

دنباله مباحث شماره‌های قبل در معاد جسمانی
از : سیدجلال‌الدین آشتیانی

معاد جسمانی

(۳)

قال استادنا الأقدم، فخر الحکماء والمتألّهین، المترقی بمدارج الحق والیقین
مولانا - محمد صادق الأردستانی - فی رسالته قوی النفس :

فصل

فی ان النفس حادثه ، اوقدیمه . فنقول : اعلم ان الشیخ لما رأى فی
النفس آثاراً ، لا یمکن ان یمکن للجسم والجسمانیات قال بتجردها ، و
لما رأى ان القول بوحدة النفس یمتثلزماً اما القول بكونها قابله للتجزی و
الانقسام ، واما القول بكون النفس الواحدة فی ابدان متعددة ، وكلاهما
محالان ؛ قال فانها کثیرة بالعدد ، ولما رأى ان کثرة الشخصیة لیست
الابالماده ، وان النفس قبل البدن لیس لها ماده ، قال : انها حادثه بحدوث
الابدان ، ولما رأى ان القول بفنائها بفناء البدن یمتثلزماً بالقول بانکار
المعاد ، قال : انها باقیة لاتفنی بفناء البدن . (۱)

(۱) لا یخفی علیک که همان اثبات تجرد نفس بنا برمسلك شیخ کافیت که به بقای
آن قائل شود و به نتایج اعمال خود برسد . عدم فناء نفس فرع بر تجرد آن می‌باشد ، چون
استعداد ماده شرط حدوث آن می‌باشد بهمین جهت نفوس دارای تکثر فردی هستند ، چون
آثار تجرد بوجود نفس مترتب است باقی و دائمی است بناءً علی ما ذکرنا لا یخفی علی الفطن
مایرد علی القائل .

واما نحن فنقول : ان القول بالحدوث ينافی القول بالتجرد ، والقول بالبقاء الدائمى ينافی القول بالحدوث .

فبعض المحققين^۱ لما تفتن بالتنافی فی الاول وكان لم يظفر على طريق الى القول بانها واحدة قبل البدن وكثيرة بالبدن حتى يقول بقدمها حكم بانها حادثة مادية ، ولما رأى برهان التجرد تاماً ، حكم بانها تصير بعد ذلك شيئاً فشيئاً مجردة ، فقال : أنها مادية الحدوث مجردة البقاء ولم يعلم ان القول بالحدوث لازم ايضاً بالقول بالفناء .

ومنهم من تفتن بكلا التنافين ووجد المفرعها فى القول بان النفس قبل البدن واحدة لا بالوحدة الشخصية ، ولا بالتوعية ولا بالجنسية ، بل بوحدة مندرجة فيها الواحدات الثلاثة ، شبيهة بالوحدة الالهية . وهذه النفس الواحدة التى قبل البدن يقال انها نفس الانسان وانها يتكثر بالابدان . ثم اختلفوا فى ان تكثرها بالأبدان اما ان يكون بمحض الاضافة كما هو مختار البعض الغير المحصل ، او يكون بالعرض بحيث لا يكون حكم بعضها حكم بعض آخر بل يكون مختلفة بالآثار والأحكام بحيث لا يسرى حكم بعضها من الشقاوة والسعادة الى غيره . فها هنا اربعة مذاهب لا بد للمحصل اختيار واحد منها ودفع ما يرد عليه من المفاسد ورد ما سواه^۲.

اما مناقشات ملا محمد صادق بشيخ كه حدوث منافات باتجرددارد ، واعتقاد بابدی بودن نفس وبقای آن بعد از بوار بدن با حدوث آن سازش ندارد ، چون هر حادثی در ماده موجود میشود ، و مسبوق بماده واستعداد است ، وبالاخره بسیط نیست ، و هر

(۱) وهو صدر اعظم الحكماء والعرفاء صدر المتألهين - قدس الله عقله بنوره ، وافيضت علينا بركات وجوده -

(۲) رجوع شود به حکمت صادقیه ، این رساله تاکنون بچاپ نرسیده است و نگارنده در صدد طبع و انتشار آن می باشم . آنچه در این جا نقل شد در اواخر حکمت صادقیه تحریر شده است .

مرکب خارجی، در آن قوه فساد موجود است و هیچ امر حادثی باقی و دائمی نمی‌باشد^۱ فقط يك اشكال بر این مسلک وارد است که خودارستانی هم باید بآن ملتزم شود و آن مطلب ازین قرار است که: موجود مجرد تام الوجود عقلانی امکان ندارد در مرتبه متأخر از ذات با آنکه بر همه جسمانیات احاطه دارد و مجرد تام و در مرتبه مجردات تامه خلق شده است محل حوادث قرار گرفته و بدن خاص جزئی تعلّق گیرد و ازین امر مجرد عقلانی و ماده جسمانی موجود واحد داخل در نوع واحد موجود شود بدون آنکه در مرتبه‌یی از مراتب وجود متحد با ماده باشد.

بعبارت واضحتر: امکان ندارد از موجود مجرد صرف و مادی محض، نوع کامل طبیعی حاصل شود؛ چه آنکه تصرف نفس در بدن امری ذاتی و طبیعی است و نفس صورت تمامیه بدن، و فصل محصل آن می‌باشد و نفسیت روح در طلیعه ظهور از عوارض

(۱) این منقوض است به سؤال وجود صور و هیئات حاصل از اعمال و افکار که بعد از مزاولت جوهری و کامن، در وجود نفس میشوند و قهراً منشأ رحمت و تنعم و آلام و عذاب اخروی می‌باشند. و مسلم است که نفس در اول مرحله وجود و طلیعه ظهور خالی از جمیع هیئات حاصل از بدن است، و آنچه که در لوح نفس حاصل شود قهراً و بالضرورة در سلک حوادث واقع است.

صور ادراکی حاصل از برای نفس، باعتبار اتّزاع این صور از مواد خارجی، از ماده جسمانی مجرد دارند و حادثند (الف) و مؤلف حکمت صادقیه خود در موارد عدیده تصریح نموده است بتجرد صور عقلی و مدرکات کلی و در کیفیت حدوث این صور از ملاصدرا تبعیت نموده است و صور ادراکی را مفاض از عالم عقل میداند و مشاهده امور خارجی و لحاظ موارد جزئی از برای حصول و حدوث صور کلی جنبه اعدادی دارند و نفس از این راه دارای قوت بصیرت معنوی گردیده و بواسطه تهیه استعداد در مرتبه وجود نفس، صور قهراً از عالم معنا افزوده میشوند

(الف) استادان فی المعارف الحکمیّه (وهو الحکیم التحریر سید سادات اعظم الفقهاء و الحکماء، آقامیرزا ابوالحسن قزوینی - ادام الله ظلّه) این مسلک را از اردستانی در مقام تقریر عقاید و آراء حکما در امر پیدایش نفس در مجلس درس اسفار نقل و بر آن از جهات متعدد مناقشه نموده و این مسلک را ابطال فرمودند.

لاحقه نیست و از محالات بدیهیه است که جوهر عقلانی تام که در مرتبه جواهر عقلیه واقع شده است و در صمیم ذات فاقد جهت قوه و منزه از استعدادات جسمانی است، بواسطه امور عرضی و جهت کسب کمالات عرضی ملتجی به تعلق بآدمان شود، و جوهر عقلی تام الوجود ابدی الحیات و سرمدی البقاء هرگز مزاوول امور حادث فانی غیر باقی نمیشود بهمین لحاظ برخی تجرد نفس را انکار نموده اند و جمعی به تناسخ معتقد شده اند و جمعی تصریح نموده اند که شیء حادث محکوم بزوال و فناست بهمین لحاظ برخی بقدم بودن ارواح معتقد شده اند و فیلسوف محقق افضل المتأخرین حکیم طوسی،^۱ خواهجه نصیریکی از مسائلی که کشف آن را از معاصر نجرین خود شمس الدین خسرو شاهی خواسته است مسأله بقای نفس بعد از بدن و نحوه بقای آن بعد از بوار بدن میباشد.

مابال القائلین : بان مالا حامل لا مکان وجوده وعدمه فانه لا یمكن ان یوجد بعد العدم او یعدم بعد الوجود؛ حکموا بحدوث النفس الانسانیة... و امتنعوا عن تجويز فناءها .

چه آنکه اگر جائز باشد بدن محل امکان تحقق و وجود آن شود، چرا بوار بدن سبب انعدام شود باین معنا که بدن حامل امکان فساد آن نیز باشد^۱.

فان جعلوا حامل امکان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل امکان عدمها

(۱) این همان مناقشه ملامحمد صادق اردستانی است که اشکال را وارد و از حل آن عاجز مانده است و جوابی که دیگران نیز در این مسأله داده اند از جمله خود خواهجه -رض- در شرح اشارات چندان وجیه نمیباشد.

شارح محقق مقاصد کتاب اشارات رئیس (ابن سنا-رض-) در مقام شرح کلام شیخ مؤلف اشارات که گفته است : نفس چون بسیط است و در آن قوه فساد موجود نیست به بقاء علت ازلی خود که عقل باشد بعد از بوار قوای جسمانی و اضمه محال و فنا ی بدن باقی و دائمی است گوید : «... اذا ثبت ان النفس اما اصل و اما ذات اصل، لم تکن هی و ما یجری مجراها مما لا ترکیب فیه، و لا هو بحال فی غیره مما یقبل الفساد، فان البقاء و قوه الفساد لا یجتمعان فی البسیط (الف) و الاول حاصل و الثانی لیس بحاصل. فان النفس لا یمكن ان تنفسد»

(الف) مراد از شیء بسیط، موجود مبرا از ترکیب خارجی است چون ادله تجرد نفس دلالت دارد بر

ایضاً ، وان جعلوها لأجل تجردها عما يحل فيه عادم حامل لا مكان العدم
کیلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل
لا مكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل .

آنچه که اصل و پایه ایراد بر آن قرار دارد آنستکه بچه نحو باید این امر مهم را
توجیه نمود که جسم مادی واقع در عالم حرکات و متحرکات محل حصول یا حامل
امکان امری مجرد تام الوجود میشود که این امر مجرد ، در مقام ذات و موطن وجود و
تحقق عقل و عاقل و معقول است و بحسب اصل وجود بکلی از ماده و مقدار منزله و مبرا است
و حال آنکه شیء حادث و مفاض مسبوق بعدم زمانی باید مقرر در ماده شود و باعتبار
حصول در ماده ، استعداد فنا و زوال و امکان عدم در وی موجود است و مجرد از آن
جهت ابدی و غیر فانی است که بسیط الحقیقه است و هر حقیقت بسیطه ای از عروض
عدم و زوال مبرا و از مشاکلت حدوث و فنا مبرا و ابدی و دائمی است و از این باب است
که جمعی قائل به قدم نفس ناطقه و معتقد به تعدد و تکثر نوعی آن قبل از تعلق بابدان
شده اند و ما در مقام تقریر ادله حکیم علامه شیرازی این مسأله را بنحوی کامل و مستوفی
تقریر می نمایم .

«.. فكيف ساغ لهم ان جعلوا جسماً مادياً حاملاً لا مكان وجود
جوهر مفارق مباین الذات اياه ؟ فان جعلوها من حيث كونها مبدءً للصورة
نوعية لذلك الجسم ذات حامل لا مكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الحيثية
بعينها ذات حامل لا مكان العدم. وبالجمله ما الفرق بين الامر في تساوي
النسبتين؟» .

بنابر آنچه ذکر شد اشکال وارد بر مسلك حدوث نفوس ناطقه با اعتقاد به تجرد

→ شارح فاضل امام فخر رازی مناقشاتی بر این قسمت از کلام شیخ اعظم وارد نموده است که
جواب از این قبیل از مناقشات در مطاوی این مباحث واضح و روشن میشود .

تنزه نفس از هیولا و تجسم و تقدیر . رجوع شود بشرح اشارات چاپ طهران ۱۳۷۹ جزء سوم - الهیات
بالمعنی الاعم -

عقلانی نفوس (و این مسأله که هر موجود حادث باید مسبوق بعدم صریح زمانی و هر شیء در ماده ناچار باید مرکب و غیر بسیط و دارای جهت حامل امکان عدم و زوال چنین امری بوده و هر شیء بسیط و غیر مرکب از ماده و صورت خارجی قهراً باید ازلی بوده باشد) مورد توجه اهل تحقیق بوده است و خواهجه همین اشکال را با عباراتی فصیح و منقح و واضح به حکیم عصر خود شمس الدین خسرو شاهی عرضه داشته و جواب و حل آن را مطالبه نموده و جوابی نشنیده است و خود در شرح اشارات از آن جواب داده است و دیگران نیز از آن جواب داده اند و حکیم تحریر حلال مشکلات و عوایص فلسفی در ادوار حکمی آخوند ملا صدرا نیز از آن بدو طریق یکی بممشای قوم و مشهور از حکمای الهی و بطریق دیگر بنا بر فلسفه خود از آن جواب داده است و جواب اساسی همان است که بسبب خود افادت فرموده و حکیم محقق محمد صادق اردستانی چون احاطه بر مبانی عالیّه او نداشته جواب را ناتمام دانسته است .

صدرالحکما گوید : ما از این اشکال در ایام گذشته جواب داده ایم و این مسلم است که جواب ایشان از اشکال بنابر مسلک مشهور از حکما با جواب از شبهه بنابر ممشای حکمت متعالیه او فرق دارد . بنابر مسلک مشهور ، از اشکال در شواهد و اسفار و سایر کتب خود گفته است :

«ان البدن الانسانی استدعی باستعداده الخاص من واهب الصور علی القوایل ، صورة مدبرة متصرفه فيه تصرفاً يحفظ به شخصه ونوعه . فوجب صدورها عن الواهب الفياض ، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الانسية الحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن الا بقوة روحانية ذات ادراك وعقل وتميز ، فلامحالة تفيض من المبدء الفياض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس وحقيقتها ، فاذن وجود البدن بامكانه الاستعدادي ما استدعى الا صورة مقارنة له متصرفه فيه بما هي صورة مقارنة ، ولكن جود المبدء الفياض اقتضى صورة متصرفه ذات حقيقة مفارقة او ذات مبدء مفارق .

صدرالحکما بعد از تقریر این اصل که همانطوری که شیء واحد میشود از جهتی جوهر و از جهتی عرض باشد نظیر صور جوهری حاصل در نفوس انسانی . چه آنکه صور عناوین حاکی از جواهر خارجی باعتبار نفس مفهوم واجد معنای جوهری و بحسب حمل اولی جوهر و باعتبار اصل وجود و از جهت حصول در نشأه ادراکی و وقوع آن در سلك معانی حاکی از خارج و انکشاف از واقع علم و ادراک و بالاخره از جملة اعراض ذهنی و از مقولات نفسانی و هیئات غیر قابل قسمت و مصداق مقوله عرض است و اشکال ندارد که شیء واحد مثل نفوس ناطقه انسانی باعتبار جهت مجرد عقلانی مجرد تام و بسیط غیر قابل فناء و اضمحلال و باعتبار جهت مادی در معرض زوال و فناء قرار گیرد ، گفته است :

«... فاذا كانت النفس مجردة من حيث الذات، ومادية من حيث الفعل، فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن ، حادثة بحدوثه، زائلة بزواله. واما من حيث حقيقتها الاصلية ، او مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن الا بالعرض، ولا فاسدة بفساده ، ولا يلحقها شيء من تقايص الماديات الا بالعرض...» .

در کتاب اسفار در مقام جواب از اشکال بسبب فلسفه مشهور عبارتی ذکر شده که قابل تأمل است علاوه بر اصل جواب بسبب و ممشیای قوم که خالی از اشکالات نمی باشد . مرحوم آخوند بعد از تقریر آنکه میشود یک شیء هم جوهر و هم عرض باشد فرموده اند: «و کذا يجوز ان يكون شيء واحد مجعولا من جهة ، غير مجعول من جهة اخرى كالوجود الماهية لشيء واحد...» باید معلوم باشد که تنظیر مسأله مجرد نفس و اینکه شیء بسیط و مجرد تام در زمان حادث نشود و بسیط حتماً باید قدیم باشد و نفس اگر بتمام ذات و هویت مجرد تام باشد مسلماً ازلی است و شیء حادث مسلماً در ماده حادث میشود و اگر مقید بقیود و سلاسل ماده و زمان و مکان صادر شود قهراً جهت فساد نیز در وجود وی تحقق دارد و بالاخره فانی و مضمحل گردد ، به بحث وجود و ماهیت و نحوه مجعولیت این دو درست نمی باشد چه آنکه در امر نفس مجعول بالعرض وجود ندارد .

اما جوابی که از اشکال مذکور در کتب اهل حکمت موجود است قابل اشکال بلکه متحمل اشکال لاینحل است^۱ لذا اغلب محققان درست این جواب را تقریر نموده‌اند یا از جواب طفره رفته‌اند.

(۱) تقریر اصل اشکال بیان شد و میشود به تقریر دیگر نیز اشکال را بیان نمود مثلاً بگوئیم: حدوث و فساد شیء از حیث احتیاج بجهت قبول که همان امکان و استعداد حدوث و فساد باشد متساوی و باهم فرقی ندارند. شیء اگر حامل امکان حدوث نباشد و ماده مستعد از برای قبول صور نوعی نگردد، چون جمیع اجسام از جهت جسمیت متساوی هستند، شیء حادث نمیشود و همان ماده مستعدی که قبول صورت ناری مینماید و یا مستعد میشود از برای قبول صورت هوایی، همان ماده، مستعد است از برای قبول فساد صورت آب و قبول صورت هوا. و از آنجایی که بدن و ماده بدنی باعتبار حامل بودن آن جهت استعداد حدوث صورت نفس ناطقه را، چرا همین استعداد یا امکان حدوث نفس، امکان و یا استعداد فساد آن نباشد. دیگر آنکه امکان حدوث نفس و فساد آن نمیشود قائم ببدن و بنیه محسوس انسانی باشد، چون بدن بنا بر مصلک مشهود امری است مابین نفس، نفس مجرد تام، و بدن مادی صرف. امکان ندارد موجود مابین شیء حامل امکان وجود شیء دیگر شود، در حالی که آن شیء دیگر بوجودی منحاز و مستقل از حامل امکان خود موجود است و گرنه جائز است که حجر مثلاً محل امکان حدوث نفس ناطقه باشد و چه اشکال دارد که شیء مابین شیء دیگر در اقصای مغرب حامل امکان حدوث شیئی باشد که در اقصای مشرق منتحقق شود. جواب از این قبیل اشکالات فقط از یک راه امکان دارد و آن از این قرار است که بگوئیم اشکال در صورتی وارد است که وجود حدوثی و بقایی شیء حادث امری واحد باشد و در این صورت هیچ حادثی مبرا از ترکیب نمی‌باشد و شیء مرکب از ماده و صورت، و فعلیت و قوه از آنجایی که در عالم ماده و صفحه زمان و مکان که صورت و فعلیت از ماده و استعداد و امکان جدا نمیشود حادث محکوم بفناء و زوال و تغییر و انفعال است ولی اگر شیء دارای استعداد تحول از عالمی دیگر را واجد باشد از ناحیه حرکت استعدادی و ترقیات و تحولات جوهری بعد از طی درجات حدوث و فناء بمقام بقاء و دوام میرسد و وجود بقایی و جهت تجردی و تحولی وی که منشأ حشر و معاد آن میباشد بواسطه تجاوز از دار غرور و کسب جهت تجرد بعد از نیل بغایت ذاتی خود باقی ببقای علت اصلی خود می‌گردد و از ماده بحسب جوهر ذات مستغنی می‌شود.

اشکال اساسی آن است که امکان ندارد از بدن مادی صرف و شیء مجرد تام الوجود نوعی متصل القوام از این دو موجود شود و بین این دو (ماده جسمانی صرف و امر مجرد تام) جهت اتحاد برقرار شود، و اصولاً موجود مجرد امری که بحسب جوهر وجود مجرد تام است قبول وجود دنیوی ننماید و معرض تغییرات و انفعالات ارادات متجدده و علوم حصولی متدرجۃ الوجود و محل صور حادث و زائل قرار نمی گیرد لذا یکی از اشکالاتی که بر این مطلب واقع است همین

حقیر در مباحث مربوط بعوالم برزخی به تحقیق بیان نمود که حیثیت اتصال نفس بعالم مثالی و عالم عقلی، و اتحاد وی با حقایق ملکوتی، و اتصال آن به رب النوع انسانی، و تجاوز از عالم کثرت و اتصال به حق اول و رب الأرباب و رجوع بوحدت نیست مگر رفع حجب ظلمانی و نورانی و از این رهگذر جواب دادیم به مناقشهایی که جاری در لسان بعضی شده است که لازمه اتصال یا اتحاد نفوس ناطقه بآرباب انواع ملازمست با حصول تجدد و انفعال و حصول حالتی حادث در مجرد امری مبرا از لوازم حدثان و منزّه از سمات استعداد و امکان.

و قد حققنا ان رجوع النفس الى الآخرة امری ذاتی طبیعی مفطور جبلی کامن فی سر وجودها، منشأ لزوم رجوع الناقص الى الكامل، و وجوب نیل النفس الى الغاية التي قدرت له، و مبدء قضاء حتمی و تقدیر الهی، و لا یتحقق الرجوع الى البدایات لحصول النهايات بالنسبة الى النفوس الناطقة، الا بالحركة الجوهرية و الانتقالات التدريجية، و ان المعاد امر طبیعی حتمی فی النظام الالهی و قد افصح عن هذا بقوله: انا لله وانا اليه راجعون.

هر کسی - کو - دور ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش
بحسب نصوص کتاب و متواترات از احادیث حقتعالی بحسب تجلیات مختلفه باسمائه المبارکه مبدء و منتهای همه اشیاست و بواسطه احاطه قیومیه بحسب ذات و احاطه سریانیه باعتبار فعل مرجع و مبدء همه اشیاست که حضرت ختمی مرتبت فرمود: لودلیم بهجبل الى الارض السفلى لهبطنم الى الله . و نعم ما قیل :

بس که هست از همه کس و از همه سو، راه به تو به تو برگردد، اگر راه روی برگردد
و قیل ایضاً :

عاشقی گر، زین سرو، گر زان سراسر عاقبت مارا بدان شه ره بر است

اشکال خواجه است بر حکیم تحریر معاصر خود شمس الدین خسروشاهی .
فخر رازی در تقریر اشکال سوم بر کلام شیخ گوید :

(۱) فخر رازی در شرح خود بر اشارات شیخ اعظم (ابن سینا) بر این بیان شیخ که گفته است : «واذا كان كذلك (یعنی نفس بسیط و مبرا از ماده و هیولا باشد نه صورت مرکب و حقیقت متقوم بماده قابل فساد و صورت قائم باین ماده) ، لم یکن امثال هذه فی انفسها قابلة للفساد بعد وجوبها لعلها و ثباتها بها ...» چه آنکه شیء بسیط معرا از ماده و هیولا و مجرد از ماده و موضوع و حقیقت قائم بذات و موجود بسیط واجد صریح ذات و جوهر تام الوجود فقط قائم بعلت و غایت و مبدء فاعلی خود میباشد و گوهری است ابدی الحیات و سرمدی البقاء اشکال کرده است و گفته است : نفس ناطقه اگر دارای هیولا و صورت باشد و بعد از موت تنها هیولای آن باقی بماند جزء باقی قهر آنفس نیست ناچار کمالات ذاتیه نفسی باقی نخواهد ماند . باین اشکال بخوبی می توان جواب داد چون ماده امری بالقوه و داخل در حقیقت شیء نمی باشد و صورت اگر از ماده مجرد باشد باقی است و کمالات ذاتیه آن نیز ، بعین وجود نفس باقی خواهد بود . اشکال دیگر او از این قرار است : «... والنفس تحت مقولة الجوهر فهی مركبة من جنس وفصل ، والجنس والفصل اذا اخذا بشرط التجرد ، كانا ماده و صورة ، فالنفس عندهم مركبة من مادة وصورة ، وذلك يؤيد ما ذكرناه ...»

جواب از این اشکال بنا بر قواعد مقرر در مشرب حکمت متعالیه خیلی آسان است چه آنکه ناطق و نفس ناطقه (صورت تامه انسانی) بسیط است و صدق معنای جوهری بر آن باعتبار وجود خارجی است باین معنا که نفس ناطقه بحسب وجود خارجی حقیقت قائم بذات و متقوم بعلت فاعلی خود میباشد و جوهر ماهیتی است که باعتبار تحقق خارجی مستغنی از محل و موضوع باشد و بساطت نفس باین معناست که در مفهوم آن جوهر و دیگر معنای جنسی اخذ و اعتبار نمیشود و حق آنستکه صورت نوعیه انسان و حقیقت نفس ناطقه و فصل اخیر جامع جمیع کمالات (الف) موجود و صور متفرق در حقایق معدنی و نباتی و حیوانی بحسب وجود خارجی عین وجود هر نوع است و بنفس ذات متمایز است از اغیار «... فالنفس اذا لم یکن مشارکاً للجنس فی جنس آخر ، کان انفصاله عنه بذاته لا بفصل آخر ، ففصول الجواهر جواهر ، لان یؤخذ فی حدودها الجوهر ، وكذا فصول کیف یلزمها ان یکون کیفاً لا بحسب ذواتها ...» (ب)

(الف) رجوع شود بجزء سوم اشارات ط طهران ۱۳۷۹ ه ق ص ۲۸۹ ، ۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ .

(ب) رجوع شود به الشواهد الربوبیه چاپ دانشگاه مشهد ، ۱۳۴۶ ه ش ، ص ۱۳۰ ، ۱۳۱ .

«الفساد والحدوث متساویان فی احتیاجهما الی امکان یسبقهما والی محل لذلك الامکان ، اوفی استغنائهما عن ذلك . فان استغنی امکان الحدوث عن المحل مع وقوع الحدوث فلیستغنی امکان الفساد عنه ایضاً مع وقوع الفساد . وان افتقر الامکان الی محل هو البدن فلیکن البدن ایضاً محلاً لامکان الفساد .

وبالجملة یجوز ان یکون البدن شرطاً لوجود النفس ویلزم منه انعدام المشروط عند فقدان الشرط .

اما جواب خواجه که صدر المتألهین آن را با زیادت تقریر اتمام نمودند و بسبب مشهور از حکما از آن جواب داده اند از این قرار است :

«... والجواب : ان کون الشیء محلاً لامکان وجود ما هو مباین القوام له ، اولاً امکان فساد غیر معقول . فان معنی کون الجسم محلاً لامکان وجود السواد هو تهیئته لوجود السواد فیه حتی یکون حال وجود السواد مقترباً به ، وكذلك امتنع کون الشیء محلاً لامکان فساد ذاته . فالبدن لیس بمحل لامکان حدوث النفس من حیث هو مباین لها ، ولالامکان فسادها اصلاً ؛ بل انما کان مع هیئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لامکان و تهیئته لحدوث صورة انسانیة یقارنه ویقومه نوعاً محصلاً ، ولم یکن وجود تلك الصورة ممکناً الا مع ما هو مبدئها القریب بالذات ، اعنی النفس ، فحدث بحسب استعدادده و تهیئته ذلك مبدأ الصورة المقارنة له المقومة اياه علی وجه کان ذلك المبدء مرتبطاً به هذا النوع من الارتباط و زال بذلك الحدوث ذلك الامکان و التهیئته عن البدن ، اذ زال عنه ما کان معه محلاً لامکان حدوث النفس اعنی هیئة المخصوصة ، فبقی البدن محلاً لامکان فساد الصورة المقارنة به ، و زال ذلك الارتباط

❖ آشنایان به فلسفه از تقریر شارح علامه - خواجه علیه من السلام - در امر حدوث نفس به تسلط بی نظیر و تضلع حیرت آور او - رضی - در حل عویصات پی می برند .

عنه فقط ، و امتنع ان يكون محلاً لفساد ذلك المبدء من حيث هو ذات مباین عنه^۱ . فاذا نال البدن مع هیئة مخصوصة شرط فی حدوث النفس من حیث هی موجود مجرد ، و ليس بشرط فی وجودها . والشئ اذا حدث فلا یفسد بفساد ما هو شرط فی حدوثه ، کالبيت فانه یبقى مع موت البناء الذی کان شرطاً فی حدوثه . فان قيل لم اوجب استیجاب البدن لحدوث صورة ما ، حدوث مبدء لتلك الصورة ولم یوجب استیجابہ لفساد تلك الصورة فساد مبدءه ذلك وما الفرق بین الأمرین ؟ قلنا : لان ما یقتضی حدوث معلول (ما) فانما یقتضی وجود جمیع علل ذلك المعلوم بشرائطها . وما یقتضی فساد معلول لا یقتضی فساد العلل ؛ بل یکفیه فساد شرط ما لو کان عدمیاً^۲ .

همانطوری که در مبحث قبل بیان نمودیم اشکال فخر رازی بر کلام شیخ در امر حدوث نفس بحسب باطن همان اشکالی است که خواجه در این مسأله بر معاصر تحریر خود ، شمس الدین خسرو شاهی از حکمای دوران خواجه نموده است . و صدر الحکما همین جواب را بصورتی دیگر و با تقریر بدین روشن تر در کتب خود تحریر نموده است و این جواب متحمل مناقشات میباشد چون تقریر این معنا که : بدن با هیئات مخصوص خود از جودت نظام و ترکیب آن از جهات مختلف و صلاحیت آن بحسب قوه و استعداد از برای اظهار افعال متعدد و مختلفه و قبول ظهور حرکات متغییه و استعداد عجیب آن جهت مظهریت نسبت باظهار یا قبول ادراکات متعدد در باطن ذات ، شرط حدوث نفس ناطقه است از این جهت که صورت یا مبدء تمامیه صورت است نسبت به بدن باین معنا که برای مبدئیت جهت افعال انسانی و علیت برای تحصیل و تعین ماده ، تعلق ببدن گرفته است و ماده و بالاخره معنای حیوان جنسی را داخل یکی از انواع متحصله نموده است و بدن با شرائط مخصوص ، شرط اصل وجود تجردی نفس نمیشد تا آنکه همانطوری که در حدوث شرط وجود نفس است در امکان فساد نیز شرط انعدام نفس باشد .

این مسلم است که نفس جهتی غیر تعلق ببدن ندارد باین معنا که نحوه وجود آن

(۱) شرح اشارات ج ۳ ، ۱۳۷۹ ، ص ۲۹۶ ، ۲۹۷ ، ۲۹۹ .

وجود نفسی و وجود نفس بماهونفس با عقل همین فرق را دارد که جهت تعلق بدن ذاتی و نحوه وجود نفس است و عقل بحسب صریح وجود اضافه بدن ندارد و نسبت آن بکافه ابدان متساوی است . و اگر نفس ناطقه بحسب اصل وجود تجردی جدا از بدن باشد باین معنا که اصل وجود نفس در مقام حدوث و قبول وجود از علت احتیاج بمرجح نداشته باشد و در اصل وجود مثل سایر عقول مضاف بدن نباشد در حالتی که تعلق بدن و اضافه بقوای بدنی نحوه وجود نفس است و از این جهت حادث است و گر نه باید شیء مجرد تام الوجود و موجود معرا از ماده و لوازم آن در سلك موجودات حادث قرار گیرد و قبول تکثر فردی نماید بدون حلول در ماده در حالتی که موجود بسیط و بالجمله هر بسیط الحقیقه قدیم زمانی است بهمین ملاحظه جواب آخوند ملا صدرا هم خالی از مناقشات نمی باشد .

صدر المتألهین خیلی سعی فرموده است که از التزام باین کلام خواجه که فرمود : «فاذن البدن مع هیئة ... شرط فی حدوث النفس من حیث هی صورة ... لامن حیث هی موجود مجرد ...» فرار نماید چون لازمه این کلام آنست که تعلق بدن نسبت باصل وجود تجردی نفس آن هم تجرد تام و تمام از سوانح و عوارض و تصرف آن نسبت بدن و صدور افعال مختلفه امری عارضی و متأخر از ذات نفس باشد و کانه نفسیت نفس از هیئات نفس بحساب آید ناچار نفس در موطن ذات امری مجرد و از عقول مجرد بشمار آید و بجهات عرضی قبول عوارض مختلفه و ارادات متعدده و متجدده کرده و محل حوادث کثیره واقع شود و بالعرض قبول تکثر فردی نماید . ولی روح اشکال به تقریر آخوند ملا صدرا نیز حتمی الوجود است و مفکری از قبول و ورود مناقشات کثیره نمی باشد . و نیز باید حدوث ماده و استعداد و تحقق هیئات و شرایط شرط اصل وجود نفس نباشد و شرط تقارن نفس با بدن باشد کما ذکره الحکیم التحریر مولانا محمد صادق الاردستانی اگر چه همین ایرادات بخود اردستانی وارد است کما ذکره انشاء الله تعالی .

* * *

اما اینکه آخوند ملا صدرا فرمود : «... فاذن وجود البدن بامکانه الاستعدادی مایستدعی الاصوره مقارنة له متصرفه فیها بماهی صورة مقارنة ، ولكن جود المبدء

الفیاض اقتضی صورة متصرفة ... ذات حقیقة مفارقة اودات مبده مفارق ...» اشکال امر در این است که بدن شرط حدوث اصل وجود نفس است یا شرط تصرف و تعلق آن بدن و کذا بر دلیله ایضاً بماذکره بقوله : «و کذا يجوز ان يكون شیء واحد كالنفس الانسانية مجرداً من حیث کونه ذات عقلية وماديا من حیث ... و نیز عبارات ذیل کلام او همان مطلبی است که خواجه تقریر فرمود و گفت : استعداد بدن شرط حدوث نفس است از جهت صورت واقع شدن از برای بدن نه مقام ذات و مرتبه تجرد عقلانی نفس. آخوند ملاصدرا همین مطلب را باین صورت فرموده اند که : فالنفس من حیث الفعل مسبوقه باستعداد البدن وحادثة بحدوثه ، و اما من حیث حقیقتها الاصلية ففیر مسبوقه باستعداد البدن الا بالعرض ... ناچار مقام عقلانی نفس حادث و مجعول بالعرض است^۱ ... و کذا بر دلی قوله : ولا فاسدة بفساده ، ولا لاحقها شیء من تقایص المادیات والا بالعرض . نفسی که صورت بدن است مقام تجرد عقلانی آنست ، یا مقام اضافه آن بدن؟ این اضافه ، اضافه اشراقی است؛ در حالتی که طرف اضافه ، همان تجلی نفس باید باشد نه شرط حدوث آن یا حدوث اصل نفس، اگر حدوث اصل نفس باشد باید حال^۲ در بدن شود و اگر شرط اضافه و تقارن باشد ، باید بوجود اضافی حائل در ماده نماید، خارج از ماده و مبده فعل در ماده .

احکمة مشرقية

مطلب اساسی در مسأله حدوث نفس ناطقه و کیفیت تعلق آن بدن همانست که صدر الحکما فرموده است و باین مشرب و بنابر این طریقه جمیع مناقشاتی که در امر قدم و حدوث نفوس ناطقه ذکر کرده اند بر طرف می شود و حق آشکار می گردد ولی درک این مسلک و طریقه بسیار مشکل و حل مشکل اساسی حدوث نفس بنابر مشرب و ممشای صدر المتألهین (موافقاً للآیات القرآنية والاحادیث الواردة عن طريقة اهل العصمة والولاية) مبتنی بمقدمات متوقف بر فهم کثیری از مبانی فلسفی است که هر یک از آن مسائل

(۱) رجوع شود به کتاب اسفار مباحث نفس (ط جدید - طهران - جلد ۸ ص ۳۹۱ ،

۳۹۲ ، ۳۹۳ .

شرح اشارات جزء سوم ط ۱۳۷۹ هـ ص ۲۹۱ ، ۲۹۲ ، حواشی محاکم علامه قطب الدین

رازی ۲۹۰ ، ۲۹۱ .

از امهات مباحث حکمیه بشمار می‌رود .

تصور حدوث جسمانی نفس و تعقل این معنا که نفس بعد از آنکه در طایعه وجود و ظهور عین مواد و استعدادات است بچه نحو بمقام تجرد برزخی و بعد از طی مراتب عوالم برزخی بمرحله عقل بالفعل میرسد و از عالم فنا بمقام بقا و اصل می‌شود از عویصاتست و فهم این حقیقت که حلول در ماده و محکوم بودن بحکم مواد جسمانی و لوازم آن ممکن است بوجود تنزلی شیء اختصاص داشته و شیء ممکن است بواسطه عروج ترکیبی بمقام تروحن و تجرد برسد از غوامض فلسفه است و نیز پی بردن باین اصل اساسی که مقام نفسیت در جمیع مراتب وجودی محفوظ است و نفس ناطقه اگر بمقام فناء فی الله و بقاء بالله برسد و بحسب وجود عقلانی و اكتساب وجود ربانی محیط بر جمیع مراتب وجودی شود ، مقام نفسیت و اضافه ذاتی او ببدن و قوای بدنی بعد از موت نیز از آن حتماً باید منسلخ نشود ، از مطالبی است که اکثر اکابر و اساطین بکنه آن نرسیده اند . لذا جمهور از حکما در مسأله معاد جسمانی مقلد و جمعی نیز در این مسأله بحال تحیر سر برده اند .

تحقیق در این مسأله از این قرار است که نفس ناطقه انسانی در اول ظهور مانند جمیع صور نوعیه حال در مواد و استعدادات مادی و جسمانیست و شرایط هر صورت جسمانیه یی در آن جمع است ولی در آن استعداد حرکت و استکمال موجود است و بواسطه تحول جوهری و حرکت جبلی و فطری ذاتاً متوجه عالم تجرد است و استعداد بدن و تهیة آن از برای قبول صورت مصدر افعال بشری قبل از نیل نفس بمقام تجرد برزخی شرط وجود دنیوی و مقام نازل نفس ناطقه است و بعد از تکامل تام و نیل بمقام تجرد عقلانی و رجوع بآخرت بی‌نیاز از بدن دنیوی میشود و بفساد بدن جهت خلقی نفس فانی و زائل و جهت حقی و تجردی آن بدون حاجت ببدن مادی دنیوی باقی میماند . بنابراین بر قاعده مذکور در کتب حکما که : آنچه که حامل امکان وجود چیزی است زوال و فنای آن نیز مستلزم فنا و زوال این شیء است تخصیص وارده نشده است چون دلیل عقلی تخصیص بردار نیست و همان وجود حاصل در ماده مستعد حامل امکان نفس ناطقه حامل امکان عدم آن نیز می‌باشد و صورت حادث در ماده وجود دنیوی نفس سبب فنای همان وجود میشود و وجود مجرد حاصل از حرکات و انتقالات

ذاتی جوهری که مقام تجرد نفس باشد همان وجود خلقی حادث در مواد نمیباشد و باید خوب درک و تعقل نمود که حامل قوه‌شیء غیر حامل وجود آن شیء است و وجود عقلانی حاصل از برای نفس از ناحیه حرکات جوهریه عبارت است از اتحاد نفس با عقل فعال بواسطه رفع موانع و از بین رفتن حجاب واسطه بین عالم ماده و نشاء دنیوی و عالم آخرت و نشئات ربوبی.

موجود حادث مفاض از غیب وجود نیست مگر اتصال نفس برب النوع خود و اتحاد رقیقت با حقیقت اصلی بواسطه عروج بارفرف الهی و براق کشف و شهود بانردبان تعقل و معرفت لازم عقل نظری و مابیان کردیم که اتصال نفوس به عقل فعال همان انقلاب نفوس است بقول فعاله و این همان اتحاد نفس با عقل فعال است و یا اتحاد رب النوع و یا اتحاد با اسم ربانی مدبر مظاهر خلقیه که مقتضی رجوع صورت و مظهر بمعنا و یا اسم حاکم بر این مظهر است.

باید درست و صحیح تأمل نمود در این مسأله و فهمید که مواد بدنی و استعداد لازم ابدان حامل امکان وجود نفس مخلوق حادثند باین اعتبار که این صورت حادث حاصل در این مواد، و متقوم بماده، و وجود آن وجودی مادی و متعلق ببدن میباشد و اگر همین صورت متقوم بماده بدنی ماده و منشأ استعداد و تحول صورت، بصورتی اقوی و اتم گردد، بنحوی که قدرت و قوت صورت و اشتداد آن بحرکت جوهری آن راقائم بذات و غیر متقوم بماده حامل امکان گرداند و نفس ناقص حاصل در ماده بواسطه اشتداد وجودی بفایت خود متحول شود و باصل خود به پیوندد و بعلت خود واصل گردد و از نقص وجودی غنا و بی نیازی حاصل نماید احتیاج بحامل وجود با ملاحظه این وجود عقلانی ندارد.

تحقیق تام در این مسأله مبتنی بر قواعدیست از جمله اصالت وجود و وحدت حقیقت هستی و تحقیق این اصل که هر حقیقت خصوصاً انسان دارای درجات و نشئاتی از وجود است و بین این مراتب انفصال وجودی موجود نمیباشد و نیز مسأله حرکت در جوهر و وقوع اشتداد در وجود و نیز تأمل و تعقل تام در کیفیت اتحاد نفوس با عقل فعال و رسیدن باین اصل که مبدء و معاد همه اشیاء حق اول است و درک این عویصه که غایت وجود در نظام وجود بصورت تمامیه موجود متحرک است و بالاخره علت فاعلی

همان عات غایی است و متصور شدن نفس بصورت علت ، صورت تمامیه شیء است و اگر غایت و نهایت سیر نفوس غیر مبادی وجودی آنان باشد لازم آید که شیء واحد دارای دو صورت تمامی باشد و نیز باید باین امر مهم توجه تام داشت که همانطوری که صدور حقایق و ظهور نفوس انسانی از عوالم غیبی و بالجمله تنزل وجود از عالم قدس و تجرد بعالم ماده و استعداد و هبوط نفوس از جنت موطن ابینا آدم (علیه السلام) موجب حدوث و تجزّی و تقدّر در مجردات امری ، نشده است ، وصول نفوس نیز بآن عالم و اتحاد عقول لاحق و فرعی با عقول اصلیه موجب حدوث و تجرد ، در عالم عقل و مقام ربوبی نمیشود و عجب آنکه ورود قوافل وجود بسر منزل هستی و عالم الهی درست مثل نزول آنهاست . هر کس از تعقل و درک آنچه ذکر شد عاجز باشد از فهم معانی خلق و بعث و نشور و ایجاد ، و اعاده محروم خواهد بود «انالله ، وانا الیه راجعون» اگر مقام و موطن اصل نفوس و مسقط رأس معنوی آنان عالم ربوبی نباشد رجوع صدق ننماید . نه در مقام نزول چیزی از خزائن غیبی حق کم شود ، و نه در صعود و رجوع چیزی بر آن عالم افزوده شود و قد افصح عن هذا «ارواحنا له الفداء» : ولا یزیده کثرة العطاء الا جوداً و کرماً ...» .

راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

* * *

باید توجه داشت که وجود عقلانی نفوس باین معنا که نفس را عقل صرف غیر مضاف و غیر متعلق بابدان ملاحظه نمائیم غیر از وجود تعلقی و تدبیری نفوس است ، نفس مصطلاح مدبر بدن که گوئیم : قبل از ابدان بوجود نفسی^۱ موجود نمیشد و گر نه لازم آید تعدد فردی در نوع بدون ماده بل که عنوان تدبیر و اضافه به نفوس مفاضیه بابدان ، ذاتی این نفوس است ، اگر کسی قائل بوجود عقلی صرف نفس شود و بگوید :

(۱) یکی از مباحث مهم که در این مسأله مورد بحث واقع میشود آنستکه هر سیطی که بحسب اصل ذات از ماده مبراست و در تحقق محتاج بامکان استعدادی نیست باید ازلی باشد و از باب عدم تمیز و خلط احکام تجردی نفس با احکام تعلقی آن جمعی از اعظم قائل بقدم نفوس شده اند و از موارد اشتباه استادان الاقدم ملاحظه صادق اردستانی یکی همین مسأله است و نیز شارح حکمت اشراق بواسطه عدم تفرقه بین این دو مرتبه از مراتب نفس متمایل بقدم ارواح و قول بقدم را قول حق - لایاتیه الباطل من بین یدیه و لا من خلفه - دانسته و الحال ان فیه الف کلام .

نفوس قبل از ابدان بوجود عقلی موجود بوده‌اند و یا آنکه بگویند: نفوس قبل از ابدان دارای کینونت و تحققند باید اراده نماید وجود جمعی احدی نفوس را در وجود -رب النوع- و این وجود تعلقی نفوس است که اگر باین وجود، در عالم عقل یعنی قبل از ابدان موجود باشند لازم آید. اولاً تكثر افراد بدون امتزاج باماده چه آنکه تكثر فردی از ناحیه ماده حاصل میشود و اگر از جهات کثیره در عقل حاصل شود باید حتماً افراد متکثر جسم باشند اگر چه جسم، جسم مقداری برزخی باشد، ثانیاً، لازم آید که نفس -بماهی نفس- متصرف در جسم نباشد در حالتی که تصرف در ابدان نحوه وجود تعلقی آن است لازم آید تعطیل در وجود چه آنکه نفوس باین اعتبار که وجود تعلقی از آنان منسوخ لحاظ شود عقل صرفند و عقل اشتغال بجسم و تصرف در اجسام، بمعنای تصرف تدبیری ندارد.

نقل و تحقیق

نگارنده این حروف در مباحث گذشته بیان نمودم که محققان از حکمای مشائیه و اعظام از حکمای اشراقیه در ادوار اسلامی معتقدند به حدوث نفوس و ارواح و نفوس متعلقه بابدان عنصری رامثل همین ابدان حادث زمانی میدانند و چون نفوس ناطقه از علائق ماده باعتبار صمیم ذات تجرد دارند این اکابر معتقدند بتجرّد عقلانی و تام نفوس گفته‌اند: نفوس روحانیة الحدوث، باین معنی که مبدی فیاض بر ابدان مستعدّه، نفوس مجرّده ایرا جهت تدبیر و تعلّق این ابدان آفریده است.

صدرالدین شیرازی معروف بملاصدرا و صدرالحکما و صدر المتألهین قائل است باینکه نفوس ناطقه جسمانیة الحدوثند ولی بعد از استکمالات بمقام تجرد میرسند. مشهور گویند: نفس روحانی الحدوث و روحانی البقاء است، و ملاصدرا گویند: نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است.

مانیز بیان نمودیم که جمعی معتقد بقدّم نفوسند و از جمله شارح محقق مقاصد کتاب حکمت اشراق فیلسوف جامع علامه شیرازی^۱ که در شرح خود بر حکمت اشراق

(۱) یکی از اکابر در وجه ضبط اقوال (الف) در مقام استیفاء آراء گویند: «والتأیّل بالنفس»

(الف) و هو الحکیم التحریر استاد مشایخ المتأخرین من المتألهین مولانا الاعظم المولی علی النوری

فی حواشیه علی الاسفار.

گوید. «هو الحق الذی لا یتبیه الباطل من بین یدیہ ولامن خلفہ ... وبقوله (ع) : الأرواح جنود مجنّدة ، فما تعارف منها ایتلف وما تناکر منها اختلف ... وبقوله (ع) : خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفی عام ...» .

دلیلی که شارح علامه شیرازی - قده- از افلاطون و نیز تقریری که خود و دیگر محققان در اثبات قدم نفس ذکر نموده اند نفس را روحانی تام نظیر عقل فرض نموده اند و نحوه تعلقی بودن نفس بدن را ، نحوه وجود نفس ندانسته اند و تعلقی بودن را از عوارض و سوانح بر وجود نفس و متأخر از جوهر تام آن دانسته و از باب آنکه نفوس

→

اما ان يقول بقدمها ، اوحدوثها ، والقائل بالحدوث اما ان يقول بحدوثها قبل حدوث البدن تصحيحاً للموطن الذر وعالم العهد والميثاق (ب) ، واما ان يقول بحدوثها مع حدوث البدن وهو مختار جمهور الحكماء واكثر المحققين من المتكلمين واما ان يقول بحدوثها بحدوث البدن بمعنى ان حدوثها عين حدوث البدن وهو قول المصنف العلامة النحرير -رض- .
والقائل بالقدم اما ان يقول بالقدم الذاتي ، وهو قول من قال : ان النفس هي الاله (هي الله) كما نقل الشيخ الاعظم في الشفاء ، واما ان يقول بالقدم الزماني والحدوث الذاتي ومن قال بقدمها اما ان يقول بقدمها في السلسلة العرضية وهو مذهب التناسخية واما ان يقول في السلسلة الطولية وهو اما ان يقول بقدم النفس بوجودها التعلقي النفسي واما ان يقول بقدمها بها هي عقل صرف كلي وهو تأويل كلام المتأله العظيم افلاطن الا لهي لأن الظاهر من كلامه -قدم هو الاعتقاد بقدمها بما هي نفس لانه صرح بقدم النفس لا قدم كينونتها العقلاني كما اوله صدر اعظم الحكماء والعرفاء -رض- .

(ب) صدر المتألهين در برخی از آثار خود از جمله شرح اصول کافی و مفاتیح و رساله عرشیه تصریح مینماید که اعتقاد به کینونت نفوس انسانی قبل از ابدان دنیوی و تحقق نفوس بوجود قرآنی قبل از نشأت تعلقی و فرقانی کانه از ضروریات مذهب شیعه است .

باید توجه داشت که روایات راجع به موطن - ذر - و - عوالم عهد - و موایق - چه در مقام تفسیر و تأویل آیات قرآنی و چه در مقامات دیگر از طرق مشایخنا امامیه خیلی زیاد است و در همین روایات اشارات لطیفی است به تحقق نفوس قبل از ابدان ولی بوجود جمعی قرآنی ، و اگر نقل بعضی از این روایات که حاوی عالی ترین دقایق فلسفی و عرفانی اند ، منافات با وضع این مقاله نداشت به بیان معانی عرشیه مستفاد از این روایات می پردازم .

از ابداعات هستند و نفس امکان ذاتی کافی از برای صدور نفوس از علت تام الوجود نفس که عقل باشد می‌باشد حکم بازلت وجود آن نموده‌اند و از باب عدم جواز تخلف علت تامه از معلوم ابداعی مجرد تام حدوث زمانی را از نفوس برداشته‌اند و پنداشته‌اند که اگر نفس حادث باشد و دارای موضوع حامل استعداد باید امکان حدوث آن، امکان فناء آن نیز باشد و تصریح نموده‌اند که بدن شرط تصرف نفس است نه شرط اصل وجود آن، و توجه نموده‌اند که شیء مجرد تام بدون حدوث وجود و قبول عروض تغییر از مرتبه عالی و کمال عز خود تنزل ننماید و محل تصورات و ادراکات و اشواق و ارادات متجدد متغیرشان صور جسمانی واقع نشود مگر آنکه از تجلی این حقیقت کلی محیط واسع امری حادث شود که تعلق ببدن نحوه وجود و داخل در حقیقت آن باشد چه آنکه اگر موجود مجرد ابداعی ازلی تام الوجود و التجرد دارای استعداد و حامل امکان تدبیر و تعلق بدن نباشد و آن استعداد در مقام ظهور فعلی و تعلق تدبیری ببدن از قوه بفعلیت نیاید هرگز از برای نیل بکمالات ثانی تصرف در بدن نمی‌نماید^۱

علامه شیرازی - قد - در شرح حکمت اشراق شیخ سعید شهید گوید:

«تمسك بعض الأفاضل من المعاصرين^۲ على قدم النفس ب: انها لو كانت حادثة لا فتقرت الى علة بها يجب وجودها، هذه العلة اما ان تكون موجودة قبل حدوث النفس، او لا يكون كك، والأول يقتضى ان يكون النفس موجودة قبل البدن لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو مح و الثاني لا يخلو اما ان يكون تلك العلة بسيطة او مركبة، لا جازان يكون بسيطة، والا لأفتقرت من حيث انها حادثة الى علة حادثة ومن حيث انها بسيطة الى ان يكون علتها بسيطة، اما الأول فانه لو لم يكن للحادث علة

(۱) رجوع شود بشرح علامه بر حکمت اشراق چاپ گ طهران ۱۳۱۳ هـ ق ص ۴۵۰ و

۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۳.

(۲) نگارنده این معاصر دانشمند شارح علامه قطب فلك الحکمة و المعرفة ملاقطب شیرازی

را نشاختم این دلیل را دیگران با کمال اختصار تحریر و تقریر نموده‌اند.

حادثه لکان اما ان لايفتقر الى علة اصلاً وهو ظاهر البطلان ، اويكون مفتقراً الى علة دائمة وح يكون وجوده في بعض الاحوال دون بعض ترجيحاً بلا مرجح . اما الثاني فلانه لو كان للبسيط علة مركبة وان استقل واحد من اجزائها بالتأثير فيه لا يمكن استناد المعلول الى الباقي ، والا ان كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركباً ، و ان لم يكن بشيء منها تأثير فيه فان حصل لها عند الاجتماع امر زايد هو العلة ، فان كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود ، وان كان وجوديا لزم التسلسل في صدوره عن المركب ان كان بسيطاً ، وفي صدور البسيط عنه ان كان مركباً . وان لم يحصل مثل ما كان قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً وقد فرض مؤثراً هف . ولا يجوز ان يكون تلك العلة مركبة لما تقدم ان كل ما هو علة التامة مركبة فهو مركب ، لكن النفس يستحيل ان يكون مركبة ، فلا يكون علة النفس كذلك . هذه خلاصة كلامه .

و كلام اين معاصر علامه نحير شارح حكمت اشراق تام و تمام است و فقط يك بسيط الحقيقه نمي باشد و هر موجود غير مركب از فعاليت و استعداد مسلماً قديم و ازلي است .

و اما اين كه شارح علامه قبل^۱ از كلام معاصر فاضل خود فرموده است: «واخبرها

(۱) دلائل قائلان بقدوم نفس فقط متحمل يك اشكال اساسي است و آن اشكال از اين قرار است: اين اعظم تصور نموده اند نفس درست نظير عقل مجرد ، بسيط حقيقي و داراي تجرد تام است و جهت نفسييت نفوس را امری عارضی پنداشته ، بل كه از پاره‌بي اشارات و نظريات اين اعظم از حكما معلوم ميشود تعلق نفس را تا بيدن تعلق غير طبيعي و از امور اختياري و هبوط نفس را بعالم ماده و تنزل آن را بصورت اجسام ، هبوط اختياري و تنزل مسبوق به شوق و اراده و توقان نفساني دانسته اند نه تنزل و تعلق طبيعي غير اختياري و اينكه شارح گويد : بدن شرط وجود نفس نيست بل كه شرط تصرف است اين قبيل از اظهارات شأن

(یعنی اخصر ادله بر قدم نفس از طریق عدم ترکیب آن از ماده صورت و مبرا بودن آن از امکان استعدادی)

انها غیر منطبقة فی الجسم، بل هی ذات آله به، فاذا خرج الجسم بالموت عن صلاحیه ان یكون آله، فلا یضر خروجه عن ذلك جوهرها، بل لا یزال باقیة ببقاء العقل المفید لوجودها الذی هو ممتنع التغیر فضلا عن العدم. و اذا کان كذلك فیجب وجودها قبل البدن الصالح لتدبیرها. و علی هذا لا یكون البدن شرطاً لوجودها، بل شرطاً لتصرفها فیها، فیکون البدن کقتیلة استعدادت للاشتعال من نار عظیمة، فینجذب النفس الیه بالخاصیة او البدن الیه

→

کسانی است که در حکمت متعالیه راسخ نیستند و فرقی بین تصرف صناعی و اختیاری مثل تصرف و یا علاقه صاحب کتاب بکتاب و عطاری به دکان و صاحب مال بأموال خود و تصرف طبیعی ناشی از امثال خطاب: «قلنا اهبطو بعضکم لبعض عدو» قائل نشده‌اند و نیز ندانسته است که وجود تعلقی نفس مقوم حقیقت نفس است و نحوه وجود آن می‌باشد و نتوان معتقد باین مقال شد که وجود نفسی و حقیقت تعلقی نفس ناشی از اختیار و اراده نفس است باین معنا که نفس در مقام و موطن عقل دارای وجودی عقلانی و مجرد تام است تصرف در جسم و تدبیر بدن امری زائد و عارض بر وجود آن می‌باشد در حالتی که بدن ماده و نفس صورت تمامیه آن و بالاخره از ترکیب این دو موجود متخصل داخل در نوع انسانی حاصل می‌شود و صحت حمل دلیل بر اتحاد وجودی نفس و بدن است.

حق آنستکه وجود بعد از تنزل از مقام قدس ربوبی و طی درجات عقول طولیه و عرضیه در مقام معراج تحلیل بصورت هیولا و ماده متنزل در عالم اجسام و مستقر در ارحام می‌شود و از مقام جسمانی شروع نموده و در مقام عروج ترکیبی بمقام فنا فی الله میرسد و تجرد و استغنائی از بدن شأن مقام حقی نفس است نه مقام خلقی و مقام تصرف و مرتبه نفسیت آن همانطوری که با حدوث بدن جسمانی حادث می‌شود باهمین وجود حدوثی فانی می‌شود و این همان دلیل بر حدوث زمانی نفوس است و بنا بر حرکت در جوهر نفس متحول بصور اخروی می‌شود و ببقاء علت خود باقی می‌ماند لذا قال الحکیم: «النفس فی الحدوث جسمانیة و فی البقاء تكون روحانیة».

کالمقناطیس والحديد، وليس من شرط جذب المقناطيس للحديد ان يكونا موجودين معاً بل يجوز ان يكون احدهما مقدماً على الآخر...» .

بحث و تحقیق

اینکه درلسان متأخران از حکما در دوران اسلامیه شایع است که افلاطن الهی استاد فیلسوف اعظم ارسطو قائل و معتقد بقدم نفوس ناطقه است روی موازین علمی و مأخذ قطعی درست و صحیح بنظر نمیآید چون مجرد تام و تمام از آنجایی حالت منتظره ندارد و جمیع کمالات وی بحسب اصل وجود از قوه بفعلیت آمده است و نسبت آن بجمیع اجسام و جسمانیات جهت احاطی و قیومی است و مدبر نظام کلی است نه نظام جزئی بدن خاص بهیچ نحو بدن مضاف نمیشود مگر باضافه اشراقی عقلانی و تجلی و ظهور ایجادیه نه اضافه تعلقی و تدبیری جهت نیل بکمالات درحالی که عقل کمال مفقود ندارد تا آن را از راه تصرف در بدن بیابد . علاوه بر آنچه ذکر شد افلاطون از قائلان بحرکت جوهر و از معتقدان بحدوث زمانی عالم وجود است و معتقد بسیلان و تقلب و انقلاب ذاتی در مواد عالم ماده ، و فهرآ باید بحدوث ابدان و نفوس بحسب احاق وجود خارجی معتقد باشد و دیگر آنکه افلاطن برای حقایق انواع عالم ماده و زمان حقیقت ملکوتی و اصلی قائل است و این حقایق را رقایق و اطوار و ظهورات ملکوت و بالاخره انسان مادی دنیوی را عرض و صورت و ظاهر و انسان حقیقی نزد او انسان ملکوتی است و مراد وی از قدم نفوس قدم ارواح یعنی کینونت عقلانی و ملکوتی و دهری نفوس است نه وجود دنیوی و مادی انسان مگر امکان دارد حکیم بزرگی مثل افلاطون معتقد بقدم نفوس جزئی انسان شود و حقیقت عقلی صرف را معرض حالات و اطوار متجدد زمانی و مکانی و محل صور مقداری و مورد حرکات و متحرکات قرار دهد در حالتی اصل و پایه این قول مبتنی به تردد و انتقال از بدن بدنی دیگر و استوار بر اعتقاد بتناسخ ارواح است و نشانه‌ی از اعتقاد وی به تناسخ ملکوتی و تجسم نفوس بصور نیات و اعمال در کلماتش دیده میشود و بفرض آنکه افلاطون باین قول معتقد باشد دلیل بر صحت آن نخواهد بود و در کلمات و آثار قدما می از محققان حکما مطالبی که از اغلاط

بدیهی است کم نیست از جمله همین مطلب که جمعی معتقد بقدم نفسند، و قدم و ازلیت نفس باعتبار وجود نفسی بدون تصرف در بدن و صرف صلوح از برای تعلق بدن در مرتبه بعد از وجود نفسی ملازم است با تعطیل نفس چه آنکه اضافه بدن و تعلق تدبیری نسبت بجسم و مبدء تحصیل بودن از برای ماده حیوانی و اتحاد آن با بدن و قوای بدنی ذاتی و داخل در نحوه وجود نفس است و انسلاخ آن از بدن ملازم است با تعطیل در وجود و عدم فرق بین آن و بین عقل و انسلاخ نفس از جهت اضافه بدن باعتبار وجود نفسی محال است مگر آنکه بعد از تکامل و نیل بغایات وجودی خود متحد با عقل شود و از بدن خلاص شود باعتبار وقوع آن در صراط استکمالات جوهری و تخلص از عالم ماده و رسیدن بغایت اصلی خود و بعد از نیل باین مقام نیز جهت اضافه بدن از آن منسأخ نشود چه آنکه مرتبه نازل نفس بدن است و بدن اقسامی دارد، بدن اخروی همان بدن دنیوی بقید تجرد آن از ماده و امکان استعداد باعث فساد و تلبس بدن مقداری که بحسب فعالیت عین بدن دنیوی و باعتبار تکامل و تناسب با وجود اخروی معرا از موجبات فساد و فناست.

بنابراین نفس باقید وجود نفسی و تعلق در اول وجود عین مواد و اجسام و صور حاله در مواد است و بعد از طی اطوار و درجات بعالم خود رجوع نماید و مرتبه عقلی آن از عقول لاحقه و بحسب جهت حیوانی و باعتبار نفس جزئی که از درجات مقام عقلانی است بعالم مثال پیروند و جمیع قوای جزئی و کلی آن محسوس شود نه آنکه منقلب بعقل صرف شود.

سیر هبوط نفس و تنزل آن بعالم طبع و ماده با آنکه باعتبار کینونت عقلانی بوجدی عقلی متحقق بود^۱ و بالجملة علت غایی از نزول وی بعالم ماده، حصول وجود جمعی و کسب

(۱) بل که باعتباری در عالم اسماء و صفات به تبع اسماء و صفات حق در مقام واحدیت موطن ذراول و مقام عهد و موثیق الهی (بل احدیت) صورت و ظاهر اسم حق و قائل به: بلی. در مقام اجاب الست بر یکم بود و باعتبار بطون در احدیت و تعین اول بوجدی جمعی الهی بنحو اندماج و بصورت کثرت در وحدت (کالشجرة فی النوات) بوجدی تبعی تحقق داشت و تحقق بوجد عقلانی در مقام تنزل وجود، تحقق مفهومی و تبعی آن محسوب میشد و تحقق بوجد خاص و اظهار ماهو المکنون فی غیب هویت به تنزل بوجد خاص خود توقف داشت و حق خواست وی را اجابت نمود که: «یامبتداءً بالنعم قبل استحقاقها...».

احاطه بر جمیع مراتب و درجات و جامعیت نسبت بجمیع حضرات وجودی و تحقق مظهریت وی با سماء تنزیهی و تشبیهی و ذلی و قهری و عشقی، جلالی و جمالی بقدر استعداد ذاتی و اگر اکتفاء بهمان وجود عقلی تبعی مینمود از کثیری از مراتب وجودی محروم میشد.



در مباحث گذشته تقریر نمودیم که نفوس در مقام رجوع بعالم آخرت حامل نتایج اعمال و نیات و افکار خود می باشند و آنچه که نشأت دنیای کسب نموده اند از کمالات علمی و عملی، یا صفات و نیات مبدء شرور و اعدام مبدء لذات یا آلام آنان خواهد بود و نیز بیان شد که بر طبق درجات و مراتب نیات و اعمال و افکار و حصول تجسم حاصل از اعمال و افکار در باطن نفوس، مراتب و درجات ارواح بعد از خراب دنیا و بوار عالم ماده، مراتب حشر و معاد، و درجات لذات و آلام آنان تعیین می شود.

و نیز بیان نمودیم که هر عملی از اعمال انسانی که از نیت و قصد و اراده منبعث می شود اثری در غیب وجود انسان از آن باقی می ماند و نیز تقریر نمودیم که اثر هیچ فعلی از لوح وجود نفس زائل نمی شود و مخفی نمی ماند چه آنکه آخرت و قیامت یوم تبای السرائر و روز ظهور بواطن است آنچه در این عالم پنهان است در آخرت بحسب نحوه وجود عیان و ظاهر می شود، و نیز تقریر نمودیم که تکرر اعمال از خوب و بد زشت و زیبا به تدریج زمینه تجسم آن را در لوح روح فراهم می سازد و کم کم روح انسانی متصور بصورت مناسب عمل و نیت و متجسم بحقیقت واقعی آن خواهد شد لذا یکی از تأویلات کریمه «اذالو حوش حشرت» همان متصور شدن نفوس انسانی است بصورت اعمالی که از او در دنیا سر زده است و آن اعمال ملازم بوده است با اخلاق حیوانات و وحوش چه آنکه شخص متکبر بصورت پلنگ و دلقک بصورت میمون و هکذا هر نفسی بصورت مناسب با اعمال خود محسوس می شود و در مقام رسیدن به مراتب جنان و درکات نیران احتیاج بامری و رای ذات خود و ذات فاعل خود ندارد، و نفوس در آخرت مستکفی بالذاتند، و معاقب و مبدء عذاب و شرور، و مبدء نعم و رحمت، خارج از وجود آنان نمی باشد، و فیض حق تعالی متجلی است در نفوس سعدا و انفس اشقیا، بر مؤمن رحمت، و بر کافر و فاسق عذاب و نعمت است (بر یکی زهر است، بر دیگر شکر) - کلا

نمده و لا وها و لا و ما کان عطاء ربك^۱ بنا بر طریقه « شیخ رئیس و اتراب و اتباع او که بجهات تجسم نفوس معتقد نیستند ، نحوه عذاب و رحمت نسبت به نفوس محشور در قیامت و آخرت از قراری است که ذکر شد بدون آنکه نفس متردد در ابدان شود ، کمایقول به التناسخیه. و اما بنا بر معاد جسمانی ، و حشر نفوس در مقام حیوانی ، بیان کردیم که حشر دارای مراتبی است ، مرتبهٔ اعلای نفس و مقام مجرد تام آن محشور باملائکه مقربان و یا مقام و مرتبهٔ مقدم بر مقامات ملائکه ، مثل نفوس کامل از اهالی جنت ذات و صفات حق ، و مرتبهٔ دانی نفوس حشر بصور ابدان است ، ابدانی عین ابدان دنیوی . باین معنا که بدن محشور در قیامت همین بدن موجود در دنیا است با حفظ تمایز بین بدن اخروی و دنیوی ، و اگر جاهل مفروری پافشاری کند و بگوید ، بدن اخروی و بدن دنیوی بحسب ذات و ذاتیات و اوزام و عوارض وجودی متحدند ، باین معنا که تمام آثار مترتب - بر بدن دنیوی ، بر بدن محشور در آخرت مترتب می باشد باین نحو که بین دنیا و آخرت اصلاً فرقی نیست ، باید با او اصلاً مواجه نشد و از او فرار کرد ، چه آنکه بضرورت کتاب و سنت نشأت آخرت ، دار بقاء و نشأت دنیا ، دار فنا و زوال ، و آخرت در طول دنیا و بهشت و دوزخ معاد نفوس نتیجه اعمال و مترتب بر ثمرات و ارادات و داخل حجب سماوات و اراض است اگر چه طبیعت جهنم به طبیعت دنیا خیلی نزدیک است و بمنزله صورت دنیا و حقیقت شهوات است ، بهمین مناسبت اهل معرفت گویند : « ولا خلاص لمن لم یکن اکثر هممه (همته) الآخرة و اکثر فکره فی عالم النور ... » .

باین معنا که اگر کسی دنیا و لذائذ دنیا را وجهه همت و قبله مقصود خود قرار دهد نهایت و غایت وجودی او عذاب است ، و نیز اگر میل بدنیا و عشق بلذات فانیه در نفس وی بر میل آخرت غلبه نماید خلاصی از عالم ظلمات ندارد . لذا از معدن ولایت و منبع عصمت و طهارت و اراد است « اللهم لاتجعل الدنيا آخر همنا » .

در مباحث قبل از حکیم تحریر^۱ مولانا محمد صادق اردستانی - قدس الله عقله

(۱) رجوع شود به رسالهٔ قوی النفس موسوم به حکمت صادقیه تألیف حکیم دانا ملاحمرهٔ گیلانی نسخهٔ عکسی ملکی نگارنده ، نسخهٔ مجلس شورای ملی مکتوب در اصفهان ۱۲۰۳ هـ ق
براین رساله که بخواست خداوند بطبع میرسد یکی از تلامیذ ملاحمره مقدمه‌یی ادیبانه نوشته

بنوره - چهار مسلک در حدوث و قدم نفس ذکر نمودیم و آنمرحوم مسالك شيخ رئيس (قائلان به حدوث نفس ، بحدوث روحانی) وطريقه صدر المتألهين واتباع او (قائلان بجسمانیت نفس از جهت حدوث و روحانیت آن از جهت بقا) را تزییف نمود و دو مسلک دیگر اردستانی نقل نموده است و خود یکی از این دورا اختیار نموده است . در مقام ابطال طریقۀ مشهور از حکما از مشائیه و اشراقیه ، در ادوار اسلامی گوید :

فنقول : واما مذهب الشيخ فلايكاديصح ، فان القول بالحدوث لايمكن ان يجمع مع القول بالتجرد ، اذ كل حادث لابد له من امكان سابق ومحل لذلك الامكان يستعد باعداد المعاد شيئا فشيئا لوجود ذلك الحادث فيه ، فكيف يمكن ان يكون مجرداً مع انه يجب ان يوجد في المحل اذ لا معنى لكون الشيء مستعداً لوجود ما هو مبين القوام له^۱ .

→ است وخیلی از سقوط شهر بزرگ اصفهان پایتخت صفویه اظهار تأسف نموده است و نوشته است که بواسطۀ محاصره طولانی اصفهان و پیدایش قحطی و سقوط بعدی آن بدست سپاه افغان یکصد هزار نفر بل که بیشتر در اثر گرسنگی یا بشمشیر مهاجمین جان خود را از دست دادند و فضلا و دانشمندی که توانستند جان سالم بدر ببرند متواری و پراکنده شدند کتب علمی به تاراج رفت . صاحب رسالۀ اصل الأصول حکیم و عارف محقق ملا نعیمای طالقانی مشهور بعرفی در اول رسالۀ مؤلف خود نیز گوید بعد از آنکه اقربا و خویشاوندان را از دست دادم و یا آنکه متواری شدند خود به دارالایمان قم پناه بردم و به اصراریکی از دوستان به نگارش این کتاب پرداخته ام . عشق و علاقه دانشمندان بعلم و فضیلت سبب شد که بعد از قیام نادر شاه و شکست مهاجمان دوباره افاضل و اعلام بهسندافاضت و مدرس تعلیم و تعلم نشستند و همین رشتۀ ضعیف از حکمت و عرفان که تا عصر اساتید ما قطع نشده است و چراغ کم نور آن روبرو خاموشی و در سرحد لحظات آخر بسر می برد از تلامیذ آقا میرزا هاشم رشتی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و آقا میر شیرازی سه نفر در قید حیاتند در سنین بعد از هشتاد و قدرت تدریس ندارند (الف) .

(۱) اردستانی در این مطالب بکلمات شیخ و شرح خواجه بر کلام شیخ درمسأله کیفیت حدوث نفس و توجیه صدر المتألهین از مشرب و ممشای مشهور نظر داد .

(الف) اساتید معظم آقامیرزا احمد آشتیانی و آقا سید محمد کاظم عصار و آقامیرزا ابوالحسن قزوینی

که هر سه این آقایان از اکابر علمای شیعه اند و در جامعیت در ادوار سابق هم نظیرشان عزیز الوجود است .

وما يقال : من أنه يجوز أن يكون استعداد المادة استعداداً لمقارنة الحادث لا لوجوده، فلا يلزم من كون المادة مستعدة لشيء وجود ذلك الشيء فيها، بل يمكن أن يوجد مقارناً للمادة، فهو فاسد، لأن المقارنة فرع الوجود وبعده والكلام في كونه حادث الوجود لأحداث المقارنة. فنقول: انه لما كان سابقاً حادثاً بحسب الوجود، لوجب أن يكون لوجوده امكان سابق ومادة حاملة لذلك الامكان وامكاناً لمقارنة امر آخر، وليس هذا بذلك، ولا يجوز ان يقال: ان الامكان بالذات امكاناً للمقارنة والتدبير، وبالعرض امكان لوجوده المقارن والمدبّر. اوانه بالذات امكان لوجود الصورة الحالة التي سميت طبيعة وبالعرض امكان لمفيضها القريب الذي هو النفس فاذا تم استعداد المادة للتدبير والتصرف، اول الصورة المذكورة، لزم وجود مدبر مجرد، او وجود مفيض للصورة المذكورة^۱.

حکیم محقق ملامحمد صادق اردستانی در مقام رد طریقه مشهور از حکمای مشائیه و اشراقیه دوران اسلامی فرماید: موجود مجرد تام التجرد که در ماده حلول نماید باید قدیم و ازلی باشد و شیء حادث حاصل در ماده فانی و غیر باقی است، و امکان ندارد شیء حامل امکان حدوث امری باشد بدون آنکه وجود حادث در آن حاصل شود یعنی حلول نماید و بماده و حامل امکان و استعداد فعلیت و تحقق بخشد. چه آنکه مجرد تام مباین است بامادی صرف و هرگز مباین حامل امکان و مبدء استعداد مباین نشود و موجودی محل امکان و جهت استعداد امری شود که شیء مستعد بمستعدله برسد و بواسطه حصول در مستعد آن را فعلیت و تحقق دهد و چنین امری باید وجودی مادی و حاصل در ماده باشد تا ماده را داخل یکی از انواع متحصل نماید اگر فیلسوف اردستانی بطریقه قوم و مسلک آنان در پیدایش ناطقه و کیفیت حدوث آن از این باب که مجرد تام الوجود که بحسب جوهر ذات حالت منتظره ندارد و عقل صرف دارای اراده‌ی

(۲) مؤلف حکمت صادقیه اشکال فخر رازی را با مهارت و استادی و دقت نظر تقریر نموده و همان اشکال را بنحوی تحریر می نماید که از خواجه طوسی نیز جواب داده باشد.

کلی و مبده نظام کلی است و چون بجمع مواد و استعدادات نسبت واحد دارند نشود مبده نظام جزئی قرار گیرد و حقیقت مجردی که بالذات خویش و مبده خویش را تعقل مینماید بدون احتیاج بآمری و جهتی و قائم است بذات مبده خود و عشق او بمبده و بهجت و سرور حاصل از شهود جمال کبریایی نحوه وجود او است بجهت نحو محل ارادات و صور حادثه و متجدد قرار می گیرد^۱ در حالتی که جوهر ذات وی تام و مبرا از استعداد و جهت امکان و قوه است اشکال می نمود ایراد او تمام تر و اشکال او قابل دفع و ذب نبود. شاید از باب آنکه همین اشکال به مرام خود او در این مسأله نیز وارد است اصولاً از تعرض باین مطلب پرهیز نموده است.

اشکال اساسی بر مشهور همین است که مقام عقل مجرد و موطن وجود دهری صرف که دارای جهت استعداد نیست و حالت منتظره ندارد، صرف امکان ذاتی کافیت برای تحقق آن و صدور آن از مبده وجود وجود، و در چنین حقیقتی نمیشود

(۱) یعنی چنین حقیقتی کمال مفقود ندارد که بخواهد آنرا پیدا نماید و موجودی که دارای کمال مفقود است برای یافتن این کمال در صراط طلب قرار می گیرد تا از ناحیه معاد و رجوع باصل خود خود را بیابد بهمین میزان عقول مجرد ابتدا و انتها ندارند باین معنا که ابد و وجود و حشر آنان یک چیز است، و جهت افاضه آنها از حق یا جهت حشر و رجوع آنان بحق و شهود آنان جمال معشوق و محبوب ازلی را بیک جهت متحقق است و چون انسان در مقام تحقق بوجود عقلی وجودش وجودی تبعی بود از ناحیه تنزل باید اصل خود را بیابد و اصل خود را چه بسادر وجود ازلی پیدا نماید و عقول یعنی ملائکه مقربان درگاه حق اگر چه خود را نزدیک بحق شهود نمایند ولی مقام «لی مع الله» اختصاص بانسان دارد - فرشته گرچه دارد، قرب درگاه - نگنجد، در مقام «لی مع الله» -

خوب در این اصل اصیل باید تأمل نمود که فهم تمام آن در نهایت غموض است. اما این سؤال که چرا در بین همه موجودات این مقام فقط اختصاص بانسان دارد؟ برای آنکه انسان می تواند مظهر جمیع اسمای الهیه گردد، از اسمای تنزیهی و تشبیهی، جلالی و جمالی و اما این پرسش که چرا انسان این چنین است؟ چونکه استعدادات در مرتبه اسماء و صفات، یعنی استعدادات اعیان ثابته صور اسماء الهیه غیر مجعولند، بلا مجعولیه ذاته المقدسه الاحدیه، و الی هنا ینتهی القول.

اضافه بمادیات حاصل شود ، و گفتیم که مقام نفسیت نفس همان مقام تعاقبی است ، نه مقام تجردی تام و تمام با اضافه عرضی زائد بر ذات بابدان و جسمانیات ، چون حقیقت بی نیاز از ماده باعتبار اصل ذات ، نمیشود باعتبار افعال محتاج بمواد و استعدادات وقوا باشد ، چه آنکه شیء مجرد تام ، بحسب نحوه وجود بی نیاز از ماده و قوای مادی است^۱ و این حالت از آن منسلخ نشود. اما این ایراد فیلسوف عصر صفوی قدس الله روحه - که فرمود: «لأن المقارنة فرع الوجود...»^۲ الی قوله علیه منی التحیة والسلام-: «لوجب ان يكون لوجوده امكان سابق ومادة حاملة... وامكاناً لمقارنة امر آخر...» اشاره است به تقریر حکیم اعظم افضل المتأخرین خواجه نصیر-رضی الله عنه در شرح اشارات ، شارح مقاصد اشارات^۳ فرماید :

«... فالبدن ليس بمحل لا مكان حدوث النفس من حيث هو مبين لها... ولا ، لا مكان فسادها اصلاً؛ بل انما كان مع هيئة مخصوصة موجودة قبل حدوث النفس محلاً لا مكان ، وتهيؤ لحدوث صورة انسانية يقارنه و يقومه نوعاً محصلاً ، ولم يكن وجود تلك الصورة ممكناً الا مع ما هو مبدئها القريب اعنى النفس . فحدث بحسب استعداد... مبدء الصورة المقارنة له...» .

در این نحوه از تقریر و بیان فقط همان اشکال و ایرادی که نگارنده ذکر نمود وارد است و اما حدیث المقارنة ، باید دانست که مراد از مقارنت همان نحوه وجود تعاقبی نفس است و جان کلام آنکه اصل وجود نفس و بودن آن مقارن بابدن مقید بهیئت مخصوصه و حقیقت متحصل مرکب از اجزاء و مستعد از برای مظهریت جهت تفنن افعال و آثار باین معنای که جعل و ایجاد نفس ناطقه بواسطه حصول استعداد در بدن باهیئات مخصوصه وجودت در تراکیب همان جعل نفس است مقارناً للبدن مع قیود

(۱) ایراد اساسی بمشهور از حکما در باب اعتقاد آنان باین که نفوس ناطقه روحانیه الحدوث و روحانیه البقایند همین است که تقریر و تحریر شد .

(۲) شرح اشارات ط طهران ۱۳۷۹ هـ ق ج ۳ ، ص ۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ .

مخصوصه و چون تعلق بدن ذاتی نفس است جعل اصل وجود آن جعل بالذات و جعل آن مقارناً للبدن تابع همان جعل است نه آنکه جهت تقارن و تعلق اضافه بدن امری عرضی جهت نفس محسوب شود باین معناکه نفس مباین باین و بدون اضافه و ارتباط باین خلق شود و بعد مضاف بدن گردد ، لذا باین اعتبار نفس مفایر و مباین بدن نیست و حقیقت نفس نور مفاض از عقل است مضافاً بالبدن و نفس یعنی صورت در تشخص و وحدت متوقف بر بدن ، و بدن در تقوم و تحصیل و دخول در نوع انسانی مثلاً ، توقف بر وجود نفس دارد که « النفس والبدن یتعاکسان ایجاباً و اعداداً » و هذه کلمة قدسیة وردت عن الأقدمین من المتألهین^۱.

و اما ذکره الحکیم المحقق فی بیان فساد توجیه صدر الحکما فی مقام تقریر مسلك الشیخ و اتباعه فی مسألة حدوث النفس بقوله فی رسالة قوى النفس :

«... لأن مثل ذلك لا يجوز الا فيما يكون تابعاً لشيء آخر اوفى الجعل والوجود كاحوال المهيات ، فانها لما كانت مجعولة بجعل المهيات ، و تابعة لوجودها ، يمكن ان يقال: ان امكان المهيات بالذات انما هو امكان لوازمها بالعرض ، كما ان جعلها بالذات ، هو جعلها بالعرض ، و مانحن فيه ليس كك ، بل هو بعكس ذلك ، فان وجود المقارنة والتدبير ، او كون الشيء

(۱) به تقریر واضح تر مناسبت تامه بین ماده بدنیه که مشتمل است بر نظام تام و تمام ، متضمن عجائب و غرائب افعال و آثار و صورت مجرده مقتدر بحسب اصل وجود عقلانی جهت اظهار اعمال و آثار و تجلی در مظهر تام جسمانی انسانی ، سبب حدوث صورت متعلقه بدن شده است و چون اضافه بدن ذاتی نفس است بحسب وجود دنیوی ، و صلاحیت بدن تام و تمام است جهت قبول صورت تامه محصل و مقوم ماده جهت وقوع آن در نوع متحصل انسانی ، صورت مفاض بر این ماده نشاید از سنخ مادی صرف باشد مثل صور نباتی و معدنی و یا صورت حیوانی عند المشهور من المشائیة و الاشراقیة . بنابراین مباین با وجود شیء ماده و حامل امکان شیء نشده است تا گفته شود: لجاز ان يكون امکان وجود النفس او عدمها قائماً بالحجرا و الحمار مثلاً . او قیل: لجاز ان يكون امکان وجود من هو فی المشرق قائماً بمادة من هو فی المغرب .

(۲) او آخر رساله حکمت صادقیه تقریر درس حکیم علامه ملا محمد صادق اردستانی نسخه خطی عکسی - مجلس شورای ملی شماره قفسه ۴۱۲۸ شماره دفتر ۱۸۱۱/۲۶۰۸۶

بحیث یوجد منه شیء آخر ، من احوال الذات وتابع لها فی الوجود ، فلا
 یمكن ان یكون الاستعداد بالذات بها وبالعرض للنفس ، كما ان الجعل
 لا یمكن ان یكون اولاً للاحوال وثانیاً للنفس^۱ .

وایضاً : القول بالحدوث لا یجامع القول بالبقاء الدائم لما نبین لك
 انشاء الله تعالی شأنه ، من ان كل حادث فان» .

مایبان نمودیم که جعل و ایجاد نفس نیست مگر جعلها مقارنة للبدن باین معنا که
 جهت صدور نفس از مبدء عقلی و جهت اضافه آن بدن شیء واحد است بالذات و
 مابالعرض بمعنایی که مؤلف رساله قصد نموده است در بین نیست و اعتقاد باین
 که جهت وجود نفس و جهت اضافه آن بدن دو شیء است باین تقریر که نفس بحسب
 اصل ذات مجرد تام و غیر مضاف ببدن است و حصول استعداد تام در ماده بدنی
 معتبر است باحفاظ جهت نفسیت ، از اباطیل و اغلاط است و قائل
 باین قول باید جائز بداند تعلق عقل محض مثل عقل عاشر و یا رب النوع
 انسانی را به ابدان ماده و کسب کمالات ثانیه از جهت این تعلق واحدی از محصلان ،
 تفوه باین قول نمی نماید ، اما مسأله حدوث و تقریر این امر و تحقیق در نحوه حدوث

(۱) بدن با استعداد خاص خود ، بواسطه تمامیت استعداد داخل در نوعی از انسان نمیشود
 مگر آن که نفس متعلق بآن آن را تحصیل و تقوم ببخشد باین معنا که بدن انسانی بواسطه ترفع
 آن بحسب جامعیت ترکیب و تمامیت اعتدال از ابدان سایر حیوانات متمیز است باینکه مظهر
 افعال نفس نطقی قدسی قرار گیرد .

بعبارت دیگر وجود صورت نوعیه یی که حافظ مزاج اعتدالی و مصدر تدابیر انسی و
 حافظ شخص و نوع و مبدء افاعیل متفننه و منظمه باشد همان جوهر نطقی انسانی است. اما حل این
 اشکال که چه مناسبت بین شیء مجرد تام و ماده صرف موجود است و رابط بدن مادی و شیء مجرد تام
 چیست و از چه طریق از مادی محض و مجرد صرف شیء واحد و از ماده متغیر و صورت نوعی
 ثابت محض فرد واحد متحقق میشود باین معنا که بین این ماده و صورت مجرد بچه چیزی
 جهت وحدت حاصل شده است بجهت آنکه صورت و ماده باعتبار احاطه بشرطی یکدیگر حمل میشوند
 و ملاک حمل اتحاد وجودی است ؟ فلا بد من طور آخر للبحث ولا یمكن التفتی عن الاشکال الا
 ان یذعن بالحرکة الجوهریة .

جسمانی نفوس و بیان این مسائل تحقیقی که هر حادثی فانی نمیشود و برخی از حوادث بحسب انتها و معاد وجود از عقول لاحقه میشوند و بعضی از مراحل عقول تجاوز نموده به مقام فنای فی الله میرسند در این مهم بطور مفصل تحقیق میشود اگر چه حق مطلب در اوائل بحث معاد ادا شده است .

اردستانی (حکیم محقق مولانا محمد صادق) در مقام ابطال عقیده صدر المتألهین در کیفیت حدوث نفس و نحوه بقای آن در رساله قوای نفس گوید :

«و اما مذهب بعض المحققین^۱ فهو أيضاً غیر صحیح ، لأن الموجود

(۱) مراد ایشان از بعض المحققین آخوند ملا صدراست و اردستانی درست احاطه با فکر صدرالدین شیرازی ندارد برای آنکه ملا صدرا بعد از کسب معلومات از حوزه اساتید اصفهان این شهر را ترک نمود ، مدتی در قم بود و مدتها در سفرهای متعدد حج (رزقنا الله تعالی حجا مقبولاً) و مدتی نیز در ارباب مقدسه مشرف بود و مدتی نیز در شیراز بتدریس اشتغال داشت . در قم نیز جمعی از محضر وی استفاضه نموده اند لذا طریقه ملا صدرا در اصفهان مورد استقبال قرار نگرفت اگر چه اساتید و مدرسان حکمت با آثار او خصوصاً به تعلیقات او بر شفا شیخ قسمت الهیات توجه داشتند . ملا رجبعلی در آثار خود متعرض عقاید ملا صدرا شده است و عقاید او را مورد انتقاد قرار داده است مادر جلد اول منتخبات فلسفی مناقشات ملا رجبعلی را بر حرکت جوهری مختار صدر الحکما نقل نمودیم .

در حواشی آقا حسین خوانساری بر شفا و حواشی ملا محمد باقر سبزواری معاصر آقا حسین مطالب حواشی شفا را بخوبی یاد نقل شده است از او بعنوان بعض الفضلاء (قیل) یاد نموده اند ولی کم متأثر شده اند . در آثار ملا شمسای گیلانی نیز افکار و عقاید ملا صدرا نقل و مورد انتقاد قرار داده شده است حقیر نگارنده عقاید او را در مقام انتقاد از ملا صدرا نقل و رد نمود . افکار این اعظم در مقابل عقاید ویا تحقیقات آخوند سطحی است . جمال الدین رضوی اصفهانی محشی شفا از ملا صدرا در دیباجة تعلیقات تجلیل نموده و گفته است : کلیه حواشی متأخران بر کتاب شفا زیاد تحقیقی نیست و غیر از فیلسوف متأله آیت الله العظمی صدر المحققین کسی حق کتاب را درست ادا ننموده است . فیض کاشانی و فیاض لاهیجی و شیخ حسین تنکابنی و محمد بن علی رضا ابن آقا جانی در حوزه اصفهان تدریس ننموده اند تا عقاید و افکار و مبانی استاد خود را ترویج نمایند و بعضی از تلامیذ خود آخوند هم مثل آخوند ملا عبدالرزاق

فی المادة لیس له وجود الا الـکون فی المادة ، فان الانتقال من الـکون و المادة هو الفناء عنها ، فلم یبق هنا شیء باق فی الحالین اعنی الوجود فی المادة ، فلا بد فی کل تغیر و حرکة من وجود باق بعینه ، و اذا کان ما فیہ التغیر نفس الوجود ، فلا بد امامن القول بأن للوجود

→

به تمام مبانی استاد معتقد نشده‌اند از باب آنکه شاید در اوائل تحصیل از استاد دیگر ، غیر از آخوند استفاده کرده‌اند و یا آنکه نزد آخوند کتب مشابهی را (مثل شفا و اشارات) قرائت نموده‌اند و یا آنکه روشن فکری آنها با مذاق مشهور سازگارتر بوده است.

شارح قسرات با آن تبحر در فلسفه و با اعتقاد عجیبی که با استاد خود ملاصدرا دارد و او را در ادوار اسلامی نظیر ارسطو و افلاطون در ادوار قبل از اسلام میدانند با این حال مثل فیض و شیخ حسین تنکابنی به تمام ذات متأثر از استاد نشده است .

بعقیده حقیر بعد از ملاصدرا سبک تحریر عقاید فلسفی عوض شد و این معنا از آثار حکمای بعد از آخوند بوضوح فهمیده می‌شود اما اینکه از چه موقع عقاید ملاصدرا افکار حکمای اسلامی را تحت شعاع خود قرار داد باید عرض کنم در آثار اردستانی کم و بیش عقاید آخوند راه پیدا نموده است و در رسائل ملا نعمای طالقانی بیشتر عقاید آخوند ظاهر شده است در کتاب - اصل الاصول - این معنا ظاهر تر است ولی در کتاب مفصل او در معاد ، همان عقاید و افکار دوانی و دشتکی و میرداماد بیشتر دیده می‌شود . در افکار و عقاید ملا اسمعیل خواجه‌نوی و ملا محمد مهدی نراقی (بیشتر در آثار نراقی) عقاید آخوند جلوه گراست .

آقامیرزا محمد الماسی شاید اولین کسی است که با آثار آخوند کاملاً پابند شده است و آقامحمد بیدآبادی در عقاید و افکار آخوند راسخ است و آخوند ملاعلی نوری منعم در عقاید و آراء ملاصدرا بود بواسطه تدریس آثار ملاصدرا حدود ۶۰ سال چنان تسلط با افکار ملاصدرا داشت که برخی از اعلام در پیروراندن و توجیه و تقریر مطالب ملاصدرا و بیان مقاصد کتب اسفار و شواهد و مفاتیح و ... وی را بر آخوند ترجیح داده‌اند . حواشی کوتاه و مختصری که بر مواضع مشکل کتب آخوند نوشته است مانند الماس درخشان است . بعد از این استاد اعظم تلامیذ او صرفاً بتدریس کتب ملاصدرا پرداختند . آخوند نوری و بعض از تلامیذ او شاگردان زیادی تربیت نمودند که از حیث جامعیت در طرق مختلف معرفت و حکمت باید درسلک بزرگترین حکما در دوران نضج حکمت و فلسفه محسوب شوند .

فی المادة كوناً آخر سوى الكون في المادة ، واما القول بان الموجود بالوجود المطلق منتقل في الموجودات المعينة وكلاهما سفسطة^۱ . وايضاً كل حركة لا بد لها من محرك ، وكل ما بالقوة لا بد من مخرج من القوة الى الفعل ، والاخراج من القوة الى الفعل ليس الا بافاضة ما بالفعل على ما بالقوة ، فلا يخلوا ما ان يكون ما بالقوة حال كونه مستعداً بالفعل شيئاً بالفعل بفعل أخرى باقية حال الاستعداد ، وحال حصول مستعدله ، فحصول المستعدله فيه حصول العرض في الموضوع لا حصول الوجود المجرد للشيء الموجود بالوجود المادي ، أو يكون شيئاً بالفعل بفعلية أخرى غير باقية بعينها بل بنوعها ، فحصول المستعدله فيه حصول صورة كائنة بعد فساد صورة سابقة فهذا كون وفساد فمحلها [فمحلها] المادة لا غير . وان لم يكن لما بالقوة حال الاستعداد فعلية أخرى البتة ، فمثل هذه القوة لا ينفك عن وجود ماهو بالفعل ، فان استعداد مثل هذا المستعد ، استعداد ذاتي ، لا استعداد اعدادي^۲ .

این حکیم فاضل و عالم زاهد کامل چون منکر حرکت در جوهر است و باین که قائل باصالت وجود است و حدت محفوظ بین مراتب وجودی را خوب تعقل نموده است و ندانسته است که در حرکت جوهری هر صورت سابق بر فعلیت لاحق و هر فعلیت سابق بر صورت لاحق بعینها ماده و هیولاست نسبت بصورت لاحق ، و در صورت حرکت مثلاً در جوهر انسان ، و حصول این طبیعت از ناحیه حرکت از آنجایی حرکت در یک طبیعت است مادامی که حرکت باقی است یک وجود ابهامی ، ابهام لازم حرکت در مقابل تعین شیء مجرد تام غیر سیال ، از مبداء حرکت (نطفه مثلاً) تا انتهای حرکت (نیل انسان بمقام عقل فعال و یانیل بمقام مجرد ناشی از اشتداد ماهیت) در مراتب

(۱) رجوع شود به رساله قوی النفس او آخر این رساله .

(۲) نگارنده چون مفصل در حرکت جوهر و رفع دفع این قبیل شبهات در شرح بر مشاعر و جداول منتخبات و رساله مستقل در حرکت بحث نموده ام از تفصیل خودداری مینمایم.

سلوك تدریجی موجود است و کسی که قائل به حرکت در جوهر است تحاشی ندارد از اینکه اذعان نماید بوجود تشکیک خاصی در ذات و ذاتیات و در جای خود بیان شده است که طبیعت برای نیل به غایات ذاتی دارای حرکت جبلی است و بحسب جوهر ذات سیال و در حقیقت طبیعت انسانی که بحسب اصل و ابتدای وجود عین صور واقع و حاصل در مواد است شوق به رسیدن بمقام فعالیت انسانی که در برخی رسیدن بمقام مجرد تام و نیل بمقام عقل بالفعل و در برخی از سلاک رسیدن بمقام جنت صفات و ذات باشد در جوهر ذات آن موجود و میل نیل بفایات خود غریزی آن می باشد و تحول از مرتبه‌ی بی مرتبه دیگر چون در اصل جوهر ذات واقع است و کمالات ذاتی و اولی خود را باید بنحو تدریج بیابد ناچار بحسب جوهر ذات متریقی بمراحل کمال است نه آنکه سیر آن از ماده بسوی فعالیت امری عرضی و متأخر از جوهر ذات آن باشد و حافظ موضوع حرکت جوهری اصل ماده و هیولاست باصورتی از صور حاصل از ناحیه تکامل و حصول فعلیات علی سبیل التدریج و متحرک بحركات جوهری و متصور بصورت انسانی در مراتب حرکت مرتبه ضعیف طبیعت انسانی است بسوی مرتبه کاملتر و چون حرکت در جوهر فرع بر اشتداد در حقیقت است موضوع حرکت انسان است که واقع در صراط انسانی است بنحو سلوک تدریجی و مالا جله حرکت نیز انسان است و در این حرکت انسان است که در انسانیت مسیر تدریجی تکاملی دارد و نهایت نیز نیل بصورت انسانی تام الوجود است بقدر استعداد مسافر به مقصد انسانی. و از این باب است که حرکت جوهری توقف دارد بر اصالت وجود و اثبات وحدت حقیقت و وجود و وقوع تشکیک در یک اصل واحد و اذغان باینکه در حرکت است کمالی متحرک دارای درجات و مراتب وجودی است و در مقام حرکت هر صورتی واقع بر صورت دیگر میشود از باب اینکه هر فعلیت وارد بر ماده، مادامی که حرکت باقی است بحسب نفس ذات ماده و هیولاست جهت صور لاحق و باعتباری هر صورت ناقص استعداد ذاتی جهت صورت بعدی کامله است و باعتباری دارای جهت اعدادی است از برای افاضه صور اشتدادی از مبدا فاعلی غیبی و اگر این حرکت ادامه پیدا نماید و در مواد، استعداد نیل به حد اعلا از تکامل تدریجی موجود باشد همین مبدا غیبی صورت تامه و جهت کمال طبیعت متحرک بطرف این صورت مجرد غیبی خواهد شد و در جای خود ثابت شده

است که علت مفیضة وجود بالاخره غایت و نهایت و صورت کمالی معلول متحرك است و اگر در حرکات و استکمالات غایت وجود شیء، علت آن نباشد لازم آید شیء، در سلوک تدریجی بطرفی غیر جهت علت خود رود و لازم آید که شیء، واحد دارای دو صورت تمامی باشد. و از آنجایی که مجرد امری محیط بشرا وجود متحرك است، شیء متحرك راهی غیر از سیر بطرف علت اصلی خود که بالاخره معاد و نهایت آن میباشد ندارد. و الیه اشار العارف^۱ القیومی.

عاشقی گرزین سرو گرزان سراسست عاقبت مارا، بدان شهره براست
چه آنکه سیر بطرف آخرت و رجوع باصل وحدت عروج معنوی است؛ و سالک
بطرفی می رود و وجودی را طالب است که از جمیع جهات براو احاطه دارد؛ چه
آنکه مراتب وجودی بمنزله دوایری هستند که برخی محیط و برخی محاطند و
فرق بین دایره حسی و دایره معنوی آنست که محاط در دوائر معنوی، محیط در
دوائر حسی است.^۲

۱- وفي الكلام الالهی «ولكل وجهه هومولّیها» ...

بس که هست از همه کس و ز همه سوره به تو به تو برگردد، اگر راه روی برگردد
از این جهت ارتباط و ربط، اهل عرفان از متألّهان امت مرحومه «رضی الله عنهم» به
وجه خاص ورشته سبب سوزی و جهت - تولیه - و «قرب و ریدی» تعبیر نموده اند. این قسم
از دقایق و لطایف را، اهل معرفت از آیات قرآنی و احادیث نبویّه و مأثورات و لویه اخذ
نموده اند. درك این حقیقت بحسب شهود و شهود آن باعتبار تحقق باین مقام و بالاخره مشاهده
حق و رؤیت دوست نزدیک تر از من به من - مثلاً - مترتب است بر فنای در معشوق کل و حصول
فناء بل که تحقق فناء عن الفنائین و صحو بعد المحو و تمکین بعد التلوین و تخریب وجود مجازی
جهت خلاصی از خراج که لیس علی الخراب خراج.

مارا از جام باده گلگون خراب کن زان پیشتر که عالم فانی شود، خراب
۲- اما حدیث انتقال یاسریان وجود مطلق بمعنای فعل حق در قوایل و اعیان و حصول
امواج از جنبش دریای هستی و تحقق حرکت از تمشّوج بحر وجود، یکی از غوامض است
که در آن نیز بحث میشود.

در حقیض فعل حق، بس آوج هاست موج ها، دریا، و دریا موج هاست

