (۹) نشان می‌دهد که برزخ ثانوی یا برزخ اولی فرق دارد. برزخ اول را سّرالممکن خوانده در حالی که برخلاف، برزخ دیگر را سّرالمحال نامیده، بدین معنی که آنچه در نخستین وجود دارد ممکن است در جهان مشهود ما ظهور کند، در صورتی که برعکس، محال است که آنچه در ثانوی موجود است به حال رؤیت و شهود درآید، مگر در روز بازپسین 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 و آنرا 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 احوال می‌باشند.

- (۱) در باب وضع و موقع این "جهان مثالی" در مدارج هستی یا "حضرات" ر.ک. کتاب ما "تصوّف ابن عربی" ص ۱۶۷ و بعد و ص ۲۶۲ و بعد.
- (۲) همانکه، در متون 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 محدب الطرفین فلک الافلاک" آغاز می‌گردد، و آستانه‌اش قطب آسمان، صخره زمرد، است. در نزد فلاسفه، ماده لطیف و اولیه برترین آسمان (عرش)، بر اثر نظاره جنبه سالب بالقوه 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) در باب این تمایز ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۶۳ و ۲۶۱. خلاصه کلام، اینجا (ر.ک. بازهم به صفحات آینده، مقاله ۷ و ۸): جهان خیالی مجزا و علیحده (منفصل)، همان "عالم مثالی" مطلقه، عالم تصاویر قائم بالذات و مستقل می‌باشد. و همان "ملکوت"، جهان روح موجود منفصل از قوای انسانی است که در مغز مقرر دارند. از طرف دیگر، عالم صور و تصاویر تخیل ما جهان تصاویر ذاتی آن و "حاضر در آن" 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 بواسطه 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 حاصره 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 (ص ۲۸): "عالم شهادت یا جهان مرئی و مشهود مطهر عالم ملکوت است، یعنی مطهر عالم مثالی مطلق."

(۶) ر.ک. مطالب مقدم و مؤخر در "دعای گل آفتاب گردان" در سرود پروکلوس، در کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۸۱-۸۴.

(۷) ر.ک. پیش از این، شماره ۵۳.

(۸) مقایسه شود با متن ملا صدرای شیرازی، ترجمه آن در صفحات آمده (مقاله ۶).

(۹) ر.ک. چاپ قاهره، جلد ۳ ص ۷۸. شمس الدین لاهیجی (در صفحات

بعد، مقاله ۵) در مورد این تمایز و معایرت مبنی بر دایره صور وجود، تأکید می‌کند.

عبدالکریم جیلی

متنی که ترجمه اش در صفحات آینده خواهد آمد، منتخب از کتاب *الانسان الکامل*، معروف ترین تصنیف *عبدالکریم جیلی* است، چاپ فاهره، ۱۳۵۴ 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 محبت اسکه "تخیل دات (هیولا، ماده) همه عالم‌ها است" سخن می‌رود.

چند نظری مقدماتی و بسیار محمل، از همان آغاز فصل، آدمی، برانرارش مطلقه‌ای که برای قدرت تخیل ("تخیل آفرین") فائل شده است، منعحب می‌گردد: این تخیل "حیات روح عالم است. اصل و مبداء آن اسب و اصل و طریقت خاص آن و پسر حضرت آدم است."

در اینجا هم تخیل نظیر آثار این عربی، عین راز و رمز تکوین عالم بمنزله، تجلی ذات الهی، سر خلقت بعنوان تجلی ذات الهی برخوردار و بخود می‌باشد.

شاید حتی وجودی روحانی و علوی باشد، که سالک را در اس عالم با آن دیدار حاصل شده باشد، که "روح تخیل" و "روح فردوس" نام یافته اسب. ولی بناگاهان، اخبار و تذکر پیغمبر اکرم (ص) را به ما یادآور شده‌اند که: حواب مردمان خفته در بیخیری رؤیاهائی که جهان تخیل است، در واقع، در اسحا به سافصی وجود دارد نه عدم هماهنگی و ناسازی آوازی، بلکه در آن رار معرفت مضمون اسب و اینکه انسان در بیخیری بماند یا در زمره بیداران و سب ریده 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 و مشیت 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 با قائل شدن تمایزی مطابق با امتیازی که پیش از این دیدم، (رجوع کنید به صفحات پیشین، مقاله 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 جهان برتر از هستی می‌باشد (جهان تخیل مطلق، جهان ملکوت یا جهان روح). از طرف دیگر، صورت متصوره، هیئت ظاهر پذیرفته و تجسم و تصور فناپذیر است (صورت "موجود و مأخوذ" در قوا و استعدادات بشری در شرایط و احوال حاضره). خواب بیخبری و غفلت از خویش، یعنی جهل به طبیعت حقیقی ادراکات حسی، و تحمیل منفعل آن مسلمیات که انسان از آن غافل می‌ماند و از قدرتی که در وجود او، آنها 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 به همین سبب است که عبدالکریم جیلی توضیح می‌دهد (بخش ۲ 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 برایین انقیاد و عبودیت، زیرا که آدمی به ناموس سرتی عالم بمنزله تجلی الهی واقف می‌گردد و خود را با آن وفق می‌دهد. آنکو بدین معرفت نایل آید، "خدا او را آن منصب قضاوت می‌دهد که در باب وجودهای واقعی عالم حکم بدهد".

همین وقوف و باخبری 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 "حضور باهم" متقابل 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-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"، و اهل الاعراف

بودن می‌باشد.

آن چنین کس که معرفت ناموس و نظمی حاصل کرده است که بدین عالم ترکیب و بنیاد داده و خود را قادر بدان ساخته است که بدلخواه معرفت حاصل شده را به کار برد، چنین کسی در "الاعراف" است، در محل قرب الهی، محلی که در این آیه کریمه قرآن مجید بدان اشارت رفته: **فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ** (سوره ۵۴ آیه ۵۵). به همین دلیل جمیع مصنفان ما اصطلاح اسرار آمیز "الاعراف" را از همان ریشه معرفة می‌دانند، یعنی: معرفت حکمت عالیه، معرفتی که سیر و سلوک روحانی است.

احادیث مربوط به **الاعراف** متعدد است و چه بسا به کتابی تمام برای ترتیب و تنظیم آنها و استنباط معنی آنها نیاز باشد. در مذهب شیعه، (رجوع کنید به سفینه البحار، جلد ۲ ص ۱۸۳) این احادیث فراوان است. بنظر شیخ مفید که در اینجا نظری کلی دارد، این اعراف کوهی یا حصاری، برزخی، فاصلی، بین بهشت و دوزخ می‌باشد. آیات قرآن (آیات ۴۴ و ۴۶ از سوره ۷) الاعراف را باروئی وصف کرده است که در آنجا انسانهای دارای قریحه خدا داد در شناخت قیافه‌ها، مقیم شده‌اند، یعنی آنانکه قادرند عمق باطن و کنه وجود هرکس را از روی قیافه‌اش بشناسند. بزعم متألهین شیعه، این انسانهای **الاعراف** چهارده معصوم (یعمر ص، فاطمه (ع) و داووده امام (ع) هستند): هیچکس به فردوس داخل نمی‌شود مگر آنکه آنان او را بازشناسند و بپذیرند ولی آنان نمی‌توانند کسی را شناسند مگر آنکس که خود آنها را بازشناخته است. بنابراین بازشناختی است که خود حضور باهم سر می‌باشد، چرا که شناخته شدن در عین شناسا بودن است، یعنی در عین عمل ساحس بدان نحو که باطن و ظاهر متقابل باشند. زیرا این "حضور باهم" در ساحس و شناخته بودن، به عمل تجلی الهی شخص ائمه اطهار موطا است. معنی وضع و موقع **الاعراف** در حکمت باطنیه بطور کلی از اینجا روشن می‌شود. **الاعراف**، "ارتفاعی است که مشرف است"، ارتفاعی که از آنجا و با آنجا درک تجلی الهی، سدس عنوان، ممکن می‌باشد، یعنی مشاهده از راه کشف و شهود، مشاهدهء ذات الهی عنوان اینکه در چیزی متجلی گردیده با صفات خود که هر حصری صوری از تجلی آن است.

نتیجه اساسی: مصنفان ما به تعریف و توصیف **الاعراف** عنوان "ارتفاعی مشرف"، "دماغه‌ای مشرف" حدیثی از احادیث نبوی را مربوط می‌دانند که بر سراسر تأویل باطنی قرآن کریم حکمروا است و آن است که: هر آینه ظاهری دارد و باطنی و **ان لِلْقُرْآنِ بَطْنًا وَ لِبَطْنِ بَطْنًا وَ ظَهْرًا وَ لِبَطْنِ ظَهْرًا**.

(ظاهر معنی نحت اللفظ است که خوانده می‌شود و باطن معنی سهای که ناند

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 بعد نامرئی و غیبی معلومات لفظ بلفظ و حوادث عالم خاک می‌باشد.

سالکان و عارفان که خود بهمان میزان که شناسا می‌باشند، شناخته هم هستند، بنوبه خود "اهل 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 (ص ۵۹-۶۰) آنرا توجیه و توضیح کرد. و آن مقام جائی است که الکثیب (توده شن و ماسه) یا (منطقه توده‌های شن و ماسه) 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 مثنوی و مأوای ایشان فردوس است، و از آنجا ممکن است 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 معنوی می‌باشند که پیش از آنکه این جهان را ترک بگویند، خدا خود را بدیشان نموده است (تجلی کرده است) و در نتیجه در همین عالم رویتی 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، مقاله 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 قبول دارند 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.

۱- الاعراف، زمین بیداران و شب زنده داران

جدا از بهشت حیات ابدی
و با اینهمه چه دور از دوزخ
ادگار یو، "الاعراف"

بدان - خدا یارت باد! (أَعَانِكَ اللَّهُ) - که تخیل اصل و مشاء وجود است. و جوهری است که محتوی فضیلت و کمال تجلی الهی (ظهور المعبود) می‌باشد. در باب ایمان شخص خودت به ذات الهی تأمل کن. آیا نمی‌بینی که این ایمان به برخی از صفات و بعضی 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 فائل 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، الا در ظرف و مکانی 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).

النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا.

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 جهان در 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 وسطی) 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 و منشاء جمیع عوالم تخیل است. به همین سبب تخیل جمیع افرادی را که در این عوالم می‌باشند، با هم می‌پیوندد. 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 حضور باهم" متقابل 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 بیدار شده (Egregoros) (۴) می‌باشد. درجه بیداری او با "حضور باهم" متقابل با خدا تناسب دارد.

ساکنان برزخ هم بنوبه خود مردمانی هستند که در خوابند، هرچند که خواب آنان خفیفتر از خواب بعضی مردمانی است که در دنیای ما می‌باشند. آنان در واقع یکسره مشغول به عذاب یا به نعمت می‌باشند که هم چیزی است که خود ایشان است، از خود ایشان حاصل می‌گردد، و هم چیزی که خود درآیند. باری، این هم 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، 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 خوابی است 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 معنی که هر کدام از ساکنان جمیع عوالم، در عین اینکه تا حدودی با ذات الهی هم حضور هستند، زیرا ذات الهی با وجود بطور تام و تمام هم حضور است - وی آن است که در باب خود می‌گوید: **هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ** (سوره ۵۷ آیه ۴) - با این وصف همه با او هم حضور نیستند الا در عالم رؤیا، نه در حال بیداری ضمیر.

به همین سبب بیداری (یقظه) و حالت بیداری وجود ندارد، الا برای اهل الاعراف و برای آنانکه در منطقه کثیب می‌باشند. زیرا این قوم با خدا در "هم‌حضور" (۵) متقابل‌اند، و مرتبه بیداری آنان با تجلی الهی که بدیشان موده‌شده 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 موده و او خدا را می‌شاسد. وی در آن هنگام، بیدار (Egregoros) است. و به همین علت است که سید و سلطان همه اهل معنی که بدین منزل رسیده‌اند اعلام کرده است که اینها بشر در خواب اند. نه همین سبب است که او خود بیدار و شب زنده دار بود و آگاه بود. سراسر، هنگامی که تو فهمیدی که اهل هریک از عوالم تحت قانون و اصل حواب می‌باشند، بشوی نداس عوالم صوری هستند متصور، چرا که خواب و رؤیا عالم تحیل است.

۱. اشارت به کلام الهی: و اما من خاف مقام ربی. - م.

۲- سفر "غریب" و گفتگو با خضر

"غریب" که با نام روح (۷) تعریف شده سفر کرد تا به دیاری رسید که آنرا دیاریوح (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 از بنی نوع شما دور شده بودم. من در قیود ارتفاع، عمق، طول و عرض به بند اندر افتاده 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 گرفتار بوده‌ام 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 هائی که بدان متعلق هستند (۱۰)، بیشمارند. یاران مهربان و پر لطف هستند، وسایل مؤثر و مقتدر در اختیار دارند و دوره زندگی‌شان طولانی است. آنکس که مشتاق پیوستن بدیشان و عرضه کردن خود بر آنان است، باید جامه مجلل و فاخر آنان را بر تن کند و با عطر دل‌انگیزشان خود را معطر سازد.

— این جامه‌ها را از کجا بدست آورم؟ این عطرها را کجا می‌فروشند؟

— 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 بیفزایی: در این صورت جامه را از بافندگی تخیل و عطر را از ارض کنجد غاریه 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 حواس" 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 و شرایط، از مرتبتی رفیع، با قدرتی ما-فوق همه. او را نامی بود: "روح تخیل" (روح الخیال) و لقبی داشت: "روح فردوس" (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. بدو گفتم: ای مولای من، آن جهان که بدان کنجد باز مانده از مازاد صلصال (۱۳) آدم نام

داده‌اند چیست؟ - وی مرا گفت، این عالمی است لطیف، جهانی که هرگز فساد و فنا نپذیرد، مکانی که با توالی و تعاقب شبان و روزان سپری نشود. خدا آن را از ایسن 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.

- آیا می‌توانم راهی را که بدان سر منزل خارق العاده، بدان جهان شگفت

می‌پیوندد بیابم؟

- 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، تا بدانجا 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 مخلع گشتی، دری برای وصول به "کنجد" بروی خود بگشای.

- هان، ای مولای من، من این شرایط را می‌پذیرم، زیرا که از هم‌اکنون -

حبل‌المتین میثاق منعقد شده‌ام. من دیگر می‌دانم، از طریق وحی و الهام و کشف شخص خود، که عالم ذوات مجرده محضه عیان تر و قدرتمندتر از عالم مُدرک با حواس می‌باشد، هم برای تجربه و سیر و سلوک باطن و هم از نظر شهود و مکاشفه و اشراق.

در این احوال، پس از زمزمه‌ای، با دست اشارتی کرد، و هماندم 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 عجاب و شگفتی‌های آنرا تماشا کردم، و حیزهائی حیان زیبا و چنان نادره دیدم که هنوز به مخیله شما خطور نکرده است و آنها را نه در دسای ما توان دیدن نه حتی در جهان تصور، در صدد برآمدم که به عالم غیب عروج کنم.

در آن دم، آن شیخ را باز یافتم که نخستین سر طرف و دستگیر من بود،

اما مشاهده کردم که اجرای آداب خدمت الهی او را جان حنف و لاغر اندام کرده که

علی‌رغم این احوال، تمام قدرت و قوت درون و همان بروی معنوی حلافه (۱۶)

خود را حفظ کرده بود و بهمان اندازه تند و تیز و مصمم، و بهمان اندازه چالاک در

نشستن و بر پای خاستن، و سیمایش بگردار 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. شرایط آن را اجراء می‌کنم، در این نکته تردیدی نیست."

— 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 عرض آن 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 زردین است. ساکنانش از نسل پاک و شرف و نجابت عالی هستند. آنان بجز از خضر (۱۷) پادشاهی دیگر را قبول ندارند. بدرست من در خانه 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، انسان که دوست با دوست کند. سپس مرا دعوت کرد تا با او همسفره شوم و بالبخندی که مرا یکسره از شرم حضور رهانید، گفت: "بسیار خوب! اکنون آنچه باید بگویی بگویی."

من گفتم: "ای مولای من، می‌خواستم درباره مقام عالی تو، در باب احوال و رتبت تو سؤال کنم که تصورش آنهمه 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 را یکسره نزدیک می‌گرداند (۱۹). من سرانسان در اعمال وجودی او هستم، من آن ذات غیبی (الباطن absconditum) هستم که موضوع پرستش و معبود است. من طومساری هستم که جواهر را در خود مکنون می‌دارد و من جمع کثیر رشته‌های لطیفی هستم که بمنزله واسطه میانجی افکنده شده‌اند. من شیخی هستم با فطرت الهی و من نگاهبان عالم طبیعت (۲۰) انسانی هستم. من در هر اندیشه و تصویری متصور می‌گردم، و در هر منزل و ماوائی تجلی می‌کنم. من به هر صورتی ظاهر می‌شوم، و در هر سوره‌های "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 گوه 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 (۲۲) آب می‌نوشم. من در بحر الهی (۲۴) هادی ماهی هستم. من سر نطفه‌ام و از پیش جوان

را در خود مضمَر 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 لمعان دارد . من ماه دوهفته‌ام که طالع می‌شود . من فصل الخطابم . من خیرگسی ضائرم . 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 و آیت مرا بر گونه خود نقش می‌زنند . آنگاه ، جاهل ، نیازموده ، نگاه خود را بر آن خیره می‌کنند و پیش خود تصور می‌کنند که همین است که خضر نام دارد . 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 و ظریف از جمله ظرافتهای (۲۷) من درست شده ، و راهی که آنان در پیش گرفته‌اند راهی است از جمله راههای من .

در این صورت ، بدین معنی ، من آن کوکب خدعه‌گرم .

– من از او پرسیدم ، پس علامت مشخصه ، نشانه آنکس که تا بتو می‌رسد ، کسی

که در ساحت قرب تو مقام می‌گیرد چیست؟

– علامت مشخصه او در علم قدرت خلاقه نهفته ، معرفت عالیّه آن در علم

جوهری کردن جواهر ، مضمَر می‌باشد .

پس از آن در باب اصناف مختلف "مردان عالم غیب" (رجال الغیب) .

مردان جهان‌اسرار (۲۸) از او پرسیدم .

– در زمره آنان کسانی هستند از آدمیان ، و کسانی از دوات محرده روحانی .

آنان شش صنف مختلف هستند از نظر مرتبت و مقام .

صنف نخست ، از آن کسانی است که فضیلت و برتری دارند ، اسان کاملان و

اولیاء بزرگ هستند که آثار پیغمبران (۲۹) را بی‌می‌گرد و در مسالک وی سالک

هستند و از نظر مردم این عالم نهان و در پردهٔ عیب می‌باشند ، زیرا در غیب ، معنی

آنجا که خدای رحیم (۳۰) و رحمن و عرش است می‌باشد . کسی آنان را نمی‌

شناسد ، آنان را نمی‌توان تعریف و وصف کرد ، گرچه از حملهٔ آدمیان باشد .

صنف دوم ، مجردترین معاشران و ارواحی می‌باشد که دلها را الهام

می‌دهند (۳۰ الف) . هادی روحانی و معنوی بصورت آنان تجلی می‌کند ، تا آنکه

ابناء بشر بتوسط آنان، از نظر ظاهر و باطن، به مرحله کمال برسند. اینان ارواح می‌باشند، اینان باصطلاح، صور مجردة ظهورات می‌باشند، چون دارای استعداد و قدرت برای ایجاد صورتی و تصویری 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 الهام 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 خلصات خود اوراد و زبورهای محرمانه سرایند. آنان همیشه و برای ازل و ابد از دنیای خویش برونند. اگر روزگاری کسی آنها را دیدار کند، همیشه درجائی دیگر غیر از آنجا است که تصور می‌شد می‌توان ایشان را یافت. آنان بر سایر ابناء بشر بصورت صوری که در دنیای ادراک حسی دیده می‌شود ظاهر می‌گردند. وقتی بر حسب اتفاق اهل معنی آنان را در این جاهای غیر اصلی و خفایا دیدار کنند، آنان اهل معنی را با اسرار عالم غیب آشنا می‌گردانند و بدیشان از حقایق محرمانه و مستور خبرها می‌گویند.

صنف پنجم مردان سرزمین‌های دور از مردم و جامعه می‌باشند. اینان افراد ممتاز و مورد عنایت و توجه در دنیا هستند. آنان نسلی از آدمیانند و می‌توانند به صورت افراد انسان ظاهر گردند و سپس غیب شوند. با آنان سخن می‌گویند و جواب می‌شنوند. در اکثر احوال، منزل و ماوای ایشان در کوهساران و صحاری، در بستر رودخانه‌ها یا بر سواحل شطوط و انهار است. با این وصف کسانی از ایشان هم هستند که مقیم شهرها می‌باشند، این جمع در شهرها ماوایی 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 و ذهنی پدر ایشان است و تخیل مادر ایشان. کسی چندان به گفتارشان عنایتی ندارد. هموعان و اقران ایشان تمایل آتشین نمی‌انگیزند. آنان بین صادق و کاذب، حق و ناحق هستند. اینان هم مردمانی هستند که کشف غطاء کرده و حجاب

را برافکنده‌اند و هم‌کسانی که در پیش حجاب می‌مانند. "خدا حقیقت را گوید و راه بنماید": "... وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ. (سوره ۳۳ آیه ۴). "... وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ. " (مثال و مادر کتاب) (سوره ۱۳، 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 *consensus* از واژه *consensum* که از *praesum* می‌آید). ر.ک. "تصوف ابن عربی" ص ۲۷۱ شماره ۳۵۱. اندیشه مذکور. از آن ندا و توقع متقابل است، نظیر اندیشه "پروردگار" (ربّ) و تصور وجود کسی که وی رب است (مربوب)، و بدون آن وی ایس پروردگار نمی‌بود. هم طبیعتی متقابل "کسی که جلوه می‌کند" و "کسی که چیزی بر او جلوه می‌کند"، هم ذاتی واهب مواهب (دهنده) داده‌ها و کسی که بدو و برای او داده‌ها داده شده است. بیدار بودن یعنی "در حضور" آن هم حضوری بودن — 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، حی بن یقظان نمایان است و معادل تحت اللفظی واژه یونانی *Egregoros*، ر.ک. کتاب ما "ابن سینا و قصه کشف و شهودی"، چاپ پاریس، ۱۹۵۴، جلد ۱، ص ۷۲-۷۶. تصور *Egregoros* در عصر ما با ظهور کتاب "Ombre de Dieu" (چاپ پاریس، ۱۹۵۵) اثر "عکس‌العملی" دیده است.
- (۵ و ۶) مقدمه کتاب حاضر.
- (۷) در این موضوع "غریب" موضوعی عارفانه خاص، بکنه اصلی قصه الغریبه الغریبه سهروردی و نیز مبحث "نعمه مروارید" از "اعمال توماس" تارباغه می‌سود. در مورد دیگر اطهارات جیلی در توضیح تصور وی از روح، ر.ک. منون مفعول در کتاب ما "تصوف ابن عربی"، ص ۱۸۲ و شماره‌های ۲۷۳-۲۷۴.
- (۸) در باب مملکت یوح، ر.ک. پیش از این، مقاله ۲، شماره ۱۳.
- (۹) یعنی "زندانی دنیای عناصر" و فضای محسوس که باید از آن برون 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) در باب "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، مقاله 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 نشان شده، بین دو مفهوم: زمین تخیل و زمین کنجد، نشان می‌دهد.

(۱۳) ر.ک. صفحات پیش از این، مقاله 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 نخه‌اش مظهر و ممثل است، خواهر آدم است، یعنی انسان، یا بهتر بگوئیم، دختر سرانسان (ر.ک. پیش از این، مقدمه مقاله ۲).

(۱۶) در باب همت، *l'enthymesis* یا قدرت خلاقه دل، ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۶۵ و بعد.

(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 اقصی نقطه شمال) که همان سرزمین است که در اینجا منظور ما است.

(۱۸) در اینجا برای فهم بیانات اسرار آمیز و خارق اجماع عام خضر، در باب 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 خاطرهای می‌آورد و حتی تکرار 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"، "ظاهر و باطن"

لاهور 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 طریف) است که دو شی را بهم وصل می‌کند، و بمنزله بازشدن رشته‌ای است که خدا را یا انسان می‌پیوندد. Sprenger "قاموس ۵۸۲" مذکور در آثار ه.اس. نییگرگ، "Kleinere Schriften I.A" چاپ لیدن، ۱۹۱۹، ص ۷۲ شماره ۱ (مقایسه شود با متن مقاله ۲، قسمت آخر).

(۲۰) لاهوت و ناسوت: الوهیت و بشریت، اصطلاحاتی است متداول از قدیم در معرفت امامان شیعه (ر.ک. پیش از این، شماره ۱۸).

(۲۱) بروی کوه قاف، ر.ک. پیش از این، بخش ۱ فصل ۲ بند ۲.

(۲۲) درباب "الاعراف"، ر.ک. مقدمه و متن پیش از مقاله حاضر. در اینجا سرالاعراف، بمثابة مسکن خضر و در نتیجه عالم وسیط (برزخ) لاهوت را به ناسوت می‌پیوندد.

(۲۳) در اینجا یک سلسله استناد و اشارات به سوره 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 نادیدی"، "اهل الاعراف" (ائمه و اهل بیت و اصحاب آنان) در آنجا می‌باشد. به همین سبب وی از یک جانب در سطح کجا (ناسوت، ابعاد فضای محسوس) فرو می‌رود و از جانب دیگر از جسمه (لاهورت) سیراب می‌گردد، و این مطلب در شناخت شمایل خضر مکرر آمده است.

(۲۴) ر.ک. سوره ۱۸ آیه ۶۰ (و در "داستان غرب" سه‌روردی، فصل 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 سوره ۱۸، که در آن خضر بصورت مرسد و پیر دلیل موسی ظاهر می‌گردد و در نتیجه دارای کرامات و خوارق عاداتی است برتر از انبیاء (اندیشه‌ای که بخصوص در بعض حلقه‌های صوفیان شعه امامیه محفوظ مانده است).

(۲۶) کنایت از اسرار "الغباء فلسفی". در باب این نکته، معرفت امامان شیعه، شباهتی صوری با حادثه‌های معروف در انجیل‌های عهد کودکی دارد و امام جوان حضرت محمد باقر (ع) (امام پنجم)، جای عیسی (ع) را گرفته است. ر.ک. مطالعه "ما از حکمت عرفانی عتیق تا حکمت عرفانی اسماعیلیه" (دوازدهمین ۱۹۵۲ Congresso Volta, Roma) ص ۱۲۱.

(۲۷) در باب این مفهوم، ر.ک. شماره ۱۹، پیش از این، و مقایسه شود با کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۱۴۵ و بعد. "خدا در معتقدات می‌آفریند".

(۲۸) یکی از مهمترین مباحث حکمت باطنیه تصوف. آنچه در این باب جیلی در اینجا می‌گوید بحدی برای درک و ترجمه دشوار است که هم به پدیدارشناسی حضور این "رجال الغیب" در نزد مریدان خود مربوط می‌شود (صور ظهوری آنان) و هم به توصیف شیوه هستی آنان در ذات خود، و این مباحث همه به صورت تمثیل در هر دو زمینه آمده است. بعنوان اشارتی مختصر به سلسله مراتب اولیاء، فقط این 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) 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 دایره ولایت، ر.ک. بررسی ما ذیل عنوان "امام غائب و تجدید انسان در حکمت الهی شیعه" (Eranos-Jahrbuch XXVIII) ۱۹۶۰.

(۳۰) اشارت به آیه ۵۲ سوره ۷ از قرآن مجید.

(۳۰ الف) به معنی تحت اللفظی "ظروف"، "الاولانی" 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)". (از بیان عثمان یحیی)

(۳۱) اوتاد الارض. اگر معنی دقیق بیان "جیلی" را در اینجا در نظر بگیریم 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 و متجانس دانستن عالم معنوی با رویت آسمان بصورت خیمه‌ای است که چهار وتد (میخ چوبین) دارد، که قطب در مرکز و عماد و تکیه‌گاه مجموعه آن است. بهر حال، آنچه اینجا در باب 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.

شمس الدین محمد لاهیجی

جابلقا و جابلسا

برگزیده از شرح گلشن راز منظومه عرفانی محمود شبستری
(متوفی ۷۲۰ هجری ۱۳۲۰ میلادی) چاپ کیوان سمعی، 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 بعایت بزرگ و عظیم در مغرب، در مقابل جابلقا. و ارباب تاویل در این باب سخنان بسیار گفته‌اند و آنچه بر خاطر این فخر فرار گرفته، بی‌تقلید غیری بطریق اشاره دو چیز است:

یکی آنکه جابلقا عالم مثالی است که در جانب مشرق ارواح واقع است کسه برزخ است میان غیب و شهادت و مشتمل 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 نشأه (۱) دنیویه، در آنجا باشند و صور جمع اعمال و اخلاق و افعال حسد و سنه که در نشأه دنیا کسب کرده‌اند، چنانچه در احادیث و آیات وارد است. در آنجا باشند و این برزخ در جانب مغرب اجسام واقع است، و هر آینه 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 ردیه که در نشأه دنیویه کسب کرده‌اند بیشتر آنست که مصور به صور مظلمه باشند.

و اکثر خلائق 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 برزخی است که میان ارواح مجرد و اجسام واقع است، زیرا که مراتب تنزلات وجود و معارج اودوری است، چو اتصال نقطه اخیر به نقطه 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 او را نسبت با نشأة دنیوی آخریت است، دیگر آنکه صوری که لاحق ارواح در برزخ اخیر می‌شوند، صور اعمال و نتایج افعال و اخلاق و ملکات است که در نشأة دنیوی حاصل شده، بخلاف صور برزخ اول، پس، هر یکی غیر از آن دیگر باشد. فاما در اینکه هر دو عالم روحانیند و جوهر نورانی غیر مادیند و مشتمل بر مثال صور عالمند، مشترک باشند. و شیخ داوود قیصری نقل می‌کند که شیخ محیی‌الدین بن عربی قدس سره در "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 که رجوع به شهادت کنند، مگر در آخرت ۱، و از اهل مکاشفات بسیارند که صور برزخ اول بر ایشان ظاهر می‌شود و می‌دانند که در عالم از حوادث چه واقع می‌شود، فاما بر احوال موتی کم کس از مکاشفان مطلع می‌شوند. ۴

و معنی دوم آنکه شهر جابلقا مرتبه آلهیه که مجمع البحرین وجوب و امکان است، باشد که صور اعیان جمیع اشیاء، از مراتب کلیه و جزویه، و لطایف و کتایف و اعمال و افعال و حرکات و سکنت در او است (۳). و محیط است باماگان و مایگون و در مشرق است، زیرا که در یلی (مرتبه، مرتبه بعدی که پشت سر و ولاء مرتبه قبلی است) مرتبه ذات است. و فاصله‌ای بینهما نیست و شمس 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 الهیه و حقایق کونیه است، هر چند از مشرق ذات طلوع کرده، در مغرب تعیین انسانی غروب نموده و در صورت او مخفی گشته است، شعر:

بامغربی مغارب اسرار گشته‌ایم بی مغربی مشارق انوار گشته‌ایم

و این دو سواد اعظم‌اند، در مقابل یکدیگر و خلق هر دو را بحقیقت نهایی نیست. چون هر عالمی را مشرقی و مغربی است (۴)، بلکه هر مرتبه و هر فردی از افراد موجودات را فرمود که متن:

1. le saeculum venturum

مشارق با مغارب هم بیندیش چو این عالم ندارد از یکی 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 تحت خود 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 تعیین 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 "جابر سا" یا ظهور و شیخ معلم اول، ارسطو (Magister primus) دیداری و گفتاری داشته است. ر.ک. پیش از این مقاله ۱، متن "ب".

(۲) در اینجا مصنف آن صفحات داوود قیصری را در نظر دارد که پیش از این، در کتاب حاضر، در مقاله ۳ شماره ۹ خوانده‌ایم.

(۳) اشارت به آیه کریمه ۵۹ از سوره مبارکه ۱۸. بطوری که پیش از این دیده شد، (مقاله ۴ شماره ۲۳) در همین "مجمع البحرین" است که خصر را سوان یافته، که سلطان کشور یوح، از "سرزمین ارواح"، بیداران الاعراف، در فاصله سس عالم لاهوت و ناسوت، می‌باشد.

(۴) اشارت به آیات شریفه ۱۳۶ از سوره ۷ و ۴۰ از سوره ۷۰.

(۵) در مورد این تمایز و تعیض بین عالم الوهیت و مرشد اسماء الهی که برای هر مخلوقی، به ترتیب، پروردگار (الله) یا "رب" اس مخلوق می‌باشد که عالم الوهیت بر او بصورت این اسم ظاهر می‌گردد، ر.ک. کتاب "صوف اس عربی" چاپ ما، ص ۹۴ و بعد.

(۶) بدین سان ملاحظه می‌شود که چگونه معنی و مفهوم سنی جالفا و جابرسا در نزد لاهیجی، به صورت سیر و سلوکی بسیار شخصی و خاص حاصل می‌دهد که صورتی از مفهوم و تصور "مشرق" می‌باشد، که آخر الامر همان مفهوم مورد نظر سهروردی می‌-

باشد. هر عالم، هر فرد، جابلقا و جابرسای مخصوص به خود دارند و مشرقی و مغربی و مقدار و بُعد نوری و بُعد ظلمت. عبور از آن، بنا بر بیان شاعر که در بالا نقل شد، یعنی اینکه سالک خود "مشرق الانوار" گردد.

۶
صدر الدین شیرازی
(ملاصدرا)

ماده روحانیه لطیفه

منتخب از کتاب حکمة العرشية، چاپ طهران، ۱۳۱۵ هجری، ص ۱۴۸، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۹۵-۱۹۸. این کتاب بارها مورد تفسیر و شرح قرار گرفته، بخصوص شرح شیخ احمد احسانی (تبریز، چاپ ۱۲۷۸ هجری، در این چاپ ص ۱۸۲-۲۰۲ و ۲۲۵-۲۳۴) که در صفحات آینده، مقاله ششم، برگزیده‌هایی از آن را توان خواند.

اصطلاح ماده لطیفه روحانی^۱ را هانری مور^۲ در کتاب

خود به نام *Enchiridion metaphysicum*

(کتاب درسی ما بعدالطبیعه) (لندن، ۱۶۷۱) برای معرفی و توصیف بُعد چهارم^۳ پیشنهاد کرد که تصور آن ساگر مسورد قبول او بود، و این فصیه وقتی بس آمد که مفهوم مکان (مفهوم مکان برتر از آسمان^۴) و تصور ماده را از هم متمایز کرده بود. این اصطلاح به عقیده ما برای اطلاق بر محیی بر صفحات دلی از ملاصدرا کاملاً مشخص می‌باشد. و رابطهای را که بین "افلاطونیان کمبریج" و "افلاطونیان ایران" وجود دارد و حای

1. Spissitudo spiritualis

2. Henry More

3. quarta dimensia

4. locus supracaelestis

شگفتی هم نیست، نمایان می‌سازد، و جای آن است که در جای دیگر مورد بحث قرار گیرد.

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 مُدْرک بالذات است و اموری جدا ناشدنی از ذات او، انفکاک ناپذیر از ذات و شخص اصلی او. و بقول ارجح و اصح، هر آنچه برای وی بذاته مدرک 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 موضوع و مورد درک بصری است، مثلاً آنگاه که آسمان را درک می‌کند یا زمین یا هر چیزی دیگر 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 اعضاء مادی محتاج است (چشم، گوش و غیره)، و به مواد خارج و نسب وضعی محتاج می‌گردد و از اینجا است که به ماده بیرونی و شرایط مخصوص آن نیاز می‌یابد تا بتواند مُدْرک بالعرض را احساس کند و چون جان یکبار بدین کیفیت چیزی را احساس کرد پس از آن می‌تواند صور بسیاری را بدون وجود ماده خارجی درجهان خود ببیند (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، جان اغلب اوقات می‌تواند صورت چیزی را در عالم ویژه خود بنگرد و نیازی به وساطت چیزی مادی و خارجی نداشته باشد. در حالت بعد از مرگ، مانعی وجود ندارد که نفس نتواند هر آنچه را احساس و درک می‌کرد، درک و احساس کند، بدون واسطه عضو و جسامه‌ای یا ماده‌ای خارجی که از عالم نفس و حقیقت آن منفصل باشد.

... هر آنچه 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 مجزی و جدائی پذیر از صورت وجود آن نمی‌باشد.

حقیقت ذاتی و جوهری آنها قوی‌تر و ثبات آنها مسلم‌تر، و جوهر آنها

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 در میان این وجودهای حقیقی چیزی بپرسد، و حتی سؤال کند که آیا آن وجودها (بهشت و دوزخ) در داخل یا در خارج 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، و بین آن عالم و جهان مادی از نظر وضع^۱ و مقدار نسبتی نیست، دیگر چنین سئوالی‌نا- بجا و بیهوده است.

بلی حدیثی نیک معروف^۲ از آن حکایت دارد که زمین بهشت گرسی 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 و میدان کواکب، در این عالم که در پیرامون جهات این جهان قرار دارد، زمین بهشت و سقف آن باشد. بلکه مقصود باطن عرش و گرسی است. وجود مجرده آنها و ذات روحانی آنها، زیرا کسه بهشت در باطن و درون غیب و آسمانها یعنی عالم جان قرار دارد.

و بر همین نهج، آنگاه که می‌گویند که فردوس^۳ در آسمان هفتم است و دورج در زمین سفلی، مراد درون پرده‌های این جهان و مختلفی در حجابهای آن است. زیرا جهان آخرت جاویدان، پاینده و خالد است و نعمتهای آن را زوال و فنا در بی بسب و میوه‌هایش فنا و کاهش نمی‌پذیرد و هرگز بر کسی حرام و ممنوع نمی‌گردد. و هر آنچه 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 و نعمات با آرزوها و امیال تناسب دارد. بهشت و دوزخ، خیر و شر، هر آنچه آدمی تواند کرد بدان برسد و اجر و پاداش او در آن جهان است، تنها در عین ذات و جوهر خود انسان منشاء دارد، بدان صورت که نیت 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. إِنَّ أَرْضَ الْجَنَّةِ الْكُرْسِيُّ وَ سَفْفُهَا الْعَرْشُ.

۳. إِنَّ الْجَنَّةَ فِي السَّمَاءِ السَّابِعَةِ وَ النَّارُ فِي الْأَرْضِ السُّفْلَى.

... بین ابدان این جهانی و اجساد آن جهانی وجوه تفاوت، در نحوهٔ 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، بر خلاف این جهان که در آن اجساد و ابدان محروم از حیات و شعور توان یافت و اجسام 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 مثالی برای 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، در آن 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 غایت 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 اینان هر دو نامتناهی می‌باشند. دلائل و براهین ثابت می‌کند که ابعاد هر آینه متناهی می‌باشند، ولی این حکم در مورد آخرت اعتبار ندارد و جاری نیست، بلکه فقط در مورد ابعاد مادی این عالم صادق است. ابدان آن جهانی که به اعتبار تصورات جانهای خود نامتناهی است، باهم نزاحم مکانی ندارند، و در آنجا هیچ جسمی نه در برون جسم دیگر است نه در اندرون آن. هر انسانی، چه سعید چه شقی، جهانی کامل دارد که بخود از این جهان وسیعتر است، و هرگز در قبال عالم انسانی دیگر، مرتبه‌ای هم طراز به وجود نمی‌آورد، زیرا هر یک از سعیدان آنچه خواهد از ملک و وسعت جای تواند یافت. و به همین سبب عارف بزرگ ابویزید بسطامی گفت:

لَوْ أَنَّ الْعَرْشَ وَمَا حَوَاهُ دَخَلَ فِي زَاوِيَةٍ مِنْ زَوَايَا قَلْبِ أَبِي يَزِيدٍ لَمَا أَحْسَسَ بِهِ
(همانا اگر عرش و آنچه در آن است به گوشه‌های 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
هر صورت خارجی نحوه ظهوری خاص دارد که اثری در جان می‌گذارد. و بطور متقابل
هر صورت نفسانی و هر ملکه راسخه (habitus) که در نفس ریشه گرفته‌است، در برون
ذهن نحوه هستی خاص دارد. آیا نمی‌بینی که، وقتی جسمی مرطوب بر جسم مادی
قابل رطوبت اثر بگذارد، این ماده رطوبت می‌پذیرد و خود بشیوه 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، هر چند این عضو تاثر پذیرد و رطوبت بگیرد از همان
نوع تاثر ندارد و مانند 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 شیئی مرطوب نیز یکی، ولی بصورت مختلف ظهور می‌کند.

اینک از آنچه گفتیم هویدا گشت که یک ماهیت واحد دارای سه صورت، در سه
جای مختلف می‌باشد، و در مورد هر کدام از آنان شیوه وجودی خاص و نحوه ظهوری
معین دارد: نخستین بار تأثیر جسمانی و رطوبت و سهولت نسکلی. و دوم بار در سیروی
حس و خیال، صورت محسوس و متخیل نهاد و سوم بار در سیروی عقل، صورت کلی عقلی
پدید آورد.

در مورد اختلاف حالاتی که این سه وجود برای یک ماهیت واحد دانستند،
بیندیش که در این جهان عنصری در سه جای سه گونه اثر از خود عیان کرد. در جهان
آخرت هم ممکن است چیزها به صورتهای گوناگون درآید و حلوه‌گر شود. پس اگر
خشم که حالت درونی است در برون ذهن مانند آتش نمایان گردد و دل را بگذارد،
شگفت نباید داشت، چنانکه از معرفت هم که نوعی حالت و کیفیت نفس است، آنگاه
که به صورت وجودی خارج از ضمیر متصور شود و سرچشمه‌ای گردد که آنرا "سلسبیل"
(چشمه‌ای در بهشت، قرآن، سوره ۷۶، آیه ۱۸)، باید تعجب کرد. و هم اگر کسی
برخلاف حق و عدالت مال یتیم را غصب کرده، در آن جهان، عمل او آتشی گردد

که اندرون او را از هم بدرد، شگفت نباشد. یا اینکه اگر حُب دنیا یعنی آرزوها و هواهای بد و حرص جاه و مال که بیماریهای نفس و روان است، در آخرت به شکل گزدم‌ها درآید که نیش می‌زنند یا مارهایی که بر تن می‌خلند، بازهم عجیبی نیست. همین نکته‌ها کافی است تا آنکس که معرفتی دارد و به وعده‌ها و نیز وعید-هایی که پیغمبر (ص) بیان فرموده است، مؤمن گردد.

بر ذمت هرکس که قدم در طریق معرفت عالیه می‌گذارد فرض است که در-باب صفات و خصایص نفسانی و شیوه وجودی نفس و چگونگی ایجاد نتیجه و معلول این نحوه وجود و اعمال خارج از ضمیر، تأمل کند. و این معرفت را برای خویش راهنمایی سازد تا دریابد که چگونه بعض شیوه‌های وجود و رفتار و سلوک، ناگزیر در روز حشر 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 جهان درون انسان موجود است. اما اثرات مستقیم آن، نحوه وجود اجسام مادی عضوی می‌باشند. 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 بیالاید، و امعاء و احشاء را خاکستر کند، همانطور که جیلت و فطرت آن در این جهان آن است که جسم را به آتش اندازد، ضربان نبض را شدت و سرعت دهد، اعضاء را به لرزه افکند، اخلاط را ملتهب سازد، و گاهی به مرضی و خیم منتهی گردد و حتی سبب مرگ شود.

خوب! برای جمیع صور جسمانی و مادی موجود در آن جهان نیز این حکم صادق است. همه اینها معلول و محصول عادات مکتسبه نفس، رفتارهای نیک یا بد آنها، معتقدات آنها، مقاصد و نیات صالح یا فاسد آنها، و هر آنچه تکرار اعمال و شیوه‌های رفتار در این جهان، سبب ریشه گرفتن در آنها است، می‌باشد. به همین سبب اگر اعمال منشاء رفتارهای این جهانی است، نفس‌ها، با شیوه هستی خود، 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 و نیات بصورتی مصور می‌گردند، این ماده چیزی بجز از نفس انسانی بذاته نیست. بهمان صورت که "ماده مادی" (هیولی) (hylé)، در این عالم، ماده‌ایست که اجسام و صور دارای ابعاد و مقدار از آن به وجود می‌آیند بدون اینکه این ماده فی حد ذاته بُعد و مقداری داشته باشد، به همان نحو هم در عالم دیگر

نفس انسانی ماده ای است که از آن وجودهائی موجود شده‌اند که در آنجا دارای بُعد و مقدار و صورت 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 هیولی در این جهان از هر جهت بالقوه است و از خود هیچ تحصیلی 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 صورتهای اتحاد می‌پذیرد به نحوی خاص خود.

بنابراین، نفس صورت ماده دنیوی و ماده صورتهای اخروی تواند بود، آن صورتهای که در آن جهان در جانها دمیده می‌گردد و آیه شریفه: *یوم ینفخ فی الصور فتاتون افواجا*، بر این معنی گواهی است صادق، و بر وفق همین آیت صورتهای آن جهان متنوع می‌باشند.

وجه دوم، نفس ماده روحانی لطیف است و تنها به صورتهای لطیفه غیبی در تواند آمد که با حواس این جهانی قابل درک نمی‌باشد بلکه با حواس اخروی باید درک کرد. ولیکن هیولی ماده‌ایست کثیف و کدر، که صور کثیفه مقیده جهات و ابعاد و اوضاع محسوسه و آمیخته با قوه و عدم به خود می‌گیرد.

وجه سوم، هیولی صورتهای را بطور انفعال و استحاله و تغییر و حرکت می‌پذیرد. در صورتی که نفس، صورتهای و ملکات خود را بر وجه حفظ و استعداد بخود می‌گیرد.

و بین قبول صورتهای و عمل مولده همین صور تنافی و تضاد وجود ندارد، زیرا به موجب "علت" وجودی واحدی است که نفس در آن واحد، صور و نصابی را که خود به وجود می‌آورد، هم ایجاد می‌کند و هم می‌پذیرد. چنانکه صورتهای انسانی و تخیلی نفس هم از همین قبیل است، یعنی نفس هم فاعل و موحد صورتهای انسانی و تخیلی است و هم قابل آنها است.

وجه چهارم، قبول صورتهای از طرف نفس، در آن جهان از روی قوه و استعداد و امکان نیست که بتدریج حاصل شده باشد. در صورتی که هیولی هم در جهان عنصری صورتهای می‌پذیرد، لیکن این قابلیت قبول او از روی قوه و استعداد و امکان است.

وجه پنجم ، در این عالم صورتها مراحل و مراتب 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 . " ۱

۴

۱ . در ترجمه متون ملاصدرا ، متن عربی "عرشیه" بیشتر مورد توجه بود . - م .

۷ عبدالرزاق لاهیجی

حکمای اشراقی و حکمای مشائی

برگزیده از کتاب بزرگ فارسی گوهر مراد ، مقاله ۳ تا ۴
فصل ۲ . چاپ طهران ۱۳۱۳ هـ . ص ۲۸۷-۲۸۹ .

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 . مدعی آنست که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق ، مثل کبکسرو (۲) و بطرای او ، ارباب حکمت اشراق بوده اند . حکمای یونان نیز هر که سابق بر زمان ارسطو ، بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و ندوس حکمتی که مشهور است حکمت مشائین نموده (۳) .

و فرق میان حکمت اشراقیین و حکمت مشائین بد حمد وحه است . و عمده ما- هوالمشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهدت و مکاشفه ، قدود دانند و التفاتی به نظر و بحث نکنند . بلکه گاه باشد که مافی دانند . اختلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و مقیاس منطقی را عمده دانند و هرچند بد بر طبق برهان و قیاس بود التفات به آن نکنند و نسبت اسرافیس و مسائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام و تحقیق اس فرق در مقدمه کتاب مذکور شد (۴) .

و بالجمله حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کسره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین مکرر آنست و مؤدای نظر و برهان مخالف معنیهای آن . وار

جمله قول به عالم مثال است. اشراقیین و صوفیه (۵) معتقدند که مابین عالم عقلی که عالم مجردات محضه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است، عالمی است که موجودات آن عالم مقدار و شکل 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 خیالی، لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن نه در خارج و عالم مثال متحقق است در خارج (۶).

و این عالم متوسط است بین العالمین، چه از جهت مجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس به مقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات. و هر موجودی از موجودات هر دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بالذات خود حتی الحركات والسكنات و الاوضاع و الهیات و 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 در این عالم 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 در مظهر آینه و خیال برای ما ظاهر شوند و كذلك الصور التي يراها الانسان في المنام وملائكة و جن و شياطين از موجودات عالم مثال باشند، که در مظهر آب یا هوا (۱۱) برای جماعتی ظاهر شوند.

و از حکمای اقدمین منقول است که: **إِنَّ فِي الْوُجُودِ عَالَمًا غَيْرَ عَالَمِ الْحِسِّ لَا يُتَنَاهَى عَجَائِبُهُ وَلَا يُحْصَى مُدُنُهُ، وَ مِنْ جُمَلَةِ تِلْكَ الْمُدُنِ جَابِلُقَا وَ جَابُرُ سَا، وَ هُمَا مَدِينَتَانِ عَظِيمَتَانِ، لِكُلِّ مِنْهُمَا أَلْفٌ بَابٌ، لَا يُحْصَى مَا فِيهِمَا مِنَ الْخَلَائِقِ.** و ایسن جماعت تصریح معاد جسمانی به این کنند و بهشت و دوزخ و زمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند^۱ 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 دانند و احادیثی

۱. مقصود حکمای اشراقی است. — م.

که اشاره به آن شده مؤید این تواند بود و تفصیل و تحقیق این مذهب خواهد آمد ، انشاء الله 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 مجردة 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 جزئیة 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 و آن صور عقلیه قائم بذات و بالجمله قول به عالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند به مکاشفه‌اند . . .

مصنف سپس بعض مشکلات را که مشائین و اصحاب کلام در برابر اشراقیون عنوان کرده اند ، ذکر می‌کند . در مورد جزئیات و نکات فنی این مواضع در اینجا نمی‌توان به سسط کلام پرداخت . مشائین اسلام ، منجمله ، در ایراد این نکته که هر "مقدار"ی مستلزم قابلیت تقسیم است و هر فالیب تقسیم است مستلزم وجود ماده و در نتیجه وجود صور و اشکال دارای مقدار و ابعاد بدون وجود ماده غیر ممکن می‌باشد ، اصرار دارند . مع الاسف اندیشه فالیب تقسیم گوئی در نظر آنان به تقسیم پذیری تشریحی محدود و مقصود می‌گردد و تصور ماده مرکب ، کیف و فساد پذیر جهان نحب العمر محدود می‌گردد . تصور عالم مثالی در مذهب " حکمای اسرافیه " مستلزم وجود قلبی " ماده مطلق " است ، یعنی ماده محسوس از تعینات خاص حالت ماده در عالم خاک . همس اندیشه وجود ماده اولی و قدیم و " غیرمادی " است که مفاج علم بکوس عالم از نظر اس عری می‌باشد (نفس الرحمن ، نفخه خدای رحیم) . بدون وجود آن در مورد وجود تکلف ماده لطیف و اولی موجودات عالم مثالی نمی‌توان فکر کرد . از اس جهت صورت بدون ماده وجود ندارد . اندیشه آن را در سراسر متونی که خواهد آمد ، باز خواهیم یافت . من ملا صدرا ، که

پیشتر ترجمه‌اش نقل شد، می‌تواند مقدمه‌ای بر آن باشد.

- (۱) در باب این تعریف ر.ک. مقدمه بخش دوم کتاب حاضر و متون سهروردی ترجمه شده پیش از این در مقاله اول. "جرجانی" در قاموس خود آن را معادل اصطلاح "اشراقیون" افلاطونیان می‌داند.
- (۲) ر.ک. صفحات بعد، مقاله 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، مقاله ۱
- (۵) در مورد صوفیه، ر.ک. متون ترجمه شده در صفحات پیش، مقالات ۲ تا ۵ و ارجاع به "علی‌همدانی" در بخش اول، فصل ۲ شماره ۲۱.
- (۶) در مورد این تمایز، ر.ک. پیش از این، مقاله 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 παρασάγγη 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 از طریق کشف و شهود (واز جمله ادراک معنی روحانی وحی و تجلی) 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 کلمه واحدی به کار برده‌اند (مثال و در جمع مثل). البته، مثل افلاطونی که به صورت معرفت ملائک تفسیر شده نه می‌تواند اموری کلی و تحقق 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. بهر حال، بخاطر "وجودشناسی منطقه‌ای" عالم مثالی است که مشرب افلاطونی اشرافیون عضو اصلی اعتقاد به آخرت اسلامی از نظر آنان می‌گردد.

(۱۴) نخستین (علم حصولی) مستلزم وجود species، ایجاد صورتی است که شیئی 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، مقاله ۱، متن ب، و یادداشتها.

۸ محسن فیض کا ثانی

جہانی کہ در آن ارواح جسم می شود و اجساد روح می گردد .

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 مابینت 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 بتواند اجسام را تدبیر کنند و به مدد آنان برخیزند .

این عالم مثالی جهانی است روحانی . از یک جانب با جوهر جسمانی شسه است ، چون می تواند موضوع درک و احساس گردد ، و دارای ابعاد و مقدار است و می تواند در زمان و مکان ظاهر آید . و از جانب دیگر ، با جوهر عقلی مشابهت دارد ، چون از نور مطلق و محض تشکیل گردیده و از زمان و مکان میری است . پس جسم مرکب مادی نیست و نه جوهر مجرد عقلی و منفصل از ماده . و بهتر آن است بگوئیم کسه عالمی است دارای دو جهت و دو بُعد ، که بواسطه هرکدام از آن دو به ماسنی که با آن دارد (۲) شبیه است . و هیچ موجود محسوس یا معقولی نیست که مرآن را در این عالم برزخ و جهان وسیط ، مثالی ثابت و مقید نباشد . این عالم مثال درجهانی است

کبیر بمنزله خیال در عالم صغیر انسانی . و مشتمل و محتوی است بر وجههای کسه ادراک آن مشروط است به قوای دماغی و همین وجهه و جنبه است که خیال متصل (با عالم مثالی در عین اینکه جلی بشر است) خوانده می‌شود . ولی در همان حال وجههای دیگر را متضمن است که مشروط بدین شرط نیست ، و آن را خیال منفصل و قائم بالذات (عالم ملکوت) (۳) نام داده‌اند .

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 یثرا سویا در حضور حضرت مریم ، یا 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 ۲۵) 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 وحیه الکلبی می‌دید و از او کلامی می‌شنید که به صورت الفاظ و کلمات خوانده می‌شد .

و به سوی همان عالم برزخ است که آن‌نگه بصورت روح در می‌آیند (تروح می‌یابند) ، آنگاه که از صور طبیعی جسمانی منخل گشته و ارواح ایشان به خلعت مظاهر روحانیه منخل 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 صورتی غیر از صورتی که در دوران زندگی در این جهان خاکی داشته‌اند ، 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 - روحانی باز هم شدت گرفته چرا که مانع جسم از راه برخاسته است . و فی الجملة ، 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 و معانی به صورتهای متناسب با خود ظهور کنند و وجودهای مجرد 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 هر جسم صیقلی و تابناک دیگر و از جمله آب زلال صافی در همین عالم برزخ و وسیط صورت پذیرد ، زیرا جمیع صورتی که در آینه‌ها انعکاس یابند نیز بدین (۶)

عالم تعلق دارند . و از این بیشتر ، در همین عالم وسیط برزخ است که صور و اشکال موجود در بطون تخیل ما دیده می‌شوند ، چه در عالم خواب یا در حال بیداری ، زیرا که این اشکال و صور بدان عالم متصل می‌باشند ، از آن اقتباس نور می‌کنند . بشیوه پنجره‌ها و دریچه‌ها و طارمی‌هایی 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 پیوند برقرار 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 علی‌الدوام از موطن خود در آن گرد می‌آیند . و بواسطه آن است که اخبار رسیده در باب معراج حضرت ختمی مرتبت (ص) ، با حقیقت و صحت وفق دارد ، نظیر روایت ملائکه و انبیاء و مشاهده (۸) آنها مانند مشاهده برای العین . در همین عالم برزخ است که ائمه اطهار علیهم السلام در وقت احتضار میت حضور می‌یابند ، کما اینکه این موضوع در اخبار کثیره مذکور و ماثور است . و در همین جهان برزخ است که سؤال و جواب قبر ، و نعیم یا عذاب آن وقوع می‌یابد . و نیز در همین عالم است که بنده مؤمن می‌تواند اگر بخواهد ، به دیدار خویشان و یاران (۹) خود برود . و نیز آنچه در اخبار رسیده است در باب 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 حیرتهائی می‌پرسند و نظایر این احوال و آنچه بدان ماند .

بدرست چنین می‌نماید که حادثه نزول عیسی (ع) (در عصر ظهور امام غائب (ع) نیز از همین مقوله باشد . آنطور که شیخ صدوق (۱۰) طاب تراه می‌گوید :
 " این نزول و هیبوط حضرت عیسی (ع) بروی زمین ، همان رجعت وی بدس عالم ، پس از رفع و حادثه‌ایست که در اینجا برای او روی داد " ، چراکه خدا خود می‌فرماید :
 إِنِّي مُتَوَفِّيكَ وَ رَافِعُكَ إِلَىٰ وَمُطَهِّرُكَ مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا وَ جَاعِلُ الَّذِينَ اتَّبَعُوكَ ...
 إِلَىٰ يَوْمِ الْقِيَامَةِ ... (سوره ۳ آیه ۵۵) (۱۱) . و هم‌چنین است آحد احبار و روایات 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 شناسر در گذشته‌اند ، یعنی گروهی از شیعیان و پیروان امام (ع) ، از مردم پاک دین ، را سار می‌آورد ، تا به ثواب نصرت وی و معاونت وی فیض یاب گردند ، و از مسرت و حط ظهور دولت او کامیاب شوند . و نیز جمعی از دشمنان امام را ، آن‌که 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 می‌باشد که 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 در آن 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، (مقاله ۳).

(۳) در مورد این تمایز ر.ک. پیش از این، مقاله ۳ شماره ۳ و متن لاهیجی، مقاله 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 با علم به اینکه خاکی که جبرئیل از روی آن گذشته می‌تواند حیات بدهد، مثنی از آن خاک را بر گرفت و در فلزی که گوساله از آن ساخت (گوساله زر) آمیخت.

(۵) در باب موضوع فوق الذکر، ر.ک. مقاله ۶، متن ملا صدرا و مقایسه شود با متن ترجمه شده در صفحات آینده، مقاله ۹، ص ۱.

(۶) در مورد این نظریه آئینه‌ها، ر.ک. صفحات پیش، مقاله ۷، شماره ۱۱

(۷) ر.ک. صفحات پیش، مقاله ۷ شماره ۸. 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 درآمده است: یا حقایق مجردة عقل یا قضایای تجربی تاریخ (یا امکان و آزادی یا جبر علمی). ساینر موضوعات به مرتبه اساطیری یا به درجه کنایه و تمثیل تبدیل شده است.

(۸) ر.ک. بخش اول، فصل ۲ بند ۳: 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 لازمه 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" وقوع نمی‌یابد بلکه "در عالم هورقلیا" آدمی بدان واقف می‌شود یا نمی‌شود (ر.ک. نظر مترلینگ، مذکور در ص ۱۵۳ و متن ترجمه شده در صفحات بعد، مقاله ۹، ص ۵۲). 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 که مؤید 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، مقاله ۹، در باب "جسد روحانی" که در عالم 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 سال ۹۹۱/۳۸۱ بوده‌است (مصنف ۱۸۹ کتاب که تنها چند شماره از آن به عصر ما رسیده است).

(۱۱) بطوری که می‌دانیم، معرفت مسیح برطبق قرآن مجید به تمام معنی به صورت قبول طواهر است (سوره ۳ آیه ۴۸ و سوره ۴ آیه ۱۵۶). علاوه بر من محسن فیض حاوی عبارت *بُعْدُمُوتِهِ* است که باید *بُعْدُ رَفْعِهِ* خوانده شود، مطابق با جمیع روایات و اخبار شیعه در باب این نکته (سفینه، جلد ۲ ص ۱۹۲ و بحار، جلد ۵ ص ۲۴۸-۲۵۲) و نیز تفسیر قرآن شخص محسن فیض (کتاب الصافی، طهران، ۱۲۷۵ هجری، صفحات ۸۹-۹۰) و غیره (مثلاً تفسیر ملافتح الله، سوره ۳ آیه ۴۸). عیسی (ع) را مانند خضر و ادریس به آسمان بردند و مقامی خداگانه نا رور فامب بدو دادند بدست از برکت عالم هورقلیا است که معرفت عیسی (ع) در سوب اسلامی طواهر را قبول دارد و شخص مسیح را به صورت وهم و نسج در نمی‌آورد. در صفحات آمده (مقاله ۹) دیده خواهد شد که مفهوم باطنی و عمیق اندسهٔ وجود امام غایت حکومه است یعنی: این مردمان خود هستند که خود را از دیدار او عاجز کرده‌اند و خود او را از خودشان غایب کرده‌اند. به همین نحو، با انکار سوب 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 فلسفه اصالت ماده تاریخی پرداخته و بر آن رنگ حکمت الهی زده‌اند.

(۱۲) امامیه، یعنی شیعیان دوازده امامی یا پیروان دوازده 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، فصل ۲، بند ۱) که بین موضوع "یاران سئوشیانت" در آئین مزدائی و اسلام شیعی رابطه‌ای وجود دارد.

نحله شیخیه:

شیخ احمد احسائی

۱- وظایف الاعضای جسم بشر در روز قیامت

برگزیده از کتاب "شرح الزیارة"، چاپ تبریز، ۱۲۷۶ هجری،
صفحات ۳۶۹-۳۷۰ (به زبان عربی) (۱)

"... بطور خلاصه آنچه لغویون و ارباب فقه اللغه و صاحب نظران نفسیرو شرح قرآن کریم به ما می آموزند این است که "جسد" بر جسم، بر پیکر وجود زنده، بر جسم مشهود و محسوس اطلاق می گردد. 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 می گردد، که بدین شرح می باشد: طلا، نقره، مس، آهن، سرب، قلععی، جیوه (۲) (زیبق). اینک اصطلاح مذکور (لغت جسد)، در مداء طهور یا بعدها، در زبان عربی، بر جسم و پیکر موجود زنده، که فاقد روح باشد، اطلاق گردیده باشد، در نظر من امری است نیک محتمل. ولی علاوه بر این، برای مطوری دگر بر اس وازه را به کار برده اند. همچنانکه کتاب قاموس استعمال آن را برای دلالت کردن بر زعفران (جسد یا جیساد) و حتی برای دلالت بر هرچه که "روح" دارد بر دگر کرده است، مثلاً وقتی که از "جسم زید" سخن می رود.

مع الوصف شاید بتوان گفت که در مورد احیر اس کلمه بدرست برای دلالت بر چیزی به کار رفته است که روح دارد، ولی آرا مرکب از حوارح جسمانی و روح دانسته اند. در این صورت وازه مذکور دفعاً حاکی از چیزی است که با روح فرق و مغایرت دارد، نه بر روح اطلاق می شود نه بر چیزی مرکب بدس فرار. شاید در اس

صورت استعمال این کلمه، آنچنان که ویژه کیمیاگران است، در این مقوله وارد گردد، اعم از اینکه بعلت مفایرت فلزات یا "ارواح" باشد، یا به سبب اینکه کیمیاگران معتقدند که فلزاتی ناقص هم وجود دارد، نظیر سرب و قلع، آهن و مس، - در صورتی که سایر فلزات در حد واسط می باشند، چون نقره و جیوه - و اینکه بالاخره یکی از فلزات کامل وجود دارد و آن طلا می باشد. این درجه بندی و ترتیب از نظر رابطه و قیاس با "اکسیر" می توان درک کرد، که آنها را کامل می کند، یعنی شش فلز نخستین را کامل می سازد، یا برای دیگران کمال پذیر می گرداند، بدان سان که در مورد طلا می کند. بنابراین فلزات چون اجسامی غیر ذی روح (اجساد) تعریف و توصیف شده اند و روح آنان اکسیر می باشد.

شاید هم اگر، برخلاف، منجمان واژه "جسم" (نه جسد) را به معنی اخص آن به کار می برند، بدان سبب باشد که افلاک در مقام قیاس با احوال ارواح دارای حالت لطیف و سیاله هستند، یا بدان جهت که منجمان روابط متقابل و درونی لا-بزال آنها را با نفوسی که مایه حرکت آنهاست، در نظر دارند، و این مشرب و طریقت متخصصان و صاحب نظران طبیعیات آسمانی است. مصطلحات مسلمانان، در بین آنان، با این تداول و استعمال مطابق می باشد و بیانات آنان نیز نظیر آن صاحب نظران مربوط به اجرام کواکب است نه هر تعریف و تعینی دیگر.

اما در باب کلمه "جسم"، بدون هیچ تعریفی دیگر بر جسم قابل تقسیم و تجزیه بر حسب 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 پیگر (جسم) تعریف کرده، آنرا فی حد ذاته منظور می دارند، و این از نظر جوهر آن است. و گاهی آنرا بمثابه "ماده" (هیولئی)، تعریف و تشخیص کرده از نظر قابلیت و ظرفیت صورتهای مکانی در نظر می آرند. (۲) یا اینکه مقصود جسم جامد ریاضی^۱ (جسم تعلیمی) است، یعنی که در آن بطور اخص بُعد مورد نظر می باشد. نام آن از آنجا گرفته می شود که قدام، بر روی آن و در باب آن به فرزندان خود هندیسه تعلیم می کردند، هندسه ای 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 طبع و جسم^۲ آنست.

1. le corps solide mathématique

2. Physis

در روایات و اخبار مربوط به ائمه اطهار (ع) و ادعیه‌ای که خطاب بدانان است، زمانی سخن از جسد^۱ آنان به میان است و گاهی از جسم آنان. همچنین بارها هر دو این مصطلحات به کار رفته و گاهگاه اصطلاح ثانوی (جسم) جای کلمه نخستین را گرفته است. بلی، آنان خود در گفتگوهای خود با مؤمنان و شیعیان خود بعض نکات و ملاحظات را رعایت می‌کرده‌اند که تنها خودشان بر مجموع آنها واقف و عارف بوده‌اند. علی‌ای حال، برای آنانکه از لغات و قاموس مورد نظر 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"^۲ (اشباح) در آن قاموس معادل "جسم مادی" به کار رفته و کلمه "ارواح" معادل "جسم" بدون چیزی دیگر و به معنی "اجسام" متداول بوده است.

اکنون بدان که وجود انسان دو جسد و دو جسم دارد. جسد حسنین (جسد الف، یعنی جسم مادی عنصری خاکی)، همان است که از عناصری ترکیب یافته است که معروض زمان و تضاریف آنند. این جسد، این پیکر مادی، بمثابة 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 رید است و هوس وی دگرگون نشده. تو بطور قطع و یقین و خود بخود تشخیص می‌دهی که وی بار هم همان زید عاصی است و حتی جزئی از عصیان او هم از میان نرفته است. اگر آن‌چه بر اثر ضعف و مرض در او از بین رفته قادر بود که با خود نه از بس رفس عصیان و گناه وی منجر گردد، بیش و کم همه معصیت وی از بین می‌رفت، چرا که در آن واحد هم تکیه گاه و حامل خود وهم منشاء خود را از دست داده بود.

1. le corps de chair.

2. formes apparitionnelles اشباح

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 از میان رفته است ندارد، و نه رابطه علت و معلولی، نه رابطه اصل و فرع و نه هیچ نوع رابطه‌ای متقابل و پیوندی از دو جانب.

اگر آنچه بیماری از وجود زید نابود کرده بحقیقت بخشی از وجود زید بود، از بین رفتن آن 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 مورد سابق که چیزی از هویت وی کاسته نمی‌شد، چیزی بر آن افزوده نمی‌شود و جوهر و ذات و صفات وی، یا ایمان و کفر او فزونی نمی‌گیرد.

خلاصه کلام، این جسد، این جسم مادی پوست و گوشت و استخوانی، مرکب 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. علت کدورت آن برخورد و تصادم عناصر (آخشیجان) است. آنگاه که آب آرام و صافی باشد، آنچه را در ژرفنای آن است می‌بینی. ولی اگر آب را به هم زدی، دیگر تا زمانی که در حرکت و تلاطم است، در آن چیزی را تشخیص و تمیز نمی‌کنی، سبب تصادم اجزاء آن و به سبب رقیق شدن عنصر هوا. پس در این صورت آنگاه که چهار طبع عنصری باهم تصادم کنند، چه 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 و مقایسه‌ای دیگر: مثلاً، لباس، مجموعی است از تارها و پودهای بافته شده. اما رنگها، اعراضی است که جزء خود آن نمی‌باشد. لباس را ممکن است به فلان یا بهمان رنگ، ملون کرد، سپس آنها را از بین برد، ولی این لباس خود باقی میماند، احتمال دارد که مقصد و منظور کلام امام اول علی بن ابیطالب (ع)، در جواب به عربی که از وی در باب نفس حیوانی شهوانی، سؤال می‌کرد چنین بوده باشد که: "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 – 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 فی نفسه از میان رفته است، چرا که محقق و مسلم است که از بین رفتن صورت و وجود به فنا و زوال ترکیب بنفسه منتهی می‌گردد.

اما جسد ثانوی (جسد ب ا، 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 و استخوان جسم عنصری حاکی (جسد الف) را به کام خود اندر کشیده و هر جزء و ذره از این جسم در منشاء واصل خود از هم پاشیده است: اجزاء ناریه به آتش ملحق می‌گردند، اجزاء هوایی و بادی به هوا می‌پیوندند، اجزاء مائیه به آب باز گردند و اجزاء حاکی به "خاک" متصل آیند، در صورتی که برخلاف "جسد افلاکی" باقی می‌ماند و "ترکیب و هیئت" کامله خود 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)، در مقابل، همان است که مقصود از کلام امام همام حضرت جعفر صادق (ع) است، که اظهار می‌کند که "کل وصلصالی" که اس جسم از آن ترکیب شده در قبر باقی می‌ماند و ترکیب و هیئت خود را دست نخورده و کامل حفظ می‌کند. مقصود از این عبارت اخیر آن است که: با حفظ ترکیب و هیئت متناسب و مطابق با صورت ظاهر و سیمای خود، یعنی اسکه احراء کردن، سر، سینه و غیره هر کدام در محل خویش باقی و برحای می‌ماند. ناول، سرخ بصلی، آسه، کریمه ذیل چنین است که:

و مَامِنَا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَعْلُومٌ (سوره الصافات، آیه ۱۶۴). اس جسم (جسد ب)

حقیقت واقع وجود انسانی است که، بدون افزایش یا کاهش، "در سر" باقی می‌ماند، پس از آنکه جسد، پیکر عنصری حاکی، یعنی کفایت کدر و اعراض، از آن جدا و منفک گردیده و متلاشی شده است. آنگاه که اس اعراض، که به مجموعه، آن "جسد"، جسم عنصری (جسد الف) نام داده‌اند، بدین کیفیت از وجود اسان منفک گشت، حسمان

جسم، اعضاء و جوارح رؤیت و باصره دیگر آنها نمی بینند. آن زمان که آن جسد بدین سان متلاشی و مضمحل گردید، آخر الامر دیگر چیزی از آن نتوان یافت، تابدانجا که بعض مردم می گویند که وجود انسان فنا و معدوم گشته است. عجب! خیر! این وجود دیگر وجود ندارد. اما اگر می گوئیم جسمی وجود دارد که "در قبر" باقی می ماند، چنین جسمی مع الوصف بر مردم عالم خاک، بر خاکیان، نامشهود و غیبی می ماند، بدان سبب که کدورتی دیدگان سر و جسم آنان را تیره و تار می دارد و آنان را از "دیدن" هر آنچه با آنان از یک نوع و سنخ نیست، مانع می گردد. به همین دلیل است که حضرت امام جعفر صادق (ع)، با زهم، این جسم غیبی را با براده طلا که در بوته زرگری است تشبیه می کند، که آنها هم دیدگان سر نتوانند دید. ولی، زرگر، که آن را با آب شسته و از خاکی که بدان آمیخته بود، مصفی کرده، آن را نمایان و جلوه گر می سازد.

در باب جسم "روحانی" (جسد ب) نیز که "در قبر" باقی می ماند همین نکته صادق است. آنگاه که خدا بخواهد مخلوقات (۴) و کائنات را از نوزنده کند و برانگیزد، امر می کند تا بارانی که از اقیانوس واقع در زیر عرش که آبش از برف سردتر است، بی می خیزد، بر سراسر عرصه خاک فرو بارد... آیتی از قرآن کریم ("... وَ كَانَ 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 برخورد خواهند خورد، بر اثر خشم و شدت بادهای همه چیز در عالم مصفی و لطیف خواهد شد. اعضاء جسم معنوی (جسد ب) هر فرد به صورت جوارحی با "ترکیب و هیئت" کامله 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 خواهند پیوست و بدین منوال جسم روحانی ولادت خود را "در قبر" انجام خواهد کرد، کما اینکه قارچ در خاک برگ می روید. آنگاه که اسرافیل (۵) در صور بدمد، ارواح به پرواز در خواهند آمد. هر روح شتابان به سوی جسم روحانی خود (جسد ب) خواهد آمد، و قبر را می شکافد، قبر در برابر روح تسلیم می شود و فرمان می برد کما اینکه قشر خاک برگ در برابر فشار قارچ سر فرود می آورد. "... ثُمَّ نَفَخَ فِيهِ اَخْرَى فَاذَاهُمْ قِيَامَ يَنْظُرُونَ" (سوره ۳۹ آیه ۶۸). این جسم روحانی که مبعوث و برانگیخته می شود همان جسم است که به "ارض هورقلیا" تعلق دارد. همان جسم که افراد بشر با آن در قیامت زنده می شوند، و با آن به بهشت یا دوزخ اندر می آیند.

شاید کسی بیاید و به من بگوید: "معنی واضح و آشکار 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 اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ (سوره ۲۲ آیه 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 مرحله تهذیب و تصفیه بگذرند و تنها پس از پاک شدن و مصفی گشتن کامل، و در عین حفظ هویت و عیب خود، انگیزته خواهند شد؟ همین مطلب است که من می‌گویم و می‌خواهم بگویم. زیرا همین کدورت جسم حاضر از بین رفته است، یعنی اینکه به مساء و اصل حویس سار 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 فی حد ذاته قوه و استعداد احساس اس با آن را ندارد. در حقیقت، در قبال وجود انسان بشیوه جامه‌ای است که بر او نوسانده‌باشد. این کدورت، همان جسم عنصری خاکی (جسد الف) است که فاسی شده و رحعی در پی ندارد.

بنابراین آنچه را من می‌گویم دریاب، زیرا معنی رواناب و احادیسی را که حکایت از آن دارد که "اجسام" ائمه اطهار (۷) اکنون بد آسمان رفع شده است باید به همین شیوه درک کرد. بلی، اگر جسم اطهر حضرت امام حسن را اندکی پس از تدفین و تکفین، از مصجع خود بیرون می‌آوردید، آن را هنوز می‌دیدید. ولسی اکنون هیچ دیده بشری را قدرت دیدار آن نیست. آن جسم اکنون "بد عرس نوسه و زوار خود را نظاره می‌کند، ... پس معنی و مفهوم معنوی اس احادیث و احبار را باید بر پایه انفکاک قطعی از اجسام عنصری خاکی دریافت، که ترکیب جسم و جسد را تشکیل می‌دهد، یعنی آن وضع و احوال که رمایی به اجسام معنوی مالی نوسه خواهد شد. آنگاه که این اجسام مثالی از لباس جسد و عنصری خود جدا گردد، اطار عادی بشری دیگر قادر به درک و مشاهده آن نخواهند بود. من پس از اس، در بعض

صفحات کتاب حاضر در این باب بحث کرده‌ام . چه خوب است که بدان رجوع فرمایند !
 اما در باب دو جسم (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 (جَنَّةُ الدُّنْيَا) ، که در مغرب واقع است ، با روح
 همراه و قرین می‌باشد . و روح با این جسم لطیف به سر منزل صلح و آرام (دارالسلام^۱)
 اندر می‌آید ، در آنجا مسکن و مأوی اولیه خود را که از آن بیرونش کرده بودند ، دیدار
 می‌کند . روح کافر نیز با این جسم لطیف اثیری در دوزخ عالم خاک (نارالدنیا^۲) ،
 در مطلع خورشید ، مصاحب است ، در صورتی که برعکس ، در وقت مغرب خورشید با
 این جسم در دره برهوت^۳ ، (۸) پناهنده می‌شود و ملجاء می‌گزیند و ، 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 زمان فاصله بین "دو نفخه صور" فناء
 می‌پذیرند . هرگونه حرکتی از افلاک^۴ ، از میان می‌رود و حرکت هر چیزی که روح و نفس
 دارد ، چه حیوانی و چه نباتی ، نیز از میانه بر می‌خیزد . این مکث و سکون و سکوت
 عالم "چهارصدسال" طول می‌کشد . سپس ارواح دگر باره زنده و مبعوث می‌گردند ،
 هر کدام در جسم ثانوی خود (یعنی جسم ب ، جسم مثالی فوق فلکی) . و این امر
 بدان سبب که این اجسام (اجسام ب) پالمره مصفی و مزکی شده بودند و هرگونه کدورت
 از آنها برخاسته ، یعنی کدورت که همان جسم اولین آنان (جسم الف یا جسم اثیری)
 بوده ، عیباً بماند آنچه در مورد اجسام مادی (عنصری یا جسد الف ، روحانی یا جسد
 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 گرد ، به همراه آن ، در یک زمان ثواب و عذاب ارواح از بین رفته بود .
 مع الوصف ، این جسم که در زندگی دنیوی است و در عین حال همان جسم است که

1. la Demeure de paix

2. 1'Enfer terrestre

3. Sphères célestes

دیده می‌شود، حاوی و شامل 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 ماده 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 این جسم 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 ام نیز از آن برمی‌خیزد. تنها عنصر لطیف آن، در عالم ذر (۱۱)، در سه "مخزن" باسده و باقی می‌ماند. در صورتی که برخلاف کثافت از سه مخزن دیگر زایل می‌گردد. اس "شش مخزن" در دهانه‌های این روح (صور جهانی اسرافیل که رحم است) نغمه سده است. آنگاه که اسرافیل "صور قیامت" 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 می‌نمایند، روح در جسد لطیف (جسد ب) داخل می‌گردد، آنگاه آنان "محسور و مجموع" یعنی مبعوث (۱۲) و احیاء شده اند.

اما بدان که اگر نو می‌توانستی در طول حیات خود در اس دنیا آن جسم روحانی را وزن کنی، و پس از این نوزب آن جسم از مرحله ضعف و برکنده‌ای که آنرا یکسره از جسم عنصری فسادپذیر و فانی جدا می‌کند، می‌کشد، بطوری که تنها آن جسم روحانی پاینده (جسد ب) باقی می‌ماند که معلق به عالم هورقلیا است. و علاوه بر این بفرض اینکه می‌توانستی بعداً دوباره آنرا وزن کنی. بر تو محقق می‌گشت که از آن جسم حتی به اندازه حبه حردلی از وزن مرحله اول بزرگتر گاستد سدد است زیرا در واقع کثافتی که جسم عنصری حاکی (جسد الف) را تشکیل و مرکب می‌کند، عرصی است. بی‌ارای، اعراض ادا "ورن" مورد نظر در اسرار را عرصی می‌نامند و چون بر آن جسم عارض شوند، بر وزن آن چیزی نمی‌افزایند و چون از آن را ——— گردند از وزن آن نمی‌کاهند. از همین نظر است که تصور اینکه "جسم انسان در روز قیامت"، آن سکر مورد سعادت یا تفاوت، چیزی غیر از آن جسمی است که در حیات حاضر موجود است. گرچه در آن عنصری با نصفه‌ای کلی رخ دهد، برخلاف ضعف می‌باشد. و بقول بهتر، آنچه باید گفت اس است که آن جسم بدرست همون جسم اخیر است، و مع ذلک جسمی است غیر از آن، بدان سبب که ضعف و برکنده‌ای و

ساختی نو گرفته است .

به زعم ابومنصور علی طبرسی (۱۳) در موضوع این آیه کریمه: " ... کَلِمًا
نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابُ ... " (سوره النساء، آیه
۵۶) - 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 می شود پوستی دیگر است. - آنرا بسه
چیزی از امور این جهانی قیاس و تشبیه کن. - بلی، مگر نمی بینی که اگر مردی خشتی
بردارد، آنرا به تکه های 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 می کند که از امام (ع) پرسیدند: "چگونه تصور توان
کرد که پوست آنان را با پوستی دگر بدل کنند؟ - و امام (ع) پاسخ فرمود، فرض کن
که تو خشتی برداری، آنرا قطعه قطعه کنی و به گرد و غبار مبدل سازی، و سپس آنرا
دگرباره در قالب بریزی، آیا آن خشت همان خشت نخست خواهد بود؟ در واقع
این خشت، به خشت دیگری بدل شده، هر چند خشت اولیه و نمونه و مثال آن یکی
است."

امام (ع) بدین سان ثابت و روشن می سازد که پوست ثانوی که جای پوست
نخستین را می گیرد، پوستی دیگر است، در عین اینکه بدرست "پوست آنها است".
دگرگون شدن در نحوه وجود و صفات است. همچنین، آنچه در اینجا مورد توجه و
مطمح نظر ما است: بدرست جسم است، یعنی شیئی مشهود و محسوس در طی زندگی
حاضر، که "جسم روز قیامت" خواهد بود ولی پس از آنکه آن کیمیاگری را که بارها
وصف کردیم دید و از سر گذرانید ..."

۲- در باب معنی باطنیه و خفیه قبر

برگزیده از رساله کیفیه^ط 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.

"ماہیت قبر آن است، کہ محل سکونت و آرام درگذشتگان، اموات، است و نخستین مرحلہ و منزل از منازل و مراحل آخرت و دیگر سرای ۱. و اما بر حسب ظواہر، قبرخانہ و کاشانہ جسد، جسم مادی، است کہ زندگی از آن رخت بر بسته است (بہ موجب معنی ظاہریہ آن)، و این نظر و رائی است شایع و عام . ولی برای درک معنی خفیہ و تأویل آن، باید توجہ کرد کہ قبر بہ معنی طبیعت شخص، حیات وی، درونی ترین تمایلات و خواستہ‌های او است .

و خداوند تبارک و تعالی عزّ اسمہ و جَلّ شأنہ در محکم تنزیل چنین فرمود :
 إِنَّ اللَّهَ يَسْمَعُ مَنْ يَشَاءُ وَ مَا نَتِ بِمَسْمَعٍ مِنْ فِي الْقُبُورِ " (آیہ شریفہ، خداوند کلام خود را بہ گوش ہر کہ خواہد رساند، اما تو نتوانی کہ مطلب خود را بہ گوش آنان کہ در گورہا خفتہ‌اند برسانی) . و در جای دیگر از کتاب مُنزل :

«أَمْوَاتٌ غَيْرٌ أَحْيَاءٍ وَ مَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ»

(آیہ مبارکہ ۲۱ - از سورہ ۱۶) (مردگان نہ زندگاند، بیخبر از آنکہ کی برانگیختہ خواہند شد) .

اما معنی عباراتی چون "إِنَّ الرُّوحَ تُرَدُّ إِلَى الْإِنْسَانِ" (کہ در قبر حفنہ است) همان است کہ با ظواہر آنہا و معنی ظاہریہ صوریہ این کلمات مطابق است . و در حقیقت، مقصود حوادثی است کہ نہ در این جہان زمانی سفلی ۲، بلکہ در عالم اعلیٰ مراتب زمان، در جہان ہورقلیا، بہ وقوع می پیوندد . واگر من می گویم در اعلیٰ مراتب زمان، سبب آن است کہ ہورقلیا، بناسین (۱۶)، سرج، است، گاہی بر اعلیٰ زمان اطلاق می گردد و زمانی بر اسفل مراتب دہر ۳، ابدیت " منطبق می شود .

و این اطلاق و معنی دوگانہ، ماسنی صحیح دارد و نحاسی و بطاعی حقیقی پس همانا انسان خفتہ، مقر و مأوای حرکات شدیدہ نوآید بود، اگر حید جسم مادی او (جسد وی) آرام و بیحرکت نماید . و سبب اینگونہ حرکات وی قرب و محاورت جسم لطیفہ اثیری (جسم) بہ جسد او است . برآ آدمی ہر آنگاہ کہ نہ حیات ابدی بود، روح وی بر فراز شاخساران درخت بزرگ و کُسنی کہ همان عالم مال ۴ (عالم صغور و اشکال قائم بالذات) است نغمہ سرائی سرکنند، آراد و فارغ از ہر اندسہ و خیال . و آن درخت کُسن و سر بر فلک کشیدہ، در زمیں بسہ "جسم لطیف" رسہ و رسہ یافتہ، و این اجسام لطیفہ بہ شمارہ اجسام مادی، احساد، وجود دارد .

1. saeculum venturum 2. le monde temporel inferieur

3. Ævum 4. mundus archetypus

و آنگاه که "از آنچه باز می‌گردد" (راجع) سخن می‌رود (نظیر عبارت فوق-الذکر)، 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، (مرجع) 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" نشأت می‌یابد). 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 أَنزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ . (سوره ۶ آیه ۸).

و يَوْمَ يَرَوْنَ الْمَلَائِكَةَ لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ (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، الا آنکه ملک به صورت جسد مادی متصور گردد، بدان سان که جبرئیل برای ظهور بر پیغمبر اکرم (ص) به صورت رحیه کلبی جوان در می‌آمد و به همراه میکائیل و گروبیل به نزد حضرت ابراهیم (ع) برای بشارت، نازل می‌شد - 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 بلا فصل دارد. . . ."

۳- آسمانها و عناصر عالم هورقلیا

منتخب از "جواب" به ملا محمد حسین اناری کرمانی
در کتاب "جوامع الكلم"، چاپ تبریز، ۱۲۷۳ هجری قمری،
جلد اول، قسمت سوم، رساله نهم، صفحات ۱۵۳-۱۵۴/۱۹).

"... اما درباب کلمه "هورقلیا"، معنی آن به عالم "دیگر"ی مربوط می-

گردد. آنچه از این کلمه افاده می‌شود، همان عالم برزخ یا "عالم وسیط" است. در حقیقت عالم سفلی، عالم خاک، جهان اجسام ذوات مادی است مرکب از عناصر، عالم شهادت و محسوس به حواس. عالم دیگر، عالم "نفوس" است، که جهان وسیط بین عالم ماده محسوس (عالم الملک) 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 (جهان ماده لطیف) است. ولی در باب وضع آن، این عالم در اقلیم هشتم (۲۵)، قرار دارد. سطح فرودین آن با رویه محدب الطرفین فلک الافلاک متماس است و جهات فضائی را تعیین 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 می‌کند بدین مرتبه اسفل عالم هورقلیا متعلق است.

ولی در باب مسأله علم بدین نکته که این اصطلاح (هورقلیا) از کدام زبان گرفته شده، باید گفت که این کلمه از زبان شریانی آمده، یعنی از زبان مورد تداول اقوام صائبی^۱ امروزی، یعنی آنان که در عصر ما صَبَّه (و بقول اصح ماده‌ای^۲) 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 هورقلیانه سخن می‌رود، بدان که: عالم برزخ، عالم وسیط بین عالم حاضر ما و عالم آخرت^۳ منظور است. یعنی همان عالم المثال، جهان قائم بالذات صور و اشباح. همان عالم وسط بین عالم ملکوت و جهان مادی مشهود. اصطلاح هورقلیا را برای افاده آسمانهای این عالم وسیط یا جمع کواکبی که شامل است به کار می‌برند. هرگاه از جالقا و جابرسا بحث می‌شود، مناطق فرودین عالم برزخ و وسط (۲۲) افاده می‌گردد. جالقا مدینه ایست در مشرق، یعنی در جهت اصل و مبدأ. جابرسا شهری است در مغرب یعنی در سمت رجعت و منتهی. با عناصر این عالم وسط است که حسد نامی (حسد

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 می ماند و همان "هیئت و ترکیب" را بطور کامل حفظ می کند. در مشرق این عالم، دوزخ زمینی واقع است. و در مغرب آن جنة الدنيا یعنی بهشت حضرت آدم (ع). در هم آنجا است که ارواح مؤمنان مأوی و مثوی می گیرند و آن "دوباغ پوشیده از سبزه" است که در قرآن بدان اشارت رفته است (سوره الرحمن، آیه ۶۴).

اما در باب دلائل و براهینی که شاهد وجود این عالم است، از یک جانب ادله ای 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 وَّرَائِهِمْ بُرْزُخٌ اِلٰی یَوْمِ یُبْعَثُوْنَ" (سوره ۲۳، آیه ۱۰۵).

و بالاخره احادیث متعدد مربوط به وجود شهرهای این عالم برزخ و وسیط نیز موجود می باشد. من در ضمن شرح و تفسیر کتاب حکمة العرشیه تصنیف ملاصدرای شیرازی (۲۴) که درباب اصول تکوین عالم و آخرت بحث می کند، مانند در بعض کتاب های دیگر خود، احادیث بسیار نقل کرده ام که هیچگونه تردیدی بر جای نمی گذارد. همچنین اصحاب فلسفه، علاوه بر آن، برای ما از وجود آن عالم برزخ، شهادت می دهند. زیرا در واقع جهان ملکوت مرکب است از جواهر و وجودهائی مجزی از ماده در صورتی که برخلاف عالم جسم و طبیعت و شهادت ما مرکب است از وجودهای واقعی مادی. و ضرورهٔ باید گفت که بین دو 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 جهان ما. اگر این عالم وجود نداشت، مدارج مسلسل وجود دوچار فاصله (طفره) و جهش ناگهانی می گشت و در آن صورت خلاء و خللی حاصل می شد. دلائلی که وثیقه وجود این حالت است که تالی و جایگزین مرگ می گردد و بر قیامت کبری سابق می باشد بقدری زیاد است که بر شمردن آنها امکان نمی پذیرد. هیچکس از ارباب فلسفه و حکمت منکر آن نیست، هر چند هر کدام بشیوهٔ ویژهٔ خود ابراز عقیده می کند و به زبان و بیانی که درخورداو است طالب و مدعی آن می باشد.

طرف مکاتبه و رابطه من ملاحظه می کند که در زمرهٔ سایر مطالبی که در پاسخ من برای وی مبهم می ماند (در رساله الهور قلیائیة) (۲۵)، نکاتی وجود دارد که

ثابت می‌کند که جسم عنصری مادی (جسد الف) فنا شده عود و معادی ندارد. در نظر وی این مطلب با مفهوم تحت اللفظ و صوری آیه قرآنی و احادیث و اخبار مورد استناد (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 دو جسم (۲۷) است. یکی از آن دو، جسم اولین، (جسد الف) فانی می‌شود و "عود و معاد" ندارد. جسم لطیف (جسم ب)، 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، مرکب 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، مافوق جهان حواس، (عالم الغیب، جهان اسرار و نهان)، از آن مثالها یا خزائنی هیوط کرده که کتاب الله در این آیت وافی هدایت بدان اشارت دارد که:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَعْلُومٍ

(سوره ۱۵ آیه ۲۱). وجود انسان، لاجرم، بدین عالم، به مقام و ماوای عاقله و مبارزه (مکافحه) هیوط کرده تا در آن برای خود مال و ثروتی برای آخرت و قیامت فراهم کند و باقیات صالحاتی بندد. ولی در حین هیوط در حقیقت به درجتی و در حال عبور بیایی از یک مرتبه وجودی به مرتبه وجودی دیگر در طی هیوط خود، هربار با اعراضی می‌آمیزد که با این مرتبه و درجه تطابق و تناسب دارد. بر همین نحو، هنگامی که در زمان حضرت ختمی مرتبت (ص)، حیرشل بدین عالم نازل می‌شد، به صورت و سیمای جوانی جمیل به نام دحیه الکلی منلس می‌گردد. اما آنگاه که به آسمان باز صعود می‌گردد این صورت و سیمای دربارکشت، با وی همسراد نبود. و نیز هر بار که بر یکی از انبیاء ماسق نزول می‌کرد حس بود. و سر آن پیغمبر با صورت وجودی بشری، بسیار جمیل، با ظواهر و هیئت یکی از معاصران آن پیغمبر نازل می‌گشت. بلی! وقتی هم که وجودی سری با جسم لطیف که همان جسم مثالی او است (جسم ب، جسم اصلی)، "نازل می‌شود"، که نکه گاه و عماد و مرکب نفس است (ر. ک. 1'okhema symphès برعم بروکلوس، در صفحات

سابق) ، همین معنی صادق است .

وی از جهان قائم بالذات صور و اشباح (عالم المثال) عبور می کند . در همان عالم ، جسم اختری (جسم الف) بدو می پیوندد . این جسم اخیر در روز "قیامت کبری" بعث و معاد ندارد ، چرا که جزء حقیقت اصلی وجود انسان نیست و در آن مشارکت ندارد . می توان آن را با شوخ و چرکی که بر جامه تو می نشیند و چون آن را پاکیزه کنی زدوده می شود و باز نمی گردد ، تشبیه کرد .

وقتی وجود انسان در پایان هیوط خود به این دنیای دون رسید ، آنگاه جسم 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 بیس نیست و تشکیل دهنده ذات آن نمی باشد . این جسد جزء شوخ و ریم این عالم سفلی است . هنگام خروج روح از این عالم ، این جسم مادی خاکی وقتی در گور نهاده شد خاک آنرا به کام خود فرو می برد و می خورد . ولی در مقابل آن جسم دیگر (جسد ب ، مرکب از عناصر هورقلیائی) تا روز بازپسین و قیامت ، در عالم غیب باقی می ماند و می پاید ، در آن هنگام ، روح به سوی آن باز می گردد ، در او حلول می کند و با آن به بهشت یا به دوزخ اندر می شود . همین جسم روحانی است که "عود و بعث" دارد ، در حالی که برخلاف ، جسم مادی خاکی مرکب از عناصر تحت القمری ، یعنی مجموع اعراض و آلائشهایی که بدین عالم سفلی تعلق دارد ، همه اینها نه از انسان بوده نه با انسان بوده ، بلکه چیزی بوده که بر اثر زندگی انسان در این جهان بدو پیوسته بوده است . از این رو اینها همه به اصل و مبداء خود باز می گردد و "بعث و معادی" ندارد . بر همین نحو ، آنگاه که جامه پنبه ای تو از گل و لای و شوخ آلوده شود : بمحض اینکه آنرا بشوئی ، گل و شوخ از آن برود و "رجعتی" ندارد . آیا در آن صورت خواهی گفت ، یا کسی دیگر خواهد گفت که چیزی از جامه 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 ، جسم اختری) بطور موقت بدان می پیوندد . در واقع ، این جسم جزء آن نیست و عرضی است ناپایدار . در روز قیامت ، انسان با تمام و کمال وجود خود عود می کند و آنچه راجزء وجود او نبوده و عین وجود او نبوده ، در پشت سر می گذارد . در این باب تشبیهی بکن : خاتم خود را خورد کن ، آنگاه صورت و شکل آن از بین می رود . از نو آنرا بساز ، اینک خاتم نخستین با صورت و شکل خود ، با صورت نظیر خودش ، باز می-

گردد. با این وجود صورت نخست بازنگشته و هرگز باز نخواهد گشت. چنین است معنی خفی و باطنیه، تاویل این آیه شریفه: «... کَلِمًا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا...» (سوره ۴- آیه ۵۶). هر چند جلدی که جایگزین جلد اول می‌گردد نظیر آن باشد، ولی آن را دیگر می‌نامند، زیرا که شکل و صورت نخستین از آن بر- خاسته 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 این وصف خشت دیگر است. این نکته در مورد جسم عنصری مادی (جسد الف) و جسم اختری (جسم الف) هم مصداق دارد، که در باب آن‌ها می‌گوئیم که هیچ‌کدام، نه این و نه آن، «باز نمی‌گردند و معاد و بعث ندارند». منظور ما از هردو آنها اعراضی است که به وجود انسان، به سبب نزول و هبوط وی از مدارح متوالی، می‌پیوندد. و با این وصف همین جسم ظاهر، مشهود، محسوس، ملموس هم همان است که فانی نمی‌شود و هیچ چیز از ذات آن و از اصل آن از میان نمی‌رود (۲۹). یا بقول بهتر، در عالم غیب تا روز قیامت باقی و پاینده می‌ماند، یعنی تا آن زمان که باز گردد و روح در او حلول کند برای رفتن به بهشت نعیم یا نارجهیم. بلی، باید که آن جسم خورد و در هم شکسته شود و باید که برای بار دوم ساخته و سر و صورت یافته گردد. بنابراین گرد و غبار خواهد شد و از هر آنچه جزء ذات آن بوده مصفی خواهد گردد. سپس ساخته خواهد شد، زیرا اگر از جمیع اعراض که جزء ذات آن نیست مصفی نگردد فانی و قادر به بقاء و پایدگی نخواهد بود. زیرا اختلاط با اعراض است که از لوازم زندگی در این نشأه می‌باشد، که در طریق بقاء او مانع می‌شود.

طرف مراسله من علاوه بر این می‌برسد که مقصود من از اصطلاح اسکه من دو نفخه صور اسرافیل، روح به دهانه‌های این صور که رحم آن است محدود می‌گردد، چیست. وی از من سؤال می‌کند که منظور از «شش مخزن» کدام است و دلیل سر وجود اینها همه چیست؟

من بدو می‌گویم: بیش از این استدلال شد که روح انسان جمععی است، انسانی که بدو سخن می‌گویند، انسانی که کاری و تکلیفی برعهده می‌گیرد. دستگاه مشهود و محسوس بدن مادی او، برای وی منزل و ماوایی است که او را بدان بارل و در آن محبوس کرده‌اند، زیرا برای وی وسیله کسب معرفت و رحمتی است که در برنو

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 روح‌شهوایی بود که افلاک عطا می‌کنند، تا اینکه در مدارج وجود و صدور هستی فاصله و فطره (خلائی) به وجود نیاید. آنگاه که ساعت رجعت به وطن اصلی و جهان 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 باقی می‌ماند. آنگاه که نخستین نفخه یعنی نفخه صُعق 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" (۳۵) 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 هیولی و ماده اولی (۳۱) آن، فطرت آن، نفس آن، pneum آن عقل آن، هر کدام به ترتیب 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:

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ... (سوره ۱۵ آیه ۲۱).

اینها همان مخازنی است که هر بار مجموعه‌ای تشکیل می‌دهد، که به ترتیب رحم هر "روح اصلی" است، همان رحم که بر سبیل کنایت و تمثیل، دهانه یا "منفذ" می‌خوانده 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 کننده 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 يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا. (سوره البقره، آیه ۲۷۵).

۴- کیمیاگری و جسم انسان در روز قیامت .

الف) برگزیده^۶ از رقعہ خطاب بہ فتحعلی شاہ قاجار،
 شاہ ایران، (۱۷۹۷-۱۸۳۴)، مندرج در کتاب جوامع الکلم، چاپ
 تبریز، ۱۲۷۳ هجری قمری، جلد اول، قسمت اول رسالہ پنجم،
 صفحات ۱۲۲ و ۱۲۳ و ۱۲۴. (۳۲)

"بدان کہ آنچه بہ بہشت، در اینجا یعنی بہشت زمینی (۳۳)، می پیوندد،
 آن است کہ ملک الموت قبض می کند، و آن انسان حقیقی و اصل وجود آدمی، انسان-
 الحقیقی است. و اصل وجود وی مرکب است از پنج چیز: عقل و نفس و طبیعت اصلی
 و مثال (۳۴) و مادہ اولی^۱. پس عقل در نفس است. و نفس و آنچه در آن است در
 طبیعت باقی و فساد ناپذیر است. و این ہر سه در مادہ اولی^۱ با آنچه ہمین مادہ اولی^۱
 بنوبہ^۶ خود متضمن و محتوی است. آنگاہ کہ بدین مادہ اولی^۱، مثال متعلق گردد، در
 آن حال جسم اصلی تحقق پذیرد، جسم مثالی (جسم اصلی، جسم ب) (۳۵)، یعنی
 جسمی کہ در قالب مادی مشہود و محسوس، در جسم عنصری (جسد الف)، مرکب از
 عناصر اربعہ (چہار آخشیجان) آتش، ہوا، آب و خاک یعنی عناصر تحت القمر،
 غائب و مخفی است.

و این جسم عنصری (جسد الف، جسد فنا و فسادپذیر)، همان است کہ در
 زمین باقی می ماند و ظاہر آن در آنجا فنا می پذیرد. و ہمین جسم است کہ با سر
 اصل تغذیہ لطائف و جذب و تحلیل اغذیہ لطیفہ و سالہ رسد و نمو می یابد. و از آن
 گفتم کہ "ظاہر آن در زمین فنا می پذیرد"، کہ "باطن" آن و عنصر حقیقہ آن، مانده
 می ماند، یعنی همان جسم روحانیہ (جسد ب، جسم لطیفہ سالہ^۲)، جسد باسی،
 مرکب از عناصر عالم ہورقلیا، نہ از عناصر تحت القمر، بلکہ از آن عناصری کہ ہفاد
 مرتبہ از عناصر دنیاوی (۳۶) شریفتر و گرمی تر است. و ہمین جسم روحانیہ سرفہ
 است کہ از آرام و تعمی کہ در آیات قرآنی بدان اشارت رفته است برخوردار و مستعم
 می گردد. زیرا بحقیقت آنگاہ کہ مؤمن از بار دادن حساب و سئوال و جواب "در فرس"
 (۳۷) باز رستہ و فراغت یافته، برای وی از این قبر نہ سوی بہشت، آن بہشتی کہ
 در مغرب واقع است، راہی و دری گشودہ می شود و از این راہ وی بہ 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 الْمُقْرَبِينَ ، فَرُّوحٌ وَ رِيحَانٌ وَ جَنَّةٌ نَعِيمٌ (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 خود مرکب است از عناصر معروفه این عالم.

و اما آن جسم که، در لحظه مفارقت روح از بدن^۱، با آن خارج می‌شود یعنی (روح اصلی^۲)، همان جسم حقیقی، به معنی راستین (جسم هورقلیا، جسم ب) (۳۸) می‌باشد که مرکب است از "ماده اولی" و مثال، و آن حامل و مرکب 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 بردن در خوردن و نوشیدن و پوشیدن و مباشرت و معاشرت جنس مخالف و عشق در قبال قوه لذت جسد عنصری (۳۹) هفتاد بار بیشتر و برتر است.

و این جسم حقیقی نه هرگز از روح مفارقت می‌یابد و نه روح (۴۰) از او افتراق 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 نفخه‌ای است از جذب کلی که هر روح به سوی "ثقبه‌ها"ی آن صور که بطن و رحم آن است، مجذوب می‌گردد. این رحم مرکب است از شش "مخزن". و جسم حقیقی، بمحض دخول در آن، در مخزن نخست با مثال (۴۲) خود تلاقی می‌کند، و در مخزن ثانی با هیولسی و ماده اولی خود برمی‌خورد، و در مخزن سوم با طبیعت باقی خود و در مخزن چهارم با نفس و در پنجم با روح و در ششم با عقل. و آنگاه که این مخازن از هم منفک و مجزی 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 محازجتی 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، به آنچه از آن آمده اند عود و رجوع می کنند و در آنجا بهم امتزاج یابند نه به امتزاجی از نوع مجاورت. اجزاء ناریه به آتش باز می گردند و با آن ممزوج می شوند و به همان نحو هر جزء بدان باز می گردد که از آن برخاسته است و هوا، آب خاک، نیز چنین می باشند، و در آنجا با اصل (۴۳) خود می آمیزند. 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 که از آن برخاسته است، و در آنجا امتزاج یابد نه امتزاجی از طراز مجاورت، زیرا که آن روح تنها مجموعه قوای است حاصل الفت قوای افلاک، به تقدیر و تناسب (۴۴) حرکات آنها.

لاجرم این دو روح یا روح نامیه و روح حیاتی، پس از مرگ به منشاء خود عود می کنند و در آنجا بدان امتزاج می یابند. مع الوصف این امر تنها از نظر ظاهر و صورت آنان صادق است، چرا که "باطن" روح نیاتی و نامه "درفر" باقی و پاینده می ماند. و این "باطن" همان عناصر هورقلیاوی است، و همان جسم (حسد) است که روح و ریحان وجنة النعیم (۴۵) آن را نصیب می افتد. اما حکم باطن روح حیوانیه و حیاتیه، این روح مرکب است از "طبیاع" نفوسی که در آسمانهای هورقلیاوی در حرکت و انقلابند، و به "بهشت زمینی" (جنة الدنيا) ملحق می گردد، چنانکه از آن سحر رفت (۴۶).

و ما حصل کلام آنکه: روح هرگز از جسم حقیقی واصلی خود (ار جسم ب) جدائی نگیرد، الا در فاصله دو نفخه صور یعنی نفخه صعق^۲ و نفخه بعث^۲ (۴۷).

اینک جواب به سؤال مطروح دیگر: "مقصود از روح به سببانی روح یا مال است یا با جسم لطیفه ساله؟" - آن که به حث دسا اندر آمد، روح (جسم حقیقی ب) (۴۸) با جسم اصلی حقیقی است، زیرا که در روح عفل است و عفل در روح است و روح در طبیعت فسادناپذیر. و جسم اصلی هیولی (ماده اولی) و مال مستلذذان است. به همین سبب است که فوه احساس و درک و لذت بردن، بدان سال که نفه آمد در این جسم اصلی هفتاد بار قوی تر از نیروی التداد و احساس در جسم مادی (حسد) می باشد، زیرا که التداد آن هم حسی است و هم معنوی. و اما آنچه "درفر" باقی می ماند به شیوه ای خارج از درک حواس و رؤب (بعسی در عالم هورقلیا)، همان

۱. نیاتی و حیوانی. - م.

2. la sonnerie fulgurante

3. le souffle de la Résurrection

جسم معنوی و روحانی (جسد ب) می باشد که مرکب است از عناصر هورقلیا، در صورتی که آنچه (آن جسم که) از عناصر عادی و معمول ترکیب یافته است (یعنی جسد الف، جسد مادی و ارضی) فنا می پذیرد.

و به همین سبب مثالهای بسیار در این باب وجود دارد که می توان به ذکر برخی از آنها پرداخت. بر سبیل نمونه، مثل آبگینه، که از سنگ سیلیس و قلیا (پتاس) ترکیب شده است. این هردو موادی کثیف و تاری و کدر و بگردار جسم فسادپذیر فانی مادی عنصری (جسد الف) می باشند. که معروف حضور عام است. آنگاه که این مواد را بگدازند و ذوب کنند، کدورت و عدم صفا از آنها برخیزد و اینک شیشه ای گردد 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^۱) می باشد، یعنی آن جسم که "درقبر"، یعنی در عالم هورقلیا، باقی و خالد ماند و از بهشت 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) می باشد. 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 بنوبه خود گدازان شود و ذوب پذیرد، و بر آن داروهای ریخته شود که در طبیعت جرم آن رسوخ کند و با آن در آمیزد، بلوری گردد. و اگر بروی این بلور داروی فلاسفه و حکماء^۲ بریزند، یعنی اکسیر سفید فام، بلوری شود که در برابر نور آفتاب مشتعل گردد (عدسی)، چرا که اشعه 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 با این وصف چیزی است غیر از بلور، در عین اینکه باز هم از شیشه است، ولی شیشه ای که بر آن حالاتی روی داده و حوادثی گذشته و یکسره صفا یافته و اینک در مرتبی بس عالی تر از رتبت سابق درآمده است. و این بلور شفاف مشتعل و مصفی نظیر جسم اختری (جسد الف) است که با روح در لحظه خروج از جسد مادی عنصری همراه است: همان جسم که روح با آن در بهشت مغرب، در جنت دنیا، در بهشت حضرت آدم، داخل می شود. بلی، اگر این بلور هم بنوبه خود ذوب گردد و بر آن 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 باز هم 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 سفید، اکسیر، ریختند، بلوری گشت مشتعل و فروزان. و چون دیگر باره آنرا بگذاختند 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 قطعه‌هایی مثلث شکل (مکعب) شکسته شود و هر مکعب را چون بنوبه خود با سرب بکوبند، به صورت قطعاتی مکعب آسا شکسته شود. و این حادثه خود نشان صائب و اصیل بر الماس بسودن آن جسم است. و اینکه در حال حاضر الماس 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 مرهن گشته است. 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 ۱، "جسم الماسی") (۵۰).

مثال و تمثیلی دیگر قلع است: که همانند جسم عنصری (جسد الف) اولی می‌باشد، یعنی آن جسم که برای ما در عالم دنیا و جهان خاکی معروف است. و خون بر آن اکسیر ابیض بریزند و با آن در آمیزند، نقره ناب صافی گردد و نمرله جسد نابی روحانی و لطیف شود، یعنی آن جسم که در عالم هورقلیا، غایت از حواس و نظیر، باقی ماند و براو از بهشت دنیا روح و ریحان فرارسد. و خون بر آن اکسیر احمر بریزند، زرسره و خالص شود، نمرله جسم اختری (جسد الف، که مساء و مصدر آن در افلاک عالم هورقلیا است). همان جسم که از سکر عنصری، همراه روح، خارج می‌شود (جسد الف)، یعنی جسم لطیف اسیری که پس از مرگ به حب آدم می‌سودد و از نعمات و لذات آن متعمم می‌گردد. و اگر نیکار دیگر اکسیر احمر بر آن بریزند، این زر ناب خود اکسیر گردد و نمرله آن جسم است که به حب آحراب اندر آسد (جسم ب، جسم مثالی اصلی). آن جسم که در بهشت "عیون" آینده داخل می‌گردد

1. corpus supracæleste

و اکسیر شدن آن علامت و دلیلی است بر آنکه در نهاد ذات قلعی غائب و مضر 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 باز هم 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. فاسی شده و از نو زنده و مبعوث نمی گردد.

جسد ب: جسم روحانی، فسادناپذیر، مرکب از عناصر هورقلیاوی. پس از مرگ، در قبر باقی می ماند. یعنی در جهان هورقلیا. این جسم در روز قیامت گبری، با روح پیوسته خواهد شد.

جسم الف: جسم اختری، مرکب از ماده، آسمانی افلاک هورقلیا، که روح در حین نزول بدین جهان، بدان منلس میشود. و هنگام خروج روح از بدن، با وی به جنب دنیا (با در دوزخ) اندر می آید. و در وقت قیامت گبری و اتحاد و اتصال نهائی جسد ب و جسم ب در جسم روز قیامت، ارماده بر می خیزد.

جسم ب: جسم اصلی حقیقی، جسم مالی باقی و فنا نادر و لایسک از روح (حامل النفس)، جسم قوی فلکی مرکب از نفس "مخزن". که خون یا جسد ب پیوندد، جسم روز قیامت را بطور تمام و کمال نسکن می دهد ("جسم الماسی") در آخرت.

آبگینه

سیلیس و پتاس
(حیوه و گوگرد)

ذوب کرده

آبگینه

تلور

حسین ربرس
اکسر سفید

تلور فرور

دوس ربرس
اکسر سفید

اکسر حجر فلسفی

قلع

قلع

ریختن اکسر سفید

قره

حسین ربرس
اکسر سرح (احمر)

زر

دوس ربرس
اکسر احمر

الماس

ب) برگزیده از شرح شیخ احمد احسائی، بر "حکمة العرشية" 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، مقاله 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، در کتاب خود مجموعه مسائل مربوط به تحول و سیروورت بشر پس از مرگ را از دو نظر "بازگشت و عود" 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 حکمی است، دلائل و براهین عقلی و ادله مندرج در متون اخبار و احادیث و تصانیف مذهبی را به کار می‌آورد. اقتران این دو، در پرتو عمل و شیوهٔ تأویل (شرح و تفسیر مفهوم معنوی) امکان می‌پذیرد، که عمل و اثر کیمیائی آن بمانند مرحلهٔ 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 میرهن کند که بین اعمال و صناعات مکتومه^۱ و وظایف الاعضاء جسم بشر در روز قیامت، رابطه‌ای وجود دارد. این رابطه بعینه مستلزم نوعی انسان شناسی است که در آن موضوع و مبحث "تبدیل فیزیکی و شیمیائی"، موجد مسخ‌ها و تغییر صور و حالات آینده است و با اندیشهٔ عدم تبدیل و تحول 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 اندیشه است که ثابت می‌کند ارواح فنا-ناپذیر و باقی می‌باشند و به عالم اصل خود رجعت و عودت می‌کنند. زیرا بعث اجسام 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 فلاسفہ بہ تأمل پرداختہ، این نکتہ را بہ چشمان خویش مشاہدہ کردہ است. مقصود من از مرآت الفلاسفہ صناعات (۵۳) مکتومہ یعنی عمل کیمیاگری و اکسیر می باشد، زیرا فلاسفہ آن را آئینہ مرآتی کردہ اندکہ در آن جمیع اشیاء عالم، اعم از حقایق محسوسہ و عینیات یا معانی و حقایق برتر از جہان حسی را توان مشاہدہ کرد. اعادہ و بعث اجسام چون در این مرآت معاینہ شود بمانند معاد و بعث ارواح می باشد.

و صورت استدلال، از جہت عقل ارباب فلسفہ، بشیوہ ذیل عرضہ می شود وجود مادی ہر شیئی از عالم وجود، حاصل فیض و صادر از مصدر فعل الہی ۱ تبارک و تعالی شأنہ است، برہمان نہج کہ نور از چراغ فائض می گردد. و بر ہرکس معلوم است کہ این فعل خود حیات و شعور و تمیز و اختیار است. ہرچہ شیئی بہ مبداء^۲ نزدیکتر باشد قویتر است و در آن امور اربعہ ہرچہ از آن دورتر باشد ضعیفتر. بر ہمین شیوہ، نور چراغ دائم و ثابت است از نظر شعشعہ و پرتو افشائی، از جہت بیوست و حرارت و آنچه بہ چراغ نزدیکتر باشد، این سہ امر در وجود آن قوت بیشتر دارند. و ہرچہ از آن دورتر باشد، این سہ در آن ضعیفترند، تا آنگاہ کہ آخر الامر نور فناپذیرد و در آن واحد بہ ہمراہ آن این سہ شیئی نیز فانی شود.

و وجود، بر ہمین نسبت و بہ ہمین شیوہ در ہر چیز ساری و موجود است: ہرچہ شیئی از مبداء دورتر باشد، امور اربعہ متشکل از وجود وی کہ خود فعل الہی است، ضعیفتر باشد، تا آنجا کہ خاموشی و فناء این وجود سرانجام بہ فناء و انطفاء آنان ہمہ پیوندد. زیرا حیات کہ در روح است، شعور، تمیز، اختیار، ہمہ ایہا بحقیقت در جسد و حتی در معدنیات و جمادات موجود ہست، اما بہ درحی سی- نہایت ضعیفتر از در روح. گفتن این کہ اجسام خستہ می شوند، یعنی ایکہ آہہا نیز خود، زندہ و حی، شاعر و دارای شعور، ممیز و مختار، بہ تناسب درحہ علو خود بہ وجود، می باشند. بہ ہمین سبب این آیہ کریمہ ناطق است کہ:

قال تعالی... وَلِلْأَرْضِ آتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ (سورہ ۲۱)

آیہ ۱۱). و آیہ دیگر: وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ... (سورہ ۱۷ آیہ ۴۴). کہ در کتاب حاضر تفسیری مفصل و ممنوع از آن آورده ام. زیرا، ملخص کلام، ارواح نور وجودی آہہ حالت مایع و ذائب می باشد. 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. به همین سبب دلیل موجب اعتقاد به اعاده ارواح خود دلیل موجب اعاده 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 علی بن ابیطالب (ع)، بنا بر روایت راوی ترجمه احوال وی، ابن شهر آشوب در کتاب مناقب و ابوالعباس در کتاب منیر السرفی علم الاکسیر (۵۴) (کتابی که اسرار مربوط به علم اکسیر را روشن می‌کند) فرموده است. و آن این که کسی از امام (ع) سؤال کرد، در آن گاه که وی در باب علم کیمیا سخن می‌راند، که کیمیا چیست و آن حضرت به لفظ مبارک چنین راند که: هِيَ اُخْتُ النَّبُوَّةِ وَ عِصْمَةُ النَّبُوَّةِ، اِنَّ النَّاسَ يَتَكَلَّمُونَ فِيهَا بِالظَّاهِرِ وَ اِنِّي لَا اَعْلَمُ ظَاهِرَهَا وَ بَاطِنَهَا وَ هِيَ وَ اللّٰهُ مَا هِيَ اِلَّا مَا وَ جَامِدٌ وَ هَوَاءٌ رَاكِدٌ وَ نَارٌ خَائِلَةٌ وَ اَرْضٌ سَائِلَةٌ، فَاِنَّ الْاَرْضَ السَّائِلَةَ هِيَ النَّاءُ الْجَامِدُ، كَالْاَجْسَادِ هِيَ مِنَ الْاُرْوَاحِ (آن، کیمیا، خواهر نبوت و عصمت نبوت است، همانا مردم عوام در باب 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 شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ.

(آیه ۲۱ از سوره ۱۵). پس هرگاه هر چیز به اصل و مبداء خود باز گردد، اگر اجسام رجعت نکنند، چه اینکه در این جهان باقی بمانند، چه اینکه در آنجا فانی و معدوم شوند، در این صورت 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، یعنی مخالف 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 بر همان شیوه که ذکر شد...

برگزیده از همان کتاب، صفحات ۳۳۱-۳۳۲

ملاصدراى 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" (هیولی) که ماده ایست کثیف صور کثیفه و کدر می‌پذیرد که مقید به جهات و اوضاع فضائی و مشوب و آمیخته با قوا و جهات منفی و عدم می‌باشد. "

شیخ احمد احسائی می‌گوید: " اما وجود نفس لطیفه‌ای که بجز صور لطیفه 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 جنه (بهشت) و آنچه در آن است از حور و قصور و جمیع انواع نعیم و حلاوت‌ها، چیزی بجز از "نیات" یعنی صور ملکوتی نفسانی و خیالی نیست، به نظر من مردود و ماقبول است. زیرا که در این صورت، به قبول عدم معاد جسمانی می‌پیوندد، 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 فضاوت شود، جس کرده است. و در آنجا گفته ایم که در مقام قیاس با عقیدت و مذهب ائمه هدی (ع)، آن سخنان ملاصدرا به کلام آنان که به معاد جسمانی (۵۷) فائل می‌باشد، نمی‌ماند. زیرا در واقع این نکته وجود دارد که: قول به این مطلب که ماده اولی هیولی، ماده ایست کثیف و ظلمانی، عاری از صحت است. هر ماده‌ای بالصروره 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 می‌مانند. و نه حتی زمین، مقصودم زمینی است که فرزندان آدم در ربرهاهای خود سسوده و لگد کوب کرده‌اند (منظورم زمین آسمانی و ملکوتی است، معنی بهسی که حضرت آدم از آن طرد و اخراج گردید، و روح با جسم لطیف خود بدان نار می‌گردد)، زیرا که آن زمین حالت لطیف و سیال دارد، و نمی‌تواند با دیدگان این جهانی، با حسیان جسم و جسد مشاهده گردد.

عالم ملکوت، عالم نفوس فلکی 1. le monde des Anima Cœlestes

علاوه بر این اهل جنت همگان اجسامی هستند مقید به جهات و ابعاد و اوضاع اما چنین بودن با بقاء و دوام، ابدأً منافات ندارد. بلی، این اجسام روحانی نه حاوی عدم است نه لازم کثافت، نه کدورت، چرا که این امور از لوازم تغییر و تبدیل پدیدارهایی 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 شده و 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 آنان است. 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 (جسم ب)، یا من - 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 و کثافات ظلمانی از آنها برخاسته و زوال پذیرفته است. آری، آنگاه که این اجسام، بدان سان که در این عالم می‌بینی، یکسره از اعراض بیگانه و غریب خود، پاک شود و تزکیه یابد، نحوه هستی عالم سفلی آنها به شیوه وجودی جهان اعلیٰ بدل می‌گردد و بدان می‌پیوندند. 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 بر آنها حکومت و تدبیر می‌کنند، بطور کامل از آلالشی که آنها را محکوم به فراموشی می‌کرد، مبری و پاک گردند، ارواح بخود و از طریق خود آن اجسام روحانی و جمیع حقایق متعلق بدانها را درک می‌کنند. چرا که فی الواقع اجسام آنها اگر بخواهند، همین خواستن کفایت می‌کند تا اجسام آنان را روحانی گردانند و خود جزء روح گردند (تروح 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 را حل 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 و سپس منعقد می‌سازند. و قس علی‌ذلک، هنگامی که، بنا بر قاعده و آداب معهود در نزد ایشان، سه بار با سنگ بتوسط اکسیر سفید و پس از آن نه بار با اکسیر احمر عمل کردند، سنگ^۱ به ماده معدنی حیوانی (زنده) و روحانی بدل گردیده است (۶۱).

یعنی اینکه آن سنگ در عین اینکه فی‌نفسه جسم است، مع الوصف، از نظر عمل و فعل، روح است - روح قادر به روح بخشیدن و احیاء آن فلزات که مسرده 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. و اگر 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 و حکماء روایت کرده اند که ۳۰۰ بار اکسیر بر روی سنگ ریخت و بدان آمیخت، آنگاه آن سنگ سصد 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 نوبه خود به ترتیب وزنی معادل دو هزار برابر خود را حیات ببخشد. بنابراین، پیش از انجام اس عمل، واحد وزنی داسند قادر به احیاء هزار برابر خود. اکنون این واحد متکثر گشته و در چهل ونه ضرب شده است، و هر یک از این واحدهای متکثره نوبه خود در دو هزار برابر اس طلا کنند واحد نخستین ضرب شده است، و همین فصیه برای واحد نخستین افراسی است به میزان یکصد هزار واحد وزن، در دو هزار واحد نعرسی (یعنی بطور دقیق بود هزار). و نظیر این عمل در مورد اجسام مادی و احساد بی‌روح قابل تصور است. ولی

1. lapis vivus

در مقابل، در مورد ارواح بتمام معنی قابل درک و فهم است. 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 جسمانی 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^۱ و عقول مُلکی^۲ صادر می‌گردد، درک کند. بر همین نحو، عقول بلاواسطه و بخود آنچه را نفوس و این اجسام درک کرده‌اند، درک می‌کنند. 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 در عالم علوی است ملحق می‌گردد.

۵- خیال و جسم انسان در روز قیامت

منتخباتی دیگر از کتاب سابق الذکر (شرح حکمة العرشیه)
صفحات ۱۷۵-۱۷۶ و ۱۶۹-۱۸۰ و ۱۸۶-۱۸۷.

ملا صدراى شیرازی گوید: همانا صور مقدریه،^۳ اشکال و هیئتهای به همان سان که از فاعل به خاطر استعداد و قابلیت مواد و مشارکت پذیرندگان (ظروف یا قوایل) 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^۴ 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 خیالییه

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، باقسی است، نیز از همین قبیل است. و همین امر، چنانچه خبر داری و می دانی از این عالم مستقل و منفصل و مجرد است و با صور مادی مورد ادراک حواس رابطهای ندارد در این باب نه می توان گفت که این صور بخاطر دماغ باقی است نه در اجرام فلکی، آنطور که گروهی پنداشته اند و نه حتی در عالم 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 می کند که در مجموعه اشکال و صوری که وجودشان فقط مولهود فعالیت فاعل آنها است، بدون اینکه نیازی به استعداد مواد و مشارکت ماده ای باشد که از قبل فرض شده، باید صور خیالیه را مورد نظر داشت، که منحصرأ مولود و محصول اراده، قصد و تمایل ضمیرخیال اندیش است. و نیازی به طرف و وضع مادی برای بقاء 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 قوه ایست نفسانی - 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 می باشند.

قوه خیال بمنزله آینه است. کافی است که شیئی در مقابل آن آید، تا آینه صورت آنرا جلوه گر سازد. اگر آن شیئی از عالم ملکوت باشد، بلاواسطه در آن متجلی می گردد. 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^۱ (۶۳) منعکس گرداند، و آنگاه حس مشترک آنرا به خیال منتقل و واصل سازد، معنی به چیزی از همان نوع و طراز ذات خود بدل گرداند و بقولی آنرا به زبان خود ترجمه کند. بنابراین اگر آن شیئی چیزی غائب از حواس و خارج از حیطة وصول آنها باشد، خیال صورت ملکوتی و لطیفه "آسمانی" آن را می گیرد، و این امر مشروط می شود به لفظی شنیده شده، یا علم و معرفتی که از سابق کسب شده، یا حصری عبرت آن. به همین سبب، من به سهم خود، خواهم گفت که صور خیالیه مخلوقات محض خیال محض نمی باشند، بلکه مخلوقی از مخلوقات خالق خیال هستند (۶۴) عز وجل، و خالق تعالی، چون شیئی را خلق کند، آن را در محلی مناسب آن فراردهد

1. le sensus communis

اگر این مخلوق نور باشد، آن را در چیزی قرار دهد که بیش و کم کدورتی دارد، زیرا که نور نمی‌تواند در چیزی چون هوا که وجودی مطلقاً صافی و لطیف است بقاء یابد. و اگر صورتی باشد، آن را در محلی صیقلی و منجلی چون آینه یا آب آرام قرار دهد. اگر نور و صورت از عالم دیگری بغیر از عالم ملک و جهان شهادت باشد، آنها را در عالم ویژه خود، آنجا که با آن تناسب دارد قرار دهد. پس صورت های خیالیه ابداً از جهان اشیاء و 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 اسْرَوْا قَوْلَكُمْ اَوَاجَهَرُوا بِهِ اِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ**، " **اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقُ؟** ... " (سوره الملک، آیه ۱۳ و ۱۴).

صور خیالیه بدرست از جمله آن چیزها است که **يَسِرُّ فِي الصُّدُورِ** و خدای تعالی در باب 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 شَيْءٍ اِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنزِلُهُ اِلَّا بِقَدْرِ مَعْلُومٍ** (سوره ۱۵ آیه ۲۱). صور خیالیه، آنها نیز، در زمره اشیائی است که خداوند از خزائن آن، به مقداری معین، **قَدْرٌ مَعْلُومٌ**، در محلی لایق و ظرفی متناسب با آن نازل فرموده است. بلی، ملاصدرا تأکید می‌کند که این صور در محل و ظرفی نیستند، یعنی در محلی جسمانی قرار ندارند. 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 آن نیستند که قوای نفسانی - 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 عالم ملکوت تعلق دارند، همانطور که قدرت خیال خود هم بدان عالم متعلق است. و بقاء آنها در پرتو آئینه‌ایست که خیال خوانده می‌شود. "ماده" آنها، همان اشراق است که همان صورت امر متخیل (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 عطار است، سه ملک بنامهای میمون، شمعون و زیتون وظیفه دارند که صور خیالیه را در مظهري ظاهر سازند. هر کدام از این

1. 1'illumination

ملائک جمعی از ملائک را در خدمت خود دارند که تنها خدا بر شماره آنان آگاه است همانطور که صاحب نظران صنع الهی^۱ 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 از این بدن مادی، که موضوع ادراک حواس و هیگلی 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. ممکن است که در دم مرگ سكرات و مرارت‌های مرگ او را عارض شود، زیرا در جسم مادی مستغرق است. ولی بعد از مرگ، بازهم تصویری از خود دارد، بصورت وجود انسانی دارای مقدار و ابعاد متناسب با صورتی 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 وجود انسان 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 سه مانند نفس فلک زهره در قبال نفس فلک البروج (فلک ثوابت، منطقه البروج) است، و بقول ملا صدرا "از این جسم منفصل و مستقل است". ما در اینجا قصد داریم رئیس مطالب را مختصراً ذکر کنیم و در باب آن بنا بر مشرب خود اشارتی کنیم. گفتم که زید دو جسد و دو جسم (۶۵) دارد. و برای تکمیل آنچه پیش از این در این باب گفته‌ایم، برای ختم مقال، تصریحات دلیل را می‌افزایم.

جسد اول (جسد الف): مقصود جسد ظاهر است، جسد مادی مرکب از چهار عنصر جهان ما، گیاهان نیز، بشیوه و بزه خود، چسب حسدی دارند. پس از مرگ این جسد بتدریج در قبر خود فانی میشود. و با انحلال و بتلاسی آن، هر یک از اجزاء عنصری که آن را ترکیب می‌کرد، به اصل خود باز می‌پیوندد و در آنجا بدان می‌آمرد و اجزاء خاکی آن به خاک باز می‌گردد و بدان مزروح می‌گردد. اجزاء مایع و آبی آن به

1. l'art théurgique صنع الهی

آب و اجزاء هوایی به هوا و اجزاء آتشی به آتش باز می‌گردند و هر کدام به عنصر مربوط 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 چیزهایی 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 باقی می‌ماند. 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 کامل آن" (استدارهٔ آن). و مقصود از استداره و کمال 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، و قسمتهایش در محللهای مختلف از هم پراکنده باشد اجزاء 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، باز هم اجزاء آن ترکیب و ترتیب خود را حفظ می‌کند. زیرا هنگام سخن گفتن از این 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 فناپذیر می‌باشد، خود آن با آبی که از دریای صاد (واقع در زیر عرش) فرو می‌ریزد جمع می‌شود، و این امر در آن موقع صورت می‌گیرد که لحظه دمیده شدن نفخه دوم در صور اسرافیل نزدیک می‌شود، و این نفخه را نفخه فزع^۱ 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 آن است 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 وجود ندارد (۶۸). در این صورت می‌گوییم که وقتی من از جسد ثانی (جسد ب) صحبت می‌کنم که همان جسد روز رستاخیز است، بدرست منظورم همین جسم محسوس و ملموس 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 فساد 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 همین صورت است که حضرت امیرالمومنین بدان اشارت دارد، در حدیثی 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 مأمّن 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 (جسد الف) اعراض دنیوی 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 در آمیخت، نظیر شوخهائی که برجامه‌های نشیند که چندگاهی برن داشته‌ای، که حرء آن حامه نیست، و کافی است آنرا بشوئی تا این اعراض از آن برود و هرگز از آن حری برحای نماند. پس تأمل و تفکر کن و دریاب مذهب ائمه خود و هادیان معنوی خود را.

و اما جسم اول (جسم الف، جسم اختری، مرکب از عناصر افلاک هورقلیائی) گفتیم که روح اصلی با آن، آنگاه که ملک الموت آن را فص کند، از جسد عنصری (جسد الف) خارج می‌شود. و جسم ممالی (جسم ب) با این جسم اولس با زمان عقد صور اولین، یعنی "نسخه صغق" نافی می‌ماند، و جسم اولس جامع قوای آن در عالم برزخ تا بدان زمان خواهد بود. و چون اسرافیل در صور خود برای حسن بن سائر بدمد، روح پیراهن آن جسم را از خود برون کند و بهان گردد. زیرا که این جسم، خود نیز، بگردار جسد اول (جسد الف، جسم مادی عنصری)، عرض است، ولی عرضی از جمله اعراض عالم برزخ. و خود صورنی است که حضرت امام جعفر صادق (ع) بدان سان که پس از این دکرسد، با حسی که سگسه ناسی فاس می‌کند. آنگاه که تو این خست را به غبار بدل کنی، صورت حسن بن آن برای همسه از ماله برخیزد. اما اگر آن را دگر باره در قالب بریزی، حسی از بعض لحاظ نظیر حسب اول از آن برون آید، هرچند از بعض جهات دیگر با آن تفاوت دارد. نه همان سان

که خدای تعالی در کتاب خود فرمود: **كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابُ** (سوره ۴ آیه ۵۶). و به مقتضای عدالت نمی‌توان بدانان پوستهائی غیر از پوست خودشان داد. زیرا چنین کاری غذایی خواهد بود بدون ارتکاب گناهی بلکه تحمیل عذاب دیگری بر آنان خواهد بود. خیر، اولی 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 آن است 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 همان پوست 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 آن انگشتری دیگر شبیه انگشتر نخست بسازی، از آن چیزی از میان نرود، زیرا بدرست همان خود آن است. اما جامهٔ عرضی را از تن بدر کرده و جامه عرض دیگری بر خود پوشیده است پس عرض نخست همان جسد اول (جسد الف مادی) در حیات دنیوی است، در صورتی 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، مفایرت 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) مفایرت می‌باشد. و اما جسم ثانی (جسم ب) (جسم اصلی حقیقی یا مثالی)، برای همیشه عین خود می‌باشد (هُوَ هُو). و در اینجا برای تفصیل در سبب آن صفحاتی چند باید و من تنها بدین بسنده می‌کنم که به ذکر چیزی بپردازم که چیزهائی 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) (۷۵) را از تن 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 این است که: آنگاه که ملک الموت روح را از جسم خاکی مادی (جسد الف) قبض می‌کند، این روح با حفظ ترکیب و هیئت خود بهمان صورت نخستین و قبل از زندگی در عالم خاک (جسم ب) رخت برمی‌بندد و بیدار و هشیار تا دمیده شدن "نخستین نفخه صور

اسرافیل" در عالم برزخ باقی می ماند. به همان سان که بر لفظ مبارک حضرت امام جعفر صادق (ع) رفته است که قرآن بدان اشارت دارد:

فَاتَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ. فَإِذَا هُمْ بِالسَّاهِرَةِ.

این نخستین نفخه صور اسرافیل، همان است که آن را نفخه صعق نام داده اند. و آن نفخه ایست که جذب می کند و ارواح به سوی صور اسرافیل منجذب می گردند. هر روح در دهانه و سوراخی که خاص او است داخل می گردد، یعنی در آنجا که بصورت تمثیل چون یکی از "سوراخهای" تعبیه شده در طول آن صور جلوه گر 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 در جسم داخل گردد. و این رحم خود دارای شش خانه یا مسکن است: در خانه نخست مثال این روح مجذوب می گردد، در دومین، هیئت و ماده جوهری لطیفه آن، در سوم، طبیعت نورانی مطابق با عنصر آتش آن. در چهارم نفس مایع و آبی آن، در پنجم روح هوایی (pneum) آن، در ششم، عقل جوهری آن.

و چون از این تفریق و تفکیک آن سخن می رود، مقصود نفکک و حدائی سس اصل متشکله (جسم اصلی، جسم ب) آن است، زیرا روح در آن حال دیگر احساس و شعور ندارد. و در این مرحله وقفه و فاصله و سکون عالم، این سس اصل متشکله به صورت امتزاج متفرق نمی شوند، زیرا هریک وجود خاص خود دارد، و با حفظ اتصال و استقلال خود، مجاور هم می مانند.

و چون خدای تعالی اراده کند تجدید خلق و بدثمر رسانیدن جرثومدهای حیات پیشین را، اسرافیل را امر کند که "نفخه فزع اکبر" را در صور خود بدمد. و این نفخه برخلاف نفخه صعق، نفخه ایست که دفع کند. و این نفخه با ورود در خانه ششم صور، عقل را به سوی روح هوایی در خانه ششم به سس راند، سس عقل و روح را هر دو، به جانب نفس در چهارمین خانه به سس راند و بعد از آن آنها را به سس راند، یعنی عقل و روح و نفس را، به طرف طبیعت نورانی در خانه سوم براند. و سس هر چهار را با هم، به سمت ماده لطیفه جوهری در خانه دوم به سس براند. و آخر الامر هریک را به سوی صور ممالی در منزل اول براند. آنگاه است که روح برکت و خلق، شعور و قدرت احساس خود را بار می نهد.

از جانب دیگر، ران سسر که نفخه فزع اکبر در صور دمده بود، آب از

دریای صاد، واقع در زیر عرش رحمن، نازل گردد و باران بر سطح زمین سراسر فسرو 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 آن کمال و تمامت پذیرد و روح آن در آن حلول کند. مقصود از این تمثیلات این است 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 آمده است

كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (آیه ۲۸ سوره ۷).

و این اشارتی است بس مختصر بر آن که هنگام سخن از چهار دستگاه بدن انسانی منظور ما 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 دو جسم، یکی عرضی (جسم الف، جسم لطیف) و دیگری جوهری و اصلی (جسم ب، جسم مثالی لاینفک از روح).

در این صفحات که محرک آن در تصنیف قطعه‌ای است از ملا صدرا که این حکیم در آن بقاء قدرت خیال را تأکید می‌کند، شیخ احمد احسائی، جمیع رؤوس مطالب علم و ظایف الاعضاء جسم روز قیامت را ذکر کرده است، یعنی آن جسم که بدون وجود آن نظر ملا صدرا بنیادی نداشت. تصریحی عمده بدون تردید آن مطلب است که "صورت" بعنوان عرضی افاده شده که فنا می‌گردد و معادی ندارد، در صورتی 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 و تبدیل این ماده است که به حالت ماده روحانی باقی "باز می‌گردد و عود می‌کند". طبعاً باید به مصطلحات ویژه شیخ احمد توجه داشت. حاج ملا هادی سبزواری، از جمله جانشینان ملا صدرا، در قرن اخیر (متوفی به سال ۱۸۷۸)، بطوری که بعض انتقادات گواهی می‌دهند، همیشه بدان کمال وقوف نداشته اند. بهر حال، صفحه‌ای که باز هم ذیلاً نقل می‌کنیم، منظور شیخ احمد احسائی را بهتر مبرهن می‌سازد و در عین حال 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 و ما بعداً آن را نقل می‌کنیم.

(صفحات ۱۸۶-۱۸۷). " و اما صورت، اگر من می‌گویم که صورت عرض 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 بدان می‌باشد. حتی اگر ماده در نوع خود تبدیل پذیرد و از نوعی به نوع دیگر درآید و به تناسب اعمال شخص صور 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 ملا صدرا خود صورت بعینه نمی‌باشد. فی‌المثل، زید در آغاز امر به صورت انسان، از نظر ظاهر خود، خلق شده، فقط به موجب جوایی که بر سبیل ایجاب در عهد ازل و روز الست بدین سؤال الهی داده است که: **أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ؟** (سوره ۷ آیه ۱۷۱). (۷۱) پس اگر 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 و چون 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 بیچد و در بی شهوات نفسانی خود برود، ماده جوهرانی او به صورت حیوان مصور گردد، هر چند در ظاهر در صورت انسان باقی بماند، به مانند حجابی در برابر خدا، و چون بلا و آزمایشی برای آسان که بر عهد ازل پائیده‌اند. آیه شریفه در این معنی چس فائل است که: **إِنَّ السَّاعِدَ آتِيَةً أَكَادُ أَخْفِيهَا لِيُجْزَى كُلُّ نَفْسٍ بِمَا تَسْعَى** (سوره طه، آیه ۱۵). و آنگاه که بمیرد و صورت ظاهری انسانی از او نابود گردد در قبر تا به عرس بار شودد، (یعنی به عالم هورقلبا بازگردد)، صورت حیوانی او که همان صورت اعمال او است، و ماده جوهرانی وی اکنون استعداد قبول چنان صورتی یافته، مناسب با اعمال او، ظاهر 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 بدرقه است.

شاید که در عالم ذر، زید ظاهر در برابر سؤال الهی، در عهد الست،

یلی 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 ذمه 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 بوده است. و پس از آنکه بدین جهان هیوط 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 نازل شده است که: *بما كانوا لیؤمنوا بما کذبوا به من قبل... (سورهٔ ۷ آیه ۹۹)*.

باری، بدین سان، نهان داشتن 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 و ممکن 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 می کرد، "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 می آورد. پس، آنگاه که بدین جهان نازل شد، و اختیار و برگزیده او قرار 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 هر آنچه مظهر اعمال طبیعت حیوانی بود، با نهایت وضوح به عرصه ظهور آمد.

و به همین سبب هم هست که به صورت حیوان احیاء و مبعوث می گردد، چون تمام ماده جوهرانی وی ساخته و پرداخته اعمال وی بوده و این افعال خود با فطرت جوهری حیوان متحاسس است. زیرا صورت، در حقیقت، هیئت ماده است. بنابراین هیئت خیز است که معاد و بعث دارد نه عین خود آن چیز. و به همین مقصود حضرت امام جعفر صادق (ع) پوست اهل دوزخ را به خشتی تشبیه می کند که آن را شکسته و خرد کرده باشند، و دیگر باره در قالب بریزند، که در آن صورت بدرست همان خشت اول است، و از نظر صورت خشتی دیگر...

... هر شخص با همان صورتی محشور می گردد و به عرصه قیامت می آید که بر اثر اعمال خود، در نهائی ترین بخش وجود، ساخته است.

(۱) این تصنیف کبیر بلا تردید مهمترین کتب شیخ احمد احسائی است، به زبان عربی، در ۴۶۵ صفحه به قطع رحلی، ر.ک. فهرست یا کتاب شناسی مصنفات شیخیه تألیف شیخ سرکار آقا (چاپ کرمان، ۱۳۲۹ هجری شمسی) صفحات ۱۶ و ۱۵ (که در اینجا بطور خلاصه آنرا "فهرست" می خوانیم. کتاب "زیارت" (درمورد این مفهوم رجوع شود به مقالات هشتم، شماره ۹) بطور اعم به چهارده معصوم (ع) خطاب می شود و جمیع خصال و صفات آنان را ذکر می کند و شرح آن بدین کیفیت به صورت مجموعه حکمت شیعه در می آید. ترتیب متون ترجمه شده در این کتاب حاضر امکان می دهد که به ترتیب مفهوم جسد دوگانه و جسم دوگانه را درک کرد و فهمید که جسد ب از چه نظر محفوظ می ماند و چگونه این چهار پیکر به ترتیب ترکیب یافته اند 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 و اثر خیال قائل است. با رجوع به بخش اول کتاب حاضر، فصل ۲ بند ۴ مربوط به شیخ احمد احسائی، دیده می شود که اندیشه وی بتدریج با تکرار شرح آن صراحت می یابد.

(۲) در باب مصطلحات غامض، کتاب "جاسرین حیان" جلد دوم، چاپ قاهره، ۱۹۴۲، صفحات ۱۹ و بعد اثر Paul Kraus و "رساله نصریه" اثر محمد کریم خان کرمانی، چاپ کرمان ۱۳۷۵ هجری، ص ۵۶ و بعد، معایسه شود. تمایز بین "جسد" و "جسم" با امتیاز بین "آسمانها" و "عناصر" عالم هورقلیا، رابطه دارد. (۳) واحد وزن معادل ۲/۵۶۴ گرام.

(۴) در باب حوادثی که حاکی از مطلع روز قیامت است، معنی دوره جدید عالم، ر.ک. متون آینده.

(۵) که گاهی به صورت سرایل یا سوریل درآمده است.

(۶) ملاحظه می شود که شیخ احمد می خواهد از اعراض فسرون احسائی اجتناب شود، ولی پیش از این هم متذکر شدیم که این جمع هرگز حقیقت حواسد را نتوانسته اند مسأله را آنچنان که از طرف شیخیه طرح شده بود درک کنند.

(۷) در باب "دره برهوت" ر.ک. "سفسه"، جلد اول، ص ۷۲.

(۸) در باب معنی "دو نغحه صور"، ر.ک. صفحات بعد، مقاله ۹.

(۹) به عبارت دیگر، رابطه حسد فاسی (حسد الف) یا حسد روحانی، جسم لطیف (جسد ب) مشابه با نسبت بین جسم اخیری (جسم الف) یا جسم مالمی مجرد (جسم ب) می باشد. تصفیه و تزکهای که اسان را برای قیامت آماده می کند عبارت است از میان برداشتن عناصر الف (عناصر جهان طبعی، حسد الف) و عنصر

اختری (عناصر عالم هورقلیا، جسم الف). تمامیت و کمال "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، در مواردی 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، مقاله ۹.

(۱۱) عالم الدهر ر.ک. logoi spermatikoi بر اثر نفخه اول، بشارت قرآن انجام می‌پذیرد که فرموده "كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ..." ولی این نفخه تنها وقفه و سکون موقت عالم است و جذبه‌های آنی. روح از جسم 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) در باب سلسله تمثیلات مربوط به عالم آخرت و تجدید حیات انسان، ر.ک. بازهم صفحات آینده، مقاله ۹.

(۱۳) شیخ طبرسی، حکیم الهی بزرگ شیعه قرن پنجم (یازدهم میلادی) است. در باب کتاب "احتجاج" که در آن کلام امام مندرج شده است ر.ک. شیخ آقا بزرگ، کتاب "الذریعه الی تصانیف الشیعه"، جلد اول، ص ۲۸۱، مقاله ۱۴۷۲.

(۱۴) علی بن ابراهیم قمی (قرن چهارم ه. - دهم میلادی) مصنف یکی از قدیمترین تفاسیر شیعه (ممقانی، "تنقیح"، شماره ۸۱۵۲).

(۱۵) در مورد 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) همان مفهوم سنتی "هورقلیا" که پیش از این ذکر آن رفته است. با این وصف، در اینجا، اشارت به فرق بین زمانها و "زمان طبیعی" و "زمان ابدی" که همان زمان 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 ۱۵.

(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 سؤال در باب هورقلیا

پاسخ می آورد. ر.ک. "فهرست"، ص ۳۴.

(۲۰) ر.ک. پیش از این، مقاله ۱ و بخش اول، فصل ۲، بند ۲ (بعد چهارم quarta dimensia پیش از این، مقاله ۶).

(۲۱) تا اینجا برای ما امکان نداشته است که این ارجاع را موجه نشان بدهیم بحقیقت، پیش از این اشارت کرده ایم که هرچه ما و نظایر ما در باب هورقلیا می گوئیم بدرست در علم هیئت مزدائی، با جهان دوگانه ها یا "صور آسمانی" یعنی مشونیه گوشته تناسب دارد. اما سهروردی، از همان سده دوازدهم، بطوری که در این کتاب محقق شد، از همان هنگام این اصطلاح (هورقلیا - م. م.) را می شناخته است.

(۲۲) یعنی عالم "عناصر" در جهان هورقلیا. با مقاله ۵ نیز مقایسه شود.

(۲۳) قبر که در گورستان نیست، بلکه در عالم هورقلیا است. ر.ک. متن پیشین و صفحات قبل، مقاله ۸، شماره ۹.

(۲۴) به منتخبات این شرح، صفحات آینده، مقاله ۹، شماره ۴ و ۵ رجوع

شود.

(۲۵) یعنی رقعہ خطاب به فتحعلی شاه، که برگزیده اش در صفحات بعد، مقاله ۹، قسمت ۴، خواهد آمد.

(۲۶) سوء تفاهم همیشگی است که مخالفان در برابر شیخه علم کرده اند، (پیش از این، شماره ۶)، خلط مبحث بین واحد حسابی و واحد وحودی، و اسنکاف از درک "جسم روحانی" Caro spiritualis که هم در اندیشه فامت و هم در عقیده امامت موجود است.

(۲۷) سایر متون منقول در اینجا را با این بخش مقایسه کنید، منون ۹ قسمت ۹ و ۴ قسمت ۴.

(۲۸) با متن ترجمه شده در صفحات پیشین، مقاله ۹، قسمت آخر متن شود.

(۲۹) جسم روحانی، حقیقت Caro spiritualis (جسد ب. مرکب از عناصر عالم هورقلیا)، در جسد فانی و فساد ندر، کسب و کدر بهیچند است. و چون این جسد ازین برود، چیزی از خود را اردست نمی دهد. جسد ب. جسم متعلق به عالم هورقلیا، یا جسم ب. جسم فوق فلکی، جسم رور رساخر (corpus resurrectionis) را تشکیل می دهد.

(۳۰) در باب این تمثیل ر.ک. مقاله ۹، شماره های ۴ و ۵.

(۳۱) "ها"، Amâ، ر.ک. کتاب ما تصوف ابن عربی ص ۱۲۸ و بعد.

(۳۲) شیخ احمد، در رساله الخاقانیه (ر.ک. "فهرست"، ص ۳۱) به پنج سؤال که فتحعلی شاه کرده بود، جواب می دهد. متنی که در اینجا آورده ایم از پاسخ نخستین سؤال گرفته شده است.

(۳۳) در اینجا، در باب بهشت به نامهای مختلف "ارض آسمانی" سخن رفته است. مصنفان مورد نظر ما آن را غیر از بهشت "عیون" (دهر. م. م.) آئینده، یا "بهشت مطلق" می دانند.

(۳۴) پنج چیزی که روح خود بدان بعنوان شیئی ششم بر آنها اضافه می گردد، ر.ک. قسمتهای بعد.

(۳۵) همان *okhéma symphès* در اصطلاح پروکلوس می باشد (جسم اصلی 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 مذکور در صفحه ۲۲۱) است و مظهر تمایز کیفی که در اینجا به صورت ده دورهٔ هفتگانه (ده اوکتاو) بیان شده است: جسد ب متعلق به "دورهٔ دایرهٔ زغال"، نیست.

(۳۷) یعنی همیشه "در عالم هورقلیا" تا وقتی که به جسم ب ملحق گردد. ر.ک. صفحات پیشین، شماره ۲۳.

(۳۸) مع ذلک فراموش نشود که گفته شده و باز هم گفته خواهد شد که "روح" یا جسم الف خود (جسم اختری افلاک عالم هورقلیا) خارج می شود و "وقتی صورت اسرافیل به صدا درآید" آن را ترک می گوید. اما، بطریق اولی، با جسم ب خود، یعنی جسم مثالی "خارج می شود" که از آن انفکاک ناپذیر است.

(۳۹) در باب معنی کیفی عدد ۷۰ ر.ک. صفحات پیشین، شماره ۳۶.

(۴۰) در ضمن به یاد داشته باشیم که شیخ احمد همیشه کلمه "روح" را مؤنث به کار می برد. در عربی هر دو جنس (مذکر و مؤنث) آن جایز می باشد. در زبان آرامی این واژه مؤنث می باشد (در انجیل به عبرانیان گفته شده است: "روح القدس مادر من") و این مقوله ممکنه ساده صرف و نحوی نیست.

(۴۱) در حالی که نخستین نفخه صور اسرافیل "نفخه صعق" یا نفخه جذب و تحلیل عالم است، نفخه ثانی، نفخه قیامت، نفخه حرکت و تحریک می باشد، که همه چیز را آغاز می کند و به مقام نخست خود باز می برد، یعنی تجدید الخلق، و این عقیده در آراء مربوط به تکوین عالم در مشارب متعدد مورد قبول است. در حکمت اسماعیلیه، قیامت گبری سرآغاز "دایره تجلی" یا بقول آنان دور الگشف می باشد.

(۴۲) مقایسه شود با آنچه در باب "صورمثالی"، در بخش اول، فصل اول، شماره ۲ بند ۴، 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 تگوین "بند هشت" قیاس شود.
(۴۴) ترجمه قطعه‌ای مطول، در موضوع "پیوستن نفس حیاتی به نطفه" از قلم افتاده است.

(۴۵) اشارت به آیات ۸۷ و ۸۸ از سوره "مبارکه" ۵۶ قرآن.

(۴۶) بنابراین اینجا تصریح جدیدی است در باب و طایف الاعضای جسم بشر در روز رستاخیز یعنی: باطن یا عالم مجرد نفس نباتی، حاصله از عناصر عالم هور-قلیا، که همان جسد 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 می‌نوشد.

(۴۷) فاصله سکون و وقفه عالم را ۴۰۰ سال برآورد کرده‌اند. در اسحاق با رهم نظیر موضوع عدد ۷۰ (پیش از این شماره‌های ۳۶ و ۳۹) مقصود زمان کمی است، بلکه مراد "رقمی" است که مظهر زمان انفسی (le temps endogène) کمال کلی قیامت است یعنی: تبدیل مضرب سه به صد (همان سکنه که در باب ارس و مقدار تمثیلی رقم "چهل پیش از این در بخش اول، فصل اول، شماره ۱۲۰ مدکور افتاد). در مورد این تمثیل مقایسه شود با کتاب *Von den Wurzeln* ارب. ک. بوک، چاپ زوریخ، ۱۹۵۴ دیل کلمه *Quaternitat* ر. ک. با رهم سن ارس، مقاله ۹، شماره ۵.

(۴۸) تذکر پیش از این، شماره ۴۰.

(۴۹) تعریف عمل و اثر کما عینا همان تعریف تفسیر معنوی (اولی احسائی) که: ظاهر را خفی می‌گرداند و خفی را جلی می‌سازد. بنابراین در باب نفسی از معانی قبل تاریخ علوم "می‌باشد".

(۵۰) مقایسه این نکات معلومه که بحسب این در اسحاق بر حمله مدد با مسواریت مشابهت مورد بررسی ت. ک. بوک در کتاب "روان ساسی و کیمیاگری"، چاپ زوریخ، سال ۱۹۴۴ و کتاب "Mysterium conjunctionis" چاپ زوریخ، سال ۱۹۵۲-۱۹۵۵ و توسط *Mircea Eliade* در کتاب "کیمیاگران و آهنگران" چاپ پاریس ۱۹۵۶ حائز اهمیت می‌باشد.

(۵۱) در باب این تصنیف معتبر شیخ احمد، ر.ک. "فهرست"، ص ۳۲. از عین تصنیفات ملاصدرا در اینجا، پیش از این، صفحاتی چند شاهد آوردیم (مقاله ۵).

(۵۲) *مرآة الحکماء* : *Speculum philosophorum* ، 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* می باشد.

(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 می گرداند (ذیل عنوان امام و سنگ): مشابهت امر رسالت و عمل کیمیا بازهم آن را تأکید می کند. معلوم است که جابر بن حیان خود را شاگرد امام ششم (ع) حضرت جعفر بن محمد صادق می داند. (ر.ک. مجموعه و کلیات آثار Paul Kraus ، مذکور در شماره ۲).

(۵۵) *Coincidentia oppositorum* (تقارن اضداد) را هم می توان به حالات قبلی ماده، دایره های کیمیاگری عالم (مشابه دایره های 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 و کم مطول را از متن ملاصدرا شاهد می آورد و تفسیر و شرح خود را در آن درج می کند. از اینرو ترجمه ما در این قطعه و قطعات بعدی به صورت گفتگوی دو نفری در می آید.

(۵۷) مال اندیشی شیخ احمد جالب می باشد. وی، همان طور که پیش از این خاطر نشان کردیم، این قضیه را مبرهن می کند که حکمت شیخیه خود واقف است که با فلاسفه و حکمای الهی قشری، در موضوع "جسم روحانی" روز رستاخیز، بیک اندازه فاصله دارد.

(۵۸) این هر دو اصطلاح بقدری در اینجا به کار رفته است که تأکید بر سران بیفایده می نماید. مع الوصف متذکر می شویم که بروزگار ما مصطلحاتی نظیر *noosphere* و *psychosphere* (حوزه نفس) ساخته اند که چنان مورد تحسین کسانی است که آنها را به کار می برند که نمی دانند حکمای الهی قدیم، از سابق نظایر

آن را در نظر داشته‌اند.

- (۵۹) با متن محسن فیض مقایسه شود که در مقاله هشتم، آمده است.
- (۶۰) دستور قدیم کیمیاگری است که: حل‌کن و منعقدنما *Solve et Coagule*
- (۶۱) معدن - حیوانی - روحانی *lapis-vivus spiritualis*
- ر.ک. ت.گ. یونگ، کتاب "روان‌شناسی و کیمیاگری"، ص ۳۶۷.
- (۶۲) اشارت به نظریه ابن سینا در باب سلسله عقول که، بر اثر مراقبه خود افلاک خود و نفوس محرکه آنها را به وجود می‌آورند، ما این هیئت را در جای دیگر به عنوان نوعی "پدیدارشناسی ضمیر ملکی" وصف کرده‌ایم.
- (۶۳) این *Kainé aisthesis* یا *synaisthesis* 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 درهماحا است: حدائی که وی تصور می‌کند همان خدا است که با عضو خود متصور می‌شود. حاصل آن خصلت متقابله، رابطه لازم و ملزوم گذشت ناپدید دو وضع و موقع است یعنی: شناسنده (عارف) بودن و هم شناخته (معروف) بودن: یعنی شاخته بودن در نفس فعل شاختن و بطور متقابل آن.

(۶۵) در سطور بعد، متن شیخ احمد کلیه رئوس مطالب معرفه الاعضاء جسم انسان در روز قیامت را آنطور که از متون قبلی شاختیم از نو برای ما ذکر می‌کند. نکته مهم این است که در متون ملاصدرا به تأکیدی که در مورد سان برتر و مافوق عالم محسوس خیال شده است توجه کنیم. این نفس خیال حیا حوهراتی "نفس روحانی" جسم روحانی، است که برخلاف آراء عموم فلاسفه، مرکب جسم بدان گردی نمی‌رسد و در پرتو وجود او است که "صورت قیامت" عمل و صنع مسح می‌یابد. نابدین "ماده لطیفه" صورت اساسی او را داد، در صورتی که برخلاف جمعی کسر برای آن فقط صورت حیوانی قائل می‌یاسد. همچنین خیال در اسحا کار کیمیاگری می‌کند، کاری همراه با تفکر، تأمل، فاعل و مؤثر، همان خیال صادق (مفاسد بود یا من ملاصدرا در صفحات پیشین، مقاله ۶). این بحس مرحله عبور و رابط منی است که در صفحات بعد، مقاله دهم، خواهد آمد.

(۶۶) به یاد داریم که این ملاحظاتی یکی از سخنان حضرت امام جعفر صادق (ع) را بشرح کرده مفهوم مصطلحات استداره و مستدیر را برای ما تأسیس می‌کرد، که حاکی از تدویر یا کرویت نمی‌باشد، بلکه بر حبری دلالت دارد که در نظر

ما همان "ترکیب و هیئت" کامل است و همان کمال دائم و موزونی ترکیب (ترتیب ، ترتب) می باشد . ر.ک . به صفحات پیشین ، بخش نخست ، فصل دوم ، بند ۴ ، شماره ۶۶ .

(۶۷) در اینجا مجالهای متعددی دست داد که دریا بیم "قبر" به معنی " در گورستان " نمی باشد (ر.ک . بازهم ، صفحات پیشین ، شماره ۲۳) ، بلکه مقصود از آن "درعالم هورقلیا" است ، آنجا که ، برای هر یک از کائنات ، یکی از "ثقبه های" صور اسرافیل را مظهر آن شمرده اند .

(۶۸) بطوری که دیدیم ، این ایراد همیشگی "قشریون" اخباری بر شیخیه می باشد . و از آنجا که آنان حتی به مرتبت عقیده به مسخ از نظر مابعدالطبیعه توجه نکرده اند ، رابطه اصلی بین "طبیعت قیامت" و "اخلاقیات قیامت" نیز از نظر آنان دور مانده است ، در صورتی که شیخیه با آنهمه قوت درباب آن تأکید می ورزند . (ر . ک . صفحات پیشین ، شماره ۶۵) .

(۶۹) پس در مورد "صورت" جایز است بگوئیم که ، از نظر 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 سؤال ازلی اثرات خود را در جمیع مراتب عوالم به ظهور رسانید . از آغاز هیئت لاهوت و ملائ اعلیٰ ، نظم توالی حواسها نظم توالی و تعاقب چهارده معصوم (ع) و افلاک آنان رایه وجود آورد (ر.ک . سش از این ، بخش اول ، فصل دوم ، بند اول) . شاید بتوان گفت که این آیه کریمه که مفتاح مابعدالطبیعه مذهب شیعه فرار گرفته که وجود نفوس را در عهد الست لازم می شمارد ، شخصی بودن آنها را نیز مقرر می دارد . در مورد عقیده "مزدائی درباب" اسحاب ازلی " فره وریش ها نیز باید همین نکته را متذکر بود .

(۷۰) همین انتخاب ازلی و الستی نفوس در اینجا می تواند مجالی باشد برای

ذکر اسطوره افلاطوسی در موضوع گرگیاس

شیخ محمد کریمخان کرمانی

دومین جانشین شیخ احمد احسائی

۱- مقصود از این که جسم مؤمن "ارض بهشت" او است چیست؟

منتخب از "کتاب ارشاد العوام"، چاپ کرمان، ۱۳۵۴، جلد اول
بخش دوم، ص ۴۸-۴۹ و ۶۶-۶۸ و ۲۷۱-۲۷۷ و ۲۸۲-۲۸۶ (۱)

چون دانستی که در این عالم عرضهای چند هست که به بدن انسان ملحق می شود و هیچ دخلی به اصل بدن انسان ندارد، پس نباید که آن عرضها با انسان، محشور شود، مگر اصل بدن خود انسان که آن محشور می شود و ثواب و عقاب همه بر آن دارد می آید، و آن بدنی است که از اول طفولیت هست تا وقت مردن، بلکه در نطفه انسان هم هست و در جمیع حالات علقه و مضغه و عظام و روئیدن گوشت و دمیده شدن روح و تولد شدن و سایر احوال، همیشه برقرار است و آن هم جسمی است صاحب طول و عرض و عمق و رنگ و شکل و هیئت، مثل همین اجسام، الا آنکه آن اصلی است و این عرضهای این دنیا عارضی است، می آید و می رود و این بدن اصلی بر حال خود باقی است و آن محشور می شود و به بهشت و جهنم می رود (۲) ولی اسحا مطلب دفعی است که لابد است از بیان کردن آن و آن آن است که هیئت بدن اصلی انسان ناسع اعمال و اعتقادات است، سپس هرگاه اعتقاد او صحیح باشد و عملهای او صالح باشد موافق شریعت مطهره پیغمبر آخر الزمان، پس هیئت او بر هیئت 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 می بینی 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 البتہ. و تو می دانی که مشیت خداوند محبوب خدا ست و طور و طرز او بطور محبت و ارادۂ خداست، بلکه خودش عین محبت خداست، چرا که مشیت و ارادہ در زبان عربی به معنی خواهش است، پس ارادۂ خدا یعنی خواهش خدا و خواهش خدا بطوری است که دوست می دارد، چرا که خدا غیر محبت خود را خواهش نمی کند. پس ترکیب مشیت و ارادۂ خدا بطور محبت خداست. پس هیئت انسان که نور مشیت خداست بر هیئت مشیت است، پس هیئت انسان هم محبوب خداست و معلوم است که خداوند امر نمی کند مردم را مگر به آنچه دوست می دارد و نهی نمی کند مردم را مگر از آنچه مکروه می دارد. پس از آنچه گفتیم معلوم شد که امرهای پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ ہمہ 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 می شود. پس آن هم محبوب خدا می شود. این است که خدا در قرآن تعلیم پیغمبر می فرماید که به مردم بگو: **إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ**، یعنی اگر شما خدا را دوست می دارید پیروی مرا بکنید تا خدا شما را دوست دارد. پس معلوم شد که پیروی پیغمبر باعث آن می شود که خدا انسان را دوست دارد و پیروی پیغمبر آن است که در صفتها و کارهای خود تاسی و اقتدا به آن بزرگوار کنی و شکل خود را چون شکل آن کنی و تاثیرها در این 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 ارادہ و خواست خدا دارد، و صورت میل و خواهش او...

(ص ۶۶-۶۷) بهشت مؤمن همان تن او است که از لطافت مانند بهشت است (۴) و اعمال صالحه او، بطوری که گذشت، درختها و نهرا و قصرها و حوریهای او است (۵). و جهنم کافر همان تن او است و اعمال قبیحہ او همان درکها و زقومها و مارها و عقربها و سگها و اژدهاها و امثال او است و تو گمان می کنی که این تاوبلی است که من می کنم و تشبیهی است که بیان می کنم و می پنداری 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؟ و حال آنکه جهنم بسیار بزرگ است و درکها و کوههای آتش دارد؟ و هیئات انشاء اللہ حکیم به این خامی نمی گوید، پس گوش بدار تا حقیقت مطلب را دریابی. بدانکه پیش از این

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 و می‌آید و می‌رود و دخلی به بدن اصلی او ندارد. پس این بدن که به این 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 بدش لطیفتر است و هرچه بدش لطیفتر می‌شود وسعتش بیشتر می‌شود و از این جهت بزرگی بهشت مؤمنان تابع علم و معرفت و عمل ایشان است، هرچه عارفتر و مؤمنتر و کاملتر 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 هم (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 جز دیگر نمی‌شود، بفهم چه می‌گویم و میندار که حال که من چنین گفتم آنچه از سر رسیده است. واللہ جنت صاحب حور و قصور و اشجار و انهار است، بطوری که از سر رسیده بدون تفاوت، لکن نه بطوری که تو خیال (۸) می‌کنی و ما امب خیال تو هستیم، امب پیغمبریم و تابع کتاب و سنت، نمی‌بینی که تو چون درخت می‌سوی مثل درختهای دنیا خیال می‌کنی و خدا می‌فرماید: قَطُوهَا دَانِید، یعنی سردرختهای حبش بائس است چنانکه حضرت امیر علیہ السلام تفسیر فرمودند و فرمودند درختهای بهشت، برخلاف درختهای دنیا است، درختهای جنت اصلش بالا است و شاخهایش پائین (۹) و تو نهر می‌شنوی مثل سهرهای دنیا خیال می‌کنی و می‌فرماید که نهر تسنیم از بالای خانه‌های اهل حب داخل خانه‌ها می‌شود. و هم‌حس بر من است که مطلب را بطور کتاب و سنت بیان کنم، به‌طور خیال.

پس عرض می‌کنم که همان بدن اصلی مؤمن حب او است و او در آن درون حب خود است در این دنیا و در آن دنیا. و همان بدن اصلی کافر جهنم او است و او در جهنم است، چه در این دنیا، چه در آن دنیا. آنا سندهای که فرمودند طبیعت مؤمن از خاک بهست است و طبیعت کافر از خاک جهنم، پس خاک بهست بهست است و خاک جهنم جهنم. و به هرکسی از بهست و جهنم حر بقدر قابلیت و طبیعت او نخواهند داد. چرا که بیش از آن مستحق نوازش و عذاب است، همان قدر 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 می دهند، بفهم چسه می گویم، که نلغزی، چرا که مطلب دقیق (۱۰) است. و چون این را انشاء الله دانستی، می گویم که جنت هشت طبقه دارد و جهنم هفت. بسا مؤمنی که در درجه اول و بسا مؤمنی که در درجه دوم است. و همچنین تا درجه هشتم و همچنین در مقابل، بسا کافری که در طبقه اول جهنم است، بسا کافری که در طبقه دوم است و بسا کافری که در طبقه هفتم است و علت آن است که خداوند عالم در جسد اصلی انسان مؤمن هشت قبضه از آسمانهای عالم او قرار داده است، بطوری که پیشترها بیان کردم، قبضه اول از آسمان اول دارد و از آن روح او خلق شده است و قبضه اول از آسمان دوم و از آن فکر او خلق شده است و قبضه اول از آسمان سوم دارد و از آن خیال او خلق شده است و قبضه اول از آسمان چهارم دارد و از آن ماده او خلق شده است و قبضه اول از آسمان پنجم دارد و از آن وهم او خلق شده است و قبضه اول از آسمان ششم دارد و از آن علم او خلق شده است و قبضه اول از آسمان هفتم دارد و از آن عقل جزئی او خلق شده است و قبضه اول از گرسی دارد و از آن نفس او خلق شده است. و اما قبضه اول 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 او جلوه نکرده باشد، آن مؤمن در طبقه اول بهشت خواهد بود و هرگاه مطیع باشد به فکر خود آن مؤمن در طبقه دوم بهشت است و همچنین به هر مرتبه از خود که مطیع باشد و آن مرتبه در او جلوه کرده باشد و صاحب آن رتبه شده باشد، رتبه او در جنت در آن طبقه باشد و از اهل آن طبقه باشد و هر طبقه بالا وسیعتر است در نزد طبقه پست تر، بطوری که هرگاه طبقه پست را به نسبت به طبقه بالا بسنجی، مثل حلقه افق می ماند در بیابان و وسیعی و بسا آنکه طبقه ای که پائین تر از همه است، هفتاد (۱۲) همسر این دنیا باشد.

و همچنین بدن کافر هفت قبضه از هفت سجین (۱۳) دارد، قبضه اول او از ارض موت است و قبضه دوم او از ارض عادات است و قبضه سوم او از ارض طبع است و قبضه چهارم او از ارض شهوت است و قبضه پنجم او از ارض طغیان است و قبضه ششم او از ارض الحاد و قبضه هفتم او از ارض شقاوت است. پس هرگاه عصیان کافر از قبضه اولش باشد و قبضه دوم در آن جلوه نکرده باشد، مأوای او در درک اول جهنم است. و اگر از قبضه دوم است و سوم در او جلوه نکرده مأوای او در درک دوم جهنم

است و همچنین . و تنگی و سختی هر طبقه‌ای از طبقه‌ها بالاتر بسیار بیشتر و بدتر است پس :

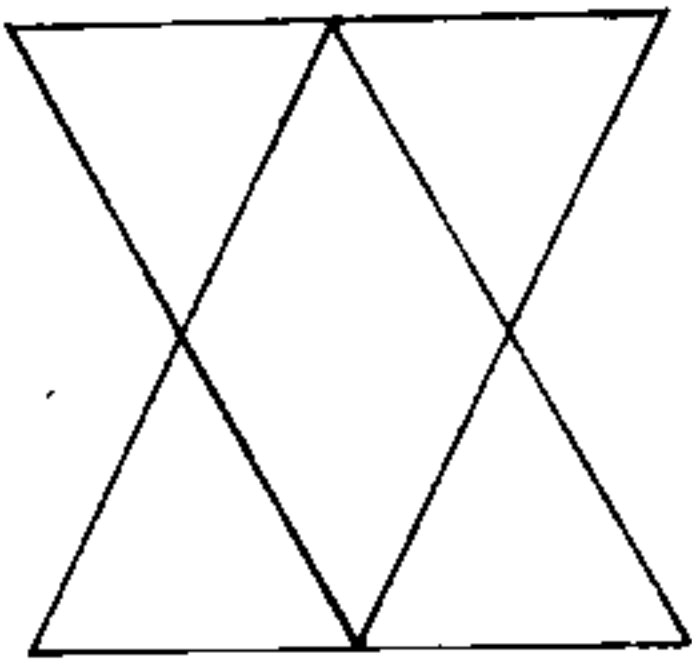
هرکسی بر فطرت خود می‌رود تا به اصل خویشتن ملحق شود
بفهم این مطلب های عامیانه مرا که در هیچ کتاب این حقایق را نخواهی
دید"

(ص ۲۷۱) "بدان که خلق را دو جهت است ، یکی جهت خدائی ، یکی جهت 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 و کمال 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 دو جهت ، الا 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 سوز است ، و بقدر دره‌ای ظلمت در آن هست ، و آن هم اثرش تمام شده ، مل فطره‌ای سرکه در دریای محیط . و در نهایت دوری از مشیت همه ظلمت است ، و بقدر دره‌ای سوز در آن 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 و آن سر پهن 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 دره‌ای ظلمت دارد و هرچه پائین می‌آید خرده خرده نور کم می‌شود و ظلمت زیاد تا به نهایت ظلمت می‌رسد . آنگاه دره‌ای نور در آنجا است و هرچه بالا می‌رود ظلمت کم می‌شود و نور زیاد تا به نهایت نزدیکی مشیت برسد

و در میان این دو مقام نور و ظلمت مساوی است . حال معلوم است که هرگاه قبضه‌ای از وسط بیالا بگیرد و از آن خلعی سازد نورش زیاد است از ظلمت . و هرگاه از وسط پائین قبضه‌ای بگیرد و خلعی سازد ظلمت زیاد است و نورش کمتر است . (۱۴)

مثلث نور



مثلث ظلمت

شکل ۳

(ص ۲۷۷) "عمل همان جزا است و جزا همان عمل است الا آنکه عمل در این دنیا به همین صورت است که می بینی 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 همه آنها حاضر

شوند و گرد هم آید و جزای او گردد و آنها متنعم شود که احدی به آن نعمتها متنعم نگردد ایداً. و همچنین بعضی عملها به صورت 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 متالم 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 در آخرت، و چه جور عملها بصورت جمادات و چه جور به صورت بیاهات 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 آسمان دو جهت دارد: جهت نور و جهت ظلمت. جهت نور او آسمان وجود او است و جهت ظلمت او زمین وجود او. و انسان هر طاعت که می‌کند، از جهت نور خود می‌کند، پس همه سورای و آسمانی و لطیف باشد و هر معصیت که می‌کند از جهت ظلمت خود می‌کند پس همه ظلمانی و زمینی و کثیف است. پس از این 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 است، و بهشت را هشت طبقه باشد 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 گرسی در انسان است که از آن سینه انسان خلق شده است، و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک زحل در انسان است که از آن عاقله انسان خلق شده است و یکی مقام قبضه‌ای است که از فلک 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 از فلک 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 و خدائی و آسمانها در انسان است و مقابل هر یک از اینها مگر فاصله اول، فاصله‌ای از زمینها در انسان خلق شده است، پس قبضه‌ای از زمین اول، در انسان است، و از 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 روگردانی از حق است در انسان 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 طبقه آسمان است. و اما آسمان هشتم که گرسی باشد آنرا در زمینها مقابل نباشد، زیرا که هفت زمین سس نباشد، چنانکه آسمانها هم هفت است. و اما گرسی از سایه‌های عیب است و دخلی به آسمانها ندارد ماسد عرش که آنها از سایه‌های عیب است و دخلی به آسمانها ندارد.

پس در انسان هم ماسد این عالم هفت آسمان و هفت زمین است و مسمود این فاصله‌ها نه واقعاً فاصله است که از آسمان کنده شود، بلکه مسمود حقیقتی از نفس آنها است که در انسان است. چون در نفس باطنه عالم حقیقت، آسمانها هفتم هست، و انسان هم شعاع آن است و حکایت آن را می‌کند. پس آنها از حقیقت (۱۶) این آسمانها فاصله‌ای دارد و مردم در مقامهای خود محلیت و همه را در نفس و بلندی یک درجه نباشد، و این که گفتیم در انسان از حقیقت هر آسمانی فاصله است، در انسان کامل است. و همچنین آنکه از هر زمین فاصله‌ای دارد انسانی است که در مرتبه

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، هر کس دو قبضه دارد دو جور و همچنین تا آنکه هر کس هفت قبضه دارد هفت جور عمل دارد و معلوم است که عملهایی که از قبضهٔ دوم سرزند البته لطیفتر است از عملهایی که از قبضهٔ اول سر می‌زند، و همچنین عملهای قبضه سوم لطیفتر است از عملهای قبضهٔ دوم و همچنین تا آنکه عملهایی 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، بین چه قدر لطیفتر از نفس (۱۷) تو است و همچنین آنچه با نفس خود کنی، بین 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 خواهد آمد. پس بهشت هرکس در آسمان وجود او باشد و مخصوص خود او است که هیچ کس را از آن بهره نباشد. البته و چنانکه خدا می‌فرماید: *و لکم فیها ما تشتهون الا نفس و تلذ الا عین*. یعنی برای شما در بهشت مهیا است، آنچه بخواید نفسهای شما و لذت ببرد چشمهای شما. (سورهٔ ۴۳ آیه ۷۱). و هرکس را درجه‌ای باشد در بهشت بر حسب 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 عمل خود، چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمودند که بهشت را هشت در است، از یک دریغبران و صدیقان داخل شوند و از دری دیگر امامان اهل بیت حضرت محمد (ص) (۱۸) و شهیدان و صالحان و از پنج دری شیعیان و دوستان ما داخل شوند، تا آنکه فرمودند از یک دری مسلمانان داخل شوند از کسانی که شهادت

می دهند به *لا اله الا الله* ۱ و در دل ایشان مثقال ذره‌ای بغض ما اهل بیت (۱۹) نباشد.

مجملاً، طینت هرکس را از هر آسمانی برداشته‌اند و روح او از هر آسمانی که هست، در بازگشت به همان آسمان می‌رود و عملهای او هم به همان آسمان می‌رود و در آنجا به صورتهای آخرتی ظاهر شود و همه آن عملها گرد هم آید و بهشت او گردد. و از این است که عملهای صالح به آسمان بالا 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 تا به زمین خودش رسد، چرا که اصلش از آنجا است (دایره دوزخ که مبداء و معاد آنها است ...).

... پس طبقات بهشت هشت است، و لکن هشتم آن مخصوص پیغمبر (ص) و امامان است و آن *جَنَّةُ الْمَأْوَى* است یا جنت عدن که در آسمان هشتم است که آنرا *سَدْرَةُ الْمُنْتَهَى* ۲ گویند، چون آسمان هشتم مقام نفس کلی است (۲۵) و نفس انسان چنانکه پیشتر گفته‌ام سبز است و چون جای علم است شاخه‌های بسیار دارد، پس درخت است و سدره‌ای که منتهی آنجا است و در آنجا *جَنَّةُ الْمَأْوَى* است. و آن مخصوص پیغمبران است و سقف آن بهشت عرش است، چنانکه در حدیث وارد شده است که: *سقف بهشت عرش رحمن است*.

باری، این درجه را ضد نباشد، چرا که پیغمبر و امامان را ضد حقیقی سازد و ضد حقیقی از برای شیعیان و مؤمنان باشد و از این جهت ناصب حقیقی دشمن سعه است و ایشان دشمن حقیقی ندارند، چرا که همه در تحت حکم ایشان باشند. و این مقام کلی است و ضد کلی را نباشد و مخصوص حزئی است. پس این درجه بهست مقابل از جهنم ندارد و اما هفت درجه دیگر که منعلق به مؤمنان و مسلمانان است ضد دارد از جهنم، چنانکه شیدی.

و هشت طبقه بهشت را بعضی به این ترتیب گفته‌اند: که اول جنت فردوس است که در آسمان هشتم است (سوره ۱۸ آیه ۱۰۷)، بعد از آن جنت عالیه است (سوره ۶۹ آیه ۲۲)، و بعد از آن جنت نعیم است (سوره ۱۵ آیه ۹) و بعد از آن جنت عدن است (سوره ۱۲ آیه ۲۵ و عبره) که آن مقابل ندارد از جهنم. بعد از آن جنت مقام است (سوره ۴۴ آیه ۵۱). بعد از آن جنت خلود است (سوره ۵۰ آیه ۵۰)

1. Non deus nisi Deus

۲. سوره ۵۳ آیه ۱۴

(۳۲)، بعد از آن *جَنَّةُ الْمَأْوَىٰ* است (سوره ۳۲ آیه ۱۹) بعد از آن جنت دارالسلام است (سوره ۶ آیه ۱۲۷).

و طبقات آتش را اینطور گفته اند که : اول جهنم است (سوره ۳ آیه ۱۹۶ و غیره)، دوم *لُظَىٰ* (سوره ۷۵ آیه ۱۵)، سوم *حُطَمَه* (سوره ۱۰۴ آیه ۴-۵)، چهارم *سَعِیر* (سوره ۶۷ آیه ۵ و غیره)، پنجم *سُقْر* (سوره ۷۴ آیه ۲۶ و ۲۷)، ششم *جَحِیم* (سوره ۷۹ آیه ۳۹ و غیره)، هفتم *هاویه* (سوره ۱۰۱ آیه ۶) و بعضی گفته اند که اعلاى 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 دانایتر است به ترتیب آنها.

مجملاً، که چون در انسان کامل هفت قبضه از آسمانها است و در شقی 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 حظیره هستند، از برای هفت بهشت ولی بهشت هشتم را حظیره 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 آن حظیره ها منزل کند نه در اصل بهشت، چرا که شعاع به رتبهٔ صاحب نور نرسد... " (۲۲)

۲- 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 می‌کیم، 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 دو صفحه، ملخصی از بعضی مواضع اصلی را به یاد می‌آورند.

مقدم بر هر امر، اندیشه جهانی که "تاریخ" آن بر محور عمودی قرار دارد نه بر حسب چشم انداز افقی تحولی نامشخص. تاریخ چنین عالمی "به سبک کهنه و به اصطلاح گوتیک" نیز، تاریخ تحول مستقیم نیست، بلکه دارای بازگشت تدریجی می-

باشد. تصور ما از "علیت تاریخی" خارج از حیثه عمل است. این جهت گیری عمودی به سمت قطب فلکی که مظهر هورقلیا است، براساس اندیشه نزول و هبوط تعیین گردیده که صعود مجدد جای آنرا می گیرد: نخستین نزول و سقوط عقل (Ennoia) تابه عالم خاک است، و این دایره تکوین عالم می باشد. دومین، صعود و عروج جهان ما است که با دائره نبوت که بتوسط حضرت آدم افتتاح گشت آغاز شده است. موضوع عرفانی سنتی علاوه بر این این اندیشه راتحمیل می کند که تاریخ مذهبی (بر طبق کتب دینی تورات و انجیل) خود تنها از فردای وقوع مصیبتی آغاز می گردد که چه بسا ما دیگر قادر به تصور وسعت و عظمت آن نباشیم.

در چشم انداز نبوت، معرفت شیعی بر امامت افزوده می شود یعنی: ظهور امام عصر (ع) (غایب) بمنزله تجلی نهائی و قاطع الهی، و فرا رسیدن عصر روحانی 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 باطنی قابل رویت می گردد، - و در آنجا حیات اخروی به حیات حاضر هجوم می آورد. - محب آخرین صفحات که ترجمه اش اندکی دورتر خواهد آمد از همس حاشی می شود. محبت: هورقلیا و ایمان شیعه.

"بدانکه خدا روز اول که عقل را آفرید، به او گفت: "اکنون برول کن. و عقل هم نزول کرد تا آمد به این عالم ما. و مستهی نزول او بود در عهد حضرت آدم بود. پس به زبان حضرت آدم و سایر داعیان بسوی خدا خطاب "افعال کن و رومما" به عالم رسید. چرا که حجتها در وقت فرود آمدن زبان تکوینی بودند، و در وقت بالا رفتن زبان تشریحی هستند. پس به زبان تشریحی سعام آوران عالم سبای بالا رفتن را گذارد و خرده خرده بالا می رود. و اگر برای شما کسف سود رماهای سابق، آنها را در زیر پای خود می بینید، به پهلوی خود، در کنار خود (و صورت افعی) و عالم مانند کسی است که او را از جاهی بالا کسند. هر وقتی در طبعشان از چاه است و از هر طیفه می کدرد و به طیفه بالا تر می رسد (۲۳). پس طیفه اول در زیر پای او افتد. حال اگر چشم کسی بار ناسد، رماهای سابق را می بیند که در سبای اویند، همه کنیفر و سکیفر و تارکتر و رمان رور رور بالا می رود، و به مسب خدا نزدیکتر می شود و نورانی تر و لطیفتر می شود و مانند کسی که از آسمان بر سر آمد و داخل کره هوا شود، پس فرود آید، بار داخل کره بخار شود، پس فرود آید، داخل کره غبار شود، پس فرود آید، و داخل دریا شود، پس فرود آید و داخل زمین شود (به اندرون زمین اندر شود). پس به او گویند: اکنون، بالا بیا!، بار بالا رود و از

کدورت زمین بیرون آید، داخل آب شود و از کثافت آب بگذرد و داخل غبار کسره هبء 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 رهایی باشد و پائی به استراحت دراز کند و نفسی براحث 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" و هنوز در هنگام بالا رفتن از آن، کثافتها و غلظتها و غبارها نرسیده است و به هوای صاف نرسیده است، پس این جاها مقام ظلمات است و در ظلمات است که دینی می‌جویند و عملی می‌کنند و اعتقادهای دارند. و چون از این 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 علایقه 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 عجیتر 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 گفتیم، معلوم شد که ما باید بالا رویم (باید که از چاه بدر آئیم) تا به آن مکان برسیم و نام آن مکان در زبان اهل حکمت هورقلیا است:

پس چون این دنیا برود بالا، تا به مقام هورقلیا رسد، آنجا دولت امام خود را ببیند. حق منیشر (منکشف) و ظلمت برطرف ببیند. و احکام دیگر شود، و این معنی را دور مشمر، عمماً 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 نسخها از عطرها و شکوفه‌های هورقلیا است.

و لکن جمعی جعل 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) در باب این تصنیف بزرگ، پیش از این (در صفحات قبل، بخش ۱، فصل ۲ بند ۱، ارجاع شده است، ر.ک. فهرست، ص ۱۸۴ و بعد. این اثر مهم چهارجلدی بنا به درخواست تنی چند از مؤمنین (به معنی شیعی این کلمه یعنی پیروان ائمه اطهار) 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 سرکار آقا، که فصلی از آن در بخش ۱۱ ترجمه خواهد شد، شرح و بسط یافته است.

(۲) در اینجا بی تردید 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 پ" عرضه می‌گردد، در حالی که برخلاف آن، جسم مادی یا عرصی جامع وظایف "جسد الف" و "جسم الف" می‌باشد.

(۳) مقایسه شود با آخرین متن شیخ احمد احسائی، منقول در صفحات ۵۸-۵۹ مقاله ۹، ص ۵.

(۴) این واژه دیرینه ایرانی "تان" می‌باشد، که کلمه "نان ئی باز" سهلوی از آن گرفته شده، یعنی اصطلاح "جسم آینده" در محت رور قیامت و حشر و بشر در کیش مزدائی، یا جسم روز رستاخیز، که در آخر الزمان ظاهر می‌گردد. پس از این (فصل ۱، بخش ۱ شماره ۱۰۴) اندیشه مزدائی در باب "وظائف الاعضاء جسم لطیف" نشان داده شد.

(۵) در اینجا باید موضوع *spissitudo spiritualis* را که در مقاله ۶، متن ملاصدرا آمده است، به خاطر آورد.

(۶) در باب مفهوم "همه" ر.ک. کتاب ما "نصوف ابن عربی" ص ۱۶۶ و بعد.
(۷) شرک را معمولاً عمل شرک دادن حدائی دیگر در کار حدای تکذرحمه می‌کنند. در حقیقت اصطلاح "سلب شرک" نیز مناسب است. توحید، امر له عمل یگانه کردن، موجب تمامیت است. شرک در این صورت مسهبی 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 نفوق فائیل شدیم، بلکه "خیال پروری" است. در مورد این نمابر اساسی ر.ک. باز هم به کتاب "نصوف ابن عربی"، ص ۱۳۳ و بعد.

- (۹) در باب تمثیل *arbor inversa* (درخت سرنگون) رجوع شود به مدارک بررسی شده از جانب ت. گ. یونگ، در کتاب: "Von den Wurzeln des Bewusstseins" ص ۴۳۷ و ۴۴۲.
- (۱۰) مقایسه شود با صفحات پیش از این، مقاله 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 وجوهی جسمانی و دارای اعضاء نفسانی-روحانی می‌باشند (ر. ک. متن ملاصدرا، مقاله ۶). به همین جهت در این جا، عوامل یا حالات تکوین انسان را عرضه می‌کنند.
- (۱۲) در مورد معنی و مفهوم کیفی عدد ۷۰ ر. ک. پیش از این، مقاله ۹، شماره‌های ۳۶ و ۳۹. در اینجا شاید خوب باشد که ماده آسمان و هشت زمین آئین مانوی مقایسه ای بشود. ر. ک. باز هم اینجا به دنباله متن.
- (۱۳) سجین (*infernum*)، قرآن سوره 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 که در هیئت مزرائی "اختلاط" (گومه‌شیش) خوانده شده مطابق است.
- (۱۵) متن ملاصدرا را که در صفحات پیش، مقاله ۹ آمده و مقاله سوئدنیبرگ "De Caelo et inferno" بند ۱۵۶ مقایسه کنید: "چیزهایی که خارج از آنها است ظواهری دارند مطابق با ظواهری که در داخل آنها است."
- (۱۶) در باب این "باطن" هر آسمان (باطن الفلک)، ر. ک. ملاصدرا، صفحات پیش، مقاله ۶ و بررسی ما "درونی کردن معنی در تأویل صوفیه ایرانی" (*Eranos Jahrbuch*) - شماره ۲۶، ۱۹۵۹، ص ۱۰۷ و بعد.
- (۱۷) البته در اینجا باید واژه "امام" را نه به معنی مصطلح در مکتب دکارت بلکه به مفهوم *Spissitudo spiritualis* (ماده روحانی لطیفه) در نظر داشت.
- (۱۸) کلام امام اشارتی است به آیه ۴ از سوره ۷۱ قرآن مجید، که ما در اینجا بر طبق 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 سوره 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 لازمه 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 - روحانی آن در نظر گرفته شود که از آغاز این متن مصطلحاتی نظیر "افلاک وجود تو"، "دوزخهای وجود تو"، به ذهن تلقین می‌کنند، به همان شیوه که سمنانی، با باطنی کردن نوب درباب "هفت پیغمبر وجود تو" سخن می‌گوید. (ر.ک. بررسی ما، منقول در بالا، شماره ۱۶، ص ۱۳۹ و بعد).

(۲۲) باید تمایزی را که در اینجا از آغاز بین "حیات الماوی" که اصل می‌باشند و فروع آن قائل شده ایم، به یاد آورد.

(۲۳) این موضوع "چاه" در اساس شناسی عرفانی (آئین مانده‌ای، سهروردی نجم الدین کبری) سابقه دارد.

(۲۴) حمیت و شور شیعه همه در این صفحه آخر حلوه‌گر است. ظهور امام چون حکومت آزادی روحانی، و بعثت *Paraclet* (فارفلط) مورد انتظار است. ولی این حیات اخروی هرگز غافل از آن نیست که عاقبت سدن امام مبوط بدان است که مردم برای دیدن او ناقابل شده‌اند و ظهور امام عاقبت فعل از هر حیرت مسلم از غیب درآمدن دل‌های ایشان است. و گره آنان حتی او را نار خواهند ساخت و بد همین سبب فلسفه باطنیه شیعه تاگزیر می‌داند که او را هر کس که قادر به ساز ساخت وی نباشد، سخنی نگویند.

شیخ ابوالقاسم خان کرمانی (سرکار آقا)

پنجمین جانشین شیخ احمد احسائی

ارض آسمانی هورقلیا و اعتقاد شیعه

منتخب از "تتزیه الاولیاء" چاپ کرمان، ۱۳۶۷ (۱۹۴۸):
پنجاه و هشتمین مسأله، ص ۷۰۲-۷۲۶/۱.

و بر ما است که بیان مختصری در باب هورقلیا و صفت آن عالم و رتبه آن در این مقام بنمائیم و رفع اشکال از بعضی اخوان از اهل عرفان که خوب ملاحظه شده باشند بنمائیم...

و به اقتضای مقام اختصاراً و با زبان ساده، آنچه از طواهر 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 در مقام تفصیل سموات آن عالم را جابلقا و جابرسا می‌گوئیم، ولی در کلام حکماء کل آن عالم را با حمسع 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 قراردادده‌اند و عالم هورقلیا چون فوق این اقلیم است و از حدود ظاهر این اقلیم خارج است اقلیم ثامنش می‌گویند. و این تقسیم هفت اقلیم هم از حکمای قدیم البته بی‌مأخذ نیست و مأخذش از اسنائس سلف است و صحیح است، زیرا در اخبار ائمه اطهار هم می‌بینیم که بر این اصطلاح جاری شده و در کرافالیم سبعة 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 اطیب 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، **الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ - الْعَالَمِينَ** و می‌فرماید: **تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا**. (سوره ۲۵ آیه ۱). پس شبهه نیست که عوالم متعدد است.

و می‌گوئیم که در آیه دیگر خداوند می‌فرماید: **كُلُّ الْخَلْقِ وَالْآمْرِ**، یعنی برای خداست خلق و امر. (سوره ۷ آیه ۵۴). پس معلوم شد دو چیز است: **عالم خلقی** است و **عالم امری**، و هر یک 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 امر خود ^۱ ایجاد فرموده است، پس معلوم است که حقیقت همهٔ اشیاء در مشیت خدا هست، منتهی این است که بنحو اجمال و امکان نه تعین و تشخیص 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 جُرْز** ^۲ 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 در جای 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، **عالم خلق** است، بطور کلی و عالم خلق نیز مراتب بسیار دارد که هر مرتبه در حد خودش عالم مستقلی است و همه را روی هم رفته 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 عالم مواد** است و ماده جمیع کائنات از آن عالم گرفته شده (۳) و در اخبار اینطور تعریف فرموده‌اند و فرموده‌اند **عقل محیط به همهٔ اشیاء و علت همه موجودات است و این**

۱. **كُنْ فَيَكُونُ** ! Esto = K N

۲. **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 گل احاطه به جمیع کوزه‌ها و کاسه‌ها 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 صورتهای اوست. 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 **يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ** . . . (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 همه این صورتهای از برای عقل ثابت است و منفک از او نمی‌شود زیرا که ماده بی صورت نمی‌شود و صورت بی ماده هم نیست و ماده و صورت را خداوند با هم خلقت می‌فرماید و هیچیک از این دو مقدم و مؤخر نیستند و باهم هستند. منتهی این است که برای هر یک از این دو مقام و مرتبه است که باید مقام را محفوظ بداری و مقام ماده بالاتر است و مقام صورت پائین‌تر، زیرا که مراد از صورت سہانات 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 فوآد را لاهوت می‌خوانند.

و نیز این عالم را عالم نفس قدسیه می‌خوانند و اسما مقامی است که نفوس اناسی را خداوند از اینجا گرفته و قدسه اش می‌گوید برای اسکا از آلاس ها و اعراض این عالم که فعلاً ما در آن هستیم مری و مقدس است و اس عالم را عالم در و عالم اظله نیز می‌گویند و بیان عالم (۶) در ساعاً در همس کتاب کدس 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، سؤال و جواب فرموده و عهد و میثاق و لایست 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 می خوانیم که همه اناسی در عود خودشان به اینجا بر می گردند، زیرا معاد هرکس به آن جا است که از آنجا خلق شده نه بالاتر از آن.

پس این مقام هم اسامی بسیار دارد که حکماء در هر موقعی به مناسبتی به اسمی می خوانند و شواهد این مراتب در اخبار است و اینجا جای بیانش نیست و زیاده است، زیرا ابناء حکمت خودشان می دانند و دیگران نه بیان محمل ما را می فهمند، نه بیان مفصل، بلکه بیان مفصل بیشتر بر اشکال مطلب می افزاید.

باری این عالم که عالم صور است، عالم نفس قدسیه اش نیز می خوانند و اما آنکه شنیده ای گاه در بیانات حکماء نفس کلیه می فرمایند مرادشان رویهمرفته عالم عقل و عالم نفس است، که ماده و صورت را باهم منظور دارند و نفس می گویند، اشاره به مقام صورت است و کلیه می گویند 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 می دانند.

و این جمله را هم معترضه عرض می کنم 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 می خوانند و روح ملکوتی می گویند که آن عالم برزخ میانه عالم عقل و عالم نفس است زیرا نه جوهریت عقل را دارد و نه صورتیت و شخصیت نفس را دارد بلکه برزخ میانه دو عالم است و بیانش در این مقام مشکل است و مورد حاجت ما هم نیست. و مقصود ما به همین اندازه بود که عرض کنم که در میانه هر دو، 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 می فرماید: *مَرْجُ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ + بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَّا يَبْغِيَانِ*. (سوره ۵۵، الرحمن، آیات ۱۹-۲۰).

خلاصه سخن در عالم نفس بود که بیک نظر عالم صور است که صورتهای اولیه عالم عقل هستند و مقدس از آرایشهای این عالمند و بر خودشان مستقل هستند و به این لحاظ عالم نفوس قدسیه است و از اعراض و کثافات این عالم پاک هستند و ربطی به مواد و صور کنیفه عرضیه این عالم ندارند و نیز آن عالم را نسبت به این عالم ما عالم علوی می خوانند و حضرت امیر علیه السلام در صفت آن عالم می فرماید: *صَوْرٌ*

عَارِيَّةٌ عَنِ الْمَوَادِّ ، خَالِيَةً عَنِ الْقُوَّةِ وَ الْإِسْتِعْدَادِ . و در نسخه دیگر است صور عالیّه عن المواد . و به هر دو لفظ معنی صحیح است و مقصود این است که صورتی هستند عاری از این مواد دنیویّه عرضیه ، یا بالاتر از اینها است و بقریب تمام همین حدیث و تصریحات سایر اخبار پیدا است که مراد از مواد یعنی این مواد عرضیه عالم ما ، نه اینکه آن نفوس صورتی باشند بدون ماده ، زیرا صورت بدون ماده وجود ندارد و ماده و صورت دو جزء جوهریه هر چیزی است که قابل انفکاک نیستند و هر یک از آن دو که نباشند شیئی موجود نیست ، بلکه معدوم است . ولی مراد از این مواد که در این حدیث می فرمایند مواد عرضیه زمانیّه است و منظور این است که نفوس قدسیّه از این مواد عرضیه دنیویّه گرفته نشده است و برخودشان مستقلند .

و قول آخوند ملا صدرا که خیال می کند نفوس انسانیّه مأخوذ از این مواد جسمانیّه زمانیّه است و همین جماد است که نبات می شود و نبات است که حیوان می شود و حیوان است که انسان می شود ، غلط است و برخلاف کتاب خدا و اخبار ائمه اطهار است .

و همچنین قول آخوندهای فشری که انسان را عبارت از همس ابدان عنصریه می دانند و همین ابدان کسفه عرضیه را می خواهند به آحرث بر گردانند ، به اس دلیل که معاد جسمانی است . این هم غلط است و جسم محصور به اجسام عرضیه دنیویّه نیست ، بلکه مراد خدا و رسول اجسام اصلیه اناسی است ، که از عالم خودسان گرفته شده ، که عالم نفس است و ماده آن جسم از عالم عقل است ، چنانکه حضرت امیر علیه السلام در حدیث کمال ، در صفت نفوس انسانیّه می فرماید که مواد آن نفوس از تأییدات عقل است و در همان حدیث است که نفس انسان از این بدنیّه های ظاهریّه گرفته نشده ، پس عصاره و شره اینها و لطیفه این ابدان است و مثل کلاسی یا عطری و جوهری که از این گل سرون می آید است ، بلکه آن نفوس صورتی هستند که عاری از این مواد هستند و در عالم خودسان هستند و اما کیفیت آمدن آنها به این عالم ، در مثل آمدن عکس انسان است در اس آئینه یا نور آفتاب که از آسمان در اس آئینه می افتد یا در آب می افتد و این عکس را که در آئینه می بینی ، به ماده اس از سبک است ، نه صورتش ، بلکه بر خودش ماده و صورتی علی حده دارد که از اس سبک گرفته شده و دخلی به اس ندارد ، بلکه بر خودش مستقل است و خدا او را جدا خلق کرده ، اگر این آئینه باشد ، عکس می اندازد در آن ، اگر هم سبک بر خودش موجود است و در عالم خودش قائم به ماده و صورت خودش است و کفنه می شود که از اس عالم رفت و مرد ، نه اینکه در عالم خودش مرده باشد ، بلکه آنجا زنده است و نزد خدا روری داده

می شود . و مرگ را خداوند در این عالم خلقت کرده ، نه در عالم آخرت .
 بلی ، بعد از مرگ آن شخص در این دنیا مظهري ندارد ، مگر اینکه خدا
 خواسته باشد دو مرتبه مظهري در دنیا بگیرد و این جا زنده و ظاهر شود و این امر
 ممکن است و مکرر هم اتفاق افتاده است : و حکایات احیاء عیسی (ع) اموات را یا
 زنده شدن عزیز پیغمبر را در قرآن یا اخبار احیاء سام بن نوح یا دیگری را بر دست
 ائمه اطهار (ع) .

البته دیده‌اید خلاصه اینها مطالبی است که برای تمامیت مطلبی که منظور
 نظر است عرض می شود . و مراد ما بیان بعضی از کلیات عوالم بود برای تمهید مقدمه
 که بفهمی عالم هورقلیا کجا است .

پس گفتیم که اول عوالم عالم امر است که عالم سرمد و عالم حقایق باشد و
 ۲- بعد از آن عالم عقل است که مقام مواد گائئات است ۳- و بعد از آن عالم نفس
 است که عالم صور گائئات باشد . ۴- و عالم روح برزخ میانه نفس و عقل است .
 ۵- و بعد از این عالم نفس ، عالم زمان محسوس و مشهود ما است و همین عالمی است
 که فعلاً ما و تو در آن هستیم که منتهی الیه همه عوالم است . و صور عالییه دهریه
 نفسانیه همه به اینجا منتهی شده و در خاک این عالم پنهان شده و به قوه رفته است .
 و این عالم قبر عوالم عالییه است . و جمیع اهل آن عوالم را در اینجا به خاک
 سپرده‌اند و بر حسب 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 در تعریف
 این عالم زمان می گوئیم که اینجا محلی است که نفوس و صور عالییه دهریه به این مواد
 جسمانیه عرضیه تعلق می گیرد و آن صور به این مواد منسوب و مربوط می شود . چون
 جمیع این مواد زمانی 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 و آن صور به دهر خودشان برگردند و این مواد زمانی
 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 ببرد ، یعنی از این مواد عرضیه منفک
 و جدا بشود . و خداوند می فرماید : **كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَ اَنْكُم مِّتُّ اَنْهَم مِیتون**
 (آیه ۱۸۴ از سوره ۳ ، و آیه ۳۱ از سوره ۲۹) .

پس هر صورتی در مدت معینی بر روی این ماده عرضی می ماند و آن مدت را

زمان می‌گویند، یا وقت می‌گویند و این شب و روزها و ساعتها و دقیقه‌ها اسبابی است که گیل زمان را معین می‌کند، نه اینکه خود زمان باشد، و خود زمان هم مدت بقاء صورت دهری است بر روی ماده 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 در آئینه‌ها و خود آن صور دهریه از عالم خود هیچوقت پائین نمی‌آیند، مثل اینکه خود انسان در آئینه نمی‌رود و یا خود جرم آفتاب از آسمان به زمین نمی‌آید. پس خود نفس انسان دهری که در عالم ذر خدا خلق فرموده و با او سؤال و جواب فرموده، و انسان در آنجا استنطاق شده و عقاید خود را به خداوند عرض کرده و به این لحاظ مسمی به نفس ناطقه شده او به این عالم مواد عرضیه زمانیه شخصاً نمی‌آید، اما شبح او و مثال 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 را هم اگر ملتفت شدی، عرض می‌کنم مراد ما از این عکس یا شبح یا مثال یا ظل که می‌گوئیم و همه این اصطلاحات را هم از احبار و کاتب خدا برداشته‌ایم یا آنکه گاهی سوره می‌گوئیم، مراد ما از همه آنها همان فعل نفس انسان است که از برای هر ذاتی و جوهری فعلی البته هست و البته آن ذات و جوهر صاحب کمال وصفی هست، زیرا هر چیزی مخلوق به مسیت است و مسیت خدا صاحب کمال است، پس همه این مشیات صاحب کمال هستند و کمال هر چیزی است که از خود او تجاوز می‌کند و سرایت و نفوذ در جاهای دیگر می‌کند، مثل این که این شعله حرا صاحب فضل و جود و کمال است و کمال او نور او است و همسور فعل شعله است که گفته می‌شود شعله نورافشایی می‌کند، پس همه حیر صاحب کمال و فعلی سد مسیعی ضعف و شدتی در کمال هر چیزی هست که هر چیزی به خدا بر دیگر است و سرایت و منشأ همه کمالات است کمالش بیشتر و فوטר است و نفوذ و سرایت حراش در سایر چیزها بیشتر است و هرچه از خدا و مادی عالم دورتر است، کمالش کمتر و فعلش ضعیفتر است و نفوذ و سرایت و فعالیت کم دارد.

و اهل حکمت دانستند که حد عرض کردم ولی برای اسخاص مسیدی نار باشد مثل عرض کم، فرضاً آتش غیبی جوهری است دهری و صورتی از صور علوید 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 سر می‌کند و با 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 ماده 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 بعضی از صور دهریه هست که این درجه کمال و فعلیت ندارد، فرضاً مثل رنگ سیاه یا سفید یا قرمز یا رنگ دیگر که همه 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 بعد از 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 و صاحب نفوذ نماید، مثل اینکه نوری بیفتد بر روی این رنگ، مثلاً این شیشه قرمز نوری بر این بیفتد و این قرمزی را بردارد و تا هرجا خودش می‌رود ببرد، این ممکن است ولی خود رنگ قرمز از جایی به جایی 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 درجه او هستند. و حضرت امیر علیه السلام فرمود: *الصَّوْرَةُ الْإِنْسَانِيَّةُ هِيَ أَكْبَرُ حُجَّةِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ*، و او حجت خداست یعنی مبلغ 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 هر یک در حد خود صاحب کمال و فعلی هستند، پس نفس کلیه الهیه صاحب فعل مطلق کلی است که همه افعال این نفوس جزئی دهریه از اثر آن فعل است و آن فعل مطلق را در اصطلاح حکمت عالمی خوانده‌اند فوق این عالم مواد عرضیه زمانی 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 این 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 در آئینه است غیر از آئینه است و ماده و صورتش جداست، اگر این آئینه اینجا بود، در آن ظاهر می شد. 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 می شود، اگر نباشند، او در جای خودش ثابت است و قائم به نفس است. منتهی این است که مظهری در این عالم مواد دنیویه ندارد، پس عالم برزخ هست و موجود و ثابت است و در غیب این عالم است و بر طبق همین عالم است و جمیع عوالم بر طبق یکدیگرند.

و عیناً در عالم برزخ آسمانهائی است و زمینهای و عناصری و بری و بحری و موالیدی و اناسی و حیواناتی و نباتات و جماداتی، مانند آنچه در این دنیا می بینی، زیرا آنچه اینجا می بینی، از آن عالم آمده و خدا می فرماید: **إِنَّ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ وَ مَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ**، یعنی هیچ چیز نیست مگر آنکه خزائن آن برد ما است و به اندازه معلوم نازل می کنیم و خزائن خدا همان عوالم عالیه است که عرض کردم و خزانه اول همان عالم امر است که امرش کن فیکون است و همه حرار امر پروردگار می آید.

و خزانه دوم عالم عقل است که عالم ماده^۲ است و خدا اول ماده چیزی را خلق می کند، بعد از آن صورت آن را (۱۱). و خزانه سوم عالم نفس است که صور چیزها در آنجا است. و عرض شد که نفس مطلع است که اسراق می نماید، پس عالم و این عالم زمان ایجاد می شود و همان اشراق نفس و فعل او را که تنبها ملاحظه کنی و آن عالم برزخ است که آن را هم گاهی عالم نفس می خوانیم، بواسطه کمال ساهی که به عالم دهر دارد، منتبھی نفس ظلیه اش می خوانیم، یعنی ظل عالم نفس است و فعل او است که کمال شاهی به او دارد که حتی اسم خود را هم به اس داده است و به این عالم هم نفس طلحه می گویند و جمیع آنچه در نفس دهری خدا قرار داده ظل او و شیخ 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 اداره که

۱. سوره مبارکه ۲ آیه ۱۱۱.

2. materia consubstantialis

از صور برزخیه که در حقیقت صور دهریه است، بر روی این مواد عرضیه ظاهر شده است. من و تو هم آنها را می بینیم و آنچه بر روی این مواد ظاهر نیست، از چشم من و تو غایب است و ممکن است غیر از تو و من کسی باشد که چشمش باز است و بهتر می بیند او می بیند 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 زمانی نبودند، مثل اینکه اگر کاغذ عکس تو پاره شد شیخ تو در هوا هست و تا تو زنده باشی شیخ تو در همه جا هست و دخلی به آن کاغذ مخصوص نداشت. پس صور آن عالم تا مدت بقاء عمر عالم برزخ از صفحهٔ روزگار برداشته نمی شوند، بلی ممکن است من و تو که چشم برزخی نداریم آنها را نبینیم، اما این دلیل نبودن آنها نیست.

مثل اینکه حضرت امیر (ع) در *وادی السلام* ایستاد و مدتی با اشخاصی تکلم می فرمود و از آن حضرت سؤال کردند با که صحبت می کنید؟ فرمود: جماعتی از ارواح مؤمنین بودند. و در اخبار زیادی دیده‌اید که سؤال می کند، ارواح مؤمنین بعد از مردن کجا است؟ می فرمایند: در ابدانی مثل ابدان خودشان. پس هستند و از میان نمی روند. منتهی ما نمی بینیم و همچنین جن و ملائکه هستند و راه می روند در همین دنیا و از اهل آن عالمند و ما و تو آنها را نمی بینیم. اما وجودشان به نص قرآن ثابت است و آنها اصلاً اهل عالم برزخند که عالم مثال می گوئیم، در همین دنیا هم راه می روند، منتهی ما نمی بینیم. ولی پیغمبر و امام که می بینند و مخبر صادق هستند وجود آنها را به ما خیر دادند و جبرئیل در همین دنیا بر پیغمبران نازل می شد و پیغمبر اکرم (ص) گاهی جبرئیل را در همین جا به صورت دحیه کلبی یا صورت دیگر نشان می داد و همچنین وجود جن را که به ما خیر داده‌اند در همین دنیا هستند و در اخبار دیده‌ای که مکرر نشان اشخاص داده اند یا صدای آنها را به اشخاصی شنواید و اخبار آنها را اگر بخواهی در "مدینه المعجزه" رجوع کن. و هم چنین به فرمایش خدا و رسول و مخبرین صادق می گوئیم 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 جنتان مدهامتان که در قرآن است در همان عالم مثال است نه در آخرت او بهشت آدم که خدا آدم را در آنجا خلق فرمود و از آنجا بیرون فرستاد

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 مخلد آهستند 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 (اع) و مراد مؤلف ارشاد (اع) 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 و کیفیات 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 بعضی از صفات آنرا در ضمن این عرایض گنگانه شرح دادیم و مرتبه آن در مقام تفصیل در اسفل عالم مثال (۱۳) و متصل به این دنیا و عالم مادیات است و ساقی ماد که بعضی آفات و اخبار وارده، در صفت این عالم را هم روایت کنم که بداند مناسیح ما از خود چیزی نمی‌فرمایند.

در سوره مبارکه "کهف" (سوره ۱۸ آیه ۸۲ و بعد) است که می‌فرماید:
 وَ يُسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْنَيْنِ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُؤْتُونَ قُلْنَا يَا مَعْزِبُ إِنَّهُمَا كُنْتَ شَاهِدًا عَلَىٰ آلِكَ يَوْمًا تَتَذَكَّرُ فِيهَا مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَبْنَاهُ الَّذِي أُوذِيَ بِالْكَافِرِينَ يَا أَلِيعَازِبُ إِنَّهُمَا كُنْتَ شَاهِدًا عَلَىٰ آلِكَ يَوْمًا تَتَذَكَّرُ فِيهَا مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ
 وَ إِذْ قَالَ مُوسَىٰ لَأَبْنَاهُ الَّذِي أُوذِيَ بِالْكَافِرِينَ يَا أَلِيعَازِبُ إِنَّهُمَا كُنْتَ شَاهِدًا عَلَىٰ آلِكَ يَوْمًا تَتَذَكَّرُ فِيهَا مِمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ

حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ، وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَأِيكَانُورٌ يَقْفُونَ قَوْلًا قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّ يَا جُوجَ وَ مَا جُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ، الْاَيْدِ.

عرض می‌کنم اخبار بسیار در تفسیر این آيات و عبرت‌ها از آيات در صفت آن عوالم و اقوام و مللی که در آنها زندگی می‌کند و کیفیت زندگی آنها و عبادات آنها و علوم آنها و اعتقادات آنها و درجه امان آنها و اطاعت آنها برای الحمد اظهار صلوات الله عليهم که حجت‌های خدا هستند بر آنها و جمع عوالم (۱۴) و اسکه اغلب آنها از یاوران امام غائب علیه السلام هستند که با آنها کار خواهد کرد و تمام دنیا را (۱۵) متصرف خواهد گردید و هم‌حس بعضی فصل طعام آنها و سراب آنها و

1. in aeternum

2. Gog et Magog

آدابی که درمیانه خود دارند و احتراماتی که نسبت به بزرگان خود منظور می‌دارند و بعضی از شهرها و بناها دور و قصور (۱۶) آنها را بتفصیل بیان فرموده‌اند.

همچنین اخباری داریم که بعضی 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 نشان داده 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 در نزد 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 تیمناً روایت می‌نمائیم.

در کتاب المبین، از بحار (۱۷)، از حضرت ابی عبدالله (جعفر صادق)، امام پنجم (ع) (ع)، از پدر بزرگوارش، از حضرت علی بن الحسین از امیر المؤمنین علیه 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 طرفه العین. هیچ عملی نمی‌کنند و هیچ نمی‌گویند مگر نفرین بر اولین و براءت از آنها می‌جویند و ولایت اهل بیت رسول خدا را دارند.

و از حضرت حسن بن علی علیهما السلام است که فرمود: برای خدا دومیینه است، یکی به مشرق و یکی به مغرب، که بر آنها دو حصار از آهن است و بر هر شهری هزار هزار مصراع است از ذهب و در آنها هفتاد هزار لغت است که هر یک برخلاف دیگری است و من جمیع آن لغت‌ها را می‌دانم و آنچه در آن شهرها است آنچه درمیانه آن دوشهر است. و حجتی برای آنها نیست، مگر من و برادرم حسین (۱۸).

و حدیث مفصلی است که مولای من (اع) (۱۹) در رساله جواب مرحوم میرزا صادق خان پیرنیا روایت می‌فرماید که بسیاری از صفات آن عالم و آن 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 (۲۵) روایت شده است که گفت سؤال کردم از ابی-عبدالله (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 و نمی‌دانند که خلقت شده، ما هر وقتی (۲۱) آنها را ملاقات می‌کنیم، پس سؤال می‌کنند از ما آنچه به آن محتاجند و سؤال می‌کنند، از دعا، پس تعلیمشان می‌کنیم، و سؤال می‌کنند از قائم ما که کی ظاهر می‌شود، و در ایشان عبادت و اجتهاد شدیدی است، و برای شهر ایشان ابوابی است، میان مصرع تا مصرع صد فرسخ است، برای ایشان تقدیس و تمجید و دعا و اجتهاد شدیدی است، که اگر آنها را ببینید، عمل خود را کوچک می‌شمرد، نماز می‌کند مردی از ایشان یک ماه، که سرخود را بالا نمی‌کند از سجده 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 شدیدی ترین 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 بینی انسان را می‌بسی خضوع و اسکاب و طلب آنچه را که خداوند عزوجل نزدیک می‌کند ایشان را، و همین که نزد انسان بروم، کمان می‌کشد که اس از سخطی است، تعاهد اوقات ما را که نزد انسان می‌روم دارد، به ملول می‌شود و به فتور پیدا می‌کند، می‌خواست کتاب خدای عزوجل را، همچنانکه علممسان کرده‌ام و بدرستی که در آنچه نعلمسان می‌کنم حیری است که اگر بر اس مردم خوانده شود (براهل ظاهر و فسرین عرسعه)، کافر به آن می‌شود (۲۲) و انکار آن را می‌کند. سؤال می‌کند از ما از هر حیری که وارد شود بر انسان از قرآن که می‌داند، پس همسکه حیر دادم به انسان، مسرح مسود سندهای انسان، قرآن آنچه از ما می‌شود، و سؤال می‌کند از خدا برای ما طول بقاء را و اسکه ساند و بی که ما را بیاورد و می‌داند که سب از خداوند بر انسان در آنچه نعلمسان می‌کنم عظیم است.

و برای انسان است خروجی تا امام هرگاه بر حیرد که سبب می‌شود در آن خروج بر اصحاب سلاح و می‌خواست خدای عزوجل را که فرار بدهد انسان را از کسانی که به آنها نصرت می‌جوید برای دینش، در انسان کهول هستند و سان، هرگاه حواسی از ایشان کهل را سبب پس روی او ملل شده می‌سند، بر نمی‌خورد تا امر کند.

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، ابدأً تا او باشد که امر کند ایشان را به غیر آن کار، اگر ایشان وارد شوند بر ما بین مشرق و مغرب از خلق هرآینه فانی می‌کنند ایشان را در یک ساعت. آهن در ایشان فرو 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 یکی به 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. بیس هر که اجابت کند از ایشان و داخل شود او را ترک نمی‌کنند و امیر می‌کنند بر او امیری از خودشان و هر که اجابت نکند و اقرار به محمد (ص) و به اسلام ننماید و تسلیم نکند او را 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 اینکه تفصیل زیاد نمی‌خواهم بدهیم و در صدد شرح مفصل هم نیستیم، مقصود به همین اندازه بود 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 در اصطلاح 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 و مخصوصاً مشایخ ما اعلی الله مقامهم از کلیات آیات و اخبار و تصریحات آنها اثبات فرموده‌اند که آن عوالم هم بر سبک وحدو همین عالم شهادت است مگر اینکه اینجا عالم اعراض است و تغییر صور و مواد در اینجا زیاد است و هر روز و هر ساعت بلکه در هر آن تغییری روی می‌دهد و چه خوب گفته است شاعر در وصف این عالم که ما در آن هستیم که:

ما فات معنی و ماسیاتیک فاین؟ قم فاغتنم الغرصة بین العدمین

ولی در عوالم دهریه، عالییه چون مواد و صور آنها ذاتی است و عرض آنجا نیست دیگر تغییر روی نمی‌دهد و ماده و صورت ذاتی همیشه باهم است و قابل انفکاک نیست و وقت گذشته و آینده مثل این دنیا و صبح و عصر اینجا را ندارد و به همین

لحاظ مرگ هم آنجا نیست و هرگسی و هر چیزی به صورت خودش مخلد است و بهشت و اهل بهشت مخلدند و همیشه زنده اند و همچنین اهل جهنم در جهنم مخلدند و خلاصه آنکه همیشه بر یک صورتند و شخص مؤمن در آخرت هیچ وقت کافر نمی شود و به این جهت تکلیف و عمل و اکتساب 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 و 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 ناست 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 بی نهایت از این دنیا بیشتر است . و در اخبار بسیار دیده اید که تعبیر از عمر آنها به هزار سال می آورد با آنکه می فرمایند مؤمن در آن عالم هزار اولاد از نسل خود می بیند . و در بعض اخبار حیلی بیش از اینها فرموده اند و مراد از همه اینها بیان تکثیر است و آن ایام و سنین هم غیر از ایام و سنین متداول عرضی ما است ، و اسباب (۲۵) اشناه شود و همه آنها در ایام ظهور امام علیه السلام خواهد شد که اهل دنیا ترفی می کند و بالا می رود و هورقلیاوی می شوند و معرفت به آن عالم و اهل آن عالم پیدا می کند و امام علیه السلام برای آن پنجاه هزار سال سلطنت (۲۶) می فرماید و از اس قیل کیفیات آن عالم را که در شرح کیفیات ظهور در اخبار بسیار دیده اید و ما در صدد تفصیل نسیم . و منظور ما از این "بالا رفتن و هورقلیاوی شدن که در کتاب مبارک ارشاد العوام (۲۷) اشاره شده این نیست که حکماً دنیا و بدن دسوی و عصری را ترک می کنید بلکه در همین دنیا که راه می روند به آنجا می رسند ، مثل آنکه از اصحاب پیغمبر صلی الله علیه و آله بودند بعضی که به آنجا رسیدند و حدیث زید بن حادته معروف است که خدمت پیغمبر صلی الله علیه و آله در مسجد عرض می کند که بهشت و اهل بهشت را می بینم و جهنم و اهل جهنم را می بینم و رفیر جهنم را با کوس خود می بینم . پیغمبر صلی الله علیه و آله 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 حان صفالیک حبس کرده بودند که منزل فقرا و مساکین بود و یکی از اصحاب خدمت آن حضرت رسید و عرض کرد : تو حجت خدائی ، در زمین و در حان صفالیک محبوس شده ای ! و حضرت به دست خود اشاره فرمود و فرمود نظر کن ، پس در اس هنگام حوالی خود . روزات و بساتین و انهار جاریه دید و تعجب کرد و حصر فرمود : هر جا باشیم ما

چنین است ، ما در خان صعالیک نیستیم . ”

و مولای من اعلی اللہ مقامہ در همان رسالہ بعد از روایت (۲۹) این حدیث می فرماید عرض می کنم از این حدیث بخوبی معنی فرمایش شیخ مرحوم اعلی اللہ مقامہ کہ می فرماید : امام (ع) در هورقلیا است با اینکه در دنیا است و ظاہر می شود . و مقصود این نیست کہ بدن دنیوی ندارد ، بلکہ از باب شدت اعراض از دنیا و اقبال بہ سوی عالم بالا اینطور می فرماید کہ ما در خان صعالیک نیستیم .

عرض می کنم ، اما ائمه اطہار صلوات اللہ علیہم و حضرت صاحب (۳۵) الامر عجل اللہ فرجہ کہ امرشان فوق سایرین است و ہمیشہ در عوالم بالا ہستند ، چہ در حیاتشان کہ در دنیا راہ می روند و چہ در ممات ، بلکہ حجت براہل آن عالم ہا ہستند و آن عوالم حجتی غیر از ایشان نمی شناسند . ولی موضوع این است کہ سایر امت ہم ماحضین آنہا ، اعم از اینکہ مؤمن باشند یا کافر محض ، باید بہ این مقام برسند . و معنی بالا رفتن ہمین است و مطلب این نیست کہ باید از این دنیا و عالم محسوس عنصری بمیرند و بہ عالم دیگر بروند ، بلکہ با موت اختیاری می میرند و در ہمین جا کہ ہستند باید بہ آنجا برسند کہ چشمشان بہ آن عالم باز شود ، و اگر تعبیر از این حالت و این معرفت بہ موت بیاورند ، مانعی نیست و این موتی است کہ منافات با حیوۃ دنیا ندارد . چنانکہ این مضمون در اخبار بسیار است کہ : **مُوتُوا قَبْلَ أَنْ تَمُوتُوا وَ حَاسِبُوا قَبْلَ أَنْ تُحَاسَبُوا** ، و این موتی است کہ معنی آن اعراض از این دنیا و اقبال بہ آخرت است کہ با زندگی دنیوی منافی نیست . و ائمه اطہار صلوات اللہ علیہم ہمیشہ اینطورند و دوستان و شیعیان کامل (۳۱) ایشان ہم علی قدر مراتبہم این حالت در آنہا بطور دوام یا موقت پیدا می شود و امرشان در دست امام است و ہر حالت کہ امام خواستہ باشد در آنہا ایجاد می فرماید و قلب آنہا در دست امام است و در نزدیکی ایام ظہور باید استعدادہا بجائی برسد کہ حالت عمومی تقریباً بہ ایمن طورہا بشود و چشم مردم بہ عالم هورقلیا باز شود و نور امام و سیطرہ و سلطنت او را ببینند .

و ظہور امام معنیش این است و کدام شیعه است کہ گمان کند امام زمان عجل اللہ تعالی فرجہ امروز از ولایت کلیہ و سلطنت عامہ بر جمیع ذرات ملک و از مقام خلافت الہی العیاذ باللہ معزول است و امر در دست دیگران است ؟ بلکہ ہمہ می دانند کہ امروز ہم امام امام است با جمیع مختصات امامت . اما من و تو آن سلطنت و قدرت و تصرف را نمی بینیم . و ظہور امام (ع) بر ما آن وقتی است کہہ چشمان باز شود و ظہور سلطنت امام را در جمیع عوالم ببینیم .

و اینکه شیخ مرحوم اعلی الله مقامه و مشایخ (اع) فرموده‌اند که امام علیه السلام امروز در هورقلیا است، منظورشان بیان این معنی است که در آنجا 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 و مثل 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، ما نمی‌شناسیم و جاهلیم و وقتی معرفی خواهد فرمود 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 امامت و رسالت است و قدرت و سلطنت و ظهور برای امام است علیه السلام.

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 و هیچوقت نباید حقیقت را فراموش کنی و باید بدانی که دنیا طلوع و غروبی ندارد همچنانکه آفتاب هم طلوع و غروبی ندارد و در دایره خود دور می‌زند. حال ما هر وقت از دنیا اعراض نمائیم و به 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 بیستم ولکن العاط خدا و رسول و ائمه اطهار را به معانی حقیقی معنی می‌کنم. و ایشان اجل از اس هستند که فرمائی بفرمایند و اراده غیر ظاهر بفرمایند:

خلاصه هورقلیا یعنی عالم مثال و صورت و اگر بتوانی که از این مواد زمانی عنصریه که دائماً در تغییر است قطع نظر نمائی و نفس صورت را مشاهده کنی که قائم به ماده و صورت خودش است مانند زید در آئیند، آن وقت است که به اندازه خود مشاهده هورقلیا را نموده‌ای و از این دنیا بالاتر رفته‌ی و مثال و نور امام خود را ادراک کرده‌ای، که تمام دنیا و مابین جابلقا و جابرسا را احاطه کرده است و حاکم و فرمانفرمائی بجز او نیست و همه را می‌بینی که مطیع امامد علیه السلام و همه افعال می‌بینی که بر دست امام جاری می‌شود و می‌بینی که اگر مردان حکم تر می‌زند و طلحه

را می‌کشد، امام است که تیرزده و طلحه را کشته است .
و ادراک این معانی برای غیر اهل معرفت بسیار مشکل است و من هم پیش از
این در صدد توضیح نیستم و قصد بیان مختصری از عالم هورقلیا بود ."

- (۱) فصلی که ما از این کتاب عظیم برگزیدیم تفسیری است بر متن کتاب محمد کریمخان که قبل از این بخش ذکر کرده ایم (در صفحات پیش، مقالهٔ ۲۰۱).
- انشاء این بخش در نتیجه سؤال ابلهانه شخصی بوده است که از حکمت عرفانی چیزی درک نمی‌کرده و به رابطه بین عالم هورقلیا و ظهور امام غایب (ع) پی نمی‌برده است. این فصل بهتر از هر فصل دیگری بحث ما را به خاتمه می‌رساند. در سراسر آئین شیعه طنین آهنگ هورقلیا به گوش می‌رسد. حدود این کتاب ما را از تفسیر موضوع، چنانکه سزاوار است، باز می‌دارد.
- (۲) بدیهی است که در اینجا مقصود از "عقل" اَقْنوم اول است (Ennoia یا Nous). حدیثی که آن را به نور محمدی (ذات مجرد ازلی حضرت پیغمبر اسلام ص) ربط می‌دهد صورتهائی گوناگون دارد که همه در تفکر اهل عرفان شمر بخش شده است.
- (۳) بنابراین منظور ماده فاسد شدنی متضاد با روح نمی‌باشد. بلکه "ماده" روحانیه لطیفه (spissitudo spiritualis) است که جوهرانی هرووجودی می‌باشد (ر.ک. در آثار ابن عربی، مفهوم نفس الرحمان).
- (۴) تسبیح و ذکر عالم که بوسیله عقل انجام می‌شود موضوعی است بسیار مسوط در معرفت اسماعیلیه (ناصر خسرو، ابویعقوب سجستانی) ر.ک. کتاب ما "تصوف ابن عربی" ص ۸۴ و بعد ("دعای گل آفتاب گردان، در کتاب پروکلوس).
- (۵) یعنی جدا و مجزی از "ماده مادی" فانی و فاسد شدنی، در عین داشتن "ماده روحانیه" ویژه خود که جوهرانی و باقی است.
- (۶) Les logoi spermatikoi ر.ک. پیش از این مقاله ۹، شماره ۱۱ "سفینه البحار"، جلد ۱ ص ۴۸۲. محمد کریمخان کرمانی، "فصل الخطاب" ص ۲۶۳ 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، مقاله ۹، شماره‌های ۷۱ و ۷۲.
- (۸) در موضوع 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، بخش ۱ فصل ۲ و ۱. در اینجا موضوع عبارت است از تجلی و ظهور در عالم ملکوت. و همچنین، در آغاز متن حاضر از سرگارا آقا، 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 بر مبنای 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 بین می‌رود.

(۱۱) با مبحث "شش خزانه" مذکور در مصنفات شیخ احمد احسائی (صفحات پیش از این، مقاله ۹) مقایسه شود. در باب نظریه ماده اولیه، ر.ک. پیش از شماره ۳.

(۱۲) همان کتاب "ارشاد العباد" که چندین صفحه آن را در مقاله پیشین (مقاله ۱۰) آورده‌ایم.

(۱۳) ر.ک. پیش از این، متن شیخ احمد: "عالم هورقلیا در سطح محدب-الطرفین فلک الافلاک آغاز می‌گردد" آنگاه که از عالم جسمانی و اختری خارج شده به "اقلیم هشتم"، "بعد چهارم" داخل می‌گردد.

(۱۴) در باب این مبحث امامت اساسی (که مستلزم مشابهت صوری جمیع مراتب عالم است)، ر.ک. پیش از این، بخش اول، فصل ۱ و ۲.

(۱۵) ر.ک. همانجا، زیرا در این سطور دیده می‌شود که چگونه بین موضوع هورقلیا و اعتقاد شیعه رابطه برقرار می‌گردد. در عین حال که با مطلب "اصحاب امام غایب" در مرتبتی جدید، رابطه دارد، بار دیگر با مبحث زردستی "اران سئوسات" ارتباط می‌یابد. سراسر اصول اخلاقی و آداب فردی مؤمنان شیعه در اینجا مورد نظر است. هر یک از آنان در قبال امام غائب (در عالم هورقلیا، در "جزیره سبز/اخضر") و غیره) رابطه‌ای مشابه با رابطه و نسبت یکی از کصد و بیست و چهار نبی در سراسر پیغمبر اسلام (ص) دارد. در باب این مراتب روحانیه ر.ک. بررسی مادل عیسوان "امام غائب و تجدید انسان در حکمت الهی شیعه" (چاپ اراوس - جهرجوح، فصل ۲۸، ۱۹۶۰). این مبحث را باید با موضوع بیداران در اعراف، "رحال العیب" که در مملکت یوح ساکن می‌باشند، نیز مقایسه کرد، صفحات پیشین، مقاله ۴.

(۱۶) پیش از این در کتاب حاضر با توصیفات ساکنان "بهشت اقصای شمال" (واریپما) یا شهرهای عالم هورقلیا سروکار داشتیم (در صفحات پیشین، بخش اول، فصل ۱ بند ۲، قسمت آخر آن و فصل ۲ بند ۲). متن حاضر بعلاوهٔ حاکی از آن است که باید آنها را بعنوان پدیدار شناسی محسوب کرد، یعنی بمنزلهٔ توصیف امور خارجی که "ظهورات حقیقی" حالت درونی می‌باشند. همانطور که قبلاً ذکر شد، چه بسا مقایسهٔ این نکات با توصیفات "سویدنبرگ" ثمربخش خواهد بود.

(۱۷) نخستین تصنیف از مصنفات محمدکریمخان کرمانی، سومین جانشین شیخ احمد احسائی (متوفی ۱۹۰۶). در مورد "بحار الانوار"، این تصنیف دائرهٔ المعارف شیعه اثر مجلسی است، که بارها در اینجا مورد استشهاد قرار گرفته است. اخبار و روایات مربوط به جابلقا و جابرسا در جلد چهاردهم آن کتاب، صفحات ۸۷-۷۸ ماثور و مذکور است.

(۱۸) همانجا، جلد ۱۴، ص ۸۰، 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 از طرف آنها سخن می‌گوید، در اینجا امام جعفر صادق (ع). ملاحظه می‌شود که نوع بشر (ناسوت) مورد وصف در این سطور همان نوع اسنان مثالی است که ائمه بعنوان تجلیات خلقت مرکز آنند.

(۲۲) در این سطور طلب صریح و شورانگیز حکمت باطنیه از جانب خود امام دیده می‌شود، که مورد قبول عقیده و ایمان 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 بسه معنی نکات محققه مادی در نظر آید. بلکه حوادثی است که از هم اکنون "در هورقلیا" به وقوع می‌پیوندد.

(۲۴) این مطلب با گفتار منسوب به "جاگر" کردی یکی از شیوخ روزبهان یقلی هماهنگی دارد، که گفته بود: "به من شمشیری دودم داده 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 روزبهاں به نام "عبر العاشقین"، چاپ طهران- پاریس، ۱۹۵۸، ص ۵۲.

(۲۵) زیرا وجه تشابهی بین زمان انفسی، که خود از نظر کیفی موجد خود است و زمان آفاقی، زمان طبیعی کمی وجود ندارد.

(۲۶) این عدد "حاکمی از مقدار" طول مدت دوره، نجومی است: هفت سعه 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، آبت مدت هور-قلیائی مطلق دانست.

(۲۷) یعنی در متن پیشین، ترجمه شده در معالمت ۱۵، ص ۲ و مورد شرح در فصل حاضر. پیش از این تقارن صور ظاهری موضوع را نشان دادیم: در اسحاق، سر 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 ۱۱۳، بحث اول فصل اول، شماره ۱۲۸.

(۲۸) در باب سمای حداب امام نازدهم، حسن عسکری (ع)، بدر امام غائب"، متوفی در سن ۱۱۳۰ و هجرت سالکی (در سال ۲۶۰ هجری ۸۷۳ میلادی) ر.ک. بررسی ما "امام غائب (ع)..." (چاپ اراکوس، جبروج ۲۸، ۱۹۶۰). حادثه روایت شده در اینجا مربوط است به ریحبهائی که حلیقه عباسی بر آن حصر وارد آورد (۲۹) در باب اس رساله، ر.ک. سن از اس، شماره ۱۹.

(۳۰) در موضوع این صفات امام غائب، ر.ک. بررسی ما مذکور در صفحات پیشین، شماره ۲۸.

(۳۱) اشارت به موضوع (sodalitas spiritualis) اصل "تولسی" نری "که همراه اصل توحید، نبوت و امامت، یکی از ارکان اربعه مذهب سعه سحبه می‌باشد.

(۳۲) اس یکی از قدمترین نمولات حکمت سعی می‌باشد. مثلاً در نظر جابرین حیوان، کساکر، خورشید طالع در مغرب مظهر و آبت امام (ع) است که دوره و دائره حدیدی را امتحان می‌کند.

واژه نامه

Abime	هاویه	Anima substantive	روح جوهری
Abomination	شقاوت	Antagoniste	ناصبی
Absconditum	الباطن	Antériorité	اولیت
Accidents éphémères	اعراض	Anthropos	حضرت آدم آسمانی
Acte d'unification	توحید	Apokatastasis	بعث و احیاء آخرین
Activite opérante	فعالیت		تجدید الخلق
Activite opérée	فعلیت	Archétypes	صور
Adepte	سعه	Art théurgique	صنع الهی
Ævum	دهر، ادت	Argumentation	برهان
Ævum à venir	آن دسا، آحر	Assemblée de la	مجلس الرحمة
Alter ego	طبعت کامل	Miséricorde	
Âme en projection	نفس طلبد	Assomption céleste	معراج
Âme parlante	نفس اطعد	Attaches	علائق ماده
Âme animale	نفس حیوانی - حیوانی	matérielles	حجت های
vitale		Attestations	حجت های الهی
Âme sacrosainte	نفس قدسی	divines	
Âme universelle	نفس کلی	Attitudes	اوضاع
Angeli cœlestes	عقول ملکوتی	Aurora consurgens	اشراق
Angeli intellectuales	عقول ملکوتی	Authentifier	نصریح کردن
Anima humana	روح بشر	Avoir sa réalite	متحقق بودن

Bornages	نہایات	Compréhension	تاویل
Béatitude	سعادت	ésotérique	
Brasier	سعیر	conditions	احکام
		concupiscence	شہوت
Causativité	علیت		- نفس پرستی
Ce qui est autre	ماسوی	Se configurer	مصور شدن
Ce qui fut	ماکان	Confluent de	مجمع البحرین
Ce qui sera	مایکون	deux mers	
Chair	جسد	Connaissance	علم حضوری
Chevaliers	فتیان، جوانمردان	présentielle	
spirituels		Connaissance	علم حصولی
Choses inhérentes	لوازم ماده	représentative	
à la matière		Conscience	صور خیالیہ
Circumambulation	طواف	imaginative	
Accomplir son	طواف کردن	Conscience	معرف
circumambulation		spirituelle	
Cognitio matutina	بامداد شناخت	Consubstantiel	جوهری
	- معرفت اشراقی (حضوری)	Se corporaliser	نحس
Coincidentia	تقارن اضداد		به صورت جسم در آمدن
oppositorum		Corps archetypes	جسم اصلی،
Combatal spirituel	مجاہدہ		جسم منالی
Compagnons du	اصحاب رسول -	Corps de chair	جسد
prophète	صحابہ	Corps àriginel	جسم اصلی،
Compagnon préféré	صحابی	essentiel	مرکب النفس
Compagnons	صحابہ، اصحاب	Corps solide	جسم تعلیمی
preferes		mathématique	
Comportements moraux	اخلاق	Corps subtils	اشباح
Compréhender	محیط بودن،	Cycle épiphanique	دورالکشف
	احاطہ داشتن	Cycle prophétique	دائرہ النبوه

Damnalion	شقاوت	Dilatation de	شرح،
Dea terrestris	فرشته زمین	cœur	انشراح صدر
à découvert	منکشف	Dimension active	جهات فاعلیت
Degrés ascendants	معارض،	Dimension de	جهات خودی
	مدارج صعودی	l'ipseité propre	
Degrés	مراتب تنزلات	Dimension divine	جهت خدائی
descendants		Discriminant	اهل تمییز، ممیز
Degrés généraux	مراتب کلیه	Discrimination	تمییز
Degrés	مراتب جزویه	Dissociation de l'Xnique	شرک
individuels		Divinite	لاهورت
Délices	نعم	Divin; n;	لاهورت
Dématérialisation	سلب مادیت	Doctisme	اعتقاد به طواهر
Demeure de la	دارالسلام	Durée éternelle	دهر، ابدیت
paix			
Demeure des	اعلیٰ علس	Effort intérieur	مجاهده و مکا
Hymnes	گارونما	du combat spirituel	وریا
Depouiller de	خلع ماده کردن		مجاهده و مکاشفه و ریاضت
la matière		Égarement	الحد
Descriptions	تصرحات	Élus	اصفیاء
explicites		Émanation	فیض ازلی
Désertier devant	روگردایی از حق	Primordiale	
devant l'Être Divin		Émission de	صدور تاثیر
Se Descamenter	منحلع کس	l'influx	
Destin de	فره و رسی	Empyrée	عرش
l'ame		Enceinte	حطیره
Détermination	عس	Enfer terrestre	بارالدیا
concrète		Ennoia	عالم عقل، عقل
Deus abseonditus	لاهورت	En-soi divini; x.	مرتبه الهی،
Deus revelatus	ناسوت		مرتبه ذات
Dialectique	بحث	En suspens	معلقه

Enthymesis	همت، قدرت خلاقه	Figures enténéhrées	صور مظلمه
Entités spirituelles	ارواح	Figures ténébreuses	صور مظلمه
Entités supérieures	ذوات علویه	Firmament	کرسی
Entre-deux	امر بین الامرین		تسبیح و بندگی خدا
Enveloppements matériels	غواشی مادیه	Fonction doxologique et liturgique	
s'Épiphâner	ظاهر شدن	Fonction épiphânique	مظهریت
Essences de l'être	حقایق کونیه	Formes apparitionnelles	صور ظهوری
Esto!	کن! باش		اشباح
État de veille	یقظه (بیداری)		صور علمیه کامله
Etourdissement	سکرات	Formes de connaissance	
Êtres en suspens	مثل المعلقه	Formes et Images autonomes	مثال - مثل
Exégèse symbolique	تاویل		
Exercer la régence	تدبیر کردن	Formes dimensionnelles	صور مقداریه
Existants créaturels	موجودات خلقیه	Formes épiphâniques	مظاهر، جلوات
Existentiaiser	ایجاد کردن		
Expérience mystique	سیروسلوک	Formes éternelles	صور دهریه
Exposé détaillé	تفصیل، بیان مفصل	Formes d'outre-monde	صور برزخی
Exposé d'ensemble	بیان مجمل	Formes imaginatives	صور خیالیه
Extramentalement	در خارج از ذهن	Formes particulières	صور جزئیه
Faculté représentative	واهمه، وهم	Fortuna victrix	هاله نور اقبال
Feu dévorant	حطمه	Fournaise	حجیم
Feu flamboyant	لطفی	Fulgurations sacrosaintes	بوارق قدسی
Feu ravageant	سقر		امکان
Fidèle-croyant	مومن	Futurible. x. m.	امکان
		Futurum Resurrectionis	قیامت
		Garants de Dieu	حجت‌های الهی

Glaise humaine	صلصال ، طین ، گل آدم	Imagination contiquē	خیال متصل
Gloire à Dieu.	الحمد لله	Imaginatio vera	خیال صادق
Habitudes acquises	ملکات	Imamites	امامیه
Habitus	ملکه راسخه	Impératif créateur	امر
Heccéités éternelles	اعیان	Impiété pure	کفر محض
Hénothéisme	اعتقاد به وجود یک خدا برای هر قوم	In corpore	باجسم عادی
Herméneutique spirituelle ¹	تاویل ¹	Individuation	تشخیص
Hétérogénéité d'essence	ماییت دانه	Infernum	سجین
Hiatus	طفره	Initiation	ولایت
Homme au cœur pur	اهل نصیبه	Initiés	اولیاء
Homme essentiel	اسان حقیقی	Intelligence archangéliques	عقول ملکی
Hommes de 1 Invisible	رجال العیب	Intellect consubstantiel	عقل جوهری
Homogène	ماسب ، نظر	Intellect Individuel ¹	عقل جزئی ¹
Homo vera	اسان حقیقی	Intermonde	برزخ
Humanité	ناسوت	Interrogation de la tombe	سئوال قبر
Hymne de la gloire	سبح	Irréversible n. m.	عالم محال
Hymnologie	سبح ، سہیل	Jardins paradis	جنات الفردوس
Hypostase	افسوم	Jardins de la demeure de la paix	جنات دارالسلام
Identique à lui même	هو هو	Jardins de l'éternité	جنات خلود
Idios daimon	الوہیب شخصی	Jardins des délices	جنات النعیم
Imagination active	حیال	Jardins du lieu sûr	جنت مقام
Imagination autonome	حیال مفصل		

Jardins du sejour	جنة المأوی		
Jardins elevés	جنات العالیہ	Macrocosme	عالم کبیر
Juxtaposition	مجاورت	Magester primus	معلم اول
Langage de	زبان تکوینی	Maitres en	ارباب تأویل
la cosmogéne		herméneutique	
Langage de	زبان تشریحی	Materia prima	ماده اولی ،
la prophétie	حجر	Mater vita	هیولی
Lapis	حجر فلسفی ،	Mater viventium	مادر زندگی
philosophorum	اکسیر ، کیمیا	Matière matérielle	مادر زندگان
Lapis vivus	سنگ زنده	Maximum de	ماده
Lapis-	معدن حیوانی روحانی	proximité	نهایت قرب
vivus-spiritualis		Méditation	فره‌ورتنی ،
Levis currus	مرکب لطیف		اندیشه کامل
Lieu épiphanique	مجلی ، مظهر	Merveilles	عجائب و غرائب
Limites	اطراف	et étranges	
Localisation	وضع	Microcosme	عالم صغیر
	(از مقولات عشر)	Mode d'être	و حوب
Lotus de la	سدره المنتهی	nécessaire	
limite		Mode d'etre possible	امکان
Luces victorales	انوار قاهره ،	Mode d'existence	نشاهدنیویہ
	جبروت	terrestre	
Lumières	انوار مدبره	Moi-ame	نفس
dominatrices		Moi-archétype	طبیعت کامله
Lumière-être	نور وجودی دائب	Moi-esprit	روح اصلی ،
à l'état fluide			جسم حقیقی
Lumières	انوار مجردہ عقلیہ	Monde de	الوہیت ، لاهوت
intelligibles separees		la déité	
Lumiere sublime	نیر اعظم	Monde de	عالم ربوبیت
Lumières	انوار قاهره	la suzeraineté	
victorales			

Monde de l'Aion	عالم دهر، ابدیت	Monde intelligible	عالم عقلی
Monde de l'Imperatif Createur	عالم لاهوت	Monde sensible Multitude des créateurs	عالم شهادت خلق
Monde de l'Intelligence	عالم عقل	Mundus archetypus	عالم مثال
Monde des Ames	ملکوت	Mundus imaginalis archetypus	عالم خیالی المثالی
Monde des appareance reales	علم اشباح مجرده	Mystère	غیب
Monde des ombrages	عالم اطله	Mystère de l'Irreversible	غیب محالی
Monde des raisons séminales	عالم در	Mystère du Futurible	غیب امکانی
Monde des substances immatérielles	عالم مجردات (. . . جواهر مجرده)	Mystere de l'Impossible	غیب محالی
Monde du mystère	عالم العیب	Mystere du possible	غیب امکانی
Monde du Retour	عالم رجعت	Mystiques visionnaires	اهل مکاشفات
Monde du Rassemblement	عالم محشر	Nativités	موالید
Monde matériel visible	عالم ملک	Natures élémentaires	طبایع عنصری
Monde préterrestre	عالم در	Nature fonciere	فطرت
Monde sempiternel	عالم سرمد	Nous	عقل
Monde suprasensible	عالم العیب	Non Deus nisi Deus	لا اله الا الله
		Objectivement	در خارج از ذهن

Obligation de	تکالیف شرعی	Parties terriennes	اجزاء خاکی
la loi		Pélerin de l'esprit	سالک
s'œculter	غیب، مخفی گشتن	l'esprit	
Œil	چشم امام شناس	Pélerin mystique	سالک
imamognostique		Perfection	فضیلت
Œuvres	اعمال قبیحه،	Peripateticiens	مشائین
detestables	شیئات	se Personnaliser	تشخص
Œuvres	اعمال صالحه،		و تجسم یافتن
vertueuses	صالحات	Personne du	ذات عالم
Okhema	حامل، مرکب	sujet connaissant	
Okhema symphés	مرکب، ،	de Perspectiva	قوانین مناظر
	حامل النفس، جسم اصلی و اولی و جوهری		و مرایا
Opera	مصنفات عرفانی و ماوراء طبیعی	Photismes	اشراقات
mystica u metaphysica		Pieux fidèle	بندهء مؤمن
Organe de percaption	مشعر	Plans	مراتب
Orientaux	اشراقیون	Plan	منتہی الیہ
Orthodoxes	قشریون اخباری	d'aboutissement final	
littéralistes		Plan divin	مرتبہ الہیہ
Pacte initiatique	میثاق ولایت	Plan imagiatif	نفس خیالیہ
Pacte prééternel	عہد الست،	de moi spirituel	
	میثاق الستی	Pneum humain	روح انسانی،
Paradis du	جنہ الماوی	Pneum vital	جسم لطیفہ
séjour à demeure			روح،
Parousie	ظہور و خروج		جسم لطیف و سیال
Paradisiaques	اہل الجنہ	Post mortem	پس از مرگ
Parties aériennes	اجزاء ہوائیہ	Pouvoir de choisir	اختیار
Parties aérielles	اجزاء ہوائیہ	Praticiens	انباء حکمت
Parties aqueuses	اجزاء مائیہ	de la théosophie	
Parties ignées	اجزاء ناریہ	Præternité	عہد الست

Prendre forme et figure constantes	صورت بستن	Réalité essentielle de l'homme	انسان حقیقی
Procession des Intelligences	سلسله عقول	Réalité humaine	تعین انسانی
Prosperité	اقبال	Réalités matérielles	مادیات
Prôtôn sôma	حسم اولی و اصلی	Realites purement materielles	مادیات محضه
Puissance cognitive	فوه عالمه ، علم	Réalité mentale	معنی
Puissance imaginative	خیال	Réalités suprasensibles	مغیبات
Puissance intellective	فوه عاقله	Réalité Victoriale	الامر القهری
Puissance meditative	فکر	Rebellion	عصیان ، معصیت
Pures entités spirituelles	ارواح مجردة	Réceptacle	طرف ، قابله ، محل
Pures essences	حقایق	Receptacles	قوابل ، ظروف
Pures Intelligences	عقول محصده ، مجردات محصده	Récits traditionnels	اخبار دینی
Qualifications	صفات	Rénovation de la creation	تجدید الخلق
Que Dieu hate la joie de sa venue	عجل الله تعالى فرجه	Respir du Misericordieux	نفس الرحمن
Rapprochés	مفرس	Résurrecteur	قائم (امام)
Realisation spirituelle	ریاضت و محاهده و مکاسفه	Resurrection corporelle	معاد جسمانی
Réalité conceptuelle	مفهوم	admettre la Resurrection corporelle	قائل به معاد جسمانی بودن
Réalité concrète	عین	Resvictoralis	امر قهری
		Révélation divine	شرع
		Sacrosancta Anima Generalis	نفس قدسی کلی
		Saeculum venturum	آخرت ، سرای دیگر

Sages	حکمای اقدمین	subsistant par	قائم بالذات
des anciens temps	علم	soi-meme	
Science divine	علم واجب	Substances	مجردات
Science	علم رسمی	immatérielles	
descriptive		Substance	جوهر عقلی
Secreta Artis	صناعات المكتومه	intelligible	
Sejour terr	زندگی در جهان خاکی	Substantialité	جوهریت
terrestre		se Substantialiser	تجسم
Sens externes	حواس ظاهره	Substrat	محل، ماوی،
Sensus communis	حس مشترک		ظرف، موضوع
Service divin	طاعت، عبادت	Support de l'Ame	مرکب،
Situs	وضع		حامل النفس
Solidatis	تولی و تبری	Suprasensible	غیب
spiritualis. f.		Supreme Plerome	ملاء اعلی
Songe mensonger	رویای کاذبه	Surexistence	بقاء
Songe véridique	رویای صادفه		
Sonnerie	نخه صعق	Tabula secreta	لوح محفوظ
fulgurante		Temps endogène	زمان انفسی
Sonnerie	نخه فزع، نخه بعث	Terminologie	لسان اخبار
de la Résurrection		traditionnelle	
Souffle du grand	نخه فزع	Terra incognita	سرزمین مجهول
Reveil		Terra lucida	زمین نوری
Speculum	مراه الحکماء	Theologien	متکلم
philosophorum		scolastique	(در جمع متکلمین)
Sphère	نشاء دنیویه	Théorie rationnelle	نظر
d'existence terrestre		Théosophe	اهل الحکمه
Sphère des sphères	فلک الافلاک	Théosophie mystique	معرف
Spissitudo	ماده روحانیه لطیفه	Théosophie	حکمت نظری
spiritualis		spéculative	
Structure	خلق، ترتیب، ترتب	Theurgies	طلسمات

Tourment	عذاب	Var de Yima.	فردوس اقصای شمال
Transfert	رحلت به جهان دیگر	m.	عالم مثل ، مشونیه کوشته
dans l'autre monde			جهان ثانی
se Typifier	تجسم ،	Vertu opérative	فعل
	به صورت جسم در آمدن	Verus homo	انسان حقیقی
Universalite	کلیت	Vetement rituel	جامهء احرام
Univers créatif	عالم خلق	Ville immense	سواد اعظم
Univers	عالم خلق	Vis formative	نیروی ایجادگر
creaturel		Visionnaire	اهل مکاشفات
Univers impératif	عالم امر	mystique	
		Volonté	مشیت ، اراده
		Volume	جسم

فہرست راہنما

آسیا ۵۰	آتش غیبی ۳۳۳
آسیای مرکزی ۱۲۲	— معنوی ۷۳
آسیای میانہ ۵۱	— یورانی ۷۳
آقا بزرگ طہرانی ۳۰۴	آب حیات ۱۲۷/۵۵
آکسفورد ۱۶۸/۱۶۳/۱۵۷/۸۲	آخرت (حیات اخروی) ۹۳/۷۳/۷۲
آگاتوس — دایمون ۶۴	۱۲۱/۱۲۲/۱۲۳/۱۴۰/۱۴۴/۱۴۵
آلت نقالہ نفس ۱۴۴/۱۴۳	۱۴۶/۱۴۸/۱۵۴/۱۶۴/۱۹۴/۲۳۸
آلمان ۷۹	۲۴۳/۲۶۰/۲۷۳/۲۸۵/۳۰۴/۳۱۶
آباطولی ۱۷۲	۳۲۱/۳۴۱/۳۴۳
ائمہ، ائمہ اثنی عشر (دوازده امام "ع")	آخرت مزدائی ۷۸
۱۰/۲۴/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۷/۱۷۶	آدم ۱۲۳/۱۲۰/۱۱۴/۹۳/۷۷/۷۵/۴۲
۲۰۹/۲۵۷/۲۶۳/۲۶۷/۲۷۲/۳۲۷	۱۲۳/۱۲۴/۱۲۵/۱۹۶/۲۰۰/۲۰۱
۳۲۷	۲۰۶/۲۱۰/۲۱۹/۲۲۳/۲۳۴/۳۲۱
ائمہ ہدی ۲۸۹	آدم — حوا ۷۵
ابدال ۲۳۴	آدم ملکونی ۱۱۴
ابراہیم ۲۷۲/۲۳۴/۲۱۴	آدراسجان ۱۷۴/۱۷۱/۹۳/۵۱/۵۰
ابراہیمی ۱۷۸	آرمس ۵۶
ایلیس ۱۲۵	آرائان ۸۶
این رشد ۱۶۲	آسکوا ۱
این سینا ۱۲۷/۱۰۳/۹۳/۹۰/۷۱	آسمان عطارد ۲۹۴

۹۸/۹۷	۳۰۹/۱۷۴/۱۶۶/۱۶۲/۱۶۰/۱۵۷
ارس ۵۱	ابن شہر آشوب ۳۰۸/۲۸۸
ارسطو ۱۳۶/۱۴۳/۱۸۲/۱۹۳/۱۹۴	ابن عربی ۷/۱۷/۷۱/۱۱۲/۱۱۴
۲۴۹/۲۳۹	۱۳۴/۱۵۹/۱۶۰/۱۶۱/۱۷۲/۱۷۳
ارشاد العوام ۱۱۳/۱۵۶/۱۵۷/۱۶۶	۱۷۴/۱۷۵/۱۹۷/۱۹۹/۲۰۴/۲۰۵
۳۴۵/۳۴۱/۳۳۷/۳۱۱/۱۶۸/۱۶۷	۲۰۹/۲۱۰/۲۱۳/۲۱۶/۲۱۹/۲۳۸
ارشات ۵۶/۶۰/۶۶/۷۳/۷۴/۱۰۱	۳۴۴
ارشی سوانگ ۹۹	ابن کمونہ ۱۶۰/۱۸۱/۱۸۲/۱۹۵
ارض آسمانی ۱۵۲/۱۵۳/۱۶۷	ابوالحسن حلویہ ۱۷۳
- ائمہ ۲۰۹	ابوالعباس ۲۸۸
- افس ۱۲۴	ابودر ۲۳۸
- حقیقت ۱۶۰/۱۳۵	ابوسہل تستری ۱۹۴
- خیالی ۵۲	ابویزید بسطامی ۱۹۴/۲۴۴/۲۴۵
- عرفانی ۱۵۱	ابویعقوب سحسانی ۳۴۴
- فردوس آدم ۱۶۵	التفہیم (کتاب) ۸۵/۸۶
- فلکی ۱۹۹	اثبات العمل ۲۳۴
- فہام ۱۲۵	احجاج (کتاب) ۳۰۴
- کافورہ ۲۱۰	احمد احسانی (سخ) ۸۸/۱۱۲/۱۱۳
- کمال ۲۲۶	۱۲۹/۱۳۱/۱۴۰/۱۴۱/۱۴۴/۱۴۷
- کحد ۱۹۶/۲۲۶/۲۲۷/۲۳۲	۱۴۹/۱۵۱/۱۵۳/۱۵۹/۱۶۲/۱۶۴
- مافوق فلک ۱۱۶	۱۷۶/۱۷۷/۱۷۸/۲۴۱/۲۶۱/۲۸۴
- ملکوتی ۱۶۷/۱۷۰/۲۶۶	۲۸۹/۲۹۳/۳۰۲/۳۰۸/۳۲۳/۳۴۵
- معاد ۱۵۶	۳۴۶
- سورہ ۷۴	اخوج ۱۹۶
ارمنسی ۹۲	ادراک حالی ۱۸۷
ارواح فلکی ۱۶۲	ادریس ۱۳۶/۱۳۷/۱۶۰/۲۱۴/۲۵۹
ارواح مجرد ۱۱۵	ادگارو ۲۲۳
اردت - قدری ۷۷	ارشی فرہور ۹۵
اردہ رہی ۲۷	ارتہ وہیسنہ ۳۸/۸۰
اساسول ۸۳/۹۱/۱۹۲	اردوی سورہ - آہنا ۵۳/۵۵/۵۶/۵۸
اسرار و سکی ۹۱	۶۰/۶۶/۷۲/۷۶/۷۷/۷۸/۸۸/۹۱

- ۳۴۵/۲۳۹/۲۳۳
اعلیٰ علیین ۳۴۷/۱۰۳
اعمال توماس ۲۳۱/۱۵۹/۱۵۴
افغانستان ۸۹
افلاطون ۱۸۸/۱۸۲/۱۸۱/۱۷۱/۱۴۳
۲۵۱/۱۹۳
افلاطونیان ۲۴۱/۲۰/۱۲/۱۱
افلاک و جودتو ۳۲۵
اقالیم سبعہ ۴۷
اقتران (تقارن ، تلاقی) اعداد ۱۵۰
۳۰۸/۲۳۲/۱۵۱
اقلیم ہشتم ۱۲۵/۱۲۴/۷۸/۱۹/۲
۱۴۸/۱۳۵/۱۳۴/۱۳۱/۱۲۹/۱۲۷
۳۴۵/۳۲۸/۲۳۷/۱۸۶/
اقلیم غربی ۴۷
اقلیم نفس ۱۲۷
اقنوم ۳۴۴/۲۳۳/۱۶۶/۱۱۷/۱۱۵/۹۴
اقیانوس ازلی ۱۱۴
اکبر شاہ ۱۷۴
الانسان الکامل ۲۰۸/۲۲
البرز ۱۲۷/۱۲۶/۸۸/۵۷/۵۵/۵۴
۱۵۷
الوہیت ۱۱۲/۶۰
الیاد (میرہکا) ۸۶
ام المومنین ۱۲۰
امام اول (علی بن ابی طالب "ع") ۸
۳۰۸/۲۸۸/۲۶۲/۲۰۶/۱۶۵/۱۲۳
۳۲۷/۳۱۲
- استغان اسکندرانی ۳۰۸
استکھلم ۸۱
اسرافیل (ملک قیامت) ۱۶۴/۱۱۸
۲۹۹/۲۹۷/۲۶۶/۲۳۴
اسطورہ - تاریخ ۷۴
اسکندر ۱۲۷
اسلام ۱۰۵/۹۱/۶۲/۴۲/۲۸/۲۳
۱۱۴/۱۱۲/۱۱۱/۱۱۰/۱۰۶
۱۴۸/۱۴۴/۱۴۱/۱۳۶/۱۲۹/۱۲۲
۲۴۹/۱۹۹/۱۹۳/۱۷۶/۱۷۱/۱۶۶
۳۴۰/۲۶۷
اسماء الہی ۲۳۸/۲۲۳/۱۱۹/۱۱۲
۲۳۹
اسماعیلیہ ۱۶۲/۱۶۰/۱۱۱/۱۰۰/۹۶
۳۰۶/۲۰۹/۱۷۴
اشیگل (اف) ۹۶/۸۵/۸۴
اشتاینر (ار) ۱۶۳
اشتراوس ۱۶۸/۱۵۵
اشراق ۱۳۹/۱۳۷/۱۳۶/۱۰۱/۱۰۰/۷۸
۱۸۵/۱۷۴/۱۷۱/۱۶۱/
اشراقیون ۲۵۰/۲۴۹/۱۹۷/۱۳۸/۵/۴
۲۵۱ (ر.ک. حکمای اشراقی)
اشراقیہ ۸۷
اشکوری (قطب الدین) ۱۲۲
اشی ونوہی ۹۷/۹۰/۸۶/۷۳/۷۲/۶۸
۱۰۱/۱۰۰/۹۹
اصفہان ۱۹۶/۱۷۷
اصلاح الاجساد ۱۶۵
اصلاح النفوس ۱۶۵
اعراف ۲۲۳/۲۲۲/۲۲۱/۲۱۹/۱۹۶

— عرضیہ ۱۸۸	امام پنجم (ر.ک. حضرت باقر "ع")
— عقلیہ ۱۸۹/۱۸۱	۳۳۸
— مجرد جوہری ۱۸۶	امام حسن "ع" ۳۳۸/۲۶۷
— معقولہ ۱۰۹	امام دوازدهم "ع" (غائب، قائم، عصر)
اوتاد ۲۳۵/۲۳۴	/۱۱۶/۱۱۲/۱۱۱/۱۰۶/۶۲/۲۶/۱۴
— الارض ۲۳۵	/۲۳۴/۲۳۲/۱۵۶/۱۲۵/۱۲۳/۱۲۲
اوتینگر ۲۵/۱۱	۳۴۷/۳۴۵/۳۴۴/۳۳۷/۳۱۲
اوحدی کرمانی ۲۱۰/۲۰۴	امام شناسی شیعہ ۱۲۹
اورمزد ۶۰/۴۶/۴۵/۴۳/۳۸/۳۶/۱۲	امام ہشتم "ع" ۱۷۷
/۱۰۲/۸۶ /۸۴/۸۲/۷۹ /۷۳/۶۸	امامیہ ۱۲۹ (ر.ک. تشیع) ۱۴۰
۱۲۲	امرخالقہ ۲۲۸
اوستا ۱۳/۱۷/۳۳/۳۵/۳۶/۳۷/۴۳	امرہات ۷۴/۶۸/۶۰/۵۸/۳۹
۸۷ /۸۶/۸۰/۷۹/۷۰/۶۶/۶۳/۵۴	امکان (عوالم) ۱۱۹
۱۶۱/۱۰۹/۹۸/۹۶/۹۴	امہر سندان ۱۰۹
اوشاہ، اوشاہین (اوشہ) ۹۰/۵۶	امہر سندان امرہات ۹۲/۶۸/۶۰/۵۷
اوشیدرہ (کوه سیدہ دمان) ۹۳/۵۶	امیثایا ۹۹
اولمیودور ۳۰۸/۱۶۴	اناری (محمد حسین) ۲۷۲
اولیاء اللہ ۱۱۶	انبادقلس ۱۸۸
اہریم ۷۶/۷۵/۶۵/۵۴/۴۹/۴۰/۳۶	انجمن آسیائی ۱۶۸
۹۶/۹۳/۹۲	انجمن اراتوس ۱
اہریم نرومنی ۹۵/۶۸	انجیل ۳۴۷/۳۲۱/۳۰۶
اہور مردا ۱۰۱ /۹۵/۷۲/۴۳/۳۷	انجیل توماس ۱۶۸/۱۵۷/۱۵۴
انکار حاماسک ۸۰	انجیل کودکی ۲۳۴/۲۰۰
ایران ۴/۹/۱۳/۲۱/۲۵/۲۹/۳۲/۳۹	— یوحنا ۱۴
/۱۱۰/۹۱/۸۹/۸۷/۸۴/۸۱/۶۰/۵۴	اسان اہور مزدائی ۶۷
/۱۴۵/۱۳۶/۱۲۹/۱۲۷/۱۲۱/۱۱۲	— حقیقی ۱۴۷
/۱۷۴/۱۷۱/۱۷۰/۱۶۸/۱۶۱/۱۵۸	— کامل ۳۱۷/۲۱۹/۱۶۷
۲۷۹/۱۹۶/۱۷۶	انوار قاہرہ ۱۸۹
ایران وح ۶۱/۵۶/۵۵/۵۳/۵۱/۵۰	— مدبرہ ۱۸۹
/۷۸/۷۵/۷۳/۷۲/۷۱/۶۴/۶۳/۶۲	— اسپندیہ فلکیہ ۱۸۹

بعد قطبی ۱۵۵/۱۴۱/۱۲۷/۱۲۴	/۱۲۶/۱۰۸/۱۰۵/۹۴/۹۳/۸۷/۸۶
بقرہ (سورہ) ۲۷۸	۱۶۱/۱۲۷
بمبئی ۸۱/۸۴/۹۲/۹۷/۱۵۷/۲۱۳	ایرانیان ۱۱۰/۱۰۶/۸۶/۶۱
۲۵۵	ایلیا ۱۹۶
بندھشن ۸۳/۸۲/۸۱/۸۰/۵۴/۴۴	
/۹۹/۹۸/۹۷/۹۴/۹۱/۹۰/۸۹/۸۸	
۱۰۳/۱۰۲/۱۰۱/۱۰۰	
بنویست (۱) ۸۶	بارنولومہ ۹۷
بنی اسرائیل ۱۷	بازل ۱۰۳
بودا ۱۵۹/۱۴۱/۱۴۰/۹۹/۸۵/۴۴	باشوفن (ژ.ژ.) ۱۰۳
بودیساتوا ۸۵/۴۴	باطن الفلک ۳۲۴
بوسوئہ ۹۴	بال جبرئیل ۱۶۰
بونڈک منیشن (اندیشہ کامل) ۹۶	بامداد شناخت ۳۳
بہائی (شیخ) ۱۷۴	بابلی ۹۷/۸۳/۸۲/۷۹
بہاواک کراد (چرخ زندگی و مرگ) ۸۵	بنی ہایم ۸۰
بہرام ورجاوند ۱۲۲/۱۰۳	بحار الانوار ۳۴۶/۲۱۰/۲۰۹
بہشت ۸۶/۷۹/۶۱/۵۳/۴۶/۴۵/۲۷	بربر ۲۴۰
/۲۶۶/۲۵۰/۲۲۳/۲۱۰/۲۰۳/۲۰۱	برزخ ۵۳/۵۲/۵۱/۴۲/۱۹/۱۶/۴
۲۳۶/۳۱۴/۳۱۳/۳۱۱/۲۸۰/۲۷۶	۱۰۷/۸۵/۷۸/۷۱/۷۰/۶۲/۶۱/۵۵
— اقصای شمال ۳۴۶	/۱۴۵/۱۴۴/۱۴۲/۱۳۵/۱۳۱/۱۳۰
— زمینی ۲۶۸	/۱۸۲/۱۵۹/۱۵۸/۱۵۴/۱۵۱/۱۴۹
— مغرب ۱۵۹	/۲۲۴/۲۱۶/۲۱۴/۲۱۳/۲۰۷/۱۸۷
— بیمہ ۸۲/۵۱	/۲۷۳/۲۵۰/۲۳۹/۲۳۸/۲۳۷/۲۳۳
بہنام (عیسیٰ) ۲۸	/۳۴۰/۳۳۵/۳۳۰/۲۹۸/۲۹۷/۲۷۶
بیت لحم ۲۰۰	برلینورگ ۲۵
بیت المقدس آسمانی ۳۴۷/۱۲۵/۱۰۳	برہان قاطع ۱۹۵/۱۵۷
بیرونی (ابوریحان) ۸۶/۸۵	برہوت ۳۰۷/۲۶۸
بیل ۱۲	بصرہ ۱۷۴/۸۸
بین النہرین ۲۰۴	بظلمیوس ۱۲۶/۸۶/۵۰

تاریخ صوری ۱۲۳/۱۰۷/۱۰۶	پاراسلس ۱۴۹/۶
تاریخ مثالی ۱۴/۱۹	پارت ۱۵۴
تاریخ معنوی ۱۱۴	پارسہ ۶۴
تاریخ طبری ۱۵۷	پارسیان ۱۰۲/۹۲
تاویل مظاهر و آیات ۱۰۷/۶۲/۴۲	پارسیفال ۹۰
۱۶۱/۱۱۸/۱۱۳/۱۱۰	پارسیفال نامہ ۹۰
نت ۱۲۲/۱۰۳	پارندی ۹۰
تربز ۲۶۱/۲۴۱/۱۷۴/۱۶۳/۱۵۹	پاریس ۱۵۶/۱۰۰/۹۳/۸۵/۸۱/۸۰
۲۷۹	۳۴۷/۳۰۷/۲۳۵/۲۳۱/۱۹۳/۱۶۸
تجدید الحلق ۳۰۶/۱۴۷	پاشیر (ژ. ۰) ۹۵
تجلیات الہی ۱۱۶/۱۱۴/۶۳/۱۷/۱۱	پالاتینا ۲۹
۲۱۹/۲۰۲/۱۶۱/۱۳۴	پالرم ۲۹
نسم ۳۱۳	پاوری (ژ. ژ. کورسجی) ۹۹/۹۷
تصوف اس عری (کتاب) ۲۳۲/۲۱۷	پروکلوس ۱۴۵/۱۴۳/۹۴/۸۱/۳۶
۲۴۴/۳۲۳/۳۰۹/۳۰۵/۲۳۹/۲۳۴	۳۰۶/۲۷۵/۲۱۷/۱۶۷/۱۶۳/۱۴۷
تفسرالصافی ۲۵۹/۲۰۹	۳۴۴
تفسر صوفی ۲۰۹	پریستون ۹۶/۹۰
تکرت ۲۰۴	پیلوس (مشل) ۱۴۴
تیرلات موصلہ ۲۱۱	پشوتن ۱۲۳
تیرہ الاولیاء ۳۲۷/۱۶۲/۱۵۹	پطروس ۱۶۲
تفتح المعال ۳۰۴/۲۱۰	پل صراط ۵۶
توسی (کتاب) ۲۸	پلوتارک (فلوٹرکس) ۹۶/۶۶/۴۵
توسکن ۹۴	پیدنامہ زردشت ۱۰۲/۹۸/۹۶/۹۴/۸۴
تورات ۱۲۱/۷۰/۳۷/۲۰/۱۷/۱۰/۳	پواما مدرس ۶۳
۳۲۱/۱۹۰	پورد اوود ۸۴
توسامنیسی ۹۶	پیریا (میرزا صادق حان) ۳۲۸
تولی و سیری ۳۴۷	

و باقی، مرکب از عناصر هورقلیا) ۱۴۲ / /۲۶۵/۱۵۱/۱۵۰/۱۴۸/۱۴۷/۱۴۵ /۲۹۰/۲۸۵/۲۸۰/۲۷۹/۲۷۵/۲۷۲ ۳۲۳/۳۰۷/۳۰۵/۳۰۳/۳۰۰/۲۹۶	تہران ۸۳/۸۵/۹۳/۱۵۶/۱۵۷/۱۵۸ / /۲۴۱/۲۱۰/۲۰۹/۱۹۳/۱۶۱/۱۶۰ ۳۴۷/۲۵۵
– روز قیامت ۱۵۳	
– هورقلیائی ۱۴۸/۱۴۷	
جسم الف (جسم عرصی، مولود افلاک هورقلیا) ۱۴۲/۱۴۴/۱۴۵/۱۴۶ / /۱۵۰/۲۶۹/۲۷۷/۲۸۵/۲۹۸/۳۰۶	جابرین حیان ۸۳/۳۰۳/۳۰۸/۳۴۷ / جابر سا ۲/۱۲۵/۱۳۰/۱۳۶/۱۳۷ / /۱۴۱/۱۵۲/۱۵۷/۱۵۸/۱۵۹/۱۷۹ / /۱۸۰/۱۸۲/۱۹۰/۱۹۳/۲۳۷/۲۳۸ / /۲۳۹/۲۴۰/۲۵۰/۲۷۳/۳۲۷/۳۴۰ /
– اختری ۱۴۲/۱۴۳/۱۵۰/۲۸۳ /	۳۴۳
– ادیسی ۱۴۳	
– اصلی حقیقی ۱۴۴/۱۴۵/۱۴۶/۱۵۲ /	جابلقا ۲/۱۲۵/۱۳۰/۱۵۲/۱۵۸ / /۱۵۹/۱۷۹/۱۸۲/۱۹۰/۱۹۳/۲۳۷ / /۲۴۰/۲۵۰/۲۷۳/۳۲۷/۳۴۳ /
۱۶۳/۱۶۴/۱۶۷/۱۶۸/۲۹۹ /	جاگر ۳۴۶
– الماسی ۱۵۳/۱۶۶/۲۸۳/۲۸۵ /	جام جهان بین (قصرگراں) ۱۲۴
– الکی ۱۶۳	جامع الحکمتین ۱۰۰
– ب (جسم لطیف مثالی) ۱۱۷/۱۴۶ /	جبرئیل ۱۱۸/۱۳۸/۱۶۰/۱۹۱/۲۰۷ /
۱۵۲/۱۹۱/۲۶۸/۲۷۹/۲۸۱/۲۸۵ /	۲۱۴/۲۵۶/۲۵۸/۲۷۵/۳۳۶ /
۲۹۰/۲۹۷/۳۰۵/۳۰۶/۳۲۳ /	جبروت (عالم) ۱۰۹/۱۱۲/۱۱۳/۱۸۹ /
جسم تعلیمی ۲۶۲	۳۲۹
– روحانیہ ۲/۱۲۹/۱۳۷/۱۴۱/۲۶۸ /	جیل ۱۷۱
۳۰۵	ججیم ۳۲۰
– روز قیامت ۱۵۳	جزیرہ سبز (اخضر) ۳۴۵
– عنصری فانی ۱۶۴/۲۸۳ /	جسد الف (جسم عنصری، عرضی وفانی)
– لطیف (نوری) ۷/۶۳/۷۸/۱۴۷ /	۱۴۲/۱۴۷/۱۵۰/۱۵۱/۱۶۴/۲۶۵ / /۲۶۹/۲۷۴/۲۷۵/۲۷۷/۲۸۵ /
۱۶۵	۲۹۵/۲۹۶/۲۹۷/۲۹۸/۳۰۳ /
جسمانیت روحانیہ ۱۰/۱۶/۲۵ /	جسد ب (ثانی) (جسم روحانیہ، جوہری
جغرافیای تحقیقی ۶۳	
– خیالی ۵۱/۵۳/۵۴/۶۴/۷۳/۱۵۷ /	
– شہودی ۵۱	

- مثالی ۹
 - نفسانی ۵۵/۵۴
 - جکسون ۹۴/۹۳
 - جنت آدم ۳۱۶/۲۸۲
 - خلود ۳۱۹
 - عالیہ ۳۱۹
 - عدن ۳۱۹
 - نعیم ۳۱۹
 - الماویٰ ۳۱۹
 - مقام ۳۱۹
 - جنہ الدنیا ۲۸۲/۲۸۱/۲۷۴/۲۶۸
 ۳۲۵
 - جوامع الکلم ۱۶۶/۱۶۳/۱۶۲/۱۵۹
 ۳۰۴/۲۷۹/۲۷۲/۲۷۰/۱۶۸
 - جواہر لطیفہ مجردہ ۲۷۴/۲۱۳/۱۰۹
 - معقول قائم بالذات ۲۱۳
 - جہنم ۳۱۶/۳۱۳/۳۱۲/۳۱۱/۳۲۴
 ۳۱۹/۳۳۶/۳۴۱ (ر.ک. دوزخ)
 - جیحون ۵۱
 - جیلانی (عبدالقادر) ۱۷۴
 - جیلی (عبدالکریم) ۲۰۰/۱۷۳/۱۲۴
 ۲۳۵/۲۳۱/۲۲۲/۲۲۰/۲۱۹/۲۰۸
 - جیمس (ام. ار.) ۱۵۷
 - حکمہ دثیتیک ۵۷
 - چہار دہ معصوم "ع" ۱۱۲/۱۳/۱۲
 ۳۰۳/۲۳۱/۱۱۹/۱۱۶/۱۱۵/۱۱۳
 ۳۴۴/۳۲۵/۳۱۰
 - معصومین "ع" ۱۱۵/۱۱۴
 - چہار طبع عنصری ۲۶۴
 - چیستی ۱۰۰/۹۹/۷۱
 - چینوت ۷۳/۷۱/۷۰/۶۹/۶۴/۵۷/۵۶
 ۱۲۶
 - حامل النفس ۱۵۳/۱۴۵
 - حسن "ع" (حضرت امام) ۱۱۵
 - حسن عسکری "ع" ۳۴۷/۳۴۱/۱۶۲
 - حسین بن علی "ع" ۱۱۵/۲۸
 - حضرت امیر "ع" ۳۳۶/۳۲۴ (ر.ک.
 امام اول)
 - حضرت پیغمبر (ص) (پیغمبر اسلام "ص")
 ۱۱۶/۱۱۵/۱۱۲/۱۱۱/۲۶/۱۲/۸
 ۱۱۸/۱۲۰/۱۲۱/۱۷۹/۲۰۶/۲۱۴
 ۳۱۲/۳۱۱/۲۵۶
 - حقائق کربہ ۲۳۸
 - حقیقت اساسیہ ۱۴۶
 - محمدیہ ۱۱۵
 - حکمای اشرافی ۸۳
 - الہی احباری ۱۷۵
 - حکمت اشرافی ۱۵۴/۱۲۱/۱۱۲/۱۰۷
 ۱۸۰/۱۷۹/۲۷۲/۱۵۹/۱۵۶
 - حکمۃ الاسراق ۱۸۶/۱۸۳/۱۸۲/۱۶۱
 ۲۰۸
 - حکمت الہی اسلامی ۲۰۹
 - حکمت الہیہ ۱۵۶/۱۴۱/۱۳۰/۱۰۸/۲۲
 ۱۸۳/۱۷۲

- حکمت باطنیہ ۲۴۶/۲۳۴/۲۲۱
 - شیعی ۲۰۸/۲۰۸
 حکمہ العرشہ ۱۶۳/۱۶۴/۱۶۵/۱۶۶/۱۶۱
 ۱۶۷/۲۴۱/۲۷۴/۲۸۶/۲۹۲
 حکمۃ النبوة ۱۰/۹
 حکمت زمین ۷۴/۷۶/۷۷
 - شیعیہ ۱۱۲/۱۱۳/۱۷۶/۳۰۲
 - والبتینی ۱۱۲
 حکیم ترمذی ۲۳۴
 حلب ۱۷۱
 حوا ۷۵
 حی بن یفطان ۱۲۷/۱۵۸/۲۳۱
 خیال فعال ۳/۶
 - صادقہ ۱۶/۱۶/۱۲۸/۱۳۱/۳۰۹
 - متصل ۲۵۶
 دائرہ الولاية ۱۱۱/۱۱۲/۲۳۴
 - تجلی ۳۰۶
 - تکوین ۳۰۶
 - تفرید ۱۶۷
 - دوزخ ۳۱۹
 دائیتی ۶۲/۷۵
 داتستان دینیک ۸۴/۸۷/۹۰/۹۵/۱۰۲
 داراشکوه ۱۷۴
 دارالسلام ۲۶۸/۳۲۰
 دارقستر (ز.) ۸۰/۸۱/۸۳/۸۴/۸۵
 ۸۹/۹۰/۹۵/۱۰۰/۱۰۳/۱۶۱
 دانشکده ادبیات دانشگاه تهران ۲۸
 دانشگاه میشیگان ۹۱
 دانیال (شہود-) ۱۲۲
 دنا ۴۴/۴۵/۵۷/۵۹/۶۴/۶۵/۶۶/۶۷
 ۶۸/۶۹/۷۰ تا ۷۴/۸۲/۸۵/۹۰/۹۴
 ۹۵/۹۷/۹۸/۹۹/۱۴۳/۱۵۴
 دحیة الکلبی ۱۹۱/۲۰۷/۲۵۶/۲۵۸/
 ۲۲۶/۲۷۵
 دراور (ا.اس) ۱۶۸
 درخت سرنگون ۳۲۴
 درہ گوگرد ۲۶۸
 دعای گل آفتاب گردان ۲۱۷/۳۴۴
 دفونتن (پ) ۹۱
 خان صعالیک ۳۴۱/۳۴۲
 خروج (ظہور) امام غائب ۱۲۵
 خزائن (رحم جسم منالی) ۲۸۸
 خزر (بحر) ۱۷۳/۱۷۴/۱۷۵
 خشرہ و شریہ ۳۹
 حضر (سعمر) ۱۲۴/۱۷۹/۲۲۳/
 ۲۲۸/۲۳۲/۲۳۵/۲۳۹/۲۵۹
 خلع مادیت ۶
 خلفای فاطمی ۲۹
 خورہ ۴۲/۴۴/۵۴/۵۵/۵۸/۶۰/۶۲/
 ۶۴/۶۶/۷۱/۷۲/۷۴/۷۵/۷۷/۸۳/
 ۸۷/۸۸/۹۰/۹۱/۹۶/۱۰۱/۱۰۶/
 ۱۱۶/۱۲۲/۱۲۹/۱۹۶
 - خسروی ۸۳/۱۸۵
 خوهنبرہ ۴۸/۴۹/۸۴/۸۵

۲۴۵/۲۳۴/۲۳۳	دکارت ۳۲۴/۱۱
رحمن (سوره) ۳۳۰/۲۷۴	دمشق ۱۷۲
رساله سلطانیه ۱۵۷	دوازده امام "ع" ۲۶۰/۲۲۱/۱۱۵
- نصیریہ ۳۰۳	دود . (ا.ار.) ۱۶۴/۱۶۳
- الہورقلبائہ ۲۷۴	دورالکشف ۳۰۶
رسالات خافیه ۳۰۶/۱۶۶/۱۶۳	دوزخ ۲۷/۴۵/۱۴۶/۱۵۳/۱۵۹/۲۰۳
رسالات یاقونہ ۱۶۵	۲۲۵/۲۲۲/۲۴۲/۲۵۰/۲۶۶/۲۶۸
رشناخیر عام ۱۲۱	۳۲۳/۳۰۲
رشنی (سید کاظم) ۱۷۷	- زیرزمینی ۲۷۴
رم ۸۰/۲۹	دوزخهای و خودتو ۳۲۵
روافی (مسر) ۱۴۳	هفت دائره دوزخ ۲۱
رواقیون ۱۹۷	دیدہء عالم بالا ۱۲۳
روان راه ۹۷	دیلم ۳۴۰
روان ساسی و کماکری (کتاب) ۱۶۵	دینکرت ۱۰۳/۹۷/۹۵/۹۴
۳۰۹/۳۰۷/۱۶۶	دیوژن ۹۱
روح الحبال ۲۲۶/۲۱۹	دیون کروزونوم ۶۴
روح الحبان ۲۲۶	
روح فردوس ۲۲۶/۲۱۹	
- العدس ۶/۲۸/۹۶/۱۳۸/۲۰۶/۲۰۹	
۳۰۶	الدرعہ الی نصاب السبعہ ۳۰۴
رورستان غلی سراری ۲۰۹/۱۹۸/۱۹۵	دات منفصل ۱۳۰
۲۴۷/۲۳۲/۲۲۲	دوات روحانی ۱۸۵/۱۸۳/۱۸۲
رورسک ۹۲	- علوی ۱۸۱
روم ۲۴۰/۶۰/۵۱	- محرده ۲۲۹/۲۲۷/۲۰۸/۲۰۷
روم سرفی ۱۲۲	ذوالنون مصری ۲۱۰/۲۰۵
ری ۲۸	
ریحانہ الادب ۲۱۰	
ریگوم (ال.ای) ۸۶/۸۵/۸۴/۸۱	
۹۲/۸۸	رانیزشنائین (ار) ۹۷/۹۴/۸۳
	رجال العیب ۲۲۹/۲۲۳/۱۷۶/۹

– قدسی ۶۶	زادسیرم ۹۵/۹۳/۹۲/۸۲/۶۳/۶۲
– فوق فلک ۱۲۱	۱۰۲
– مافوق ملکوت ۱۲۴	زال ۲۹
– نوری ۱۲۴/۱۲۷	زامیات ۶۶/۶۰/۵۷/۵۶/۵۴/۴۳
زند ۹۳/۶۲	۸۸/۷۴
زند – اوستا ۱۶۱/۸۹/۸۰/۳۳	زئوس ۲۹
زوتنبرگ ۱۵۷	زبان تکوینی ۳۲۱
زوریخ ۳۰۷/۲۰۹/۱۶۵/۱۵۶/۹۴/۸۳	– تشریحی ۳۲۱
زیدبن حارثہ ۳۴۱	زردشت ۴۹/۴۳/۳۸/۳۷/۳۵/۱۴
زیمر (ہاینریش) ۸۷	۷۱/۶۸/۶۷/۶۴/۶۳/۶۱/۵۴/۵۱
زین العابدین خان کرمانی ۳۴۶	۹۷-۹۰/۸۹/۸۴/۷۸/۷۷/۷۶/۷۲
	۱۶۱/۱۴۰/۱۳۷/۱۲۱/۱۱۶/۱۰۰
ژول سزار ۱۴	۱۹۶/۱۷۱
۴	زردشت بہرام پڑدو ۹۲
	زردشت نامہ ۹۲/۹۰/۶۱
سام ۲۹	زردشتیان ۱۲۳
سام بن نوح ۳۳۲	زرہ توشترا ۴۶
سامبوگہ کایہ ۱۶۶	زلزر ۸۵
سامری ۲۵۸/۲۵۶	زمان آفاقی ۳۴۷
سنغوشیانٹ ۶۲/۴۹/۴۸/۴۳/۲۶/۱۴	– ابدی ۳۰۴/۱۳۱
۱۰۳/۸۵/۷۸/۷۷/۷۶/۷۴/۷۳/۶۵	– انفسی ۳۴۷/۳۴۵/۳۰۷/۳۰۴
۱۹۶/۱۴۰/۱۲۲/۱۲۱/۱۱۶/۱۰۶	– دورہ ای ۹۵/۹۴/۸۳/۸۲
۳۴۵/۲۶۰	– طبیعی ۳۰۴
سیزواری (حاج ملا ہادی) ۳۰۰/۱۵۹	– کیفی ۲۵
سیلان ۹۳/۵۱	زمین پاک ۱۵۹/۱۴۶
سپنتہ ارمئیتی (سوفیا) ۴۴/۳۹/۲۶	– شہرہ ای زمردین ۷۸
۹۵/۸۷/۸۲/۷۷/۷۱/۶۸ ۶۵/۴۵	– عرفانی ہورقلیا ۷۸

سنگ زندہ ۱۵۱	۱۵۵/۱۵۴/۱۲۱/۱۱۶/۱۰۸/۹۸
سوفیا ۱۰/۱۱/۱۲/۱۳/۱۴/۱۵/۱۶/۱۷/۱۸/۱۹/۲۰	سپندار متیکہ ۶۶/۶۷/۶۸/۶۹/۷۰/۷۱/۷۲/۷۳/۷۴/۷۵/۷۶/۷۷/۷۸/۷۹/۸۰/۸۱/۸۲/۸۳/۸۴/۸۵/۸۶/۸۷/۸۸/۸۹/۹۰
۱۱۸/۹۸/۹۶/۹۵/۷۸/۷۶/۷۴/۷۰	۱۵۴/۱۲۱
— ی الہی ۱۱۰	سپندارمذ ۶۰/۶۶/۶۸/۹۵/۱۰۸/
— شناسی ۱۱۳	۱۲۱/۱۱۲/۱۱۰/۱۰۹
سویڈنبرگ ۱۱/۱۵۳/۱۶۶/۳۲۴	— مہین فرشتہ ۴۵
سویس ۱	سجین ۳۱۴/۳۱۶/۳۲۴
سہرورد ۱۷۱	سدرہ المنتہی ۲۱۴/۳۱۹
سہروردی ۴/۷/۸/۲۶/۲۹/۴۲/۴۳	سر انسان ۲۲۸
۷۸/۷۹/۸۳/۹۵/۱۰۱/۱۰۶/۱۰۷	سر المحال ۲۱۶
۱۰۸-۱۱۲/۱۱۱/۱۲۱/۱۲۶/۱۲۹/۱۳۶-	سرالمکن ۲۱۶
۱۳۹/۱۴۹/۱۵۴/۱۵۷/۱۵۸/۱۵۹/۱۶۰	سرکارآقا (شیخ) ۱۲۵/۱۴۰/۱۴۹
۱۶۱/۱۶۸/۱۷۰/۱۷۴/۱۷۷/۱۸۰	۱۵۸/۱۶۲/۱۷۷/۱۷۸/۳۰۳
۱۸۲/۱۸۶/۱۸۹/۱۹۵/۲۳۱/۲۳۲	۳۴۵/۳۲۳
۲۳۹/۳۰۵/۳۲۵	سروش ۹۸
سہ وہی ۴۷	سعیر ۳۲۰
سپیل ۵۶	سفینۃ البحار ۲۰۹/۲۵۹/۳۲۴/۳۴۴
سیدالشہداء "ع" ۱۱۵	سفر ۳۲۰
سرورہ ۷۹/۸۸/۹۰/۱۰۰	سقراط ۱۸۸
سیستان ۸۹/۹۳	سلامان وایسال ۱۰۲/۱۶۰
سمرع ۲۸/۲۹/۸۹	سلسیل ۲۴۵
سن ناک موک ۹۶	سلمان پارسی ۲۳۸
	سماع افلاک ۱۳۹
	سمت القدم ۱۶۶
	سمنانی (علاءالدولہ) ۲۹/۳۰۴/۳۲۵/۳۴۵
سائدر (ہ. ہ.) ک ۱۰۲	۳۴۵
شاہنامہ فردوسی ۲۳	سمعی (کیوان) ۲۳۷
شاست - شاست ۸۰/۸۱	سنت پترزبورگ ۹۲
شستر ۱۷۴	سن توماس ۱۵۴
شستری (شیح محمود) ۱۷۴/۲۳۷	سنجار ۲۰۴

- شرح الزیارہ ۱۶۲/۱۶۳/۱۶۴/۲۶۱
 شرق عالم ۵۱
 شمایل شناسی ۶۷
 شہریانو ۲۸
 شہر دختران ۱۰۳/۱۲۲
 شہرہای زمردین ۱۳۳/۱۳۵/۱۳۶
 ۱۴۱/۱۵۲/۱۵۶
 شہرزوری ۱۶۰/۱۶۱/۱۸۱/۱۸۲
 ۱۹۵/۱۹۷
 شہرستانی ۹۴
 شہود نفس ۱۳۳
 شیث ۸۹
 شیخ الاشراق (ر.ک. سہروردی) ۱۰۸
 ۱۱۰/۱۳۶/۱۵۶/۱۷۰/۲۴۹
 شیخہ ۴۲/۷۸/۸۷/۸۸/۹۳/۹۸/۱۱۱
 ۱۱۲/۱۱۳/۱۱۷/۱۲۳/۱۳۶/۱۳۷
 ۱۴۱/۱۴۲/۱۴۸/۱۵۲/۱۵۵/۱۵۸
 ۱۶۳/۱۶۴/۱۷۶/۱۷۷/۱۷۸/۱۹۴
 ۱۹۷/۲۳۳/۲۸۵/۳۰۰/۳۰۵/۳۰۸
 ۳۱۰/۳۱۹/۳۲۳/۳۴۷
 شیراز ۶۰/۱۰۹/۱۷۴
 شیر ۵۱
 شیعہ (شیعیان) ۹/۱۲/۱۰۵/۱۰۶
 ۱۰۷/۱۱۱/۱۱۲/۱۱۳/۱۲۳/۱۳۵
 ۱۶۲/۱۶۵/۱۷۵/۱۷۶/۱۷۸/۲۰۸
 ۲۳۲/۲۳۳/۲۳۴/۲۵۸/۲۵۹/۲۶۰
 ۲۸۶/۳۱۰/۳۱۹/۳۲۷/۳۴۲/۳۴۴
- صابئین (ماندہای) ۱۵۴/۲۷۲
 صاحب الامر "ع" (ر.ک. امام دوازدهم)
 ۳۴۲
 صاد (دریا) ۲۹۶/۳۰۰/۳۶۸
 صادق (امام جعفر "ع") ۲۱۰/۲۶۵
 ۲۶۶/۲۷۷/۲۷۸/۲۹۶/۲۹۷/۲۹۹
 ۳۰۰/۳۰۸/۳۰۹/۳۲۷/۳۴۶
 صافات (سورہ) ۲۶۵
 صخرہ زمرد ۱۲۳/۱۲۷/۱۳۱/۱۵۷
 - بزرگ ۱۵۷
 صدرالدین شیرازی (ر.ک. ملاصدرا)
 ۱۰۹/۱۱۰/۱۶۳/۱۶۴/۱۶۶/۱۷۳
 ۱۴۴/۱۸۳/۲۱۷/۲۴۱/۲۵۸/۳۰۰
 صدوق (شیخ) ۲۵۷/۲۵۹
 صفات الہی ۱۱۲/۱۱۹/۲۲۳/۲۳۸
 صفوہ الصفا ۱۰۲
 صفویہ (صفویان) ۱۱۱/۱۷۴/۱۷۶
 صفی الدین اردبیلی ۱۰۲
 صلصال آدم ۱۳۴/۱۶۷/۱۹۶/۲۰۰
 ۲۰۱/۲۰۳/۲۰۸/۲۱۰/۲۲۶/۲۲۷
 ۲۳۲/۲۷۴/۲۹۶
 صنع کیمیا ۱۴۸
 صوراسرافیل ۱۴۶/۱۴۸/۲۶۹/۲۷۷
 ۲۸۰/۲۹۶/۳۰۴/۳۱۰
 صورت ازلی ۱۱۰
 صورت عنصریہ ۲۹۸
 صورت مثالی ۵/۴۴/۵۱/۵۳/۵۶/۵۹
 ۱۱۰

۱۱۰

صورتہای مثالی ۲۴۲/۱۵۴/۵

صور تجلیات الہیہ ۸

صور دہریہ ۳۳۳

صور علویہ ۳۳۳

صور شخصیہ ۱۳۹

صور عقلیہ ۵

صور متجلیہ برزخی ۳۳۶/۲۹۸

- خیالیہ مثالیہ ۲۹۴/۲۹۳/۱۸۷/۷

صور ملکوتی ۳۳۴/۲۸۹/۶۴/۴۱

صوفیہ (منصوفین) ۲۴۹/۱۶۱/۱۳۰

۲۵۱

- برزخیہ ہور فلماوہ ۳۴۱

- نجرد ۱۲۵

- نفس ۱۲۵

- جسمانی ۶۱

- خلق ۳۲۸

- در ۳۲۳/۳۰۲/۳۰۱/۲۶۹/۷۵

- روست ۳۱۵/۱۸۸

- رحمت ۳۴۰

- سرمد ۳۲۲/۳۲۸

- سپادت ۳۴۰

- سپر ہندی عسی ۲

- نمبر ۲۱۰/۱۷۳/۱۳۵/۷۵

- صور مثالی ۱۳۱

- طلعت مثالی ۱۵۸

- عقلی اعوان محمد ۱۰/۳۳۲/۳۲۹/۱۰

۳۳۵

- عیب ۲۲۸/۱۲۲/۱۱۲/۹۲

- فواد ۳۲۹/۳۲۸

- کسر ۲۵۶/۱۳۵

طرسی (انومصور علی) ۳۰۴/۲۷۰/۲۰۹

طبری ۱۲۵

طبیعت کاملہ ۱۳۷

طلحہ ۳۴۴/۳۴۳

طورسا ۲۳۳/۱۹۰/۱۵۷/۱۲۶/۸

طہ (سورد) ۳۰۱

طلماہ (عالم) ۳۲۲/۱۳۷/۱۲۷/۱۲۶

ظہورات ۱۵۳

- حقیقی ۱۵۳

- عقل اول ۲۱۷
- لطف ۱۴
- مجردات محضہ ۳۲۹/۲۵۰
- فعال ۱۶۰/۱۳۸/۶/۲
- عالم مثال (مثل) ۱۲۹/۱۱۲/۸/۷/۵
- قدسی ۶
- عقول فعالہ ۱۰۹
- ۱۳۱/۱۵۸/۱۷۹/۱۸۲/۱۸۶/۱۹۷
- ملکی (کروبیہ) ۱۸۱/۱۱۴
- محض کروبیان (مجردہ) ۱۲۸/۱۱۲
- ۲۵۵/۲۳۷/۲۱۷/۲۱۵/۲۱۴/۲۱۳
- محسوس ۱۳۰/۱۲۸/۷۷/۴
- معقول ۱۳۰/۱۲۸/۴
- حضور ۲۵۳/۲۵۱/۱۳۶
- نفس ۳۳۵/۳۳۲/۱۲۴
- معرفہ ۴/۳
- نور مطلق ۱۵۸
- علی بن ابراہیم قمی ۳۰۴
- وسیط ۱۵۹/۱۵۸/۱۵۲/۱۳۰/۱۲۹
- ابی طالب "ع" ۱۱۶/۱۱۵ (ر.ک.)
- عباس دوم (شاہ) ۱۷۵
- امام اول "ع"
- عبداللہ بن عباس ۲۰۲
- الحسین "ع" ۳۳۸
- عبرانیان ۳۰۶
- علی ترکہ اصفہانی ۱۶۱
- عبہرالعاشقین ۳۴۷
- ہمدانی (میرسید) ۱۵۸
- عثمان یحییٰ ۲۳۴/۱۷۲
- علیین ۲۱۶
- عذراء مادر ۸۷/۷۷
- عمل الاکسیر ۱۴۹
- نور ۷۰
- الصناعات المکتوم ۱۴۹
- عرائس البیان ۲۰۹
- عمود فجر (ستون فجر) ۱۸۱/۱۸۰
- عراق ۱۷۷/۱۶۸
- ۱۹۴
- عرش ۲۱۰/۲۰۲/۲۰۱/۱۸۱/۱۱۵
- عہد الست ۱۱۵
- ۲۱۴/۲۱۷/۲۲۹/۲۴۳/۲۶۶/۳۰۱
- عہد جدید ۱۴۱/۱۲۱/۲۴
- ۳۱۹/۳۱۷/۳۱۴
- عہد عنیق ۱۴۱/۱۲۱
- الرحمن ۳۱۹/۳۰۰
- عیسیٰ "ع" (ر.ک. مسیح) ۳۳۲
- عرض ثابتہ ۱۳۹
- عیون (دھر) ۷۷/۷۳/۶۲/۴۵/۳۶
- عروۃ الوثقی ۱۸۲
- ۳۰۶/۲۸۳/۱۴۶
- عزرائیل ۱۱۸
- عزیز (بیغمبر) ۳۳۲
- عطار (فریدالدین) ۱۰۲
- عقیفی ۲۱۱

- مثل ۱۰۱/۱۲۶
 - ماوراء فردوس ۱۱۶
 فردوس مطلق ۱۵۱/۱۵۰
 - مغرب ۱۴۶
 - بیمہ ۱۲۴
 فرشتگان زمین ۷۶
 فرشتہ شناسی ۱۷۱/۶۰/۳۵/۳۴/۱۵
 - مزدائی ۱۲۹/۶۶/۳۴
 فرفیریوس ۶۴
 فرہدہ دفشو ۴۷
 فرہشکرت ۸۴/۷۳/۶۴/۴۶/۴۵
 ۱۲۱
 فرهنگستان شمالی ۲۳۵/۱۵۷
 فرہورتی ۷۵/۷۳/۶۹/۶۷/۶۵/۶۲/۳۹
 /۱۳۸/۱۱۴/۹۷/۹۵/۸۵/۸۲/۷۷
 ۳۱۰/۱۴۳
 فصل الخطاب ۳۴۴/۲۳۲/۲۲۹
 فصوص الحکم ۲۱۳/۲۱۱/۱۷۳/۱۵۹
 فضای کیفی ۵۲
 فعل الہی ۲۸۷
 فلسفہ طیبہ ۳۲۵/۱۱۱
 فلک الافلاک ۲۱۷/۲۱۰/۱۳۱/۱۱۵
 ۳۴۵/۲۴۳
 فلک اعظم ۲۸۰
 - رحاحہ ۲۷۳
 - رحل ۳۱۶
 - زہرہ ۳۱۷/۳۱۶/۱۴۹
 - شمس ۳۱۷/۲۱۱
 - عطارد ۳۱۷
 فلک فمر ۳۱۷/۱۶۰
- غیب امکانی ۲۳۸
 - محالی ۲۳۸
 فارس ۳۴۰/۹۱
 فارقلیط ۳۲۵/۱۴
 فاطمہ (الزہراء) ۱۰۵/۲۶/۱۳/۱۲
 /۱۱۷/۱۱۶/۱۱۵/۱۱۳/۱۱۲/۱۱۱
 /۲۰۹/۱۵۶/۱۵۵/۱۲۴/۱۲۱/۱۱۸
 ۳۴۵/۳۴۴/۲۲۱
 - فاطر ۱۲۰/۱۱۹
 فاطمیہ (صورت وجودی ائمہ) ۱۲۰/۱۳
 فاوست ۲۱۰/۱۹۹/۱۱۹
 فہمہ استدلالی ۱۳۸
 فتحعلی شاہ قاجار ۳۰۵/۲۷۹/۱۲۷
 ۳۰۶
 فتوحات المکہ ۲۱۶/۱۹۹/۱۷۲/۱۶۰
 ۲۳۸
 فخرالدین رازی ۲۰۹
 فخر ۷۸/۷۴/۵۸/۴۳/۳۴/۳۳
 فدون ۱۴۷
 فردوس اقصای شمال (سہشت -) ۲۲۳
 ۲۳۲
 - ۱۵۲/۱۳۳/۱۱۹/۱۰۱/۹۹/۹۳
 /۲۲۲/۲۲۱/۲۰۷/۱۶۷/۱۵۹/۱۵۳
 ۳۱۹/۲۲۵/۲۲۴

قصائد سلیمان ۹۸/۹۷	— مشتری ۳۱۷/۳۱۶
قصہ الغریبہ الغریبہ ۱۵۹/۱۵۷/۱۲۶	— مریخ ۳۱۶
۲۳۱	— نبوت ۱۱۵
قطب آسمانی ۲۱۷/۱۴۱/۱۲۷/۱۲۳	— هیات قدسی ۱۱۵
قطب الدین شیرازی ۱۸۶/۱۸۲/۱۶۱	فلوٹن ۱۸۲/۱۷۱
۱۹۲/۱۸۹/۱۸۸/۱۸۷	فیثاغورث ۱۳۹
قفقاز ۱۲۷	فیلون منطقی ۱۱۷/۳۸
قمشہای (میرزا رضا) ۱۷۳	
قوائم عرش ۱۱۸	قاجار ۱۷۷
قوہ خیالیہ ۲۹۳	قادریہ ۱۷۳
قیامت کبریٰ ۳۰۶/۲۸۵	قاف (کوه عالم) ۱۲۶/۱۲۵/۱۲۳
قیصری (داوود) ۲۱۸/۲۱۳/۱۷۳/۱۵۹	۲۲۸/۲۰۵/۱۵۸/۱۵۷/۱۲۷
۲۵۸/۲۳۸	۳۴۰
ع	قاموس (اللعه) ۲۶۱
کالبد هورقلیائی ۱۶۴	قاہرہ ۲۰۹/۱۹۲/۱۷۲/۱۶۰/۱۵۷/۲۸
کامپیل (ژوزف) ۸۷	۳۰۳/۲۱۹/۲۱۷
کاشان ۱۷۵	قبطیان ۹۹
کتاب التلویحات ۱۸۰/۱۷۹/۱۶۰	قدرتہای اہریمنی ۷۳
۱۹۳	— نوری ۷۳
کتاب المبین ۳۳۸	قرآن ۱۲۷/۱۲۰/۱۱۸/۳۶/۲۰/۱۰/۶
کتاب المجید ۸۳	۱۷۷/۱۷۴/۱۶۴/۱۶۰/۱۵۹/۱۴۶
کتاب المطارحات ۱۷۹/۱۶۱/۱۶۰	۲۴۵/۲۳۴/۲۲۱/۲۰۹/۱۹۸/۱۹۴
۱۹۲/۱۸۰	۲۸۸/۲۸۰/۲۷۷/۲۷۴/۲۶۶/۲۵۹
کتیب ۲۲۵/۲۲۴/۲۲۲	۳۳۹/۳۳۲/۳۲۴/۳۱۲/۳۰۷/۳۰۰
کدیانو (کدیانوئیہ، صفت سینتہ ارمیتی)	قزوبین ۱۷۶
۱۹۰/۱۰۹/۹۵/۶۸/۶۷	قسطنطنیہ ۲۰۹
کراوس (پ) ۳۰۸/۳۰۳	قشربون ۳۰۳/۱۷۶/۱۶۳/۱۴۸/۱۴۴
کرین (هانری) ۱۴۴/۱۱۵/۱۷	۳۳۹/۳۱۰

۲۸۸/۲۸۷/۲۰۶	کرد ۳۴۰
کیمیایاگران و آہنگران (کتاب) ۳۰۷	کرسی (آسمان ثوابت) ۲۱۰/۲۰۲/۱۱۵
کیومرث ۷۷/۷۶/۷۵	۳۱۷/۳۱۶/۳۱۴/۲۴۳/۲۱۴
کیومرثیہ ۹۴	کرمان ۳۲۷/۳۱۱/۳۰۳/۱۷۸/۱۵۸/۹۱
	کرمانی (شیخ زین العابدین خان) ۱۷۸
	کرمانی (شیخ حاجی محمد خان) ۱۷۷
	کروبیان ۱۶۲/۱۰۹
گائےھا ۹۹/۹۴/۸۶/۳۵	کروبیل (ملک مقرب) ۲۷۲
گاروتماں (اعلیٰ علیس) ۳۴۷/۷۹	کریستنسن (آ) ۱۰۲
گاستون ویت ۲۹/۲۸	کریستیان والف ۱۲
گاسمد ۲۹	کشور (ہفت) ۸۵/۴۷
گاوتی ۱۶۸	— جنوب ۴۷
گنوکرہ (درخت مسوی) ۹۱	— شرقی ۵۱/۴۷
گنیگ ۴۲/۴۰	— شمال ۴۸/۴۷
— روشسد (نوررمسی) ۸۱	— غربی ۵۱/۴۷
گرگوراس (سفرور) ۱۴۴	— مرکزی ۸۶/۸۵/۴۹/۴۷
گرگاس ۳۱۰	کعبہ ۲۰۶/۲۰۲
گرونماں ۱۵۵/۱۰۳/۵۷	کلمات مکونہ ۲۵۵/۱۶۰
گروسماں ۹۸/۹۴/۹۳	کمریح ۳۰۴/۲۴۱/۱۴۴/۸۱/۱۲
گری (لوئی ہ۔) ۱۰۱/۱۰۰/۸۷/۹۰/۸۱	کمیل (حدیث) ۳۳۱
کل اصلی (الطیر الاصلیہ) ۱۵۲	کسہ ثویہ ۱۰۲/۸۹/۷۷
کل آدم ۲۲۶	کودورت ۱۴۴/۱۱
کلنس رار ۲۳۷/۱۷۲	کورہ ۷۰
گونہ ۲۱۰/۱۷۷/۱۶۵/۱۱۹	کوه خواحد ۸۹
گومسینس (احتمالاً) ۳۶	— صلوات ۹۰
گودد فارس ۸۹	کہف (سورہ) ۳۳۷
گوهر مراد ۲۴۹	کیانیان ۴۹
گوہار (ر۔) ۱۶۸	کیخسرو ۲۴۹/۱۹۶
گیلان ۱۷۳	کیما (کیماگری) ۷۵/۲۱/۱۴/۸
گی سوسہ ۲	۱۶۷/۱۶۶/۱۶۵/۱۵۳/۱۵۱/۱۵۰

ماندہئی ہا (صابئین) ۱۶۸/۱۵۴	گیومون (ہ۔) ۱۶۸
۳۲۵/۲۷۳	
مانویان ۱۶۱	
مانویت (مذہب مانوی) ۱۹۵/۱۹۴/۷۰	
۳۲۴/۱۹۷	لاادریون ۲۰/۸
ماوراء الطبیعہ جذبہ ۱۷۱	لاہوت (عالم -) ۱۱۰/۱۲/۱۱/۱۰
- وجود ۱۷۴	۱۱۴/۱۱۵/۱۱۶/۱۱۹/۱۲۱/۱۲۲
- جواہر ۱۷۴	۱۲۴/۲۳۲/۲۳۹/۳۱۰/۳۲۹
ماہلر (گ) ۱۵۵	لاہیجان ۱۷۴
مئیتریا ۱۴۰	لاہیحی (شمس الدین محمد) ۱۷۴/
میاہلہ مدینہ ۱۵۶	۳۵۸/۲۱۷
متاترون ۱۱	لاہیحی (عبدالرزاق) ۲۴۹/۲۳۹/۱۷۵
مترلینگ (م۔) ۲۵۹/۱۴۷	لاہیزگ ۸۴/۸۱/۷۹
متکلمون ۳۴۹	لاہیب نیتش ۱۲
مثل افلاطونی ۱۸۸/۱۳۱/۱۰۹/۱۰۶	لظی ۳۲۰
۲۵۱	لندن ۸۰
مثل المعلقہ ۱۸۶/۱۳۹	لوح غیب ۲۱۵
مجلسی ۲۴۶/۲۱۰/۲۰۹	لوح محفوظ ۱۱۸
مجمع البحرین ۲۳۹/۳۳۲/۲۲۸	لوط ۲۷۲
مجمع البیان ۲۰۹	لیدن ۲۳۳
مجمع النورین ۱۲۱	لیزگانگ (ہ۔) ۸۵
محسن فیض کاشانی ۱۶۰/۱۵۱/۱۳۵	لیلۃ المعراج ۱۷۶
۳۰۹/۲۵۹/۲۰۹/۱۷۵	
محمد "ص" ۳۴۰ (ر.ک. حضرت پیغمبر)	
محمد آغا و غلو ۹۱	
محمد بن مسلم ۳۳۸	ماجد بحرینی (سید) ۱۷۵
محمد کریم خان کرمانی ۱۵۶/۱۲۲/۱۱۳	مادہ روحانیہ لطیفہ ۱۶۶/۲۴۱/۳۲۴
۱۶۲/۱۶۵/۱۶۷/۳۰۳/۳۱۱/۳۱۹	۳۴۴
۳۴۶/۳۴۴	مازندران ۳۰۸
محمد علی میرزا (قاجار) ۱۷۷	ماسینیون (لوتی) ۱۹۶/۱۵۶/۸۶/۸۵
محمد معین (دکتر) ۱۹۵/۱۶۱/۱۵۷/۹۳	ماکروب ۱۴۴
۱۹۵	مالبراناش ۱۲
مدرس تبریزی ۲۱۰	ماندالا (دائرہ) ۸۵/۵۰

مصدر اول ۱۲۴	مدرسه مطالعات شرقی ۸۶
مصر ۲۹/۲۸	مدرسه عملی مطالعات عالیہ ۱۵۶
مصریان ۱۵۷	مدینۃ المعاجز ۳۳۶
معاد جسمانی (بعث) ۲۹۷/۲۸۸/۲۵۰	مرآة الفلاسفہ ۲۸۷
۳۰۲	مرآة الحكماء ۳۰۸/۱۶۵/۱۴۹
معجم البلدان ۱۵۷/۸۵	مرسن ۱۱
معراج پیغمبر اسلام ۱۳۷/۹۴/۹۳	مرکب نقالہ روح ۱۴۳
۲۵۸/۲۱۴	مرکب لطیف ۱۴۴
معرفت اشراقی ۱۹۴	مرکز عالم ۱۲۸/۸۸/۷۸/۶۱/۵۶/۵۳
معرفت حصولی ۱۹۳	مروان حکم ۳۴۳
معرفت حضوری ۱۹۳	مربخ ۱۲۲
معقولات مطلقہ ۱۳۱	مریم ۲۵۶/۲۰۹
معلم اول (ارسطو) ۲۳۹/۱۸۰/۱۲۶	مزاج التسنیم ۲۰۹
مغان ۹۳/۷۲/۵۱	مزامیر ۱۶۱/۸۶
معول ۱۲۲	مزدیسنا (مزد) ۷۱/۴۴/۳۵/۳۳/۲۶
معرب عالم ۱۲۷	۱۱۰
مفاتیح العقب ۲۰۹	مزهورتی ۳۹
مفصل (حدث) ۲۳۷	مسیح (عیسی) ۱۹۶/۱۹۵/۱۶۲/۱۴۰/۸۲
معد (سبح) ۲۲۱	۲۵۹/۲۵۷/۲۱۴/۲۰۹/۱۹۶
مقادیر ممالک ۱۳۰	مسیح شناسی ۱۱۲
مکتب اصفہان ۱۷۴/۱۲۲	مسیح ۸۹
مکہ معظمہ ۲۱۰/۲۰۶/۱۷۴	مشائی (مشرقی) ۱۴۳
ملا صدرا (ر.ک. صدر الدین شیرازی)	مشائیون (اصحاب مشاء) ۱۴۰/۱۴/۸/۷
۱۵۹/۱۷۵/۱۹۴/۱۹۷/۲۴۱/۲۵۱	۲۴۹/۱۹۴/۱۸۵/۱۸۰/۱۴۰
۲۷۳/۲۸۶/۲۸۹/۲۹۲/۲۹۳/۲۹۲	مشرق اقصیٰ ۱۲۸
۲۹۵/۳۰۱/۳۰۸/۳۰۹/۳۲۳/۳۲۴	— صغیر ۱۲۸
ملا فتح اللہ ۲۵۹	— عالم ۱۲۷
ملک الموت ۲۹۷/۲۷۹/۱۴۵	— مداء ۱۲۳
ملک (عالم شہادت، مسہود، محسوس)	مشکوہ السنوۃ ۹
۲۹۲/۲۹۳/۲۷۳	مشوہہ کوشتہ ۳۰۵/۱۶۸/۱۵۴/۸۷

ناصر خسرو ۳۴۴/۱۰۰	ملکوت (عالم نفس) ۱۰۹/۱۴/۶/۵/۳
نجباء ۲۳۴	۱۱۲/۱۱۳/۱۶۲/۱۸۹/۲۱۷/۲۲۰
نجم (سورہ) ۲۱۷	۲۴۲/۲۵۶/۲۷۳/۲۸۹/۲۹۳/۲۹۴
نجم الدین کبریٰ ۱۶۰/۱۹۷/۱۹۸	۳۰۴/۳۲۹/۳۴۵
۳۲۵	سماع - ۱۹۲
نخلہ آسمانی ۲۰۹	ممقانی ۳۰۴
- مریم ۲۰۹/۲۰۰	منحی عالم اخروی ۱۰۶/۸۹/۸۸
نریوسنگ ۷۷	منطفہ البروج ۲۹۵/۱۴۹/۱۱۵
نصرالدین طوسی ۱۷۵	منوک ۴۱/۴۰
نظامی ۹۱	منوکہ خرت (مینوی خرد) ۸۷/۸۲
نقحہ حسانی ۱۴۴/۱۴۳	- یزیشن ۸۱
نقحہ عت ۲۸۱	منہورتات ۹۶
- صعق ۳۰۶/۲۹۶/۲۸۱/۲۸۰/۲۷۸	مور (هانری) ۲۴۱/۱۱
- صور ۳۰۳/۲۹۸/۲۸۲/۱۶۴/۱۴۶	موسی ۲۳۴/۲۳۳/۲۲۹/۲۱۴/۱۹۰
- فزع ۲۹۲/۲۹۶	مولتون (ز.ھ.) ۸۲
نغمہ مژوارید ۲۳۱/۱۵۹/۱۵۴/۹۰	مہدی "ع" (حصرت) ۲۵۷
نفس ۱۰۹/۷۸/۷۵/۷۴/۷۳/۶۳/۵۳	مہرپرستی ۷۲
- آسمانی ۵۸	مہریانگ - مہریانگ ۷۶/۷۵
- جزئیہ دہریہ ۳۲۴	میشاق عہد السب ۳۱۰/۳۰۱
- جوہری ۱۲۴	میرہ ۱۴۳/۹۳/۹۰
- الرحمن ۳۴۴/۲۵۱	میرخوند ۹۴
- قدسی کلی ۳۴۴/۳۳۰/۳۲۵	میرداماد ۱۹۶/۱۷۴/۱۲۲
- کلی الہیہ ۳۲۴	میرفندرسکی ۱۷۴
- علوی ۱۴۳	میکائیل ۲۷۳/۱۹۵/۱۱۸
- ملکوتی ۶۹	
- ناطفہ ۲۳۳/۳۱۷/۱۸۱	
- نیاتی ۳۰۷	
نفوس فلکی ۲۹۲/۱۷۹/۱۲۸	ناپلئون ۱۴
نقباء ۲۳۴	ناسوت ۳۴۶/۲۳۹/۲۳۳/۱۲/۱۱/۱۰
نوافلاطونی ۱۴۵/۱۴۴/۱۴۳/۱۱۰	ناصرالدین طوسی ۹۶

ووروکاشہ ۵۶/۴۷	۱۶۴/۱۶۳/۱۵۳
وہومن (وہومنہ، بہمن) ۱۶۳/۶۰/۳۸	نور ازلی محمدیہ ۱۲
۱۰۹/۹۶/۹۳	نورالانوار ۱۰۹/۱۸۸/۲۹۱
ویدہدفشو ۴۷	نور شمشانی ۱۶۰
ویسیرد ۱۰۱/۸۴	نور شہود ۱۳۶
ویسپہتور وئیری (عذراء مادرستوشیانت)	نوربخش (سید) ۱۷۴
۸۷/۷۷	نوربخشیہ ۱۷۴
ویشتاسب (شاہ) ۱۲۳/۵۳	نورقاہرہ ۱۰۹/۱۰۱
	نور وجودی جامد ۱۵۰
	نور وجودی ذائب ۱۵۰
	نیبرگ (ہ.س.) ۸۳/۸۱/۸۰/۷۹
ہادخت سک ۹۸	۲۳۳/۱۰۲/۱۰۰/۹۷/۹۶/۹۴/۸۶
ہارون ۲۱۴	نیکہ ۱۰۰
ہاستینگر ۸۷	نیوتون ۱۱
ہامون (کوہ) ۸۹	نیویورک ۹۸/۹۳/۸۷
ہاویہ ۳۲۰	
ہئومہ (ہوم) سعید ۶۳/۵۶	
ہیلزبوه ۱۵۴	
ہراکلید یونی ۱۶۳	وادی السلام ۳۳۶
ہرنسفلد (ا) ۹۶/۹۵/۹۰/۸۹	واریمہ ۲۲۳/۱۵۴/۱۰۱/۵۳
ہرنل (ر) ۱۰۱/۸۹	والف (ہ.آ.) ۸۱
ہرمردیار فرامرر ۹۷	والکیریہا ۸۲
ہرمس ۱۹۴/۱۸۲/۱۸۰/۱۶۱/۷۰/۶۳	وزدا (گ) ۱۸۳
۲۱۴/۱۹۶	وست (ا.و) ۹۶/۹۲/۸۲
ہرمہررئینی ۵۴	ولادت معوی ۱۶۲
ہعب اعلیم ۳۲۷/۱۲۹	ولایت ۱۱۵
— آسمان ۳۱۷	— نامہ مطلقہ ۱۱۵
— رمس ۳۱۷/۲۰۲	وندیداد ۹۵/۹۳/۸۷/۸۴
— نس ۱۶۴/۹۳	وورورشتی ۴۷
— خفہ (اصحاب کہف) ۱۶۴	ووروجوشتی ۴۷

یزد ۱۷۷	۱۲۹ - کشور
یزدگرد سوم ۲۸	ہگل ۱۰
یسنا ۹۵/۹۴/۸۸/۸۲/۷۴/۴۵	ہمائی ۸۵
یشت ۸۲/۷۹/۷۲/۷۱/۵۴/۴۳/۳۷	ہند (ہندوستان) ۳۴۰/۱۷۳/۱۰۳
۱۰۰/۹۹/۹۸/۹۶/۸۹/۸۸/۸۶/۸۳	ہوتل (ز) ۸۱
۱۶۱/۱۰۳/۱۰۱	ہورخش (ملک آفتاب) ۱۹۵/۱۸۳/۱۶۱
یعقوب بویمہ ۱۲/۱۱/۱۰	ہورقلیا (ارض ملکوت ، عالم -) ۱۲/۲
یوح (ملک آسمان چہارم) ۲۲۳/۲۱۱	۱۳/۱۴/۱۶/۱۷/۱۹/۲۴/۲۵/۲۶
۲۳۱	۲۷/۴۲/۶۲/۸۷/۹۳/۱۰۷/۱۰۹
کشور، دیار - ۳۴۵/۲۳۹/۲۳۲	۱۱۴/۱۲۳/۱۲۵/۱۲۸/۱۳۰/۱۳۱
یوسف ۳۴۳/۲۱۴	۱۳۳/۱۳۴/۱۳۷/۱۳۸/۱۳۹/۱۴۰ -
یونان ۲۴۹/۱۴۵/۸۴/۹	۱۴۵/۱۴۶ - ۱۵۰/۱۵۲/۱۵۶/۱۶۱
یونگ (ت. ژ) ۲۰۸/۱۶۶/۱۶۵/۸۳	۱۶۲/۱۶۴/۱۶۵/۱۶۶/۱۷۹/۱۸۳
۳۲۴/۳۰۹/۳۰۷	۱۹۳/۱۹۴/۱۹۶/۲۳۳/۲۵۸/۲۶۶
سود ۱۰/۹	۲۶۹/۲۷۵/۲۷۹/۲۸۱/۲۸۲/۲۹۶
سہوہ ۷۰/۶۷	۳۰۱/۳۰۲/۳۰۵/۳۰۶/۳۰۷/۳۱۰
سیمہ ۵۳ (ر. ک. واریمہ)	۳۲۲/۳۴۰/۳۴۴/۳۴۵
	ہوکہئیرہ (کوه) ۹۳/۶۳/۵۶/۵۵
	ہوگ دی ۱۰۰
	ہیات قدسی ۱۲۳
	- عفول ۱۲۹
	ہیولا ۱۸۸/۱۸۶/۱۶۵/۱۳۹/۱۳۸
	۲۱۹/۲۴۲/۲۴۶/۲۶۲/۲۷۸/۲۸۹
	یاجوج وماجوج ۳۲۷
	یاقوت ۱۵۷/۱۲۶/۸۵/۵۱/۴۹
	یحیی (نعمیددہندہ) ۲۱۴/۱۶۲/۸۸
	یزتہا (ایزدان) ۳۹/۳۵

H. CORBIN

TERRE CÉLESTE et corps de résurrection

Translated by

Z. DEHSHIRI



**Iranian Centre for
the Study of Civilisations**

TEHRAN

1980

