

## ابن سینا، قشیری و قصه معراج پیغمبر (ص)

شارل هانری دو فوشه کور

دانشگاه پاریس (انستیتوی مطالعات ایرانی)

ترجمه اسماعیل سعادت

۱. دو ایرانی که در این مقاله از آنها سخن خواهیم گفت از مردم خراسان بودند و در یک عصر می‌زیستند، البته در اوضاع و احوالی بسیار متفاوت. هر دو مانند مردم زمانه خود علاقه بسیار به واقعه معراج پیغمبر اسلام (ص) داشتند. موضوع بسیار مهم بود، زیرا این واقعه به مسائلی اساسی مانند مسئله فرجام کار انسان، مخصوصاً مسئله امکان رؤیت خدا برای انسان و نیز مسئله وحی و نبوت و سلوک معنوی مربوط بود.

ابن سینا، در سال ۳۷۰ هجری / ۹۸۰ میلادی، در افشنه (دهی از بخارا)، به دنیا آمد. قشیری در سال ۹۸۶/۳۷۶ در ناحیه قوچان تولد یافت. ابن سینا در پنجاه و هفت سالگی دارفانی را وداع گفت و قشیری در هشتاد و شش سالگی چشم از جهان فرو بست. ابن سینا حسب حالی از خود نوشت که شاگردش جوزجانی آن را تکمیل کرد. آثار سترگ و اساسی‌اش را همه می‌شناسند.<sup>۱</sup> قشیری بیشتر

1. Gohlman, W. E., *The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation.*

از جهت رساله مشهورش درباره تصوف معروف است، ولی آثار دیگر او، زندگی او و محیط پرورش او نیشابور نیز به خوبی شناخته است.<sup>۲</sup>

متونی که ما در اینجا به بررسی آنها اقتصار می‌کنیم یکی معراجنامه‌ای است که به فارسی نوشته شده است و منسوب به ابن‌سیناست، و دیگری کتابی است درباره معراج به نام کتاب المعراج که قشیری به عربی نوشته است. قشیری وقت بسیار داشته است تا با کتاب ابن‌سینا آشنا شود، از نحوه برداشت او از واقعه معراج، به عنوان سیری صرفاً روحانی، به خشم آید و نتیجه تفحص ممتد خود را در احادیث نبوی مربوط به این موضوع، در برابر نظر او بنهد، و واقعه را به معنی لفظی آن بازگرداند.

۲. معراجنامه منسوب به ابن‌سینا متنی است که هانری کربن، قبلاً در سال ۱۹۵۴،<sup>۳</sup> از آن، با استفاده از تصحیحی که غلامحسین صدیقی در سال ۱۹۵۱/۱۳۳۰ از این اثر به دست داده بود، بهره گرفته بود.<sup>۴</sup> ده سال پیش، کشفی که به اهتمام نجیب مایل هروی<sup>۵</sup> صورت گرفت اصالت متن مورد بحث را تأیید کرد. این محقق برجسته، در نسخه منحصر به فرد اثری که در کنج فراموشی افتاده بود، متن منسوب به ابن‌سینا را یافت. نویسنده اثر شمس‌الدین ابراهیم ابرقوهی است که خود را «محتسب» می‌نامد، زیرا شغل نظارت بر حسن جریان امور در شهر ابرقوه و سپس تستر را

→

New York, 1974, 163 p. *Studies in Islamic Philosophy and Science*. Corbin, H. Avicenne (Ibn Sīnā). *Encyclopaedia Universalis*, 1968, vol. 2, 950-955. Goichon, A.-M. Ibn Sīnā. *Encyclopédie de l'Islam*, vol. III, 965-972.

2. Halm, H. al-Kūshayrī, Abūl-Kasīm. *Encyclopédie de l'Islam*, vol. V, 1986, 530-531. Bulliet, R. W., *The Patricians of Nishapur*, Harvard Univ. Press, 1972, 150-159.

3. Corbin, H., *Avicenne et le récit visionnaire* (ابن‌سینا و تمثیل عرفانی). 2e édition, Téhéran-Paris, 1954, VI-344 p. Coll. Bibliothèque Iranienne, (مجموعه ایرانی). 4. Nouvelle édition, Paris, Berg-International, 1979, 318 p.

جلد دوم (تفسیر فصولی بن یقظان به فارسی، منسوب به جوزجانی، ترجمه فرانسه، یادداشتها و تفسیرها، پاریس - تهران، ۱۹۵۴، ۹۰-۱۱۶ ص. مجموعه ایرانی، ۵) فقط از جهت یادداشتها و تفسیرهای بسیار پراهمیتش به معراجنامه مربوط است.

۴. چاپ انتقادی اول آن براساس سه نسخه خطی به اهتمام همین کربن صورت گرفته بود: معراجنامه، رشت، ۱۳۱۲/۱۹۳۳، سی و نه - ۳۸ صفحه. چاپ غلامحسین صدیقی مبتنی بر نسخه دستنوشته فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹/۶۰۶) است: معراجنامه، تهران، ۱۹۵۱/۱۳۳۰.

۵. ابوعلی سینا، معراجنامه (*The Book of Ascent*) با مقدمه، تصحیح و تعلیق نجیب مایل هروی، مشهد، آستان قدس رضوی، ۱۹۸۵/۱۳۶۵، چاپ دوم ۱۹۸۷/۱۳۶۶، ۲۱۲ صفحه (همراه با سه صفحه چاپ عکسی از دستنوشته‌ها). بنیاد پژوهشهای اسلامی آستان قدس رضوی.

بر عهده داشت. در سفری به مشهد فرصت یافت که به زندگی صوفیانه بگردد. در سال ۱۳۱۱/۷۱۱ شروع به نوشتن کتابی به نام مجمع البحرین کرد که بی‌گمان سرگذشت خود اوست. بابتی از ابواب قسم هفتم مجمع البحرین بازنویسی متن معراجنامه است که در آنجا به صراحت به ابن سینا نسبت داده شده است.<sup>۶</sup> نسخه‌ای قدیمی از آن دست به دست می‌گشت، و به نوشته خود او، در سال ۱۳۰۹/۷۰۹، یکی از دوستانش از او درخواست کرد که آن را مفهوم او گرداند. ابرقوهی مجموع آن را، از متن و تفسیر، به سبک زمان خود از نو تحریر کرد. به بیان دقیق‌تر، کتاب، مانند نسخه‌های کاملی که در چاپ نجیب مایل هروی مورد استفاده بوده است، شامل سه بخش است. یکی بخش مقدماتی که نوعی رساله نفس است و به رساله‌ای در نبوت می‌انجامد، دیگری شرح معراج به معنی اخص است، و سومی تفسیر این شرح که در مقاطع آن گنجانده شده است. ابرقوهی، چنانکه خود می‌نویسد، اولی (مایل هروی، پیشگفته، ص ۱۲۳ تا ۱۳۷) را «به طریق تلخیص بیان کرده» است، و دو بخش دیگر (ص ۱۳۸ تا ۱۶۳) را باز نوشته است، با تفاوت‌هایی که در اینجا مجال نشان دادن آن نیست.

۳. دو اعتراض عمده در ردّ صحت انتساب معراجنامه به ابن سینا اقامه می‌شود. کشف مایل هروی این اعتراض را رد می‌کند که به موجب آن تا پیش از تألیف کشف‌الظنون، فهرست کاتب چلبی (حاجی خلیفه)، یا تا پیش از قرن یازدهم / هفدهم، هیچ منبعی این اثر را به ابن سینا نسبت نداده است. یکی دیگر از مهمترین اعتراضات این است که مجموعه‌های کهن آثار ابن سینا هیچ یک شامل معراجنامه نیست، و حتی در آنها اشاره‌ای هم به این اثر نشده است. یحیی مهدوی، در فهرست نسخ خطی آثار ابن سینا<sup>۷</sup>، امکان انتساب این کتاب را به ابن سینا مردود می‌داند. محمدتقی دانش‌پژوه نیز، در سال ۱۳۳۹/۱۹۲۰، نوشت که در نسخه‌ای خطی دیده است که معراجنامه به عبادی مروزی<sup>۸</sup> نسبت داده شده است. دانش‌پژوه در سال ۱۳۶۲/۱۹۸۳، اثر این نویسنده را به نام

۶. مایل هروی، پیشگفته، ص ۶۸ تا ۷۴.

۷. مهدوی، یحیی، فهرست نسخه‌های مصنفات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۳/۱۹۵۴، انتشارات دانشگاه تهران، ص ۲۰۶. ص ۳-۲، نویسنده می‌گوید که نباید، به‌رغم عنوانهایی که بعضی نسخه‌ها به دست داده‌اند، رساله ابن سینا درباره نبوت را با معراجنامه اشتباه کرد، ص ۲۹۷-۲۹۸؛ یادداشت نویسنده درباره نامحتمل بودن صحت انتساب اثر به ابن سینا، با ارجاع به بیش از ده نسخه.

۸. دانش‌پژوه، محمدتقی، فهرست کتابهای دانشکده حقوق، تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰، ص ۱۹۹-۲۰۰؛ یادداشت درباره معراجنامه، مبتنی بر این معنی که این اثر منسوب به ابن سیناست. ولی نسخه خطی شماره ۷۱ کتابخانه مراد بخاری آن را به عبادی مروزی، خطیب مشهور مرو در قرن ششم / دوازدهم، نسبت داده است.

مناقب الصوفیة منتشر کرد و بار دیگر، با قاطعی که خاص اوست، اطمینان داد که معراجنامه را باید اثر عبادی مروزی دانست.<sup>۹</sup> در هر حال، از شواهد ظاهراً چنین برمی آید که کتاب مورد بحث در قرن ششم / دوازدهم در دسترس محافل علمی مرو بوده است، زیرا عبادی مروزی در سال ۱۰۹۸/۴۹۱ به دنیا آمده و در سال ۱۱۵۲/۵۴۷ درگذشته است. با این همه، هنوز تحقیق در نسخه های خطی پایان نیافته است و باید منتظر کشف شواهد دیگر بود.<sup>۱۰</sup> عجلتاً فخرآور است برای اثری قدیمی که در نسخه خطی پایان قرن ششم / دوازدهم یا اوایل قرن بعد، و در نسخه های دیگر متعلق به قرن هشتم / چهاردهم یا قرن نهم / پانزدهم، و باز در نسخه های دیگر متعلق به قرن هشتم / چهاردهم (مورخ ۱۲۲۶/۷۲۷) و بالأخره در نسخه های به خط دانشمند مشهور امام فخرالدین رازی (متوفی ۱۲۰۹/۶۰۶) محفوظ مانده باشد. در همه این موارد<sup>۱۱</sup>، تحریر معراجنامه به ابن سینا نسبت داده شده است. ولی باید این تصدیق را اندکی تعدیل کرد، زیرا، ما، در واقع، با کتابی روبه روییم که، چنانکه گفتیم، شامل سه متن است. ابن سینا معمولاً به عربی چیز می نوشته است، به استثنای چند کتاب، مانند کتاب مشهور دانشنامه، که به فارسی نوشته شده است. ولی بسیاری از رساله های عربی او، در زمان حیات خودش، یا اندک زمانی بعد، به اهتمام شاگرد و مصاحبش، جوزجانی، به فارسی ترجمه شده است. فهرست این آثار کوتاه نیست، از آن جمله است رساله او درباره تقدیر، کتاب مشهور اشارات و تنبیهات، چهار تفسیر از سوره های قرآن و رساله ای درباره نفس. باید در نظر داشت که ابن سینا متونی فراهم کرده است که شاگردان او، یا متفکران سنت ابن سینایی، نخست با ترجمه آنها توانسته اند آنها را دریابند.

۴. هانری کربن، در کتاب دو جلدی خود، ابن سینا و تمثیل عرفانی<sup>۱۲</sup>، سلسله تمثیل های عرفانی ابن سینا را ترجمه و تفسیر کرده و بررسی پرمایه ای از آنها به دست داده است. سه تمثیل، یعنی حی بن یقظان، رساله الطیر و سلامان و اِباسال، موضوع همه این کوششهاست، ولی تمثیل چهارم، یعنی معراجنامه، در آغاز بررسی تمثیل دوم، رساله الطیر<sup>۱۳</sup>، به دقت تحلیل شده است. این تمثیل رساله الطیر پس از

۹. قطب الدین ابوالمظفر منصور عبادی مروزی، مناقب الصوفیة، تصحیح، مقدمه و تعلیق محمدتقی دانش پزوه و ایرج افشار، تهران، ۱۹۸۲/۱۳۶۲، فرهنگ ایران زمین، ۳۲.

۱۰. نگاه کنید مثلاً به دانش پزوه، محمدتقی، فهرست فیلمهای کتابخانه مرکزی (...ج اول، ۱۹۶۹/۱۳۴۸، ص ۴۸۴: مجموعه بودلیان، شماره ۹۵، مورخ ۱۰۴۲-۱۰۴۳/۱۶۳۲-۱۶۳۳، شامل معراجنامه و تفسیر منسوب به ابن سینای آن.

۱۱. مقصود نسخه هایی است که مبنای تصحیح نجیب مایل هروی بوده است، نگاه کنید به پیشگفته، ص ۷۴-۷۶.

۱۲. مراجع بالا، یادداشت شماره ۳. ما به چاپ سال ۱۹۷۹ با عنوان کوتاه شده ابن سینا ارجاع می دهیم.

۱۳. کربن، ابن سینا، فصل چهارم، بند ۱۴، ص ۱۸۰-۱۹۴.

تمثیل حی بن یقظان آمده است، زیرا دنباله منتظر این سخن پایانی تمثیل است که در آن حی بن یقظان به صاحب مکاشفه می‌گوید: «و اگر خواهی که با من بیایی، سپس من بیای.» (ص ۱۶۵). معراجنامه نیز دنباله آن است. زیرا حکایت معراج پیغمبر (ص) است که دعوت جبرئیل را پذیرفت که از پی او روان شود. ولی در حالی که موضوع کلی سه تمثیلی که هانری کربن به تفصیل آنها را بررسی می‌کند، سفر روحانی به سوی مشرق عرفانی است، موضوع تمثیل معراج سفر به سوی عقل اول، امتیاز پیغمبر (ص)، است، امری که تذکر آن لازم است و می‌توان آن را ملاحظه کرد. هانری کربن کاملاً متوجه «اهمیت بسزا»ی تعلیم روحانی این معراجنامه بوده است. به عقیده او، معراجنامه «متن زیبا و موجزی است که باید روزی دوباره بدان پرداخت» (ص ۱۹۳). کربن، برخلاف آنچه خود می‌گوید، کاری بیش از «اشاره‌ای به آن» کرده است، زیرا تحلیل این تمثیل، در سطحی بالا، چنانکه درخور آن است، صورت گرفته است. همچنین باید گفت که معراجنامه را، جز با توجه به پیوندی که با سه تمثیل ابن سینایی دارد، نمی‌توان دریافت. هانری کربن نمی‌توانست تحلیل این متن را در سیاق سخنی بهتر از این جای دهد. این «تمثیل سه‌گانه» را می‌بایست «تمثیل چهارگانه» کرد.

۵. بی‌فایده نیست که به اجمال عناصری چند از مابعدالطبیعه ابن سینایی را، که می‌تواند به ما در خواندن معراجنامه ابن سینا یاری دهد، یادآوری کنیم. اساساً تعالیم او کاملاً مرتبط با فرشته‌شناسی و بنابراین با کیهان‌شناسی اوست. «فیض»، که همان مفهوم افلاطونی «صدر» است، روندی است که در آن عقول عشره (عقول دهگانه) در سلسله مراتب علی یکی از دیگری پدید می‌آیند؛ عقل اول صادر از واجب‌الوجود است، و عقل دهم (یا عقل فعال) «فرمان ده» عالم تحت‌القمر است. از هر عقلی نفسی صادر می‌شود که میل به سوی عقل خود آن را به حرکت در می‌آورد، و بدین‌گونه است که هر نفسی در حرکت خود فلک خاص خود را به حرکت در می‌آورد، و این فلک نشانه فاصله‌ای است که آن را از عقل خود جدا می‌کند.<sup>۱۴</sup> به این ترتیب، نفس محرک فلک خویش است. کیهان‌شناسی قائل به وجود نه فلک بود، ولی آخرین عقل زیاده از مبدأ خویش دور است؛ از این رو، دیگر نفسی نیست که از آن صادر شده باشد، بلکه کثرتی از نفوس انسانی است. این عقل‌نهایی «عقل فعال» است که آن را «روح القدس» نیز می‌نامند. اگر آیاتی چند از قرآن مجید را که مربوط به این معنی است به هم ربط دهیم، در می‌یابیم که روح القدس همان فرشته وحی، یعنی جبرئیل امین، است. هر انسانی طبیعتاً عقلی دارد، ولی این عقل قوه انتزاع صور، یا تصورات، را ندارد، فقط

14. Corbin. Avicenne, *Encyclopaedia Universalis*, vol. 2, o. c. p. 952.

می‌تواند خود را آماده دریافت آنها از همین عقل فعال کند. این آمادگی با تزکیه ادراک حسّی حاصل می‌شود، ولی صورت معقول، که موهوب اشراق است، از قلمروی سوای قلمرو محسوس است که باید با «تجرّد» از آن درگذشت. ما، با مفهوم «تجرّد»، در نخستین گام برای پیمودن راه دریافت تعالیم نهفته در تمثیل معراجیم.

و اما در مورد انسان، باید گفت که «نفس ناطقه» عقل نیز هست؛ این عقل روی در «عمل» یا در «نظر» دارد. رابطه عقل عملی با عقل نظری مانند رابطه عقل نظری با عقل فعال است. این رابطه است که در داستانهای «تمثیلی» ابن سینا موضوع سخن قرار گرفته است.<sup>۱۵</sup> مراتب عقل نظری از تهیگی است تا حالت معمولی حضور در برابر فرشته، یعنی عقل فعال؛ ولی مرتبه نهایی آن مجاورت دائم با این فرشته وحی است، مرتبه‌ای خاصّ نبوت، مرتبه‌ای که پیغمبر اسلام (ص) در پایان معراج خود، آن‌گونه که در معراجنامه ابن سینا آمده است، به آن دست می‌یابد.

لازم نیست که بار دیگر یادآوری کنیم که تعالیم باطنی مؤلفه اساسی اندیشه ابن سیناست. در تعالیم باطنی، معرفت روحانی و کشف با هم یکی می‌شوند. معرفت روحانی «از طریق مکاشفه به سالک ارزانی داشته می‌شود که به او امکان می‌دهد تا بر آنچه در پرده غیب نهان است وقوف یابد و او را از آشنا می‌کند و راه رستگاری را به او می‌نمایاند».<sup>۱۶</sup> به این ترتیب، معرفت کشف است، اشراق مستقیم است، و حاوی تغییر نگاه صاحب مکاشفه است که از ادراک حسّی تعالی می‌یابد، و از آن «مجرّد» می‌شود، زیرا به قول کربن «محلّ» او میان محسوس و معقول محض است، یعنی محلّ خیال، قلمرو نهاد، محلّی که جولانگاه تمثیلات ابن سینایی است. از هم اکنون می‌توان حدس زد که چگونه معراجنامه ابن سینا به این پرسش پاسخ خواهد داد که آیا پیغمبر اسلام (ص) خدا را دیده است، یا آیا انسان خدا را در جهان دیگر خواهد دید یا نه.

۶. معراجنامه در تحریری که مایل هر وی آن را یافته و تصحیح کرده است<sup>۱۷</sup> شامل سه متن فارسی است. نخستین متن درباره «پیدا کردن حالت نبوت و رسالت» (معراجنامه، ص ۸۱-۹۵) است. این متن در حقیقت نوعی «رساله در نفس» است که در آن همه اصطلاحات نظام فکری ابن سینا که در تفسیر معراجنامه خواهد آمد، هر یک در جای خود، به خوبی تعریف شده است. مخصوصاً جای مهمی به توصیف کارهای عقل و نفس (ص ۸۴-۸۵) داده شده است. همین کارهای عقل و نفس است که از

15. *Ibid.*

16. Bonardel, François, *L'hermétisme*, PUF, 1985, p. 25.

۱۷. نگاه کنید به یادداشت شماره ۵.

طریق آثاری که ظاهر می‌کنند نامهای مختلفی مانند قوای «مخیله» و «حافظه» و جز آنها می‌پذیرند. محتوای این متن بسیار پرمایه است، ترجمه و تحلیل آن برای قرائت تمثیلات ابن سینایی فایده بسیار دارد. اگر نمی‌توانیم در اینجا به آن بپردازیم، این نخستین متن را زیر نظر نگاه می‌داریم تا بتوانیم تفسیر معراجنامه را از نزدیک تعقیب کنیم. چندین ابهام در بیان معادل اصطلاحات هست که این فکر را در خواننده به وجود می‌آورد که احتمالاً ابن سینا، دست‌کم، این رساله را بار دیگر نخوانده است.

یکی از عبارات معراجنامه که مخصوصاً جالب توجه است عبارتی است که در آن آمده است: «و این روح القدس [یعنی عقل فعال یا جبرئیل ملک] قوتی است الهی، نه جسم است، و نه جوهر و نه عرض، امر پاک ایزدی است» (معراجنامه، ۹۰، ۷-۸). و در آغاز شرح درباره نبوت که متن به آن پایان می‌یابد، فقره‌ای که نقل کردیم بدین‌گونه ادامه می‌یابد: [امر] «اراده است نه قول و عبادت. و کسانی که روان‌دارند که روح القدس را اثر امر خوانند، از بهر آن است که حقیقت امر ندانسته‌اند، و الا هیچ شرف بیش از این نیست که روح به امر ایزدی مضاف است. چنان که قرآن می‌گوید: قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي. پس امر مطلق جز این نیست که به نبی می‌رسد. آنچه به خلق می‌رسد کشف است که نبی حقایق امر را اندر حدّ شرع آورد» (معراجنامه، ۹۰، ۸-۱۳).

معراجنامه شامل سلسله امرهایی از زبان ملک خطاب به محمد (ص) است، یا ملک در کار نیست، و امرها به صورت ندایی خطاب به محمد است که با عبارت «خطاب آمد» بیان می‌شود. و گفتار مستقیمی که در پی می‌آید «امر» است، و با خواندن آن می‌بینیم که این موضوع در معراجنامه چگونه بررسی شده است.

۷. می‌دانیم که پدر ابن سینا اسماعیلی بود و مذهب اسماعیلیّه در ماوراءالنهر عصر سامانی رواج بسیار داشت؛ و نیز می‌دانیم که ابن سینا در پرنمترین دوران زندگی خود در دستگاه شاهزاده علاءالدوله، حاکم شیعی مذهب اصفهان، خدمت می‌کرد.<sup>۱۸</sup> متن معراجنامه به این شاهزاده اهدا شده است (معراجنامه، ۷۹-۸۰). مقدمه رساله در پایان خود حاوی دو اشاره بسیار ستایش‌آمیز به علی بن ابی طالب (ع) است و این حاکی از ایمان شیعی نویسنده است (معراجنامه، ص ۹۴، س ۵ و ص ۹۵، س ۱). و بالأخره سفری که شرح آن در قسمت میانی اثر آمده است سفری معرفی شده

۱۸. درباره علاءالدوله ابو جعفر محمد بن دشمن زیار نگاه کنید به:

است که باید آن را سیری روحانی یا «سفری فکری» دانست، نه چیزی دیگر. پیغمبر (ص) معراج را به زبان محسوس، ولی با قصد مشخص بیان «راز معقول» (ص ۹۵، س ۶) و «رمزوار» (ص ۹۵، س ۷) حکایت کرده است تا هیچ کس از ثمرات آن محروم نماند، نه مردمان ساده که از قلمرو محسوس فراتر نمی‌روند، و نه عاقلان. متن معراجنامه به معنی اخصّ چنین پایان می‌یابد: «هر که داند، داند که چه رفت، و هر که نداند معذور باشد. روانیست رمزهای این کلمات را به جاهل عامی نمودن، که برخوردارى جز عاقل را نیست به رمزهای این کلمات» (معراجنامه، ص ۱۱۹، س ۱۷-۲۰). چه می‌توان نتیجه گرفت، جز اینکه این سخنان همه نوشته یکی از شاگردان ابن سیناست. ابن سینا خود مخصوصاً به دور از مذهب اسماعیلی، و شاید هم مذهب تشیع، زیسته است؛ و اما در مورد بر شدن به بلندی تأمل او، و حتی سلوک روحانی او، باید گفت که بی‌گمان این کار همه کس نیست.

۸. هانری گُربن بر این معنی پای می‌فشرد که تمثیلات عرفانی ابن سینا حاصل تجربه شخصی دگرگونی درونی اوست، و با وضوح بیشتر بر «قلب ماهیت حقیقی و نامشهود» او تأکید می‌کند. بنابراین، تفسیر حقیقی این تجربه بیان‌ناپذیر که صاحب تجربه خود آن را به دست داده است رمزی است در جامه کلام که قصه معراج را باز می‌گوید. تفسیر روحانی در کنار آن جای دارد و ممکن است کار شخص دیگری سواى صاحب تجربه باشد. بنابراین، به نظر ما باید قصه معراج پیغمبر (ص) به معنی اخصّ را از تفسیر «ابن سینایی» آن جدا کرد.

اگر بخشهایی را که معراجنامه به معنی اخصّ است، و در آغاز هر یک عبارت «و آن که گفت» آمده است، بشمریم، به حاصل جمع چهل و دو «گفته» پیغمبر (ص) می‌رسیم. عدد چهل شایان توجه است؛ بعید نیست که دو «گفته» از گفته‌های پیغمبر (ص) هر یک به دو گفته تقسیم شده باشد. تقسیم یک اثر به چهل باب رسمی است که در نزد نویسندگان قدیم، از مؤلف قابوسنامه گرفته تا نویسنده کیمیای سعادت، متداول بوده است. رسم بسیار متداول دیگر ساختن مجموعه‌ای مرکب از چهل سخن یا چهل حدیث است که نوعی کتاب راهنمای جیبی است که سخنان مشعل‌گونه زندگی شخصی بزرگی را همواره زیر نگاه اهل ایمان و صلاح می‌گذارد. این که کتابی خبر از چهل باب بدهد، ولی دو باب افزون‌تر داشته باشد، محلّ ایراد نبود، چنانکه اربعین حدیث و چهل سخن نیز ضمیمه‌هایی داشته‌اند.

از سوی دیگر، ابن سینا مسلمانی حقیقی بود؛ ممکن نبود از پیش خود «گفته»‌هایی به نام



پیغمبر (ص) بنویسد. با این حال، او در زمانی می زیست که مجموعه های حدیث مربوط به معراج از جهت صحت انتساب آنها به پیغمبر (ص) محل تردید بود. و درست در همین نکته است که قشیری او را سرزنش می کند و سخت بر او خرده می گیرد. ولی آنچه می توان آن را «چهل حدیث» ابن سینا درباره معراج نامید خواننده معراجنامه های قدیم را گمراه نمی کند. ابن سینا حکایت کرده است که پدرش در زمان حکومت نوح بن منصور سامانی وظیفه اداره روستایی را برعهده داشته است؛ و درست در زمان حکومت منصور، پدر همین نوح، که از ۹۶۱/۳۵۰ تا ۹۷۵/۳۶۵ بر بخارا حکومت کرد، تفسیر قرآن طبری<sup>۱۹</sup>، که در قرن گذشته به عربی نوشته شده بود و نخستین کتاب جامع در نوع خود بود، به فارسی ترجمه شد. فارسی معراجنامه ابن سینا دیگر فارسی قرن چهارم / دهم نیست، بلکه فارسی است که در قرون پنجم و ششم / یازدهم و دوازدهم رواج داشته است. و اما قصه معراج در تفسیر طبری / بلعمی را با در خاطر داشتن رساله کوچک کیهان شناسی که در همین کتاب بسیار جالب توجه آمده است باید خواند.<sup>۲۰</sup> بدیهی است که نویسنده معراجنامه از روایات منعکس در متون این تفسیر، با تغییرات و تلخیصات و انتخاب «گفته» هایی که در جاهای دیگر سوای کتاب طبری آمده است، بهره گرفته است. تا آخر «گفته» شماره ۳۴ (و آن که گفت: چون از سلام و پرسش فارغ شدم، گفتم: تا اینجا که رسیدم، بسیار رنج و مشقت به من رسید...، ص ۱۱۵، س ۱۴ - ص ۱۱۶، س ۲)، چیزی نمی بینیم که متعلق به روایات مشترک درباره قصه معراج پیغمبر (ص) نباشد. بعد قصه آشکارا با قصه طبری تفاوت پیدا می کند، و پیداست که به جهتی که سازگار با قرائت روحانی آن است برده شده است. جالب توجه و مهم است که بدانیم که نویسنده معراجنامه «گفته» های منتخب خود را از کدام منابع گرفته است. ما نتوانسته ایم به این کار بپردازیم. آقای نجیب مایل هروی در مقدمه پر مایه خود بر چاپ معراجنامه کوشیده است تا فهرستی از مجموعه های حدیث قدیم درباره معراج را که منبع مهمی برای قصه های شاعران و نویسندگان فارسی زبان بوده است به دست دهد. یکی از آنها معراجنامه ابو سعید خدری، متوفی در ۷۴ هجری قمری، از صحابه پیغمبر (ص) است که در عین حال هم برای زمان خود کامل بوده و هم بسیار قدیمی است.<sup>۲۱</sup> معراجنامه های

۱۹. طبری / بلعمی، ترجمه تفسیر طبری، تصحیح حبیب یغایی، هفت جلد، تهران، ۱۳۳۹/۱۹۶۰، انتشارات دانشگاه تهران، قصه معراج پیغمبر (ص) در جلد اول، ص ۱۸۲ - ۱۹۸ و جلد چهارم، ص ۹۰۹ - ۹۱۸ آمده است.

۲۰. طبری / بلعمی، ترجمه، پیشگفته، جلد ششم.

۲۱. معراجنامه، پیشگفته، ص ۳۰ - ۳۴، متن عربی، ص ۲۴ - ۲۹، ترجمه به فارسی نجیب مایل هروی.

بسیار دیگری نیز هست.

۹. قشیری در عصر ابن سینا، به سبب احساس خطری که به گمان او از ناحیه متونی مانند این معراجنامه مشهور متوجه ایمان همگان بود، بر عهده خود گرفته بود که در این باره تحقیق کند. او که شش سال پس از ابن سینا به دنیا آمده بود، به هنگام مرگ او ۵۱ سال داشت، و پس از او مدت ۳۷ سال دیگر زندگی کرد. قشیری از خاندان بزرگی از مردم نیشابور برخاسته بود، و در رویارویی‌های سختی که میان اشعریان، که خود از آن جمله بود، و حنفیان مورد حمایت عمیدالملک کندری، وزیر دو پادشاه نخست سلسله سلجوقی، در گرفته بود شرکت جست. از نیشابور طرد شد و تا عزل عمیدالملک که، نظام الملک به جای او به وزارت رسید، به این شهر بازنگشت. عزل عمیدالملک در سال ۱۰۶۳/۴۵۵ واقع شد.<sup>۲۲</sup> قشیری، که فقیه شایسته‌ای بود، جامع و مدرّس حدیث نیز بود، و برای تحقیق در زمینه حدیث، در طی سفری، به محضر استادان این رشته رفت. ولی شهرت او مخصوصاً به سبب سلوک در طریق تصوّف بود که در آن زمان هنوز می‌بایست شواهدی از درست اعتقادی خود به دست دهد. به این منظور، رساله مشهور خود را نوشت (۱۰۴۵/۴۳۸). رساله‌ای عملی درباره تصوّف که در زمان حیات خود او از عربی به فارسی ترجمه شد. غنای نوشته‌هایش درباره فقه اسلامی و عرفان او را در زمان خود به منزلت استادی رساند. قشیری، به پیروی از مذهب اشعری، بر این عقیده بود که برای انسان ممکن است که در جهان دیگر به رؤیت خدا نایل آید.<sup>۲۳</sup>

۱۰. یکی از ثمرات تحقیق قشیری که به آن اشاره کردیم کتاب المعراج اوست، که کتابی است به عربی، کوتاه، اما موجز و بسیار به نظام.<sup>۲۴</sup> قشیری چون دید که بعضی واقعیت معراج پیغمبر (ص)

۲۲. نگاه کنید به شرح وقایع به قلم مورخ خاندان نظام الملک، بیهق، تاریخ بیهق، تصحیح احمد بهمنیار، تهران، ۱۳۰۸/۱۹۲۹، ص ۷۳-۸۳.

۲۳. درباره این مسئله بسیار اساسی، نگاه کنید به تحقیقات مهم نصرالله پور جوادی: «رؤیت ماه در آسمان»، نشر دانش، تهران، دوره دهم، شماره ۱ (۱۹۸۹/۱۳۶۸) و بعد: «دیدار دوست»، نشر دانش، ۱۰، ۴ (۱۹۹۰/۱۳۶۹)، ۴-۱۷؛ دهم، ۵ (۱۳۶۹)، ۱۶-۲۶؛ «شوق دیدار»، نشر دانش، ۱۴، ۴ (۱۹۹۴/۱۳۷۳)، ۱۴-۱۵، ۵ (۱۳۷۳)، ۱۵-۲۳. (مجموعه این مقالات در کتاب رؤیت ماه در آسمان، در سال ۱۳۷۵ در مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده است - مترجم).

۲۴. از کتاب المعراج قشیری دو نسخه بر جای مانده است. نگاه کنید به:

C. Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Literatur*, Supplément 1, 1937, p. 772.

تصحیح و مقدمه به اهتمام دکتر علی حسن عبدالقادر، قاهره، دارالکتب الحدیثه، ۱۹۶۴/۱۳۸۴، ۱۳۶ صفحه. تصحیح بر اساس یگانه نسخه بانکیبور هند.

را قبول ندارند، و بعضی دیگر معراج را سفری «فکری» می‌دانند نه جسمانی، در این اثر سعی می‌کند که عقیده همه را نقل کند. می‌گوید کسانی که معراج را منکرند و آن را از جهت عقلی محال می‌دانند «ملاحده» اند، و کسانی که منکر آن‌اند که معراج پیغمبر (ص) با جسم واقع شده است «روافض» یا «معتزله» اند (ص ۲۵-۲۷). آن‌گاه به گردآوری مستدلّ احادیثی می‌پردازد که می‌توان به صحت آنها اطمینان کرد. بخش اول (ص ۲۷-۴۳) روایت خلاصه شده‌ای از معراج است، مجموعه‌ای از «گفته» های پیغمبر (أَنَّ نَبِيَّ اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «قال»)، با ذکر سلسله روایاتی برای هر یک که سرانجام به نزدیک‌ترین راوی به پیغمبر (ص) می‌رسد. در آنها موضوعات مشترکی می‌بینیم که به دور از هرگونه شکی برای اهل ایمان است، مخصوصاً گذشتن از آسمانها، همراه با جبرئیل، سدره المنتهی، چهار نهر بهشت، ملاقات با موسی (ع) (ص ۳۲-۳۳)، روایت آتش دوزخ (ص ۴۱-۴۲)، منازل صالح‌ترین آدمیان، از پیامبران و شهیدان («منازل اهل علیین من النبیین والصدّیقین والشهداء والصلّاحین»، ص ۴۲). در آخرین منزل از محمد (ص) خواسته می‌شود که بگوید چه می‌خواهد تا به او عطا شود («یا محمد، سَلْ تُعْطَ»، ص ۴۲). از شدت اضطراب لرزه بر اندامش می‌افتد («اضطرب کلّ عضو منی، لم استطع أن اجیب شیئاً»، همانجا). فرشته‌ای او را آرام می‌کند، و چون بار دیگر همان سخن را می‌شنود، از خدا می‌خواهد که بتواند برای امت خود شفاعت کند («اللّهم انی اسألك أن تثبت شفاعتی»، همانجا). طبری از قول جبرئیل گفته بود که غایت معراج مناجات پیغمبر (ص) در پیشگاه خدا بود (طبری / بلعمی، تفسیر، چهارم، ۹۱۰-۹۱۲). در این هر دو مورد سخن از رؤیت خدا نیست. روایت مبسوط (ص ۴۳-۵۵) از «اقوال» و بنابراین وقایع بیشتری خبر می‌دهد. برای اجتناب از اطاله کلام، همچنین به سبب آنکه سخن از مکملهایی است که کمتر تأیید شده است، برای هر حدیثی فقط یک راوی ذکر شده است. در اینجا توصیفات مشروح‌تر است، مثلاً چهار قسمت بهشت (ص ۵۱، س ۱۰ تا ص ۵۳، س ۲)، ساکنان سدره المنتهی، نور آن، نزدیکی آن به عرش الهی، درگذشتن محمد (ص) از حدّی که فرشتگان نمی‌توانستند از آن بگذرند («ما جاوَزها بعد إلاّ محمد صلی الله علیه و سلّم»)، بازگشت او به بیت المقدس و بحثهایی درباره خبری که پیغمبر (ص) درباره معراج خود به مردم می‌دهد. آن‌گاه تمه‌هایی می‌آید که در آنها توصیفات شرح و بسط داده می‌شود (ص ۵۵-۶۲)، مخصوصاً گفتگویی میان خدا و پیغمبر (۵۹-۶۰).

حجایی از نور میان خدا و پیغمبر (ص) حایل می‌شود و پیغمبر به خانه خود باز می‌گردد. در

خانه کسان مختلفی از او در باب آنچه دیده است سؤال می‌کنند، و او به اختصار می‌گوید که نور عرش و نور حجاب و نور بحار و نور جبال را در علیین دیده است. ولی آیا خدا را هم دیده است؟ از جملات بعد چنین بر می‌آید که او را دیده است: «همه اینها را به چشم خود دیدم (عائت)، و خدا مرا برای دیدن او استوار گردانید (ثبتنی الله لرؤیته)» (ص ۶۱، س ۶)؛ «پروردگار من مرا به رؤیت خود بزرگواری بخشید (اکرمنی ربی برؤیته)؛ نگاه مرا برای رؤیت پروردگار عزت تیز ساخت (حدّد بصری لرؤیة ربّ العزة)» (ص ۶۱، س ۱۱).

قریشی، بر پایه این مجموعه «گفته»هایی که بسیار خوب انتخاب شده است، سلسله پرسشهایی (با عنوان ذکر الأسئلة المعراج) پیش می‌کشد و به آنها پاسخ می‌دهد (ص ۶۵-۷۶). پرسش اول این است که «کدام یک از این معانی امر معراج برای شما صحیح تر است: آیا رؤیایی بود که پیغمبر (ص) دید یا رفتنی بود با نفس خود یا چنانکه می‌گویند رفتنی بود با روح خود؟»، و می‌گوید پاسخ صحیح این است که او با جسم خود («بجسده») به آسمان رفت...» (ص ۶۵، س ۳-۶). نویسنده در پی آن مخصوصاً با توسّل به تفسیر آیات مختلف قرآن به تفصیل شرحی در تأیید این پاسخ می‌آورد. برای پنج پرسش دیگر نیز که بسیار بجاست پاسخهایی ارائه می‌دهد؛ مثلاً درباره زمان وقوع معراج، فایده آن، آنچه پیغمبر (ص) دید و نیز درباره جذبه ابویزید بسطامی (ص ۷۵-۷۶) که البته با روح صورت گرفت. سپس فصل جالب توجهی به تفاوت میان محمد (ص) و ابراهیم و موسی و عیسی و ادریس و الیاس (ع) و نحوه عروج آنها به آسمان اختصاص داده شده است (ص ۷۷-۹۳). آن‌گاه در باب چهارم (۹۴-۹۹) به مسئله رؤیت خدا باز می‌گردد. روایات مختلفی مؤید «واقعیت» رؤیت است؛ ولی مفسران در نحوه صورت گرفتن رؤیت اختلاف دارند. پاسخی نیز به این سؤال داده شده است که پس از این رؤیت چه تغییری در پیغمبر (ص) پدید آمد، موضوعی که در باب پنجم (۱۰۰-۱۰۶) به آن پرداخته شده است. قشیری، در باب ششم (۱۰۷-۱۱۶)، اقوال شیوخ متصوّفه را درباره معراج گرد آورده و خواسته است اهمیت آن را از نظر آنها نشان دهد؛ دو قول اول از ابن عطا و نوری است که به عقیده آنها معراج با روح یا با قلب صورت گرفته است؛ نویسنده گفته آنها را تصحیح می‌کند. باب بلند نهایی کتاب المعراج قشیری (ص ۱۱۷ تا ۱۲۶) تفسیر آیه اول سوره النجم (وَالنَّجْمُ إِذَا هَوَىٰ) است که در آن به این پرسش پاسخ داده شده است که این ستاره چیست؟ آیا قلب محمد (ص) است؟

۱۱. قشیری بی‌گمان در عین حال پایبند هم به نصّ متون مذهب خود بود و هم به سلوک در

طریق روحانیستی استوار. باید منابعی را که شاعران بزرگ ادبیات فارسی مانند سنایی یا نظامی<sup>۲۵</sup> از آنها در اشعار خود درباره معراج پیغمبر (ص) الهام گرفته‌اند در جهت مورد جستجوی او دانست. با این همه، همین قشیری است که ابن سینا را، البته بدون ذکر نام، در زمره ملحدان جای می‌دهد، کاری که بعداً غزالی، در همان قرن، با ذکر نام در المنقذ خواهد کرد.<sup>۲۶</sup>

هنگامی که فقط متن قصه معراج را، به صورت مجموعه‌ای از چهل (و دو) «گفته» پیغمبر (ص) در نظر می‌آوریم، متنی می‌یابیم با سبکی به زلالی سبک «گفته‌ها»، و در عین حال متنی بسیار شخصی، نخست به سبب آنکه مجموعه‌ای است از جملات کوتاه برای تغذیه زندگی روزمره، و دیگر اینکه امکان داده است که به آسانی با قلمی ابن سینایی تفسیر شود. اگر متن چنین آسان تن به تفسیری به زبان عرفانی می‌دهد، این صفت به معنی آن نیست که روحانیت آن جنبه فکری دارد. عقل و شناخت و علم، که به آنها اشاره شده است، در معنی خاص و شناخته آنها، با احساس بیم و هراس و دلاویزی آزموده شده است؛ اینها آوازهایی به جان می‌شنویند و آن را به قلّه رفیع نماز می‌برند. و اگر در ترقی روح، آن‌گونه که در نظریه ابن سینا درباره عقل بیان شده است، نیک بیندیشیم، در می‌یابیم که سخنی درست است اگر بگوییم که هر عمل شناختی در قلّه خود نمازی می‌شود.<sup>۲۷</sup> این همان چیزی است که به روشنی در «گفته» شماره ۴۰ معراجنامه می‌خوانیم: «خطاب آمد که ثنا بگویی، گفتم: لا احصی ثناء علیک انت کما اثبت علی نفسک. نتوانم. تو خود چنانی که گفته‌ای».<sup>۲۸</sup>

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی

۲۵. نگاه کنید به فوشه کور، شارل هانری دو، «قصه‌های معراج در کتاب نظامی».

*Etudes irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard*. Paris Studia Iranica, Cahier 7, 1989, 99-108.

۲۶. نگاه کنید به ترجمه

F. Jabre, *Erreur et Délivrance*, Beyrouth, 1969, p. 73.

27. Corbin, H. Avicenne. *Encyclopaedia Universalis*, o. c., p. 953.

۲۸. ما به مقاله دایرة المعارف اسلام درباره «معراج» (جلد هفتم، ص ۹۹-۱۰۵) مراجعه نکردیم. مقاله تحقیق خوبی است. ولی حادثه فرهنگی ناگواری نیز هست. زیرا، لااقل فاقد هرگونه ارجاع به دست آورد بی نظیر جهان ایرانی. در مورد حدیث معراج است.

## معراجنامه ابن سینا [متن و تفسیر]

(محمد ص) میان خواب و بیداری

۱. (ص ۱۰۱، س ۱-۹) چنین گوید مهتر کاینات علیه الصلوة والسلام که: شبی خفته بودم اندر خانه، شبی بود با رعد و برق و هیچ حیوانی آواز نمی‌داد و هیچ پرنده صفر نمی‌کرد و هیچ کس بیدار نبود، و من اندر خواب نبودم، میان خواب و بیداری موقوف بودم.

(خلاصه تفسیر): هدف (پیشگفته) این سفر شبانه شوق ادراک حقایق به بصیرت است. صاحب مکاشفه خود را در بحر علم میان محسوس و معقول محض در حالت فراغت می‌یابد که در آن، بر اثر غلبه هائف علوی، دو قوت غضبی و خیالی از کار باز می‌ایستند.

(جبرئیل مَلَك)

۲. (۱۰۱، ۱۰-۱۳) ناگاه جبرئیل فرود آمد اندر صورت خویش، با چندان بهاء و فرّ و عظمت، که خانه روشن شد.

(خلاصه تفسیر): جبرئیل ملک نمودگار قوت روح قدسی است؛ روح القدس به صورت خویش، یعنی به صورت امر، ظاهر می‌شود، و چنان اثر می‌کند که قوت‌های روح ناطقه تازه و روشن می‌گردد.

۳. (۱۰۲، ۱-۱۳) او را دیدم سپیدتر از برف و روی نیکو و موی جعد، و بر پیشانی او نبشته بود: «لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ» به نور، چشم نیکو فراخ، و ابروی باریک، و هفتاد هزار ذوابه از یاقوت سرخ فروهشته، و ششصد هزار پَر از مروارید خوشاب از هم گشاده.

(خلاصه تفسیر): مراد از این سخن بیان ادراک جمال و حسن حاصل از بصیرت به مدد صور محسوس است. این بصیرت با تجرد عقل ممکن می‌شود. بدین گونه، صاحب مکاشفه در اثبات صانع خود به درجه یقین و تصدیق می‌رسد و با نگاه به هر مصنوعی توحید او افزون می‌شود.

(ای خفته، برخیز)

۴. (۱۰۲، ۱۴-۱۰۳، ۱): چون به من رسید مرا اندر برگرفت و میان هر دو چشم من بوسه داد و گفت: «ای خفته برخیز، چند خسی».

(خلاصه تفسیر): قوت قدسی، با نشان دادن فرّ و عظمت خود به صاحب مکاشفه، به او راه می‌دهد تا به کشف خود نایل آید و شوق در دل او پدید می‌آورد و می‌گوید: اگر بخواهی به دور از خود محیلات مزور به بیداری درآیی، تو را از سر شفقت، به عالمهایی سوای این عالم راهبری خواهم کرد.

۵. (۱۰۳، ۲-۳) بترسیدم و از آن ترس از جای برجستم.

(خلاصه تفسیر): صاحب مکاشفه از هیبت ناشی از عظمت واقعه دچار ترس می‌شود، و این حالت او را از اندیشه تهی می‌گرداند.

۶. (۱۰۳، ۴-۶) مرا گفت ساکن باش که من برادر توام، جبرئیل.

(خلاصه تفسیر): ترس از وهم روی داده است، ولی خرد خود را با لطف به او می‌نمایاند و ترس او ساکن می‌شود.

۷. (۱۰۳، ۷-۱۰) گفتم، ای برادر، دشمنی دست یافت. گفت تو را به دست دشمن ندهم. گفتم چه کنی؟ گفت برخیز و هوشیار باش و دل با خود دار.

(خلاصه تفسیر): دشمن اشکالهاست که در پیش است. برای اینکه آنها از پیش برداشته شود لازم است که قوت حافظه را روشن نگاه دارد و از روح القدس پیروی کند.

(بواق)

۸. (۱۰۳، ۱۱-۱۳) آشفته و در وا شدم و بر اثر جبرئیل روان شدم.

(خلاصه تفسیر): اعراض از عالم محسوسات آشفته کننده است، ولی هنگام آن فرار سیده است، و این کار تحت هدایت فیض قدسی و به مدد عقل غریزی صورت پذیر است.

۹. (۱۰۳، ۱۴-۱۰۴، ۱) بر اثر جبرئیل براق را دیدم بداشته.

(خلاصه تفسیر): عقل فعال که جبرئیل نماینده آن است غالب بر قوت‌های قدسی در انسان است. در میان عقول علوی، این عقل است که بر تن‌ها فرمانروا و مدددهنده ارواح است. در اینجا نویسنده عقل فعال را از آن جهت به براق، مرکب پیغمبر (ص)، مانده کرده است که مددکننده و مرکب مسافر در این سفر روحانی است.

۱۰. (۱۰۴، ۲-۳) از خری بزرگتر بود و از اسبی کوچکتر.

(خلاصه تفسیر): این مرکب، یعنی عقل فعال، از عقل انسانی بیشتر بود و از عقل اول کمتر.

۱۱. (۱۰۴، ۴-۶) روی او چون روی آدمیان بود.

(خلاصه تفسیر): ولی عقل فعال مانند گیی به انسان دارد که ناشی از شفقت او به انسان است، و به سبب این شفقت است که او مایل به تربیت انسانی است.

۱۲. (۱۰۴، ۷-۸) دراز دست و دراز پای است.

(خلاصه تفسیر): این درازی دست و پا نشانه وسعت فایده او و فیض اوست که به همه جا می‌رسد و همه چیز را تازه می‌دارد.

۱۳. (۱۰۴، ۹-۱۳) خواستم بر وی نشینم، سرکشی کرد، جبرئیل یاری داد مرا تا رام شد.

(خلاصه تفسیر): ولی عقل فعال نمی‌پذیرد که کسی از فواید او برخوردار شود و در پرتو فیض او زندگی کند، مگر آنکه قوت قدسی او را از مشغله‌های جسمانی پاک کرده باشد. لازم است که او از امور جسمانی مجزود گردد.

### (دو دیدار در عبور از کوههای مکه)

۱۴. (۱۰۴، ۱۴-۱۰۵، ۳) چون اندر راه روان شدم و از کوههای مکه اندر گذشتم،

رونده‌ای بر اثر من می‌آمد و آواز می‌داد که بایست. جبرئیل گفت حدیث مکن و اندر گذر، گذشتم.



(خلاصه تفسیر): صاحب مکاشفه، در کوه، یعنی در ورای «تأمل حواس»، به قوت وهمی برمی خورد که غلبه‌ای عظیم دارد و در همه احوال در کار است. در حقیقت، قوت وهم ساز و آلت مؤثری است که ما با آن حکم می‌کنیم که چه چیز موافق ماست و چه چیز مخالف. به جای خرد است، ولی وافی به شرف آدمی نیست.

۱۵. (۱۰۵، ۴-۱۳) بر اثر من زنی آواز می‌داد - فریبنده با جمال - که بایست تا به تو رسم، هم جبرئیل گفت: اندر گذر و مایست.

(خلاصه تفسیر): در کوه به فریب دیگری، یعنی فریب قوت خیال، برمی خورد. صورت او صورت زن است، زیرا هم فریبنده است، هم بی اصل و هم ناپایدار.

۱۶. (۱۰۵، ۱۴-۱۸) چون اندر گذشتم، جبرئیل گفت که اگر او را انتظار کردی تا اندر تو رسیدی، دنیا دوست گشتی.

(خلاصه تفسیر): نسبت میان احوال دنیا و معانی مانند نسبت میان احوال خیال و اسرار عقل است. خیال آدمی را به هاویۀ جهل می‌برد.

### (بیت المقدس، قدحها، نماز، نردبان)

۱۷. (۱۰۵، ۱۹-۱۰۷، ۱۱) چون از کوهها اندر گذشتم و این دو کس را باز پس کردم، رفتم با بیت المقدس و بدو در رفتم. یکی پیش آمد و سه قدح به من داد، یکی خمر، یکی آب و یکی شیر. خواستم که خمر بستانم، جبرئیل نگذاشت و اشارت به شیر کرد تا بستدم و بخوردم.

(خلاصه تفسیر): او اکنون به عالم روحانی رسیده است. چون از حواس در می‌گذرد و در می‌یابد که خیال و وهم چیست، به تأمل در خود فرو می‌رود و در آن سه روح می‌بیند: یکی حیوانی، یکی طبیعی و یکی ناطقه. روح حیوانی مانند خمر است: بر قوت‌های شهوت و غضب حکم می‌راند و مانند خمر تیزکننده آنهاست. روح طبیعی مانند آب است، زیرا مدد نشو و نمای شخص با اوست. روح ناطقه متفاوت با دو روح دیگر است، از این جهت که مانند شیر غذایی

مفید و لطیف است. دو روح نخستین مددکننده زندگی بدنی و حسی اند، چیزی که بیشتر مردمان به آن اکتفا می‌کنند، و کافی نیست. این دو روح ناقص‌اند، از این جهت که یکی جز متابعت شهوت نمی‌کند و جز در طلب ریاست نیست، و دیگری همیشه در خوردن و خفتن و امور حسی می‌ماند. روح ناطقه نیرویی دارد که به انسان امکان می‌دهد تا «تمام مزاج» باشد و بر قوت‌های دو روح دیگر حکومت کند. این حکومت به مصلحت بدن کمک می‌کند و با عفت و صلاح اعمال می‌شود. به این ترتیب، انسان نفس خود را به کار فرمودن برای تناسل و بقای نوع ترغیب می‌کند و قوت غضبی را به جانب اعمال شجاعانه رهنمون می‌شود. از قوت حیوانی چندان متابعت می‌کند که نام «مرده نفسی» و «بی‌حمیتی» بر او نهاده نشود. در حقیقت چنین کسی را انسان می‌خوانند. چنین کسی به قوت ملکی نزدیکتر است تا به قوت دیوی و بهائی، او از احوال خود با خبر است و از «صلت روحانی بی‌پهره» نمی‌ماند.

۱۸. (۱۰۷، ۱۱۲-۱۰۹، ۴) آنجای رسیدم و به مسجد در شدم، مؤذنی بانگ نماز کرد و من اندر پیش شدم و جماعت ملایکه و انبیا را دیدم بر راست و چپ ایستاده و یکی یکی بر من سلام می‌کردند و عهد تازه می‌کردند.

(این تفسیر بلند از دو قسمت تشکیل شده است. در قسمت اول الفاظ متن معراجنامه یکی یکی با الفاظ قلمرو مکاشفه مطابقت داده می‌شود. قسمت دوم ترتیب منظم سلسله دوم الفاظ است).

الف) (خلاصه تفسیر): مراد از مسجد «دماغ» است، مؤذن «قوت ذاکره» است؛ امامی «تفکر» است؛ ملایکه و انبیا کنایه از «قوت‌های ارواح دماغی» است، مانند «تیمین»، «حفظ»، «ذکر» و «فکر». سلام کردن انبیا و ملایکه بر او به معنی احاطه صاحب مکاشفه بر همه قوت‌های عقلی است.

ب) (متن تفسیر): «حق سبحانه و تعالی چون آدمی را آفرید منقسم کرد نهاد او را به دو ولایت. یکی را ظاهر و یکی را باطن. آنچه ولایت ظاهر است بدن است و آن را پنج حواس داد تا اندر محسوسات تصرف کند. و باطن را نیز پنج حواس داد که شاگردان عقلند. و حواس ظاهر مزدوران حواس باطنند، و حواس باطن شاگردان عقلند. و حس مشترک اندر میان این هر دو مثال میانجی ایستاده، تا این حواس ظاهر از جوانب خبرها حاصل کنند و به حس مشترک

سپارند و او به قوت مفکره دهد تا اندر آن تصرف کند و آنچه به عیار تمام نباشد باندازد و وهم و خیال آن را برگیرند و اندران خوض کنند و سرمایه خود سازند و آنچه معقول و تمام بود به قوت حافظه دهند تا مجرد ایشان را نگاه می‌دارد تا چون عقل را به کار آید، قوت ذاکره از حافظه به وسیله مصوره بستاند و بدو سپارد و این قاعده همیشه ممهّد است. پس همچنانکه از این حواس ظاهر، دو شریفتر است چون سمع و بصر و بر باقی سالارند، از حواس باطن نیز دو شریفترند که بر باقی سالارند چون فکر و حفظ. و خیال به منزله ذوق است و وهم به مثابه لمس است و وهم همیشه کارکن است، و چنان که به هر وقتی لمس مختصّ نیست به عضوی معین، و اما دیگر قوتها مختصّ اند به اعضای معین. پس آدمی آنگاه تمام بود که این پنج حسّ بر جای بود و کارکن بی خلل و از آفت دور، که اگر اندر یکی خللی یا آفتی ظاهر شود، نقصانی بود. همچنین کمال مردم، بدنی است که حواس باطنی او نیز روشن شود و او بر همه محیط، که اگر غافل باشد و حافظ آن قوتها نباشد، از معانی باز ماند و ضبط نتواند کرد و به وقت حاجت ضایع ماند، آنگه از شرف تمییز محروم ماند. چون مردم این جمله بدانند و قوتهای باطن را هر او گردد، به مقصود محض رسد و اگر این نباشد از آن بازماند، همچنان که کسی خواهد که بر بامی رود، نخست نردبانی باید که یکی یکی پایه برمی شود تا به سطح بام رسد، این جایگاه نیز قوتهای نطقی چون نردبان پایه هاست. چون کسی یکی یکی پایه برمی شود به مقصود رسد.

۱۹. (۵-۷، ۱۰۹) چون فارغ شدم، روی به بالا نهادم، نردبانی یافتم یکی پایه از سیم، و یکی پایه از زر.

(خلاصه تفسیر): آنگاه از نردبان حواس ظاهر، و سپس از نردبان حواس باطن، بالا می‌رود؛ زر و سیم اشاره به شرف یکی بر دیگری است.

#### (هفت آسمان)

۲۰. (۸-۱۲، ۱۰۹) چون رسیدم به آسمان اول، در باز کردند، اندر شدم، اسماعیل را دیدم بر کرسی نشسته و جماعتی اندر پیش دیده او روی در روی نهاده، سلام کردم و اندر گذشتم.

(خلاصه تفسیر): نخستین فلک ماه است که کنایه از کسی است که آن را هدایت می‌کند، یعنی اسماعیل. جماعتی که روی در روی اویند ماه بر احوالشان دلالت می‌کند.<sup>۱</sup>

۲۱. (۱۰۹، ۱۳-۱۱۰، ۱) چون به آسمان دوم رسیدم اندر شدم، فریشته‌ای دیدم مقرب‌تر از پیشین، با جمالی تمام و خلقی عَجَب داشت، نیمی تن از برف و نیمی تن از آتش، و هیچ به هم اندر نمی‌شد و با یکدیگر عداوت نداشتند. مرا سلام کرد و گفت بشارت باد مر تو را که خیرها و دولتها با تو است.

(خلاصه تفسیر): فلک دوم فلک عطارد است. ستاره هر فلکی حکمی خاص خود دارد. حکم آن یا سعد است یا نحس. حکم عطارد نیمی سعد و نیمی نحس است. فرشته‌ای که نماینده عطارد است به صاحب مکاشفه بشارت خیر و دولت می‌دهد؛ و این بدان معنی است که او اکنون قوت خاطر و کثرت علوم از آن می‌گیرد.

۲۲. (۱۱۰، ۲-۵) چون به آسمان سیوم اندر رسیدم، مَلکی دیدم که مثل او اندر جمال و اندر حسن ندیده بودم، شاد و خرم نشسته بر کرسی از نور و ملایکه گرد بر گرد او اندر آمده.

(خلاصه تفسیر): فلک سوم فلک زهره است. فرشته‌ای که نماینده زهره است پیداست که بسیار زیباست و حاکی از شادی و طرب است.

۲۳. (۱۱۰، ۶-۱۳) چون به آسمان چهارم رسیدم فریشته‌ای دیدم پادشاه‌وار با سیاستی تمام، بر تختی از نور نشسته. سلام کردم، جواب باز داد به صواب، اما به تکبری تمام، او از کبر و بزرگی با کسی سخن نمی‌گفت و تبسم همی کرد. چون جواب سلام باز داد گفت: یا محمد، جمله خیرها و سعادتها اندر فرّ تو می‌بینم. بشارت باد مر تو را.

(خلاصه تفسیر): مراد از این تحت فلک چهارم است و فرشته‌ای که بر آن نشسته است آفتاب

۱. همان‌گونه که ماه روشنایی از خورشید می‌گیرد، کسانی هم که روی در روی اویند زیبایی از درخشش او می‌گیرند: ماه یادآور زیبایی انسانی و چهره نورانی است، ولی خوبی نیز هست که گاه جلوه‌گری می‌کند و گاه پنهان می‌شود. ممکن است همچنین نماد موجودات انسانی، یعنی موجودات تحت القمری باشد.

است. احوال او احوال پادشاهان و بزرگان است. تبسم او دلیل بر تأثیر خیر او در طالع و بشارت او فیض اوست بر هر کسی.

۲۴. (۱۱۰، ۱۴-۱۹) چون به آسمان پنجم رسیدم، اندر رفتم، مرا اطلاع افتاد بر دوزخ، ولایتی دیدم پر ظلمت و با هیبت، و مالک را دیدم بر طرف او نشسته و به عذاب و رنجانیدن مردم بدکار مشغول بود.

(خلاصه تفسیر): مراد از مالک [فرشته موکل دوزخ] سیارهٔ مریخ است که دلیل است بر احوال خونخواران و بدکاران. و دوزخ نمایندهٔ تأثیر نحوست آن در احوال کسانی است که مختص بدان‌اند.

۲۵. (۱۱۱، ۱-۱۰) چون به آسمان ششم رسیدم، فریشته‌ای دیدم بر کرسی از نور نشسته و به تسبیح و تقدیس مشغول و پرها و گیسوها داشت مرصع به درّ و یاقوت، بر وی سلام کردم. جواب باز داد و تحیتها گفت و بشارتها داد به خیر و سعادت و مرا گفت: پیوسته بر تو صلوات می‌فرستم.

(خلاصه تفسیر): در فلک ششم، فرشته مطابق با مشتری است. او دلیل راه انسان به صلاح و ورع و علم است. پرها و گیسوهای او اثر نور اوست. او سعد اکبر است. همهٔ نیکویها از اثر نظر او به مردم می‌رسد.

۲۶. (۱۱۱، ۱۱-۱۸) چون به آسمان هفتم رسیدم، ملکی دیدم بر کرسی از یاقوت سرخ نشسته و هر کسی را بدو راه نبود، اما چون کسی بدو رسیدی، نواختها یافتی. بر وی سلام کردم، جواب داد و صلوات گفت بر من.

(خلاصه تفسیر): در فلک هفتم، فرشته اشاره به زحل است، و او سرخ است، زیرا فرشتهٔ نحس اکبر است. هر اثر او به کمال است: اثر نحوست او در حد کمال است و اثر سعادت او نیز از همه بیشتر است. اما این کم اتفاق می‌افتد، ولی اگر اتفاق بیفتد، چنان اثر می‌کند که در نیکی از همه در می‌گذرد.

## فرا تر از هفت آسمان

۲۷. (۱۱۱، ۱۹-۱۱۲، ۱۰) چون اندر گذشتم، رسیدم به سدره المنتهی، عالمی دیدم پُر نور و ضیاء و چندان روشنایی داشت که چشم خیره می‌شد. چندانکه نگاه کردم بر چپ و راست همه فریشتگان روحانی دیدم به عبادت مشغول. گفتم: ای جبرئیل، کیستند این قوم؟ گفت: اینان هرگز هیچ کار نکنند جز عبادت و تسبیح، صومعه‌ها را دارند معین که هیچ جای نشوند، چنانکه در قرآن می‌گوید: **وَ مَا مِنَّا إِلَّا لَهُ مَقَامٌ مَّعْلُومٌ (الصَّافَّاتِ، ۱۶۸)**.

(خلاصه تفسیر): مراد از آن فلک هشتم، یعنی فلک ثوابت است که جایگاه صورتهای کواکب است. مراد از صومعه‌ها برجهای دوازدهگانه است. هر صورتی موضعی معین در منطقه دارد، یا در شمال است یا در جنوب.

۲۸. (۱۱۲، ۱۱-۱۴) درخت سدره را دیدم مهتر از همه چیزها. بیخ اندر بالا و شاخ اندر زیر که سایه او بر آسمان و زمین او افتاده بود.

(خلاصه تفسیر): مراد از آن فلک اعظم است که همه فلکها در بطن اوست. چنانکه قرآن می‌فرماید: **كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ (انبیاء، ۳۳)**.

۲۹. (۱۱۲، ۱۶-۱۸) چون اندر گذشتم چهار دریا دیدم هر یکی از رنگی.

(خلاصه تفسیر): یعنی حقیقت جوهریت و مادیت و جسمیت، و صورت، که حقایق این جمله است.

۳۰. (۱۱۲، ۱۹-۱۱۳، ۱۶) ملایکه را دیدم بسیار به تسبیح و تهلیل مشغول، همه اندر لطافت مستغرق.

(خلاصه تفسیر): علم و معرفت صاحب مکاشفه را از بدن خود جدا می‌کند، به قسمی که خدا او را مانند فرشته‌ای به سعادت ابدی آراسته می‌گرداند. نفس چون مجرد شود، پاک می‌شود، یعنی از مراد شهوانی و غضب آزاد می‌گردد. تشبیه به فرشته بدان سبب است که فرشته مسکن عقل و

تسبیح خداست. نفس، در مرتبه فرشتگان، از فساد و هلاک و پرداختن به قوت‌های شهوانی و اشتغال به اغراض غضبی پاک می‌شود، و چون پیوسته به ادراک و شناخت حقیقت غیبی مشغول است، به عالم زیرین توجه ندارد. به این ترتیب با پرداختن، از شغلهای حسی به ادراک عقلی، به کمال شرف خود دست می‌یابد.

۳۱. (۱۱۳، ۱۷-۱۱۴، ۱۸) چون از این جمله اندر گذشتم به دریایی رسیدم بیکرانه و هر چند تأمل کردم نهایت شطّ او ادراک نتوانستم کرد و اندر زیر آن دریا جویی دیدم بزرگ و فریشته‌ای دیدم که آب از این دریا اندر آن جوی می‌ریخت و از آن جوی به هر جای می‌شد.

(خلاصه تفسیر): دریای بیکرانه عقل اول است و جوی نفس اول. این‌ها نخستین وجوداتی بود که خدا با ابداع قدرت و علم خود، بی‌واسطه و با مرتبه اعلی، ظاهر کرد. این نه خلقت اول بود و نه ابتدای زمان. چون عقل اول را پدید آورد، از آن نفس اول ظاهر کرد. عقل اول به منزله آدم بود و نفس اول به منزله حوا. از او، این دو جوهر منقسم به جواهر و اجسام شدند، یعنی افلاک، ستارگان، نفوس و عقول آنها. آن‌گاه ارکان پدید آورد، و ارکان منقسم شدند، هر یک بر حسب مزاج خود و به موجب طبع خود و سبکی و سنگینی خود به چیز خود روی آوردند. آب و خاک به پایین مایل شدند و هوا و آتش به بالا. بعد معادن و نبات و حیوان و سپس انسان را پدید آورد. و او را بر همه چیز برتری داد و قوت نفس و عقل به او ارزانی داشت همچنانکه عقل اول در مرتبه شریف بود و در آغاز فطرت تمام و زیبا بود، انسان نیز به این مرتبه شریف رسید. او نقطه بازپسین بود که با او دایره به هم پیوست. این قبلیت و بعدیت در موجودات در مرتبه است نه در خلقت.

۳۲. (۱۱۴، ۱۹-۱۱۵، ۳) اندر زیر آن دریا وادی عظیم دیدم که از آن بزرگتر هیچ ندیده بودم که هر چند تأمل کردم مبدأ و منتهای آن نیافتم و به هیچ چیزش حدّ نتوانستم کردن.

(خلاصه تفسیر): مراد از این وادی بی حد وجود مجرد است. هیچ چیز از آن «عام» تر نیست. تنها با عقل کامل می توان این وجود مجرد را ادراک کرد.

۳۳. (۱۱۵، ۴-۱۳) اندر این دریا وادی<sup>۲</sup> فریشته ای دیدم با عظمت و فرّ و بهای تمام، که در هر دو نیمه به فراغت تأمل می کرد. مرا به خود خواند. چون بدو رسیدم، گفتم: نام تو چیست؟ گفت: میکائیل. من بزرگترین ملائکه ام، هر آنچه تو را مشکل است از من باز پرس و هر چه تو را آرزو کند از من بخواه تا تو را به همه مرادها نشان دهم.

(خلاصه تفسیر): صاحب مکاشفه چون از این معانی آگاه می شود و در آنها تأمل می کند، «امر اول» را در می یابد. مراد از فرشته امر اول است که او را روح القدس می خوانند یا او را ملک مقرب می گویند. هر که بدو راه یابد و از او مدد بگیرد، چندان علم حاصل می کند که می تواند بر همه چیزهای نادانسته مطلع شود و از لذتهای روحانی و سعادهای ابدی، که مانند آنها را پیش از آن نیافته باشد، برخوردار گردد.

### (پایان معراج)

۳۴. (۱۱۵، ۱۴-۱۱۶، ۲) چون از سلام و پرسش فارغ شدم، گفتم: تا اینجا که رسیدم، بسیار رنج و مشقت به من رسید. و مقصود من از آمدن اینجا آن بوده است تا به معرفت و رؤیت حق تعالی رَسَم. دلالت کن مرا به وی تا باشد که به مراد خود رسم و به فایده کلی بهره مند شوم و به خانه باز گردم.

(خلاصه تفسیر): امر اول کلمه محض است. صاحب مکاشفه از مطالعه موجودات از راه بصیرت فراغت یافته و دیده دل او گشوده شده است، و همه چیز را چنانکه هست باز شناخته است. حال می خواهد موجود مطلق و علت اول و واجب الوجود محض را دریابد، و همچنین وحدت او را که در آن جایی برای کثرت نیست.

۲. این جمله به نظر روشن غی آید. من گمان می کنم که «واو» عطف میان «دریا» و «وادی» ساقط شده است. بنابراین، «دو نیمه» با «دریا» و «وادی» باشد.



۳۵. (۱۱۶، ۳-۱۳) آن فریشته دست من گرفت و مرا به چندین هزار حجاب‌گذار داد و برد به عالمی که هر چه دیده بودم اندر این عالم آنجا هیچ ندیدم، چون به حضرت عزّت رسانید خطاب آمد که: فراتر آی.

(متن تفسیر): آن جناب قدسی ایزدی پاک است از جسم و جوهر و عرض، که اندرین عالمها است و ازین اقسام بیرون است، لاجرم به مکان و زمان و وضع و کم و کیف و آئین و منی و فعل و انفعال و مانند این محتاج و متعلق نباشد. و واجب الوجود نه جسم است و نه جوهر، و پاک و منزّه است از قبول آن اعراض، و به پاکی منفرد است اندر فردانیت او شرکت مقدور اندر ننگجد، و اندر فردانیت واحد است که اندر یگانگی او تزیاید عدد اندر نیاید. و هم بر این روی قادر و عالم و جواد است. پس وجود محض است و آن وجود محض عالم وحدت صرف است که به کثرت متغیّر و متکثّر نشود.

۳۶. (۱۱۶، ۱۴-۱۱۷، ۳) در آن حضرت حسّ و حرکت ندیدم، همه فراغت و سکون و غنا دیدم.

(متن تفسیر): معرفت مجردی وجود او چنان دیدم که به حسّ هیچ جانور اندر ننگجد که اجسام به حسّ ادراک کنند و صور و خیال نگاه دارند و جواهر به تحفظ عقل تصوّر کنند. اما واجب الوجود ازین مراتب بیرون است که به حسّ و خیال او را اندر توان یافت. و اندران حضرت حرکت نباشد که حرکت تغیر است اندر موجودی، به انفعال، اندر کمیّت و کیفیّت جسمی، از محلی به محلی، به طمع فایده‌ای، یا به گریختن از محالّی، یا حرکت جسمی بی انتقال از مکان خویش. آن یکی قهری و آن دیگری اختیاری. و این جمله که متحرّک باشند به ضرورت حاجتمند باشند به محرّکی که حرکت بر وی روا نباشد و آن واجب الوجود است که محرّک است همه چیزها را.

۳۷. (۱۱۷، ۴-۹) از هیبت خداوند فراموش کردم همه چیزها را که دیده بودم و دانسته و چندان کشف و عظمت و لذّت قربت حاصل آمد که گفتم مستم.

(متن تفسیر): چون علم من راه خود را یافت به معرفت وحدانیت نیز نیرداختم به ادراک و تحفظ جزویّات، و از آن علم چندان لذّت به نفس ناطقه رسید که جمله قوّه‌های حیوانی و طبیعی از

کار فرو ایستاد و چندان استغراق با دید آمد اندر وحدانیت که نیز به عالم جواهر و اجسام  
پیرداختم.

۳۸. (۱۱۷، ۱۰-۱۷) چندان اثر قربت یافتم که لرزه بر اندام من اوفتاد و خطاب می آمد:  
فرا تر آی. چون فرا تر شدم، خطاب آمد که مترس و ساکن باش.

(متن تفسیر): چون وحدانیت اندر یافتم، بدانستم که واجب الوجود از این اقسام بیرون است،  
بترسیدم و از دلیری سفر که عظیم دور شده بودم، اندر اثبات وحدانیت می پنداشتم که زیان  
دارد مرا، گفتند: نزدیکتر آی، یعنی از سر این پندار خود، و از سر بیم و خوف فرا تر آی، که عالم  
وحدانیت باید که همیشه مستغرق لذت روحانی باشد، که هرگز به انفعالات حیوانی باز نافتد، و  
بیم و امید از احوال حیوانی است.

۳۹. (۱۱۷، ۱۸-۱۱۸، ۳) چون فرا تر شدم، سلام خداوند به من رسید به آوازی که هرگز  
مثل آن نشنیده بودم.

(متن تفسیر): کشف شد بر من حقیقت کلام واجب الوجود تعالی و تقدس، که سخن او چون  
سخن خلایق نیست به حرف و صوت، که سخن او اثبات علم است، علم است به مجرد محض،  
اندر روح، آن که خواهد بر طریق جملگی، نه بر طریق تفصیلی.

۴۰. (۱۱۸، ۴-۱۸) خطاب آمد که ثنا بگویی. گفتم لا احمی ثناء علیک أنت کما اثبتت

علی نفسک. نتوانم تو خود چنانی که گفته ای.

(متن تفسیر): چون ادراک اوفتاد جمال وحدانیت را، و اندر یافت حقیقت کلام واجب الوجود  
را، و اندر یافت که سخن او به حرف و صوت نیست، لذتی بیوست به وی که پیش از آن  
نیافته بود. و اندر یافت که واجب الوجود مستحق همه ثناها است، اما دانست که به زفان  
ثنای وی نتواند کرد که ترکیب حروف باشد، از آنکه اندر تحت زبان اوفتد و این چنین ثنا  
جز به جزوی و کلی تعلق ندارد، و اندر حق واجب الوجود درست نیاید که وی نه کلی است و  
نه جزوی. و دانست که ثنای او به زفان راست نآید که کار حواس نیست به عقل راست آید  
و عقل دانسته که ممدوح کامل را مداح اندر خور او باید که علم او چند قدر ذات ممدوح باشد تا  
گفت مطابق مقصود آید و واجب الوجود فرد و واحد است و مانند ندارد. پس مدح کسی، اندر

خور او نباشد. پس هم به علم او حواله کرد که ذاکر او همه علم است و علم او بیان ثنای ذات او است نه به حرف و نه به صوت و نه به قول، که خود زینت خویش است و خود بهای خویش است.

۴۱. (۱۱۸، ۱۹-۱۱۹، ۱۱) خطاب آمد که چیزی بخواه. گفتم اجازتی ده که هر چه مرا پیش آید بپرسم تا اشکالها برخیزد.

(متن تفسیر): چون مرا گفتم چه خواهی؟ گفتم: اجازت ده، یعنی علم. زیرا که اندرین سفر فکری، جز عقل محض نمانده بود که به حضرت واجب الوجود رسید که شناسا شد که به وحدانیت، جز علم مطلق و عطا نتوانست خواست که اندر خور او بود و ترتیب او از علم تمام به وی دادند تا پس از آن هر اشکال که می بود، عرضه می کرد و جواب شافی می یافت و برای مصلحت خلق قواعد شرع مهّم می کرد بر حسب فتوای آن علم، چون نماز و روزه و مانند آن. و هرگز اندر غلط تا افتاد اندر حقیقت واجب الوجود، مراد معلوم خود اندر حدّ عقل خود اثبات می کرد به لفظی که موافق استماع خلائق آمدی تا معنی بر جای بماند و پرده مصلحت بر نخاسته باشد. و هم مدد آن علم بودی که چنین سفری را که شرح داده آمد اندر حکایت سفر ظاهر تعبیه کرد تا جز محقق را، راه و قوف و اطلاع نباشد بر مضمون گفته او.

۴۲. (۱۱۹، ۱۲-۱۶) چون این همه بکردم، به خانه باز آمدم: از زودی سفر هنوز جامه خواب گرم بود.

(متن تفسیر): یعنی که سفر فکری بود می رفت به خاطر، عقل ترتیب ادراک می کرد موجودات را تا واجب الوجود. پس چون تفکر تمام شد، به خود بازگشت، هیچ روزگار نشده بود. باز آمدن اندران حالت زودتر از چشم زخمی بود.