

مظهریت و جامعیت نفس انسان

□ دکتر مختار تبعه‌ایزدی

عضو هیأت علمی دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

نظر فلاسفه درباره تجلی خداوند در نفس انسان

انسان موجودی است که حقایق عالم اعلی و اسفل در آن جمع شده است و او کسی است که به جمعیت حقایق عالم، حقایق اسماء و صفات الهی را اضافه نموده و با داشتن همین جمعیت لایق خلافت کبری در عالم کبیر شده است، بعد از آنکه حائز خلافت صغری در عالم طبیعت نیز بوده است و نیز بسبب همین منزلت رفیع بامر خداوند مورد سجود ملائکه قرار گرفت.^۱

از آنجاییکه فطرت انسانی بر صورت رحمان خلق شده، مراتب علم او مانند مراتب علم خداوند است چون فعلی که از انسان صادر می‌شود از جایگاه نشئت می‌گیرد (مکامن غیب) تا محل بروز و ظهورش، واجد چهار مرتبه است. ابتدای آن مکمن عقل بسیط اوست که غیب غیوب او و در غایت خفاء می‌باشد و گویی که هیچ آگاهی نسبت به آن وجود ندارد، بعد از آن بوسیله فکر به مرتبه قلب و نفس تنزل می‌کند که صوری کلی است و در قیاس کبری واقع می‌شوند، بعد از آن به مرتبه خیال تنزل می‌کند که در این مرتبه علوم بنحو متشخص و جزئی است و مرتبه چهارم عبارتست از حرکت اعضاء بوسیله اراده. درباره خداوند این چهار مرتبه عبارتند از: علم اجمالی، مرتبه بعد از آن صورت قضاء که محلش نفس ناطقه و کاتبش

چکیده

بعقیده فلاسفه و عرفا روح انسان مظهر تجلی خداوند است چرا که روح انسان از جهات ذات، صفات و افعال منعکس کننده خالق خود می‌باشد، آنها با استفاده از احادیث نظیر «من عرف نفسه فقد عرف ربه» به تبیین این حقیقت پرداخته‌اند. البته در عرفان مجال بیشتری برای پرداختن به این مسئله وجود دارد چرا که «انسان کامل» یکی از مهمترین مباحث عرفانی است. همچنین فلاسفه و عرفا معتقدند که وجود انسان با کل عالم انطباق دارد؛ ازینرو وجود انسان را عالم صغیر، که منطبق با عالم کبیر است، دانسته‌اند و بعضی از آنها انسان را عالم کبیر و جهان را عالم صغیر می‌دانند. صدور اعمال خارق‌العاده از روح انسان یکی دیگر از عقاید مهمی است که فلاسفه و عرفا با اهتمام وافری پیرامون آن سخن گفته‌اند و با استفاده از همین حقیقت به تفسیر و توجیه معجزه انبیا پرداخته‌اند.

کلید واژه

فلسفه؛	عرفان؛
نفس؛	روح؛
تجلی؛	عالم کبیر؛
عالم صغیر؛	خارق‌العاده

۱. ر.ک: صدرالدین شیرازی. الأسفار الأربعة، ج ۵، ص ۳۵۰.

عقل بسیط است، مرتبه سوم صور در آسمان است که محلش قوه خیال می‌باشد و مرتبه چهارم عبارتست از صور حادثه در مواد عنصریه.^۲

*** تشبیه ذات انسان به خداوند از جهت مجرد بودن اوست. تشابه صفات نیز در صفات علم و قدرت و فاعلیت بالرضا و بالعنايه بودن انسان و عشق و اراده و غیره می‌باشد. تشابه فعل او به خداوند نیز ابداع و اختراع انسان می‌باشد که هر چیز را بخواهد با همت می‌تواند در نفس خود ابداع و ایجاد کند.**

و فعل خودش خلق نموده، خداوند را می‌شناسد. تشبیه ذات انسان به خداوند از جهت مجرد بودن اوست. تشابه صفات نیز در صفات علم و قدرت و فاعلیت بالرضا و بالعنايه بودن انسان و عشق و اراده و غیره می‌باشد. تشابه فعل او به خداوند نیز ابداع و اختراع انسان می‌باشد که هر چیز را بخواهد با همت می‌تواند در نفس خود ابداع و ایجاد کند.^۵

این حکیم در یکی دیگر از کتابهای خود با استناد به «النفس فی وحدتها کل القوی» می‌گوید خداوند نیز در عین وحدتش کل عالم است، جز اینکه وحدت خداوند حقه حقیقیه است اما وحدت نفس انسان وحدت حقه ظلیه است.^۶

نظر عرفا درباره تجلی خداوند در روح انسان

یکی از مهمترین آموزه‌های عرفان اینستکه انسان جامع جمیع موجودات است. از آنجاییکه تمام مباحث عرفان حول دو محور قرار دارد: یکی توحید و دیگری موحد، در مباحث مربوط به موحد، انسان و مقام جامعیت او را مطرح می‌نمایند.

انسان مظهر ذات و صفات و افعال خداوند است، خداوند انسان را بگونه‌ای آفریده است که بمنزله آینه‌ای است که منعکس‌کننده ذات و صفات و افعال خداوند می‌باشد. با اعتقاد این‌عربی خداوند چون می‌خواست اعیان خود را ببیند عالم را خلق نمود. اما خلقت عالم بدون خلق آدم مانند آینه جلا نداده و یا مانند شمع و موجودی بی‌روح بود لذا بعد از آن آدم را خلق نمود. انسان بمنزله مردمک چشم است که خداوند از آن طریق به عالم می‌نگرد. بنابراین انسان کامل حائز مقام و رتبه احاطی و جمعی است که جمیع صور الهی در او ظاهر گردیده است.^۷

این‌سینا در نمط سوم اشارات و تنبیهات مراحل عقل هیولایی، بالملکه، بالفعل و بالمستفاد و نحوه رسیدن عقل بالفعل به مرحله بالمستفاد را به آیه نور تشبیه نموده است. خواجه نصیر الدین طوسی در شرح این قسمت از عبارات شیخ، ضمن بیان وجوه شباهتهای بین خداوند و نفس انسان، حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را بعنوان تأیید این تشبیه بیان کرده است.^۳

افعالی که از انسان صادر می‌شود مانند افعالی است که از خداوند صادر می‌گردد اما نه آنگونه که جبریون و بعضی از فلاسفه گفته‌اند. خداوند افعال و مشاعر و قوای نفس انسان را از جهت ذات و صفت و فعل مانند ذات و صفت و فعل خود خلق نموده است. بهمین علت خداوند فرموده است «وفي أنفسكم أفلا تبصرون». چرا که افعال همه قوا و مشاعر در اصل از خود نفس نشئت می‌گیرند همانگونه که افعال همه قوای عالم از خداوند نشئت می‌گیرند.^۴

حکیم سبزواری در بیان مفاد «من عرف نفسه فقد عرف ربه» می‌گوید: هر کس نفس خود را بشناسد - که برزخ جامع بین صفت و جوب و امکان و صفت تشبیه و تنزیه و واجد تمام اسماء الهی و منعکس‌کننده آنهاست - می‌تواند خدای خود را نیز بشناسد و نیز هر کس نفس خود را بشناسد که خداوند آن را مثالی برای ذات و صفت

۲. رک: همان، ج ۶، ص ۲۹۸.

۳. رک: نصیر الدین طوسی، شرح الإشارات و التنبیهات، ج ۲، مطبعة الحیدری، ۱۴۱۶ ق، ص ۳۵۷.

۴. رک: صدرالدین شیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۳۷۷.

۵. رک: سبزواری، ملاحادی، تعلیقه علی الأسفار الأربعة، ج ۸، ص ۳۰۵.

۶. رک: همان، أسرار الحکم، مقدمه ایزوتسو، انتشارات مولی، تهران ۱۳۶۱، ص ۲۴۲ و ۲۴۵.

۷. رک: ابن‌عربی، فصوص الحکم، ترجمه و شرح حسن زاده آملی،

محبی‌الدین همین جامعیت انسان را نشانه‌ی لیاقت او برای احراز مقام خلافت الهی دانسته است، چه اینکه اگر آدم بصورت کسی که او را خلیفه خود قرار داد، و در آنچه که خلیفه او شده است ظاهر نباشد، خلیفه نیست.^۸

بنابر عقیده ابن عربی انسان هر وصفی را که برای خداوند بیان کند و او را بستاید همان وصف را برای خودش نیز می‌تواند بیان کند مگر یک وصف را که عبارتست از وجوب ذاتی، لذا خداوند خویشتن را برای ما وصف فرمود بواسطه و کمک صفات خودمان، پس چون او را بنگریم خودمان را دیده‌ایم و چون حق ما را بنگرد او ذات متعینه را می‌بیند و در صورت ما ظاهر شده است زیرا ما مرآت ذات و صفات او هستیم.^۹

این عارف لزوم جامعیت انسان از جهت صفات الهی را بگونه دیگری که صبغة فلسفی دارد نیز بیان نموده است: «و چون واجب لذاته اقتضای وجود حادث دارد پس حادث به او واجب است و چون استناد حادث به کسی است که از او لذاته ظاهر شد اقتضای این استناد اینست که حادث بر صورت و صفت کسی باشد که از او هویدا شده، در تمام آنچه که به اصل نسبت داده می‌شود چه اسم باشد چه صفت، جز وجوب ذاتی؛ زیرا این معنی که وجوب ذاتی است برای حادث صحیح نیست چرا که واجب بالغیر است نه واجب بالذات».^{۱۰}

یکی از احادیثی که در مسئله تجلی خداوند در روح انسان، راهنمای عرفا بوده است حدیث پیامبر اکرم صلی الله علیه و آله است که فرمود: «إِنَّ اللَّهَ خَلَقَ آدَمَ عَلِيَّ صَوْرَتِهِ».^{۱۱} ابن عربی در فُصُصِ شَعِيبِي فُصُوصِ الْحَكَمِ می‌گوید: «هر که خویشتن را بشناسد رب خود را شناخته چون انسان بصورت رب خود خلق شده است». شارح فصوص، علامه قیصری، در شرح این قسمت از عبارات ابن عربی می‌گوید: «منظور از صورت، اسماء و صفات الهی است یعنی خداوند انسان را خلق کرد درحالیکه موصوف است به جمیع اسماء و صفات و بلکه هویت و حقیقت الهی در حقیقت انسان مستتر است و هویت انسان عین هویت حق و حقیقت او عین حقیقت الهی می‌باشد و انسان اسم اعظم خداوند است که جامع همه حقایق اسمائی می‌باشد».^{۱۲}

در فص یونسی ابن عربی می‌گوید: «بدان که خداوند

این نشئه انسانی را به کمال و تمامش از حیث روح و جسم و نفس بر صورت خودش آفرید، فلذا کسی جز خالق او نمی‌تواند متولی حل نظام او باشد و حل نظام نشئه انسانی نیست مگر بدست او یا به امر او».^{۱۳}

خداوند سبحان خودش را به اسمی از اسمای نخواند مگر اینکه حظی از آن اسم را در وجود انسان قرار داد که انسان باندازه لیاقتش می‌تواند آن اسم را در عالم ظاهر سازد و بهمین دلیل بعضی از عرفا حدیث «ان الله خلق آدم علی صورته» را به مطلب یادشده تأویل کرده‌اند، پس خداوند انسان را بسبب جامعیت اسماء الهی، خلیفه خود در زمین قرار داده است.^{۱۴}

یکی دیگر از احادیث مورد تمسک عرفا برای اثبات تجلی خداوند در انسان حدیث معروف «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^{۱۵} می‌باشد. ابن عربی در فصوص الحکم می‌گوید: «و معرفت انسان به نفس خود مقدم است بر معرفت انسان به رب خود، زیرا معرفت انسان به ربش نتیجه معرفت او به نفس خود است. لذا پیامبر صلی الله علیه و آله فرمود: «من عرف نفسه فقد عرف ربه». پس اگر خواهی بگو به منع معرفت در این خبر و به عجز از وصول، چه اینکه این منع و عجز در این خبر جایز است، و اگر خواهی بگو به ثبوت معرفت. بنابر اول اینکه بدانی عارف به نفس خود نمی‌شوی پس عارف به رب خود نیز نخواهی شد و بنابر دوم اینکه نفس خود را بشناسی پس رب خود را بشناسی».^{۱۶}

علامه قیصری در شرح آن می‌گوید: پس می‌توان بگویی حقیقت نفس قابل شناسایی نیست از جهت ناتوانی در وصول به کنه آن. این تفسیر صحیح است، چرا

تهران، ۱۳۷۸ ش. ص ۱۳.
۸. رک: همان، ص ۲۴. ۹. رک: همان، ص ۲۵.
۱۰. رک: همان، ص ۴۲.
۱۱. کلینی، محمد بن یعقوب، اصول کافی، ترجمه جواد، مصطفوی، تهران، ۱۳۴۸ ش. ص ۱۸۲.
۱۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۳۱۱، قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۷۹۰. تصحیح جلال الدین آستینانی، تهران، ۱۳۴۸ ش.
۱۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۴۲۲.
۱۴. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۳۲ (باب ۷).
۱۵. الأمدی، عبدالواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، ج ۲، تهران، ۱۳۷۹ ش. ص ۵۱۳.
۱۶. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۹۹.

• آنچه دربارهٔ مظهریت و جامعیت انسان نسبت به اسماء و صفات و افعال خداوند گفته می‌شود مربوط است به انسان کامل، اما این مطلب منافاتی ندارد که ما روح انسان را بالقوه جامع این کمالات بدانیم، چون حداقل این کمالات وجود بالقوه آنهاست که در هر انسانی تحقق دارد.

در سؤال چهاردهم مفتاح الغیب قونوی، مسئلهٔ جامعیت انسان و تجلی خداوند در او مطرح گردیده است که در تحلیل این مسئله ضمن تمهید چند مقدمه جهت دفع توهمات و تهمت‌هایی (نظیر کفر، بدعت، حلول، اتحاد و تجسم) این نتیجه گرفته می‌شود که خداوند سبحان در صورت انسانیت تجلی کرد برای اینکه حقیقت انسانیت جامعترین حقایق و از جهت احاطه و فراگیری تمامترین آنهاست و صورت نسخه‌ای است که از مرتبهٔ الهی حصول پیدا کرده است و مشتمل بر تمام اسماء و صفات می‌باشد.^{۲۱}

صائن الدین ابن ترکه معتقد است شرافتی که موجب «الهی خواندن» صورت انسان شده همان جامعیت او نسبت به دو قوس و جوب و امکان است که نتیجه عدالت‌گیری این صورت و عدم غلبه و حدت و کثرت بر یکدیگر است. بهمین دلیل مدد الهی آنگاه که بصورت انسانی می‌رسد به برزخیتی که مرتبتی اصیل است نایل می‌گردد. کثراتی که با دریافت امداد الهی به نهایت مرتبت خود می‌رسند ناگزیر از یک صورت احاطیه‌ای هستند که عهده‌دار ارتباط و پیوند آنها باشد و چون فیض به آن صورت واصل شود به مقام برزخیت جامعه‌ای می‌رسد که واحدیت، وصفی از اوصاف آن است. بنابراین با توجه به

که حقیقت نفس به حقیقت ذات خداوند مربوط است که هیچکس جز خداوند نمی‌تواند آنرا بشناسد. یا اگر می‌خواهی می‌توانی بگویی معرفت نفس از لحاظ کمالات و صفات آن ممکن الوصول است و بلکه برای عرفا حاصل است، لذا هر کس که نفس خود را از جهت کمالات آن بشناسد می‌تواند خداوند را از جهت اسماء و صفات بشناسد.^{۱۷} در فتوحات مکیه نیز ابن عربی حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» را ناظر بر معرفت اسماء و صفات خداوند می‌داند و نه ذات خداوند، چرا که ذات خداوند مطلق است و مقید نمی‌تواند به ذات مطلق معرفت حاصل کند.^{۱۸}

با توجه به اینکه شناختن قدر حق تعالی مستلزم شناختن خداوند است انسانها مکلف به شناختن خداوند هستند تا مشمول «ما قدروا الله حق قدره» واقع نگردند، پس مقدمهٔ شناختن قدر حق تعالی در اصل، شناختن انسان است که خداوند او را بر صورت خود خلق نموده است.^{۱۹}

حمزهٔ فناری، شارح مفتاح الغیب قونوی در کتاب مصباح الانس نیز دربارهٔ تجلی خداوند در ذات انسان معتقد است:

وجود انسان پارهٔ جدا شده از غیب مطلق الهی است که اصلاً در آن تعینی نیست و محل کلی برای وجود او عبارتست از دایرهٔ مرتبهٔ «عمائی» که محل نفوذ اقتدار و پهنهٔ جامع ممکنات است و این وجود در این دایره بحکم احدیت جمع الجمع است یعنی اطلاق وجود احدی شامل برای اینکه کمال ذاتی اطلاقی او حکمش ظاهر در هر چیز است، حکمی که بحسب پیش بودن تعین جملی او بواسطهٔ اسماء ذاتی در مرتبهٔ ذاتی جامع مذکور وارد است. انسان برزخ بین غیب و شهادت می‌باشد و آینه‌ای که در آن حقیقت بندگی و سروری ظاهر می‌شود، و اسم مرتبه بزبان شرع «عماء» است و صفتش «احدیت» و صفات متعین در آن اسماء ذاتیند و صورت معقول که از مجموع این اسماء متقابل و احکام آنها حاصل آورده است عبارت از صورت الوهیت می‌باشد.^{۲۰}

۱۷. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۱۱۵۷.

۱۸. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۵، ص ۱۳۷ (باب ۳۱۹).

۱۹. رک: همان، ج ۷، ص ۲۴۲ (باب ۴۹۶).

۲۰. رک: حمزهٔ فناری، مصباح الانس، تیران، ۱۳۶۴ ش، ص ۶۷۸.

۲۱. رک: همان، ص ۷۳۷.

شب معراج فرمود «رأيت ربي ليلة المعراج في أحسن صورة» در واقع پیامبر ﷺ صورت خود را دیده است. چراکه صورت انسان بلحاظ قوه و فعل احسن صور است. بهمین دلیل حضرت علی علیه السلام فرمود: «أنا وجه الله أنا يد الله أنا جنب الله أنا الأول أنا الآخر أنا الظاهر أنا الباطن...» و پیامبر ﷺ نیز فرمود: «من رأي فقد رأى الحق»^{۲۶} سید حیدر آملی آیه شریفه «وتفتحت فيه من روحی» را نیز مبتین مناسبت و مطابقت صورت انسانی و صورت الهی می‌داند.^{۲۷}

لازم است به این نکته اشاره کنیم که آنچه درباره مظهریت و جامعیت انسان نسبت به اسماء و صفات و افعال خداوند گفته می‌شود مربوط است به انسان کامل، اما این مطلب منافاتی ندارد که ما روح انسان را بالقوه جامع این کمالات بدانیم، چون حداقل این کمالات وجود بالقوه آنهاست که در هر انسانی تحقق دارد. حکیم و عارف سبزواری می‌گوید که خداوند هرگاه بخواهد خودش را

*** انسان کامل کتاب جامع همه عالمهاست چرا که انسان نسخه عالم کبیر می‌باشد، انسان از جهت روح و عقلش کتاب عقلی، و از جهت قلبش که همان نفس ناطقه‌اش است کتاب لوح محفوظ، و از جهت نفس حیوانی (قوة خیالیه) کتاب محو و اثبات می‌باشد.**

در آینه کامل جامع مشاهده نماید، در انسان کامل بالفعل مشاهده می‌نماید و در انسانهای دیگر بالقوه.^{۲۸} ابن عربی که لیاقت انسان را برای احراز مقام خلیفه الهی ناشی از جامعیت او می‌داند، در اینباره معتقد است که مقام عظمای خلیفه الهی در مرتبه عالی متعلق به انسان کامل است اما انسانهای دیگر نیز از این مقام بینصیب نیستند. این حقیقت را شارح فصوص الحکم

۲۲. رک: صائن الدین بن محمد ترکیه، تمهید القواعد ترجمه جوادی آملی، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۲ ش، ص ۵۶۵.
 ۲۳. رک: قیصری، مقدمه شرح فصوص الحکم، شرح جلال الدین آشتیانی، ص ۶۴۶.
 ۲۴. قیصری، شرح فصوص الحکم، ۹۷۳.
 ۲۵. شمس الدین محمد حافظ، ۱۳۶۶ ش، ص ۱۸۹.
 ۲۶. آملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، باهتمام کربن، ج ۱، ص ۲۴۱.
 ۲۷. آملی، سید حیدر، الأسرار الشریعة وأطوار الطريقة وأنوار الحقیقة، تصحیح محمد خواجوی، ص ۱۶۰.
 ۲۸. السبزواری، ملاهادی، شرح الأسماء، دانشگاه تهران، ص ۴۳۵.

اینکه در اسماء ذاتیه، وحدت و در اسماء فعلیه، کثرت غلبه دارد هویت غیبیه مقتضی نامی است که با ارائه وحدت و کثرت، جامع جمیع اسماء جلالیه و جمالیه و دربردارنده مقام جمع و تفصیل باشد و این همان انسان است.^{۲۲}

علامه قیصری در مقدمه شرح فصوص معتقد است: اسم اعظم، «الله» است و از ظهور این اسم کلی سایر اسماء ظهور پیدا می‌نماید. چون این اسم اول تعیین حق است و از تجلی آن جمیع اسماء ظاهر می‌شوند، بالذات تقدم بر سایر اسماء دارد. حقیقت انسان که مظهر تام جمیع اسماء و صفات حق است، ناچار مظهر این اسم اعظم است و در جمیع اسماء تجلی می‌نماید، و از تجلی او جمیع مظاهر و اعیان تعیین پیدا می‌نماید.^{۲۳}

با توجه به اینکه نفس ناطقه انسان مظهر اسم جامع الهی است لذا از اینجهت نفس انسان برزخ صفات الهیه، گوئی، معانی کلیه و

جزئی می‌باشد. نفس ناطقه با این برزخیت به بدن تعلق گرفته است، چراکه برزخ باید واجد آنچه در طرفین خود است، باشد؛ بنابراین نفس ناطقه، جامع آنچه روحانی محض و مقدس از زمان و مکان و منزه از تغییر و اتفاق است و آنچه جسمانی محض و محتاج به مکان و زمان بوده و متغیر به تغییرات ازمان و اکوان است، می‌باشد.^{۲۴} بعقیده حافظ خداوند هم وقتی اراده کرد که صورت و جمال خود را مشاهده نماید در انسان تجلی نمود.

نظری کرد که بیند بجهان صورت خویش
 خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد^{۲۵}
 سید حیدر آملی در کتاب مقدمات نص النصوص با استشهاد احادیثی از پیامبر: (إن الله خلق آدم علی صورته) و (ما خلق الله شیئاً أشبه به من آدم) و (الصورة الإنسانية هي أكبر حجة الله علی خلقه...) می‌گوید انسان بلحاظ صورت وجودی، انطباق با خداوند دارد و اینکه پیامبر ﷺ در

اینگونه شرح می‌کند:

برای هر فردی از افراد انسان از این خلافت نصیبی است که بمقدار نصیبش آنچه را که متعلق به اوست تدبیر و اراده می‌کند مثل تدبیر سلطان مُلک خودش را و تدبیر صاحب منزل منزلش را و پایین‌ترین حدّش تدبیر شخص است بدن خود را و این نصیب خلافت برای اولاد بحکم وراثت از والد اکبر حاصل است، ولی خلافت عظمی برای انسان کامل است.^{۲۹}

اما بنابر تحلیل ابن‌ترکه حقایق اسماء الهی بصورت بالفعل در همهٔ انسانها وجود دارد. باعتقاد ایشان بین همهٔ مظاهر و مرایا، انسان بیشترین توان را برای اظهار حقایق اسماء اعم از اسماء الهی و کیانی دارا می‌باشد. بنابراین حقایق اسماء الهی در نهان هر انسان وجود داشته است و انسان بهتر از هر موجود دیگری قادر به ادراک آنهاست. حضور همهٔ حقایق بمعنای فعلیت آنهاست در انسان، و فعلیت برخلاف قوه، منافی با ظهور و فنای نسبی نمی‌باشد زیرا گاه از وجود بالقوه همهٔ خصوصیات در دانهٔ گیاه خبر داده می‌شود و گاه از وجود همهٔ حقایق در آیه‌ای که پرده و مانعی در پیش آنست، سخن می‌رود. در حالت اول دانه تمام آن خصوصیات را بالفعل فاقد است و در حالت دوم همهٔ حقایق در آینه بالفعل موجود بوده و تنها پرده و حجاب برای مشاهده و ادراک آنها وجود دارد و لذا برای مشاهدهٔ علنی تنها باید به خرق حجب و رفع موانع اقدام نمود و رفع حجب برای مشاهدهٔ حقایقی که در پس آنها واقع است به دو گونه مانعة الخلو و قابل اجتماع میسور است: اول آنکه: موانع خیالی و وهمی و نظایر آنها را با استعانت از قوهٔ قدسی و با شیوه‌های اخلاقی یکی پس از دیگری کنترل نموده و مانع از سرریان مغالطه در براهین و استدلالات منطقی شود تا از این طریق، حقیقت از زاویهٔ استدلال و برهان رخ نماید.

دوم آنکه: به تصفیه و تزکیهٔ باطن، جهت کنترل قوای نفسانی پسندیده نشود بلکه از راه تهذیب به تسکین و انجام و منع آنها از حرکات مضطربه و مشوشه اقدام گردد؛ زیرا اگر نفس از گرفتاری قوی یک اربعین خلاصی یابد، ظهور فیض بیکران الهی را در آینه وجود خود مشاهده کرده و

جوشش چشمه‌های حکمت را در آن احساس خواهد نمود.^{۳۰}

ممکن است در اینجا اشکالی به ذهن خطور کند مبنی بر اینکه مگر خداوند محتاج تجلی در وجود انسان بوده است؟ چون اگر شیئی از اشیاء عالم - اعم از انسان و یا غیر از آن - مظهر برای ذات خداوند سبحان باشد ظهور در آن مظهر یا کمالی از کمالات است و یا کمال نیست؛ در صورتیکه ظهور، کمال نباشد نمی‌توان غایت برای حرکتی حُبی قرار گیرد و اگر کمال باشد خداوند سبحان در اتصاف به صفتی از صفات کمالی نیازمند به برخی از تعینات امکانی خواهد بود و توقف کمال بر تعین امکانی با غنای ذاتی خداوند کامل سازگار نیست.

پاسخ شبهه اینکه اگر مراد از توقف و احتیاج، توقف در کمالی از کمالات ذاتی باشد و یا کمالی از کمالات اسمائی و غیر از اوصاف الهی باشد در اینصورت تلازم بین مقدم و تالی ممنوع است، زیرا واجب در هیچیک از کمالات ذاتی خود به غیر محتاج نیست و کمالات اسمائی واجب نیز به غیر از اوصاف و تعینات ذاتی و یا امکانی او متوقف نمی‌باشد؛ اما اگر مراد از توقف و احتیاج توقف و احتیاج برخی از صفات کمالی امکانی به برخی دیگر از تعینات و صفات وجوبی و یا امکانی دیگر باشد، تلازم بین مقدم و تالی مقبول و بطلان تالی ممنوع است، زیرا اتصاف واجب تعالی به بعضی از صفات کمال در مرحلهٔ فعل است و توقف این مرحله به مرحله‌ای از مراحل دیگر مانعی ندارد.

این نکته قابل توجه است تعیناتی که مورد احتیاج و موقوف علیه هستند خود از امور قائم بذات خویش نیستند؛ زیرا در اینصورت تعدّد واجب لازم می‌آید بلکه مظاهری که ظهور حقّ کامل به کمال کلی محتاج به آنهاست از تعینات امکانی هستند که وجوب آنها از ناحیهٔ حق تأمین می‌شود.^{۳۱}

نظر فلاسفه دربارهٔ انطباق عالم کبیر و عالم صغیر نشئات و اجناس عالم سه نشئه است: نشئهٔ اول که

۲۹. قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۴۰۲.

۳۰. رک: صائِن الدین بن محمد ترکه، تمهید القواعد، ص ۷۰۹.

۳۱. همان، ص ۶۴۸.

عالم طبیعیات و حادثات و کائنات و فاسدات است، نشئه دوم نشئه صور مقادیر بلاماده است و نشئه سوم، نشئه صور عقلیات و مفارقات است. نشئه اول برخلاف دو نشئه دیگر متبدل و زائل است. انسان حقیقتی است که بالقوه جامع هر سه نشئه می‌باشد: یکی مشعر حس که مبدأ آن طبیعت و طبع اوست دوم مشعر تخیل که مبدأ آن نفس اوست و سوم مشعر تعقل که مشعر آن عقل می‌باشد.^{۳۲}

*** کل عالم بدن انسان کبیر است و آنچه در آنست اعضاء و قوای اوست و این عالم دارای روح کلی است، همانگونه که در بدن عالم صغیر نیز روح جزئی وجود دارد؛ هر دو روح، خلیفه خدا هستند یکی در عالم کبیر و دیگری در عالم صغیر.**

خیالیه) کتاب محو و اثبات می‌باشد.^{۳۵}

صدرالمتألهین با طرح حدیث امیر المؤمنین (ع) که فرمود: «إِنَّ جَمِيعَ الْقُرْآنِ فِي بَاءِ بِسْمِ اللَّهِ وَأَنَا نَقْطَةُ تَحْتِ الْبَاءِ» سعی می‌کند مسئله تطابق عالم کبیر و عالم صغیر و جامعیت وجود انسان را بوسیله قاعده «بسیط الحقیقة کل الأشياء» اثبات نماید.^{۳۶}

نظر عرفا درباره تطابق عالم کبیر و عالم صغیر

عرفا معتقدند هیچ چیز در عالم نیست مگر اینکه نمونه‌ای از آن در وجود انسان تحقق دارد و لذا عرفا انسان را عالم صغیر و عالم را انسان کبیر می‌نامند و گاهی نیز بالعکس یعنی انسان را عالم کبیر و عالم را انسان صغیر می‌دانند.^{۳۷} مولوی انسان را بلحاظ صورت، عالم اصغر و بلحاظ معنا، عالم اکبر می‌داند و معتقد است که انسان غایت و هدف عالم وجود بوده است و انسان بمنزله میوه، و عالم بمثابه درخت می‌باشد.

پس بصورت عالم اصغر تویی

پس بمعنا عالم اکبر تویی

ظاهراً آن شاخ اصل میوه است

باطناً بهر ثمر شد شاخ هست

گر نبودی میل و امید ثمر

کی نشاندی باغبان بیخ شجر

پس بمعنا آن شجر از میوه زاد

گر بصورت از شجر بودش نهاد^{۳۸}

ابن عربی درباره جامعیت انسان نسبت به تمام حقایق عالم می‌گوید:

خداوند در انسان تمام حقایقی را که از حق تعالی

ملاصدرا در جلد هفتم اسفار این حقیقت را اینگونه بیان می‌کند که آنچه از اجناس و انواع در عالم وجود دارد بنحو قوه و استعداد در وجود انسان نهفته است، بدین معنا که هر جنسی از اجناس موجودات و هر طبقه و مرتبه‌ای از طبقات و مراتب عالم و هر عالمی از عوالم عقلی و نفسی و طبیعی در انسان موجود است، اما انسان نسبت به کمال این موجودات که در خداوند تحقق دارد ناقص بشمار می‌آید، فلذا بنا بر اینکه هر ناقصی عاشق کامل است انسان عاشق موجودی است که همه موجودات را بنحو اکمل و اتم در خود دارد.^{۳۳}

انسان کامل کتاب جامع همه عالمهاست چرا که انسان نسخه عالم کبیر می‌باشد، انسان از جهت روح و عقلش کتاب عقلی، و از جهت قلبش که همان نفس ناطقه‌اش^{۳۴} است کتاب لوح محفوظ، و از جهت نفس حیوانی (قوة

۳۲. ر.ک: صدرالدین، الشیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۹، ص ۲۶۹.

۳۳. ر.ک: همان، ج ۷، ص ۱۸۰.

۳۴. حکیم سبزواری می‌گوید: «نفس ناطقه مصطلح حکیم شامل عقل و قلب می‌گردد. عرفا برای انسان به هفت مرتبه فاضل هستند که عبارتند از طبع، نفس، قلب، روح، سر و اخفی، ملاصدرا در اینجا منظور از عقل، عقل بسیط اجمالی است و منظور از قلب و نفس ناطقه عقل تفصیلی است. (ملاهادی السبزواری، تعلیقه علی الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۲۹۶).

۳۵. ر.ک: صدرالدین الشیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۶، ص ۲۹۶.

۳۶. ر.ک: همان، ج ۷، ص ۳۲.

۳۷. ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۲۷۴.

۳۸. جلال الدین مولوی، مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ۵۲۱.

در عالم کبیر منفصل خارج و ظاهر شده است ایجاد فرمود و این مختصر شریف - یعنی انسان - را باعتبار این جمعیت اسمائی و حقایق مذکور، روح عالم قرار داد و از جهت کمال صورتش عوالم علوی و سفلی مسخر اویند. پس همچنانکه همه چیز در عالم مسخر خداوند است مسخر انسان نیز هست چرا که صورت جمعیه او این را ایجاب می‌کند.^{۳۹}

در فُص آدمی فصوص الحکم با تطبیق عالم کبیر و عالم صغیر گفته شده است: همانگونه که انسان (عالم صغیر) دارای روح و قوای مربوط به روح است عالم کبیر نیز دارای قوایی است منطبق با قوای روحانی و حسی انسان که آن قوا همان ملائکه هستند.^{۴۰} علامه قیصری در شرح این قسمت از عبارت ابن عربی تذکر می‌دهد که انسان عالم صغیر است بلحاظ صورت و عالم انسان کبیر است بلحاظ تفصیل، اما از لحاظ مرتبه انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر.^{۴۱}

«جمع آنچه در عالم است مفصلاً، مندرج است در نشئت انسان مجملاً. پس انسان، عالم صغیر مجمل است از روی صورت، و عالم انسان کبیر مفصل. اما از روی مرتبه انسان عالم کبیر است و عالم انسان صغیر، زیرا که خلیفه را استعلاست بر مستخلف علیه».^{۴۲}

خداوند تبارک و تعالی خود را متصف به ظاهر و باطن نموده است از طرفی عالم را نیز در سه مرتبه جبروت، ملکوت و ناسوت خلق کرده است و همچنین در انسان نیز ظاهر و باطن قرار داده است تا بوسیله باطنش ملکوت و جبروت و بوسیله ظاهرش ناسوت را بشناسد.^{۴۳}

یکی از کتبی که مسئله تطابق دو نسخه عالم و آدم را مفصلاً مطرح نموده است کتاب مصباح الانس است که از رساله شیخ جندی استفاده نموده و بیان می‌کند که نشئه احدی قرآنی نسبت به شخص انسانی مانند نشئه تفصیلی قرقانی است نسبت به انسان کبیر (به صورت و نه به معنی). در ادامه، برای تمام مراتب و عوالم جهان هستی نظیری را در انسان بیان می‌کند و معتقد به مطابقت آندوست. مؤلف مصباح الانس در ادامه تطبیق عالم صغیر

و عالم کبیر به نقل از شیخ جندی می‌گوید:

خلاصه آنکه هر موجودی دارای نظیری است و در خاصیت یا انسان اشتراک دارد، جز آنکه محققان در اینباره بر سه مشرب و مشهدند: نخست مشرب و مشهد تمامی حکما و علمای رسمی ظاهری است که انسان نسخه و دستنویس مختصر از تمامی مجموع عالم است. دوم مشرب و مشهد محققان از اهل کشف است که او نسبت به صورت، آخر است و نسبت به مرتبه، اول چون خداوند انسان را بر صورت خود و عالم را بر صورت انسان آفریده است؛ چنانکه فرمود صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «أَوَّلُ مَا خَلَقَ اللهُ نوري». سوم ذوق اهل کمال است که تعلق به مشرب خاتم ولایت دارد که مراد از ایجاد، کمال و جلاء و استجلاء است، یعنی کمال ظهور حق و شهود او بذات و اسماء و صفات و کاملترین مظهر و آینه برای ظهور احدیت جمع تمام کمالات جز انسان نیست ولی انسان دارای دو صورت است: تفصیلی قرقانی، که عبارتست از مجموع عالم از عقل اول تا آخرین موجود که با او هست؛ و احدی قرآنی، و آن انسان کامل است که به قصد، اول مقصود است و ظهورش مسبوق به تفصیل اجزاء وی است و این مشهد و مشرب کاملان است.^{۴۴}

عرفا با توجه به مظهریت انسان نسبت به تمام حقایق و کون جامع بودن او دو خصوصیت برای وی بیان می‌کنند: یکی اینکه انسان واجد جمع مظاهر است و دوم آنکه با حصر مراتبی که محل ظهور تعینات مختلف است به جمع طبقات مختلف پرداخته و پیوند آنها را حفظ می‌نماید و این دو ویژگی مختص به انسان است که در نشئه عنصری زندگی می‌کند، زیرا نشئه عنصری انسان در

۳۹. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۵۳۹.

۴۰. ر.ک: همان، ص ۱۴.

۴۱. ر.ک: قیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۳۴۰.

۴۲. جامی، عبدالرحمن، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، ص ۹۱.

۴۳. ر.ک: ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۴۶.

۴۴. ر.ک: حمزه فناری، مصباح الانس، ص ۷۳۶.

آخرین مرتبه از تنزلات مظاهر و در پایین‌ترین مرتبه از مراتب ظهورات الهی است و نیز با توجه به اینکه مظهر و مرتبه نازل و واجد تمام مظاهر است و بهمین لحاظ - پس از اظهار آنچه در قوس نزول کسب کرده است - صلاحیت مظهریت برای همه حضرات الهی و عوالم کیانی را دارا می‌باشد، انسان پس از گذر از تعین علمی و نزول از تعین عقلی و مثالی و ورود به عالم طبیعت از هر یک از عوالم و حضرات یادشده نمونه‌ای را برای خود اخذ می‌نماید تا اینکه از آن نمونه بعنوان نسخه کاملی که جامع جزئیات مرتبه خود است، استفاده نماید. البته باید توجه داشت که استیاداع انسان نسبت به مراتب کون شامل لب و لطیف مراتب وجود است و نه قشر و کثیف آن.

من کُلِّ شئیء لُبّه و لطیفه

مستودع فی هذه المجموعة^{۴۵}

حقیقت انسانی و حقیقت محمدیه و نفس رحمانی مفاهیمی متغایرنند که مصداق واحدی دارند این حقیقت یک تجلی در عالم تفصیلی (عالم کبیر) و یک تجلی در عالم صغیر (وجود انسان) دارد. بنابر اعتقاد قیصری در مقدمه شرح فصوص الحکم آنچه که از معانی متفرق در عوالم وجودی از عالم عقل و مثال و ماده و مراتب و شئون آنها لحاظ شود در وجود انسان جمع است. و همین معنی، ملاک تطابق بین نسخه عالم وجود و نسخه عالم اجمالی انسانی است، بلکه انسان باعتبار سرّ وجودی و مقام خفی و اخفی، جامع مراتب الهیه و ربوبیه است. حقیقت انسان باعتبار وجود جمعی عقلی و بلحاظ تعقل کلیات مرآتیی است که حقایق اشیاء در آن شهود می‌شود، و باعتبار بدن و قوای جسمانی حقایقی را که در عالم ناسوت موجود است در بر دارد. از جهت همین تطابق و جامعیت وجود انسان است که بطون مراتب وجود انسان بعدد مراتب بطون قرآن تفصیلی و صفحات و مراتب عالم وجود است.^{۴۶}

روح اعظم (نفس رحمانی) که متجلی در عالم کبیر است و در این عالم مظاهری دارد از قبیل عقل اول، قلم اعلی، نور، نفس کلی، لوح محفوظ و غیره در عالم صغیر (انسان) نیز دارای مظاهری است که در اصطلاح عرفا، بحسب ظهورات و مراتب آنها به اسامی مخصوصی

*** انسان از جهت انشاء و ایجاد، سه مقام و مرتبه دارد پایین‌ترین مرتبه آن مرتبه «توجه» است که هر انسانی در وهم و مخیله خود می‌تواند صورتی را خلق کند، مرتبه بالاتر مرتبه «همت» است که مربوط به عرفا می‌باشد و مرتبه بالاتر مرتبه «امر» است که اولیاء و انبیاء عظام به آن مقام و مرتبه متنعم هستند.**

نامیده می‌شوند این اسامی عبارتند از: سرّ، خفی، روح، قلب، کلمه، روح، فؤاد، صدر، عقل و نفس. این تکرار مُمخّل وحدت حقیقت انسان نیست، همچنانکه در اصل نظام وجود - که مبدأ آن حق و منتهای آن هیولای اولی است نیز - این مراتب جاری است. حقیقت نفس انسانی، نظیر وجود حق دارای مقام تشبیه و تنزیه است. باعتبار باطن ذات مجرد تام و عاری از احکام حدود و قیود و میرا از خواص اجسام و مواد است. باعتبار ظهور و سریان در قوای جسمانی، متصف به احکام مواد و اجسام و محل تغییر و انفعال و سنوح حالات متجدد و متغیر است.^{۴۷}

این عربی در باب ششم فتوحات مکیه خلاصه‌ای از مطالب کتاب انشاء الدوائر خود درباره انطباق عالم کبیر و عالم صغیر را آورده است، بنابر نظر ایشان چهار عالم وجود دارد، عالم اعلی که عالم بقاء است، عالم استحاله که عالم فناء است، عالم تعمیر که عالم بقاء و فناء است و عالم نسبت. این چهار عالم در هر دو موطن یعنی عالم کبیر (خارج انسان) و عالم صغیر (انسان) تحقق دارند.

۴۵. صائن الدین بن محمد ترکیه، تمهید الفوائد، ص ۶۲۰.
۴۶. ر.ک: قیصری، مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۶۷۹.
۴۷. همان، ص ۸۰۵.

قدسی انسان. عرش محیط متناظر است با جسم انسان. کرسی که متناظر است با نفس در انسان. بیت المعمور که متناظر است با قلب در انسان. ملائکه که متناظر است با روح و قوای روحی انسان. زحل و فلک آن که متناظر است با قوه علمیه و نفس،...

عالم استحالہ: کره آتش و روح آن یعنی حرارت و یبوست که متناظر است با صفراء و روح آن قوه هاضمه، هواء و روح آن یعنی حرارت و رطوبت که متناظر است با خون و روح آن قوه جاذبه و آب و روح آن یعنی برودت و رطوبت متناظر است با سوداء و روح آن قوه ماسکه.

عالم تعمیر: روحانیون که نظیر آن در انسان قوای موجود در اوست عالم حیوان که متناظر با حواس انسان است، عالم نبات که متناظر با نمو انسان است. عالم جماد که متناظر با اعضاء غیر حاسه انسان است.

عالم نسب: عرض که نظیر آن در انسان سیاه و سفید است، کیف که نظیر آن در انسان صحیح و سقیم است، کم که نظیر آن ساق بلند است.^{۴۸}

سید حیدر آملی معتقد است: کل عالم بدن انسان کبیر است و آنچه در آنست اعضاء و قوای اوست و این عالم دارای روح کلی است، همانگونه که در بدن عالم صغیر نیز روح جزئی وجود دارد؛ هر دو روح، خلیفه خدا هستند یکی در عالم کبیر و دیگری در عالم صغیر.^{۴۹}

گفتار مولوی نیز در ابیات زیر ناظر به همین حقیقت است:

این جهان خُم است و دل چون جوی آب

این جهان خانه است و دل شهر عجب

چیسست اندر خُم که اندر نهر نیست

چیسست اندر خانه کاندرا شهر نیست^{۵۰}

و بیان زیبای شیخ محمود شبستری:

جهان انسان شد و انسان جهانی

از این پاکیزه تر نبود بیانی^{۵۱}

باعتماد عرفا، شرط اینکه مدرکی بتواند چیزی را ادراک

کند اینستکه مدرک بر صورت مدرک باشد (فإن لم یکن العارف علی صورة المعروف فإنه لا یعرفه). با توجه به همین اصل عرفا می‌گویند انسان که می‌تواند عارف به خداوند و نیز حقایق عالم شود مبین اینستکه صورت

انسان منطبق با صورت خالق و صورت کل عالم است.^{۵۲}
نظر فلاسفه دربارهٔ صدور اعمال خارق العاده از نفس انسان

انسانها به علت عدم شناخت واقعیت و گوهر «نفس» فقط انتظار صدور اعمال و افعال عادی و طبیعی را از آن دارند درحالیکه یک شناخت صحیح و دقیق از نفس، ما را به این حقیقت هدایت می‌کند که نفس انسان موجودی است که می‌تواند منشأ صدور اعمالی خارق العاده و فوق طبیعی باشد. فلاسفه ضمن ارائه تحلیلهای مستدل برای این مسئله با این تذکار که «خیر الدلیل علی امکان شیء وقوعه» به ذکر نمونه‌هایی از این اعمال پرداخته‌اند؛ مثلاً اگر انسان مریض با تأکد و تمرکز صحت و سلامتی خود را تصور (تخیل و توهم) کند، ممکن است از این تصور تأثر پذیرد و سالم شود همچنانکه اگر انسان سالم و صحیح با تمرکز تصور (تخیل و توهم) نماید که فلان مرض بر او عارض شده است، ممکن است همان مرض بر او عارض گردد. بهمین دلیل است که بعضی انسانها می‌توانند از روی یک میله باریک که روی زمین قرار گرفته براحتی و بدون سقوط عبور کنند، اما اگر همین میله بر روی یک رودخانه مهیب و یا بر روی دو ستون (بطوریکه زیرش آتش است) قرار گرفته باشد شاید نتوانند از روی آن عبور کنند چون سقوط خود را تصور (تخیل و توهم) می‌کنند و همین تصور موجب سقوط آنها می‌گردد.

در بسیاری از موارد نفس انسان در بدن شخص دیگری می‌تواند تأثیر نماید و حتی اگر نفس قوی و شریف و شبیه به مبادی باشد عنصر عالم از آن انفعال می‌یابد و می‌تواند چیزی را که تصور می‌کند در عنصر ایجاد نماید، چون نفس در ماده بدن منطبع نیست بلکه منصرف الهمة بسوی بدن است؛ حال اگر چنین تعلق و نسبتی که نفس با بدن خود دارد مانع آن نیست که عنصر بدن منطبع نفس

۴۸. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۳۲۵ (باب ۶).

۴۹. رک: الأملی، سید حیدر، أسرار الشریعة وأطوار الطریقة وأنوار الحقیقة، ص ۵۸.

۵۰. مولوی، جلال الدین، مشنوی معنوی، چاپ نیکلسون، دفتر چهارم، ۸۱۱.

۵۱. شبستری، محمود، گلشن راز، صفحه ۷۲.

۵۲. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیة، ج ۴، ص ۱۹۰ (باب ۱۹۸).

باشد، هیچ استبعادی ندارد که تأثیر نفس قوی و شریف از بدن خود تجاوز کند و بتواند در عناصر خارج از بدن هم مؤثر و متصرف باشد و این مشروط است به اینکه نفس، میل شدیدی به بدن خود نداشته باشد. چنین نفسی است که می‌تواند بیماران را شفا دهد و افراد را بیمار کند و غیر آتش را آتش قرار دهد و غیر ارض را ارض نماید و با اراده‌اش باران ببارد... فی الجمله جائز است عنصری که مطیع اضداد است و از اضداد منفعل می‌شود بنحو شدیدتری مطیع نفس واقع شود. خصوصیت نبوت انبیاء نیز از همین باب است.^{۵۳}

ابن‌سینا روش عرفا را بر همین اصول مبتنی دانسته و اشاره می‌کند که اگر شنیدی عارفی توانایی فعل و تحریک و حرکت و نیز خبردادن از غیب را واجد است که از وسع دیگران خارج می‌باشد آن را انکار مکن.^{۵۴}

رؤیای صادقه یکی از نمونه‌های اعمال خارق‌العاده نفس است که البته میزان صادق بودن رؤیا بستگی به میزان صداقت انسان و نیز نحوه تدبیر و تأمل او در وقت بیداری دارد. بهمین سبب معمولاً رؤیاهای شاعر، دروغگو، شریک، مست، بیمار و مغموم صادق نیست و در وقت سحر که خاطرها ساکن است رؤیاها بیشتر می‌تواند صادق باشد.^{۵۵}

*** ملاصدرا معتقد است**

که بعضی نفوس چنان

قوی و شدید می‌شوند که

تصورات آنها می‌تواند

باعث ایجاد موجوداتی

در خارج از ذهن گردد.

شدت خیال و عدم اشتغال آن به امور غیر متناسب با آن اخبار.^{۵۶}

ابن‌سینا در تعلیل خبردادن از غیب معتقد است که صور جزئیات و حوادث، قبل از وقوع آنها در مبادی عالیه شأن مرتسم است و نفس انسان قابلیت اتصال به آن مبادی را دارد، چون نفس با آن مبادی همسنخ است، لذا صور اخبار غیبی در نفس مرتسم می‌گردد.^{۵۷}

یکی دیگر از اعمالی که نفس انسان (بنحو خارق‌العاده) انجام می‌دهد واقعیت اصابة العین (چشم زدن) است. بعضی از نفوس بعلت حالت اعجابی که از کسی یا چیزی پیدا می‌کنند در آنکس و یا آن چیز مؤثر واقع شده و باعث وقوع حادثه‌ای در آنکس یا آن چیز می‌شوند. منکران این مسئله می‌پندارند فاعل مؤثر لازم است با شیء متأثر تلاقی داشته باشد درحالی‌که چنین شرطی لازم نیست.^{۵۸}

ابن‌سینا در بخش مربوط به حیوان از کتاب شفا (فصل دوم از مقاله هفتم) می‌گوید: «برای من حکایت شد که در بیابانهای یکی از روستاها مردی هست که مارها و افعیهای بسیار خطرناک و کشته از نفس و دم او در حذرند و در صورتیکه وی ماری را بگزیدن وادار نکند او را نمی‌گززد و هرگاه آن مارهای کشته او را نیش بزنند بدن او حتی زخم نمی‌شود اما ماری که او را نیش زده است می‌میرد. نقل کردند که مار بسیار عظیم و خطیری وی را زد و مار از بین رفت اما بر آن مرد فقط تبی چند ساعته عارض شد. بعد از مدتی که من برای دیدن آن مرد به بیابانهای آن روستا رفتم، وی زنده نبود اما فرزندی از او بجا مانده بود که در این خصلت از پدرش عجیب‌تر بود و من اعمال عجیب بسیاری از او دیدم از جمله اینکه مارها و افعیها از عزت و قوت نفس او فرار می‌کردند و اگر ماری

۵۳. رک: ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، مقدمه ابراهیم مدکور، ص ۱۷۵؛ ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۱۴.

۵۴. رک: ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۹۷.

۵۵. رک: ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، النفس (فن ششم)، ص ۱۰۶.

۵۶. رک: همان، ص ۱۵۴.

۵۷. رک: همان، ص ۱۵۸؛ ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۳۹۹.

۳۹۹؛ ابن‌سینا، المباحثات، ص ۲۰۰.

۵۸. رک: ابن‌سینا، الإشارات و التنبیها، ج ۳، ص ۴۱۷.

را در دست می‌گرفت مار افسرده می‌گشت.^{۵۹}

شیخ اشراق در بعضی از کتب خود بتفصیل درباره تواناییهای نفس سخن گفته است از جمله در کتاب *تلویحات* و رساله *یزدان‌شناخت* می‌گوید:

چون نفس انسانی در شرف بغایت کمال برسد و بدین حد شود در قوت نبوت که ما گفتیم از وی در عالم عنصر تأثیرها پدید آید و از دعاوی وی در عالم کون و فساد اثرها پیدا گردد، و اگر هلاکت قومی خواهد صاعقه و اسباب آن پدید آید و نیز در حیوانات و نباتات و جمادات بتأثیر نفس او افعالی پدید آید که مثل آن از معهود بشریت بیرون بود.^{۶۰}

من در عهد خویش مانند این کرامات که منسوب باشد به نفوس اولیاء و حکما بسیار دیده‌ام و مغبیبات بسیار شنیده‌ام و از این بابت چند چیز دیگر مکشوف شود، اگر در این معنی صاحب بصیرتی تأمل کند و تأثیر دعاها از اینجاست و همگی این احوال مستند است با خواست باری تعالی و فیض او.^{۶۱}

فخر رازی درباره آنچه ابن‌سینا درباره تأثیر قوای خیال و وهم در نفس و قدرت این قوا بر اعمال خارق‌العاده بیان کرده است، اعتراض نموده و می‌گوید با جسمانی دانستن قوای خیال و وهم انتساب چنین اموری به آنها صحیح نخواهد بود.^{۶۲} خواجه نصیر طوسی به این اعتراض پاسخ می‌دهد که اولاً تخیل و توهم ادراکات و هیئاتی هستند که بواسطه آلات جسمانی برای نفس حاصل می‌گردند. (لذا فاعل این نوع ادراکات هم خود نفس است و نه آلات جسمانی)، ثانیاً آنچه شیخ الرئیس ادعا نموده با تجربه ثابت گردیده است.^{۶۳}

فخر رازی در کتاب *المباحث المشرقیة* مطالب ابن‌سینا درباره توانایی نفس در اطلاع پیدا کردن از غیب و امور غیب را تقریر کرده و گفته است: اگر خود نفس را ادراک کننده و تخیل کننده و مشاهده کننده بدانیم پذیرفتن این امور (آگاهی از غیب) آسانتر است.^{۶۴} وی با توجه به تأثیری که تصورات می‌تواند در خود انسان داشته باشد (مانند علیت تصور سقوط برای سقوط و تصور بیماری

برای بیمار شدن و نیز تصور سلامتی برای صحت) می‌گوید: تأثیر نفس انسان در عناصر دیگر نیز بعید نیست و آنچه از معجزات انبیاء نقل شده می‌تواند از همین سنخ باشد. همچنانکه مسئله چشم‌زدن نیز مؤید تأثیر نفس در چیزی خارج از بدن آن نفس است.^{۶۵}

ملاصدرا معتقد است که بعضی نفوس چنان قوی و شدید می‌شوند که تصورات آنها می‌تواند باعث ایجاد موجوداتی در خارج از ذهن گردد. این نفوس با تأیید ملکوتی و طرب معنوی می‌توانند مریض را شفا دهند و اشرار را بیمار کنند و جسمی را حرکت دهند که از قدرت عادی بشر خارج است.^{۶۶}

ملاصدرا هفتمین فصل از مبحث علت و معلول را اختصاص داده است به مسئله: «في أن التصورات قد يكون مبادئ لحدوث الأشياء». بیان اجمالی این مسئله اینست که با توجه به مباحث قوا و تجدد طبایع مشخص گردید که فاعل مؤثر در اجسام و صور اجسام نمی‌تواند امری باشد که در قوامش محتاج ماده است و هر چیزی که ماده، مقوم قوام آن نیست صورتی غیرمادی می‌باشد؛ بنابراین اثبات می‌گردد که فاعل موجودات، اموری تصویری هستند. تفصیل مطلب اینکه نفس انسان می‌تواند بوسیله تصورات قوی و جازم خود اموری را در بدن ایجاد نماید بدون فعل و انفعال جسمانی، مثلاً حرارتی را ایجاد کند اما نه بوسیله حرارت، و برودتی را در بدن ایجاد نماید اما نه بوسیله برودت.^{۶۷}

ملاصدرا برای اثبات ادعای یادشده پنج دلیل بیان کرده است: دلیل اول اینکه قوه محرکه انسان برای دو امر

۵۹. ابن‌سینا، الشفاء، الطبيعيات، الحيوان، چاپ سنگی، ج ۱، ص ۴۱۷.

۶۰. شهاب‌الدین سهروردی، یزدان‌شناخت، مجموعه مصنفات، تصحیح حسین نصر، ج ۳، ص ۴۴۸.

۶۱. همان، ص ۴۴۹.

۶۲. رک: فخرالدین الرازی، شرحی الاشارات والتنبیها، ص ۱۴۰.

۶۳. رک: نصیرالدین طوسی، شرح الاشارات والتنبیها، ج ۳، ص ۴۱۶.

۶۴. رک: فخرالدین الرازی، المباحث المشرقیة، ج ۲، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۱۱ ق، ص ۴۲۳.

۶۵. رک: همان، ص ۴۲۴.

۶۶. رک: صدرالدین الشیرازی، الأسفار الأربعة، ج ۱، ص ۲۷۵.

۶۷. رک: همان، ج ۲، ص ۱۸۲.

*** وجه‌ترین تبیین درباره چستی و چگونگی (مکانیزم) معجزه انبیاء عبارتست از عقیده و بیان فلاسفه و عرفا در زمینه صدور اعمال خارق‌العاده از روح انسان. آنها در این مسئله هم اراده و فاعلیت خداوند را مد نظر دارند و هم دخالت قدرت ماوراء الطبیعی روح انسان را مؤثر می‌دانند.**

نمود که حرکت کند و طیب دشنام‌دهنده را کتک بزند) بهمین دلیل حرارت غریزی او برانگیخته شد و ماده بیماری را از بدنش خارج کرد، علت این امر چیزی جز تصورات نفسانی نبوده است.

با عنایت به این مطلب براحتمی می‌توان معجزات پیامبران را تصدیق کرد و بعید ندانست که نفس از جهت قوت و شرافت به درجه‌ای برسد که بیماران را شفا دهد و اشرار را بیمار کند و عنصری را به عنصر دیگر تبدیل نماید. بگونه‌ایکه غیر آتش را آتش نماید و با دعای خویش باران نازل کند و یا باعث خشکسالی و زلزله شود. چون ماده عناصر مشترک است و این ماده قابلیت هر صورتی را دارد و نسبت نفسهای جزئی و ضعیف به مواد بدنهایشان مانند نسبت نفسهای قوی و کلی به مواد دیگر (عناصر خارج از بدن) است. همانگونه که تصورات نفسهای ضعیف موجب امور جزئی می‌شود، جایز است که تصورات نفسهای قوی موجب امور عظیم و مهم گردد، اگر چه نادر و غریب باشد.^{۶۸}

نظر عرفا درباره صدور اعمال خارق‌العاده از روح انسان

یکی از مسائل مهمی که در عرفان تأکید فراوانی بر آن می‌شود انجام امور خارق‌العاده بوسیله روح است. بنابراین حتی معجزه پیامبران نیز اگر چه با اذن الهی است اما حاکی از توانایی روح آن بزرگان است. اگر بخواهیم علت این توانایی روح را ریشه‌یابی نماییم به این نتیجه می‌رسیم که منشأ آن، جامعیت و مظهریت نسبت به ذات و صفات و

متضاد صلاحیت ندارد، پس محال است که یکی از دو امر متضاد بدون مرجح از قوه محرکه نفس صادر شود. با توجه به اینکه فعلی که از انسان صادر می‌گردد برای انسان لذیذ و نافع است پس امر مرجح در انجام یکی از دو فعل متضاد عبارتست از تصور آن فعل. حال اگر نفس در اقتضای آن ترجیح محتاج آلتی جسمانی باشد در اینصورت تأثیر آن تصور در آن آلت جسمانی محتاج آلت جسمانی دیگری خواهد بود و نهایتاً به تسلسل می‌انجامد، لذا با توجه به بطلان تسلسل تأثیر تصورات نفس در اجسام متوقف به استفاده از آلت جسمانی نیست.

دلیل دوم اینکه مبادی و فاعل حرکات افلاک تصورات و شوقهای آنهاست. دلیل سوم اینکه هرگاه برای انجام فعلی اراده کنیم اول آن فعل را تصور می‌نماییم. همچنین هرگاه یک امر لذت‌آور و فرح‌بخشی که امید حصولش را داریم، تصور کنیم چهره ما سرخ و اعضایمان مبهتج می‌شوند و اگر امر ترسناکی که گمان وقوعش را داریم، تصور کنیم رنگ چهره ما زرد و بدنمان لرزان می‌گردد اگر چه اصلاً آن امر لذت‌آور و ترسناک موجود نباشد. نیز انسان می‌تواند از روی میله‌ای که روی زمین افتاده است حرکت کند اما اگر همین میله روی پلی واقع باشد که زیرش آتش شعله‌ور است همان انسان اگر بخواهد از روی آن حرکت کند سقوط می‌کند چرا که سقوط خود را (از ترس) تصور می‌کند و همین تصور عامل سقوط او می‌شود و از همین قبیل است محتلم شدن در خواب.

دلیل چهارم اینکه هرگاه یک بیمار سلامتی و صحت خود را تصور کند ممکن است سالم شود همچنانکه اگر فرد سالمی تصور کند که بیمار شده است بیمار می‌شود و اثر نفس انسانی که دارای چشم‌زخم است، بدون استفاده از آلت جسمانی مؤثر واقع می‌شود، و از طبیبان حاذق معالجاتی را حکایت کرده‌اند که از طریق امور نفسانی بیمار را معالجه کرده‌اند؛ مثلاً حکایت شده که یکی از پادشاهان فلج شد و نمی‌توانست حرکت کند، طبیب ماهر متوجه شد که معالجه جسمانی برای او مؤثر نیست، فلذا از راه معالجه نفسانی عمل کرد بدینگونه که پادشاه را شتم کرد و دشنام داد، پادشاه بشدت عصبانی و مضطرب گردید (و در عین ناتوانی با شدت فراوان تصور و اراده

۶۸ همان، ص ۱۸۳.

افعال خداوند است. با توجه به این مسئله اگر انسان استعدادی را که در روح او نهفته است به فعلیت برساند می‌تواند به مقامی برسد که آنچه را اراده کند بوجود آید، بوجود می‌آید مانند خداوند که ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^{۶۹} عرفا این مقام را مقام «کن» می‌نامند.

ابن عربی در فتوحات مکیه می‌گوید: کلمه «بسم الله» برای بندگان در ایجاد کردن چیزی، مانند کلمه «کن» است برای خداوند، فلذا بوسیله کلمه «بسم الله» بعضی از انسانها آنچه را بخواهند ایجاد می‌کنند، ولیکن بعضی از بندگان از همان کلمه «کن» استفاده می‌نمایند این انسانها اکابر هستند. «در برگشت از غزوه تبوک پیامبر و اصحابش شخصی را دیدند که او را نمی‌شناختند پیامبر ﷺ به آن شخص ناشناس فرمود: «کن اباذر» و او ابوذر شد. در اینجا پیامبر نگفت بسم الله بلکه گفت «کن» که کن الهی است. خداوند در مورد کسیکه بخاطر نوافل او را دوست دارد فرمود من گوش و چشم و زبان او هستم.^{۷۰}

در قسمت دیگری از فتوحات مکیه، ابن عربی ضمن بیان همان واقعه مذکور که شخص ناشناس بوسیله «کن» اباذر، پیامبر، ابوذر شد، علت چنین وقایعی را این می‌داند که انسان کامل قلبی است بین خداوند و عالم که دائماً در تقلیب و تصریف است.^{۷۱} بدنبال همان قسمت از کتاب خود ابن عربی مفاد روایتی را نقل می‌کند که بنا بر آن روایت در روز قیامت ملکی به نزد اهل جنت می‌آید و از طرف خداوند به آنها سلام می‌رساند و نامه‌ای را به آنان می‌دهد که خداوند در آن نامه فرموده است از طرف حی لایموت به حی لایموت، اما بعد همانا من به هر چیزی که بگویم باش، می‌شود و تو را بگونه‌ای قرار داده‌ام که به هر چیزی بگویی باش، می‌شود.^{۷۲}

انسان از جهت انشاء و ایجاد، سه مقام و مرتبه دارد پایین‌ترین مرتبه آن مرتبه «توجه» است که هر انسانی در وهم و مخیله خود می‌تواند صورتی را خلق کند، مرتبه بالاتر مرتبه «همت» است که مربوط به عرفا می‌باشد و مرتبه بالاتر مرتبه «امر» است که اولیاء و انبیاء عظام به آن مقام و مرتبه متنعم هستند و صاحب الامر نیز که به امام زمان اطلاق می‌گردد به همین اعتبار است که امر ایشان در

ولایت تکوینی قائم مقام امر خداوند است.

ابن عربی در کتاب فصوص الحکم می‌گوید: «هر انسانی بسبب وهم و قوه خیالش آنچه را که جز در قوه خیال وجود نمی‌یابد، می‌آفریند و این کار امر عام است که شامل هر انسانی است و عارف بهمت خود آنچه را که در خارج محل همت وجود می‌یابد، خلق می‌کند».^{۷۳}

در شرح عبارات یادشده قیصری می‌گوید: چون بحث در عالم مثال بود شیخ در اینجا تنبیه فرمود که عارف بهمت خود خلق می‌کند و عالم مثال بر دو قسم است مثال مطلق و مثال مقید. مثال مقید، خیال انسانی است و خیال گاهی از عقول سماویه و نفوس ناطقه مدرکه معانی کلیه و جزئیه متأثر می‌شود که صورتی مناسب آن معانی در خیال ظاهر می‌گردد، گاهی از قوای وهمیه که فقط مدرک جزئی هستند متأثر می‌شود که صورتها مناسب آن معانی جزئی در خیال ظاهر می‌شود.

قسم دوم گاهی بسبب سوء مزاج دماغ است و گاهی بسبب توجه نفس به قوه وهمیه است برای ایجاد صورتی از صورتها (مثل اینکه کسی صورت محبوبش را که غایب از اوست تخیل قوی کند که صورت وی در خیالش ظاهر گردد و او را مشاهده کند) و این امر عامی است که هر عارف به حقایق و غیر او از طایفه عوام بر آن قادرند. شیخ می‌فرماید: عارف بهمت خود - یعنی توجه و قصدش - بسبب قوت روحانیتش صورتهایی را که خارج از خیال و موجود در اعیان خارجیند، خلق می‌کند چنانکه از ابدال مشهود است که آنها در آن واحد در اماکن مختلفه حاضر می‌شوند و حوایج عبادالله را برمی‌آورند.

پس مراد از عارف در اینجا، آن عارف کامل متصرف در وجود است نه آنکس که عارف به حقایق و صور هست ولی تصرفی برای او نیست، و اینکه شیخ فرمود از «خارج محل همت» برای اینستکه از اصحاب سیمیا و شعبده احتراز کند چون آنان صور خارج از خیالاتشان را ظاهر

۶۹. سوره یس، آیه ۸۴.

۷۰. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۲۲۲ (باب ۷۳)؛ همان، ج ۴، ص ۵۴ (باب ۱۶۸).

۷۱. ر.ک: همان، ج ۶، ص ۵ (باب ۳۶۱).

۷۲. ر.ک: همان.

۷۳. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۱۸۴.

می‌کنند لکن خارج از مقام خیال نیست و آن صورت را در خیالات حاضران بسبب تصرفشان در خیالات حاضران ظهور می‌دهند و عارف متمکن در تصرف بسبب همت خود در عالم شهادت خلق می‌کند، چون دیگر موجودات، قائم بذات خودند و در عالم غایب نیز خلق می‌کند صورت روحانیه را و آنها را در عالم ارواح وارد می‌کند.^{۷۴}

محمی الدین ابن عربی مقام ایجاد بوسیله امر را در جای دیگر فصوص بیان کرده است: «اما تسخیری که سلیمان علیه السلام به آن اختصاص یافت و بر غیر خود برتری پیدا کرد و برای او مُلکی داد که برای احدی بعد از او سزاوار نباشد اینست که شیء از «امر» او حاصل می‌شد و خداوند فرمود: «فَسُخِّرْنَا لَهُ الرِّيحَ تجري بأمره» یعنی بامر سلیمان. این اختصاص بصرف تسخیر بودن نیست چه اینکه خداوند در حق همه ما بدون تخصیص فرمود: «وسخر لكم ما فی السماوات وما فی الأرض جمیعاً منه» و نیز تسخیر بادها و ستارگان و جز آن را ذکر نموده و لکن این تسخیر از امر ما نیست بلکه از امر الله است؛ اما در سلیمان «بأمره» بود. پس اختصاص سلیمان این بود که بمجرد امر لفظی و حرف صوتی هم، اشیاء مسخر او می‌شدند بدون جمعیت فکری و همت قلبی و این را بدین سبب گفتیم که می‌دانیم اجرام عالم از نفوس، متفعل می‌شوند هرگاه نفوس در مقام جمعیت قرار بگیرند. ما این معنی را در این طریق بمعاینه یافتیم. پس از سلیمان علیه السلام صرف تلفظ به امر بود و نه از همت و جمعیت».^{۷۵}

در اصطلاح عرفا کسانی که با داشتن روح قوی و تزکیه شده می‌توانند کارهای خارق العاده انجام دهند به ابدال (بدلاء) معروف هستند. ابن عربی یکی از وجوه تسمیه آنها بدین اسم را توانایی روحی آنان می‌داند که می‌توانند بدن مادی خود را ترک نمایند و با بدن مثالی در جاهای مختلفی حاضر شوند.^{۷۶} روح انسان می‌تواند بامر خداوند بصورت‌های مختلفی تجسّد پیدا کند و جهت رفع حاجات مؤمنین به جاهای مختلفی سیر نماید، که روح انسان در چنین حالتی نیازی به اکل و شرب نیز ندارد.^{۷۷}

شعر مولوی در ابیات زیر ناظر به همین حقیقت است:
شیر مردانند در عالم مدد

آن زمان کافغان مظلومان رسد

بانگ مظلومان زهرجا بشنوند

آنطرف چون رحمت حق می‌دوند^{۷۸}

نفوس کامله انسانی متشکل به صورت برزخی یعنی صور غیر اشکال محسوسه آنها می‌شود؛ علت تشکل افراد انسانی به صور غیر اشکال محسوسه، قوت نفس و تمامیت جوهر ذات آن است و آن حقایق مادی و جسمانی، مطیع حقایق روحانی است. این اشخاص که صاحبان نفوس قویند و بعد از خلق جُلُباب بدن در خیالات اهل کشف ظاهر می‌شوند و گاهی مبدأ کشف اهل شهود می‌شوند، در لسان اهل عرفان ابدال یا بدلاء نامیده می‌شوند».^{۷۹}

سید حیدر آملی می‌گوید: «ملک و جنّ در هر شکلی که بخواهند وارد می‌شوند و انسان باتفاق همه گروهها از ملک و جنّ اشرف است و حتی آنها مأمور و مکلف شدند به سجده و خدمت و اطاعت و متابعت از انسان در جمیع امور، حال چگونه انسان توانایی افعالی که ملک و جن انجام می‌دهند را نداشته باشد؟ و بلکه انسان باید در انجام اینگونه امور از ملک و جن توانا تر باشد. درستی این مطلب را می‌توان از قصه ابدال و چگونگی تبدل آنها از صورتی به صورت دیگر و حضور آنها در مکانهای مختلف با صورت واحد، دریافت».^{۸۰}

در علم الیقین فیض نیز آمده که از غرایب و عجایب وجود انسان اینست که می‌تواند به اشکال مختلفی درآید، به همه عوالم ملکوتیه وارد شود، مانند ملائکه که به این عالم در شکل اهالی این عالم وارد می‌شوند. و نیز انسان می‌تواند با ملائکه و جنّ مجالست و مصاحبت داشته باشد و از علوم آنها استفاده نموده و از حوادث باخبر گردد.^{۸۱}

۷۴. رک: فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۶۳۱.

۷۵. ابن عربی، فصوص الحکم، ص ۳۹۸.

۷۶. رک: ابن عربی، الفتوحات المکیّة، ج ۱، ص ۴۰۰ (باب ۱۶).

۷۷. رک: فیصری، شرح فصوص الحکم، ص ۸۴۹.

۷۸. جلال الدین مولوی، مثنوی معنوی، چاپ نیکلسون، دفتر دوم، ۱۹۳۲.

۷۹. رک: فیصری، مقدمه شرح فصوص الحکم، ص ۵۰۸.

۸۰. الأملی، سید حیدر، أسرار الشریعة وأطوار الطریقة وأنوار الحقیقة، ص ۱۶۰؛ الأملی، سید حیدر، المقدمات من کتاب نص النصوص، ج ۱، ص ۸۵.

۸۱. فیض کاشانی، مولی محسن: علم الیقین فی أصول الدین، ج ۱، ص ۸۴.

عرفا معتقدند که لازمه نسبت دادن اموری نظیر انشاء و ایجاد و دیگر کارهای خارق‌العاده به بعضی انسانها، این نیست که ما مخلوق را خالق بدانیم بلکه در اینگونه موارد نیز خداوند سبحان است که چیزی را از طریق مظهر خود، یعنی انسان خلق می‌نماید، جز اینکه انسان در این حالات در مقام تفصیلی ظاهر می‌شود همچنانکه در مقام جمعی ظاهر می‌گردد.^{۸۲}

بیان چند نکته

نکته ۱. عرفا و فلاسفه، هر دو گروه، درباره جامعیت و مظهریت روح انسان سخن گفته‌اند؛ اما عرفان در این مقال، مجال بیشتری دارد چرا که اولاً آنها روح انسان را نفع‌های از روح الهی می‌دانند^{۸۳} ثانیاً یکی از مسائل اصلی عرفان، انسان کامل است که در آنجا گفته می‌شود انسان کامل جامع و مظهر صفات الهی می‌باشد، ثالثاً در عرفان، طریق اصلی و معتبر برای نیل به حقایق، کشف و شهود است و کشف و شهود سیری است انفسی. بدیهی است که سالک این راه، اگر معتقد باشد که روح او جامع و مظهر صفات الهی و عالم کبیر است با اعتماد بیشتری این راه را خواهد پیمود.

نکته ۲. فلسفه و عرفان هر دو به تبیین کیفیت وقوف انسان به علوم غیبی همت گماشته و تلاشهایی کرده‌اند اما هر یک با بیان ویژه خود آنها را اظهار نموده است عرفا مجرای این واقعیت را کشف و شهود می‌دانند و فلاسفه معتقدند با توجه باینکه صور جزئیات و حوادث، قبل از وقوع آنها در مبادی عالی‌شان ثبت و مرتسم است و نفس انسان قابلیت اتصال به آن مبادی را دارد (چراکه نفس با آن مبادی همسنخ است)، می‌تواند از امور غیبی خبر دهد.

نکته ۳. فلاسفه و عرفا در بیان قدرت و توانایی روح انسان در انجام اعمال خارق‌العاده سخنان بسیار نغز و پرمغزی بیان نموده‌اند. آنها پایین‌ترین مرتبه ایجاد بوسیله روح را تخیلات انسان و بالاترین مرحله را معجزه انبیاء دانسته‌اند. عرفا برای توجیه مسئله صدور افعال خارق‌العاده از روح انسان، به تشابه روح انسان با روح الهی تمسک می‌کنند اما فلاسفه علاوه بر این جهت به اقامه برهان نیز همت گماشته‌اند.

نکته ۴. به نظر می‌رسد وجه‌ترین تبیین درباره

چیستی و چگونگی (مکانیزم) معجزه انبیاء عبارتست از عقیده و بیان فلاسفه و عرفا در زمینه صدور اعمال خارق‌العاده از روح انسان. آنها در این مسئله هم اراده و فاعلیت خداوند را مد نظر دارند و هم دخالت قدرت ماوراء الطبیعی روح انسان را مؤثر می‌دانند.

نکته ۵. فلاسفه معتقدند تأثیر و فاعلیت موجود جسمانی از جهت مدت و عدت و شدت متناهی و محدود است و همچنین تأثیر آن محصور است در محاذات و وضعی خاص.

قد انتهی تأثیر ذات مدة

فی مدة وعدة وشدة

ولیس أيضاً أثرت إلا بأن

منفعل منها بوضع اقترن^{۸۴}

با توجه به این مطلب بنظر می‌رسد فلاسفه در توجیه صدور اعمال خارق‌العاده از روح انسان باید روح را در زمان انجام چنین افعالی مفارق و مجرد از بدن بدانند، در غیر اینصورت جمع بین این دو رأی مشکل بنظر می‌رسد. نکته ۶. یکی از سوالات مهمی که درباره جامعیت و مظهریت روح انسان و همچنین قدرت ماوراء الطبیعی او در ایجاد امور خارق‌العاده به ذهن خطور می‌کند اینستکه آیا روح همه انسانها مشمول چنین اوصافی است، یا این اوصاف فقط مختص روح انسانهای خاصی است؟ آنچه مسلم است تحقق بالفعل این اوصاف مختص انسانهای خاصی بوده است، اما بقیه انسانها نیز می‌توانند بقدر سعی و تلاش خود اینگونه خلاقیتها و لیاقتها را اظهار نمایند و با توجه به اینکه هر انسانی بالقوه واجد همه آن اوصاف است، می‌تواند بمیزان رنجی که می‌برد از این گنج بهره‌مند شود و آن گنجینه‌ها را به فعلیت برساند «ولیس للإنسان إلا ما سعی».

* * *

انتشارات بیدار، قم، ۱۳۷۷، ص ۴۶۶.

۸۲. قیصری. شرح فصوص الحکم، ص ۶۳۲.

۸۳. رک: تبعه ایزدی، مختار، خردنامه صدر، شماره ۳۱، ص ۵۶.

۸۴. سبزواری، ملاهادی. شرح غرر الفوائد، دانشگاه تهران، ۱۳۶۹ ش، ص ۱۶۹.