

رساله نوريه

در عالم مثال

تأليف

دانشمند عاليقدر بهايي لاهيجاني

بامقدمه و تعليقات و تصحيح

سيد جلال الدين آشتياني

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

پیشگفتار

میراث فلسفه و عرفان و حکمت الهی در سرزمین عزیز ما ایران (مملکتی که از قدیم الایام یکی از بزرگترین مراکز تمدن بشری محسوب میشود) چنان غنی و وسیع و جامع الاطراف است که بیان حدود و مشخصات آن از عهده یکنفر اگر چه مادام العمر در آن تحقیق نماید ساخته نیست باید جماعتی از محققان صاحب رای و دارای عمق کامل در درک مبانی و مسائل فلسفی دست بدست هم بدهند و باتدوین یک تاریخ کامل فلسفه و عرفان در ایران در دوران اسلامی دین خود را ادا نمایند (تاریخی مستند که مشتمل باشد بر منتخباتی از آثار و افکار فلاسفه بزرگد و عاری از هر گونه ابهام).

واقعاً جای تأسف فراوان است که ما یک تاریخ ناقص فلسفی نیز در دست نداریم و در این زمینه از ابتدائی ترین تحقیق هم خودداری شده است لذا ما در این موضوع و مسأله به اظهاراتی برخورد مینمائیم که حقاً تأسف آور است.

* * *

مکتب فلسفه و حکمت در ایران از عصر خواجه طوسی و در برخی از زمینه ها^۱

۱- ارزش کارهای علمی شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی فیلسوف بی نظیر ایرانی «اعلی الله قدره فی النشأت الالهیه» و شارحان کلمات و آراء و عقاید او نظیر علامه محقق و فیلسوف اشراقی کبیر شمس الدین محمد شیرازی «رضی الله عنه» و حکیم نامدار و استاد بارع کامل جامع علوم عقلی و نقلی قطب الدین شیرازی معروف به علامه شیرازی - قدس الله اسراره - ارزیابی نشده است کتب شیخ اشراق در فلسفه بسیار با اهمیت است مؤلف این کتب خود یکی از نوابغ عالم بشری و یکی از بزرگترین حکما در حکمت بحثی و ذوقی است که از ایام قبل از سن جوانی یعنی از دوران قریب به طفولیت شروع به

دوران قبل از خواجه و تا عصر صفویه و از دوران صفویه تا عصر حاضر کاملاً ناشناخته است و باید باکمال صراحت عرض کنم: درجه ناآشنائی خودما ایرانیان با تفکر فلسفی و آراء و عقاید حکمی در هشتصد سال اخیر، حیرت‌آور است و همانطوری که گفته شد میراث فلسفی و حکمی در این ادوار چنان وسیع و غنی است و در عین حال متنوع که باید همکاریهای صمیمانه و بدون شائبه بین مراکز علمی و مؤسسات مهم فلسفی و عرفانی خارج و داخل کشور در سطحی بالاتر برقرار شود. در اثر مساعی برخی از مستشرقان نامدار مانند «حضرت استاد محقق فیلسوف بزرگ آقای هانری کربن پروفیسور درسربن فرانسه» بعضی دانشمندان مغرب‌زمین باین حقیقت پی برده‌اند^۱ که فلاسفه اسلامی از خود تحقیقات عالی‌یی

تألیف و تصنیف نموده است و قبل از رسیدن به بیست سالگی از اعظم حکما باید محسوب شود و در بهار زندگی بدست دشمنان علم و معرفت بمقام شهادت نائل آمده است. شیخ سهروردی به عربی و فارسی آثار عالی‌یی از خود باقی گذاشت و در عربی نویسی و فارسی نویسی تسلط عجیبی داشت عقاید شیخ اشراق تأثیر فراوانی در افکار حکمای بعد از خود گذاشته و این معنا از کلمات خواجه طوسی و تلامید او که یکی از آنها شارح بزرگ حکمت اشراق است (یعنی علامه شیرازی که حکمت اشراق را بنا بر روایتی در خدمت خواجه قرائت کرده است) ظاهر و لایح است و حکمای متأخر مثل علامه دوانی و غیاث‌الحکماء و والد علامه او میرصدر دشتکی و غیر این دو «هیاکل‌النور» شیخ اشراقی را شرح نموده‌اند و عقاید شیخ اشراق یکی از علل تحول فلسفه و حکمت الهی در زمان صفویه بدست بزرگترین فیلسوف الهی در دوران حکمت ملاصدرای شیرازی می‌باشد.

آثار فارسی شیخ اشراق را دانشمند محقق ایرانی آقای دکتر سیدحسین نصر که یکی از مروجان مؤثر در حکمت اسلامی است با همکاری آقای کربن سال گذشته چاپ و منتشر نمودند این کار که بازحمات مبتد و سعی و کوشش دامنه‌دار آقای دکتر نصر انجام پذیرفت از خدمات با ارزش و کم نظیر ایشان محسوب می‌شود.

۱- آقای کربن کتب و آثار متعدد (بیش از ۱۲۵ اثر) دینی و فلسفی و عرفانی در زمینه‌های عقاید و افکار محققان اسلامی بخصوص محققان ایرانی را چاپ و بانضمام شرح و تعلیقات مفصل بزبان فرانسه،

در مباحث فلسفی باقی گذاشته‌اند و کارشان برخلاف گمان بعضی از دانشمندان غیر واقف باصول و ارکان فلسفه اسلامی، تقریر همان آراء و عقاید موروث از یونانیان نبوده است.

اشترک در سبک تحریر عقاید فلسفی و وجود الفاظ و اصطلاحات مشترک و مشابه مباحث فلسفی طی قرون ودهور باعث پیدایش این عقیده شده است و این اشتباه در تصوف اسلامی نیز بر جرد آمده است بعضی‌ها معتقدند که عرفان و تصوف اسلامی مأخوذ از عقاید و افکار قدماست مثل عقاید افلاطون و افلاطونیان جدید و عقاید هندی و فارسی و غیر این‌ها از مکتب‌های علمی قدیم.

منتشر نموده‌اند.

این مستشرق عالم‌المقام شیخ اشراق و شارحان کلمات او را درست و مطابق واقع بدنیای مغرب زمین معرفی نموده‌اند و آثار متعددی از ملاصدرا و نیز برخی از آثار عارف نامدار شیعی بقول خودشان شیخ سید حیدر آملی که یکی از اکابر عرفاست و در زمینه‌های عقاید شیعه که آقای کرین عاشق آن می‌باشند، تحقیقات عالیه‌یی دارد چاپ و با شرح و حواشی بسیار عالی در دسترس اهل حقیقت قرار داده‌اند. معظم‌له عقاید و افکار بعضی از عرفای بزرگ شیعه مانند عارف نامدار قاضی سعید قمی را در سطح عالی در دانشگاه سوربن فرانسه تدریس مینمایند. مؤسسه ایران‌شناسی در زمینه تحقیقات فلسفی و عرفانی دانشگاه مک‌گیل کانادا شعبه طهران خدمات برجسته‌یی چه از حیث تدریس فلسفه در دانشگاه مک‌گیل و چه از جهت انتشار کتب عالی و رسائل تحقیقی در فلسفه و منطق و عرفان انجام میدهد.

وابسته تحقیقاتی این مؤسسه در ایران دوست‌دانشمند آقای مهدی محقق استاد دانشگاه طهران شرح منظومه حکیم سبزواری را با برخی از تعلیقات بانضمام قسمت‌های انگلیسی با همکاری استاد بزرگوار و دانشمند جامع و بارع کامل جناب آقای پروفسور ایزوتسو استاد دانشگاه مک‌گیل و استاد افتخاری دانشگاه ژاپن چاپ و منتشر کرده‌اند.

حواشی و تعلیقات فیلسوف محقق و عارف نامدار مرحوم آنامیرزا مهدی آشتیانی (تده) بر شرح منظومه سبزواری جزء سلسله انتشارات این مؤسسه به‌همین زودیها منتشر میشود. آقای ایزوتسو یکی از فضلاء محقق عصر ما در فلسفه و یکی از مستشرقان جامع‌است که بزبان یونانی نیز تسلط کامل دارد.

* * *

عصر صفویه یکی از درخشان‌ترین ادوار فلسفی و عرفانی باید محسوب شود این عصر، زمان تحول فلسفه و حکمت اسلامی است. در این عصر، حوزه اصفهان مرکز نشر علوم اسلامی بوده و اساتید و بزرگان این عصر خدمات شایانی بمعارف بشری نموده‌اند و بهترین اساتید در هر رشته از رشته‌های علوم اسلامی در این دوران بوجود آمده‌اند. اغلب علمای این عصر در فنون معقول و منقول مهارت داشتند و حوزه علمی اصفهان رونق و گرمی بسزائی داشت.^۱

قبل از صفویه یعنی حدود بیش از یک قرن قبل از ظهور سلاطین صفوی دانشمندان محقق در فلسفه از قبیل سید شریف، محقق دوانی میر صدر دشتکی

۱- یکی از علل و عواملی که سبب شد اصفهان خیلی زود مرکز بزرگترین حوزه علمی (حوزه‌یی جامع که همه علوم متداول در آن رونق داشت) شود آنستکه قبل از آنکه تبدیل به مرکز حکومت ایران شود دارای حوزه‌یی نسبتاً وسیع و گرم بود خیلی از مردم شاید خیال کنند که اصفهان هنگام انتقال مرکز حکومت بآن دیار دارای حوزه‌یی بزرگ و مجمع افاضل و اعلام گردید درحالتیکه این عقیده درست نیست و همانطوری که برخی از مؤرخین خارجی بآن تصریح نموده‌اند اصفهان قبل از صفویه دارای مدارس علمی زیاد بود حتی بیشتر از تناسب جمعیت طالب علم داشت لذا آنها اصفهان را مثل شهر (پادو) در ایتالیا دانسته‌اند که دارای یک دانشگاه بزرگ بود که بیش از تناسب جمعیت طلبه داشت. اصفهان در زمان شاه اسماعیل صفوی خود حوزه بزرگ علمی بشمار میرفت لذا این شاه بزرگ که بیش از نبوغ جنگی دارای فهم و ادراکات اجتماعی بود و وجود واقعی او برای مردم ما هنوز هم مجهول است بواسطه همین مرکزیت علمی بود که تصمیم گرفت بعد از فراغت از کارهای مملکت این شهر را پایتخت قرار دهد که موفق نشد و اگر این امر علت تامه این تصمیم نبود یکی از علل مهم بشمار میرفت.

حوزه علمی اصفهان از لحاظ جامعیت در دوران اسلامی کم نظیر است و جامع‌ترین افاضل دوران اسلامی در این حوزه تربیت شده‌اند. آثاری که از اعلام دوران صفویه در علوم عقلی بخصوص فلسفه و حکمت الهی در دست است برابر است با آثاری که در حدود نهصد سال در فلسفه در حوزه‌های علمی اسلامی بوجود آمده است.

و غیاث‌الدین منصور و نیز فخرالدین سماکی و محقق خفری آثار عالی از خود باقی گذاشته‌اند و همین اساتید مقدمه ظهور اساتید بزرگی مانند میر محمدباقر داماد که برخی او را (ثالث‌المعلمین) میدانند و میر ابوالقاسم فندرسکی استرآبادی استاد بارع و کامل فاسفه و استاد ملارجبعالی تبریزی و آقا حسین خوانساری مؤلف حواشی بر شفا و اشارات در حکمت و ملا محمدباقر سبزواری صاحب تعلیقات^۱ بر شفا و شرح حکمت‌العین و آقامیرزا رفیع‌ای نائینی و غیر اینها از اساتید و مدرسان

۱- حواشی و تعلیقات و شروحاتی که بر شفا در این عصر (عصر صفوی) نوشته‌اند چند برابر آناری است که طی قرون متمادی در مقام شرح بر کلمات شیخ رئیس در حکمت مشاء تألیف شده است. حواشی میر داماد بر شفا و تعلیقات تلمیذ او سید احمد بر شفا دارای ارزش فراوان است. تعلیقات ملاصدرا بر شفا در بین همه حواشی بی‌نظیر است و الحق کلید فهم شفا در دست ملاصدرا بود. حواشی او در عین آنکه مبهمات و معضلات شفا را حل نموده است خود بسیار محققانه و قابل تفکر و درخور و شایسته تعمق است. دانشمندان معاصر مصر الهیات شفا را چاپ کرده‌اند و بر آن مقدمه نوشته‌اند و کتاب را از روی نسخه‌های مکتوب در ایران و نیز نسخه چاپی سنگی طهران تصحیح نموده‌اند و حواشی ملاصدرا جزء اصل شفا یعنی بضمیمه کتاب شفا چاپ شده است. امید است چرا این فضیلتی محترم اسمی از این حاشیه و سایر حواشی نبرده‌اند و اصلاً مایل نیستند که اطلاع پیدا کنند فلسفه مشاء باین رشد ختم نشده است و شرح اشارات خواجه هم آخرین شرحی نیست که در مقام دفاع از عقاید شیخ نوشته شده است. انتصار ملاصدرا از شیخ چه در مقابل شیخ اشراق که خود حکیم نامدار احیاء‌کننده فلسفه است و یا سبک فلسفه‌اش از روش شیخ جداست و آراء شیخ را از موارد مورد مناقشه قرار داده است و چه در مقابل مخالفان اساس فلسفه مانند خطیب رازی، فخرالدین و نیز شیخ غزالی با کمال مهارت آراء و عقاید مخالفان را مورد تجزیه و تحلیل قرار داده و از اشکالات آنها جواب داده است و گاهی در مقام احیای مبانی فلسفی و از جهت اثبات آنکه مبانی مهم فلسفی چنان استوار و بایرجاست که اشکالات غزالی (کسی که در تحقیق قسمت‌های مهمی از معارف اسلامی مورد اعتماد و احترام کامل ملاصدراست) و فخر رازی را از اوهام و خرافات و مطالب و مسائلی که اصلاً ارزش علمی ندارد و قابل بحث نیست معرفی نموده است در جایی در جواب اهانت فخر به شیخ که شیخ با آنکه خود را مؤلف یگانه در فن منطق در دوران اسلامی میدانند خود از اعمال قواعد منطق و مراعات این قانون غفلت کرده است و کسی که (بتمنطق مع

بزرگ و نامدار . از حوزه فاسفی میر داماد نیز اساتید بزرگی بعرضه وجود آمدند

→

ارسطو) خود در غفلت واقع شده است گوید: «فخر رازی نیز یتمنطق مع شیخ رئیس^۱ فاضل الفلاسفه ...» که فخر رازی در مقام آن برآمده است که پهلوی به پهلوی شیخ رئیس بزند عمل او را کودکان و احمقانه دانسته است حق هم با اوست چون فخر رازی هرگز مرد میدان شیخ نیست (از محقق تا مقلد فرق ها است) و نیز غزالی را در مقابل شیخ و این که می خواهد باشیخ رئیس در عقلیات پنجه نرم کند مردی معرفی می کند که فاقد قدرت جنگ و نزاع است و از شرایط جنگ و نبرد فقط اسلحه حمل می کند و بدون آنکه قدرت بکار بستن آن را داشته باشد (و بمقابله با ابطال و پهلوانان برخاسته است بمجرد حمل سلاح وآلات قتال^۲.
خواجه طوسی علت اصلی نبرد فخر رازی را تقرب به عوام و جهال میدانند . خواجه بی مطالعه سخن نمی گوید و کلام به گراف از او صادر نمی شود مگر امکان دارد که انسان عقل را در قید و بند آراند و آن را تخطئه نماید این عقل است که متابعت از شرع را لازم میداند و این خود عقل است که میزان حق و باطل را شرع میداند .

۱) ملاصدرا در اسفار گوید: فهو (فخر رازی) ایضاً یتمنطق علی مثل الشیخ رئیس فاضل الفلاسفه الیس ذلك منه غیاً وضلاً و حقاً وسفاهة . اسفار ط گ ۱۲۸۲ ه ق امور عامه بحث علت و معلول صفحات ۱۶۱ و ۱۶۲ . مبحث قاعده الواحد: شك وازالة .

۲) «... بعض من تصدق لخصومة اهل الحق بالمعارضة والجدال والتشبه باهل الحال بمجرد القیل والقال کمن تصدی لمقابلة الابطال ومقاتلة الرجال بمجرد حمل الانتقال وآلات القتال قال فی تألیف سماه تهافت الفلاسفة...» اسفار ط گ ۱۲۸۲ ه ق ج ۱ ص ۵۵، ۵۶ .

ملاصدرا در مباحث ذوقی و مطالب مربوط به عرفانیات و تاویل آیات مربوط به قاید و اخلاقیات و احاطه بمباحث و مسائل مربوط باین جهات به غزالی معتقد است و بعضی از عبارات، مشتمل بر تجلیل و توقیر آنهم در حد اعلی نسبت به شیخ غزالی آورده است ولی در مباحث عقلی که قدرت فکری در این مباحث می تواند مشکلی را حل نماید و لاغیر چندان کاری از امثال این جماعت ساخته نیست .

فخر رازی در مقدمه تفسیر و برخی دیگر از آثار خود تصریح کرده است که: من هرگونه مطالبی را اعم از غث و سمین به رشته تحریر درمی آورم . این کار در هر علمی نافع باشد در فلسفه و حکمت موجب ددرس خواهد شد .

که سرآمد آنان آخوند ملاصدرای شیرازی است که فلسفه اسلامی را احیانمود و روح تازه بر کالبد آن دمید و سیداحمد صاحب تفسیر فارسی و حواشی شفا و حکیم شمسای گیلانی از تلامید معروف میردامادند.

* * *

دانشکده الهیات مشهد جهت احیای آثار حکما و دانشمندان متاله تصمیم بطبع و نشر کتب و رسائل فلاسفه و حکمای اسلامی بخصوص دانشمندان ایرانی از دوران صفویه تا اواخر عصر قاجاریه گرفته و بتدریج با مراعات جهات اهمیت بطبع این آثار مبادرت مینماید. این دانشکده با دانشگاه سربین فرانسه همکاری نزدیک و مفیدی برقرار نموده و منتخبات فلسفی که جلد اول آن بطبع رسیده است از ثمرات این همکاری است. همچنین کتاب «الشواهد الربوبیه» و رساله «المظاهر الإلهیه» و رساله «المسائل القدسیه» و «اجوبة المسائل» و نیز رساله «متشابهات القرآن» ملا صدرای شیرازی را طبع و منتشر نموده است.

رساله «اصول المعارف» دانشمند معروف ایرانی آخوند ملامحسن فیض کاشانی نیز در دست طبع است. این اثر نفیس را که بانسخه اصل بقام مؤلف مقابله و تصحیح شده است در اختیار اهل معرفت قرار می دهد.

رساله «نوریه مثالیه» تألیف دانشمند بزرگوار بهایی لاهیجی^۱ که جزء مطالب این مجله بچاپ میرسد از آثار نسبتاً نفیس است که مطالب آن مفید و از لحاظ آنکه رساله مستقلی در مسأله عالم مثال وبرزخ است قابل توجه و مطالب مندرج در آن قابل تعمق است. این رساله با حواشی و مقدمه نگارنده در دو شماره این مجله تقدیم به اهل معرفت می گردد. مؤلف آنطوریکه لازم است از عهده این مبحث مهم بر نیامده است و متعرض برخی از مسائل درخور تحقیق نشده است.

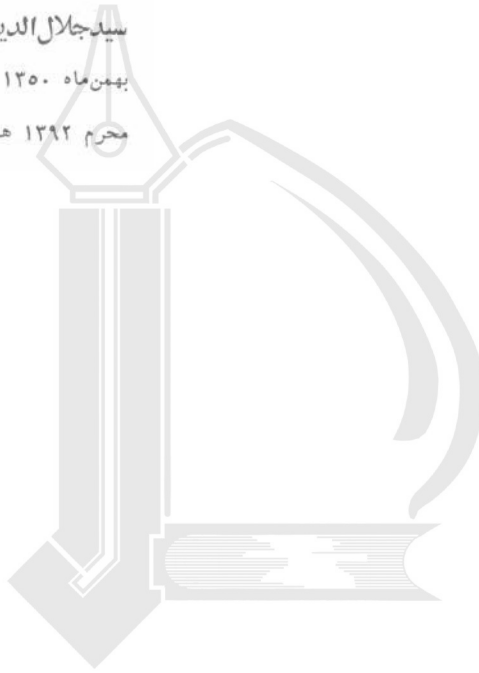
۱- در شماره آینده این مجله ترجمه و شرح احوال و آثار مؤلف رساله نوریه خواهد آمد و نیز امیدواریم که جزء سلسله انتشارات این مجله در هر شماره رساله مختصر و نفیسی از دانشمندان تقدیم دانش‌پژوهان گردد و از خداوند توفیق انجام این خدمت را خواهیم.

این مقدمه نواقصی را که رساله از حیث اختصار وعدم تعرض برخی از مطالب لازم و ضروری دارا می باشد مرتفع میسازد و امیدواریم که مورد توجه اهل فضل و دانش قرار گیرد و حقیر انتظار دارد صاحب نظران موارد اشتباه و لغزش را تذکر دهند تا اصلاح لازم معمول گردد .

سیدجلال الدین آشتیانی

بهمن ماه ۱۳۵۰ هجری شمسی

محرم ۱۳۹۲ هجری قمری



مقدمه‌ی بررسی رساله نوریه لاهیجی

رساله حاضر اثر نفیسی است از فاضل کامل بهایی لاهیجی که در عالم مثال نوشته شده است. مسأله عالم برزخ و مثال یکی از مباحث مهم فلسفی و عرفانی و کلامیست که از قدیم الایام مورد بحث و تحقیق واقع شده است.

قبل از ارسطو، دوران افلاطون و قبل از او سقراط^۱ و نیز قبل از سقراط و همچنین در ایران باستان جمع زیادی از حکمای فرس معتقد به عالم سه‌گانه بوده‌اند^۲ از: عالم ماده و اجسام مادی یعنی دارِ حرکات و متحرکات و عالم کون و فساد و عالم مثال و برزخ، عالم اشباح مثالیه و اجسام برزخی که دارای شکل و مقدارند ولی از ماده و استعداد و جهت قبول تابع هیولی و متفرع بر ماده و حرکت مبرا و معرایی باشند. سوم عالم عقول اعم از عقول طولیه و عقول عرضیه متکافئه مدبر انواع مادی که افراد، هر نوعی متصلند بیک فردنوری عقلانی که مدبر آنهاست^۳

۱- امام حکمت و رئیس آن افلاطون و قبل از او والد الحکما هرمس و... انباز قلس و فیثاغورس و...

۲- حکمای فرس مانند: جاماسف و فرشاوشر (فرشادشور - فرشاور - فرشاورس و در

برخی دیگر از نسخه‌ها: فرشادشیر...) و بوذرجمهر و قبل از او دانشمندان دیگر برای وجود مراتب متعدد، مراتب طولی قائل بوده‌اند که پدیدآورنده همه این مراتب نور الانوار و نور غنی است.

۳- یکی از حرفهای (مد) روز اینست که جمعی از دانشمندان غربی و به تبع آنها برخی از مردم ما معتقدند که حکمای دوران اسلامی بکنه مراد افلاطون در باب انواع (رب النوع) نرسیده‌اند.

مراد حکمای ایران در مسأله انوار و نحوه صدور مراتب طول و عرض عالم وجود و ماسوی الله غیر از آن چیزی است که متاخران و مردمان غیر غوررس از عقاید عظمای فرس فهمیده‌اند (و هی لیست قاعدة کفره المجوس والحاد (مانی) وما یفضی الی الشریک بالله تعالی).

«والانوار القاهرة و کون مبدع کل نوراً و ذوات الاصنام من الانوار القاهرة شاهدھا المجردون بانسلاخهم عن هیاکلهم مراراً... و اکثر اشارات الانبیاء و اساطین الحکمة الی هذا... و افلاطون، و من قبله

«وان لكل نوع من الأجسام عقلاً هونور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به ومدبر له وحافظ اياه وهو كالى ذلك النوع...» شرح شهرزوری بر حکمت اشراق نسخه خطی ص ۲۸۹ نسخه چاپ پروفیسور کرین ص ۱۵۸ و ۱۵۹ .

حکمای معتقد بعوالم سه گانه از برای هر فردی از انواع مادی فردی مجرد از ماده ولی واقع در قالب جسم و مقدار و شکل و لون قائلند که فیض وجود از عقول متکافئه عرضیه از طریق فرد مثالی با افراد مادی میرسد و این غیر از مثل افلاطونی است چون محققان بموجودات عالم برزخ و مثال، مثل معلقه اطلاق نموده اند برخی مثل افلاطونی را عبارت از مثل معلقه دانسته اند درحالتی که هر کس قائل بمثل افلاطونی است بمثل معلقه نیز اعتقاد دارد و این دومسئله از یکدیگر انفکاک پذیر نیستند و اتباع مشاء که منکر مثل افلاطونی هستند دلایلی جهت نفی وعدم امکان وجود مثل نوری اقامه نموده اند که مثل معلقه موجود درعالم برزخ را نیز نفی می نماید .

مثل عدم جواز تشکیک در افراد يك حقیقت و نوع واحد و این که نشاید افراد یکنوع برخی علت و بعضی معلول و برخی مجرد تام و برخی مادی تام و بعضی از افراد يك نوع برزخ بین این دو (مجرد تام و مادی تام) باشند .

اما حکمای اشراق و اجله افاضل فرس و دانشمندان عجم که حقیقت نور را صاحب درجات مختلف و متعدد و حقیقتی تشکیکی و اصالی واحد و سنخی فارد ولی دارای عرض عریض و رفیع الدرجات میدانند برای آنها مسلم است که نور بعد از طی مدارج مختلف از درجات طولی عقل (عقول طولی-قواهر اعلون و انوار باهره) و مراحل عرضی (عقول عرضی-قواهر ادنون و انوار مدبره) وارد در عوالم برزخی

→

مثل سقراط و... والانوارالشی شاهدها همس و... و اضواء المینویة ینابیع ال «خبرة» والرأی الی اخیر عنها زرادشت ووقع خلصة الملك الصديق (کیخسرو) المبارک الیها، ... و حکماء الفرس کلهم متفقون علی هذا ، حتی ان الماء کان عندهم له صنم من الملكوت سموه «خرداد» وما للاشجار سموه «مرداد» وما للنار سموه «اردی بهشت».... * حکمت اشراق ط کرین ص ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸ و ص ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳ و

میشود و چون طفره در نظام وجود مجال است نور بعد از طی درجات برزخ نزولی و تجلی در مراتب و مظاهر مثل معلقه خیالی و فیض وجود که همان نور است بعد از تابش بر سماوات ارواح و اراضی اشباح بعالم ماده و جهان قوه و استعداد و حرکت و ظالمتکده دنیا و گیتی میرسد.

اقسام برزخ از برزخ نزولی و صعودی

برزخ و مثال برد و قسم است. برزخ و مثال نزولی و مثال و برزخ صعودی. نگارنده این سطور در رساله مستقلی بنحو مبسوط در این مسأله بحث نموده ام و از برای روشن شدن بعضی از مسائل موجود در این رساله و نیز بیان بعضی از مطالب که به جمعی از خرافات نیز مشتبه شده است بطور مختصر مطالبی را تقریر و تحریر می نماید.

باید متوجه بود که عالم مثالی عبارتست از عالمی روحانی و مجرد و موجود از جوهری نوری یا نورانی که از احاط جسمیت و تجسم یعنی جسم بودن و محسوس و متقدر بودن شبیه جواهر جسمانی موجود در عالم ماده و از حیث تجرد و برات از قبول حرکت و اباء از تغیر و کون و فساد شبیه است به عوالم عقلانی از جواهر مجرد و عقول مطهره و ارواح عالیّه و حروف عالیات.

ب عبارت واضحتر حقایق برزخیه نه جسم مرکب مادی می باشند و نه جواهر مجرد عقلانی بهمین مناسبت برزخ و حدفاصل بین این دو عالمند اذا شیخ کامل مکمل غوث اکبر محیی الدین ابن عربی در کتاب فتوحات مکیه میفرماید:

«وکل ماهو برزخ بین الشیئین، لا بد وان یکون غیرهما، بل له جهتان شبیه

بکل منهما مایناسب عالمه...»

عالم برزخ بل که عوالم مثالی و صور جزئی خیالی خود عالم مستقلی است قائم بذات که به تبع وجودی دیگر موجود نیست و مرتسم در نفس و خیال موجودی

تحقیق ندارد.

«والحق ان الحقایق الجوهرية موجودة في كل من العوالم الروحانية والعقلية

والمثالية ولها صور بحسب عوالمها...»

وانما يسمى بعالم المثالی لكونه مشتملاً على صور مافی العالم الجسمانی

ولكونه اول مثال ضروری لما فی الحضرة العالمية الإلهية من صور الأعیان والحقایق و

يسمى ايضا بالخیال المنفصل، لكونه غیر مادی تشبیهاً بالخیال المتصل» .

بنابرین برزخ نزولی غیر از برزخ صعودیست برزخ نزولی از تجلی عقول

بصورت عالمی مستقل الوجود ومنفصل از غیر (خیال انسانی) بذاته موجود است

ووجود بعد از طی مدارج عوالم برزخی که از آنها در لسان شرع و کتب سماوی

تعبیر به سماوات شده است بعالم ماده و هیولا میرسد و ماده چون قوه وجود و قابل

کمالات غیر متناهیست باستمداد از فیض حق بطرف کمال سیر می نماید و بعد از

آن که بصورت انسان یا حیوان کامل الوجود درآمد دارای قوه خیال مجرد از ماده

می شود و در قوس صعود ، بعد از عالم مثال منفصل و برزخ کلی و مطلق و مثال معلق

بوجود خیالی و برزخی و مثال متصل و جزئی مقید موجود می شود چون صعود بر

طبق نزولست و آنچه در قوس صعود متحقق می شود از عالم عقل و مثال و ماده و

اجسام در قوس صعود بر طبق قوس نزول تحقق می یابد با این فرق که فیض ،

در قوس نزول از عقل شروع نموده و بماده ختم می شود و عبارت دیگر فیض، در

قوس نزولی بعد از طی مدارج اشرف به اخس می رسد ولی در قوس صعود از اخس

شروع نموده و بعد از طی جمیع مدارج اخس با شرف میرسد لذا قاعده امکان اشرف

جاری در قوس نزول و قاعده امکان اخس جاری در قوس صعود است و بعد از

تحقق قوس صعودی دایره وجود تمام میشود و نهایت به بدایات رجوع می نماید .

بنابر آنچه که ذکر شد تحقق عالمی مستقل و تام الوجود و موجود بوجود

برزخی نه مجرد تمام و نه مادی صرف لازم و ضروریست و حق تعالی هر ماهیت

قابلی را بفیض وجود موجود می نماید و هیچ موجودی محروم از فیض عام الهی

نمیشود و حقایق مجرد عاری از قیود ماده و سلاسل زمان و علایق مکان و جهات،

بصرف امکان ذاتی (بلا تراخ و مهاله) از حق فیاض مطلق قبول فیض می نمایند و
 و حالت منتظره ندارند. این مطالب را درست تعقل کن که در مقام جواب از مناقشات
 و شبهات برخی از متأخرین مثل شارح مقاصد و سید داماد و محقق لاهیجی^۱
 نافع است.

نقل و تأیید

شیخ کبیر و غوث اعظم عارف کامل مکمل «محبی الدین ابن عربی» در فتوحات
 مکیه فرموده:

«علیک ان تعلم ان البرزخ الذی یکون الارواح فیہ بعد المفارقة من النشأة
 الدنیویة هو غیر البرزخ الذی بین الارواح المجردة و بین الاجسام لان مراتب تنزلات
 الوجود و معارجه دوریة و المرتبة التی قبل النشأة الدنیویة هی من مراتب التنزلات
 ولها الاولیة».

والتی بعدها من مراتب المعارج ولها آخریة. و ایضا الصور التی یلحق الارواح
 فی البرزخ الاخیر انما هی صور الاعمال و نتیجة الافعال السابقة فی النشأة الدنیویة
 بخلاف صور البرزخ الاول فلا یکون کل منهما عین الآخر لکنهما یشترکان فی کونهما
 عالماً (مقداریاً - فی بعض النسخ) روحانیاً و جوهراً مقداریاً غیر مادی مشتملاً لمثال
 صور العالم^۲.

شیخ در باب (الحادی و العشرين و ثلاثمائة - از فتوحات) گوید:

۱- محقق لاهیجی بعد از آنهمه تحقیقات که شیخ اشراق و عرفا و استاد او صدر المتألهین در این باب
 نموده اند از حدوث و قدم وجود ابدان مثالی و نحوه تعلق روح و نفس با ابدان مثالی صحبت می کند و
 گویا از ترس برخی از عوام گاهی هم از مذاق استاد کناره گیری مینماید که باید گفت: «منع حکمت مکن
 از بهر دل عامی چند».

۲- محقق قیصری در مقدمه خود بر شرح فصوص شیخ اکبر آنچرا که ما از محبی الدین ابن عربی
 نقل کردیم آورده است و ما خلاصه ذکر نموده ولی عبارت بعد از شیخ اکبر نقل نموده است - فتوحات
 چاپ قاهره - بولاق ۱۲۸۲ هـ ق جزء سوم ص ۳۳۹.

«... ان هذا البرزخ غير الأول ويسمى الأول بالغيب الإمكانى، والثانى بالغيب المحالى لإمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة، وامتناع رجوع ما فى الثانى إليها الا فى الآخرة وقليل من يكاشفه بخلاف الأول،

والذلك يشاهد كثير منها^۲ ويكشف بالبرزخ الأول فيعلم ما يريد ان يقع فى العالم الدنياوى من الاحداث، «ولا يقدر على مكاشفة الاحوال الموتى...»

بايد بين اين مرتبه از وجود يعنى برزخ صعودى وبرزخ نزولى كه هريك داراى احكامى خاص مى باشند ودر عين حال هر دو در كثرى از احكام متوافقند فرق گذاشت. شيخ در بيان معنى «وقليل من يكاشفه بخلاف الأول...» گوید :

«والى مثل هذه الحقيقة يصل الإنسان فى نومه وبعدموته، فىرى الاعراض صوراً، قائمة بانفسها تخاطبه و يخاطبها اجساماً حاملة ارواحاً لا يشك فيها . والمكاشف يرى فى يقظته ما يراه النائم فى حال نومه والميت بعدموته كما يرى فى الآخرة صور الاعمال^۱ مع كونها اعراضا ويرى الموت كبشاً املاح، مع ان الموت نسبة مفارقة عن اجتماع، ومن الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس، ومنهم من يدركه بعين الخيال اعنى فى حال اليقظة، واما فى النوم فبعين الخيال قطعاً» .

ونيز درمطاوى تحقيقات مربوط به بيان وجود فرق بين اين دو عالم از عوالم وجودى ونيز در مقام بيان وجوه فرق بين دنيا و آخرت و تحقيق در اينكه صور اخروى و ابدان مثالى محشور «يوم النشور» عين بدن دنيوى است با اين فرق كه ابدان اخروى قوى تر و كامل تر و غير قابل انحلال مى باشند گفته است :

«فجميع ما يدركه الانسان بعد الموت فى البرزخ من الامور بعين الصور التى هى

بها فى الدنيا...» . ونيز در آخر فصل گوید :

«وكل انسان فى البرزخ مرهون بكسبه، محبوس فى صور اعماله الى ان يبعث

يوم القيامة فى النشأة الآخرة...»

طريق اثبات تجرد عالم مثال در قوس نزول با طريق اثبات تجرد خيال در انسان وحيوان و تحقيق در اين كه صور خيالى قائم بانفس از ماده تجرد دارند ولى

۲- در نسخه قيصرى - قده - كثيرمنّا ومنها يكاشف البرزخ الاول فيعلم ما يريد .

از مقدار مجرد ندارند و محل ظهور این صور و مصدر بروز آنها نیز مجرد از ماده دارد مختلف است.

برخی از حکمای دوره اسلامی به مجرد برزخ نزولی معتقدند و اثبات نموده‌اند که فیض وجود قبل از رسیدن به عالم ماده و اجسام باید جمیع مراتب برزخی و مثالی را طی نموده تابع عالم ماده برسد و وجود بعد از سیران در عوالم عقول طولی و عرضی و ماء نازل از سماء اطلاق باراضی تقیید بعد از سیراب نمودن اودیة عقول مجرده بوادی عالم مثال وارد می‌شود و از آن جا نازل می‌شود به اراضی عالم ماده که آیه «انزل من السماء ماء فنزلت اودیة بقدرها...» مطابق تفسیر اهل عصمت و طهارت و اولیاء کاملین ناظر باین معناست و مراد از ماء (آب) وجود است که وارد شده است: «اول ما خلق الله الماء».

ولی این جماعت قوه خیال را مجرد از ماده نمی‌دانند و معتقدند که نفس در مقام ادراک صور و اشباح جسمانی این صور را در عالم خیال مطلق و مثال منفصل مشاهده مینماید و این که این اعظم معتقد شده‌اند که نفس این صور را باید در عالمی خارج از وجود خود مشاهده نماید دلالتی دارند.

باینکه بین مُدرک و مُدرک مناسبت شرط است این جماعت روی ورود اشکالاتی که بنظر آنها صعب الإنحلال است متعرض این معنا نشده‌اند که نفس در مرتبه خیال با چه چشمی این صور را می‌بیند اگر قوه خیال مادی باشد هرگز تاب و توانایی ادراک صور مجرد را ندارد. شیخ اشراق و شارحان کلمات او مثل علامه شمس الدین محمد شهرزوری و علامه شیرازی و برخی دیگر باین مسلک رفته‌اند و پی‌نبرده‌اند که نفس بعد از اتصال به صور شبحی و حقایق موجود در برزخ مطلق و منفصل باید لونی از آن عالم گرفته و بعد از رجوع بعالم خود از این معراج حاصلی عاید آن گشته باشد.

انتقال نفس از نشأه خود بعالم دیگر عروج معنوی ملازم باتکامل نفس است اگرچه در مقام خیال بالفعل باشد و این تکامل ملازم است با تکامل و ترقی معنوی نفس نه رجوع نفس از عالم مثال بعالم خود، بدون آنکه کمترین لونی از آن نشأه کامل

وسیع عالمی گرفته باشد. ما درجای خود بطور مبسوط بیان کرده ایم که نفس بعد از ترقی و تکامل معنوی و اتصال بعوالم غیبی و اتحاد باعقول مجرد و صوربرزخیه که در قوس صعود نفس حاصل میشود بعد از رجوع بعالم خود در قوس نزولی صور حاکی از کمالات معنوی در وی منتقش گردد که برخی حصول این صور را بر سبیل رشح و جمعی این صور را قائم به نفس میدانند بقیام صدوری که ملازم است باخلاقیت نفس و حقیقت مطلب آنکه اتحاد نفس باعوالم عقول و برازخ در قوس صعود و خلاقیت در قوس نزول است.

* * *

شیخ اشراق در کتاب مطارحات و حکمت اشراق در مقام بیان نحوه ادراک قوه خیال صورخیالی را و نیز در مقام بیان وجود عالم مثال نزولی گفته است:

«... وقد عامت ان انطباع الصور فی العین ممتنع، و بمثل ذلك یمتنع فی موضع من الدماغ.»

والحق فی صورالمرایا والصور الخیالیة انها لیست منطبعة، بل صیاصی معالقه لیس لها محل و قدیکون لها مظاهر، ولا تكون فیها فصور المرءات مظهر المرءات ... وصور الخیال مظهرها التخیل وهی معالقه^۱.

۱- عجب از شیخ اشراق است که بیک امر بسیار مهم توجه نداشته است که اگر صور علمی اعم از خیالی و عقلی مدرك نفس و آتبع شوند و علم بانها تعلق بکیرد باید غیر از وجود واقعی خود، وجودی از برای نفس داشته باشند و نفس وقتی بمسورتی عالم میشود که آن صورت در ممتنع داخلی نفس موجود می شود و داخل حیطه وجود نفس شود و نیز از این مسأله بدیهی غفلت کرده اند که اگر صورت شیء خارجی در عضو باسره و همچنین در عضو دماغی هیچ نحو حصولی نداشته باشد و از مقابله چشم باشیء خارجی اصلا تاثیر و تاثری حاصل نشود چگونه این قوا از وسائل ادراک و از علل اعدادی جهت حصول علم و تکامل نفس بشمار می آیند در حالتی که نفس در هر مرتبه ای عین همان قره است و وجود نازل نفس جدا از قوای ادراکی حتی قوای مادی نمی باشد بنابراین شیخ صورتی را قائم بخیال نمیداند تا در مرضیت باجوهریت صور بحث کند.

این حکیم محقق با اختیار این مسالك خود را از اثبات تجرد صور خیالی قائم به نفس خلاص کرده است و صور مدرك شبحی را مطلقاً قائم بذات و معلق لا فی محل ولا فی مکان می داند^۱

علامه شمس الدین محمد شهرزوری در شرح کلام شیخ گفته است:
 «فاذن الصور الخيالية لا تكون موجودة في الأذهان لإمتناع انطباع الكبير في الصغير، ولا في الاعيان والا يشاهدها كل سايم الحس، وليست عدماً محضاً والا لما كانت متصورة ولا متميزة بعضها عن بعض ولا محكوما عليها باحكام مختلفة. واذ هي موجودة وليست في الأذهان ولا في الاعيان ولا في عالم العقول - لكونها صوراً جسمانية لاعقلية - فبالضرورة تكون موجودة في صقع آخر وهو عالم يسمى بالعالم المثالي والخيالي متوسط بين عالمي العقل والحس»^۲.

يك شق دیگر نیز متصور است که بگوئیم این صور قیام صدورى به قوه خیال انسانی دارند و چون قوه خیال مجرد دارد و خلاق صور شبحی است و مصدر نسبت بمدرکات خود هیچ يك از اشکالات لازم نمی آید و عرفای اسلامی بخصوص شیخ اکبر ابن عربی و اتباع و شارحان کلمات و افکار او باین معنی تصریح کرده اند علاوه بر اشکالاتی که در پاورقی بر این مسالك نمودیم اشکال دیگری ملاصدرا بر این مسالك نموده است که ذکر خواهد شد.

شیخ اشراق در حکمت اشراق جهت رفع توهّم برخی که از باب تشابه لفظی مثل نوری را با مثل معلقه اشتباه کرده اند گوید^۳:

«والصور المعاقبة ليست مثل افلاطون، فان مثل افلاطون نورية ثابتة وهذه

۱- حکمت اشراق طبع طهران ۱۳۳۳ هـ ش با تعلیقات پروفیسور کرین مستشرق معروف فرانسوی

ص ۲۱۰ ، ۲۱۱ ، ۲۱۲ ، ۲۱۳ و نیز رجوع شود بحواشی همان صفحات .

۲- مؤلف فاضل استدلال مفصل تری در اثبات وجود صور شبحی قائم بالذات معلق در عالم مثال

نزولی نقل نمود رجوع شود باواخر رساله .

۳- حکمت اشراق چاپ پروفیسور کرین ۱۳۳۳ هـ ش ص ۲۵۱ تا ۲۵۷ .

مثل معلقة (منها) ظلمانية ومنها مستنيرة للسعداء على ما يلتدون به بيض مرد ،
والأشقياء سود زرق. ولما كان الصياصى المعلقة ليست فى المرايا وغيرها وليس
لها محل فيجوز ان يكون لها مظهر من هذا العالم» .

برخی از اهل دانش مثل افلاطونی را همان مثل معلقه دانسته‌اند و یثاویل
به مثل معلقه نموده‌اند درحالتی که این اعظم (یعنی قائلان بمثل افلاطونی) به
مثل معلقه نیز قائلند چون ادله مثل افلاطونی و مثل معلقه دربرخی از موارد
واحد و این دو مسأله توأمان و برتضمان من‌ثدی واحدند اغلب اشکالاتی که بوجود
مثل افلاطونی نموده‌اند به مثل معلقه نیز وارد است و جواب از این اشکالات و
ذب از این مناقشات نسبت بهردو مسأله علی‌السویه است .

اینکه تشکیک در ذاتی محال است و نمیشود افراد یک طبیعت برخی مجرد از
ماده بعضی منفر در ماده، برخی عین مواد و اجسام و غیر مترفع از احکام و خواص
حرکت و قوه و استعداد و بعضی در مرتبه اعلای از تجربی باشد و غیر این از مناقشات
و اشکالات مثل اشکالی که برخی از قاصدان به اصالت وجود نموده و گفته‌اند : اگر
یک طبیعت واحد مقتضی وجوب باشد باید تمام افراد آن واجب بالذات و اگر
مقتضی امکان است باید همه افراد ممکن الوجود باشند درحالتی که این اشکال و
سایر اشکالات و ایرادات که از این وادی سیراب میشوند در متواطیه از ماهیات و
طبیاع جاری و در طبایع مشککه اول کلام است و معنای تشکیک خاصی آنست که
جایز است افراد یک طبیعت برخی عین مواد و اجسام و برخی مبرا از ماده و مبرا
از مقدار و لون و مجرد از ماهیت و حتی منزّه از حد بطور مطلق باشد که همه مراتب
طبیعت تشکیکی وسیع المراتب رفیع الدرجات در سلك یک وجود واحد قرار گرفته‌اند
که یک انسان واحد دارای مقامی عقلانی صرف و مرتبه دیگر آن مجسم و مقدر ولی
مبرا از ماده و مرتبه اخیر آن درعالم مواد و اجسام واقع شده است

نقل و تزییف

سید محقق داماد میر محمد باقر استرآبادی «قدس الله روحه» که یکی از

اعاظم حکمای مشایی در ادوار اسلامی محسوب میشود در کتاب جزوات در مقام انکار صور خیالی و عالم مثال مجرد از ماده چنین گوید:

«قومی از رواقیه فیثاغورسین و افلاطونین و رهطی از اشراقیه اسلامین، عالمی متوسط میانه عالم غیب که معقول و عالم شهادت که عالم محسوس است اثبات کرده اند و آن را هورقلیا و عالم مثال و عالم شهادت مضاف و عالم اشباح عالم برزخ و اقلیم ثامن و ارض حقیقت و خیال منفصل خوانده و خیال انسانی را خیال متصل نامیده اند.

و گفته اند که: خیال منفصل بحر عظیم و نهر اعظم، و خیال متصل خایجی از آن بحر و جدولی از آن نهر است.

طبقات آن در روح و بهجت و لطافت و روحانیت متفاوت، و از عالم زمان و مکان برتر از درود فرجار و حصر و احصا بیرون. طبقه عالی در ارتفاع متأخم عالم عقل و بافق آن عالم متصافق، و طبقه سافله در انخفاض متأخم عالم حس و در جوار افق این عالم نازل و: بین الطبقتین طبقات غیر متناهیة البدایع و العجایب، و درجات غیر متناهیة الروایع و الفرایب.

صور خیالی و صور مرایا همه، صور روحانیه مثالیه و هر چه در عوالم هیولی وطن گرفته از اجسام و صور و مقادیر و ابعاد و اوضاع و هیئات و حرکات و طعوم و روایح و اصوات و غیر ذلک، مثال همه در آن عالم قائم بذات معلق (لا فی ماده و محل).

گویند: جابلقا و جابرسا از مبدن^۱ عظام آن عالمست و امر حشر و مواعید

۱- شیخ اشراق در فصل مربوط به احوال سالکان در اواخر حکمت اشراق در بیان آنکه اهل سلوک بعد از ریاضات علمی و عملی و قبول دوام اشراقات علوی منعکس از عقول چنان سطوتی پیدامینماید که مواد ارض مطیع آنها میشود (چاپ طهران طبع پروفیسور کریم جزء دوم مجموعه آثار سهروردی ص ۲۵۲، ۲۵۳ و ۲۵۴) گوید «... وقد یحملهم هذه الانوار (یعنی متوسطان در سلوک)، فیمشون علی الماء والهواء.

بلذات^۱ و مثوبات و عقوبات جسدانیه و آلام و لذات بدنیه که تنزیل کریم الهی و احادیث شارح و معصومین «صلی الله علیهم» به تفصیل آنها وارد شده است بآن متصح و مستقیم، چه بدن مثالی در حکم بدن حسی است - فی جمیع هذه الأحکام - و همچنین امر منامات و غرایب معجزات و خوارق عادات و طی مسافات بی تمادی مدات و حضور درازمنه و امکانه مختلفه و بلدان متباعده - فی وقت واحد - و نظایر ذلك . و از این باب شمرده اند آنچه در روایات آمده که امیر المؤمنین (ع) شبی از از شبهای (شهر الله الأعظم) میهمان چند کس از صحابه بود و در منازل ایشان افطار فرمود .

از فیثاغورث (فیثاغورس) نقل کرده اند که وقتی از اوقات نض جلاباب بدن (جسد - خل) ورفض عالم حسی کرد با سماویات متصل شده و حقیف ملک شنیده ، پس باقلیم طبیعت و شهرستان مزاج، معاودت نموده گفت: «ما سمعت شیئاً قط»

→

وقد يصعدون الى السماء مع ابدان، فيلتصقون ببعض السادة العلوية. وهذه احكام الاقليم الثامن الذي فيه «جابلق و جابرص و هورقليا» ذات العجائب .

عالم مقداری به هشت قسم منقسم میشود؛ هفت قسم آن اقلیم سبعة است که : «فیها المقادیر الحسبة و الثامن منها هی المقادیر المثالية و هی عالم المثل المعلقة .

اما جابلق و جابرص: دوشهر از عالم عناصر مثل و «هورقليا» از عالم افلاک مثل است .

۱- در حکمت اشراق (طبع کربن از انتشارات انستیتو ایران فرانسه ۱۳۳۳ ه ش ص ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۳۵ و شرح حکمت اشراق علامه شیرازی ط گ طهران ص ۵۱۶، ۵۱۷ و ۵۱۸) گوید : «و هذا العالم المذكور نسمیه عالم الاشباح المجردة و به تحقق بعث الاجساد و الاشباح الربانية و جمیع مواعید النبوة، و قد يحصل من بعض...»

شارح علامه در دیباجة شرح خود بر این کتاب عظیم در مقام بیان امتیازات این کتاب بر سایر کتب مدونه در حکمت گوید : «اذکان رضی الله عنه میرزا فی الحکمتین بعد الغور فیهما... کیفلاً؟ و قد نطق بامور شریفه مکنونه و اسرار نفیسه... من ذلك علم عالم الاشباح الذي به يتحقق بعث الاجساد بل جمیع مواعید النبوة و خوارق العادات...» .

الذمن حرکاتها ولا رأیت شیئاً ابهى من صورها وهيئاتها .

و عالم مثال واقليم مثل معلقه وصور روحانیه باین معنا یکی دیگر از تفاسیر
خمسۀ مثل افلاطونیه است^۱. بعضی دیگر از پیروان ارسطو عبارت استاد را در
(میمر رابع) کتاب «اثولوجیا» در آنجا که گفته است: «من وراء هذا العالم، سماء
وارض و بحر و حیوان و نبات و ناس سماویثون و کل من ذلك العالم سمائی و لیس
هناك شیء ارضی البتة، و الروحانیون الذین هناك، لا ینفر بعضهم من بعض. و کل
واحد لا ینافر صاحبه ولا یضاده بل یستریح الیه، و ذلك ان مولدهم من معدن واحد
و قرارهم^۲ و جوهرهم واحد» بر این مذهب حمل کرده اند .

۱- در حواشی کتاب مثالیه نوریه و نیز در این مقدمه بیان شد که قائلان بمثل نوریه به مثل معلقه
نیز قائل بوده اند لذا تاویل مثل به مثل معلقه بی وجه است کما این که تاویل آن بصور مرتسمه نیز
باطل است و نیز تاویل آن بوجهی که سید محقق داماد ذکر کرده و مثل را عبارت از صور کائنات و مادیات
نسبت بحقایق مجردات و حضرت علم حق دانسته است و معتقد است که صور مادی نسبت بحق از ماده
منسلخ و حاضرند از برای حق و ما در جای خود بیان کردیم که مادی بودن و مجرد بودن از امور نسبی
بشمار نمیروند. فافهم و تأمل فانه من مزال الاقدام .

۲- «... و هم یبصرون الاشياء التي لا یقع تحت الكون و الفساد و کل واحد منهم یبصر ذاته فی ذات
صاحبه، لان الاشياء التي هناك نيرة مضيئة و لیس هناك شیء مظلم البتة و لاشیء جاسی لا ینطیع بل
کل واحد منهم نیر ظاهر لصاحبه لا یخفی علیه منه شیء...»

رجوع شود به حواشی کتاب قبسات ط تهران ۱۳۱۴ ه ق المیمر الرابع ص ۲۱۲، ۲۱۴ همین استناد
اثولوجیای شیخ یونانی بارسطو سبب شده است که چندین رساله در توفیق بین مسلک ارسطو و افلاطون
نوشته شود از جمله «الجمع بین...» حکیم تحریر فیلسوف اعظم ابونصر فارابی - رضی - عقاید ارسطو
در کتاب اثولوجیا بنا بر علم ثانی عین عقیده افلاطون است و در کتاب حروف او در مابعد الطبیعه درست
مخالف و نقیض و مشتمل است بر رد عقیده استاد خود . قاعده^۳ یا می باید اثولوجیا از او نباشد کما اینکه
یکی از احتمالات معلم همین است و یا آنکه ارسطو از عقیده خود عدول کرده باشد یا در انکار مثل نوری یا
در اثبات وجود مثل نوری نه توجیه مخالف صریح کلام قائل که «لا یرضی به صاحبه بل ینفیه و کبان
مصرأ علی هذا» .

و مشایخ صوفیه در اثبات این مسلک بغایت متوغلند. و این غیر مثل نوریّه است که با فلاطون الهی نسبت کرده‌اند در باب تعلّق علم قیوم واجب بالذات بمادیات قبل وجودها باعیانها، و گفته‌اند: بمذهب افلاطونیان هیولانیات را قبل از وجود متغیر زمانی نحو وجودی است در دهر، مجرد از علایق ماده و معرا از شوائب تغیر و باعتبار آن نحو وجود مثل معلقه و صور روحانیه‌اند در خارج و آن مثل صور علمیه واجب الوجود.

و شریک سالف ما در ریاست حکمای اسلام - الشیخ ابوعلی حسین بن عبدالله سینا - در شفا با ارسطو اتفاق نموده است، تشنیع بر افلاطون در این مقام بیش از اندازه می‌کند^۱.

فاما شریک سالف ما در تعلیم و تصحیح فلسفه اسلامی (الشیخ ابونصر محمد ابن طرخان الفارابی) قبل از او در کتاب - الجمع بین الرایین - گفته است که: مراد افلاطون الهی از این کلام بیش از این نیست که کیانیات زمانیه نسبت بعالم الوهیت و قیاس به سمع علم حق و جامعیت احاطه الهی، تدریج و تعاقب و تبدل و تغایر ندارند هر چند نسبت بیکدیگر و بحسب وقوع در ظرف زمان که معدن تقضی و تجدد و موطن فوت و لحوق است، متدرج و متعاقب و متغیر و متبدل باشند و ارسطو نیز در «اثولوجیا - وفی سایر حروفه فیما بعد الطبیعه» صاحب این مشرب

۳- شیخ رئیس به ارسطو زیاد معتقد بوده است و با فلاطون کم اعتقاد، و شیخ اشراق با فلاطون زیاد معتقد بوده است بنحوی که اگر از برای او مسلم میشد که اثولوجیا از ارسطو نیست با ارسطو همان اعتقادی را که شیخ رئیس با فلاطون داشت و بضاعت او را در علم مزجات می‌داشت شیخ اشراق در اول حکمت اشراق در مقدمه گوید: «والمعلم الاول (ارسطاطالیس) وان كان كثير القدر، عظيم الشأن، بعيد الفور، تام النظر لا يجوز المبالغة فيه على وجه يفضي الى الارزاء باستاذبه ومن جملتهم جماعة من اهل السفارة والشارعين مثل افاناذيمن وهرمس واسقینوس وغيرهم» درباره اسقینوس نوشته‌اند که او: «خادم هرمس وتلميذه الذي هو ابو الحكماء والاطباء...» بود.

و ناهنج این مسلک است و در این مسأله مجال مخالفت بین این دو امام نیست^۱.

و اما عالم مثالی و مثل معلقه خیالی، اگر چه در مذاق ذوقیات و مشرب خطابیات و قیاسات شعریه، شیرین و خوش گوار می آید ولیکن بر منهج فحوص و مذهب برهان، مشکل انطباق است. و امر معاد جسمانی و مواعید ثواب و عقاب جسمانی (جسدانی-خل) و تصحیح منامات و خرق عادات و ما اشبه ذلك، موقوف بر تجسم اثبات آن نیست - علی ما قررنا باذن الله تعالی فی مقاره و اوضحنا فی مظانه».

میرداماد، در مقام رد مقاله قائلان بمثل معلقه بعد از تقریر مذهب آنان با عباراتی کوتاه و رسا همان برهان شیخ رئیس و اتباع او را باین نحو که ذکر میشود تقریر فرموده است.

«... واسطه میان مجرد و مادی، بحسب وجود، صورت برهانی ندارد^۲ چه [آنکه] موجود متشخص یا در وجود متعلق است بعالم زمان و مکان و متخصص است بجهت (قبول اشاره حسیه) و حیّز و وضع و امتداد و حرکت و سکون، یا آنکه مفارق از این سلاسل و اغلال و مقدس از این علایق و عوایق است مطلقاً و سخن در هویت شخصی است نه در طبیعت مرسله، که طبایع مرسله «من حیث هی هی^۳ لا

۱- بین این دو امام حکمت و معرفت کمال مباین نیست در مشرب فلسفی موجود است یکی حکیمی مشایی و دیگری حکیم اشراقی است که در بسیاری از مباحث عالیه از جهت مشرب مخالفت موجود است.

۲- این فیلسوف عظیم چون اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تشکیک خاصی و حرکت جوهری و تحول ناقص بکامل را از طریق حرکت و سلوک تدریجی و نیز وقوع تشکیک در ذاتیات و امکان وقوع تشکیک خاص در یک حقیقت مثل انسان و... را منکر است نمی تواند خود را از قیود افکار اتباع مشاء خارج نماید.

۳- میر تحقیقات لطیفی در اعتبارات ماهیت در قبسات (طبع طهران ۱۳۱۳ ه ق) نموده است و طبایع مرسله را کلی طبیعی و لا بشرط قسمی و لا بشرط مقسمی را که اعمیّت و شمول آن باعتبار است نه صریح کلی طبیعی نمیداند - لان شموله لیس شمولاً و اعمیّة بالتناول بل له اعمیّة بالاعتبار - و از این ظاهر میشود بطلان قول حکیم سبزواری و محقق خراسانی صاحب کفایه در اصول.

بشرط شیء علی الإطلاق» مجردند، هر چند طبایع ماهیات هیولانیه در مرتبه تشخیص ملحوظ باشند بعلاقه ماده و خصوصیات امکنه و ازمنه و اوضاع و ابعاد. آری انحای تعلقات و مراتب لطافت و کثافت مادیات مختلف باشد بشدت وضعف. پس اگر در شهادت و مادیت تعمیم و توسیع کنند و این عالم مثال را، الطف طبقات و اشرف مراتب شهادت گیرند، گنجایش دارد.^۱

و نیز آنچه می گویند: که این مثل صور معلقه اند (لا فی ماده و محل) بمیزان تصحیح سنجیده نمیشود چه همچنانکه در هر صورت از صور عالم محسوس را که عالم شهادت است مثالی - درعالم مثال، که شهادت مضافش می نامند هست، همچنین هر ماده از مواد آن عالم را مثالی لامحاله در این عالم خواهد بود پس صورت مثالی بماده مثالی قائم بوده باشد و مواد مثالی و صور مثالی عالم برزخ در ازای مواد هیولانیه و صور مادیه عالم حس باشد. و این مقوله سخن از آن باب است که الهیین حکما گفته اند: التسبیح والتقدیس غذاء الروحانیین، و غذاء کل موجود هو مما خلق منه ذلك الموجود...^۲

۱- جواب اشکال این حکیم علام را در مقام رد شبهات محقق لاهیجی که او هم مصرست بر انکار عالم مثال خواهیم داد. اما اینکه: در شهادت و مادیت تعمیم و توسیع قائل شد و لطیف ترین طبقه و شریف ترین مرتبه شهادت را حمل برعالم مثال نمود اگر درصدد توجیه کلام قائلان باین مسلک (اعظم علمای شریعت غرا بخصوص اعظم شیعه، و اکابر عرفا و اساطین حکمت اشراق) برآمده است باید درخواست می شد که از این توجیه خودداری می فرمودند که توجیهی است بسیار ناوجیه و بی وجه که - لایرضی به احد فضلا عن صاحبه - چه کلام آنان صریح است در این که بین عالم ماده و عالم عقل برزخ و میانیهی موجود است که حفاصل بین دو عالم و واجد هر یک از این دو از جهت و فاقد خصوصیت این دو از جهت دیگر که از حیث عدم تعلق بماده ملحق بمجردات و واقع درعالم سکون و آرامش و خارج از علائق زمان و مکان و از جهت تجسم و تقدیر و شکل و قبول مقدار شبیه بعالم ماده و هیولاست.

۲- صور مثالی و بر دو قسمند، صور مثالی موجود در قوس نزول که قیام صدوری بعقل مجرد دارند و رب النوع افراد واسطه در فیض و ممر فیض وجودند از برای این صور و چون این صور ماده و محل

* * *

در بین متأخران از حکما، حکیم دانا و فیلسوف محقق مولانا عبدالرزاق لاهیجانی عالم مثالی را بشدت مورد مؤاخذه قرار داده و در انکار آن پافشاری نموده است چون اشکالات او و ایرادات میرداماد از یک قرار است و نقل کلمات او فوایدی دربر دارد بهتر آنست که آنچه را که این حکیم دانشمند در کتاب گوهر مراد در این باب افادت فرموده اند نقل کنیم و به تزییف آن بپردازیم و بعد بپردازیم به نقل مرام ملاصدرا و سپس خلاصه آنچه را که از افکار قائلان و معتقدان بعالم مثال بدست آورده ایم بذوق و سلیقه خود تحریر و تقریر نمائیم تا مطالب رساله «نوریه مثالیه» مبرهن و نیز مبهمات آن معلوم و معین گردد.

ملا عبدالرزاق جهت آن که از بلایا و محنی که به سر استاد عظیم الشأن او

→

ندارد، درجهتی از جهات عالم ماده قرار ندارند تا مطالبه محل و وضع از آنها شود و طرف اشاره حسیه شوند لذا بآنها مثل معلقه اطلاق نموده اند (همه تشاجر اتباع مشاء باهل اشراق در اینست که در حکمای اشراق صور جسمانی بلاماده معتقدند و باید معلوم باشد این که گویند: هر چه در عالم دانی است، باید در عالم عالی موجود باشد، فعلیات را گویند نه مواد با فعلیات و گرنه عالی کجاست و دانی کجا واقع شده است؟ و امکان ندارد آنچه در عالم اخس است در اشرف با همه جهات موجود باشد و گرنه همان عالم می شود - فافهم حتی لا یختلط علیک الامر) .

و اما صور مثالی در قوس صعودی، این صور قائم بجهت فاعلی نفسند و نفس خلاق این صور در مقام خیال نه در مقام حس و نه در مقام عقل و تعقل و محل انبعاث این صور بفاعل شبیه تراست از قابل و ماده بمعنای اعم برای این صور میشود ترسیم نمود کما ذکره تلمیذ هذا العظیم المولی صدر الشیرازی - قدس - بنابراین عالم مثالی و صور معلقه خیالی، بر مشرب و قیاسات برهانی و بر منهج فحوص و دلیل مسلم الانطباق است اگرچه در مذاق ذوق و کشف صحیح و صریح و وجدان شهود شیرین و گوارا و با چاشنی عرفان و انطباق آن با کلمات اهل عصمت و طهارت و مأثورات اهل نبوت و سفارت قابل شک و تردید نمی باشد که - والله یقول الحق وهو یهدی السبیل - .

آمد مصون باشد در ابراز عقاید خود راه تقیه را پیش گرفت و (از بهر دل عامی چند منع حکمت نمود) این معنا از خلال آثار او بدست می آید خدامیداند چه مصائبی از این ناحیه متوجه حال برخی از اکابر علما شده است. بعضی ها از برای تقرب به جهال و عوام برخی از اشخاص متقی و زاهد واقعی را به در بدری و بی خانمانی مبتلانمودند. تکفیر مردانی که عمل مکروه از آنها سر نمی زد و همه اعمال آنان با واجب و مستحب منطبق بود زیاد اتفاق افتاده است از جمله همین ملاصدرا که از متقی ترین علمای اسلامی بشمار میرود و هفت سفر پیاده بمکه رفته است و خیای قبل از او تکفیر سرسلسله اهل ایمان امیر مؤمنان از طرف خوارج نهروان «خذلهم الله» و بالاخره کشتار دسته جمعی آنان بدست آنحضرت و تطهیر زمین از لوث وجود این جماعت. جمعی بوده اند که عقل را محکوم و آن را به غل و زنجیر کشیدند و بجای متابعت از اهل عصمت و طهارت از او هام و ظنون تبعیت نمودند و عمل آنها چه مصائبی را ببار آورد و جهت تعمیر دنیای خود همه چیز را زیر پا گذاشتند که: «ما مصیبت کش عشرت آن رندانیم».

حکیم لاهیجی در گوهر مراد گفته است:

«بدان که جماعتی از حکمای اسلام، سیما شیخ شهاب الدین سهروردی،

مشهور به شیخ اشراق که تدوین حکمت اشراقیین در زمان اسلام او کرده است

مدعی آنند که ملوک و صنادید عجم در زمان سابق مثل کیخسرو و نظرای وی^۱

۱- رجوع شود بمقدمه این مقاله، این که آیا در ایران قبل از ظهور اسلام علوم متداوله در یونان و قبل از یونان علوم مرسوم در مصر و در نیل چه اندازه وجود داشته است و یا آنکه این مرزوبوم بکلی خالی از حکما و فلاسفه الهی و طبیعی و علوم ریاضی و طب و غیره بوده است و بواسطه طبقه بندی اجتماعی مرسوم در آن عصر تحصیل علم آزاد نبود و تعلیم مطالب بخصوص اختصاص باشخاص معین داشت کسانی که این عقیده را اظهار نموده اند گویند اگر ایران مرکز علوم بود باید آثاری در علوم عالیه مانند حکمت و ریاضیات و طب و... باقی مانده باشد کماینکه از سایر مراکز مهم علمی آثاری در دست است و نمی شود با اطمینان گفت که کلیه آن آثار از دست رفته است.

برخی گویند علوم الهی بصورت عقاید دینی و یا افکار سری و احیاناً بطور رمز در دسترس اهل

ارباب حکمت اشراق بوده‌اند.

→

قرارداشت بعضی‌ها که خیلی تعصب دارند گویند هر گوشه و کنار بلاد معمور ایران اشخاص دانشمند هم‌رتبه بوعلی‌سیناها و زکریای رازی‌ها این طرف و آن طرف پراکنده بوده‌اند. اینکه اسلام قیود و بندهای مرسوم در اجتماع اعصار قبل از خود را از پای بشر باز کرد و در رتبه اول از علم ترویج نمود و طلب و تحصیل علم را واجب دانست - اگرچه در دورترین نقاط تحصیل آن میسر شود - امری است که همگان بر آن واقفند. در این که ملت ایران از ملل با استعداد عالم است شکی نیست و در دوران اسلامی مردم مملکت عزیز ما پرچم دار علوم اسلامی و در صف مقدم بر همه دانشمندان قرار گرفتند از این رو بسیار بعید است که ایرانیان ادواری را دور از علوم و معارف پشت سر گذاشته باشند در حالتی که همیشه از ملل قدرتمند عالم محسوب می‌شدند و با ملل متهمدن جهان سروکار داشتند.

مطلب قابل توجه در این زمینه آنست که حکمت الهی در یونان و در مصر و ایران قبل از ارسطو و اتباع او و جمع قلیلی قبل از ارسطو مبتنی بر بحث و استدلال نبوده است بل که در مسائل ربوبی سالکان این طریق ارباب کشف و شهود بوده‌اند و مطالب خود را بصورت رمز تحریر می‌نموده‌اند و این امر علل زیادی دارد که در جای خود باید گفته شود و از جمله مطالبی که مبتنی بر رماز است مسأله قاعده اهل شرق و حکمای فرس و افاضل عجم قائلان بدواصل: نور و ظلمت می‌باشد که نور اشاره بواجب الوجود و ظلمت رمز از ممکن و امکان است یا بقول علامه محقق شمس‌الدین محمد شهرزوری^۱:

«فالنور قائم مقام الوجود الواجب والظلمة قائم مقام الوجود الممكن لا ان المبدء الاول اثنان احدهما نور والاخر ظلمة لان هذا لا يقوله عاقل فضلا عن فضلاء الفارس الخائضين غمرات العلوم الحقيقية ولهذا قال النبي (ص): «لو كان العلم (منوطاً) بالشریا لتناولته رجال من فارس» وقد احب المصنف حکمهم و

←

(۱) شهرزوری یکی از اساتید حکمت اشراق است که در واقع شرح او حلال رموز کتاب حکمت اشراق است و قبل از شرح علامه شیرازی تألیف شده است و مرجع کار ملاقطب در شرح بر حکمت اشراق محسوب میشود و خطبه ملاقطب مشتمل است بر نصوص موجود در مقدمه شهرزوری بر حکمت اشراق و این شهرزوری برای ترویج کتب شیخ اشراق مسافرت‌های زیادی به بلادی که طلاب حکمت در آنجا به تعلیم و تعلم اشتغال داشته‌اند نموده است تا شرح خود را باهل تحصیل معرفی و حکمت اشراق را ترویج نماید و قبل از او اهل تحصیل به حکمت مشایی اقبال داشته‌اند.

حکمای یونان نیز هر که سابق بر ارسطو بود بر طریقه حکمت اشراقیین بوده و ارسطو مخالفت کرده با ایشان و تدوین حکمتی که مشهور است بحکمت مشائیین نموده و فرق بین حکمت اشراقیین و حکمت مشائیین بچند وجه است و عمده ما هو المشهور آنکه اشراقیین در تحصیل حکمت طریقه ریاضت و مجاهده

→

مذاهبهم فی هذا الكتاب وهو بعینه ذوق فضلاء یونان .

وهم كما ذکر - مثل جاماسف تلمیذ زرتشت و فرشادشیر و بوذرجمهر المتأخر و من قبلهم مثل الملك کیومرث و ظهیر و افریدون و کیخسرو و زردشت من الملوك الافاضل^۱ .

وقد اتلف حکمهم حوادث الدهر واعظمها زوال الملك عنهم و احراق الاسکندر الاکثر من کتیبهم . والمصنف (شیخ اشراق) لما ظفر باطراف منها ورعآها موافقة للامور الکشفیة الشهودیة استحسناها کملها^۲ .

←

(۱) باید معلوم باشد که وجود ممکن از آنجهت که وجود است و از صقع ربوبی میباشد و وجه الله بعد از فناى کل شیء محسوب میشود ظلّمت نیست و ظلّمت جهت مکانی و حیثیت مربوط به نفس ماهیت و عین ثابت و مقام تقدیر است که «ان الله خلق الخلق» (یعنی قدر الخلق) فی الظلمة ثم رش علیهم من نوره، و نیز مایک بحثی باشیخ اشراق و اتباع و سالکان مسلک آن حکیم تحریر داریم که مأخوذ از مصدر تأله صدر الاعلام و فخرالحکماء العظام آیت الله العظمی صدر المتألهین است و آن از این قرار است که وجود امکانی از جهت وجود و از آنجهت که طرد عدم (ظلّمت) از مایهات می کند نور است و ظهور نیز خاصیت آن میباشد خاصیتی ذاتی و غیر قابل انفکاک بنابراین موجودات واقع در عالم ماده که از آنها شیخ اشراق - رضی الله عنه و ارضاه فی الابرار - تعبیر به غواصق و از اغراض قائم باجسام غیر از نور ظاهر (نور شمس و قمر) هیئات ظلمانی نموده است کلامی موافق با ذوق ارباب تأله نمی باشد . بنا براین باید بر طبق مسلک اهل عرفان از حکمای فهلوی (پهلوی) نور را با وجود مساوق و ظلّمت را با عدم از جهت مصداق مساوی دانست .

(۲) حکمت اشراق مجموعه دوم آثار شیخ اشراقی چاپ کرین ۱۳۳۴ هـ ایران ص ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۳، ۳۰۴

و مکاشفه قدوه دانند و التفاتی بنظر و بحث نکنند بلکه گاه باشد که منافی دانند بخلاف مشائین که در تحصیل حکمت نظر و قیاس منطقی را عمده دانند و هر چه نه برطبق قیاس و برهان بود التفات بآن نکنند و نسبت اشراقیین و مشائین در زمان سالف چون نسبت صوفیه و متکلمین است در زمان اسلام .

حکمای اشراقیین و صوفیه ادعا کنند مطالب کثیره از حکمت و معرفت که مشائین و متکلمین منکر آنند و مؤدای نظر و برهان مخالف مقتضای آن و از جمله قول بعالم مثال است .

اشراقیین و صوفیه معتقدند (متفقند - خل) که مابین عالم عقلی که عالم مجردات صرغه است و عالم حسی که عالم مادیات محضه است عالمی است که موجودات آن عالم، مقدار و شکل دارند لیکن ماده ندارند. پس مجردات محضه، مجردند از ماده و مقدار هردو، و مادیان صرغه متلبسند بماده و مقدار هردو، موجودات این عالم مجردند از ماده و متلبسند بمقدار مانند صور خیالیه، لیکن صور خیالیه متحققند در ذهن و صور مثالیه و عالم مثال متحققند در خارج . و این عالم متوسط است بین العالمین چه از جهت تجرد از ماده مناسب است با عالم مجردات و از جهت تلبس بمقدار و شکل مشابه است با عالم مادیات و هر موجودی از موجودات دو عالم را مثالی است در این عالم متوسط قائم بذات خود - حتی الحركات والسكنات والاضاع والهیئات والطعوم والروایح وغیر ذلك من الاعراض - و وجود موجود مجرد ، در

→

اما اینکه برخی از اهل تعصب و عناد و لجاج شیخ اشراق را زردشتی دانسته اند خیلی بی اساس حرف زده اند و سخنی گودکانه بزبان رانده اند یا نوشته اند ، شیخ اشراق مسلمان و ملتزم بقواعد شرعی اسلام و بنا بر برخی از دلائل شیعی است و در همه آثار خود الفاظی نظیر « قال شاعر العرب والعجم » قال: « نبیثنا » و فی الکتاب الالهی الذی لا یتیه الباطل من بین یدیه و من خلفه » آورده است و آیات قرآنیه با کمال افتخار و ابتهاج استدلال می کند احدی از شارحان کلمات او که از متعصبان در اسلام هستند حتی دشمنان حکمت و معرفت و دشمنان طریقه او، او را گبر نمیدانند ، احیای مذهب فلسفی ربطی باین حرفها ندارد

این عالم بر سبیل تنزلست که قبول تلبس بمقدار ولون و شکل کرده و وجود موجود مادی در او بر سبیل ترقی که خلع ماده و بعضی از لوازم ماده، مانند وضع نموده. و این عالم را مثال و خیال منفصل و عالم برزخ نیز گویند و گاه باشد که موجود عالم مثال ظاهر شود در این عالم مادی و بحواس ظاهر ادراک آن توان کرد و اجسام صیقلیه و شفافه این عالم مادی، مانند آب و هوا مظهر موجودات عالم مثال باشند و همچنین خیال انسان مظهر آن شود و صورت آینه و خیالیه همه از موجودات عالم مثال باشند^۱ و همچنین خیال انسان مظهر آن شود و...

۱- در مقام بیان فرق بین غیب امکانی (عالم مثال نزولی) و غیب محالی (مثال صعودی) این معنارا در حواشی بر رساله مفصل در این مقدمه مختصر تقریر نمودیم .

این معنا مسلّم نزد جمیع حکمای اشراقی یا متمایل باشراق نمی باشد. عجب آنکه محقق لاهیجی مسلک استاد خود را در این باب بیان ننمود. در نحوه ظهور صور اشیاء در معروضات و اجسام صیقلی و کیفیت انطباق اشباح و اجسام مادی در کلیه اجسام شفافه باید مراجعه شود به عقاید و آرای علمای علم طبیعی در عصر جدید و در نحوه ادراکات حسی و کیفیت انفعالات مادی عقاید و آرای علمای عصر جدید حیرت آوراست. البته محاکات و مناسباتی بین آینه و اجسام صیقلی مانند آب و هوا با صور شبی خارج از عالم ماده و واقع در افق عالم مثال وجود دارد و ظهور این صور در آینه و آب امری است که ارتباط به انطباق صور مادی و اشخاص در آینه و آب ندارد. علم مناظر و مرایا بر طبق مرام دانشمندان علم طبیعت در عصر جدید ترقی شایانی کرده است که با آنچه در کتب دانشمندان این علم در قدیم آمده از لحاظ اهمیت تناسبی ندارد «وکل میسر لما خلق لاجله» واقع امر غیر از خیالبافی های برخی از قدماست که همه مسائل را (رمیا بالغیب) بادرک و فهم خود میخواستند حل نمایند در بسیاری از مسائل طبیعی مانند مباحث قوای نفس و نحوه پیدایش اجسام و کیفیت ترکیب اجسام و نیز در نحوه ادراکات قوای ظاهری و مبادی ادراک در اعصاب و سلول مادی دماغی علم جدید در تحقیقات اعجاز نموده است و باید این مباحث بر طبق علم جدید در مباحث مربوطه در فلسفه الهی آورده شود و حکمت الهی را که اساس آن بسیار عالی و استوار است بصورتی عصری در اختیار محققان عصر قرارداد، دیگر موقع قراردادن زمین در مرکز عالم و دست دعا بسوی نفوس فلکیه دراز کردن نیست .

واز اقدمین منقول است: «ان فی الوجود عالما مقداریا غیر العالم الحسی ، لا یتناهی عجائبه ولا یحصی مدّته. ومن جملة تلك المدن (جابلقا) و (جابرسا) هما مدینتان عظیمتان...»

این جماعت تصحیح معاد جسمانی باین کنند و بهشت و دوزخ وزمین قیامت را از موجودات عالم مثال دانند و تجسم اعراض و تجسد اعمال در این عالم صورت پذیرد .

در عالم مثال احادیثی از اهل عصمت نقل شده است که مؤید قول این دانشمندان است مثل آنکه وارد است روح انسان بعد از موت بعالم برزخ منتقل میشود و احادیثی که نیز صریح و ظاهر در تجسم اعمال است در کتب اهل حدیث موجود است مثل «و یحشر الناس علی صور نیاتهم»^۱ .

صاحب شوارق در همین کتاب در مقام رد قول صاحبان معرفت و اساطین مدینه حکمت «قدس الله ارواحهم» گفته است :

«قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این دعوی مستند بمکاشفه اند و پوشیده نیست که غایت بر تقدیر صحت، مشاهده این صور است اما حکم باین که این صور قائمند بذوات خود نه بمدرکی از مدارك علویّه سماویّه و موجودند در خارج جمیع مدارك صادر نتواند شد مگر ازوهم و حال آنکه برهان قائم است بر بودن نفوس افلاك عالم به جزئیات و بر ارتسام صور جزئیّه ، در نفوس منطبعة افلاك عالم بجزئیات .

پس کشف صحیح زیاده بر این حکم نتواند کرد که نفس ناطقه مجرده بسبب ریاضت متصل میشود به نفس فلکی و مشاهده کند بعضی از صور مرتسمه در آن نفس فلکی و چون نفس مکاشف آن صور را از ذات خود خارج بیند گمان کند که موجودند بوجود خارجی .

وبالجملة باوجود این احتمال چگونه تصدیق دعوی مذکوره توان کرد. و گاه

باشد که استدلال کنند بر این که: «ولیس مایشاهدمن تلك الصور فی الخیال مثلاً» عدما صرفاً ولا من عالم المادیات وهو ظاهر ولا من عالم العقل لكونها ذوات مقدار ولا مرتسمة فی الأجزاء الدماغية لإمتناع ارتسام الكبير فی الصغیر فی تخیل صورة الجبل مثلاً» فیجب ان يكون موجودات خارجیه قائمة بذواتها فهو المطلوب» .

فسادش ظاهر است چه بر تقدیر تسلیم امتناع ارتسام صورت کبیر در صغیر احتمال مذکور اعنی ارتسام در نفوس فلکیه را چه مانع خواهد بود^۱ .

واقعاً اظهار این کلمات از این محقق عالیقدر جای تعجب است با آنهمه ممارست در معقولات و علمیات و حضور محضر فیلسوف علام آخوند ملاصدرا «رض» و تفحص در کتب آن حکیم علامه نباید این اندازه صاحب شوارق دور از معرکه علمی باشد .

اولاً اینکه گفت در این مسأله و در این دعوی مستند بمکاشفه اند گوئیم: «نور علی نور یهدی الله لنوره من یشاء» دیگر ایشان چرا اصلاً از قاعده امکان اشرف صحبت بمیان نیاورد در حالتی که اگر ما بفرض محال عالم ارباب انواع را مورد این قاعده ندانیم و بگوئیم: قاعده فقط وجود مجرد از ماده را اثبات می نماید گفته میشود: وجود مجرد از ماده دو قسم است مجرد تام و مجرد ناقص و برزخی که همان عالم مثال باشد و عالم عقل بحسب رتبه برعالم مثال تقدم دارد .

دیگر این که منع مقدمه بدیهی چه معنا دارد؟ ایشان صورت بزرگتر از محل دماغی و قوه تخیل را (حال صور هر چه باشد که محقق لاهیجی علم را عرض میداند و بآن تصریح نموده است) جایز میداند که بر محل کوچکتر از خود وارد شود و ادراک بآن تعلق گیرد بنابراین باید تمام صورت شبحی جسم ادراک نشود فقط آن قسمت از صورت ادراک شود که حال در محل ادراک است و این خود از بدیهیات است که محل باید بحسب مقدار کوچکتر از حال نباشد .

۱- رجوع کنید به گوهر مراد طبع بمبئی ۱۳۰۱ هـ ق ص ۲۴۶، ۲۴۷ . واقعاً این بطلمیوس چه عالی

هزارها دانشمندان دست انداخت و از انکار این حقیقت مهم چه مفاسدی برپاشد .

اما این که گفت ارتسام در نفس فلکی چه مانعی دارد؟ جواب آنکه همین اشکال امتناع ارتسام مقدار کبیر در محل صفیر چون خیال فلك بعقیده او مادی است (چه آنکه از اقرار بامکان تحقق وجودی خیالی وبرزخی تحاشی دارد) فرض می کنیم صورتی جسمانی بزرگتر از خیال فلك در این صورت امتناع ارتسام در آنجا هم امکان دارد و امکان تحقق محال هم مثل محال بالفعل غیر ممکن است.

اشکال دیگر این که چرا ایشان توجه نفرموده اند که از علم و صور علمیه تا وجودی از برای نفس مدرک حاصل نشود ادراک محقق نمی گردد مگر امکان دارد ظرف علم امری باشد بکلی خارج از نحوه وجود عالم. علم باید ظهور در مرتبه قوه ادراکی داشته باشد تا نفس بالقوه از حصول صورت یا ظهور مدرک بفعلیت برسد اگر معلوم بالذات حصولی در وجود عالم نداشته باشد (مالادراک و مادراک مالادراک؟) تازه اگر نفس صور خیالی را در عالمی دیگر شهود نماید باید عندا اتصال رنگ و لونی از این ادراک بگیرد و این امری است که نباید بر چنین حکیم دانایی مخفی باشد ایشان ترسیده است که اگر این حرف را بزبان آورد بنابر عدم جواز انطباع مقدار کبیر در صفیر لازم آید که نفس (اگرچه در مرتبه خیال بالفعل باشد) مادی نباشد و صور بقیام صدوری به نفس متخیله قائم باشند و لازم می آید تجرد قوه خیال و از وقوع آن که فرع بر امکان آن می باشد عالم برزخ در نزول وجود نیز ثابت میشد. دیگر آنکه لاهیجی چرا مناقشه نمود که صور نامنظم لازم دعابات و اهمه و شیطننت متخیله در عالم مثال واقع نخواهند شد (لبرأت هذا العالم و کمال تقدیسه) و دیگر آنکه چرا نگفت صور حاصل از تجسم اعمال و یا قوالب برزخی وضع و بعث و سؤال قبر و حشر و نشر نمیشود بمثال نزولی تحقق یابد؟ و تجسم اعمال مربوط است به غیب محالی (کما نص علیه الشیخ الاکبر) و استاد او در چندین مورد از کتابهای خود متعرض این معانی شده است.

حکیم لاهیجی از برای خود شاهی نیز آورده و مؤیدی نیز ارائه داده اند و او شارح مقاصد است (ملا سعد تفتازانی) و بعد برهان مشهور را بر امتناع اقامت نموده اند در حالتی که این برهان (او هن از بیت عنکبوت است) لذا فرموده اند:

«... ونعم ما قال شارح المقاصد: ولما كانت الدعوى عالية والشبهة واهية لم يلتفت إليها المحققون من الحكماء والمتكلمين^۱».

ونزد حکمای مشائین نه همین است که دلیل بر وجود عالم مثال نیست بل که برهان بر امتناعش هست. چه ثابت شده است که هر چه قابل قسمت باشد محتاج است بوجود ماده. پس وجود صورت مقداریه بدون ماده محال باشد. و منعی که قائلان ببعده مکانی کنند (قبول لزوم بعدمکانی هر قسمت انفکاکي را بنا بر اختلاف نوعی مابین بعد جسمی و بعد مکانی) این جماعت اعنی قائلان به عالم مثال نتوانند کرد چه تجویز اختلاف نوعی مابین شخص مادی و صورت مثالی وی صورت نبندد، و حال آن که تحقیق آنست که مستلزم وجود ماده مطلق قبول قسمت است اعم از وهمی و انفکاکي. پس قائلان ببعده مکانی را نیز منع مذکور نافع نتواند بود».

این مطلب را باید در حفظ بسیاری تا بعد از نقل برهان تمام از جانب صاحب شوارق به جواب آن بردازیم.

آنچه مسلم است آنست که: ادراك مطلقاً چه در حیوان (انواع ادراکات خیالی لازم نفوس حیوانی) و چه در انسان (ادراکات مخصوص انسان اعنی: ادراکات کلی) و نیز انواع و اقسام قوای ادراکی یعنی مطلق قوای باطنی از حس مشترك و خیال و... از ماده مجردند و علم و صورت علمی هرگز مادی و از اعراض و کیفیات بشمار نمیروند و علم بدون صراحت ذات و ثبات و تمامیت مدرک و مدرک محقق واقع نمی شود.

مسأله مهمی که باید در درک آن کمال اهمیت قائل شد و عدم نیل بآن سبب انکار عالم اشباح شده است و بجهت يك شبهه واهی آنهمه اخبار و نصوص و ظواهر

۱- این مطلب و این مبحث از آن مباحثی نیست که امثال شارح مقاصد بکنه آن برسند مطلبی که

مثل صاحب شوارق از درک آن عاجز باشد کسانی مانند شارح مقاصد بطریق اولی نمی توانند بآن برسند.

وارد در شریعت را توجیه و تأویل نموده‌اند^۱ و یا در دلالت آنها خدشه کرده‌اند ، مسئله حصول اشباح جسمانی است از ناحیه جهات مختلف در فاعل نه جهات و امور مربوط بماده و لوازم آن از اوضاع و جهات ماده و میشود اشباح واجسام و اجساد مثالیه قائم باشند به جهت فاعلی فاعل آنهم به قیام صدوری نه حلولی بنابراین آنچه که در نفس ناطقه از صور جسمانی (در جهت مقام حس مشترک و تخیل) واقع شوند از ماده تجرد دارند دیگر آنکه بقاء صور ادراکی شبیحی خیالی در نفس وعدم زوال این صور دلالت بر تجرد و انسلاخ آن از ماده دارد چون بنابر قاعده حرکت عمومی در ذرات عالم ماده و عدم ثبات چیزی در این نشانه و نیز رسوخ حرکت و سیلان وعدم ثبات و تغیر علی سبیل التدریج در جواهر وجود عالم گیتی ثبات معلومات و ادراکات دلالت بر عدم ماده در حاق وجود آنها و برائت این صور از ماده و بالاخره عدم وقوع صور علمی بطور مطلق در جهتی از جهات عالم ماده و نیز ادراک حیوان تام الوجود ذات خود را و نیز ادراک افراد انسان غیر بالغ الی درجات التعقل ذات خویش

۱- از طرق مختلف بوجود عالم مثال در شریعت اشاره و تصریح شده است مسئله اخبار معراج و غیر آن مربوط به عوالم جسمانی و سماوات سبع مربوط بر مراتب و مقامات انبیا علیهم السلام مسئله قالب مثال و قرار گرفتن ارواح در قالب مثالی و مسئله سؤال و جواب در قبر و صریح اخبار و احادیث در اینکه سؤال و جواب در قبور برزخیه و مقابر مثالیه واقع میشود و قبر موجود در عالم ماده که بدن میت در آن می‌پوسد و استخوان آن از بین میرود «روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفر النيران» نمی‌باشد روایات و آیات مربوط به تجسم اعمال و نیات و ظهور خلائق بصور اخروی و حشر آنان - علی صور ابدانهم - و نیز شهادت - ارجل و ایدی - و سایر مواضع حسی در برزخ و آخرت هم ناظر بوجود جسمی شبیحی و غیر مادی و مبرا از حرکات و خارج از عالم متحرکات می‌باشد و نیز اخبار راجع بوجود ملائکه جسمانی و نیز تمثیل ملائکه بصور ظاهر عند الحواس فی النشأة الدنیویة و نیز تنزل آنها همه دلالت بر وجود عالمی برزخ بین تجرد تام و مادی صرف دارد فافهم و تأمل فی هذا المقام و دع الفاضل التفتازانی و امثاله فی خوضهم یلعبون و نعم ماقیل:

را بواسطه فرار از ناملائمات و منافیات وجودی خود (مثل فرارگوسفند مثلاً از گرگ) دلالت دارد بر این که از ذات خود غفلت ندارد و تومیدانی که ادراک ذات هرگز بصورت و حصول آن در موضعی از مواضع ادراکی نمی باشد لذا حیوان از ماده تجرد دارد و ذات آن باقی و غیر قابل کون و فساد است و روایات و آیات داله بر حشر نفوس حیوانی ناظر به همین معناست .

* * *

شیخ رئیس «اطاب الله ثراه» بقوت حدس و برهان به تجرد خیال و نیز بعدمادی بودن خیال و متخیله پی برده است ولی این معنار را در کتب خود گاهی با اصرار رد نموده است. ملاصدرا معتقد است که این امر بامبانی و قواعد و اصولی که شیخ اعظم «رض» در فاسفه اختیار نموده است منافات دارد (لنفااته مع کثیر من اصوله) .

شیخ در مباحثات نفوس حیوانی را مجرد می داند و بر آن برهان اقامه فرموده است و ما میدانیم که این رجل عظیم و فیلسوف بزرگ افضل الفلاسفه و الاطباء خود تصریح کرده است که ما در زمانی زیست می کنیم که طلاب علوم الفت عجیبی به فلسفه مشائی صادر از مصدر تالّه شیخ عظیم و امام اعظم ارسطوطالیس (قده) دارند ما از برای آنکه وضع را بهم نزنیم همان اصول مشاء را در حکمت تقریر و تحریر نمودیم و شروح و تعلیقاتی بر آن افزودیم و گر نه نزد ما اصول و قواعد دیگری نیز موجود است غیر از آنچه ابناء عصر با آن مأنوس شده اند .

بنابر این آنچه شیخ در مباحثات علی سبیل التشکیک بنا بفرموده ملاصدرا بیان نموده اند امکان دارد مسلک وی در این باب باشد و نفی و تجرد خیال را در کتب دیگر محمول است بر مسلک مشاء و التزام این رجل بزرگ به تحریر آن^۱ .

۱- شیخ مرد بزرگی است ، برخی به شیخ نحو دیگری اعتقاد دارند استادنا المتأله القدیس المجتهد البارع فخر الحکماء المتألهین المترقی بمدارج الحق والیقین «آقامیرزا احمد آشتیانی» «دامت ظلّاه» از استاد خود آقامیرزا حسن کرمانشاهی بزرگترین فلاسفه مشائی در اعصار اخیر (که در حکمت ذوقی و فلسفه بسبک ملاصدرا و عرفانیات بسبک محیی الدین و اتباع او صاحب حظّی وافر و در علوم ریاضی

ولی اثبات تجرد خیال و اعتقاد بوجود عالمی مثالی، برزخ بین ماده و عقل در صعود و نزول وجود توقف بر تأسیس اصول و اعتقاد بقواعدی دارد که با این اصل عظیم سازش داشته باشد هر فیلسوفی نمی‌تواند هر مبنایی را معتقد شود مگر آنکه با قواعد و اصول و ارکان حکمت او سازگاری داشته باشد و فروع مترتب بر اصول کلیه بدون ارتباط کامل بین اصل و فرع امکان ندارد و گرنه شخص فیلسوف بارع و متضلع محسوب نمیشود و مانند فخر رازی و غزالی (در مباحث فلسفه و عقلیات صرفه) در هر موقع و در هر جا آنچه بنظرش آمد به رشته تحریر می‌آورد. مثلاً با وجود اشکالاتی نشود بمادی بودن قوه خیال معتقد شد و تجرد آن محتمل یا محقق گردید اگر ناظر باین مطلب تشکیک در ذاتیات و وحدت مراتب حقیقت وجود را منکر باشد و برهان بر امتناع آن اقامه نماید و نتواند تصور کند که: میشود یک حقیقت واحد تشکیکی باشد و افراد این حقیقت با حفظ وحدت و دخول تحت نوع واحد یا اصل واحد و نسخ فارد برخی مادی صرف و برخی مجرد صرف و برخی برزخ و فاصل و واسطه بین این دو باشد قهرآ نمی‌تواند از برای انسان فردی برزخی و واسطه بین معقول و محسوس و فردی مجرد تام عن الکونین و

→

و طب متداول قدیم استاد و در تدریس بعضی از مباحث اسفار مانند جواهر و اعراض و سفر نفس این کتاب بی نظیر بود. نقل نمودند که آنچه متأخرین بیان نموده‌اند حتی بسیاری از مباحث حکمت اشراقی از گوشه و کنار کلمات شیخ رئیس اخذ شده است.

شیخ با آنکه راسخ در حکمت مشائیه و معلم این فن است از حکمت ذوقی نیز بهره وافر داشت. و اواخر اشارات (مقامات عارفان) و برخی از مطالب او در خلال آثارش دلالت بر این معانی دارد ولی اشتغال او به مشاغل دولتی توغل او در طب و منطقیات و بسط مباحث طبیعی و گرفتاریهای پی‌درپی او را از انغمار تام و تمام در ربوبیات مانع شده است ولی معذک مطالب زنده در آثار او کم نیست مگر کسی می‌تواند انکار کند که اگر شیخ بمطالعه کتب ذوقی فلسفی می‌پرداخت در مدتی کوتاه بر همه افاضل پیشی می‌گرفت کیست که در عالم بتواند مدعی شود که سمت استادی بر شیخ دارد بهر درس که حاضر شد افادهاش بیش از استفاده‌اش بود.

مصدّاقی صریح و عاری از قیود ماده و مقدار قائل گردد لذا اشکال ندارد که شیخ در مباحثات بتجرد خیال معتقد شود و در شفا در باب مثل و تعلیمات آن را انکار کرده و قائل آن را تخطئه نماید.

علت اساسی انکار شیخ رئیس و اتباع و اتراب او (مثل فارابی) اتحاد نفس با عقل فعال و اتحاد نفس با صور عقلی متخذ از خارج و معلوم بعلم حصولی شبیحی و غیر اینها از اصول عقلی ناشی از درست نبودن برخی از مسائل مهم فلسفی است نزد این دانایان «قدست اسرارهم».

علی ای حال شیخ در مباحثات برهانی قوی غیر قابل خدشه بر مجرد نفوس حیوانی آورده است و به بقای نفوس حیوانی معتقد شده است در شفا قائل به بوار حیوان و انسان غیر بالغ بعد عقل بالفعل در مقام (ادراکات اولیات) شده است^۱. در مباحثات در مقام اقامه برهان بر مجرد نفوس متخیله یعنی حیوانات بالغ الی حدالخیال والحفظ گوید^۲:

«... صور ادراکی از مدرکات قوه خیال (صور متخیله) اگر در محل جسم و جسمانی حاصل شوند جسم مدرک این صور در معرض انحلال و مانند سایر اجسام در مقام تغذیه اجزایی از آن زائل و بدل مایتهحل جای آن را خواهد گرفت و نمی توان گفت که محل صور خیالی ثابت و غیر محتاج به تغذیه و تنمیه اند. نمیشود معتقد شد که در محل صور خیالی و مدرک صورتهای جزئی طبیعت دائماً اجسامی را که بمنزله اصلند حفظ مینماید و آنچه در معرض انحلال و تزاید قرار می گیرد فرو می ریزند و بمنزله علل معّده اند از برای بقای این اصل که محل صور ادراکی باشد. چون قوه جسمانی مدرک صور جزئیّه بدون آنکه محل صور واقع شود صورتی را

۱- رجوع شود بکتاب شفا طبیعیات علم النفس ط گ طهران.

۲- کتاب مباحثات فعلاً نزد نگارنده این سطور نیست.

درک نمی‌کنند و ادراک بدون انفعال جسمانی حاصل نمی‌شود و هر قوه جسمانی بواسطه تغذیه و استمداد از قوه موجب بقا قبول تأثیر و تأثر می‌نماید و مبدء اثر واقع می‌گردد. و محل متخیلات و متذکرات جسمی است که باعتبار احتیاج به تغذیه چیزی از دست می‌دهد و چیزی بجای آن قرار می‌گیرد و در مقام انحلال و تزاید صور قائم بر این قوه و صور جسمانی و یا صور حال در این قوه مبدء اثر و فعل و انفعال و تأثیر و تأثر در احکام تابع اصل خود یعنی محل صور جسمانی می‌باشد و صورت خیالی در مقام زوال که در این حکم تابع محل است بدون علت در محل جدید قرار نخواهد گرفت مگر آنکه فعل و انفعال جدیدی دوباره حاصل شود (لأنه اذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثا كحال الموضوع الأول عند حدوثه...) ^۱.

شیخ در آخر فصل گفته است: «وبهذا وامثاله يقع في النفس ان نفوس الحيوان غير الناطق ايضا جوهر غير مادی وانه هو الواحد بعينه المشعور به وانه هو المشاعر الباقي وان هذه الأشياء آلات متبدلة عليه...»

* * *

اما اشکالاتی که اتباع ارسطو در امتناع وجود عالمی بین العالمین ذکر

۱- کتاب مباحثات نزد نگارنده این‌سطور موجود نبود لذا با استمداد از حافظه خلاصه‌بی از آن را که ملاصدرا در اسفار نقل کرده است نقل نمودم .

بنابر این شیخ در این‌جا مدرک صور جزئی را غیرمادی می‌داند و چون صور جزئی معنی صرف نیستند و توأم با مقدار و شکل هستند باید فقط آزماده قابل کون و فساد مجرد باشند که از آن به مجرد برزخی تعبیر شده است و هنگامی که وجود چنین موجودی در خیال متصل واقع شد امکان آن در خیال منفصل مسلم و محرز است و چون صور خیالی به آزماده معرا هستند امکان ذاتی کافی از برای صدور آنها از علت است و علت آن باید عقل مجرد باشد بعون الله تعالی تام الوجود و در تأثیر بغیر ذات خود بچیز دیگر احتیاج ندارد و قابل نیز تام القابلیت است و باید بدون تراخی و مهلت از علت صادر شود اگر چه حصول صور خیالی در خیال متصل محتاج بعلل معده و نیز فاعل این‌صور از آنجایی که تام الفاعلیه نیست محتاج به متمم فاعلیت و قابل نیز محتاج به متمم قابلیت می‌باشد .

کرده‌اند چندان اهمیت علمی ندارند و خلاصه آن مناقشات و اشکالات در ضمن نقل کلام سید محقق داماد بنظر ابناء تحقیق رسید و همان اشکال بامختصر فرقی^۱ در کلام محقق لاهیجی صاحب شوارق (قده) دیده می‌شود .

حکیم دانا صاحب گوهر مراد مولانا عبدالرزاق لاهیجی^۲ گفته است :

«... اما قائلین بمثال، نزد هر که ازین جماعت قائل است بتناسخ نفوس ردیه بعد از تردد، در ابدان عنصریه وانتقال از... ابدان عنصریه اگر هنوز، ردایت باقی باشد و پاک نشده باشند، منتقل به ابدان مثالیه شوند و تردد کنند در ابدان مثالیه تا آنکه پاک شوند و بعالم مجرد محض متصل شوند و بسعادت کاملین برسند . و نفوس زکیه سازجه بعد از مفارقت از ابدان انسانیه منتقل شوند به ابدان سماویه^۳ . و نزد هر که قائل بتناسخ نیست نفوس زکیه وردیه جمیعاً منتقل شوند

۱- ما در شرح بر «مقدمه قیصری بر فصوص الحکم» - ابن عربی - (رض) اشکال اساسی در این مبحث را از شفا کتاب طبیعی نقل نمودیم رجوع شود به شرح مقدمه قیصری طبع مشهد ص ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶ و ۲۹۲ .

۲- رجوع شود به گفته صاحب شوارق در کتاب گوهر مراد که یکی از آثار تحقیقی و قابل توجه است و در باب خود کم نظیر و آن را در اوایل سلطنت شاه عباس دوم تألیف و باو تقدیم نموده و در مقدمه این این سلطان بزرگدرا بسیار ستوده است :

غبار موکبش در روزگاران	تواند شد بهار نوبهاران
فروغش آفتاب هفت اورنگ	شکوهش کرده جابر آسمان تنگ
جهان مکرمت را روزگاری	بهار معدلت را نوبهاری
جنابش قبله گاه کج کلاهان	زمینش آسمان پادشاهان
چمن پیرای عیش و کامرانی	شه صاحبقران عباس ثانی

ملاحظه می‌شود که این حکیم تحریر چه طبع روانی نیز دارد. دیوانی مشتمل بر غزلیات از او باقی مانده است که حاکی از تسلط او برودن شعر است .

۳- این اقوال و اقوال دیگر راجع به حالات و عقبات نفوس انسانی بعد از موت در کتاب حکمت اشراق

بعد از مفارقت از ابدان انسانی به ابدان مثالیه نوریه و مظالمه و منعّم یا معّذب باشند^۱ و چون بطلان تناسخ پیش از این ثابت شد مذهب طایفه اولی باطل گشت. و اما مذهب طایفه ثانیه بر تقدیر صحت وجود عالم مثال نیز خالی از اشکال نیست چون بدن مثالی خالی از آن نیست که یا قدیم است یا حادث و بر تقدیر قدم نفسی دارد یانه و هردو شق بفایت مشکل بلکه باطل است کمالایخی علی الفطن، و بر تقدیر حدوث یا مستعد فیضان نفس هست یانه، اگر هست تعلق نفس منتقله باو محال باشد چنانکه در ابطال تناسخ دانسته شد، و اگر نیست تعلق نفس منتقله باو بدون استعداد متصور نتواند بود مگر آنکه اختیار شق اول بر تقدیر قدم کنند و قائل شوند که تعلق نفس منتقله باو نه بر سبیل تدبیر و تصرف است بلکه بنحوی که موضوع تخیل باشد لیکن خلاف ظاهر اقوال ایشان است و نیز زیادتى بر مذهب مشائى چنانکه مدعى آنند نخواهد داشت.

اصح اقوال در بدن مثالی بر تقدیر صحت وجود مثال قولیست که استادنا و مولانا افضل المتألهین و صدر الملة والدين محمد الشیرازی (قده) میل بآن کرده و آن قولیست بتجرد خیال وعدم حلولش در ماده و بقای آن با نفس ناطقه بعد از مفارقت از بدن.

۱- و دوشرح این کتاب (شرح شمس الدین محمد شهرزوری و شرح علامه شیرازی - قدس الله روحهما - و بعضی از حواشی این کتاب) بیان شده است ولی مطلب اساسی همان است که ما به تبع ملاصدرا بیان کردیم و گفتیم تناسخ مطلقاً محال است مگر تناسخ ملکوتی که همان مسأله تجسم اعمال و متصور شدن نفوس انسانی بصور مناسب اعمال و افعال است.

۱- یوزاسف (بوذاسف) تناسخی و قبل از او برخی از مشرقیین (از حکمای بابل و فارس - ایران - هند و چین و ماچین و...) و جمعی از قائلان و عالمان به ادوار و اکوار گفته اند: باب الابواب از برای حیات جمیع ابدان و صیاصی عالم عناصر ابدان و صیاصی انسانیت و از طریق ابدان انسانی داخل ابدان مختلف حیوانی. برخی این بوذاسف را از اهالی بابل قدیم و جمعی او را از ولایت هند دانسته اند و نیز گفته شده است که دین صابی را او از برای ملک اعظم طهمورس تقریر نمود و قوم خود را از تکرار طوفان خبردار نمود.

پس همچنانکه نفس زید مثلاً درعین تعلق ببدن تخیل بدن خود و جمیع اعضا و اجزای ظاهری و باطنی می‌کند و آن بدنی است لامحاله خیالی غیر بدن محسوس بحواس ظاهره و آن بدنست که در خواب خود را بآن بدن مشاهده می‌کند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با اوست و متخیل او کما فی المنام و آن بدن لامحاله آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند بود بدون آنکه حاجت شود نفس را تعلق بجسمی از اجسام و باین قول میل کرده است غزالی در رساله «مضنون عن غیر اهل» حیث قال: «... النفس اذا فارقت البدن وحملت القوة الوهمیة معها کما ذکرنا و تجردت عن البدن منزّهة، لیس یصح بها شیء من هیئات البدنیة و هی عند الموت عالمة بمفارقتها عن البدن و عن دار الدنیا متوهمه نفسها» عین الإنسان المقبور الذی مات علی صورته کما کان فی الرؤیا

۱- غزالی در بیان این تمایل از مسائل مربوط بمعارف کم نظیر و یکی از اکابر علمای اسلام باید محسوب شود و الحق عنوان **حجة الاسلام** حق اوست و این که برخی از حکمای محقق باو ایراد نموده و در ضمن ایراد از او به نیکی یاد نمی نمایند برای آنست که با مطالعه دو سال یا کمتر در کتب فلسفی یکسره فلسفه را نفی نمود و آنهمه اشکالات بی اساس را بصورت کتاب نهافت الفلاسفه آنهم بعنوان انتصار از دین در دست مردم نااهل داد و شاید از برای تقرّب به جهل بقول خواجه چنین کاری انجام داد و از همه تأسف آورتر آنکه به تکفیر مشایخ علم و فضیلت کمربست و نسبت به شیخ رئیس اهانت ها نمود و درین کتاب پارا از جاده انصاف فراتر نهاد و عجب آنکه خود عمده عقاید دینی را از مشایخ حکمت اخذ نموده است . غزالی در عرفانیات بیشتر در عرفان عملی و در فهم رموز این علم از آیات و اخبار ذوق عجیبی دارد و در این موارد خدمات برجسته یی نموده و در اخلاق نویسی نه بسبک حکمای مشاء مثل ابن مسکویه بل که بطریقه عرفا همه دانشمندان بزرگ بعد از او از او متأثرند . نگارنده حقیر به این مرد بزرگ دریکی از آثار خود جسارت نموده است و اکنون جای آن است که جداً عذر بخواهد .

ملاصدرا در رساله متشابهات القرآن بعد از تحقیق در معنای روایتی مربوط به نحوه تأثیر اعمال در خلق و روح خلاصه یی از بیان غزالی را در این مسأله ذکر نموده و در شان او گوید :

«ان هذه التحقیقات والتاویلات فی الرموز القرآنیة والکنوز الرحمانیة اشارة وجیزة من بسط تمثیلات حجة الاسلام و خلاصة مجملة من وسط متحفلات ذا الحبر الهمام محصلة لنجاة النفوس و شفاء

تتخیل و تتوهم و تتخیل بدنها مقبوراً و تتخیل الآلام الواصلة اليها على سبيل العقوبة الحسية على ماوردت به الشرايع الصادقة. فهذا عذاب القبر وان كانت سعيدة تتخیل صوراً ملاءمة على وفق ماكان يعتقد من الجنات والأنهار والحدائق و... فهذا ثواب القبر. ولذلك قال النبي (ص): القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفرة النيران. فالقبر الحقيقي هذه الهيئات وعذاب القبر و ثوابه ماذكرناهما. والنشأة الآخرة خروج النفس عن غبار هذه الهيئات كما يخرج الجنين من القرار المكين و كما قال تعالى: قل يحييها الذي انشأها اول مرة... وقوله: والذي جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً... دليل ظاهر ومثال بين».

تمام شد آنچه که ملا عبدالرزاق از این عالم بارع متبحر نقل نمود معلوم شود غزالی معتقد به مجرد خیال از ماده است و گرنه باید قوه خیالیه بعد از بوار بدن معدوم شود و فانی گردد و آنچه این عارف نحریر بیان فرمود فرع بر مجرد خیال است. اما اینکه ملا عبدالرزاق (قده) در مقام بیان مناقشه بر عالم مثال فرمود: چه بدن مثالی خالی از آن نیست که قدیم است یا حادث...

باید گفت شما کدام بدن مثالی را مطالبه می نمائید چون موجود مثالی بر دو قسم است مثال نزولی و صعودی اگر مراد مثال نزولی است مثال نزولی قبل از وجود روح و قبل از تعلق نفس ببدن مادی در قوس نزول موجود شده است و قدیم زمانی است و نفسی بآن تعلق نمی گیرد و از مراتب علم حق است و صور علمی قدری

→

الارواح ملخصة بطريق الهداية والفلاح، اذ هو ايدى الله تعالى بحر ذاخر تقتنص من اصدافه جواهر القرآن و نار موقدة تقتبس من مشكاة انوار البيان، ذهنه الوقاد كبريت احمر يتخذ منه كيمياء السعادة الكبرى و فكره غواص لينبسط من بحار المباني لا لى المعاني فهمه صراف محك دنانير العلوم على معيار العلوم، عقله ميزان يزن مثاقيل البرهان... وله الحكم المسيحية فى احياء اموات علوم الدين والمعجزة الموسوية من اخراج يد البضاء فطوبى لنفس هذه آثارها و خواصها و سقى لروح الى الله مصيرها و مصابها و مناصها...»

و مجرای فیض است جهت وجود بدن و نفس دنیوی و فیض وجود از طریق آن بماده میرسد و نفس بعد از نیل بمقام تجرد تام از آن مستغنی میشود بل که در رتبه علّی آن واقع می‌گردد نه آنکه نفس بآن تعلق گیرد و کسانی که معاد و حشر اجسام و ثواب و تنعم و تعذیب و این قبیل امور را بدن مثال در قوس نزول (که از آن بعالم عهد و میثاق و عالم ذر^۱ (ذر ثالث) و جنتی که ابونا آدم از آن هیوط نمود تعبیر کرده‌اند) میدانند طریق اشتباه پیموده‌اند و در این عالم نفوس به نحو نفسیت و تعلق بدن و کثرت ناشی از جانب ماده و استعداد و وضع موجود نمی‌باشند تا صحبت حدوث و تعلق نفس و استعداد و یا تعلق نفس بدون استعداد پیش‌آید و بحث از تعلق نفس منتقله بر سیل تدبیر و یا غیر تدبیر شود.

و اما اگر بحث را در مثال صعودی و برزخ حاصل از تجسم اعمال و تشبّح نیت و ملکات آورد باید بداند که این صور حاصل از نفسند و قائم به جهت فاعلیت آن و حلول در ماده ندارند و از ماده و استعداد معرا و مبرا هستند و تکثر در این صور معلول جهات فاعلی نفس ناطقه مدبر بدن دنیوی است و چون صور برزخی استعداد ندارند صحبت استعداد و قبول نفس مدبر این ابدان اصلاً نباید بمیان آید.

و باید دانست که نزد ملا صدرا که لاهیجی قول او را اصح اقوال دانسته است نفس در مقام ادراکات جزئی مخصوص حیوان تام الوجود در صمیم ذات غیر از مقام تجرد عقلانی بل که قبل از رسیدن بمقام تجرد تام و ادراک معانی خود دارای تجرد برزخی و مثالی است و صور اعمال و نیت و ملکات ناشی از افعال باین جهت نفس قیام صدوری دارند نه قیام حلّولی و نفس را در این مقام صور اعمال و نیت احاطه نموده‌اند که اینک غزالی فرمود^۲ و حکیم اعظم صدرالدین شیرازی استاد او این

۱- فرق بین معاد و تناسخ از این قرار است :

معاد عبارت است از انتقال روح از عالم دنیا به عالم آخرت (مراد از آخرت اعم است از مراتب برزخی و عالم معنای صرف و جنت عقلانی) و باید دانست که عود روح ببدن درعالم دنیا بعد از آنکه مفارقت نمود در همین نشأه دنیوی معاد نیست لذا همه محققان اهل معرفت گفته‌اند : معاد عود روح است به بدن در

بحث را بهتر از هر کسی بیان فرموده است و نفس با همین بدن که عین بدن دنیوی است ولی بدون جهت قبول کون و فساد محشور میشود در قیامت و تعاقب آن بدن

→

عالم آخرت، ولی تناسخ عبارت است از انتقال نفس و تردد آن در همین عالم ماده و گیتی و عالم شهادت محسوس بحواس ظاهری و این خود دارای انواعی است چون اگر نفس انسانی مثلاً منتقل شود از بدن يك انسان به بدن انسان دیگر آن را نسخ می نامند کما اینکه انتقال آنرا از بدن انسانی به بدن حیوانی نسخ و انتقال از بدن انسانی به بدن نباتی را فسخ و انتقال به بدن جمادی را رسخ نامیده اند .

علامه شیرازی شارح حکمت اشراق (ملاطوب یکی از اکابر حکمای اسلامی در فنون حکمیه اعم از حکمت مشایی و اشراقی) در بحث (معاد و نبوت و منامات) حکمت اشراق مسأله تناسخ را نسبتاً مفصل بیان کرده است . نظریاتی که اثبات امتناع تناسخ مطلقاً (یعنی انتقال نفس از بدن خود به بدنی دیگر) در باب معاد بسیار نافع است و نیز از برای بیان آنکه انتقال نفس ناطقه انسانی به بدن دنیوی در نشاء دنیا اعم از آنکه قائل شویم نفس بدنی مشابه بدن خود و یا عین آن منتقل میشود و یا عود می نماید ناچاریم از بیان برهان و اقامه دلیل و حجت پرامتناع تناسخ تا آنکه معلوم شود که علت اصلی بطلان تناسخ رجوع شیء از فعلیت بقوه و بالاخره اقتضای شیء بطلان ذات بل که عدم حقیقت خود را لذا ارباب تحصیل مانند فخر رازی توجه باین مسأله داشته اند و گفته اند معاد وحشر عبارتست از اعاده یا عود روح بدین خود در عالم آخرت نه دنیا و گرنه دنیا و آخرت یکی میشود . و نیز باید دانست که آیات و اخبار و احادیث وارد از اهل عصمت و طهارت در مسأله معاد متشابه می باشند و کسی می تواند در این مسأله اظهار نظر و رای نماید که در علم معقول و منقول صاحب رای باشد حق هر تازه رسیده ای نیست که در این مسأله سخن گوید مسأله بی به عویصی مسأله معاد در بین مسائل مربوط با اصول عقاید وجود ندارد . شخص محقق در عقاید باید از مقام ربوبی و از ارواح پاک منفرمان در حق (اهل عصمت) بخواهد که واقع را اگر چه درجه بی از آن باشد به انسان مکشوف نمایند :

از کمان سست تیر انداختن کار هر بافنده و حلاج نیست

قائلان به تناسخ عقاید مختلف اظهار داشته اند یکی از اقوال که از جهت بطلان محتاج بدلیل نیست آنست که : شرذمه و جمع قلیلی از قدما معتقد گردیده اند که هیچ نفسی از نفوس انسانی بعد از مفارقت مجرد نمی شود و نفوس الی الابد متردد در ابد اند و بواسطه همین عدم تجرد و بقای آنان در صورت اجرام

←

دیگر درد دنیا مستلزم تناسخ محال است و در آخرت تعلق دارد بهمین بدن دنیوی باقید ترقی این بدن دنیوی بنحوی که صلاحیت داشته باشد از برای اتصال به نفس لذا امام صادق علیه السلام فرموده اند: «فیذهب البدن الی حیث الروح» تا تناسخ بمیان نیاید و مفسده آن لازم نگردد. این بدن اخروی یا متصور است به صور حسنه که «بیض، مرد، مستنیرة للسعداء، یلتذون به» و «للأشقیاء سود، زرق و ظلمانی». صاحب شوارق بعد از نقل کلام شیخ غزالی گفته است:

«... لیکن چنانکه مکرر بآن اشاره کردیم مجرد خیال نیز چون وجود مثال در نظر عقل خیالی می نماید و قیام صور متخیله بذات خود بلا محل درآینه برهان صورتی ندارد چه تخصیص مراتب اقدار مساحیه در طبایع جسمانیه مستند به ماده است، تمیز اجزاء متباینه بحسب وضع در صور مقداریه موقوف بر محل مادی.

اما تناسخ هیچ کس از حکمای مشائین بجواز آن نرفته. و بجدترین ناس در ابطال تناسخ ارسطاطالیس «شکر الله سعه» و اتباعش از قدمای مشائیه اسلامند. و بجدترین مردم در وقوع تناسخ حکمای هند و چین و بابل و بزعم شیخ اشراق

ماده علی الدوام منتقل میشوند در ایدان حیوانات و غیر حیوانات و تناسخیه در اصطلاح اهل حکمت این جماعت می باشند که فائزند بعدم خلاص نفوس و ارواح از اجسام و امتناع رجوع نفوس به عالم انوار الهی و عجب آنکه نفوس را از اجرام منطبع در طبیعت دانسته و باین وصف معتقدند منتقل از بدنی بدن دیگر میشوند در حالتی که انتقال منطبعات که انطباع و تجرم نحوه وجود آنهاست بعد از فساد بدن بدن دیگر منتقل میشوند و این خود ضروری است که صور منطبعات با از بین رفتن محل باید از بین بروند مگر آنکه یک نحو مجرد و یک سنخ استغنائی از ماده و طبایع اگرچه بعد از طی مدارج کمالی باشد در نهاد آنها پیدا شود.

عنایت باری تعالی مقتضی آنست که هر صاحب کمالی را بل که هر موجودی را به نهایت کمال خود برساند و نمیشود موجودی بطور دائم ممنوع از کمال مطلوب باشد. و القسر ممنوع فی الطبایع و لیس بدائی و لا اکثری.

و اتباعش، قدمای حکمای یونان و حکمای مصر و حکمای فارس جمیع قائل بتناسخند^۱.

۱- بهرحال تناسخ چه برسبیل نزول باشد (کماذکره بوذاسف) و یا برسبیل صعود باشد (کماهو المصرح به فی رسائل اخوان الصفا و خُلان الوفاء) و یا برسبیل نقل و تردد در ابدان الی غیرالنهایه باشد که وجه بطلان آن ذکر شد محال و ممنوع است بعلت آنکه ترکیب نفس و بدن ترکیب اعتباری و اختیاری نیست بل که بدن ماده و نفس صورت آن و ترکیب بین این دو اتحادیست و نفس در اول وجود و در مرحله نخست ظهور و تحقق عین اجسام و مواد است و بعد از طی مدارج کمال آنهم بحرکت جوهری و تحول ذاتی و بعد از طی درجات نباتی و رسیدن بمرتبه اول ادراکات حسی وارد عالم ادراک میشود يك نوع ادراکی که اولین مرتبه تجرد و اولین مرحله استغنی از ماده بحسب برخی از مراتب وجود نایل میشود و به هر مرتبه یی از کمال نمیرسد مرحله نقص را رها می کند و فعلیت بر فعلیت می افزاید تا برسد بمقام تجرد تام و تمام عقلانی و انسانی بالفعل و تمام العیار و ابدی الحیات و البقاء گردد و یا آنکه قبل از رسیدن بکمال مطلوب بعد از طی درجات تجرد حیوانی منتقل به عالم قدس گردد و یا آنکه مراتب کمال انسانی را بتمامها واجد نشود چون کمالات لازم تکامل و ترقیات نفوس بعدد نفوس دارای مراتب متعدد است و موت عبارتست از رسیدن نفس بکمال لایق خود و انسلاخ از ماده و تجرد از جهات و احیاناً لازم ماده و اتصال به عالم برزخ و آخرت و تبیل بفعلیت منتظر از روح و نفس و خلع جلباب بدن مادی و قرار گرفتن در مقبره اعمال و افعال و مستقر شدن در عالم آخرت و غیب که مقام فعلیت روح باشد.

«... والنفس بما هي نفس ضرب من الصورة والفعلية والبدن ضرب من المادة والقوة والنفس في مبدئ تكونها صورة طبيعية بالفعل، نفس بالقوة وكذا الكلام في مبدئ تكون الصورة فانها كانت هي تلك الصورة بالقوة وصورة اخرى ادون منها بالفعل (چون بنا بر حرکت جوهریه هر صورت فعلی بعینها ماده از برای صورت بعدی و آئنده است) وهكذا الى ان ينتهي الى مادة جرمية اولى. وقد سبق ان الطبيعة مالم توف في المادة شرايط نوع الاخص الانقص لم تبلغ بها الى درجة النوع الاشراف الاتم» چون طفره در نظام وجود و حرکات طبیعی اعم از حرکات مکانی و زمانی و حرکات کمی و کیفی و حرکات ذاتی و تحولات جوهری و نیز در تنزلات و تجلیات وجودی در نزول وجود و حرکات عروجی در صعود وجود محال و ممنوع است.

پس حرکات نفس در مدارج کمال انواع فعلیاتی کسب می کند که منشأ کمال و علت فعلیت و ظهور

صاحب شوارق در گوهر مراد بعد از عبارات مذکور اقوال قائلان به تناسخ را بر طبق آنچه در حکمت اشراق و شرح علامه شیرازی است بطور مختصر نقل و نیز در مباحث مربوط به نفس و قوای آن در همین کتاب سه دلیل بر ابطال تناسخ نقل کرده است که اقوال آنها همان دلیل لزوم اجتماع دو نفس بر بدن واحد است باین تقریر بدنی که مورد تعلق نفس واقع میشود باید استعداد و تهیو قبول نفس را داشته باشد و بعد از این جهت نفسی از مبدء وجود که تام الفاعلیه است افاضه خواهد شد غیر از نفسی که بر سبیل تناسخ تعلق می گیرد ولی عمده برهان همان لزوم تنزل و تجافی شیء بالفعل بامری بالقوه است چون صاحب شوارق تعلق ناقصی در روح نسبت بدنی که روح از آن بر سبیل موت جدا شده است باقی می داند این خود مانع از افاضه یا تعلق نفس حادث میشود در حالتی که بدن بعد از دست دادن روح و نفس فانی و معدوم میشود و چه بسا در صراط تکامل واقع شود و محل وقوع هزاران صورت یکی بعد از دیگری واقع گردد.

اما برهان صاحب گوهر مراد بر امتناع وجود صور برزخی و محال بودن

آن در مراتب و مراحل تجرد و استغنائی از ماده میشود و این حرکات ملازم با فعل و انفعالات در نفس و بدن «نوع فعلیه و تحصیل وجودی سواء كان في السعادة والخير او في الشقاوة والشر. فالرجوع الى القوة بعد الفعلية والى الضعف بعد الشدة محال» بنابراین تناسخ از جهت همین رجوع نفس به نقص بعد از نیل به کمال محال و ممتنع است.

و اگر کسی بگوید يك قسم از همین تناسخ محال را شرع جایزدانسته است انسان نباید با او وارد بحث و جدال علمی شود چون کسی که معتاد شده است باینکه برخلاف عقل و برهان سخن بگوید بل که از مخالفت با عقل و برهان يك نوع ابتهاج و يكنحو سروری هم باو دست بدهد از طور انسانی خود را خارج نموده است.

اما بدن اخروی و بدنی که در مقام استکمال از سنخ ابدان موجود در گیتی و عالم کون و فساد نباشد از منشآت الهی است نه از مکونات و این همان بدنی است که اهل عصمت و طهارت فرموده اند که مردم (بحشرون علی صور نیاتهم) بصورت نیات و افعال خود محصور میشوند.

صورت جسمی بدون حلول در ماده همان برهانی است که میرداماد، ذکر نمود و این برهان و براهین دیگر شبیه این برهان و نیز براهین موجود در کتب شیخ رئیس غیر از این برهان از قبیل عدم جواز تشکیک در افراد حقیقت واحده و عدم جواز افراد یک حقیقت و مراتب یک اصل واحد و سنخ فارد، برخی علت و اصل و تمام و بعضی معلول و فرع؛ برخی منطبع در ماده و حال در هیولا و بعضی مجرد و مستغنی از ماده و بعضی برزخ بین این دو قابل انحلال است و می توان روی اصولی که صدر المتألهین و اهل اشراق تأسیس کرده اند از این براهین جواب داد و پایه و قواعد این براهین را منهدم و خراب نمود و اصولی را قبول نمود که می شود چندین مسأله مهم از مسائل فلسفی که از امهات قواعد حکمی بشمار میرود بر روی آن تأسیس نمود.

اما استدلال اساسی بر نفی عوالم برزخی دلیلی است که شیخ اقامه نموده است^۱ و بعضی ها آن را بصورت دودلیل تقریر نموده اند.

«ان الصور الخیالیة لا بد وان یكون لها امتداد فی الجهات و زیادة والا لم تکن صورة خیالیة، فانا اذا تخیلنا مربعا فلا یسَدُّ ان یتَمِیز جانب من ذلك المربع من جانب آخر، والا لم یکن مربعا و ذلك ان یكون اذا کان له شکل^۲ و وضع مخصوص فاذا حل ذلك الشکل فی النفس فاما ان یصیر النفس مشککة بهذا الشکل حتی یصیر النفس مربعة و اما ان لا تصیر كذلك فان صارت مربعة مثلاً فهی غیر مجرد بل هی جسمانیة و ان لم تصیر مربعة فالصور المربعة غیر موجودة...»^۳.

۱- در نقل کلام محقق داماد و حکیم لاهیجی همین دلیل بطور ایجاز نقل شد و ما نیز بر آن مناقشه

نمودیم.

۲- این برهان را صاحب مباحث امام فخرالدین خطیب رازی در مباحث مشرقیه تقریر نموده و

گفته است: این اشکالی قوی است که تاکنون جوابی برای آن نیافته ام.

۳- ما در مقام بیان قواعد و اصولی که اثبات عالم برزخ و مثال بر آن اصول متفرع است بیان خواهیم

نمود که تشخیص شیء به نحوه وجود آن شیء است و بین تشخیص و تمیز و تعین فرق موجود است و عالم

اشکال غیر قابل حل بر این برهان آنست که بنا بر حلولِ صورِ خیالی در متخیله در صورتی که صورت حال در قوه خیال بزرگتر از محل باشد لازم آید که تمام صورت ادراک نشود و دیگر آنکه آنچه زاید بر محل است بچه چیز قیام دارد در حالی که نحوه وجود صور عرضی همان قیام بمحل است و در وجود خارجی این حالت از آن منسلخ نمیشود و نحوه وجود شیء ذاتی شیء و غیر قابل انفکاک از آن است.

و جوابِ اساسی آنست که صور خیالیه بجهت فاعلی نفس قیام دارند آنهم قیام صدوری نظیر قیام اشیاء به مبدء المبادی و دیگر مبادی عالیه از عقول مجرد و ادراک صور خیالیه ناشی از اتحاد نفس است با این صور و این اتحاد نظیر اتحادِ اصل با فرع و اتحاد حقیقت و رقیقت است.

نقل ادلّه اتباع مشاء بر بوار نفوس حیوانیه بعد از موت

و بیان وجوه مناقشات بر این دلایل

و اثبات آنکه صور خیالیّه از ماده مجرد دارند

اما اشکال دوم:

«انه اذا جاز ان ينطبع هذه الصورة المقدرية فيما ليس بجسم ولا جسماني

مثالی عالم صورت است بدون ماده و هر نوعی بدون عوارض مفارقه قبول تعدد نمی نماید و وجود مقول به تشکیک است و صور برزخی در قوس نزول مرتبه نازله رب النوع است و رب النوع مقام کامل صورت جسمی صاحب مقدار غیر مادی است و صور برزخی در صعود وجود از مراتب وجود نفس است که در مقام حاق وجود نفس مجرد صرف و در مقام ظهور به صور خیالی صورت قائم به نفس است ولی بقیام صدوری نه حلولی.

ولا یخفی که برخی از ادله منکران عالم برزخی و مثالی، برزخ در قوس نزول را نفی می کند مثل آنکه: افراد حقیقت واحده شاید که از جمله حقایق مشککه باشند باین معنا که برخی مجرد و بعضی مادی و پاره یی امری متوسط بین این دو و برخی مقدم و علت و برخی مؤخر و معلول و...

بعضی از دلایل مشاء مثال در صقع وجود نفس را نفی می کند مثل آنکه تمییز بین دو صورت متشکل در نفس یعنی قوه دماغی بالاخره بماده برمی گردد و هكذا... برخی از دلایل هر دو را نفی می کند.

کالهیولی‌الاولی فبان يجوز انطباعها فی الجسم الصغیر کجزء من الدماغ کان اولی
لأن المناسبة بین الشكل العظیم والصغیر اعظم من المناسبة بین الشكل العظیم وما لا
شکل له اصلاً، فعلم ان حلول الصور والأشکال العظيمة فی القوة الجسمانیة الصغیرة
المقدار جائز وحصولها فی القوة المدركة لا یتلزم تجردها .

این استدلال که بسبب ادله علمای کلام شباهت دارد گویا از خطیب‌رازی
است و قائل پیداست که به عمق دلائل فلسفی و مسائل حکمی نمی‌رسد و همیشه
از مبانی عمیق شبیحی در خاطر می‌آورد و بالاخره از مکان بعید ندا می‌کند امتناع
انطباع صورت بزرگتر از محل بر محل امری بدیهی است . مگر می‌شود نقشی به
مساحت بیست متر در زمینه‌یی بمساحت دو متر ترسیم شود؟ شیء ممتنع الوجود
را تنظیر بامری که موضوعاً و حکماً ارتباط بآن ندارد از عجائب است و از این قبیل
مطالب در کلمات خطیب‌رازی زیاد دیده می‌شود .

مگر هیولی نظیر عقل مجرد از ماده معراست؟ تجرد هیولی از ماده بمعنای
ترفع آن از عالم تمادی و تجزی و مقدار و قوه و استعداد نمی‌باشد. بلی تجرد در هیولا
و ماده محل صور نوعیه، بمعنای عدم تحصیل و ابهام است بل که هیولی بحسب
نفس الامر و واقع متحصّل بصوری از صور و داخل در انواع متحصله است و قطع
نظر از صور لاحق، و بحسب نفس ذات، مبهم و لا متحصّل، و امری محتمل و باعتبار
واقع نه مجرد است و نه فاقد مقدار بخلاف قوه دماغی که نسبت به صور شبیحی
متجسم و متقدر و عبارت اوضح بشرط شیء است نسبت به امور مذکوره و بعد از
تحصل وجودی و تمامیت ذات و هویت و تعین وجودی و تحقق بوضع خاص و
وجود متمیز و متشخص قبول صور عرضیه حال در خود می‌نماید، امکان ندارد
محل از حال کوچک‌تر باشد .

سمه برهان بر مادی بودن صور جزئی خیالی قائم به نفوس حیوانیه ذکر
شده است که از همه آنها قوی‌تر برهانی است که شیخ در شفا مفصلاً ذکر کرده است
و دیگران آن را تلخیص نموده‌اند و از قراری که نقل می‌شود در کتب خود ذکر

کرده اند^۱.

«انا اذا تخيلنا مربّعاً مجنّحاً بمربعين متساويين لكل منهما جهة معينة فلا شك في تميّز كل من المربعين الطرفين عن الآخر في الخيال، فذلك الإمتياز اما لذاتهما او لوازم ذاتهما او لأمر غير لازم والقسمان الاولان باطلان لان المربعين الطرفين متساويان في المهيّة، واما القسم الثالث فغير اللازم المميّز فاما ان يتوقف حصوله لأحدهما على فرض فارض واعتبار معتبر وهذا باطل - اما اولاً فلأننا لا نحتاج في تخيل احدا لمربعين يميناً والآخر شمالاً الى فرض اختصاصه بعارض والا لكان يمكننا ان نعمل بالمربع الايمن عملاً ليصير بعينه المربع الأيسر وذلك ظاهر الفساد واما ثانياً فلان الفارض لا يمكنه ان يخصصه بذلك العارض الابعداً امتيازه عن غيره فلو كان امتيازه عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور واما ان لا يتوقف ذلك الإختصاص على فرض فارض فوجب ان يكون ذلك بسبب الحامل وذلك الحامل اما ان يكون المادة الخارجية او المادة الذهنية والاول باطل فتعين الثاني...»

این خلاصه‌ی است از استدلال شیخ بر تجسم صور خیالی و قیام آن صور بماده ذهنیه و نتیجه اثبات می‌شود مادی بودن محل صور خیالی که نفس در مقام تخیل باشد ولی برخی از براهینی که قائلان به مادی بودن نفوس حیوانی و صور

۱- شفا کتاب طبیعی چاپ سنگی طهران ص ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۵.

شیخ در آخر فصل رابع مقاله چهارم شفا ص ۳۴۵ گوید: «ان جميع القوى الحيوانية لا فعل لها الا بالبدن ووجود القوى ان يكون بحيث يفعل فالقوى الحيوانية اذن انما تكون تفعل وهي بدنية فوجودها ان تكون بدنية فلا بقاء لها بعد البدن».

هذا ما بلغ اليه فلسفة هذا الفيلسوف الاعظم من بوار القوى الحيوانية بعد خراب البدن واما بناءً على ما حققنا في هذه الرسالة ان النفوس الحيوانية والنفوس الانسانية التي ما بلغت مقام التجرد العقلاني غير فانية بل باقية وغيرها لكة.

برهان شیخ در شفا مفصل و مبسوط است و اعلام فن حکمت آن را خلاصه نموده و به تعابیری بخیال خود واضح تر تقریر و تحریر نموده اند. شیخ با این که در مباحثات برهان بر تجرد نفوس حیوانی باعتبار تجرد صور خیالی اقامه نموده است چون این معنا با قواعد فلسفی او سازش ندارد در شفا خلاف آن را معتقد شده است.

خیالی بر مجرد نفوس انسانیه ذکر کرده‌اند در نفوس حیوانی نیز جاری است^۱.
شیخ در ضمن تقریر برهان مذکور فرموده است^۲:

«... ولا يجوز ان يقال ان فرض الفارض جعله بهذه الحال (یعنی مربعی را در طرف راست و دیگری را در طرف چپ قرار داده است و بماده قیام ندارد یعنی اختصاص آن بطرفی ارتباط بماده ذهن ندارد) كما يجوز ان يقال في مثله في المعقولات وذلك لأن الكلام يبقى بحاله، فيقال: ما الذي فعله الفارض حتى خصه بهذه الحال متميزاً عن الثاني

واما الكلى فهناك يقرنه به العقل وهو الحد التامن او الحد التماسر فاذا قرن بمربّع حد التامن صار بعد ذلك متيامناً والحد انما يكون لأمر معقول كلى و في مثله يصح لأنه امر فرضي يتبع الفرض في التصور. واما هذا الجزئي الذي ليس يكون بالفرض بل انما يتصور في الخيال صورة عن محسوس من غير اختلاف فيثبت منظوراً اليها متخيلة بعينها...»^۳.

۱- مثل برهان موروث از قدما «من ادرك ذاته وهو روحاني» و برخی از دلایل دیگر که ملاصدرا همه این دلایل را در کتاب مبده و معاد و سفر نفس اسفار مفصل نقل نموده است و از برخی از این دلایل رفع ابهام و اجمال نموده و نکات دقیق و تحقیقی که اعلام فن از آن غفلت کرده‌اند در مطاوی تقریر این دلایل بیان کرده‌اند.

۲- شیخ «اطاب الله ثراه» دارای حدت ذهن و جودت فکر عجیبی است و در مقام تقریر معضلات و حل مشکلات هیچ چیز از احاطه فکری و قدرت ذهنی او خارج نمیشود و بهمه جوانب توجه دارد.

۳- شیخ رئیس (رض) در اول بحث نیز فرمود که صور خیالی و انتزاع دومربع از مواد و صور خارجی: «وذلك انا فرضناهما متشاكلتين متشابهتين متساويين (تمیز دومربع که یکی در طرف راست قوه خیال و دیگری در سمت چپ قرار دارد) اما ان يكون لصورة المربعية او لعارض خاص له في المربعية غير صورة المربعية او يكون للمادة التي هي منطبعة فيها ولا يجوز ان يكون مغايرة له من جهة صورة المربعية... (چون فرض آنست که هر دو متساوی و متشابه و متشاکل هستند) و تمايز از جهت عارض خاص هريك از این دو نیست چون در مقام تخیل و ارتسام صورت مربع در طرف راست احتیاج بایجاد یا ایقاع عارض که وقوع مربع در یک طرف بر آن توقف داشته باشد نداریم و تمیز فقط از ناحیه ماده خواهد بود...»

شیخ در مقام تقریر وجوه فرق بین صور جزئی و کلی و این که در مقام ترسیم صور خیالی و اینکه تصور دوبرع کلی یکی در طرف راست و دیگری در طرف چپ توقف بر فرض فرض و اعتبار معتبر دارد و فرق دو صورت جزئی بر فرض فرض نخواهد بود... فرموده اند^۱ :

«و اما فی صقع العقل فان حد التیامن وحد التیاسر یلحق فی المربع وهو مربع لم یفرض له شیء، آخر لحوق الکلی بالکلی فانه یجوز ان یشب فی العقل کلی من غیر الحاق شیء به و یكون معداً لان یلحق به ما یلحق .

(چون کلی بما هو کلی صرف معناست و تشخیص ندارد احتیاج به حد و وضع خاص و محل و ماده نمی باشد و محال است که در ماده واقع شود در بحث وجود ذهنی بیان کرده ایم که کره و شکل کلی آن بحمل اولی ذاتی کره است و كذلك مربع کلی تصور مربع کالی یمیناً او یساراً بحمل شایع نه مربعی و نه تیامن و نه تیاسری وجود دارد بل فرض کاذب غیر موافق للعقل).

فلذلك یجوز ان یكون فی سلطان العقل ان یقترن معنی بمعنی علی سبیل الفرض و اما الخیال فما لم یقع للتمثل فیه وضع محدود جزئی لم یرتسم فی الخیال ولا کان شیء، یجری علیه فرض فقد بطل ان یكون هذا التمییز بسبب عارض فی ذاته لازم او غیر لازم فی ذاته او مفروض...

بالآخره شیخ «اطاب الله ثراه» نتیجه می گیرد که ادراک خیالی و درک صور

- ۱- برخلاف تصور برخی از افاضل فن حکمت و توحید برخی از متکلمان مثل امام فخر رازی فقط اشکال اول که ذکر شد (و در اسفار بانلخیص بیان شده است) از شیخ رئیس نیست بل که هر سه اشکال از مطاوی کلمات شیخ رئیس «عظم الله قدره فی النشآت الالهیه و العوالم الملکوتیه» گرفته شده است . رجوع شود بکتاب طبیعیات شفا چاپ طهران (که تاریخ طبع ندارد) ص ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳ .
- آنها بی که گمان کرده اند شیخ رئیس محرر کلمات حکمای مشاء بخصوص ارسطو است اگر اهل فهم و درک فلسفی باشند و فقط کارشان سخن گفتن بدون مأخذ و دلیل نباشد و بدقت در نحوه تقریر مشکلات و عویصات از مسائل فلسفی نظر نمایند می فهمند که شیخ رئیس جابجا در مطالب فلسفی از خود دارای فکری عمیق و در هر مشکلی خود اهل نظر و فکر است .

شبهی جزئی در زمینه ماده و هیولی حاصل آید (انما یتیم بقوة متعلقة بمادة جسمانية). اما تتمه دلیل اول مذکور که فرض فارض سبب اختصاص یکی از دو مربع به جهتی و دیگری در جهت دیگر باشد باطل است پس محل آن ماده جسمانی موجود در قوه خیال خواهد بود. اینکه ماده خارجی سبب این تمایز نمیشود این نحو تقریر شده است^۱.

«اما اولاً: فلأن كثيراً ما يتخیل ما ليس له في الخارج وجود مع انه لا يمكن حصول النسبة الى العدم الصرف .

اما ثانياً فلأنه لو كان محل المربعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب احدهما الى احد المربعين الخارجين اولى من انتسابه الى الآخر فاذن هذا الإمتياز بسبب القابل الثاني وهو الذهن فان محل احد المربعين غير محل المربع الآخر والا لمتنع ان يختص احدهما بعارض مميز دون الآخر وهذا لا يعقل الا اذا كان محل التخیلات جسماً^۲.

بنا بر تحقیقات موجود در کتب علمای طبیعی عصر جدید نیز، این اشکالات که بر مادی بودن قوه خیال وارد است قابل دفع نیست و چاره‌ی جز اقرار به تجرد صور عامیه بطور مطلق نیست.

۱- شیخ بعد از بیان علت بوار و فناء نفوس حیوانی گفته است: «وقد تكلمنا في كتبنا الطبیة في اسباب استعدادات الاشخاص المختلفة بجبلتها وبحسب اختلاف احوالها للفرح والغم والفتن والحدود... وغير ذلك كلاماً لا يوجد للمتقدمين ما يجري مجراه في تحقیقه وتفصیله وتحصیله فلیقرأ من هناك...»

۲- همین قسمت را شیخ با تحریری عالی و فصیح تقریر فرموده است. اصولاً دلایل شیخ در این مسأله جامع‌تر و کامل‌تر از بیاناتی است که بعنوان توضیح و تشریح کلام شفا در این باب ذکر کرده‌اند و برخی از متأخرین بعد از شیخ چه بسا بخوبی مراد وی را درک ننموده‌اند.