

اعجاز و کرامت

آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای

مقاله حاضر متن سخنرانی آیت‌الله سید محمد خامنه‌ای در کنگره بزرگداشت علامه محقق فیاض لاهیجی بود که در تیرماه سال جاری در گیلان برگزار شد.

بحث از اعجاز و معجزه و کرامت اگر چه دارای ابعاد گوناگون است و از دیدگاه‌های بسیاری می‌توان به آن نگریست، اما جایگاه اصلی آن علم کلام است و علم کلام همانگونه که به آن نگاهی خواهیم انداخت بسیار ناقص و نارسا از آن بحث نموده است. همچنان که در تاریخ علم کلام اسلامی آمده و روشن است، این رشته از علوم نقلی در یک تقسیم کلی در دست سه مکتب و سه دسته از متکلمین مسلمان بوده است: متکلمین امامیه، متکلمین معتزله، متکلمین اشاعره.

۱- متکلمین امامیه، که شاید برخلاف مشهور کهن‌ترین و پر سابقه‌ترین مکاتب دیگر باشد، از صدر اسلام و بلافاصله پس از رحلت پیامبر اکرم (ص) به دامان عترت و اهل بیت معصومین (ع) پناه برد و از آن منبع غنی و پر بار و آبشخورهای دسترس و آماده در طول سه قرن نخستین تاریخ اسلام، معارف فراوان و حقایق بسیار فراچنگ آورد. در موضوع تعبد به عقل یا نقل که مورد اختلاف اشاعره و معتزله بود، امامیه بصورتی صحیح از هر دوی این منابع خداداده بهره می‌برد و یکی را در مقابل پذیرش دیگری رد و طرد نمی‌کرد. متکلمین امامیه در عین آنکه به عقل و استدلال و تا حدودی به فلسفه یونانی ترجمه شده به عربی (در اواخر قرون دوم و سوم ه) نظر داشتند ولی بیشترین بهره خود را از ائمه معصومین و پس از آنها از متون و احادیث اهل بیت می‌گرفتند و از این روست که علم کلام نزد متکلمین امامیه رویهم رفته از اوج و شکوفایی بیشتری برخوردار است و این همان میراثی است که بعدها دستمایه فلسفه اسلامی گردید و راه آن فلسفه را از فلسفه یونانی - تا حدودی بسیار - جدا نمود. اگر در آراء برخی متکلمین امامی انحراف یا اعوجاجی دیده شده است معلول سلیقه‌ها و دیدگاه‌های ضعیف خود آن عده از متکلمین بوده است.

سبب اعتدال متکلمین امامی در گزینش عقل و نقل، آن بود که اصولاً کلمات امیرالمومنین علی علیه‌السلام و ائمه دیگر جوهری استدلالی و عقلی داشت که آن نیز از

سرچشمه وحی و دامان معارف مقام رسالت پیامبر اکرم (ص) مایه گرفته بود و پیروی از همین کلمات و تعبد به منقولات بازمانده از بساط آنان، خود نوعی عقل‌گرایی و استدلال پیشه‌گی را بوجود می‌آورد.

با وجود این صیغه اصلی تکلم امامیه، باید افزود که به سبب سیطره عمومی کلام اشاعره و معتزله از قرن سوم و چهارم به بعد، متکلمین امامیه نیز - جز در مسئله امامت و چند مسئله دیگر - گوشه چشم به دو مکتب دیگر رقیب داشتند، و در همین مسئله اعجاز و کرامت دیده می‌شود که متکلمین امامی نیز در همان ساحت متکلمین دیگرگام زده، به جای تعمق بیشتر در ژرفای بیکران آن، به معدودی بحثهای سطحی و پاسخگویی به برخی شبهات و اشکالات معروف پرداخته‌اند.

۲- متکلمین معتزله: این دسته از متکلمین غیر امامیه - که می‌توان ادعا کرد باصطلاح امروز شیوه و مثنوی پوزیتوسیتی داشتند - جز در مواردی که اصول اعتقادی و ضروریات عقیده اسلامی اقتضاء می‌کرد، به منابع غیر عقلی (و غیر تجربی) تکیه نمی‌کردند و پس از ترجمه فلسفه یونانی به عربی، به اقتباس و حتی تقلید از آن پرداختند و اموری را که به نظر آنان با عقل منطبق نبود، انکار کردند.

اصحاب این مکتب به بهانه تمسک و اعتماد به عقل، هر آنچه را که تجربه و علم اندک آنان از حقایق جهان بزرگ و عقل شخصی اجازه نمی‌داد، نمی‌پذیرفتند و رد می‌کردند و یکی از این حقایق، وجود و صحت کرامات اولیاءالله بود که معتزله منکر آن بودند.

۳- متکلمین اشعری (یا اشاعره): این دسته از متکلمین نه مانند معتزله به عقل و استدلال تکیه کافی می‌کردند و نه به احادیث گرانمای اهل بیت - که مورد توجه امامیه بود - می‌پرداختند. پایه و منبع اصلی معارف و محتاج مسائل آنان، معدود احادیث نبوی بود که بنام سنت به آن نظر داشتند و می‌دانیم که قرآن مجید نیز اگر چه منبع مورد قبول هر سه مکتب متکلمین بود ولی بعلت دشواریهای تفسیر و بهره‌گیری صحیح از آن و دوری غیر امامیه از احادیث تفسیری اهل بیت علیهم‌السلام، نتوانست منبع کافی برای این متکلمین باشد و در نتیجه در پیچ و خم تعارضات ظاهری مفاهیم آیات فرو ماندند و راه به حق و واقع نبردند.

اشاعره در میان متکلمین مسلمان، فرومانده‌ترین آنها در حل مسائل معرفتی بودند زیرا با انکار عقل در مقابل شرع نیمی از ابزار درک معارف را از دست دادند و با بی‌اعتنایی به سنت حاصل از اهل بیت - که وارث اصلی و حقیقی پیامبر (ص) بودند - و ناتوانی از دسترسی به عمق معارف قرآنی، در نیمه دیگر نیز توانستند به عمق حقایق معارف اسلامی دست یابند.

با توجه به ضعف و ناتوانی ذاتی دو مکتب اعتزال و اشعری و اسبابی که در معرفی مکتب امامیه گذشت، هم علم کلام کارکرد چشمگیر و ژرفی در معارف اسلامی نداشت و روشن است که مسئله معجزات و کرامات نیز در هیچ یک از سه مکتب مذکور هرگز به پاسخ کامل خود نرسید.

مباحث عمده‌ای که متکلمین درباره اعجاز و کرامت مطرح می‌کردند مسائلی بود از قبیل اینکه آیا اعجاز و خرق عادت، مخصوص پیامبر است؟ (که معتزله به آن معتقد بودند) یا اولیاءالله قادر به بروز کرامت و خرق عادت می‌باشند، و... در همین زمینه مسئله تعریف معجزه و کرامت و فرق آن دو - و یا اینکه آیا معجزه به صورت تحدی است؟ و آیا خداوند امکان صدور آن را از دیگران سلب می‌کند؟ یا خاصیتی است در شخص نبی؟ و آیا خرق عادات ناشی از قدرت نبی ولی است؟ یا از خداست؟ همگی از مهمترین مباحث متکلمین بوده‌اند.

این کوتاه دستی دانش پژوهان معارف اسلامی ادامه یافت تا آنکه نخست فلسفه اسلامی به دست شیخ‌الرئیس ابن‌سینا و اخلاف او و سپس عرفان محی‌الدین ابن عربی و شاگردانش پای به میدان تحقیق و تحصیل گذاشت و از برکت معارف اصیل اسلامی در کتاب و سنت، پرده از رخسار بسیاری از مسائل دشوار علوم عقلی و معارف الهی برداشته شد.

به عبارت دیگر، کند و کاو مسئله معجزه و کرامت نیز - مانند بسیاری از مسائل علم کلام - بعدها به عهده فلسفه و عرفان گذاشته شد و همچنان که خواهیم دید امامیه نیز گاهی تحت پوشش و نام علم کلام (و از برکت احادیث اهل بیت) مسائل دشوار کلامی را اندک اندک به قلمرو فلسفه اسلامی کشاندند و آن را از اوام متکلمین پیشین رهانیدند تا به جایی که کتاب تجریدالکلام خواجه بزرگوار نصیرالدین طوسی - که در واقع سرپل انتقال علم کلام به فلسفه اسلامی است - سالها متکا و محور اصلی مباحثات فلاسفه در فاصله قرن هفتم تا یازدهم بود و آنگونه که معروف است بیش از یکصد شرح و حاشیه توسط فلاسفه این قرون بر آن و بر شرح (تجریدالکلام) علامه حلی نوشته شده است.

در سایه یک تحقیق گسترده می‌توان به این نتیجه شگفت دست یافت که فلسفه عالی صدرالمتألهین - که بظاهر ملثقا و مصب فلسفه‌های مشاعی و اشراقی و عرفان یونانی و اسلامی است - در اصل، شکل تکامل یافته همان علم کلام نصیرالدین طوسی است که در طول چهارده قرن پربرکت به فلسفه مکتب شیراز و سید سند و صدرالدین شیرازی و دوانی و افاضل دیگر تا مکتب اصفهان و میرداماد انجامیده است و در مغز و روان صدرالمتألهین جایگزین گردیده و با اختلاط و چاشنی

عرفان‌ابن عربی و فلسفه سهروردی بصورت فلسفه متعالی و مکتب بی‌مانند متعالیه درآمده است.

با توجه به این حقایق تاریخی درباره مناسبات علم کلام و فلسفه در میان امامیه می‌توان به این سؤال پاسخ داد که چرا فیاض لاهیجی در کتاب خود (گوهر مراد) پشت به متکلمین کرده و در مسئله معجزه و کرامت از سبک و ادله فلاسفه پیروی نموده است.

اگر کتاب گوهر مراد را آنگونه که در اذهان است کتابی کلامی بدانیم و لاهیجی را که در قلمرو علم کلام گام زده است یک متکلم بحساب آوریم، شاید وی نخستین کسی باشد که در این مسئله، از نظرگاه فلاسفه و به دور از شیوه متکلمین، نگرسته و مانند متکلمین آن نپرداخته است. فیاض لاهیجی در کتاب گرانقدر خود گوهر مراد در بحث از معجزه و کرامت، تحت عنوان «حقیقت و نبوت» سخن گفته و برخلاف دیدگاه شایع و عام متکلمین - که معجزه را از فروغ و نتایج نبوت بشمار آورده‌اند و قاعدتاً بایستی پس از ثبوت اصل نبوت به آن پرداخت - کسی را نبی می‌داند که علاوه بر دارا بودن قدرت علمی و بینش و ادراک فراتر از عادی بشر - که از آن به قوت ادراک تعبیر می‌کند - دارای توان فراتر و فوق عادت بشر در طبیعت در معنی معجزه باشد که به آن قوت تحریک نام می‌دهد و هنگامی که انسانی به این درجه کمال رسید و بر او وحی نازل گردید، به مقام نبوت رسیده است.

در واقع، مقام نبوت به دنبال قدرت نظری و عملی صدور معجزه و کرامات از انسان برگزیده می‌آید نه اینکه قدرت اعجاز و تحریک طبیعت به دنبال نبوت باشد. لاهیجی در فصل پنجم مقاله سوم کتاب گوهر مراد در بیان حقیقت نبوت و ذکر خواص نفس نبوی چنین می‌گوید:

بدان که حکما گفته‌اند در نفس ناطقه باید سه خاصیت مجتمع باشد تا قامت قابلیتش به تشریف نبوت سرفراز تواند شد و همی ان یسمع کلام‌الله و یری ملائکة‌الله یعلم جمیع‌المعلومات او اکثرها من عندالله و ان طبیعة مادة الکائنات باذن الله. بیانش آن است که نفس ناطقه را دو گونه قوت است: قوت ادراک و قوت تحریک.

پس به نظر حکما، نبوت از سه عنصر کلی بوجود می‌آید: ۱- وحی و اتصال معنوی با مبدأ ۲- قوت ادراک ۳- قوت تحریک ماده و به دیگر سخن: اگر انسانی در مرحله ادراک و شناخت خود از جهان به مرحله کمال ممکن برسد آنچنان که در نفس او تأثیر بگذارد و آن را بگونه‌ای آینه‌وار روشن و تهذیب کند که توانی بیابد که حتی در ماده اجسام و مادیات جهان تأثیر بگذارد و شایسته آن شود که براو وحی و کلام و یا رسول الهی نازل گردد. نبی شده است و به مرحله نبوت رسیده است. وی در توضیح شرط اول یعنی قوت ادراک، چنین

می‌گوید:

«ادراک بر دو گونه است: ادراک عقلی و ادراک حسی و خواص ثلاثه راجع شود به کمال قوت‌های سه‌گانه؛ چه کمال قوه ادراک عقلی (کلی) آن است که هر تعقلی که ممکن شود دیگری رابه تعلم و نظر، در ازمنه متطاووله، حاصل باشد مر او را به اسرع حصول در اقصر ازمنه، بقوه حدس بدون تعلم.

و کمال قوه ادراک جزئی (حسی و خیالی) - سیماً قوه متخیله - آن است که با آن بغایت قوی باشد، در نهایت انقیاء و اطاعت باشد مر قوه عقلیه را بحیثی که هنگام انتقاش و ارتسام نفس بصورت معقولات و اتصال وی به «عقل فعال» که مفیض علوم و کمالات است باذن‌الله تعالی و جبرئیل عبارت از اوست. قوه متخیله منجذب شود به سوی قوه عقلیه، بحدی که هر صورتی که مرتسم شود در ذات نفس، بعنوان تجرد و کلیت، مرتسم شود مثالی و شبعی از او در قوت متخیله بعنوان تمثل و جزئیت، سپس حکایت کند متخیله، مدرکات قوه عقلیه را اگر ذوات مجرد باشد، به صورت شخصی از اشخاص انسان که افضل انواع محسوسات جوهریه است در کمال حسن و بهاء و اگر معانی مجرد و احکام کلیه باشد، به صور الفاظ مقروءه محفوظه - که قوالب معانی مجرده است - در کمال بلاغت و فصاحت.

و چون تطبیح و ارتسام بصور مذکوره در کمال قوه و ظهور بود، ادا کند آن صور را به «حس مشترک» بحیثیتی که صور و ذوات، مدرک به حس بصر و صور الفاظ، مدرک بحس سمع گردد و چنان مشاهده شود که شخص در کمال حسن در برابر ایستاده، کلامی در فصاحت، القا می‌کند...»^۱

این همان نظریه فلاسفه اسلامی است که وحی را نزول درجه به درجه ادراک و دریافت پیامبر از مرتبه ادراک عقلی به ادراک تخیلی می‌دانند که از این مرحله و از راه حضور معکوس معلوم عقلی و تخیلی در حس مشترک به مرحله احساس راه می‌یابد و مدرکات عقلی پیامبر به صورت الفاظ و اصوات در گوش او شنیده و احساس می‌گردد.

همچنین است حالت رؤیت فرشتگان، که ادراک عقلی ذوات و عقول مجرد با طی سلسله مراتب معکوس حس به خیال و عقل، این بار از عقل و خیال گذشته به واسطه حس مشترک به احساس بصر می‌انجامد و پیامبر، صورت فرشته (با همان عقل مجرد) را به چشم خود می‌بیند (یعنی احساس می‌کند که می‌بیند).

لاهیجی این شکل اتصال با حقایق عالم را - که طبعاً به صورت علم حصولی نیست - همان قوت ادراک می‌داند که بدون این توان و قدرت، رتبه پیامبری میسر نیست و صدور معجزه نیز غیر ممکن است زیرا همچنان

که حکمت عملی بدون حکمت نظری حاصل نمی‌شود، نفس انسانی بدون تکامل از راه ادراکات عقلی - و آنگونه که بعد از این خواهد آمد - از راه انتقال از انسان صغیر به انسان کبیر (بلکه اندراج جهان ماده و معنی در قالب عقلی خود در نفس انسان کامل) توان سطره و تأثیر بر جهان رانمی‌یابد. وی پس از گذار از این مرحله به مرحله تأثیر عینی در اشیاء می‌پردازد و می‌گوید:

«و اما کمال قوه تحریک آن است که نفس ناطقه در قوت فعل و شدت تأثیر به مرتبه‌ای رسد که هرچه «تصور» کند و هر صورتی که در خیال او نقش بندد و «اراده» به وجود او تعلق گیرد - فی الحال - در خارج موجود شود. این مرحله گاهی متحقق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات چون نسبت او باشد به ماده بدن خود، و چنان که هر نفسی در بدن خود به مجرد «تصور» تأثیر تواند کرد (چنانکه در صورت شهوت و غضب و خوف و رجا و خجالت و حیا این معنی نهایت ظهور را دارد). نفس مذکوره در هر بدنی، بلکه در هر ماده به مجرد «تصور» و تعلق «اراده»، تأثیر تواند نمود.

و چون این نسبت متحقق گردد. مطیع او شود - هر آینه - ماده کائنات به حیثیتی که هر صورتی که خواهد در او به خواهش او و به اذن خدا، موجود تواند شد...»

وی پس از شرح این دو مرحله؛ یکی انفعال و دیگری فعل. یکی تأثر از جهان و دیگری تأثیر در آن، به خاصیت سوم نبی می‌پردازد و می‌گوید: «و چون این مرتبه - که کمال قوت تحریک است - حاصل شود، خاصیت سوم نیز از خواص ثلاثه مذکوره متحقق شود و نفس ناطقه به حقیقت نبوت متحقق گردد و قابلیت «وحي» الهی حاصل آید، و تفاوت انبیاء در مراتب نبوت به حسب تفاوت خواص مذکوره باشد و مراتب شدت و ضعف و کمال و نقص...»

برای روشن شدن این مطلب باید به مقدمه‌ای پرداخت و چند نکته را به خاطر سپرد:

اول: آنکه نفس ناطقه دارای قدرت تأثیر است. این تأثیر گاهی با واسطه و با ابزار مادی است مانند تأثیر اراده بر عضلات و صدور حرکات بدنی و افعال و گاهی بیواسطه است مانند تأثیر درونی انسان بر خود و تأثیر بر اشخاص و اشیاء که به صورت اعجاز و کرامت و امثال آن که از هر یک در علم مربوط به آن بحث شده است.

ریشه و منشأ این قدرت نفس همان سنخیت و شباهت آن با مجردات (عقول و نفوس مجرد) است، که آنها نیز اطلاق و امثله‌ای از روح و امر الهی هستند. لذا ابداعات نفس را «امر» می‌خوانیم همچنانکه قرآن مجید نیز از ابداع و انشاء الهی به «امر» تعبیر کرده است و ما در پایان مقابل به توضیح آن خواهیم پرداخت.

دوم: آنکه تأثیر نفس انسان در خود یا اشیاء دیگر،

درجات و مراتبی دارد به این ترتیب:

الف - نزدیکترین اشیاء به تحریک و تأثیر در «امر» و ابداع نفس انسان، سلسله اعصاب مرکزی است که بر روی عضلات خارجی و محرکه بدن تأثیر دارد؛ نفس با روش و ساز و کار پیچیده و مجهول خود فرمان حرکت را از طریق مغز و اعصاب به عضلات می‌رساند و فلاسفه و متکلمین سلسله مراتب این فرمان را این گونه دانسته‌اند:

۱. تصور شیئی ﴿۲﴾. تصدیق به منفعت آن ﴿۳﴾. شوق موکد یا میل ﴿۴﴾. عزم و اراده ﴿۵﴾. حرکت عضلات.

اینگونه تأثیر نفس از ساده‌ترین و رایج‌ترین طرق تأثیر نفس در خارج است که هر انسانی توان آن را دارد و این استعداد تا دوران بلوغ جسمانی به کمال خود می‌رسد.

ب- گونه دیگر تأثیر نفس که امکان آن در برخی مواقع و در برخی افراد وجود دارد و تأثیر آن در سلسله اعصاب موسوم به اعصاب سمپاتیکی و پاراسمپاتیکی است که معمولاً فرمان مغز را بصورت خودکار و بلا اراده به اندامهای داخلی مانند قلب و ریه و معده و روده و کبد و امثال اینها می‌رساند و بطور عادی قصد و اراده انسان در کار و عمل آنها تأثیر ندارد.

با وجود این، گاهی با تمرین و ریاضت و کوشش معنوی برخی افراد توانایی آن را یافته‌اند که به یک یا چند عضو و اندام داخلی فرمان بدهند و کم و بیش آن را به اراده خود درآورند.

ج - شکل دیگر و بالاتر و نیرومندتر تأثیر نفس که تأثیر آن در اندام و عضلات اشخاص دیگری است. اینگونه تأثیر، نخست بر نفس طرف معمول (سوژه) خود تأثیر می‌کند و با واسطه آن نفس (که به نوعی تسخیر شده است) بر اعضاء وی اثر می‌گذارد.

نمونه اینگونه تأثیر و تحریک نفس در دیگران رادر تلقین به غیر و ایجاد تبسم و نظائر آن می‌توان یافت. اینها افعال صادره فعل ارادی محسوب نمی‌شوند و باصطلاح از افعال تولیدی است و سبب آن غیر از فاعل مباشر است. شرط این تأثیر، نیرومند بودن و تفوق روحی نفس عامل و آمر و ضعف و تسلیم بودن نفس شخص معمول (سوژه) است.

د - مرحله دیگر تأثیر نفس که قوت بیشتری از مراحل پیشین دارد و تأثیر آن در بدن افراد یا ماده احسام است بدون دخالت یا وساطت نفس آن شخص. از این قبیل است تأثیر چشم (یا چشم زخم) که آن را شور چشمی می‌نامند و نیز تطهیر و تعبیر خواب و نظائر اینها:

ه - مرحله و درجه بالاتر تأثیر نفس، تأثیر آن در ماده بی‌جان و تحریک و تأثیر در اجسام است، مانند آنکه با اراده انسان چوب یا سنگی تبدیل به موجود جاندار شود و یا سنگ و درخت سخن بگوید و یا تصویری بر روی دیوار موجودی زنده شود و مانند موجودات زنده عمل

کند.

است در حالی که صدرالمآلهین با التقاط از فلسفه اشراق و عرفان و با خصلت فاش گویی و پرده دری خود در موضوعی از کتبهایش به بیان کیفیت و ماهیت این پدیده انسانی جهانی پرداخته است.

از جمله در شواهدالربوبیه در اشراق ثانی و ثالث از مشهد خامس پس از بیان خواص سه گانه نبوت (یعنی احراز قوه قدسیه و تلقی وحی و تحریک ماده) در باره خاصیت تأثیر نفس در ماده و سبب آن چنین می‌گوید:

«و اما مالخاصه الثلاثة، فهی قوه فی النفس من جهة جزءها العملی و التحریکیه فتؤثر فی هیولی العالم بازاله صوره و نزعها عن الماره و تلبسها ایاها، فیؤثر فی استحاله الهواء الی الغیم و حدوث الا مطار و تكون الظروفانات والزلازل ... و یسمع دعائه فی الملک و الملکوت لعزیمه قویه فیستشفى المرضی و یستقی العطشی و یخضع له الحیوانات و هذا یضاً ممکن، لما ثبت ان (الاجسام) مطبوعه (للفسوس) متأثره عنها و ان (صور) الکائنات یتعاقب علی (المراد) العنصریه بتأثرات (النفس) الفلکیه.

و اما النفس الانسانیه اذا قوت تشبهت بها تشبه الا ولاد بالآباء، فیؤثر فی هیولی العناصر تأثیرها و اذا لم تقو لم تبعث تأثیرها الی غیر بدنها و عالمها الخاص.

و ما من نفس الا ولها تأثیرات فی عالمها الخاص فیکون اذا توهمت صور مکرومه استحاله مزاج بدنها و حدثت رطوبه العرق و الرعشه و اذا حدثت فیها صوره القلبیه یسخن البدن و احمر الوجه ... و هذه الحوادث فی البدن انما تكون بمجرد التصورات.

... فلا عجب من ان یکون لبعض النفوس قوه کمالیه مؤیده من المبادی فصارت کانتها لنفس العالم فکان ینبغی ان یؤثر فی غیر بدنها فطبیعها هیولی العالم طاعه البدن للنفس، فیؤثر فی اصلاحها و اهلاک ما یفسدها او یضرها، کل ذالک لمزید قوه شوقیه و اهتزاز علوی لها یوجب شفقه علی خلق الله شفقه الوالد یولد»

و نیز در رساله الواردات القلبیه (فیض ۳۸) آورده است:

«الاسباب الموجبه لخوارق العادات الصادرة عن الانبیاء ثلاثة باذن مبدع الاشیاء: صفاء و نقاء فی النفس و قوه نظریه قویه فی الحدس و ضعف سلطان المتخیله من الحس.

اما الاول: فهو ان جوهر النفس من سنخ الملکوت و الملکوتیون مؤثره بالطبع فی ذوات الجهات و السموت، اذ المواد و الطباع مسخره مطبوعه - طوعاً او کرماً - لعالم لا بداع فالنفس التي شعلة من نارها، تفعل مثل آثارها لکن علی حسب طاقتها، واول اثر یظهر من ذاتها، هو بدنها و معسکر قواها و آلتها... و اذا کان هذا واقعاً... فلیجز وقوع نفس کبیره و افسیه بتدبیر مملکه اعرض و اطول حتی یتوسع حکم کسخرها و تدبیرها فی انقیاب الاجساد الی

و - بالاتر از همه این تأثیرات و تحریکات نفس که تأثیر آن در نفوس آزاد (مفارق از ماده) یا آزاد شده است. مقصود از نفوس آزاد شده نفوسی از انسانهاست که پس از مرگ از تن رهایی یافته و بدون جسم مادی زندگی می‌کنند؛ در مقابل نفوس مفارق که حکماً آن را واسطه بین عقول مجرد و جهان ماده می‌دانند و به نفوس فلکیه تطبیق می‌کنند. نمونه تأثیر در نفوس آزاد شده، اعاده آنها به جسم مرده آنان است که بصورت احیا و اموات در معجزات برخی از انبیا رخ داده و در تاریخ ثبت شده است. تأثیر در نفوس فلکی نیز از قبیل تأثیر در تدبیرات آنهاست که معروف به تسخیر و تأثیر در افلاک و ستارگان است. با این مقدمه و با آشنایی و شناخت مراحل و مدارج مختلف تأثیر نفس در ماوراء تن و آشنا شدن با مفهوم و اقسام «تحریک» و «کمال قوت تحریک» که در کلام لاهیجی آمده بود، می‌توان به تحلیل گفته وی پرداخت که می‌گوید: «اما کمال قوه تحریک ...»

بر اساس نظریه وی و حکمای دیگر، انسان از لحاظ امکان طبیعی، می‌تواند بوسیله نفس ناطقه خود، هر چه را که در صفحه «تصور» او موجود باشد یا در ذهن و «خیال» او نگنجد تحت سیطره «اراده» خود درآورد و با اراده خود آن موجود ذهنی را کسوت وجود خارجی ببوشاند و موجود سازد.

شاید شیخ‌الرئیس، نخستین کسی باشد که صریحاً این مطلب را در کتاب فلسفی خود اشارات به تدوین و بیان فلسفی درآورده است. وی در نمط عاشق، ضمن اشاره‌ای و تنبیهی چنین می‌گوید:

اشارة: اذ ابلیسک ان عارفاً اطاق بقوته فعلاً او تحریکاً او حرکة ینخرج ان وسع مثله فلا تتلقه بکل ذالک الاستنکار فلقد بحد الی سبیه سیبلا فی اعتبارک مذاهب الطبیعه

تنبیه: قد یکون للانسان و هو علی اعتدال من احواله، حد من المنه، محصورالمنتهی فیما ینصرف فیه و یحرکه... ثم تعرض لنفسه هیئه ما، فتضاعف منتهی منته حتی لستقل به بکنه قوته کما یعرض له فی الغضب او المناقشه... و انتشاء المعتدل... والفرح فلا عجب لو عنت للعارف هزه کالفشی عند المناقسه فاستغلت قواه حمیه و کان ذالک اعظم و اجسم مما یکون عند غضب او طرب، و کیف لا و ذالک بصریح الحق و مبدل القوی و اصل الرحمه»

خواجه نصیر طوسی در ذیل شرح آن می‌گوید: «و من ذالک یتعین معنی الکلام المنصوب الی علی (ع): و الله باب خیر بقوه جسدانیه و لکن فلعتها بقوه ربانیة»

در این کلام رمز گونه شیخ‌الحکما ابن سینا، به اصل سنخیت و مشابهت اعجاز و کرامات با نظایر آن از احوال نفس اشاره و تنبیه شده ولی به کیفیت آن تصریح نگشته

ان تعدی سلطانتها الی عالم الکون والفساد...

فالحاصل ان النفس التي هي من جواهر الملكوت و من سنخ عالم الجبروت، متى تشبهت بالمادی والعلل فی وصفی العلم والعمل. تفعل امثال افعالها... و هذا كالحديدة الحامية المحمرة... تفعل فعل النار من الاشراق و الاحراق لاتصافها بصفتها...»

در این گفته صدرالمتألهین، می توان نکته ای را که لاهیجی به اجمال و اختصار از آن گذشته است یافت. لاهیجی در بیان کیفیت «قوه تحریک» در انبیاء و اولیاء، به گفتن این جمله بسنده کرده است که: این مرتبه گاهی مستحق تواند شد که نسبت او در تصرف به ماده کائنات چون نسبت او باشد به ماده بدن خود. ولی درباره کیفیت، یا وحدت این دو «نسبت» یا رابطه آنها توضیح نداده است. پاره ای از این توضیح را در وجوه و مطالبی که از ملاصدرا نقل کردیم می توان یافت و پاره ای دیگر را در کلام دیگران، بشرح اقسام زیر:

وجه اول: صدرالمتألهین برای بیان جواز تأثیر در ماده کائنات به نسبت «تأثیر در ماده بدن خویش» به سنخیت انسان (نفس انسانی) با قوای حاکم بر طبیعت جهان (یا نفوس مدبره و منطبعة در افلاک) استدلال می کند.

این یکی از وجوه امکان صدور خوارق عادات و معجزات و کرامات انسان است که عبارت است از: تأثیر نفس انسانی و تصور ذهنی او در ماده و اجسام خارجی یا فقط در هیولای آنها تا همان «صورت» را که نفس انسان تصور کرده است به خود بگیرند و یا پدیده یا رویدادی بخواست انسان به وقوع پیوندد.

در نظر فلاسفه، هر یک افلاک هر یک دارای نفوسی می باشند و با نفوس خود و حرکات از افلاک بر روی ماده و هیولای جهان خاکی اثر می گذارند و هر صورت که تدبیر آنان باشد به وقوع می پیوندد. این گونه تصویر رانکاح و زواج می نامیدند و لذا نفوس فلکی را که برای طبیعت در حکم پدر بودند «آباء سبعة» می نامیدند، زیرا نطفه پدیده ها و صور از آنها بود و عناصر خاکی (عناصر اربعه) را «امهات اربعه» نام داده بودند که حکم مادر را داشتند و به نظر آنان، بطن طبیعت جهان در حکم رحم مادر بود که از این تناکح مردم موجود و صورت جدیدی را به عرصه جهان عرضه می کرد.

به نظر فلاسفه، اگر انسان (که خود فرزند این پدر و مادر بود) به نیروی لازم خود می رسید و به پدران خود شباهت زیاد می یافت، می توانست همان کار را بکند که نفوس افلاک و ستارگان انجام می دهند، و اینجاست که ملاصدرا می گوید: «انما النفس الانسانیه اذاقوت تشبهت بها تشبه الا ولاد بالآباء» این بیان اگر چه توجیه پذیر است ولی چون برگرفته از فلسفه ارسطویی یونانی و بر پایه فرهنگ میتولوژی شرک آمیز خداوندان المپیاد است،

چندان دلپذیر نیست.

وجه دوم: وجه دیگری که برای جواز تأثیر نفس ناطقه در هیولای عالم گفته اند، همان وجهی است که از صدرالمتألهین در الواردات القلیبه نقل کردیم.

وی می گوید که چون جوهر نفس از سنخ ملکوت (همان جهان نفوس) است و تأثیر این ذوات ملکوتی در مواد جهان یک اثر طبیعی است زیرا نفوس از عالم «ابداع» می باشند و مواد و طباع همه مسخر و مطیع آن عالمند.

پس نفس انسان نیز که برگرفته ای از همان نفوس ملکوتی است - که در نفس تن اسیر شده است و به کار تدبیر این کشتی طوفان زده سرگرم است - (و به تعبیر ملاصدرا شعله ای از آن آتش است) دارای قوه ابداع و تأثیر طبیعی در جهان است.

به حسب این وجه، نفس بالطبع دارای خاصیت تأثیر بصورت ابداع است و ابداع در اصطلاح، ایجاد از علوم (مالیس) است بدون استمداد از ماده پیشین. اما نفوس مقید به جسم عنصری، این توانایی را نخواهد داشت مگر آنکه از کدورت ماده به درآیند و بقول صدرالمتألهین دارای صفا و نقاء فی النفس باشند.

وجه سوم: آنکه نفس انسانی به یاری تهذیب نفس و تکمیل آن به مرتبه عالی علم و عمل (حکمت نظری و عملی) برسد، بعلاوه مجاورت و مشابهت (یا تشبه) با نفوس مجرده، صورت و اثر آنها را می یابد. همچنان که اگر آهن را در آتش بگذارند، صورت آتش را به خود می گیرد و گذاخته می شود و مانند آتش هر چیز سوختنی را می سوزاند:

نفس انبیاء و اولیاء نیز با تصفیه و تزکیه ای که در روح آنان بوجود آمده هم به مقام اعلای علم و بینش و جهان بینی می رسد و هم مانند عوامل فوق طبیعی، برخلاف عادت دیگر افراد بشر، به آفرینش و ابداع و صورتگری مواد این عالم می پردازند.

صدرالمتألهین در ذیل کلام گذشته خود در رساله الواردات در این باره چنین گفته بود:

«فالحاصل ان النفس التي هي من جواهر الملكوت و من سنخ عالم الجبروت متى تشبهت بالمادی والعلل و صفی العلم والعمل، تفعل امثال افعالها... كالحديد، الحامية المحمرة...»

وی گرچه این وجه را همراه وجه دوم آورده است ولی می توان بین آن دو فرق گذاشت؛ چه خاصیت وجه دوم، یک خاصیت ذاتی است ولی تأثیر بعلاقه تشبه و مجاورت، عرضی است که باصطلاح: «یزول بسرعة او بطوء».

وجه چهارم: یا بیان دیگر - آن است که انبیاء و اولیاء مظاهر و وسائلی هستند که خداوند ابداع و خرق عادات خود را به دست آنان به مردم نشان می دهد. جامی در

تقدالخلوص اینگونه آورده است: «چون انبیاء و اولیاء علیهمالسلام مظهر و آلت حقتند، هر چه آلت انجام دهد در حقیقت صانع کرده باشد. همچنان که قلم در دست نویسنده مختار نیست، اختیار در دست کاتب است. پس چون از صورت ایشان معجزات و کرامات را حقتعالی نماید، چون توان گفتن که حق بر بعضی قادر است و بر بعضی قادر نیست؟ این سخن و اندیشه فی الحقیقه کفر باشد:

قدرت و معجزات از حق خاست
کی بود عجز، آن طرف که خداست
انبیاء آلتند و حق برکار
همه بی اختیار و او مختار
وجه پنجم: وجه دیگر این تأثیر آن است که نفس مشوب به ماده با تزکیه و صفا و رهایی معنوی خود از کدورت ماده، همانگونه که از نظر علمی و پیشی از مرحله "عقل هیولایی و عقل بالملکه گذشته و پس از گذار از عقل باصطلاح: "بالفعل" (که حضور و فعلیت همه معلومات است) در مرتبه "عقل مستفاد" قرار می‌گیرد و با اتصال با "عقل فعال" (که به قولی در کتاب و سنت از آن به جبرئیل (ع) تعبیر شده، سیطره علمی بر جهان می‌یابد، همانگونه نیز از طریق اتصال و هماهنگی با عقل فعال - که مدبر طبیعت و بنا به مشهور که خدای عالم است - به هیولا یا ماده جهان سلطه عملی بدست می‌آورد. و هر "صورت" که بخواهد در جهان پدیدار می‌سازد و هر واقعه و اثر که اراده کند ظاهر می‌سازد که به آن باختلاف موارد معجزه و کرامت و خارق عادت می‌گویند:

این وجه را در شرح منظومه حکیم سبزواری می‌توان یافت، آنجا که در شرح ابیات زیر می‌گوید:

ویقویالجمال فالهیولی
تفقاد خلعا شاء او حلولا
یطیعه العنصر طاعة الجسد
لنفس فالکل کجسمه بعد ...

«جزء عملی نفس که موسوم به قوه عماله است توانایی آن را می‌یابد که هیولی را متقاد خود سازد؛ باران بباراند و طوفان برپا کند و گنهکاران را نابود سازد. عناصر طبیعت آنچنان از او اطاعت می‌کنند که اندامهای بدن او ...» این اتصال برای انبیاء و اولیاء و صالحان، اتصال با عقل فعال است که در فلسفه مشاعی ارسطویی در سلسله مراتب عقول، عقل دهم محسوب می‌گردد ولی درباره خاتم الانبیاء (ص) فراتر از این است زیرا نفس پیامبر اکرم (ص) با عقل نخستین، که سلسله جنبان جهان آفرینش است اتحاد معنوی دارد و این نکته‌ای است که آن را فقط در کلام عرفان می‌توان یافت و حکیم سبزواری نیز از عرفان اقتباس نموده است.

وجه ششم: آخرین وجهی که به نقل آن می‌پردازیم

وجهی است که عرفا از آن سخن گفته‌اند و به اعتباری شامل همه وجوه گذشته و جامع عناصر قابل قبول آن است. از نظر عرفانی، اعجاز و کرامت، نتیجه طبیعی وصول به مقام انسان کامل (انسانیت بمعنی اتم) است و او کسی است که مدارج و مراحل تکامل معنوی را گذرانده و "عالم کبیر" شده باشد.

براساس گفته و اصطلاح علم عرفان، انسان که خود جزئی از جهان بزرگ آفرینش است - نمونه و نمادی از جهان نیز هست تا به جایی که به او «عالم صغیر» می‌گویند. این انسان که به حسب «صورت» صغیر است، می‌تواند به حسب «مرتبه» به جایی برسد که محیط و مسیطر بر جهان گردد و آنجاست که خود «عالم کبیر» می‌شود، زیرا انسان خلیفه مقام خلافت را داراست و جهان، شیئی «مستخلف علیه» است و خلیفه باید بر مستخلف علیه خود، سیطره داشته باشد.

حقیقت انسان متکامل و اصل، در حکم نفس و «جان» جهان است و تمام جهان بزرگ که به آن «انسان کبیر» نیز گفته‌اند - در حکم صورت و اندام و تن اوست، پس همانگونه که انسان صغیر بر بدن و اعضای خود سلطه دارد، انسان کامل نیز بر تمام جهان، بساط می‌گستراند و باذن الله تعالی و به یاری امرالهی و خاصیت اسم مبارک «الله» (که ام‌الاسماء و آدم خارجی آن و «کون جامع» و جامع‌الاسماء است) فلک را سقف می‌شکافد و هر طرح نو که بخواهد درمی‌اندازد.

این وجوه بینشهای گوناگون فلسفی و عرفانی هر یک از زاویای مختلف به قضیه نگریسته‌اند و نیز می‌توان همه را به یک وجه جامع و شامل برگردانید، همچنانکه شاید بتوان وجوه دیگر را نیز یافت که از زاویه دیگر و با دید دیگری به این پدیده نگریسته باشد.

ما نیز با الهام از قرآن کریم، دیدگاهی دیگر بر آنچه گفته شده است می‌افزاییم و بحث و نتیجه را به پس از طی ذکر مقدمات زیر می‌گذاریم.

مقدمه اول: معجزات و خوارق عادت، همه از سنخ ابداع هستند و «ابداع» در اصطلاح فلاسفه نوعی ایجاد و آفرینش است که در تعریف آن گفته‌اند: «هو تأیس الشیء بعد لیس مطلق»^۱

مطلقاً: یعنی ابداع ایجاد هر چیز است از عدم مطلق. اگر چه در قرآن این کلمه و به این معنا به کار نرفته است ولی برای این معنا و مفهوم لفظ «أمر» آمده است. امر خداوند تعالی در قرآن مرادف و به معنای «اراده» او بر وجود و تحقق هر مخلوق و موجود است و فرموده است: «انما امره، اذ او اراد، شیئان» بقول له کن، فیکون»

در این آیه علاوه بر ذکر کلمه «أمر» و اینکه همراه اراده الهی و همشأن آن است از آن به «کن!» (بشو! باش!) یاد شده و این همان است که عرفا از آن به «کن وجودی»

تعبیر کرده‌اند و مقصودشان از آن نه ظاهر لفظ بلکه همان «کلمه‌الله» است که به معنای «أمر تکوینی و خاصیت آن» احداث پدیده‌ای است که سابقه وجود نداشته باشد.

مقدمه دوم: در قرآن مجید «أمر» و «روح» از یک منشاء و دارای یک ریشه دانسته و معرفی شده است و در آیه مبارکه: «قل الروح من أمر ربی» روح اعظم را که سررشته‌دار جهان آفرینش است همان «أمر» یا برخاسته از آن معرفی کرده است و معجزات انبیاء و کرامات ائمه اطهار (ع) و امور خارق عادت آنان همه جا به همین روح نسبت داده شده است. از اینروست که برخی آن را جبرئیل و یا مدبر جهان دانسته‌اند.

مقدمه سوم: آدم یا نخستین انسان، به تصریح قرآن مجید مؤلفه‌ای از عناصر ماده و نفخه روح الهی است یعنی در نهاد او از روح الهی و دبیعه‌ای است، و از اینروست که فلسفه و عرفان اسلامی و اخلاق و ادبیات و فرهنگ آن پیوسته سرشار از این نکته و حقیقت است. انسان در بینش این علوم جایگاهی پست است که در آن اسیری از ملوکوتیان به بند کشیده شده یا فرشته گونه‌ای است که چند روزی به اداره تن مادی مأمور گردیده است. متوجه و برآیند این ترکیب «مادی - روحانی» حقیقی به نام نفس انسانی است که ناگزیر دارای خاصیت همان ارواح مجرد می‌باشد، همان که حکما از قرآن به عقول و نفوس یاد کرده‌اند. یعنی انسان بالذات دارای قدرت «ابداع» و «تأسیس از لیس مطلق» است، اگر چه ممکن است بالعرض (و سبب عوائق و موانع مادی) این خاصیت تعطیل شده باشد.

پس حقیقت انسانی یا نفس او بالقوه دارای قدرت آفرینش و ابداع و ایجاد پدیده‌هایی است که جز از خداوند متعال و ارواح مجرد جبروتی و ملکوتی، از موجودی دیگر ساخته نیست.

مقدمه چهارم: همچنانکه «أمر» الهی همان «اراده» اوست، در انسان نیز آنچه که بنام «اراده» شناخته و گفته شده و در علمی چون فلسفه و روان‌شناسی و علوم دیگر از آن بحث شده است همان «أمر» و نمونه‌ای از امر الهی است که بوسیله حلول «روح الهی» در انسان اولیه در نوع انسان به ودیعه نهاده شده است.

نکته بسیار مهم این است که برخلاف آنچه که مشهور شده است، این قوه ملکوتی، با آنچه که مرادف شوق مؤکد یا میل یا انگیزه در انسان شناخته شده و جزء سلسله مراتب حرکات ارادی انسان معرفی گردیده، فرق فاحش دارد و جز در طریق مقابله و دفاع یا کنترل قوا و انگیزه‌های غریزی در سلسله علل حرکات بدنی ظاهر نمی‌شود. (از اینرو می‌توان گفت که بیشتر حرکات افراد انسانی، حرکاتی برخاسته از غریزه است و حیوانی است و در این جهت با سایر حیوانات فرقی ندارد).

وجود این نیروی معنوی در انسان، علاوه بر لگام زدن به غرایز و اعمال غریزی، تأثیر در عناصر داخلی خود انسان و افراد و عناصر دیگر موجود در جهان خارج است. مقدمه پنجم: نیروی «اراده» یا «أمر» در انسان مقول به تشکیک است و مراتب و درجات گوناگون دارد که در اوائل این مقاله (بند ۲ مقدمات و نکات مربوط به اقسام تأثیر انسان در مادیات ص ۸) گذشت که آسانترین و آن تأثیر در سلسله اعصاب مرکزی بدن خود و بر عضلات و اندامهای خارجی آن است و پس از آن تأثیر بر روی سلسله اعصاب سمپاتیک و پاراسمپاتیک و دستگاههای درونی تن است و همین گونه به ترتیب می‌تواند بر دیگر عناصر و اشخاص، اثار خارق عادت بگذارد و اعلی مراتب آن کرامات است و اما معجزات، علاوه بر قدرت این نیرو در پیامبران، یاری عوامل خاص خارجی جبروتی و ملکوتی نیز افزوده می‌شود.

باید دانست که ساز و کار رشد و تقویت و کارایی این نیرو (نیروی اراده) همان است که هم در قرآن و حدیث و هم در علم اخلاق و سیر سلوک بیان شده است؛ یعنی قهر و غلبه بر غرایز حیوانی و سلطه و نظارت بر آن و در دست داشتن دائم لگام این اسب سرکش، تابجایی که رام و تسلیم سوار خود گردد و پیامبر اکرم (ص) در این باره می‌فرمود: «شیطان من بدست من اسلام آورده است».

به دیگر سخن: قدرت غریزه و قدرت اراده با هم رابطه و نسبت معکوس دارند. می‌توان غریزه را به جریان‌ی از آب و سیلاب تشبیه کرد و اراده را به آن بند و سد، با این تفاوت که هر چه مقاومت اراده و دفاع در برابر فشار غریزه بیشتر شود، قدرت بیشتری می‌یابد و قوت (= پتانسیل) بیشتری به دست می‌آورد.

با گذار از این مقدمات که جز در فروع قرآن و حدیث و فضل الهی نمی‌توان فراچنگ آورد، به بررسی و نتیجه می‌رسیم:

انسان از برکت آن «روح امری» که دمیده در کالبد آدم است و با نفس ناطقه انسانی که فرزند برومند این نکاح مبارک است، توانایی آن را دارد که با تلاش و پرورش استعداد خداداده و ذاتی خود مدارج و مراحل «طی» از ماده به معنا^۱ را پشت سر بگذارد و در دو جهت پیش و رفتار یا به تعبیری دیگر «علم و عمل» به کمال ممکن خود برسد.

کمال مرتبه این انسان در این پویه معنوی، دو جلوه‌گاه دارد و در دو قوه پدیدار می‌گردد: اول ظهور حقایق غیب جهان در دیده او، زیرا قوه حاصل از این پویه (که در قرآن به طی صراط مستقیم و «انک کادح الی ربک کدحاً فملاقیه» تعبیر شده) و با وصول به تجرد از کدورت ماده و غرایز حیوانی، دیده را بر حقایق پنهان جهان

می‌گشاید و دریچه‌ای را به جهان غیب برانسان سالک باز می‌کند.

نتیجه این پدیده همان نیروی دانش حقیقی و حضوری و فراگیر انسان است که یکی از آثار و شرایط نبوت در انبیاء و مقام ولایت در اولیاء و صلحاست، و در فلسفه از آن به "قوه علامه" تعبیر شده است. دوم همپای این روشن‌بینی و سیطره بر غیب جهان و حقایق پنهان آن، نتیجه دیگر این سلوک و سفر معنوی آشکار می‌گردد و آن سیطره عملی بر جهان ماده است که لازمه خلافت الهی نیز هست، و در این مرحله هر ولی و نبی می‌تواند به اذن‌الله (یعنی در چهارچوب مشیت مکتوب الهی و قدرت اولی او) هر پدیده را که بخواهد "ابداع" کند و "امر" او، قلمروی به پنها جهان و کیهان یابد. از این روست که همه‌گونه خوارق عادات از او ممکن است و این قوه همان است که فلاسفه از آن به "قوه عمّاله" یاد کرده‌اند. در پایان مقال ذکر چند نکته مناسب است:

نکته اول: آنکه وجود این قوه شکوهمند سترگ در انسان کامل هرگز به معنی صدور خارق عادت از او نیست زیرا ولی و خلیفه واقعی خدا در این مرحله و مقام به اقتضای ادب عبودیت، دست از آستین به در نمی‌آورد و در ملک مولی تصرف نمی‌کند. همه معجزات انبیاء و کرامات اولیاء بنابه امر الهی و برای اثبات قدرت خدا و صدق آنان در نبوت یا صدق گفتار آنان است نه اثبات قدرت خود.

محمی‌الدین در فص لوطی (فصوص الحکم) در این باره چنین می‌گوید: «فان اوحی الیه بالتصرف بجزم، تصرف، و ان منع امتنع و ان خیر اختار ترک التصرف الا ان یکون ناقص المعرفة»

حکمت این عمل آن است که کسی که به مقام قدرت تصرف در جهان بی‌کران برسد دارای کمال معرفت و اوج علم به عظمت مقام الهی می‌شود و این کمال معرفت نمی‌گذارد که سالک از حریم ادب بیرون برود و در محضر الهی و در ملک او جز به فرمان او تصرف کند.

نکته دوم: آنکه این خاصیت - یعنی قدرت علمی و عملی در انسان - اگرچه به حسب سرشت او از روح الهی، ذاتی اوست ولی بلحاظ ظلی و تبعی بودن این خاصه، همه این به ظاهر ذاتیات، در او عارضی است زیرا که ذاتی انسان همان فقر است و نیاز و عدم، و هرچه مرتبه انسان به کمال معرفت نزدیکتر شود فقر و مسکنت خود را بیشتر درمی‌یابد و ادب حضرت ربوبی را بیشتر رعایت می‌کند.

محمی‌الدین از یکی از خواص نقل می‌کند که گفت: پانزده سال است که خدا مقام تصرف به من عطا کرده است و من از روی تظرف و ایثار دست به آن نزده‌ام. و سپس می‌گوید: «و اسانحن فماترگاه نظریاً - و هو نوکه

ایثاراً - و انما ترکناه لکمال المعرفة...»

نکته سوم: این که وصول به اوج این مقام، بلکه هر مقام، به گزینش و اختیار الهی است و به استعداد و سرشت انسان برگزیده، بستگی دارد و به پای سلوک نیست و این یکی از اسرار جهان معرفت است.

اما در مراحل نازله این مقامات، ریاضیات و سلوک و اذکار و قهر و غلبه بر غرایز حیوانی بسیار مؤثر است، زیرا این مراحل، نتیجه و خاصیت همان روح امری است که در همه افراد انسان نهفته است و با تهذیب باطن و صفای قلب می‌توان به آن دست یافت.

عرفنا الله مقام السالکین والحقنا بالصالحین و حسن اولئک رفیقاً والحمد لله رب العالمین.

تهران - هفتم تیرماه ۱۳۷۲

۱) گوهر مراد ص ۲۵۸-۲۵۷

۲) این سلسله اعصاب از قسمت خلفی مغز آغاز و در داخل

ستون فقرات به تمام عضلات سطحی بدن وارد می‌شود

۳) این خاصیت نفس در برخی افراد یا در برخی مواقع نادر و اتفاقی اشخاص موجود می‌شود و به کمال معنوی اشخاص بستگی ندارد.

۴) در فصل سی و دوم فصوص الحکم منسوب به فارابی نیز عباراتی کوتاه در همین مضمون آمده است.

۵) رنگ آهن محور رنگ آتش است
زاتشی می لافد و آتش وش است
چون به سرخی گشت همچون دژگان
پس انا النار است و ردش هر زمان
شد ز رنگ و طبع آتش محتشم
گوید او من آتشم من آتشم
(مثنوی)

۶) ص ۲۲۸، چاپ ویلیام چینیک.
۷) منظومه سبزواری، چاپ سنگی، صفحات ۴۲۶ تا ۳۲۸، حکیم سبزواری در حاشیه خود می گوید: «بالعقل الفعال فی الانبیاء و الاولیاء... و بالعقل الاول فی انحضرة الختمية و الووثة المحمدية لان روحانية محمد (ص) هي العقل الاول و ان شئت قلت: عقل الكل كما قال: اول ما خلق الله نوری.»
۸) برای توضیح بیشتر به کتاب عرفانی و از جمله فصل هشتم مقدمه قیصری بر فصوص ابن عربی و تنبیه فصل پنجم مراجعه شود.

۹) اقتباس از شعر حافظ
۱۰) الهیات شفا، چاپ دکتر مذکور ص ۲۶۶ و ۳۴۲ (چاپ سنگی ص ۵۲۶ و ۵۷۷).
۱۱) آیه ۸۴ سوره یس و نیز سوره مریم آیه ۳۵ و نحل ۴۰.
۱۲) تأثیر بر روی سلسله اعصاب و عضلات از دور راه است یکی نیروی «اراده» به معنی اخص که در بالا از آن سخن گفته‌ایم، دیگر با انگیزه و عوامل غریزی مشترک با حیوانات که بغلط به آن اراده نیز می گویند و اراده بمعنی اعم است.

