

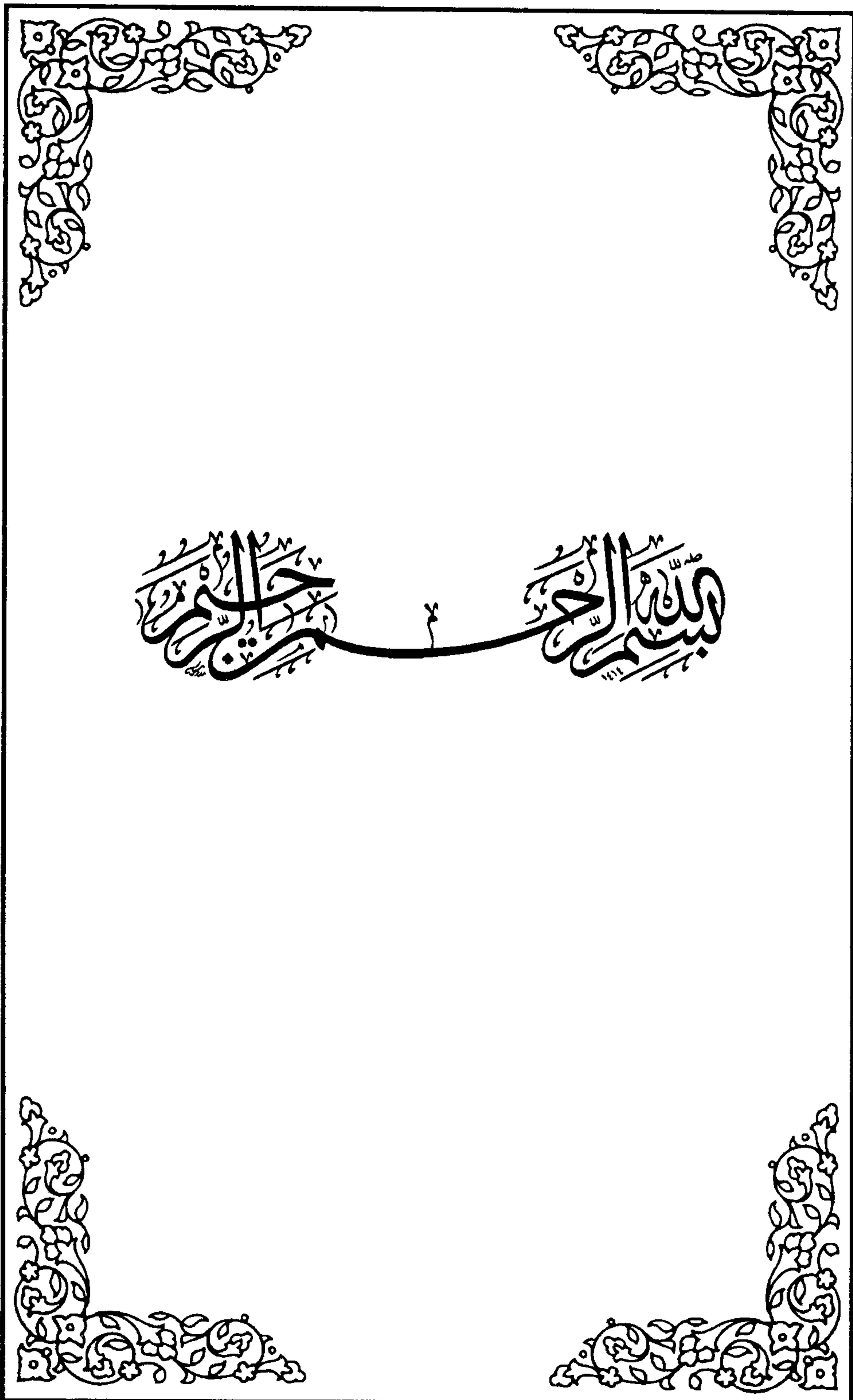
تقریرات فلسفہ

امام محمد غزالیؒ

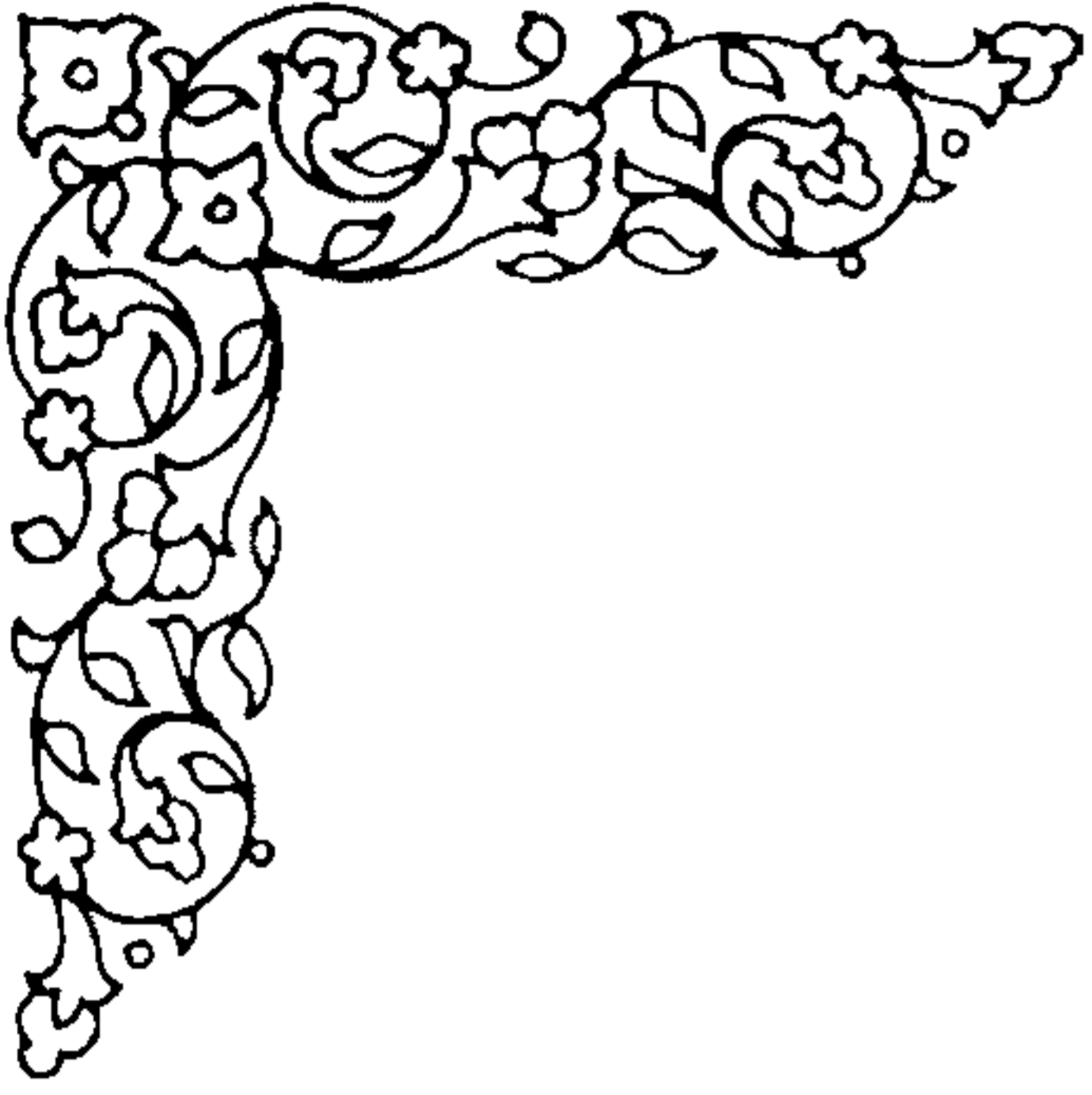
اسفار

آیۃ اللہ سید عبدالغنی اردبیلی

مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینیؒ

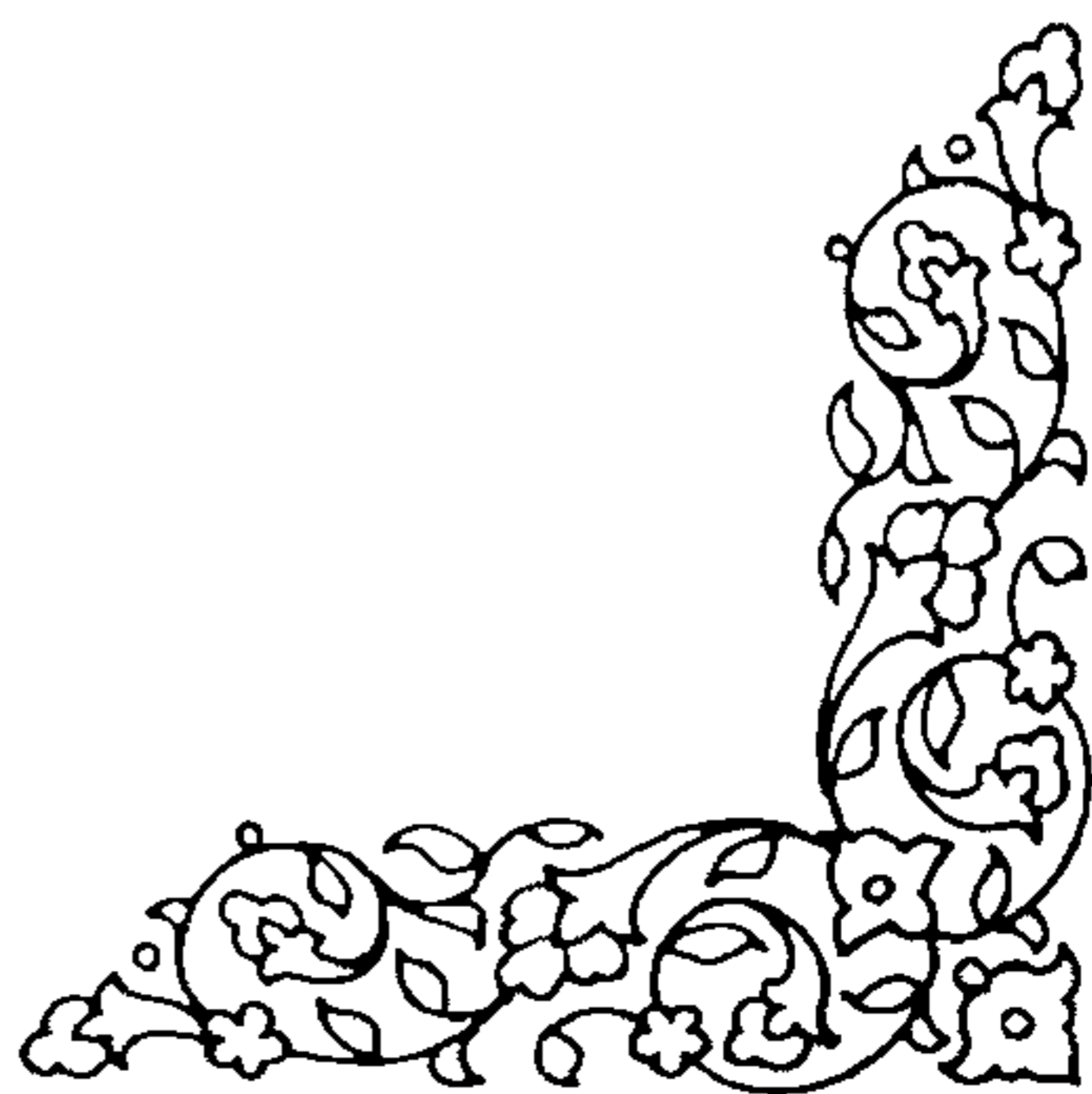
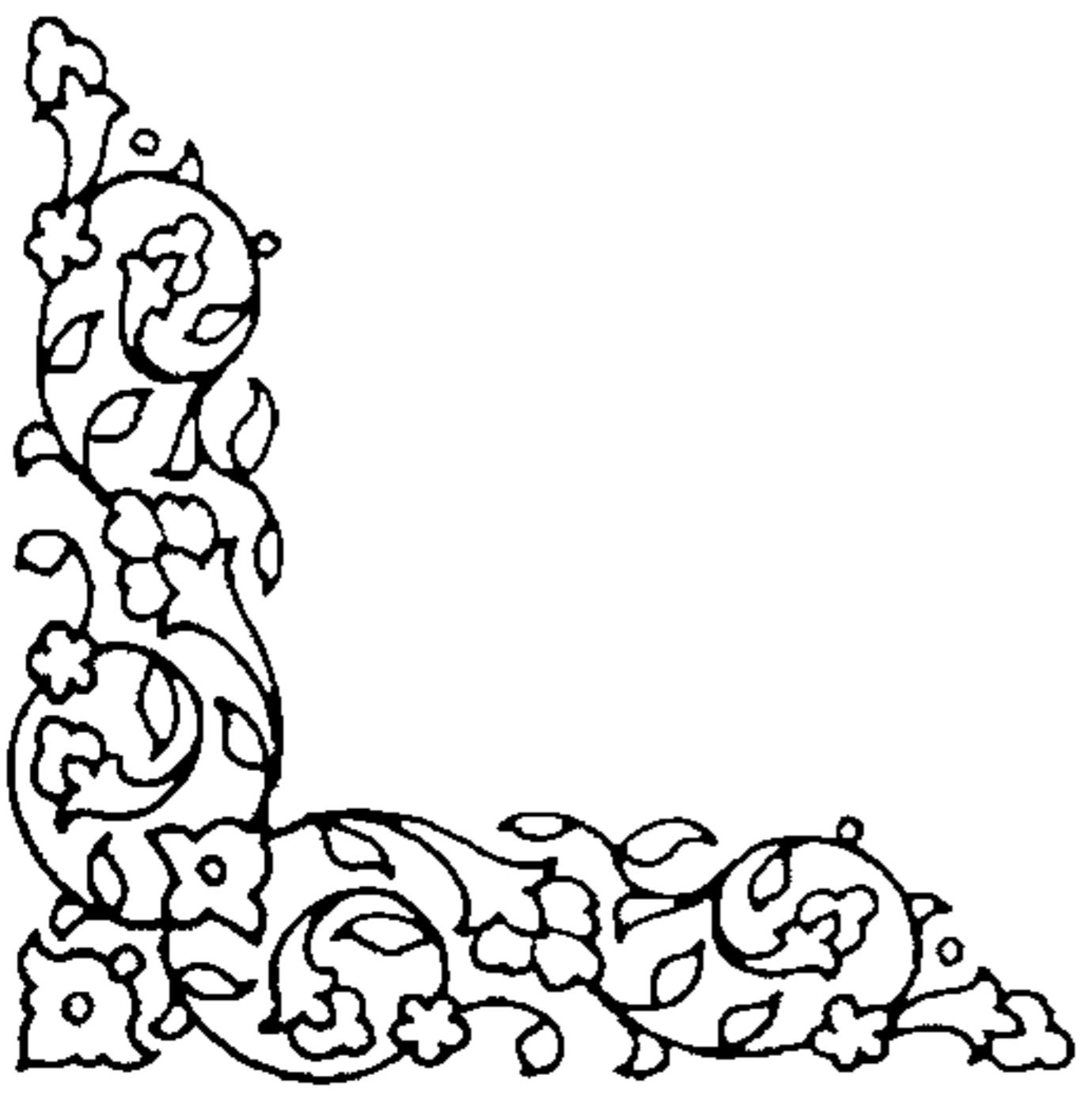


بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



باب ششم

تجرد نفس ناطقه انسانی



فصل اول

در بیان جسم نبودن نفس ناطقه

شرح ادله قائمه بر تجرد نفوس انسانیه را از ذیل حجت اول شروع می‌کنیم.

حجت اول بر تجرد نفس^۱

اگر کلام را در اموری که تقسیم در آنها عقلاً محال است فرض کنیم، مثل باری سبحانه و وحدت و بسایطی که از آنها مرکبات تألیف می‌شوند - چون مرکب به بسایط منحل می‌شود و واحد در هر کثرتی موجود است - علم متعلق به آن بسایط، احتیاج به محلی دارد که ما به آن محل «نفس» می‌گوییم.

پس اگر آن علم به بسایط، منقسم باشد، هر کدام از آن اقسام یا علم می‌باشند و یا علم نمی‌باشند؛ اگر اجزاء علم نباشند، مجموع آنها هم علم نخواهد بود. بلکه باید گفت: علم عبارت از هیئت حاصله از اجتماع اجزاء است. سپس نقل کلام به این هیئت حاصله می‌کنیم و اگر این هیئت، قبول قسمت کند، پس هیئت حاصله، اجزایی خواهد داشت و اگر آن اجزاء علم، علم باشند، لابد برای آن علوم، متعلقی می‌باشد. اگر متعلق هر یک از آنها همان متعلق علم قبل از قسمت باشد، لازم می‌آید جزء شیء مساوی با کل آن باشد. و اگر متعلق هر یک از اجزاء، جزئی از آن بسیط باشد، لازم می‌آید آنچه را بسیط فرض کرده بودیم، بسیط نباشد و این خلف

۸ تقریرات فلسفه ج ۳ / اسفار / سفر نفس

است. پس نتیجه می‌دهد این علمی که در ما هست و متعلق آن بسیط است، بسیط بوده؛ پس محل آن باید بسیط و مجرد باشد. پس ثابت می‌شود که در ما چیز بسیط و مجردی است که «نفس» می‌باشد.

نقد حجت اول^۱

این حجت تام و تمام است، ولیکن با این حجت نمی‌شود تجرد نفوس کلیه افراد بشر را اثبات کرد، برای اینکه علم به بسایط در نوع جماعت بشر اتفاق نمی‌افتد، بلکه به عدّه مخصوصی که عارف بالله هستند اختصاص دارد و با برهان مذکور تنها تجرد نفوس ایشان اثبات می‌شود. و اما برای عامه مردم در این‌گونه بسایط، فقط یک مفهومی حاصل است، آنها از حقیقت ذات، خبری ندارند، بلکه دلشان در معرفت به الله، به آن مفهوم ذهنی که بیش از مفهوم الله چیزی نیست، خوش است.

بلی، برای نفوس عارفین بالله، فیض عظیم حقیقت ذات به اندازه وسعت و تجردی که پیدا کرده‌اند، حاصل است و به اندازه قابلیت فهم، به حسن محبوب نایلند. البته نوع بشر دارای صور خیالیه هستند؛ گرچه نمی‌توانند با مرتبه تجرد تام عقلانی، اشیاء را بفهمند. و چون صور خیالیه دارند در نتیجه بحث - که معاد است و ما برای معاد این منزل را طی می‌کنیم - فرق نمی‌کند؛ به جهت اینکه اگر بشر به مرتبه تجرد خیالی - که از ماده مجرد باشد و از مقدار و شکل مجرد نباشد - برسد در مبحث معاد، معاد برای او ثابت می‌شود.

از این رو ما قائلیم: حتی از حیوانات، آنها که به تجرد خیالی رسیده‌اند، محشور می‌شوند.*

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۶۴.

*- شرح حجت دوم بر تجرد نفس در تقریرات موجود نیامده است.

حجت سوم بر تجرد نفس ناطقه^۱

شبهه حجت اول، حجت ثالثه است - که بعد از حجت ثانیه که از شیخ منقول است،^۲ ذکر شده - و آن عبارت است از اینکه: ممکن است نفوس ما، انسان کلی را که مشترک بین اشخاص انسانی است ادراک کند و لا محاله این معقول، از وضع معین و شکل معین، مجرد می باشد؛ چون صاحبان اوضاع و اشکال مختلفه نمی توانند بین اشخاص، مشترک باشند. و روشن است که این صورت مجرد، موجود است. و از طرفی در جای خودش ثابت شده که کلی در خارج وجود ندارد، بلکه وجودش در ذهن می باشد.^۳ پس محلّش یا جسم است و یا جسم نیست.

جسم بودن محل، محال است؛ زیرا اگر محل جسم باشد به تبعیت محل، صورت معقول را هم، کمّ معین و وضع معین لازم است؛ و اگر این طور باشد از تجرد خارج می شود و اگر از تجرد خارج شد، کلی نمی شود و اینکه کلی نباشد بالبداهه باطل است. بنابراین محل این صورت، جسم نیست، پس جوهر مجرد است.

نقد حجت سوم^۴

ممکن است کسی اشکال کرده و بگوید^۵: آیا صورت معقوله کلیه انسان، موجود است یا خیر؟ اگر وجود ندارد، پس چگونه ممکن است گفته شود محل آن واجب است، با این وصف موجود باشد؟ و اگر برای آن وجودی است، پس لا محاله برای او صورت شخصیه ای است که حال در نفس باشد. چون موجود مادامی که متشخص نباشد، وجود پیدا نمی کند و محال است مطلقات در اعیان تحقق پیدا کنند. پس آن

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۷۹.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۲۷۰ - ۲۷۹؛ مباحثات، ص ۱۵۵ - ۱۵۷.

۳- اسفار، ج ۲، ص ۸.

۴- اسفار، ج ۸، ص ۲۸۰.

۵- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۷.

صورت معقوله از حیث اینکه صورت شخصیه قائم به نفس شخصیه است، در بین اشخاص غیر مشترک است به دو جهت:

اولاً: امر شخصی، مشترک نمی شود.

و ثانیاً: صورت، عرض قائم به نفس است و اشخاص بذواتها جواهر مستقله می باشند. چگونه امکان دارد گفته شود حقیقت جواهر قائمه بذواتها عرض قائم به غیر باشند؟

سپس مستشکل سخن را در ضمن اشکال و جوابهایی ادامه داده و می گوید: اگر گفته شود که مراد از این صورت کلیه این است که از یک فرد انسانی - مانند زید - تمام لواحق و عوارضش را سلخ کرده و پوست و قشر و عوارض غیر دخیل در انسانیتش را کنده و آن را به ذهن ببریم، در نفس ما یک صورتی حاصل می شود که اگر قشر و عوارض را از عمرو هم کنده باشیم و مغز آن را به ذهن برده باشیم، این صورت کاملاً با صورت اولیه ای که از زید به ذهن برده ایم منطبق خواهد بود. و همین طور اگر تمام افراد را به این نحو تقشیر و تعریه نماییم، صور همه آنها بایکدیگر تطابق خواهند کرد؛ زیرا در صورت تقشیر و تعریه، عریض و غیر عریض، دراز و کوتاه نداریم، مثل اینکه اگر مهوری را به مومی زده باشیم و دوباره همان مهر را به همان جا بزنیم، همان اثری را که در دفعه اول حاصل می شود، خواهیم داشت. و چون این اثر، روی آن واقع شود و تطابق حاصل گردد، هرگز دو اثر، نمایان نخواهد شد. ولیکن اگر مهر دیگری را که از نوع اول نباشد به موم بزنیم، اثر محسوس دیگری که مابین با اثر اول است نمایان خواهد شد. چنانچه اگر ما از فرس، انتزاع صورت نموده و آنچه را که غیر دخیل در فرسیت است تقشیر نماییم و باقی را به ذهن ببریم، غیر آن اثری نمایان خواهد شد که از یک فرد انسانی حاصل نموده ایم. پس اگر معنای کلیت این باشد، چرا جایز نباشد که در محل جسمانی حاصل شود؟

اگر گفته شود: چنانچه آن صورت در جسم حاصل شود برای آن صورت به سبب

جسم، مقدار معین و شکل معین خواهد بود و این مانع از کلی بودن است. می‌گوییم: صورت حاصله در نفس شخص نیز چنین است؛ زیرا اگر در نفس، صورت و اثر، موجود و حاصل شود، صورت شخصیه و عرض قائم به محل معین می‌شود و این از کلی بودن صورت منع می‌کند. و اگر ممکن باشد صورت قائمه در نفس، به اعتبار دیگری اخذ شود که به آن اعتبار، کلی گردد - گرچه شخصیت و وحدتش در نفس، مانع کلی بودنش می‌باشد - چرا امکان نداشته باشد همین اعتبار را برای آن صورت بکنیم؛ گرچه آن صورت در جسم بوده باشد؟

جواب مرحوم آخوند از اشکال

مرحوم آخوند در جواب این مستشکل آنچه را که در باب وجود ذهنی فرموده،^۱ بیان نموده است - زیرا نظیر این اشکال در بحث وجود ذهنی فلسفه و در کلیات منطق گفته شده است - مرحوم آخوند کلی را که قابل صدق بر کثیرین است، عبارت از مفهوم نمی‌داند، بلکه کلی را عبارت از رب النوع و مثل افلاطونی می‌داند که بوحدته جامع تمام کمالات افراد است و همه افراد تحت تربیت اوست و به همه به نحو کلیت احاطی و قیومیت وجودی احاطه دارد. و چون در ادراکات عقلیه تامه، ادراک به وسیله اتصال عقل است، بعد از اتصال به آن وجود کلی احاطی قیومی، موجودی معقول انسان می‌شود که چون کمالات هر فردی را به همان جهت جوهری حقیقی او داراست، بر هر فردی از آنچه که تحت آن وجود محیط هست انطباق دارد.

توضیح این مقال اینکه: این انسان که یک عالم صغیر است و سراسر عالم کبیر در سراسر قامت وجودیه اوست، به طوری که اگر این یک فرد انسان را منشرح کرده و باز نموده و بسط بدهند، کاملاً با عالم کبیر، مانند انطباق مثل بر مثل، منطبق می‌باشد، پس هر چه در عالم کبیر هست، در این انسان و عالم صغیر هست و این انسان هرچه می‌داند، آن را از مطالعه ذات و وجود خود می‌فهمد بدون اینکه به خارج و عالم کبیر

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۰۴-۳۰۸ و ج ۲، ص ۸-۱۴.

راهی داشته باشد. بلی چون آنچه در خودش است با خارج ربط دارد؛ یعنی خارج مثل اوست، لذا خارج به وسیله او منکشف می شود.

البته در تعبیر قصور شد؛ زیرا آنچه در خارج است اصلاً به آن پی نمی برد، بلکه محال است به آن پی ببرد، بلکه آنچه را که در ذات خودش است می بیند و به آن پی می برد. در نتیجه به مناسبت اینکه آدم وقتی مثل را دید، کأنه مثل آن مثل را دیده است. پس اگر دوشیء، در جمیع جهات مثل هم باشند، یک مثل را که دید کأنه آن مثل دیگر را دیده است.

بنابراین: اگر در خارج کوهی در مقابل انسان باشد، نفس با خلاقیت خود یک کوهی مثل آنکه در خارج است، خلق می کند. و چون انسان، کوه مخلوق نفس خود را می بیند، کأنه مثل خارجی را دیده است. و روی این میزان اگر چیز شیرینی را به دهان گذاشت، نفس بلافاصله مثل حلاوت و مزه آن را در ذائقه خلق می کند. و هکذا اگر انسان بر سنگی دست گذاشت، نفس، خشونت به اندازه خشونت و زبری آن در بدن ایجاد می کند.

بعد از توضیح این مقدمه به اصل مطلب برمی گردیم و می گوئیم: چون وجود انسانی یک نقشه کوچکی از نقشه بزرگ عالم است، هرچه در عالم هست، در او نیز هست - مادیات و اجسام در عالم طبیعت وجود دارند و موجودات برزخی در عالم کبیر هستند که از ماده مجردند ولی از شکل و مقدار تجرد ندارند، و آن عالم برزخ است که بین عالم تجرد تام و مادیت تام واقع است. و یک عالم تجرد است که فوق عالم برزخ است و عالم برزخ واسطه و ربط بین مادیات محض و تجرد محض است - در نفس انسانی که عالم صغیر است در ازاء و مقابل مادیات عالم طبیعت، مادیاتی است که نفس، آنها را ایجاد می کند - چنانکه پیش تر در قضیه رؤیت یک فرد خاص خارجی گفتیم - و همچنین در این عالم صغیر، در مقابل برزخ و موجودات برزخیه، برزخی است که آن را مرتبه خیال گویند؛ که نه در تجرد مثل تجرد تام، از ماده و شکل و مقدار مجرد است و نه مثل اجسام مادی است که

دارای مادیت باشد، و این دو مرتبه از موجودات، در نفس انسان هستند. اما مرتبهٔ مادی: مثل اینکه انسان در مقابل شیء مادی، مثلاً در مقابل فرد خارجی شجر، ایستاده باشد.

و اما مرتبهٔ خیالی برزخی: چنانکه صورتی از غول بیابانی را در نفس ایجاد کند. و اما عالم تجرد تام: بنا به مذاق آخوند - رحمة الله علیه - موجودات مجردة تامه، به ایجاد نفس نیست، بلکه به واسطهٔ اتصال نفس و عقل به آن موجودات تام التجرد می باشد.^۱ و چنانکه گفتیم: چون در عالم مجردات برای هر یک از انواع این عالم مادی یک ربّ النوع - یعنی وجودِ جوهری محیط و تام عقلانی - است که به عقیدهٔ اشراقیین این وجود کلی است،^۲ یعنی وجودی است که بشخصیته الوجودیه الخارجیه به کل افراد نوع احاطه دارد و این موجود مجرد، فرد نورانی آن است و چون این فرد برای جمیع افراد موجود در عالم طبیعت علیت دارد، دارای کمالات جمیع افراد است. پس در او به جهت اتصال به علت، کمالات معالیل که افراد عالم ماده باشند، کشف می شود.

بنابراین: علم به این ربّ النوع، مستلزم علم به افراد است و اگر انسان او را ببیند، آنچه را که غیر دخیل در ذات افراد باشد - یعنی لواحق و اعراضی که غیر دخیل در افراد هستند - می بیند، پس معلوم شد وقتی آدم، آن فرد جامع رامی بیند، چون سایهٔ آن فرد جامع بر سر افراد است و از تقشیر هر فردی عین جمال آن جامع در می آید، انسان با جسم مادی نمی تواند به چنین جامعِ نوری وجودی ربّ النوع اتصال برقرار نماید، بلکه باید با یک جوهر مجرد به او متصل شود و آن جوهر مجرد، نفس انسان است. پس برهان بر اثبات تجرد نفس قاطع و سدید است.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۲۸۸ - ۲۹۲.

۲- مطارحات، در مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۳؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه،

ج ۲، ص ۱۵۴ - ۱۶۷.

نتیجۀ حجت سوم^۱

این برهان مانند حجت اول، تجرد نفس عامۀ افراد بشر را اثبات نمی‌کند، بلکه تجرد نفس کسانی را ثابت می‌کند که به واسطه قوت جلا و صفای نفس بتوانند به آن مجردات متصل شوند؛ مانند کسی که بتواند وجود عقلی انسانی را تعقل کند به نحوی که برای او مقدار خاص و مکان خاص و وضع و زمان خاص نباشد. مثلاً بتواند صورت انسان عقلی مجرد از عوارض مادیه را تعقل کند، یعنی انسان بحت را به طوری که جمیع آنچه که غیر انسانیت است از قبیل وضع و کمّ و آین خاص از او خارج باشند و در عین حال مقومات انسانیت را از آن معقول انسانی حذف نکند و قوای او را از اعضا و قوای دیگر، حتی لمس و بصر و سمع و رأس و رجل و بطن، حذف نکند، ولیکن کلها فی کلها باشد نه اینکه در مرتبۀ رأس، شکم نباشد و در مرتبۀ شکم، رأس نباشد.

چنانکه از معلم اول نقل شده که گفته است: انسان عقلی با جمیع اعضای روحانی خود می‌باشد و موضع عین او، غیر از موضع ید او و موضع ید او غیر موضع پای او نباشد.^۲

وبالجمله: اگر انسانی از ما توانست چنین فردی از انسان یا حیوان و یا ارض و یا از کلیه انواعی که در عالم می‌بینیم، تصور کند، نفس او مجرد شده است و توانسته است به ارباب انواع برسد. برهان فوق، تجرد نفوس چنین اشخاصی را اثبات می‌نماید، اما اگر ادراک به این نحو نباشد؛ چنانکه عامۀ مردم نمی‌توانند چنین فردی را تعقل کنند، این برهان، تجرد نفوس آنها را اثبات نمی‌نماید.

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۸۳.

۲- اثولوجیا، ص ۶۹. ناگفته نماند: بسیاری از نظرات فلسفی در الهیات که به معلم اول یعنی ارسطو منسوب است برگرفته از اثولوجیای شیخ یونانی یعنی فلوطین حکیم می‌باشد؛ زیرا گمان می‌شده که اثولوجیا از آثار معلم اول است.

حجت چهارم بر تجرد نفس ناطقه^۱

به نحو شکل ثانی اقامه حجت کرده‌اند و گفته‌اند: قوه عاقله بشری بر افعال غیر متناهیه قوت دارد و هیچ شیئی از قوای جسمانیه نمی‌تواند بر افعال غیر متناهیه قوت داشته باشد. پس قوه عاقله، جسمانی نمی‌باشد. بنابراین باید مجرد باشد.

اما صغرای قضیه: زیرا می‌بینیم انسان می‌تواند حکم کند به اینکه عدد یا زوج و یا فرد است و حکم، فرع تعقل طرفین است و انسان اول باید موضوع و محمول را ادراک کند، و موضوع عبارت از شیء غیر متناهی است، چون موضوع، ماهیه العدد نیست که جامع و اصل الطبیعه بوده باشد. زیرا اصل طبیعه العدد و اصل جامع، نه زوج و نه فرد است، پس باید موضوع، افراد وجودیه خارجی باشد. البته در خارج، اعداد یا زوج و یا فرد هستند و این معنای ادراک غیر متناهی است. پس نفس بر ادراک شیء غیر متناهی قوت دارد.

و اما کبرای قضیه: در سابق گفته شد که همه اجسام باید تناهی ابعاد داشته باشند.^۲ پس در چیزی که حال در جسم باشد، لابد به تبع آن متناهی خواهد شد.

اشکالات فخر رازی بر حجت چهارم

فخر رازی همان اشکالاتی را که بر حجت ثانیه کرده بود، بر کبرای این استدلال هم نموده است. ولیکن این اشکالات مندفع می‌باشد چنانکه در حجت ثانیه این نقضها را جواب دادیم.

فخر رازی گفته است: در این حجت علاوه بر آن نقضها، ایراداتی است:^۳
اشکال اول: ما قبول نداریم که قوه ناطقه دفعه بر ادراک امور غیر متناهیه قدرت

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۸۴.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۴، ص ۲۱ - ۲۴.

۳- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۳.

داشته باشد. و قبول نداریم قوه ناطقه، مدرک شیء غیر متناهی باشد که با یک ادراک، شیء غیر متناهی را ادراک نماید. بلکه ادراکات متعدد دارد، به طوری که ادراکش به جایی منتهی نمی شود که نتواند بالاتر از آن را ادراک کند، بلکه به هر حدی که رسید و ادراک کرد، قوت دارد مرتبه دیگر را هم ادراک کند؛ مثلاً وقتی که عدد یک را ادراک کرد، قوت دارد عدد دو را هم ادراک کند و چون عدد دو را ادراک کرد عدد سه را و هكذا الی غیر النهایه را می تواند ادراک نماید. ولی ادراک به این نحو، «لایتناهی لایقفی» می باشد نه «لایتناهی یقفی» که لایتناهی را یک دفعه درک کند. و این نحو ادراک یعنی «لایتناهی لایقفی»، مستلزم ادراکات غیر متناهی بالفعل نمی باشد. وقتی ادراک، لایتناهی بالفعل نشد بلکه لایتناهی بالقوه شد، مانند انقسام جسم است؛ چون جسم در انقسام به حدی منتهی نمی شود که در آن حد متوقف شود. ولیکن این معنای بالقوه است و مستحیل است که جسم تقسیمات غیر متناهیة بالفعل داشته باشد.

پس چنانکه این معنی را در منفعلیت قوه ناطقه تصور کردیم، می توانیم فاعلیتش را هم به این نحو تصور کنیم.

اشکال دوم این است که: گرچه فرض کردیم قوه عاقله بر امور غیر متناهیة قوت دارد، ولیکن این قوت بر فعل شیء غیر متناهی نیست، بلکه بر انفعال است؛ چون ادراک، از انفعالات است و حکما جایز می دانند امر جسمانی بر انفعالات غیر متناهیة قوی باشد. و دلیل بر مطلب این است که آنها اثبات می کنند که جایز است صورت غیر متناهی بر هیولی وارد شود.

اشکال سوم، نقض به نفوس فلکیه است. زیرا نفوس افلاک پیش حکما، قوای جسمانی است، با اینکه افعالش که حرکت دوریه باشد غیر متناهی است.

جواب آخوند از اشکالات فخر رازی

مرحوم آخوند وارد جواب می شود و به سلیقه آنها جواب می دهد:
اما جواب از ایراد اول این است که: بر فرض تسلیم شویم که قوه ناطقه نمی تواند

به یک ادراک، لایتناهی را درک کند، بلکه طوری درک می‌کند که درکش به حدی نمی‌رسد، یعنی غیر آن را هم می‌تواند درک بکند، ولیکن قوای جسمانیه ممکن نیست این طور باشند؛ مثلاً شمس که قوّت دارد به آن اندازه‌ای که ضوء و ضیاء دارد، آن را اصدار کند، دیگر نمی‌شود وراء و بالاتر از آن حد را قوّت داشته باشد؛ برای اینکه برهان قائم شده است بر اینکه ابعاد جسم، باید تناهی داشته باشد و چون جسم قابلیت ندارد لایتناهی باشد، پس هر چیزی هم که در جسم حلول کند باید به تبع او ابعادش متناهی باشد.

ممکن است قائلی بگوید: در قوه جسمانیه گفته می‌شود که قوه جسمانیه یا به وقتی منتهی می‌شود که در آن وقت، دیگر برای قوه جسمانیه امکان وجود نمی‌ماند، پس ممتنع الوجود می‌شود. و یا اینکه به این حالت منتهی نمی‌شود.

شقّ اول باطل است؛ زیرا ممکن بالذات، ممتنع بالذات نمی‌شود.

و اما شقّ ثانی: پس می‌گوییم: واجب نیست قوه جسمانیه به جایی انتها پیدا کند که از آنجا امکان وجودش زایل شود. پس آن قوه در ذاتش همیشه ممکن الوجود است و به این منتهی نمی‌شود که بقای آن همیشه مستحیل باشد و اگر همیشه باقی باشد، پس همیشه مؤثر می‌شود. و اینکه می‌بینی جسمانیات منقضی می‌شوند و از بین می‌روند، از اتفاقیات است؛ نه اینکه ذاتاً لازم باشد جسمانیات مضمحل شوند. و با اتفاقیاتی که انسان می‌بیند، نمی‌تواند حکم کلی بکند.

جواب این را هم چنین می‌گوید که: امکان ذاتی و مقابل آن، یعنی امتناع ذاتی و وجوب وجود، از چیزهایی است که ماهیت من حیث هی را وقتی آدم ملاحظه می‌کند، اگر آن ماهیت از وجود و عدم، ابا نداشته باشد، امکان دارد. و اگر از وجود، ابا داشته باشد ممتنع الوجود است. و اگر از عدم ابا داشته باشد، واجب الوجود است. وقتی در ماهیت، این ملاحظه به عمل آمد که شیء ذاتاً از طرفین ابا داشت، همیشه امکان ذاتی دارد. و این منافات ندارد که اگر وجود شخصی فردی را ملاحظه نموده و زمان را که از مشخصات آن فرد وجود است ببینیم، می‌بینیم که این وجود خاص قابلیت بقا در این

زمان را دارد ولی قابلیت بقای ابدی را ندارد، بلکه ممتنع است. و این مطلب با امکان ذاتی ماهیت منافات ندارد؛ زیرا در این فرض ما وجود فرد را نسبت به ازمنه ملاحظه کردیم، ولی در امکان ذاتی اصلاً با وجود کاری نداریم، بلکه ماهیت را نسبت به وجود و عدم ملاحظه می‌نماییم.

ولیکن آخوند^{رحمۃ اللہ علیہ} چنانکه گفتیم جواب اشکال اول را با فرض تسلّم مبنای فخر فرموده است، ولیکن به مقتضای رأی خودش باید گفت: قوه عاقله بر فعل و ایجاد شیء غیر متناهی قوت دارد، چنانکه از قضیه «النار حارّة» انسان نمی‌خواهد بر اصل طبیعت، من حیث هی حکم کند، چون طبیعت من حیث المفهوم حارّ نیست بلکه وجودات ناریه حارّ هستند. البته نفس بر این وجودات به طوری که غیر متناهی باشد، احاطه کرده و بر تمام افراد ناریه اعم از ماکان و ما یکون و ما هو کائن، حکم نموده است گرچه نارهای ما کان و ما یکون عالم غیر متناهی باشد. پس نفس، افراد ناری را که متناهی نیست تصور کرده است و حکم می‌کند که نار حارّ است و می‌گوید: نار جهنم هم سوزان است؛ پس نفس، صور وجودات غیر متناهی را ایجاد نموده و بر آن حکم می‌نماید.

اما جواب از اشکال دوم این است که: نفس مثل هیولی نیست که از خود حیثیت نداشته باشد و صرف قوه و لا تحصیل باشد و به طوری ضعیف باشد که با کمک برهان، یک وجودی که نه موجود و نه معدوم است برایش اثبات شود که متحیث به حیثیتی از خود نباشد و متحصّل به تحصیلی از خود نباشد و فقط واجد همان حیثیت بالقوه بودن باشد. و چون هیچ فعلیت وجودی و تحصّل از خود ندارد، دیگر فاعلیت در او معقول نیست، بلکه نفس، خودش فعلیت دارد و چیزی که فعلیت دارد همان طوری که انفعالات دارد در مقابل آنها باید فعلیات هم داشته باشد.

اما اشکال ثالثی که فخر کرده بود؛ مبنی بر اینکه نفوس فلکیه با اینکه جسمانی هستند فعل غیر متناهی، یعنی حرکت دوریه غیر متناهی دارند، مدفوع است.

اما بنابر اینکه فلکی ثابت باشد، نفوس آنها مجرد است و مثل انسان، نفس مجرد

دارند؛ گرچه تجرد تام عقلانی نداشته باشند و نفس مجردی پایین‌تر از آن مرتبه داشته باشند و قوه خیالیه و غیره داشته باشند. پس بنا به مذاق این جماعت، نفس فلک نمی‌تواند مورد نقض باشد.

اما کسانی که به نفس مجرد در فلک عقیده ندارند، در جواب گفته‌اند: گرچه نفوس فلکیه جسمانی هستند ولی در افعالشان که تحریکات است، غیر مستقل هستند. پس نفوس فلکیه در ذاتشان، گرچه قوه آنها متناهی است، اما به واسطه سنوحی که از انوار عقل بر آنها می‌شود، غیر متناهی می‌شود.

به این جواب اعتراض شده که: عقول مفارقه یا عقل فعال، قوه‌ای به فلک اعطا می‌کند که با آن قوه می‌تواند حرکات غیر متناهی داشته باشد. و چون آن قوه حتماً جسمانی است، پس محذور باقی می‌ماند. و اگر خود عقول، فلک را به حرکت درآورند پس حرکت از آن فلک نمی‌شود. علاوه بر این لازم می‌آید مفارق محض، در جسم تأثیر کند، در صورتی که ارتباط جسم و جسمانی با عقل محض، بدون توسط ممکن نیست.

آخوند^{رحمه‌الله} می‌فرماید: این طور نیست که عقل یک قوه واحد بالعدد به فلک بدهد یا ضمیمه کند، تا اشکال شود. بلکه قوه‌ای می‌دهد که آن قوه ذاتاً متجدد و متصرّم در وجود است، در نتیجه اشکالی نخواهد داشت. ولی با همه اینها در اصل حجت ایراد می‌شود به اینکه: چرا جایز نباشد بگوییم که بر انسان هم سنوح عقلی می‌شود و از آن انوار، همانند استمداد فلک از آنها، استمداد می‌کند؟

حجت پنجم بر تجرد نفس ناطقه^۱

اگر قوه عاقله در عضوی از اعضای بدن مثل قلب یا دماغ منطبق باشد، یا دائماً آن عضو را تعقل می‌کند، یا مطلقاً آن عضو را تعقل نمی‌کند. و چون نه دائم التعقل و نه همیشه غیر متعقل است، بلکه گاهی متعقل و گاهی غیر متعقل است، معلوم می‌شود،

منطبع در عضوی نیست. پس چون تالی باطل است، مقدم باطل خواهد بود. اما بیان ملازمه این است: - در ابتدا که برهان را ذکر می‌کند مسامحه و تزلزل وجود دارد ولی با توجه به ذیل کلماتش، ما از آغاز برهان را صحیح تقریر می‌کنیم - برای تعقل کردن قوه عاقله این جسم را، یا خود صورت آن جسم که در خارج است کافی است تا آن قوه آن را درک کند، پس باید دائم التعقل باشد؛ زیرا همیشه در آن جسم قوه هست و صورت خارجی آن هم همیشه هست.

یا جهت تعقلش این است که صورتی از آن جسم و آن آلت که محل قوه است باید در قوه حاصل باشد تا بتواند آن را ادراک کند و چون آن قوه در صورت خارجی جسم است، اگر یک صورتی هم از آن صورت خارجی در قوه حاصل آید، لازم می‌آید از یک ماهیت دو صورت در یک جا جمع باشند؛ و حال آنکه تمایز و انفکاک دو صورت از یک ماهیت به واسطه این است که هر یک تمیّزاتی و تقارناتی داشته باشند که غیر تمیّزات و تقارنات دیگری باشد. و اگر تقارنات و ضمایم هر دو یکی باشد اینها در دوئیت و اثینیت باقی نمی‌مانند و چون قوه عاقله در جسم است، پس آنچه از صورت در آن باشد، باید در جسم هم باشد، پس لازم می‌آید صورت جسم، در جسم باشد. یعنی علاوه بر صورت خارجی، صورت معقوله در عاقله هم در آن باشد و این اجتماع مثلین است که محال است. علاوه بر این گفته می‌شود: یکی از دو صورت اولویت ندارد که عاقله باشد و دیگری معقوله باشد.

اگر گفته شود: صورت ثانیه حال در اولی است نه در ماده او، پس صورت ثانیه، اولی است به اینکه معقوله باشد.

گفته می‌شود: ما کلام را به اولی بودن یکی به اینکه حال باشد عودت می‌دهیم. و بالجمله: این برهان به شکل قضیه استثنائیه‌ای است که مرکب است از متصله‌ای که مؤلف باشد از حملیه‌ای که مقدم قرار داده شده، و منفصله حقیقیه‌ای که تالی باشد. و قضیه این است: اگر قوه عاقله در جسم منطبع باشد، یا نسبت به این جسم، دائم التعقل است و یا دائماً غیر متعقل می‌باشد. تالی باطل است؛ بدین جهت که

می‌بینیم گاهی متعقل است و گاهی غیر متعقل است پس مقدم هم باطل است. والحاصل: چون نقیض تالی، بالوجدان ثابت است تالی باطل بوده پس مقدم هم باطل می‌شود و ثابت می‌شود که قوه عاقله حال در جسم و جسمانی نیست.

مقدمات حجت پنجم

این برهان تمامیتش موقوف به ثبوت چهار مقدمه است:
اول اینکه: ادراک، به مقارنت صورت مدرک برای مدرک حاصل می‌شود.
دوم اینکه: مدرک اگر مدرک بالذات است، مقارنت به حصول صورت در ذات آن است. و اگر مدرک، مدرک بالآلة است باید در آلتش صورت حاصل شود.
سوم اینکه: صور جسمانی، افعال خودشان را به واسطه اجسامی که موضوعاتشان است انجام می‌دهند؛ پس آلات این اجسام، در افعالشان است.
چهارم اینکه: امور متحد، در ماهیت نوعیه متغیر نمی‌شوند مگر به سبب اقترانشان به امور متغیره ماده که عبارت از لواحق و منضمات فردیه باشد.

نقد آخوند بر حجت پنجم

آخوند رحمته الله علیه بر مقدمه دوم ایراد می‌کند و می‌گوید: این مقدمه پیش ما غیر مسلم است؛ زیرا شما دانستی که قوه باصره، ادراک مبصرات می‌کند در صورتی که ارتسام صور مبصرات در عین نمی‌شود و همچنین قوه خیالیه، صور و اشباح جسمانی را بدون انطباق آنها در دماغ درک می‌کند پس این حجت به واسطه اختلال این مقدمه مخدوش است.

و حاصل ایراد آخوند این است که: قوه باصره با اینکه قوه جسمانی است ولی صور مبصرات در جسم مرتسم نمی‌شود تا قوه به وسیله جسم فاعلیت داشته باشد، بلکه به فاعلیت نفس، مثل صورت مبصر خارجی مخلوق می‌شود، و قوه باصره اصلاً در فعل به موضوعش محتاج نیست که صورت مبصر در آن مرتسم باشد. هذا کله فرمایش آخوند.

اما اینکه آخوند گفت که رؤیت با خلاقیت نفس درست می‌شود، این بر اساس مسلک خودش است و بر اساس این مسلک لازم می‌آید برای نفس یک نحوه تجردی باشد. پس اگر روی مبنای آخوند حرف بزنیم، باید از تجرد نفس فارغ شده باشیم، در صورتی که کسی که بر تجرد نفس حجت اقامه می‌کند، نمی‌تواند به خلاقیت نفس قائل باشد؛ زیرا خلاقیت نفس فرع تجرد اوست، پس آن کسی که حجت اقامه کرده بر اساس مبنای مشهور حرف می‌زند و بر این مبنا نمی‌شود مقدمه دوم را قبول نداشت.

اشکالات فخر رازی بر این حجت و جواب آن

صاحب مباحث مشرقیه مقدمه اولی را رد کرده است^۱ و ردش مبنی بر همان حرفی است که در ایرادات وجود ذهنی گرفتارش بوده است. او برای اینکه از فشار ایرادها شانه خالی کند، قائل شد به اینکه: در علم به خارج چنین نیست که در تمام موارد، صورت و ماهیتی از خارج در ذهن آدم واقع شود؛ بلکه علم یک نحوه اضافه است که به شرطی حاصل می‌شود؛ مثلاً در مبصرات باید مقابله باشد. و در جایی که ایرادهای وجود ذهنی نبوده است، گفت: مانعی نیست که صورتی هم حاصل شود، ولی اصل علم به درست شدن اضافه است. روی این مبنا گفته است که چرا جایز نباشد نفس ناطقه حال در جسم باشد و زمانی که بین او و جسم و محلش اضافه مخصوصه حاصل شود، ادراک حاصل گردد؟

آخوند رحمته الله علیه در جواب می‌فرماید: فخر این حرف را همه جا می‌گویند و ما هم، همه جا جوابش را گفتیم که علم از مقوله اضافه نیست،^۲ علاوه بر این، آنجایی که صورت حاصل می‌شود گرچه ایرادات وجود ذهنی هم در آنجا نباشد، باز اجتماع مثلین لازم می‌آید، یعنی صورت جسم و محل گرچه برای تحقق ادراک نباشد اگر در عاقله حاصل شود، محذور لازم می‌آید.

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۵.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۳، ص ۲۹۰ - ۲۹۱.

صاحب مباحث مشرقیه ایراد دیگری بر این مقدمه کرده است^۱ که سماء معقول، مساوی سماء موجود نیست؛ چون صورت معقوله سماء، عرض غیر محسوس حال در محلی که عاقله است می باشد، ولی سماء خارجی جوهر موجود محسوس محیط به ارض است. و فرق اینها از تمایز سواد و بیاض بیشتر است؛ چون مناسبت سواد و بیاض بیشتر است و هر دو عرضند و حال در محل محسوس می باشند، و اگر صورت معقوله سماء و سماء خارجی به فرض متحد باشند، باید سواد و بیاض به طریق اولی متحد باشند.

پس صورت معقوله، با محل و آنکه ذات صورت محل است، در ماهیت متحد نیستند تا اجتماع مثلین لازم آید. پس با این بیان آن مقدمه خراب می شود و برهان تمام نمی شود.

آخوند رحمته الله علیه جواب می دهد: معقول هر شیء، همان ماهیت اوست که با وجود غیر جسمانی موجود است، به طوری که آن وجود، ذی وضع و ذی اشاره نیست؛ بلکه وجود مجردی است که ماهیت آن شیء با این وجود مجرد متحقق می گردد. پس قائل که گفته است مساوی نیستند، اگر اراده کرده است که یکی معقول و دیگری محسوس است، عیبی ندارد، و اگر اراده کرده است که ماهیت یکی غیر ماهیت دیگری است، خیلی بی معنی و کذب گفته است، پس ماهیت آنها یکی است. و اگر در جایی باشند که مفارقات وجودیه نباشد، دو فرد متحقق می گردد و اگر بخواهد متحقق شود، اجتماع مثلین است.

کلام محقق طوسی ورد آن

محقق طوسی رحمته الله علیه تسلّم کرده که سماء معقول، عرض است ولیکن در بیان فرق بین سواد و بیاض و بین سماء محسوس و معقول گفته: سواد و بیاض دو شیء مختلف الطبیعه هستند ولیکن سماء محسوس و معقول در طبیعت مختلف نیستند.

۱- شرح اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۶۲.

و دو طبیعت محصله گاهی فرقیشان به عوارض است از قبیل تشخیصات فردیه و اکتناف وجود فردی به عوارض، به طوری که اگر عوارض را سلخ کنند، دو فرد، یکی باشد و اولی از این قسم نیست که اگر عوارض یکی شد، جمع شوند. در بیاض و سواد، طبیعت محصله اصلاً با هم فرق دارند به این نحو که اگر طبیعت لون به یک شیء متقوم شد، طبیعت مضاد با آن طبیعت لون که متقوم به فصل دیگر است حاصل می شود.^۱

مرحوم آخوند رحمته الله علیه به محقق طوسی ایراد می کند: اولاً، چرا باید تسلیم شود که معقوله عرض است؟ و ثانیاً، چرا بین سماء معقوله و محسوسه فرق گذاشت به اینکه در ماهیت، واحد و متحد هستند، و لکن در مقارنات و منضمات فرق دارند که گاهی ماهیت با عوارضی مثل آن عوارضی که در سماء محسوسه دارد متحصل می شود؛ و گاهی با عوارض مقابل عوارض اولی متحصل می شود. و لکن اگر از هر دو عوارض تجرید شود، متحد می شوند به خلاف سواد و بیاض.^۲

آخوند رحمته الله علیه خیلی سخت به حرف خواجه طعن نموده به اینکه تجرید از عوارض مقارن ماهیت، از شرائط معقولیت این ماهیت نیست.

والحاصل، اگر بخواهد یک صورتی معقول باشد، لازم نیست عوارض آن را تجرید و تعریه و تقشیر نماییم. بلکه عقل، ماهیت انسانی را - مثلاً - با توجه به یک نحوه وجودی اعلی و اشرف، با جمیع عوارض و صفات و نعوت، از کم و کیف و این و وضع و متی و شکل و اعضا و جوارح تصور می کند و به گفته ارسطو: «كلها فی کلها؛ الید موضع البصر والبصر موضع الید»،^۳ چون مجرد است، کلها یری و کلها یسمع و کلها یفعل. والحاصل: یک نحوه وجودی است که اگر به عالم طبیعت تنزل کند، همین انسانی که دست و پا و چشم و کم و این و کیف و وضع دارد، می شود. ولیکن چون

۱- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۸۲.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۲۹۰.

۳- اثولوجیا، ص ۶۹.

اصلاً نحوه وجودش اشرف است، در همان عالم، نعوت را به طور تجردی دارد، همچنانکه اصل وجودش تجرد دارد؛ مثلاً به جای زمان، دهر دارد به طوری که اگر آن زمان به اینجا تنزل کند، همین زمان متصرم و متجدد می شود. ولی چون آن، روح این زمان است، دیگر آنجا به این نحوه تصرم و تجدد ندارد. و هکذا عوارض دیگر از مکان و کم و کیف. پس معقول این نیست که باید عوارضش را تجرید کرد، بلکه چنانکه خود وجودش ترقی دارد و معقول است، عوارض آن هم معقول است. اگر وجود نحوی از نورانیت، صفا و تجرد داشته باشد غیر قابل احتجاب و غیر قابل کثرت و افتراق است.

اعتراض دیگری شده به اینکه: صورتی که در عاقله حال شده، غیر آن صورتی است که محلّ عاقله است که عبارت از صورت جسمیه باشد، پس موضوع یکی قوه عاقله و موضوع دیگری خود جسم است و لذا تغایر است و اجتماع نیست، چون موضوعین حالین، دو تا هستند.^۱

در شرح اشارات جواب داده شده به اینکه: اگر عاقله محلّ صورت باشد، باید جسم هم محلّ باشد و الا لازم می آید عاقله که قوه جسمانی است، بدون آلت کار کند و چون هر قوه فاعل جسمانی، باید به مشارکت جسم فاعل باشد پس اگر چیزی بدون مشارکت جسم کار کند، مجرد خواهد بود.

اگر گفته شود: یکی، یعنی صورت معقوله، هم در قوه عاقله و هم در جسم حال است، ولیکن دیگری فقط در جسم حال است، پس تغایر حاصل می شود. و به عبارت دیگر: هیولی اصل محلّ است که محلّ صورت جسمیه است، پس صورت جسمیه حال در هیولای اولی می باشد و قوه عاقله حال در صورت جسمیه است و صورت معقوله هم که حال در آن است، حال در جسم هم خواهد بود؛ پس صورت معقوله، حال در قوه عاقله و در جسم است، ولیکن صورت خود جسم، حال در هیولی است پس تغایر لازم می آید.

۱- شرح اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۶۲.

جواب می‌گوییم: البته چون صورتی که حال در عاقله است و عاقله حال در جسم است و این‌گونه حلول، مقارنت است. و اگر دو شیء با هم مقارن شدند، امکان ندارد مقارن یکی با دیگری مقارن نباشد؛ پس در حقیقت صورتی که در عاقله است، مقارن با هیولی می‌باشد، پس دو صورت جسمیه با یکدیگر مقارنت خواهند داشت.

وی ایراد دیگری نموده که اعراض کثیره‌ای مثل مقدار و کیف و طول و عرض و بیاض و غیره، عارض بر جسم می‌شوند و شکی نیست که وجودات این اعراض زاید بر ماهیات آنهاست و متمائل و حال در جسم می‌باشند.

والحاصل: بعد از آنکه وجودات اعراض، زاید بر ماهیات آنهاست و وجودات هم که متمائل هستند، اجتماع مثلین لازم می‌آید.

جواب ایراد این است که: وجود هر ماهیتی، عین آن ماهیت در اعیان می‌باشد، و تغایر وجودات به حسب ماهیات است و در خود وجود، مماثلت و ضدیت نیست، چنانکه در جلد اول اثبات شد که وجود به حسب ذات، لا ضد له و لا ند له و لا مثل له، و ضدیت و تماثل فقط بین ماهیات است^۱ و چون در خارج، وجود عین ماهیت است، پس اعراض متخالف، وجوداتشان هم متخالفند، چنانکه ماهیاتشان متخالف هستند.

باز بر حجت ایراد نموده به اینکه: این حجت مقتضی دوام علم قوه عاقله به عوارض خود است مادامی که این عوارض برای او حاصل است، و الا علم قوه عاقله به عارض خودش به جهت صورت مساویه با عارض در قوه عاقله خواهد بود، پس اجتماع مثلین لازم می‌آید.

والحاصل: آن عوارضی که لازمه وجود عاقله است، یا باید به آنها دائم التعقل باشد؛ اگر صرف وجود آن لوازم، در تعقل آنها کفایت کند و اگر صرف وجود آنها کافی نباشد بلکه لازم باشد صورتی از عوارض در قوه حاصل باشد، اجتماع مثلین لازم می‌آید؛

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۴۲.

زیرا وجود لوازم که لازم است و صورتی هم در تعقلشان هست، پس از یک ماهیت دو فرد جمع می‌شوند.^۱

محقق خواجه رحمته الله در شرح اشارات جواب داده به اینکه: صفات و لوازم عاقله به دو گروه منقسم‌اند: گروهی که برای نفس، لذات النفس لازم است، مثل مدرک بودن نفس نسبت به ذاتش و حضور ذاتش لذاتش و گروهی که برای نفس بعد از مقایسهٔ نفس خودش را با اشیاء مغایر با خود، واجب است، مثل مجرد بودنش از ماده و موجود نبودنش در موضوع، گروه اولی را قبول می‌کنیم، که نفس باید دائم التعقل باشد مثل مدرک بودنش به ذاتش دائماً.

و اما گروه ثانی را قبول نداریم که همیشه مدرک باشد؛ برای اینکه شرط آن مقایسه است و در حالت مقایسهٔ خود با همه، مدرک است به اینکه فی الموضوع است. و اما در حالت عدم مقایسه به جهت فقدان شرط - یعنی مقایسه - مدرک نیست؛ چون واجد شرط نیست.^۲

مرحوم آخوند می‌فرماید: فرمایش محقق در گروه ثانی برای حل اشکال کافی نیست؛ زیرا در موقع مقایسهٔ خود با ماده - مثلاً - چون باید تصور کند که خودش در ماده نیست پس صورت ماده و خودش را تصور می‌کند، بنابراین باید صورت خود و صورت ماده در او حاصل باشد تا تصدیق درست شود؛ به جهت اینکه بدون تصور و حصول صورت موضوع و محمول حکم، تصدیق حاصل نمی‌شود و چون صورت خود را تصور کرد، اجتماع مثلین لازم می‌آید؛ چون صورت ذاتش که قائم به خودش است اگر صورت خودش را هم که موضوع است تصور کند، دو فرد از یک ماهیت بدون تمایز فردی جمع می‌شوند و این همان اجتماع مثلین است.

چون فرمایش خواجه مرضی آخوند نیست، لذا خودش می‌گوید: ممکن است از

۱- شرح اشارات فخر رازی، ج ۲، ص ۶۳.

۲- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۸۴.

ایراد این طور جواب بدهیم که عوارض نفس غیر از علوم نفس چیز دیگری نیست؛ برای اینکه از لوازم نفس، ادراک ذات خودش می‌باشد و علم و ادراک او که در مادهٔ نفس و در موضوع نیست؛ زیرا گفته‌ایم: این علوم نفس، همان خالقیت نفس است و علم آن، عین معلوم است و معلومش عین علمش است، پس هر وقت خلاق شد، علوم او هم هست و پیش او به نفس صورة المعلوم حاضر است. و وقتی که خلاق نشد، زایل می‌باشند.

والحاصل: وقتی خالق آن علوم باشد، آن علوم لازم اوست و وقتی که خالق نباشد، اصلاً لازمش نیست تا لازم را ادراک کند.^۱

ولی ناگفته نماند: این مسألهٔ خالقیت نفس، فرع مجرد نفس است، باید انسان مجرد نفس را مفروغ عنه ببیند، سپس به خالقیت او قائل باشد. پس ممکن نیست از ایراد حجتی که بر مجرد نفس قائم شده، با قضیهٔ خالقیت نفس جواب داده شود، باید در این مرحله با مذاق قوم جواب ایراد را داد و الحقّ جواب محقق طوسی رحمته الله در رد ایراد کافی است و اشکالی که آخوند در گروه ثانی به ایشان کردند وارد نیست. به جهت اینکه مراد محقق این است که در تقدیر ثانی و گروه ثانی که بالمقایسه درک خواهد نمود، لازم نیست موضوع را با صورت حاصله از موضوع در نفس ادراک کند؛ زیرا موضوع، خود نفس است پس ممکن است خودش لذاته برای خود معلوم شود و به جهت حصول ذات لذات مدرک گردد و فقط لازم باشد که نفس صورت محمول را تصور کند. مثل اینکه نفس من ادراک کند که در ماده نیستم، آن «من» با علم حضوری معلوم شود، ولی ماده باید صورتش در نفس حاصل گردد، پس یک جزء تصدیق، بالذات معلوم اوست و جزء دیگرش به واسطهٔ صورت آن جزء، معلوم خواهد بود.

حجت ششم بر تجرد نفس ناطقه^۱

اگر قوه عاقله، جسمانی باشد، لازم می آید دائماً در زمان شیخوخت، ضعیف شود ولیکن در زمان شیخوخت به طور کلی و دائمی ضعیف نمی شود. والحاصل: اگر یک فرد را هم پیدا کنیم و ببینیم که ضعیف نمی شود، مطلب درست می گردد و حجت تمام می شود و هیچ لازم نداریم اثبات کنیم در زمان شیخوخت، قوه عاقله در همه افراد قوی می شود، بلکه اگر در بعضی اشخاص قوی شود و حتی اگر در بعضی اشخاص ضعیف نگردد، مطلب به اثبات می رسد.

این برهان به قیاس شکل ثالث است و آن عبارت است از اینکه: آنچه با آن شیخ اشیاء را تعقل می کند، قوه عاقله است و این چنین نیست که «کل ما یعقل به الشیخ تکلّ عند الشیخوخه، فلیس کل قوه عاقله تکلّ عند الشیخوخه»، پس صحت این برهان احتیاج ندارد به اینکه عقل شیخ اصلاً کلاً نباشد، بلکه عقلی اگر عند الشیخوخه کلاً و سست نباشد، در صحت ما ذکر کافی است. البته معلوم است مراد از شیخ نه آن است که شیخ فانی و هفتاد ساله باشد، بلکه مراد آن است که از حد قوت بدن گذشته باشد. مخفی نماند: اینکه انسان تا سن بیست و هفت سالگی و یا سی سالگی و یا مقداری کمتر و یا بیشتر در ترقی و نمو است - البته قوه نامیه همان قوه ای است که جسم را با اعتدال در ابعاد ثلاثه رشد می دهد و به طور تساوی در عرض و عمق و طول ازدیاد می بخشد - و سن سی سالگی تا چهل سالگی، زمان وقوف است یعنی تفاوتی ظاهر نمی شود، و به یک اندازه قد و قامت می ماند. و اگر ترقی یا تنزل هم باشد، غیر محسوس می باشد. و چون به چهل سالگی رسید، دیگر بعد از آن، قوا رو به تنزل است و رو به تنزل شدن قوای بدنیه بعد از چهل سالگی کلی است و در پیری امکان ندارد که چشمش و قوه سامعه اش به تدریج زیادتر شود. بلی ممکن است مانعی در قوه سامعه یا باصره یا غیر اینها از قوای جسمانیه باشد و به توسط یک علاجی در زمان پیری، آن

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۹۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۷۸.

مانع زایل شود و پیر بتواند بشنود گرچه سابقاً نمی شنید، ولی این محل کلام نیست، بلکه محل کلام آنجاست که قوهٔ بدنیه رو به ترقی برود.

البته گاهی گرچه بعد از چهل سالگی ممکن است آدم چاق شود، ولی چاق شدنش با قوهٔ نامیه نیست بلکه با قوهٔ تغذیه است.

بالجمله: تا سن سی سالگی، نفس به تقویت مزاج مشغول است از این رو تا این سن قوهٔ عاقلهٔ انسانی کمتر می باشد و انسانها بعد از آنکه از سی سالگی و یا از چهل سالگی گذشتند، قوهٔ عاقله شان بلا اشکال از سن بیست سالگی و یا بیست و پنج سالگی بیشتر است؛ زیرا نفس تا خود را متوجه به بدن کرده، به تقویت قوای بدنی مشغول و حافظ مزاج است، ولذا بدن رو به ترقی است. و بعد از آنکه به چهل سالگی رسید، نفس، توجه خود را از بدن کم می کند در نتیجه مزاج رو به تنزل می رود. و هر قدر نفس علایق خود را کم کند و به خود متوجه شود، قوهٔ نفسانیه زیادتر بوده و قوهٔ عاقله بیشتر و محکم تر می شود.

و بالجمله: روی سیر طبیعی، نفس مادامی که در بدن است، طبعاً اشتغال به بدن دارد، منتها از اولین ایام تا سی سالگی، بیشتر به بدن توجه دارد و توجه طبیعی اش بیشتر است و چون از آن حدود گذشت، توجهش وقوف پیدا می کند، در نتیجه ترقی بدنی هم متوقف خواهد شد. و به چهل سالگی که رسید، آن علاقهٔ طبیعی به تدریج کم می شود. و اگر آفات و ناملایماتی برای مزاج رخ بدهد، نفس مجبور است بیشتر توجه داشته باشد؛ چون بدنی که مزاجش اختلال پیدا کرده، علاوه بر تحلیل طبیعی، بنایش با مرض و آفت نیز متزلزل می گردد.

پس نفس باید سعی بسیار داشته باشد و توجه خودش را از جای دیگر قطع کرده و نظر به مرکوبش داشته باشد و این معنی باعث می شود که ادراکات عقلیهٔ نفس ضعیف باشد؛ چون باید همش در تقویت مزاج زیادتر باشد و هر قدر به این طرف توجه بیشتر نماید از آن طرف ادراکات عقلیه کمتر می شود، و معنای «عقل سالم در بدن سالم» همین است.

البته بنا به عقیده امروزیها که انسان را غیر از این جسم و خون و گوشت و مغز، چیز دیگری نمی دانند معلوم است.

اما بنا به عقیده صحیحۀ مسلمۀ، معنای جمله «عقل سالم در بدن سالم است» این است که چون مزاج و بدن سالم باشد، دیگر لازم نیست نفس بیشتر از توجه طبیعی به کار بدن و مزاج پردازد و تا اشتغالش از بدن کم شد، به باطن خود توجه پیدا می کند و تعقلاتش قوی و بیشتر می شود.

والشاهد علی ذلک، اینکه: اگر بدن سالم نباشد، ادراکات عقلانی نفس کم می شود. لذا آخوند رحمته الله مثالی می زند که اگر در یک بیابانی شخصی سوار بر مرکوب چموش و بد رفتار یا فرس و حیوان کند رفتار شود، و بخواهد چنین مرکوبی را به منزل برساند، باید تمام توجهش را صرف راندن این مرکوب کند و از خود غافل می شود و نمی تواند به خودش توجه داشته باشد. نفس انسان هم که راکب این بدن است، یک علاقه طبیعی دارد که اشتغال به اصلاح مزاج است، و این توجه طبیعی رفته رفته بعد از چهل سالگی کم می شود ولی تا دم مرگ باید مشغول کار مزاج و قوای بدنی باشد و چون بعد از چهل سالگی به تدریج علاقه اش را از طبیعت و از بدن کم می کند، بدن ضعیف می شود و ادراکات عقلیه بیشتر می گردد و این توجه طبیعی، قطعی است و اگر این توجه طبیعی نفس به بدن نباشد، بدن از بین می رود و هرچه هم توجه بیشتر باشد، ادراکات عقلیه و ادراکات باطن نفس کمتر می گردد.

لذا انبیا آمدند تا نگذارند نفسی که بالطبع به بدن توجه دارد، بالاختیار هم، انسان آن را به کار طبیعت وادارد و آمدند جلوی بشر را بگیرند که خیلی توجه و علاقه خودش را صرف این طبیعت نکند، تا ادراکات عقلیه اش ضعیف شود و به حدی برسد که اصلاً انسانیت خودش را هم، صرف حیوانیت کند و به طوری نفس در این عالم به این بدن و خانه و مال و زرد و سرخ سرگرم شود که اصلاً به خودش نرسد و توجه به خودش نداشته باشد و در جهت ادراکات و صفای خود نکوشد؛ تا وقتی که از این عالم می رود، یک روح ضعیف و نحیفی باشد که تمام همتش در دنیا به غیر خود و به

مال و الاغ و بدن و دنیا صرف شده باشد و از خودش هیچ زکاء و صفایی نداشته باشد و طوری با عالم طبیعت مانوس شده باشد که دیگر نتواند از عهده ادراکات عالم عقلی برآید.

و البته این معنی حسی است که بالمشاهده می بینیم کسانی که به طبیعت وارد شده اند و خودشان را در کار دنیا صرف می کنند، گرچه اینها در صنایع خود زیرک و باتدبیرند - مثلاً تاجر در تجارت خودش که به آن توجه و علاقه دارد، خوب تدبیر می کند و هکذا فلان صنعتگر در صنعت خودش - اما اگر بخواهی یک ادراک عقلی کوچکی را به آنها تفهیم کنی، نمی فهمند و یا اگر در سیاست مملکتی، واردشان کنی معطل می مانند؛ چون توجه به چیز دیگری دارند و توجهاتشان از غیر آن چیز قهراً کوتاه می شود.

بالجمله: اگر قوه عاقله، جسمانی بود، باید از این طرف هم کلیت پیدا می کرد؛ یعنی تا جسم و اعضا رو به اضمحلال و سستی گذاشت، قوه عاقله هم به طور کلی رو به فنا و اضمحلال و سستی می گذاشت، با اینکه از این طرف می بینیم کلیت ندارد. اگر یک فرد پیدا شود که قوه عقلیه آن رو به شدت و کمال است مطلب ما ثابت می شود. گفته نشود: در قوه عاقله به واسطه اینکه با تجربه و غیره، مبادی زیاد می شود، تعقلهای عقلیه و مدرکات عقلیه کم کم زیاد می شود، در نتیجه رفته رفته با تراکم مدرکات، معقولات زیاد می گردد.

چون گفته می شود: همان طوری که چشم در چیزی که سابقاً دیده، الآن در دیدن همان چیز ضعیف می شود، پس قوه عاقله اگر جسمانی باشد باید در همان چیزهایی که ادراک کرده بود، رو به تنزل می گذاشت و روز به روز در معتقدات ادراکیه شک و تردید عارض می شد، با اینکه در آن چیزهایی که ادراک کرده، شک و تردید حاصل نمی شود.

و باز اشکال نشود که: شاید محلّ قوه عاقله، عضوی از اعضایی است که آفت و فساد دیرتر از قوای دیگر به آن می رسد.

زیرا می‌گوییم: آن عضو، یا از اجزاء طرفیه بدن خواهد بود مثل پوست و استخوان و ناخن و مو و کف پا؛ البته واضح است که این‌گونه اجزاء محل قوه عاقله نیستند. و یا از اعضای وسطیه خواهد بود مثل قلب و کبد و دماغ. اگر احتمال برود که محل قوه عاقله، جسم باشد باید یکی از این اجزاء باشد و حال اینکه به واسطه بول، اختلال کبد را می‌فهمیم و اختلال قلب را به واسطه نبض و گردش خون، و اختلال مغز را هم به واسطه افعال دماغیه که تفاوت عظیمی در آن پیدامی‌شود، می‌فهمیم.

و اگر بگوییم: شاید مزاج شیخ، اوفق به ادراکات عقلیه باشد. می‌گوییم: مزاج او یا بارد و یابس است یا واهن و ضعیف است و اینها مناسب با مزید استعداد نیست.

والحاصل: ضعف قوای عقلیه، مسبب از ضعف بدن نیست، بلکه قضیه بالعکس است؛ نفس از اول که شروع به تدبیر بدن می‌کند و مشغول اوست، به جبلة فطری کم‌کم که بزرگ می‌شود، بعد از چهل سالگی علاقه خود را از بدن کم می‌کند، چنانکه آیات و اخبار هم به این معنی شاهد است که این مرحله آغاز رشد عقل و نفس است و وقتی که به اربعین رسید، رشید می‌شود.^۱ اگرچه بعد از اربعین کم‌کم میل طبیعی عقل از بدن به واسطه رشدی که پیدامی‌کند، کم می‌گردد در صورتی که بالاجبار آن را متوجه طبیعت نکند، که در آن صورت نفس مجبور است طبعاً مزاج را ترمیم کند و به آن جهتی پردازد که علاوه بر انعزال طبیعی نفس، ناخوشی و آفت و دردی را که از خارج رسیده و بدن را تهدید می‌کند، دفع کند. و هر اندازه تحلیلی که به بدن روی می‌دهد، قوا و آلت عماله خود را مهیا کند تا مدافعه به عمل آید. ولیکن به آن اندازه که عنایت خود را طبعاً از بدن کم می‌کند، از آن جهت دائماً به واسطه استکمالی که در جوهرش پیدامی‌شود رو به عالم غیب دارد و از طبیعت روگردان است.

زیرا این طور نیست که نفس بعد از اکمال بدن از جای دیگر آمده و متعلق به بدن شود، بلکه خود این اجسام و عناصر طبیعی وقتی که در سیر تکاملی و ترقی افتاد و در راههای ترقی واقع گردید، مثلاً نباتات طعمه حیوانات شدند و آنها طعمه بشر شدند و

۱- رجوع کنید به: تفسیر نورالثقلین، ج ۵، ص ۱۴.

در آن دستگاه هاضمه پیچیده مستعد افتاده و تصفیه شده و قسمت تصفیه شده آن نطفه شده و آن هم در صورتی که در رحم قابل و معتدل و بی آفت بیفتد، در جوهره آن نطفه، حرکت واقع می شود تا آنکه یک تکه گوشت می گردد. و چون حرکت در جوهر است، جوهر که از قوه به فعلیت می آید، به تدریج قوه نامیه که مرتبه ای از کمال است از جوهره آنچه در سیر ترقی افتاده است از سه طرف شروع به بزرگ شدن می کند و طوری می شود که در رحم از افق منویت بیرون می آید که آخر افق آن، اول افق - مثلاً - علقه است و آخر مرتبه آن، اول مرتبه مضغه است. همان جوهر ترقی می کند و به یک افق دیگری وارد می شود که افق لمس است که اگر در آنجا به او دست بزنی، خودش را جمع می کند. و به تدریج در این لمس ترقی می کند، و مدام ازدیاد را در این موجود مشاهده می نمایی؛ از قبیل چشم و سمع و هکذا، که در نفس تولید می شود. و به عبارت دیگر: افق نباتی که کامل شد و از آن مرحله که گذشت، مرحله حیوانی با نفس ضعیف تولید می شود که لمس ضعیفی دارد و کم کم قوی می شود و تمامی قوای نفسیه تکمیل می گردد.

ولی چون جوهره همان عناصر، ترقی کرده این است که همین طبیعت است که رو به بالا می رود و روز به روز بزرگ می شود. البته خودش چون ولیده طبیعت است تعلق فطری به آن دارد و مدام به تدریج صفا پیدا می کند و بزرگ می شود و در جوهرش سیر می کند و هرچه سیرش بالا می رود، از طبیعت بالاتر رفته و از افق طبیعت به تدریج ارتقا پیدا می کند و به تدریج که از طبیعت بالاتر می رود، طبیعت را کنار زده و پرده های آن را می شکافد و اعتنا به جسمانیت نمی کند. و چون صفا می یابد، تعلق فطری کم می شود و در حقیقت مغز طبیعت است و هر قدر مغز رو به صفا می رود، قشر، نازک می شود و جوهر مغزی قوت می گیرد. و لذا از آن طرف که ترقی در قوه زیاد می شود، توجه به عالم غیب نسبت به توجه فطری و جبلی بیشتر می گردد. فلذا نفس، آلاتی را که در جهت تقویت جسمانیت و طبیعت است، کمتر استعمال می کند و آلات به تدریج ضعیف می شود و جسم هم ضعیف می شود، تا آنجا که کم کم می بینی قوا تعطیل

می‌گردد؛ سامعه ثقل پیدا می‌کند، باصره ضعیف و کم نور می‌گردد و هرچه اینها از این طرف ضعیف می‌شوند، از آن طرف قوه عقلانی زیاد می‌گردد.

اگر به میزان شرع رفتار کرده و عملش طبق آن باشد، قوه عقلیه در تجرد زیاد می‌گردد. و اگر به میزان شرع رفتار نکرده، قوه واهمه زیادتر می‌گردد و به طرف شیطان الكلّ که وهم الكلّ است نزدیک می‌شود.

از این رو می‌بینی شخصی که شرور است، نفسش مادامی که جوان است، چون آلات قوای شیطنت جوان است با غضب و شهوت و زور و زدن و کشتن و تعدیات همراه است. و وقتی آلت غضب که آلت زدن و حمله است به تدریج سست شده و آلت شهوت ضعیف می‌گردد و می‌بیند از این راهها دیگر نمی‌شود آن شیطنت و قوه وهمیه کار کند، همین قوه به آن طرفی می‌رود که ممکن است با آن قوه اظهار شیطنت بشود؛ نفس که از اینها توجهش را کم کرد، لابد توجه به آنچه که ممکن است، زیاد می‌شود. و می‌بینی قوه واهمه قوی می‌گردد و لذا می‌بینی که شیخ، حریص شده و حب ریاستش زیادتر گشته و تمام آن توجهات و عنایات که بر همه قوای شیطنت پخش شده بود، در این قوه که اکنون با آن می‌تواند کار کند جمع می‌شود، و تامی‌بیند در بدن قوه حمله و قوه شهوت‌رانی نیست، حب مال و حب ریاستش زیادتر می‌شود، تا بالاخره قوه واهمه بزرگ‌تر می‌شود و به شیطان الكلّ که وهم الكلّ است نزدیک می‌گردد. چنانکه از آن طرف اگر آدمی شد که عقلش بیشتر بوده و کسب رضای الهی می‌کرده، قوه عاقله‌اش بیشتر می‌شود و توجه نفس به آن طرف می‌شود، این هم به عقل الكلّ و ملک و جبرئیل نزدیک‌تر می‌شود.

والحاصل: نفس از اول به مقتضای جبلت و فطرت، از طبیعت بیرون می‌رود، منتها یا شقیاً و یا سعیداً؛ و در سعادت یا شقاوت، تجرد پیدا می‌کند. لذا از مرتبه‌ای که قدم به عالم طبیعت گذاشته، قوای عزرائیلیه کار می‌کنند و او را مرتبه به مرتبه از طبیعت بالا می‌کشند؛ البته نفوس جزئیه را عمال عزرائیل و نفوس قویه را خود آن حضرت بالا می‌کشد. چنانکه آن وهمهای ضعیف را هم شیطان الكلّ تربیت نمی‌کند، بلکه عمال او

اینها را تربیت می‌کنند تا کار به جایی می‌رسد که نفس در صفای تجردی، کامل می‌شود و طوری می‌شود که جوهر طبیعی و مادی در جوهره آن از افق طبیعت خارج می‌گردد. و وقتی که این میوه بر درخت این عالم طبیعت رسید، و این پوست و قشر که بدن است به ناچار بر قد و قامتش کوتاه شد، وارد عالم مجردات تام می‌گردد و به کلی تعلق خود را از جسم کم می‌کند و این قطع تعلق، قهری است و نمی‌شود که این نباشد؛ یعنی موت طبیعی است که در بعضی از اخبار از آن به موت حتمی تعبیر می‌کنند.^۱

و اگر این طور نشد که برسد و بیفتد، بلکه مثل میوه‌ای است که به وسیله باد کنده بشود، این موت انحرافی است که از آن در اخبار به اجل معلق تعبیر شده است.^۲ باری، آلات شهوت و غضب در شیخ و کهنسال که بازوی آهنین می‌باشند به تدریج کم می‌شود و وقتی شیخ مشاهده کند که دیگر آن بازوی با قدرت وجود ندارد که بتواند غضب خود را اعمال کند، از آن جهت برمی‌گردد، چون این راه بسته شده است و وقت آن می‌رسد به آنچه که ممکن است، مثل قوه خیالیه و وهمیه بیشتر بپردازد و لذا گفتیم که حب ریاستش بیشتر می‌شود. و این حب طبیعت و وهم و خیال و آمال در پیر بیشتر است؛ چون می‌بیند دو سال دیگر از حبیبش جدا می‌شود، در نتیجه علاقه‌اش زیادتر می‌گردد، به خلاف جوان، گرچه چیزی از مال دنیا در دستش نباشد، اقلأً یک اطمینان ظنی به خود دارد که در سالهای دیگر زندگی خواهد نمود و در نتیجه آن قدر طالب دنیا نیست؛ برای اینکه می‌گوید: ما هستیم و خودش را مثل «کن للدنیا کأنک تبقى أبداً»^۳ می‌بیند، ولی آدم پیر می‌بیند که دارد می‌رود و محبوب به دستش نیامده، از این رو قوه واهمه و خیالیه‌اش قوی‌تر می‌شود.

از این گفته معلوم شد: هر قدر قوای جسمانی ضعف پیدا می‌کند، قوه خیالیه قوی‌تر می‌شود، پس این هم مجرد است. و لذا آخوند به حکمت عرشیه تعبیر

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۴۷، باب بقاء، حدیث ۴؛ تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۵۴، حدیث ۷.

۲- منابع پیشین.

۳- من لایحضره الفقیه، ج ۳، ص ۹۴، حدیث ۴.

فرمودند و گفتند که چون خیال هم، قوی می‌شود، مقتضای برهان این است که قوه خیالی هم مجرد باشد و این به مذاق ما درست است؛ چون خیال را هم مجرد می‌دانیم، ولی دیگران بعد از مشاهده این معنی به حیص و بیص افتاده‌اند.

حجت هفتم بر تجرد نفس ناطقه^۱

شکی نیست در اینکه کثرت افکار و تعمق در ادراک معقولات، سبب تجفیف دماغ و از بین بردن بدن می‌باشد و سبب استکمال نفس است که در تعقلاتش از قوه به فعلیت در می‌آید. و معلوم است که شیء واحد، سبب نقصان و کمال شیء واحد نمی‌شود؛ اگر قوه عاقله، جسمانی بود البته تابع بدن بود و لازمه این معنی این است که هرچه سبب نقصان بدن باشد، باید سبب نقصان نفس هم باشد، با اینکه گفتیم: تعمق در معقولات، سبب قوت عقل است ولی سبب نقصان بدن می‌باشد.

آخوند بر این برهان ایراد کرده است به اینکه: ممتنع، آن است که شیء واحد، سبب نقصان و کمال شیء واحد از جهت واحد باشد؛ و اما از دو جهت عیبی ندارد؛ مثلاً ممکن است غذایی تقویت قوه باصره کند، ولی قوه ذائقه یا شامه را تضعیف نماید.

ولی این ایراد درست نیست؛ چون بعد از فرض اینکه شیء واحد، مثل تعمق در معقولات، سبب نقصان همه بدن می‌باشد و بر فرض که قوه عاقله هم از شؤون این جسم و از تبعات آن باشد، ممکن نیست در میان این مبادی که همه نقصان پذیرند، یک تابع که در خود استقلال ندارد کامل شود.

حجت هشتم بر تجرد نفس ناطقه^۲

نفس در فعلش از بدن، غنی و بی‌نیاز است و هر چیزی که در فعلش از محل آن بی‌نیاز باشد، در ذاتش هم از محل آن بی‌نیاز می‌باشد، پس نفس از محل، غنی و بی‌نیاز است.

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۹۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۱.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۲۹۵؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۲.

اما اینکه نفس در فعلش از بدن غنی است، به خاطر وجوهی است:
وجه اول: نفس، ذاتش را درک می‌کند و محال است بین نفس و ذاتش آلتی باشد؛
زیرا معنای ادراک نفس ذاتش را، همان حضور ذات پیش ذات است. از این بیان معلوم
می‌شود که این ادراکِ نفس را نمی‌شود دلیل بر مطلب قرار داد؛ چون در حقیقت،
ادراک، فعلی از نفس نیست، بلکه حضور ذات برای ذات است.
وجه دوم: نفس ادراک خود را نسبت به خویش، درک می‌کند و در ادراکِ ادراک
ذات، احتیاج به آلت ندارد.

این دلیل هم تمام نیست، چنانکه در سابق گفتیم؛ زیرا این فعل نیست و این
ادراکات جز حضور حقیقت، چیزی نیستند.

وجه سوم: نفس آلتش را ادراک می‌کند و بین نفس و آلتش، آلت دیگری نمی‌باشد.
و بالجمله: نفس هر یک از مبصرات و مذوقات و ملموسات را به توسط آلتی درک
می‌نماید و محال است از یک آلت، نفس دو قسم ادراک را انجام دهد، حتی در حس
مشترک این طور نیست که دو گونه ادراک از باطن و ظاهر انجام دهد، بلکه حس
مشترک قوه‌ای است که در آن صور مثالیة مقداریه مجرد از ماده، نه مجرد از شکل و
مقدار می‌افتد. منتها گاهی به توسط بصر این‌گونه صور به او تحویل داده می‌شود و
گاهی به توسط خیال، صور به او تحویل می‌گردد.

و بالجمله: نفس به توسط هر یک از این آلات، ادراکی را انجام می‌دهد و چون به
توسط هر یک از این آلات ادراک می‌کند، باید این آلات را ادراک کرده باشد و وقتی که
مثلاً خواست از مبصرات یا از محسوسات ادراکی بنماید، به آلت مخصوص به آن
رجوع می‌کند و مسلم است که در موقع درک هر آلت، محتاج به آلت دیگری نخواهد
بود و الا تسلسل لازم می‌آید.

پس این فعل نفس که ادراک آلت باشد، ذاتی و مستغنی از محل است. و چیزی که
در فعل مستغنی از محل باشد، در وجودش به طریق اولی باید مستغنی باشد، برای
اینکه فعل، فرع وجود است؛ چون فعل، ایجاد می‌باشد و ایجاد الشیء همان کون

الشیء فاعلاً است و فاعلیة الشیء متقوم به وجودش است. و اگر وجود، متقوم به محل باشد، لازمه اش این است که فعل هم متقوم به محل باشد، چون ایجاد، فرع وجود است و فعل بعد از ذات است، پس حاجت ذات و وجود به شیئی، مستلزم حاجت ایجاد فعل به آن شیء هم هست بدون عکس. و به همین مناسبت است که هر شیء از قوای جسمانیه بدون مشارکت جسم عمل نمی کند و به خاطر بودن حواس از قوای جسمانیة الوجود، ذات خود و ادراک ذات و آلت خویش را درک نمی کند. پس اگر نفس هم جسمانی باشد، این گونه ادراکات برای نفس متعذر می شود؛ در صورتی که ثابت شد که این طور نیست؛ بلکه نفس بر آنها قادر است.

ولیکن ما گفتیم: ادراک ذات و ادراک ادراک ذات، فعل نفس نیست. بلی ادراک آلتش، فعل اوست و می توانیم ادراک دیگری را که فعل نفس باشد اثبات کنیم در صورتی که به توسط آلت نیست و خودش هم فعل اوست. زیرا برای نفس دو گونه ادراک است: یکی آنهایی که در خارج وجود دارند، و دیگری آنهایی که در خارج وجود ندارند و نفس خودش آنها را انشامی کند. بلی صورانشائیة نفس چنانکه علم او هستند، عین معلوم او هم هستند، پس ادراک و مدرکش یکی می باشند. و معلوم است چیزی که در خارج نیست، آلت، واسطه آن نمی شود، بلکه مستقلاً و بدون آلت، ایجاد آن صورت، فعل نفس است.

آخوند گفته است: که نتیجه برهان ثامن، فقط تجرد قوه عاقله نیست، بلکه تجرد قوه خیالیه را هم ثابت می کند. چنانکه می بینیم قوه خیالیه نیز ذات و آلتش را تخیل می کند و اشیایی را هم که از عالم طبیعی خارج می باشند، تخیل می کند.

اعتراض فخر رازی به حجت هشتم

صاحب مباحث دو اعتراض به برهان وارد نموده است:^۱

اولش خیلی عجیب است و آن این است که: صور و اعراض، محتاج به محلشان

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۸۳.

هستند و احتیاج آنها به محلشان فقط به مجرد ذاتشان می باشد و بدیهی است که در این احتیاج، اعراض محتاج به آلت و محل نیستند، بلکه در احتیاج مستقل می باشند، پس در این حکم، یعنی احتیاج، اعراض مستقل هستند، پس اگر برهان هشتم درست باشد، تقاضا می کند چون اعراض در فعل، یعنی در احتیاج به محل از چیز دیگری نیاز هستند، پس باید ذاتشان بی نیاز از محل باشد در صورتی که اعراض نمی توانند مستقل باشند.*

حجت نهم بر مجرد نفس ناطقه^۱

قوای بدنیه بر اثر کثرت افعال، کلال پیدا می کنند و سست می شوند و بعد از ضعیف شدن، قوت نمی گیرند و بعد از قوی شدن بر ضعیف قدرت ندارند، مثلاً وقتی که انسان به آفتاب نگاه می کند تا چشمش را به طرف یک شمع ده درجه برگرداند آن را نمی بیند. و اگر صدای مهیب قوی رعد و برق راشنید، تا یک مدتی صدای ضعیف را نمی شنود، و اگر وارد جایی شد که صداهای قوی در آن باشد، مثلاً در بازار مسگرها باشد، نمی تواند صدای همسی را بشنود، و همچنین اگر به چیز ضعیفی سرگرم شد، نمی تواند بلافاصله به قوی پردازد. مثلاً وقتی که آدم از داخل زیرزمین که شمع ده درجه روشن است بیرون آید و چشمش را به آفتاب بدوزد، آن را نمی بیند. و شأن قوای جسمانیه چنین است و حال آنکه نفس این طور نیست؛ زیرا بعد از تصور چیز ضعیف، قادر بر تصور چیز قوی است و همچنین بعد از تصور چیز قوی، بر تصور چیز ضعیف هم قادر است.

ابن مسکویه** در کتاب خود دلیلی را که تقریباً به ادراک ساده عقلی قریب است،

*- چون اعتراض خیلی موهون است لذا از ذکر جواب آن و همچنین اعتراض دیگر وی صرف نظر نمودیم (مرحوم مقرر).

۱- اسفار، ج ۸، ص ۲۹۷؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۲۹۷.

**- ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب مسکویه رازی، حکیم، طبیب و ادیب مشهور اسلامی و به گفته عده‌ای از محققان، شیعی مذهب بوده است. وی معاصر با شیخ الرئیس بوعلی سینا و ابوریحان بیرونی و خازن بیت المال دیالمه بوده و تألیفات فراوانی در علوم گوناگون به رشته تحریر

ذکر کرده و آن این است که: در قوای جسمانیه بدون وضع و محاذات، تأثیر محقق نمی‌شود، مثلاً سنگی که پرتاب می‌کنی آن حرکتی که در سنگ رخ می‌دهد تا به زمین بخورد، به خاطر این است که وقتی که وضعی با دست شما دارد یک قوه که مبدأ حرکت باشد ایجاد می‌شود و فعلاً حرکت مربوط به آن قوه است نه به دست شما که از محاذات خارج شده است. و هکذا جسم سنگینی که از بالا می‌آید، یا به جهت میل طبیعی آن است که در صورت وضع مخصوص به مرکزش میل می‌کند و یا به واسطه قوه جاذبه است که می‌تواند تا یک حدی که از وضع با چیزی پیدا می‌کند، جذبش نماید. و اگر از آن وضع خارج شد، دیگر قدرت جذب ندارد؛ مثلاً زمین نمی‌تواند اشیایی را از محیط و پیرامون قمر به خودش جذب کند. پس تأثیر در قوای جسمانی، محتاج به محاذات و وضع می‌باشد.

ولی نفس، در تأثیر، محتاج به وضع و محاذات نیست؛ لذا چیزی که معدوم است، نفس در آن تأثیر دارد و می‌تواند «عدم» را تصور کند و شریک الباری را درک کند و مجردات را ادراک نماید.^۱

در آورده که از جمله آنهاست: طهارة الاعراق، الفوز الاصغر، فوز السعادة، آداب العرب و الفرس و الهند، احوال الحكماء المتقدمين و صفات الانبياء السالفين و احوالهم، ادب الدنيا و الدين، اقسام الحكمة و الرياضی، تجارب الامم و تعاقب الهمم، جاویدان خرد.

وفات وی در سال ۴۲۱ ق. واقع و در تخت فولاد اصفهان مدفون گردید.

۱- تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۲۹.

فصل دوم

شواهد سمعیه بر تجرد نفس^۱

آیه شریفه ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

از شواهد سمعی بر تجرد نفس این آیه شریفه است: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا * ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^۲.

نکته در اینجاست که می‌فرماید: ما آن را خلق دیگری انشا کردیم، و در همه تبدلات سابق تعبیر به خلق فرمود، ولی در این بیان عبارت را تغییر داده و تعبیر به انشا فرموده است و فرموده است که آن را چیز دیگری در آخرین مرحله قرار دادیم. و در حقیقت می‌رساند که این، جوهرآبا آن ما سبق فرق دارد، مثلاً این، مجرد شده و ما سبق جسم بوده و باز بعد از این فرمود: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ و این جمله را در چیزی که از مادیات و جسمانیات بود نفرموده است، ولیکن از تشریفات این انشای جدید است که ﴿أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾ را فرموده است.

پس معلوم می‌شود که این یک موجودی شریف و ورای جسم و جسمانی است؛ چنانکه از غایت تشریفات این است که فرمود: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۰۳.

۲- مؤمنون (۲۳): ۱۲ - ۱۴.

رُوحِی ﴿البته از تشریف است که تسویه را به خودش نسبت داده است. مثلاً اگر یک شریفی بیاید، از شرافت اوست که صاحب منزل مباشرت به کارهای او بکند و از اهمیت و شرافت فعل است که خود خواجه مباشر آن باشد. و باز از تشریف است که روح او را به خودش نسبت می‌دهد و می‌فرماید: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و راضی نمی‌شود که نفخش را به دیگری، از قبیل ملائکه الله، نسبت بدهد؛ زیرا روح، مظهر الوهیت بوده و از صُقع ربوبی و نشانه اوست و اگر این جنبه را انسان در خودش ببیند، طبیعتش را فراموش می‌کند. هر کس طینت خود را می‌بیند، از جنس شیطان است. شیطان طینت آدم عَلَيْهِ السَّلَامُ را دید و اعتراض کرد که طینت من از نار است و برای من سزاوار نیست بر او که طینتش از خاک است سجده کنم. البته نه اینکه شیطان آن اثر الهی را می‌دید، بلکه آن را اصلاً نمی‌دید و این دلیل بر عدم عرفان است؛ برای اینکه عرفان آن است که در انزل مرتبه وجود، اثر الهی را عارف ببیند. لذا اکمل شرایع آن است که سجده را بر خاک جایز بداند، یعنی پست‌ترین موجودات زیر قدم که خاک است باید مساجد شود و عارف باید در آن مساجد هم، اثر الهی را ببیند و به آن وجهه الهی سجده کند. پس این طور نیست که شیطان عرفانش زیاد بوده و از کثرت عرفان به آدم سجده نکرد، چون سجده به غیر خدا را جایز نمی‌دانست، چنانکه بعضی از مزخرفین گفته‌اند.

پس شیطان در آدم آنچه را که نشانه الهی بود، ندیده است و خدا به جهت تشریف، او را به خودش نسبت داد و فرمود: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و همه ملائکه آن جنبه‌ای را که مربوط به الهیت بود، مشاهده کردند و سجده نمودند، به خلاف شیطان که طینت خاکی آدم را دید و اعتراض کرد. البته شیطان در کبری خطا نکرد که گفت: جایز نیست شریف به پست‌تر از خودش سجده کند، من نار هستم و او خاک است و نار از خاک لطیف‌تر است، ولی شیطان طینت او را دیده و ملاحظه با ناریت خودش کرده و اعتراض نمود. پس شیطان در این کبری که اشرف نباید به غیرش سجده کند،

خطا نکرده است، خطای شیطان در صغری واقع شده که طینیت را دید و هر کس طینیت را ببیند، از جنس شیطان است. و خیلی مشکل است که آنها را طوری تربیت کرد که آن چیزی را که نشانه الهی است ببینند؛ چون مادامی که دیده آنان به طینیت دوخته شده است، توجه دادن به نشانه‌ها و آیات الهی کار مشکلی خواهد بود.

ولذا احتیاج پیدا کردیم برای وجود تجردی، چیزی که ذات خودمان است، برهان اقامه کنیم و خودمان را فراموش کرده و آمده‌ایم نفس خودمان را از کتاب اسفار سؤال می‌کنیم. البته عارفان برخلاف این هستند. ما اگر بخواهیم به آنها بفهمانیم که شما غیر از آن منفوخه الهیه، طینیت دارید، باید بنشینیم و به تدریج با براهین برای ایشان اثبات کنیم که ما خاکی هستیم و شما هم خاکی هستید؛ چنانکه دیگران نشستند و می‌خواهند با برهان اثبات کنند که ما مجرد هستیم، در صورتی که نفس خودمان در خودمان است و آن باطن ماست بلکه ما عبارت از آن هستیم، ولیکن چون حقیقت ما را غشاوات و حجابات گرفته است و گرفتار آنها شده‌ایم، باید خودمان را در کتاب اسفار ببینیم و از آنجا بشناسیم. لذا اسفار را باز کرده و با براهین می‌خواهیم راهی به ذات خود بیابیم. ولیکن عارف آن نشانه ربوبی الهی را در خودش می‌بیند و خلقت از طین رانمی‌بیند، بلکه در همه موجودات جلوه حق را می‌بیند و از طرف ظلمانی آن غافل می‌ماند و اگر کسی بخواهد این ظلمانیت را به آنان تفهیم کند، محتاج استدلال و برهان است.

پس آنچه در آدم بوده که به آن جهت منسوب به خدا شده است، همان تشریف انسان است که خداوند متعال فرمود: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ و ملائكة الله بر انسان سجده کردند از آن جهت که منسوب به خداست و جلوه اظهر اوست. ولی شیطان آن جهت رانمی‌دید، بلکه جهت طینی آدم را ملاحظه می‌کرد و لذا استدلال کرد: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^۱ البته این کبری که اشرف بر اخص نباید سجده کند و اطاعت نماید درست است، ولی خطای شیطان در صغری بود که آن جهت منسوب الی الله را ندید.

آیه شریفه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾

از آیات داله بر مجرد نفس، آیه ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾^۱ است.

توضیح اینکه: چنانکه نفس در عین بساطت، اظله او بعضی مظهر علم او و بعضی مظهر رؤیت و بعضی مظهر قدرت اوست. مثلاً مغز انسانی، مظهر علم است، و چشم مظهر رؤیت، و بازوها مظهر قدرت، و قوه خیال مظهر خیال، و دیگر قوا، مظهر صفات دیگر اوست. و در عین حال که این قوا از هم جدا هستند ولیکن همه کمالات آنها در مرتبه نفس، جمع است. و همچنین قوه عاقله من و قوه عاقله تو و سایر افراد، هرچه کمالات دارند در عین حال که این کمالات در افراد، از هم متمایز هستند و به غیریت افراد، کمالات از هم غیریت دارند، کمالات زید جدا از کمالات عمرو است، ولی در رب النوع همه آنها به طور جمع الجمع است و رب النوع انسان و رب النوع بقر و غنم و سایرین در عین حال که غیر یکدیگر هستند، جامع تمام کمالات در رتبه سابقه است، همچنین همه کمالات عالم وجود در ذات باری به طور جمع الجمع و احدیت، جمع است.

از این بیانات ظاهر شد که همه مظاهر وجود، مظهر حق هستند گرچه بعضی مظهر اسم «علیم» و بعضی مظهر اسم «قدیر» و بعضی مظهر اسم «قابض» می باشند. چنانکه در نفس گفتیم که در عین وحدتش مظاهر مختلفه ای دارد، البته این مظاهر، مظاهر قهری است. مثلاً جبرئیل ملک است و مظهر اسم «علیم» می باشد و هكذا ملائکه دیگر. و اینکه در روایات ثابت است که ملائکه الله موکل هستند معنایش این نیست که مثل وکالت موکلان باشد که یکی را می بینی شخصی را بر شغلی و دیگری را بر شغل دیگری مأمور کرده و می تواند وکیل را از این منصب عزل کرده و به منصب دیگری نصب نماید، بلکه معنای توکیل در ملائکه الله، توکیل الهی است که قهری است و

امکان ندارد به غیر آن، مظهریت داشته باشد؛ زیرا وجودش مظهر علم است، پس دیگر نمی تواند از قبض، حظی داشته باشد.

والحاصل: گرچه در مرتبه ذات - چون وجود صرف است - همه قدرت، عین علم است و همه علم، عین قدرت است، ولیکن در مرتبه دیگر چون بسیط نیست، مظاهر مختلفی دارد؛ فلذا گرچه به یک معنی، هر موجودی مظهر اسماء الهی است ولیکن «غلبه اسمی» در مظاهر داریم؛ لذا یکی مظهر آن اسم است.

پس معلوم شد: ملائکه که مظهر اسم خدا هستند یکی مثلاً مظهر اسم «علیم» و دیگری مظهر اسم «قدیر» و دیگری مظهر اسم «قابض» است و آنها مجرد هستند. پس آدم که مظهر تمام اسماء الهیه است و فوق تمام ملائکه، بلکه فوق تمام موجودات عالم است، و از طرفی این بدن جسمانی نمی تواند مظهر اسم الهی باشد، پس معلوم می شود چیزی در کار است که فوق التجرد است، و آن نفس است که از صقع ربوبی است و به تمام ملائکه امر شد بر او سجده کنند و آن همان مظهر اسم جامع «الله» است، که وقتی ملائکه اعتراض کردند که ما تسبیح و تقدیس می کنیم، فرمود: ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^۱. پس به آدم فرمود: خود را به ملائکه عرضه کن و ملائکه تا دیدند، بلافاصله گفتند: خدایا می دانی که ما نمی دانیم مگر آنچه شما بر ما تعلیم فرمودید.^۲ معنای تعلیم این نیست که به آدم زیاده تر درس داده و به اینها کمتر درس داده بود، بلکه معنای تعلیم این است که وجود اینها مظهریت محدودی داشته است و وجود آدمی مظهر همه اسماء الهیه بوده است. انسان مظهریت اسم اعظم الهی را داشته و اسم اعظم، جامع همه اسماء الهی می باشد و تمام اسماء الهیه در او فعلیت داشته؛ لذا آدم توانسته است خودش را به ملائکه عرضه بدارد تا بدانند کمالات آدم از آنان بیشتر است، هرچه همه دارند او تنها دارد.

آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری

۱- بقره (۲): ۳۰.

۲- بقره (۲): ۳۲.

البته فقط آن آدم نبود که مظهر همه اسماء بود، بلکه ما همه آدمیم؛ ولیکن فرق ما و او این است که در ما این قوه هست که مظاهر اسماء الهی بتواند در ما فعلیت پیدا کند، ولی افسوس این قوه در حالت قوه مانده و به فعلیت نرسیده است و نخواهد رسید، در نتیجه ما نمی توانیم خودمان را به ملائکه عرضه بداریم و نمی توانیم آن اسماء الهیه را نمایان کنیم. ولیکن خوب می توانیم حیوانیت را عرضه بداریم، تمام شؤون حیوانیت را به طور کمال فعلی و به نحو فعلیت اتمّ - از شهوت و حرص و طمع و غضب و درندگی و حقد و حسد - می توانیم عرضه کنیم، ولی هیچ یک از شؤون انسانی و آدمی را نمی توانیم عرضه کنیم. به خلاف آدم که در او این مظهریت تامه فعلیت داشته است و توانسته است عرضه بدارد، و ملائکه الله هم تا دیدند، دانستند که آدم اشرف است و قابلیت آن را دارد که مقدم باشد. برای اینکه برخلاف آدم، علم و توکیل و مظهریت آنها محدود بوده، بلکه آنها از ابوالبشر روحانی متعلم بودند. و اگر آن ابوالبشر نبود، این کمالات محدود هم برای آنان نبود. و آن ابوالبشر عبارت از نور نورانی محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است که مظهر اسم اعظم الهی بود. لذا در روایات فرمودند: «سَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ وَ قَدَّسْنَا فَقَدَّسَتِ الْمَلَائِكَةُ».^۱ پس آن آدم روحانی، ابوالبشر نورانی اولی است که به ملائکه الله تعلیم الهیه داد و ملائکه از اظله او هستند. منتها این آدمی که در دامنه کوه سرندیب افتاد، ابوالبشر روحانی نمی باشد، بلکه این آدمی بود. منتها آنچه ما بالقوه داریم، او بالفعل داشته است ولیکن این آدم بعد از وجود ملائک بود ولی آن ابوالبشر روحانی قبل از تمام موجودات است و صدور ملائک هم، از اوست.

آیه شریفه ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ﴾

از آیات دیگری که بر تجرد نفس دلالت دارد آیه مبارکه: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ﴾

۱- بحار الانوار، ج ۲۶، ص ۳۴۳، حدیث ۱۶ و ص ۳۴۵، حدیث ۱۸.

مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ ﴿۱﴾ می باشد، البته رؤیت ملکوت توسط ابراهیم علیه السلام نه این است که با این دیده بوده است، بلکه رؤیت شهودی و حضوری و عقلانی بوده است؛ زیرا رؤیت عقلانی هم امکان دارد و لازم نیست که انسان فقط با این دو دیده چیزی را ببیند تا رؤیت متحقق گردد، بلکه در خواب هم رؤیت داریم با اینکه این دو دیده روی هم گذاشته شده است.

و رؤیت ملکوت ابراهیم کأنه بالاتر از مقام حضرت آدم است؛ زیرا آنجا به ﴿عَلَّمَ﴾ تعبیر آورده است و در اینجا ﴿نُرِيَ﴾ تعبیر کرده است.

والحاصل: در آیه شریفه: ﴿نُرِيَ إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ «ملکوت» را به هر معنایی بگیریم، اثبات تجرد نفس ابراهیمی می کند. برای اینکه یا ملکوت را عبارت از مرتبه اسماء و صفات می گیریم؛ زیرا ملکوت مبالغه در مالکیت است، مثل طاغوت که مبالغه در طغیان است. و مقام ملک چون خیلی ضعیف است، اصلاً وجود ندارد چه رسد به اینکه مبالغه در مالکیت باشد. پس چون در مرتبه ذات، اسماء و صفات کثرت ندارند و آن مرتبه غیب الغیوبی و مرتبه صرف است و غیب مطلق بی نام و نشان است، لذا در آن مرتبه مالکیت که از تجلی اوست، به اسم مالک نیست، چنانکه سایر صفات هم اعتبار نمی شود، بلکه اعتبار مرتبه صفات و اسماء، مقام تجلیات اسمائی و صفاتی است. پس مرتبه تجلی به اسم ملکوت و مالکیت خیلی قویم به نحوی که تمام موجودات عالم تحت مالکیت حقه الهیه است و به نحوی که سماوات و ارضین و سرتاسر عالم در مملوکیت احدی اداره می شود.

و این تعلق صرف موجودات، طوری است که کیف یشاء یتملک و یتصرف، حتی در جوهره اشیا تصرف می شود، اگر این مرتبه بخواهد به ابراهیم علیه السلام ارائه بشود، به ناچار باید یک مرتبه داشته باشد و حضرت ابراهیم علیه السلام باید با آن وجهه الهیه عالم، از سنخیتی برخوردار باشد که بتواند آن وجهه الهیه و ملکوتی حقه را مشاهده نماید. و این سنخیت متحقق نمی شود مگر اینکه در ابراهیم یک قوه الهیه که فوق تمام

۵۰..... تقریرات فلسفه ج ۳ / اسفار / سفر نفس

موجودات حتی مجردات باشد وجود داشته باشد تا بتواند حتی تجلی مالکیت حقه حق را در مجردات رؤیت کند و این معنی، فوق مجرد را اثبات می کند.

والحاصل: تمام عالم امکان و موجودات از عالم هیولی تا آخرین مجردی که در مقام رأس ممکنات قرار گرفته، وجهه یلی الربی ایشان را ببیند که به چه نحوی در این یک قبضه نظام عالم، تدبیر و تصرف می شود.

مقام اسماء و صفات الهیه را مشاهده کردن و ارائه دادن این گونه مشاهدات حضوریه به ابراهیم علیه السلام، مستلزم این است که او جنبه ای داشته باشد که بر رؤیت مرتبه اسمی الهیه قادر باشد و این فوق التجرد است. و تمام مطلب در این بود که «ملکوت» را، صفت مالکیت حقه الهیه و تجلی حق به اسم «مالک» بگیریم. البته در این صورت، مرتبه حضرت ابراهیم علیه السلام از حضرت آدم علیه السلام بالاتر بوده است و لذا تعبیر به ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ﴾ شده است.

طبق این بیان در حق رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اگر تعبیری باشد و قرآن بخواند حد سیر او را بیان فرماید، لازم است با یک تعبیری بیان کند که فوق مرتبه ارائه را برساند و باید از مقام خاتم تعبیری آورد که آن تعبیر و عبارت برساند که او تحقق مرتبه اسمائی و صفاتی بوده، تا آدم علیه السلام به اسماء و صفات تعلم داشته باشد و ابراهیم علیه السلام به مقام رؤیت برسد، خاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تحقق آخرین درجه ارتقا و پرواز عالم امکان است که هم مرز با مرتبه واجب الوجود و سدّ بین ممکن و واجب است. و تجافی از این حد عقلاً و در نفس الامر معقول نیست، برای اینکه تجافی از این حد، انقلاب ممکن به واجب است و انقلاب ممکن به واجب محال است.

و یا اینکه «ملکوت» را آن طور که در لسان اشراقیون و مشائین و در لسان شرایع آمده است معنی کنیم که در لسان اشراقیون به «اریاب انواع» تعبیر شده است و در لسان مشائین به «عقول قادسه» تعبیر شده است. و در لسان شرایع به «ملائكة الله» وارد شده است. آن ملکهای که به تدبیر عالم مشغولند و مالک این عالم ملکند - از کرسی تا عرش که آخرین نقطه عالم ملک است - و ملائكة الله، حمله این عرش هستند، البته

معنای «حَمَلَه» این نیست که مثل حَمَالِه‌ها چیزی را به دوش گرفته باشند، بلکه معنای حَمَلَه این است که تدبیر عرش به عهده آنهاست. گرچه در لسان بعضی از روایات، حمله عرش هشت نفر هستند: چهار تا از متقدمین هستند و چهار تا از متأخرین، محمد ﷺ، علی علیه السلام، حسن علیه السلام و حسین علیه السلام می‌باشند^۱ و در لسان بعضی از روایات چهار ملائکه مقرب، جبرئیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل هستند که قبض و بسط امور عالم مُلک به عهده آنهاست و آنان به عالم ملک، مالکیت قهریه الهیه دارند.^۲ و البته اینها مجرد هستند و رؤیت اینها ممکن نیست مگر برای مثل حضرت ابراهیم علیه السلام که مجرد بود و نفس مجرد داشته است.

و یا اینکه عالم ملکوت را سرتاسر همین عالم مُلک و جسمانی می‌گیریم؛ در این صورت می‌گوییم: با در نظر گرفتن خصوصیات بسیار گسترده‌ای که در زمان حاضر کشف کرده‌اند که عالم جسمانی دارد، ممکن نیست رؤیت ملکوت عالم با همین رؤیت بصری جسمانی باشد، برای اینکه اگر بنا باشد که این عالم را به یک نفر ارائه نمایند، چون فرض این است که این بصر جسمانی است و البته با بصر جسمانی نمی‌شود پشت این دیوار را دید، پس اگر به مشاهده حضوریه و رؤیت باشد، ناچار لازم است از اینجا بگذرد و برای رؤیت به پشت دیوار برود و اگر به این نحو رؤیت باشد، از آدم به این طرف هم اگر کسی بخواهد به سیر این عالم بپردازد، رؤیت تمام نمی‌شود.

و اما قضیه معراج حضرت خاتم ﷺ که جسمانی بوده - ولی اگر به تجرد نفس قائل نباشیم نمی‌توان به آسانی معراج جسمانی را اثبات نمود - و معنای جسمانی بودن معراج، این است که روح مجرد تام حضرت خاتم ﷺ که خواست تمام عالم را سیر کند و تشریفات گردش او را حضرت حق فراهم آورده بود، جسم حضرت، مجذوب روح شریف او بوده و به تبعیت آن و به جذبۀ آن، معراج جسمانی اتفاق افتاد. علاوه بر

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۸۴.

۲- رجوع کنید به: الدر المنثور، ج ۱، ص ۹۳ و ج ۶، ص ۳۱۱.

این اصل، منظور از معراج این نیست که جسمانیات را ببینند، چنانکه در قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام هم همین طور بوده است؛ زیرا عالم جسم و کرات جسمانی چندان تعریفی ندارند که به واسطه دیدن آنها حضرت به معراج برود و یا ارائه آنها نصیب ابراهیم علیه السلام شده باشد، بلکه نظر به همان عوالم مجردات بوده است. و الا این کرات در مناظر طبیعی حتی مثل کره زمین نیستند؛ چون در بعضی از کرات مثل کره مریخ اصلاً مخلوق و موجود زنده‌ای وجود ندارد، و یک مشت سنگلاخ که دیدن ندارد و این خورشید که نیر اعظم است یک پارچه آتش است که دیدن ندارد؛ پس دیدن و معراج رفتن، برای آن عالم مجردات و عقول قادسه بوده و ما گمان می‌کنیم «براق» یک اسب شلی مثل این اسبها بوده است که ما سوار می‌شویم و حضرت هم بر آن سوار شد و جبرئیل هم دهنه اسبش را گرفته بود، بلکه آن هم یک موجود مجرد بوده است.

و بالجمله: با قطع نظر از اینها چنانکه گفتیم با قوه جسمانی نمی‌شد در یک مدت کمی به ابراهیم علیه السلام این قدر عالم را - به فرض اینکه ملکوت را عالم ملک بگیریم - نشان دهند. پس به ناچار یک قوه تجردی لازم دارد که به تمام این عالم ملک احاطه کند.

گذشته از همه اینها از قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام می‌توان با توجه به صدر و ذیل آن، به نحو دیگری برای مطلب استدلال کرد. به این بیان که: حقیقت معنای آیات شریفه سیر حضرت ابراهیم علیه السلام این است که ایشان این حجابات طبیعت و هرچه را در عالم که پرده‌ای از خود نمودار می‌نمود، پاره نمود و فهمید که اینها از خود هیچ نور ندارند، فلک قمر و زهره و شمس که نور دارند، نور اینها از خودشان نیست، بلکه نورانیت اینها از یک مبدأ دیگر است.

والحاصل: مراد از گذشتن از قمر و شمس، این است که ابراهیم علیه السلام از عالم طبیعت به کلی گذشت و دید که اینها همه نمود «بود» هستند و جمالی ندارند و همه محوند و افول دارند و وجود ممکن، وجود آفل است که در مغرب وجود، همه در افولند و چون همه را آفل دید و در عالم امکان غیر از افول چیزی ندید، همه اینها را برطرف

کرد و گفت: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^۱ و تمام انواع شرک را به پایان رساند؛ زیرا دیدن ممکن، شرک است و وجودشان، وجود آفلی است. و البته ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ﴾ را هم که گفت نه اینکه اینجا فاطریت را دید، بلکه مرتبه اسماء را هم آفل در مرتبه ذات دید. منتها ﴿فَطَرَ﴾ تعبیر آوردن هم از باب اشاره به ذات است نه اینکه به این هم نظری دارد.

و بالجمله: توجه به حق و به فاطر سماوات، با این وجه و صورت نمی شود؛ چون خدا روبروی انسان نیست، بلکه وجهه نفس را وجهه الهی کرده و غیر وجهه الهیه به چیزی قائل نبود. والحاصل: روزنه و دری را بسته است که با آن در و روزنه، موجودات ممکنه و چیزهایی که به گمان اینکه از خودشان نورداشتند رامی دید، این وجهه نفس هیچ شد و همه اش به وجهه الهیه برگشت. و این ممکن نیست مگر اینکه نفس ابراهیمی علیه السلام مجرد باشد. پس با این بیانات، تجرد نفس ابراهیمی علیه السلام ثابت شد و با قول به عدم فصل - چون نفس ابراهیم علیه السلام مجرد شد - نفوس بشری هم مجرد خواهند بود؛ زیرا ابراهیم علیه السلام بشر بود.

بلی، ممکن نیست که نفوس ما در مقام تجرد نفس ابراهیمی علیه السلام باشند، ولیکن سخن در این است که ما در مقابل کسانی سخن می گوئیم که می گویند: نفس انسانی مطلقاً مجرد نیست و قوه جسمانی است. چنانکه اطبای غیر الهی می گویند که نفس مثل نفت در بدن است و تا نفت تمام شد چراغ خاموش می گردد و خواهد رفت و هیچ خبری از او نیست. و ما در مقابل آنها که مقرند ابراهیم علیه السلام چیز دیگری نبود که آن مجرد باشد می گوئیم: بلکه آن مجرد، نفس شریف اوست که نفس انسانی است. بلی نفوس ما در آن مرتبه تجرد نیست، بلکه اصلاً قابل قیاس نیست، ولیکن حرف این است که آن تجردی که حضرت ابراهیم علیه السلام داشت، ما نداریم و چنانکه گفتیم: او فوق التجرد است ولیکن ما را هم یک نحو تجردی هست و نفس ما مثل آن قوه ای که در

نبات هست نمی باشد که بعد از زوال آن نبات، آن قوه هم از بین برود، بلکه ما را یک تجردی هست که قابل تشکیک است و مراحل دارد.

و علاوه بر همه اینها: اگر کسی تجرد را مطلقاً منکر باشد، لازم می آید که بسیاری از ضروریات را انکار نماید. گرچه گفته اند: که هر کس قائل به تجرد باشد و مجرداتی را در عالم بپذیرد، مستلزم انکار بسیاری از ضروریات است.^۱ ولیکن ما هرچه در قول به تجرد تأمل کردیم، انکار ضروریاتی که آنها گفته اند لازم نمی آید، به خلاف انکار تجرد که حقیقه مستلزم انکار بسیاری از ضروریات ادیان است. و از آن جمله: مستلزم انکار معاد است؛ برای اینکه اگر به معاد جسمانی قائل باشد، این عقیده جز با قبول و پذیرفتن تجرد نفس امکان ندارد؛ زیرا اگر درختی را بسوزانند و خاکسترش کنند و دوباره از آن خاکستر، درختی بسازند، این درخت مسلماً همان درخت نیست. بلی ماده یکی است ولیکن در حقیقت این درخت، آن درخت سابق نیست. پس اگر تمام هویت انسانی اعم از ظاهر و باطن و هرچه دارد همین بدن باشد، قول به معاد جسمانی امکان ندارد، پس قول به معاد جسمانی جز از آن راهی که آخوند گفته است، ممکن نیست.

البته وقتی که انسان می میرد بنا به قول مخالفین ما، یا باید بگویند: اصلاً روح و نفس مجردی در کار نیست و آن مستلزم اشکال سابق است. و اگر بگویند: نفس بعد از بدن، انتقال به چیز دیگر می یابد، مثل انتقال عرض از معروضی به معروض دیگر، این هم باطل است و آن بدن مثالی که در روایات داریم که نفس بعد از مردن با آن بدن مثالی است،^۲ معنایش این نیست که یک کالبد و قالب خالی دیگری ساخته اند و روح از اینجا منتقل شده و وارد آن می شود، بلکه همان مثال قالبی در باطن خود انسان فعلاً هست، منتها به عقیده آخوند همان صورت خیالی است و به عقیده دیگران همان قوه لامسه است که فعلاً هست و در تمام مراحل بدن بر او منطبق می باشد؛ به این معنی که

۱- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴ - ۱۰۵.

۲- فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۵، حدیث ۶.

اگر آن را بر انسان بکشند و پهن کنند، به شکل انسان درمی آید. چنانکه فعلاً محسوس است که در هر عضوی به شکل آن عضو است در تمام اجزاء و استخوان و مغز و رگ می باشد آن پوست را به این نحو اخراج کنند که در جمجمه سر شیء گردی به اندازه مغز، هم شکل مغز فعلی در آن حس لمسی باشد و به اندازه استخوان هم، شکل مجوفی باشد.

والحاصل: چنانکه اگر پوست حیوانی را بکنند، تمام شکل آن حیوان محفوظ است، مثل اینکه این دندان و گوش و بینی، نسبت به بدن لامسه ای همانند پوست، نسبت به گوشت و بدن فعلی است، چنانکه پوست فعلی نسبت به گوشت، پوست است؛ اعضا و جوارح هم نسبت به آن قوه لامسه ای مثل پوست است، چنانکه فعلاً در باطن بدن - یعنی ورای پوست - گوشت و بدن گوشتی است، همچنین در باطن گوشت و رگ هم بدنی است که به نام بدن لمسی می باشد.

و معنای مرگ، کندن پوست از گوشت و رگ و استخوان است. پس آن بدن لامسه ای برای روح مجرد، قالب مثالی است که فعلاً در باطن ذات است. ولذا در اخبار وارد شده که زمان مرگ چنانکه پوست گوسفند را قصابها می کنند، همین طور در قبض روح، پوست انسان را می کنند.^۱ و این از باب تمثیل است، نه اینکه معنای مرگ همان پوست کندن گوسفند باشد. و این مرتبه، مرتبه برزخی است و تجرد عقلانی نیست؛ چون بدن لامسه ای، مجرد از شکل و مقدار نیست و در روز قیامت تجرد عقلانی حاصل می شود، که در آن روز، عالم برزخ مثل خوابی می نماید و این عالم طبیعت خواب اندر خواب می باشد کأنه انسان در خواب، خواب دیده است، چنانکه انسان گاهی در خواب، خواب می بیند و این زندگی در طبیعت در روز قیامت همانند خوابی است که انسان در عالم خواب، خواب می بیند.

۱- روایتی به این مضمون نیافتیم. رجوع کنید به: الدر المنثور، ج ۶، ص ۳۱۰؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۶۲۸.

آیه شریفه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾

و از آیات داله بر تجرد نفس آیه شریفه: ﴿فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ * وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ * إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ * فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ * تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^۱ است. بنا به بعض روایات «شب قدر» قلب نورانی حضرت ختمی مرتبت بود که بر آن قلب شریف قرآن نازل گردیده است.^۲ و در بعض روایات، «شب قدر» شب مخصوصی است که مجموعه قرآن در آن شب نازل شده است.^۳ البته شرافت شب، ذاتی نیست؛ زیرا روز و شب، همان نور و ظلمت است و در این جهت با هم اختلاف ندارند و شب همان سیاهی و تاریکی، و روز همان روشنایی است، ولیکن شرافت اینها به واسطه حادثه‌ای است که در آنها واقع می‌شود. مثلاً روز غدیر برای آن واقعه عظمی و شریف بود که سعید گردید. همچنین شرافت شب قدر برای نزول قرآن است که به نحو رحمت جمعی خداوندی و به نحو قرآنیت، اسماء و صفات الهیه نازل گردیده است. و خداوند متعال در آن شب خواست که در رحمت عامه را به روی موجودات باز کند و تمام اسماء و صفات الهیه در آن شب در دسترس بشر گذاشته شده است. و بعد از این مرحله از نزول که به طور قرآنیت بود، در مواقع مخصوص آیات به طور تفصیل در مدت بیست و چند سال نازل گردید و لذا به مناسبت شرافت نزول آیات قرآنی، آن مواقع هم، عزیز و محترم گردیده‌اند.

چنانکه شاید مواقع نجوم، همان ایام مخصوص بوده که مواقع نزول آیات کریمه بوده است، این است که خداوند متعال می‌فرماید: ﴿وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ﴾ این

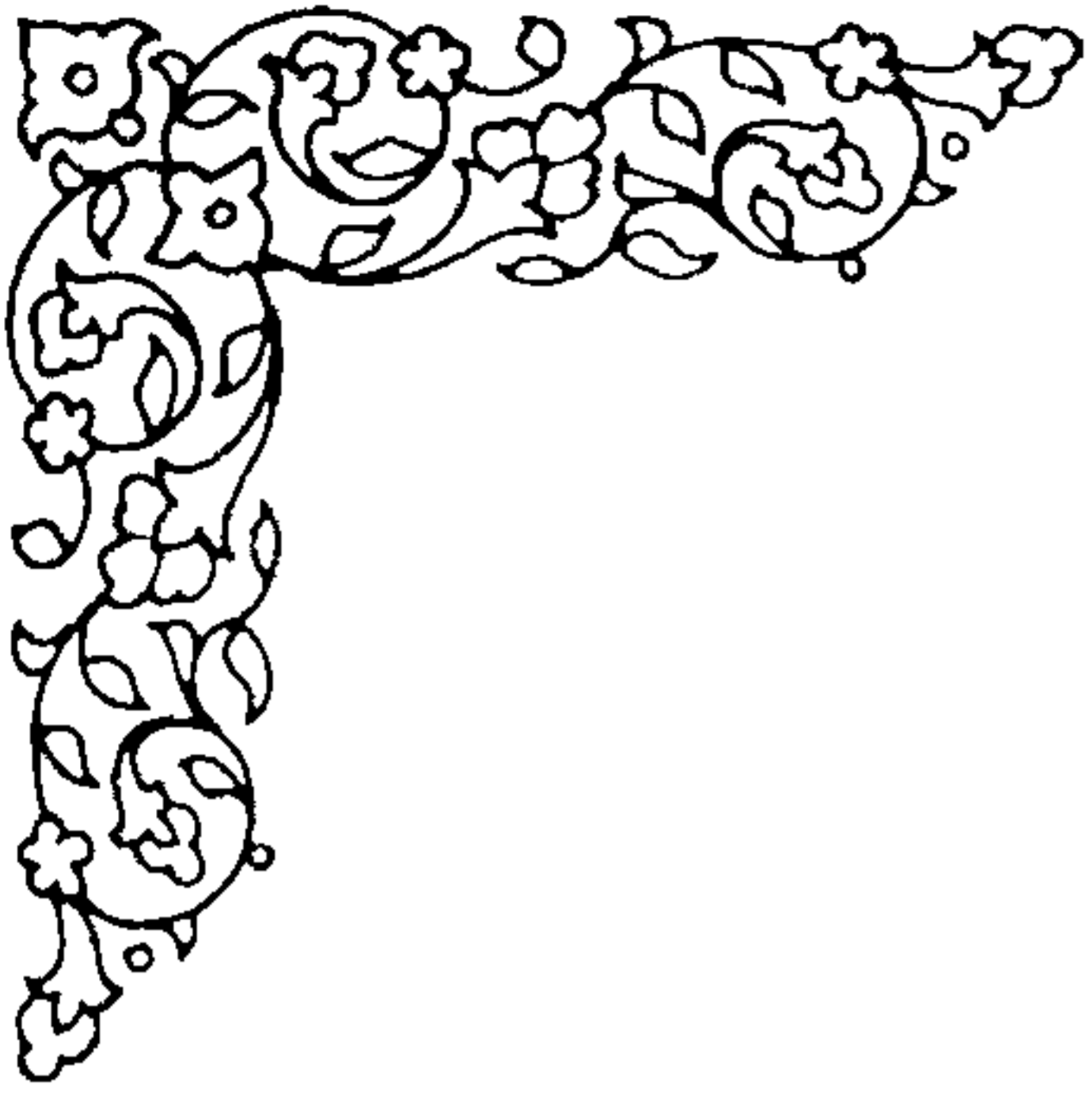
۱- واقعه (۵۶): ۷۵ - ۸۰.

۲- این روایت را در مجامع روایی نیافتیم، رجوع کنید به: تفسیر بیان السعاده، ج ۴، ص ۲۶۷؛ اصول کافی، ج ۱، ص ۴۷۹، حدیث ۴؛ بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۹۷، حدیث ۷۱.

۳- تفسیر نور الثقلین، ج ۵، ص ۶۲۴، حدیث ۵۲ و ۵۳ و ص ۶۳۰، حدیث ۸۴.

قرآن در یک کتاب مکنونی است که مس آن کتاب مکنون برای انسان، امکان ندارد مگر کسانی که مطهر هستند.

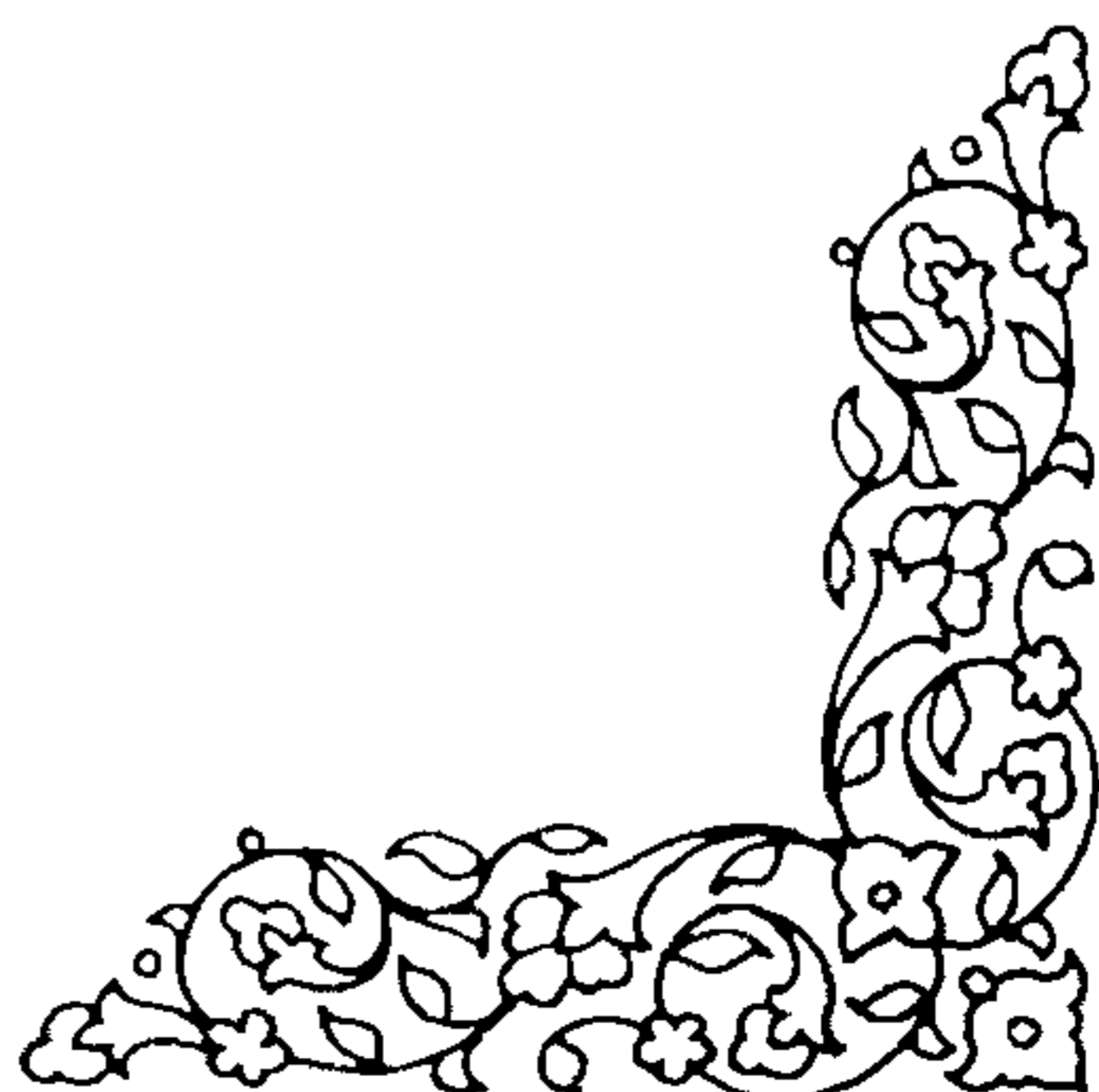
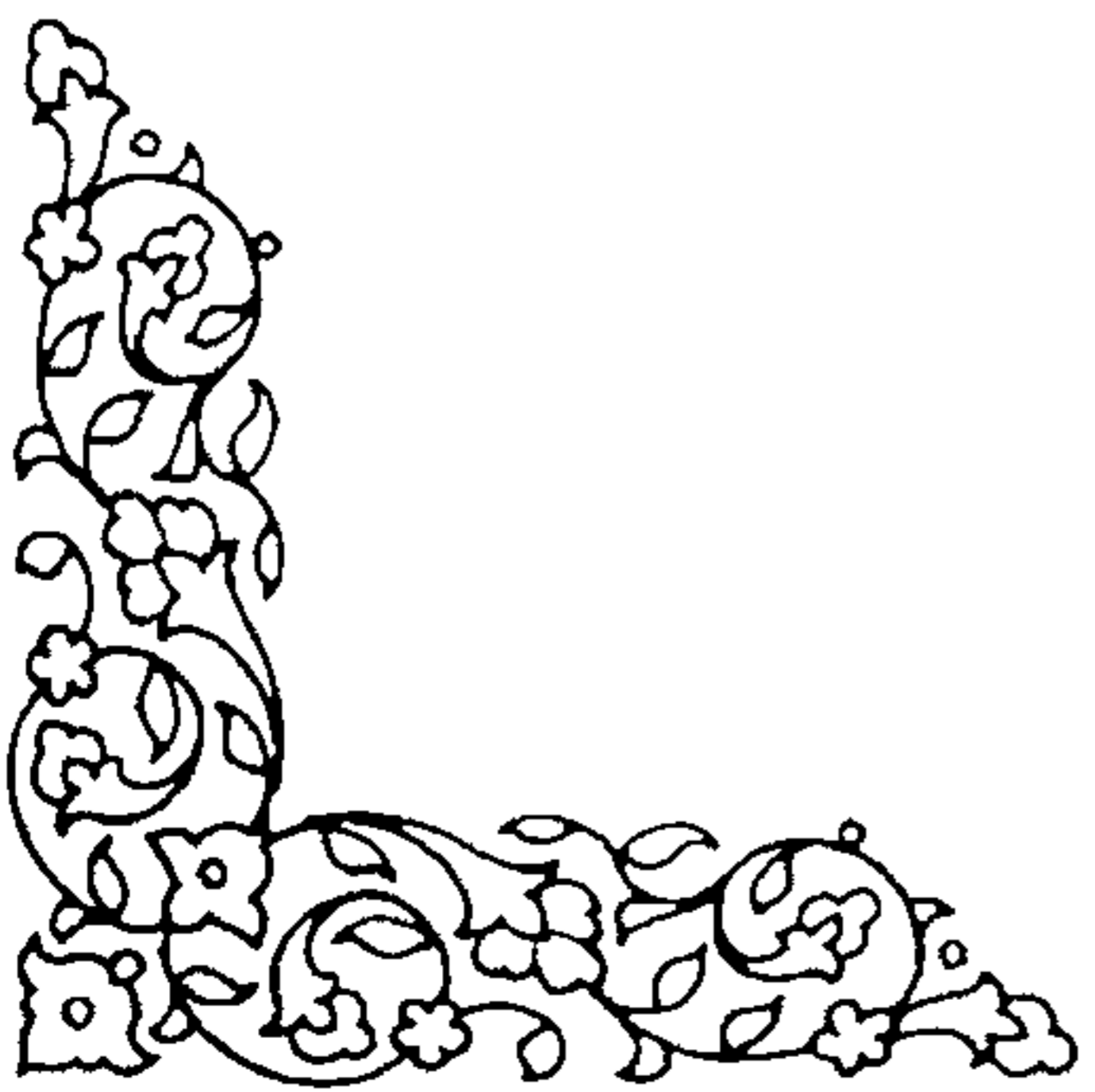
البته مسلم است که آن کتاب مکنون یک کتاب بوده که در کمال عزت و ارتقا است به طوری که این موجودات دنییه طبیعی به آن نمی رسند و اگر کسی بخواهد خودش را به آن کتاب برساند و سرتاسرش را مس کند، باید سرتاسر و همه هستی وجودش مطهر باشد. البته مراد از تطهیر همان طهارت از حجابات طبیعت و تجرد از غشاوات طبیعی و جسمانی می باشد؛ در نتیجه برای نفس ناطقه انسانی باید مرحله و مقام تجردی باشد، که در آن مرحله تجردی بتواند قدرت و توان مس کتاب مکنون را داشته باشد، پس این آیات هم، تجرد نفس انسانی را اثبات خواهند نمود.



باب هفتم

احوال نفس ناطقه

و نسبت آن به عالم طبیعت



فصل اول

کیفیت تعلق نفس به بدن

بیان انحاء تعلق^۱

مرحوم آخوند رحمته الله کیفیت تعلق شیء به شیء را، به چند قسم تقسیم می‌کند. و اعلی مرتبه تعلق را، تعلق ماهیت به وجود می‌داند. تعلق ماهیت به وجود طوری است که اگر اصل الوجود نباشد، اثری از ماهیت نیست. و اصلاً در مرتبه ذات، چیزی از خود تحقق ندارد، بلکه متحقق به وجود است و ماهیت، اعتباری است که به برکت وجود اعتبار می‌شود.

مخفی نماند: اصلاً اینجا «تعلق» گفتن غلط است؛ چون تعلق، از احکام وجود است، برای همین جهت اعلی مرتبه تعلق، تعلق وجود منبسط به مبدأ اعلی است که با قطع نظر از جمیع تعینات و حدودات آن، وقتی وجود صرف بسیط منبسط را ملاحظه کنیم، متعلق به مبدأ اعلی است. بلکه به وجود منبسط متعلق گفتن، تسامح است؛ برای اینکه وجود منبسط، صرف التعلق و عین التعلق و عین الربط است و نباید گفت که متعلق است؛ زیرا حقيقة المتعلق همان وجود ربطی و تعلق وجود منبسط است.

بلکه اثبات کردن این حکم برای وجود منبسط با نظر کثرت است. و از حولیت عین ماست که نمی‌توانیم اشیاء را «کما هی» ببینیم. برای اینکه اگر بخواهیم اشیاء را

«کما هی» ببینیم، چشم صحیح لازم داریم و ما دیده واقع بین نداریم تا بتوانیم به نحو تعلق و ربطی اثبات حکم کنیم.

البته اگر بخواهیم برای چیزی، حکمی را اثبات کنیم باید آن را مستقل ملاحظه کرده و مستقل ببینیم؛ و این استقلال دادن به آن، از احولیت چشم عقل ماست و حال آنکه وجود منبسط، معنای حرفی ربطی بوده که استقلال ندارد. و اگر دیده صحیح این را ببیند، آن را در ضمن غیر و به طفیل غیر خواهد دید نه اینکه آن را مستقلاً ببیند. این است که چنانکه اهل کشف مدعی اند که به کشف دیده ایم، و برهان هم معاضد قول آنهاست، باید گفت: اصالت وجودیها و یا اصالت ماهویها در اشتباه اند، چون اینها کثرت بین و احوال العین هستند و اصالت ماهیت و یا اصالت وجود، فرع این است که در این موجودات ممکنه بتوانند وجودی ببینند تا قائل باشند که تحقق به وجود است، چنانکه اصالت وجودی می گوید، و یا ماهیتی ببینند تا قائل باشند که تحقق به ماهیت است، چنانکه اصالت ماهوی می گوید. و این دو قول فرع این است که وجود ممکنات و یا ماهیات آنها، بالاستقلال ملاحظه شود و این از کثرت بینی است. فلذا اهل کشف قائلند که وجود به معنای استقلالی، در ممکنات اصلاً نیست. و حقیقت بینی آن است که علاوه بر اینکه وجود ممکنات مستقل در وجود نیستند، نتوان وجود آنها را بالاستقلال دید و ملاحظه کرد. اگر آدم اشیاء را «کما هی» بدون اعوجاج نظری و احولیت ببیند، بالاستقلال نمی بیند، بلکه در ضمن غیر می بیند.

پس بنابراین، قول اهل الحق، فوق اصالت وجود یا اصالت ماهیت است و یک قدم بالاتر از این بحثها می باشد. چنانکه برهان هم بر قول اهل کشف دلالت دارد.

والحاصل نه این است که بگوییم: ممکنات وجود ندارند و وجود آنها عین وجود حق و مبدأ است، بلکه وجود دارند ولیکن وجود آنها وجود ربطی و معنای حرفی است که استقلال ندارند. و اگر دیده عقل خطا نکند و احوال نباشد، بالاستقلال ملاحظه نمی شوند.

شاید فرمایش حضرت رسول ﷺ در خبر شریف که فرمود: «ربّ أرني الأشياء

کما هی»^۱ این باشد که در مناجات با خدا عرض کند: خدایا، اشیاء را به آن نحو که صرف التعلق هستند و واقعیت دارند، که نحوه وجودی آنهاست به من ارائه بده. البته این از کمال عشق حبیب به محبوب است که فقط وجود استقلالی محبوب را ببیند و باقی اشیاء را به طفیل وجود او ملاحظه کند و مقدم بر محبوب، چیزی را نبیند.

حقیقت مطلب در وجود ممکنات این است که بدون آفت و احوالیت چشم، به طفیل وجود حق دیده شوند.

و بالجمله: اعلی درجه تعلق همین بود که گفتیم: که با اسقاط اضافات، وجود منبسط، صرف تعلق به مبدأ کمال است. پس اینکه محال است تعلق به غیر میان دو وجود باشد برای این است که در عالم جز یک حقیقت نیست «لیس فی الدار غیره دیار» در دار تحقق فقط وجود است و تعلق، از احکام آن است و چون وجود، حقیقت مشککه است، تعلق هم مشکک خواهد بود. و اعلی مرتبه وجود امکانی، دارای اعلی مرتبه تعلق است. یعنی تعلق عقل اول، اعلی مرتبه تعلق و ربط است و اوست که افقر موجودات است نه نفس.

معنای فقر این نیست که موجودات از کمالات خالی باشند، بلکه معنایش این است که چون حقیقه وجود معلولی، ربط و تعلق به وجود علی است و چون وجود صادر اول از وجودات دیگر اشد است، پس تعلقش به مبدأ و ربط بودنش به مبدأ اشد است؛ البته فقر به این معنی در وجود صادر اول زیاد است.

بنابراین هیولای اولی اغنی الموجودات است؛ برای اینکه صرف قوه الوجود است، هیچ فعلیت ندارد تا ربط و وجود تعلقی داشته باشد. شاید به همین معنای «فقر منزلی» اشاره باشد کلام حضرت رسول ﷺ که فرمود: «الفقر فخري»،^۲ البته اگر این جمله را از روی نظر باطنی فرموده باشد.

بالجمله: یک نوع تعلق، که اعلی از تعلقات دیگر است، بین وجود علت و معلول

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۳۲، حدیث ۲۲۸.

۲- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۳۹، حدیث ۳۸؛ بحار الانوار، ج ۶۹، ص ۴۹.

هست که قابل تشکیک است؛ برای اینکه همان حیثیت صرفه و بسیطه‌ای که هیچ ترکیبی در آن نیست، متعلق بهامی باشد و عین حیثیتی است که در معلول بسیط است؛ زیرا این همان است که از بسیط اول صادر شده است پس «ما صَدَرَ» هم، حیثیت بسیطه خواهد بود و هرچه حیثیت محل صدور، اقوی باشد حیثیت صادره هم اقوی خواهد بود، و حیثیت صادره عین ربط و تعلق است تا به آخرین درجه‌ای که حظّی از وجود دارد برسد و چون وجود، هرچه تنزل کند، حیثیت تنزل می‌کند، پس متعلق تنزل می‌کند.

و قسم دیگر از تعلقات، تعلق عرض به موضوع است. البته این‌گونه تعلق در نفس نیست؛ چون وجود عرض - بنابر قول حق - معلول وجود موضوع نیست، بلکه عرض یک وجودی است که اگر مبادی او بخواهند آن را ایجاد کنند باید در موضوع ایجاد کنند نه اینکه عرض مرتبه‌ای از مراتب موضوع باشد. همچنانکه موضوع، مبادی دارد، عرض هم مبادی دارد، منتها مبادی عرض به اعتبار اینکه نحوه وجود او طوری است که باید در غیر باشد آن را در موضوع ایجاد می‌نمایند، پس اگرچه وجود عرض مستقل است - یعنی جعل مستقل لازم دارد - ولیکن باید در غیر موجود باشد.

ولی نفس این طور نیست که اگر مبدأش بخواهد آن را خلق کند، باید در غیر خلق نماید؛ زیرا بعد از اینکه ثابت شد نفس، عرض نیست، بطلان تعلق نفس به بدن به این نحو ثابت می‌شود.

نحوه وابستگی نفس به بدن بر مبنای حرکت جوهری

و یک نحوه‌ای از تعلق هست که در عالم طبیعت می‌باشد و آن تعلق صورت به ماده است، صورت به نحو اطلاق - هر صورتی باشد اگرچه آن صورت اولی اضعف باشد - به ماده علی الاطلاق احتیاج دارد، مثل احتیاج خیمه به ستون و عمود، ولیکن نه عمود خاص بلکه هر عمودی باشد؛ چون بنا به قول حق، نفس با سیر تکاملی از همین موجودات عالم طبیعت است و همین صورتهاست که در آخر به مرتبه تجرد می‌رسند.

بلی اگر آن اولین صورت ضعیفه‌ای را که بر هیولای اولی وارد شده، با این نفس فعلی ملاحظه و مقایسه کنیم به ناچار آن خلیقه ضعیفه اولی، با این لطیفه شریفه آخری، کمال غیریت و بینونت را در نظر انسان جلوه خواهد داد و بین آن وجود عَفِن، و بین این شیء معطر و لطیف تفاوت زیادی خواهد بود، ما للتراب و ربّ الارباب؟ ولیکن اگر با در نظر گرفتن مراحل و منازل متوسطه ملاحظه شود بین آن خلیقه ضعیفه و این لطیفه، کمال ارتباط را ملاحظه می‌کند.

اگر درخت تنومندی که عرض و طول آن چندین متر می‌باشد و سر به فلک کشیده و ضخامت دارد، و آن هیکل بسیار تنومند دارای شاخ و برگ و ریشه‌های فراوان را با یک تخم ملاحظه کنیم و آن زمانی که از هسته پوسیده یک ریشه لطیف سبز کوچکی سر درآورده ملاحظه نماییم، چگونه می‌توان باور کرد که آن سبزه لطیفه، همین درخت غول پیکر است. ولی اگر آن مراحل را در نظر بیاوریم، هیچ جای استبعاد نمی‌ماند. و به همین مقیاس اگر اولین صورت را با نفس ملاحظه کرده و با ملاحظه متوسطات، همین صوری که در قرآن فرموده به انضمام ملاحظه صوری که متدرجاً قبل از انعقاد نطفه بوده است به ترتیب و با ترقی سیر جوهری در نظر آوریم، می‌رسیم به آنجایی که الطف موجودات طبیعی و معتدل‌ترین آنها، یعنی مغز انسانی پیدا شود و این جسمی است که الطف و اعدل از آن، زیر قبه کبود عالم، جسمی نیست و این عرش بدن انسانی است.

و این عرش بدن که پیدا شد، اولین مرتبه تجرد که لمس باشد با حرکت جوهری از مغز پیدا می‌شود و کم کم به جایی می‌رسد که نفس تولید می‌شود. پس نفس، ولیده عالم طبیعت است، البته نه اینکه انباری را از روح پر کرده باشند و وقتی که در اینجا اسکلتی از انسان درست کردند به انباردار بگویند: یکی از آن ارواح را از انبار بیرون آور، تا در این اسکلت داخل کنیم. بلکه نفس جسمانی الحدوث بوده و چنانکه گفتیم کیفیت تعلق آن در مرحله اول، تعلق صورت به ماده بوده و کم کم به هر اندازه از تجرد که حاصل نمود، به همان اندازه مستقل می‌گردد. و آن وجهه تجردی همانند احتیاج

صورت به ماده، به ماده احتیاج ندارد ولیکن وجهه طبیعی آن، سنخ احتیاجش همان سنخ احتیاج صورت به ماده است، چنانکه در مرحله اول به صورتی احتیاج داشت و این تعلق قهری بوده و این تطورات و سیر جوهری هم طبیعی می باشد. البته نه اینکه تعلقش برای استکمال فضایل باشد، بلکه این گونه تعلق، تعلق طبیعی است که نحوه وجود آن از اول از صورت ضعیفه ای که در عالم بوده شروع می شود و کم کم به سیر طبیعی قهری سیر کرده تا می رسد به صورتی که آن صورت اگر ترقی کند وجهه تجردی پیدا می کند و نفس می شود.

بلی، در این سیر جوهری قهری طبیعی می تواند با فضایل و یارذایل، استکمال نماید و وقتی وجهه تجردی تمام شد و وجهه طبیعی به جهت سیر جوهری آن باقی نماند، این نفس که در اول امر احتیاجش همانند احتیاج صورت به ماده بود و به بدن احتیاج داشت بعد از اینکه سیر طبیعی خود را تمام کرد مطلب عکس می شود، یعنی از بدن مستقل شده و بدن به او محتاج می شود و در نتیجه نفس می تواند بدن را خلق کند و در نشئه دیگر سَمَتِ عَلَیَّتِ نسبت به بدن پیدا کند و در نشئه دیگر همین بدن طبیعی را ایجاد کرده و بر او قیومیت داشته باشد.

بالجمله: در انحاء تعلق می گوئیم: اعلی مرتبه تعلق، بین دو وجود مطلق است. وجود مبدأ اعلی و وجود منبسط که وجود اطلاق است و این وجود منبسط عین تعلق به صرف الوجود است بدون اینکه حیثیتی غیر از حیثیت وجود داشته باشد. «متعلق به» تمام حیثیت او، حیثیت وجود است، که همان حیثیت بتمامها برای وجود منبسطی که تمام حیثیت او حیثیت وجود است «متعلق به» است.

والحاصل: متعلق، به تمام حیثیت که حیثیت بسیطه است متعلق می باشد؛ چون وجود صرف و مطلق بدون حد است، فلذا متعلق هم به تمام حیثیتش، حیثیت تعلق است.

نگوئید: وجود معلولی باید نقص داشته باشد و این مستلزم ماهیت است، پس وجود معلول دارای دو حیثیت می شود، حیثیت وجود که به آن حیثیت متعلق است، و

حیثیت دیگر آن، حد و ماهیت است که به آن حیثیت متعلق نیست.

زیرا می‌گوییم: اولاً: لازم نیست - وقتی که علیت و معلولیت محقق شد - در معلول، ماهیت باشد.

و ثانیاً: این وجود مطلق که در وجود منبسط می‌گوییم معنایش این نیست که وجودی غیر وجود حق است، بلکه همان ظهور ذات بر ذات است و ظهور ذات بر ذات، چیز دیگری نیست که ناقص‌تر از ذات باشد تا حد داشته باشد؛ ظهور صرف و تجلی غیر محدود، غیر محدود است؛ چون نمی‌شود ظهور شیء، مطلق نباشد و خودش مطلق باشد.

والحاصل: این مقام توحید ذاتی است که عارف در آن مقام محو است و به غیر ظهور او چیزی نمی‌بیند. بلی، اگر عارف از آن مقام عرفان تام، قدمی پایین‌تر بگذارد و یک مرتبه متنزل شود، توحید فعلی می‌بیند. و در توحید فعلی که یک نحوه کثرتی است صادر اول پیدا می‌شود. این صادر اول گذشته از آن تعلق اعلی، در مرتبه تعلق عالی است که نسبت به مراتب دیگر اعلی است، برای همین جهت است که مبدأ، از حیث اینکه تمام حیثیتش حیثیت وحدانی بوده است و آن حیثیت الوجود است که همان حیثیت الوجود مبدأیت دارد و چون غیر این حیثیت، حیثیت دیگری در مبدأ اعلی نیست، پس صادر اول تعلق تام به تمام ذات دارد.

ولیکن در طرف صادر اول چون جهت صادریت او وجود است و در عین حال، وجود معلولی محدودی است که بعد از صدور دو حیثیت دارد، ولیکن صدورش به همان حیثیت وجودی است نه حیثیت ماهیتی و نقصی - چون حیثیت ماهیتی آن، امر عدمی است و امر عدمی نمی‌تواند جهت صدور باشد - برای همین جهت است که صادر اول اگرچه به تحلیل عقلی باشد دو حیثیت دارد؛ لذا تمام حیثیت آن، حیثیت تعلق نیست بلکه از یک حیثیت - یعنی حیثیت وجودش - حیثیت تعلق است ولی حیثیت دیگر آن، متعلق بالذات نیست، بلکه متعلق بالتبع و بالعرض است، ولیکن معنای بالعرض این است که حقیقت ندارد، چنانکه به کرات گفته‌ایم: معنای اینکه

ماهیت بالعرض موجود است نه بالذات، این است که موجودیت ماهیت دروغ است. و بالجمله: در صادر اول، مبدأ و «متعلق به» تمامش «متعلق به» است ولیکن در طرف متعلق، دیگر صرف التعلق نیست، بلکه به یک حیثیت متعلق و به حیثیت دیگر متعلق نیست و چون به صادر ثانی بیاییم، دیگر مبدأ بتمام الحیثیه هم، «متعلق به» نیست؛ چون گفتیم: حیثیت وجودی و حیثیت ماهیتی دارد و صادر هم بتمام الحیثیه متعلق نیست، چون ذوالماهیه است و حیثیت وجود هم دارد. و اگر به سراغ صادر و عقل ثالث بیاییم، در آن، حیثیت عدم تعلق بیشتر می شود، چنانکه در عقل ثانی هم که علت آن است چون حیثیت وجودش که مبدأ صدور و «متعلق به» است کم می باشد در این مرتبه جهت «متعلق به» بودن علت کمتر است و جهت تعلق متعلق هم که وجودش است کمتر می باشد تا به این دار کثرت و طبیعت برسد که در آن، جهت عدم تعلق، یعنی جهت ماهیت آن خیلی قوی بوده و جهت تعلق، یعنی وجود، ضعیف می باشد. دار کثرت چون مقر سلطنت ماهیت و شیطان است و به طوری جهت ماهیت در آن قوی است که دیده عقل و دیده شخص، ماهیات را متباین از هم می بیند، و داری پر از وحشیها و درنده‌ها و کثرات است که بین این موجودات طبیعی سنخیت دیده نمی شود، آخرین مرتبه منزل متعلق است که متعلق نیز جهت تعلق آن ضعیف است تا آنجا که کاد آن یکون عدماً، فیکون غیر متعلق اصلاً. ولیکن هرچه از اینجا به بالا برویم جهت وجودی، یعنی جهت تعلقی بیشتر می شود و همچنین جهت «متعلق به» بیشتر می گردد تا برسد به آن مرتبه‌ای که در آنجا تمام حیثیت از ناحیه مبدأ و صادر، حیثیت «متعلق به» و حیثیت متعلقیت می باشد، چنانکه گفتیم: آنجا مقر سلطنت الهیه می باشد. و شاید مراد از آیه شریفه ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^۱ این باشد که جهتی جز جهت تعلق الهیه متصور نیست.

و بعد از این تعلق که بین الوجودین است، تعلق صورت به ماده است. و گفتیم نحوه تعلق نفس در ابتدای امر، این نحوه تعلق است، منتها آن صورتی که در مجرایش

واقع شده باشد و حد و قوف نداشته باشد، البته نه مثل صورتی که در مجرای واقع شده باشد که در این عالم طبیعت و قوف دارد و در یک مرتبه از مراتب عالم طبیعت متوقف می‌گردد و نه آن صورتی که در عالم غیب است، بلکه فقط آن صورتی که در مجرای باشد که با ترقی و سیر تکاملی، صورت انسانی گردد و مادامی که این صورت از این عالم طبیعت نگذشته باشد نمی‌توان گفت: فردیت آن برای انسانیت درست شده است؛ زیرا مادامی که شیء در حرکت است - که بین صرافت قوه و محووضت فعلیت قرار دارد و بدون سکون سیر می‌کند و لا بشرط و در ابهام است - نمی‌شود تعیین کرد که فرد برای یک نوعی است؛ چون صورت نوعیه فعلاً - یعنی مادامی که در حرکت است - تمام نیست و این عدم تعیین فردیت، در آن صورتی متحقق است که توقف نداشته باشد، نه در آن صورتی که در این عالم طبیعت حد و قوف دارد، مثل طلا که حالا صورت طلایی دارد چون سیر جوهری آن به آخر رسیده و دیگر حرکت جوهریه ندارد تا بگوییم: فرد نوع معدن نیست، بلکه حالا که طلا است آخرین مرتبه حرکت جوهری او در معدن تمام شده است.

والحاصل: ما که به حرکت جوهریه قائل هستیم نمی‌گوییم که موجودات عالم طبیعت، حد و قوفی ندارند تا بگویید: هیچ فردی متمحض در فردیت یک نوعی نمی‌شود؛ چون چیزی که در حرکت است نمی‌شود حد آن را تعیین کرد. بلکه ما می‌گوییم: بعضی اشیاء در حرکت جوهریه تا حد مخصوصی در حرکت هستند، مثلاً درخت که حرکت جوهریه دارد، لایزال از صرافت قوه به محووضت فعلیت در حرکت است و چون به حدی رسید که در آن توقف کرد و ایستاد، حرکت آن، جوهرراً در نباتیت تمام می‌شود، اگر دوباره بخواهد حرکت کند دیگر حرکت جوهریه ندارد. بلی اگر بخواهد ترقی کند باید این صورت نباتی از او محو شود و پوسیده گردد و به اصلش برگردد، و دوباره از مجرای دیگر شروع به حرکت کند، و اگر در آن مجرا از باب تصادف، محل سیر نباتی شد، حرکتش ادامه دارد تا به آن حد و قوفی برسد که درخت در آن حد متوقف است، و اگر بختش یاری کرد و از مجرای دیگر وارد شد،

مثلاً مجرایی که آخرش حیوانیت است، به حرکت جوهریه سیر می‌کند و به مرتبه حیوانیت می‌رسد. اگر در حیوانیت، جهت تجردی نباشد باز از طبیعت نگذشته و اگر حیوانی مثل فرس شد، چون قوه خیالیۀ تجرد دارد، از طبیعت می‌گذرد و به تجرد خیالی می‌رسد، و اگر بختش بیشتر یاری کرد و در مجرای انسانی افتاد و در میان راه و منازل نباتیت و حیوانیت از آسیب و آفت محفوظ ماند و در مجرای سیر انسانی قرار گرفت، چون در بین صرافت قوه و محوَضت فعلیت است و طی مسافت می‌کند، هر قدر در حرکت باشد نمی‌تواند در فردیت متمحَض گردد. برای همین جهت است که ما بالفعل انسان نیستیم و در حقیقت نمی‌توان ما را فرد انسان شمرد، چون تعین نداریم و در جوهر خودمان متحرک هستیم، و صورت نوعیۀ انسانیۀ ما تکمیل نشده و در سیر قهری طبیعی هستیم، و یگانه بذر عالم غیبیم که در همین عالم سیر می‌نماییم.

منتها اگر این بذر در طریق و مجرای مخصوصی قرار گیرد و مانع و قاسر و اشراری جلوی او را نگیرد و بدون مانع با سیر طبیعی در این مجرا سیر کند، به عالم غیب می‌رسد و ممکن است در این عالم، مجرای او طوری باشد که متوقف نشود تا به آخرین نقطه مرز امکان و وجوب برسد و آن دار و منزلی در جوار واجب مطلق است که در جوار رحمت حق برقرار می‌شود، نعم الجار و قرّة اعین.

و بالجمله: این بذر مثلاً از صورت منویه وقتی شروع کرد - چنانکه حضرت حق می‌فرماید: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ فَجَعَلْنَاهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾^۱ - همین نطفه است که در جوهر حرکت می‌کند و مدام متبدل می‌شود تا صورت، به نفس متبدل گردد و این نفس هم به سیر طبیعی خود سیر کرده و به یک مرتبه‌ای از تجرد می‌رسد؛ گرچه در مرتبه دیگر، موجود طبیعی است اما پیوسته تجردش به همان حرکت جوهریه زیاد شده و وجهه طبیعی آن کم می‌شود تا با حرکت جوهریه به تدریج خود را از طبیعت بیرون می‌برد و وقتی مرتبه به مرتبه خود را از طبیعت بیرون

نمود، همان صورت طبیعی صرف بوده است که به حرکت جوهریه بالا رفته است و در هر قدم، یک مرتبه خود را از طبیعت رها کرده، گرچه در مرتبه دیگر، عین موجود و صورت طبیعی است، و چون همه خودش را از طبیعت خارج کرد، مستقل می شود و استقلالش به همان است که خود را از آخرین مرتبه طبیعت برهاند، و این معنای استقلال اوست و مستقل شدن همان و از طبیعت بیرون رفتن همان.

و موت انسان به دنبال استقلال نفس است، نه اینکه موت اتفاق می افتد و از طبیعت بیرون می رود، بلکه وقتی استقلال محقق شد، این همان از طبیعت بیرون شدن است و از طبیعت بیرون شدن، مردن است. و چون از طبیعت بیرون شد مجرد است، و در این موقع است که فردیت او درست می شود؛ زیرا از حرکت جوهریه در طبیعت فارغ شده است. البته در عالم مجردات هم، نوع منحصر در فرد است. این است که در آن عالم هر کس فرد مجردی است و نوعش منحصر در آن فرد است. و لذا انتسابات قطع می شود و این است معنای آیه شریفه ﴿فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ﴾^۱ و این قطع نسب قهری و طبیعی بوده و رسیدن به عالم تجرد، برای ماده ای که در مجرای انسانیت افتاده، قهری و طبیعی این طریقه حقه و ذاتی این راه و صراط است.

چنانکه اگر یک خط مستقیم بین دو نقطه باشد و کسی از نقطه اولی حرکت کند و در این خط و راه بیفتد و حرکت کند، بالاخره قدمش به نقطه آخری می رسد. همچنین است حرکت انسانی از اولین صورتی که در ماده اولی بوده و پیوسته می آید تا افق طبیعت عوض شود، و وقتی ورق عالم طبیعت را برگرداند به ورق عالم تجرد می رسد. البته در این خط و حرکت جوهریه که به طرف تجرد می رود ممکن است انسان کسب فضایل هم بنماید، نه اینکه نفس به این دار طبیعت آمده و توقف کرده تا کسب فضایل کند بلکه در این سیر قهری که دارد ممکن است کسب فضایل و یا رذایل نماید. چنانکه شخصی که راهی را طی می کند ممکن است ضمن مسافرت، چیزی هم کسب

کند و از گلها و ریاحین طریق بچینند، یا اینکه خاری را جمع کند. انسان وقتی که از طبیعت بیرون می‌رود، ممکن است موقع بیرون شدن، مجرد عقلانی و یا مجرد شیطانی باشد. در نتیجه انسان یا مجردی سعید می‌شود یا مجردی شقی می‌گردد. بلی، رفتن به عالم تجرد، قهری است، منتها در این مسافرت غیر اختیاری، ممکن است کسی بالاخرتیار سود یا ضرر کند. این است که یا شیطان مجرد و یا انسان مجرد می‌شود.

و معنای آیه شریفه ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾^۱ این است، یعنی ما به راه قهری تجردی به حرکت جوهریه هدایتشان کردیم، یا کفوراً و شیطاناً می‌آیند و یا انساناً و شکوراً و مؤمناً راه را طی می‌کنند.

ناگفته نماند: در کسب فضایل این طور نیست که فرقی بین انسانها نباشد؛ چون به محض بیرون رفتن از دار طبیعت، تجرد عقلانی کامل نیست، بلکه برزخ هم هست که باید از آن برزخ هم به حرکت جوهریه گذشت تا به تجرد عقلانی صرف وارد شد. پس برزخ برای همه هست و اهل برزخ، وجود برزخی - بین وجود تجردی عقلانی و وجود جسمانی طبیعی - دارند. لذا بهشت سعدا، بهشت برزخی و جهنم اشقیاء، دوزخ برزخی خواهد بود.

و عالم برزخ هم یک مرحله قهری از مراتب وجود است، لذا برای همه قهری است. منتها کسانی که در این عالم مطالب عقلانی و فضایل کسب کردند، راه برزخیشان کوتاه است و زود به عالم تجرد عقلانی می‌رسند و سیر برزخی آنها کمتر می‌باشد و حرکت جوهری برزخیه تندتر و سریع‌تر صورت می‌گیرد؛ چون به معاونت کسب فضایل عقلانی برای نیل به خلعت تجرد عقلانی مستعدتر هستند. و همچنین آنهایی که کسب رذایل کرده‌اند، دوزخ تجردی کامل، زودتر نصیبشان می‌شود، و در دوزخ برزخی آن قدر معطلی ندارند و برای همین جهت است که آن مرد گفت: از نردبان که افتادم به جهنم افتادم - نعوذ بالله -.

مناقشه در کلام آخوند در اختلاط قوا

پس اینکه مرحوم آخوند رحمته الله فرموده است: این قوا را که گذاشته‌اند، محل هر کدام از هم جداست تا اختلاط و امتزاج لازم نیاید و انسان بتواند هر چیزی را بفهمد بدون اینکه خلط و مزج حاصل آید،^۱ البته این طور نیست و لذا می‌گوییم و به کرات هم گفته‌ایم: نفس، از همین طبیعت و ولیده همین عناصر طبیعت است.

چنانکه کلام حضرت حق به این معنی اشاره، بلکه بر آن دلالت دارد، و چه بسا آیه شریفه ﴿ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً﴾^۲ و آیات دیگر به این مضمون، مرادشان این نیست که مضغه جای دیگر بود و آوردیم روی علقه قرار دادیم، بلکه همین علقه، تتحرک بحركة فی جوهرها و صارت مضغه، و هكذا المضغة تتحرک و صارت لحماً، و به همین نحو تا آنجا که جنین می‌شود و این جنین همان است که در سابق بوده و حرکت کرده تا مغز که معتدل‌ترین جسم از اجسام است در جنین ایجاد می‌شود و چنان در حد اعتدال و لطافت است که عرش اجسام طبیعت و آخرین جسم معتدل طبیعت است و همین آخرین مرتبه جسم است که در جوهر خود حرکت کرده و به اول درجه احساس که لمس باشد متبدل می‌گردد.

و برای همین است اول حسی که در جنین موجود می‌شود همان حس لمسی ضعیف است. و همین قوه لمس، حرکت کرده و قوت پیدا می‌کند تا به تدریج احساسهای دیگر مانند قوه باصره و سامعه پیدا می‌شود و به تدریج سیر را ادامه داده تا به قوه خیالی ضعیفی می‌رسد. لذا طفل در اول، قوه خیالی ندارد، بعد که قوه خیال تولید می‌شود به یک درجه ضعیفی است که می‌بینی در خواب، خیال دیگری که غیر پستان باشد ندارد. لذا بعد از چند روزی که می‌گذرد می‌بینی مثل اینکه در خواب پستان می‌مکد، دهنش را حرکت می‌دهد. و این قوه وقتی زیاد می‌شود؛ چون عالم

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۲۷.

۲- مؤمنون (۲۳): ۱۴.

طبیعت عالم نقص است، ممکن نیست به طور کثرت، وجود پیدا نکند. نه اینکه وقتی این فیض از مبادی عالیہ می‌رسد به طور کثرت می‌رسد، بلکه به طور وحدت است؛ ولی عالم طبیعت چون نقصان دارد، فیض به اینجا که می‌رسد تکثر پیدا می‌کند. لذا در قوس نزول، وقتی فیض واحد نازل می‌شود کثرت پیدا می‌کند و از اینجا که به قوس صعودی صعود می‌کند تا از این عالم طبیعت حرکت کرده و بیرون برود، یک نحوه وحدتی که وحدت برزخی باشد حاصل می‌شود.

والحاصل: وقتی معتدل‌ترین اجسام، یعنی مغز در جنین پیدا می‌شود این، آخرین درجه جسم و عرش جسم است و وقتی مغز حرکت می‌کند، اول مرتبه احساس تولید می‌شود. چون جسم بجوهره به واسطه حرکت به حس لمس منقلب می‌شود و چون این حس به جسم نزدیک است و آخرین مرتبه جسم، اولین مرتبه حس است لذا حال در جسم است و به تدریج حرکت کرده و مشاعر و احساسات دیگر پیدا می‌شود و قوه خیالیه به وجود می‌آید.

بعد که این حس رو به ترقی گذاشت به آخرین مرتبه عالم طبیعت می‌رسد که اول مرتبه تجرد است. و به تدریج این قوا که تکمیل می‌شوند و رو به عالم غیب می‌گذارند وحدتی به دنبال اینها حاصل می‌آید که نفس است. و نفس بوحدتها جامع و حاوی این کثرات است، که به تدریج حرکت می‌کند و مادامی که در طبیعت است مرتبه به مرتبه به حرکت جوهریه، خود را از طبیعت بیرون می‌کشد، در عین حال که مرتبه‌ای از آن، تجرد پیدا کرده، مرتبه دیگرش طبیعی است و در حقیقت اختلاط عالم غیب و شهود، اختلاط طبیعت و تجرد و اختلاط کثیف بالطیف است. تا اینکه با سیر و ترقی خود را از طبیعت بیرون کشیده و از انسلاک طبیعت بیرون می‌رود، و با کاروان قافله مجردات منسلک می‌شود. در حقیقت این سواری است که از اول نقطه طبیعت و عالم هیولی برخاسته و با قافله موجودات عالم طبیعی، هم قافله بوده ولی از طبیعت جلو افتاده تا به مرز طبیعت و تجرد رسیده و از آخرین مرتبه طبیعت که قدم برداشته به اولین درجه عالم تجرد قدم می‌گذارد و از عالم شهادت گذشته به عالم غیب می‌رسد. و اینکه از

مرز طبیعت و تجرد می‌گذرد، با قافله طبیعت وداع می‌کند؛ و این فراق است که آن را موت می‌نامیم. وقتی از نقطه بالای عالم طبیعت و از افق این عالم بگذرد، وداع قهری از طبیعت است. و این فراق، قهری و طبیعی و این وداع، وداع اجباری و این مسافرت جبلی است. ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾.^۱

بالجمله: از اختلاط عالم طبیعت بیرون شدن همان، استقلال پیدا کردن همان، و موت و فراق حاصل شدن همان، البته چون این حرکت جوهری طبیعی است متحرک، فی ذاته بذاته نیست، بلکه باید یک دستی آن را بگیرد و حرکت دهد و آن دست، فیض الهی است، البته نه اینکه فیضهای متعدد باشد و آن صورت اولی که روی هیولای اولی، اول مرتبه آمده، صورت دیگری را از جای دیگر می‌آورند و روی آن می‌گذارند، مثلاً عنصر، معدن می‌شود و معدن، نبات می‌شود و به روی صورت نباتی یک صورت حیوانی دیگری که در جای دیگری قرار داشته می‌آورند، بلکه یک فیض است که نحوه آن به گونه‌ای است که به تدریج در جوهر حرکت و ترقی می‌کند، یعنی آن صورت اولی است که در جوهرش ترقی کرده و حرکت نموده و به صورت دیگری تبدیل می‌شود. بالجممله: همان هیولای اولی است که تا آخرین مرتبه طبیعت سیر نموده و یک موجود مجرد می‌شود و از طبیعت بیرون می‌رود و با طایفه اعلی منسلک می‌شود. پس در حقیقت آن آخرین صورت طبیعی، نسبت به عالم تجرد، ماده و هیولی می‌باشد؛ چنانکه هر صورت پایینی که در طبیعت است نسبت به صورت مافوق خود، ماده و هیولی است. منتها ماده اولی و هیولای اولی همان ماده الموداست، و چون معنای ماده و قوه بودن شیء این است که شیء قابلیت دارد آن یصیر فلاناً، پس هیولای اولی قابلیت دارد آن یصیر جسماً مطلقاً، و جسم مطلق قابلیت دارد آن یصیر معدناً، و هکذا. بالجممله: مرتبه پایینی وجود، نسبت به مرتبه بالاتر قوه است و مرتبه بالاتر نسبت به آن قوه که در مرتبه پایین تر است فعلیت است و هکذا تا برسد به آنجایی که موجود از طبیعت بگذرد و به عالم تجرد برسد. پس آخرین صورت طبیعی، قوه دارد که فعلیت

مرتبه بالا باشد و صورت مرتبه بالا به آن افاضه شود. ولیکن نه اینکه صورت منحاز و مستقل در جای دیگر موجود بوده و روی آن آمده باشد، بلکه همان صورت اولی است که به حرکت جوهریه حرکت نموده است و همین طور این مراتب نازل هر یک ماده مرتبه فوق است.

آخوند رحمته الله در اینجا تسامح کرده و گفته است: علت اینکه قوای سامعه و باصره و غیره در این عالم، هر یک در جای مخصوصی گذاشته شده این است که اینکه اختلاط لازم نیاید؛ چنانکه اگر دو شیء که با هم در طعم مختلف می باشند انسان در یک لقمه بخورد، نمی تواند طعم هر یک را از دیگری تشخیص دهد، همچنین است اگر اختلاط قوامی بود.

و ما گفتیم: قضیه این طور نیست و حکمت تمایز، این نیست، بلکه عالم طبیعت استعداد وحدت نداشته است و این عالم طبیعت است که کثرات و تفارقات، طبیعی اوست به طوری که اصلاً نمی شود وحدت در اینجا صورت پذیرد. اینکه گفته اند: «النفس فی وحدتها کل القوی» معنای آن این نیست که اول نفس تولید شده، بعد شعبات تشکیل داده می شود، پس این شعبات اول وحدت داشته بعد انشعاب پیدا شده است، بلکه این معنی در سیر نزولی است، ولی در سیر صعودی، این حواس در ابتدا کم کم پیدا شده و بعد وقتی که رو به عالم تجرد می گذارند بعد از مدتی، مرتبه ای از تجرد را پیدا می نمایند که در وحدت، به تدریج شدت حاصل می شود تا بالاخره وقتی که وحدت کامل می گردد تجرد کامل می شود و کامل شدن تجرد، همان بیرون رفتن از این عالم است.

مناقشه در تقسیم عقل به عقل هیولانی و غیر هیولانی

نظیر این تسامح را آنجایی که عقل را به عقل هیولانی و غیره تقسیم نموده اند مرتکب شده اند. و معنای این تقسیم این نیست که عقل یک مجرد دیگری بوده است، بلکه همین جوهر که از اول رو به نورانیت گذاشته مرتبه به مرتبه نورانی تر می شود؛

وقتی که به نورانیت خیالی رسید، ماده عقل است و هیولای عقل، قابل این است که آن یصیر عقلاً. البته عقل هم مراتبی دارد که طبق این مراتب تقسیم می‌شود، ولیکن این تقسیم، تقسیم مراتب جوهری عقل است نه اینکه از حیث عوارض آن باشد.

بالجمله: عقلی که اوایل در انسان تولید می‌شود، ضعیف است؛ مثل اینکه شمع پنج درجه باشد، این مرتبه، ماده و هیولای مرتبهٔ ده درجه است و در این مراتب، عقل به غیر اختلاط دارد و وجود عقلانی صرف نشده، بلکه اختلاط است، تا به تدریج انسان که سیر می‌کند، اگر تحت تربیت رحمانی قرار گرفت، این جوهر عقلی، رحمانی بوده و وقتی که از اختلاط خارج می‌شود یک موجود عقلانی رحمانی می‌شود، و اگر تحت تربیت شیطانی قرار گرفته باشد یک موجود عقلانی شیطانی می‌گردد.

البته اکتساب فضایل یا رذایل در این سیر طبیعی این طور نیست که علت غایی باشد، بلکه اینها چیزهایی است که در ضمن سیر، انسان می‌تواند بالاختمی آنها را اکتساب کند. بلی اینها وسیله می‌شوند، و کأنه معدّ هستند که جوهر در حرکت جوهری قرار گیرد. مثل این است که این نبات در ضمن حرکت، از مادهٔ عالم تغذیه می‌کند ولی نه اینکه همان مواد بعینها در این درخت موجود می‌شود، بلکه از حقیقت این درخت است و برای این درخت معدّ می‌شوند که با حرکت جوهریه در ذات و جوهر حرکت کند. همچنین اکتساب فضایل، برای انسان معدّ می‌شود برای اینکه ترقی کند ولیکن نه اینکه این‌گونه باشد که اگر این معقولات را دانست دیگر باید از طبیعت بیرون برود، بلکه بیرون رفتن آن موقوف است بر اینکه سیر خود را طبعاً تمام کند، و آن قهری است و مادامی که سیر طبیعی تمام نشده، موت طبیعی حاصل نمی‌شود. و اگر موت احترامی باشد نارس است، لذا ممکن است کسی خیلی معقولات را بداند ولی چون سیر طبیعی تمام نشده، از طبیعت بیرون نرود، ولیکن بعد از آنکه سیر طبیعی می‌کند اکتساب فضایل هم معدّ می‌شود که در سیر، سیر رحمانی داشته باشد و وقتی که به مرتبهٔ کاملهٔ مجرد عقلانی رسید، در سلک موجودات عقلانی خلود خواهد داشت و اگر اکتساب رذایل معدّ شد برای اینکه در سیر عقلانی تحت

تربیت شیطان باشد، یک موجود عقلانی شیطانی می شود که دیگر نجات برای او محال است و او در جهنم خلود دارد.

بلی، یک دسته از جماعت انسانی که از نغمه صدای رسالت دور افتاده اند و حجت بر آنها تمام نشده ممکن است همین طور ترقی طبیعی بکنند تا از این عالم که رفتند مثل سایر حیوانات، مسؤول نبوده و جزء مستضعفین بوده و از متروکین باشند.

بالجمله: در عالم طبیعت، هیولای اولی که در مجرای سیر انسانی می افتد، چون آن حصّه بذر عالم غیب است و در حقیقت جامع کون کبیر است، در او کون کبیر منشرح شده و این حصّه دارای یک مغز و یک قوه است، این نور که کم کم نورانیت وجود او شدت نمود جامع کون کبیر خواهد شد، و لذا هر مرتبه، قوه و ماده مرتبه فوق است تا به آخرین مرتبه عقلانی برسد.

فصل دوم

حدوث نفس بشری^۱

بیان آراء در حدوث و قدم نفس

اندیشمندان در حدوث نفس اختلاف کرده‌اند:

افلاطون و تابعین او نفوس را قدیم می‌دانند.

دسته عمده‌ای از محققین و محدثین ما قائل شده‌اند به اینکه: نفوس قدیم نیستند، بلکه حادثند، ولی آنها قبل از حدوث بدن، حادث بوده‌اند.^۲ و این قول را به گردن روایات مانند روایت «خلقت الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»^۳ و روایت «الأرواح جنود مجتدة»^۴ می‌گذارند.

قول دیگر، قول ارسطو است که می‌گوید: نفس حادث است و هنگام حدوث بدن حادث می‌شود و هر وقت صورت جنینی قابل روح، حادث شده در همان موقع و زمان، نفس حادث می‌شود که آن را از عالم بالا می‌آورند و داخل در بدن می‌کنند.

قول دیگر، قول خود آخوند است که بر اساس حرکت جوهریه به آن قائل است و می‌گوید: با استحالات در جسم، روح حاصل می‌شود و با ترقی طبیعی، همان بذر

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۳۰.

۲- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۴۱.

۳- معانی الاخبار، ص ۱۰۸، حدیث ۱.

۴- عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۲۸۸، حدیث ۱۴۲.

طبیعی رو به بالا رفته و یک موجودی می شود که اسمش «نفس» است.
پس در نفس چهار قول داریم ولیکن فعلاً ما در مقابل دو فیلسوف عظیم قرار داریم و صحبت و حکومت می کنیم.
یکی می گوید: نفس قبل از بدن بوده است.
دیگری می گوید: نفس با حدوث بدن حادث شده است.
منتها قول محدثین را که می گویند: نفس قبل از بدن حادث است، از شعب قول اول حساب می کنیم، چون قول اول این بود که نفس قبل از بدن و قدیم است، و قول محدث این است که قبل از بدن بوده ولی حادث است.
و بالجمله: حاصل و جامع بین این سه قول این است که نفس را بعد از آنکه در جای دیگر بوده، به این بدن داخل کرده اند.

دلیل اول بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

در مقابل اینها می گوئیم: نفس اگر مجرد باشد، چون مجردات، هیولی ندارند، هر وضعی که برای او بالامکان العام ممکن است ثابت باشد، باید از اول وجود ثابت بوده و از آغاز وجود متصف به آن صفت باشد؛ زیرا چیزی که لایق است چیزی را دارا باشد ولی فعلاً دارا نیست، معنایش این است که در آن، حیثیت عدمی است و از آن جهت که فعلیت دارد حیثیت وجودی است و چون دو حیثیت وجودی و عدمی ممکن نیست یکی باشد، پس ناچار هر چیزی که دو حیثیت عدمی و فعلیت داشته باشد، باید واجد هیولی باشد و آن هیولی دارای حیثیت عدمی باشد چنانکه صورت، همان حیثیت وجودی آن است.

و بالجمله: وجود زید عدم عمرو نیست، بلکه عدم خودش هم نیست و اگر وجود شیء، عدم خودش باشد ترکیب الوجود و العدم لازم می آید. برای همین جهت در باب تناقض وقتی که می گویند: وجود فلان شیء با عدمش مناقض است تأویل می کنند و می گویند: یعنی کونه مرفوعاً به.

والحاصل: فعلیت هر شیء وجود آن است. و وجود، واجب شده، پس موجود می‌گردد و مادامی که وجود، واجب نشده موجود نمی‌گردد، پس فعلیت هر شیء وجود اوست و وجود او هم واجب است و قوه که واجب الوجود نیست یعنی لاموجود است، پس ناچار جهت عدمی و قوه وجود، باید غیر از حیثیت وجود و واجب باشد و این چنین چیزی ماده لازم دارد که در خارج، آن وجود ذی المادة حرکت کند و آنچه که ماده حامل قوه آن است به فعلیت آن قوه برسد.

البته این همان امکان استعدادی است که در خارج در نحوه وجود، جهت فعلیت و جهت قوه را دارا می‌باشد، نه آن امکانی که در ماهیت گفته می‌شود که امکان ذاتی نامیده می‌شود؛ چون معنای امکان ذاتی همان مقام ذات شیء است که مساوی الطرفین نسبت به وجود و عدم می‌باشد و این چنین امکانی، در تمام موجودات ممکنه هست، و آنچه که ما از مجردات نفی می‌کنیم امکان استعدادی است؛ یعنی وجود در خارج طوری باشد که حیثیت بالقوه و حیثیت بالفعل داشته باشد.

بالجمله: چون معلوم شد که در شیء مجرد، حرکت نیست، پس مجرد، ترقی ندارد. و قابل ترقی آن است که هیولی داشته باشد، البته گفتیم: این همان امکان استعدادی است، وگرنه امکان ذاتی در همه موجودات ممکنه هست؛ زیرا آن امکان، فقط انتزاع عقلی است که از کون الشیء متساوی الطرفین بالنسبة الی الوجود والعدم، در مرتبه ذات، انتزاع می‌شود. پس معلوم شد که مجرد، وجودی نیست که قابل ترقی باشد، چون محض الفعلیه است و حامل قوه نیست، پس نحوه وجودش به همان نحوی است که از اول بوده بدون اینکه ترقی و یا تنزل کرده باشد و دیگر ممکن نیست ترقی یا تنزل نماید و اگر بخواهند تغییری بیابند باید انعدام وجود گردد و یک موجود دیگری از نو حاصل شود که ناقص‌تر از آن و یا کامل‌تر از آن باشد.

علاوه بر آنچه گفتیم، نفس چون مجرد است:

اولاً: معنی ندارد آن را بیاورند و در این بدن داخل کنند؛ چون مجرد مکانی نیست و مکان ندارد. آیا نفس که به یک بدنی علاقه پیدا می‌کند یعنی آن را در عالم بالا

نگه داشته، یک شعاعی بر این بدن می اندازد؟ البته می دانیم که این نیست.

و ثانیاً: چون مجرد است نسبت آن به همه یکسان است.

و ثالثاً: ما در معنای هبوط نفس گفته ایم: تنزل بر او جایز نیست، پس معنای «هبوط الیک من المحلّ الارفع»^۱ چیست؟ گرچه شیخ این جمله را گفته ولی چیز دیگر می خواهد بگوید و یا از زبان دیگران می خواهد حرف بزند، زیرا اگر آن را بیاورند و در این بدن داخل کنند محال است؛ چون مجرد مکان ندارد.

دلیل دوم بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

و دلیل دوم بر اینکه نفس این طور نیست که از اول مجرد بوده و به بدن تعلق یافته باشد، اعم از اینکه قدیم باشد چنانکه افلاطون گفته است و یا قدیم نباشد ولی خلقتش جلوتر از بدن باشد، چنانکه محدثین ما می گویند و یا اینکه به حدوث بدن حادث باشد چنانکه ارسطو قائل است، و بالجمله: براهین ما که در مقابل این سه طایفه اقامه می شود - چون ما تجرد نفس را مطلقاً از اول نفی می نماییم - این است که: البته این طور نیست که این قوا - بصر و سمع و غیره - آلاتی برای نفس باشند، مثل آلت نجاری برای نجار، یا اینکه نفس مثل یک سلطانی، و قوه بصر مثل یک حاکم نشینی باشد که از طرف او در ولایت عبّادان منصوب شده باشد، و سمع مأمور دیگری باشد که در ولایت دیگر منصوب گردیده باشد. بلکه اینها در مرتبه طبیعت، عین نفس هستند و در این مرتبه، از شوون نفس می باشند و ظهور نفس و ظاهر نفس هستند. البته ظاهر شیء غیر از خود شیء نیست، ظهور الشیء همان عین الشیء است منتها نه در مرتبه خفا، بلکه در مرتبه بسط ذات و جلوه آن.

والحاصل: ظاهر شیء غیر بطون شیء نیست، همان حقیقت صاحب مراتب است. اینکه می گوئیم: نفس ذو مراتب است، معنای آن این نیست که معلولیت و علیتی در کار باشد که یک مرتبه از آن، مرتبه دیگر را خلق نموده باشد، بلکه برای تفهیم معنایی،

۱- مطلع عینیة شیخ الرئیس بوعلی سینا. رجوع کنید به: منطق المشرقیین، ص «کب» از مقدمه.

تعبیر به علیت و معلولیت می شود، وگرنه نفس یک هویت ذومراتب است و این قوه سمع و بصر و غیر آن از او منعزل نیستند و این چنین نیست که مثل آن مأمور باشند، برای اینکه ما بر یک چیز حکم می کنیم که فلان شیء رنگش قرمز و بزرگ است، یا اینکه بر یک چیز حکم می کنیم که طعمش چنان و رنگش چنین است، پس معلوم می شود ما این کم و کیف یک چیز را با یک شیء درک کرده ایم و می گوئیم که رنگش این است، قدش این است و اگر دو قوه مثل دو مأمور بودند، نمی شود یک مأمور که چیزی فهمیده، مأمور دیگر هم فهمیده باشد با اینکه هر یک جدا از دیگری و هر یک در ولایتی هستند. پس اینکه بصر رنگش را دیده و ذائقه طعمش را چشیده و یا سامعه صدایش را شنیده و آدم حکم می کند بر اینکه آنچه رنگش این طور بود، صدایش این طور است، معلوم می شود یک چیز، اینها را ادراک کرده است، منتها هر یکی را در مرتبه ای از مراتب ظهور ادراک می کند.

بالجمله: معلوم شد که این ادراکات برای نفس در مرتبه ظهور و در مرتبه طبیعت است و این حقیقت ذومراتب در یک مرتبه - یعنی باطن ذاتش - مدرک معقولات است و در مرتبه ای، مدرک متخیلات و در مراتب دیگر، مدرک سمعی و بصری و طعمی و لمسی است، البته مسلم است که نفس در این مدرکات محتاج جلیدیه و صُماخ است و احتیاج در ادراک از شأن مجردات نیست، و مجرد هرچه را ذاتش قابل است آن را ادراک کند از اول وجود، مدرک آن است، و هرچه وجودش قابل درک اوست، در آن درک ناقص نیست و احتیاج به جلیدیه و صماخ - مثلاً - نقص در ادراک نفس است؛ لذا هر چیزی محتاج به جسم باشد جسمانی است، پس نفس در طبیعت، جسمانی است و این منافات دارد با اینکه مجرد باشد ولی منافات ندارد با اینکه در مرتبه دیگر مجرد باشد بعد از آنکه در مرتبه اول طبیعی می باشد.

بالجمله: با اینکه نفس در ادراکات بسیاری، محتاج به آلات جسمیه است، نمی توان گفت مجرد است، بلکه احتیاج در ادراک، موجب نقص است و منشأ چنین نقصی هیولی می باشد، پس نفس دارای هیولی می باشد.

دلیل سوم بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

دلیل سوم این است که: اگر نفس مجرد بود لازم بود که نفس هر یک از افراد انسان، یک نوع مستقل از مجردات باشد؛ برای اینکه تکثرات یا در نوع و یا در فرد واقع می شود و در نتیجه کثرات یا کثرت فردی و یا کثرت نوعی است.

اما کثرت فردی مسبب از هیولی است که هیولی به واسطه اینکه ذاتاً قابل تکثر است، اگر فیض بر آن وارد شود به واسطه تخصّص آن به حصص در موضوعات متعدده و نضج و تابش حرارت، ممیزات فردی پیدا می کند.

اما تکثر نوعی، ذاتی است و آن در مجردات بالذات است و چون آنجا هیولی نیست لذا کثرت فردیه پیدا نمی شود و اگر کثرتی پیدا شود باید کثرت نوعیه باشد، و چون هیولی و صورت آنجا نیست - که آنها مأخذ جنس و فصل عقلی هستند - لذا جنس و فصل هم نیست تا شرکت متحقق گردد، پس هر یک، نوع خاص منحصر در فرد می باشند. و اینکه به آنها عالم عقل و یا عالم تجرد گفته می شود به این معنی است که نحوه وجودشان غیر محتاج به ماده و مده است.

و حال آنکه خلاف بداهت است بگوییم که این همه اشخاص که می بینیم، جامع ندارند و تحت یک حقیقت نوعیه مندرج نیستند؛ چون ما در باب اتحاد نوع، بیش از این لازم نداریم که عقل به یک کسی که نگاه می کند بعد از انسلاخ حشو و زواید و موجبات غیریت - از کم و کیف و مکان و زمان و اضافه و غیره - عین معنایی را از او بفهمد که از دیگری می فهمد.

البته ناگفته نماند: اگر کسی قائل شد به اینکه نفس خلیقه و ولیده این عالم طبیعت نیست، و مثل ما قائل نشد به اینکه نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقااست، باید قائل شود به اینکه قدیم است. پس محدثین آنچه را گفته اند، به توالی فاسده آن پی نبرده اند و به معنای اخبار آن طوری که بوده نرسیده اند؛ برای اینکه اگر حدوثی که آنها گفته اند به معنای حدوث زمانی باشد لازم می آید از عقیده خود بر اینکه نفس مجرد

است دست بردارند، به جهت آنکه چیزی که مجرد باشد معنایش این است که محتاج ماده نیست، و اگر احتیاج به ماده نداشت صرف وجود امکانی اش در موجودیت آن - به مقتضای قاعده عدم بخل در فیاض - کافی است و باید ازلاً موجود باشد و حدوث زمانی معنی ندارد، پس باید به حدوث ذاتی قائل باشند.

در غیر این صورت یا باید بگویند جسمانی بوده که محتاج ماده و تخصص استعداد می باشد و وجودش باید بعد از استکمال استعداد ماده باشد و یا اینکه - نعوذ بالله - نقصی در مبدأ قائل باشند که در مبدأیت، فعلیت نداشته بلکه در مبدأیت، قوه داشته و هر موقع از قوه بیرون آمد و حیثیت مبدأیت فعلیت پیدا کرد، نفس موجود می شود، و این مستلزم این است که در مبدأ به ماده قائل باشند و بودن ماده در مبدأ، مستلزم ترکیب، و ترکیب مستلزم امکان، و امکان، مستلزم بطلان واجب است و واجب اگر باطل شود مستلزم بطلان عالم است. پس روی این میزان امکان ندارد کسی که قائل به مجرد نفس است به حدوث زمانی اش قبل از بدن قائل شود. پس اخباری که در این باب وارد شده باید گفت که در صدد بیان مرتبه ای از مراتب طولی وجود نفس می باشند؛ چنانکه غیر از نفس، موجوداتی در مراتب عالی، به وجود دیگری موجودند.

شاید کلام عظاما و حکما در این باب ناظر به مراتب دیگری باشد. و می توان گفت: افلاطون الهی هم، آنچه را گفته در نفوس جزئی نیست و شاید نظری به همان عقیده اش در وجود ارباب انواع باشد که از قدم نفس، رب النوع نفوس را اراده کرده باشد. و بالجمله: این وجوهی بود که اقوال مخالفین آخوند را ابطال می کند.

ادله مذهب افلاطون و ابطال آن^۱

مخفی نماند: متعصبین به مذهب افلاطون سه دلیل اقامه کرده اند بر اینکه نمی شود نفوس انسانی حادث باشد:

اول اینکه: حدوث نفس مستلزم این است که نفس مجرد نباشد؛ چون اگر حادث

زمانی باشد محتاج به ماده است که با تخصص استعداد پیدا می شود، و سپس حادث می گردد، و حال آنکه روح و نفس جسمانیت ندارند. و بالجمله: هر حادث زمانی جسم است و نفس جسم نیست.

جواب این اشکال بنابه عقیده آخوند واضح است؛ زیرا ما قائل می شویم اولش طبیعت بوده و به حرکت جوهریه رو به ترقی می گذارد تا همین شیء طبیعی حادث، مجرد می شود. دلیل دوم اینکه: اگر نفوس، قدیم نباشند لازم می آید حدوثشان به حدوث بدن باشد و چون ابدان ماضیه غیر متناهی است، لازم می آید به تعداد آنها نفوس باشد و در نتیجه نفوس هم غیر متناهی می شود، منتها چون ابدان می پوسند و نفوس باقی هستند، تسلسل لازم می آید و ادله تسلسل آن را ابطال می کند.

جواب این است که در تسلسل ترتب لازم است و بین نفوس ترتب نیست تا براهین تسلسل از تطبیق و غیره جاری شود. علاوه بر این: اگر چنین نباشد، بنا به گفته ایشان که از نفوس غیر متناهی می گریزند، ابدان ماضیه وقتی که غیر متناهی شد، اگر به تعداد آنها نفوس - ولو نفوس قدیمه - نباشد، لازم می آید قائل باشند عدّه محدودی از نفوس گردش کنند، و این مستلزم قول به تناسخ است.

البته اشکال تناسخ آن نیست که باید در یک بدن، روح مستقل وارد شود بلکه اشکال تناسخ و استحاله آن از این جهت است که یک شیء مجرد مستقل چگونه به بدن متعلق می شود، و این اشکال بر قول ایشان وارد است.

دلیل سوم ایشان این است که: اگر نفوس قدیم نباشند لازم می آید جسمانی باشند و به حدوث بدن حاصل شوند، پس در این صورت کائن می شوند و کل کائن فاسد، و حال اینکه باید بگوییم نفوس ابدی است و هر ابدی ازلی است.

آخوند جواب می دهد و می گوید: در اینجا سه قضیه است: «کل کائن فاسد» و «کل ازلی ابدی» و «کل ابدی ازلی».

اما قضیه «کل کائن فاسد»، درست است، ولیکن ما می گوییم: نفس که در طبیعت سیر می کند کائنی است که رو به ترقی می گذارد و مجرد می شود، و جنبه کائنی آن

فاسد می شود و جنبه تجردی آن باقی می ماند. و اما قضیه «کل ازلی ابدی»، این هم مبرهن است، ولیکن قضیه «کل ابدی ازلی»، مبرهن نیست. بلکه ما در نفوس اثبات خواهیم کرد، با اینکه آنها ازلی نیستند، ابدی هستند.

ادله قائلین به حدوث نفس^۱

آنهایی که قائلند: نفس به حدوث بدن حادث است، برای ابطال قدم نفس ادله ای اقامه کرده اند، تا با ابطال قول به قدم، قول خودشان اثبات گردد. از جمله گفته اند: اگر نفس قدیم باشد: یا وحدت داشته و یا متکثر بوده است، اگر متکثر باشد تکثر یا به واسطه نوع و یا به واسطه ممیزات فردی است.

اما تمیزات فردی، ممکن نیست؛ چون تکثر فردی، ماده لازم دارد در حالی که نفس از مجردات است و ماده ندارد، پس تکثر فردی درست نیست. و اگر تکثر فردی نباشد و تمیز در ماهیت باشد، لازمه این معنی این است که هر کدام نوع مستقل باشد و ماهیت نفس هر کسی، غیر ماهیت نفس دیگری باشد و حال آنکه ما می دانیم افراد انسان، افراد یک نوع هستند و چون شیئیت شیء به صورت اخیره اوست، اگر قائل باشیم که نفس هر کسی نوع مستقل است، پس زید و عمرو و بکر و خالد تحت یک نوع نبوده و هر یک مستقلاً نوع منحصر در فرد می باشند و این خلاف بداهت است. و اگر بگوییم که در آغاز، نفس واحد بوده و تکثر هم پیدا نکرده است و این زید و عمرو و بکر، هر یک، قسمتی از نفس را دارند، لازمه این حرف هم این است که اینها فرد واحد بوده و دارای یک نفس باشند و لازمه این سخن هم این است که اگر کسی به چیزی جاهل باشد دیگران هم باید به آن جاهل باشند و اگر یک نفر به چیزی عالم باشد پس همه باید آن چیز را بدانند، و این خلاف ضرورت است که اگر کسی عالم به یک معنی باشد دیگران هم به آن عالم باشند.

علاوه بر این: لازمه اینکه شیء واحد متکثر شود و هر یک قسمتی از آن را بگیرند

این است که آن شیء، صورت وحدانی اتصالی جسمانی داشته باشد که اجزاء به واسطه قسمت حاصل آید و تكثر صورت پذیرد و حال اینکه نفس مجرد است و صورت مقداریه ندارد.

اشکال فخر رازی بر قائلین به حدوث نفس

فخر رازی به برهان ایشان خدشه کرده و گفته: هر جسم و صورت مقداریه قابل انقسام است، ولی نه اینکه هر چیزی که قابل تجزیه باشد باید صورت مقداریه داشته باشد. وی می‌گوید: موجه کلیه، کنفسها منعکس نمی‌شود، پس ممکن است نفس در آغاز واحد بوده و سپس متکثر شود، بدون اینکه تكثر نوعی باشد و بدون اینکه تكثر، محتاج لواحق باشد و بدون اینکه لازم بیاید نفس دارای صورت مقداریه باشد.^۱

آخوند در جواب این اشکال می‌فرماید: البته اگر اختلاف و تمیز این نفوس در ماهیت باشد، لازمه آن، این است که از اول تمیز داشته باشند و اگر تمیز در ماهیت نباشد، باید تمیز فردی باشد، متنها اگر آن طوری باشد که ایشان می‌گویند که نفس در مرتبه اول واحد باشد سپس تكثر پیدا کند، نسبت در این صورت نسبت جزء و کل می‌شود و چون جزء و کل در فردیت با اصل طبیعت شرکت دارند، و همچنین اجزاء در طبیعت شرکت دارند؛ برای همین جهت سؤال می‌کنیم: چه باعث شده یک فرد کل شده و اجزاء در حال ملاحظه جزئیت، جزء طبیعت شده‌اند؟ و این نیست مگر اینکه صورت مقداریه قابل تقسیم بوده باشد. بالجمله: در این معنی شکی نیست، اگر مراد از اینکه واحد بوده و متکثر شده این‌گونه تكثر باشد. ولی ممکن است واحد، به غیر این معنی تكثر داشته باشد که فخر آن را نمی‌گوید و شاید آن معنی به نظر فخر رازی نیاید، و اگر آن‌گونه تكثر را که به واحد حاصل می‌شود بخواهیم بگوییم، لازم است در فلسفه صفحه دیگری باز کنیم و آن صفحه وحدت در کثرت است. البته آن تكثر، دیگر از این تكثرها نیست که بیایند و واحد را قیچی کنند، بلکه معنای تكثر واحد؛ چنانکه آنهایی

که به ارباب انواع قائل شده‌اند و می‌گویند: یک فرد نورانی عقلانی از هر نوعی بوده که برای افراد نازله علیت داشته و چون این افراد نازله فیء و ظلّ او هستند، کأنّهم عین او هستند. این است که واحد، در عین حفظ مرتبه شامخه خود، به مرتبه طبیعت تنزل کرده و کثرات از طبیعت این عالم است. پس برای اشیاء در وجود، مراتب هست، البته نه اینکه واحد بهیوئته تکثر پیدا کند، بلکه در مراتب شدت و ضعف، وجود هرچه رو به تنزل می‌گذارد به کثرت نزدیک و هرچه بالاتر رود به وحدت نزدیک می‌شود. و بالجمله: با این گفته ما منافات ندارد که موجودات فردی این عالم حادث باشند و قدیم نباشند.

اما روایاتی که ادعا کرده‌اند که آنها بر حدوث نفس قبل از اجساد دلالت می‌کند، با این صفحه‌ای که ما در فلسفه باز کردیم، معلوم می‌شود نظرشان به آن مراتب دیگر است. زیرا مثلاً در خبر شریف نبوی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که می‌فرماید: «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين»^۱ مراد از نبوت، این نبوتی که اخبار و انباء احکام باشد نیست؛ چون به ضرورت اجماع مسلمین آن نبوتی که حضرت داشته بعد از چهل سالگی بوده است و کسی نمی‌تواند خلاف این ضرورت مسلمین را بگوید، بلکه مسلم است نبوت به معنای انباء تا چهل سالگی اصلاً نبوده است، پس باید خلاف ظاهر مرتکب شد. و اگر بنا بر ارتکاب خلاف ظاهر باشد چه داعی دارد که تأویل شود به غیر آنچه ما می‌گوییم؟ بلکه ما به نوبه خود می‌گوییم: نبوت به یک مرتبه از وجود بوده، که وجود نور محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ واسطه فیض در وصول نور وجود و کمال بوده است.

و همچنین خبر شریف: «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف منها ائتلف و ما تناكر منها اختلف»^۲ چه دلالتی دارد بر اینکه قبل از بدن ارواح حادث بوده است؟ بلکه معنای روایت این است که ارواح در صورتی که با حدوث بدن حادث شوند، جنود مجنّده هستند؛ بعضی با بعضی قریب و متآلف و مناسبتش بیشتر است، بعضی مناسبت و رفاقت و سنخیتی با هم ندارند.

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۲۱، حدیث ۲۰۰.

۲- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۸۸، حدیث ۱۴۲.

و همین طور خبر شریف: «خلق الأرواح قبل الأجساد بألفي عام»^۱ مسلم است که جمع بودن ارواح در اینجا به نحو جمع استغراقی بوده نه اینکه به طور جمع مجموعی باشد؛ و هكذا اجساد. پس اگر ظاهر خبر را بگیریم درست نیست، برای اینکه جسد یکی - مثلاً - قبل از پنج هزار سال، و جسد دیگری بعد از پنج هزار سال خلق شده، و درست نیست که روح کسی دو هزار سال جلوتر از جسدش خلق شده باشد. پس ناگزیر باید خلاف ظاهر مرتکب شد. ما چه داعی داریم که تبعیت کنیم از دیگران که چطور تأویل می‌کنند؟ بلکه دیگران بیایند تابع تأویل ما شده و مرتکب این خلاف ظاهر شوند که ما در عام تصرف می‌کنیم و عام را الهی می‌گیریم و آن مراتب وجود است و در عام الهی، برای اشیاء مثلاً هزار درجه مترتب بر یکدیگر وجود دارد.

اشکال دوم فخر رازی

ایراد دوم فخر رازی این است که چرا جایز نباشد نفوس متکثر باشند؟ و اما اینکه گفתי تکثر یا باید به امر عرضی یا ذاتی باشد، می‌گوییم اصلاً ممکن نیست که عارضی بر چیزی دون دیگری عارض شود، و گرنه باید در معروض، جهتی باشد که اقتضا کند آن عارض بر این معروض عارض شود و دیگری آن امر رانداشته باشد تا آن عارض ممیز، مختص به آن معروض باشد و اگر آن جهت موجب عروض ممیز اختصاصی بر همان صفت ممیزه و عارض ممیزه موقوف باشد، دور لازم می‌آید و اگر عروض عارض ممیز بدون جهت مختص به آن شیء باشد، این خلاف است؛ زیرا چه ترجیحی دارد که مختص به این شیء باشد و به شیء دیگری مختص نباشد؟ و اگر اختصاص این جهت موجب عروض آن صفت ممیزه به واسطه چیز دیگری باشد، باز نقل کلام می‌کنیم به آن چیز دیگر و هكذا تا غیر نهایت، پس تسلسل لازم می‌آید.^۲

آخوند در جواب این ایراد می‌فرماید: این ایرادی است که ایشان در کلیه ابواب

۱- معانی الاخبار، ص ۱۰۸، حدیث ۱.

۲- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۱.

عروض عارض و غیر ذاتی نموده و در آنجا قادر به حلش نشده است، و آن را به اینجا هم آورده است و چون خواسته حلش کند به آن باب احاله داده است و در آنجا گفته: ما بالضروره می بینیم مثلاً نوع انسان در این تکثری که دارد، این طور نیست که هر یک از افراد نوعی غیر نوع فرد دیگر باشد، بلکه همه تحت نوع واحدند با اینکه هر فرد، عوارضی غیر از عوارض افراد دیگر دارد. و بعد گفته: واجب نیست که یک نوع، دو فرد نداشته باشد و همین قدر اگر امکان پیدا کند که دو فرد تحت یک نوع باشند، در حل اشکال کافی است.

البته آخوند رحمته الله می فرماید: اگر در آن اشکال، برهان دور و تسلسل را اقامه کرد، دیگر نمی شود برخلاف آن ادعای ضرورت و بداهت کند.

بلکه اولاً: بعد از برهان، هرچه انسان خلاف آن را ببیند، باید آن را حمل بر ضرورتِ وهم کند.

و ثانیاً: در مقابل برهان نمی شود گفت: واجب نیست دو فرد تحت یک نوع نباشند. اگر برهان در دفع آن تمام شد، باید اثبات کرد که ممکن است دو فرد تحت یک نوع داخل شوند.

و بالجمله: حرفهای ایشان در مقابل برهان خودش نمی ایستد. سپس مرحوم آخوند با این اصل و برهان، آن را دفع کرده که: ما در باب عروض عوارض این شبهه را حل کردیم، به این نحو که کثرت نوعیه به سبب ذات ماهیت است و دیگر نمی شود فردی از نوع که در خارج موجود می شود، تکثیر بیابد؛ چون جنس و فصل در خارج دو شیء نیستند که بتوانند از هم باز شده و تکثیر پیدا کنند، بلکه کثرت به ذات نوع است. و اینکه جنس به انواع متعددی متکثر می شود، معنای آن این نیست که یک حصّه از جنس - مثلاً حصّه‌ای از حیوان - به فصل - مانند ناطقیت - مختص شده باشد؛ زیرا اگر این طور باشد که سابقاً حصّه‌ای از حیوان باشد بعد حصّه دیگر متمیزی باشد به این نحو که ناطقیت بر حصّه‌ای عارض شده و بر حصّه دیگر ناطقیت عارض شود، این تخصیص بلاجهت است، و در این فرض تسلسل و دور لازم می آید.

ولیکن چنانکه در مبحث ماهیت گفته‌ایم قضیه این طور نیست که یک قسمتی از نوع، یعنی حصّه‌ای از جنس، در خارج بوده و بعد ناطقیت به آن منضم شده باشد، بلکه چون فصل نسبت به جنس سمت علیت دارد به طوری که اگر فصل نباشد جنس متحقق نمی‌شود؛ پس تحقق جنس در خارج به فصل است. و این‌گونه نیست که فصل بر چیزی عارض شود و رتبه معروضش، سابقه وجود داشته باشد تا ما بگوییم: چه چیزی مقتضی عروض این فصل بر آن حصّه از جنس شده است؛ بلکه وجودی محقق است و ما بعد از تحقق، جنس و فصل را از آن انتزاع می‌نماییم؛ چنانکه وقتی می‌گوییم: وجود، عارض بر ماهیت‌گشته است، وهم و خیال، توهم و تخیل می‌کند که ماهیت، چیزی بوده و وجود بعد از رتبه آن بر وی طاری شده است، در صورتی که ماهیت از وجود انتزاع می‌شود و وجود مقدم است، اگر وجود نباشد حدی نیست تا ماهیت انتزاع گردد.

پس قضیه عروض فصول در انواع این بود که گفتیم.

اما در افراد و عروض عوارض فردیه، آن هم به جهت استعداد ذاتی است که به واسطه نضج و تابش حرارت و خصوصیت محل و غیره، حاصل می‌آید.

اشکال سوم فخر رازی

ایراد سوم امام فخر این است که چرا جایز نیست تمییز افراد، ذاتی باشد؟^۱
 آخوند در جوابش می‌فرماید: وقتی که در طبیعت، شیء ناقص شد، محال است متکثر نباشد. البته این طبیعت، در سیر کمالی است و موجودات این عالم ناقص است، و ناقص هم در طبیعت متکثر است؛ برای اینکه هیولی دارد و در غیر این صورت سیر کمالی ممکن نمی‌شود، و چون هیولی دارد سیر کمالی و حرکت در جوهر دارد و از شأن هیولی کثرت است.^۲

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۳۹.

اشکال چهارم فخر رازی

ایراد چهارم فخر این است که چرا جایز نباشد نفوس قدیماً به ابدان متعلق باشند، سپس به سلسله دیگر ابدان متعلق شوند و هکذا الی نهاییه. والحاصل نفوس در مرتبه اول متکثر باشند و نحوه تکثرشان به جهت تکثر ابدان باشد البته به طور تناسخ در سلسله‌ای از ابدان و سپس در سلسله دیگر باشند؟ و اما آنان که تناسخ را باطل دانستند آن را مبتنی بر حدوث نفوس دانسته و گفته‌اند: وجه بطلان تناسخ این است که اگر نفوس، حادث به حدوث ابدان باشند، لازم می‌آید در موقع حدوث بدن، نفسی حادث شود و اگر نفوس دیگری که مستنسخه هستند وارد بدن شوند، لازم می‌آید یک بدن دو نفس داشته باشد و این محال است. پس بطلان تناسخ را مبتنی بر حدوث نفس قرار داده‌اند و اگر حدوث نفس، متوقف بر ابطال تناسخ باشد، دور است.^۱ چنانکه ابوالبرکات این دور را از کلام جماعت فهمیده و تعجب کرده است.^۲

آخوند گویا این وجه را قبول داشته و در جواب می‌گوید: ما بطلان تناسخ را از راه دیگری اثبات می‌کنیم.^۳

حال آنکه حق جواب این است که بطلان تناسخ و مسأله حدوث نفس، دارای یک ماده برهان هستند که با آن ماده برهان، هم تناسخ را ابطال می‌کنیم و هم حدوث نفوس را اثبات می‌نماییم. و آن ماده برهان در هر دو مقام این است که واجب الوجود بالذات، باید واجب الوجود من جمیع الجهات باشد، پس واجب الوجود، باید واجب الفاعلیه باشد و نقصان در فاعلیت، مساوق با نقصان واجب الوجود است و نقصان ذاتی در واجب الوجود، مساوق با بطلان آن است و این محال است.

در نتیجه بعد از آنکه بدن مستعد شد، فیض بر او واجب است و باید نفس بر او

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۱.

۲- معتبر، ج ۲، ص ۳۷۶.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۳۹.

افاضه شود. البته این «باید» باید فقهی نیست، بلکه باید الهی است، که با کامل شدن بدن، و وسیع تر شدن آن نمی تواند برای افاضه فیض، آنی معطل بماند؛ چون تعطیل در فیض است و این محال است.

و بالجمله: تمامیت استعداد همان، و افاضه همان؛ بلکه تمامیه الاستعداد منفک از رسیدن فیض به آن نیست، بلکه فیض بر بدن، بعد از این استعداد متقدم است؛ اگرچه در رتبه عقلیه باشد، و حال آنکه اگر نفس در جای دیگر باشد و آن را بیاورند و وارد بدن نموده و به آن الحاق نمایند، این الحاق به بدن، فیض نیست و این فاعلیت الهیه نمی شود، این حرکت دادن چیزی از جایی به جایی است بدون اینکه فاعلیت الهیه بوده باشد.

اشکال پنجم فخر رازی

ایراد پنجم فخر این است که چرا جایز نباشد نفوس تکثر داشته باشند و صفت ممیزه در هر یک به جهت امری از امور باشد و باز آن امر به جهت سابقیت امر دیگری مختص باشد؟ و به عبارت دیگر: چرا جایز نیست افراد، در نفس تکثر داشته باشند و جهت تکثر آن امر عرضی باشد؟ متنها عروض آن امر عرضی، به جهت سابقیت عروض یک امر عرضی دیگری الی غیرالنهاییه باشد که هر سابقی موجب عروض لاحقی باشد.^۱

آخوند در جواب می فرماید: اگر نفس، مجرد شد، در مجرد معقول نیست که امری موجب لحوق یک امر عرضی دیگری باشد و امر سابق، ذات را برای عروض یک امر لاحق مستعد کند؛ زیرا چیزی که فاقد چیزی شد و سپس واجد آن گردید در او یک جهت امکانی لازم است که به واسطه آن ماده قابله بتواند در سایه سیر ترقی، آنچه در او بالقوه بوده بالفعل گردد. و البته این معنی در چیزی که ماده و هیولی دارد متصور است و اگر ماده نداشته باشد، غیر معقول است که امر عارض شده، شیء را مستعد و قابل برای عروض امر لاحقی نماید.

۱- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۲.

اشکال ششم فخر رازی

ایراد ششم فخر این است که چرا تکثر نفس در ازل جایز نباشد، چنانکه تکثر آن در ابد جایز است؟ همان‌گونه که در ابد و بعد از مفارقت ابدان، نفوس اشخاص از هم متمایز و جدا هستند در ازل هم همین طور باشند.

اگر گفته شود: در ابد به واسطه اکتسابات و ملکات - به خصوص بعد از ثبوت اتحاد عاقل و معقول - از هم جدا می‌شوند.

می‌گوییم: فرض می‌کنیم که نفوس در مرتبه هیولانیه باقی مانده و از این مرتبه، تجاوز ننموده باشند.

و اما قول شیخ الرئیس که گفته: عقل هیولانی خودش را ادراک کرده و به ذاتش شعور دارد، و شعور هر یک، غیر شعور دیگری می‌باشد.^۱

در جوابش می‌گوییم: شعور به ذات، عین ذات است و ورای ذات چیزی نیست و در نتیجه علم به ذات، عین ذات است.

و اگر گفته شود که نفوس بعد از مفارقت از بدن به جهت اینکه سابقاً به بدن تعلق داشته‌اند، تمایز هر یک به اعتبار تعلق ماضوی به ابدان است.

می‌گوییم: اگر در ابد این تمایز به جهت تعلق سالف الزمان کفایت کند، در ازل هم تکثر به این اعتبار خواهد بود که در آینده به ابدان تعلق پیدا خواهند کرد و همین می‌تواند جهت تکثر در ازل هم باشد.^۲

آنخوند در جواب می‌فرماید: ما که گفتیم با فرض مجردیت در ازل، تکثر ممکن نیست؛ به جهت این بود که ممکن نیست از ناحیه فیاض بسیط و فاعل واحد من جمیع الجهات، تکثر حاصل آید. و همچنین در طرف قابل هم چون مجرد است و ماده ندارد، ممکن نیست در چیز بی ماده، تکثر فردی موجود گردد.

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۵.

۲- مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۲.

والحاصل: جاعل چون بسیط است لایصدر منه الا الواحد و قابل چون ماده ندارد، کثرت در او اتفاق نمی‌افتد، پس در ازل بر فرض تجرد ابداعی نفس، محال است که منحصر در فرد نباشد و در عالم طبیعت، بعد از فرض کثرت در موقع تعلق به ابدان، چون وجودات متعدده دارد و نفوس وجودات، متعدد است پس در مصاحبت بدن، این تمایزات فردیه برایشان حاصل شده و هر وجودی متمیز بوده و در بدنی منفرد از فرد دیگر است. پس این جهت تمایز که با مصاحبت ماده برای آنها حاصل شده است، بعد از مفارقت هم، اگرچه به حرکت جوهریه مجرد شده‌اند، ولی تمایز حاصله در ماده؛ مصاحب با آنها می‌باشد.

والحاصل: چون نفس در مرحله اول مادی بوده و بعد کثرت حاصل شده و در ماده، وجودات متعدد شده‌اند، بعد از آنکه از مادیت خارج شده و تجدید افق نموده و به تجرد وارد شده و از بدن اعراض نموده و مستقل شدند، چون هر یک وجودی متمایز از هم می‌باشند، در عالم تجرد هم، مفارق و متمایز می‌مانند.

بالجمله: اگر گفته شود که نفس در ازل مجرد بوده و قبل از افاضه به بدن وجودی داشته است.

می‌گوییم: نفس قبل از افاضه به بدن، قابلیت داشته و البته چیز قابل الوجود، وجودی ندارد تا متمایز باشد و «لیس» بوده است ولیکن ماهیت شیء ممکن به امکان ذاتی در مرحله ذات موجب تعدد نمی‌شود و بعد از افاضه فیض هم چون ماده نبوده، جهت کثرت در این ناحیه نبوده است و چون مبدأ هم، بسیط بوده تكثر در فیض نبوده است. پس وجود، واحد افاضه شده است. چنانکه این قاعده در مجردات محکم است که نوع واحد، منحصر در فرد و واحد می‌باشد، ولیکن بعد از آنکه از طرفین تسالم شد که نفوس در عالم طبیعت، یعنی موقع تعلق به ابدان، کثیر بوده، یعنی وجودات متعدد می‌باشند، و البته در ابدان چون هر وجودی متمیز از وجود دیگر است و این تمایز مصاحب است اگرچه بعد از تفارق از ابدان باشد، پس بنابراین اگرچه در مرتبه هیولانیت هم باشد - چون نفوس باقیه در هیولانیت در موقع تعلق به ابدان وجودات

متمایز بوده - این تمایز باقی می ماند، اگرچه بعد از مفارقت از ابدان باشد.^۱

استدلال ابوالبرکات بغدادی بر حدوث نفس

ابوالبرکات برای حدوث نفوس دلیل دیگری اقامه کرده است و حاصلش این است که اگر نفوس قدیم باشند - البته ناگفته نماند که مراد از قدم، قدم ذاتی نیست بلکه مراد قدم زمانی است - از دو حال خالی نیست: یا در ازل و قدیم به ابدان متعلق بوده اند، سپس به ابدان دیگر متعلق شده اند که تناسخ لازم می آید و تناسخ باطل است. و اگر قبلاً متعلق نبوده اند، لازم می آید وجودشان معطل و عاطل و باطل مانده باشد؛ و این هم از مبدأ محال است که موجودات عاطل خلق فرموده باشد.^۲

آخوند می فرماید: این دلیل ابوالبرکات مخدوش است، و از آن سه جواب می دهد.*
جواب دوم آخوند از ابوالبرکات این است که: تعطیل وقتی لازم می آید که نفوس قبل از ابدان، جهت نفسیت داشته باشند و قبل از ابدان و مادامی که با آلت در بدن کار نکنند، اصلاً نفسیت ندارند؛ یعنی از مجردات عالم حساب می شوند و هر طور که مجردات باشند اینها هم همان طور هستند، حالا کارش چه باشد برای ما معلوم نیست؛ چون ما کارهای مجردات را نمی دانیم.

و بالجمله: نفوس قبل از تعلق به ابدان مثل عقول مجرده بوده اند و جهت نفسیت بعد از تعلق به ابدان درست می شود و چون شغل نفس، تصرف و تدبیر در ابدان است، قبل از این تدبیر، نفس نیستند.

جواب سوم آخوند این است که: آن تناسخی باطل است که نفسی از بدن مادی به بدن مادی دیگری وارد شود، و اما تناسخ از بدن مثالی به بدن مادی، بطلانش ثابت نشده است.^۳

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۴۰.

۲- معتبر، ج ۲، ص ۳۷۷ - ۳۷۸.

*- جواب اول آخوند در تقریرات موجود از قلم افتاده است.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۴۱ - ۳۴۲.

ناگفته نماند: معلوم نیست آخوند در این جواب اخیر چه اراده کرده است؟ اگر آنچه ظاهر این جواب ثالث است مراد باشد، محمول بر این است که بشر مصون از خطا نیست، و ممکن است از طغیان قلم باشد و الا در قوس نزولی، وحدت منثلم نیست تا اینکه فیض به این دار کثرت طبیعت نازل شود. و اگر در این سیر، وحدت جمعی محفوظ مانده باشد معنی ندارد که قائل به بدن مثالی باشیم؛ زیرا بدن مثالی در سیر صعودی مکتسب می شود و نفس، بدن مثالی را از همین دار طبیعت کسب می نماید و این از مراتب دار طبیعت است. چنانکه در سابق به این معنی اشاره شد که بدن مثالی در آغاز نبوده، سپس بعد از اینکه ماده متحصّصه در سیر به راهی افتاد که به طور لا بشرط از مواقف جمادی و نباتی و حیوانی به درجه انسانی می رسد و از علقه به مضغه، و از آن به مراتب دیگر تا اول درجه احساس لمسی، و بعد قوای دیگر، و بعد خیال، و بعد مجرد عقلانی پیدامی شود؛ بدن مثالی بنا به عقیده جمعی، همان احساس لمسی است و به عقیده آخوند قوه خیالی می باشد، البته اینها از ثمرات شجره طبیعت است و قبل از این عالم، وحدت در مراحل سیر نزولی دست نخورده است. بالجمله: در مراتب نزول ممکن نیست مراتب دیگر نفس به جز در عالم طبیعت به طور کثرت باشد و طبیعت داری است که کثرت از اینجا سرچشمه می گیرد و مثار کثرت اینجا است و تفرقه از اینجا شروع می شود، و اینجا محل خطیئه است، و اینجا است که شقّ العصا می شود.

و به همین جهت است که می توان گفت: خطای نفس آدمی همین بود که نظر به این مرتبه کثرت کرد و به مجازات این نظر، از «جمعی» گرفتار «فرقت» شد تا هبوط از جنت وصل، به دار فرقت دنیا حاصل گردید؛ و معنای «هبطت الیک من المحلّ الارفع»^۱ همین است.

۱- مطلع عینیة شیخ الرئیس بوعلی سینا، رجوع کنید به: منطق المشرقیین، ص «کب» از مقدمه.

فصل سوم

تبیین قول حق در مسأله نفس و نقد سایر اقوال^۱

در تعقیب این مسأله کلماتی را که در این باب است بیان نموده و می‌گوییم: گرچه نفس، اقرب از همه کس می‌باشد، بلکه همه کس عین اوست، ولی چون یک موجود ذو شوونی است که از مراتب اولی تا آخرین مرتبه را سیر نموده، ذو مراتب و دارای شوون طبیعی و الهیه می‌باشد. پس نفس، یک موجودی است که هویت او چنین مقام رفیعی دارد که همای عالم امکان و ماهی قعر دریای طبیعت است و در هر مرتبه‌ای، از خود آن مرتبه می‌باشد؛ مرتبه طبیعی او در سلک طبیعیون است و مرتبه عقلانی او منسلک با قافله عقلای عالم و با موجودات عقلانی مجرد، همنشین است، و لذا درک چنین موجودی با چنین هویت ذو مراتب، در غایت صعوبت است، و چون هر کسی به اندازه شعاع دید خود، این هویت را درک کرده و شعاع نور دیده عقلش مراتب بالای قامت آن راندیده، گفته است: هویت نفس، همان است که من دیده‌ام.

نقل اقوال و احتمالات در حقیقت نفس

کسانی که شعاع چشمشان فقط زیر پای خود را دیده و از ادراکات فقط ادراک طبیعت را دارند و دیده آنها بالاتر رانمی‌بیند، آنها در حقیقت نزدیک‌بین بوده و فقط مرتبه طبیعی نفس را دیده و گفته‌اند: نفس بیش از این موجود طبیعی چیزی نیست و

نفس، همان خونی است که در بدن گردش می‌کند.^۱

بعضی مختصری از این بالاتر رفته و نفس را همان مزاج ترکیبی دانسته و گفته‌اند: نفس همین مزاج مؤلف است و با فرا رسیدن مرگ این عناصر متلاشی می‌شود و ترکیب مزاجی عناصر از بین می‌رود.^۲

کسانی که بالاتر از این رادیده‌اند، نفس را همین قوای حسی و لمسی پنداشته‌اند.^۳ البته لوازم این اقوال انکار معاد می‌باشد و با اقامه برهان بر عقیده خود، معاد را منکر می‌شوند و لازمه قول آنها انکار برهانی معاد بر اساس عقیده آنها می‌باشد، ولیکن ممکن است آنها به لازمه گفته خود ملتفت نباشند، چنانکه محدثین ما که چه بسا روح را جسم لطیف حال در جسم کثیف بدنی دانسته‌اند، غافلند از اینکه لازمه قول آنها اولاً: تداخل اجسام بوده که محال است، و ثانیاً: انکار معاد است؛ گرچه این غفلتی است از اینها که به لازمه قولشان توجه ندارند.

بعضی نفوس را همان مرتبه خیالیه دانسته و در آن وقفه نموده‌اند و بالاتر نرفته‌اند. در مقابل آنها از بین حکما افرادی بوده‌اند که دیده دوربینی داشته و زیر پایشان را ندیده‌اند، بلکه راه دور را دیده‌اند. ولیکن آنها هم، مراتب پایین و طبیعی نفس را منکر شده و فقط به مجرد نفس قائل شده‌اند و انکار ماهیت برای نفس نموده‌اند.^۴

اما دیده‌ای که صحیح المزاج و معتدل باشد که هم زیر پا و هم دور را و هم بین بین رابینند، این دیده نفس را موجودی ذو مراتب می‌داند که لها شوون طبیعی و الهی. و بالجمله: به آنهایی که نفس را بسیط و مجرد دانسته و سپس قائل به حدوث آن باشند، اشکالات کثیری وارد است.

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۸۳.

۲- رجوع کنید به همان مأخذ.

۳- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴.

۴- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۷.

اشکالات وارده بر قائلین به حدوث روحانی نفس

اول اینکه: آنها بین المحذورین العقلیین واقع شده‌اند؛ زیرا باید طبق براهین مسلمه یا از بساطت نفس و یا از حدوث آن دست بردارند؛ چون چیزی که امکان ذاتی دارد، تأخیر فیض به او، یا به جهت نقصان در محل و یا به جهت نقصان در مبدأ فیض خواهد بود و نقصان در لایق نمی‌شود مگر اینکه ماده داشته باشد و ماده تا مراحل طبیعی خود را سیر نکند، استعداد تحصیل نمی‌نماید، پس برای تحصیل استعداد، لازم است که در مجاری مختلفه و با تابش حرارت و نضج در اصلاب و ارحام سیر کند تا قابل قبول فیض باشد، و این جهت نقص که از ناحیه لایق هست، فقط در آن چیزی است که صاحب ماده و هیولی باشد و این‌گونه نقص در بسایط معنی ندارد، بلکه صرف امکان ذاتی در لیاقت حمل فیض، کافی است.

نقصان و قبض فیض در مبدأ فیض هم، تصور ندارد؛ زیرا قبض فیض، به جهت نقصان مستند است و آن عبارت از امکان الفاعلیه می‌باشد، و ما اثبات کرده‌ایم که واجب الوجود بالذات باید واجب الوجود من جمیع الجهات باشد، پس واجب الوجود باید واجب الفاعلیه باشد، به جهت اینکه واجب الوجود بودن، مساوق با واجب الفاعلیه است؛ چون ما اثبات کرده‌ایم که مفاهیم عالم و قادر و حی و مرید و مدرک و فاعل، همه اینها از مقام ذات بسیط واحد من جمیع الجهات انتزاع می‌شود و فقط در عالم مفهوم، مغایر هم بوده و مراتب اوصاف، بعضی بر بعضی مقدم است ولی با قطع نظر از مرحله انتزاع، همه از یک مبدأ است، و مصداق همه، شیء واحد بسیط است، و مصادیق اوصاف را غیریت نیست؛ العالم کله القادر و القادر کله العالم، و الحی کله المرید، و المرید کله الحی.

والحاصل: به کسانی که قائل به بساطت نفس و حدوث آن به حدوث بدن هستند، اشکالاتی متوجه است.

یکی دیگر از اشکالاتی که بر آنها لازم می‌آید این است که: معلوم است ماده و

هیولای اولی، جنس الاجناس بوده و هرچه در این عالم باشد از آن شروع شده است؛ نه اینکه همه از یک قسمت هیولی باشند، بلکه از حصص هیولی می‌باشند و همه در هیولایت شرکت دارند و آن ماده، قوة الوجود همه موجوداتی است که می‌بینیم.

و بالجمله: این هیولای اولی جنس است و به طور لابشرط اخذ شده است - البته لابشرط گفتن در ماده خلاف اصطلاح است، ولی چون منطق، نقشه خارج است و جنس و فصل را از خارج گرفته‌اند و در حقیقت خارج، مبدأ اشتقاق اجناس و فصول منطقی است و چون جنس مبهم است، به طور لابشرط اخذ می‌شود پس به مبدأ اشتقاقش که ماده در خارج است نیز می‌توانیم لابشرط بگوییم؛ چنانکه به صورت که مأخذ فصل منطقی است بشرط لا می‌توان گفت - و چنانکه هیولی جنس الاجناس است، صورت نوعیه انسانی هم فصل الفصول است، که فصل اخیر است و در بین این جنس عالی و فصل الفصول، مراتبی است که ممکن است هیولای اولی در آن مراحل توقف کند و خط سیرش در راهی قرار گیرد که آن راه، بن بست بوده و از سرحد انسانی دور باشد و خطش موافق با آن خط نباشد.

چنانکه هیولی، مبهم است و از خود تحصیل ندارد، همچنین صورت جسمیه هم از خود تحصیل ندارد و آن هم در ابهام است و به دلایل ثبوت صورت نوعیه - که می‌بینیم هر یک از اجسام، یک خاصیتی ماورای خاصیت نوع دیگر دارد - می‌دانیم که صورت جسمیه متحصّل نبوده و مقوم آن باید یک صورت نوعی باشد؛ لذا ما به صور نوعیه عناصر قائلیم، و مادامی که شیء متحرک است، نمی‌توان گفت فعلیت دارد، بلکه متحرک، متحصّل نیست و مبهم است، و البته قابل این هست که متحد با چیز دیگری باشد، لذا شیء در مسیر سیر تدریجی، صورت نیست و جنس است و لذا ما به اجناس متوسطه قائلیم.

مثلاً: اگر هیولای اولی در راهی واقع شد که آن راه انسانیت است، اگرچه مراحل نباتی و عنصری و معدنی و حیوانی را سیر می‌کند، ولیکن چون متوقف نیست نمی‌توان به آنها صورت گفت، و نمی‌شود از آنها فصل را اخذ کرد، به خلاف آن سیری

که در یکی از مراحل، توقف داشته باشد؛ چون وقتی در یکی از این مراحل توقف نماید، آن آخرین مرحله توقف، فصل اوست؛ مثلاً هیولی وقتی که در راهی واقع شود که بخواهد طلا شود، آن صورت معدنی، غایت سیر اوست و در آن مرحله فعلیت می‌گیرد، و همچنین اگر در راهی واقع شود که در زمین مستعد، با تربیت فراوان و لطافت آب و هوا سبزی بروید وقتی صورت نباتی به او افزوده می‌شود، آن نباتیت آخرین درجه کمال اوست و دیگر نمی‌تواند از آن بالاتر برود، و اگر بخواهد این حصّه، ماده انسان بشود، باید این صورت به کلی از بین رفته و منعدم گردد و سپس از راهی دیگر بعد از انحاء صورت نباتی، ترقی را از نو شروع کند و در این سیر، گرچه باز به درجه نباتیت خواهد رسید ولی آن صورت نباتی، متحصل نخواهد بود؛ مثلاً اگر همان نبات را انسان بخورد، نه این است که همان صورت نباتی اولی که در چمن بوده باقی مانده و سپس صورت حیوانی به او اضافه شده و سپس صورت انسانی اضافه گردیده است، بلکه آن صورت نباتی از بین رفته است، بعد که سیر تکاملی می‌کند، ماده آن تجزیه شده و لطیفه آن افزاز شده و در مجرای نطفه می‌افتد و از آن مقام جمادی نطفگی باز ترقی می‌کند، گرچه در این سیر تکاملی، کمال نباتی را پیدا می‌کند ولی این دفعه صورت نباتی متحصل نمی‌شود، بلکه به طور لاتحصل است که این مبهم و غیر متحصل می‌تواند با صورت حیوانی و انسانی متحد شود و هنگامی که صورت انسانی دارد، به او جوهر، جسم، نامی، حیوان و ناطق گفته می‌شود و ناطقیت به طور حقیقت بر او حمل می‌شود، ولی حیوانیت که بر او حمل می‌شود، به طور حقیقت نیست بلکه بالعرض است و چون ناطقیت از کمال حیوانیت ترقی کرده، بدین مناسبت حیوان بر آن صادق است و حیوانیت در این شخص انسان متحصل نبوده، بلکه به صورت لاتحصلی می‌باشد، و گفتیم چیزی که به طور لاتحصلی باشد، فعلیت ندارد و بین صرافت قوه و محوَضت فعلیت است و لذا نمی‌توان فعلیت را که عبارت از صورت «یقَفی» می‌باشد بر او حمل نمود. و همچنین صدق نبات بر آن شخص، به توسط حیوان است، و صورت نباتی در این شخص انسانی، مستقل و متحصل نیست و هکذا تا آخر.

والحاصل: ماده و صورت در خارج این طور نیست که دو شیء ممتاز از هم باشند، بلکه یکی متحد با دیگری است؛ در وجود خارجی یک وجود است که به حمل شایع صناعی جنس به آن حمل می شود و فصل هم بر آن حمل می شود؛ فقط فرق آنها به ابهام و تعین و لاتحصل و تحصل است، یعنی فصل و صورت، تحصل ماده و جنس است. پس بنابراین: قائلین به اینکه نفس، مجرد بوده و به حدوث بدن حادث شده، طبق قاعده شان در باب ماده و صورت باید بگویند: نفس که صورت بدن است باید با بدن، مثل ماده و صورت در جای دیگر متحد باشد و بتوان هر یک از آنها را بر دیگری حمل نمود؛ چون مسلم است که نسبت نفس و بدن این طور نیست که نفس موجود دیگری باشد که کنار این بدن قرار گرفته باشد و مثل تدبیر راننده نسبت به اتومبیل، بدن را تدبیر کند.

تفصیلاً: ما این باب را توضیح می دهیم به اینکه: پیش علما محرز است چنانکه کسانی که قائل به تجرد و حدوث نفس هستند این مبنا را قبول دارند و بر این مبنا اشکال سختی متوجه آنها خواهد شد، و آن مبنا عبارت است از اینکه قائلین به حدوث نفس - به تبع قاطبه حکما و منطقیین - گفته اند: مبدأ اشتقاق جنس و فصل، ماده و صورت است. البته ماده و صورت در خارج غیر قابل انفکاکند یعنی این گونه نیست که دو وجود، منضم به یکدیگر باشند و یک وحدت اعتباری درست کرده باشند، بلکه چنانکه می دانیم وجود واحدی است، منتها به اعتبار اینکه وجود، امری بوده که بنفسه قوه و لاتحصل بوده، وجود جنس است، و به اعتبار اینکه وجود فعلی است و از فعلیات دیگر ابا داشته باشد ملاحظه شود، وجود فصل و صورت است.

در نتیجه کلیه صور نوعیه این طور نیست که منحاز از وجود صورت، وجود ماده هم داشته باشد، بلکه ماده همان است که مبهم و غیر مستقل بوده، و صورت طبیعی، مستقل می باشد و همان غیر مستقل است که مستقل شده است.

والحاصل: جنس در تمام موارد در فصل مضمّن بوده، مثلاً حیوانیت در ناطقیت مضمّن است، و هکذا جسم نامی مضمّن در حیوانیت و جسم نامی در جسمیت

مضمّن می‌باشد؛ مگر در هیولای اُولی که در آنجا فصل در جنس مضمّن است؛ زیرا در هیولی، جنس، جوهریت است و قوّة الوجود که فصل است در جوهر مضمّن است، این است که ماده‌المواد، جوهر قوّة الوجود است.

و بالجمله: در خارج، صورت و ماده دو چیز نیستند و چون دو وجود نیستند به هیچ وجه بین آنها تمایز نیست و چون گفتیم که وجود واحد است و با هیچ وسیله‌ای نمی‌شود آن را تحلیل خارجی کرد، ممکن است به ضربی از تحلیل که آن هم محلّش عقل باشد در ذهن تحلیل نمود - این دارالتحلیل فقط ذهن است - و به تحلیل عقلی اعتباری به دو چیز که جنس و فصل است منحل شود که موطنشان ذهن است؛ آنچه را که مبهم و لابشرط اخذ نموده - ماده را این طور لحاظ می‌نمایند - جنس است و در این نظر آنچه بشرط لا لحاظ می‌شود فصل است؛ مثلاً در انسان خارجی که لحاظ «حیوان» و «ناطق» می‌شود، ما می‌بینیم بر آن موجود خارجی «اِنَّه انسان» صدق می‌کند و همین طور «اِنَّه حیوان» و «اِنَّه ناطق» و «اِنَّه حیوان ناطق» صدق می‌کند، و این حملها دلیل بر این است که اینها یک چیز است؛ چون مناط حمل یا اتحاد در وجود خارجی و یا اتحاد در مفهوم می‌باشد، چنانکه به فرد و شخص خارجی «اِنَّه حیوان» حمل می‌شود، همین طور «اِنَّه ناطق» بر او حمل می‌شود، پس معلوم می‌شود که «حیوان» و «ناطق» در خارج یک چیز و یک وجود است که همان وجود در حمل «اِنَّه حیوان» سراسر حیوان بوده و در حمل «اِنَّه ناطق» سراسر ناطق است.

در نتیجه بعد از آنکه به حمل شایع صناعی، فصل و جنس در خارج یک موجود است، پس انسان، عین حیوان است و انسان، عین ناطق است؛ زیرا چنانکه به آن شخص خارجی «اِنَّه ناطق» و «اِنَّه حیوان» صدق می‌کرد، همین طور «اِنَّه انسان» هم صدق می‌کند، پس «الانسان حیوان و الانسان ناطق» و لذا نمی‌توان گفت که حیوانیت، جزء انسان است؛ چون جزئیت، مناط غیریت است، جزء، حمل بر کل نمی‌شود، پس حیوان و ناطق جزء حد است ولی هر یک عین محدود - انسان - است اگرچه در حد، جزء است و حد انسان، حیوان ناطق است.

و بالجمله: بدون شائبه مجاز، حمل «الانسان حیوان» و «الانسان ناطق» و «الناطق حیوان» درست خواهد بود؛ چون در حمل اول معلوم شد، حیوان عین انسان است، و در حمل ثانی معلوم شد که انسان عین ناطق است؛ پس معلوم می شود در حمل ثالث، حیوان عین ناطق است، البته در این حملها مجازیت نیست، به خلاف حمل عرض بر معروض که با آنکه حمل هست، در آنجا عینیت نیست؛ چون حمل، دلیل بر اتحاد است و حال آنکه عرض با معروض متحد نیست؛ مثلاً در «الجسم ابیض» و «زید قائم» این گونه حملها مجاز است؛ چون ابیض، جسم نیست، ابیض، بیاض است و بیاض هم عین جسم نیست، بلکه عرض قائم به جسم است. البته مجازاً یک اتحادی بین معروض و عرض قائل شده و لذا حمل می نمایند، به خلاف ما نحن فیه که محمول، عرض نیست تا اینکه نتواند با معروض متحد باشد، بلکه محمول - مثلاً در حمل الانسان ناطق - ذات موضوع است و لذا با آن متحد می شود.

و بالجمله: بعد از آنکه ثابت شد که در خارج صورت و ماده یک چیز است پس در انسان می گوییم: ناطق، حیوان، نامی، جسم؛ چون ناطق فصل است و حیوانیت در او مضمّن است، لذا بر چیزی که ناطق حمل می شود چون ناطق و حیوان دو چیز نیستند، پس حیوان هم حمل می شود و چون نامیت در حیوان مضمّن است و نامی و حیوان دو چیز ممتاز نیستند، پس نامی هم حمل می شود. و چون نامی با جسم دو امر متمایز نیستند، پس انسان، جسم هم هست.

و بالجمله: این موجود خارجی که انسان است در حقیقت ناطق، حیوان، نامی، جسم و جوهر است.

بعد از بیان این مقدمه به کسانی که گفته اند که نفس مجرد است و به حدوث بدن حادث می شود، می گوییم: یا باید قائل شوند مجرد، همیشه جسم است و یا باید قائل باشند مجرد، همیشه مجرد است و جسم نیست و هیچ وقت جسم بر او حمل نمی شود اگر چه نفس مجرد، متعلق به بدن باشد.

والحاصل: اگر نفس را صورت بدن دانستند به ناچار چون قائل هستند که مجرد

بوده و هنگام تکمیل استعداد بدن حادث شده، باید بگویند مقام تجردی با جسمیت منافات ندارد، بلکه مجرد چون صورت بدن است همیشه باید جسم باشد، اگرچه بعد از مفارقت از بدن باشد، یا باید بگویند هیچ موقع مجرد جسم نیست؛ اگرچه هنگام تعلق مجرد به بدن باشد.

والحاصل: طبق آنچه گفتیم که صورت، در خارج عین ماده است، اگر نفس را صورت بدن می‌گیرند، باید قائل شوند نفس در حال تجردیت، در حقیقت جسم است و در حقیقت تجرد با جسمیت منافات ندارد بلکه با آن متحد است.

و اگر بخواهند بگویند جسمیت با تجرد منافی است و ممکن نیست مجرد، جسم باشد پس باید آن را همیشه بگویند، و لازمه این حرف این است که نتوانند بگویند نفس، صورت انسانی است و حال اینکه اگر صورت انسان نباشد پس معنای «کون الانسان ذا نفس» چیست؟ و البته معنای ذا نفس بودن هم این نیست که یک موجود مجردی آنجا باشد و یک جسم مادی هم اینجا قرار داشته باشد و گرنه باید ملائکه و جبرئیل و میکائیل همه نسبتشان به بدن این طور باشد.

عدم ورود اشکالات بنا بر قول حق

و اما بنا به عقیده ما که گفتیم: نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است این اشکال مرتفع است؛ زیرا ما گفتیم که نفس، موجودی صاحب اطوار و شوون بوده و ذو مراتب است و مادامی که در طبیعت است یک شأن طبیعی دارد که به جهت این شأن، همان موجود طبیعی است؛ جسم است، نامی است، حیوان است، و هر قدر جنبه تجردی پیدا کند، دیگر به آن جهت تجردی؛ مادی، طبیعی، جسم، نامی و حیوان نیست.

و بالجمله: همان موجود طبیعی است که یک مرتبه اش بالا رفته و به حس لمسی متبدل شده است، البته حس لمسی در عین حال که جنبه مادیت دارد، جهت تجردی هم دارد، تا به تدریج قوای دیگر - مثل وهم و خیال - که پیدا شد به تجرد خیالی

می‌رسد و باز بالاتر که رفت، مجرد عقلانی حاصل می‌شود. البته نه اینکه تمام نفس مجرد عقلی باشد، بلکه یک حقیقت ذو مراتب است که در یک مرتبه، مجرد عقلانی است و در یک مرتبه، خیال است، و در یک مرتبه، قوه‌واهمه، و در مرتبه دیگر سامعه، باصره، ذائقه و لامسه، و در مرتبه دیگر جسم، نامی و حیوان است.

البته نه اینکه قوا طوری باشند که از هم منعزل باشند؛ مثلاً لمس، چیزی باشد که در کنار افتاده و ممتاز و منفک از باصره، و باصره ممتاز از آن باشد و برای اینها یک ترکیب اعتباری قائل باشیم، قضیه این طور نیست، بلکه یک هویت است که همه اینها از شئون آن می‌باشند. در لمس، مدرک همان است که در ذوق است؛ لذا می‌گویی: من چشیدم، من لمس کردم، پس لامس و باصر یکی است، و سامع همان است، و مدرک عقلیات نیز همان است. پس این شیء عجیب در عین حال که یک هویت است، در بعضی مراحل لامس است، در بعضی مراحل باصر است، در بعضی مراحل سامع است، در بعضی مراحل متخیل است، در بعضی مراحل مجرد است، در بعضی مراحل جسم است، در بعضی مراحل حیوان است، در بعضی مراحل نامی است و در بعضی مراحل هیولی است.

از هیولای اولی تا مرتبه عقلانیت یک هویت است که دارای شئون و مراتب است و مادامی که در طبیعت است و مجرد پیدا کرده، اگر انسان فقط آن مرتبه را لحاظ کند، ممکن نیست حیوان و جسم بر آن حمل شود، و آن وجهه طبیعی که از شئون طبیعی آن است، جسم و نامی است و تمام اجناسی که در طبیعت است بر او صدق می‌کند.

آن وقتی که محمولی را بر این هویت حمل می‌کنیم این طور نیست که بعضی مراتبش را علی حده ببینیم؛ زیرا مراتب از هم جدانمیستند و چون جدانمیستند، وقتی که دیدن و شنیدن محقق شد می‌گویی: من دیدم، من شنیدم، البته نه چنین است که یک قسمت از نفس شنیده است و یک گوشه از نفس دیده است و مجازاً به نفس نسبت دهی.

بالجمله: بنا به عقیده آخوند رحمته الله هیچ اشکالی ندارد مادامی که نفس در طبیعت است، جسم، نامی و حیوان باشد، ولی بعد از آنکه مجرد پیدا کرد و مستقل شد و از طبیعت بیرون رفت و در آن افقی که هیچ مادیت در او نیست قرار گرفت، دیگر جسم و حیوان نیست، صورت این بدن هم نیست؛ چون که ارتباط قطع می شود، نه این بدن، ماده اوست، و نه آن مجرد، صورت این بدن است. آنهایی که بر خلاف قول آخوند گفته اند دچار اشکال شده اند و متحیرند که چه بگویند، این است که بعضی آمده و مجرد نفس را منکر شده اند. و بعضی به عدم بقای نفس بعد از بدن قائل شده اند. و بعضی در حمل صورت بر ماده و حمل ماده بر صورت گرفتار شده اند. بلی همه این حیرتها، برای این است که نفس را آن طوری که هست نتوانسته اند صاحب شئون و اطوار تشخیص بدهند.

چگونگی وجود نفس قبل از وجود بدن

مخفی نماند: مراد آخوند رحمته الله از اینکه فرموده: نفس قبل از بدن بوده و با بدن هم بوده و بعد از بدن هم می باشد،^۱ نه این است که در حقیقت قبل از بدن با آن جهت استقلال و جودی، به نحو کثرت بوده است؛ بلکه مرادش از وجود نفس، همان مرتبه ای از مراتب نفس است که وجود آن قائم به علت آن می باشد و علت در مرتبه ذات، دارای کمالات معلول به نحو لّف و بساطت است نه به نحو نشرو ترکیب. پس وقتی که می گوید: قبل از بدن بوده، یعنی به واسطه وجود سببش موجود بوده است و مدام تنبیه می کند تا هر کسی معنای سببیت و مسببیت را بداند.

آخوند بعد از اینکه عقیده خود را اظهار کرد به بعضی حرفهایی که در این باب گفته شده است می پردازد.

ادله شیخ اشراق بر بطلان قدم نفوس

دلیل اول

شیخ اشراق برای ابطال قدیم بودن نفس دلیلی آورده است؛ گرچه در حد خود، آن برهان متین است ولی آخوند رحمته الله بر آن اشکالاتی کرده، در صورتی که آن اشکالات بی وجه است.

شیخ اشراق گفته است: اگر نفس در مرتبه اول، واحد بوده، بعد هم واحد است، لازمه آن این است که اگر کسی به چیزی علم داشته باشد، دیگری هم همان را باید بداند، چون نفس آنها یکی است.

و اگر واحد نیست، می‌گوییم: اگر اینجا واحد نباشد و افراد، متکثر باشد؛ یعنی نفس صاحب افراد بوده و به هر بدنی یک فردی از آن متعلق می‌شود، می‌گوییم: چگونه در مجرد، تکثر فردی تولید شده است، چون اگر این تکثر به واسطه اعراض غریبه - یعنی کم و کیف و غیر آن - باشد، نفوس محتاج استعداد هستند و ماده لایقه لازم دارند و ماده داشتن با مجرد منافات دارد.

اگر بگوییم: تکثر نفوس از نوع تکثر فردی که در نوع تحقق پیدا می‌کند نیست، بلکه اشتداد در مراتب - مثل اشتداد در مراتب وجود - دارند و هر مرتبه‌ای ضعیف‌تر از مرتبه دیگر می‌باشد و چنانکه به اشتداد مراتب وجود قائل شده‌ایم همین طور در مراتب نفس، قائل به اشتداد می‌شویم. در این صورت می‌گوییم: این مراتب اشتداد، باید بین الحاصرین باشد؛ زیرا مرتبه ضعیف، همان است که به آخرین نقطه طبیعت متصل می‌شود و مرتبه اقصی آن مرتبه‌ای است که فوق آن مجرد عقلانی - مثل عقل اول - می‌باشد. پس اگر هر مرتبه‌ای از این مراتب طولی متعلق به بدنی باشد، باطل است؛ چون ابدان غیر متناهی هستند و تناسخ هم محال است. اگر تناسخ باطل نبود می‌گفتیم که مراتب محصوره نفس، متعلق به سلسله‌ای بعد از سلسله‌ای می‌باشد، پس اگر با بطلان تناسخ بگوییم هر مرتبه‌ای متعلق به بدنی است، چون بدن غیر متناهی

است، لازم می آید سلسله مراتب نفوس غیر متناهی باشد و این مطلب مستلزم این است که غیر متناهی محصور بین الحاصرین باشد؛ چون گفتیم که مراتب نفس از بالا به پایین محصور است.

و اگر گفتیم که یک مرتبه از مراتب تكثر عرض را داراست، همان سؤال تکرار می شود؛ چون تكثر یا باید به جهت ماده باشد و یا شیء، متقدر باشد و شیء، متقدر نمی شود مگر اینکه جسم باشد و حال اینکه فرض این است که نفوس مجرد هستند.^۱ اشکال اول مرحوم آخوند این است: اما اینکه گفتید تكثر یا نوعی است یا فردی، اگر تكثر نوعی باشد، لازمه اش این است که هر نفسی نوع مستقل منحصر در فرد باشد و حال آنکه این طور نیست. در جواب آن می گوئیم: چنانکه خود شیخ اشراق قائل است که انوار قاهره و اسفهبديه ماهیت ندارند، و در آنجا فصل و جنس نیست که ماهیت متصور باشد، بلکه آنها به هویت ذاتیه خود مغایر با هم هستند نه به ماهیت، و وجود آنها از هم جداست،^۲ ما در اینجا هم می گوئیم: نفوس ماهیت ندارند، بلکه هر نفسی وجود بدون ماهیت است.^۳

مخفی نماند: این اشکالی که آخوند از حرف خود شیخ اشراق بر او ایراد نموده مطابق نظر کشف است و نباید در اینجا که شیخ برهانی سخن گفته بر وی بنابر مذاق کشف ایراد نمود؛ زیرا اشکال مبنایی است و شیخ اشراق بهتر از دیگران آن حرفها را می داند.

والحاصل: شیخ اشراق با هر مسلکی وارد شد باید با همان مسلک جواب او را داد. گویا در اینجا شیخ مشائی شده و برهان اقامه کرده و از اشراقی بودن بیرون آمده و آخوند، شیخ اشراق شده و به طریق اشراقی وارد بحث شده است.

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۱.

۲- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۵-۱۱۷ و حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۱۹-۱۲۰.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۴۹.

و اما ایراد دوم آخوند در مقابل حرف شیخ که گفت: اگر نفس واحد بود، ادراکات هر کسی را باید کسان دیگر هم داشته باشند، این است که می گوید: اما ادراکاتی از قبیل «الواحد نصف الاثنین» که از اولیات است و یا مثل فطریات و نظیر آن از ادراکاتی که ضروری است - در باب منطق، ادراکات ضروری را شش قسم ذکر نموده اند - البته طوری است که همه کس آنها را می داند. و اما ادراکاتی که با آلات درک می شود، چون دار طبیعت است و آلات هم از هم ممتاز هستند پس مدرکات با آلات، مختص کسی است که آن آلت مخصوص را که مختص به خود اوست داشته باشد.^۱

مخفی نماند: این اشکال هم وارد نیست؛ زیرا مراد شیخ این است که آیا آن صورت ذهنیه ای که از «الواحد نصف الاثنین» در ذهن زید است، همان صورت بعینه مدرک عمرو است؟ و حال اینکه اگر نفس یکی بود، باید این صورت در تمام اذهان یکی باشد.

ایراد سوم آخوند بر شیخ این است که: کثرت در عالم عقل، مثل کثرت در عالم حس نیست؛ چنانکه وحدت آنجا هم یک نحو وحدتی است که غیر وحدت اینجاست، پس کثرت آنجا هم مثل کثرت اینجا نیست.^۲

این ایراد هم به شیخ وارد نیست؛ برای اینکه شیخ از آن مشرب گذشته و دست برداشته و دارد با کسانی که در دار کثرت هستند صحبت می کند.

دلیل دوم

شیخ اشراق دلیل دیگری آورده و گفته است: اگر نفس قبل از بدن مجرد بوده، پس به مقتضای تجرد، کل ما کان لها بالامکان، فعلیت داشته و استکمال برای آن ممکن نیست و چون استکمال برای او جایز نبوده است، پس جایز نیست آن را در بدن محبوس کنند و این خلاف حکمت طبیعت تجرد است و آوردن آن به

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۵۰.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۵۲.

محبس دار طبیعت و زندان بدن لغو است.^۱

آخوند در اینجا بر شیخ با آن مباحثی که شیخ اشراق خودش آنها را بهتر از دیگران می‌داند ایراد کرده است در صورتی که نباید آنها را اینجا آورد چون برهان شیخ در جای خود تمام است، و در کمال متانت برهان را استیفاء کرده و گفته: عالم مجردات به هر اندازه که مقتضای وجود تجردی است، کمال را داراست و در مجردات تغییر جایز نیست؛ چون بعد از آنکه مجرد، به فعلیت ما له بالامکان موجود می‌شود تغییر حال در آن ممکن نیست؛ زیرا سنوح قصدی که بعد از کمال، موجب نقص او گردد - که برای جبران و جریمه و عقوبت آن نقص و عصیان، مستوجب نزول و هبوط باشد، و به کیفر سنوح قصد موجب نقص، به این دار ظلمت طبیعت بیاید و در زندان خانه بدن قرار گیرد تا کدورت آن سنوح قصد موجب نقص، جبران شود - در مجردات ممکن نیست.

مثلاً هیچ وقت، عقل ثانی قصد نمی‌کند که عقل اول باشد و خطور هم نمی‌کند که ای کاش من به کمال او می‌رسیدم. یا اینکه عقل ثانی قصد نمی‌کند که ای کاش موجبات عیش و طرب برایم فراهم می‌شد، این امیال از آن موجودات دار طبیعت است؛ برای اینکه حاصل شدن نقص، در مجردات خلاف ذاتی عالم عقل و تجرد است. موجود مجرد هرچه بخواهد داشته باشد، باید از اول خلقت آن را دارا باشد، نه اینکه بعد از کمال تنزل کند.

لیکن آن قضایایی که قرآن در حکایت آدم و شیطان و هبوط آدم دارد، ظاهر آن مراد نیست، بلکه این حقایق از رموز قرآنی است و باید سعی کرد تا معنای ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^۲ را فهمید، و معنای هبوط را فهمید.

و همچنین باید معنای آیه شریفه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ﴾

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲.

۲- طه (۲۰): ۱۲۱.

أَسْفَلَ سَافِلِينَ^۱ رافهمید، البته معنای ﴿خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ همین تقویم و هیکل مستقیم القامه نیست؛ چون این احسن تقویم نیست بلکه احسن تقویم عبارت از آن تقویم فطری است که ﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ در آن باقی مانده‌اند. چنانکه می‌فرماید: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ * إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾.^۲ البته مسلم است که فقط کسانی که عمل صالح کرده‌اند دارای این قدر و قامت نیستند و اگر مراد همین هیکل باشد، مختص به اینها نیست، پس مراد همان فطرت است.

و همچنین مراد از ایمان، همان علم و مفهوم نیست؛ چون اگر مراد این علم باشد، باید شیطان بهترین مؤمن باشد؛ چون مسلم می‌دانست خدا موجود است وقتی گفت: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^۳ می‌دانست که خدا او را آفریده و به ملائک و جبرئیل و میکائیل و اسرافیل و انبیا هم علم داشت، پس چرا او مؤمن نشد؟ خداوند متعال می‌فرماید: ﴿أَبَىٰ وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾.^۴ پس معلوم می‌شود ایمان، فقط علم نیست.

و همچنین عمل صالح این نیست که آدم برای ترس از جهنم و برای رسیدن به بهشت و خوردن از میوه‌های آن نماز بخواند، این عمل، صالح و شایسته انسان و احسن تقویم فطرت انسانی نیست، بلکه این برای حیوانیت شایسته است.

پس مراد از ایمان این است که قلب در حقیقت نقش الهی بوده و عمل الهی باشد و برای خدا خالص بوده و برای رضای او باشد و غیر از رضای او چیزی نباشد. لذا فرمود: «الهي واجعل أورادي كلها ورداً واحداً»^۵ یعنی هیچ وردی غیر رضای او نباشد.

۱- تین (۹۵): ۴ - ۵.

۲- تین (۹۵): ۴ - ۶.

۳- اعراف (۷): ۱۲.

۴- بقره (۲): ۳۴.

۵- مصباح المتهجد، ص ۷۸۰؛ مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

و بالجمله: اگر فطرت این طور ماند، در احسن تقویم است؛ چون این نقش الهی احسن تقویم است، ولی اگر قلب به اینجا آمد و به شهوات آلوده شد و منیت در قلب، نقش بست و هرچه انجام داد برای رضای خود و به جهت رسیدن به آمال دنیایی بود، نقشه عالم سفلی و آخرین درجه حیوانیت که شهوت و غضب است شده و اسفل سافلین است، چنین انسانی در فطرت احسن التقویمی باقی نمانده است. بالجمله: اینها رموزی از قرآن است و نمی توان آن را به همه کس تفهیم کرد، حتی خدا می فرماید: چه کنم ﴿لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا﴾^۱ با این جماعت نمی شود حرف حسابی زد.

و بالجمله: شیخ اشراق بعد از آنکه دلیل اقامه کرد بر اینکه اگر نفس قبل از بدن مجرد باشد چون کامل است معنی ندارد او را برای استکمال به دار طبیعت متنزل کنند و این ضایع کردن است.

آخوند در جوابش همان جمع بین رأین علمین - افلاطون و ارسطو - را گفته است؛^۲ چون افلاطون و پیروان او گفته اند: نفس، قبل از ابدان بوده و خطیئه ای از او سرزده و پرها و ریشهای سوخته و ریخته و به این عالم آمده تا استکمال پیدا کرده و ریشهای رویده، به مقام اولی پرواز نماید،^۳ و ارسطو قائل به حدوث نفس با حدوث بدن است،^۴ و آخوند در جمع بین الرأین گفته است: برای نفس، کینونتهایی بوده است و آنچه را افلاطون گفته، کینونت عقلی بوده و در عالم عقل کینونت عقلی داشته است ولیکن نه به نحو تشتت طبیعی که فعلاً دارد، بلکه به نحو اعلی و به نحو وحدت؛ لذا آخوند در مقام جواب از شیخ اشراق می فرماید: چون نفس دارای کینونتهایی است و یک کینونتش اصلاً طبیعی بوده و در آن کینونت در طبیعت استکمال

۱- نساء (۴): ۷۸.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۸، ص ۳۵۳ - ۳۶۶؛ تعلیقه صدر المتألهین بر حکمة الاشراق، ص ۴۴۵.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۰۹ و ۳۳۱ و ۳۶۰.

۴- اسفار، ج ۸، ص ۳۳۲.

پیدا می‌نماید، و بعد از این بحث وارد قضایای آدم و مسأله هبوط او شده است و این قسمت از رموز قرآن است؛ چنانکه در مسأله هبوط، رموزی در لسان حکمای سابق هم بوده است، مانند آنچه از افلاطون نقل کردیم و همین طور خود ارسطو در اثولوجیا بیشتر از افلاطون در کینونت عقلی صحبت کرده است،^۱ و این کینونت عقلی در مراتب وجود می‌باشد.

چنانکه در فرق بین عرفان و علم گفته‌اند: عارف را از آن جهت عارف می‌گویند که عرفان به معنای دانستن بعد از نسیان آنچه می‌دانست، می‌باشد. عارف بعد از آنکه به دار طبیعت آمد و حجابات طبیعی این دار دنیا را که جلوی قلبش را گرفته با ریاضت رفع کرده و سرادقات نسیان را برداشت، برایش عرفان حاصل می‌شود. و عارف بعد از آنکه خودش را تهذیب کرد، کینونتهای سالفه به یادش می‌آید.

چنانکه یکی از افراد اهل ذوق - گرچه آدم خیلی با کمال و علم نبود ولی ذوقی بود - روی همان ذوقش می‌گفت: معراج عبارت از نگاه قهقرایی است تا آدم سیرهای گذشته و منازل ایام یادش بیاید، و می‌گفت: می‌بینی کسی هست که بیست سال قبل به یادش هست، کسی هست عالم بچگی را متذکر است، و یکی هست شیرخوارگی را به یاد دارد، و یکی هست عالم رحم مادرش را متذکر است، و ممکن است کسی باشد که آن روزی را که در اصلاب پدر بوده، یادش باشد و کسی باشد که بودنش در عالم ذرّ به یادش بیاید، و کسی باشد که بودنش در عالم عقل به یادش بیاید، و کسی باشد که از لوازم اسماء و صفات بودنش به یادش بیاید، البته مسلم است که معراج، سیر از آن طرف نیست، بلکه معراج سیر از پایین است. خلاصه معنای عرفان این است که سوائف المراتب بعد از نسیان به یادش بیاید.

فرق دیگر عرفان با علم که در سیاق وجه فرق بین حکیم و عارف گفته شده این است که: حکیم آن کسی است که مفاهیم کلیه را بداند و با براهین، وجود صرف را

۱- اثولوجیا، ص ۸۴ - ۹۲، البته لازم به ذکر است که هرچند تا سالیان پیش اثولوجیا را از ارسطو می‌دانستند ولی به تحقیق ثابت گشته که این کتاب از تألیفات فلوطین حکیم است.

اثبات کند و برای او مفاهیم علم، قدرت، اراده، کرم، قدم، جمال و جلال را اثبات کند، ولیکن عارف آن کسی است که کلیات را ببیند، بلکه به مشاهده حضوریه، شخصیات را مشاهده کند، آنچه را حکیم با پای چوبین خود اثبات کرده که مفاهیم را برهانی نموده، و آنچه کلیات به حمل شایع صنایع بر آن انطباق پیدا می‌کند، عارف آن را به مشاهده حضوریه می‌یابد؛ گرچه عارف این مفاهیم و برهان و صورت استدلال را نداند ولیکن نتیجه خارجی آن را می‌بیند، برخلاف حکیم که از مفاهیم و صورت استدلال، صورت نتیجه را گرفته و از مفهوم، مفهوم اخذ می‌نماید و به همان کلیات مفاهیم پیچیده اکتفا می‌کند.

و خود این مفاهیم هم، یک نقاب و حجاب دیگر می‌باشد، این است که گفته‌اند: «العلم هو الحجاب الاکبر»؛ مثلاً اگر کسی در خارج از صحن حیاط باشد و از داخل حیاط صوتی بشنود، می‌داند کسی در آنجا هست، ولیکن کسی که آن شخص را به رأی العین در حیاط می‌بیند، اگرچه با کسی که در خارج از حیاط است در علم به صاحب حیاط شرکت دارند و با اینکه هر دو می‌دانند که پیش بیننده و ناظر، کشف عورت قبیح است، اما شخص خارج از حیاط، چون صاحب حیاط را نمی‌بیند هیچ شرمی از او نمی‌کند ولی آن کسی که می‌بیند که صاحب حیاط او را می‌بیند از او شرم داشته و کشف عورت نخواهد کرد، پس علم به تنهایی منتج اثر خارجی نیست.

ولذا ممکن است عالم با یک فرد عادی فرق بسیاری داشته باشد؛ آن فرد عادی نداند که صرف الکمال، کل الکمال است، و واجب الوجود بالذات، واجب الوجود من جمیع الجهات است، و اوصاف کمالیه در او به نحو اعلی و اکمل است، و بسیط الحقیقه کل الکمال است و حقیقت حق، حقیقه العلم و حقیقه القدرة و الجمال است ولی معرفت داشته باشد و بالمشاهده الحضوریه قدرت و علم خارجی الهیه را ببیند. ولذا آن عالم حکیم وقتی که به عالم مفاهیم بیاید، جوش و خروش کرده و داد سخن می‌دهد، ولی در عمل چون بالمشاهده، قادری نمی‌بیند نترسد. چنانچه اگر کسی به مفهوم کلی «مار» علم داشته باشد و بداند او موجودی است که جنسش این است و

فصلش آن است و از لوازم ذاتی او «زهر» است ولی به رأی العین نبیند، و مصداق خارجی آن رانشناسد، چنین کسی از مار خارجی نمی‌ترسد.

همچنین اگر کسی به مفهوم کلی زهر عالم باشد که اگر انسان آن را بخورد جگرش را پاره می‌کند ولی نشناسد در خارج زهر چیست، مسلماً از آن پرهیز نمی‌کند، ولیکن کسی که نمی‌داند فصل و جنس آن چیست، اما به رأی العین و بالمشاهده می‌بیند که این خزنده، گوسفند را نیش زد و آن هم مرد، البته از آن می‌ترسد و می‌پرهیزد. پس کسی که با پای چوبین استدلال، مفهومی را اثبات کند که ناری هست و جهنمی باید باشد، ولیکن به رأی العین نبیند، این علم هیچ اثری نخواهد داشت؛ بلکه این مفاهیم خودش از اسباب غفلت و حجاب است که انسان مدام با آن بازی می‌کند.

مثلاً فخر رازی با آن مقام علمی، چیزی را در خارج نمی‌دیده است؛ چون علمش صرف مفهوم کلی بوده است و لذا نه قلمش روحانی است، نه علمش روحانی است و نه گفتارش روحانی است و از همه آثارش معلوم می‌شود که این شخص روحانی نبوده است با اینکه خود را در سلک روحانیون قرار داده و از سران آنها محسوب می‌شده است ولی از هیچ اثرش روحانیت نمایان نیست.

و بالجمله گفتیم: عرفان و علم از دو جهت فرق دارند، یکی اینکه معرفت آن است که انسان شخص خارجی را بداند، گرچه نداند که کدام مفهوم بر او صادق است، ولی علم آن است که کلی من حیث هو کلی را بداند ولی مصداق کلی را به عین شهود ندیده باشد.

عرفان مانند این است که شخصی شکر را بخورد بدون اینکه اسمش را بداند؛ کامش شیرین می‌شود اگرچه اسمش را ندانسته است، و علم مثل این است که شکر را بداند و اسمش را در یاد داشته باشد و مفهوم چیزی را که ریز است و حلاوت دارد بداند، ولی خودش را ندیده باشد.

و به عبارت دیگر: مثل آن است که کسی خواب دیده باشد و بیدار شود و بداند که چه خوابی دیده و آن را تصور کند، این علم است که فقط مفهوم ببیند، ولی عرفان آن

است که آن واقعه خواب را که شخص اول دیده بود بالمشاهدة العینیه ببیند. و دیگر اینکه: عرفان بعد از نسیان است و چون شخص، مراتب نزولی خود را - در قوس نزولی - بعد از نسیان متذکر شود او را عارف گویند. پس برای اشیاء مراتبی است که مرتبه نازل، شعاع مرتبه فوق است، بدون اینکه آن مرتبه فوق از مرتبه شامخه خود تجافی کرده باشد، در عین حال که در مرتبه خود ثابت است ممکن نیست بعینها از آن مرتبه پایین تر بیاید، مثل طبقه بالای نور شمس که با این انوار پراکنده در اقصی مرتبه وجود منتشر است؛ برای همین جهت می گویند: «العلّة، مرتبة كاملة للمعلول، و المعلول مرتبة ناقصة لها» و علت حد کمال معلول است و معلول حد ناقص علت می باشد. و بالجمله: توهم نشود که علت به مرتبه معلول می آید؛ بلکه اینکه گفته اند: علت، حد کامل معلول است، یعنی همان حقیقت است ولی کامل تر، بدون اینکه مرتبه معلول، همان مرتبه کمال باشد.

والحاصل: هر یک از مراتب وجود، فوق مرتبه دیگری است. و معنای هبوط، همان تنزل شعاع مراتب است. و لذا مرحوم آخوند قضیه هبوط آدم ﴿قُلْنَا اهْبِطُوا مِنْهَا جَمِيعًا﴾^۱ را بر این معنی حمل کرده است، ولیکن بهتر و قریب تر در آیات رمزی قرآنی مانند ﴿وَعَصَى آدَمُ رَبَّهُ﴾^۲ و کیفیت اکل از شجره و اغوای شیطانی و غیره، آن است که بر آنچه که اهل طریقت گویند منزل باشد؛ انبیا بعد از آنکه به مقام فنا رسیدند و از کثرت، حتی کثرات اسمائی گذشتند، و اسماء را فانی در مبدأ دیدند و برای همه کثرات - مانند حضرت ابراهیم علیه السلام - افول قائل شدند؛ به مقتضای حکمت لازم بود برای هدایت برگردند.

و خطای آدم این بود که به کثرت اسماء متوجه شده و از کثرات اسماء متوجه به لوازم اسماء شده و از محبوب، نظر را قطع کرد. و این توجه به غیر، در پیشگاه سلاطین مکروه است، بخصوص که خلاف قانون حب و محبت می باشد؛ لذا شجره ای که

۱- بقره (۲): ۳۸.

۲- طه (۲۰): ۱۲۱.

شجره کثرات بود و اصل آن شجره، این عالم طبیعت و هیولای اولی بوده که تعینات در آن استقلال پیدا کرده و شرکها به وجود آمده است و عدم نماها خود را نمایان کرده، باعث غفلت وی از آنچه که باید مد نظر قرار دهد شد، و شاید مراد از شجره منهیة همین باشد که مورد نهی واقع شده بود و شیطان آدم را به این شجره کثرت و دنیا هدایت کرد و نظر او را از محبوب انحراف و انصراف داد.

پس می توان گفت هرچه انسان را به غیر خدا دعوت کند، شیطان است؛ اگر کسی گفت: بلند شو نماز بخوان تا از جهنم برهی، شیطان است و اگر گفت: نماز بخوان تا به بهشت و گلابی برسی، شیطان است، ولیکن هدایت رحمانی آن است که بگویند نماز بخوان تا به خدا برسی.

و بالجمله: چون آدم بعد از فنا متوجه کثرات شد، به این کثرات برگشت، و این درد بود که آدم را به گریه آورد، و الا صرف از دست دادن گلابی، آن قدر اهمیت ندارد. وقتی آدم نظر را از محبوب متوجه کثرت اسماء نمود - البته نظر به کثرت اسماء، نظر به کثرات لوازم هم خواهد بود - چون محبوب این خلاف قانون محبت را دید با صدای رسای قرآنی داد رسوایی آدم زد و این نغمه طولانی به گوش همه ذرات جهان و جهانیان رسید و به کیفر نظر به عالم طبیعت، اهباط شد تا از این کثرات و قعر عالم وجود سیر کرده و از این شکنجه بیرون بیاید، و بداند که این کثرات لایق توجه نبوده و این جهنم است. البته عالم دنیا جهنم است و باید از این گذشت و گذشتن از دنیا راهش فقط صراط مستقیم است که باید از وسط این عالم از همان خط گذشت، بدون اینکه کثرات، آدم را فریب دهد.

عالم آخرت نمونه این عالم طبیعت است. باید از داخل همین عالم طبیعت و دار دنیا و از داخل همین جاه طلبیها، ریاست طلبیها، دنیا طلبیها، کینه، حسد، بخل و آتشیهای خطرناک حرکت کرد و حرکت باید در خط مستقیم باشد که اگر آدم سیرش با آن خط مستقیم که صراط مستقیم قرآنی و اسلامی است منطبق نباشد، داخل آتشیهای دنیا می افتد؛ همین، نمونه صراط است که در جهنم می باشد.

و در اخبار آمده است: این صراط مستقیم و نازک از داخل جهنم می‌گذرد تا به بهشت می‌رسد.^۱ پس هر کسی که در جهان پایش بلغزد و از جاده و صراط مستقیم دیانت دوریافتد، آنجا از صراط جهنم پرت می‌شود. چنانکه پرت شدن در این دنیا موجب هلاکت و غوطه‌ور شدن در ورطه هلاکت اوصاف رذیله است، در آنجا هم ورطه هلاکت، نار جهنم است. خوشا به حال کسانی که به این دار دنیا بیایند و از این طبیعت، با همان صراط مستقیمی که اگر هر کسی در آن طریق باشد، آتش او را در نمی‌یابد، بگذرند. این است که فرمودند: «جُزْنَا وَ هِيَ خَامِدَةٌ».^۲ پس مناسب است آیاتی که آخوند ذکر کرد مثل ﴿وَنَذِرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا﴾^۳ بر این حمل شود.

دلیل سوم

از ادله‌ای که شیخ اشراق بر ابطال تجرد نفوس قبل از ابدان اقامه نموده این است که: اگر نفوس قبل الابدان باشند و با حدوث ابدان نازل بشوند و بعضی از آنها به بدن تعلق نداشته باشند، تعطیل لازم می‌آید و تعطیل در نظام طبیعت محال است. و اگر همه آنها متصرف و متعلق باشند، چون ابدان غیر متناهی است، نفوس هم غیر متناهی خواهند بود، پس باید در یک زمانی همه ابدان غیر متناهی جمع باشند تا همه نفوس متصرف باشند، پس لازم می‌آید در زمانی اجتماع غیر متناهی حاصل شود.^۴

این یک تقریبی بود که برای کلام شیخ اشراق نمودیم و بر اساس این تقریب آخوند این کلام را تعقیب می‌نماید.

ولیکن کلام شیخ اشراق حامل یک تقریب دیگری نیز هست و آن اینکه: اگر نفوس، قبل از ابدان باشند، گرچه آنهایی که بوده‌اند نوبت به آنها می‌رسد، ولی

۱- معانی الاخبار، ص ۳۲؛ بحار الانوار، ج ۸، ص ۶۴ - ۷۱.

۲- علم الیقین، ج ۲، ص ۹۷۱.

۳- مریم (۱۹): ۷۲.

۴- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۲.

در همین تأخیر نوبت؛ تعطیل نفس است و این در ناموس حکمت طبیعی درست نیست.

آخوند در ابطال حجت می‌گوید: اولاً ما شقّ اول را اراده می‌کنیم و می‌گوییم: تعطیل لازم نمی‌آید؛ زیرا مراد کسانی که قائلند نفوس مجرد، قبل از ابدان بوده، همان کینونت عقلانی نفوس در مرتبه عالی است، و در آن مرتبه به این نحو که فعلاً نفس هست و به بدن تعلق دارد نیست، بلکه در آن کینونت، تعلق به بدن داشتن اصلاً شأن او نیست؛ چون آن مقام، مقام وحدت است و مقام تفصیل نیست و تفصیل در مرتبه تعلق و طبیعت می‌باشد؛ پس تعطیل لازم نمی‌آید، بلکه مثل مجردات دیگر غیر متعلق به ابدان است، خدا شغلش را در آن مرتبه کینونت عقلیه می‌داند.

بعد می‌گوید: شقّ ثانی را اراده می‌کنیم و می‌گوییم: لازم نیست که در زمان واحد ابدان غیر محدود و نفوس غیر متناهی جمع باشد، بلکه می‌گوییم: ابدان غیر متناهی در ازمه غیر متناهی به تعاقب و تناوب موجود می‌شوند.^۱

آخوند در تعقیب مطلب وجود نفس به کینونة العقلیه، کلام را ادامه می‌دهد و می‌فرماید: در آن مرتبه به نعت نفس موجود نبوده تا اینکه گفته شود تعطیل لازم می‌آید، بلکه به نحو وحدت بوده است و در آن کینونت عقلیه‌ای که داشت وحدت داشت و چون نفس در طبیعت به کینونت طبیعی بیاید، کثرت تولید می‌شود، و در این کینونت، نفس جهت تعلقی به بدن پیدا می‌کند و عین ذاتش همان ذات تعلق به بدن می‌شود. البته تدبیر بدن این نیست که مثل راننده بنشیند و ماشین را به حرکت درآورد، بلکه تدبیر او تدبیر تعلقی و طبیعی است و طوری است که این کالبد، بدن او به شمار می‌رود، و این باید به نحوی باشد که تعلق، طبیعی بوده و نفس به بدن اختصاص داشته باشد، نه اینکه همان وجود کلی وحدانی بسیط عقلانی باشد و این بدن تحت تدبیر و تربیت آن وجود عقلانی قرار داشته باشد؛ چون ما از این معنی تحاشی نداریم و آنهایی

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۶۶؛ تعلیقه صدر المتألهین بر حکمة الاشراق، ص ۴۴۶.

که قائل به حدوث روح هستند ممکن است این معنی را قبول کنند ولیکن به این معنی آن فرد عقلانی کلی، نفس ابدان محسوب نمی شود.

پس تدبیر انحائی دارد، تدبیری که این نفوس جزئی می کنند، غیر تدبیری است که خداوند متعال دارد؛ تدبیر خداوندی این طور نیست که جهان، یک بدن عظیم باشد و او روح چنین بدنی باشد.

آن کینونت عقلی که ما برای نفوس قائل شدیم در حقیقت بسیط است و لذا کلّ النفوس است، نه همه نفوس در آن به طور «کون شیء فی شیء» و مثل خزینه درهم و دینار باشد، بلکه این خزینه الله است و خزائن الله در کمال جامعیت است و این طور نیست که اشیاء در او متمایز باشند، بلکه حقایق بسیط هستند و حقیقت بسیطه، کلّ الکمال است که با فیض، نقصان نمی پذیرد و با عدم فیض دارای تمامیتی نیست، بلکه فاعلیت غیر متناهی دارد، لا تنقص و لاتنفد، و وجودات متکثره، معالیل و افعال آن بسیط هستند، و وجودات این معالیل پیش او از وجودات آنها عند انفسهم آشد است، چه رسد به اینکه در ماده قابل باشد؛ زیرا داشتن ماده قابل به جهت نقص است که به واسطه غایت ابهام و نقص و عدم تحصیل و ضعف، قابل انفعالات غیر متناهی است، و اما وجودات معالیل عند علة بسیطة واحده، به نحو وجوب است، ولیکن عند انفسهم و به نحو امکان الامکان، يتساوی علیها الوجود و العدم می باشد، پس عدم تناهی انفعال در ماده منفعله، به جهت نقص اوست و عدم تناهی در علت بسیطه، به جهت شدت کمال آن است.^۱

اشکال شده که اگر بنا به کینونت عقلی باشد، چگونه ممکن است که به عالم طبیعت تنزل کرده باشد و بعد از آنکه متعلق به بدن نبوده، به بدن تعلق پیدا کرده باشد؟ و این نیست مگر اینکه حرکت کند و حرکت در مادیات است و چیزی که ماده ندارد، حرکت ندارد؛ چون معنای حرکت این است که حاملی، صورتی را در مرحله اول قبول کرده باشد بعد آن را که لبس نموده بود خلع کرده و صورت دیگری را لبس بنماید.

و بالجمله: چون نفس ماده ندارد، انقلاب ماهیت لازم می آید و انقلاب ماهیت محال است.^۱

آخوند می فرماید: انقلاب ماهیت در سه مورد محال است:

یکی اینکه بسیطی به بسیط دیگر منقلب شود.

و دیگر اینکه ماهیتی با قطع نظر از وجود، به ماهیت دیگری منقلب شود؛ مثلاً تاکنون ماهیت انسان، حیوان ناطق بود بعد برگردد و حیوان ناهق شود.

و دیگر اینکه وجود از ماهیتی منقلب شده و همان تکه وجود، وجود دیگری شود.

این سه مورد، از موارد استحالة انقلاب ماهیت است.

و اما آن بیانی که در نقض گفته شد، چون ما قائل به کینونت عقلی نفوس هستیم، البته نه به آن معنایی که ظاهر کلام بعضی از حکما مثل افلاطون و صریح سخن محدثین مامی باشد که آنها گفته اند که نفوس جزئیة قبل از بدن به یک نحو وجودی که منفرد از هم بوده، موجود بوده اند و هر نفسی را می آورند و با بدنی جفت می کنند، بلکه گفته ما بالاتر و اجلّ از این است و آن اینکه در مرتبه وحدت و به طور جمع بوده است.

والحاصل: بنا به عقیده ما - که گفتیم: نفس جسمانية الحدوث بوده و بعد از آنکه موجودی طبیعی بوده کم کم از مرتبه طبیعت رو به بالا رفته و تجرد پیدا می کند - اشکال انقلاب ماهیت شده است و ممکن است در هر دو طرف به این عقیده ما برخورد داشته باشد؛ لذا مرحوم آخوند متعرض هر دو جهت شده است و جهت اخیری را به طور صریح و با قاعده مستقیم جواب داده و آن طرف دیگر را بعد از آنکه ظواهر کلمات حکما مثل افلاطون را بر گفته خود - یعنی کینونت عقلی - تأویل کرده، جواب می دهد.

اما جواب از این طرف که موجود طبیعی چگونه مجرد شد در صورتی که این حرکت است و حرکت ماده لازم دارد، ماده از صورتی به صورتی متبدل می شود و

حافظ این است که این، آن بشود، و اگر ماده بین صورتین محفوظ نباشد، انقلاب ماهیت است و انقلاب ماهیت مستحیل است.

آخوند می فرماید: البته در صورتی که دو صورت، مادی بوده و ماده مشترک نداشته باشند، محال است که بگوییم چیزی، چیز دیگر شده است؛ زیرا آنچه که فعلیت است، ابا دارد از اینکه به همان فعلیت برگردد و فعلیت دیگر شود؛ برای اینکه فعلیت به معنای ابای از غیر و استقلال داشتن است، پس آنچه ابا ندارد، چیزی است که از خود فعلیت نداشته باشد، بلکه به وسیله صورت، تحصیل پیدا کند، برای چنین شیئی جایز است صورتی که داشته آن را از دست داده و به شیئی دیگر متبدل شود.

سرّ مسأله مجرد شدن نفس بعد از مادی بودنش این است که یک ماده لایقه در مرحله اول - مثلاً در نطفه انسانی - بوده که قابلیت داشته حائز کمالات شود، آن صورت آخری که حاصل آمد و مجرد شد - یعنی شیء بعد از آنکه ماده داشت به حرکت جوهریه حرکت کرد تا به آخرین مرتبه کمال رسید؛ یعنی اول مرتبه تجرد را حاصل نمود - دیگر در این حال تجرد حرکت واقع نمی شود.

به عبارت دیگر: حرکت که در این ماده حاصل آمد، مدام صورت خود را از ماده استخلاص می کند و خود را از ماده بیرون می کشد. ولی وقتی که از ماده بیرون آمد، دیگر در آن حرکت نیست، و حرکت فقط در ذی ماده است؛ هر اندازه که تجرد حاصل شود، از ماده تخلص حاصل شده و در آن حرکت نیست، پس چیزی که صاحب حرکت است، هنوز مجرد نیست و ماده دارد و آنچه مجرد است، حرکت در آن نیست و این حرکت تا آن جایی که صورت به طور کلی از ماده خلاص نشده، جریان دارد و بعد از تخلص تمام، ماده تمام شده و فانی می گردد و آنچه که قابل قبول کمالات بوده - یعنی قوه - با قبول فعلیت اشباع و پر می شود. و البته بعد از قبول آنچه که امکان قبول آن را داشت دیگر جهت ماده باقی نیست؛ زیرا معنای ماده این است که لایق و قابل قبول کردن قسمتی از کمالات است و بعد از آنکه این لایق، آنچه قبول کردنی بود قبول کرد، قابلیت قبول نمانده تا ماده بقا داشته باشد. و معنای حاصل شدن

آنچه امکان داشت، تمام شدن ماده است، پس حرکت در آن چیزی است که ماده دارد و آنچه حرکت ندارد، ماده هم ندارد، همه اینها در این طرف مسأله است. و اما در آن طرف، البته باید ظاهر کلمات حکمای اقدمین مثل افلاطون را به گفته ما تأویل نمود و آن عبارت از کینونت عقلیه است؛ چنانکه در مسأله علم باری گفتیم که باید گفت: قضیه «النار حارّة» قضیه وحدانی بسیط جامع همه مصادیق کثیره نیران است و سلاسل به طور کلی، عرضیاً أو طولیاً، برزخياً أو مثالیاً، طبیعیاً أو عقلیاً، همه به نحو جمع و به طور وحدت در این قضیه مندرج است، و کسی که عالم به قضیه «النار حارّة» باشد حکم همه افراد این سلاسل را می داند.

وقتی در باب مفاهیم به این نحو باشد، البته در باب وجود هم چنین خواهد بود؛ زیرا وجود بسیط واحد، حائز تمام مراتب کمال افراد است و همه به طور جمع در آن واحد جمعند، و این کثرات و افراد، مراحل ظهور و جلوات اوست و هیچ ذی جلوه، عین جلوه نیست؛ گرچه از آن خارج هم نیست و در عین حفظ مرتبه شامخه خود، جلوات در حقیقت ظهورات او هستند و این ظهورات که در مراتب نزول، کثیر و متمایز از هم هستند، در مبدأ به طور جمع حضور دارند، ولیکن نه به نحو جمع تشخیصی عینی فردی، بلکه به نحو وحدت و غیر متشخص و غیر ممتاز از هم. و بالجمله: تمام مراتب نزول و سلاسل عرضی و طولی، در مقام جمع و وجود عقلی و کینونت عقلانیه موجود بوده و در حضور ابیها المقدس به نحو لاتعین فردی با هم جمع بوده اند.^۱

دلیل چهارم

یکی از ادله‌ای که شیخ اشراق بر بطلان قدم نفوس اقامه کرده این است که: اگر نفوس قدیم باشند، یا باید محدود و محصور و معدود و معین باشند؛ در این صورت قول به تناسخ لازم می آید که بگوییم آن نفوس معدود، مدام در ابدان در گردش

می باشند، و اگر غیر محدود و لایتناهی باشند، لازم می آید در مفارقات عقلی که مصدر نفوس هستند، جهات حقیقیه متکثره وجود داشته باشد و حال آنکه در بسیط الحقیقه جهات واقعی کثیره معنی ندارد.^۱

بر احتمال اول دو اشکال وارد است: یکی مختص به همان احتمال است و دیگری مشترک بین آن احتمال و احتمال دیگر است، یکی از آن دو اشکال قول به تناسخ است که بر معدود بودن نفوس مترتب می باشد، و دیگر اینکه در عقل که مبدأ صدور نفوس است، باید کثرت حقیقیه وجود داشته باشد.

بنابر احتمال دیگر، یعنی غیر متناهی بودن نفوس نیز لازم می آید در عقل و بسیط الحقیقه، جهات متکثره وجود داشته باشد و این هم محال است، به جهت اینکه نفوس کثیر است و کثرت آنها هم کثرت عرضی است؛ چون نفوس در عرض یکدیگر قرار گرفته اند و در طول یکدیگر واقع نیستند و یکی بر دیگری متقدم و علت آن نیست و این چنین کثرت حاصل نمی شود مگر اینکه یا باید هیولی در بین باشد که به جهت تخصّص آن و حصول تبدلات و آلات، کثرت اتفاق بیفتد.

و بالجمله: منشأ کثرت یا باید قابل باشد؛ گرچه فاعل بسیط است، و یا موجب کثرت، خود فاعل باشد؛ در این صورت فاعل نمی تواند بسیط باشد؛ برای اینکه از بسیط، ممکن نیست کثیر صادر شود. بنابراین چون نفوس مجرد هستند و ماده و هیولی ندارند و لذا قابل نمی تواند منشأ کثرت باشد پس باید موجب کثرت، فاعل باشد و در آن، جهات حقیقیه کثرت وجود داشته باشد و در عقل که مبدأ نفوس است، نمی توان قائل به کثرت جهات شد به طوری که موجب کثرات عرضیه باشد.

بلی صاحب حکمة الاشراق در وجه تولید کثرت گفته است: عقل سوم به جهت اینکه یری ذاته و یری العقل الثانی و یری ایضاً العقل الاول و یری ایضاً مبدأ المبادی، به جهت هر یک از رؤیتها، چیزی از او صادر می شود و همچنین از مبدأ اول، به او اشراق می شود و از هر یک از عقل اول و عقل ثانی هم به او اشراق می شود و از انعکاس

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۰۳.

اشراقات، عقول دیگر صادر می‌شوند. ولیکن از رؤیتهای متعدد و از اشراقات، موجودات طولی صادر می‌شوند و یا ارباب الانواع حاصل می‌گردند نه موجودات عرضیه شخصیه، پس آن جهات، موجب کثرت عقول مترتبه و ارباب انواع هستند لاغیر، و برای کثراتِ افرادیِ نفوس لازم است در خود عقلی که نفوس را اصدار می‌کند به تعدد نفوس، جهات حقیقی کثرت وجود داشته باشد نه اعتباری؛ چون منشأ صدور و جهت صدور باید حقیقی باشد و جهات کثرت حقیقیه در عقل، موجب جهات کثرت حقیقیه در مبدأ اولی است و آن هم باطل است، زیرا موجب ترکیب است.^۱

با این بیانی که ما از طرف شیخ اشراق برای برهان وی کردیم؛ دیگر ایراد آخوند وارد نمی‌شود؛ زیرا ایشان ایراد کرده‌اند و گفته‌اند: در مفارقات، کثرت عددیه نباید باشد نه کثرت فاعلیه، بلکه بسیط الحقیقه باید دائم الفاعلیه باشد.^۲

و از گفته ما معلوم شد که برهان شیخ مقتول مؤدّی این است که کثرت عددیه، در مبدأ لازم می‌آید، نه کثرت فاعلیه؛ چنانکه خود مرحوم آخوند هم در آخر صفحه، بعد از آنکه در ابطال قول به قدم نفوس، اظهار عقیده می‌کند، می‌گوید: لازمه آن این است که کثرت عددیه در مبدأ باشد و این محال است.^۳

سپس شارح حکمة الاشراق بعد از آنکه حجج شیخ مقتول را در ابطال قول به قدم نفوس نقل نموده، گفته است: این ادله شیخ اقناعی است؛ چون مبتنی بر بطلان تناسخ بوده و حال آنکه حق این است که تناسخ واقع است و قول به تناسخ را به اعظم از قدما مثل افلاطون و غیره نسبت داده است، سپس گفته: با پذیرفتن قول به تناسخ، ادله ایشان جاری نیست و قدم نفوس ثابت است، علاوه بر این، معاضد به اخبار و روایات است، چون در روایات داریم «الأرواح جنود مجنّدة، فما

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۸.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۷۱.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۷۳.

تعارف منها ائتلف و ما تناکر منها اختلف^۱»^۲.

مخفی نماند که این حدیث، بر قدم نفس هیچ دلالت ندارد، بلکه مضمونش بیش از این نیست که ارواح جنود مجتده هستند، قسمتی از آنها با یکدیگر آشنایی دارند و هم سنخ هستند، پس تألف دارند، چنانکه می بینی آنهايي که در مدرسه فیضیه هستند با هم، هم مذاق هستند و قسمتی که در فلان مکتب خانه تربیت یافته اند با هم آشنا هستند؛ آنها متناکر از اینها و اینها متناکر از آنها می باشند.

و اما روایت «خلق الأرواح قبل الأبدان بألفی عام»^۳ به هر حال ما مجبوریم از ظهور آن دست برداریم؛ برای اینکه هم ارواح عام مجموعی است و هم ابدان، پس معنای روایت این می شود که روح هر بدنی را دو هزار سال قبل خلق کرده و آن بدنی که سه هزار سال بعد خواهد آمد، پس روح آن هنوز خلق نشده. و این منافی با قول به قدم ارواح است. و اگر بگوییم مراد این است که اولین بدنی که خلق شده، دو هزار سال قبل از آن، مجموع ارواح خلق گردیده است؛ این هم منافی با قدم است. و چون از ظاهر باید دست برداریم پس ما از ظهور «الفی عام» دست برمی داریم و می گوییم مراد از عام، عام رتبی است، و الفی عام به مراتب نفس اشاره است که برای نفس سه مرتبه است، مرتبه حس ظاهر، و مرتبه خیال و وهم، و مرتبه عقلانیت.

علاوه بر همه اینها: اگر بنابر قول حکما قائل شویم که نفوس مجرد است - و باید هم آن را بگوییم - پس معنی ندارد نفس، حادث زمانی باشد و دو هزار سال قبل خلق شده باشد و قبل از آن سالها در بوتۀ عدم باشد؛ بلکه مجرد، قدیم زمانی و حادث ذاتی است، هذا کله بنا به عقیده حکیم.

و اما بنابر ظاهر کلمات محدثین ما که ارواح، اجسام لطیف هستند،^۴ می گوییم:

۱- عوالی اللثالی، ج ۱، ص ۲۸۸، حدیث ۱۴۲.

۲- شرح حکمة الاشراف قطب الدین شیرازی، ص ۴۴۷ - ۴۵۱.

۳- معانی الاخبار، ص ۱۰۸، حدیث ۱.

۴- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴.

معنای لطیف بودن چیست؟ اگر جسم لطیف باشد، مکان لازم دارد؛ آن مکانی که قبلاً در آنجا بوده کجاست؟ علاوه بر این، تداخل اجسام محال است، و علاوه بر همه اینها فساد اجسام مبرهن است و این منافی معاد و خلود است.

و بالجمله: با این اخبار، قول به قدم نفوس و اینکه نفوس قبل الابدان بوده اند، ثابت نمی شود؛ اضافه بر اینکه معلوم نیست خبر از چه کسی و سند آن چگونه باشد و آیا ظهور در این قسمت حجت است یا نه؟ البته بعد از آنکه با غمض عین ظهوری برای اخبار قائل باشیم و نظر را از آنچه در معنای اخبار گفتیم قطع کنیم.

آنچه که از افلاطون، در باب قدم نفس نقل شده - بنابر فرض واقعیت نقل - این است که گفته: اگر عقل مفارق بدون دخالت بدن، علت تامه نفس باشد، لازم می آید که نفس هم زمان با علتش باشد. و اگر عقل مفارق در علیت کافی نبوده و بلکه بدن شرطاً و یا به عنوان دیگری دخالت داشته باشد، پس علت تامه، مجموع عقل مفارق و بدن می باشد و لازم است بعد از تکون بدن، نفس موجود شود. و اگر چنین باشد که نفس جزء العله باشد، ممکن نیست بعد از زوال بدن، نفس زایل نشود، و چون براهین قائم شده بر اینکه نفس به زوال بدن مضمحل نمی شود - و ادنی برهان این است که نفس در جسم منطبع نیست - پس معلوم می شود نفس قوه جسمانیه نیست و لذا بدن در موجودیت آن دخالتی ندارد، پس علت آن امری عقلی است و معلول به بقای او باقی می باشد و معلوم می شود بدن به هیچ نحوی دخالت در نفس ندارد، بلکه عقل مفارق در علیت بدون احتیاج به جزء طبیعی کافی است، و لذا نفس باید به قوام علتش قائم و به بقای علتش باقی باشد و بدن فقط در تصرف نفس دخالت دارد و بین آنها جذب و انجذابی هست که یا جذب از نفس است و انجذاب از بدن و یا بالعکس؛ چنانکه بین آهن و مغناطیس یک جذب و انجذابی هست که آهن منجذب است ولیکن مغناطیس فقط در این تصرف جذبی دخیل است، نه در اصل وجود آهن، پس اگر به واسطه فسادی که به یکی از طرفین رخ دهد و آن را از بین ببرد، وجود آن دیگری از ناحیه تزلزل آن در بقا متزلزل نمی شود، بلی دیگر آن جذب و انجذاب از بین می رود؛

همچنین نفس هم با بدن همین نسبت را دارد که فقط نفس از حیث تصرف، محتاج بدن است و لا غیر.^۱

آخوند در جواب می‌گوید: این سخن - که یا عقل مفارق در وجود نفس کافی است و یا کافی نیست و محتاج ضمّ چیز دیگر است، پس چیز دیگر هم دخالت و علیت دارد، بنابراین وجود و عدم معلول دائر مدار وجود و عدم علت خواهد بود - در بسایط خیلی خوب است و اما در غیر بسایط و ما نحن فیه درست نیست و مثالی که برای نفس و بدن آورد و گفت که مثل آهن و مغناطیس می‌باشند، درست نیست؛ بلکه تعلق نفس به بدن، تعلق ذاتی است و مادامی که در طبیعت است، نفس، صورت بدن است و بدن ماده او می‌باشد و نفس اسم است برای مرحله‌ای از یک امر سیّال که در آن حرکت جریان دارد، و از اول ظهورِ نفس و مرتبه ظهور تا فنا فی الله یک موجود است و این موجود، سعه وجودیش بسیار است؛ این موجود طبیعی تا در عالم طبیعت است، هم افق با موجودات دیگر عالم طبیعت و هم جنس با آنهاست؛ گرچه این موجود، تبدلات جوهری مافوق تبدلات موجودات دیگر دارد و این هم قطار موجودات طبیعی، به ترقیات آینده امید طبیعی دارد.

والحاصل: ماده و هیولای اولی که در صورت حرکت کرده - صورت همان ما فیه الحركه است، و خود ماده متحرک است - یک حقیقت است که از مرتبه نازل به سوی مراتب عالیه طی راه می‌کند و یک هویت است که آن هویت محفوظ است، تنها چیزی که هست این است که آن هویت در این سیر به عالم ماورای طبیعت، از ابتدای حرکت پیوسته حدود را رها کرده و از حدود می‌گذرد و آن چیز سیّال و هویت محفوظ که دائماً در حرکت است، مادامی که در عالم طبیعت است صاحب شوون است؛ مثلاً علقه که خواص و آثار مختص به خود را داراست به واسطه اینکه ساکن نیست و رو به بالا می‌رود، وقتی به حدی رسید که حد علقه تمام شد، در آنجا همه آثار مختصه را رها کرده و از همه دست برداشته تا به منزل مضغه می‌رسد، و باز اگر مضغه هزار آثار داشته

۱- شرح حکمة الاشراف قطب الدین شیرازی، ص ۴۵۰.

باشد، مادامی که در این حد است محدود به این حد شده و ملتزم به لوازم آثار این حد است و وقتی که مسافت این منزل طی شد، همه آثار مختصه آن حد را انداخته و به مرتبه دیگر وارد می شود.

و بالجمله: به همین نحو یک هویت واحده در همه مراحل طبیعت با ماده متحد است، تا می رسد به مرتبه ای که در آنجا، ماده اش بدن است و این با بدن یک هویت است و اسم آن حقیقت که از اقصی منزل عالم طبیعت رو به طرف ورای عالم طبیعت گذاشته بود مادامی که در منزل و مرتبه ای می باشد که صورت بدن است، نفس است و این تعلق، ذاتی و طبیعی اوست، چنانکه در موقع خروج از عالم طبیعت اسم آن عقل است.

و بالجمله: این یک حقیقت است که در هر مرحله اسمی دارد. ولیکن در هر مرتبه ای که هست مثلاً در مرتبه صورتیت بدن که در آن مرتبه، اسم نفس را دارد نه این است که فعلاً مرتبه بالا را که عقل است نداشته باشد، بلکه در عالم طبیعت، همان یک هویت، با بدن است و صورت اوست و هنوز از طبیعت جوهراً بیرون نرفته و فعلاً موجود طبیعی است، و ماده از اول منزل طبیعت حرکت کرده و ما فيه الحركة که صورت بوده تا به مرتبه ای می آید که در آن مرتبه صورت که مصاحب با ماده است، اسم نفس را دارد، و چون این آخرین نقطه عالم طبیعت است، لذا ماده که حرکت می کند صورت را از طبیعت تخلص می دهد و ماده با تمام حقیقت و جوهر خودش حرکت می کند، ولیکن صورت وقتی که خلاص می شود، دیگر در آن حرکت نیست؛ چون ماده ندارد؛ ماده وقتی که حرکت کرد و جوهر خود را تمام کرد، دیگر می میرد و حرکت هم تا آنجا بود که ماده می توانست تا آنجا برود، و تا آخرین نقطه افق طبیعت که رفت، دیگر نمی تواند قدمی بالاتر از آن بگذارد، پس تا افق اعلا طبیعت که حرکت کرد، صورت را به ماورای طبیعت تحویل می دهد و صورت از ماده تخلص پیدا می کند و وقتی ماده تکلیف خود را - که تحویل دادن صورت به ماورای طبیعت در سرحد عالم طبیعت بود - انجام داد، در پست طبیعی خود می ایستد.

پس وقتی صورت در آن عالم قرار گرفت، دیگر واقف شده و حرکت ندارد؛ چون

ماده ندارد، پس تا ماده هست، حرکت هست و چون ماده مُرد، حرکت هم می‌میرد و برای صورت، وقوف حاصل می‌شود، و در این مرحله وقوف، آن حقیقتی که از عالم طبیعت آمده است اسمش عقل است و پایین‌تر از این درجه اسم نفس را داراست.^۱

سپس گفته شد: اگر بنا باشد که نفس با بدن یک هویت باشد و به واسطه حرکت جوهر از ماده تخلص پیدا کند و مجرد شود، اغلب اشخاص نفوسشان به فنای بدن فانی می‌شود، چون همه به مجرد نمی‌رسند.

آخوند در جواب این شبهه می‌گوید: لازم نیست به مجرد عقلانی برسد، اگر مجرد خیالی و مثالی هم باشد، کافی است در اینکه بعد از بدن باقی باشد؛ برای اینکه مجرد دو قسم است: یک قسم مجرد مثالی است و با حصول مرتبه وهم و خیال، این مجرد پیدامی‌شود؛ چنانکه اخبار هم مساعد این معنی است، کثیری از حیوانات هم که قوه خیال و واهمه دارند باطل نمی‌شوند، و نفوسشان به مجرد مثالی باقی است. بلی آن حیواناتی که به این حد نرسیده‌اند و فقط قوه لمس در آنها پیدا شده - مثل خراطین - باطل خواهند شد؛ چون لمس در مرتبه مجرد نیست و آن قوه جسمانی است که ممتد به امتداد جسم است.

و بالجمله: چیزهایی که مجرد خیالی و مثالی پیدا کرده باشند نفوسشان به مجرد مثالی باقی است و اگر جنینی مثلاً به این مرتبه نرسیده باشد، ما ملزم نیستیم که به حشر و بقای نفس او ملتزم باشیم؛ چنانکه ممکن است از بعضی اخبار کافی این معنی استفاده شود که بعضی از نفوس باطل می‌شوند.^۲ و شاید آخوند هم در یک جایی از اسفار این را گفته و شاید به روایت هم تمسک کرده باشد.

و بالجمله: اکثر مردم در مرتبه مجرد مثالی خواهند بود و با این مجرد مثالی محشور می‌شوند. و قلیلی از برگزیدگان که مجرد عقلانی پیدا کردند، به آن مقام باقی خواهند بود. بعضی از افاضل در باب بطلان قدم نفس گفته‌اند: اگر نفس قدیم باشد، لازم می‌آید

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۷۵.

۲- رجوع کنید به: فروع کافی، ج ۳، ص ۲۳۷، حدیث ۸.

که شیء مختلط از تجرد و مادیت باشد بعد از آنکه او را به این عالم آوردند و با بدن مختلط کردند، و این محال است، پس قدم نفس محال است.

صاحب حکمة الاشراق جواب داده و بعضی دیگر هم جواب داده‌اند به اینکه: علاقة نفس به بدن، علاقة اضافیه - مثل اضافه صاحب دکان به دکان - می‌باشد و از این لازم نمی‌آید که اختلاط حاصل شود.^۱

آخوند به این جواب اشکال کرده به اینکه: علاقة نفس با بدن از این قبیل علاقات نیست، بلکه علاقة طبیعی و تعلق ذاتیه می‌باشد.

سپس خودش جوابی داده به اینکه: نفس را سه نشئه هست: نشئه عقلی، مثالی و طبیعی. نشئه اول که کینونت عقلیه است در آن مرحله با مرحله‌ای که در طبیعت دارد، نسبت ظل و ذی ظل را دارد، و این نفوس که در طبیعت هستند، اظلال آن کینونت عقلیه هستند؛ بلی ظل با ذی ظل بیگانه نیست، و اما وجود و نشئه‌ای که در طبیعت است، با وجود و نشئه‌ای که در ماورای طبیعت خواهد داشت، در سیر صعودی مابینت ندارد؛ چون همین نازل است که ترقی کرده و به آن مقام شامخ رسیده است. ولیکن مخفی نماند: ممکن است غرض آن بعضی از فضلا چیز دیگری بوده و تقدیر برهانش شاید این طور باشد که: اگر نفس قدیم باشد و بخواهد به طبیعت برگردد و با ماده مختلط باشد، محال است؛ زیرا مجرد را نزول و نقص، محال است، چون ماده ندارد، پس بعد از تجرد، لایمکن ان یصیر مختلطاً بالماده؛ ولیکن بعد از آنکه در مرحله اول، مجرد بوده و با ماده مختلط شده، مجرد شدنش عیبی ندارد؛ چنانکه خود آخوند سابقاً این طور تفصیل داده است و لذا آن بعض فضلا اشکال را به این شق تخصیص داد که اگر در مرتبه اول مجرد بود، مختلط بودنش با ماده محال است، ولیکن از این طرف ساکت شد و نگفت چطور ممکن است اول مختلط باشد، سپس مجرد گردد.*

۱- رجوع کنید به: مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۹۶.

*- تقریباً یک درس در اینجا نوشته نشده است. [مقرر]

فصل چهارم

بیان عدم فساد نفس به فساد بدن^۱

استدلال شیخ بر مطلب

شیخ بر عدم فساد نفس به فساد بدن اقامه حجت نموده به اینکه: مصاحبت نفس با بدن، مصاحبت اتفاقیه است و ملازمه و ارتباط بین آنها لزومیه نیست، و چون مصاحبت، اتفاقیه است فساد یکی ملازم با فساد دیگری نیست.

تقریب برهان به این نحو است که معیت نفس و بدن، معیت در ماهیت نیست و الا لازم می آید که نفس و بدن متضایفین باشند و تصور ماهیت یکی، محتاج به تصور ماهیت دیگری باشد و حال آنکه ثابت شده است که آنها جوهر هستند نه اینکه از قبیل متضایفین و از مقوله تضایف باشند. بلی معیت آنها با هم، معیت در وجود است و البته دو چیزی که با هم در وجود «مع» باشند با زوال و فساد یکی، اصل معیت زایل می شود نه آنکه وجود دیگری هم زایل گردد، و بین آنها صحابت لزومیه نیست بلکه صحابت اتفاقیه می باشد؛ چون اگر صحابت لزومیه باشد، باید نسبت به یکدیگر علیت و معلولیت داشته باشند؛ پس یا باید نفس، علت باشد که اگر نفس علت باشد، لازم است بدن معدوم نشود مگر به انعدام نفس؛ چون هر چیزی که وجودش علت چیزی باشد، عدمش هم علت عدم او خواهد بود.

و به عبارت دیگر: علت عدم معلول، عدم علتش است؛ چنانکه علت وجودش،

وجود علت است؛ زیرا ما می بینیم فساد بدن گاهی به واسطه فساد مزاج و قطع اعضاست نه اینکه علتش فساد نفس باشد.

و یا بدن، علت نفس است که اگر بدن علت باشد، لابد یکی از علل اربعه خواهد بود. اما علت فاعلی نخواهد بود؛ چون اگر بدن بجسمیته فاعل نفس باشد، لازم می آید هر جسمی فاعل هر نفسی باشد و این درست نیست، و اگر بصورته المادیه علت باشد، این هم محال است؛ برای اینکه صورت مادیه در تأثیرش محتاج به داشتن وضع و حیّز با چیزی است که در آن تأثیر می کند و حال آنکه نفس مجرد است، و همین طور بدن، علت مادی هم نمی تواند باشد؛ چون نفس، مجرد است و ماده ندارد، و همچنین بدن، علت صوری هم نیست؛ چون علت صوری از نفس اضعف است با اینکه نفس اولی است که صورت بدن باشد، و اما علت غایی نیست؛ چون احسّ نمی تواند علت غایی برای اشرف باشد.

گفته نشود که در حدوث نفس، بدن شرط است و در جایی که شرط فاسد شود، مشروط هم فاسد می شود.

چون گفته می شود: فاعل مجرد، در فاعلیت مستقل است، ولی ممکن است متأثر، در حدوث وجودش محتاج به تکمیل استعداد و مرور زمانی باشد، ولی بدن، شرط وجود علی الاطلاق نفس نیست تا با زوال شرط، اصل وجود فاسد شود، بلکه شرط حدوث وجود است، البته شرط حدوث، غیر از شرط اصل وجود ولو بقاء می باشد، پس عیب ندارد که بدن شرط نفس در حدوث باشد نه اینکه شرط اصل وجود باشد. هذا کله برهانی است که شیخ از حکما مرضیاً نقل کرده است.^۱

رد کلام شیخ و حل مطلب بر مبنای حرکت جوهری

مرحوم آخوند می فرماید: صحابت اتفاقیه یعنی چه؟ مگر بدن مثل سفینه و یا صندلی ماشین و یا یک خانه ساخته شده است که نفس اتفاقاً بیاید و داخل در آن شود

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۵ - ۳۵۶؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۰۸.

و یک روزی هم بلند شود و از خانه بیرون برود؟

بلکه چنانکه آخوند اثبات نموده است نفس از همین عالم طبیعت و ولیده همین موجود طبیعی است. و اینکه حکما، نفس را در طبیعیات ذکر نمودند، نظر به همان وجهه طبیعی آن داشته‌اند، و اگر نفس، مجرد صرف بود، لازم بود که در امور عامه و الهیات ذکر شود.

پس چون نفس ولیده همین طبیعت است با آن حرکت جوهریه‌ای که دارد از موجودات این عالم حرکت را شروع نموده و نفس شده است و مادامی که به موت انخرامی یا طبیعی مستقل نشده و در طبیعت هست، نفس است و بدنی دارد و به محض استقلال و خروج از بدن، هم نفس معدوم شده و هم بدن معدوم می‌گردد. و معنای معدومیت نفس نه این است که دیگر به هیچ وجه نمی‌شود به سراغش رفت، بلکه نفس به محض خروج و استقلال، وجهه طبیعی‌اش تمام شده و از طبیعت برچیده می‌شود و دیگر از طبیعت استفاده نمی‌برد و لذا به عنوان نفس نیست؛ زیرا نفسیت به جهت همین وجهه و روی او به طبیعت است و به جهت استفاده و رشد گرفتن آن از طبیعت است، پس تا استفاده از طبیعت بریده شد، نفس موجودی مجرد می‌شود که روحانیه البقامی باشد و اکنون بدنی برای او در کار نیست و نمی‌شود از بدن هم سراغ گرفت؛ برای اینکه بدن نفس، به توسط همان تعلق ذاتیه نفس به بدن بود و تا تعلق ذاتیه قطع شد، دیگر بدنی در بین نیست و آنچه مشاهده می‌کنیم فقط یک اسکلت خالی است که در اینجا انداخته شده است و این اسکلت انداخته شده، دیگر به آنچه که از آن خارج شده ارتباطی ندارد و نسبت این اسکلت و سایر موجودات از جمادات و اجسام و اجساد دیگر عقلاً به این نفس، مساوی است و در این جهت بین این اسکلت و دیگر اجساد تفاوتی نیست و این اسکلت که عرفاً به آن بدن گویند مثل یک پوستی است که مار انداخته و رفته باشد.

والحاصل: بنا به عقیده و مسلکی که آخوند در باب نفس و کیفیت تکون آن پیموده‌اند و گفته‌اند که نفس، به حرکت جوهری پیدامی‌شود، و نفس، صورت است و

ماده‌ای دارد و از اول یک ماده مشترکه در بین هست که مدام تبدلات بر آن وارد شده تا با حرکت جوهریه به مقامی می‌رسد که در آن مقام، صورتی که حاصل می‌شود به آن «نفس» می‌گویند. و در حقیقت آن موجود طبیعی که جهت فعلیه و جهت قوه دارد، آن جهت فعلیه، همان نفس است و جهت قوه، بدن آن نفس است، و در حقیقت بدن همان ماده است، و نفس صورت آن می‌باشد. بلی صورت و ماده در وجود، با هم متحد هستند نه اینکه دو وجود باشند تا مصاحبت آنها اتفاقیه باشد؛ بلکه یک وجود است که به خاطر جهت قوه و جهت فعلیت به آن «بدن» و «نفس» می‌گویند، که در حقیقت صورت و ماده است و صورت، و رای فعلیت ماده چیز دیگری نیست؛ منتها تا این جهت قوه را دارد همیشه تبدلات را که عبارت اخرای سیر کمالی وجودی است دارد و نفس هم همان مرتبه کمال و جهت فعلیت است و همین که یک جهت قوه دارد به آن جهت ماده است، کم کم بالقوه را تبدیل به ما بالفعل می‌کند و کم کم قوه بودن تمام می‌شود تا محض الفعلیه می‌گردد؛ در این موجود دو جهت قوه و فعلیت هست که جهت فعلیت همان نفس است و جهت قوه - یعنی همان ماده که بذاتها الجوهریه تبدیل پیدا می‌کند - بدن است.

و البته صورت و ماده یک نحو تعلقی دارند که آن تعلق ذاتی است و عبارت از این است که این صورت، مرتبه کمال آن ماده است و تا ماده هست، نفس هست، و از طبیعت استفاده می‌کند؛ یعنی به توسط آن جهت بالقوه‌ای که دارد رو به فعلیت می‌رود و طرف فعلیت که نفس است قوی می‌شود.

و این معنای استفاده و تعلق نفس است و تا آن جهت فعلیت، محض الفعلیه شد و ماده، تمام جهات بالقوه خود را بالحركة الجوهریه به فعلیت رساند، دیگر نفس نیست؛ چون نفس به همان جهت بالقوه و تعلق داشتن به ماده اطلاق می‌شود؛ و اکنون که دیگر ماده‌ای نیست، پس بدن نیست و چون ماده نیست، پس صورتی در کار نیست بلکه یک موجود مجرد است؛ گرچه در اصل، موجود طبیعی بود ولی فعلاً نه نفسی هست و نه بدنی و آن کالبدی که انداخته شده به هیچ وجه، فعلاً ارتباطی به آن موجود

مجرد ندارد؛ مثل این است که ماری پوست انداخته باشد و چنان است که میوه رسیده باشد، یا آن را نارس از درختی چیده باشند که این میوه به هیچ وجه به آن درخت ارتباط ندارد و درختهای دیگر و این درخت، عقلاً نسبت به این میوه یکسان هستند. بلی مادامی که چیده نشده بود و این میوه از درخت استفاده می‌کرد، به آن علاقه داشت و بین آنها تعلق بود، آن درخت یک موجودی بود و میوه هم جزء همان درخت و با او متحد بود، منتها یک گوشه‌اش شاخه و تنه درخت بود و یک گوشه دیگرش آن میوه بود، ولی فعلاً چون این میوه را چیدند، راه استفاده از آن درخت بریده شد و دیگر تعلق بین آنها نیست.

بلی این لاشه‌ای که افتاده، عرفاً بدن مؤمن است نه عقلاً، لیکن باز احترام دارد؛ زیرا عبای مؤمن هم احترام دارد، کفش او هم احترام دارد؛ پس باید تشریفات و احتراماتی قائل شد و این تشریفات شرعی هم از همان باب است و این کالبدی است که سالها مؤمن داخل آن بوده است.

و بالجمله: نفس و بدن با هم علاقه لزومیه ذاتیه و تعلق ذاتی دارند و محال است از همدیگر منفک باشند؛ بلکه انعدام نفس و انعدام بدن هر دو با هم باللزام العقلی است؛ چنانکه وجود نفس با وجود بدن باللزام العقلی است، پس صحابت آنها، صحابت لزومیه ذاتیه است و نفس نسبت به بدن، صورت، و بدن ماده اوست.

بر این بیان ایرادی وارد نیست، مگر همان اشکال و ایراد عام الوردی که در صورت و ماده هست که صورت، علت ماده است و ماده، علت صورت است. و جواب آن هم داده شده است که این دور باطل نیست، به جهت اینکه صورت در بعضی خصوصیات شخصیه، محتاج ماده است نه در وجود و اصل هویت، و ماده هم به صورت در تحقق محتاج است.

و در اینجا گفته نشود: بدن چطور معلول نفس است در صورتی که بدن آلت نفس است و نفس هم بی آلت نمی‌تواند کاری بکند؟ پس اگر بدن معلول نفس باشد، باید با آلت باشد و اگر آن آلت، خود این بدن است پس نفس قبل از ایجاد بدن آلت ندارد؛ و

حال آنکه ایجاد آن، محتاج به آلت است و اگر آلت دیگری برای نفس باشد پس در ایجاد آن هم، محتاج یک آلت دیگر می‌باشد و هكذا يلزم التسلسل.

چون گفته می‌شود: مراد ما از اینکه بدن معلول نفس است نه این است که نفس خودش آن را خلق نموده، بلکه مراد این است که فاعل مجردی که فاعل نفس است، نفس را ایجاد نموده، و همان فاعل نفس، بدن را هم ایجاد نموده، لیکن به واسطه نفس که نفس واسطه در فیض است، نه اینکه نفس مستقل در فیض باشد.^۱

بلی در افعال دیگر از قبیل رفتن، دیدن، شنیدن و غیره، نفس، فاعل بالآله است و آلتش همان بدن است؛ چنانکه حضرات اشراقیین حتی هیولای اولی را معلول عقل عاشر می‌دانند ولی فیض، بالاستقلال به آن نمی‌رسد، بلکه به توسط وسایطی از عقل عاشر به آن فیض می‌رسد.^۲

و بالجمله: چون نفس از همین عالم طبیعت است و ماده حرکت جوهریه نموده و قابلیت ترقی دارد - به جهت اینکه قوه دارد - به آن جهت قوه ماده گفته می‌شود و همین شیء به فعلیتی متبدل می‌شود که آن فعلیت صورت و نفس است، البته دو هویت در بین نیست، بلکه یک هویت است که همان هویت، بهویتهای الذاتیه الفعلیه، نفس است و همان هویت به حیثیت قوه، بدن است و همان هویت، از حیث اینکه فعلیت آن ماده است، تعلق ذاتیه به آن ماده دارد که بدن باشد، در صورتی که تعلق ذاتیه از آن نفس است و ورای نفس چیز دیگری در بین نیست، بلکه همان هویة النفس بتمامها، هویت تعلقیه است.

و بالجمله: به اعتبار اینکه همان شیء، در آن قوه‌ای است که کمال می‌یابد، ماده و بدن است و به اعتبار اینکه فعلیت فعلی دارد، صورت و نفس است و همین که ماده شیء است متبدل و تصویر هی، پس صورت و نفس، متعلق به ماده و بدن است، ولی

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۸۱ - ۳۸۳.

۲- رجوع کنید به: تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶۴ و مطارحات، در همان

مجموعه، ج ۱، ص ۴۵۰.

فعلاً به غیر از یک هویت و وجود در اینجا چیز دیگری نیست.

و در حقیقت چنانکه ذات باری تعالی به جهت حیثیتی که دارد - حیثیت آنه
ینکشف عنده الاشياء - عالم است، بدون اینکه جز یک هویت بسیطة من
جميع الجهات و صرف الوجود باشد و با این حال عناوین متعدد از قبیل عالم، حی،
مرید، مدرک و غیر آن از او انتزاع می شود و در عین حال همه اش بدون شائبة مجاز،
حقیقت است، بلکه حقیقة العلم و حقیقة الارادة و حقیقة الحياة به طور صرف و
صرافت و خلوص و بدون شائبة خلط و ترکیب است، همین طور نفس، همان چیزی
است که از دار نشئة مظلمة طبیعت حرکت کرده، و به طرف عالم نور و نشئة تجرد
می رود، و سرانجام به تجرد عقلانی و یا به تجرد برزخیه می رسد، و تبدل نشئه ای به
نشئة اخری به عهده حرکت جوهریه است و چون نفس مادامی که در طبیعت است و
صورت ماده ای است که بدن می باشد در حرکت بوده، مدام از جهت طبیعی آن کم و به
وجهة تجردیش اضافه می گردد، نه اینکه دو هویت متباین باشند؛ یک هویت تجردیه و
یک هویت طبیعی، بلکه یک هویت دارای حرکت است.

و بعبارة اخری: یک هویت است بین محوضت طبیعت، و صرافت تجرد؛ و
این چنین موجودی، مادامی که در حرکت است ماده دارد که در حرکت است و
صورت دارد و گفتیم ماده و صورت در خارج یک موجود است و یک تمام الهویه
تعلق است؛ لذا دو وجود نداریم، پس مادام که بین صرافت تجرد و محوضت طبیعت
در حرکت است، جهت فعلیت، نفس و جهت قوه، بدن است. پس نفسیت و بدنیت، به
نفس التعلق و ذات التعلق متحقق است و وقتی که صورت، ماده را رها کرد و استقلال
پیدا کرد و جهت ماده و قوه آن تبدل آن تمام شد، دیگر از دار طبیعت استفاده نمی کند،
پس دیگر موجود طبیعی نیست، یک هویتی است که اگر به تجرد برزخیه رسیده،
برزخی می شود و اگر به تجرد عقلانی رسیده، عقلانی خواهد شد و تمام موجودات
عالم نسبت به آن علی السویه می باشند و نسبت آن اسکلت و جسد و موجودات دیگر
به آن موجود مجرد یکسان است.

بلی در عرف، نوعی تشریفات داریم چنانکه شرع هم تشریفات قائل است؛ چون آن موجود مجرد، یک زمانی با همین جسد و اسکلت در حال سیر بوده است، اما بعد از آنکه آن تعلق قطع شد ارتباطی بینشان نخواهد بود؛ نه اینکه آن تعلق، از اول اضافی و اعتباری باشد تا همان اضافه را دوباره بین آن مجرد و این اسکلت اعتبار نماییم، بلکه چنانکه گفتیم: یک متعلق ذاتی بود که عین آن بود و آن تعلق ذاتی هم از بین رفت؛ یعنی دیگر آن، ماده این نیست و این، ماده ندارد، پس نفسیت هم در کار نیست و لذا بدنی هم در کار نیست، مثل یک تکه ناخن است که بعد از چیدن و دور انداختن، جزء بدن محسوب نمی شود، چنانکه قبلاً محسوب می شد.

بلی تشریفات شرعی از این باب نیست که الآن بدن است، بلکه برای این است که یک زمانی بدن بوده ولی فعلاً آن صورت، صورت چیزی نیست و ماده طبیعی ندارد و مستقل است؛ اعم از اینکه استقلال صورت به واسطه موت طبیعی باشد - که تمام قوه ماده به فعلیت رسیده و استعداد کمالش متبدل به تمام الفعلیه شده و قهراً به مجرد عقلانی رسیده که به طور کلی حرکت تمام شده و استقلال کامل پیدا می شود - یا اینکه به موت اخترامی استقلال حاصل شود. پس بین موت طبیعی و اخترامی تفاوتی نیست؛ زیرا مناط، رها شدن ماده و از حرکت افتادن است؛ چه اینکه به سیر طبیعی از ماده دست بکشد و یا اینکه به قهر و غلبه و قسر، ماده را از دستش بگیرند.

بلی به موت انخرامی و یا طبیعی، در صورتی می تواند مستقل شود و باقی بماند، که لااقل به یک مرتبه از مجرد ولو مجرد خیالی برسد، و اگر به مرتبه ای از مجرد نرسد - مثل خراطین که فقط یک لمس ضعیفی دارند - استقلال برایش محال است؛ چون جنبه تجردی ندارد که بعد از ماده مستقل باشد، بلکه مختصر لمسی است که حتی بعضی از کرمها که در بدن انسان هستند و از انسان ارتزاق می کنند، آن لمس ضعیف را دارند و آنها همانند نباتات فانی اند و بقا ندارند. و بالجمله: هر انسان و یا حیوانی که به مرتبه تجرد خیالی نرسد بعد از فساد جسد نمی تواند مستقل باشد.

آخوند به کسانی که شیخ، حجت و برهان آنها را بیان کرده بود می فرماید: اگر

مرادشان این است که یک موجود مجرد چه ربطی به یک جسم طبیعی دارد تا به فساد این، آن هم فاسد شود، سخن حقی است، و اگر مرادشان این باشد که نفس مادامی که در بدن و در دارطبیعت است و نفس است، موجود مجردی است و علاقه‌اش به بدن علاقه اضافی است؛ این معنی غلط است؛ زیرا نفس در حالی که نفس است، مجرد مستقل نیست و تعلقش به بدن تعلق ذاتی است، و اگر تعلقش، تعلق اضافی اتفاقی باشد بعد از مرگ هم، می‌شود این تعلق اضافی اتفاقی را اعتبار کرد.^۱

در ذیل برهان ایلی می‌طرح شده بود مبنی بر اینکه: بدن، شرط وجود نفس است، به عبارت دیگر: فاعل مجرد اگر بخواهد به فاعلیت خود موجودی را در حدی از حدود ایجاد کند، لابد شرطی در ناحیه فعل لازم است که آن شرط، حد وجود موجود ایجاد می‌کند؛ اگر فاعل مجرد، بفاعلیته ذاتیه، موجودی را بدون شرط حد وجود موجود، ایجاد کند، آن موجود در ازل با خودش خواهد بود؛ چون اگر بدون شرط حد وجودی، موجود مجرد فعّالی باشد ناچار از لوازم ذاتیه او بوده و از آن در رتبه عقلیه جدا نمی‌شود، به خلاف موجودی که بخواهد در حدی از حدود وجود، موجود شود که لابد شرطی را لازم دارد تا در آن حد موجود شود و نفس در زمانی که نفس واقع می‌شود شرط وجود آن، بدن است و شرط که بدن است اگر فاسد و زایل شد، نفس هم زایل می‌شود.

جواب ایشان از ایراد این بود که بدن، شرط حدوث وجود نفس است نه شرط اصل وجود او، و شرط حدوث وجود، غیر شرط اصل الوجود است، پس ممکن است شرط الحدوث زایل شود ولی اصل وجود محفوظ باشد؛ زیرا آن شرط، شرط اصل وجود نبوده، پس اصل وجود باقی می‌باشد.^۲

مرحوم آخوند در جواب اینها می‌فرماید: حدوث نفس و وجود نفس، دو چیز نیستند که شرط یکی، شرط دیگری نباشد؛ برای اینکه چه وقتی نفس بود که کونهای

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۸۳.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۶.

زمان خاص هم چیزی علاوه بر ذات آن باشد؟^۱

بلی، این حرفها آنجا درست است که اصل وجود شیء مفروع عنه بوده و موجود باشد، سپس کونه فی مکان خاص و زمان خاص و محل خاص به واسطه شرایط دیگر ممکن می باشد، و اما جایی که چیزی فعلاً وجود ندارد، چطور شرط کون وجودها، غیر شرط اصل الوجود خواهد بود؟

علاوه بر همه اینها، بنا به قول آنهایی که نفس را مجرد می دانند و می گویند که بعد از حدوث بدن یک موجود مستقل را آورده اند و در این بدن حبس نموده اند، چطور ممکن است بگوییم که استعداد یک موجود طبیعی که بدن باشد، شرط حدوث یک موجود مجردی است؟

لیکن بنا به گفته آخوند و مبنای ایشان می توان گفت: بدن چون ماده نفس است و نفسیت هم که با بدن است، پس ماده، دخیل در موجودیت نفس است مادامی که صورت نفسیت دارد و زمانی که مجرد و مستقل شد، نفس نیست، و گفتیم که بدن، شرط وجود نفس با حفظ مقام نفسیت می باشد و اما با زوال نفسیت و تبدل آن به یک موجود مجرد، بدن، شرط موجود مجرد من حیث هو مجرد نمی باشد.

پس بنا بر آن چیزی که آخوند در باب نفوس فرموده که نفس موجودی است که به حرکت جوهریه در تبدلات دائمی است و به گمان من از ضروریات است - با اینکه آخوند چنانکه در گذشته با ادله و مقدمات در اثبات حرکت جوهریه شبع کلام فرمود در آینده نیز اشاره خواهد کرد - بقای نفس؛ یعنی عدم فساد آن چیزی که ولیده این عالم طبیعت است بلا اشکال بوده و طرّو عدم بر آن محال است.

بیان آن معنی این است که: مادة المواد و احسّ اشیاء عالم که از رتبه و مقام نازل خود در سیر طبیعی کمال قرار می گیرد؛ اگر در راهی افتاد که از طبیعت به طبیعت سیر کرد و سیرش من الطبيعة الی الطبیعه بود؛ مثل اینکه در طریقی خط سیرش بیفتد که منتهی شود به نبات بشرط لا، به این مرتبه که رسید، حد و قوف آن است که یک سدّ

غیر قابل انفجار عقلی است و این مرتبه، سنّ و قوف آن است و تا به این سن و قوف رسید، مدتی که به صورت نباتی ماند، سرانجام فساد به او روی آورده و زرد و خشک شده و از بین خواهد رفت، و اینکه شنیده‌اید موجود، معدوم نمی‌شود، نباید به هر حرفی گوش داد بلکه باید تعمق نمود و اگر تعمق شود بسیار واضح است که آن صورت که مثلاً خربزه و شیرین بود وقتی که انسان آن را خورد، آن صورت موجوده معدوم شده و تمام می‌گردد، و یا اینکه به یکی از اسباب دیگر فساد، می‌پوسد و خراب می‌شود، البته بعد از پوسیده شدن این طور نیست که ریزه‌ریزه‌هایش خربزه‌باشد، بلکه صورت خربزه معدوم شد و از بین رفت، و گرچه صورت، از موجودات است و لذا خواص و آثار مخصوصی دارد که همان صورت خربزه قبل از پوسیده شدن باشد، ولی بعد از پوسیده شدن، دیگر آن خاصیت را ندارد.

و بالجمله: مادامی که صورت به حد تجرد - اگرچه تجرد برزخی خیالی باشد، نه تجرد تام عقلی - نرسد، صلاحیت و قابلیت ثبات و بقا را ندارد، ولی اگر ماده به سیر لایقفی در طبیعت قرار گرفت و بعبارة اخری: از طبیعت به خارج از طبیعت سیر نمود به خلاف آن مثالی که چندی پیش گفتیم که آن سفر در داخل مملکت طبیعت بوده، لیکن سفر از یک نقطه مملکت طبیعت شروع شده و به نقطه دیگر اعلائی از آن نقطه اول از این مملکت منتهی شد، ولی در این قسم دوم در حقیقت سفر از داخل مملکت طبیعت به خارج از حد این عالم ملک است به طوری که در حدی از حدود طبیعت و قوف نداشته باشد به شرط اینکه یک قاسر و مانع و شرّ و طوفانی در این خط سیر با او تصادف نکند و حادثه‌ای رخ ندهد، و به عبارت دیگر: لا بشرط باشد؛ یعنی این موجود لا بشرط از طبقه نباتی گذشت و به حیوانیت به آن اندازه که تجرد - ولو خیالی - برایش پیدا شد، رسید، فساد بر این جنبه تجردی محال و غیر ممکن است؛ زیرا اگر موجودی در سیر خود به آن اندازه‌ای که تمام مراحل طبیعت و خط طبیعی عالم ملک را طی کرده و به منتها درجه برسد و به سرحد عالم طبیعت قدم گذارد که نهایت درجه امکان پرواز ماده است، در آنجا بال و پرش می‌سوزد و به بالاتر از آن مرحله موجود

طبیعی نمی‌تواند قدم بگذارد؛ چون حد موجود طبیعی تا آنجاست و فعلیاتی که می‌تواند از ماده ظهور و بروز نماید تمام می‌شود و قوه‌ها تماماً متبدل به فعلیت می‌شوند و تا آنجا مرز ماده است و در آنجا صورت - یعنی نفس - ماده را انداخته و از غلاف طبیعت بیرون آمده و لفافه‌های طبیعت را پاره و به کلی از تنش بیرون می‌نماید و موجود مجرد می‌شود؛ یا مجرد برزخی و یا مجرد عقلانی. حکم طبیعت تا قبل از این افق تجرد، بدون شائبه مجاز، برای نفس جاری است، بلکه در حقیقت احکام طبیعی را داراست و بعد از این پوست افکنی و استخلاص از غلاف، به کلی از طبیعت دور شده و مابین جمیع موجودات طبیعت می‌شود، و چون مجرد شد، عدم بر آن از هیچ جایی راه ندارد، مگر عدم فاعلی که این مجرد به آن فاعل متقوم است و جز این عدم، عدم دیگری بر مجرد راه ندارد، برای اینکه دیگر ماده‌ای ندارد که از جهت ماده، عدم بر او طاری شود.

بلی، اگر ماده داشت، تا ماده، قابلیت حفظ یک صورت را دارد، آن صورت را حفظ می‌کند و تا ماده به واسطه آفتی و یا به واسطه تمام شدن استعداد، از قابلیت افتاد، آن صورت را از دست می‌دهد؛ چنانکه می‌بینی تا یک زمینی قابلیت و استعداد دارد، نباتی را حفظ و تربیت می‌کند و تا از قابلیت و استعداد افتاد و قوه‌اش تمام شد، آن نبات زرد و خشک می‌شود، آن ماده که حامل صورت نباتی است این چنین است ولی مجرد، ماده ندارد تا به انعدام آن ماده، مجرد منعدم شود.

و علت فاعلی مجرد، یا بلاواسطه موجود فوق‌التمام و واجب‌الوجود است یا موجود مجرد دیگری است که واسطه است تا به واجب‌الوجود برسد.

علی‌ایّ حال، چون تمام هویت مجرد، متعلق به تمام هویت مبدأ است و در او جهتی نیست که به آن جهت، این مجرد به آن مجرد فاعلی متعلق نباشد بلکه شیء بسیط است و چون بسیط است، به آن بسیط متعلق است و چون هر دو فعلیت هستند و جهت قوه در آن دو نیست، پس تمام ذات این بسیط، عین تعلق به تمام ذات آن بسیط فاعلی است و فاعل، به تمام الهویه مقوم این است و این هم به تمام الهویه متقوم به آن است.

پس اگر مقوم واجب الوجود است، چون عدم در مبدأ محال است، پس بر متعلق آن هم، طرّو عدم محال خواهد بود.

و اگر مقوم، مجرد دیگری غیر مبدأ است، کلام در آن مجرد مقوم فاعل نیز همین است. اگر مقوم و فاعلش مبدأ باشد، پس مطلب تمام است و الا باید به مبدأ منتهی شود و چون عدم مبدأ محال است، پس هر چه که متقوم به اوست - به آن نحو تقومی که گفتیم که تمام ذاتش به تمام ذات متقوم باشد - عدم بر او محال خواهد بود تا بیاییم به قوس نزولی، آنچه که تمام ذاتش متعلق است به تمام ذات آن چیزی که به تمام الهویه متعلق به مبدأ است بر او هم با این ملاک، عدم محال خواهد بود. و در نتیجه با این بیان، عدم بر تمام مجردات در قوس نزولی محال می شود و به همین ملاکی که در قوس نزولی مجردات گفتیم، در قوس صعودی هم از آن مرتبه‌ای که مجرد شروع می شود، عدم بر مجردات محال می شود.

اما در عالم طبیعت، بر موجودات طبیعی که به حد مجرد خیالی نرسند انعدام راه دارد؛ به جهت اینکه موجودات طبیعی، ماده دارند و تمام هویت آنها متعلق به تمام هویت فاعل مجرد نیست؛ بلکه ماده و زمان و مکان و هوا در موجودیت آنها و در صورت آن ماده دخالت دارند، و افاضه صورت به آن ماده مشروط به این امور است. و البته خود زمان هم، تدرج و تغیر ذاتی دارد؛ لذا انعدام این امور، موجب انعدام این صور می باشد، پس در عالم طبیعت فساد راه دارد، بلکه طبیعت نمایشگاه فساد و منبع خرابی و زوال است، ولی در عالم مجردات، فساد و خرابی راه ندارد و محال است موجود مجردی فاسد شود، بلکه سلامت ابدی دارند و با حیّ قیوم ابدی هستند، به خلاف عالم طبیعت که موجودات آن به تمام هویت، متعلق به مبدأ اول و یا فاعل مجرد نیستند؛ زیرا اگر این طور بود که فاعل مجردی بدون دخالت امر طبیعی فاعل باشد، لازم می آمد شما ازلاً با آن مجرد بوده و با همین قیافه و شکل و اندام الی الابد هم باشید و حال آنکه این طور نیست.

آنچه گفته شد، اثبات بقای مسافر طبیعی - یعنی نفس - در عالم مجرد بنا به عقیده

۱۴۸ تقریرات فلسفه ج ۳ / اسفار / سفر نفس

آخوند است که در قضیه نفس، اساسی تأسیس نموده و تا اینجا رسانده است که بالاخره بعد از فرض اینکه نفس وارد عالم مجرد می شود کیفیت اثبات بقا و عدم انعدامش چنین است؛ گرچه کیفیت رسیدن نفس به این عالم، امری است که کراراً بیان نموده و بعد هم به آن اشاره خواهد کرد.

و به عقیده من کیفیت رسیدن نفس به مجرد که علی عهدة الحركة الجوهریه است، باید از ضروریات حساب شود نه اینکه از نظریات باشد.

فصل پنجم

استحالة فساد نفس^۱

حکما برای اثبات بقا و عدم فساد نفس از راه دیگری استدلال کرده‌اند. به این بیان که: شیء، علل اربع دارد و انعدام آن به انعدام یکی از علل می‌باشد. اما علت فاعلی: چون نفس مجرد است، علت فاعلی آن هم مجرد است و انعدام فاعل مجرد محال است؛ پس از ناحیه علت فاعلی، عدم برای نفس غیر ممکن است.

اما علت مادی: چون نفس مجرد است و مجرد ماده ندارد، پس سالبه به انتفاء موضوع خواهد بود؛ یعنی طرق عدم بر نفس از ناحیه علت مادی محال است؛ به جهت اینکه نفس، چون مادی نیست علت مادی ندارد تا از ناحیه انعدام علت مادی، عدم به سراغ نفس آید، در نتیجه انعدام نفس از راه عدم علت مادی، محال و غیر ممکن است.

اما علت صوری: اولاً: نفس، ماده ندارد تا صورت داشته باشد و علت صوری برای آن باشد، بلکه نفس خودش صورت است.

و ثانیاً: صورت هم مجرد است و انعدام در مجرد راه ندارد؛ زیرا صورت، صورت دیگری ندارد، بلکه متقوم به فاعل مجرد است، پس انعدام، برای صورت ممکن نیست، در نتیجه انعدام برای نفس از ناحیه صورت هم، محال است. و اگر برای این

۱۵۰ تقریرات فلسفه ج ۳ / اسفار / سفر نفس

صورت، صورت دیگری باشد و همین طور آن صورت هم، صورت دیگری داشته باشد و هكذا، یلزم التسلسل. و تسلسل اولاً، باطل است و ثانیاً، اگر تسلسل باطل هم نباشد صورت دیگری نداریم تا به انعدام آن صورت، عدم به این صورت سرایت کند؛ تا به حلقهٔ آخری که نفس است برسد.

و کلام در علت غایی مثل کلام در علت صوری خواهد بود.

فصل ششم

بیان میعاد مشرقی^۱

سؤال محقق طوسی از شمس الدین خسروشاهی

خواجه رحمته الله در ضمن بعضی از سؤالاتی که از خسروشاهی* نموده - و او هم بلا جواب گذاشته - قضیه بقای نفس بوده است که خواجه نوشته بود: آنهایی که قائل به حدوث نفس هستند ولی فنا و انعدام آن را ممتنع می دانند چه چاره‌ای اندیشیده‌اند؟^۲ بعد از اینکه مسلم است که شیء اگر بخواهد در دار طبیعت موجود شود باید ماده‌ای حامل امکان وجودش باشد، و همین طور اگر بخواهد معدوم شود، باید ماده‌ای باشد که حامل عدم او باشد.

بالجمله: اینکه قائلین به حدوث نفس که حکم کرده‌اند نفس حادث است، و از طرفی حکم به امتناع فنای نفس نموده‌اند، چاره امر چیست؟ در صورتی که این دو

۱- اسفار، ج ۸، ص ۳۹۰.

*- ابو محمد عبدالحمید بن عیسی بن عمّویه، معروف به شمس الدین خسروشاهی، متکلم شافعی مذهب و از شاگردان امام فخر رازی در علم کلام است و در سایر علوم متداول عصر خویش همچون علم طب و حدیث نیز دستی داشته و شفای شیخ الرئیس بوعلی سینا و مهذب ابواسحاق شیرازی را تلخیص و آیات بینات فخر رازی را تکمیل نموده.

او به سال ۵۸۰ ق. در خسروشاه تبریز متولد و به سال ۶۵۲ ق. در دمشق چشم از جهان فرو بست.
۲- رساله فی الجواب عن الأسئلة النصیریة، در حاشیه مبدأ و معاد، ص ۳۷۲؛ و در حاشیه شرح هدایه اثیریة، ص ۳۸۳.

حکم با هم سازش ندارند؛ چون اگر بگویند که بدن، حامل امکان و قوه وجود نفس بود و لذا موجود شد، پس چرا نگویند که همان بدن، حامل قوه و امکان عدم نفس است؟

و اگر بگویند: نفس مجرد و بدن مادی است، خواهیم گفت: چگونه بین مادی و مجرد، الفت برقرار شد و چگونه مادی که منافی مجرد است مقتضی مجرد باشد با اینکه با همدیگر منافات دارند؟

و اگر بگویند: چون نفس، صورت بدن و متصرف در آن است و مبدأ صورت جوهریه در بدن است، لذا آن را می‌خواهد و مقتضی وجودش می‌باشد، چرا نگویند که به همین ملاک، عدمش را هم عند عدم البدن مقتضی باشد؟ و در حقیقت دو ایراد است، گرچه به صورت سه ایراد آمده است ولی برگشت یکی به دیگری است.

جواب از اشکال بنا بر مبنای قوم

مرحوم آخوند از این سؤال خواجه رحمته الله دو جواب فرموده است: یک جواب از قوم است با تنقیحی که به وسیله آخوند در آن به عمل آمده است و آن عبارت است از اینکه: بعد از آنکه ماده تصفیه شد و لطیف گردید، و سیر کمالی خود را به آن اندازه‌ای که لازم بود نمود تا به مقامی رسید که لایق شد برای آنکه یک متصرفی باشد که در آن تصرف نموده و انتظامات آن را حفظ نماید، با زبان استعداد خود، این چنین متصرفی را که فقط جهت تصرفی داشته باشد از مبدأ جواد می‌خواهد و آن واهب العطا یا هم با علم ازلی خود این تقاضا را می‌داند و همچنین می‌داند که این چنین متصرفی که انتظامات ماده سائله را حفظ می‌کند، لازم است که جهت روحانیت هم داشته باشد و تصرف، موقوف بر این تجرد عقلانی است؛ لذا یک موجودی که ذاتاً مجرد و فعلاً مادی باشد خلق فرمود تا در این ماده تصرف داشته باشد.

آخوند می‌گوید: من این جواب را در گذشته تبعاً للقوم دادم که آنها هم به این نحو جواب داده‌اند، ولیکن از من تنقیحی به عمل آمده است، ولی فعلاً می‌بینم که بر اساس

عقیده‌ای که در باب پیدایش نفس دارم، جواب دیگری سزاوار است.^۱

جواب از اشکال بنا بر مبنای آخوند در حدوث نفس

و آن این است که: نفس سابقاً مادی و طبیعی بوده، ولی لاحقاً مجرد و غیر مادی است و آنچه قوه بوده به فعلیت رسیده و نفس مستقل شده است، یعنی هرچه بالقوه بود بالفعل شده است و این چنین چیزی، بدن و ماده ندارد؛ نه سابقاً و نه لاحقاً. بدن، ماده بود و امکان وجود طرف مادیت را داشت و لذا موجود هم شد و امکان عدم آن را هم داشت و معدوم هم شد، اما جهت تجرد را نه حدوثاً داشت و نه بقاءً.

به عبارت دیگر: نفس موجودی است که مادامی که در عالم طبیعت است، یک جهت و وجهه مادی دارد که به آن جهت محکوم به مادیت است، و یک وجهه و جهت تجردی و روحانی دارد که به آن جهت محکوم به حکم روحانیت و تجرد است، پس به یک ملاحظه مادی است و به یک ملاحظه مجرد است و به یک ملاحظه نه مادی و نه مجرد است؛ بلکه چون در حرکت است و بین مادیت محض و تجرد محض قرار دارد، مادامی که در حرکت است و در جایی واقف نیست نمی‌شود به آن گفت که این چه چیز است؛ مثل خود حرکت، و نفس در این مرحله با سیر، استکمال پیدامی‌کند، یعنی از محض الطبیعه رو به محض التجرد می‌رود و کم کم کمال پیدا کرده و از نقص بیرون می‌رود. نه مثل مادیت محض است تا حکم خالص مادیت را داشته باشد و نه مثل مجرد محض است تا حکم طلق مجرد را دارا باشد؛ و نه تماماً ذو‌الوضع است و نه تماماً مفارق است.

اینکه گفته‌اند: النفس مفارق فی ذاته و ذو وضع فی فعله، از اغلاط است. بلکه نفس در بین این دو مبدأ و معاد، صاحب مراتب است، اما نه اینکه یک مرتبه‌اش در یک حال، مثلاً مرتبه عقلانی است و مرتبه دیگرش در همان حال و زمان، مادی است؛ که فعلاً دو مرتبه داشته باشد و با مرتبه عقلانی‌اش درک معقولات کند و با مرتبه مادیش،

مادیات را درک کند. اگر این طور بود، محال بود آن مادیتی را که انسان با عقل درک می‌کند، با حکم عقلی بر آن حکم کند.

بلکه معنای اینکه نفس ذو مراتب است مثل ذو مراتب بودن وجود است که هر وجودی حدی دارد، نفس هم هر روز با سیر کمالی، به کمالی نایل می‌شود و از جلوات طبیعت تا اندازه‌ای بیرون می‌رود، ولی در هر حدی از کمال، دارای هویتی است که واجد مرتبه‌ای از کمال می‌باشد و تا در دار طبیعت است، موجود برزخی است و دارای هویتی است که همان هویت، چنانکه درک معقولات می‌کند، همان هم می‌بیند، می‌شنود و درک محسوسات هم می‌کند.

بالجمله: مجرد محض نیست؛ چون اگر مجرد محض بود، باید انشائاتش به وجود خارجی می‌آمد، و مادیت و طبیعت محض هم نیست که کاملاً صاحب وضع و زمان و مکان باشد، بلکه یک هویت است که روز به روز در صدد خلع لباس مادیت که نقصان است می‌باشد، ولی نه به کلی این لباس را بیرون نموده و نه اینکه همه‌اش در این لباس است؛ به چنین شیئی نه عریان گفته می‌شود و نه ملبس، با اینکه عریان و ملبس هم به یک معنی به آن گفته می‌شود.

البته طوری نیست که دو جهت آن در عین غیریت، منضم به یکدیگر باشند؛ بلکه یک هویتی است که بین محوَضة المادیه و مجرد محض قرار دارد و لذا فعلاً نمی‌توان گفت محض کدام است، بلکه برزخ است و حکم آن در این است و حکم این هم در آن است، منتها نه اینکه به تمام المعنی و تمام الاحکام حکم دیگری رداشته باشد. این حقیقت واحده از نقص رو به کمال می‌رود و به حرکت جوهریه، پیوسته ما هو القوه متبدل به فعلیت می‌شود، نه اینکه حقیقتی معدوم می‌شود و حقیقتی دیگر از نو موجود می‌گردد، بلکه یک هویت است که اشتداد وجود در آن حاصل می‌گردد و رفع نواقص از آن می‌شود.

و به عبارت دیگر: یک موجود به سمت کمال وجودی می‌رود و از ابتدای عالم طبیعت که عالم نقص محض است، به عالم کمال محض می‌رود و به چنین موجودی

که بین نقص و کمال است، نه کامل اطلاق می‌شود و نه ناقص؛ و در عین حال، هم نقص و هم کمال دارد.

ولی طوری نیست که بتوان گفت که نقصش از کمالش جداست و دو موجود جداگانه هستند. می‌شود گفت که نسبت نقص و کمال به این موجود، مساوی است و می‌توان به جهت کمال و نور، به آن مجرد گفت. و این نور و کمال، به اشتداد بالا رفته تا هرچه از ماده و قوه در آن امکان دارد نور شود؛ وقتی که نور محض شده و در نوریت مستقل شد و ماده تمام گردید، دیگر این موجود به ماده ارتباط نداشته و بی‌ماده و صرف است و دیگر ماده‌ای نداریم که حامل وجود، یا عدم این موجود باشد.

آنهایی که گفته‌اند: ماده حامل امکان عدم یا وجود شیء است؛ پس اگر حامل عدم است، از اول نباید موجود شود و اگر حامل وجود است، همیشه باید با او باشد و ممکن نیست حامل فاسد شود با اینکه آن محمول در محل باقی باشد، این سخن صحیحی است ولی این سخن نمی‌رساند که وجود ثانی بتواند مرتبه‌ای از وجود اول باشد، که حامل آن، وجودی باشد که این وجود در لاحق از سابق متبدل شده است، و وجود ثانی نتواند نحوه‌ای از کمال آن وجود اول باشد.

بالجمله: قاعده بر چنین اشتداد وجودی دلالت دارد، چنانکه در همه چیزهایی که وجود ثانی، مرتبه شدید‌تری از وجود اول است، قضیه این طور است که اگرچه شیئی در ابتدا، حامل وجود چیزی است ولی وجود ثانی موجود در آن، نحوه‌ای از مرتبه وجود اولی است، لیکن مرحله شدید‌تر همان وجود است؛ چنانکه در استحالات، قضیه این طور است؛ چون استحاله در آن ثانی در هر وجودی، نحوه‌ای از وجود اولی است و لذا وجود در ثانی - یعنی در موقع استحاله - از بین نمی‌رود و معدوم نمی‌شود.

اگر کسی بگوید: حدوث نفس در عالم عقل، حامل لازم دارد، پس آن حامل چیست؟ علاوه بر اینکه نفس، جهت تجرد دارد، پس مادامی که در طبیعت است، چه چیزی در عالم طبیعت، حامل وجود و حدوث آن است؟

می‌گوییم: نفس مادامی که در طبیعت است، حامل قوه حدوث خود در عالم عقل

است و به محض اتحاد با عقل فعال، فعلیت آن را دارا می شود. ناگفته نماند: به واسطه حدوث نفس و اتصال آن، در عالم عقل تغییر و تبدیلی رخ نمی دهد، چنانکه به واسطه صدور آن از عالم عقل، تغییر و تبدیلی در آن حاصل نمی شود. و هر کسی معنی و کیفیت فنای معلول در علت را بداند، خواهد دانست که به واسطه صدور معلول، نقصانی در علت و یا به واسطه فنای آن، زیادتی در علت پیدا نمی شود.

و چنانکه بر ذات احدیت به واسطه صدور عقل اول، سنوح و تغییری رخ نداده، به فنای آن هم سنوح و تبدیلی واقع نمی گردد. والحاصل: آن طوری که در حضرت باری با صدور معلول اول و فنایش، به هیچ وجه تغییری حادث نمی شود، هکذا در ما نحن فیه.^۱

فصل هفتم

علیت امر مجرد عقلی برای نفس ناطقه^۱

مبدأ بلاواسطه نفس چیست؟ آیا حضرت باری تعالی است؟ آیا صورت جسمیه است؟ آیا اعراض عارض بر جسم است؟ آیا یکی از مجردات عالم عقل است؟ و آیا نفوس در یکدیگر تأثیر دارند؟ در این مطلب وجوهی است که ان شاء الله همه آنها را متذکر خواهیم شد.

اما اینکه جسم نمی تواند مبدأ بلاواسطه نفس باشد، برای اینکه اولاً: اگر جسم تأثیر داشته باشد، لازم می آید از هر جسمی، هر نفسی صادر شود.

و ثانیاً: جسم، صاحب وضع است و تأثیرش محتاج به محاذات است، و حال آنکه نفس، جسم نیست تا صاحب وضع باشد. علاوه بر این: فرض در عدم است که جسم می خواهد از کتم عدم، نفسی ایجاد کند و وضع جسم با کتم عدم صحیح نیست.

و ثالثاً: وجود نفس چون مجرد است، اشرف و اعلائی از جسم است و احسن چگونه فاعل اعلی می شود؟

و اما اینکه اعراض جسم هم نمی تواند مبدأ بلاواسطه نفس باشند، برای اینکه اولاً: آنها هم چون جسمانی هستند، صاحب وضع می باشند و باید در تأثیر خودشان، به تبع معروض خود، برای خود وضعی قرار دهند.

و ثانیاً: وجود اعراض جسم - از قبیل سفیدی و سرخی و اعراض دیگر - انزل از

خود جسم می‌باشند و جسم، انزل از نفس مجرد می‌باشد، پس انزل در انزل نمی‌تواند در اعلی تأثیر کند.

و اما اینکه خداوند متعال هم مبدأ نفس نیست، به جهت انقصیت و اخسیت نفس است. و این در باب کوتاهی فیض در ناحیه فیاض نیست، بلکه نفس قابلیت ندارد که از مبدأ - جلّت عظمته - صادر شود، به جهت ترکیبی که در خود نفس است، یعنی نفس جهت مادی و جهت تجردی دارد و خالص از ترکیبات نیست، به ویژه اینکه خود نفس قوایی دارد که به توسط هر قوه، در نفس ترکیبی ایجاد شده است.

اما فاعل و مبدأ نفس نمی‌تواند نفس دیگر باشد؛ چون نفس در فعل به جسم احتیاج دارد؛ پس باید در مبدأیت و فاعلیتش ذو الوضع باشد تا تأثیر کند؛ و این هم محال است.

در نتیجه از اقسام متصوره، تنها یک فرض باقی می‌ماند و آن اینکه یک موجود مجردی نفس را ایجاد نماید، و آن عقل فعال است. هذا کله علی مسلکنا. ولیکن برهانی که شیخ برای اینکه نفس نمی‌تواند مبدأ نفس دیگری باشد اقامه کرده، چنین است:

اما اینکه نمی‌تواند افراد، یکی برای دیگری علت باشد، برای این است که افراد، در نوع متحد هستند و معنی ندارد فردی از نوع، فاعل فرد دیگری از آن نوع باشد و الا ترجیح بلامرجح لازم می‌آید.

و اما اینکه بعضی از مجموع افراد به طور مبهم نمی‌تواند مبدأ نفس باشد، برای اینکه این هم معنی ندارد که معلول، معین باشد، ولی علت آن در نفس الامر غیر معین باشد.

و اما اینکه بعض معین از مجموع، نمی‌تواند مبدأ نفس باشد؛ برای اینکه امکان ندارد برای بعض، حدی معین کرد؛ مثلاً آیا دو نفس منضمّ به یکدیگر علت می‌باشند، یا سه نفس به ضمیمه هم؟ و هکذا. و دست گذاشتن روی بعض معین چون ترجیح بلامرجح است، محال خواهد بود.

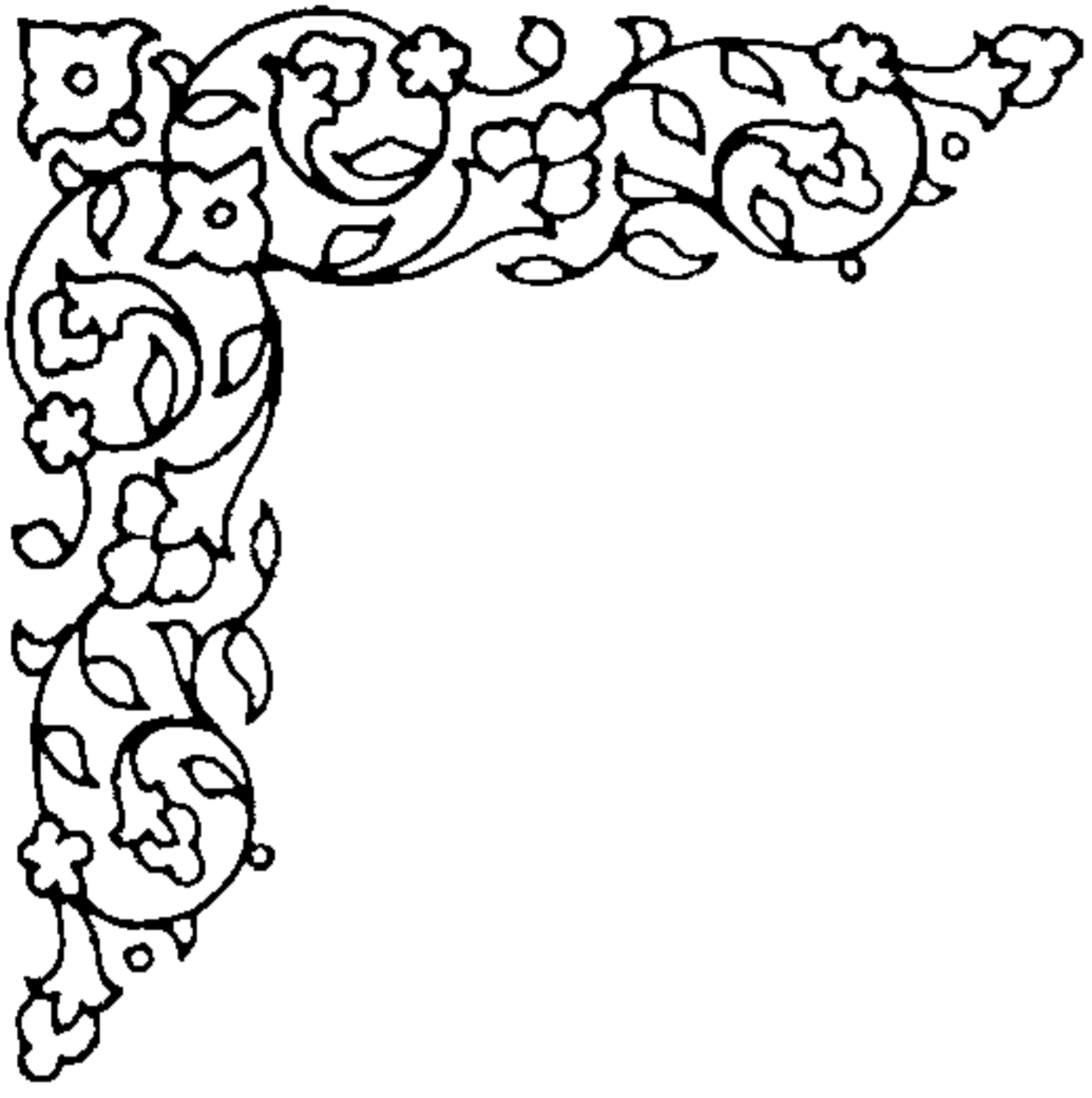
اما مجموع افراد هم نمی‌توانند علت باشند؛ زیرا اگر مجموع سلسله قبل در نفس تأثیر کردند، سپس بعد از پیدایش نفس اول، اگر در خلق و ایجاد نفس دوم، محتاج باشد که به انضمام مجموعه نفوس با نفس اول، نفس دوم ایجاد شود، معلوم می‌شود که مجموعه اول در خلق نفس اول کافی نبوده‌اند و این خلاف فرض است. و یا اینکه می‌گوییم: ضرورتی ندارد که نفس اول برای ایجاد نفس دوم به مجموعه نفوس افزوده شود؛ در نتیجه معلوم شد که مجموع هم نمی‌تواند علت و مبدأ نفس باشند.^۱

آخوند می‌فرماید: این معنی که از شیخ به صورت برهان نقل شده است، غلط است؛ زیرا اولاً ممکن است دو شیء از یک نوع باشند و فردی در دیگری تأثیر کند، برای اینکه تأثیر به ماهیت نیست تا بگوییم که در ماهیت فرق ندارند؛ بلکه تأثیر به وجود است و ممکن است دو فرد در وجود از حیث ضعف و شدت مختلف باشند؛ گرچه اختلاف در ماهیت امکان ندارد.

و ثانیاً: مادامی که نفوس در حرکت هستند، از یک نوع می‌باشند و همه افراد از نوع واحدی هستند، ولی بعد به واسطه رسوخ ملکات و اخلاق ملکیه یا شیطانیه و یا بهیمیه و یا سبعیه، هر فرد، نوع مستقلی خواهد شد؛ در نتیجه می‌تواند نوعی در نوع دیگر تأثیر کند، چنانکه نوعی می‌تواند از نوع دیگر متأثر گردد.^۲

۱- مباحثات، ص ۲۶۹ - ۲۷۰.

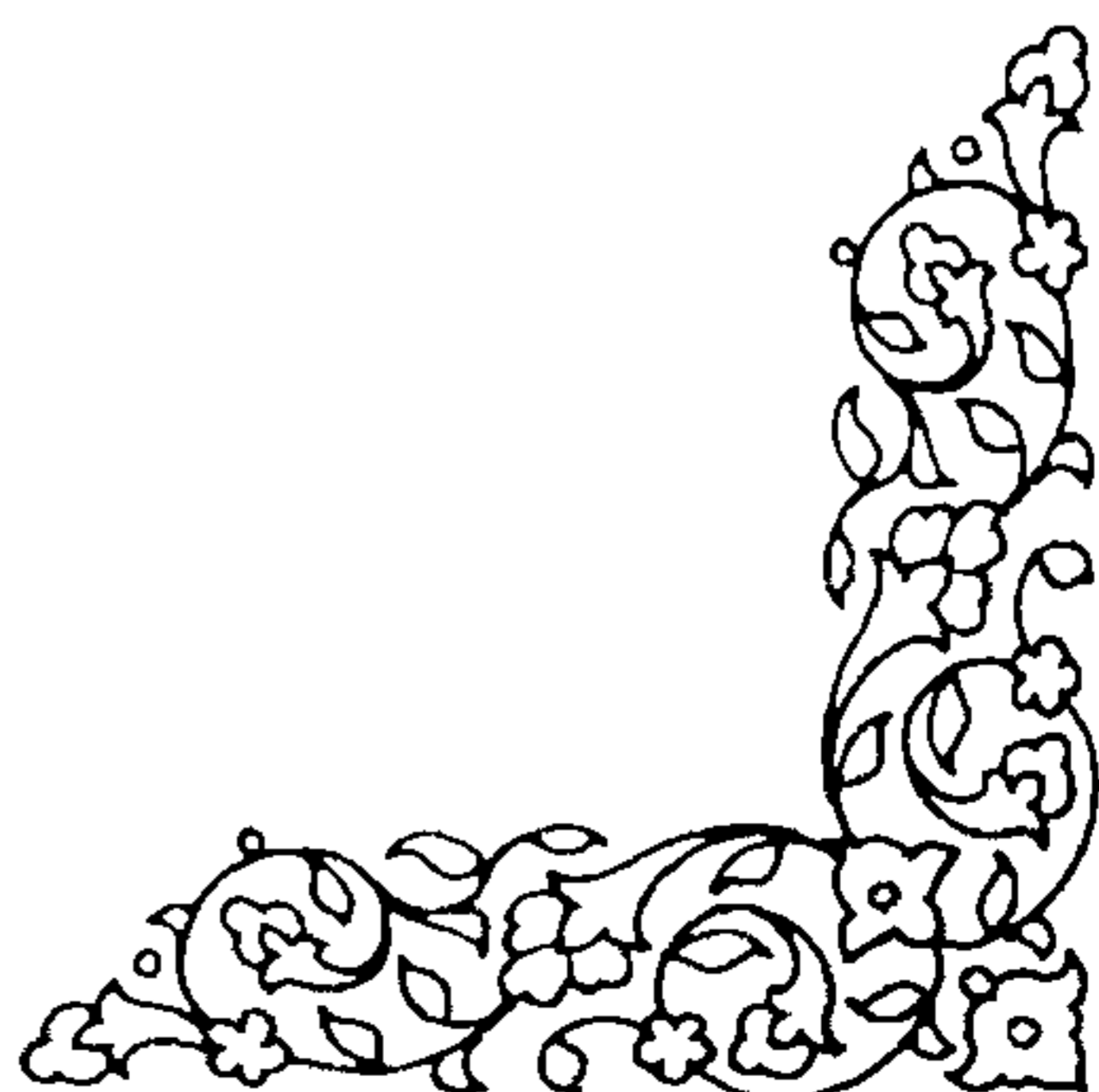
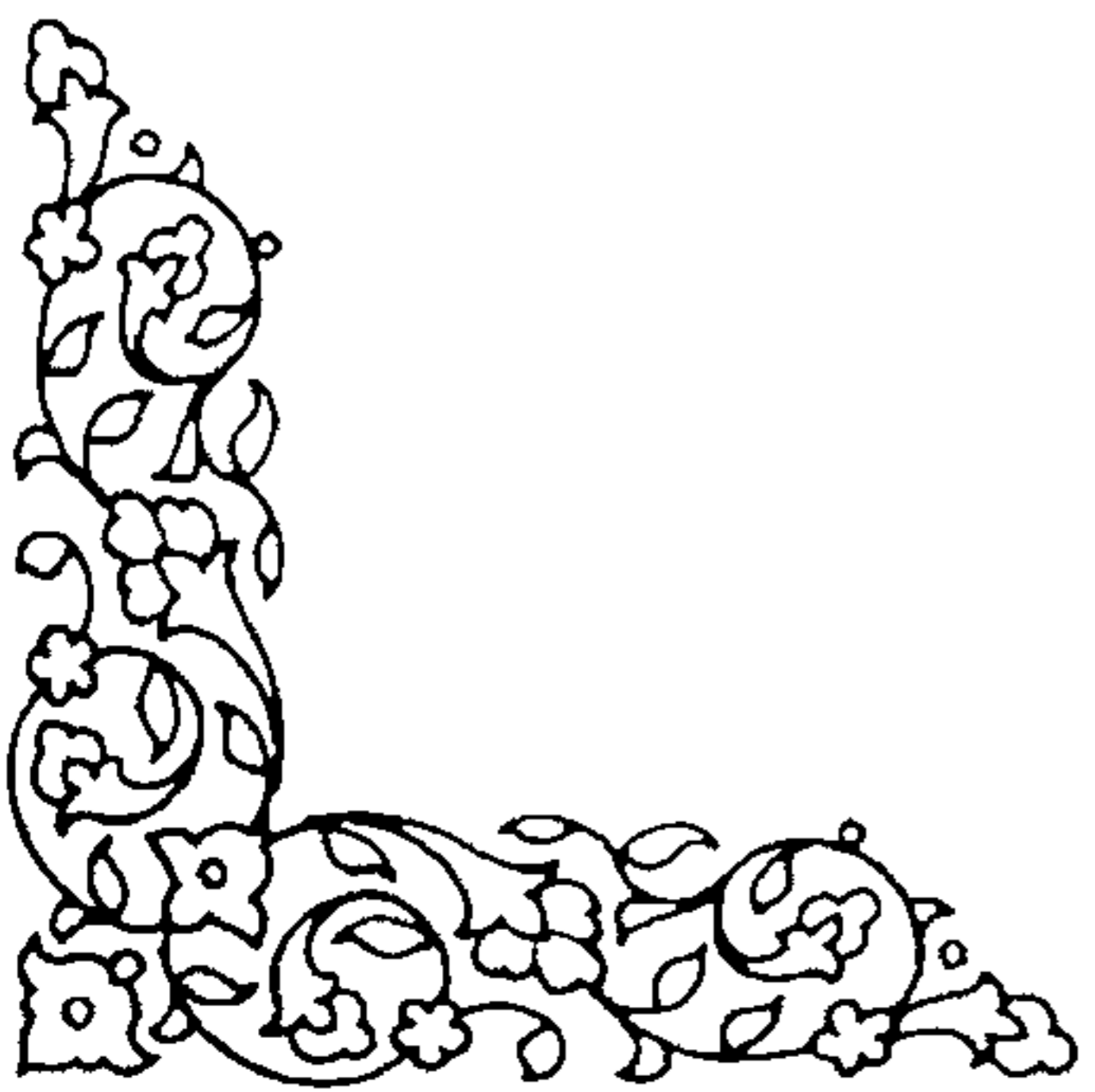
۲- اسفار، ج ۸، ص ۳۹۹.



باب هشتم

ابطال تناسخ نفوس و ارواح

و رد ادله قائلین به تناسخ



فصل اول

برهان عرشی در ابطال تناسخ

انعقاد این فصل در قضیه تناسخ است که یک مطلب مهم و از اول و در جمیع ملل مورد بحث بوده و علما در این قسمت صحبتها کرده و طرفداران شرایع حقه از آن جوابها داده‌اند.

تقریب برهان بنا بر مسلک آخوند^۱

آخوند رحمته الله علیه در این باب بنا بر مسلکی که در کیفیت حدوث نفس و در کیفیت پیدایش و ولادت آن، و شروع آن در سیر از کدام مبدأ و ختم در کدام منتها، و نسبت آن در اول امر به طبیعت، و کیفیت خروج آن از طبیعت و وضع و کیفیت آن مادام که در طبیعت است شرح داده و تحقیق نموده، بنا بر طریقه خود از تمام اقسام تناسخ جواب می‌دهد و از آن فارغ می‌شود.

کراراً در باب حدوث و کیفیت پیدایش و خاتمه امر نفس گفته‌ایم که: نفس موجودی است مولود از طبیعت و پیدایش آن در همین عالم بوده و در این عالم طبیعت زندگی نموده و با حرکت جوهریه به فوق این عالم طبیعت می‌رسد.

و به عبارت دیگر: هیولای اولی صورتی را که بعد از صورتی تلبس می‌نماید، تمامی صور طبیعی و تمام فعلیاتی را که در قوه این هیولای اولی است، به نحو

۱- اسفار، ج ۹، ص ۲.

لابشرطی تلبس می‌کند و از باب تصادف حصّه‌ای از حصص هیولی در مجرای می‌افتد که در حدی از حدود واقعه در طبیعت متوقف نمی‌گردد و به سدی از سدهای عالم مادیت بر نمی‌خورد؛ یعنی راهش از خط مستقیمی که از اول نقطه عالم طبیعت تا آخرین نقطه آن کشیده شده است می‌افتد، و قبل از این نقطه اولی سرحد عدم است و بعد از آن نقطه آخر سرحد عالم مافوق طبیعت است، و اگر حصّه در مسیری وارد شد که آن خط تا یک اندازه از طبیعت است و به یک نقطه از خود طبیعت منتهی می‌شود و از آن جای طبیعت به جای دیگری نمی‌گذرد، هر چیزی که آن راه را طی کند حرکتش از نقطه‌ای از طبیعت به نقطه دیگر آن است و راهش تمام می‌شود و ممکن نیست قدمی به بالاتر بردارد، مگر برگردد و طریق دیگری را اتخاذ کند.

و توضیح این مطلب اینکه: در جوهره این عالم حرکتی است که عبارت است از حرکت جوهریه. جوهر اول که در انزل جوهریت واقع است و حقیقت آن، جوهر بالقوه است و تمام حقیقتش قوه محض است و هیچ فعلیتی مگر فعلیت قوه ندارد و به طوری ضعیف الوجود است که وجودش هم جوار عدم است و اگر به آن ضعف - که هیچ ضعفی بالاتر از آن نیست - کمترین ضعفی اضافه شود معدوم خواهد شد. در جوهره این چنین موجودی که نقطه آخر عالم طبیعت و مَقْبُضُ الْفِيض است حرکتی است؛ زیرا این هویت قوه تمام فعلیاتی است که ممکن است در دار طبیعت محقق شود، منتها مجاری طبیعیه گوناگون است تا این قوه به طرف کدام فعلیت در جوهره ذات حرکت کند، مجرای طبیعیه حرکت جوهریه این قوه تا فعلیت حیوانیت مثلاً دو طریق است؛ اگر از یک طریق برود به آن می‌رسد، ولی چون آن طریق بن بست طبیعی است ممکن نیست از آن دیگر بالاتر برود، این است که این فعلیت را مستقیماً و مستقلاً تحت نظر طبیعی گرفته، می‌رود و در آنجا واقف می‌شود تا عمری که لازم است در آن منزل بنماید سپری کند.

این همان طریق است که با حرکت جوهریه، صورت جسمیه و بعد عنصریه و بعد معدنیه و بعد نباتیه، فعلیت پیدا نموده و سپس مأكول حیوانی شده و نطفه آن گردیده و

بعد از آنکه در هاضمه آن به کیفیات مخصوصه طبخ و تصفیه شده و تبدیلات و تغییرات پیدا نموده و نطفه شده وارد رحم حیوانی گردیده و در حرارت مخصوصه رحم باز به حرکت جوهریه حرکت کرده علقه و مضغه شده تا در او اول مرتبه احساس لمسی پیدا شده و به تدریج این احساس لمسی قوی شده و به تمام کمالاتی که در حیوان هست می‌رسد، و دیگر ترقی از این مرتبه محدود برای این حصّه از طبیعت محال است، عمری در این منزل باید بگذرانند بدون اینکه دیگر بتواند به کمال انسانی برسد.

اما اگر با انقلابات و حوادث زمان و تبدیل محل و مکان، حصّه‌ای از هیولی متحصص شده و از باب حسن اقبال در مجرای طبیعی که از منزل انسانیت می‌گذرد بیفتند، همه مراحل طبیعت را به حرکت جوهریه گذرانده تا در هاضمه انسانی واقع گردد و با جهازات هضم داخل بدن و جزء بدن شده و بعد از تصفیه‌ها و تجزیه‌ها نطفه گشته و بعد در رحمی از انسان واقع می‌شود تا برسد به جایی که به توسط حرکت ذاتیه جوهریه، لمس ضعیفی پیدا نموده و به تدریج آن هم قوی شده و از قوت آن به حرکت ذاتیه جوهریه شعبات حواس حاصل شده تا بالاخره نفس انسانی تولید شود.

و بالجمله: با این بیان معلوم شد که آن قوه که مرتبه به مرتبه متبدل به فعلیت می‌شود - و به جز ذات و فعلیت خود که آن هم فعلیت در قوه است صرف فقدان است - به تدریج در جوهره ذات حرکت نموده و به فعلیاتی که قوه آنها بود نایل می‌شود، و صور را که فعلیات است دارا می‌گردد و اولین فعلیت و صورتی را که قبول می‌کند صورت جسمیه است، و آخرین صورتی که دیگر هیولی آنجا تمام می‌شود - یعنی تمام فعلیاتی که برای این قوه امکان داشت حاصل می‌شود؛ به طوری که تمام جهات فقدانات تمام شده و جایش را فعلیات می‌گیرد - آن صورت آخری است که دیگر به ماده به واسطه تمام شدن قوه احتیاج ندارد. در نتیجه بسیطی می‌شود که تنها صورت است بدون ماده، و فعلیت است بدون اینکه جهت قوه فعلیت بالاتر از آن در او باشد، و این چنین صورت هم صورت انسانی است، نه مادامی که در طبیعت است،

بلکه آن وقتی که از طبیعت بیرون می‌رود. زیرا مادامی که در طبیعت است حقیقه در حرکت بوده؛ چون ماده دارد، و هر چیزی را هم که مشغول حرکت است و در فعلیتی مستقر نشده است نمی‌توان گفت از کدام نوع است.

این است که معلوم می‌شود که بدن که همان هیولی است به واسطه ترقی و تکامل ذاتی مراحل پایین را تمام کرده و فعلیات جسمیت و جمادیت و عنصریت و معدنیت را طی نموده است، و فعلاً صورتی به نام نفس دارد، و نفس هم چون صورت است تعلق ذاتی به بدن داشته و با این ماده خود متحد است، بدون اینکه دوئیت در کار باشد، بلکه یک حقیقتی است که آن حقیقت و هویت، این قوه را داشته که متبدل به حقیقت دیگر بشود، و حالا که متبدل شده به لحاظ آن حقیقتی که قوه تبدیل به این را داشت از آن جنس اخذ می‌کنیم، و به لحاظ این حقیقتی که فعلاً با این تبدیل حاصل گردیده است و فعلیتی که اکنون برای آنچه قوه آن را داشت تحقق یافته است، فصل اخذ می‌کنیم.

جنس و فصل مضمّن در یکدیگر است و فعلاً شیء واحدی است و این فعلیت، مرتبه کامله آن ناقص می‌باشد که قبل از نیل به این مرتبه کامله، ناقص بود، ولی الآن آن ناقص تا اندازه‌ای نقصش زایل گردیده است و به این نحو تمام نقصی که زوال آن ممکن است زایل می‌شود که آن قوه متبدل به فعلیت شود و به تدریج فعلیتی بعد از فعلیتی حاصل شود؛ یعنی از مرتبه کمالی به مرتبه دیگر کمال ترقی کرده تا وقتی که این ماده به تمام فعلیاتی که قوه آنها را دارد متبدل شود، و بالاخره قوه فعلیت تمام می‌شود؛ یعنی دیگر این حقیقت، چنین قوه‌ای ندارد که متبدل به حقیقت دیگر شود، و صورتی و فعلیتی حاصل می‌گردد که ماده ندارد. پس چنین صورتی مستقل است و تا مستقل شد از طبیعت بیرون می‌رود و معنای اینکه از طبیعت بیرون می‌رود این است که در آن هیچ شائبه قوه - یعنی اینکه جهت بالقوه داشته باشد - نیست؛ چون فرض بر این است. بنابراین موجودی بدون ماده - یعنی بدون قوه سیر به کمال - می‌شود، و این چنین موجودی که محض صورت و بدون ماده باشد آن صورتی است که از بدن انسانی جدا شده و به واسطه استغنا از ماده غیر مادی گردیده است، پس تنزل و ترقی برای چنین

موجودی محال است؛ چون جهت قوه ندارد و فقط جهت فعلیت است - که وجود آن باشد - پس اگر این بخواهد به یک بدن جنینی برگردد و صورت آن باشد یعنی متحد با آن گردد - و معنای اتحاد با آن این است که با آن، یک موجودی باشد که جهت قوه و جهت فعلیت داشته باشد - محال است؛ به خاطر آنچه گفته شد که دیگر این در آن مرتبه‌ای که جهت قوه ندارد محض فعلیت است، و اگر آن فعلیت را بخواهند تبدیل کنند ممکن نیست؛ چون ماده ندارد تا تبدیل یابد، ناچار باید معدوم شود، و چیزی که معدوم شد معنی ندارد برای بدن دیگری صورت شود، بلکه این معدوم می‌شود و چیز دیگری از نو حادث می‌شود و جهت مرتبطه‌ای بین آنها نیست تا بتوان گفت صورت بدن این جنین و نفس این بچه، فلان نفس است که به نحو تناسخ در این بدن قرار گرفته است.

تقریب برهان بنا بر مسلک مشهور

گفتیم به طریقهٔ آخوند استحالۃ تناسخ ثابت شده است، آخوند می‌فرماید^۱: قضیه به طریقهٔ قوم هم همین طور است؛ چون قوم هم نفس را صورت بدن می‌دانند و علاقهٔ ذاتی و طبیعی و تعلق ذاتی بین آنها قائلند، نه اینکه نسبت نفس به بدن نسبت راننده به ماشین یا صاحب‌خانه به خانه یا کدخدا و دهبان به ده و یا شاه به مملکت باشد، بلکه نسبت آنها نسبت صورت و ماده است که یکی صورت و دیگری ماده است، و ماده هم با صورت چنانکه گفتیم این طور نیست که دو شیء باشند که اتفاقاً پهلوی هم قرار گرفته باشند و هر کدام هویت علی‌حده‌ای غیر از هویت دیگری داشته باشد. بلکه چنانچه گفتیم صورت و ماده، مبدأ همان جنس و فصل بوده، و جنس و فصل در خارج متحد می‌باشند، پس در خارج ماده با صورت متحد است، منتها چیزی را که قابل بوده تا به کمالی تبدیل پیدا کند - مانند نبات که قابلیت تبدیل به حیوان را داشته، و یا معدن که قابلیت تبدیل به نبات را داشته - آن را ملاحظه کرده و به آن ماده، و آنچه را که به آن

متبدل شده است صورت گفته‌اند، ولی فعلاً دو چیز نیست؛ زیرا آن متبدل شونده متبدل شده است، نه اینکه در خودیت خود - که قبلاً یعنی در حال عدم تبدل که مستقل بوده و ما هم به لحاظ آن حال ماده بر آن اطلاق نموده‌ایم - باقی باشد.

پس فعلاً یک موجود است که آن حقیقت و هویتی است که بعد از تبدل موجود است که این موجود محقق از تبدل را مستقلاً ملاحظه نموده و به آن صورت می‌گوییم، ولی در حقیقت همان ماده است که این شده است و آنچه را که غیر مستقل ملاحظه می‌کنیم - به طوری که سر پای خود نمی‌تواند بایستد و این تعین را لازم دارد - جنس است. چنانکه اگر آنچه فعلاً متبدل به آن شده و هست و تعین آن حصّه لا متحصّل است ملاحظه شود فصل اخذ می‌شود.

البتّه تعین الشیء و کمال الشیء خود شیء است، بلکه حقیقت و ما به یکون الشیء فی الخارج، همان کمال الشیء است. پس بنابر طریقه قوم هم، نفس نسبت به بدن صورت است و تعلق ذاتی و طبیعی به بدن دارد، و زمانی که بعد از استغنائی از بدن هویتی مجرد باشد؛ یعنی بدون ماده و فقط فعلیت شد - اعم از اینکه در این فعلیتش جوهر مجرد عقلانی سعید و یا شقی شده باشد - اگر بخواهند برگردانند و آن را مادی کنند و صورت یک ماده قرار دهند البتّه چون آن غیر مادی ماده ندارد، قابل تغییر و تبدل نیست؛ زیرا معنای تبدل و تغییر این است که یک امر محفوظی در بین باشد که صورتی را که اول داشته از آن بگیرند و صورت دیگری به آن بدهند، اما اگر بخواهند چیزی را که صرف صورت و بدون ماده است تغییر دهند همین که صورت را اعدام کنند تمام هویت آن شیء اعدام می‌شود. و بالجمله: چیزی که بی ماده است ذاتاً آن را ذوالماده کردن - که همان تناسخ است - محال و ممتنع است.

ناگفته نماند: همین اشکال تناسخ بود که ما بر طریقه قومی از قدما که می‌گفتند: نفس مجردی بوده قبل الابدان، مطرح نمودیم و گفتیم: این سخن به جهت استحالة تناسخ صحیح نیست.^۱

و بالجمله: این طوری که آخوند رحمته الله پیش می آید تناسخ مطلقاً ابطال می شود؛ چون نفس بعد از آنکه بسیط شد لاینقلب البسیط عن بساطته، و نفس بعد از آنکه از ماده بیرون رفت یعنی ماده تمام شد بسیط و محض الفعلیه است، منتها اگر برای بسایط و مجردات فصل و جنس قائل می شویم آن فصل و جنس عقلی است، و جنس فقط با مقایسه با موجودات دیگر اخذ می شود، نه اینکه در خود موجود مجرد جهت قوه ای باشد تا مأخذ جنس شود و جهت فعلیت در مقابل جهت قوه اش باشد تا مأخذ فصل گردد، بلکه تمام هویت بسیطه مجردة فصل است و تمام آن جنس است. و در اعتبار عقلی بضرب من المقایسه عقل ترکیب درست می کند؛ چنانچه بسایط خارجیّه مانند اعراض، جنس و فصل خارجی ندارند، بلکه آنها هم به ذهن که برده می شوند عقل با مقایسه یک هویتی بین اعراض و الوان درست می کند سپس یک فصلی درست می کند؛ مثلاً در بیاض می گوید: لون مفرّق للبصر، در حالی که سر تا پا همان بیاض است که مفرّق است.

و بالجمله: نفس بعد از بساطت محال است مرکب خارجی باشد و بعد از آنکه برای جنس و فصل آن هیچ ما بحذاء خارجی نیست که از ماده و صورتی اخذ شود محال است دوباره آمده و موجودی مرکب خارجی شود که جنس و فصل آن از ماده و صورت و از جهت قوه و فعلیت - به طوری که جهت قوه اش هم در قوه فعلیت داشته باشد - اخذ بشود.

پس با این بیان تمام اقسام تناسخ اعم از صعودی و نزولی باطل می شود.

بیان تناسخ صعودی و نزولی

تناسخ نزولی آن است که گفته اند: ^۱ آن جمله از ارواح انسانها که در مدت زندگی در ابدان آن طوری که سعادت انسانی است تربیت نشده و ملکات اخذ ننموده باشد بعد از آنکه از آن جسم و قالبی که فرد اعلاّی جثّه انسانی است خارج شد در جثّه ای از

۱- رجوع کنید به: شرح حکمة الاشراف قطب الدین شیرازی، ص ۴۷۷.

فرد جسدی وارد می‌شود که ماده‌اش از آن مادهٔ جثهٔ اولی خبیث‌تر و غیرصافی‌تر است، و اگر در آن هم خوب تربیت نگرفت، بلکه با اعمال و کردار قبیحه ملکاتی اخذ کرد، باز همین طور روز به روز به جثه‌ای که ماده‌اش غیرصافی‌تر است وارد می‌شود، تا برسد به آن فردی که در انسانیت ضعیف‌تر از آن نیست و مادهٔ خبیثه‌ای است که اگر خبثات و اختلاطش زیاد شود دیگر برای انسانیت قابل نیست، پس آن‌گاه که از چنین بدنی خارج شد در فرد اعلائی از حیوان که در بالاترین افق حیوانیت قرار گرفته است داخل می‌شود، و همین طور تا برسد به بالاترین فرد از نبات که با ادنی مرتبهٔ حیوانیت که عبارت از مرجان باشد قریب الافق است تا به آخر نباتات برسد. این تناسخ نزولی است.

تناسخ صعودی بر عکس آنچه گفته شد می‌باشد.

برهانی که آخوند اقامه کرده تمام این اقسام تناسخ و نیز آن تناسخی را که شیخ الرئیس از بعضی نقل کرده و آن را تصویب نموده ابطال می‌کند. و آن این است که نفوس بُلّه و متوسطین که در این دار طبیعت نتوانسته‌اند تکامل پیدا کرده و عقل مجرد شوند، بعد از خروج از این ابدان در جرمی از اجرام فلکیه داخل می‌شوند و آنجا اگر توانستند تکمیل شوند و مجرد عقلانی گردند به عالم عقل وارد می‌شوند، و الا همین طور می‌مانند.^۱ از بیان ما معلوم شد این حرف هم غلط است.

آخوند می‌فرماید:^۲ این تناسخی که ابطال آن از ضروریات است به آن قضیهٔ ضروریه‌ای که از ضروریات همهٔ ادیان است و به مشاهدات اهل کشف و عیان به ثبوت رسیده و برهان بر صحت آن قائم گردیده است ربطی ندارد.

چنانکه در آن روایت است که عرض کرد: «ما أكثر الحجيج» حضرت فرمود: «ما أكثر العجيج وأقلّ الحجيج»، آن‌گاه اشاره فرمود، آن مرد دید یک دسته حیوانات از

۱- مبدأ و معاد ابن‌سینا، ص ۱۱۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۵۵.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۴.

قبیل میمون و خرس و غیره دور کعبه می‌گردند و بین آنها دو سه نفر آدم هست.^۱ و چنانکه در ادیان سابقه مسخ جمعیت گناه‌کاران که قرده گردیده‌اند به وقوع پیوسته است،^۲ منتها در این امت مرحومه به کرامت محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ در دنیا مسخ نیست، ولی در آخرت که از ناحیه نفوس به مناسبت ملکاتی که تحصیل کرده‌اند بدن انشامی شود اگر کسی در دنیا به راه راست و مستقیم محمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ و تربیت قرآنی رفته باشد و ملکاتی که طبق اعمال تحصیل کرده است از اخلاق انسانی باشد، مناسب با این ارواح همین شکل و شمایل و ابدان انسانی است که احسن الصور است، و اگر ملکه سبعی تحصیل کرده و آدمی باشد که همیشه غضوب و درنده و کشنده بوده است و این خلق در او ملکه شده باشد در آخرت که بخواهد انشای بدن نماید صورتی مناسب با خود انشامی کند، و اگر کسی باشد که در او خلقهای سیئه متعدده از غضب و حرص و طمع و غیره وجود داشته باشد یا یک بدنی مزدوج از ابدان آن حیواناتی که این خلقها را دارند انشامی کند، و یا اینکه مانعی ندارد که طبق هر خلقی بدنی انشا نماید و در چندین صورت معذب باشد.

والحاصل: ممکن است کسی که در یک خلقی از اخلاق بهیمیه وارد شده و آن را به انتها رسانده است، نفس صورتی مناسب با خود انشا کند که صور القرده و الخنازیر از آن احسن باشد. و بالجمله: این مانعی نداشته، بلکه قضیه این طور است؛ چنانچه قرآن کریم از امم سابقه نقل نموده است.^۳ مسلم آنجا قضیه تناسخ به این معنی که یک جسدی از قرده باشد و نفس این از بدن حیوانی خارج شده و در آن داخل شده باشد و این بدن انسانی اش یک طرف افتاده باشد نبوده، بلکه چون در بدن قوه انقلاب بوده، نفس قبل از مسخ بدن انسانی انشامی نموده و بعد از آنکه در این ملکات به حد رشد رسید بدن مناسب با خودش انشامی کند.

۱- بحار الانوار، ج ۲۷، ص ۳۰، حدیث ۲.

۲- ﴿فَلَمَّا عَتَوْا عَنْ مَا نُهُوا عَنْهُ قُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ اعراف (۷): ۱۶۶.

۳- مائده (۵): ۶۰؛ اعراف (۷): ۱۶۶.

والحاصل: این انشای نفس بمایناسبها من البدن غیر قابل انکار است و معنای آیات و اخبار زیادی بر این مبتنی است و البته این انشای بدن توسط نفس مسأله‌ای مبرهن است که در معاد جسمانی ان شاء الله خواهد آمد، و رجعت هم شبیه به آن است، این است که در مسأله رجعت نمی‌توان از راه ابطال تناسخ به عدم آن قائل شد؛ چون رجعت تناسخ نیست و چنین نیست که حضرت سید الشهدا علیه السلام وقتی که ان شاء الله تشریف می‌آورد اول بدنش نطفه، سپس جنین باشد، و بعد نفسش داخل در آن شود، مسلم این طور نیست.

وقتی که داد و قال شریعت سنگلجی* در خصوص رجعت بلند شده بود گمان می‌رفت که شخص باسوادی است و ایرادش به رجعت از تناسخ و غیر آن است ولی بعد که کتابش را دیدیم، دیدیم اصلاً از این حرفها در آن نیست.

*- رضاقلی فرزند حاج شیخ حسن، معروف به شریعت سنگلجی، پدرش از نوادگان میرزا شفیع مازندرانی و پسرعموی حاج شیخ فضل الله نوری است. وی سالیانی از محضر علمای تهران همچون حاج شیخ عبدالنبی نوری، میرزا حسن کرمانشاهی، میرزا هاشم اشکوری، شیخ علی نوری و شیخ فضل الله نوری استفاده نمود و سپس به نجف اشرف مشرف و از محضر آیات عظام آقا ضیاء عراقی و محقق اصفهانی بهره برد و پس از آن به تهران بازگشت و به تبلیغ و خطابه مشغول شد. از تألیفات اوست: توحید؛ عبادت یا یکتاپرستی، کلید فهم قرآن و محو الموهوم. او به سال ۱۲۷۰ ش. متولد و در سال ۱۳۲۲ ش. چشم از جهان فرو بست.

فصل دوم

بیان مذاهب گوناگون در تناسخ

ورد تمامی اقسام تناسخ^۱

در تناسخ اقوال مختلفی است به اختلاف تصوراتی که به نحو موعظه گفته می شود، یک قسمتی نزولی و جمعی صعودی، چنانچه خواهد آمد.

جمعی گفته اند: نفوس انسانی که از بدن خارج شد همیشه بین ابدان حیوانات در دوران است. و این قول بسی سخیف است و در ابطال آن همین کفایت می کند که یک نوعی به قسر دائم از وصول به غایت خود و حرکت به آمال خود بی نصیب و بی بهره باشند، و این در دستگاه عنایت و حکمت نمی گنجد؛ به جهت اینکه غیر ممکن است فعل لغوی از مبدأ اعلی و حکیم صادر شود؛ زیرا هیچ موجودی در این نظام اکمل خلق نمی شود مگر اینکه علت غایی دارد، و معالیل برای خودشان خلق نمی شوند، بلکه به جهت علت غایی مخلوق می شوند، و گرنه لازم می آید شیء چهار علت نداشته باشد و این چنین مخلوقی که ابداً به غایت نرسد لغواست، و لغو و عبث بر آن ذاتی که برهان آن را به ما معرفی نموده است نمی سزد، پس قول این گونه اشخاص از قائلین به تناسخ دورتر از این است که به آن اعتنا شود.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۷.

گروه دوم و سوم از تناسخها یک قسم مثل یوذاسفیهها هستند که می‌گویند: انسان باب الابواب و باب الفتح می‌باشد که فیض فاعل مفارق را چون قریب به اوست و از همه موجودات طبیعت جلوتر و شریف‌تر است به خود جلب نموده و ممکن نیست فیض به طبقات دیگر برسد، در صورتی که انسان جلوتر هست، پس نفوس انسانی که در ابدان انسانی برقرار هستند بعد از خروج، آنهایی که سعید شده‌اند و روحيات و اخلاقیات انسانی در آنها ملکه شده، عقلی هستند و به عالم عقل عروج می‌کنند، و اگر کامل نشده باشند در ابدان دیگری از حیوانات وارد می‌شوند، آن هم به طریقی که الاعلی فالاعلی باشد؛ یعنی به ابدان حیواناتی که با ادنی مرتبه انسانیت قریب الافق هستند وارد می‌شوند و هکذا، تا به ادنی‌ترین حیوان برسد، و اگر باز شقاوت زیاد شود در اول مرتبه عالیه نبات ثم الادنی فالادنی وارد می‌شوند تا به جماد برسد. این قول هم از یوذاسفیهها می‌باشد که سردهسته آنها یوذاسف* بوده است.

و دسته دیگر به عکس این قائل هستند و گفته‌اند: اول فیض به نبات می‌رسد و نفس نباتی که کامل شد در ادنی مرتبه حیوانات مثل کرم خراطین و دیگر حیواناتی که حس لمس دارند وارد می‌شود، و هرچه ترقی کند، از بدن که خارج شد در بالاتر وارد می‌شود تا به مرحله انسان برسد.

آخوند در ابطال قول اینها دو دسته ادله دارد: یک دسته تمام اقسام تناسخ را ابطال می‌کند که دلیل عامه است، و دسته دیگر خاص است که قسم خاصی از اقوال تناسخ را ابطال می‌نماید.

*- یوذاسف یا بوذاسف، معروف به یوذاسف تناسخی، وی در زمان تهمورث در هند ظهور نمود و مردم را به دین صائبیت دعوت کرد. او که آشنا به نجوم بود نظریات خاصی از خود ابداع نمود. وی عمر جهان را سیصد و شصت هزار سال دانسته و پیروان خویش را از طوفان نوح خبر داده است، از آراء و حیات او چندان اطلاع دقیق و قابل اعتمادی در دست نیست و اختلافات فراوانی در هویت او وجود دارد تا آنجا که بعضی وی را هرمس و بعضی او را همان بودای معروف دانسته‌اند.

ادله عامه بر ابطال تناسخ

دلیل اول

اما از ادله عامه یکی این است که مبدأ اعلی و یا آنچه مجرد است آنچه را که دارند بالفعلیه است و واجب الوجود، واجب الوجود من جمیع الجهات است، و چنانچه وجوداً واجب است، فاعلیه و قدره و اراده هم واجب است؛ واجب الفاعلیه و واجب القدره و واجب الاراده و واجب الاختیار است. مجردات هم طراً آنچه را که بالامکان العام دارند برای آنها فعلیت دارد؛ چون جهت انتظاری و تکمّل استعدادی به جهت عدم ماده ندارند، و هرچه دارند دیگر بالقوه نیست، فلذا فاعلیتشان هم بالفعل است و حالت انتظاری از ناحیه خودشان ندارند، بلی در مستفیض لازم است که قابل فیض باشد و اگر برازنده و سزاوار قبول فیض نیست به جهت عدم استعداد خودش می باشد، و الا فیض از مبدأ مفارق فعلیت دارد، و این نسبت به فاعل است، منتها نقص مستفیض حجاب و زنگی است که وقتی زنگ زدوده شد، تابش نور شمس فعلیت دارد و تا صیقل جسم تمام شد بدون تأخیر نور بر آن صفحه خواهد تابید.

پس وقتی این فیض از مفارق که لابد و ناچار به ماده ای که قابل فیض است افاضه شد و این ماده صاحب نفسی شد، دیگر محال است یک نفس مستنسخه در این ماده و بدن وارد شود؛ چون نفس، مدبّر بدن است و در بدن بالضروره یک مدبّر و یک متصرف هست و بیشتر ممکن نیست؛ زیرا نفس برای بدن صورت است و صورت برای ماده علت است و علت متعدد نمی شود، چنانچه اگر آیه شریفه ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾^۱ را به دست حکیم بدهند از آن چنین می فهمد که محال است دو علت مستقله در معلولی تأثیر داشته باشند؛ چون معلول ربط محض به علت فاعلی خودش بوده و قائم به او می باشد، همه گوشه ها و زوایای وجودش از اوست و

این چنین چیزی که حقیقت معلولیت است - چنانکه بیان کردیم - ممکن نیست به چیز دیگری این گونه ربط داشته باشد. علاوه بر آنکه گفتیم: هنگامی که ماده مستعد می‌گردد، در اول استعداد، برای نفس ضعیفی مستعد می‌شود. و البته نفوس هم مراتب دارد، نفس مستنسخه لابد قبلاً که در بدن دیگری بود یک فعلیتی پیدا کرده و اخلاقی در آن ملکه شده است، پس آن نفوس خارجه اول مرتبه از نفس نیست، و ماده مستعد اول برای یک مرتبه ضعیف از نفس که هیچ ملکه‌ای در آن فعلاً نیست استعداد داشته و موقعی که استعداد ماده برای صورت انسانی تکمیل شد محتاج به یک صورت و نفسی است که مناسب با حال خودش باشد.

و بالجمله: ماده در اول استعداد قابل نیست نفوس کامله و دارای ملکه را قبول کند، و اگر در عین استعداد برای یک نفس بدون ملکه معطل باشد و صورت و فیضی به او نرسد منافی عنایت ذاتی است. پس اول که نفسی به قدر استعداد پایه اول را طالب است سزاوار نیست بیش از مطلوب را به او عطا کنند، بنابراین اعطای نفس مستنسخه که مدعی و خصم ادعا می‌کند ممکن نیست.

و بالجمله: هر چیزی با لسان استعداد خود و زبان بی‌زبانی لیاقت خویش، متمنی عنایتی مناسب با لیاقت خود می‌باشد. پس از این معنی واضح می‌شود که قول آنها که گفته‌اند: فیض از نباتات شروع می‌شود و روح نباتی که تکمیل شد به مرتبه بالاتر است و وارد می‌شود، درست نیست؛ چون ماده‌ای که اشرف المواد است و نزدیک به فیض است چطور می‌شود که فیض مستقل به آن افاضه نشود؟ در حالی که چنانچه گفتیم فاعل تام الفاعلیه است و به محض تکمیل استعداد بدون یک آن تقدیم و تأخیر، فیض به ماده لایقه افاضه می‌شود و اگر به محض یارایی زبان استعداد ماده برای تقاضای فیض، فاعل به او فیض عنایت نکند لازم می‌آید در فاعل جهت نقص و قوه باشد و چون ماده انسانی اشرف است برای فیض جدید اولی است.

در «ان قلت» کأنه به لسان اعتراض گفته می‌شود: ^۱ خصوصیات در اشیاء هست و

به جهت همین خصوصیات اثراتی از آنها بروز و ظهور می‌کند؛ مثلاً در آهن‌ریا که دارای اثر جذب آهن است البته به جهت یک خصوصیتی می‌باشد، و لازم نیست بگوییم که چون انسان اشرف از این اجسام است پس باید آن هم آهن را برباید، فلذا چون این را نمی‌توان گفت می‌گوییم: شاید در نباتات یک خصوصیتی است که با آن قابل فیض است و آن در انسان نیست.

آخوند چنین جواب می‌گوید: ربودن آهن دلیل بر اشرفیت نیست، ما قاعده‌امکان اشرف را آنجایی می‌گوییم که شیء به افق تجرد نزدیک باشد و آهن ربودن یک چیزی دلیل تقرّب او به افق تجرد نیست، فلذا نمی‌توان گفت چون انسان اشرف است آن هم باید آهن را برباید، فلذا می‌گوییم: هر چیزی که تقرّبش به افق تجرد بیشتر است شریف‌تر از چیزی است که از این عالم تجرد که آنجا وجود اقوی است دورتر است. و بالجمله: مناط، کمالیت وجود است و تقرّب هم با کمال الوجود حاصل می‌شود، پس چیزی که نزدیک‌تر به عالم فیض است آن به اخذ فیض اولی می‌باشد، پس ماده انسانی که اشرف یعنی نزدیک‌تر به افق تجرد و الطّف از ماده نباتات است اولی به اخذ فیض است.

دلیل دوم

از ادله عامه بر ابطال جمیع اقوالی که قبلاً ذکر شد این است که:^۱ در آنی که نفس به یک بدنی از بدن دیگر انتقال پیدا می‌کند در آن لحظه «لابد منه» است، و در آن لحظه انتقال، بین خروج از بدن «منتقل منه» و دخول در بدن «منتقل الیه» لازم می‌آید تعطیل نفس شده باشد و تعطیل برای نفس محال است. و این قول شریفی است زیرا بنابر اقوال دیگران که تعطیل در وجود ممکن نیست برای این است که بنابر قول دیگران تعطیلی باطل است که دائمی باشد، ولی بر بطلان تعطیل در یک آن دلیل ندارند ولی این دلیل خوب است. بنابر قول آخوند که نفس را صورت ماده و بدن دانسته و تعلق را

ذاتی می داند البته محال است شیء بعد از آنکه از تمام قوه به فعلیت آمد و زمان استقلال از ماده حاصل آمد و ماده را انداخت و مستقل شد دوباره از استقلال و فعلیت تنزل کرده و برای بدن دیگری صورت شود و بعد از دوری از قوه دوباره جهت قوه پیدا کند. هذا کله ادله عامه بر ابطال تناسخ.

ادله خاصه بر ابطال تناسخ^۱

البته تناسخها برهان ندارند، فقط با الفاظ و حرفهای خوش آیند تکلم نموده و اعتبارات من عندهم آنها را به حرفهایی که بافته اند و ادوار نموده است؛ لذا با آنها به طریق و عطف صحبت می شود.

ابطال ادله قائلین به تناسخ نزولی

به آنهایی که به تناسخ نزولی قائل بوده و به طور و عطف صحبت کرده اند می گوئیم: اگر گفته شما درست بود از آن لازم می آمد موقع تکون هر حیوانی انسانی مرده باشد و اینجا که انسانی مرد لابد مثلاً در فلان جزیره ماده حیوانی تکمیل شده است و مولود خواهد شد، و اگر یک وقتی وبایی مثلاً اتفاق افتاد که سکنه یک مملکت تلف شدند حیوانات در آن سال به قدر آنها شیوع پیدا خواهند نمود و اگر یک سالی صحت و سلامتی بین مردم وقوع پیدا کرد در آن سال باید حیوانات متولد نشوند، و حال اینکه همه اینها به ضرورت وجدان باطل است. علاوه بر آن به واسطه اینکه طایفه قلیلی از عدد نفوس انسانی و بنی آدم مجرد عقلانی پیدا کرده و وارد عالم عقل می شوند و خیلی ها ناقص می مانند، و این نفوس ناقصه هم به سلسله مراتب باید جمع شوند و هر یک در بدن حیوانی قرار گیرند لازم می آید عدد حیوانات غیر متناهی عددی باشد و هیچ یک از این حرفها را عقل باور نمی کند.

ما با اینکه می‌گوییم ضرورت حاکم است که قضیه این طور نیست و این تالیها فاسد است، با این حال ولو احتمال هم باشد این حرفها قول آنها را خراب می‌کند؛ چون قبلاً گفتیم که آنها برهان بر قول خود نداشته و با استحسانات و احتمالات پیش آمده‌اند، و شاید اصل تولید مذهب تناسخ به واسطه این باشد که از فلاسفه متقدمین شنیده‌اند که گفته و نوشته‌اند که نفوس در این ابدان ممکن است بواسطه کسب اخلاق حیوانیه از قبیل سبعیت و بهیمیت، سبع و بهیمه باشند در حالی که آنها مرادشان تمثلات عالم ملکوتیه بوده است که معقول است و برهان و نقل قائم بر آن و صریح در آن است، اینها از این معنی غفلت کرده‌اند و آن را بر وجه تناسخ خیال نموده‌اند و بعد بر این قول شاخ و برگی اضافه کرده و هر کس به اندازه خیال خود شعباتی درست کرده است.

اما دلیل عمده^۱ بر ابطال قول آنهايي که به تناسخ نزولی قائل بوده و می‌گفتند: انسان فتح الابواب فیض است و بعد از آنکه شقی شد و ملکات رذیله کسب کرد تنزل نموده و در ماده و جسد حیوانی داخل می‌شود، این است که حرکت جوهریه از نقص به کمال است، نه از کمال به نقص و حرکت جوهریه امری ذاتی و قهری است و خلاف آن ممکن نیست و سیر از کمال به نقص طبق حرکت جوهریه محال است. و انسان که اول جماد بوده و بعد وارد رحم می‌شود حقیقه^۲ یکی از نباتات است بدون اینکه حیوان باشد و بدون اینکه انسان باشد، بلکه مثل درخت است که فقط قوه نامیه دارد و آن جفتی که با بچه است در ته رحم گسترده شده و خون حیض را که در آنجا محتبس شده است این جفت که حقیقه^۳ ریشه بچه است؛ چنانکه درختان ریشه دارند و مواد لایقه را از زمین جذب کرده و می‌مکند و به واسطه عروق درخت به همه جای شجر تحویل می‌دهند، این جفت هم که در رحم گسترده شده خون حیض محتبس را جذب و از راه ناف که متصل به این جفت می‌باشد داخل جسم بچه می‌کند، و آن هم مثل نباتات دیگر به توسط عروقی که دارد به تمام تنه خود می‌برد و از این باب نمو حاصل

می شود و ارتزاق می نماید. پس بچه تا در شکم مادر است بدون شائبه مجاز یکی از نباتات است، منتها فرقی که با نباتات دیگر دارد این است که نباتیت در آن لابشرط است و در شجر و درخت بشرط لا است. و بالجمله: این می تواند حیوان باشد به خلاف اشجار دیگر، آن گاه بعد از آنکه به دنیا آمد دیگر این نحوه ارتزاق را ندارد، این است که از جفت که ریشه اش بود مستغنی است، فلذا می آیند آن لوله ای را که از ناف متصل به آن بود می برند و دور می اندازند. بعد از این در عین حال که سابقاً صرف نبات بود لا غیر، فعلاً نباتی است که حیوانیت هم دارد تا به این نحو از حرکت جوهریه حرکت نموده رو به عالم تجرد می رود و غیر ممکن است این سیر تکاملی برای آن حاصل نشود، این است که این سیر به عالم تجرد را می نماید و از ذاتیات اوست، منتها در این سیر ممکن است با خود اکتساب فضایل و معارف کرده باشد و هنگامی که سیر تجردی اش تمام شد - منضمّاً با آن فضایل و معارف مکتسبه - یک موجود مجردی می شود که علاوه بر تجرد ذاتی، فضایل و کمالات اکتسابی دارد، و اگر در این حرکت ذاتی اکتساب رذایل و سیئات کرده باشد یک موجود مجردی می شود که ملکات آن، رذایل و شیطنت است.

والحاصل: این ماده ای که از نباتیت ترقی می کند انسان نیست، آن وقتی انسان است که از جاده حقه و با ملکات فاضله تجردش به آخر رسد، و اگر این تجرد با ملکات فاضله به آخر نرسد در عین حال که کمال تجردی پیدا می کند ولی چون با ملکات رذیله این سیر را به اتمام رسانده است موجودی مجرد می شود، ولی در شیطنت، بلکه ممکن است در شقاوت از شیطان هم بالاتر باشد؛ چون شیطان خیال الكل است و تجرد آن تجرد برزخی است و کلی نیست مثل خیال که کلیات را درک نمی کند ولی ممکن است انسان به تجرد تام عقلانی برسد ولی شقیّاً.

والحاصل: انسان با حرکت جوهریه و تکامل جوهری رو به تجرد می رود و این برای او قهری و ذاتی است که اگر انبیا هم نمی آمدند قیامتی طبق این حرکت جوهریه بود، و عذاب آخرت مثل مجازات این جنایات و جرایم نیست که اینجا چنین وضع

کرده‌اند که مثلاً اگر کسی دزدی کرد دستش را ببرند که فقط با وضع و اعتبار است، ولی آنجا مجازات همان طبق ختم تجرد است که چطور از این عالم وارد به آن عالم تجرد شده باشد. ممکن است از عالم نباتی که ترقی کرد و به عالم حیوانیت رسید و در این عالم که می‌بایست قوای حیوانیه را به طور اعتدال و نسبت نگه دارد تا بعد از آنکه اعتدال قوای حیوانی ملکه شد به عالم تجرد عقلانی ترقی کند و انسان باشد، در مرحله‌ای که حیوان است لاغیر اعتدال را از دست داده در وصفی یا اوصافی از اوصاف حیوانی ترقی کند، و حرکت جوهریه‌اش در صورتی ختم شود که در این اوصاف به حد کمال رسیده و در این اوصاف تجرد حاصل نموده باشد، و به طوری قوی و کامل در حیوانیت شود که در حیوانیت به مرتبه تجرد و قیامت برسد، این همان لوازم قهریه این حیوانیت تجردی است. بلی ممکن است چنانکه گفتیم این تجرد را با اعتدال قوای حیوانی به پایان برساند و یک موجود مجرد عقلانی شود و قیامت او هم همان لوازم قهریه اوست، منتها اگر عنایت نمی‌شد و انبیا و مرسلین نمی‌آمدند اغلب و اکثر با آن تجرد حیوانی بار می‌آمدند. این است که طبق عنایت، انزال کتب و ارسال رسل و اولیا و اوصیا محقق شده تا وقتی که آن تجرد ذاتی جوهری - که قهری و ذاتی است - انجام می‌گیرد در صورتی که انسان اعمال و افعال و کردارش را با دستورات شرعیه مطابق کرد و اعمال قلبیه و نیات خود را خالص نمود، این تجرد به آخر برسد و این کمال قهری ذاتی تمام شود و یک کمالات اکتسابیه از فضایل و معارف با این باشد و هیچ سیئاتی نداشته باشد و یک موجود مجرد عقلانی شود؛ خصوصاً اگر به این معنی ضمیمه کنیم آن وعده‌ای که آخوند داده است که اگر انسان در اینجا پیوسته یا اکثر اوقات اشتغالات خود را همان تفکر و تعقل معارف و اوصاف کمالیه قرار داده و با براهین حقه نظر به کلیات و جمال حق و ذات واجب الوجود نماید و به مراسلات کلیه قلبش را عادت داده و در تعقل آنها با براهین حقه مداومت کند، این علوم در آخرت حضوریه می‌شود و بوجه العیان اینها را به علم حضوری مشاهده می‌نماید، خصوصاً بعد از آنکه اینها قاعده اتحاد عاقل و معقول را مبرهن و تمام می‌دانند اتحاد به آن

مراسلات و کلیات پیدا می‌شود و این مفاهیم در اینجا که متحد با انسان است در آخرت با مصداق آنها اتحاد پیدا می‌کند.

و همچنین اگر شخصی در این سیر تجردی قهری ذاتی که خود فیض اتم است با اشتغالات به اخلاق رذیله و شیطنتها و آراء باطله و مطالب ضالّه و عادات ناستوده و حيله و چاپلوسی و شهوت مقترن شد و در این تجرد ذاتی اکتساب رذایل نموده و فواحش صرفه و کلیات ظلم و عدوان را تعقل کند و با این وضع به آخر برسد، یک موجود مجرد عقلانی شقی می‌شود که هیچ سعادت ندارد، در عین حال تجردش در حد عقلانیت است و از شیطان هم بالاتر است.

و اگر انسانی باشد که در تجرد بالا رفته، بدون اینکه اکتساب رذایل و یا فواضل نموده باشد، این نه سعید و نه شقی است، بلکه یک موجود مجردی است. البته تجرد، یک معنی، و سعادت و شقاوت معنای دیگر است؛ ممکن است انسان شقی باشد ولی تجردش بیشتر، این است که می‌بینی بعضی از اشخاص هستند که با اینکه قوه درک آنها بیشتر است ولی سعید نیستند و شقی هستند. و ای بسا بعضی از مؤمنین باشند که سعید هستند ولی آن قدر مدرک نیستند، البته ادراک بسته به تجرد است؛ هر قدر تجرد بیشتر شد ادراکات زیادتر می‌گردد، و این است که می‌بینی شاید چرچیل از بسیاری از مؤمنین سعدها، سیاسی‌تر و درّاک‌تر و مدیرتر باشد و تعقل کلیاتش بیشتر باشد، ولی در کلیات جوری و ستمی و غیر حقه. و لذا می‌بینی قوانین کلیه برای عالم وضع می‌کند ولی با این حالی که از تجرد دارد شقی است، و آن دیگری ممکن است چنانچه گفتیم سعید باشد ولی تجردش کامل نباشد این است که اگر انسان به غایت تجرد ممکنه با اکتساب فضایل و فواضل و معارف برسد، این سعید اسعد است، و اگر به تجرد با اکتساب رذایل و فواحش برسد، این مجردی شقی اشقی است، و اگر به تجرد برسد در صورتی که دارای سیئاتی و حسناتی است و رذایلی و فواضلی اکتساب نماید باید دید که کدام غلبه می‌کند؛ اگر مساوی شدند یا عذاب متوسط دارد و یا نعمت متوسط و از متوسطات است و یا تساقط می‌کنند.

و بالجمله: سیر کمالی «لابد منه» است، نمی شود انسان از کمال به نقص بیاید، بلکه همیشه از نقص به بالا و کمال، حرکت جوهری دارد. موجود طبیعی می رود، منتها به هر حدی از حدود کمالیه که رسید ممکن است از آن بگذرد و ترقی اش را به آن انسان کامل برساند، ولی اگر توفیق یاری نکرد باز ترقی و تکامل و جودی جوهری تجردی پیدا می کند، اما ممکن است در مرتبه حیوانیت تجردش به آخر برسد، و انسان از اول انسان حقیقی و تجردش به آن تجرد ممکنه انسانی نیست تا بگوییم از انسانیت تنزل می کند، بلکه در ماده انسانی قابلیت دارد که به انسان حقیقی رسیده و در آن فعلیت پیدا کند؛ از مرتبه نبات که گذشت و در مرتبه حیوانیت وقوف کرد و تجردش را به آخر رسانید تنزل نکرده، بلکه ترقی کرده، منتها به غایتش نرسیده؛ غایتش این بود که از اینجا بگذرد و تجردش در این مرحله به آخر نرسد و یقیناً هم معنای آیه شریفه ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ * ثُمَّ رَدَدْنَاهُ أَسْفَلَ سَافِلِينَ﴾^۱ معنایش این نیست که او را از مرتبه تجرد انسانی به مرتبه ادنی و اسفل برگردانیم، بلکه معنایش این است که در حالی که قابلیت داشت در احسن تقویم انسانی بار بیاید، بر آن تقویم انسانی بار نیامد، بلکه اضلّ از حیوان هم شد؛ چون این قابل است در حیوانیت حیوان مجرد شود و موجود مجردی حسود و موجود مجردی بخیل و موجود مجردی بهیم شود.

گفته شده است: چنانکه سیر از نقص به کمال ممکن است همین طور ممکن است از کمال به طرف نقص رفت.

در جواب این حرف آخوند می فرماید:^۲ اولاً: چون عنایت ازلیه، موجودات عالم طبیعت را خلق فرموده تا به غایاتشان برسند؛ لذا چون غایت کمال است اگر افراد انسان چنانچه اهل تناسخ نزولی گفتند نزول کنند، این موجب قسراست، و قسر دائمی و اکثری در ناموس الهیه محال است؛ چنانکه شخص عاقل با علم به اینکه یک انبار گندم نخواهد روید و فقط در بین آنها دو سه تا از دانه های معلوم خواهد روید آیا

۱- تین (۹۵): ۴ - ۵.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۱۷.

همه این انبار گندم را می‌کارد؟ و چون نفوس انسانیه از عالم مادیت ذاتاً حرکت کرده و رو به تجرد می‌روند آیا می‌توان گفت به آن نخواهند رسید مگر دو سه نفس؟ آیا ما می‌توانیم این چنین حرفی را به خدا نسبت بدهیم؟ کلاً و حاشا! در جایی که در مثال سابق گفتیم: صاحب و مالک آن انبار مسلم است که فقط آن دو سه دانه‌ای را که می‌داند می‌روید می‌کارد، لازم بود خداوند متعال هم اگر گفته اهل تناسخ راست باشد آن دو سه نفری را که به تجرد می‌رسند، قابل ترقی خلق کرده، و می‌بایست هیولای آنها را بالخصوص خلق فرماید، این اولاً.

و ثانیاً می‌فرماید: ما ولو قسر را هم قبول کنیم در اینجا نمی‌توانیم قائل باشیم، ولو همه از آدم تا خاتم بتوانند به کمال برسند، ولی نمی‌توان قائل شد یک نفر در بین اینها سیر از کمال به نقص داشته باشد؛ چون انقلاب ذات است، و انقلاب ذات محال است؛ زیرا حرکت جوهریه ذاتی است، نه ذاتی باب ایساغوجی بلکه ذاتی باب برهان.

و بالجمله: ماده، آن آخرین صورتی که دارد و آن کمال اوست یا بالمناسبه این ماده آن را تلبس خواهد کرد یا نه، اگر به غیر مناسبت تلبس کند محال است و لازمه‌اش طفره است، پس لابد باید به تدریج صوری را تلبس کند تا قابل آن صورتی باشد که مبدأ جواد آن را عطا می‌فرماید، این ماده لابد در اول، فعلیت ندارد و فعلیات را تدریجی می‌گیرد، مثل قوس نزولی نیست که در آن، جلوه در اول مرتبه به طور قوت و جلا باشد رفته رفته ضعیف‌تر گردد تا برسد به آخرین مرتبه که هیولی در آن قرار گرفته است؛ در قوس صعود ممکن نیست وجود رفته رفته ضعیف شود، از ضعف رو به کمال می‌رود، این است که اول مرتبه ضعف که خواست ترقی کند فعلیتی روی آن خواهد آمد تا رفته رفته فعلیت ازدیاد می‌یابد.

بالجمله: کمال وجودی و رو به تجرد گذاشتن امری، و سعادت و شقاوت امر دیگری است، ممکن است کسی وجوداً اکمل باشد و تجردش بیشتر باشد ولی از آن وجودی که از او اضعف است اشقی باشد، و ای بسا شقی باشد که وجود تجردی‌اش خیلی بیشتر از آن سعید باشد؛ چنانچه معلوم است آن شقاوتهایی که اشقیاء دارند با

اینکه مرتبه شیطنت و سیاست و قوه ادراک آنها به مراتب بهتر و قوی تر از آن سعید مؤمن است. بلی گرچه در عالم در بین سعدها کسانی بوده اند که در تجرد به اقصی مرتبه رسیده و کمال وجودی آنها قریب به افق نهایت تجرد است، ولی شکی هم نیست که از اشقیا هم کسانی بوده اند که تجردشان بیشتر از سعدها بوده است. پس تجرد، بابی، و شقاوت و سعادت باب دیگری است، چنانچه سابقاً به این معنی اشاره کردیم و گفتیم: در عالم طبیعت این میوه وجود انسانی از مرتبه ناپختگی به سوی پختگی می رود و از نقص به کمال و از مادیت به تجرد در حرکت است، این هم امری قهری است و به سعادت و شقاوت مربوط نیست، اگر کسی به این نحو به تجرد برود شاید از مستضعفین باشد که نه ثوابی و نه عقابی دارد و یکی از بهایم مزرعه آخرت شود، گرچه در حیوانیت بیشتر از حیوانات دیگر باشد، و به این معنی تجردش زیاد شود؛ چنانکه معلوم است مثلاً قوه خیال فلان حیوان تا اندازه ای است، ولی خیال میمون از آن اوسع است و خیال انسان خیلی بالاتر و وسیع تر از آن است، این هم یک حیوان و وسیع الخیال می شود، بعد از آنکه مرحله تجردی اش را به آخر رسانید، ولی در ضمن این ترقی وجودی اگر اکتسابات داشت که البته در این شخص آن هیولاهای منضمه از قبیل قوه ادراک عقلانیه هست و اینها به واسطه بعضی عادات و اعمال و علوم فعلیت پیدا می کنند.

و همچنین اخلاق و عادات و ادراکات در قلب تمکن پیدا کرده و متحد با ذات می شوند، و اینها یا فضایل و یارذایلند؛ ممکن است آن ادراکات کسبیه، تفکر در الوهیت و تدبیر در آیات نظام حکمت الهیه و از قبیل اینها باشد که در این صورت بعد از ختم این جهان برای او یک هویت عقلانی می شود. و اگر رذایل باشد با ذات او متحد می شود به طوری که ممکن است مرتبه ای از آن مرتبه دیگر را بسوزاند؛ چنانکه غضب مرتبه ماده را می سوزاند، و گاهی قلب انسان رگهایش را می سوزاند و انسان هلاک می شود، پس سعادت و شقاوت غیر از تجرد وجودی است و در هر کس هیولی به طور ضعف شد - نه هیولای اولی بلکه هیولای ثانیه - البته تجرد وجودی او اوسع

می شود؛ زیرا برای انفعالات و کسب فضایل و غیره مستعدتر می گردد. این است که هیولای انبیا از همه اضعف بوده است و تا اضعف نباشد صورت قوی تر قبول نمی کند، به خلاف آن هیولاها و موادی که صلبه هستند.

و چون سخن از ماده و طینت و هیولی به میان آمد این است که می گوئیم: اساساً آنچه بسیار عمده و دخیل در سعادت و شقاوت است ماده انسانی است؛ زیرا هرچه ماده صلبه تر و از مواد صلبه اخذ شده باشد و از مواد خبیثه منعقد گشته باشد، طینت انسان خبیث تر می باشد، و هرچه از مواد لطیفه و نظیفه و طیبه و طاهره گرفته شده باشد طیب تر و پاک تر می باشد؛ چنانکه حتماً می توان گفت که: «السعيد سعيد في بطن أمه»^۱ همین بطن مادری است و «الشقي شقي في بطن أمه»^۲ باز حقیقه همان بطن مادر حقیقی است که انسان در دنیا از رحم آن بیرون می آید، و این هیچ استبعادی ندارد، بلکه روایات و اخلاقیات اسلامی مشحون از این معنی است.

آیا نمی بینی بعد از آنکه اصلاب، شامخه بوده و ارحام از زمان آدم مطهر بوده به زمانی می رسد که به واسطه جبرئیل سببی از بهشت می آید^۳ و امر می شود چهل روز از مردم به کلی دور شود، چشمش ابو جهلها رانیند، گوشش غیبت و بدگویی نشنود. حتی می توان گفت: خیال ابوسفیانها را هم نکرده است و دائم الاوقات در تهلیل و تقدیس بوده. آری نطفه ای که به این نحو منعقد شود البته دختری مولود می شود که فاطمه علیها السلام باشد، آن هم پسری می زاید که حسین علیه السلام باشد. به خلاف آنکه انسان مواد صلبه و چغندر و قنبد خورده باشد و مواد خبیثه صرف کرده باشد و خود هم دائم الاوقات در شیطنت و کذابی و قتالی باشد، البته از این هم پسری به دنیا می آید که اسمش عمر سعد باشد.

و بالجمله: آیا نمی بینی که اولاد نوع مردم طبقه پایین که مستأصل و بی بضاعت

۱- بحار الانوار، ج ۵، ص ۹، حدیث ۱۳؛ کنز العمال، ج ۱، ص ۱۰۷، حدیث ۴۹۱.

۲- همان منابع.

۳- بحار الانوار، ج ۱۶، ص ۷۸ و ج ۳۶، ص ۳۶۱، حدیث ۲۳۲.

بوده و زندگی آنها از مواد صلبه است با اولاد طبقه اول فرق بین دارند؛ البته غذای لطیف، بدن را لطیف می‌کند و غذای کثیف بدن را کثیف می‌نماید. و بالجمله: قابل شک نیست از آن ماده و غذا گرفته تا اصلاّب و ارحام و کارهایی که مردان می‌کنند - و حال آنکه نطفه در صلب است - و یا زنها انجام می‌دهند - و حال آنکه بچه در رحم است - و غذاهایی که می‌خورند و شیرهایی که مراضع می‌دهند و تربیتهایی که محیطها می‌کنند و تأثیری که هم صحبتها و اقران دارند، همه دخیل در سعادت و شقاوت می‌باشند؛ چنانکه اخبار و قرآن و شریعت ما هم کاملاً در این مراحل از اول ماده غذا و مقاربت و بچه‌داری و شرایط مرضعه و تربیت و هم صحبت و محیط تا لحظه مرگ دستورات لازم را داده است.*

*- بنابه آنچه مرحوم مقرر نوشته‌اند به علت سفر ایشان برای تبلیغ در ماه محرّم مقداری از مطالب این فصل و فصل بعد نوشته نشده است.

فصل سوم

رد سایر شبهات اصحاب تناسخ

استدلال به بعضی از مکاشفات و اخبار غیبیه

یکی از ادله قائلین به تناسخ^۱ این است که: ما می بینیم از جهله و فسقه و اهل معاصی وقتی که مریض می شوند یا به خواب می روند به واسطه قطع اشتغال از دنیا و یا به واسطه نقصان مشغله از کارهای دنیا در حال مرض و یا در نوم بعضی اخباراتی دارند که مطابق با واقع است، پس معلوم می شود به واسطه قطع مشغله و توجه از دنیا نفوسشان به عالم عقل متصل می شود و اگر بعد از موت، نفوس اینها در ابدان حیوانات حلول نکنند تا دوباره به دنیا مشغله پیدا کنند به عالم عقل متصل می شوند و عالم عقل عالم روح و راحت است، بنابراین وعده عذاب و عقاب که در ادیان حقه به اهل فسق و فجور داده شده است باطل می شود، و چون وعده ادیان حقه صدق است لذا باید قائل به تناسخ شد و گفت که نفوس اینها در ابدان حیوانات حلول می نمایند و از اشتغال به دنیا فارغ نمی شوند و در آنجا معذب و معاقب می باشند.

جواب آخوند از دلیل اهل تناسخ^۲

آخوند در جواب اینها می فرماید: اولاً: قبول نداریم که ورای عالم طبیعت عالم

۱- اسفار، ج ۹، ص ۲۸.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۲۸.

عقل باشد، بلکه فوق عالم طبیعت عالم دیگری است و آن عالم برزخ است و نفوس اشقیا بعد از موت به عالم برزخ متصل می‌شود، علاوه بر این، مگر بعد از موت چه کسی قائل است که نفوس اشقیا فارغ از اشتغال خواهند بود، بلکه آنجا به واسطه اخلاق شریره و اعمال قبیحه چنان تصویرات مخوفی خواهد بود که بیش از دنیا مشغول خواهند بود.

و ثانیاً: مگر اخبارات آن اشخاصی که گفته شد به جهت این است که متصل به عالم عقل شده‌اند، کلاً! بلکه ورای عالم طبیعت عالمی است که آنجا بعضی از ملائک بوده و شیاطینی هم در آنجا هستند، ای بسا متصل به شیاطین باشند؛ چنانکه شاهد بر این معنی این است که: ﴿إِنَّ الشَّيَاطِينَ لِيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ﴾^۱ و چنانکه قضایای گه‌نه البته چنین است.

و ثالثاً: مگر هر خرق عادتی دلیل بر کمال است، ای بسا کسی نفس خود را به واسطه ریاضات باطله و یا مرضهای شدید به خروش واداشته و سعه تجردی‌اش زیادتر گردد، و تا اندازه‌ای بر ماضی و مستقبل احاطه پیدا نماید.

چنانکه از بعضی از مرتاضین هند چنین منقول است. و صرف تصرف در عالم عنصریات دلیل بر کمال نمی‌باشد، چنانکه آن معجزاتی که انبیا آورده‌اند برای عوام و آن دسته که چیز دیگری را درک نمی‌کنند بوده است، و الاً برای عقلا و حکما معجزه نمی‌تواند دلیل بر نبوت باشد؛ مار درست کردن چه ربطی به نبوت و شوون نبوت دارد؟! به سخن درآوردن سوسمار چه سازشی با نبوت دارد؟! قوت نفس ممکن است به جایی برسد که حقیقه در عنصریات تصرف کند و عنصری را به عنصر دیگر تبدیل و قلب کند، ولی صرف این معنی نمی‌تواند دلیل بر نبوت باشد. بلی انبیا از باب اینکه آن مردک اتقان و احکام قوانین را و آنچه شأن نبوت است درک نمی‌کند و یک سوسماری را در آستین گرفته و آورده که اگر این تکلم کند ایمان می‌آورد، پیامبر هم می‌دید حالا که با این اصلاح خواهد شد آن را به تکلم در

می آورد.^۱ ولی پیش عقلا دلیل بر نبوت همان اتقان احکام و قوانین قرآن می باشد، و سایر انبیا هم همین طور، منتها انجیل و تورات حقیقی از بین رفته است، انسان از قوانین اینها ملاحظه می کند که چه جامع و منظم و نجات دهنده اند، می فهمد غیر انبیا در حد اعتدال کار نکرده اند، همه دعوت به دنیا دارند، ولی نبی دعوت به آخرت و دعوت به اصلاح امر دنیا دارد، هر حکمی را آدم ملاحظه می کند چه دقتها در آن به کار رفته و چه مصالحی در آن ملاحظه شده است قسمت احکام عبادتی و معاملاتی و اخلاقی یا هر صنفی به نحوی است که آدم می فهمد اگر بنا باشد نبوتی در کار باشد این پیغمبر است، اگر واجب الوجود ثابت شد و نبوت، اصل لازم شد این باید پیغمبر باشد.

استدلال اهل تناسخ به ظواهر آیات و کلمات بزرگان

دلیل دیگر تناسخها این است که:^۲ ظاهر کلمات اقدمین از فلاسفه، بلکه آیات قرآنی و سنت و روایات شرایع دلالت بر تناسخ دارد مانند آیه شریفه ﴿قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾^۳ و آیه ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^۴ و همچنین این حدیث که اهل تکبر به صورت مورچه های کوچک محشور می شوند،^۵ و باز در روایت است که «و يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير»،^۶ و باز دارد که کافر زبان خود را یک فرسخ و دوفرسخ به روی زمین می کشد و مردم آن را لگد می کنند،^۷ و باز در روایت است که

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۴۰۶، حدیث ۳۰؛ کنز العمال، ج ۱۲، ص ۳۵۵، حدیث ۳۵۳۶۴.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۲۹.

۳- مؤمنون (۲۳): ۱۰۸.

۴- نساء (۴): ۵۶.

۵- بحار الانوار، ج ۷، ص ۵۰.

۶- علم الیقین، ج ۲، ص ۹۰۱.

۷- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۸، حدیث ۳۹۵۱۴.

محل نشیمن ایشان مسیر سه برابر مثل از اینجا - یعنی از مدینه که حضرت آنجا بوده - تا ریزه است که قریه‌ای در نزدیکی مدینه می‌باشد.^۱ حاجی رحمۃ اللہ علیہ آن را «بریده» خوانده، سپس گفته است «بریده» دم بریده را گویند.^۲

جواب از استدلال اهل تناسخ

علی ایّ حال با این بیانات خواسته‌اند تناسخ را تمام کنند که آیات و ظاهر کلمات اقدمین بر آن دلالت دارد.

ولی ناگفته نماند: اولاً: ظواهر در مقابل ادله عقلیه به هیچ نحوی نمی‌توانند پایداری کنند، و اگر در ظاهر کلمات قرآنی ولو بر فرض کلماتی باشد که ظاهرش این باشد که خدا جسم است یا خدا دو تاست و یا اینکه خدا مضلّ و ظالم است، این ظواهر حجیت نداشته و نزد دلیل عقلی کأن لم یکن است، بلکه حقیقهً باید بالبتّ و یقین گفت این ظواهر حتماً اراده نشده‌اند.

ثانیاً: اینکه آقایان تناسخ‌چینها که به این آیات استدلال می‌کنند، اولاً: آیه شریفه ﴿اٰخَسُّوْا﴾^۳ مثلاً چه دلالتی دارد؟ مگر جز این می‌باشد که به آنها با کلمه «اٰخَسُّوْا» که موقع دور کردن سگ می‌گویند و به تندی کردن به سگ اختصاص دارد تندی می‌کنند، و شاید به جهت توهین است به آنها که با چنین کلمه‌ای آنها را دور می‌کنند و از تکلم باز می‌دارند، پس مراد خصم این است که چون به آنها ﴿اٰخَسُّوْا﴾ می‌گویند معلوم می‌شود آنها سگ شده‌اند و سگ شدن آنها دلیل بر جواز تناسخ است، حال آنکه از ظاهر این آیه چنین مطلبی استفاده نمی‌شود.

اگر آقایان تناسخ‌چین با رجعت که ضروری مذهب ماست پیش می‌آمدند بهتر بود؛ چون رجعت را خصم می‌تواند بگوید این است که روح و نفس در بدنی داخل

۱- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۳۰، حدیث ۳۹۵۲۱ و ۳۹۵۲۲.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۳۳، تعلیقه ۲.

۳- مؤمنون (۲۳): ۱۰۸.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۱۹۳

می شود و ما چون اصلاً محال می دانیم نفسی که از بدن خارج شد دوباره به جسد دیگری متعلق شود، حال تفاوت نمی کند که دوباره در بدن سابق حلول کند یا در بدن دیگری از ابدان انسانی، و همچنین ممکن نیست به بدن حیوانی از حیوانات تعلق گیرد، همه اینها روی یک میزان محال است، پس اگر رجعت و یامعاد جسمانی را برای صحت تناسخ دلیل می آوردند سر و صورتی داشت.

ولی ناگفته نماند: اولاً: اینها - یعنی تناسخها - خلط و اشتباه کرده اند میان تناسخ مُلکی و تناسخ ملکوتی، آنکه محال است تناسخ ملکی است و الا تناسخ ملکوتی به این نحو که ملکوت نفس مجلای انشایی و ظهوری است و از باطن خود طبق ملکات خویش و مناسب با باطن و ملکات خود صوری انشا می کند که آن صور بدل نفس که مجلی و ظهور باطن آن است. البته در عالم آخرت عالم اشباح و عالم شکل و صورت هست، نه اینکه ماوراء و فوق این عالم فقط عالم عقل باشد و بس، بلکه عالمی است برای غیر آن کسانی که به تجرد عقلانی رسیده اند - یعنی هر کس به تجرد عقلانی محض نرسید - عالم آن، عقلی صرف نیست، بلکه عالمی است که خالی از مقدار و شکل نیست.

فلذا نفس در آنجا ظلّ دارد که ظهور اوست، چنانچه در این عالم قوای بدن ظهور نفس است. بلی بدنی که در این عالم دارد نوعی تقدم بر نفس دارد، ولی آنجا بدن مقدم بر نفس نبوده و ظهور باطن او بوده و کاملاً به انشای آن منشأ می باشد، و نفس هم مناسب با آنچه در باطن خود به نحو ملکات دارد ظهور و بروز خواهد نمود.

آخوند رحمته الله علیه به این نحو جواب داده^۱ است و از آیه شریفه ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ﴾^۲ هم این طور جواب داده^۳ که اول، مراد از جلود را تمام بدن گرفته است، سپس گفته است: بدنی را که نفس مطابق با یکی از ملکات خود انشا می نماید که عین ظهور

۱- اسفار، ج ۹، ص ۳۰.

۲- نساء (۴): ۵۶.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۳۱.

النفس است تماماً می سوزد، آن‌گاه آن ملکه‌ای که طبق آن، این صورت از باطن نفس انشا شده است آن هم به واسطه این ریاضت و سوختن - بسته به قوه آن ملکه، که به یکباره از باطن می سوزد، یا محتاج دفعات در سوختن باشد که هر دفعه طبق آن بدن خلق و انشا می شود - خواهد سوخت، سپس بعد از آنکه آن خلق از باطن تمام شد و باطن نفس از آن تصفیه شد و به ترتیب همین طور ملکات رذیله همه از باطن نفس رد شد و سوخته گردید اگر اعتقاداً مؤمن و مسلمان باشد بعد از همه این فشارها آن نور ایمان و نور توحید و نور شفعاء غلبه کرده و از زندان ناری مستخلص می گردد، و اگر اعتقاداً غیر مؤمن و کافر باشد، چون هویت ذاتش جهل مرکب است، لذا تصفیه شدن ندارد و گرفتار تعذیب ابدی خواهد بود.

هذا کله بنا بر اینکه جلود را تمام بدن بگیریم، و اما اگر مراد از جلود همان پوست باشد جواب پر واضح است که پوست که سوخت، پوست دیگر روئیده می شود؛ چنانچه اگر در این عالم این پوست سوخت، پوست دیگر به جای آن می آید و ممکن است آن هم بسوزد.

و اما جواب از قضیه حشر و معاد جسمانی و رجعت که به آنها از طرف ما تلقین گردید این است که: معاد جسمانی ان شاء الله در موقع خود و بعد از طی مقدماتش خواهد آمد، و معلوم خواهد شد که قضیه اصلاً چنین نیست که آقایان قائلین به معاد جسمانی گفته‌اند که این خاک ریزه‌ها را جمع می کنند و بدن درست می شود، این اصلاً قول به معاد جسمانی به عین بدن نیست، بلکه به مثل بدن است، منتها خودشان ملتفت نیستند که این قول به معاد جسمانی به عین بدن نیست، خودشان چیزی را می گویند که اصلاً ملتفت نیستند و توجه ندارند که مستلزم انکار معاد می باشد.

و اما جواب از قضیه رجعت این است که آنکه برای ما مسلم است اصل رجعت است و این ضروری مذهب ماست و همین اندازه بر آن دلیل داریم، اما بر ما زاد بر این، که بدنی خلق می شود، یا آن بدن اولی را آورده و ارواح پاک رجعت کنندگان در آن داخل می شود دلیل نداریم، فلذا ممکن است قضیه رجعت به نحو تمثیل مثالی ولو در

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۱۹۵

عالم ملک صورت بگیرد، و رجعت حسینییه هم ممکن است به این نحو باشد؛ زیرا ما بر اصل رجعت دلیل داریم نه بر کیفیت آن، و کیفیت آن ضروری مذهب ما نیست.

استدلال به حشر و رجعت در اثبات تناسخ

از طرف اهل تناسخ ایرادی شده^۱ و آنها خواسته‌اند به وسیله حشر ما را به قبول تناسخ ملزم کنند، در تقریب کلام ایشان می‌گوییم: دلیل مشهور بر ابطال تناسخ این است که بر ماده قابل از ناحیه مبادی عالیّه افاضه فیض می‌شود، پس در حشر اگر ابدانی را که از خاک اجساد جمع می‌کنند ماده‌ای قابل برای افاضه نفس باشد، لازم است یک نفس جدیدی به آن افاضه شود، نه اینکه نفس سابق بر آن افاضه شود، و اگر چنین شد لازم می‌آید که دو نفس مستقل در یک بدن باشند و این هم محال است، و تمام ادیان حقه به حشر و معاد قائل بوده و از ضروریات ادیان است.

گفته‌اند: برای تناسخ در ادیان قدمی راسخ و محکم است^۲ و نمی‌شود با شبهاتی که در ظاهر به صورت برهان است قدم راسخ تناسخ را لغزش داد.

این اشکال بنابر عقیده مشهور در ابطال تناسخ بود. و اما اشکال بنابر عقیده آخوند^۳ آن است که: نفس بعد از آنکه مستقل شد و بدن را رها کرد و بعد از آنکه برای بدن صورت بود و مستقل گردید و موجودی مستقل شد و از بدن کناره گرفت، دیگر چگونه ممکن است دوباره آن را آورد و از نو صورت یک بدن نمود و بعد از استقلال از استقلال خارج کرد؟ پس روی این بیان هم باز مسأله حشر دچار اشکال بوده و محال می‌گردد؛ چون حشر و معاد در جمیع شرایع حقه و تمامی ادیان صادقانه ضروری و از ارکان ادیان محسوب می‌شود و آن چنین است که نفس و روح را در روز حشر آورده و داخل ابدانی که از جمع آوری اجزاء بدنیه تشکیل می‌شود می‌کنند، و اگر

۱- اسفار، ج ۹، ص ۳۱.

۲- رجوع کنید به: ملل و نحل، ج ۲، ص ۲۶۲؛ شرح حکمة الاشراف قطب‌الدین شیرازی، ص ۴۷۷.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۱۶.

آنچه که آخوند در ابطال تناسخ گفت درست باشد انکار معادی که ضروری ادیان است لازم می آید و همچنین بنابر قول بعضی که می گویند: ارواح بعد از مفارقت از این ابدان داخل ابدان مثالیه می شوند اشکال لازم می آید.

والحاصل: انکار تناسخ، انکار قول این بعض و انکار ضروری تمام ادیان است، بلکه انکار قرآن است؛ چون در قرآن قضیه عزیر^۱ و طیور^۲ و غیره هست و همچنین انکار رجعت که ضروری مذهب حقه شیعه است لازم می آید؛ چون در رجعت هم ارواح مطهره یا در آن ابدانی که داشتند و آنها سالم و صحیح مانده داخل خواهند شد، و اگر به آن نحو باقی نمانده باشد اجزاء خاک و تربت شریف ایشان به قدرت الهیه جمع آوری شده و بدنهایی خلق گردیده و ارواح مطهره به آن ابدان رجوع خواهند فرمود. علی ای حال اشکال تناسخ در اینها جاری است و چون اینها را نمی توان منکر شد، لذا باید گفت: تناسخ واقع و درست و قدمی راسخ در ادیان دارد و براهین شما شبهاتی در مقابل ضروریات تمامی ادیان است.

ما از طرف آنها اشکال و ایرادشان را کاملاً بیان نمودیم و اینک ان شاء الله یکی یکی به جوابهای آنها می پردازیم.

جواب از استدلال به حشر و رجعت

اما قضیه رجعت: اولاً چنانچه شیخ محمد حسین اصفهانی رحمته الله می گفته ما در جامعه مذهبی خود دچار یک اشکال بزرگی هستیم و آن این است که اگر یک مطلبی از ضروریات مذهب ما و یا از ضروریات دین شد علاوه بر آن مقداری که ضروریتش ثابت و بر آن دلیل داریم باید به آنچه از تبعه و شاخ و برگ و خصوصیات آن مطلب ضروری است که بین عوام الناس مشهور گردیده - ولو دلیل بر آنها نداشته باشیم - قائل شویم، و در حقیقت آن خصوصیات بدون اینکه ضروری باشد ضروری گردیده، و اگر

۱- بقره (۲): ۲۵۹.

۲- بقره (۲): ۲۶۰.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۱۹۷

یکی از آنها را کسی منکر باشد انکار آن را در حد انکار اصل قضیه ضروری پنداشته و تکفیرش می‌کنند.

مثلاً قضیه شق القمر در دین ما ضروری است و دلیل هم بر اصل قضیه داریم که محکم و قابل اعتناء است^۱ و نباید کسی در دین باشد که اصل قضیه را منکر باشد؛ اما اینکه اول شب خیلی ظلمت شد و یا اینکه پاره قمر آمد در داخل آستین مبارک حضرت شد، اینها توابعی است که سند درستی نداشته و شاید یک روایت بسیار ضعیف باشد یا اصلاً روایتی هم نباشد، ولی بین عوام از دنباله‌ها و توابع شق القمر حساب شده و از لون ضرورت آن کسب ضرورت نموده‌اند، به طوری که اگر کسی اینها را منکر باشد ولی اصل قضیه انشقاق قمر را که ضروری و مدلل است قائل شود و مثلاً بگوید در آسمان انشقاق حاصل شده و طالبین هم بیش از این رانخواستہ بودند، این چنین شخصی کأنه اصل قضیه انشقاق را منکر است.

خلاصه آنچه بر آن دلیل داریم و ضروری است اصل قضیه رجعت است،^۲ اما خصوصیات آن که مثلاً در رجعت حسینی علیه السلام بعضی را می‌آورند و می‌بندند، یا اینکه با همان بدنی که سرش را بریدند رجعت می‌فرماید، و یا اینکه آن بدن شریف اجزایش را جمع کرده و روح مطهرش با آن بدن خواهد آمد، اینها خصوصیات است که بر آنها دلیل نداریم و ضروری هم نیستند، پس در خصوص رجعت اگر بگوییم که نفس شریف و مبارک رجعت‌کنندگان بدن مملکی انشا نموده و با آن بدن انشایی مملکی رجوع می‌نمایند هیچ استبعادی ندارد، بلکه حتماً قضیه چنین خواهد بود.

آیا کسانی که این معنی را قبول نداشته بلکه قائلش را تکفیر می‌کنند قائل نیستند که حضرت امیر علیه السلام در یک شب، در زمان واحد در چهل جا حاضر بود؛^۳ در عرش با

۱- بحار الانوار، ج ۱۷، ص ۳۴۷ - ۳۵۷؛ الدر المنثور، ج ۶، ص ۱۳۲ - ۱۳۳.

۲- بحار الانوار، ج ۵۳، ص ۳۹ - ۱۴۵.

۳- این روایت هر چند که مشهور است ولی در مجامع روایی موجود نیست، رجوع کنید به: انوار نعمانیه، ج ۴، ص ۵۱.

ملائکه، در خدمت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ و در همان شب مهمان حضرت سلمان بود، و هم با فاطمه زهرا عَلَيْهَا السَّلَام در منزل خود بود. البته نه این است که حضرت با احاطه روحی بود، بلکه با ابدان متعدد در جاهای متعدد حاضر بود و هر یک از ابدان حقیقه بدون اشکال بدن شریف حضرت بوده است.

البته بعد از آنکه نفس قدرت کامله را دارا شد ممکن است بعون الملک الکریم هزاران بدن انشا کند و همه آنها بدن حقیقی نفس باشند، و نفس با هر یک مشغول کاری باشد بدون اینکه اشتغال به کاری در جایی او را از اشتغال به کار دیگری مشغول کند. البته هیچ محال نیست، بلکه قضیه چنین است؛ چنانچه حضرت حق با اینکه وحدت شخصیه دارد در عین حال، تمامی ذرات عوالم امکان در حضور حضرتش منکشف و حاضر است و نحوه وجودشان حقیقه حضور در محضر اقدس الهیه است و لایشد شیء عن علمه، بدون اینکه چیزی از چیزی او را شاغل باشد و به همین نحو حقیقت از کیفیت و وحدت و کثرت عالم پیش حضرتش حاضر است، بلکه اینکه نطق می‌کنم - مثلاً - عین التعلق به اوست و بلکه «بسمعک یسمع و ببصرک یُبصر». و باز قائلیم و قائلند چنانکه اخبار هم ناطق است حضرت امیر در بالای سر محتضرین از مؤمن و منافق حاضر می‌شود،^۱ البته چه بسیار جنگهایی اتفاق می‌افتد که روزی بیست هزار، پنجاه هزار نفر می‌میرند و اکثر آنها در عرض هم در حالت احتضار هستند، و این معنی در خصوص بعض ائمه هدی عَلَيْهِمُ السَّلَام هم وارد شده است.^۲ آیا این قضیه چگونه است؟ آیا غیر از این است که بگوییم با ابدان منشئه متعدده حاضر می‌شوند؟

و بالجمله: نباید ما آنها را به خود قیاس کنیم، ما اگر به مطلبی گوش بدهیم دیگر نمی‌توانیم صحبت کنیم از بس که نفس ضعیفی داریم، ولی آنها مثل مانیتند، بلکه به قدرت الهیه بعد از آنکه نفس قوی شد قادر بر انشای ابدان متعددمی‌شود، و همه آنها

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۸۰ - ۱۸۱، حدیث ۸.

۲- بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۹۶، حدیث ۴۹.

حقیقهٔ بدن او هستند. و بالجمله: استبعاد را در این خصوص هیچ جایی نیست، و این گفتهٔ ما را در مذهب جعفری متدینینی قائلند. نباید مطلب را مستبعد شمرد، آیا قضیهٔ عرضهٔ اعمال بر حضرت حجّت - عجل الله تعالی فرجه الشریف -^۱ چگونه است؟ گمان می‌کنیم مثل عرضه داشتن کاغذ است که من به تو عرضه می‌دارم؛ اعمال همهٔ مردم روزهای پنجشنبه، بلکه در هر روز صبح و شام، عرضه می‌شود. و بالجمله: مگر در روایات معتبره نیست که بعضی از ملائکه هستند که هزار دست، هزار سر، و در هر سر هزار دهان، و در هر دهان با زبانی که دارد مشغول ذکر است غیر آن ذکر که با زبان دیگر می‌گوید.^۲

تقریب مطلب با تصویر تصرّم و تجدد در صورت جسمیه

پس بعد از تقریب این نظایر می‌گوییم: البته شکی نیست بدن آن طفلی که به اندازهٔ نیم متر بود بعد از سی سال که قامت رسایی می‌شود، حقیقهٔ همان بدن است که روز اول نیم متر بود، یا بدنی که لاغر شد به طوری که جز پوست و استخوان از آن چیزی نماند و بعد چاق شد، یا اول چاق بود و سپس لاغر گردید، بدون شائبهٔ مجاز می‌گویند این همان بدن است.

متکلمین که مطالب دقیق را نمی‌فهمند، یک اجزاء اصلیه قائلند و می‌گویند: به واسطهٔ اینکه آن اجزاء باقی می‌ماند، بدن همان بدن است.^۳ حال آنکه اگر از آنها سؤال کنید کدام جزء را می‌گویید؟ می‌گویند: یک جزئی است ولو بقدر جزء لایتجزی که آن از بین نمی‌رود. البته این قولی بدون مدرک است، علاوه بر این چه دخلی در مطلب دارد که یک جزء لایتجزی باشد - چنانکه گویند در آخر استخوان ذنبی است -

۱- بصائر الدرجات، ص ۴۲۴ - ۴۳۱.

۲- این روایت را نیافتیم ولی مضامین مشابه آن در روایات آمده است، رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۵۶، ص ۱۸۲، حدیث ۲۳ و ص ۲۲۳، باب ۲۳.

۳- شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۵ - ۲۹۶؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۴ - ۹۵.

که اگر یک کوه الوند هم بیاوریم پهلوی آن جزء بگذاریم این همان بدنی باشد که سابقاً بوده و همه آن به تحلیل رفته و از آن چیزی نمانده مگر همان جزء لایتجزی، و به آن اعتبار بگوییم این مجموع همان است، مگر بر جزء لایتجزی بدن صدق می‌کند؟! و بالجمله: این مطلب ضروری است که بدن، اجزاء اولیه‌اش دائماً به تحلیل می‌رود و به واسطه تغذیه، اجزائی که عوض ما می‌تحلل است جای آنها می‌نشیند، و همین وضع دائماً هست به طوری که در مدت چند سال تمام بدن عوض می‌شود؛ قلب از آن اجزایی که تشکیل یافته بود به کلی رو به تحلیل می‌رود و اجزاء دیگر قلب را تشکیل می‌دهد، و همچنین مغز عوض می‌شود، کبد عوض می‌شود و با وجود همه این تغییرات و تبدیلات بدون شائبه مجاز همه می‌گویند این بدن، همان است که چند سال قبل بود، و اگر در چند سال قبل سر کسی را بریده باشد نمی‌گویند که قاتل عوض شده است و این پیرمرد دیگر آن جانی نیست.

و اینکه حقیقه این جسم را جسم سابق می‌دانند کسی را در آن شکی نیست و همه حتی مادیین به نحو حقیقت و بدون هیچ شکی و شائبه مجازی و تسامح عرفی آن را قائلند. البته چنین نیست که کسی بگوید جنایت کاری که بیست سال قبل که جوان بود، حقیقه این کسی نیست که فعلاً پیر شده و با این دستها سرش را بریده است ولو به تسامح عرفی این را جانی می‌گویند.

و بالجمله: گمان نشود که این جسم را جسم سابق گفتن، به نحو مجاز و تسامح عرفی است، بلکه حقیقه این جسم کهن سال همان جسمی است که طفل بود. و گفته نشود که بدن و جسم همان جسم نیست ولی نفس همان نفس است و اینکه می‌گوییم این همان است به اعتبار آن است که نفس همان نفس است و الا جسم همان جسم نیست، جسم را همان جسم گفتن تسامح است.

چرا این معنی گفته نشود؟ چون حتی قائلین به اینکه نفس مجرد نیست - مثل مجلسی رحمته الله از محدثین ما -^۱ باز به نحو حقیقت می‌گویند این جسم همان جسم

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴.

است و نمی‌شود گفت که مجلسی می‌گوید من که حالا این جسم و بدن را دارم که علامه دهر شده‌ام همان جسم و بدنی نیستم که در دامن مادر بودم، و حتی اگر کسی مادی هم باشد که به نفس قائل نیست بی‌شبهه می‌گوید این جسم حقیقه همان جسم است که بود. بنابراین، شکی نیست که جسم همان جسم است و بدن همان بدن است، با اینکه گفتیم دائماً تغییرات و تحلیلات بر بدن روی می‌آورد به طوری که در مدت چند سال به کلی بدن عوض می‌شود و با وجود عوض شدن و تغییر پیدا کردن باز بدن چهل ساله همان بدن است که طفل چهل روزه داشت، بدون شائبه مجازی.

و سرّ این معنی این است که یک حافظی است که آن حافظ، حفظ کننده است و جسم و بدن از خود هیچ استقلال ندارد، بلکه همه حیثیت آن حیثیت آن حافظ است؛ این دست با وجود اینکه تغییر پیدا نموده و اجزائی که در اول طفلی داشت از بین رفته ولی باز حقیقه همان دست است؛ چون ظهور آن نفس است و باطن اوست، این جسم به هیچ نحوی از خود خودیت ندارد و چون از خود حیثیت ندارد فانی در نفس است و ظهور نفس است و باطن اوست؛ لذا این جسم با همه تغییراتی که در آن واقع می‌شود همان جسم است و چنانکه گفتیم کم کم اجزاء به تحلیل می‌رود، ولی بدل ما يتحلل به جای آن می‌آید، و در عین حال با این عدم تدریجی و وجود تدریجی این بدن همان است که بود.

حالا که در تدریج گفتیم حقیقه این جسم همان جسم است، تدریج با دفعیت فرقی در این معنی ندارد، اگر فرض شود نفسی قدرت داشته باشد این جسم و این بدن را دفعه اعدام کند و باز دفعه جسم و بدن را ایجاد و انشا کند، این جسم باز همان جسم است و عین اوست بدون شائبه مجاز؛ چنانکه در تدریجی این معنی را به اثبات رساندیم و سرّ وحدت و عینیت را هم گفتیم. بنابراین در رجعت اگر نفس شریف حسینی علیه السلام جسمی را انشا کرد همان جسم حقیقه جسم آن حضرت است و عین همان جسم است که در طفولیت داشت، بلکه آن جسمی که در کربلا داشت فعلاً جسم شریف آن حضرت نیست؛ زیرا چنانکه در تدریجی گفتیم آن گوشت و پوست

و استخوان که تدریجاً به تحلیل می‌رود اگر فرض شود که کسی آنها را جمع کند و چند من گوشت و استخوان و پوست آنجا بریزد آیا بدن حقیقی این شخص آن گوشت پاره‌ها است که در یک ظرف بزرگی جمع شده یا اینکه بدن آن حقیقهٔ این است که فعلاً با آن راه می‌رود و می‌خورد؟ البته شکی نیست که آنچه جمع شده حقیقهٔ دیگر بدن این نیست؛ چنانکه اگر شما ناخن خود را چیده داخل پاکت جمع کنید آیا این ناخن شماست، یا اینکه ناخن شما آن است که فعلاً به انگشت شما چسبیده و روئیده است؟ البته شکی نیست که ناخن این است که فعلاً روئیده نه آنکه داخل پاکت است. بلی آنچه داخل پاکت است روزی ناخن شما بود ولی فعلاً نیست، و همین طور محاسن آن است که فعلاً در بشرهٔ انسان روئیده نه آنچه با قیچی زده شده و فعلاً در گوشهٔ حیاط است. بالجمله: آنها که قائل به معاد هستند نمی‌دانند که به معاد قائل نیستند؛ چنانکه بعضی از محدثین به ناچار قائل شده‌اند که در معاد مثل ابدان خلق خواهد شد، و از قرآن دلیل آورده‌اند که حق متعال فرموده است: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ﴾^۱ این استدلال از روی ناچاری است و الا ﴿مِثْلَهُنَّ﴾ دلالت دارد که زمین و سماوات را خلق فرمود و مثل آنها را هم قادر است خلق کند.

والحاصل: آن خاک ریزه‌ها را اگر جمع کنی و بیاوری البته گوشت نیست و اگر از آن گوشت درست شود و بدن انسانی تشکیل یابد، مسلم است این همان بدن اولی نیست و مثل آن است؛ چون لا اقل این را قبول خواهند کرد که اول گوشت نبوده حالا گوشت است، البته این گوشت غیر آن گوشتی است که قبل از پوسیدن داشته، پس غیر آن است، منتها دقت نمی‌شود.

بیان آنچه که در بقای صورت جسمیه و معاد جسمانی لازم است

برای اهل تناسخ در اثبات تناسخ شواهد چندی بود که اگر تناسخ باطل باشد لازمه‌اش بطلان حشر و بطلان رجعت و بطلان قالب مثالی و عالم برزخ و انکار احیاء

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۰۳

اموات است، با اینکه عقلای ادیان قائل به حشر و احیاء امواتند، و اگر تناسخ محال باشد عقلای ادیان را باید تخطئه نمود، حال آنکه نمی‌شود این مقدار ادله از قرآن و فرمایشات انبیا و ضرورت ادیان را کنار گذاشت، پس تناسخ درست است؛ چون حفظ تصدیق همه اینها منوط به آن است و برهان قائلین بر ابطال تناسخ شبهه در مقابل ضرورت است.

لذا ما برای دفع شبهه و ایراد اهل تناسخ چنانچه آخوند گفته است^۱ می‌گوییم: برای نفس انسان یک تشخیصی است که آن تشخیص در جمیع مراتب محفوظ است؛ چنانکه زمان که یک حقیقتی است ولی ذاتش متصرم و تجدد در مرتبه ذات آن است این زمان از اول تا آخر دارای یک تشخیصی است که شخصیت واحده است، و هرچه تصرم و تجدد هم داشته باشد شخصیتش محفوظ است، اصل حقیقت واحده شخصیه به حقیقت شخصیه‌اش ثابت است؛ مثلاً حرکتی که شروع می‌شود مادام که توقف نشده آن یک حرکت است و یک شخصیت است حقیقه، اگر یک چیزی از آمریکا حرکت کند و بدون توقف تا اینجا بیاید و حرکتش را تا اینجا از دست ندهد یک حرکت است، و اینجا هم که مشغول حرکت است همان یک حرکت است که از آمریکا شروع کرده بود، یک حرکت و یک شخصیت است، در حالی که حقیقه حقیقتی است که آنآ فآنآ تصرم و تغیر دارد و با اینکه حقیقه تجدد دارد ولی چون اصل حقیقت، حقیقت تصرمی و تجددی است فلذا یک چیز و یک شخصیت است بدون شائبه مجاز؛ مثلاً ماشینی که امروز حرکت می‌کند و دیروز هم حرکت می‌کرده است و در وسط هیچ وقفه‌ای نشده این حرکت امروز همان حرکت دیروز است، و شخصیت حرکت امروزی غیر شخصیت حرکت دیروزی نیست، بلکه یک شخصیت بیش نیست، این معنی هم حقیقت است بدون مجاز و عنایتی.

وقتی این مطلب در حقایق متصرمه محسوسه ظاهر شد، در حقایق تجددیه و تصرمیه‌ای که نزد عامه محسوس نیستند ولی حقیقه تصرم دارند نیز ثابت می‌شود و

مانند همین مثالها با تجدد و تغیر شخصیه عوض نمی‌شوند و از وحدت بیرون نمی‌روند؛ چنانکه حقیقت این عالم ملک و عالم طبیعت به کلی با حرکت جوهریه در حرکت است و اصلاً حقیقت آن حقیقت تصرمی و تجددی است و در عین حال شخصیت واحد دارد، با اینکه آنی از حرکت و تبدل و تصرم نمی‌ایستد؛ این کوهها همه با حرکت جوهریه در تبدل و تغیرند و با این حال حقیقهٔ وحدت شخصیه دارند. مثال واضح‌تر نباتات هستند؛ آن دانه‌ای که سر از خاک بیرون می‌آورد بعد از چند سال که درخت می‌شود و خروارها و چندین خروار هیزم از آن به دست می‌آید غیر همان نهال کوچکی که سر از خاک درآورده بود نیست، بلکه در حقیقت همان است، نه اینکه آن اعدام شده و این موجود شده است، بلکه یک شخصیت واحد است و حقیقت همان شخصیت بین این مراتب محفوظ و ثابت است؛ در نباتات به غیر از قوهٔ طبیعی چیز دیگری نیست، و نفس نباتی نفسی نیست که مجرد باشد، بلکه بیش از یک قوهٔ طبیعی با آن اثر و فعلی که مشهود در نبات است چیز دیگری نیست و نبات بعد از آنکه حرکت کرد و به آخرین کمال خود رسید دیگر آن قوه هم خاموش می‌شود و گیاه و نبات زرد می‌شود و می‌پوسد و غیر از خاک و خاکستر چیزی از آن نمی‌ماند. این وحدت شخصی چنانکه دیدی در نباتات حقیقهٔ از اول تا آخر عمرش ثابت است با اینکه غیر اجزاء طبیعی و قوای طبیعی چیزی ندارد، اما در حیوان که نفس برزخی دارد مثلاً اسب لاغر باز شخصیتش باقی است و چنین نیست که موقع لاغری از شخصیت فرسیتی که دارد کمتر شود و وقتی که چاق و فربه می‌شود شخصیت و فرسیت آن زیادتر شود، بلکه یک شخصیت و هویت ثابت بین مراتب محفوظ است.

حال که در زمان و حرکت و حقایق متصرمه و جواهر و جبال و نبات، شخصیت محفوظ است چگونه ثبات شخصیت در حیوان نباشد، با اینکه نفسی دارد که صورت باطنیهٔ اوست و علاوه بر جهات و قوای طبیعی، نفسی دارد که با حرکت جوهری به آخرین مراحل ترقی رسیده که ماده و جسم طبیعی به آن متبدل شده و صورت آن حیوان شده است. منتها ماده و هیولایی که در آن بوده لاشرطیت داشته و حتی از مرتبهٔ

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۰۵

نباتیت که عناصر و معادن و نبات در آن مرتبه هم‌دوش با آن هستند ترقی و حرکت کرده است و هرچه تا هر کجا که لا بشرط بوده حرکت نموده است، این است که در موقع تمامیت لا بشرطیت معادن، از معادن جلو افتاده و در موقع توقف لا بشرطیت نبات، از نباتات جلوتر آمده است و به درجه حیوانیت رسیده است و این حقیقتی متصرم و متجدد است که از ضعف رو به شدت و از نقص رو به کمال گذاشته است، البته چیزی که به کمال رسید بعد از آنکه در ضعف بود شخصیت آن عوض نمی‌شود، بلکه یک شخصیت است که ضعیف بوده و کامل می‌شود و این کامل همان ضعیف است.

و همین طور انسان از آن مرتبه ضعف ترقی کرده و همان جسم طبیعی روز به روز کامل تر شده تا به آخرین درجه کمال می‌رسد که این طبیعت به کلی متبدل شده و ملک به ملکوت تبدل می‌یابد، و در عین حال، این حرکت، شخص واحد است؛ اگر انسان از اول تا آخر متوجه این حرکت تدریجی باشد در عین حالی که ملک به ملکوت متبدل می‌شود می‌داند که شخصیت عوض نمی‌شود، ولی اگر از این حرکت تدریجی غفلت نماید ای بسا اول وجود را با آخر وجود متباین می‌بیند؛ مثلاً اگر نوح نبی الله را در طفولیت ببیند و نوح نبی الله را که هزار و پانصد سال زندگی کرده است^۱ بعد از این زندگی در ایام کهولت هم ببیند و از این حرکاتی که در وسط به تدریج واقع شده غفلت کند و چشم بپوشد و آنها را نبیند، البته این مرد کهول را غیر آن طفل صغیر می‌داند و اصلاً آنها را متباین می‌بیند، ولی اگر شخصی هر روز نوح نبی الله را ببیند، در نظر او این پیرمرد همان جوان کشتی‌ساز است، و این همان هویت است و غیر آن نیست و با آن متباین نیست.

و بالجمله: بعد از آنکه نحوه ذات وجود، نحوه تصرم و تجدد شد و به علاوه صورت آن یک نفس مجردی شد، این حقیقت در عین حال که در تغیر و تحلیل و تصرم و تجدد است باز آن شخصیت محفوظ و ثابت است؛ چون وقتی که نحوه

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۲۹۰.

وجود، وجود تصرمی شد، ذاتاً باید این چنین شخصیتی واحد باشد و ذاتش در تغییر و تصرم و تجدد باشد. پس اگر طبیعی اُمّ الدماغ و مغز و حتی اجزاء استخوانها را ببیند که در تغییر و تبدل و تحلیل است باز حکم خواهد کرد که شخصیت واحد، ثابت و محفوظ است.

بعد از اینکه این معنی مسلم شد می‌گوییم: وجودی که اصلاً ولیده طبیعت بوده و آن هیولای اولی که یک صورت اولیه به آن افاضه شده است در جوهر حرکت نمود و وجودی که دائماً در تصرم و حرکت از نقص به کمال بوده و لا بشرط می‌باشد - به طوری که در لا بشرطیت از عالم طبیعت اوسع بوده - کم‌کم با حرکت کمالیه و سیر کمالی در وجود ترقی نموده تا در کمال طبیعت به آن درجه جسمی که معتدل‌ترین اجسام طبیعت است می‌رسد.

البته اگر ناظری باشد که با چشم باز به این حرکت تدریجی نگاه کند و دیده باز به عالم برزخ داشته باشد آن آخرین مرتبه عالم طبیعت را با آن اولین درجه عالم برزخ و مجرد برزخی دو چیز نمی‌بیند و آنها را متباین نمی‌بیند، بلکه این را مرتبه ضعیف آن قوی دانسته و می‌بیند که این از حد نقص پا به کمال وجودی گذاشته است، نه اینکه این چیزی است و آن هم چیز دیگری است.

به همین نحو همین جسم طبیعی - از اُمّ الدماغ گرفته تا آن استخوان ذنب، این است که روز به روز در سیر کمالی وجودی و در حالی که اصل حقیقت حقیقتی تصرمی است و در حرکت از نقص به کمال می‌باشد - روزی می‌رسد که به تدریج یک جسم برزخی می‌شود، منتها چشم ما از این حرکت باطن ذات خود بسته است؛ این است که بعد از مرگ را یک چیزی متباین با این حیات طبیعی گمان می‌کنیم، غافل از اینکه الآن عوامل و قوای عزرائلیه و ملائکه‌های عامله اداره عزرائلیه تمام قوا و جسم و حیات طبیعی را به عالم و حیات برزخی سیر داده و فعلاً ما را از عالم طبیعت نزع می‌کنند، این است که به تدریج می‌گویی: گوشم کم می‌شنود، چشمم روز به روز ضعیف‌تر می‌گردد، قوای طبیعی کم کم رو به ضعف می‌گذارند.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۰۷

این ضعف و این نقصان طبیعت معنایش تبدیل جسم طبیعی به جسم برزخی است؛ همین جسم است که جسم برزخی می شود، و آن مرتبه کمال این است، منتها ما ملتفت به این تبدیل نیستیم، ولی در حقیقت این تبدیل قهری و تصرم و تجدد ملک به ملکوت انجام می شود، و فعلاً این جسم ما به جسم برزخی که خالی از هیولی است متبدل می شود، اینکه در خواب می بینی که می روی، می خوری، دست می دهی سعه روحی نیست بلکه دست و بدنی که می بینی همان جسم برزخی است.

در حدیث است که عالم آخرت و برزخ را منکر شدند خدا بر آنها خواب را مسلط کرد تا آن عالم فعلاً اثبات شود،^۱ منتها آن جسم و بدنی که در خواب می بینیم ضعیف است و وقتی مستقل شد و تماماً این جسم تبدیل پیدا کرد قوی گردیده و حکم او مستقل می شود. والحاصل: همین جسم است که متبدل می شود بدون اینکه شخصیت به هم بخورد - چنانکه گفتیم - نه اینکه آن گونه که ما گمان می کنیم بعد از موت، روح را از این بدن خارج می کنند و در یک جسم و قالب مثالی که آنجا گذاشته اند داخل می کنند، بلکه یک جسم و یک حقیقت و یک شخصیت است، بلی وقتی که سیر کمالی طبیعی تمام شد و آن وقت که مستقل شد و قوای طبیعی کاملاً به قوای برزخی، و جسم طبیعی به جسم برزخی متبدل شد کأنه مار پوست می اندازد و از غلاف بیرون می آید، بدون آنکه آن پوست و غلاف، بدن آن باشد و اعتنایی به پوست داشته باشد؛ چنانکه اگر ناخنی را بگیری و بیاندازی دیگر آن ناخن تو نیست، حقیقه ناخن تو آن است که فعلاً با تو همراه است، همین طور جسم برزخی فعلاً حقیقه بدن است و شخصیت آن ثابت و محفوظ است بدون هیچ مجازی، بلکه به حقیقت عقلی این همان جسم است که در طبیعت بوده، منتها کامل تر شده و جسم برزخی گردیده است.

در اینجا این سؤال مطرح می شود که پس آن بدن و جسدی که می بینیم چیست؟ می گوئیم: این قشر و غلافی است که دور انداخته شده و فعلاً بدن نیست؛ مثل همان ناخن گرفته شده یا موی ریش زده شده که از صورت جدا شده است.

۱- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۸۹، حدیث ۵۵.

استدلال آخوند بر بقای صورت جسمیه در حشر و معاد

و بالجمله: در تعقیب قول اهل تناسخ بعد از اشکالی که از ناحیه آنهاست آخوند در جواب فرموده: در محشور بودن در نشور، صورت باقی است نه ماده.^۱ چون ماده یا به اشتراک لفظی و یا به اشتراک معنوی بین هیولی و بین بدن که نسبت به نفس ناطقه انسانی ماده است مشترک می‌باشد، برای آنهایی که مطالب آخوند و عقیده ایشان را در دست ندارند ای بسا تعبیر ماده سبب مغالطه گردد؛ چنانکه در خیلی از موارد از چنین قضایایی که بر دیگران مشتبه مانده از جهت سوء ظنی است که بر مَهْرَة فن داشته‌اند، و ای بسا بعضی گمان کنند مراد آخوند از ماده همان ماده نفس است که بدن باشد و اینکه گفت: صورت باقی است نه ماده، یعنی بدن در یوم حشر به نثر نخواهد آمد و در یوم معاد باقی نخواهد بود و آنچه باقی است صورت می‌باشد که نفس است و آنکه باقی نیست و نخواهد آمد بدن است و این همان معاد روحانی است نه معاد جسمانی.

ولی چنانکه گفتیم این اشتباه ناشی از خوب به دست نیاوردن کلمات استاد فن است، و مراد آخوند از ماده بدن نیست، بلکه همان هیولی است و مرادش از صورت همین صورت جسمیه است که بدن صورت آن است.

والحاصل: یک انسان داریم که صورت هویت انسانی نفس ناطقه است و یک بدن داریم، ولی بدن انسانی را که ملاحظه کنیم نه خود انسان را البته صورت بدن، صورت جسمیه است و هیولی هم ماده این بدن است، و مراد آخوند این است که صورت بدن که صورت جسمیه است عیناً خواهد آمد و باقی است و فنا برای آن نخواهد بود. بلکه فنا و فساد بر آن محال است و هیچ عیبی ندارد که صورت جسمیه باقی باشد و هیولای آن باقی نباشد، و با عدم بقای هیولی و مفارقت صورت جسمیه از هیولی، صورت جسمیه همان باشد که با هیولی بود؛ چون هیولی در صورت جسمیه جسم دخالت نداشت و این‌گونه نبود که حقیقت جسم عبارت باشد از هیولی با چیز دیگر و با جوهر

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۰۹

اتصالیه، بلکه جسم یک امری است که در حقیقت آن ابداً هیولی دخالت ندارد، به طوری که اگر کسی قدرت داشته باشد که هیولی را از صورت جسمیه کشیده و بیرون ببرد، و یا صورت جسمیه را از هیولی نزع کند، ابداً در صورت جسمیه اخلاقی حاصل نمی‌شود و بر همان حقیقت و هذیت و تشخیص خود باقی می‌باشد.

مثلاً بادام، بادام است ولو کسی به هیولی قائل نباشد؛ همان طور که اشراقیین^۱ و بعضی دیگر^۲ به وجود هیولی قائل نیستند، و عوام الناس و نوع مردم هم اصلاً ملتفت به این معنی - یعنی هیولی - نیستند، با این حال نوع مردم که اصلاً نمی‌دانند هیولی چیست و در خواب هم آن را ندیده و نشنیده‌اند یا آن اشراقیین از فلاسفه و بزرگان حکما که اصلاً به هیولی قائل نیستند، همه به بادام، بادام می‌گویند، خود مشائین هم قائلند که اگر هیولی را کسی بتواند از این صورت بیرون کند باز این حقیقت بادام است. و الحاصل: هیولی آن است که صورتی را بعد از صورتی قبول کند و در حقیقت بادام نخوابیده است که باید صورت یک درخت بزرگی را قبول کند، و یا اینکه باید تفاسد را قبول کند و خاک شود، بلکه ولو بادامی باشد که در آن قبول درخت شدن نباشد یا بادامی باشد که پوسیده نگردد بلکه همیشه به این نحو بماند، این باعث نمی‌شود که بگوییم بادام نیست؛ چون این اگر تا ابد بماند قبول پوسیده شدن نمی‌کند و معنای اینکه قبول نمی‌کند یعنی هیولی ندارد، بلکه البته این معنی بادامیت آن را تأکید می‌کند نه اینکه بادام نباشد.

والحاصل: به هیولی تنها مشائین قائل هستند و اشراقیین جسم را یک صورت اتصالیه جوهریه می‌دانند بدون اینکه با این حقیقت چیز دیگری که هیولی باشد مخلوط باشد، و عامه ناس هم از این معنی اصلاً غفلت دارند، و متکلمین هم جسم را اصلاً مرکب از اجزاء لایتجزی یا اجسام مفرده صغار صلبه می‌دانند،^۳ و حال اینکه همه

۱- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۷۴ - ۸۲.

۲- معتبر، ج ۳، ص ۱۹۵.

۳- شرح مواقف، ج ۶، ص ۲۷۴ - ۲۹۳؛ شرح مقاصد، ج ۳، ص ۵ - ۵۲.

به جسم قائلند ولو به هیولی قائل نباشند؛ چنانکه خود مشائین هم بر فرض اینکه به هیولی قائل نباشند به صورت جسمیه قائلند. و بر فرض اینکه بگویند هیولی با این اجسام مخلوط نیست، این اجسام را اجسام می دانند.

و بالجمله: مطلب غیر از این نیست که بنابر عقیده مشائین یک حقیقت و رای حقیقت صورت جسمیه هست، لیکن هیولی مقوم حقیقت جوهریه جسمیه نیست که جسمیت جسم عبارت از ترکیب دو شیء با یکدیگر باشد که یکی از آنها هیولی است، و اگر هیولی نباشد اصلاً ترکیب نباشد و اگر ترکیب نباشد صورت جسمیه به عمل نیاید، بلکه صورت جوهریه جسمیه یک حقیقت بسیطه است، پس اگر این حقیقت در وجود از اختلاط با چیز دیگر عاری باشد این خلوص آن حقیقت را می رساند و تأکید می کند که خالص و صافی و متمایز از غیر است، و حقیقتی پاک و بدون آلودگی است. و به جهت این معنی آخوند فرمود که در روز حشر صورت، بدنش - یعنی صورت جسمیه - همین بدن حاضر است، ولی آنجا دیگر هیولی را رها کرده فقط خودش است و البته شیئیت شیء هم به صورتش است نه به ماده آن،^۱ پس همین بدن است، منتها این بدن مادام که در طبیعت بود هیولی داشت؛ یک هیولایی که آن، این شده است و یک هیولای منضمه، اما هیولایی که این شده است دیگر بدن شد و بعد از آنکه بدن شد آن چیزی که چیز دیگری شده است دیگر خودش نیست؛ یعنی خودش این شده است، و اما هیولای منضمه را هم دیگر بدن در زمان حشر ندارد.

هیولای منضمه در بادام همان است که به توسط آن بادام می تواند درخت شود یا به توسط آن می تواند خاک شود. و الحاصل در بادام یک هیولی است که با حرکت جوهریه حرکت کرده و بادام شده، و دیگر بعد از بادام شدن خودش نیست؛ یعنی خودش چیز دیگر شد، مثلاً وقتی که چوب و هیزم آتش گرفت و همه اجزاء آن اشتعال پیدا کرد و آتش شد، دیگر هیزم نیست؛ یعنی هیزم آتش شد.

همچنین در بادام، هیولاهای منضمه ای است که می تواند درخت بشود یا می تواند

خاک یا آتش و خاکستر بشود، چنانچه در هیزم هم این هیولای منضمه بود که می توانست خاکستر شود، در یوم معاد هم جسم انسانی دیگر هیچ هیولایی نخواهد داشت، اما هیولایی که جسم گشت دیگر هیولی نیست، و اما همه هیولاهای منضمه را هم در طبیعت گذاشته و به کلی خود را از رفاقت و مصاحبت آنها دور نموده، و در عین حال چنانکه گفتیم همان حقیقت است و همان هویت جسمیه و همان شخصیت است که مادام که در طبیعت بود مصاحب با هیولی بود، بدون اینکه هیولی مقوم حقیقت آن باشد و به تدریج که رو به لطافت گذاشت و از این عالم حرکت کرد مصاحبت با هیولی ضعیف شد تا بالاخره که قوی گردید و توانست تا آخرین مراتب جوهره این عالم را سیر کند در آن مرتبه آخر، تمام هیولی و اثر آن را از خود دور انداخت و یک جسم قوی و شدید در حقیقت جسمیه شد به طوری که بیگانه را دور کرد و خودش ماند و خودش.

با این حال، هویت و شخصیتش محفوظ است و آن همین جسم است که در این عالم بود و به عین همان شخصیت و همان هویت و همان هذیت است، به طوری که اگر چشم آدم باز باشد و مراتب و نهایت و افق ورای این عالم طبیعت را ببیند این همان حقیقت و همان شخص جسم است که در طبیعت بود و ذاتش ذات طبیعی بود و همین کامل شد و در کمال حرکت کرد و از اینجا خارج شد و در آن عالم داخل گردید، به طوری که این حقیقت هم سنخ با اجسام آن عالم گردید و موقع دخول در آن عالم تمام گرد و غبار این عالم را تطهیر کرد و شست و شو نمود؛ هر آنچه غبار و گرد از عالم طبیعت به آن نشسته بود خود را از آن پاک نمود و هیولی هم در این شست و شو پاک شد.

این تطهیر و تغسیل تکوینی است که در جوهر ذات، انقلاب و تغیر و تبدل از طبیعی بودن به ماورای طبیعی شدن حاصل گردید، با این حال هذیت و شخصیت آن از بین نمی رود و همان شخص و همان هویت است که در عالم طبیعت بود، چنانکه در خود عالم طبیعت تغیر و تجدد و تبدل حاصل می شد و با این حال، هذیت و شخصیت

و وحدت مثلث نمی‌گشت؛ همان بدن طفل با اینکه در طبیعت مراتبی از تغییر و تبدیل پیدا کرد ولی باز در شیخوخت همان بدن است که در طفولت نازک و لطیف و کوچک بود؛ با اینکه بزرگ شده و عریض و بلند شده، ولی عین همان بدن است که بود.

پس صرف تجدد و تغیر و تبدل باعث زوال شخص و عینیت و وحدت و تغییر هذیت نیست؛ همان بدن در حال طفولیت در حال کهنولت هم همان است. بلی مراتب را طی نموده، اما همان جسم بعینه به مراتب بالا رفته، و یکی از مراتب بالا آن آخرین مرتبه‌ای است که هیولی از او جدا می‌شود و عالم طبیعت تمام می‌شود، ولی تمام شدن عالم طبیعت در اینکه این جسم همان جسم متوطن در طبیعت نباشد دخل ندارد، بلکه عین همان است. منتها وطن عوض شده و افق طبیعت تمام شده و وارد سرحد ماورای طبیعت گردیده است، ولی به همان شخصیتی که در عالم طبیعت داشت.

توضیحی پیرامون بازگشت جسم در حشر و معاد

و بالجمله: در اینجا چند مطلب است: یکی اینکه شخص نفس در معاد خواهد آمد و این مورد بحث نیست، مسلم است و اصلاً قابل تکلم نیست، و آنچه گفته می‌شود که ضروری همه شرایع است آن نیست، البته آن هم ضروری است.

آنچه از ضروریات حساب می‌شود و ورد زبانهاست این است که عین این جسم که اینجاست و عین این بدن که اینجاست، این خواهد آمد و این محشور در یوم نشور خواهد بود.

و یک مطلب هم این است که آیا این بدن در کدام مراتبی که در این عالم داشت در آن عالم خواهد آمد؟ این هم مورد بحث ما نیست، بلکه آنچه مورد بحث ما و ورد زبانهاست و مراد از معاد در مذاهب حقه و تمام شرایع شمرده می‌شود این است که این جسم بعینه آنجا خواهد آمد و در یوم نشور محشور خواهد شد، پس آخوند این جسم را می‌گوید خواهد آمد و این جسم طبیعی بعینه در معاد خواهد بود و بشخصه باقی خواهد ماند.

و البته ناگفته نماند: شخصیت این جسم و این بدن، یک شخصیت، و شخصیت نفس و روح، شخصیت دیگر است؛ مراد از بقای شخصیت این بدن آن است که شخصیت نفس باقی خواهد بود و نفس را که صورت انسانی است یک شخصیت است، و ماده آن صورت همین بدن است، و این بدن را هم شخصیتی و رای شخصیت نفس است که مراد ما بقای این شخصیت است و البته خود بدن را که ملاحظه کنیم صورتی دارد که صورت جسمیه است و ماده‌ای دارد که آن هم هیولی است، و چون شخصیت شیء به صورت آن است فلذا - چنانچه گذرانیدیم - در آخرت با اینکه صورت جسمیه هیولی را رها خواهد کرد با این حال خودش بدون ماده خواهد ماند و شخصیت آن محفوظ خواهد بود.

پس بدن یک شخصیت دارد و نفس یک شخصیت دیگر، منتها حافظ شخصیت بدن نفس است، نه اینکه شخصیت نفس عین شخصیت بدن باشد، بلکه چنانکه در این دار دنیا و دار طبیعت با اینکه بدن به تدریج در تحلیل و تبدیل و تغیر و تجدد است، با این حال شخصیت صورت جسمیه به واسطه مورث و وحدت و عماد شخصیت جسم محفوظ است و آن مورث و وحدت و عماد شخصیت نفس است و به واسطه این حافظ است که در عین تغیر و تجدد بدن، هذیت و وحدت و شخصیت آن سالم است و در آن اخلال حاصل نمی‌گردد و چنانکه در مراتب طبیعت به واسطه عماد شخصیت، شخصیت جسم به هم نمی‌خورد و همچنین به واسطه همین عماد است که در صورت تبدل صورت جسمیه از عالم طبیعت به عالم دیگر شخصیت آن محفوظ است و ابداً مثلث نمی‌شود و همان طور که شخصیت و وحدت بدن در تبدل کیفی بدن در طبیعت باقی است، همچنین این تبدل نشأتین هم یک تغیر است که از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر در وجود جوهری حاصل می‌شود.

اگر غافل نبودیم می‌دیدیم که این موت که تغیر نشأتین است دفعی نیست بلکه تدریجی است و الآن انسان به تدریج در تبدل و تغیر است؛ چنانکه اگر جسمی به تدریج ترقی کند و لطیف و معتدل شود ولی از جسم طبیعی نگذرد بلا اشکال

می‌گوییم فلان جسم است که معتدل شد، همچنین در موت قضیه این است که عدل می‌شود به طوری که به تدریج به جایی می‌رسد که کل ما لیس دخیلاً فی جسمیه الجسم مع أنه کان متعانقاً معه و منضمّاً الیه، همه اینها را از خود دفع می‌کند و یک هویتی می‌شود که بتمام المعنی و بتمام الحقیقه حقیقت جسمیه است، ولی مادام که در طبیعت بود و وقوف نداشت به تمام معنی جسم نبود، بلکه بین صرافة الفعلیه و مُحوضه القوه بود و چیزی که این طور باشد استقلال پیدا نکرده است، پس جسم مستقل نیست و چیزی را که بین المبدأ و المنتهی است در هیچ نقطه نمی‌توان گفت که هست؛ برای اینکه هر نقطه‌ای را که از مسافت فرض کنی یا به آن نرسیده و یا از آن گذشته است و نقطه معین یقینی نمی‌شود برای شیء متحرک قائل شد؛ فلذا جسم مادام که در طبیعت است فعلیت محضه ندارد تا متعین باشد، بلکه به نحو ابهام و لاتعین است؛ چنانکه آخوند در اواسط کلامش می‌فرماید، و مثل جنس است که تعین ندارد و بین مبادی فصول به نحو ابهام است تا متفصل به یکی از فصول شود.

و بالجمله: چیزی که در حرکت است ابهام خارجی دارد و خارجیتش مانند ابهام مفهومی به نحو ابهام و لاتعین است، و بعد از آنکه از حرکت ایستاد و مستقل شد آنچه بین قوه محض و صرافت فعلیت به نحو ابهام داشت به جایی می‌رسد که آنچه بالقوه داشت به فعلیت می‌رسد؛ نقصانش می‌رود و پر می‌شود و همه کمالات بالقوه‌اش را جوهراً واجد می‌شود و معنای رها کردن هیولی این است، پس هرچه در جوهرش ممکن بود به آن برسد و به آنچه بالقوه داشت می‌رسد و متعین می‌شود، البته در این صورت قوی خواهد بود و تمام حقیقت آن در بروز و ظهور خواهد بود.

نسبت میان عالم آخرت و دنیا

اینجا یک مطلب دیگری است و آن این است که شاید در اذهان بعضی همین معنی خوابیده باشد که عالم آخرت همین عالم دنیا است، منتها تا یک موقع این دنیا مورد تکذیب و تکفیر خدا و ائمه است و بعد از آن مورد تحسین واقع می‌شود، این اعتقادی

مخالف با تمام آیات قرآنی و تمام اخبار است و قرآن از اول تا آخر این دنیا را تکذیب می‌کند و نمی‌شود گفت موقعی این نشئه گل و گلزار خواهد بود، بلکه عالم دنیا و آخرت دو نشئه هستند که در آنجا ظهور کامل نفس است و هرچه نفس در آن ظهور دارد به طور شدت در بروز خواهد بود و جسم انسانی از کوهها قوی‌تر خواهد شد؛ چطور می‌توان گفت که عین این نشئه است در صورتی که آنجا جسم به طوری قوی است که اصلاً حلقه آهنی از آتش آن جهان را کوههای این دنیا تاب و توان استقامت در مقابل آن را ندارند و ذوب می‌شوند و آن حلقه می‌رود و می‌گذرد و از این عالم خارج می‌شود، جسمی که تحمل ندارد در آتش دنیا یک دقیقه انگشت خود را نگه دارد آنجا سالهای سال، که شاید «مائة الف عام» یک روزش باشد، خواهد بود. اگر روی آن جسم تمام کوهها را بگذارند می‌تواند نگه دارد و اجسام کفار از روز حشر تا ابد در آن آتش که ﴿تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ﴾^۱ باقی می‌مانند، این چه جسمی است و چه عالمی است؟! بلی این طور خواهد بود؛ چون آنجا جسم به تمام ظهور نفس قائم است و نفس بر تمام عوالم احاطه دارد، این است که آنچه به تمام همّت و فعالیت نفس است که با تمام قدرت نسبت به جسم ظلّ خود عمادیت دارد و آن را ظاهر ساخته است، و اگر همه عالم را روی آن بیاندازی آن جسم استقامت دارد، و اگر کوه دماوند را بر روی یک انگشتش بگذاری می‌تواند آن را نگه دارد، این چه نشئه‌ای است که در احوال اهل سعادت است: «جُرْدُ مُرْدٍ»^۲ و در احوال اهل شقاوت و معاصی در خبر شریف است که: «غَلظَ جِلْدَ الْكَافِرِ اثْنَانَ وَ أَرْبَعُونَ ذِرَاعاً»^۳ «و إِنَّ الْكَافِرَ يَسْحَبُ لِسَانَهُ الْفَرَسِخَ وَ الْفَرَسِخِينَ يَتَوَطَّؤُهُ النَّاسُ»^۴ و نشیمن‌گاه کافر از آتش سه برابر مسیر مابین مدینه و ریزه است،^۵ و این اخبار شریف، خوب از اوصاف اهل النار حکایت می‌کنند. و

۱- ملک (۶۷): ۸.

۲- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۲۰.

۳- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۹، حدیث ۳۹۵۱۹.

۴- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۸، حدیث ۳۹۵۱۴.

۵- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۳۰، حدیث ۳۹۵۲۱ و ۳۹۵۲۲.

بالجمله: یک نشئه‌ای است که «کلها لهی الحیوان» چنانکه آیه شریفه فرماید: ﴿وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^۱.

والحاصل: بدن انسانی در آخرت بعینه خواهد آمد و آن نشئه، غیر از این نشئه در مراتب شدت وجودی است، و آنچه در صفت اهل جنت وارد شده گفته ما را تأیید می‌کند در تبدل ابدان که «إِنَّهُمْ جَرُّ مُرْدُ أَبْنَاءِ ثَلَاثِينَ سَنَةً»^۲ و «إِنَّ أَوَّلَ زَمْرَةٍ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ عَلَى صُورَةِ الْقَمَرِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ ثُمَّ الَّذِينَ يَلُونَهُمْ كَأَشَدَّ كُوكَبٍ دَرِّي فِي السَّمَاءِ إِضَاءَةً»^۳ و «إِنَّ ضَرْسَ الْكَافِرِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِثْلُ أَحَدٍ»^۴ و «فَخَذَهُ مِثْلَ الْبَيْضَاءِ»^۵ و «مَقْعَدُهُ مِنَ النَّارِ مَسِيرَةَ ثَلَاثِ مِثْلِ الرَّبْذَةِ»^۶ و فی روایة: «إِنَّ غَلْظَ جِلْدِ الْكَافِرِ اثْنَانِ وَأَرْبَعُونَ ذِرَاعاً»^۷ و «إِنَّ مَجْلِسَهُ فِي جَهَنَّمَ مَا بَيْنَ مَكَّةَ وَالْمَدِينَةَ»^۸ و فی روایة أُخْرَى: «إِنَّ الْكَافِرَ يَسْحَبُ لِسَانَهُ الْفَرْسِخَ وَالْفَرْسِخِينَ يَتَوَطَّؤُهُ النَّاسُ»^۹.

استدلال تناسخیه بر ملازمه بین تعذیب و حیات دنیوی^{۱۰}

از شبهات اهل تناسخ این است که گفته‌اند: جاحدین و منکرین حق و عاصین و طاغین علی الله طبق ضرورت شرایع و طبق عقل و آیات قرآن و اخبار باید مجازات اعمال و نتایج افعال خود را ببینند، و البته عذاب باید در عالمی که مناسب با تعذیب

۱- عنکبوت (۲۹): ۶۴.

۲- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۱۸ و ۲۲۰.

۳- صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۳۹.

۴- بحار الانوار، ج ۷، ص ۵۰؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۳۰، حدیث ۳۹۵۲۱.

۵- سنن ترمذی، ج ۴، ص ۱۰۴، حدیث ۲۷۰۳.

۶- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۳۰، حدیث ۳۹۵۲۱.

۷- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۹، حدیث ۳۹۵۱۹.

۸- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۹، حدیث ۳۹۵۱۹.

۹- کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۸، حدیث ۳۹۵۱۴.

۱۰- اسفار، ج ۹، ص ۳۳.

است باشد و این عالم دنیا است که اکدر و اظلم عوالم است، پس اینجا معذب خواهند بود و در این نار طبیعت خواهند سوخت، و طبق آیات شریفه اینجا است که مشقتهای موت را خواهند دید و انفس و ارواح اینها در قفسها و کالبدهای حیوانات خسیسه و پست زندگی خواهند کرد، ﴿كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا﴾^۱ و از قفس هر حیوانی بعد از مدتی که در آن معذب و مقید شدند بخواهند خارج شوند - به واسطه موت و فرسودگی بدن و تمام شدن بنیه جسمیه - در بدن حیوان دیگری داخل خواهند شد و موت‌های متعدد به این نحو برای آنها حاصل خواهد شد ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ﴾^۲ چنانکه آیه شریفه بر تعدد موت فساق دلالت دارد، البته تعدد موت هم نمی‌شود مگر به آن نحوی از تناسخ که ما گفتیم، و آیه گرچه منطوقاً از شأن و راحتی اهل سعادت نقل می‌کند، الا اینکه مفهوماً بر گفته ما دلالت دارد و آیه این است: ﴿لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ الْأُولَىٰ وَ وَقَاهُمْ عَذَابَ الْجَحِيمِ﴾^۳ برای اهل سعادت دیگر غیر از اینکه ارواحشان از این بدن بیرون می‌رود تناسخی در ابدان دیگر نیست تا موت‌های متعدد برای آنها باشد فقط موت اولی است و بعد از آن مجرد گشته و در کمال خوشی استراحت خواهند نمود.

و بالجمله: جهنم لغهً از «جهنم» است و جهنم، به ته چاه و گودی که مظلم و تاریک باشد گویند.^۴ و عالم امکان چاهی است که سر سنگ آن چاه عقل اول است تا به ته آن برسد که ته این چاه عمیق دنیا است، و البته آن عوالم بالاتر، الطف و اصفی از دنیا است و دنیا اکدر و اظلم است، و عذاب مناسب با عالم کدر و مظلم است نه با عالم الطف و اصفی.

۱- سجده (۳۲): ۲۰.

۲- نساء (۴): ۵۶.

۳- دخان (۴۴): ۵۶.

۴- لسان العرب، ج ۲، ص ۴۰۴.

شاید مثل این حرفها را هرچند به نحو تناسخ نباشد عده‌ای گفته باشند که دار دنیا دار بهشت و دار جهنم است؛ آنهایی که در انقلاب و گرداب روزگار واقع شده‌اند و به اخلاق و ملکات و خویها و عادات و اعتیادات معذب گرفتارند و هر تصادفی در روزگار می‌شود به آنها فشار می‌آورد اینها به نار و آتش اخلاق و خویها و دشمنیها و مجادلات می‌سوزند، به خلاف آنهایی که اخلاق خوش داشته و اتکال و اطمینان به خدای خود دارند و کسب کمالات نموده و از اتفاقات و وقایع عالم به سیری که از کنار دارند حظی می‌برند و به آن ملتذ هستند.

جواب از استدلال قائلین به تناسخ

ولی جواب حرفهای اهل تناسخ و دیگران این است که سرتاسر قرآن و اخبار که حکایت از هول و احوال آخرت می‌کند غیر از اینهاست و هیچ مناسب با این عالم دنیا نیست، و اصفی و الطف بودن عالمی مؤکد عذاب و مؤکد عقاب است نه اینکه با آن مناسب نباشد، صرف اصفائیت دلیل بر عدم تناسب نیست؛ چنانکه صرف اظلمیت و اکدریت دلیل بر تناسب نیست؛ زیرا چند چیز باعث اکدریت و اشدیت عذاب است که اگر آنها نباشد عذاب ضعیف و تالم کم می‌شود و همه آنها متعلق به عالمی فوق این عالم است و در این عالم عذاب ضعیف است و شدت عذاب ممکن نیست، خصوصاً اینکه مگر انسان به واسطه تناسخ به ابدان حیوانات معذب می‌شود؟ اگر مثلاً الاغ شد چه عذابی دارد، آیا غیر از بار بردن عذاب دیگری دارد؟ با اینکه از عذابها و غم و غصه‌ها می‌رهد و همه غصه و درد و غمش از گاه و جو و طویله و حتی دردسرش به گردن صاحبش که انسان است می‌افتد. و اگر مثلاً گربه شد چه عذابی دارد؟

غایة ما فی الباب این است که «ترتب» بلد نیست که خود از عذاب رستن است، و اینها عذاب نیست، کسی که از اطاعت خدا بیرون رود و یا جاحد و منکر او شود مگر مستحق این عذابهاست؟ بلکه مافوق اینها را باید ببیند.

بیان اسباب شدت عذاب

چند چیز موجب شدت عذاب است:

یکی قوّت ادراک است که ادراک هرچه بیشتر باشد عذاب شدیدتر است؛ مثلاً اگر دست لمس باشد و قوه ادراکیه لمس کردن آنجا نباشد شاید سوختن آن ابداً مولم انسان نباشد.

دوم از موجبات شدت عذاب، قوّت و صلابت و شدت قبول جسم است؛ مثلاً اگر فلزی از طلا باشد به قدری که شعاعش یک متر باشد و فلز دیگری از مس باشد که شعاع آن هم یک متر باشد و اینها را در آتش بگذاریم به طوری که هر دو به یک میزان در آتش بمانند وقتی که آنها را بیرون بیاوریم ممکن است طلا بعد از مدت طولانی تری از مس سرد شود. پس هرچه قبول جسم نسبت به حرارت بیشتر باشد عذاب بیشتر می شود؛ مثلاً اگر چوبی را با مس مقابل آتش بگیریم مس خیلی از چوب گرم تر می شود و این صلابت جسم باعث نمی شود که دیگر آن جسم نباشد؛ مثلاً اگر فرض شود یک دواپی به دست آدم بزنند و دست آدم صلب باشد این باعث نمی شود که دست همان دست نباشد، و اگر این گوشت و پوست در صلابت مثل سنگ هم باشد باز از هویت واحد بودن خارج نمی شود، و همچنین است اگر آنجا جسم انسانی به طوری صلب باشد که در صلابت مثل نداشته باشد.

و سوم از موجبات شدت عذاب این است که خود آلت عذاب در تأثیر شدید باشد؛ چون هرچند چیزی باشد که قابلیت قبول هزار مرتبه از حرارت را داشته باشد، ولی خود آتش ده درجه بیشتر حرارت نداشته باشد آن چیز چندان که باید متألم نمی شود.

چهارم از اسباب شدت عذاب این است که نفس متوجه باشد و اشتغالاتش کم باشد؛ چنانکه انسان می بیند وقتی که مشغول است و متوجه خود و درد خود نیست، درد را نمی فهمد؛ ای بسا وقتی که سرگرم است یک جایش مجروح شده و او ملتفت

نشده است، و این عالم دنیا عالم اشتغال به نعم و اولاد و علایق و مال و منال و جاه و ریاست است؛ ای بسا انسان به خودش کم توجه داشته باشد، ولی در عالم آخرت همه از یادش می رود و به غیر از عذاب و تعذب به چیز دیگر متوجه نیست، و نفس با کمال توجهی که دارد تألمش زیاد می شود.

پنجم از اسباب شدت تألم، الصاق و لصوق آلت عذاب به جسم متألم است، و هرچه لصوق بیشتر باشد تألم بیشتر می گردد؛ اگر آتش آنجا باشد و من اینجا بنشینم تأثیری ندارد، ولی در عالم آخرت لصوق بیشتر است.

بالجمله: شاید اسباب شدت تألم بیشتر بوده و زیاده بر این اسباب خمس باشد، ولی عجاله رؤوس اسباب شدت عذاب اینهاست و اینها در عالم آخرت بیشتر است؛ زیرا ادراک انسانی در آخرت خیلی زیاد بوده و اصلاً مرتبه وجود آنجا شدیدتر است و ادراک بسته به قوت وجود است و آنجا مظهریت نفس در تمام اعضای جسمش زیاد است، البته هرچه مظهریت نفس در یک عضوی زیاد شد در موقع اصابت عذاب بیشتر متألم می شود؛ مثلاً چون مظهریت جلیدیتین برای نفس از پاشنه پا زیادتر است این است که اگر آسیبی به جلیدیتین برسد و همان آسیب برای پاشنه هم روی دهد در جلیدیتین بیشتر معذب می شود، آنجا تمام اعضای انسانی در کمال مظهریت برای نفس است، چون آنجا صرف ظلال نفسند و این بدن انسانی که در دنیا هست از نفس تعصّی دارد، ولی آنجا در کمال اطاعت و بدون تعصّی، مطیع نفس است.

و اما صلابت جسم، البته معلوم است به طوری آنجا در جسمیت قوی است که کفایت می کند در شدت قوت صلابت در جسمیت اینکه هزاران سال بلکه تا ابد در آن آتش شدید باقی می ماند بدون اینکه موت هم حاصل شود، به خلاف این دنیا که اگر دو دقیقه در این آتش باشد می میرد و تحمل ندارد و محو و نابود می شود، ولی آنجا آن جسم با اینکه شدت حرارت آتش جهنم به طوری است که در روایت است اگر یک حلقه اش را به این عالم بیاورند همه عالم را می سوزاند و ذوب می کند و این کوهها و سنگها با همه این دریاها و اجسام صلبه هیچ تاب دیدن روی ذره ای از آن را

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۲۱

ندارند،^۱ ولی آن جسم آخرتی داخل چنین آتشی می‌تواند تا ابد بماند و نابود نشود و با تمام تحمل پایدار و متألم است.

و اما شدت درجه حرارت آخرت، آن هم البته از این روایاتی که در دست داریم معلوم است.

و اما قطع توجه نفس از همه چیز و تمام توجه به خود البته در آنجا دیگر همه چیز از نظر انسان محومی شود، شاید حتی اسم خودش هم از یادش برود تمام اشتغال به عذاب است.

و اما در لصوق آن آتش بر بدن فرموده حضرت حق کفایت می‌کند: ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾^۲ ظهورش بر افئده باشد که از عالم غیب ظهور کند و از باطن نفس انسانی به ظاهر، و از ظاهر به باطن آتشی افروخته گردد که از أم‌الدماع گرفته و درون تمام استخوانها می‌گردد و در تمام رگها از آتش پر می‌شود و چون آتشی از غیب و از عالم باطن است این است که از غیب و باطن طلوع کند و ظاهر را هم می‌سوزاند و به طرف باطن از تمام جهات آتش افروخته گردد، آتشی که عن شعور و عن ارادة متوجه می‌شود.

عدم امکان تعذیب مجردات دلیل دیگری از قائلین به تناسخ^۳

شبهه دیگر اهل تناسخ این است که اگر نفوس و ارواح بعد از مفارقت از ابدان مجرد باشند و متعلق به ابدان دیگری از ابدان انسانی و یا حیوانی نباشند و در همان مجرد محض باقی بمانند، دیگر عذاب در حق آنها ممکن نیست و همه باید در روح و ریحان باشند؛ زیرا عذاب، بدن جسمانی می‌خواهد تا نار، آن را بسوزاند و عقرب آن را بگزد و اگر مجرد شد این معانی غیر معقول است و هیچ عذابی جسمانی نمی‌شود؛

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۸۰، حدیث ۱؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۶۵۸، حدیث ۳۹۷۹۱.

۲- همزه (۱۰۴): ۶ و ۷.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۳۵.

برای اینکه به مجردات، غیر از فیوضات مبادی عالیه و القای حقایق و معانی صادقه، چیزی القانمی شود و هرچه مستقیماً از مبادی فیض رسیده به همان نحو تلقی می‌کنند چون مجردند.

بنابراین غیر از القائات صادقه چیز دیگری برای آنها معقول نیست، پس تعذیب از جهت عقاید باطله و جهل مرکبهای غیر صادقه که مناسب با ظلمتها و تاریکیهاست برای آنها حاصل نمی‌شود، پس آنان تعذیب نمی‌شوند؛ چون عقاید باطله و اخلاق ناهنجار و جهل مرکبهای عقیده‌ای، همه از مستلزمات مواد است؛ چون تقصیر از مبادی فایضه نیست و آنها غیر از حقایق و انوار صادقه چیزی القانمی‌کنند و فیض آنها خیرات و حسنات و برکات می‌باشد، منتها کجیها و اعوجاجها از کجی و نقصان و سوء استعداد مواد است؛ چنانکه نور آفتاب یک نور صاف و شفافی است ولی این نور با اینکه صاف است به اختلاف مرئی، اختلاف پیدا می‌کند؛ آینه‌هایی که صاف و خوب و ماده آنها صاف و غیر مخلوط باشد، نوری که پس می‌دهند صاف و غیر معوج است، ولی اگر آینه‌ای ناصاف و یا جیوه‌اش مخلوط باشد، نوری که پس می‌دهد کج و معوج خواهد بود و این کجی نور پس داده شده، تقصیر فیض و نور آفتاب نیست، بلکه از سوء ماده و سوء قبول آن است، همانند چند نفری که در یک مدرسه تحت تربیت یک معلم قرار بدهیم؛ یکی خوب و یکی بد و یکی متوسط از کار درمی‌آیند، پس اعوجاجی که در آنهاست، جز از جهت سوء قبول ماده نیست.

اگر ماده نباشد و نفوس مجرد شوند، فیض را همان طور که افاضه می‌شود قبول می‌کنند و ابداً اعوجاجی در کار نمی‌باشد و لذا حقایق برای آنها صاف خواهد بود و جهلی نخواهند داشت و علوم و مرئی آنها حقایق مجردة نوریه می‌باشد، پس عذاب متصور نیست؛ زیرا گفتیم که در عذاب، ماده و تخیل و قوه متخیله شرط است تا در قوه تخیل که متعلق به ماده است حقایق به نحو عکس تخیل گردد و جهل مرکبها درست شود و کسی که جهل مرکب داشت ظلمت باطنی دارد و طبق ظلمت باطنی گرفتار عذاب و مناسب آن، گرفتار عقاب می‌باشد، بنابراین اخلاق بد و مذمومه اسباب عذاب می‌شود.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۲۳

و علاوه بر این: حسرتی دست می‌دهد که سوزندگی و عذابش بیش از همه عذابهاست؛ مثلاً اگر انسان را به میهمانی دعوت کرده باشند و آن از دستش برود حسرتی به او دست می‌دهد چه رسد به اینکه چشم باز کند و ببیند چه نعمتهایی از دستش رفته است؛ زیرا از یک طرف نعمتهای جزئی دنیایی از دستش گرفته شده و آنچه با ثقلب و ارتکاب قبایح و دروغ و دزدی و عدوان و بی‌انصافی و بی‌مروتی جمع کرده بود دیگران می‌خورند و کیف می‌کنند، ولی عذاب دائمی آن برای اوست، و از یک طرف می‌بیند از نعم دائمی الهی دستش کوتاه شده است، و از سوی دیگر گرفتار عذاب قهار الهی گشته، و همه موجودات اظهار دشمنی را نسبت به او به کمال رسانده‌اند و مورد لعن خدا و رسول گردیده و هیچ نصرتی از دیگران نیست، و در غربت محض است، در چنین موردی چه تأسف و حسرتی دل آدم را می‌سوزاند؛ ﴿يَا حَسْرَتِي عَلَىٰ مَا فَرَّطْتُ فِي جَنبِ اللَّهِ﴾^۱ آه سوزان از قلب و جگر بیرون می‌آید.

این حسرت البته باید از روی تخیل باشد، و اگر قوه تخیلیه نداشته باشد از ناحیه مبادی عالیه چنین مطالبی افاضه نمی‌شود و قوه متخیله انسانی هم که در دماغ است به محض مردن، خاک می‌شود و می‌پوسد و می‌رود و به دنبال آن هم قوه متفکره است، پس در نتیجه تعذب حاصل نمی‌شود.

و اگر بگویی: نفس انسانی متعلق به یکی از اجسام فلکیه می‌شود تا به واسطه تعلق به ماده، قوه متخیله داشته باشد.

می‌گوییم: اولاً: این حرفی است که اظهار هم‌مرامی از آن ظاهر می‌شود و بوی آشتی و دوستی می‌دهد، و این حرفی است که شما را به ما نزدیک می‌کند؛ چون اولاً: این همان تناسخ است که می‌گفتی اسمش را نبرید که محال است و شدنی نیست منتها تناسخ لازم نیست که متعلق به اجسام سفلیه باشد ولو متعلق به اجسام فلکیه باشد باز تناسخ است، فقط اجسام فلکیه قدری الطف و اصفی هستند.

و ثانیاً: افلاک خودشان نفوس دارند و آنچه ما در مورد ابدان حیوانات می‌گفتیم

ابدانی است که نفوس نداشته و نفوسی که خارج می‌شدند داخل این کالبدهای بلامانع و مزاحم می‌گردند، اکنون چه داعی دارد که بگوییم نفوس انسانی داخل ابدانی شوند که مانع و مزاحم داشته و خودشان نفس مستقل دارند؟ خانه ساخته و پرداخته بی‌صاحب را گذاشته، وارد خانه مردم شوند تا آن هم چماقش را بردارد و سر او را بشکند.

و علاوه بر این: اجتماع نفسین لازم می‌آید و این یکی از محالاتی است که به واسطه آن تناسخ را محال دانستید.

و ثالثاً: نفوس، غیر متناهی است و افلاک، متناهی و معدودند، پس چطور نفوس غیر متناهی داخل در اجسام افلاک شوند؛ و شما که از تعلق دو نفس مستقل بر یک بدن فرار می‌کردید، چگونه به تعلق نفوس غیر متناهی بر یک جسم قائل شدید؟ با اینکه معنای تعلق این است که بدن تحت تصرف نفس بوده و آلت آن باشد تا بتواند در آن تصرف کند و آن را اداره کرده و حرکت دهد. اگر مثلاً به فلک اطلس نفوس غیر متناهی متعلق شود و هر یک تصرفی کند، بیچاره فلک اطلس در بین این اراده‌های مختلف غیر متناهی چه کند!

و اگر قائل باشید که نفوس متعلق به اجسام فلکیه نباشد، بلکه متعلق به اجسام لطیفه‌ای شود که تحت کره قمر و فوق ارض از قبیل ابخره و ادخنه و غیره می‌باشد، اگر اینها نزدیک کره آتش است و نفوس به آنها ملحق می‌شوند لازم می‌آید که نار همه را بسوزاند و محو کند، و اگر طوری است که به کره آتش نمی‌رسد، پس اگر از اجسامی است که ضعیف نیستند آنها هم به واسطه سنگینی و صلابتی که دارند در اثر تبرّد و جمود برگشت به ارض می‌کنند و آنچه ضعیف است از بین می‌رود.

پس اگر نفوس بخواهند به جسمی که قوه متخیله داشته باشد تعلق یابند، باید به جسم رطب و لطیف و صافی - که از خود لطافت و رطوبت داشته باشد - متعلق شوند و در یک جسم صلب و سختی قرار گیرند تا از آسیب و تأثیرات غیر مناسب - مانند گرما و سرمای زیاد و کثافات - محفوظ باشند، و الا لطافت آنها از بین می‌رود، و آن جز

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۲۵

دماغ و مغز که اعدل اجسام طبیعت و بین استخوانهای صلبه و محکم جمجمه است، نمی باشد. این تمام شبهه آنها بود.

جواب آخوند از استدلال اهل تناسخ^۱

جواب مرحوم آخوند از شبهه این است که ما به اینکه همه نفوس، مجرد عقلانی خواهند شد و به آن درجه و سعادت خواهند رسید قائل نیستیم؛ چون قلبی از انبیا و اولیا و مؤمنین خلص و مخلص به آن درجه از سعادت خواهند رسید، و اینها در نهایت اقلیتند، و البته در این گروه گفته شما حق است و اینها عذاب و عقابی ندارند و در روح و ریحان قرار دارند و عذاب آنها ممکن نیست، و به نعم الهی متنعم بوده و قوه تخیلیه هم ندارند، ولی این منافات ندارد که بگوییم برای آنها بدنی است بدون اینکه قوه متخیله داشته باشند و چه بسا آنها طالب مأكولات و حوری و بهشت نباشند، بلکه به اموری فوق این مأكولات و حوری و بهشت متنعم باشند و از آن امور لذت ببرند.

و اما نوع مردم دو گروهند: گروهی از سعادت و گروه دیگر اهل معاصی هستند و این دو گروه به مجرد عقلانی محض نخواهند رسید، بلکه تجردشان برزخی است و ابدان برزخی دارند. بلی قوه خیال مجرد است^۲ لیکن نه به مجرد تام، بلکه تجردش مجرد برزخی است، و هیچ مانعی از تجرد برزخی قوه متخیله نداریم.

تعذب و گرفتاری آنان از ادراکات است، چنانکه گرفتاری فعلی ما هم از ادراکات است و اگر ادراک نباشد، عذابی نخواهد بود، پس هرچه ادراک، قوت داشته باشد، درک آلام هم شدیدتر می باشد، و چون دراکت نفس در برزخ و بعد از موت زیادتر است، باطن ذات بروز نموده و طبق ملکاتی که در دار دنیا کسب کرده صوری را انشا می کند. بلی گرچه بازار تجارت در آنجا برچیده شده است، ولی کالا و متاع را از این دنیا می برد و ملکاتی را که کسب نموده با ذاتش متحد است و ممکن است شخصیتش

۱- اسفار، ج ۹، ص ۳۷.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۳، ص ۴۷۵ - ۴۸۷ و ج ۸، ص ۲۲۶ - ۲۳۰.

مجسمه‌ای از غضب باشد؛ چون در اینجا شخص غضوبی بوده، و این صفت، ملکه و متحد با ذاتش شده و در آنجا باطن ذاتش ظهور پیدا می‌کند و نفس طبق ملکه‌ای که از این عالم پیدا کرده، صوری را انشا می‌کند که آن صور- مثل تازیانه، آتش، حیوان گزنده و غیره- مناسب با غضب است.

و بالجمله: چون غضب متحد با ذات شده، خود ذات حقیقه الغضب است و هرچه نفس انشا می‌کند مطابق با خود ذات است، نه اینکه منشآت نفس فقط صور ذهنیه باشند، بلکه منشآت نفس صور عینیه هستند و وجود عینی دارند؛ زیرا نفس به کمال رسیده و هرچه انشا می‌کند خارجیت دارد؛ گرچه نفس در این دنیا به خاطر ضعفش، فقط صور ذهنیه ایجاد می‌کند.

شاهد بر این مطلب نفوس قویه و نفوس و لویه است که اعیان خارجیه ایجاد می‌کنند و در اخبار از این‌گونه اتفاقات ممّا لا یحصی هست، چنانکه امام رضا علیه السلام به قوّت نفس و لوی خود، دو شیر را انشا فرموده و حکم به افتراس آن ملعون نمود.^۱ و این عمل دو راه دارد: یا حضرت به واسطه قوّت نفس، دو وجود عینی را انشا نموده است، و یا آن دو صورت شیری که در پرده بودند- چون ماده داشتند- با تصرف نفس شریف حضرت در ماده آنها، به طور سریع و با نهایت رغبت حرکت کردند و راه دوری را که تا رسیدن به صورت مفترس بر اثر ترقیات بطیء و گُند داشتند با تصرف نفس حضرت، آن قابلیت با سرعت به فعلیت رسید و قابل افاضه صورت شیر شدند. و علی ایّ حال در آخرت علاوه بر آتشیهای جهنم، خود نفس هم آتش و عذاب انشا می‌کند.

ان قلت: چطور معلول بر علت تسلط پیدا می‌کند.

قلت: ما نمی‌گوییم که معلول، ذات الغضب را می‌درد و یا آن را می‌سوزاند، بلکه مرتبه‌ای از مراتب نفس را که بدن باشد، می‌درد و یا می‌سوزاند و این هیچ مانعی ندارد که مرتبه‌ای از مراتب، مرتبه دیگر را بسوزاند، چنانکه در همین عالم چه بسا غضب،

۱- عیون اخبار الرضا علیه السلام، ج ۲، ص ۱۷۱.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۲۷

رطوبت دموی و رگها را خشک می‌کند و از بین می‌برد؛ مثل از بین بردن نار خارجی رطوبت خارجی را، و زیاد اتفاق می‌افتد که آدم غضوب این طور می‌سوزد و یا غضب پرده قلبش را پاره می‌کند، البته آدم غضوب خود می‌داند که غضب یک آتش باطنی است و اصلاً این خُلق، صاحب خلق را هم به تنگ می‌آورد و اوقاتش را تلخ و او را معذب می‌نماید.

بالجمله: اینجا که می‌بینی گاهی شخص غضوب ساکت است، می‌گوید، می‌شنود، می‌خندد به جهت کثرت اسباب اشتغال است، ولی آنجا به تمام معنی غضوب است و هیچ اشتغالی نیست تا یک ساعت غضوب و یک ساعت آرام باشد.

آنها گفته‌اند: اگر تناسخ نباشد عذاب ممکن نیست و سعید و شقی هر دو به یکسان در روح و ریحان می‌باشند؛ زیرا وقتی که بنا شد نفوس به ابدان متعلق نبوده و مجرد باشند و آن‌گونه که قضایای جهنم است باید آنها به نحو جزئی باشند نه به نحو کلی، و به طور جزئی هم تعذیب بر مجرد نخواهد بود نه عذاب از نار و مار و نه از سوط و اسباب سوط.

و همچنین تعذیب از حیث عقاید باطله و جهل مرکبها و یا اخلاق دیگر نخواهد بود؛ زیرا جهل و اخلاق سوء، از کجی و سوء ماده است، و آنجا ماده نیست.

و بر فرض اینکه مجرد باشند چیزی بین آنها و مبادی فوق حائل نبوده و مجرد، محجوبیتی ندارد و هرچه ببیند صدق است و هرچه به او افاضه شود بدون اعوجاج است؛ چون ماده ندارد. و بالاخره همه مشاهده، موجودات و مبادی غیبیه خواهند بود و اینها روح و ریحان است، و دیگر نباید سراغی از جهنم و عذاب باشد، و چون قوه متخیله که مرکزش دماغ انسانی است از بین رفته و در بدن دیگر هم که وارد نمی‌شود، پس عذاب جزئی غیر معقول است.

و علاوه: اصلاً محال است به غیر آن نحوی که ما می‌گوییم قائل باشید؛ چون شما قائلید که نفوس غیر متناهی است، پس آنجا لابد اجسام و ابدان غیر متناهی لازم دارند، پس نفوس غیر متناهی با ابدان غیر متناهی در وجود، اجتماع پیدا می‌کنند و این محال

است؛ لذا باید طبق گفته ما قائل شوید که خدا نفوسی را برای این ابدان موجوده در دنیا خلق فرموده که آنها را اداره می‌کنند، منتها این دسته ابدان که می‌روند و خاک می‌شوند، به تدریج دسته دیگر می‌آیند و این نفوس هم همیشه از این دسته ابدان به آن دسته در گردشند، و به این نحو کار عالم اداره می‌شود.

آخوند جواب می‌دهد: ^۱ اینکه می‌گویید: نفوس، مجرد می‌شوند، به چه اندازه مجرد در اینها قائلید؟ و ما که می‌گوییم مجرد می‌شوند چه اندازه می‌گوییم؟ و همه اشتباه از اینجا تولید شده که ما نمی‌گوییم همه نفوس به حد مجرد عقلانی می‌رسند، بلکه آن را برای یک دسته‌ای از کمترین انبیا و اولیا گفته‌ایم و الا نفوس ضعیفه فساق و فجّار، به آن درجه از مجرد عقلانی نمی‌رسند، بلکه نفوس اینها از این عالم که خارج می‌شود یک پارچه طبیعت و یک پارچه دنیا است، و به طوری توغل در طبیعت نموده‌اند که هیچ اثری از ماورای طبیعت در آنها نیست و هیچ آشنایی با آن ندارند و تمام انس و حبشان به این دنیا است، و اگر حقیقت ذاتشان را تا به تار و پود به پود و مو به مو بگردیم غیر از اثرات و علائم دار طبیعت چیزی نمی‌بینیم تا نفوسشان بعد از فوت، مشاهد جمال مبادی عالیه باشند و برای اینها روح و ریحان شود، اینها بعد از آنکه از دنیا رفتند باطن ذاتشان و قلوبشان انبان بزرگی است که در این مدت، از کدورت و اخلاق ذمیمه و اوصاف درندگی و سبعت و شهوت بطن و فرج پر شده است.

والحاصل: چنانکه بعدها خواهیم گفت اساس معاد و جنت و جهنم بر این مطالبی است که می‌گوییم، و شکی نیست که انسان در اول تولد، قلبش مثل آینه دو رویه است که یک صفحه‌اش به طرف عالم غیب و صفحه دیگرش به طرف عالم حس و شهادت باز می‌شود، و بستگی دارد که انسان کدامش را ببندد و کدامش را کاملاً باز کند.

و شکی نیست در اینکه همه موجودات عالم طبیعت از آن روز اول که به دنیا می‌آیند - خواه سعید باشند و خواه شقی، خواه انسان باشند و خواه حیوان - به طرف

موت حرکت می‌کنند و لایزال در تحرک هستند و خروج از طبیعت، در جوهره ذات اینهاست و آن ذره به خاک غلطیده و یا آن شاه و سلطان به تخت نشسته، در این امر تفاوتی ندارند، و این حرکت از طبیعت به ماورای طبیعت است، و در این امر انبیای عظام و اولیای کرام با اشقی الاشقیاء فرق ندارند، و همه رو به عالم دیگرند و پشت به این عالم نموده‌اند؛ گرچه در این حرکت ذاتیه از این حیث که یکی ماده‌اش طوری است که استعداد قبول صورت تا صد سال را دارد، ممکن است فرق داشته باشند.

البته هر ماده‌ای لایق باشد، لاینقطع از مبادی به او فیض می‌رسد و ماده هم مستعد قبول است و تا تمام شدن استعداد، قبول می‌کند، و چه بسا ممکن است پیامبری یا ولی‌ای باشد بیست سال عمر کند و شقی‌ای صد سال عمر کند، و یا نبی‌ای هزار و پانصد سال عمر کند و شقی‌ای سی سال عمر کند. در این قسمت کار نداریم که عمرها مختلف است؛ ولی در اصل اینکه همه، جوهره طبیعت را سیر می‌کنند شکی نیست.

در این سیر، یکی از اول لیلۀ مظلم عالم طبیعت تا آن مطلع فجر ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطْلَعِ الْفَجْرِ﴾^۱ با کمال سلامتی آمده و تمام صفحه قلب را در این مدت سیر، به طرف عالم و رای طبیعت داشته و در این آینه هر چه افتاده شعاع عالم غیبی بوده است و جز اشعه آن آفتاب حقیقی چیزی بر آن نتابیده و جز او چیزی نخواسته است؛ عاشق آن نور است و به غیر او توجهی ندارد و نمی‌خواهد بر صفحه دل، جز نور او چیزی بتابد؛ از هیچ حبی جز حب آن معشوق خبری ندارد و هیچ وردی جز ورد واحد ندارد؛ چنان دل داده است که بی دل شده و دلش بین یدی الرحمان است و تسلیم اوست، هیچ تصرفی در آن، جز تصرف او واقع نمی‌شود، و هیچ چیزی جز او به قلبش خطور نمی‌کند، و هیچ شعاع حبی و طلب رضایی جز حب لقای او و جز طلب رضای او نمی‌افتد چنانکه شاعر این کملین هم می‌گوید:

نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم^۲

۱- قدر (۹۷): ۵.

۲- دیوان حافظ، ص ۳۵۵.

«الف» میان حروف وحدتش زیادتر است؛ زیرا غیر از یک چیز مستقیم نیست به خلاف حروف دیگر مثلاً «ب» که کج و معوج و مختلف الاجزاء است. اگر شاعر راست گفته باشد در دل او به غیر از یک آرزو و حب یک جمال و رضای یک محبوب، حبی دیگر نیست، و جز یک آستانه و جز یک نور، چشمش چیزی نمی‌بیند و در آینه قلبش چیزی نیست و قدمش به جایی نمی‌رود و دستش به غیر او دراز نمی‌شود، ولو او هم راست نگفته باشد، انبیا و مرسلین در این ادعا راستگوهستند؛ در لوح فطرت آنها در حقیقت استاد ازل غیر از الف قامت دوست نقشی نکشیده و آنها بر اساس این فطرت چیز دیگری نمی‌دانند؛ چه کنند استاد ازل جز این، حرف دیگری به آنها یاد نداده است، آنها غیر از قامت دوست چیزی بلد نبوده و جز «الف» چیزی نمی‌گویند، لذا در آن دعا فرموده: «حتی تکون أعمالي و أورادي کلها ورداً واحداً»^۱.

معنای اینکه همه اوراد و اذکار ورد واحد و ذکر واحد باشد چیست؟ یعنی «سبحان الله» «الحمد لله» باشد، یا «لا اله الا الله» «الحمد لله» بشود؟ این ورد واحد شدن اوراد چیست؟ البته آن است که حضرت امیر عليه السلام هم فرمود: «و لم أشرك بالله طرفة عين»^۲ این کاری بس بزرگ است. این حرف، خیلی خیلی بلند است، از این بالاتر اعجازی در عالم نیست که ایشان در دنیا باشد و لم یشرك بالله طرفة عين ابدأ، ما هرچه در خودمان نظر کنیم و بخواهیم با جدّ و جهد تمام، یک ساعتی این طور باشیم، ممکن نیست؛ در شرک غوطه‌ور هستیم، خود نمی‌دانیم چه شرکی است و خود نمی‌دانیم چه اوراد و اذکار مختلف و متعددی داریم؛ ورد بچه، ذکر عیال، ورد خانه، ورد ریاسات، ورد خودخواهی، ذکر مال و ذکر جاه، و اگر خیلی ترقی کنیم ورد بهشت و ورد سبب، ورد حریر و طلا و حوری و یا ورد دوری از نار، این همه وردها داریم.

ولی آن کسانی که ورد واحد دارند، اگر در دنیا اقامت داشتند به غیر از پرستش او

۱- مصباح المتعجد، ص ۷۸۰، مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

۲- خصال، ج ۲، ص ۵۷۲، حدیث ۱.

نمی خواستند، و اگر مال دنیا داشتند جز برای نثار در راه دوست نمی خواستند، و اگر اولادی می خواستند و به اولاد نظری داشتند به غیر از اینکه دوست را عبادت کنند چیز دیگری توقع نداشتند و به غیر از اینکه می خواستند کلمه لا اله الا الله را بالا برند توقعی نداشتند، پس این چنین اشخاصی که از اول لیلۃ طبیعت تا طلوع مطلع فجر، همه صفحۃ دل را به طرف آن نور واحد داشته اند و جز او و توحید ذاتی و فعلی و صفاتی او نمی دانند و قلب آنها کاملاً به صبغۃ توحید منبغ است و در این سیر طبیعی هیچ نقطه سودایی ظهور و بروز ننموده و از اول هم نبوده است، اینها کسانی هستند که در ضمن سیر طبیعی، با آن عالم وحدت متحد شدند و همه صفحۃ قلب، آثار آن بوده و کاملاً انس و آشنایی با آن دارند؛ چنانکه حضرت امیر علیه السلام فرمود: «من به راه آسمانها بهتر از راه زمین آشنایی دارم».^۱

در مقابل اینها دسته‌ای از روز اول، صفحۃ دل را به طرف طبیعت داشته و سر و کارشان همه با اینجاست و پشت قلب را به طرف بالا نموده و نقطه سودا کاملاً صفحۃ دل را مظلم نموده است، پیوسته در فکر تعدی و آرزوی عدوان و جمع منال دنیا و تأمین شهوت و فرج بوده، و به کلی در قلب خود را به طرف بالا بسته اند و هیچ آشنایی و انسی با آن ندارند، انبانی است که اخلاقیات فاسده و حب جاه طلبی و ریاست طلبی و خودبینی و شهوت رانی و غضب و بخل در آن جمع شده و عمری به کسب و جمع آوری اینها اشتغال داشته و قلبش از اینها پراست، و اتحاد ذاتی با حب طبیعت پیدا نموده، و قلبش از حب باطیل و شیطنتها و ایدها پراست.

البته وقتی که اینها جمع شد، چون به غیر طبیعت انس و آشنایی ندارد و ذات، یک پارچه طبیعت است، لذا اگر خواب هم ببیند از اینها می بیند و چون اتحاد ذاتی با آنها پیدا نموده است وقتی که از دار طبیعت بیرون می رود، ذاتش متحد با این ملکات و انبانی پر از این اوصاف است؛ ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ﴾.^۲

۱- نهج البلاغه، ص ۲۸۰، خطبه ۱۸۹.

۲- شوری (۴۲): ۳۰.

پس این دو دسته از روز اول وجودشان قدم به قدم و پی در پی که امکان توقف در آن نیست - چون حرکت جوهریه این حرکت و سفر قهری را مدلل و مبرهن نموده - به طرف منزلی دیگر بیرون از این دار طبیعت می روند؛ چه آن اشرف موجودی که در مکه متولد شد و چه آن شقیی که در همان شهر متولد گردید، هر دو به طرف خروج از طبیعت می رفتند و ابدأ تفاوتی در این معنی نداشتند. آن شقی که سهل است، اگر یک سوسماری هم در کوههای مکه به دنیا آمده آن هم از روز ولادتش در جوهره خود مسافر است و از طبیعت قدم به قدم خارج می شود، ولی در این سیر قهری، صفحه نازنین قلب یکی به تمام معنی به طرف بالا و عالم ماورای طبیعت باز بوده و متوجه قامت راست «الف» آن دوست بی مثال بوده، و جز قامت او، در قلبش چیز دیگری نبوده است، و در هر نظری و در هر نفسی در آرزوی این قامت بوده است و ورد زبانش، قامت دوست بوده است و جز خاطر دوست خاطر دیگری رانخواسته است، و آنچه را از دوست به او رسیده نیکو دانسته است؛ اگر دندان مبارکش را می شکنند می گوید نیکوست؛ چون رضای اوست و اگر پیشانی مبارکش را بشکنند می گوید نیکوست؛ چون به راه دوست «ضرب الحبيب زیب» و پیوسته می گوید: «فهبني صبرت علی عذابك فكيف أصبر علی فراقك».^۱

او از این دار طبیعت با چه ملکات و نوری می رود و متحد با چه حبی قدم از این افق برمی دارد! آن طرف هم که رفت مگر اعتنایی به بهشت دارد و گلابی و سیب می خواهد؟ اینجا که ورد او اینها نبوده، گرچه آنها را هم به او می دهند و او می خورد و قصرش با قصر فلانی در یک جامی باشد، و این هم گمان می کند که با پیغمبر هم جوار است. بلی تقصیری ندارد چون می بیند که در آن قصر حضرتش می نشیند و قصر این هم کنار قصر اوست، ولی نمی داند که جبرئیل هم نتوانست هم جوار او باشد؛^۲ و او را مقامی است که هم جواری، غیر آن محبوب ندارد.

۱- مصباح المتهجد، ص ۷۷۸؛ مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

۲- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۸۲، حدیث ۸۶.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۳۳

این وضع و کیفیت خروج پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که با فلان شقی در یک وطن بودند و در اصل خروج از عالم طبیعت با هم شرکت داشتند، ولی صفحه قلب آن حضرت به طرف بالا باز بود و آن دیگری که به سیر قهری به طرف بالا و افق ماورای طبیعت حرکت می‌کرد ولی در آینه قلب او که به طرف پایین بود اثرات طبیعت نمایان بود و هیچ نوری از عالم غیب به این قلب منکوس و وارونه نمی‌رسید؛ در این قلب هرچه خطور می‌کرد، شیطنت بود و از آن روز اول هم در این فکر بود، و ظلم فوق العاده‌ای نمود که تمام مسلمین را به خاک ذلت و گمراهی و ضعف نشانید و باعث اختلافات عظیمی گردید.

البته چنین کسی که هیچ از احقاق حق الهی و میزان بازخواست او اثری در قلبش راه نیافته بود چنین کرد و خسران و ضلالت اولین از امت و آخرین از امت را به عهده گرفت؛ زیرا راه اسلام را معوج نموده و نگذاشت که صاحب حق، اخلاق اسلامی و طرز حکومت داری را به مردم یاد دهد و جماعت را به اخلاق و روش اسلامی تربیت کند و احکام اسلامی را نشر فرماید.

و چنین نیست که احکام اسلام همه‌اش به دست ما رسیده باشد، چون نگذاشتند و صادقین عليهم السلام چند سالی - آن هم نه به نحوی که کاملاً آزاد باشند بلکه یک مختصر فرجه‌ای شد - مسائل و احکامی را بیان داشتند، ولی اکثریت مردم به ضلالت افتادند و کافه مردم از راه حق بیرون رفتند، و هنوز هم میلیونها جمعیت دست به سینه در مقابل قبر فلان و فلان بیشتر از آن اخلاصی که به علی عليه السلام دارند اظهار اخلاص می‌کنند.

و بالجمله: حقایق احکام اسلامی تماماً به دست ما نرسیده و لذا حضرت حجت عليه السلام احکامی غیر از اینها که ما با این اجتهادات ناقصه درست کرده‌ایم و غیر این اصلهایی که ما جاری می‌کنیم، و غیر این چیزهایی که با ظنون مجتهدین درست می‌شود می‌آورد «یا یتي بکتاب جدید»؛^۱ چون طبق روش فقها سخن نمی‌گوید.

و آن کس که این خسران را فراهم نمود و از دنیا رفت و سیر طبیعی خود را کرد،

۱- غیبت نعمانی، ص ۲۲۰ - ۲۲۱.

مگر غیر این خواهد بود که آنچه از این شیطنتها جمع کرد و با ذاتش متحد شد و تار و پودش با حب ریاست باطله و قهر و غضب و بخل متحد شد، اینها از باطن ذات او، جهنمی را تشکیل می دهند؛ خصوصاً اگر قائل به تجسم اعمال باشیم و بگوییم که این اعمال صورت عینیه به خود می گیرند، مثلاً کسی که اینجا نشسته و غیبتی نمود عقربی صورت عینیه به خود می گیرد و الآن هم موجود است؛ منتها اشتغال به طبیعت مانع از دیدن آن است، و این عقرب علاقه به این شخص دارد؛ چون از او متولد شده و از بچه‌هایی است که دورش را گرفته‌اند، و آن جهنم ﴿لَمُحِيطَةٌ بِالْكَافِرِينَ﴾^۱ الآن محیط است نه «سیحیط» وقتی که از این عالم رفت، صور اعمال تهیه شده، گردش را می گیرند و یک خانواده تشکیل می دهند.

ادامهٔ جواب صدر المتألهین به استدلال اهل تناسخ

و اما قوله: لَمَّا كَانَتِ النَّفُوسُ الْمَفَارِقَةُ عَنِ الْأَبْدَانِ غَيْرَ مَتَنَاهِيَةٍ يَلْزِمُ اجْتِمَاعَ الْمَفَارِقَاتِ كُلِّهَا ...^۲

یعنی: اگر نفوس، متعلق به جرم فلکی باشند لازم می آید در فلک استعدادات غیر متناهی باشد؛ برای اینکه نفوس غیر متناهی است، و اگر بگویید به اجسام دیگر غیر از جسم فلکی متعلق می شوند، باز اجتماع اجسام غیر متناهی در وجود لازم می آید، و هر دو محال است، پس باید یک دسته‌ای از نفوس دائم الدخول در دسته‌ای از ابدان حیوانات و انسانها باشند.

آنحوند در جواب می فرماید:^۳ چه کسی گفته است و قبول دارد که نفوس، غیر متناهی است؟ عدم تناهی نفوس، دلیل معتبری ندارد؛ زیرا اینکه مشائین گفته‌اند:^۴

۱- توبه (۹): ۴۹.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۳۹.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۳۹.

۴- شفا، بخش الهیات، ص ۵۰۹ - ۵۱۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۳۲ - ۱۳۸.

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۳۵

چون حضرت باری دائم الفیض است پس باید نفوس دائماً خلق شده باشند و ازلاً این فیض دوام داشته باشد، پس نفوس ازلاً طبق ازلیت و دوام فیض مخلوق شده‌اند پس ناچار تناهی ندارند.

ما می‌گوییم: دوام فیض الهی لازم نیست که در نوع انسان باشد؛ زیرا دوام فیض ازلاً و ابداً باید باشد، اما مفاض چه باشد معلوم نیست، مگر در گوشه دوامیت فیض نوشته شده که باید فیض در نوع انسان باشد؟

و اما بنابر عقیده اشراقیین - که به رب النوع قائلند و می‌گویند که آن ارباب انواع مربی این افراد انواع هستند -^۱ هم نمی‌توان عقیده بتی و جزمی به عدم تناهی نفوس داشت؛ به جهت اینکه ولو قضیه اثبات ارباب انواع هم اطمینان‌آور باشد ولی باید در حصول فردیت افراد برای نوع، استعداد خاص باشد و صرف القوه بودن هیولی، و عدم تناهی او در استعداد القبول، برای قبول صورت انسانی کافی نیست. بلی گرچه هیولی صرف القوه است و ذاتش در این استعداد القبول به جهت صرف القوه بودن، تناهی ندارد، ولی استعداد قبول صورت انسانی، زاید بر استعداد صرفه و صرف القوه بودن است، و در این مرحله تخصص لازم دارد که با جریان یک نحوه تخصصی، استعداد خاصی پیدا کند.

علاوه بر همه اینها می‌توان بنابر عقیده امروزیها چنین گفت که زمین در اول، جزئی از خورشید و یک تکه حرارت بود و کم کم سرد شد تا به حدی رسید که برای پیدایش حیوان و انسان قابل شد؛ یعنی ماده‌اش قابل برای افاضه شد و سپس فیض، افاضه گردید. علاوه بر همه این حرفها، ولو قائل به عدم تناهی هم باشیم این چنین نیست که مثل عالم مادیت باشد که تراحم و تدافع واقع گردد، بلکه در آنجا به صورت مثالیه قائلیم و جسم مثالی تراحم ندارد، و تداخل بین آنها ممکن است و عدم تناهی صور مثالیه عیبی ندارد، و هیچ یک از ادله ابطال عدم تناهی اجسام، آنجا جاری نیست؛ چون آنجا

۱- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۳ - ۴۶۴ و حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۹۲ - ۹۴ و ۱۴۳ - ۱۴۶ و ۱۵۵ - ۱۶۴.

تداخل عیب ندارد، تداخل در اجسام مادی ممکن نیست، اما در اجسام مثالی ممکن است و محذوری ندارد؛ چنانکه اگر الآن شما صورت ذهنیه‌ای به اندازه این عالم خیال کنی، هیچ عیبی ندارد، با اینکه جسم است؛ زیرا حقیقت جسم این است که قابل ابعاد ثلاثه باشد و الآن که شما یک صورت ذهنیه ولو به اندازه عالم و یا زیادتر از عالم اجسام، تصور می‌کنی - با اینکه فعلاً در حقیقت صاحب مقدار است - با چیزی مزاحم نیست.

البته معنای تصور ذهنی، خلاقیت نفس است و چون نفس مجرد است بر تمام عالم احاطه دارد؛ لذا ممکن است که یک صورت بزرگ مثالی را با این ذهنی که کوچک‌تر از نفس یک بلبل است، تصور کنی، پس اینکه یک صورت بزرگی به بزرگی عالم تصور می‌کنی، موهوم و بی‌واقعیت نیست، بلکه ما تصویره النفس حقیقت دارد؛ منتها در این عالم آنچه تصور می‌کند وجود عینی خارجی صاحب اثر که باقی باشد نیست؛ چون نفس ضعیف است و نمی‌تواند آن را نگه‌داری کند؛ غفلت و اشتغال حاصل می‌شود و با غفلت از صورت، صورت معدوم می‌شود.

بلکه می‌توان گفت: ما تصویره النفس وجود عینی دارد، منتها عینی بودن آن به اندازه‌ای ضعیف است که با کوچک‌ترین غفلت و اشتغال به غیر، از بین می‌رود، ولی وقتی که نفس از این دار بیرون می‌رود ما تصویره النفس نیز قوی می‌شود و نفس به اندازه‌ای قوت دارد که توجه خود را از ما تصویره و ما خلقه کم نمی‌کند و حوصله‌اش زیادتر از اینجا و ذهول و غفلتش کمتر از اینجا است.

در نتیجه ما می‌گوییم که اجسام مثالیه ولو غیر متناهی باشند، مثل اجسام مادی نیستند که تداخل در آنها امکان نداشته باشد و مزاحمت بینشان واقع گردد؛ تداخل در اجسام مثالیه عیب ندارد و مزاحمتی بین آنها نیست.

پس ما می‌توانیم قائل به اجسام مثالیه غیر متناهی باشیم، نه اینکه اجسام مثالیه ماورای این اجسام بدنیه است، بلکه عین همین اجسام طبیعیه و ابدان است که غافل گمان می‌کند دو تاست، و الا آن بدن، همین بدن و همین جسم است و غیر از آن نیست،

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۳۷

عین آن است، نه اینکه مراد این باشد که عین روح است، بلکه عین بدن و جسم است. علاوه بر اینکه عین روح، ثابت است و در آنجا خواهد بود، عین این بدن هم آنجا خواهد بود و در عینیت تغییر نخواهد کرد.

چنانکه الآن عین همان طفلی هستی که بودی و جسمت عین همان جسم است، نمی‌گوییم به همان حدّت و شدّت باقی هستی، بلکه اصل الجسمیه و اصل البدن بدون اینکه نظری به قد و تعین و مقدار تو باشد محفوظ است.

و بالجمله: جسم این شیخ در کهولت همان است که در طفولیتش بود، منتها در کهولت ترقی کرد، نه اینکه جسم ترقی کرد و چیز دیگر شد. بلکه جسم، در جسمیتش مترقی است، نه اینکه به واسطه ترقی، غیر جسم می‌شود، پس برای جسم یک درجه کمالی در عالم آخرت و قیامت نسبت به جسمیت مادی و طبیعی است که همین جسم طبیعی در جسمیتش مترقی به نشئه برزخی است و این جسم با جسمیتش وارد نشئه برزخیه می‌شود در حالی که اصفی از این جسم خواهد بود.

البته معنای ترقی جسم در جسمیت این است که همین جسم، اکمل و اصفی و اقوی می‌شود و دیگر حکم جسم طبیعی بما آنه جسم طبیعی در آنجا جاری نیست، ولیکن احکام اصل الجسم در آنجا محفوظ است؛ چون همان جسم است، البته در عالم برزخ بدن و جسم ضعیف است نه اینکه ضعیف‌تر از عالم طبیعت باشد، بلکه جسم و بدن در عالم و نشئه برزخ از این قوی‌تر خواهد بود، لیکن نسبت به وقتی که قیام ساعت شود ضعیف‌تر خواهد بود؛ چون تا نفس مجذوب عالم طبیعت و مشغول به آن است؛ به خود توجه ندارد که انشائاتش قوی باشد، و در عالم برزخ هم نفس مجذوب عالم غیب خواهد بود و این مجذوبیت آن را محو کرده و نمی‌گذارد توجه به خود و افعال خود به آن نحوی که باید داشته باشد و محو عالم بالا و مجذوب روایح آن است؛ لذا جسم و بدنش ضعیف خواهد بود.

وقتی که پرده میان برزخ و عالم غیب برداشته شد و غیب مکشوف گردید و لایق شد که عالم غیب، بر آن بروز و ظهور تام کند، مجذوبیت تمام می‌شود و آنچه را که

مجدوب او بود می بیند و صفحه باز و نشر می گردد و توجه نفس از همه جا کوتاه و بریده می شود و نفس، خودش می ماند و خودش، و همه توجه آن هرچه هست مختص به ذات خود و فعل خود می گردد، و لذا در آنجا جسمیت جسم و بدن به آن اندازه ای که برای نفس ممکن است تام و تمام و قوی و صلب و محکم و شدید می شود که این به واسطه تصور تام نفس و توجه آن - که فوق آن متصور نخواهد بود - می باشد.

و بالجمله: این سه نشئه هست، نه اینکه جسم یا بدن در اینها عیناً باقی نخواهد بود، بلکه عین یکی از اعیان اجسام و یک جسم از اجسام طبیعت باقی است، و این سه نشئه حقیقی است که متفاوت از هم می باشند، اگرچه جسم طبیعی بعین الجسمیه آنجا خواهد رفت، و از طبیعت خارج خواهد شد.

پس خیلی حرف نامربوط است که بگویند این دنیا همان بهشت است و همین دنیا است که یک دفعه مورد نظر الهی واقع می شود، و گروهی در اینجا به ناز و نعمت متنعم می شوند و دسته دیگری به نار و گرسنگی گرفتار می گردند.

و این چه حرف بی ربطی است که باز این عالم از نو آغاز می شود و شما و ما به اینجا می آییم و از اینجا که مثلاً گذشته ایم دوباره به همین طرف خواهیم آمد! نه آقا این طور نیست. آیا این زمین ما محدود نیست؟ و حال آنکه آن ملکی که این زمین، در دست او مثل موم است چندین سال در ملک یک نفر حرکت می کند باز به جایی نمی رسد، آیا آن عدم تناهی، با محدودیت زمین سازگار است؟

بالجمله: این حرفها را باید قدری روی میزان شرعی آورد، و به نظر ما که به عالم برزخ و بدن برزخی قائلیم این طور می آید، ولی یک قسمت از این مطالب را روضه خوانها روی منبر گفتند و ما هم اعتقاد پیدا کرده ایم و از ضروریات شمرده ایم و نسنجیده حرف می زنیم. و از آنها که بگذریم، قسمت دیگر را خود مردم درست کرده اند به طوری که دل هر کس را باز کنیم در مورد بدن برزخی این طور می فهمد که خدا قالبهایی را درست کرده و در انباری گذاشته که اسمش عالم برزخ است؛ مانند این

کوزه‌هایی که کوزه‌گرها درست می‌کنند و این روح که از این بدن خارج شد داخل آنها می‌کنند، با اینکه همین آدم، در مورد سؤال قبر می‌گوید دوباره روح از آن خارج شده، در این بدن داخل می‌شود، آن وقت سؤال واقع می‌گردد و فشار قبر حاصل می‌شود و دوباره به آن قالب مثالی می‌رود، با اینکه همین شخص می‌گوید: «القبر روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»^۱ و در عین حال که قائل است نفس تا قیامت در قالب مثالی است، می‌گوید: با این بدن در قبر معذب است، حال آنکه این بدن می‌پوسد، خاک می‌شود و از بین می‌رود، این چه حرف‌هایی است!

اگر دری از درهای بهشت به این قبر باز باشد، مگر عالم به این نحو می‌ماند؟ آن‌چنان این دنیا را عطر و روح و ریحان پر می‌کند که حس احدی را تاب و توان باقی نمی‌ماند.

و یا اگر از جهنم، دری باز باشد، مگر از گند و عفونت و حرارت، عالمی این‌گونه که می‌بینیم می‌ماند؟!

وقتی این مطالب را می‌گوییم بلافاصله می‌گویند: با چشم حلال‌زاده دیده می‌شود، این چه تناقضاتی است؟! در عین حال که به همین قبر نظر دارد می‌گوید: قبور مؤمنین و متّین از مشرق تا مغرب است، مگر ما در همین قم، صد هزار قبر برای مؤمنین سراغ نداریم؟ مگر این زمین چقدر قابل توسعه است؟ آیا قابلیت توسعه به چندین برابر خود را دارد؟

آیا در قبر که عذاب می‌شود، همین استخوان عذاب می‌شود؟ این استخوان که خاک می‌شود، پس چرا باید به گردن شرع چیزهایی گذاشت که مطابق هیچ آیه و روایتی نیست؟!

و اگر به گفته روضه خوانها تمسک کنند، خواهیم گفت آنها معلوم نیست به کدام خبری که دلالت هم ندارد تعویل کرده‌اند.

این مطلب، هم خنده دارد و هم گریه؛ اما خنده دارد چون تناقض می‌گویند، اگر

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۰۵؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۵۴۶، حدیث ۴۲۱۰۹.

کسی به سوابق تلقینات آنها آلوده نباشد، می فهمد که چه تناقضاتی در کار است، و اما گریه برای اینکه چرا باید اکثریت مؤمنین گرفتار این حرفها باشند؟

عالم قبر غیر از عالمی نیست که بعد از موت حاصل می شود، و از حضرت سؤال کردند فرمود: آن عالم بعد از موت تا قیامت است، که همان برزخ است.^۱ و این برزخ است که رایحه عالم آخرت و بهشت از آن می آید؛ چون برزخ و میانه است، یک جنبه نازله از آن در این پیدا است که به قبر، دری از بهشت باز می شود، و آن عالم برزخ است که قبر هر مؤمنی، از میان مشرق و مغرب وسیع تر است.

تعلق روح به بدن بعد از موت، همان توجه نفس به خود است که در وقت سکر موت رخ داده بود و از خود غافل شده بود، مگر تعلق نفس به بدن و جسم، غیر این است که به آن توجه پیدا کند؟ یا اینکه باید دوباره بیاید و آن را که دور انداخته، در آن داخل شود؛ بدن بیش از لاشه، چیز دیگری نیست و نسبت نفس به این جسدی که خاک می شود و می پوسد مثل نسبت نفس به اجسام دیگر است.

البته شرع، احتراماتی برای این بدن قائل شده؛ چون سابقاً بدن مؤمن بود و به غیر این نسبت، نسبت دیگری ندارد، و الا هر آنچه که از بدن جدا شود اگر بدنیش محفوظ باشد، باید اجزائی که در طول عمر مانند ناخن و مو و پوست و غیره از بدن جدا می شود و آنچه به تحلیل می رود در آن عالم در انبانهایی جمع نمایند و آن انبانها را هم حاضر کنند و بدن ما عبارت از چندین انبان پوست و گوشت و استخوان باشد.

عالم قبر که در اخبار است نه همین گودالی است که برای ما می کنند؛ بلکه همان عالم برزخ است که گفتیم؛ لذا در اخبار و ادعیه است که گفته اند: «اللهم أعوذ بك من عذاب القبر»،^۲ و اگر قضیه همان باشد که فعلاً اعتقادات نوع مردم است - و منشأ یک قسمتش از روضه خوانهای بی سواد و یک قسمت هم معلوم نیست از کجا تولید شده

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۶۷.

۲- بحار الانوار، ج ۸۳، ص ۲۶۳، حدیث ۳۴.

است - که در همین قبر تا قیامت عذاب می شوند؛ بنابراین، خاندان پهلوی مردم را از عذاب قبر خلاص کردند! چون قبرها را خراب نمودند، در حالی که می بینیم از این خاکها و بدنها به مرور زمان، اشجاری به عمل می آید و یا کشتزاری می شود و از این خاکها چندین خروار سیب تولید می شود و مردم می خورند.

آنها به یک روایت عامی تمسک می کنند که سندش اصلاً معلوم نیست و آن خبر این است که «و یبلی کلّ شیء من الإنسان إلاّ عجب ذنبه»^۱ که آن استخوان آخر ستون فقرات می باشد؛ آن هم اگر باقی باشد، آیا می توان گفت که اطراف آن، اجزاء دیگر جمع می شوند و بدن دوباره تشکیل می گردد؟! و به توسط آن «عجب الذنب» که در بدن اولی بوده این بدن عین آن بدن می شود؟! مگر تمام بدن درون آن «عجب الذنب» است؟! بدن تو یعنی آن استخوان آخر ستون فقرات؟! و علاوه، آن استخوان هم یقیناً می پوسد؛ چون می بینید که آن هم می پوسد.

گروهی برای اثبات عقیده خودشان به جزء لایتجزی چسبیده اند، که در جواب آنها می گوئیم: اولاً، آیا جزء لایتجزی معقول است؟ یا اینکه با براهین در جایش ثابت شده که جزء لایتجزی ممکن نیست.^۲ و ثانیاً، آیا بدن تو آن جزء لایتجزی است؟ اگر در کنار و پهلوی آن چندین من استخوان و گوشت و پوست بگذارند چون آن جزء از بدن تو باقی است بدن تو می شود؟ پس اگر کوه دماوند را به آن جزء وصل کنند، کوه دماوند با آن جزء در مجموع بدن تو می شود؟! و در حقیقت باید ملتزم شوند که آن جزء بدن تو است، آیا این حرفها خنده آور نیست؟! آیا انصاف است به شرع متین و مقدس این حرفها را نسبت داد؟! آیا این حرفها عار ندارد که انسان در مقابل خصم بگوید و اگر خصم بی دین، پرده از روی آنها برداشت چه خواهیم کرد؟!

این خاکها را که جمع کردند و گوشت و استخوان درست شد و دوباره نفس وارد این بدن شد، آیا این، عین آن بدن اولی است و یا مثل آن است؟

۱- مسند احمد، ج ۲، ص ۴۹۹؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۴۲۵.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۹ - ۲۸؛ اسفار، ج ۵، ص ۲۹ - ۳۸.

ما از باب مماشات می‌گوییم: مثل آن است؛ زیرا مثل هم نیست، چون صریح آیه‌ای که به آن برای اثبات عقیده خودشان متشبث می‌شوند؛ یعنی: ﴿قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾^۱ نفی مثلیت می‌کند و آنها گمان می‌کنند که معنای آیه این است که همین استخوان پوسیده را که خاکهایش مانده - اگر مانده باشد و تبدلات و استحالات رخ نداده باشد - جمع می‌کنند و از نو استخوان درست می‌کنند؛ و خدا از این قضیه خبر می‌دهد که آنچه اول انشا کرد دوباره به این نحو استخوانش می‌کند، با اینکه بالبداهه غیر آن استخوان خواهد بود و عین آن نخواهد بود و اگر خیلی تنزل کنیم، مثل آن خواهد بود.

غافل از اینکه آیه چیز دیگری می‌گوید و به گفته اینها دیگر استخوان زنده نمی‌شود و حال آنکه خدا فرمود: ﴿قُلْ يُحْيِيهَا﴾ درباره قیامت تعبیر به «احیاء» کرد و در اول مره به «انشا» تعبیر آورده است، البته برای این «انشا» فرمود که دفعه اولی انشا - یعنی ایجاد - کرد و در قضیه قیامت «انشا» نفرموده بلکه «احیاء» فرمود؛ زیرا آن علیم به کل خلق آن را «حی» قرار می‌دهد؛ یعنی استخوان، یک پارچه حیات پیدا می‌کند.

البته احیاء و حیات به گفته ماست که جسم آنجا یک پارچه حیات است، و خداوند حقایق را بیان می‌کند و آنچه را که خواهد شد بیان می‌فرماید چون کلام الهی حق است، ولی عوام با آن تصور خود، معنایی می‌فهمد و می‌گذرد؛ چون ذهنش به آن معانی مأنوس نیست؛ چنانکه آن مرد گمان کرد که همین استخوان را بعد از آنکه خاک شده و اجزایش متلاشی و منبث شده است، دوباره زنده می‌کند.

کلام صاحب تلویحات در تناسخ

صاحب تلویحات با اینکه موصوف به فهم معارف الهیه است و متوجه به وجود عالم برزخ بین العالمین است، این قول را که نفوس اشقیاء بعد از مفارقت از ابدان، برای

تناسخ نفوس و ارواح / شبهات قائلین به تناسخ و رد آن ۲۴۳

اینکه تصورات جزئیة و صوری که موجب آلام و عذاب است برایشان حاصل شود، باید متعلق به اجسام فلکیه شوند؛ تا صور جزئیة خیالیه برای آنها حاصل گردد، نقل کرده و آن را پسندیده، ولی گفته است:^۱ چون اجسام فلکیه اجسام لطیفه و نفوسشان نفوس نوریه است نباید نفوس اشقیاء به آنها متعلق شوند، بلکه آنها به اجرام زیر کره قمر و فوق کره خاک متعلق می شوند. و به موجب تعلقشان به این اجرام، تخیل و اوهام برای آنها حاصل می شود.

پاسخ آخوند به صاحب تلویحات^۲

آخوند می فرماید: اگر کسی این معنی را قبول کند، یکی از موجبات بطلان این قول، همان ادله ابطال تناسخ است؛ زیرا واضح است معنای تعلق اگر همین باشد که الآن بین نفس و بدن است - و ظهور تعلق هم در این است - ما با ادله ابطال تناسخ می گوئیم این نشدنی و غیر ممکن است و ابدأً زیر بار این معنی نمی توان رفت.

و اگر مرادش از علاقه نفوس اشقیاء به اجرام سماوی، مثل علاقه صورت به آینه باشد، یکی از دو معنی حاصل خواهد شد: یا بنا به گفته محیی الدین عربی که وقتی آینه را جلوی انسان می گیرند، نفس مستعد رؤیت عالم مثالی می شود و آن صوری که می بیند در آینه نیست بلکه صور مثالیه است که می بیند.^۳

یا آنکه صور مرآتیه این است که صورت در آینه نیست، ولی وقتی که آینه را انسان در مقابل خود نگه می دارد نفس مهیا می شود که در صقع خودش صوری را ایجاد بنماید.^۴

۱- تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۹۰ - ۹۱.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۴۲.

۳- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۰۴ - ۳۰۷ و ج ۲، ص ۳۱۲ - ۳۱۳.

۴- اسفار، ج ۱، ص ۲۹۹ و ج ۸، ص ۱۷۹ - ۱۸۰.

آخوند می‌فرماید: ^۱ مادامی که نفس متعلق به بدن است این حرف معنی دارد؛ چون وقتی آینه مقابل نفس گرفته شد، برای نفس تهیوی می‌آورد که در صقع باطن خود صور خیالیه را ایجاد نماید و مادامی که نفس در طبیعت است و وجهه تجرد و وجهه طبیعت دارد این طور است؛ چون خالص و مجرد نیست و به یک معنی طبیعی است، بنابراین به توسط همین جنبه طبیعی که معنای تعلق به بدن است - قابلیت وضع و محاذات با اجسام دیگر مانند آینه را پیدا می‌کند، ولی بعد از مرگ که کاملاً مجرد شد، وضع و محاذات اجسام جرمیه با مجرد معنی ندارد و فرض هم این است که دیگر جنبه طبیعی ندارد تا علاقه و وضع و محاذاتی به خاطر آن با جسمی به عمل بیاید؛ زیرا تناسب لازم است و مادامی که تناسب حاصل نشود وضع و محاذاتی بین مجرد و جسم نخواهد بود.

به جهت همین معنی - یعنی جهت طبیعی نفس - آخوند می‌گوید: ^۲ نفس از اثرات این عالم طبیعی متأثر نمی‌شود؛ بلکه تأثر نفس از مخلوق و منشأ خودش می‌باشد، و در سمع مسموعات و شمّ مشمومات و ذوق مذوقات و لمس ملموسات و درک این حرارتها و برودتها، این طور نیست که نفس خارجیات، مسموع و مشموم و مذوق و ملموس باشند و یا اینکه این آتش خارجی در نفس اثر داشته باشد؛ بلکه این سمع و ذوق و ابصار و لمس، مظاهر نفس در عالم شهادت هستند و این مراتب، مرتبه‌ای از وجود نفس و متحد با آن و محل ظهور و مظاهر آن می‌باشند و اینها با طبایع این عالم هم‌جنس می‌باشند.

بنابراین، وقتی که صدایی با شرایط مخصوص ایجاد شد و آن صدا به آن پرده‌های سمع اصابت کرد، این‌گونه نیست که همان صدا، مسموع نفس باشد و همان صدا شنیده شود؛ بلکه نفس را مهیا می‌کند که صدایی و صوتی مماثل با صوت خارج در صقع نفس ایجاد کند یا وقتی که جلیدتین چشم، مقابل چیزی قرار گرفت، این طور

۱- اسفار، ج ۹، ص ۴۲ - ۴۳.

۲- اسفار، ج ۳، ص ۳۱۶ - ۳۱۷.

نیست که همان شیء خارجی پیش نفس بعینه حاضر شود و انسان آن را ببیند؛ بلکه نفس مماثل آن شیء خارجی را در صقع خود ایجاد می‌کند که آن موجود منشأ نفس، مسموع بالذات است و آن منشأ نفس، مبصر و مرئی بالذات است، و این صورت خارجی و یا شیء خارجی، مسموع و مبصر بالعرض است.

و بالجمله: به واسطه اینکه مسموعات و مبصرات و ملموسات و غیر آنها، طبیعت می‌باشند و آن مظاهر نفس هم طبیعی است، پس بین اینها مناسبت وجود دارد؛ مثلاً صدا و صوتی در مظاهر نفس - که همان صماخ گوش باشد - واقع می‌شود و نفس به واسطه اینکه صوتی در مظاهرش واقع شده و این مظهر هم یک مرتبه نازل از مراتب نفس در طبیعت است، در صقع خود مطابق و مماثل با آن، صوتی ایجاد و انشا می‌کند. پس بنا به فرض شما، وقتی که نفس مجرد شد، دیگر طبیعی نیست و تعلق به بدن ندارد تا بتواند جسمی با آن وضع و محاذات داشته باشد تا بگوییم اجرام و اجسام فلکیه یا تحت القمر مثل آینه برای نفس می‌شوند تا به سبب محاذات و وضع، در صقع خود صوری ایجاد کند. و بر فرض که مجرد شد دیگر این مظاهر طبیعی را ندارد تا اثرات جزئی به آن مظاهر برسد و نفس در صقع خود طبق آنها ایجاد صورت کند، و مثل مجردات دیگر هم نیست که عالم طبیعی در طول آنها واقع شده باشد تا علاقه ذاتیه علیت و معلولیت بین آنها باشد، بلکه یک مجردی در عرض اجسام عالم طبیعت است، پس به اجسام فلکیه و اجرام تحت کره قمر علاقه‌ای ندارد.

و بالجمله: علاقه بین نفس و اجسام یا باید مثل علاقه نفس به بدن در طبیعت قبل از موت باشد؛ که این طور علاقه‌ای بین اجسام و نفس بعد از خروج از بدن مسلماً نخواهد بود، و یا علاقه مثل علاقه آینه و نفس باشد که در موقع مخصوص، نفس در صقع خود، ایجاد صورت کند، این هم نخواهد بود؛ چون بعد از موت، مجرد می‌شود و مجرد با چیزی وضع و محاذات ندارد، و یا اینکه علاقه علیت و معلولیت باشد، البته این را هم مسلماً نخواهد داشت؛ چون گرچه موجود مجردی است، ولیکن چون موجود طبیعی بود، در عرض اینها واقع است و مثل عقل عاشر نیست که علیت داشته

باشد تا به سبب آن، علاقه‌ای به موجودات طبیعی - علی قول المشائین -^۱ داشته باشد و مثل ارباب الانواع - علی قول الاشراقیین -^۲ هم نیست. بنابراین، همه این معانی غیر معقول است و چاره‌ای غیر از کلام اهل تحقیق نیست.

مرحوم آخوند می‌فرماید:^۳ نفس از جسمی که در دار طبیعت دارد، ابدأ دست‌بردار نخواهد بود، لیکن نه این جسم و بدنی که دور انداختنی است؛ چون این جسم و بدن بیش از یک لاشه نمی‌باشد و نسبت نفس با آن قطع می‌شود و مثل همان انبانی‌های پر از گوشت و استخوان به تحلیل رفته است که شخصی به تدریج آن گوشتها و استخوانهای به تحلیل رفته را جمع کند. منتها در مثال، گوشتها و استخوانها را به تدریج از دست می‌دهد، ولی در موت، جسم را یک دفعه به دور می‌اندازد، و در بحث مورد نظر، انداختن تدریجی یا دفعی فرقی با هم ندارند؛ زیرا همان طور که امکان ندارد آن انبانی‌های پر از گوشت و استخوان و موهای سر و صورت و ناخنها و پوستها را به عالم برزخ برد و گفت که این جسم و بدن من است، همین طور هم ممکن نیست این بدنی را که خاک می‌شود، گفت جسم و بدن آدمی است.

بلی، آنها نمی‌گویند که همین خاک را جمع می‌کنند و نفس در آن وارد می‌شود، بلکه می‌گویند این خاکها را تبدیل به گوشت و استخوان و دیگر اجزاء و اعضا می‌کنند، آن‌گاه در قیامت نفس در بدن وارد می‌شود، لیکن در حقیقت فرقی بین این بدن، و آنچه در انبان جمع شده است نمی‌باشد.

بالجمله: آنان می‌گویند: همین خاک قبر را جمع می‌کنند و تبدیل به گوشت و استخوان می‌نمایند و قیامت، در همین زمین برپا می‌شود و از همین قبرها، آن بدنهای پوسیده شده بعد از پوست و استخوان شدن، بیرون می‌آیند و عرصه قیامت چنین

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۸ - ۵۳۴؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۵۴ - ۲۵۸.

۲- رجوع کنید به: حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۹۲ - ۹۴ و ۱۴۳ - ۱۴۶ و ۱۵۵ - ۱۶۴.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۴۴.

است و همین زمین، روزی بهشت یا جهنم می شود.

این مطالب و حرفها با آیات قرآن و براهین عقلی، سازگاری ندارد؛ کسانی که راجع به معاد چنین عقیده‌ای دارند با روایات چه می کنند؟ مثلاً در روایت داریم، ملک یک پیرزن مؤمن چندان وسعت دارد که اگر ملکی ده هزار سال در آن طی مسافت کند، به جایی نمی رسد و از ملک آن پیرزن نمی تواند بیرون برود.^۱ و یا در روایت دیگری داریم، اگر تار مویی از موهای حوریان بهشتی به این دنیا آورده شود، همه دیده‌ها مات و مبهوت خواهد شد به طوری که قدرت دیدن چیز دیگری را نخواهند داشت.^۲ و همچنین در روایات داریم که اگر یک ذره از آتش جهنم را به این دنیا بیاورند، همه عالم را خواهد سوزاند، و همه سنگها و کوهها و خاکها ذوب می شوند.^۳ آیا همه غیر معقولها در اینجا جمع می شود؟

اما حقیقت با این گفته‌ها تغییر نمی کند، اگر غیر اینجا چیزی نباشد و بدن همین خاکها باشد، لابد بهشت و جهنم هم اینجا خواهد بود، چنانکه گفته اند، مگر غیر از این می گویند که این دنیا تا زمانی بد بود و بعد از زمانی، مورد توجه انبیا و مرسلین و حضرت باری می شود؟ و با اینکه فرمود: «إِنَّهُ تَعَالَى مَا نَظَرَ إِلَى الْأَجْسَامِ مَذْخَلُهَا».^۴ بعد از مدتی، مورد نظر رحمتش می شود و این دنیایی که کوس رسوایی اش در فلک الافلاک زده شده آیا می تواند بعد از زمانی همان دار حیات و دار آخرت بشود، که ﴿وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ﴾^۵ آیا می توان گفت بعد از مرگ دوباره همین دنیایی است که انبیا و اولیا گوشها را از قبایح و فجایع آن پرکرده اند، و اگر آن بدن همان بدنی است که از این خاک خلق شده و در این دنیاست اگر از خوراکیها و گلابیها و سیبهای

۱- این روایت را در معاجم روایی نیافتیم، رجوع کنید به: تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۴۸؛ بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۶۹ و ۲۱۸.

۲- بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۹۹، حدیث ۲۰۰.

۳- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۸۰، حدیث ۱.

۴- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۱۰، حدیث ۱۰۹؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۱۹۰، حدیث ۶۱۰۲.

۵- عنکبوت (۲۹): ۶۴.

اینجا بخورد، احتیاج به دفع آنچه خورده‌اند نخواهند داشت؟ و اگر این طور است که آنان می‌گویند، باید چند هزار مستراح عمیق در بهشت بسازند؛ چون نمی‌شود میوه اینجا را بخورند و به مستراح نروند.

والحاصل: اگر این طور باشد پس باید بگویند: ﴿إِنَّ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا﴾^۱ با اینکه کوس رسوایی این دنیا را قرآن به آواز بلند زده است: ﴿إِنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَ لَهْوٌ وَ زِينَةٌ وَ تَفَاخُرٌ بَيْنَكُمْ وَ تَكَاثُرٌ فِي الْأَمْوَالِ وَ الْأَوْلَادِ﴾.^۲ مگر حضرت نگفتند: «إِنَّمَا الدُّنْيَا دار مجاز»^۳ آیا امکان دارد که دوباره ما بیاییم و اینجا را دار مستقر کنیم؟!

بالجمله: جمیع شرایع و ادیان گفته‌اند که آخرت، مقابل این عالم است و دنیا مقابل آخرت می‌باشد، پس باید به نشئه‌ای قائل شد که غیر این نشئه باشد، و مرتبه وجودی دیگری داشته باشد، نه اینکه غیر یعنی یک چیز دیگری که در حقیقت غیر این باشد؛ بلکه همین جسم و همین موجود، در وجود مراتبی دارد که یک مرتبه‌اش ضعیف است و آن مرتبه طبیعت است، و یک مرتبه‌اش متوسط است و مرتبه دیگری قوت دارد که در قیامت است و با تفاوت مراتب، غیریت حاصل نمی‌شود؛ چنانکه آن هسته خرمایی که زیر خاک قرار گرفت و بعد از سی سال طول و عرضی به هم رساند و درخت بزرگی شد بیش از یک موجود نمی‌باشد. بلی اگر از این درجات غفلت کنیم این، آن نیست؛ اما اگر درجات ملاحظه شود این همان است، لطافت و کوچکی و بزرگی باعث غیریت نمی‌شود.

بالجمله: نفس مادامی که در طبیعت است دو علاقه دارد؛ یک علاقه ذاتیه با بدن دارد که به جهت همین علاقه ذاتیه، متحد با این بدن است؛ و در این مرتبه است که هرچه به آن مواضع مخصوصه بدن از طبیعت برسد مثلاً به اعضا، برودتی یا حرارتی و به صماخ گوش، صوتی و به قوه ذائقه، مذوقی و به بینی، عطریاتی برسد، چون نفس

۱- انعام (۶): ۲۹.

۲- حدید (۵۷): ۲۰.

۳- بحار الانوار، ج ۷۰، ص ۱۳۴.

علاقة ذاتیه به این مراکز دارد و از این کوه‌ها ظهور داشته و این کوه‌ها محل تجلیات اوست، لذا نفس برای ایجاد و انشای مماثل مهیا می‌شود و نفس آنچه را از خارج محاذی و ملاقی با این مراکز شد در صقع خود ایجاد می‌کند.

علاقة دیگر نفس علاقة عرضیه به واسطه بدن و مراکز مخصوصه به اشیاء خارجیه است؛ چنانکه گفتیم اگر قوه بصر - مثلاً - با چیزی وضع و محاذات مخصوصی پیدا کند، نفس در باطن و صقع خودش مماثل با آن شیء خارجی را ایجاد می‌کند، که آن مماثل، مرئی بالذات، و این خارج مرئی بالعرض می‌باشد. و همچنین اگر جسمی مقابل آینه قرار بگیرد، زمینه برای ایجاد صور مثالیه آماده خواهد شد.

اما بعد از مفارقت نفس از بدن و مجرد شدن آن، چگونه آن وضع و محاذات تولید می‌شود؟ زیرا با مجرد شدن نفس، امکان تولید علاقه وضعیه نیست؛ چون نفس در عالم طبیعت به دلیل علاقة ذاتیه‌ای که به بدن داشت چنین وضع و حالتی برایش حاصل می‌شد، و ممکن نیست همان حالت بعد از تجرد نفس و مفارقت آن از بدن نیز حاصل شود؛ چون با رفتن اصل، فرع هم خواهد رفت و اصل، علاقة ذاتیه نفس به بدن است که با موت زایل می‌شود، و چگونه فرع بدون اصل سر جایش محفوظ باشد؟

کیفیت منشآت نفس از نظر غزالی

گفتیم در عالم برزخ، تعذیب بر همین نفس و همین جسد واقع خواهد شد و گفتیم که چون تعذیب و الم و غم مربوط به ادراک است - و در این عالم هم اگر ادراک نباشد المی نیست - و ادراک هم عین مدرک است، پس مدرک، نفس است و ادراک هم از اوست و تعذیب هم از باطن خود نفس، طبق آن ملکاتی که پیدا نموده می‌باشد. در اینجا دو حرف گفته شده است: یکی را غزالی* گفته، و یکی را دیگران گفته‌اند

*- ابو حامد محمد بن محمد بن احمد طوسی، معروف به حجة الاسلام و امام غزالی، از بزرگان فقهای شافعی و متکلمان اشعری است. وی پس از سالها تدریس علوم ظاهری در نظامیه بغداد شیوه تصوف را برگزید و عزلت اختیار نمود و به تدریس علوم باطنی اکتفا کرد. تألیفات فراوانی از

که اگر نفس، خلاق موجبات عذاب باشد، پس آنچه را که نفس از عقارب و نیران و آتش انشا نموده است، معلول نفس هستند؛ و علت و معلول، کمال ملایمت با هم دارند نه منافرت، پس چگونه معلول موجب ایذاء علت خواهد شد؟

ما کلام غزالی را تفصیل می‌دهیم، اگرچه غزالی به یک گوشهٔ مطلب رسیده و از جهت عمدهٔ آن غفلت نموده است.

غزالی گفته است: ^۱آلام و غمها در آخرت از صقع نفس است و نفس طبق ملکات و اخلاقی که دارد، صور ذهنیه را در آخرت انشا می‌کند؛ مثل صور آتش و عقارب، و نفس طبق جهلهای مرکب، صور اظلام و مظلّمها را ایجاد می‌کند. و خلاصه: در آخرت، برای نفس یک دستگاه مفصل از صور خیالیّه زشت و منکر خواهد بود، و از همین صور ناهنجار، غمین و مولم می‌شود، و یک تنگ حوصلگی و ضیقی برایش حاصل می‌گردد، در حالی که صور ذهنیهٔ ناهنجار خیلی وسعت دارد و هرچه صور ناهنجار زیادتر شود ضیق نفس بیشتر می‌شود.

غزالی برای اثبات این معنی گفته است که این گفتهٔ ما از باب «خذ الغایات و اترک المبادی» است؛ زیرا آن تعذباتی که در این جهان از سوزندگی نار و تألیم سوط و تازیانه حاصل می‌شود، در واقع اینها مقدمه است که در نفس صوری ایجاد شود و نفس از آن صور - نه از این خارجیات - متعذب و متألّم گردد، و آنچه از موت اقارب و بستگان و یا بلای خارجی اتفاق می‌افتد، باعث می‌شود که در نفس، صور اینها حاصل شود، و از حصول این صور در نفس، غم و همّ حاصل می‌گردد، نه اینکه غم و همّ بالاصاله از خارج حاصل شوند؛ زیرا خارجیات و وجودات آنها وسیلهٔ حصول این صور نفسانی و مقدمهٔ ایجاد و انشای نفس، برای این صور ذهنیه می‌باشند.

نوی به یادگار مانده که بعضی از آنها بدین شرح است: احیاء علوم الدین، بدایة الهدایه، تهافت الفلاسفه، کیمیای سعادت، المستصفی، مقاصد الفلاسفه، یاقوت التّأویل و اربع رسائل.
امام غزالی به سال ۴۴۹ ق. دیده به جهان گشود و در سال ۵۰۵ یا ۵۰۷ ق. رخ به نقاب خاک درکشید.

۱- احیاء علوم الدین، ج ۴، ص ۷۲۷-۷۲۲؛ رسالهٔ المضمون بها علی غیر اهلها، ص ۸۴.

بالجمله: اگر صور ذهنیه نبودند غم و الم و تأثر و شادی و فرح و لذت نبود، آیا نمی‌بینی اگر پدر و مادر کسی و یا دوست و محبوب کسی نمرده باشد، ولی اشتباهاً به مردن آنها قطع پیدا کند - معنای قطع هم این است که صور ذهنیه موت پدر یا فوت دوست حاصل شود - انسان در عذاب و تألم است به همان اندازه‌ای که اگر اینها در خارج اتفاق می‌افتاد و واقعیت عینیّه خارجیّه پیدا می‌کرد، و به عکس اگر این قضایا اتفاق بیفتد ولی انسان بی‌خبر باشد؛ یعنی نفس، صور ذهنیه اینها را ایجاد نکند، انسان در غم و الم نخواهد بود.

پس حصول خارجیات از باب مقدمه، موجب تحصیل و انشا و ایجاد صور ذهنیه برای نفس می‌باشد، و بعد از آنکه نفس، ملکات و اخلاق رذیله متحده با ذات را تحصیل نمود، انسان در آن جهان از نفس صورت فعلیه - که طبق ملکات حاصل می‌شود - در عذاب خواهد بود، و در تنعمات هم، سخن همین است.

پس اعیان خارجی و موجودات عینیّه فقط مقدمه هستند؛ زیرا اصل تعذیب از ناحیه صور است که در ذهن است، و بنابراین در آخرت هم، صور ذهنیه طبق ملکات - مثل صور ذهنیه اینجا که گفتیم - تولید می‌شود و باعث تعذب انسان می‌گردد، پس در آنجا از باب «خذ الغایات و اترک المبادی» با اینکه صور عینیّه نیستند، در عین حال غایات حاصل است.

بیان اشکالات وارده بر کلام غزالی

ناگفته نماند که غزالی به واقع و حق نرسیده است که گفته است: منشأ نفس در آخرت وجود خارجی ندارد و تعذب فقط با همان صور ذهنیه حاصل خواهد شد؛ زیرا - چنانکه به کرات گفتیم و فعلاً هم آن را شرح می‌دهیم - گرچه در آنجا به انشای نفس، صوری ایجاد خواهد شد، ولی مثل صور ذهنیه اینجا نیست که وجود عینی خارجی نداشته باشد، بلکه با اینکه وجود عینی است عین صور است؛ به طوری که در این عالم اگر انشا می‌شد همان صور ذهنیه بود که فعلاً در کمال ضعف است و به

جهت ضعف، ما گاهی آن را موجود به حساب نمی‌آوریم و این از ضعف این عالم و از ضعف خود نفس است؛ چون در اینجا مشغول است و اشتغال طبیعی باعث می‌شود که او در فعل خود ضعیف شود.

در این عالم، علم، با آن صور ذهنیه متحد است، و ما علم به این صور نداریم؛ چون این صور، عین علم و عین معلوم است و لازم نیست ابتداءً آنها را تصور کرده و سپس ایجادش کنیم؛ چون تصورشان عین ایجادشان است، ولیکن خیلی ضعیف هستند و در آخر و صف نعال وجود قرار گرفتند و آنها را چیزی نمی‌شماریم، ولیکن وقتی که نفس ترقی کرد و اشتغال به طبیعت را رها کرد و متوجه خود و افعال خود شد، منشآت آن قوی می‌شود به طوری که عینیت داشته و موجود عینی می‌باشند، و مثل متصورات نفس در عالم طبیعت نیست که به لحاظ ضعف آن می‌گوییم موجودی است که خارجیت ندارد، با آنکه وجود خارجی و عینی می‌باشد، منتها به جهت ضعف، می‌گوییم وجود ذهنی در عالم ذهن قرار گرفته است، حتی نمی‌گوییم آن صور ذهنی را دیدیم با آنکه در عالم خواب، حقیقهً می‌گوییم فلان کس را دیدیم.

اینها همه از ضعف وجود است، گرچه وجود ذهنی هم مثل این موجودات، وجود دارد، منتها به طوری ضعیف است که اعتنایی به آن نداریم، ولیکن وقتی که نفس از این عالم خارج شد و از طبیعت بیرون رفت و یک موجود برزخی کامل شد، متوجه خودش خواهد شد؛ اگرچه در آنجا هم مجذوب عالم غیب است، البته تا اندازه‌ای که سكرات موت و نزع جان، آن را متوجه عالم غیب کرده است. علی‌ایّ حال به مراتب از اینجا قوی‌تر است؛ چون از مرتبه طبیعت - که در صف نعال وجود و در مرتبه اضعف آن قرار داشت - خارج شده است و از جنبه طبیعی - یعنی ضعف وجود و مرتبه آخر - ترقی کرده و وجود قوی شده است و در نشئه برزخ قرار گرفته است.

پس چنان قوی است که منشآت و صور علمیه‌اش، قوت وجود و خارجیت دارند و نفس در عالم برزخ هرچه ایجاد و انشا نماید موجود خارجی و قوی الوجود است؛ چون وجود نفس قوی گشته است.

چنانکه اگر به مجرد برسد قوی تر و شدت وجودش بیشتر می شود، لیکن ما که در عالم ماده غوطه وریم، موجودات این عالم را اقوی الوجود می دانیم، و وقتی که اسم مجرد را می شنویم آن را موجودی می دانیم که اضعف از صور ذهنیه خودمان است؛ چون موجود مجرد را ندیده ایم و نمی دانیم چیست و به زبان، مجرد می گوئیم، اما به حقیقتش پی نبرده ایم. بنابراین نمی توانیم حقیقه آن را تصور کنیم و اگر آن را به ذهن بیاوریم گمان موجود ضعیفی را درباره او داریم، چنانکه ما الآن، اقوی الوجود را جسم می دانیم و هرچه کلفتی و ضخامت جسم بیشتر باشد، آن را قوی تر می پنداریم؛ زیرا جسم را می بینیم که مشتمل برکن است.

بنابراین: خدا را هم که اقوی الوجود و شدید الوجود و تمام الوجود و فوق تمام است، چون نتوانسته ایم ببینیم و به سوی او راه نداریم، یک چیز ضعیفی گمان می کنیم؛ ولیکن قضیه این طور نیست که به نظر ما می آید اگرچه تقصیر هم نداریم.

پس هرچه نشئه بالا رفت، شدت و قوت وجود بیشتر می شود، ولی فعلاً موجود و منشأ نفس از وجود ضعیفی برخوردار است؛ چون خود نفس، ضعیف است؛ زیرا جنبه طبیعی - حقیقت طبیعت این است که در مرتبه آخر وجود باشد - خیلی ضعیف و سست می باشد. بنابراین منشآتش بیش از این ظهور ندارد و همین قدر انسان می داند که صورتی ایجاد می نماید، ولی آنجا منشآت نفس، صورت عینیه به خود می گیرد که به مراتب قوی تر از موجودات عینیه این طبیعت است؛ چون عالم مثال، قوی تر از عالم طبیعت است و وجود هرچه بالا رود، شدت و قوت بیشتری دارد.

چنانکه در اخبار است و شاید برای تقریب به ذهن باشد که «إِنَّ نَارَ كَمِ هَذِهِ مِنْ نَارِ جَهَنَّمَ؛ غَسَلَتْ بِسَبْعِينَ مَاءً ثُمَّ نَزَلَتْ»^۱ یعنی نار و آتش جهنم، تنزلات هفتادگانه نمود تا این نار که می بینید شده است؛ گرچه در حقیقت همان نار آنجا است ولی هفتاد مرتبه تنزل وجودی نموده است.

پس نار و نور عالم برزخ، مثل نار و نور اینجا نیست، و شدت نوریت و ناریت

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۸۸، حدیث ۲۱.

آنجا، اقوی و اکمل می باشد، و آنجا نفس به گونه ای است که می تواند قبر را «روضه من ریاض الجنّة أو حفرة من حفر النيران»^۱ نماید.

کلام دیگران در کیفیت تأثر نفس از منشآت خود

و اما حرف دیگری که گفته اند این است که اگر آن موجودات از قبیل عقربها و نیران، معلول نفس باشند - و بین معلول و علت چون کمال ملایمت است - نه مولمیت داریم و نه تألم خواهیم داشت. و علاوه: نفس چرا بالاختر آنچه را که سبب الم و غمش می شود ایجاد کند و با دست خود خودش را عذاب نماید؟^۲

در جواب می گوئیم: مگر انسان در اینجا اختیار ندارد؟ پس چرا عصبانی می شود که اوقاتش تلخ شود؟ و خیلی از اشخاص هستند که وقتی عصبانی شدند به سر و صورت خودشان سیلی می زنند، با اینکه اعمال انسان هم در اینجا بالاختر است، و در عین حال که اینها را بالاختر انجام می دهد، می بینید که از سیلی خودش، متأثر می شود و درد و الم با آن حاصل می گردد. آیا اتفاق نمی افتد که اشخاصی انتحار می کنند؟ آیا در انتحار می توان گفت چون فعل نفس است اینها متألم نمی شوند؟

آیا آنهایی که در روز عاشورا سرشان را می شکافند، می توان گفت چون فعل خود نفس و معلول آنهاست درد ندارند بلکه کمال ملایمت دارد؟ و اگر هرچه معلول نفس باشد الم نداشته باشد، چه خوب است آنهایی که محکوم به اعدام می شوند خودشان، خودشان را چاقو بزنند و بکشند و یا سرشان را ببرند تا الم و درد را درک نکنند، چون فعلشان است و معلول نفس خودشان است و دیگر به میر غضب نوبت ندهند. ولی بالبداهه این طور نیست؛ و علتش این است که مرتبه ای از نفس از مرتبه دیگر مولم می شود؛ گرچه علت، کمال ملایمت با معلول خود و معلول هم کمال ملایمت با علت خود دارد، لیکن مرتبه ای از مراتب با مرتبه ای دیگر از مراتب، ملایمت نخواهد داشت.

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۰۵؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۵۴۶، حدیث ۴۲۱۰۹.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۹، ص ۴۳.

بلی، معلول غضب با خود غضب ملایمت دارد که علتش است، اما با بدن ملایمت ندارد؛ آن احراقی که از غضب تولید می‌شود، مناسب با خود قوه غضبیه است، اما بدن را که مرتبه دیگر نفس است، می‌سوزاند؛ چون با او ملایمت ندارد، و چه بسیار اتفاق افتاده است که حرارت غضب، رطوبات عروق را خشکانیده و بدن را سیاه کرده و انسان را هلاک نموده است، و یا قوه غضب پرده دل آدم را پاره نموده و انسان سخته کرده است. پس در عین حال که این حرارت غضب و بدن هر دو معلول نفس است، مانع ندارد که مرتبه‌ای در مرتبه دیگر و معلولی در معلول دیگر تأثیر کند؛ چنانکه عالم، همه معلول حق است و در عین حال، عالم، عالم جنگ و جدال است که یکی از دست دیگری به تنگ آمده و پیوسته در عذاب است و بر سر یکدیگر می‌کوبند.

والحاصل: در این عالم مگر این طور نیست وقتی که غضب شدت می‌یابد، یک اوقات تلخی و الم و تنگ‌دلی می‌آورد؟ و ای بسا این غضب علاوه بر بدن در قوای برزخیه و فکر و خیال تأثیر کند و اینها را مختل نماید، و ای بسا، نشاط و فرح انسان را از بین ببرد.

و بالجمله: هیچ مانعی ندارد که معلول چیزی، در مرتبه‌ای از مراتب دیگر آن تأثیر کند و با آن در کمال تنافر و تضاد باشد؛ گرچه این معلول با علت خود تناسب دارد و تأثیری هم در علت خود نمی‌کند؛ چنانکه مثال زدیم که غضب در بدن تأثیر می‌کند، و در مبدأ خود که نفس باشد تأثیر ندارد، این است که در قیامت هرچه در نفوس اشقیاء و کافرین - مثل غضب و یا انکار و جحود - که ملکه شده و با نفس اتحاد وجودی پیدا کرده است و صورت نفسیه، صورت غضبیه شده است و تبدیل به صورت سبعیه گشته است الی الابد سبعیت را انشا می‌کند که اجساد و ابدان‌شان را می‌درد و چون نفس باقی است، الی الابد معذب خواهد بود: ﴿كُلَّمَا نَضِجَتْ...﴾^۱.

بعد از آنکه آخوند تا اینجا سخنان اهل تناسخ را ذکر فرمود، تأییدی هم از اهل

مکاشفه نقل می‌نماید،^۱ که رئیس المکاشفین و رئیس اهل کشف هم آنچه را که ما با برهان به آن رسیدیم به دست آورده است، و بالمکاشفه عالم برزخ را کشف نموده و می‌گوید که در سیر نزولی قبل از این عالم طبیعت در مراتب وجود، عالم ذرّاست، و مقابل عالم ذرّ را در سیر صعودی، عالم برزخ دانسته است، و از عالم ذرّ تعبیر به غیب امکانی می‌کند؛^۲ به جهت اینکه آنچه که در آنجا است در مرتبه شهادت نزول دارد، و ممکن است در سیر نزولش به این عالم حس و شهادت بیاید و چه بسا ممکن است بر عالم ذرّ که غیب امکانی است کسی اطلاع پیدا کند و از وقایعی که در عالم حس واقع خواهد شد، خبر بدهد.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۴۴.

۲- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۰۴ و ج ۳، ص ۷۸.

فصل چهارم

نسبت نفس با بدن و فرق بین موت طبیعی و اخترامی^۱

مرحوم آخوند رحمته الله در تعقیب ابطال مسأله تناسخ، این فصل را منعقد می‌کند، تا تأیید و بلکه دلیل بر استحاله تناسخ باشد.

اصالت نفس و تابعیت بدن

و آن عبارت است از اینکه می‌فرماید: عامه مردم و عامه جماعت چنین گمان می‌کنند که نفس، تابع بدن است و بدن به هر حالی که باشد، نفس باید تابع باشد؛ مثلاً اگر بدن نشست، نفس هم تابع است و اگر بدن رفت، آن هم به دنبال او می‌رود و اگر بدن فربه و چاق شد، نفس قوی می‌شود و اگر بدن گرسنه شد، نفس ضعیف و ناتوان می‌شود و اگر بدن ذبول پیدا کرد، نفس ضعیف می‌گردد و اگر بدن نمو یافت، آن هم از ضعف می‌رهد و هر وقت به بدن اختلالی رسید، نفس حواسش پرت می‌شود و اختلال می‌یابد و اگر بدن مشغول خورد و خوراک شد، نفس خوشحال می‌شود.

ولیکن قضیه به نظر عوام و برای آنهایی که پرده بین آنها حایل است و فقط ظاهر را می‌بینند چنین می‌نماید و خلاف حق، حق نمایش می‌دهد؛ چون مادامی که هیولی است و نفس پیدانشده، چیزی نداریم و بعد از آنکه نفس پیدا شد، صورت بدن

است، و شیئیت شیء به صورت آن است نه به ماده، و ماده از خود تحصیل ندارد و محصل جنس، صورت است و مادامی که صورت نباشد، جنس تحصیلی نداشته و حیثیتی و رای حیثیت قوه صورت ندارد.

چنانکه اهل میزان و منطق که نقشه خارج را تهیه کرده‌اند گفته‌اند: فصل، مقوم جنس است و جنس در حالت ابهام است و از ناحیه خودش متعین نیست و مبهم و لا متحصل است و تعین و خروج از ابهام و تحصیلش به واسطه فصل و صورت است؛^۱ چنانکه هیولای اولی که ماده المواد است و مشائین هم که به آن قائلند نمی‌گویند: که آن، شیئی متحصل است، بلکه آن را بیش از قوه نمی‌دانند و قائلند که تمام حیثیتش با دیگران است.^۲

بلی، هیولی در قوه بودنش احتیاج به صورت ندارد؛ ولیکن قوه بودن فقط، تحصیل و تعین نمی‌آورد؛ با اینکه واحد شخصی است، در عین حال خودش تحصیل ندارد و مبهم است، البته نه ابهام در مفاهیم تا گفته شود تا شیئی متشخص و متعین نشود، موجود نمی‌شود، بلکه مراد از ابهامی که در اجناس گویند لا بشرط بودن است؛ مثل حرکت، مادامی که شیئی در حرکت است حد معینی به خود نگرفته و بین صرافة القوه و محوضة الفعل است، پس معنای ابهام در موجودات این است که حد تعینی به خود نگرفته باشند.

و بالجمله: چنانکه گفتیم هیولی، حد متعینی به خود نگرفته، و لا بشرطی این جنس، طوری وسیع است که دیده نمی‌شود ولو به دیده عقل بنفسه تحصیل پیدا کند؛ چنانکه صورت جسمیه‌ای دیده نمی‌شود که بنفسه متحصل باشد و استناد به یک صورت نوعیه نداشته باشد، و اگر بخواهد صورت جسمیه هم تعین پیدا کند لابد باید با یک صورت نوعیه باشد، اگرچه لا بشرطی صورت جسمیه قدری اضیق از لا بشرطی هیولی است؛ چون صورت جسمیه یک قید دارد و آن قابل ابعاد ثلاثه بودن است و این

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۱، ص ۸۴ - ۹۰؛ الجوهر النضید، ص ۲۱.

۲- رجوع کنید به: شفا، بخش الهیات، ص ۳۱۹ - ۳۲۷؛ التحصیل، ص ۳۱۲ - ۳۲۰.

قید، او را گرچه تخصص داده است ولیکن در خارج، متحصّل به تحصيل نفسی، و متعین به تعین نفسی نمی‌کند.

در حقیقت صورت جسمیه را نمی‌توان فصل مصطلح گفت که به معنای مقوم باشد، بلکه این جنسی فوق جنس است.

گفته نشود که بنابر اجزاء ذی‌مقراطیسی ذرات کوچک که جسمی را تشکیل داده‌اند، غیر از صورت نوعیه جسمیه، چیزی ندارند.

زیرا ما می‌گوییم: معلوم نیست اجزاء ذی‌مقراطیسی همه یک نوع باشند و غیر از صورت جسمیه صورتی دیگر نداشته باشند.

علاوه بر این: ذی‌مقراطیس می‌گوید: این اجسامی که می‌بینی مؤلف از اجزاء است.^۱ و ما می‌گوییم: گرچه مؤلف باشد، ولی در حال تألیف جسمی نیست که بدون صورت نوعیه باشد. فتأمل!

و بالجمله: غایة ما فی الباب بنابر مسلک ذی‌مقراطیس آن است که معلوم نمی‌شود که جسم، بدون صورت نوعیه عنصریه هست یا نیست؟ ولیکن اثبات هم نمی‌شود که بدون صور دیگری، صورت جسمیه متحصّل باشد. و بالجمله: این قضیه جسم از بحث ما خارج است.

صحبت در این است که شیئیة الشیء به صورتش است نه به ماده‌اش؛ تحصيل، از آن صورت است نه جنس و ماده. بنابراین از زمانی که در جسم، نفس نباتی پیدا می‌شود تحصيل به آن است چون صورت است، ولیکن نفس نباتی آن طور نیست که بعد از به سر آمدن آمد و عمر ماده بتواند خود را علی‌حده نگاه دارد؛ زیرا وقتی که استعداد ماده برای آن نماند با خود ماده از بین می‌رود، یعنی ماده صورت دیگری را در این فسادش قبول می‌کند.

اما اگر حرکت جوهریه شیء به واسطه آن لابشرطیت و ماده لطیفه ادامه داشته باشد با حرکت جوهریه در ترقی است و حرکتش ادامه می‌یابد؛ مثل موادی که حیوان

۱- شرح اشارات، ج ۲، ص ۵۴؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۱۸؛ اسفار، ج ۵، ص ۵۶.

می شوند و یا اگر به اندازه‌ای تلطیف شده باشد که ممکن باشد به آخرین صورتی که صورت انسانی است برسد با حرکت جوهریه به آن صورت هم می‌رسد. پس، از وقتی که صورتی به صورت دیگری که نفس باشد تبدیل پیدا کرد، تحصیل ماده به صورتش که عبارت از نفس است می‌باشد، و تعیین ماده با اوست و فعلاً آنچه اصالت دارد خود صورت است و ماده و بدن هیچ اصالتی و حیثیتی ندارد؛ مگر اینکه تابع نفس است، نه تبعیت تعارفی و تشریفی، بلکه تبعیت ذاتی و قهری.

بنابراین: بدن به دنبال نفس است و قضیه به عکس درک و گمان توده مردم است؛ یعنی چون نفس اراده می‌کند که بدن حرکت کند، قهراً حرکت خواهد کرد و اگر بخواهد بنشیند، باید بدن، اطاعت تکوینی ذاتی نماید و ملال این از ملال اوست و فرح و نشاط این، از نشاط و فرح اوست، و مادام که نفس اشتغال به طبیعت و توجه به انتظام امر بدن دارد، بدن منتظم است، و در صورت توجه و اشتغال نفس به بدن، بدن در ترقی و نمو است؛ چنانکه در اوایل امر که زمان جوانی است، اشتغال نفس به طبیعت و نظام بدن است، لذا برای بدن ترقی و نمو حاصل می‌شود.

و چون به حرکت جوهری در جوهر نفس، کمال حاصل می‌شود و رو به عالم غیب و تجرد می‌گذارد، هر چه به آنجا نزدیک می‌شود از طبیعت دور گشته تا به افقی می‌رسد که حد وسط بین افق طبیعت و افق عالم تجرد است، و آن‌گاه که با حرکت جوهریه، تعالی ذاتی و ترقی جبلی قهری نمود، مستقل می‌شود و به کلی از طبیعت اعراض می‌کند و در آن وقت این بدن می‌افتد.

الحاصل: صورت بدن، نفس است؛ اگر در حدی که فقط نفس نباتی است، اسباب فساد عارض شد، چون نفس نباتی، تجرد ندارد و بیش از یک قوه‌ی حاله در جسم نباتی نیست، لذا با خود جسم، عمرش تمام می‌شود.

و اگر از آن ترقی کرده و مثلاً به اول درجه تجرد دست یافت - و این نوعاً و غالباً در اطفال و بچه‌هاست - اگر در این مرتبه، از بدن مفارقت کند، به اندازه تجردش بقا دارد.

اگر ماده مستعد بود و نفس پیدا شد و با حرکت جوهریه، کم کم تجردش بیشتر شد، تا اندازه‌ای که جنبه تجردی غلبه نداشته باشد و علاقه‌اش به طبیعت بیشتر باشد، زمان قوت بدن و ترقی آن است.

اما وقتی به سنی رسید که از آن سن، اشتغال به طبیعت وقفه پیدا می‌کند - مثلاً در سن ۲۷ سالگی و یا ۳۰ سالگی یا ۳۵ سالگی این اتفاق می‌افتد، چون دقیقاً مشخص و معلوم نیست - با حرکت جوهریه، رو به استقلال و تجرد می‌گذارد، تا به تدریج علاقه خود را از طبیعت جمع می‌کند، و لذا نور چشم را می‌بینی که رو به اضمحلال و غروب است، با اینکه چشم هیچ اشکالی ندارد؛ اما کم کم، کم نور می‌شود، و همچنین قوه سمع و قوه لمس و ذوق و شامه.

و این معنای میل نفس و زوال تدریجی آن از وسط سماء طبیعت به پشت کوه طبیعت است، آن وقت است که انسان پیر می‌شود و مثل آفتاب بالای کوه است که میل به غروب داشته باشد، با اینکه در اعضایش اختلالی حاصل نشده، ولی یک دفعه ضعف عارض می‌شود و آن خورشید از افق که گذشت تمام انوار و شعاعش از بدن کوچیده و این معنای موت طبیعی است.

پس چنان نیست که نفس، تابع بدن باشد، بلکه بدن تابع آن است و از هر کجا نظرش کم شود، فساد و سستی را که لازمه موجودات طبیعی است به دنبال دارد؛ علاوه بر این، موجبات فساد هم بسیار است؛ از قبیل میکربها و غیره.

والحاصل: ضعف معده و سایر قوا از کم لطفی نفس است که مقداری از سایه‌اش را از سر آنها کم می‌کند، پس به نفس باید گفت که خدا سایه‌ات را کم نکند.

ولی آن عالم طبیعی، که قائل به نفس نیست می‌گوید: همین بدن است و غیر آن نیست و خرابی مال بدن است که روزی قوی بود، روزی هم ضعیف و ناخوش می‌شود.

یا آن طبیب هم، که توجه به نفس و تجرد آن ندارد - چون اینها فقط به ظاهر نگاه می‌کنند و دیده باطن بین یاندارند، و یا اگر داشته باشند بسته است - حکم خواهد کرد

که ضعف، مال بدن است بدون اینکه متوجه باشد ضعف آن، از کم‌علاقگی نفس است.

ولی حکیمی فلسفی که با برهان، نفس را اثبات کرده و برای آن اثبات تجرد نموده، این حرفها را نمی‌گوید، و تمام حیثیات را به آن صورت متحصل نسبت می‌دهد و برای ماده غیر متحصل، حیثیتی و فعلیتی قائل نیست؛ زیرا شیئیة الشیء به کمال اوست که صورت باشد، نه به نقصش که ماده باشد.

پس بنا بر تجرد نفس و بنا بر حرکت جوهریه و بنا بر اینکه نفس، صورت بدن است - که همه اینها برهانی و مدلل و مبرهن است - تابعیت بدن برای نفس ذاتی است، و نفس هم با حرکت جوهریه رو به استقلال و رو به عالم غیب است و هر چه تجردش بیشتر می‌شود، مجذوبیتش ذاتاً به عالم غیب زیادتر و اشتغالش از طبیعت کمتر می‌گردد، پس در اثر قطع توجه نفس، بدن کلال و ملال و ضعف و انحطاط، و قوا سستی، و معده و غیر آن ضعف پیدا می‌نماید. آن وقتی که نفس به تمام استقلال رسید، این بدن را می‌اندازد و به تمام اعراض، از طبیعت اعراض می‌نماید، و بعد از آنکه در مدتی که حرکت می‌کرد، اعراض تدریجی ذاتی قهری داشت، اینک تمام صفحه وجودش به آن طرف گشته و اعراض تام و تمام نموده است، این معنای موت طبیعی است که از طبیعی بودن این موت هم قضیه معلوم است.

بلی، گاهی قبل از اینکه این سیر طبیعی و راه مقدر و حرکت موقوت به سر آید، بر بدن و بر ماده از خارج آسیبی می‌رسد که ماده را از قابلیت و بدن را از استعداد می‌اندازد؛ مثلاً وقتی که سر شخص را ببرند، دیگر این چنین ماده‌ای قابل تدبیر نفس و قابل تکامل و سیر جوهری نیست.

البته در این صورت که ماده از قابلیت افتاد، صورت، از چنین ماده مسلوب اللیاقه، وداع و مفارقت خواهد کرد، و هرگاه چنین رافع استعدادی بر ماده و بر بدن عارض شد، حرکت جوهریه نفس تمام، و تجرد آن کمتر خواهد بود؛ زیرا نفس رو به کمال جوهری بود، البته قبل از آنکه آن لا بشرطی را که در این ماده به ودیعه گذاشته شده بود

از دست بدهد، و وقتی که به آخرین منزل رسید و ماده از لیاقت افتاد، دیگر موقع مفارقت قهری و ضروری رسیده، گرچه از استیفای مرام و قضای حاجت باز مانده و دست تصادفات زمان، این میوه نارس را چیده و باد خزان حوادث، این شکوفه را زده و نگذاشته که به حد کمال برسد و تیشه تصادف، ریشه درخت این شکوفه را قطع نموده است.

و بالجمله: این هم معنای موت اخترامی است، که این شعر مناسب است آورده شود:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می آید^۱

استحالة تناسخ در موت طبیعی و اخترامی

علی کل حال: به موت طبیعی و یا به فوت اخترامی، تناسخ ممکن نیست. اما در موت طبیعی چنانکه گفتیم وقتی که نفس مستقل شد و از افق طبیعت ذاتاً گذشت، دیگر ممکن نیست آن را بیاوری و طبیعی اش کنی؛ چیزی که ذاتاً مستقل شده، چگونه ذاتاً غیر مستقل می شود؟

و اما در موت اخترامی هم به اندازه‌ای که نفس، مجرد حاصل نموده است، امکان ندارد دوباره آن را وارد ماده‌ای نمود که نفس قبل از رسیدن به اولین مرتبه تجرد می توانست صورت آن ماده باشد. و به عبارت دیگر: امکان ندارد نفس، دوباره در درجه‌ای قرار بگیرد که کمتر از لمس کرم خراطین شود.

و به بیان دیگر: باید برای نفس آن چنان مرتبه ضعیفی از تجرد تعیین شود که بتواند به ماده‌ای که فعلاً لیاقت پیدا کرده است که اول درجه نفس به او افاضه شود افاضه گردد، و این غیر ممکن و محال است.

و علاوه بر همه اینها: حرکت جوهریه فریاد می زند که نفس هر ماده باید از تبدلات و ترقیات آن ماده به عمل آید، پس تناسخ ابداً ممکن نیست و حتی در حد شبهه

صادقی که در عقول ممیزه و رشیده مطرح باشد نیز نیست و این از محالات واضحه عالم است، اگر این مقدماتی را که ما گفتیم و برهانی نمودیم در نظر گرفته شود.

توضیحی پیرامون موت طبیعی و موت اخترامی

موت طبیعی که «لا يتأخر ساعة ولا يتقدم ابداً» همان است که هرچه ماده، استعداد قبول فیض داشته، صور بر او افاضه شده است، و این افاضه، طبق ناموس آفرینش است، مادام که استعداد و قوه ذاتیه در ماده هست، و چون به قدر استعداد قبول، آنچه امکان داشت به محل قبول عطا شد، و همه قوه به فعلیت رسید و نفس مستقل شد، دیگر امکان ندارد به اندازه یک «آن» نفس از بدن خارج نشود؛ به جهت اینکه خروج نفس از این بدن، امر دل بخواهی نیست بلکه استقلال آن، عین خروج از بدن است و استقلال هم امر اختیاری نفس نیست؛ زیرا حرکت جوهری یک امری است که حقیقه، یک حقیقت متصرمه و مستدرجه است و معنای عالم طبیعت و شیء طبیعی غیر این نیست، پس این فِطام النفس عن الطبیعه، همان به آخر رسیدن این حرکت در جوهر است.

و چون ذات النفس بحرکتها الجوهریه - که گفتیم اصل الحقیقه و الهویه عین حرکت است - نمی شود که حرکت کمالی جوهری نداشته باشد، و الاً انقلاب ذات لازم می آید. ولذا این حقیقت جوهریه نفس به آنجایی که باید بالحرکه الجوهریه برسد، اگر رسید مستقل می شود و باید فطام از طبیعت حاصل شود، به طوری که ممکن نیست آنی این طرف و یا آنی آن طرف، واقع شود؛ ﴿لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً وَ لَا يَسْتَقْدِمُونَ﴾^۱. این همان اجل محتم و اجل حتمی است که در اخبار ما گفته شده است.^۲

و موت دیگر، موت اخترامی است که در اخبار از آن به موت و اجل معلق تعبیر

۱- اعراف (۷): ۳۴.

۲- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴، حدیث ۴.

آورده‌اند.^۱ البته آن طور نیست که تأخیر و تقدیم آن ممکن نباشد، بلکه این موت از تصادفات خارجی حاصل می‌شود؛ در صورتی که در ماده، استعداد قبول صورت هست، و صورت و نفس هم قابل است که در این ماده تکامل پیدا نماید و حرکت جوهریهٔ نفس، هنوز تمام نشده است؛ چنانکه استعداد ماده هم هنوز به آخر نرسیده است، منتها از خارج خللی در بدن حاصل می‌شود؛ مثلاً از پشت بامی می‌افتد، یا زیر ماشینی می‌رود، و یا گلوله‌ای به او اصابت می‌کند، و یا مهدوم^۲ علیه می‌شود، و یا موانع صحت - مثل میکربها - از خارج حمله می‌کنند و مشغول تخریب و هدم این ساختمان می‌شوند، به طوری که ماده اگر این خلل خارجی نبود، مستعد برای نفس بود و نفس هم اگر این خلل نبود، فعلاً مستقل نبوده و به بدن احتیاج داشت، منتها اگر آن خلل و آسیب برسد، بدن خرد شده و استخوانها شکسته شده و یا موانع داخلی، بدن را ویران می‌کنند و از لیاقت می‌اندازند و اینجاست که خانه فرو می‌ریزد و آن هم ناچار است بیرون برود.

ولی در این بین اگر طبیب توانست در رفع این خلل بکوشد و خلل را ترمیم کند و این بنا را که آسیب دیده، بنایی کند، نفس می‌تواند به حرکتش ادامه بدهد، البته نفس هم نه اینکه کمک نکرده باشد، بلکه عمدهٔ کار را او انجام می‌دهد.

و بالجمله: اگر این خلل را طبیعی رفع نمود و یا به توسط یک نبی یا ولی یا اهل کرم و کرامات اعجازی رخ داده شود و این پایهٔ شکسته را درست نماید، نفس در این بدن می‌ماند؛ چون نفس مستقل نشده بود و استعداد مودوعهٔ ماده تمام نشده است و لذا موت اتفاق نمی‌افتد؛ زیرا موت، معلق است بر اینکه طبیب از خارج مشغول تعمیر نباشد، و یا موت معلق است بر اینکه استخوان خرد شده را درست نکنند و نبندند، و یا موت معلق است بر اینکه اهل کرامات بر اثر نفس کیمیایی این خلل را درست نکنند، و یا موت معلق است بر اینکه آن میکربهایی که مانند سیل هجوم آورده‌اند و این خانهٔ بدن را تهدید می‌کنند به دواى تلخ طبیب از بین نروند تا آنها کار خودشان را کرده و

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۱۴، حدیث ۴.

خانه را خراب کنند، پس در این موت است که آن مرد گفت: گفتم که مرو، گفتا چه کنم خانه فرو می آید.

و چون خانه فرو می آید، نفس می رود، و اگر کسی نگذارد که خانه فرو آید، آن هم نمی رود. ولی در موت محتم و حتمی، نفس می رود؛ چون که خانه فرو می آید، و دیگر رفتن آن و فرو آمدن این، از اموری نیست که به شفاعت شفیع، چاره بردار باشد و غیر ممکن است وقتی که استعداد ماده تمام شد این رفتن به تأخیر افتد.

بلی، مواد با هم اختلاف دارند؛ ممکن است یک ماده ای باشد که استعداد بیشتری داشته باشد، و یک ماده ای از اول ممکن است استعداد کمتری داشته باشد و این استعدادات به قدر و قضای الهی است؛ ممکن است یک ماده و نطفه از اجسامی و ماکولاتی حاصل آید که استعداد قبول آن نسبت به صورت، بیشتر از دیگری است، یا یک ماده ای باشد که حرکت جوهریه آن به مناسبت جوهر آن شیء، سریع تر از حرکت جوهریه دیگری باشد؛ چنانکه اگر این ماده، عصاره آن چیزهایی باشد که سخت و صلبند، حرکت جوهریه در آن طبق تقاضای جوهر، بطیء تر است.

والحاصل: این گونه قضایا امری قهری است و اصل ریختن خلقت است که لایتبدل و لایتغیر بوده و طوری نیست که این حقایق در خارج علی نحو واحد باشد، بلکه در نحوه عصاره گیری اختلاف دارند.

چنانکه شاید یک معنای «الشقی شقی فی بطن أمه و السعید سعید فی بطن أمه»^۱ هم این باشد که نطفه در آن هضم رابع که به عمل می آید، و عصاره خالصه به قدر امکان طبیعت و قوت هاضمه حاصل می شود، و وارد رحم می گردد، از آن موقع نطفگی که استعداد تکون نفس را دارد و یا استعداد صورتی را دارد، ممکن است شقی باشد یا سعید؛ یعنی نفسی که در این ماده پیدا می شود، ممکن است ماده آن، طبق اصلی که از آن گرفته شده است - از اغذیه و نباتات و ماکولات - اقتضای حالت خاصی را داشته باشد که نفس هم به اقتضای آن، اعمال و افعالی را انجام دهد. بلی، غایه ما فی

۱- توحید صدوق، ص ۳۵۶، باب ۵۸، حدیث ۳؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵، حدیث ۱۹.

الباب این است که انسان به وسیله التزام به احکام شرعی و اوامر و نواهی شرعی می تواند جلوی آن اقتضای ذاتی شقاوت را بگیرد، و یا با عدم التزام، جلوی آن اقتضای ذاتی سعادت را بگیرد.

والحاصل: نفس بعد از آنکه به موت طبیعی خارج شد، با همین افعال و کردار و رفتار و ملکات خود خواهد بود، لیکن نه به طور تشریفی و اعتباری، بلکه به طور تکوینی و قهری؛ چنانکه استقلال و خروج، قهری می باشد.

حقیقت شفاعت و غفران و چگونگی تأثیر عبادات

بلی، یک بدبختی که ما داریم آن یک بدبختی فوق العاده‌ای است، که با عقول خود - نه با آن عقولی که به تربیت صحیح شرعی تربیت شده باشند - که مثل بچه‌های بی صاحب ولگرد، خود به خود و بدون تربیت بزرگ شده‌اند، بلکه تحت تربیت ناقصین نالایق، بزرگ شده‌اند سنن الهی را معنی می کنیم و گمان می کنیم که قضیه آخرت و مسؤولیت آنجا یک مسؤولیت اعتباری است، و استحقاق العبد للعقوبه أو للمثوبه امر اعتباری است و مولی هم طبق این امر اعتباری، یا عقوبت می کند و یا اصلاً می گذرد و می گوید: برو پی کارت که من گذشتم، و یا یک نفری می آید و می گوید: من خواهش می کنم، از این بگذر، و ما قضیه شفاعت را چنین گمان کردیم، و بعضی از منبریهای ما از خودشان تفصیل دادند تا منبر بگیرد. و بعضی هم نفهمیدند و از یک خبری که نه سندش را و نه دلالتش را دانستند، یک معنایی گرفتند و آمدند حضرت سید الشهداء علیه السلام را شفیع قرار دادند که هر کس مرد، حضرت تشریف آورده و شفاعت می نماید و حضرت باری تبارک و تعالی هم از آن امر اعتباری که استحقاق العبد للعقوبه باشد می گذرد و عقابش نمی کند.

عقاب آنجا از لوازم ذات عبد است و هویت شخص، طبق بروز و ظهور لوازم ملکات می باشد؛ مگر این گونه لوازم را با خواهشهایی که ما داریم می شود تقاضای گذشت آن را کرد؟!!

مگر مثل استحقاق العبد للعقوبه‌هایی است که ما در نظر داریم، تا عفوهای آنجا هم مانند عفوهای ما اعتباری باشد؟! ما که وسیله مغرور شدن را داریم و شیطان آن را بر مقدسین و اهل دین و دیانت مشتبه کرده است و آنهایی هم که اصلاً به دین اعتنایی ندارند هیچ و اسفا و وا حسرتا نمی‌گویند.

آن شفاعتی که کتاب و سنت به آن ناطق و بلکه بین جمعیت مسلمین مسلم است، شامل یک عده خیلی قلیل و معدودی می‌شود که در عداد عدم می‌توان شمرد؛ نه به آن شمول و وسعتی که ما خیال کردیم که انسان هرچه ظلم و معاصی کرده باشد، باز ممکن است شفاعت نصیبش گردد. خیر، زیرا شفاعت از «شَفْع» است، و شفع به معنای جفت و دوتا شدن است. ولی الله که شفاعت می‌کند؛ یعنی نور ولایت به نور کسی که به شفاعت نایل می‌شود، ملحق می‌شود و دو تا می‌گردند و آن نور ولایت عظمای ولی الهی، با این نور عبد مؤمن جفت و مزدوج شده و او را به طرف خود می‌برد و مادامی که این عبد از خود نوری ندارد، چطور شفع و ازدواج النورین به عمل می‌آید؟! آیا شفاعت به این نحوی که ما مغرور به شفاعت هستیم، می‌باشد؟!

اصل شفاعت مسلم است و شاید غیر قابل انکار باشد، ولی حرف در کیفیت حصول آن است؛ زیرا این قضیه را نه به نحوی که بتوان به آن خاطر جمع شد ذکر کرده‌اند، و نه به نحو صراحت لهجه، بلکه قرآن و اخبار با پیچیدگی کامل و در لفافه و به نحو اجمال فرموده‌اند: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾^۱ آن کیست که شفاعت کند به غیر اذن خدا؟! و مگر می‌شود بدون اذن او شفاعت کرد؟ آیا معلوم است خدا چه وقت اذن بدهد؟ بلکه دو هزار میلیون سال دیگر اذن داد، و یا اصلاً اذن نداد.

والبته آن وقتی اذن می‌دهد که نور عبد، قابلیت ازدواج با نور ولایت را داشته باشد؛ ولی اگر نور عبد، در زیر ﴿ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ﴾^۲ مانده و پرده‌های شرک خفی

۱- بقره (۲): ۲۵۵.

۲- نور (۲۴): ۴۰.

و ملکات مظلّمه، آن را در بر گرفته باشد، آیا در چنین صورت، امکان ازدواج نور عبد با نور ولی الله هست؟! این اذن الهی است و اذن الهی مثل اذن من و تو نیست که اعتباری باشد و بگوید اذن دادم، بلکه این اذن حقیقی است؛ چنانکه مغفرت او هم حقیقی است و رحمت او هم حقیقی است، بلکه اصلاً حقیقت و خارجیت دارد؛ چون آنجا جای اعتباریات نیست. چنانکه گفتیم استحقاق عقوبت آنجا حقیقت دارد و عقوبات، از لوازم هویت و ملکات ذات است و آن عقربها و نار و نیران منشأ نفس، غیر قابل غفران است.

برای اینکه غفران، در آن ذاتی که هویت و لازمه اش آتش و ایجاد آتش است، یعنی چه؟! آیا غفران این، غیر این است که باید این ملکات طبق اقتضا و استعداد خودشان، آتش و نیران ایجاد کنند تا این ملکات به آخر رسند؟! و آن ذاتی که حقیقتش مظلّم شده، مگر می شود آن را همین طور از آن ظلمت ذاتی بیرون آورد؛ غفران این، همانا تمام شدن استحقاق عقوبت آن است - که گفتیم چگونه استحقاقی است - و رحمت این، همان است که استحقاق عقوبتش تمام شود.

ان قلت: این رحمت و غفاریت حق چیست که در قرآن فراوان است؟ آیا رحمت و غفران، غیر این است که از گناه بگذرد؟

قلت: ما گفتیم که غفران خدا چیست؛ غفران خدا، خارجیت دارد و رحمت او خارجیت دارد. چنانکه اینجا که از رحمت او می گوئیم که سیل رحمت او، ما و جهان و جهانیان را مستغرق نموده، آیا غیر از همین نظام عالم است که دارد سیل رحمت موج می زند؟! همین آب و هوا و عقل و شعور و قرآن و اخبار و مأكول و ملبوس و شمس و قمر، عین رحمت اوست، و سیل رحمت او جریان این موجودات است که هر موجودی نسبت به حال خود غرق دریای رحمت است.

وجود هر موجودی و وسایل زندگی و جهازات بدنی و تمام اسباب احتیاجات و همه نعمتهای بی حد و احصا، ذیل رحمتی است که بر همه کشیده می شود؛ آنجا هم رحمت او عین بهشت، و مغفرت او عین به اتمام رسیدن آن ظلمات و استحقاق

العقوبة الحقيقية است که به مقتضیات قهریه ملکاتی که داشت چنین آفریده شده و به تکوین رسیده که با سوختن و گرفتاری تمام می‌شود، و این سوختن و از بین رفتن پرده‌های ظلمات نفسانی، عین مغفرت اوست؛ چنانکه اخبار کیفیات حال قیامت و سکرات موت و برزخ برای همین معنی است، و مواقف و طول انتظار در مواقف و طول عالم برزخ و طول روز قیامت برای این است که انسان از اینجا که شروع به سکرات موت کرد، استحقاق حقیقی، عقوبات را کم کم بریزد، لذا گرفتار سکرات موت می‌شود و از آنجا وارد عالم برزخ و گرفتار فشار قبر و تعذبات عالم برزخ می‌شود.

چنانکه از حضرت صادق علیه السلام روایت شده است که عالم برزخ با خود شماست، و از آنجا شروع هول یوم القیامة و کیفیات مواقف - که پنجاه موقف است - می‌باشد،^۱ تا این آتشیها در کدام یک از مواقف، این حقیقت را صاف کند و این ملکات خبیثه و حجابات مظلّمه را بسوزاند و به دور بریزد، تا نور باطن طلوع کند و شفاعت نصیبش شود. و همه اینها برای این است که در بین راه جهنم تصفیه شود و کار به جهنم نرسد. و شفاعت در این بین و قبل از دخول به جهنم حاصل آید.

ان قلت: پس اگر این طور است معنای دعا چیست؟ حال آنکه ادعیه و استجاب دعا از ضرورت هم می‌خواهد ترقی کند.

قلت: از دعا چه اراده کرده‌ای؟ آیا اراده‌تان همین خواهشهایی است که ما از یکدیگر می‌کنیم که از گناه اعتباری، عفو اعتباری کنند؟ ما گفتیم گناهان یوم القیامة اعتباری نیست تا عفو، اعتباری باشد؛ بلکه حقیقت دارد و لذا معنای دعا آن است که در اخبار تعیین کردند که: «الدعاء هو العبادة».^۲

بلی، این دعاها را عبادت است و از آتش و عذاب هم نجات می‌دهد، اما چگونه عبادت است این دعا و تذکری که داری و می‌گویی: خدایا مرا ببخش، در حالی که دل

۱- فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۲، حدیث ۳.

۲- اصول کافی، ج ۲، ص ۴۶۷، حدیث ۵ و ۷.

را از همه جا می‌بری و به آن آستانه می‌دوزی و ترس آن را به قلب می‌آوری، این الآن دارد تو را نورانیت می‌دهد و تو را به این نحو قابل شفاعت می‌کند، ای بسا دعایی که تأثیرش در نفوس ضعیفه و تنویر قلب از صلاة بیشتر و زیادتر باشد!

بالجمله: این ذکر خدا عند الدعاء و التذکر، نقشی در قلب دارد و این تکرار عملهای ما برای آن است که قلب را تنویر کند و نقش قلب شود و ذکر خدا ملکه شود و نفس، ذاتاً با ذکر او متحد گردد؛ جزاف نیست اینکه گفته‌اند به اندازه یک تسبیح، «الحمد لله»، یک تسبیح «لا اله الا الله» و یک تسبیح «سبحان الله» بگو تا اینها و معانی اینها در قلب تو جا پیدا کند، و یا نماز در هر بیست و چهار ساعت پنج مرتبه تکرار شود و در هر نماز، رکعتها تکرار شود و بعد از آن هم، در تمام اوقات، نماز مستحب است، آیا این تکرارها برای این نیست که ذات، با ذکر الله و اسماء الله اتحاد پیدا کند و نورانیت ذاتیه و ایمان در آن بروز کند؟

البته ممکن است شفاعت در آن آنی که نفس تمام شد حاصل شود؛ یعنی بلافاصله نور ولی الله با آن نوری که مؤمن در حین خروج نفس از بدن داشت، مزدوج شود و ممکن است این توفیق در برزخ حاصل شود که نور ایمان ساطع گردد و ممکن است در روز قیامت، و یا در یکی از مواقع و یا بعد از آن زمانی که در جهنم سوخت، این توفیق حاصل شود، و نباید در مقابل سنن الهی، انسان به شفاعتی که معنایش را هم یاد نگرفته است مغرور شود؛ زیرا چنانکه گفتیم: شاید خدا اصلاً اذن ندهد، و یا بعد از سالها اذن بدهد، و یا اصلاً ممکن است انسان همه چیز را حتی اسماء مبارکه شفاعت را فراموش کند.

آیا نمی‌بینی با یک مختصر بلایی که در اینجا به انسان روی می‌آورد، چه چیزها از یادش می‌رود؟ اگر کسی هم بگوید، می‌گوید حواسم را فلان چیز پرت کرده است، و چنانکه انسان با مرض حصبه خیلی از چیزها را فراموش می‌کند، آیا ممکن نیست، سکر موت و غربت و هول مرگ و تنهایی قبر، همه چیز را از یاد انسان ببرد؟ حتی اسماء مبارکه شفاعت خودش را هم فراموش کند و قادر نباشد کسی را طلب کند؛ یا

محمد، یا علی بگوید و همین طور وارد جهنم شود تا بسوزد و در آن آخر که دیگر آن کثافات سوخته و خالص شده، نوبت می‌رسد به اینکه آن نور توحیدی که از یادش رفته بود ولی در کمون ذاتش مخفی مانده بود، طلوع کند و مالک دوزخ، اسماء شفا را تلقین کند.

و بالجمله: این آیات الهی و افعال و سنن خدایی را نباید همین طور جزافی معنی کرد، اگر کار به این نحو بود که آقایان منبری می‌گویند، دیگر انبیا و اوصیا آن قدر خود را به تعب نمی‌انداختند و خود این شفا آن قدر نمی‌ترسیدند و این قدر تأکید نمی‌کردند.

البته اگر انسان آیات و اخبار این طرفی را که گفتیم یک دسته کند، و آن اخباری که به آن نحوی که ما فعلاً در خصوص شفاعت و غیره معتقدیم در طرف دیگر بگذارد، این طرف خیلی قوی‌تر و خیلی محکم‌تر از آن طرفی است که در خصوص شفاعت و غیره بالای منبرها می‌گویند؛ گرچه اصل شفاعت مسلم است و بلکه محال است که شفاعت واقع نشود، چنانکه الآن هم جریان امور به شفاعت جاری می‌شود.

فصل پنجم

وحدت یا تعدد نفس^۱

بحث «النفس فی وحدتها کل القوی» بحث عمده‌ای است و در مباحث توحید و معاد خیلی مهم است.

مرحوم آخوند رحمته الله این بحث را یکی از مباحث غامض شمرده است؛ گرچه این معنی خیلی واضح است و اصلاً نباید گفت محتاج اقامه برهان است، بلکه ضروری است؛ زیرا انسان همان طوری که می‌گوید: دیدم، و دیدن را نسبت به یک چیز می‌دهد، به همان چیز، شنیدن را نسبت می‌دهد و می‌گوید: شنیدم. بین ادراک حسیات و ادراک عقلیات هیچ گونه تفاوتی نیست، و لذا اجتماع نقیضین را نیز به همان چیز نسبت می‌دهد و می‌گوید: فهمیدم که اجتماع نقیضین محال است، پس همان چیزی که این خارجیات را دیده و ادراک می‌کند، همان، ادراک مسموعات نموده و همان، استحالة اجتماع نقیضین را ادراک می‌نماید؛ زیرا به یک نسق و به یک نسبت می‌گوید: دیدم، شنیدم، لمس کردم، استحالة اجتماع نقیضین را فهمیدم و می‌گوید: زید را درک کردم، فلان صورت را درک کردم و استحالة نقیضین را درک کردم.

والحاصل: یک شخص واحد است که مدرک همه این امور است؛ خواه امور حسی باشد، خواه امور وهمی و جزئی باشد، و خواه امور عقلی باشد، البته این معنی ضروری است.

بلی، وقتی که انسان در مدرسه بنشیند خیلی طول و تفصیل می‌دهد و می‌گوید: برای انسان یک قوه عاقله است، و یک قوه دیگر است که سامعه باشد؛ با قوه عاقله ادراکات عقلیه را ادراک می‌کند و با قوه سامعه مسموعات را ادراک می‌کند، و انسان قوای پنج‌گانه دارد که با آنها حسیات را درک می‌کند، که به آنها قوای ظاهری گویند، و دارای قوای باطنی است که با آنها غیر محسوسات را درک می‌کند.

و بالجمله: این طور نیست که دو شنونده یا دو بیننده باشد؛ گوشم شنید و من شنیدم، چشمم دید و من دیدم.

والحاصل: آیا قوای انسان این طور است مثل ما که اینجا جمع هستیم، آنها هم آنجا جمع هستند؟ مثل یک مملکت است که یکی قوه مجریه و یکی قوه قضائیه در دست اوست و یکی ناظر اعمال است و یکی مفتش کل است که هر یک شخصیت جداگانه و شغلی دارند که به دیگری مربوط نیست، منتها در مثال مذکور فاصله آنها زیاد است، تعدد و غیریت معلوم است، ولی قوا داخل یک قفسند و در یک اتاق یعنی بدن قرار گرفته و به یک بدن کوبیده شده‌اند، و این معنی تفاوت نمی‌کند که قوا سلولهای متعدد باشند که یک قسمت از سلولها مجتمعاً موظف به یک کار باشند و قسمت دیگر کار دیگری انجام دهند؛ مثلاً یک قسمت موهومات را و یک قسمت معقولات را و یک قسمت مسموعات را و یک قسمت ملموسات را درک کنند، و یا اعضا طوری باشد که یک عضو فقط ببیند و عضو دیگر فقط بشنود و عضو دیگر بچشد و عضو دیگری بو کند و هكذا.

استدلال بر تعدد نفس به واسطه تعدد قوا^۱

جمعی گفته‌اند:^۲ برای هر یک از این اعمال مختلفه، نفسی مستقل و علی‌حده است؛ برای اینکه مثلاً ما نبات را که می‌بینیم، در آن سه جهت و فعل

۱- اسفار، ج ۹، ص ۵۷.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۶۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۱۶.

مشاهده می‌نماییم: قوه تغذیه و قوه نامیه و قوه مولده؛ قوه‌ای در آن است که از زمین مواد لایقه را جذب می‌کند و آب و شیره زمین را داخل جسم خود می‌نماید و اگر این قوه نبود، نمی‌توانست آبها و مواد ارضی را به خود جذب نماید، حال که می‌بینیم جذب، در نباتات اتفاق می‌افتد، می‌دانیم که یقیناً قوه‌ای مشغول این کار است.

در نباتات بالضروره یک قوه دیگر را نیز کشف می‌کنیم و آن عبارت از قوه نامیه است؛ که این جسم را نمو می‌دهد و آنچه از مواد و میاه به این درخت وارد می‌شود آن را به طور عادلانه تقسیم می‌کند؛ سهمی از آب مجذوب را برای برگها مصرف می‌نماید و قسمتی از غذا را به تنه درخت می‌دهد و قسمتی را به مصرف طول قد درخت می‌رساند به طوری که نه تنه ضخیم و قد کوتاه باشد و نه قد دراز و تنه ضعیف و نازک که نتواند تحمل شاخه‌ها و برگها را بکند، بلکه به یک نسبت متناسب و عادلانه بین ابعاد ثلاثه - از طول و عمق و عرض - تقسیم می‌نماید.

و باز در درخت یک قوه‌ای بالضروره به نام قوه مولده هست که هسته را برای بقای نوع افزای می‌کند و میوه دادن، مقدمه تحصیل و افزای آن هسته است، نه اینکه غایت این درخت از میوه دادن انتفاع مردم باشد، بلکه نظر به خود دارد که ابقای نوع نماید و مقدمه افزای، همان میوه دادن است تا در آن میوه، هسته را - که مقصود تولید آن است - برای تولید مثل افزای کند، این اصولی که در نباتات و درختها هست، عیناً در حیوان هم موجود است.

بلی، در حیوان کیفیت این اصول با کیفیت آن در نبات فرق دارد، گرچه در اصل این اصول با هم شریک هستند؛ مثلاً کیفیت تغذیه در حیوان با کیفیت تغذیه در نبات فرق دارد، در نباتات کیفیت تغذیه به این نحو بود که از ریشه‌ها غذا وارد می‌شد ولی در حیوان از دهان وارد می‌شود، و این فقط فرق در کیفیت است، ولی در اصل تغذیه، عیناً مثل نبات است که از مواد استغذاء می‌کند و داخل جسم خود می‌نماید.

و همین طور قوه نامیه نیز در حیوان، مثل نبات است، به اینکه غذای داخل در جسم را به طور عادلانه، در همه جهات قسمت می‌کند و به هر عضوی به قدر حقی که دارد می‌رساند و آن را در وضع متناسب قرار می‌دهد، منتها در درخت به شاخه‌ها می‌رساند و در حیوان به بازوها و انگشتان می‌رساند، و در درخت به تنه می‌رساند و در حیوان هم به تنه می‌رساند، و بالاخره در کیفیت فرق دارند، نه در اصل قوه نامیه.

و باز چنانکه در درخت، قوه مولده بود که افراز هسته برای تولید مثل می‌نمود، در حیوان هم همان قوه هست، منتها این، افراز منی برای تولید مثل می‌کند و هسته انسان این طور است و هسته فلان گیاه به آن نحو است، پس در اصل این اصول هیچ فرقی ندارند.

بلی، در حیوان علاوه بر این سه قوه که مشترک بین نبات و حیوان است، قوه دیگری می‌یابیم که آن قوه، احساس و تحرک بالاراده است، البته این قوه در نبات نیست ولی آن سه قوه دیگر در نبات هست؛ در این سه قوه، نبات و حیوان با هم فرقی ندارند و تفاوت خوراک و غذای آنها که هر یک چیزی مصرف می‌کنند باعث تفاوت در اصل آن معنی نمی‌شود.

چه بسا از نباتات هستند که باید در آب بمانند، چنانکه بعضی از گل‌های گلدانی این طور است و غذای آنها همان اجزاء ارضیه است که مخلوط به آب است و از آن اجزاء ارضیه و مواد ارضیه استغذاء می‌کنند، و بعضی دیگر از نباتات هست که مثل این، آب نمی‌خواهد ولی باید به آن، آب خیلی برسد، و ای بسا درختی باشد که به آب خیلی کم احتیاج دارد، مثل درخت‌های برّی، ولی اینها موجب تفاوت در اصل اصول نمی‌شود و فقط اینها تفاوت در کیفیت است؛ چنانکه حیوانات هم در اینها، فقط تفاوت در کیفیت دارند.

همین طور اگر حیوانی را با انسان ملاحظه کنیم، می‌بینیم بعینه اصل این اصولی که در حیوان هست، در انسان هم هست و اگر هم تفاوتی باشد، در کیفیت است، در

این اصول ثلاثه چه بسا انسان با حیوان چندان در کیفیت هم فرقی نداشته باشد؛ همه قوه تغذیه دارند، منتها آن علف می خورد و این نان می خورد و آن تنه و ساقه گندم را می خورد و این میوه آن را می خورد، و همین طور در قوه نامیه مشترک هستند، منتها بدن حیوان طوری و بدن انسان طور دیگری است و این موجب فرق در اصل قوه نیست. چنانکه خود حیوانات از حیث ترکیب و اسکلت بدنی که دارند، چه بسا تفاوتشان بیشتر باشد از تفاوتی که از حیث شکل، بدن انسان با حیوان دارد.

و همین طور هر دو قوه ای دارند که قسمتی از غذا را برای تولید مثل افزای می کنند، پس در اصول، انسان و حیوان و نبات فرق ندارند، و همچنین انسان با حیوان در حساسیت و متحرک بالاراده بودن فرقی ندارد و اصل قوه حساسیت و تحرک بالاراده در هر دو هست، منتها شاید در حیوان زیادتر و در انسان کمتر، و یا در انسان زیادتر و در حیوان کمتر باشد و این موجب تفاوت در اصل معنی نمی شود، پس در این قوه حساسیت، انسان و حیوان شرکت دارند.

بلی، در انسان، ما قوه ای را می یابیم که شاید در حیوان نباشد و آن عبارت از تمییز است که حسن و قبح را درک می کند و حیوان درک نمی کند؛ اگرچه حیوان، خوب و بد را می فهمد اما حسن و قبح را چه بسا نفهمد، و در انسان قوه ای را می یابیم که می تواند با آن قوه، ماوراء الطبیعه را درک نماید، ولی در حیوان این قوه و درک نیست و اگر هم باشد، به قدری ضعیف است که اصلاً مشهود نیست، در نتیجه برای آنها ارسال احکام و کتب و آمدن انبیا و مرسلین لازم نیست؛ چون آنها چنین تمییزی ندارند، و تحت تربیت در نمی آیند و اطاعت بلد نیستند؛ گرچه ممکن است به یک نحوی بین صاحبشان و غیر او فرق بگذارند، معلوم هم نیست که آیا این گونه تربیتها از روی تمییز و اطاعت است، یا از روی طمع و حرصی که دارند این انس را پیدا کرده اند، نه از روی اطاعت و انقیاد.

و بالجمله: ولو تمییز در آنها هم باشد، به اندازه ای ضعیف و غیر معلوم است که ما

نسبت به آن در شکیم؛ ولیکن قوای دیگر چنانکه در انسان هست، در حیوان هم هست و قوایی که در نبات هست در حیوان هم هست، پس نبات و حیوان و انسان در اصل قوای ثلاثه - تغذیه، تنمیه و تولید مثل - با هم شرکت دارند، و انسان و حیوان علاوه بر اینها در قوه حساسیت و تحرک بالاراده شرکت دارند.

حال اگر نفس انسان را بسیط بدانیم و بگوییم که تمام قوا عین آن است، چیزی که بسیط است نمی تواند تجزیه بردار باشد و چگونه بسیط، تجزی را قبول کند که قسمتی در نبات باشد که عبارت از قوای ثلاثه باشد و قسمتی در حیوان باشد که علاوه بر قوای ثلاثه قوه احساس و حرکت ارادی باشد؟ پس ممکن نیست شیء بسیط متجزی باشد و حقیقت بسیطه اجزاء داشته باشد.

و چون این معنی غیر قابل قبول است و بلکه از اولیات است، لذا در مقابل آن نمی شود انسان وجدان را بیاورد، و بگوید: من بالوجدان می بینم که به یک نسق می گویم: شنیدم، دیدم، استحاله اجتماع نقیضین را درک کردم؛ و دراک در اینها یکی است، که آن من باشم. ما این وجدان را در مقابل برهان تخطئه می نماییم؛ چون آیه ای نداریم که انسان نباید خلاف وجدان بگوید.

بلی، وقتی که وجدان جسارت کند و مخالف اولیات باشد، ما خلاف را مرتکب می شویم و اولیات را اخذ می نماییم و کم له من نظیر که ما از وجدان و وجدانیات به خاطر حکم عقل دست برمی داریم؛ مگر قطره نازله که یک خط مستقیم است وجدانی نیست؟ دایره شعله جواله را ما با وجدان می بینیم، ولی وقتی که عقل حکم بر خلاف کرد و اولیات بر خلاف آن شد، این وجدان را خاطی می دانیم.

مگر وجدان حکم نمی کند که طلوع و غروب مربوط به حرکت شمس است؟ و این شمس است که از مشرق می آید و در مغرب غروب می کند؟ با اینکه امروز ثابت شده که مربوط به شمس نیست و از حرکت زمین است که به طرف مغرب حرکت می کند.

مگر در منطق نگفته اند که اولیات، مقدم بر وجدانیات و تجربیات و غیره است؟

این تمام فرمایش کسی است که می‌خواهد بگوید قوای متعدده هست و هیچ کدام مربوط به دیگری نیست و اصل جامعی در بین نیست، بلکه هر یک چیزی است و شغل و کار مستقلی دارد.

جواب آخوند به منکرین وحدت نفس^۱

مرحوم آخوند در مقابل حرف اینها می‌فرماید: ما قبول نداریم نوعی که از جنس نامیه در حیوان است مثل نوعی است که در نبات است، و هکذا این طور نیست که نوعی که از جنس نامیه در انسان است مثل نوعی باشد که در حیوان و یا در نبات است.

تحلیلی پیرامون اجناس و فصول

اگر مراد آخوند رحمته الله غیر از آن باشد که ما سابقاً گفته‌ایم، درست نیست. ما در سابق گفته‌ایم که قضیه اخذ اجناس و فصول، از نظام وجود است؛ یعنی معقولات ثانیه همین طوری به دست نمی‌آید، بلکه از معقولات اولیه مأخوذ هستند؛ چنانکه منطقیین گفته‌اند که جنس از خود تحصیلی ندارد و مستقل نیست و از خود حکمی ندارد، بلکه تحصیل جنس، طفیل تحصیل فصل است و فصل، موجب قوام و تحصیل اوست، و معنای جنسی اصلاً محقق نمی‌شود مگر اینکه تحصیل استقلال نداشته باشد و اگر این قوه و عدم تحصیل و لا بشرطی، مثل لا بشرطی باب مفاهیم شد، جنس است و در غیر این صورت معنای جنسی را ندارد.

پس نامیه در نباتات اصلاً معنای جنسی ندارد؛ چون گفتیم که معنای جنسی را نمی‌توانیم از آن چیزی که خودش تعین پیدا کرده، و صورت فعلیه چیزی شده اخذ کنیم و در نباتات قوه نامیه بشرط لا است. و به عبارت دیگر: در این مرحله وقوف پیدا کرده است و غیر از این صورت، صورت دیگری را قبول نمی‌کند؛ زیرا

در اینجا صورت نامیه مستقل است و اینجا منزل توقف اوست و ابدأ ممکن نیست از این تعین و وقوف بگذرد و این آخرین مرتبه کمالیه است که این ماده در حرکت طبیعی خود آن را قبول کرده است، در اینجا نامیه، دیگر حرکت ندارد تا از صور کامله برخوردار شود؛ یعنی اینکه خودش تعین نداشته باشد و تعین و تحصیلش به آنها باشد. و ما گفتیم: جنس را از آن حرکت که بین محوذة الفعل و صرافة القوه است انتزاع می‌کنیم، ولی این دیگر در این بین نیست، بلکه به آخرین درجه رسیده و در آن توقف نموده و همه قوه آن، به فعلیت رسیده است، منتها فعلیت صورت نامیه است.

البته نباید گفت که قوه نامیه مثلاً در نباتات در حرکت است و متوقف نیست؛ برای اینکه ما می‌گوییم: این حرکت از مرتبه‌ای به مرتبه دیگری از مراتب وجود نیست، بلکه حرکت در یک مرتبه و در نفس خودش است؛ مثل حرکت بیاض از اول درجه بیاض تا آخر درجه بیاض، و این‌گونه حرکت باعث نمی‌شود که اول مرتبه بیاض را جنس برای آخر مرتبه آن قرار بدهیم، بلکه یک حقیقت است که در نفس خود حرکت دارد، ولی این حرکت بعد از تعین و تحصیل، اصل حقیقت خودش است.

و باز گفته نشود: اگر نامیه آخرین صورت در نباتات باشد که در آنها فعلیت دارد، پس باید نباتات به طور کلی یک نوع باشند و انواع مختلفه نداشته باشند؛ چون نامیه در آنها به معنای جنسی نیست بلکه در آنها وقوف دارد.

زیرا می‌گوییم: بلی این طور نیست که مثلاً درخت زردآلو یک نوع مستقل باشد و درخت سیب و یا آلو یک نوع دیگر، بلکه اینها اصناف یک نوع هستند که آن نوع نامیه است و هیچ استبعادی در این معنی نیست.

ولی نامیه در انسان و حیوان، مثل نامیه در نباتات نیست، بلکه در اینها به نحو لابشرطی و جنسی است که تحصیل و تعین ندارد؛ چون حرکت نامیه در اینها به طرف صورت کامله است، و به سوی صورت انسانی و نفس انسانی در انسان، و به سوی نفس حیوانی و صورت حیوانی در حیوان در حرکت است؛ و این قوه نامیه می‌خواهد

از مرتبه ناقص به مرتبه کامل برسد، و گفته‌اند: شیء مادامی که از درجه‌ای به درجه دیگر از مراتب وجود در حرکت است و بین محو و الفعلیه و صرافة القوه قرار دارد متعین نیست و متحرک است و وقوف پیدا نکرده است، و از این قضیه -عدم تعین خارجی- ما معنای جنسی را انتزاع می‌نماییم، ولی چون به فعلیت و به یک درجه از مراتب وجود رسید، البته متفصل به یک فصل می‌شود که تحصیل و تعینش با اوست.

در نتیجه ما آن فعلیت را فصل، و آن قوه را که متحصل به تحصیل آن است جنس می‌نامیم.

پس نامیه در انسان و حیوان معنای جنسی دارد ولی در نبات معنای جنسی ندارد و لذا نمی‌توانیم بگوییم قوه نامیه‌ای که در انسان و حیوان و نبات است یک نوع است و مندرج تحت یک جنسند، منتها نوعی که در انسان و حیوان است غیر از نوعی است که در نبات است؛ زیرا گفتیم: نامیه در نبات معنای جنسی ندارد تا از آن، جنس نامیه انتزاع شود بلکه در آن، نوع می‌باشد.

و لذا جنس شمردن نامیه برای انسان و حیوان و نبات، خلاف واقع است و درست نیست و ابدأً اینها تحت یک جنس نیستند تا انواع مختلفه از یک جنس باشند، پس علاوه بر اینکه در نوع مختلفند، تحت یک جنس هم نیستند، پس نامیه در انسان، با نامیه‌ای که در نبات است، نوعاً و جنساً اختلاف دارد.

بلی، صورت معدنی و عنصریه و جسمیه برای هر سه اینها -یعنی انسان و حیوان و نبات- جنس است؛ چون صورت جسمیه و عنصریه و معدنی در هر سه به معنای جنسی و لاشروطی است که توقف و تعین ندارند؛ بلکه از درجه معدنی و عنصری و جسمی به سوی مرتبه‌ای از مراتب وجود در حرکت می‌باشند تا مرتبه‌ای از مراتب کمالیه مستقلة وجود حساب شوند.

تمام مطالبی که بین انسان و حیوان و بین نباتات گفتیم بین انسان و بین حیوان هم جاری می‌شود؛ در نباتات گفتیم که آخرین صورت نباتات، همان نفس نامی می‌باشد،

و اشجار و گیاهان با هم صورت نوعیه نامیه دارند و این آخرین صورت بین آنهاست و لذا درخت زردآلو با درخت آلو دو نوع نیستند، بلکه دو صنف از یک نوع می‌باشند. شاهد این معنی این است که اگر جنس اینها نامیه باشد و هرکدام یک صورت نوعیه مختص به خود داشته باشند، لازمه‌اش این بود که در هر یک از اینها نفسی اشرف از نفس نامیه باشد؛ برای اینکه صورت نامیه، کمال جنس است و جنس باید در کمال وجودی ناقص باشد، و حال اینکه ما بعد از نفس نامیه جز نفس حیوانی در رتبه وجودی نمی‌شناسیم، پس اگر هر یک از اصناف، صورت نوعیه مخصوص به خودشان داشته باشند، لازمه‌اش این است که همه نباتات حیوان باشند و این درست نیست و خیلی مستبعدتر از قول ماست؛ زیرا قول ما رایج‌ترین حرفهاست.

و بالجمله: چنانکه در نباتات این حرف را گفتیم، در حیوانات هم می‌گوییم که حیوانات همه یک نوع واحدند، منتها اصناف مختلف دارند؛ مثلاً اسب یک صنف آن است، و قاطر صنف دیگر آن است؛ چنانکه انسان صنفهای مختلف دارد؛ گرچه مسلماً تفاوت بین دو صنف انسان از حیث قیافه و هوش و فهم بیشتر از تفاوت خر و اسب خواهد بود.

و بالجمله: به کرات گفته‌ایم که اهل منطق باید نقشه خارج را در نظر بگیرند، و منطقی که شغلش در معقولات ثانیه است باید اینها را از معقولات اولیه بگیرد با تعقلی که در نقشه نظام وجود می‌کند، ولی در اینجا که جسم نامی را جنس مشترک بین نباتات و حیوانات و انسان شمرده‌اند، و هکذا حیوان را جنس بین انسان و حیوان شمرده‌اند، یا با تسامح سخن گفته‌اند و یا اینکه کاملاً نظام وجود را مطالعه نکرده‌اند و نتوانسته‌اند نقشه آن را بررسی کنند و گرنه تمام اجناسی که در خارج شمرده‌اند دو گونه‌اند: لابشرط و بشرط لا، و قسم بشرط لایی به معنای جنسی نیست بلکه آنجا واقف و متعین است و از متعین نمی‌شود جنس را انتزاع کرد.

لذا منطقیین گفته‌اند: جنس به نحو ابهام است، حتی مدققین از محققین گفته‌اند: ابهام جنس به نحوی است که در تصور ذهنی هم در غایت ابهام است و نمی‌شود آن را

از ابهام درآورد و اگر آن معنایی که جنس است در ذهن هم تصور شود، در تعیین خود محتاج به فصل است.

انسان که به جنس - مثلاً به مفهوم حیوان - در ذهن نگاه می‌کند، متفصل به فصلیت است، ولو انسان از آن فصل غفلت دارد، و آن عبارت از وجود ذهنی است که این مفهوم به آن قائم است، و الا فی حد نفسه بدون وجود ذهنی از ابهام خارج نمی‌شود، گرچه نظر نگاه‌کننده به خود معنی است، ولی تحقق آن معنی و تصور آن و نظر به آن عین تحقق وجود آن است.

این بیانی که اینجا کردیم ممکن است در باب جعل که طایفه‌ای گفته‌اند وجود مجعول است و طایفه دیگر گفته‌اند ماهیت مجعول است، توفیق بین دو قول باشد، و آنها ابدأً اختلاف معنوی نداشته باشند؛ زیرا یکی لحاظ اصل الماهیه را می‌کند و نگاه به اصل الماهیه دارد؛ گرچه وجود به عین تصور ماهیت و نگاه به آن برای ماهیت حاصل خواهد بود و اصلاً لحاظ آن و دیدنش، عین وجود آن است، ولیکن در تصور، اصل نظر به ماهیت است، منتها نگاه به آن و لحاظ آن عین وجود آن است.

وبالجملة: کسانی که این وجود را مغفول عنه و آلت دیدن ماهیت دانسته‌اند و گفته‌اند که ماهیت، اصل، و وجود تابع است، گفته‌اند: ماهیت مجعول است، و جعل مبدأ را هم بیش از تصور ما چیزی نمی‌دانند، منتها در ما بیش از وجود ذهنی نیست، ولی در مبدأ اعلی، تصور و لحاظش عین خارج است و توجهش به سوی شیئی، عین وجود خارجی آن شیء است؛ چنانکه تصور ما نسبت به شیئی، عین وجود ذهنی آن شیء است.

والحاصل: جعل مبدأ را که تصور می‌کنند، نظیر لحاظ ما می‌باشد، البته با آن فرق ظاهری که گفتیم؛ لذا در عالم متصورات خود، چون متصور و ماهیت را می‌بینند که توجه به اوست، در خلقت عالم هم گفته‌اند که ماهیات اصل است.

ولی کسانی که قائل به اصالت وجود شده‌اند؛ گرچه می‌بینند در اشیایی که تصور

می‌کنیم اصل نظر به این اشیاء مع عدم التوجه عن الوجود است، لیکن آنها معیار و ملاک اصالت را وجود اینها می‌بینند که از باطن ذات طلوع می‌کند و از غیب ذات ترشح می‌نماید، لذا می‌گویند: در متصورات خود، که آنها را می‌بینیم، طلوع و ظهور کننده از باطن ذات، وجود موجودات ذهنیه است، پس اصل، این وجودات است، و همین طور در مبدأ اعلی هم آنچه فایض می‌شود و ترشح می‌نماید و از غیب به ظهور می‌رسد، وجود موجودات است، پس چنانکه در متصورات ما وجود از باطن ذات بروز و ظهور می‌نماید و ماهیت مکتف به آن بوده و بر آن تکیه زده و مستنیر به نور آن می‌باشد در موجودات عالم نیز چنین است.

پس در حقیقت اگر از قائلین به اصالت ماهیت سؤال کنیم که از باطن ذات چه بروز و ظهور می‌کند؟ آنها هم می‌گویند: وجود، منتها اینها می‌گویند انسان در نظر داشته تا ماهیت را ببیند و در لحاظ و دیدن اینها گرچه وجودات ظهور می‌کند اما وجودات، آلت دیدن اینهاست چون که اساساً می‌خواستیم ماهیات را ببینیم.

و بالجمله: در جنس نیز مدققین چنین گفته‌اند که از بس در غایت ابهام است؛ چنانکه در خارج تعیین ندارد در ذهن هم از خود تعیین ندارد و به طفیل وجود که از باطن نفس ظهور کرده، تعیین و تحصیل پیدا می‌کند، چون ماهیت است.

و بالجمله: جنس، همین معنای مبهمی است که انسان هرچه تلاش کند در خارج آن را مستقل و متعین و متحصّل ببیند ممکن نیست، بلکه در غایت ابهام است؛ مثلاً انسان هرچه در خارج نگاه کند که جسم نامی را به طوری که جنس است ببیند، باید یا به حیوان و یا به انسان نگاه کند.

لذا قدمای منطقیین، جنس را تعریف کرده‌اند به اینکه: «هو المقول علی الکثرة المختلفة الحقائق فی جواب ماهو»^۱ و فصل را که خواسته‌اند تعریف کنند گفته‌اند: «هو المقول علی الشیء فی جواب ایّ شیء هو فی ذاته»^۲ و بعد که در مقام تفصیل

۱- شفا، بخش منطق، ج ۱، ص ۴۷؛ شرح مطالع، ص ۷۷.

۲- شفا، بخش منطق، ج ۱، ص ۷۶؛ شرح مطالع، ص ۸۸.

و شرح برآمدند گفته‌اند: جنس آن است که فی حد نفسه مبهم و غیر متصل و غیر متعین بوده و تحصیلش به فصل می‌باشد.^۱ و وقتی هم که مثال زده‌اند با الف و ب و ج مثال زده‌اند تا ذهن محصل در یک مثالی وقوف نکند؛ تا مبادا وقتی که کلمه فصل را شنید، ناطق یادش افتد و وقتی که جنس را شنید مثلاً حیوان به یادش بیاید.

ولی متأخرین که خواسته‌اند یک قدم جلو بگذارند و خوب افهام کنند، نفهمیدند و مثالهایی زده‌اند؛ زیرا در آن مثالها - با میزانی که ما در جنس و فصل داریم - نمی‌توانیم جنس و فصل را بشناسیم.

و چنانکه گفتیم: مباحث منطق، معقولات ثانیه است، البته در این معقولات ثانیه این طور نیست که بنشینند و از پیش خود تصور جنس و فصل کنند، بلکه اصل معقول ثانی بودن شیء این است که از معقول اول گرفته و انتزاع شده است، پس فصول و اجناس از نقشه این نظام عالم باید گرفته شوند و همان طوری که در نظام عالم است باید ترتیب اجناس و فصول بیان شود؛ چنانکه منطقیین ترتیب فصول و اجناس را بیان کرده و گفته‌اند: «الاجناس تترتب متصاعداً الى العالی و یسمی جنس الاجناس، و الانواع متنازلة الى السافل و یسمی نوع الانواع و ما بینهما متوسطات».^۲

و بالجمله: فصل الفصولی قائلند و جنس الاجناسی قائلند و آن آخرین جنس را که اعم از همه اجناس است جوهر می‌گویند، و آن جنس را که اخص از همه اجناس است حیوان می‌شمارند؛ چنانکه در فصل هم، فصل الفصول را نطق می‌دانند، و همین طور از ناطقیات که پایین می‌روند، حیوان را نسبت به نامی، فصل می‌دانند و نسبت به انسان، جنس.

و بالجمله: به جنس الاجناسی که فوق تمام اجناس است و جنسی وسیع‌تر از آن

۱- شرح اشارات، ج ۱، ص ۸۴ - ۹۰؛ شرح مطالع، ص ۸۹.

۲- شرح اشارات، ج ۱، ص ۸۲ - ۸۴؛ الجوهر النضید، ص ۱۹.

نیست جوهر گویند و آن را قوه همه موجودات می دانند، و البته در صفحه طبیعت، شیئی که لاشیءتر از ماده المواد باشد نیست - چنانکه در اسفار مفصلاً شرح داده شده است -^۱ و این ماده المواد که جوهر است به طوری مبهم و غیر متعین و ضعیف الوجود است که جنسی است که فصل در آن مضمّن است.

از این رو، عقل اول با اینکه جوهر است، ولیکن در آنجا جوهریت که جنس الاجناس و صرف قوه کمالات است، هرچه امکان دارد به فعلیت رسیده است و آنجا حکم فصل غالب است؛ لذا فصلی است که جنس در آن تضمین شده است، ولیکن در این مرتبه‌ای که جوهریت در صف نعال وجود است و بعد از این مرتبه، باید این وجود ضعیف و ماده المواد ترقی کند، ملاحظه می شود که گرچه این ماده المواد، جنس و فصل دارد، لیکن فصل آن، همان قوه بودن است و فصل به طوری ضعیف است که محض قوه بودن است، پس فصل در اینجا مغلوب و جنس غالب است؛ یعنی حکم جنس اظهر است، لذا جنسی است کأنه خالص فی الجنسیه، چنانکه آن موجودی که تا آخرین درجه ممکن طی مسیر نموده است حکم فعلیت و وجود و فصل در آن غالب است و چه بسا در آنجا دیگر قائل به ماهیت نباشند؛ چون گویا جنسی نیست و همه قوه به فعلیت رسیده است و بهتر این است که مثال به انسان بزیم نه مثال به عقل اول، ولیکن در مثال مناقشه نیست.

توصیف و رسم مراتب اجناس و فصول

علی ایّ حال، ما که صفحه وجود را ملاحظه می کنیم ماده المواد را ابتداءً، غیر متحصل و غیر متعین و در غایت ابهام و ضعف می یابیم و آن به طوری ضعیف است که اصلاً ممکن نیست خودش متعیناً ظهور کند؛ لذا در غایت معنای جنسیت است، و این باید از اول درجه وجود که فقط لاشیء نیست بلکه قریب به عدم است، حرکت کند و اول ترقی اش این است که به صورت جسمیه متصور گردد، و این مرتبه، گرچه

یک درجه کامل تر از ماده‌المواد است و فعلیتی دارد که هیولی آن را ندارد، ولیکن این فعلیت چنان نیست که بتواند متعین باشد؛ یعنی نمی‌تواند فقط با صورت جسمیه خود، بدون متصور شدن به صورت دیگری جلوه کند.

اگر چنین شد که ما احتمال می‌دهیم، باز این صورت جسمیه هم همیشه در معنای جنسی خود مثل جوهر می‌باشد که پیوسته در معنای جنسی ثابت است و تعینی از خود ندارد و نمی‌تواند نوع مستقل باشد و متحصل گردد؛ چنانکه جوهر این طور بود، پس در این معنی، هم جوار جوهر و شریک با او است، و این است که به جهت قرابت با جوهر اول، جوهر اول به آن متصور می‌شود.

و اگر بگوییم که ممکن است ماده‌المواد متصور به صورت جسمیه باشد، و صورت جسمیه بتواند به تنهایی خودش بوده و نوع مستقلی باشد که در نوعیت در خارج بدون تکیه به صورت دیگری تحصیل داشته باشد - گرچه ما با این احتمال و امکان مخالف نیستیم، ولی گمان می‌کنیم که جسم این طور نیست ولی اگر به این نحو شد - از معنای جنسی بیرون است و دیگر جسم بما آنه جنس در آن نیست، بلکه جسم بما آنه خالص که فصل است در آن می‌باشد.

ما می‌گوییم آن جهتی را که در معنای جنسی ثابت است حرکت می‌کند و متصور به صورت عنصریه می‌شود؛ وگرنه آن جسمی که وقوف دارد و حرکت از صورت جسمیه ندارد، متعین و واقف است و شیء متعین و واقف، نمی‌تواند جنس باشد؛ چون گفتیم که جنس چیست و نقشه خارج چطور است.

والحاصل: آن ماده‌المواد که متفصل و متصور به صورت جسمیه و متجسم به صورت جسمیه شد، آن صورت جسمیه در صورتی که در جسمیت وقوف نداشته باشد، متصور به صورت عنصریه می‌شود و در عنصر هم اگر در آن صورت و فعلیت حرکت نداشته باشد بلکه توقف کند، در این قسمت از معنای جنسی و از ابهام بیرون رفته و به آخرین سر منزل در جهان رسیده و اظهار تعین نموده است.

اما اگر آن ماده‌المواد که متجسم شد، و جسم هم عنصر شد و عنصر به طرف معدن

حرکت کرد، این صورت عنصریه متحرک، جنس است و در معنای جنسیت باقی مانده تا به معدن می‌رسد، در معدن هم اگر این صورت، آخرین مرتبه از فعلیت باشد که قسمت و بخت این باشد که در این مرتبه توقف کند، این صورت معدنی، نوع می‌گردد؛ یعنی از جنسیت بیرون می‌رود.

و اما اگر آن ماده که صورت جسمیه و سپس صورت عنصریه شد و حرکت کرد و به صورت معدنی رسید و صورت معدنی هم حرکت به سوی صورت نباتیه و نامیه کرد، اینجا هم اگر قسمتی از ماده‌المواد که متصور به صوری شده و صور هم در ترقی بوده در راهی واقع شود که آن راه در اینجا به آخر برسد - یعنی این صورت نباتیه، حرکت نداشته باشد و وقوف نماید و متعین باشد - از معنای جنسی بیرون می‌رود و دیگر اینجا نامیه جنس نیست.

و اگر آن قسمت که به صورت نباتیه رسیده است، به نحو لا بشرط باشد، یعنی در این مرتبه توقف ننماید، بلکه قصد مرتبه بالا را داشته باشد به مرتبه حیوانیت می‌رسد و در این مرتبه نیز ماده‌ای که متجسم شده و صورت جسمیه که به سوی عنصر و عنصر به سوی معدن و معدن به سوی نبات و نبات به سوی حیوان حرکت کرده است، اگر بخت آن حصه در این منزل تمام شود و راه به بالا نداشته باشد، یعنی متصور به صورت حیوانی شود، پس متحصل و متعین است، نه اینکه صورت حیوانی لامتحصل و به معنای جنسی باشد، بلکه دیگر از معنای جنسی بیرون می‌رود و ابداً جنس نیست و نوع تام است، ولی اگر به صورت حیوانی که رسید، متحرک به صورت بعدی باشد، البته معنای جنسی است؛ چون لا متعین و لامتحصل است و می‌تواند متفصل به فصل نطق و متصور به صورت انسانی شود؛ موجودات عالم طبیعت تا اینجا می‌توانند بیایند و حرکت کنند و این آخرین درجه وجود است که در عالم طبیعت ممکن است.

ما در حقیقت می‌توانیم برای تفهیم آن نقشه خارج، موجودات را به نقشه یک منبر درآوریم به نحو ذیل:

عرش عالم طبیعت است	درجه (۷) که	ماده ترقی کرده به	صورت انسانیه صورت حیوانیه صورت نباتیه صورت معدنیه صورت عنصریه صورت جسمیه ماده المواد
	درجه (۶)	ماده ترقی کرده به	صورت حیوانیه که وقوف کرده است صورت نباتیه صورت معدنیه صورت عنصریه صورت جسمیه ماده المواد
	درجه (۵)	ماده ترقی کرده به	صورت نباتیه که وقوف کرده است صورت معدنیه صورت عنصریه صورت جسمیه ماده المواد
	درجه (۴)	ماده ترقی کرده به	صورت معدنیه که توقف کرده است صورت عنصریه صورت جسمیه ماده المواد
	به درجه (۳)	ماده ترقی کرده	صورت عنصریه که وقوف کرده است صورت جسمیه ماده المواد که جنس اعم است
	به درجه (۲)	ماده ترقی کرده	صورت جسمیه که وقوف کرده است ماده المواد که جنس الاجناس و جوهر است
	درجه (۱)		ماده المواد که جنس الاجناس و جوهر است

پس اگر ما به این نقشه خارج نگاه کنیم و بخواهیم جنس و فصل را از نقشه حرکت موجودات انتزاع کنیم، عالم طبیعت از آنجا شروع می شود که ماده المواد عالم است و از آن جنس الاجناس به جوهر تعبیر می کنیم، و آنجا که ختم شود، صورت انسان است که از آن به فصل الفصول تعبیر می کنیم و در حقیقت جنس در حیوان تمام می شود و فصل از صورت جسمیه شروع می شود؛ زیرا عالم طبیعت در صورت انسانی ختم می شود و حرکت جوهریه در درجات وجود به آخر می رسد نه در خود صورت نفس انسانی؛ چون مادام که در طبیعت است حرکت جوهری در آن ادامه دارد.

لذا از صورت انسانی بالاتر و اخص، چیزی نیست که صورت انسانی نسبت به آن جنس باشد، پس صورت انسانی فقط فصل است ولی پایین تر از صورت انسانی، صورت حیوانیه است و چون حرکت می کند و صورت انسانی می شود نسبت به صورت انسانی، جنس است، و آخرین جنس است که از این طرف تمام می شود، و در این طرف، جنس زودتر از فصل به یک مرتبه تمام می شود، و در آن طرف، فصل کمتر از جنس به قدر زیادی در این طرف می باشد؛ برای اینکه در آن طرف ماده المواد - که در صف نعال وجود است و اضعف از آن وجودی نیست بلکه منتهی به عدم است - نمی تواند صورت و فصل چیزی باشد؛ چون چیزی نیست تا فصل آن باشد، این است که ماده المواد فقط جنس است.

و بالجمله: ماده المواد، جنس الاجناس و اعم الاجناس است و جنس الاجناس لایکون فصلاً، بل هو یکون جنساً محضاً، و از این طرف هم آخرین جنس، حیوان است. و در فصول هم اولین فصل، صورت جسمیه بالنسبه به هیولی است، و آخرش صورت نطقیه است که فصل محض و خالص است، و ممکن نیست نسبت به دیگری جنس باشد، و بین ابتدا و انتها، فصول و اجناس متوسطات است.

البته فصول و اجناس متوسطات به اینها گفتن تسامح است، بلکه اینها متوسط بین فصل و جنس هستند، چون در حال حرکت هستند، پس نه جنس خالص و نه فصل خالص می باشند؛ چنانکه در حرکت می گوئیم: آنچه که بین محوضة الفعلیه و صرافة

القهوه است، نه می توان به آن قوه گفت و نه می توان به آن فعلیت گفت، در عین حال هم قوه و هم فعلیت است، اینها را هم نه می توان فصل گفت و نه می توان جنس، در عین حال که جنس و فصل می باشند.

ولیکن بعد از اینکه اینها را گفتیم، باید در نظر گرفت که آن صورت جسمیه که تعیین پیدا کرده است جنس حیوان و انسان و نبات و عنصر و معدن نیست، بلکه صورت جسمیه ای جنس است که حرکت به طرف عنصر کرده، و اگر در عنصریت - به وقوف عنصر - وقوف کرد، صورت جسمیه در این عنصر از جنسی که مشترک بین جسم و عنصر و معدن است بیرون می رود، و آن صورت عنصریه ای جنس است که وقوف در صورت عنصریه نکرده باشد، بلکه حرکت نموده و به معدن می رسد و در معدن اگر وقوف کرد، این صورت واقفه معدنیه دیگر از جنس بودن بیرون می رود و نمی تواند جنس بین نبات و حیوان و انسان باشد، و اگر آمد و وقوف نکرد و به مرتبه نبات رسید، اگر صورت نباتی حرکت نکرد و واقف شد، از جنسی که جنس بین حیوان و انسان است، خارج می شود، و اگر واقف نشد و به صورت حیوانی رسید، در صورت وقوف، از جنسی که جنس بین انسان و حیوان است خارج می شود، و اگر واقف نشد آن جنس بین انسان و حیوان است.

پس از این گفته ما معلوم شد که صورت نامیه وقتی در نباتات، فعلیت به خود گرفته و متعین شد دیگر نوعی از انواع است که صورت نوعیه به خود گرفته است و این نامیت در اینجا محال است جنس باشد با آن ابهامی که جنس دارد؛ زیرا صورت نامیه خودش مستقل و متعین است و دیگر به طرف صورت دیگری در حرکت نیست. لذا این صورت نامیه که جنس نیست نمی توان گفت که جنس بین نباتات و حیوانات و انسان است؛ چون در نباتات دیگر جنس نیست، بلکه فصل و صورت نوعیه است، و همین طور در عنصر که دیگر آن صورت عنصریه فعلاً در فلان جسم است، این جنس بین این متصور و معدن و نبات نیست، هکذا عنصری که فعلاً فلان معدن - مثلاً معدن طلا - شده، دیگر آن معدن، جنس بین این طلا که الآن صورت

معدنیه به نحو فعلیت است و بین نبات و حیوان و انسان نیست، و هکذا حیوان که فعلاً صورت مستقل دارد و دیگر ممکن نیست به صورت انسانی حرکت کند؛ مثل آن حیوانات از قبیل میمون و فرس و حمار که در اینها حیوانیت صورت و فصل است و دیگر معنای مبهم جنسی نمی باشد.

بلی، می توان حیوانیت را بین انسان و میمون مثلاً جنس گفت و واقعاً هم جنس بشود، اگر بگوییم میمونیت هم یک معنایی است و صورت متحصله دارد که صورت حیوانیت به سوی آن حرکت می کند، که البته بنابراین صورت حیوانیت جنس می شود، و هکذا در معدن هم اگر قائل شویم صورت معدنیه به حرکت جوهریه که در صورت معدنیه هست حرکت و ترقی می کند و به صورت نباتیه می رسد.

والحاصل: جنس، آن حیوانی است که در انسان است که در اینجا به نحو ابهام است، و هکذا جنس از جسم نامی برای انسان آن است که در ضمن انسان است، و هکذا جنس در نامی برای حیوان آن جسم نامی است که به خود حیوان قائم است و اما آنکه نبات است اصلاً آن گونه نامیت جنس حیوان نیست، و به این نحو تمام اجناس را محاسبه نمایید.

تحلیل مشهور در چگونگی اخذ اجناس و فصول

به نحوی که ما مطلب را در باب جنس و اجناس متمیم کردیم، حق این است که نمی شود آن را قبول کرد، چون مخالف اجماع و نصّ تمام حکما است و مطلبی مخالف با نصّ جمیع حکما و فلاسفه و تمام اهل منطق می باشد.

پس طبق نظر آنها می گوییم: فرس و انسان، یا حیوان و نبات در جنس شرکت دارند، و چنان نیست که اقسام حیوانات همه با هم تحت یک نوع بوده و اصناف باشند، بلکه هر دسته - مثلاً دسته حمار - نوعی است و دسته دیگر نوعی دیگر و هکذا، پس صور نوعیه اینها، صورت برای اصل حیوانیت می باشد؛ یعنی حیوانیت نمی تواند بدون یکی از این صور متحقق باشد؛ چنانکه هیولای اولی با اینکه جنس برای صورت

جسمیه است، ممکن نیست بدون صورت جسمیه باشد و زمانی از آن منفک باشد سپس به حرکتی که مدتی طول می کشد متلبس به صورت جسمیه شود، بلکه هیولای اولی قوه محض است، و همین طور خود صورت جسمیه هم نمی تواند عاری از صور مافوق بوده، و تنها به صورت خود، در عالم اظهار وجود نماید، ولو بنا بر قول به اجزاء ذی مقرطیسی؛ چون آن اجزاء هم اگر وجود داشته باشند اجزاء معادن و ذرات طلا و نقره و ذرات عناصر و غیره می باشند، نه اینکه از صور عنصری خالی بوده و تنها با صورت جسمیه باشند.

علی ای حال صورت جسمیه چنان نیست که یک زمانی در حال حرکت بوده، تا خود را به صورت عنصریه رسانده و متصور به آن صورت شود، و جنبش در حال حرکت باشد، بلکه یک معنایی است که آن، این شده و به قیام و تحصیل این، موجود است و بیش از این ما در باب اجناس نمی خواهیم.

پس نگوید: مثلاً میان انسان و سایر انواع حیوان یک اصلی است که آن اصل، احساس است و فرقتشان فقط در شدت و ضعف می باشد؛ زیرا آن اصل احساسی که در بقراست، در انسان هم همان اصل احساس هست، ولیکن این اصل احساسی که در انسان است، حرکت به طرف یک نحوه فعلیتی دارد که غیر آن نحو فعلیتی است که آن اصل احساسی که در بقراست به طرف آن حرکت کرده است.

و بالجمله: این احساس و تحرک بالا راده - که اصل حیوانیت است - در تمام افراد انسان که مرتبه اول احساس در آنها تولید می شود با آن جنین فرس که اولین مرتبه از احساس در آن تولید می شود یکی است و در این مرتبه با هم هیچ فرقی ندارند، منتها تمیز اینها در این مرتبه در رسیدن این قوه به آن فعلیتی است که انسانیت به آن فعلیت دارد و این جنین فرس بودنش نه این است که الآن فرس است؛ بلکه فرس نیست؛ برای اینکه فرسیت به آن فعلیتی است که این اصل احساس، با حرکت، به آن فعلیت خواهد رسید، پس اینها فعلاً چون هیچ کدام فعلیت ندارند حقیقه انسان و فرس نیستند و هر دو چون اصل احساس را دارند که حیوانیت به آن است، پس هر دو

حیوانند، ولیکن این حصّه حیوانیت و قوه احساس، در آن فعلیتی که خواهد یافت فعلیتی را می جوید که آن عین صورت فرسیت است که فرسیت فرس، به آن فعلیت و به آن صورت است، ولی این حصّه از مرتبه ضعیفهای که در جنین انسان است، صورت و فعلیت دیگری را قابل است که آن فعلیت، صورت انسانی است.

و هکذا آن حصّه که در جنین بقر است به سوی صورت و فعلیتی می رود، که قوه آن را داراست و می تواند آن فعلیت را بیابد.

پس همه در اول امر در آن احساس و اصل حس که آن منشأ انتزاع حیوانیت است شریکند، و معنای شرکت این نیست که در یک حصّه ای از احساس شریکند، بلکه در هر کدام، حصّه مختصه ای از حقیقت هست که از این حصّه و از آن حصّه یک معنی انتزاع می شود، منتها این حصص منشأ انتزاع، اختلافشان به این است که هر یکی به جهت تخصصی که در ازل مقدر شده و تقدیر گردیده است، طوری است که به یک نحو فعلیت و صورت می رسند که غیر از نحوه فعلیت دیگری است و به آن نحو اشتراکی که گفتیم بین همه مشترک نیست.

شاهد بر آن این است که صورت نوعیه آنها - که فعلیت و فصل اخیر آنها است - در حقیقت مختلف است، لذا آثار و خواص آنها را مختلف می بینیم؛ مثلاً این نبات، خرما می شیرین می دهد و آن، حنظل تلخ، و این آلوچه ترش، و آن هندوانه شیرین می دهد.

بلی، آن افرادی که آثارشان یکی است، معلوم می شود که تقدیر آن حصّه احساسی - که منشأ انتزاع حیوان است و در آنها بوده - این بوده است که به سوی یک نحوه از فعلیت و وجود حرکت کند، پس این افراد با هم در نوع اختلاف ندارند، چون نحوه فعلیت آن اصل احساسی که در آنها بوده به یک میزان است.

و البته تقدیر و مقدر شدن این حصص احساسی به اینکه به کدام نحوه فعلیت - که صورت اخیر و شیئیت شیء است - حرکت کنند، همان تقدیرات و تخصصاتی است که برای حصص ماده المواد رخ داده است. و لابد آن حصصی که مقرر شده تا خلعت

صورت احساسی که منشأ انتزاع حیوانیت است به آنها داده شود، باز در حال انضمام مخصصات مختلفه به آنها، قلم تقدیر در ناصیه و ذات آنها نوشته است که بعداً به آنها کدام صورت مناسب با مخصصات داده شود و به طرف کدام فعلیت حرکت کنند، و در این مرحله مقدر آنها مختلف می شود.

لذا به مناسبت آن فعلیتی که پیدا می کنند، نوعی می شوند که اصل حیوانیت، جنس آن، و آن فعلیت هم فصل و صورت آن می شود.

استدلال قائلین به وحدت نفس بر معاونت و معاوقت قوا^۱

کسانی که گفته اند: نفس، واحد است و بوحدتها کل القوی است،^۲ دلیلشان این است که: ما می بینیم معاونت بین قوا موجود است، مثلاً چیزی را بصر می بیند و به واسطه دیدن آن، دل آدم آن را می خواهد و شهوت به طرف آن میل می کند، و یا مثلاً سمع، اوصاف چیزی را که شنید، آدم می خواهد که آن را ببیند، و چه بسا طلب کرده و آن را پیدا نموده و می بیند.

و هکذا در بعضی از مواقع بین قوا معاوقه واقع می شود، مثلاً چیزی را احساس می کند اما نمی خواهد آن را ببیند و لذا چشمش را روی هم می گذارد، یا مثلاً وقتی که انسان متوجه شنیدن کلامی است با اینکه چشمش هم باز است و نگاه می کند، ولی گاهی نمی بیند، اگر سؤال کنی که آنچه مقابل چشمت هست رنگ آن چیست؟ به نظر دوم محتاج است، و یا اینکه اگر مشغول خواندن و مطالعه کاغذی است، گاهی گوشش کار نمی کند و نمی شنود؛ و معاوقه از نظر و مطالعه کتاب، برای قوه سمعیه حاصل شده است.

پس از آن معاونه و این معاوقه که انسان وجداناً بین قوا پیدا می کند می دانیم که یک چیزی هست که همه اینها را جمع نموده است و البته آن جامع نمی تواند جسم یا

۱- اسفار، ج ۹، ص ۵۸.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۶۳؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۱۶.

جسمانی باشد؛ برای اینکه مجرد برزخی بعضی از این قوا به ثبوت رسیده است، پس ممکن نیست جسم یا جسمانی، جمع همه قوا نماید؛ و باید مجرد باشد و آن نفس است، این تقریر کسانی است که قائلند: «النفس فی وحدتها کل القوی».

جواب آخوند به استدلال قائلین به وحدت نفس^۱

آخوند می فرماید: این بیان آنها مطلب را کاملاً روشن ننموده است و احتمال دارد که این دلیل را برای اثبات مطلب دیگری اقامه کرده باشند؛ مثلاً قصدشان اثبات علیت نفس برای این قوا باشد و بگویند: نفس، علت این قواست و از باب علیت است که کل المعالیل است و جمیع کمالات آنها را دارد.

والحاصل: چون دلیلی که تقریر شد گرچه فی حد نفسه دلیل متین و برهان مستقیم است، ولیکن ممکن است مرادشان این باشد که نفس چون علت این قواست، پس جامع همه اینهاست.

ولی آخوند رحمته الله می فرماید: قضیه این طور نیست که نفس، علت این قوا باشد؛ چون در این صورت لازم می آید ما به وجود متعدد معلولات و وجود علت قائل شویم؛ زیرا مسلم است که وجود علت و وجود معلول، دو هویت و دو شخصیت هستند نه اینکه شخصیت واحده باشند؛ گرچه بین علت و معلول کمال ارتباط است، ولی اگر قضیه نفس و قوا، قضیه علیت و معلولیت شد، لازم نمی آید که معاونه و یا معاوقه بین قوا حاصل شود؛ چون با اینکه عقل فعال علت تمام موجودات عالم طبیعت است ولی بین من و تو که هر دو معلول آن هستیم معاوقه و معاونه واقع نمی شود؛ مثلاً این طور نیست که اگر من به چیزی توجه داشته باشم، شما از شنیدن بازمانید، و یا من چیزی را شنیدم، شما مشتاق دیدن آن باشید، با اینکه من و تو هر دو معلول عقل فعال هستیم، پس قضیه علیت و معلولیت نیست و این احتمال بی وجه است، ولو ارتباط بین علت و معلول مسلم است، ولی نفس و قوا رابطه علیت و معلولیت ندارند.

ممکن است مراد قائل از اینکه یک جامع بین القوی هست این باشد که نفس، موجودی است، و قوا هم که آلات آن می‌باشند موجوداتی هستند، لیکن نفس به واسطه این آلات، درک می‌کند.

والحاصل: مراد از دلیل سابق این باشد که درک به آلات است، یعنی این آلات به نحو جزئی درک می‌کنند و نفس با اینها یک نحو ارتباطی دارد که به توسط آنها، نفس هم درک می‌کند آنچه را که اینها درک کردند، ولی درک نفس به نحو کلی می‌باشد؛ مثلاً چشم چیزی را به نحو جزئی می‌بیند، و این را که چشم به نحو جزئی دید، نفس به نحو کلی ادراک می‌کند؛ مثلاً زید که در مکان مشخصی نشسته است و انسان او را می‌بیند، البته به نحو جزئی می‌بیند و نفس همین را درک می‌کند به اینکه وجودی مقید به قید زمان کذائی و مکان کذائی و رنگ کذائی است و این قیودات را هم به نحو کلی درک می‌کند. پس بالاخره ضمّ کلی به کلی بوده و معلوم است که با ضمّ کلی به کلی، شیء از کلیت نمی‌افتد؛ گرچه دایره آن تضییق می‌شود.

بنابراین: نفس، زید را به نحو کلیت ادراک می‌کند و هرچه را قوه سمع و بصر و لمس به نحو جزئی می‌شنود و می‌بیند و احساس می‌کند، نفس به وساطت اینها، همان مدرکات را به نحو کلی ادراک می‌کند، سپس از نفس، این کلیات که در آن به واسطه قوه‌ای حاصل شده است، در قوای دیگر به نحو جزئیت نقش می‌بندد؛ مثلاً آنچه را که نفس به نحو کلیت درک کرده است، به نحو جزئیت در قوه شهوت منتقل می‌شود، گرچه خود درک نفس آن را به نحو کلیت، از درک بصر به نحو جزئیت می‌باشد؛ لذا قوه شهوت به آنچه قوه بصر انسان دیده است میل می‌نماید و به این نحو معاونه حاصل می‌شود.

آخوند می‌فرماید: البته قضیه نفس و قوا به این نحو نیست؛ چون بالوجدان انسان می‌داند که یک شیء، مدرک را درک می‌کند، نه اینکه دو درک به هنگام ادراک، از یک مبصر داشته باشد.

نظریه آخوند پیرامون وحدت نفس^۱

حق این است که بگوییم آن دلیل سابق افاده می‌کند که یک هویت و شخصیت است که ذو مراتب و صاحب شئونی است - چون نفس حقیقتی واحده و شخصیه است که بشخصیتها الواحده کل القوی است - این موجود و هویت واحده، این طوری است که باصره است، سامعه است، ذائقه است، شامه است و عاقله است و در عین اینکه این شخص می‌بیند، همین شخص تعقل می‌کند و همین شخص می‌شنود و همین شخص نمو دارد و تغذیه می‌کند.

و این چنین نیست که وجودات و شخصیاتی در بین باشد و چون نفس به حرکت جوهریه پیدا شده، یک هویت، واجد این کمالات است؛ همین شخص وجود بود که در مرتبه‌ای - که مرتبه ضعیف بود - نامی و متغذی بود، همین هویت شخصیه است که به سیر کمالی وجود، دارای قوه لمس شد، و همین موجود از این مرتبه وجودی ترقی نمود و باصر شد، و همین هویت، متخیل شد و همین هویت، متفکر شد و همین هویت عاقل شد، پس حقیقت واحده شخصیه است.

نفس، مرتبه شهادت دارد، مرتبه برزخ دارد و مرتبه عقل دارد؛ باصر اوست، سامع اوست و عاقل اوست، نه اینکه مرتبه عاقله اش در مرتبه بصرش باشد، بلکه بصر، مرتبه‌ای برای اوست و چون یک شخص است مثلاً زید را که ابصار کرد، حکم می‌کند: «هذا انسان»؛ زیرا ممکن نیست موضوع را موجودی، و محمول را موجود دیگر درک کند، آن وقت یکی از دو موجود، محمول را بر موضوع حمل کند؛ مثلاً زید را کسی ببیند و انسان کلی را شخص دیگری تعقل کند، آن وقت حمل متحقق گردد؛ چون این محال است. پس حاکم باید همان شخص باشد که موضوع و محمول هر دو را ملاحظه نموده است تا حکم به ثبوت محمول برای موضوع کند.

پس ما که زید را می‌بینیم و بر آن، مفهوم کلی انسان را حمل می‌کنیم، باید بیننده

زید، همان شخصِ عاقل و درّاک مفهوم انسان باشد و سپس همان شخص حکم کند به اینکه: «زید انسان»؛ چون ممکن نیست بگوییم: عاقلِ معقولات، نفس است که علت است، و مدرکِ جزئیات قوا و اعضا است که معالیلِ نفس می‌باشند و چون بین علت و معلول ربط است، پس مدرکاتِ معالیل هم، پیش علت هستند، و بطلان این را سابقاً تقریر کردیم.

علاوه بر این: خود این قوا - مثلاً قوه‌ نامیه و متغذیه و یا لامسه - قبل از حصول تعقلِ معقولات، وجود داشتند و اگر نفس، علت این قوا باشد، لازم می‌آید که معالیل، قبل از وجود علت، وجود داشته باشند.

و نیز اگر این طور باشد که قوا به نحو جزئیة چیزی را درک می‌کنند و به جهت ارتباطی که با نفس دارند، نفس آنها را به نحو کلیت درک نماید، لازم می‌آید وقتی که یک نفر شهوت پیدا می‌نماید، عقل اول هم به نحو کلیت شهوت داشته باشد.

بالجملة: دستگاه علیت و معلولیت یک دستگاهی است که در جای خود ثابت است، ولی در اینجا علت، تشخیصی دارد و معلول هم شخصیت دیگر، و اگر معالیل متعدد باشند، به تعدد آنها شخصیتها هم متعدد است، ولی در قضیه نفس این طور نیست که قوای نفس، شخصها و موجودات باشند و اگر به علیت و معلولیت و ربط علی و معلولی بین نفس و قوا قائل شویم، ناچار باید به وجودات قائل شویم.

ولی بنا به گفته ما یک حقیقت و یک شخصیت ذو مراتب است و معنای ذو مراتب بودن را هم توضیح دادیم که عین بصر است، عین سمع است، عین خیال است؛ گرچه مراتب نسبت به یکدیگر علت و معلول نباشند، و ذو مراتب بودن، غیر از قضیه علیت و معلولیت است؛ ذو مراتب بودن یعنی یک شخص است که ببصر و یسمع و یتخیل و یتعقل و فی عین کون هذا الشخص متعلقاً کانت ایضاً باصرة سامعة شامّة، بل جسداً و موجوداً طبیعياً، لکن فی مرتبة شهادته و طبیعته، پس در عین حال که دانی است، عالی است و در عین حال که عالی است، دانی است.

این عبارت را در حق تعالی - عزّ اسمه - هم گویند، که: «دنا فی علوه و علا فی

دنوّه»^۱ ولی به یک معنی در باب علت و معلول هم هست که علت از معلول منعزل نیست، و به این اعتبار گرچه در آنجا هم صحیح است ولی در آنجا شخصیات متعدد است؛ چون علت، وجودی است و معلول هم وجودی، پس دو وجود است، ولی در ما نحن فیه گفتیم یک وجود و یک شخصیت است که دارای شوون و مراتب می باشد. البته نمی توان گفت که قوا معالیل نفس هستند و نفس علت است و چون معلول پیش علت حاضر است، ما وجده المعلول و ما ادرکه المعلول هم پیش نفس حاضر است، قضیه مسلماً این طور نیست؛ به جهت اینکه معقول نیست علت، از تأثیری که معلول پیدا کرده است متأثر شود، و حال آنکه ما می بینیم قوا که متأثر شدند، نفس هم متأثر می شود؛ مثلاً اگر یکی از اعضا بریده شود و تفرق در اجزاء اعضا حاصل شود، نفس متأثر و دردناک می شود و اگر در علت و معلول این طور باشد، آن وقت لازم می آید به تأثر یکی از معالیل، عقل فعّال هم متأثر شود.

همچنین نمی توان گفت که قوا، آلت و ابزار نفس می باشند و مدرکات جزئیة آنها را نفس به طور کلی ادراک می کند؛ چون مخالف وجدان است؛ زیرا این طور نیست که ما بعد از درک جزئی فلان شیء جزئی، آن را به طور کلی درک کنیم، بلکه قضیه این است که نفس، یک هویت و شخصیت صاحب مراتب است و چون به حرکت جوهریه، حرکت کمالی نموده، در این حرکت، صاحب عرض عریض و واجد مراتب کمالی و صاحب شوون شده است و در هر مرتبه کمالی، شأنی را پیدا نموده؛ یعنی هر مرتبه را که طی نموده و بالا رفته است در آن مرتبه عالی، شوون مرتبه دانی را به نحو اعلی حائز شده است و هر قدر شدت وجودی پیدا کند، کمالات و وجدانات را که در مرتبه نازله واجد و حائز بود، در مرتبه فوق، آن وجدانات را به نحو اکمل و اشدّ داراست.

چنانکه ثابت شده که هر قدر مرتبه وجودی عالی باشد، وحدت زیادتر است و شدت وجود و قوّت وجود، مساوق تأکّد وحدت است، پس هر قدر به حرکت جوهریه بالا می رود شوون و کمالات مرتبه پایین به علاوه کمالات دیگر، به نحو

۱- بلد الامین کفعمی، ص ۴۰۹؛ مفاتیح الجنان، دعای جوشن کبیر.

تناسخ نفوس و ارواح / وحدت یا تعدد نفس ۳۰۱

جمعیت و وحدت در مرتبه عالی موجود است و هرچه به افق تجرد نزدیک شود، کثرات عالم طبیعت به نحو جمع و وحدت موجود است، در عین حال که کمالات و شؤن کمالیه زیادتر می شود.

و ای بسا آنچه از کمالات که در مرتبه طبیعت و شهادت ممکن نبود که با کمالات دیگر متحد شوند، ولی به افق تجرد که نزدیک می شود، جمعیت بیشتر شده و وحدت بیشتر می شود؛ چنانکه نفس همان موجودی است که دارای شؤن کمالیه است، یعنی در عین حال که شأن عاقلیت دارد، شأن تخیل هم دارد، شأن باصریت هم دارد و شأن سامعیت هم دارد، نه اینکه شأن سامعیتش را بما آنه عاقل دارد و نه اینکه در مرتبه عاقله، سامع باشد، بلکه به خاطر مرتبه شهادتی که دارد، سامع است و باصر است و حاس است، و به واسطه مرتبه برزخیه، متخیل است.

پس این یک حقیقت است که با شخصیت واحده واجد این کمالات است و بالاخره موجودی می باشد که مرتبه شهادت طبیعت و مرتبه برزخیت و مرتبه تجرد را داراست.

منتها این طور نیست که مرتبه نازله، معلول مرتبه عالی باشد، بلکه این شخصیت در عین حال که دانی است، عالی است و در عین علو، دنو هم دارد و «علا فی دنوه و دنا فی علوه» می باشد. نه اینکه مرتبه علو آن، گاهی هم دنو می باشد، یعنی عاقله گاهی باصره می باشد؛ بلکه چون وجود واحد است، «علا فی دنوه و دنا فی علوه» بر آن صادق است، و چون شخصیت واحده است، می توان گفت: دانی است؛ زیرا یکی از موجودات شهادت می باشد و چون مرتبه غیب هم دارد لذا یکی از موجودات غیر طبیعت است؛ چنانکه مرتبه شهادتش هم در لطافت، متفاوت است، چنانکه لطافت مغز، غیر از لطافت پاشنه است، با اینکه هر دو موجود شهادتی هستند، ولی مغز اعلی و الطف از پاشنه است بدون اینکه پاشنه، معلول مغز باشد، بلکه یک وجودی صاحب مرتبه است.

پس نفس، یک حقیقت ذو مراتب است که مرتبه ای را بعد از مرتبه دیگر به واسطه

حرکت جوهریه پیدانموده، و چون از مرتبه شهادت و طبیعت بالا رفته است، علاوه بر اینکه واجد مرتبه بالاتر است، مرتبه شهادت را هم داراست، و قوا در این مرتبه که مرتبه نقصان است به نحو کثرت موجود می‌باشند؛ سمع غیر بصر، و بصر غیر سمع، و لمس غیر آنها می‌باشد و اصلاً ممکن نیست که اینها جمع شوند و وحدت داشته باشند. پس محلّهای اینها هم باید جدا باشند.

اگر وجود، مؤکد و شدید شد به طوری که در قوت، بین ضعف طبیعت و کمال تجرد قرار گرفت، جمعیت در این مرتبه حاصل است، این است که در مرتبه حس مشترک، همه حواس به نحو وحدت برزخیه جمع می‌باشند؛ یعنی با یک قوه، همه این حسها را درک می‌کند.

در مرتبه عاقله، همه قوای شهادت و برزخ جمع می‌باشند، ولی نه به نحوی که از هم متمایز باشند و یا به نحو اندماج و قاطی شدن، بلکه کثرات سمع و بصر و ذوق و حس و لمس و تخیل به نحو وحدت جمعیه جمع هستند، البته نه به نحو ضعف و نقصان که هر قوه‌ای خودش بوده و فاقد دیگری باشد، بلکه واجد همه است؛ سمع، واجد بصر است، بصر واجد سمع است، تخیل واجد بصر است و بصر واجد تخیل است و قوه عاقله واجد همه است؛ یعنی عاقله، سمع است و سمع عاقله است، ولی عاقله نه آن سمع است که به نحو نقص در مرتبه شهادت هست، بلکه همه مراتب شهادت با اسقاط کثرات و نقصان، در آن مرتبه است و با اسقاط نقص و کثرت و حد، عین عاقله است و عاقله هم عین آن است، پس عاقله سامع است نه به این سمع که در مرتبه شهادت است، و باصر است نه به این بصر که در مرتبه شهادت دارای حد و نقصان است. بالجمله: نفس، همه این قوا - سمع و بصر و لمس و خیال - را دارد ولی نه با حدود و نقصاناتشان، بلکه اصل کمال و وجودشان را داراست، یعنی بدون حدود و نقصان شهادتی می‌بیند و بدون حدود و نقصان شهادتی می‌شنود، پس نفس در عین حال که شهادت را داراست، مرتبه غیب و مرتبه برزخ را هم واجد است و در عین حال شخصیت واحده است.

توحید نفس راهی برای شناخت توحید حق

از بیانی که در حقیقت نفس و توحید نفس داشتیم، صاحب فراست و ذکاوت، توحید ذات احدی را هم می‌فهمد، و اگر کسی با برهان و دیده‌ی عقل، وحدت نفس و ذاتش را نفهمد، چطور احدیت و توحید حق را می‌فهمد؟ ولی کسی که به حقیقت توحید ذات خودش دست یافت، می‌تواند توحید حق را هم بفهمد. حقیقت انسان مرتبه‌ی غیب را داراست با اینکه واجد مرتبه‌ی شهادت هم هست و در طبیعت و مرتبه‌ی شهادت طبیعی است و در مرتبه‌ی خیال و حس مشترک موجود برزخی است و در مرتبه‌ی عاقله موجود مجرد است، با اینکه یک شخص است.

پس وجود انسان عصاره‌ی تمام عالم و تمام موجودات است و وجودش یک نقشه‌ی کوچکی می‌باشد که از روی نقشه‌ی بزرگ عالم و کون کبیر از عقل اول تا آخرین نقطه‌ی وجود برداشته شده است و این وجود انسانی همانند یک نقشه‌ی کوچکی است که از وجود کل عالم کبیر برداشته شده است که «من عرف نفسه فقد عرف ربه»^۱.

چنانکه گفتیم، کمالات مرتبه‌ی شهادت، در مرتبه‌ی برزخ به نحو الجمع هست و با یک قوه، همه‌ی آنچه را که حواس ظاهره درک می‌کنند، درک می‌کند و همه‌ی کمالات شهادت و نشئه‌ی برزخیه، در مرتبه‌ی عاقله به نحو وحدت، جمع است. همین طور همه‌ی مراتب شهادت و عالم طبیعت را حق تعالی واجد است، البته اصل کمالشان را، نه قیود و نقصان آنها را و نه اینکه حضرت حق هم یک حقیقت ذو مراتب باشد، بلکه در آنجا قضیه‌ی مراتب به این نحو نیست که عالم شهادت مرتبه‌ای از مراتب آن باشد، بلکه حضرت حق نسبت به سایر موجودات، علت است و علیت و معلولیت بین او و بین تمام موجودات حاصل است، و عرفا که می‌گویند: «علا فی دنوه و دنا فی علوه» و می‌گویند: در عین علوش نازل در تمام منازل است از این جهت است که هویت معلولی بتمامها، متعلق به اوست و حق تعالی به علم حضوری، عالم به همه‌ی معالیل

۱- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۱۰۲، حدیث ۱۴۹.

است و همه پیش او حاضرند و همه کمالات معالیل در وجود حق به نحو الوحدة الكاملة جمع است، البته نه به حدودها و نقصاناتها، بلکه به اصل کمالاتها و کلیتها، و بدون هیچ تقید و تحدید و تعینی، تقیدات در اینهاست و اصل در آنجاست؛ سمع الكل است و كل السمع است و كله السمع، بصر الكل است و كل البصر است و كله البصر، علم الكل است و كل العلم است و كله العلم، قدرة الكل است و كل القدرة است و كله القدرة، و سایر اوصاف کمالیه که هرچه در عالم شهادت و طبیعت و برزخ و عالم عقل است آنجا همه به نحو الجمع و الكمال جمع است، ولی همه این کثرات در نهایت و غایت وحدت است، به طوری که كله الوحدة است، و وحدة الكل است، و كل الوحدة است. و در عین حال که تمام کمالات است و این تمام کمالات هم نه به نحو الكثرة، بلکه به نحو الوحدة همه جمعند و در حقیقت، ذات حق فاقد فقداناتی است که در مراتب وجود است و حیثیات عدمی را فاقد است و وجدان الكل است، ولی پیش عقل که اسم تمام کمالات را می‌برند، کثرت کمالات تعقل می‌کنیم، ولی نه چنین است بلکه كل الكمال است، كله الكمال است، کمال الكل است و همه کمالات به نحو وحدت است.

سمعه يرجع الى بصره و بصره يرجع الى سمعه، و چون كل البصر است لذا هرچه می‌بینی می‌بیند و چون سمع الكل است هرچه می‌شنوی می‌شنود، البته نه با سمع و بصر محدود و ناقص تو که سمع از بصر و بصر از سمع ممتاز است بلکه بسمع الكل یسمع و ببصر الكل یبصر.

بالاخره توحید نفس و چگونگی آن را که مشروحاً به عرض رساندیم آیه توحید ذاتی حق است؛ چنانکه افعال نفس، آیه توحید افعالی حق است، عالم شهادت به سبب نقصانی که دارد، وجود در آن نازل است و دارای حدود و نقصانات است. و لذا قوا در عالم شهادت، کثرت دارند و محل یکی، غیر دیگری است ولی همه مظهر یک هویت هستند. مثلاً اگر کوه‌هایی اندرون خانه باشد و ما در خانه نشسته باشیم و از هر کوه‌ای نوری بیفتد، می‌گوییم: این انوار کثیر است، ولی بیرون که می‌رویم و به نور

فضای بیرون که از شمس ساطع است و نور مطلق و وسیع است نگاه می‌کنیم، می‌دانیم که نور واحدی است که از کوه‌ها افتاده، منتها حدود کوه‌ها و نقصان هر یک از انوار داخل اتاق باعث تخیل کثرت از سوی ما شده است؛ همچنین نفس اگر در مرتبه شهادت ظهور کند، لابد تجلیاتش کثیره به نظر خواهد آمد.

در فعل خداوند متعال قضیه همین طور است، مقام فعل حضرت حق عبارت است از وجود منبسط و فیض مقدس که مشیت الله و مقام مشیت حق و فعل اوست و این وجودی واحد و بسیط است و هیچ حدی هم ندارد؛ چون معقول نیست از لحد، محدود صادر شود، بلکه چون مبدأ، صرف الوجود است، این هم صرف الوجود است و قضیه صدور وجود از وجود است، منتها این وجود صادر که بر عالم کثرات افتاده، به توسط حدود است نه اینکه حد چیزی باشد و کثرت هم چیزی، بلکه قرب و بعد مراتب وجود منبسط، از حق است که موجب کمال یا نقصان وجودی است.

بیان مراتب سه گانه نفس

در تعقیب مطلب توضیحاً می‌گوییم:

نفس دارای سه مرتبه است؛ چنانکه عالم و کون کبیر دارای سه مرتبه است: مرتبه طبع الكل که عالم ماده و مادیات و مرتبه شهادت است، و مرتبه خیال الكل که عالم برزخ می‌باشد، و مرتبه عقل.

این سه مرتبه در قوس نزولی است، البته این چنین نیست که در مرتبه برزخ، مثلاً سمع، بصر و لمس نباشد، ولی در مرتبه شهادت همه اینها باشند؛ چون اگر این طور بود، آن مرتبه، فاقد کمالات بود و رتبه وجودی و کمالی اش کمتر از این مرتبه بود؛ بلکه همه اینها در آنجا هست، ولی نه به نحوی که با این حدود باشد و نه به این ترتیب که تحققشان محتاج ماده باشد، بلکه به نحو ارفع وجود دارند.

همین طور در عالم عقل، سمع و بصر هست، و همه کمالات وجودیه مراتب پایین را دارد، حتی دارای کمال جوهریه این عالم هست و حیثیت وجودیه هیولی در آنجا

تحقق دارد و هر حیثیت کمالیه که برگشتش به حیثیت وجودیه است، آنجا هست ولی به نحو وحدت، تمام حیثیات وجودیه این قوا؛ حقیقة السمع، حقیقة البصر، حقیقة التکلم، حقیقة الاحساس در آنجا هست؛ چنانکه ارسطو گفته است: هر کس در عالم عقل، دست و پا و چشم و گوش و سر را درک نکند، عالم عقل را تعقل نکرده است، ولی نه به این نحو که مثل اینجا باشد که دست، غیر پا و پا، غیر دست و گوش، غیر چشم و چشم، غیر گوش باشد، بل کلها فی الكل^۱ البته در آنجا دست، دراز و سر، گرد نیست، بلکه آنچه دست می تواند انجام دهد، که به آن اعتبار دست است، آنجا هست؛ یعنی فعل همین دست را انجام می دهد و فعل این پا را انجام می دهد و فعل این چشم را انجام می دهد و فعل همین سمع را انجام می دهد، پس به آن جهت که سمع، سمع است و به آن جهت که بصر، بصر است و به آن جهت که دست، دست است، و خلاصه جهت مقوم همه این اعضا در آنجا هست.

پس همه در آنجا نه به نحو انعزال از یکدیگر، بلکه به نحو وحدت به جمع عقلانی جمع هستند، منتها وقتی که همین معانی در این عالم و نشئه طبیعت بخواهد انجام بگیرد، باید بصر و سمع در طبیعت باشند؛ به واسطه تنگی و ضیق که این عالم دارد و این تنگی و ضیق ذاتی آن است، بلکه از ضعف وجود است، لذا سمع و بصر باید در محل خاص و منفرد از یکدیگر باشند و یک قوه نمی تواند این دو معنی را تحمل کند، ولی نه اینکه از مقتضیات ذات اصل سمع و بصر این است که منحاز از هم باشند، و این حقایق اظلال مرتبه بالاست، منتها در این عالم از جهت ضیق باید به نحو کثرت و محدود باشند و شرایط وضع و محاذات و توسطیت جسم شفاف و قرع و قلع و تموج هوا و غیره باشد، تا سمع شهادتی و بصر طبیعی در عالم طبیعت متحقق گردد.

بالجمله: این سه مرتبه که در کون کبیر و در قوس نزول گفتیم، در انسان هم هست که یک حقیقت ذو مراتبِ ثلاثه است و سه نشئه دارد، اما یک شخصیت، این سه مرتبه و سه نشئه را دارد؛ مرتبه طبیعت، خیال و عقل، البته در مرتبه خیال که مرتبه برزخ است

نه اینکه رؤیت یا سمع نباشد، بلکه حقیقت سمع و رؤیت و لمس هست؛ چنانکه در خواب این قضیه مشهود است؛ چون در خواب می بیند، می شنود، تکلم می کند، لمس می کند، می نشیند، می دود، می ایستد، می خواند، می خورد، از چیزهایی که مولم است احساس درد می کند و از چیزهایی که ملذذ است لذت می برد، و چه بسا صوت مهیب می شنود که از ترس بیدار می شود، البته حقیقت اینها به عمل می آید، منتها در آن نشئه لازم نیست که این شروط - مثل قرع و قلع و تموج هوا - باشد؛ چون اینها از لوازم و شرایط تحقق سمع در مرتبه شهادت و مادیت است.

البته نه این است که مسأله خواب مثل خیالی است که آدم چشمش را روی هم می گذارد و تصور می نماید؛ چون خیال و تصور صوت، غیر از حقیقت صوت است؛ اگر تصور صوت مهیب کنیم نمی ترسیم، ولی در خواب می ترسیم، خیال زید و تصور او را که می نمایم، نمی گوئیم زید را دیدیم و به محض اینکه او را خیال و تصور کردیم، اگر بگوئیم او را دیدیم غلط است، ولی وقتی که در خواب می بینیم، حقیقت دیدن، صادق است و اگر هم بگوئیم او را دیدیم، اشتباه نیست.

همین طور در مرتبه عقلانی «دیدن» است به حقیقت دیدن و «سمع» است به حقیقت شنیدن. البته آن هم ارفع از مرتبه خیال می باشد چون نشئه کامل است، لذا بصر، از سمع و لمس، از بصر جدا نیست و در این مرتبه نیز دیدن عقلی است نه اینکه تعقل دیدن باشد، بلکه حقیقت دیدن است. حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که با جبرئیل امین تکلم می کرد، وقتی که متمثل می شد و آن حضرت هم با قدرتی که با آن حقیقت کامله اش داشت خود را از طبیعت منسلخ می کرد، می شنید، تکلم می کرد و علوم می به آنها می آموخت یا از آنها فرا می گرفت، همه اش با حقیقت تکلم و با حقیقت سمع بود؛ چنانکه در خیال هم گفتیم که به نحو برزخیت حاصل می شود.

محقق داماد کتابی نوشته است که در آن کتاب برهان متینی را که در خواب اقامه کرده نقل نموده و می گوید: در خواب دیدم که مجلسی تشکیل شده و گویا من رئیس آن مجتمع بودم و آن جلسه از روحانیون تشکیل یافته بود، و می گوید که از من سؤال

شد چه دلیلی بر حدوث عالم دارید؟ من یک برهان تقریر کردم و دو ساعت در آن مجلس صحبت می نمودیم. و شاید این کتاب را در تعقیب آن برهانی که در حال خلسه ذکر نموده، نوشته است.^۱

پس از این بیانات معلوم شد که اشکال به اینکه: اگر در عقل این حقایق هست، پس چه داعی بر اثبات این قوا داریم، ابدأً معنی ندارد.

بی وجه بودن این اشکال این است که قضیه، قضیه داعی نیست، بلکه حقیقت امر به این نحو است که مرتبه شهادتی هست که اگر یکی از این قوا مختل شود ادراک منعطل می شود و بالعیان این جلیدیه و صماخ گوش باید باشد تا این حسهای شهادتی به عمل بیاید.

۱- خلسة الملکوت، در ضمن قبسات، چاپ سنگی، ص ۵.

فصل ششم

کلام شیخ اشراق ورد آن^۱

این فصل در بیان ایراداتی است که گفته شده از بیان گذشته لازم می آید. ایراد اول این است که لازمه سخن شما این است که شیء واحد، یعنی نفس، هم مجرد و هم مادی باشد، و مجرد، در ماده تصرف نماید. ایراد دیگر اینکه: در صورت مجرد بودن نفس، باید آنچه را که در قوه خیالیه و خزانه حافظه هست، مستشعر بالفعل باشد و همه در پیش او به نحو تفصیل حاضر باشند؛ چون ممکن است که نفس به آنها اطلاع پیدا کند، و در مجرد، همین قدر که چیزی برای او ممکن باشد، باید بالفعل برای آن حاصل باشد و مجرد حالت منتظره ندارد، و همین طور آنچه از کمالات در آینده برای او ممکن است، باید بالفعل باشد، پس یک عالم حکیم که مسائل و علوم در خزانه حافظه او موجود است، باید همه آنها را مستشعر بوده و بر همه آنها بالفعل مطلع باشد، و حال آنکه می بینیم قضیه چنین نیست.

صاحب مطارحات از اشکال اول جواب داده به اینکه اولاً: در مجرد قوای باطنی و خیالی بحث است که آیا مجردند یا مادی؟ گرچه متقدمین به مادی بودن خیال قائل بوده اند، ولی این معنی، محل کلام است.

و ثانیاً: چه عیبی دارد که بگوییم نفس، مجرد است ولی در عین مجرد، تصرف در

ماده و مادیات می‌نماید؛ چنانکه عقل فعّال این طور است؟ مگر قائل نیستند که عالم مادیات، تحت تصرف عقل فعّال است و به مناسبت همین تصرفات در عالم طبیعت، عقل فعّال اثبات شده است؟

و ثالثاً: بنابر انکاری که در قوه مصوره دارد می‌گوید: البته نمی‌توان گفت که قوه مادی عديمة الشعور، چنین موجودی به نام طفل را در رحم تصویر نموده است که در نظم و نظام و حکمت، اتقن می‌باشد، و عقل هم در نظام وجودی آن متحیر است، پس معلوم است که آن مربوط به یک موجود مافوق الطبیعه و از برکات دست قدرت یک موجود مجرد است. صاحب مطارحات فقط از اشکال اول چنین جوابی داده است.

اشکالات آخوند به جواب شیخ اشراق^۱

مرحوم آخوند به کلمات صاحب مطارحات اشکال می‌کند و می‌گوید: اینکه گفتید قدما به مادی بودن خیال قائلند، نسبت صحیحی نیست؛ زیرا ما در آنجایی که اثبات خیال کردیم، گفتیم که قدما به این حرف - که آنها مجرد بودن خیال را قبول نکرده‌اند - تکلم نکرده‌اند، بلکه آنها هم، خیال را مجرد می‌دانند.

دیگر اینکه گفتید: عیبی ندارد که نفس مانند عقل فعّال در مادیات تصرف کند، البته این حرف هم غلط است؛ زیرا تصرف عقل فعّال فقط تصرف فاعلی است ولی خودش منفعل از اینها نیست، به خلاف نفس که منفعل از قوای خود می‌باشد و اگر تصرف در اینها کند، خودش هم از آنها منفعل می‌شود.

و اما اینکه صاحب مطارحات روی مذاق خود می‌گوید: محل قوا و خود قوا کاره‌ای نیستند، بلکه اینها نفس مجرد را مستعد می‌کنند که نفس، خودش چیزی را ایجاد نماید؛ مثلاً رحم چیزی نیست مگر اینکه مجردی را مستعد می‌کند که تصویر در صورت جنین نماید.

آخوند می‌فرماید: این قول هم بی‌معنی می‌باشد؛ چون اگر مراد این است که قوای

طبیعیه، بنفسه و مستقلاً این کار را می‌کنند، این باطل است؛ زیرا چیزی که آثار شعور و علم و نظام از آن ساطع و لامع است، مسلماً اثر و معلول عدیم الشعور نخواهد بود. ولی اگر گفته شود که آثار آنها چیزی نیستند و باطل هستند، خواهیم گفت: به آن نظر همه چیز باطل است، نه اینکه فقط این‌گونه آثار باطل باشند، زیرا به این نظر ما خلا الله باطل است.

و اما اگر بگوییم که قوای طبیعی و ساطت دارد؛ یعنی موجود مجردی این را طوری درست کرده که فلان اثر و فلان نظام اتقن از آن حاصل آید، این سخن قابل اشکال نیست؛ مثلاً کسی که اتومبیل در حال حرکت را می‌بیند اگر بگوید: این دستگاه هیچ اثری ندارد و محرک و حرکت دهنده همان شخص است که اتومبیل را درست کرده است، البته سخن غلطی است، و حق این است که اجزاء و قطعات، اتومبیل را حرکت می‌دهند؛ ولی نه اینکه خودشان مستقلاً و بدون اینکه دست صانعی اینها را به این نحو تنظیم کرده باشد، منظم شده و به این نحو اثر داشته باشند.

ولی اگر بگوییم که اینها حرکت می‌دهند چون طوری اینها را صانع و مخترع ساخته که از اینها این اثر به عمل می‌آید، سخن درستی است، پس در حقیقت این طور نیست که عالم طبیعت از این آثار و افعال برکنار باشد و دخالت نداشته باشد، بلکه دخالت دارد اما نه به طور استقلال، پس موجود مجردی این عالم را طوری خلق کرده که فلان آثار را داشته باشد، لذا مانعی نیست که بگوییم قوه متصوره وجود دارد و تصویر می‌کند.

حاجی رحمته الله این قوه را قبول ندارد، ولی ظاهراً مقدس مآبی اش گل کرده است؛^۱ چون گفتیم به یک نظر ما خلا الله باطل است و به یک نظر همه در جای خود صاحب آثارند. لذا یک عالم طبیعی که آن مراکز را مورد مطالعه قرار داد، نباید بگوید هرچه هست اینهاست؛ به شهادت اینکه اگر به یکی از این مراکز آفت برسد، شعوری و حسی از انسان خراب می‌شود، پس اینها دخیل هستند. زیرا ما در جواب چنین

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۹، ص ۶۷، تعلیقه ۱.

شخصی می‌گوییم: این سخن که اگر یکی از مراکز خراب شود، حسی از انسان مثلاً مفقود می‌شود، با وجود مبدأ مجرد - به آن بیانی که شد - منافات ندارد.

و بالجمله: صاحب مطارحات گفته است: اصلاً نباید به غیر موجود مجرد روحانی قائل شد؛ زیرا اگر به این قوای جسمانی که مکررین به آنها قائلند قائل باشیم نمی‌توان گفت این افعال منظم و متقن از این قوا به عمل می‌آید؛ چون این قوا شعور ندارند.

صاحب مطارحات به اشکال تعدد قوا - که می‌بینیم وقتی که به عضوی آفت رسید، فعل مخصوصی را انسان فاقد می‌شود، پس معلوم می‌شود هر یک از این اعضا برای فعلی است - چنین پاسخ می‌دهد که این اعضای مستعد کننده آن موجود روحانی، برای فعل مخصوصی هستند؛ مثلاً بصر برای دیدن و گوش برای شنیدن است و هکذا، پس وقتی که به یکی از اعضا آفتی رسید و خراب شد، چون مستعد کننده وجود ندارد، موجود روحانی مجرد هم کاری نمی‌کند.

آخوند می‌فرماید: این حرف موافق کلام حکمی نیست؛ برای اینکه چه معنی دارد که موجود روحانی، قابل فعالیت باشد ولی چون اعضا خراب می‌شوند دیگر فعالیت آن موجود مجرد روحانی تعطیل شود. علاوه، چون نوع مردم در آخر عمر قوایشان کاسته می‌شود و چه بسا خیلی از اعضا خراب می‌شوند، لازمه سخن صاحب مطارحات قسر نوعی است؛ که مجرد روحانی قسر شود، و چون در نظام وجود، قسر نوعی غلط است، پس حرف ما درست است که بگوییم: موجودی است که در اوایل، به امور طبیعی مشغول است - چون وجهه طبیعی بیشتر است و از این جهت به انتظام و تقویت امور طبیعی و شهادت و قوای شهادت و حسی اشتغال دارد - و چون کم کم سیر کمالی می‌کند و روی به عالم مجرد می‌گذارد، جنبه طبیعی اش کاسته می‌شود و یا به حال وقفه درمی‌آید و مسلماً وجهه آن به طرف عالم طبیعت کمتر می‌شود و وقتی که نظرش را منعطف به عالم مجرد می‌نماید و مجذوب عالم مجرد می‌شود، در نتیجه این طرف، یعنی وجهه طبیعت و اعضای بدن، ضعیف و نحیف و خراب می‌شود.

فصل هفتم

مراتب وجود انسان^۱

عالم دارای سه مرتبه است و بنابر جمیع اقوال فلاسفه و عرفا هر مرتبه فوق، واجد کمالات مرتبه مادون به نحو اعلی و اشد است، و هر مرتبه مادون هم واجد کمالات مرتبه اعلی به نحو اضعف و انقص است.

مشائین به عالم عقول و عالم افلاک و نفوس فلکیه و عالم طبیعت قائلند.^۲ اشراقیین به عقول متکافئه و عرضیه به آن اندازه‌ای که ممکن است و همچنین به عالم مثل معلقه که بین عالم عقول و این عالم طبیعت باشد، قائلند.^۳ و این عالم طبیعت هم که سر جایش مسلم است.

و عرفا نیز به این عوالم قائل می‌باشند.^۴

هر یک از اینها، در ایفای مقصود خود تعبیری آورده‌اند و در تفهیم مقصود خود کوشیده‌اند.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۷۰.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۸ - ۵۳۸؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۵۲۹ - ۵۴۲؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۴۳ - ۲۶۳.

۳- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۲ - ۴۶۴؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۵۰.

۴- شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۲۷ - ۳۳؛ تمهید القواعد، ص ۱۴۳ - ۱۴۸؛ مصباح الانس، ص ۱۰۰ - ۱۰۴.

مثلاً مشائین گفته‌اند: عالم طبیعت، مرتبه‌ی متنزله‌ی عالم بالاست و عالم بالا مرتبه‌ی کامله‌ی عالم طبیعت است.

حتی بعضیها در تعریف علت گفته‌اند: «العلّة حدّ تامّ للمعلول و المعلول حدّ ناقص للعلّة»^۱. البته مقصودشان این نیست که مفهومی به نحو تفصیل حمل شود بر مفهومی که بالا جمال آن محمول را شامل است؛ چنانکه در «الانسان حیوان ناطق» انسان در مقام اجمال، هم حیوان و هم ناطق است، منتها حد، تفصیل این مجمل است، و حد آن را به طور تفصیل بیان می‌نماید، و در حقیقت، حد، بسط محدود به طور کامل است. بلکه مراد آنها که گفته‌اند: علت، حد تام معلول است، این است که تمام کمالات معلول، در علت جمع است نه اینکه مثل حد منطقی باشد که علت، مقام بسط معلول باشد. و همین طور مراد از اینکه گفته‌اند: معلول، حد ناقص علت است، این است که معلول نمی‌تواند تمام کمالات علت را حکایت کند بلکه به اندازه‌ی خود، حاکی از کمالات علت است.

شاید فرمایش حضرت رسول ﷺ هم که عرض می‌کرد: «إلهي أرني الأشياء كما هي»^۲ به همین معنی باشد؛ چون آنهایی که توجه قلبشان به طرف مبدأ است مرادشان از این دعا این نیست که مثلاً خاصیت سقمونیا را بدانند، بلکه مرادشان همان رؤیت اشیاء است به آن جنبه‌ای که مربوط به مبدأ است، و از جمال علت و کمال او به اندازه‌ای که معلول می‌تواند کشف از علت کند حکایت می‌کنند.

پس حضرت رسول ﷺ می‌خواست جمال حضرت حق را به آن اندازه که نظام وجود می‌تواند آن را کشف کند، مشاهده نماید، نه آن جمالی که خود حضرت حق دارد، و شاید به این معنی اشاره باشد آن سخن حضرت رسول ﷺ: «ما عرفناك حقّ معرفتك»^۳ یعنی آن طوری که تو هستی، تو را نشناختیم؛ چون غیر ممکن است مراد حضرت این باشد، که به آن اندازه که ممکن بود، تو را نشناختیم؛ برای اینکه تا

۱- شرح منظومه، بخش منطق، ص ۳۷.

۲- عوالی اللئالی، ج ۴، ص ۱۳۲، حدیث ۲۲۸.

۳- بحار الانوار، ج ۶۶، ص ۲۹۲.

اندازه‌ای که برای موجود امکانی ممکن است، برای حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ معرفت حق حاصل گردید و اگر نظر به این بود که من به اندازه‌ای که ممکن بود و باید بشناسم، نشناختم، آن وقت می‌بایست می‌گفت: «ما عرفناك حقَّ معرفتی بک».

بالجمله: مشائین از عالم طبیعت با این بیانات که گفتیم تعبیر آورده‌اند.

و اشراقیین می‌گویند: عالم طبیعت، صنم عالم مثال است، و عالم مثال صنم عالم عقل است، پس عالم طبیعت صنم صنم می‌باشد.^۱

عرفا می‌گویند: «الحقُّ خلق و الخلق حقّ و الحقُّ حقّ و الخلق خلق»،^۲ البته نظر اینها هم بر این است که حق، کمالات خلقیه را دارد ولی نه به نحو نقص خلقی، و خلق هم کمال حق را دارد ولی نه به طور کامل بلکه به نحو ظهور و مظهر، نه اینکه مراد اینها آن باشد که بعضی گویند؛ زیرا نتیجه آن این است که عرفا در حقیقت منکر خدا هستند، چون این عالم را خدا می‌دانند.

بالجمله: در لسان همه اینها این معنی است که مرتبه‌ای، کامل تر از مرتبه دیگر است، منتها هر یک تعبیری دارند؛ عرفا خواستند قدری تند بروند که مابیشتر از دیگران می‌فهمیم؛ لذا به این عبارات تعبیر آورده‌اند. و بالجمله: در قوس نزولی این سه مرتبه هست.

کلام ارسطو در مراتب وجود انسان^۳

ارسطو درباره انسان طبیعی که عبارت از من و تو باشد، گفته است: «فیه کلمتان: کلمة الانسان العقلی و کلمة الانسان النفسی».^۴

و مرادش در حقیقت این است که این انسان موجودی است که فهرست تمام عالم است و چنانکه از اثولوجیا برمی‌آید ایشان می‌خواسته برساند که در انسان، کلمة انسان

۱- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۳؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۸.

۲- فتوحات مکیه، ج ۴، ص ۲۴۶؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۲۱۰.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۷۱.

۴- اثولوجیا، ص ۱۴۶.

نفسی است؛ یعنی یک مرتبه از این انسان، کلمه و آیه و ظلّ نفوس فلکیه است، و همین طور در انسان، کلمه انسان عقلانی است، یعنی یک مرتبه انسان، کلمه و ظلّ عالم عقل است و این مراتب به هم متصل است، البته مرادش از اتصال، وصل جسمی به جسمی نیست، بلکه مرادشان این است که اتصال و ربط علی و معلولی و ظلّی و ذی ظلّی برقرار است.

در همین کتاب، ارسطو درباره انسان روحانی که تمام اعضای انسان خاکی را دارد و کل عضو فی کل عضو، اصرار دارد،^۱ البته مرادش این نیست که آن هم فردی از دست به این شکل دارد و یا قدری بزرگتر از آن و یا قدری کوچکتر از آن ولی لطیفتر، بلکه مرادش این است که این دست، بسط و قبض دارد و حقیقت دست این است که چیزی را بردارد و بر این معنی توانایی داشته باشد و در آن فرد روحانی هم این معنی هست، منتها تو اگر بخواهی چیزی را برداری و در جایی بگذاری، با این دست و این آلت است؛ ولی او چنین آلتی ندارد و برداشتن او با اراده اش انجام می‌گیرد، پس این اراده برداشتن که با آن اشیاء برداشته می‌شود، دست آن انسان روحانی است. و سایر قوا حتی قوه لامسه نیز چنین است؛ چون حقیقت لمس به این نیست که انسان یکی از اعضایش را به ملموسی بمالد، بلکه حقیقتش این است که کیفیت جسم پیش لامس حضور داشته باشد، و همین طور حقیقت رؤیت وابسته به این نیست که وضع و محاذاتی باشد، بلکه معنایش این است که مرئی پیش رایی حضور داشته باشد، و همچنین در سایر احساسات.

بعضی از غیر اهل فلسفه گفته‌اند: جزئیات را احساس کردن، متقوم است به اینکه مدرک، جزئی باشد، و لذا گفته‌اند که خداوند متعال فقط ادراک کلیات می‌کند.^۲ ولی محققین اهل فلسفه گویند: خداوند متعال موجودات جزئیة شخصیه را به

۱- اثولوجیا، ص ۶۹.

۲- رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۹۸؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۷۴؛ شرح مقاصد، ج ۴، ص ۱۲۲.

همان نحوی که جزئیت دارند، ادراک می‌کند،^۱ و اگر در بعضی عبارات گفته‌اند که خداوند متعال کلی را ادراک می‌کند نه جزئی را،^۲ مرادشان این نیست که جزئیات را به نحو جزئی درک نمی‌کند، بلکه مرادشان این است که همه موجودات عالم طبیعت، جزئیت و شخصیت دارند و خدا به همین نحو جزئیت آنها را می‌بیند، ولی هم بصر ما و هم مرئی ما جزئی است، و بصر حضرت حق کلی است، محدود نیست و حدی ندارد؛ و حد و حدود در ناحیه مرئی است نه در ناحیه رایی.

بالجمله: ارسطو گفته است: در این انسان دو کلمه است، و همچنین گفته است: انسان عقلی هم احساس دارد،^۳ یعنی ملموسات را لمس می‌کند و مضمومات را، شم می‌کند. و می‌توان گفت: عقل که درک کلیات می‌کند، همان دیدن معقولات و ارباب انواع نوریه است و در حقیقت چون در عالم، همه موجودات خارجیه جزئی است، لذا عقل هم اینها را که می‌بیند و درک می‌کند، درک جزئیات است، منتها مدرکات عقل سعه وجودی دارند.

بالجمله: ارسطو نظرش این است که در این انسان طبیعی، کلمه عالم عقل و کلمه عالم نفس هست؛ یعنی او ظلّ عالم عقل است و ظلّ عالم متوسط یعنی عالم نفس است، پس ظلّ ظلّ است.

مرحوم آخوند به فرمایش ارسطو استشهاد می‌کند^۴ که هر انسانی سه انسان است: انسان طبیعی که دارای اعضا و بدن شهادتی است، انسان مثالی و انسان عقلی، و کمال فوق در مرتبه مادون به طور ضعیف هست و کمال ادنی در اعلی، به طور اعلی هست. می‌گوید: اگر انسان بتواند از قوای طبیعی، خودش را خلاص کند، عالم برزخ برای او کشف می‌شود؛ چنانکه در خواب انسان می‌بیند، می‌نوشد و می‌خورد و حقیقه

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۴۹۶ - ۵۰۱؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۰۷ - ۳۱۵؛ مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۷ - ۴۸۸.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۴۹۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۱۵.

۳- اثولوجیا، ص ۱۴۶ - ۱۴۷.

۴- اسفار، ج ۹، ص ۷۳.

می‌گوید: دیدم و نوشیدم و خوردم، ولی اگر در حال بیداری زید را تخیل کند، اسمش رؤیت نیست، بلکه تخیل رؤیت است، و اگر بگوید: در این تخیل زید را دیدم، غلط است، ولی اگر در خواب که دیده، بگوید: دیدم، درست است.

و اینکه انسان در عالم خواب می‌بیند و می‌شنود و می‌خورد، اینها موجودات عالم برزخند که نفس در آن مقام با آنها ارتباط دارد، منتها در این طبیعت به واسطه اشتغال و قوت قوای طبیعی در حال بیداری، در آن عالم باز نیست و در خواب که در طبیعت قدری بسته می‌شود، دری به آن طرف باز می‌گردد و اگر از طبیعت بمیرد، کاملاً در آن عالم باز می‌شود.

اگر کسی در عقلائیات هم به رویش باز باشد - البته آن وقتی است که قوای عقلیه بروید و انسان آن مرتبه عقلائیت را پیدا کند و بتواند در عالم طبیعت و عالم برزخ را ببیند و به اینها مشغول نشود - جبرئیل را به وجود عقلائی درک می‌کند و اسرافیل را هم به همان نحو وجودی که دارد می‌بیند، منتها اگر این مرتبه در نفس انسانی موجود شود و فعلیت یابد، همه کمالات عالم شهادت به طور اعلی در انسان هست و حقیقت احساس و رؤیت هم هست؛ چنانکه حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فرمود: «أبیت عند ربِّي، يطعمني و يسقيني».^۱ البته مراد از بیتوته، بیتوته‌ای نیست که نزد یکی از زوجاتش می‌کرد، بلکه حقیقت بیتوته است، و هکذا «يطعمني» که می‌فرماید، حقیقت اطعام است نه طعام طبیعی شهوانی، و هکذا در حس بصر حضرت می‌فرماید: «زویت لی الأرض - یعنی زمین جمع شد - فأریت مشارقها و مغاربها».^۲ البته با این بصر که نمی‌شود دید، بلکه با رؤیت عقلائی دیده است. و هکذا می‌فرماید: «خداوند متعال دستش را بر کتف من گذاشت که من بین دو ثدی خود بردی را احساس کردم».^۳ و هکذا در سایر قوا، که همه به نحو عقلائی است.

۱- من لایحضره الفقیه، ج ۲، ص ۱۱۱؛ صحیح بخاری، ج ۹، ص ۷۳۶، حدیث ۲۰۵۲ و ۲۰۵۳.

۲- سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۳۰۴، حدیث ۳۹۵۲.

۳- مسند احمد، ج ۱، ص ۳۶۸.

تشابه مراتب نفس با مراتب علی و معلولی

در تحقیق مطلب می‌گوییم: هرچه در معلول از حیثیات کمالیه هست، باید به نحو اعلی و اتمّ در مبدأ آن، یعنی در علت باشد؛ برای اینکه اگر چیزی از حیثیات کمالیه در معلول باشد یا این است که من ذاته است و یا اینکه از چیز دیگری غیر از مبدأ و علتش است و یا اینکه از علتش است.

اما اینکه من ذاته باشد، محال است؛ چون وجود معلولی محال است حیثیتی از کمال را بدون علت دارا باشد.

و اما اگر از غیر علتش باشد نیز محال است؛ زیرا معنی ندارد معلول چیزی نباشد، ولی از آن، حیثیتی وجودی و کمالی داشته باشد، پس باید از مبدأ خود داشته باشد و چون از مبدأ و علت است پس علت باید آن کمال و حیثیت وجودیه را دارا باشد، و با این برهان اثبات می‌شود که کلیه کمالات وجودی و حیثیات کمالی که در معلول هست، در مرتبه فوق و علت باید باشد.

ممکن است جهات نقص و عدمی و کیفیات دیگری که مرجع آنها به حدود و نقصان است در معلول باشد ولی در علت نباشد، به جهت اینکه اینها از لوازم تنزل و ضعف وجود است، مانند الوان و کیفیات، رطوبت و حرارت و آنچه از خصوصیات مرتبه معلولی و تنزل وجودی است که حیثیات کمالیه نیستند، پس در عالم عقل، این رنگها و کیفیات و جسمیت و ابعاد ثلاثه نیست، ولی همه کمالات وجودی و حیثیات کمالی از بصر و سمع و شمّ و ذوق و درک و غیره هست، ولیکن نه به نحو کثرت که لازمه نقصان وجود و ضعف مرتبه است. و همین طور این حیثیات کمالیه در عالم برزخ هست ولی نه به طور کامل که در عالم عقل است، و نه به طور ضعف و کثرت که در عالم شهادت و طبیعت است.

بالجمله: تمام کمالات و حیثیات وجودی عالم شهادت - با آن برهانی که گفتیم - به ناچار در عالم غیب هست و هیچ کمالی نیست که از حیطة وجود عالم بالا خارج باشد

در صورتی که در عالم ادنی هست. نظیر این برهان را در نفس اقامه می‌کنیم، البته مرتبهٔ اعلای نفس، علت مرتبهٔ پایین نیست تا بگوییم که هرچه در مرتبهٔ ناقصهٔ نفس، وجود دارد در مرتبهٔ بالا هم هست.

بنابراین: عین برهانی که در علت و معلول جریان دارد، در نفس جریان ندارد؛ چون بین مراتب نفس، علیت و معلولیت نیست، بلکه نظیر آن برهان در نفس جاری می‌شود؛ بعد از آنکه به حرکت جوهریه قائل شدیم که نفس یک موجودی است که از اول طفولیت و انعقاد نطفه‌اش متدرّج الوجود بوده، و مرتبهٔ کامله‌اش همین موجودی است که در مرتبهٔ نقص بوده است؛ یعنی آن ناقص، این کامل شده است، نه اینکه صورتی را خلع کرده و صورت دیگری را لبس نموده باشد، مثل اینکه هوا، صورت هواییه را از دست داده و صورت مائیه به خود بگیرد؛ چون این انقلاب است، بلکه یک موجودی است که اشتداد وجودی دارد و از نقص رو به کمال و از ضعف رو به قوّت می‌گذارد، البته مرتبهٔ کامله، تمام حیثیات کمالیهٔ مرتبهٔ ناقص را باید داشته باشد وگرنه کامل شدن معنی ندارد، و باید مرتبهٔ کامله، قوی‌تر و شدیدتر باشد.

پس با این بیان، هرچه در مرتبهٔ شهادت وجود دارد در مرتبهٔ غیب هم هست؛ چون مرتبهٔ کامل، کمال مرتبهٔ ناقص است که مرتبهٔ ناقص در سیر کمالی به آن رسیده است و معقول نیست در ناقص حیثیتی از کمال باشد ولی در کامل نباشد، پس هرچه این دارد، باید در آنجا به نحو کامل تر باشد؛ چنانکه در علت و معلول گفتیم، منتها در آنجا به این بیان می‌گفتیم که هرچه در معلول هست در علت هم باید باشد وگرنه در معلول هم نبود، ولی نمی‌توانیم در نفس این سخن را بگوییم؛ چون مرتبهٔ عالی، علت مرتبهٔ دانی نیست.

بلی، در این قسمت که هرچه مرتبهٔ ضعیف دارد در مرتبهٔ قوی و کامل هم هست، هر دو مورد اشتراک دارند؛ چون نفس طبق حرکت جوهریه، هرچه در مرتبهٔ شهادت دارد، باید آن را در مرتبهٔ بالا نیز به نحو اعلی داشته باشد؛ چون معنای حرکت جوهری رو به کمال گذاشتن و از مرتبهٔ شهادت حرکت کردن و به مراتب برزخ و عقل رسیدن

است، پس حیثیات کمالیه مرتبه نازل، باید به نحو اعلی در مرتبه عالی باشد. محققین از منطقیین هم به این معنی اشاره کرده اند در آنجا که گفته اند: تعریف انسان به حیوان ناطق، تعریف به حد ناقص است؛ برای اینکه حیوان، زیاده الحد بر محدود است، به جهت اینکه ناطق فعلاً همان انسان و جامع جمیع شؤون کمالیه مراتب ادنی - از نامیت و جسمیت و معدنیت و حیوانیت - به نحو البساطة و الوحدة است؛ چون ناطق، مرتبه کامله آنهاست و ناطقیت صورت انسانی است و انسانیت انسان به آن است و ناطقیت بسیط است و در بساطتش جامع کمالات مراتب پایین تر از خودش می باشد.

وجدان و برهان دو راه برای اثبات مراتب نفس

مرحوم آخوند از راه دیگری اثبات کرده است که تمام حقایق کمالیه عالم شهادت، در عالم غیب برزخی هست، و طریق اثباتش را به وجدان احاله فرموده و گفته است: در موقع تعطیل قوای جسمانی به واسطه خواب و اغما، همان حقایق از قبیل حقیقت بصر و سمع و لمس و شم و ذوق را در ذات خود می یابد، در صورتی که اعضا و جوارح جسمانی عالم شهادت، تعطیل پیدا کرده است.^۱

این فرمایش را آخوند برای اثبات اینکه انسان دارای مرتبه برزخیه است و همه قوا و حقایق کمالیه در مرتبه برزخیه انسان هست - ولی نه به نحوی که در مرحله طبیعت است - آورده است. و بر اثبات این مطلب، برهان اقامه فرموده و فقط احاله به وجدان نموده است؛ برای اینکه این مرتبه را - که عبارت از مرتبه برزخیت نفس باشد - همه مردم دارند ولی مرتبه عقلانی را چون کافه مردم ندارند، نمی شود آن را به وجدان احاله کرد؛ لذا در فصل دیگر، برای آن اقامه برهان نموده است؛ همان برهانی که ما طبق حرکت جوهریه و مبتنی بر آن گفتیم.

و الحاصل: در هر چند قرن یک یا چند نفر معدود هستند که آنها در ترقی کمالی

نفسی و وجودی به مقام عقلانی می‌رسند؛ مثل صاحب کتاب حکمة الاشراق که گفت: موجود روحانی خود را دیدم که گفتم تو کیستی؟ گفت: من ذات توام.^۱ و لذا آخوند به آن مرحله که رسید آن را برهانی نموده و فرموده است: چون نفس در آن مرحله روحانی و عقلانی، بسیط است، واجد کل الکیمال است؛ زیرا بسیط الحقیقه، جامع کمالات است.

البته مرادشان این نیست که کل کمالات وجودیه نظام عالم را نفس به تنهایی داراست؛ چون کل عالم که حرکت نکرده، و یک موجود روحانی عقلانی نشده است تا همه کمالات موجودات عالم در او جمع باشد، بلکه نفس زید یا عمرو که موجودی شخصی و جزئی است، مرتبه کامله اش آن تکه وجودی است که از مرتبه ضعف و طبیعت حرکت کرده و به مرتبه عقلانی رسیده است. پس این مرتبه بسیط، جامع کمالات آن مراتبی است که این وجود در مراحل پایینی داشت.

بلی، اگر قائل شویم که یک حرکت جوهریه شخصیه، در تمام جوهر عالم رو به عالم مجرد گذاشته و برای کل این نظام وجود از این حرکت جوهریه یک مرتبه عقلانیه حاصل می‌شود، البته آن مرتبه دارای تمام کمالات وجودی همه موجودات عالم طبیعت می‌باشد.

و بالجمله: مرتبه برزخیه نفسانیه که در کمون ناس است، همه کمالات عالم شهادت در آن مرتبه می‌باشد - البته با آن کیفیتی که در آن مرتبه دارد؛ مثلاً ماده ندارد ولی مقدار دارد و جسمیت لطیف دارد - و همه قوای سمع و بصر و شم و ذوق را داراست.

و هر کس به مرتبه عقلانیت برسد، در آن مرتبه به طور اکمل، همه قوای عالم شهادت را دارد، ولی نه با این خصوصیات؛ یعنی نه اینکه در آن مرتبه هم مغزی و شریانی و خونی و قلبی و دماغی و دستی باشد که پنج انگشت داشته باشد، بلکه همه

۱- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۶۴، شیخ اشراق این مکاشفه را از هرمس حکیم نقل نموده است، و نیز رجوع کنید به: تلویحات، در همان مجموعه، ج ۱، ص ۱۱۵.

حیثیات کمالیه اینها را در حقیقت دارد. اما پنج انگشت داشتن و ترکیب و شکل مخصوص دست به این نحو از لوازم این مرتبه است، نه اینکه در عالم عقل هم دستی با پنج انگشت باشد و موقع لمس چیزی، با سر این انگشتان لمس کند.

لذا ارسطو و غیره که خواسته‌اند این مطلب را برسانند که عالم عقل همه این قوا را دارد گفته‌اند: انسان روحانی عقلانی همه اعضا را دارد و مقصودشان این است که جهت کمالیه همه اعضا را دارد، ولی نه با این شکل و هیئت و لذا کلامی فرموده است که: لکن کلها فی الكل،^۱ البته معلوم است وقتی که کلها فی الكل باشد، دیگر نمی‌شود به این نحو یک عضو درازی که در سرش پنج انگشت باشد، آنجا باشد. و از این کلمات فهمیده می‌شود که می‌خواسته‌اند بر چه مطلبی اصرار کنند و چه معنایی را برسانند؛ چنانکه در کلام ارسطو هست که گفته است: العقول دواير و مراکزها محیطة علی محیطها.^۲

و بالجمله: ارسطو گفته است که در انسان طبیعی کلمات: کلمة انسانِ عقلی و کلمة انسانِ نفسی. و مرادش را توضیح دادیم، ولی استشهاد به آن از این حیث است که مرتبه‌ای از نفس که فوق و کامل است، واجد کمالات مرتبه پایینی است و در این مرتبه هرچه هست در آن مرتبه باید باشد، لذا مرحوم آخوند به کلام ارسطو استشهاد نموده؛ گرچه ارسطو می‌خواهد بگوید که این انسان چون معلولِ عالم عقل و عالم نفس است، پس در او کلمة عقل و کلمة عالم نفس هست.

والحاصل: محصل همه کلمات ما این شد که ممکن است نفس انسانی دارای سه مرتبه فعلی باشد، گرچه در اغلب دو مرتبه است: مرتبه شهادت و مرتبه برزخیت، و هر مرتبه، ظلّ مرتبه فوق است و در حقیقت مرتبه پایینی به منزله قشر مرتبه بالاست و این قوا که در عالم طبیعت است، قشر نفس برزخی بوده و این بدن هم آخرین پرده قشر است.

۱- اثولوجیا، ص ۶۹.

۲- اثولوجیا، ص ۶۴.

۳۲۴ تقریرات فلسفه ج ۳ / اسفار / سفر نفس

وقتی که انسان مُرد آن قوا در مرتبه برزخیت جمع خواهند شد و به آن مرتبه رجوع خواهند کرد و این قشر و بدن را خواهند انداخت، و مردن، جمع شدن این رشته‌ها از این بتکده‌ها و نشیمن‌گاه‌ها می‌باشد و رجوع این قوا به باطن است «إذ مات ابن آدم فقد قامت قیامته»^۱ که این قیامت صغری است و یک قیامت کبری هم هست که آن وقت تمام قوای عالم به باطن وجود برگشت خواهند نمود.

۱- علم الیقین، ج ۲، ص ۸۴۹، فصل ۷؛ بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۷؛ موسوعة اطراف الحدیث النبوی، ج ۸، ص ۵۵۶.

فصل هشتم

متعلق اول نفس^۱

به توسط قاعده امکان اشرف در سلسله نزولی اثبات نموده‌اند که از مبدأ اعلی، نخست باید موجود مجرد عقلانی بسیط صادر شود^۲ و این عالم طبیعت با این جنبه طبیعی، لایق صدور از آن مقام نبوده و ممکن نیست از آن مقام صادر شود، سپس از آن موجود مجرد بسیطی که از مبدأ اعلی صادر گشته، موجود مجرد دیگری صادر شده تا به آن اندازه که امکان دارد، عقول طولیه حاصل و موجود شود، موجود شده است. چون بین عالم طبیعت و آن عقول مجرد مناسبت نبود، لذا بین اینها هم به توسط قاعده امکان اشرف و براهین دیگر، عالم برزخ و مثل معلقه را اثبات نموده‌اند که واسطه فیض در استفاضه این عالم از افاضه عالم عقول باشد؛ چنانکه از روی این قاعده، اثبات نفوس فلکیه نموده‌اند، و این ترتیب در قوس نزول و صعود لازم است و طفره ممکن نیست و در سلسله نظام وجود باید بین مراتب، تناسب ذاتی و هم‌أفقیت محفوظ باشد، پس در سلسله نزولی و در قوس صعودی باید بین مراتب، تناسب باشد، و هرچه در قوس نزولی نازل می‌شود «اقلُّ فعلاً و اکثرُ انفعالاً» می‌باشد، و به عکس در قوس صعودی هرچه بالا رود، «اکثرُ فعلاً و اقلُّ انفعالاً» می‌باشد، و در قوس نزولی، نزول وجود به مرتبه هیولی که انفعال محض است، و در قوس صعودی ترقی

۱- اسفار، ج ۹، ص ۷۴.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴ - ۲۶۳.

وجود به مرتبه عقل که فعل محض است، می‌رسد.

بلی، در قوس نزول چنانکه گفتیم، این طور نیست که فاصله‌ای بین عقل و عالم طبیعت نباشد، بلکه باید عالمی برزخ بین این دو باشد که آخرین مرتبه عالم عقل با اولین مرتبه عالم برزخ قریب الافق و هم سنخ باشد، و همین طور آخرین مرتبه عالم برزخ با اعلی مرتبه عالم طبیعت و شهادت، هم سنخ و مربوط به هم باشد.

همین طور در قوس صعودی - چنانکه سابقاً گفته‌ایم - با حرکت جوهریه که حرکت کمالی است، یک وجود متدرّج الوجود، از نقص رو به کمال می‌رود. بلی در اینجا گرچه این شیخ فانی سالخورده همان نطفه بوده است و آن نطفه، این شده است، ولی اگر مراتب بین الشیخوخة و النطفه الغاشود؛ یعنی اگر کسی یک نظر به نطفه بیاندازد و از مراحل و مراتب وسطی چشم‌پوشد و نظر دیگر به شیخ سالخورده فانی داشته باشد، لابد حکم به بینونت و غیریت خواهد کرد. ولی اگر مراتب را پهلوی هم ببیند، هیچ شکی نمی‌کند که غیر از یک موجود صاحب مراتب، چیز دیگری نیست.

پس انسان در عین حال که همان نطفه است، اگر به حرکت جوهریه، عقل مجرد شود یک حقیقت دارای مراتب است، اما نه به طوری که مراتب با هم سنخیت نداشته باشند، بلکه انسان با یک سنخیت خیلی مناسبی، موجود دارای مراتب است.

اگر کسی فقط مرتبه شهادت را ببیند و بگوید: انسان همین گوشت و پوست و رگ و خون است و غیر این نیست، چشم بصیرتش کور است و اطلاع بر نفس پیدا نکرده است.

و اگر فقط مقام تجردش را ببیند و نفس را غیر این مراتب ملاحظه کند، او هم علم النفس و معرفة النفس ندارد، و آن کسی علم النفس را داراست که از مرتبه شهادت تا مرتبه عقلانیت را ببیند و با ملاحظه مراتب، مقامات را دیده باشد، البته در این نظر می‌فهمد که نفس، همین مرتبه شهادت است و همین مرتبه شهادت، مرتبه دیگر هم شده است، ولی اگر مبدأ و منتهی الیه حرکت را ببیند و میانه را الغا کند - چون مقام

تجرد عقلانی منعزل از مقام شهادت و غیر آن است و هیچ گونه تناسبی بین اینها نیست- در این ملاحظه، وحدتی را مشاهده نخواهد نمود.

مثل عالم عقول و عالم طبیعت، مثل نور و ظلمت است که آن نور است و این ظلمت و میانشان هیچ ارتباطی نیست. و چون عالم عقل تناسبی با عالم طبیعت ندارد، در این جسمی که اکثف کثیف است تصرف ندارد، چون آن الطف لطیف است؛ لذا بین اینها متوسطاتی لازم است که با قاعده امکان اشرف اثبات شده است و آن متوسطات، عالم مثال و برزخ است، این انسان هم که مرتبه عقلانیت دارد نمی تواند با آن مرتبه، بدون توسط متوسطی در این مرتبه اکثف بدن متصرف باشد، لذا لازم است که ادنی مرتبه عقلانی تجردی، با اعلی مرتبه از درجات برزخی که خیال است و بین آنها هیچ تباینی دیده نمی شود به واسطه قرب افق کمالی که این درجه اعلی از برزخ و آن درجه ادنی از عقل دارند ارتباط داشته باشند.

پس عقل در مقام فعالیت، فیض را بر اعلی مرتبه خیال افاضه می کند و خیال، هم وجهه روحانی عقلانی و هم وجهه طبیعی جسمانی دارد، ولی با این حال نمی تواند متعلق به مرتبه جسم کثیف که این قشر بدنی است باشد، بلکه یک مرتبه ای از مراتب جسمانیت لازم است که در لطافت و نورانیت طوری باشد که یکاد ان یکون مرتبه برزخیه و ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^۱ تا آخرین مرتبه برزخیه در آن تأثیر کند، و آن هم به یک درجه پایین تر از خود در لطافت مربوط باشد، و هكذا تا فیض از آن مقام عقلانیت به این قشر بدنی برسد و تا حرکت بدن و دست و پا حاصل شود.

در نتیجه ابتداء افعال متعقل می شوند، سپس به عالم خیال تنزل می کنند و صور جزئیة آنها متصور می شوند که مرتبه ملاحظه صلاح و فساد و فایده و عدم فایده است، و از آن مقام هم تنزل کرده و به آخرین مرتبه جسمانی می رسند که در لطافت طوری است که یکاد ان یکون مترقیماً بالرتبة البرزخیه و به تدریج از این مرتبه به روح بخاری،

و از آن هم به خون - که در این مراتب شوق حاصل می شود - و کم کم تنزل به قلب می نماید، سپس به عضلات و الیاف تا در رگها متنزل شده و در این جسم قشری منبسط می گردد، سپس از اینها افعال بروز می کنند.

و بالجمله: آخرین مرتبه خیالی، متناسب است با آن قوه ای که در شریانات جریان داشته که از آن بخار خونی که لطیف تر از خون است حاصل می شود و در سرتاسر بدن در جریان بوده و در تمام عروق و الیافی که به گوشه و کنار بدن کشیده شده است می رود و سرانجام از همین دست و پا و قشر بدن که مرتبه اکثف بدن و جسم کثیف است ظهور و بروز می کند.

والحاصل: افاضات از مقام عقلانیت به طور مستقیم و بلا واسطه در این جسم کثیف بدنی محال است؛ لذا توسطات لازم است، چنانکه در حرکت جوهریه اصلیه یک موجود که از این مقام ادنی به آن مقام عالی ترقی می کند، هر مرتبه بالایی قریب الافق و متناسب با مرتبه پایینی است؛ همین طور تا به مقام مجرد عقلانی برسد، همچنین از آنجا که می خواهد در قشر این طبیعت افاضه داشته باشد بدون واسطه و سایطی که از آنها طی مسیر نموده و به واسطه آنها ارتقا یافته است ممکن نیست، پس ناچار موقع نزول نیز، فیوضات را از مجرای این مجاری و مراتب در عالم صرف شهادت ابراز نموده و به فعلیت می رساند.

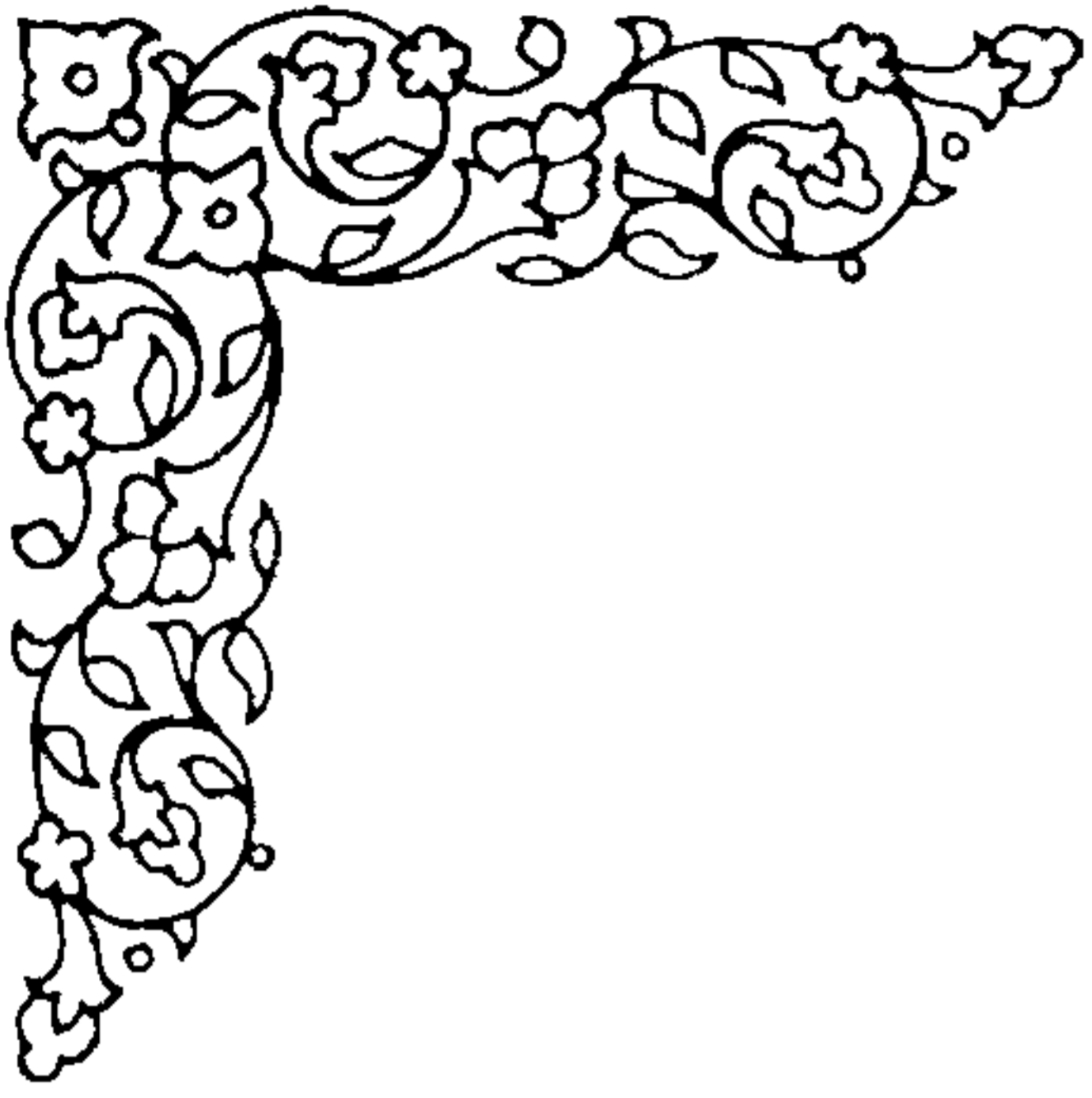
پس، از مرتبه عقلانیت، تأثیر در مرتبه برزخیه خیالیه می شود و از مرتبه برزخیه خیالیه هم در آن قوه برقیه که همانند برق در عضلات و شریانات برق می زند، تأثیر واقع می شود، و از آن هم در روح بخاری و از روح بخاری به الیاف و اوتار و عضلات و رباطات و تا به آن آخرین مرتبه جسمانیت می رسد تا افعال، ظهور و بروز نمایند.

و بالجمله: تأثیر مرتبه عقلانی صرف نورانی باید در مرتبه برزخیه خیالیه باشد و سپس در قوه برقیه ای که قوه برق جسمانی است که داخل اوتار و الیاف در جریان است و از آن نیز، تأثیر در روح بخاری واقع شود تا به تفصیلی که گفتیم از مرتبه آخر، یعنی مرتبه اکثف جسمانیت، افعال در عالم شهادت موجود شوند.

اقوال در مرکز روح بخاری^۱

بین علما اختلاف شده در اینکه مرکز روح بخاری که تکوّنش از خون است و در حقیقت، بخارها و الیاف خون است، کجاست؟ بعضی گفته‌اند: قلب است؛ بعضی گفته‌اند: کبد است؛ بعضی گفته‌اند: مغز است.

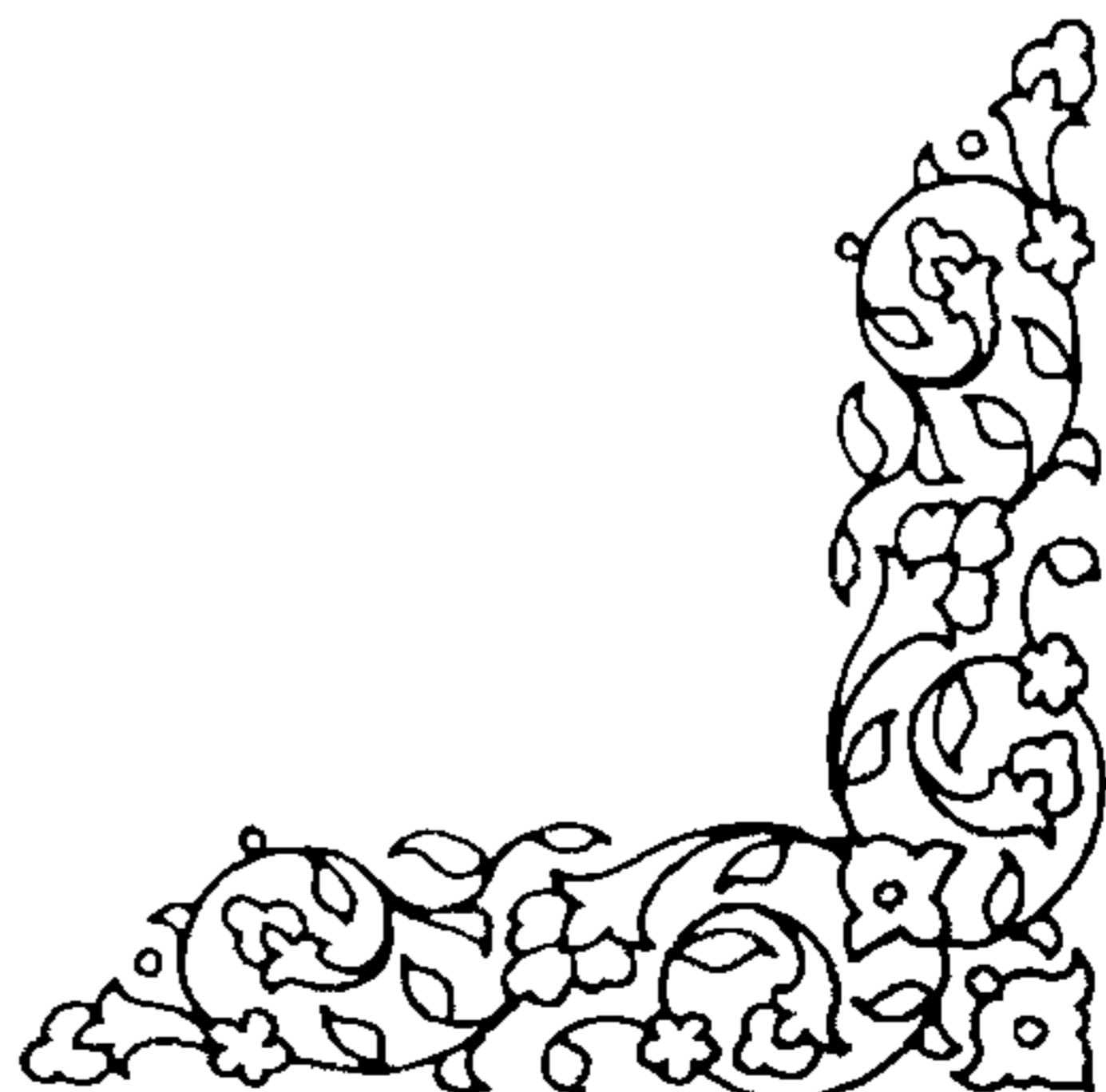
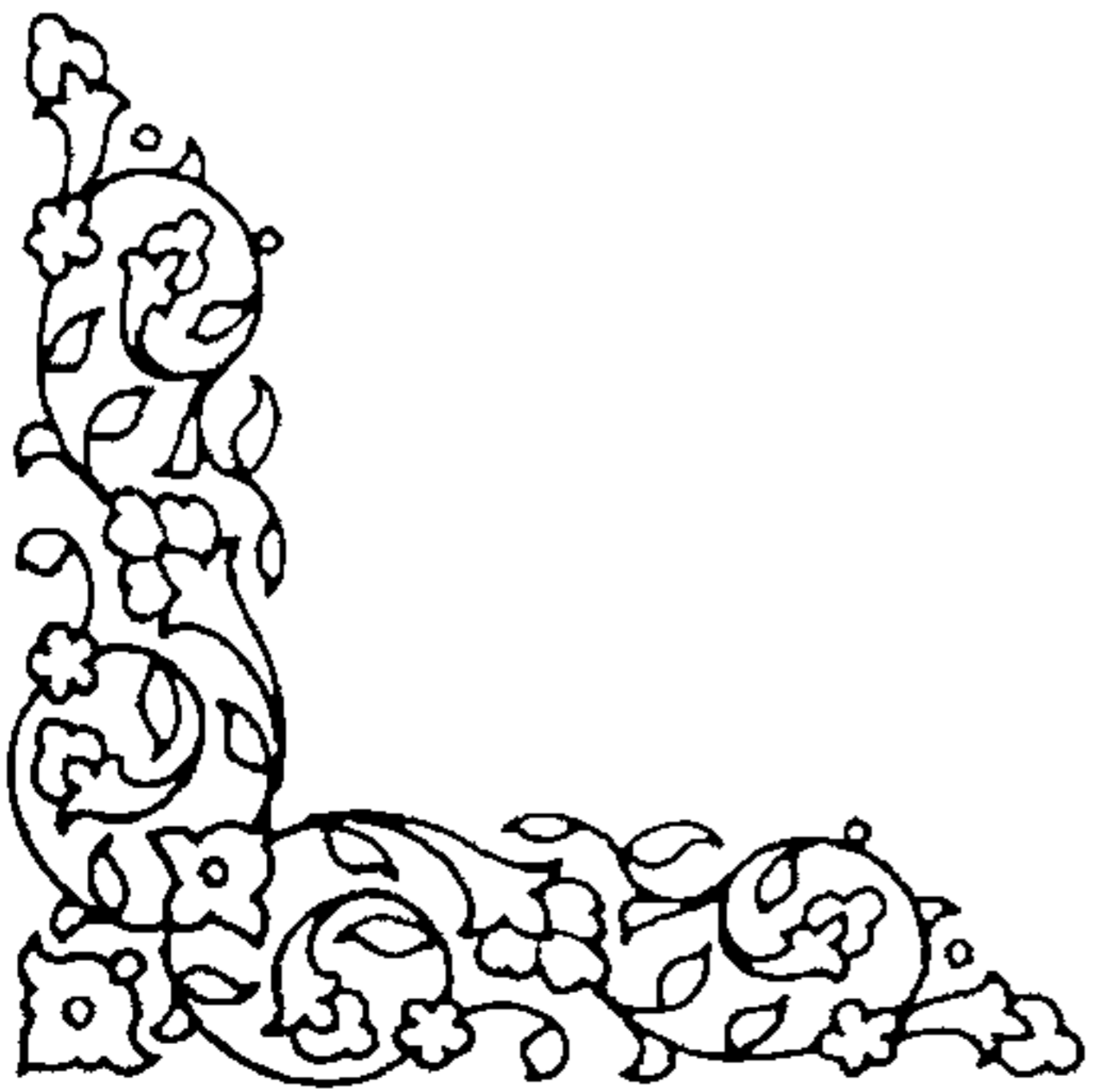
آنهایی که گفته‌اند قلب است، دلیلشان این است که مزاج این بخار، بالذات حارّ است و مغز هم چون مرکز تفکرات است، با تفکرات داغ می‌شود. پس مغز با این دو حرارت تسخین می‌شود و چون لطیف است زود از بین می‌رود؛ لذا حکمت مقتضی است که مرکز روح بخاری، در مغز نباشد و چون قلب، جسم محکمی است و مرکز احساسات و ادراکات و تفکرات نیست و مزاجش هم گرم است، مناسب است که مرکز روح بخاری باشد، منتها از قلب که تصاعد می‌کند، به مغز می‌رسد و چون مغز، خنک و مزاجش سرد است لذا در آنجا این بخار تصفیه می‌شود و سپس به وسیله هفت اوتار و عضله - به عدد احساسات انسان - که در طرف عقب مغز است در تمام عروق و الیافی که در بدن است، پخش می‌شود و به واسطه تأثیری که در این بخار واقع می‌شود از آن هم، در مرتبه کثیف‌تر از آن تأثیر واقع می‌شود، البته به این دلیل اشکال کرده‌اند.



باب نهم

شرح ملکات

و منازل نفس انسانی



فصل دوم

اوصاف نفس انسانی^۱

در افراد انسان به طور بیّن و در کمال وضوح، در خُلق و خُلُقشان اختلاف مُشاهد و محسوس است، و سبب این اختلافات بسیار است که بعضی از آنها از اختیار ما خارج بوده و بعضی هم در اختیار ماست.

اسباب اختلاف در نفوس

یکی از اسباب اختلاف بین افراد، بنابر مسلک حق و حرکت جوهریه - که نفس، ولیدهٔ عالم طبیعت است - همان مواد اغذیهٔ این عالم است که اصل آدم از آن حاصل شده است، البته مواد اغذیه به جهت صلابت و لطافت در قبول فیض از عالم اعلی متفاوت هستند؛ یکی صلب و کثیف و دیگری لطیف است و از این باب، اختلاف عریضی در افراد انسان حاصل می‌گردد؛ چون مواد اغذیه خیلی مختلف هستند؛ زیرا به بسایط و مرکبات تقسیم می‌شوند و انسان هم که به یک غذا کفایت نمی‌کند، مواد و اغذیهٔ مختلف را به هم مخلوط نموده و هر روز چند قسم از اغذیه را می‌خورد؛ از قبیل مواد رطوبتی، حرارتی، قندی، تلخی، میوه‌های گوناگون، سبزیجات، انواع خورشهای مختلف و نانهای متفاوت. حتی در بعضی از مواد، مثل گندم، اصناف مختلفی وجود دارد، و اختلاط انواع و اصناف و افراد این مواد مأكولی و مشروبی عالم

در اختلاف افراد دخالت دارند؛ چون مبدأ تکوّن افراد انسان هستند. از اینجاست که می‌بینیم اولاد طبقه اشراف و توانگران از نظر ظاهر و جمال، از اولاد طبقه رعایا و برزگران، نوعاً جمیل‌ترند، و چنانکه در جمال ظاهری و بدن و لطافت جسمی، با آنها مختلف هستند لابد در لطافت روحی و اخلاقی هم مختلف خواهند بود.

و بالجمله: همان طوری که آن مواد با این عرض عریض موجب اختلاف می‌باشند، اصلاّب رجال و روحيات آنها و لقمه‌های آنها از حیث حرمت و حلّیت نیز موجب اختلاف در نطفه‌ها خواهند بود، و رحم امّهات هم از حیثیات مختلف موجب اختلاف در اولاد است؛ از حیث حرارت و برودت، طهارت و پاکی، و از حیث ارتزاقاتی که در ارحام امّهات حاصل می‌گردد، حتی فرح و شادی و غم و غصه و گرفتگی مزاجشان و صحت و سلامت بدنشان، همه در خلقت و خلق اولاد دخیل می‌باشند.

بعد از آنکه طفل از مادر متولد شد، شیری که از پستان مادر می‌خورد به ویژه شیری که در حال پریشانی روح و خاطرِ مادر تناول می‌کند یا در حال نشاط و سرور، و تمام اغذیه‌ای که مادر می‌خورد در وجود او تأثیر دارد، بعد خود او هم که بزرگ و غذاخور شد، همه اینها موجب اختلافات خلّقی و خلّقی می‌شود، و سپس اینکه به کدام مکتب و مدرسه می‌رود و با چه علوم و روشهایی تربیت می‌یابد و با چه اشخاصی رفاقت دارد، همه اینها موجب فرق و اختلاف در بین افراد انسانی می‌گردد. آن کسی که از اول در اصلاّب شامخه و ارحام مطهره قرار گرفته و مثلاً همه آبائش پیغمبر بوده و از آدم ابوالبشر به ترتیب سلسله از صلبی به صلبی منتقل شده و همه پدرانش انبیا و مرسلین و یا اوصیای انبیا بوده‌اند که با کمال دقت در انتخاب مواد اغذیه، متغذی شده‌اند و همه اخلاق و روحياتشان با میزان و دستور الهی بوده و اولادشان را با علوم و آداب انسانی تربیت نموده و در تربیت آنها کوشیده‌اند، اگر به این نحو یک نطفه لطیفه در اصلاّب شامخه قرار گرفته باشد و از طرف امّهات هم در ارحام

پاک پرورش یافته باشد و به دنیا هم که آمد، شیرش از پستان یک زن عاقله که از اغذیه لطیفه تولید شده باشد، و نوبت تربیتش که رسید با تربیت روحانی تربیت یابد، این چنین موجودی، ذات و وجودش در کمال صفا و ضیاء و روشنی بوده، و چنین موجود معتدل، طوری صفای ذاتی دارد که مستعد قبول فیوضات غیبیه بوده و در صفا و زلالی و استعداد همانند زیتون است؛ ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ﴾^۱ که اگر انسان به مطلب علمی اشاره کند آن را می فهمد، و تا فیض اشاره شود قبول می نماید؛ چنانکه خداوند متعال می فرماید: چنین شخصی مثل روغن زیتون است که تا نزدیک نار شود؛ گرچه نار و شعله آتش به آن نرسد، شعله ور می شود؛ یعنی شعله را خیلی سریع جذب نموده و می رباید.

اگر گاهی انبیا و مرسلین آثار و خواص مطعومات را بیان فرموده اند، نظرشان نظر طبی نبوده است، چنانکه اطبا نظر به آثار و خواص اغذیه می کنند و آثار آنها را بیان می نمایند و مرادشان بیان تأثیر و خاصیت آنها در فربهی بدن و یا تقویت کبد و یا زیادی خون است؛ بلکه این گونه آثار از نظر انبیا کنار بوده است، و نظر ایشان به همان جهت مواد اغذیه است که موجب صفای روحی و توجه به کمال و قبول فیض و کمالات می باشد.

اگر پیامبری در مورد آثار و خواص خربزه - مثلاً - سخنی فرموده و به آن ترغیب و تحریص نموده است، همان جنبه و خاصیتش را که موجب لطافت روح و صفای ذات و لطافت وجود است در نظر دارد.

و اگر طبیب خاصیت آن را بیان کرده و به آن ترغیب نماید، نظر به چاق نمودن جسم و کلفت نمودن گردن انسان دارد و هرگز اطبا و حکمای طبیعی با عقولشان نمی توانند بیشتر از این آثار را بفهمند؛ آثار و خواص اشیاء را از آن حیث که دخالت در سعادت ذاتیه و صفای وجود و ضیاء ذوات دارند، فقط سلسله انبیا و مرسلین به تعلیم الهی و غیبی می دانند.

ممکن است غذایی در مذاق و ذائقه نوع مردم، طعم و حظ و لذت قابل اهمیت نداشته باشد، بلکه خوش نیاید، اما خاصیت لطافت و جودی و قبول فیض و کمالات را بیشتر داشته باشد، و ای بسا اغذیه‌ای که در ذائقه مردم، خوش طعم و گوارا باشد ولی ماده اش صلب و غیر قابل برای کمالات و فیوضات باشد و کدورت و ظلمت و جودی و صلابت داشته باشد.

اگر در ابواب اطعمه و اشربه کتب فقهیه در لسان انبیا و ائمه هدی از برخی مواد غذایی انتقاد شده و طباع را از آنها تنفر داده‌اند و یا به بعضی تحریص و ترغیب نموده‌اند و بعضی از مواد را تحریم فرموده‌اند و بعضی را مستحب و مباح اعلام نموده‌اند،^۱ نظرشان به تحریص بر خوردن و خدمت به بطن نیست؛ زیرا این کار، شأن انبیا نمی‌باشد بلکه شأن طبّاخین است؛ زیرا آنها که به نام خدمت به بشریت بشر و روحانیت انسان و صفای ذوات و روحيات و تنویر قلوب و افکار خود را معرفی نموده‌اند، مرام و منظور خود را تعقیب می‌نمایند نه دعوت به دنیا و خوردن و نوشیدن، و در هر حکمی اصل منظور خود را در نظر دارند که توده بشر را به عالم نور گسیل دهند و قلوب را به مبدأ عالم جلب نمایند و صفحه الهی وجود انسانی را صیقل و صاف و زلال نمایند، و در همان تحریص و ترغیب به اغذیه، استکمال وجود بشر و صفای ذات افراد انسان را در نظر دارند.

اگر انبیا دستور نکاح و تزویج داده‌اند، این دستور عین توجه دادن مردم به روحانیات و دعوت به عالم نور و کمال است، و همان مجلس عقدی که به دستور آنها منعقد می‌شود، دعوت به حق و کمال است؛ برای اینکه شهوت برای بشر ذاتی و لابد منه است و لذا بشر باید شهوت خود را اعمال نماید، ولی شهوت در وجود انسان به طور اطلاق است و در شهوت انسان نخواهیده است که چگونه شهوت خود را اسکات کند، و شهوت به نحو اطلاق، تقاضا دارد که شهوترانی نماید، ولی دعوت انبیا به تزویج و نکاح، در حقیقت شهوت را قانونی کردن و تحدید شهوت مطلقه است.

۱- رجوع کنید به: وسائل الشیعه، ج ۱۶ و ۱۷، کتاب اطعمه و اشربه.

بلی، به کلی جلوی شهوت را گرفتن غلط است و ممکن نیست، چون هم قسر و هم انقطاع نسل است، پس باید آن را قانونی کرد. لذا ترغیب و تحریص به ازدواج با قوانین مقررّه، یعنی شهوت مطلقه را تحت قانون درآوردن.

حرص به مال و مال به دست آوردن، به طور اطلاق در ذات انسان است و در آن نوشته نشده که حرص انسانی برای طلب مال از چه راهی باشد، آنچه در ذات انسان است مال به دست آوردن و با آن اعاشه کردن است از هر راهی و با هر عملی باشد، این اطلاق را شرع تحدید نموده و درحقیقت مال به دست آوردن علی الاطلاق را قانونی کرده است، و غیر قانونی را تحت قانون درآورده است.

بالجمله: شأن انبیا، همان توجه دادن و دعوت کردن مردم به حق است. اما در عبادات، مستقیماً دعوت به حق و ارتقا دادن ارواح و مرتبط نمودن آنها به کمال مطلق است.

و در معاملات هم با تمام اقسامش از تناکح و تجارات و زراعات و صنایع و غیره، باز دعوت به حق است و اطلاق این شهوات و رغبات را تحدید نمودن است، و آنها در هیچ مورد دعوت به دنیا و شهوت و خوابیدن ندارند، متتها چون در نظام اتمّ و حکمت، باید اصل الشهوه و اصل الرغبه باشد وگرنه بقای نوع بشر ممکن نمی‌گردد، لذا شأن انبیا هم تحدید و قانونی کردن اینهاست. حتی اینکه از تزهد از دنیا و رهبانیت منع می‌نمایند در عین حال که جلوگیری از رهبانیت و تزهد است، خودش نوعی سوق دادن به زهد و جلوگیری از دنیا و توجه دادن به عالم نوراست؛ زیرا قوه شهوت و حرص به دنیا که در کمون ذات انسانی است، اگر به طور کلی جلویش را بگیرند و خفه‌اش کنند، وقتی که حوصله‌اش تنگ شد و زور آورد، منفجر می‌شود و آن‌چنان منفجر می‌شود که عالم را خراب می‌کند؛ همان طور که انسان اگر یک قوه ناریه را در یک چیز مسدود من جمیع الجهات نگه دارد، اگر بتواند از یک منفذی بیرون رود، آتش فشانی نموده و آنچه که روی آن را گرفته است با ترکیدن از بین می‌برد. بنابراین چند روزی تزهد از دنیا باعث می‌شود که انسان برای همیشه اهل دنیا شود و زهد از

آخرت داشته باشد و به تجربه فراوان دیده شده آنها که در اول جوانی خود را گرفتار فشار نموده‌اند، بالاخره نتوانستند از عهده برآیند و نفس، افسار گسیخته شده و به طوری مطلق العنان گشته‌اند که از زیر بار دیانت به کلی خارج شده‌اند.

بالجمله: همه دعوت انبیا و مرسلین در هر حکم و تحریص و ترغیبی دعوت به حق و به کمال رساندن افراد انسانی است و توجه دادن آنان به عالم غیب و روحانیت است.

حکمت و حریت دو اصل در کمال انسانی

کمال انسانی، که ذات وجود انسان به طوری صفا داشته باشد که از کدورات عاری شود، با دو اصل حکمت و حریت متحقق می‌شود.

اما حکمت همان علم رساندن به نظام وجود است نه به ماهیات و مفاهیم و حدود؛ بلکه مطالعه نظام وجودات عالم، حکمت است.

و حریت ذاتی؛ یعنی انسان از عبودیت شهوت و حرص، بتواند خود را خلاص نماید و هر قدر انسان اسیر شهوت و حرص و طمع و ظلمت و حسد و غیره باشد، به کمال نمی‌رسد، آن وقتی انسان راه ترقی را سیر می‌کند که از عبودیت و اطاعت حرص و شهوت بیرون آید و از زنجیر آنان خلاص شود.

این دو اصل را انسان باید مواظب باشد، و حقیقت ذات هم که مساعد با عشق به کمال و تنفر از نقص است، انسان هرچه را می‌خواهد، فریفته کمال اوست و از هرچه بدش می‌آید از جهت نقص اوست؛ لذا اگر انسان از هر خوبی، خوب‌تری پیدا کند، به آن می‌گردد؛ اگر احتمال جمال خوب‌تری نسبت به جمال خوبی که طالب آن است بدهد به آن علاقه مند می‌شود؛ اگر سلطنتی را احتمال دهد، ولو سلطنت تمام کره ارض را هم دارا باشد، به آن هم مایل است؛ اگر تمام علم روی زمین را بلد باشد و احتمال بدهد که علم دیگری هم هست، به آن هم مایل است و این از جهت عشق ذاتی به کمال است که ذاتش، صرف عشق به کمال است و کمال مطلق خداست، پس انسان

هرچه را طالب است، لکماله طالب است و محال است انسان چیزی را به جهت نقصش خواسته باشد.

پس انسان بالفطره موحد و خداخواه است و همه را برای او می خواهد، منتها گاهی خیال می کند که مثلاً فلان چیز کامل است، و انسان چون کمال مطلق می خواهد، گمان می کند که آن کمال مطلق است، پس انسان بالفطره موحد است، این است معنای روایتی که ابن عباس گفته: «و وصی ربک ان لا تعبدوا الا اياه»؛^۱ یعنی خدا خواسته که جز او کسی رانپرستید، و این در حقیقت یک چیز است که اصل ذات انسان مجبول بر آن است و آن بالذات است، منتها بالعرض انسان تنفر از نقص دارد؛ برای اینکه تنفر از نقص، از لوازم عشق به کمال مطلق است؛ پس انسان بیش از یک چیز ندارد، که آن هم عشق به کمال باشد.

انبیا آمدند تا نگذارند فطرت، اشتباه در تطبیق کند؛ چون توحیدخواهی، جبلّی و ذاتی بشر، بلکه ذاتی تمام موجودات عالم است و محال است این عشق از کمون ذات آنها کنده شود، این عشق ذاتی که در کمون ذات است اگر بخواهد در صراط مستقیم صدق و عدم خطا باشد، باید در سایه دو اصل باشد که یکی حکمت و دیگری حریت است.

اگر انسان صفای ذاتی را فراهم آورد، این دو معنی حاصل می شود، و صفای ذاتی در همان حد و درجه اعتدال واقع شدن است که در این صورت فطرت، اعوجاج پیدا نمی کند؛ از ضعف وجود و کدورت ذات که نمی تواند کمالات را با هم تحمل کند این اختلاف روحيات حاصل می شود؛ لذا به یکی که تمایل پیدا کرد از دیگری اعراض می کند؛ چنانکه به تجربه ثابت شده کسی که خیلی تأمل و دقت در عقلیات دارد، از عبادت و تقدس تقریباً دور است و کسی که در این قسمت اشتغال فکری اش کم و شعاع فکرش کوتاه است، جنبه تقدسش بیشتر است.

چه خوب گفت کسی که گفت: آنکه در فقه چندان وارد نیست، زهادت و تقدسش

۱- رجوع کنید به: الدر المنثور، ج ۴، ص ۱۷۰.

بیشتر است، و آنکه اصول نمی‌داند، اخباری می‌شود، و آنکه حکمت نمی‌داند، عارف می‌شود و آنکه هیچ کدام را بلد نیست، صوفی می‌شود.

البته روح چون ضعیف است به هرچه تمایل پیدا کرد بیش از آن را تحمل نمی‌کند؛ مثلاً آن کسی که شغلش پهلوانی است و در میدان پهلوانی تربیت یافته است، رحمش کمتر است و دلش رقیق نیست و آن کسی که در عبادت و محراب و تسبیح است، روح شجاعت و سلحشوری ندارد بلکه ترسو است، همه اینها از ضعف وجود است که نمی‌تواند در عرض هم کمالات را تحمل نماید؛ لذا انسان وقتی که با کسی حرف می‌زند، نمی‌تواند خوب بشنود و یا اگر گوشش به حرف کسی است، نمی‌تواند حرف بزند.

از کمالات بعضی وزرا محسوب شده است که در عین حالی که گوش به حرف کسی داشت، خودش هم در امور وزارتی به زیردستانش دستور می‌داد و او خواهی - علیه الرحمه - است، وقتی که در میان لشکر و نظام، تنظیم نظامیان می‌کرد، مطلب علمی را که قطب* سؤال نمود، با کمال متانت جواب داد.^۱ و نقل شده در همان وقتها علامه شیرازی که می‌خواست مطلبی سؤال کند، خواهی گفت: اگر در شفا است، در دو جاست و اگر در اشارات است، در یک جاست. علامه دید همین طور است، گفت: چگونه می‌دانی؟ گفت: افق فهم تو در دست من است، می‌دانم که در شفا به غیر از دو جانی مانی و در اشارات به غیر از یک مورد نمی‌مانی.

والحاصل: در یک قسمت پیش رفتن و در امور دیگر عقب ماندن، از ضعف وجود

*- محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی، معروف به قطب‌الدین شیرازی، وی در اصول تابع اشعری و در فروع شافعی مذهب بوده و بر بزرگانی همچون: نصیرالدین طوسی، صدرالدین قونوی و کاتبی قزوینی تلمذ نموده است. در طب، هیئت، حکمت و کلام ماهر و از تصنیفات اوست: درة التاج یا انموذج العلوم، شرح حکمة الاشراف سهروردی، شرح کلیات قانون شیخ الرئيس، حل مشکلات المجسطی و ترجمه تحریر اقلیدس.

وفات وی به سال ۷۱۰ ق. در تبریز واقع گردید.

۱- قصص العلماء، ص ۳۷۴؛ روضات الجنات، ج ۶، ص ۳۱۷.

است، عجب است از حضرت امیر عَلَيْهِ السَّلَام که به میان هر جمعیت می‌رویم، می‌بینیم آنها علی می‌گویند و به علی در رشته معلومات خود افتخار می‌کنند، در زورخانه می‌روی یا علی است؛ با پهلوانان عالم، پهلوان زبردست و بی‌نظیر است و سر قافله آنهاست، با اینکه روح پهلوانی با رحم و دلسوزی سازش ندارد، در عین حال رحم و دلسوزی را در بالاترین درجه وقتی که با بچه‌های یتیم می‌نشیند دارد، و با بچه‌ها که می‌نشیند، صدای گوسفند را در می‌آورد و بع بع می‌کند؛ و بین عرفا که می‌رویم صدای یا علی می‌شنویم، و بین حکما که می‌آییم، به حکمت علی و به فهمیدن حرف او افتخار دارند، در میان فقها می‌رویم از فقه او استمداد می‌کنند، در میان زهاد و عباد برویم از عبادت علی تعجب می‌کنند و در جنب عبادت او عبادت خود را «لم یکن شیئاً» می‌دانند.

عقل نظری و عقل عملی

گفته‌اند: برای انسان یک عقل نظری است که آن ادراک است، و یک عقل عملی است که کارهای معقوله را عملی می‌کند.^۱

ولی ما می‌گوییم: در هر دو، عمل لازم است و عقل نظری به عقل عملی برمی‌گردد؛ چنانکه عقل عملی هم به عقل نظری برمی‌گردد، و در نظری هم که درک و علم است، عمل لازم است. آنچه در قرآن از آن به ایمان تعبیر شده غیر علم است؛ علم به مبدأ و معاد و غیر آنها، ایمان نیست وگرنه ایمان شیطان می‌بایست بهتر باشد و حال آنکه کافر است؛ چون خدا می‌فرماید: ﴿وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾^۲ پس در هر جایی که قرآن، ایمان و لوازم ایمان را فرموده، غیر از مسأله علم را مطرح فرموده است؛ مثلاً خداوند متعال فرموده: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ كُلُّ آمَنَ بِاللَّهِ وَ مَلَائِكَتِهِ وَ كُتُبِهِ وَ رُسُلِهِ﴾^۳

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۴۸؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۳۰.

۲- بقره (۲): ۳۴.

۳- بقره (۲): ۲۸۵.

مؤمن کسی است که به خدا و کتب و فرستادگانش و ملائکه و روز رستاخیز ایمان داشته باشد.

اگر مراد علم به خدا و کتب او و رسل و ملائکه و الیوم الآخر بود، شیطان مؤمن بود؛ چون به خدا عالم است، و لذا گفته است: ﴿خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾^۱ و به یوم آخر هم علم دارد، به جهت اینکه خودش گفت: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمٍ يُبْعَثُونَ﴾^۲ و رسل و انبیا را هم می‌شناخت و کتب الهی را هم می‌دانست و علم داشت که به انبیا کتب نازل شده است، و به ملائکه الله هم خوب علم داشت و با آنها رفیق بود و صمیمیت داشت، ولی با همه این علوم، مسلماً ایمان نداشته و مؤمن نیست.

ایمان، تنزل علم عقلانی به مرتبه قلب است و قلب، آن مرتبه تجرد خیالی است که در آن مرتبه، معقول را به صورت جزئی می‌یابد و این مرتبه لوح نفس است که اگر در لوح نفس چیزی منتقش گردید، یعنی نفس در مرتبه خیال با آن معقولی که در مرتبه عقلانی تعقل کرده اتحاد پیدا نماید، همان ایمان است؛ چون ایمان، به محض درک و علم حاصل نمی‌شود.

بلی، همه ما عالم هستیم به اینکه خدا هست، مگر از ما کسی شکی در این معنی دارد؟ و همه عالم هستیم به علم محیط حق که به همه چیز احاطه دارد و لایشدّ عنه شیء، و علم هم داریم که خدا صاحب جزا و منتقم است، با همه این علمها، چرا در جای خلوت، مرتکب اعمالی می‌شویم که اگر در آنجا یک بچه هفت ساله باشد، انسان مرتکب نمی‌شود؟ و این وقع نگذاشتن به خدا به اندازه یک بچه ممیز، از چه چیز است؟ آیا از این است که علم نداریم به اینکه الله تبارک و تعالی عالم است؟ اینکه نیست، آیا از این است که شک داریم که خدایی هست یا نیست؟ این هم که نیست، می‌دانیم که هست، پس این عدم وقع و وقر گذاشتن - به آن اندازه که به آخرین شخص نازل انسان وقر و وقع می‌گذاریم - از چیست؟ البته از این است که ما ایمان نیاورده‌ایم

۱- اعراف (۷): ۱۲.

۲- اعراف (۷): ۱۴.

و مؤمن نیستیم؛ ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَىٰ رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾^۱.

و باز علم داریم به اینکه محتاجیم، و علم داریم به اینکه خداوند متعال عالم به احتیاج ماست، و علم داریم به اینکه قادر بر رفع احتیاج ماست، و علم داریم به اینکه او بخیل نیست، و علم داریم به اینکه اگر عطای خدا شامل ما شود از کنز غیبی و دولت سرمدی او کاسته نمی شود و اگر هم ندهد، به آن اضافه نمی گردد، با این حال متوکل به او نیستیم با اینکه اینها ارکان توکل است، پس چرا به آن اندازه‌ای که به پست‌ترین چیزی متوکلیم به او توکل نداریم؟ به دکان و مال متوکلیم ولی به او توکل نداریم، به فلان قوم و خویش متوکلیم ولی به او متوکل نیستیم، در مقابل هر کوچکی اظهار کوچکی می‌کنیم ولی در مقابل او نمی‌کنیم.

اگر ما علائمی را که حضرت سبحان برای ایمان ذکر فرموده نداشته باشیم باز هم مؤمن هستیم؟ فرمود: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ این قدر ذکر خدا را می‌شنویم و مدام ذکر می‌گوییم، کجا وجلت قلوبنا؟ و این قدر آیات او را می‌شنویم، کو زیادت ایمان؟ فرمود: مؤمنین به پروردگارشان متوکلند، کو توکل؟ اگر توکل بود پس این چشم به دست فلان و فلان دوختن برای چیست؟

و بالجمله: ایمان، مجرد علم به چیزی نیست، علم اگر صورت نفسانی شد و به مرتبه قلب تنزل کرد و از عالم مفهومیت بیرون آمد و حقیقة العلم و حقیقة النفس گردید و با پوست و گوشت و خون و بخار خونی و روح حیوانی و صورت برزخیة انسان متحد گردید، ایمان است. و وقتی که عمل قلب شد شخص مؤمن می‌شود؛ چون به محض علم، ایمان درست نمی‌شود. ایمان، آن قبول قلبی است، ممکن است کسی بداند که فلان شخص پیغمبر است اما می‌گوید: من او را به پیغمبری قبول ندارم، این کافر است؛ چنانکه علمای یهود علم داشتند که حضرت رسول اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ پیغمبر است ولی می‌گفتند: ما تو را به پیغمبری قبول نمی‌کنیم.

مثل اینکه سلطانی، شخصی را برای حکومت ولایتی بفرستد و اهل آن ولایت بگویند: ما او را به والی بودن قبول نمی‌کنیم، و به شاه بنویسند تو که فلان کس را به سمت والی فرستاده‌ای، ما او را قبول نمی‌کنیم، پس قبول دل و عقیده قلبی، ایمان است نه صرف علم و باید چیزی معتقد انسان گردد و مجرد علم، عقیده نیست.

انبیا و مرسلین آمدند، خدایی بودن را، ذاتی و قلبی بشر کنند و چون به واسطه فصول سابق معلوم شد که انسان حقیقتی صاحب مراتب ثلاثه بشخصیه واحده است، و این مراتب چنان است که اگر در آخرین مرتبه آن هم چیزی واقع شود، به کل سرایت می‌کند چون یک حقیقت است؛ لذا انبیا و مرسلین هم از آن مرتبه بالا شروع به تلقین کردن و خدایی نمودن بشر نمودند، و هم از این مرتبه ادنی، و گفتند: بدانید که خدا واحد است و دستور دادند از این طرف هم بگویند: «لا اله الا الله» و اذکار و اوراد را تلقین نمودند و فرمودند: هر کس بعد از نماز صبح صد مرتبه «لا اله الا الله» بگوید، افضل از او کسی نیست، مگر آنکه بیشتر از او گفته باشد.^۱

البته خواسته‌اند «لا اله الا الله» از مراتب ثلاثه به ظهور برسد، مرادشان از این اذکار، این نیست که فقط ذکر زبان مصلحت دارد و مصلحت، مختص به این مرتبه است، بلکه چون گفتیم که هرچه در هر مرتبه از مراتب ثلاثه واقع شود به مراتب دیگر سرایت می‌کند، پس نظرشان این است که بگویند تا به مرتبه قلب سرایت کند که قلب هم نقش «لا اله الا الله» بیابد.

چه بسا از محققین اهل معرفت - نه دکاندارهای ایشان - به شاگردانشان دستور می‌دادند که «لا اله الا الله» را بر قلب خودتان بنویسید، از طرف چپ شروع کنید و به طرف راست ختم نمایید، مراد این بود که آن مخزن که در طرف چپ است از آنجا شروع کنید و متوجه باشید که صورت «لا اله الا الله» را بر آنجا بیافکنید تا ملکه شما باشد. البته ممکن است که انسان قلب خود را عادت بدهد چنانکه ما چون قلب خود را به مباحث «ترتب» و «تجرّی» عادت داده‌ایم، در خواب هم که قوا تعطیل می‌شود

۱- توحید صدوق، ص ۳۰، حدیث ۳۳.

گاهی از همین حرفها می‌زنیم، و آنکه اهل داد و ستد است تا تعطیل قوامی شود، آن هم وارد مقوله خود می‌شود، و همین طور هر چیزی که انسان در ظاهر ملکه آن را پیدا کرده، تا قوا تعطیل می‌شود در آن قسمت فعالیت پیدا می‌کند.

اگر شیخ انصاری* در خواب هم باشد، خواب نمی‌بیند که دزدی می‌کند، و اگر کسی در خواب هم غیبت کند او جلویش را می‌گیرد، محال است که حضرت امیر علیه السلام خواب چرند و پرند ببیند، چرا؟ چون تا این در قلب یعنی در توجه به عالم طبیعت بسته شد آن در ملکه‌ای و عالم برزخی باز می‌شود، همان دری که با خروج نفس از دهان باز می‌شود و لوح نفس هرچه ملکات دارد شروع به فعالیت و بروز می‌کند؛ به نحوی که ملکه است و در آنجا دیگر نمی‌شود جلویش را گرفت، اگر در لوح نفس، خدا و علم به خدا با قلم عقل ثبت و ملکه شده باشد مؤمن است و یاد خدا و حظ از این ملکه را دارد و اگر در این قلب چیزی از خدا ملکه نشده باشد در آن عالم هم نخواهد بود.

لذا انبیا برای آن روز از اول کوشیدند تا عقاید الهیه جزء حقیقت انسان در همه مراتب شود؛ لذا انبیا حتی در مجلس عقد پدر و مادر حاضر می‌شوند و می‌کوشند تا علم و ایمان به خدا جزء حقیقت طفل گردد و در هیچ حالی و در هیچ فعلی، از انسان دست بردار نیستند، این طور نیست که فقط ظهر با بقال کار داشته باشند که بیاید و نمازش را بخواند، بلکه در آن حال هم که پشت ترازو ایستاده است، انبیا رهایش ننموده‌اند، و در هر حالی و در هر فعلی ولو فعل مباح هم باشد، انبیا با انسان کار

*- شیخ مرتضی بن محمد امین انصاری شوشتری، خاتم فقها و مجتهدین و باعث مباهات شیعه است، علمای متأخر به فهم کلام او افتخار کرده‌اند و در عصر خویش سرآمد علمای امامیه و در پارسایی و دوری از زخارف دنیوی بی‌مانند بود. حوزه‌های علمیه سالهای سال است که خوشه‌چین خرمن پرفیض او بوده و هستند. از تألیفات گران‌قدر ایشان کتاب فرائد الاصول، کتاب المکاسب و کتاب الطهاره را می‌توان نام برد.

وی به سال ۱۲۱۴ ق. در دزفول متولد و به سال ۱۲۸۱ ق. در نجف اشرف رحلت فرمود و در جوار مولای متقیان علیه السلام به خاک سپرده شد.

دارند و دستور دارند و لااقل دستورش این است که می‌توانیم فعل مباح خود را مستحب بکنیم.

این سلسله جلیله مثل منظمین عالم نیستند که همّ اینها فقط در تنظیم این عالم است؛ مثلاً انسان باید مالیات بدهد، اگر مالیات راداد، دیگر با او کسی کاری ندارد، و اگر خیلی مقدس و روحانی باشند می‌گویند: مردم منافیات عفت را انجام ندهند و یک قانون برای انتظام هم جعل می‌کنند، اما درون مردم را که نمی‌شود انتظام بدهند، بلکه می‌گویند: در خلوت هرچه می‌خواهی بکن، و دیگر هیچ کاری با تو ندارند.

البته معلوم است نظر انبیا - علاوه بر انتظام عالم طبیعت که به طور آلیق ملاحظه کرده‌اند - به نظم عالم آخرت، بیشتر است.

قانون‌دانان دنیا، هدفی که از قانونهای نوعی دارند این است که عالم منظم باشد و سلطنتشان دچار هرج و مرج نباشد، ولی برای زندگی شخصی اشخاص و انسانیتشان دلسوزی ندارند که شخصیت هر فردی چطور استقامت و صفا و کمال داشته باشد، ولی انبیا طالب سعادت ذاتی بشر - اعم از سعادت فردی و اجتماعی و سعادت دنیایی و آخرتی - می‌باشند و در هر فعلی از افعال پا و دست و زبان تا حدی که ممکن باشد که به اینها خدایی بودن را تلقین کنند، تلقین کرده و می‌کنند. بلکه جلوتر از انعقاد نطفه، سعادت بشر را در نظر داشته‌اند؛ چون دستور صفای وجودی آخرین فرد را - که در آخر مرتبه سلسله بشری مقارن با قیامت کبری است - در اول تکون خلقت بشر داده‌اند و دستور تطهیر اصلاب و ارحام راداده‌اند، تا چه رسد که بگوییم: انبیا از اول طفولیت تا نزول به قبر، در هر فعلی با انسان سر و کار دارند.

غرض از همه اینها این است که مراتب وجود هر فردی با تکرار یاد خدا، ذی‌ملکه و مصفا شود و آنچه از علوم حقه که انسان یاد دارد، در ذاتش و صورت ذاتش نقش بندد، این است که گفتیم: عقل نظری هم به عملی برمی‌گردد؛ چون هر چیزی که در هر مرتبه از مراتب وجود واقع شود، به مرتبه دیگر آن سرایت می‌کند.

قلب و صدر

در تعقیب عقل نظری و عقل عملی می‌گوییم: قلب دو وجهه دارد، یعنی در نوع مردم، مثل یک آینه است؛ اگر آن طرفش را که قابل انعکاس اشیاء است به طرف عالم طبیعت برگردانند، چیزی از عالم غیب در آن نمایان نیست، و اگر آن طرف را به طرف عالم غیب برگردانند از عالم طبیعت چیزی در آن نمایان نمی‌شود؛ چنانکه آینه مصنوعی شیشه‌ای را که یک طرفی است اگر طرف صیقلی را به طرف زمین و پایین بگیریم، از طرف بالا و آسمان چیزی در آن نمی‌افتد، و اگر به طرف بالا و آسمان نگه داریم از زمین چیزی در آن منعکس نمی‌شود، قلب نوع بشر هم همین طور است اگر به طرف طبیعت باشد که به این اعتبار به آن «صدر» گویند، منقطع از عالم غیب می‌باشد و اگر به طرف عالم غیب باشد، از این عالم حس و شهادت منسلخ و بی‌خبر می‌شود و نسبت به امور طبیعتی بٔله - یعنی ناآگاه، جاهل و بی‌اطلاع - به نظر می‌آید؛ که به این اعتبار و وجهه آن را «قلب» می‌نامند.

البته ما نوع مردم که در طبیعت فرو رفتیم و صفحه آینه قلب ما به طرف طبیعت است چیزی از عالم غیب در آن واقع و نمایان نیست، بلکه آنچه از غیب می‌گوییم فقط علم به کلیات و مفاهیم است که از مرتبه شهادت و طبیعت در قلوب ما منعکس است و به طور کلی به مبدای قائلیم و می‌گوییم: «لابد ان یکون للعالم من صانع و هو الواجب» و این صانع در خارج تحقق دارد، منتها برای آن، مفاهیم کلیه اثبات می‌کنیم و می‌گوییم: باید چنین صانعی، عالم، قادر، حی، مرید و مدرک باشد، و این صانع، قائم، دائم، ابدی و سرمدی است و زوال، دثور و تغییر برای او حاصل نمی‌شود.

البته اینها غیر مشاهده است و آن حقیقت را بحقیقته الخارجیه نفهمیده‌ایم، بلکه یک چیز کلی را دانسته‌ایم و می‌گوییم: این کلی، فرد دارد و متحقق است؛ لذا این‌گونه علوم، علم به الله است نه معرفت به الله، و این معنی، غیر از درک مفاهیم کلی، چیزی نیست، پس به حقیقتی از حقایق خارجیه، اطلاعی پیدا نکرده‌ایم و به خدا اطلاع

نیافته‌ایم، بلکه به طور کلی به ماوراء الطبیعه فقط به واسطه کلیات، اطلاع حاصل نموده‌ایم، ولی به حقایق و شخصیتشان که الآن صفحه وجود ماوراء الطبیعه را اشغال نموده‌اند، اطلاعی نداریم.

والحاصل: به آن نحوی که بالمشاهده - مثلاً - من به شما مطلقم، نوع ما به این نحو، به ماوراء الطبیعه ابدأ اطلاع نداریم، ولی به طور کلی آن را می‌دانیم. مثلاً یک دفعه انسان به مفهوم کلی زید عالم است که پسر عمرو و اهل فلان شهر با قد دو متری و به رنگ زرد است، و یک دفعه هم وجود زید را بالمشاهده تماشا می‌کند.

خلاصه: مشاهده آن است که انسان صورت شخصیه مشاهده را در صور خیالیه بیابد، و برای ما ابدأ چنین مشاهده‌ای نسبت به عالم غیب حاصل نیست.

ما به مفهوم صانع، قادر، عالم، حی، مرید، صادق، ازلی، دائم و ابدی عالم هستیم، ولی اطلاعی از آن هویت خارجی نداریم، بلکه می‌گوییم: این مفاهیم، مصداقی دارند، و فقط به همین اندازه حکم می‌کنیم و علم داریم که طبق عقل خود با براهین کلیه و علمیه و طی سلسله‌ای از مقدمات، نتیجه‌ای گرفته و تعبد به حکم عقل داریم.

پس ممکن است یک عالم فیلسوف عدیم‌المثال، در تشکیل براهین و اثبات مبدأ و معاد و عالم عقل و مفارقات و مجردات، به غیر از مفاهیم، اطلاع و علم نداشته باشد، ولی آنچه را که ما به طور کلی و از راه مفهوم‌دانی علم داریم، عرفا می‌گویند که ما به آنها با کشف و عیان و بالمشاهده الحسیه مطلع شده‌ایم.

و بالجمله: عالم رصدان هیوی که در میان خانه نشسته و با میزان و قانون و کلیات هیئت در چند ساعت از شب گذشته علم پیدا کند به اینکه زهره از افق طالع گردیده است ولی در خانه است و در و پنجره به رویش بسته است، این نوعی از علم است که مطابق با واقع می‌باشد، ولی یکی در قلّه کوهی در همان ساعت ایستاده و به چشم خود می‌بیند که زهره از افق طلوع نموده است؛ آن اولی به غیر از ضمّ کلیات به یکدیگر و اخذ نتیجه از کلی به طور کلی، چیزی حاصل ننموده است، ولی آنکه زهره را می‌بیند، وجود جزئی آن را حس می‌نماید، البته آنکه با حس مشاهده نموده، چشم

او از جمال زهره، نورانی است و از اشعه آن استفاده می‌برد، ولی آنکه در خانه نشسته و علم پیدا نموده که زهره طالع شد، همان تاریکی را که قبل از این علم پیش رویش بوده داراست و هیچ نورانیتی برایش حاصل نمی‌شود.

عرفا چنین دعوایی می‌کنند که آنچه شما بالبرهان می‌دانید ما بالوجدان و بالمشاهده و بالعیان یافتیم، اگر در گفته‌شان راستگو باشند، تفاوت، تفاوت همان دو شخص است که می‌دانند زهره طلوع کرده است؛ پس این منجم، قواعد کلیه علمیه را در دست دارد و حظی از اثر آن زهره ندارد، ولی آن مشاهده دیگر که مثلاً یک دهاتی است و برهان و قواعد کلیه در دستش نیست، زهره را دیده و از نورش منتفع هم هست. والحاصل: قضیه علم، غیر از قضیه اطلاع بر شخصیت خارجی است، و با برف‌انبارهای قواعد کلی از قبیل دور و تسلسل و مقدمات برهان، مشاهده حاصل نمی‌شود، بلکه این معنی به ارتیاضات قلبیه و به وجود صاف و زلال و به اینکه صفحه قلب به طرف عالم غیب بازگردد، حاصل می‌آید.

و این را هم گفتیم که در نوع مردم به واسطه ضعف ایشان مشاهده حاصل نمی‌شود مگر به انسلاخ از طبیعت، و اینکه صفحه قلب را از این عالم به سوی آن عالم با ارتیاض نفسی و با ارتیاضات شرعی برگردانند؛ یعنی قلب را از طبیعت و علایق طبیعت که در آن ریشه دوانیده است منسلخ نمایند، پس اگر انسان ریشه‌های علایق را با ارتیاضات بکند، صفحه قلب به حقایق عالم ماوراء الطبیعه متصل می‌شود و با مشاهده قلبی آنها را درک می‌کند.

منتها اگر چنین توفیقی از راه ارتیاض شرعی برای نفسی حاصل گردید، مطلوب است؛ چون گفتیم که انبیا و مرسلین و اوصیا را دیده‌ایم که در عین حال که نظر به طبیعت دارند، نظر و مشاهده به غیب هم دارند، پس می‌دانیم که قلب دو وجهه دارد، ولی در نوع بشر نمی‌شود به هر دو طرف نظر داشته باشد.

خلاصه: مشاهده غیبیه با انسلاخ از طبیعت و قطع علاقه از آن حاصل می‌گردد و مراد، آن علاقه‌هایی است که انسان بالاختیار آنها را پیدا نموده و از طبیعت در قلب

حاصل شده که معنای توجه قلب به عالم کثرت است؛ وگرنه آن علاقه ذاتیه طبیعی مادام که نفس در طبیعت است حاصل است.

بنابراین: مشاهده قلبیه باید به این نحو باشد که کم کم انسان خود را ذاتاً و قلباً از حب ریاسات و حب جاه و جلال و حب اموال و حب اغذیه لذیذ و دل بستن به موجود طبیعت و صاحب آثار دیدن آنها و از این گونه امور خود را بری کند و از توجه طبیعی به اینها به نحوی که تأثیر آنها را در افعالش دیده و به آنها توکل نموده و برای آنها ولو مفهوماً استقلال قائل باشد اعراض نموده و بفهمد که در اینها استقلال نیست، و کم کم افعال اینها را به یک مؤثر حقیقی ارجاع دهد؛ که این معنای توحید افعالی است؛ زیرا اصل معنای توحید که از باب تفعیل است، این است که کثرات به وحدت ارجاع داده شود.

اگر این اوصاف و علوم و زیباییها و عزتها و قدرتها مثلاً به یک جامع ارجاع شود، یعنی در حقیقت کثرات به وحدت ارجاع داده شود، توحید صفاتی است و هکذا در توحید ذاتی.

والحاصل: اگر چنین کاری حاصل آید - البته این معنی از مثل نوع ما محال است؛ چون ضعیف هستیم - آن وقت هرچه می بینیم، عالم غیب است و بی اطلاع از این عالم می شویم، ولی انبیا و مرسلین کسانی هستند که با قوت وجود و شرح صدری که دارند، می توانند در عین حالی که عالم غیب را مشاهده می کنند، عالم شهادت را هم مشاهده نمایند؛ وحدت و بساطتی که آنها از عالم غیب مشاهده می کنند، وحدت و بساطت حقیقی است نه وحدت و بساطت مفهومی، و کثراتی را هم که آنها به نحو تفصیل توجه دارند ما نمی توانیم با صفحه قلب نیز با آن تفصیل بیابیم.

شاید تعبیر به شرح صدر در انبیا به همین مناسبت باشد: ﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ﴾ *
وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ^۱ و این معنی که حفظ وحدت غیبیه و حفظ مراتب عالم غیب با حفظ کثرات عالم طبیعت که امری تکوینی است و به شرح صدر و به قوت آن بستگی

دارد، مناط نبوت است؛ هر کس توانست این طور باشد که نه عالم غیب او را از عالم طبیعت باز دارد و نه عالم طبیعت او را از مشاهده غیبی برآید و از مشاهدات آن طرف مانع شود، و هر کس دو وجه قلب او به این نحو باشد، او نبی است.

پس نبوت، یک امر مجعول و منصب جعلی به آن نحو که برای ولات جعل می‌کنند نیست؛ مثل اینکه در عرش بنشینند و مشورت و مصلحتی باشد که از بین این مردم به چه کسی منصب نبوت بدهیم؟ بلکه این منصب به عین حقیقت آن نبی قائم است؛ چون باید کسی باشد که بتواند حقایق را از عالم غیب مشاهده کرده و گرفته و در عالم شهود و کثرت بسط دهد و به دیگران برساند و این بدون اینکه هر دو وجه قلب به طرف شهادت و غیب باز باشد، تحقق نمی‌پذیرد.

و معنای ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾^۱ هم همین است نه اینکه جعل خلافت اعتباری باشد؛ چنانکه افرادی را منصوب نمودند با اینکه به هیچ وجه قابلیت خلافت نداشتند؛ چون حقیقت و ماهیت نبوت و ولایت کشف الحقایق و بسط الحقایق است، هر که این طور باشد و قلب صاف و محکم و قوی داشته باشد، نبی است و هر کس در این کشف و بسط حقایق کامل تر باشد، نبوتش هم کامل تر است.

انبیای سلف، هم کشف داشتند و هم بسط، اما نه به طور اطلاق، بلکه فی الجمله، چون در این معنی مختلف بودند؛ چنانکه اولی العزم، کشف و بسط حقایق را بیشتر داشتند و وجود نازنین احمدی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ که کشف تام و بسط تمام و تام داشت، خاتم شد و خاتم پیامبران گردید؛ یعنی به آن نحوی که ممکن است حقیقت کشف شود، برای حضرت محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ کشف بود و به آن مقداری که ممکن است حقایق بسط شود برای حضرت بسط نمود و لذا دیگر ممکن نیست کشف و بسط، اتم از این باشد تا نبوت دیگری حاصل آید، چون صرف الشیء لایتکرر.

حضرت علی عَلَيْهِ السَّلَام گرچه به آن نحوی که ممکن است وحدت حفظ شود و به آن نحوی که ممکن است کثرات را هم ملاحظه نماید، قلب و شرح صدر داشت و کشف

حقایق و بسط حقایق را هم به آن قدر که کشف و بسط ممکن می‌باشد، فی حد ذاته داشت، اما بعد از آنکه این معنی برای پیامبر حاصل شده، اگر حضرت علی علیه السلام بخواهد کشفش بیشتر باشد، ممکن نیست. و چون کشف زیادتر ممکن نشد، بسط بیشتر هم ممکن نمی‌شود، لذا اگر او بخواهد همانها را که برای پیامبر کشف شده بود و ایشان بسط داده، کشف کند و بسط دهد، غیر آن چیز نمی‌شود بلکه خود آنها می‌شود، چون صرف الشیء لایتکرر. و اگر بخواهد کمتر از آن را بسط کند، این ضلالت می‌شود نه هدایت.

پس در عین اینکه ملاک نبوت در حضرت امیر علیه السلام هست و ملاک نبوت ختمی مرتبتی هم در او هست، ممکن نیست نبی باشد.

فرقی که ایشان با پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم دارد این است که حضرت رسول اکرم صلی الله علیه و آله و سلم جلوتر این مقام را پیدا کرده بود، و بالفرض اگر حضرت امیر علیه السلام زماناً از او جلوتر بود و به مقامی که بعد از پیغمبر صلی الله علیه و آله و سلم به آن رسید، قبل از او می‌رسید، او پیغمبر خاتم بود، منتها پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله و سلم زودتر به این مقام رسید و خاتم پیامبران شد.

والحاصل: مقام نبوت و امامت یک مقام تعارفی اعتباری و منصب جعلی اعتباری نیست که مشورت کنند چه کسی نبی باشد و چه کسی ولی، بلکه حقیقت نبوت، کشف الحقایق و بسط الحقایق است، یعنی اگر کسی وحدت و کثرت را با هم بتواند حفظ کند، نبی است و از بین مردم هرکس که این طور شد، قهراً نبی خواهد بود و چیز دیگری لازم نیست؛ و حقیقت نبوت این است.

اگر صفحه قلب به درک شهودی و حضوری، نه به درک علمی و مفهومی، تمام معنی و تمام حقایق عالم غیب را از مرتبه ملائکه الله المقربین که عقول باشند، و بالاتر از آنکه مرتبه اسماء و صفات باشد، و بالاتر از آنکه مرتبه ذات الهی و آخر مرتبه وجود باشد، و همین طور مراتب پایین‌تر از مرتبه ملائکه الله المقربین که ملائکه متوسطین باشند، و پایین‌تر از آنها که جن و شیاطین باشند، همه را درک کند، این چنین قلبی دیگر به مقام فنا رسیده است که غایت عقل نظری هم این است؛

چنانکه گفته‌اند: عقل نظری چهار مرتبه دارد و آخرش را آن مرتبه دانسته‌اند که عقل مستفاد باشد.^۱

عرفا می‌گویند: آن وقت عقل، مستفاد است که توان استفاده مشاهده حضوریه از مبدأ وجود و اعلی مرتبه را داشته باشد،^۲ به خلاف حکما که گفته‌اند: عقل مستفاد، رسیدن به آن مقامی است که بتواند از جبرئیل که از عالم عقول است، استفاده کند. عرفا گفته‌اند: این کفر است، و راست هم گفته‌اند برای اینکه جبرئیل که منتهی الیه عالم وجود نیست و بالاتر از او هم هست.

بلی، اگر بگویند که واسطه در فیض است، این درست است، ولی وساطت مختص به این مرتبه نیست بلکه در مراتب دیگر هم هست. اگر بگویند: اصطلاحی بین حکماست که موقع کشف این مرتبه از عالم عقل و استفاده از آن را، عقل مستفاد گفته‌اند.

می‌گوییم: اینجا جای اصطلاح نیست، در صورتی که مرتبه فوقی وجود دارد که از آن استفاده می‌شود، چرا باید مرتبه پایینی را گفت و اصطلاح کرد؟ اگر کسی بگوید: بالاتر از مقام جبرئیل، در قدرت انسانی نیست که آن را کشف کند و از آن مستفاد باشد، به دلیل ﴿عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى﴾^۳ که پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ را شدید القوی که جبرئیل باشد، تعلیم می‌نمود.

ما می‌گوییم: شاید مراد از شدید القوی، خود ذات مقدس حق باشد برای اینکه شدید القوی مختلف تفسیر شده است.^۴

علاوه بر این می‌گوییم: گرچه در سابق جبرئیل تعلیم می‌نمود، ولی در لاحق کمال ذاتی و استعداد جبلی پیامبر اسلام که بالاتر از استعداد تمام موجودات است، از

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۹۳؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۵۳ - ۳۵۷؛ اسفار، ج ۳، ص ۴۱۹.

۲- مقدمه شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۳۵.

۳- نجم (۵۳): ۵.

۴- رجوع کنید به: تفسیر القمی، ج ۲، ص ۳۳۴؛ و سایر تفاسیر، ذیل آیه ۵ سوره مبارکه نجم.

جبرئیل گذشته و بلا واسطه به مبدأ حق رسید که اگر جبرئیل - به قول خودش - قدمی به بالا می گذاشت، محترق می شد.^۱

بالجمله: غایت عقل مستفاد، فناء فی الله است، و عقل عملی هم که آخرین مرتبه اش فناء فی الله است، پس غایت هر دو عقل در آخر یکی شد، ولو در آغاز از هم جدا بودند.

ناگفته نماند: کمال انسانی، به عقل عملی است نه به عقل نظری؛ چنانکه گفتیم که ممکن است انسان، برهان داشته باشد ولی در مرتبه کفر و شرک باقی بماند، ولی عقل عملی، همان ارجاع کثرت به وحدت عملاً و خارجاً است؛ لذا کمال انسان به عقل عملی اوست نه به عقل نظری.

و نیز ناگفته نماند: محل این مطالب - یعنی عقل نظری و عملی - اینجا نیست و آخوند هم اینها را ذکر نفرموده است ولی ما چون ذکر آنها را مناسب دیدیم ذکر کردیم.

اصول اخلاق^۲

علمای اخلاق گفته اند: اصول اخلاق در انسان چهار اصل می باشد: شهوت، غضب، قوه علمیه، و قوه عدالت.

البته علمای اخلاق در اصول اختلاف دارند؛ چون بعضی از علمای اخلاق، اصول اخلاق را سه اصل می دانند؛ زیرا قوه عدل و تعدیل را قدرت نفس می دانند،^۳ ولی بعضی دیگر اصول اخلاق را چهار اصل می دانند که عبارت است از قوه شهوت، عدل، غضب و علم.^۴

ناگفته نماند که هر یک از اینها مقتضای خود را به طور اطلاق مقتضی می باشند؛

۱- علل الشرایع، ج ۱، ص ۵، حدیث ۱.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۸۸.

۳- تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق، ص ۳۷؛ آداب النفس، ج ۱، ص ۶-۸.

۴- محجة البيضاء، ج ۵، ص ۹۶؛ جامع السعادات، ج ۱، ص ۵۰-۵۱.

شهوة، مقتضی ملایمات خود است که حاصل شود ولو تمام عالم خراب و نابود شود، و این قوه نظر ندارد بر اینکه اگر من هیجان کردم و هرچه را که مایلم انجام دهم، عالم خراب می شود، و اگر فهم داشت و می فهمید که خراب می شود، می گفت: به جهنم که خراب می شود، من باید به «ما یلایم» خود برسم، البته اگر انسان از چنین قوه عاصی جلوگیری نکند و جلویش را سد ننماید، او را به هلاکت می اندازد؛ چون برای این مبدأ، تقاضای این گونه از مقتضیات، جبلی و قهری است، و این شأن هر علتی نسبت به معلول خود است که به طور اطلاق خواهان معلول است.

به همین نحو قوه غضب «ما یلایم» خود را می خواهد ولو خانمانها خراب شود و عزیزها ذلیل گردند.

این قوه اگر خودش باشد و ذاتش، الی غیر النهایه شعله های خرابی و فساد بر اعمال این قوه و حصول مقتضیاتش مترتب می شود و ابدأً از اقتضای خود دست بردار نیست؛ برای اینکه محال است، شیء من نفسه از مبدأیت ذاتی خود دست بردار باشد؛ زیرا این معنی، مساوق با دست برداری ذات از ذات است و این محال است.

و همچنین قوه خیالیه هم که به آن قوه شیطنت می گویند، طالب ریاست است و از تشکیل صور و ترتیب مقدمات در رسیدن به اقتضای ذاتی خود به هیچ نحوی کوتاهی ندارد که تقاضای «ما یناسب» ذات خودش را نداشته باشد و از حيله و بازی دادن و گول زدن و فریب دادن مردم و اخفای «ما یلایم لها» دست نمی کشد، ولو در رسیدن به مقتضای خود - مثلاً به مرتبه کدخدایی - هزاران تلفات باشد، پس انسان باید این قوا را تعدیل کند.

همان گونه که دایره، یک مرکزی دارد که نسبت جمیع نقاط به آن مرکز، علی حدّ سواء است، و بعیدترین نقاط دایره به مرکز، آن نقطه ای می باشد که سر شعاع دایره به آن برسد، و اصلاً دایره حاصل می شود از اینکه یک سر خطی ثابت نگه داشته و سر دیگرش را از یک نقطه چرخانده و به همان نقطه اولی که مبدأ بوده برگردانیم. پس ابعاد نقاط به مرکز، آن نقطه ای خواهد بود که سر این خط که برمی گردد به آن برسد،

پس لابد این نقطه، در محیط دایره خواهد بود و نقاطی که دور محیط می‌باشند، همه بعیدترین نقاطی هستند که ممکن است در این دایره فرض شود، و همه به یک میزان از مرکز دورند، پس اگر یک نقطه معینی را روی محیط فرض کنیم و در مقابل آن نقطه در محیط، نقطه دیگری را هم معین کنیم، اگر بخواهیم از یکی از این نقطه‌ها به نقطه دیگری خطی وصل کنیم، باید آن را از مرکز عبور داده تا به نقطه دیگری وصل شود، و وسط این خط به طور حقیقی مرکز خواهد بود.

همچنین هر یک از این اصول - قوه علم و شهوت و غضب و عدل - به منزله یک دایره است که نقطه مرکزی آن، قوه اعتدال است، پس از این مرکز و حد اعتدال هرچه رو به ضعف بگذارد، دور از اعتدال است تا برسد به آن درجه ضعیفی که اگر بخواهد از آن هم ضعیف‌تر باشد معدوم می‌شود، پس این آخرین نقطه بعیده از مرکز و حد اعتدال خواهد بود و بین آخرین نقطه ضعف و بین مرکز، نقاط و مراتب و درجاتی از طرف تفریط واقع خواهد گردید، و همین طور اگر از این مرکز و حد اعتدال، به طرف بالا برود تا آن اندازه‌ای که نسبت به این مرکز نهایت بُعد را داشته باشد، آن هم آخرین مرتبه در قوت است که دیگر امکان ندارد زیادتر از آن باشد؛ این نقطه هم، طرف افراط آن حد اعتدال و نقطه مرکزی است، و بین این آخرین نقطه بُعد و مرکز درجات، طرف افراط صفت و قوه است. پس با این فرض، برای هر صفتی و قوه‌ای یک حد اعتدال است که اصل ثمره فاضله آن، ثبت به این درجه است، و اگر از این نقطه اعتدال مرکزی به این طرف یا به آن طرف برود، در دو طرف افراط و تفریط قرار گرفته و ثمره فاضله، از آن قوه حاصل نخواهد گردید.

بنابراین: چنانکه علمای اخلاق گفته‌اند: چهار قوه است، هر یکی را یک مرکز و حد اعتدال است؛ لذا اصول اخلاق و ثمرات و فضایل این چهار مرکز و چهار قوه، حال اعتدال این چهار قوه است که ریشه فضایل انسانی و اخلاقی بر اینها مترتب می‌باشد، و چون گفتیم که هر قوه یک مرکز دارد و لابد یک طرفش که در نهایت بُعد از مرکز اعتدال است در جانب ضعف می‌باشد، و طرف دیگر مقابل آن نقطه که در نهایت

بُعد از مرکز است در جانب قوّت و شدت است که از یکی به افراط و از دیگری به تفریط تعبیر کردیم؛ لذا منشأ و اصول رذایل و اوصاف خبیثه و مهلکه، هشت عدد می باشد.

قوه علمیه^۱

قوه اول که قوه علمیه باشد این سه نقطه را دارد، یک نقطه مرکزی، و یک نقطه بعیده از مرکز در محیط، در طرف تفریط، و یک نقطه بعیده از مرکز در محیط، در مقابل نقطه تفریط در طرف افراط.

نقطه افراط این قوه آن است که از آن اصلاً جلوگیری نشود و انسان این قوه را به حد اعتدال نرساند؛ یعنی دنبال هر علم و درکی برود ولو علم موسیقی و رقص و علم سحر و جادو و علوم مضلّه دیگر؛ به هر دری سری بزند و هر جا تدریس هر علمی را که شنید به آنجا برود و هر جایی شود. و خلاصه: این قوه را تحت قوه تعدیل درنیورد تا حکمت حاصل شده و بفهمد که انسان نمی تواند همه علوم را دارا باشد.

اگر به سراغ همه علوم رفت، از همه بی بهره شده و مثل انبان ملا قطب می باشد که از هر چیزی دو یا سه نمونه ای در آن هست، ولی هیچ کدام ثمره نمی دهد؛ اگر مباحث صرفی است بیش از دو یا سه قاعده را بلد نیست، و اگر نحوی است هکذا و اگر منطق است هکذا، و اگر ادبیات است هکذا، چنین شخصی نمی تواند به کسی فایده بدهد و خودش هم فایده ای نمی برد و به این حالت جربزه می گویند.

و اگر این قوه در طرف تفریط قرار گرفت، می گوید اصلاً علم چیست؟ قیل و قال است، فقط عمل لازم است، مثل مقدسهایی که مانند سرکه یک ساله خیلی تندند، که اصلاً در آنها طوری این قوه محو شده که نمی دانند عمل بدون علم درست نمی شود و فایده ندارد.

ولی حال اعتدال این قوه آن است که طوری در نفس باشد که بعد از آنکه می داند یادگیری همه علوم به صلاحش نیست، اختیار کند آنچه را که ابقی و اعلی باشد و

نتیجه‌اش ابقی باشد؛ یعنی هم دینش را اصلاح کند و هم آخرتش را، هم اینجا به کارش آید و هم آنجا، این حالت تعدیل، و نقطه مرکزی قوه علم است. البته بعد از آنکه به این نحو قوه علم - البته این علم نظری نیست، بلکه قوه علمیت است که در حد قوای دیگر در نفس است - تعدیل شد و یک علم را این قوه طالب شد و فهمید که باید آن را بداند، دیگر در این هرچه بالاتر برود، خوبتر است و هرچه بالاتر باشد، بهتر است و هرچه زیادت‌تر توغل کند، بهتر است و هرچه زیادت‌تر تعلم کند، بهتر است. چون این عقل نظری است و سه نقطه ندارد بلکه هرچه بالاتر برود نیکوتر است.

از حد اعتدال قوه علم «حکمت» تعبیر می‌کنند و نامش «حکمت» است. ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^۱.

اما طرف افراط این قوه که هر جایی شود و حتی علم رقص و شعبده بازی و قمار را بیاموزد، نامش «جربزه» است. آن طرف تفریط که اصلاً علم را طالب نباشد، به جهت ضعف بی‌منتهای قوه علم، آن را هم «بُله» می‌گویند. ناگفته نماند که جربزه و بُله در اینجا اصطلاح علمای اخلاق است و گرنه جربزه یک معنی دیگری دارد که از خصوصیات نفس است.

قوه غضبیه^۲

و اما قوه غضب به آن بیانی که گفتیم سه نقطه دارد، از نقطه مرکزی که حد اعتدال باشد، تعبیر به «شجاعت» می‌شود؛ یعنی این قوه، تحت میزان عقل باشد و طوری باشد که هر جا عقل اجازه داد، شروع به فعالیت کند و هر جا صلاح ندانست از جایش حرکت نکند؛ یعنی حرکت و سکونش به فرمان قوه عقلیه انسان باشد، بلکه تحت فرمان عقل کل، یعنی میزان شرعی باشد و در حقیقت مثل کلب معلّم باشد که

۱- بقره (۲): ۲۶۹.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۹۰.

زنجیرش در دست یک عاقل حکیم باشد که بداند کی باید رهایش کند؛ همان طور که یک نفر صیاد عاقل که زنجیر کلب معلم در دست اوست، اگر چیز حلالی را دید، رهایش می‌کند تا مثلاً آهوئی را صید کند، ولی آن را برای بچه‌ای رها نمی‌کند که آن را بدرد. اگر این قوه غضب هم مثل کلب معلم، تحت فرمان عقل، بلکه تحت فرمان عقل کل و حکمت کل؛ یعنی احکام و قوانین شرعیه قرار گرفت که هر جا قانون رهایش کرد برود، در این صورت صیدهایش حلال می‌شود؛ اگر به طرف دزد رهایش کرد و آن را دفع نمود ولو در این دفع، ضرری و زخمی به دزد وارد آورد، حلال است و اگر به طرف دشمن دینی که شرع اجازه داده، رهایش کند و او را بدرد، دیگر قصاصی نیست و هکذا.

اما طرف افراط این قوه غضب «تهوّر» است، که مثل سگ بی‌صاحبِ هار به هر چیزی حمله کند، و طرف تفریطش «جبن» است که هرچه صیاد عاقل آن را به طرف شکار سوق دهد و تحریکش کند، قدم از قدم بردارد، اگر خرگوشی هم بیاید و هر کاری به سرش در بیاورد، چنگ و دندانش به نظر او تیز نمایان می‌شود، البته این از ذلت نفس و بی‌غیرتی و صغر نفس حاصل می‌شود.

قوه شهویه و اقسام آن^۱

یکی از اصول قوا، قوه شهوت - که همان مبدأ امیال است - می‌باشد این را هم سه نقطه است و از حد اعتدالش به «عفت» تعبیر آورده می‌شود. البته آدم عقیف آن نیست که قوه شهوتش به کلی مرده باشد و هیچ گونه میلی نداشته باشد؛ مثل آن زاهد، یک گوش و چشم خود را ببندد و بگوید چشم و گوش دیگر برای من بس است، و برود اعتزال تمام اختیار کند، بلکه حد اعتدال این قوه این است که میلهای نامشروع به حقوق و نوامیس دیگران نداشته باشد و خیالهای خام به شهوت نبندد، و طرف تفریط آن «خمود» است، و طرف افراطش حرص و وقاحت و تبذیر و ریا و حسد و امثال آنهاست.

قوة عدليه^۱

قوة عدل هم این سه نقطه را دارد، و همان طور که گذشت بعضی آن را قوة دیگری
نشمرده‌اند، بلکه گفته‌اند این قوه، معدّل آن سه قوة دیگر است و خودش منشأ فضایل
دیگری نیست، بلکه فقط آن سه قوه را تعدیل می‌کند.

و بعضی دیگر آن را یک اصل شمرده‌اند و گفته‌اند قوا دارای اصول چهارگانه
است؛ آن وقت شروع کرده‌اند به بیان اینکه از حد اعتدال این اصل مثلاً کدام فضایل
حاصل می‌شود و از طرف تفریطش کدام رذایل و از طرف افراطش کدام رذایل حاصل
می‌شود، و از یک اصل شعبات بسیاری درآورده‌اند.

ناگفته نماند: گرچه در کتب اخلاقی موشکافی‌هایی داریم ولی در حقیقت، آنها کتب
اخلاقی نیستند؛ زیرا کتاب اخلاقی آن است که بیانات طوری باشد که کأنه مخلوط به
عمل است و در ضمن تعلیم ریشه‌ها و مبادی اخلاق، عمل اخلاق و فضیلتی را هم به
خواننده تحمیل کند؛ مثل نسخه نباشد که بنویسند و به دست مردم بدهند، بلکه مثل دوا
باشد که به خورد مردم داده شود؛ لذا با اینکه کتب اخلاقی فراوانی در تشقیق شقوق و
اقسام صفات و تولید کدام از کدام و سر منشأ شدن چه برای چه نوشته شده؛ ولی در
حقیقت کتب اخلاق جامعی نیستند؛ مثلاً غزالی کتاب اخلاقی نوشته که خیلی مفصل
است و خیلی هم تشقیق شقوق نموده و ریشه‌های هر صفتی را بیان کرده و گفته که از
ازدواج دو صفت، چه حاصل می‌شود؛ مثلاً اگر کبر با طمع مزدوج باشد، بچه خبیثی که
از این والدین ناپاک حاصل می‌شود، چه توله سگی می‌شود، البته نمی‌توانیم بگوییم
غزالی مرد بی‌اطلاعی بوده، لیکن کتابش یک کتاب اخلاقی نیست؛ چون خودش مرد
اخلاقی نیست لذا نتوانسته عمل را به خواننده تزریق کند.

مرد اخلاقی آن است که حقایق را بیان کند و بگوید که کدام شخص چه حرف
متین اخلاقی حکیمانه‌ای زده است، ولی این مرد پرکینه و عداوت با اینکه در کتابش

که اسمش را کتاب اخلاقی گذاشته‌اند، از هر درویش بی‌پدر و مادری نقل می‌کند که چه گفت، ولی از صادقین علیهم‌السلام با آن بیانات حکیمانه‌ای که دارند سخنی نقل ننموده است، پس این کتاب چه تأثیری خواهد بخشید؟

والحاصل: می‌توان گفت که این‌گونه از کتابها، کتاب اخلاقی مناسب با موضوع نیستند، گرچه به این نام نوشته شده‌اند؛ زیرا غیر از تشقیق شقوق و ریزه‌کاریهایی که خواننده در اینها گم می‌شود، عمل به یادش نمی‌افتد و این تخیل‌صور و ریزه‌کاریها، خودش حجابی می‌شود.

والحاصل: گرچه کتب اخلاقی نوشته شده، مثلاً ابن مسکویه کتاب اخلاقی نوشته، ولی فیلسوفانه نوشته است، و خواجه نوشته، ولی فیلسوفانه نوشته است، و کلماتی مخلوط ننموده‌اند که انسان را به عمل وادارد.

مفاتیح شیخ عباس هم کتاب دعاست اما طوری نوشته که انسان را به عمل وادارد. بلی، انسان علم پیدا می‌کند که در اول ماه شعبان این اعمال هست. و ممکن است آن را طوری نوشت که هر که بخواند عمل هم بکند، البته این در صورتی است که مقارن با تبشیر و خواص و آثار و تعریف روحانیات باشد.

خلاصه: کتاب اخلاقی نوشته نشده است.

چنانکه به عقیده من تفسیر هم برای قرآن ما نوشته نشده است، گرچه خیلی از کتابها را انسان می‌بیند که به اسم تفسیر است؛ مثلاً بهترین و جامع‌ترین تفسیر، مجمع البیان است و اگر انسان به آن مراجعه کند شأن نزول آیات و معانی لغویه و صرفیه و نحویه و اعراب و بنایش رامی‌داند، اما آن جنبه تفسیر و مقصود اصلی قرآن که هدایت مردم است زمین مانده است؛ زیرا مقصود قرآن این است که در جاهای متعدده فرموده: ﴿الْمَ * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^۱ که اصلاً این کتاب هدایت است، و یا فرموده است: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾^۲ صاحبان تفسیر

۱- بقره (۲): ۱ - ۲.

۲- قمر (۵۴): ۱۷.

متوجه آن جهات هدایت و تذکر قرآن نیستند و نکات هدایت و سوق جمعیت به شاهراه هدایت را بیان نمی نمایند؛ یکی آمده به جنبه طبی، تفسیر می کند، یکی به جنبه تاریخی، دیگری به جنبه ادبی، ولی اصل مقصود زمین مانده است.

غافل از اینکه اگر قرآن به جنبه تاریخی کار داشت، لازم نبود یک قصه، مثلاً قصه آدم علیه السلام را در کتاب کمتر از سیصد ورق تقریباً بیست جا نقل کند، با اینکه انسان یک قصه را اگر یک دفعه شنید، دوباره شنیدنش در سامعه حسنی ندارد، بلکه مستنکر است، پس معلوم می شود که نکات هدایتی دارد و غرض از تکرار، جهت مناسب با اصل مقصود قرآنی است، و مثلاً قصه موسی علیه السلام را که الی ما شاء الله ذکر کرده است، البته یکی از شاهکارهای قرآن این حکایات و قصص قرآن است. منتها با آن جنبه اهتدا که دارد.

انسان لازم است که اصول اخلاق را در حد توسط تحصیل کرده باشد و قوه علم را طوری تربیت کند که نفسش را مشتاق علوم اعلی و ابقی نماید نه طالب علمی باشد که در دنیا و آخرت فایده ندارد و اگر جلوگیری نکرد و علمی را آموخت، خالی از فایده است و چون از ملکات نفسش شد - ولو غیر مضر و بی معنی باشد - در نظرش بسی عالی جلوه می کند.

مثلاً کسانی که علم ورزش را آموخته اند، از همه علوم در نظرشان بهتر است و ای بسا علم توحید را که عالی ترین و باقی ترین علوم است مثل آن نبینند و البته علت آن، این است که بعد از آنکه آموخت و ملکه شد، علاقه ذاتی و حب قهری به آن پیدا می کند، به جهت حبی که به نفس خود دارد و به جهت اینکه از آثار و توابع نفس اوست، و ممکن است زشتی و قبح آن از نظرش برود، و کسی که علم رقص را آموخت که در فلان مجلس چطوری باید برقصد، دیگر قبحش از نظر او مرتفع می شود.

والحاصل: اگر چیزی از ملکات شد، دیگر انسان آن را قبیح نمی داند و این طور نیست که هر کسی مرتکب امر قبیحی می شود، قبح آن در نظرش مجسم باشد؛ چنانکه در نظر دیگران است.

و اگر جلوی قوه علم را گرفت و این قوه در طرف افراط و در طرف تفریط واقع نشد، بلکه متوجه علوم حقه و اعلی و ابقی گردید، این قوه در آن متوسط تقویت می یابد و آن ملکه می شود.

آخوند می فرماید: ^۱ این همان حکمت است که قرآن فرمود: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. ^۲ بعید نیست که قرآن روی اصطلاح، حرف نزده باشد، بلکه مراد همان حکمت که در لسان نوع مردم است باشد، البته حکیم در تفاهم عرفی آن کسی را گویند که کارش از روی اتقان و سنجش باشد؛ یعنی کسی که امر معاد و معاش و رفتار و کردار خود را روی میزان اتقان و احکام بنا گذاشت و عقایدش را با موازین متقنه تحصیل نمود، صاحب حکمت است.

و همین طور باید قوه غضب و شهوت را هم به حال اعتدال درآورد که با اشاره عقل حرکت کند، بلکه تحت قوه عقل کل که عبارت از قوانین الهیه باشد، درآورد که در موارد اذن شارع و منع شارع قبض و بسط دهد، البته اگر این طور باشد، غضب هم غضب الهی می شود، شهوت هم از جنود الله می باشد و آن غضب، ممدوح و مستحسن است؛ برای اینکه آن مرتبه شجاعت است و در روایت است: «إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ الشَّجَاعَةَ وَلَوْ بَقِلَ حَيَّةً».^۳

و همچنین باید قوه عدل را - بنابر اینکه این هم از اصول باشد، چنانکه بعضی گفته اند - به حالت اعتدال درآورد، و دو طرف افراط و تفریط آن «ظلم» و «انظلام» است.

و بالاخره آخوند بعد از ذکر این اصول، فروعاتی که بر این اصول مترتب می باشد ذکر می کند و بعد از همه اینها می فرماید: انسان قدرة النفس و همچنین شرافة النفس دارد؛ چنانکه ممکن است بعضی از اوصاف به جهت قدرت نفس باشد، و بعضی به

۱- اسفار، ج ۹، ص ۸۹.

۲- بقره (۲): ۲۶۹.

۳- بحار الانوار، ج ۶۱، ص ۲۶۹، حدیث ۳۳.

جهت شرافت نفس باشد، و ممکن است بعضی هم از هر دو باشد.

مثلاً کسی که شجاعت دارد و حمله می‌کند، یک دفعه از قوت نفس است که خود را قوی و طرف را از این جهت خفیف و حقیر می‌داند، چون این انسان اطمینان بر نفس - که از قدرت نفس حاصل است - دارد، حمله می‌کند، و یک دفعه ضعیف النفس است و طرف را حقیر نمی‌داند و گمان غلبه بر خصم را ندارد، ولی چون نفس شریف است لذا راضی به اهانت و توهین و ذلت نیست، حیات را در ملمات می‌داند و از تن دادن به ذلت راضی نیست، این است که حمله می‌کند، پس صفت شجاعت ممکن است از قدرت نفس و یا از شرافت نفس و یا از هر دو حاصل شود.

همین طور ممکن است کسی را فقر و فاقه ترسانده باشد، و چون ضعف نفس دارد و در موقع حاجت گمان ندارد مایحتاج خود را بیابد، لذا ممسک است، و بعضی را ممکن است حب شرافت و برتری پیدا کردن به مردم، وادار کند که امساک کند و ذخایر دنیا را جمع کند؛ برای اینکه می‌بیند اهل زمان و ابناء وطن با پول و لباس و کفش، انسان را محترم می‌دارند و ممکن است هر دو سبب امساک باشند.

همچنین هر کسی در هر جایی به هر چیزی که اعتنا نکرد، ممکن است این معنی از قوت نفس صادر شود و ممکن است از شرافت نفس صادر شود؛ مثلاً کسی که به منفعت جزئی که قدری قیل و قال می‌خواهد، اگر دیدی اعتنانمی‌کند، دلیل آن نیست که عقیف است، بلکه ممکن است از قدرت نفس باشد، چون این طبق قدرت نفس که دارد اطمینان به خود دارد که هر موقع که بی‌پول شد، می‌تواند از دیوار مردم بالا برود، این است که احتیاج، او را نمی‌ترساند تا در چیزهایی جزئی حاضر به قیل و قال شود، لذا اعتنانمی‌کند، البته این از عفت نیست، و همین طور ممکن است این بی‌اعتنایی از روی عفت باشد و شرافت نفس نگذارد که به هر جایی برود و به هر کسی برای جیفه دنیا تذلل نماید.

فصل سوم

مراتب و درجات انسان^۱

قوایی که انسان دارد، به ترتیب در انسان حاصل می‌شود؛ جلوتر از همه، قوه شهوت حاصل می‌گردد؛ مثلاً بچه‌ای که متولد شد، شهوت در او جلوتر از قوای سه‌گانه دیگر است و لذا بالطبع مایل به باطل است، و شاید در این مرتبه، قوه غضب هم حاصل شود، ولی خیلی ضعیف است؛ چون اگر او را از اکل و پستان مادر منع کنند، در مقام دفع برمی‌آید؛ ولو به اظهار انزجار باشد، و به تدریج این قوه قدرت می‌گیرد و یا اینکه حتی مرتبه ضعیفه‌اش هم بعد از مدتی حاصل می‌گردد، سپس قوه واهمه حاصل می‌شود که گاهی از آن به قوه شیطنت تعبیر می‌شود.

البته همه این قوا، شریف و لازم هستند؛ مثلاً اگر قوه شهوت نباشد، بقای نوع، ممکن نمی‌گردد و استبقاء نوع منوط به این قوه است و بلکه بقای شخصی هم، به قوه شهوت محتاج می‌باشد، حتی قوه واهمه هم بسیار قوه شریفی است؛ زیرا اگر انسان تدبیر نداشته باشد و در کارهای خود بدون قوه تدبیر اقدام کند، نمی‌تواند زندگی خود را ادامه دهد و امور معاش خود را اصلاح نماید، ولی اگر قوا، خودسر باشند و مجال آزادی داشته باشند و بدون قیدی از قیود کارکنند، فساد به دنبال دارند، پس لازم است تحت یک میزان صحیح وارد شوند و در هر اقتضائی که دارند و به هر چیزی که مایلند با اجازه و رخصت وارد شوند؛ چون اینها قدرت تمییز ندارند که بفهمند از

مقتضیاتشان در بعضی از موارد، ترتب فساد و اختلال نظام و اقتحام در مهلکه است. در نتیجه، قوه دیگری لازم است که قوه ناصحه و عاقله و ممیزه است و این قوه در مملکت بدن، بعد از اینها حاصل می شود و چون بعد حاصل می شود غلبه اش بر این قوا سخت است، به جهت اینکه او باید قلعه گیری کند و طوری مستقر شود که اینها را تحت تسخیر حکومت خود بیاورد و حال آنکه اینها قبلاً مستقر شده اند و خودشان را در صفحه قلب با تمام توابع گسترده اند، پس غلبه بر اینها مشکل است و تسلط بر اینها بدون ارتیاض نفس - که در حقیقت همان به تضعیف کشاندن اینها است - کار دشواری است، و اگر اینها به هرچه مایل شدند، عنان شان را شل نگه داریم، قوی می شوند؛ چون اینها سابقه تصرف در قلب دارند و خارج کردن ریشه های وارده اینها از قلب، امر مشکلی است.

بنابراین: قوه تمیز و عقل به تنهایی کافی نیست، لذا حضرت احدیت، انبیا و مرسلین و اولیاء الله و علماء بالله را برای اعتضاد این قوه فرستاده تا بتوانند آنها را لجام کنند و تحت فرمان عقل، بلکه عقل کل و دستور شرع در آورند و آنها را رام کرده و توابع رذیله را از صفحه دل بردارند، و به همین معنی از حضرت ابو عبدالله جعفر بن محمد علیه السلام در اول کافی روایت شده و از اینها به جهل تعبیر آورده شده که جنودش را قریب هفتاد و پنج شمرده اند و جنود عقل را هم قریب به هفتاد و پنج تا فرموده است.^۱

انبیا و اوصیا، جنود رحمانی را به هر نحوی که ممکن بوده، قولاً و فعلاً تقویت فرموده اند، البته فعل آنها بیشتر در این معنی راسخ بوده و مردم را به خدا توجه داده اند و بلکه وجودشان در این معنی بیشتر از اقوال آنها دخیل می باشد. اگر تاریخ انبیا مورد دقت قرار گیرد، معلوم می شود که خود افعالشان، دعوت به حقیقت و سعادت می باشد و آثار انبیا و قصص و حکایات آنها در این معنی خیلی دخیل است؛ مثلاً فلان غزوه را که ذکر نمودند، باید جهات افعال آنها را دید، و قصص قرآنی از قبیل احوال

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۲۰، حدیث ۱۴.

موسی بن عمران علیه السلام و یوسف علیه السلام و آدم علیه السلام را از جهت نکته‌ای که ما ذکر کردیم باید دقت کرد تا ملتفت شد که چه کرده‌اند و در راه هدایت بشر چگونه کوشیده‌اند و وضع خودشان با خدا چگونه بوده است، حضرت امیر علیه السلام نه فقط معلم قولی بشر بلکه معلم عملی است؛ چنانکه عملاً در زمان خودش معلم بوده است.

حضرت زین العابدین علیه السلام با آن عملش بشر را تعلیم داده و می‌دهد و چقدر این ادعیه که شاید از مختصات شیعه باشد، برای بشر مفید است و دستور عملی برای اوست؛ اگرچه آنها همان دعا را که می‌خواندند و با خدا مناجات می‌کردند، در حقیقت با خدای خودشان مناجات داشتند، ولی اگر ما خوب بنگریم، برای ما پند است.

می‌توان گفت: حضرت زین العابدین علیه السلام کمتر از حضرت صادق علیه السلام ترویج دین ننموده است و عصر آن حضرت علیه السلام گرچه طوری بوده که ممکن نبود حضرتش کسی را دعوت به دین نماید و حتی از حضرتش یک نفر مسأله سؤال نمی‌کرد، اما در همان حال که در خانه خود نشسته، نیمه شبها با خدا مناجات می‌کرده و این مناجات که به دست مردم می‌رسید، مورد انتفاع قرار می‌گرفت.

در معارف، بهترین و مؤثرترین آثار حضرات، همان ادعیه‌شان است؛ چون وقتی که حضرات جواب سؤال مردم را می‌دادند ناچار بودند که طبق متفاهم عرفی و افق عقل مردم تکلم نمایند؛ زیرا آنچه از معارف که به حضرت صادق علیه السلام رسیده است، با چندین درجه تنزل هم، حضرت نمی‌تواند آن را به مردم عادی منتقل کند، ولی چون توجه ادعیه به خداست آنچه که حق مطلب است ادا فرموده‌اند و آداب ذلّ عبودیت و عزّ ربوبیت را مراعات فرموده‌اند، و می‌توان گفت: ادعیه، همان قرآن صاعد است و قرآن، قرآن نازل است که روی قرآن و خطابش به مردم بوده و تنزل کرده، ولی روی ادعیه الی الله می‌باشد، و در نتیجه انبیا و ائمه علیهم السلام فعلاً هم داعی به حق هستند، چنانکه در زمان خودشان هم داعی به حق بودند.

فصل چهارم

کیفیت ارتقای مدرکات و مراتب تجرد^۱

چگونگی ترقی ماهیت انسان از پایین ترین منازل به بالاترین منازل

آخوند می فرماید: ماهیت، امری است قابل صدق بر کثیرین؛ یعنی ماهیت از آن جهت که ماهیت است، از صدق بر افرادش ابا ندارد.

شیخ هم به این معنی اشاره کرده است که ماهیت از آن جهت که ماهیت است، نه کلی است و نه جزئی؛ یعنی هم بر کلی صدق می کند و هم بر جزئی و در مرتبه ذات خود نه معدوم است و نه موجود، یعنی هم بر معدوم صدق می کند و هم بر موجود.^۲

بالجمله: ماهیت انسان - مثلاً - چیزی است که از خارج و از افرادش انتزاع می شود و این معنی که از اول مقام شیء، انتزاع می شود ماهیت است، این همان معنی است که انسان وقتی که زید را ملاحظه می کند، چیزی به نظرش می آید که غیر از طبایع دیگر است، آن معنی از سنگ و شجر و نبات به نظر نمی آید.

بالجمله: انسان، بالبداهه از هر چیزی معنایی می فهمد که ممکن نیست از شیء دیگر، آن را بفهمد و آن معنی از افراد انتزاع می شود؛ خواه افراد طولیه باشد و خواه عرضیه.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۹۴.

۲- شفا، بخش الهیات، ص ۳۹۲ - ۳۹۹.

والحاصل: اگر خواسته باشیم بفهمیم که ماهیت چیست، قضیه «الظاهر بنفسه المظهر لغيره» را ملاحظه می‌کنیم که انسان این معنی را از موجود خارجی انتزاع می‌کند؛ خواه موجود خارجی، افراد عرضیه باشد و خواه افراد طولیه و خواه هر دو؛ مثلاً این نور که داخل این اتاق و حیاط و بیابان و آن خانه و روی این کتاب است، همه اینها نورهای عرضیه‌ای هستند که از آفتاب در اینجا افتاده‌اند و یک طبقه شدیدتر از این مرتبه در حول و حوش شمس است، ما وقتی که به این افراد عرضیه نگاه می‌کنیم، بالبداهه یک معنای «الظاهر بنفسه و المظهر لغيره» را می‌فهمیم و همان معنی را از آن طبقه بالاتر هم می‌فهمیم بدون اینکه در این معنی تغییری حاصل شود؛ و باز همان معنی را نیز از طبقه بالاتر و شدیدتر از این دو می‌فهمیم.

و هکذا اگر یک خط یک متری و یک خط سه متری و یک خط سی متری - و هکذا تا خطی که هیچ آخر ندارد - داشته باشیم، از همه اینها یک معنی که کمیت باشد می‌فهمیم، و این معنی را که از این نور یا از این خط فهمیدیم، دیگر محال است از چیز دیگر - مثلاً از حدید - بفهمیم، و هکذا کلیه طبایع عالم.

پس ماهیت، عبارت شد از آن چیزی که وقتی عقل، فرد موجود خارجی را به ذهن ببرد و از کافه وجودات تجریدش کند، حاصل می‌گردد.

و به عبارت دیگر: آنچه که انسان در این دقت از شیء می‌فهمد، گرچه خودش به وجود ذهنی منصب است، لیکن خود این وجود ذهنی مفعول عنه می‌باشد.

این معنی از شیء، در تمام مراتب وجود محفوظ است، چه مرتبه وجود طبیعی و یا مرتبه وجود برزخی و یا مرتبه وجود فوق برزخ باشد، و هرچه فرد انسانی مثلاً در قوس صعودی ترقی کند، همان معنی بدون تغییر و تبدیل در او محفوظ است و با شدت و ضعف وجود فرد، قابل تغییر و تبدیل نیست؛ مثلاً صفحه این کتاب ابیض است و چلووار هم ابیض است و برف هم ابیض است و جوهر گنه گنه هم ابیض است، ذهن معنای بیاض را که از این کتاب می‌فهمد، همان معنایی است که در چلووار می‌فهمد و همان معنایی است که در برف می‌فهمد و همان معنایی است که در گنه گنه

- بدون هیچ تفاوتی - می فهمد، و این اول تعقلی است که انسان از شیء بدون ضمّ و ضمایمی دارد.

بلی، ممکن است با نظر ثانویه و تعقل زاید بر اصل تعقل اول، چیزی هم پهلوی متعقل اول تعقل شود؛ مثلاً تعقل شود که بیاض چلووار، شدیدتر از بیاض کتاب است و بیاض برف، اشدّ از آن، و بیاض گنه گنه اشدّ از همه اینها است، آنچه که در نظر ثانی تعقل می گردد و پهلوی متعقل اول قرار داده می شود، امری زاید بر متعقل اول و زاید بر شیء است و کالحجر فی جنب الانسان است.

ماهیت، اول متعقلی است که انسان از اشیاء می فهمد و تعقل می کند، و این ماهیت از همان هویت خارجیّه و جودیّه نوریّه متعقل می شود؛ مثلاً آنچه از این شیء - کتاب - متعقل می گردد، از خود هویت و خود وجود است نه از اطراف و انتهای این شیء که محیط و انتهای وجود باشد؛ زیرا آن، امری عدمی است و از عدم، چیزی منتزع نمی شود، بلکه منتزع منه، همان هویت است که در خارج است و همان وجود است که متشخص است.

بالجمله: آنچه از تشخص و وجود و هویت و حاقّ وجود شیء که انسان در اولین مرتبه از مراتب تعقل - نه در مرتبه تعقل ثانی و نه در مرتبه تعقل ثالث - تعقل می کند، ماهیت است.

بلی، تعقل ماهیت همیشه از حاقّ وجود معلولی است و محال است از وجود غیر معلولی، ماهیت متعقل شود؛ برای اینکه وقتی انسان، وجودی از معالیل را پهلوی وجود دیگری می بیند، از این، چیزی می فهمد که ممکن نیست از دیگری همان چیز را بفهمد، پس اثینیت در کار می آید.

و اگر چنین نبود، یعنی آن را که نگاه کرده معلول نبوده، بلکه صرف الوجود بوده است چون در شیء واحد تکرر نیست و صرف متکرر نمی شود، لابد آن دیگری نبوده و او باید معلول این باشد، پس ماهیت از مقام وجود معلولی منتزع می شود و با اولین تعقل در وجود معلولی متعقل می گردد.

اما وجودی که خالص است دیگر مقابل ندارد تا عقل از این چیزی بفهمد و از آن هم چیزی دیگر، و این جز وجود صرف نیست، بلی این چنین وجودی، وجود واجبی است و ماهیت هم ندارد، و اگر چیزی ماهیت داشت معلوم می شود که صرف الوجود نیست؛ زیرا ماهیت داشتن لازمه تنزل وجودی و لازمه صرف نبودن است، پس ماهیات از مرتبه معلولیت در مراتب وجود، انتزاع می شود و امری است که از عین هویت منتزع می شود، البته از آن هویتی که هویت معلولی داشته باشد، پس هر چه در مقام معلولیت است ماهیت دارد و چون ماهیت در مرتبه صرافة الوجود امکان ندارد، پس در مرتبه واجبی ماهیت نداریم بلکه ماهیت در ممکنات می باشد، و لذا «کل ممکن زوج ترکیبی له ماهیة و وجود» پس هر چه ممکن است، وجود و ماهیتی دارد؛ یعنی عقل از آن چیزی می فهمد که از دیگری نمی فهمد.

با این بیان، آنچه شنیده شده که بعضی از چیزها ماهیت ندارد، مثل نور، چون ظاهر بنفسه و مظهر لغيره است و بر واجب هم این معنی بدون شائبة مجاز اطلاق می شود، پس باید از قبیل مفاهیم وجودیه باشد نه از قبیل ماهیات، درست نیست؛ چون این انوار، ممکن و معلول هستند ماهیت دارند، و همین طور حرکت، چون موجود معلولی می باشد ماهیت دارد و صرف اطلاق نور بر واجب و ممکن، برای نداشتن ماهیت در مراتب امکانی کافی نیست؛ زیرا هر جا معلولیت که مناط و ملاک ماهیت است وجود داشته باشد، ماهیت هم انتزاع خواهد شد.

اما آنکه گفته است: حرکت از سنخ وجود است، نه اینکه می گوید حرکت، ماهیت ندارد؛ بلکه این سخن را شیخ در مقابل آن مرد جاهل که می گفت: حرکت را من منکرم و حرکت وجود ندارد، بلکه اعتبار صرف است، گفت که حرکت از سنخ وجود است و موجود می شود.^۱

و بالجمله: ماهیت همان معنی است که وجود به او نسبت داده شود؛ مثل اینکه می گویند: وجود انسان، و ماهیت چون از مرتبه وجود معلولی منتزع می شود، بعد از

وجود است و حقیقت وجود، وجود معلول است نه اینکه خودش عین وجود باشد، بلکه خودش امر اعتباری است که از وجود انتزاع می‌شود، ولی نه از مطلق وجود، بلکه از وجود معلول و وجود ناقص انتزاع می‌شود و چون از مراتب وجود منتزع می‌شود، فقط در ممکنات در مرتبه اول تعقل از وجود حاصل می‌شود، پس تابع وجود است و منتزع از او می‌باشد. چنانکه گفتیم: عقل، دو وجود مانند زید و عمرو را که ملاحظه کرد و از کافه مشخصات تجرید نمود، از این دو، یک معنی می‌فهمد که مشترک بین اینهاست.

و اگر وجودی باشد که سیال و مستمر بوده و شدت داشته باشد، مثل انسان طبیعی که به مقام برزخیت برسد، باز عقل همان معنی را درک می‌کند، البته ماهیت خودش بالذات مثار کثرت است.

چنانکه در منظومه گفت:

کون المراتب فی الاشتداد انواعاً استنار للمراد^۱

در مقولاتی که حرکت است، چون لازم است که شیء اصیل متحقق گردد و تحقق خارجی داشته باشد و چون حرکت قابل قسمت الی غیر النهایه است، اگر ماهیت اصل باشد، لازم می‌آید هر قسمتی که در تقسیم حرکت فرض بشود، مستقل بوده و تحقق و خارجیت داشته باشد و غیر آن قسمت هم - که آن هم ماهیتی از ماهیات است - باید در تحقق و خارجیت مستقل باشد؛ زیرا نمی‌شود گفت: شیء، اصیل التحقق است ولی فعلیت ندارد، پس در این صورت حصر ما لانهایه له، بین الحاصرین لازم می‌آید و این محال و ناممکن است. ولی اگر گفتیم که وجود اصیل است، یک حقیقت مستمر و سیال و یک هویت شخصیه، از نقص رو به کمال می‌رود و بیش از یک چیز در خارج نیست و هر مرتبه هم با مرتبه دیگر غیریت ندارد، بلکه تمام اوست و همان مرتبه ناقص است که کامل شده است، پس غیر از یک چیز و یک هویت و شخصیت، چیز دیگری نیست.

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۲.

بلی، از تمام این هویت یک چیز انتزاع می‌شود و از هر مرتبه و قسمت - که فقط قسمت بالقوه است - چیزی زاید بر آنچه از همه مراتب انتزاع می‌شود، ممکن است انتزاع شود، اگر انسان بنشیند و تاقیامت اعتبار کند، به جایی ضرر نمی‌رساند؛ چنانکه در اول کلام گفتیم: این افراد نور، که این اتاق دارد، آن اتاق دارد، آن حیاط دارد، این بیابان دارد، دیروز بود، امروز است، روی فلان کتاب است و روی فلان فرش است، از همه اینها انسان یک حقیقت می‌فهمد که «الظاهر بنفسه و المظهر لغيره» باشد؛ گرچه زاید بر این تعقل و در کنار و پهلوئی این متعقل، می‌شود تعقلات زیادی کرد؛ مثل نوری در این اتاق، نوری در فلان زمان، نوری در فلان مکان، نوری واقع بر روی آن چیز، نوری واقع بر روی این چیز و غیر اینها.

ثبات ماهیت در تمام مراحل تنزل و ترقی

بعد از آنکه معلوم شد که ماهیت چیست و از چه انتزاع می‌شود و به واسطه چه منتزع می‌شود، می‌گوییم: ماهیت چیزی است که قابل صدق بر کثیرین است و هم قابل صدق بر جزئی است؛ چون لاجزئی و لا کلی است، پس هم جزئی و هم کلی است، و چون فی نفسه لا معدوم و لا موجود است، ممکن است هم معدوم و هم موجود باشد و چون لا حیّ و لا میّت است، ممکن است هم حیّ و هم میّت باشد.

چنانکه گفتیم: ماهیت، مفهومی است که از اشیاء انتزاع می‌شود و منشأ انتزاع، وجود است، البته نه وجود صرف، بلکه وجود متنزل از مقام صرافت، و در حد ذات، ذات ماهیت به هیچ قیدی مقید نیست، نه به کلیت و نه به جزئیت، نه به موجودیت و نه به معدومیت، نه به طبیعی بودن و نه به عقلی بودن، نه به تکثیر و نه به توحید، از این جهت بر کلی هم صدق می‌کند، بر متکثرات فردیه هم صادق است، بر متکثرات طولیه هم صدق می‌کند؛ چون به هیچ صبغه‌ای در حد ذات و من حیث آنها ماهیه، منصب نیست، بلکه منصب به صبغه امری می‌شود که ماهیت، مقام و حد ذات اوست.

و چون ماهیت از مرتبه تنزل وجود، منتزع است؛ لذا در هر حدی از حدود که

وجود تنزل نموده، ماهیتی می‌باشد؛ زیرا ماهیت، همان حد تنزل است، و چون هر وجودی دارای یک تشخص است لذا ماهیت موجود، بیش از یک تشخص ندارد، پس اگر وجود، وجود طبیعی و نحوه وجود، نحوه عالم طبیعت باشد، ماهیت موجود، منصب به صبغه آن وجود است، و اگر وجود عقلی باشد، ماهیت، منصب به صبغه آن می‌باشد.

و اگر وجودی که به ماهیت اعطا شده، وجود سیال و متحرک از نقص به کمال باشد، چون ماهیت مقام ذات اوست؛ لذا روی این هويت واحده شخصیه است، و چون اصل الوجود و هويت واحده شخصیه از نقص رو به کمال گذارد، ماهیت بر این وجود صادق است.

در عالم طبیعت که نحوه وجود، وجود طبیعی است ماهیت با این وجود در مرحله طبیعت است، و اگر ترقی کرد و به مرحله برزخ رسید، ماهیت همان ماهیت است؛ چون وجودش همان وجود است، و اگر به مرحله عقل رسید، باز ماهیت عیناً همان است؛ چون وجود عیناً همان است.

بالجمله: ماهیت چون در مقام نفس خود توحید ندارد، صدق بر متکثرات می‌کند، و چون در مقام نفس خودش تکثر ندارد، بر واحد هم صادق است، اگر وجود یا عدم را قبول می‌کند به خاطر این است که ماهیت در مقام نفس خود، نه وجود است نه عدم؛ لذا متصف به وجود و عدم می‌باشد، و چون نه نیست است و نه هست، با نیستی نیست است و با هستی هست است، و چون طبیعی بودن و عقلی بودن در آن دخالت ندارد پس هم بر وجود طبیعی صدق می‌کند و هم بر وجود عقلی صادق است.

وجود که از مقام صرافت خود پایین آمد، ماهیت دارد؛ چون ماهیت، تنزل وجود است لذا با هر وجودی موجود می‌باشد و تشخص همان را دارد و نحوه وجود و تشخص، هر نحوی باشد در او فرقی ایجاد نمی‌کند؛ لذا گفتیم که ماهیت به غیر نفس خود چیزی نیست و کلی قابل صدق است و از خود صبغ ندارد و منصب از وجود خودش است، پس اگر وجودش وجود سیالی باشد که ماهیت با آن موجود شود، در

مراتب سیر وجودش، همان ماهیت است که از اول مرتبه با این وجود بوده است؛ مثلاً در انسان از مرتبه طفولیت تا زمان کهولت، ماهیت انسانی دارای یک وجود و یک تشخیص است؛ چون وجود واحد است، منتها نحوه وجود، وجود سیالی است و این هویت واحده بسیطه شخصیه، از نقص رو به کمال می رود، پس چنین نیست که انسان، وجودات متعدده مجتمعه باشد تا ماهیت انسان دارای تشخیصات و وجودات باشد. و لذا برای ماهیت انسان، وجودات نیست؛ مثلاً یک وجود جوهر، یک وجود جسم، وجودات اعراض از قبیل کم و کیف، وجود قدرت، وجود علم، وجود خیال، وجود حس، وجود بصر، وجود سمع، وجود عقل، وجود فکر و هكذا که انبان ملاقطب باشد و چیزهای جدا از هم و وجودات منحا از یکدیگر در آن جمع باشد، نیست.

کلام شیخ الرئیس در ماهیت انسان ورد آن

بنابراین: برای ماهیت انسان وجوداتی نیست و برای آن وجودات تشخیصات علی حده و امارات نیست چنانکه شیخ الرئیس فرض کرده که ماهیت انسان، وجود عقلی، وجود خیالی، وجود حسی لمسی، وجود حسی بصری و وجود لونی از قبیل بیاض و حمرة و سواد دارد و مجموع این وجودات منحا از هم و مجتمع با هم، وجودات ماهیت انسان می باشد.^۱

پس برای این ماهیت، تشخیصات و امارات علی حده نیست که هر وجودی از این وجودات، هم داخل در یکی از مقولات باشد و از این جهت در یک انسان، مقوله کم، کیف، جوهر، این، متی، وضع، جده و اضافه باشد و مانند یک نفر ایستاده یا نشسته باشد که به او عبا، قبا، عمامه و پیراهنی پوشیده باشند.

البته قضیه چنین نیست؛ چون اگر وجودات، منحا از هم باشند هر یک از عرض و معروض، وجود منحا از دیگری داشته باشند و مجتمع در یک محل باشند،

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۶۳.

حمل درست نمی شود و اتحاد صورت نمی پذیرد، بلکه اتحاد اینها اتحاد اعتباری بوده و حمل بین آنها حمل موجود منحازی بر موجود علی حده و منحازی است، و اتحاد به صرف اعتبار معتبر قائم خواهد بود و هر وقت این اعتبار را نکنند، بین آنها اتحادی نبوده و مثل حمل این کتاب بر آن کتاب خواهد بود.

چنانکه صاحب فصول* چیزی در اصول گفته^۱ که بعد از همه تمحلات و تصویرات گفتیم که امر معقولی نیست^۲ و در حمل، یک جهت اتحاد حقیقی و یک حیثیت کثرت لازم است؛ چون اگر ترکیب بین عقل و خیال و وهم و حس، انضمامی باشد، حمل حقیقی صورت نمی گیرد.

چنین نتیجه باطل از مبنایی است که اینها داشته اند؛ چون خیال کرده اند که اصل جوهر شیء، حرکت ندارد و از این طرف هم دیده اند که أعراض انسان از زمان طفولیت تا زمان کهولت در حرکت است؛ مثلاً عرض و عمق و طولش در حرکت است که اینها از مقوله کم است و علومش در ترقی است و لونها تغییر می کند؛ پس گمان کرده اند که اگر بگویند در جوهرش حرکت واقع می شود، لازم می آید همان ماهیت که از جوهرش انتزاع می شود تغییر یابد، و از این طرف هم که حرکت در طول و عرض و لون و کم و کیفش را دیده اند لذا با حفظ عدم حرکت در جوهر گفته اند: وجود کم، منحاز از وجود جوهر بوده و حرکت در آن واقع می شود و آن متبدل می شود؛ مثلاً از یک متری تبدیل به دو متری می شود و هکذا اعراض دیگرش.

در نتیجه گفته اند: وجودات و تشخصاتی برای ماهیت انسان است و این امارات مختلفه، امارات و تشخصات آن وجودات می باشند. اگر این طور باشد، عقل انسان

*- شیخ محمد حسین بن عبدالرحیم اصفهانی، فقیه اصولی و جامع معقول و منقول و از بزرگان علمای امامیه است. کتاب معروف او در علم اصول فقه به نام: الفصول الغریبه فی الاصول الفقهیه از کتابهای مورد توجه علمای شیعه در علم اصول بوده است.

وی به سال ۱۲۶۱ ق. در کربلای معلی ارتحال نمود.

۱- فصول غریبه، ص ۶۲.

۲- رجوع کنید به: مناهج الوصول، ج ۱، ص ۲۲۷ - ۲۲۹؛ تهذیب الاصول، ج ۱، ص ۱۲۷.

وجودی است که داخل در مقوله جوهر است و عرض و عمقش هم وجودی است که داخل در مقوله کم است و علمش هم که از کیفیات نفسانیه است، داخل در مقوله کیف می باشد و سنگینی و ثقلش هم که داخل در مقوله دیگری است، پس هر یک از اینها وجودی منحاز از دیگری است.

و ما می گوییم: انسان کدام است؟ انسان باید عبارت باشد از امور و موجودات منحاز از هم که مجموع اینها را انسان می گوییم و به اعتبار ما قائم است، اینها وجوداتی برای ماهیت انسان است و این وجودات، تشخصات و امارات دارد، پس برای ماهیت انسان تشخصاتی است و حال اینکه این معنی غلط است و نمی توان گفت وجودات منحاز است؛ چنانکه برای زید یک وجود منحازی است و برای عمرو هم یک وجود منحاز دیگری است، بلکه برای ماهیت انسان و یا هر یک از ماهیات دیگر یک وجود است که با آن وجود موجود است، و یک تشخص است که با آن تشخص متشخص است، و انسان در وجود طبیعی که در این عالم طبیعت پیدا می کند، بیش از یک وجود به نحو طبیعی ندارد و وجود ثانی نداشته و تشخصی غیر از تشخص واحد ندارد، و این وجودی است که عرض عریض دارد و تشخص واحدهای است که صاحب مراتب است.

البته وقتی وجود انسان را ملاحظه کنیم، خواهیم دید که عقل دارد، خیال دارد، وهم دارد، لمس دارد، حس بصر دارد، حس سمع دارد و طول و عرض و عمق دارد، و غلط است بگوییم: خیال، عقل است یا عقل، خیال است، و غلط است بگوییم: حس لمس، خیال و قوه و اهمه است، و غلط است بگوییم: حس سمع، حس بصر است، بلکه بصر حکمی و خاصیتی دارد و محال است این حکم و خاصیت از سمع ظاهر شود و ممکن نیست آن خاصیتی که خیال دارد، قوه سامعه داشته باشد، پس این قوا را در عین اینکه متکثر می بینیم ولی چنان نیست که تشخصات متعدده و وجودات متکثره باشد، بلکه یک تشخص ذومراتب است و هویت بسیطه واحده تشخصیه با عرض عریض است که گویا یک شجر است که صاحب تنه و ریشه و شاخه و گل و

برگ است، و یک حقیقت صاحب شؤون و مراتب است؛ در عین اینکه قوا متکثرند و درحقیقت برای هر یک از آنها اثری است که در دیگری نیست، لیکن با این حال وحدت شخصیه و وجود واحد بسیط است. بلی، حیثیت قوه‌ای، غیر از حیثیت قوه دیگر است بدون اینکه حیثیت قوه سامعه، حیثیت قوه عاقله باشد و یا حیثیت باصره، حیثیت لامسه باشد. و این چنین توحید و تکثیر و وحدت و کثرت عیبی ندارد؛ برای اینکه این گونه تکثر، مقابل توحید نیست، بلکه این کثرت در مراتب است و آن وحدت در تشخص است، و کثرت مراتب، تنافی با وحدت تشخص ندارد، و وحدت و کثرت، آن وقت با هم تنافی دارند که هر دو به یک چیز وارد شوند، پس برای ماهیت انسان - مثلاً - بیش از یک وجود و تشخص نمی‌باشد.

اما چنانکه گفتیم: ماهیت مرهون چیزی نیست؛ مرهون این نیست که نحوه وجود، عقلانی باشد یا نحوه وجود، طبیعی باشد؛ همان طور که ماهیت مرهون کلیت و جزئیت و یا توحید و تکثیر نیست و چون مرهون هیچ چیزی نیست، لذا اگر نحوه وجودش وجود عقلانی باشد، ماهیت، موجود به وجود عقلانی است و اگر نحوه وجودش وجود طبیعی باشد، ماهیت، موجود به وجود طبیعی است و اگر نحوه وجودش وجود سیال باشد که از مرتبه طبیعت تا مرتبه عالم عقل حرکت کند، ماهیت با این وجود موجود است.

و بالجمله: ماهیت با یک وجود شخصی موجود است، گرچه وجود صاحب مراتب باشد که از نقص رو به کمال حرکت کند؛ مثلاً وجود طفل که ماهیت انسان با آن وجود موجود است، وجود متعدد نیست ولی صاحب عرض عریض است که آنچه از آن بالحس برای ما مشهود است از مرتبه طفولیت تا مرتبه کهنولت است، و اگر عقل و وهم و حس و سایر قوا را دارد، این طور نیست که وهم، عین عقل باشد؛ زیرا شغل و اثر و خاصیت وهم، چیزی است و شغل و اثر عقل چیز دیگر.

البته چنین نیست که هر یک از اینها وجود منحازی داشته باشند، بلکه همه این قوا بیش از یک وجود و هویت شخصیه بسیطه دارای مراتب و حیثیات، مثل حیثیت قوه

لمس و حیثیت قوه سمع و حیثیت قوه عاقله و حیثیت قوه شهوت و حیثیت قوه غضب، و حیثیت طول و عمق و عرض، و حیثیت علم و قدرت، و دیگر حیثیات و قوایی که در انسان است نیست، بدون اینکه حیثیتی، عین حیثیت دیگر باشد، ولی در عین حال، بیش از یک وجود نیست و یک هویت شخصیه است و ماهیت با این هویت شخصیه موجود است و آنچه از اعراض که در وجود انسان می بینیم و هر کدام را تحت مقوله ای می دانیم - مثلاً علمش را تحت مقوله کیف و قد و قامتش را تحت مقوله کم و هكذا سایر اعراضی را که داخل در مقولات دیگر می دانیم - چنین نیست که این اعراض، وجودات و تشخصات داشته باشند و موضوع و معروض هم، وجود و تشخص منحازی داشته باشد و وجودات اینها را پهلوی هم گذاشته باشند که ترکیب انضمامی و اعتباری باشد.

اشکالات وارده بر منکرین حرکت در جواهر

البته فصاحت این قول عیان تر از آن است که بیان کنیم؛ گرچه معظم از حکما و مثل شیخ الرئیس هم به این معنی از باب لاعلاجی قائل شده اند، چون از یک طرف اصل مسلم گرفته اند که حرکت در جوهر شیء واقع نمی شود، و از طرفی دیده اند که اعراض آنها در حرکتند؛ لذا گفته اند: اعراض، وجودات و تشخصات دارند و در حرکتند و وجود معروض و اصل جوهر ثابت و مستقر است.^۱

ولی ما گفتیم: این معنی غیر ممکن است و لازمه این حرف این است که انسان عبارت باشد از انبان ملاقطب که در آن خیلی چیزها هست؛ مثل آن است که به سر انسانی عمامه گذاشته؛ قبا به تنش و عبا به دوشش انداخته اند و با کفش و جوراب باشد که وجودات مختلف - عبا و عمامه و کفش و جوراب و اصل جوهر انسانی که متلبس به اینهاست - از هم منحاز و جدا هستند و مثل اعراض بعینه همین کفش و جوراب و عمامه و عبا می باشد که اصل جوهر ثابت است و طول و عمق و عرض را - که

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳ - ۴۸.

وجودش مثل وجود عباست - آورده و به سرش انداخته باشیم و همین طور اعراض دیگر را آورده و کنار این اصل جوهر گذاشته باشیم.

اگر این طور باشد قضیه انسان چیزی شبیه این می شود که چند شیء - مثلاً مقداری گوشت، پوست، استخوان و لون و رنگ - را جمع کنند و مجموع آن را انسان بگویند؛ چنانکه کتاب، قلم، کاغذ، فرش و پارچه را در یک بقچه جمع کنند و بگویند برای این، ماهیتی اعتبار کرده ایم، البته در چنین موقعی به هیچ وجه حمل درست نمی شود؛ زیرا در حمل، اتحاد حقیقی لازم است.

و نمی توان گفت که وجود عرض در معروض حلول کرده است؛ چون معنای حلول، غیر معنای اتحاد است و در حمل، اتحاد شرط است؛ لذا ما گفتیم: یک وجود و تشخیص صاحب مراتب و یک هویت صاحب مراتب است که از هر مرتبه و حیثیتی، مفهومی انتزاع می شود؛ مثلاً مرتبه شهادت و جسمش که طول و عرض و عمق دارد، همان هویت است و عرضی است که ماهیت دارد و تحت مقوله کم است، ولی طوری نیست که وجود منحاز و تشخیصی جداگانه داشته باشد غیر آن تشخیصی که این از مراتب اوست، بلکه تشخیص و وجود، یک تشخیص و وجود است؛ این وجود عرض عین همان وجود معروض است، منتها نه در تمام مراتب بلکه در این مرتبه، و هكذا چیزهای دیگر.

در نتیجه با اینکه می گوئیم که ماهیات و مفاهیمی از این هویت واحده تشخیصی انسانی منتزع می شوند، ولی این چنین نیست که در بین، بیش از یک وجود و تشخیص باشد.

و بالجمله: انسان که به عالم طبیعت نگاه می کند، می بیند که در عالم طبیعت، جواهر و اعراض و اشیائی از مقوله کم، کیف، وضع و جده و اضافه و غیره هست و بالجمله: علمها و قدرتها و نورها و رنگها و این کثراتی که از حد احصا خارج است و لا تعد و لاتحصی است، ممکن نیست بگوئیم که حقیقت یکی از اینها عین حقیقت دیگری است. هذا کله در این نظر که نظر کثرت بود و نظر را سیر به این کثرات دادیم.

و یک نظر دیگری هم داریم که در آن نظر می‌بینیم وجود، اصل و حقیقتی بسیط است و لا ثانی له است و ما به واسطه برهان - اگر اهل برهان باشیم - و به واسطه کشف - اگر اهل کشف باشیم - بیش از یک حقیقت و اصل، اثبات نموده‌ایم و ممکن نیست که ثانی برای آن اصل باشد؛ و در این نظر یک وجود متشخص و یک حقیقت شخصیة بسیطه و هویت واحده هست، ولی این هویت، دارای مراتب است که این کثرات به واسطه آن مراتب است و چون هر مرتبه اثر خاصی دارد که در مرتبه دیگر محال است آن اثر پیدا شود، پس همه این کثرات حقیقت دارند، و حقیقت انسان غیر از حقیقت بقر است؛ چنانکه بقر غیر انسان است، و زید غیر عمرو است؛ چنانکه عمرو غیر زید است، و عقل غیر خیال است و خیال غیر لمس است.

بالجمله: در عالم هستی یک حقیقت و یک هویت شخصیة صاحب مراتب است، چنانکه در انسان گفتیم که بیش از یک تشخص و وجود، وجود و تشخص دیگری نیست، گرچه نمی‌شود کثرات را منکر شد و گفت: خیال، عین عقل است و عقل، عین سمع است؛ زیرا بالبداهه این طور نیست؛ چون کار سمع، شنیدن صداهاست و از بصر در دار طبیعت برمی‌آید که یک خط شعاعی از او به طرف مبصرات خارج شود و این عمل هرگز از عهده سمع بر نمی‌آید، پس در حقیقت، کثرات هست، نه اینکه سمع، عین بصر باشد و این قوه، عین آن قوه باشد، خیر در عالم طبیعت این‌گونه نیست.

ولی از آن طرف هم این طور نیست که جسم تعلیمی انسان - عرض و طول و عمق معین - وجودی منحاز از جسم طبیعی و ممتد جوهری داشته باشد که وجود این، غیر وجود آن باشد، و همین طور وجود سایر اعراض، بلکه بیش از یک تشخص و وجود نداریم و این اعراض حیثیاتی از آن یک هویت و مراتبی از آن یک حقیقت هستند و آن حقیقت جوهریه که وجود واحد شخصی است، عرض عریض و مراتبی دارد، و اعراض به هیچ نحو وجودی منحاز از این هویت ندارند، بلکه عین همین هویتند، منتها از بعضی مراتب آن مفهومی انتزاع می‌شود که از مرتبه دیگر چنین مفهومی انتزاع نمی‌شود.

پس، از این بیان معلوم شد و کاملاً به ثبوت رسید که حرکت در اعراض، عین حرکت در جوهر است؛ برای اینکه بیش از آن جوهر، وجودی نیست و آن اصل است که اینها از مراتب او هستند. پس حرکت در اینها، کاشف از حرکت در اوست؛ زیرا همه اینها تجلیات او و از مراتب او هستند و وجودی منحاز از وجود او ندارند.

و بالجمله: چنانکه شرح دادیم نظر آخوند، انکار وجودات دیگری باشد و اینکه بیش از یک شخصیت چیز دیگری نمی باشد و هرچه از کثرات می بینید، از مراتب آن شخصیت واحده است.

گمان نشود که این سخن آخوند، ناسخ تمام آنچه که در این کتاب است می باشد و همه را در اینجا منکر شده - از قبیل آنچه که در باب جواهر و اعراض و مجردات و باب علت و معلول و غیره طرح کرده - زیرا چنین نیست و همه ابواب در جای خود محفوظ است؛ یعنی کثرت هم هست، و در حقیقت، جواهر و اعراض و معروضات هستند، ولی تکثر در مراتب واقع است، و از آن طرف هم در این عالم بیش از یک وجود شخصی و هویت واحده شخصی بسیطه جزئی، تشخیص و وجود دیگری نیست و این وحدت، وحدت شخصی است و آن کثرت، کثرت مراتبی است و بین این توحید و آن تکثر تنافی نیست.

پس در انسان - مثلاً - بیش از یک تشخیص نیست، ولی این وجود واحد، مراتب زیادی دارد، لیکن مراتب نسبت به یکدیگر مثل ترکیب انضمامی نمی باشند، بلکه این مراتب، مانند مراتب فصل و جنس و مراتب صورت و ماده است؛ چنانکه در آنجا دو مفهوم - مفهوم حیوانیت و مفهوم ناطقیت - انتزاع می کنیم؛ با اینکه جنس، وجود متعینی غیر از وجود فصل ندارد، بلکه منشأ انتزاع هر دو، وجود واحد و هویت بسیطه است و ما جنس را انتزاع می کنیم، از جهت آن حیثیتی که آن بود و این شد و حال اینکه اکنون دیگر آن نیست، بلکه یک حقیقت است که تمام حقیقتش متقوم به فصل است و بیش از یک وجود در بین نیست؛ با این حال، دو مفهوم و دو ماهیت منتزاع می شود.

بیان عوارضی که به همراه جوهر در حرکتند

ناگفته نماند: آخوند رحمته الله و آنهایی که هم زبانی با او کرده‌اند که یک تشخص و وجود برای ماهیت است و اعراض، امارات آن وجود و تشخص هستند، مرادشان همه عوارض نیست، بلکه مراد از اماراتی که وجود دیگری و رای وجود جوهری ندارند، آن اماراتی است که با وجود از اول تا آخر با عرض عریضی که دارند همراهند، و جوهر آن وجود واحد لابد همراه با آن عوارض است؛ مثل تکمّم و تکیّف که در وجود انسان طبیعی لابد منه است؛ زیرا از اول طفولیت تا آخر کهنولت، وجود طبیعی انسانی بدون تکمّم و بدون تکیّف نمی‌شود؛ گرچه کیفیات نفسانیه باشد، پس این‌گونه از عوارض در وجود طبیعی انسانی، لابد منه است، و یا حرکت که هر وجود طبیعی، حرکت ذاتیه دارد.

و همچنین هر وجود طبیعی، زمان فردی دارد، بلکه زمان داشتن، نحوه وجود طبیعی متحرک از نقص به کمال است و همان است که بین بهمنیار و شیخ مورد مذاکره بوده است؛ بهمنیار می‌گفت: زمان دخالت در وجود دارد، ولی شیخ منکر بود. شیخ، بهمنیار را به سکوتش از جواب سؤال او مفحم نمود؛ زیرا بهمنیار گفت: چرا جواب نمی‌دهی؟ شیخ گفت: سائل و مسؤول عنه دیگر نیستند و آن کسی که مسؤول عنه بود با سائلش دیگر نیست، کو مسؤول عنه تا جواب بدهد و کو سائلی تا جواب بشنود؟ در نتیجه بهمنیار مفحم شد.^۱

ولی بنابر تحقیق آخوند، زمان، دخالت دارد و با این حال سائل و مسؤول عنه باقی است؛ چون وجود انسان یک وجود سیّال و باقی است و در زمان ثانی، وجود، همان وجود در زمان سابق است که ناقص بود و کامل شد.

باجمله: چیزهایی که من اول الوجود الی آخره در این نشئه لابد منه است، این‌گونه چیزها، وجودی مغایر با وجود اصل و جوهر ندارند؛ چنانکه وجود متعدد هم ندارند.

۱- مباحثات، ص ۱۴۷ و ۱۵۳.

اما عوارضی که به واسطهٔ خارجیات است؛ مثل اینکه اگر کسی توی خم صباغی برود رنگ پوستش سیاه می‌شود، این‌گونه عوارض از مراتب آن جوهر نیستند، پس اگر به واسطهٔ تابش آفتاب، رنگ بدن کسی سیاه گردد - مثل زنگیهای افریقا که در منطقهٔ سوزان اقامت دارند و افقشان افق تابش شدید حرارت آفتاب است و از این جهت پوستشان سیاه شده، و اما اروپاییها در سرزمین و افق معتدلی قرار گرفته‌اند و پوست بدنشان سفید است - و یا موهای سر و صورت کسی سفید و یا زرد شود این‌گونه عوارض مرادشان نبوده و نمی‌باشد.

توضیحی پیرامون معنای تجرد و سیر طبیعی، خیالی و عقلانی نفس

دیگر از مطالبی که اینجا گفته‌اند و آخوند قولشان را ذکر می‌کند این است که گمان کرده‌اند معنای طی مراحل ادراکات ثلاثهٔ انسانی، که صور محسوسه و صور متخیله و صور معقوله باشد، این است که انسان یک قدر از شاخ و برگ، و سر و پا و دست وجود طبیعی را می‌زند و الغامی کند، آن وقت وجود برزخی و خیالی می‌شود، و آن وقتی که می‌خواهد وجود برزخی را عقلانی کند، بعضی از خصوصیاتش را می‌زند، وجود عقلانی می‌شود.^۱

به عبارت دیگر: گمان کرده‌اند که وجود انسان - مثلاً - یک وجودی است که داخلش یک لباب است و روی آن غلافی و روی آن هم یک غلاف دیگر است و این لبی که محفوف به غلافین و قشرین است با این لفافتین، مجموعاً وجود طبیعی است، و ید عمالهٔ خداوندی که عبارت از قوهٔ عزرائیلیه و ملائکهٔ الله الموکلین باشد، وقتی که این قشر اول را نزع کردند، این لب با آن قشر دیگر، وجود برزخی می‌شود و آن قشر دیگر را که کردند، وجود عقلانی می‌شود، پس مادامی که این قشر و لب این قشر - که آن هم قشر آن لب اللباب و مغز اصلی است - و لب اللباب با هم جمع هستند وجود

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۹۶ - ۳۰۰؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۲۲ - ۳۳۱؛ مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۴۲۷.

طبیعی می‌باشد، و اگر لبّ و لبّ اللباب ماندند وجود برزخی است، و اگر لباب را خالص کردند، فقط لبّ اللباب ماند، وجود عقلی است.

آخوند می‌فرماید: قضیه این طور نیست که اگر بعضی از خصوصیات و شاخ و برگ را الغا کنند و سر و دست و پا و غیره را کم کردند و شاخ و برگش را زدند، وجود برزخی بشود، بلکه به یک معنی مرتبه‌عالیه، تمام جهات و تمام قوای مرتبه‌پایین را به طوری که چیزی فروگذار نباشد داراست. این قوای احساسی و هرچه از کمال و سنخ وجودی است در مرتبه بالاتر از خود به نحو اکمل و اعلی هستند و هرچه در عالم شهود و طبیعت هست در مرتبه صورت برزخیه به طور اتم هست، و هكذا مرتبه‌مافوق که صورت عاقله است، تمام حیثیات کمالیه مرتبه‌پایین‌تر در آن جمع است و آنچه مرتبه وجود طبیعی از قوا و کمالات و حیثیات وجودی دارد، مرتبه برزخیه هم همانها را مع زیاده‌واجد است، و آنچه مرتبه برزخیه از کمالات و حیثیات وجودیه دارد، مرتبه عقلانیت همه آنها را مع زیاده‌کمالیه دارد. پس به همین نحو که انسان فعلاً هست، در عالم برزخ هست، نه اینکه یک وقتی شاخ و برگ و دیگر خصوصیات وجود طبیعی را خواهند زد و آن وقت موجود برزخی خواهد بود؛ بلکه همین طور که فعلاً در نشئه طبیعتی هستیم و از طبیعت حظّ داریم در نشئه برزخیه هم هستیم و از عالم برزخ هم حظّی داریم، منتها کثیری از ما اصلاً به مرتبه عقلانی نمی‌رسیم و آنها که می‌رسند همین الآن رسیده‌اند، پس ما فعلاً ذو نشأتین هستیم، نشئه طبیعی و نشئه برزخی.

بلی، چون عالم طبیعت غلبه دارد و متوغّل در امور این عالم هستیم و خود را عبد و بنده مشتیهات و لذا ید عالم طبیعت نموده‌ایم، ذهول و غفلت از عالم برزخ و ملاقات با برزخیان پیدا نموده‌ایم و در را به روی خود بسته‌ایم، ولیکن فعلاً در برزخیم، و به همان اندازه که قوای برزخیه داریم برزخی هستیم؛ اگر نفس را مرتاضش کنیم و صفحه قلب را از فرو رفتگی در طبیعت برگردانیم برزخیان را مشاهده می‌نماییم.

و همچنین اگرچه مثل ما نوعاً به مرتبه عقل نمی‌رسیم، ولی اگر کسی برسد، او هم

فعالاً در عالم عقل است. بلی، نمی‌گوییم که الآن به تمام معنی برزخی هستیم، بلکه نیمه برزخی هستیم؛ چون فعالاً طبیعی نیز هستیم، و با موت که عبارت از استقلال نفس و تمام شدن عالم طبیعت باشد، برزخی کامل می‌شویم، و اینکه می‌گوییم الآن در طبیعت هستیم معنایش این نیست که طبیعت ظرف و محلی است که ما را آورده‌اند و در آن نشانده‌اند، بلکه مراد این است که یک مرتبه از وجود ما وجودی است که خودش نشئه طبیعت است و مرتبه دیگر، نشئه برزخ است، نشئه برزخ با قوه لامسه شروع می‌شود. قوای لمس و سمع و بصر و غیره ما، اوایل نشئه برزخ است و خیال، اواسط برزخ ماست و قوه متوهمه، آخرین نشئه برزخیه ماست.

و بالجمله: الآن مرتبه‌ای از ما نشئه طبیعت است و مرتبه‌ای نشئه برزخیه است، و هرچه از کمالات وجودیه در مرتبه پایین است در مرتبه بالا هم هست و مرتبه بالا، جامع و واجد است؛ برای اینکه هرچه رو به افق تجرد باشد، جامعیتش زیادتر می‌باشد، پس هرچه مرتبه پایین دارد، مرتبه بالا هم آن را واجد است.

اما با نظر دیگر، مرتبه بالایی چیزی از مرتبه پایینی را دارا نیست؛ مثلاً اگر نظر به ضعف و حد و نقص مرتبه پایین‌تر کنیم، محال است این حد را که حد طبیعت باشد، مرتبه برزخیه واجد باشد؛ به جهت اینکه برزخیت برزخ، با نبودن این حد است و نحوه وجود طبیعی با نحوه وجود برزخی مغایر است و اختلاف نشأتین ذاتی است؛ زیرا وجود، در عالم طبیعت، وجود مقید است و ماهیت هم تابع آن است و هیچ کلیت ندارد؛ مثلاً زید که ماهیتش به وجود جزئی‌اش موجود است، ابداً بر کثیرین قابل صدق نیست و وقتی که زید را به خیال بردیم نحوه وجود فرق می‌کند و به فعالیت نفس، وجودی برزخی است که ماده و مدت ندارد، و در این نشئه نحوه وجود، وجودی برزخی است که آنچه در خارج و در طبیعت است به آن نحو نیست، در این مقام هم، ماهیتی که با وجود زید موجود است، صدق بر کثیرین ندارد؛ چون معنای صدق بر کثیرین، کلیت واحاطه است و در این مرتبه هم کلیت ممکن نیست و محال است؛ به جهت آنکه از نحوه وجود نشئه خارج و از نحوه وجود برزخی، کلیت غیر معقول

است، ولی وقتی که به مرتبه بالا و عقل رفت، وجودی سعی و مطلق است و ماهیت این هم که با این وجود، موجود است، کلی است و در آن نشئه محال است که موجودی به نحو مقید و جزئیت متعقل شود.

پس وجود انسان در این مرتبه وجودی قیومی نسبت به تمام وجودات افراد است، و ماهیت این چنین موجودی هم کلی خواهد بود؛ چون با آن وجود، موجود است و خودش ورای او چیزی ندارد و در این مرتبه، وجود، مطلق و کلی است و ماهیت هم کلی است و تعقل این دو کلی از وجود و ماهیت به دست می آید.

بلی، عقل نمی تواند حمل کلی بر کلی را در اینجا انجام دهد، بلکه لازم است که قوه و اهمه، این ارتباط را - که جزئی است ولو بین دو کلی باشد - درست کند، و تا پای و اهمه در میان نیاید، ممکن نیست یک معنای جزئی متحقق گردد. چنانکه تا عقل نباشد تعقل وجود کلی و تصور صدق بر کثیرین امکان ندارد، و مرتبه وجود برزخی، در حقیقت برای درک صور جزئی خلق شده است و نمی تواند کلی را درک کند، چنانکه مرتبه عاقله هم نمی تواند معنای جزئی را تعقل کند، و نفس نمی تواند معنای جزئی را در مرتبه عاقله انشا کند. پس مرتبه عاقله مرتبط بین دو کلی نیست و نسبت بین دو کلی، محال است که جزئی نباشد و خاص نگردد، و اهل این کار قوه و اهمه است، پس معلوم می شود که ارتباط بین دو شیء مطلقاً باید جزئی باشد. از اینجا فهمیده می شود که وضع حرف ولو عام باشد، موضوع له آن باید جزئی باشد.

عقل اول که هویت واحده بسیطه است بدون اینکه تکثری در آن باشد، همه کمالات در آن جمع است و با اینکه علم و قدرت و اراده و حیات دارد، اما چنین نیست که به خاطر حیثیتی، دارای علم باشد و با حیثیت دیگری ورای آن حیثیت، دارای قدرت باشد، و هکذا حیات و اراده اش با حیثیتی که ورای حیثیات دیگر باشد نیست، بلکه یک حقیقت است و از آن حیثیت که علم است، از همان حیثیت نیز قدرت است و از آن حیثیت که قدرت است از همان حیثیت هم اراده است و بیش از یک وجود بسیط نیست بدون اینکه تکثر و تحلیل - ولو به تحلیل عقلی - داشته باشد.

بلی، فقط تحلیل به اصل الوجود و الماهیه در نظر عقل می‌شود و ماهیت اگر بخواهد به وجود خود بدون ضمایم موجود شود، فقط در مرتبه وجود عقلی می‌باشد، ولی در مراتب دیگر وجود؛ چه در مرتبه شهادت و طبیعت و چه در مرتبه برزخ، ماهیت با اصل وجود خود بدون ضمایم، موجود نیست، بلکه علاوه بر اصل وجود ماهیت، چیزهای دیگر هم موجود است؛ گرچه مغایر با وجود اصل الماهیه نباشند و از مراتب آن باشند، پس ماهیت در این دو نشئه، به اصل وجود خود موجود نیست. و بالجمله: نحوه وجود عالم طبیعت طوری است که مفاهیم و ماهیات در این نشئه به اصل وجود ماهیت موجود نیستند.

والحاصل: انسان بما انه انسان، در نشئه طبیعت موجود نیست، و همین طور در خیال منفصل که عالم برزخ باشد نیز ماهیات به تنهایی وجود ندارند. اما در نشئه طبیعت، وجود زید - مثلاً - وجودی نیست که بما انه انسان، موجود باشد، بلکه در طبیعت، نحوه وجود زید، وجودی است که لابد است تکمّی و تکیفی داشته باشد و متأین به این و متقید به قید و خصوصیت‌های دیگری هم باشد، که همه اینها در جنب ماهیت انسان، کالحجر فی جنب الانسان است. البته ذات چنین وجودی، صرف وجود انسان نیست، بلکه وجود کمّ و کیف و طول و عرض و عمق و سواد و بیاض و جوهر است؛ گرچه اینها با تشخیص و هویت دیگری موجود نیستند و یک هویت است، لیکن هویتی نیست که بذاتها و بدون حیثیات دیگر، حیثیت واحده باشد و به صرافت و صراحت ذات، مثل وجود عقلی باشد.

والحاصل: وجود انسان در عالم طبیعت به صراحت و صرافت وجود انسانی نیست، بلکه وجود کمّ و کیف و این و متی و چیزهای دیگر است، و این وجود انسان بما انه انسان نیست و صرف یک حقیقت نیست، بلکه تشخیص گرچه واحد است لیکن حیثیات، متعدد و مراتب متعدد است، که با یک حیثیت، علم است و با حیثیت دیگر، قدرت است و با حیثیت دیگر، حیات است و با حیثیت دیگر، خیال است و با حیثیت دیگر، واهمه است.

و بالجمله: گرچه یک تشخص است، لیکن تكثر جهات و حیثیات و مراتب دارد که محل ظهور سمع، غیر محل ظهور بصر است و محل ظهور ذوق غیر محل ظهور شم است، و حیثیتی که علم است و نفس با آن حیثیت عالم است، غیر حیثیت حیات است و با حیثیتی متکمم است و با حیثیت دیگری متکیف است و با حیثیت دیگری جوهر است و با حیثیت دیگری طول دارد و با حیثیت دیگری عرض دارد و با حیثیت دیگری عمق دارد و با جهتی اضافه دارد و با جهتی متی دارد و این دارد، پس این جهات تكثر، آن وجود را مقید نموده است که انسان صرف نمی باشد؛ یعنی وجودی نیست که به صرافت خود به غیر حقیقت انسان چیزی نباشد، بلکه این چنین وجودی - مثلاً - هزار چیز است.

و ماهیت بما آنه ماهیه که وجودش صرف باشد در صورتی است که نحوه وجود، عقلانی باشد؛ در عین حال هر کمالی را وجود عقلانی داراست، او هم دارد، حتی گویند وجود عقلانی طاووس، همان رنگهایی را که طاووس طبیعی دارد، آن هم دارد، بلکه رنگهایی که در پر طاووس طبیعی است، تجلیات ذاتی فرد عقلانی است که نفسش بر نفسش متجلی می شود که تجلی نفس بر نفس عین ذات بوده و به همان حیثیت ذات متحقق است نه تجلی فعلی که با ذات متعدد باشد.

و بالجمله: وجود عقلانی با اینکه همه کمالات را داراست، همه اش یک هویت است و منشأ انتزاع همه مفاهیم کمالیه از آن هویت، یک حیثیت است؛ یعنی از آن حیثیت که قدرت دارد، علم هم دارد و از آن حیثیت که علم دارد، حیات هم منتزع است و حیثیت بصرش، عین حیثیت سمعش می باشد.

بالجمله: یک هویت صرف، بدون تعدد مراتب و بدون تكثر حیثیات است و اگر عقل بخواهد تحلیل کند، به غیر از یک وجود و یک ماهیت تحلیل نمی شود، پس انسان اگر به چنین وجودی موجود شود، فقط انسان است و چیز دیگری همراه ماهیت، غیر از اصل وجودش نیست و چیزی زاید بر وجود ماهیت انسانی وجود نخواهد داشت و صرف وجود ماهیت است و به صراحت وجود اوست.

و حقیقه انسان و وجود الانسانی که مشوب به هیچ شوبی و مخلوط به هیچ خلطی نباشد، وجود خالص و صریح انسان است، و از این جهت که وجودی بما آنه انسان و صرف الانسانی و اصل الانسانی می باشد، محیط بر تمام افراد انسانی است و احاطه بر تمام وجودات زید و بکر و خالد و عمرو و غیره دارد، و این وجود عقلانی احاطه قیومی بر افراد طبیعی و برزخیه دارد و ماهیت آن هم ماهیت کلی قابل صدق بر کثیرین است؛ چون این ماهیت است که به اصل وجود خود موجود شده و به وجودی موجود شده که ضمایم ندارد به خلاف آنچه با وجود زید و عمرو و بکر موجود باشد؛ چون آن، وجود اصل الانسانی نبود و نیست، بلکه وجودی است که کم و کیف و حیثیتهای متعدده دارد؛ لذا اصل الانسانی و حقیقت وجود انسان بما آنه انسان نیست، پس صدق بر غیر نفس خود ندارد و بر افراد دیگر انسان محال است صدق داشته باشد؛ چون کلی نیست بلکه جزئی است.

از بیان سابق حق مطلب را شناختی که عین این مراتب وجود خارجی در باطن نفس انسانی هست و همان طوری که خداوند متعال و حضرت احدیت، خلاقیت دارد، به نفس هم قدرت داده که - به حول و قوه او - خلاقیت داشته باشد و نفس را قادر فرموده که طبق موجودات خارجی و عینی در صقع خودش موجوداتی را ایجاد کند و نفس هم در سه مرتبه می تواند ایجاد صورت کند؛ مثلاً زید که فردی از وجود خارجی است و در طبیعت قرار گرفته است، نفس می تواند صورتی از آن را در مرتبه پایین که مرتبه حس بصری باشد، ایجاد کند؛ صورت در این مرتبه، صورت جزئی است و مثل همان مرتبه طبیعی خارجی است، و باز نفس قدرت دارد که این صورت را در خیال خود - در مقابل خیال منفصل که عالم برزخ است - ببرد، و بین عالم عقل و عالم طبیعت، در اینجا نیز نشئه برزخ است که همان صورت زید باشد که نفس آن را به فعالیت خود ایجاد و خلق کرده است و این صورت هم جزئی است؛ چون فقط نحوه وجود تغییر یافته است و علاوه بر اصل وجود انسانی، این وجود برزخی تکمّم و صورت دارد؛ پس وجود انسانی بما آنه انسان نیست.

و بالجمله: مرتبه حاسه و مرتبه خیال در صقع و در مملکت نفس، مثل عالم طبیعت و عالم برزخ کبری در صفحه اعیان است؛ چنانکه گفتیم در این دو مرحله از عالم وجود، ماهیت با اصل وجود آن موجود نیست و اصلاً ممکن نیست، بلکه همراه با حیثیات و مراتب کثیره است، پس طبق این دو مرحله که در صقع نفس، صورت زید موجود شد، وجود انسان بما آنه وجود انسان نیست و در این دو مرحله آن صورت مخلوقه به فعالیت نفس، قابل تحلیل به زیاده بر وجود و ماهیت است، پس این دو مرحله، مرحله صدق بر کثیرین نبوده و اصلاً خارج از حیطة این دو مرحله است که ماهیت از وجود تجزیه شود، و تجرید ماهیت از وجود، کار خیال و واهمه نیست، بلکه این تجرید، ملک طلق مرتبه عقل است و نفس، بمرتبتها العقلیه می تواند تجزیه بین اصل وجود و ماهیت آن وجود کند و این عمل فقط در مرتبه و نشئه عقلانی امکان دارد و در پایین تر امکان ندارد، مگر آنکه انسان گمان کند که قوه حس تجزیه نموده.

و بالجمله: در این دو مرتبه، نه وجود، کلی است و نه ماهیت، فقط دو جزئی حقیقی، وجوداً و ماهیةً و غیر قابل صدق بر کثیرین است و ماهیت بما آنه ماهیه در این دو نشئه موجود نشده و نمی شود و محال است ماهیت و مفهوم بما آنه مفهوم موجود شود، و نحوه وجودی که حاصل خواهد بود صریح وجود ماهیت نبوده و حیثیات مختلفه و مراتب متعدده است.

اما اگر نفس، صورت زید را به مرتبه عقلانیت و نشئه عقلی ببرد؛ یعنی به فعالیت نفس در آنجا موجود کند، دیگر آنجا جای جزئی نیست و جای زید نیست و لابد آنجا به نحو کلیت و صرافت و صریح وجود بسیط، موجود می کند، بدون اینکه تعدد حیثیتی باشد، و تشخیص صاحب مراتب باشد، بلکه اصل وجود ماهیت می باشد و ماهیت بما آنه ماهیه موجود می شود.

و در تحلیل عقلی هم، تحلیل به اصل الوجود و الماهیه می شود، و چون وجود صرف و صریح می باشد، محیط بر همه وجودات پایین تر از این مرتبه بوده و مقوم مراتب پایین و انحاء وجودات در عالم برزخ خیالی و در عالم حس بصری است.

و چون وجود مطلق و صریح است، قیودی مانند کمّ و کیف و وضع و آین و متی ندارد، بلکه از همهٔ اینها آزاد است، پس احاطه دارد و تضییق ندارد و وجود ماهیت همین است و چون این وجود احاطه دارد، پس ماهیتی که با این چنین وجود قیومی و محیط موجود است، وجود خالص ماهیت است، پس ماهیت هم قهراً صدق بر کثیرین پیدا خواهد نمود و این مرتبه از نشئهٔ وجود در صقع نفس است که هم‌ردیف با مرتبهٔ عالم عقل است و در عین خارجیت و احاطه و شمول، البته از مرتبهٔ وجود عالم عقل و نحوهٔ آن می‌باشد.

چگونگی سیر و ترقی مدرکات

بعد از آنکه آخوند مراتب ترقیات مدرکات را بیان فرمود، شروع به بیان ترقی و ارتقای مدرکات می‌فرماید؛ چنانکه ما هم در موارد متعدده شرح و بسط داده‌ایم که در بین وجودات ممکن، عقل اول در اول حاشیهٔ عالم وجود و هیولی هم در آخر حاشیهٔ وجود قرار گرفته است؛ هیولای اولی در حرکت است و رو به ترقی است و اول راهی که در آن راه می‌افتد این است که از مرحلهٔ جسمیت بگذرد.

اگر این صورت جسمیه صورت مستقله باشد، ممکن است در این مرحله بماند و چنانکه به هنگام افاضهٔ صورت به جهت اقتضا و استعدادی که هیولی به هم رسانده، به او صورت متصلبهٔ جسمیه داده شود، دیگر قابل قبول صورت آخری نمی‌باشد و در همان مرتبه وقوف می‌نماید.

و اگر صورت جسمیه که به واسطهٔ استعداد ماده افاضه شده، یک صورت لطیفهٔ لابشرط از صورت جسمیه باشد، حصهٔ دیگر هیولی از راه دیگری حرکت کرده و به مرتبهٔ معدنیه می‌رسد، و اگر این صورت، صورت متصلبه باشد، دیگر قابل حرکت و ترقی نیست و صورت دیگر به آن افاضه نمی‌شود و در این مرتبه وقوف می‌کند.

و اگر حصهٔ ای از ماهیت، صورتش لطیف‌تر باشد و صورت لطیفه‌ای به آن افاضه شده باشد، ممکن است به طور لابشرط باشد و از راه دیگری حرکت کرده و بتواند از

مرتبه جسمانیت و معدنیت به مرتبه نباتیت برسد.

و اگر لطافتش در همین حد باشد که نسبت به قبول صور دیگر متصلب باشد، در همین مرتبه وقوف پیدا می‌کند؛ گرچه درجه وجودیه مرتبه جسمانیت و معدنیت را طی نموده و به مرتبه نباتیت رسیده است، ولی چون قابلیتش در همین حد و اندازه بوده است، در مرتبه نباتیت وقوف کرده و سرانجام عناصرش به تحلیل رفته و متلاشی خواهند شد و آب و نار و خاک و بادش از بین رفته و تفاسد به سراغش خواهد آمد، و بعد از تفاسد صورت، در طول سالیان درازی، چه بلایی بر سر این ماده خواهد آمد، معلوم نیست و فقط خداوند متعال می‌داند که چه صورتی در انتظار این ماده خواهد بود.

و اگر هیولای اولی، از اول در راهی واقع شود که لا بشرط از همه این مراتب باشد، ممکن است همه این مراتب را طی کند و به مرتبه حیوانیت برسد، و در این مرتبه چه صورت نوعیه‌ای را پذیرا باشد، بستگی به قابلیت آن دارد؛ چه بسا ممکن است صورت کرم خراطین به او عطا شود؛ که لمس ضعیفی است و از غایت ضعف بین مادیت و تجردیت و بین جسمیت و برزخیت قرار دارد و بدون ماده استقلال نخواهد داشت و به اندازه قوه و استعدادش در این صورت ادامه حیات می‌دهد و به تدریج تفاسد به سراغش آمده و لمس ضعیف هم از بین می‌رود.

بلی، اگر صورتی از حیوانیت که به او عطا می‌شود در حدی باشد که بتواند در تجرد برزخی استقلال داشته باشد - مثل کثیری از حیوانات که به تجرد برزخی مستقل می‌رسند - در این صورت، هنگامی که سیرشان در حرکت جوهریه تمام می‌شود، نفوس مجردة برزخی آنها باقی می‌ماند، و این‌گونه از حیوانات در برزخ هستند و حشر هم خواهند داشت و همنشین بسیاری از انسانها خواهند بود.

و اگر هیولای اولی در راهی که وارد شده، خیلی لطیف و ضعیف باشد و آن‌چنان لطیف و ضعیف باشد که صورتی که به او افاضه می‌شود نسبت به تمامی صور این عالم طبیعت لا بشرط باشد، به چنین حصّه‌ای از هیولی، صورت انسانی افاضه می‌شود

و حرکت این حصّه از هیولی تا به مرتبه صورت انسانی ادامه دارد. مرحوم آخوند رحمته الله معتقد است که در بین موجودات عالم طبیعت، تنها چنین موجودی می‌تواند از حاشیه ادنای دار وجود، سیر کمالی نموده و تا حاشیه اعلاّی دار وجود سیرش را ادامه دهد.^۱

و به عبارت دیگر: چنین موجودی می‌تواند قوس صعودی را طی کند، بعد از آنکه در قوس نزولی از مبدأ اعلی تا به مرتبه ادنای وجود که هیولای اولی باشد، رسیده است و فقط چنین موجودی است که قابل است در دار هستی یک دایره کامل وجودی را سیر نماید؛ گرچه همه موجودات سیر نزولی را طی نموده‌اند، ولی در سیر صعودی تنها چنین موجودی، قدرت کامل کردن دایره وجودی را دارد.

مرحوم آخوند رحمته الله می‌فرماید: چنین موجودی که بتواند دایره وجودی را کامل کند، در نهایت قلت و ندرت است؛ چون اغلب افراد بشر به تجرد برزخی می‌رسند و در عالم برزخ با حیوانات هستند، گرچه در برزخیت اقوای از حیوانات می‌باشند و اقوی و برتر بودن از حیوانات در برزخیت، هیچ‌گونه مانعی ندارد؛ چون عالم برزخ همانند اصل هستی از شدت و ضعف برخوردار است؛ چنانکه بهشت و جهنمی که در برزخ داریم، مراتب مختلفی خواهد داشت.

ملاک حشر انسانی و حیوانی

تنبیه: بعضی از افراد بشر با این گمان که انسان غیر از حیوان است دلشان را شاد نمودند؛ زیرا گمان دارند که چون انسان در مقابل حیوان محسوب می‌شود، پس حشر آنها حشر حیوانی نخواهد بود.

این گمان باطلی است و قضیه آن چنان نیست که آنها گمان می‌کنند، بلکه خیلی از افراد بشر همانند حیوانات خواهند بود و نباید گمان کرد که چون در منطق، انسان را قسیم سایر انواع حیوان قرار داده‌اند، انسان از سایر انواع حیوان برتر است؛ زیرا فاصله

وجودی بین کرم خراطین و میمون بیشتر از فاصله وجودی بین میمون و انسان است؛ چون میمون که از درک و شعور برخوردار است به انسان نزدیکتر است و فاصله اش از کرم خراطین بیشتر است، پس خیلی از حیوانات به انسان نزدیکند.

در نتیجه: نباید گمان شود که همه افراد بشر برتر از حیوانات می باشند، زیرا خیلی از حیوانات از اراده و اختیار و شعور نصیبی دارند و قدرت تشخیص حُسن و قبح و صلاح و فساد را دارند؛ زیرا فراوان اتفاق افتاده است که اگر گربه ای دست به عمل زشت و ناهنجاری زده باشد، آثار خجالت و شرمندگی از آن دیده شده است، چنانکه اگر برای درازگوشی گاه و جو تهیه کنیم، او در حالی که هر دو را می بیند و بوی هر دو به مشامش می رسد، نخست به سراغ جو می رود، و به سراغ جو رفتن، همان تشخیص حسن و قبح است؛ چون جو به ذائقه اش بهتر و خوش تر از گاه می باشد، چنانکه انسان هم نسبت به بعضی از غذاها علاقه بیشتری نشان می دهد و در کام او لذیذتر است و این لذیذتر و گواراتر بودن ممکن است طبق عادت باشد و یا طبیعت آن غذا در کام و ذائقه وی گواراتر باشد.

توهم برتری همه انسانها بر تمامی حیوانات ورد آن

اشکال: اگر قضیه چنان است پس چرا در بین جمیع افراد بشر متعارف است که انسان از سایر انواع حیوان برتر است و چرا ما انسانها معتقدیم که حیوانات قابلیت هم نوعی با بشر را ندارند؟

جواب: علت و ریشه این گمان باطل که انسان خودش را از سایر انواع حیوان برتر می داند دو چیز است:

الف - چون قلم در دست دشمن است و انسان در این قضیه و منازعه حاکم و قاضی می باشد و حاکم خودش را داناتر و عزیزتر و شریف تر از آن می بیند که خودش را با سایر حیوانات مقایسه کند و چون خودش را به مراتب بالاتر و در ارتقای وجودی می بیند، چنین حکم می کند که انسان از آنان برتر است، و چون قلم در کف اوست

هرچه می‌خواهد بر صفحات کاغذ می‌نویسد و حکم به اشرفیت و اعلمیت و افضلیت افراد بشر می‌کند، و حکم نمودن به فضیلت، مقتضای فطرت همه است که خودشان را بالاتر و برتر از دیگران می‌بینند.

چنانکه آن مور ضعیف و ناتوان وقتی که حاکم شود و قلم قضاوت را به دست گیرد، به جهالت و بی‌علم بودن انسان حکم می‌کند؛ گرچه طرف مقابل، حضرت سلیمان پیامبر علیه السلام و همراهانش باشند.

﴿حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسَاكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَ جُنُودُهُ وَ هُمْ لَا يَشْعُرُونَ * فَتَبَسَّمَ ضَاحِكًا مِّنْ قَوْلِهَا وَ قَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَ عَلَىٰ وَالدِّي وَ أَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَ ادْخُلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾^۱

در این آیه شریفه، مور حضرت سلیمان را هم داخل در ﴿لَا يَشْعُرُونَ﴾ می‌بیند و بر او هم حکم می‌کند.

و در آیه دیگر از همین سوره مبارکه مشاهده می‌شود که هدهد احاطه خودش را از حضرت سلیمان علیه السلام بیشتر می‌داند: ﴿وَ تَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدْهُدَ أَمْ كَانَ مِنَ الْغَائِبِينَ * لَأُعَذِّبَنَّهُ عَذَابًا شَدِيدًا أَوْ لَأَذْبَحَنَّهُ أَوْ لِيَأْتِنِي بِسُلْطَانٍ مُّبِينٍ * فَمَكَثَ غَيْرَ بَعِيدٍ فَقَالَ أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَ جِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَأٍ يَقِينٍ * إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَ أوتيت من كل شئٍ و لها عرش عظيم﴾^۲ پس حاکم، خودش و نوعش را با فضیلت می‌داند؛ گرچه ممکن است منشأ و ریشه حکم کردن به فضیلت خود و نوعش، دانستن معلوماتی از قبیل «الواحد نصف الاثنين» باشد.

ب - جهت دیگری که موجب آن اعتقاد شده این است که مثلاً شیخ الرئيس در کتاب شفا، کتاب حیوان و انسان دارد و منطقیان، نباتات و حیوانات و انسان را از هم جدا نموده‌اند و این بحثها و کتابهای جداگانه موجب آن گمان باطل و آن اعتقاد

۱- نمل (۲۷): ۱۸ - ۱۹.

۲- نمل (۲۷): ۲۰ - ۲۳.

متعارف شده که انسان از سایر انواع حیوان برتر است. ولی آن بحثها و کتابهای جداگانه منطقیها و فلاسفه درباره انسان، جهت دیگری دارد و آن جهت این است که فلاسفه و منطقیها دیده‌اند که کمّلینی از انسانها به راستی از حیوانیت بیرون رفته‌اند و به طوری کامل شده‌اند که نمی‌شود آنها را جزء حیوانات محسوب کرد؛ زیرا آنها به فوق مرتبه تجرد رسیده‌اند و حقایق عقلیه را بالمشاهده می‌بینند، و چون فلاسفه و منطقیها، این گونه اشخاص برتر و نادر را در جامعه بشری دیده‌اند، برای انسان یک شأن برتر قائل شده‌اند و برای آنها احکام دیگری ثابت نموده‌اند.

و چون نتوانستند آنها را تحت غائله حیوانی ببینند، احکام منحصر به فرد و نوع جداگانه‌ای را در نظر گرفتند. و این گونه کمّلین که موجب تهیه احکام جداگانه شده‌اند و فلاسفه و منطقیها را وادار کرده‌اند تا بحثها و کتابهای جداگانه برای نوع بشر داشته باشند، موجب شده‌اند که این اعتقاد در بین مردم متعارف شود، که نوع انسان از انواع دیگر حیوان برتر بوده و از فضیلت ویژه‌ای برخوردار باشد؛ غافل از اینکه قضیه چنین نیست که آنها گمان دارند.

آن کمّلین از انسانها کسانی هستند که با کسب اختیاری، آنچه که لازم بوده با خود برداشتند و از این عالم خارج شدند، گرچه در اصل حرکت جوهریه با دیگران همسان بوده و با دیگران فرقی نداشتند؛ زیرا من و آن گیاه و حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم، هر سه حرکت جوهریه داریم و حرکت جوهریه که از قوه به فعلیت آمدن و اخراج از دار طبیعت می‌باشد برای هر سه موجود، قهری است، متتها حضرت ختمی مرتبت صلی الله علیه و آله و سلم در این راه و سیر کمالی به خاطر اکتساب اختیاری به مقامی رسید که برای احدی رسیدن به آن مقام ممکن نیست.

و بالجمله: گرچه همه افراد با حرکت جوهریه از دار طبیعت بیرون می‌روند، لیکن بعضیها این راه را به مدت دویست سال طی می‌کنند و بعضی دیگر ممکن است به مدت پنجاه سال از ماده خلاص شوند، و نیز ممکن است یکی از افراد مثلاً به واسطه

لطافت‌هایی که به خاطر تصادف و مواظبت پدر و مادر نصیبش می‌شود، جوهرش به طوری لطیف و شفاف باشد که صورت الطفلی به آن افاضه شود؛ زیرا هرچه ماده لطیف‌تر و ضعیف‌تر باشد، صورت هم لطیف‌تر خواهد شد، و اگر چنین شخصی به هیچ‌گونه کدورتی آلوده نگردد و در صلب آبا و ارحام امّهات شامخه و مطهره هم قرار گرفته باشد، جوهره او از غایت زلالی و صافی فقط احتیاج به یک اشاره برای تحصیل کمالات دارد؛ ﴿يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُّورٌ عَلٰى نُورٍ﴾^۱، چنین موجودی احتیاج به تعلّم و تدرّس ندارد و فقط با یک اشاره، متوجه همه حقایق عالم هستی شده و همه آنها را درک خواهد نمود.

بلی، توجهی در سیر کمالی لازم است و برای رسیدن به کمال شایسته مقام انسانی، اکتسابی در کار است و صرف صاف‌تر بودن ماده، گرچه برای پذیرش وجود مستعدتر است، لیکن امکان دارد شخصی جلوی راهش را بگیرد و نگذارد طبق استعدادش، از کمالات برخوردار گردد.

به عبارت دیگر: در صورتی که ماده صاف و زلال باشد، امکان رسیدن به عقل محض را دارد، لیکن ممکن است با ایجاد موانع به عقل محض نرسد؛ چنانکه هیولای اولی قابلیت دریافت درجات انسانی را دارد ولی برای رسیدن به این درجات انسانی، احتیاج مبرم به عمل و ارتیاض نفسانی و کسب روحی و خروج از «جنّ اللیل» دارد تا همانند حضرت ابراهیم خلیل الرحمان عليه السلام با دیدن یک افول، از آفل روی گرداند و به او اعتنایی نداشته باشد و به آن مقام برسد که بگوید: آفل چیزی نمی‌باشد؛ زیرا اگر آفل چیزی بود و از هستی برخوردار بود، می‌توانست خودش را نگه بدارد، ولی امثال ما نمی‌تواند در طول عمر از یک آفل بگذرد، بلکه همه آفلها را رب دانسته و به آن توکل داشته و از آن متوقع هستیم و در طول عمر نتوانستیم برای یک بار هم که شده از «جنّ اللیل» بیرون آییم.

سرّ آن سیر نبی الله که در قرآن بیان شده این است که طریقه سیر را به ما نشان بدهد

و ببینیم چگونه باید به سوی شمس حقیقت، سیر نمود؛ چنانکه آن نبی الله با دیدن افول، از آفل گذشت و به شمس حقیقی که افول بر آن محال است نایل شد و فرمود: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾^۱، و چنین شخصی است که دایره وجود را یک دور تکمیل می نماید.

ولی متأسفانه ما هم گمان می کنیم که کسی هستیم، گرچه در اصل حرکت جوهریه - که همان بیرون رفتن قهری از دار طبیعت و سفر من النقص الی الکمال و سفر من المادیه الی التجرد می باشد - با اولیای الهی و کملین از انسانها شریک هستیم و همه در یک کاروان قرار داریم و مثل ما و آنها مثل اشخاصی است که در یک ماشین در حرکت می باشند؛ بعضی از آنها سرگرم خوردن و خوابیدن و صحبت کردن هستند و بعضی دیگر گویا مأمورند که نقشه اوضاع و کیفیات و خصوصیات این سرزمین را بردارند و هنگامی که سیرشان به پایان می رسد، هرکدام استفاده ویژه‌ای از این مسافرت نموده‌اند، و کیفیت استفاده نمودن از عالم در این مسافرت بستگی به نظر و دیدگاهشان دارد که چگونه به این عالم نگاه می کردند، و با اینکه همه در حرکت بودند، ولی نحوه و کیفیت استفاده متفاوت است؛ همچنین با اینکه همه موجودات حرکت جوهریه دارند، ولی کیفیت استفاده از حرکت جوهریه، از جهت نظری و کسبی، ممکن است متفاوت باشد.

استشهاد مرحوم آخوند به عبارات «اثولوجیا»

بالجمله: مرحوم آخوند رحمته الله همان طوری که به طور مکرر ارتقای وجود را به واسطه حرکت جوهریه می داند، در ما نحن فیه هم ارتقای وجود را به واسطه حرکت جوهریه بیان می کند، ولی چون در اینجا هدفش این است که برای اثبات مطلب خودش به کلام ارسطو استشهاد کند، عبارتی را انتخاب می کند که به عبارتهای ارسطو نزدیک باشد و می گوید: انسان عقلانی و نفسانی و طبیعی داریم و انسان از مرتبه

طبیعی به مرتبه نفسانی و سپس به مرتبه عقلانی خواهد رسید،^۱ و با این عبارت که شبیه عبارتهای ارسطو است، می خواهد کلام و سخنش را به کلام ارسطو تقریب نماید.

چنین به نظر می رسد که معلوم نیست مراد ارسطو از کلمه انسان طبیعی و نفسانی و عقلانی این باشد که جسم به واسطه حرکت جوهریه، این مراتب ثلاثه را طی می نماید، بلکه نظر ارسطو به همان عالم دانی و عالی و متوسط بین دانی و عالی است که در نظام کبیر وجود دارند، و مرادش این است که انسان، طبق نقشه خارج - که کون اکبر است - سه مرتبه و مرحله دارد؛ یعنی در انسان هم کلمه عالم عقل هست و نمونه ای از آنجا در انسان هست و همین طور نمونه ای از عالم متوسط در انسان هست.

و بالجمله: وضع و تألیف کتاب اثولوجیای ارسطو برای اثبات عالم ماورای طبیعت است و سخن ارسطو این است: چنانکه سه عالم طبیعت، عقل و متوسط بین آن دو داریم که به نحو اتصال است و مرتبه پایین برای مرتبه بالا معلوم است، همچنین در انسان هم نمونه ای از عالم برزخ و عالم عقل وجود دارد، و همین اندازه در مقام استشهاد برای آخوند رحمته الله علیه کافی است.

گرچه ارسطو در مقام کیفیت پیدایش انسان عقلی و انسان نفسی از انسان طبیعی نیست؛ زیرا معلوم نیست که ارسطو چگونه و از چه راهی می خواهد بگوید که انسان عقلانی و انسان نفسانی از انسان طبیعی حاصل می شوند؛ زیرا امکان دارد که ارسطو - همانند گروهی از قداما - گفته باشد که از عالم عقل و برزخ، روحی و نفسی می آورند و متعلق به این بدن می کنند، ولیکن مرحوم آخوند رحمته الله علیه در مقام بیان کیفیت حصول آن دو مرتبه است و استشهادش فقط به وجود دو کلمه نفسانی و عقلانی در انسان طبیعی است.

جایگاه این بحث در تقریب مرام آخوند

ناگفته نماند: مرحوم آخوند رحمۃ اللہ علیہ این بحث را - یعنی بیان کیفیت مفهوم و بیان انحاء وجودات مفهوم - برای آن منظوری منعقد کرده که در تصحیح آن، فصول متقدمه را منعقد نمود و مقصودش در ضمن بحوث و مطالب متقدمه، نزدیک تر کردن اذهان به مرام و مقصودش است، اینک سؤال این است که کیفیت ارتقای مدرکات و وجودات مفاهیم چه ربطی به مرام و مقصود آخوند رحمۃ اللہ علیہ دارد؟

بلی، بیان ارتقا در مفاهیم، تمثیلی است؛ چنانکه صورت در قوه حاسه که پیدا شد، در رتبه متوسطه هم پیدا می شود و در رتبه اعلی هم موجود می شود. ولی این مثال بعیدتر از خود ممثّل است؛ برای اینکه در مثال، مفهوم در سه نشئه وجود، موجود می شود و همه به فعالیت نفس می باشند؛ یعنی نفس در یک مرتبه به فعالیت خود، آن را در قوه حس ایجاد می کند، و یک دفعه هم در نشئه خیال و برزخ انشا و ایجاد می کند، و گاهی هم ممکن است که در مرتبه عقلانی به فعالیت خود ایجاد کند و ماهیت در هر سه، نحوه وجود است، ولی نه اینکه یک وجود باشد که به ترقی در این سه نشئه با هویت شخصیه بالا رود؛ در صور مدرکات، قضیه این طور نیست، بلکه نحوه وجود در سه نشئه به فعالیت خود نفس است. ولی در ممثّل این طور نیست؛ زیرا در ممثّل یک هویت شخصیه است که از مرتبه نقص روی به مرتبه کمال دارد و یک هویت از حاشیه ادنای عالم وجود برخاسته و به طرف حاشیه بالای وجود می رود و سه نشئه را در این مسافرت طی می کند.

و منظور از این بحث همین است که یک شخصیت و هویت واحده حرکت نموده و در اصل جوهر ترقی می نماید و وحدت شخصیه در تمام مراتب محفوظ است و مثلث نخواهد شد؛ منتها در هر مرتبه، کامل تر از مرتبه ماقبل می باشد بدون اینکه چیزی از حیثیات کمالیه مرتبه ادنی بر زمین مانده باشد. چنانکه بعضی گمان و تخیل کردند که بودن نفس در مرتبه بالاتر، معنایش این است که از شاخ و

برگ وجودش که در مرتبه ادنی داشت، زده می شود و باقی مانده که کمتر از مرتبه ادنی است، در مرتبه بالاتر قرار می گیرد.

مرحوم آخوند رحمته الله می فرماید: قضیه این طور نیست، بلکه با حرکت جوهریه، عین همین موجود طبیعی، از طبیعت حرکت نموده و به طرف کمال می رود؛ چنانکه در طفولیت و صباوت و شباب و کهولت، یک هویت و وجود است و اگر کسی همراه او باشد و هر روز این موجود را ببیند، حکم قطعی می کند که وجود واحد و شخصیت وحدانی است و با همه این تبدیلات و تغییرات، در نظرش فرقی ایجاد نمی شود و می گوید: این موجود همان موجود قبلی است گرچه بیست سال یا بیشتر از عمرش گذشته باشد؛ چنانکه خودش هم می گوید: من همان موجود بیست سال قبل هستم و «من» که عبارت از مجموع بدن و نفس و ماده و صورت باشد، یک هویت شخصیه است، و اگر شخصی می گوید: من همان موجود بیست سال قبل هستم، مجازی در کار نیست، بلکه بدون شائبه مجاز و به نحو حقیقت این سخن را می گوید.

بلی، اگر متوسطات را الغا کنیم و شخصی فقط دو حاشیه وجود را ببیند، مثلاً طفلی را در طفولیت دیده و سپس تا سنّ کهولت آن را ندیده باشد، اگر در سنّ کهولت، همان طفل را ببیند، به نظرش دو موجود متباین خواهند آمد؛ گرچه به او بگویند که این پیرمرد، همان طفلی است که شما در طفولیت او را دیده اید. به خلاف آن کسی که فقط دو حاشیه وجود را ندیده بلکه همیشه او را دیده است که در نظرش یک شخص است که از طفولیت تا کهولت یک وجود مستمر داشته است؛ چنانکه اگر همین موجود، سیر مکانی داشته باشد و از اینجا تا به مکه برود، وحدت شخصیه اش منثلم نخواهد شد، پس آن طفل وقتی که در رحم مادر بود و هیچ لمسی در آغاز نداشت و در رحم مادر گسترده بود و سپس به واسطه حرکت جوهریه، دست و پا و چشم و گوش و غیره پیدا کرد و قوه لمسی پیدا نمود، در عین حال یک شخصیت است که ترقی می کند، نه اینکه از خارج موجود دیگری را آورده باشند و به این موجود ضمیمه نموده باشند. بلکه همین موجود است که با سیر کمالی ارتقا پیدا کرده است و به اول مرتبه خروج از

طبیعت که حس لمسی باشد رسیده است و همین مرتبه فعلاً صورت بدن است، نه اینکه دو شخصیت در کنار هم باشند.

و همان‌گونه که طفل از طفولیت به کهولت می‌رود، در همان حال از طبیعت به مجرد هم خواهد رفت، منتها چون رفتن به مجرد برزخی به تدریج است، خیلی مشهود نمی‌باشد و مثل همان طفلی است که مدتی غایب شده است. ما به خاطر اشتغال به طبیعت، متوجه خروج تدریجی از طبیعت به مجرد برزخی نیستیم، چنانکه جسم خود را که از سی سال قبل مثلاً دیده‌ایم، می‌گوییم: این بدن همان جسم سی سال قبل است، و اگر چشم حقیقت‌بین داشته باشیم، خواهیم گفت: گرچه با حرکت جوهریه از طبیعت به طرف مجرد رفته‌ایم، ولی اصل هویت محفوظ است و تا آخرین نفسی که نفس به طور کلی از طبیعت بیرون می‌رود، هویت شخصی محفوظ است؛ چنانکه در زمان کهولت با وجود این همه متوسطات، حکم به عینیت می‌کنیم با اینکه به ضرورت، اجزاء بدن تحلیل رفته و عوض ما یتحلل آمده است.

اگر اجزاء متحلله بدن را که به واسطه حرارت غریزیه تحلیل رفته است جمع می‌نمودند، انبانی از گوشت و پوست و استخوان و غیره داشتیم، آیا بدن ما هم اکنون همان انبان پر از گوشت و پوست و استخوان و غیره است؟ و یا اینکه طور دیگری است و بدن همان است که با آن زندگی می‌کنیم؟ بدیهی است که آن اجزاء داخل انبان، بدن ما نیست و هیچ اشکالی هم وجود ندارد در اینکه آن اجزاء جمع شده، بدن ما نباشد و حقیقت بدن همان باشد که هم اکنون داریم.

اگر کسی ملتفت و ناظر به این معنی باشد، خواهد فهمید که چنانکه اجزاء بدن به تحلیل می‌رود و عوض ما یتحلل می‌آید، همچنین عالم برزخ عوض ما یتحلل عالم طبیعت است؛ چون اصل طبیعت به تدریج به تحلیل می‌رود و اگر چشم حقیقت‌بین داشتیم، به آسانی تبدیل شدن جوهره خود را به عالم برزخ به واسطه حرکت جوهریه، مشاهده می‌نمودیم که چگونه طبیعت را به تدریج رها نموده و چگونه باطن ذات، به تدریج برزخی‌تر می‌شود.

و به عبارت دیگر: مشاهده می نمودیم که چگونه اصل هویت و شخصیت از نقص طبیعت، رو به تجرد و کمال برزخیت می رود؛ یعنی طبیعت بعد از مدتی با سیر کمالی، به برزخیت متحلل می شود و اصل طبیعت رو به ضعف می گذارد؛ مثلاً پوست بدن چروک پیدا می کند و اگر لاغر شد، فربه شدنش خیلی دشوار است و گوش کمتر می شنود و چشم کم نورتر می شود و جهازات معده مثل گذشته تلاش ندارد و سوء هاضمه پیدا می شود و ثقل بدن تولید می گردد و ارتعاش اعضا نمایان می شود، منشأ و ریشه همه این امور، همان تبدل طبیعت به تجرد برزخی و رها شدن نفس از عالم طبیعت است.

اگر انسان در آخرین لحظه حیات طبیعی، خوب متوجه باشد و موت را با مشاهده عینی درک کند، خواهد دید که موت از آغاز به طور تدریج بوده است و عمال عزرائیلیه از روز نخست، در صدد نزع نفس از طبیعت بودند و در آخرین لحظه از حیات طبیعی، مختصر پیوندی که با عالم طبیعت دارد هم قطع شده و به عالم برزخ منتقل می شود؛ مثل میوه ای که رابطه اش را به تدریج از درخت کم کرده باشند و فقط رابطه ضعیفی با ساقه درخت داشته باشد که با یک حرکت مختصری آن اتصال و رابطه هم بریده خواهد شد، و موت همان حرکت مختصری است که با آن، رابطه با عالم طبیعت به طور کلی قطع می گردد.

و یا اینکه موت، مثل ناخن بلندی است که به خاطر زاید بودنش برای بدن، به وسیله ابزاری قطع شده و دور انداخته می شود، و همان طوری که تحلیل اجزاء بدن در طول عمر طبیعی، مضرّ به وحدت نیست، همچنین تحلیل بدن طبیعی و تبدیل آن به بدن برزخی، مزاحم وحدت و عینیت نخواهد بود، و چنانکه گفتیم: اگر اجزاء ما یتحلل بدن طبیعی را در انبانی جمع کنند، هیچ گونه ارتباطی با آدمی ندارد، همچنین این بدن و قشر طبیعی اگر یک دفعه تلطیف شود و باطن به خاطر مصفا شدن مستقل گردد و این قشر ظاهری را از خودش دور نماید، هیچ گونه ضرری متوجه اصل وحدت و عینیت نخواهد شد و نقصانی در اصل هویت حاصل نمی شود.

بیان فرق میان مجردات در قوس صعود و نزول

گرچه اصل و خلاصه الجسمیه در عالم برزخ هم وجود دارد، لیکن آنچه که خارج از اصل جسمیت جسم و زاید بر اصل جسمیت جسم است - که همان ماده داشتن باشد - در عالم برزخ نخواهد بود، ولی لازمه نحوه وجود طبیعی، داشتن ماده است؛ چون در عالم طبیعت که نشئه ناقص و آخرین مرتبه از عوالم ثلاثه است، امکان ندارد حقیقت جسمیت بدون زواید، از هستی برخوردار باشد و در این نشئه امکان ندارد که ماهیت خالص جسم موجود شود، و همچنین ماهیات دیگر هم امکان ندارند که وجود خالص داشته باشند، بلکه هویت و شخصیتی که در نشئه جسم و طبیعت پیدامی شود، با حیثیات متعدده است که آن حیثیات متعدده از شخصیت واحده انتزاع می شود و همان حیثیات متعدده موجب تعدد در ماهیت است، نه اینکه ماهیات متعدده یک ماهیت باشد. ولیکن منظور ما این است که ماهیت، وجود خالص و بی شائبه در عالم طبیعت ندارد و وجود خالص نداشتن، از نقص عالم طبیعت است که تشابک اعدام در آن فراوان و کثرات در آن خیلی زیاد است.

و به عبارت دیگر: یک شخصیت و هویت واحده و وجود وحدانی که با حرکت جوهریه، پیوسته رو به کمال دارد، به تدریج قصد رها شدن از طبیعت را دارد و در طول عمر در حال ضعیف شدن می باشد و در حالت احتضار، آخرین علقه طبیعی را رها کرده و از آن منقطع خواهد شد و در آن وقت است که از عالم طبیعت بیگانه می شود.

پس حالت احتضار، آخرین وداع و تودیع عالم است که قصد دارد با تمام ذات و جوهر، از طبیعت بیرون رود. بلی، تمام جهات کمالی را به نحو اکمل داراست و خلاصه همه کمالات عالم طبیعت با اوست؛ مثلاً اصل جسمیت را گرچه بدون ماده باشد، واجد است و اصل قوه ذائقه، شامه، باصره و لامسه را هم واجد است و وقتی که کامل شد، از طبیعت بیرون می رود. بلی، مادامی که صورت برزخی نگرفته است، ماده

دارد و در آن وقت است که قابلیت ارتقا دارد و به تدریج هم ترقی می‌کند و به عالم برزخیت و متوسطیت بین عالم طبیعت و عقل می‌رسد و سپس عالم عقل در او پیدا می‌شود، پس مادامی که ماده دارد، ترقی برایش امکان دارد و با حرکت جوهریه ارتقای ذاتی پیدا می‌کند و ملکاتی را هم با اختیار پیدا می‌کند.

ولی هنگامی که پستان عالم طبیعت را رها کرده و از طبیعت جدا شد - چون مستقل می‌شود - حرکت بر آن محال می‌شود؛ زیرا واجد صورت مستقل و بدون ماده شده است و جسمش یک جسم برزخی گشته است، و اگر چنین موجودی، تجرد عقلانی هم پیدا کند، موجودی می‌شود که مرتبه عقلانی را دارد، گرچه جسم برزخی را هم واجد است.

اگر مثل خیلی از افراد انسانی فقط مفاهیمی را ادراک کند و به حقایق علمی نرسد، مرتبه عقلانی او همین اندازه است و چنین موجودی که از حرکت جوهری فارغ شود، فقط از وجود برزخی برخوردار است و همه جهات کمالی را که در طبیعت داشت، در عالم برزخ هم دارد؛ مثلاً ذائقه، شامه، لامسه، جسم و بدن دارد.

همه افراد؛ چه آنهایی که به تجرد عقلانی رسیده‌اند و چه آنهایی که به تجرد عقلانی نرسیده‌اند، همانند عالم طبیعت، می‌شنوند، می‌بینند، آکل هستند و صحبت می‌کنند؛ چون همین اصل جسم را با قوای آن دارند، در نتیجه احتیاج به مکان - مثلاً - دارند و صحبت از قصر و خانه در بهشت است، گرچه مثل حضرت ختمی مرتبت صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ باشد که در تجرد عقلانی هم افق با عقول می‌باشد. و ایشان هم جسم دارند، منزل دارند و همانند دار طبیعت هم جوار و همسایه دارند، بلی همسایه و جار داشتن ایشان، فقط مربوط به عالم جسمانی و برزخی است، ولی در مرتبه عقلانی و تجرد محض هم افقی ندارند تا همسایه داشته باشند.

فرق بین موجوداتی که در قوس نزولی به تجرد عقلانی رسیده‌اند، و موجوداتی که در قوس صعودی به تجرد عقلانی رسیده‌اند، به این است که موجودات دسته اول، وجود و جسم برزخی ندارند، ولی موجوداتی که از مرتبه طبیعت به بالا رفتند و هم افق

با موجودات عقلانی شده‌اند، جسم و وجود برزخی هم دارند و لذا می‌خورند، می‌نوشند، راه می‌روند، صحبت می‌کنند، همسر دارند و غیره، و همان طوری که التذاذهای جسمی دارند، التذاذها و مشاهدات حقایق عقلیه و حظوظ عقلانی هم دارند و هم رتبه و هم افق با موجودات عقلانی هستند.

مرحوم آخوند رحمته الله از تمثیلی که آورده، نظرش این بود که در مرتبه خیال، چنان نیست که مقداری از وجود طبیعی را الغا نمایند و قیچی کنند و باقی مانده آن در عالم خیال متحقق شود، و همچنین زواید و فضولات را از مرتبه خیال الغا نمایند و باقی مانده آن، عالم عقل و وجود عقلانی شود، بلکه هرچه را که مرتبه پایین دارد مرتبه بالا هم کامل آن را خواهد داشت.

و به عبارت دیگر: غرض مرحوم آخوند رحمته الله از تمثیل این است که صورت محسوسه در مرتبه حس، همان حقیقت و ماهیت در مرتبه خیال و برزخ است، ولی حقیقت و ماهیت در عالم برزخ، کامل تر است؛ چنانکه همان حقیقت و ماهیت در مرتبه عقل، کامل تر از دو مرحله گذشته می‌باشد، پس آنچه را که صورت محسوسه از ماهیت انسانی - مثلاً - دارد، کامل ترش - یعنی صرف تر و خالص تر از اختلاط به چیز دیگر - را مرتبه خیال دارد، و از آن مرتبه خالص تر و صرف تر و کامل تر را مرتبه عقل دارد که حقیقت صرف است، پس هرچه را که مرتبه پایین دارد، مرتبه بالا هم همان را دارد.

پس تمثیل مرحوم آخوند رحمته الله از این جهت بود که بیان شد، ولی از جهت دیگر تمثیل به مدرکات برای قضیه ترقیات مدرکات خیلی بعید است؛ زیرا ثابت شد که در مراتب ثلاثه مدرکات، یک حقیقت داریم، گرچه بعضی از مراتب جامع تر و صرف تر هستند، و قضیه مدرکات هم چنین است که نفس و بدن یک موجود متشخص هستند؛ زیرا نفس و بدن همان صورت و ماده‌اند که یک حقیقت را تشکیل می‌دهند، بلکه پیدایش نفس از همین بدن است و بدن، مرتبه ناقص نفس و نفس، مرتبه کامل بدن است و مجموع اینها عبارت از کلمه «من» است.

و چنانکه به ضرورت، این بدن تحلیل می‌رود و اجزاء دیگری به جای مایتحلل می‌نشینند، همین طور خود این بدن هم تحلیل می‌رود و به بدن برزخی تبدیل می‌شود.

و به عبارت دیگر: طبیعت، متبدل به برزخیت می‌گردد و اولین مرتبه برزخی هنگامی در انسان - مثلاً - پیدامی‌شود، که حس لمسی در انسان به وجود آید که اولین مرحله ادراک است و سپس با حرکت جوهریه، حواس دیگر حاصل می‌گردد که مدارک و مشاعر هستند که همه آنها از برزخیت نفس می‌باشند؛ زیرا هر ادراکی را که هم اکنون در دار طبیعت داریم، با حیثیت برزخی نفس می‌باشد و مادامی که در دار طبیعت هستیم، ادراک قوای برزخی و مدارک حسی مشروط به شروطی می‌باشد، مثل محلّهای مخصوص از قبیل حدقه چشم و صماخ گوش و غیره. چنانکه شرط تحقق مبصریت، بودن هوای شفاف بین بصر و جسم مرئی است، ولیکن نه خود اجسام، مدرک هستند و نه قوه ادراکیه بصری جسم خارجی است. بلی، شرط برای فعالیت نفس در زمینه ادراک هستند، پس با اینکه در عالم طبیعت هستیم، در حقیقت ادراکات ما جنبه برزخی دارند و مادامی که نفس مستقل نشده و غلاف طبیعت را از خودش دور نکرده، اعضای جسمی طبیعی دارای ماده، شرط در احساس مدرکات هستند.

اکثر محسوسات ما همین امور طبیعی است؛ چون اشتغال ما به همین امور طبیعی است و آنها ما را به طرف خودشان جذب نمودند و ما هم به آنها توجه تام داریم و غافل از امور و حقایق دیگر هستیم، در نتیجه چندان برای ما برزخ کشف نمی‌شود، اگر کسی علایق طبیعت را تضعیف کند، می‌تواند مجردات برزخی را به حقیقت مشاهده، ادراک کند؛ گرچه از عالم طبیعت به طور کامل بیرون نرفته و یک موجود طبیعی محسوب می‌شود، و همین طور انسان می‌تواند مجردات عقلانی را که در اعلی مراتب ثلاثه قرار دارند، مشاهده حضوری نماید و انسان قدرت و قوت چنین درکی را دارد. بلی، رسیدن به این مرحله، مشروط به کم کردن اشتغال به عالم طبیعت و برزخ است، اگر از این دو مرتبه - طبیعت و برزخ - غافل شود و اشتغال به عالم عقل داشته

باشد و فانی در قوه عاقله گردد، در این صورت می‌تواند موجودات و مجردات عقلیه و حقایق کلیه و وجودات احاطی را مشاهده کند، در عین حال که موجود طبیعی و برزخی هم هست؛ زیرا مجذوب عالم عقل است و به آن انس دارد و در قوه عاقله آن‌چنان قوی شده که هم افق موجودات عقلیه و حقایق عقلیه در کمال وجودی گردیده است و لذا متوجه مراتب دیگر نمی‌باشد؛ چون در مرتبه عقل به طور حقیقت و بدون شائبه مجاز، فانی است و به این ملاحظه، انسان می‌تواند بگوید که دو مرتبه طبیعت و برزخ، همان مرتبه عقل و یا متحد با آن مرتبه هستند.

اتحاد مراتب طبیعت و برزخ با مرتبه عقل، به این معنی نیست که در مرتبه عقلانی، بدن برزخی و جسم برزخی نداشته باشیم و همه این امور به مجرد عقلانی رسیده باشند؛ یعنی موجودی که با حرکت جوهریه به مرتبه عقلانی رسیده، مانند موجودات عالم عقل در قوس نزول باشد که بدن برزخی و جسم و قوای برزخی ندارند و یا اینکه چنین موجودی که با حرکت جوهریه به عالم عقل رسیده، مانند عقل فعال باشد؛ زیرا مسلماً قضیه چنین نیست، گرچه ظاهر فرمایش مرحوم آخوند رحمته الله علیه که فرمود: بدن در مرتبه سوم متحد با عقل، بلکه محض العقل می‌شود،^۱ چنین ایهامی را به وجود می‌آورد.

والحاصل: فرمایش مرحوم آخوند رحمته الله علیه اگر چنین باشد، چون خلاف تحقیق است، قابل پذیرش و قبول نیست که مثلاً عده قلیلی - مثل کمّین از انبیا - که به مقام عقل می‌رسند، چون توجه به مراتب طبیعت و برزخ ندارند و فانی در عالم عقل هستند، بدن آنها متحد با عقل است و یا اینکه خود عقل می‌شود؛ زیرا از باب تسامح و یا از آنجایی که کمّین به غیر حق توجه ندارند، می‌شود گفت که آن دو مرتبه، با عالم عقل متحد است، ولی در حقیقت، موجودی که در قوس صعودی با حرکت جوهریه به مرتبه عقلانی می‌رسد، محال است که بدن و قوای برزخی نداشته باشد، گرچه اکمل موجودات عالم باشد، و فرق بین موجود عقلی در قوس نزولی و قوس صعودی

همین است که موجود عقلی در قوس صعودی، بدن و جسم و قوای برزخی دارد و محال است که جهات برزخی نداشته باشد؛ گرچه امکان دارد که جهات طبیعی را نداشته باشد.

سرّ اینکه موجود عقلانی، جهات طبیعی را ندارد، این است که نفس، گرچه از خود طبیعت موجود می‌شود، ولی مادامی که در طبیعت است، قابلیت دارد که با حرکت جوهریه، سیر تدریجی کمالی از طبیعت داشته باشد و به تدریج از طبیعت بیرون رود و خارج شود، و گویا جهت طبیعت نه از لوازم ذات نفس و نه از ذاتیات نفس است، بلکه از لوازم غیر ذاتی نفس است و سرانجام بدن طبیعی با حرکت جوهری، به بدن برزخی متبدل می‌شود و همین جسم طبیعی که ماده دارد، به تدریج به بدن برزخی متبدل می‌شود؛ چنانکه در بدن طبیعی، اغذیه به عوض ما يتحلّل متبدل می‌شوند و به جای آنان می‌نشینند.

بلی، تمام قوا از قبیل قوه خیال، بصر، سمع، ذوق و اصل امتداد، بدون ماده - که حقیقت جسم است - در بدن برزخی وجود دارند و گویا این امور از لوازم ذاتی نفس می‌باشند و امکان ندارد این امور را دور انداخته و از آنها جدا شود، زیرا بیرون رفتن و جدا شدن از امری، به واسطه حرکت و ترقی در جوهر است و حرکت، مختص مرتبه طبیعت است و مادام که صورتی ماده دارد، توان حرکت را دارد و هنگامی که ماده تمام می‌شود و یا آن امر از لوازم ذاتی نفس باشد، نه حرکت امکان دارد و نه جدا شدن آن مرتبه از نفس امکان خواهد داشت، پس این‌گونه از موجودات به هر اندازه کامل هم باشند، بدن برزخی و قوای برزخی دارند، فی‌أکل و یشرّب و یذوق و يتکلم و يبصر و غیرها.

نفس که از همه این ادراکات در طبیعت برخوردار است، از جهت طبیعت و از آن طبیعت نیست؛ چون طبیعت از جهت طبیعت، فاقد ادراک و شعور است، بلکه ادراک به جهت برزخیت نفس است و آن امور هم از لوازم ذاتی نفس می‌باشند و لذا برزخ، بهشت و جهنم دارد و در برزخ انواع تلذذات و تألمات وجود

دارد؛ چنانکه در برزخ، مشاعر و مدارک و قوای ادراکی وجود دارد. ارسطو می‌گوید: در انسان طبیعی، کلمه انسان نفسانی و کلمه انسان عقلی است، که انسان طبیعی، صنم انسان نفسانی است؛^۱ چنانکه یک مجسمه‌ساز، مجسمه انسان طبیعی را می‌سازد و آن را تجسیم می‌کند و سعی و تلاش آن مجسمه‌ساز و مصوّر این است که به قدر امکان، مجسمه‌اش شبیه به انسان طبیعی باشد، همین طور بدن و کالبد طبیعی که صنم انسان نفسانی و انسان عقلی است، شبیه و تمثال انسان نفسانی و عقلی است و همت نفس به این است که این بدن طبیعی که صنم انسان نفسانی و عقلی است همانند انسان عقلی قدرت تدبیر قوا و قدرت ساختن قوای حیوانی را داشته باشد، پس نفس از مقام عالی تنزل نموده و برای مجسمه و صنم‌سازی به دارطبیعت می‌آید. این سخن با قول افلاطون الهی موافق است؛ چون در نفس اقوالی است:

قدما می‌گفتند: نفس قبل از ازدواج وجود داشته و برای تدبیر بدن به اینجا آمده است،^۲ و کتابهای ادبی و اخلاقی طبق این قول نوشته شده است. حکیم هندی* صاحب کتاب کليلة و دمنه در کتاب معروف خود، ضمن اخلاقیات و ادبیات، گویا این قول را قصد دارد که با حکایات و داستانها اثبات کند؛ مثلاً در قضیه کبوتر مطوّقه می‌نویسد: رفقای ضعیف النفس کبوتر که برای دانه‌چینی آمده بودند به دام صیادی گرفتار شدند؛ زیرا صیاد، دامی زیر دانه‌ها گسترده بود و کبوتران که برای دانه‌چینی آمده بودند، گرفتار دام صیاد شدند و آن کبوتر مطوّقه برای ارفاق به رفقا و برای تعلیم طریق استخلاص از دام، خودش را گرفتار دام نمود و گفت: اکنون که همگی گرفتار دام شده‌اید، اگر هر کدام به طرفی حرکت کنید و پرواز نمایید، بیشتر در دام گرفتار

۱- اثولوجیا، ص ۱۴۶.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۸، ص ۳۳۱-۳۴۲.

*- ویشنوکرمن که صورت سانسکریت کتاب کليلة و دمنه «پنچانترا» بدو منسوب است، در سال پنجم میلادی می‌زیسته و اصل کتاب که در پنج فصل بوده مربوط به قبل از اوست. ترجمه عربی این کتاب توسط ابن مقفع برگرفته از صورت سانسکریت این کتاب بوده و پس از ابن مقفع برخی دیگر چون نصرالله منشی اقدام به ترجمه این کتاب به فارسی از عربی نموده‌اند.

می شوید و بندها بیشتر بر روی بال و پرتان قرار می گیرد، پس باید همه به یک طرف حرکت کنید تا دام را بگسلانید و آزاد شوید.^۱

هدف حکیم هندی از این حکایت این است که نفوس کامله انبیا و اوصیا چون کامل بودند، احتیاج نداشتند که برای استکمال به دار طبیعت بیایند، بلکه نفوس امت که ضعیف بوده و کامل نبودند برای استکمال و دانه چینی به دار طبیعت آمدند ولی در دام طبیعت گرفتار شدند و نفوس کمّین برای ارفاق و تعلیم طریق استخلاص آنان از دار طبیعت، به این دار دنیا آمدند و خودشان را جهت نجات دیگران گرفتار دام نمودند تا روش استخلاص را به دیگران بیاموزند، پس این قول همان قول قدما درباره نفس و کیفیت پیدایش آن می باشد.

شیخ الرئیس می گوید: نفس، هم زمان با بدن خلق می شود و داخل بدن می گردد.^۲ قول دیگری در نفس داریم که شبیه سخن شیخ الرئیس است، منتها با این فرق که آنان می گویند: هم زمان با خلق بدن، نفس در جای دیگری خلق و سپس داخل بدن می شود.

ولی مرحوم آخوند رحمته الله می فرماید: نفس موجود جداگانه ای نیست که داخل بدن شود؛ چه اینکه قبل از خلقت بدن موجود شده باشد و یا هم زمان با خلقت بدن خلق شده باشد، و چه اینکه خلقت هم زمان در همین دنیا باشد و یا در جای دیگری این خلقت رخ دهد، بلکه نفس، جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا است؛^۳ چون نفس ولیده عالم طبیعت است و همان نطفه، با حرکت در جوهر و سیر مراتب طبیعت به تدریج به نشئه دیگری متبدل می شود، و انسان دارای دو وجهه است که وجهه طبیعی آن، بدن و جسم است و وجهه تجردی و برزخی اش نفس است و به تدریج که ترقی می کند مستقل می شود، پس روحانیة البقا خواهد بود.

۱- کلیله و دمنه، ص ۱۳۷.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۴؛ و بخش الهیات، ص ۵۳۳.

۳- اسفار، ج ۸، ص ۳۲۵ - ۳۸۰.

تقیه و رمز در کلمات پیشینیان

مرحوم آخوند رحمته الله می فرماید: افلاطون و ارسطو و دیگر قدما هم به همین قول اعتقاد داشتند و چون در زمان خودشان گرفتار تقیّه بودند، نتوانستند با صراحت لهجه، مراد و مقصود خودشان را بیان کنند، بلکه طبق عقیده و اعتقاد عامه مردم سخن گفتند؛ چنانکه هم اکنون در قلوب مسلمانان همین معنی راسخ است که نفس قبل از بدن وجود داشته و سپس وارد بدن شده است، با اینکه این عقیده از آن مسلمین نیست، بلکه از قدیم در قلوب مردم ارتکاز داشته است و عده‌ای از روضه‌خوانها به چند روایتی که سند مشخصی نداشته و در کتب شیعه هم نمی‌باشد بلکه متّخذ از روایات عامه است و معنایش را هم درست تلقی نکرده و نفهمیدند، برای اثبات این ارتکاز عمومی تمسک جستند و به عنوان روایات نقل کردند و گویا از ضروریات دین شمرده می‌شود. اکنون هم بین عامه مردم، بلکه حتی بین علما هم نمی‌شود گفت که مرحوم آخوند رحمته الله چه گفته است، پس به نظر می‌رسد که افلاطون و ارسطو هم در زمان خودشان گرفتار تقیه بودند و لذا کلماتشان را طوری ادا می‌کردند که اگر مخالفین قصد مؤاخذه مضامین کلماتشان را داشته باشند، آنها بتوانند محاجّه کنند و در عین حال مرادشان را هم با اشاره و ایماء بیان داشتند که اگر به دست اهلش افتد، بتواند مراد و مذاق آنها را دریابد. از این روست که ارسطو در همین کلماتش می‌گوید: نه اینکه نفس منحدر شده و تجافی کرده باشد و نه اینکه نفس انسان برای تدبیر این بدن و صنم، از مقام شریف خود به اینجا آمده باشد، بلکه نفس متصل به این صنم است؛^۱ یعنی علیت برای بدن دارد و بدن و صنم، ظلّ اوست و مرتبه‌ها به طور ترتب، ظلّ یکدیگرند، و لذا به «کلمه» تعبیر می‌کند و بیش از این اندازه نمی‌تواند مرادش را تبیین کند، چون تقیه در کار است و تقیه جلویش را می‌گیرد؛ چنانکه علما نمی‌توانستند این مطالب را اظهار کنند.

مرحوم حاجی سبزواری در منظومه، شیخ مقتول صاحب کتاب حکمة الاشراق را

جزء مخالفان اصالة الوجود قرار داده است؛^۱ زیرا شیخ الاشراق در اول کتابش در قسمت منطق که بحث اصالت وجود و ماهیت را مطرح نمود، ادله مفصلی اقامه نمود تا اصالت ماهیت را اثبات نماید،^۲ ولیکن این‌گونه بحث کردن فقط برای سرگرمی و جلب رضایت دیگران بوده است؛ زیرا همین شیخ مقتول بعد از آنکه قسمت منطق کتاب تمام می‌شود، در آخر کتاب و قسمت الهیات قاعده نور را تأسیس می‌کند و از وجود، تعبیر به نور می‌کند^۳ و از مراتب وجود، به مراتب نور اسم می‌برد^۴ و مرتبه واجب الوجود را، نور الانوار می‌گوید^۵ و عالم عقل را عالم نور می‌نامد^۶ و تعبیری از قبیل انوار اسپهبدیه^۷ و غیره دارد و از مرتبه وجود طبیعی، تعبیر به غواسق دارد.^۸ و غسق عبارت از آن نوری است که اختلاط با ظلمت داشته باشد و شبیه بعد از مغرب است که نور و ظلمت با هم اختلاط دارند.

شیخ مقتول در این قاعده نور، همه ادله اصالت وجود را بیان می‌کند تا اصل نور و مراتب نور را تبیین کند و آنها را اثبات نماید^۹ و سرانجام به غواسق می‌رسد که مرحوم آخوند رحمته الله از این مرتبه، تعبیر به وجود متشابهک به اعدام دارد و شیخ الاشراق تعبیر به نور متشابهک به ظلمت و مختلط با تاریکی دارد که همان غسق است.

پس می‌توان گفت که سخن مرحوم آخوند رحمته الله از اقوال قدما متخذ است. بلی، مرحوم آخوند رحمته الله متمیماتی برای آن ادله آورده است و در حقیقت همین ادله را

۱- شرح منظومه، بخش حکمت، ص ۱۱.

۲- حکمة الاشراق، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۶۴ - ۶۶.

۳- همان، ص ۱۰۶ به بعد.

۴- همان، ص ۱۱۷ - ۱۲۱.

۵- همان، ص ۱۲۱.

۶- همان، ص ۱۲۶ - ۱۲۹.

۷- همان، ص ۱۴۷.

۸- همان، ص ۱۰۷ و ۱۱۷.

۹- همان، ص ۱۰۶.

شیخ الاشراق برای اهلش بیان داشته است، ولی از آنجایی که مخالفان از شنیدن لفظ وجود و اصالت آن وحشت داشتند و به سراسیمگی می افتادند، با لفظ نور به جای لفظ وجود، سخن خود را بیان داشت تا دیگران را از وحشت و هول برهاند.

والحاصل: چون در اذهان شریف خیلی از محدثین ما، گاهی معنایی، مخالف کثیری از اصول مذهب جلوه می کرد و گمان می داشتند که اگر به فلان مطلب قائل شویم، اساس مذهب به خطر می افتد، لذا آن معنی و مطلب را قبول نمی کردند و قائلان آن را تکفیر می نمودند؛ مثلاً با اینکه مرحوم مفید رحمته الله قائل به تجرد نفس بود و در کتابش نوشت^۱ و پدر مرحوم مجلسی* هم به تجرد نفس قائل بود،^۲ ولی در نظر مرحوم مجلسی تجرد نفس تنافی با اصول مذهب داشت و تجرد نفس را انکار نمود و فرمود: جز حق تعالی و واجب الوجود، مجرد نداریم؛ زیرا اگر غیر از حق تعالی مجرد یا مجرداتی داشته باشیم، لازمه اش بطلان قضیه حشر و تعذیب و تألیم و تنعیم است و همچنین لازمه اش، فاعل موجب بودن خداوند متعال و تعدد قدماست و لذا منکر تجرد نفس شده است.^۳

اگر تجرد را در عالم انکار کنیم و عالم مجردات را قبول نکنیم، لازمه اش ممکن بودن ذات واجب الوجود و اراده اش است؛ زیرا معلول باید با علت سنخیت داشته باشد و قول به امکان ذات واجب الوجود و اوصافش، مساوق با انکار توحید و واجب الوجود و مبدأ عالم است.

۱- مسائل سرویه، ص ۵۸-۶۱؛ تصحیح الاعتقاد، ص ۷۰-۷۳.

*- محمدتقی بن مقصود علی اصفهانی، معروف به مجلسی اول، از بزرگان علمای امامیه و در فقه، حدیث، رجال و عبادت و زهد سرآمد هم عصران خویش است. بر بزرگانی همانند: شیخ بهایی، مولی عبدالله شوشتری و محقق کرکی تلمذ نموده و شاگردانی همچون: فرزند بزرگوارش مجلسی دوم و آغا حسین خوانساری را تربیت فرموده. برخی از تألیفات ایشان بدین قرار است: روضة المتقین، لوامع صاحبقرانی، شرح صحیفه سجادیه و حاشیه بر نقد الرجال.

وفات وی به سال ۱۰۷۰ ق. در اصفهان واقع شد.

۲- روضة المتقین، ج ۱، ص ۳۴۸ و ۳۵۳.

۳- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۱۰۴-۱۰۵.

فصل پنجم

اختلاف قوای نفسانیه و هویت وحدانی انسان^۱

مرحوم آخوند^{رحمه الله} با انعقاد این فصل در صدد بیان دو مطلب است که شرح هر دو سابقاً به تفصیل گذشت، شاید غرض از ذکر آن در اینجا استشهاد به قول فیلسوف ارسطو باشد، و آن دو مطلب عبارت است از:

مراتب سه گانه وجود انسان

مطلب اول، اثبات مراتب برای وجود انسان است که در بیان این مطلب می‌گوید: چنانکه با قاعده امکان اشرف در سلسله قوس نزولی، عالمی بین عالم اعلی و عالم ادنی اثبات شد - زیرا معلول دانی بالاستقلال از علت عالی صادر نمی‌شود، پس در سلسله علل و در قوس نزولی، عالم برزخ ثابت است و مثل معلقه بین عالم طبیعت و عالم عقل وسیله ارتباط آن دو می‌باشد^۲ - همین طور با قاعده امکان اشرف، در وجود انسانی هم بعد از آنکه او را مرتبه‌ای طبیعی و مرتبه‌ای عقلی است، لازم است بین طبیعت صرف و عقل، حد متوسط و مرتبه برزخیه‌ای باشد که از یک طرف به طبیعت متصل باشد که تقریباً با آخرین مرتبه عالی از طبیعت هم‌افق بوده و سافل و نازل در طبیعت است و آخرین مرتبه اعلایش به آخرین مرتبه دانی عقل متصل می‌باشد.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۰۴.

۲- رجوع کنید به: اسفار، ج ۷، ص ۲۴۴ - ۲۵۸.

البته این با سلسله نزولی مضاهمی است، گرچه از جهت دیگر با آن غیرمضاهمی است؛ چون در آنجا مرتبه پایین معلول است و از مرتبه بالا صادر شده است، ولی در اینجا مرتبه بالا، کامل مرتبه پایین است، نه به طوری که هر یک از آنها دارای هویت مستقل باشند، به خلاف قضیه قوس نزولی که در آنجا مرتبه عقلیه و عالم عقل در حقیقت با عالم برزخ و طبیعت، یک هویت ندارند، بلکه معلول، وجود و هویت و شخصیتی غیر از هویت عالم عقل دارد.

ولی در مراتب ثلاثه انسان، قضیه این طور نیست، بدن و نفس و عقل همه یک هویت و شخصیت دارند، شخصیت و وجود، واحد است ولیکن همین یک هویت، صاحب مراتب است که مرتبه بالا اشد جمعیه و اکثر جمعیه از مرتبه پایین است؛ زیرا هر چه به افق وحدت نزدیک باشد، تجزی در آن راه نمی یابد و هر چه به افق طبیعت و کثرت نزدیک باشد، تفرق و تجزی در آن بیشتر است و در اصل، آنچه قابل تجزی است، مرتبه طبیعت است و مافوق آن بالذات متجزی نیست، بلی مرتبه برزخیه بالعرض متجزی است.

به عبارت دیگر: مافوق طبیعت بالذات متجزی نیست، ولی بالعرض مرتبه برزخیه اش به تجزی جسم، متجزی است و مرتبه اول و پایین ترش که عبارت از حس لمس باشد، بیشتر از همه قوای نفسانی تجزی را قبول می کند و بعد از این، آنچه از قوای ظاهری که تجزی را بیشتر قبول می کند، قوه ذائقه است و بعد از آن، شامه و بعد از آن سامعه است و هر چه قوای نفس رو به وحدت بگذارد، کمتر متجزی می شود. مثلاً قوا و حواس باطنی - مثل حس مشترک، خیال، واهمه، حافظه و ذاکره - کمتر از قوای ظاهره تجزی دارند، و حس مشترک با اینکه همه ادراکات حواس ظاهره را ادراک کرده و آنها در آن واقع می شوند، ولی در آنجا اینها متجزی نمی شوند، با اینکه قبل از مرتبه حس مشترک متجزی بودند. اگرچه در حواس باطنی هم تجزی واقع می شود؛ مثلاً حس مشترک، غیر از حس خیال، و حس خیال، غیر از حافظه و حافظه، غیر از ذاکره است.

اما مرتبه دیگر نفس که عبارت از مرتبه عاقله باشد، به هیچ نحو تجزی در آن راه ندارد، نه بالذات و نه بالعرض؛ آنجا تمام قوا به نحو بساطت است، حس بصر عین سمع، سمع عین بصر، بصر عین حواس دیگر و همه به نحو عقلانی هستند؛ به یک نظر عاقله، همان علم و به نظر دیگر، قدرت و به یک نظر، ادراک است و در آنجا ادراک غیر حافظه نیست و حافظه غیر ذاکره نیست، با اینکه در مرتبه برزخیه برای ادراک معانی جزئی، قوه‌ای است و حافظ مدرک، قوه دیگر است.

و اینکه گفته‌اند: حافظ مدرکات قوه عاقله، عقل فعال یا رب النوع است،^۱ معنایش این نیست که عقل، مثل حس مشترک ادراک می‌کند و به قوه دیگر تحویل می‌دهد و آن قوه، حافظ می‌شود. و به عبارت دیگر: چنانکه حس مشترک فقط خودش ادراک می‌کند، قوه عاقله هم این طور ادراک می‌کند، آن وقت عقل فعال یا رب النوع انسانی مدرک را تحویل گرفته و حفظ می‌نماید، بلکه معنایش این است که عقل فعال و یا رب النوع، علت وجود و بقای نفس است و وجود این، قائم به اوست.

پس قوه عاقله به جهت اینکه قائم به عقل فعال یا رب النوع است، عقل فعال و یا رب النوع، حافظ مدرکات اوست، از این جهت که حافظ خود اوست، ولی مادامی که شخص در طبیعت است، ممکن است قوه عاقله اش آنچه را ادراک کرده فراموش کند، اما بعد از آنکه انسان از ماده مفارقت نمود، امکان ندارد از آنچه ادراک کرده ذهول کند.

آخوند^۲ برای قول خودش به قول ارسطو^۲ استشهاد کرده است، ولی ظاهر قول ارسطو مطابق با قول و رأی مؤول افلاطونی است، که وقتی نفس به اینجا آمد ماده‌ای را تصویر می‌کند و به نحوی تصویر می‌کند که بعد از آنکه کامل شد بتواند در آن تدبیر کند؛ یعنی اعضای مخصوص و متناسب با قوا را تصویر می‌نماید که این قوا در بدن خودش بعداً ظهور خواهند کرد و چون می‌دانست که باید عضوی بسازد تا در آن به

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۶ و اسفار، ج ۷، ص ۲۷۴ به بعد.

۲- اثولوجیا، ص ۳۸ و بعد آن.

بصیریت ظهور کند، آن عضو را به طور مناسب وضع و درست نموده و هكذا مواضع قوای دیگر را.

این ظاهر کلام اوست، لیکن به قرینه کلمات دیگرش می توان گفت که این ظهور مراد نبوده و شاید مراد او چیزی مخالف مذهب حق؛ یعنی جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا بودن نفس نباشد، بلکه مرادش این است که در مرحله اول به مدد غیبی و تحت توجه رب النوع انسانی، ماده ای را که قابل فیض است تصویر می کند، بدون اینکه نفسی برای تدبیر و تصویرش بیاید، بلکه به توجه غیبیه و عقل ذوعنایت در اینجا طوری تصویر می شود که اگر بعد نفسی از مرتبه و افق طبیعت مولود و حاصل گردد، بتواند به انحاء ظهورات، ظهور نماید؛ یعنی ظهور نوری در صماخ مفروش در عصبین، ظهور نوری در جلیدتین، ظهور نوری در دماغ، و ظهور نوری در جمیع اعضا داشته باشد.

و حمل کلام وی بر این محمل البته بدون قرینه نیست، بلکه کلماتش دلیل است بر اینکه مرادش این است و لا غیر؛ چنانکه گفت: مراد من این نیست که نفسی یا عقلی منحدر می شود و جایش را خالی می گذارد و به اینجا می آید و تصویر می نماید.^۱

بالجمله: این فیلسوف می گوید: چون عقل ذوعنایت برای این نفس و بدن علت است، اگر قوای نفس را به او که علت شریفی است نسبت دهیم، عیبی ندارد، و بعد می گوید: البته نفس در مرتبه ذات خود متجزی نیست ولی در مرتبه ای که در بدن ظهور نوری می کند، قوای نفس بالعرض متجزی می شوند؛ پس باطنش بسیط است و ظاهرش به تجزی جسم بالعرض متجزی است، چون اگر ظاهرش مثل باطنش بود و در اعضا، ظهور نوری نمی کرد که این اعضا را به نحو آلیت استعمال کند، امکان نداشت که اینها آلت او باشند و بین مرتبه ظهور و غیبش فرقی نبود.^۲

۱- اثولوجیا، ص ۱۴۵.

۲- اثولوجیا، ص ۳۸.

حفظ هویت انسان در عین تبدل هویت جوهری

مطلب دیگری که آخوند^{رحمته} آن را شرح می دهد راجع به این توهم است که چطور جوهر، متبدل می شود، ولی ذات و هویت باقی است و حال آنکه با تبدل اصل جوهر، هر چیزی غیر آن چیز می شود.^۱

البته از این اشکال با بیانهایی جواب داده شده است و گفته شده که تبدلات به هویت ضرر نمی رسانند و هویت همان هویت است اگرچه حرکت در جوهر وجود شیء واقع شود.

یکی از آن بیانهها این است که ثابت شده وحدت و تشخص، عین وجود است، و وحدت با وجود گرچه در مفهوم مغایر هستند ولیکن در مصداق واحدند و نحوه وجود موجودات به هر نحو باشد، نحوه وحدتش هم باید به همان نحو باشد؛ به جهت همان وحدتی که در مصداق دارند.

پس وجودی که ثابت و مستقر است، نباید غیر از وحدت متناسب با نحوه وجود آن، برای او متوقع شد، پس وحدتش همان طور است که وجودش است، و اگر نحوه وجود، متبدل و متغیر بود، ولی نه به طوری که وجود اول، معدوم شود و وجودی تازه حادث گردد و انعدامها و انوجادها محقق باشد، بلکه نحوه وجودش، وجودی است متدرّج که از نقص به کمال حرکت می کند، و وحدت و تشخص که عین وجود است، پس نحوه وحدتش همان است که نحوه وجود اوست و لذا از چنین وجودی نمی توان متوقع شد که وحدتش غیر از نحوه وجود آن باشد، البته وحدت و تشخص این وجود به همان نحوه وجود اوست؛ یعنی از نقص به کمال متحرک می باشد. این یک بیان برای عدم انشلام وحدت است.

اما بیانی که آخوند^{رحمته} در حفظ وحدت دارد این است که: با اینکه در جوهر، حرکت واقع می شود، مرتبه کامله، حافظ مرتبه ناقصه است و اگرچه این بدن طبیعی که

عبارت از ماده و ظاهرالنفس است در حرکت می باشد ولی باطن نفس که مجرد است - گرچه مجرد تام هم نداشته باشد - قیام ماده به اوست و حافظ ماده، اوست؛ چنانکه حافظ خود صورت مجرده، رب النوع و یا عقل ذوالعنایه می باشد.

بالجمله: محفوظیت و قیام و حفظ وحدت مراتب ناقصه، با مراتب کامله است؛ زیرا مرتبه کامله دارای جمیع شئون و کمالات مرتبه ناقصه است و مفیض فیض به ناقص و منبع کمالات مراتب پایینی می باشد، به طوری که روح مرتبه پایینی است و مشرق و مظهر نور در مرتبه پایین تر از اوست؛ پس حفظ هر ناقصی، با کامل آن ناقص است و حفظ مرتبه شهود، با مرتبه غیب النفس است و حفظ غیب النفس، با رب النوع انسانی یا با عقل فعال و ذوالعنایه است؛ ﴿وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ﴾.^۱

آنخوند علیه السلام می فرماید: با این بیان، ایرادی که بر قوه لامسه وارد شده دفع می شود، و آن ایراد این است که قوه لامسه، کیفیتی است که در اعضا حاصل است و کیفیتی را که در خارج مساوی و ملایم با کیفیت اولی می باشد که در بدن است، حس نخواهد کرد. مثلاً اگر کیفیت حرارت بدن انسان ده درجه باشد و آبی هم ده درجه حرارت داشته باشد، آدم وقتی دست خود را وارد آن آب می کند حرارتی را احساس نمی نماید؛ چون آن حرارت خارج، در بدن حاصل نمی شود و اگر حاصل شود باید کیفیت اولی زایل گردد، در غیر این صورت، اجتماع مثلین لازم می آید، پس کیفیت در حس لمس لازم است با کیفیت خارج مساوی نباشد؛ پس وقتی که کیفیت خارج در بدن حاصل می شود باید کیفیت اولی زایل و باطل شود تا اجتماع مثلین لازم نیاید، و وقتی قوه لامسه باطل شد، چیزی که باطل شده، چطور احساس می نماید؟ این حاصل ایراد است.

آنخوند علیه السلام جوابی می دهد که شاید حاصل مرادش این باشد که قوه لامسه، کیفیت مزاجیه نیست، بلکه علاوه بر کیفیت مزاجیه، قوه نوریه ای در اعضای بدن منبث می باشد که بدن و ماده از کیفیت قوه منفعل شده و آن قوه بعد از انفعال بدن و ماده، آن

را ادراک می‌کند، قوه لامسه، عبارت از خود کیفیت مزاجیه نیست تا بگوییم وقتی که این باطل شد، دیگر چه چیزی ادراک خواهد کرد؟

والحاصل: ماده به هر کیفیتی منفعل باشد، قوه لامسه همان انفعالی را که برای ماده پیدا شده و کیفیت مزاجیه حاصل گردیده، ادراک می‌نماید. بنابراین اگر آب یا هوایی موجود شد که حرارتش به اندازه حرارت مزاج باشد که ماده از آن منفعل است، قوه لامسه بیشتر از آن کیفیت را درک نمی‌کند؛ و اگر حرارت آب یا هوا زیادتر شد، به اندازه‌ای که بیشتر از اصل کیفیت موجود در ماده منفعل باشد، قوه آن را ادراک می‌نماید.

آنحوند علیه السلام می‌فرماید: از قول اخیر ارسطو فوایدی حاصل می‌شود که یکی از آن فواید، حشر همه موجودات حتی نباتات و جمادات است، و وجه استفاده این معنی این است که گفت: نفس دارای دو مرتبه است، که به وجهی و با ملاحظه مرتبه‌ای، غیرقابل تجزی است و به وجهی متجزی است. و بالجمله: این یک حقیقت، در مقام باطن و غیبش غیرمتجزی و در ظاهر و مقام ظهورش در طبیعت متجزی است.^۱

و به عبارت دیگر: نفس بالذات غیرمتجزی است و به تبع مجالی و مظاهر و مرایا و بالعرض متجزی است و قوایی که از مرتبه غیبش در محال ظهور می‌کند و بسط می‌یابد - چون محال بالذات قابل تجزی است، پس ظاهر در اینها هم با اینکه ظهور نوریه نورالغیب غیرمتجزی است - بالتبع متجزی می‌شود، و چون این قوا از لوازم ذاتیه آن هویت غیرقابل تجزی بالذات است، در نتیجه قیام اینها به اوست و اینها شئون ذاتیه او هستند؛ و لذا وقتی که نفس مستقل شد و از طبیعت خارج گردید، لوازم ذاتیه او با او محفوظ است و از خود حیثیتی ندارند و همه حیثیات قائم به اوست، در نتیجه حیثیات کمالیه اینها که نفس در مرتبه ذاتش به نحو الجمعیه و الوحده حائز آنهاست، حشرشان ضروری و حتمی است.

۱- اثولوجیا، ص ۴۰.

آخوند می‌فرماید: ناگفته نماند که از کلام ارسطو استفاده می‌شود که نباتات و جسمانیات و تمام قوای نفسانی انسان از قوای نامیه و تغذیه و باصره و سامعه و شامه و غیر آن، حشر دارند؛ چون گفت که نفس انسانی مقام ظهور و غیب دارد و مرتبه ظهور و قوای ظاهریه، متقوم به مقام غیب است، ولیکن از کلام وی نمی‌شود حشر کلیه نباتات و جمادات را علی‌الاطلاق - یعنی گیاهها و سنگها و اجرام و اشجار - استفاده کرد؛ برای اینکه هیچ کسی قائل نشده که مثلاً در نباتات غیر قوه نامیه، قوه‌ای فوق آن قوه باشد که قوه نامیه مقام ظهور آن باشد.

البته از آنجایی که آخوند رحمته الله علیه در آخر کتاب بر حشر موجودات تأکید می‌کند و برای نباتات و جمادات هم حشر قائل است^۱ - ولیکن نه مثل حشر انسانی، بلکه به معنای فنای آنها در مبادی عالیه - لذا می‌خواهد از کلام ارسطو برای عقیده خودش شاهد بیاورد.

کیفیت ارتباط علت و معلول

یکی دیگر از مطالبی که از قول ارسطو استفاده می‌شود، قضیه کیفیت ارتباط معلول با علت به آن معنایی که ما در باب علت و معلول گفته‌ایم، می‌باشد. در مقابل، عده‌ای از متکلمان گمان کرده‌اند که علیت و معلولیت مانند نسبتی است که هیئت خانه به بنا دارد؛ که گاه و گل و آجر را روی یکدیگر گذاشته و آنچه را نبوده به وجود آورده است و فقط اصل احتیاج در حدوث را به نوعی تصور کرده‌اند بدون اینکه در بقا احتیاج به علت باشد.

منتها گفته‌اند: همان نسبتی را که هیئت بنا با بنا دارد، وجودات عالم، همان نسبت را با مبدأ دارند، با این تفاوت که بنا این هیئت را ایجاد نموده، ولی مبدأ، اصل وجود گل و آب و خاک و ماده اولی و غیره را ایجاد نموده است، و چنانکه بقای هیئت خانه بعد از ایجاد، طبق استحکاماتی است که در اصل تصویر به کار برده شده است و از وجود

فاعلش مستغنی است، همین طور سرتاسر عالم نسبت به فاعلش چنین خواهد بود.^۱ ولی چنانکه آخوند^{رحمته} سابقاً فرمود^۲ و از کلام این فیلسوف هم استفاده می‌شود، علت از معلول، مباین الذات نیست و از او در وجود منعزل نیست، و معلول هم مباین الذات از علت نیست، بلکه معلول، وجود تنزلی علت است؛ یعنی وجود معلول، ظلّ وجود علت است و از خود به هیچ نحو حیثیتی ندارد و تمام حیثیاتش متقوم به اوست. از سخن فیلسوف در مورد کیفیت تقوّم قوای ظاهریه نفس به مقام ذات نفس و دارا نبودن هیچ حیثیتی بنفسه، ارتباط بین علت و معلول معلوم می‌شود، گرچه در گذشته گفتیم نظر فیلسوف به این نیست که نظر آخوند^{رحمته} به آن است که نفس دارای سه مرتبه باشد، و ایشان فرمایش فیلسوف را برای قول خودش تأیید آورد، مبنی بر اینکه انسان طبیعی که در اینجاست، دو کلمه از انسان طولی - یعنی انسان برزخی و عقلانی - را دارد؛ یعنی معلول آنهاست و لذا اثر و کلمه آنهاست و علیت آنها طولی است و چنانکه کلمه آنهاست، کلمه الله هم هست.

آخوند^{رحمته} برای همین معنی، به قول فیلسوف استشهاد می‌کند تا قول خود را تأیید کند؛ زیرا آخوند^{رحمته} قائل است به اینکه انسان طبیعی که ما باشیم، دارای سه مرتبه است،^۳ گرچه فیلسوف در صدد این معنی نبود، بلکه اصلاً وضع کتابش در بیان عالم و رای طبیعت است، منتها بعد از آنکه سلسله علل این انسان طبیعی را بیان کرد، گفت: یکی انسان عقلی است و دیگری برزخی است، از این بیان معلوم می‌شود که انسان طبیعی، ظلّ آنهاست؛ پس مرتبه برزخیه و مرتبه عقلانیه را داراست.

آخوند^{رحمته} می‌فرماید: فایده دیگری که از کلام فیلسوف استفاده می‌شود، قضیه بقای وحدت شخصیه با وقوع حرکت جوهریه است، و وجه استفاده این مطلب این است که گفت: یک چیزی بالعرض تجزی دارد ولی بالذات غیرمتجزی است و این

۱- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۳، ص ۶۷ - ۷۰ و کشف المراد، ص ۱۱۵.

۲- اسفار، ج ۱، ص ۲۰۶ - ۲۲۱ و ج ۲، ص ۲۱۵.

۳- اسفار، ج ۹، ص ۷۰ - ۷۱.

مرتبه، متقوم به آن مرتبه غیرمتجزی است؛ پس اگر مقام ظهور بسط حقیقت در تبدیل و حرکت است، ولی چون ورای آن، جامعی است که تمام متشکلات حقیقت کمالیه اش آنجا جمع است و آن جامع ثابت و مستقر است، پس همان جامع حافظ وحدت شخصیه است.

و بعد آخوند^{رحمته} می فرماید: علوم الهیه و ماوراء الطبیعه، با زور و قوت برهان مفهومی بدست نمی آید، بلکه در فهم این علوم، صفای نفس و ارتیاضی که با اعراض از طبیعت حاصل می شود لازم است تا انسان ماورای طبیعت را کشف کند؛ چون انسان هر قدر در علوم طبیعی زبردست و ماهر شود - به طوری که در بحث کثرات و مفاهیم، به خوبی بتواند در مسأله ای وارد و از آن خارج شود - وقتی که وارد الهیات می شود، لنگ می گردد و ذهنش مبتلا می شود.

چنانکه شیخ الرئیس این طور بوده است، وقتی که وارد علوم طبیعی و ریاضیات و باب اعداد و طب می شود بسیار خوب وارد می شود، ولی وقتی که در الهیات وارد می شود نمی تواند خیلی از مسائل را درست حل کند، بلکه اظهار عجز می کند و می گوید: نمی دانم، چنانکه در جواب سؤالات بهمینار، گفت: بعضیها را نمی دانم،^۱ و در بسیاری از مسائل و امانده و از حل آنها عاجز گشته است.

بیان عجز شیخ الرئیس از حل بعضی از مسائل

یکی از آن موارد، حرکت جوهریه است که شیخ گفته ممکن نیست؛ چون لازم می آید که انسان از انسانیت خارج شود،^۲ برای اینکه حرکت، خروج لازم دارد و اگر جوهر حرکت کند از جوهریت به چه چیز خارج شود؟ پس لازم می آید که جوهر از جوهریت بیرون رود. و شیخ نتوانسته تحلیل کند که حرکت در ماهیت نیست که از ماهیتی به طرف ماهیتی خارج شود، بلکه حرکت در وجود است و نحوه وجود جوهر

۱- مباحثات، ص ۱۵۳.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳ و ۳۵۹.

در خارج، نحوه عریضی است و حرکت در وجود جوهری واقع می شود نه در ماهیت جوهر، و اشتباه شیخ در عدم تشخیص موضوع حرکت بوده است که گفته: حرکت، موضوع لازم دارد و اگر ماهیت عوض شود امکان ندارد و غیر آن هم موضوع نیست، ولی ملتفت نشده که عیبی ندارد هیولی، موضوع حرکت جوهریه باشد.

از جمله مسائلی که شیخ در آن گیر کرده، مسأله معاد جسمانی است که نتوانسته آن را تصحیح کند و بالاخره گفته است: چون صاحبان ادیان گفته اند، ما باید تسلیم باشیم.^۱ و جهت آن هم این بوده که نتوانسته مسأله نفس را تنقیح کند.

همین طور وقتی در تجرد نفس حیوانی وارد شده به تردید گذرانده و پیوسته می گوید: اگر این طور باشد، این ایراد لازم می آید و اگر آن طور بگوییم، دچار فلان اشکال می گردیم.^۲ و بالاخره آن را درست نکرده و خارج شده است.

همین طور شیخ منکر صحت مسأله اتحاد عاقل و معقول بوده است.^۳

در اتحاد نفس با عقل فعال، به قائلین آن تشنیعها کرده و گمان کرده که مراد از اتحاد آن است که دو وجود یکی شود.^۴

و یکی از آن مسائل، انکار ارباب انواع است که مثل افلاطونی را انکار کرده است،^۵ ولی آخوند^{رحمته} می گوید: ما اثباتش کردیم.^۶

همچنین شیخ طبق عقیده ای که داشته است، نتوانسته تجرد برزخی را درست کند و بسیاری از محدثین ما به این قول قائلند که ارواح قبل از ابدان بوده^۷ و بعد از آنکه جنین چهار ماهه شد، یکی را به حکم قرعه یا همین طور بالبخت و الطالع، انتخاب

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۴۴.

۲- مباحثات، ص ۵۱-۵۳ و ۱۰۸ و ۱۲۰-۱۲۱.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲-۲۹۸.

۴- شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۴-۲۹۷.

۵- شفا، بخش الهیات، ص ۴۶۶-۴۷۶.

۶- اسفار، ج ۲، ص ۴۶-۸۱.

۷- بحار الانوار، ج ۵۸، ص ۷۸ و ۱۴۱.

می‌کنند و داخل آن جنین می‌کنند و آن، یک نفس مجردی است که قبل از بدن بوده و بعد از بدن هم خواهد بود، ولی شیخ الرئیس این طور قائل نیست که نفس از اول بوده است، ولی قائل است که نفس مجرد، به هنگام بلوغ جنین به اریعة اشهر خلق می‌شود، سپس به جنین افاضه می‌شود و از هنگام افاضه به جنین تا بقای بدن و بعد از بقای بدن باقی است، بدون اینکه ترقی جوهری کند و علوم اکتسابیه و غیر آن از عوارض خارج از ذات، بر آن عارض می‌شود.^۱

پس طبق این عقیده، شیخ نتوانسته است مرتبه برزخیه را درست کرده و معاد را حل کند و حال آنکه اثبات مرتبه برزخیه برای نفس در اثبات معاد جسمانی دخالت تام دارد و بدون اثبات این مرتبه، ممکن نیست معاد جسمانی را اثبات کرد؛ لذا چون دیگران این معنی را تصحیح ننموده بودند، کسی را سراغ نداریم که قضیه معاد جسمانی را برهانی کرده باشد و از روی براهین علمیه عقلیه آن را اثبات کرده باشد و آخوند^{رحمته} اول کسی است که معاد جسمانی را برهانی کرده است.

از جمله چیزهایی که برای شیخ مشکل مانده این است که او، نفس و صورت و الوان فلک را قدیم می‌داند و حرکت دوریه آن را هم قدیم بالنوع می‌داند و فقط حرکت شخصی آن را حادث می‌داند.^۲

آخوند^{رحمته} می‌فرماید: ما اثبات کردیم که همه عالم طبیعت از فلکیات گرفته تا هیولای اولی، من النقص الی الکیمال در حرکت است و می‌فرماید: هیچ یک از اینها را شیخ تحصیل ننموده است و گفته است: هیولای عالم، قدیم است^۳ و تمام حیثیات افلاک جز حرکت شخصی‌اش سرمدی است.

ولی طبق بیاناتی که آخوند^{رحمته} فرموده معلوم شد که همه اینها و تمام عالم طبیعت،

۱- رجوع کنید به: مبدأ و معاد شیخ الرئیس، ص ۱۰۷؛ شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۳ و بخش الهیات، ص ۵۳۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۶۰-۲۶۳.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۱۶۷-۱۷۱؛ تعلیقات، ص ۴۶، نجات، ص ۱۳۸-۱۴۰ و ۲۵۲.

۳- تعلیقات، ص ۳۹ و ۶۷.

حدوث و حرکت جوهریه دارند و همه با سیر جوهری رو به عالم کمال دارند، البته روزی فرا می‌رسد که تمام قوای طبیعی را وارد برزخ می‌کنند؛ حتی افلاک، افلاک برزخی می‌شوند اگر افلاک به آن نحوی که گفته‌اند باشند.

البته مسلم است که بر ثبوت افلاک - چنانکه بطلمیوس گفته است - برهان نداریم و بی‌جا به گردن شریعت اسلامی گذاشته و به قرآن افترا بسته‌اند؛ چون قرآن خودش با صراحت نافی این افتراست؛ به جهت اینکه خداوند متعال در قرآن فرموده: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ﴾.^۱

سماء دنیا، طبقه اخیره سماوات سبع است که پایین‌تر از آن، همه کواکبند. در نتیجه هر چه متجددین کشف کرده‌اند که میلیونها کواکب با آن ابعاد طولانی که بینشان ذکر نموده‌اند، همه آنها از سماء اول پایین‌تر است و همه سماوات سبع بالاتر از این کواکب است، و معلوم می‌شود بعد از همه این تفصیلات کوبیه، بساط دیگری است.

پس صریح قرآن مخالف گفته بطلمیوس است و با کشفیات امروزی که در کواکب داریم، مخالف نیست و هرگز بشر به قضیه سماوات و طبقات سبع آن نخواهد رسید و بعد از کشف همه کواکب پایین‌تر از سماء اول، نوبت به سماء می‌رسد؛ پس نوبت آن، متأخر از نوبت کشف همه کواکب است.

و از چیزهای دیگری که برای شیخ مشکل مانده، قضیه تبدل صور عناصر به صورت واحده بوده است و او قائل بوده که عناصر، صورت واحده پیدانمی‌کنند،^۲ و حال آنکه در جای خود تبدل صور به صورت واحده طبیعی ثابت گردیده است و گرنه حصول اثر خاصه غیر ممکن است.^۳

و باز از مشکلاتی که برای شیخ مطرح بوده، جواب سؤال بهمنیار است که سبب اینکه بعضی قوای نفس، مدرک و بعضی دیگر غیر مدرک می‌باشند چیست، با اینکه

۱- صافات (۳۷): ۶.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۲۰۱ - ۲۰۷؛ شرح اشارات، ج ۲، ص ۲۷۵.

۳- اسفار، ج ۵، ص ۳۲۰ - ۳۴۲.

همه آنها قوای ذات واحدند و چطور شده که شیء واحد بسیط، بعضی قوایش مدرک است و بعضی غیر مدرک است؟

شیخ طبق مسلکی که در باب نفس داشته و نفس را جوهر مجردی می داند که مجرداً خلق شده، نمی تواند جوابی بدهد؛ لذا گفت: این معنی را تحصیل نکرده‌ام.^۱ ولی چنانکه ما گفتیم برای نفس از این نحوه وجود طبیعی که دارد کم کم ترقیات کمالی پیدا می شود و لذا ممکن است قوایی که در اوایل حاصل شده مدرک نباشند، ولی قوایی که بعد از رسیدن نفس به مقام مجرد حاصل می گردند مدرک باشند، و این حرف با قولی که بعضی از اوقات زبانزد ماست منافات ندارد و آن اینکه بعضی از چیزها هست که نفس در آن مختار و مرید است ولی احدی التعلق به یک طرف است؛ مثل دیدن با بصر که با قوه غاذیه‌ای که تغذی می کند منافات ندارد و این عدم منافات برای این است که با قوه‌ای ادراک مدرکات می کند، اگرچه با قوه دیگری تغذی دارد.

و یکی دیگر از مشکلاتی که شیخ با تردید گذرانده و با شک در احتمالات خارج شده و از مسأله بیرون رفته است، این است که آیا حیوانات، مثل انسان ذوات خود را ادراک می کنند یا نمی کنند؟ اینجا احتمالاتی داده و گفته است: آیا بگوییم حیوانات شعور ندارند؛ مگر نسبت به آنچه که با قوای حسیه ظاهریه شان حس یا تخیل نمایند و آنها ذوات خود را احساس نمی کنند، یا بگوییم با آلات، ذواتشان را ادراک می کنند، یا بگوییم برای آنها شعوری است و آنها به عده‌ای از اظلال و ذوات ظلّیه طبیعی شعور دارند و ذوات خودشان هم یکی از آن اظلال است، ولی نمی فهمند که ذوات خودشان کدام ظلّ است؛ مثل اینکه کسی سایه‌هایی را ببیند که سایه خودش هم یکی از آنها باشد، ولی نداند که سایه او کدام است؟^۲

آخوند^{رحمته} می فرماید: اشتباه شیخ از اینجا ناشی شده که نتوانسته مجرد برزخیه را برای نفس حیوانیه اثبات کند؛ چنانکه ما آن را اثبات کردیم که بعد از اینکه نفس، مجرد

۱- مباحثات، ص ۲۲۰ - ۲۲۱.

۲- مباحثات، ص ۱۲۰.

شد اگرچه مجرد برزخی باشد نه مجرد عقلی، ذات خود را حضوراً ادراک می‌کند؛ چنانکه سابقاً گفته‌ایم: هر موجودی که مستشعر و مدرک ذات خود باشد، به ناچار باید مجرد باشد و هر مجردی هم واجب است مدرک نفس و ذات خود باشد، و هرچه جسم یا جسمانی است، چون برای ماده حاصل است، نمی‌تواند به ذات خودش شعور داشته باشد.

از مشکلات شیخ باز این است که از ایشان سؤال شده است: حیوانات مسلماً خوف و محبت دارند و قوه غضب دارند و این قوای جزئیة خوف و محبت و بغض و عداوت که در اینهاست، چیزی نیست که قابل تجزیه باشد؛ حتی مثل قوه لمس و قوه شامه و غیره نیست که به تبع محل و بالعرض قابل قسمت باشند؟ شیخ از این سؤال جواب داده است به اینکه اگر کسی قائل باشد که اینها جسمانی است، ناچار باید با نظری آنها را تجرید کند تا بگوید قابل تجزیه نیستند؛ وگرنه قبل از تجرید نمی‌تواند بگوید که قابل تجزیه نیست.^۱

آخوند^{رحمته} می‌فرماید: این کلام مجمل است و ظاهر آن درست نیست، برای اینکه حال قبل از تجرید آنها، مثل حال بعد از تجرید اشیاء دیگر است؛ حق این است که این معانی غیر قابل تجزی است چون جسمانی نیست، و شیخ چون برزخیت نفس را درست نکرده، در اینجا گیر می‌کند، ولی کسی که قائل به برزخیت و مجرد نفس است می‌گوید: حب و بغض و خوف، جسمانی نیست و لذا قابل تجزیه هم نیست، بلکه مجرد برزخی است.

و از مشکلاتی که برای شیخ، مُظَلَم مانده این است که از وی سؤال شده است: این صور کلیه و کلیاتی که برای شیء حاصل می‌شود، آن شیء را مجرد می‌کند؛ یعنی نفس را که صور کلیات در او حاصل می‌گردد، مجرد می‌کند، و این امر عجیبی است؛ زیرا چطور می‌شود که صور کلیات برای غیر مجرد حاصل شود و آن را مجرد کند؟

شیخ جواب داده: مراد از «یصیر» معنای حقیقی آن نیست، بلکه مرادشان معنای

مجازی است، و مرادشان این است که اگر درک کلیات و صور کلیه برای چیزی حاصل شود، کشف می شود که آن چیز مجرد بوده است.^۱

آخوند می گوید: این مطلب هم برای شیخ مشکل مانده است، چون نفس را از اول مجرد دانسته است، ولی طبق آنچه ما گفتیم، نفس از مرتبه تخیل ترقی کرده و به مرتبه عقل می رسد؛ یعنی اول عقل بالقوه بوده و بعد از آنکه به تدریج از جزئیات ترقی می کند عقل بالفعل می شود و وقتی که صور کلیات را درک نمود، از بالقوه بودن در عقلانیت، تبدیل به عقلانیت بالفعل می شود.

بنابراین: آنچه که گفته شد که «یصیر عقلاً»، درست بوده و مراد از «صار» معنای حقیقی آن است نه معنای مجازی. و قول حکما نص در این معنی می باشد.

و از مشکلاتی که برای شیخ پیش آمده است این است که از وی سؤال شده: اینکه ما از وقتی که نبات کوچک لطیفی سر از خاک بیرون می کند، تا آن وقتی که درخت تنومند و بزرگ و صاحب عمق و عرض و طول می شود، یک چیز می بینیم - و هکذا در حیوان - سبب چیست؟

شیخ در جواب، معرکه کرده و جز تردیدات چیزی نفرموده است.^۲ و گفته است: اگر این طور بگوییم، ایرادش این است و اگر آن طور بگوییم، ایرادش آن است. و بالاخره مدام تردیداتی نموده و با تردید در جواب از مسأله بیرون رفته است، مثل آن طلبه که گفت: گفتن با ما است و فهمیدنش با خداست.

و فرمایش شیخ و تردیداتش این است که اولاً گفته است: احتمال دارد که در حیوان چیز ثابتی - یعنی نفس مجردی - باشد، لذا وجود نفس مجرد در حیوان، از وجود نفس مجرد در نبات اقرب است و در نبات اصعب است؛ چون کسی قائل نیست و احتمال هم نمی دهد که نباتات نفوس مجردة برزخیه داشته باشند، و سپس گفته است: و اذا لم یکن ثابتاً، کان تمیّزه لیس بالنوع، فیکون بالعدد.

۱- مباحثات، ص ۱۲۲.

۲- مباحثات، ص ۵۱-۵۳.

حاصل احتمالش این است که اگر استمرار نبات ثابت باشد، تمیّزش با نوع خواهد بود؛ یعنی آن شیء واحد مستمر، چون مستمر بوده، قابل تجزیه و قسمت است که عقل از هر قسمتی مفهوماً چیزی می‌فهمد و آن را از قسمت دیگر تمیّز می‌دهد، ولی خارجاً تمیّز نبوده، بلکه وجوداً شیء واحد است. ولی اگر ثابت نباشد، پس تمیّز بعضی اجزاء این شیء مستمر از بعضی دیگر، فقط تمیّز نوعی نمی‌شود، بلکه علاوه بر تمیّز مفهومی و نوعی، خارجاً هم باید قطعه‌ای غیر قطعه دیگر باشد؛ پس در خارج، تمیّز عددی هم داریم.

سپس در ایراد تمیّز عددی گفته است: چطور می‌شود تمیّز بالعدد باشد؛ چون استمرار آن شیء در مقابل ثبات آن است و چون استمرار چیزی است که بالقوه قابل قسمت به غیرمتناهی است؛ اگر تمیّز عددی خارجی باشد، باید بالفعل قسمت شود و اگر قسمت و اعداد، غیرمتناهی بالفعل باشد لازم می‌آید محدود بین الحاصرین بوده و در زمان محصور باشد.

اگر بگوییم: شیء مستمر در خارج این طور نیست که بین هر دو جزئی که مفروض شود تمیّز عددی باشد، بلکه قطعه‌های مستمر در این شیء مستمر محدود وجود دارد. در جواب می‌گوییم: نمی‌توانیم این را بگوییم؛ برای اینکه قطعه‌ای، اولی از قطعه دیگر نیست که بگوییم این یک وجب از این قطعه واحد مستمر است.

سپس احتمال دیگر داده و گفته: لعلّ العنصر هو الثابت، سپس اشکالش را گفته است به اینکه: کیف یکون العنصر ثابتاً و لیس الکمّ یتجدد علی عنصر واحد، بل یرد عنصر علی عنصر بالتغذیه، و حاصل این جمله این است که بگوییم: شاید عنصری که در نبات بوده، ثابت است.

در اشکال به این سخن می‌گوید: چطور می‌توانیم این معنی را بگوییم که عنصر ثابت است؛ در حالی که کمّ و طول و عرض و عمق نبات با عنصر واحد نیست، بلکه بر آن عنصر، عنصرهای دیگر به واسطه تغذیه‌هایی که نبات می‌کند، وارد می‌شود.

و بعد احتمال دیگری داده است: فلعلّ الصورة الواحدة یکون لها أن تکتسبها و

تلبسها مادّة و أكثر منها، و در ایرادش گفته است: كيف يصحّ هذا و الصورة الواحدة معيّنة لمادّة واحدة، و حاصل این احتمال این است که شاید صورت واحده باشد و صورت واحده را یک ماده و یا اکثر از یک ماده تلبس کند؛ یعنی صورتی که در مرتبه اول، ماده‌ای به آن متلبس شده بعد که عنصر و ماده دیگری افزوده می‌شود، صورت همان باشد که اول بوده است.

و حاصل ایراد این است که: چطور می‌توان این سخن را پذیرفت و حال اینکه صورت واحده معینه برای ماده واحده معینه است؟

سپس احتمال دیگری داده است: لعلّ الصورة الواحدة محفوظة فی مادّة واحدة أولى تثبت الی آخر مدّة بقاء الشخص، و در ایرادش گفته: و كيف يكون هذا و اجزاء النامی یتزاید علی السواء فتصیر کلّ واحدة من المتشابهة الاجزاء اکثر ممّا كان، والقوة ساریة فی الجميع؛ لیست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الاصلية دون قوة البعض الآخر، و حاصل احتمال اینکه: شاید صورت واحده محفوظه در ماده واحده اولی، تا آخر مدت بقای شخص ثابت باشد.

حاصل ایراد این است: با اینکه اجزاء نامیه نبات، روز به روز علی السواء متزاید می‌شود و در نتیجه هر یک از اجزاء متشابهه زیادتر از آنچه سابق بوده می‌شود و قوه در تمامی این اجزاء ساری است، لذا چگونه ممکن است گفته شود که یک قسمت از آن قوه ساریه در تمام اجزاء، اولی باشد که صورت اصلیه گردد و آن قسمت از قوه که روی جزء دیگر منبسط گشته است اصل نباشد.

وبعد احتمال دیگری داده و گفته است: شاید قوه‌ای که سابقاً موجود بود، آن اصل و محفوظ باشد. و ایراد این احتمال این است که: نسبت آن قوه به جزء سابق، مثل نسبت قوه دیگر به جزء لاحق است و اولویتی ندارد که نبات را به آن اعتبار، شیء واحد دید.

و سپس گفته است: فلعلّ النبات الواحد بالظنّ لیس واحداً بالعدد فی الحقیقة بل کلّ جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل بالاول؛ شاید نباتی که ما آن را

واحد می‌بینیم، به ظنّ ما واحد است و در حقیقت واحد بالعدد نیست، بلکه هر جزئی که به واسطه تغذی دفعه حاصل می‌شود، شخص دیگری است که به اتصال عرفی متصل به اول است.

در احتمال دیگر گفته است: أو لعلّ الاول هو الاصل یفیض منه الثانی شبیهاً له، فاذا بطل الاصل بطل ذلک من غیر انعکاس، ولعلّ هذا یصحّ فی الحيوان أو اکثر الحيوان ولا یصحّ فی النبات؛ لانّها لاتنقسم الی اجزاء کل واحد منه قد یستقلّ فی نفسه؛ یعنی: شاید قوه اول، قوه اصل باشد و از آن قوه ثانی شبیه به او افاضه شود و وقتی که اصل باطل شد، آن فرع هم باطل شود بدون عکس؛ یعنی وقتی که فرع باطل شد، اصل باطل نگردد. و می‌گوید: این احتمال شاید در حیوان صحیح باشد نه در نبات؛ برای اینکه ممکن است در حیوان گفته شود که مثلاً قوه نامیه اصل است؛ چون در جای دیگر مثلاً در نبات هم هست بدون اینکه قوه حیوانیه باشد و در حیوان هم با قوه حیوانیه هست، پس قوه نامیه اصلی است که بدون فرع پیدامی‌شود، ولی قوه حیوانیه فرعی است که بدون آن حاصل نمی‌شود، پس در حیوان می‌توان گفت که وحدت، به واسطه قوه اصلیه است، ولی این معنی را در نباتات نمی‌توان گفت؛ زیرا در نباتات این طور نیست و چون چنین اصلی نیست؛ مثلاً قوه غاذیه نمی‌تواند بدون قوه نامیه باشد تا یکی را نسبت به دیگری اصل حساب کرد.

احتمال دیگر اینکه: شاید در حیوان و نبات، اصل محفوظ و غیر مخالف باشد؛ یعنی جوهر مجردی باشد که غیر مخالف بوده و او وحدت را حفظ کند، و ایراد آن هم این است که این خلاف رأی ماست که ظاهر شده است؛ چون شیخ برای حیوان و نبات، نفس مجردی قائل نیست، ولی آخوند خواهد گفت که این احتمال درست است و قابل شک نیست.

دو احتمال دیگر می‌دهد که: أو لعلّ المتشابه فی الحسّ غیر متشابه فی الحقیقه، أو لعلّ النبات لا واحد فیہ بالشخص مطلقاً الاّ زمان الوقوف الذی لا بدّ منه، در این دو احتمال می‌گوید: شاید حقیقه، متشابه نیست، ولی ما در حس خود، شیء متشابه واحد

مستمر می بینیم، و یا اینکه در نبات، واحد بالشخص نیست تا وقتی که با طول و عرض و عمق وسعت می یابد و در آن وقت که وقوف پیدا کرده و ترقی نمی نماید واحد بالشخص دارد، سپس بعد از همه این احتمالات می گوید: اگر عقل اینها را در نظر آورد، شاید حق را بیابد.

مرحوم آخوند می فرماید: از بین محتملات با توفیق خداوند، حق بر لسان شیخ جاری شده ولی در حق، ثابت نمانده است و آن همان است که در نبات و حیوان، اصل غیر مخالط وجود دارد، که در حیوان روح مجرد برزخی است و در نبات، رب النوع آن است.

و بالجمله: آخوند در اینجا به جوابهایی اشاره می فرماید:

اولاً به قضیه حرکت جوهریه اشاره می کند که اصلاً نحوه وجود عالم طبیعت، وجودی متحرک است و وجود ثابت، از طبع عالم طبیعت نیست و سراسر عالم طبیعت ناقص است که جمیع اجزایش از فلکیات علوی و اجزاء سفلی با حرکت، از نقص رو به کمال می رود و تمام ذات فلک را تنها در یک حرکت وضعیه دوریه که اعتباری است حبس نکرده اند، بلکه محبوس بودن فلک در حرکت وضعیه دوریه باید برای امری باشد که شایستگی حبس فلک را در راه آن امر داشته باشد.

و بالجمله: یک جواب این است که قوه وجود، وجود سیال است، جواب دیگر اینکه: حافظ وحدت در حیوان، نفس مجرده اش است چنانکه ما اثبات کرده ایم و در نباتات و غیر آن هم، حافظ وحدت، رب النوع آنهاست، پس هر گیاهی مادامی که از صورت نوعیه نباتیه منحل نشده، حافظش رب النوع آن است و اگر از آن صورت فساد پیدا کرده و منحل شد، حتماً معدوم صرف نمی شود، بلکه تحت صورت دیگر داخل می گردد؛ پس تحت حافظیت رب النوع دیگر واقع می شود.^۱

از مشکلات دیگر شیخ قضیه معاد جسمانی است که نتوانست معاد جسمانی را برای نوع مردم اثبات کند، بلکه فقط برای کمّینی که مرتبه قوه عاقله را پیدا کرده اند

معاد را ثابت می‌کند،^۱ ولی ما چون مرتبه برزخیه را اثبات نمودیم، برای نوع مردم معاد جسمانی قائلیم و این معنی پیش ما برهانی است، البته مرتبه برزخیه را حتی اطفال هم دارند و لذا از وقتی که متولد می‌شوند، پستان مادر را با اراده و اختیار امتصاص می‌کنند و همین دلیل تجرد است ولو ضعیف باشد، و فعل ارادی و اختیاری، از نفس مجرد - ولو مجرد متوسط - صادر می‌شود و بعید نیست که اگر در او ان تمامیت اربعه اشهر - که اول طلوع قوه حسیه در جسم جنین است - آفتی به آن برسد و جسم جنین منحل گردد، آن قوه هم منحل شود و به انحلال موضوع تمام شود؛ چه در آن موقع مثل یک قوه برقی است که در سیمی جاری است که به مناسبت از بین رفتن آن سیم، آن قوه هم تمام می‌شود و معدوم می‌گردد؛ چون مرتبه مستقله ندارد تا به بقای آن مرتبه مستقله، او هم باقی باشد.

ولی وقتی که به حرکت جوهریه، اصل و مرتبه مستقله مجرده - ولو متوسط بین مادیت محض و عقل محض - پیدا شود، اشعه نوریه آن مخزن و اصل هم به بقای آن مرتبه مستقله باقی است، و لذا در چیزهایی که نفوسشان مرتبه برزخیه تجردیه پیدا کردند وقتی که از طبیعت بیرون رفتند، مثل اکثر نفوس بشر، قوای تحریکی و مدرکی هم به مشایعت نفس می‌روند؛ در نتیجه در عالم برزخ قوه حس لمس و ذوق و شامه و بصر و سمع و قوای دیگر، نفس را مشایعت می‌کنند، و لذا برای نوع مردم، بلکه نوع حیوانات حتی اطفال، چون مرتبه متوسطه تجرد برزخی دارند، معاد جسمانی ثابت است.

شیخ رحمته الله چون نتوانسته این معنی را تحصیل کند، لذا گاهی معاد را برای اکثر مردم جایز نمی‌داند و فقط مختص کسانی می‌داند که قوه عاقله دارند، و گاهی قوه عاقله را توسعه می‌دهد و برای اکثر مردم معاد را اثبات می‌کند؛ زیرا می‌گوید: لا اقل توانسته‌اند مفهوم شیء را تحصیل نموده و انتزاع کنند و مفهوم کلی را بدانند و اولیاتی مثل

۱- رساله فی السعاده، ضمن الرسائل، ص ۲۷۳ - ۲۷۶؛ شفا، بخش الهیات، ص ۵۴۴ - ۵۵۳؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۵۵.

«الکلی اعظم من الجزء» و «مساوی المساوی مساوی لذلک الشیء» رامی دانند و تحصیل کرده‌اند، و چون اکثر مردم این نحو از اولیات را تعقل نموده‌اند، پس قوه عاقله دارند، پس معاد برای آنها خواهد بود.

آخوند می‌فرماید: این طور نیست که فهمیدن مفهوم شیء، که یک مفهوم عرضی است، سبب وجود مرتبه عاقله باشد؛ چون در انسان، قوه عاقله وقتی به فعلیت می‌رسد که حقایق عقلیه را ادراک کند، نه مفاهیمی مثل مفهوم شیء که مفهوم عرضی است و حقیقت عقلیه مستقله ندارد و فقط با انتزاع حاصل می‌شود، و یا مفاهیم دیگر مثل «الکلی اعظم من الجزء».

علاوه بر اینکه: حتی مفهوم اینها را هم نوع مردم تعقل نمی‌کنند؛ مثلاً قضیه «الکلی اعظم من الجزء» این طور نیست که همه مردم آن را به قاعده فهمیده باشند، فقط چیزهایی که شنیده‌ایم می‌گوییم، و در مدرسه رسم شده که شنیده‌ها را می‌گویند، ولی دریافت اینها مستقلاً به گونه‌ای نیست که برای عامه مردم ضروری باشد، حتی از مشایخ غزیره المحاسن شنیده‌ایم که گفته‌اند: در آفتابه‌ای که لوله‌اش از اینجا تا عراق باشد، جزء اعظم از کل است!

و بالجمله: حصول مرتبه قوه عاقله بالفعل به این است که حقایق عقلیه مجرد را درک کند و این مختص به اوحدی از ناس می‌باشد و شاید برای مثل خود آخوند اتفاق افتد، نه برای نوع مردم و حتی نه برای نوع علما که دست و پایشان در مرتبه مفاهیم بند است.

بعضی از مردم بی‌مطالعه می‌گویند: فلاسفه به معاد جسمانی قائل نیستند، و فقط به معاد روحانی قائلند و حال اینکه معاد روحانی فقط برای کسانی است که دارای عقل بالفعل باشند و قوه عاقله‌شان بالفعل باشد و به ندرت اتفاق می‌افتد از بین مردم کسی پیدا شود که عقلش بالفعل شود، بلکه نوع مردم مثل انواع حیوانات، فقط همان معاد جسمانی را دارند و هرگز نمی‌توانند از حیوانات جدا شوند، بلکه با اصناف حیوانات از قبیل اسب و الاغ و گاو و میمون هستند و در برزخ همنشین آنها می‌باشند.

از مشکلات دیگر شیخ رحمته الله این بود که همه حیثیات فلکی را بالفعل می دانست، مگر یک امر اضافی که خارج از ذات می باشد و آن حرکت شخصیه فلک است که بالفعل نیست، بلکه بالقوه است و فلک برای استکمال در این امر اضافی خارج از ذات، در عالم طبیعت حبس شده است.^۱

با این چیز خارج از ذات که در آن بالقوه است و می خواهد بالفعل باشد، چه ترقی ذاتی در او حاصل خواهد گردید؟ مگر در نظام حکمت عالم، می شود این همه افلاک که عروش عالم طبیعت هستند، برای استکمال در این امر اضافی در دار تنزل محبوس و آواره شده باشند؟

و این هم مسلم است که عالی، نظر به سافل ندارد تا بگویند: گرچه برای خود افلاک استکمال نیست، ولی برای آنچه که در زیر قبه افلاک واقع است برای آنها آوارگی صلاح است، و لذا چاره‌ای نیست مگر اینکه گفته شود: افلاک در ذات خودشان سیر کمالی دارند و در ذات باید استکمال داشته باشند و از نقص ذاتی به سمت شرف ذاتی بروند و در حیثیات ذات و ذاتیات بالقوه هستند.

گرچه سیر افلاک در این سیر کمالی خیلی طویل است، ولی نمی شود گفت: بعد از آنکه سیر کردند، از آنچه که قابلیت سیر را داشته است اشرف خواهند بود؛ چون اشرفیت از دیگران، به طول مدت سیر ارتباط ندارد، زیرا ممکن است چیزی در کمال، سریع السیر باشد و دیگری بطيء السیر، چنانکه حضرت خاتم صلی الله علیه و آله شصت و اندی سال عمر فرمود و می گویند سلمان چهارصد سال عمر داشت.^۲

از مشکلات دیگر شیخ این بود که نتوانست در عقل بسیط تحقیق کند و در مقام فرق بین عقل بسیط و غیر بسیط گفته است: در تعقل معقولات، گاهی عقل، اول مقدمات را ترتیب می دهد و از مقدمه که فارغ شد به ترتیب زمانی، نتیجه را تعقل می کند، و گاهی مقدمات و نتیجه، دفعه حاصل می شوند، و گاهی مقدمات و نتیجه در

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۰؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۱۵۴.

۲- رجوع کنید به: إعلام الوری بأعلام الهدی، ص ۴۴۲؛ کمال الدین، ص ۱۶۱.

او به قیام «فیه» حاصل می‌باشند، و گاهی اینها به عقل قیام «عنه» دارند و عقل بسیط آن است که این دو چیز را دارا باشد؛ یعنی مقدمات و نتیجه را با هم ادراک کند، بدون تقدم و تأخر زمانی؛ مثل اینکه بصر، آفتاب و نورش را با هم درک کند که تعدد در مرئی است نه در ادراک؛ بلکه ادراک، دفعی و واحد است، و دیگر اینکه مقدمات و نتیجه به نحو قیام صدوری به او قیام داشته باشند نه به نحو قیام حصولی، ولی عقل غیر بسیط آن است که ادراکش به این دو نحو نباشد یا به یکی از آن دو نباشد.^۱

و بالجمله: شیخ الرئیس در تعلیقات و کتب دیگرش، کراراً در مقام فرق بین عقل بسیط و مبدأ اول اعلی و وجود حق سبحانه و بین عقل غیر بسیط برآمده و بیش از این نگفته است^۲ و نتوانسته مطلب را به نحو صحیح ادا کند و از تصور مقام علم ارفع مبدأ اعلی عاجز مانده است و گفته است: علم مبدأ اعلی به نظام موجودات به این نحو است که خارج از ذات است و صور همه نظام عالم پیش قدس حق مرتسم است ولی نه به تعقل متعدد، بلکه به تعقل واحد؛ گرچه صور متعدد است و همه نظام عالم تا آخر ترتیب علی و معلولی دارند، و این صور هم به مبدأ، قیام صدوری دارند نه قیام حصولی.

سپس شیخ مثال زده برای اینکه مقدمات و نتیجه گرچه خارجاً مترتّبند و یا مسائل علمی بر یکدیگر مترتب هستند، ولی ممکن است همه به درک واحد درک شوند و تعدد خارجی در خود مدرک باشد، به این بیان که اگر از عالمی که یک کتاب را مطالعه نموده و مطالبش را می‌داند یا تصنیف نموده، سؤال کنی که کتاب را می‌دانی فوراً متوجه علمش شده و درک می‌کند که می‌داند و می‌گوید که می‌دانم؛ گرچه این درکش دفعی است بدون اینکه مطالب آن کتاب را در موقع جواب دادن به اینکه می‌دانم، به ترتیب درک کند با اینکه در آن کتاب مقدمات و نتایج مترتبه بر آنها آمده است.^۳

۱- تعلیقات، ص ۱۵۲.

۲- تعلیقات، ص ۱۲۰؛ شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹ - ۳۶۲ و بخش الهیات، ص ۵۰۱ - ۵۰۹.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹؛ تعلیقات، ص ۱۲۰.

و بالجمله: شیخ الرئیس در مبدأ عالم، به صور مرتسمه - به آن نحوی که گفتیم - قائل بوده و مناط علم اجمالی احدیت به اشیاء را همان صور مرتسمه می داند که پیش او فوق علم عنایی است.

آخوند می فرماید: این اشتباه و غلط است و حق مطلب را در مباحث علم گفتیم که علم حضرت احدیت به ذات خودش، عین علم تفصیلی به تمام عالم است؛ چه اینکه موجودات نظام کلی باشد یا جزئی، عمرو باشد یا زید، انسان باشد یا فردش، اگرچه بعد از مرتبه ذات، علمهای دیگری هم هست.

و بالجمله: فرق بین عقل بسیط و غیر بسیط را شیخ تحصیل نکرده و گفته است: موجودات و حقایق عقلیه جوهریه، نمی تواند لازم ذات باشد، پس حقایق جوهریه نمی توانند مناط علم بوده باشند و مناط علم باید چیز دیگری باشد و اگر آن چیز دیگر هم از حقایق جوهریه باشد باز نمی تواند مناط علم باشد، پس برای رفع تسلسل باید لازم ذات عرض باشد؛ لذا آن صوری که به قیام صدوری قائم به ذات احدیت است، صور جوهریه نیستند، بلکه اعراضند و در عین حال که عرضند، حال در ذات نمی باشند، بلکه از لوازم ذاتند و لازم و ملزوم، قدیم بوده و لازم به نحو قیام صدوری، به ذات قائم است و آن صور، مناط علم احدیت به مخلوقات است و طبق همان صور، نظام خارجی عالم خلق گردیده است.

آخوند می فرماید: شیخ از حقیقت بیرون رفته، و از اینکه حقیقت احکام وجود را بیابد، عاجز مانده و حق ارتباط معلول به علت را ادا نکرده است؛ اگر کیفیت ارتباط و حقیقت علت و معلول را می دانست، می فهمید که مانعی نیست که صور حقایق جوهریه عقلیه، مناط علم گردند؛ چون هویت معلولی به تمام حقیقتها و حیثیاتها، متعلق به هویت علی است؛ چنانکه صور ذهنیه، مناط کشف خارج است، البته وجوداتی که به فعالیت نفس به وجود ضعیفی که در صف نعال وجود واقع است موجود می شوند و همین وجود ضعیف مخلوق، مناط علم نفس می گردد؛ با اینکه نفس و این موجود ذهنی، از موجوداتی اند که در عالم طبیعت قرار گرفته و دارای

ماهیتی هستند که آن ماهیت، مناط احتجاب است، و همچنین نفس دارای ماده‌ای است و ماده، مناط احتجاب است.

اما اگر موجود تامی باشد که در اول وجود قرار گرفته باشد و از حیث کمال و قوتش به طوری باشد که ماهیت در آنجا ضعیف باشد و از غایت ضعف شاید بگویند که ماهیت ندارد و دارای حیثیات جمیع مادون خود باشد و فاعلش هم وجود تام باشد که وجود خالص و صرف است و نه ماهیت دارد نه ماده دارد و به هیچ نحوی مناط احتجاب در آن نیست؛ پس چرا موجود معلولی جوهری دارای چنین شأنی، مناط علم حق سبحانه نگردد؟ بلکه چون ذات واجب که علت است، به تمام هویت علت است و هویتش عین علم است و همان حقیقت اشرف اعلی، حقیقت علم و حقیقت وجود و حقیقت علت است و وجود معلولی هم که به تمام هویت معلول است و به تمام جهات و شؤون، صرف تعلق است و حقیقت معلول هم که به تمام معنی ربط و تعلق است، پس اگر از ذاتی که تمام هویتش، علت و علم باشد وجودی صادر شود، از تمام حقیقت علم صادر شده است، چنانکه از تمام حقیقت وجود و تمام حقیقت علت صادر شده است، پس هویت صادره، عین تعلق به علم و عین تعلق به علت خواهد بود. و چون مرتبه معلول، مرتبه تنزل علت است، عین تنزل علم و عین تنزل وجود است، پس حقیقت معلول، عین حقیقت علم است و لذا صادر اول، علم باری و معلوم باری است، و چون عقل اول و صادر اول، جامع تمام حیثیات وجودی مراتب پایین تر است، مناط علم حق به جمیع موجودات است، پس صورت جوهریه عقلیه می تواند مناط علم گردد.

و بالجمله: شیخ با آن ذکاوت و قریحه لطیفه‌ای که داشته، نتوانسته است احکام وجود را ادراک کند و از حقیقت مطلب محجوب مانده است و ندانسته است که ممکن است در وجود علت، معالیل به نحو الجمع حاضر باشند و خود علت، معالیل خود را در صقع خود مشاهده حضوریه نماید؛ چنانکه در نفس که انزل از آن وجوداتی است که در اوایل وجود قرار گرفته‌اند، قضیه این طور است.

و علاوه بر برهان، آیه شریفه ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾^۱ هم بر این معنی دلالت می‌کند، و شاید مراد از اینکه تمام اعمال انسانی را این کتاب احصاء خواهد کرد، فقط معاصی نباشد، بلکه آنچه از افعال و اعمال که از انسان سر زده و از لوازم وجودی اوست، در وجود نفس جمع است و در لوح نفس ثبت است و وقتی که انسان از طبیعت بیرون رفت و به خود متوجه گشت، خواهد دید که صور همه اعمالش در لوح نفس محفوظ است و لذا خواهد گفت: ﴿يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا﴾.

شاید همین کتابی که خداوند متعال در قرآن فرموده که برای هر کسی است، این لوح نفس باشد که ما گفتیم و این لوح نفس است که در آن ملائکه موکلین می‌نویسند و شاید همین ملائکه الله همانها باشند که مربی این نفوس هستند و نفوس تحت تربیت آنها قرار دارند و آنها سِمَت مقومیت و ربوبیت برای این نفوس دارند و رب النوع اینها هستند و به کتابت تکوینی، معالیل و ملکات صادره از آنها در لوح آنها ضبط و ثبت می‌گردد.

غرض آخوند از بیان لغزشهای شیخ

شیخ الرئیس به واسطه اشتغالاتی که به طبیعت داشته وقتی که در علوم الهیه وارد می‌شود، در بعضی مسائل می‌ماند؛ مثلاً با اینکه می‌گفت: نفس مادامی که در طبیعت است در فعل محتاج به آلت است، ولی وقتی که از بدن بیرون رفت، عقل است و در فعل محتاج به آلت نیست، ولی حرکت جوهریه را قائل نشده است و حال آنکه این همان حرکت جوهریه است، منتها اسمش را نبرده است؛ برای اینکه تعلق نفس به بدن چه معنایی دارد؟ آیا این تعلق مثل تعلق راکب به مرکوب است که نفس، سوار بدن است، همچنانکه آدم سوار مرکب می‌باشد یا مانند راننده‌ای که پشت فرمان ماشین بنشیند، وقتی که نشسته کار انجام دهد و این چرخها را به حرکت درآورد و وقتی هم که بلند

شد این دستگاه بخوابد؟ یا اینکه تعلق، تعلق ذاتی است؛ و مادام که در طبیعت است نفس، موجود طبیعی است و این بدن مرتبه نازل‌ه‌ای از نفس است که به حرکت جوهریه از طبیعی بودن بیرون می‌رود؟ و بالجمله: مطالب بسیاری از شیخ فوت شده است.

آخوند^{رحمته‌الله} این همه لغزشهای شیخ را که بیان نمود، نظرش بر ذمّ و تحقیر و طعن او نمی‌باشد بلکه از باب موعظه است که شیخ با آن موهبتی که حضرت احدیت به او کرده بوده چرا نباید آن را در راه خود او صرف کند؟!

خداوند متعال که نعمت می‌دهد چرا باید از او غافل ماند و برای او مصرف ننمود؟! استعداداتی که خدا به انسان می‌دهد نباید بی‌موقع و بیهوده مصرف نمود و یا علومی که انسان آنها را تحصیل می‌نماید، نباید به هدر دهد.

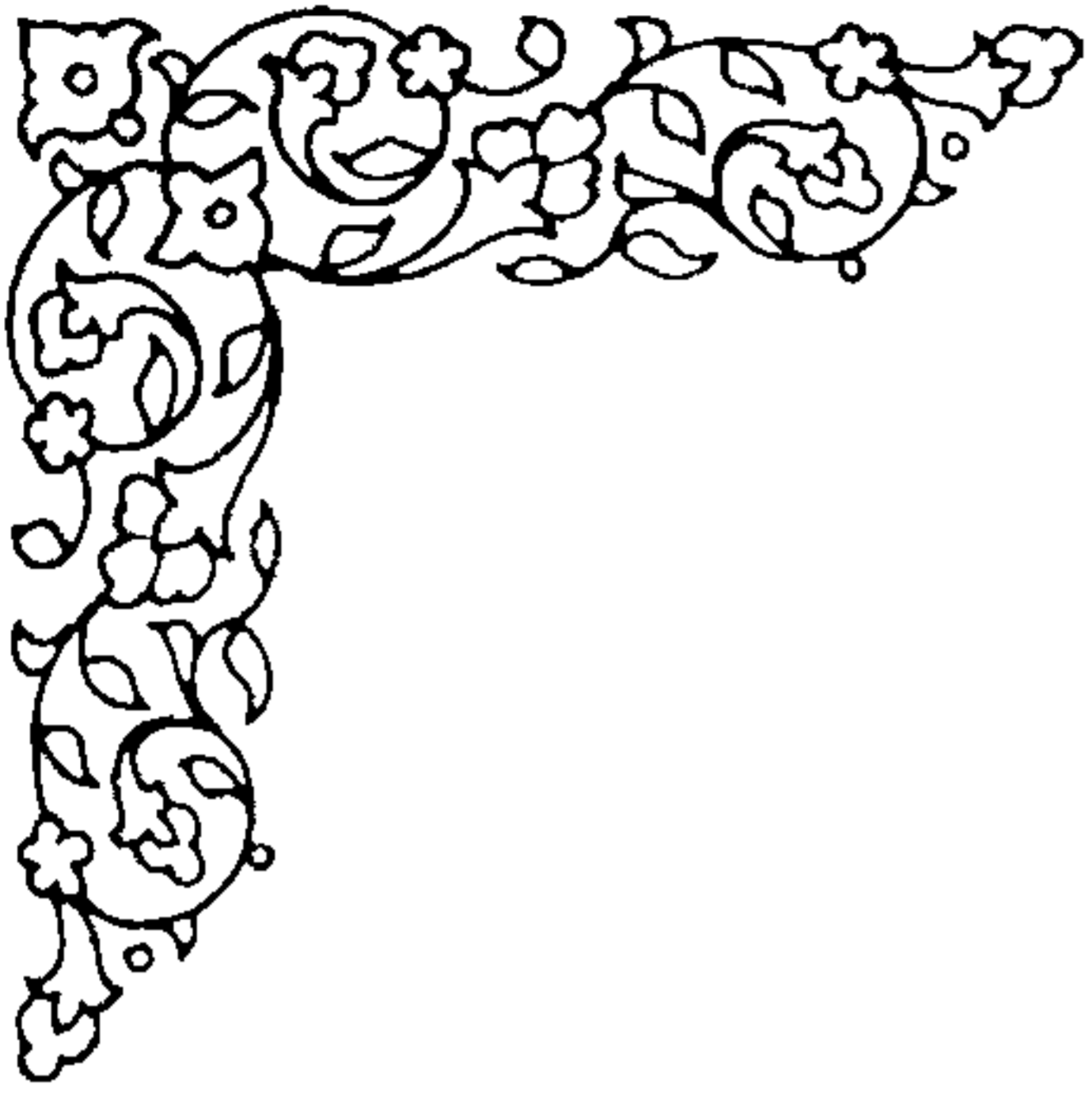
کسانی که علم طبیعی می‌خوانند و آن را در طبیعت هم صرف می‌کنند، آن قدر مورد ملامت نیستند و به آنها نمی‌گویند که چرا طبیعت را برای طبیعت خرج نمودید؟ بلکه می‌گویند چرا عمر خود را برای آنها خرج کرده‌اید؟

ولی کسی که علم الهی و علم توحید و به قول بعضی فقه اکبر می‌خواند ولی توحید را خرج طبیعت می‌کند، خیلی مذموم است و به او می‌گویند که چرا توحید را برای طبیعت صرف کردی؟ و چه چیز اشرفی را با جنس فانی معاوضه نمودی!

ما که وارد این مباحث شده‌ایم - چه با اختیار و چه بی‌اختیار - در چنین روزگاری اذّل جامعه محسوب می‌شویم و زندگی خود را با ذلت می‌گذرانیم؛ اگر آخرت خود را حفظ ننماییم، بلکه توحید را برای تکثیر بیاموزیم و آخرت را برای دنیا عنوان کنیم و آن را فانی در این قرار بدهیم و قربت را از دست بدهیم و نظرم‌ان از برف انبار کردن مفاهیم این باشد که اظهار فضل نماییم و یا خود را بین اقران محترم کنیم و نظر به این باشد که حوزه درس ما چگونه باشد، انسان در تحصیلاتی که می‌کند اگر نظرش به طبیعت باشد اگرچه آن تحصیلات فقه باشد، با آنها که مادی و طبیعی هستند و راههای طبیعت را در پیش گرفته‌اند و علوم طبیعی را برای طبیعت می‌خوانند و در همان راه مصرف می‌کنند، هیچ فرقی ندارد.

مبادا بیاییم آخرت را برای دنیا فانی کنیم و توحید را برای طبیعت بخوانیم و همان طوری که در این دنیا خوار هستیم در آن دنیا هم پیش خدا و ملائکه الله خوارتر شویم؛ چه خسرانی از این بالاتر و چه بدبختی از این فزون‌تر می‌باشد اگر بگوییم ما موحدیم و در علم توحید وارد شدیم، ولی از این غافل باشیم که کُشندۀ ما همین است. اگر مواظب نباشیم، ما که گمان می‌کنیم اهل توحید و سعادت هستیم و به علم الهی و فقه وارد شدیم، مثل آنهایی هستیم که نمی‌دانند؛ ورم می‌کنند، و گمان می‌کنند روز به روز چاق و فربه می‌گردند و نمی‌دانند یک روزی همین ورم، آنها را خواهد کشت، پس ممکن است روزی مشاهده کنیم که همین علم الهی ما را خواهد کشت، حالا که با اختیار یا بی‌اختیار وارد این علم شدیم، طوری عمل کنیم که در دو جهان سیه‌روی نباشیم و در دو عالم ذلیل نگردیم و فقیر دو نشئه نباشیم، با خدا خلوت کنیم و از دریای شرک بگذریم و در صدد خرج کردن علم توحید و فقه الهی برای طبیعت نباشیم.

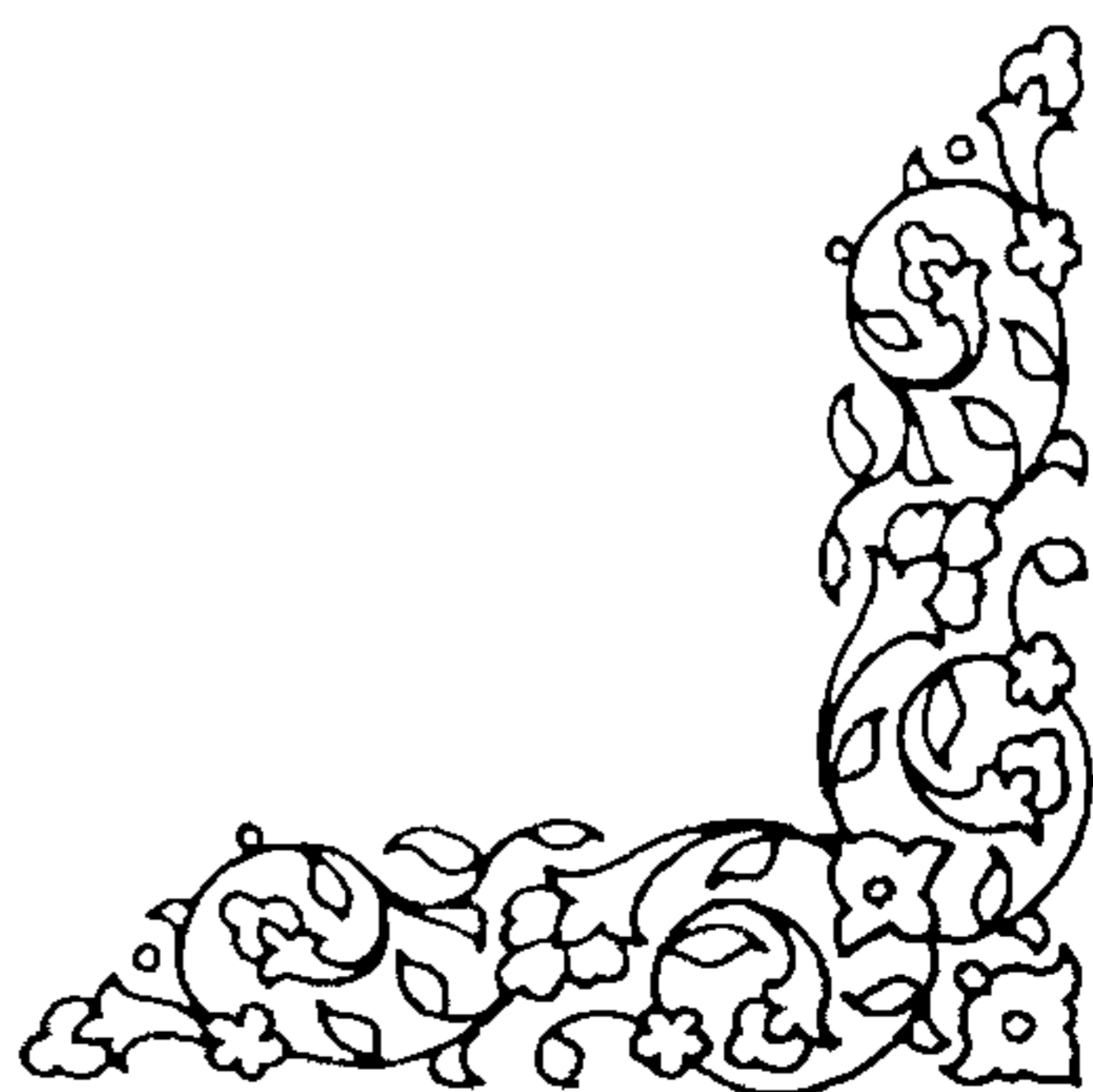
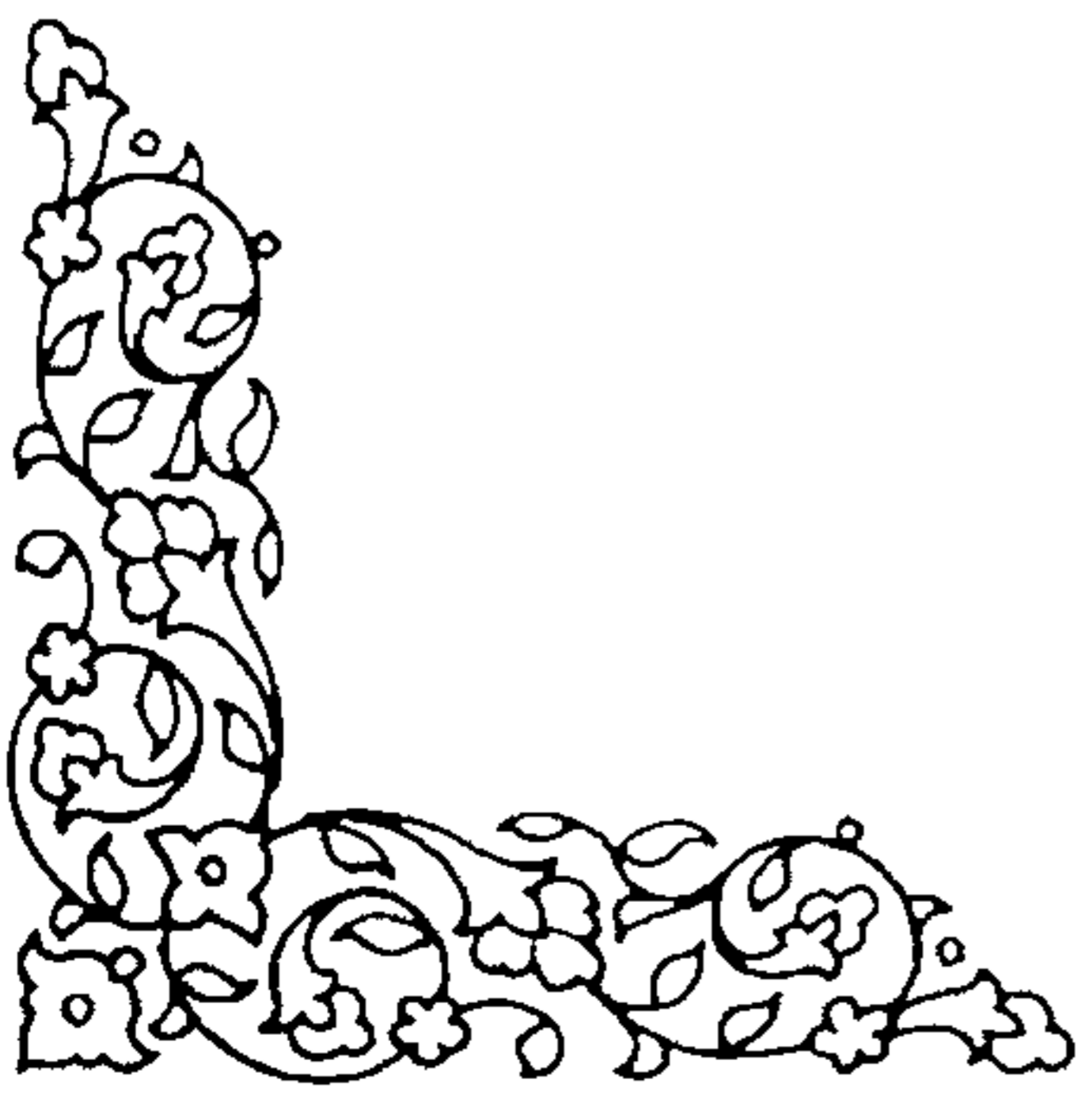
و مراد از خلوت با خدا این است که در همهٔ امور با خدا باشیم، اگر انسان در اعمال خود فقط با خدا باشد و جز خدا با هیچ‌کس نباشد، این خلوت با خداست، نه اینکه مراد، خلوت درویشانه باشد که خلوت با خدا به معنای کنج عزلت رفتن و در بیغوله و صندوق‌خانه نشستن باشد، تا انسان به آنجا برود و اوهام و خیالاتی بنماید، البته چنین کسی جز با اوهام و خیالات خود محسور نمی‌شود، مراد از خلوت با خدا این است که انسان در هر امری رضای الهی را تحصیل کند و خدا را ببیند و با او وارد عمل شود و از خلاق مأیوس شده و به امر پروردگارش مأیوس گردد.



باب دهم

در بیان معاد روحانی

و حقیقت سعادت و شقاوت



فصل اول

ماهیت سعادت حقیقی^۱

بنابر اصالت وجود، در دار تحقق جز وجود، چیزی نیست و آنچه به نظر انسان بیاید و خیال تحقق آن را بنماید، اگر متخیل، غیر وجود باشد، متن واقع از آن خالی است؛ هرچه که در متن واقع متحقق است، چیزی غیر از وجود نیست، پس سعادت و شقاوت امری است که اگر حقیقت و تحقق داشته باشد، باید عین حقیقت وجود باشد، و سعادت، همان لذت دریافتن است، در جایی که قوه ادراکیه شیء لذیذ و آنچه را که ملایم با طبعش هست بیابد.

مثلاً سعادت قوه ذائقه این است که آنچه ملایم قوه ذوق است بیابد، اگر قوه ذائقه‌ای باشد که همیشه ملایم با طبع را ادراک کرده و از اغذیه لذیذ و گوارای مناسب با طبع از حیث بو و طعم و مزه استفاده کرده است و اغذیه منافری با این قوه را ذوق نکرده است، بلکه همیشه ذوق ملایم نموده است و هیچ وقت نشده که از ادراک ملایمات بی نصیب باشد، این چنین قوه ذائقه‌ای که همیشه چنین بوده، همیشه سعادت داشته است؛ وُلد سعیداً و عاش سعیداً و مات سعیداً، قوه سامعه و قوه باصره و لامسه نیز همین طور است.

این سعادت مرتبه شهودی همه قواست که نفس در مرتبه شهادت و بدن و قوا و حواس ظاهره دارند، اگر برعکس باشد؛ یعنی انسان همیشه با قوه سامعه اصوات

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۲۱.

منکره و غیر ملایم را بیابد و ادراک کند، این قوه سامعه شقی است و شقاوت دارد. و همین طور اگر ذائقه‌ای باشد که مثلاً از اول، به واسطه عروض عیب و مرضی، هیچ یک از اغذیه ملایم را - ولو به اینکه در حد ذوق نوع، ملایم باشد، ولی در ذوق معیب ملایم نباشد - ذوق نکرده باشد و هیچ خوردنی را ملایم نیابد، چنین قوه ذائقه‌ای شقاوت دارد و دائم الشقاوه است.

چنانکه گفتیم: سعادت عبارت از دریافتن ملایم است، پس اگر ذائقه‌ای کم کم به تریاک عادت کند، گرچه در ابتدا به ذائقه، ناملایم می‌آید، ولی به واسطه عادت مدتی که گذشت و عادتش شد، در ذائقه حلاوت و ملایمت پیدا می‌کند و سعادتش بعد از این در ادراک آن مدرک است که ادراک می‌کند، و البته این سعادت مرتبه قوای ظاهریه است.

ملاک سعادت و شقاوت

ناگفته نماند: چنانکه ذیلاً شرح داده می‌شود، موجودی سعادت و شقاوت دارد که ادراک داشته باشد؛ چون گفتیم: حقیقت سعادت، حقیقت وجودیه‌ای است که عبارت از یافتن لذات و ادراک ما یلایم خود باشد؛ لذا بین مسلک حکما و عرفا فرق هست، چون عرفا در همه ذرات عالم، ادراک قائلند و همه چیز را حی و مدرک می‌دانند، حتی محیی الدین عربی، غیر انسان را هم به نام حی ناطق نامیده و حاصل حرفش این است که همه چیز حی و ناطقند،^۱ منتها بعضی از موجودات را که ما هم‌افق آنها نیستیم، حیات و نطق آنها را درک نمی‌کنیم؛ مثل جمادات و نباتات، ولی اینها هم حیات و قوه ناطقه دارند، ادراک و نطق می‌کنند، و آیه ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ﴾^۲ کشف از این مقال می‌کند که آنها حقیقه تسبیح می‌کنند و نطق به حمد دارند، و لذا آنچه گفته شده است که مراد از آیه این است که موجودات، آیات حقند درست نیست، آیت

۱- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۱۲۰.

۲- اسراء (۱۷): ۴۴.

بودن چه ربطی به تسبیح و تحمید گفتن آنها دارد؟

بالجمله: بنابر مذاق عرفانی، چون ادراک و نور درک در همه موجودات سریان دارد، لذا ملایم طبع و ناملایم طبع را درک می‌کنند، پس همه موجودات صاحب سعادت و شقاوت هستند.

اما حکما، به این نحو ادراک در همه موجودات قائل نیستند، بلکه قائلند که تا مرتبه حیوانیت، موجودات ادراک دارند ولی نباتات و جمادات ادراک ندارند، لذا آنها نه سعادت دارند و نه شقاوت.

والحاصل: در هر دو قول، این معنی مسلم است که سعادت و شقاوت، بدون ادراک نمی‌شود؛ چنانکه شرح دادیم.

پس مرتبه شهود و قوای حسیه انسان، سعادت و شقاوت دارد و مرتبه بالاتر هم که مرتبه خیال و وهم و قوای باطنه و حواس باطنیه باشد نیز سعادت و شقاوت دارد؛ چون ادراک صور موهومه و متخیله مناسب و ملایم، سعادت آن مرتبه است؛ مثلاً کسی که خیالهای خام می‌کند و نیل به مقامات عالیه را خیال و تصور می‌کند، مثل اینکه بعد از چند سال رئیس و محل توجه و مطاع می‌شوم و این کاری که من به دست گرفته‌ام، عاقبتش چنین و چنان خواهد بود، اینها همه سعادت این مرتبه است، و اگر شخصی باشد که همیشه تخیل پیش آمدهای سوء و ناگوار و غیر ملایم با مرتبه خیال مثل صور هولناک و وحشت‌آور می‌نماید، مرتبه خیال او - که این صور ناملایم خیالی را ادراک می‌کند و از آنها مشمئز می‌شود - دارای شقاوت این مرتبه است.

بالجمله: وجود هر چیزی به هر نحوه‌ای که هست، باید ادراکش هم به همان نحوه باشد، و ملایم و ناملایم هم در همان افق خواهد بود، و لذا عقول که مجردات و عقل محض هستند - چون ادراک حقایق نوریه می‌کنند و ماده ندارند که منفعل باشند تا ناملایمات داشته باشند، بلکه وجودند و ادراکشان قوی است - مدرکات آنها هم شریف و نوری هستند.

نتیجه اینکه: مناط حصول سعادت، سه چیز است: مدرک و مدرک و ادراک. هر

قدر این سه چیز اعلی باشند، سعادت اعلی است و هرچه قوی باشند، سعادت قوی تر و بیشتر است؛ مثلاً عقل اول که خودش کامل است و مدرکی قوی است و ادراکش هم قوت دارد و مدرکاتش هم ابهی و شریف است؛ چون ذات خودش را که ادراک می کند و ذات شیء با شیء کمال ملایمت را دارد، پس ادراک ذات خودش که ذاتی بهی و شریف است، شریف و بهی خواهد بود، و معلومات آن هم که همه اش حقایق وجودیه و خیر محضند، ادراک این معلومات، شریف خواهد بود؛ چون معلول با علت، کمال ملایمت را دارد.

و مهم تر از همه اینکه: چون عقل اول، حقیقت عقلیه و مجرد است و فوق همه معالیل حق سبحانه است و متدلی به آن ذات ابهی است و به درک حضوری مبدأ خود را با آن بهاء و انوریتی که دارد مدرک است، معلوم می شود قریبی که عقل اول به حق دارد، ادراک این قرب چقدر لذت داشته و ملایم است.

معنای حدیث شریف «کفی لی فخراً بأن أكون لك عبداً»^۱ همین است، و از همه سعادت‌ها بالاتر آن است که مدرک به تمام معنی کامل باشد، مانند حق که آن چنان اتم و اکمل است که نهایی برای کمال و تمامیت او نیست، و همین طور ادراکش ادراک وجوبی و به طور اتم و اکمل است و مدرک وی هم تمام حقیقت وجود است که عبارت است از وجودات تمام نظام عالم که شوون و تجلیات او هستند و خود ذات ابهی.

پس با بیان ما معلوم شد که در عالم عقول، اصلاً شقاوت راه ندارد و همه سعید بالذات هستند و سعادت ذاتی دارند؛ حال موجودات عقلیه چنین است که اصلاً چیزی با ذات آنها ناملایم نیست، بلکه همه از ملایمات و حقایق وجودیه نوریه می باشند، و اما انسان مادامی که در طبیعت است، چون مشوب به ماده است، مرتبه عقل و قوه عاقله او سعادت صرف ندارد و ممکن است ناملایمات را ادراک کند، و اکثر مردم، قوه عاقله بالفعل ندارند تا بتوانند ادراک حقایق نوریه و موجودات مجردة

۱- خصال صدوق، ج ۲، ص ۴۲۰، حدیث ۱۴.

دائمه نمایند، بلکه یک عده مفاهیم کلیه را ادراک نموده که از سنخ حقایق نیستند، و لذا در این عالم، این سعادت برای آنها نیست، بلی کمّینی که بتوانند ادراک حقایق مجردة نوریه کنند، آن مرتبه از سعادت را دارند.

آخوند رحمته الله وعده می دهد که انسان اگرچه در دار طبیعت نتواند با ارتیاض نفس، کشف شهودی نسبت به مجردات داشته باشد، ولی می تواند با براهینی سر و کار داشته باشد و بر وجود مبدأ و بر صفات کمالیه، از قبیل: قادر، حی، مرید، مدرک، براهینی اقامه کند و قلبش قلب برهانی الهی باشد، و خلاصه، خود را با این ادراکات مأنوس کند و توجه نفس را از غیر با برهان قطع نماید و با برهان متوجه مبدأ و صفات کمالیه او شود، و وقتی که نفس قابلیت پیدا کرد و صاف شد هنگامی که از این نشئه منتقل شود، بر اساس مأنوسیت با برهان، حقایق ثابته با برهان کشف می شود و مدرکات بهیّه به خصوص *علة العلة* اعلی و ابهی به طور شهود کشف می شود و سعادت بیشتر و اعلی و اذوم حاصل می گردد.^۱

و بالاخره: مناط بهجت و ابتهاج، دریافتن و پیدا کردن ملایمات است که شخص «ما یلایم» ذات خود را بیابد. پس هرچه مدرک، قوی و ادراک، پر قوت و مدرک، جلیل باشد، لذت عالی تر خواهد بود، و مبدأ اعلی و اقدس با آن قوت ادراکی که عین ذات اوست و شدت و مدت غیرمتناهی دارد، ذات ابهی و انور و اعلی و اکمل و اتم، بلکه فوق تمام و کمال خود را ادراک می کند و تمام معالیل خود را به جهت اینکه شئون و مظاهر و مجالی و اشعه تابنده نوریّه وجودیه هستند ادراک می کند، و مطلب ازلاً و ابداً چنین است، پس در مرحله اول ابتهاج ذات به ذات الی ما لانهایة له خواهد بود.

بحثی اخلاقی پیرامون سعادت و شقاوت

در تعقیب حقیقت سعادت و شقاوت به نحو پند و وعظ می گوئیم: از اینکه گفتیم سعادت عبارت از ادراک ملایم است و مثال زدیم به اینکه سعادت قوه ذائقه عبارت از

ادراک ملایم اوست، مراد باید کشف شود و لذا اگر بخواهیم معلوم کنیم که سعادت فلان قوه چیست، می‌گوییم: مثلاً کرم خراطین که جز حس لمس حال در جسمش، قوه دیگری قوی‌تر از آن و فوق آن ندارد. البته حس لمسی که در آن است درجه‌اش از جسمیت بالاتر است، و التزام هم نداده‌ایم که هرچه جسم نشد، باید مجرد باشد، چون لازم نیست هرچه از جسم بالاتر شد مجرد باشد، بلکه یک قوه جسمانی در این حس لمس هست که ادراکش انفعالی است، نه اینکه ادراکش به خلاقیت باشد، چون با برهان ثابت شده که مبدأ فاعلی الهی غیر مجرد نیست و طبیعی و طبیعت نمی‌تواند مبدأ فاعلی گردد، و لذا ادراک حسی قوه لامسه کرم خراطین انفعالی است؛ یعنی احساسش از انفعال است. این کرم اگر در خاکی باشد که خیلی ملایم با طبع اوست که نه گرم باشد و نه سرد، نه صلب باشد و نه خفیف، نه خیلی تر باشد و نه خیلی خشک و من جمیع الجهات از اول تکوینش تا آخر انحلال ترکیب وجودی‌اش یا اکثر مواقع عمرش، ملایم با او باشد، می‌توان گفت سعادت چنین کرمی مادام که زنده است، چنین است و این کرم در طول حیاتش خوشبخت و سعید بوده است.

ولی نمی‌توان گفت که سعادت انسان به این سادگی حاصل است؛ زیرا باید در انسان دو جهت ملاحظه گردد: جهت اول آنکه انسان مثل آن کرم خراطین ساده نیست، بلکه یک معجون صاحب حیثیات و مراتب و قوامی باشد و فقط با خوشبختی و سعادت یک قوه و یک مرتبه، نمی‌توان گفت سعید است؛ مثلاً اگر ذائقه‌اش همیشه بتواند حلوا و شیرینی‌جات و دهنیات بچشد، نمی‌توان گفت او علی‌الاطلاق خوشبخت و سعادت‌مند است، بلکه باید قوای دیگرش را هم ملاحظه کرد و مراتب دیگرش را از قبیل عقل و قوه خیالیه و مرتبه برزخیه‌اش را هم باید دید که چه نحوه است، آیا اینها هم ملایمات را ادراک می‌کنند یا خیر.

مثلاً اگر خیال انسان ناراحت باشد ولی ذائقه‌اش به اطعمه شیرین دسترسی دارد، آیا این شخص حتی در خیال هم خوشبخت است؟ البته خوشبخت نیست، و یا اگر سمع کسی کلمات ناهنجار و حرفهای اهانت‌آور و فحشهای غلیظ و یا شماتتهای

بسیاری می شنود، ولی غذای چربی هم که ملایم با ذائقه اوست در نزد او فراوان است و ذائقه اش آن را ادراک می کند، آیا این آدم از جهت قوه سامعه هم خوشبخت است؟ البته سمع او سعید نیست، و اگر کسی در رخت خواب حریر بر روی تشک و متکای پر قو خوابیده باشد که ملایم با حس لمس است، البته چون این حس، ادراک ملایم می کند سعید است، ولی در همین حال اگر عزیزی از این شخص در بیابان بوده و هوا هم خیلی سرد و طوفانی و برف و کولاک باشد، قوه خیالش با صوری که تخیل می کند؛ مثل بلایی که از ناحیه سرما به سر عزیزش می آید، خیلی ناراحت و بدبخت است در صورتی که قوه لمسش کاملاً مدرک ملایم خودش است.

والحاصل: انسان که این همه قوا دارد و معجون مرکبی است، اگر فقط با یک قوه؛ مثل قوه ذائقه ادراک ملایمات کند، خوشبخت و سعید نیست.

جهت دیگری که در سعادت و شقاوت انسان باید ملاحظه شود این است که انسان یک موجود موقت مثل کرم خراطین نیست که خوشبختی او را فقط با ملاحظه این چند روز عمر که در خاک نرم و متوسط بوده ملاحظه کنیم، بلکه باید مجموع مدت حیات و زندگی انسان را ملاحظه کرد که چند سالی در این دنیاست و بعد از این نشئه در نشئه آخرت خواهد ماند، و اگر در این دنیا بر فرض محال که بگوییم پنجاه یا شصت سال ذائقه اش همه شیرینی جات را ذوق کرده و قوای لمس و سامعه و باصره اش هم با ملایمات طبیعی خود بوده و ملایمات خود را ادراک کرده و در رخت خواب پر قو خوابیده، و سمعش الحان خوش و نوای نی راشنیده، آیا سعادت مند شده است؟

چه بسا همین چند روزه که اینها در اینجا ملایم خود را ادراک کردند، مبدأ این شود که عذاب الیم و نعمت عظیم ابدی و غیر متناهی فراهم گردد، و به همین ذوقی که از حلویات حلال و حرام این جهان چند روزی خوش گذرانند، به او زقوم جهنم بچشانند، و به همین ذوق که چند روزی از این شرابها و مایعات حلال و حرام متلذذ شده، الی الابد ماء حمیم جهنم بدهند، و این بدنی را که در رخت خواب حریر چند

روزی در اینجا خوابیده، در آتش جهنم جای دهند، و همین طور آن طلاها و نقره‌ها که از حلال و حرامش باک نداشت و از جمع و اندوخته کردنش لذت می‌برد و چند روزی در اینجا لذتش را در خیال ادراک نمود الی الابد دیدن آنهایی را که در آتش سرخ می‌شوند ﴿فَتُكْوَىٰ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ﴾^۱ و پیشانی و جبینشان با آنها داغ زده می‌شود، باعث خوف و ترسش گردد.

آیا زندگی در دنیا که صد سال و یا صد و پنجاه سال باشد و به فرض محال تمامش را به عیش و وصال و راحتی قوا بگذرانند، که البته وقوع آن محال است؛ چون عمرها نوعاً بیش از شصت و یا شصت و پنج سال نیست و این طور هم نیست که در همه عمر همه جهات خوشبختی فراهم باشد، ولی همه اینها را که آدم فرض کند و عمر صد ساله و یا صد و پنجاه ساله را هم فرض کند، ولی یک عرصه و نشئه‌ای هم هست که غیر متناهی و نامحدود و همیشگی است، باید آن زندگی و نشئه را هم در نظر آورد تا سعادت یک فرد انسان را ملاحظه نمود. اگر شخصی صد سال با تمام راحتی و ادراک لذت و راحتیها و خوشبختیها و سعادت‌ها در این دنیا باشد، ولی همین دنیا و زندگی در آن، مبدأ برای تهیه ناملازمات آن نشئه غیر متناهی باشد، آیا ممکن است سعادت و راحتی و خوشبختی عاریه‌ای این صد ساله در جنب آن بقا در نشئه غیر محدود، قابل مقایسه باشد؟ و آیا می‌شود صد سال را با سالیان غیر محدود و غیر متناهی مقایسه کرد؟ و آیا می‌شود یک قطره باران و آب را با یک دریای غیر متناهی مقایسه کرد؟ و آیا چنین کسی می‌تواند سعادت این دنیا را در مقابل نعمت آن دنیا چیزی گمان کند؟ خیلی مستبعد است کسی که گرفتار عذاب دائمی آن جهان شد، اصلاً ببیند که در مدت بقای عمر خود یک نقطه نورانی هم داشته باشد، و یا لذت دنیوی از حیث کیفیت با آن نعم و عذابهای آخرتی قابل قیاس باشد.

اگر ذائقه انسان به شیرینیهای این دنیا شیرین شد، آیا تلخیهایی که در آخرت دارد مثل تلخیهای این دنیا است که اگر یک قطره از تلخی آن را در تمام شیرینی جات دنیا

بیاندازند، از زهر هلاهل کشنده‌تر و تلخ‌تر خواهند شد، پس آدم وقتی سعادت و خوشبختی را ملاحظه می‌کند، باید من حیث المجموع ملاحظه کند و بداند این دنیا اصلاً حیات ندارد و میت است؛ فقط یک نمونه‌ای از حیات است و حیّ بالعرض می‌باشد، نه حیّ بالذات.

انسان هم در این حیات بالعرض و موت بالذات، چند روزی با ابهام هست؛ زیرا این چند روز مبهم است که آیا سه روز باشیم، ده روز باشیم، پنج روز باشیم، یک ساعت بمانیم، ده سال بمانیم و یا ده دقیقه باشیم؟ و طوری مبهم است که اگر همه نوع بشر از اولین و آخرین جمع شوند، ممکن نیست عمر کسی را از ابهام درآورند که مثلاً عمر فلان شخص چند روز و یا چند سال است، پس چقدر غفلت است که انسان به این چند روزه اکتفا کند و سعادت خود را در اینجا ببیند. ما آخرت را نمی‌بینیم و از آن خبر نداریم و به قلب ما نمی‌آید که در آخرت چه خبر است، انبیا دیده‌اند و لذا برای ما یقه پاره کرده‌اند و آنچه ممکن بوده گفته‌اند. و داستان آخرت را آن طوری که هست، اگر بیشتر از آنچه که گفته‌اند ممکن بود بگویند و یا ما قدرت فهم آن را داشتیم می‌گفتند. قرآن با آن جلالت و عظمتش که بهتر از همه کلمات می‌تواند معانی را با مختصرترین و سهل‌ترین لفظ اظهار و القا کند، ممکن نیست حال آخرت را به نحوی که هست بیان کند؛ برای اینکه وجود لفظی، بیش از ظرفیت خودش نمی‌تواند از وجود حقیقی حکایت کند؛ حقیقت حلوا شیرین است ولی لفظ حلوا شیرین نیست، اگر لفظ گفتی، صورتی می‌فهمی ولی ذائقه‌ات را شیرین نمی‌کند، نار جهنم را که می‌شنوی بیش از یک صورت به نظرت نمی‌آید و نمی‌شود حقیقت را ببینی که چطور می‌سوزاند ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾^۱ انبیا دیده‌اند و می‌دانند که قضیه چیست و سعادت انسان در چیست، پیغمبر اکرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همه آنچه را که موجب کمال انسان و یا موجب بدبختی انسان است فرموده و هیچ چیزی را فروگذار نکرده است.^۲

۱- همزه (۱۰۴): ۶-۷.

۲- تحف العقول، ص ۴۰.

بین ما و آن کسانی که نفهمیدند پیغمبر اسلام ﷺ چه گفت، خیلی فرق هست، اگر چرچیل چیزی نفهمید شاید بگوید من اصلاً نمی دانستم، ولی چقدر برای انسان حسرت است که در آخرت ببیند که چه اسبابی را پیامبر ﷺ برای تکمیل و سعادت بشری گفته بود و من هم شنیده بودم و اگر انجام می دادم چگونه خوشبخت بودم، ولی انجام ندادم و اکنون این چنین بدبخت هستم، آن هم بدبختی که در آخرت باشد.

حکمت نقل قصص در قرآن

قرآن مجموعه‌ای است که به انحاء مختلف راههای سعادت بشری را بیان نموده است، گاهی به صورت احکام و گاهی به صورت قصص و حکایتها؛ حکایت انبیا را که قرآن ذکر می کند به جهت جنبه تاریخی آن نیست، چون قرآن کتاب تاریخ نیست و ذکر کردن احوال آدم به جهت تاریخ دانستن نیست، زیرا به ما چه مربوط است که فلان قضیه، فلان جور شده است، بلکه ذکر قصه آدم با شیطان برای تنبیه ماست تا بدانیم که اگر کسی از بهشت دور مانده، چه طور باید دوباره به آن وارد شود و چگونه می شود که از درگاه خداوند به انسان خطاب اخراج می رسد؟ و کدام صفت باعث غفران می گردد؟ و کدام صفت باعث لعن می باشد؟

قرآن مجید در قصص و حکایات انبیا که سیر مردمان برجسته و قابل ذکر را برای ما بیان می کند، برای این است که بدانیم برجستگان عالم که مربی بشر بوده اند چگونه خودشان تربیت یافته اند و رفتار آنها چگونه بوده است؟

حضرت موسی بعد از آن همه سیر، روی منبر نشست و می خواست برای مردم وعظ کند به قلبش خطور کرد که من از کجا به کجا رسیدم و چقدر بزرگ و افضل شدم، فوراً حکم شد بیا پایین و چون ناقصی برو تا تربیت بیابی و اگر تربیت یافتی آن وقت می آیی و تربیت می کنی، فوراً از منبر پایین آمد و هرچه مردم التماس کردند که نرو، گفت: خیر، باید بروم؛ و لذا با آن رفیقش آمد تا خضر را پیدا کرد و چه تربیتها از او

گرفت،^۱ و چقدر آداب تعلم، در آیه شریفه‌ای که حکایت حال او را می‌فرماید وجود دارد: ﴿قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا﴾^۲ شهید ثانی در منیة المرید می‌فرماید: دوازده ادب از آداب تعلم بلکه بیش از آن در این آیه هست.^۳ بالجمله: انسان باید بداند که مثل افراد انواع دیگر نیست، او نوعی است که از افراد آن مانند یحییٰ علیه السلام، عیسی علیه السلام و ایوب علیه السلام و زکریا علیه السلام می‌باشند. لذا باید ببیند اینها چه سیرهایی نموده‌اند تا به آنجا رسیده‌اند.

روشن بودن راه سعادت برای انسان

حضرت پیغمبر اکرم صلی الله علیه و آله و سلم نمی‌خواست که ما فقط به چراگاه بهتری برسیم که خورد و خوراکش بیشتر از اینجا باشد و در همان جنبه‌ای که الاغ - مثلاً - از صورت جماع لذت می‌برد ما هم پای بند همان جنبه باشیم و به جماعی برسیم که طولش پانصد سال خواهد شد با آن حورالعینهایی که هست. بلی، چون نمی‌شد یک دسته از افراد بشر را به غیر این‌گونه چیزها به آخرت آورد، اینها را برای این‌گونه اشخاص فرمود تا لااقل به طمع اینها از آتش بیرون آمده و در چنین مرعایی واقع شوند؛ زیرا منظور اصلی این است که مردمان به آن مقامی برسند که خود مبلغ قرآن به آن مقام رسیده است؛ ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾^۴ منظور او این بود و راههای این سعادت را هم بیان نمود، ولی چون ما خوشبختی را تنها در این می‌بینیم که این بطن و فرج خوشبخت باشند، لذا ما هم کفایت کردیم به اینکه خوشبختی در این چند روز باشد، غافل از اینکه این عالم حیات ندارد، سعادت ندارد، لذت ندارد و لذاتش مخلوط به هزاران الم است، لذیذ بالذات ندارد و لذتی جز لذت ضعیف که

۱- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۳۷؛ تفسیر عیاشی، ج ۲، ص ۳۳۲.

۲- کهف (۱۸): ۶۶.

۳- منیة المرید، ص ۱۱۵.

۴- نجم (۵۳): ۸ - ۹.

ادراک آن نیز خوشبختی و سعادت ضعیف خواهد بود ندارد.

بلی، خود این عالم طبیعت مبدأ سعادت و شقاوت آن جهان است و این دارالبذر و مزرعه است؛ سعادت ابدی اینجا کشته می شود و شقاوت ابدی هم اینجا درست می شود، اینجا فقط مبدأ است و جای بذرافکنی است ولی حصاد آنجاست.

البته سعادت معنایش بیش از این نیست که گفتیم و فارسی اش خوشبختی است و گفتیم خوشبختی ذائقه مثلاً چیست، و خوشبختی لامسه چیست، و مقابلش بدبختی است که گفتیم بدبختی هر چیزی به ادراک ناملایم می باشد، و این عالم دنیا مبدأ خوشبختی و بدبختی آن جهان است و مبدأ عذاب و الم و نعمت و صحت و سلامتی آن جهان است. شاید معنای حدیث «السعيد سعيدٌ في بطن أمه و الشقي شقي في بطن أمه»^۱ همین باشد و مراد از سعادت و شقاوت غیر از آنچه گفتیم نباشد، نه اینکه ذاتی باشند تا چنانکه گفته اند، بگوییم: «الذاتی لا يتغير» و یا «لا یعلل» و سعادت را از ذاتیات بشمریم و بگوییم: سعید، ذاتاً سعید است و قابل تعلیل نیست؛ چنانکه شقی هم ذاتاً شقی است و قابل تعلیل نیست، مسلماً معنای سعادت و شقاوت این طور نیست، بلکه این عالم فقط مبدأ و مزرعه سعادت و شقاوت آخرتی است که از اینجا تولید شده و ذخیره می گردد و لذا می گویند که عیسی عليه السلام فرمود: «لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين»^۲ اگر ایشان این را فرموده باشد، ممکن است همین دو ولادت - ولادت از رحم مادر عرفی و ولادت از رحم مادر طبیعت - را اراده کرده باشد، و ولادت طبیعی یعنی انسان از رحم مادر طبیعت باید بیرون رود بعد از آنکه از رحم مادر و امّ عرفی بیرون رفته است.

و یا اینکه مراد حضرت عیسی عليه السلام این باشد که باید یک دفعه از دار طبیعت تولد حاصل شود و دفعه دیگر هم از عالم برزخ تولد حاصل گردد، تا به عالم ملکوت برسد، و یا اینکه مرادشان تولد اختیاری و فطری باشد.

۱- توحید صدوق، ص ۳۵۶، حدیث ۳؛ عوالی اللئالی، ج ۱، ص ۳۵، حدیث ۱۹.

۲- کشف الحقائق، ص ۲۰۶؛ شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۵۷.

فصل دوم

کیفیت حصول سعادت^۱

بعد از بیان اصل حقیقت سعادت، این فصل در کیفیت تحصیل سعادت منعقد می‌شود.

تعلیمات انبیا جامع‌ترین برنامه سعادت

کیفیت تحصیل سعادت به این است که انسان در مراتب ثلاثه، خود را تزکیه کرده باشد تا به آن سعادت برسد که اعلی و آدوم و ابهی است و انبیا و مرسلین برای تعلیم این کیفیت تحصیل آمدند تا انسان بتواند خود را به آن مقام برساند. دستوراتی که داده‌اند، آن‌چنان جامع است که حتی خواب انسان و قضای حاجت و موافقه او احکامی دارد، خوردنش احکامی دارد، و کلیه معاملات و عبادات انسان در تحصیل این منظور حکمی دارد، مثلاً هر مرتبه را عبادت و توحید و تکبیر است و حتی مرتبه جسم را باید به تکبیر و علو ذاتی حق عادت داد و این پوست و گوشت و استخوان و دم را هم به توحید آورد تا اینها هم در مرتبه خود به تعظیم و تکبیر قیام کنند.

البته آنچه در حق اینها ممکن است آن است که موقع دعا و یادآوری خدا، به بالا - که اشاره به علو ذاتی حق است - متوجه شوند؛ لذا موقع حاجت‌خواهی دستور است

که دستها را به طرف آسمان نگه دارند.^۱ و باید سعادت مرتبه شهود و جسم و جسمانی را تحصیل نمود، سعادت اینها آن وقتی حاصل است که چشم، عادت کند همیشه عظمت حق را ببیند و به مجوزات شرعیه نگاه کند و از محرّمات خود را بپوشد. اگر انسان، طبیعت را تحت قانون الهی درآورد، با اینکه طبیعت است، الهی می شود. خوردن و خوابیدن، گرچه طبیعی است ولی وقتی تحت قانون الهی درآمد، الهی می شود و در روح انسان تأثیر می نماید.

همان نکاح که از اقوی خواص حیوانی و طبیعی است، انسان آن را هم می تواند الهی کرده و از اسباب ترقیات روحی نماید، این همان نکاحی است که قانونی شود و به طریقه سنّیه عملی گردد؛ یعنی مواقع مکروهات را مراعات نماید و آداب شرعی آن را در نظر داشته باشد، و اگر چنین شد، قوه شهوت قوه ای می شود که می توان با آن عبادت کرد.

بالاخره انسان این قوا را طوری باید تعدیل کند که قوای انسانی شود؛ شهوت صرف نباشد، بلکه شهوت انسانی گردد و غضب مطلق نباشد تا مثل غضب حیوانی گردد، بلکه مثل کلب معلّم باشد نه مثل کلب هراش؛ و این در صورتی است که غضب، غضب انسانی گردد و همین طور قوای دیگر، و راهش این است که به قانون الهی سورت آنها شکسته شود؛ زیرا اگر به قانون الهی سورت قوا شکسته شد، قوه غضبیه یکی از قوای شریفه خواهد شد که با آن از ناموس الهی و از ناموس خود انسان و از ناموس دینی و از ناموس مملکتی دفاع می شود، و وقتی که به دستور شرعی درآمد، از اهمّ عبادات می گردد که فوز عظیم است؛ لذا همان آدم کشی و خونریزی در معرکه جهاد، از اهمّ عبادات می شود و مأکولی که مباح است هنگامی که به عنوان مباح الهی خورده شود در قلب و روح انسان تأثیر نورانی دارد.

و بالجمله: اگر قوای جسمانی و مرتبه شهود را الهی کرد، نوبت مرتبه متوسطه است که خیال و باطن را از وسوسه ها خالی کند و کم کم عادت کند که از غیر خدا

خوف نداشته باشد و خوفش فقط از خدا باشد و طمع به مال دیگران نکند و حسد به نعمت دیگران نورزد و باب احتیاج به غیر باب غنی مطلق باز نکند، و همین طور تا به مرتبه بالا برسد که قوه عاقله باشد؛ اعتقادات باطله را راه ندهد و تا اندازه‌ای که ممکن است، براهین داله بر توحید و کمال مطلق و نور الانوار را در قوه عاقله تثبیت کرده و تحکیم نماید که اگر از حد برهان گذشت چه بهتر، و اگر در این عالم از حد برهان نگذشته باشد، مستعد گردد تا به واسطه خرق حُجب و دفع حجابهای مانع - که با فراغ از طبیعت حاصل می‌گردد - افاضه را قبول نماید.

لزوم تعدیل و تقویت عقل نظری و عملی

چنانکه آخوند رحمته الله علیه در اول این فصل می‌فرماید، برای انسان در تحصیل سعادت، دو جهت لازم است:

جهت اول عبارت است از اینکه عقل نظری از مقام هیولانی و استعداد قبول حقایق نظام عالم و معقولات صرف، به مقام فعلیت درآید و عقل هیولانی او، همانند هیولای عالم رو به فعلیات گذارد و حقایق نظام عالم را به آن نحوی که هست، ادراک و تعقل کند.

البته وجود و صور عقلیه و مجردات را تعقل و مشاهده عقلیه کردن، از اسباب سعادت انسانی نمی‌شود.

آخوند رحمته الله علیه گرچه این معنی را فرموده است، ولی اگر منظور این باشد، درست نیست، بلکه باید عقل نظری، اشیاء را آن طوری که در نظام وجود است به همان نحو درک و تعقل کند، گرچه عالم مجردات و عقول باشد که مستقلاً موجود نیستند بلکه مستقلاً موجودند، پس باید انسان آنها را با عقل نظری چنین تعقل کند تا عقل هیولانی به مقام عقل بالفعل برسد، نه اینکه وجودات مجرد را بالاستقلال تعقل کند بلکه مستقلاً تعقل نماید؛ زیرا اگر مستقلاً درک کند وسیله حجاب و باز ماندن از سعادت مطلقه است.

اگر حکیمی وجودات را - ولو عالم عقول باشد - به طور استقلال تعقل و اثبات کند، حجاب است؛ ولی اگر شخصی علوم طبیعی را ادراک کند ولی نه مستقلاً بلکه استظلالاً، سعید است.

والحاصل: چون سعادت، ادراک و تعقل وجود است، لذا باید نظام وجود را به آن نحوی که مبدأ و معاد است درک نموده و تعقل کرد.

این یک جهت بود که انسان در تحصیل سعادت آن را لازم دارد.

جهت دوم این است که عقل، عملی باشد؛ یعنی جوارح و اعضا، اعمال صالحه انجام دهد، اعمالی که مناسب وجود انسانی باشد و در حقیقت، قوا و جوارح، طهارت حاصل نماید با عملهایی که مناسب مقام انسانیت بوده و باعث کدورات و ظلمات و احتجابات نباشد. و اعمال جوارح و قوا اعمالی باشد که سازگار با روح و نفس انسانی باشد؛ چون عمل صالح همانند دواى صالح است، چنانکه دواى صالح همان دواى است که با مزاج سازگار باشد، عمل صالح نیز عملی است که با روح انسان سازگار است.

خداوند متعال فرمود: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۱ به گمان حقیر، وجه و علت مفرد آورده شدن عمل صالح آن است که غیر از عمل واحد که عبارت از عمل لله باشد عملی سازگار مقام انسانی نیست، چنانکه آیه شریفه ﴿إِنَّمَا أُعْظِكُمْ بِوَاحِدَةٍ﴾^۲ شاهد آن است، و چنانکه حضرت امیر علیه السلام در دعای کمیل این معنی را می فرماید: «حتی تکون أعمالي و أورادي کلها ورداً واحداً»^۳ که با ورد واحد باشد، پس اگر انسان در کثرت باشد، در عمل صالح نیست؛ چون اوراد متعدد، با انسان ناسازگار است.

ما فعلاً در کثرت واقع هستیم و حتی عبادت‌مان آلوده به هواهای کثیری است، هوای

۱- نحل (۱۶): ۹۷.

۲- سبأ (۳۴): ۴۶.

۳- مصباح المتهدجد، ص ۷۸۰؛ مفاتیح الجنان، دعای کمیل.

املاک داریم، هوای تعین و تشخیص داریم، هوای تقدم داریم، هوای زن و بچه داریم، بعضی از ما به هوای استراحت وارد شغل روحانیت شده‌ایم و بعضی هم به هوای تقدم بر دیگران این را انتخاب نموده و بعضی برای فریب دادن بیچارگانی از عوام، دامی از اظهار تقدس گسترانیده‌ایم.

و بالجمله: هواهای متعدد داریم، وردهای مختلف داریم، ورد صحت بدن داریم، ورد شکم داریم، ورد جمع مرید داریم، ورد جاه و دولت و مال و منال داریم، ورد فرش و مسند و قالی داریم، ورد خانه و لانه و آشیانه داریم، ورد صدر مجلس و اطاعت مردم داریم و ورد نفوذ کلمه و استعلا داریم. این اوراد مختلف و هواهای متعدد، سازگار با انسان نیست، بلکه انسان را از سعادت باز می‌دارد. آنچه با انسان سازگار است، عمل صالح است و آن هم واحد است.

با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست

یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن^۱

هوای ما هم متعدد است؛ چشم یک هوایی دارد، ذائقه هوای دیگری دارد، گوش هوای دیگری دارد، زبان با هوای دیگر است، شکم هوای دیگری دارد، حسد هوای دیگری دارد، طمع با هوای دیگر است، خیال و وهم هواهای دیگری دارند، امان از این اوراد و هواها! اگر کسی با عمل توانست این قیود را بشکند و عملها را به عمل صالح واحد برگرداند و اوراد را به ورد واحد ارجاع دهد، ﴿فَلْنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً﴾^۲، خدا می‌فرماید: این عامل به عمل صالح را به زندگی طیب و طاهر زنده می‌کنیم، نه اینکه گمان کنی چنین کسی در این عالم در زندگی طیب و طاهر نیست، بلکه اگر عامل صلاح شد در این عالم، زندگی طیب و طاهر پیدا می‌کند. بعضی گمان می‌کنند کسی که در کناری نشسته ولی برای علایق این دنیا مثل زر و زیور بی‌تابی می‌کند، مانند آن کسی است که اینها در نظرش مثل سنگ و سنگ‌ریزه است؛ این گمان باطل است؛

۱- دیوان سنایی غزنوی، قصیده در مدح احمد بن فضل غزنوی.

۲- نحل (۱۶): ۹۷.

چون چنین شخصی نظرش بلندتر از اینهاست و او برای رضای خدا قیمت قائل است و کسی که برای زر و زیور قیمت قائل شد، چیزهای پرقیمت در نظرش از قیمت می افتد.

بالجمله: برای تحصیل سعادت دو جهت لازم است: یکی رسیدن عقل هیولانی به مرتبه عقل بالفعل، و دیگری عمل صالح عقل عملی؛ یعنی باید عقل نظری به درک حقیقت اشیاء کماهی؛ یعنی کماهی اظلال و مستظلات برسد و عقل عملی هم با عمل و تصفیة قوای جسمانی کمک کند، و حقیقت انسان مثل یک آینه در غلاف است که هم صفای آینه لازم است، و هم خروج از غلاف، تا صور در آن مرآت نقش بندد، پس اولاً لازم است که انسان صفای معنی داشته باشد و دیگر اینکه از غلاف و قشر و علایق بدنی و دنیایی بیرون آمده باشد، و اگر این دو مانع رفع شود؛ یعنی صفای روحی پیدا گردد و کدورات بدنیه برداشته شود، اتصال به عالم بالا پیدا می شود.

و به عبارت دیگر: اگر صفای باطنی حاصل شد و علایق بدن هم برداشته شد، اتصال تام حاصل می شود، چنانکه دعابۀ وهم و شیطنت طبیعت مادامی که انسان در طبیعت است ممکن است دامن گیر او شود. و چنانکه خواب هم که برادر مرگ است، چنین است؛ چون خوابی که انسان می بیند یا به این جهت است که محسوسات حسیه ارتقا پیدا کرده و صور آنها در مخزن خیالیه باقی مانده و انسان در وقت خواب آنها را می بیند، و یا اینکه نفس در موقع خواب که اشتغالش از طبیعت کم شد، صفایش بیشتر شده و متصل به عالم ماورای طبیعت می شود و از حقایق آنجا کشف می نماید.

بالجمله: برای انسان لازم است که عقل عملی داشته و قوا و آینه طبیعت را تعدیل کند و آن را از افراط و تفریط به در آورد، و اگر تعدیل کرد، چنان می شود که گویا قوای طبیعی و شیطانی و حیوانی ندارد؛ زیرا وقتی متضادین تعادل کردند از خاصیت می افتند؛ مثل اینکه اگر آب سرد و گرم را به یک اندازه ممزوج کنند، حرارت و برودت تعدیل شده و ملایم می شود و گویا حرارت و برودت نیستند، اوصافی که مقتضای خود را خواهان هستند نیز چنین هستند، مثلاً شهوت مقتضای خود را می خواهد

اگرچه عالم خراب شود، و هکذا غضب می خواهد به مقتضای خود برسد هرچه می خواهد بشود.

و بالجمله: هر یک از اوصاف انسانی از قبیل ذوق، لامسه، باصره، سامعه، غضب و شهوت مقتضای خود را خواهان است، باید در انسان قوه عدالتی باشد که بتواند با آن قوه، اینها را تعدیل کند و مشتتهی و لا مُشتهای اینها را جمع نماید، و میزان شرع باشد که هرچه را اجازه داد، عمل کند ولو مُشتهای یکی از قوا نباشد، و هرچه را نهی کرد عمل نکند ولو مُشتهای یکی از قوا باشد؛ مثلاً تَغَضُّب و لا تَغَضُّب یکی باشد، به این معنی که آنچه تَغَضُّب است و از او غضب دارد، اگر شرع اجازه نداد، مثل لا تَغَضُّب باشد، و آنچه لا تَغَضُّب است، اگر شارع به او امر کرد، بر او غضب داشته باشد، و هکذا در مقتضیات قوای دیگر.

به هر حال باید نفس بر این قوا استعلا داشته باشد و اینها از آن منقهر گردند و نفس، قهاریت داشته باشد و هر چیزی را که بر قوا تحمیل کرد، قبول کنند و از هر چیز که باز داشت باز داشته شوند؛ مثلاً نفس، نسبت به چیزی که مورد غضب شرع است طوری باشد که با قهاریت و استعلای خود بتواند قوه غضب را به راه انداخته و تحریک کند. و اگر چیزی باشد که از نظر شرع مغضوب نیست اگرچه مورد آن مقتضای قوه غضب است، نفس قاهر شود که بتواند قوه غضب را رام کرده و از سورت بیاندازد.

و بالجمله: باید نفس بر قوا مستعلی باشد، نه اینکه قوا بر نفس استعلا داشته باشند، و این طور نباشد که مقتضیات قوا وقتی موجود شدند و قوا طالب و مایل گردیدند، نفس، مقهور شده و به عقب قوا به مشایعت آنها رود، تا آنجا که کثرت حاصل آید، و هر قوه مقتضایی را که طالب است به آن برسد و نفس در این قوای مختلف و متشتت که همه مستقل شده اند فانی گردد و تابع و مشایع اینها شود، و چون مقتضیات آنها مختلف است تشتت و کثرت و نفاق حاصل آید، بلکه نفس باید بر همه مستعلی باشد و همه مأموم نفس شوند و نفس امام قوا گردد و قوا را از استقلال و قهاریت بیاندازد.

شاید معنای جمله «المؤمن وحده الجماعة»^۱ این باشد که مؤمن و نفس عادلۀ او امام شود و قوا به مشایعت و مأمومیت او حاضر باشند؛ چون ایمان، صورت و ملکۀ نفس است لذا طبق ایمان بالله حرکت خواهد کرد و قوا هم تابع او خواهند شد، اینجاست که امام هر اشاره‌ای کرد، مأمومین و تابعین با اشاره و به حکم سلطان انجام وظیفه خواهند کرد و چون سلطان مؤمن و عادل، طبق ایمان حکم خواهد کرد لذا همه قوا، ایمانی می‌باشند، «الناس علی دین ملوکهم»^۲ و البته انسان وقتی توانست قوا را تعدیل کند و افراط و تفریط را به مقام عدالت بیاورد، انسان می‌شود.

همانند جمع حرارت و برودت که ماء فاطر حاصل می‌شود، و مثل این می‌شود که حرارت و برودت نیست، با اینکه هر دو هست و ماء فاطر، بالنسبة الى الحرارة برودت دارد و بالنسبة الى البرودة حرارت دارد. مثل این است که این قوای حیوانی را ندارد و انسان می‌شود. و البته تعدیل بر میزان شرع، محتاج عقل نظری است و با جهالت نمی‌توان تعدیل کرد، «والجاهل إمّا مُفْرِطٌ»^۳ مثل جهلهای ما، «و إمّا مَفْرُطٌ»^۴ مثل آن مرتاضی که یک چشم و یک گوشش را بست و گفت دو تایی دیگر بس است.

و الحاصل: در نیل به سعادت عظمی، لازم است عقل نظری باشد تا با صفای ذاتی بتواند اشیاء را بما هی مستظلات ببیند و درک بکند، و اگر به این نحو ندید، رسیدن به سعادت عظمی غیر ممکن است.

مراتب سعادت‌مندان

اگر در این جهان نمی‌تواند حقایق را بالمشاهده، کما هی اظلال و غیر مستقله بل شؤون و جمالاً للحق درک کند، لازم است با براهین علمی اثبات نماید و به مفاهیمی عالم باشد و مبدأ و معاد را به آن نحوی که در نظام خارج به طور استظلالی هستند با

۱- خصال صدوق، ج ۲، ص ۵۸۴، ذیل حدیث ۱۰.

۲- موسوعة اطراف الحدیث النبوی، ج ۱۰، ص ۹۵.

۳ و ۴- بحار الانوار، ج ۱، ص ۱۵۹، حدیث ۳۵.

برهان اثبات کند، و باید مفاهیم مذکور را طبق نقشهٔ خارج اثبات کند و اعتقاد پیدا کند؛ چون اگر مفاهیم این طور نباشد یعنی با براهین، مفاهیم غیر استظلالی را اثبات کند، اگرچه حکیمی باشد که کتاب در توحید و مبدأ و معاد بنویسد و آن را از اول تا آخر با براهین اثبات کند، فایده و نتیجه‌ای نخواهد داشت.

اگر کسی علوم طبیعی بنویسد؛ یعنی مثلثات و مناظر و خواص و آثار اشیاء و طب و امثال آن بنویسد، ولی اینها در نظرش الهی باشد و وجههٔ استظلالی داشته باشد، فایده دارد.

بالجمله: اگر با برهان، مفاهیمی را که کج و معوج و خلاف نقشهٔ خارجی نباشد ثابت کرد و عمل صالح هم داشته باشد؛ یعنی اعمال او شایسته و صالح به مقام انسانیت باشد ولو در این دنیا کشف حقیقت نشود و درک حقایق و ملذّات حقیقیه نکند، اما همین که از این طبیعت علاقه‌اش سلب شد، آنچه که با برهان، ملکه شده بود بالوجدان می‌یابد. هذا کله سعاده المقرّین.

اما ممکن است شخص از متوسطین باشد، یعنی کسانی که اعمال صالحه انجام داده و اخلاق را طوری که طبق ظواهر شرع است تعدیل نمودند ولی از حیث عقل نظری در مرتبهٔ تخیل بوده و خیال ملذّات را نموده‌اند و عوامل بالا را به طور خیال تصور و تخیل نموده و فقط توانسته باشند نِعَم متوسطهٔ آن‌چنانی را تخیل کنند و در مرتبهٔ خیال بعضی از ملائکه را که در مرتبهٔ برزخی واقعند تصور کرده باشند؛ چنانکه مردم عادی گمان می‌کنند که ملائکه مثل مرغ، پر دارند؛ گرچه ممکن است دسته‌ای از ملائکه که در مرتبهٔ برزخیه واقعند این طور باشند.

و بالجمله: اگر اعمال صحیح و صالح انجام داده و تعدیل قوا نموده باشند، صفات را به طور خُلق حاصل کرده و تعدیل نموده باشند و آن حقایق موعوده را طبق فهم خود تصور و تخیل نموده باشند، بعد از مرگ برای اینها جنّات متوسطین حاصل خواهد شد و نفوسشان طبق ملکاتشان در آنجا مشغول فعالیت خواهند شد، و مردم عادی که همهٔ چیزهایی را که در شرع است و با براهین قوی می‌شود آنها را اثبات کرد

- چون تابع شرعند - مفروض الوجود گرفته‌اند و به آنها معتقدند و اصلاً ملکه‌شان ملکه قبول قضایای شرعیه می‌باشد، اینها بعد از آنکه اشتغال نفس از طبیعت کم شد، ملکه‌شان شروع به فعالیت خواهد کرد.

چنانکه در خواب هم این طور است که انسان طبق ملکاتش خواب می‌بیند؛ مثلاً کسی که از صنف ما طلبه‌هاست، ابدأً در خواب نمی‌بیند که دزدی می‌کند؛ چون ملکه آن کار در او نیست، و آدم کشتن را در خواب نمی‌بیند، بلی مثلاً می‌بیند که با هم مباحثه می‌کنند و ادله اقامه می‌نمایند و مثلاً بر طرف بحث غلبه می‌کند و از این چیزها می‌بیند، چون نفس به اینها عادت کرده است و هر وقت هم از اشتغال طبیعی تقریباً فارغ می‌شود، طبق ملکه شروع به فعالیت می‌نماید و هر نفسی مناسب ملکه خود، خواب می‌بیند. اگر نفس، نفسی باشد که اعمال صالحه کرده و خُلُقهای حسنه داشته باشد، در خواب هم تخیلاتش مناسب با ملکاتش می‌باشد، و شاید شیخ مرتضی رحمته الله هم با آن علمیتی که داشت در خواب می‌دیده که چیزی می‌نویسد و یا مسأله شرعی را مورد دقت قرار می‌دهد و از آن چیزهایی که ما در خواب می‌بینیم ایشان در خواب نمی‌دیده است.

شاید فرمایش حضرت امیر علیه السلام هم که فرمود: «لم أشرك بالله طرفة عين أبداً»^۱ ناظر به این جهت باشد که ملکات نفس شریف علوی، طوری مقدس و مطهر است که از لطافت، اصلاً به قلبش، شرک‌خاطر هم نکرده است آن طوری که در قلوب مؤمنین خیلی مقدس می‌آید که آیا در قضیه مبدأ همان طور است که می‌گویند؟ اگرچه این‌طور وقتی آمد به واسطه قوه فائده‌ای که در قلوب مؤمنین هست، فوراً این‌طور را دفع می‌کنند.

بالجمله: این قضیه ضروری است؛ کسانی که ملکه نامربوط گفتن را ندارند، می‌بینی که اگر در نهایت غضب هم باشند، حرفهای نامربوط از زبانشان بیرون نمی‌آید و فحاشی نمی‌کنند و حرفهای مغلظ نمی‌گویند، ولی آن کسی که از گفتن حرفهای

۱- خصال صدوق، ج ۲، ص ۵۷۲، حدیث ۱.

نامربوط مضایقه نداشته باشد، می‌بینی همین که غضبناک شد، بی‌اختیار، حرفهای نامناسب می‌زند.

بالجمله: اگر انسان تخیلات صحیح‌های طبق خارج، بدون اینکه کج و معوج باشد بنماید و بعضی از مراتب - مثلاً مرتبه برزخیه - را درک کرده باشد و عملش هم صالح باشد، این چنین متوسطین را جنتی متوسط است که به انشای نفس، طبق ملکاتش انشا خواهد شد و این چنین کسی با ملائکه‌ای که متخیلش شده است، محشور می‌شود و جنتی که از صور عملش است خواهد داشت. و این‌گونه اشخاص متوسط، گرچه جنتی هم دارند و از اصحاب یمین هستند، ولی از مقربین نیستند تا برای آنها جمال و جلوه حق و مجردات نوریه عالم عقول کشف و درک شود.

آخوند رحمته الله علیه می‌فرماید: اقل مراتبی که برای معاد روحانی لازم است آن است که با عقل نظری بداند و تعقل کرده باشد. آخوند رحمته الله علیه در اینجا تقریباً یک دوره فلسفه را بیان کرده و می‌گوید که اقل مراتب این است که مبدأ و صرف الوجود و غنی بی‌نیاز و نسبت عالم را به حق تبارک و تعالی بداند و بداند که عالم، شوون و جلوه اوست و از خود، هیچ استقلالی نداشته و ظلند و بداند که مبدأ اعلی، استکمالی از موجودات ندارد و با اینکه به اینها مستکمل نیست، ولی اینها را برای خود خلق فرموده است و معنای «خلقناک لأجلی»^۱ را که چون واجب تعالی تام الفاعلیه و واجب الوجود من جمیع الجهات است و این تمام الفاعلیه، فعل خواهد داشت، ولی نه اینکه فعل انجام دهد تا تام الفاعلیه باشد، بلکه چون تام الفاعلیه است اثر خواهد داشت و بی‌اثر نخواهد بود بداند، و بداند که اشیاء حیثیتی از خود ندارند و در وجود منبسط که ظل و اثر اوست، فانی اند و آنها را به آن وجهه فنای ظل در ذی ظل ببیند، و تمام اشیاء را کماهی مستظله بداند و عالم را شوون و جلوه حق بداند و بداند که مبدأ اعلی، تام الفاعلیه است و لذا دائم فیض است، و فیض با اینکه حادث و فقیر است ازلی و ابدی می‌باشد، و علم ذات را بفهمد و بداند که ممکن نیست ذره‌ای غایب از علم حق باشد ولو متغیر و

حادث باشد، بدون اینکه تغیر و حدوثی در علم حق در مرتبه ذات حاصل آید. از یک شخصی که خیلی هم فاضل بود، شنیدم که می‌گفت: این حرکتی که این دست کرد تا حال نبود، حالا پیدا شد و تا این موجود شد خدا عالم شد، وقتی متغیر و زایل شد، علم هم قطع می‌شود، البته معلوم است این شخص، علم واجب در مرتبه ذات را تحصیل نکرده است.

و بالجمله می‌فرماید: باید اوصاف کمالیه حق را تحصیل کند و بداند که بسیط الحقیقه، کل الکمال است و چیزهایی که بر کثیری محجوب مانده بر او محجوب نماند، و مثل آنهایی نباشد که دو دسته اوصاف برای حق قائل شده‌اند: اوصاف جمالیه و جلالیه؛ چون اوصاف جلالیه از نفهمی متکلمین است که به مطلب نرسیده‌اند؛ زیرا سلب السلوب، صفت نیست، سلب السلوب چه تحصیلی دارد تا وصف باشد؟ و هکذا اوصاف اضافیه مثل عالمیت و قدرت و حال اینکه اینها هم تحصیلی ندارند، بلی اگر اوصاف اضافیه اشراقیه باشد، انسان باید بفهمد که اضافه اشراقات جلوه حق به چه نحوه است و اشراق اول و فیض منبسط به چه نحو ظل اقدس است.

والحاصل: اقل مراتب سعادت این است که انسان یک دوره فلسفه را بداند. مرحوم آخوند^{رحمته} بعد از تفصیل این مطالب می‌فرماید: هر کسی معارفش اینها باشد، به فوز عظیم و سعادت کبری رسیده است با اینکه اول گفته بود: این اقل مراتب است؛ ولی معلوم است که مناطی برای حرف ایشان نیست و اینکه سعادت عظمی و فوز عظیم می‌گوید برای این است که انسان گاهی به این مطالب نمی‌رسد به خاطر جهلی است که به مطلب دارد و از این جهت که جهل دارد، نمی‌فهمد و قصور دارد که اینها را بفهمد و لذا چون نفهمیده، با آنهایی که فهمیده‌اند و گفته‌اند، خوب نیست و شاید هم گفته‌های اینها را مورد سخره قرار دهد؛ مثلاً من حیث لایشعر قائلین به صرف الوجود را سب می‌کند و می‌گوید: آن صرف الوجودی که آنها گفته‌اند، چنین و چنان است و حال آنکه نمی‌فهمد کسانی که اینها را گفته‌اند قصدشان خداست، و بعضیها هم از روی عناد و لجاجتی که دارند، اظهار

عداوت می نمایند و اینها کارشان سخت است، چون از روی عناد جدال می کنند. محیی الدین می گوید: در مکاشفات خود دیدم ﴿تَخَاصُّمُ أَهْلِ النَّارِ﴾^۱ اهل حدیثند که تخاصم جدلی کردند و صورت عملشان در آخرت ناراست؛^۲ زیرا وقتی که راوی حدیث گفت: قال رسول الله ﷺ باید ساکت شد و گوش داد، و شاید این معنی در احادیث هم باشد که جدال ولو به حق باشد، جایز نیست.^۳ چنانکه روایت شده که رسول خدا ﷺ به جایی می رفت، دید جماعتی جدال می کردند با اینکه مسأله دینی بود، حضرت در حالی که جامه مبارکش یا عبایش بر زمین کشیده می شد و متغیر الحال و غضبناک بود، به ترک جدال امر کرد ولو به حق باشد.^۴

ناگفته نماند: بعد از درست کردن همه براهین بر مبدأ و معاد و اینکه در عالم غنایی به جز غنای حق، و قدرتی به جز قدرت او نیست و با برهان، توحید فعلی و ذاتی و صفاتی را فهمید، اینها کافی نیست، بلکه باید قوه عامله را تقویت کرد که اینها را بر صفحه قلب ثبت کند. من خودم آدمهای زیادی را دیده ام که سی سال به علم توحید مشغول شده و در عرض این سی سال هم خداوند متعال او را نگذاشته که بیچاره باشد، ولی با وجود این، دلش چنان مضطرب است که در امور معاش و معیشت به قدر خردلی توکل ندارد، با اینکه اگر به همین شخص بگویی در عالم قدرتی به غیر قدرت مطلقه حقه هست، دلیل و برهان اقامه می کند که نیست. همه اینها برای این است که قوه عامله ضعیف است و نتوانسته آنچه را که با برهان فهمیده است به قلب بیاورد، اگر توحید قلبی باشد، خیلی چیزها همانند: رضا، تسلیم، اطمینان، طمأنینه قلب، یأس از مافی ایدی الناس، توکل و صبر به دنبال آن می آید.

۱- ص (۳۸): ۶۴.

۲- فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۲۹۸.

۳- اصول کافی، ج ۲، ص ۳۰۰، حدیث ۲.

۴- بحار الانوار، ج ۲، ص ۱۳۸، حدیث ۵۴.

فصل سوم

بیان شقاوت^۱

اختلاف انسانها در شقاوت

چنانکه گفتیم سعادت برای اشخاص، مختلف است، همین طور شقاوت هم مختلف می باشد؛ مثلاً شقاوت مالاها غیر از شقاوت عوام است؛ چنانکه سعادت آنها هم متفاوت است، زیرا یک دسته از نوع بشر شبیه حیوانات هستند، مثل امریکاییهای اصلی قدیم یا وحشیهای افریقا، چون اینها از مبدأ و معاد خبری ندارند و از امور اعتقادی محروم بوده و متوجه معانی نبوده اند و آن چیزهایی که به قلوب ما خطور می کند، اصلاً به اذهان آنها خطور نکرده است و در غفلت بخت مانده اند؛ لذا اینها، هم از سعادت اعتقادی حق و هم از شقاوت اعتقادی باطل محروم هستند، اینها مثل حیواناتند که فقط جهات حیوانیشان مثل غضب و کینه و سببیت تکمیل می شود، پس اینهایی که مثل حیوانات بوده و قوای حیوانیشان کامل شده و ملکات حیوانی تحصیل کرده اند، در آخرت فقط مجرد برزخی حیوانی دارند و ملکاتشان طبق نفوس برزخیه آنها فعالیت خواهد کرد.

و از این جهت در شقاوت خواهند بود که از درون نفس، طبق ملکات، موجبات الم تشکیل خواهند داد و از این جهات که انشئات نفس، طبق ملکات خواهد بود، چنین کسانی معذب خواهند بود؛ چون هیچ صورت اعتقادی نداشتند و نور توحیدی

در قلوبشان اکتساب نشده که بعد از چندی ظهور و بروز نماید. و خلاصه نور توحیدی به صورت اعتقادی حتی به طور کمون و اضمار حاصل نبوده و کسب نشده تا از این راه بعد از مدت متمادی نجاتی پیدا شود. بلی، گرچه در اینها صورت اعتقادی توحیدی نمی باشد، ولی چون اصل توحید فطری یعنی همان عشق به کمال که در همه است، در اینها نیز هست و در این معنی بین متمدن و غیر متمدن، افریقایی و اروپایی و آسیایی و سیاه و سفید فرقی نیست، در نتیجه احتمال دارد که همین نور توحید فطری جلوه کند.

گرچه آنان طبق ملکات خود، در نار و جهنم داخلی خود خالد خواهند بود؛ ولی برای اینها نار خارجی که در مقابل عصیان و خلاف و تمرد باشد، نیست و محتمل است که آن نور توحید فطری ظهور کند و در اثر ظهور آن، نارهای داخلی اثری نداشته باشند، و گرچه داخل نار ملکات خواهند بود، ولی نور توحید فطری غلبه کرده و آنها را از تأثیر بیاندازد، و شاید آنچه که در بعضی اخبار است «یتلا عبون فیها بالنار»^۱ همین اشخاص باشند.

بالجمله: این دسته اشخاص وقتی در دنیا بودند ﴿إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَمَّخُجُوبُونَ﴾^۲ شدند و از معارف اکتساب نکردند و بذر توحید - یعنی توحید فطری - مستمد از خارج نشده و به این بذر توحید مدد نرسیده تا شاخ و برگ پیدا کند و در قلب ریشه دوانده و نمو نماید و به سراسر بدن شاخ و برگ بیاندازد، و در همه بدن، این بذر که از قلب سبز شده، شاخ و برگ داشته باشد و تمامی اعضا و جوارح و قوا را نورانی کند و آن را منصبغ به صبغة خود که صبغة الله است بنماید.

بالجمله: این دسته مثل دسته‌ای از حیوانات هستند که جهنم موعود را ندارند و بهشت موعود هم ندارند، فقط ملکات اینهاست؛ تا ملکاتشان چه باشد.

۱- این روایت را در مجامع روایی نیافتیم، رجوع کنید به: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۲۱۳؛

تفسیر القرآن الکریم صدر المتألهین، ج ۱، ص ۳۷۴.

۲- مطففین (۸۳): ۱۵.

البته آدمی که از تمدن علمی و عملی دور باشد، در اوصاف حیوانی قوی خواهد بود و باطن ذاتش، غیر از صور ملکه این اوصاف نمی باشد؛ در نتیجه در صورتی که نفس طبق ملکات، فعال باشد، محشور می شود. و بالاخره اگر این دسته، برخوردار از توحید فطری نباشند، همانا در آن ضیق ملکات و الم و درد، مخلد خواهند بود.

و اما دسته دیگر که کثیری از نوع انسان را تشکیل می دهند، گرچه در مراکز تمدن علمی و عملی بوده اند، ولیکن چون ابا عن جد بر دین منسوخ سابق بوده اند و به دین لاحق مشرف نشده اند، ولی نه از باب عناد و نفاق، بلکه از باب قطع به خلاف؛ یعنی آنها اصلاً و ابداً حتی احتمال صحت اسلام را هم نمی دهند، همان طوری که ما اصلاً احتمال نمی دهیم که مسلک بهاییها صحیح بوده و آنها درست گفته باشند؛ چون آنها را باطل صرف می دانیم و لذا متوجهش نیستیم، و جماعت کثیری هستند که اسلام را همین طور می دانند، و یا اینکه در جایی هستند که اسمی از اسلام به گوششان نخورده است؛ مثل بوداییهایی که در فلان ده فلان جزیره قرار گرفته اند. ولیکن این دسته به دین خودشان که از سابق بوده معتقدند و فرض این است که بر اساس آن دینشان مستقیماً راه رفته و در عقایدشان هم همان طوری که آن پیغمبر فرموده، معتقدند؛ مثل راهبی که از اول عمر تا آخر در دیر خود زندگی کرده و حضرت عیسی علیه السلام را می شناخته و همین طور که ایشان فرموده است به قضایای مبدأ و معاد معتقد بوده و عملش هم عمل صالح و بر میزان آن طریقه بوده است و چون از اول علم به خلاف داشته، به دین اسلام هم توجه نکرده است، البته نمی توان گفت این چنین شخصی به جهنم خواهد رفت؛ زیرا محال است حضرت احدیت با بندگان خود خلاف عدل رفتار کند، پس این شخص را نمی توان تعذیب کرد و چنین کسی هم در جهنم نخواهد بود، و آن کفاری که خدا در قرآن به آنان وعده عذاب و جهنم داده است، مسلماً این دسته از کفار نیستند.

اگر انسان به قرآن خوب نگاه کند، می فهمد قرآن با کفاری که حرف زده و به آنها

وعید می دهد، کفار قریش و معاندین پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بوده اند که در اصطلاح قرآن بر اینها فساق و فاسق هم اطلاق می شود و فاسق در اصطلاح قرآن به این معنی است. و خلاصه، این گونه اشخاص مسلم به جهنم نمی روند، البته به بهشتی که جایگاه مقربین است، راهی نداشته و به طور مسلم به جایگاه و مقام مؤمنین هم راهی ندارند؛ چون اینها اگرچه خلافی نکرده اند، اما چون عملشان واقعاً باطل بوده و حقیقتی نداشته است، صورت واقعیت به خود نمی گیرد و آنها از جنت عملی که از عمل و عبادات و اعمال دینیشان تشکیل می شود بهره ای ندارند، ولی آن عمل صالح که برای خدا انجام شده از قبیل احسان و برّ به والدین و غیره، صورت و ملکه ای دارد و چون به مبدأ و معاد هم عقیده مند بوده اند، این گونه اشخاص اگرچه به بهشت معهود نمی روند، ولی لازم نیست به جهنم بروند.

مثلاً الاغ و اسب به بهشت نمی روند، ولی به جهنم هم نمی روند، پس چنانکه ﴿فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ﴾^۱ ممکن است فریقی هم باشد لا فی الجنّه و لا فی النار، و جایی باشد که آنجا بمانند و یا در مرتبه پایین تر از جنت بروند؛ چون مغفور خواهند بود و هیچ عیبی هم ندارد. و این طور نیست که در جهنم را باز کنند و مدام جماعت انسان را به جهنم بریزند، خیلی کم هستند که به جهنم بروند، چنانکه خیلی کم هستند که به بهشت بروند، بلکه نوع مردم مثل بهائمند که به دنیا آمدند و چریدند و رفتند و در آخرت هم به آنها یک مرتع وسیعی می دهند که آنجا هم بچرند. نوع مردم این طورند، یعنی بُلّه اند.

دسته دیگری از مردم هستند که شقی اند و آنها کسانی اند که استکبار ورزیده و عناد و جهود نمودند؛ مثل کفار قریش که گفتند: محمد یک بچه یتیمی است و امکان ندارد ما در برابر او خضوع کنیم. چنانکه خیلی از تجدد مآبهای ما همین طور هستند؛ چون طبق عنادی که با ملاها دارند اصلاً گوش نمی دهند که اینها چه می گویند و تعمق نمی کنند که آنها چه می گویند؛ بدون اینکه تذوق کنند و به مشام

عقل بسپارند، رد می‌کنند. و چون از مالاها خوششان نمی‌آید، می‌گویند اینها خرافی هستند.

البته این چنین کسانی که اعتقاد کج و معوج داشته و به شاهراه حقیقت بغض دارند، به تدریج شقاوت اینها زیادتر گردیده و باطن آنها صورت جحود و نفاق بوده و روح و نفس، کج و معوج از حقیقت بار آمده و صورت واقعی اش صورت باطل، و عقیده اش عقیده فاسد ظلمانی است، این چنین شخصی، گرفتار وبال دائمی بوده و شقاوت همیشگی عظمی و خسران به تمام معنی خواهد داشت. گرچه همه - غیر از کمّالین - به یک معنایی خسران دارند، ولی معنای آن این است که آنها به آن مقامی که می‌بایست بمانند انسان برسدند رسیده‌اند، مقام آنها مقام بالایی بود که سعادت عظمی پیدا کنند و نظام عالم را ادراک کنند، ولی نتوانسته‌اند در این بازار به اندازه‌ای که می‌بایست تجارت بکنند، تجارت کنند، ولی تا اندازه‌ای نفع کرده‌اند؛ مثل متوسطین از مؤمنین اهل جنت که در قصور و باغات بهشت هستند، ولی اینها آن مقاماتی که - مثلاً - انسانهای بالاتر دارند، درک نمی‌کنند؛ برای اینکه ادراک لذات و سعادت‌های آن مقام، جسمانی و محسوس نیست که اینها درک کنند و حسرت ببرند، بلکه امر معنوی است و معنویت این مؤمن متوسط، به آن اندازه نیست که آنها را درک نماید، تا از فقدان آنها نسبت به خود حسرت بورزد؛ چنانکه نعمت و سعادت اینها از قصور و جنان حسی است و اهل جهنم آنها را می‌بینند ولی چون دستشان به آنها نمی‌رسد، حسرت می‌برند که خود این حسرت، عذاب و درد الیمی است.

بلی، متوسطین همین قدر می‌بینند که دیگران و از جمله انبیا، مثل اینها هستند و از خوردنی و پوشیدنی هرچه بخواهند فراهم است، ولی مقام بالاتر آنها چون امر معنوی است برای اینها قابل درک نیست؛ چنانکه در این دنیا هم این طور بود که آنها با پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ همسایه بودند؛ او خانه داشت، اینها هم خانه داشتند، او زن و بچه و آسایش داشت، اینها هم داشتند، ولی آن مقاماتی که او داشت، اصلاً اینها نمی‌فهمیدند.

تفاوت شقاوت مستضعفین و مستکبرین

پس، از بیان گذشته متحصل شد که نفوس ساذجه، چیزی از شقاوت و سعادت ندارند؛ برای اینکه آنها در همان سادگی باقی مانده‌اند و از عقاید حق و یا باطل چیزی در او منتقش نشده، تا مبدئیت چیزی را داشته باشند و متوجه چیزی از مبدأ و معاد هم نشده‌اند. و اینها مثل حیوانات می‌باشند که غیر از خوردن و خوابیدن و آرزو و شهوات حیوانیه چیزی ندارند؛ پس حشر این دسته، مثل حشر حیوانات می‌باشد. بلی اگر حیوانی خوش رفتار بوده، سعادت حیوانی دارد و اگر حیوانی بدخلق بوده، شقاوت حیوانی دارد، ولیکن از حیث مرتبه دیگر مثل عقاید، راست و واقعش رانمی‌دانسته و به قلبش خطور نکرده است تا منشأ سعادت باشد، و از باطل و خلافش هم خبر نداشته تا منشأ ضیق و مبدأ ظلمات باشد؛ چون سعادت و شقاوت اکتسابی هستند و مرتبه قلب و عقلانیت انسان در ابتدای امر، سعادت و شقاوتی ندارد.

از عبارت مرحوم آخوند رحمته الله علیه استفاده می‌شود که بعضی از ماهیات، ظلمانی بوده و پرده ظلمت برای آنها ذاتی است و جز به شقاوت که ذاتی آنهاست، نمی‌رسند.

مسئلاً این معنی درست نیست؛ چون تمامی افراد حتی تمامی اشیاء، روی فطرت کمالی مخلوقند و کسی نیست که نقصان را بما آنه نقصان، طالب باشد و کمال را بما آنه کمال، دوست نداشته باشد، البته عشق به کمال، فطری هر موجودی است، پس در اصل خلقت، چیزی نیست که در ظلمت و تاریکی بوده و در حجاب از سعادت باشد. بلی این بذر و قوه کمال هست، ولی ممکن است بذر در همان بذریت مانده باشد و یا این بذر را مستقیماً تنمیه نداده، بلکه کج و معوج بار آورند.

والحاصل: مثل آینه‌ای است که نه نقش از حق دارد و نه نقش از باطل، گرچه بر انتقاش حقایق مستعد فطری است، ولی اگر هیچ‌کدام را انتقاش نداد، و ساده ماند، وقتی که از این عالم رفت، هیچ نقشی در آن فعلیت ندارد و قوه‌ای که برای قبول کردن نقش داشت، چون از خصوصیات این عالم است، به آن عالم منتقل نمی‌شود، لذا در

آن عالم هیچ نقشی نیست تا مبدأ خیر و یا مبدأ دردی باشد؛ لذا در این مرتبه، نه شقی است و نه سعید، گرچه ممکن است سعادت و شقاوت حیوانی را از جهت قوای حیوانیت و اخلاق حیوانی داشته باشد.

اگر در نفس قابل و بالقوه، عقاید حقه و بذر قابل نمو و فعلیت را وارد کند و عقاید حقه را به طور مستقیم تعقل نماید، به هر اندازه که توانست حقایق نظام وجود را به قلبش وارد کند، به همان اندازه سعادت روحانی دارد و اگر هیچ شک و شبهه‌ای در امر مبدأ و معاد - به آن نحوی که هست - ندارد، این قلب، قلب سلیم است و در مقابل آن قلبی است که تمام توجهش به طبیعت بوده و تمام نقشه‌های این عالم به طور استقلال در آن نقش بسته است، این قلب، قلب معکوس و منکوس است که متکس شده و از فطرت به طرف انزل برگشته و صورتش به ملک و ماده بما آنه مادی و ملکی برگردانده شده است.

اگر در قلب کسی اعتقادات به طور کج وارد شود و در این جهت به واسطه استکبار بر خدا مقصر باشد - نعوذ بالله - و پیوسته نظرش این باشد که از روی عناد بر ابطال مطالب حق دلیل درست کند و از روی معاندت برای قرآن و انبیا، شبهات تأسیس کند، این چنین شخصی دارای کل الشقاوه می‌باشد که در مقابل سعادت عقلی است، نعوذ بالله که این چنین شقاوت در مرتبه عقلانیت حاصل باشد؛ چون مادامی که در این دنیا است، علت این صور عقلیه غیر واقع را به نحو جهل مرکب نمی‌فهمد و وقتی که از این جهان منتقل شد، مرتبه عقلانی که قوی‌ترین و شدیدترین مراتب است، ملتفت می‌شود که این صور عقاید، خلاف واقع و ضیق و تاریکی است.

این انتقاشات، مبدأ حیّات و سموم و عقارب بوده و منشأ نار عقلانی است که شاید مثل ﴿نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ * الَّتِي تَطَّلِعُ عَلَى الْأَفْئِدَةِ﴾^۱ بوده باشد و برای چنین کسی زمینه نجات نخواهد بود، چون بذر در حد بذریت مانده و صورت عقلانی اباطیل، تولید شده است، و البته این چنین فعلیت در مرتبه تجرد تام، مبدأ حیّات و عقارب و

نیران خواهد شد، ای بسا مبدأ نار عقلی هم باشد، پس سیر در این مراحل و ورود در سباحت عقلی معاد، خالی از نیل به کل السعاده یا کل الشقاوه نیست.

ولی کسانی که از این معانی بی‌خبرند و یا از مبدأ و معاد جز امر جزئی نمی‌دانند، مثل بسیاری از عوام الناس که از پدر و مادر خود یک مفهومی شنیده‌اند که باید عالم را موجدی باشد و به همین اندازه قناعت کرده و مدام در امور معاش و افکار دنیوی خود هستند، البته لازم نیست این اشخاص، عوام باشند؛ چون ممکن است در علوم دیگر صاحب نظر باشند؛ مثلاً اگر علم اجمالی را به دستش بدهی، خیلی خوب می‌تواند آن را حل کند و یا در صناعت دیگر طوری مهارت دارد که کسان دیگر مثل ساخته او نمی‌توانند چیزی بسازند، ولی در قسمت معارف به همان مرتبه ادنی قناعت نموده‌اند، برای چنین اشخاصی معاد روحانی حاصل نخواهد شد؛ چون اینها در خط درک معانی عقلیه نرفته‌اند و یا اگر رفته باشند، خیلی با تقصیر و تسامح رفته‌اند و لذا نتوانسته‌اند کیفیت قدرت و کیفیت علم احدی را نسبت به تمام موجودات عالم به طوری که لایشذ عن حیطة علمه شیء، و در مرتبه ذات به تمام موجودات عالم باشد، تحصیل کنند.

خلاصه مطلب این است که انسان به آن نحوی که مراراً گفته‌ایم، یکی از حیوانات می‌باشد و نسبت انسان به افراد دیگر حیوان، مثل نسبت میمون به الاغ است؛ چون هر دو روح مجرد دارند، ولی میمون از الاغ در ادراکات برتری دارد و با اینکه این هم حیوان است، آن هم حیوان است، اما مجرد نفس میمون بیشتر است، و آن دسته از انسانها که در جنگلها زندگی وحشیانه داشته و یا دارند، معلوم نیست فرقتشان با حیوان بیشتر از فرق میمون نسبت به الاغ باشد. پس علی‌الاجمال مجرد روح انسان، بیشتر از میمون است، ولی بیشتر بودن مجرد - چنانکه مجرد میمون نسبت به الاغ بیشتر است - در اینکه هر دو به حرکت جوهریه در جوهر حرکت دارند فرقی ایجاد نمی‌کند؛ چون میمون که محشور می‌شود، به صورت حیوان محشور می‌شود، گرچه در حیوانیت قوی‌تر و سعه نفس برزخی او از نفس الاغ بیشتر است ولی در جهت دیگر فرقی

ندارند، چون این هم بهره جزئی از سعادت دارد که سعادت حیوانیه باشد و آن هم به اندازه سعه تجردی نفسی خود، سعادت حیوانیه پیدا می کند و هر دو ممکن است طبق ملکات و خلقی که داشته اند، شقاوت برزخی هم داشته باشند، البته اینها همه به واسطه همان حرکت جوهریه است که در یکی شدیدتر بوده است.

پس انسانی که همین رتبه حیوانیت و همین مرتبه برزخیت از تجرد را داشته باشد و بالطبع بار آمده باشد، بدون اینکه متوجه شأنی از شئون انسانی باشد، چنین کسی با حرکت جوهریه قهریه حرکت نموده و دوره زندگی طبیعی خود را به آخر رسانیده و وقتی که به آن عالم منتقل می شود، از طبیعت حیوانی که از حیوانات دیگر در تجرد برزخی کامل تر است بیرون نمی رود و فقط در تجرد حیوانی کامل تر از حیوانات دیگر است.

چنین کسی ولو در عالم طبیعت با سایر حیوانات فرق داشت - در اینکه او قوه و استعداد این را داشت که اکتساب معارف نموده و در لوح نفس، کمال و فعلیت مافوق فعلیت جهات حیوانی را احداث کند و بما آنه انسان، در شئون انسانیه کمال پیدا نماید - ولی تنها حرکت جوهریه در این معنی کافی نیست که کامل تر باشد؛ گرچه در جوهره این چنین انسانی حرکت بیشتر بوده و سعه جوهر نفسی او از میمون گذشته، ولیکن گذشتن او مانند گذشتن حرکت جوهریه میمون از الاغ است.

پس چنین اشخاصی همان مرتبه حیوانی را دارند؛ گرچه عالی تر از حیوانات دیگر باشند، و سعادت و شقاوت اینها را قبلاً بیان کردیم که چنین شخصی را عقلاً نمی توان گفت که جهنمی و ناری است؛ زیرا اگر از علمای معقول سؤال کنی، می گویند: ممکن نیست؛ چون اگر عبدی هیچ چیزی به گوشش نخورده و ابداً رسالت و نبوت و کتابی رانشنیده و در گوشه ای از زمین مثل حیوانات زندگی کرده، وقتی که روح از بدنش بیرون رفت، او را بیاورند و به داخل آتش بیاندازند و الی الابد بماند و بسوزد، البته چنین چیزی در هیچ عقلی نمی گنجد و از مصادیق روشن ظلم است.

اما جهنم داخلی هم، غیر از آنچه ملکات حیوانی آنها مقتضی آن باشد برایشان

نیست و در این جهت گفتیم که آنها مثل حیوانات دیگر می‌باشند؛ چون اینها در چیزی - از آن چیزهایی که طبق قوه و استعداد مودوعه داشتند و لازم بود اکتساب شود - به فعلیت نرسیدند؛ لذا در این قسمت نه مبدأ سعادت است و نه مبدأ شقاوت، چون قوه و استعداد، در حد قوه مانده و به فعلیت نیامده است و قوه، من حیث انْها قوه، قابل حشر نیست؛ چون قوه از آن دار طبیعت و از لوازم آن است و نمی‌تواند در آخرت راه پیدا کند و فقط فعلیات قابل خروج است و معنای خروج از طبیعت این است که از نحوه وجودی که صاحب قوه و استعداد است، خارج می‌شود.

عدم لزوم سعادت یا شقاوت همه افراد انسان

کسانی که لوح نفسشان ساده مانده، نمی‌شود گفت که چرا برای اینها ارسال رُسل نشده تا این طور بمانند؟ برای اینکه می‌گوییم: چه لزومی دارد که بگوییم همه باید یا به بهشت بروند و یا به جهنم - چون این فرع بر آن است که به آنها تبلیغ معارف شده باشد - و چه اشکالی دارد یک دسته مثل حیوانات بیایند و بروند؟

اگر کسی مثل اصولیین قائل باشد که هر کس مُرد، باید او را آورده و میزانی بگذارند و حسابش را بسنجند. بنابراین قول، چون این دسته سعادت‌ی تحصیل نکرده‌اند، باید مثل ایشان گفت که آنها را می‌برند و به جهنم می‌ریزند، ولی چنین چیزی ممکن نیست؛ چون آقایان گمان کرده‌اند که آیه شریفه ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾^۱ یک امر تعارفی است و ممکن بود قبل از بعث رسل به جهنم بریزد منتها این کار را نکرد و از روی تعارف قول داد که بعد از ارسال رسل این کار را خواهیم کرد، این طور نیست، چون قضیه عقلی است که خداوند متعال عادل است و بر اساس عدل هم عمل می‌نماید، هذاکله نسبت به کسانی که متوجه هیچ معارفی نبوده و اصلاً فکر مبدأ و معاد به قلبشان خطور نکرده است.

اما یک دسته دیگر از مردم کسانی هستند که اگرچه در مراکز تمدن بوده و به دین و

آخرتی هم قائلند، اما از مرتبه حیوانیت بیرون نرفته‌اند و در همان تجرد برزخی هستند، اینها گرچه از پیغمبران تبعیت می‌کنند، ولی به همان جنبه حیوانی نظر دارند و می‌خواهند از آتش برهند و به لذات برسند، این دسته گرچه به واسطه عمل به دستور شریعت، به سعادت می‌رسند که ظاهر شریعت خبر داده - یعنی ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾؛^۱ گلابی، سیب، قصور و حور - می‌رسند؛ ولی این موجب نمی‌شود که آنها بالاتر از سعادت برزخی حیوانی داشته باشند؛ زیرا نمی‌توان گفت که چون جماعشان مثلاً پانصد سال طول می‌کشد، از حیوانات بالاتر هستند، بلکه توغّل آنها در حیوانیت بیشتر است، و لذا نمی‌توان گفت که چون جماع شتر یک ساعت و یا دو ساعت مثلاً طول می‌کشد و یا چون سگها جماع طولانی‌تر دارند، آنها از مرتبه حیوانیت بالاترند، البته این دسته به کمال سعادت حیوانی می‌رسند، ولی به سعادت عقلانی نمی‌رسند، و چون اکثر مردم از این مرتبه بالاتر نمی‌روند و قرآن هم نوعاً صحبتش با اکثر مردم است، آنها را به این‌گونه نعم و جنات وعده می‌دهد، اما با دسته‌ای که به غایت قلیل هستند، به ندرت و به نحو رمز وعده می‌دهد و می‌گوید: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * اذْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^۲ این ﴿جَنَّتِي﴾ با ﴿جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾ خیلی فرق دارد.

توضیحی پیرامون سعداء، اشقیا و متوسطین

مثل گروه اول، آن دسته‌ای هستند که به ادیان دیگر معتقد بودند، ولی اعتقاد نداشتند که غیر از دین آنها دینی وجود داشته باشد و عمر خود را در آن مسلک گذرانده و به ظواهر آن عمل کرده‌اند؛ چون هیچ استبعادی ندارد که این دسته اشخاص هم داخل جنت و بهشت گردند.

در روایات ما آمده است که خداوند متعال برای بهشت، هفت در قرار داده است از

۱- آل عمران (۳): ۱۹۸.

۲- فجر (۸۹): ۲۷ - ۳۰.

شش در آن مسلمین، و از یک در دیگر آن غیر مسلمین وارد خواهند شد.^۱
 پس نمی‌توان گفت: کسی که هیچ تقصیری نکرده - جز آنچه که فهمیده، چیز دیگری به گوشش نخورده و یا اگر شنیده به طوری به چیزهایی که از پدر و مادر شنیده، معتقد بوده که احتمال صحت غیر آن را نمی‌داده است - به جهنم خواهد رفت، آیا خدا جهنم را خلق کرده تا هر که معصیتی کرد فوراً او را به جهنم بیاندازد؟ چنانکه و عاظ ما همین که بالای منبر می‌روند، آن چنان سخن می‌گویند که مردم را مأیوس کرده و جهنم را از آنها پر می‌کنند؛ مثلاً می‌گویند: اگر کسی یک دفعه صورتش را تراشید، مثل این است که هفتاد پیغمبر را کشته است و چندین بار با محرم خود در مکه و در بیت الحرام زنا نموده است!! خیر، این جورها نیست، مگر خدا بهشت را فقط برای چهار نفر ریش قرمزی که در بازار قم یا در بازار همدانند، خلق فرموده است؟ خیر، این طور نیست.

لقمان در وصایای خود می‌گوید: یا بُنّی، اگر گناه ثقلین را کرده باشی از رحمت خدا مأیوس مباش،^۲ و معنای ﴿لَا تَيْأَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ﴾^۳ این نیست که هر کس فقط خودش از روح الله مأیوس نباشد، بلکه حتی در حق دیگران هم نباید رحمت حق را تحدید کرد و گفت رحمت خدا شامل آنها نمی‌شود.

همچنین انسان نباید به عمل خود مغرور باشد، چنانکه در وصیت لقمان آمده است که به عمل خود مغرور مباش اگرچه طاعت ثقلین را کرده باشی؛^۴ برای اینکه میزان کار، دست تو نیست تا بدانی اینهایی که کرده‌ای، به راستی طاعت بوده است؟ مگر ما چه کرده‌ایم و چه می‌کنیم تا به عمل خود مغرور هم باشیم؟ لذا انسان باید بین خوف و رجا باشد، از خود مأیوس شده و به او رجا داشته باشد و خود را فقیر ببیند و

۱- این روایت را نیافتیم، رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۲۱، حدیث ۱۲.

۲- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۶۴.

۳- یوسف (۱۲): ۸۷.

۴- تفسیر قمی، ج ۲، ص ۱۶۴.

بداند که فقیر است. و بالجمله: این هم دسته دیگری بود.

اما دسته سوم: چنانکه گفتیم، علاوه بر حصول مجرد جوهری، انسان را قوه‌ای است که می‌تواند فعلیات عقلیه را در ضمن طی راه با حرکت جوهری بالاختر کسب نموده و باطن ذات را بالاختر با حقایق عقلیه به فعلیت درآورد.

کسی که در مطالب مبدأ و معاد خوض نموده و راست و مستقیم رفته و حقایق عقلیه سالم را به دست آورده و صورت علمیه را در نفس منتقش بنماید - گرچه این هم صاحب مراتب مختلفی است که تا چه اندازه بتواند صور حقایق را کشف و درک کند - اگر مستقیماً درک صورت کرد و صور علمیه آن، محاذی واقع شد و نقشه متن واقع گردید، وقتی از غشوه عالم طبیعت افاهه پیدا کرد، آن صور علمیه مطابق با واقع، موجب سعادت عقلیه او خواهد بود.

و اگر در این مطالب به طور کج و معوج وارد شد و صور عقاید علمیه برخلاف واقع حاصل گردید، این دو جور است:

یکی اینکه، آنچه را که این طور فهمیده از روی عناد بوده و برخلاف انبیا، براهین و ادله اقامه کرده و این را هم آشکار کرده، چنین شخصی کافر است و شقاوت ذاتیه پیدا خواهد کرد؛ چون او در مرتبه عاقله کج و معوج شده است.

و دیگر آنکه شخص با اینکه عقیده باطل اختیار کرده و پیوسته بر خلاف انبیا رفتار نموده است، ولی ریا و نفاق نموده و در ظاهر، سنگ دیانت به سینه زده تا از دین سوء استفاده کند، و در عین حال که ملحد است با طریقه قرآن وارد شده و از این راه به مسلمین خدعه می‌کند. و نعوذ بالله از این شقاوت!

بالجمله: اشخاصی که عبادت می‌کنند سه قسمند: یکی مثل حضرت امیر علیه السلام است، یکی مثل بعضی از صحابه منافق است، و دیگری مثل مؤمنین متوسط است.

اولی وقتی که عبادت می‌کند، چون مجذوب است و عاشق حضور حبیب است، هیچ چیزی نمی‌تواند او را از محبوب منع کند، چون در مقابل او چیزی نمی‌بیند و همه اشیا را محو حسن جمال او می‌بیند.

دومی که نماز می خواند در صورت ظاهر معلوم نیست که نماز بدی خوانده باشد، بلکه شاید قرائت و طمأنینه و شرایط ظاهری اش مثل نماز حضرت علی علیه السلام باشد، ولی این نماز برای این است که مسلمین را با آن خدعه کند و بر آنها ریاست نماید.

سومی هم که عبادت می کند برای این است که به چیزی برسد که کم نشود؛ چون می بیند دنیا پیری دارد، می خواهد به جوانی ای برسد که پیری نداشته باشد و چون می بیند خوردنیهای دنیا کم می شود، می خواهد به خوردنیهایی برسد که کم نشود. چون می بیند جماع دنیا بیش از چند لحظه طول نمی کشد می خواهد به جماع پانصد ساله برسد و چون می بیند خانه های دنیا خراب می شود، می خواهد به قصری برسد که خراب نشود و چون می بیند که باغ دنیا خیلی از میوه ها را ندارد و خزان هم پیش هر بهارش هست، می خواهد به باغی برسد که میوه اش کال و ترش و تلخ و کرم زده نباشد و همیشه هم میوه داشته باشد.

فصل پنجم

کیفیت حصول عقل فعال در نفس^۱

منحفی نماند که بعضی از حکما این ادعا را خیلی مستقیح شمرده‌اند^۲ و شیخ الرئیس حرف زدن در این موضوع را تقبیح نموده است،^۳ چه بسا بعضی حکما خواسته‌اند قائلین به اتحاد را از زمرة فلاسفه بیرون بدانند و برای ابطال این قول براهینی اقامه کرده‌اند.^۴

براهین منکرین اتحاد عقل فعال با نفس

برهان اول: دو شیء که هر کدام تعیین دارند، چطور ممکن است متحدباشند؛ چون اگر بر تعیین خود باقی بمانند محال است دو تعیین، یکی شوند و چطور ممکن است متعینین، یک تعیین شوند؟ و اگر دو تعیین یکی نشوند، این اتحاد نیست؛ زیرا اگر یکی معدوم شده و دیگری باقی مانده، این اتحاد نیست، و اگر هر کدام از تعیینها باطل و معدوم گردند و موجود دیگری بعد از معدومیت آنها حاصل آید، آن مربوط به آنها نیست، بلکه یک موجودی است که مستقلاً حاصل و حادث شده است.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۴۰.

۲- تلویحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۶۸ - ۶۹؛ مطارحات، در همان مجموعه، ج ۱، ص ۴۷۴ - ۴۷۵.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۵۹؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۲۹۲ - ۲۹۸.

۴- رجوع کنید به منابع یاد شده در دو پاورقی گذشته و نیز: مباحث مشرقیه، ج ۱، ص ۴۴۶ - ۴۴۹.

از براهین دیگر بر ابطال اتحاد عقل فعال با نفوس این است که: عقل در قوس نزولی بوده و فاعل مادون است و ارتباط فاعلی با عالم مادون و طبع دارد، پس چطور ممکن است در قوس صعود برای نفوس، غایت باشد و از آنها متأخر بوده و ارتباط آنها با او بعداً و متأخراً حاصل شود؟ زیرا چیزی که در مرحله اول به ارتباط فاعلی با او در ارتباط بوده، چگونه متأخراً با اینها ارتباط حاصل می‌کند؟ با این بیانات قول به اتحاد را ابطال کرده‌اند.

علت اختلاف در اتحاد عقل فعال با نفس

به نظر می‌رسد که هر کدام از دو گروه در مجلس خلوتی نشسته و حرفی گفته‌اند و اثبات و نفی هر قسمت و هر طایفه بدون برخورد با دیگری بوده است؛ زیرا مدعی اثبات، معنایی را ادعا کرده و متوجه مقصودی بوده و موضوعی را تعقیب کرده است و نافی هم معنای دیگری را در نظر گرفته و آن را تعقیب کرده و دعوای مثبت را مستقبح و مستنکر شمرده است؛ و این موضوع را بدنامی و مخالفت با فلسفه دانسته است.

بالجمله: طرفین روی یکدیگر رانده‌اند و مقصودشان را در خلوت‌خانه گفته‌اند

و البته کار خلوت، محبوس خلوت‌خانه است، و لذا ما می‌گوییم:

مقصود قائلین به اتحاد این نیست که دو شیء مقابل هم بوده‌اند مثل اثنین و واحد و اثنین برمی‌گردد و واحد می‌شود؛ چون این شدنی نیست؛ حرف قائلین به اتحاد این نیست که عقل فعال با نفوس، وحدت تقابلی عددی دارد، بلکه وحدت آن، غیر از وحدت عددی است و نسبت آن به نفوس مثل نسبت دو ماهیت بشرط شیء نیست، چنانکه در باب ماهیات، دو شیء بشرط شیء قابل اتحاد نیستند؛ نسبت دو وجود در باب وجود، مثل نسبت دو ماهیت در باب مفاهیم است که هر دو لا بشرطند و یا یکی بشرط شیء و آن دیگری لا بشرط است، چنانکه در حقایق هم بنابر قول خود مشائین قائلین به هیولی، وجودی لا بشرط هست که با صور نوعیه طبیعی دیگر قابل اتحاد است ولو صورت دیگر بشرط شیء باشد و یا اینکه آن هم لا بشرط باشد، و یا صورت

جسمیه اگرچه دو شیء است، ولکن یکی از آنها لابشرط بوده و یا هردو لابشرط هستند، البته گاهی در حقایق این طور است منتها هیولی لابشرط است و از غایت ضعف، جز با تحصیل به شیء بشرط شیء، وجود و تحصیل ندارد، پس همیشه وحدت، وحدت عددی تقابلی نیست تا اتحاد محال باشد، و وحدت عقل فعال، وحدت عددی تقابلی نیست، بلکه از سنخ وحدتی است که در واجب الوجود هست، وحدت آنجا وحدت حقه حقیقه است و این وحدت مقابل و ثانی ندارد؛ زیرا صرف الوجود است و غیر آن تحقق ندارد تا مقابل داشته باشد، صرف الوجود، متکرر نیست تا مقابل داشته باشد و وحدت آن عددی باشد و واحدی در مقابل واحدی باشد تا از دو واحد متقابل که اثنان باشند، اتحاد درست شود و اتحاد اثنین، استحاله داشته باشد.

قضیه ایجاد فاعلی آن نیست که فاعل حقیقی، چیز منحازی را اصدار کرده باشد تا موجودی در مقابل موجودی باشد و از خود چیزی را افزا نموده و آن را منفصل و اصدار کرده باشد. اگر چنین باشد که از خود چیزی را دفع و افزا نموده باشد، از قبیل تخم گذاری می شود که با اراده خود تخمی کرده و از خود منفصل کرده باشد، بلکه قضیه، قضیه تجلی و ظهور و جلوه است و ظهور شیء، منفصل از شیء نیست و جلوه، غیر از متجلی نیست و در جنب او استقلال ندارد، ظلّ و ذی ظلّ است، و فیض منبسط، غیر از جلوه پهنآوری نیست و منفصل از او و مستقل نیست که وحدت تقابلی و عددی حاصل آید، تا اتحاد ممکن نباشد؛ و لذا از عالم به ظلّ تعبیر آورده اند.

البته ظلّ هم ظلمتی مقابل نور نیست، بلکه نوری است و چون شعاع نور اتمّ است، به نور تعبیر نیاورده اند؛ ظلّ، در جنب ذی ظلّ نورانی، نور نیست، ولی از نور هم جدا نیست که به کلی ظلمت باشد و در غیاب نور حاصل شود، بلکه نور متوسط بین النور و الظلمه است، وجود برزخی بین العدم و صرف الوجود است و در جنب صرف الوجود، وجود نیست بلکه ظهور الوجود و جلوه اوست.

منتها این بی خبری از حقیقت قضیه است که انسان از ضیق خناق و تنگی عبارت و نابینایی عقل می گوید: وجود واجبی، وجود اولی و اعلی است.

بعضی از فلاسفه مثل ابن رشد اندلسی* در خیال خود وجود را طبقه‌بندی نموده است و از مرکز خاک، به عنوان وجود منحازی، شروع کرده و همین طور ادامه می‌دهد و در مراحل و طبقات بعدی طبقات سماوات و عرش را خیال کرده و در بالای آن خدایی تصور کرده تا وجودات مقابل هم باشند و در جنب خدا، وجود منحازی تصور کرده که با اراده، ایلام و افراز گردیده است، وی مخروطی تصور کرده و وجود را چنان می‌داند که نقطه رأس، در رأس قرار گرفته و از اجزاء پایین منفصل می‌باشد.^۱

این چنین فرض و اعتقادی، به حق وجود و حقیقت علیت نرسیدن و بی‌خبری از حقیقت است، انسان همین که عالم عقل و عالم طبیعت را گفت، گمان می‌کند بالای این عالم به بُعد مکانی، عالم عقلی قرار گرفته است، منتها صافی‌تر و زیباتر از این عالم است و لذا با چشم عقل، رو به طرف آن موهوم خیالی کرده و با چشم دیگر رو به عالم طبیعت می‌نماید و بین آنها فاصله قائل می‌گردد، و حکیم چون دیده حقیقین عرفانی را باز نکرده، گرچه با براهین، بعضی از مطالب را دریافته است، ولی گاهی چنین خطوری از قلبش می‌گذرد و می‌گوید: عالم عقل و عالم طبیعت مقابل هم بوده و عالم عقل بالای عالم طبیعت قرار دارد و لذا زیر بار اتحاد نمی‌رود.

قضیه این نیست که عالم عقل، ورای عالم طبیعت باشد، بلکه عالم طبیعت ظهور و تجلی آن است؛ چنانکه همه عالم، تجلی واجب است، منتها دار طبیعت جلوه‌ای ناقص است و به ظهور تام در اینجا جلوه حاصل نیامده است؛ چون طبیعت، منتهای جلوه واحد است و چون ظهور، ناقص است، لذا در طبیعت احکام ماهیت نمایان است و ماهیات استقلال داشته و کثرت نمایان است و احکام غیریت بارز و ظاهر است و

*- ابوالولید محمد بن احمد بن محمد بن رشد قرطبی اندلسی، از حکما و طبیبان صاحب‌نام اسلامی است و در ادبیات، فقه و حدیث نیز دستی داشته و منصب قضاوت شهر قرطبه به وی تفویض شده بود. از تألیفات اوست: *بداية المجتهد و نهاية المقتصد*، *التوحيد و الفلسفه*، *تهافت التهافت*، *فصل المقال*، *الضروری فی المنطق*، *الكشف عن مناهج الادلة فی عقائد الملّه*.

او به سال ۵۹۵ ق. در مراکش وفات یافت و پس از سالها جنازه‌اش به قرطبه منتقل گردید.

۱- فصل المقال، ص ۴۰ - ۴۱.

ماهیت مستقل نماست؛ البته این از ضعف ظهور و نقص تجلی است؛ چون به تمام ذات، تجلی نیست و غیریت نمایان است، حکیم وقتی نظر می‌کند، گویا عالم عقلی و عالم طبیعی می‌بیند و لذا غیریت را ملاحظه کرده و می‌گوید این هم ظلّ اوست و او ظلّ عالم بالاست. ولی عارف چون بیش از یک تجلی و ظهور نمی‌بیند، به غیریت قائل نیست و می‌گوید: چه طبیعت، چه عالم عقل، یک ظلّ طفیلی است.

مرحوم آخوند رحمته الله با نظر حکیمانه که ملاحظه کرده، عقل فعّال و دارطبیعتی را دیده است، ولی با دیده عارفانه که ملاحظه کرده، می‌گوید: این، غیر آن نیست، بلکه اتحاد است و عالم طبیعت ظهور اوست و ظهور شیء متحد با شیء است و منفصل از او نیست و دارطبیعت، غیر از ظهور عقل فعّال چیزی نیست و همان عالم عقل است که ظاهر و متجلی است که نام تجلی او، دارطبیعت است، منتها این نقص ظهور است که زمان و مکان ترسیم شده است و اگر این جلوه به آنجا برگردد، زمان و مکانی نیست و ماده و مدت نیست تا غیریت حاصل آید و اثینیت ظاهر شود، و لذا در عالم عقل، عقول منفصل از هم و غایب از یکدیگر و ممتاز از هم نیستند، عالمی است که انفصال و تمایز و تعین و حدود و اشکال در آن نمی‌باشد.

نفس وقتی که مجرد شد، ظهورش اعلی و کامل تر می‌شود و مادیت و زمانی و مکانی بودن آن کمتر می‌گردد، و وقتی که به درجه تجرد عقلی رسید؛ یعنی از طبیعت به عالم عقل قدم گذاشت، آنجا دیگر تمایز و انفصال نیست، بلکه وصل و اتحاد است.

ادله آخوند بر وجود عقل فعّال^۱

مرحوم آخوند رحمته الله بر وجود عقل فعّال دو برهان اقامه کرده است، البته نه بر وجود آن در ما، بلکه برای اصل وجود آن برهان آورده است؛ گرچه قبل از تأمل ممکن است عبارت، موهم این باشد که بر وجود عقل فعّال در نفس ما برهان اقامه می‌شود. اصل وجود عقل فعّال را گرچه در سلسله مبادی می‌توان اثبات نمود، چنانکه

اثبات کرده‌ایم، ولی چون فعلاً مبحث نفس است و می‌توان از خود نفس بر اثبات آن برهان اقامه کرد، لذا در اینجا از طریق نفس برهان اقامه می‌شود.

بالجمله: یکی از دو برهان این است: چون نفس یک موجود طبیعی است که به تدریج از قوه به فعل می‌آید و با ترقی از معقولات اولیه، معقولات ثانویه و نظریه را درک می‌نماید و البته چیزی که از قوه به فعل می‌آید، مُخْرِج و محرک می‌خواهد، برای اینکه خودش نمی‌تواند مخرج خودش باشد؛ چون دور لازم می‌آید، پس باید چیز دیگری باشد و چیز دیگر، یا قوه و یا عرض و یا جوهر می‌باشد؛ اگر جوهر باشد، یا جسم و جسمانی و صورت مادی و طبیعی است، و یا مجرد است، و اگر مجرد باشد، یا جوهر نفسی؛ مثل نفس متحرک است و یا جوهر عقلی و یا مبدأ المبادی می‌باشد، بیش از این در بین موجودات قسم دیگری نیست، تا مخرج نفس از قوه به فعلیت باشد. اما قوه و هیولای اولی نمی‌تواند مخرج باشد، چون خودش بالقوه است و محتاج مخرج می‌باشد.

اما عرض که حالش معلوم است، چون خودش محتاج موضوع جوهری است. جسم و جسمانی هم ممکن نیست؛ به جهت اینکه وجود آن ضعیف است و نفس - چون وجود مجرد دارد - قوی است و ممکن نیست جسم و جسمانی ضعیف، موجد قوی باشد. علاوه بر این، چون جسم و جسمانی صاحب وضع است، پس تأثیرش هم باید به وضع باشد و مجرد، قابلیت ندارد که با موجودی دارای وضع باشد.

نفس هم نمی‌تواند محرک باشد، چون آن هم مانند نفسی که می‌خواهد آن را از قوه به فعل درآورد محتاج نفسی است و تسلسل لازم می‌آید.

مبدأ اولی هم نمی‌تواند مخرج باشد، البته نه از جهت قصوری که در او است، بلکه از جهت قصوری که در ناحیه نفس است؛ چون نحوه وجود آن وجود ضعیفی است و صلاحیت توجه وجود عالی را ندارد، مثل نحوه وجود عرض است که به جهت ضعف نمی‌شود بلاموضوع باشد و لذا متعلق به موضوع جوهری است و ممکن نیست عرض، بالاستقلال و بدون توسط موضوع ایجاد گردد.

وجود نفس هم این چنین است؛ چون نفس عاقل بالقوه است، بلکه حقیقت تمام عالم طبیعت، متعلق به عالم عقل است، در نتیجه نفس بدون توسط عقل، ممکن نیست مرتبط به ذات اعلی باشد و لذا جز عقل چیزی نمی ماند تا صلاحیت مخرجیت و محرکیت نفس را داشته باشد.

برهان دیگر بر وجود عقل فعال از نفس این است که گفته اند: در محسوسات باید قوه مدرکه، غیر از قوه حافظه باشد؛ چون ما بعضی از محسوسات را درک می کنیم و سپس از آن غافل می شویم و دوباره آن را عودت می دهیم و چون قوه مدرکه، قوه انفعالی است و قوه حافظه و تذکر، قوه فاعلی است، ممکن نیست منفعل عین فاعل باشد، و لذا در محسوسات به دو قوه قائل شده اند و در مقدم دماغ هم برای آنها مظاهر قائلند.^۱

نسبت به معقولات هم، چنین است که می بینیم نفس، قوه دراکه دارد و با آن، مجردات را درک می نماید و چون گاهی از آن صورت معقوله مجرد غفلت دارد و متوجه هم می شود که اگر آن را بداند چه بسا طول می کشد تا آن را استرجاع کند، پس معلوم می شود که مخزن آن غیر قوه دراکه و عقل انسانی است، ولی چنانکه در محسوسات به دو قوه قائل شده اند در اینجا نمی توان به دو قوه قائل شد؛ زیرا در انسان دو عقل مجرد نیست تا با یکی مجردی را درک کند و با دیگری حفظ نماید و گرنه لازم می آید که انسان، دو صورت داشته باشد و این هم ممکن نیست - اما قوای دیگر ممکن است متعدد باشند؛ چون قوا، مانند قوه باصره و سامعه و ذاکره و حافظه و حس مشترک، صورت نیستند - و چون تعدد در مرتبه مجرد ممکن نیست، پس مخزن نفس در مجردات، موجود عقلانی و عقل فعال می باشد که عقل به واسطه ارتباط نفس با او و فنای نفس در او، آن حقیقت مجرد را درک می کند و اگر ذهول کرد، یعنی ارتباط ضعیف شد، ممکن است نسیان حاصل شود و قابل استرجاع نباشد. بلی اگر خیلی ضعیف پیدا نکرده باشد، قابل استرجاع است که با توجه نفس حاصل می شود و این

ارتباط، همان فنای نفس در عقل فعال است و هرچه تجرد بیشتر باشد، فنای نفس بیشتر می‌گردد و ادراکات صافی ترمی باشند.

البته تضییق حقایق نه از این جهت است که آنها در مرتبه تجرد متقدّرند، بلکه این از قوّت و غلبه مرتبه خیال ماست که اگر انسان مثلاً با سواد شد به هنگام تعقل «انسان» در مرتبه خیال، یک الف و نون و سین هم ترسیم می‌شود، و یا آن طور که در منطق خوانده است، فوراً حیوان در جلو و ناطق به دنبال آن، در مرتبه خیال تصور می‌گردد، اینها از غلبه خیال تولید می‌گردد و از ضعف مرتبه عقلانیت است به طوری که اگر آن مرتبه قوی تر گردد و صفای تجردی بیشتر شود، اصل هویت به نحو تجرد مورد ادراک قرار می‌گیرد.

چنانکه انسان همین معنی را که تعقل می‌کند، نفس در این تعقل از حیطة زمان بیرون است و ماضی، استقبال، حال، امکانه بعید و قریب، انسان طبیعی و مادی و برزخی و عقلانی، در آن تفاوت نمی‌کند؛ همه اینها با احاطه نفس و تجرد آن به همان جهت انسانیت ادراک می‌شود و هیچ زاویه‌ای از زوایای آن تحت خفانمی‌باشد، و همین طور انسان که نار بما آنه نار را تعقل می‌کند، در این تعقل هرچه بر آن حکم می‌کند، ثابت است؛ نار دنیا باشد یا نار آخرت، در هر کجا و در هر زمان باشد؛ چون او اصل نار مجرد از زمان، مکان، قید ماضی، استقبال و حال را درک نموده است و البته اگر تجرد نفس قوی باشد، به طور اتمّ و اعلی مجرد را درک می‌کند.

و چنانکه سابقاً گفته‌ایم: مجرد بما آنه مجرد، از عالم عقل است و در عالم عقل بینونت و فاصله مکانی نیست؛ لذا وقتی که انسان معقولات را درک می‌کند، متصل و مرتبط با عقل فعال است و همان عقل فعال است که هر چه صفای محل بیشتر باشد، ظهورش اجلی و اظهر خواهد بود و به اندازه استعداد، در آن ظهور حاصل می‌شود.

اختلافات علوم برای این است که چون تجرد کامل حاصل نبوده است، هر کسی به اندازه ممالجت ظلمت مادیت به نور وجود تجرد، حقایق را مشتبه و ناهویدا ادراک کرده است؛ و لذا اختلافات بین عالمان الی ما شاء الله هست.

اما کسانی که مجرد بوده‌اند، علومشان مطابق واقع می‌باشد؛ لذا همه انبیا در کشفیات مطابق هم بوده‌اند و علوم و اخبارات آنها همیشه موافق همدیگر بوده و ابداً مطالب همدیگر را تکذیب نکرده‌اند و محال است که تکذیب کرده باشند، البته نه از جهت تقدس و اینکه ذمّ حرام است، بلکه از این جهت که همه آنها در ادراک حقایق به آن اندازه که همه در آن مشترکند موافق بوده‌اند، بدون اینکه اختلاف کلمه داشته باشند؛ چنانکه ما در «الواحد نصف الاثنین» اختلاف نداریم، زیرا این یک معقول ضعیفی از معقولات است که پایین‌ترین مرتبه تجرد را داشته و نفس با اولین درجه تجرد، این معنی را درک می‌نماید، و به هر اندازه تجرد بیشتر باشد، بیشتر به ادراک اعیان مجرده نایل می‌گردد، به طوری که اگر مداومت داشته باشد، حقایق از نفس و قلب او طلوع می‌نماید، و منظور همین است که با مبادی عالیّه انس اتحادی حاصل شود، نه اینکه فقط انسان، مفهومی را درک کند.

پس انبیا و مرسلین برای همین جهت است که بشر را به یک مبدأ توجه داده و اعمالی را که کوتاه‌ترین راه به مقصود است، نشان داده‌اند.

بعضی از حکمای کمال، منظوری که از اقامه آن همه براهین داشته‌اند - اگر چه خودشان به نتیجه نرسیده‌اند - این بود که با همین براهین، بشر را به یک مبدأ نایل دهند تا فتح الباب و نقب حجب را نتیجه بدهد، و این فتح الباب و نقب حجب اگر تعقیب شود، قلب، وجود نیر عالم و ضیاء انوار دیده‌ها و محل اطمینان قلوب و پناه در حوائج را می‌بیند و غنای او را می‌فهمد و کمال و عزّت او را مشاهده می‌کند.

منتها از این راه وارد شدن و نتیجه گرفتن بسی مشکل و خیلی نادر است؛ زیرا از این همه توده بشر، اشخاص کمی متوجه تعلّم براهین هستند و اشخاص کمتری از آنها متفطن به منظورند و از متفطنین، اشخاص کمتری در صدد نتیجه گرفتن هستند و از آنها که در صدد اخذ نتیجه هستند، اشخاص کمتری موفقند. و ای بسا بزرگ‌ترین حکیم در همان مرتبه اول چیدن برهان، توقف کرده باشد و یا اگر یک دلیل اقامه کرد، در صدد این برمی‌آید که دلیل دیگر و برهان تازه‌ای پیدا کند و مدتها در

فراهم آوردن چند برهان برای یک مطلب معطل می شود.

البته شیطان هم خیلی زیرک است، کسی که این اندازه از رشد فکری برخوردار است که در صدد اقامه برهان بر واجب الوجود برمی آید، این را با همین شغل خود که برهان چینی است مشغول می کند نه آنکه از راه دیگری وارد شود.

چنانکه قاری قرآن را با همان الفاظ و مخارج قرآن سرگرم می کند. شیطان یک استاد ماهری است که هرکس را با مذاق خود او از مقصد باز می دارد، حکیم را با برهان بافی، و فقیه را با مسأله درست کردن و اصل جاری نمودن. و لذا سر راه هر کسی نشسته و با سلیقه خود او با او سر و کار دارد و خیلی هم به سلیقه ها اعرف است؛ چون از باطن ذات هر کسی او را با سلیقه خودش انس می دهد، و لذا قسم خورده که ﴿فَبِعِزَّتِكَ لَا غُورِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ * إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ﴾^۱ - به فتح لام - که این هم تعداد کمی از کمترین مثل حضرت ختمی مرتبت ﷺ و حضرت امیر علیؑ و موسی بن عمران و عیسی علیهما السلام و همه پیغمبران می باشند.

پس هر کسی به نحوی از مقصود خویش بازمانده و به فراخور حال مریض برای وی غذا پخته می شود و لذا ما هم قائلیم که اگر یک نفر به مکاید شیطانی بصیر و عالم باشد که مثلاً در کدام شخص چه کیدی به کار می برد و چگونه این مریض از کید او خلاص می شود، عیبی ندارد و لازم است آن مریض را ارشاد نماید.

منتها ترس از اینجاست که این شخص باید خیلی روحانی باشد که اگر خواستیم او را از دست شیطانی بگریزانیم، مبادا به دست شیطان دیگر که شیطان انسی باشد گرفتار شود، و لذا اصل آن را ترک می کنیم و این هم صلاح است، چون خیلی صعب است که از براهین فلاسفه و یا ارشاد مرشدین، کسی به جایی برسد، بلکه همان دستوراتی که انبیا داده اند - بدون اینکه انسان زحمت فراوان آموختن برهان دور و تسلسل را تحمل کند و سپس این حجاب را پاره کند؛ چون علم خودش حجاب اکبر است - برای رسیدن به مقصود کافی است.

و حجاب اکبر بودن علم به این است که مثلاً در فلان شهر حکیمی است و من باید بتوانم با او معارضه کنم و یا در فلان مسأله، الفاظ اصطلاحی بگویم و فقط براهین را به ذهن خود بسپارم. و بر فرض که حکیم برهان چینی اشتباه ننموده باشد و آن‌گونه که گفتیم علم حجاب نباشد، اینها همه راههایی است که بر فرض سلوک با زحمتهای قریب به فوق طاقت بشری، ممکن است نتیجه بدهد.

اما آنچه انبیا گفته‌اند را می‌توان با اعمال آن به آنجایی که خود انبیا رسیدند، رسید؛ برای اینکه امری که در یک فرد از بشر تحقق پیدا کرد، برای طبیعت او ممکن است و لذا برای افراد دیگر هم ممکن می‌شود؛ پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ با همین نماز بود که رسید، اگر هر کسی با دقت ملاحظه کند اسراری از صلاة را می‌فهمد و لذا در معراج هم حضرت همین عمل را بجا آورد و اگر اسراری که درباره نماز در اخبار وارد شده ملاحظه شود، معلوم می‌شود این اسرار از آنچه صوفیه می‌گویند بیشتر است و یا همان است که اینها گفته‌اند.

و بالاخره، بعد از آنکه با برهان چیزی فهمیده شد، باید به عین شهود پایین آورد و دید و برای نیل و رسیدن، همان مقرراتی که انبیا آورده‌اند لازم است. پس اصل در مواظبت این است که توجه قلب را از منظره و عمق طبیعت جمع نموده و به ماورای عالم طبیعت انس داد تا بتوان از دار طبیعت مستخلص شد و هر اندازه انس قوی باشد، باطن ذات، به مورد انس متوجه و متعلق خواهد بود؛ چنانکه در عالم قبر که نفس همین بدن را با همین هیئت و شکل و اندام انشامی کند، برای این است که در طبیعت با این‌گونه بدن مأنوس بوده و از شدت انس است که در موقع انشای بدن، همان بدن را انشامی کند و این هیکل و شمایل مأنوسه را ایجاد می‌نماید، و بر فرض اگر نفسی بتواند وجهه خود را از انس به این شمایل برگرداند و از باطن خود این علاقه انسی را قلع کند، ممکن است به شمایل دیگری، بدن را انشا نماید.

فصل هفتم

در بیان سعادت و شقاوت حسی^۱

از مطاوی کلمات سابق معلوم شد که قوای نفس مختلف است، و مخفی نماند که ادراک به هر نحوه‌ای که باشد، حتی ادراک محسوسات، یک نحوه تجردی را لازم دارد؛ زیرا بدون تجرد، ادراک ممکن نمی‌شود؛ اگرچه ادراک محسوسات و ملموسات باشد. ولیکن بعضی از قوا با اینکه تجرد ضعیف دارند، ولی از بس ضعیف و ناتوانند گویا صورت طبیعیّه حالّ در طبایعند و مثل حلول اعراض حالّ در اجسام بوده و از غایت ضعف، به تقدّر جسم متقدرند؛ مثلاً قوه لامسه اگرچه ادراک دارد و در نتیجه تجرد ضعیف هم دارد، ولیکن از غایت ضعف تجرد، گویا صورتی است که به امتداد جسم و به امتداد اعصاب و اعضا، ممتد بوده و قابل قسمت است، و لذا قوه لامسه در سر انگشتان و در کف دست و در بازو، سه چیز مختلف که هر یک در اول و وسط و آخر قرار گرفته باشد را لمس می‌کند. و اگر موجودی بیش از این قوه، قوای دیگری مثل قوه خیال و غیره نداشته باشد، این صورت به انحلال اجزاء جسم منحل می‌شود و قابل بقا نیست؛ مثل کرم خراطین که شاید قوه دیگری نداشته باشد و با اراده حرکت می‌کند و یا ممکن است اراده‌ای هم نداشته باشد.

پس میزان عدم قابلیت بقا و حشر نداشتن، این است که گرچه ادراک داشته باشد، ولی صورت مدرکه از جهت ضعفش مثل صورت حالّه بوده و از این درجه بالاتر نرفته

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۴۷.

باشد؛ اعم از اینکه بشرط لا باشد - یعنی صلاحیت و قابلیت ترقی در افق تجرد را نداشته باشد؛ مثل همان کرمها - و یا اینکه صورت ضعیفه تجردی به نحو لا بشرط باشد ولی به واسطه حادثه و تصادفی، از ترقی منع شده باشد و در این حال، انحلال اجزای جسمی حاصل شده و منحل گردیده و فاسد شود؛ مثل جنینی که قبل از ارتقا به درجه تخیل، در همان حال لمس تنها - در چهار و نیم ماهگی یا پنج ماهگی - ساقط شده باشد؛ چون اگر مدت حمل را استیفا کرده باشد، قوه خیال را دارد و لذا بعد از تولد می مکد، و از این معلوم می شود که خیال دارد، برای اینکه اگر پستان هم به دهانش نگذارند قوه خیال، او را به تخیل اینکه پستان هست، و ادار به مکیدن می کند و می مکد؛ پس در عالم خیال، انشای پستان خیالی برای او می شود.

علی ایّ حال در صدد این نیستیم که کدام چیزی به حال تجردی است و از مرتبه ضعف تجردی - که کانه حال در جسم است - گذشته و یا کدامش گذشته است، بلکه ما در صدد بیان اصل معیار و میزان حشر و عدم حشر هستیم. و لذا ممکن است بعضی از قوا از قبیل ذائقه و شامه هم مثل لامسه، گویا صورت حاله در جسم باشند و نحوه تجرد قوه باصره بالاتر از صورت حال باشد، و اصل مطلب تحقیق در اینها نیست، بلکه میزان، حد تجردی است که به منزله صورت حاله باشد و بعضی از قوا دارای این حد از تجرد بوده و اگر پیش از تکمیل و تجرد قوای فوق، برای او موت اتفاق افتد، حشر برای او نمی باشد، ولی بعضی از قوای دیگر نفس، از این حد گذشته و به تجرد برزخیه خیالیه رسیده اند؛ چه اینکه بعد از حصول این مرتبه، نزع نفس در مرتبه خیال به موت انحرامی باشد و یا به موت طبیعی بوده و استیفای عمر طبیعی حیوانی کرده باشد فرقی بین اینها نیست، مگر آنکه در اولی صلاحیت ترقی را داشته است و در دومی آن اندازه که ممکن بوده استیفا نموده است، و علاوه: در اولی ممکن است مجرد خیالی ضعیف باشد و در دومی مجرد خیالی قوی شده باشد.

علی ایّ حال، میزان در اینکه چیزی ممکن البقا، بلکه واجب البقا باشد این است که صورت مجرد از جهت ضعف، متقدر به تقدر جسم نبوده و مثل صورت طبیعیّه حاله

نباشد. در این حد اگر استخلاص از ماده حاصل شود - چه به تخلص جبری و قسری و انحرافی، و یا به تخلص طبیعی - این چنین نفسی، واجب البقا است، و مضافاً بر اینکه بر مجرد خیال برهان اقامه گردیده، دانسته شد که قوه خیالیه خودش عالمی است و می تواند چیزی را که در عالم حس نیست و یا فعلاً نیست، ایجاد و انشا کند و این دلیل است که عالم خیال، عالمی و رای این عالم محسوس مادی است.

بلی، مضایقه ای نیست از اینکه اگر جنین انسانی که مولود شده، سلیم القوان بوده و قوه تخیل نداشته باشد، برای او حشری نباشد؛ چون دلیل عقلی و شرعی برخلاف نداریم و اگر قوه تخیلیه او ضایع شود، البته صورت مجرد قابل بقا ندارد و جسمش به انحلال اجزاء باطل می شود، و افرادی مثل شیخ الرئیس که به مجرد قوه خیال قائل نبوده اند،^۱ حشر چنین موجوداتی را هم نمی توانند قائل باشند.

و این معنی آن گاه درست است که در مراتب وجود قائل به حد متوسط نباشیم و عالم منحصر به عالم عقل و عالم حس باشد، و حال آنکه عالم برزخ بین دو عالم هست، و این گونه نیست که بعد از آنکه قوای حسیه باطل شد، اگر قوه عاقله حاصل بود، حشر باشد و گرنه حشر ممکن نباشد، بلکه عالم برزخ هست که یک طرفش در ضعف مجرد خیالی است به طوری که از حیث ضعف، هم مرز با عالم طبیعت است و یک طرفش در مجرد خیالی به طوری قوی است که هم مرز با عالم عقل است و آن قیامت کبری است.

چنانکه بعد گفته می شود که ممکن است بعضی از اهل برزخ، سیر برزخی بکنند در صورتی که از عالم مادیت طوری گذشته باشند که قابل باشند برازخ و مواقف آن را تصفیه نمایند تا به عالم عقل وارد شوند؛ چنانکه شاید کمّین دو سه روزی در عالم برزخ باشند، و در همان قبر از رتبه برزخیت بگذرند.

علی ای حال، همه بشر به رتبه مجرد عقلانی نمی رسند، بلکه نوع مردم در همان

۱- رجوع کنید به: شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۳۵؛ مبدأ و معاد، ص ۹۶؛ مباحثات، ص ۱۰۱ - ۱۰۲ و

رتبه خیالیه باقی می ماند و حیوانی خیلی قوی در خیال می باشند، و اکثر نویدهای قرآن از قبیل زوجات و حور و سیب و گلابی برای این است که نوع مردم نمی توانند به آن دعوت اصلی برسند، گرچه امکان ذاتی دارد ولیکن خیلی سخت است و لذا اگر به اینها وعده عالم غیب و قرب لقای پروردگار می دادند و جزایش را قرب الهی تعیین می کردند، فهم این معنی که قرب پروردگار چه لذتی دارد برای آنها ممکن نبود و این وعده هرگز تأثیری در آنها نمی کرد و لذا هم از این مقام و هم از مقام دیگر می ماندند؛ چون نوع مردم به طمع همین چیزها فرمان می برند و با همان رتبه خیالیه بار می آیند و یک حیوان تربیت یافته می شوند و در حد خیال - که حد حیوانیت است - می مانند، پس برای نوع بشر همین رتبه حیوانی است ولیکن از حیوانهای قابل تربیت می باشند؛ چون بعضی از حیوانها هیچ گاه تربیت قبول نمی کنند، مثل پلنگ و ببر که شاید معلّم نشوند، ولی بعضی مثل میمون قابلیت دارند به عادت که صاحبش می دهد، عادت کنند و هر حرکتی که او کند اینها هم یاد بگیرند؛ انبیا این نوع مردم را به گونه ای تربیت دادند، که با رتبه خیالیه تناسب دارد.

بیان اصناف مردم در حشر

بعد از آنکه حشر قسمتی از موجودات، واجب و لازم شد، کلام در این مطلب واقع می شود که التذاذهای حسی چگونه برای محشورین ممکن است و شقاوت و الم حسی بعد از آنکه حس و عالم محسوس زایل شد، چگونه ممکن می گردد؟ لذا در این بحث گفته می شود که مردم سه گروه هستند:

یک گروه از اجتماعات دور بوده و در اقطاری دور از تمدن واقع شده اند و عقاید و تبلیغات دینی رانشیده اند مثلاً در جنگلهای دوردست که از عبور و مرور ملّین دور است و در غارها مثل حیوانات زندگی می کنند؛ سعادت و شقاوت حسی این دسته چگونه است؟ آنهایی که نامی از خدا و رسول و حکمی از احکام دینی رانداسته اند به چه نحو هستند؟ بلی چون این افراد اخلاقیاتی دارند، اگر اخلاق حسنه ای که مربوط به

قوانین بوده و مکتسب از دستورات الهیة تشریحیه می باشد، نداشته باشند، ولی خُلق حسن و ملکه ای از قبیل رحم و سخاوت و انصاف و اطمینان قلب و غیره داشته باشند، سعادت حسی دارند، و اگر اخلاق بد و زشت از قبیل نفاق و غرور و سببیت و بدخواهی داشته باشند، شقاوت حسی دارند، منتها چون شیخ الرئیس و بعضی از اقدمین - که شیخ از آنها تعبیر به «مَن لایجازف بالقول» دارد که شاید از مشائین باشد -^۱ در سعادت و شقاوت حسی، چاره و راه حلی پیدا نکرده اند - چون علم را انفعالی دانسته اند و انفعال در مجرد بدون ماده و جسم ممکن نیست - لذا به ناچار گفته اند: این چنین ارواح بعد از خروج از بدن به بعضی از اجسام لطیفه متعلق می شوند، و بعضی گفته اند: به کواکب و یا به ادخنة مجتمعه بین السماء و الارض و یا به افلاک و غیره متعلق می شوند،^۲ و چون در قلب شیخ چیزی بوده است از تعبیر به تعلق مضایقه نموده و گفته است: این اجسام، موضوع مشاهدات آنها اعم از صور حسنه یا قبیحه و التذاذات و تألمات می باشند.^۳

البته معلوم است که اینها از ضیق خناق بوده و حرفهایی است که از لاعلاجی و سرگردانی و حیرت زده شده است؛ برای اینکه اگر مراد تعلق تدبیری باشد، محال است؛ زیرا ادلة ابطال تناسخ - که چیز بالفعل برگردد و بالقوه شود - آن را باطل می کند و به صرف تعبیر به اینکه این اجسام موضوع مشاهدات آنها واقع می شود، مطلب، صورت صحت به خود نمی گیرد. علاوه بر این: اگر ارواح، صورت آن اجسام و سبب حفظ وحدت آنها نباشد، اجزاء آن از هم متلاشی می شوند، و اگر تعلق تدبیری در بین نباشد، معنی ندارد که شیء منفصل الذات و الهوية عن الشیء، سبب التذاذ و آلت نشاط و یا آلت تألم شیء باشد؛ پس این کلمات، اصلی صحیح ندارد و باطل است.

۱- رجوع کنید به: مبدأ و معاد شیخ الرئیس، ص ۱۱۴ - ۱۱۵؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۵۵ - ۳۵۶.

۲- همان منابع.

۳- منابع پیشین و نیز: نجات، ص ۲۹۸.

ولی مرحوم آخوند چون علم و احساس را به فعالیت نفس می‌داند^۱ - گرچه در نشئه طبیعت به یک معنایی مشوب به انفعال است - فلذا ماده لازم ندارد و در حشر به فعالیت نفس، صورت متناسبه با ملکات حاصل می‌شود و التذاذ و احساس به فعالیت نفس با انشای صور متناسبه با ملکات می‌باشد.

بلی، در این دسته کلامی است که آیا می‌توانند در برزخ بالاخره از این شقاوت مستخلص شده و به سعادت حسی برسند یا نه؟ این مطلبی است که در معاد ذکر خواهد شد.

گروه دوم اشخاصی هستند که در مدنیت دینی واقع گردیده‌اند، ولی اینها از تربیتهای خیالی، قدم بیرون نگذاشته و تحت تربیت عقلانی قرار نگرفته‌اند، اگر در همین دستورات مربوط به تجرد خیالی فرمان بردار بوده و ملکات شرعی را اکتساب نموده و علاوه بر تجرد خیالی، اخلاق حسنه کسب نمایند، شرع هم برای آن اخلاق و اعمال، جزاء و ثواب مقرر نموده و متناسب با اعمال شرعی واجب المراعات، در حشر التذاذ برده و به سعادت حسی نایل خواهند شد، و اگر به فرامین شرعی عمل نکرده و تخلف نمایند، آلام و عذابهای مقرر به عنوان سزا و کیفر، شقاوت حسی آنها خواهد بود. علاوه بر آن، اگر ملکات اخلاقی رذیله داشته باشند، طبق ملکاتشان به فعالیت نفس، تألمات حسی خواهند دید.

در این دسته هم کلامی است و آن اینکه: آیا ممکن است از این شقاوتهای حسی در برزخ تخلص پیدا کنند یا نه؟ که در مبحث معاد خواهد آمد.

طایفه سوم آن دسته‌ای هستند که تجرد عقلانی پیدا کرده‌اند؛ یعنی از مرتبه تجرد خیالی بالاتر رفته‌اند.

چون کلام در سعادت و شقاوت حسی بود از بعضی نقل شد که قائلند ارواح، به اجرام سماویه و یا ابخره و ادخنه متعلق می‌شود، و آخوند رحمته الله علیه به خصوص به دومی، اشکال کرد که اگر ارواح به نحو تعلق تدبیری متعلق نباشد، این ابخره و ادخنه حافظی

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۲۶۴ - ۲۶۵ و ج ۳، ص ۲۸۰ و ج ۸، ص ۱۷۹.

نداشته و منحل می‌شوند و ارواح قابلیت ندارند تا با این ابخره و ادخنه، لذت حسی ببرند.^۱

کلام منکرین سعادت حسی ورد آن

بعد از ذکر این قول در باب التذاذ و تألم حسی، قول دیگری را نقل می‌کند^۲ که از کتب شیخ استفاده می‌شود^۳ و غزالی هم این معنی را معتقد خود قرار داده و صحیح دانسته است،^۴ و آن اینکه تمام التذاذها به واسطه صورت می‌باشد؛ چنانکه در این عالم محسوس، همه لذات با صوری است که در صقع باطن متصور می‌شوند، و التذاذ هیچ‌گاه با الاصاله با خارج نیست، بلکه با صور متصوره نفسانی می‌باشد؛ گرچه در عالم طبیعت و حس، صورتهایی طبق صور نفسانی موجود است، ولی مورد التذاذ، صور خارجی نیستند و چنانکه صور خارجی، معلوم بالعرض هستند نه معلوم بالذات؛ چون معلوم بالذات، صور قائمه نفسانی است، همین طور ملتذ بالذات، صور علمی خیالی است، چنانکه اشخاصی در عالم حس و دار طبیعت، امراضی مثل سرسام و برسام دارند، و همان‌گونه که اشخاص سلیم القوا از صورتهای خارجی محسوسی متأثر می‌شوند، افراد مریض هم از صور خیالی‌های که دارند، همانند تأثر انسانهای سالم از خارج متأثر می‌گردند.

و چنانکه مشهود همه کس واقع گردیده که در خواب صداهایی را شنیده و یا صحنه‌هایی را دیده است با اینکه تمام حواس ظاهر تعطیل شده است، منتها چون خواب انقطاعی است، لذت منقطعه می‌برد و وقتی که بیدار می‌شود، نیمه‌کاره می‌ماند، و اگر بر فرض این قضیه‌ای که می‌بیند و یا می‌شنود به طور مستمر بود، التذاذش

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۴۹.

۲- اسفار، ج ۹، ص ۱۵۰.

۳- شفا، بخش الهیات، ص ۵۵۱؛ رساله أضحویه شیخ الرئيس، ص ۱۱۲ - ۱۲۵.

۴- رساله المضمون بها علی غیر اهلها، در ضمن انسان کامل جیلی، ص ۸۴؛ احیاء العلوم، ج ۴، ص ۷۲۲ - ۷۲۷.

مستمر بود و شاید التذادی که از صورتی در خواب می‌برد، اقوی از آن باشد که در بیداری از صورتها می‌برد و این‌گونه نیست که اصوات و یا مرایایی که دیده و یا شنیده، در خزانه حس مشترک مانده‌باشد، ولی انسان در بیداری از آنها غفلت داشته باشد و نفس متوجه آنها نباشد و تا خوابید، متوجه شود؛ زیرا اگر این‌طور بود، صداهایی که از صبح تا شام می‌شنود تا نفس به آنها توجه کرد غلغله‌ای در انبان نفس برپا می‌شد.

به این صورت هم نیست که در خواب توهم صوت و صدا باشد، ولی حقیقه نشنود؛ چون اگر انسان چشم و گوش را ببندد و پیوسته صدا را توهم کند، در حقیقت شنیدنی در کار نیست و حال آنکه در خواب حقیقه می‌شنود و می‌بیند.

بالجمله: این هم یک نحوه عقیده‌ای است و افرادی مثل غزالی که خود را محقق اهل عرفان دانسته‌اند، این‌طور معتقد شده‌اند، حتی محیی‌الدین می‌گوید: «وما نکح الا نفسه»^۱ اگرچه در این عالم همه التذاذات با فعالیت قوه خیالیه بوده، ولی وقتی مزاجت می‌شود و از آن التذاذ حاصل می‌نماید، التذاذ با صورتی است که مخلوق نفس و متصور از نفس است و لذا «وما نکح الا نفسه»؛ منتها موجودات در این عالم، موافق صور هستند؛ چنانکه گاهی صور در این عالم، از خارج گرفته می‌شود و همین صور، مورد التذاذ واقع می‌گردند، و گاهی از باطن نفس به حس مشترک منحدر می‌شود، چنانکه در قضایای شوم و سرسام و غیره گفته شد، ولی در آخرت همه از صقع نفس به حس مشترک منحدر می‌شوند، نه اینکه صورت از خارج گرفته شود و در حس مشترک منطبق شود.

البته تصحیح حشر به این معنی طبق عقیده آخوند رحمته الله نمی‌باشد، بلکه عقیده او خلاف این است و چنانکه در مبحث معاد - ان شاء الله - خواهد آمد، او قائل به معاد جسمانی است و عقیده وی آن است که معاد، با صور خارجی حسیه خواهد بود.

معاد جسمانی از دیدگاه متکلمان^۱

آخوند رحمته الله قول دیگری را بیان می‌فرماید، که همان قول اکثر، بلکه نوع مردم و عموم علما و عامه است و متکلمین هم قائل به این قولند^۲ و امام ایشان - فخر رازی - هم بر اثبات آن استدلال کرده است.^۳

و آن عبارت است از اینکه: بعد از آنکه روح را از این بدن جدا نمودند و بدن منحل گردید و اجزایش خاک شده و منتشر گردید، روز قیامت آن اجزاء را به قدرت خداوند متعال جمع آوری نموده و دوباره بدن درست شده و روح را به آن القامی کنند و حشر و نشر مردم به این نحو خواهد بود.

فخر رازی برای اثبات و امکان این معنی، به جمع آوری اجزاء و یا احیاء اشیاء فاسد شده و نظایر آنها به قدرت کامله الهیه استدلال می‌کند، و در تقریب این عقیده در حقیقت به قدرت خداوند استدلال می‌نماید.

مثلاً یکی از ادله وی این است که بین حکما اختلاف شده در اینکه آیا منی در تمام اجزاء بدن بوده و در موقع خروج از تمام اجزاء و اعضا و عروق و عضلات خارج می‌شود، یا اینکه اوعیه خاصی دارد که در آنجا جمع می‌شود - مثلاً در بیضتین جمع شده - و موقع خروج، از آن اوعیه خارج می‌شود، نه اینکه از تمام عروق خارج شود. خیلی از حکما قائلند به اینکه منی در تمام اعضاست و اوعیه خاصی ندارد و در موقع خروج، از تمام آنها انزال می‌شود؛ برای اینکه منی نتیجه هضم رابع است و فضول آن هضم است که در تمام اعضا بعد از آنکه به اندازه لازم بدل ما یتحلل گردید، باقی مانده از هر عضوی دفع می‌گردد. بنابراین منی در حقیقت مثل طلّ و شبّیم در تمام اعضا بوده و این اجزاء منبثه طلی، از نقاط مختلف بدن به حکم و قدرت خداوندی

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۵۳.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۴ - ۲۹۸؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۸۸ - ۹۳.

۳- تفسیر فخر رازی، ج ۲، ص ۱۲۳ - ۱۲۴ و ج ۲۹، ص ۱۷۵.

جمع می شوند و بالاخره به صورت انسان درمی آیند.^۱

قضیه معاد هم همین طور است، وقتی که بدن انسانی خاک شد و اجزاء و ذرات او در عالم منتشر گردید، این اجزاء منبثه را مثل آن اجزاء بدنی منویه از تمام کره خاک و هوا جمع آوری کرده و به شکل و هیئت آن شخص درمی آورند. و با نفخه‌ای در او القای روح می کنند؛ آیه ﴿الْمَ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَى * ثُمَّ كَانَ عَلَقَةً فَخَلَقَ فَسَوَّى﴾^۲ را مورد شاهد و استدلال قرار داده است و همین طور به آیه شریفه ﴿أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ﴾^۳ استدلال می کنند؛ به این نحو که مایه دانیم هر یک از آب و خاک، به تنهایی بذری را افساد می کنند؛ مثلاً اگر بذری در خاک بماند و ابداً رطوبتی به آن نرسد و آبی نخورد، بالاخره این بذر خاک شده و فاسد و متعفن می گردد، همین طور اگر به دریا افتاد در آنجا فاسد می شود و آب آن را متعفن می نماید، و اگر دو سبب افساد جمع شدند، عقلاً لازم است زودتر او را فاسد و متعفن نمایند، ولیکن به قدرت کامله احدی، اطراف بذر می پوسد و از وسط آن، چیز حی و صاحب حیات نباتی بیرون می آید، پس خدا قادر است از اجزاء فاسد، بدنی حی و زنده بیرون بیاورد و در حقیقت، مرده خاکی را زنده نماید. وی به آیات دیگری هم استشهاد می کند.

جواب آخوند از کلام متکلمان

ولی آخوند رحمته الله این قول را اسخف از قول اولی دانسته و می گوید: این قول به قول منکرین معاد شبه است^۴ و در حقیقت از قول طبیعین سر در می آورد؛ زیرا این معنی اثبات همین نشئه برای انسان، و انکار نشئه دیگر است.

طبیعین هم اغلب یا می گویند: انسان وقتی که مُرد، فاسد می شود و از بین می رود و

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۸، ص ۱۱۰.

۲- قیامه (۷۵): ۳۷ - ۳۸.

۳- واقعه (۵۶): ۶۴.

۴- اسفار، ج ۹، ص ۱۵۶.

دیگر عالمی نیست تا در آنجا محشور شود، و یا اینکه می‌گویند: یک عده نفوسی است که گاهی در این بدن و گاهی در آن بدن قرار می‌گیرند یکی که خراب شد، به بدن دیگری وارد می‌شوند و این عده همین طور گردش می‌کنند و تفاوت ندارد که بدن دیگر را، از اجزاء بدن سابق درست کنند و یا از غیر آن اجزاء؛ برای اینکه ولو از همان اجزاء درست کنند، بدن همان بدن اولی نیست؛ چون اگر چیزی که خراب شد و ذراتش از هم متلاشی شد و صورت اولیه خود را از دست داد مثلاً آهن بود و خاک شد و دوباره به مرور دهور و تأثیر کواکب و حرارت و نضج، آهن شد، این عین همان اولی نیست؛ گرچه ماده همان است، اما صورت، آن نیست و بدن بودن بدن هم به اجزاء او نبوده، بلکه به صورت بدنیه است؛ چون اگر بدن بودن به اجزاء باشد، بعد از آنکه ذراتش خاک شد، باید حقیقه بر آن «بدن» صدق کند و حال آنکه این طور نیست. پس بنابر این قول: اولاً اشکال تناسخ لازم می‌آید، و ثانیاً لازمه‌اش انکار نشئه آخرت است؛ برای اینکه دیگر آخرتی در کار نیست، بلکه همین دنیا است و آدمها را دوباره از گل درست می‌کنند، یعنی خاکها را جمع کرده و به شکل آدم درمی‌آورند و روح هم به داخل این هیكلهای گلی می‌آید، و یا اینکه این خاکها به گوشت و پوست و استخوان تبدیل می‌شوند؛ چنانکه در روایات عامه نقل کرده‌اند که بارانی شبیه منی می‌بارد و اجزاء بدنها را جدا جدا و علی حده جمع‌آوری می‌کنند، و با آن باران گل درست می‌کنند و به صورت آدم می‌شود،^۱ در صورتی که اگر این طور باشد، باید زمین چند برابر باشد تا آن قدر اجساد گلی درست بشود و این قول به نشئه دیگر نیست.

و حال آنکه کسی که آیات و اخبار و احادیث راجع به آخرت، و آیات و اخبار راجع به جنت و جهنم را نگاه کند، به یقین می‌داند که اینها یک نشئه دیگری را بیان می‌کنند که یک موجود آن اصلاً در دار طبیعت نیست و دار طبیعت گنجایش وجودی آن را هم ندارد، بلکه رتبه وجودی اش نازل تر است. آیا ممکن است با این همه آیات و

۱- مستدرک حاکم نیشابوری، ج ۴، ص ۴۹۷.

اخباری که انسان را از دنیا اعراض می‌دهد؛ مثلاً نهج البلاغه حضرت امیر علیه السلام را بردارید و ملاحظه کنید که چگونه انسان را از دنیا اعراض می‌دهد، و یا اینکه پیامبر صلی الله علیه و آله و سلم فرموده: «و ما نظر إليها منذ خلقها بغضاً لها»^۱ و در این حال خداوند بفرماید: شما را از دنیا اعراض می‌دادم تا دوباره به دنیا برگردانم و شما را در آنجا همیشگی کنم و آنجا دار رحمت من می‌باشد، ولیکن برای وارد کردن شما به دنیا و اخلاص نمودن شما در آنجا، از دنیا اعراضتان می‌دادم.

آیا ممکن است این حرف را گفت؟ مگر از هوی و هوس فطری باشد که اینها را به آدم تلقین کند و چون صاحبان این عقیده، ایمانی به غیر این دنیا ندارند و عقیده ندارند که عالمی غیر این باشد، می‌ترسند از اینکه آدم بگوید این دنیا تمام می‌شود و باید به نشئه دیگری رفت، چون به آن معتقد نیستند، وقتی معشوق کسی را از دستش بگیرند، هول و وحشت می‌کند و می‌بیند که این نکاح از دستش می‌رود و چون به چیز دیگری هم معتقد نیست، اوقاتش تلخ می‌شود، بلکه چه بسا علاقه‌مند به این ویرانه است و دلش نمی‌آید که از این ویرانه‌تر باشد و برای دور زدن برگرد این شمع، مثل پروانه است که همه چیز را حاضر است روی این معشوقه باززد؛ بوی حب و عشق به این معشوق چنان مشامها را پر کرده که آیات قرآنی را هم طبق این رایحه معشوق خواهی، ترجمه و معنی می‌کنند، مانند فخر رازی در آیاتی که به آنها استدلال کرده است. و غایت فهم این مقاله همین سنخ حرفهایی است که ایشان نسبت به معاد به آن معنایی که سابقاً آن را طبق فهم عوام اختراع کرده‌اند، در اطراف چند آیه‌ای که به آنها استدلال کرده، گفته است، و آن مرتکز حاصل از حکم متخیله خود و نوع عوام الناس را گرفته و می‌خواهد آیات را بر امکان آن دلیل بگیرد و گویا در مقابل کسی حرف زده که منکر این است که خداوند متعال بتواند صورتی را در ماده - مثل صورت سابقه معدومه - خلق کند؛ بر منکرش لعنت! زیرا کسی که به خدا قائل است، اگر نگوید که قدرت خداوند متعال بالاتر از این حرفهاست، خدایش را ضعیف و ناتوان فهمیده است.

۱- کنز العمال، ج ۳، ص ۱۹۰، حدیث ۶۱۰۰ و ۶۱۰۲.

خلاصه: اثبات کردن این معنی محتاج این است که تمام موجودات را از تأثیر انداخته و برای طبیعت و مافوق طبیعت هیچ اثری قائل نباشد، به گمان اینکه اگر آب و خاک و شمس و قمر و سایر موجودات را از تأثیر انداخت، قدرت خدا را کامل دانسته است.

علت این سخن، گُل کردن مقدس مآبی است، ولی از این حقیقت غافل شده که همین، خلاف تقدس است؛ زیرا این شخص، دستگاه طبیعت را موجودی بی اثر و معطل می داند و همین در مقابل خدا، موجودات و اشیاء را دیدن است؛ اگرچه معطل و بیکاره و بی اثر باشند، و این برخلاف مقدسی است، چون من حیث لایشعر، شرک و چشم چپ را بستن است؛ مثل آن کسانی که چشم راست خود را بستند و گفتند هرچه هست طبیعت است و غیر این دستی نیست؛ یعنی ابر و باران و آفتاب و زمین و حرارت و نضج و به هم آمدن ذرات و تشکّل حیات و زوال رطوبات و تلاشی ترکیبات است و فقط همین اشیاء و خواص آنهاست، اینها چشم راستشان را از منبع فیض و دست کامل و معطی مناشی و منابع این خیرات و اثرات بسته اند، چنانکه چشم چپ سابقین بسته است که می گویند: دوا، هیچ اثری ندارد، خاک و آتش مثل هم می مانند و گنه گنه و شکر هر دو یکی است؛ شافی اوست و اینها به هیچ وجه اثر ندارند، ذوات، معطل و عاطل و باطل می باشند؛ و حال آنکه این غفلت از حقیقت نظام اتم است.

نظام کامل این است که ما هر چیز را به جای خود ببینیم و با دو دیده به نظام وجود نگاه کنیم که مقتضای توحید همین است، نه طبیعت را صاحب اثر ندانیم، و نه موجودی و دستگاهی مقابل دستگاه خداوندی قائل باشیم، بلکه همه مستظّل از اوست و ظلّ وجود اوست، اینها از وجود و اثر وجود بهره مندند، ولیکن هرچه دارند از او دارند؛ چون خودشان از او هستند و عین تعلق و وجود تعلق و ربطی و ظلّی هستند و از آن مبدأ فیض مستظّلند. در این نظر، اینها وجود ندارند، بلکه وجه او و عباد تکوینی و استظلالی هستند و این چنین وجودی مستقل بودنش مستحیل و محال است

و تفویض امر و اثر به وجود استظلالی، ممتنع و واجب الاستحاله است. چگونه ممکن می شود مبدأ اول، کلید عالم را مثلاً به دست عقل اول بدهد و خودش کنار برود و بگوید: تو را به جان من، به درست کاری رفتار کن و کارخانه عالم را خوب اداره نما و من به استراحت و یا به کارهای شخصی دیگری مشغولم؟! چون تفویض به چنین موجود تعلقی، امری مستحیل است؛ چنانکه عاطل بودن آن نیز امری مستحیل می باشد، زیرا اینها ظلّ موجود فعال و مبدأ صاحب تأثیر هستند و در مقابل آن مبدأ، نمی توان اینها را دستگاهی دانست تا تصور بطالت هم در حقشان مستحیل باشد.

قضیه حد توسط امری است که به ما فرموده اند: «لا جبر و لا تفویض، بل امر بین الأمرین»^۱ و «مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ»؛^۲ یعنی در حال «إِذْ رَمَيْتَ» حقیقه «مَا رَمَيْتَ» صادق است و در حال «مَا رَمَيْتَ» حقیقه «إِذْ رَمَيْتَ» صادق است. چون تو که منشأ رمی هستی از خودت نیستی؛ چون او عطا کرده است، پس تو صاحب اختیار خودت نیستی، تا چه رسد که چیزی مال تو و اثر تو باشد، و از طرفی چون عطای او هستی، پس تو هم در کار وجود هستی، پس اثر وجودت از تو است.

بالاخره این قضیه بین الامرین چیزی نیست که فقط مختص افعال مکلفین باشد، بلکه نظام وجود، همه از یک وادی است و لذا این قضیه در همه امور حتمی است و غیر آن مستحیل و محال است، این طور نیست که خدا مثل یک رئیس تشکیلات باشد که ریاست تشریفاتی داشته باشد. و یا اینکه طبیعتی در کار نیست؛ شمس اشراق ندارد، آتش حرارت ندارد و بیگانه از حرارت است، مثل اینکه نوری را از پشت کوهی بیاورند و ساطع نمایند و بیننده از دور گمان کند که از خود کوه است، و یا از پشت شجری ساطع کنند و یا میوه ای را از درخت بیاویزند و غافل گمان کند که این درخت بار آورده است، و یا رنگی را به میوه ای بزنند و غافل گمان کند که رنگ از خود میوه است، البته قضیه این طور نیست، بلکه حرارت و ضیاء از شمس است، ولی نه به

۱- اصول کافی، ج ۱، ص ۱۶۰، حدیث ۱۳؛ توحید صدوق، ص ۳۶۲، حدیث ۸.

۲- انفال (۸): ۱۷.

طوری که مربوط به مبدأ نباشد؛ چون مبدأ آن حرارت - که ذات شمس است - از اوست، وجودی که استظلالی و مستظلّ از مبدأ و عین تعلق است، آثارش هم استظلالی و عین تعلق است و با این نظر تعلق، چیزی نیست، حتی اشیاء و ماهیات نیستند؛ برای اینکه ماهیات، ظلّ وجودات و مستظلّ از وجودات هستند و وجودات با آن حقیقت تعلقی که دارند، از آن وجود قائم بالذات و نور بالذات، مستظلّ هستند و لذا کل المحامد يرجع الیه و اگر شاعری هم شعر خوب گفته باشد حمد این شاعر راجع به حق می باشد؛ برای اینکه هرچه این دارد، از آن جاست، نه مثل عطایی که انسان از جیب خود برمی دارد و به دیگری می دهد، بلکه به معنای تعلق و ربطی و معلولی است و لذا حقیقه محامد برای اوست و هیچ چیز صفا و کمالی از خود ندارد، و چون ذاتاً هر کمالی متعلق به اوست؛ اگر چیزی کمالی دارد، کمال تعلقی و جلوه کمال و جمال اوست، حتی حمدی که گفته می شود، باز از اوست؛ چون از وجودی است که متعلق الذات به اوست، و شاید برای همین است که قبل از ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾، ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ است که به اسم آن رحمن و رحیم، ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ است. یعنی: به واسطه اسمی از اسماء او که تحت رحمانیت و رحیمیت اوست، حمد او گفته می شود.

بالجمله: لازم است حق هر چیزی را برای آن قائل شد، حق خدای و مبدأ اول را باید فهمید و حق طبیعت هم که چه نحوه ای است باید به خودش رد کرد، و نظام وجود را به آن طوری که هست، باید ملاحظه نمود.

بحثی پیرامون آیات معاد

آنحوند ﷻ بعد از تمام حرفهایی که علیه فخر رازی گفته است، می گوید: همه آیاتی که حول و حوش معاد صحبت می کند، بر دو منهج شریف دور می زند: یک منهج از جهت علت غایی است، و منهج دیگر از جهت علت فاعلی است؛^۱ برای اینکه آیاتی

که در خصوص معاد در قرآن شریف است، یا مربوط به تطورات و ترقیات موجودات، به خصوص انسان است؛ مثل آیه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ * ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَكِينٍ * ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ * ثُمَّ إِنَّكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ تُبْعَثُونَ﴾^۱ که تمام تطورات انسان را ذکر می‌فرماید تا آنجا که می‌گوید: یکی از تطوراتش هم این است که میت می‌شوند و از دار طبیعت بیرون می‌روند و در برازخ قرار می‌گیرند و از غلّ و غشها خارج می‌شوند، تا اینکه روز قیامت مبعوث می‌گردند.

این‌گونه استدلال، اسدّ و اتقن براهین است؛ زیرا احکم البراهین، برهان لمّی است که حد وسط، علت ثبوت اکبر برای اصغر باشد، نه آنکه حد وسط معلول باشد،^۲ و در برهان لمّی هم اسدّ و احکم و اتقنش آن است که حد وسط، علت غایی و یا علت فاعلی باشد، نه علت مادی و صوری.^۳ و بیان حضرت حق، در مثل آیات سابقه که راجع به تطورات است، برهان لمّی بر معاد است و علت غایی را ذکر می‌فرماید و از اعلی البراهین است. البته تطورات انسان به طرف غایتش، طبعی بوده و اگر عایق و مانعی نباشد، طبعی است که هر موجودی به غایتش می‌رسد و این طبعی هر موجودی و ذاتی آن است اگرچه به اعطای تکوینی مکون موجودات باشد؛ چون هر موجودی طبعاً به طرف غایت خود سیر می‌کند؛ چنانکه اگر عایقی نباشد، نطفه در حال سیر به طرف علقه است و علقه اگر عایقی نباشد طبعاً در سیر الی المضغه است، و هکذا تا آنجا سیر می‌کند که از آن، خلق آخر؛ یعنی موجود مجردی انشائی شود.

شاید تعبیر به انشا به خاطر آن است که چون مجردی از مادی خلق شده، انشا است و هنگامی که از مغز و باطن مادی به قدرت ید کامله، موجود مجردی بیرون کشیده

۱- مؤنون (۲۳): ۱۲ - ۱۶.

۲- رجوع کنید به: شرح اشارات، ج ۱، ص ۳۰۷؛ شرح منظومه، بخش منطق، ص ۳۶ - ۳۷.

۳- رجوع کنید به: شفا، بخش منطق، ج ۳، ص ۲۸۸ - ۳۰۵؛ شرح منظومه، بخش منطق، ص ۳۷.

شده در اینجا تعبیر به انشا مناسب است، ولی آنجایی که سابقه مادی نداشته باشد، تعبیر به ابداع مناسب است.

علی ایّ حال، از جمله تطوّرات انسانی، موت است، سپس بعث در روز قیامت است که باید از عالم قبر سیر کند و از فشارهای ملکات سابقه بیرون رود تا از قبور این ملکات، بعضی حاصل کند، و چنانکه تطوّر نطفه به علقه در صورت نبود عایق ضروری است، همین طور سیر به طرف غایتهای دیگر، طبعی است و موت و بعث در غایات و تطوّرات طبعی است.

این آیاتی که حول و حوش ترقیات وجودی و سیرهای خلقتی و تخلیقی است، با بیان تطوّرات و غایاتی که برای انسان است اتمّ البراهین و اتقن البراهین برای اثبات معاد است، البته هر غایتی که سابقاً ملاحظه می شود در لاحق، صورت ذی الغایه خواهد بود.

یک دسته از آیاتی که در بحث معاد وارد شده است، علت فاعلی را حد وسط قرار داده است و از ناحیه علت فاعلی اقامه برهان می کند و این همان آیاتی است که خلق سماوات و ارضین و انسان و موجودات دیگر را بیان کرده است، و در ردیف این خلقتهایی که متذکر شده، به بعث و نشور هم پرداخته است و در بعضی آیات فرموده: نشور و بعثت آسان است: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾^۱ و در اثبات موجودیت برای اشیاء، علت فاعلی را حد وسط قرار داده است؛ نظر به اینکه موجودات فوق عالم طبیعت، در موجودیت علاوه بر علت فاعلی به علت مادی محتاج نبوده، بلکه جهت و علت فاعلی در تحقق آنها کافی است و چون فوق زمان و مکان بوده و درجه وجودی آنها از قبه طبیعت اعلی است و تنزل آنها در وجود به حدی نیست که از قابلیت وجود دور باشند، این گونه موجودات، ابداعی بوده و به محض فیض از مبدأ، صلاحیت موجودیت را دارند.

ولی در قوس نزولی چون شعاع وجود از صرافت و حد اعلای وجود بهره ای

ندارد و موجودات، بعد رتبی پیدا می‌کنند، لذا به محض صدور فیض از مبدأ، صلاحیت موجودیت را ندارند؛ البته نه به خاطر قصوری که در مبدأ باشد، بلکه به جهت قصوری که در خودشان است. بنابراین، تا وقتی تحت تربیت ربّ العالمین قرار نگرفته و وزش بادهای رحمت را نبینند، لیاقت وجود پیدا نمی‌کنند، بلکه با گذشتن بهار و تحت رطوبات و سپس حرارت و نضج قرار گرفتن، کم کم به تربیت ربّ العالمین، تربیت تکوینی می‌گیرند و تخلیق می‌گردند، و این‌گونه موجودات تنها در خلقتشان جهت فاعلی کافی نیست، بلکه مخصصات و مقربات و گذشتن زمانها را می‌خواهند، و این‌گونه موجودات نمی‌توانند ابداعی باشند، بلکه خلقی هستند و تخلیقشان بعد از گذشتن مقدماتی است و صورتی بعد صورتی را لازم دارند و مثل قسم اول بی مقدمه نیستند.

و خلاصه بین این دو قسم، این فرق هست که یکی لایق‌تر به افاضه فیض است و نسبت به غیر آن، انتظاری ندارد؛ ولی دیگری به مؤونه زاید احتیاج دارد، البته اینها موجب نمی‌شود که قدرت واجب، نسبت به یکی قوی‌تر و نسبت به دیگری خفیف‌تر باشد؛ و نعوذ بالله خدا بر یکی قادر و بر دیگری عاجز باشد، و یا اگر بر دیگری هم قدرت داشته باشد، قدرتش مقرون به عجز باشد؛ حاشا وکلاً که این طور باشد؛ چون او تام‌القدره است؛ مگر اینکه بعضی از موجودات بعد از گذشتن ایام و وزیدن بادهای رحمت و تطورات صورتها، قابلیت پیدا می‌کنند و این، به تفاوت قدرت مربوط نیست؛ چنانکه یک معلم اگر بخواهد به یک نفر تحصیل کرده، و یا به یک بچه کوچک مطلبی را بفهماند تفاوت می‌کند، البته این تفاوت مربوط به قدرت معلم نیست، بلکه تفاوت در فهم این دو نفر - تحصیل کرده و تحصیل نکرده - است؛ همچنین فرق عالم طبیعت با ماورای آن این است که دومی ذاتاً به فاعل مکفی است و احتیاج به چیزی جز علت فاعلی ندارد، ولی اولی به علت فاعلی مکفی نیست، بلکه هیولی و تطوّر استعدادات هم لازم دارد.

بلی، تخلیق آنکه در خلقت فقط به فاعل مکفی است، آسان‌تر است از تخلیق آنچه

که علاوه بر علت فاعلی، به هیولی و تطورات صور و استعدادات حاصله از حرارت و گذشتن از مننه احتیاج دارد تا قابلیت قبول صورت مافوق را داشته باشد. پس این فرق، مربوط به مقام ذات و نحوه وجود این دو موجود است و ربطی به تفاوت در قدرت ندارد، تا کسی وحشت کرده و به جای کلمه «اهون» به دنبال کلمه «هین» در قرآن و روایات باشد.

از آنچه به عرض رسید، معلوم شد: وجود موجودات مکفیة به فاعل، در ایجاد، اهون است از آنچه که محتاج به هیولی هم هست؛ چنانکه ان شاء الله در معاد گفته خواهد شد که جسم و لذایذ و آلام حسی در ماورای طبیعت بدون ماده به توسط نفس، ایجاد خواهد شد؛ پس خداوند به توسط نفس که در ماورای طبیعت است اجسام و اجساد را ایجاد خواهد فرمود، و این ایجاد از آنچه اول در عالم طبیعت و ماده و مدت تخلیق گردیده‌اند اهون است.

بعد از تقدیم این مطالب، گفته می‌شود: چنین نیست که فعلاً جنت و جهنم موجود نباشند، چون عالمی که محتاج به هیولی نیست، اشرف است از عالمی که احتیاج به ماده دارد و به قاعده امکان اشرف، آن عالم، اقرب به فیض از عالم طبیعت است، و لذا آن عالم در قوس نزولی، موجود و قبل از طبیعت بوده است و در اصطلاح فلاسفه به عالم مثال معروف است و در اصطلاح شرع به عالم ملائکه مصطلح است و در قوس صعودی به عالم برزخ معروف می‌باشد.

البته این عالم، بنفسه موجود است و از نظر قواعد و براهین^۱ و آیات^۲ و احادیث^۳ ثابت است، ولی بالنسبه به موجود طبیعی، موجود نبوده؛ یعنی این موجود در ارتقای وجود و کمال وجودی به آن رتبه و به عالم برزخ نرسیده است، چنانکه عالم طبیعت

۱- رجوع کنید به: حکمة الإشراف، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۲۹ - ۲۳۵؛ اسفار، ج ۱، ص ۳۰۲ و ج ۳، ص ۵۰۲ و ج ۹، ص ۲۲۸ و ۳۳۵.

۲- رجوع کنید به: سوره مؤمنون (۲۳): ۱۰۰ و سوره زمر (۳۹): ۴۲ و سوره غافر (۴۰): ۱۱ و ۴۶ و تفاسیر آنها.

۳- فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۲ - ۲۴۵؛ بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۱۴.

نسبت به آن وجودی که در طبیعت است، فعلی است؛ زیرا هر کس واجد مرتبه وجود خودش است و وجودات دیگر ربطی به آن ندارند، عالم طبیعت زید، همان نفس وجود طبیعی زید است؛ یعنی اگر این نحوه وجود را دارد، طبیعت بالنسبه به او موجود است و اگر ندارد، بالنسبه به او موجود نیست، گرچه همه چیز عالم طبیعت سر جای خود موجود باشد، پس عالم برزخ در قوس نزولی - که به اصطلاح بعضی از حکما به خیال الكل موسوم است - بالنسبه به موجودی که هنوز مرتبه خیالی را پیدا نکرده موجود نیست، و چون به واسطه سیر حرکت جوهری این مرتبه برای او حادث می شود، نسبت به موجودی که در طبیعت است، جز به ارتقا در مرتبه خیالیه موجود نیست و لذا اگر در بعضی اخبار وارد شده که جنت و نار به استعداد موجود است و زمین خالی است که اشجار و قصور را باید به واسطه اعمال در آن کشت،^۱ محمول بر این جهت می باشد، و اما فی نفسه، عالمی است که قبل از طبیعت موجود است، البته به قبلیت رتبی، نه زمانی؛ و این وجه، طریق جمع بین روایات هم می باشد.

۱- ثواب الاعمال، ص ۱۱؛ سنن ابن ماجه، ج ۲، ص ۱۲۵۱.

فصل هشتم

بیان گوناگونی مذاهب در مبحث معاد^۱

اقوال طبعیین در معاد

یکی از اقوال علما در باب معاد، قول طبعیین و آنهایی است که می‌گویند: شخص، غیر از این هیكل طبیعی و اجزاء و اعضایی که دارد، چیز دیگری ندارد، و انسان را عبارت از پوست و گوشت و رگ و خون و مخ و دل و کبد و کلیه و امعاء و احشاء و پیه و اعضا و اجزاء دیگر که از سنخ موجود طبیعی است، می‌دانند و می‌گویند: این مجموعه که پوسید و از بین رفت، همه چیز تمام می‌شود؛ چون او بیش از مجموع اجسام طبیعی نیست. و لذا اینها از منکرین معاد بوده و ممکن است اصلاً نامی از روح نیاورده باشند و به غیر از آنچه که در تشریح دیده می‌شود، به چیز دیگری اعتقاد نداشته باشند.

جماعت دیگری هستند که اگر نامی از روح برده باشند، مرادشان همان روحی است که در حقیقت بخار خون است و به غیر از آن و پایین‌تر از آن؛ یعنی اعضا و جوارح به چیز دیگری قائل نمی‌باشند.^۲ این طایفه هم منکر معاد بوده‌اند؛ چون روح بخاری بیشتر از بخاری که از خون متصاعد می‌شود نیست و تا خون سرد شد، این هم سرد شده و مثل انحلال اجزاء - گوشت و پوست - منحل می‌شود، بلکه به مجرد سرد

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۶۳.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۳۷۹.

شدن خون، این بخار خیلی زودتر منحل شده و از بین می‌رود. جماعت دیگری که به روح قائل هستند، آنها هم در باب معاد طوایفی می‌باشند؛ یک دسته از آنها قائلند به اینکه روح، یک جسمی بوده که با بدن مزدوج شده است و در مقام تعبیر همین قدر توانسته‌اند بگویند که مثل بو در گل و مثل دهن در میوه‌جات دهنیه می‌باشد، و این جسم روزی از بدن جدا می‌شود ولی بعد از جدا شدن آیا همین اجزاء بدن جمع شده و عین همان بدن سابق درست می‌شود و با آن در قیامت یکی می‌شود؟ و یا با بدن و جسمی مثل بدن سابق یکی می‌شود و یا در بدن مثالی داخل می‌شود؟ مورد بحث است.

این طایفه گرچه به نظر خودشان به معاد قائل هستند، ولی لازمه حرفی که گفته‌اند انکار معاد است.

اقوال قائلین به مجرد روح

و اما طوایف دیگری که قائل به روح هستند و روح را مجرد می‌دانند، اقوال مختلفی دارند:

بعضی از آنها منکر معاد جسمانی هستند و قائلند به اینکه حشر، روحانی می‌باشد و این قول از مشائین است.^۱

جماعت دیگری که قائل به روح هستند و به معاد جسمانی قائلند، آنها هم اختلاف دارند؛ مثل متکلمین و بعضی محدثین ما که گفته‌اند: عین همین بدن و جسم که اجزاء آن بعد از موت در عالم پراکنده شده، جمع‌آوری می‌شود و عین همان بدن است که روح را به آن القا می‌کنند و این حشر انسان است که معاد جسمانی و روحانی دارد.

بعضی از اینها گفته‌اند: همین اجزاء و ماده را جمع می‌کنند، و بعضی گفته‌اند: نوعش را جمع‌آوری کرده اگرچه بعضی از آن نباشد. و بعضی گفته‌اند: اجزاء اصلیه را دوباره جمع می‌کنند، و بعضی از جماعت گفته‌اند: لازم نیست عین همان بدن اول

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۴۴ - ۵۵۲؛ التحصیل، ص ۸۲۹ - ۸۳۷.

باشد تا اشکال اعاده معدوم و غیر آن لازم بیاید؛ همین قدر که مثل بدن سابق و از اجزاء بدن سابق و یا غیر آن باشد، کافی است.

این طایفه به بعضی از آیات مثل: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ﴾^۱ استدلال کرده‌اند و از اخبار هم به روایاتی مثل «ضرس الكافر يوم القيامة مثل احد»^۲ و «أهل الجنة جرد مُرد»^۳ استدلال کرده‌اند.

مختار آخوند در معاد

ولی آخوند رحمته الله قولش این است که معاد، هم روحانی و هم جسمانی می‌باشد و انسان با عین همان جسمی که در عالم طبیعت بوده، با تمام حیثیات و جهات و خصوصیات، بدون ادنی تفاوت و بدون مثلثیت بلکه به نحو عینیت، معاد و حشر خواهد داشت.^۴

چنانکه در رد مخالفین این قول گفته خواهد شد، می‌گوییم: اولاً: اگر در باب معاد به صورت نوعیه قائل نباشند تا بخواهند از این راه بدنی را اثبات کنند که از اجزاء منبثه در عالم بوده و دوباره جمع‌آوری و تخلیق شود و عین همان بدن قبل از موت باشد، درست نیست.

ثانیاً: بر فرض انکار صورت نوعیه، آیا انسان بدون شرط انضمام و تشکیل یک تناسبی، همان اجزاء است؟ که لازمه‌اش این است وقتی که ذراتی از بدن او در فلان دریا، و مقداری داخل فلان سنگ، و مقداری در هوا و یک قسمت در جای دیگری قرار می‌گیرد و با انقلابات، حرارتها و نضجها و تبدلاتی که مثلاً در تنه درختی رخ می‌دهد جزء برگ و گیاهی و یا جزء انسانی و یا حیوانی می‌شود، باز همان اجزاء انسان باشد.

۱- یس (۳۶): ۸۱.

۲- بحار الانوار، ج ۷، ص ۵۰؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۵۲۹، حدیث ۳۹۵۲۰ و ۳۹۵۲۱.

۳- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۲۰؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۴۷۱، حدیث ۳۹۳۰۱.

۴- اسفار، ج ۹، ص ۱۶۶؛ مبدأ و معاد صدر المتألهین، ص ۲۷۳ - ۲۷۴.

ثالثاً: اگر بگوییم که جزء انسان و یا حیوان و یا گیاه و شجری نمی‌شود، و یا در هوا و زمین هم پراکنده نمی‌گردد؛ چنانکه ژاپنیها مجموعه بدن را درجعه‌ای حفظ کرده تا پوسیده و خاک می‌شود، بنابر قول سابق باید گفته شود این همان انسان است که بوده و هیچ تفاوتی نکرده است؛ برای اینکه این شخص اولاً به صور نوعیه قائل نیست و به هیئت اجتماعیه هم قائل نشده است؛ برای اینکه می‌گوید: اگر چه ذراتی در اطراف و در اشیاء مختلف منبث است ولی باز هم انسان است، و البته این قول ضروری البطلان است و احدی نمی‌تواند این حرف را بزند؛ زیرا این حرف از علائم غیر قابل تردید جنون به شمار می‌رود.

و اگر به صورت نوعیه قائل نباشد، اما صورت اجتماعیه اجزاء را در انسان بودن شخص دخیل بداند، بعد از انحلال این هیئت باید قائل شود که انسان معدوم می‌شود، و اگر هیئت اجتماعیه از همین اجزائی که بعد از انحلال هیئت اولی که قبل از موت داشت پراکنده شده و دوباره به تخمیر آن اجزاء حاصل شود، باز همان انسان باشد، این هم ضروری البطلان است؛ چون لازمه آن تخلل العدم بین الشیء و نفسه می‌باشد. و ثانیاً: محال است که صورت نوعیه نباشد؛ زیرا شیئیت شیء به صورت شیء است و به ماده نیست و بر صورت نوعیه، برهان قائم است و محال است جسم مطلق بما آنه مطلق، موجود شود مثل هیولی، و لذا جسمی نیست که لا بشرط باشد و به غیر تعین جسمی، تعین دیگری نداشته باشد و گرچه جسم یک ذره کوچک باشد، باز صورت نوعیه دارد؛ جسم بشرط شیء است نه اینکه جسم لا بشرط باشد، پس بدون صورت نوعیه در عالم طبیعت چیزی وجود ندارد.

و ثالثاً: ما مجرد نفس را اثبات کرده‌ایم و بعد از مجرد، مجالی برای این حرفها نیست، و البته بی‌تأمل نباید حرف زد، اروپاییها یک چیزی گفته‌اند و بعضی از جهال نفهمیده آن را نوشته‌اند و کسی که نفهمیده و بی‌تأمل سخن می‌گوید مدرک سفاهت خود را اظهار می‌کند.

بالجمله: در صور نوعیه که اختلال حاصل شد، مثلاً ترابی شجر شد و دوباره خاک

شد و بار دیگر آن خاک شجر گردید، در چنین موردی که صورت نوعیه تغییر کرده است، عقلاً و عرفاً شجر ثانی را عین اولی نمی‌گویند، و اگر اختلال در صور غیر حقیقیه باشد نه در صورت نوعیه؛ مثل آنکه آجری را بکوبند و دوباره آجر بسازند، در اینجا هم عقلاً آن آجر اولی نیست، بلکه مثل آن است؛ گرچه احتمالاً عرف بگوید که این، عین آجر اول است، و قضیه بدن، اولاً از قسم اول است و ثانیاً اگر از قسم ثانی هم باشد، قضیه عینیت نباید به نظر عرف و عامیانه باشد، بلکه نظر عقلی باید در آن مراعات شود؛ چون ما غیر از معادی که عقلانی و جسمانی باشد و غیر از اینکه علاوه بر لذات و تألمات عقلانی، لذات و تألمات جسمانی و حسی هم باشد و عین همان بدن جانی و یا محسن به کیفر و پاداش خود برسد، چیز دیگری را نمی‌خواهیم.

پس هرچه این معنی را برساند، باید آن را قبول کرد و هرچه غیر از این را برساند، نباید آن را پذیرفت و آنچه که از ضروریات اسلام و ملّین است، و قرآن فرموده، همین است، منتها معانی قرآنی را اشتباهاً بر عقیده عامیه تطبیق نموده‌اند؛ ممکن نیست فهم عوام به آنچه ما می‌گوییم برسد، گرچه ممکن است معنای ظاهر آیه همین باشد، ولی متوجه موازین بودن، از قدرت فهم عامیانه خارج می‌باشد و لذا آن معانی را بر او هام خود منطبق می‌نمایند، قرآن یک کتاب دعوتی است و بیش از این منظور ندارد که دعوت کند، اما بیان ماهیت حشر و نشر و بیان حقیقت و ذاتیات عالم قبر و برزخ و قیامت، از وضع کتاب دعوتی خارج است.

فصل نهم

دلایل منکرین معاد^۱

منکرین معاد شبهاتی را ذکر کرده‌اند:

یکی از شبهات این است که تحقق معاد، مستلزم اعاده معدوم است و اعاده معدوم محال است.

شبهه دیگر معروف به شبهه آکل و مأکول است؛ اگر مثلاً کافری، مؤمنی را خورده باشد، اجزاء بدن مؤمن اگر در بدن کافر محشور شود، پس بدن خودش محشور نمی‌شود، و اگر در بدن مؤمن محشور شود، پس این کافر محشور نمی‌شود و حشر در هر دو بدن هم ممکن نیست؛ زیرا یک چیز، دو چیز نمی‌شود و اگر با هر دو محشور شود، لازم می‌آید بدن واحد از جهتی معذب و از جهتی متنعم باشد؛ یعنی هم معذب و هم متنعم باشد، و اگر هر دو محشور نباشند، پس مستلزم این است که بدن هر دو محشور نشود.

جواب متکلمین از شبهات منکرین معاد

متکلمین طبق مبانی خودشان در جواب شبهات به حیص و بیص افتاده‌اند و لذا بعضی از متکلمین در شبهه اول، منکر استحالة اعاده معدوم شده‌اند،^۲ و بعضی گفته‌اند:

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۶۷.

۲- رجوع کنید به: نقد المحصل، ص ۳۹۰ - ۳۹۲ و ۳۹۵؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۸۹ - ۲۹۴.

معدوم نمی‌شود،^۱ و یا اینکه اگرچه مثل بدن سابق باشد، برای معاد کفایت می‌کند؛ همین قدر که از ماده بدن اول و اجزاء آن باشد، کافی است.

در جواب شبهه ثانی نیز به حیص و بیص افتاده‌اند.

بعضی گفته‌اند: آن خدایی که معاد را به اذن خود قائم خواهد ساخت، نمی‌گذارد اجزاء ماکول، از اجزاء بدن آکل بشود.^۲

بعضی گفته‌اند: اصلاً اجزاء رئیسه باقی می‌ماند و جزء هیچ موجود دیگری نمی‌شود،^۳ و روایتی هم از طریق عامه ذکر می‌کنند که «یَبْلَى كُلَّ شَيْءٍ مِنْ بَنِي آدَمِ إِلَّا عَجَبَ الذَّنْبِ»؛^۴ یعنی اجزاء بنی آدم پوسیده می‌شوند مگر آن استخوان آخر ستون فقرات - از آنجایی که حیوانات دُم در می‌آورند - و از آنجا مقداری باقی می‌ماند، اگرچه خیلی ریز باشد، و در قیامت، همانها رو به سبز شدن می‌گذارند و یا اجزاء دیگر به آن وصل می‌شود. بالجمله: این از آن حرفهایی است که معلوم نیست از کجا در بین مسلمین پیدا شده است و بدبختی این است که این حرفها برای بعضیها در عصر ما و یا در اعصار گذشته به حد ضرورت رسیده است.

علی‌ایّ حال: این‌گونه حرفها جواب اشکالی را نمی‌دهد و خود این سخن اگرچه بدون اشکال هم باشد صحیح نیست، بلکه واضح البطلان و سخیف است.

جواب بعضی از فضلا از شبهات منکرین معاد

بعضی از فضلا برای تصحیح معاد سخنی دارند که حاصل آن این است:^۵ ما در عینیت، بیش از روح مجرد و اجزاء مادیه لازم نداریم و صورت نوعیه تأصلی ندارد؛ چنانکه قول امروزیها این است که در چیده شدن اجزاء - اجزاء غیر متجزیة در خارج

۱- رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۴۰۲؛ شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۵.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۲۹۵؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۹۴ - ۹۵.

۳- منابع پیشین.

۴- مسند احمد، ج ۲، ص ۴۹۹؛ کنز العمال، ج ۱۴، ص ۳۵۲، حدیث ۳۸۹۰۸.

۵- رجوع کنید به: اسفار، ج ۹، ص ۱۶۸.

اگرچه وهماً و عقلاً متجزی باشند - اگر این اجزاء و سلولهای مختلف طوری چیده شده باشند که مثلاً نوعی از آنها بیشتر از بعضی دیگر باشد، استخوان می شوند و اگر در چیده شدن با نظم مخصوص، نوع دیگر آن زیاد باشد گوشت می شوند و اگر با نظم مخصوص دیگری که جواهر فرد از یک نوع دیگر بیشتر باشد، خون حاصل می شود و هكذا. و یا اینکه اگرچه اجزاء و سلولها مختلف نباشند، بلکه یک رقم ذراتی دیگر باشند که در چیده شدن با نظمهای مخصوصی گوشت و استخوان و پوست شده باشند، صورت نوعیه مختلف در بین اجسام نیست.

و خلاصه: اجزاء سابقاً به نظم مخصوصی مرتب و منظم شده بودند و به هنگام موت، این نظم مخصوص از بین می رود. و گرچه شخص نظم باقی نیست ولی اگر نوع نظم و شخصیات اجزاء محفوظ باشد، و دوباره با همان شخصیات اجزاء باقیه، مثل نظم اول چیده شود، و روح مجرد بیاید و به آن متعلق شود، همین موجب عینیت است، و اصلاً بیش از این لازم نیست، فقط آنچه از بین رفته بود، نظم چیده شدن اشخاص به یک نظام مخصوص بود، و آن نظم گرچه بشخصه از بین رفته ولی بنوعه باقی می باشد و دوباره به نظام سابق اشخاص اجزاء را با هم منتظم می نماید و روح به آن القامی شود، و این قول در حقیقت می خواهد اثبات عینیت کند.

بر فرض خانه‌ای از این اجزاء و آجرهای معین و مشخص با یک نظم مخصوصی منظم شد و این خانه حاصل گردید، اگر یک مهندسی بیاید، همه این آجرها را بردارد و شماره هم گذاشته باشد و به طوری بریزد که اشخاص آجرها هم محفوظ مانده باشد و چوبهای در و پنجره و غیره را از هم باز کنند و میخهایش را بکشند ولی نشانه کنند که کدام چوب با کدام چوب در مرحله اول پهلوی هم بوده است، پس از متلاشی شدن هیکل این خانه، دوباره بیایند آن را به همان نظم اولی بچینند تا شکل خانه حاصل شود، چون اجزاء بشخصیاتها محفوظ بوده و نظم و ترتیب همچنانکه در مرتبه اول بوده مراعات گردیده، پس شکل خانه بنوعه محفوظ می باشد، گرچه بشخصه محفوظ نباشد؛ زیرا اجزاء بشخصیاتها محفوظ بوده است و در عینیت بیش از این لازم نیست

که هیئت بنوعه و اجزاء بشخصیاتها محفوظ باشد؛ قضیه بدن هم همین طور است، روح وقتی که آمد به آن متعلق می شود؛ چنانکه صاحب خانه بعد از خراب کردن و منهدم نمودن خانه از آن بیرون رفت و دوباره که اجزاء به هم وصل شد و خانه موجود گردید، صاحب خانه می آید و در آن می نشیند.

این قول را بعضی از فضلائی متأخرین، مقداری شرح داده و گفته است: جواهر فرده - بنابر قول به جواهر فرده - که نه عقلاً و نه خارجاً متجزی نمی شوند و یا اگرچه وهماً و عقلاً قابل قسمت باشند، اما خارجاً قسمت را قبول نمی کنند، این جواهر با نظامهای مختلف چیده می شوند و اگر صورت نوعیه هم نباشد، انفصال و اتصال و یا نظم مخصوص و از نظم افتادن، موجب آن نمی شود که جواهر فرده شخصیاتشان از بین برود - مثل قول مشائین به منکرین هیولی که با انفصال، جسم را معدوم نمی دانند، بلکه وصفی از اوصاف آن را زایل می دانند و می گویند اگر دوباره متصل شود، وصف اولی سر جایش برمی گردد نه اینکه جسم با انفصال معدوم شود، و دوباره دو جسم موجود گردد - پس چون اجزاء ماده هستند و بیش از نظم و ترکیب مخصوص، چیزی از بین نرفته و اشخاص و شخصیات اجزاء هم محفوظ مانده و دوباره آنها را به همان نظم سابق منظم می نمایند و پس از آن روح هم القا می شود لذا عینیت حاصل است؛ چون اشخاص اجزاء موجود است و هیئت بدن بنوعه نیز موجود است و روح هم موجود است، فقط هیئت شخصی و نظم شخصی از بین رفته و این هم مضر نیست.

و تعلق روح به همان بدن - که سابقاً به آن متعلق بوده - تناسخ نیست؛ زیرا تناسخ باطل چنانکه ظواهر کلمات ملّیین و معقد اجماع اهل شرایع است، آنجایی است که روح به بدنی که سابقاً بدن این روح نبوده است متعلق شود.^۱

و بالجمله: این قول با اینکه از اقوال دیگر که در معاد است بهتر است، ولی فی نفسه سخیف است و از چند طریق قابل رد است.

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۹، ص ۱۶۸.

کلام آخوند در رد این جواب

آخوند یک قسمت این حرف را گرفته است که آن اشکال تناسخ می‌باشد و می‌فرماید: تناسخ یک معنای تشریحی و تعبدی نیست که در آن از الفاظ، ظهورگیری شود و یا قدر متیقن اجماع اهل شرایع را گرفته و دلیل لُبّی داشته باشیم تا به موارد ظهور ادله لفظیه، اقتصار و یا به مورد قدر متیقن اجماع اکتفا نماییم، بلکه بر ابطال تناسخ برهان عقلی داریم و برهان عقلی تخصیص بردار نیست و لذا در ما نحن فیه هم برهان جاری است که تناسخ را باطل می‌کند.^۱

مرحوم آخوند بعد از اشکال تناسخ، اشکال مشهور را ذکر کرده، نه اینکه اشکالی را که بنابر عقیده خود به حرکت جوهریه، در بطلان تناسخ دارد ذکر کند؛ آن اشکال معروف و مشهور این است که مواد قابل، به فیض فیاض، واجب فیض شده و چون قابلیت پیدا کردند، بدون تأخیر افاضه فیض می‌شود و گرنه تخلف علت از معلول لازم می‌آید، و اگر نفس سابق هم باشد، لازم می‌آید دو نفس در یک بدن و دو صورت در یک ماده باشند.

والحاصل، اگر ترتیب و تنظیم اجزاء باعث قابلیت آنها برای حلول و القای نفس به بدن باشد، لازم می‌آید بدون تأخیر و به محض بودن قابلیت از مبدأ، نفسی افاضه شود و اگر نفس سابق هم بیاید، دو نفس در یک بدن خواهد بود، و اگر بعد از قابلیت از ناحیه فیاض، نفسی افاضه نشود تا زمانی که نفس اول بیاید و به بدن وارد بشود، این معنی مستلزم انفکاک معلول از علت می‌باشد؛ اگرچه در یک آن باشد و این هم محال است، پس تناسخ بنابر قول مشهور عقلاً و بدون استثنا مستحیل است.

بنابر عقیده خود آخوند - که به حرکت جوهریه قائل است - مفارقت نفس از بدن، به مجرد شدن و بالفعل گردیدن آن است و اگر بخواهد دوباره وارد بدن بشود، چون مادامی که در بدن است باید جهت قوه داشته باشد؛ پس باید فعلیت به بالقوه بودن

برگردد و این هم مستحیل است، پس رأی سابق، مستلزم تناسخ باطل است. و اما آن شخص که گفت: صورت نوعیه وجود ندارد و نظم و چیده شدن اجزاء سابق به همان نظم سابق در حیات دخیل است؛ چون روح در چنین موقعی وارد بدن می شود، این قول مستلزم این است که حیات از امور اضافی بوده و از مقوله مضاف باشد؛ زیرا بنابراین رأی، ترکیب حقیقی نیست و اجزاء منفصل از هم، تأثیر و تأثر در یکدیگر ندارند تاماده، قابل صورت نوعیه بالاتری باشد و ماده را برای افاضه صورت دیگری مستعد و قریب نمایند، تا بالاخره حیات که باید با صورتی حاصل باشد، حاصل شود.

فصل دهم

اختلاف درجات مردم در ادراک معاد^۱

اقوال چهارگانه در کیفیت معاد

اعتقاد قائلین به معاد در کیفیت معاد مختلف است:

یک دسته که از عوام مؤمنین و مسلمین هستند که اعتقادشان در باب جنت و نار و قبر و بدن و غیره چنین است که آتش و عقرب و مار و عذابها در همین قبر است که با این حواس می‌توان آتش و عقارب و حیّات و شکنجه‌های اهل عذاب را دید و صدا و ناله و آه آنها را شنید، منتها خداوند عالم ملاحظهٔ مصلحت قوا و حواس ما را کرده که نه ببینند و نه بشنوند، و همین طور در طرف لذت و عطریات و مأكولات و اشجار و ریاحین که برای صلاح و مصلحتی خداوند متعال آنها را از حواس ما غایب فرموده و حواس ما در این دنیا به عدم درکشان محکوم است، به طوری که اگر در خصوص کسی صلاح باشد، با همین دیده و گوش کیفیت آنها را خواهد فهمید و چه بسا حیوانات می‌بینند و می‌شنوند ولی ما نمی‌بینیم و نمی‌شنویم؛ اینکه می‌فرماید: «القبر إمّا روضة من ریاض الجنة أو حفرة من حفر النیران»^۲ همین قبوری است که مثلاً زمان پهلوی خرابشان کردند و حفر نیران و ریاض جنان را خراب کردند.

البته این عقیدهٔ عوام مسلمین است و با حُسن عقیده‌ای که در خیالشان دارند

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۷۱.

۲- بحار الانوار، ج ۶، ص ۱۵۹، حدیث ۱۹؛ سنن ترمذی، ج ۴، ص ۵۵، حدیث ۲۵۷۸.

می‌گویند: به ما مربوط نیست، ما تسلیم امر الهی هستیم، عقل را هم نباید زیاد به کار انداخت، به ما گفته‌اند که ظواهر کتاب و سنت این است و ما هم قبول کرده‌ایم. علی‌ایّ حال، این عقیده‌ای است که گرچه صاحب آن از آفاتی که عقل کج‌اندیش بدون راهنمایی استاد، گرفتار آن می‌گردد، در سلامت است، ولیکن مصون از آفات نیست؛ زیرا ممکن است در اثر تبلیغاتی که از ناحیه دیگران می‌شود، زود از بین برود و صاحبانشان آفت‌پذیرند، گرچه حقایق با روح سازگارند، ولی این سخن فی حد نفسه با روح سازگار نیست.

دوم رأیی است که از بعضی کتب شیخ استفاده می‌شود^۱ و غزالی هم آن را در بعضی از کلماتش قابل قبول دیده است، بلکه گفته است: جز این نمی‌شود.^۲ و آن رأی این است که همه وقایع موعوده از قبیل جنات و جهنم و عقارب و حیّات و غیره، همه خیال است و جز خیال نبوده و جز در عالم خیال واقعیت ندارد، مثل خوابی است که به جز در عالم نوم نیست؛ چنانکه نائم در خواب، آتشی می‌بیند که او را می‌سوزاند و یا ماری می‌بیند که او را می‌گزد و یا جای تاریکی می‌بیند که در آنجا محبوس است، خودش هم خیلی در تاب و تب است، و یا خود را در صحرائی می‌بیند که حیوانات درنده، غرّش‌کنان و با صداهای مهیب و غرّشهای عجیب دورش را گرفته‌اند، چنین کسی در عالم خواب با اینکه گرفتار این همه بلایا است، ولی آن کسی که پهلویش نشسته از این چیزها ابداً خبری ندارد و در کنار او ماری نمی‌بیند و در اطراف او ناری نمی‌بیند و صداهای مهیب جانوری را نمی‌شنود، نه خودش را و نه صاحبش را نمی‌بیند. و همین طور در لذات، مثلاً نائم در خواب می‌بیند زیر درخت سیبی در باغی در کنار آب روانی، سیب بزرگ و خوش‌بویی در دست دارد و با زیبا منظری مشغول

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۵۱؛ مبدأ و معاد شیخ الرئیس، ص ۱۱۴ - ۱۱۵؛ شرح اشارات، ج ۳، ص ۳۵۰ - ۳۵۶.

۲- رساله المضمون بها علی غیر اهلها، در ضمن انسان کامل جیلی، ص ۸۴؛ احیاء العلوم، ج ۴، ص ۷۲۲ - ۷۲۷.

صحبت است با اینکه کسی که در کنارش است نه آبی، نه باغی، نه سیبی، نه بوی سیبی، نه صاحب جمالی و نه سایه صاحب جمالی نمی بیند.

خلاصه، قضیه حشر را این دسته این طور گمان کرده اند، پس اگر خواب و رؤیای دیده شده، دائمی باشد و رؤیایش از قسم اول باشد، در عذاب دائمی است، و اگر از قسم دوم باشد، در نعمت دائمی است و در حشر بیش از مرحله خیال، چیزی لازم نیست، و این از باب «خُذِ الْغَايَاتِ وَ اَتْرِكِ الْمَبَادِيَ» است، که مطالب پیش ایشان باشد نه مبادی؛ وجود خارجی عقرب و نار و مار از مبادی است و وجود عقرب در اصل تألم بیگانه است؛ چون عقرب کاری که می کند، زهر را داخل بدن می کند، این خودش تألم نمی آورد، بلکه کار او تولید سوء المزاج است و سوء المزاج که پیدا شد، افتراق اجزاء حاصل می شود و آنگاه درک و جهت ادراکی این تفرق اجزاء، تولید تألم می کند، اگر بالفرض کسی جهت ادراکی این معنی رانداشته باشد، متألم نمی شود، پس وجود خود عقرب، سبب بعید و از مبادی تألم است و اگر ما فرض کردیم که تألمی بدون مبادی خارجی حاصل شد، این حقیقه تألم است، و اگر به واسطه جهت ادراکی، مطالب موحش از داخل خیال درک شود و در خارج هیچ وجود منحازی نباشد، همین در اصل حصول تألم و تعذب کافی است بلکه زیاده از این - با وجود استغنائی از وجود واقعی خارجی منحاز از عالم خیال - لغو و بیهوده است.

اگر در عالم طبیعت غیر از اینکه وجودات اینها باعث تألم و تأذی باشند، فایده دیگری نداشتند، می گفتیم در آنجا هم لغو است و اصل حکمت مقتضی عدم ایجاد آنهاست، ولیکن دار طبیعت خودش یک عالمی است که وجودات خاصه و خارجیت آنها برای کمالشان می باشد، لذا در آنجا لغو نیست، و در عالم حشر هم غایت آن ثابت است؛ زیرا به ضرورت پیوسته است که مردم به کیفر اعمال؛ یعنی به جزای اعمال حسنه و یا اعمال قبیحه برسند و ما بیش از صور خیالیه ای که در اطراف وجود انسان به صورت خیال باشند، در اصل مقصود لازم نداریم و زاید بر این، مازاد بر غرض است و لذا در عالم حشر همه چیزها به وجود خیالیه و صورت خیالی موجود است، نه اینکه

فقط حس درک و الم باشد، بلکه سبب حس و درد و الم که عقرب و گزیدن آن باشد، آن هم محسوس خواهد بود؛ چون در دیدن خود اینها هم برای انسان عذابی است به همان نحوی که ما در خارج عقرب را می بینیم که ما را می گزد و یا ماری را می بینیم که ما را نیش می زند ولیکن دیدن و گزیدن در عالم خواب بدون خارجیت پیدا کردن آنهاست. بالجمله: این هم یک قولی در ادراک کیفیت معاد می باشد.

دسته سوم می گویند: تمام موعودات آخرت، کنایه از عقلیات می باشند که هر کس اهلش باشد و قدرت ارجاع پیدا کرده باشد، می تواند هر موعودی را به آن عقلیاتی که مراد از آن است تأویل کند، و اینها ذکر اصنافی است که باید بر مثل نوریه - که افلاطون و اتباع او گفته اند - برگردانده شود. منتها در ذکر این مواعید، دو صلاح و حکمت است: یکی اینکه قادرین بر تأویلات، کنایات را به اصول تأویل کنند و آنهایی که اهل این معانی نیستند به همان ظاهر قناعت کرده و ظاهر مواعید را تلقی نمایند که در این اعتقادات هم مصلحتی عظیم است؛ زیرا برای جلوگیری از فحشا و منکر و ترغیب به حسنات و خیرات و پرهیزکاری، تأثیری جزیل دارد، ولی در حشر و قیامت غیر از مثل نوریه و ارباب انواعی که افلاطون گفته است، چیز دیگری نیست و همه آنها به همان عودت خواهند داشت و اینها اشعه‌ای از آنها هستند که به همانها برخواهند گشت.

نظریه چهارم در کیفیت معاد آن است که مراد از همه موعودات و اندازات یوم الحشر، ذکر سبب و اراده مسبب است به این معنی که انسان در حشر، یا در سرور دائم و نشاط خالد است و یا در غم دائم و الم خالد می باشد، و چون سرور و یا انقباض نوعاً از یکی از این اسباب مذکور تولید می شود، به این مناسبت آنها را ذکر کرده اند، ولی اگر سروری بدون استناد به هیچ چیز - حتی خیال صوری و یا رؤیت اباطیل و مناظر حسنه - حقیقه حاصل شود، باز سرور است و اگر غم و تاریکی روحی بدون هیچ عاملی از خارج و داخل - ولو صورت خیالیه باشد - حاصل گردد، باز غم و الم است، و در حشر، سرور خالد و یا انقباض دائم بدون رؤیت و تصور چیزی و بدون

ادراک صور خارجی و یا داخلی است و همان ملکات اخلاقی است که نفس با آنها یا در نشاط است و یا در حزن و اندوه.

نظریه دیگر مقامی است که عاقلان دیده باز و شریعت شناسان باهوش به آن قائلند و آن اینکه معاد هم عقلانی است و هم جسمانی، و جسم همان جسم و بدن حقیقی است، و اینکه مثل او باشد منتها به طوری شبیه باشد که آدم وقتی به او نگاه کند، خیال کند همان است که بود، چنانکه اهل ظاهر از مسلمین چنین گویند صحیح نیست؛ چون نتیجه قولشان بر فرض اینکه صورت نوعیه و غیره هم نباشد و بدن انسان همین پوست و گوشت و استخوان و رگ باشد که منحل شده و دوباره اجزاء باقیه را بیاورند و به هم التیام دهند و بر فرض اینکه از تمام حرفهایی که در گذشته داشتیم - که همه آنها به مقتضای برهان است همانند اینکه تناسخ ممکن نیست و اینجا هم تناسخ لازم می آید - صرف نظر نماییم با همه این حرفها، باز بدنی که دوباره درست می شود، عین بدن سابق نیست، بلکه مثل آن است؛ برای اینکه مسلماً شجری که خاک شد و مدتها خاکش ماند و بعد التیام اجزاء گردیده و سپس شجری درست شد، این شجر اگرچه خیلی شباهت به شجر سابق داشته باشد، عین سابق نمی شود، بلکه مثل آن است. و علاوه اگر چنین باشد، نشئه دیگر نمی شود؛ زیرا این همان دنیا است؛ مثلاً اگر آجری را بکوبند و دوباره با همان قالب آجر را درست کنند، این نشئه دیگری برای آن نیست، بلکه این همان دنیا است و قول به این معنی انکار معاد و اثبات دنیا است.

مقتضای این قول این است که انبیا این همه از دنیا مذمت کرده باشند و بعد گفته باشند، نه خیر؛ وقتی اجزاء شما منفصل شد و دوباره متصل گردید، این دنیا خوب است و هیچ با دنیای اول طرف قیاس نیست، منتها در آن دنیا خشکسالی و مجاعت واقع نمی گردد؛ چنانکه وقتی حضرت حجّت علیه السلام تشریف آورد، دنیا پر از گل و ریحان می شود، اما این باعث نمی شود که نشئه ای غیر از این نشئه باشد، بلکه این همان نشئه اولی است.

چنانکه ظاهریین هم، همین طور می گویند که این قبر قبرستانها همان است که

شریعت مقدسه گفته است، اما حالا چطور ممکن است، همین قبری که سر و ته آن معلوم است همان قبری باشد که وسعتش ما بین المشرق والمغرب است؟ و یا آنچه در احادیث گفته اند: یک تار موی حوری، چندین مقابل این دنیا است،^۱ آیا مثلاً کلفتی آن ده مقابل این است؟ و آیا این همان «إمّا روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران»^۲ است؟ همه اش را در یکدیگر قاطی کرده و وقتی کلنگ به دست می گیرند جنت و نارش را به هم آمیخته می کنند، و آیا این همان قبرهایی است که تعفنش دماغها را ناخوش و انسان را مریض می کند؟ اگر یک سنگش را بردارند، بوی لاشه بلند می شود، آیا مناسب است این حرفها را به شریعت مقدسه ای مثل شریعت اسلام نسبت داد؟! خیر، این طور نیست، بلکه عالم قبر همان برزخ است.

از حضرت صادق علیه السلام از برزخ، سؤال کردند، فرمود: قبر است،^۳ البته این قبری که حضرت فرمودند نه همین قبری است که احکام فقهی خاص دارد؛ مثلاً میت را چگونه باید در آن خوابانید، بلکه همان برزخ است که عالمی فوق دنیا است و نشئه دیگری است که اقوی وجوداً و کمالاً از این نشئه است و اصفی و اعلی مرتبه از این مرتبه ادنی است که نسبتش به این نشئه نسبت نقص و کمال و ضعف و شدت است؛ مثل طفولیت یک شخص نسبت به بلوغ و رشد قوا و زنده شدن احساسات و حیات یافتن بذر وجودی و حیاتی و فعلیت یافتن قوه است.

بر فرض که شرایع مقدسه از باب لطف، بیان و کشف واقع نمی فرمودند، ما به براهین علمی و با رشد عقل و سلامت بینش و قوت دانایی به قبول و تصدیق آن نشئه ناچار بودیم، منتها این رشد عقلی برای ما خیلی دشوار بود، اگر معلم مؤید من عند الله و موفق به تأیید ربّانی و رحمانی نبود و اگر چراغ هدایت و مشکاة نبوت جلوی عقول اطفال بشری نمی افتاد، عالم و دانشمند به حقایق تربیت نمی گردید و استعداد عقلی را

۱- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۹۹، حدیث ۲۰۰.

۲- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۰۵ و ۲۱۴؛ کنز العمال، ج ۱۵، ص ۵۴۶، حدیث ۴۲۱۰۹.

۳- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۶۷، حدیث ۱۱۶.

به کمال نمی‌رسانید و چیدن مقدمات براهین برای ما قریب به تعذّر بود، و اگر بر فرض می‌توانستیم راه مستقیم نظام ربّانی را با ادله سیر کنیم، لاجرم عقول ما به ضرورت تصدیق چنین نشئه با صافی شدن می‌رسید، قبل از آنکه ما را با سیر قهری طبیعی از پستان مادر طبیعت جدا کرده و مادر آبستن دنیای ما، جنینهای طبیعت را بعد از مدت حملش، وضع حمل نموده و به دامن آن نشئه بیاندازد، و قبل از آنکه مهد زندگی آینده خود را با شهود ببینیم، به قوّت برهان و به راهنمایی دلایل علمی به آن مدّعن و مصدّق بودیم و می‌دانستیم حشر جسمانی است و نشئه‌ای است که عیناً با همین جسم و بدن و حیثیات، بدون مجاز عقلی در آنجا نازل خواهیم شد.

تبیین کیفیت معاد جسمانی

برای ثبوت این قضیه به نحوی که حتی به مقدماتی که آخوند رحمته الله در باب معاد جسمانی ذکر نموده^۱ محتاج نباشیم، شرح ذیل را تقدیم می‌نماییم، البته معلوم است که شخصیت و عینیت انسان با همین ناخن و مو و فضولات بدنی نمی‌باشد، چنانکه زید مثلاً به کسی در اوایل بلوغ، احسانی نمود، اگر آن شخص در سن هشتاد سالگی در مقابل زید به پاداش احسانش عرض تشکر نماید، این طور نیست که به شخصی غیر آن محسن و منعم احترام کرده باشد، بلکه به عین همان شخص تشکر خود را اظهار کرده است، و یا اگر در اول بلوغ به زید مقروض بود و در هشتاد سالگی قرضش را به او ادا می‌کند، چنین نیست که از دائن خود بریء الذمّه نشده باشد و این شخص دیگری باشد که الآن به او پول می‌دهد، بلکه با تأدیة وجه به او، این شخص مسلماً فارغ الذمّه می‌شود، با اینکه زید انسانی است که از روز اوّلی که به دنیا آمده، از اغذیه تغذی کرده و جزء بدنش شده است و از طرف دیگر دائماً اجزایش به تحلیل رفته است، به طوری که اگر یک دیده بینایی باشد می‌بیند که زید، موجودی است که لاینقطع پوست و گوشت و استخوان و دم و مغز و مو و ناخن او به تحلیل می‌رود و

مثل یک ماری است که پیوسته از پوست خود بیرون می‌آید، منتها جای این اجزاء تحلیل رفته را، لاینقطع به واسطه تغذی پر می‌کند، و این موجود از اول رو به سوی یک نشئه‌ای گذاشته است و مدام این موجود بالقوه را از قوه به فعلیت می‌آورند و آن مرتبه هیولانیت که به دار طبیعت افتاده بود، عمال عزرائیلیه، او را از طبیعت نزع می‌کنند و به طرف نشئه دیگری و رای نشئه دنیا می‌کشند و می‌برند، نه اینکه فقط در آن لحظه آخر، حضرت عزرائیل یک دفعه پیدا شده و انسان را قبض روح کند. حدیث اجازه عزرائیل از حضرت پیغمبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ^۱ اگر هم به مانمی‌رسید، باز قائل بودیم که می‌بایست اجازه بگیرد؛ برای اینکه حقیقت نبوت، حقیقتی است که همه اشیاء حتی سبزیجات هم به اجازه او نمو می‌کنند نه اینکه فقط یک عربی باشد که مردم را به توحید دعوت کرده باشد.

والحاصل: انسان، یک موجودی است که پیوسته از این نشئه به طرف آن نشئه، ذاتاً و جوهراً بیرون می‌رود؛ یعنی مدام دارد صفای وجودی و شدت و لطافت جوهری پیدا می‌کند، همین انسان مادی و طبیعی است که پیوسته دارد به مدارج طبیعت ارتقا پیدا می‌کند؛ چنانکه از خاک ترقی کرده و بعد از ترقیاتی به صورت منویت در اصلاب و سپس ارحام قرار می‌گیرد و از خون و علقه و مضغه و لحم و عظم و خون و رگ و مغز، ارتقای ذاتی پیدا می‌کند و دارای جسم و بدن شده و صورتی پیدا کرده است، و همین طور صفای ذاتی و لطافت جسمی، روز افزون است تا به فعلیت کامل برسد، و از یک طرف هم فضولات بدنی و جسمی از هر عضوی دور انداخته می‌شود و این بدن را تحلیل می‌دهد، با اینکه شخصیت، همان شخصیت و جسم، همان جسم است. فضولات بدنی و گوشت و پوست و رگ و استخوان و پیه و مغز را که به تحلیل رفته است اگر جمع می‌کردند، یک انبار بزرگ بود، ولی این رفض و دور انداختنهای تدریجی و غیر بین و غیر محسوس در شخصیت این شخص تفاوتی ایجاد نمی‌کند، با اینکه عقل ملتفت این همه تبدلات است اما عینیت شخصیت در نظرش بدون شائبه

۱- بحار الانوار، ج ۲۲، ص ۵۰۴، حدیث ۴؛ کنز العمال، ج ۷، ص ۲۶۳، حدیث ۱۸۸۲۵.

مجاز محفوظ است، پس این موجود، متدرّج الخروج از طبیعت به سوی صفای وجودی و شدت کمالی است که پیوسته مرتبه‌ای به مرتبه‌ای تبدیل می‌شود و همین جسم و بدن هم یک وجهه باطنی داشته که به صفای جسمی و لطافت بدنی کم کم متبدل می‌شود، و با اینکه نظام وجود یک رشته متصلی است، اما این موجود طبیعی از کدورت و ظلمت و ضعف و نقص، رو به کمال وجودی می‌رود به طوری که در نظام وجود، مرتبه ادنای آن، با مرتبه وسطای آن کأنه دو حقیقت است؛ چون مشوب به عدم و ظلمت است و به جایی می‌رسد که از کدورت، صاف و از ضعف، خالی می‌شود و گویا دو عالم جدا از هم می‌باشند که از آخر مرتبه طبیعت به اولین مرتبه بالاتر تبدیل پیدا می‌کند.

در این حال، جسم طبیعی به جسم صاف و لطیفی تبدیل پیدا کرده و این پوست و قشر کلفت و خشن را که بدن ظاهری محسوس ماباشد، یک دفعه می‌اندازد. و چون این رفض، نمایان است و ما آن را می‌بینیم، می‌گوییم: جسم و بدن، اینجا ماند و افتاد و روح قبض شد و رفت، و لذا می‌گویند: در حشر، معاد جسمانی به چه کیفیت خواهد بود، غافل از اینکه بدن و جسم در حشر در نهایت و غایت لطافت است به طوری که حس بصری را یارای رؤیت آن نیست و آن چنان تعلق به روح دارد که ابداً از آن تعصّی ندارد و خودش هم دارای عرض و طول و عمق است.

چنانکه اگر همین حس لمسی را که در بدن هر شخصی هست بیرون کشند به اندازه پاها و بازوها و سینه و قلب و روده‌ها و جگرها و سر و صورت و چشم و گوش یک چیزی بیرون خواهد آمد، منتها شاید ما آن را با این دیده نبینیم چنانکه الآن که در بدن هست ما آن را نمی‌بینیم و بادست هم آن حس لمس را از بس لطیف بوده و مایل به مجرد می‌باشد درک نمی‌کنیم.

علی ایّ حال: این جسم لطیف، به تبع روح بیرون رفته و رفضهای سابق هم در شخصیت آن موجود، تخلل ایجاد نمی‌کند و چنانکه رفضهای تدریجی در شخصیت آن تخلل ایجاد نمی‌کرد، این رفض دفعی هم که به صورت نمایان اتفاق می‌افتد باعث

اختلاف در شخصیت آن شخص نمی شود.

بالجمله: چنانکه مراتب نازله این حرکت و تبدیل در حرکت جوهریه، کاملاً محسوس و نمایان است، ولی با همه تبدلات پی در پی هیچ گاه انثلام وحدت و شخصیت حاصل نمی گردد و بالاخره در اثر تبدلات، بدن و جسم لطیفی در غایت لطافت حاصل می گردد به طوری که ظلّ نفس است، منتها نتیجه تحلیلات و تبدلات و حرکات جوهری، صفا و لطافت لبّ و مغز است، با اینکه همین طبیعت است که مبدل گردیده و همین جسم است که از آن افزایز لباب شده و مدام قشرش ریخته است؛ مثل ریختن مو و پوست انداختن مار، و کم کم یک لبّ، که در اثر تحولات و تبدلات به حد کمال رسیده، قشر ضخیم و بزرگ بدن محسوس را که به منزله پوست آن بدن لطیف است می اندازد و این آخرین قدم دار طبیعت به شمار می رود و اول قدم عالم برزخ است، و این مرتبه ثانیه از جسم است که مناسب با این حواس بدنی نمی باشد.

از این لبّ صاف تر، لبّ اللباب است؛ یعنی نفس انسانی و بدنی که به مقام مجرد رسیده است به طوری که این بدن با این لطافت مثل ظلّ نفس است، این جسم است که می تواند با بلاهای عظیم مواجه گردد و تحمل کند؛ برای اینکه جسم هر اندازه در جسمیت خالص تر باشد؛ و با جهت قوه مشوب نباشد، افتراق و از بین رفتن آن مشکل تر است؛ اگر چه با نار بسوزد، و هر چه جسم اصفی باشد، شدت احساسات نفس بیشتر است، و هر چه احساس قوی تر باشد، تألم قوی تر است.

و بالجمله: بنابر آنچه شرح داده شد که مبتنی بر حرکت جوهریه است و در این عصر، قریب به ضرورت و ملحق به بدیهیات است؛ زیرا انسان به رأی العین تبدیل نطفه به علقه و علقه به مضغه و ... را می بیند و مطلب صاف و روشن است و قابل بحث نمی باشد و ما برای اثبات آن، به مقدمات یازده و یازده گانه آخوند رحمته الله محتاج نیستیم. و به معاد جسمانی هم قائلیم و مفرّی هم از آن نیست و مطابق آیات و روایات و ضرورت شرایع هم می باشد.

عدم تنافی آیات وارده در معاد روحانی و جسمانی

اگر از بعضی آیات، معاد روحانی و از بعضی، معاد جسمانی استفاده می‌شود، منافاتی بین آیات نیست؛ زیرا هر دسته به یک جهتی ناظر است.

یک دسته آیات مثل آیات رجوع است مانند: ﴿وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ﴾^۱ ﴿تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ﴾^۲ ﴿إِنِّي إِلَهُ رَبِّكَ الرَّجْعِي﴾^۳ ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾^۴ و یا مثل: ﴿يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ * ارْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَّةً * فَادْخُلِي فِي عِبَادِي * وَادْخُلِي جَنَّتِي﴾^۵ همه این آیات ظاهراً بر نشئه فوق و مجرد وجودی دلالت دارد، و اینکه نشئه دیگر، رجوع الی الله است و از مسافرت طبیعت برگشتن و الی قرب الله رفتن و رجوع کردن و به سایه حق نزدیک شدن است؛ این عالم طبیعت است که از مجرد به دور است و در آن عالم، اشخاص با ملائکه الله صحبت و مراوده خواهند داشت؛ مثل مراوده‌ای که الآن ما با یکدیگر داریم.

اخبار و احادیثی که دلالت می‌کند ملائکه الله انسان را به طرف جهنم می‌کشند و با آنها صحبت می‌کنند^۶ و یا احادیثی که بر صحبت اهل جنت و بهشت با ملائکه الله و فرمان‌برداری آنها از مؤمنین دلالت دارد^۷ - با اینکه ملائکه با این وجود طبیعی که ما داریم نمی‌توانند معاشر باشند - بر این مطلب دلالت می‌کند.

بسیاری از آیات هم بر این معنی دلالت دارد؛ مثل آیاتی که در جواب کسانی که می‌پرسیدند: چرا خدا ملکی از ملائکه را به عنوان پیامبر صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نفرستاد ﴿وَقَالُوا لَوْلَا

۱- آل عمران (۳): ۸۳.

۲- بقره (۲): ۲۸۱.

۳- علق (۹۶): ۸.

۴- بقره (۲): ۱۵۶.

۵- فجر (۸۹): ۲۷ - ۳۰.

۶- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۸۱ - ۲۸۲، حدیث ۳.

۷- بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۲۶ - ۱۳۰ و ص ۱۵۳، حدیث ۹۱.

أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَ لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ * وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَ لَجَعَلْنَاهُ رَجُلًا وَلَلَبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَا يَلْبَسُونَ^۱؛ یعنی اگر او هم می آمد به ناچار به صورت مَلکی که نمی توانست بیاید و با شما معاشرت داشته و تشریفات نبوت را به عمل بیاورد، بلکه باید صورت بشری و طبیعی انسانی را به او می پوشانیدیم و آن هم دیگر مَلک نمی شد بلکه انسان می شد و ما بهتر از ملائکه را به صورت انسان و لباس بشریت برای تربیت شما به طبیعت فرستادیم و ملائکه هم از آن حضرت در آن مقامی که هست تربیت یافته و می یابند، و این تنزل به خاطر شماست.

ضرورت بازگشت انسان به نشئه مجردات

این مطلب از کلام اقدمین و حکیم هندی در قضیه کبوتر مطوّقه در کلیله و دمنه استفاده می شود،^۲ کبوتر مطوّقه وقتی کبوترهای هم جنس خود را گرفتار دام دید، اگر خود را در جرگه آنها وارد نمی کرد، تعلیم طریق استخلاص به آنها ممکن نبود، لذا خود را با آنها وارد دام کرده و سپس دستور استخلاص داد تا همه همّت را به یک طرف مصروف دارند و دام را پاره کنند و چون همه به کلمه ﴿أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ﴾^۳ عمل کردند، دام را پاره کرده و پریدند. اگر انسان در قضیه آدم، مجموع حکایت را ملاحظه کند می یابد که معنای ﴿عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى﴾^۴ چیست؟ و خطیئه ای که از آدم سر زد چه بود؟ آن خطیئه توجه به کثرات طبیعت و توجه به وجهه کثرت برای نجات ذریه خود بوده است؛ گرچه این توجه هم به امر الهی بوده ولیکن مصلحتی داشته که مستلزم جهت توجه به کثرات عالم طبیعت بوده است و لازم بود که از آن مقام شامخ به یک مأوای نازل توجه داشته باشد؛ هم به الله توجه داشته باشد و هم به ذریه توجه داشته باشد.

۱- انعام (۶): ۸ - ۹.

۲- کلیله و دمنه، ص ۱۵۱.

۳- سبأ (۳۴): ۴۶.

۴- طه (۲۰): ۱۲۱.

می‌توان گفت: خطیئه آدم، از همان تعلّم اسماء شروع گردیده است؛ زیرا توجه به اسماء هم نوعی خطیئه است. چون انقطاع از آن جذبه که فنای در ذات و هویت و اصل الحقیقه باشد، حاصل شده است، که در آن مقام شامخ، هیچ غیر و اغیاری نیست. گرچه جهت وجودیّه اسمائی، همان وجهه یلی الربی است، اما تعین اسماء و صفات که علم از اراده تمیّز داشته باشد و اراده از حیات و حیات از قدرت تمیّز داشته باشد، این وجهه غیریت است و این غیریت و تعین کثرت در مقام اسماء و توجه به تعینات اسمائی، مستلزم توجه به لوازم جهت غیریت اسماء و صفات است و آن امّ الماهیات است که در لسان عرفا از آن به اعیان ثابتة تعبیر می‌شود، و این اعیان ثابتة هم مستلزم این است که به آن کثراتی که تحت این ماهیات است؛ یعنی به وجودات ذات ماهیت و موجودات عالم طبیعت توجه شود.

مقام تعلّم اسماء و صفات که جهت وجودیّه آن اسماء است، ملاک وحدت است؛ چون از جهت وجودی، اسمی از اسمی تعین ندارد و این همان شجره طیّبه است، و تعین و تحدید اسمی از اسمی که از ناحیه لاحت ملاحظه می‌شود، همان شجره خبیثه‌ای است که از این شجره، همه خطیئات تولید می‌شود و امّ الخبائث است؛ برای اینکه تحت این تعینات اسمائی و صفاتی، اعیان ثابتة است و این جهات کثرت، تعین اسمی امّ الماهیات است و ماهیات از لوازم این کثرت است؛ چنانکه کثرات عالم طبیعت هم از لوازم ماهیات است.

پس این خطیئه و توجه به کثرت و غیریت است که آدم را مستعد کرد تا شیطان را که خیال الكل باشد، به خود متوجه ساخته و به عالم طبیعت متوجه نماید. و این، گرچه به اجازه الهیه است، ولی اگر وسوسه شیطانی هم باشد، منافات ندارد، و عالم طبیعت همان شجره منهیة است که عالم استقلال ماهیات و ضعف نور وجود و غلبه جهت ظلمت و عدمیات و جهات کثرت و شرور است و این کثرات، اولاً و بالذات از آن ماهیات و ثانیاً و بالعرض از آن وجود است و این کثرات است که توجه را جلب و انقطاع از مقام قدسی را فراهم می‌آورد و این مقام مناسب آدم نبود، ولی برای تربیت

امت و ذریه ناچار بود به این مقام توجه کند گرچه شرک می آورد و توجه خالص در آن مقام اول و جذبهٔ اولی می باشد؛ گو اینکه اینها را به وجههٔ الهیه ببیند، ولی به یک لحاظ، وجه، غیر ذی الوجه است.

علی ایّ حال: عالم طبیعت همان شجره است؛ چنانکه در بعضی از اخبار وارد شده است آن شجرهٔ منهیة درختی بود که در آن همه چیز بوده از سیب و گلابی و جو و گندم و عسل و روغن و بادام و خلاصه آنچه که در طبیعت و زیر گنبد فلک است؛^۱ البته چنین درختی، غیر عالم طبیعت نیست و متوجه شدن به این همه جهات کثرت، خطیئهٔ آدم است که از آن خطیئهٔ اولی و مقام تعلّم اسماء شروع شد.

از حضرت صادق علیه السلام منقول است که فرمود: اسماء را که به آدم تعلیم کردند، در آن مقام حتی این جا نمازی که زیر پای من است و رویش نشسته‌ام، آدم به آن معلّم شد،^۲ البته تعلیم الهیه نه از آن نوع تعلیمهایی است که مکتب دار تعلیم می کند؛ در تعلیم الهیه که آدم به اسماء الله معلم شد نه اینکه الله، رحمان، رحیم و علیم را برای او نوشته باشند، بلکه جلوات رحمت و علم را دید و به اینها که تعین داد، توجه به کثرات شروع شد تا لوازم هر کثراتی را که کثرات دیگری است مشاهده کرده و موجود عالم طبیعت، آخرین مراتب کثرت است که حتی سجّادهٔ حضرت هم در آنجا بود، پس تعلیم الهیه نه از آن نوع تعلیمها است که بعضیها گمان کرده‌اند. حتی بعضیها گفته‌اند که خواص نباتات و ادویه جات را به آدم تعلیم کردند؛ مگر آدم می خواست دوا فروش باشد و به نسخه‌های مریضها دوا بدهد که اسم دواها را به او آموخته و خواص آنها را به او فهمانیده باشند که مبادا به جای مُسهل چیز دیگری و برای خشکی مزاج روغن بادام بدهد.

البته این خطیئهٔ آدم از مقام تعلّم اسماء شروع شد و چون جهت یلی الربی و جنبهٔ نورالوجود و وحدت غلبه داشت، خود را نمایان نکرد و بُعدی از ساحت قدسی نبوده

۱- معانی الاخبار، ص ۱۲۴.

۲- تفسیر عیاشی، ج ۱، ص ۳۲، حدیث ۱۱.

است، اما توجه به دار طبیعت و اقصی مرتبه نور الوجود که با اعدام مشابه است و در غایت مرتبه ضعف و منتها درجه بُعد و دوری است، خطیئه نمایانی است؛ لذا این همان درختی بوده که همه چیز در آن درخت است و برای آدم از توجه به این درخت یا درخت گندم بود که هجرت اتفاق افتاد.

بر اثر این خطیئه است که برای اولاد و ذریه آدم دستور است که وضو بگیرند؛ یعنی آدم که به این میوه دست درازی کرده بود، باید دست را شست و چون با پا به طرف آن رفته بود، باید پا را مسح نمود و چون به سر گذاشته بود، باید سر را مسح کشید؛ چنانکه سر وضو به این نحو، در عِلل از حضرت صادق علیه السلام منقول است،^۱ آدم خطیئه‌ای که کرده بود به خاطر تلافی آن، دویست سال در کوه «سراندیب» گریه کرد،^۲ و ما آدم زاده‌ها، که در دار طبیعت بوده و متوجه به اینجا و متوغل در این دنیا هستیم، اقلاباً باید این خطیئه خود را به قلب خود بگذرانیم.

و بالجمله: کلام در این است که بعضی از آیات بر رجوع به یک مقام عالی دلالت دارد و آیات رجوع، یک نشئه تجردی را مأوای جمعیتی معرفی می‌کند و اگر ممکن باشد، مقصود انبیا هم رسانیدن همه به آن مقام است، ولی رسیدن همه به آن مقام با این اعمال و افعالی که از نوع بشر حاصل است، غیر ممکن است و این جز برای عده قلیلی اتفاق نمی‌افتد؛ چون نوعاً در ضمن راه و مسیر این مقام شامخ و مأوای اعلی، در راه می‌مانند که پایین‌تر از منزل اصلی و موعود و مقصد انبیا و بالاتر از عالم طبیعت است. همت انبیا این بوده که همه را به آن مقام برسانند که خودشان رسیدند، خصوصاً نبی اکرم صلی الله علیه و آله و سلم که مأوای او اعلی درجه تجرد فوق الامکان و دون الوجوب بود و دعوتش هم به آنجا بود. در آن مقام شامخ، صفای تجردی و قوت وجود به جایی می‌رسد که جذبه ذات مجذوب کرده و در آن منزل اعلی است که تمام شئون ذاتی از اسماء و صفات به طوری متعادل است، که نه آن بر این غلبه دارد و نه این بر آن، بلکه

۱- عِلل الشرایع، ج ۱، ص ۲۸۰.

۲- رجوع کنید به: بحار الانوار، ج ۱۱، ص ۲۱۱ - ۲۱۲؛ الدر المنثور، ج ۱، ص ۶۰.

همه به یک میزان در جنب ذات است؛ یعنی در جهت وجودی و وحدتی همه اسماء و صفات هستند، نه اینکه وجهه تعینی و غیریتی و جهت کثرتی باشد و لذا فرمود: ﴿إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾؛^۱ رب محمد ﷺ بر صراط مستقیم است.

رسول اکرم ﷺ آن مقام شامخ را حائز بود که در آن مقام اسمی را بر اسمی غلبه نبوده و ترجیحی ندارد، به خلاف مراتب و مقامات انبیای دیگر، که در مقام آنها غلبه‌ای بوده و اسماء و صفات را تعدیل نکرده‌اند و لذا در حضرت موسی عَلَيْهِ السَّلَامُ مظهر قهری بیشتر بود و در عیسی عَلَيْهِ السَّلَامُ اسم رحمت غلبه داشت و حضرت یحیی عَلَيْهِ السَّلَامُ خائف بود و هکذا انبیای دیگر.

از بین انبیا، آنکه مقام شامخ داشته و هیچ غلبه اسمی در او نبود و با کمال استقامت بود، مقام نبی اکرم ﷺ بود. و چون از همه انبیا مقامش بالاتر بود، تنزل این چنین موجود شریف از آن مقام منیع ناگوار است که او را بفرستند که با این کبوترها باشد تا تربیتشان کند، چنین موجودی مجبور شد که با اینها غزوات تشکیل دهد و جنگها کند، شاید حدیث شریف «ما أودى نبيّ مثل ما أوديت»،^۲ این معنی را برساند، این همان پیغمبری است که حضرت ابراهیم خلیل الله با آن رتبه‌ای که بین انبیا داشته، بعد از همه آن سیر الی الله و افول مراتب وجود، ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ﴾^۳ تا آنجا که بعد از افول نهایی گفت: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾،^۴ ولی نبی اکرم ﷺ در طریق سیر الی الله؛ یعنی در صلاتی که برای امت از معراج سوغات آورده است، در همان قدم اول تا گفت «الله اکبر» پشت سرش ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي...﴾ می‌باشد.

بلی، این صلاة اسراری دارد که اگر کسی به علل رجوع کند، همه اسراری را که

۱- هود (۱۱): ۵۶.

۲- مناقب ابن شهر آشوب، ج ۳، ص ۲۴۷؛ کنز العمال، ج ۳، ص ۱۳۰، حدیث ۵۸۱۸.

۳- انعام (۶): ۷۶.

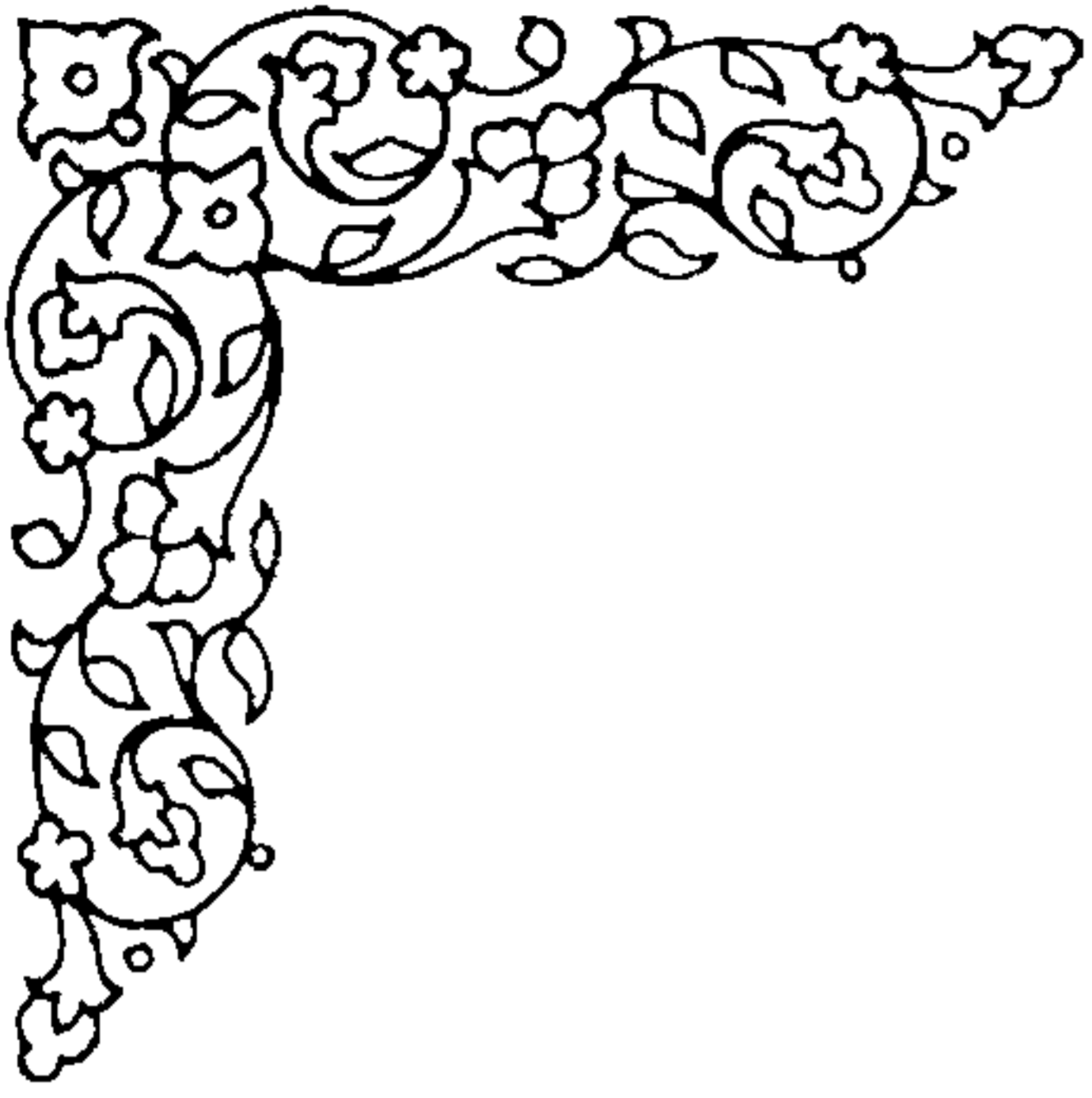
۴- انعام (۶): ۷۹.

عرفا در حالات و اذکار و اعمال صلاة ذکر کرده‌اند، در خبری که پیغمبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ با لسان نبوتی از نمازی که در ليله المعراج خواند، ذکر کرده است، حتی در رکوع می‌گوید: تا به رکوع رفتم عرش را زیر پایم دیدم، چه‌ها شد، و غشوه‌ها کردم، در کدام موقع ملهم شدم که هفت مرتبه «سبحان ربِّي العظيم و بحمده» بگویم.^۱

بالاخره مقاماتی است که اگرچه اصل دعوت به آنجاست ولیکن در ضمن راه چه بسا خسته‌ها بیفتند و دیگر قدرت قدم برداشتن نداشته باشند و اینها همانهایی هستند که به دار طبیعت آمدند و به مملکت آخر وجود تبعید شده‌اند که در آنجا در مواردی می‌شود از حکم تشریحی خدا سرپیچی کرد و حکم غیریت و اباطیل نافذ است و سلطنت اباطیل و سلاطین بی حقیقت و مجازی، ظاهر است، و این عالم شهادت است که خواهی نخواهی باید از آن بیرون رفت، اگر کسی به اختیار بیرون رود، با صفای قلبی و نشاط روحی می‌رود و گرنه ملائکه الله با زور بیرونش می‌کنند. تفاوت این دو این است که اینها با شرمندگی به نشئه دیگر وارد می‌شوند و آنها با سربلندی به نشئه‌ای وارد می‌شوند که آنجا مقام بروز سلطنت الهی است؛ و همه می‌فهمند تحت سلطنت و کبریایی خدا هستند و حکم خدا بر همه به طوری نافذ است که مفزّی نیست؛ چون حکم تشریحی اختیاری نیست، بلکه یک نظام و سلطنت الهیه است که هیچ مالکی دیگر نمایان نیست؛ ﴿لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾^۲ و لذا این هم به این اعتبار، رجعت الی الله است؛ اگرچه رجعتی نیست که مقصود اقصای انبیا باشد، ولی باز رجعت است و چون این آخرین درجه رجعت نیست، منافات ندارد که جسم و جسمانیات به صورت جسم برزخی باشد، چنانکه مفاد بعضی از آیات دیگر همین است که آن نشئه، نشئه‌ای جسمانی است.

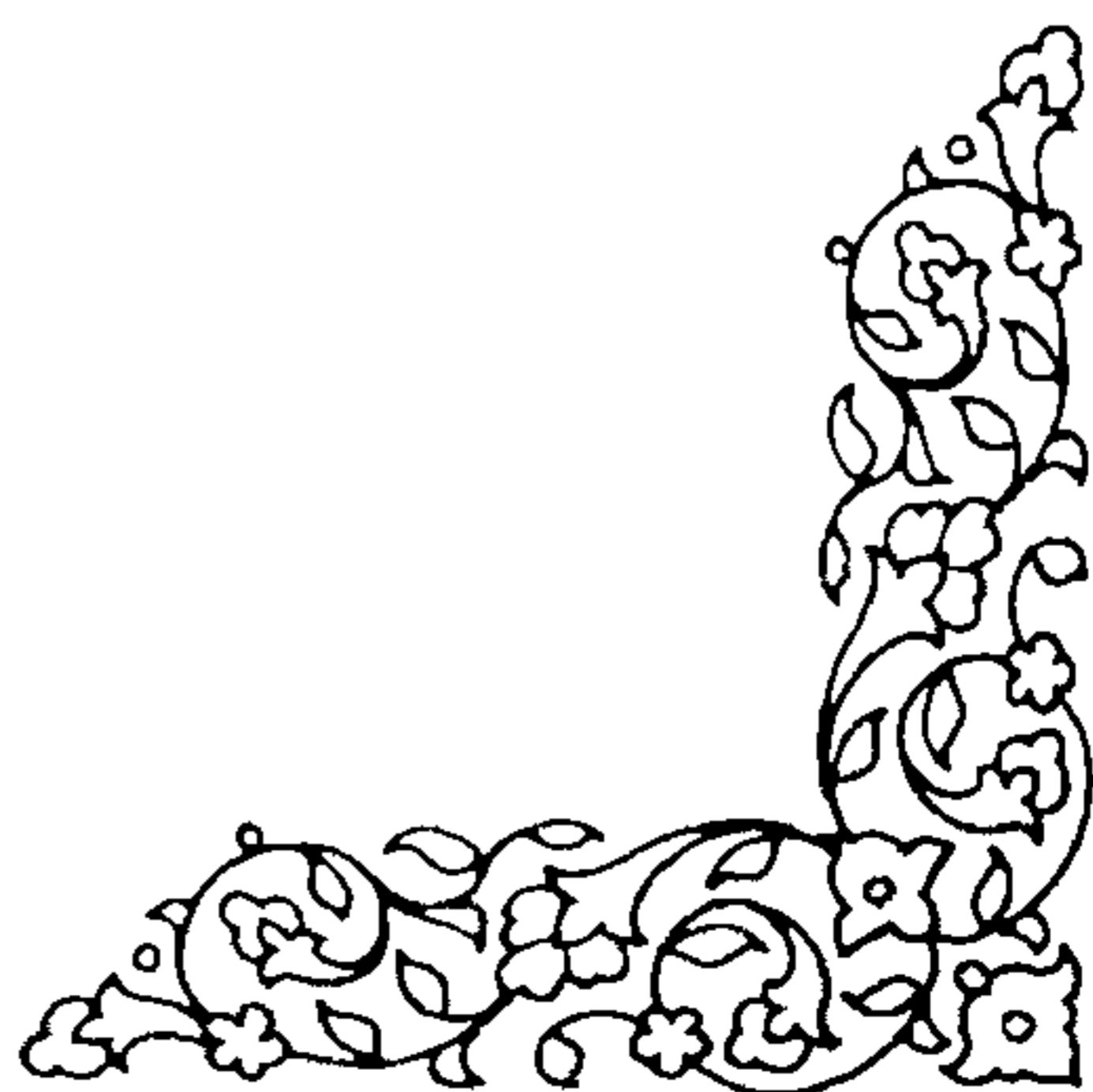
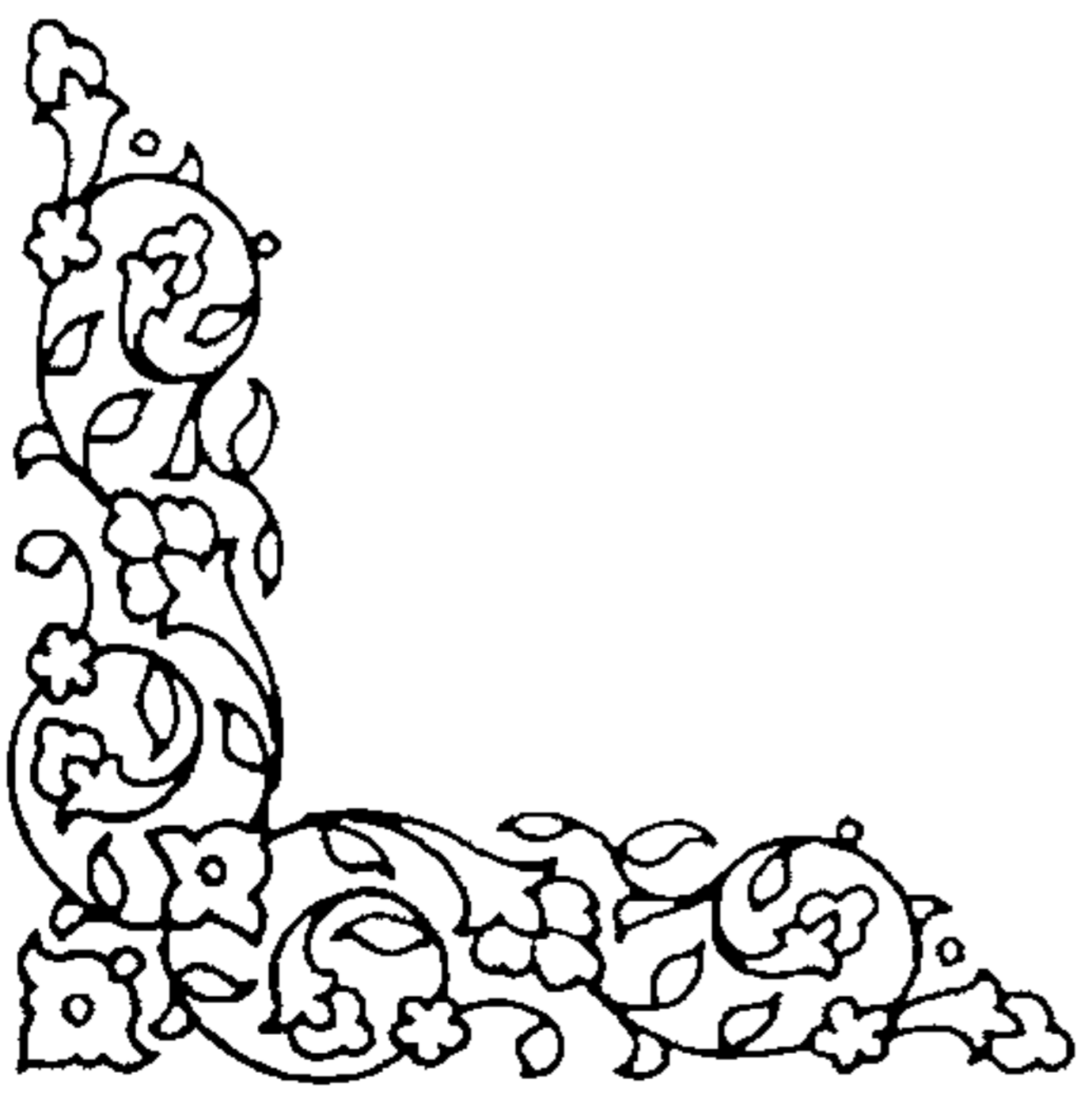
۱- علل الشرایع، ج ۲، ص ۳۱۵، حدیث ۱؛ بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۳۵۸، حدیث ۶۶.

۲- غافر (۴۰): ۱۶.



باب یازدهم

معاد جسمانی



فصل اول

اصول اثبات معاد جسمانی^۱

از آنجایی که مقصود و منظور از ذکر مطالب گذشته، اثبات معاد جسمانی بوده است، با نزدیک شدن به مقصود پاره‌ای از مطالب گذشته را که در استنتاج مؤثر بوده و از مقدمات اصلی آن مقصود عالی به شمار می‌رود به صورت چند اصل تبیین نموده و نتیجه روشنی را اخذ می‌نماییم، ان شاء الله.

اصل اول: اصالت وجود

اصل اول: اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، این اصل در مبدأ و معاد اصالت دارد و با پرده‌برداری از غموض تصور آن و روشن کردن اطراف و حواشی آن، این دو امر عظیم روشن شده و اصول توحید و کثیری از مباحث مبدأ و معاد منقح می‌شود؛ گرچه براهین این امّ الاصول مشروحاً به ذکر پیوسته است ولیکن چون این اصل صلاحیت و لیاقت غور زیاد را در تصور اطراف آن داراست مطالبی را ذکر می‌کنیم. بحث را از ماهیت آغاز می‌کنیم: ماهیت عبارت از حد وجود و جهت فقدان وجدان - که در موجودات ممکنه است - می‌باشد؛ گرچه در خارج، غیر از وجود، چیزی نیست و در تمام عالم آنچه متحقق است، فقط وجود است و همه عالم از اصل وجود دایر است و در مرتبه تحقق، هیچ وجودی مخلوط به چیز دیگری نیست؛ یعنی

این طور نیست که او و غیر او جمعاً متأصل و متحصّل باشند، ولیکن عقل، وقتی وجودی را که معلول است تصور و ملاحظه می‌کند - مانند عقل اول که صادر از غیر و دون علت می‌باشد - آن را به اصل هویت وجود، و حیثیت فقدان که عدم کمال علت باشد تحلیل می‌کند، و این حیثیت، غیر از حیثیت وجود و تحقق است.

اینجاست که آن وجود معلولی با تحلیل عقلی، مرکب به نظر می‌آید و شرّاً ترکیب، آن ترکیبی است که چیزی، از شیء و لاشیء و از تحصیل و لاتحصّل مرکب باشد که همان جهت تحصیل، منشأ انتزاع ماهیت بوده و آن عبارت از حیثیت فقدان می‌باشد، البته نه فقدان مطلق که مساوق با عدم مطلق باشد، بلکه فقدان کمال وجود دیگر؛ چنانکه در مثال مزبور، عقل اول فاقد کمال مبدأ اول است و از این فقدان است که ماهیت انتزاع می‌شود نه از وجود مخصوص؛ یعنی وجود عقل اول به جهت فقدانش نسبت به کمال وجود مبدأ اول، منشأ انتزاع حیثیت عدمی آن می‌گردد، پس ما بازاء مفهوم ماهیت، نه شیء متحقق است که مساوق با وجود باشد و نه لاتحقق مطلق است که مساوق با مفهوم عدم مطلق باشد، بلکه جنبه فقدان نحوه وجودی است. و جهت فقدان هر موجودی، غیر متحصّل و غیر متحقق است، نه اینکه به طفیل وجود شیئی متحصّل گردد.

از این بیان معلوم شد اینکه گفته‌اند: ماهیت فرع تحقق وجود است، معنای آن چیست! معنایش این نیست که ماهیت بعد از تحقق وجود، و در تلو تحصیل آن متحقق می‌شود، بلکه معنایش همان حیثیت فقدان است، و این حیثیت، فرع اصل وجود متحقق است، پس با این تقریر معلوم شد که صرف الوجود متحقق است و حقیقت دیگری در عالم نیست، لیکن چون عقل در تحلیل خود معلول را دون موجود دیگری می‌بیند، این ترکیب را در آن لحاظ می‌کند.

ولی عقل اگر به موجودی نظر کند که فوق موجودات امکانیه است و در کمال وجودی، دون موجود دیگری نیست، بلکه هر کمالی را که در موجودات دیگر مشاهده می‌کند، از کمال مطلق او جاری و ساری ببیند و هر وجودی را از اظلال نور او

ملاحظه کند، دیگر نمی تواند آن را به حیثیت فقدان و حیثیت وجدان تحلیل کند و لذا چون او صرف است، منشأ انتزاع ماهیت نبوده و در نتیجه بی ماهیت خواهد بود.

مبحث اصالت وجود و اعتباریت ماهیت، در اول مباحث فلسفه، براهین عقلی متعددی دارد،^۱ اما چون مقدمین با آنها سر و کار نداشته و وارد آن نشده اند و مطلب برای آنها تاریک بوده، و لازم هم نبوده حکما در برهان، مقدس مآبی کنند، لذا لازم است برهان اصالت وجود را با تقدس و واعظانه شرح دهیم؛ چون بسیاری از مقدسین در مبحث معاد وارد شده اند. از مسلک علمی به دور است که در یک جا اصل را وجود، و در جای دیگر اصل را ماهیت بدانیم و بگوییم: در نشئه ممکنات، اصل ماهیت است و در نشئه واجبی، اصل وجود است؛ زیرا این نظریه خلاف سنخیت است. چطور معقول است که شیء متنافی، به شیء متنافی مربوط باشد؟ و اگر بین دو شیء، ربط نباشد و بین دو حقیقت، تنافی باشد، موجب انعزال آنها از یکدیگر و قطع روابط معنوی است، و این عدم ارتباط بین علت و معلول، تمام مطالب دینی را از انسان می گیرد و ممکنات، غیر مرتبط به دستگاه واجبی می شوند.

زیرا اگر اثر مؤثری هم سنخ با متأثر نباشد، خلف فرض بوده و کشف از عدم مؤثریت و «عدم کون الاثر اثرأ» می کند و این فرض، تعصی و ابای اثر موجود، از اثر بودن می باشد.

و اگر بگوییم واجب، ماهیتی مجهولة الکنه است، در این صورت ملاک وحدت که وجود است، در بین نیست و لذا لازم می آید بین اسماء با صفات و بین اسماء و صفات با ذات تفاوت و غیریت باشد؛ زیرا برای هر یک ماهیتی غیر از ماهیت دیگری است. چون بالفرض قبول کردیم که در مبدأ اول هم، اصل، ماهیت است و هر مفهومی با مفهوم دیگر بالضروره مخالف و مابین است و واضح است که ماهیت علم بما هو ماهية العلم، غیر از ماهیت قدرت بما هی ماهية القدرة است، و هكذا مفهوم حیات بما هو المفهوم، مفهومی مستقل است که غیر از مفهوم اراده بما هو المفهوم می باشد و

۱- رجوع کنید به: اسفار، ج ۱، ص ۳۸ - ۴۴.

هكذا در سایر اسما و صفات، و حال آنکه هیچ کس نگفته است که مفهوم علم - مثلاً - عین مفهوم قدرت است، بلکه مفهوم و ماهیت علم و قدرت و اراده و اسما دیگر بما هی مفهومات و ماهیات، غیر از ماهیت و مفهوم ذات است اگرچه ماهیتش برای ما مجهولة الکنه باشد، پس اینها همه از یکدیگر مستقل بوده و بالذات متباین می باشند. چنانکه بنا بر اصالت وجود در مقام تکثیر و اخذ مفاهیم، هرگز مفهوم علم، به مفهوم قدرت و مفهوم اراده، به مفهوم قدرت بر نمی گردد، بلکه در مقام توحید است که همه این مفاهیم به ذات بر می گردند و مقام توحید فقط با مبنای اصالت وجود ممکن است، ولی بنا بر اصالت ماهیت، توحید غیر ممکن است، و اگر جهت وحدت را که وجود است اعتباری بدانیم وحدت حقیقه، غیر ممکن و محال است، پس دستگاه توحید به هم خورده و اصل مبدأ از دست می رود و ذات و اسما و صفات، ماهیات غیر مرتبط به هم می شوند و ماهیات دیگر هم به آنها مربوط نمی شوند.

و بالاخره هر ماهیتی مستقل و غیر مربوط به دیگری است و تمام عالم از متباینات بالذات تشکیل می یابد و همه یا واجب می باشند و یا ممکن و فقط اسمی از واجب و ممکن به طور تشریفاتی مطرح خواهد بود، اینها همه نتیجه اصالت ماهیت است، ایها الموحد المقدس!

اما اگر به اصل شریف اصالت وجود قائل باشیم؛ چنانکه برهان به ناچار عقل را به آن مؤمن می کند و آن اینکه تمام اسما و صفات مصداقاً عین واحد بوده و حقیقت واحده می باشند و به جز یک هویت بسیطه چیز دیگری نیست و هر چه از او صادر شود از ذات او صادر می شود؛ چون اراده، عین ذات و تمام اراده، تمام ذات است، پس هر چیزی که با اراده صادر می شود، از تمام ذات صادر می شود و آنچه از تمام ذات صادر می شود، از لوازم ذات است؛ لازم، عین مراد و مراد، عین لازم است و لزوم بین ذات و مراد آن چنان شدید است که اشد از آن، لزومی متصور نیست؛ چون مراد، از لوازم اراده است و اراده هم که عین تمام الذات است، پس مراد، عین لازم ذات است؛ نه اینکه ذات، چیزی باشد و اراده هم چیزی باشد تا لازم اراده، عین لازم ذات نباشد.

و این چنین شدت لزومی، بین هیچ لازم و ملزومی نیست؛ برای اینکه در اریعه و زوجیت، مقام ذات اریعه بماهو ذات، غیر از زوجیت است، بلکه شیء ثابت له الزوجیه است، اما صادر از اراده، عین تجلی اوست و اراده هم عین کنه اوست، پس مراد، عین تجلی و ظهور و جلوه ذات است و محال است جلوه ذات ابدی و سرمدی، ابدی نباشد و طریان عدم بر او ممکن باشد.

پس همه لوازم به ثبات ملزوم ثابتند و چون ملزوم ازلی است، لازم هم لازم موجود ازلی است و تخلل عدم، بین لازم و ملزوم غیر ممکن و محال است. از این قول حکما، متکلمین سوء استفاده کرده و گفته‌اند: بر این اساس لازم می‌آید مبدأ، فاعل موجب باشد،^۱ و حال اینکه این توهّم بسیار فاسدی است؛ چون اگر فعل از اراده صادر نباشد، معنای آن موجب بودن فاعل است ولی اگر از علم و اراده صادر شود، اگرچه اراده و علم ازلی باشد، فاعل در ایجاد مراد، موجب نیست و بنابر اصالت وجود چون اراده و علم، عین ذات است پس هر چه از ذات صادر شود، صدورش از روی علم و اراده است.

این اصل، یک اصل شریف و امّ الاصول است که آن را اصالت وجود گفته‌اند و اصول دیگر این باب، فرع این اصل می‌باشند.

اصل دوم: عینیت تشخص و وجود

اصل دوم اینکه: تشخص، عین وجود است؛ زیرا بنابر مسلک اصالت وجود، غیر از وجود، حقیقت دیگری متحقق نیست؛ پس متشخص، همان متأصل است و متأصل هم وجود است و اگر از مفاهیم سخن به میان می‌آید، آنها علائم و امارات تشخص می‌باشند؛ چنانکه در حق سبحانه، امارات وجود متشخص، همان مفاهیم کلی علم و اراده و قدرت و حیات است، منتها چون موجودات ممکن دارای دو حیثیت وجودی و عدمی می‌باشند، امارات آن وجود متشخص دو قسم است؛ یک دسته از مفاهیم به

۱- شرح مواقف، ج ۳، ص ۱۷۸ - ۱۷۹؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۱۰ - ۱۱.

حیثیت فقدان، و دستة دیگر به حیثیت وجود و وجدان مربوط است و لذا تمام مفاهیم؛ اعم از مفاهیم جنسی و نوعی و فصلی و مفاهیم عرضی، از امارات تشخص و نحوه وجود است و از اول طفولیت تا آخر کهولت و از ابتدای تولد در این عالم تا بقای آن نحوه از وجود، با آن عرض عریضی که دارند، از امارات تشخص و علامات نحوه وجود هستند.

پس تشخص همان نحوه وجود است؛ اگرچه بعضی از امارات و مفاهیمی که سابقاً بودند ساقط شده باشند.

اصل سوم: مشکک بودن وجود

اصل سوم از اصول این باب این است که: وجود، صاحب مراتب است و بالذات دارای شدت و ضعف و تقدم و تأخر می باشد.

غرض از ذکر این اصل این است که: بنابر اصالت وجود، آنچه در حقیقت واقع است وجود است و در متن عالم، غیر از وجود، چیزی متحقق نیست. بنابراین: صادر اول، که از مبدأ اول تحقق می یابد آنچه به او افاضه و اصدار می شود، غیر از اصل وجود چیزی نیست و این صدور در خارج محقق است.

اصل چهارم: حرکت جوهری

اصل چهارم، حرکت جوهری است و این اصل نسبت به معاد از اصالت وجود قریب تر است؛ یعنی آن اصل نسبت به معاد بعید است اگرچه امّ الاصول است، و چون حرکت جوهریه در باب معاد، اصل عمده ای است، لذا در ایضاح مقصود از این اصل، باید سعی کامل مبذول شود.

مشهور حکما در چهار مقوله، قائل به حرکت بوده اند که آنها از مقوله اعراض هستند، ولی در اصل جوهر ذات و هویتی که این اعراض، محمولات آن می باشند قائل به حرکت نبوده اند و گفته اند: مثلاً جسم بما آنه جسم در بیاض متحرک است؛ و موضوع حرکت جسم است که با ثبات و بقای جسم

در جسمیت، در عَرَض لونی متحرک می‌باشد.^۱

مرحوم آخوند^{رحمته} می‌گوید: چون وجود اعراض، وجود تبعی است بالاصاله حرکت ندارند، بلکه اصل هویتی که حامل این وجودات است در حرکت می‌باشد و لذا این موجودات تبعی هم در حرکتند، بنابر قول مشهور حکما، جسم در مقولات اربعه متحرک است و در نظر آخوند^{رحمته} موضوع حرکت، هیولی است که در صورت نوعیه و جوهر ذات متحرک است و چون حرکت، امر حقیقی وجودی است و جوهر هم از ماهیات است، لذا حرکت در ماهیات معنی ندارد بلکه محال است؛ چون در امر اعتباری چگونه تصور می‌شود، حرکت که امر حقیقی است حاصل شود.

معنای حرکت در جوهر این است که حرکت در اصل هویت و نحوه وجود است که از مرتبه ضعف و صباوت رو به مرتبه قوت و شدت و کمال می‌رود و هیولی است که به طرف قوت و صور کمالیه قویه وجودیه شدیدیه، مرتبه به مرتبه حرکت می‌کند و پیش می‌رود تا آنجایی که سنخ الوجود که می‌خواهد در صفا و شدت و قوت از سنخ وجود طبیعی شود و می‌خواهد از افق طبیعت بگذرد و با امکان حرکت آن حصّه از هیولی که در حرکت است آنچه را که در مبادی خاص بر حسب استعداداتش ممکن است پیدا کند، پیدا نماید و برای حرکت در جوهر ذات مستعد شده و مستکمل گردیده و افاضات به قدر قابلیتش به او عطا گردد. این نحوه وجود، که می‌خواهد به موت طبیعی از سر شاخه عالم طبیعت بیرون رود و هیولی را رفض نماید وقتی که در شجره عالم ماده رسیده شد، از این دار طبیعت به عالم اکمل و اعلی می‌افتد و ثابت و مستقر می‌گردد، به خلاف زمانی که در عالم طبیعت است، که نحوه وجود او عین حرکت است و تدریجاً هویت وجودیه او در شدت بوده و به تدریج در کمال وجودی بزرگ‌تر می‌شود.

و لذا مرحوم آخوند سرتاسر عالم ماده و طبیعت را جوهرراً در حرکت می‌داند تا

۱- شفا، بخش طبیعیات، ص ۴۳ - ۴۸؛ شرح مقاصد، ج ۲، ص ۴۲۳؛ کشف المراد، ص ۲۶۵.

مانند تبدیل نفت به ضیاء و نور، که نفت با حرکت وجودی، به وجود اعلی و اصفی می‌رسد - با آنکه سابقاً کدر و ظلمانی بود - همین طور اصل هویت عالم طبیعت به روشنایی وجودی و به جهات نوری مستکمل می‌گردد و لذا هویتش هویت متدرّج و غیر ثابت است و در متن خارج وجودی خالص است؛ چنانکه وجود دیگر نیز خالص می‌باشد؛ بنابر تحقیقی که محقق داماد کرده است.^۱

چون در خارج، وجود از وجود دیگری صادر می‌شود، لذا در خارج - اگرچه نظر به ذهن نباشد - آن وجودی که صادر است از آنچه که منشأ صدور می‌باشد، متأخر است و منشأ صدور در خارج متقدم است؛ پس متقدمی و متأخری هست، ولیکن تقدمی غیر از وجود مبدأ اول، متحقق نیست تا مبدأ اول، وجودی باشد که له التقدّم، و هكذا تأخری غیر از وجود صادر نیست تا وجود صادر، وجودی باشد که له التأخر، بلکه حقیقت متقدم، همان حقیقت وجود است، بلا زیاده شیء علیه، و همچنین حقیقت متأخر، همان حقیقت وجود است، بلا زیاده شیء علیه، و همین طور شدت و ضعف دو حقیقت زاید بر حقیقت وجود نیستند، بلکه شدید، در خارج همان حقیقت وجود است و ضعف هم در خارج عین حقیقت وجود است؛ دو وجودی است که یکی شدید و دیگری ضعیف است، اما شدت و ضعف زاید بر وجودشان نیست؛ دو هویتی هستند که به تمام ذات، مشترک و به تمام ذات متمایزند؛ وجه اشتراکشان، تمام ذاتشان است و وجه امتیازشان هم تمام ذاتشان است؛ چون بر اساس اصالت وجود، آنچه در خارج در هر دو جانب متحقق است، غیر از وجود، چیز دیگری نیست، منتها هویت یکی از آن دو در اصل حقیقت وجود جامع تر است، و هویت دیگری در این حقیقت که عین هویتش است کمتر از اولی است.

پس هر دو هویت، وجود است ما به الاشتراک آنها به تمام الذات، وجود است و چون هویت هر کدام به تمام الذات وجود است، ما به الاشتراک آنها به تمام ذاتشان می‌باشد، و چون سهم یکی از این دو هویت، از حقیقت وجود بیشتر و سهم دیگری

کمتراست، وجه امتیازشان هم به عین هویتشان و به تمام ذات که نحوه وجودشان باشد، خواهد بود؛ در نتیجه امتیازشان هم، به تمام ذات می باشد. و هر مرتبه بالا، جامع تمام کمالات مرتبه پایین خود که از او صادر می شود می باشد. و معنای صدور هم تنزل سنخ کمالی از کمالات بالا است، البته تنزل، در متن خارج است، در واقع و حاق العین یکی متقدم و دیگری متأخر است، یکی شدید و دیگری ضعیف است، یکی علت و دیگری معلول است.

چنانکه گفته شد، این طور نیست که اولی شیء ثبت له التقدّم و الشدّة و العلیّه باشد، و دومی این طور باشد که شیء ثبت له التأخر و الضعف و المعلولیه، تا زیاده شیء علی شیء لازم آید؛ مثل زیادت ذاتی شیء در باب ایساغوجی و یا مثل زیادتی لوازم ذات در باب برهان، بلکه خارج، طبق اصالت وجود یک هویت بسیطه است که تقدم عین وجود است و شدت هم، عین همان وجود است، علت هم عین وجود است، نفس هویت بتمامها، تقدم و شدت و علت است، چنانکه نفس هویت بتمامها، تأخر و ضعف و معلول است.

پس در خارج این طور است، اگرچه بعضی از اوهام به جهت ضعف ادراک، تخیل می کنند که وجود، شیئی است، و تقدم هم - مثلاً - شیئی دیگر می باشد که برای شیء اول ثابت است، و یا علت چیزی است که برای چیز دیگری که هویت است ثابت می باشد.

چنانکه اذهان سافله بین علت و معلول تضایف می فهمند و می گویند: تعقل احدهما مستلزم تعقل دیگری است، و حال اینکه در خارج این طور نیست، بلکه هویتی به تمام الذات علت و هویتی به تمام الذات معلول است مثل تضایفهای دیگر نیست که ابوت برای حیوان ناطق، چیز ثابتی باشد و بنوت هم برای حیوان ناطق وصف ثابتی باشد و شیء ثبت له شیء آخر باشد.

و الحاصل: علیت و معلولیت و تقدم و تأخر و شدت و ضعف، از ذاتیات نحوه وجود و هویتهای مخصوص است، ولکن نه ذاتی باب برهان و نه ذاتی باب

ایساغوجی، بلکه ذاتی باب وجود - به آن شرحی که بیان شد - می باشد.
و در دار طبیعت معنای وجود طبیعی این است که نحوه وجودش، حرکت و تدرج و سیلان است؛ چنانکه مبدأ اول را موجودی ثابت می دانیم که نحوه وجودش عین ثبات و قرار است و این نحوه وجود، در موجودات طبیعی محال است؛ چون نحوه طبیعت بما آنه طبیعه، تدرج و سیلان است.

و بالجمله: نکته قابل توجه و منظور از این بحث این است که بدانیم: معنای حرکت در جوهر آن است که نحوه وجود رو به ارتقا است و اصل هویت ثابت نیست، بلکه در تجدد و تدرج است؛ زیرا جوهر بما آنه جوهر از مقولات است و مقولات از مفاهیم و ماهیات هستند و حرکت در ماهیت غلط و محال است، پس آن نحوه وجودی که ماهیت جوهر از حد آن انتزاع می شود، خود آن وجود در حرکت بلکه عین حرکت است.

اصل پنجم: شیئ شئی ۶ به صورت است نه به ماده

اصل دیگری که از ارکان بوده و معاد متقوم به آن اصل است، اصلی است که از متفرعات اصل گذشته است و چنانکه در تقریر معلوم خواهد شد، اصل این است که شیئ الشئی ۶ به صورتش است نه به ماده اش و تمام حقیقت شئی ۶، فصل اخیر اوست. توضیح مطلب: فلاسفه قدیم در منطق برای تفهیم بعضی از مطالب فلسفه، مقدماتی تشکیل داده اند و جنس الاجناس، جنس عالی، اجناس متوسطه و فصول متوسطات و فصل الفصول ترتیب داده اند و مفاهیم را به دو نحوه، مفهوم لابلشرط و بشرط لا، ملاحظه کرده اند؛ بیان این مطالب منطقی نه فقط برای این بوده است که نشسته باشند و از خودشان مفهوم بشرط لا و لابلشرط درست کرده باشند و یا اینکه از خودشان اجناس و فصول عالی و متوسطات اختراع نموده باشند و از حقایق خارجی چشم پوشی کرده باشند، بلکه مطلوب و مراد این بوده که اهل منطق و فلاسفه خواسته اند نقشه خارج را آن طوری که هست لحاظ نمایند و غرض از این مباحث،

تفہیم بعضی از مطالب در فلسفہ بودہ است و غرض، نقشہ برداری لفظی و مفہومی از طبیعت بودہ است با آن تطوراتی کہ در خارج حاصل می‌گردد، تا بدین وسیلہ حقیقت را القا نمایند.

در بیان مراتب تطورات بر وجودی کہ بہ اقصای مقبض فیض، ہبوط نمودہ و نازل گردیدہ و بہ آخرین منزل وجود کہ در قوس نزول، نازل‌ترین موجودی است کہ در آستانہٴ باب وجود کہ بہ طرف عدم باز می‌شود آمدہ است و در مرز بین وجود و عدم قرار گرفتہ است و تطوراتی کہ در این ہابط و در قوس صعود و رجوع از مسافرت حاصل می‌گردد، مفہیمی را تفہیم می‌کنند و از خود آن ہابط بہ مادۃ المواد تعبیر می‌آورند - بہ جهت آنکہ ابط وجودی کہ در صحنہٴ عالم طبیعت، موجودات طبیعی آن را دارند و قبل از ہمہٴ آنهاست و اصل برای آنها می‌باشد مادہ است، چنانکہ مواد ارضی نباتات را مادہ‌ای است کہ آن مادہٴ ارضیہ در شعبات مختلف تطورات پیدا می‌کند، ہمین طور قبل از ہمہٴ موجودات، این وجود است کہ اصل تمام موجودات می‌باشد - منتہا از غایت ضعف، طوری مبہم است کہ در تحقق، تحصیل ندارد و این، قوۃ الوجود موجوداتی است کہ در عالم طبیعت موجود می‌شوند، منطقیین از این مرتبہ بہ جوہر تعبیر آورده‌اند.

اولین تطوری کہ برای این جوہر قابل، حاصل است، امتداد جوہری است و این صورت ہم بہ نحوی ابط است کہ مثل مادہٴ اولی تحصیل و تحقق نداشته و در ضعف، شبہ بہ مادہٴ اولی است و تعین ندارد و ممکن نیست کہ موجود طبیعی مادہٴ اولی و صورت امتداد جوہری رانداشته باشد و بہ عبارت دیگر، ہیولی و جسم نباشد؛ و جسمیت او بہ طور لابشرطی باشد.

و از تطورات آن - اول وجود عالم طبیعت - این است کہ عنصر می‌شود و صورت عنصری برای آن حاصل می‌گردد و بعد از حصول این تطور، تطورات دیگر بہ ترتیب طبیعی از معدنیت و نباتیت و صورت حیوانی و انسانی کہ آخرین تطور ممکن برای ہیولای اولی است حاصل می‌شود.

در این تطورات که برای مادهٔ اولی حاصل می‌شود، اگر از تطورات مختلفهٔ عنصری و معدنی و نباتی و حیوانی، صورتی به نحو تعین برای هیولی حاصل شود و هیولی از آن مرتبه نگذرد و در مجرایی که افتاده است - به حسب استعدادی که در آن مجرا برایش ممکن است نه به قسر قاسر - آخرین صورت از تطورات برایش حاصل شود، از آن صورت با مفهوم بشرط لا تعبیر می‌آورند؛ مثل صورت نباتی درخت، که درخت در آن مرتبه واقف و متعین است و تطوری از تطورات که نما باشد، در این مجرا به طور تحصیل و تعین است.

ولی اگر سیر هیولای اولی در مجرای انسانی باشد، همهٔ این تطورات از امتداد جوهری و تطور عنصری و معدنی و نباتی و حیوانی، به طور ابهام و لاتحاصل است و در اینها تعین و وقوف نداشته و نسبت به آن منزل آخر که نفس انسانی است، به نحو قوه است و هیچ یک از اینها نیست؛ برای اینکه در گذر است و فطرهٔ و وجوداً متوجه این است که چیز دیگری شود و در یک چیز متعین نیست تا بشود گفت: فلان چیز است؛ زیرا شرط نام‌گذاری تعین و تحصیل است و چیزی که به نحو ابهام و لاتحاصل است با نظر عدم توقف و مبهمیت که بین صرافت قوه و محوضت فعل است نمی‌شود آن را به نام خاصی نام‌گذاری کرد؛ چون در بین راه است و منزلی ندارد و اقامتی نکرده است و از همهٔ این منازل سر راه می‌گذرد؛ در منزل عنصریت واقف نشده تا بگوییم عنصر است و در منزل معدنیت نازل نگشته تا بگوییم معدن است و در منزل نباتیت توقف نکرده تا بگوییم نبات است و هکذا در موقف حیوانیت واقف نگشته تا بگوییم حیوان است، بلکه از همهٔ این مواقف می‌گذرد و در اینها تحصیل و تعین ندارد، اگر بخواهیم در چنین تطوراتی سیر این موجود را حکایت کنیم باید به طور لابلشروط، از آن حکایت نماییم تا کیفیت سیر او را در این مسیر به آن طوری که واقعاً سیر اتفاق افتاده است تفهیم نماییم و در قول، صادق بوده باشیم.

پس این مفاهیم از حدودی که این موجود صاحب مراتب و منازل در این مسافت سیر کرده است انتزاع می‌شود، ولی این موجود هیچ یک از آن تطورات نیست؛ برای

اینکه ورودش در همه این منازل از باب سفر بوده و در آنها اقامت نکرده تا از اهل این منازل محسوب گردد، و اهل این منازل موجوداتی هستند که در این مواقع قصد اقامت کرده باشند.

پس این حدود که از آنها مفاهیم انتزاع می شود، نسبت به واقفین آنها بشرط لاست و نسبت به مسافرین آنها لا بشرط است؛ یعنی غیرمتحصل است و لذا نباتی که در درخت هست با نباتی که در انسان هست فرق دارد و ممکن نیست آن نبات که صورت آخری درخت است به طور تعیین بر انسان حمل شود؛ چون حقیقت نبات آنجا واقعاً بشرط لاست، نه اینکه با اعتبار ما بشرط لا باشد، بلکه در خارج آن طور است که ما باید آن را بشرط لا اعتبار کنیم، به خلاف نباتی که در حد انسان اخذ می شود؛ چون به طور ابهام و لاتحصل اخذ شده و رو به انسانیت دارد و بر انسان قابل حمل است و می تواند با انسان متحد شود.

البته این اتحاد برای آن است که مبهم و به طور لاتعین می باشد و معنای اتحاد این است که اگرچه در مفهوم دو شیء هستند، ولی در خارج بیش از یک چیز و یک وجود نیست، منتها همان معنای مبهم بود که به این منزل توجه داشت و در حقیقت، قوه این فعلیت بود و خودش فعلیت نداشت، بلکه فعلیتش عین بالقوه بودن برای این صورت اخیر بود و در حقیقت، همه مراتب سابقه از جوهر و امتداد جوهری و صورت عنصری و معدنی و نباتی و حیوانی، با مرتبه طبیعی، قوه یکدیگر می باشند؛ یعنی هر فعلیت نسبت به فعلیت بعدی قوه است و فعلیت بعدی، عین قوه مرتبه لاحق است، و به همین نحو تا آنکه فعلیت آخری که همان فصل اخیر است حاصل شود، و این هویتی بسیط خواهد بود که جز فصل اخیر وجود دیگری نیست.

پس می توان گفت تمام جنس و فصلهای فعلی که می گوئیم الآن در نفس هست - به این معنی که نفس جوهر است - امتداد جوهری است، نامی است و حیوان است، و به یک معنی همه اینها دروغ است؛ برای اینکه اینها حدودی است برای مراتبی که هیچ یک از آن حدود فعلاً در نفس انسان که صورت اخیر اوست نیست، و به یک معنی

صحیح است؛ برای اینکه این نفس، همان جوهر است، همان نامی است و همان حیوان است؛ همان جوهر است که نامی شد و همان نامی است که حیوان شد و همان حیوان است که انسان شده است؛ اگرچه در حد جوهریت و نامیت و حیوانیت نیست، ولیکن وجود جوهری بود که وجود نامی شده است و این بعدی، همان قبلی است و آن سابق، ناقص همین لاحق کامل است، تفاوتی که حاصل شده است عبارت است از اینکه نقصی که امر عدمی بود از بین رفته است، نه اینکه ناقص، هویت و حظ وجودی و کمالی خود را از دست داده باشد و این موجود کامل از نو حادث شده باشد.

زیرا اگر این طور باشد، دیگر آن قبلی، ناقص این کامل نیست، بلکه در این صورت، آن قبلی موجودی است و این لاحق هم موجود دیگری است که به هم ربط ندارند و معنی ندارد آن، ماده این باشد و این، صورت آن گردد. پس وقتی که مرتبه سابق، ناقص مرتبه لاحق شد تا رسید به جایی که دیگر آن مرتبه، ناقص مرتبه دیگر نباشد؛ یعنی در آن مرتبه توقف حاصل شده باشد، این مرتبه، فصل اخیر است و در عین حال که بسیط است جامع تمام کمالات مراتب سابقه است ولی حیثیت کمالی آنها را دارد، نه حیثیات نقصی و حدود آنها را.

منتها اگر بخواهیم این شیء بسیط را بفهمانیم، ناچاریم با بعضی از لوازم، مقصود را تفهیم نماییم؛ چون خودش وجود بسیط است و احضارش در ذهن مخاطب متعلم، ممکن نیست؛ لذا با مفاهیمی که سابقاً این وجود، منشأ انتزاع آنها بود، ممکن است آن را تفهیم کنیم. و لذا در تعریف انسان می‌گوییم: «جوهر امتدادی، عنصر، معدن، نامی، حیوان، ناطق» که همه اینها غیر از فصل اخیر و از باب زیادة الحدّ علی المحدود و به منزله اخذ دایره در تعریف قوس می‌باشد، که وقتی می‌گوییم: «القوس قطعة من الدایره» دایره در حد واقع شده، ولی در محدود که قوس باشد داخل نیست.

و بالجمله: انسان با اینکه یک موجود بسیط به وجود جمعی است، ولی در مقام تعریف، یک موجود تفصیلی به نظر می‌آید، که گویا طولی از جوهریت تا ناطقیت دارد، همانند آنکه چند کلمه را در طول همدیگر می‌آوریم، ولی فعلاً او یک حقیقت

بسیط است به طوری که اگر بشود آن موجود بسیط را با مشاهده و حضور و به علم حضوری در ذهن کسی احضار کنیم، از این همه زیاده‌گویی مستغنی و بی‌نیاز می‌باشیم.

این تفصیل در انسان در قوس نزول غلط است؛ چون این تفصیل، تعریف به سوابق است که اگر بخواهیم موجودی را که از طبیعت و مرتبه هیولی و جوهریت بلند شده و حرکت کرده با همه سوابق آن تعریف کنیم، ناچار هستیم هر سابقه‌ای را که این موجود؛ یعنی انسان داشته، آن را در تعریف اخذ کنیم؛ چون انسان صاعد در قوس صعودی، از همه این سوابق عبور کرده است.

اما در انسان نازل در قوس نزول، بیان این تفصیل درست نیست؛ چون این انسان وارد طبیعت نشده، تا این سوابق را داشته باشد، یعنی اول هیولی باشد و پس از آن جوهر امتدادیه و سپس عنصریت و بعد نما و بعد حیوانیت را داشته باشد تا اینکه انسان شود، بلکه این سوء سابقه مال انسانی است که از ماده الموات شروع شده و جوهر امتدادی و عنصریت و نباتیت و حیوانیت را پشت سر گذاشته باشد. و به عبارت دیگر، مال انسانی است که:

از جمادی مردم و نامی شدم وز نما مردم ز حیوان سر زدم^۱
اینکه قرآن شریف این همه ما را به خلقت انسان و مراحل آن آگاه می‌کند و می‌گوید: خلقت انسان از ماده نتن بوده و بعد نطفه و علقه و مضغه و بعد لحم و عظم و غیره شده است،^۲ هدفش گوشزد کردن سابقه ننگین انسان است، گرچه الآن نطفه و علقه و مضغه نیست، ولیکن آنها بوده است و حالا این شده است و همان موجود کثیف گندیده بود که این موجود لطیف مجرد نوری شده است.

و بالجمله: اگر کسی بخواهد انسان نازل در قوس نزول، مانند فرد عقلانی انسان و رب النوع آن را تعریف کند، این سوابق را ذکر نمی‌کند؛ به جهت اینکه اگر بگوید،

۱- مثنوی معنوی، ص ۵۱۲، دفتر سوم، بیت ۳۹۰۲.

۲- حجر (۱۵): ۲۶؛ مؤمنون (۲۳): ۱۲-۱۴.

دروغ گفته است، بلکه اگر کسی آن حقیقت بسیطه را درک کند، انسان را درک کرده است. در قوس صعودی هم که انسانی از طبیعت برخاسته است و نسلش از عالم طبیعت بوده و به تمام انسانیت رسیده است، اگر کسی آن حقیقت را احضار کند، حقیقتش مثل انسان نازل است، پس شیئیت شیء به صورت و فصل اخیر اوست، نه به اجناس و فصول سابقه و اگر آن سوابق گفته می شود به اعتبار این است که اینها سابقه اش بوده اند، ولی فعلاً اینها نیست.

منطقیین برای نشان دادن اصل قضیه و مراتب سابقه، اجناس و فصول را این چنین ترتیب داده اند و آنها را مفاهیم لابلشرط اخذ نموده اند و از این روشی که در ترتیب اجناس و فصول عالیه و متوسطه از منطقیین وجود دارد، معلوم می شود که قضیه حرکت جوهریه پیش آنها ثابت و مسلم بوده است؛ فلاسفه قدیم و آنهایی که منطق را احداث نموده اند، حرکت جوهریه مورد نظرشان بوده است و مفاهیم اجناس و فصول متوسطات را بر طبق خارج، لابلشرط گرفته اند، منتها از بس در نقل قول فلاسفه تغییر و تبدیل رخ داده و مترجمین نتوانستند صحیح ترجمه کنند و یا درست تفسیر نمایند، اصل قضیه حرکت جوهریه از بین رفته است ولی نشانه ها و علاماتش مانده است و در زمان آخوند^{رحمته الله علیه} دوباره ثابت و مبرهن گردیده است.

در نتیجه: از توضیح این اصل معلوم شد که اگر صورت اخیر، ماده منضمه را از دست بدهد و جز صورت نماند، شیئیت شیء با برهان قاطع محفوظ است، بلکه بالضرورة و المشاهده در اشباه و نظایر چنین است، مثل صورت شمشیر و سریر، سریر بودن سریر به ماده اش که چوب باشد نیست، بلکه به صورت اوست و لذا اگرچه ماده چوب نباشد و یا اصلاً بقای شکل و صورت، بلاماده فرض شود، باز سریر، سریر است.

اصل ششم: هویت انسان به نفس است نه بدن

اصل ششم اسفار را ما بعد از اصل هفتم ذکر می کنیم؛ برای اینکه شاید اصل هفتم، مستقلاً اصلی نباشد؛ چنانکه خود آخوند^{رحمته الله علیه} هم بعد از ذکر همه اصول از آنها به

اصول دهگانه تعبیر می‌کند،^۱ با اینکه تعداد اصولی که در کتاب به نام اصل ذکر شده، یازده تا است.

علی ایّ حال: خوب بود این اصل را به عنوان نتیجه اصل پنجم قرار دهد؛ زیرا در اصل پنجم مقصود این بود که شیئیت شیء به صورت و به فصل اخیرش است و در این اصل خصوص انسان ذکر می‌شود که نفس انسان که صورت اخیراً اوست، شیئیت انسان به آن است؛ و از شرحی که در خصوص انسان داده می‌شود، معلوم می‌شود که نتیجه اصل پنجم است و چون اصل منظور ما معاد انسان است، لذا در نتیجه خصوص انسان را ذکر می‌کنیم و می‌گوییم: انسان یک موجودی است که در طبیعت، سایر است و سیرش به طرف تکامل است؛ یعنی انسان به سیر طبیعی در حرکت است و از هیولیت طبیعت تا نقطه حقیقت و از مرتبه شهادت تا مرتبه غیبت، فاصله سیر اوست. اگر اخترامی حاصل نشود و بتواند این مسافرت را ظاهراً و باطناً به طور سلامت خاتمه دهد، یک موجودی می‌شود که آخرین شرافت و لیاقت و کمال را در بین موجودات امکانی حائز می‌باشد.

اما اگر در بین راه اخترامی حاصل شود، از قبیل امراض و ناخوشیها و هدم و غرق و قتل، این اخترام در ظاهر نگذاشته قوای حیوانیه و جهت حیوانیتش به طور طبیعی کامل شود، این اخترام چندان مهم نیست، اخترام مهم آن است که در جهت باطن حاصل شود و انسان دچار قطع الطریق راه انسانیت گردد.

آن نقشه‌ای که با مزاج انسانیت سازگار است و خداوند متعال آن نقشه را به انبیا وحی کرده و مرسلین آن نقشه سیر انسانی را آورده‌اند و دستور داده‌اند که راه مستقیم انسانیت این است، اگر قطع الطریق بگذارند که حرکت باطنی انسان طبق این نقشه باشد، برای چنین کسی اخترامی حاصل نیست و به آنجایی می‌رسد که حرکت بر طبق نقشه، مستلزم وصول به آن مقصد و منزل است، و اگر برای انسان اخترام حاصل نشود و این مسافت را به سلامتی طی کند، وقتی که راه به آخر رسید، یک میوه رسیده است

که به تمام کمال خود در شجره عالم طبیعت به آن اندازه که می‌بایست برسد، نایل شده است و این میوه از ماندن در این شجره مستغنی شده و به طوری خوش طعم و کامل و خوش عطر و بوست که ملائکه الله مجذوب نور جمال و عطر وجود او می‌شوند.

و لذا مؤمن وقتی که می‌گذرد و نورش به جهنم می‌افتد، جهنم خطاب می‌کند: «جز یا مؤمن فقد أطفأ نورك لهبی».^۱

بلی، اخترامی که هرگز حاصل نشد، تنها برای یک موجود است و آن هم وجود مقدس ولی کل است که برای او هیچ اخترامی حاصل نشد حتی خلجانی هم ابداً به قلبش وارد نشد. و اگر فرمود: «لیغان علی قلبی»^۲ این در جایی بود که ابوجهلها در مقام ایذاء قلب محترمش برمی‌آمدند و حرفهای ناگوار می‌گفتند؛ وگرنه هیچ نحو اخترامی برای ایشان وارد نشده است و در این طبیعت به آن طوری که نقشه سیر الهی بود، سیر فرمود.

و لذا حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ در آن نقل از دو رکعت نمازی که در لیلۃ المعراج خوانده شرح می‌دهد که: امر شدم در رکعت اول بعد از حمد، سوره توحید را بخوانم که خدا فرمود: آن نسب من است و در رکعت دوم بعد از حمد امر فرمود سوره «إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ» را بخوان که سوره تو است و در آخر این سوره است که می‌فرماید: ﴿سَلَامٌ هِيَ حَتَّى مَطَلَعِ الْفَجْرِ﴾^۳ رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وقتی این لیله را به آخر رسانید تا طلوع فجر و برچیده شدن این طبیعت و طلوع غیب، همه‌اش سلامت بود و این شب بود که به آخر رسید نه آن لیلۃ قدری که در مدت نبوتش بود، بلکه همان لیله‌ای بود که برای حضرت ابراهیم بود ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا﴾.^۴

وبالجمله: انسان در این طبیعت، یک مولود طبیعی است و دائماً در حرکت می‌باشد

۱- بحار الانوار، ج ۸، ص ۲۴۹.

۲- بحار الانوار، ج ۲۵، ص ۲۰۴.

۳- قدر (۹۷): ۵.

۴- انعام (۶): ۷۶.

و تمام مدت عمرش را - نه فقط این عمری که از روز تولد حساب می‌شود، بلکه آن عمری که از زمان نشو و نما از امّ الطبیعه؛ یعنی هیولای اولی و مادة المواد شروع می‌شود، تا آن موقعی که از طبیعت خارج می‌شود که آخر عمر طبیعی و روزوداع زن و بچه‌اش است - در حرکت من النقص الی الکیمال است، اما وقتی که از منزل نقص کوچ کرد و به مرتبه کامل‌تر از آن رسید، آنچه در آن منزل اول به زمین می‌گذارد، جهت نقص آن مرحله است.

والحاصل: موجودی که از مرتبه ادنی ترقی می‌کند، هیچ چیزی به جانمی‌گذارد؛ آنچه در آن منزل سابق به جامی‌گذارد، فقط جهت نقص است و اما حیثیات وجودی و کمالی همراه او مع شدّة من الکیمال و کمال علی الکیمال هست، مانند بچه که از کلاس اول به کلاس دوم وارد می‌شود و یا از کلاس دوم به سوم وارد می‌شود، نه اینکه تا وارد کلاس دوم می‌شود، معلومات کلاس اول را به طور کلی رها می‌کند، بلکه کلاس دوم ترقی علم اوست که از درجه کلاس اول ترقی کرده و از این حد گذشته است؛ یعنی جهت نقصی آن کلاس و معلومات آن کلاس هر چه بود، آن را در همان کلاس به زمین گذاشته و حالا که در کلاس دوم مشغول تحصیل می‌باشد، واجد معلومات کلاس اول با حد مخصوص از علم حساب و هندسه که پُرگرام اول ایجاب می‌کرد می‌باشد و فعلاً که به کلاس عالی‌تر وارد شده است جهات نقص را در کلاس اول به جا گذاشته است.

سیر انسان از طفولیت و صباوت تا کهولت همین طور است؛ یعنی آنچه در منزل طفولیت به جا گذاشته، جهت نقصی است و آنچه از صباوت در کهولت زمین گذاشته، جهت نقصی است و قضیه سیر مراتب مادون از نطفه و علقه و مضغه تا زمان کهولت چنین است؛ از منزل نطفه که گذشت، جهات نقصی و عدمی و کثافاتش را به زمین گذاشته است، الآن که یک مرد با کمالی است، نمی‌شود برای روزگار نطفگی خود عزا بگیرد و افسوس بخورد که چطور بدبخت شدم و نطفگی خود را گم کردم، و این شخص اگر نظر دوربین داشت که پشت این افق را هم می‌دید و روزی که این قشر را

انداخته و این پوست و گوشت و مو و کثافت را وداع می‌کند و با موت از افق طبیعت بیرون می‌رود را می‌دید، عزایش بر گذشتن از حد طبیعت مثل عزای او بر گذشتن از حد نطفه و علقه و مضغه و یا حد نباتی و عنصری می‌بود؛ زیرا مسیر از مبدأ طبیعت به نقطه دیگر طبیعت، سیر یک هویت و یک وجودی است که از طفولیت به طرف رشد می‌رود، و مادام که در طبیعت است، یک حقیقت دارای امتداد جوهری - طول و عرض و عمق - می‌باشد که در این حقیقت حرکت دارد و این حقیقتی است که مرتبه ضعیفش که آن مرتبه‌ای است که از هیولیت نشو و نما یافته، تا آخر یک حقیقت است که امتداد جوهری دارد و مادام که در طبیعت است، جسم طبیعی است و وقتی از طبیعت بیرون رفت، جسم مثالی است؛ نه اینکه مثالی بودن، حقیقت امتدادی را تغییر می‌دهد، بلکه علت تعبیر نمودن به اینکه این حقیقت از ضعف بیرون می‌رود این است که مادام که در طبیعت است جسم خالص نیست، بلکه جسم و لاجسم است؛ چون مقرون و منوط به هیولی است و هیولی، جسم نیست.

پس یک هویت در حقیقت امتدادیه‌اش حرکت می‌کند تا آنجایی که جسم خالص می‌شود و هیولی که لاجسمیت است، آن را رها می‌کند و رها کردن جنبه لاجسمیت، به مرتبه جسم مثالی رسیدن است و تا به آن مرتبه رسید، جسمیت و حقیقت امتدادیه جوهریه‌اش توقف پیدا می‌کند؛ چون اگر فرض شود که آنجا هم این حرکت باشد، یعنی از اول نقطه هیولیت تا مرتبه عالم مثال که حرکت ممکن است اگر بشود آن جسم هم حرکت کرده و از مرتبه مثال بگذرد و مجرد و غیرجسم شود، دیگر امتداد جوهری - طول و عرض و عمق - ندارد، و این فرض اگر درست باشد معاد جسمانی نخواهد بود؛ یعنی توقف در معاد جسمانی نمی‌شود و بالاخره معاد روحانی می‌شود، چنانکه بعضی از انجیل نقل کردند که بعد از چند هزار سال همه ملائکه می‌شوند،^۱ ولی این طور نیست؛ چون عالم مثال حرکت ندارد و لذا اگرچه جهت عقلانیت انسان طبیعی زیادتر باشد، ولی حقیقت امتدادیه جوهریه‌اش که مثالی شد، جسم است و در عالم

۱- انجیل متی، ص ۷۵، باب ۲۲، فقره ۲۴ - ۳۱.

مثال و موجود مثالی حرکت نیست و لذا برای همه افراد انسان صعودی، بلااستثنا معاد جسمانی است و محال است که معاد جسمانی نباشد؛ برای اینکه اگر نباشد، معنایش این است که انسان مولود طبیعت نیست.

والحاصل: جسم خالص آن وقت است که این حقیقت بتواند خودش را از مُعانقت لاجسم که هیولی است استخلاص کند و مادام که هیولی هست، حرکت هست و تا حرکت هست، تعیین ندارد، و انسانی که فعلاً در طبیعت است و دارد رو به کمال می‌رود، انسان خالص نیست و تعیین ندارد؛ چون در حرکت بین محوَضة الفعل و صرافة القوه است و از هر درجه‌ای که می‌گذرد نقص آن درجه را به جا می‌گذارد، تا روزی برسد که نقص عالم طبیعت را به زمین بگذارد و آن، آخرین قدم حیات دنیایی و اولین قدم حیات دیگر است، و رفتن به عالم دیگر همانند گذشتن از حد نطفگی است، و چنانکه صورت بعد از نطفه، نه این است که چیزی را به جا گذاشته، بلکه حد و نقص منزل نطفگی را رها می‌کند و این همان است که از دونی و دنائت رهیده و بیرون می‌رود، همین طور انسان وقتی که از طبیعت رفت، از دنائت رسته و از منقصت و حد عالم طبیعت بیرون می‌رود و تمام کمالات و حیثیات نوریّه و جودیه‌اش را همراه می‌برد.

اصل هفتم: عینیت وحدت شخصیه و نحوه وجودی اشیاء

اصل هفتم در وحدت شخصیه است، در اصل دوم گفته شد که شخصیت، مصداقاً عین وجود و متحد با آن است و معلوم شد که نحوه هر وجودی، عین تشخیص آن است، و وجود در هر مرتبه‌ای از مراتب باشد، وجود واحدی است که نحوه وحدتش عین نحوه وجودش است؛ زیرا وحدت، مساوق با وجود است، پس آن اعلی مرتبه وجود هم، وجود واحدی است که وجودش عین وحدت است و به تمام ذات وحدت است، و آن ادنی مرتبه وجود هم که هیولی و صرف قوه باشد، عین وحدت است و وحدتش عین نحوه وجودش است و نحوه وجودش عین تشخیص اوست.

والحاصل: انحاء وجودات بعینها، انحاء شخصیات آنهاست؛ هر نحوه وجودی که

دارند، به همان نحوه تشخیص هم دارند و به همان نحوه وحدت هم دارند و چنانکه وجود واجبی، وجودی است که نحوه وجودش ثبات و قرار است و قرار و ثبات، تمام الذات و عین هویت اوست، همین طور اگر یک نحوه وجودی باشد که نحوه اش تقضی و تصرّم باشد و هویتی باشد که بعینها تدرج و به تمام الذات حرکت و سیلان باشد، این وجودی است که هذیّتش، عین همان تدرج هویت است و وحدت او به همین نحوه وجودش است و این موجود متشخص واحدی است که به تمام الذات و الهویه، شخصیت واحده متدرّجه است؛ این نحوه وجود به هر مرتبه از مراتب وجود که برسد، یک هویت و یک شخصیت است، اگر حرکت و تدرج باعث تغییر شخصیت و هذیّت او باشد که شخصیتش غیر از شخصیت اولیه او گردد، باید اصل وجودش از بین برود تا شخصیتش از بین برود و حال اینکه نحوه وجود اگر به نحو تقضی و تصرّم باشد، وحدتش هم اینگونه وحدتی است.

و منشأ اصلی اشتباه حضرات که می‌گویند اگر این طور باشد اصل شخصیت تغییر می‌یابد، از اینجا است که مراتب وحدت را حفظ ننموده‌اند و همان وحدتی را که در مجردات و هویات ثابته که ثبات و قرار، تمام ذاتشان می‌باشد قائلند، از مثل وجوداتی که نحوه وجودشان اصلاً متقضی و متصرّم و متدرّج است - مثل زمان - متوقعند، حال آنکه انتظار این چنین وحدت، از چنین موجود طبیعی تدرجی، مثل انتظار وجود عقلی ثابت مجرد فوق الطبیعه از وجود طبیعی تحت الطبیعه است.

پس نحوه وجود موجود، هر طوری باشد به همان نحو وحدت دارد و هذیّت و شخصیت او به عین همین وجود است، و اگر فرض شود این چنین وجودی از عالم طبیعت حرکت کند، از آن نقطه پایین طبیعت و آخرین خیمه این عالم که در مرز و سرحد عدم زده شده برخیزد با حرکت که عین نحوه وجود اوست تا به آخرین خیمه عالم طبیعت که سرحد عالم مثال است برسد و به عالم مثال وارد شود، این چنین وجودی که عصاره عالم طبیعت یعنی انسان است، و کلام ما هم در این عصاره است، عیناً همان است که از خیمه قریب العدم عالم برخاسته است، بدون اینکه ادنی مجاز و

تسامح و عنایتی در کار باشد. چون وجودش این چنین بوده است و این چنین شخصیتی هم داشته است و وحدتش هم این طور وحدت است، و اگر فرض شود که در عالم مثال هم حرکت بود و عالم وقوف نبود و این وجود که از افق طبیعت گذشته است، می توانست در حرکت باشد و به افق عالم عقل برسد و به عقل تبدیل شود، باز این همان هویت و همان هذیّت و همان وحدت خواهد بود، و اگر چنین بود، برای احدی معاد جسمانی نبود و همه معاد روحانی داشتند.

چه کنیم این وجود تا در طبیعت است حرکت دارد و وقتی که به عالم برزخ تبدیل شد دیگر متوقف است، ولی با این تبدل، هذیّت محفوظ است، وحدت و شخصیت محفوظ است، و اینکه دیگر نمی تواند حرکت کند، جای تأسف است، چه کنیم که برهان مؤدی این است که برای هر فردی معاد جسمانی است؛ چون عالم، چنین است که عالم برزخ بین عالم ماده - طبیعت - و بین عالم عقل - تجرد خالص - وجود دارد و در این برزخ، قوه و هیولی نیست تا حرکت باشد و لذا آنجا محل توقف جسم طبیعی در جسمیت برزخی است و ممکن نیست از آن بگذرد و جسم تبدیل به مجرد عقلانی بشود، و چنانکه هیولی را با ورود به عالم برزخ، رفض نمود، آیا ممکن است که جسمیت را هم با سیر در عالم برزخ و ورود به عالم عقل، رفض کند؟! این طور نیست و این جای تأسف است نه افتخار.

بلی، برای یک عده، لذت همین است که مبادا از این طول و عرض و عمق، خارج شویم تا مبادا شکمی با طول و عرض و عمق که خروارها سیب و گلابی و گوشت و نخود و لوبیا در آن، جا بگیرد نداشته باشیم، و لذا این آرزو قهری شده که هر انسانی جسم دارد و معاد جسمانی را برهان برای ما ثابت کرده است به طوری که اگر از شرایع و ملّین، دلالت بر این معاد نبود، می بایست ما قائل به معاد جسمانی باشیم که بلااستثنا هر موجودی که میوه عالم طبیعت بوده و رسیده و از این مرتبه گذشته است، اگرچه تمام مقامات را هم طی کرده باشد و جهت عقلانیتش تحت الوجوب و فوق الامکان هم باشد، معاد جسمانی برای او لازم است، بلی ممکن است که جسمش

مجدوب روحانیتش باشد و چون جهت عقلانیتش قوی است به مرتبه جسمیتش اعتنا نداشته باشد.

بلی، مثل ما که شاید به اندازه کافی جهت عقلانی نداریم، و لذا خواب عقلانی که یک موجود کلی عقلانی مجردی را درک کرده و ببینیم نداریم و همه خوابهای ما از همین خوابهای برزخی و حیوانی است و این خود دلیل است که هنوز در ما مرتبه عقلانیت پیدا نشده است. بلی، جهت حیوانی به طوری قوی است که هر چه می بینیم، مناکحت، قصور، آب و نان، امتعه و اجناس و جنگ و جدال است، آنکه دیدنی است از این قبیل دیدنیها می باشد.

علی ایّ حال: غرض این بود که وحدت هر موجودی، به نحوه وجود آن موجود است.

اگر گفتیم که موجود به مجرد اینکه در جوهر ذات حرکت داشته باشد و نفس هویت، هویتی باشد که تمام ذاتش حرکت و به تمام الذات تدرج باشد، این موجود حفظ وحدت نمی کند، این شناختن حقیقت وحدت و نفهمیدن اقسام وحدات است؛ و بیش از یک مفهوم برای وحدت قائل نبودن، از حقیقت وحدت بی خبر و بی اطلاع بودن است، از همه موجودات یک نحوه وحدت انتظار داشتن و متوقع بودن، مساوق با انتظار یک نحوه وجود از همه موجودات است؛ یعنی نحوه وجود واجبی را از وجود هیولی متوقع بودن است و نحوه وجود عقل اول را از زمان، منتظر و متوقع شدن است؛ زیرا کرا را گفتیم که وحدت و تشخیص، مساوق با وجود است؛ وجود به هر نحوی که باشد، وحدت به همان نحوه است و به همان نحو تشخیص و هدیت است.

نحوه وحدت زمان و تشخیص آن به همان نحوه وجودش است که وجودی متقاضی و سیال است، این زمان کل، یک زمان است و یک هویت و هدیت است که بر آدم گذشت، بر ما هم می گذرد، و یا حرکت یک طیاره که از امریکا طیران کرده و تا اقصی جزایر ژاپن بدون توقف در یک نقطه حرکت می کند، یک حرکت و یک وجود و یک شخصیت است. و وحدت موجود عقلی را از این متوقع شدن، مساوق با انتظار

این است که وجودش وجود حرکت نباشد، بلکه یک موجود عقلانی فوق الطبیعه - مثل عقل اول و ثانی - باشد و این همان فرض عدم وجود حرکت است. پس معلوم شد حرکت آئینه به هر اندازه زیاد باشد، از اول عالم تا آخر عالم اگر موجودی در آئین و مکان حرکت کند و توقف نداشته باشد، یک هویت و یک حرکت است، منتها حرکت طولانی است، اگر ما طبق براهین حرکت جوهریه اثبات کنیم که هر موجود طبیعی - خصوصاً انسان که مورد بحث اصلی ماست - در اصل ذات و جوهر در حرکت است؛ یک هویت متدرج و یک نحوه وجود سیال خواهد بود، منتها در حرکت آئینه سیلان و حرکت در آئین است، ولی اینجا ذات و اصل الجوهر، از مرتبه طفولیت طبیعت و دامنه هیولی و امّ الطبیعه برخاسته و تمام مراتب طبیعت را سیر کرده و به افق طبیعت رسیده و از سرحد عالم برزخ گذشته و در آنجا تعیین پیدا کرده و توقف حاصل نموده و مستقر و برقرار و ثابت می‌گردد و عین همان هویت و هذیت که در طبیعت سیر می‌کرد، وحدت شخصیه‌اش باقی است؛ چنانکه نطفه و علقه و مضغه یک هویت است که این تطورات را دارد، منتها در مرحله اول تطوراتش به صورت نطفه است.

پس معلوم شد که انسان وقتی با حرکت به عالم برزخ رسید و جسم برزخی شد، همین شخص و همین هذیت باقی است، اگر او را بیاورند و بگویند که در اول طفولیت چرا فلان کار را کردی و چرا به فلان کس بی‌جهت سیلی زدی، پس باید سیلی بخوری، به همان شخص سیلی می‌زنند و اگر دستش را داغ بزنند همان دست و همان هذیت و شخص را داغ کرده‌اند که سیلی زده بود.

والحاصل: انسان یک هویت است که این یک هویت، چون حرکت و سیلان دارد صاحب مراتب است و هر قدر بالا می‌رود، وجود جمع‌تر می‌شود و جنبه کثرت او ضعیف و وحدت، قوت می‌گیرد. نطفه که در رحم مادر قرار گرفت، بعد از آن همه تطورات و سیر تطور، به اول درجه ضعف در وجود رسیده و لمس پیدا می‌کند و همین طور قوت گرفته و مظاهر متعدده به نحو کثرت قوا موجود می‌شود، در صورتی

که در عالم شهادت، بصر، غیر سمع است و سمع، غیر ذوق می باشد؛ با یک چیز می بیند و با یک چیز می شنود، ولی در باطن، قوه مشترکه، هم می بیند، هم می شنود، هم ذوق می کند، در عین حال که سمع است، در باطن بصر است، در عین حال که بصر است، در باطن ذائقه است و از باطن که بگذرد همه قوای ظاهر و باطن از قبیل قوه خیال، وهم، حافظه، ذاکره آنجا هست و بوحدته هم ذائقه است ذوق می کند، و هم باصره است می بیند، الی آخر القوی.

اعضا و جوارح و قوای ظاهری و باطنی در آن مقام جمعند و آن باطن در عین بساطت هویتش، باطن همه این ادراکات است؛ موجود عقلی را می بیند، به همان حقیقت دیدنی که موجود طبیعی را این دیده طبیعی می بیند، و اصل دیدن یک نحوه ادراک است و در ادراک، این شروطی که در فصول ادراک بصر طبیعی شرط است، دخالت ندارد و این شروط عبارتند از محاذات بین این دیده ظاهری و شیء مرئی، و نوری از خارج، و نوری از دیده، و اینکه خیلی بین آنها بُعد نباشد، و تا اندازه ای هم باید بین مردمک چشم و شیء مرئی فاصله باشد، اما همه این شروط آن نحوه از ادراک است که دیدن نامیده می شود، اصل این نحوه از ادراک در باطن است و لذا موجودات عقلی را هم می تواند ابصار کند، اما این شروط در آنجا لازم نیست، بلکه لازم است که نباشد، و همین طور همان دراک مبصرات در آن مرتبه، دراک مسموعات است، اما نه به جهتی غیر جهت ابصار؛ زیرا آن جهت ندارد و بسیط است.

معنای ابصار و سمع این نیست که *انه يعلم المبصرات و انه يعلم المسموعات*، علم به مبصرات غیر ابصار است، بلکه *حقیقة الرؤیه و حقیقة السماع* است، و کسی که گفت: «الله بصیر» یعنی: *انه يعلم المبصرات*، و یا اینکه «الله سمیع» یعنی: *انه يعلم المسموعات*^۱، غلط گفته و نفهمیده و چنین نیست، بلکه یری و یسمع.

پس وجود هر قدر جمع تر شد، همه حقایق را داراست و نفس هر قدر حرکت

۱- این قول منسوب است به بعضی از متکلمین، رجوع کنید به: کشف المراد، ص ۲۸۹ و اسفار، ج ۶، ص ۴۲۲.

کند، هذیّتش محفوظ است و به هر عالم وارد شود، عینیت و شخصیتش همان شخصیت و عینیت است و همه شئون را هم داراست؛ لمس می‌کند، ابصار می‌کند، ذوق می‌کند، شمّ می‌کند، همچنین نسبت به آنچه که در مراتب دیگر انجام می‌داد و قادر بود که انجام دهد.

اصل هشتم: تجرد خیال

اصل هشتم: مرتبه خیال مجرد می‌باشد؛ چنانکه قبلاً در چند جا به آن اشاره شد و مفصلاً در باب اتحاد عاقل و معقول^۱ و در اوایل مبحث نفس،^۲ براهین سدیدهای بر تجرد صور خیالیّه برزخیه قائم شده و اینکه صور خیالیّه مجرد از ماده و لواحق ماده می‌باشند، گرچه تجرد عقلانی را که تجرد از ماده و لواحق ماده از قبیل زمان و مکان و مقدار و غیره باشد ندارد، بلکه مقدار دارد ولیکن ماده ندارد، و این مسأله زیاد مورد بحث شده و مطمح انظار فلاسفه واقع گردیده است.

شیخ الرئیس در این باب اگرچه بر تجرد صور خیالیّه برهان اقامه نموده^۳ است و برهانش تام بوده است، ولی با این حال اذعان نداشته و در نتیجه مردّد شده و به نحوه تردید و شک گذشته است.^۴ و تفصیل برهان اقامه شده از شیخ و براهین دیگر موکول به محل خودش می‌باشد.

اصل نهم: قیام صور تخیلی و ادراکی به نفس در تمام مراتب

اصل نهم: نزد آخوند رحمته الله علیه صور متخیله و بلکه تمام صور محسوسه موجودات، دارای یک مرتبه قویه‌ای است که حافظ این همه قوه‌ها و کوه‌ها است؛ و آن مرتبه

۱- اسفار، ج ۳، ص ۴۷۵ - ۴۸۷.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۴۲ - ۴۴ و ص ۲۲۶ به بعد.

۳- این عبارات را در مباحثات نیافتیم، رجوع کنید به: مباحث مشرقیه، ج ۲، ص ۳۴۹ - ۳۵۰ و اسفار، ج ۸، ص ۲۲۸.

۴- مباحثات، ص ۵۱ - ۵۳.

بسیطه، جامع صور محسوسات در حواس می باشد، نه صور مادیه که روی اشیاء خارجی است، بلکه صور در حواس که مظاهر نفس هستند و مظاهر و قوا غیر جسم و جسمانی می باشند و در این مراتب، صور محسوسات از سنخ مادیات نیست، بلکه یک نحو مجرد دارند به نحو تجردی که قوه و آن حس مظهري دارد.

لذا مرحوم آخوند رحمته الله قائل است به اینکه علاوه بر صور خیالی، مبصرات هم مجرد است^۱ و ادراک بصری، به انطباق صور خارجی در جلیدتین نیست چنانکه طبیعیون می گویند،^۲ و همچنین ادراک به واسطه خروج نور و شعاع از بصر به شیء خارجی نمی باشد چنانکه ریاضیون گویند؛^۳ با اختلافی که در شکل و کیفیت شعاع خارج دارند که بعضیها می گویند به طور شکل مخروطی مصمت است^۴ و بعضی گویند یک خط باریک است ولیکن سرخط نوری متحرک و جنبنده است^۵ و بعضی گویند: خطوطی دسته شده مثل دسته جاروب می باشند.^۶ علی ای حال قائلند که ادراک در رأس تلاقی نور شعاع بصری و صورت مادی خارجی حاصل می شود.

شیخ اشراق و اشراقیون در ابصار می گویند: ادراک به واسطه نور شعاع بصری در خارج حاصل نمی شود، بلکه این نور با شرایط دیگر، نفس را مستعد می کند که نور نفس در خارج به اشیاء، احاطه نموده و احاطه نور نفس به خارج، همان ادراک خارج است.^۷

ولی آخوند رحمته الله درباره اقوال طبیعیین و ریاضیین می گوید: ﴿كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ

۱- اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹.

۲- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۱۷؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۷۸.

۳- شفا، بخش طبیعیات، ص ۳۱۷؛ اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹.

۴- منابع پیشین.

۵- اسفار، ج ۸، ص ۱۷۹.

۶- منبع پیشین.

۷- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۸۶؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه،

ج ۲، ص ۱۳۴.

الْقِتَالِ^۱ که آن طایفه‌ها هر یک قول دیگری را با ذکر برهان ابطال نموده و این مقاتله آنها، مؤمنین را از مقاتله با ایشان کفایت کرده است.

و اما قول اشراقیین را آخوند^۲ ابطال نموده،^۲ به اینکه احاطه قیومی نفس موجب ادراک نفس است و نفس بر چیزی که معلول خودش نیست، احاطه قیومی ندارد، و خارجیات، معالیل نفس انسانی نیستند تا صور ادراکیه نفس باشند، بلکه اینها که معالیل الهیه‌اند، معلومات و مدرکات علل قیوم خودشان هستند و چون صور محسوسات در مرتبه حس، مظاهر نفس هستند و صور متخیلات در مرتبه تخیل، معلول نفسند، بنابراین مدرک نفس می‌باشند و مادام که نفس در طبیعت است و وجود طبیعی دارد در عین حال وجود برزخی هم دارد و چه بسا وجود عقلی هم - مثل بعضی از کمّلین - داشته باشد؛ یعنی موجودی ذومراتب است.

بنابراین: نفس از این حیث که مادی است، حصول صور محسوسه به فعالیت نفس در مظاهر، بر شرایط و معدّاتی موقوف است که برای هر یک از محسوسات، حواسی لازم است و حقیقت رؤیت با این صوری است که در مظهر ابصار است. و مادام که نفس در طبیعت مشغول است و از ماده رهان نشده و از این اختلاط خالص نگردیده و با موجودات طبیعی سروکار دارد، هم مدرک و هم مدرک و هم ادراک، ناقص است؛ لذا با اینکه هر صورتی در مظهر حسی با فعالیت نفس است ولی ضعیف است، اما وقتی که از اختلاط طبیعت فارغ شد و موجود برزخی، منقطع از دار طبیعت شد، هر صورت متخیله‌ای که در آنجا انشامی کند، موجودات خارجی و قائم به نفس می‌باشند و ارتباط معلولی و تقوومی با نفس دارند؛ چنانکه در این نشئه برای مبرسمین و نائمین، حقیقت رؤیت و حقیقت سمع و غیره اتفاق می‌افتد و مبرسم و نائم، حقیقه می‌بینند نه اینکه خیال رؤیت می‌کنند؛ چون خیال رؤیت، غیر از رؤیت است.

منتها گاهی صور، در حس مشترک از صقع نفس منحدر می‌شوند و قبل از آنکه به

۱- احزاب (۳۳): ۲۵.

۲- اسفار، ج ۸، ص ۱۸۲.

مظاهر دیگری منحدر شوند از آنجا به حس مشترک منحدر می‌شوند. علی‌ایّ حال، در حس مشترک، صور تمام محسوسات جمع است گرچه مظاهرشان در عالم طبیعت مختلف می‌باشند، ولی در عالم برزخ و در عالم خیال، همه این صور به فعالیت نفس جمع هستند.

و چنانکه فعلاً حس مشترک با اینکه یک حس است، اما واردات همه حواس ظاهره در آنجا هستند و در آنجا حقیقه رؤیت و سمع و لمس واقع می‌شود، در موقع ترقی وجود و استخلاص از دار طبیعت و تبدل نشئه‌ای به نشئه دیگر و ﴿يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ﴾^۱ هم همین طور است، نه اینکه ارض به چیز دیگری تبدیل می‌شود، مثلاً سماء می‌شود، بلکه ارض، به ارض تبدیل خواهد شد، اما نه مثل آن ارض اول، بلکه غیر آن ارض خواهد بود و در چنین نشئه‌ای مثل نخواهد بود، بلکه در مرتبه خیال نیز سمع و رؤیت و غیر اینها حقیقه حاصل خواهد شد.

اصل دهم: چگونگی خلاقیت نفس بعد از خروج از طبیعت

اصل دهم: بعضی از صور مقداریه جرمیه مکتفی به فاعل مجرد نبوده، بلکه به واسطه هیولای قابله، استعداداتی لازم دارد تا با تطورات استعدادات فاعل تأثیر کند، و بعضی از صور مقداریه، مثل افلاک و اجرام علویه به فاعل مجرد اکتفا دارند.

نفس، مادام که در طبیعت است، چون گرفتار اجنبی است و هیولی و جهت بالقوه‌ای دارد، قابل صورت جسمیه است نه اینکه خودش جسم باشد، و در دار طبیعت جسم بما آنه جسم خالص نیست و جهت قوه - یعنی هیولی که محل جسم است - در کار است و از این جهت می‌توان گفت جسم خالص، موجود نیست، بلکه اجنبی هم همراه صورت جسمیه هست. و لذا این بدن طبیعی، صاحب هیولایی است که أمّ الطبیعه و مهد صور طبیعیه می‌باشد و طبیعی بودن و مادی بودن عالم به خاطر همین هیولی است و اگر این نبود، اصلاً عالم طبیعت مرتبه‌ای از مراتب عالم وجود

نبود و عالم، مختص به دو عالم -عالم عقلی و عالم مثالی - بود. بدن طبیعی به جهت گرفتاری و اختلاط به این قوه و شیء اجنبی، تعصی از نفس دارد و مجذوب آن شأنی که نفس نسبت به قوا دارد نمی شود - به خلاف بدنی که مجذوب نفس است و از غلّ و غشّ طبیعت خالص است و با نفس بینونت و دوئیتی ندارد - و به مقتضای حرکت جوهریه، نفس به تدریج از علایق طبیعت بیرون می رود و شخصیتی که از غلاف بیرون می رود، جز جهات نقصی و جهات اجنبی چیزی را فرو گذار نیست تا آن وقتی که به کلی پای خود را از عالم طبیعت برداشته و از تمام علایق و جهات اجنبی خارج شده و قابلیت استعداد و تطور؛ یعنی هیولای منضمّه را رها می کند، و حالا بدنی که نفس دارد، خالی از غیر و اجنبی است و جسم خالص است و دیگر اختلاطی از جسم و لاجسم ندارد، بلکه جسمی بدون ماده و هیولی است و چون اجنبی ندارد، مجذوب نفس است و از آن هیچ تعصی ندارد، نه اینکه غیر نفس است و از آن تعصی ندارد، بلکه خود نفس است.

و الحاصل: این طور نیست که این بدن خالص به فعالیت نفس ایجاد شود تا معلول نفس باشد و به حکم اینکه معلول، غیر از علت است، دو هویت باشند؛ زیرا معلول با اینکه شأنی از شؤون علت می باشد ولی اطلاق اینکه معلول، شأنی از شؤون علت است با اینکه علت و معلول دو هویت باشند منافاتی ندارد.

البته اگر نفس و بدن، علت و معلول باشند، درست نیست که تلذذات و تألمات معلول، عین تلذذ و تألم و تنعم علت باشد و گرنه لازم می آید تلذذ هر فردی از افراد بشری، عین التذاذ عقل فعّال باشد و حال آنکه هیچ حکیمی طبق اصول فلسفه نمی تواند به این معنی قائل باشد. پس اگر نفس، بدن مثالی را به فعالیت ایجاد می کند، خودش بدن مثالی نفس است و یک هویت و تشخیصی است که جسم مثالی و برزخی دارد، نه اینکه این مرتبه، معلول نفس بوده باشد چون قویّ الاراده است و از اشتغالات طبیعت رسته است معلول دارد و هرچه اراده کند به فعالیت ایجاد می کند، ولی مادام که در طبیعت است به وسیله گرفتاری به ماده و عدم تمامیت حیثیات قدرت و به واسطه

معانقه با عایق، یعنی هیولای منضمّه، قادر نیست مقدار جرمیه‌ای را در خارج ایجاد و اصدار نماید. با اینکه در عالم حس، صور محسوسه با فعالیت نفس است - مگر نفوس قویّه نادره مثل نفوس مقدسه معصومین سلام الله علیهم اجمعین.

ولی بعد از مفارقت از عالم طبیعت و افتراق از مصاحبت بیگانه و فراغت از تدبیر امر غیر و فراغت از امور تنمیه و تغذیه و امثال این امور طبیعیه، می‌تواند معالیل مقداری جرمی و مقادیر و اجسام جرمیه را اصدار نماید، و چنانکه موجودات جسمی جرمی عالم طبیعت این طور هستند که با مشارکت ماده و استعدادات حاصله، از فاعل ایجاد و اصدار می‌شوند، همین طور اجسام جرمیه بدون مشارکت ماده و استعدادات حاصله از آن، تنها از حیثیات فاعلی، صادر و موجود می‌گردند، مانند اجسام اولیه بدون ماده سابقه، مثل افلاک - یعنی اجسام اولیه - که بلا تقدم ماده و استعدادات ماده ایجاد شده‌اند.

البته بنا به نظر هر یک از مشائین و اشراقیین که فاعل را عقل فعّال^۱ و یا ارباب انواع^۲ می‌دانند، و آنها فواعل مجرده هستند که توانسته‌اند در عالم طبیعت، اجسام و مقادیر جرمیه را ایجاد کنند، پس نفس مجرد می‌تواند معالیل جسمیه و مقادیر جرمیه را ایجاد نماید و چون نفس دارای حیثیات است، با برهان «الواحد لا یصدر منه الا الواحد» منافات حاصل نمی‌شود؛ زیرا این برهان به ایجادات نفس مربوط نمی‌باشد، بلکه این قاعده فقط در یک موجود بسیط من جمیع الجهات؛ خارجاً و ذهناً و عقلاً جاری است و چنین موجودی فقط مبدأ اول - تبارک و تعالی و تقدس - می‌باشد.

بالجمله: نفس در نشئه دیگر، بر ایجاد موجودات و اجرام و مقادیر جرمیه قادر بوده و می‌تواند جنتی ایجاد کند که عرضش از مشرق تا مغرب باشد و یا بر ایجاد درختان و آنهار و آنچه مُشْتَهَای اوست، قادر می‌باشد؛ ﴿وَفِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَتَلَذُّ

۱- شفا، بخش الهیات، ص ۵۲۸ و ص ۵۳۱.

۲- مطارحات، در مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۱، ص ۴۵۲؛ حکمة الاشراق، در همان مجموعه، ج ۲، ص ۱۳۸ - ۱۴۸.

الأَعْيُنُ»^۱، و البته شاهد آن، احادیثی است که تمام اصناف از طوایف ملّیین آن را نقل کرده‌اند؛ مثل حدیثی که می‌گوید: برای اهل بهشت به توسط ملائکة الله کاغذی به مضمون «سَلَامٌ مِنَ الْحَيِّ الْقَيُّومِ» می‌آید، و در ذیل آن می‌گوید هر چه عبد من اراده کند، موجود می‌شود.^۲ و با این جمله منافات ندارد که جنتی باشد و به هر مؤمنی مبذول گردد و آن جنت و نعمتهای آن موجوداتی غیر معالیل نفس باشند، که به عنوان ثواب و نتیجه اعمال آنها موجود گردیده باشد و به آنها اعطا گردد، چنانکه بر این مطلب ضرورت ملّیین و صریح آیات و احادیث دلالت دارد.

علی ایّ حال: نکته قابل اصرار در این اصل آن است که بدن نفس، در نشئه آخرت معلول آن نیست و به فعالیتش مخلوق نمی‌باشد، بلکه آن بدنی است که نفس، خود آن بدن است و ایجاد و اعدام آن، مساوق اعدام و یا ایجاد خودش می‌باشد و ممکن نیست شیء به فعالیت خودش موجود شود؛ زیرا این مستلزم دور صریح باطل است. و اگر عبارتی از عبارات آخوند^{رحمته الله} موهّم این معنی باشد که نفس، بدن خودش را به فعالیتش ایجاد می‌کند، از خطاهای عبارتی است، و بر فرض اگر آخوند^{رحمته الله} و یا دیگران مصرّ بر این معنی باشند، درست نبوده و به شدت مورد انکار ماست، ما بر مدعیان چنین فعالیتی منکر هستیم، گرچه به فعالیت نفس قائلیم تا آنجایی که می‌تواند معالیل جرمیه و اجسام و مقادیر عظیمه را به اذن ربّها القادر ایجاد کند؛ چنانکه در عالم طبیعت، بر خلق صور خیالی و اشکال محسوسه، قادر و تواناست.

اصل یازدهم: انسان، جامع اکوان سه‌گانه طبیعی، مثالی و عقلی

اصل یازدهم: عالم، از وحدتی برخوردار است به طوری که اگر یک ذره و یا یک پر کاهی از مرتبه‌ای که دارد جابه‌جا شود و یا یک برگگی از آن حدی که دارد تجافی بنماید، مستلزم انقلاب در سرتاسر عالم است و نمی‌شود یک ذره وجودی را قلع کرد،

۱- زخرف (۴۳): ۷۱.

۲- علم الیقین، ج ۲، ص ۱۰۶۱.

مگر اینکه انقلاع سرتاسر نظام اتم لازم می آید؛ برای اینکه بین موجودات علیت و معلولیت برقرار است و بین آنها اشد مراتب ارتباط وجود دارد و اصلاً ارتباط حقیقی فقط بین علت و معلول است.

با همه این وحدتی که در عالم هست، از لحاظی عالم را تقسیم کرده اند؛ چنانکه به لحاظی عالم را به هفت مرتبه از غیب الغیوب تا مرتبه شهادت و با نظر دیگری آن را به پنج مرتبه تقسیم نموده اند.

مرحوم آخوند^{علیه السلام} عالم امکان را دارای سه مرتبه می داند: یکی عالم مجردات و عقول و آنهایی که از ماده و لواحق ماده منخلع و از شکل و هیئت و استعداد آزاد هستند و به حدود طول و عرض و عمق متضییق نیستند و نحوه وجودشان فوق انحاء وجودی است که در ماده و لواحق آن و یا در حد تضییق به ابعاد ثلاثه می باشد، و در قوس نزول، عالم دیگری است به نام عالم مثال که مجرد از ماده و لواحق آن می باشد و تحت مرتبه عالم عقول قرار دارد، و سوم عالم شهادت و طبیعت و ماده است که تدرج، ذاتی این عالم است و این عالم عین حرکت می باشد.

در قوس نزول، موجودی که جامع این اکوان باشد وجود ندارد، و در قوس صعود که از مهد عالم طبیعت شروع می شود، بین این موجودات طبیعی، موجودی که کون جامع و لوبالاستعداد باشد، غیر از انسان نیست و برای هر موجودی مقام معلومی است؛ مثلاً نبات اگرچه از هیولائیت حرکت کرده و مراتبی را طی کرده است، ولی در مقام نباتیت متوقف است و اگر بخواهد کون جامع گردد، باید طریق را عوض کرده و از باب الانسانیه و سیر طریق انسانی وارد شود، تنها انسان است که کون جامع است و از مرتبه اخیره شهادت و مرتبه متوسطه برزخیت و مرتبه اولی - یعنی مرتبه مجرد عقلانیت - حظی دارد و هیچ موجودی این نصیب را ندارد، اگرچه علت همه این سلاسل و عوالم باشد؛ چون دارای این مراتب بودن، معنایی است و هویتی که عین این سه مرتبه باشد، معنای دیگری است؛ انسان دارای هویتی است که آن هویت و شخصیت تا در طبیعت است کون جامع است و از طبیعت هم که بیرون رفت، باز هم

کون جامع است، یعنی هویتی است که جسم دارد و مرتبه برزخیه را که نفس است دارا می‌باشد و مرتبه عقلانیت را هم دارا و حائز است و این همان شخصیت است که در مهد طبیعت بوده و تحت تربیت زمان، که دایه و پرستار او بوده، واقع شده است و حالا بدون هیچ فرقی، حتی با نظر دقیق عرفانی و حکمی، از ماده بیرون رفته و از هیولای منضمه مستخلص شده است.

البته مراد آن هیولایی نیست که قوه این مرتبه کامله بوده، و از آن مستخلص شدن، معنایش این است که آن بالقوه، بالفعل شد و همان ناقص است که کامل گردید، بلکه مراد از هیولای منضمه آن هیولایی است که در قسمت فضولات، مثل مو و ناخن بوده که در شخصیت هیچ دخالتی نداشته است. و این قشری است که یک موقعی - یعنی موقع اجل مسمی - آن را مثل ناخن و مو رفض خواهد کرد، و از این که فارغ شد، موجود و هویتی است که جسم دارد و جسم، نشانه طبیعت است، و نفس دارد که بین جسم و مجرد عقلانی است و همان قوه ادراکیه‌ای است که مدرک جزئیات است و آن نشانه برزخیت است، و مرتبه عقلانیت دارد که نشانه عالم مجرد و عالم عقل است.

و الحاصل: یک شخصیت و نحوه وجودی به نام انسان است که مجموعه عالم کبیر است و با استخلاص از ماده و هیولی، موجودی صاحب جسم و نفس و عقل است و اگر به فرض، موقع ارتحال از این نشئه چنانکه رفض هیولای منضمه و این بدن قشری و کالبدی - که مایتحلل است مانند مایتحلل‌هایی که سابقاً گفتیم اگر جمع آوری می‌شد گونی‌هایی را پر می‌کرد - ممکن باشد، رفض جسم و آن بدن لطیف که متحلل‌الیه اجزاء مایتحلل بوده نیز ممکن است و بدون جسم رحلت حاصل می‌کند و باز خللی در معاد حاصل نمی‌آید؛ چون شخصیت و هویت باقی است و در بقای هویت و هذیت اصلاً جسم مدخلیت ندارد؛ زیرا پاداش و کیفر اعمال برای آن دستی که دراز شده و آلت زدن واقع شده نیست و بالوجدان آن را درک می‌کنیم؛ زیرا اگر بر فرض، آن دست قطع شده باشد، باز کیفر عمل را همان شخص می‌بیند؛ زیرا مجرم او بوده است.

پس بقای جسمیت، در وحدت شخصیت دخیل نیست و بر فرض اگر جسم هم مرفوض شود شخصیت باقی است، ولیکن رفض جسمیت محال است و آنچه ممکن و طبیعی است و در رجوع به نشئه آخری، حتمی ناموس تکوینی است، مفارقت از هیولای منضمه است که آن هم از اول در شخصیت دخالت ندارد و مثل یک دایه است که طفل در دامنش تربیت می شود، و آن هیولایی که قوه فعلیت است، آن هم چنانکه سابقاً اشاره شد، نقصی است که متبدل به کامل می شود و تمام می گردد و بعد از ارتحال دارای مراتب می باشد که عبارت است از جسم، و مرتبه متوسطه ای که از آن مرتبه به نفس تعبیر می آورند، و مرتبه تجرد کامل که از آن به عقل تعبیر آورده می شود. و این چنین موجودی، کون جامع است که در رتبه انسانیت، بالفعل حائز این رتبه کون جامع است؛ گرچه مادام که در طبیعت است حرکت دارد ولی قبل از صورت انسانیت که بذرا انسانیت بوده و تمحض در بذرا انسانیه دارد، یگانه موجودی است که در بین موجودات صعودی، استعداد کون جامع بودن را داراست؛ گرچه حیوان هم جامع دو مرتبه طبیعت و برزخیت است، ولی مانند انسان جامع نیست.

اما در قوس نزولی موجودی نیست که بیش از یک مرتبه را دارا باشد، اگرچه مراتب پایین، معلول مرتبه فوق است؛ مثلاً عالم مثال - بر فرض اینکه در قوس نزول ثابت باشد و برهان آن را اثبات کند - معلول عالم بالا است، و همین طور عالم طبیعت گرچه معلول عقل فعال است، لیکن عقل فعال خودش هویتی نیست که بوحدته الشخصیه مجرد و مادی باشد و اگر احیاناً عرفا و اهل تصوف از طبیعت، به بدن عقل فعال تعبیر می آورند، تسامحی در تقریب مقصود می باشد و یا اگر عالم اکبر را به بدن فاعل اول و مبدأ المبادی تعبیر می کنند، مبنی بر تسامح است و یا عبارتی است که حقیقه غلط است؛ چون بدن، با روح و یا نفس دو هویت نیستند، بلکه یک هویت است، به خلاف علت و معلول که حقیقه دو هویتند؛ گرچه معلول، تمام الربط است و هویتی تعلقی و ربطی و ظلّی و فقری است.

نتیجہ اصول یازده گانه

این همه تفصیل، مقدماتی بود که در عود به نشئه لازم بود و با این مقدمات، کیفیت معاد و رجوع معلوم شد.

معاد آن نیست که در همین نشئه طبیعت باشد؛ زیرا این انکار معاد و انکار رجوع الی الله و تثبیت عالم طبیعت و تخلید آن است و مثل فساد و خاک شدن شجره و دوباره به صورت شجره درآمدن همان اجزاء به مرور دهور و تحولات و انقلابات طبیعت است. و البته این برگشتن به نشئه دیگری نمی باشد، در صورتی که ضرورت تمام شرایع این است که معاد، نشئه دیگر و فوق طبیعت است و در معاد، عودت الی الله است به جهت قربی که آن نشئه به عالم الوهیت دارد، و رجعتی که در اکثر آیات هست، به همین مناسبت است: ﴿إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾.^۱

والحاصل: تسمیه معاد به جهت همان معنی است که فرمود: ﴿كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ﴾.^۲ و بالجمله: از حیث تمسک به ظهور لفظ معاد و تطبیق آن بر معاد طبیعت، دغدغه ای نیست، بلکه به معاونت معنایی که در آیات رجعت است، معاد را به آن اعتبار معنی می کنیم. و اما آیاتی مثل قضیه عَزِيزٌ كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَ هِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَ شَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَ انظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَ لِنَجْعَلَ آيَةً لِلنَّاسِ وَ انظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾.^۳ و مثل قضیه حضرت ابراهیم علیه السلام که می فرماید: ﴿وَ إِذْ قَالَ اِبْرَاهِيمُ رَبِّ ارْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أُولَئِكَ تُؤْمِنُ قَالَ بَلَى وَ لَكِنْ لِيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ

۱- بقره (۲): ۱۵۶.

۲- اعراف (۷): ۲۹.

۳- بقره (۲): ۲۵۹.

اجْعَلْ عَلَيَّ كُلَّ جَبَلٍ مِنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَا تُبَيِّنُكَ سَعْيًا وَاَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ*^۱.^۱ بعد از آنکه با برهان امتن، به آن طوری که گفتیم و طبق ظهور آیات و احادیث و نصوص متواتره و طوایف مختلفه از آیات و اخباری که در وصف جنات و نار و موجودات و کیفیات آنها می باشد، معاد و ضرورت نشئه اُخری ثابت شد و استحاله انحاء ادعائیه دیگر از معاد اثبات گردید، اگر در مقابل این همه ادله عقلیه و شرعیه در اثبات یک معنی و استحاله غیر آن، ادعا شود که ظهور چند آیه برخلاف آن دلالت می کند، باید بعد از ذکر اقسام احتمالات متصوره احیاء، متعمقین را به قضاوت عقولشان واگذار نماییم.

بیان انحاء متصوره در احیاء اموات

اولاً: قرآن یک کتاب دعوت است که انسان را به اصل حقایق دعوت می کند و همت کتاب دعوتی، ایجاد عقایدی است که برای مدعوین در نظر دارد، صورت جوهری و عمود وجود مدعوین، همان عقایدی است که کتاب در مقام تبلیغ و تنفیذ همان عقاید است و آنچه از عقاید دینی که در اصلاح و آرامش دنیا و ترفیع درجات وجود و سعادت آخرت مؤثر است و موجب سوق توده مردم و عامه ناس به آنها می باشد، اعتقاد به حضور در محکمه کیفری مطلقه الهیه و لقاء ثواب و عقاب اعمال است به آن نحوی که فرمود: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ* وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ*^۲ و اعتقاد به حیاتی ماورای این حیات است که عموم ناس دارند.

اما کیفیت حیات آینده و چگونگی احیاء اموات، یک معنایی است که از عهده کتاب دعوتی خارج است، خصوصاً آن کیفیتی که به مقدمات حکمی و فلسفی محتاج باشد؛ زیرا قرآن مجید اگر علاوه بر ایجاد عقیده حقه مثمره، بخواهد در نحوه و ماهیت آن گفتگو کند، اصل منظور به خاطر پیچیدگی مقدمات نتیجه و عدم مساعدت افکار و

۱- بقره (۲): ۲۶۰.

۲- زلزال (۹۹): ۷-۸.

استعدادات عامه، به زمین مانده و پروراندن عقاید، مشکل می‌گردد و لذا لازم است که اصل معاد ذکر شود و زندگی و حیات با عین همان جسم و هیكل و شخصیت که قبل از موت دارد ارائه داده شود، و آیات هم بیش از این ارائه رانمی‌رسانند.

و ثانیاً: ممکن است ملکوت با تمثیل به صورت مُلکی ارائه شود؛ یعنی همان نحوی که ما قائلیم آن شخص مائت داراست، البته نه با جسم طبیعی مادی صاحب هیولی، بلکه با همان جسمی که به حرکت جوهری و بدون انثلام و وحدت، صاف و خالص و جسم مثالی گشته است، یعنی همان موجود برزخی غیر مرئی و غیر مدرک با این چشم طبیعی، به حکم خداوند متعال به صورت ملکی متمثل شده باشد؛ چنانکه حضرت جبرئیل که بالاتر از موجود برزخی بوده، به صورت دحیة کلبی* تمثیل پیدا کرد،^۱ و یا اینکه نفس که به حکم خداوند متعال با فعالیت خود قادر بر اصدار صور مقداریه برای اظهار معجزه و ایقان و اطمینان می‌باشد، جسمی را ایجاد و اصدار کرده که مورد شهود رائی و بیننده باشد تا دل مضطرب، آرام گردد و غرض حاصل شود، مثل توریه‌ای که در موارد صالحه به عمل می‌آید که با اینکه کذب و دروغ نیست، می‌توان با آن، نتیجه منظوره را حاصل کرد.

ثالثاً: یک نحوه دیگر احیاء - اگرچه برهان برخلاف آن در مورد معاد قائم شده - همان نحو حیائی است که در قلوب عامه ناس است که همان اجزاء خاکی جمع شود و دوباره روح به آن متعلق گردد.

رابعاً: آیه تصویر عقلی دارد و آن اینکه اجزاء بدن حمار عذیر و یا طیور اربعه، از قدرت قادره الهیه طوری حمار شده و یا طیور گردیده که نفس به حرکت جوهریه حاصل آمده است، منتها این خلقت، برخلاف آن خلقت‌هایی است که طبیعی و رسمی

*- دحیة بن خلیفة بن فروة الکلبی، از اصحاب پیامبر اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ است و در جنگ احد و جنگ‌های پس از آن شرکت جسته و در سال ششم هجری سفیر اسلام به دربار قیصر بود. او چهره‌ای زیبا داشت و جبرئیل گاهی به صورت وی بر پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نازل می‌شد.

۱- بحار الانوار، ج ۱۸، ص ۲۶۷، حدیث ۲۹.

می باشد؛ یعنی یک دفعه به عمل آمدن مرغ این طور است که مثلاً تخمی باشد و بعد مرغ، آن را در مهد حرارت و زیر بال و پر خود تربیت کند و پیروراند تا جوجه حاصل گردد و بعد از مدتی بزرگ شده تا مرغ شود، و این همان نحوه طبیعی معروف و معتاد است. و یک دفعه هم به قدرت کامله، عوض تخم مرغ از یک پارچه گوشتی، بدون تأنی، مرغی به عمل آید، ولی نه اینکه آن مرغی باشد که سابقاً بوده بلکه نفس آن از ماده باقیه، مستخلص گردیده و بعد یک مرغی شبیه آن به عمل آورد؛ چنانکه شجری به عمل بیاید و بعد پیوسد و دوباره از پوسیده آن شجری حاصل گردد، منتها گرچه معاد به آن نحوه ای است که ما گفتیم، ولی در مقام اعطای طمأنینه بر مضطرب القلب، موجودی مثل آن موجود سابق که فعلاً در برزخ است، در این عالم ایجاد گردیده است. و بالجمله: این چند صورت متصور است که احتمال می رود در قضیه عَزیر و امثال آن حاصل شده باشد و چون آیه تعیین نکرده که کدام یک از آنها مراد است، انسان چه داعی دارد همان قسمی را که محال و مستحیل است اختیار کند، و بر فرض ظهور آیه در آن امر مستحیل، چه لزومی دارد آن را قبول کنیم، با اینکه می توان نحوه دیگری از حیات که به براهین متین، بلکه با یک دسته اخبار و احادیث و آیات به اثبات رسیده است، ثابت کرد.

خصوصاً که آیه هم نص نیست تا براهین را تخطئه کند، و غایه ما فی الباب یک ظهور است، با اینکه ممکن است گفته شود که ظهور بدوی است، بلکه می توان گفت ظهوری نیست که از لفظ حاصل شده باشد و لفظ، آن معنای ادعایی را - مبنی بر اینکه اجزاء ترابیه اجتماع کرده باشد - به اذهان تحویل نمی دهد، بلکه این ظهور، از تخیل خود انسان ناشی می شود و معنایی است که در ذهن خود آن را پخته است و وقتی که می خواهد در موضوع معاد صحبت کند، معنایی را که در تنور خیالش پخته، به کلام الهی می بندد؛ مثل اینکه انسان با حس باصره، کوکب را به اندازه یک ناخن می بیند و خیال می کند که کوکب به همان اندازه است، در حالی که این کوکب در متن خودش یک جسم و جرمی است که چندین برابر کره زمین می باشد.

فصل سوم

شبهات منکرین معاد جسمانی و پاسخ آن^۱

مخفی نماند: براساس آنچه که از اصول ثابتة حقۀ متقدمه در باب معاد نتیجه گرفته می شود، برای هیچ یک از شبهات، مجال تلاقی با آن مسلک نمی ماند؛ زیرا یکی از آن شبهات، شبهة اکل و مأكول است؛ یعنی اگر بر فرض شخصی از طایفه آدم خواری باشد که طعمه آن، بدن انسان دیگری باشد و از بدن انسانی ارتزاق کرده و حتی نطفه اش از عصاره بدن انسانی منعقد شده و انبات لحم او هم از ارتزاق بدن انسانی باشد، معاد چنین انسانی چگونه است؟

اجزاء بدن مأكول که بدن اکل را تشکیل داده است، به کدام بدن در قیامت عود می کند، آیا به بدن اکل عود می کند یا به بدن مأكول؟ بنابر مسلک آخوند^{رحمته الله} این شبهه به روشنی و وضوح مندفع است و مجال ندارد تا به ذهن کسی خطور کند؛ زیرا گفتیم با اجزاء پوسیده بدن، معاد محقق نمی شود، بلکه بدن الطف و اعلائی همراه روح، از طبیعت بیرون رفته است.

بلی، قائلین به آن معادی که تخیلشان طبق استعداد عامی درست شده، باید از اشکال، جواب دهند، آنها حرفهای متعددی زده اند، حتی گفته اند: یک ذره ای به نام «عَجْبُ الذَّنْبِ» است که باقی مانده و نمی پوسد و تحلیل نمی رود،^۲ و معلوم نیست،

۱- اسفار، ج ۹، ص ۱۹۹.

۲- مسند احمد، ج ۲، ص ۳۲۲ و ۴۲۸؛ صحیح مسلم، ج ۲، ص ۶۹۳.

آیا انسان عبارت از همان یک ذره دمچه‌ای است که در آخر ستون فقرات می‌باشد و یا اینکه اجزاء دیگری به آن ملحق خواهد شد اگرچه از اجزاء بدن پوسیده نباشد؟ و به واسطه بودن همان یک ذره، با اینکه تمامی اعضا از اجزاء دیگری است، این طور الحاق ضرری نمی‌رساند؟ اینها حرفهایی است که نگفتنش بهتر از گفتنش می‌باشد.

از اشکالات دیگر در این باب این است که گفته‌اند: کره ارض با توجه به معلوم بودن قطر آن از حیث حجم و مسافت معلوم می‌باشد و اگر بخواهند ابدانی به تعداد نفوس، از اجزاء ترابیه این ارض معلوم الحجم درست کنند، خمیره برای تخلیق ابدان به تعداد نفوس انسانی کفایت نمی‌کند، گرچه قائل نباشیم که نفوس ناطقه، غیرمتناهی است، بلکه اگر متناهی هم باشند در هر عصری میلیونها انسان هستند که مدام ارواحشان از اجسادشان مفارقت می‌نماید و نفوس، این اجساد را وداع کرده و آنها را زیر دست و پای دیگران انداخته و خودشان را از این قفسها می‌رهانند. علاوه اینکه ما برای حیوانات هم حشری قائل می‌باشیم، مضافاً بر اینکه تخلیقاتی که به عمل می‌آید، از همین سطح کره و نیم متری آن است که پیوسته زیر و رو می‌شود و به نبات و گیاه متبدل می‌شود. علی‌ای حال: این اشکالی است که به عنوان شبهه بر معاد جسمانی وارد گردیده است.

این اشکال هم به مسلک آخوند^{علیه السلام} به کلی مندفع است؛ زیرا بنابر اصول مقرر، بدن انسانی بذاته، تعین و تحصیل ندارد و فی نفسه مبهم و غیر متعین است و لذا وحدتش به واسطه تحلیلات لاینقطع آن - که پیوسته به تحلیل می‌رود و اجزاء بدل مایتحلل با تغذیه از مواد خارجی حاصل می‌شوند - از بین نمی‌رود.

پس وحدت آن با حافظ آن است که عبارت از نفس انسانی باشد با آن شرحی که سابقاً گذشت، پس بدن انسان، جسم^{مّا} و جسم مبهمی به طور غیر متعین است که تعینش از ظرف می‌باشد، به طوری که در هر نشئه باشد، حافظش در تعین، همان نفسی است که قبلاً بوده است و این همان بدنی است که اگر رفقای طبیعتش او را در آن عالم ببینند می‌گویند: این فلان کس است، و آن دیگری بهمان کس است، بدنش

همان بدن است که در دامن مادرش آرمیده بود، پس این شبهه به مسلک ما وارد نیست.

اما بنابر مسلک حضرات متکلمین، آنها یا باید بگویند که برای کثیری از نفوس، معاد جسمانی نیست و بلکه از جسمانیت مستخلص می‌شوند و روحانی می‌گردند، و یا باید بگویند که لازم است برای تخلیق ثانویه هیولی از این عالم گرفته شود، ابدان، هیولای عالم است و هیولی بنفسها تناهی و عدم تناهی ندارد، بلکه تناهی و عدم تناهی از احکام اجسام است، لذا ممکن است از اجرام و کرات دیگر صورت جسمیه جرمیه بیاورند و هیولی از این خاک باشد ولی لازم نیست صورت جرمیه جسمیه هم از این کره ارض و خاک باشد.

قوی‌ترین شبهه در باب نفی معاد جسمانی، طلب مکان برای جنت و جهنم است که جاحدین، آن را از حضرات قائلین به معاد طلب می‌کنند و می‌گویند: مکان اینها کجاست؟ اگر فوق افلاک و محدّد الجهات جایی که جهت ندارد - ولا خلاً و لا ملاً - باشد، آنجا مکان و جهتی نیست، اگر روی زمین است در زمین اثری از نار و جنت نیست، و اگر بین طبقات سماوات باشد، پس باید قائل شد، بین افلاک خلاً است در صورتی که محال است خلاً باشد، و یا اینکه جنت و جهنم با افلاک تداخل کرده، که لازمه اش تداخل اجسام است.^۱

حضرات متکلمین در رفع این شبهه و امثال آن به حیص و بیص افتاده‌اند^۲ و طبق ضرورت وجود عالم آخرت، نتوانسته‌اند قائل شوند که فعلاً معدوم است؛ برای اینکه وجود آن عالم به قدری ثابت است که غیر قابل انکار است؛ چنانکه در روایات داریم: «إِنَّ الْجَنَّةَ قِيَعَانٌ»^۳ یعنی قفر و صاف است و باغ و قصورش نتیجه اعمال حسنه صاحبان آن باغ و قصور است. علاوه بر همه اینها، اگر هم بگویند در هر کجا هست،

۱- شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۰۱-۳۰۲؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۱۰۸.

۲- شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۰۲؛ شرح مقاصد، ج ۵، ص ۱۱۱-۱۱۲.

۳- عوالی اللثالی، ج ۴، ص ۸، حدیث ۱۰؛ بحار الانوار، ج ۹۰، ص ۱۷۴، حدیث ۲۱.

گنجایش ندارد ﴿عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾^۱، چنانکه نص آیه شریفه است. علی ای حال: طلب مکان جاحدین با آن وصفی که حضرات می‌گویند، حق است و مبتنی است بر اینکه آن عالم، خودش و مکانش از جنس این عالم بوده و در عرض آن باشد و این دو عالم در مرتبه و درجه وجود مساوی باشند.

اما بنابر قول حق، واضح است که از جنس این عالم نیست و در درجه و مرتبه وجودی فوق آن است، و لذا طلب مکان، غلط واضح است؛ چون آن عالم، فوق مکان و زمان می‌باشد. با اینکه عالم وسیعی است و در وسعت، عالم طبیعت با عرض عریض آن از کره غبراء تا اوج آخرین سماء، در مقابل پهناوری آن عالم بسی کوچک است. و عالم تام است و عالم تام، مکان ندارد.

چنانکه مجموعه عالم طبیعت - یعنی این کره مصمّته که به نام عالم طبیعت است - مکان ندارد؛ برای اینکه معنای مکان، بالمقایسه حاصل می‌شود؛ یعنی وقتی دو چیز هم عرض باشند، به خاطر عدم امکان تداخل اجسام مادی، اشاره حسیه وضعیه به هر کدام ممکن می‌باشد؛ به اینکه این، اینجاست و آن، آنجاست، ولی چون تمام عالم طبیعت در خارج از خود یک شیء هم عرض ندارد، نمی‌توان گفت این اینجاست و آن آنجاست، تا بالنسبه برای کل، جهت مشرق و یا مغرب یا شمال و یا جنوب و یا فوق و یا تحت باشد. بلی، در داخل این کره، جهت مشرق و مغرب و سایر جهات هست. عالم آخرت چون عالم مستقل و تام است، در خارج، جهت ندارد و در داخل آن هم موجودات با هم تزاخم ندارند تا هر یک در طرفی واقع شوند، چنانکه نمی‌توان به صور ذهنیه هر یک از ماها با اشاره وضعیه اشاره کرد؛ زیرا مکان ندارند و لذا هیچ کدام با هم تزاخم ندارند؛ اگر جنتی به پهناوری زمین و آسمان در ذهن شما به صورت ذهنیه موجود شود، و جنتی به پهناوری زمین و آسمان در ذهن من به صورت ذهنیه موجود گردد، با هم تزاخمی ندارند، با اینکه هر یک مستقل بوده و مخلوط نمی‌باشند و در عین حال تزاخم هم ندارند، جنات بهشت هم این طور است؛ در داخل عالم

آخرت، جهت و طرف نیست تا برای اشیاء عالم آخرت، مکان باشد.

از کلمات آخوند^{علیه السلام} در این مقام دو دلیل استفاده می شود: یک دلیل، تام بودن عالم آخرت است، و دلیل دیگر، هم جنس نبودن عالم آخرت با عالم دنیا است.

دلیل عدم جنسیت - علاوه بر ادله دیگر - اجماع ملّیین است که می گویند: عالم دنیا و عالم آخرت، و اینکه قائلند که دو عالم در طول یکدیگرند، اخلاف این میراث را از اسلاف خود به ارث برده اند که سرانجام به مبادی وحی منتهی است؛ چنانکه کلمات و آثار اهل کشف و یقین و وحی مشحون است به مثل «الآخرة دار قرار و الدنيا دار فناء و زوال»^۱ البته معنای این کلمات این نیست که وقتی که انسان یک بار در همین دار طبیعت مُرد، خاک آن دوباره در همین عالم جمع شده و انسانی موجود می شود؛ زیرا اگر چنین باشد پس هر روز معادی هست، چون خاک مرده هاست که الآن در حول و حوش شهر در مزارع سبزی جات واقع شده و غذای انسان می شود تا بالاخره انسان شود.

اگر قضیه این باشد که ارواح دوباره به این جنینها متعلق شوند، علاوه بر اینکه این نشئه دیگر نیست، بلکه همان دار دنیای زایل است، موجب تناسخ است و تناسخ امری نیست که گاهی بگوییم مطلقاً به حکم شرع جایز است و گاهی بگوییم در بعضی جاها شرعاً جایز است و در بعضی جاها جایز نیست؛ مثلاً بعد از نفخه صور که همه بی جان شدند و در صور دوم که دمیده شد، تناسخ جایز است؛ یعنی همه اجزاء را جمع می کنند و ارواح به اجسامشان داخل می گردند.

و یا اینکه بگوییم آن تناسخی شرعاً جایز است که هر روحی به جسدی داخل شود که از اجزاء سابقه جسد آن روح باشد، و اما به جسد دیگری جایز نیست داخل شود، چنانکه بعضی از متکلمین گفته اند و ما سابقاً با براهین ابطال تناسخ، استحاله آن را ثابت نمودیم و معلوم شد این حکم شرعی نیست که گاهی به اطلاق و گاهی به تقیید آن را قبول نماییم.

فصل چهارم

در بیان قبر حقیقی^۱

در توضیح مرام مراراً به تفصیل گفتیم که انسان یا با حرکت جوهریه به موت طبیعی از دار طبیعت بیرون می‌رود، و یا در اثنای حرکت، با اینکه قابلیت ادامه حرکت را دارد اما بدون طی طریق بر اثر آفتی که بر او وارد می‌گردد، موت اخترامی و اجل معلق برایش حاصل می‌شود و از این دنیا رحلت می‌کند؛ خروج انسان از این جهان به هر شکلی که باشد، به معنای دخول او در عالم قبر است و عالم قبر، همان عالم برزخ است. از امام صادق علیه السلام پرسیدند: قبر چیست؟ فرمود: «القبر هو البرزخ»^۲ البته این قبری که باید رو به قبله باشد و چگونه باید کنده شود، اینها احکام فقهی قبر عالم دنیا است و به خاطر احترام به جمادی است که سابقاً بدن مؤمن بوده و با آن ارتباط داشته و الآن هم احترام دارد؛ در نتیجه خانه این جماد محترم که محل اوست نیز محترم است، البته این معنی در اینکه الآن هم این جماد، بدن انسان باشد و همین قبر، دار سؤال و آرامگاه مؤمن باشد دخالت ندارد، به همین دلیل، کفش و کلاه مؤمن هم احترام دارد.

اما آن قبری که سؤال و جواب و یا الم و غم و یا سرور و شادی دارد، در نشئه طبیعت نیست، بلکه در نشئه برزخ و عالم مثال است.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۲۱۸.

۲- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۱۸، حدیث ۱۲.

فرق بین عالم برزخ و قبر و عالم بعث این است که وقتی نفس از این دنیا خارج شد، به واسطه اُنس و عادت‌های که به نشئه طبیعت و دار دنیا داشته، وجهه اُنس او به این عالم است و مادامی که این اُنس زایل نشده و این توجه که علم مخصوص است - البته علم انفعالی نیست بلکه فعالیت است - موجود می‌باشد، همین اُنس و توجه نفس به دار طبیعت، مادامی که در برزخ و عالم قبر هست، وجود دارد و هر صدماتی که در این نشئه دارد از صدمات قبر است و سعه و ضیق این عالم، تابع سعه و ضیق صدر و نفس انسان است؛ قبری که یک متر و نیم طول و نیم متر عرض دارد، آن قبری نیست که ما بین المشرق و المغرب است، در این قبرها هرچه بگردیم، ازدهایی نمی‌یابیم، با اینکه در روایت است که برای گناهکار، نود و نه ازدهاست که شدت سم آنها به گونه‌ای است که اگر یک فوت بر این جهان کند، در تمام این دنیا گیاهی نمی‌روید.^۱ اگر جای آنها در این قبر بود و از صبح تا شام هم نفس می‌کشیدند، لازم بود حتی یک گیاه در این جهان نروید.

هیچ کدام از اخباری که در باب قبر، کاشفان اسرار و مخبران غیب گفته‌اند، با این دنیا مناسبت ندارد و هر که بخواهد تقریباً بر قسمتی از این اخبار دسترسی پیدا کند، به کتاب حق الیقین و علم الیقین فیض رحمۃ اللہ علیہ رجوع کند.

والحاصل: از خود اخبار کاملاً می‌توان فهمید قبر کجاست و بدنی که در آن قبر است کدام بدن است، در بعضی از اخبار فرموده‌اند: ارواح در عالم قبر به صور ابدان هستند،^۲ این صورت بدن که روح در این صورت است همان بدنی است که گفتیم جسم الطف است که با تبدل این بدن حاصل گردیده و با حرکت جوهری موجود شده است.

و بالجمله: صریح اخبار کثیری این است که عالم برزخ، در قبر متعین است. و گفتیم که برزخ همان بقای اُنس به طبیعت است، وقتی این اُنس تمام شد، و به خاطر بروز و

۱- بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۱۸، حدیث ۱۳.

۲- فروع کافی، ج ۳، ص ۲۴۴، حدیث ۱.

ظهور و غلبه‌ای که عالم غیب دارد، توجهات به دار طبیعت قطع شده و تمام می‌گردد، تمام شدن اُنس، همان بعث و قیامت کبری است.

پس برزخ هر کسی با برزخ سایرین متفاوت است و توقف در عالم قبر نیز، به اندازه اُنس اشخاص به دار طبیعت، مختلف است، ولی با این حال منافات ندارد که همه در قیامت مجتمع باشند؛ چون در عالم آخرت، غیبت نیست، مکان و زمان نیست تا بُعد و موجبات عدم حضور حاصل باشد، همه مجتمعند و اهل جهنم اهل بهشت را می‌بینند و بالعکس؛ چون بهشت و جهنم فوق مکان و زمان هستند.

فصل ششم

بیان آنچه که از انسان باقی می ماند^۱

در یک روایت عامی از حضرت رسول اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ منقول است: «كُلُّ ابْنِ آدَمَ يَبْلِي وَيَأْكُلُهُ التُّرَابُ إِلَّا عَجْبُ الذَّنْبِ مِنْهُ»^۲ علما در تفسیر «عَجْبُ الذَّنْبِ» اختلاف کرده‌اند. بعضی از متکلمین گفته‌اند: «عجب الذنب» عبارت از استخوان آخر ستون فقرات است که دم حیوانات از آنجا در می‌آید و در فارسی آن را دمچه گویند. و این دمچه نمی‌پوسد و همین، در بقای بدن انسان کفایت می‌کند؛ زیرا در هاضمه هیچ آکلی هضم نمی‌شود، و بعضی دیگر گفته‌اند: عبارت از اجزاء اصلیه است.

غزالی گفته: عبارت از نفس است،^۳ و تفاسیر دیگری را نیز گفته‌اند.

مرحوم آخوند می‌گوید: «عجب الذنب» عبارت از قوه خیالیه می‌باشد که آخرین مرتبه عالم غیب است و دار طبیعت و شهادت که دنباله عالم و به منزله دم سراسر عالم است، از آن شروع می‌شود؛ گرچه خودش از دم و دنباله نیست، ولی چون از او دار طبیعت و دنباله عالم خارج شده است کأنه از آن رویده است، پس قوه خیال و مرتبه خیالیه، غیب نیست، بلکه عالم شهادت است و این قوه خیالیه که نفس خیالی است نمی‌پوسد و تمام قوا در آن عالم، در آن جمع است، به طوری که قوه خیال، عین حس و بصر و سمع است.

۱- اسفار، ج ۹، ص ۲۲۱.

۲- مسند احمد، ج ۲، ص ۴۲۸.

۳- رجوع کنید به: فتوحات مکیه، ج ۱، ص ۳۱۲؛ اسفار، ج ۹، ص ۲۲۱.

فصل هفتم

ماده آخرت و هیولای صور باقیه^۱

انسان هر عملی را که انجام دهد، اثری از آن عمل در نفس او باقی مانده و در جوهر وجود انسانی، اثری از خود به یادگار می‌گذارد و هرچه بیشتر تکرار شود، بروز اثر بیشتر می‌گردد و به تدریج با آن عمل انس حاصل گردیده و در نتیجه، اشتغال و جرأت بر آن بیشتر می‌شود.

مثلاً اگر فعل شهوانی از اول که با فعل کوچکی شروع شده، به تدریج تکرار گردید و کدورت نفس زیادتر شد، قوه شهوت تربیت می‌یابد و ظهور و بروز پیدا کرده و بر سایر قوا غلبه نموده و فعلیت کامله حاصل می‌کند؛ در نتیجه در داخل مملکت انسانی، یک سلطان قاهر و غالب و قوی به وجود می‌آید و همه قوا را تحت تسخیر و نفوذ خود قرار داده و آنها را عمال خود می‌گرداند، حتی قوه عاقله را هم یکی از عمال سلطنت شهوت می‌نماید و در چنین موقعی، هر عملی که از انسان صادر شود، طبق «الناس علی دین ملوکهم»^۲ به میل و فرمان قوه شهوت انجام می‌شود، حتی اگر قرآن هم بخواند، طبق فرمان شهوت می‌خواند و اگر علم فقه و فقاہت و علم فلسفه الهی هم بخواند، برای ابزار ساختن آن در فراهم آوردن وسایل شهوت‌رانی، می‌خواند. و ممکن است این چنین شخصی در علم فقه و فلسفه و مسائل دینی، عالم و متبحر

۱- اسفار، ج ۹، ص ۲۲۲.

۲- موسوعة اطراف الحدیث النبوی، ج ۱۰، ص ۹۵.

گردد، ولی همه حیثیات خود را تحت یک حیثیت درآورده و همه قوایش ضعیف و از شعبات عمال قوه شهویه گردیده‌اند، در نتیجه وقتی به عالم آخرت منتقل می‌شود، مبدأ فعّاله او در آخرت، همین قوه شهوت می‌شود و ماده آخرت این شخص همین قوه است، و البته ماده در اینجا به اصطلاح، مبدأ فعّال است نه ماده انفعالی که هیولای اولای عالم طبیعت باشد؛ زیرا این را ماده عالم طبیعت گویند، و ماده به معنای مبدأ، مصطلح است؛ چنانکه عرفا، ظلّ منبسط را ماده المواد عالم گویند.

و بالجمله: وقتی که قوه شهویه، ماده؛ یعنی مبدأ فعّاله آخرتی شخص شد، هنگامی که از طبیعت خارج شد، این مبدأ به فعالیت خود شدت داده و همه عمال هم، تحت حکومت او هستند و لذا بدن مناسب خود را انشای می‌کنند، ولی چنانکه سابقاً گفتیم، نه اینکه بدن، معلول نفس باشد، بلکه اگرچه به فعالیت نفس است، ولی مرتبه‌ای از مراتب آن است، نه آنکه معلولی از معالیل آن باشد تا دو هویت باشند.

معنای فعالیت نفس و انشای بدن مناسب به وسیله نفس، این است که مناسب باطن خود، ظهور می‌کند و ظهور شیء، خود شیء است، نه اینکه هویت دیگری باشد؛ چون اگر دو هویت باشند، لذت، مال یکی و الم، مال دیگری است، پس لذت و الم مال یکی نیست؛ چنانکه الم و لذات ما، الم و لذت عقل فعّال نیست.

والحاصل: شخصی که قوه شهوتش به اندازه‌ای فعلیت پیدا کرد که توانست سلطنت علی الاطلاق داشته باشد، این سلطان شهوانی، یک سلطنتی تشکیل می‌دهد و با فعالیت خود و عمالیت تمام قوای در حول خود، یک عائله شهوانی تشکیل می‌دهد؛ چنانکه اگر قوه غضبیه زنده باشد، ماده آخرتی شخص غضوب، قوه غضبیه می‌باشد که یک عائله غضبیه تشکیل داده و به تناسب مبدأ، درنده‌هایی از سباع غضوب، مراتب دیگر آن شخص را مورد حمله و افتراس قرار می‌دهند، و مانعی نیست که مرتبه‌ای از مراتب نفس، مبدأ اثر باشد و مرتبه دیگری از مراتب او متألم گردد؛ چنانکه حرارتی که از انسان غضوب به هنگام غضب، احداث و ایجاد می‌شود و از ملایمات قوه غضبیه اوست، مرتبه دیگری را محترق می‌کند و از صدمه فعالیت او، قلب انسان می‌ترکد.

معاد جسمانی / ماده آخرت و هیولای صور باقیه ۶۰۷

و همچنین است اگر قوه دیگری در طبیعت رشد کرده و قوای دیگر مسخر او شوند؛ مثل قوه واهمه که ماده آخرتی شخص، قوه واهمه و شیطنت و نُکراء آن باشد و قوای باقی مانده مسخر آن قوه واقع شوند، این چنین شخصی در آخرت، به صورت شیطان ظاهر می شود و تشکیل عائله شیطانی خواهد داد، و این سه قوه، اصولی هستند که در آخرت می توانند برآسه مواد باشند که اگر یکی از آنها به تنهایی در اینجا رشد کند، آنجا هم فقط او ماده است.

و ممکن است صورت مزدوجه حاصل شود در صورتی که دو تا از اینها یا هر سه زنده باشند، و در صورت مزدوج شدن، هفت قسم ممکن است تصور شود: ۱- ماده شهوت فقط، ۲- غضب فقط، ۳- قوه واهمه فقط، ۴- شهوت و غضب، ۵- غضب و واهمه، ۶- شهوت و واهمه، ۷- هر سه قوه با هم مزدوج باشند.

و این چنین اشخاصی گرفتار عذابهایی هستند که اکثرشان به فعالیت مبدأ واحد یا مبادی مختلفه - چنانکه شرح دادیم - حاصل می گردد، و چون مجرد تا از عالم طبیعت رفت، بدون هیولی و امکان استعدادی است، موجبات الم و عذاب که یک عائله شرورند برای او خواهند بود تا سرانجام عالم غیب ظاهر شود، و سلطنت رحمانیت غلبه کند و آخرین شافع، یعنی ارحم الراحمین، به شفاعت کبری تجلی فرماید، بعد از آنکه دستها از دامن شافعین دیگر کوتاه شود. و از احسان قدیم الاحسان امید آن است که هیچ کسی از ورود به دار الاحسان عمومی ممنوع نگردد، اگرچه از اصناف اشقیایی که گفتیم باشد. و این چنین اشخاص عده قلیلی هستند؛ چون به ندرت اتفاق می افتد که تمام شهوت کسی به فعلیت برسد و قوای دیگر و هیچ یک از اوصاف جمیله در او بروز و ظهور نداشته باشد، و یا کسی باشد که فقط قوه غضب خود را تربیت کرده باشد و همه قوا مسخر سلطنت غضبیه باشند. و اگر به ندرت به یکی از صور هفت گانه ای که گفتیم باشد، چون فطرت توحید از بین رفتنی نیست - اگرچه می تواند محجوب شود علی اختلاف الحُجُب - سرانجام با ظهور نور منور مبدأ کل غیب و اصل منبع فطرت که از آن منبع، نور فطرت توحید، ساطع است و منور تمام زوایای وجود موجودات

است، همه از زنگبار و نکبت تاریکی و ظلمتِ ظلام ملکات و حجاب فرقت محبوب بیرون می‌آیند و مورد لطف و عنایت و توجهات ارحم الراحمین قرار می‌گیرند. و با امید به این رحمت است که خلود را در کلام مبارکش که فرمود: ﴿هُمُ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^۱ به معنای خلود متعارف حمل می‌کنیم و به خود اجازه نمی‌دهیم با این سابقهٔ رحمانیتی که از او دیده‌ایم و غیر از رحمت، از او هیچ ندیده‌ایم، ناامیدی از الطافش را به دل خود راه دهیم، حتی جهنمش هم رحمتی است که اگر سیاهی روی ما بندگان سیه‌روی را با فشارهای قبر و مواقف روز قیامت نتوانست پاک کند، با جهنم، سیاهی دل ما را بشوید تا رذایل و حجابات بسوزد و جمال فطرت نمایان گردد، و نور فطرت ظاهر شده و با نور شافع اکبر، مزدوج گردیده و به جذبهٔ نور احدی، نور فطرت توحید مجذوب شود. و این آخرین آشنایی است که اگر انسان نتوانست با یکی از انوار شفعا، از انبیا و ائمهٔ هدی علیهم‌السلام آشنایی و تناسب پیدا کند، او به شفاعت می‌آید؛ چون «شفاعت» از «شفع» است و مراد از «شفع» جفت شدن نورین است و لذا لازم است یک ارتباط اخلاقی و وصفی با یکی از ائمه علیهم‌السلام حاصل نمود، تا نور ولایت آنها موجب شفاعت شود.

بالجمله: جهنم سر راه بهشت است که گذرگاه است، منتها کسی که در آن سقوط کرد، تاریکی و سختی و زیادتی عذاب با کثرت حجاب و ضخامت و شدت ملکه برای او ناهنجار است.

تا اینجا مادهٔ آخرتی اشقیا را شرح دادیم و گفتیم هفت تا است. اما مادهٔ آخرتی سعداء، قوهٔ عاقله است که انسان می‌تواند این قوه را زنده کند و قوای دیگر همگی مسخر او شوند و از عمال و مستخدمین او گردند، حتی شهوت را هم عقلانی کند و بر اساس میزان عقلانیت که با سلطنت مطلقهٔ عاقله برپا شده است اداره شود، و بالاتر از این مرتبه، آن مرتبه‌ای است که قوهٔ عاقله به صبغهٔ الهیه رنگین شود و الهی گردد و قوهٔ عشق، به کمال مطلق الهیه برسد، به طوری که هرچه انجام دهد

به حب الهی انجام دهد و به هرچه بنگرد به دیدهٔ مهر، و با این دید که نشانه و اثر محبوب است بنگرد.

البته این مرتبه و مقامی است که برای هر کسی میسر نیست، این مرتبه رحمة للعالمین، نبی اکرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رامی خواهد، که اگر به سنگ هم نگاه می‌کرد، به مهر اینکه اثر محبوب است می‌نگریست و ابوجهل را هم با این نظر نگاه می‌کرد و می‌توان گفت قتل او هم با مهر بود؛ چون می‌دانست که هرچه بماند، بر خسرانش افزوده خواهد شد. علاوه بر آن، تنظیم امور و مراعات حق دیگران اقتضا می‌کرد که اگر عضو فاسدی در بین آنها باشد، پیامبر صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ به قانون، عمل فرماید و او را به کیفر برساند؛ چنانکه ما هم تحت قانون هستیم، و باید تولی و تبری داشته باشیم، ولی آنها فوق قانون بوده‌اند، رحمة للعالمین بوده‌اند.

همان‌گونه که ما مسلمین در این عالم زیر سایهٔ رحمت الهیه؛ یعنی نور پاک محمد مصطفی صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هستیم، امیدواریم در آخرت هم زیر نور شفاعت محمدیه قرار بگیریم ان شاء الله، و ما از این امیدواری ناامید نباشیم.

امیدگاهها! امیدوارم که از عنایت خود روا نداری که امیدواری عاصیان به ناامیدی مبدل شود.

خدایا! اگر ما را از آستان خود برگردانی، به چه کسی ملتجأ شویم!

وای از خجالت و رسوایی ما اگر پرده بر عیوب ما نکشی!

وای بر ناتوانی ما اگر شفقت نفرمایی!

خدایا! جز لطف تو، پریشانی ما را برطرف نمی‌کند و جز انعام و احسان تو، نیاز و حاجت ما را برطرف نمی‌کند و جز امان تو، اضطراب و ترس ما را ساکن نمی‌نماید.

خدایا! وسوسهٔ قلوب ما را برطرف نمی‌کند مگر نور هدایت تو ای طمأنینهٔ دل‌های مؤمنین، ما را به برهان فنی احتیاجی نیست، تویی آرامش دل بندگان و اگر ظلّ عنایتت بر دل‌های مانرسد، در غمرات جهل و نادانی غوطه‌وریم، اگرچه تمام فنون استدلال را بدانیم.

خدایا! تو قادری ما را از آن آتش سوزنده به آن نحوی که قول داده‌ای، برگردانی و ما به هر نحوه‌ای که تو فرموده‌ای هستیم، البته به آن مقداری که از آثار هدایت تو فهمیده‌ایم. خدایا! اگر هرگونه کجی در سخنان ما پیدا شود، از نقص استعداد ماست و کسی که به نقص خود و کمال تو مقرر است اجمالاً به آیین پاک تو عقیده‌مند است. خدایا! برای ما جز اظهار بندگی چاره‌ای نیست و برای ما جز اشک چشم، سلاحی نیست.

خدایا! می‌دانیم، نار جهنم را جز قطرات آب دیدگان خاموش نمی‌کند.

خدایا! چشم به لطف تو به اندازه حسرت داریم.

هر کس سر سودایی دارند و تمنایی

من بنده فرمانم تا دوست چه فرماید^۱

همه چشمیم تا برون آیی

همه گوشیم تا چه فرمایی^۲

خدایا، نیم ز لطف تو نومید گر خطایی رفت

گنه ز بنده و بخشایش از خداوند است

ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید

هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند^۳

سر ما پیش تو از بارگنه، در پیش است

جرم ما بیش ز حد، لطف تو بیش از پیش است

گرچه غم افزون ز حصر و درد بیرون از حد است

شاد باش ای دل که آخر غم‌گساری می‌رسد

ولله الحمد والمنة

۱- کلیات سعدی، ص ۵۱۲، غزل ۲۷۸.

۲- کلیات سعدی، ص ۶۰۱، غزل ۵۱۲.

۳- دیوان حافظ، ص ۲۲۹.



فهرست مطالب



باب ششم

تجرد نفس ناطقه انسانی

۷	فصل اول: در بیان جسم نبودن نفس ناطقه
۷	حجت اول بر تجرد نفس
۸	نقد حجت اول
۹	حجت سوم بر تجرد نفس ناطقه
۹	نقد حجت سوم
۱۱	جواب مرحوم آخوند از اشکال
۱۴	نتیجه حجت سوم
۱۵	حجت چهارم بر تجرد نفس ناطقه
۱۵	اشکالات فخر رازی بر حجت چهارم
۱۶	جواب آخوند از اشکالات فخر رازی
۱۹	حجت پنجم بر تجرد نفس ناطقه
۲۱	مقدمات حجت پنجم
۲۱	نقد آخوند بر حجت پنجم
۲۲	اشکالات فخر رازی بر این حجت و جواب آن
۲۳	کلام محقق طوسی و رد آن
۲۹	حجت ششم بر تجرد نفس ناطقه

۶۱۴ تقریرات فلسفه ج ۳

۳۷ حجت هفتم بر تجرد نفس ناطقه

۳۷ حجت هشتم بر تجرد نفس ناطقه

۳۹ اعتراض فخر رازی به حجت هشتم

۴۰ حجت نهم بر تجرد نفس ناطقه

۴۳ **فصل دوم: شواهد سمعیه بر تجرد نفس**

۴۳ آیه شریفه ﴿ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ﴾

۴۶ آیه شریفه ﴿وَ عَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ﴾

۴۸ آیه شریفه ﴿وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ﴾

۵۶ آیه شریفه: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾

باب هفتم

احوال نفس ناطقه و نسبت آن به عالم طبیعت

۶۱ **فصل اول: کیفیت تعلق نفس به بدن**

۶۱ بیان انحاء تعلق

۶۴ نحوه وابستگی نفس به بدن بر مبنای حرکت جوهری

۷۳ مناقشه در کلام آخوند در اختلاط قوا

۷۶ مناقشه در تقسیم عقل به عقل هیولانی و غیرهیولانی

۷۹ **فصل دوم: حدوث نفس بشری**

۷۹ بیان آراء در حدوث و قدم نفس

۸۰ دلیل اول بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

۸۲ دلیل دوم بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

۸۴ دلیل سوم بر عدم تجرد نفس قبل از بدن

۸۵ ادله مذهب افلاطون و ابطال آن

۶۱۵	فهرست مطالب
۸۷	ادله قائلین به حدوث نفس
۸۸	اشکال فخر رازی بر قائلین به حدوث نفس
۹۰	اشکال دوم فخر رازی
۹۲	اشکال سوم فخر رازی
۹۳	اشکال چهارم فخر رازی
۹۴	اشکال پنجم فخر رازی
۹۵	اشکال ششم فخر رازی
۹۷	استدلال ابوالبرکات بغدادی بر حدوث نفس
۹۹	فصل سوم: تبیین قول حق در مسأله نفس و نقد سایر اقوال
۹۹	نقل اقوال و احتمالات در حقیقت نفس
۱۰۱	اشکالات وارده بر قائلین به حدوث روحانی نفس
۱۰۷	عدم ورود اشکالات بنا بر قول حق
۱۰۹	چگونگی وجود نفس قبل از وجود بدن
۱۱۰	ادله شیخ اشراق بر بطلان قدم نفوس
۱۳۵	فصل چهارم: بیان عدم فساد نفس به فساد بدن
۱۳۵	استدلال شیخ بر مطلب
۱۳۶	رد کلام شیخ و حل مطلب بر مبنای حرکت جوهری
۱۴۹	فصل پنجم: استحالة فساد نفس
۱۵۱	فصل ششم: بیان میعاد مشرقی
۱۵۱	سؤال محقق طوسی از شمس الدین خسروشاهی
۱۵۲	جواب از اشکال بنا بر مبنای قوم
۱۵۳	جواب از اشکال بنا بر مبنای آخوند در حدوث نفس
۱۵۷	فصل هفتم: علیت امر مجرد عقلی برای نفس ناطقه

باب هشتم

ابطال تناسخ نفوس و ارواح و رد ادله قائلین به تناسخ

۱۶۳	فصل اول: برهان عرشی در ابطال تناسخ
۱۶۳	تقریب برهان بنا بر مسلک آخوند
۱۶۷	تقریب برهان بنا بر مسلک مشهور
۱۶۹	بیان تناسخ صعودی و نزولی
۱۷۳	فصل دوم: بیان مذاهب گوناگون در تناسخ و رد تمامی اقسام تناسخ
۱۷۵	دلیل اول
۱۷۷	دلیل دوم
۱۷۸	ابطال ادله قائلین به تناسخ نزولی
۱۸۹	فصل سوم: رد سایر شبهات اصحاب تناسخ
۱۸۹	استدلال به بعضی از مکاشفات و اخبار غیبیه
۱۸۹	جواب آخوند از دلیل اهل تناسخ
۱۹۱	استدلال اهل تناسخ به ظواهر آیات و کلمات بزرگان
۱۹۲	جواب از استدلال اهل تناسخ
۱۹۵	استدلال به حشر و رجعت در اثبات تناسخ
۱۹۶	جواب از استدلال به حشر و رجعت
۱۹۹	تقریب مطلب با تصویر تصرّم و تجدد در صورت جسمیه
۲۰۲	بیان آنچه که در بقای صورت جسمیه و معاد جسمانی لازم است
۲۰۸	استدلال آخوند بر بقای صورت جسمیه در حشر و معاد
۲۱۲	توضیحی پیرامون بازگشت جسم در حشر و معاد
۲۱۴	نسبت میان عالم آخرت و دنیا

۶۱۷	فهرست مطالب
۲۱۶	استدلال تناسخیه بر ملازمهٔ بین تعذیب و حیات دنیوی
۲۱۸	جواب از استدلال قائلین به تناسخ
۲۱۹	بیان اسباب شدت عذاب
۲۲۱	عدم امکان تعذیب مجردات دلیل دیگری از قائلین به تناسخ
۲۲۵	جواب آخوند از استدلال اهل تناسخ
۲۳۴	ادامهٔ جواب صدر المتألهین به استدلال اهل تناسخ
۲۴۲	کلام صاحب تلویحات در تناسخ
۲۴۳	پاسخ آخوند به صاحب تلویحات
۲۴۹	کیفیت منشآت نفس از نظر غزالی
۲۵۱	بیان اشکالات وارده بر کلام غزالی
۲۵۴	کلام دیگران در کیفیت تأثر نفس از منشآت خود
۲۵۷	فصل چهارم: نسبت نفس با بدن و فرق بین موت طبیعی و اخترامی
۲۵۷	اصالت نفس و تابعیت بدن
۲۶۳	استحالهٔ تناسخ در موت طبیعی و اخترامی
۲۶۴	توضیحی پیرامون موت طبیعی و موت اخترامی
۲۶۷	حقیقت شفاعت و غفران و چگونگی تأثیر عبادات
۲۷۳	فصل پنجم: وحدت یا تعدد نفس
۲۷۴	استدلال بر تعدد نفس به واسطهٔ تعدد قوا
۲۷۹	جواب آخوند به منکرین وحدت نفس
۲۷۹	تحلیلی پیرامون اجناس و فصول
۲۸۶	توصیف و رسم مراتب اجناس و فصول
۲۹۲	تحلیل مشهور در چگونگی اخذ اجناس و فصول
۲۹۵	استدلال قائلین به وحدت نفس بر معاونت و معاوقت قوا
۲۹۶	جواب آخوند به استدلال قائلین به وحدت نفس

۶۱۸	تقریرات فلسفه ج ۳
۲۹۸	نظریهٔ آخوند پیرامون وحدت نفس
۳۰۳	توحید نفس راهی برای شناخت توحید حق
۳۰۵	بیان مراتب سه گانهٔ نفس
۳۰۹	فصل ششم: کلام شیخ اشراق و رد آن
۳۱۰	اشکالات آخوند به جواب شیخ اشراق
۳۱۳	فصل هفتم: مراتب وجود انسان
۳۱۵	کلام ارسطو در مراتب وجود انسان
۳۱۹	تشابه مراتب نفس با مراتب علی و معلولی
۳۲۱	وجدان و برهان دو راه برای اثبات مراتب نفس
۳۲۵	فصل هشتم: متعلق اول نفس
۳۲۹	اقوال در مرکز روح بخاری

باب نهم

شرح ملکات و منازل نفس انسانی

۳۳۳	فصل دوم: اوصاف نفس انسانی
۳۳۳	اسباب اختلاف در نفوس
۳۳۸	حکمت و حریت دو اصل در کمال انسانی
۳۴۱	عقل نظری و عقل عملی
۳۴۷	قلب و صدر
۳۵۴	اصول اخلاق
۳۵۷	قوهٔ علمیه
۳۵۸	قوهٔ غضبیه

۶۱۹	فهرست مطالب
۳۵۹	قوة شهويه و اقسام آن
۳۶۰	قوة عدليه
۳۶۵	فصل سوم: مراتب و درجات انسان
۳۶۹	فصل چهارم: کیفیت ارتقای مدرکات و مراتب تجرد
۳۶۹	چگونگی ترقی ماهیت انسان از پایین ترین منازل به بالاترین منازل
۳۷۴	ثبات ماهیت در تمام مراحل تنزل و ترقی
۳۷۶	کلام شیخ الرئیس در ماهیت انسان و رد آن
۳۸۰	اشکالات وارده بر منکرین حرکت در جواهر
۳۸۴	بیان عوارضی که به همراه جواهر در حرکتند
۳۸۵	توضیحی پیرامون معنای تجرد و سیر طبیعی، خیالی و عقلانی نفس
۳۹۳	چگونگی سیر و ترقی مدرکات
۳۹۵	ملاک حشر انسانی و حیوانی
۳۹۶	توهم برتری همه انسانها بر تمامی حیوانات و رد آن
۴۰۰	استشهاد مرحوم آخوند به عبارات «اثولوجیا»
۴۰۲	جایگاه این بحث در تقریب مرام آخوند
۴۰۶	بیان فرق میان مجردات در قوس صعود و نزول
۴۱۴	تقیه و رمز در کلمات پیشینیان
۴۱۷	فصل پنجم: اختلاف قوای نفسانیه و هویت وحدانی انسان
۴۱۷	مراتب سه گانه وجود انسان
۴۲۱	حفظ هویت انسان در عین تبدل هویت جوهری
۴۲۴	کیفیت ارتباط علت و معلول
۴۲۶	بیان عجز شیخ الرئیس از حل بعضی از مسائل
۴۴۳	غرض آخوند از بیان لغزشهای شیخ

باب دهم

در بیان معاد روحانی و حقیقت سعادت و شقاوت

۴۴۹	فصل اول: ماهیت سعادت حقیقی
۴۵۰	ملاک سعادت و شقاوت
۴۵۳	بحثی اخلاقی پیرامون سعادت و شقاوت
۴۵۸	حکمت نقل قصص در قرآن
۴۵۹	روشن بودن راه سعادت برای انسان
۴۶۱	فصل دوم: کیفیت حصول سعادت
۴۶۱	تعلیمات انبیا جامع ترین برنامه سعادت
۴۶۳	لزوم تعدیل و تقویت عقل نظری و عملی
۴۶۸	مراتب سعادت‌مندان
۴۷۵	فصل سوم: بیان شقاوت
۴۷۵	اختلاف انسانها در شقاوت
۴۸۰	تفاوت شقاوت مستضعفین و مستکبرین
۴۸۴	عدم لزوم سعادت یا شقاوت همه افراد انسان
۴۸۵	توضیحی پیرامون سعادت، اشقیاء و متوسطین
۴۸۹	فصل پنجم: کیفیت حصول عقل فعال در نفس
۴۸۹	براهین منکرین اتحاد عقل فعال با نفس
۴۹۰	علت اختلاف در اتحاد عقل فعال با نفس
۴۹۳	ادله آخوند بر وجود عقل فعال
۵۰۱	فصل هفتم: در بیان سعادت و شقاوت حسی
۵۰۴	بیان اصناف مردم در حشر

۶۲۱	فهرست مطالب
۵۰۷	کلام منکرین سعادت حسی و رد آن
۵۰۹	معاد جسمانی از دیدگاه متکلمان
۵۱۰	جواب آخوند از کلام متکلمان
۵۱۵	بحثی پیرامون آیات معاد
۵۲۱	فصل هشتم: بیان گوناگونی مذاهب در مبحث معاد
۵۲۱	اقوال طبیعیین در معاد
۵۲۲	اقوال قائلین به تجرد روح
۵۲۳	مختار آخوند در معاد
۵۲۷	فصل نهم: دلایل منکرین معاد
۵۲۷	جواب متکلمین از شبهات منکرین معاد
۵۲۸	جواب بعضی از فضلا از شبهات منکرین معاد
۵۳۱	کلام آخوند در رد این جواب
۵۳۳	فصل دهم: اختلاف درجات مردم در ادراک معاد
۵۳۳	اقوال چهارگانه در کیفیت معاد
۵۳۹	تبیین کیفیت معاد جسمانی
۵۴۳	عدم تنافی آیات وارده در معاد روحانی و جسمانی
۵۴۴	ضرورت بازگشت انسان به نشئه مجردات

باب یازدهم معاد جسمانی

۵۵۳	فصل اول: اصول اثبات معاد جسمانی
۵۵۳	اصل اول: اصالت وجود
۵۵۷	اصل دوم: عینیت تشخص و وجود

۶۲۲	تقریرات فلسفه ج ۳
۵۵۸	اصل سوم: مشکک بودن وجود
۵۵۸	اصل چهارم: حرکت جوهری
۵۶۲	اصل پنجم: شیئیت شیء به صورت است نه به ماده
۵۶۸	اصل ششم: هویت انسان به نفس است نه بدن
۵۷۳	اصل هفتم: عینیت وحدت شخصیه و نحوه وجودی اشیاء
۵۷۹	اصل هشتم: مجرد خیال
۵۷۹	اصل نهم: قیام صور تخیلی و ادراکی به نفس در تمام مراتب
۵۸۲	اصل دهم: چگونگی خلاقیت نفس بعد از خروج از طبیعت
۵۸۵	اصل یازدهم: انسان، جامع اکوان سه گانه طبیعی، مثالی و عقلی
۵۸۹	نتیجه اصول یازده گانه
۵۹۰	بیان انحاء متصوره در احیاء اموات
۵۹۳	فصل سوم: شبهات منکرین معاد جسمانی و پاسخ آن
۵۹۹	فصل چهارم: در بیان قبر حقیقی
۶۰۳	فصل ششم: بیان آنچه که از انسان باقی می ماند
۶۰۵	فصل هفتم: ماده آخرت و هیولای صور باقیه



نمایه‌ها

- آیات

- روایات

- اشعار

- اسماء معصومین علیهم‌السلام

- اعلام

- کتاب‌ها

- مکاتب و فرقه‌ها

- منابع



آيات

فاتحه (١)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ (١) ٣: ٣٣٤ و ٥١٥
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (٢) ١: ١٢٩ و ٣٣٣: ٢

٣٣٤ و ٥١٥

مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ (٤) ١: ٨٥

بقرة (٢)

الْم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى
لِّلْمُتَّقِينَ (١-٢) ٣: ٣٦١

إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ (٣٠) ٣: ٤٧

إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً (٣٠) ٣: ٣٥١

وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا... (٣١) ١: ٨٦، ٢٩١

و ٢: ٢٦٢، ٢٦٨ و ٣: ٤٦

أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ (٣٤) ٣: ١١٤، ٣٤١

فَلْنَا اهْبَطُوا مِنْهَا جَمِيعاً (٣٨) ٣: ١١٩

هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (٨٢) ٣: ٦٠٨

فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَتَمَّ وَجْهُ اللَّهِ (١١٥) ١: ٤٨، ٨٠

و ٢: ٥٩٢

أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (١١٩) ١: ٣٠٠

وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (١٣٧) ١: ٢٦٣

إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ (١٥٦) ١: ٧٥، ٧٨

و ٣: ٥٤٣، ٥٨٩

اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا

نَوْمٌ (٢٥٥) ٢: ١٧، ٢٩٨

مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ (٢٥٥) ٣: ٢٦٨

أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى

عُرُوشِهَا... (٢٥٩) ٣: ٥٨٩

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ يُحْيِي

الْمَوْتَى (٢٦٠) ٣: ٥٨٩، ٥٩٠

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (٢٦٩)

٣: ٣٥٨، ٣٦٣

تُرْجَعُونَ فِيهِ إِلَى اللَّهِ (٢٨١) ٣: ٥٤٣

وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ

وَرُسُلِهِ (٢٨٥) ٣: ٣٤١

آل عمران (٣)

إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ
بِكَلِمَةٍ... (٤٥) ٢: ٣٥٢

وَإِلَيْهِ يُرْجَعُونَ (٨٣) ٣: ٥٤٣

وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً (١٠٣) ٢: ٢٦٥

جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ (١٩٨) ٣: ٤٨٥

نساء (٤)

كُلَّمَا نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَّلْنَاهُمْ جُلُوداً... (٥٦)

٣: ١٩١، ١٩٣، ٢١٧، ٢٥٥

قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ (٧٨) ١: ٣٧٩

لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثاً (٧٨) ٣: ١١٥

مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ... (٧٩)

١: ٣٧٩ و ٢: ٣٨، ٣٩، ١٧٨، ٣٢٦

مائده (٥)

أَصْحَابُ الْجَحِيمِ (١٠) ١: ٣٠٠

يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَ لُعِنُوا بِمَا قَالُوا... (٦٤)

١: ١٠٧، ١١٦، ١٥٤ و ٢: ٣٥

انعام (٦)

وَ قَالُوا لَوْ لَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا مَلَكَاً

لَقُضِيَ... (٨-٩) ٣: ٥٤٤

إِنْ هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا (٢٩) ٣: ٢٤٨

وَ عِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ وَ يَعْلَمُ... (٥٩)

١: ٢٠ و ٢: ١٤٧

وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكَوتَ السَّمَوَاتِ

وَ الْأَرْضِ (٧٥) ١: ٧٨ و ٣: ٤٨، ٤٩، ٥٠

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَباً قَالَ هَذَا رَبِّي (٧٦)

١: ٧٥، ٢٠٣ و ٣: ٥٤٨، ٥٧٠

إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَوَاتِ وَ

الْأَرْضِ... (٧٩) ٣: ٥٣، ٤٠٠، ٥٤٨

إِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَى أَوْلِيَائِهِمْ (١٢١) ٣: ١٩٠

اعراف (٧)

خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَ خَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ (١٢) ٣: ٤٥،

١١٤، ٣٤٢

أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يُبْعَثُونَ (١٤) ٣: ٣٤٢

كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ (٢٩) ١: ٣٢٣ و ٣: ٥٨٩

فَإِذَا جَاءَ أَجْلُهُمْ لَا يَسْتَأْخِرُونَ سَاعَةً... (٣٤)

١: ٣٢٢ و ٢: ٢٦٦ و ٣: ٧٥، ٢٦٤

لَنْ تَرَانِي (١٤٣) ١: ٣٨٦

وَ ذَرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ (١٨٠) ٢: ٤٢، ١٢٩

انفال (٨)

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَّتْ قُلُوبُهُمْ وَ

إِذَا... (٢) ٣: ٣٤٣

وَ مَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لَكِنَّ اللَّهَ رَمَى (١٧) ١: ٣٣٨

٢: ٣١٠، ٣١٥، ٣١٦، ٣٦٦ و ٣: ٥١٤

توبه (٩)

فَتُكْوَى بِهَا جِبَاهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ (٣٥) ٣: ٤٥٦

مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَ هُوَ... (٩٧)

٤٦٤، ٤٦٦:٣

اسراء (١٧)

مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا (١٥) ٣: ٤٨٤

وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ (٢٣) ٢: ٥٤

وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ... (٤٤)

١: ٣٢، ١٥٢ و ٣: ٤٥٠

قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَيَّ شَاكِلَتِهِ (٨٤) ٢: ٢٠٠

كهف (١٨)

فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَيَّ آتَاهِمُ إِنْ... (٦) ٢: ١٤٠

يَا وَيْلَتَنَا مَا لِهَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ... (٤٩) ٣: ٤٤٣

قَالَ لَهُ مُوسَىٰ هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَيَّ أَنْ... (٦٦) ٢: ٣٣٥

و ٣: ٤٥٩

فَارَدْتُ (٧٩) ٢: ٣٣٥

فَارَدْنَا (٨١) ٢: ٣٣٥، ٣٣٦

فَارَادَ رَبُّكَ (٨٢) ٢: ٣٣٥، ٣٣٦

آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ (٩٦) ٢: ٤٤

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ (١١٠) ١: ٢٩٣

مريم (١٩)

وَ نَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا (٧٢) ٣: ١٢١

طه (٢٠)

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى (٥) ٣: ٦٨

وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ (١١١) ٢: ٥٩٢

لْمُحِيطَةُ بِالْكَافِرِينَ (٤٩) ٣: ٢٣٤

هود (١١)

مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ... (٥٦) ٢: ٢٦٢، ٢٦٣

إِنَّ رَبِّي عَلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ (٥٦) ٣: ٥٤٨

وَ مَنْ تَابَ مَعَكَ (١١٢) ٢: ٣٠٨

يوسف (١٢)

مَا هَذَا بَشَرًا إِنْ هَذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ (٣١) ١: ٣٩٤

لَا تَيَاسُؤُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ (٨٧) ٣: ٤٨٦

رعد (١٣)

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ (٢٨) ١: ٣٢٥

ابراهيم (١٤)

فَيُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (٤) ٢: ٢٤٥

أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضِ (١٠)

٢: ١٢، ١٦

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الْأَرْضَ (١٩) ١: ٢٢٤

وَ إِنْ تَعَدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا (٣٤) ١: ٢٦٧

يَوْمَ تُبَدَّلُ الْأَرْضُ غَيْرَ الْأَرْضِ (٤٨) ٣: ٥٨٢

حجر (١٥)

فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي (٢٩) ٣: ٤٣،

٤٤، ٤٥

نحل (١٦)

مَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَ مَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ (٩٦) ٢: ٤٩٧

وَ عَصَى آدَمُ رَبَّهُ فَغَوَى (١٢١) ١: ٨٤ و ٣: ١١٣،
جَاءَهُ... (٣٩) ٢: ١٤، ١٩
ظُلُمَاتٌ بَعْضُهَا فَوْقَ بَعْضٍ (٤٠) ١: ١١٧ و ٣: ٢٦٨

انبیاء (٢١)

لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا (٢٢) ٢: ٨٢
و ٣: ١٧٥
وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (٣٠) ٢: ٩٤، ٥٣٨

فرقان (٢٥)

يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمْشِي فِي الْأَسْوَاقِ (٧) ١: ٢٩٣
أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ (٤٥) ١: ٢٢٤
و ٢: ١٠، ١١٨، ١٨٢، ٣٠٧، ٣١٤

مؤمنون (٢٣)

وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سُلَالَةٍ مِنْ طِينٍ... (١٢)
٣: ٤٣، ٧٣، ٥١٦
فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ (١٤) ١: ٣٩٤ و ٣: ٤٣،
٥١٦

نمل (٢٧)

حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا
النَّمْلُ... (١٨ - ١٩) ٣: ٣٩٧
وَتَفَقَّدَ الطَّيْرَ فَقَالَ مَا لِيَ لَا أَرَى الْهُدًى أُمَّ
كَانَ... (٢٠ - ٢٣) ٣: ٣٩٧
وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرًّا
السَّحَابِ (٨٨) ٢: ٥٠٥

ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ (١٤) ٢: ٣٢

إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ (٩١) ٢: ٨٣

فَإِذَا نُفِخَ فِي الصُّورِ فَلَا أَنْسَابَ بَيْنَهُمْ (١٠١) ٣: ٧١
قَالَ اخْسَئُوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ (١٠٨) ٣: ١٩١، ١٩٢

قصص (٢٨)

وَ أَخِي هَارُونَ هُوَ أَفْصَحُ مِنِّي (٣٤) ١: ٨٦
كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ (٨٨) ١: ٧٨ و ٢: ٥٦٢

نور (٢٤)

يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ (٣٥) ١: ٢٦٧
و ٢: ٢٠ و ٣: ٣٢٧، ٣٣٥، ٣٩٩

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ
كَمِشْكُوتَةٍ... (٣٥) ١: ٤٠، ٨٠، ١١٧، ٣٨١ و ٢:
١٢، ١١٦، ١١٩، ١٤٢، ١٧٨، ١٨٢، ١٩١

عنكبوت (٢٩)

وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ (٦٤) ٣: ٢١٦، ٢٤٧

روم (٣٠)

وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ (٢٧) ٣: ٥١٧

١٩٢، ٣٢٠، ٣٥٧

لقمان (٣١)

مَا خَلَقُكُمْ وَلَا بَعَثُكُمْ إِلَّا كَنَفْسٍ وَاحِدَةً (٢٨) ٢: ٥٠٦

كَسْرَابٍ بِقِيَعَةٍ يَحْسَبُهُ الظَّمَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا

سجده (٣٢)

كُلَّمَا أَرَادُوا أَنْ يَخْرُجُوا مِنْهَا أُعِيدُوا فِيهَا (٢٠) ٣: ٢١٧

احزاب (٣٣)

كَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ (٢٥) ٣: ٥٨٠، ٥٨١

سبا (٣٤)

لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ... (٣)

١٥٤: ١ و ٢: ١٤٧، ١٦١، ٢٧٣

إِنَّمَا أَعْظَمَكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ (٤٦)

٣: ٤٦٤، ٥٤٤

فاطر (٣٥)

يُضِلُّ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ (٨) ٢: ٣١٠

يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ... (١٥) ١: ٣٢،

٤٠، ٣١٠ و ٢: ١٧، ٢٢، ٢٧، ٢٩، ٢٧٣، ٢٩٦

يس (٣٦)

قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ... (٧٨-٧٩) ٣: ٢٤٢

أَوْ لَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ

بِقَادِرٍ... (٨١) ٣: ٥٢٣

إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ... (٨٢) ١: ٢١

صافات (٣٧)

إِنَّا زَيْنَا السَّمَاءِ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ (٦) ٣: ٤٢٩

سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ... (١٥٩ - ١٦٠) ٢: ٢٤٦

وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ (١٠٧) ١: ١١٤

ص (٣٨)

تَخَاصُمُ أَهْلِ النَّارِ (٦٤) ٣: ٤٧٣

فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ... (٨٢ - ٨٣) ٣: ٤٩٨

زمر (٣٩)

يَا حَسْرَتَى عَلَى مَا فَرَّطْتُ فِي جَنْبِ اللَّهِ (٥٦) ٣: ٢٢٣

وَأَشْرَقَتِ الْأَرْضُ بِنُورِ رَبِّهَا (٦٩) ٢: ٥٩٢

غافر (٤٠)

حَمَّ (١) ٢: ٥٦٤

لِمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ (١٦) ١: ٨٥ و ٣:

٥٤٩

يَعْلَمُ خَائِنَةَ الْأَعْيُنِ وَمَا تُخْفِي الصُّدُورُ (١٩)

١: ٢٨٥، ٢٩١ و ٢: ٢٢٢

أَدْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ (٦٠) ١: ٣١٤

فصلت (٤١)

سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَ فِي أَنْفُسِهِمْ (٥٣) ٢: ٣٠

شورى (٤٢)

فَرِيقٌ فِي الْجَنَّةِ وَ فَرِيقٌ فِي السَّعِيرِ (٧) ٣: ٤٧٨

وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ (١٥) ٢: ٣٠٨

فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ (٣٠) ٣: ٢٣١

زخرف (٤٣)

وَ فِيهَا مَا تَشْتَهِيهِ الْأَنْفُسُ وَ تَلذُّ الْأَعْيُنُ (٧١)

٣: ٥٨٤، ٥٨٥

أَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنْسِيُونَ (٧٢)

٢٩٦:١ و ٣٦٦:٢

فَلَا أَقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ... (٧٥ - ٨٠) ٣: ٥٦

حديد (٥٧)

هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ... (٣)

٧٥:١، ٧٨، ٨٠، ٢٢٤، ٢٥٧، ٢٦٣، ٣٣٨

و ١٢:٢، ١٨٢، ١٩٠، ١٩١، ١٩٢، ٢٤٣،

٢٤٨، ٢٤٦

وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (٤) ١: ٢٢٤ و ٢: ٢٤٣

خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ (٤)

١٩٠، ١٩٢

أَنَّمَا الْحَيَاةُ الدُّنْيَا لَعِبٌ وَلَهُوَ زِينَةٌ وَتَفَاخُرٌ... (٢٠)

٣٠٥:١ و ٣: ٢٤٨

عَرَضُهَا كَعَرَضِ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ (٢١) ٣: ٥٩٦

حشر (٥٩)

هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ عَالِمُ الْغَيْبِ

وَالشَّهَادَةِ... (٢٢ - ٢٤) ١: ٧٥، ٢٢٤، ٢٦٣

طلاق (٦٥)

الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ (١٢)

٣: ٢٠٢

ملك (٦٧)

الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ (٢) ٢: ١٩٢

تَكَادُ تَمَيِّزُ مِنَ الْغَيْظِ (٨) ٣: ٢١٥

دخان (٤٤)

لَا يَذُوقُونَ فِيهَا الْمَوْتَ إِلَّا الْمَوْتَةَ... (٥٦) ٣: ٢١٧

ق (٥٠)

أَفَعَيَّبْنَا بِالْخَلْقِ الْأَوَّلِ بَلْ هُمْ فِي لَبْسٍ مِنْ خَلْقٍ

جَدِيدٍ (١٥) ٢: ٥٠٥

فَبَصُرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ (٢٢) ٢: ٣١٨

هَلِ امْتَلَأَتْ... هَلْ مِنْ مَزِيدٍ (٣٠) ١: ١١٢

وَلَقَدْ خَلَقْنَا السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ (٣٨) ١: ٣٧

نجم (٥٣)

عَلَّمَهُ شَدِيدُ الْقُوَى (٥) ٣: ٣٥٣

ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّى * فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى (٨-٩)

١: ٥٩، ١٢٩، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣٢٥، ٣٢٦، ٣٥٩

إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمَّيْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ... (٢٣)

١: ٨٦، ٢٠٣ و ٢: ١٨٧، ٢١٥

قمر (٥٤)

وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ (١٧) ٣: ٣٦١

الرحمن (٥٥)

كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ (٢٩) ١: ١٢٣، ١٢٤ و ٢: ٣٩٩

واقعه (٥٦)

أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ... (٥٨ - ٥٩) ١: ٢٩٦

أَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ (٦٤) ١: ٢٩٦ و ٢:

٣٦٦ و ٣: ٥١٠

غاشية (٨٨)

أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ

خُلِقَتْ... (١٧-٢٠): ١ و ٢٢٤ و ٢: ١٩٠، ١٩١

فجر (٨٩)

وَ جَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا (٢٢) ٢: ٢٩٨، ٤٠٨

يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ... (٢٧-٣٠) ١: ٣٢٥

و ٣: ٤٨٥، ٥٤٣

انشراح (٩٤)

الْمَ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ... (١-٢) ٣: ٣٥٠

تين (٩٥)

لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ... (٤-٦)

٣: ١١٣، ١١٤، ١٨٣

علق (٩٦)

إِنَّ إِلَىٰ رَبِّكَ الرُّجْعَىٰ (٨) ٣: ٥٤٣

قدر (٩٧)

سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطَلَعِ الْفَجْرِ (٥) ١: ٧٨، ٢١٣، ٢١٤،

٣٢٣، ٣٢٥ و ٣: ٢٢٩، ٥٧٠

زلزال (٩٩)

فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ... (٧-٨) ٣: ٥٩٠

عصر (١٠٣)

وَالْعَصْرِ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ (١) ٢: ٢٦٠

همزة (١٠٤)

نَارُ اللَّهِ الْمَوْقَدَةُ... (٦-٧) ٣: ٢٢١، ٤٥٧، ٤٨١

أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ (١٤)

٢: ١٦١، ١٦٥

مدثر (٧٤)

وَمَا يَعْلَمُ جُنُودَ رَبِّكَ إِلَّا هُوَ (٣١) ٢: ٤٠٨

قيامة (٧٥)

أَلَمْ يَكُ نُطْفَةً مِنْ مَنِيٍّ يُمْنَىٰ... (٣٧-٣٨) ٣: ٥١٠

انسان (٧٦)

لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا (١) ٢: ٢٩٧، ٥٠٦

إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشَاجٍ نَبْتَلِيهِ... (٢)

٢: ٦١٠ و ٣: ٧٠

إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (٣)

٣: ٧٢

نازعات (٧٩)

فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرًا (٥) ٢: ٤٠٨

تكوير (٨١)

وَإِذَا الْوُحُوشُ حُشِرَتْ (٥) ١: ٢١٣

مطففين (٨٣)

إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ (١٥) ٣: ٤٧٦

بروج (٨٥)

وَاللَّهُ مِنْ وَرَائِهِمْ مُحِيطٌ (٢٠) ١: ١٢٤، ١٦٠، ٣٣٩

و ٣: ٤٢٢

روايات

- الآخرة دار قرار و الدنيا دار فناء و زوال ٣: ٥٩٧
 أبيت عند ربّي، يطعمني و يسقيني ٣: ٣١٨
 إذا كان الغالب على العبد الاشتغال بى عشقنى و
 عشقته... ٢: ١٤١
 إذا مات ابن آدم فقد قامت قيامته ٣: ٣٢٤
 الأرواح جنود مجنّدة، فما تعارف منها ائتلف و ما
 تناكر منها اختلف ٣: ٧٩، ٨٩، ١٢٨، ١٢٩
 اللهمّ إني أسألك من أسمائك بأكبرها و كلّ أسمائك
 كبيرة... ١: ٨١، ٨٧
 اللهمّ أرني الأشياء كما هي ٢: ٨٤ و ٣: ٦٢، ٣١٤
 اللهمّ أعوذ بك من عذاب القبر ٣: ٢٤٠
 الهي واجعل اورادي كلّها ورداً واحداً ٣: ١١٤
 أمّا روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران ٣: ٥٣٨
 أمر الله لا بلفظة و لا بقول و لا بتفكّر... ١: ٢١
 إنّ الله يحبّ الشجاعة ولو بقتل حيّة ٣: ٣٦٣
 إنّ أوّل زمرة يدخلون الجنّة على صورة... ٣: ٢١٦
 إنّ الجنّة قيعان ٣: ٥٩٥
 إنّ ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد ٣: ٢١٦، ٥٢٣
 إنّ غلظ جلد الكافر اثنان و اربعون ذراعاً
 ٣: ٢١٥، ٢١٦
 إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف ٢: ٣٥٨
 إنّ الكافر يسحب لسانه الفرسخ و الفرسخين
 يتوطّؤه الناس ٣: ٢١٥، ٢١٦
 إنّما الدنيا دار مجاز ٣: ٢٤٨
 إنّما كلامه سبحانه فعله ٢: ٣٢٠
 إنّ مجلسه في جهنّم ما بين مكّة و المدينة ٣: ٢١٦
 إنّ ناركم هذه من نار جهنّم غسلت بسبعين ماءً ثمّ
 نزلت ٣: ٢٥٣
 أنّه تعالى ما نظر الى الاجسام مذخلقها ٣: ٢٤٧
 إنّهم جردّ مردّ أبناء ثلاثين سنة ٣: ٢١٥، ٢١٦
 اوتيت جوامع الكلم ٢: ٣٥٦، ٣٥٧
 أوّل ما خلق الله الصورة ١: ٣٣٢
 أوّل ما خلق الله العقل ١: ٨٥، ٣٤٠ و ٢: ٣٦٨
 أوّل ما خلق الله نوري ١: ٨٦
 اهل الجنّة جردّ مُرد ٣: ٥٢٣
 أي منور السموات و الأرض ٢: ٣٢١

سَبَّحْنَا فَسَبَّحَتِ الْمَلَائِكَةُ وَقَدَّسْنَا فَقَدَّسَتِ الْمَلَائِكَةُ ٣: ٤٨
السعيد سعيدٌ في بطن أمّه و الشقيّ شقي في بطن
أمّه ٣: ١٨٦، ٢٦٦، ٤٦٠
سلامٌ من الحيّ القيوم ٣: ٥٨٥
شيتنى سورة هود لمكان آية (وَاسْتَقِيمَ كَمَا أُمِرْتَ) ٢: ٣٠٨
صور عارية عن المواد خالية عن القوّة والاستعداد
تجلى ... ٢: ٣٦٨
عالمٌ؛ أي ليس بجاهل ٢: ١٨٣، ١٨٤
عبدى أطعني أجعلك مثلى ١: ٢٩٣
فبهم ملأت سمائك و أرضك حتّى ظهر أن لا إله إلاّ
أنت ٢: ١٨٢
فخذه مثل البيضاء ٣: ٢١٦
الفقر فخري ١: ٤٠ و ٣: ٦٣
فهبني صبرت على عذابك فكيف اصبر على فراقك ٣: ٢٣٢
القبر روضة من رياض الجنّة او حفرة من حفر
النيران ٣: ٢٣٩، ٢٥٤، ٥٣٣
القبر هو البرزخ ٣: ٥٩٩
كان الله و لم يكن معه شيء ١: ٨٤، ٨٥
كفى لي فخراً بأن أكون لك عبداً ٣: ٤٥٢
كلّ ابن آدم يبلى و يأكله التراب إلاّ عَجَبُ الذَّنْبِ
منه ٣: ٦٠٣
كنت مع جميع الأنبياء سرّاً و مع خاتمهم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جهراً ٢: ٢٤٧
كنت نبياً و آدم بين الماء والطين ٣: ٨٩
كن للدنيا كأنك تبقى ابداً ٣: ٣٦
لا جبر و لا تفويض بل أمر بين الأمرين ١: ٣٣٨،

بمجدك الذي تجلّيت به لموسى كليمك في طور
سيناء ١: ٨٧
البيعان بالخيار ٢: ٣٥٦
تفكّروا في خلق الله و لا تفكّروا في الله ١: ١٦٠
توحيده تمييزه عن خلقه و حكم التمييز بينونة
صفة لا بينونة عزلة ١: ٨٦
جُزناها و هي خامدة ١: ٢٢، ٢١٣، ٣٢٣، ٣٢٥
و ٣: ١٢١
جز يا مؤمن فقد اطفأ نورك لهبي ٣: ٥٧٠
حتّى تكون أعمالى و اورادى كلّها ورداً واحداً
٣: ٢٣٠، ٤٦٤
الحمد لله الذي خلق الأشياء بلا همّة ٢: ١٨٤
خلق الأرواح قبل الأبدان بألفى عام ٣: ٧٩،
٩٠، ١٢٩
خلق الله المشيئة بنفسها ثمّ خلق الأشياء بالمشيئة
١: ١٥٤ و ٢: ١٨٣، ٣٢٠
خلق النور من النور ٢: ٢١
خمرت آدم بين إصبعي ١: ٢٩٥
خمرت طينة آدم بيدي اربعين صباحاً ٢: ١٨٢
داخل في الأشياء لا بالممازجة و خارج عن
الأشياء لا بالمباينة إليه ١: ٤٠، ٨٠
الدعاء هو العبادة ٣: ٢٧٠
الدنيا مزرعة الآخرة ١: ٢٣٢
زويت لي الأرض فأريت مشارقها و مغاربها ٣: ٣١٨
سبحانك الواحد لا بالوحدانية العددية ١: ١٤١

٦٣٤ تقريرات فلسفه / ج ٣ / نمايهها

و كمال الإخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كلِّ

صفة ... ١: ٨٥ و ٢: ٢٤٤

و كمال التوحيد نفي الصفات عنه ٢: ١٢٩

و كمال توحيد الإخلاص له و كمال الإخلاص له

نفي الصفات عنه ١: ٨٣

و لم اشرك بالله طرفة عين ٣: ٢٣٠، ٤٧٠

و له بينونة لا بينونة عزلة بل بينونة صفة ١: ٨٠

وما رأيت شيئاً إلا ورأيت الله قبله و بعده و معه ١: ٤٨

و ما نظر إليها منذ خلقها بغضاً لها ٣: ٥١٢

و ما ورثك الله من كتابه حرفاً ٢: ٣٥٩

و نحن الكلمات التامات ١: ٢٢ و ٢: ٣٤٧، ٣٥٢

و يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها

القردة و الخنازير ٣: ١٩١

يا بن آدم خلقت الأشياء لأجلك و خلقتك لأجلي

١: ٣١١، ٣٢٦ و ٣: ٤٧١

يا قديم الاحسان ٢: ٣٠

يا من جعل الظلمات و الانوار و يا من خلق الظل

و الحرور ٢: ٣٣٦

يا من دلّ على ذاته بذاته ٢: ٢٣، ٤٩، ٣٥١

يا من دنا في علوه يا من علا في دنوه ١: ٢٩٢،

٢٩٤، ٢٩٥ و ٣: ٢٩٩

يا هو يا من لا هو إلا هو ٢: ٢٤٦

يأتي بكتاب جديد ٣: ٢٣٣

يبلئ كلّ شيء من بني آدم إلا عجب الذنب ٣: ٢٤١، ٥٢٨

يتلاعبون فيها بالنار ٣: ٤٧٦

٣٣٩ و ٢: ١٩٨، ٣٠٩، ٣١١، ٣١٧، ٣١٩، ٣٣١ و

٣: ٥١٤

لا حول و لا قوة إلا بالله ٢: ٢٤٥، ٣١٠

لا ضرر و لا ضرار ٢: ٣٥٦

لا فرق بينك و بينها إلا أنهم عبادك و خلقك فتقها و

رتقها بيدك ٢: ١٨٢

لك يا الهى وحدانية العدد ١: ١٤١

لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين

٣: ٤٦٠

ليغان على قلبي ٣: ٥٧٠

ما أودى نبيّ مثل ما أوديت ٣: ٥٤٨

ما أكثر العجيج و أقلّ الحجيج ٣: ١٧٠

ما عرفناك حقّ معرفتك ٣: ٣١٤

مقعه من النار مسيرة ثلاث مثل الربذه ٣: ٢١٦

من عرف نفسه فقد عرف ربه ١: ٣٣٧ و ٣: ٣٠٣

المؤمن وحده الجماعة ٣: ٤٦٨

الناس على دين ملوكهم ٣: ٤٦٨، ٦٠٥

نحن والله الأسماء الحسنى ٢: ١٨٠

و أنت الكتاب المبين ١: ٢٢

و الجاهل إمّا مفطرّ و إمّا مفطرّ ٣: ٤٦٨

و جفّ القلم بما هو كائن ١: ٣٤١

و ردّوا علمه إلينا ١: ٣٠

و ضلّت فيك الصفات و تفسّخت دونك النعوت... ١: ٨٥

و طئهما الناس ١: ١١٨

و وقع العلم منه على المعلوم ٢: ٢٥٥

اشعار

- | | |
|---|---|
| هرگز نیاید در نظر صورت ز رویت خوب تر
شمسی ندانم یا قمر حوری ندانم یا پری | أترعم أنّك جرم صغير
وفيك انطوى العالم الأكبر |
| ۳۹۵:۱ | ۲۶۰:۲ |
| این که گویی این کنم یا آن کنم
این دلیل اختیار است ای صنم | از جمادی مردم و نامی شدم
وز نما مردم ز حیوان سر زدم |
| ۳۳۱:۲ | ۵۶۷:۳ و ۱۲۹:۱ |
| بار دیگر از ملک پَرّان شوم
آنچه اندر وهم ناید آن شوم | از خجالت آفتاب رویت
بر چهره مه نقاب بینم
هر روز ز آفتاب حُسن
روشن تر از آفتاب بینم
رویت همه شب به خواب بینم
هر نیمه شب آفتاب بینم |
| ۳۲۶:۱ | ۳۹۵:۱ |
| با دو قبله در ره توحید نتوان رفت راست
یا رضای دوست باید یا هوای خویشتن | آنچه خوبان همه دارند تو تنها داری... |
| ۴۶۵:۳ | ۴۷:۳ |
| برگ درختان سبز در نظر هوشیار
هر ورقش دفتر است معرفت کردگار | ای چهره زیبای تو رشک بتان آذری
هر چند وصف می‌کنم در حُسن از آن بالاتری
آفاق را گردیده‌ام مهر بتان ورزیده‌ام
بسیار خوبان دیده‌ام اما تو چیز دیگری |
| ۸۰:۲ | |
| به زیورها بیارایند روی خوبرویان را
ترا باشد چنان رویی که زیور را بیارایی | |
| ۳۹۴:۱ | |

- پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود
- اینک بهاران ابر نیسانی به عالم دُرفشان آید
- ۳۹۵:۱
- سر ما پیش تو از بار گنه، در پیش است
جرم ما بیش زحد، لطف تو بیش از پیش است
- ۲۳۷:۱
- صیاد همو، صید همو دانه و دام هم اوست
عشاق همو، عشق همو، عاشق و معشوق هم اوست
- ۲۶۳:۳
- جلوه‌ای کرد رُخش دید ملک عشق نداشت
عین آتش شد از این غیرت و بر آدم زد
- ۶۱۰:۳
- عارفان هر دمی دو عید کنند
عنکبوتان مگس قدید کنند
- ۲۶۹:۲
- جهان چون خط و خال و چشم و ابروست
که هر چیزی به جای خویش نیکوست
- ۱۲۴:۱
- کل ما فی الکون وهم أو خیال
أو عکوس فی المرایا أو ظلال
- ۳۱۷:۱
- خاک بر فرق من و تمثیل من...
- ۷۹، ۴۰، ۲۱:۱
- خوب رویان گشاده‌رو باشند
تو که رو بسته‌ای مگر زشتی
- ۱۶۰:۱
- در پیش مثال رخ تو بنشستند
انگشت گزیدند و قلم بشکستند
- ۳۹۵:۱
- دل هر ذره را که بشکافی
آفتابیش در میان بینی
- ۶۱۰:۳
- ما بدان مقصد عالی نتوانیم رسید
هم مگر پیش نهد لطف شما گامی چند
- ۲۶۹:۲
- ذره ذره کاندترین ارض و سماست
جنس خود را همچو گاه و کهرباست
- ۱۵:۲
- مطلق آوازا از شه بود
گرچه از حلقوم عبدالله بود
- ۳۲۷:۱
- ز حسن یوسف رویت یقین دارم جهان پُر
دگر باره به زیبایی زلیخای جوان آید
نثار عقد مروارید دندان تو باید
- ۱۹۰:۲

ملت عشق از همه دین‌ها جداست عاشقان را مذهب و ملت خداست	۳۱۶:۲	وفي كل شيء له آية تدلّ على أنّه واحد	۸۱، ۸۰:۲ و ۳۳:۱
ناریان مر ناریان را جاذبند نوریان مر نوریان را طالبند	۳۲۷:۱	وکلّ إلى ذاك الجمال یشیر...	۴۴:۲
نظری کرد که بیند به جهان صورت خویش خیمه در آب و گل مزرعه آدم زد	۲۶۹:۲	هر کس سر سودایی دارند و تمنایی من بنده فرمانم تا دوست چه فرماید	۶۱۰:۳
نیست بر لوح دلم جز الف قامت یار چه کنم حرف دگر یاد نداد استادم	۲۲۹:۳	هر گیاهی که از زمین روید وحده لا شریک له گوید	۸۱، ۸۰، ۳۰:۲ و ۳۳:۱
نیم ز لطف تو نومیدگر خطایی رفت گنه ز بنده و بخشایش از خداوند است	۶۱۰:۳	همه چشمیم تا برون آیی همه گوشیم تا چه فرمایی	۶۱۰:۳
وحدت منم، کثرت منم معنی منم، صورت منم اول منم، آخر منم باطن منم، ظاهر منم علوی منم، سفلی منم دنیا منم، عقبا منم هم نور و هم ظلمت منم پنهان و هم پیدا منم غایب منم، حاضر منم یکتا و بی‌همتا منم حجت منم، دعوا منم عین همه اشیا منم	۱۵:۲	همه عالم صدای نغمه اوست که شنید این چنین صدای دراز	۱۷۹:۲
یکی قطره باران ز ابری چکید خجل شد چو پهنای دریا بدید که جایی که دریاست من کیستم گر او هست حقا که من نیستم چو خود را به چشم حقارت بدید صدف در کنارش به جان پرورید سپهرش به جایی رسانید کار که شد نامور لؤلؤ شاهوار بلندی از آن یافت کو پست شد در نیستی کوفت تا هست شد تواضع کند هوشمند گزین نهد شاخ پر میوه سر بر زمین	۲۰۶:۱		

اسماء معصومين عليهم السلام

٣٥١، ٣٥٢، ٣٦٧، ٤٦٤، ٤٧٠، ٤٨٧،	خاتم الانبياء، حضرت محمد <small>صلوات الله عليه وآله</small> ١: ٨٤، ٨٧،
٥١٢، ٤٩٨	١١٥، ١٢٣، ١٣٧، ١٤٣، ٢١٣، ٢٢٤،
حضرت فاطمه <small>عليها السلام</small> ٣: ١٨٦، ١٩٨	٢٧٢، ٢٩٢، ٢٩٣، ٣١٧، ٣٢٥، ٣٢٦،
امام حسن <small>عليه السلام</small> ٣: ٥١	و ٢: ١٤٠، ٢٤٧، ٣٠٨، ٣٤٣، ٣٥٣،
امام حسين، سيد الشهداء <small>عليه السلام</small> ٢: ٥٤، ٩٤ و ٣:	٣٥٤، ٣٥٨، ٣٦٦، ٣٦٨، ٥٨٩، ٥٩١،
٥١، ١٧٢، ١٨٦، ١٩٥، ١٩٧،	٥٩٢ و ٣: ٤٨، ٥٠، ٥١، ٥٢، ٦٢، ٦٣،
٢٦٧، ٢٠٢	٨٩، ١٧١، ١٨٤، ١٩٠، ١٩٧، ١٩٨،
امام سجادة <small>عليه السلام</small> ١: ٨٥ و ٢: ٩٤، ١٩١ و ٣: ٣٦٧	٢٣٣، ٢٧٢، ٣٠٧، ٣١٤، ٣١٥، ٣١٨،
امام باقر <small>عليه السلام</small> ١: ٨١ و ٢: ١٨٣	٣٤٣، ٣٥١، ٣٥٢، ٣٥٣، ٣٩٨، ٤٠٧،
امام صادق <small>عليه السلام</small> ٢: ١٣٨، ٢٦٨، ٣٥٥ و ٣: ٢٤٠،	٤٣٩، ٤٥٧، ٤٥٨، ٤٥٩، ٤٧٣، ٤٧٧،
٢٧٠، ٣٦٦، ٣٦٧، ٥٣٨، ٥٤٦، ٥٤٧،	٤٧٨، ٤٧٩، ٤٩٨، ٤٩٩، ٥١٢، ٥٤١،
٥٩٩	٥٤٥، ٥٤٧، ٥٤٨، ٥٤٩، ٥٧٠، ٦٠٣، ٦٠٩،
صادقين <small>عليهم السلام</small> ٣: ٢٣٣، ٣٦١	امير المؤمنين، حضرت امير <small>عليه السلام</small> ١: ٨٠، ٨٣،
امام رضا <small>عليه السلام</small> ٣: ٢٢٦	٨٥، ٨٦، ١٢٣، ٣٣٢ و ٢: ٢٣، ١٨٢،
امام عصر، حضرت حجت <small>عليه السلام</small> ٢: ٢٦٠ و ٣:	١٨٣، ٢٠٦، ٢٤٣، ٢٤٦، ٢٤٧، ٣١٢،
٥٣٧، ٢٣٣، ١٩٩	٣٢٠، ٣٥١، ٣٦٨ و ٣: ٥١، ١٩٨، ٢٣٠،
آدم <small>عليه السلام</small> ١: ٨٣، ٨٤، ٨٦، ١٠٦، ١١٥، ٣٢٥ و ٢:	٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٨، ٢٧٢، ٣٤١، ٣٤٥،

هارون <small>عليه السلام</small> ١: ٨٧	٧٦، ٢٦٨، ٢٦٩، ٣٥٧، ٣٥٩، ٤٠٩، ٤١٠ و ٣:
سليمان <small>عليه السلام</small> ٢: ٥٠٦ و ٣: ٣٩٧	٤٤، ٤٥، ٤٧، ٤٨، ٤٩، ٥٠، ٥١، ١١٣،
عزير <small>عليه السلام</small> ٣: ١٩٦، ٥٨٩، ٥٩١، ٥٩٢	١١٦، ١١٩، ١٢٠، ١٨٤، ١٨٦، ٣٣٤،
زكريا <small>عليه السلام</small> ٣: ٤٥٩	٣٦٢، ٣٦٧، ٤٥٨، ٥٤٤، ٥٤٥، ٥٤٦،
يحيى <small>عليه السلام</small> ٢: ٢٤٧ و ٣: ٤٥٩، ٥٤٨	٥٧٦، ٥٤٧
عيسى <small>عليه السلام</small> ١: ٢٢ و ٢: ٢٤٧ و ٣: ٤٥٩، ٤٦٠	نوح <small>عليه السلام</small> ١: ١٣٧، ١٤٣ و ٣: ٢٠٥
٥٤٨، ٤٩٨، ٤٧٧	ابراهيم <small>عليه السلام</small> ١: ٧٥ و ٢: ٣١١ و ٣: ٤٩، ٥٠، ٥١،
اسرافيل ٣: ٥١، ١١٤، ٣١٨	٥٢، ٥٣، ١١٩، ٣٩٩، ٥٤٨، ٥٧٠، ٥٨٩
جبرائيل ١: ١١٧، ٢١٣، ٢٧٢ و ٢: ٢٢٩، ٢٤٥	يوسف <small>عليه السلام</small> ١: ٣٩٣ و ٢: ٢٨٧ و ٣: ٣٦٧
٣٤٣ و ٣: ٣٥، ٤٦، ٥١، ١٠٧، ١١٤	ايوب <small>عليه السلام</small> ٣: ٤٥٩
١٨٦، ٢٣٣، ٣٠٧، ٣١٨، ٣٥٣، ٥٩١	خضر <small>عليه السلام</small> ٢: ٣٣٤ و ٣: ٤٥٨
عزرائيل ٣: ٣٥، ٥١، ٤٠٥، ٥٤٠	موسى <small>عليه السلام</small> ١: ٨٦ و ٢: ٢٤٧، ٣٣٤ و ٣: ٣٦٢،
ميكائيل ٢: ٢٤٥ و ٣: ٥١، ١٠٧، ١١٤	٣٦٧، ٤٥٨، ٤٩٨، ٥٤٨

اعلام

- ابن رشد اندلسی ۳: * ۴۹۲
- ابن عباس، عبدالله ۲: * ۵۴ و ۳: ۳۳۹
- ابن کمونه، عزالدوله سعد ۲: ۶۷، * ۶۸، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴
- ابن مسکویه ۳: * ۴۰، ۳۶۱
- ابوالبرکات ۲: * ۵۸۸ و ۳: ۹۳، ۹۷
- ابوجهل ۱: ۳۲۶ و ۳: ۱۸۶، ۵۷۰، ۶۰۹
- ابوحنیفه، نعمان بن ثابت کوفی ۲: * ۳۵۸، ۳۵۹
- ابوسفیان ۳: ۱۸۶
- ابوعلی سینا (شیخ الرئیس) ۱: ۱۷، * ۲۸، ۶۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۳، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۲، ۱۵۵، ۱۶۱، ۱۹۰، ۲۸۴، ۳۳۲، ۳۴۸، ۳۷۰ و ۲: ۱۵۱، ۱۵۹، ۱۶۰، ۳۸۱، ۴۲۰، ۴۳۰، ۴۵۳، ۴۶۵، ۴۷۳، ۴۹۴، ۵۵۱، ۵۷۷، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۴، ۶۰۴، ۶۱۳، ۶۱۴ و ۳: ۹، ۸۲، ۹۵
- ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۴۲، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۷۰، ۳۶۹، ۳۷۲، ۳۷۶، ۳۸۰، ۳۸۴، ۳۹۷، ۴۱۳، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۸۹، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۷، ۵۳۴، ۵۷۹
- ارسطو (معلم اول، ارسطاطاليس، فیلسوف) ۱: * ۶۹، ۳۶۱ و ۲: ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۲۷۲، ۴۸۶، ۵۳۶ و ۳: ۱۴، ۲۴، ۷۹، ۸۲، ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۰۶، ۳۱۵، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۲۳، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۱۴، ۴۱۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۳، ۴۲۵
- اسکندر ۲: ۴۴
- اشعری، ابوالحسن ۱: * ۳۳، ۱۵۴
- اصفہانی، محمد حسین (صاحب فصول) ۳: * ۳۷۷
- اصفہانی، محمد حسین (مرحوم کمپانی) ۱: * ۱۸۳، ۱۸۴ و ۳: ۱۹۶

۱: * ۲۹، ۲۸۴ و ۲: ۱۴۸، ۱۵۸، ۱۶۹، ۲۰۵،
 ۳۰۱، ۴۰۶، ۴۰۷، ۵۵۱، ۵۵۲ و ۳:
 ۲۳، ۲۴، ۲۷، ۲۸، ۱۵۱، ۱۵۲، ۳۴۰

۳۶۱

دحیة کلبی ۳: * ۵۹۱

دوانی، جلال‌الدین ۲: * ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰،
 ۴۴۱، ۴۴۲

ذی مقرطیس ۱: * ۳۰۸، ۳۱۴ و ۲: ۴۳۰،
 ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۴، ۴۴۵

۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۷، ۵۳۹ و ۳: ۲۵۹

رجل همدانی ۱: * ۱۷، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳،
 ۹۴، ۹۷، ۹۸، ۱۱۵، ۳۹۵

سبزواری (مرحوم حاجی، حاجی سبزواری)

۱: ۲۰، ۴۰، ۴۳، ۶۱، ۶۶، ۷۰، ۸۰،

۸۱، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۸، ۱۲۰، ۱۳۲،

۱۳۴، ۱۵۵، ۱۶۲، ۱۶۸، ۱۶۹، ۱۷۲،

۱۷۳، ۱۷۵، ۱۸۲، ۱۸۵، ۱۹۰، ۱۹۴،

۱۹۹، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۶۸،

۲۸۴، ۲۹۱، ۳۰۲، ۳۳۹، ۳۴۸، ۳۶۹،

۳۷۰، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۸۸ و ۲: ۱۲، ۲۷،

۵۲، ۶۹، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۹،

۸۳، ۸۵، ۱۰۰، ۱۰۲، ۱۲۰، ۱۲۲،

۱۲۷، ۱۲۹، ۱۵۵، ۱۵۷، ۱۷۴، ۱۹۸،

۲۰۵، ۲۴۹، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۴، ۲۶۸،

۲۷۰، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۹۰،

افلاطون ۲: * ۹۲، ۹۵، ۱۵۱، ۴۴۴، ۴۶۰،

و ۳: ۷۹، ۸۲، ۸۵، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۴،

۱۲۶، ۱۲۸، ۱۳۰، ۴۱۲، ۴۱۴،

۴۱۹، ۵۳۶

انصاری، شیخ مرتضی ۳: * ۳۴۵، ۴۷۰،

انکساغورس ۲: * ۵۳۴، ۵۳۷، ۵۴۰،

انکسیمایس ملطی ۲: ۱۵۱، * ۱۶۰،

باغنوی شیرازی، ملاحیب‌الله

۲: * ۴۴۰، ۴۴۱

بطلمیوس ۱: * ۱۰۷، ۱۱۵ و ۲: ۸۵ و ۳: ۴۲۹

بهمنیار، ابوالحسن ۱: * ۱۲۰ و ۳: ۳۸۴،

۴۲۶، ۴۲۹

تبریزی اصفهانی، ملارجعلی (ملای تبریزی)

۲: * ۱۳۳، ۱۳۴

تالیس ۲: ۱۵۱، ۵۳۴، * ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۳۸

چرچیل ۳: ۱۸۲، ۴۵۸

حافظ شیرازی (خواجه حافظ) ۱: ۲۲

و ۲: * ۲۶۹

حکیم هندی ۳: * ۴۱۲، ۴۱۳، ۵۴۴

حلی، ابوالقاسم نجم‌الدین جعفر

(محقق حلی) ۲: * ۱۵۶

خراسانی، محمد کاظم (آخوند) ۱: * ۸۴،

۱۱۸، ۱۴۴ و ۲: ۳۵۸

خفری، شمس‌الدین محمد ۲: * ۵۳۸

خواجه نصیرالدین طوسی (محقق طوسی)

صدر الدین شیرازی دشتکی (سید السناد) ۱: ۲۴۹	۲۹۲، ۳۰۶، ۳۰۷، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۱
صدر المتألهین (ملاصدرا، آخوند) ۱: ۵۶	۴۲۴، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۵۲
۶۰، ۶۱، ۱۰۷، ۱۳۸، ۲۸۴ و ۲: ۶۳	۴۵۶، ۴۶۱، ۴۷۲، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۷۹
۱۳۸، ۱۶۱، ۱۶۹، ۲۰۸، ۲۴۹، ۲۵۷	۴۸۰، ۴۸۱، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۶، ۴۹۷
۲۷۲، ۳۴۰، ۳۸۷، ۳۸۸، ۳۹۱، ۳۹۳	۴۹۸، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۱۵
۳۹۶، ۳۹۸، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۵۲، ۴۵۳	۵۲۰، ۵۲۷، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۲، ۵۴۰
۴۶۵، ۴۹۴، ۵۱۴، ۵۷۷، ۵۹۶، ۶۰۳	۵۴۶، ۵۴۷، ۵۵۱، ۵۵۳، ۵۶۴، ۵۷۷
۶۰۴، ۶۰۷، ۶۰۹ و ۳: موارد آن در	۵۷۸، ۵۹۴، ۵۹۶، ۵۹۸، ۶۰۴، ۶۰۵
اغلب صفحات موجود است	۶۰۷، ۶۱۴ و ۳: ۱۹۲، ۳۱۱، ۴۱۴
صدوق، ابوجعفر محمد ۲: * ۱۳۷	سلیمان ۱: * ۱۲۳، ۳۱۹ و ۳: ۱۹۸، ۴۳۹
ضرار متکلم ۲: * ۴۴۵	سهروردی، شهاب‌الدین یحیی (شیخ اشراق،
العاملی، زین‌الدین بن علی (شهید ثانی)	شیخ مقتول) ۱: * ۲۳ و ۲: ۱۵۱،
۲: * ۳۳۵، ۳: ۴۵۹	۱۶۸، ۱۶۹، ۲۷۰، ۲۷۲، ۳۳۹، ۳۴۰
عمر سعد ۳: ۱۸۶	۳۴۱، ۴۰۰، ۴۰۵، ۴۶۰، ۴۸۰، ۵۷۰
غروی نایینی، محمد حسین ۱: * ۱۸۲	۵۷۳، ۵۷۴، ۵۸۴، ۶۰۴، ۶۰۶، ۶۰۷
غزالی ۳: * ۲۴۰، ۲۵۰، ۲۵۱، ۳۶۰، ۵۰۷	و ۳: ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۵
۵۰۸، ۵۳۴، ۶۰۳	۱۲۱، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۲۴۳
فارابی (معلم ثانی) ۱: * ۳۵۲ و ۲: ۱۵۱	۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۲۲، ۴۱۴
۱۵۹، ۱۶۰، ۳۰۵، ۴۵۳	۴۱۵، ۴۱۶، ۵۸۰
فخر رازی ۱: * ۳۳، ۳۸۳ و ۲: ۳۷۷، ۳۷۸	سید مرتضی ۱: * ۳۱۶
۳۷۹، ۵۹۷، ۵۹۸ و ۳: ۱۵، ۱۶، ۱۸	شریعت سنگلجی ۳: * ۱۷۲
۲۲، ۲۳، ۳۹، ۸۸، ۹۰، ۹۲، ۹۳، ۹۴	شمر ۲: ۹۶، ۹۷
۹۵، ۱۱۸، ۵۰۹، ۵۱۳، ۵۱۵	شمس‌الدین خسروشاهی ۳: * ۱۵۱
فرفور یوس ۱: * ۱۰۳، ۱۰۴ و ۲: ۱۵۱	شهرستانی، ابوالفتح محمد ۲: * ۴۳۱
۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۴	۴۳۸، ۵۳۸

- فیثاغورس ۲: ۵۳۴، ۵۳۶، ۵۴۱، ۵۴۲
 فیض کاشانی، مولی محسن ۲: ۱۳۳*
 و ۳: ۶۰۰
 قاضی سعید قمی ۲: ۴۱*، ۱۳۲، ۱۳۳،
 ۱۳۴، ۱۳۷
 قطب الدین شیرازی ۳: ۱۲۸، ۳۴۰*
 قطب الدین محمد رازی ۲: ۴۲۲*، ۴۲۳،
 ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۱
 قمی، شیخ عباس ۱: ۲۷۳* و ۳: ۳۶۱
 قونوی، ابوالمعالی صدر الدین محمد
 (محقق قونوی) ۲: ۲۰۱*
 کاتبی، نجم الدین ابوالحسن ۱: ۹*
 کاشانی، کمال الدین عبدالرزاق ۲: ۱۰*
 کعبی، ابوالقاسم عبدالله ۱: ۱۲۵،
 ۱۳۳*، ۱۳۴*
 لقمان ۳: ۴۸۶
 مجلسی، محمد باقر ۲: ۳۰۹*، ۳۳۱
 و ۳: ۲۰۱، ۴۱۶
 مجلسی، محمد تقی ۳: ۴۱۶*
 محیی الدین عربی ۱: ۱۰۱* و ۲: ۱۳۲،
 ۱۵۶، ۱۵۷، ۲۹۹، ۳۶۳ و ۳: ۲۴۳،
 ۲۵۶، ۴۵۰، ۴۷۳، ۵۰۸
 مشکاة، سید محمد ۲: ۱۳۳*
 مفید، ابو عبدالله محمد ۲: ۳۱۰* و ۳: ۴۱۶
 مولوی (عارف رومی) ۱: ۱۲۹* و ۲: ۱۹۸،
 میرداماد (سید الافاضل، محقق داماد) ۱: ۶۵،
 ۶۹*، ۷۰، ۷۵، ۱۱۰، ۱۳۸ و ۲: ۹۲،
 ۲۷۲، ۲۸۵ و ۳: ۳۰۷، ۵۶۰
 نجفی، محمد حسن (صاحب جواهر)
 ۱: ۱۹*، ۲۰، ۳۹۰ و ۲: ۴۴۲
 نظام، ابواسحاق ابراهیم ۲: ۴۲۸، ۴۳۱*،
 ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۴۰، ۴۴۲، ۴۴۳،
 ۴۴۵، ۴۶۷، ۴۷۳، ۴۷۴
 یزید ۲: ۵۴
 یَعْرَب بن قَحْطَان ۱: ۱۱۷*
 یوزاسف (یا یوزاسف) ۳: ۱۷۴*

کتابها

- اثولوجیا ۱: ۸۷ و ۳: ۱۱۶، ۳۱۵، ۴۰۰، ۴۰۱،
 اسفار ۱: ۶۱، ۹۷، ۱۷۶ و ۲: ۱۶۱، ۲۰۸،
 ۲۴۹، ۳۹۸، ۴۲۰، ۴۲۴، ۴۹۴ و ۳:
 ۴۵، ۱۳۳، ۲۸۶، ۵۶۸
 اشارات ۲: ۴۳۰ و ۳: ۳۴۰
 انجیل ۳: ۱۹۱، ۵۷۲
 تعلیقات ۲: ۴۵۳ و ۳: ۴۴۰
 تقدیسات ۲: ۲۷۲
 تلویحات ۳: ۲۴۳
 تورات ۲: ۵۳۷ و ۳: ۱۹۱
 جواهر ۱: ۱۹، ۲۰، ۳۹۰ و ۲: ۴۴۲
 حاشیه کفایه (نهایة الدرايه) ۱: ۱۸۳
 حق الیقین ۳: ۶۰۰
 حکمة الاشراق ۲: ۱۶۸، ۱۶۹، ۵۸۴ و ۳:
 ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۳۴، ۳۲۲، ۴۱۴
 دانشنامهٔ علایی ۲: ۴۷۳
 سیاحه البوستانیہ ۲: ۱۳۴
 شرایع ۲: ۱۵۶
 شرح اشارات، فخر رازی ۲: ۴۳۰ و ۳: ۲۵
 شرح اشارات، محقق طوسی ۳: ۲۷
 شرح مثنوی ۲: ۱۹۸
 شرح منظومه (منظومه) ۱: ۸۸، ۱۶۰، ۱۶۲،
 ۱۸۲، ۳۴۸ و ۲: ۱۷۴، ۲۵۷، ۴۲۴،
 ۴۴۱ و ۳: ۳۷۳، ۴۱۴
 شرح هدایہ ۲: ۴۲۳، ۵۹۶
 شفا ۱: ۸۷، ۳۳۲، ۳۴۸ و ۲: ۴۵۳، ۴۶۵
 و ۳: ۳۴۰، ۳۹۷
 صحیفه سجادیہ ۱: ۸۸
 علل الشرایع ۳: ۵۴۷، ۵۴۸
 علم الیقین ۳: ۶۰۰
 فصوص، ابن عربی ۲: ۱۸۳
 فصوص، فارابی ۲: ۳۰۵

- فصول ۳: ۳۷۷
قاموس ۲: ۱۳۴، ۵۴۰
کافی ۱: ۱۲۷ و ۲: ۶۲، ۱۸۳، ۳۳۲
و ۳: ۱۳۳، ۳۶۶
کفایه ۱: ۸۵، ۱۱۸، ۱۴۴ و ۲: ۳۵۸
کلید بهشت ۲: ۱۳۳
کلیله و دمنه ۳: ۴۱۲، ۵۴۴
مباحثات ۲: ۶۱۳
مباحث مشرقیه ۲: ۵۱۴ و ۳: ۲۳، ۳۹
مثنوی ۱: ۱۲۹ و ۲: ۱۹۸
محاکمات ۲: ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۸،
۴۳۹، ۴۴۰، ۴۵۱
مجمع البیان ۳: ۳۶۱
مطارحات ۲: ۴۸۰ و ۳: ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۱۲
مفاتیح الجنان ۳: ۳۶۱
ملخص ۲: ۵۹۵
ملل و نحل ۲: ۵۳۸
منية المرید ۳: ۴۵۹
مواقف ۱: ۹
نجات ۱: ۱۶۱ و ۲: ۵۸۴
نهج البلاغه ۱: ۸۸ و ۳: ۵۱۲

مکاتب و فرقه‌ها

۲۵۵، ۲۳۴، ۲۲۵، ۲۲۱	اشاعره (اشعری) ۱: ۴۵، ۱۲۵، ۱۳۴
بودایی ۳: ۴۷۷	و ۲: ۱۹۳، ۱۹۶، ۱۹۷
بهایی ۳: ۴۷۷	اشراقیون (رواقیون) ۱: ۳، ۵، ۴۴، ۵۸، ۲۳۱،
ثنویه ۲: ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۲۹۴، ۳۲۷،	۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴ و ۲: ۱۵۸، ۱۶۸،
۵۳۸، ۵۳۴	۱۷۰، ۲۰۷، ۲۴۸، ۲۷۸، ۲۸۳، ۲۸۵،
حرنانیون ۲: ۵۳۴، ۵۴۰	۳۸۱، ۴۰۰، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۵، ۴۰۶،
حکما (حکیم، فلاسفه، فیلسوف) ۱: ۲۰، ۲۱،	۴۰۸، ۴۰۹، ۴۲۸، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۴،
۸۲، ۸۱، ۷۱، ۶۰، ۵۰، ۴۱، ۳۶، ۳۵	۴۴۵، ۴۵۷، ۴۸۰، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۰،
۸۷، ۸۸، ۱۰۲، ۱۲۶، ۱۳۱، ۱۸۹،	۶۰۳ و ۳: ۱۳، ۵۰، ۱۱۱، ۱۴۰، ۲۰۹،
۲۰۵، ۲۱۱، ۲۲۳، ۲۳۷، ۲۴۸، ۲۴۹،	۲۳۵، ۲۴۶، ۳۱۳، ۳۱۵، ۵۸۰، ۵۸۱،
۲۵۵، ۲۸۳، ۲۹۳، ۳۱۹، ۳۳۸، ۳۳۹،	۵۸۴
۳۴۰، ۳۵۴، ۳۶۹ و ۲: ۱۳، ۲۵، ۴۱،	اصولیون ۲: ۱۷۱ و ۳: ۴۸۴
۴۸، ۴۹، ۵۱، ۵۵، ۸۷، ۹۱، ۹۵، ۹۶،	امامیه ۲: ۳۰۹
۱۵۲، ۱۵۵، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۸۴،	الهیون ۱: ۲۸۵ و ۲: ۱۲، ۴۸، ۳۳۰،
۱۸۵، ۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۳، ۱۹۸، ۲۰۰،	۴۰۶، ۴۹۱
۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۷، ۲۲۹، ۲۳۱،	اهل تناسخ ۳: ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۲،
۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۹، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۹،	۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۸، ۲۱۶، ۲۱۸،

۲۰۴، ۲۰۵، ۲۲۹، ۲۴۳، ۲۵۷، ۲۵۸، ۲۶۹،
 ۳۰۸، ۳۱۶، ۳۶۳، ۵۳۸ و ۳: ۴۵، ۶۲،
 ۶۷، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۱۹، ۲۵۶، ۳۰۳،
 ۳۱۳، ۳۱۵، ۳۴۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۳،
 ۴۵۰، ۴۹۳، ۵۰۸، ۵۴۵، ۵۴۹، ۵۸۸

۶۰۶

علمای اخلاق ۳: ۳۵۴، ۳۵۶، ۳۵۸

فقها ۱: ۵۱، ۱۴۴ و ۳: ۲۳۴، ۳۴۱، ۴۹۸

فهلویون ۱: ۴ و ۲: ۲۰، ۲۱۴

مادیین (طبیعیون) ۱: ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۴

و ۲: ۷، ۱۶، ۴۸، ۴۹، ۱۳۸، ۳۳۰

۴۰۶، ۶۰۴ و ۳: ۹۹، ۲۶۱، ۵۱۰

۵۸۰، ۵۲۱

متکلمین (متکلم) ۱: ۸، ۳۶، ۳۷، ۴۰، ۴۱

۴۳، ۵۰، ۵۳، ۶۰، ۱۱۰، ۱۱۶، ۱۳۰

۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۵۱، ۱۵۴، ۲۳۱

۲۸۱، ۲۸۲ و ۲: ۳۳، ۴۱، ۵۵، ۹۳

۹۵، ۱۵۲، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۲۹۲

۲۹۹، ۳۱۱، ۳۲۷، ۳۲۹، ۳۳۱، ۳۶۵

۳۸۴، ۳۸۵، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۲، ۴۳۳

۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۵

۵۱۸، ۶۱۳ و ۳: ۱۹۹، ۲۱۰، ۴۲۴

۴۷۲، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۲۲، ۵۲۷، ۵۵۷

۵۹۵، ۵۹۷، ۶۰۳

مجترة ۲: ۱۹۸، ۳۰۸، ۳۱۰، ۳۱۲، ۳۱۹

۳۲۳، ۳۲۹، ۳۴۷، ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۳

۳۶۵، ۳۶۶، ۳۷۸، ۳۷۹، ۳۸۰، ۳۸۱

۳۸۲، ۳۹۷، ۴۲۳، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۳۱

۴۳۴، ۴۳۷، ۴۳۸، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۲

۴۴۳، ۴۵۲، ۴۸۱، ۴۸۲، ۴۸۴، ۴۹۴

۴۹۵، ۵۱۵، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۴۲، ۵۹۲

۶۰۴، ۶۰۶ و ۳: ۱۶، ۸۰، ۸۵، ۱۰۰

۱۰۴، ۱۱۶، ۱۱۷، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۹

۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۹، ۱۷۵، ۱۷۹، ۱۹۰

۱۹۱، ۲۰۹، ۲۶۲، ۲۹۲، ۳۱۳، ۳۱۶

۳۴۱، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۸۰، ۳۹۸، ۴۳۲

۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۶۴، ۴۶۹، ۴۸۹

۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۷، ۴۹۸، ۵۱۹، ۵۲۰

۵۵۵، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۲، ۵۶۸

۵۷۹، ۵۸۳

ریاضیون ۲: ۳۳۹، ۶۰۴، ۶۰۵ و ۳: ۵۸۱

صوفیه (صوفی، دراویش) ۱: ۴۵، ۲۷۳

۲۸۴ و ۲: ۱۵۱، ۱۵۶، ۱۹۸، ۲۰۴

۲۴۳، ۲۵۸، ۲۸۳، ۳۰۶، ۳۱۲

و ۳: ۴۹۹، ۵۸۸

عرفا (عارف، اهل نظر، اهل کشف، اهل

عرفان) ۱: ۸۲، ۱۹۹، ۲۰۴، ۳۱۹

۳۳۹، ۳۴۰ و ۲: ۴۱، ۷۹، ۱۳۷، ۱۴۱

۱۵۴، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۸۴، ۱۸۵

۱۸۶، ۱۹۲، ۱۹۸، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳

۵۸۴، ۵۳۰، ۵۲۲، ۵۰۵	مجوس ۲: ۵۳۵
معتزلہ ۱: ۷، ۸، ۹، ۴۵، ۱۲۸، ۱۳۴ و ۲: ۱۵۱،	محدثین ۱: ۱۰۹، ۱۱۵، ۱۱۶، ۱۲۶، ۱۲۷
۲۹۴، ۱۹۳، ۱۵۷، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۳	و ۲: ۱۳۸، ۱۹۸، ۳۹۹ و ۳: ۸۰، ۸۲
مفوضہ ۲: ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۸، ۳۰۹، ۳۱۲،	۸۴، ۱۰۰، ۱۲۴، ۱۲۹، ۲۰۱، ۲۰۲
۳۳۴، ۳۳۳، ۳۱۹، ۳۱۴	۵۲۲، ۴۷۳، ۴۲۷، ۴۱۶
مليون ۱: ۷، ۱۰، ۱۱، ۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵،	مشائین ۱: ۵، ۴۴، ۵۸، ۶۲، ۱۰۳، ۱۹۱
۱۱۶ و ۳: ۴، ۵۰، ۵۲۵، ۵۳۰، ۵۷۵،	۲۰۵، ۲۱۸، ۲۳۱، ۲۸۱، ۲۸۳، ۲۸۴
۵۹۷، ۵۸۵	۳۲۹، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۸ و ۲: ۱۶۸
منطقيين (مناطقہ، اهل منطق) ۱: ۱۷۸، ۱۷۹،	۱۷۶، ۲۰۷، ۲۴۸، ۲۷۵، ۲۷۶، ۲۷۷
۱۸۱، ۱۸۶، ۲۱۱، ۲۲۳، ۳۷۰	۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۰، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶
و ۲: ۱۳، ۱۸، ۲۷۱، ۴۵۶ و ۳: ۱۰۴،	۳۶۹، ۳۸۰، ۳۸۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۱
۲۵۸، ۲۷۹، ۲۸۲، ۲۸۴، ۲۸۵، ۲۹۲،	۳۹۴، ۳۹۵، ۳۹۶، ۴۰۱، ۴۰۴، ۴۰۹
۳۲۱، ۳۹۸، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۸	۴۲۸، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۶
نصاری ۲: ۵۳۵، ۵۴۱	۴۴۷، ۴۵۴، ۴۹۷، ۵۱۷، ۵۱۹، ۵۲۰
يهود ۱: ۷، ۱۰ و ۲: ۵۳۵	و ۳: ۵۰، ۱۱۱، ۲۰۹، ۲۱۰، ۲۳۵
	۲۴۶، ۲۵۸، ۳۱۳، ۳۱۴، ۳۱۵، ۴۹۰

منابع

- آداب النفس: محمد بن محمد بن حسن بن قاسم حسینی عینائی، تحقیق و تصحیح سید کاظم موسوی میاموی، انتشارات مرتضوی، ۱۳۸۰ ق.
- آینه دانشوران: سید علیرضا ریحان یزدی، با تعلیقات ناصر باقری بیدهندی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۳۷۲ ش.
- اثولوجیا: افلوطین، تحقیق عبدالرحمان بدوی، انتشارات بیدار، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ ق.
- اجود التقریرات: میرزا محمد حسین نائینی، مقرّر سید ابوالقاسم موسوی خویی، انتشارات مصطفوی، قم.
- الاحتجاج: ابومنصور احمد بن علی بن ابی طالب طبرسی، تحقیق ابراهیم بهادری و محمد هادی به، انتشارات أسوه، چاپ اول، قم، ۱۴۱۳ ق.
- احیاء علوم الدین: ابو حامد محمد بن محمد غزالی، دارالهادی، چاپ اول، بیروت، ۱۴۱۲ ق.
- اربعین شیخ بهائی = الاربعون حدیثاً: محمد بن حسین جبعی عاملی، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ اول، قم، ۱۴۱۵ ق.
- اساس الاقتباس: نصیرالدین ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۵ ش.
- اسرار الحکم: حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح و تعلیق ابراهیم میانجی، کتابفروشی اسلامیة، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲ ش.
- اسفار ← الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه.
- اشارات = الاشارات والتنبیها: ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، ضمن شرح اشارات، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.

۶۵۰ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

اصطلاحات الصوفیه: کمال‌الدین عبدالرزاق کاشانی، تحقیق و تعلیق محمد کمال ابراهیم جعفر، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم، ۱۳۷۰ ش.

الاصول من الکافی: ابوجعفر محمد بن یعقوب کلینی رازی، تصحیح و تعلیق علی‌اکبر غفّاری، دار الکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران، ۱۳۶۳ ش.

الاعلام: خیرالدین زرکلی، دار العلم للملایین، بیروت، ۱۹۸۹ م.

اعلام الوری بأعلام الهدی: فضل بن الحسن الطبرسی، تصحیح علی‌اکبر غفّاری، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران، ۱۳۳۸ ش.

اعیان الشیعه: سید محسن امین، دار التعارف للمطبوعات، بیروت.

اقبال الاعمال: سید رضی‌الدین علی بن موسی بن جعفر بن طاوس، افست چاپ سنگی، دارالکتب الاسلامیه، تهران، ۱۳۴۹ ش.

الامالی: ابوجعفر محمد بن حسن طوسی، تحقیق مؤسسه بعثت، نشر دارالثقافه، چاپ اول، قم، ۱۴۱۴ ق. انجیل متی: طبعة مسیحیه، ۱۹۲۲ م.

الانسان الکامل: عزیزالدین بن محمد نسفی، تصحیح ماژیران موله، زبان و فرهنگ ایران، چاپ سوم، تهران، ۱۳۷۱ ش.

الانوار النعمانیه: سید نعمه الله جزائری، تحقیق محمد علی قاضی طباطبائی، مطبعة شرکت چاپ، تبریز، ۱۳۸۲ ق.

بحار الانوار الجامعة لدرر اخبار الائمة الاطهار: علامه محمد باقر مجلسی، داراحیاء التراث العربی، مؤسسه وفاء، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.

بحر المعارف: مولی عبدالصمد همدانی، انتشارات بیدار.

بررسی و تحلیلی از نهضت امام خمینی: سید حمید روحانی زیارتی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

البرهان فی تفسیر القرآن: سید هاشم حسینی بحرانی، تصحیح محمود بن جعفر موسوی زرنندی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ دوم، قم.

بصائر الدرجات فی فضائل آل محمد صلی الله علیه و آله و سلم: ابوجعفر محمد بن حسن بن فروخ صفّار قمی، تصحیح و تعلیق میرزا محسن کوجه باغی تبریزی، منشورات مکتبه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

البصائر النصيرية: ابن سهلان ساوجی، انتشارات مدرسه رضویه.

البلد الامین: تقی الدین ابراهیم کفعمی، چاپ سنگی.

بیان السعادة: حاج سلطان محمد گنابادی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.

تاریخ بغداد: خطیب بغدادی، دار الکتب العلمیه، بیروت.

تاریخ الحكماء قفطی: علی بن یوسف قفطی، ترجمه از مترجمی نامعلوم، به کوشش بهین دارائی،

انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۱ ش.

تاریخ حکماء و عرفای متأخر به صدر المتألهین: منوچهر صدوقی سها، انجمن اسلامی حکمت و

فلسفه ایران، تهران، ۱۳۵۹ ش.

التحصيل: ابوالحسن بهمنیار بن مرزبان، تصحیح و تعلیق مرتضی مطهری، انتشارات دانشگاه تهران،

چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.

تحف العقول عن آل الرسول ﷺ: ابومحمد حسن بن علی بن حسین بن شعبه حرّانی، تصحیح و

تعلیق علی اکبر غفّاری، انتشارات جامعه مدرسین، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۳ ش.

تصحیح الاعتقاد: ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عکبری بغدادی، تعلیق هبة الدین شهرستانی،

انتشارات رضی، قم، ۱۳۶۳ ش.

التعريفات: سید شریف علی بن محمد جرجانی، انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۰ ش.

التعليقات: ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تحقیق عبدالرحمان بدوی، انتشارات دفتر تبلیغات

اسلامی، قم.

التعليقات: ابونصر فارابی، تحقیق جعفر آل یاسین، انتشارات حکمت، تهران، ۱۳۷۱ ش.

تعلیقه بر شرح منظومه حکمت سبزواری: میرزا مهدی مدرّس آشتیانی، انتشارات دانشگاه تهران،

چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش.

تعلیقه بر شفا: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ضمن الهیات شفا، افست چاپ سنگی، انتشارات

بیدار.

تعلیقه علی حکمة الاشراف: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ضمن شرح حکمة الاشراف قطب

الدین شیرازی، انتشارات بیدار، چاپ سنگی، قم.

تفسیر برهان ← البرهان فی تفسیر القرآن.

۶۵۲ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

تفسیر الصافی: محمد محسن فیض کاشانی، تصحیح و تعلیق حسین اعلمی، دارالمرتضی للنشر، چاپ اول، مشهد.

تفسیر الطبری: ابوجعفر محمد بن جریر طبری، دارالفکر، بیروت، ۱۴۲۰ ق.

تفسیر العیاشی: ابونصر محمد بن مسعود عیاشی، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، مکتبه العلمیه الاسلامیه، تهران.

تفسیر القرآن الکریم: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح محمد خواجه‌ای، انتشارات بیدار، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۶ ش.

تفسیر القرآن الکریم: منسوب به محیی‌الدین بن عربی، تحقیق مصطفی غالب، انتشارات ناصر خسرو، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۸ ش.

تفسیر القمی: ابوالحسن علی بن ابراهیم قمی، انتشارات علامه، قم.

التفسیر الکبیر: فخر رازی، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی، چاپ سوم، قم، ۱۴۱۱ ق.

تفسیر نورالثقلین: عبدعلی بن جمعه عروسی حویزی، تصحیح و تعلیق سید هاشم رسولی محلاتی، مؤسسه اسماعیلیان، چاپ چهارم، قم، ۱۴۱۲ ق.

التقدیسات: محمد باقر بن محمد حسینی استرآبادی، نسخه خطی، کتابخانه مجلس شورای اسلامی.

التلویحات اللوحیه والعرشیه: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ ش.

تمهید القواعد: صائن‌الدین علی بن محمد التکره، با حواشی محمد رضا قمشه‌ای و میرزا محمود قمی، تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی، انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ۱۳۶۰ ش.

تنقیح المقال: شیخ عبد الله مامقانی، چاپ سنگی.

التوحید: ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، دارالمعرفه، بیروت.

تهذیب الاخلاق و تطهیر الاعراق: ابوعلی احمد بن محمد بن یعقوب بن مسکویه رازی، ضمن المبدأ والمعاد صدر المتألهین، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی.

تهذیب الاصول: امام خمینی، مقرر جعفر سبحانی تبریزی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۳۶۳ ش.

تهذیب المنطق: سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله هروی تفتازانی، ضمن حاشیه ملا عبدالله یزدی، مکتبه العلمیه الاسلامیه.

ثواب الاعمال وعقاب الاعمال: ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، انتشارات رضی، چاپ دوم، قم، ۱۳۶۸ ش.

جامع الاسرار و منبع الانوار: سیّد حیدر آملی، تصحیح و مقدّمه هانری کربن و عثمان اسماعیل یحیی، انتشارات علمی و فرهنگی و انجمن ایران شناسی فرانسه، چاپ دوم، ۱۳۶۸ ش.

جامع السعادات: محمد مهدی نراقی، تصحیح و تعلیق سیّد محمد کلانتر، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

الجمع بین رأی حکیمین: ابونصر فارابی، انتشارات الزهراء، تهران، ۱۳۶۲ ش.

جواهر الکلام فی شرح شرائع الاسلام: شیخ محمد حسن نجفی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ ش.

الجواهر النضید فی شرح منطق التجرید: جمال الدین حسن بن یوسف حلّی، انتشارات بیدار، چاپ پنجم، قم، ۱۴۱۳ ق.

حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقه: ابوالمجد مجدود بن آدم سنایی غزنوی، تصحیح مدرس رضوی، انتشارات دانشگاه تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۴ ش.

حکمة الاشراق: شهاب الدین یحیی سهروردی، ضمن مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کربن، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.

الحکمة المتعالیة فی الأسفار العقلیة الاربعه: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، انتشارات مصطفوی، چاپ دوم، قم.

الخصال: ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، تصحیح و تعلیق علی اکبر غفّاری، مؤسسه النشر الاسلامی قم، ۱۴۰۳ ق.

خُلصة الملكوت: میر محمد باقر بن شمس الدین محمد استرآبادی، ضمن قبسات، چاپ سنگی.

دانشنامه علائی: ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تصحیح دکتر محمد معین، بخش الهیات، کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۵۳ ش.

درّة التاج: محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی فارسی، تصحیح محمد مشکاة، انتشارات حکمت، چاپ دوم، ۱۳۶۵ ش.

الدرّ المثنور: جلال الدین عبدالرحمان سیوطی، منشورات مکتبة آية الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

دیوان الامام علی عليه السلام: جمع و ترتیب عبد العزیز الکرّم، انتشارات کتابخانه ارومیه، قم.

۶۵۴ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

دیوان حافظ: لسان الغیب حافظ شیرازی، به اهتمام سیّد ابوالقاسم انجوی شیرازی، انتشارات جاویدان، چاپ هشتم، ۱۳۷۲ ش.

الذریعة الی تصانیف الشیعه: شیخ آغا بزرگ تهرانی، مؤسسه اسماعیلیان، قم.

رسائل: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.

رسائل حکیم سبزواری: حاج ملا هادی سبزواری، تصحیح سید جلال الدین آشتیانی، انتشارات اسوه، تهران، ۱۳۷۶ ش.

رسالة أضحویه فی امر معاد: ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، مصر.

رسالة الحدوث: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ضمن مجموعه رسائل ملاً صدرا، انتشارات مصطفوی، چاپ سنگی.

رسالة سه اصل: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، با مقدمه سید حسین نصر، انتشارات مولی، تهران، ۱۳۶۰ ش.

رسالة شرح مسألة علم: محمد بن محمد بن حسن طوسی، تحقیق عبدالله نورانی، دانشگاه مشهد، ۱۳۴۵ ش.

رسالة الشیخ الی علماء مدینة السلام: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، ضمن رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار.

رسالة فی الجواب عن الأسئلة النصیریة: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، ضمن المبدأ و المعاد، چاپ سنگی، انتشارات مصطفوی.

رسالة فی السعادة: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، ضمن رسائل ابن سینا، انتشارات بیدار.

رسالة المضمون بها علی غیر اهلها: ابو حامد محمد بن محمد غزالی، ضمن الانسان الكامل للجیلی، مصر. رشحات البحار: شیخ محمد علی شاه آبادی، شرح محمد شاه آبادی.

روضات الجنّات فی أحوال العلماء والسادات: محمد باقر موسوی خوانساری، انتشارات اسماعیلیان، قم.

روضة المتقین فی شرح من لا یحضره الفقیه: مولی محمد تقی مجلسی، تعلیق سیّد حسین موسوی کرمانی و شیخ علی پناه اشتهااردی، بنیاد فرهنگ اسلامی.

- ریحانة الأدب: میرزا محمد علی مدرس تبریزی، کتابفروشی خیام، تهران، ۱۳۶۹ ش.
- زندگینامه رجال و مشاهیر ایران: حسن مرسلوند، انتشارات الهام، تهران، ۱۳۷۴ ش.
- زندگینامه سیاسی امام خمینی: محمد حسن رجبی، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۷ ش.
- سفينة البحار: شیخ عباس قمی، دارالتعارف للمطبوعات، بیروت.
- سنن ابن ماجه: ابو عبدالله محمد بن یزید قزوینی، تحقیق و تعلیق محمد فؤاد عبدالباقی، دارالفکر، بیروت.
- سنن الترمذی: محمد بن عیسی بن سوره ترمذی، تحقیق و تصحیح عبدالوهاب عبداللطیف، دارالفکر، چاپ دوم، بیروت، ۱۴۰۳ ق.
- شرح اشارات = شرح الاشارات والتنبيهات: خواجه نصیرالدین محمد بن محمد بن حسن طوسی، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ۱۴۰۳ ق.
- شرح اشارات، فخر رازی ← شرحی الاشارات.
- شرح اصول الکافی: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، چاپ سنگی.
- شرح تجرید العقاید: علاءالدین علی بن محمد قوشچی، افسست چاپ سنگی، انتشارات رضی و بیدار.
- شرح توحید الصدوق: قاضی سعید محمد بن محمد مفید قمی، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول، تهران، ۱۴۱۵ ق.
- شرح حال و آرای فلسفی ملاصدرا: سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.
- شرح حکمة الاشراق: شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ ش.
- شرح حکمة الاشراق: محمود بن مسعود بن مصلح کازرونی فارسی شافعی، چاپ سنگی.
- شرح شطیحات: شیخ روزبهان بقلی شیرازی، تصحیح هانری کربن، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۰ ش.
- شرح فصوص الحکم: کمال الدین عبدالرزاق کاشانی، انتشارات بیدار، چاپ چهارم، قم، ۱۳۷۰ ش.
- شرح فصوص الحکم: محمد داود بن محمود قیصری رومی، افسست چاپ سنگی، انتشارات بیدار، ۱۳۶۳ ش.
- شرح مثنوی معنوی: حاج ملا هادی سبزواری، چاپ سنگی.
- شرح المطالع: ابو جعفر محمد بن محمد رازی، افسست چاپ سنگی، انتشارات کتبی نجفی، قم.

۶۵۶ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

شرح المقاصد: سعدالدین مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی، تحقیق و تعلیق عبدالرحمان عمیره، انتشارات رضی، چاپ اول، قم، ۱۳۷۰-۱۳۷۱ ش.

شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم: سید جلال الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم، ۱۳۷۰ ش.

شرح المنظومه: حاج ملاهادی سبزواری، انتشارات علامه، چاپ ششم، قم، ۱۳۶۹ ش.

شرح المواقف: سید شریف علی بن محمد جرجانی، انتشارات رضی، چاپ اول، قم، ۱۴۱۲ ق.

شرح نهج البلاغه: کمال الدین میثم بن علی بن میثم بحرانی، دار العالم الاسلامی، بیروت، ۱۴۰۲ ق.

شرح الهدایة الأثیریة: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، چاپ سنگی.

شرحی الاشارات: نصیرالدین ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسی و فخرالدین رازی، انتشارات کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی، قم، ۱۴۰۴ ق.

الشفاء (الطبیعیات): شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.

الشفاء (المنطق): شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، طبع مصر.

الشفاء (الهیات): شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تعلیق صدرالدین شیرازی، انتشارات بیدار، چاپ سنگی.

شوارق الإلهام: عبدالرزاق لاهیجی فیاض، چاپ سنگی، انتشارات مهدوی، اصفهان.

الشواهد الربوبیة: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم، مشهد، ۱۳۶۰ ش.

صحیح البخاری: ابو عبدالله محمد بن اسماعیل بخاری جعفی، دارالقلم، بیروت، ۱۴۰۷ ق.

صحیح مسلم: ابوالحسین مسلم بن حجاج قشیری نیشابوری، دارالفکر، چاپ اول، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

صحیفه امام: مجموعه آثار امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۸ ش.

صحیفه سجادیه: حضرت سیدالساجدین امام علی بن الحسین علیه السلام، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۷۸ ش.

العروة الوثقی: سید محمد کاظم یزدی، انتشارات علمیه اسلامیة، تهران، ۱۳۶۳ ش.

علل الشرائع: ابوجعفر محمد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، دارالبلاغه، بیروت.

علم الیقین: مولی محمد محسن فیض کاشانی، انتشارات بیدار، قم، ۱۴۰۰ ق.

عوالی اللثالی: ابن ابی جمهور محمد بن علی بن ابراهیم احسائی، تحقیق مجتبی عراقی، مطبعة سيّد الشهداء، چاپ اوّل، قم، ۱۴۰۳ ق.

عيون اخبار الرضا عليه السلام: ابوجعفر محمد بن علی بن حسين بن موسى بن بابويه قمي، تصحيح سيّد مهدي حسيني لاجوردی، انتشارات جهان، تهران.

غرر الحكم و درر الكلم: عبدالواحد بن محمد تميمی آمدی، انتشارات اعلمی، بيروت، ۱۴۰۷ ق.

الغيبه: محمد بن ابراهیم بن جعفر نعمانی، انتشارات اعلمی، چاپ اوّل، بيروت، ۱۴۰۳ ق.

الفتوحات المكيه: ابو عبدالله محمد بن علی حاتمی طائی، دار احیاء التراث العربی، بيروت.

الفروع من الكافي: ابوجعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق كليني رازی، دارالكتب الاسلاميه، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۷ ش.

فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتصال: ابوالوليد محمد بن رشد، مترجم جعفر ساجد، انتشارات انجمن فلسفه ايران، تهران، ۱۳۵۸ ش.

فصوص الحكم: ابو عبدالله محمد بن علی حاتمی طائی، تعليق ابو العلاء عفيفي، انتشارات الزهراء، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۰ ش.

فصوص الحكم: فارابی، تحقيق شيخ محمد حسن آل ياسين، انتشارات بيدار، قم، ۱۴۰۵ ق.

الفصول الغروية في الأصول الفقهية: محمد حسين بن عبدالرحيم اصفهاني، دار احیاء العلوم الاسلاميه، چاپ سنگی، قم، ۱۴۰۴ ق.

فوائد الأصول: محمد حسين غروي نائینی، مقرّر محمد علی کاظمی خراسانی، تعليق ضياء الدين عراقی، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ چهارم، قم، ۱۴۱۴ ق.

فوائد ثمانية: ابوجعفر محمد بن محمد بن حسن طوسي، ضمن تلخيص المحصل، دار الأضواء، چاپ دوم، بيروت، ۱۴۰۵ ق.

القاموس المحيط: مجدالدين محمد بن يعقوب فيروزآبادی، دار الجیل، بيروت.

القبسات: مير محمد باقر بن شمس الدين محمد استرآبادی، به اهتمام دکتر مهدي محقق، انتشارات دانشگاه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۴ ش.

قصص العلماء: ميرزا محمد بن سليمان تنكابنی، انتشارات علميه اسلاميه، تهران.

كشف الحقائق: عبد العزيز بن محمد نسفی، تحقيق احمد مهدي دامغانی، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، ۱۳۴۴ ش.

۶۵۸ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

کشف المراد فی شرح تجرید الاعتقاد: جمال‌الدین ابومنصور حسن بن یوسف بن علی بن محمد بن مطهر حلّی، تصحیح و تعلیق حسن حسن‌زاده آملی، دفتر انتشارات اسلامی، قم.

کفایة الأصول: محمد کاظم خراسانی، مؤسسه آل‌البیت علیهم‌السلام لاحیاء التراث، چاپ اوّل، قم، ۱۴۰۹ ق.
کلمات مکنونه: محمد محسن فیض کاشانی، تصحیح و تعلیق عزیزالله عطاردی قوچانی، انتشارات فراهانی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۰ ش.

کلیات سعدی: مصلح‌الدین سعدی بن عبدالله شیرازی، تصحیح محمدعلی فروغی، چاپ چهارم، تهران، ۱۳۷۴ ش.

کلیله و دمنه: ابوالمعالی نصرالله بن محمد بن عبدالحمید منشی، تصحیح عبدالعظیم قریب، شهر کتاب و انتشارات سعدی، چاپ چهارم، ۱۳۶۸ ش.

کمال‌الدین و تمام النعمه: ابوجعفر محمد بن علی بن الحسین بن بابویه قمی، تصحیح علی اکبر غفّاری، مکتبه صدوق، تهران، ۱۳۹۰ ق.

کنز العمال فی سنن الاقوال و الافعال: علاء‌الدین علی متقی بن حسام‌الدین هندی، مؤسسه رسالت، بیروت، ۱۴۰۹ ق.

الکنى واللقاب: شیخ عباس قمی، انتشارات کتابخانه صدر، تهران، ۱۳۶۸ ش.

گلشن راز: شیخ محمود شبستری، تصحیح دکتر صمد موحد، کتابخانه طهوری، تهران، ۱۳۶۸ ش.

لسان العرب: ابن منظور، تعلیق علی شیری، دار احیاء التراث العربی، چاپ اوّل، بیروت، ۱۴۰۸ ق.

المباحثات: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، تعلیق محسن بیدارفر، انتشارات بیدار، چاپ اوّل، قم، ۱۴۱۳ ق.

المباحث المشرقیه: فخرالدین رازی، تحقیق محمد المعتمد بالله بغدادی، دار الکتاب العربی، بیروت، ۱۴۱۰ ق.

المبدأ والمعاد: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، به اهتمام عبدالله نورانی، مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اوّل، تهران، ۱۳۶۳ ش.

المبدأ والمعاد: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، افسست چاپ سنگی، انتشارات مصطفوی.

مثنوی معنوی: جلال‌الدین محمد بلخی، با همکاری مهدی آذریزدی، مطابق با نسخه نیکلسون، انتشارات پژوهش، تهران، ۱۳۷۸ ش.

مجمع البيان في تفسير القرآن: ابوعلی فضل بن حسن طبرسی، تعليق هاشم رسولي محلاتی و فضل الله یزدی طباطبایی، دارالمعرفه، بیروت.

مجموعه رسائل فارابی: ابونصر محمد بن احمد بن طرخان فارابی.

المحاكمات: ابوجعفر قطب الدين محمد بن محمد رازی، ضمن شرح الاشارات والتنبيهات، دفتر نشر کتاب، چاپ دوم، ١٤٠٣ ق.

المحجة البيضاء في تهذيب الاحياء: مولى محمد محسن فيض كاشاني، تصحيح و تعليق على اكبر غفاري، دفتر انتشارات اسلامي، چاپ دوم، قم.

مرآة الجنان: عبد الله بن اسعد يافعي، تحقيق خليل منصور، دار الكتب علميه، بيروت، ١٤١٧ ق.

مرآة العقول في شرح اخبار آل الرسول: علامه محمد باقر مجلسي، تصحيح سيد هاشم رسولي، دارالكتب الاسلاميه، چاپ دوم، تهران، ١٤٠٤ ق.

المسائل السرويه: ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان عكبري بغدادی، ضمن مصنفات شيخ مفيد، ج ٧، تحقيق صائب عبدالحميد، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، چاپ اول، ١٤١٣ ق.

المستدرک على الصحيحين: ابو عبدالله حاكم نيشابوري، دارالمعرفه، بيروت.

مسند احمد: احمد بن حنبل، دارالفكر، بيروت.

المشاعر: صدرالدين محمد بن ابراهيم شيرازي، ترجمه فارسي بديع الملك ميرزا عماد الدوله و ترجمه و تعليقه هانري كرين، كتابخانه طهوري، چاپ دوم، ١٣٦٣ ش.

مصباح الأنس في شرح مفتاح غيب الجمع والوجود: محمد بن حمزة بن محمد عثمانی، تعليق ميرزا هاشم بن حسن بن محمد على گيلاني اشكوري و حسن حسن زاده آملی، انتشارات فجر، چاپ سنگی، چاپ دوم، تهران، ١٣٦٣ ش.

مصباح الكفعمي أو جنة الامان الواقية و جنة الايمان الباقيه: تقی الدين ابراهيم بن علی بن حسن كفعمی، مؤسسة النعمان، بيروت، ١٤١٢ ق.

مصباح المتهجد وسلاح المتعبد: شيخ الطائفة ابوجعفر محمد بن حسن طوسي، تصحيح اسماعيل انصاري.

مصباح الهداية الى الخلافة والولاية: امام خميني، با مقدمة سيد جلال الدين آشتياني، مؤسسه تنظيم و نشر آثار امام خميني، ١٣٧٢ ش.

۶۶۰ تقریرات فلسفه / ج ۳ / نمایه‌ها

المطارحات: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ضمن مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ ش.

مطرح الأنظار: شیخ مرتضی انصاری، مقرر شیخ ابوالقاسم کلانتر، چاپ سنگی.

المطالب العالیة من العلم الالهی: محمّد بن عمر بن حسین فخرالدین رازی، تحقیق احمد حجازی سقا، انتشارات شریف رضی.

المظاهر الالهیة: صدرالدین محمد بن ابراهیم شیرازی، با مقدمه سید محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران، ۱۳۷۸ ش.

معانی الاخبار: ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن موسی بن بابویه قمی، تصحیح علی اکبر غفّاری، دفتر انتشارات اسلامی، قم، ۱۳۶۱ ق.

المعتبر فی الحکمه: ابوالبرکات هبة‌الله بن علی بن ملکا بغدادی، دانشگاه اصفهان، چاپ دوم، اصفهان، ۱۳۷۳ ش.

مفتاح غیب الجمع والوجود: صدرالدین محمّد بن اسحاق قونوی، ضمن مصباح الأنس، انتشارات فجر، چاپ سنگی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۳ ش.

المقاومات: شهاب‌الدین یحیی سهروردی، ضمن مجموعه مصنّفات شیخ اشراق، تصحیح هانری کرین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۷۲ ش.

الملل والنحل: محمّد بن عبدالکریم شهرستانی، تخریج محمّد بن فتح‌الله بدران، انتشارات رضی، چاپ دوم.

المناقب: ابوجعفر رشیدالدین محمّد بن علی بن شهر آشوب سروی مازندرانی، انتشارات علامه، قم.

مناهج الوصول: امام خمینی، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، تهران، ۱۳۷۳ ش.

منطق ارسطو: ارسطو، تحقیق دکتر عبد الرحمن بدوی، وكالة المطبوعات، کویت، ۱۹۸۰ م.

منطق المشرقیین: شیخ رئیس ابوعلی حسین بن عبدالله بن سینا، انتشارات کتابخانه آیه‌الله مرعشی نجفی، چاپ دوم، قم، ۱۴۰۵ ق.

من لا یحضره الفقیه: ابوجعفر محمّد بن علی بن حسین بن بابویه قمی، دارالکتب الاسلامیه، چاپ پنجم، تهران، ۱۴۱۰ ق.

منیة المرید فی ادب المفید والمستفید: زین‌الدین بن علی عاملی، مؤسسه النشر الاسلامی، قم، ۱۴۱۹ ق.

- موسوعة اطراف الحديث النبوي: محمد سعيد بسيوني زغلول، عالم التراث، بيروت، ١٤١٠ ق.
- النجاة: شيخ الرئيس ابو علي حسين بن عبدالله بن سينا، انتشارات مرتضوى، ١٣٦٤ ش.
- نزهة الارواح و روضة الافراح: محمد بن محمود شهرزورى، ترجمه مقصود على تبريزى، به كوشش محمد تقى دانش پژوه و محمد سرور مولايى، انتشارات علمى و فرهنگى، تهران، ١٣٦٥ ش.
- نقد المحصل: ابو جعفر محمد بن محمد بن حسن طوسى، دار الأضواء چاپ دوم، بيروت، ١٤٠٥ ق.
- نقد النصوص فى شرح نقش الفصوص: نورالدين عبدالرحمان بن احمد جامى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، چاپ دوم، تهران، ١٣٧٠ ش.
- نقد النقود فى معرفة الوجود: سيد حيدر آملى، ضمن جامع الأسرار و منبع الأنوار، تصحيح هانرى كرن و عثمان اسماعيل يحيى، انتشارات علمى و فرهنگى و انجمن ايران شناسى فرانسى، چاپ دوم، ١٣٦٨ ش.
- نوادير الاخبار فيما يتعلّق بأصول الدين: مولى محمد محسن فيض كاشانى، تحقيق مهدى انصارى قمى، مؤسسه مطالعات و تحقيقات فرهنگى، تهران، ١٣٧١ ش.
- نهاية الدراية فى شرح الكفايه: محمد حسين اصفهانى، مؤسسه آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، چاپ اول، قم، ١٤١٤ ق.
- نهج البلاغه: ابوالحسن محمد رضى بن حسن موسى، تحقيق صبحى صالح، انتشارات هجرت، قم، ١٣٩٥ ق.
- الواردات القلبية: صدر الدين محمد بن ابراهيم شيرازى، با مقدمه احمد شفيعيا، انجمن فلسفه ايران، تهران، ١٣٥٨ ش.
- وسائل الشيعة الى تحصيل الشريعة: محمد بن حسن حرّ عاملى، تصحيح و تحقيق عبدالرحيم ربّانى شيرازى، دار احياء التراث العربى، چاپ چهارم، بيروت، ١٣٩١ ق.
- وفيات الاعيان: ابوالعباس احمد بن محمد ابن خلكان، تحقيق احسان عباس، دار صادر، بيروت.
- هدية الاحباب: شيخ عباس قمى، انتشارات امير كبير، تهران، ١٣٦٣ ش.