

## ۱- صورتهای معنوی

### خانه کعبه و راز معنوی آن از نظر قاضی سعید قمی<sup>(۱)</sup> (۱۶۹۱ و ۱۱۰۳)

مسائل و موضوعاتی که هر ساله در مجله ارانوس Eranos مورد تحقیق ما و همکاران ما قرار می گیرد این خاصیت را دارد که طی ماههای قبل از تحریر و پرروی کاغذ آوردن آنها حالتی روحانی در ما به وجود می آورد و این حالت خود موجب پدید گشتن واکنشهای آگاهانه و روشن از ناحیه ما میگردد. از همین مقوله بود موقعیکه امسال زمستان، بعد از این که موضوع مورد اقتراح مجله معین شد، دوباره همان حالت مخصوص روحانی نمودار گشت و گوئی احوال و اطوارم با موضوع پیشنهاد هماهنگی ای پنهانی پیدا کردند. چرا که به مقتضای و بمناسبت موضوع مطروحه شروع به خواندن دو کتابی کرده بودم که اخیراً در باب بالزاک نوشته شده است. این دو کتاب که هر یک تفسیری به نوشتههای رمان نویس بزرگ فرانسه هستند تفاوتی جالب و آموزنده بایکدیگر دارد و از لحاظ مطلبی که ذیلاً خواهیم دید حائز اهمیت است.

مؤلف یکی از این دو کتاب می گوید در این صفحات «روی سخنم با کسانی است که آنقدر مردمی و فهم دارند که

بدانند انسان نباید توجه خود را منحصرأ به ادبیات معطوف بدارد. اما همین نویسنده در کتاب خود آن چنان بالزاک را به خواننده معرفی میکند که عبد و عبید جامعه قرن نوزدهم است و در وسط آن مقامی ناچیز همچون حرفه میرزا بنویس را دارد که کارش محدود به یادداشت برداشتن و کاغذ سیاه کردن است و خلاصه از خلال سطور او چنین بر می آید که اگر بالزاک در جامعه قرن نوزدهم فرانسه ظهور نمی کرد زمین به آسمان نمی چسبید و خللی در امور ملک پیش نمی آمد حقیقت این است که محقق مزبور به تبع جهان بینی و معتقدات شخصی خود عزم راسخ دارد که پای خواننده را به زمین چسبیده نگاه دارد و از این که قدم به پلکان بنای عظیم بالزاک بگذارد و از طبقه هم کف آن به طبقات عالی اش راه یابد و در خزینه با شکوه کتاب «تحقیق در خلیقات» (2) وی، یعنی آنجا که اوراق و اسناد نفیس به ودیعه گذاشته گام نهد، احترازی نمی کند. و همین منقد پژوهنده به هیچ وجه قصد آن ندارد که به طبقه نخستین کتاب «تحقیقات فلسفی» (3) بالزاک پای گذارد «آنجا که میتوان به کشف

۱- این مقاله ترجمه بخش اول گفتار بلندی است که فیلسوف و ایران شناس عالی قدر، استاد هانری کربن H. Corbin فرانسوی در مجله چندزبانه Eranos - Jahrbuch شماره IV/1965 که در زوریخ (سوئیس) چاپ می شود منتشر کرده است و قسمتهای دیگر آن به تدریج در شماره های آینده این مجله به طبع خواهد رسید. ترجمه حاضر از روی متن فرانسوی مقاله انجام گرفته است.

2 - Etudes de moeurs.

3 - Etudes Philosophiques.



اسرار و رموز معنوی نایل شد» و بالطبع و به طریق اولی راه طبقه دوم یعنی مسیر کتاب «مطالعات تحلیلی» (1) را نیز نمی‌پیماید. و حال آنکه در این کتاب خواننده متفکر فرصت می‌یابد تا «در باب اصول طبیعی عالم تأمل کند و به چشم اندیشه ببیند که چرا جوامع بشری بعضی به قوانین ابدی حقیقت و خیر نزدیک می‌گردند و برخی از آن دور می‌افتند».

تحقیق انتقادی مذکور حکم تفسیری را دارد که تمامیت و یک‌پارچگی کتاب بالزاک لطمه میزند و به نوعی آن را منتهی می‌کند و به اشکال میتوان کار وی را چیزی جز منتهی کردن خوانند، چرا که نص صریح نوشته مشخص بالزاک مغایر تفسیر اوست.

اما روی سخن مفسر دوم با «مردمانی است که واجد صفات انسانی هستند و جوش و خروش علوم مادی آنرا از دل و جرئت نمی‌اندازد» و غرض از علوم مادی، جامعه‌شناسی و علم جمعیت و علم اقتصاد است و اگر چه که همین مفسر کتاب «مضحکه انسانی» (2)، بالزاک را همچون شهری دروازه بسته می‌پندارد، ولی غرض نهائیش این است که بگوید «همین شهر محصور روی به آسمان دارد و ابوابش به آن باز است». و به تحقیق هدف بالزاک همین است و جز این نیست، زیرا که او از پیش می‌دانسته که برخی از آیندگان بعلت توصیفها و نقاشیهائی که او از واقعیات و امور کرده نویسنده‌ای مادی و معطوف به حسیاتش تلقی خواهند کرد. لذا (علاج واقعه را قبل از وقوع) کرده و این نکته را قویاً انکار نموده و گفته است «به اعتقاد من جوامع بشری مجبور به پیشرفت الی غیرالنهایه نیستند ولی گمان می‌کنم که تعلیه انفرادی نفس برای هر کس میسر است و

در این راه هر فرد جوینده‌ای می‌تواند پیشرفت بسیار کند پس آنانکه می‌پندارند در نظر من انسان موجودی است محدود سخت در اشتباهند». و در تایید مدعای خویش، بالزاک شاهکار عرفانی خود، یعنی داستان سرافیتا (3) را مثال می‌زند «که در حکم مکتبی است زنده و جوشان و مرشد و مراد آن بود است منتهی بودای مسیحی». و مقصود وی از بودای مسیحی سوئد نبورگ (4) است. این پاسخ بالزاک جوابی بود دندان شکن به همه آنان که می‌خواستند میدان معنوی آثار او را محدود کنند. و در قالبی کوچک محصورش بدارند.

خلاصه کلام آن که بنظر مفسر نخستین، بالزاک زندانی جامعه قرن نوزدهم یعنی قرن که در آن زیسته می‌باشد. بالزاک خود زاده این جامعه است و عقایدی که در باب آن اظهار می‌کند قطعی و حقیقی نمیتواند باشد و از مقوله ممکن الظهور و عبث است. اما بنظر مفسر دوم بالزاک خود آفریننده جامعه «قرن نوزدهم فرانسه و اوست که در کتب خویش جامعه قرن نوزده و جامعه عهد گذشته را به ثبت در آورده است. جامعه مخلوق اوست و نیز جامعه نمی‌تواند از توصیفات او سر نظر کند».

اما اگر ما در این مقال متعرض تضاد میان دو تفسیر مذکور شده‌ایم و در باب آن تأکید می‌کنیم از این روست که واحد خصوصیتی است. زیرا به محض این که بخواهیم در باب این فکر کنیم که می‌توان به عالم معنوی صورت بخشید و معنای همین عالمی را که نمیتوان با ادراکات حسی دریافت، می‌توان از راه صورت و پیکر بخشیدن بدان، آنرا فهمید. آن وقت ملتفت می‌شویم که ناگزیر از تأمل در آن خصوصیت هستیم.

1 - Étude analytiques.

2 - La Comedie humaine.

3 - Seraphita.

4 - Swedenborg - حکیم الهی اهل سوئد (۱۷۷۲ - ۱۶۸۸) صاحب کشف و کرامات بوده و مریدان بسیار در انگلیس و امریکا داشته است.



مردم غرب نسل اندر نسل کوشش خستگی ناپذیر کرده اند تا ذهن خود را محدود و محبوس در مجربات عالم خاکی بکنند و در این تلاش هر گونه مجرا و مخرج را که بتواند برای آنان راهی بسوی بیرون باز کند بسته اند و بالطبع در تنگنای تنهائی و عزلت افتاده اند و ناله و ندبه میکنند و از بیهودگی و پوچی زندگی سخن میگویند و از اعتراف باین که فلسفه و جهان بینی که خود ساخته اند آنان را به این روز سیاه انداخته است تحاشی میکنند.

انسان غربی امروز آن چنان آدمی است که اصرار دارد در طبقه هم کف باقی بماند و یکسره وجود یا احتمال وجود طبقات عالی تر عالم را انکار میکند.

حقیقت این است که ادراك امور دینی فی حد ذاته مستلزم آگاهی یافتن به آف طبقات فوقانی است و بعبارت دیگر ادراك امر دین با معرفت یافتن بر نواحی عالی همد کور ملازمه تام دارد. ولی بلا انقطاع میبینیم و میشنویم که علمای امروز به لحن آمرانه میگویند که بهنگام تحقیق و تفحص در امور دین باید یکباره از اعتقاد به وحی الهی دست کشید و توجیه و تبیین آنها را خارج از هر نوع توسل به قوه ای عالی و متعالی انجام داد.

البته احتیاج به توضیح ندارد که شما وقتی از امری فلان کیفیت ویژه اش را حذف کردید، دیگر آن کیفیت را در آن امر نخواهید یافت (یعنی افکار کیفیت ماورای طبیعی و الهی جوهر دین در آغاز پژوهش دینی جوینده را اصلاً از راه به در میبرد و باعث نقض غرض میشود و حاصلی جز آنچه در بدو تحقیق منظور بوده عاید میگردد)

محققان روزگار ما هر چه از دستشان بر آمده کرده اند تا آنچهد را که حاصل تفسیر و تعبیر خود آنان است از امور، بجای امور مسلمه و مشخصه بنشانند و من باب مثال از اندیشه تحول بمنابہ دست افزار تفسیر و توجیه مجموعه امور و کائنات امر تحول را بعنوان يك «امر مسلم و محتوم و

واقعیت خدشه ناپذیر استنتاج کرده اند (بدون این که متوجه باشند امر واقع مکتب اصالت تحول است و نه خود تحول) همین جویندگان به آنچه گفته شد اکتفا نکرده و کوشیده اند در جهت عکس نکته ای که مذکور افتاد «امور واقع را به تفسیر امور واقع» بدل کنند و مثلاً پدیده اولیه و بنیادی **Urphänomen** را به عناصر و اجزای سازنده آن

تحویل کنند و بدین طریق وجود آن را توجیه نمایند به موجب این سنخ تفکر جامعه شناسان امروز امر

دین را که امری است معنوی از راه باریک بینی در شرایط تولید و مصرف زمان پیدایش آئین مورد نظر «توجیه» میکنند و روان شناسان دیانت انسان مؤمن را از تحقیق در مصائب روحی که بر آن انسان در ادوار خرد سالی و میان سالی روی کرده تبیین مینمایند و آنچه مایه حیرت می شود این که بسیاری از خردمندان روزگار ما این نوع توجیها را بچشم قبول می نگرند و توجه نمیکنند که تعلیلات مزبور اصلاً با موضوع خود مناسبت ندارند. (یعنی تفاوت در مقوله دارند) حال اگر باز مینه فکری مذکور به این صور معنوی بنگریم از همان لحظه نخست آنها را ضایع و مثله میکنم. چرا که کلیت صورت معنوی را بدون توجه به جنبه فوق حسی آن نمی توان ادراك کرد.

و اتفاقاً همین جنبه ماورای حسی است که مورد انکار علوم جامعه شناسی و غیر ذلک است و این علوم ذاتاً لا ادری و امکان دریافت جوهر امور را منکر میشوند.

و همانطوریکه ظاهر يك امر صرفاً نمودار بخش نا چیز از ممکنات بالقوه آن امر است (و ظاهر يك امر از تعمق در حیات خاکی آن مستفاد می گردد) و باشناخت ظاهر به ماهیت امر نمی توان پی برد. از امور دینی نیز اگر جنبه ماورای طبیعی شان حذف گردد شناخت راستین آنها میسر نخواهد گشت.

بحث کردن از عمل صورت بخشنده روح و صحبت



از اینکه وظیفه روح ادراک صورت معنوی است (و این خود موضوع تحقیق مادر مجله ارانوس است) مستلزم یافتن فضائی است تا در آن جای بتوانیم آزادانه کلیت این صورت را منعکس کنیم فضای مورد نظر همان است که در علم ادیان و الهیات به آخرت و روز قیامت و معاد معروف است و در طی آن عالم کن فیکون میگردد و اگر بخواهیم حدوث آن را بموجب «مستدرکات علوم امروز» انکار کنیم کمیتمان لنگ خواهد ماند.

بهر تقدیر خواندن یکی از رمانهای بالزاک باعث آمدن که در ذهن ما نام سوئد نپورک با لغت (بودای مسیحی) متداعی گردد البته با توجه به مطلبی که مورد بحث ماست. چنین تداعی نمیتواند اتفاقی باشد. سال پیش در همین مجله و در یک مقاله با توسل به روش مقایسه بخواننده نشان دادیم که میان تأویل معنوی سوئد نپورک و تأویل معنوی عرفان اسماعیلی قرابت و همگرایی بارزی وجود دارد. و این همگرایی ناشی از اعتقاد هر دو جریان فکری مذکور است به این که عالمی برزخی میان عالم محسوس و عالم معقول وجود دارد که به عالم مثال معروف است و آن جایگاه اجسام لطیفه است «واقلم هشتم» همان است و آن مکانی است که در سطح آن «ارواح گوشتمند (متجسم) میگردند و اجسام بدل به ارواح میشوند» (و اینجا قلمبرو Geistleib Lichkeit است)

چنین عالم برزخی اگر وجود نداشته باشد مسئله صور معنوی قائم با لذات اصلا غیر قابل ادراک میگردد اما بنا بر مشهور چه در نظر حکما و چه در دیده عوام معنویات مقید به صورت نیستند و صورت آن چنان چیزی است که بماده و جسمانیات تعلق میگیرد و به آنها شکل میبخشد.

اولین مطلبی که در این مقال مورد نظر ماست همین مسئله وجود چیزی است بنام صور معنوی قائم با لذات.

در باب همین امر حکیمی از شاگردان سوئد نپورک چنین اظهار عقیده کرده است: «در مورد یک مطلب فلاسفه و مسیحیان چنان اشتباهی عظیم کرده اند که نه تنها امکان شناخت حقیقی را از میان برده بلکه مسئله معرفت روح را نیز غیر ممکن ساخته است.

در نزد این متفکران تنها طریق ادراک جوهر روح این است که آن را از کل جهات همچون متضاد و مخالف ماده بینگارند و در نتیجه ادعا کرده اند که چون ماده صورت دارد، پس روح صورت ندارد و چون ماده جوهر دارد پس روح جوهر ندارد و به این طریق هر گونه وجود ممکن را برای روح نامیسر ساخته اند. متفکر مسیحی به وجود روح اعتقاد دارد، ولی امکان شناختن بیشتر روح را (یعنی بیش از آنچه گفته شد) نفی میکند. ولی هستند کسانی که از نتیجه گیری مزبور پارا فراتر میگذارند و ریک و راست وجود روح را انکاری نمایند. چنین نتیجه ای البته منطقی است زیرا که از نفی چیزی جز نفی وعدم زاده نمیگردد. نیل بچنین نتیجه ای اجتناب ناپذیر مینماید و متفکر مسیحی به شرطی میتواند از آن احتراز کند که در نیمه راه رسیدن ب نتیجه توقف کند. یا باید معتقد شد که جوهری روحی وجود دارد و این جوهر صورتی دارد و یا اینکه مجبوریم وجود روح را بطور اعم انکار کنیم. راهی دیگر وجود ندارد).

آنچه دقیقاً از ملاحظات مذکور در باب روح مستفاد میگردد این است که فضائی وجود دارد سوای فضائی که در عالم محسوس وجود دارد و غرض از عالم محسوس همان عالم است که در فلسفه مبتنی بر روح و ماده دکارت با ابعاد فضائی یکی و مترادف قلمداد میگردد. این نکته را که سوئد نپورک بکرات در کتابهای خود گفته و باز گفته دوباره در اینجا نقل میکنیم که در عالم روحانی نیز مثل عالم مادی فضاهائی وجود دارد ولی فضای روحانی را نمیتوان با معیار فضای مادی و جسمانی سنجید.



زیرا که عالم «اجسام لطیفه» خود معنای راستین پالایش (= ماده زدائی) را در بردارد و باعث می شود صورتها و پیکرها پاک و بی شائبگی اصل خود را به ظهور برسانند. اگر غیر از این بود عالم بی سیما و بی رخساره و خلاصه عالم بی نگاه و تاریک چشم چه می شد؟ (اعتقاد مسلمین مبنی به این که هرگز نباید بصورت کسی زد قابل توجه است).

در دوران ما ظاهر آچنین می پندارند که اگر انتزاع و تجرید ذهنی را به ورای صورت و پیکر بکشانیم به نتیجه ای مشابه آنچه در فیزیک بدست آمده - یعنی تبدیل پذیری ماده به انرژی - میرسیم. اما این نکته را باید بدانیم که حکمای الهی مسلمان همیشه معتقد به این بوده اند که ماده را حالات گونه گونی هست که در رأس همه آنها حالت نفس الرحمان قرار گرفته است و اصطلاحاتی که همین حکما بکار برده اند نظیر «جسمیت مثالیه» یا «ماده روحانیه» در واقع معادل و مترادف لفظ Spissitudo Spisitualis نزد حکمای افلاطونی کمبریج و کلمه Geistleiblichkeit در پیش اتینگر (1) است و البته از همین روست که می بینم فلاسفه مذکور بدون ایراد اشکال به وجود صورتهای معنوی معتقد بودند و همین صور معنوی را واجد سیما و نگاه می پنداشتند از میان رفتن اعتقاد به عالم لطیف مذکور باعث شده که در عصر ما نا بسامانی پیش بیاید و از این نا بسامانی احتیاج به رهایی خویشتن از قید صور زاده شود و این خلاصی همچون رهایی از چنگال عالم اشیاء نمودار گردد و چنانکه می دانیم علم مناظر و مرایا در دوران کلاسیک اصلا بر اساس شیئی استوار بوده و این خود به این علت که شیئی حکم عنصر تثبیت کننده و قاهر فضائی را دارد که در میان آن استقرار یافته است. اما به چه علت در این جا از قوه قاهره شیئی سخن راندیم؟ مطلب که به این جا کشید بینیم نزد حکیمی بنام قاضی سعید قمی (قرن هفدهم میلادی) که از اجله فلاسفه

شیعه و از متفکران نحله افلاطونی ایران است، مسئله مزبور چگونه مطرح شده است؟ قاضی سعید اعتقاد به دوایر معنوی ای دارد که در آن برخلاف دوایر مادی، مرکز دایره در عین حال پیرامون دایره نیز هست. چرا که راز صور معنوی و ثبات صورت آن مدیون همین خاصیت است همین اندیشه را سوئد نبورگ این طور بیان می کرد که: «هر فرشته ای در نفس خود آسمان خود را حمل می کند» و همین مطلب را قاضی سعید باین طریق می گفت که: «عرش اعلی در عین حال هم مستقر در آب» است و هم بدان ثبات می بخشد. در عالم صور معنوی به تعداد فردهای معنوی مرکزهایی وجود دارد که جهان از آن تشکیل یافته است. و در این جاست که الزاماً پای تفسیر و تأویل به میان می آید در قرون وسطی علم مناظر و مرایا از علوم اصلی به شمار میرفت و آن بهمین علتی که در این جا دیدیم یعنی که علم مناظر و مرایا ذاتاً معرفت به تطابقات است و بر اساس همین علم است که عالم دارای سطوح و یا طبقات می شود و هر طبقه ای از عالم ماده طبقه ای معادل و برابر در عالم معنوی دارد. یک کتاب نظری علم مناظر و مرایا را در نظر بگیرید، علم تطابقات در واقع مورد استعمال و کاربرد آن است. باین تفاوت که در علم اخیر قوانین فیزیکی آلات ابصار، معنای باطنی و تأویلی پیدا می کنند و بر صورت فوق حسی اعمال می گردند. تعمق در مسئله تطابق نحوه بوجود آمدن و گسترش یافتن صور و پیکرها را که خود در عین حال با یکدیگر مطابقت پیدا می کنند بما می آموزد. و اگر چه که صور و پیکرها دگر گونه می شوند و طبقه به طبقه در طبقات عالم وجود به یکدیگر تبدیل می یابند ولی به سهولت می توان آنها را از نو شناخت. اگر از ورای صورتهای و پیکرها بگذریم و به سوی دیگر آن شویم دروادی تشتت و نیستی پانهادیم و سپنجی عالم خاکی را انکار کرده ایم و حال آن که وجه نورانی یا وجه الهی آن صورت جاودانه بر جای خواهد ماند



اگر در شمایل‌های موجود در مغرب زمین تأمل کنیم می‌بینیم که در آثار هنرمندان آن دیار مسئله ادراک فضا و احساس مترتب به آن و نحوه بیان هنری آن در طی تحولاتی که کرده مشهود نیست.

ولی بنده را گمان بر این است که در یکی از کتابهای نیکوس کازانتزاکس (1) نویسنده یونانی ردپای مطلب غیر مترقب و جالبی را پیدا کرده‌ام. نویسنده مذکور می‌گوید که روزی شمایی بیزانسی از جرجیس مقدس (2) پیدا کرده و در این شمایل «قهرمان زردموی جوانی را یافته که سوار بر اسب سفیدخویش نیزه‌اش را بلند کرده بود و خود را بر روی جانوری عجیب الخلقه می‌انداخت تمام چیزهایی که در این شمایل دیده میشدند، از جرجیس مقدس گرفته تا اسب و آن جانور غریب ماهیچه‌هایی سبب و پیچیده داشتند و از ماده‌ای غلیظ اشباع گردیده و نمودار واقعی نبردی خونین بودند.

اما بر فراز تصویر جرجیس واقعی، روی هوا جرجیس دیگری سوار بر اسبی سفید نیزه به دست و در حال نبرد با حیوان عجیب الخلقه‌ای دیده می‌شد. تمام چیزهایی که در این طبقه فوقانی دید آشکارا می‌نمودند از شایسته مادیت آزاد بودند، چیزها شفاف بودند و از ورای آنها گلزارها و کوهپایه‌های دور دست به رنگ آبی پریده دیده میشدند. و این جرجیس و اجد حقیقتی درست‌تر از واقعیت آن یکی جرجیس است این جرجیس جسم زنده هورقلیائی و گل‌رنگ‌پریده و غیرمادی ماده است.»

نقاش بی‌نام و نشان شمایل بیزانسی که شرحش گفته آمد در واقع بصورت بسیار طبیعی احساس خود را از فضای مافوق محسوسی که حاکم و دربرگیرنده فضای ماست بیان کرده است. این فضا طبقه یا افقی است از عالم که در آن

صورت اشکال منعدم نشده تغییر شکل می‌دهند منتهی هر صورت و شکلی برای طبقه وافق خاصی تدارک دیده شده و به نسبت آن افق حقیقت پیدا می‌کند. فضای مزبور فضائی معنوی است و در آن جای صورتها به بقای جوهری باقی می‌ماند و دوروبر و حدود این صور به مراتب واضح‌تر از دوروبر صورتها در فضای مادی ظاهر می‌گردد. «ماده فروغین» این صورتها آنها را از بی‌دوامی و بی‌ثباتی ماده نااستوار و فساد پذیر حفظ می‌کند. صورت موقعیکه به رمز یا «سمبول» تبدیل میشود معنیش روشن می‌گردد و بر همین منوال در شمایل مذکور نیز اجسام و ابدان نسبت به گل و گیاه و کوهها شفافیت پیدا می‌کنند. تو گوئی که در این شمایل، صورت، عالم خود را در بردارد و خود «عالمی است که در آن رموز و سمبول‌های مورد نظر ما پذیرفته شده اند» و آن چه را که نقاش شمایل جرجیس مقدس بدین طریق بیان کرد، این احساس عمیق است که پیکر و شیئی منقوش در شمایل نه همان خود را برنگرند «تحمیل» نمی‌کند بلکه ناظر را از قیود شخصیه رها می‌کند و او را به حالت عالی تری میکشاند و آن از این جهت که فضائی جدید را که مطابق آن حالت جدید است باز میکند. دیدیم که مراقبه در اشیاء در درجات عالی یعنی «در مراتب عالیه امر شهود» و احساس منبعث از آن فضای خاص خود را از قید آزاد میکند و صورت خود را تغییر میدهد و به گمان من در همه اموری که به نحوی از انجا، می‌توانند با عالم مثال ارتباط داشته باشند، احساس مزبور را میتوان باز شناخت.

طریقه‌ای که به موجب آن قاضی سعید قمی ما را به تفکر در باب کعبه میکند مثال اطمینان بخش مسئله مذکور است. اما قبل از پرداختن به چیزهای دیگر باید خصوصیات پیکر معبد را حاضرالذهن داشت چرا که متجسم کننده مراحل گونه‌گون سفر عرفانی است و از حیات معنوی در آن

1 - Nikos kazantzakis (۱۷۸۵ - ۱۹۵۷)

2 - Saint Georges



نهفته است. برای این که مراقبه ممکن گردد و موضوع مراقبه را در سطوح دیگر گونه کند، باید نقشه‌ای از عالم وجود را در دست داد که در آن عوالم مختلف به اعتبار درجه تصاعدی روشنائی و پاکی‌شان در سلسله مراتب قرار گرفته باشد. این شکل از عالم را در تمام سن حکمت الهی اسلام میتوان مشاهده کرد. در اینجا حکیم شیعه قاضی سعید قمی را در نظر میگیریم و خواهیم دید که چگونه طرح یا نقشه مذکور را به معنای باطنی صورت معبد مکه و مناسک حج اعمال میکند و نیز خواهیم دید که این نقشه و طرح - که قدمت آن بسیار است و اجد چه خصایصی اصیل و ارزنده است. عالم به سه مقوله تقسیم میگردد: نخستین آن‌ها عالم واقعیات است که قلمرو اشیاء و امور محسوس است (عالم ملك). عالم دیگر عالم فوق حواس (عالم غیب) است و روح و فرشتگان روح سرشت را جای در آن جاست و معمولاً به اسم عالم ملکوت خوانده میشود که «مکان» عالم مثال است و افزار شناخت این عالم همانا معرفت مثالی است و عالم سوم عالم عقول محض و یافرشتگان خرد سرشت است که معمولاً به عالم جبروت تعبیر میشود و افزارشناسائی آن عقل است. اما به نظر قاضی سعید قمی به این عوالم سه گانه سه نوع فضا و سه نوع زمان تعلق میگیرد. زمان در عالم محسوسات زمان تاریک و غلیظ (زمان کثیف) است. زمان رقیق (زمان لطیف) مربوط به عالم مثالی یا ملکوت است و زمانی دقیق‌تر وجود دارد (زمان الطیف) که در نهایت رقت است و متعلق به عالم عقل میگردد؛ منشاء تفکیک در این مقولات زمانی و مکانی را باید تفکیک در حرکات دانست حال این حرکت چه مربوط به موجودات طبیعی باشد که مدام در تحول و سیورورت هستند و چه در حرکت معنوی محض. تشخیص در انواع فضا نیز از مفهوم قوه ابتدا ئیه‌ای سرچشمه میگیرند که حرکت آن باعث بوجود آمدن صورت فضا میگردد و آن چه در عالم وجود به وجود معنوی و وجود مادی گاهی به نام نفس رحمان و گاهی بنام ابرنخستین (عماء) معروف

میشود از همین مفهوم صورت فضا زاده میگردد. به کمک تصریحاتی که مذکور افتاد کار قاضی سعید تسهیل میگردد و معتقد میشود که حوادث و صورتی وجود دارد که در عین حالی که واقعیت دارند، زمان و مکان حدودشان، زمان و مکان عالم محسوس نیست.

ولی ما بنا به عادت مألوف مفاهیم حادثه و صورت را منحصرأ عالم محسوس قابل حدوث می‌پنداریم. البته میان عوالم سه گانه مذکور روابطی جوهری موجود است بطوری که عالم فوقانی علت بوجود آورنده عالمی است که در زیر آن قرار گرفته و هر عالم فوقانی محتوی بر مجموع عوالمی است که به نحوی ظریف و رفیع در زیر وی قرار گرفته اند و در عین حال که حاوی و جامع و شامل آن است در حکم باطن و مرکز و نهانگاه آن نیز میباشد. به این طریق هر موجودی از قلمرو ملك؛ ملکوتی دارد که خاص اوست و حاکم و احاطه کننده اوست ولی در عین حال تشکیل دهنده باطن آن نیز میباشد و بر همین منوال هر درجه‌ای از قلمرو و ملکوت به سهم خویش جبروتی دارد که به آن حاکم است و بر آن احتوا دارد. به عبارت دیگر هر انسانی يك ماده ایزدی دارد (امر ربانی) و يك کلام ایزدی (کلمه الوهیه) که ملکوت و باطن مخصوصه او را تشکیل میدهد و نیز هر انسانی در خود واجد انسانی است معنوی که واقعیت اصلی و مرموز او را تشکیل میدهد و همین انسان باطن است که در عین حال هم چشم پیوسته بیدار و نگهبان را دارد و مدام از آن محافظت میکند و علت وجودی آن است. در سطور زیرین خواهیم دید مطلبی که در بالا عنوان شد کلید قصه آن مرواریدی است که در یکی از حدیثهای شیعی روایت شده و روایت غریبی با داستان مشهور اعمال طومالس هواری (در انجیل یوحنا) دارد (فصل سوم قسمت دوم را نگاه کنید).

آنقدر هست که اگر کسی بخواهد انسان را به درستی و «تمام» و کمال بشناسد ناگزیر از دانستن مطالبی است که در بالا ذکر گردیده است یعنی در خلاف جهت آن



مفسری برود که از آثار بالزاک تفسیر تنگ نظرانه‌ای کرده بود و در آغاز این مقال از آن صحبت شد) چرا که عوالم سه گانه یا مقولات ثلاثه عالم مذکور در وجود انسانی مضمّر و متمکن هستند.

در باطن هر انسانی جبروت و ملکوت نهفته است. جوهر انسان و حقیقت انسان مضمّر در بعد جبروتی و ملکوتی اوست و اگر هم انسان پوششی را که عالم محسوس بر تن او کرده به دور اندازد باز انسان تمام و کمال باقی خواهد ماند.

ادراک و اقیقت ملکوت در باطن انسان و آگاهی یافتن بر قوه صورت بخشنده این ملکوت یا به عبارت دیگر نیروی صورت گر (1) آن همانا در یافتن روشنائی ویژه فلسفه شیعی قاضی سعید قمی است و این نکته موضوع بحث ما در مجله ارانوس را که عبارت باشد از امر صورت بخشی بمثابه و وظیفه‌ای که به روح محول گشته تشکیل میدهد.

برای بحث در چنین مسئله‌ای ناگزیریم از روش سایر متفکران ایران تبعیت کنیم، یعنی انسان را از ورای آن چهار چوبه‌ای که حقیقتش، حقیقت تغییر ناپذیرش بر مظاهر می‌گردد بنگریم.

چنین چهار چوبه‌ای بعد معطوف به معاد انسان است. تصور و ادراکی که قاضی سعید و همفکران او از مسئله تنگی و یا فراخی قبر از لحاظ معاد اسلامی دارند جالب توجه است. در این جا غرض نه بحث از حیات و ممات است و نه این قبر جایش در قبرستان است.

قبر مورد بحث همان است که حکمای الهی ایران همچون جسم لطیفش می‌پندارند و آن را ملکوت موجود در انسان می‌انگارند. انسان به هنگام خروج از عالم جسمانی بوسیله آن جسم لطیف به عالم ملکوت تجدید حیات میکند زیرا از همین «قبر» است که انسان از روز قیامت به طبقات

فوقانی عوالم معنوی ارتقاء پیدا میکند. همین نکته است که در حکمت الهی اسلام به هنگام بحث از معاد به برزخ مشهور است (و برزخ بمعنای مکانی است که بین دو نقطه قرار گرفته) و آن حالت انسان معنوی است که پوشش جسمانی خود را ترک می‌گوید و به عالمی رجعت میکند که در آن حالت جسم جوهری (جسم حقیقی) خود را باز می‌یابد و این جسم بجسم جوهری نوری (جسم حقیقی نوری) یا جسم مثالی (و نه جسم تخیلی) معروف است.

جسم مثالی نوری ملکوت جسم جسمانی است و مجموعه جسمیات نوریه - فساد ناپذیر و ابدی - ملکوت اجسام مادی فساد پذیر انسانیت را تشکیل میدهند.

اما حالت این جسم لطیف، نوری بستگی دارد با نیروی «صورت بخشنده» یا «قوه صورت گر» روح و از آن ناشی می‌گردد. جوهر این جسم لطیف از مجموعه حرکات روح؛ یعنی عادات و احوالات و انفعالات و انواع رفتار و انواع شناخت و اقسام ازادات، تمایلات و هیجانات، تمنیات و شهوات سرچشمه می‌گیرد.

جسم لطیف جسمیست که روح برای خود خلق کرده و خود برای خویشتن بدست آورده است. این جسم میتواند هم جسمی نورانی تا بناک باشد، و هم نورش قادر است به تاریکی آمیخته گردد و نیز میتواند باغی باشد از جنات عدن و یا گودالی باشد از حفره‌های جهنم و در آنجا که از تنگی و فراخی گور و «سئوالات شب اول قبر صحبت میشود غرض همین است که مذکور افتاد. اما فراموش نشود که اگر چه از قبر و نکیر و منکر سخن میرود ولی واقعیت مرگ و موت در این جا مطرح نیست.

بموجب سنت مقبول؛ بدن پیامبران و امامان فقط «سه روز» در قبر میمانند و سپس «به آسمان میرود» و حکمای الهی مسلمان هیچ مانعی ندیده اند در اینکه در باب معنا و مفهوم



و تفسیر این سنت سؤال مطرح کنند آیا واقعاً امر «سدروز ماندن در گور» باین معنی است که اگر نبش قبر شود هر آینه اثری از آنان دیده نخواهد شد؟ ولی چنین اندیشه‌ای اصلاً به ذهن کسیکه مسئله را خوب درک کرده خطور نمیکند.

غرض نه قبر است و نه باقیمانده متبرک مدفونان. غرض از جسم «جسم نوری» است و غرض از آسمان بقول قاضی سعید قمی - «آسمان پرستاره‌ای است که بر فراز سرمان گسترده است.»

پس جسم مثالی مذکور آن طوری است که روح به آن صورت بخشیده است. انسان در تمام ادوار حیات این جهانی خود در ملکوت خاص خویش اثر میکند و بوسیله آن در تمام ملکوت عوالم زیرین اثر میگذارد.

و البته غرض از ملکوت زیرین منطقه‌ای است از عالم معنوی و آن خود از بخشی از بشریت تشکیل یافته که طی قرون متمادی در قالبهای جسمانی عالم محسوس حلول کرده است. به این طریق میبینیم که در نظر حکمای الهی اسلام آن قدرت عمل محسوس و وحشتناکی که بنام قدرت صورت بخشنده روح معروف است با وضوح تام جلوه گر میگردد و اطلاق صفت محسوس و وحشتناک به قدرت مذکور از این روست که سرنوشت آن دنیائی انسان واقعی بآن بستگی تام دارد.

درست‌طور ذیل خواهیم دید که دید معنوی قاضی سعید از ملکوت معبد کعبه چگونه است و چون این ملکوت صورت انسان باطنی است، معنای باطنی مبادی و مناسک حج را باید در عمل انسان جست که بموجب آن ملکوت خاص خود را صورت میبخشد.

ما مردمان این روزگار قدرت تخیل و بصری کردن امور را از دست داده‌ایم و لذا می‌باید با توجهی بیشتر به

آنچه حکمای الهی اسلام گفته‌اند بیندیشیم و با دقتی بیشتر به معنای رؤیت شهودی معبد کعبه که از آن سخن خواهد رفت نگاه کنیم. و در این جا غرض این نیست که از کعبه و مناسک حج تصویری عقلی و ساده برای خود بسازیم باید به رؤیت معنوی و صورت ملکوت اندیشید. این دو واقعیت موضوعی دارند و عرصه حدودشان عالم روح است. برای روشن شدن مطلب این مثال را میتوان آورد که اگر ما با حکمای الهی اسلام وارد بحث شویم و از «دور نبوت» صحبت کنیم، مفهوم آن اگرچه مربوط به تاریخ مقدس اولیاء الله است ولی تصویری که ما از آن داریم تصویری است روشن و عقلی.

اما در نظر حکمای الهی امر مذکور صورتی دارد و آن صورت به چشم باطن به شکل معبد کعبه و نظیر شکل معبد این جهانی قابل رؤیت است. و البته این چنین رؤیتی در ملکوت یاد عالم معنوی «حادث میگردد». آن جا که محقق جامعه شناس جمعیرا میبیند که دور معبدی سنگی طواف میکنند، حکمای الهی اسلام فرشتگانی رامیبینند که در آسمانها و در اطراف معابد علوی اصلی میچرخند. آن جا که ما جمعی فرزانه اندیشمند را میبینیم انسان معنوی بینادل ازابه میبینند و سواران آتشین پیکر و خلاصه آنچه ما بچشم ظاهر میبینیم، انسان معنوی معادل و مطابق آن را بچشم باطن میبینند.

و اینجاست که اختلاف اساسی میان آن چه نزد هیگل به «تحقیق در مظاهر روح» (1) و شهود عرفانی سوئدنبورگ که به «صبح معنوی» (2) معروف گردیده بارز میگردد. عارفیکه ملکوت را شهود میکند اگر چه که امور این جهانی را رؤیت میکند ولی آنها را آنطور که در ملکوت هستند میبیند، یعنی آن امور را بطریقی میبیند که مردمان میخوانند

1 - phenomenologie de. L' esprit

2 - Diarium spirituale



وبه واقعیت مرموز آنها صورت میبخشد.

درك آن واقعیت مرموز بر قوه ادراك حسی ممنوع است فقط ادراك شهودی میتواند بر آن آگاهی پیدا کند. بر این مبنا نباید مثلاً از وصفی که سوئدنبورگ از گردش خود در کوچه‌های استکهلم بدست داده تعجب کرد زیرا که او استکهلمی را توصیف کرده که حقیقت باطنی دارد و ادراك حسی و ادراك عقلی بر آن تعلق نمیگیرد. ادراك حسی و ادراك عقلی فقط آمد و شد و جوش و خروش شهری این جهانی را بر نگرنده می نمایند.

در مقابل جنبه واقعی، این شهر در عالم معنوی واجد نوعی خوف مرگبار است و نتیجتاً در توصیف سوئدنبورگ درهای بسیاری از خانه‌ها بسته است که در سکوت غوطه‌ورند از پنجره‌هایشان نوری پدیدار نیست، زیرا که صاحبان این خانه‌ها از لحاظ معنوی مرده اند. این است حالت واقعی که ازورای «طبقه فوقانی» ادراك مشهودی ظاهر میگردد اگر دوباره در شمایل بیزانس جرجیس مقدس که در سطور فوق وصف شده تأمل کنیم میبینیم که در مراتب عالی مشهود حقیقت قهرمان جوانسال و نبرداو، آنطور که به نظر موجودات نوری ساکن ملکوت میرسد، ظاهر میگردد. خلاصه کلام آن که اگر بخواهیم به کنه و حقیقت مسئله پی ببریم باید به اشیاء و به خودمان (یا به یکدیگر) به طریقی نگاه کنیم که گوئی لا اقل در يك لحظه خود را از قید «جسمیت» آزاد کرده ایم. در چنین صورتی است که ظاهر بدل به تجلی و تظاهر واقعیت میگردد، بدون این که چیزی از خارج

داخل را دگرگونه سازد. و این به تحقیق همان چیزی است که حکمای اسلام خواسته اند بگویند و از راه عالم مثال به آن برسند عالم مثال به این اعتبار که جسمیت نوری آن همان ملکوت موجود در انسان است و نیز این که «حقیقت» انسان بستگی دارد به قدرت صورت بخشنده‌ای که او از دولت سرهمین ملکوت دارد و این قدرت میتواند ویرا بر حسب تغییر اطوار و افکار و اعمالش صورت ببخشد، صورت را از وی سلب کند، حال که تأمل در معبد کعبه را با بصری کردن آن تصور که در باب يك ماندالا (۱) توان کرد - آن همراه میکنیم خود را در مقابل مورد خاصی میبایم. تأمل درباره معبد ما را به ادراك ساخت (2) و شکلی میکشاند که شباهت تام با حالات دیگر معبد در عوالم علوی پیدا میکند اما برای این که این تشابهات قابل تخیل یا قابل ادراك گردند توسل به برخی وسایل برای پیکر بخشیدن به آنها ضرورت پیدا میکند و البته این ضرورت تاموقعی خواهد بود که عمل پیکر بخشیدن به این ساخت های ویژه مربوط به «جنبه مستقل وجود کامل» میگردند و این جنبه همان جنبه‌ای است که فردینان گونست (3) فیلسوف سویی، انسان جوهری (4) مینامد. تأمل در نقشه و شکل مکعب کعبه به آن نحوی که قاضی سعید کرده موردی را پیش چشم میآورد که بموجب آن ساختهای مورد نظر و تشابهات مربوطه به آن «به نحوی هندسی مورد ادراك قرار میگیرند».

در این مقاله پایای قاضی سعید کوشش خواهیم کرد تا بفهمیم از رؤیت کعبه بوسیله قوه تخیل فعاله چه تصویری

۱ - ماندالا اصلی است که عالم صغیر و عالم کبیر عالم علوی و عالم سفلی را در بردارد (در کیش هندوان رمز و آئین بودائیان و نیز نزد تبتی‌ها و چینی‌ها).

2 - Structure

3 - Ferdinand Gonseth

4 - Homo Phaenomenologicus



حاصل میگردد و علل و معانی ساخت آن چیست و خانه کعبه چگونه عالم محسوس و عوالم فوق احسن را با یکدیگر مرتبط میکند و خلاصه ماهیت عالم قدسی و نتیجتاً معنای باطنی و سری حج و طواف خانه خدا چیست؟ با عمل کردن به مناسک حج در کعبه خاکی چه کاری انجام میدهم و «در عالم ملکوت» یا در عالم روح به چه چیزی صورت میبخشیم؟ به چه طریق راز سنگ سیاه کعبه - بعنوان سنگی که زاویه دارد - همانا سر ملکوت مضمحل در انسان است؟ و سر انجام ورود در خانه کعبه - نظیر زائر عارف، در حکم

دست یافتن بر کلیدی است که به کمک آن انسان معنوی موفق به متحقق ساختن و تعلیه نفس خود میگردد. در طبقه فوقانی شمایل کعبه، خانه خدا به معبد نامرئی ایمان بدل میگردد و همانجاست که «ملجاء» انسان غریب (بمعنای مؤمنی که از خانه خود رانده شده) است و از همین جاست که غریب با عوالم علوی مربوط میگردد و از ورای چنین کسی است که ذات باری هنوز که هنوز است جهان را نظاره میکند و به بیانی دیگر عالم را مینگرد و با آن مربوط میگردد.



راهدن... و در این عالم... (5) ...

معا... و در این عالم... (5) ...

و در این عالم... (6) ...

و در این عالم... (6) ...

- 2 - Structure
- 3 - Ferdinand Gonsell
- 4 - Homo Phenomenologus