

تحقیق در حقیقت معاد

بیان اختلاف مسالك در این مسأله

و تحقیق در معاد جسمانی (۱)

و اثبات حشر اجساد و تقریر مذهب حق و بیان آنکه بدن محشور در يوم نشور عین بدن موجود در دارغوراست معاد لفظاً بمعنای بازگشت و رجوع است، و در اصطلاح متشرعه عبارتست از رجوع و بازگشت افراد انسان بعد از موت، و رجوع به حیات برای نیل به نتایج اعمال و ثمرات افعال .

باید قبلاً اختلاف مشارب دانشمندان را در حقیقت انسان بیان کنیم و بعد بپردازیم به ذکر مسائلی که معاد بآن مسائل توقف دارد .

از جمله مباحثی که باید در این مبحث تقریر شود، عبارتست از بیان لذت و الم جسمانی و روحانی و تحقیق در ماهیت ثواب و عقاب و بیان وجوه فرق بین معاقب داخلی و خارجی .

(۱) حکیم دانا و فیلسوف محقق آقا علی حکیم معروف به مدرس رساله‌ای در معاد جسمانی نوشته‌اند که مرحوم فقیه محقق و مجتهد جامع (الف) و بارع آیه الله معظم حاج شیخ محمد اصفهانی مطلبی را که آقا علی تقریر نموده است بصورتی دیگر تحریر فرموده است. ما در آخر این مسأله می‌پردازیم به تحقیق و تزییف آنچه را که استاد مشایخ ما آقا علی در تحقیق معاد مرقوم فرموده‌اند .

(الف) مرحوم حاج شیخ محمد حسین اصفهانی - ایروانی - از اساتید بزرگ عصر خویش و از مجتهدان جامع اعصار اخیرند که در فقه و اصول از تلامذ آخوند خراسانی و در حکمت از شاگردان آقا میرزا محمد باقر اصطهباناتی می‌باشند. حاج شیخ محمد حسین در فقه و اصول دارای انظاری عالی و قابل توجه و در فلسفه نیز شخصی وارد و باذوق و صاحب اطلاع بوده است .

و نیز باید بپردازیم به بیان اختلاف ارباب بحث و تحقیق، درحقیقت معاد، و تحقیق در مذاهب و مشارب مسلمین در معاد جسمانی و تقریر و تحریر مشرب حکما و عرفا در معاد و تحقیق مسلک حق در امر معاد.

* * *

علمای طبیعی و جمعی از متکلمان، نفس انسانی را صورت، یا عرض قائم به ماده جسمانی می دانند، و برای حقیقت انسان اصل مجرد، و روح متجرد از ماده و مبرا و معرا از زمان و مکان و وضع و جهات جسمانی، قائل نیستند.

بنابراین مسلک انسان نیز مثل سایر موجودات مادی بعد از موت فانی (۱) و معدوم می شود و حقیقت انسان نزد این طبقه از مردم فناپذیر است و بمجرد انحلال بدن و قوای مادی از بین میرود (۲).

جمع کثیری از اهل کلام روح را عرض و یا صورت قائم بموضوع و یا حال در ماده نمی دانند، بل که روح و نفس نزد آنان جسمی است لطیف ساری در بدن، نظیر سریان آب در برگ گل و سریان نار در فحم. موت بعقیده این دسته از مردم، سبب اضمحلال و فنای این جسم لطیف ساری در بدن است.

متألهان از حکما و محققان از اهل کلام، نفس ناطقه و روح آدمی را جوهری مجرد، از علائق ماده دانند؛ که این جوهر نفیس، بالذات از ماده و لوازم آن از زمان و مکان و وضع و جهت و... مجرد است و بحسب فعل مستغنی از ماده نیست و تعلق

(۱) حقیقت جسم مرکب است از ماده و صورت و ماده جوهریست بالقوه و صورت جوهر بالفعل است و جسم مرکب از این دو. در نحوه وجود جسم و کیفیت وجود آن اختلاف زیادی در کتب متکلمان و حکما وجود دارد. نگارنده در حواشی و تعلیقات خود بر رساله اجوبه المسائل صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی از انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه مشهد مفصل در این مسأله بحث نموده است.

(۲) در کتاب مجید و سنت وارد از اهل عصمت دلائل زیادی بر فنای عالم ماده و عدم بقای جواهر و اعراض آن و فنای بدن بعد از موت موجود است این حدیث مشهور را که دلالت بر بقای روح و فنای بدن دارد که (ان الارض لا تأکل محل الإيمان) از پیغمبر نقل کرده اند.

آن بدن، تعلق تدبیری است، و از ناحیه بدن با آن که بالذات مجرد دارد به کمالات لایق خود میرسد و تعلق آن به بدن جهت تکمیل و تکامل است. که بعبارت واضح تر روح برای نیل به مقامات و مراتب عالیّه به بدن تعلق گرفته است و تعلق روح به بدن و احتیاج آن به جسم در مرتبه ذات نفس مجرد، مأخوذ نیست و در صمیم ذات مجرد تام است. بنا بر این امسلك روح و نفس، در واقع تعلق به بدن دارد آنهم تعلق تدبیر و تصرف. و چون ذاة از ماده مبری است و از ماده مجرد دارد قائم به آن نیست بل که بدن قائم به نفس است (۱).

(۱) نزد جمهور از حکما و محققان از اهل کلام تعلق نفس به بدن علاقه بحسب استکمال و کسب جهات معرفت و اکتساب فضائل است نه بحسب اصل وجود چه آنکه نفس بالذات نزد این دانایان از جهات کونیّه و مواد بدنیّه مستغنی است و حاجت و نیاز آن بحسب وجود تعلقی و از جهات اضافه به بدن است و لا غیر و بحسب اصل وجود نیازی به جسم ندارد و لکن عندنا تبعاً لصدر اعظم الحکماء و العرفاء چون نفس باعتبار اصل وجود در ابتدای ظهور و وجود عین مواد و صور جسمانی است (بل که اترل از صور متعلق به مواد) و بواسطه حرکت جوهری و تکامل ذاتی به مقام مجرد می رسد بل که در برخی از ابناء وحدت به مقام فوق مجرد نائل می گردد تعلق آن به بدن بحسب وجود و تشخیص است ولیکن حدوداً لابقاء. باید دانست که تعلق چیزی به چیزی و حاجت آن به شیء دیگر بر چند قسم است :

اول: تعلق امری است به امر دیگر بحسب ماهیت و معنا در مراتب وجود و انحاء کون و هستی، مثل تعلق ماهیت بوجود ماهیت در جمیع انحاء وجود فانی در وجود است و از برای آن مرتبه ای بحسب نفس الامر فرض نمی شود که از وجود بی نیاز شود، مبهم است غایة الإبهام. می شود از برای جنس یا آنکه تحصیل آن به فصل است مرتبه ای فرض کرد جدا از فصل که همان مقام اعتبار جنسیت آن باشد ولی ماهیت در همه مراحل به نور وجود متظاهر است نه آنکه به نور وجود ظاهر شود چون ماهیت نمود وجود است و ثانیّه ما یراه الأحوال. ملاصدرا این قسم تعلق را اشد و اتم انحاء تعلقات می داند.

دوم: تعلق شیء است به امری دیگر بحسب ذات و حقیقت که ذات شیء و هویت آن بتمام ذات بذات - متعلق به - وابسته است مثل تعلق ممکن بواجب الوجود. نزد حقیر این تعلق اتم و اعلی و اشد اقسام تعلق است چون وجود قیوم واجب داخل در حقیقت متقوم است و اقرب

موت بنابراین تحقیق عبارتست از قطع علاقه روح و نفس از بدن و سبب موت عبارتست از اضمحلال و تلاشی بدن که در این صورت موت باعث قطع علاقه نفس است و چون نفس ذاة از ماده مبری است قوه فساد و اضمحلال در آن نیست و بسیط است (غیر مرکب از ماده و صورت) به فساد بدن فانی نمی شود و باقی است. حکمای مشاء و اشراق معتقدند به تجرد روح و نفس ناطقه از ماده جسمانی و نفس را اصطلاحاً بحسب حدوث جسمانی و باعتبار بقا روحانی می دانند و از آن تعبیر به: «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» نموده اند که بواسطه فساد بدن و ابقاء ماده از بقاء (چه آنکه امور مادی بحسب تأثیر و تأثر تناهی دارند) و ابقاء بدن از حمل نفس روح به ملکوت وجود رجوع نموده و به ملائ اعلی متصل می شود.

جان عزم رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چکنم خانه فرو می آید

نزد محققان از متأخران به تبع ملاصدرا ملائک موت و علت مرگ (موت طبیعی نه مرگ اختراعی) همان استکمال روح و نفس است و رجوع آن از عالم ظاهر به باطن وجود و استغنائی آن به تدریج از ماده بدنی و رجوع آن به احدیت وجود و حشر آن با ساکنان ملکوت اعلی که علت غائی نفس نیست مگر رسیدن به کمالات لایق خود و سیر هبوط نفس و تنزل از عالم بالا به عالم دنیا همان تکامل تدریجی و

است از ذات شیء بشیء و نمی شود معلول را خالی از علت لحاظ کرد ولو بنحو عدم الملاحظه بخلاف ماهیت که می شود آن را ملاحظه کرد بنحوی از انحاء لحاظ.

سوم: تعلق چیزی به امری بحسب الذات و النوعیة جمیعاً مثل تعلق عرض به جوهر که قطع نظر از موضوع هیچ عرضی بحسب ذات متحقق نمی شود و داخل نوعی از انواع نمی گردد چون تشخص عرض به جوهر است و مفاض از ذات جوهر و شأنی از شؤون آن محسوب می شود.

چهارم: تعلق چیزی به چیز دیگر به اعتبار وجود و تشخص در حدوث و بقاء، نظیر تعلق صورت به ماده و این قید در این قسم معتبر است که چیزی بحسب وجود و تشخص در حدوث و بقاء تعلق داشته باشد به ذات متعلق به یعنی طبیعت متعلق به و نوعیت آن چه آنکه صورت در تشخص احتیاج به ماده دارد ولی نه ماده معین بل بواحدة منها بالعموم.

قسم پنجم: تعلق نفس به بدن به مشرب تحقیق.

قسم ششم: تعلق نفس به بدن عندالجمهور می باشد.

اعراض از ماده و تمایل به اصل وجود خود که :
هر کسی کدو در ماند از اصل خویش باز جوید روزگار وصل خویش

* * *

بهر حال موت نزد قائلان به تجرد روح عبارت است از اضمحلال و تلاش بدن و قوای مادی انسان ولی اصل انسان که همان گوهر ذات و جوهر وجود وی باشد بواسطه تجرد و استغنائی ذاتی از بدن و قوای بدنی باقی و دائمی و ابدی است و به موت و مرگ بدن هرگز از بین نمی رود .

این جماعت تعلق روح به بدن را مثل تعلق ملك به مدینه و ریّان به کشتی می دانند که انحلال و انعدام کشتی و شهر سبب موت مدیر کشتی و شهر نمی شود . فرق بین این دو قسم از تعلق آنست که تعلق کشتی بان به کشتی تعلق ارادی یا اعتباری است و تعلق روح به بدن تعلق ذاتی و طبیعی است که از ناحیه حصول استعدادات و وجود انحاء تکامل در ماده حاصل شده است و بالأخره روح و نفس دارای حیات ذاتی و بقای سرمدی و ابدی است و بدن زنده بالذات نیست بل که حیات آن وابسته است به حیات نفس ناطقه و روح تعلق گرفته به بدن لذا نفس باقی و ابدی و بدن فانی و زائل شدنی است .

* * *

به عقیده اتباع مشائیه و اشراقیه - قدس الله تعالی ارواحهم - نفس ناطقه جوهریست مجرد بحسب اصل ذات از سنخ ساکنان ملکوت اعلی و قاطنان بلاد تجرد آباد مملکت قدم که تعلق به بدن ناسوتی گرفته است که در عالم ماده و بلده خراب آباد کشور حدوث قرار دارد .

در کلمات این دانایان - شکر الله سعیم - تصریح شده است که نفس روحانیّه الحدوث است که بحسب اصل ذات و جوهر وجود مجرد تام الوجود و معقول و عقل و عاقل بالذات است و معذک مضافست بماده و حادث شده است به حدوث بدن با حفظ تجرد تام و تمام ذات و فرض معقول و عقل و عاقل بالفعل بودنش تعلق به بدن دارد جهت تکامل تدریجی و استکمالات حاصل از وساطت قوای مادی .

نزد هوشمندان صومعه ملکوتی و بنظر تیزبین اسلّاء عقل و ابناء خرد

امکان ندارد جوهر مجرد بالفعل تام الوجود ابدی الحیات معقول الذات که خویش را لامحاله تعقل کند بدون وساطت امری و ناچار علت خود را تعقل نماید و چون تام الوجود است و از ماده ذاة مبری هرگز اضافه بشیء خاص ندارد و نسبت آن به جمیع ابدان بل که به جمیع حقایق مادی متساوی است و چنین امری هرگز مضاف به بدن نشود تاچه رسد آنکه مدتها بواسطه عدم ظهور قوای حیوانی و انسانی و نرسیدن به عقل بالفعل معطل الوجود باشد تاچه رسد به آنکه باین مادی بحکم لزوم اتحاد ماده و صورت از باب حمل متحد شود لذا باید معتقد شد که نفس ناطقه انسانی بحسب وجود حکم صور و مواد جسمانی را دارد و بعد از طی مراحل نیل به قوای ظاهری و رسیدن به مقام احساس و تخیل و تعقل از ماده مترفع شود و به مقام تجرد تام برسد. این مطلب را داشته باش و به حافظه بسپار که در موارد زیادی نافع خواهد بود (۱).

* * *

برخی از متکلمان از جمله «امام الحرمین» روح را جسمی لطیف (۲) می دانند

(۱) بنا بر مسلک مشهور نفس بعد از موت بکلی از ماده و لوازم آن منقطع می شود ولی بنا بر مذهب حق چنانکه بعد از این به منصفه تحقیق می رسد نفس دائماً مضاف به بدن جسمانی است ولی فرق است بین ابدان دنیوی و ابدان اخروی، باید مراتب دنیوی و اخروی محفوظ باشد که «گر حفظ مراتب نکنی زندگی».

(۲) از طرق عامه در امر روح وارد شده است که «ان ارواح المؤمنین فی حواصل فی طیور خضر فی قنادیل من نور معلقة تحت العرش...» این روایت را اصحاب امام سابق بحق ناطق جعفر الصادق به حضرتش قراءت نمودند. حضرت فرمودند: که روح مؤمن بزرگتر از آن است که در حوصله طیر گنجد و فرموده اند که ارواح اهل ایمان بر هیئتهایی مثل ابدان خود ظاهر شوند که یکدیگر را بواسطه مشابعت صور دنیوی و اخروی شناسند و در نعمت حق غوطه ورنند.

مراد امام (والله اعلم) از این که فرمود: روح مؤمن بزرگتر است از آنکه در حوصله طیر گنجد، اشاره است به مقام تجرد عقلانی روح که محیط به عوالم اجسام است و روح و نفس

که با حواس ادراک نشود و با قوا و اجسام محسوسه اختلاط دارد و چون این عده علیت و معلولیت را انکار نموده و معتقدند که نار مثلاً علت گرمی نیست و آتش

→

ناطقه اهل ایمان بحسب اصل وجود تشکل ندارد و مقید به قیود جسمی نمی گردد ولی مقام نازل نفس و روح که مقام تجرد برزخی آن باشد بواسطه تجسم حاصل از اعمال و افکار و از ناحیه مناسبت بین مقام ظاهر و باطن اهل ایمان بصورت های ابدان دنیوی متشکل می شوند . در کلام امام بحق ناطق اشاره است به تجرد مثالی مقام نازل نفس و نیز اشاره است (اشارتی اظهر از هزار تصریح برای ما) به اینکه نفس دارای مقامات و درجات متعدداست و انسان دارای سه نشأت است از: عقل تام و ماده صرف و تجرد بین این دو که از این قسم سوم تعبیر به تجرد برزخی شده است و برزخ اصطلاح است در روایات و از آن به عالم مثال اصغر نیز تعبیر شده است که فرمود: ارواح مؤمنان بر هیأتی اند مثل هیأت ابدان خود به حیثیتی که اگر کسی روحی از آن ارواح را مشاهده کند، گوید: هذا هو، یعنی شك نکند که آن روح به آن صورت که هست از هر مؤمنی که باشد بعینه، آن مؤمن است بدون تفاوتی. این اشارت است به عالم مثال و نحوه وجود انسان بعد از موت در عالم مثال و برزخ و طریق آخرت . ما در مباحث قبل در بحث مربوط به تجرد مثالی مفصل در اثبات عالم مثال و برزخ بحث نمودیم و دیدیم که مسأله عالم برزخی از عویصات فن حکمت و معرفت است که: (زلّت فیها اقدام کثیر من المحققین) و درک این عویصه از حوصله متکلمان آنهم متکلمین از اشاعره و اصحاب لجاج و وسوسه خارج است. در احادیث اهل عصمت روایات زیادی راجع به عوالم برزخی موجود است که برخی از آن روایات صریح است در اینکه عذاب قبر و سؤال بعد از موت راجع به ابدان مثالی است که مقبره انسان بعد از موت همان مقبره اعمال است که:

به بگشتن از گورمان چاره نیست که جان را بجز گور گهواره نیست

روایات وارد در اصول عقاید از ائمه شیعه از حیث اشتمال بر عالی ترین و نفیس ترین مسائل اعتقادی و دقایق علمی در جمیع مباحث و مسائل حیرت آوراست و علت اساسی عدم ابتلای دانشمندان شیعه به تفوات موجود در کتب اشاعره و معتزله رجوع به همین آثار است. شرح اصول کافی ملا صدرا و وافی آخوند فیض (رض... ه م ا) مشتمل است بر نمونه ای از معارف وارد از ائمه اثنا عشریه - علیهم السلام و التحیّه - .

سبب سوزاندن نمی باشد بل که عادت حق تعالی جاری شده است بر این که آتش بسوزاند و آب رطوبت ظاهر نماید و جائز است که آتش نسوزاند و آب سبب خشکی شود. این جماعت که در بحر لایتناهی حمق غوطه ورنند در جمیع مواردی که علل باعث وجود معالیل و معلولات مترتب بر علل می باشند این ترتب را ناشی از تصادف و معلول عادت الله می دانند که جاری است بر ترتب معالیل بر علل تامه خود.

در امر روح نیز گویند که عادت الله جاری است بر آنکه تا مخاطب اجسام و عناصر مادی با جسم لطیف که روح باشد باقی و ثابت است جسم محسوس که بدن باشد زنده و صاحب حیات است. این جماعت گویند که بعد از اضمحلال بدن ظاهری آن جسم لطیف زنده خواهد ماند ولی به حیات عرضی نه ذاتی. ناچار باید معاد را عبارت از جمع و اجتماع اجزای بدن مضمحل دانند با قید تعلق این جسم لطیف بآن که روح باشد.

این امام الحرمین هیچ تعقل در حقیقت جسم و نحوه ترکیب آن (و اینکه جسم باعتبار قبول فساد و قبول فنا بقاء ندارد و هیچ ماده جسمی از قبول عوارض مفری ندارد و هر امری که حادث باشد قبول صورت متضاده نموده و بالاخره در جسم و شوون آن بقا و عدم زوال ندارد) ننموده و گاهی مستند این قبیل از متکلمان در امر معاد و اصول عقاید بطور کلی و در امر روح و نحوه وجود آن روایت ضعیفی است که آنهم نص در مطالب نیست که بماند ظهور هم در مراد مستدل ندارد (۱).

(۱) اگر از این جماعت از جمله امام الحرمین سؤال شود جسم لطیف ساری در جسم کثیف اگر قوام به جسم کثیف دارد و سریان در آن نحوه وجود آن می باشد بعد از اضمحلال جسم کثیف به چه تعاق می گیرد و اگر بشود این جسم لطیف قائم به ذات باشد و منشأ اثر بدون محل سریان چرا اصلاً ساری در غیر شود اگر بعد از اضمحلال جسم کثیف تعلق پیدا نماید و یا سریان نماید در جسم دیگر اعم از محل دنیوی یا اخروی لازم است که هنگام انتقال اگر چه يك لحظه باشد مستقل گردد. گویا این امام و اترا با و همین جسم لطیف را بعد از مرگ در حواصل طیر مستقر میدانند. در جماعت امامیه که از مشکلات ولایت کسب

در بیان آنکه مخاطب به خطابات الهیه کیست و تکالیف متوجه چیست؟

کسانی که انسان را موجودی مادی و عنصری می‌دانند و از برای او هویتی برتر از ماده و حقیقتی مجزا و حیثیتی مبری از دایره فعل و انفعالاتی عنصری و مادی و هویت فانی و قابل تلاشی قائل نیستند در صورتی که قائل به شرایع الهیه باشند مکلف به تکالیف همین هیأت متشکل از عناصر متضاد را دانند و ناچار باید معاقب و یا مثاب همین موجود عنصری باشد (۱).

فیض نموده‌اند کسی معتقد به مادی بودن روح نیست. اگرچه فاضل مجلسی (مجلسی دوم نه اول، چون مجلسی اول در علوم عقلی نیز صاحب حظ وافر بوده‌است) در جایی از باب مشاجره با حکما روح را مادی می‌داند و نیز تصریح کرده‌است که اعاده معدوم جایز است و در جای دیگر تجرد را منحصر به حق می‌داند و گوید: هر که قائل به تجرد غیر حق شود کافر است ایشان در مقابل قاضی نورالله - سید سعید شهید رض - که شیعه تراش است، کافر تراش است و درباره‌ی از کلمات خود به احدی ابقاء نمی‌نماید. غزالی هم ید طولائی در تکفیر دارد - نعوذ بالله من هذه الزلات -.

(۱) این جماعت با مادیون و حسیثون منکران مبدء و معاد و جوه مشارکت زیاده‌دارند و مثل آنها (در آیات ظاهر در تجسیم) تصریح کرده‌اند که حقیقت غیر موجود در عالم ماده و معرا از تجسم و تقدیر و میرا از تقید به زمان و مکان معدوم است و غیر متصور. بهر حال کسانی که به اصل باقی در انسان قائل نیستند اعم از اینکه به مبدءی معتقد باشند یا نباشند روی قواعد و قوانین عقلی نمی‌توانند به مشروئشر انسان بعد از مرگ معتقد شوند. چون بنا بر حرکت عمومی عالم و سیلان جوهری عالم ماده هیچ موجودی بقا ندارد و در ماده و عنصر مادی متمادی جسمانی صاحب وضع و محاذات حسی جهت بقا و ثبات وجود ندارد و مواد عالم وجود یک آن ثابت نمی‌باشند.

بنا بر تجرد و بقای روح جهت بدن انسان که ماده آن باشد ثبات ندارد و قطع نظر از حرکت جوهری و سیلان ذاتی بدن از آنجایی که تغذیه می‌نماید و غذا بدل چیزی است که

برخی از جماعت متکلمین که اجسام عنصری را مرکب از جواهر فرد می‌دانند و قائل به جسمیت جوهر مفرد نیستند اگر چه اجسام از آنها تألیف می‌شود بدن محسوس نزد این حضرات جسم کثیف مؤلف از جواهر فرد و روح جسم لطیف مؤلف از این دو جسمست و صفات مخصوص به ابدان افراد انسان از خواص بدن و صفات نفسانیه از عوارض و خواص جسم لطیف است. چون از مشابکت هر دو جسم انسان موجود شده است صفات و خواص انسان چه نفسانیات و چه صفات بدنیه متحقق نمی‌شود مگر از ناحیه مخالطت دو جسم لطیف و کثیف. به‌زعم این جماعت چون قائل به تجرد نفس ناطقه انسانی نیستند مکلف به تکالیف شرعیه و قوانین و قواعد راجع به نظام اجتماع متوجه همین وجود محسوس و هیکل مادی است.

حکمای طبیعی حقیقت انسان را مرکب از عناصر متضاده می‌دانند که از امتزاج این عناصر مزاج خاص انسانی بوجود می‌آید و نفس انسانی نزد جماعتی از مادیون همین مزاج حاصل از امتزاج عناصر است و برخی مزاج را عارض بر صورت نوعیه قائم و حال در ماده انسانی می‌دانند و حقیقت انسان همان صورت نوعیه است که از تجرد نصیبی ندارد. لذا نزد این جماعت نیز بمجرد انحلال قوای مادی صورت یا مزاج مبداء آثار انسانی فاسد و معدوم می‌شود و جهت بقا در آن بوجه من الوجوه تحقق ندارد.

دانشمندان طبیعی و مادی عصر ما نیز کلیه آثار مترتب بر انسان را مستند به سلولهای مغزی و دماغی می‌دانند و آنچه را که قائلان به تجرد انسان از ماده معلول روح و نفس مجرد دانسته به مواد و عناصر مادی نسبت می‌دهند.

→

به تحلیل می‌رود و بتدریج تمام قوا و اعضای مادی فانی می‌شوند و بدل مایه تجلّی جای آنها را می‌گیرد و جهت ثبات و بقای آن همان جهت تجرد آن می‌باشد و اصل ثابت و باقی ماده محسوب می‌شود لذا وجود امور ثابت و غیر متغیر در انسان که ادراکات او باشد بدون شك از ماده مجرد است.

بنا بر اعتقاد حکمای متأله که به مجرد نفس ناطقه معتقدند حقیقت انسان عبارتست از فصل مقوم و صورت نوعیه او که همان نفس ناطقه باشد و بدن آلت و وسیله است جهت انحای تصرفات نفس و واسطه است برای تکمیل و تکامل و تحصیل کمالات لذا از حقیقت انسان خارج است.

بنا بر این مسلک خطابات و اوامر و نواهی و تکالیف متوجه روح و جهت مجرد و وجهه باقی اوست. کسانی که به مجرد برزخی نفس علاوه بر مجرد عقلانی آن اعتقاد ندارند مثاب و معاقب نزد آنان همان نفس ناطقه است که با هیئات و ملکات و عوارض و جهات ناشی از صدور اعمال اعم از زشت و زیبا و خوب و بد محشور خواهد شد و جهت مادی و جزء بدنی او به موت زائل و معدوم می شود و آنچه که دارای بقاء و ثباتست معاقب و مثاب خواهد بود.

حکمای مشائیه و اشراقیه دوران اسلامی بواسطه نصوص موجود در قرآن و احادیث وارد از صاحب این شریعت در مقام تصحیح معاد جسمانی مطالبی بیان نموده اند که ما در این رساله عقاید آنان را تحریر می کنیم مثل اینکه برخی جهت تصحیح حشر اجساد، اجسام فلکی را موضع تخیل برخی از نفوس دانسته اند و برخی از اهل اشراق ملاک حشر اجساد را فرد برزخی در قوس نزول دانسته اند «که» و للناس فیما یعشقون مذاهب (۱). ما بیان خواهیم نمود که معاد و محشور در یوم نشور عین بدن موجود در دار غرور است.

(۱) بنا بر انحصار مجرد نفوس به مجرد عقلانی و نفی مجرد برزخی باید حشر اختصاص به کسانی داشته باشد که به مجرد عقلی تام رسیده باشند و دیگر آنکه قرارداد ملاک حشر اجساد موضع فلکی جهت تخیل نفوس انسانی (با آنکه بتجرد خیال معتقد نیستند و بنا بر مادی بودن خیال این قوه مسلماً فانی و معدوم می شود) و یا کثیری از مواعید نبوت را (از قبیل حشر اجساد و بعث از قبور و سوالات بعد از موت) حمل بر ابدان و اجسام مثالیه در قوس نزول نمودن از حیث ترتب تالی فاسد در رتبه انکار حشر اجساد است و بهتر بود این جماعت آیات ناظر به حشر اجساد و ظواهر وارد راجع به حور و قصور و غلمان و جنات عدن تجری من تحتها الأنهار را مثل آیات و روایات دال بر تجسیم توجیه می نمودند

نقل و تحقیق

فیلسوفِ بارع و عارف کامل آخوند ملا عبدالرزاق در گوهر مراد گوید: نزد محصلین از حکما و محققین از صوفیه و متکلمین حقیقت انسان مرکب از نفس مجرد و بدن مادی هیچ یک از نفس و بدن علیحده مصداق حقیقت انسان نتواند بود چون ما پیش از این اثبات کردیم تجرد نفس ناطقه را، پس باطل شده مذهبِ طبیعیین و جههور متکلمین و چون بیان کردیم که نفس ناطقه در مبدء فیضان که مسمی است بعقل هیولانی نیست مگر امری بالقوه، و فعلیتی حاصل نتواند بود مراورا مگر از کمالات علمیه و عملیه حاصله به وساطت بدن، پس باطل شد نیز مذهب و مسلك متفلسفین و باقی ماند مذهب محققین.

پس حقیقت انسان متقوم نتواند شد مگر از دو جهت که به یکی انسان است بالقوه و به دیگری انسان است بالفعل و تقوم حقیقت انسان از نفس و بدن بغایت شبیه است به تقوم حقیقت جسم از ماده و صورت. ولیکن انسان بر دو معنی اطلاق شود؛ یکی انسان محسوس و دیگری انسان معقول. در انسان محسوس بدن بجای ماده است و نفس بجای صورت، و در انسان معقول نفس بجای ماده است و جهت کمالات مکتسبه به وساطت بدن بجای صورت، و هر فرد از افراد انسان، انسان است بحسب معنی اول اعنی انسان محسوس، اما انسان بمعنی دوم اعنی انسان معقول نیست مگر بعضی از افراد انسان که انسان کامل عبارت از آنست.

تمام شد موضع حاجت از کلام صاحب شوارق - قده - و فی کلام (۱) هذا الشیخ

→

و از باب آنکه سروکار پیغمبر با اعراب بادیه نشین بود این آیات را حمل بر امور معنویه می نمودند چون این آیات زیادتر از آیات مربوط به مبدء و صفات و افعال و نیستند که علمای کلام گفته اند ظواهر آنها اراده نشده است.

(۱) گوهر مراد، چاپ هند، ۱۳۱۱ هـ ق ص ۲۲۸. ملا عبدالرزاق بعد از تقریر عقاید و آراء آنچه را که نقل نمودیم به رشته تحریر آورده است و این کلام را جهت تصحیح معاد جسمانی و اینکه مکلف و مثاب و معاقب شخص مرکب از نفس و بدن است و در مقام

النحریر موضع اباحت .

حکیم لاهیجی بعد از نقل کلام فلاسفه که گفته اند: تمام حقیقت انسان نفس ناطقه اوست و بدن صرفاً آلت تحصیل کمالات است برای بیان وجه صحت معاد جسمانی این کلام را فرموده است مثل آنکه ایشان تجاهر نموده است از تحقیقی که اشخاص بمراتب از او از حیث درجات علمی پائین تر بیان کرده اند که : تمام حقیقت و هویت هر شیء مرکب جهت صورت اوست نه جهت ماده که امری بالقوه و شیء عدمی است. لذا قالوا: صورة الشيء هي ماهيته التي بها هو هو. چون ماده در هر شیء مرکب امر بالقوه و مبهم و غیر متحصّل است. والصورة امر محصل بالفعل به يصير الشيء شيئاً... وان كل حقيقة تركيبية فانها انما تكون تلك الحقيقة بحسب ماهو منها بمنزلة الصورة لا بما هو بمنزلة المادة فان المادة بما هي مادة

→

ترتیب قول کسانی که نفس را مبدء حقیقت انسان و بدن را آلت تکامل دانسته اند این کلام را فرموده است .

بنا بر فرموده ایشان که گفت: باعتباری نفس ماده معقولات است و لابد باید معتقد باشند که نفوس غیر خارج از مقام عقل هیولانی و غیر نایل به مقام عقل بالفعل باید بعد از موت فانی محض شوند چون این حکیم علام به تبع شیخ اتباع مشاء قوه خیال را مادی می داند و دیگر آنکه نفس مجرد تام الوجود و ابدی الحیات که بدجنین افاضه می شود امکان ندارد متصف به عقل هیولانی شود، متصف به عقل هیولانی باید در اول وجود و قبل از نیل به مقام عقلانی خیال بالفعل باشد و قبل از نیل به مقام خیال باید محسوس و حاس بالفعل باشد .

و دیگر آنکه اگر ملاک انسان بودن نیل به مقام عقل تام و صرف است هر انسانی که به مقام مجرد تام نرسد حیوان بالفعل و انسان بالقوه است و اگر کسی از جمله همین حکیم لاهیجی به مجرد برزخی انسان در قوس صعود (نه نزول چون برزخ تروی ملاک حشر نفوس نمی شود) معتقد نباشد نمی تواند به معاد جسمانی معتقد شود بل که این معنا امری محال است و چون برهان بر امتناع آن قائم است امکان ندارد از باب تعبد به آن معتقد شود، تعبد به امر محال از محالات اولیه است .

مستهلكة فى الصورة استهلاك الجنس فى الفصل... وتقوم الحقيقة ليس الا بالصورة (۲)
والإنسان، انسان بنفسه المدبرة لبدنه لا ببدنه... وكذا نفس الإنسان حين
انقطاعها عن علاقة البدن انسان... والوجود المجرد عن المهيئة موجود كالواجب الأول
تعالى شأنه. لذا انسان معقول و عقل وعقل بالفعل انسان بالفعل است كما صرح
به نفسه -ره- بهمين لحاظ قدمای از اهل منطق تصريح نموده اند كه جايز است
تحدید بفصل اخير با آنكه حد جهت اکتناه حقیقت است نه تمیز و تمیز شیء از
ماعدای خود. لذا گفته اند: اگر ممکن باشد تجرد صورتی مثل صورت انسان از ماده
بدن- بتمام هویت، صورت ملاك حقیقت و میزان اطلاق انسان بر آن حقیقت
خواهد بود.

ده بود آن، نه دل، كه اندر وی گاؤ و خر باشد و ضیاع و عقار

اما این كه فرموده در انسان محسوس بدن ماده و نفس صورت است و در انسان
معقول نفس ماده و علوم و فضایل صورت است این اصل با مشرب ایشان
سازش ندارد چون این اصل با مشرب کسی سازش دارد قایل به حرکت در جوهر
است و نفس ناطقه را در اوائل وجود ماده معقولات و معلومات می داند نه شخص
ایشان كه نفس را در ابتدای افاضه آن از مبداء فعال امری معقول بالفعل و مجرد
تام در صریح ذات و صمیم وجود پنداشته و صور علمیه و فضایل مكتسبه را از
كمالات ثانیه نفس می شمرد.

بنا بر مشرب حكيم لاهیجی همه افراد انسان بحسب اصل وجود در يك
رتبه اند و وجود مفاض بر افراد همان وجود تجردی است و بدن آلت كسب كمالات
ثانیه است بنابراین در همه افراد انسان بدن امری مبهم و لامتحصل است (باعتبار
آنكه ماده نفس است نه باعتبار ترتب آثار بدنی بر آن در این صورت خود صورت
بالفعل است و عناصر مركب باعتبار لا بشرطی ماده و هیولای نفس و مسمی بدنند و
صورت حقیقی كه نفس ناطقه باشد فصل مقوم و ملاك انسانیت و مصحح صدق انسان
بر آن فصل منتزع از صورت عقل و عاقل و معقول یعنی همان نفس ناطقه مجرد تام
می باشد.

خلاصه کلام آنکه تمام هویت حقایق مرکبه، صورت شیء است، و ماده امری عدمی و غیر داخل در هویت شیء است بحسب اصل حقیقت. لذا ملاک خطاب و مصحح تعلق خطابات شرعیه روح انسان است و چون نفس در ابتدای وجود بل که در اصل ذات و ظهور فعل و نیل به کمالات توقف به بدن، بدن جنبه مقدمیت دارد، نفس مادامی که به بدن تعلق دارد از بدن بی نیاز نمی باشد ولی مکلف به تکالیف باعتبار جهت حیات و مبدء بقا و ثبات اوست لذا این مقدمه حکیم لاهیجی برای معاد تمام نیست چه آن که حقیقت انسان باعتبار وجود دنیوی و زیست در عالم ماده و کون و فساد و توقف و توطئن در عالم محسوس، و دار حرکات و متحرکات، بدن مادی قوام دارد - ولی باعتبار وجود اخروی و انتقال از نشأت ماده به عالم برزخ و عوالم بعد از طبیعت بدن را که جهت نقص و لازم برخی از نشئات وجود است رها می نماید.

از آنجایی که محقق لاهیجی منکر اجساد و اجسام مثالی و برزخی و ابدان اخروی است نمی تواند به حشر اجساد معتقد شود و تبعیت از شیخ اتباع مشاء و اذعان باین که: (لا یبعدان تکنون الأجرام الفلکیة موضع تخیلات بعض النفوس) از حیث اشتغال بر توالی فاسده دست کمی از انکار حشر اجساد ندارد (۱).

باید دانست که مسأله معاد یکی از عویصات مباحث اعتقادی است و نیز باید متوجه بود که در این مسأله دلائل عقلی مبرا از شوائب اوهام و نص کتاب (نه ظواهر کتاب مجید) و نصوص متواتر قطعی صادر از ائمه - علیهم السلام - حجت است و نیز باید توجه داشت که دلائل نقلی در مسأله معاد مشتمل است بر بسیاری از متشابهات مثل اخبار معراج جسمانی که مشتمل است بر بسیاری از متشابهات (۲)

(۱) ما در این مسأله که اساساً معاد جسمانی نه اصل معاد اصل برأسه و انکار آن فی نفسه موجب کفر است بحث خواهیم نمود.

(۲) حقیر باینکه به تبعیت از کتاب مجید و مأثورات ولویه به معاد و معراج جسمانی معتقد است و در مسأله متشابهات از آیات در باب صفات مثل (الرحمن علی العرش استوی) بنا بر آثاری که از اهل عصمت و طهارت - ائمه شیعه - رسیده است معتقد است که همه آیات متشابه در باب صفات به محکمت برمی گردند در این مسأله تعجب دارم که چرا متکلمان از

این مسأله نیز باید مورد توجه واقع شود که اکثر متکلمان که خود گفته خود را درک می‌کنند و مقید به مراعات اصول و قواعد علمی هستند و بر بی‌توجه سخن نمی‌گویند، گویند که بدن اخروی یعنی بدن محشور در قیامت ممکن نیست عین بدن دنیوی باشد. اینها فهمیده‌اند که قول به عینیت (البته عینیت مصطلاح اهل کلام) خیالی بی‌اساس است مثلاً بدن محشور عین بدن شخص در هنگام مرگ باشد، یا بدن موجود در شباب و معدوم در پیری یا بدن شخص هنگام معصیت و اطاعت؟ با این قید که در آثار و ارداست دار آخرت دار حیات است بدون موت ناچار بدن اخروی باید فاقد استعداد تفاسد و مرگ و... باشد و هکذا. بر فرض آنکه بدن محشور در قیامت عین بدن موجود در قبور باشد یا تعلق روح به بدن در همین دنیا محقق شود و ابدان مبعوث از قبور و مستعد از برای ارواح در همین عالم ماده و دنیا متعلق نفوس واقع شوند که در این صورت آخرت و قیامت قائم نشده است و یا روح به بدن تعلق می‌گیرد آنهم بدن دنیوی در آخرت این شق نیز امکان ندارد.

فخر رازی و برخی دیگر از اهل کلام گویند: فرق بین تناسخ و حشر آنست که در تناسخ ارواح به ابدان در دنیا تعلق می‌گیرند و در حشر ارواح به ابدان در آخرت تعلق گیرند ناچار این بدن باید متناسب باشد با نشأت بعد از دنیا یعنی آخرت، یعنی باید بدن متناسب با نشأت آخرت باشد.

* * *

یکی از مباحث مهم که در بحث معاد به تحقیق و تدقیق آن احتیاج مبرم وجود

→

اهل سنت و جماعت در باب مبدء و صفات و افعال او آیات متشابهه را تأویل نموده‌اند و تأویل را جایز می‌دانند ولی در باب معاد درست بدون چون و چرا همرا قبول کرده‌اند. باید گفت که این جماعت اصلاً بین دنیا و آخرت فرق نفهمیده‌اند. در آیات و روایاتی که مشتمل است بر وجوه فرق بین دنیا و آخرت و تحقیق در این که نشأه آخرت نشأه فعلیت و کمال و عالم نیل به ثمرات اعمال است و حرکات تکاملی در آخرت نیست و همچنین نشأت آخرت در طول دنیا واقع شده است و نسبت به دنیا غیب محسوب می‌شود و این قبیل از مطالب را غور نموده‌اند لذا این مردم حق ندارند در این مباحث وارد شوند.

دارد (۱). قول به تجرد عالم برزخ و اعتقاد به وجود بدن مثالی و اخروی است. تحقیق در عالم مثال و بیان وجوه فرق بین برزخ صعودی و نزولی و اثبات آنکه جسم برزخی از حیث تأثیر و قبول صور و فعلیات و بروز آثار و ظهور فعلیات کامنه در باطن ذات بمراتب تمامتر و کاملتر از اجسام مادی است و تحریر آنکه دار عقبی عالم فعلیت و آثار و نشأت ظهور سرایر و خفیات است و تقریر آنکه جهات اتحاد و وحدت بین ابدان دنیوی و اخروی از جهاتی برقرار است و هر بدن سیال متحرك در عالم دنیا قائم است به بدنی عین خود در باطن خود که قبول تلاشی ننماید وحی و شاهد و حاضر است و بالأخره تحقیق در این مسأله که جنتی که پدرما بنی نوع آدمی از آن هبوط نمود غیر جنتی است که به متقین وعده داده شده است چه آنکه جنت و بهشت صعودی که مأوای اهل تقوی و موطن سعادت است نتیجه اعمال و ثمره عبادات و افعال است برخلاف جنت موجود در نزول وجود که سابق بر اکوان مادیه است و بهشت متحقق در صعود وجود متأخر از این عالم و در موطن مابعد طبیعت واقع شده است.

ما در این مسأله در مباحث مربوط به عالم مثال مفصل بحث نمودیم.

* * *

یکی از مباحث که مسأله حشر اجساد و معاد جسمانی، بر آن توقف دارد، مسأله جواز یا امتناع اعاده معدوم است برخی از اهل کلام مسأله معاد را مبتنی بر اعاده معدوم دانسته اند این جماعت بضرورت کتاب و سنت به معاد جسمانی معتقدند و از طرفی حقیقت انسان را همانطوری که نقل نمودیم همین هیکل محسوس دانسته اند و نیز نزد آنها مسلم است که حقیقت انسان چون از سنخ مواد و اجسام است بالأخره قبول تفاسد و تلاشی می نماید و جمعی از این جهت معتقد به فناء و انعدام اجسام و مواد و صور قائم به مواد و اعراض قائم به صور و انواع شده اند که

(۱) اثبات تجرد برزخی در صعود و نزول وجود اساس کار محقق باحث در امر معاد جسمانی است. منکران تجرد برزخی از درک و حل و فهم بسیاری از مسائل مربوط به انجام شناسی از معاد و حشر و حساب و صراط و میزان و... محرومند.

بزعم آنان آیات قرآنی و آثار نبویه صریح در فناء و انعدام عالم ماده می‌باشند بعقیده این مردم هنگام قیام قیامت و روز محشر (۱) جمیع اجسام از فلکی و عنصری فانی شوند ثم حق تعالی خلایق را برای رسیدن به نتایج اعمال خود زنده نماید.

نگارنده اول به بحث اعاده معدوم و امتناع آن می‌پردازد بعد این بحث را که آیا امکان دارد فناء جمیع حقایق وجودی؟ و نیز این بحث در کتب اهل کلام از عامه صاحبان و سوسه و اهالی مجادله (۲) عنوان شده است که: آیا ممکن است ایجاد عالمی مماثل عالم موجود؟ حکما وجود آن را محال و متکلمان جایز دانسته‌اند و گفته‌اند: حکم الامثال واحد.

اما مسأله اعاده معدوم جمعی از متکلمان جهت تصحیح حشر اجساد و معاد جسمانی به جواز اعاده معدوم معتقدند و حکما و جمعی از محققان اهل کلام قائل به امتناع اعاده معدوم می‌باشند.

قائلان به جواز دو وجه ذکر کرده‌اند: یکی آنکه دلیل بر امتناع آن وجود ندارد و هر چه که بر امتناع آن دلیلی قائم نشود باید حکم به امکان و جواز آن نمود و دیگر آنکه: چون بین وجود مبتدئ و معاد مماثلت برقرار است تحقق وجود مبدئ دلیل است بر امکان وجود معاد چه آنکه شیء تا ممکن نباشد موجود نمی‌شود و

(۱) مراد آنان از فناء، فناء اصل ذات و حقیقت است، برخی از اهل کلام معتقدند که جمیع اجزاء عالم وجود جوهرأ و عرضاً فانی و معدوم می‌شود، برخی عقیده دارند که جواهر عالم فانی پذیر نیست و معدوم نمی‌شود بل که صور و هیئات اجسام ترکیب خود را از دست داده و مبدل به اجزای متفرق در فضا می‌شوند ولی اعراض بکلی معدوم می‌شود چون اعراض قائم به صور مرکبات است و به انحلال ترکیب آنچه قائم به مرکب و حال در مرکب است فانی و معدوم می‌شود.

(۲) باید معلوم باشد که علم کلام مستحدث بعد از افول نور نبوت و اعراض ناس از معدن علوم نبویه و پشت نمودن آنان به صاحبان ولایت کلیه بحسب دلالت کتاب و سنت و اجماع و عقل، حرام و اشتغال به آن منهی^۳ عنه است. جهت بحث کامل این مسأله رجوع شود به اوایل کتاب گوهر مراد تألیف فیلسوف محقق آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی (رض)

اقوی دلیل بر امکان شیء و وقوع آن است (۱) .

برخی از محققان معتقدند که اگر کسی در این مسأله تأمل نماید و نحوه وجود مبتدء و معاد را در صورت عود معدوم به تمام ذات و جهات تعقل نماید حکم به بدهاقت امتناع اعاده معدوم خواهد نمود لذا امام فخر خطیب رازی در مباحث گوید: ونعم ما قال الشيخ من ان كل من رجع الى فطرته السليمة ورفض عن نفسه الميل والعصبية شهد عقله الصريح بان اعادة المعدوم ممتنع .

* * *

این مسأله از امور مسلمه است که هر ماهیت و ذات واحد دارای وجودی واحد است و هر وجود واحد محدودی دارای حد و ماهیت واحد است و وجود هر شیء و هستی هر ماهیت همان نفس تحقق شیء است و وجود از عوارض خارجی ماهیات نیست بل که ماهیت از ناحیه وجود متحقق می شود و يك نوع عرض نسبت به وجود در آن متصور می باشد .

بنابراین ذات واحد هرگز دارای دو وجود و هویت واحد هرگز دارای دو عدم نمی باشد و عدم نیز دارای حقیقتی غیر رفع وجود و عدم تحقق ماهیت بحسب نحو خاصی از وجود نیست .

بنا بر اعاده معدوم بعینه باید هویت و حقیقت متشخص به وجود خاص و ماهیت خاصه شیء معاد همان هویت مبتدء باشد (فرض آنست که وحدت هویت عین وحدت وجود متشخص و واحد است) در این صورت تعدد و تکثر وجود ندارد و از آنجایی که مبدء و معاد متحدند - يلزم تخلل العدم بين الشيء و نفسه - بنابراین اینکه

(۱) این جماعت در جواز اعاده جواهر معدومه و امکان آن بل که لزوم آن از ناحیه حشر جسمانی متحدند در اعاده اعراض اختلاف دارند برخی بطور مطلق قائل به امتناع عود اعراض قائم به جواهرند برخی اعراض را که قابلیت بقاء در آن ها نیست ممتنع العود میدانند مثل اصوات و ادوار برخی از این جماعت اوصافی را که مقدور عید می باشد ممتنع العود میدانند این دسته از اهل کلام آراء عجیبی از خود ظاهر ساخته اند که در کتب قدما این عقاید نقل شده است .

متکلم از باب وحدت حکم الأمثال و اینکه امکان وجود مبتدء دلیل است بر امکان وجود معاد استدلال به جواز اعاده معدوم نمود درست نیست چون فرض آنست که وجود مبتدء غین وجود معاد است نه مثل آن .
و نیز بنا بر اعاده معدوم بتمام هویت لازم آید که جهت ابتداء عین جهت اعاده باشد و این لازم از محالات بدیهیه است .

چون از برای شیء واحد و ماهیت و ذات واحد دو وجود و دو عدم و فقدان امکان ندارد و هر شیء و هویت واحد دارای يك وجود است و عدم آن عبارتست از رفع همین وجود - لأن نقیض کل شیء رفعه - اهل معرفت فرموده اند : «ان فی جمال الله سعة لو تكرر لضاق» و وجود منبسط دارای وحدت شخصیة اطلاقیه است که بالذات تکرر نمی پذیرد و تکرر آن ملازم است با وجود جهتی منافی با اطلاق لایشرطی وجود حق و تحقق جهتی و جهتی در نور الأنوار چه آنکه بسیط حقیقی دارای جهات متکثر منافی سعة اطلاقی نمی باشد (۱) .

(۱) شیخ کبیر (الف) در مفتاح گوید: ان الشيء لا يثمر ما يضافه وما يناقضه (فی کل نوع من الأثمار) علی اختلاف صور الأثمار وأنواعه المعنوية والروحانية... شیخ در این فصل با بیانی شیوا و رسا لزوم وجود مناسبت تامه بین علت و معلول را تحقیق فرموده و بعد فرموده است :

«ان الشيء لا يثمر شيء ولا يظهر عنه ما يشابهه كل المشابهة والا يكون الوجود قد ظهر وحصل في حقيقة واحدة ومرتبة واحدة مرتين وذلك تحصیل الحاصل (ب) و انه محال لخلوّه عن الفائدة وكونه من نوع العبث و تعالی الفاعل الحق عن ذلك .
ومن هذا الباب ما قيل: ان الحق ماتجلى لشخص او شخصين (ج) فی صورة واحدة

←

(الف) مراد ما از شیخ کبیر عارف محقق سلطان اهل الكشف ابوالمعالی صدرالدین محمد بن اسحاق قونوی -رض- و مراد از شیخ اکبر، غوث اعظم محیی الدین -ابن عربی- است رجوع شود به شرح مفتاح غیب الجمع والوجود -مصباح الانس- حمزة فناری ط ۱۳۲۱ هـ ق گ ص ۳۱، ۳۲، ۳۳ و ۳۴ .
(ب) و فی هذا المقام کلام سیاتی تحقیقه .

(ج) در نسخه خطی: لا يتجلى لشخص ولا لشخصين... این عبارت در قوه القلوب نیز موجود است .



مرتین بل لا بُد من فارق واختلاف من وجهه ما او وجوه .

شیخ کبیر در کتاب نصوص (الف) فرموده است: «ولا یثمر شیء ولا یظهر عنه ایضاً عینه ولا ما یشابهه مشابهة تامّة فانه یلزم من ذلك ان یکون الوجود قد حصل وظهر فی حقیقة واحدة ومرتبة واحدة علی وجه ونسق واحد، مرتین وذلك تحصیل الحاصل وانه محال لخلوه عن الفائدة وانه من قبیل العبث ویتعالی الفاعل الحق الحکیم العلیم من فعل العبث، فلا بد من اختلاف ما بین الاصول وثمراتها . وایضاً فان الممكنات غیر متناهیه والفیض من الحق الذی هو اصل الاصول واحد فلا تکرار فی الوجود عند من عرف ما ذکرناه فافهم . ولذا قال المحققون: ان الله (الحق خل) ما تجلی فی صورة واحدة لشخص واحد مرتین لالشخصین ایضاً فی صورة، بل لا بد من فارق واختلاف من وجهه او وجوه کما اشرنا الیه...»

باید دانست که اصل زمان و بالأخره اسم حاکم بر زمان که دهر باشد مثل سایر نسب اسمائیه حقیقت معقوله نسبی است که احکام آن دهر عالمی بحسب تقدیرات که به احوال اعیان ممکنه و احکام و آثار و لوازم اسماء متعین میشود ظاهر میگردد. بنابراین حکم آن در آخرت و دنیا منقطع نمیشود نه تجدد و تصرّف نسب آن پایان می پذیرد و نه تجدد اجزای آن زمان و زمانیات صورت اسم دهر و دیهور حاکم بر زمان می باشند .

شأن الهی نیز هر آئی از آنات وجود تجدد دارد (کل یوم هو فی شأن) چه آنکه عالم وجود بنا بر محکوم بودن بحکم امکان یعنی بحکم نیست عدمیه امکانی ملحق بعدم می شود و حقیقت جمعی الهی مقتضی ایصال وجود سبب بقاء او مانع از انغمار ممکنات در عدم صرف می شود. و به حکم این دواصل (دهر و شأن الهی) دائماً فیض به حقایق ممکنات

(الف) این رساله چند مرتبه در ایران بطبع رسیده است و از نفائس کتب و متون عرفانی باید محسوب شود به این رساله استاد مشایخنا العظام عارف کامل بارع و حکیم متاله آقامیرزا هاشم رشتی حواتنی نفیسه نوشته است که قسمتی از این حواشی در کنار نصوص در آخر کتاب تمهید القواعد ابن ترکه بچاپ رسیده است .

از حواشی آقامیرزا هاشم معلوم می شود که عرفان در حوزه علمیه طهران رواج کامل داشته است آنچه که در این حواشی نوشته شده است در سطح عالی ترین آثار عرفانی مؤلف در عصر رواج تصوف می باشد .

و نیز اهل عرفان گفته‌اند: «لاتکرار فی التجلی» و ان (۱) کل تجلی منه جدید و کل یوم هو فی شأن هذا بمقتضى الصور القابضة، و اما بمقتضى المعنى و اسقاط اضافته عن القوابل فلا تکرار فی التجلی، لانه واحد بسیط لیس فیہ مضی و استقبال و لا حدوث و لا زوال، فلم یعدم حتی یعاد مکرراً او جدیداً. و اعتبار بالوجود حتی تفهم امر الوجوب، حیث ان الوجود ساقط الإضافة عن المهیات، لیس جوهرراً و لا عرضاً و لا کیفاً و لا کمّاً، و اذ لا کمّ له فلا زمان و لا دثور و لا حدوث و لا اجزاء مقداریّة، فلا تغیر و لا تبدل، و الكل باعتبار القوابل من المواد و المهیات، فهذا روح هذه المسألة و باطنها و لا خصوصيّة لها بالدنیا و الآخرة».

و فی کلامهم: ان اجزاء الدهر و الزمان لا ینکرر، چون سبق و احق ذاتی اجزاء زمان است و زمانیات نیز که متعین از دهریات می‌باشند قابل تکرر نیستند و از باب عدم جواز اتحاد دو موجود متعین گفته‌اند (المثلان لا یجتمعان).

اما اینکه در کلمات اهل توحید از جمله شیخ کبیر صاحب مفتاح مذکور است که سالک در مقام عروج روحانی و سیر در مراتب وجود، در هر مرتبه‌ای از مراتب

→

می‌رسد و خلق جدید همان تجدد صفت وجود و اضافه آن به اعیان ممکنات است (بل هم فی لبس من خلق جدید) بهمین مناسبت اجزاء دهر و زمان قبول تکرر ننمایند و همچنین اموری که از ناحیه دهر و زمان قبول تعین و تجدد می‌نمایند و هرگز دوشی یعنی دو فعلیت متحد نشوند و دود ذات به ذات واحد مبدل نگردند و از این باب است عدم جواز اجتماع دو مثل.

اما اتحاد امور لا متحصل و یا اتحاد امری مبهم باشی غیر مبهم و متعین از باب اتحاد دوشی نیست مثل اتحاد نفس با عقل فعال یا اتحاد ماده و صورت و اتحاد صور عقلیه یا عاقل بالفعل و كذلك تنزل حقایق ملکوتی به عالم ناسوت و تمثل جبرئیل به صورت حیة کلبی از این باب نمی‌باشد.

(۱) عبارات منقول در متن از حواشی حکیم سبزواری بر اسفار (طبع جدید، ص ۳۵۳) نقل شد. تحقیق کامل در این بحث موکول می‌شود بجای خود بطور اجمال در این بحث آنچه که مناسب با مقام بود ذکر شد.

با حقایق موجود در آن مرتبه متحد می‌شود و از هر مرتبه‌ای که تجاوز نمود و به مرتبه‌ای عالی از آن مقام واصل گردید عروج به مرتبه‌ای عالی سبب انسلخ او از تقید به مرتبه نازله می‌شود و احکام جزئی امکانی مخصوص به مرتبه نازله را رها می‌نماید و هر چه به ینبوع نور و وجود نزدیک‌تر شود انسلخ او از قیود امکانیه کامل‌تر می‌گردد «... الی ان یتحد بالعقل الأول... ان کمل معراجیه... فینقهر جمیع لوازم ماهیته من حیث امکاناتها النسبیه... ماعدا حکماً واحداً هو معقولیته کونه فی نفسه ممکناً (۱) فی العقل الأول» .

باید دانست که این اتحاد حاصل در قوس صعود بحسب ترقیات و تکاملات حاصل از برای اهل الله عبارتست از فنای ناقص در کامل و مقهوریت حکم امکان و جهات غیریت و غلبه حکم وجوب و جهات وحدت نه صیوروت دوزات، ذات واحد و خلع صورت ناقص و تلبس بصورت کامل نیز داخل در باب وحدت است نه اتحاد (و بینهما فرقان عظیم) .

جمیع حقایق وجودی از جمله انسان قبل از تجلی حق و ظهور فیض وجود و تنزل آن در مجالی امکانی در مقام احدیت ذات به وجودی واحد موجودند و حقیقت متکثر و مغلوب به احکام امکانی انسان در مقام عروج و وجود نازل از مقام احدیت بمناسبت احکام حاصل از معراج تحلیل در مقام ترقی و تکامل و معراج ترکیب از جهات تعدد و تکاثر منسلخ می‌شود و بعد از رفض جهات کثرت و تلبس به جهات وحدت که فعلیات مادون را واجد و نواقص و نقایص را فاقد شده است به وحدت اصلی عود می‌نماید و معاد او همین حفظ جهات وحدت و رفض جهات کثرت است و حقیقت انسانی بحکم امکان ذاتی و غلبه جهات کثرت به وساطت عقول و برازخ

(۱) در این صورت مناسبت او با حق بمرتبه کمال می‌رسد و از باب حصول مناسبت و سنخیت تامه و تحقق قرب حقیقی که از آن به اول درجه از درجات وصول تعبیر شده است بلا واسطه مظهر تجلیات ذاتی حق واقع می‌شود و حق را در مشکات وجود خود شهود می‌نماید و از باده تجلی ذات چشیده و حکم او در مقام قوس صعودی، مثل حکم عقل اول است در مقام نزول .

اخذ فیض مینماید و به اعتبار غلبه جهت وحدت و به مقتضای حکم وجوبی بلا واسطه از حق اخذ فیض می نماید و با حفظ کثرات به احدیت وجوب متصف می شود و باعتبار احاطه وجودی با هر وجودی در آن مرتبه متحد است و در هر مرتبه ای بصورت مخصوص آن مرتبه متلبس می شود (۱) .

وقد صار قلبی قابلاً کل صورة فمرعى لفرلان و دیر لرهبان
وبیت لأوثان ، و کعبه طائف و الواح تورا و مصحف قرآن

* * *

بنا بر آنچه که ذکر شد فساد قول به انعدام حقایق وجودیه من رأس و ایجاد آن بعینها معلوم می شود . ما در صدر بحث نقل نمودیم که این مسأله در کتب اهل کلام مسطور است که: هل العالم بجميع اجزائه قابل لطريان العدم ام لا؟ جمهور اهل حکمت و معرفت معتقد به امتناع و برخی از متکلمان قائل به جوازند (۲) .

(۱) انغماس روح در قیود تعلقات و انسلاخ او از قیود تعلقی لازمه صعود و نزول فیض است و معلوم است که زیادت قیود موجب تقویت جهت جزئیت و مغلوبیت قیود و تجرد از قیود موجب اتصاف به کلیت و اطلاقات و معراج همان تخلص از قیود است و این تعینات حاصل در مراتب و تجلی کامل به صور متعینه در مظاهر و تمثیل و تنزل بصورتناسخ نیست و اتحاد ذات و مرتبه منافات با اختلاف احوال و نشأت ندارد .

(۲) باید دانست که امکان ذاتی شیء کاشف از فنای ذاتی آن می نماید و ذات ممکن چون نسبت به وجود و عدم از حیث نسبت مساوی است اصولاً امکان ذاتی ملازمست با لیسیت ذاتیه ممکنات و بنا بر مذاق عرفان ممکن در حال وجود هم قطع نظر از ظهور علت باطل است بل که از آنجایی که وجودش نفس اضافه بغیر است وجودی سرآبی یعنی سرآب وجود حق و ثانیه مایراه الأحوال است .

عارف مکاشف تابع ولی مطلق در همه احوال ارکان وجود عالم را فانی صرف و باطل محض مشاهده می کند چون بالغان به مقام فناء در توحید، قبل از رجوع کثرات بوحدت وجود قاهر بر هر شیء قبل از ظهور قیامت کبری و صغری و تجلی حق به اسم قهار بر سراسر وجود، در همین نشأت قیامت خود را مشاهده می کند.

چون عوالم وجودی نزد حکمای محققین متعدد و متکثر است و جهت تجرد بر جهت تجسم و مادیت غلبه دارد و عالم ماده نسبت به عوالم ربوبی در حکم اقل قلیل است و مجرد نسبت به مادیات روح و اساس و اصل بشمار می‌رود و ماده ظهور ناقصی از حقایق مجرده می‌باشد و از آنجایی که مجرد به اعتبار فقدان ماده قابل کون و فساد و مبداء حرکت و تغیر قبول فنا و عدم و معرض تغیر و انفعال واقع نمی‌شود عروض عدم بر حقایق وجودیه محال و ممتنع است .

مادیات نیز برخی بهره از تجرد دارند مانند نفوس متعلقه به ابدان حیوان تام و انسان از آنجایی که صورت و ظهور مجردند عدم قبول نمی‌نمایند .

وان سئلت الحق جهت وجود و جهت ارتباط به حق اشیاء مطلقاً بوساطت حق مخلوق به و نفس رحمانی و وجود منبسط و جهت اضافه و ارتباط حقایق بحق که همان وجه حقست قبول نیستی ننماید و از عروض عدم و نیستی به وجوب ذاتی حق مبری و منزه است (۱) .

وان شئت قلت: عدم، بالذات متصف به سبق و لاحق نمی‌شود و این قوه و اهمه است که از برای حقایق حادثه، عدمی ازلی فرض می‌کند و بعد، بواسطه وجود علت تامه وجود شیء حادث می‌شود و شیء حادث بواسطه ماده و استعداد قبول فنا، معدوم می‌شود و چه بسا صاحبان اوهام تصور نمایند که عدم عارض بر وجود ممکن می‌شود و وجود معدوم را از صفحه وجود حاکم نموده و آن را از متن واقع و صریح عالم خود خارج می‌سازد .

و از آنجایی که حقایق وجودی ظهورات و تجلیات و شئون ذاتیه و اشعاعات نور جمال حق و اظلال وجه مطلقند هرگز از مرتبه وجود و ظروف و وعاء هستی خود خارج نشوند و وهم است که از باب عدم احاطه بمراتب وجود و درجات هستی خود خارج نشوند و وهم است که از باب عدم احاطه بمراتب وجود و درجات هستی خیال می‌کند حقایق وجود بحسب متن واقع و صریح ذات و حقیقت ،

(۱) والی ما ذکرنا اشیر فی قوله تعالی: «کل شیء فان و یبقی وجه ربك ذو...»

فانی و متبدل می‌شوند (۱) .

هر وجودی به اعتبار ارتباط با علت و تحقق و ظهور و فعلیت اسباب وجودی آن‌شیء دارای یک نحو خاص و یک‌طور مخصوص از ظهور و وجود است که عقل تجویز نمی‌کند که این‌شیء در غیر مرتبه وجود و ظرف هستی مخصوص بخود متحقق شود و لذا - لم يتصور له طور آخر من الكون غیر ماهو الواقع حتی یطرء علیه العدم و یرفعه عن ساهرة الأعیان او یقع العدم بدلا عنه فی مقامه المفروض له... - .

اما اینکه در کلمات اهل معرفت دیده می‌شود که حقایق وجودیه و اعیان ممکنه در مقام انصاف به وجود و در حال تحقق به هستی و در ظرف و وعاء ظهور و وجود ابا از قبول عدم ندارند بل که در حالت وجود نیز اباطیل و اوهامند (الا کل شیء ما خلا الله باطل) و نیز در کلمات اهل توحید مسطور است که وجودات امکانیه خارج از حقیقت وجودند و وجود حقیقی اختصاص به اصل حقیقت وجود دارد، مراد اهل الله آنست که حقایق وجودی قطع نظر از تجلیات حق اباطیل و اوهامند. و اینکه در کلمات اهل معرفت مسطور است که «ان لامجاز فی الوجود ولا باطل» مؤید آن چیزی که ذکر شد، حقایق وجودی ظهور و نسب و اضافات

(۱) عروض و طریان عدم بر شیء یا در اصل مرتبه و ذات و حقیقت شیء است که شیء با فرض قوام به علت در مرتبه وجود خود قبول عدم می‌نماید این همان اجتماع نقیضین است و یا عروض عدم و نیستی مرتبط می‌شود بر شیء نه در مرتبه وجود آن‌شیء مثل عدم سابق و لاحق شیء، چنین عدمی عدم شیء نمی‌باشد و ارتباط با شیء ندارد، چه آنکه عدم شیء رفع همان شیء است در مرتبه وجود و مقام فعلیت آن‌شیء نه عدم سابق و لاحق آن‌شیء .

حدوث حادثات و وجود حقایق وجودیه و ظهور اکوان زمانیه معلول انبساط نور حق و ظهور وجه مطلق و باعتباری عدم حقایق حادثه معلول انقباض نور حق است و من اسماء تعالی: الباسط والقباض ولهذا الکلام طور آخر من البحث. ما در بحث معاد بطریقه اهل عرفان و تصوف شرح آن می‌پردازیم .

وجود حقند و مراد اهل عرفان از نسب و اضافات، نسب و اضافه مقولی نمی‌باشد بل که اضافه اشراقی و تجلی ظهوری است و مراد از مجاز نیز مجاز عرفانی است چه آنکه تجلی حق به اسم قهار در نظر حقیقت بین اهل معرفت دائمی و ابدی است و این اسم در مقام تجلی بکلی وجود امکانی را مقهور و احکام آنرا مغلوب می‌نماید و این تجلی نسبت به اهل شهود دائمی است و خلائق آنرا در قیامت کبری شهود نمایند.

* * *

بعضی از مفسران در مقام تفسیر آیاتی نظیر: کل شیء فان و بقی وجه ربك... و كل من علیها فان... و هو الذی یبدء الخلق ثم یعیده... گفته‌اند: جمهور اهل اسلام اتفاق دارند بر اینکه جایز است به جواز ذاتی طریان و عروض عدم نسبت به جمیع اشیاء ولی در وقوع آن اختلاف دارند چون بعضی انعدام همه اشیاء را جایز می‌دانند غیر از عرش (۱). **امام فخر** مشهور به خطیب رازی در کتاب اربعین

(۱) در اینکه مراد از عرش مذکور در کتاب و سنت چیست؟ و آیا عرش صاحب اطلاعات عدیده و دارای مصادیق مختلف است و یا آنکه عرش يك مصداق بیشتر ندارد آیا عرشی که قبول عدم نمی‌نماید کدام عرش است؟ اینکه امام فخر رازی گفته‌است که بسیاری از علمای شریعت و مفسران قائل به عدم انخراق عرشند، معلوم می‌شود که در انهدام و انعدام جمیع حقایق غیر عرش اتفاق دارند اختلاف در افنای عرش است.

بنا بر امتناع اعاده معدوم اگر ذوات و حقایق معدوم شوند دیگر معاد محقق نمی‌شود چون معدوم عود ننماید و شخص معاد باید همان شخص مبتدء باشد نه شیء مماثل و مشابه او، چون حکمت معاد قائم است بر ایصال ثواب به اهل طاعت و رسیدن عذاب به اهل عصیان لذا گویند:

«... ان الله یفرق الأجزاء و یزیل التالیف عنها و لکنه لا یعدمها فاذا اعدا التالیف الیهما و خلق الحیوة فیها مرة اخرى کان هذا الشخص هو عین الشخص الذی کان موجوداً قبل ذلك فح یصل الثواب الی المطیع و العقاب الی العاصی و یزول الإشکال...»

گوید:

اعلم ان كثيراً من علماء الشريعة وعلماء التفسير قالوا: «ان في وقت قيام القيامة ينخرق الأفلاك وينهدم الكواكب؛ الا ان العرش لا ينخرق». اکثر اهل اسلام بنا بر استفاده از ظواهر آیات قرآنی و در قیامت و قیام محشر و حشر خلایق و اجساد معتقد به امانه (افناء و انعدام) اشیاء شده اند دانشمندان از اهل تحقیق که نفس ناطقه و روح انسانی را از ماده مجرد می دانند ممکن نیست معتقد به فناء آن شوند اصولاً کسانی که معتقد به تجرد دعوالم ملکوتی و عالم ملاء که اند نمیتوانند معتقد بفناء نیستی عالم شوند چون تجرد با افناء و قبول عدم و نیستی سازش ندارد.

→

بنا بر عدم تجرد نفس ناطقه و التزام به عقیده مذکور معاد، متصور نمیباشد چون بنا بر زوال اعراض و فنای صفاتی مثل: علم و قدرت و حیات و اراده و حب و بغض و عقل و فهم و سایر صفاتی که مبدء عصیان و یا سبب اطاعت می باشند معدوم می شوند، در این صورت معذب در حقیقت غیر عاصی و مثاب غیر مطیع خواهد بود.

اصولاً مسأله جواز ایجاد عالمی مثل این عالم و یا افنای حقایق عندالقیامه و اصولاً جواز انعدام شیئی از اشیاء موجوده بنا بر قواعد عقلیه از ممتنعات محسوب می شود. چه آنکه لزوم مناسبت و سنخیت بین علت و معلول و خالق و مخلوق و اینکه علم عنایی حق مقتضی آنست که فیاض علی الإطلاق هر ممکنی را به کمالات لایقۀ آن برساند بنا بر این امکان تحقق معلول و ملائمت ذاتی وجود نسبت به ذوات امکانیه و حقایق وجودیه هر معلولی که تحقق آن ممتنع نباشد تحقق و وجود آن واجب و عدم آن ممتنع است (الف).

←

(الف) فرض وجود عالمی دیگر مماثل با این عالم ملازمست با وجود مجردات طولی و عرضی و عوالم برزخی غیر آنچه بالفعل موجود است و نیز ملازمست با عقل اول و وجود منبسط و حق مخلوق به دیگر غیر آنچه بالفعل تحقق دارد لازم آن تحقق صدور کثیر از واحد و وجود جهتی اشرف در حق اول عما کان علیه و نیز یلزم التکرار فی التجلی و غیر اینها از توالی فاسده.

متکلمان در این بحث از حیث اظهار کلمات بی معنا و بی اساس غوغا نموده اند. آنچه که ما تقریر نمودیم از حیث دقت و عدم تحمل مناقشات بمراتب بهتر است از آنچه صاحب شوارق و غیر او از اهل تحقیق در این باب تقریر نموده اند مثل لزوم تحقق فرجه و حرکت قسری دائمی و غیر اینها از توالی فاسده.

در این مسأله که انعدام اشیاء بمعنای قبول فناء و عدم عبارتست از افنای جواهر و حقایق و ذوات اشیا و یا افنا بمعنای تفریق و تفرق اجزاء اجسام و ازاله

→

و دیگر آنکه فیاضیت حق مقتضی ایجاب و وجوب و ملازم با ایجاد و وجود است و برگشت انعدام اشیاء بزوال علت و عروض عدم بر سبب تام حقایق وجودی است در حالتی که واجب الوجود بالذات هرگز محل حوادث قرار نگیرد و عدم حق ممتنع بالذات است و از آنجایی که آنچه مدخلیت در ایجاد عالم دارد عین ذات اوست و مفیض وجود بحسب واقع اوست و بس علت مبقیه نیز عین علت محدثه فرض انعدام اشیاء از ناحیه حق از اغالیط وهم و خیال است و جمیع حقایق از مجردات و مادیات در مرتبه وجود خود قائم بحق و عروض وجود و نیستی به حقایق در مرتبه وجود آنها مستلزم اجتماع دو نقیض و عدم سابق و لاحق شیء عدم شیء محسوب نمی شود و در مراتب طولی وجود نیز هر وجودی دارای مقام و مرتبه خاصی است که از آن مرتبه خارج نمی شود برای آنکه تقدم و تأخر ذاتی علت و معلول است و وجود و تحقق وجودی در مرتبه اعلا از وجود و تحقق وجودی در مقام متأخر از آن و تحقق وجودی در مقام توسط بین دو وجود اگر چه مقوم اصل حقیقت نیست ولی ذاتی شیء واقع در آن مرتبه است .

باید متوجه بود که حشر اختصاص به اجساد انسانی ندارد و جمیع موجودات دارای حشرند و هر موجودی که از عدم به ظهور پیوسته است مبدء ظهور آن اسماء یا اسمی از اسماء الهیه است و معاد آن شیء نیز به همان اسم خواهد بود .

بنابر مشرب تحقیق هر موجودی از جمله معدن و نبات دارای کلمه ای ثابت و اصلی ملکوتی است که مرجع آن شیء نیز همان کلمه است بنابر این حقایق مادی و زمانیه (که به نظر صاحبان اوهام و خیالات معدوم صرف می شوند) به اصل ثابت خود؛ اسم مبدء ظهور آن و یا کلمه مستجن در ملکوت وجود خود پیوندند که :

چرخ با این اختران نغز، خوش زیببستی

صورتی در زیر دارد، آنچه در بالاستی

کاش دانایان پیشین ، این بگفتدی تمام

تا خلاف ناتمامان ، از میان برخاستی.

اعراض آنهاست؟ قائلان به امتناع اعاده معدوم نمی‌توانند انعدام را قبول عدم صریح و اعدام ذوات و حقایق بدانند باید معتقد به تفرق اجزاء شوند چون شیئیت شیء به صورت شیء است و بعد از انحلال مرکب و تفرق اجزاء شیء معدوم می‌شود چون صورت نوعیه آن که بماده قائم است و یا هیأت ترکیبی آن (با قیدی که در ترکیب اجسام بنا بر مسالك مختلف ذکر شد) بهم می‌خورد.

قائلان به جواز اعاده معدوم می‌توانند قائل شوند که ذوات و جواهر بالأسر قبول عدم می‌نمایند و چون اعاده جائز است شیء هنگام قیام قیامت عود می‌نماید.

آنچه در این مسأله مثل سایر مسائل مربوط به اصول عقاید قابل توجه است و عدم توجه باین اصل باعث صدور این همه هفوات از اهل کلام و منشأ پیدایش زلات در مسائل اعتقادی شده است آنست که این جماعت بواسطه انغمار در جهل و اوهام ندانسته‌اند که عمل به ظواهر در اصول و عقاید جایز نیست تمام آیاتی که مفسران و متکلمان در باب معاد بآنها تمسک نموده‌اند بنا بر مسلك آنها از تشابهات است آیه‌ای که نص در معنای خاصی نیست بل که ظهور در مراد آنها هم ندارد بآن استدلال می‌نمایند. برخی از آیات که ظهور در معنای متعدد دارد باین قید که در معنای مقصود این جماعت ظاهر است و بر معنای نقیض مطلوب آنان از حیث دلالت اظهر بآن عمل نموده‌اند (۱).

(۱) کسانی که به تکمیل قوه عقلی خود نپرداخته‌اند و بدون تکمیل قوه ادراکی خود (از طریق تحصیل حکمت متعالیه و غور در مباحث مربوط به مبدا و معاد و تحصیل امور عامه و سایر در کتب مدونه در عقاید) به مباحث اعتقادی می‌پردازند و مطالب عجیب و غریب و آراء و عقایدی که یضحك به الشکلی و یکی منه العریس از خود بروز می‌دهند در عصر ما نیز کم نیستند. این اشخاص چه بسا در علوم منقول صاحب اطلاع و احیاناً صاحب نظر باشند ولی تبحر در فروع بدون استحکام قواعد مربوط به اصول مانع لغزش فکری در عقاید نمی‌شود. حقیر در ایامی که در نجف اشرف به تحصیل اشتغال داشت مطلبی از یکی از اساتید بزرگ و مسلم در فقه و اصول شنید که حیرت نمود، و همین مطلب بعدها به قلم مقرر

نقل و فضاحه

کسانی که به معاد جسمانی قائلند و این مسأله را مبتنی بر لزوم انعدام اشیاء بالأسر چه جواهر و ذوات اشیاء و چه صفات قائم به ذوات این اشیاء دانسته اند، به آیات قرآنی استدلال نموده اند.

این جماعت روح را همانطوری که نقل شد مادی می دانند و به دوام و ابدیت نفس انسانی قائل نمی باشند و مکلف به تکالیف شرعی و مخاطب به خطابات الهیه همین هیکل محسوس مادی قابل فساد و زوال را دانسته اند و ندانسته اند که

→ چاپ شد. استاد مبحث طهارت تدریس می نمود و بحث آنروز این بود که قائلان به تجسیم - مجسمه - از فرق اسلامی محکوم به حکم طهارتند یا نه؟ استاد فرمود: ملاصدرا قائل به تجسیم مبداً اعلی است و خداوند را جسم می داند. ملاصدرا بی که آنچه دلایل بر مجرد حق از ماده و صورت و مجرد او از جنس و فصل و تنزه او از اجزاء عقلی و مجرد او از ماهیت و وجود اقامه نموده است مگر امکان دارد خداوند را جسم بدانند. منشأ اشتباه این بود که ملاصدرا در شرح اصول کافی در مقام بیان آنکه اشیاء غیر از وجود خاص خود به اطوار متعدد ممکن است موجود شوند از جمله جسم، جسم علاوه بر وجود خارجی دارای وجودی است در علم انسان به اعتبار وجود ذهنی و نیز دارای وجودی است در عالم عقول جسم عقلی موجود به وجود کلی عقلی و از جمله اطوار جسم عبارتست از تحقق جسم بحسب وجود علمی قبل از وجود خارجی در علم حق چه آنکه مشرب تحقیق در وجود ذهنی همان تحقق اشیاء است بحقایقها لا با شباحها و صورت جسم بل که کلیه اجسام در وجود علمی و موطن تفصیلی علم حق در مقام واحدیت مانند جمیع حقایق خارجی بوجودی مناسب با مقام شامخ ربوبی موجودند و این وجود قبل از ایجاد ملاک علم حق است به حقایق چون علم به معدوم مطلق تعلق نمی گیرد. بنابراین جسم به اعتبار انکشاف در مشهد علم ربوبی، جسم الهی است و عدم تفرقه بین حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی سبب شده است که گفته شود: ملاصدرا از قائلان به تجسیم است.

انکار روح و نفس مجرد با اعتقاد به حشر و نشر سازش ندارد و نیز در کتاب و سنت نتوانسته درست تعمق نمایند و عدم استعداد و فقدان لیاقت ذاتی آنها مانع شده است که بفهمند بنای شرایع الهیه و ادیان سماویه بخصوص شریعت اسلامی استوار است به بقای انسان بعد از موت و تباین نشأ آخرت با عالم دنیا از جهات متعدد که در کتاب و سنت مسطور است.

قائلان به جواز اعدام حقایق جسمانیه با جواهر و اعراض قائم بان جواهر که از آن تعبیر به اعدام بالأسر نموده اند به وجوهی تمسک جسته اند. آیه شریفه «کل شیء هالك الا وجهه» و «کل من علیها فان...» مراد از هلاک و فنا تفرق اجزاء و خروج از انتفاع نمی باشد چون کل شیء عام است و شامل مؤلف و اجزاء، بعد از تفرق اجزاء اگر چه خروج از انتفاع صادق است بر مؤلف لیکن بر اجزاء متفرقه صدق نمی نماید، برای آنکه اجزاء قابلیت تألیف و صلاحیت ترکیب را واجدند و از این اجزاء متفرقه بر وجود صانع و مبداء عالم از جهت حدوث می توان استدلال نمود، پس عموم کل شیء هالك صادق نمی باشد چون اجزاء موجودند و قابل انتفاع؛ بنابراین هالك باید بمعنی معدوم باشد. باین آیه (هو الذی یبدء الخلق ثم یعیده) نیز استدلال نموده اند باین وجه که: حق اول مبداء جمیع اشیاء است به اعتبار ایجاد اشیاء از کتم عدم و معید نیز اوست اعاده بدون اعدام متحقق نمی شود بنابراین اعدام اشیاء لازم است تا اعاده تحقق یابد.

برخی از اهل کلام و تفسیر بقوله تعالی: «هو الأول والآخر» استدلال نموده اند بر جواز اعدام حقایق هنگام قیام قیامت باین تقریر که معنای اولیّت آنست که، خداوند قبل از وجود اشیاء و قبل از خلقت حقایق وجود داشت و هیچ حقیقتی موجود نبود (کان الله ولم یکن معه شیء) بنابراین آخریت اقتضا نماید که حق تعالی باشد و موجودی نباشد و بعد حقایق معدومه را حق اعاده نماید.

به عبارت دیگر اسم اول مقتضی تحقق حق است قبل از وجود اشیاء درازل و اسم آخر مقتضی عدم وجود اشیاء است با حق در آینده و این خود محقق نمی شود مگر آنکه حق اشیاء را معدوم نموده بعد اعاده نماید.

از این وجوه جوابهای متعدده داده اند یکی آنکه می شود گفت هلاک و فنای اشیاء ذاتی و دائمی و فقر و بطلان حقایق امری واقعی و نفس الامری چه آنکه حقایق وجودیه در زمان وجود و در حال تحقق نیز بحسب ذات فانی و هالک اند و این فنا و هلاک لازمه احکام جهت امکانی وجود است که با قطع نظر از تجلیات حق او هام و خیالات و باقید تجلیات حق و با فرض انصباع به لون وجود نیز بنظر عمیق بحکم امکان ذاتی و فقر وجودی (۱) او هام و باطلیند و این فقر چون ذاتی ممکن است از او جدا نمی شود. لذا اهل عرفان گویند: سالک عارف بعد از فنای در احدیت وجود و نیل به مقام بقاء به بقای حق نه به بقای او عین ثابتنش محو شدنی نیست که: سیه رویی زممکن در دو عالم * جدا هرگز نشد «والله اعلم».

(۱) چون وجود امکانی وجودی مجازی است و باعتبار تحقق چون عین نسبت و ربط و نفس اضافه بحقیقت سرآب وجود حق و نقش دومین چشم احوال است.

آنچه را که باید در این بحث دقت شود آنست که آیات و روایات مربوط به قیامت و آثار ناظر بحال و احوال و اطوار زندگی و حیات بعد از موت از مشابهات آیات و اخبار بشمار می روند و بدون ابتناء این بحث بر عقل منور به نور ولایت و نبوت و اتکاء به اقوال اهل عصمت و طهارت نمی شود باین آیات و اخبار استدلال نمود. جواب وجه دوم نیز واضحست و می شود به وجوه متعدد از آن جواب گفت از جمله آنکه: بیده الخلق... لازم نیست خلقت همیشه ایجاد شیء از کتم عدم باشد شاهد بر این کلام معجز نظام حق است در بابت خلق انسان (وبده خلق الإنسان من طین) و یا (خلق الإنسان من صلال) چه آنکه هر موجود حادث زمانی مخلوق است از ماده - جهات قابلی - و صورت - نفس ناطقه، جهت فاعلی - مفاض از حق و هر موجود مادی مسبوق الوجود است به ماده و استعداد و تحریک ماده و خروج آن از قوه و استعداد به فعلیت و کمال.

ما در مباحث بعد بیان می نمائیم که حقیقت معاد با حفظ عقاید و مشارب متعدد و مختلف، همان بازگشت بحق و رجوع به هدایت وجود است و اسم اول حکایت از قوس نزول نماید و - ان الله - حکایت از مبدئیت مطلقه الهیه نماید و قوس نزول عبارتست از ظهور حقایق امکانیه بر سبیل ترتب و نظم از مبدء وجود و تجلی حق بصورت وجود منبسط و فیض مقدس در جلباب و هیاکل و اعیان موجودات و ظهور وجود بصورت عقل و مرور

جواب دیگر آنکه دو اسم مبارک «اول» و «آخر» حکایت از مبدئیت مطلقه حق و دلالت بر این معنا نمایند که حق اول غایت مطلق و نهایت مطلقه است و در حکمت متعالیه و اخبار وارد از عترت - ثقل اصغر - علیهم السلام، به ثبوت رسیده است که حق تعالی اول است باعتبار آنکه مبدء ظهور جمیع حقایق است و از آنجایی که علت مطلقه صورت تمامیه معلولات خود می باشد و نهایت کمال معلول آنست که به اصل خود پیوندد و از همانجا که به ظهور پیوسته است باید بهمان مبدء ظهور و تجلی پیوندد حق تعالی غایت حقیقی نیز می باشد که - النهایات هی الرجوع الی البدایات - و - انا لله، و انا الیه راجعون - .

فرقتی لو لم تکن فی ذاللسکون لم یقل : انا الیه راجعون
راجع آن باشد که باز آید به شهر سوی وحدت آید، از تفریق دهر
اصولاً در این قسم از آیات متشابهات از تأویل مفری نیست مثلاً این بحث پیش می آید که آیا مراد از اولیت، اولیت زمانی است و كذلك آخریت و یا آنکه مراد از اولیت، اولیت ذاتی و علی است چه آنکه تقدم علت بر معلول و تأخر معلول از علت فیاض وجود، تقدم ذاتی و سرمدی و تأخر ذاتی است نه زمانی. و دیگر آنکه بدون اعدام حقایق نیز آخریت تحقق دارد چون مال اشیاء در قیامت حضور در محضر حق و بازگشت به اوست و این معنا از آیات متعدد استفاده می شود .

بیان اختلاف مشارب و مسائل در معاد

بنا بر مشرب تحقیق، تحقق معاد، امری ضروری طبیعت، و حقیقی لازم غیر منفک از خلقت است. چه آنکه بنا بر مذهب برهان و عقل، علاوه بر اینکه اصل

→

فیض از مجاری عقول و برازخ و نزول در مرتبه نازل فیض که همین عالم مواد و استعدادات باشد، و حرکت از قوه به فعلیت و طی مدارج فعلیت و نیل به مقام عقل و طی درجات وجودیه و کشف سبحات جلال و جمال و برکنار زدن حجب ظلمانی مراتب ماده و لوازم آن - وهتک استار نورانی و فناء در حق که اسم آخر مقتضی تحقق قوس صعود است .

وجود حقایق از جمله انسان دارای غایتی است که باید بآن برسد و هیچ موجودی عبث بوجود نیامده است بخصوص انسان که تجرد از ماده دارد، اگرچه اولین طلیعه وجود، در ماده جسمانی ظاهر شده ولی از آنجایی که ذات مجرد است و بعد از حصول تجرد بواسطه تقید به ماده متحرک بطور منظم و مرتب بسوی تکامل متحرک و دوان است، غایت وجودی او نیل به مقام و مرتبه اعلای از تجرد می باشد اگرچه مرتبه نازله وجود او از باب آنکه انسان مظهر کامل اسماء و صفات الهیه است بتجرد تام و تمام نایل نشود و همیشه دارای بدن و دانما بصورت جسمی متصور باشد (۱) و نفس ناطقه به مشرب تحقیق (اگرچه مرتبه اعلای آن فانی در حق مطلق و باقی به او شود و جمیع مراتب عقول را طی کرده و با بر فرق عقل اول نهد) هرگز از جسم بطور مطلق مجرد نشود.

(۱) و این تقیّد انسان به بدن و جسم، اعم است از ظهور او بصورت جسم مادی و مثالی و بدن دنیوی و اخروی و ملاک اکملیت سعه درجات و احاطه بمراتب و ظهور در کثرات و تجلی در جسمانیات بدون وساطت امری دیگر و ملاک اشرفیت تنزه از ماده و جسم و تقدراست بطور مطلق و ظهور در مادیت به وساطت شیء دیگر مابین الوجود روی همین مشرب می توان گفت: انسان روح مجرد صرف نیست، و نیز حقیقت و ماهیت مادی صرف و محض نیز نمی باشد، بل که حقیقتی است مزدوج از جسم و روح، و امریست مرکب از جهات خلقی و جهات امری -وله الخلق والأمر- مرتبه و مقام تجرد و تروحن او نیز دارای عرض عریض است، و مقام خلقی و مرتبه مادیت او نیز، دارای عرضی عریض است، جسم مأخوذ در حقیقت انسان اعم است از جسم دنیوی و اخروی و وجود تجردی او نیز اعم است از تجرد برزخی و تجرد تام و فوق التمام و یا مقام فوق التجرد که گاهی و احیاناً ماهیت نیز از مقام شامخ وجودی او سلب می شود (به اعتبار فنای او در حق و انغمار در وجود مطلق و غلبه احکام وجوب و سیطره احکام وجود مطلق و مغلوبیت جهات امکانی). باین اعتبار می شود گفت: بدن و جسم جزء لاینفک از حقیقت مرکبه انسان است؛

جسم لا بشرط و بدن مطلق؛ نه بنا بر مشرب مشهور که تجرد را منحصر در تجرد تام می دانند و نفس ناطقه را جسمانیة الحدوث و روحانی البقاء که بالأخره، بدن را رها نموده و مجرد تام می شود و فرق بین افراد آن و تمایز در افراد از ناحیه ملکات مکسبه در جلباب بدن

این معنا هرگز مستبعد نمی‌باشد و می‌شود وجودی نسبت به وجود دیگر می‌شود حقیقتی از حقیقت دیگر اکمل باشد درحالتی که آن حقیقت از آن اشرف است مثل نسبت نفس ناطقه مستکمل به حکمت نظری و عملی و نفس کامل بالغ به درجات اکمیت و مرتبه فوق التجرد، به عقل مجرد بالفطره، این عقل از این نفس اشرف است چون ملاک اشرفیت دوری از ماده و تنزه از تجسم و تقدراست و این نفس از آن عقل اکمل است چون مرتبه وجودی او را واجد باشی، زاید ولی مرتبه نازل آن از ماده تجرد ندارد و اگر از ماده مجرد شود، از تجرد و تجسم لازم جسم و بدن مثالی و برزخی، هرگز تجرد حاصل نمی‌نماید. بنابراین مشرب و اساس معاد جسمانی امری مسلم است و بنا بر براهین عقایه انسان محشور در یوم نشور همان انسان موجود، در دارغوراست و محشور حقیقت مرکب از جسم و روح و مزدوج از نفس و بدن می‌باشد و شخص معاد در قیامت همان شخص متجسم در دنیا خواهد بود، بنحوی که هر که او را در قیامت به بیند گوید این همان انسان در دنیا است (روحاً و بدناً).

مطلب دیگری که باید در اینجا ذکر شود آنست که انسان متحرک بطرف آخرت دارای حرکتی است اصلی و ذاتی و جوهری که بطرف آخرت روان و متحرک است و حقیقت او مادامی که در دنیا است سیال و غیر ساکن است و نیز دارای حرکت ذاتی دیگر توأم با حرکت نفسانی عرضی است که از ناحیه انبیا و دعوات الی الله بواسطه جعل احکام

→

در ازمنه تعلق ببدن می‌باشد.

این مشرب و این مسلک بر چند اصل اساسی از جمله: اصالت وجود و وحدت حقیقت آن و تشکیک خاصی و حرکت جوهری و تجرد خیال و برزخ و... مبتنی است. بهمین جهت صاحب شوارق نمی‌تواند بگوید حقیقت و هویت انسان مرکب است از روح و بدن و هویت او قائم باین دواست لذا معاد نیز باید مرکب از این دو جزء باشد، چون مشرب ایشان همان مسلک شیخ و اتباع اوست که معتقدند، نفس بعد از موت بکلی از بدن ساقط الاضافه می‌باشد.

شرعیه (۱) نازل از جانب حق اورا بطرف کمال سوق می دهند و عقل عملی انسان از این ناحیه به مقام فعلیت تام می رسد و از تکمیل قوه نظریه نفس به مقامات عالیّه از علم یقین و از ناحیه تکمیل عقل عملی حقیقت قدسی انسان به مقامات و درجات عین الیقین و حق الیقین می رسد و در برخی از نوادر دهر نصیب سالک مسافر الی الله از فتوح فتح مطلق و از مقامات به مقام اوادنی - و از بطون به بطن هفتم و از درجات به درجه اکمایت خواهد بود که اختصاص به ورثه خاص محمدین ، اهل بیت عصمت و طهارت که در لسان نبوت از آنان به عترت - تعبیر شده است ، دارد .

و ان شئت قلت: جمیع موجودات بحسب طبیعت و جوهر ذات به امثال امر تکوینی حق عبادت و پرستش ذاتی ملازم با سفر بطرف حق ، حق مطلق را پرستش و عبادت نمایند و در امثال اوامر و نواهی حق هرگز عصیان از آنها سر نمی زند .

انسان علاوه بر این عبادت ذاتی و اطاعت تکوینی به اعتبار امثال اوامر و نواهی صادر از حق اول توسط انبیاء و اولیاء جهت نیل به اعلی مراتب و درجات وجود عبادت تشریعی و تکلیفی نیز دارد و بواسطه ظهور اخلاق و ملکات و عادات و علوم و معارف حاصل در نفس و حصول نیات پاک و مقرب ثمره حرکت جوهری و سیلان ذاتی او تمام تر و کامل تر و نیل او به مراتب و مقامات عالیّه و نصیب او از درجات کامله از جمیع موجودات ملکوتی و عباد حق که هرگز عصیان و تمرد در آنها راه ندارد تمام تر و عالی تر می شود و این اطاعت است که انسان را به مقام جنت -

(۱) « لكل موجود حركة جبلية وتوجه غريزي (الف) الى الله تعالى وللإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة، حركة اخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعث ديني وهي المشي على منهج التوحيد ومسلک الموحدين من الأنبياء والاولياء واتباعهم وهي المراد بقوله تعالى: «اهدنا الصراط المستقيم» .

ذات می‌رساند (۱).

* * *

برخی از متکلمان از باب آنکه تحقق وعد و وعید بدون وجود معاد و نشأت آخرت امکان پذیر نیست به لزوم معاد استدلال نموده‌اند. اشاعره در این باب از باب انکار حسن و قبح عقلی تحقق معاد و لزوم اعتقاد به محشر و احیای نفوس جهت نیل به جزای اعمال را جزء سمعیات می‌دانند از قدمای حکما و اوائل نیز نقل شده است که اگر آخرتی برای رسیدن به ثواب و نتایج اعمال نیک و نیل به جزای اعمال و ثمرات افعال زشت موجود نباشد دنیا جولانگه اشرار و نفوس خبیثه و منفمران در شهوات خواهد بود.

قائلان به تحسین و تقبیح عقلی گویند عقل مستقلاً حکم به لزوم وجود معاد و حشر و نشر نماید و آیات قرآنی همین حکم عقل را ارشاد نمایند چون در مستقلات عقلیه حکم تشریعی بنحو تأسیس معنا ندارد. اشاعره گویند: عقل حکم به لزوم معاد ننماید و از ناحیه شرع این اصل اعتقادی تأسیس شده است اول اختلافی که در امر معاد بین مسامین پیش آمد همین اختلاف عدلیه و اشاعره می‌باشد.

(۱) نیل به این درجات غایت وجود انسان است و استدلال به لزوم حشر و معاد از طریق عنایات و نهایات وجود یکی از محکم‌ترین دلایل بر لزوم وجود معاد و حشر انسان است. ما در مباحث بعد از طریق بدایت و نهایت به معاد استدلال می‌کنیم و بیان می‌شود که مطلوب و غرض واقعی از آیات قرآنی وارد در معاد بر دواصل و طریق عالی استوار است و بقول صدرالدین شیرازی - رض. - یحوم حوم بیان منهجین، یکی از طریق مبدء غایی و لزوم غایات و نهایات از برای طبایع سیاله و حقایق جوهری قابل تبدل. بحقایق ملکوتی - ملکوت اعلی و ملکوت ادنی، عقول و برازخ. و دوم از راه مبدء فاعلی.

بنا بر آنچه ذکر خواهد شد، معاد جسمانی و حشر اجساد بحسب راهنمای عقلی از نوامیس طبیعت و امری طبیعی و ذاتی حقایق طبایع انسانی است نه مبتنی بر تعبد و التزام به آن از باب مقبولات و اعتقاد تقلیدی و قبول آن از طریق شریعت و حصول اعتقاد تقلیدی.

بنابر این اختلافی در اصل لزوم معاد و یوم جزاء وجود ندارد و در کیفیت معاد و حقیقت آن اختلاف موجود است (۱).

بنا بر آنچه بیان شد از باب وفا به وعده (۲) و وعید عود انسان (۳) و رجوع

(۱) بعضی از متأخران ضروری که منکران کافر محسوب می‌شوند همان اصل معاد را دانسته‌اند اگرچه خود معتقد به معاد جسمانی می‌باشند و گفته‌اند: اگر کسی بواسطه وجود شبهه‌ای که برایش حاصل شده است معاد را روحانی بداند و آیات مشعر به معاد جسمانی را تأویل نماید کافر نیست.

(۲) برخی گویند وفا بوعده لازم و واجب است و عقل مستقلاً حکم به لزوم آن مینماید و اما وفا به وعید واجب نیست و رحمت واسعة الهیه شامل کلیه موجودات است و این منافات با خلود جمعی از عصات و کفار که بطور دوام منشأ شرورند و اساس ملکات مبداء شرور و بنیان شقاوت در نفوس آنان مستحکم شده و طبیعت ثانویه گردیده است ندارد، شدت و ضعف عذاب و بقاء و دوام یا انقطاع عذاب تابع مبادی عذاب موجود در مکن روح معذب است.

(۳) باید به این نکته نیز توجه کامل داشت که عذاب کفار و عصات و منغمران در دنیا که برای ابقای سلطه خود بر ناس و تکمیل شهوات نفسانی از هیچ ظلم و جور و چه بسا جهت ابقای خود اگرچه زمان قلیل باشد از کشتن و غارت و به خون کشیدن کلیه نفوس تردید هم به خود راه نمی‌دهند، از باب تشفی نیست و در آخرت علل اتفاقیه نیز وجود ندارد و این دنیا است که دائر اتفاق است و در آخرت هر مسببی مترتب بر سبب خود می‌باشد (الف) و مبداء عذاب در باطن نفوس معذبین راسخ و پایدار است و وزش باد رحمت حق و نزول فیض از مبداء مطلق در نفوس خبیثه مبدل به عذاب و نعمت می‌شود و همین فیض وجودی در اهل اطاعت و نفوس پاک و طاهر مبدل به رحمت گردد که:

هر وجودی کز عدم بنمود سر بر یکی زهر است بر دیگر، شکر

(الف) شفاعت از علل اتفاقی (نظیر شفاعت در دین دنیا) بشمار نمی‌رود و باید استحقاق شفاعت و مبداء ظهور و بروز نور شفا در باطن نفس انسانی موجود باشد. این نحو قابل قبول نیست که انسان غوطه‌ور در انواع موجبات بعد از حق مستحق شفاعت باشد. آنچه که از شفاعت در اذهان عوام شیعه موجود است موجب بلائز نمودن تمام احکام آسمانی است.

او به زندگی بعد از موت واجب و لازم است و این خود از مستقلات عقلیه بشمار می‌رود. عقاید و آراء در باب معاد از این قرار است :

اکثر متکلمان معتقدند به معاد جسمانی فقط و اکثر محققان از حکما و فلاسفه - اوایل - به معاد روحانی معتقدند چون قوام انسان را به نفس ناطقه دانند و باقی نفس و روح است و بدن فانی و معدوم می‌شود .

برخی از محققان حکما - اهل تحقیق از متألهان حکما در ادوار اسلامی و محققان از متکلمان به هر دو معاد - جسمانی و روحانی - قائلند حکمای طبیعی و مادیون و دهریون منکر معادند بنحو اطلاق ، چون حقیقت انسان نزد آنان همین هیكل محسوس مادی است که بقا ندارد و فنا پذیر است. این دسته از مردم معتقد به شرایع و مذاهب و ادیان الهیه نیستند و بطور کلی غیر از محسوسات و مادیات چیزی را قبول ندارند.

جمعی دیگر که به مبدء وجود معتقدند چون در حقیقت انسان که آیا مادی صرف است و به مجرد موت فانی می‌شود و یا در او جهت بقاء که همان تجرد از ماده باشد وجود دارد تا باقی باشد شك دارند در امر معاد نیز شاکنند .

قائلان به تناسخ نیز منکر معادند چون نفوس را دائم التردد، در ابدان دانند، بشرحی که در طی مباحث عالم مثال تقریر نمودیم، و به عالمی دیگر که ما آن را معاد می‌دانیم اعتقاد ندارند .

دلائل قوی بر بطلان تناسخ قائم است و دلیل ابطال تناسخ نیز عود روح را به همین بدن دنیوی بعینه که معاد عین مبدء باشد باطل می‌نماید و اعتقاد به این که شرع این نوع از تناسخ را جایز می‌داند - کما سیاتی - از سخایف آراء و عقاید بشمار می‌رود . قائلان به تجرد نفس و معتقدان به عود آن به بدن، در یوم معاد، بدن اخروی را بحسب صفات و آثار و اشکال و هیئات عین بدن دنیوی نمی‌دانند لذا جمع کثیری تصریح کرده‌اند که بدن محسوس مثل بدن موجود در دار غرور است نه عین آن .

باید این اصل را نیز مسلم گرفت که عود روح به بدن در همین عالم دنیا

تناسخ است و عود آن به بدن در عالم بقا و آخرت معاد و حشر است آیات و اخبار نیز دلالت بر مثلیت دارند «... بقادر علی ان یخلق مثاهم» بدن اخروی مانند بدن دنیوی مخلوق از ماده بدن دنیوی نیست بل که از منشئات نفس است به اذن حق و برخی از آیات دیگر نیز به این معنا بی دلالت نیستند.

یکی از اکابر متأخرین (۱) از عظمای حکما و متألهان معتقد است به معاد جسمانی نه از باب عود روح به بدن در همین نشأت دنیا (۲) بل که از باب تحرك بدن بسوی روح و اتصال آن به روح بدون آنکه نفس ناطقه از عالم خود تنزل نموده (۱) و هو الحکیم التحریر آقاعلی مدرس طهرانی زنوزی - قده - و برخی از تلامیذاو. این رأی خاصی است در معاد که بطور تفصیل آن را در حواشی اسفار که آن حواشی را بصورت رساله‌ای مستقل درآورده است در این مسأله بحث نموده و در اوائل این رساله گوید: معاد جسمانی این نیست که روح بعد از ترقی و تکامل و عروج از بدن دوباره تنزل نموده به همین بدن موجود در قبور عودت نماید بل که بدن متحرك بطرف روحست تا متصل به روح شود. بنا به تقریر استادنا الحکیم الإلهی آقا میرزا ابوالحسن قزوینی - ادام الله تعالی برکاته - نهایت درجات تکامل بدن و اول اتصال آن به روح یک چیز است. آقاعلی از برای فرار از مفسده بین تناسخ و رجوع شیء از فعلیت به قوه که همان اقتضای شیء است بطلان ذات خود را بدن را متحرك بسوی نفس می داند. آیا این بدن در کجا واقع است و ماده متحركی که تقویم ناچار بصورت نوعیه حال در خود دارد چیست؟ و یا کدام صورت مقوم این ماده است؟ و با اینکه بدنی که بعد از جدا شدن از نفس، بدن محسوب نمی شود اگر در صراط تکامل واقع شود جهت بدن بودن آن برای نفس مفارقه از بدن چیست و به چه موجود است؟ همه این سؤالات و سؤالات دیگر در اواخر این مبحث عنوان می شود و اصولاً ما تمام مطالب این رساله را نقل و شرح نموده بعد می پردازیم به ایراد وجوه مناقشه بر این مسأله.

(۲) مسلک آقاعلی را آقا محمد رضا قمشه ای عارف نامدار و متأله محقق معاصر آقا علی مورد ایراد قرار داد و در جلسه ای مناظره ای عجیب بین این دو اتفاق افتاد که آقا محمد رضا بر معاصر خود غالب آمد. بعضی از اساتید ما و برخی دیگر از تلامیذ آقاعلی آن را چاره مشکل دانسته اند ولی به عقیده حقیر این مسلک در سستی و بی اساسی او هن از بیت عنکبوت است.

وبعد از انصراف از بدن و اتصال به ملکوت اعلی هبوط نموده و در عالم دنیا به بدن تعلق گیرد.

تعقل این معنا که فرق بین تناسخ و معاد آنست که تعلق نفس به بدن در آخرت جهت نیل به درجات یا درکات معاد است و عود در دنیا تناسخ و فرق بین این دو تعلق مشکل معاد را حل می نماید مگر آنکه انسان در صدد یاوه گوئی برآید و بر آن تفاخر نماید.

برخی از اعلام حکمت ملاک حشر و معاد را تعلق روح به بدن مثالی دانند. «شیخ اشراق» و «علامه شهرزوری» و «علامه شیرازی» و اتباع و اتراب آنان نیز به این مسلک گرویده اند (۱). این مسلک اگرچه نسبت به طریقه مشائیه قدری

(۱) به عقیده صاحب شوارق شیخ غزالی نیز معاد را مثل شیخ سعید شهید به بدن مثالی داند ولی این درست نیست ظاهر برخی از کلمات غزالی معاد حشر روح به بدن مثالی است ولی در رسائل و کتب خود قائل به مثلیت است مانند قول امام فخرالدین خطیب رازی. حق آنست که غزالی در مسائل مربوط به معاد و معاد مقلد حکماست ولی در اکثر موارد تقیّه می نماید و برخلاف عقیده سخن می گوید.

صاحب شوارق در گوهر مراد گوید: «بسیاری از محققین اهل اسلام مانند غزالی و اکثر صوفیه و اشرافیین اسلام تصحیح معاد جسمانی به بدن مثالی کنند، پس اگر معادی که از ضروریات دین اسلام است همین نحو ظاهر باشد که متکلمین بر آنند، تکفیر بسیاری از محققین علمای اسلام لازم آید (الف).

واقرب آنست که معادی که ضروری دین است معادی است که شخص معاد همان شخص مکلف باشد و بنحوی باشد که مورد لذات و آلام جسمانی تواند بود...»

باید این فیلسوف محقق بیان می کرد که غزالی و متصوفه (محققان از علمای شریعت و متألهان از عرفای اسلامی) تصحیح معاد به بدن اخروی نمایند و چون بدن متعلق روح در آخرت و حشر ماده و قوه فنا و فساد ندارد از آن به بدن مثالی تعبیر نموده اند و این غیر از بدن مثالی و برزخی است که اشرافیه اسلام از جمله شیخ سعید شهید به آن تحقق حشر

به معاد جسمانی نزدیک تر است ولی بدن مثالی، بدن مثالی موجود در نزول وجود، بدن موجود قبل از نشأ وجودی نفس نمی شود ملائک حشر قرار گیرد، لان الجنة التي اعدت، للمتقين نتیجه اعمال و ثمره افعال است که بعد از این نشأ قرار گرفته است و دیگر آنکه حشر و معاد، در صعود وجود و قوس صعودی قرار دارد نه در نزول وجود و رجوع به ماقبل وجود خود بعینه و گرنه دایره وجود تمام نشود و صعود محاذی نزول قرار نگیرد. نگارنده در مباحث مثال این بحث را مفصلاً تقریر نموده است .

نقل و تزییف

حکیم متألّه تحریر آخوند ملا عبدالرزاق - قده - عقیده دارد که برخی از حکمای اسلامی مثل شیخ رئیس و اتباع او در فاسفه مشائیه در معاد جسمانی مقلّدند آنهم مقلّد صرف. او بعد از نقل قول اهل کلام در معاد که به معاد جسمانی معتقدند گوید: جمهور مسلمین در معاد جسمانی مطلقاً بر دو مذهبند، یکی مذهب اکثر متکلمین دوم، مذهب محققین و متکلمین که به دو معاد جسمانی و روحانی معتقد هستند. و حکمای اسلام بلکه جمیع حکمای الهی نیز قائلند به معادین

→ اجساد و سایر مواعید نبوت را داند بین این دو فرقان عظیمی است. بدن متصور به صور نیات که بر طبق اخبار متعدد خلاق بآن محسوس شوند مثال صعودی و بدن اخروی است که عین بدن دنیوی است و اگر کسی بین ابدان دنیوی و ابدان اخروی از این جهت که ابدان اخروی حی و زنده و شاهد گویا هستند که «شهد ارجلهم» و «ان دارا الآخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون...» و ابدان دنیوی قابل کون و فساد و متصف به حرکات و تعلقات مادی و دارای وضع و قابل اشاره حسیه فرق نگذارد و بگوید ابدان اخروی و دنیوی و نشأت دنیا و آخرت یک چیزند اصولاً حق ندارد در این قبیل مباحث وارد شود و نباید با او در این قسم از مطالب صحبت نمود. درباره این اشخاص باید گفت «نرهم فی خوضهم یلعبون و دعهم یا کلون الخبز و یمشون فی الأسواق» .

جمعاً، لیکن در معاد جسمانی مقلد باشند و به تصدیق انبیاء اکتفا نمایند و تصحیح این معاد به استقلال عقل نتواند کرد (۱). مأخذ کلام محقق لاهیجی در گوهر مراد عبارت شیخ است در «نجات» و کتاب «شفاء» «يجب ان يعلم انَّ المعاد منه ما هو مقبول من الشرع ولا سبيل الى اثباته الا من طريق الشريعة و تصديق خبر النبوة، وهو الذي للبدن عند البعث، وخيرات البدن وشروره معلومة لا يحتاج الى ان تعلم (۲)، وقد بسطت الشريعة التي اتانا بها سيدنا و مولانا و نبينا محمد (ص) حال السعادة والشقاوة التي بحسب البدن. ومنه ما هو مدرك بالعقل والقياس البرهاني وقد صدقته النبوة وهو السعادة والشقاوة الثابتان بالمقائيس اللتان للأنفس، وان كانت الأوهام منّا تقصر عن تصورهما...»

(۱) شیخ رئیس - اعلی الله مقامه - در مبدا و معاد برهان بر امتناع عود روح به بدن مادی دنیوی اقامه نموده است این همان برهان نفی تناسخ است؛ حال این مسأله پیش می آید که آیا مطلبی که برهان بر امتناع آن قائم است می شود از باب تقلید آن را قبول نمود و بآن معتقد شد؟!

همه می دانیم که در اصول و عقاید قطع و علم و حجت دارد و تا امر معاد جسمانی از طریق شرع مسلم نباشد نمی توان به آن معتقد شد. در مسأله ای که قطع در آن حجت است و شرع از آن خبر داده و پیروان خود را به اعتقاد به آن امر نموده است به چه نحو می شود حکم به امتناع آن نمود. مگر امکان دارد به وجود شیء و نقیض آن قطع به هم رسانید و بالأخره صحت اجتماع نقیضین را تصدیق قلبی نمود و به وقوع آن عالم شد. امری که محال است. احتمال تحقق آن نیز محال است.

طریقه و روش شیخ در امر نفس ناطقه معلوم است چون او نفس را مجرد تام عقلانی می داند و بعد از خلع جلاب بدن از محالات مسلم است که تنزل به طرف جسم نمی نماید و شیخ بنا بر قواعد اصول مقرر در کتب خود، در این مسأله شك ندارد و اگر همه چیز را قبول نکند این مسأله از برای او از مسلمیات است - کما هو الواضح عند المتدرب فی الحکمة المثنائیة - .

(۲) عبارت شیخ در شفاء و نجات: معلومة لا يحتاج الى تعلم ... عبارت گوهر مراد مغلو ط است .

بنا بر معتقد کسانی که نفس ناطقه را مجرد و درامر معاد مجموع بدن و روح را محشور می‌دانند و عقیده دارند که روح عود می‌نماید به بدن در دنیا، يك اشکال اساسی وجود دارد که گمان ندارد قابل حل باشد.

اشکال از این قرار است: وقتی نفس بدن را رهانمود و بدن از صلاحیت تعلق بکلی خارج شد و از آنجایی که عالم ماده، دار حرکت است و بنا بر حرکت جوهری هیچ امر ثابت در عالم ماده تحقق ندارد، بدن محشور در يوم نشور چه بدنی خواهد بود؟ فرض آنست که روح موجب تشخیص و هدایت بدن علاقه خود را از بدن قطع نموده است لذا بدن متلاشی شده است و ذرات متفرق در عالم ماده نیز بواسطه تلبس به صور دیگر (و عدم جواز تعطیل در وجود و سکون ماده) معدوم شده است.

اگر بگوئیم ملاک تشخیص انسان نفس ناطقه اوست و بدن در آن بنحو ابهام و لا بشرطیت اخذ می‌شود کافی است که ذراتی از عالم ماده جمع شود و بدن قرار گیرد و نفس بآن متعلق شود این امر علاوه بر لزوم محذور تناسخ و تعلق دو نفس به بدن واحد و از همه بالاتر رجوع نفس از مقام فعالیت به قوه بخصوص بنا بر حرکت جوهریه و عدم جواز تعلق نفس مجرد تام کالی بر بدن مادی چه مرجحی موجب لزوم تعلق نفس مجرد امری است بر بدن بیگانه و جدا از وجود نفس و مباین (۱) با اصل وجود نفس (چه فرض آنست که بدن مفروض بدن واقعی این نفس متعلقه نیست بوجه من الوجوه) مثل اینست که بگوئیم: بدن متعلق نفس در قیامت لازم نیست اصولاً بدن انسان باشد، مثلاً بدن گاو یا حماری هم بود اشکال ندارد (۲) چون اگر بدن خودش نباشد چه فرق است بین ابدان دیگر از جهت تعلق نفس به آن.

(۱) برخی از اعلام مثل مجلسی و دیگران تصریح نموده‌اند که بدن محشور متعلق نفس در آخرت عقلاً و واقعاً بدن موجود در دنیا نمی‌باشد و کافی است که عرف آن را بدن شخص معاد بدانند.

(۲) چون فرض آنست که بدن محشور ممکن نیست همان بدن دنیوی باشد، بدن

* * *

باید دانست که نفس مجرد تام و تمام امکان ندارد با فرض تجرد ذات و تمامیت وجود به بدن مادی تعلّق گیرد، چون مجرد تام الوجود که عقل باشد نسبتش به همه ابدان و مادیات متساوی است و عقل مجرد مبدء تحقق نظام کلی است نه تدبیر نظام جزئی که تدبیر بدن شخص جزئی موجود در عالم مکان و زمان باشد.

امکان ندارد نفس ناطقه مجرد تام باشد و درصمیم ذات و جوهر وجود ساقط الإضافة از بدن بوده و تعاق به بدن از عوارض و سوانح بشمار آید، چون مشهور تصریح نموده اند که نفس مفاض به بدن بحسب جوهر ذات مجرد تام است و مجرد تام، عقل و عاقل و معقول است و نمی شود چنین حقیقتی جهت تکامل عرضی نه ذاتی و جوهری از مقام تجرد تام تنزل نموده و مدتها عقل هیولانی و بعد عقل بالقوه قریب به فعل تا برسد بجایی که بتواند حقایق را ساقط الإضافة از مواد و اجسام و عوارض تعقل نماید.

لذا اهل تحقیق اذعان نموده اند که اضافه بماده و حصول فعالیت و تمامیت ذات بدون تعلّق به مواد اختصاص به مقامات عالیّه حاصل از حرکات جوهریه نفس دارد که به مقام عقل واصل می شود و نفس از آنجایی که نفس است یعنی نفس بودن نفس نحوه وجود خاص آنست و از این جهت دارای هویت و حقیقتی که نفس نباشد در آن نمی توان نشان داد، و عقل مجرد تام الوجود امکان ندارد در برخی از احویان ماده معقولات و قابل صور کلیه باشد و ارتسام صور در مجرد تام و حلول صور درشیء مجرد از محالات و ملازم با حصول قوه و استعداد و ماده و

→

دنیوی بعد از موت فانی و مضاعف می شود و بواسطه وقوع در عالم حرکات و متحرکات هیچ ماده و صورت مادی يك آن بقا ندارد، مگر آنکه نفس مجرد باقی ثابت بآن تعلّق داشته باشد که جهت بقای آن باشد و وحدت و ثبات آن را حفظ نماید.

ملازم با تجسم محل قابل صور می باشد (۱) .

مشهور عقیده دارند که حصول مزاج ناشی از ترکیب اصول و عناصر سبب افاضة نفس بر بدن می شود و آنچه که مفاض و متعلق به بدن می شود عبارتست از موجود مجرد تام یعنی عاقل و معقول بالفعل مترفع از اجسام و مواد و چون حلول مجرد و حصول آن در ماده بدنی محال است گویند: نفس تعلق به بدن دارد و صورت تمامیه بدن است و تعلق آن تدبیری است . لذا باید به دو مطلب اقرار نمایند. یکی آنکه، از مجرد تام و تمام و مادی صرف نوعی تام الوجود و التحصل مثل انسان موجود شود که از باب جواز حمل (الإنسان حیوان ناطق) بحسب وجود متحد باشند - لوجب اتحاد اجزاء حملیه - و دیگر آنکه ادعان نمایند شیء مجرد تام عاقل الذات و معقول الوجود دارای مقام و مرتبه ای باشد جدا از بدن و اضافه به ابدان جهت تکامل عرض در مقام متأخر از ذات آن فرض شود نه مرکب از امر مجرد امری و هویت مادی - مجرد صرف و مادی محض - قابل قبول است و نه

(۱) آخوند ملاصدرا در مبحث نفس باین معنا تصریح فرموده است و در جواهر و اعراض اسفار و اجوبة مسائل (الف) مفصل ترکیب مجرد و مادی را ابطال نموده است صدرالدین دشتکی از قائلان به ترکیب اتحادی ماده و صورت است و در باب اتحاد نفس و بدن و ترکیب ماده جسمانی - بدن - و مجرد امری - نفس - چند برهان آورده است که معاصر تحریر او علامه دوانی به ابطال و ایراد مناقشات بر مطالب او پرداخته و صدرالحکما به مشرب خود از مناقشات جواب داده است. ملاصدرا از قائلان به ترکیب اتحادی ماده و صورت است ولی بین اتحاد مختار ملاصدرا و اتحادی که میرصدر بیان کرده است فروق زیادی است. مادر حواشی حواشی بر اجوبة المسائل و در تعلیقات بر این قسمت از جواهر و اعراض مفصل این مبحث را تقریر نموده ایم. ملاصدرا ترکیب اعراض ذاتیه و جواهر محل انبعاث این اعراض را نیز ترکیب اتحادی میداند .

(الف) این رساله با حواشی نگارنده جزو انتشارات دانشکده الهیات و معارف اسلامی دانشگاه

مشهد به انضمام: المسائل القدسیه و متشابهات القرآن بطبع رسیده است .

بمشرّب برهان حقیقت مجرد تام و تمام اضافه به مادی خاص قبول می نماید (۱). بنا بر آنچه که تقریر نمودیم، با فرض تفرق اجزاء، و انحلال ترکیب و فساد مزاج، و وقوع مواد در صراط حرکت و تحول، بدنی که بدن نفس مجرد را حل به ملکوت بود باقی نیست، بل که معدوم و فانی شده است، هر چه که بعد از فنا فرض شود که اسم آن را بدن نفس معاد بگذاریم و بگوئیم: روح بآن تعلق می گیرد؛ بدن نفس متعلق در دنیا نخواهد بود و آنچه که باقی است و قبول فنا و انعدام ننموده است نفس مجرد موجود در عالم ملکوت است و لا غیر. بنا بر حرکت جواهر و اعراض عالم وجود بحسب واقع هیچ از جزیی و کلی، ذاتی و عرضی، کل و جزء باقی نمی ماند و در احیان زندگی نیز جهت بقای روح امری است نه جهت خلقی طائفه متکلمین که معاد را فقط جسمانی دانند، یا به اعاده معدوم معتقدند، و عقیده دارند که بعد از موت جمیع اجزاء بدن و عوارض قائم بآن معدوم و فانی می شود و همین معدوم، در قیامت عود می نماید، و یا اعتقاد دارند که جواهر و اصول فنا پذیر نیستند و عوارض و فروع معدوم می شوند. بنابراین دو قول نیز تحقق معاد بنا بر مشرب برهان از محالات است، و اعتقاد به فناء روح و عدم بقای آن نیز از حیث اشتغال بر محذورات عقلی و نقلی کمتر از انکار اصل معاد نیست.

این طایفه به آیات و روایات دالّه بر بقای انسان بعد از موت نظر نمی کنند و

(۱) استاد ما (الف) در حواشی بر اسفار اوائل مبحث نفس در این مقام گوید: «الجمهور یرون تعلق النفس بالبدن من لوازم حدوثها لا من السوانح...» مجردی که در مقام ذات تام^۲ الوجود باشد و فقط جهت تکامل عرضی تعلق به نفس گیرد حتماً باید جوهری عقلی محسوب شود که: «سنخ لها امر الجأها الی التعلق بالبدن...» و نیز فرموده اند: «الجمهور لا یرون استحالة ترکب مجرد و مادی نوعاً واحداً فالمتقدمتان ممنوعتان عندهم...». بلی مقدمتان نزد قوم ممنوع است ولی دیدیم که ملاصدرا آن را ابطال نمود چون در ترکیب حقیقی اتحاد در وجود شرط است و ما ذکرنا ظهر مافی کلامه - دام ظلّه - بما لایخفی علی الفطن العارف.

و ظهور برخی از آیات و روایات بدون رجوع به اهل ادراک و با اعراض از راسخان در علم قرآن در این ورطه خطرناک افتاده‌اند.

بنا بر اینکه نفس باقی باشد و در قیامت به ابدان موجود در قبور - همانجایی که دفن شده‌اند - تعلق گیرد بنحوی که عود روح به بدن و تعلق آن به بدن در همین عالم دنیا تحقق پذیرد و بدن نیز عین بدن متعلق نفس قبل از موت باشد کما هو ظاهر قول المتکلم باید بسیاری از محققان از علمای اسلامی را تکفیر نمود و معتقد شد که عالم دنیا و آخرت دارای حکم واحدند و این دو عالم عین یکدیگرند و این نیز مخالف مدالیل بسیاری از آیات و روایات است و براهین عقلیه قائم است بر وجوب اختلاف نشئات و تباین عالم آخرت و دنیا و بر طبق عقل و نقل آخرت عالم فعلیات و نهایت کمالات و دنیا دار حرکات و متحرکات است و آخرت غایت وجودی دنیا و در طول دنیا قرارداد لذا بعضی از ابناء تحقیق گویند: معاد باید جسمانی فرض شود و روح با جسم محسوس گردد بنحوی که حشر اجساد و الم و لذت جسمی علاوه بر حشر روحانی تحقق پذیرد این معنا نیز صادق باشد که هر که شخص موجود در معاد را به بیند گوید این همان شخصی است که در دنیا بود؛ لذا کثیری قائل به مشابَهت شده‌اند (۱) بل که از اصحاب فهم و تحقیق احدی قائل به عینیت نیست ولی این امر باید مورد تعقل قرار گیرد که بدن محسوس در یوم نشور بدن مثالی موجود در قوس نزول نخواهد بود و نیز تصحیح معاد جسمانی باعتبار آنکه موضع فلکی محل تخیل یا مظهر نفوس متخیله در آخرت قرار می‌گیرد از اباطیل و اوهام است و علاوه بر بطلان این معنا اصلاً شاهدهی در آیات و روایات بر این معنا وجود ندارد.

(۱) باید معلوم باشد که تأویل جمیع آیات و روایات مشعره بر حشر اجساد بسیار مشکل است و نیز قبول جمیع ظواهر بدون ذره‌ای تأویل نیز قابل قبول نمی‌باشد چه آنکه ظواهر در عقاید حجیت ندارند اصل مسأله معاد جسمانی بدون شك مستفاد از آیات و روایات است و نمی‌شود همه آنها را تأویل نمود - کما فعله بعض المتشبهین بأذیال الفلاسفة -.

حکمة مشرقیة

در بحث معاد، مسأله مهم و قابل تفعل آنست که باید توجه داشت (۱) که در حقیقت انسان دو معاد تحقق دارد و وجود انسان در مقام سیر به عالم آخرت دارای دو معاد است؛ و حقیقت انسان معجون از این دو خلط، با این دو - بدن و روح - محشور می شود و این مسأله است عند المحققین، که عود روح به بدن در عالم دنیا و تعلق آن به بدن دنیوی عبارتست از تحقق عالم دنیا، نه آخرت لذا «غزالی» و «فخر رازی» و جمعی دیگر از اهل تکلم و محققان از اهل کلام گویند: فرق بین تناسخ و معاد آنست که عود روح به بدن و عود نفوس به ابدان در عالم طبع و دنیا تناسخ و عود روح به بدن در آخرت معاد و حشر است.

نقل مذاهب حکمای اسلامی

در معاد

اقدامین از حکما چون در علم مبدا و معاد، تابع انبیا و اوصیای انبیا بوده اند و از مشکلات نبوت اخذ معارف نموده اند، هم به معاد جسمانی اذعان داشته اند، و هم بحدوث زمانی عالم معتقدند. چون عوایصات حکمت را بر رمز تقریر نموده اند و متأخران و ناظران به کلمات آنان به مراد آنها پی نبرده اند، انکار معاد و

(۱) باید در آیات و روایات مربوط به معاد توجه نمود که آیا عود روح به بدن در این نشأت دنیاوی مقوم حقیقت معاد است و شریعت محمدی معاد را به عود روح الی البدن الدنیوی فی النشأة الدنیویة معرفی فرموده و یا آنکه معاد قوام دارد به حشر روح و بدن معاً - اضافه روح به بدن امری مسلم است و بحث در این است که ضروری شریعت است عود روح به بدن و حشر بحق و یا آنکه: روح - نفس ناطقه - و بدن هر دو محشور می شوند، حق آنست که اجساد و ارواح هر دو محشور می شوند.

قول به تناسخ، و اعتقاد به قدم عالم به آنان نسبت داده‌اند. مثل آنکه به اعظم از حکمای عجم و خسروانیین قائلان و معتقدان به توحید ثنویت نسبت داده شده است و ناظران به عقاید و افکار آنان از باب عدم نیل به مرام آنان و یا بواسطه عناد و لجاج، کلمات آنهارا به اصول صحیح و قواعد درست حمل نموده‌اند و آنان را منحرف توصیف کرده‌اند. ما در این مختصر فقط به ذکر مشارب حکمای اسلامی می‌پردازیم و در ضمن نقل عقاید حکمای دوره اسلامی در مباحث عالم مثال بنحو اختصار به ذکر اقوال برخی از اقدمین اکتفا شد (۱). در عالم مثال وبرزخ رساله‌ای به آن تفصیل نوشته نشده است مقدمه باید بگوئیم: دلائلی که بر لزوم وجود معاد، ذکر نموده‌اند، برخی فقط دلالت بر اصل معاد دارند و در اثبات معاد جسمانی و روحانی معاً رسا و گویا نمی‌باشند نظیر ماقیل: «انا نری فی دارالدنیا (۲) مطیعاً و عاصیاً و محسناً و مسیئاً، و نری ان المطیع یموت من غیر ثواب یصل الیه فی الدنیا، و المسیء یموت من غیر عقاب یصل الیه فی الدنیا، فان لم یکن حشر و نشر یصل الثواب الی المحسن و العقاب الی المسیء لکانت هذه الحیاة الدنیاویة عبثاً بل سفهاً...»

این حجت در آیات بینات قرآن کریم موجود است: «ان الساعة آتیة اکاد اخفیها (۳) لتجزی کل نفس بما تسعی». در مقام رد شبهه منکران حشر و نشر و عالم آخرت فرماید: «...و ما خلقنا

(۱) به واسطه پیدایش مأذهای که دانشمندان غرب بدست آورده‌اند در این قبیل از مباحث می‌توان جهات مجهولی را نیز معلوم نمود ولی حقیر از باب محرومیت از زبان خارجی از استفاده این مأخذ محروم است.

(۲) امام فخر در کتاب اربعین و شارح مقاصد در شرح مقاصد و شارح مواقف در کتاب مواقف.

(۳) در این آیه اشارت رفته است به وجود عالم آخرت و تحقق آن از باب غایات افعال بشری و نیل هر انسانی به ثمره افعال و جزای اعمال خود.

السَّماء والأَرْض باطلاً (۱) وذلک ظن الذین کفروا ، فویل للذین کفروا من النار ،
ام نجعل الذین آمنوا وعملوا الصالحات کالمفسدین فی الأرض...»

این قبیل آیات مثل دلیل منقول از مقاصد و اربعین فقط وجود نشأه دیگر
ونیل به ثواب یا عقاب را اثبات می نماید و دلالت بر خصوص حشر اجساد ندارند
برخی از باب امکان جمع بین سعادات و انواع آن از جسمانی و روحانی استدلال
به وجوب تحقق دومعاد نموده اند (۲) .

این استدلال بحال شارح مقاصد و مواقف و امام فخر نافع نیست چون
تمامیت این برهان - اگر خطاب به اسم آنرا بگذاریم - (۳) توقف بر مجرد عالم مثال
و امکان تحقق لذت و الم جسمانی در عالم آخرت دارد .

(۱) این آیه دلالت نماید بر تحقق غایت و لزوم نیل هر موجودی بغایت وجودی
خود و اثبات نشأت آخرت از طریق غایات و نهایات و وجوب رجوع نهایات به بدایات .
(۲) چه آنکه سعادت ارواح به نیل به درجات معرفت حق و صفات او و تحصیل علم
به مبدء وجود و عالم ملائکه و حصول معرفت به عوالم و نشئات بعد از موت تحقق یابد و
استغراق در عالم ملکوت و فناء فی الله نهایت وجودی و غایت خلقت ارواح و نفوس است و نیز
نیل به لذات و سعادات جسمانی از حور و قصور و غیر اینها که خود از انواع سعادات محسوب
می شود در آخرت ممکن الحصول است و جمع بین این دو سعادت از برای نفوس مرتبه اعلاهی
از سعادات محسوب می شود «وهذا المعنى لم یقم برهان على امتناعه وهو جمع بين الحكمة
النبویة والقوانين الفلسفیة توجب المضى الیه...»

(۳) اغلب استدلالات کلامی موجود در کتب خطیب رازی (اسم بامسمی) و شارح
مواقف و مقاصد در این قبیل از مباحث خطابی است و آثار آنان مشحون است از مجازفات کلامیه
و در مبحث معاد اکثر مطالب سست و بی اساس و قابل خدشه و متحمل مناقشات کثیره است .
بطور کلی این مسأله و مبحث از غوامض علم اعلی بشمار می رود. کسی که در مباحث امور
عامه قواعد متعددی را بر اصل صحیح استوار ننموده باشد و به کنه مسأله نفس ناطقه و نحوه
پیدایش آن نرسیده باشد و در امر قوای باطنی نفس بخصوص قوای جزئی نفس و نحوه ظهور
و بروز این قوا و کیفیت وجود آن سرگردان و حیران باشد و به تبع اتباع مشاء قائل به مادیت

به این برهان شیخ اشراق و اتباع او نیز چون به مجرد مثال وامکان تحقق جسم و الم و لذت جسمانی در نشئات بعد از موت معتقد نیستند و مجرد برزخی فقط در قوس نزول قائلند نمی‌توانند استدلال نمایند، چون بهشت و جهنم حاصل از اعمال و افعال و نیات همان بهشت یا جهنمی است که (اعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ).

بنا بر مجرد برزخی مثال در صعود و نزول وجود حشر اجساد و اجسام و معاد جسمانی و نیل به انواع لذات و آلام جسمانی در نظام وجود از طریق مبادی و غایات ضروری و حتمی است (۱).

بنابر آنچه که ذکر شد بیان این معنا که: «سمع دلالت نماید بر بعث ابدان و

→

نفس حیوانی (قوة خیال و حس مشترك و قوه واهمه) اعتراف نماید و مقام بقاء و مرتبه مجرد را مختص نفس عاقله بداند و عالم بین‌العالمین را که همان عالم برزخ و آخرت باشد انکار نماید و بعد در صدد تصحیح و اثبات معاد جسمانی و اثبات انواع لذات و آلام جسمانی برآید و بدون آنکه به پایه و اساس صحیحی متکی باشد آنچه در امر معاد جسمانی بنویسد جز پریشان‌گویی چیزی عاید او نمی‌شود خود را محصور در ظواهر مختلف آیات و روایات مختلف خواهد یافت و چون به اصل و اساس امر پی نبرده است و نمی‌تواند از ظواهر مختلف مطلب اساسی کشف نماید در کلیه مباحث مربوط به این مسأله متجسس خواهد بود. اصالت وجود و تشکیک در مراتب هستی و اشتداد در وجود و اطوار آن و حرکت در جوهر عالم ماده و اذعان به وحدت عوالم و نشئات و تصدیق به اینکه هر نشاء دانی ظل نشاء عالی است و تصویر کامل این حقیقت که حشر اختصاص به روح ندارد و نفوس حیوانی نیز از جمله نفس جزئی انسان عقلاً باید دارای معاد باشد و تحقیق این معنا که بدن اخروی و دنیوی عین یکدیگرند و فرق بین این دو به دنیویت و اخرویت است پایه و اصل مسأله معاد قرار دارد.

(۲) لذا صدر المتألهین گوید: عقل بطور استقلال حکم نماید بر لزوم و وجوب حشر اجسام و اجساد و شرع نیز آن را تصدیق نموده است و اینکه حکیم فاضل عرفی طالقانی - ملا نعیم - و حکیم محقق صاحب شوارق گفته‌اند: حکما در معاد جسمانی مقلدند و نیز مناقشه نعیم در این دلیل ملا صدرا بی‌وجه است و حاکی از عدم غور در مسلک و مرام این فیلسوف نـحـریر مـی‌بـاشـد .

تعلق روح و عود آن به بدن و دخول در جنت حسیه ، و درك لذات یا آلام حسی جسمانی و عقل حکم نماید به معاد روحانی و نیل به مقامات و مراتب عالیّه از درجات روحانیّه و شك نیست که این معنا یعنی اجتماع سعادت عقلی و حسی و همچنین جمع میان آلام روحانی و جسمانی در باب وعد و وعید، ادخل خواهد بود...» خالی از مناقشات نمی باشد و از برای صاحب گوهر مراد که منکر تجرد برزخی خیال و وجود عالم اجسام در آخرت است نفی ندارد (۱)

نگارنده آراء و عقاید حکمای مشاء و اشراق و عرفاء را در این مسأله نقل می نماید و جهات صحّت و سقم عقاید را بررسی نموده و بعد مذهب مختار خود را بیان می نماید و در آخر بحث به نقل مطالب رساله «سبیل الرشاد» آقاعلی مدرس می پردازم .

ان شاء الله تعالی اگر توفیق تحریر آنچه در نیت است دست دهد نوشته حقیر شاید مفصل ترین اثر در معاد باشد که بمشرب صدر المتألهین و اهل عرفان تحریر شده است - والله يقول الحق و هو یهدی السبیل .

(۱) واقعاً جای تعجب است از مرد محققى مانند صاحب شوارق که امر باقى در انسان را همان روح مجرد امری می داند و برهان بر عدم بقا و بوار نفوس حیوانی و قوای جزئی انسان اقامه نموده است بعد در صفحه بعد در صدد اثبات حشر اجساد بر می آید، مگر امکان دارد که شریعت محمدی انسان را متعبد به امر محال از قبیل اجتماع دو نقیض یا وجود شریک الباری نماید .