

نَشْرِیَه

ذِی الشَّكْرِ إِلَهِيَّاتِ مُعَالِیَّاتِ
ذِی الشَّكْرِ مَشْهُدِ

شماره چهارم

پاییز ۱۳۵۱

دنباله مقدمه بر رساله نوریه

ذکر عالم برزخ

(۳)

این کلام اگرچه در مقام خود محکم و از جمله تحقیقات عالیه فلسفه و از دقایق حکمت متعالیه محسوب می شود و شاید سعه و اطلاق و انبساط و عمومیت و سریانی که عرفا در اعیان ثابته قائلند (و نسبت عین ثابت انسان را (مثلاً) نسبت بحقایق موجود در عالم خلق از انسان ملکوتی گرفته تا انسان مادی موجود در عالم ماده و هیولا مثل نسبت اسماء الهیه به اعیان ثابته دانسته اند و همانطوری که اسماء الهیه باطن اعیان ثابته و اعیان مظهر و تجلی اسماء الهیه اند به همین نسبت عین ثابت از هر نوعی باطن و متجلی در حقایق خارجی و هر نوعی از انواع و فردی از افراد اعیان ثابته مظهر و مجلا و ظاهر اعیان ثابته اند و از باب اتحاد بین ظاهر و مظهر اسماء الهیه عین اعیان ثابته عین حقایق کونیه اند) در این مسأله نیز جاری و حکم آن در مطلب مورد بحث ساری است. ولی آیامعانی و مفاهیم کلیه که نسبت به نفس ماهیات

لحاظ می‌شوند اعتباری صرفند؟ (۱) .

بعبارت دیگر: اگرچه نفس ماهیت نه‌کلی و نه جزئی است ولی اطلاق و عموم و کلیت از اعتبارات ماهیت محسوب میشوند و عقل قادر است معنای انسان و

(۱) باید در این بحث بمطلب‌عالی که درک آن علاوه بر احاطه کامل بر مباحث فلسفی و عرفانی محتاج به ذوق و ذهن و قیاس است توجه تام داشت و باید دانست که تمامیت این مطلب یعنی ملاک درک معانی و مفاهیم مشترک بین حقایق خارجی و انتقال از افراد مادی به عقل مجرد تام و تمام و درک حقایق از طریق علل طولیه و بالآخره اتصال به عالم عقل در مقام ادراک متوقف است به اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تشکیک خاص بل خاص الخاص و اخص الخواص و درک قاعده مقرر در کتب اهل معرفت (ذوات الاسباب لا تعرف الاسبابها) و نیل به کلمه قدسیه (العهة حد تام لوجود المعلول، والمعلول حد ناقص، لوجود العلة) و (النهايات، هي الرجوع الى البدايات) و اینکه علت صورت تمامیه وجود معلول است و ناچار باید بآن پیوند، و بآن متحد شود (اتحاد شیء و فیء) و اتحاد ناقص با کامل و اتحاد فرع با اصل و معرفت اشیاء در این عالم بذر و مایه شهود است در آخرت (...).

لذا قال شيخنا السيد سید الاساطين ۱ وقرة عيون الموحدين جعله الله تعالى من افضل اوليائه المقربين: «... اقول: البرهان على ان الأشياء في استكمالها وبلوغها الى غاياتها الصوريّة الكمالية لا بد وان ترجع الى بداياتها ۲ ومبادئها الفاعلية وان من البديهي في فطرة

۱- و هو الحكيم التحرير والفيلسوف الكبير الحاج ميرزا ابوالحسن القزويني (ادام الله حراسته) في حواشيه على الاسفار الاربعة .

۲- اين مطلب در كلمات اهل مرقان زياد بچشم می‌خورد .

(وقد سئلوا وقالوا ما النهايات وقيل هي الرجوع الى البدايات)

سید استاد، جسته، جسته بمواضع مشکل اسفار و شواهد تعلیقات نفیسه‌ی نوشته‌اند که حقیر ایام استفاده از محضر او در شهر قزوین برخی از این حواشی را در حواشی اسفار خود نقل کرده است. با اینکه قلم استاد بسیار روان و جذاب است ولی تقریر او بسیار عالی‌تر و جذاب‌تر است و کتاب اسفار را چنان ماهرانه تدریس می‌کند که گمان ندارم اگر ملا صدرا زنده بود می‌توانست به تراز او مقاصد کتاب را تقریر نماید. تقریر زیبا و جذاب و رسای او در مقام حل مشکلات کتاب اهل درک و ذوق را مبهور و مسحور می‌نماید .

نفس ذات آن را بنحوی مورد ملاحظه قرار دهد که بر جزئیات و متکثرات صدق نماید و این معنای کلی از انسان مثلاً بر انسان عقلانی و دهری؛ دهر ایمن اعلا و بر انسان برزخی و مثالی و انسان مادی صدق نماید اگر چه افراد آن قابل تشکیک باشد.

و این مطلب نیز مورد توجه اعلام فن حکمت بوده است که معانی و مفاهیم قطع

→

العقل السليم استحالة ان يكون للشيء في كمالها صورتان و فعليتان تكون كل واحدة منهما في عرض واحد كمالاً و تماماً والا لزم ان يكون له حقيقتان؛ ضرورة ان نهاية الشيء في الكمال هي تمام حقيقته لا امراً مبيناً له، ولا امراً عارضاً لهويته ثم ان العلة المفيدة لوجود الشيء انما هي مرتبة كمال الشيء و تمام حقيقته واصله وبه يصح صدور عنها، كما هو واضح عند المحققين من ارباب الحكمة المتعالية. فاذا تقرر ذلك فنقول :

لو كان سلوك الأشياء في استكمالها الى غير جهة مباديها و مصادرها المنبثقة عنها بحيث ان تكون النهاية و غاية الاشياء غير سنخ مباديها، فكانت لها جهتا كمال و تمام، احديهما عند العلة الفياضة و الاخرى ما انتهت اليها الاشياء في استكمالها فيلزم ما ذكرنا من الحذور العقلي من تعدد جهة الكمال و التمام لها في عرض واحد .

و اما اذا كان اتجاه الأشياء في طريق استكمالها الى العلة المقيضة و الاتصال بها في النهاية فهو المطلوب من ان النهاية هي الرجوع الى البداية...»

موجودات در نیل بکمالات و غایات تفاوت دارند چون در آخرت و قیامت بعد از طی دوران زمان و مکان و ماده و طلوع احدیت وجود هر شیء بیابان وجود خود رجوع می کند این باطن در برخی از موجودات عالم بر ازخ است بمراتبها الوجودیه برخی از مردم بعالم عقل و مقام دهر رجوع نمایند و قلیلی اهل جنت اسماء الهیه اند و از بادۀ تجلیات صفات مدام جام وحدت نوشند و بعضی از اولیاء محمدیین (ص) اهل جنت ذات حقد اینها نیز مراتبی دارند و چون حق در جمیع مقامات و مراتب اخروی اظهار از هر شیء و انور از هر نوری است میشود گفت معاد و مرجع همه حق اول است (انا لله - اشاره است بقوس ترولی - و انّا الیه راجعون - اشاره است بقوس صعود و نیز در آیهی به قوس صعود و نزول هر دو اشاره شده است) اینکه گفتیم در آیات قرآنی و کلمات ولویه اشاره است به نزول و صعود وجود باید فهمید این اشاره نزد اهل استبصار ابلاغ از تصریح است .

نظر از ذاتیات خود واجد چیزی نیستند و جمیع معانی و مفاهیم کلیه و جزئیه و وجود و عوارض آن با نقایض آنها از ماهیت بسلب بسیط تحصیالی سلب میشوند و ماهیت باحاط لا بشرطیت که آنهم امری خارج از نفس ذات مفاهیم و ماهیات است بکلیت و باعتبار احاط وجود و عوارض آن از قبیل وحدت و تشخیص و کتابت و قیام و قعود به جزئیت متصف می‌شود. بنا بر این وجود کلی سعی احاطی انبساطی انسان عقلانی ملکوتی واقع در عالم دهر جزئی حقیقی است و سعه وجودی و سریان خارجی و احاطه کامل نسبت بناقص مصحح صدق مفهوم نمیشود. لذا کلام صدر المتألهین را ما بوجهی تقریر نمودیم که این قبیل از مناقشات وارد نیاید.

چون نظر در این مقدمه بیان مطالب و مسائلی است که در رساله نوریه بنحو ابهام ذکر شده است از تطویل مطالب خودداری کردیم.

نگارنده در شماره بعد این نشریه به تحقیق در مبحث معاد جسمانی که یکی از مشکل‌ترین مباحث فلسفی و عرفانیست می‌پردازد. و من الله التوفیق و علیه التکلان.

رِسَالَةُ نَوَازِي

كَ

عَالِمِ مِثَالٍ

از

بِهَائِي لَاهِي جِي

با مقدمه و حواشی

سَيِّدِ جَلَالِ الدِّينِ شَتِي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ستایش وافر بی‌همتایی را سزد، که هستی موجودات صقع ربوبی ظلال
اشراقات مهر جود اوست، و نیایش متکثر بی‌مثالی را زبید، که صور کونیة عالم
عنصری و عالم مثال، نور وجود اوست و الله المثل الاعلی - شعر:

يك چراغی است در این خانه و از پرتو آن
هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند
و درود نامعدود، نسخه جامعۀ احمدی، و مرتبۀ ختمیه محمدی را لایق و
سزاوار است که قبض و بسط نوامیس الهی بید و الای او مربوط و استفاده حکم
شرایع از مبادی عالیّه و افادۀ آن با کوان سافله بذات کامل او منوط است.

نظم

اوست ایجاد جهان را واسطه در میان خلق و خالق، رابطه
شاه‌باز لا مکان جان او رحمة للعالمین در شأن او
صلوا علیه و سلموا تسلیماً کثیراً.

و بعد این ذرۀ بمقدار و بها، بهایی لاهیجی حسب الامر بعضی از اخوان
معنوی صورتی و مثالی از تحقیق عالم مثال و جهان اشباح، که نورسیدگان آن بر
مردای «لم یطمئنهن انس قبایه و لاجان» دست فرسود اذهان و افکار ابکار هر دقیقه
سنجی نشده و سجنجل بصیرت ثاقبه فقراء باب الله منطبع و منتقش میسازد و
میگوید:

شنیدی بسی قصه دلپذیر زماهم بیا قصه‌یی یاد گیر

چون مثبتین جهان اشباح همه، ارباب نور و اشراق بوده‌اند و نیز نورنیر تحقیقات در این رساله، شارق و لامع است لهذا در این شجره نور، انوار و اشراقات و لمعات و تفریع و خاتمه و خاتمه الخاتمه درتو یکدیگر و بجزاء همدیگر، شکفتن و بالیدن گرفت .

نور اول در بیان عالم مثال و اسامی آن و وجه تسمیه باسامی .

اشراق اول در تقسیم عالم مثال، بر دو قسم غیب امکانی و غیب محالی (۱).

نور دوم در ذکر وساطت اشباح بین الاجسام و الارواح .

اشراق دوم: در بیان آنکه غیر قائم بذات، درعالم مثال قائم بذاتست و رفع اشکال بعضی از افاحم حکما و اعظم علما (۲) و تصویر اخلاق و اعمال مکتسبه در آن عالم، بصور مختلفه و تحقیق وزن اعمال .

نور سیم در بیان مدائن و اصقاع عالم مثال

اشراق سیم در ذکر فسحت و وسعت عالم مثال، و حقیقت کسب علوم و اخلاق، در آن عالم و شرح مواخذه که با بعضی عرفا و فضلا رو داده .

نور چهارم در بیان اشتغال عالم مثال بر جمیع مواعید یوم الجزاء و ذکر آنکه بعض علما بناء امر معاد را بر این عالم گذاشته (۳) .

اشراق چهارم محتوی بسه لمعه و یک تفریع است .

(۱) این اصطلاح از محیی الدین ابن عربی شایع است و در کلام حکمای اشراق قائلان بمثال نزولی دیده شده است .

(۲) مراد، مرحوم میر محمد باقر داماد «قدس سره» است .

(۳) مراد او قاضی میر حسن میبیدی است ولی اشیاخ اشراق و شارحان کلمات او غیر از ملا صدرا (که بهر دو برزخ معتقد است) حشر اجساد ببدن مثالی نزولی میدانند. شیخ اشراق که قوه متخیله را مجرد نمیداند و از باب تجسم اعمال و افعال و ملکات بصور مثالی ثواب و عقاب را تصحیح ننموده لذا گوید و به (ای بتحقیق عالم المثل، یعنی مثال نزولی) تحقق بعث الاجساد و جمیع مواعید النبوة علیه... ما در مقدمه متعرض این بحث شده ایم .

لمعه اول: در اثبات عالم مثال بکلا قسمیه (۱) از غیب امکانی و محالی بحديث ائمه اطهار سلام الله عليهم مادامت الابرار و ذکر اشتباهی که از بعضی از فضلا ناشی شده است و این لمعه از خصایص این رساله است چنانچه بر متتبع ظاهر است .

تفریع در بیان تعلق نفوس ناطقه عالم شهادت، بآبدان مثالی و اثبات تعلق فی الجمله غیر تام .

لمعه دوم: ذکر کلمات حکما و عرفا (نظماً و نثراً) که دالند بر وجود عالم مثال لمعه سیم: ذکر دلیل عقلی بر وجود عالم مثال و تحقیق حق .
خاتمه در بیان رب النوع و ذکر آنکه، مراد از مثل افلاطونی رب النوع است نه عالم مثال کما ظن .

خاتمة الخاتمه رفع غائله تناسخ (۲) در تعلق ارواح باشباح و تحقیق عدم لزوم تناسخ از کلام اقدمین حکما .

نور اول

دانسته باش، عرفائی که اقوال صادقه، و اعتقادات حقه خود را بنابر مصدوقه پای استدلالیان، چوبین بود پای چوبین، سخت، بی تمکین بود

(۱) در مقدمه و نیز در تعلیقات بر اواخر این کتاب بیان نموده ایم که برخی از ارباب تحقیق مثل افلاطونی را بمثل معلقه و اشباح مثالی موجود در قوس نزول تأویل نموده اند .
(۲) در مقدمه در مقام ابطال تناسخ گفتیم که: ملاک بطلان تناسخ تنزل روح و نفس از فعلیت بقوه و از کمال به نقص است و تعلق نفس ببدن ذاتی و ترکیب این دو طبیعی است نه اختیاری و نفس بعد از خلع جلباب بدن به بدنی عین بدن دنیوی (نه مثل آن) تعلق دارد ؛ بدنی که حی است نه میت و موت بر آن عارض نمیشود چون ماده ندارد فرق بین دنیا و آخرت نیز همین است .

مبنی بر قیاسات عقلی و دلایل جعلی که اساس ضعیف‌البیان جُل آن، بل کل آن بر لاف و گزافست نساخته‌اند؛ چنین دیده و دانسته‌اند که روح‌بی‌جسد نمیتواند بود. لهذا چون از بدن اسطقسی و کالبد آخشجی مفارقت جوید اورا جسدی شبیحی و هیكلی مثالی درعالم اشباح باشد که متعلق میشود بوی الی‌ان يقوم الساعة .

«ومن ورائهم برزخ الی یوم یبعثون»^۱ اشراق قدسی درخاطر علیل پرتو انداخته که اگر متحدق بصیر و ناظر (ناقد، خل) خبیر، بدیده تحقیق، نظر کند، صور محسوسه هر بقعه‌یی از بقاع عالم شهادت، بل هر شخصی از اشخاص بقعه واحده را نیز شبهه و مثال صور بقعه دیگر بیند و ظلال شخصی آخر شناسد که «الولد الحلال یشبه بالخال» .

بهر حال عالم مثالی برزخی است میان عالم اجسام و عالم ارواح و مشتمل است بر صور هر چه درعالم است و شبهه است باجسام از آن حیثیت که مقداری است، و بارواح از آنجهت که نورانی است و در لسان شرع از آن بسوق الجنة تفسیر شده که «ان فی الجنة لسوقاً ما فیها شری ولا بیعاً، الا الصور من النساء والرجال» و صوفیه آنرا خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و تعبیر آنرا بخیال مطلق نیز می‌کنند بواسطه اطلاق و شمول آن بر صور مجرد و مادیه .

و اشراقیان اقلیم ثامن و مثل معلقه و عالم اشباح خوانند و صاحب اصطلاحات صوفیه (۱) گوید: «عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة

(۱) مولانا عبدالرزاق کاشی (منه) تلمیذ مولانا صدرالدین قونیوی این کتاب در حواشی شرح منازل السائرین (طبع سنگی در طهران ص ۱۴۵) چاپ شده است. ملا عبدالرزاق یکی از بزرگترین عرفای اسلامی و از شارحان کلمات محیی‌الدین است که در حسن تقریر و جودت تحریر و قوه درک و ذکاء کم نظیر است. شرف‌الدین قیصری از تلامیذ او بشمار میرود. ملا عبدالرزاق از مردم کاشان و معاصر است با عزالدین محمود کاشی شارح قصیده

و هو فی الحقیقه خیال العالم» .

از اینجاست که عارف الهی حکیم متأله محقق خفری - قدس الله سره الزکی - فرموده که :

«وافق ارسطو افلاطن، فی اثبات هذا العالم، الا ان ارسطو قال: ان هذه المثل قامت بالقوى الخيالية السفلية والقوى الجسمانية الفلكية وقال افلاطن : ان هذه المثل المعقدة لا تكون خارجة ولا داخله ومظاهرها هي القوى الخيالية السفلية او العلوية فنجد افلاطن ثلاثة عوالم متطابقة، احدها: عالم الاجسام، وثانيها: عالم المثل، وثالثها: عالم المجردات. ووافق ارسطو فی اصل وجود هذه العوالم لكنه (۱) خالفه فی ان المثل قائمة بذاتها فقال: ان المثل الخيالية انما يقوم بالقوى الخيالية والمثل العقلية انما قامت بالمجردات فالنزاع بينهما بحسب الظاهر انما هو فی نحو وجود المثل النورية والظلمانية بعد اتفاقهما فی اصل وجود العوالم الثلاثة» .

وحاصل کلام اینست که افلاطون صور مثالیه را قائم بذوات میدانند و ارسطو قائم بغير باین معنی که صور عقلیه نوریه قائم بمجرداتند و صور حسیه



تأثیه که اشتباهاً این شرح را بملا عبد الرزاق استناد داده اند. ملا عبد الرزاق از عزالدین محمود محقق تراست اگرچه او هم یکی از اکابر عرفاست، آفرین بر مردم ایران که در تأسیس و تحریر و تقریر علوم اسلامی از فقه و اصول و تفسیر و حدیث و رجال و کلام و فلسفه (طب، ریاضیات، علم الهی و عرفان و تصوف) در صف مقدم دانشمندان اسلامی قرار گرفته اند بنحوی که اگر همه علمای جمیع ممالک اسلامی را در کفهی قرار بدهیم و دانشمندان این مرز و بوم را در کفهی دیگر هرگز هم سنگ اعلام ایران قرار نخواهند گرفت و از حیث ایمان بمعالم و معارف اسلامی حق آنست که در هیچ قومی افکار درخشان حضرت ختمی مرتبت و اولیاء محمدیین (ائمۀ اطهار و اوصیاء حضرت رسالت پناه) باین قسم تأثیر عمیق ننموده است .

(۱) لابد مراد عارف محقق ملا عبد الرزاق کاشانی از حکما، حکمای مشاء میباشد که صور و اشباح جزئی را منطبق در نفوس فلکیه دانند نه حکمای اشراق که آن را عالمی مستقل و تام الوجود، دانند و آن را از مراتب علم فعلی حق، علمی که لا یتغیر و لا یتبدل است شمارند کما ذکره المحقق الخفری فی حواشی التجرید .

ظلمانیه قائم بخیال .

وبعضی از اکابر (۱) علما چون دیده اند که عالم مثال را خیال منفصل نامیده اند و صور مثالیه را قائم بذوات میدانند بنا براین دو مقدمه، در تصحیح حال مثال، قایل شده بتجرد خیال، وعدم حلول آن در ماده و میگوید که: آن خیال مجرد باقی است با نفس ناطقه بعد از مفارقت او از بدن محسوس پس همچنانکه نفس زید مثلاً در حین تعاقب بدن تخیل بدن خود و جمیع اعضا و اجزای ظاهره و باطنه میکند و آن بدن نیست لامحاله خیالی و در خواب خود را بان بدن مشاهده میکند بعد از مفارقت از بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با او می باشد و آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه تواند شد بدون آنکه حاجت شود نفس را تملق بجسمی از اجسام .

استاد علاوه، درانی در شرح رباعیات خود در بیان اقسام مراتب کلیه وجود

(۱) مراد او از بعضی از اکابر (که باید می فرمود: یکی از اکابر) ملا صدراست که صور مثالیه را مثل معلقه داند و قوه خیال را در انسان و حیوان مجرد برزخی و ازان تعبیر بمثال متصل نموده است (هرگز نتوان بین این دو، تجرد خیال و عالم مثل معلقه تفکیک قائل شد) و در مقدمه بیان کرده ایم که صور جزئیه متوهم در نفس و خیال که از دعابات نفس بشمار میرود ممکن نیست که در خیال منفصل و عالم مثال که عالمی مبرا از این اوهام و نقایص است موجود باشد علاوه براین از باب مناسبت بین مدرك و مدرك قوه متخیله مدرك صور و اشباح باید از ماده مجرد باشد و از باب مطابقت بین نظام کل و نظام جزء و وجوب تطابق بین دو قوس صعود و نزول از وجود هریک از دو مثال مطلق و عام و منفصل بمثال مقید و جزئی و خاص و متصل می توان استدلال نمود و نیز در مقدمه گفته ایم که هجشور در قیامت همین بدن موجود در این عالم ماده است با ملاحظه جهت فرق بین دنیویت و اخرویّت. مؤلف چه عجب که به استدلال ملا صدرا توجه نکرده و در مقام نقل استدلال قائلان بعالم برزخ بدون توجه باین اشکال که صور جزافیه در عالم مثال که مبرا از این معانی است هیچ مناقشه ننموده است و استدلال را هم ناتمام میداند فلیکن هذا فی ذکر منك الی ان یأتی ما هو العمدة فی المقام .

گفته: سیم شهادت مضافست، که آنرا عالم مثال و خیال منفصل خوانند که خیال انسانی جدولیست از آن نهر، و خلیجی از آن بحر. و آنرا ملکوت اسفل گویند و عالم برزخ نیز گویند. بنابر آنکه در آن عالم، صور مجردات و مادیات مجتمع است. انتهى.

فقیر باب الله گوید که: چون عالم مثال در تقدس و تدنّش واسطه است میان ارواح و اجساد از این جهت نیز برزخش توان گفت. و غیاث الحکما در شرح هیاکل النور گوید:

«و انما سمی هذا العالم بالمثال، لکونه مشتملاً علی صور مافی العالم الحسی و لکونه اول مثال صوری لمافی الحضرة العالمة الإلهیة من صور الأعیان و الحقایق و سمی بالخیال المنفصل (۱) لکونه مادیاً شبیهاً بالخیال المتصل (۲) [و یسمی بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی تشبیهاً بالخیال المتصل].»

تخصیص حضرت میر - قدس سره - صور عالم مثال را بر صور (مافی العالم الحسی) ظاهراً بنا بر آن باشد که محل (صور مافی العالم العقالی) را میر - علیه

(۱) عجیب است از میر غیاث که خیال منفصل را مادی و از جهت مادی بودن شبیه خیال متصل داند در حالتی که خیال متصل نیز مادی نیست و احدی از حکماء قائلان به عالم مثال آن را مادی نمی دانند. باید اصل کلام غیاث الحکما تجویدگیری باشد (فافهم) و گرنه وجه تسمیه آن بخیال منفصل از این باب است که خود، در نظام وجود عالمی مستقلست نه خیال متصل به نفس مدّرك اشباح جسمانی فلک است و نه قوه موجود در نظام وجود نفس ناطقه انسانی هو الامر فی العقل المنفصل ای العالم العقلی الموجود فی العالم الاکبر لا العقل المجرد الانسانی ای النفس الناطقه باعتبار ذاته لأن النفس تدرك المعقولات بالذات و المحسوسات بالآلات و القوى و ان كان المدرك بالذات فی جمیع انحاء الادراکات هی النفس.

(۲) جمیع این عبارات در کتاب فتوحات مکیه و مقدمه قیصری (شرف الدین داود الدین محمد بن محمود ساوی - رض -) موجود است و عبارت اخیر غلط نقل شده است اصل آن از این قرار است: «و یسمی ایضاً بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی تشبیهاً بالخیال المتصل...» رجوع شود بمقدمه قیصری بر فصوص طبع گت ۱۲۸۲ هـ ق ص ۱۳ و شرح بر مقدمه قیصری تألیف جلال الدین آشتیانی ط ۱۳۸۶ هـ ق ص ۲۹۶.

الرحمه- عالم مثال نداند و مؤید این سخن کلامیست که سید سند در بیان بقعه مسمی بهرور قایا گوید :

«وفی مثل عالم المثال يظهر المجردات بصور مختلفة» چنانچه انشاء الله الحکیم سمت گذارش خواهد یافت. لیکن اینمعنی منافی سخن محقق دوانی است که در شرح رباعیات گفته :

در آن عالم صور مجردات و مادیات مجتمع است .
 همانا اگر کلام میر مخالفت با اقاول سایر اکابر حکمت نداشته باشد
 میتواند بود که میر «علیه الرحمه» منافات با کلام شارح رباعیات را برهان قوی
 بر حقیقت قول خود شناسد .
 لکن من سلك طريق التحقيق يقول: «الحق احق بالتصديق» .

اشراق اول

باید دانست که عرفا از مشاهدات خود چنین دیده اند که: برزخی که
 میان غیبت و شهادت واقعست، غیر برزخیست که ارواح بعد از مفارقت نشاء
 دنیا در آن خواهند بود و صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و سیئه که در نشاء
 دنیا کسب کرده اند چنانچه در آیات و احادیث وارد شده در آنجا باشد و گفته اند
 که: برزخی که روح بعد از مفارقت بدانجا منتقل میشود، برزخیست که میان
 ارواح و اجساد است .

اول را غیب محالی گویند و ثانی را غیب امکانی .

و جمعی که مشاهده غیب امکانی کنند و از حوادث آینده واقف باشند
 سیارند بخلاف غیب محالی (۱) که مکاشفه احوال موتی است نادرست و احادیث

(۱) در وجه تسمیه غیب امکانی (مثال نزولی) و غیب محالی (مثال صعودی) ما در
 حواشی بعد کلام شیخ اکبر ابن عربی را که گویا او اول کسی است که این اصطلاح را ذکر
 نموده است یعنی این معنا مصطلح اوست ذکر کرده ایم .

ائمه هدی - صلوات الله علیهم - مثبت ایندو عالم است چنانچه در مظان خود انشاء الله تعالی مذکور خواهد شد .

نور دوم

در بعضی احادیث اصحاب ما - رضوان الله علیهم - وارد شده (۱) که اشباحی که متعلق نفوسند مادامی که در برزخند اجسام نیستند «وانهم یجلسون حلقاً حلقاً علی صور اجسادهم العنصریة، یتحدثون و یتنعمون بالأکل والشرب، وانهم ربما یكونون فی الهواء بین الارض والسماء یتعارفون بالجو ویتلاقون» (۲) .

صوفی صومعه عالم قدسم ، لیکن

حالی ، دیر مفانست ، حوالگاهم

با من خاك نشین، خیز و سوی میکده، آی

تا به بینی که در آنحلقه ، چه صاحب جاهم

بر ذکی المعی نهفته نیست که عبارت علی صور اجسادهم دلالت ساطع دارد بر آنکه اشباح، از سنخ اجساد، و در کثافت مادیات نیستند و (یجلسون حلقاً حلقاً) مصرح است بر آنکه صور مثالی، از نوع ارواح و در لطافت مجردات نخواهند بود ، پس بدن مثالی ذوجهتین است .

وامثال این کلام، در نفی جسمیت امثال، و اثبات بعضی لوازم جسمیت برای وی، منقول از ائمه هدی - علیهم سلام الله - و بر کاته، بسیار است .

بعضی عرفا گفته اند که: «اعلم انه لما كان عالم الارواح متقدماً بالوجود

(۱) یعنی: اصحابنا الامامیة و اشیاخنا الاثناعشریة «قدس الله اسرارهم و شكر سعیم»

(۲) این حدیث دلیل بر عدم جسمیت اشباح در برازخ نمی باشد و تشکل از خواص نفوس متقدّمه است که ما در حواشی بعد در فرق بین تمثّل و تنزل نحوه ظهور ارواح را بصور مختلف و کیفیت ظهور نفوس کمال را در این عالم تقریر نموده ایم کما صرح به المؤلف الفاضل «قدس سره» و بعض آخر من الاعلام .

والماهیة بالأجسام (علی الأجسام، خل) وکان امداد الزمانی الواصل الی الأجسام مفوض، الی الارواح و تعذر الارتباط بین الارواح و الأجسام للمباینة الذاتیة بین المركب والبسیط؛ لأن الأجسام کالها مرکبة، و الارواح بسیطة، فلا مناسبة بینهما - فلا ارتباط و ما لم یکن ارتباط لا یحصل تأثیر ولا تأثر ولا امداد ولا استمداد . فلذلك خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بین عالمی الارواح و الأجسام ، لیصح ارتباط احد العالمین بالآخر حتی (۱) حصل التأثیر و التأثر ، و الامداد

(۱) مطلبی که اکثر اهل تحقیق از بیان آن غفلت نموده اند آنست که آیا بین فرد مثالی در قوس نزول با فرد مادی متحول به صور نباتی و حیوانی و انسانی چه نحو مناسبت و ارتباط تحقق دارد. مثلاً قبل از حصول صورت خیالی در انسان یا حیوان (چون افراد مثالی در قوس نزول بازاء هر فرد حیوان تحقق دارد) چه نحو ارتباطی با مثال ترولی دارد، در حالتی که خیال و برزخ و مثال مقید رابط بین دو مثال بعرضه ظهور نیامده است ؟

ملاصدرا در یکی دومورد از آثار خود گفته است : هر فرد مادی قبل از نیل بمقام عقلانی قهراً تحت تربیت موجود مثالی واقع می شود معنای این کلام آنست که نفس انسانی مثلاً قبل از نیل بمقام عقل مجرد و حصول صورت عقلانی تام الوجود در عرصه وجود انسان موجود در خراب آباد حدوث از ناحیه فرد مثالی اخذ فیض و وجود از حق تعالی و یا عقول طولی - عقل کل رب النوع انسانی می نماید. یعنی وجود مادی انسان از اول قوه صرف و تحقق در رحیم - از مجرای فرد مثالی (از باب آنکه طفره در نظام وجود؛ نزولاً و صعوداً، باطل است) در عرصه عالم ظاهر می شود و غایت وجودی او تا قبل از نیل بمقام عقل صرف همان فرد مثالی است که صورت تمامیه او محسوب میشود و باید با آن متحد گردد یا بآن متصل شود (چون غایات وجودی در مراتب طولی مختلف و مقول به تشکیک است چه آنکه بین غایات طولی از فرد برزخ تا فناء فی الله تباین تحقق ندارد) .

بعد از آنکه فرد انسان سالک طریق تکامل ناشی از قوس صعود از حیث کمال وجود بمقام برزخ متصل شد و بعد از عبور از درجات برزخی بمقام عقلانی رسید خود در مرتبه علت فرد مثالی قرار گرفته و کم کم و بتدریج با عقل فعال و رب النوع خود متحد می شود و اگر استعداد تکامل داشته باشد از عقل هم تجاوز نموده بمقام علل عقل فعال می رسد و آن ساعده

والإستمداد، وذلك يتصور فى عالم (۱) المثال .

واساطین حکمت گفته اند که: «ان فى الوجود عالماً مقدارياً غیر العالم الحسى؛ هو واسطة بین عالم المجردات وعالم المادیات لیس فى تلك اللطافة ولا فى هذا الکثافة...»

یعنی در بقعه وجود عالمی است مقداری که غیر عالم شهادت است و آن واسطه ایست میان عالم مجردات و جهان مادیات نه بآن لطافتست و نه باین کثافت.

اشراق دوم

قال الحكماء الأقدمون «ان فى عالم المثال للأجسام والأعراض من الحركات والسكنات والطعوم والروائح وغيرها مثل قائمة بذواتها معلقة لا فى مادة و هو عالم عظیم الفسحة وسكانها على طبقات متفاوتة فى اللطافة والكثافة وحسن

العناية الإلهية بمقام فناء فى الله میرسد و حقایق وجودی را از دریچه چشم حق شهود می کند و حق چشم و گوش او می گردد و چه بسا برسد بمقامی که فرمود: «رضا اهل البيت رضى الله». و چون انسان جامع جمیع حضرات شود در عین تقیّد ببدن دنیوی ارتباطی در مقام تخیل یا مثال مطلق نزولی دارد و ارتباطی از طریق عقل با عقل کلی و مقام سرّ او چه بسا جبرئیل را بدور باش: «لو دنوت انملة لاحتقرت» نهیب زند و رزق او شهود حق شود بلا واسطه و اهالی این مقام نیز دارای مراتب و مقامات مختلفند برخی از ناحیه يك یا دو اسم بحق و اصل شوند برخی با کثیری از اسماء و حقیقت محمدیه و کمال از اولیاء او بجمیع اسماء الهیه بمقامات و مراتب عالیّه از فناء فى الله و فناء عن الفنائین و مقام قرب فرائض و مرتبه اودانی و صحو بعد از محو و تمحّض در تشکیك مشرف گردند و گویند: (لا یقاس بنا اهل البيت احد) .

(۱) امکان ندارد عوارض در عالم مثال یا عقل، مستقل الوجود و قائم بذات باشند و سینت و حلول در غیر نموده وجود اعراض است حتی صور مرتسمه در ذات حق بنا بر مسلک مشاء در مباحث بعدی نحوه قیام اعراض در اجسام بر زخیه بیان خواهد شد .

الصورة وقبحها» .

یعنی: درعالم مثال مر اجسام وانواع اعراض را؛ از حرکات و سکانات (۱)، و طعمها و بویها و غیر آن شبیهای مثالی هست که قائم بنه‌وانند و تعلق ندارند بماده و آن عالمی است عظیم وسیع و بقعه‌ایست بسیار فسیح و ساکنان آن بر طبقات مختلف و مراتب متفاوتند در نزاکت و کثافت و حسن صورت و قبح آن .

بر ناقد خبیر و هوشمند بصیر پوشیده نماند که در این مشهد شبی، و منزل مثالی، هیچ چیز بهیچ چیز احتیاج ندارد و صورت مفتقر بماده نیست و عرض محتاج بجوهر نه، این عالم افراد است که: «ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة» (۲) .

وفلاسفه مشائیین چون انفکاک بین الصورة والمادة را محال و ازدائره امکان بیرون شمرده‌اند انکار عالم مثال که صورت بدون ماده است نموده‌اند و چون حکم مشهدی و موطنی غیر مشهدی دیگر است چنانکه حکما افتراق میان هیولی و صورت را در موطن خارج جایز ندانسته در ذهن این انفکاک را قایل شده‌اند و صور جواهر قائم بنه‌وان را در مشعر ذهن عرض قائم بغیر میدانند لهذا در تعریف ماهیت جوهر قید «واذا وجدت فی الخارج، کانت لافی موضوع» اعتبار

(۱) لایخفی که محققان مشاء به چند وجه نحوه ارتباط عالم عقل (عقل عاشر مدبر عالم اجسام و کدخدای عالم طبیعت) را تقریر و در مقام بیان حصول انواع متکثر در عالم طبیعت و استناد بعقل و کیفیت حصول کثرات نوعی در عالم ماده باحاط جهات متکثر در عقل و حصول حوادث در نفس کلی و ارتباط صور قدری با حقایق مادی را تقریر و تحقیق نموده بنحوی که ملزم با اعتقاد بوجود عالم مثالی از این راه نمی‌باشند اگر چه بنابر نفی افلاک و نفوس فلکی مصطلح قدمای اهل علم هیئت از اعتقاد به عالم مثال مفری نیست چون ظهور صور قدری در مواد جسمانی بدون وساطت جسم مجرد از ماده امکان پذیر نیست. این یکی از امهات مباحث علم اعلاست که باید در جای خود بنحو کافی بیان شود .

(۲) س ۶، ی ۹۴ - در مبحث معاد بیان مینمائیم که بچه نحو حقایق متکثر در این عالم در عالم آخرت بصوری صاحب وحدت و عاری از کثرات مادی محشور میشوند .

کرده‌اند و آن‌را محروم از صدق (۱) بر جناب کبریا ایس صرف و وجود مطلق و غنی محض جات عظمته ساخته‌اند. حتی که صدر ارباب تحقیق (۲) صور قایم بذوات را در موطن ذهن از مقوله کیف، که از اجناس عالیّه عرضست، میدانند. بلکه اعتقادش آنست که هر چه در ذهن آید کیف‌میشود، لهذا ذهن را کیف زاد نامیده. پس اگر کل واحد از هیولی و صورت جسمیه، در عالم مثال یکدیگر یافت شوند و از خست احتیاج از همدیگر خلاص گردند؛ و انواع اعراض خارجیّه را درین عالم، مثل قایم بذوات باشند؛ شگفت نخواهد بود.

بنا بر این مضایقه که بعضی از اعظم علما (که بر قسط اوفی و حظ اقصای تحقیق رسیده‌اند در عدم تعلق صورت مثالیّه بماده که صریح کلام اقدمین است) کرده و گفته: اینکه میگویند: که این مثل صور معلقه‌اند - لافی ماده و محل - بمیزان تصحیح سنجیده نمیشود،

چه همچنانچه هر صورت از عالم محسوس را مثالی در عالم مثالست همچنین هر ماده از مواد آن عالم را مثالی لامحاله در این عالم خواهد بود (۳) پس

(۱) صورت مادی بحسب مصادق و تحصیل فردی از حلول در ماده مفری ندارد نه مفهوم و معنای جوهر بحسب حمل اولی و نفس مفهوم بدون لحاظ وجود و دیگر آنکه: صورت جهت فعلیت اشیاء است و حلول در ماده لازمه برخی از اشیاء وجود صورت است و گرنه ممکن حصول صورت بالاحلول فی الماده لذا حضرت ولایت‌مدار رئیس‌الموحّدین بحقایق مجرده «... صور عاریه عن المواد، خالیة عن الاستعداد» اطلاق فرموده‌اند.

(۲) مراد از صدر ارباب تحقیق میرصدر دشتکی معروف به سیدالمدققین است که در مقام جواب از اشکالات ذهنی و فرار از محذورات لازمه قایل بانقلاب جمیع مقولات در ذهن بکیف نفسانی شده است و بین او و معاصرش علامه محقق مالا جلال بحث‌ها بر سر این موضوع در گرفته است که صدر ارباب تحقیق در اسفار بمناسبت مقام قسمتی از اقوال آنان را بیان کرده‌اند.

(۳) اگر به‌مبداء صور موجود در عالم مثل معلقه بخصوص مثال صعودی ماده اطلاق

صورت مثالی بماده مثالی قایم بوده باشد، مضایقه معقول نیست. چه هرگاه دانستی که مثبتین این عالم، عالم مثال را عالم افراد دانسته اند و گفته اند که: افراد این موطن از سلاسل متفاوتیه و محتاجیه رهیده بصور مثالیّه خود تنیده اند، چون صورت مثالی بماده مثالی قایم تواند بود که قیام بدون افتقار و احتیاج از قسطاس عقل مستقیم، تسطی معقول ندارد و قطع نظر از این کرده معلومست که جازمین وجود این عالم همه به ذهب و مشرب اهل اشراق بوده اند و ماده بمذهب ایشان صورت ندارد پس متعاقبه لافی ماده بمعن سنجیده است (۱).

و از حکیم غوررس فیثاغورس منقولست که: هر ملکه ای که انسان کسب میکند سبب حدوث ملکه ایست یا شیطانی که بعد از قطع تعلق از بدن مصاحب یا ملایم اوست لانه افاد واجاد انک ستعارض بافکارک و اقوالک و افعالک و سیظهر من کل حركة فكرية او عقلية او فعلية صور روحانية او جسمانية؛ فان كانت الحركة غضبية او شهوية، صارت مادة تؤذیک فی عیوبک و حجبک عن ملاقات النور بعد وفاتک، وان كانت عقلية صارت ملاکاً تلذت بمنادیته فی دنیاک و تهتدی بنسوره فی آخرتک...» .

نمایند این ماده بفاعل نزدیکتر است تا قابل چون اگر صور برزخی بنحو حلول تعلق بماده بگیرند قهراً حرکت و تجدد و خروج از قوه بفعل و تخلص از نقص بکمال در آن تحقق خواهد داشت و مجرد نخواهد بود لذا بحقایق مثالی برزخ اطلاق کرده اند از این جهت که از ماده میرا و از مقدار و شح عاری نیست و گرنه باید مجرد تام باشد نه برزخی لذا باید از ماده که امری عدمی و استعداد صرف و قوه وجود است مطالبه نشود و گرنه لازم آید حدوث صور برزخی آنهم حدوث زمانی . و باید فهمیده شود که امور عدمی مثال ندارند و متخیل آن مشابه محسوس آن نمی باشد فافهم و تأمل جيداً .

(۱) ماده بمعنی قابل و مبدا قبول حرکت و سکون از وجود مجرد برزخی مسلوب است خواهی بگو: که ماده محل صورت و جزء جوهری جسم است و ان شئت قل: جسم مرکب از ماده و صورت نیست بل که بسیط است ولی قبول امری عرض است جسم مثالی همین محل عرض یا محل جوهری را فاقد است .

خواجه نظام‌الملک گوید: شبی در خواب دیدم که شخصی به شکل زشت و لقای کریه پیداشده نزدیک من نشست، چنانچه رایحه او مرا هلاک میکرد. و در این اثناء دیگری بصدکراحت و ردائت او، پدیدآمد. همچنین از عقب یکدیگر؛ یکیک از دیگری قبیح‌تر و منتن‌تر، میآمدند و می‌نشستند، و از روی زشت و رواج ناخوش ایشان نزدیک بآن میرسید که روح از بدن من مفارقت کند، از غایت اضطراب بیدار گشتم و خدایرا شکر کردم و بامداد تصدقها کردم و این خواب را با هیچ کس نگفتم. و دیگر شب بعینه همان خواب را دیدم - این نوبت چنانچه مضطرب شدم که لوزه براعضای من افتاد بمثابه‌ای که اگر مرا بیدار نمی‌کردند بیم آن بود که بخواب ابدی روم. القصه شب سوم از واهمه بخواب نرفتم، و در آخر شب که عنان اختیار از دستم رفت بخواب شدم، باز همان جماعت منکر را بخواب دیدم نزدیک بآن رسید که نفسم منقطع شود که ناگاه طایفه خو بروئی و خوشبوی؛ همه نورانی و روحانی، پیداشدند، چون یکیک از این جماعت میآمدند و بر من سلام می‌کردند و می‌نشستند؛ یکیک از آن زمره نامقبول غایب و ناپیدا می‌گشتند، تا جمله نامقبولان نابود و معدوم شدند و من از مجالست و مؤانست فرقه ثانیه چندان راضی و خوشنود گشتم که زبان بیان از وصف آن قاصر است. در این اثنا یکی از ایشان را مخاطب گردانیده پرسیدم که: شما چه کسانیید و آن گروه قبیحه چه مردم بودند؟ جواب داد که: ما اخلاق حمیده توئیم و آن زمره اوصاف ذمیمه خبیثه تواند، و مدت مقارنت ایشان با تو، مؤبد و اقتران والفت ما، مخالداست (۱) و اگر طاقت و توانائی مجالست آن جمع‌داری، مارا بگذار و بایشان

(۱) باید دانسته باشی که این موجودات متفرق در عالم رؤیا خارج از وجود انسان نیستند چون چشم بصیرت انسانی خوب بیدار نیست اخلاق و ملکات و صور حاصل از نتایج اعمال را وجودات منفرد و خارج از عرصه نفس ناطقه خود شهود مینماید حتی صور مخلوق در صقع داخلی خویش را موجودی بیگانه بیند در حالتی که موجودات واقع در عرض وجود خود را در ذات خود طالع بیند و شهود نماید که: یشاهد ذاته فی دات صاحبه

پیوند واگر میل همصحبتی و همنشینی ما دامن گیر تو است ترك ايشان كن .
عارف سنائی در این مقام فرماید :

نیک معلوم شد، که در محشر	نشود هیچ حال ، خلق دیگر
پیشش آید ، هر آنچه بگزیند	آنچه ز اینجا برد، همان بیند
هر چه آن کدخدای دکان دار	سوی خانه فرستد از بازار
آنچه باشد بخانه خویشش	در شبانگاه آورند پیشش
هر چه زینجا بری نگهدارند	در قیامت همان به پیش آرند

بنا بر این گفته اند که: هر صفتی که در دنیا بر تو غالب است، در برزخ بصورتی مناسب آن خواهد بود. اگر کبر بصورت خوك و اگر حرص بصورت موش و اگر غضب بصورت پلنگ. و قس علی هذا فعل و تفعل (۱) .

قال فی حکمة الاشراق: «ولکل خلق فی النور الاسفهب (۲) صیاصی...» مراد از

وبالعکس. ولی بعد از انتقال به برزخ و ملکوت اعلی ذات خود را به حاط ملکات و صور لطیفه نوریه یا صور بهایم و شیاطین می بیند و چه بسا صور کثیری او را احاطه نمایند که مصاحبت بایک صورت از این صور از طاق او خارج است تا چه رسد بآنکه از خواب گران برخیزد و مطابق هر عمل سیئه یی که در دنیا با آن سروکار داشت حیات و عقارب و . . . رخنه در ذات کنند .

(۱) هرانسانی در آخرت مبدل میشود به عالمی وسیع و کامل و تام الوجود، مشتمل بر جمیع عوالم وجودی و هر صورت مجسم ناشی از اعمال باعتبار وجود تجردی خود، وجودی سعی و عریض است بزرگتر از عالم ماده و مترفع تر از آن و خود مظهر نفس ناطقه است که مشتمل است بر عوالم صور حاصل از معاصی طالب عذاب و صور حاصل از اعمال حسنه طالب تنعم و نفس از باطن وجود خود باید تحمل قهر ناشی از صور بهیمیه نماید و چه بسا وجودی مجتمع عذاب از ناحیه یی و محل ظهور حسنات از ناحیه دیگر باشد .

(۲) در نسخه حکمت اشراق مؤلف فاضل عبارت متن و شرح مخلوط شده است. عبارت

حکمت اشراق از این قرار است: «ولکل خاق صیاص، ولکل باب منها، جزء مقسوم...»

نور اسفهد نفس ناطقه است. چه اسفهد بزبان پهلوی - سر کرده - لشکر است که بپارسی سپهد گویند و ریاست که نفس ناطقه راست نظر بدن و قوای بدن وی را اسفهد بدن گفته و مطلب از صیاصی ابدانست زیرا که صیاصی جمع صیصیه است و صیصیه در لغت تازی بمعنی حصن و حصانست بدن را تشبیه بحصن کرده. یعنی هر خاق ردی معیوب که در نفس ناطقه است مرآن خلق را ابدان مثالی مشابه و مماثل آن خلق است.

و شارح علامه در شرح صیاصی گفته: «ای: ابدان یختص بذلك الخاق؛ کخلق التكبر والشجاعة المناسب لأبدان الأسود، ونحوها، والخبث والروعان لأبدان - الثعالب - وأمثالها والمحاكات والسخرية لأبدان - القرود - وأشباهها والقتل والسلب واللصوصية لأبدان - الذئاب - و اشكالها والعجب - للطواويس - والحرص والشهوة - للخنازير - الى غير ذلك».

پوشیده نماند که شجاعت را که از اخلاق حمیده است و در این مقام ذکر کردن با وجود آنکه علامه در بیان «ولکل خاق» گفته: «ای من الأخلاق الذميمة والهيئات الرديئة» خالی از ردائت و رکاکت نیست مگر آنکه از شجاعت معنی لغوی خواسته باشد و لا یخفی انه لغوی مبین.

مولوی در مثنوی گوید: نظم

هفت دوزخ، چیست اعمال بدت هشت جنت چیست؟ افعال خودت (۱)
حشر تو بر صورت اعمال تست هر چه بینی نیک و بد، احوال تست

شیخ اشراق چون به مجرد خیال متصل معتقد نیست و صور خیالی را عرض قائم به ماده جسمانی میدانند نمی تواند برای هر خلقی که در قوه خیال حاصل میشود، بدنی مناسب بآن تصور نماید و نیز باید مراد از صیاصی تجسمی باشد که هر صورت حاصل از افعال مختص به حیوانات بهیمة بآن بالاخره متصور می شود.

(۱) نکته تقدیم دوزخ بهشت آنست که اهل دل گفته اند که هر گز بهشت دل نرسی تا از دوزخ طبیعت نگذری «و ان منکم الا واردها» س ۱۸، ی ۲۶، منه.

جمله اخلاق و اوصاف ای پسر هر زمان گردد، ممثل، در صور
 گاه نارت مینماید گاه نور گاه دوزخ گه جنان و گاه حور
 جوی خمر و جوی آب و جوی شیر نیست جز اوصاف مرد دلپذیر
 نمی بینی که آنچه روز میکنی، در شب بطور گوناگون بخواب می بینی که
 «النوم اخ الموت» هر چه بکاری بدروی (نظم):

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر
 کی نور چشم من، بجز از کشته ندروی
 «يوم تجید کل نفس ماعامت من خیر محضراً» یعنی روزیکه می باید هر نفسی
 آنچه بعمل آورده حاضر در لباس دیگر
 گاه بما لطف دوست گاه جفا میرسد

صورت اعمال ماست آنچه بما میرسد
 و بعد از تدبیر در این تحقیق، غبار شبهه وزن اعمال، با عدم مقداریت آن در روز
 جزا، چنانچه نص کلام معجز نظام خالق ارض و سماست - جل شأنه - از پیش
 بصر بصیرت تو برخیزد و تکاشفات که در این باب شنیده باشی بمیزان استقامت
 وزنی ندارد «وهو الله الموفق».

نور سوم

اقدامین رواقین گفته اند: «ان فی الوجود عالماً مقداریاً، غیرالعالم
 الحسی، لایتناهی عجائبه ولا یحصی مدنه ومن جملة تلك المدن «جابلقا» و

(۱) این عبارت را شهرزوری شارح مقدم بر علامه شیرازی در شرح کلام شیخ اشراق
 (وهذا العالم المذكور نسمیه «عالم الاشباح المجردة» و به تحقیق بعث الاجساد والاشباح و جمیع
 مواعید النبوة...) گفته است: وهو الذی اشار الیه الاقدمون ان فی الوجود عالماً مقداریاً...
 و علامه شیرازی نیز همین عبارت را در شرح کلام شیخ سعید شهید، قده، آورده است.

«جابر صا» و هما مدینتان عظیمتان ، فی کل منهما ألف باب ، لایحصی مافیها من الخلاق والجن والشیاطین ولا یدرون ان الله خلق آدم وذریته .
 - جابر صا- براء و صاد مهملتین وبعوض راء لام و بجای صاد سین غیر معجمه نیز دیده شده که (جابسا) باشد و در متن حکمت اشراق جابرق^۱ و جابرص بدون الف آخر مذکور است .

و در اصول کلینی نیز از ائمه هدی (صوات الله علیهم اجمعین) روایت شده از اینجا ظاهر شد که حکمای ماتقدم «جابلقا» و «جابر صا» را از مداین عالم مثال شمرده اند لیکن در قصص و تواریخ مذکور است که جابلقا شهر است در مشرق در غایت بزرگی و جابر صا نیز شهر است عظیم و وسیع در مغرب مقابل جابلقا (۱) .
 و ارباب تأویل را در این باب سخنانست احسن و اتمن این است که مراد از مدینه مشرق برزخیست که در جانب ارواح واقع است و آن برزخ مابین غیب و شهادت است که غیب امکانی باشد و مطالب از مدینه مغرب برزخیست که ارواح بعد از غروب از افق ابدان بدانجا منتقل می شوند که غیب محالی باشد (۲) .

(۱) شیخ اشراق در مقام شرح احوال سالکان و در مقام بیان آنکه نفوس وقتی بطور دوام مورد تجلیات و اشراقات واقع شوند صاحب ایادی معنوی و قدرت روحانی می گردند...
 وقد یحملهم هذه الانوار فیمشون علی الماء والهواء وقد یبعدون الی السماء مع ابدان...
 فیصلقون بعض السادة العلویة وهذه احکام اقلیم الثامن الذی فیه جابلق و جابرص و هورقلیا ذات العجایب...» شارح علامه در شرح گوید: و هذه اسماء مدن فی عالم المثال (یعنی جابلق و جابرص و هورقلیا) وقد نطق بها (به خ ل) الشارع الا ان جابلق و جابرص مدینتان من عالم عناصر المثل و هورقلیا من عالم افلاک المثل... یعنی یکی از آن دو اسم است از برای مثال ترولی و غیب امکانی و دیگری اسم است از برای مثال صعودی و غیب محالی و برخی (هورقلیارا) اسم از برای خیال فلک میدانند .

(۲) باید گفت مراد از اول برزخ ترولی است یعنی بهشتی که آدم از آن هبوط نمود بواسطه گناه تکوینی که از او سرزد .

۱- نسخه مؤلف غلط داشته است و گرنه در متن حکمت اشراق همانطور آمده است که نقل شد.

(حکمت اشراق طبع پروفیسور کربن، سال ۱۳۳۱ هـ ش ص ۲۵۴، ۲۵۵ و نیز ص ۲۳۴، ۲۳۵) .

آنقوم که ذوالقرنین ایشان را در مطلع شمس یافت گویند که ساکنان جابلقا اند که تمایل ایشان بسرایل عالم طبیعت مستور نشده که «لَمْ يَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا»^۱ و آنقوم که ایشان را در مغرب شمس یافت گویند ساکنان عالم جابلسا اند که در مقام مجازات برزخی فروز آمده اند که «قلنا يا ذا القرنين اما ان تعذب^۲ و اما ان تتخذ فيهم حسنا» و چون سابقاً کسوت ظهور پوشید که صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و سيئه در برزخ ثانیست زیرا که مقام مجازات این برزخیست و صاحبان اعمال و اخلاق مرضیه و شنیعه مصور بآن می شوند.

بنا بر این دو مقدمه (۱) خلق شهر جابلقا اشرف و الطف و اصفی خواهند بود از خلق شهر جابلسا چه متوطنان این صقع بنا بر کسب اعمال و اخلاق ذمیمه مصور بصور مظالمه قبیحه موحشه خواهند شد بخلاف ساکنان جابلقا.

وازماء مدن هور قلیاست و این مدینه ایست اعظم از مدینتین جابلقا و جابر صا، چنانچه میرغیاث الدین منصور - علیه رحمة الملك المغفور - در شرح هیا کل النور فرموده: «وهو قلیا اعظم منهما».

و قطب فلك تحقیق در شرح اشراق (۲) در بیان فرق میان جابلقا و جابلسا و هور قلیا گوید: «ان جابلقا و جابر صا من عالم عناصر المثل و هور قلیا من عالم افلاك المثل».

(۱) ولی اگر خلق این شهر بحسب کسب اعمال حسنه بملکات و صور ملکوتی متجسم شوند از اهالی شهر دیگر کاملتر و تمامتر خواهند بود چون اهالی این شهر همه که بملکات و اخلاق ذمیمه رونمی آورند لذا برخی از سالکان قوس حاصل از صعود وجود را تمامتر و کاملتر مینمایند و اصولاً سر هبوط نفس و تشکیل قوس صعود و پیدایش معراج ترکیب در این است که قوس دیگر وجود تمامتر و کاملتر میشود.

(۲) این عبارت را قبل از علامه شیرازی علامه شهرزوری شارح قدیم حکمت اشراق آورده است. (حکمت اشراق، چاپ کربن، تهران ۱۳۳۲ هـ ش).

لهذا غیاث المدققین گوید: «و هو مدينة فلكیة ذات عجایب و فی عالم المثل
یظهر المجردات بصور مختلفه حسناً و قباحة كثافة و لطافة سوق این كلام دالست
بر آنكه هور قلیا از مَدَن عالم مثال نیست و مؤید سابق است كه - میر - علیه
الرحمه محل صور مجردات را عالم مثال نمیداند.

اشراق سوم

قال اهل الشهود فی بیان عظمة عالم المثل «ان العالم الحسّی بالنسبة الى
عالم المثالی كحلقة ملقاة فی بیداء لانهاية لها».

و در شرح اشراق مذکور است كه: «و هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو
حذو عالم الحسّی بجمیع مافیها من الكواكب و المركبات من المعادن و النباتات
والحيوان و الإنسان و یزید علیه بأشیاء مثل أشباح المجردات»

و محقق رومی در كتاب مثنوی عظمت مَدَن عالم مثال را مذكور میسازد
پیشه ای آموز ، كاندر آخرت اندر آید ، دخل كسب معرفت
آنجهان شهرست ، پر بازار و كسب تونه پنداری كه ، كسب اینجاست حسب
كلام مواوی ایضاً دلالت صریحی مطابقی بر آنكه كسب خلق و علوم و طلب
درجه كمال در عالم مثال متحقق است

واكثر بر آنند كه بعد از موت ترقی نخواهد بود و آیه كريمة «يا ايها الذين
آمنوا انفقوا مما رزقناكم من قبل ان يأتي يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة والكافرون
هم الظالمون»^۱ را دليل بر این ساخته اند چنانچه امام فخر رازی در كتاب تفسير
كبير گفته: «قال الاكثرون هذا الامر ، اي انفقوا يتناول الانفاق الواجب والمندوب
فكانه قيل حصّلوا منافع الآخرة حين تكوينين فی الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا

لا یمكنکم تحصیلها ولا اکتسابها» (۱) .

فقیه ابو الیث سمرقندی در کتاب بستان باسناد خود حدیثی از امیر المؤمنین علیه السلام نقل میکند که بعضی از آن اینست : ان الدنيا قدار تحلت مدبرة والاخرة مقبلة فلكل بنون فكونوا من ابناء الآخرة ولا تكونوا من ابناء الدنيا فان اليوم يوم عمل ولا حساب وان غداً حساب ولا عمل. وقال فی بیانہ یعنی اکثروا من العمل فی هذا اليوم

(۱) این مسأله که آیا بعد از موت ترقی و تکامل وجود دارد. یا آنکه آخرت دار استکمال نیست مبتنی بر این اصل است: که آیا ابدان اخروی دارای ماده و استعداد ملازم با حرکت هستند باین معنی که نشأء آخرت و دنیا یک نشأء و یک عالم است و یا آنکه آخرت غایت دنیا و حصول آخرت بعد از طی دار حرکات و متحرکاتست. اگر آخرت عالم استعداد باشد باید جمیع لوازم تکامل از ارسال رسل و قوانین و تکالیف الهی و بعث و زجر و ارشاد موجود باشد چنین عالمی باید دنیا نامیده شود نه آخرت .

حق آنست که آخرت دار بقا و عالمی تام و تمام و معرا از ماده و لوازم آن میباشد لذا حرکت و تکامل در آن را ندارد و آنچه که باسم تکامل در آثار موجود است باید حمل بر بروز و ظهور ملکات و صور کامن در بطن نفس که از معتقدات صحیح و اعمال حسنه حاصل میشود نمود. ما در بحث شفاعت بطور مفصل بیان کرده ایم که نورانیت حاصل از اعتقاد به توحید و نبوت و ولایت سبب قبول تجلیات خاصه حق در آخرت میشود و عقاید حقه واسطه اند از برای ظهور خطوط شعاعیه معنویه بین نفس ناطقه و نفوس کامله اولیاء و بروز مناسبت بین نفس و حقایق کلیه و فناء انوار جزئیه مقیده تحت سطوع نور انوار کلیه مطلقه و انعکاس انوار معنویه و پیدایش عکوس متعدده در مجالی نفوس سعیده چون در جهت توحید و ولایت و جهات حاصل از عبادات و اعمال صالحه احکام وجودی بر نفس غالب است و تبعات ناشی از معصیت و صور حاصل از عصیان باعتبار در برداشتن جهات عدمی مغلوب و احکام آن مستور است از بروز جهات مستور در باطن نفس در دنیا بسبب ظهور و احکام الهیه شفاعت حاصل میشود و چه بسا در این موارد توهم تکامل ظاهر شود در حالتی که بروز و ظهور ماکن فی النفس دفعی است و دهری و استکمال باید به تدریج و بنحو تدرج شیئاً، فشیئاً حاصل شود و این معنا در آخرت مهال است .

فانکم لاتقدمون غداً علی العمل .

شریف اجل ذوالمجدین^۱ در کتاب «غرر الفوائد و درر القلاید» آورده که حضرت علی بن الحسین زین العابدین - علیهما صلوات الله رب العالمین - روزی به پیش حسن بصری آمد و او در خِجَر خَجَر بر مردم قصه و وعظ میخواند حضرت فرمود: «یا حسن اترضی نفسک للموت؟». قال: لا. قال: فعملك لالحساب. قال: لا؟ قال: فتم دار للعمل عن هذا؟ قال: لا. قال: فلاله فی ارضه معاذ غیر هذا البیت؟ قال: لا. قال: فلم تشتغل الناس عن الطَّوَّاف؟» واز بعض روایات اهل بیت عصمت - سلام الله علیهم اجمعین - ظاهر میشود که بعد از موت علم متجدد، برای عوام مؤمنین حاصل است مثل علم بمعانی الفاظ عربیه که در تلقین گفته می شود و در حین حیات فاهم آن نبودند زیرا که تلقین بالفاظی که معانی آن معلوم مخاطب نباشد بمعنی واز شارع حکیم غیر جایز است لیکن این علم بنظر و فکر حاصل نیست بلکه بمحض الهام ربّانی است.

و از خیر البریه - صلوات الله علیه و آله - حدیثی باین مضمون مرویست که: «ان طالب العلم اذا مات فی اثناء طلبه بعثه الله تعالی علیه ملکاً یعلمه الی یوم القيامة».

وبعضی را اعتقاد آنست که در قیامت عوام را اطلاع بر سِرِّ قضا و قدر میدهند چنانچه اینجا خواص را.

و از شیخ محی الدین منقولست که او را معتقد آنست که بعد از مرگ ترقّی هست، و من افاده جنید و شبلی و بایزید نمودم و ترقّی کردند لیکن در معرفت خدا ترقّی نمی شود «ومن کان فی هذه اعمی^۲ فهو فی الآخرة اعمی و اضل» را باین معنی حمل کرده.

پوشیده نماند که اگر شیخ از معرفت عرفان تام کامین و واصلین خواسته

۱- سید مرتضی رضی الله عنه .

۲- س ۱۷، ی ۷۴ .

چنانچه تلمیذ او قیصری (۱) در شرح قصیده تائیه فارضیه گفته: «من خرج من الدنيا غير واصل بذات الاحدية و حقيقة الحقائق لا يتوقع له الوصول بها كما قال الله تعالى: «من كان في هذه اعمى» الآية .

کلامش وجهی دارد والا ترقی دراصل معرفت ناچار است که در آخرت رو دهد چنانچه بعضی از مفسرین در آیه کریمه «لقد كنت في غفلة من هذا فكشفنا عنك غطائك فبصرك اليوم حديد»^۱ گفته اند که: معناه الإخبار عن قوة المعرفة وان الجاهل بالله تعالى (۲) فی الدنيا يكون عارفاً فی الآخرة ضرورية يشترك فيها جميع الناس»

و در آیه کریمه (ومن كان في هذه اعمى) چنین گفته اند که مراد از اعمی اول عمی از ایمان بخدا و معرفت باوست جل جلاله و از اعمی ثانی عمی از جنت و ثواب یعنی غیر مؤمن عارف در دار دنیا ادراک دریافت ثواب و جنت در آخرت محالست که تواند نمود بنابراین توجیه منافاتی که میان این دو آیه کریمه بحسب ظاهر

(۱) قیصری با چند واسطه تلمیذ شیخ اکبر است .

(۲) گردیدن علم در آخرت عیان تکامل بحساب نمی آید چون نفس بعد از رفع حجب مادی و قطع علاقه از تبعات بدن و ماده بعالم علم وارد میشود یعنی چشم او باز میشود و رجوع بآخرت عبارتست از بین رفتن علایق و حجب ظلمانی و این امر بنحو تدریج ناشی از حرکت شیء از طریق قوه بفعلیت هر گز حاصل نمیشود .

همین معنا محمول است قول شیخ اشراق که فرمود: «المعرفة في الدنيا، بذرا المشاهدة في الآخرة» و باید از طریق تکامل در دنیا معرفت و علم الیقین حاصل شود تا این علم در آخرت تبدیل بعیان شود (آنها بطریق دفعی نه تدریجی) و گر نه آخرت در باطن دنیا و ماده قرار دارد و در طول آن واقع است نه عرض آن و تبدیل علم بعیان همان رفع حجب ظلمانی مخصوص بدنی و اهل آن می باشد لذا اهل الله که ترفع از دنیا دارند علم آنها در همین نشأ عیان است و قیامت آنان در همین نشأ (چون خطاب موتوارا اجابت کرده اند) قائم شده است .

مترائی است مفقود الاثر است .

و قاضی میرسیدحسین میبیدی گوید که : حدیث «اذا مات ابن آدم انقطع عمله...» منافی کلام شیخ است که گفته ترقی کردن نیست چه ترقی که شیخ دعوی آن کرده نه بعمل است بلکه بفضل و رحمت الهی است .

کاتب الأحراف فقیر باب الله گوید که قطع نظر از این توجیه که کرده این حدیث وقتی منافی کلام شیخ عارفست که چنانچه تحریر شده حدیث مذکور منقول باشد بدون ضم ضمیمه ای اما علمای حدیث این حدیث را چنین نقل کرده اند که «اذا مات ابن آدم انقطع عمله ، الا من ثلاث : صدقة جاریة و علم ینتفع به و ولد صالح یتقفر له» و در این هنگام منافات نیست چه معنی حدیث اینست که هرگاه ابن آدم فوت شود منقطع می شود ثواب عمل او و همیشه احسان بر عمل او مترتب نمی شود مگر در سه چیز صدقه جاریه که مراد از آن وقف است و بعضی مجتهدین مثل شهید اول «قدس سره الزکیة» در کتاب دروس و قفرا بصدقه جاریه تفسیر کرده دوم علمی که از آن نفع برند که آن علم تفسیر و حدیث فقه است .

بیت

علم دین، فقه است و تفسیر حدیث هر که خواند غیر این گردد خبیث
سوم ولد صالح که غفران والد طلب نماید پس مفاد حدیث انقطاع ثواب عمل
است نه نفس عمل و تنافی وقتی متحقق است که مفادش انقطاع نفس عمل باشد
و این هنگامی معقولست که بی ضم مقدمه استثنائیه منقول باشد

ومع هذا توجیهی که بواسطه ترقی که شیخ مدعی آنست کرده که نه بعمل
است تا منافات بر طرف شود با کلام شیخ دارد که گفته من افاده جنید و شبلی
و بایزید کردم و ترقی کردند زیرا که افاده و استفاده نوعی از عمل است و هل هذا
الا کرُّ علی مافرّ . و حضرت ابو جعفر کلینی - رضوان الله - در کتاب حجّت کافی در
باب آنکه ائمّه - علیهم السلام - در لایلة الجمعة کاملتر می شوند باسناد خود از
ابی یحیی صنعانی از امام جعفر صادق صلوات الله علیه روایت کرده که «قال : قال
یا ابایحیی ان لنا فی لایلة الجمعة لشأناً من الشأن : قال قلت جعلت فداک ماذاک

الشأن؟ قال يؤذن لأرواح الأنبياء الموتى - عليهم السلام - و أرواح الأوصياء الموتى و روح الوصى الذى بين ظهرانيكم تخرج بها الى السماء حتى يوافى عرش ربها فتطوف بها أسبوعاً و تصلى عند كل قائمة من قوائم العرش ركعتين ثم ترد الى الأبدان التى كانت فيها فيصبح الأنبياء والأوصياء قد ملئوا سروراً و يصبح الوصى الذى بين ظهرانيكم و قد زيد فى علمه مثل جم الفقير» .

روایتست از ابی یحیی صنعانی از ابی عبدالله - علیه السلام - گفت که امام - علیه السلام - گفت مرا ای ابویحیی بدرستی که ما را در شبهای جمعه هر آینه مرتبه عظیمی است از جنس مراتب عظمی ابویحیی گفت گفتم قربانت شوم چیست آن مرتبه امام «علیه السلام» فرمود که اذان داده می شود برای ارواح انبیای مرده «علیهم السلام» و ارواح اوصیای مرده «علیهم السلام» و روح وصی که میان شماست بالا برده می شوند بسوی آسمان تا آنکه می رسند بهر ش پروردگار خود پس گرد آن عرش هفت طواف می کنند و نزد هر پایه ای از پایه های عرش دو رکعت نماز می گذارند بعد از آن رد کرده می شوند این ارواح بسوی بدنهای که بودند در آن بدنهای پس صبح می کنند انبیاء و اوصیا برحالی که بتحقیق پُر شده اند از سرور و خوشحالی و صبح میکند وصی که میان شماست برحالی که بتحقیق زیاده کرده شده در عالم او زیادتی بسیار .

پوشیده نماید که چون این معراج روحانیست پس باید که روح بدن مثالی متعلق شود تا فعل صلاة تحقیق یابد زیرا که ظاهر از این صلاة معهود در شرعست و این بدون امضای بدنی حاصل نمی شود اعم از بدن عنصری و بدن مثالی ، و در اینجا معلوم می شود که بدن مثالی مانند بدن عنصری و سیاه تحصیل کمالات عالمی و عملی می شود (۱)

(۱) این قبیل از روایات جزء متشابهات از آثار شمرده می شوند و دیگر این که ظواهر کتاب و سنت در عقاید حجیت ندارند و در عقاید قطع مطلوب است و بخصوص در این روایت چند سؤال وارد است که جواب از آن داده نشده است یکی اینکه در عوالم بعد از عالم دنیا شب و روز موجود نیست که تا صحبت از لیاالی جمعه بمیان آید و دیگر اینکه ابدان اعم از

نور چهارم

بدانکه در عالم مثال جمیع مواعید نبوت که تنعیم اهل جنت و تعذیب اهل نیرانست با جمیع انواع لذت و آلام جسمانیّه نیز متحقّق است چه حکم بدن مثالی حکم بدن حسی عنصری دارد در وجود حواس ظاهره و باطنه و مدرك بودن نفس ناطقه .

اما این قدر هست که نفس ناطقه ادراك می کند در این عالم بآلات جسمانیّه و در آن عالم بآلات شبیهه مثالیّه لهذا بعضی علما فرموده اند که : «وعليه بنوا امر المعاد الجسماني فان البدن المثالي الذي يتصرف فيه النفس حكمه حكم البدن الحسي في ان له جميع الحواس الظاهرة والباطنة وتنعم وتتألم بالذات والالام الجسمانية» و این موافق مذهب اهل اشراقست (۱)

و مستور نماند که جمعی که بنای امر معاد را بر این عالم گذاشته اند اساس آن امتناع اعاده معدوم بعینه خواهد بود و گفته اند که چون فاعل افعال در ابدان و کدخدای آن نفس ناطقه است بدن شبکه ایست از برای این طایر قدسی همانا اگر تنعیم و تعذیب بر اشباح این ابدان شود ظلم حکیم عادل تعالی الله عما يقول الظالمون علواً کبیراً لازم بیاید بنا بر توهّم آنکه هر گاه نیکو کار و بدکردار بدن عنصری باشد جزای او بطریق احسان و اسانت بر بدن دیگر روا نباشد و کلام الهی که درباره

→

عنصری یا مثالی قالب مصنوعی نیستند که روح مانند حیوانی که وارد لانه خود میشود داخل و خارج شود و دیگر صلوة در بدن مثالی نظیر صلوة در بدن دنیوی نیست و بعد از همه این صحبت ها بدن مثالی اگر استعداد و قوه کمال داشته باشد باید قبول فساد نیز بنماید و باید جمیع انحاء تکامل در آن حاصل شود . و لعمری ان للتأمل فی جمیع ماذکره المؤلف مجالاً واسعاً .

(۱) مراد از ابدان مثالی اگر بدن مثالی در قوس نزول است که نحوه ارتباط آن را با روح ذکر کردیم و محال است که معاد و مواعید نبوی بر این بدن مبتنی شود .

معاد وارد شده که «اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثاهم بلی وهو الخلاق العلیم» (۱) مؤسس این بناست .

امّا حق آنست که معاد همان بدن عنصریست و حقیقت چنین است که ارواح درعالم برزخ تا قیام قیامت کبری در ابدان برزخیه بعبادت پروردگار خود مشغولند و بعد از قیام قیامت کبری باز بدنهای اصلی عنصری بقدرت الهی عود می کنند و جزای اعمال را بدن عنصری درمی یابند . پس بنا بر آنچه مذکور شد هرکاری که از ما ناشی شود اشباح ما نیز بر آن اقدام می نماید و در این صورت مکافات آن بر صور ما خالی از صورتی نخواهد بود امّا این وقتی صورت دارد که ابدان مثالی ، ظلال ابدان عنصری نباشند بیان این سخن در تفریع خواهد بود (۲)

(۱) حق آنست که بدن محشور در یوم نشور، بدن برزخی و قالب مثالی موجود در عالم غیب امکانی نمی باشد چون این بدن عین نور و ظهور و نفس رحمت است و قبول تألم در آن از ناحیه عدم وجود ماده و استعداد در وی رأساً و من بدو الوجود متصور نمی باشد بل که بدن موجود در برزخ بوجود مثالی و قالب برزخی بدن حاصل از جهت خیال (نه خیال در مقابل عقل - از خیالی جنگشان و...) و جسد موجود در غیب محالی است که عین این بدن دنیوی است با لحاظ فقدان ماده و پراءت آن از استعداد قابل فساد بنحوی که هر کس آنرا در آخرت به بیند گوید: این همان شخص موجود در دنیا است و بدن مادی نسبت بآن بدن مثل اطوار وارد بر بدن دنیوی است که گاهی صبی و زمانی رجل شاب و زمانی مثلاً پیر است و همین بدن از سنخ آخرت و باقی و ابدی و معذب یا متنعم است باحاط ملکات حاصل از تکرر افعال و اعمال و از آنجایی که آیات و اخبار مربوط بآخرت مشتمل است بر مشابهات و محکّمات بعد از تدبیر در این آیات و روایات با ملاحظه براهین عقلی بر این که آخرت عالم تام و تمام و باقی و بالاخره نشأه آخرت ثمره دنیا و جهت فعلیت آن و جهان نیل حقایق بغایات وجودی خود (که ان دارا الآخرة لهی الحيوان) و حیات ذاتی ابدان و اشباح اخروی است مسلم میشود که بدن اخروی و محشور در دار بقاء عین بدن دنیوی است که ذکر شد .

(۲) بدن دنیوی ظل وجود نفس و سایه اشباح اخروی است و بین این دو بوجهی تعاکس ایجابی و اعدادی موجود است که «النفس والبدن یتعاکسان ایجاباً و اعداداً»

اشراق چهارم

معلوم باشد که احادیث اهل بیت طیبین و طاهرین سلام الله علیهم اجمعین مثبت این عالم است بکلا قسمی او و کلمات حکما و علما مصرحت بر وجود این عالم و دلیل عقلی نیز بر وجود عالم مثالی قایم است.

لمعه اول

حدیثی که اثبات غیب محالی کند شیخ الطایفه امین الإسلام ابو جعفر طوسی قدس الله سره القدوسی در آواخر اول تهذیب الاحکام از یونس بن ظبیان نقل کرده که حضرت ابی عبدالله جعفر صادق علیه الصلاة والسلام فرمود که ما يقول الناس فی ارواح المؤمنین گفتم می گویند در حواصل مرغان سبز می باشند و در قنادیل زیر عرش فرمود: «سبحان الله المؤمن اكرم على الله من ان يجعل روحه فی حوصلة طائر اخضر. یا یونس اذا قبضه الله صیر روحه فی قالب کقالبه فی الدنيا فیأکلون و یشربون فاذا قدم علیهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت فی الدنيا»

یعنی منز هست خدای تعالی بدرستی که مؤمن بزرگتر است نزد خدای تعالی از آنکه روح او را در حوصله مرغ سبز جای دهد. ای یونس چون مؤمن را قبض روح بامر الله تعالی شود می گرداند حضرت عزت روح او را در قالبی مانند قالبی که در دار دنیا داشت پس در آن قالبها می خورند و می آشامند و چون روحی از بدن مفارقت کرده برایشان وارد شود می شناسند بهمان صورت که در دار دنیا مصور بآن بوده. قاضی میر حسین میبیدی در شرح دیوان منسوب بامیر المؤمنین - علیه الصلاة والسلام - گفته که: یونس بن ظبیان نقل کند که پیش حضرت امام حسین علیه السلام نشسته بودم فرمود که: ما يقول الناس (الی آخره)

بر متبّع رجال فرقه امامیه پوشیده نیست که یونس بن ظبیان از راویان جعفر صادق - علیه السلام است - و بملاقات شریف حضرت سید الشهداء - علیه السلام - فایز نشده تا به نشستن چهره رسد ظاهر منشأ اشتباه او اینست که چون

در حدیث تعبیر از حضرت صادق - علیه السلام - بابی عبدالله - علیه السلام - کرده اند گمان کرده که ابی عبدالله الحسین - علیه السلام - است لیکن جناب قاضی شافعی از این قِسم غلطها معذور است .

امّا حدیثی که اثبات غیب امکانی می کند تأویل «یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح» که از صادق آل محمد - صواب الله علیه و آله - مرویست که آنحضرت فرموده :

«ما من مؤمن الا وله مثال فی العرش فاذا اشتغل بالركوع والسجود ونحوهما فعَلَ مثاله ، مثل فعله ، فعند ذلك تراه الملائكة فیصليون ويستغفرون له . و اذا اشتغل العبد بمعصية ارخى الله على مثاله ستراً ثلاثاً طلع الملائكة علیها ... »

یعنی : نیست مؤمنی مگر آنکه او را مثالی و شبیهی در عرش می باشد پس هرگاه آن مؤمن بر کوع و سجود و سایر عبادات مشغول گردد مثال او بر مثل آن فعل اقدام می نماید و در این هنگام (۱) ملائکه مشاهده آن حال نموده رحمت و غفران برای وی طلبند و هرگاه عبد مشغول معصیت شود حق سبحانه و تعالی پرده مغفرت و جلاباب مرحمت بر مثال او گستراند که تا ملائکه بر فضیحت اعمال و سوء افعال او مطلع نگردند «الحمد لله العفو الغفور الرحیم»

فغانی، باده پنهان خور که حق از غایت رحمت

نمیخواهد که کردار گنهکاران شود پیدا

نکته تعبیر عالم مثال برش بعد از این معلوم خواهد شد .

(۱) روایات داله بر وجود غیب امکانی از طرق امامیه کثیر است و همچنین روایات ناظر بوجود غیب محالی. روایات معراج و سیر حضرت ختمی در مراتب سماوات و رؤیت مقامات انبیاء عظام ناظر است بوجود غیب محالی و روایات مربوط بعوالم ملاء که ونحوه وجود و تسبیح و تقدیس آنها دلالت دارد بر وجود غیب امکانی. جنت محل وجود آدم و ذریه او همان غیب امکانی است که از آن آدم و ذریه او هبوط نموده اند و جنت و بهشت ونعمی که (اعدت للمتقین) غیب محالی است .

مخفی نماند که بعضی از علمای معاصرین «مدالله ظلّاهم» گفته‌اند (۱) که: محتمل است که ثیاب خضر در آیه کریمه «یلبسون ثیاباً خضر آمن سندس واستبرق»^۱ کنایه باشد از ابدان مثالیّه برزخیه که متوسطند میان سواد این عالم و بیاض عالم اعلی چنانچه لون حضرت مرگبست از لون سواد و بیاض و متوسط است میان این دو لون و بودن آن ثیاب از دیبای رقیق که سندس عبارت از آنست و دیبای غایظ که استبرق مفید آنست کنایه باشد از تفاوت مراتب لطافت آن ابدان بنابراین از قرآن نیز اثبات عالم مثال توان کرد.

تفریع

پوشیده نماند که نفس ناطقه در این نشأه تعاقبی نیز با ابدان (۱) مثالیّه آن نشأه

(۱) گمان می‌کنم معاصر ایشان مرحوم آخوند ملاعلی نوری باشد و چنین عبارتی در برخی از مکاتبات آخوند نوری علی ماهو بیالی از ایام طلبگی بیاد دارم و باید مراد از بدن برزخی، بدن مثالی در قوس صعود باشد که بدن و لباس به تعبیری و به تعبیر دیگر مقبره نفس ناطقه است باعتبار جنبه نازله چون مقام صمیم روح محیط و مسلط بر مرتبه برزخ است و مثال ترولی بدن روح نیست و روح بآن اتصال دارد کما اینکه به عقل مجرد منفصل؛ رب النوع مثلاً اتصال دارد یا بآن متحد است ولی حقایق برزخی خود عالمی مستقل الوجودند و از اغلاط است که بگوئیم: روح با بدن مثالی آنهم مثال ترولی محشور میشود بدنی است مشتمل بر هیئات و ملکات و جهات و تعینات ناشی از اعمال و افعال نه بدن جدا از روح و موجود قبل از ظهور روح و وجود آن در عالم وجود. لذا محققان گفته‌اند: بهشتی که آدم از آن خارج شد غیر از بهشت و جنتی است که «اعدت للمتقین» چون این بهشت مخلوق از خمیره و ماده حاصل از تنایج اعمال آدمی است و در صورتی که بدن، بدن مثالی در قوس صعود باشد اتصال و انفصال در بین نیست.

آنچه را مؤلف نقل نمود، در حواشی آخوند نوری بر مشاعر ملاحظه فرمایید.

(۲) مؤلف فاضل آنطوروری که شایسته است مباحث را تحقیقی تقریر نمی‌فرماید و خود عذر آن را در آخر بیان نموده است و شاید این معنا جهت دیگری دارد والله اعلم فنقول

دارد لیکن در حالت یقظه تعلّق تام بدن عنصری و تعلّق فی الجمله ببدن مثالی دارد و در نوم بعکس این لهذا در نوم این بدن بیکار و آن بدن در پرواز است و آنچه در ادعیه مأثوره منقولست که وقتی که از خواب بیدار شوند در سجده یا بعد از رفع راس از سجده بگویند: «الحمد لله الذی رد علی روحی لأحمده وأعبده» مراد از رد روح، تعلّق تام خواهد بود والا در خواب اصل تعلّق متحقّق است.

و از تأویل «یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح» من مضمون مستفاد می شود زیرا که هرگاه هر فعلی و عملی که از صور عالم شهادت سرزند و آن از مثل آن صور ناشی شود ظاهراً بی تعلّق نفس ناطقه صورت نیندد چه هر کار، را کار فرمائی در کار است و هر فعلی را، از فاعلی ناچار مگر آنکه ابدان مثالی را ظلال ابدان ظامانیّه شناسند که در اعمال و افعال بی اختیار باشند و اگر مضایقه در تعلّق یک نفس بدو مکان کنند این خود نفوس کل را در این نشاء بدو مکان متغایر متحقّق است اگر مطلق نفوس را نظر بدن اصلی و مثالی واقع شود ظاهراً گنجایش داشته باشد والله اعلم.

بهر حال باید دغدغه ای در تعلّق فی الجمله ننمایند و نگویند که هر جا تعلّق روح متحقّق شود تعلّق تام خواهد بود زیرا که نزاع واقع شده که در شرع وارد شده که تلقین میت باید کرد و او را با ملکین نکیر و منکر سؤال و جواب باید گفته شود آیا این باعاده تعلّق روح ببدن متحقّق است و یا بدون اعاده ممنوع است یا احتیاج باعاده ربط ندارد و اگر چه ملا سعد الدین در شرح مقاصد منع امتناع عدم اعاده تعلّق روح در آن حالت نموده و از غزالی منقولست که این امور خیالی است بدون آنکه میت مشاهده این امور کند و مطّاع بر این باشد و این ذره بی بها بخط مبارک میر غیاث الدین منصور - رحمه الله - دیده که بعد از نقل کلام غزالی فرموده :

بعون الله در بیان آنکه گفتم : (نفس ناطقه در این نشاء تعلقی نیز با بدن مثالیّه آن نشاء دارد...)

نفس ناطقه انسانی در اول وجود بنا بر مسلک تحقیق دارای تجرد عقلی تام نمی باشد که تعلّق ببدن مثالی داشته باشد. و بعد از تجرد و احاطه آن با بدن مثالی اطلاق تعلّق ببدن بر آن خالی از مسامحه نیست بلی اطلاق سلطه و احاطه نظیر سلطه علل به معالیل خود خالی از وجه نیست.

«لا یخفی ما فی کلامه من الإنحراف فان هذا الکلام علی ما فصله وقرره مبنی علی ان یتكون لبدن المیت قوه خیالیة بل یتكون القوی المدركة فی البدن باقیة والحركة زیالة وهذا کما ترى مما لا یوافق العقل ولا النقل» (۱).

اما آنچه احق باعتقاد است آنست که: این امور را خیالی ندانند که این خیال باطلاست و باعاده تعلّق روح قائل شوند اما تعلّقی ضعیف تا قدرت و توانی بر جواب ملکیّن منکر و نکیر داشته باشد و مشعر بر این معنی است حدیثی که در کتاب کافی از امام بحق ناطق ابی عبدالله جعفر صادق علیه السلام باسناد صحیح روایت نموده بعضی از آن حدیث اینست که: «فیدخل فی قبره ملکا القبر منکر و نکیر فیلقیان فیہ الروح الی حقوته».

حقوه تهیگاه را گویند. یعنی: داخل می شوند در قبر میت دو فرشته قبر که منکر و نکیرند پس می افکنند روح را در بدن او تا تهیگاه او مراد آنست که روح در جمیع بدن افکنده نمی شود تا تعلّق تام و بوجه کمال باشد.^۲

(۱) حق با شیخ تحریر غزالی است چه آنکه مراد او از خیال قوه خیال است که بحسب اثرا قوی از جسم ماد است و قوه خیال بنا بر مرام غزالی مجرد دارد و باقی است اعتقاد به تعلّق ضعیف بعد از موت از او هام است. بنابر مدالیل روایات، عذاب قبر و سؤال نکیر و منکر محمول است بآبدان مثالی (کما صرح به المجلسی و جمع من الاعلام) یعنی مقبره مثالی حاصل از تجسم اعمال که در باطن همین بدن دنیوی؛ بدنی بهمین شکل و مقدار و لون که عین این بدن است بهو هو با فرق بین دنیویّت و اخرویّت که (الحق ان البدن المحشور یوم النشور عین هذا البدن الموجود فی دار الغرور) و شیئیّت شیء بصورت است نه ماده، ماده امری عدمی است و سؤال و جواب واقع میشود در مقبره روح باعتبار عدم اسلاخ او از بدن مطلقاً چه در دنیا و چه در آخرت که «القبر اما روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرات النیران» ناظر باین معناست که نعم ما قال العارف الفارسی الحکیم الفردوسی نظماً:

به بگذشتن از گورمان چاره نیست که جان را بجز گور، گهواره نیست
 هذا یدل علی کمال معرفته وجوده فهمه و لطافة روحه الشریف «که رحمت بر آن
 تربت پاک باد».

(۲) والعجب من المؤلف الفاضل که خیال می کند تعلّق روح به بدن تعلّق ارادی و اختیاری است که هروقت بخواهد بدن داخل شود مثل صاحب دکان و هروقت نخواهد داخل شود تعلّق روح ببدن اعم از بدن مثالی یا بدن دنیایی تعلّق طبیعی و الفت او ببدن

وبعضی از اعظم متأخرین درباب تحقیق معاد بحیثیتی که شایبه تناسخ نباشد و سر تطهیر بدن از قاذورات و زیارت قبور و جزاین ظاهر گفته‌اند: «انَّ النَّفْسَ بَعْدَ تَمَامِ هَيْكَلِ الْبَدَنِ يَتَعَلَّقُ بِالْأَرْوَاحِ الْحَيَوَانِيَةِ أَوَّلًا وَبِأَعْضَاءِ الْبَدَنِ ثَانِيًا وَعِنْدَ الْمَفَارِقَةِ يَنْقَطِعُ تَعَلُّقُ الْأَوَّلِ وَبَقِيَ مِنَ الثَّانِي وَانْكَانَ ضَعِيفًا جَدًّا» . پس مستند تعالّق ضعیف قویست کما لایخفی (۳) .

لمعة دوم

کلمات حکمای پیشین و عرفای مصطبه‌نشین نیز بر وجود این عالم ناطقند

الفتی حاصل از حرکات و استعداداتست که بدن ماده و نفس صورت تمامیه بدن است و مادامی که صورت تعالّق یا حلول در ماده دارد (که نفس بنا بر تحقیق در قوای طبیعی جسمانی حال و صورت مقوم بدن است و نسبت بمواضع ادراکی تعالّق تام دارد و موت عبارتست از رجوع نفس بعد از استکمال بیاطن ذات خود و غیب وجود و بعد از خلع بدن و رجوع بغایت و علت خود (که علت مفیض معلول صورت تمامی معلول است که باید با آن متحد و بآن واصل و یا متصل گردد ، هر کسی کو دوزماند از اصل خویش - بازجوید روزگار وصل خویش) و رجوع آن به بدن دنیوی مستلزم تناسخ و رجوع شیء از مقام فعلیت و کمال به نقص و فقدان است و تعالّق چه ضعیف (بقول حضرات) و چه تمام و کامل احتیاج به تهیّو استعداد دارد و کلام منقول از غیاث‌الحکماء که معتقد میر و جمعی دیگر هم میباشد از اسخف اقوال دربعث و نشر و معاد و سؤال نکیر و منکر است اصولاً روایات وارد در سؤال قبر برخی صریح در بدن برزخی و برخی از آن روایات از متشابهات بشمار می‌رود و در اصول عقاید هر گز به ظواهر ظنی الدلاله تمسک نمیشود و همچنین به‌نصوص غیرمتواتر .

(۳) لایخفی که بدن بعد از انقطاع روح بدن روح محسوب نمیشود مگر بمجاز و علاقه (ماکان) و ماده جسمانی بنا بر وقوع در دارحرکات و استحالات متوجه‌میشود بطرف صور دیگر و چه بسا صور غیرمتناهی را از خود بگذراند و هر صورتی باماده متحد بالذات و متغایر بالا اعتبار است تعالّق کجاست تا صحبت از ضعیف و ناقص و یا تام و کامل بمیان آید .

چنانچه منقولست از معلم اول ارسطاطالیس که در میمر [رابع] اثولوجیا^۱ یعنی در مباحث الهی گفته:

«... من وراء هذا العالم سماء وارض وبحر وحيوان ونبات وناس سماويون وكل من في ذلك العالم سمائي وليس هناك ارضى والروحانيون الذي هناك ملائمون للانس الذي هناك لا ينفر بعضهم عن بعض وكل واحد لا ينافر صاحبه ولا يصاده بل يستريح اليه...» (۱).

(۱) اثولوجیا از ارسطو نیست همین اشتباه در نسبت سبب شد که کتابها در بیان تقریر جمع بین افکار افلاطون و ارسطو نوشته شود. اثولوجیا از شیخ عظیم الشان افلوطن یا فلوطین معروف به شیخ یونانی است که از اکابر حکما در ادوار حکمت و فلسفه و منبع فیاض در معارف حقیقیه میباشد. ملاصدرا باین عبارت استدلال بر وجود مثل نوری - افلاطونی - نموده است چون برای انواع محصله در عالم ماده و اجسام فردی عقلانی جهت هر نوع و بازاء هر فرد، فردی مثالی در برزخ نزولی و مثال منفصل و مطلق موجود است و این عبارت صلاحیت جهت حمل بر هر دو فرد، دارد ولی در عبارات موجود، در همین میمر نیز موجود است «... ان الانسان الحسی انما هو صنم للإنسان العقلی والانسان العقلی روحانی و... از این عبارات شاید بتوان مدعی شد که مراد شیخ اکبر یونانی مثل عقلی نوریست اگرچه هر که قائل باین عالم شود مجبور است بوجود مثال و برزخ نیز معتقد باشد. چون حقایق مثالی از ماده و قوه مبرا هستند تفرق و تمادی جسمی و بُعد در آنها وجود ندارد و مصداق حقیقی «المؤمن مرآت المؤمن» میباشد که: کل فرد یری وجوده فی ذات صاحبه. تضاد و تنافر و عدم ملائمت از خواص ماده و مادیاتست و این معنا در مثالیات نیست مگر در وجود موجودات مثالی و برارخ لاحق که به ملکات مختلفه حاصل از عالم ماده تجسم پیدا نموده باشند که بین آنها اختلاف و ائتلاف تحقق دارد و چیزی که مؤید حمل این فقراتست بر مثل معلقه عبارت بعد از الفاظ منقول از اثولوجیاست و هی هذ: «وهم يبصرون الأشياء التي لا يقع تحت الكون والفساد وكل واحد منهم يبصر ذاته في ذات صاحبه لأن الأشياء التي هناك نيرة، مضيئة ولا شيء جاسي لا ينطبع بل كل واحد منهم نير ظاهر لصاحبه لا يخفى عليه منه شيء...» اثولوجیا ط گ ت ۱۳۱۴ هق حواشی قیسات ص ۲۱۳، ۲۱۴، المیمر الرابع.

و آنچه سابقاً سمت گذارش یافت که «انهم یجاسون حلقاً حلقاً» ملایم این معنی است و دالست بر آنکه هر کدام حلقه مجالست و مؤلفت یکدیگر را در گوش جان قرارداده پا از دایره محبت برون نمی گذارند .

قوله «کل من فی ذلک سمائی و لیس هناك ارضی ...» اشاره بطافت این عالم است زیرا که از گذشته فهمیدی که در این عالم مداین بسیار است بعضی مداین صور ارضیات و برخی مداین شَبَح فَلَکِیَّات و مجردات «ومن وراء هذا العالم سماء و ارض ...»

این اشارتست و از اینجا تأویل آنچه در تأویل «یا من اظهر الجمیل» که از مشکات اهل بیت ولایت - عایشم صلوات الله و تسلیماته - پرتو ظهور یافت که «ما من مؤمن الا وله مثال فی العرش» از حضيض بطون بذروه عرش ظهور آمد (۱) .

و از حضرت صادق (ع) مرویست که «فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله ، من البر و البحر» و هذا تأویل قوله تعالی^۱ «وان من شیء الا عندنا خزائنه». بنابراین گفته اند که: «العرش جوهر يتألف فيه الصور و الأمثال» .

و آنچه در اخبار از امام جعفر صادق (علیه السلام) مرویست که سید المرسلین (علیه السلام) فرمود که: در فلك بکاری مشغول بودم ناگاه زنی دیدم که از غایت

(۱) بنا بر طریقه حکمای مشاء نیز حقایق وجودی دارای ثبوت و تقرر در مراتب مختلف وجودیه و برزات و نشآت الهیه هستند و ظواهری که مورد استدلال واقع می شوند قابل حمل بر مشرب مشایی نیز می باشند .

هر معلولی در مرتبه مقدم بر وجود خاص خود در مرتبه و مقام علت، و علت علت خود بوجود عالی تر تحقق دارد که از آن بوجوب سابق و وجود قضایی و وجود قدری بنا بر اطلاق نیز تعبیر شده است و بملاحظه سنخیت و لزوم ملائمت بین علت و معلول هر علت همان معلول است بنحوی اعلی و هر معلول همان علت است بنحو آخر و من هاهنا یظهر سر وحدة الوجود و تحقق التشکیک فی المراتب و المجالی .

جمال به بشینه، دختر عامر جمهی [جمعی-ظ] میمانست گفت: ای پسر ابوطالب مرا زن کن که خزاین روی زمین را بتو نمایم گفتم تو کیستی گفت دنیا گفتم بازگرد و شوهری دیگر بخواه. شک نیست که تمثیل دنیا بصورت زن بصور مثال خواهد بود.

و از ابن عباس (رضی الله عنه) منقولست که گفت: «ان فی کل ارض من الارضین السبع خلقاً مثلیاً حتی ان فیه ابن عباس مثلی» (۱).

و محیی الدین عربی در کتاب فتوحات در تحقیق این عالم میسراید که «فی کل نفس خلق الله فیها عوالم یسبحون اللیل والنهار لایفترون و خالق الله من جملة عوالمها عالماً علی صورنا اذا ابصرها العارف یشاهد نفسه فیها» (۲).

شیخ فریدالدین عطار در مصیبت نامه میفرماید:

چون علی «فُزْتُ برب الکعبه» گفت «ناقة الله» شیر حق در بر گرفت
آنکه او گشتی شتر، بهر پسر او شتر آورد، از بهر پدر
اشتر حق کشته اشقی اولین شیر حق را کشته اشقی آخرین

این اشارتست بر آنچه در بعض کتب سیر و روایات نیز آمده که بعد از شهادت امیر المؤمنین - علیه السلام - موافق وصیتی که باولاد امجاد اطهار خود امام الثقلین و نور الکونین و بدر العالمین حسنین - علیهما السلام، مادامت الشمس - کرده بود حضرت رسول خدا محمد مصطفی - صلی الله علیه وآله - بطرز اعرابی بدن مثالی آمده نعش مبارک مطهر، مظهر مظهر عجایب را بر صورت مثالی ناقة الله

(۱) ممکن است مراد از ارضین سبع عوالم مثال در قوس نزول باشد در مقابل سماوات در صورتی که از سماوات عالم عقل اراده شود و چون عوالم برزخی دارای طبقات و مراتب مختلفند و در عین ترفع از ماده میرا از تجسم و تقدیر نمی باشند باعتبار تقدیر و تجسم از آنها تعبیر به اراضی شده است و اشباح مثالیه نسبت بحقایق و معانی عقلیه در قوس نزول و مراتب عقول طولیه و عرضیه و سماوات مطلقه اراضی مقیّده بشمار میروند... وان الوجود یتجلی من سماء الاطلاق علی ارض التقیید...

(۲) کتاب فتوحات مکیه ط مصر، بولاق ۱۲۸۲ هـ ق.

که ناقه صالح پیغمبر است علی نبینا وعلیه السلام - بسته ناپدید شد و چون خیر البریه صلی الله علیه وآله حسنین علیهما السلام را بر دوش عرش خروش خود بر میداشت و بجهت والد ماجد امامین معصومین علیهم السلام شتر آورد اشاره باین معنی نموده گفت :

آنکه او گشتی شتر بهر پسر
و بصحت پیوسته که قدکان رسول الله - صلی الله علیه وآله - یتمطی لهما و
یرکبهما علی عاتقیه و یقول لهما: «نعم المطی مطیکما ونعم الراكبان انتما وابوکما خیر
منکما» (۱) .

توصیف عاقر ناقه صالح پیغمبر - علی نبینا وعلیه السلام - بأشقی الأولین و
قاتل امیر المؤمنین - حیدر - بأشقی الآخرين؛ و در حدیث خاصه وعامه آمده .
ابن حجر ثانی در کتاب صواعق محرقة آورده: «روی الطبرانی و ابو یعلی انه
- صلی الله علیه وآله - قال لعلی (علیه السلام) يوماً: من اشقی الأولین؟ قال: الذی
عقر الناقة یا رسول الله ص - قال: صدقت: قال: فمن اشقی الآخرين؟ قال: لا علم لی
یا رسول الله (ص) قال: الذی یضربک علی هذه وأشار (ص) الی یافوخه .

(۱) بین تمثیل حقایق عقلیه بصور قابل ادراک (تمثیل لها بشراً) سوییاً و تنزل حقایق
غیبی - تنزل الملاءکة والروح - بوجود حسی و موارد این دو میز و فرقت بل که بینهما
فرقان عظیم .

از برزخ نزولی تعبیر به: غیب امکانی و از مثال و خیال و برزخ صعودی و بدن
حاصل از تکامل ماده و نیل آن بمقام تجرد برزخی تعبیر به : غیب محالی نموده اند
(والقائل هو الشيخ الاکبر ، معروف به: ابن عربی «رضی الله عنه» وقد نقلنا عبارته بالفاظه)
عالم شهادت معلول و ظهور و تعین عالم مثال و مرتبه نازله آن میباشد لذا برزخ نزولی
ظهور در این عالم دارد ولی برزخ صعودی در عالم آخرت و بعد از خلع جلاب بدن مادی
ظاهر می شود با اعمال و ملکات و تعیّنات حاصل از اعمال (مگر از برای متجردان از
جلباب بشری که بواطن اشیا برای آنها ظاهراست و قیامت آنها در همین نشأه حاصل
شده است و خطاب «موتوا، قبل ان تموتوا، را جواب داده اند» .

لمعة سوم

پوشیده نماند که بعضی علماء اثبات این عالم بدلیل عقلی کرده‌اند که خالی از



تمثل ارواح مجرد و ملائکه به‌صور برزخی و رؤیت آنان بچشم مثالی و غیبی غیر از تنزل آنهاست درعالم ماده لذا درجایی «تمثل لها بشرأ سویا» و درموضعی «نزل به الروح الامین علی قلبك وتنزل الملائكة والروح» ذکر شده است .

تأثیر روح در بدن دنیوی، طبیعی و قهری و تأثیر آن در بدن برزخی و مثالی ارادی است لذا در نحوه تشکیل و ظهور و تقدیر و تلون به‌لون خاص تابع اراده روحست و ماده برزخی (ماده بمعنای عام) محتاج بجهات اعدادی نیست و در مقام ظهور حالت منتظره ندارد و قبول حرکات و استحالات محمول بر سبیل تدریج و حصول طبیعی نمی‌نماید .

انحای تصرفات برزخی خالص و لبس صورت است ؛ باعتبار ملکات مثل مسوفات و قبض و بسط باعتبار شکل و تخلخل و تکائف باعتبار جسم؛ استمداد و استزاده بحسب ماده و خفاء و ظهور بحسب شخص و اماته و احیاء باعتبار اشخاص .

تصرف آسف بن برخیا نسبت بعرش بلقیس (قبل ان یرتد الیک طرفک) که به‌طی الارض نیز تعبیر شده است یکی از اقسام مذکور است تصرّفات سلیمان ناشی از درجه تام عبودیت یکی از اقسام مذکور است و اگر تصرف از این قبیل جهت اظهار حق و یا ابطال باطل باشد ناشی از ظهور و تجلی اسم رب و معلول تظاهر به ربوبیت است و چون روح کامل و لویته قدرت بر تکائف و استمداد و استزاده هواء و اثیر روح دارد می‌تواند خود را بر اهل ملک ظاهر نماید بنحوی که همه تصرفات او را مشاهده نمایند .

موضوع حمل جنازه حضرت ولایت‌مدار حیدر کرار، شاهنشاه اولیاء (بر فرض آنکه ثابت باشد، چون حضرت بسبب آنکه مبدا خوارج جسم پاك او را از قبر بیرون بیاورند امر نمود که پنهان دفن شود) از همین قبیل است و از قسم تجلی و ظهور برزخی است ناشی از کمال سلطه و احاطه روح ولوی - چه آنکه روح پاك او عین روح حضرت ختمی و محیط بر ملك و ملکوت و همه عالم مملو است از وجود و ظهور او که «انفسکم فی النفوس و ارواحکم فی الارواح و اجسادکم فی الاجساد» .

مباحثات و مناقشات نیست چنانچه (قدم قلم - کذاب) حکماء مشائین (۱) تحریر آن کرده اند .

والدلیل (۲) هو ان الصور المرئية فی المرايا ليست فیها ، و الا لما اختلفت رؤیتنا لها باختلاف مواضع النظر؛ لكن یختلف علی ما یشهد به التجربة. فان من ينظر عن یمین المرات یراه فی موضع غیر الموضع الذی یراه الرائی من الیسار فیہ، ولا فی الهواء فانه شفاف لا یتظهر فیہ شیء، مع انا قد نرى عند نظرنا فی المرات ما هو اعظم من الهواء كالسماء، وليست فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر، وليست هی صورتک بعینها علی ان ینعکس الشعاع من المرات الی وجهک والی ما یری فی خلاف جهة المرات فان القول بالشعاع باطل من وجوه کثیرة . وليست فی عالم العقول ای عالم المجرّد عن المادّة لانها ذوات مقداریة والمجردات لا یرکون کذلک ، فبالضرورة یرکون فی صقع آخر وهو عالم المثال (۳) والخیال . و کذا الصور المرئية فی

→

گاهی مشیت تعلق می گیرد باطهار دست و کتابت بر دیوار مثل این که ظلمت حضرت سید احرار بچشم خود دیدند که : « اترجوا، امّة قتلت حسیناً - شفاعة جده يوم الجزاء » و همچنین قرائت آیه سورة كهف با آنکه سر از بدن جدا بود .

(۱) مراد او شیخ رئیس است که برهان بر امتناع وجود عالم مقداری شبهی مجرد ازماده و غیر مجرد ازمقدار ولون و... اقامه نموده است که مؤلف گویا اشکالات را وارد دانسته و با ازعهده جواب این اشکالات بر نیامده است. رجوع شود بمقدمه نگارنده این سطور بر این رساله .

(۲) این برهان گویا از شارح حکمت اشراق باشد چون مؤلف در مقام نقل ادله و اقوال باین شرح (شرح علامه قطب شیرازی) مراجعه کرده است و شرح شمس الدین محمد شهرزوری را ندیده است عجب آنکه اغلب کلمات ملاقطب در شرح شهرزوری موجود است.

(۳) این صور ممکن است نه در عالم عقول باشد و نه در عالم مثال مطابق (لبرائة هذا العالم عن الصور الجزائیة والدعابات الذهنیة) باشد و نه هچل آن در ماده دماغی باشد تا آن اشکالات لازم بیاید بل که قوه خیال مجرد باشد بتجرد برزخی و نسبت بصور شبهی فاعل باشد نه قابل و صور مجرد خیالی قائم بقوه خیال ونفس متخیله مصدر و خلاق صور باشد .

المنام او يتخیل فی یقظة بل یشاهد فی الامراض کالاصحاب -البرسام- و -السرسام- وعند غلبة الخوف .

فیکون لهذه الصور مظاهر؛ فصور المرایا مظهر المرایا وصور انخیال مظهر التخیل - وكذا الحس المشترك و غیرها من القوى الجسمانية . وكذا فی هذا العالم كثير من الفرایب و خوارق العادات كما یحكى عن بعض الاولیاء انه مع اقامته ببلدته كان من حاضری المسجد الحرام ايام الحج وانه ظهر من بعض جدران البیت او خرج من بیت مسدودة الأبواب والكوات وكادراك موسى بن عمران (عليه السلام) الباری تعالی لما ظهر فی الطور و غیره كما هو مذكور فی التورات وكظهور جبرئیل بصورة دحية الكلبي» .

و از این باب دانسته اند آنچه در روایات آمده که امیرالمؤمنین و سید الوصیین -صلوات الله علیه وآله- شبی از شبهای شهر رمضان مهمان چندی از اصحاب بود و افطار در منازل ایشان کرده بعد از این حضرت ختمی پناه «صلوات الله و تسلیماته علیه وآله» فرمودند که عالی امشب در منزل من بود و بامن افطار کرد حتی آنکه بعضی علما بناء معراج جسمانی را باین عالم گذاشته عروج را با بدن مثالی معقول می دانند .

وایضاً گفته اند که: نفوس مدبره فلکیه گاهی که خواهند خود را بر انبیا و اولیا ظاهر کنند ایجاد بدن مثالی برای خود می کنند تا مظهر ایشان باشد و می گویند «وما یخلقها المدبرّات یكون نوریة و تصحبها اریحیة (۱) روحانیة...» .

(۱) این عبارات ترجمه حکمت اشراق شیخ سعید (محبی مرام اهل اشراق از یونانی ها و صاحبان قدرت و سطوت ظاهری و روحانی از حکمای عجم-ایرانیان) است و ما یخلقها المدبرّات تكون نوریة و تصحبها اریحیة روحانیة... و در برخی از نسخ «... وقد یخلقها (مثل معلقة) الانوار المدبرة الفلکیة لتصیر مظاهر لها عند المصطفین. است: وعند المستبصرین... و در شرح شهرزوری است: اریحیة: ای سعة خلق طیب... فان الأریحی هو الواسع الخلق الطیب . حکمت اشراق طبع ۱۳۳۳ هـ ش با ترجمه و شرح پروفیسور کربن، از انتشارات انستیتوی ایران و فرانسه ص ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۵ .

یعنی صوری را که نفوس مدبرهٔ فلکی بواسطهٔ مظهریت خود خلق می‌کنند نورانیند و مصاحب صوراست و سعت خلق روحانی غیر جسمانی چه اریحی در لغت بمعنی واسع‌الخلق است و اریحیه که بذریعهٔ دخول یاء مصدری، مصدر است بمعنی وسعت خلق خواهد بود.

بعضی را اعتقاد آنست که نفوس بشریهٔ غیر مهذبۀ نادان بعد از مفارقت از ابدان بنا بر عدم استعداد ترقی بملکوت اعلی متعلق میشوند بأبدان مثالی و ایشان اجناس جن و شیاطین و غیلانند که باعث فساد و شر در این عالَمند و گاهی بآن صورِ مثالیه (۱) خود را در این عالم ظاهر می‌کنند و قلت و کثرت ظهور ایشان در بلاد و اراضی بنا بر مناسبتی است که ایشان را است بآن امکانه از این سخنانست که گفته‌اند: «وللسالکین فی العالم المثال مآرب و اغراض من اظهار العجایب و خوارق العادات والمبرزون من السحرة والکهنه یشاهدونه ویظهرون منه العجایب...».

و آنچه احق و اولی و احسن و اقوی و امن و احری در باب اثبات این عالم است (۲) آنستکه گفته‌شود که: چون اثبات این عالم، انبیاء و اولیاء، صاحبان رصد ارواح، بمشاهدات ذوقیه و بمکاشفات عینیّه کرده‌اند، اصحاب ارساد روحانی در ادراک مطالب و دریافت حقایق بلند قدرت‌ترند از اصحاب ارساد جسمانی. پس چنانچه تصدیق مینمائی این جماعت را در آنچه بر تو عرض مینمایند از هیئات فلکی سزاوار است که تصدیق نمائی آنجماعت را نیز بر آنچه خبر میدهند از اسرار و رموز عالم غیب، بلکه ایشان بتصدیق اولی و انسبند پس قبول قول

(۱) در شرح حکمت اشراق است: ویحصل فی ذلك انواع الصور المعلقة المختلفة الی غیر النهایة و... وکل طبقة لایتناهی اشخاصها وان تناهت الطبقات والانبیاء والاولیاء والحکماء... معترفون بهذا العالم و للسالکین فیها مآرب و اغراض من...

(۲) پوشیده نماند که آنچه مصنف این رساله در اثبات عالم مثال ذکر کرده و آن را برهان و دلیل خواند حقیر می‌گوید که اگر مصنف رساله برهان امکان اشرف و متفرعات آن متمسک می‌شد بطریقهٔ برهانی نزدیکتر و احق و اولی بوده. محمد الطبرسی. (گویا طبرسی مالک نسخهٔ حاضر بوده است)

«بطالمیوس» و «ارشمیدس» و رد کلام افلاطن الهی ترجیح بلامرجح بل ترجیح مرجوح است؛ سیما وقتی که موافق احادیث اهل قدس و عصمت «سلام الله و برکاته علیهم اجمعین» باشد و آنچه حکمای ظاهر را در رموز رصد و تسطیح اسطرلاب رو داده؛ اضعاف مضاعف آن حکمای باطن را در حقایق الهی و عالم ملکوتی، رخ نموده «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء».

ابن ابی الجهمور رحمة الله علیه- در کتاب «مجلی مرآت المنجی» فرموده: «عليك بالإيمان بهذا العالم وإياك والإنكار له، فان في الآثار النبوية والأخبار الامامية والكتب السماوية من الإشارة الى ذلك شيء كثير لعائك تقف عليه بالتفتيش عنها».

پس از این سخنان معلوم بر همگان شد، که کشف ارباب ذوق (۱) مستمسک قائلین بعالم مثال نیست. بلکه آثار و اخبار اهل بیت عصمت از انبیاء و اوصیاء- صلوات الله علیهم- را در اثبات این عالم دخلی عظیم میدهند، و فی الواقع آن احادیث و اخبار مستقاند در اثبات این عالم.

بنابر این آنچه بعضی از فضلا گفته اند (۲) که: «قول بعالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این مستند بمکاشفه شده اند، صحیح نیست، و چون کشف ارباب ذوق را مستقل دانسته در اثبات این عالم گفته که: چون برهان قائم است بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعة فلکیه پس غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صورتست و می تواند که نفس ناطقه مجرد بسبب ریاضات اتصالی روحانی با فلک بهمرساند و مشاهده صور مرتسمه در نفس فلک نماید و

(۱) کشف اهل ذوق اگر از مکاشف محقق ظاهر شود مثل اخبار اهل عصمت حجت است چون کشف صحیح نیز دارای ملاک و میزان است. در مقدمه نگارنده کلام محقق لاهیجی را نقل نموده ام. آنچه را که از لاهیجی نقل شده است مختصر اختلافی بانسخه گوهر مراد دارد جهت تفصیل این بحث و تمام کلام محقق لاهیجی بمقدمه راقم این سطور مراجعه شود. فان فیها مایشفی العلیل.

(۲) یعنی ملا عبدالرزاق گیلانی این سخن را در گوهر مراد که از تصانیف اوست مذکور ساخته (منه).

چون مکاشف این صور را خارج از ذات خود بیند-گمان کند که آن صورت قائم بذات و موجود بوجود خارجیند با آنکه آنها صور چندند مرتسم و منقش در نفوس منطبعة فلکیه» .

غرض اینست که چون اثبات صور مثالیّه قائم بذات را منحصر در کشف دانسته باین نوع احتمالات خیالیّه متمسک گردیده و احادیث اهل عصمت رافع این احتمالاتست .

خاتمة (اللهم اجعل خاتمة امرنا بالخير)

معلوم باشد که کبار حکمای متألّهین مثل افلاطون و هرمس و فیثاغورس و حکمای فرس - جالّه و کلّهم - معتقدند بر آنکه هر نوع از افلاک کواکب و بسایط عنصری و اجسام را ربی مجرد در عالم قدس و نور هست که عقل مدبر آن نوعست «کما قالوا: ان لكل نوع من الاجسام والانواع عقلاً، هو نور مجرد عن المادة - قائم بذاته، معین به مدبّر له، وحافظ اياه وهو کلی ذلك النوع...»

اما اعراض و اوصاف را اجناساً و انواعاً - رب مدبر نیست بلکه هر وصفی و عرضی که قائم بجسم و غیر جسم است رب آن تربیت آن با اعراض و اوصاف آن خواهد کرد چنانچه الوان غریبه و نقوش عجیبه در پرها و غیره و ظلال اشراقات نوریّه رب النوع اوست (۱) .

محیی آثار اشراق (۲) گوید: «کل شیء، یستقل وجوده ای الجواهر، له امر یناسبه من القدس فلا یكون لرايحة المسك مثال ولا المسك مثال آخر...»

و از برای کثیری از ارباب انواع اسامی مقرر داشته اند و آن انواع را طلسم و صنم نام گذاشته اند.

مثلاً نام رب النوع آب را خرداد گذاشته اند و نام رب نبات را، مرداد و نام

(۱) صدر المتألّهین شیرازی در اسفار و شواهد و سایر آثار خود بخصوص در کتاب اسفار مفصل این مبحث را بسبکی عالی و بی نظیر تحریر و تحقیق فرموده است .

(۲) حکمت اشراق ط طهران ۱۳۳۳ هـ ش چاپ کربن . ص ۲۸۹ .

نار را اردیبهشت و نام ارض را اسفندارمند و هر کدام از آب و نبات و غیرهما را طاسم و صنم که مراد از آن نوع جسمانی است دانسته‌اند چنانکه این اسامی و غیر این باصطلاح بعضی از حکمای فرس نامهای عقول عشره‌اند.

صاحب اشراق در فصل دوم از مقاله ثانیه میگوید: «اول حاصل بنور الانوار واحد و هو النور الأقرب والنور العظیم و ربما سمّاه بعض الفهلویین بهمین» و شارح گوید: «زعم الحکیم الفاضل زرادشت النبی ان اول ما خلق من الموجودات بهمین ثم اردیبهشت ثم شهریور ثم اسفندیارمند ثم خرداد» (۱).

و در بعضی از کتب ادعیه که مؤلف آن ابن طائوس (قدس سره القدوسی) است از حضرات ائمه هدی -علیهم السلام- نقل می‌کند چنین مستفاد میشود که این اسامی ملائکه موکله بشهور و ایامند و بیرجندی (۲) نیز در شرح زیج سلطانی گفته که ظاهر آنست که هریکی ملکی‌اند که تدبیر اموری که در آن ماه حادث میشود متعلق باوست.

و از افلاطن منقولست که او «رب النوع» را دیده چنانچه فرموده که: چون مرا از «دنس» تعاقب، تجرد، رومیداد افلاک نوری را میدیدم یعنی عقول مرتبه مجرده را.

(۱) بنابه عقیده شیخ اشراق (که گویا بآثاری دسترسی پیدا کرده است حاوی عقاید حکمای بزرگ از عجم و فرس مثل: جاماسف و فرشاوشتر و بوزرجه‌هر (فرشاوشتر، فرشادشور، فرشاوسر، فرشاوس در برخی از نسخ: فرشادشیر و کذا در برخی دیگر از نسخه‌ها: فرشادشیر...) حکمای بزرگی در مرزوبوم ایران بوده‌اند که مثل حکمای اقدمین از اهالی یونان قائل به سه مرتبه از برای مجموعه عالم خلق بوده‌اند: عالم مواد و اجسام، و عالم مثل معلقه و اشباح جسمانی مجرده بتجرد برزخی و عالم ارباب انواع و مثل نوریه. این بزرگان از وجود و وجوب تعبیر به نور و از امکان بظلمت تعبیر می‌کرده‌اند که جهال این بحث را تحریف و از برای ظلمت اصل مستقل قائل شدند.

(۲) ملا عبدالعلی بیرجندی از هیویون و ریاضی دانان بزرگ و از مهندسین نامدار در دوران اخیر است.

فقير باب الله گوید: که چون حکمای سابق رب النوع را کلی این نوع گفته‌اند چنانچه گذشت پس تعبیر رب النوع بافلاك اشاره بآنست که رب النوع را مانند فلك باید دانست همچنانکه فلك کلی میگویند نه بمعنی کلی منطقی بل باعتبار اشتمالی را که مراوراست نظر بانواع ماتحت او و الا کلی منطقی چون تواند که موجود خارجی باشد.

وبعضی گفته‌اند که کلی اینجا بمعنی اصل است «فمرادهم من کلی ذلك النوع، اصل ذلك النوع، كما يقال: کلی ذلك الامر كذا، ويعنون به الاصل».

و در تلویحات از افلاطون نقل می‌کند که: هنگام ریاضات و تأمل در احوال مجردات چون از ملابس طبیعت ظالمانی مجرد میشدم و خلع بدن می‌نمودم خود را، رکنی از ارکان و جزئی از اجزای عالم قدس و نور می‌یافتم پس بودم در ذات خود یعنی در رب النوع خود... «...فحينئذ اری فی ذاتی من الحسن والبهاء والسناء والضيء والمحاسن العجیبة الفریبة ما بقی متعجباً حیراناً باهتاً».

این رب النوعی است که او را اصل افلاطونی میگویند.

بعضی گمان کرده‌اند که مثل افلاطونی مثل معلقه است که مثل عالم مثال باشد و از لفظ مثل بلفظ افتاده‌اند زیرا که لفظ مثل اگرچه کثیر الإستعمال در نوع مقداری است اما استعمال در رب النوع مجرد نیز می‌کنند.

در فصل سوم از مقاله خامسه حکمت اشراق و شرح آن مذکور است که: «الصور المعلقة لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریة ثابتة فی عالم الانوار العقلیة وهذه مثل معلقة ثابتة فی عالم الأشباح المجردة».

بعضی از فحول علمای متأخرین متألهین (۱) در جمع بین رأی افلاطون و ارسطو در باب رب النوع فرموده:

«اثبت ارسطو لكل فلك من الأفلاك التي عددها یجاوز عنده من الخمسين عقلاً هو اله لایجاده ومعشوق لمديره واثبت لما فی تحت فلك القمر من العناصر

والموالید عقلاً" واحداً وهو اله لا یجاده ومنشأ لفیضان القوى والنفوس الارضیة و هو المسمى بروح القدس واما افلاطون فقد اثبت له لكل ماهیة نوعیة عقلاً" هو اله لفیضان وجودها والكمالات التابعة لها فعلى هذا قواهما متوافقان فى الافلاك و متخالفان فى عالم العناصر ویمكن دفع الاختلاف بان یقال : جعل افلاطن التفاير الاعتباری نازلاً منزلة التفاير الذاتى فالعقول التى هى اله لفیضان العناصر والموالید یكون متفايرة بالاعتبار فیکون العقل مثلاً من حیث هو اله لفیضان وجود الانسان وكماله، روح القدس، ومن حیث هو اله لفیضان الماء مثلاً ملك الماء...»

بر متبوع مخفی نیست که کلمات کاشفین بر موزات قدماء و عبارات مترجمین حقایق افلاطون دلالت بر تفاير شخصى عقول مرتبه دارد سیما حدیث علت غائی ایجاد عالم «صلى الله عليه وآله وسلم» که بواسطه تأیید مذهب قدما می آورند که «ان لكل شئ ملكاً» حتی قال - صلى الله عليه وآله - : «ان كل قطرة من المطر تنزل معها ملك» مثبت این تفاير است، الله اعلم * .

خانم الخاتمة

مخفی نماند که زمره ای که انتقال ارواح را بابدان مثالیه یا بابدان اصلیه بنا بر قاعده جمع و تفریق در روز قیامت تناسخ گمان کرده اند در تحت مصدوقه «ان بعض الظن اثم» مندرجند و براه معوج باطل افتاده اند و اگر بعالم تناسخ روند اثبات این نمی توانند کرد . زیرا که تناسخی که باجماع اهل مائل باطل و عاطلست انتقال ارواح است در عالم عنصری از بدنی بدن دیگر (حیوانا کان او انسانا) نه در عالم مثال و یوم الجزاء .

در منع تناسخ و بیان معنی آن

پس بنا بر این مدبر صایب الفکر را میسر دکه آنچه منسوب بقدمای حکماست

* استدلال بظواهر حدیث آنها احادیث غیر متواتر و بخصوص حدیث وارد در عقاید آنها دقایق عرفانی و فلسفی جهت تعدد عقول و ملائکه عجیب است .

مثل «هرمس الهرامسه مصری» که معروف بادریس نبی - علیه السلام - و مدون نجوم و طلسمات و بسیاری از عجایب است و - آغا تازیمن - که اورا، شیث علیه السلام میدانند و فیثاغورس و سقراط و افلاطون که ایشان گفته اند که: نفوس ناقصه در ابدان انسانیه مترددند و از بدنی بدنی منتقل میشوند تا کامل شوند باین نوع تأویل کنند که مراد (۱) قدماء و مطالب حکما آن بوده که هر نفس را در آخرت بدنی مکتسب مثالی هست مناسب اعمال و اخلاق او بعضی بصورت انسان و بعضی بهیئت حیوان از اینست که اهل اشراق گویند که انواع حیوانات عالم مثال را نفوس ناطقه است و اتباع ایشان پنداشته اند که سخن در بدن عنصریست و بتناسخ حمل کرده اند والا اساطین حکمت چه خود نبی بوده اند و چه اقتباس انوار حکمت از مشکات انبیاء علیهم السلام نموده اند. چنانچه استاد معلم اول «ارسطو» - افلاطون - بوده و استاد افلاطون سقراط و استاد سقراط فیثاغورس و استاد فیثاغورس انباز قلس بوساطت لقمان حکیم، اخذ مراتب حکمت و حقایق ملت از حضرت داود نبی «عالی نبینا و آله و علیهم السلام» پس چون بتناسخ که ملاک نفی معاد جسمانیست قایل شوند و معاد جسمانی مجمع علیه انبیاء «علیهم السلام» بوده و این چنین باید دانست که سایل مخالفت شریعت غرارا که از قدمای حکما منقولست چنانچه صاحب کتاب ملل و نحل محمد شارستانی (۲) در ذکر احوال ابرقلس میگوید که: «ان القول بقدم العالم و ازلیة الحركات بعد اثبات الصانع انما ظهر بعد المعلم الاول لان ابرقلس خالف القدماء و ابداع مقالات و شبه فی قدم العالم ظن انها حجة فنسج علی منواله من كان من تلامذته و صرحوا القول بالقدم مثل الشيخ اليونانی ابی یحیی النحوی و دیوجانس الکابی و اسکندر الرومی والا فساحة القدماء بری، عن هذا» انتهى محصل کلامه.

و مؤید تأویل مذکور کلام رئیس حکمای مشائین ابوعلی سیناست که در کتاب

- (۱) و مؤلف میان آخرت و قیامت فرق کرده گویا طریق تفریق اینست که ماندن در عالم مثال را آخرت میگوید و بعد از آن یوم الجزا را قیامت میگوید.
- (۲) آنچه مشهور است محمد شارستانی است لیکن بحدت پیوسته که شارستانی بوده است.

مبدء و معاد فرموده که: کلام قدمای حکما در باب تناسخ رمز است .

وقال: «ان اهل التناسخ فرق ، فرقة يجوزون كرور النفس فى جميع الاجساد النامية نباتية كانت او حيوانية و فرقة يجوزون ذلك فى الابدان الحيوانية و فرقة لايجوزون دخول نفس انسانية فى نوع غير الانسان اصلاً وهم بعد ذلك فرقتان فرقة يوجب التناسخ فى نفس الشقية و حدها حتى تستكمل و تستعد فيتخلص عن المادة، و فرقة يوجب ذلك للنفسين جميعاً الشقية والسعيدة، وقال القائلون بالتناسخ المؤمنون بالكتاب ان معنى قوله تعالى: «وما من دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه الا امم امثالكم»^۱ هو انهم مشاركون لنا فى نفوسهم. وقال فرقة منهم فى قوله تعالى «حتى ياج الجمل فى سم الخياط»^۲: ان النفس الفير البرة لايزال يتردد من بدن الى بدن الطف منه حتى تصفو وتصير بحيث يحصل فى بدن دودة صغيرة جرمها الى ان ينفذ فم سم الابرة بعد ما كان فى بدن جمل .

واما ما يصح من اوائل الحكماء فى رموزهم والغازهم و هو ان كل نفس غير برة فانها ينتقل من بدنها الى بدن شبيه الطباع بالرذيلة الفالبة عليها حتى يتخلص عن المادة فالذى رذيلة من باب الفضب ينتقل الى بدن سبع حتى انه ان كان رذيلته من باب المعاملة و هو قصار تناسخ فى بدن سمك وان كان صياداً تناسخ فى بدن النوع الذى يصيده . ربما قالوا: ان النفس الفير البرة تعذب فى ناحية الجنوب والشمال بفرط الحر والبرد فهذه الاقاويل من الحكماء امثال ورموز ضربوه ليكون اقرب الى افهام العامة ويكون ذلك سبباً لردعهم من الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالامر الذى هو الحقيقى والسعادة الحقيقية لا يتصوروا ذلك اصلاً بل راوها بادی الرأى من الامور الممتنعة» .

مخفی نماند که تکفیر اهل تناسخ نه بواسطه آنست که ایشان بانتقال روح از بدنى به بدنى دیگر قابل شده اند والا لازم آید که معاد جسمانى باطل باشد بلکه بواسطه آنست که ایشان نفوس ناطقه انسان را قدیم میدانند و میگویند که روح در

همین عالم عنصری از بدن اول بدنهای دیگر عنصری یا فلکی انتقال می نمایند و معاد جسمانی که از ضروریات دین است قایل نیستند .

قال الامام الرازی فی کتاب -نهاية العقول : «ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا فی (۱) هذا العالم والتناسخية يقولون بقدمها و ردها

(۱) مشکل معاد جسمانی و كذلك معراج جسمانی (لأنهما يرتفعان من ثدى واحد ومتقاربان في كثير من الاحكام والآثار ومن اتقن مسألة المعاد ينكشف له سر مسألة المعراج من الجسمانی والروحانی) از جواب يك سؤال که در این بین وارد می آید حل میشود و عقده آنها گشوده میشود و سؤال از این قرار است : که آیا عود روح به اجساد در همین نشأه دنیا است که در کثیری از احکام با اقوال قائلان به تناسخ متقارب است ؟ عود روح ببدن در همین نشأه دنیاوی مهال است چون بدن نیز باید مثل روح به عالم آخرت منتقل شود و ماده جسمانی با قید تعاقب دنیا و در سجن ماده و طبیعت قابل کون و فساد و محل حرکات و موضوع تکامل یا تفساد با همه لوازم منتقل بآخرت شود این از محالات است و ضروری کتاب و سنت اختلاف دو نشأه است و مستلزم تناسخ چون نفس و روح نارغ از لوازم و آثار و احکام دنیا و عارج بعالم ملکوت باید تنزل نموده و از آخرت بدون قبول سnoch حالات و انتقالات بدنیآید یعنی فعلیت بماهی فعلیت بقوه و استعداد و کامل با حفظ کمال ناقص شود و این خود از محالات است و علت بطلان تناسخ همین است لذا قول غزالی و دیگران که گویند: شرع این قسم تناسخ را جایز میداند از هفوات و زلات عجیب محسوب میشود چه انسان اسم آن را تناسخ بگذارد یا حشر امر محال با نام گذاری یا تغییر اسم ممکن نمیشود . اگر بگوئیم: بدن بطرف روح می رود و بر تبه بی میرسد که صلاحیت تعلق نفس را جهت تحقق حشر واجد میشود این سیر و ترقی بطرف روح اگر تجاوز نماید از عالم دنیا و به نشأه دیگر غیر دنیا؛ نشأه خالی از ماده و مبرا از کون و فساد منتقل شود قهراً باید جلباب جهت تفساد را که همان ماده باشد رها نماید تا جسمی نقی و شریف مسأخ با آخرت شود این همان جسم مثالی است که روح بعد از خلع جلباب بدن و موت با خود آن را داراست و عین بدن دنیوی است این همان قول حق است که هیچ يك از ایرادات وارد بر مسألة حشر بآن وارد نمی آید. ولی این تحقیق رشق مبتنی بر مقدماتی است از قبیل وحدت مراتب بین دنیا و آخرت و وقوع تشکیك در این مراتب و حرکت جوهری تجرد مثالی در صعود و نزول وجود و ...

فی هذا العالم وينكرون الآخرة وانما كفروا من اجل هذا الانكار...» .

وقال الامام الرازی ايضاً : ثم استشكلوا تعلق النفس المجردة مرة اخرى بانه تناسخ والقول بالتناسخ باطل شرعاً وعقلاً واجابوا من هذا الاشكال بان التناسخ انما هو تعلق النفس مرة اخرى ببدن مافى هذا العالم قبل قيام القيامة واما عند القيامة فغير ممنوع بل [لا] يسمى ذلك تناسخاً وانما سمي حشراً ومعاداً .

همانا اگر این تعلق را تناسخ گویند بنابر آنچه گفته که «ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ» تناسخ باطل نخواهد بود (۱) . چنانچه آنفاً مذکور شد . مذکور شد آنچه در بیان عالم مثال بفکر ما رسید . بخاطر میرسید مارا که زیاده از این تنصیل دهیم اما وقت و فرصت زیاده از این را گنجایش نداشته گنجایش آن دارد که چون این محقر مزجات بر سیل ارتجال بدون فکر ماضی و حال نمایش یافته حق پژوهان استقبال آن بر خطاپوشی کنند و هفوات و زلات آن را بجلباب اصلاح پوشند تا از جام «یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح» راح تحسین نوشند .

الحمد لله اولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و هو بكل شیء علیم و صلی الله علی محمد و آله الطاهرين .

(۱) عجب از مؤلف علامه است که مسأله: «ما من ملة ومذهب الا وللتناسخ فيها قدم راسخ» را حمل بر تناسخ ملکوتی و تجسم اعمال ننمود و نیز در مسأله معاد از ذکر تحقیقاتی که در کتب محققان از متأخران مسطور است بخصوص صدر المتألهین و اتباع او، خودداری نمود. ما در تتمیم این تعالیق از مسأله معاد مفصلاً بحث می نمائیم .