

دنباله مباحث شماره قبل در معاد جسمانی از :

سید جلال‌الدین آشتیانی

معاد

((۲))

بنا بر مبنای محققان فلاسفه مشاء و ممشای حکیم فاضل ابونصر فارابی و شیخ دانا ابن سینا و اتباع آنان از محققان حکمای مشائیه در دوران بابرکت اسلامی که اعظم آنان مانند فارابی و شیخ رئیس و بهمنیار و خواجه طوسی از مملکتِ عزیزما برخاسته‌اند و بنا بر قواعد مقرر در فلسفه آنان با برهان نمی‌توان معاد جسمانی را اثبات نمود و بر طبق مرام آنان در نفس بعد از مفارقت از بدن جهت صالح از برای تعلق به ابدان نمی‌ماند. بنا بر مسلک حکمای اشراقیه اسلام که رئیس آنان و زنده‌کننده این حکمت شیخ سعید شهید شهاب‌الدین سهروردی است نیز معاد جسمانی درست قابل تصحیح نیست (۱) .

(۱) برخی از دوستان پیرامون مسأله معاد و عالم برزخ سؤالاتی نموده‌اند و بعضی نیز مناقشات و اشکالاتی به مطالب حقیر فرموده‌اند از قبیل عدم تمامیت برخی از دلائل عقلی جهت اثبات برزخ و جواب خواسته‌اند . نامه‌ای نیز داشتم که نویسنده تذکر داده‌اند که قسمتی از مباحث گذشته مبهم است و احتیاج به توضیح دارد .

باید بعرض موالیان محترم برسانم که تا مطالب رساله معاد با آخر نرسند هیچ ایرادی در خصوص معاد جسمانی پذیرفته نیست و بهیچ سؤالی جواب نمی‌دهم و در جواب سؤالاتی دوستان دیگر باید بگویم بعد از اتمام تحریر رساله معاد چند شماره‌ای را اختصاص به جواب اشکالات خواهم داد، نگارنده فعلاً در صدد نقل عقاید و مذاهب محققان از حکمای اسلامی

حکمای اشراقی از جمله شیخ اشراق اگر چه بوجود عالمی بین عالم ماده

→

در مسأله معاد می‌باشم نه در مقام بیان عقیده خود اگر چه آنقدر محققان از حکما و عرفا، پیرامون این مباحث تحقیق کرده‌اند که آنهایی که اهل فن هستند میدانند که مبتدی و غیر متدربی چون حقیر بهتر است مدعی تحقیق نشود تا مورد تمسخر واقع نگردد.

و دیگر آنکه در مباحث اعتقادی حقیر معتقد است بآنچه که معتقد اهل عصمت و طهارت است تحریر مباحث بصورت برهان و تنظیم مباحث بسبک علمی امری است که حکایت از مبلغ ادراک نویسنده مینماید و هر کس نیز دارای بهره و قسمت و حظی است از مطالب علمی و کیست که معتقد باشد به پیخ علم رسیده است حقیر معتقد است بوجوب اعتقاد بمعاد جسمانی (جسم تام الوجود و کامل قوی‌تر از جسم دنیوی) و روحانی - و شاهد بحقیقه المعاد بقسمیه اعنی الجسمانی والروحانی و ثبوت اللذتین والألمین - و بر طبق آنچه از کتاب و سنت مستفاد میشود و ضروری است آنستکه بدن محشور در روز قیامت عین بدن موجود در عالم دنیا است بنحوی که اگر کسی شخص محشور یوم نشور را بشناسد بنحو قطع حکم کند که این همان شخصی است که در دنیا بود ولی با حفظ مقام دنیوی و اخرویت چون احدی ملتزم نیست که شخص مبتلا به مرض سل و آدم کچل و کور و لنگ و مقطوع‌الید، در آخرت با همین شکل و عین همان هیكل رقت‌آور، بدست عصا و بچشم‌عینک، بصحنه قیامت ظاهر می‌شود و به‌خلد برین اقامت می‌نماید و جلیس ملائکه می‌گردد.

دانشجویی از مردم مغرب زمین که در رشته فلسفه تحصیل می‌کند نوشته است اگر روح بهمین بدن جسمانی مادی موجود در دنیا عود نماید و محل حشر نفوس، همین عالم باشد این قول با قول قائلان به تناسخ که گویند نفوس دائماً متردد در ابدانند و خلاصی از ابدان ندارند یکی است چون عود روح ببدن در همین دنیا تمام لوازم دنیوی را دارا خواهد بود ناچار حشری اتفاق نخواهد افتاد و نفس قهراً مایل بتکامل است و بدن مسلماً قبول فساد نموده و علی‌الدوام باید افراد بمیرند و زنده شوند.

بنده در جواب ایشان نوشتم: فرق تناسخ و معاد آنست که عود روح ببدن در این دنیا تناسخ است و رجوع آن ببدن در آخرت حشر است. ایشان دوباره نامه نوشت که محشور در

صرف و مجرد تام قائلند و برهان بر وجود عالم اجسام مثالی اقامه نموده‌اند و

→

قیامت اگر همین بدن مدفون در زمین و یا متفرق در عالم و... و... باشد قهراً محل حشر هم باید همین دنیا باشد. حقیر دوباره بجواب ایشان مبادرت نمودم و فعلاً این بحث بطول انجامیده‌است. منظور آنست که در مسائل اعتقادی آنهم مثل مسأله معاد باید توجه داشت که آیات ناظر بمعاد در صدد بیان چه امری هستند، تفاوت نشأت آخرت با عالم دنیا چیست؟ اصولاً معاد بر چه اصلی باید استوار باشد، باید بین محکومات و متشابهات از آیات فرق گذاشت آیا آیات وارده در معاد از محکومات کتاب و یا از متشابهاتند...؟ یا برخی محکم و برخی متشابه می‌باشند. قیامت برای چه یوم تبلی السرائر است آیا حیات ذاتی ابدان اخروی است و یا عرضی است مثل ابدان دنیوی؟ معاقب امری خارجی یا داخلی است یا هر دو؟ وجوه فرق بین این دو از چه قرار است؟ زمان ما دوره‌ای نیست که هر چه بفکر شخص مبتدی یا منتهی راجل تراز مبتدی میرسد بقلم آورد و باسم دین و قرآن اشاعه دهد. مقام شریعت الهی بالاتر است از اینکه هر تازه‌واردی بآن ورود نماید و با ضرس قاطع در مسائل شرعی اظهار نظر نماید. یکی از اساتید حقیر (الف) به نگارش رساله‌ای در مباحث اعتقادی اشتغال داشت بنده نوشته معظم لهما بر دم خدمت حضرت آیت الله بروجردی - رض - فرمودند: فلانی چون علاوه بر علم دارای مقام تقوی است حق اوست که در این مباحث وارد شود. بعدها بنده فهمیدم که این جمله چه اندازه اهمیت دارد. انعام در لوازم دنیا و آلودگی به هوای نفس بکلی انسان را از معرفت حق جدا می‌کند و قول و اعتقاد شخص غیر متقی، در علمیات بخصوص در علم الهی و مباحث مربوط به عقاید دینی زیاد ارزش ندارد.

از نوشته بعضی از دوستان هویدا و واضح است که در مباحث فلسفی و مسائل اعتقادی احاطه و آگاهی لازم را ندارند و بکثرت مسائل غامض و دقیق فلسفی و حکمی نرسیده‌اند باینکه اهل استعداد و درکند بواسطه عدم ممارست در این مبانی خیلی زود است که بتوانند اظهار نظر در مباحث مربوط بعالم مثال و برزخ و مشکلات مسائل معاد نمایند و بهتر است که بعد از تحصیل بیشتر و ایجاد قدرت و قوت فکری از ناحیه مطالعه و دقت و ممارست و تحصیل

نشآت وجودی را همچون حکمای مشاء مثل شیخ رئیس و اتباع او و شارحان آثار وی منحصر بعالم عقلی محض و نشآت مادی صرف نمیدانند ولی از آنجائی که منکر تجرد برزخی یعنی برزخ و خیال مقید و مثال متصلند و قوای جزئی نفس از جمله قوه خیال را مادی میدانند، و معتقدند که قوه خیال بعد از بوار بدن فانی میشود نمی‌توانند بمعاد جسمانی و حشر اجساد و اجسام مقبور در قبور قائل شوند.

حکمای مشائی و اشراقی در این امر متفق القولند که نفس ناطقه انسانی در اول مرتبه و نخستین مرحله ظهور مجرد تام الوجود است، و بعد از بدن باقی و موجود است و قوای جزئیة نفس بعد از عروض موت مضمحل و فانی می‌شوند و محشور همان جهت تجرد انسان است.

اینکه حکمای اشراق به ابدان مثالیة در قوس نزول وجود، یعنی مثال مطلق و کلی و منفصل و عام، تصحیح معاد جسمانی نمایند، در حالتی که تعاقب نفس به ابدان مثالیة و برزخیة، بدون وجود جهت مناسبت تعاقب که همان تجرد قوه خیال باشد، حشر جسمانی در انسان، معنا ندارد، و مانع از حشر جسمانی مادی بودن قوه خیال متصل است که بعد از بوار بدن فانی و معدوم می‌شود چه آنکه بعد از بوار و فنای قوای جزئیة از جمله، قوه متخیله، مناسبت بین مدرک و مدرک باقی نمی‌ماند، و هیئات عارض بر جهت تجرد نفس که همان قوه عاقله باشد، متصور بصور خیالی

→

احاطه و تضحیح، بفکر تحریر و تنظیم مطالب علمی بر آیند چه آنکه بقول حکیم سزواری - اطاب الله ثراه - مطالب علمی را فهمیدن هنراست نه مبادرت نمودن برد و ایراد و نفی آن که:

نکته‌ها چون تیغ پولادست تیز گر نداری تو سپر، واپس گریز

نزد این الماس، بی‌اسپر میا کز بریدن تیغ را نبود حیا

باید توجه داشت که قالب الفاظ جهت اظهار حقایق و معنویات و مطالب غالیة مربوط بمعاد و حشر اجساد و احوال و نشآت بعد از موت بسیار تنگ و نارسا است «معانی هرگز اندر حرف ناید».

موجود در عالم جزئی برزخ مطلق و منفصل نمی‌شود، و قهراً ملکات و حالات و نیات قائم به قوای جزئی نفس ناطقه، مانند اصل قوه خیال و مبدء تخیل به تبع نفس قوای جزئی نفس بواسطه مادی بودن این قوا قهراً باقی (۱) و دائم نخواهند بود (۲). برخی از محققان از متأخران حکما و فلاسفه گویند که حکمای اسلامی بلکه جمیع متألهان از حکما قائل به دو معادند، جسمانی و روحانی، لیکن در معاد جسمانی مقلدند و بتصدیق انبیاء (۳) اکتفا نمایند و تصحیح این معاد، باستقلال عقل نتوانند. اگر چه برخی از جمله حکیم فاضل سید احمد علوی محشی شفا در برخی از کلمات خود تصریح نموده است که اعظم از حکما در مواردی وجوهی جهت امکان تحقیق وقوع حشر اجساد تقریر نموده اند. بعقیده نگارنده روی مبانی و بر طبق

(۱) همانطوری که در مقام مناقشه بر مبنای شیخ اشراق و ابطال عقیده وی در ابصار گفتیم بنا بر مادی بودن خیال متصل و مقید و عدم مجرد قوه جزئی نفس متدرک - جزئیات امکان ندارد، نفس در عالم مثال اکبر حقایق موجود در عالم ماده را به ادراک حضوری، و شهود اشراقی ادراک نماید و نفس بدین جهت حقایق موجود در عالم ماده را به صور جزئی مثالی ادراک مینماید که خود در باطن وجود، دارای عالمی مثالی و برزخی است و از باب لزوم تطابق و وجوب مطابقت بین قوس نزول و صعود، قوه خیال، مجرد برزخی است و بعد از مشاهده حقایق جزئی و ادراک امور خارجی به وساطت حواس ظاهره صوری را در صقع داخلی خود بر طبق خارج ایجاد می‌نماید و معلوم بالذات قائم است بقیام صدور بی جهت جزئی نفس و نفس جمیع صور موجود در عالم خود را ایجاد می‌نماید و جهات ادراکی نفس نسبت بمدرکات خود بفاعل شبه است از قابل.

(۲) رجوع شود به مقدمه و حواشی نگارنده به رساله نوریه مثالیه. حقیر در مباحث بعد، بعد از تقریر مسلك شیخ اشراق در معاد، به ابطال مسلك این حکیم تحریر می‌پردازد.

(۳) باین قول تصریح نموده است صاحب شوارق، حکیم تحریر ملا عبد الرزاق لاهیجانی در گوهر مراد و فیلسوف فاضل سید احمد محشی شفا تلمیذ و داماد فیلسوف اعظم میر محمد باقر داماد - قدس الله ارواحهم - در حواشی بر کتاب شفای ابن سینا - رض - .

قواعد مقرر در مسفورات حکمای مشائیه بل که اشراقیه عود ارواح به ابدان دنیویه امکان ندارد و ممکن نیست حکیم محققى نظیر شیخ و فضلای از حکما و اتراب و اتباع او بحشر اجساد و معاد جسمانی معتقد شوند، بخصوص آنکه برخی از این جماعت برهان بر امتناع معاد جسمانی و عود روح به ابدان اقامه نموده اند. و اصولاً بنا بر طریقه این اکابر و برطبق آنچه که در فلسفه خود تقریر نموده اند و ارکان آنرا استوار ساخته اند، عود ارواح بعد از رجوع به ملکوت وجود و گردیدن نفوس عقل محض و ورود در سلك ملائکه مجرده، از محالات و امتناع آن از بدیهیات است. و باید دانست که حشر اجساد اختصاص به برخی از نفوس ندارد و مطابق نصوص کتاب و سنت معاد جسمانی برای کلیه افراد بشر ثابت است این اعظم وقتی می توانند در معاد جسمانی مقلد باشند که امکان آن محرز و دلیلی بر امتناع آن اقامه نشده باشد، لذا آنچه در این باب گفته اند بعقیده حقیر برای فرار از تکفیر و چه بسا برای حفظ جان خود از آنچه که برهان بر امتناع آن اقامه نموده اند بظاهر عدول کرده اند و معدلك در زمان حیات بعد از ممات آنها را تکفیر نموده اند و سالیان متمادی تحریر کثیری از قواعد فلسفی و اظهار مبانی عقلی موجب در بدری و ابتلای بمصائب بیشمار بود (۱).

(۱) معاد جسمانی یکی از امهات مباحث اعتقادی است، حکمای دوران اسلامی برای این مسأله اهمیت زیادی قائلند و فوق العاده آن را مهم دانسته اند، یکی از علل مهم شمردن معاد آنست که، هیچ شریعتی باندازه شریعت محمدی «علیه آلاف التحية والثناء» پافشاری در معاد جسمانی ندارد. در قرآن آیات زیادی ناظر بحشر اجساد و معاد نفوس و ابدان است، هیچ کتاب آسمانی مانند قرآن مجید مورد توجه محققان حکما قرار نگرفته است. اهمیت و عظمتی که فلاسفه و حکمای اسلامی برای کتاب آسمانی خود قائلند و توجهی که فلاسفه اسلامی نسبت بکتاب آسمانی خود - قرآن - دارند قابل مقایسه با احترامی که حکمای اقوام دیگر نسبت به کتب آسمانی خود قائلند نمی باشد. در مقام تعقل در آیات قرآن بخصوص آیات مربوط به معاد، انسان يك قسم خضوع و احترام قهری و ذاتی در خود احساس می نماید

شیخ رئیس در کتاب شفا ونیز در کتاب نجات (۳) گوید :

«يجب ان يعلم ان المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ، ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة، وتصديق خبر النبوة ، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروعه معلومة لا يحتاج الى ان تعلم. وقد بسطت الشريعة الحقّة التي اتانا بها سيّدنا ومولانا ونبينا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني، وقد صدقته النبوة، وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالقياس - بالقياس خل-، اللتان للانفس وان كانت الأوهام منا تقصر عن تصورهما الآن لما توضح من العلل .

والحكماء الالهیون رغبتهم في اصابة هذه السعادة اعظم من رغبتهم في اصابة السعادة البدنيّة ؛ بل كأنّهم لا يلتفتون الى تلك، وان اعطوها ولا يستعظمونها في جنبه هذه السعادة التي هي مقاربة الحق الأول على ما نصفه عن قريب، فلتعرف حال هذه السعادة والشقاوة المضادة لها، فان البدنيّة مفروغ عنها في الشرع (۱) .

درك مطالب اين كتاب عظيم وفهم احاطه آن نسبت بمباحث عاليه فن ربوي در عين سهولت بى نهايت غامض است .

آيات بينات وارده در معاد چنان جامع الأطراف وحاوی عالی ترین تحقیقات ودقایق از قبیل وجوه فرق بین عالم آخرت و عالم دنیا و تقسیم محشورین به اصناف مختلف و تعلق صواب و عقاب به افعال و تجسم اعمال و جامع است که انسان را خاشع مینماید علت این امر همان جامعیت قرآن است و همچنین شامل بودن بر احوال نفوس و ارواح مختلفه و در عين حال ترجمان احوال و مقامات و مراتب جميع فرق از ناس است که انسان فکور را متحیر میسازد. (۱) رجوع شود به شفا قسمت الهیات قاهره جمهوریة عربیة متحده ۱۳۷۵ هـ ق ص ۴۲۳

یعنی يك قسم از معاد، آنست که از ناحیه شرع مورد قبول ما واقع شده است ، بر سبیل تقلید (چون لفظ مقبول دلالت نماید بر اعتقاد تقلیدی که حکما این قسم از عقاید را جزء مقبولات شمرده اند، و همین دلیل است بر اینکه ، لفظ مقبول صحیح است نه معلوم که در برخی از نسخ شفا موجود است: معلوم من الشرع...)

راهی جهت اثبات این قبیل از معاد وجود ندارد و عقل نمیتواند آنرا اثبات نماید و از طریق شریعت و تصدیق خبر انبیاء بآن اذعان می نمائیم و آن معادی است مخصوص ابدان در روز قیامت .

خیرات و شرور بدن که همان لذات و آلام جسمانی باشد معلوم و ظاهر است و محتاج بتعلیم و بیان نیست و حال آنکه پیغمبر ما صاحب شریعت محمدیه حال سعادت و احوال مربوط بشقاوت بدن و لذات و آلام و خیرات و شرور جسمانی را بنحو مبسوط بیان کرده است و بهشت و دوزخ عبارتست از همین لذات و آلام جسمانی مخصوص به ابدان در عالم آخرت .

و قسم دیگر از معاد آنست که بعقل و قیاس برهانی ادراک شود و حال آنکه انبیاء نیز آنرا تصدیق نموده اند و آن اشاره است به آیات و احادیث دلالت کننده بر تجرد و بقای نفوس ناطقه و بقای آن بعد از بوار بدن و التذاذ نفوس باقیه بعد از ابدان بلذات باقی دائم و این سعادت و شقاوتی است که بابرهان عقلی ثابت می شود و اختصاص دارد به نفوس مجرده از ابدان اگر چه قوای و اهمه ما از دریافت حقیقت سعادت و شقاوت مخصوص ارواح مادامی که در قید بدن و تعلق طبیعت است عاجز است (چه آنکه نفس مادامی که در سجن طبیعت محبوس است و بغواشی بدنیه مقید از تصور امور عقلی و رسیدن به کنه لذات و آلام روحانیه محروم است (۱)) رغبت حکمای الهی به رسیدن به این قسم از سعادت و نیل و ادراک

(۱) مگر نفوس کمال که ملکوت وجود بر آنها مکشوف است و قیامت را در همین نشأت جسمانی شهود نمایند و خود را منغم در امور عقلی دیده بل که باتعلق ببدن مظهر

این قسم از سعادت از درك لذت و سعادت مخصوص به ابدان بیشتر و لذات مخصوص به ارواح و سعادتِ خاص نفس (۱) مجرد از لذاتِ جسمانی و بدنی نزد آنها عظیم تر است شیخ در مباحث مربوط به معاد برهان اقامه نموده است بر این معنا که نفوس انسانی بعد از بوار و خراب ابدان بحقایق لذات و آلام جسمانی میرسند و گانه تعلق نفس ببدن و اشتغال آن بتدبیر هیكل جسمانی متعلق روح مانع از شهود ادراکات عقلی و لذت و الم روحانی است و نیز فرمودند رغبت حکمای الهی در ادراك سعادت عقلی، از رغبت آنها به نیل به سعادت و لذاتِ بدنی بیشتر است اگر چه سعادت بدنی نیز بآنها اعطاء شده است (۲) (اگر چه داده شده اند سعادت بدنیه را) .

و یا اینکه در ترجمه کلام شیخ بگوئیم: یعنی اگر چه حکمای الهی نیز اعطای سعادت بدنیه کرده اند و از لذات و آلام جسمانی مخصوص به ابدان در قیامت خبر داده اند چه آنکه جمعی از اهل حکمت از انبیاء بوده اند و انبیاء علیهم السلام - به معاد جسمانی خبر داده اند و در اعتقاد بآن اصرار ورزیده اند .

تجلی ذاتی حق واقع شده اند و باده از تجلی ذات نوشیده و چه بسا چنان وجودی مجازی خود را در حق فانی نموده اند که بمقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و بالأخره بمقام فناء عن الفنائین رسیده اند .

(۱) لذات عقلانی نزد اولیاء و انبیاء نیز قهراً مطلوب تر و توجه به لذات عقلانی مسلماً بیشتر است بل که کُمَل بلذات مخصوص ابدان اعتنا ندارند و بهشت عقلانی نیز نزد آنان نسبت به جنت ذات و بهشت اسماء و صفات ناچیز است چنانکه سرور اولیا فرماید: «ما عبدتك خوفاً من نارك ولا طمعاً... بل وجدتك اهلاً...» .

(۲) صاحب شوارق گوید: این در صورتی است که (اعطوها) صیغه مجهول باشد و گرنه منافات با قول شیخ دارد که فرموده است: عقل را راهی به ادراك این سعادت نیست و این سعادت را عظیم نمی شمردند و سعادت بدنی در جنت قرب حق و فنای در وجه مطلق نزد آنان دارای اهمیت نیست چه آنکه قرب جوار رب العالمین غایت وجودی نفوس و ارواح انسانی است ،

* * *

صاحب شوارق و برخی دیگر از افاضل حکما معتقدند که حکمای اسلامی در اعتقاد بحشر ابدان و معاد جسمانی مقلد صرفند.

در گوهر مراد گوید: «...حکمای اسلام بل که جمیع حکمای الهیین نیز قائلند بمعادین جمیعاً لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و بتصدیق انبیاء اکتفا نمایند، و تصحیح این معاد باستقلال عقل نتوانند کرد...»

باید در این امر، دقت نمود که چرا اهل حکمت و معرفت در امر معاد جسمانی مقلدند، و نیز باید تأمل نمود که چرا شیخ رئیس خیال نفوس کلیه را موضع تخیل برخی از نفوس میدانند و گوید: نفوس سعدا بعد از مفارقت از ابدان متعلق شوند، علی مراتبهم به اجرام سماویه علی حسب درجاتهم (۱) و نیز در این مسأله پیروی نموده است این حکیم تحریر را، حکیم متاله شیخ اشراقی - قدس الله سرهما - چرا شیخ شهید بر این مسلک رفته است.

(۱) شیخ جهت فرار از برخی از مناقشات تعلق را، تعلق تدبیری نمیداند، بل که تعلق بر سبیل اتصال داند و باین قول رفته است شیخ سعید شهید شهاب الدین سهروردی و برخی از شارحان و اتباع این دو حکیم محیی حکمت مشاء و اشراق در ادوار اسلامی. این مسلک بغایت باطل است و نفوس جزئیة منطبعة در مواد بعد از بوار ابدان فانی می شوند و از نفس و قوای آن فقط جهت تجرد تام و عقلی آن باقی و دائمی است نه جهات جزئیات آن و این دو فیلسوف عظیم چون تجرد را در انسان منحصر در تجرد عقلانی میدانند نمی توانند به اتصال نفس (جهت جزئیات نفس) به اجسام علویه معتقد شوند و جهت کلیت آن از باب لزوم سنخیت بین -مدرک- و -مدرک- بجسم و یا خیال (یعنی موضع خیال) تعلق نمی گیرند، علاوه بر این محذور اشکالات دیگری بر این قول لازم آید که ما تقریر می نمایم. باید دانست که شیخ اشراق اگرچه به عالم برزخ متوسط بین عالم عقل و عالم ماده معتقد است ولی در قوس صعود به تجرد برزخی قوه مدرک جزئیات اعتقاد ندارد لذا با شیخ در این جهت توافق دارد

علت اختیار این مسلک شاید این باشد که حکما عود روح به بدن دنیوی و مادی را تناسخ میدانند و چون تناسخ محال است (۱) معاد جسمانی را حمل بر اتصال نفوس به موضع خیال اجرام و نفوس علویّه کلیه نموده‌اند.

(۱) باید دانست که دلیلی که شیخ رئیس - ره - و اتباع او بر محال بودن تناسخ ذکر کرده‌اند و گفته‌اند: اگر محشور همین بدن مقبور در ارض باشد و بفرض آنکه اجزای جسم و بدن انسانی معدوم نشود و مادهٔ بدنی در صراط حرکت واقع نگردد و مبدل به انواع متعدد نشود و اجزاء متفرق در وجه ارض هنگام قیامت جمع شود و صالح از برای تعلق نفس گردد و بعد از حصول استعداد تام جهت تعلق نفس غیر از روح و نفس معاد از باب آنکه قابلیت ماده جهت تعلق صورت تمام و فیاض علی الإطلاق نیز دائم الفیض است قهراً نفسی غیر نفس سابق بر بدن تعلق گیرد و فرض آنست که روح باید جهت حشر باین بدن عود نماید لازمه اش اجتماع دو نفس است بر یک بدن. این برهان قابل خدشه است اگرچه جمعی از اعظام آن را تمام دانسته‌اند و ما در مطاوی مباحث بعدی اشاره به وجوه مناقشات وارد بر این دلیل خواهیم نمود. برخی از متأخران مثل میر غیاث فرزند میر صدر دشتکی معروف به غیاث الحکماء برای آنکه مفسده تناسخ و نیز اجتماع دو نفس لازم نیاید گفته‌اند: نفس دو تعلق ببدن دارد یکی تعلق قوی که از این جهت مدبر بدن است و تعلقی دیگر ضعیف که بجهت دیگر بدن دارد و این تعلق بعد از موت سلب نمی‌شود یعنی عروض موت موجب قطع آن نگردد و همین تعلق مانع حدوث نفسی دیگر است.

ما در آخر مبحث معاد اشاره به وجوه وارد بر این مسلک خواهیم نمود و بیان میشود که تعلق نفس ببدن تعلق طبیعی و ذاتی است نه تعلق اختیاری و اعتباری و بدن مادامی بدن است و مورد تعلق نفس که نفس صورت تمامیه آن و بحسب وجود خارجی متحد با آن باشد و بحسب قوانین طبیعی و دلائل سریان حرکت در جمیع اجسام و مواد هیچ ماده‌ای معطل و ساکن و ثابت نمی‌ماند - و تری الجبال تحسبها جامدة، وهی تشر مر السحاب - اصولاً این اعظام از آنجایی که جسم را دائماً قائم به ماده میدانند و گمان کرده‌اند اگر ماده را از جسم سلب نمایند جسمی وجود ندارد و از جسم، جسم دنیوی و غیر ثابت فهمیده‌اند بکلی در

نقل و اشکال

شیخ در کتاب شفا و کتاب نجات (۱) گوید:

ویشبه ایضاً ان یكون ماقاله بعض العلماء حقاً، وهو ان هذه الأنفس ان كانت زکیّة، وفارقت البدن، وقد رسیخ فیها نحو من الاعتقاد فی العاقبة التي تكون لأمثالهم علی مثل ما یمکن ان یخاطب به العامة و تصور ذلك فی انفسهم من ذلك، فانهم اذا فارقوا الأبدان ولم یکن لهم معنی جاذب الی الجهة التي فوقهم، لا کمال فیسعدو تلك السعادة، ولا شوق کمال فیشقوا تلك الشقاوة، بل جمیع هیئاتهم النفسانیّة متوجهة نحو الأسفل منجذبة الی الأجسام، ولا منع من المواد السماویة، من ان تكون موضوعة لفعل نفس فیها، قالوا: فانّها تتخیل جمیع ما كانت اعتقدته من الأحوال الأخرویّة، وتكون الآلة التي یمکنها بها التخیل شیئاً من

اثبات حشر اجساد متعیر شده اند درحالی که بضرورت کتاب و سنت اجسام و ابدان در آخرت قبول فساد و فنا نمایند لذا ورود عذاب و تأثیر آتش در ابدان موجب فناء اجسام نمی شود، ابدان سعاداً و اشقیاء به بقای ارواح و نفوس باقی و دائمی است حرکت و تکامل و سیر مستقیم در آخرت وجود ندارد و حرکت صور کفّار در نار و دوزخ چون حرکت دوری است و مبداء حرکت و منشأ عذاب در باطن ذات آنهاست خروج از جهنم برای آنان امکان ندارد.

(۱) کتاب شفا قاهره ۱۳۷۵ هـ ق الهیات ص ۴۳۲ و کتاب نجات چاپ قاهره ۱۳۵۷

الأجرام السماویة فتشاهد جميع ما قيل لها في الدنيا من احوال القبر ،
والبعث، والخيرات الأخرویة .

وتكون الأنفس الرديّة ايضاً تشاهد العقاب بحسب ذلك المصور
لهم في الدنيا وتقاسيه .

فان الصور الخياليّة ليست تضعف عن الحسيّة بل تزداد عليها
تأثيراً وصفاء كما يشاهد في المنام، فربما كان المحلوم به اعظم شأنًا في
بابه من المحسوس، على ان الأمور الأخروي اشد استقراً من الموجود
في المنام (۱) بحسب قلّة العوائق وتجرد النفس وصفاء القابل .

وليست الصورة التي ترى في المنام، بل والالتي تحس في اليقظه
— كما علمت — الا المرئسة في النفس؛ الا ان احدهما يتبدى من باطن
وينحدر اليه، والثاني يتبدى من خارج ويرتفع اليه، فاذا ارتسم في
النفس تم هناك الادراك المشاهد، وانما يلذويؤذي بالحقيقة هذا المرسم

(۱) اصولاً مشکل اساسی در مطالب شیخ در این زمینه یکی آنست که صور جزئی موجود
در خزینۀ خیال بعد از موت باید معدوم شوند چون صور جزئی نزد شیخ و دیگر از حکمای
ادوار اسلامی قائم و حال در مواضع مادی و دارای وضع و واقع در جهتی از جهات عالم
ماده اند و دیگر آنکه صور موجود در منام و انفعالات موجود در قوه خیال و افعال حاصل در
نفس در حالت خواب همه بنا بر مبنای شیخ امور مادیه اند مگر آن صوری که مستقیماً مدرك
قوه عاقله واقع شوند لذا عالم رؤیا بنا بر مبنای قائلان بمادی بودن صور جزئی نفس همه
فعل و انفعالات واقع در صقع نفس در عالم رؤیا مادی و از موجودات دنیوی محسوب میشوند

فی النفس لا الوجود من خارج (۱)، فکلّمَا ارتسم فی النفس فعل فعله وان لم یکن بسبب من خارج، فان السبب الذاتی هو هذا المرتسم، والخارج هو سبب بالعرض او سبب السبب. فهذه هی السعادة والشقاوة الخیستان اللتان بالقیاس الی الأنفس الخیسیة، واما الأنفس المقدسة فانها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تنصل بکمالاتها بالذات و تنغمس فی اللذة الحقیقیة، وتبرأ عن النظر الی ما خلفها، والی المملکة الّتی كانت لها، کل التبریء. ولو کان بقی فیها من ذلك اثر اعتقادی او خلقی تأذت به، وتخلفت لأجله عن درجۃ العلیّین الی ان تنفسخ وتزول.

شیخ رئیس در امر معاد بحسب قواعد مقررہ در آثار او مردد نیست و اعادۂ روح را بدن موجود در نشأت طبیعت محال میدانند و براین معنا برهان اقامہ نموده است و آنچه در نجات و شفا گفته است و معاد جسمانی را از قضایای مقبولہ شمرده است خواسته است با متکلمان مماشات نماید و در آیات و آثار و اخبار وارد در معاد جسمانی دلیلی اگر چه ضعیف باشد بر تعلق نفوس به اجرام سماوی دیدہ نمی شود و این معنا بحسب برهان نیز از اغلاط و اوہام و باطیل است کما نذکرہ فیما بعد (۲) انشاء اللہ تعالیٰ.

(۱) این عبارت صریح است بر این کہ شیخ معاقب اخروی را، امری داخل در جوهر نفس میدانند، نہ معاقب خارجی کما سیظهر تحقیقہ.

(۲) علاوه بر این، معاد جسمانی برای کافۂ نفوس انسانی ثابت است نہ پاره ای از سعداء و اشقیاء کہ قدرت صعود بعالم عقول را ندارند و نفوس آنان قهراً بسوی اجسام انجذاب دارند و معاد جسمانی مقبول از شرع و ثابت ببرهان، همان حشر نفوس است با ابدان و اجسام بنحوی کہ عقلاً و شرعاً و عرفاً بدن و نفس محشور یوم نشور همان بدن موجود در

* * *

باید اذعان نمود که سهم شیخ رئیس در مباحث مربوط به نفس ناطقه انسانی و کیفیت ادراکات نفس و نحوه وجود مدرکات نفس از عقلیات و ادراکات جزئی و کیفیت ارتباط صور ادراکی حاصل از برای نفوس و نحوه رسوخ این صور در نفس و بالاخره نحوه وجود مقامات نفس و مدرکات آن و کیفیت اتحاد صور ادراکی با نفس و قسط این فیلسوف عظیم از مقامات و مراتب نفس و نحوه وجود آن در عوالم ملکوتی و کیفیت هبوط و نزول آن از ملکوت وجود و نحوه رجوع آن نیز بملکوت وجود و حالات و کیفیات نشئات بعد از دنیا و نحوه رجوع آن بحق و مرحله ظهور و بروز آن در قیامت صغری و کبری و حالات متوارد بر آن از بحث و نشر و کیفیت نیل نفوس به نتایج اعمال و ثمرات احوال نسبت کم است و در کثیری از مباحث عالیّه نفس مطالب قابل توجهی نیآورده است و بواسطه انکار جهت تجسم نفس بصورت بدن و نفی تجرد بر زخی نفس و اعتقاد به انحصار تجرد به تجرد عقلانی از حل مشکلات و عویصات عاجز مانده و در بسیاری از مقامات بل ذکر مطالب سطحی اکتفا نموده است (۱) و در کیفیت تأثیر تکمیل عقل عملی در علم و معرفت و نحوه ظهور اعمال و

→ دار غرور و نشأت ماده باشد با لحاظ فرق بین دنیویّت و اخرویّت که ابدان اخروی قبول حرکات و انفعالات مخصوص عالم ماده را نمایند و بمنزله ظل روح و بحسب ذات دارای حیات ذاتی باشند.

(۱) باید توجه داشت که مطالب مذکور ذره ای از عظمت شیخ کم نمی نماید دوران شیخ و عصر او، زمان اوائل ظهور فلسفه در دنیای اسلامی است و شیخ با وسائل ناقصی که در دست داشته است بواسطه استعداد و نبوغ بی نظیری که دارا بود بهترین آثار را از خود باقی گذاشت. رئیس بدون آنکه محضر استاد فیلسوف مسلمی را درک نماید بقدرت فکری خود بهترین آثار را در حکمت و فلسفه بوجود آورد و سهم او در تدوین آثار فلسفی و حکمی و اشاعه مطالب

بروز نیات در آخرت مطالب او متحمل مناقشات زیاد است. علت این امر آنست که عصر شیخ زمان نضج حکمت و فلسفه بنحو کامل نبود و این شیخ اعظم است که مباحث فلسفی را محققانه تحریر نمود و عالی‌ترین آثار را در اختیار و دسترس طالبان حکمت قرارداد.

همین‌طور شیخ رئیس در نحوه رجوع خلاق بحق و کیفیت رجوع آنان بمبدء وجود و قسط انبیا و اولیاء خصوصاً حقیقت محمدیه -ع- از تعینات وجودی و نهایت سیر آنان در مقام عروج مطلب عمیقی ذکر کرده است در بعضی از مواضع کتب خود نهایت سیر انسان کامل را تا مرتبه عقل مدبر نظام عالم ماده میدانند و در بعضی از موارد نهایت سیر انسان کامل را تا مرتبه عقل اول دانسته قواعد مقرر در کتب او باین اصل که مرتبه انسان کامل در نهایت وجود بدو مرحله مقدم بر عقل اول است سازشی ندارد.

نگارنده برای اثبات این معنا که شیخ و اتراب و اتباع او در معاد جسمانی مقلد نیستند و اصولاً نمی‌توانند معتقد بحشر اجساد شوند و تصحیح او و شیخ اشراق معاد جسمانی را به اتصال برخی از نفوس بمواضع تخیل نفوس کلیه و یا تصحیح معاد به ظهور نفس بصور برزخی (۱) و ابدان مثالی در قوس نزول (کما علیه

→

عقلی بیش از دیگران است.

شیخ اشراق در مباحث ربوبی و مباحث نفس مطالب تازه‌تری آورد و راههای دیگری نیز در تحقیق معضلات نشان داد ولی تأثر از افکار و عقاید رئیس و حق شیخ رئیس بر او و دیگران در تدوین کتب و منظم و مرتب نمودن معضلات قابل انکار نیست.

(۱) شیخ اشراق با اینکه بواسطه اثبات عالم برزخ متوسط بین عالم ماده و نشأت ملکوت به حل معضل معاد نزدیک شده است چون برزخ متصل و مقید و جزئی را منکر است معاد را به تعلق نفوس به ابدان برزخی تصحیح نموده است و این معنا برای جمیع نفوس حاصل است ولی معاد موعود باید از ناحیه تعلق ارواح به ابدان حاصل در عالم ماده و رجوع این ابدان به عالم آخرت و قیامت متحقق شود.

الشیخ (الإشراقی) ناچارم از بیان مرام شیخ رئیس و شیخ اشراق در نحوه معاد نفوس و نیل ارواح بشمرات افعال .

بیان مذهب حکما و فلاسفه در معاد

و رجوع نفوس به آخرت و ملکوت جهت نیل به نتایج اعمال و ثمرات افکار و بیان اختلاف نفوس در آخرت حسب درجات و مقامات آنها

مقدمه باید دانسته باشیم که علت هیوط و نزول نفوس از عالم ملکوت بل که سبب تنزل وجود انسان از مقام تعین ثانی و عالم اسما و صفات و عالم ذر و مقام سماء اطلاق و عالم قضا و مرتبه ام الكتاب بعالم ماده و گیتی و عالم خلق و کثرت و ارض تقیید، همان نیل کمالات و درک فضائل و اتصاف بوجدی جمعی احدی است و حدوث انسان در بدن مادی و کالبد جسمانی و ورود آن در عالم حرکات و متحرکات جهت ایجاد و یا ظهور و اظهار قوس دیگر وجود است که از آن بمعراج ترکیب تعبیر شده است که این قوس دیگر وجود بمعراج تحلیل تعبیر نموده اند که ماده و هیولای انسانی بعد از استقرار در رحم - شروع بتکامل نموده و این سیر و ترقی و معراج به غایت وجودی خود که فناء فی الله باشد ختم می شود لذا تنزل و ترقی شأن ذاتی وجود است و همانطوری که وجود در مقام نزول بحسب نفس ذات متجلی است، در قوس صعود نیز بالذات قبول تکامل نموده و جوهر ذات وجود متحرك و سیال است (۱) .

(۱) در کتاب مبین نازل شده است: انا لله، وانا الیه راجعون. انا لله اشاره است بقوس نزولی و انا الیه راجعون ناظر است به قوس صعود و رجوع فرع وجود و ثبوت قبلی است در مقام واحدیت که :

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

بهر حال نفس باعتبار وجود مادی و دنیوی مقید است بقیود و سلاسل بدن و موجودی است مستقر در عالم زمان و وضع و حرکت، و تعلق آن ببدن، جهت استکمال است و بس، و بعد از نیل بکمالات لایقه خود از بدن و قوای بدنی و مادی بی نیاز و

→

در کلمات انبیا و حکما و متألهان از اولیای اقدمین اشارات و تصریحات لطیفی موجود است در سر هبوط انسان از جنت نزولی بعالم ماده که در مباحث بعد بیان می شود در مقام بیان علت هبوط آدم و سبب خروج او از مقام خود لسان اشارات و لطایف صادر از انبیا و اولیاء و کمل از حکما مختلف است اگر چه همه آنها اشارتست بشیء واحد و امرفرد که علت آن سیئه و گناهی تکوینی است که - صدرت عن انبیا آدم - .

برخی از قائلان به تناسخ گویند (الف) : علت هبوط نفس نقص ذاتی و فقر جوهری

(الف) جمیع محققان از قدمای قائل به تناسخ مرادشان از تناسخ، تناسخ ملکوتی و متصور شدن نفوس به صور اعمال و افعال و نیات است کما اینکه شیخ رئیس نیز در برخی از مسغورات خود (رساله اضحویه) متفطن باین معنی شده است اگر چه با برخی از اصول و قواعد او توافق ندارد ولیکن - لم یقدر علی حله و تحقیقه - در رساله گوید: «والفرض فیہ الإشارة الی الهیئات الردیة الی بقی فی النفوس بعد الابدان اذا كانت شريرة فاجرة فيتلذّب بها النفوس ويكُون كَأَنها بعد فی الابدان، لان وجودها فی الابدان لم یکن بمخالطة ومجاورة وانطباع، بل بتأثرها عن القوى البدنية واقتصار فعلها علی البدن، وهذان المعنیاں كانا مانعی النفس عن الاستكمال الذی یخصها، والفعل الذی لها فی جوهرها، والشعور باللذة الی یخصها، والشهوة لها فی جوهرها، واذا وجد احدهما وهوالانوار الثابت فی النفس عن القوى البدنية بعد الفراق فكأنه فی البدن. ولان الانوار الردية اما شهوانية بهيمية، واما غصبية سبعية، فكان الانوار المكتنفة للنفس فی ابدان بهيمية او سبعية، فكأنهم قالوا: ان النفس الشريرة الفاجرة يجعل بعد الموت فی ابدان من هذه الهیئات الردية؛ سبعية او بهيمية. کسی که منکر عالمی جسمانی و اجسام شبحی و مقداری غیر مادی است بیش از این نمی تواند در این قبیل از مسائل تقریر و تصویر نماید، شیخ - اطاب الله ثراه - بقوت حدس صائب و قدرت ذكاء بی مانندی که دارد متفطن باین مطلب شده است و کلمات قدما را مثل افلاطون و آل فیثاغورس و آل بوذرجمهر - بزرگمهر - باین اصل تحقیقی حمل فرموده است .

شیخ اشراق نیز چون قائل به قیام صور مقداری و اشباح مثالی به نفس متخیله نیست کلمات قدما

مستغنی شود .

بعبارت دیگر بنا بر مشرب حکمای متأله از مشاء و اشراق غایت وجودی نفس ناطقه اتصال بعقل عالی و ارتقای از عالم ماده بعالم عقول و ملأ که نهایت وجودی

→

آنست کما قال ارسطو: ان النفس هبطت لثراثا .

بعضی دیگر گویند: اذنبت ذنباً فعوقبت بسجنها للبدن. بعضی گویند: نفس از غضب و سخط حق اول فرار نموده و به بدن پناه برده است. در قرآن کریم علت هیبوط آدم را همان اکل شجره منهیه بیان فرموده است و این عصیان، عصیان تشریعی نیست اغواء شیطان و وجود عصیان آدم و این غضب الهی با و اگر نبود چنانچه آدم از شجره منهیه تناول نمی نمود و از جنت خارج نمی شد عالم و آدمی بوجود نمی آمد و زمین و آسمانها خلق نمی شد (ب).

→

را به تناسخ ملکوتی و مسئله تجسم اعمال حمل نموده است و اصولاً انکار تجرد برزخی خیال متصل و مثال مقید و جزئی مانع از غور و ورود او در این مسائل است و من ذلك يظهر مافی کلام بعض الاعاظم فی حواشیه: «واعجب من ذلك ان صاحب الاشرار مع انه مؤمن بوجود الاشباح المثالية، لم يحمل معنى التناسخ فی کلام الاقدمین علی مثل الذي حملناه، فجعل يقرر کلام اهل التناسخ تقریراً، وبوجه توجیهاً کانه یعتقد صحیحاً...» و منشأ حمله کلام الاکابر علی غیر موضعه عدم الاذعان بقیام الصور المقداریه المثالیه علی النفس فی مرحله الخیال و یقول بوجودها فی عالم المثال المطلق و رؤیه النفس لها فی هذا العالم من دون قیامها او حلولها فی النفس .

(ب) لذا در مآثورات از اهل بیت عصمت وارد شده است: ان الله تعالى جعل معصية آدم سبباً

لعمارة العالم .

ماده و هیولای استعداد موجود در فعلیات و صور ناشی از حد امکانی وجود ملکوتی است و همین ماده مستعد قبول انفعالات و محل صور اگر وجود نداشت این همه موجودات متنوع از معادن و نباتات و حیوانات و ابناء نوع بشر بغیض وجود نمی رسیدند فاعل هر چه تام الوجود باشد اگر قابل استعداد قبول کمالات و فعلیات را فاقد شود چیزی از قوه بفعل نمی رسد. وجود حق غیر متناهی و جامع جمیع وجودات و کمالات وجودی است وجود او اگر چه واحد است ولی همین وجود واحد مبدا ظهور اوصاف و اسماء متعدده است که صورت ذات حقند و هر اسمی مقتضی مظهر یا مظاهری است و هر ظاهری مظهر و هر مظهری مشتاق ظهور است و چون مظهر متأخر از مظهر است قهراً در مرتبه و مقام وجود صرف تحقق ندارد و همین

←

آن رجوع ببدایات وجود، و نیل بمقام صرافت وجود و اتحاد باحقایق ملکوتی و فناء فی الله و بقای بحقیقت .

و ان سئلت الحق علت موت طبیعی و مرگ غیر انحرافی همان رسیدن نفس است بغایت و نهایت وجودی خود و خروج از قوه بفعلیات و انصراف از عالم فناء و اقبال بعالم بقاء و مجرد است فرقی که هست نفوس بحسب نیل بکمالات و رسیدن بغایات و رجوع ببدایات که غایت اصلی نفس انسانی باشد در نفوس مختلف است بعبارت دیگر: استعدادات نفوس با آنکه جمیع نفوس از کماله و ناقصه و متوسطه بحسب ابتدای وجود و باعتبار طلیعه ظهور، در عالم ماده و استقرار در رحم طبیعت در یک رتبه قرار دارند و بهمین اعتبار افراد انسان از افراد کلیات متواطئه، محسوب می شوند ولی باعتبار نهایات و رجوع ببدایات و اوائل وجود مختلفند و بحسب حشر و نشر و رجوع بحق جهت نیل به ثمرات اعمال و نتایج افعال افراد انسان انواع متباینه اند چه آنکه نفوس متصور بصور اعمال و نیات می شوند و از باب تجسم اعمال نفوس در مقام ظهور بصور اخروی صور ظاهر انسانی را در عالم ماده و دنیا می گذارند و صور کامن در باطن نفوس آنان، در آخرت ظاهر میشود و نفس در مقام بعث و حشر و نشر متصور بصور اعمال و نتیجه آنچه که در عالم دنیا در سرائر

→

انحطاط از مقام کبریائی حد وجودی اوست و همین حد وجودی که نقص عدمی باشد سیئه محسوب میشود و با منشأ عصیان است مگر بفنای رسوم امکانی در مقام هویت واجبی و تخریب وجود مجازی و رهائی از خودی و رسیدن بمقام فناء محض و بیخودی و بیخبری که (لبس علی الخراب خراج) و انسان کامل با آن جهت منزل به نشأت ماده و عالم طبع شده است که دارای وجودی مبسوط و جمعی گردد و بمقام فنای مطلق برسد و این مقام وقتی حاصل شود که انسان بعد از طی معراج تحلیل و استقرار در رحم قدم بوادی معراج ترکیب گذارد و بعد از طی درجات نبائی و حیوانی وارد مقام انسانی شود و بعد از پیمودن مقامات بمقام فنا برسد چون آخرین مرتبه سلوک فناء فی الله است و گذشتن از غیر حق و توبه نمودن از گناه حقیقی و گذشتن از وجود مجازی خود که (وجود کذب لایقاس به ذنب) فنای حقیقی باید نحوی محقق شود که نفس فنا در این مرحله منظور نظر فانی نباشد تا موهم غیریت و موجب شرک شود پس فنای حقیقی همان فنای از فنا بل فنائین باشد تا سالک جامع صفات حق و باقی به بقاء حق مطلق گردد .

وجود مخفی بود در آخرت ظهور پیدا می‌کند .

روی این میزان حشر و نشر نفوس مختلف و متعدداست و از آنجایی که استعدادات موجود در ماده مختلف است نفوس بحسب نیل بدرجات اخروی نیز مختلفند و موطن حشر و مشهد اعمال و افعال آنان تعدد پذیر است .

نهایت وجودی و غایت برخی از نفوس فنای فی الحق و بقای باوست و این مقام نیز دارای مراتب متعدداست که نیل باین درجات تابع استعدادات نفوس می‌باشد (۱) .

حشر برخی از نفوس تا مقام برزخ کلی و برخی از نفوس بمقام حشر عقلانی میرسند، برخی اهل جنت صفات و بعضی اهل جنت ذات، برخی واصل بمرتبه‌ای از مراتب آخرت و بعضی جامع جمیع حضرات می‌شوند، کما اینکه اصحاب شقاوت و اهالی درکات نیز دارای مراتب و مقامات متعددی که منشأ آن افعال و اعمال

(۱) مثلاً جمیع کمال از اولیاء و انبیاء بمقام فنای در مقام احدیت وجود نایل می‌شوند ولی این مقام برای بعضی از انبیاء بالإصاله و برای بعضی بتبع و جهت بعضی بالورائه و برخی از انبیاء بواسطه و برخی بدون واسطه بمقام جنت ذات واصل می‌شوند و نیز واصلان بمقامات جنات صفات نیز بحسب مراتب وجود مختلف هستند و كذلك کسانی که بمقام عقل متصل می‌شوند باعتبار مراتب وجودی عقول از طولیه و عقول عرضیه از جهت شدت و ضعف وجودی دارای اختلافند و در یک رتبه واقع نشده‌اند بهمین مناسبت وارد شده است : الطرق الی الله بعدد نفوس الخلاق. و حق باعتبار احاطه قیومیه ، بهمه حقایق محیط است و احاطه و قرب او نسبت بهمه یکسان است ولی موجودات بحسب قرب و بُعد نسبت به منبع نور و معدن وجود اختلاف دارند وجود هر چه از عالم دنیا و انغمار در ماده دورتر شود به مبدء وجود نزدیک‌تر است و هر چه کاملتر شود حجب موجود بین او و حق کمتر می‌شود و اقرب موجودات بحق در قوس نزولی عقل اول و صادر نخست است که بدون وساطت موجودی حق را شهود می‌نماید و اقرب از او بحق حقیقت محمدیه است در قوس صعودی ، باعتبار فناء در حق و بقاء باو و حصول فناء مطلق و تام و بحق تمام و کامل در احدیت وجود که: فرشته گرچه دارد قرب درگاه ننگجد در مقام لی مع الله

صادر از آنان است که در اصل تابع نحوه استعدادات لازم عین ثابت مستقر در واحدیت میباشد و بمقتضای تکامل ذاتی و جوهری که در نهاد انواع موجود است هر چه از قوه بفعل رود روبه کمال رفته است و انغمار نفوس در شهوات و استکمال در درجات حیوانی نسبت بقوه سبعی و حیوانی کمال است اگر چه نسبت به صراط انسانی که صراط توحید است نقص بشمار میرود و باعتباری همه موجودات سالک الی الله اند «مامن دابة، الا وهو آخذ بناصيتها ان ربی علی صراط مستقیم» .

بهر حال بعقیده شیخ رئیس نفس ناطقه باعتبار قوه نظری و عملی دارای دو فضیلت است، کمال عقل نظری و تمام فضیلت آن ارتسام اوست بجمیع علوم حقیقیه و احکام عقلیه صرفه و کمال فضیلت عملی (عقل عملی) حصول ملکه عدالتست که توسط اخلاق یعنی واسطه بودن میان دو طرف افراط و تفریط است در هر خلقی از اخلاق .

پس هرگاه نفس ناطقه کامل باشد در این دو فضیلت و بالجمله کامل در علم و عمل باشد چون مقاومت از بدن کند هیچگونه حاجت بدن در نهاد وی نماند. چه آنکه احتیاج نفس بدن بنابر آنست که بدن آلتی است نفس را برای تحصیل کمال و چون کمال مطلوب حاصل شود حاجت به آلت نباشد. چون از بدن مفارقت کند در سلك ملائکه مجرده و عقول قدسیه در آید و عقول و ملائکه مجرده چون عقل صرفند اصلاً علاقه و تعلق به ابدان در وجودشان نیست (۱) و وجود و اصل بمرتبه عقول مجرده در مقام ادراک حقایق و معنویات و حصول بهجت و سرور و نیل بقاء حق و شهود وجه مطلق در مرتبه عقول قدسین قرار گرفته و از بهجت و سرور می یابد آنچه را که ملائکه مقربین یابند.

(۱) چون عقل بموجودی اطلاق شود که بکلی از قیود اجسام بری باشد و نسبت آن بجمیع اجسام متساوی و از جهت وساطت در ایجاد اجسام اراده آن اراده مطلق و کلی و تعقل عقل مبدء ظهور و اظهار نظام تام وجودی است بخلاف نفس که تعلق بدن جزئی دارد و مدبر نظام جزئی بدن است .

نسبتِ ابتهاج و بهجت و لذت حاصل از لقاء حق و ادراک ملایمات خاص و اصلان بمقام قرب به لذات جسمانی و ملایمات حاصل از برای نفوس مقید به ابدان درست در حکم نسبت متناهی بغیر متناهی است چه آنکه لذات عقلانی و اهتزاز حاصل از لقاء عقول مقدسه دائمی و لذات جسمانی فانی و درعین آنکه در معرض فناست محدود و مشوب با آلام است و لذا وارد شده است «العیش عیش الآخرة» (۱).

همانطوری که وجود عقلانی وجود صرف و محیط و مبرا از تقایص لازم جسم و ماده است ادراک چنین وجود تام و کاملی ملازم است با عیش و سرور و اهتزاز و طرب عقلی.

با این مقدمه اصولاً خلاصی نفس از قیود بدن و استکمال آن به حکمت نظری و عملی و ادراک حقایق علی ماهی علیها و تخلّق با خلق الله غایت آمال نفوس سعیده کامله است و نفس بعد از وصول بمقصود و نیل بغایت و غرض اصلی بکلی بی نیاز از بدن میشود و این رجوع به آخرت و خلع جلاباب بدن و بی نیازی از قیود لازم ماده امری طبیعی و متعلق قضای حتمی و علم عنایی حق تعالی است. شیخ رئیس در کتاب شفا و نجات گوید:

(۱) اینکه برخی تصور کرده اند که نفس بعد از خلع جلاباب بدن برای نیل به لذات جسمانی جهت آنکه به سعادت بیشتری برسد و جامع لذات عقلانی و جسمانی شود ببدن تعلق گیرد و در آخرت عود ببدن نماید بهر وجود نفس و غایت وجودی آن پی نبرده اند و ندانسته اند که لذت عقلانی اتم انحاء لذات است و نیز نفهمیده اند که تخلص از عالم ماده ذاتی نفس و بحسب غایت وجودی کمال تمامیه و صورت اصلیه نفس است و بهمین لحاظ رجوع نفس از مقام عقل ببدن عبارت است از تجافی نفس از مقام کمال و رجوع آن به تنقص و برگشت فعلیت بقوه و استعداد است لذا وارد شده است «هی کلمه هو قائلها» کنایه از آنکه این تمنا برخلاف فطرت و منافی قضای حتمی الهی است. اما سؤال معاد جسمانی و عود روح و حشر آن بدن، که بدن اخروی باشد امر دیگری است که به تحقیق آن خواهیم پرداخت.

... يجب ان يعلم ان لكل قوة نفسانية لذّةٌ وخيرٌ تخصّها، واذیٌ وشرٌّ تخصّها، مثاله ان لذّة الشهوة وخیرها ان تتأدی اليها كيفية محسوسة ملائمة من الخمسة، ولذّة الغضب الظفر، ولذّة الوهم الرجاء، ولذّة الحفظ تذکّر الامور الموافقة الماضية، وادی کل واحد منها ما يضاعده، ويشترك کلّها نوعاً من الشركة، فی ان الشعور بموافقتها وملائمتها هو الخير واللذّة الخاصّة بها وموافق کل واحد منها بالذات والحقیقة حصول الكمال الذی بالقياس اليه کمال بالفعل. وايضاً فهذه القوى وان اشترکت في هذه المعاني فان مراتبها فی الحقیقة مختلفة، فالذی کماله افضل واتم والذي کماله اکثر والذي کماله ادموم والذي کماله اوصل اليه واحصل له والذي هو فی نفسه اکمل فعلاً وافضل والذي هو فی نفسه اشد ادراكاً، فاللذّة التي له هي ابلغ واوفر لامحالة. (۱)

چون وجود -بما هو وجود- با خیریت و شرف مساوق و بحسب وجود خارجی خیر (و مبدئیت اثر و مایشقاق الیه النفوس و ما یختاره) با اصل وجود متحد است و جود هر چه تمام تر باشد کمال آن بیشتر و آثار مترتب بر آن تمام تر و در نتیجه جهت خیریت در آن بیشتر است و نقص تابع عدم و خود امری عدمی و شر از لوازم عدم بل که عین عدم و از لوازم عدمیات است عشق و حب و درک ملایم و لذت و ابتهاج در مقام احدیت وجود مثل اصل وجود خالص و غیر مشوب بانقایض و اضداد است وجود هر چه از حدود دور باشد جهات خیریت در آن تمام تر است لذا وجود صرف و هستی بحت خیر محض است و ابتهاج و لذت و عشق محض است وجود در مقام تنزل چون رو بنقص میرود و لازم نزول تقید بحدود عدمیه است اوصاف

(۱) رجوع شود بکتاب شفا قاهره ط ۱۳۸۰ هـ ق - ۹۱۶۰ م. ص ۴۲۳ تا ۴۲۶ و کتاب

کمالیه آن نیز قبول انحطاط می‌نماید و در قوس صعود چون وجود زوی کمال می‌رود کمالات از دست رفته را باز می‌یابد و کمال و لذت در شدت و ضعف تابع اصل وجود است لذا هر چه کمال تمام‌تر لذت و درک ملائمت لازم آن تمام‌تر است.

موجوداتی نظیر انسان که مرکب از جهات مختلفه و مجمع عوالم متعدده‌اند و باعتبار تکثر قوا و دارا بودن مبادی فعلیات و انفعالات متعدد، منشأ آثار بسیار و هر اثری که از مبدء و قوه منشأ اثر ظاهر می‌شود بلحاظ جهت مناسبتی است که در آن شیء وجود دارد و نیز هر قوه‌ای که قبول فعل نماید و متأثر شود باعتبار جهت مناسبتی است که بآن جهت قبول فعل نماید و بآن متصف شود.

کمال قوای حیوانی موجود در انسان نیل به مقتضیات و جهات ملائمت خاص این قوه و کمال قوای مخصوص به انسان (بماهو انسان) نیل بمقام مجرد تام و تنزه از ملائمت قوای بهیمی و بفعلیت رساندن نفس ناطقه انسانی است و نفس بکمالات لایقه خود نمی‌رسد مگر آنکه بحکمت نظری و عملی مستکمل باشد (۱).

شیخ در فصل معاد، در مقام بیان الم و لذات حاصل از برای نفس چند مطلب اساسی بیان نموده است و در طی هر مقدمه‌ای فرموده: فهذا، یا: وهذا اصل. بعد در

(۱) در شریعت اسلام راجع به تکمیل عقل عملی و نظری عبارات و نصوص و اشارات زیاد موجود است و غرض از خلقت انسان در شرایع الهیه استکمال نفس و روح انسانی است بحسب هر دو قوه - رب ارنا الأشياء کما هی - اشارت است به تکمیل قوه عاقله که صمیم و صریح وجود نفس مجرد انسانی است و - تخلقوا باخلاق الله - که همان تخلیه نفس است از خصایص جسمانیات و مواد جسمانی و تخلیه آن بصفات مختص باصل وجود مثل علم و قدرت و اراده و آراستن آن بصفات حمیده که اخلاق الله عبارت اخرای آن محسوب می‌شود کمال عقل عملی است. کاملاً در علم و عمل کسانی هستند که به زیور علم و تقوا آراسته شوند و نیز باید دانست که از ناحیه تکمیل عقل نظری مقام علم الیقین حاصل شود و از تکمیل عقل عملی است که انسان به نهایت درجات انسانی می‌رسد شهود حقایق و رؤیت اشیاء بحسب حاق وجود و اصل حقیقت وقتی حاصل می‌شود که انسان بچشم دل حقایق را بنگرد.

مقام بیان این اصل که برخی از کمالات نسبت بقوای انسانی کمال ولذت بخش است ولی مادامی که این کمال بفعلیت نرسد و یا اثر خود را در موضع قابل ظاهر ننماید و علم بآن حاصل نشود اشتیاق جهت تحصیل آن در نفس بوجود نمی آید فرموده است :

«... وایضاً قد یكون الخروج الى الفعل في کمال ما - بحيث يعلم انه کائن ولذیذ - ولا يتصور کیفیتہ ولا يشعر بالتذاذه ما لم يحصل، وما لم يشعر به لم يشتق اليه ولم ينزع نحوه، مثل العین. فانه متحقق ان للجماع لذة لكنه لا يشتهي ولا یحن نحوه الاشتهاه والحنین الذین یكونان مخصوصین به، بل شهوة اخرى کما یشتهی من یجرب من حيث یحصل به ادراك وان کان موزیاً، وبالجملة - فانه لا یتخیله . وكذلك حال الأكمه عند الصور الجمیله، والأصم، عند الألحان المنتظمه.

شیخ - قدس الله عقله بنوره القدسی - بعد از بیان این اصل که نحوه لذات و التذاذ و کیفیت بهجت و سرور نسبت بوجودات و احوال موجودات مختلف است ولذت منحصر بلذات مخصوص بقوای حیوانی نیست لذا نباید شخص عاقل خیال کند جمیع لذات منحصر است به لذات جسمانی یا ابتهاج خیالی که جهت نفوس غیر کامل حاصل میشود مثلاً مبادی اولی مثل عقول وملاء که ومقربان درگاه الهی دارای لذت و غبطه و متصف به ابتهاج و سرور نیستند و حق اول (جل جلاله) در مقام کبریائی و در مرتبه صرافت ذات و اتصاف به تقدس و عظمت متصف به ابتهاج نمی باشد (۱) بل که از آنجائی که لذت عبارتست از ادراک ملایم و از ادراک کمال

(۱) عرفا در این مسأله مفصل بحث نموده اند و بعضی از اهل عرفان در برخی از آثار خود در ضمن فصول و عناوین مبسوط بیان کرده اند که: انه (تعالی) مبتهج بذاته ولذاته . ویا گفته اند: حب بذات و عشق بمعروفیت اسماء و صفات سبب اظهار کمال و مبدء ایجاد و

ابتهاج حاصل می‌شود باید در حق اول اتم انحای بهجت ولذت موجود باشد ولی بهجت و سرور و حب و عشق مناسب بامقام کبریائی حق. فرموده‌اند :

«وایضاً فان الکمال والأمر الملائم قد یتیسر للقوة الدراکة و هناك مانع اوشاغل للنفس ففکره و تؤثر ضده علیه مثل کراهیة بعض المرضى للطعم الحلو وشهوتهم للطعموم الکریهة (۱) بالذات، وربما

→

منشأ تفصیل وجودیه و بالاخره موجب تجلی حق در سلاسل طول و عرض مبدا و معاد و مراتب وجودی گردیده است. این بحث در فصول بعد مفصل ذکر خواهد شد.

(۲) مثل اینکه برخی از اهل معرفت گویند اشتیاء و متمرّدین و منعمران در شقاوت که موطن اصلی آنها طبیعت و مآل آنان سجن دائمی الهی و مقرشان جهنم است از وزیدن باد رحمت حق متألم میشوند و کأنه مناسب با ذات آنان تجلیات اسماء قهریه و غضبیه است. بواسطه سوء استعداد و عدم قابلیت آنان از رحمت خاص حق متألم میشوند این مسأله نیز در بحث جواز انقطاع یا امتناع انقطاع عذاب از اهل جهنم - کسانی که جهنم موطن آنها قرار گرفته است - مورد تحقیق قرار می‌گیرد و یکی از مباحث عالیّه مربوط به نشأت انسان بعد از موت محسوب می‌شود.

در مسفورات اهل معرفت مسطور است که بنا بر فطرت اصلی و سریان توحید در جمیع کلیات و جزئیات و امهات و فروع و ذراری وجود و با توجه باین اصل که مخلوقات بر فطرت توحید بوجود آمده‌اند و حق اول بوجه بساطت مشهود کلیه موجودات است و هر موجودی باعتبار وجه خاص نیز با حق اول ارتباط دارد، - ارتباطی بی‌تکیف بی‌قیاس - بنابراین رحمت پایه و اساس و اصل وجود و ایجاد است و چون رحمت فحوة وجود اشیاست لذا دولت اسماء منشأ رحمت دائمی و ازلی و ابدی است و دوره سلطنت این اسماء هرگز منقضی نشود که :

اصل نقدش، لطف و داد و بخشش است قهر بر وی چون غباری از غش است

و غضب و موجب جذب و انجذاب آن که معصیت و کفر باشد امری عرضی و غیر دائمی

←

لم یکن کراهیة ولكن کان عدم الاستلذاذ به کالخائف یجد الغلبة او
اللذة فلا یشر بها ولا یستلذها وهذا اصل .

وایضاً فانه قد تكون القوة الدراکة ممنوعة بضد ماهو کمالها ولا
تحس به ولا تنفر عنه حتی اذا زال العائق ورجعت الی غریزتها تأذت به

→

است لذا مقاوم عذاب که همان وجه خاص و جنبه رحمت رحیمیه امتنائیه باشد بالآخره
جهت عرضی را مغلوب نماید که: القسر لیس بدائی ولا اکثری. بنابراین مآل همه موجودات
بر رحمت است و از طرفی قطان و ساکنان جهنم (یعنی مشرکین و کفار - چون قائل به توحید
بالآخره از جهنم خارج میشوند) با آنکه در جهنم متوطن شده اند عذاب آنان منقطع میشود و
چه بسا عذاب تبدیل بعذاب شود با فرض جوهری و ذاتی شدن صور موجب عذاب و تجسم نیات،
و ثمرات نیات حاصل از معاصی جهت مقدم بر این صور مبدء عذاب که اصل وجود خاص
مباعدین که مظهر اسم رحمن و صورت خاص وجود باشد بحسب تأثیر بمراتب اقوای از
صور حاصل از معاصی است لذا برخی از ابناء تحقیق گفته اند: ممکن است امری از جهتی
عذاب و از جهتی رحمت باشد ولی با فرض غلبه جهت رحمت تخلّص از عذاب حتمی و واقعی
است و این منافات ندارد با این اصل که منشأ وجود بهشت و جهنم و ساکنان این دو دار، دار
رحمت و دار غضب قضای حتمی الهی باشد که فرموده است: خلقت هاء لاء للجنة ولا ابالی،
و خلقت هؤلاء للنار ولا ابالی چه آنکه علت وجود این دو جمعیت، اهالی نار و ساکنان دیار
رحمت قضاء حتمی حق اول است ظهور رحمت و غضب در شیء واحد از دو جهت با حفظ غلبه
رحمت محال نیست که:

مات اویم ، مات اویم، مات او
بهر قدر وصلوی دانستن است
تا بداند ، قدر ایام وصال
قصدمن از خلق احسان بوده است
وزبرهنه، من قبایی برکنم

در بلا هم می چشم لذات او
فرقت از قهرش اگر آبتن است
میدهد جان را، فراقش گوشمال
گفت پیغمبر که حق فرموده است
من نکردم خلق تا سودی کنم

مثل الممرورین وربما لا يحس بمرارة فمه الى ان يصلح مزاجه ويستنتى
اعضائه، فح ينفر عن الحال العارضة له، وكذلك قديكون الحيوان غير
مشته للغذاء البتة بل كارهاً له، وهو اوفق شيء له ويبقى عليه مدة
طويلة، فاذا زال العائق عاد الى واجبه فى طبعه، فاشتد جوعه وشهوته
للغذاء حتى لا يصبر عنه ويهلك عند فقدانه وكذلك قديحصل سبب الألم
العظيم مثل احراق النار وتبريد الزمهرير الا ان الحسّ متوف فلا يتأذى
البدن به حتى تزول الآفة فيحس (ح) بالألم العظيم .

چون ذکر این مقدمات و بیان این مطالب در مقام تقرير مرام رئيس حکماى
مشائى و اتباع او در تحرير مسلك این اعظم در معاد لازم بود در این جا نقل شد .
شيخ در مقام تقرير این اصل عظيم كه نفس ناطقه بعد از استكمال عقل نظرى
و عقل عملى (ورسیدن آن از قوه به فعلیت و مشاهده نظام وجود و گردیدن نفس
- نظاماً عقلياً مضاهياً للمالم العینى- و ادراك حقایق على ما هی عليها- با تحصیل
ملکة عدالت و خروج نفس از قوه به فعلیت بحسب جنبه علم و عمل و نیل بمقام
حکمت و شجاعت و عفت (۱) و عدالت بکلی از بدن بی نیاز شود و جهت تعلق بدن در
آن باقی نماند) فرموده است :

«... ان النفس الناطقة كمالها الخاص بها ان تصير عالماً عقلياً مرتماً

فيها صورة الكل والنظام المعقول فى الكل والخير الفاضل فى الكل مبتدئة

(۱) نگارنده در مطاوی مسألة معاد این بحث را بطریق حکماى عظام و طریقه شرع که
حصول اخلاق بمحافظت بر تقوى و اخلاص است و غایت مجاهدات اهل سلوك و محققان
از اتباع شریعت محمدیه و پیروان حضرت ولایت پناه -امیر اهل اخلاص و سرور متقین- که
مراد از عرفا و صوفیه آنهایند باین اسم خوانده شوند یا نشوند بیان می نمائیم .

من مبدأ الكل سالكة الى الجواهر الشريفة الروحانية المطلقة ثم الروحانية المتعلقة نوعاً ما بالأبدان ثم الأجسام العلوية بهيئاتها وقواها، ثم كذلك حتى تستوفى في نفسها هيئة الوجود كله، فتقلب عالماً معقولاً موازياً للعالم الموجود كله مشاهدة لما هو الحسن المطلق والخير المطلق والجمال الحق المطلق متحدة به ومنتقشة بمثاله وهيئته ومنخرطة في سلكه و صائرة من جوهره. فاذا قيس هذا بالكلمات المعشوقة التي للقوى الأخرى وجد في المرتبة التي بحيث يقبح معها ان يقال: انه افضل واتم منها بل لانسبة اليها بوجه من الوجوه فضيلة وتاماً وكمالاً وكثرة... واما الدوام فكيف يقاس الدوام الأبدى بدوام المتغير الفاسد... واما شدة الوصول فكيف يكون حال ما هو وصوله بملاقات السطوح بالقياس الى ما هو سار في جوهر قابله حتى يكون كأنه (هو هو) بلا انفصال (۱).

(۱) شیخ - اطاب الله ثراه - در این جا تصریح نموده اند بر اتحاد مدرکات عقل بانفس ناطقه و در جای دیگر اتحاد را نفی نموده اند و بطریق قوم مشی نموده اند و در این موضع عقیده خود را اظهار نموده اند و باید دانست که اتحاد در صورتی تحقق یابد که نفس ماده صور عقلیه و صور عقلیه کمالات اولیه نفس و سبب خروج آن از قوه بفعلیت محسوب شود نه آنکه نفس مفاض بماده بدنی، مجرد بالفعل و تام العیار و در ابتدای خلق، صورت بالفعل و در صریح ذات، قبل از ادراک صور، جوهر عقلی بالفعل باشد بنحوی که صور حاصل از اعمال و نیات و افکار حاصل از توسیط آلات بدنی کمالات ثانوی برای آن محسوب شوند و داخل در جوهر ذات نفس نشوند و صریح ذات و صمیم وجود قوه عقلی از آن متأثر و کامل نگردد و نظیر اعراض حاصل در اجسام متأخر الوجود از نفس و منضم بآن شود و ترکیب بین این دو، ترکیب انضمامی باشد.



و این مسلم است که بنا بر طریقه حکما اعم از مشاء و اشراق (الف) جوهر نفس ثابت و غیر متغیر است و تکامل و استکمال نفس غیر از حصول کمالات عرضیه جهت نفس نمی باشد و اینکه در کلمات اعظم از مشاء و اشراق دیده میشود نفس از ناحیه صور عقلی با حقایق مجردة و عقول طولیه یا عرضیه ارتباط معنوی برقرار می نماید و سیر در عوالم ملکوتی می نماید و صور داخل در مقوله کیف عین عقلی و معنوی و سمع روحانی نفس میشوند و نفس از این ناحیه حقایق را در ملکوت مشاهده مینماید بدون حصول کمال در صمیم جوهر عقلانی نفس، لازمه این قول آنستکه انسان معتقد شود باینکه عرض مغیر و مکمل جوهر می شود و داخل در حقیقت جوهر می گردد و ترکیب آن با جوهر ترکیب اتحادی است نه انضمامی و این با قواعد مسلم مبرهن در کتب اهل حکمت از حکمای مشائیه و اشراقیه سازش ندارد.

و باید دانست که اگر ما معتقد به ترکیب اتحادی جوهر با عرض شویم کما هو الحق باید بحرکت در جوهر اقرار نمائیم و بگوئیم: استکمال در عرض و حرکت شیء در عوارض و مقولات عرضی حاکی از حصول اشتداد در حقیقت جوهر است و چنانچه در جوهر وجود تغیر حاصل نگردد اشتداد در عرض امکان ندارد و نمیشود اصل ثابت غیر متغیر الوجود و الحقیقه فاعل مباشر عرضی شود که اشتداد عبارتست از نحوه وجود عرض و حصول اشتداد در عرض بدون سیلان و تحرك ذات ملازم است با استقلال عرض در نحوه وجود اشتدادی. بنابراین حصول صور عرض در جوهر نفس و استکمال نفس بصور عقلانی حکایت نماید از حصول استکمال و اشتداد در جوهر نفس (ب).

(الف) حکمای غیر از صدرالاحکما و اتباع او که ابن فیلسوف عظیم در بین اکابر از حکما و عرفای دوره اسلامی بلکه در ادوار حکمت و معرفت اولین فیلسوف و عارفی است که به اتحاد نفس با صور عقلی بل که اتحاد نفس با کلیه مדרکات خود معتقد است و بر آن از جهات متعدد برهان اقامت فرموده است.

(ب) و نفس بعد از اشتداد ذاتی و سیر عقلانی و تکامل جوهری که عبارت است از تحقق قوس صعودی نفس با حصول هر صورت عقلی یک نحو اتحادی با جوهر ملکوتی قدس پیدا مینماید، نفس در مقام رجوع به کثرت با خود صورتی را می آورد که نسبت به آن سمت خلاقیت دارد. لذا حکیم تحریر و فیلسوف محقق (مولانا و استاد المیرزا سید ابوالحسن القزوی دامت برکاته) در حواشی خود بر اسفار گوید: اتحاد نفس با مجرد قدس در قوس صعود و خلاقیت آن نسبت بصور عقلانی در قوس نزول است.

إذا العقل والعقل والمعقول (۱) واحد ، اوقرب من الواحد ، واما ان المدرک فی نفسه اکمل فامر لایخفی ، واما انه اشد ادراکا فامر ایضا تعرفه بأدنی تأمل وتذكر لما سلف بیانه .

(۱) شیخ در شفا و اشارات اتحاد نفس با صور عقلی و اتحاد آن را با عقل فعال انکار نموده است و از باب آنکه اتحاد دوشیء محال و محال بودن آن از امور بدیهی است قائل به اتحاد را بیاد تمسخر گرفته است و در این موضع از شفا و نجات تصریح به اتحاد نموده است در حالی که این اتحاد با اصول و قواعد مقرر در کتب شیخ سازش ندارد و چه بسا منافی با قواعد معقود در مسفورات حکمای دوره اسلامی قبل از صدر المتألهین میباشد .

اتحاد نفس با صور عقلی و یا عقل فعال و یا اتحاد آن با رب النوع انسانی و یا فناء نفس در احدیت وجود و رجوع نفس به نهایت که عین بدایات باشد بدون اذعان بحرکت در جوهر و اعتقاد باین که نفس در اول مرحله وجود و طلیعه ظهور عین مواد و اجسام است و موجودی است مادی قابل حرکت و تکامل ذاتی و وقوع آن در صراط اشتداد و تحصیل جوهری و خروج ذاتی آن از قوه بفعلیت سبب میشود که از مرتبه عقل هیولانی بمقام عقل بالفعل برسد و شیخ با انکار حرکت جوهری نمیتواند بتکامل ذاتی نفس قائل شود و چنانکه او و حکمای قبل از وی و بعد از او معتقدند نفس در ابتدای وجود جوهری مجرد آفریده شده است که سهم آن از تکامل حاصل از بدن حصول فعلیات عرضی است و بنابر مسلک وی هرگز نفس عالم عقلی مضاهی عالم عینی نگردد و بادرک صور حقایق موجود در نظر وجود نائل نشود. نفس اگر جوهر مجرد بالفعل باشد مقام تحصیل ذاتی آن همانست که از ابتدای وجود بوی داده شده است بنابراین از ناحیه تکمیل عقل نظری و عملی بر قدرت ذاتی و جوهری نفس چیزی افزوده نمیشود و صور حاصل در نفس چشم عقلی و بصر معنوی نفس نمیشوند و اصولاً امکان ندارد عقل مجرد بالفعل ببین تعلق گیرد و مدتها معطل الوجود و ممنوع از اظهار فعلیات باشد و نیز امکان ندارد صورت مجرد تام عقلانی اضافه ببین خاص پیدا نماید و از مجموع عقل مجرد تام الوجود و بدن مادی صرف، نوع طبیعی کامل الوجود صورت وقوع نپیوندند و اصولاً ترکیب بین مجرد و مادی محال و ممتنع است و

مدرک هر چه قوی و صاحب سلطه و شوکت باشد وجود معلوم و مدرک تمامتر و کاملتر مشهود و معلوم میگردد و قهراً ادراک کاملتر و تمامتر می باشد لذا نفس در مقام صمیم ذات و بحسب مرتبه عالی از وجود قدرتش کاملتر و سیطره اش تمامتر و قهاریت آن قوی تر است. مقام دانی نفس و قوای نازل آن بحسب نحوه ادراک ضعیف و کثیری از مدرکات آن مقهور عوامل خارج از نفس واقع می شود چون سیطره نفس در این مقام ضعیف و قدرت آن مشوب باعجز است مدرکات و معایل قوای نازل بماده نزدیکتر و نحوه وجود آنها ضعیف است و چه بسا بنا بر مسلک شیخ مدرکات قوای نازل نفس از آنجایی که بحسب اعمال نفس تجرید تام و تقشیر کامل نمی شوند و قوای ادراکی این مدرکات ضعیف الوجود و از سنخ امور جسمانی هستند بعد از بوار نفس به تبع قوای ادراکی معدوم می شوند و بنا بر مسلک شیخ آنچه از امور خارج از ذات انسان ادراک شوند و معلوم و مشهود نفس واقع گردند اگر بکلی از ماده و مقدار تجرید و تقشیر نگردند باقی نمی مانند بهمین جهت این

→

بنا بر مسلک تحقیق ادراکات اعم از عقلیات و خیالیات کمالات اولیه نفسند و آنچه که نفس را از قوه بفعلیت میرساند ادراک است و انسان وقتی بکمال تام میرسد که بحسب قوت وجود و باعتبار مراتب ظهور و هستی مشتمل باشد بر عالم عقلانی محیط بر عوالم عقل و برزخ و ماده و بحسب تکمیل عقل عملی علوم حاصل از نظر که جهت فعلیت نفسند بعین تبدیل شوند و نفس باعتبار فنای در احدیت وجود و بقای باصل هستی حقیقی و تحصیل مقام صحو بعد از محو و تمکین بعد از تلوین و استیفای جمیع مراتب و مقامات و نیل به مراتب فتوح و تحصیل درجات و بعد از تحصیل مقام قرب نوافل بمقام قرب فرائض برسد و بعد از آنکه حق سمع و بصر او بود او سمع و بصر وید و قدرت حق گردد و با قید بدن و تقید بعالم ماده قیامت خود را قائم دیده و لسانش باین مقال مترنم گردد :

من هماندم که وضو ساختم از چشمه عشق چهار تکبیر زدم بر همه آنچه که هست
نگارنده در مقام تحریر مبحث معاد به اسلوب اهل عرفان در این مقام بتفصیل بحث خواهد نمود .

فیاسوف حکم نموده است به بوار نفوس حیوانی و فنای نفس انسانی در مقام ادراکات مخصوص بحیوان .

برخلاف ادراکات عقلی از باب تجرید تام و از آنجایی که خالص معنا بدون مقدار و وضع مدرك واقع می شوند داخل در مملکت وجود عقلی نفس گردند و به بقاء نفس باقی و دائمی می باشند بهمین لحاظ شیخ فرموده است :

كيف يقاس هذا الادراك بذلك الادراك، او كيف تقاس هذه اللذة - باللذة الحسية والبهيمية والغضبية، ولكننا في عالمنا وبدننا هذين وانعمارنا في الرذائل لانحس بتلك اللذة اذا حصل عندنا شيء " من اسبابها كما او مانا اليه في بعض ما قدمناه من الأصول ولذلك لانطلبها ولا نحن؛ اليها اللهم الا ان نكون قد خلعنا ربة الشهوة والغضب واخواتهما عن اعناقنا وطلعنا شيئاً من تلك اللذة فح ربما تخيلنا منها خيالاً طفيفاً و خصوصاً عند انحلال المشكلات و استيضاح المطلوبات النفسية و نسبة التذاذنا هذا الى التذاذنا ذلك و نسبة الالتذاذ الحسى (۱) بنشق روائح المذاقات اللذيذة الى الالتذاذ بتطعمها بل ابعد من ذلك بعداً غير محدود.

شیخ اعظم بعد از تقرير این معنا که انسان اگر مخیر باشد بین اختیار ادراک امور معنوی و حقایق علمی که کمال نفس انسانی و موجب سعادت عقلی است

(۱) نسخ شفا در این جا مختلف و شاید نسخه چاپ قاهره درست نباشد و در حاشیه نیز تصحیح نشده است نسخه صاحب شوارق «والتذاذنا بذلك شبيه بالالتذاذ الحسى من المذوقات من بعيد» .

واختیار لذات مربوط بجهت جسمانی و غیر باقی نفس (اگر شخص کریم النفس و صاحب عقل و درک باشد لذات عقلی را بر لذات حسی و شهوی مخصوص حیوان ترجیح می‌دهد و یا لا اقل حکم به برتری و مزیت لذات عقلی مینماید و از این باب است که بسیاری از مردم جهت نیل به معنویات در بلایا و آفات صابر بودند فقط برای نیل به امور معنوی و چه بسا نفوس پاک در دنیا از حیات ظاهری خود صرف نظر نمودند جهت درک معنویات و نیل به لذت‌های عقلانی و ملایمات روحانی) لذت عقلانی را ترجیح می‌دهد بذکر مطلبی اساسی که بمنزله اصل است پرداخته است. ما بر طبق مذاق شیخ و اتباع او به اثبات این مطلب اساسی که لذات عقلی و نیز مدرکات روحانی باعتبار کم- و - کیف اقوی از لذات حسی و مدرکات متعلق مقام مجرد تام انسان بمراتب بحسب نشأت وجودات تام‌تر و کامل‌تر و زیاده‌تر است می‌پردازیم بعد بقیه کلام شیخ را جهت نقل تحقیق مسلک او در مسأله لذات و آلام مخصوص به نفس بعد از نشأه دنیا نقل می‌کنیم.

کمالات مخصوص به قوای انسانی (اعم از حیوانی و کمال خاص نفس ناطقه) و ادراکات منشأ لذات دارای افراد مختلف است باید باین امر توجه داشت که هر قوه‌ای از قوای انسانی که از ادراک امور ملائم با آن قوه و حصول صور مناسب با آن قوه لذت می‌برد از آنجایی که لذت و درک امور ملائم کمال جهت قوه محسوب می‌شود قهراً حصول صور ادراکی منشأ لذت نسبت بقوه ادراکی خیر است صورت منشأ امر ملائم چه از خارج وارد بر قوه ادراکی شود یا آنکه بواسطه تصورات امور نفسانی در قوه حادث گردد، مبدء ادراک قوه شهوانی باشد یا قوه غضبی، قوه مدرک لذت، از قوای جزئی باطنی نفس محسوب شود و یا جزء قوای ظاهری بحساب آید و از آنجایی که مدرک بالذات نفس ناطقه انسانی است و قوای ظاهری و باطنی آلات و وسائل ادراکند مبدء لذات و یا آلام نفس انسانی و حیوانی است.

حکما چون قوای مخصوص بمقام نازل نفس را از شئون نفس حیوانی دانسته‌اند لذات حاصل در قوای نازل نفس را، لذات حیوانی نامیده‌اند و گر نه فاعل حقیقی در جمیع قوا نفس ناطقه است و نفس با حفظ وحدت ذات، خود جمیع قوا

است، جمیع قوا در موطن ذات و مقام مجرد نفس بوجودی واحد موجودند و نفس باعتبار ظهور تفصیلی در مقام وحدت در کثرت عین قواست باین معنا که جمیع مراتب وجودی انسان در سلك يك وجود واحد قرار دارند و نفس است که بحسب وجود سعی و اطلاقی خود در هر مرتبه‌ای به اسمی خوانده می‌شود (۱) بهمین لحاظ شیخ در اشارات گفته است: هر صورت منشأ لذت سبب و علت کمالی است که در قوه ادراکی حاصل می‌شود و نسبت بآن - خیر - می‌باشد .

بنابر آنچه ذکر شد هر صورت منشأ لذت و مناسب با قوه ادراکی و ملائم با این قوه کمال مطلوب و خیر قوه است و حصول - ضد - آن ناملائم و غیر مطلوب و قهراً شر بحساب آید و عضو و قوه مبدا ادراک امر ملائم در صورتی که معرض آفات و اسقام قرار نگیرد از حصول و وجدان صورت ملائم و مطلوب خود لذت می‌برد و حصول صوت ملائم و غیر منافی کمال مطلوب آن است . در تعریف لذت گفته‌اند : «هی (یعنی لذت) ادراک و نیل لوصول ماهو عند المدرك کمال و خیر من حیث هو كذلك، والالم هو ادراک و نیل (۲) لوصول ماهو عند المدرك آفة و شر...» قوه

(۱) و بمذهب اهل تحقیق قوای جزئی مخصوص بمقام باطن نفس اعم از قوای جزئی و کلی باقی و دائمی هستند و بعد از خراب بدن و بوار قوای مادی انسان ، فانی نمی‌شوند و انسان در مقام نفس حیوانی دارای وجودی باقی و دائمی است و عالم مجرد منحصر بعالم عقل صرف نیست و حقیقت انسان در مقام نفس حیوانی که همان قوه خیال باشد با جمیع شعب و فروع این قوه بوجودی جسمانی دارای تقدر و رنگ و حس، باقی و ابدی است و انسان غیر از مرتبه عقلانی دارای مرتبه دیگر از وجود است که از آن به نفس حیوانی و یا حیوان؛ وجودی حی و دراک و در عین حیات دارای تقدر و تجسم است چه آنکه نزد ابناء تحقیق مطابقاً لما هو المحقق فی الشریعة المصطفویة صور اخروی متجسم و متقدرند و جسم در آخرت دارای حیات ذاتی و بقای ابدی است (و ان دارا الآخرة لهی الحيوان...) .

(۲) چون امکان دارد چیزی برای مدرك معلوم و مدرك واقع شود و منشأ لذت

ادراکی و مدرك هر چه بحسب وجود تامتر و باعتبار تحصیل هر چه کاملتر و قوی تر باشد و مدرك هر چه شریفتر و از جهات تمادی و تقدیر و تجسم و فنا دورتر باشد لذت حاصل از این ادراك و درك ملائم حاصل از این نیل و وجدان کاملتر و بحسب وجود قوی تر و باعتبار غایت شریفتر و بعالم بقا و کمال نزدیکتر و تحصیل آن در وجود مدرك تامتر و لذت حاصل از آن عالی تر و تامتر میباشد (۱) لذا صورت عقلی با قوه عقلانی یگانگی دارد .

نگردد و چون نیل بمعنای وجدان و اصابت است از حصول صورت و ادراك مفهوم شیء لذت حاصل نگردد - مثلاً - يتصور ذات جمال ولا يلتذ بها الا بنيلها - (شیرین، دهان، بگفتن حلوا نمی شود) .

(۱) الملاك كل الملاك در این مسأله آنست که حصول معلوم از برای عالم تابع نحوه رفع جهات تغایر بین عالم و معلوم است بنا بر مشرب اهل توحید علم عبارتست از رفع وجوه مغایرت بین مدرك و مدرك، وجود مغایرت به هر چه کمتر ادراك تامتر است تا برسد بجایی که بکلی رنگ غیبت و مغایرت و گردوغبار کثرت بین عالم و معلوم برداشته شود لذا علم حق به اشیا اتم انحاء حضور و ادراك و علم است .

←

❖ ولذلك قال الشيخ العارف الكامل المحقق في النصوص : « اعلم ان اعلى درجات العلم بالشيء اى شيء كان وبالنسبة الى اى عالم كان وسواء كان المعلوم شيئاً واحداً او اشياء انما يحصل بالإتحاد بالمعلوم وعدم مغايرة العالم له ، لان سبب الجهل بالشيء المانع من كمال الإدراك ليس غير غلبة حكم مابه يمتاز كل واحد منهما عن الآخر ، فان ذلك بُعد معنوى والبعد حيث كان مانع من كمال ادراك البعيد... بنا بر این اختلاف در مراتب علم تابع نحوه اختلاف جهات مغایرت و تمایز بین عالم و معلوم است و هر چه بین عالم و معلوم احکام وحدت بیشتر باشد ، علم تامتر است لذا موجودات واقع در عالم برزخ و مثال یکدیگر را در ذات رفیق خود شهود می کنند و حقایق موجود در عالم عقل بحکم (المؤمن مرءات المؤمن) رفیق خود را در صفحه وجود خود شهود می نمایند . از قرب و نزدیکی حقیقی و معنوی که موجب رفع فواصل بین دوشیء مجرد است علم حاصل میشود و علم همان قرب حقیقی است لذا قال الشيخ الكامل المكمل : «... واذ شهدت هذا

←

→

جهات تغایر درمادیات زیاد و درصور مثالی و شبحی کم و درعقلیات و مجردات صرفه کمتر و درمقام احدیت وجود حکم غیریت بکلی محو و نابوداست ولی با مبانی شیخ این قسم از تحقیقات زیاد سازش ندارد و تفوه بوحث در ادراک عقلیات حاصل ذوق بی نظیر شیخ است و گرنه بنا برمشای او صور عقلی اعراض متأخر از وجود نفس و نفس جوهر مبدء صور و محل مدرکات خوداست و عرض درمرتبه معروض قرار نمی گیرد و بنا برمسلك شیخ ترکیب عرض باموضوع، ترکیب انضمامی است.

حکمای اشراق و مشاء از قدما و متأخرین بواسطه نرسیدن به اصل وحدت محفوظ در مراتب وجود و عدم نیل به سریان حق در اشیاء و عدم تصور نحوه معیت وجود مطلق (هستی لاشروط عاری از جمیع قیود و تعیّنات) با وجود مقید (هروجدی غیر از مقام صرافت و محو هستی که از آن بمقام ذات تعبیر نموده اند دارای قید یا قیود است حتی وجود مطلق و فیض عام و اراده و قدرت فعلی حق که بقید اطلاق مقید است و همین تعین بقید اطلاق منشأ سریان این حق مخلوق به است در مظاهر وجودی) سبب شده است که در علم حق دچار آنهمه زلات شوند اگر کسی از سر ظهور اصل وجود در حقایق اعیان و نحوه انبعاث اعیان از تجلی اعرابی حق که منشأ کلمات وجودیه و مبدء تحقیق کتب الهیه است آگاه باشد نه منکر علم تفصیلی در مقام ذات می شود و نه ملاک علم حق را بصور مرتسمه میدانند (باین معنا که ملاک علم تفصیلی حق صور مرتسمه عرضی و مفاهیم ذهنی مخصوص بعالم ماده در انتزاع صور از امور خارجی باشد).

جهات مغایرت و تمایز ناشی از قیود عارض بر اصل وجود از اصل حقیقت مرتفع است علم حق به اشیاء در این مشهد ربوبی اتم انحای علم و انکشاف است (که برخی از ابناء توحید و تفرید از آن به:

→

الأمر و ذقته بکشف محقق علمت ان سبب کمال علم الحق بالأشیاء انما هو من اجل استجلاء ایاها فی نفسه و استهلاك کثرتها و غیرتها فی وحدته فان کینونة کل شیء فی ای شیء کان سواء کان المحل معنویاً (مثل علم که محل اعیان ممکنات است) او صوریاً انما یکون و یظهر بحسب ماتعین و ظهر فیه (بهمین جهت حضور حق برای خود و ظهور وجود وی برای او عین علم او به حقایق وجودیه است و چون در این موطن از ظهور و وجود و اظهار و ابتهاج،

←

بنابر این کمال جوهر عقلانی آنست که جمیع حقایق وجودی در آن نقش‌بندند و قوه عاقله است که قدرت دارد حق اول - جل جلاله را بقدر خوصله وجودی خود

→

علم اجمالی، در عین کشف تفصیلی تعبیر نموده‌اند) و از آنجایی که علم و انکشاف در این موطن و مشهد منشأ ظهور و تجلی و اظهار و ابتهاج نسبت بصور اسماء الهیه است، علم در این موطن ملازم بل سبب علم باشیاء و ظهور اشیاء است در جمیع موطن و مشاهد و حق در هر مرتبه‌ای شاهد و حاضر است نسبت بهر شیء... ولما ورد الإخبار الإلهی بان الله تعالی کان ولم یکن معه شیء انتفت غیرة الأشیاء بالنسبة إلى الوحدة التي هی محلها الغیبی (معنوی) و ثبت اولیة الحق من حیث الوحدة و بامتیاز کثرة الأشیاء المتعلقة ثانیاً الکامنة من قبل فی ضمن الوحدة والجمع (*) بینها و بین الوحدة بالفعل ظهر الکمال المستجن فی الوحدة اولاً، فالتفت بذلك باب کمال الجلاء والاستجلاء الذی هو المطلوب الحقیقی... بنابر این علم و ظهور و وجود یک امر و از اطوار یک اصل واحدند و جمیع موجودات همان طوری که شئون ذاتی و صفتی و فعلی حقد شئون علمی حق نیز می‌باشند و ظهور و حدت در کثرت و کثرت در وحدت از ظهور علمی جدا نیست و کمال جلاء و استجلاء نیست مگر شهود حق خویش را در موطن ذات و شهود خود را مرء آت انسان کامل و شهود خویش را در جمیع و ذراری وجود.

(*) نصوص، آخر کتاب تمهید القواعد چاپ گط ۱۳۱۵ هـ ق ص ۱۹۸... استاد مشایخنا العظام آقامیرزا هاشم رشتی - نضر الله وجهه - بر این قسمت از نصوص حواشی محققانه‌ای نوشته‌اند که با کتاب نصوص بانضمام مقدمه نگارنده این سطور و حواشی شیخ عارف محقق افضل المتأخرین آقا محمد رضا قمشه‌ای چند موضع از مواضع شرح فصوص و مقدمه شارح محقق قیسری و تعلیقات حقیر در دست طبع است محصول آنچه استاد محقق آقامیرزا هاشم در این حاشیه مرقوم داشته‌اند آنست که: اشیاء و حقایق متنزل از حق اول صورت علم حق بذات و کثرات وجودی تعینات تعلقات حق در مشاهد و موطن مختلف است و همان طوری که اشیاء از طریق وسایط مشهود حقد، حق اول از طریق وجه خاص و قرب و یریدی حقایق را شهود مینماید و علم ممکن بذات خود نیز در بر دارد علم بحق را مقدم بر ادراک ذات خود و لکن درک این مسأله خالی از غموض نیست.

و سلسله مراتب وجودی صادر از مبدء نظام هستی که -النظام الکیانی ظلٌ للنظام تعقل نماید با نظام وجودی حاصل در علم ازلی حق و نظام تام حاصل در عالم وجود، الربانی- .

اما اینکه بحسب -کم- مدرکات عقلانی بیشتر و بحسب -کیف- تمامترند، سر این امر در این بین واضح شد چون عقل قدرت بر تصور امور عقلانی را دارد و صور عقلی، صرف الوجودند، هر صورت عقلی از هر حقیقت شامل افراد غیر متناهی از آن حقیقت شود و هر وجود عقلی بحسب اصل وجود ساری در مادون و محیط بر حقایق حسی و خیالی است، ادراک عقلی خالص از شوائب و غرایب و معرا از امور مفایر با اصل حقیقت هر شیء است و صورت جزئی ممزوج و مرکب و محاط بجهات موجب تغایر و تمیز است .

بعبارت واضحتر: چون کمالات عقلی -کمّاً و کیفاً- بیشتر و تمامتر و ادراکات آن کامل تر است، لذت تابع ادراک کاملتر و تمامتر و بیشتر است .

با این حساب آلام عقلانی نیز بحسب تأثیر از آلام جسمانی به مراتب دردناکتر و بحسب وجود به مراتب قوی تر و باعتبار سریان و رسوخ در بطن روح، محیط بر نفس انسانی است و از بطن وجود انسان ظهور نموده و بظاهر سرایت می کند .

از آنجائی که نفس اشتغال بتدبیر بدن دارد و توجه خود را نمی تواند (بواسطه ضعف وجودی) بباطن معطوف دارد از تأثیر و تأثر لذات و آلام عقلانی غفلت دارد ولی بعد از آنکه علم وی به عیان و ظاهر بباطن و سر بعلاویه تبدیل شود خود را مقبور (۱) در هیئات حاصل از اعمال خویش شهود مینماید و به سِرِّ کلام نبوی -ص: القبر اما روضة من ریاض الجنة او حفرة من حفرات النيران، پی می برد .

«و اما اذا انفصلنا عن البدن، و كانت النفس منّا تنبّهت فی البدن

(۱) مگر متجردان از جلباب بشریت که در همین نشأت ناسوتی قیامت خود را شهود نمایند و تعلق ببدن مانع از تأثیر ملکات عقلیه در نفوس آنان نمیشد و این مقام حق کسانی است که بمقام توحید عیانی رسیده اند و بچشم قلب قیامت را می بینند .

لكمالها الذى هو معشوقها ولم تحصله، وهى بالطبع نازعة اليه اذ عقلت بالفعل انه موجود، الا ان اشتغالها بالبدن كما قلنا قد انساها ذاتها و معشوقها، كما ينسى المرض الحاجة الى بدل ما يتحلل، و كما ينسى المرض الاستلذاذ بالخلو و اشتهاه، و يميل بالشهوة من المريض الى المكروهات فى الحقيقة عرض لها -ح- من الألم لفقدانه كفاء ما يعرض من اللذة التى اوجبنا وجودها وذلك لنا على عظم منزلتها، ويكون ذلك هو الشقاوة والعقوبة التى لا يعد لهما تفريق النار للاتصال و تبديل الزمهرير للمزاج، فيكون مثلنا (ح) مثل الخدر الذى اومأنا اليه فيما سلف، اى الذى قد عملت فيه نار او زمهرير، فمنعت المادة الملابس وجه الحس عن الشعور به فلم يتأذ، ثم عرض ان زال العائق فتشعر بالبلاء العظيم .

واما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن ان تستكمل الاستكمال التام الذى لها ان تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذى اذيق المطعم الألد و عرض للحالة الأشهى وكان لا يشعر به، فزال عنه الخدر و طالع اللذة العظيمة دفعة، وتكون تلك اللذة لا من جنس اللذة الحسية والحيوانية بوجه، بل لذة تشاكل الحال الطيبة التى هى للجواهر الحية المحضة، وهى اجل من كل لذة واشرف (١) .

(١) صاحب شوارق در مقام بيان مراد شيخ و تقرير انواع شقاوت بدون ذكر وجهى عبارتى را دنبال اين عبارت (وهى اجل من كل لذة واشرف) آورده است كه ما قبلاً در مقام نقل عبارات كتاب شفا از شيخ نقل كرديم و شيخ خود بمناسبت مقام اين عبارت را در اوائل

فهذه هي السعادة و تلك هي الشقاوة و تلك الشقاوة ليست تكون لكل واحد من الناقصين بل للذين اكتسبوا للقوة العقلية التشوق الى كمالها وذلك عندما يبرهن لهم ان من شأن النفس ادراك ماهية الكل... (۳)

نفس انسانی یعنی هر نفسی که در علم ناقص باشد و مدارج عالی‌ه علم را طی ننموده باشد و قوه عقلانی خویش را بعلوم و معارفی که سعادت عقلانی در آخرت بحساب می‌آید زینت نبخشیده باشد و نفس ناطقه او از مقام قوه به فعلیات و کمالات لازم نفس نرسیده باشد و صاحب چنین نفسی با آنکه اهل ادراک و ذکاء و دارای قوه تحصیل معارف است کوتاهی در تحصیل معارف و تکمیل عقل نظری نموده باشد در عمل نیز قهراً ناقص خواهد بود چون عمل بدون مسبوقیت بعلوم و معارف مسلماً نافع نمی‌باشد. از آنجائی که نفوس صاحب هوش و درک که از ادراک بکلی

→

مطلبی که صاحب شوارق آورده نوشته است. شیخ بعد از نقل این اصل که کمال نفس ناطقه انسانی عبارتست از ارتسام صور حقایق در نفس علی‌ماهی علیها و تقریر معنای لذت و الم و تحقیق این معنی که لذت عبارتست از نیل و ادراک امر ملائم و لذت فقط اختصاص به قوای سافل نفس که قوای حیوانی باشد ندارد بل که لذت عقلانی اتم است از لذت حیوانی بعد بیان نمودند که گمان نشود مبادی عالیّه بخصوص مبدء المبادی متصف به بهجت و ابتهاج و لذت نیستند و حقایق مجرده و یا انسان باعتبار مقام عقلانی دارای سعادت نمی‌باشد.

عبارت شیخ در شفا که ما در صدر مبحث مطابق نسخه شفا (چاپ طهران و چاپ مصر و نسخه‌های خطی) نقل کردیم این است (ولهذا يجب ان لا يتوهم العاقل ان كل لذة فیهی كما للحمار فی بطنه وفرجه... الى قوله: فی عدم تخيل اللذة اللجنیة...) احتمال میرود که نسخه صاحب شوارق همین نحو است که نقل نموده است و از طرفی عبارت منقول سازش با قسمتی که بغلط عبارت اخیر وصل بآن شده است ندارد و صاحب شوارق با آن تخصص کم نظیری که در حکمت مشاء دارد و انس عجیبی که بکلمات شیخ در او می‌بینیم این قسم از زلات از او سر نمی‌زنند شاید تشمت حواس و ابتلاء به مشکلات که گریبان گیر همه کس می‌شود موجب آن شده است.

کنار نیستند و در مقام عدم تحصیل کمالات علمیه قاصر بشمار نمیروند بل که مقصر بحساب می‌آیند قهرآ نفس ناطقه آنها بر بساطت و سادگی و سذاجت باقی نمانده است و احياناً عقاید غیر مطابق با واقع در چنین نفوسی که دارای استعداد کامل و قوه تام جهت ادراک معارف هستند نقش بسته است و نفوس آنان را از بساطت مطلق و سذاجت تام خارج کرده است و چون چنین نفسی بواسطه فقدان حکمت و معرفت قوه عملیه و عقل عملی وی ناقص است بعد از خلع بدن و حصول موت و رجوع به آخرت دچار عذاب الیم و دردناک شود که با الم و عذاب جسمانی از جهت شدت و نفوذ در شر اشرو وجود مقایسه نمی‌شود.

سیر مطلب در آنست که نفس دارای ادراک و هوش و مستعد از برای ادراک معقولات و روحانیات بعد از آنکه بتحصیل کمالات عقلیه تن درنداد و از آنجائی که عمل بدون علم بحال نفس چندان نافع واقع نمی‌شود چنین نفسی با ملاحظه حصول صور مضاد عقلیات (۱) بعد از مفارقت خود را محروم از نیل به لذات مشاهده

(۱) فرض آنست که کمال قوه عاقله و فعلیت مقام نفس ناطقه از ناحیه ادراک معارف و صور عقلیه حاصل میشود و آنچه که نفس را باعتبار صمیم ذات و جوهر حقیقت بفعلیت میرساند و مبدا لذت عقلانی و کمالات معنوی قرار می‌گیرد معارفی است که اختصاص به جهت عالی نفس دارد که همان مرتبه عقلی آن باشد و معاد روحانی عبارتست از نیل به عقلیات و مراوده با حقایق مجرده و دخول در صف ملاء که غیر جسمانی و مشاهده جمال حق و شهود معبود مطلق و قبول تجلیات خاصه حق در ماوراء حجب جسمانی و مادی.

نفس انسانی مادامی که از بدن مفارقت ننموده است اگرچه از تصور آلام روحانی و یا لذات عقلی محروم نمی‌باشد ولی حقیقت لذت و الم را ادراک نمی‌نماید و بصور حاصل از لذات و آلام عالم است ولی بعد از رفع فوری حاصل از تعلق نفس ببدن و تحقق موت نفس بوجود خارجی لذات و آلام و موجبات این دو متحقق می‌شود اشتغال نفس به محسوسات مانع توجه اوست بباطن ذات خود و مادامی که رجوع بباطن ننماید طعم لذت و الم را نمی‌چشد مگر کسانی که از مقام علم تجاوز نموده بمقام حق‌الیقین و عین‌الیقین رسیده باشند و علم آنها در همین نشأت عالم ماده تبدیل به عین شده باشد.

نماید و چون دارای ذکاوت است از سذاجت و سادگی خارج شده است و بعد از موت آنچه که مانع از ادراک الم حاصل از جهالت است رفع میشود و تألم حاصل از جهل مرکب و عذاب ناشی از محرومیت از معارف عقلی او را احاطه مینماید .

نفس بواسطه تعلق ببدن و سرگرمی آن با جزئیات و انتقال نفس بصور حاصل از حواس جزئی بعد از آنکه از شوغل و انفعالات و هیئات حاصل از مجاورت بدن بواسطه موت زائل شود و با فرض تمکن صور مضاد و رویه منافی کمالات لایق مقام تجرد و تروحن نفس محشور شود و بیاطن وجود رجوع نماید بطور دفعی (نه تدریجی) خویش را در آلام روحانی مشاهده مینماید و همانطوری که لذات عقلی بحسب قوت و تمامیت وجود بمراتب اعلی و اتم از لذات جسمانی است آلام عقلی خاص مقام باطن وجود انسان اقوی و ادوم و اتم از آلام حسی است معاقب در آلام حسی و منشأ عذاب در عذاب جسمانی امری خارج از وجود (معاقب) و نفس است و موجبات آلام عقلی داخل در مملکت روح انسانی است .

نفوس صاحبان ذکاوت چون فاقد لذات عقلانی و متصف به آلام روحانی هستند در مقام تحمل عقاب و عذاب و ادراک جهالات و تأثر از مبادی عذاب احتیاج ببدن و تعلق به جسمی از اجسام ندارند چه آنکه هیچ لذتی از لذات حسی بمرتبه لذات عقلی نرسد و هیچ المی از آلام عقلانی از حیث تمامیت تأثیر و مبدئیت اثر با آلام جسمی قابل مقایسه نمی باشد (۱) .

باید دانست از آنجائی که مراتب و درجات کمال علمی و عملی قابل شدت و ضعف و کمال و نقص و دارای مراتب مختلف و متعدد است درجات ثبوتات روحانی و مراتب لذات عقلانی و درجات جنت و بهشت و مظاهر آن متعدد و قابل شدت و ضعف است و قهراً درجات و درکات نار و مراتب عذاب و الم عقلی نیز مختلف و متعدد است و نیز مسلماً سعادت و شقاوت باین اعتبار دارای ادنی مرتبه و اعلی

(۱) الم نار عقلی در مقایسه با الم نار حسی حکم غیر متناهی را دارد نسبت به متناهی .

مرتبه‌اند ولی تعیین مرتبه‌ی اخیر سعادت و تمیز ادنی مرتبه‌ی شقاوت بحسب قیاس و برهان مشکل و با تقریب و ظن قابل تعیین است (۱) .

«... و اما آنکه کم ینبغی ان یحصل عند نفس الانسان من تصور المعقولات حتی یجاوز به الحد الذی فی مثله تقع هذه الشقاوة، و فی تعدیه وجوازه ترجی هذه السعادة، فلیس یمکنی ان انص علیه نصّاً الا بالتقريب. و اظن ان ذلك ان يتصور نفس الانسان المبادئ المفارقة تصوراً حقیقیّاً، و تصدق بها تصدیقاً یقیناً لوجودها عندها بالبرهان و تعرف العلل الغائیة للامور الواقعة فی الحركات الكلية دون الجزئية التي لا تتناهی، و تنقرر عندها هیئة الكل و نسب اجزاء بعضها الی بعض، و النظام الآخذ من المبدء الأول الی اقصى الموجودات الواقعة فی ترتیه، و تتصور العناية

(۱) اشخاص مستحق آلام عقلائی برخی قاصرند و با حفظ وجود قوت و قدرت و استعداد تام جهت کسب کمالات عقلیه و امور مربوط به تکمیل عقل نظری از انتقاش نفس بصورت وجود و تصور عوالم غیب و شهود و ایجاد نظام خارجی در نفس ناطقه بواسطه خارج نمودن نفس از مقام قوه بمقام فعلیت تامه از کسب معارف خودداری نموده‌اند... و هاء لاء اما مقصرون عن السعی فی کسب الکمال الأسنى... قهراً کسانی که از کسب معرفت خودداری نمایند و نفس آنان ذکی و قابل و مستعد باشد بصور غیر مطابق با واقع و فعلیاتی که کمال جهت نفس محسوب نمیشوند متصور میشوند ولی برخی معاند و منکر حق و واقع و تعصب در طریق باطل نشان میدهند... و اما معاندون جاحدون متعصبون لآراء فاسدة مضادة للآراء الحقیقیة، و الجاهلون اسوء حالاً لما اکتسبوا من هیئات مضادة للکمال... صفا اول بواسطه عدم عناد چه بسا بتکمیل عقل عملی کمر بسته‌اند ولی عمل بی علم موجب رسوخ هیئت استعلائی مبدء لذات عقلی نمیشود و اما اهل عناد عمل صالح ابدأ فایده بهال آنها ندارد .

و کیفیتها، و تحقق ان الذات المتقدمة للكل ای وجود یخصها وایة وحدة تخصها و انها کیف تعرف حتی لا یلحقها تکثر و تغییر بوجه من الوجوه، و کیف ترتیب نسبة الموجودات الیها. ثم کلاً ازداد الناظر استبصاراً، ازداد للسعادة استعداداً و کأنه لیس یتبرء الانسان عن هذا العالم وعلاقته الا ان یكون اكد العلاقة مع ذلك العالم فصار له شوق الی ما هناك و عشق لما هناك، فصدّه عن الالتفات الی ما خلفه جملة.

بنا بر آنچه که رئیس فرموده: کمال موجب سمعادت عقلانی باعتبار عقل نظری عبارتست از بکار انداختن قوه عقلیه جهت ادراک حقایق وجودی علی ماهی علیها و حصول علم به نظام وجود و تحصیل معرفت نسبت به مبدء هستی و تعقل ذات و صفات حق و تصدیق باینکه حق اول بواسطه صرافت ذات و بساطت حقیقت جامع جمیع کمالات و موجود واحد و احد باعتبار آنکه صرف شیء قابل تکرر و تعدد نیست و وجود صرف از آنجایی که وجود جامع همه کمالات و منبع جمیع فعلیات است علم صرف و صرف قدرت و صرف اراده و حیات محض و بالجملة حقیقت حق محیط است بشرائش وجود به احاطه قیومی نه احاطه سریانی و حق باعتبار ظهور و تدلی و تجلی بحسب فعل ساری در همه اشیاء و غیر اینها از امهات مباحث مربوط به مبدء اعلی و...

اما این بحث و این اصل که آیا باتکمیل عقل نظری و احاطه بنظام وجود عقلاً و تصوراً و تصدیقاً آیا بدون تکمیل عقل عملی انسان بسعادت عقلانی (۱) ولدت و

(۱) باید متوجه بود که شیخ تکمیل عقل عملی را مکمل جوهر علم و مبدء تمامیت و منشأ ظهور و بروز حقیقت آن نمیداند و چون طریقه اهل نظر از حکما غیر از طریقه محققین از اهل شریعت است که مراد از عرفا و صوفیه این اکابرند باین اسم گفته شوند یا نشوند (برای آنکه انبیا و اولیاء خواص از تابعان خود را که اهل استعداد در سلوکند بطریق راه باطن خوانده اند و آن عبارتست از تکمیل قوه نظریه بواسطت علم و معرفت و تکمیل عقل عملی از

سرور و بهجت روحانی میرسد یانه ؟ شیخ اعظم - اعلی الله مقامه فی النشآت
الإلهیة - میفرماید :

→ طریق مجاهدت برای تبدیل علم بعیان و شهود و مکاشفت درهمین نشآت ناسوتی حکما
تکمیل عقل عملی را جهت تهذیب اخلاق منظور دارند و برای این جهت تهذیب اخلاق را
لازم دانند که نفس مستکمل بحکمت نظری و ناظر درحقایق اشیاء بعداز مفارقت از بدن
ناسوتی دارای هیئاتی حاصل از اعمال نباشد که موجب انجذاب نفس بطرف تعلق اجسام و
مادیات بشود و مانع شود که نفس منخرط درسلک مائیکه و عقول مجرده گردد چون تعلق
جهت عملی نفس به اجسام و علاقه آن بمادیات روح را بطرف جسم متمایل نموده و نمی تواند
بتمام وجود درصفت حقایق قدسیه پیوندد و بطرف عقول مجرده و ملاء که مقدسه بخرامد نه
آنکه سبب شود که علم بکشف و عیان تبدیل گردد (الف) .

نفس باعتبار جنبه عالی خود که همان توجه به عقول مقدسه است که بآن عقل نظری گویند
هرچه در تحصیل معرفت کوشا باشد و بحدی برسد که درمقام کسب معلومات و رفع
مجهولات افراط نماید ملوم نمیباشد ولی باعتبار عقل عملی و جنبه سافل که جهت تدبیر امور
دنیوی و تحصیل غایات عاجله توسط مطلوب تام اوست نه افراط و تفریط بهمین لحاظ
گفته اند: اصول فضائل چهاراست . توسط درقوة شهویه عفت و اعتدال درقوة غضبی شجاعت
و درقوة تدبیر و تنظیم امور حکمت و توسط درمجموع عدالت است ، اصول عدالت رسه و
اصول فضائل چهاراست .

ما طی مباحث بعد این مسأله را به طریق حکیم و محقق احمد بن محمد معروف به ابوعلی
ابن مسکویه - خازن - رازی (رض) تقریر مینمائیم . ایشان کتابی در علم اخلاق بسبک حکما
نوشته است که درباب خود نظیر ندارد و این مباحث را عالی تقریر نموده است . ملاصدرا گوید
ابن مسکویه درحکمت عملی تالی شیخ رئیس است درحکمت نظری .

(الف) چون درآخرت بعقیده حضرات علم بعیان تبدیل گردد که المعرفة فی الدنیا بدرالمشاهدة
فی الاخره . اما فرق بین این دو طریق بسیاراست که یکی مقلد و آن دیگری محقق است (از مقلد تا محقق
فرقه است آن یکی کوه است ، آن دیگر صداست) .

«... ان هذه السعادة الحقيقية لا يتم الا باصلاح الجزء العملى من النفس، ولنقدم لذلك مقدمة وكأنا قد ذكرناها فيما سلف، فنقول : ان الخلق هو ملكة يصدر بها من النفس افعال ما بسهولة من غير تقدم رويّة، وقد امر فى كتب الأخلاق بأن يستعمل التوسط بين الخلقين الضدين»

ما در اواخر این مباحث بیان می‌کنیم که تکمیل نفس باعتبار عقل عملی از چه طریق حاصل می‌شود آنچه در اینجا مورد حاجت است آنستکه نفس کامل در علم و غیر کامل در عمل بواسطه وجود ملکات و هیئات بدنی مضاد با جوهر عقلانی نفس بعد از مفارقت از بدن خود را متمایل بل که منجذب بجهت نازل وجود خود مشاهده می‌کند و از ناحیه انفمار در مقتضای قوای حیوانی بعذاب دردناک دچار می‌گردد .

و اگر نفس در عمل نیز کامل باشد و ملکة عدالت و توسط در اخلاق در او حاصل شده باشد بواسطه تنزه از انقیاد و اطاعت قوای شهوانی و غضبی توجه به امور مربوط بجهات بدنی و حیوانی بقدر ضرورت تدبیر بدن مادامی که تعلق ببدن موجود است می‌نماید و بعد از مفارقت بکلی خود را فارغ از میل و شوق ببدن و انجذاب و التفات بطرف امور بدنی و نشأت ناسوتی، شهود نموده و بمقتضای عشق جبلّی و شوق ذاتی به لقاء حق و عالم ملکوت بدون کشش و انجذابی از قوای بدنی و حیوانی بعد از موت بتمام وجود بملکوت اعلى منتقل می‌شود و اگر انزجار و انزعاج نسبت به امور خسیسه در وجود وی رسوخ نکرده باشد و بالعکس انقیاد و اطاعت از قوای حیوانی و شهوی در وجود او دارای بنیان راسخ باشد و شوق بمستلذات و عشق به امور فانیه در نفس وی ریشه دوانده باشد...

«... فاذا فارقت النفس البدن احسّت بتلك المضادة العظيمة وتأذت بها اذىً عظيماً... ولكن هذا الأذى وهذا الألم ليس لأمر لازم، بل لأمر

عارض غریب، و الامر العارض الغریب لا یدوم، و لا یبقی، و یزول و یبطل مع ترک الأفعال التي كانت تثبت تلك الهيئة بتكررها، فیلزم اذن ان تكون العقوبة التي بحسب ذلك غیر خالدة، بل تزول و تنمحى قليلاً قليلاً حتى تزكو النفس و تبلغ السعادة التي تخصها .

بعد از موت نفوس کامل العلم ولی ناقص در عمل بعد از دردناک مبتلا میشوند و قطع علاقه روح نسبت ببدن مانع ادراک لذات حسی مخصوص وجود دنیوی نفس است و شوق بلذات عقلی حاصل است و از آنجایی که شوق به امور خسیسه و انجذاب و التفات نشأت جسمانی و هیئات بدنی برای نفس بعد از مفارقت باقی است حال او حال نفسی است که از بدن مفارقت ننموده باشد و چون بعد از مفارقت نیل بلذات حسی با فقدان آلت بدنی متعذر است و از طرفی میل بلذات عقلی که در نهاد وی موجود است و شوق عقلانی که مفعول عنه بود بعد از رفع حجب متأكد شده است پس میل بدنی او را بطرف محسوسات جذب مینماید چون قوه انجذاب از سفلیات در او راسخ است و شوق بکمالات عقلانی او را بطرف ملکوت می کشاند و از این حرکات مشوشه الم دردناکی عاید نفس کامل العلم و ناقص العمل می شود . بنا بر عقیده شیخ رئیس و اتباع او عذاب شخص ناقص در عمل و کامل در علم دائمی نیست بل که منقطع می شود چون جوهر نفس بواسطه اکتساب معرفت بحد اعلی سعید است و شقاوت عارض بر نفس که از ناحیه هیئات بدنی عارض شده است پایدار نمی باشد و هر عرضی زائل می شود و ذاتی باقی و دائمی است و زائل نمی شود مگر بزوال ذات (۱) بخلاف عقوبت شخص ناقص در علم که ابدی و دائمی است .

(۱) اگر شخص عالم منغم در دنیا شود بنحوی که حب بمال و جاه و مقام و سیر در ملکات و ترقی و تکامل و تجدد در نیات باطل در وجودش چنان رسوخ نماید که جوهری و ذاتی شود مخلد در نار است چون عذاب ناشی از مبدء جوهری و ذاتی راسخ در نفس معلول معاقب داخلی است و حرکت در نار و الم عقلی حرکت دوری است تا مبدء عذاب نفس باقیست

ملاك دوام عذاب و میزان انقطاع آن جوهری بودن منشأ عذاب و عرضی بودن آن میباشد. بنا برآنکه شوق بکمال ناشی از جوهر ذات نفس زکی و عمل او نیز با فرض نقصان علم ناقص است پس تأذی و الم عقلی در جوهر ذات وی دائمی است منشأ عذاب در کفار عبارتست از نفس ناطقه آنان که اعتقادات ردیه و ارتسام به جهالات آنرا از فطرت اصلی خود خارج نموده و عقاید باطله در آنان راسخ گشته است اگرچه نفوس کفار و معاندین بحسب اصل ذات و جوهر حقیقت و فطرت اصلیه پاک متولد گشته است ولی منشأ عذاب در آنان فطرت اصلیه را منقلب کرده است و هر صورت مبدء و منشأ عذابى بعد از آنکه در نفس ریشه (۲) دواند بمنزله ذاتیات

→

عذاب باقی است و امکان دارد که يك شیء دارای دو ذاتی باشد یکی فطری و دیگری حاصل از تکرر اعمال و افعال و سیر نفس در ملکات و نیات زشت و حصول صور و تجسم حاصل از افعال و نیات خصوصاً بنا بر تجرد خیال از ماده جسمانی .

(۲) بحسب قواعد و اصول حکمیه عرفانیه و بر طبق آنچه که از اولیای حکمت و معرفت (ائمه از اهل بیت عصمت و طهارت - علیهم السلام-) رسیده است قائل به توحید مخلد در نار نمیشد و عذاب از جمیع عصات و فساق، زائل میشود مگر منکران توحید که نفوس خالی از نور توحید بحکم انکار اصل فطرت ذاتی محروم از رحمت حقند مگر قاصران که نفوس آنان متوجه به اصل فطرت (الف) و یا انحراف از فطرت نمیشدند و نیز منغمران در

←

(الف) باید دانست که بحسب اصل ذات و باعتبار اصل فطرت همه اشیاء به لسان ذات موحدند و هر موجودی باعتبار علم بسیط حق را ادراک مینماید و او را پرستش می کند که: قُضِيَ رَبِّكَ اَنْ لَا تُعْبَدُوا اِلَّا اِيَّاهُ. و باعتبار حقیقت و واقع غیر از انسان کامل و سالکان مسلک وحدت آنطوری که شایسته حق است او را نمی شناسند و نمی توانند او را عبادت نمایند و ان سَأَلْتُ الْحَقَّ: أَكْثَرَ مَرْدَمٍ غَيْرِ حَقِّ رَاسْتَشْ می نمایند یعنی ساخته و پرداخته فکر و وهم خود را می پرستند از طرقی کافه موجودات از مجردات و مادیات، مبدعات و کائنات بحسب فطرت و جبلت حق اول را می پرستند بنحوی که اصلاً عصبان در این مرحله از ادای تکلیف متصور نمی باشد و قضاء حتمی الهی و خواسته تکوینی حق و مشیت مطلقه او مبدء این عبادت فطری و اطاعت تکوینی است .

محسوب می‌شود و با فرض باطل یا منقلب شدن فطرت اصلی اقتضای رحمت در وجود وذات وجود ندارد و عقاید باطل و راسخ در نفس اثر خود را که همان عذاب دائمی باشد ظاهر می‌سازد و معاقب در این موارد امری داخلی است. آنچه از فارابی و شیخ و اتباع آنان از حکمای مشائیه در مسئله عذاب و خلود اهل نار و جاحدان و منکران و نحوه تأثیر اعمال در قوای ادراکی باطنی دیده می‌شود خالی از مناقشه نمی‌باشد انکار تجرد خیال نیز یکی از اموری است که بمشکلات مباحث مربوط به آخرت و حشر و نشر و کیفیت تأثیر نیت در انواع عقاب و عذاب افزوده است (۱) بهر حال بنا بر مشرب حق ملاک دوام عذاب در آخرت نحوه رسوخ صور حاصل از اعمال و نیت است و بنا بر نفی حرکت در جوهر وجود و تأخر صور عرضی از مقام تجرد عقلانی نفس، جوهر نفس با فرض تجرد تام (۲) و این فرض که نفوس مفاض از عقل مجرد بیدن در اول مرحله تکوین مجرد تام است کما هو المصرح فی کلامهم . مسئله دوام عذاب و یا انقطاع آن باید نحو دیگر مورد بحث قرار گیرد و كذلك بقای نفوس قبل از ادراک کلیات قابل طور دیگر از بحث است .

→

معاصی و کسانی که بکلی صورت انسانی را مبدل بصور بهیمی نموده‌اند و از صراط مستقیم بکلی خارج شده‌اند اگر چه بزبان و بحسب ظاهر خود را اهل ایمان بدانند .

(۱) بنا بر اصول مشائیه عذاب و لذت اخروی منحصراست در عذاب عقلی و تنعم و لذات روحانی و از آنجایی که اکثر نفوس بمقام تجرد عقلانی و بمرتبه تروحن تام نمی‌رسند از این جهت مناقشاتی بمطالب این اعظم وارد می‌شود و دیگر آنکه هیئات و قشور ناشی از بدن و غواشی حاصل از قوای جزئی نفس که بمقام خیال و قوه متخیله قائمند بتبع بدن و بمتابعت قوای جزئی مادی بعد از موت معدوم می‌شوند و در نفس جهت موجب تعلق ببدن و علت اتصال بجسمی از اجسام باقی نمی‌ماند و فانی می‌شود و آنچه که باقی است جهت تجرد نفس است که باآلام و لذات عقلانی سروکار دارد .

(۲) چون بحسب برهان هر نفسی دارای تعقل بالفعل نیست و دلیل بر تجرد نفس از طریق ادراک صور کلیه، فقط در نفوسی جاری است که تجرد تام دارند نه تجرد ناقص، علاوه بر این دلیل دیگر تجرد نفس که حضور ذات للذات وعدم غیبت ذات از ذات باشد در نفوس

←

چون این جماعت معتقدند به این که برخی از نفوس توجه به علوم ضروری ندارند مثل تعقل مفهوم وجود و موجود و معدوم از این باب است که تدبیر بدن مانع توجه نفس به مدرکات ضروریه است «و مشعوره نبودن لازم ندارد نبودن را بل که می توان بود که باشد و مشعوره نباشد، بسبب آنکه اشتغال به امور بدن که هنوز در کمال ضعف است حجاب شود و مانع گردد و از مشاهده بودن علوم ضروریه که بالفعل موجود باشد... و من می گویم: که نفس ناطقه همین که موجود و حادث شد، حاصل شود و علم بذات خود بالفعل، چه علم نفس بذات خود عین ذات خود است و باین علم او را قوامی و تقرری ثابت شود که بقای او ممکن باشد، و بر این تقدیر همین که نفس فیاض شد، اگر همان لحظه بدن فاسد شود نفس باقی خواهد بود و باین توجیه و ضوح یابد حدیث: «انی اباهی بکم الأمم یوم القيامة ولو بالسقط» (۱).

* * *

مؤمنین که نفس ناطقه آنان متجوهر بجواهر علوم یقینیه و معارف الهیه شده است بنا بر آنکه هیئات ردیه ناشی از اعمال غیر حسنه و زشت تحصیل کرده باشند، چون جوهر نفس بپاکی معرفت آراسته است (اصل وجود نفس نور و کسب معرفت نور علی نور است) بالاخره بر غواشی و عوارض ناشی از اعمال، غلبه نماید و باستمداد از نفوس مقدسه، شفعاى الهی غبار و ظلمت عرضی مرتفع گردد و نفس بدون طلب حاجتی ببدن و جسمی از اجسام و کششی و انجذابی از جهت جسم و

جزئی حیوانی نیز جاری است بهمان تقریبی که حضرات در تجرد انسان برهان را جاری نموده اند چون حیوان نیز از منافیات وجودی پرهیز مینماید و عدم حضور ذات جهت ذات باین اصل منافات دارد .

(۱) این کلام از حکیم محقق ملا عبدالرزاق لاهیجی - قده - است در گوهر مراد طبع

آلات بدنی، خود را در ملکوت وجود مشاهده نماید و بلذات عقلی نائل شود، بخصوص که مؤمن در مقام عمل به افعال زشت بقبیح اعمال خود اعتقاد دارد، و این اعتقاد مانع آلودگی صمیم جوهر نفس می شود (۱) .

اما کیفیت عذاب و نحوه نیل به ثواب کسانی که شیخ رئیس و برخی از اتباع اشراق معتقدند که نفوس آنان برخی از اجسام لطیفه پیوند و یا آنکه بواسطه عدم صلاحیت، جهت خرامیدن این نفوس در سالک جمعیت اخوان تجرید و ملائکه عقلی به عالم مثالی منتقل شوند و جسم برزخی موضع تخیل آنان واقع شود و یا آنکه بعد از مدتی مدید بملاحظه رفع جهات موجب انجذاب علل باعث کشش آنان بطرف جسم از آنجایی که هر نفسی دارای جوهر عقلی بالفعل است بالاخره بصف مجردات نوریه و عالم ملائکه ملحق شوند (۲) .

(۱) باید دانست صدور عمل صالح از کسی که معرفت ندارد صورت عمل صالح است .
 (۲) اگرچه بنا بر مجرد قوه خیال و تنزه نفس حیوانی از ماده جسمانی تجسم حاصل از اعمال و متصور شدن نفس بصورتی جسمانی صاحب مقدار این نفوس محسوس یا صور اعمال جسمانی خودند و تعلق بجسمی غیر از بدن مثالی صعودی از محال است چون تعلق بدون حصول استعداد و یا جهات مرجح اتصال امکان ندارد، و تعلق نفوس به ابدان خواه ابدان دنیوی و خواه ابدان مثالی و اخروی امری طبیعی و ذاتی نفس است نه اختیاری و برسبیل گراف و چون شیخ اشراق به مجرد مثالی در قوس صعود معتقد نمی باشد تجویز نموده است تعلق یا اتصال نفس را ببدن سماوی و یا جسم مثالی نزولی و اینکه صدرالحکما در حواشی خود بر حکمت اشراق تعجب فرموده است که چرا شیخ شهید سعید با اعتقاد به عالم مثال موضع تخیل برخی از نفوس را به اجسام سماوی تجویز نموده است این تعجب مورد ندارد برای آنکه شیخ مجرد قوه خیال را منکر است و باین جهت موضع تخیل را جسمی از اجسام سماوی دانسته است و اگر موضع تخیل این نفوس ابدان مثالی نزولی نیز باشد این تعلق بی وجه است و اتصال؛ جواز و عدم جواز آن متفرع است بر این قوه خیال که دارای تجسم است باقی بماند و مجرد محض (نفس ناطقه بنا بر مجرد تام) متصل بجسم نمی شود مگر آنکه

شیخ در رساله حشر و در مبدء و معاد و نجات و شفا در حق طایفه ای از نفوس معتقد بحشر جسمانی است و بسیاری از احوال مربوط به آخرت از قبیل احوال قبر و بعث و خیرات و لذات و آلام و عقوبات جسمانی را (قوة جسمانی و میل بالذات دنیوی آنها را بسوی تخیل جسمی منجذب مینماید... فیخیلون به من اعمالهم السيئة مثلاً من نیران و عقارب تلذع و حیات تلسع و زقوم یشرّب) که در شرع وارد است از طریق تعاقب یا اتصال برخی از نفوس بجسم سماوی توجیه نموده است.

مردمی که دارای نفس صاحب ادراک نیستند و از ضعفاء العقول محسوب می شوند و از ادراک سعادت عقلی محرومند و اوامر الهیه را جهت رسیدن بلذات حسی از قبیل رسیدن به حور و قصور و فواکه و سایر مواعید شریعت امتثال نموده اند چون کشش و انجذاب آنان بجسم و تعلقات جسمانی مستحکم است بعد از موت قهراً قوة میل باتصال بملکوت بواسطه قصور نه تقصیر در نفوس آنان مفقود است لذا بالذات مقبل جسمانیات و نسبت بروحانیات حالت ادبار در آنان

→

در مقام اتصال، که ادراک بآن محقق شود و جسم محل تخیل واقع شود سنخیت بین مدرک (جهت جزئی نفس) و مدرک، جسم موضع تخیل محفوظ باشد تا بعد از مدتی که از این تخیل گذشت نفس بملکوت اعلی متصل شود خلاصه کلام آنکه حشر اجساد و موجب تصحیح معاد جسمانی نه اتصال نفس جهت تخیل بجسم سماوی متحقق می شود و نه باتعلق به فرد برزخی حاصل در قوس نزول می توان معاد را تصحیح نمود بل که محشور در یوم نشور نفس است با بدن موجود در دار غرور با این فرق که ابدان متعلق ارواح در قیامت باید بدن اخروی باشد و فرق بین بدن دنیوی و اخروی از جهت صورت نیست چه آنکه بحسب شکل و مقدار و لون و تقدیر و تجسم بدن اخروی عین بدن دنیوی است بل که فارق بین بدن عنصری مادی و بدن محشور در آخرت آنست که بدن دنیوی بالذات میت است و بدن اخروی دارای حیات و ادراک است بدن دنیوی قابل انحلال و اضمحلال و فساد است و بدن محشور در آخرت فانی نمی شود و حشر با این بدن حق جمیع نفوس است نه آنکه برخی از نفوس دارای حشر جسمانی باشند و برخی فقط بلذات عقلی برسند و بدن آنها در آخرت عود ننماید.

وجود دارد و چون تناسخ نزد شیخ و سایر دانایان باطل است و عود روح بهمین بدن موجود در دنیا که بعد از موت فانی و مضمحل می شود و جهت تعلق آن بکلی معدوم می گردد تناسخ است و مفسده تناسخ که همان تعلق دوروح بر یک بدن بنا بر مشای شیخ و یا خروج شیء از فعلیت و تحصیل بقوه و اقتضای شیء عدم و بطلان ذات خود را، قهراً این قبیل از نفوس جسم لطیفی موضع خیال و تخیل آنان واقع میشود که تمنیات نفسانی خود را در این جسم ظاهر نمایند.

این مشرب یکی از سخائف اقوال و از اوهام و خرافات باید محسوب شود و حمل آنهمه آیات و روایات صریح و ظاهر در معاد جسمانی را که برای همه حشر با بدن را از امور طبیعی و سنت لازم در خلقت می شمارد بر این امر سخیف مردود و بحسب اساس و بنیان مختل و سست بل که او هن از بیت عنکبوت است که «او هن البیوت لبیت العنکبوت» ما عبارت شیخ را در اول این بحث نقل نمودیم (رجوع شود به کتاب شفا چاپ قاهره ص ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰).

در اشارات گوید:

«ثم اعلم ان ما كان من رذيلة النفس من جنس نقصان الاستعداد للكمال الذي يرحى بعد المفارقة فهو غير مجبور، وما كان بسبب غواش غريبة فيزول ولا يدوم بها التعذب... واعلم ان رذيلة النقصان انما تتأذى بها النفس الشیقة الى الكمال، وذلك الشوق تابع لتبته يفيد الاكتساب والبله بجنبه (نجیة) من هذا العذاب، وانما هو للجاحدين والمهملين والمعرضين عما الممع به اليهم من الحق - فالبلاهة ادنى الى الخلاص من فطانة تبراء».

شیخ رئیس - رض - در اشارات نیز مراتب مبتلایات به شقاوت را بیان کرده است و در حق نفوس سازجه یعنی بسیطه که از آنها به (بله) تعبیر فرموده

است معتقد است که از جهت نقصان بعذاب مبتلا نمی‌شوند و این جماعت همان قاصر اند که از آنان به ابله یعنی کسی که سلامت صدر و کمی اهتمام بر او غالب است تعبیر نموده‌اند.

این قسم از مردم بجهت عدم معرفت آنها بکمالات لایق نفس ناطقه انسانی و عدم اشتیاق آنها بکمالات و عدم التفات آنان بکمالات عقلی و لذات روحانی و سادگی روح و نارسائی عقل مانع از ابتلای آن ببعذاب است لذا شیخ گوید:

«و اما البله فانهم اذا تنزهوا خلبوا من البدن الى سعادة تليق بهم. ولعلهم لا يستغنون فيها عن معاونة جسم يكون موضوعاً لتخيلاتهم، ولا يمتنع ان يكون ذلك جسماً سماوياً او ما يشبهه ولعل ذلك يفضي بهم آخر الامر الى الاستعداد للاتصال لمسعد الذي للعارفين».

اگر مجرد منحصر به مجرد عقلانی باشد و مجرد برزخی محال باشد حق با جمعی از اقدمین است که قائل به بوار و فناى این قبیل از نفوس که بمقام تعقل بالفعل نرسیده‌اند می‌باشند و نفس غیر بالغ بمقام عقل بالفعل انسان بالقوه و حیوان بالفعل است و نیز از آنجایی که محال است صورت مجردة بالفعل تام الوجود ببدن افاضه شود و مدتها چه از ناحیه عدم صلاحیت طفل مثلاً جهت بکار بستن قوه عاقله و چه از ناحیه عدم توجه نفس باعتبار اشتغال به تدبیر بدن از تعقل معطل الوجود باشد چه آنکه مجرد تام موجودی است که خود و علت خود را تعقل نماید و شوق و اراده و عشق بکمال در نهاد وی بالفعل باشد طالب کمال و جودی و شایق به تحصیل کمالات و حفظ خود و کمالات خود بوده تحقق نفس و تعلق آن به جنین ملازم است با عاقل و باطل بودن آن، لذا قالوا: النفس انما تبقى بالصورة المرسمة فيها، فالخالية عنها معطلة، ولا معطل في الوجود. چه آنکه تعلق نفس ببدن امری طبیعی است نه ارادی و در طبایع معطل الوجود وجود ندارد.

دیگر آنکه نفس اگر در مقام صریح ذات مجرد تام است و قوای جزئی آن فرض آنست که مادی و غیر باقی است با فناى قوه خیال و بوار محل خیال - قوه

متخیله جهت مصحح اضافه نفس بقوای جزئی با بطلان قوا فانی میشود آنچه که باقی میماند نفس مجرد است با عوارض قائم بآن که از بدن و قوای جزئی نیاشی شده است .

حق آنست که بحسب براهین عقلیه و متواترات از مآثورات صادر از اهل عصمت و طهارت بین عالم دنیا و عالم ماورای طبیعت عالمی متوسط بنام عالم برزخ و مثال موجود است و از آنجائی که صعود بر طبق نزول است و طفره در تنزلات و ترقیات وجودی و حرکات طبیعی و ذاتی محال است، قوه مدرك و حافظ جزئیات از ماده مجرد دارد و مجرد انحصار در مجرد عقلانی ندارد و نفوس شایق به ابدان و منغم در صور جزئی جسمانی تعلق دارند به اجسام برزخیه حاصل از تجسم اعمال و نیات و جهت جزئیت نفس که همان جهت تجرد خیالی و برزخی آن باشد هرگز فانی و معدوم نمی شود و لذات اخروی و آلام دار آخرت و نشأت دیگر، منحصر در لذات و آلام عقلی نمی باشد و هر نفسی در آخرت تعلق دارد ببدنی عین بدن دنیوی از جهت صورت و تقدیر و شکل و غیر آن باعتبار قدرت و فعلیت و نفوس قاصران و ابلهان که بیشتر اهالی بهشت از این طبقه اند (۱) کما فی الخبر المأثور «اکثر اهل الجنة البله» اگرچه از حیات و لذات روحانی و عقلانی محرومند ولی از حفظ جسمانی بهره مند می شوند (۲) .

(۱) قائلان به انحصار تجرد بتجرد عقلانی در مسأله معاد دائماً گرفتار مشکلات لاینحلند و حق در امر معاد آنست که بنا بر مبنای حکمای ادوار اسلامی قائل بمعاد جسمانی باید این مسأله را جزء مقبولات از باب تقلید قبول نماید و یا آنکه جمیع آیات و روایات مربوط بمعاد را تأویل نماید چون آیات و اخبار معاد اکثر متشابهند و قابل حمل بر معانی و مفاهیمی مناسب با آخرت .

(۲) شیخ محقق و فیلسوف اعظم ابو نصر فارابی «رضی الله تعالی عنه» نیز در این مسأله مانند بسیاری از حکمای مشائیه با شیخ رئیس توافق دارند. شیخ در کتاب مبدء و معاد درباره



حشر نفوس قاصره گوید: «... بعض اهل العلم ممن لایجازف فیما یقول قال: ان هؤلاء اذا فارقوا البدن وهم بدنیشون؛ لایعرفون غیر البدنیات، و لیس لهم تعاق بما هو اعلی من الأبدان، فیشغلهم التعلق بها عن الأشياء البدنیة امکن ان یعلقهم تشوقهم الی البدن ببعض الابدان التی من شأنها ان یتعلق بها الأنفس لانها طالبة بالطبع،... وهذه الأبدان لیست بأبدان انسانیة او حیوانیة لأنها لایتعلق بها الا ما یمکن نفساً لها فیجوز ان تكون اجراماً سماویة...»
خواجه در آنجا که شیخ گوید: قال بعض من لا یجازف بالقول... گوید: اظننه یرید الفارابی... بعد خواجه -اعلی الله مقامه- گوید: ولی فی اکثر هذه المواضع نظر (الف) .

شاید نظر خواجه این باشد که نفوس قاصره که بواسطه قصور ذاتی فاقد شوق عقلی و ادراک لذات روحانی هستند و غیر از محسوسات به امری دیگر توجه ندارند و بحسب شعور و فعلیت ادراک در رتبه حیوانات واقعد و فقط مدركات آنان امور جزئیة مخصوص قوای جزئی است هرگز به امور عالیة توجه ننمایند و بواسطه انحطاط ذاتی و انغمار در قیود و سلاسل جزئیات سر از گریبان تجرد بیرون نمی آورند و نیز خواجه شاید تعلق به اجسام سماویة را ممکن نمیداند و همانطوری که صدر الحکماء گوید امکان ندارد نفوس ناطقة بدون جهات مناسبت تعلق به امری گیرند و یا متصل بجسمی شوند که جسم و بدن آنها نیست و اگر تعلق بر سبیل اختیار قصد شود موجبات فعل اختیاری در این جا منفی است و اگر جائز نباشد بوجه من الوجوه انفکاک این نفوس از اجسام موضع تخیل، نفس بعد از قطع علاقه از بدن و قبل از اتصال به جسم سماوی باید معطل از فعل و تخیل باشد اگر جایز باشد عدم اتصال بامری غیر بدن خود اگرچه در آنی از آنات جایز است دائماً .

اگر جهت خیال نفوس مجرد دارای بقا نباشد آنچه از نفس دارای بقا و دوام است جهت تجرد تام آن میباشد و مقام تجرد تام نفس قبول صور و هیئات جسمانی نمی نماید و



در بیان احوال نفوس انسانی بعد از موت

بنا بر طریقه حکمای اشراق

بنا بر عقیده صاحب تلویحات شیخ محقق شهید سعید شهاب الدین سهروردی زنجانی - قدس سره - نفس ناطقه انسانی و نور سپهبدی فارغ از تدبیر بدن عنصری با کامل است در حکمت نظری و عملی و یا متوسط است در حکمتین و یا در حکمت عملی کامل است (۱) یا در هر دو متوسط است .

کامل در حکمت علمی و عملی اهل سعادت و خوشبختی اخروی و از سابقان و مقربان بشمار میرود و نفوس ناقص در جنبه نظر و عمل کامل در شقاوت و بدبختی و از زمره اصحاب شمال و مقیمان در هاویه و متوطنان در درکات و مشمول غضب الهی و عذاب ربانی بحساب آمده اند کما اینکه کامل در حکمت عملی و نظری و متوسط در عمل و نظر داخل در گروه متوسطین در سعادت اخروی میباشد. صاحب حکمت

→

قهرآ معانی و مفاهیم متصف به مجرد تام در نفس حلول می نمایند و مرتسم می شوند و امور عرضی خاص قوای جزئی بدن که بخیال یعنی قوه متخیله قوام دارند ناچار مادی و غیر قابل بقا اند و این امور بعد از موت فانی می گردند و چون مبادی تأثیر و تأثیر زایل شوند و قوه خیال نیز فاسد شود امور موجب عذاب یا رحمت و التذاذ در جهات جزئی نفس منتفی شوند آنچه باقی است مبادی آلام و لذات روحانی است و لا غیر و از باب لزوم سختی بین نفس و مبادی تأثیر و تأثیر نفس بهیچ امری غیر مجرد از ماده بعد از موت تعلق نمی گیرد .

(۱) یعنی در حکمت علمی کامل است و در حکمت عملی ناقص و یا در حکمت نظری

ناقص می باشد .

الإشراق و شارح محقق شهرزوری (۱) و حکیم دانا علامه شیرازی (۲) و دیگر اتباع فلسفه اشراقی، تصریح نموده اند که نور سپهبدی و نفس ناطقه انسانی بعد از استکمال در حکمتین و نیل به سعادت کامل در معاد بکلی از صیصیه و بدن جسمانی خلاص میشود و بعالم نور محض ملحق میگردد و بصف فرشتگان و مقربان می پیوندد لذا شیخ اشراق (۳) گوید :

«إذا تجلی النور الاسفهبدي بالاطلاع على الحقائق وعشق ينبوع النور والحیوة، وتطهر من رجس البرازخ (یعنی اجسام)، فاذا شاهد عالم النور المحض بعد موت البدن، تتخلص عن الصیصیه؛ وانعکست علیه اشراقات لا تتناهی من نور الأنوار من غیر واسطة ومع الواسطة على ما سبقت الإشارة الیه، و من الاسفهبدي الطاهرة الغير المتناهية فی الآزال

(۱) حکمت اشراق را اول فیلسوف جامع و محقق بارع شمس الدین محمد شهرزوری شرح نمود و از برای ترویج و اشاعه حکمت اشراق رنج سفر را بخود هموار نمود و کتب شیخ را در حوزها تدریس می کرد و باعث رونق این مشرب فلسفی گردید «انی لکثرة الأسفار والجولان فی البلاد (البلدان)، و کثرة تحریک المستعدين والأفاضل وذوی الأنفس الزکیة والهمم العالیة، ظهّر هذا الرجل الفاضل، و کثرت الرغبة فیہ وفي کتبه و کلامه، و عظمت دواعی الأذکیا فی تحمیل حکمه و قلایده، و توفّرت الدواعی علی استفادة طرقة ومذهبه...» (۲) علامه شیرازی شرح خود را بعد از شرح شهرزوری نوشته است و از او در این شرح بسیار متأثر شده است .

(۳) رجوع شود بحکمت اشراق چاپ گرین نشریات انستیتو ایران و فرانسه ۱۳۳۱ هـ ش

- ۱۹۵۲ م ص ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۲۸ .

حکمت اشراق شرح علامه شیرازی چاپ گک طهران ۱۳۱۴ هـ ق ص ۴۸۳، ۴۸۶، ۴۹۰،

و ص ۵۰۳ تا ۵۰۸ .

من کل واحد، واحد نوره وما اشرق علیه من کل واحد مراراً لا تنهای
فیلند لذة لا تنهای، وکل لاحق یلند بالسوابق (۱) ، ویلند به السوابق
ویقع منه علی غیره ومن غیره علی انوار لا تنهای وهی اشراقات...
والسعداء من المتوسطين والزهاد من المتزهين، قد يتخلصون الى
عالم المثال المعلقة التي مظهرها بعض البرازخ العلوية ، ولها (ولهما)
ايجاد المثل والقوة علی ذلك. فيستحضر من الاطعمة والصور والسماع
الطيب وغير ذلك علی ما يشتهي، وتلك الصور اتم ممّا عندنا، فان مظاهر
هذه وحواملها ناقصة، وهی كاملة . ویخلّدون فيها لبقاء علاقتهم مع
البرازخ والظلمات وعدم فساد البرازخ العلوية واما اصحاب الشقاوة -
الذين كانوا «حول جهنّم جثيًا» و «اصبحو فی دارهم جائمين» سواء
كان النقل حقاً او باطلاً فان الحجج علی طرفی النقيض فيه ضعيفة. اذا
تخلصو عن الصیاصی البرزخیة یكون لها ظلال من الصور المعلقة علی
حسب اخلاقها .

یعنی سعدای از متوسطین در علم و عمل (نه کاملان در علم و عمل که حکم آنها

(۱) اگر بخواهیم در مقام شرح این قسمت از مباحث برآییم و علت این که چرا نفوس ساکن در عالم قواهر اعلون ملتذذند بلذات روحانی غیر متناهی و علت انعکاس بهاء و بهجت و سرور حاصل از اشعات و لوازم پی در پی حاصل از مطالعه جمال حق و انعکاس لذات عقلی از حق به انوار مجرده و ظهور تألؤلؤ آن از نوری بنور دیگر و اشراقات و دوائر عقلی حاصل از انعکاس تجلیات صور عقلی از عقلی بعقل دیگر و کیفیت پیدایش عقول عرضی از این اشعات بحث کنیم مطلب خیلی مفصل میشود بنحوی که از حوصله مقام خارج می گردد .

بیان شد) و مردمان زاهد و متنزه از ارجاس طبیعت یعنی کاملان درعمل و منفیران درعبادت وزهد و تقوی و معروضان از ادناس بعداز فراق از تدبیر بدن و مفارقت از صیاصی و جلابیب مظهر افعال نفس بواسطه خلاصی از تعلق به طبایع بعالم مثل معلقه (نه مثل افلاطونیه) که مظهر آن مثل بعضی از اجسام سماویه است پیوندند و لیکن نحوه مظاهر افعال آنان تابع هیئات حاصل در نفوس آنهاست یعنی هرچه نفس بحسب وجود لطیف تر و هرچه از لوازم طبیعت دورتر و باعتبار نحوه وجود اشرف (۱) باشد مظهر آن صافی تر و کاملتر و نفس هرچه بعالم طبع نزدیکتر

(۱) فرق است بین اشرف و اکمل چه آنکه ملاک اشرفیت تنزه از ماده و دوری از طبایع و اجسام است و ملاک اکملیت احاطه وجودی است لذا عقل از نفس اشرف است ولی گاهی نفسی از نفوس بحسب دایره وجود تمام تر و احاطه آن بمادون بیشتر است و نفس بالغ بمقام عقل اکمل است از عقل بشرط لا و نیز اشرف است از نفس غیر واصل بمقام عقل و تعقل کما اینکه موجود برزخی اشرف است از موجود مادی صرف لذا بعضی گویند: ممکن است شیئی از شیء دیگر اشرف باشد درحالتی که آن شیء از او اکمل بوده باشد.

عارف کامل و حکیم ربانی استادنا الفقیه القدیس (الف) الشیخ محمد مهدی المازندرانی (معروف به امیر کلاهی از توابع شهرستان ساری) فی بعض حواشیه: یمکن ان یکون الشیء اکمل بالنسبة الی الشیء الذی یکون اشرف منه ولا غرابة فی هذا الکلام لأن مناط الاکملیة عبارة عن السعة الوجودیة والإحاطة وملاک الأشرفیة انما هو التنزه عن المادة والبعد عن الجسمیة. هذا کلامه رفع مقامه ولا یخفی مافیة من الدقة والغموض.

(الف) این حاج شیخ مهدی مازندرانی غیر از حاج شیخ مهدی مازندرانی ساکن نجف از تلامید مرحوم آخوند خراسانی است چون شاگرد آخوند در نجف از مدرسان نامی بود و بعد از فوت مرحوم آخوند - قده - در همان نجف درگذشت و در عقلیات نیز تخصص نداشت ولی در علوم نقلی از اساتید نامدار و از تقوا و ورع سهم بسزایی خداوند نصیب او کرده بود.

حاج شیخ مهدی امیر کلاهی که چند سال قبل بمرض سرطان درگذشت (و این مرض وحشت آور و کوچکترین ضعف در روحیه او نیاورد و چنان شوق لقاء حق در او زنده بود که واقعاً شعر معروف مننوی مولانا لسان حال او بود که: (مرگ اگر مرد است گو پیش من آی - تا در آغوش کشم من تنگ تنگ) و بدون

باشد مظهر آن بعالم ماده نزدیکتر و از مقام عالی نازلتر است .

نفوس متجردان از جلباب بشری و متنزهان از زخارف دنیوی قادرند بر ایجاد صور برزخیه و مثل معلقه لذا برای آنان هر چه اراده نمایند حاضر میشود و مشتهیات نفوس آنان بحسب وجود و ظهور و تمثیل و حضور تابع اراده و توجه آنان می باشد و صور ملکوتی تابع نفوس کمال از صور منقمر در عالم ماده بواسطه تجرد برزخی اتم و اکمل است .

بنابر آنچه که مؤلف کتاب حکمت اشراق در کتاب مطارحات گفته است نفوسی که بعد از موت بمرتبه اجسام سماوی و نفوس ملکوتی ارتقا یافته اند بعد از مدتی مکث و درنگ (۱) قطع علاقه از این منزل یا منازل نموده یعنی از عالم مثل معلقه پا فراتر گذاشته بعالم مثل نوری و اصل ثابت خود عروج نمایند و برخی از نفوس بعد از سیر در عالم مثل از مرتبه ای بمرتبه ای و از مشهدی به مشهدی جمیع مراتب برزخی را پیموده تا بعالم نور محض و اصل شود ولی اکثر نفوس مستعد از برای وصول بعالم عقل بعد از طی درجات وجودی و قطع منازل و مقامات حسی

(۲) مکث و اقامت آنان در این مقام تابع نحوه تعلقات و کیفیت ملکات حاصله از اعمال

و نیات است .

→

اینکه خم به ابرو بیاورد از مرگ استقبال مینمود) مدتها در طهران تحصیل کرد در علم معقول از تلامید مرحوم آقا میر شیرازی و آقامیرزا حسن کرمانشاهی و آقامیرزا هاشم رشتی و در منقول از تلامید آقا سید عبدالکریم رشتی مدرس و حاج شیخ فضل الله شهید نوری و در نجف نیز مدتها به حوزه های تدریس آقا سید محمد کاظم یزدی و آقای شریعت اصفهانی حاضر شده بود . حقیر قسمتی از کتاب - رسائل و مکاسب - شیخ اعظم انصاری و قسمت زیادی شرح منظومه و جلد اول شوارق لاهیجی را خدمت ایشان قرائت نمود. آن مرحوم علاوه بر جامعیت در علوم نقلی و فلسفه و حکمت الهی از کسانی بود که علم در وجودش اثر گذاشته بود و از فعل و انفعالات مربوط به امور دنیا خود را حفظ کرده بود تا پایان عمر بحالت انزوا و گوشه نشینی و عبادت سر نمود و بغیر از مطالعه و درس و بحث به هیچ امری اصولاً توجه نداشت .

ومثالی بعالم عقل منتقل می‌شوند و در همان عالم عقل متوطن می‌گردند و از عالم عقل پافراتر نمی‌گذارند چه آنکه طی درجات عقول طولی و عرضی و نیل بمقام فنا و وجودی اختصاص ببرخی از کاملان دارد.

بنا بر آنچه ذکر شد حکم کامل در علم را که بحسب عمل ناقص است باید از کلمات او استنباط نمود.

اما اصحاب شقاوت کسانی که اهل نار محسوب می‌شوند یعنی ناقصان در علم و عمل بواسطه آنکه دنیا را وجهه همت خود قرار داده‌اند و منغم در مشتهیات نفسانی خاص مقام حیوانیت و مخصوص عالم طبیعت شده‌اند خلاصی از جهنم ندارند لذا در مباحث قبل از آنچه که نقل شد گفت کسانی که بیشتر هم آنها دنیا است در آخرت اهل نجات نمی‌باشند و نفوس آنان بعد از موت بعالم صور معلقه تابع اخلاق و ملکات حاصل از اعمال خود متصل می‌شوند و با صور ظلمانیه منشأ عذاب محسوس خواهند بود.

حکمای اشراق معتقدند نفوس غیر کاملان بعد از موت محسورند با این صور یعنی معاد جسمانی را با صور معلقه برزخیه تصحیح نموده‌اند و تصریح کرده‌اند که این صور غیر از صور افلاطونی است لذا گوید:

والصور المعلقة لیست مثل افلاطون فان مثل افلاطون نوریّة

ثابتة، وهذه مثل معلقة، منها ظلمانیة ومنها مستتيرة للسعداء علی ما یلتدون به بیض مرد، وللأشقیاء سود زرق. ولما كان الصیاصی المعلقة لیست فی المرایا وغیرها، ولیس لها محل، فیجوز ان یکون لها مظهر من هذا العالم، وربما تنتقل فی مظاهرها...

ولی فی نفسی تجارب صحیحة تدل علی ان العوالم اربعة: انوار

قاهرة، وانوار مدبرة، وبرزخیان، وصور معلقة ظلمانیة ومستتيرة فیها

العذاب للاشقياء .

ومن هذه النفوس والمثل المعلقة يحصل الجن والشیاطین ؛ وفيها السعادات الوهمیة . وقد يحصل هذه المثل المعلقة حاصلةً جدیدةً و تبطل كما للمرایا والتخیلات وقد یخلقها (یخلقها خ ل) الانوار المدبرة السماویة لتصیر مظهرًا لها عند المصطفین . وما یخلقها المدبرات تكون نوریة وتصبحها اریحیة روحانیة . ولما شوهدت هذه المثل ومانسب الی الحس المشترك؛ فدل علی ان المقابلة لیست بشرط للمشاهدة مطلقا ؛ بل انما توقف علیها الابصار، لأن فیها ضرباً من ارتفاع الحجب .

دلیل بر این که جماعت حکمای اشراق بصور برزخیه حاصل از تنزلات وجودی یعنی صور برزخی در قوس نزول معاد جسمانی و مواعید نبوت از حور و قصور و انهار و جنات تجری من تحتها الأنهار و صور مبدء عذاب از افعی و مار و صور موحشه... را تصحیح می نمایند (با این که به مجرد صور خیالی یعنی بعالم برزخ در قوس صعودی اعتقاد ندارند)

فیض بعد از تنزل از حق و مرور در عوالم عقلیه بعالم برزخ میرسد و برزخ عبارتست از تجلی عقل، یعنی تجلی آخرین عقل وجود بصورت برزخ ظاهر می شود و بعد از طی درجات و عوالم برزخی بعالم ماده میرسد و بعد از استقرار در رحم طبیعت جهت بوجود آوردن قوس دیگر وجود که قوس صعودی بآن اطلاق نموده اند دایره هستی تمام میشود و آخر به اول واصل می گردد (آنست که در حکمت اشراق فرماید :

«وهذا العالم المذكور نسمیه «عالم الأشباح المجردة» و به تحقیق

بعث الأجساد والأشباح المعلقة المستتيرة التي مظاهرها.... طبقات من

الملائكة لا يحصى عددها... و مرتقى المتقدين من المتألهين اعلى من عالم الملائكة .

بین مسلک این شیخ اعظیم و مذهب شیخ رئیس - قدهما - در معاد چندان تفاوت وجود ندارد شیخ رئیس موضع تخیل برخی از نفوس را جسمی از اجسام سماوی میدانند شیخ اشراق نیز باین مسلک متمایل است و در مطارحات آنرا اختیار نموده است. این دو فیاسوف عظیم معتقدند که نفوس کاملان در علم و عمل و صاحبان سعادت حقیقی در آخرت و معاد محشور میشوند بدون آنکه در اظهار افعال محتاج بدن باشند .

در نفوس متوسطان در عالم و عمل و یا کسانی که رجاء خلاصی از هیئات بدنی در آنان امکان دارد شیخ رئیس معتقد است که در آنان امری که باعث انجذاب آنان بسوی بدن باشد وجود ندارد و بعد از قبول عذاب و تحمل شداید نفس آنان مطهر از عوارض می شود و بمجردات می پیوندند و برخی از نفوس متحمل عذاب دائمی هستند و چون الم عذاب آنها عقلانی است احتیاج به بدن ندارند .

شیخ اشراق معتقد است که عالم عذاب این نفوس عالم مثل معلقه است چه برای آنها خلاصی از عذاب متصور باشد باین معنا که بعد از مدتی تحمل عذاب به مثل نوریه پیوندند یا معذب دائمی باشند و مصداق « حقت علیهم کلمة العذاب » و مخلدین نیز محشورند با صور برزخی بتفصیلی که بیان شد .

چون حکمای اشراق بعالم اجسام و اشباح برزخی معتقدند جمیع مواعید نبوت را که ظهور در عذاب و لذت جسمانی دارد حمل بر صور معلقه نموده اند و شیخ رئیس و اتباع مشاء که منکر عالم مثالند فقط نفوس بله را مستحق تعلق به بدن دانسته و موضع تخیل این نفوس اجسام سماوی است نه برزخی .

ولی از حیث بطلان و اشکالات وارده از ناحیه انکار حشر اجساد بهر دو مشرب اشکال وارد است و نفس بعد از مفارقت باید محشور باشد با صور اعمال خود و موضع افعال او نیز قوا و اعضا و جوارح نفس ناطقه محشور یوم النشور

میباشد نه قالب مثالی و نه جسم لطیف سماوی (۱) و این دو مسلک در باب معاد مختل الأساس است و محشور در قیامت نفس است با بدن آنهم بدن موجود با نفس، نه بدن موجود در برزخ و نیز بدن معاد، عین بدن موجود در عالم ماده است نه مثل آن که قول به مثلیت تمام نمی‌باشد.

(۱) و دیگر آنکه در مسأله خلود نیز آراء و عقاید متعدد وجود دارد بجهت تمرد و نافرمانی و عصیان در زمان و مقام محدود منشأ عقوبت دائمی و ابدی شود معاقب و مبدء عقاب امری داخلی است یا خارجی، معاقب اگر امری داخلی باشد و حرکات اهل نار در عذاب دوری و غیر مستقیم و مبدء عقاب امری جوهری و از لوازم غیر منفک لامحاله عذاب دائمی است و اینکه امام (ع) فرموده است: دوام عذاب ناشی از آنست که کافر عزم راسخ دارد که اگر تاابد زنده باشد مبدء افعال سیئه گردد محمول است بر این معنی . .

بحسب اخبار وارد از طرق اهل بیت عصمت و طهارت قول بکلمه (لا اله الا الله) و بالأخره اعتقاد به توحید مانع عذاب ابدی و دائمی است (الف) و دیگر آنکه اجسام اخروی و نفوس محل صور و هیئات و اعراض موجب عذاب چون ماده ندارند زوال بعضی از صور و مبادی عذاب که از اعراض غریبه محسوب میشوند به چه نحو است چه آنکه تجدد صور در آخرت از باب حلول نمی‌باشد بل که صور اخروی از منشآت و قائم به اراده نفسند .

(الف) یعنی موحد و معتقد به مبدء واحد و خالق عوالم وجودی مخلد در عذاب نمی‌باشد بر این معنی روایات از طرق عامه و خاصه متواتر است و نور توحید و نورانیت حاصل از اعتقاد بحق مثل اینکه آنقدر قوت و قدرت وجودی دارد که بالاخره غلبه بر عوامل عذاب نموده و رحمت و اسعه حق که همه اشیاء را فرا گرفته بر غضب غالب می‌آید و سر کلمه مقدسه: «آخر من یشفع هوا» ظاهر می‌گردد. یکی از عوامل موجب جذب رحمت اعتقاد به ولایت کلیه اهل بیت رسول (علیهم السلام) است که در نورانیت نفس و علیت آن جهت جذب رحمت و رحمانیه بسیار قوی است، حب و دوستی حضرت ولایت‌مدار علی - ع - یکی از موجبات بلکه بعد از توحید عالی‌ترین مبدء جلب رحمت خاصه الهیه و از حیث تأثیر در صفای نفس هیچ عبادتی با آن برابری ندارد و موجب سنخیت بین روح مؤمن و نفوس کلیه الهیه اولیاء محمدین و موجد خطوط شعاعی بین مؤمن و ولایت و اسماء کلیه الهیه می‌باشد که «حب علی حسنة لا یبضر معها السیئة...»

ما از برای واضح شدن مسأله معاد، مبحث تناسخ را نیز بنحواختصار عنوان نموده و بعد می‌پردازیم به بیان حقیقت معاد بنا بر مذهب اهل عرفان و تقریر مسلک حق در معاد و اثبات معاد جسمانی برای جمیع نفوس بشری چه آنکه نفس هرگز مبدل بعقل نمی‌شود، اضافه بدن از نفوس ساب نمی‌شود چه در مقام عروج الی السماء و چه در مقام حشر الی الله ولیکن بدن و نفس در هر نشئه‌ای از نشئات و مواطن وجودی حکم مخصوص بآن موطن و مرتبه دارد و شخص سالک مسلک تحقیق باید در مقام تحقیق حقایق جهت فهم و ادراک هر مطلب و مسأله‌ای از طریق موصل بآن وارد شود تا دچار زلات و مضایق نگردد.

بیان معنای تناسخ و تحریر اقسام آن

تناسخ بیک معنا عبارتست از انتقال نفوس اهل شقاوت و منغمران در معصیت و منهمکان در دنیا بعد از موت به ابدان حیوانات بحسب اعمال و صادره از این نفوس بملاحظه وجوه مناسبت بین اخلاق و ملکات اهل شقاوت با نفوس حیوانی.

برخی از قدما معتقدند که نفوس ناطقه انسانی بمقام تجرد و انسلاخ از ابدان نمیرسند و ناچار دائماً مترددند بین ابدان (۱).

(۱) فرق بین معاد و تناسخ آنست که در معاد عود روح و تعلق آن ببدن در غیر عالم ماده و دار حرکات و متحرکاتست چون بدن و روح بنا بر مسلک معاد محشورند در عالم آخرت نه در دنیا باعتبار اختلاف نشئات و فرق بیّن و واضح است بین دنیا و آخرت پس معاد عبارتست از حشر روح و بدن در آخرت ولی اختلاف بین قائلان بمعاد در نحوه تعلق روح ببدن و در کیفیت بدن در مقام حشر باروح است ولی این مسلم که عود روح ببدن در عالم ماده و دنیا محقق معاد نمی‌باشد و محققان همه در این باب اتفاق دارند که تعلق روح ببدن یا عود ارواح به ابدان در آخرت معاد و تعلق روح ببدن در دنیا تناسخ است و

این عقیده نزد حکمای محقق از سخایف اقوال و از اوهام است چون نفس اگر بمرحله تجرد نرسد و امری مادی و نظیر صور و اعراض حال در مواد و استعدادات باشد بمجرد انحلال بدن معدوم و فانی می گردد و امری که نحوه وجود آن عبارتست از حلول در مواد و انطباع در صور و موضوعات قابل انتقال از محلی بمحلی نمیباشد و تبعیت از محل ذاتی آن میباشد .

نفس در صورتی که امری مجرد و غیر قائم بماده باشد بل که ارتباط آن بآبدن از باب تعلق تدبیری جهت استکمال باشد امکان ندارد علی الدوام از جسمی بجسمی منتقل شود بدون خلاصی از بدن چه آنکه عنایت حق مقتضی است که هر ممکن را بکمال لایق آن برساند و کمال نفس ناطقه بحسب دو جهت و دو جنبه که جهت علمی و عملی باشد آنست که از ناحیه استکمالات بمرحله عقل مستفاد برسد و صور و نقوش جمیع حقایق در آن مرتسم شود و جمیع حقایق در آن بنحوی منتقش گردد که خود عالمی عقلی و وجودی احاطی مضاهی عالم عینی شود و از ناحیه عقل عملی از رذائل و صفات نقص مبرا و مجمع صفات کمالیه گردد و بعد از تکمیل عقل نظری و عملی جهتی که آن را بطرف جسمی از اجسام بکشد و

→

باید باین اصل کلی و اساسی توجه تام داشت .

پس معاد عبارتست از رجوع بدن و نفس از عالم شهادت (یعنی عالمی که بحواس ظاهر ادراک میشود با چشم دیده و با لمس و شم و... حس میشود) بعالم آخرت و رجوع از عالم محسوس و عالم شهادت بعالم غیب (مراد از عالم غیب عالمی است که با چشم و گوش و بالأخره با حواس ظاهر موجود در دنیا ادراک نشود) فرق بین دنیا و آخرت و عالم شهادت و غیب و تمیز بین این دو نشأت یکی از مطالب اساسی در مسأله معاد است اعم از معاد جسمانی و روحانی ولی تناسخ عبارتست از انتقال نفوس و ارواح به آبدان و اجساد در عالم دنیا و تردد روح در عالم شهادت از بدنی بدین دیگر، این تردد، دائمی باشد یا موقت .

تناسخ عقلاً و شرعاً ممنوع است خواه برسبیل ترول باشد (کما علیه بوذائف) یا برسبیل ترقی و تکامل باشد (کما صرح به فی کتاب اخوان الصفا) .

حیثیتی که موجب انجذاب آن ببدنی از ابدان گردد در آن باقی نمی ماند . و ما در مباحث قبل بیان نمودیم که جمیع نفوس بعد از موت و مفارقت از بدن جهت تعلق تدبیری در آنها باقی نمی ماند و در این مبحث بیان میشود که نفس بعد از خلع جلیب بدن و نیل بمقام فعلیت رجوع بقوه در آن مستلزم آنست که شیء بالذات مقتضی بطلان وعدم ذات خود باشد و این غیر از مسأله معاد جسمانی است چون معاد جسمانی عبارتست از حشر بدن و روح در آخرت و تعلق روح ببدن در نشأت آخرت نه از برای تکمیل و تکامل بل که جهت نیل بثمره افعال و نتایج اعمال .

قائلان به تناسخ مانند بسیاری از حکمای چین و هند و بابل و مصر و ایران و یونان بر این رفته اند که نفوس بنحوی و بطور تام و تمام از ماده مجرد نمی شوند و بفعلیت تمام نمیرسند و جهت تعلق و انتقال در آنان بکلی از بین نمیرود و بعد از موت منتقل ببدن دیگر می شوند ولی در جهت انتقال و کیفیت نقل در این مسأله اختلاف دارند (۱) برخی گویند نفس انسانی بعد از موت ببدن انسانی دیگر منتقل

(۱) بحسب اصول وقواعد حکمی علم عنایی حق و اراده ازلی مقتضی ایصال هر ممکن است بکمالات لایق آن ممکن و هر نوعی از انواع موجودات باید به حد کمال خود برسد و هیچ نوعی از انواع ممنوع از نیل بکمالات لایقه آن نمی باشد .

اما برهان خاص بر بطلان تناسخ از این قرار است: بنا بر قواعد و اصول مقرر در کتب حکمی و بنا بر حرکت جوهری و اشتداد وجودی هیچ موجودی در عالم مواد و استعدادات بدون مسبوقیت بماده و استعداد و بدون حرکت و خروج از مقام قوه بطرف فعلیات موجود نمیشود و قبول هستی نمی نماید جمیع نفوس و فعلیات اعم از نفوس حیوانی و انسانی و صور قائم بمواد و غیر بالغ بمقام تجرد در اول مرحله وجود عین قوه و استعدادند و بعد از قبول ماده صور و فعلیات را بنحو تدریج یکی بعد از دیگری آنها بعد از طی درجات اخس تا نیل بمقام تجرد ناقص ثم تام و فوق التمام هر صورت ناقصه ای بحسب نحو وجود ماده و هیولا است جهت صورت کامله و هر صورت و فعلیت تامی، مرتبه و مقام تمام و کامل صورت ناقصه است نبات همان حیوان مبهم لا بشرط واقع در صراط حیوانیت و حیوان همان حقیقت

میشود، برخی گویند نفس بدن حیوان مثل بقر و حمار و فرس منتقل میشود بجهت مناسبت موجود از ناخیه اخلاق و ملکات. برخی جایز دانسته‌اند انتقال نفوس انسانی را به ابدان نباتی چون نوع نبات دارای نفس مدبر است و جمعی نیز

→

نامی است با امری زائد از باب فعلیات و کمالات بنابراین صورت تمام ماده و ماده مقام نقص صورتست و این اصل در جمیع مراتب محفوظ است تا برسد بمقام فصل و صورت اخیر که همان تمام حقیقت انسان باشد و معلوم است که در مراحل حرکات و استکمالات تمامیت و فعلیت هر شیء بصورت جهت فعلیت آن میباشد و چون اشتداد، در جوهر حقایق واقع است و هر نوعی از ناحیه حرکت ذاتی و تکامل جوهری آن موجود می‌شود برخی از صور و فعلیات مثل نفس حیوانی و نفس انسانی بمرحله‌ای از اشتداد و تکامل جوهری میرسند که بحسب جوهر ذات از ماده و بدن - مثلاً - بی‌نیاز میشوند و شیء بعد از ورود بمقام تجرد، در وجود تجردی بحرکت ذاتی متحرک می‌باشد و حرکات بعد از نیل بمقام تجرد اگر چه علت معده و زمینه جهت قوه هیولا و طبیعت جوهری مادی است ولی تکامل در قوه وجود تجردی واقع می‌شود و این حرکات در مقام تجردی از ادنی مرحله تجرد، تا نهایت وجود تجردی که بمقام فناء فی الله ختم میشود، حرکت و اشتداد، در یک اصل واحد و سنخ فارد است که انسان باشد و انسان بیک معنا دارای یک وجود واحد ساری است که از مقام استقرار در رحم و مشیمه شروع می‌شود و به احدیت وجودی ختم می‌گردد و از آنجایی که انسان قبل از ورود بمقام تجرد تام، حیوان بالفعل و انسان بالقوه است چه بسا سیر او در صراط صورت حیوانی واقع شود و در مقام سیر بصور حیوانی و بهیمی دارای فعلیات و استکمالات گردد و این سیر بصور بهیمی، بحسب انغمار در خلق و ملکات حیوانی اگر چه نسبت بنفس حیوانی است کمالات و فعلیات است ولی نسبت بصورت انسانی که صراط مستقیم توحید است نقص و شر و شقاوت بشمار آید ولی باعتبار اصل حرکت خود یکنوع کمال بل که کمالات و فعلیات محسوب میشود (الف) و شیء بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی که نفسی بعد از

←

(الف) اگر چه سیر همه اشیاء بطرف حق است و جمیع طرق بحق ختم میشود که «اینما تروا

فثم وجه الله - پس که هست از همه سو، و ز همه رو، راه بتو - بتو برگردد، اگر راه روی برگردد» ولی

مال بعضی از موجودات و معاد آنان اسماء موجب عذاب و مال روندگان صراط انسانی اسماء لطیفه حق است

جایز دانسته اند انتقال نفوس را بجمادات و هریک از این اقسام دارای اسمی است که به ترتیب عبارتست از: نسخ و مسخ و فسخ و رسخ. بعضی مثل «اخوان صفا» جایز میدانند که نفسی از نفوس (در ازمنه‌ای از زمان، طویل‌المدت یا غیر

→

حصول تکاملات و فعلیات و حرکات جوهری بآن میرسد ممکن نیست فعلیات را رها نمود و از مقام فعلیت بمقام قوه و استعداد رجوع نماید. انتقال نفس از مرتبه نباتی به حیوانی و تجاوز از مرتبه حیوانی جهت نیل بمقام انسانی و انتقال از حد و مقام خیال حیوانی به عقل هیولانی و از آن بعقل بالفعل و سیر در اخلاق و تکامل نیات بحسب صدور اعمال و تکرار افعال و نتیجه متصور شدن بصور حیوانی و بهیمی و سبعی و یا متجلی شدن بصور ملأ که عقلی باعتبار اشتداد در مراتب انسانی غیر از رجوع از فعلیت و کمال بطرف نقص و قوه و استعداد است و این تنزل از مقام کمال بمرتبه قوه و نقص و استعداد لازم ذاتی و لاینفک تناسخ است.

بنابر تکامل انسان در مراتب کمالات عقلی شیء واحد (مثل انسان) متصف میشود به انتقالات جوهری بر طریق اتصال تجدیدی و اکوان اتصالی که همان سیر و حرکت از نقص بکمال و خروج از قوه بفعلیات است ولی انفصال نفس از بدنی و اتصال آن ببدن دیگر عبارتست از رجوع شیء از فعلیت بقوه و قد قلنا فی مقامه و تبیین لك فی هذا المقام که نفس بمنزله صورت تمامیه و بدن ماده این صورت و فعلیت است و بین بدن و نفس مثل هر ماده و صورت یک نحو اتحاد و وحدت ملاک صدق حمل - مثل حمل فصل برجس و حمل صورت بر ماده - اتحاد وجودی است و نیز باید دانست که بین هر صورتی که از حرکات ذاتی بوجود آمده است و ماده و بین هر نفس و بدن متحد یک نحو سنخیت ذاتی موجود است چون ملازمه بین این دو اتفاق نیست بل که علاقه و تعلق نفس ببدن تعلق طبیعی و ذاتی است نه تعلق اختیاری و اعتباری و این مناسبت بین هیچ نفسی با این بدن و هیچ بدنی با این نفس نمی باشد و هر نفسی که از بدن قطع علاقه نمود و بمقام فعلیت لایق خود رسید بعالم دیگر که مقام و مرتبه غایت وجودی آن باشد رسیده است و علت موت طبیعی چه نیل نفس بدرجات وجودی خود باشد و چه انحلال قوا باشد نفس بعد از نیل بفعلیات و کمالات ابداً بقوه و استعداد رجوع ننماید و هیچ نفس انسانی دوبار جهت تهیه فعلیات و تحصیل زاد و توشه اخروی باین عالم رجوع

←

طولانی) متردد باشد در جمیع اجسام مذکور تا آنکه هیئات موجب نقص نفس ناطقه بعد از تحقق نسخ و مسخ و رسخ و فسخ از نفس زائل شود و بعد منتقل میشود به عالم سماوات و نفوس سماوی . بعقیده شارح محقق علامه شیرازی صاحب حکمت اشراق در آن کتاب بحسب ظاهر کلمات، قائل به انتقال نفوس متوسطین

→

نماید .

و اما سیر نفس انسانی باعتبار بودن وی قبل کونها انساناً بالقوه حیواناً بالفعل و تکامل در صور حیوانی باعتبار مبدئیت آن جهت صدور اعمال زشت و استحکام بنیان اخلاق و ملکات سبعی در باطن وجود، و بوجود آوردن جهات مناسبت بین او و نفوس حیوانی، و متصور شدن بصور شیطانی و بهیمی، و بالأخره غلبه قوای شهوی و غضبی بر قوه ملکی و انسانی، این خود از باب تناسخ نیست و اگر بآن تناسخ اطلاق نمایند که برخی تناسخ ملکوتی و مسخ بآن نام نهاده اند غیر از رجوع شیء از فعلیت بقوه و بالأخره رجوع از کمال و فعلیت به بطلان ذات و اقتضای شیء عدم خود را میباید. و دلیل بر بطلان تناسخ عندنا تبعاً لصدر المحققین، اجتماع نفسین بر بدن واحد فقط نیست و دلیل اساسی همان رجوع شیء از تمام به نقص و از فعلیت بقوه است کما هو المحقق عند المعتبرین من المحققین .

خلاصه کلام آنکه نفس ناطقه و جوهر ملکوتی انسانی بعد از طی درجات و مراتب وجودی و قبول تعینات مخصوصه که از ناحیه فیض ملکوتی حق بملاحظه جهات و حیثیات اعدادیه مختلفه عاید وی میشود و بتدریج برای نیل بغایات از عالم ظاهر بعالم باطن متوجه شده و مآلاً قطع علاقه از بدن نموده و به اصل خود می پیوندند اگر چه مراتب معاد در حقایق

(الف) باید دانست که فطرت انسانی غیر فطرت حیوان است؛ آخر فطرت حیوان اول فطرت انسانی است چون نشأت و فطرتها نسبت به انواع بل که اشخاص فرق دارند حیوان بعد از استكمال و طی فطرت حیوانی داخل فطرت نشأت انسان میگردد و انسان در فطرت خود که فطرت توحید و صراط مستقیم نفس ناطقی است سیر نموده و تکامل می یابد. تناسخ عبارتست از خروج از فطرت و نشأه انسانی و انحطاط از مقام عقلانی و تنزل از مقام فناء فی الله و بقاء بالله و ورود در نشأه حیوانی و فطرت نفس جزئی و ادبار بحق و اقبال بemade و خلق و کثرت . و لهذا المطلب الشامخ سر و بطن نذکره فی موضعه فی هذه الرسالة «والله - تعالی شانه - يقول الحق و یهدی السبیل» .

از سعاد باجرام سماوی و معتقد به انتقال نفوس اشقیا به اجسام و ابدان حیوانی است و در کتاب مطارحات تصریح به بطلان این عقیده فرموده است و حق آنست که در کتاب حکمت اشراق در مقام تقریر اقوال به تزییف این قول نپرداخته است و گرنه شأن شیخ محقق شهید اجل است از آنکه باین قبیل از هفوات تفوه نماید. نگارنده در تعلیق بر این قسمت نوشته‌ام که بعقیده این حقیر شیخ اشراق در حکمت اشراق معتقد است که نفوس اشقیا بحسب ملکوت وجود متصور

→

مختلف است ولی معاد هر نفسی همان مبدء مقاض از آن میباشد بهمین جهت محال است که چنین حقیقتی از مقام شامخ خود نزول نموده و به تحریف و تدبیر بدنی دیگر (جمادی یا نباتی یا حیوانی) پردازد و این درست مثل آنست که شیء بعد از تحصیل فطرت ثانی (الف) و انعام در این فطرت و تخلق به طبیعت جوهری دیگر رجوع بفطرت اولی نموده - آنهم بعد از اعراض از بدن و رجوع بعالم آخرت .

بهمین لحاظ محققان از متشرعان و اعظم از اهل کلام از علمای اسلامی گویند عود روح ببدن در نشأت آخرت معاد و در همین نشأت دنیا تناسخ است و اگر عود در همین نشأت ناسوتی محقق شود و بدن معاد بدن اخروی نباشد آیا روح بکدام بدن و ماده بل که مواد و ابدانی که از اول طفولیت یا بلوغ مثلاً تا آخر کبر و شیخوخت محل و موضوع تعلق صورت و روح بود رجوع می‌نماید، ماده‌ای که هنگام مرگ متعلق صورت بود یا موادی که زمان قبل از موقع موت مظهر افعال نفس محسوب می‌شد. از آنجایی که جمعی از حکما بدن را منحصر ببدن دنیائی دانسته‌اند بواسطه همین قبیل از اشکالات معاد جسمانی را محال دانسته‌اند و گفته‌اند: یجب ان یبعث المجذوع والمجزوم والمقطوع یده فی سبیل الله و هذا قبیح عندهم و ان یبعث جمیع اجزائه و مقادیره المتفاوتة فی کمال النشور و صورہ المتفاضلة بحسب الطفولية و... و کون جزء واحد یبدأ و رجلاً و رأساً و کبدا لاستحالات واقعة بین الاجزاء العضویة و بحسب اغتذاء بعضها من فضلة غذاء البعض. و در برخی از نواحی که خوراک مردم آن گوشت انسان است مشکل معاد غیر قابل انحلال است و اجوبه‌ای که متکلمان در این مقام بدون توجه به لزوم فرق بین بدن اخروی و دنیوی و پند داشتن معاد و مبتدء را در یک موطن ذکر نموده‌اند و خواسته‌اند با عقول ابتدائی خود در این مسأله مهم و عظیم وارد شده و همه مشکلات را حل نمایند دین خداوند را ناخود آگاه ملعبه او هام خود قرار داده‌اند .

می‌شوند بصورت حیوانی مناسب باخلق و ملکات آنها و موضع خیال برخی از نفوس
برخی از اجسام سماوی است كما صرح به فی المطارحات .

* * *

مسأله‌ای که تحقیق در آن باید در مبحث معاد و کیفیت عذاب اخروی و نحوه
دوام عذاب و علت خلود اهل نار در نار مورد بحث دقیق قرار گیرد مطالعه و دقت
در روایات و آیات وارد در شریعت محمدیه - ص - در این باب است .

چون از طریق عامه و خاصه روایات زیادی در این مسأله که آیا چه کسانی
مستحق عذاب دائمی‌اند و عذاب از آنان هرگز قطع نمی‌شود و بچه دلیل و بچه
نحو عذاب از جمعی منقطع می‌شود (۱) کسانی که تضرع در بحث معاد و مسائل
مربوط بمعاد ندارند فاقد قوه درک معانی روایات وارد در این باب هستند برخی از

(۱) برای چه مخلصین در عذاب نسبت به اهل نجات یعنی کسانی که بالأخره رحمت
حق شامل حال آنان می‌شود در حد اعلاى اقلیت قرار دارند؟ جمیع دقایقی که در کلمات
محققان از متألهان در مبحث معاد و نشأت و حالات و کیفیات بعد از موت موجود است
ماخوذ از آیات و اخبار است در برخی از روایات مسأله نحوه ورود عذاب بر مستحقان عذاب
در برخی از روایات وارد در مقام تفسیر قرآن (از اهل عصمت و طهارت علیهم السلام) علت
عدم جواز رجوع نفس ببدن از باب تناسخ بوجهی لطیف و دقیق تقریر شده است که از عهده
هیچ عارف و فیلسوف متضلّعی ساخته نیست که این قسم تکلم نماید ولی فهم این روایات
خیلی مشکل و غامض است. در چند روایت وارد است که در قیامت و هنگام حشر و عود نفس و
ابدان (البدن یذهب حیث الروح، لأن الروح قائمة فی مکانه، روح المؤمن فی ضیاء و فسحة،
و روح الکافر فی ضیق و ظلمة) اشارت باین اصل اساسی که روح از مقام شامخ خود تنزل
نماید تا رجوع شیء از مقام فعلیت و تمامیت بمقام نقص و قوه و استعداد، لازم آید. يك امر
مهمی که می‌بایست انجام شده باشد و با کمال تأسف جامه عمل نبوشیده است آنست که شخص
محقق راسخ در عقلیات و نقلیات که در عرفان نظری نیز متدرب باشد باید آیات و روایات
مربوط بمعاد و عوالم بعد از موت و مقامات و مراتب بعد از بعث و نشر را جمع آوری نموده و با

این روایات از حیث اشتغال برمعانی عالیه انسان را متحیر می‌کند .
 وكذلك در نحوه تأثیر اعمال و نیات در نفس انسانی و کیفیت تجسم اعمال و
 رسوخ عادات و خلیات در مقام باطن نفس و کیفیت تجسم و متصور شدن نفس
 بصور اعمال و نیات و تبعیت عقاب و ثواب از ملکات مستجن در غیب وجود انسان
 و بروز و ظهور این صور در قیامت صغری و کبری و کیفیت ظهور عذاب و طواع آن
 از باطن وجود نفس و مقام غیب انسانی و حشر انسان در قیامت بصور نیات و
 کیفیت تبدیل صور کامنه در باطن وجود (که در دنیا رجوع بمقام غیب نفس
 نموده‌اند) بصور ظاهره و بالآخره تبدیل غیب و باطن به شهادت و ظاهر و ظهور
 سرائر و رجوع ظاهر بباطن و غیر اینها از مسائل مهمه از طرق اهل بیت لطایف و
 اشارات و تصریحات زیاد موجود است .

* * *

این امر در جای خود مسلم شده است که نفوس جهت استکمال و تکامل به
 ابدان تعلق گرفته‌اند و از برای خلاصی از وجود جمعی و قرآنی و کینونت اجمالی
 و تحقق تبعی و رسیدن بوجود خاص و هستی مخصوص خود از مقام جمعی و
 اجمال بمقام تفصیل وجودی منزل شده‌اند و به ابدان جسمانی تعلق گرفته‌اند.
 بنابراین هیچ نفسی در عالم قبل از طبیعت و بدن بوجد خاص و منفرد از
 غیر وجود و تحقق ندارد و اینکه در لسان اهل معرفت و یا در زبان کتاب و سنت
 وارد شده است که نفوس قبل از ابدان در عالم عقل و یا برزخ موجود است مراد از
 وجود و تحقق همان تقرر علمی و تعیین قضائی است نه وجود قدری و تحقق
 خاص هر وجود و نشاء خاص نفوس همین نشأت طبیعت است و نفس در مقام

→

کمال صبر و حوصله و دقت همرا بر رسی نموده و محصول مطالعات خود را برشته
 تحریر در بیاورد و راه را برای تحقیق کامل در این مبحث هموار نماید. حکیم محقق آقا علی
 مدرس زنوزی طهرانی در روایات وارد پیرامون مباحث معاد خیلی دقت نموده و در
 حواشی اسفار مسائل عالیه‌ای را در این باب برشته تحریر آورده است .

وجود طبیعی در اول مرحله تحقق و ثبوت عین مواد و اجسام است و اینکه در السنه حکمای قبل از صدر المتألهین و در کتب و مسفورات حکمای اوائل و فلاسفه دوران اسلامی مسطور است که نفس روحانی الحدوث و روحانی البقاء است، از اغلاط است و انکار حرکت در جوهر سبب التزام محققان باین مبنای سست مختل الأساس و البنیان گردیده است .

نفس در ابتدای وجود عین مواد جسمانی است و بواسطه حرکات جوهریه نفس بعد از طی درجات نباتی و حیوانی وارد مرحله انسانی و نشأت و عالم روحانی و اخروی می شود و بمقام فعلیت تام نمی رسد مگر آنکه بمقام عقلی و عالم ملکوتی برسد و موجودی مجرد و تام العیار و ابدی الحیات گردد. اگر چه نهایت وجودی نفوس ناطقه بحسب استعدادات مختلف است پاره ای از نفوس بمقام فناء فی الله و بقاء بحق میرسند که:

پس عدم گردد، عدم چون ارغنون گویدم : انا الیه راجعون
راجع آن باشد که باز آید بشهر سوی وحدت آید از تفریق دهر

در کلمات و مسفورات محققان از قدما وارد است که «النفس والبدن يتعاكسان إيجاباً وإعداداً» کنایه از آنکه نفس باعتبار آنکه صورت تمامیه بدن است علت وجودیه بدن بماهو بدن و ابدان علل اعدادی جهت تکامل نفوسند ، و نفس برای نیل بمقام منیع لایق ذات و اسماء و صفات خود و رسیدن جهت تحقق کامل باسم - الله - به سجن و زندان طبیعت مبتلا و مقید بسلاسل قوای مادی شده است که: «کرده اند این تله در خاک که عنقا گیرند» .

خاک چون عنقا و آدم اوج اوست فعل چون دریا و عالم موج اوست
در حسیض فعل حق بر او جهاست موجها دریا و دریا موجهاست
و این معنا نزد اهل حق نیز مسلم است که نفس هرگز بعقل صرف مبدل نگردد (باین معنا که بکلی و بتمام مراتب وجود معقول و معنای بحث گردد و جهت تجسم آن زائل شود کما علیه المشهور) اگر چه بحسب درجات وجودی و جامعیت هستی و کمال تحقق اکمل از عقل شود و همیشه نفس ببدن اضافه دارد و اضافه

بدن کانه نحوه وجود نفس است که از این وجود هرگز منسلخ نشود ولی در ابدان تفاوت ملحوظ است و بدن مضاف به نفس اعم است از بدن جنینی و بدن طفل تا اتمام الوجود در رحم و طفل مسافر بعالم دنیای خارج از رحم مادر و وجود طفل در گهواره و تکامل این بدن تا رسیدن بمقام صبّی و مراهق و مکلف و طی مراتب شباب و ورود در دوران رجولیت و طی درجات رجولیت و نیل بمقام کهولت همیشه بدنی بنحو ابهام و لاتعیّن (نه ابهام مفهومی و عدم تحصیل جنسی بل که ابهام لازم حرکات جوهری خاص موجود متحقق در عالم طبیعت) و بدن در عالم بعد از مرگ و عوالم نشآت برزخی و اخروی نیز بالذات مضاف به نفس است بنحوی که هر کس انسان موجود در دنیا را در آخرت مشاهده کند، باین متشخص و متقدر موجود در دنیا شهود نماید. فرق فقط از ناحیه ماده و قوه و استعداد و فارق بین نشآت است و لا غیر و از جهت لون و مقدار و طول و عرض بین ابدان دنیوی و اخروی فرق وجود ندارد و نتیجه آنکه شخص محشور در برزخ و قیامت همان شخص موجود در دنیا است بدناً و نفساً یعنی البدن المحشور يوم النشور هو البدن الموجود فی دار الفرور. و مثاب و معاقب در آخرت غیر از شخص موجود در دنیا نیست بل که همان موجود مقید ببدن و مکلف به تکالیف شرعیه بعینه محشور و معاقب یا مثاب است و باعتبار بدن متحمل لذات و آلام مخصوص به ابدان و باعتبار نفس و مقام تجرد تام معاقب یا مثاب است بعقاب یا ثواب عقلانی و روحانی.

(۱) یکی از مباحثی که باید در مسأله معاد برای آن اهمیت شایان قائل بود مسأله ترکیب انسان از نفس و بدن است و این ترکیب، ترکیب طبیعی و اتحادی است نه انضمامی، علت این ترکیب بنحو اتحاد نه انضمام، همان صحت حمل است مثل: الإنسان جسم تام حساس متحرك بالإرادة مدرک للکلیات. و اگر نفس جوهر مجرد متحصّل بالفعل و عقل و معقول و عاقل تام خلق شود و بوجه من الوجوه متحد با جسم نباشد حمل غلط و ترکیب بطور قطع ترکیب اتحادی نخواهد بود.

ما در مباحث بعد مفصل در مقام تقریر ادله و مقدمات معاد جسمانی متعرض این مهم

نقل و تحقیق عرشی

نظر بآنکه نفس ناطقه بواسطه احتیاج بتکامل و تکمیل وجهت نیل بمقامات و مراتب عقلی ببدن جسمانی تعلق گرفته است برخی گمان کرده اند اگر نفس در مقام تعلق ببدن جسمانی بعالم نور محض منتقل نشود و تعلق به صیصیه سبب نشود که نور اسپهبد بکلی خلاص از تعلقات بدنی شود و ملائک تعلق به ابدان در آن باقی نماند ناچار بعد از فساد مزاج منتقل به ابدان مناسب با هیئات حاصل (۱) از بدن شود، شیخ اشراق در مقام تمهید مقدمه جهت توجیه مسلك فائلان به تناسخ گوید :

→ میشود و اثبات می نمائیم که مقام تجرد نفس، جمیع مراتب و مقامات تجرد آن از ناحیه حرکات جوهریه حاصل می شود کما علیه صدر اعظم الحکماء والعرفاء (عظم الله قدره فی النشأت الإلهیه و حشره مع السادة الأئمة) .

(۱) ظاهر قول شیخ مقتول اگرچه میل به تناسخ است ولی خود این مسلك را در کتاب المطارحات مردود شمرده است و دلیل بر ابطال آن آورده است.

شیخ سعید شهید از اجسام به برآزخ و از نفوس ناطقه به انوار اسفهد و از عالم ماده به غواصق ظلمانی و از عقول طولی به قواهر اعلون و از عقول عرضی بقواهر ادنین و از اعراض غیر علم و غیر نور حسّی به هیئات ظلمانی و از نور ظاهری به نور عرضی تعبیر نموده است. نور غنی و نور الانوار و نور اول و انوار طولی و عرضی و نور سپهد نیز به حق اول و عقل اول و عقول طولیه و عرضیه و نفس ناطقه در کلمات وی اطلاق شده است .

رجوع شود به حکمت اشراق چاپ انستیتو ایران و فرانسه باتعلیقات هنری کربن استاد دانشگاه سربن فرانسه، ط ۱۳۳۱ ه ش، ۱۹۵۳ م. ص ۲۱۵ تا ۲۲۰ و صفحات ۲۲۱ تا ۲۲۳ ، ۲۲۵ ، ۲۲۷ ، ۲۳۰ شرح حکمت الإشراق ط سنگی طهران ۱۳۱۴ ه ق ص ۴۷۶ ، ۴۷۷ ، ۴۷۸ ، ۴۸۰ .

«النور الاسیهد استدعاه المزاج البرزخی باستعداده المستدعی لوجوده فله الف مع صیصیته وكان علاقته مع البدن لفقره فی نفسه و نظره الى مافوقه لنوریه؛ وهی مظهر لأفعاله وحقیه لأنواره ووعاء لآثاره ومعسكر لقواه. والقوى الظلمائیة لما عشقته تشبث به تشبثاً عشقیة، وجذبته الى عالمها عن عالم النور البحت الذی لا یشوبه ظلمة برزخیة اصلاً؛ فانقطع شوقه عن عالم النور البحت الى الظلمات .

والصیصة الانسانیة خلقت تامة یتأتى بها جمیع الأفاعیل، وهی اول منزل للنور الاسیهد على رأى حکماء المشرق فی عالم البرازخ .

ولما كان الجوهر الغاسق مشتاقاً بطبعه الى نور عارض لیظهره و نور مجرد لیدبره ویحیی به، فان الغاسق انما هو من جهة الفقر فی القواهر، وكما ان الفقیر مشتاق الى الاستغناء فكذلك الغاسق مشتاق الى النور .

قال بوذاسف (بوذاسف، برداسف، یوداسف، برداسف) ومن قبله (۱) من المشرقیین: ان باب الأبواب لحیة جمیع الصیاصی العنصریة الصیصیة

(۱) بوذاسف فیلسوفی تناسخی است از مردم هند و برخی گویند او ازاها الى بابل عتیق است که به ادوار واکوار قائل بود... وقد استخرج سنی العالم وهی: ثلاثاً الف وستون الف سنة وحکم بان الطوفان یقع فی ارضها وحذر قومه بذلك... بعضی معتقدند که دین صابی را او تشریع نمود برای طهمورث شاه... حکمای بابل و فارس و هند و چین و... نیز قائل به تناسخ بودند .

الانسیه، فای خلق یغلب علی النور الأسفهد وای هیئه ظلمانیه تتمکن
 فيه ويركن اليها هو، يوجب ان يكون بعد فساد صيحيته منتقلاً علاقته
 الى صيحيه مناسبه لتلك الهيئه الظلمانيه من الحيوانات المنتكسه . فان
 النور الاسفهد اذا فارق الصيحيه الانسيه، وهو مظلم مشتاق الى الظلمات
 ولم يعلم سنخه وعالم النور وتمكنت فيه الهيئات الرديئه، فينجذب الى
 الصياصي المنتكسه (الى صياص منتكسه -خل) لحيوانات اخرى ،
 وجذبته الظلمات .

علت الفت نفس با بدن کسب کمالات علمیه و عملیه است از جهت واسطه
 قرار دادن بدن جهت استکمال چه آنکه نفس علت ایجابی و بدن ازعلل اعدادیه
 جهت تکامل نفوس ناطقه است و همان افتقار نفس ببدن برای خروج از
 قوه بفعلیت و اظهار استعداد و ابراز کمالات علت و سبب تعلق است و این جهت
 قوه برای نیل بکمالات اگر در نفس نباشد هرگز تعلق ببدن نگیرد و بعد از نیل به
 کمالات و خروج جهان قوه و استعداد به فعلیات و تحصیلات روح بتدریج بباطن
 وجود رجوع مینماید و بعد از رسیدن بکمالات، تامه در علم و عمل اصلاً جهت تعلق
 ببدن در آن نمی ماند و ملحق به انوار خالصه و قوا هر کلیه می شود .

واینکه شیخ اعظم فرمود: وکان علاقته مع البدن لفقره فی نفسه... الخ درصدد
 اثبات تناسخ یا ذکر جهت مقرب برای وقوع وصحت تناسخ بر نیامده است. چون
 معتقدان بمشرب تناسخ و سالکان این مسلك باطل و سست گویند: نقص جوهر و
 فقر و احتیاج ذاتی نفوس سبب تعلق ارواح به ابدان گردیده است و لذا قال الفيلسوف
 الأعظم (۱): ان النفس هبطت لثرتاش . یا آنکه دیگری گوید: سبب هبوط نفس گناهی

(۱) در کلمات ارسطو و اتباع او این سخن موجود است ولی باید دانست که مراد

حکیم اعظم این نیست، که نفوس بوجود تکثری و تحقق فردی و تلبس بوجود خاص خارجی

است که از او سرزد و به سجن طبیعت مبتلاشد کما اینکه در قرآن مجید، و کلام الهی (الذی لایاتیه الباطل من بین یدیه ولا من خلفه) نازل شده است که پدر ما آدم چون از شجره منهیه تناول فرمود از بهشت خارج گردید (۱) .

بنابراین نفس مادامی که بکمالات لایق خود نرسد بنحوی که بکلی از بدن مستغنی نگردد بدن را ترك ننماید و بعد از بوار بدن، بواسطه پیری یا عروض موت از ناحیه عال اتفاقاً، نفس بدن دیگری مناسب با ملکات و خلقیات حاصل در نفس تعلق گیرد، و صرف تعلق نفس بدن کافی از برای حصول تکامل نمیباشد و مادامی که نقص و فقر و احتیاج بدن باقی است تعلق لازم و واجب است .

اما این که شیخ شهید فرمود: الصیصیه الإنسانیة خلقت تامة الخ. در مقام تقریر مقدمه دیگر جهت بیان وجه صحت تناسخ نزولی برآمده است خلاصه کلام آنکه: علت تعلق ارواح به اجساد فقر و نقص جوهری و حاجت طبیعی نفوس است که از این طریق طالب استکمال می باشند .

→

خود در عالم اعلی قبل از تنزل بعالم ماده موجودند چه آنکه نوع مجرد منحصر بفرد است و هر عقلی فرد نوع واحد است و تعدد و تکثر فردی فقط از جانب ماده و لوازم و اعراض آن از قبیل استعدادات و زمان و مکان و جهات دیگر لازم تحقق در عالم زمان و مکان و وضع و جهت حاصل می شود و اگر چنانچه تکثر فردی از ناحیه جهات متکثره در فاعل حاصل شود کما اینکه از جهات متکثره از ناحیه قابل تحقق پذیر است مصداق آن فقط افراد برزخی و مجردات مثالی میباشند که اهل حق گویند تعدد افراد مثالی واقع در قوس نزول از جهات متکثره موجود در فاعل حاصل آمده است .

(۱) بتفصیل بیان می شود و بالأجمال گفته شد: سبب خروج آدم گناه تکوینی است نه تشریعی و بهشتی که پدر ما از آن اخراج شد جنت نزولی است نه بهشتی که مهیا شده است برای اهل تقوا چون جنت نزولی ممر فیض وجود و جنت صعودی حاصل از ثمره اعمال است و این اخراج و یا خروج، خروج اختیاری و تشریعی نیست بل که خروج تکوینی ناشی از تجلی حق باسم قهار و یا ناشی از امتثال امر الهی است که بعقل امر به ادبار و اقبال نمود .

اولین بنیه و هیكلی که صلاحیت دارد جهت هبوط نفس از عالم نور محض برای استکمال و کامل ترین بدنی که به استعداد خاص خود از جهت تمامیت وجود مهیاست از برای پذیرش نفوس متنزل از عالم امر و ملکوت اعلیٰ، بدن انسانی است باین اعتبار که کاملترین ابدان است پس اولین منزلگه انوار سپیدی بدن انسانی است نفس بعد از هبوط از جنت نزولی و ورود به عالم ماده و تعلق به بنیه و هیكل انسانی اگر چنانچه بکمال خاص خود نرسد و از ناحیه عقل نظری و عقل عمای محیط بمعقولات و بمقام ترفع از شهوات نرسد و اشواق جسمانی و انجذاب بسوی اجسام در وجودش راسخ گردد و بالاخره از مقام اول خود نیز متنزل شود و منغم در شهوات و محاط به هیئات شهویه و غضبیه و از ناحیه اکتساب صفات رذائل منغم در صفات بهائم گردد ناچار منتقل شود به ابدان مناسب با اخلاق و ملکات و عادات مکتسبه و باعتبار اخلاق و ملکات و عادات مکتسبه از بهائم حیوان و سبع بالفعل گردد و صلاحیت تعلق ببدن انسانی از او سلب شود و این مسلم است که نفوس و ارواح متعلق به ابدان بهائم و جانوران و درندگان استعداد ترقی بدرجات انسانی را فاقدند چون مدت تعلق به ابدان انسانی از ناحیه کسب خلیقات از درجات انسانی انحطاط حاصل نمود و بواسطه مزاولت در اعمال بهائم علاقه تعلق به ابدان حیوانی در وجودش راسخ و مستحکم شد .

اما اینکه فرمود: بدن و جوهر غاسق سبب انجذاب نفوس مجرده و ملکوتی است مطلب درستی نیست و از این ناتمام تر مطالب دیگر اوست که فرمود: و جذبه الی عالمها ... در حالتی که اظلال و فروع سبب جذب اصول و ارکان نمیگردند و علت هبوط نفوس و ارواح انجذاب حاصل از ابدان نمی باشد و این شأن علت و اصل هرشیء است که معلول و فرع را بسوی خود میکشاند و معلول موجود در عالم ماده و نفوس متنزل از ملکوت از آنجایی که علت وجودی آنها صورت تمامیه و علت غائیة اند نسبت بآنها بالاخره مال نفوس و ارواح رجوع به اصل و اتحاد با عات و اتصال بصورت تمامیه و علت غائیة خود میباشد لذا عارف رومی فرمود:

پر و بال ما کمند عشق اوست موکشانش می کشد تا کوی دوست
هر کسی کودورماند از اصل خویش بازجوید روزگار وصل خویش

و اینکه در کلمات اوائل وارد شده است که بدن انسانی اولین منزل نور سپهبدی و باب الابواب حیات جمیع ابدان عنصری است و این معنا از برخی از اکابر حکمای محققین قبل از دوره اسلامی از اعظم اعاجم مثل بزرگمهر (بقول بعضی از اعلام آل بوذرجمهر) و فضلی یونان و غیرهم مثل افلاطن و سقراط و فیثاغورس (آل فیثاغورس) نیز نقل شده است حق همان است شیخ رئیس (با آنکه تجرد صور برزخیه را انکار نموده است بواسطه قوت ذکاء و استعداد، قوت ذکائی که لم یعلم مثله اولم یعدل به ذکاء فی التوابع البشریه) در رساله اضحویه فرموده است: این قبیل از رموز و لطایف جزء تمثیلات و کلامی ناموسی است - والفرض فیها اشاره الی الهیات الرذیه التي تبقى فی النفوس بعد الموت - چون نفوس و ارواح شریر و خبیث بواسطت همین هیئات رذیه و صور موحشه بعد از بوار بدن معذبند و معذب امری خارج از وجود آنها نمیباشد (۱) مثل آنکه در بدن قرار دارند و یا آنکه این عوارض موجب انحراف روح و متصور شدن آن بصور مناسب اعمال سیئه روح را از سذاجت و لطافت ذاتی خارج نموده و روح کانه مخالف با اجسام و عوارض آن میباشد و حال نفس بعد از مفارقت بواسطه مخالفت آن با صور بهیمی و عوارض و هیئات لازم نفوس حیوانات درنده و سبع و وحوش از جهت محاط بودن آن به موجبات انحطاط و تنزل از مقام انسانی و ملکی حال نفوس مقید به ابدان است. چه آنکه در انسان معرض از طریق انسانیت و نفس غیر سالک در صراط توحید و روح

(۱) بنابر تجسم اعمال و نیز بنا بر سعادت و شقاوت عقلی مبدء عذاب و ثواب امری داخلی است ولی بحسب ظواهر و نصوص کتاب و سنت عذاب اخروی متنوع است و معذب هم داخلی است و هم خارجی. ولی باید دانست که نفس بعد از مفارقت بدن متصل به عقول و ارواح کامله می شود و از مطالعة جمال آنان ملتذ می گردد. لذت حاصل از اتصال به حقایق ملکوتی از جهتی امری خارجی و از جهتی امری داخلی است و هکذا در جانب شقاوت و عذاب «اتقوا نارالتی و قودها الناس و الحجارة».

معرض از طریقۀ انبیا و اولیا علیهم السلام - جهات انحطاط بحسب استعدادات متعدد کامن در ارواح دروی اگر بفعایت برسد از باب آنکه حقیقت هر شیء صورت خاص آن شیء است باعتبار وجود اخروی داخل در نوع یکی از بهایم و چه بسا در شخص واحد صور متعدد از وحوش و درندگان بفعایت برسد و بعد از بیداری حاصل از موت از بستر خواب سنگین ناشی از غفلت عظیم بصورت گرگ برخیزد و هر يك از خلق و خوی وی بصورت درنده و سبع ظاهر شود و بجان او بیفتند .

ای دریده پوستین یوسفان گرگ برخیزی ازین خواب گران
گشته گرگان سر بر سر خوهای تو می درانند از غضب اعضای تو

نقل و تزییف

اما مسأله وجود نفس ناطقه و کیفیت حدوث یا قدم آن، یکی از مسائل مهم و از عوایصات فن حکمت است، و اینکه در کلمات متأخرین، دیده می شود در دوران اسلامی اهل تحقیق بر دو مسلکند معلم ثانی فارابی و شیخ رئیس و اتباع آنان از محققان مشائیه، و حکمای اشراق، نفس را بحسب حدوث روحانی و باعتبار بقا، ابدی و صدر المحققین ملاصدرای شیرازی و اتباع او نفس را جرمانی الحدوث و جسمانی باعتبار ابتدای وجود و طلیعه ظهور و بحسب مال و بقا روحانی و مجرد میدانند کلامی تمام نیست برای آنکه جمعی از دانشمندان دوران اسلامی روی شبهاتی که برای آنها حاصل شده است و بحسب برخی از روایات روح را ازلی و قبل از تعلق به ابدان از موجودات ملکوتی واقع در صقع عالم امر و از مجردات امری قاطن عالم عقل و انوار سازجه و خلاصه آنکه روح را باعتبار وجود تجردی متعدد بحسب افراد و متکثر نوعی میدانند که جهت تکامل و تعمیر عالم دنیا از مقام قدم بمرتبه حدوث منزل شده است که : «الأرواح جنود مجندة ما تعارف منها ائتلف وما تناكر منها اختلف، و ان الله خلق الأرواح قبل الأجساد بالفی عام» .

پیش از بنای مدرسه و دیو و سومنات ما بوده ایم ، در اطوار کائنات

شارح محقق حکمت اشراق محمود بن مسعود بن مصباح کازرونی معروف به علامه شیرازی - قدس الله روحه و کثر من عند الله فتوحه - گوید: ذهب افلاطون الى قدم النفوس و هو الحق الذي لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لقوله -ص-: «الأرواح جنوده مجنده فما تعارف منها ايتلف ، وما تنافر منها اختلف» وقوله -ع- خلق الله الأرواح قبل الأجساد... الخ (۱) .

نفس باعتبار وجود دنیوی و از جهت تعاقب به ابدان و بنیه مزاجی و هیکل صوری حادثست بحدوث بدن باین معنا که نفس در اول مرحله وجود عین مواد اجسام است و حجتی که علامه از افلاطون نقل نموده است دلیل است بر قدم هر بسیط الحقیقه ولی نفس ناطقه انسانی باعتبار وجود مادی و دنیوی موجود مرکب از ماده جسمانی و صورت مادی است از اول مرحله وجود و تا آخر تعلق ببدن و نیل بمراتب اعلای از مجرد جهت سافل نفس مرکب است از ماده و صورت . و حق آنست که نفس باعتبار وجود نازل عین بدن است (۲) .

(۱) موجود قدیم ازلی غیر مسبوق بماده و مدت و مکان و زمان امکان ندارد از مقام منیع خود تنزل نماید و معرض حدوث و تغیر و انفعال گردد چه آنکه موجود ثابت محض، محل تجدید ارادات و تنوع حالات مختلفه واقع نشود، و دیگر آنکه تکرر فردی بفرض آنکه منحصر از ناحیه قابل و ماده حاصل نشود و از ناحیه جهات متکثر موجود در فاعل نیز حاصل شود (الف) ولی شک نداریم که مجرد عقلانی صرف و محض قبول تعدد ننماید و هر نوعی در فرد واحد منحصر خواهد بود .

(۲) فیلسوف محقق و استادنا الاقدم مولانا محمد صادق اردستانی - قدمه - در رساله قوی النفس (معروف به حکمت صادقیه) دو قول دیگر در این مسأله بیان کرده است که یکی از این دو قول را ابطال نموده و قول دیگر را مختار خود قرار داده است. اردستانی معاصر بود با

(الف) ملاقطب شیرازی مدفون در تبریز یکی از اکابر حکما و از اعظم متألهان در حکمت مشاء و اشراق و یکی از محققان اطبا در دوران اسلامی و از بزرگترین دانایان در علوم ریاضی و هیئت و طبیعی و از متبحران در علوم نقلی باید محسوب شود .

* * *

بین اهل تحصیل از حکمای محقق دوره اسلامی دو قول در مسأله نفس ناطقه شهرت دارد ولی همانطوری که گفتیم بعد از تتبع در عقاید غیر از مشرب قائلان به قدیم بودن ارواح با حفظ تکثر فردی، دو قول دیگر نیز وجود دارد. ما جهت استقصای کامل این مبحث، به نقل اقوال موجود در مسغورات دانشمندان می پردازیم، و در طی این مبحث طریقه مطابق با برهان و مسالك حق و مختار خود را تقریر و تحقیق نموده و سپس می پردازیم به اصل مسأله معاد و کیفیت عود و رجوع آن به آخرت.

* * *

اصولاً مسأله ای که در امر پیدایش روح، و نحوه تجرد آن در میدان بحث بمیان می آید، این مسأله است که امر مجرد روحانی و حقیقت عقلانی صرف، بچه نحو در سلك حقایق مادی در بلده خراب آباد حدوث و شهردیجور مزاج و در زمره موجودات زمانی و مادی قرار می گیرد و از ناحیه ماده و صور متوارد بر ماده، دارای تعدد و تکثر نوعی می شود و حقیقتی که در صمیم ذات مجرد است و نسبت بجمیع ابدان (باعتبار وقوع در عالم عقل محض) از جهت نسبت متساوی است تعلق خاص و جزئی آن، ببدن خاص و مقید به چه نحو قابل تصور است و شیء مجرد که در صمیم وجود عقل صرف است چگونه از ناحیه بدن محل حوادث جزئی زمانی واقع می شود و شیء محیط بر زمان و مکان و موجود واقع

→

شاه سلطان حسین صفوی و مجلسی ثانی و ملا نعیمای طالقانی و فقیه و حکیم نامدار سید محمد اصفهانی معروف بفاضل هندی صاحب حواشی شفا و مؤلف کتاب محققانه کشف اللثام که برخی از آن محقق تحریر بکاشف اللثام تعبیر نموده اند.

در عالم عقلانی محض بدون عروض جهتی که در ذات وی حاصل شود متأثر از ناحیه زمانیات می‌شود و قبول صور عرضیه نماید درحالتی که اهل معرفت از قدما و متأخران گویند: سبب هبوط نفس، نیل بمقام کمال و خلاصی از وجود تبعی و کینونت قرآنی، و رسیدن بوجود فرقی یا فرقانی و تحقق بوجود خاص است و این امر در صورتی محقق می‌شود که نفس بعد از تنزل از مقام عقلانی و مرور در عوالم برزخی بصورت قوه الوجود و هیولی درآید و باین معنا که از مقام عقلانی تنزل نماید و بعد از طی درجات نباتی و حیوانی و انسانی بمقام فناء فی الله و وجود جمعی احدی برسد و نیل بمقامات و مراتب بعد از قوه صرف فقط از ناحیه تحقق قوس صعودی حاصل می‌شود و لا غیر.

بنا بر این موجود بسیط بدون تنزل و ظهور در غیر، امکان ندارد که در سلك حقایق ماده قرار گیرد، و بدون طی درجات اخس بمقام اشرف برسد چه آنکه معراج تحلیلی و ترکیبی وقتی حاصل گردد که انسان بعد از هبوط از مقام عالم اسماء و صفات و مرور در مراتب عقول و برازخ، مستقر در ارحام و مشیمه واقع در عالم طبع قرار گیرد و بعد از طی درجات طبع بمقام نفس برسد و بعد از خلاصی از تبعات نفس و فرار از حجب ظلمانی لازم نفس اماره و تنور بنور عقل، وارد مقامات عقل و قلب و سر و خفی و اخفی گردیده و بمقام فناء فی الله و بقاء بالله نائل گردیده و باعتبار فنای در احدیت وجود، قیامت او قائم می‌گردد و بهمین معنا اشاره فرموده است عندلیب گستان تجرید و توحید خواجه شیراز رضی الله تعالی عنه:

مارا ز جام باده گلگون خراب کن زان پیش‌تر که عالم فانی شود خراب