

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ترجمه
اسفار

صدر المتألهين شیرازی (ملاصدرا)

باب هشتم

إِبْطالِ تَناسُخِ

باب نهم

مَلَكاتِ نَفْسِ انْسانِ

باب دهم

مَعادِ رُوحانی

باب یازدهم

مَعادِ جِسمانی

ترجمه

محمد خواجوی



ترجمه اسفار اربعه

سفر چهارم

از خلق به خلق

۴ / ۲



انتشارات نوئی

صدرالدين شيرازى، محمدبن ابراهيم، ۹۷۹ - ۱۰۵۰ق.
[الحکمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه - فارس]
ترجمه اسفار صدرالمتألهين شيرازى (ملاصدرا)؛
ترجمه محمد خواجوى. - تهران: مولى، ۱۳۷۸ -

ج. ISBN
ISBN 964-5996-39-2 (ج. ۱)
ISBN 964-5996-42-0 (ج. ۳، ق. ۱)
ISBN 964-5996-43-0 (ج. ۳، ق. ۲)
ISBN 964-5996-46-5 (ج. ۴، ق. ۱)
ISBN 964-5996-47-3 (ج. ۴، ق. ۲)

مهرستونيسى براساس اطلاعات فيبا .
مدرجات: ج. ۱. ترجمه اسفار اربعه: سفر اول
از خلق به حق -- ج. ۳.
ترجمه اسفار اربعه: سفر سوم از حق به خلق -- ج. ۴.
ترجمه اسفار اربعه از خلق به خلق.
ج. ۳، ق. ۱: ۱۲۰۱ چاپ اول: ۱۳۷۹.
ج. ۴، ق. ۱: ۱۲۰۱ چاپ اول: ۱۳۸۰.
الفلسفه اسلامى -- متون قديمى تا قرن ۱۴.
الملاصدراوى، محمد، ۱۳۱۳ - ، مترجم. ب. عنوان.
ج. عنوان: الحكمة المتعالیه فی الاسفار الاربعه.
فارسي. د. عنوان: اسفار اربعه.

۱۸۹۱

BBR ۱۰۸۴
۱۳۸۰

*۷۸-۹۱۰۴

کتابخانه مجلسی ایران
محل نگهداری



انتشارات مولى

تهران: خیابان انقلاب - چهارراه ابوریحان - شماره ۱۲۸۲
تلفن: ۶۴۰۹۴۴۳ - نمابر: ۶۹۴۶۴۲۹ - ص. پ. ۷۴۶ - ۱۳۱۴۵

شابک: ۳-۴۷-۵۹۹۶-۹۶۴
ISBN 964 - 5996 - 47 - 3

۱۱۳/۳
۸۳

ترجمه اسفار اربعه

سفر چهارم - جلد دوم

صدرالمتألهين شيرازى - ملاصدرا

ترجمه: محمد خواجوى

چاپ اول: ۱۳۸۰ = ۱۴۲۲

چاپ دوم: ۱۳۸۳ = ۱۴۲۵

تعداد: ۱۶۰۰ نسخه

لیتوگرافی: تصویر

چاپخانه: ایران مصور

صحافی: امین

حروفچین و صفحه‌آرا: مریم محقق بسایی

نگاره روی جلد: استاد رینت‌السادات امامی

۴۵۰۰۰ ریال

کلیه حقوق مربوط به این اثر محفوظ و متعلق به انتشارات مولى است

فهرست مطالب

باب هشتم: ابطال تناسخ

(۱ - ۷۲)

- فصل اول: ابطال تناسخ به گونه ای عرشی ۳
- فصل (۲): اقسام تناسخ و ردّ آراء طرفداران آن ۹
- فصل (۳): دفع شک‌های باقی مانده طرفداران انتقال ۲۷
- فصل (۴): نسبتِ نَفْس به بدن، زمانِ مرگ طبیعی و ناگهانی ۴۶
- فصل (۵): ذات همان نَفْس است که حی و مدرك و سمیع و بصیر و عاقل است ۵۲
- فصل (۶): بررسی نظریه شیخ اشراق در این باب ۶۰
- فصل (۷): قوای بدنی در نَفْس حکم سایه را دارند ۶۳
- فصل (۸): اولین تعلق گیرنده به نَفْس ۶۸

باب نهم: مَلَکاتِ نَفْسِ انسانی

(۷۳-۱۱۵)

- فصل اول: ویژگیهای انسان ۷۵

شش / ترجمه اسفار - سفر چهارم

- ۸۳ فصل (۲): اوصاف نفس انسانی
- ۸۹ فصل (۳): منازل و درجات انسان به حسب قوای نفسش
- ۹۰ فصل (۴): ارتقاء مُدرکات و مراتب تجرّد
- ۱۰۰ فصل (۵): مراتب قبول تجزیه در قوای نفسانی و اینکه بدن چگونه بدن شخصی باقی می‌ماند

باب دهم: معاد روحانی

(۱۱۷-۱۹۱)

- ۱۱۹ فصل اوّل: ماهیت سعادت حقیقی
- ۱۲۳ فصل (۲): حصول سعادت و منشاء محجوب بودن نفس از آن
- ۱۳۰ فصل (۳): شقاوتی که به اِزاء سعادت حقیقی می‌باشد
- ۱۳۶ فصل (۴): خالی بودن بعضی از نفوس از سعادت اخروی
- ۱۴۱ فصل (۵): حصول عقلِ فعال در نفوس
- ۱۴۶ فصل (۶): حالات فرشته روحانی (عنقاء)
- ۱۴۸ فصل (۷): سعادت و شقاوتِ حسی اخروی
- ۱۶۷ فصل (۸): اختلاف آراء در باب معاد
- ۱۷۰ فصل (۹): دلایل منکران مُعاد
- ۱۷۵ فصل (۱۰): تفاوت مراتب مردمان در ادراک معاد
- ۱۸۵ فصل (۱۱): رفعت و برتری دانش معاد

باب یازدهم: معاد جسمانی

(۱۹۳-۴۰۸)

- ۱۹۵ فصل اوّل: بیان اصولی چند در معاد جسمانی
- ۲۰۷ فصل (۲): نتیجه آنچه پیش از این گفته شد
- ۲۱۰ فصل (۳): دفع شبهات منکران حشر اجساد
- ۲۳۱ فصل (۴): گور حقیقی بستانی از بهشت یا گودالی از جهنم است
- ۲۳۳ فصل (۵): عذاب قبر

فهرست مطالب / هفت

۲۳۳	فصل (۶): آنچه پس از مرگ از انسان باقی می ماند
۲۳۵	فصل (۷): مادهٔ آخرت و هیولای صور جاودان آن
۲۳۷	فصل (۸): در بعث و برانگیختن
۲۳۸	فصل (۹): حشر خلایق
۲۴۴	فصل (۱۰): نَفْسِ انسانی را انواع فراوانی از حشر است
۲۴۸	فصل (۱۱): انسان دارای حشرهای بی شمار است
۲۵۰	فصل (۱۲): مرگ و برانگیخته شدن حق است
۲۵۵	فصل (۱۳): اشاره به حشر تمام موجودات به خداوند
۲۵۷	قضیهٔ اوّل: حشر عقول خالص به خداوند
۲۵۹	قضیهٔ دوم: حشر نفوس ناطقه به خداوند
۲۶۱	قضیهٔ سوم: حشر نفوس حیوانی
۲۶۸	قضیهٔ چهارم: حشر قوای نباتی
۲۷۰	قضیهٔ پنجم: حشر جماد و عناصر
۲۷۷	قضیهٔ ششم: حشر هیولا و اجسام مادی
۲۸۶	فصل (۱۴): قیامت و رستاخیز
۲۸۷	فصل (۱۵): معنی دمیدن در صور
۲۹۱	فصل (۱۶): دو قیامت صُغرا و کبرا
۲۹۴	فصل (۱۷): کدام یک از اجسام در آخرت محشور می شوند و کدام یک نمی شوند
۲۹۶	فصل (۱۸): حالِ صاحبان بصیرت در این جهان
۲۹۷	فصل (۱۹): صراط
۳۰۵	فصل (۲۰): نامه های اعمال
۳۱۲	فصل (۲۱): حقیقت حساب و میزان
۳۲۰	فصل (۲۲): طوایف مردمان در روز رستاخیز
۳۲۲	فصل (۲۳): حالانی که روز رستاخیز عارض می گردد
۳۳۵	فصل (۲۴): ماهیت بهشت و دوزخ
۳۴۷	فصل (۲۵): مظاهر بهشت و دوزخ و مشاهده آن دو

هشت / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۳۴۸	فصل (۲۶): درهای بهشت و دوزخ
۳۵۵	فصل (۲۷): حقیقت احوال بهشت و دوزخ
۳۶۷	فصل (۲۸): چگونگی خلود دوزخیان در آتش
۳۸۳	فصل (۲۹): شناخت جهنم و ماده و صورت آن
۳۹۱	فصل (۳۰): محلّ رنج‌ها و دردها در جهنم
۳۹۴	فصل (۳۱): آتشبانان دوزخ و شمار آنها
۳۹۷	فصل (۳۲): درجات سلوک الی‌الله و رسیدن به بهشت حقیقی
۴۰۱	فصل (۳۳): درخت طوبی و درخت زقوم
۴۰۵	فصل (۳۴): تجدد و نو شدن حالات بر بهشتیان و دوزخیان

فهارس

(۴۳۷-۴۱۱)

۴۱۳	فهرست آیات
۴۲۰	فهرست احادیث
۴۲۴	فهرست اعلام و اصطلاحات

ترجمهٔ اسفار – سفر چهارم

باب هشتم

إبطال تناسخ

باب هشتم

در ابطال تناسخ نفوس و ارواح و دفع آنچه که طرفداران تناسخ
بدان چنگ زده‌اند و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در ابطال تناسخ به‌گونه‌ای عرشی

بدان این مسأله محل لغزش گامها و منشاء خطای فهم‌ها است و علتش چیزی است که در سخن پیشینیان از انبیای کامل و اولیای واصل آمده و به ظاهرش دلالت بر ثبوت نقل و تناسخ دارد، و آنچه که از حکمای پیشین مانند افلاطون و سقراط و غیر این دو نقل و حکایت شده، نزد ما دارای محملی صحیح است و به زودی بیان خواهیم داشت؛ و ما به فضل و کرم الهی و الهامش، نفی تناسخ را مطلقاً با براهینی قوی دانستیم، خواه به‌صورت نزول باشد و یا صعود.

و آن اینکه نفس - همان‌گونه که بارها دانستی - تعلق ذاتی به بدن دارد و بینشان ترکیب طبیعی اتحادی است و اینکه هر یک از آن دو را با دیگری، حرکت ذاتی جوهری می‌باشد، و نفس - و همین‌طور بدن - در آغاز حدوثشان در حالاتشان امری بالقوه‌اند و در هر وقتی، شأن دیگری از شئون ذاتی - به‌إزاء سالهای نوزادی و کودکی و جوانی و پیری و کهنسالی و غیراینها - دارند و هردو باهم، از قوه به فعل خارج می‌گردند، و درجات قوه و فعل در هر نفس معینی، به‌إزاء درجات قوه و فعل است در بدن خاص او - مادام که تعلقش بدنی است - و هیچ نفسی نیست جز آنکه در مدت حیات

جسمانیش از قوه به فعل خارج می‌گردد و آن را به حسب افعال و اعمال نیک و بد، نوعی از فعلیت و تحضُّل، در وجوب [وجود] است، خواه در سعادت و نیکبختی باشد و خواه در بدبختی و شقاوت، و چون در نوعی از انواع بالفعل گردید، بازگشت و صیوروتش بار دگر در حدّ قوهٔ محض، از محالات است، چنانکه حیوان، پس از رسیدنش به کمال خلقت، نطفه و علقه گردیدنش از محالات است، چون این حرکت، جوهری ذاتی است و برعکس شدنش به جبر و یا طبع و یا اراده و یا اتفاق، امکان‌پذیر نیست، زیرا اگر نفس جدا شده‌ای به بدن دیگر - هنگامی که جنین و یا غیر جنین است - تعلق بگیرد، لازم می‌آید که یکی از آن دو بالقوه باشد و دیگری بالفعل و شئی، از آن روی که بالفعل است بالقوه باشد و این ممتنع و محال است، زیرا بین آن دو، ترکیب طبیعی اتحادی است و ترکیب طبیعی محال است بین دو چیزی باشد که یکی از آن دو بالفعل و دیگری بالقوه باشد.

این چیزی است که در خاطر ما است، و بیانش به‌گونه‌ای که نزد آنان مقرر و ثابت است اینک: صورت - در هر مرکب طبیعی - از ماده و صورت است، خواه نفس باشد و یا طبیعت، بین نفس و بین ماده‌اش - خواه بدنی حیوانی باشد و یا جسم طبیعی دیگر و یا چیزی دیگر - نوعی اتحاد است که زوال یکی از آن دو و بقای دیگری - از آن روی که ماده و یا صورت‌اند - امکان‌پذیر نیست، زیرا نسبت ماده به صورت، نسبت نقص است، چنانکه بر این امر براهین گوناگون - با بیانات حکمی و تعلیمات الهی - اقامه شده است، بنابراین وجود هر ماده‌ای به صورتش است که بدان، از قوه به فعل خارج می‌شود و هادیت (مشخص بودن) هر صورتی از حیث ذات و ماهیتش - از آن روی که این صورت است - به ماده‌اش می‌باشد که حامل تشخیص آن و مخصّص احوال و افعال خاص آن می‌باشد.

پس هر ماده‌ای که تکوّن و وجود می‌یابد، به واسطهٔ تکوّن صورتش با آن که از سنخش می‌باشد تکوّن و وجود می‌یابد، و چون فاسد و تباه گردد، صورتش هم با آن فاسد و تباه می‌گردد، زیرا دانستی که صورت هر چیزی تمام و کمال آن چیز است، پس وجود شئی ناقص - از آن روی که ناقص است - محال می‌باشد، چون تمام شئی، مقوّم و علّتش می‌باشد، و همین‌طور کمال شئی - از آن روی که کمالش می‌باشد -

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۵

هنگامی که فاسد و تباه گردد، آن شئی هم فاسد و تباه می‌گردد؛ آری! بسا می‌شود که صورت - نه از آن روی که صورت چیزی است بلکه به اعتبار اینکه ذاتی مستقل و صورت ذات خودش است - دارای وجود دیگری است، در این صورت وجودش، مستلزم وجود ماده - با آن صورت - نمی‌باشد، و همین‌طور گاهی ماده چیزی - نه از آن روی که ماده آن چیز است - به صورت دیگری غیر این صورت تقوّم داشته و با آن پدید می‌آید و با آن - در گونه و شکل دیگری از وجود - اتحاد پیدا می‌کند، و این بدان جهت است که حقیقت ماده در ذات خودش، حقیقت مبهم جنسی است که شأنش اتحاد با مبادی فصل‌های مخالف هم - یعنی صور نوعی - می‌باشد.

پس همان‌طور که اگر بخشی (حصّه‌ای) از جنس معدوم گردد، فصل محصّل آن هم با وی معدوم می‌شود، و اگر آن فصل هم معدوم گردد، آن حصّه و بخش جنسی هم که با آن متحد است و از حیث نوع بدان تقوّم دارد معدوم می‌شود؛ حال نسبت هر نفسی به بدن خاص خودش - در ملازمه بینشان در کون و فساد - این‌گونه است، زیرا نفس - از آن حیث که نفس است - به‌عینه صورت نوعی بدن و علت صوری ماهیت نوع محصّل نفسانی است، و بدن - از آن روی که بدن است - ماده نفسی است که بدان تعلق دارد و نیز، علت مادّیت نوع می‌باشد.

و بارها دانستی که نفس، مادام که از حیث جوهر ضعیف و از جهت وجود پست و خسیس است، نیازمند به مقارنه و جفت بودنش با بدن طبیعی - مانند دیگر صور و اعراض - می‌باشد، و چون کار بین آن دو بر این‌گونه است، ناگزیر تلازم در وجود و معیّت ذاتی بین آن دو - به‌گونه‌ای که بیانش در مبحث تلازم هیولا گفته آمد - ثابت خواهد بود و زوال یکی از آن دو، موجب زوال و نابودی دیگری می‌شود؛ ولی چون نفوس بشری را گونه‌ای دیگر از وجود، غیر از وجود تعلّقی انفعالی طبیعی می‌باشد، خواه عقلی محض باشد و غیر عقلی محض، فساد آنها از آن حیث که نفس و یا صورت طبیعی دیگر هستند، موجب فساد ذات آنها - مطلقا - نمی‌شود، زیرا ذاتشان به سبب وجود مفارقی تحصّل یافته است و تعلق آن وجود به ماده بدنی - پس از انقطاعش - محال خواهد بود؛ پس ثابت و محقق گشت که انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر محال است، و این برهان عام است که بدان، تمام اقسام تناسخ باطل می‌شود، خواه از جهت

نزول باشد و یا از جهت صعود و یا غیر اینها.

به زودی فرق بین تناسخ و معاد جسمانی را به وجهی مشرقی (الهامی) خواهی دانست، و همین طور بین آن و بین آنچه را که در قوم حضرت موسی علیه السلام اتفاق افتاد خواهی دانست، چنانکه خداوند از آن حکایت کرده و می فرماید: و جعل منهم القردة و الخنازیر، یعنی: و از آنها بوزینگان و خوکها کرد (۶۰ - مائده) پس تناسخ به معنی انتقال نفس از بدن عنصری و یا طبیعی به بدن دیگری که از اولی منفصل و جدا است محال خواهد بود، خواه در نزول باشد، یعنی انسانی باشد و این نسخ است، و یا اینکه حیوانی باشد و این مسخ است، و یا نباتی باشد و آن فسخ است، و یا جمادی باشد و آن رسخ است، و خواه در صعود باشد، یعنی برعکس آنچه گفتیم، اگر چه (انتقال نفوس) به جرم فلکی باشد، چنانکه بعضی از دانشمندان بدان معتقداند و ابن سینا از وی حکایت کرده است و گفتارش را درباره نفوس کودکان و متوسطان پذیرفته که: پس از انقطاع نفسشان - به سبب مرگ طبیعی - از این بدن، به جرمی فلکی تعلق می یابند.

اما تحوّل پیدا کردن نفس از نشأه طبیعی دنیوی به نشأه اُخروی، به حسب ملکات و حالاتش و مصوّر شدن به صورت اخروی حیوانی و یا غیر آن از صور خوب و تابناک و زیبا، و یا زشت و تباه و ظلمانی، مثل صورت حیوانات و درندگان که از حیث انواع مخالف یکدیگراند، اینها از اعمال و افعال دنیوی نفس حاصل اند و این نفس است که این صور و هیأت و اشکال را اکتساب کرده است؛ این مخالف تحقیق نیست و بلکه امری است که به واسطه برهان ثابت است و نزد پیشوایان کشف و عیان، محقق و مستفاد از شرایع حقیقی و دیگر آئینها می باشد، به اضافه که ظاهر نصوص قرآنی و احادیث نبوی و بلکه کتاب و سنت بر آن دلالت دارد و پُر از بیان تجسم نفوس به صور خواها و عادات و نیات و اعتقاداتشان - چه از حیث آشکار و تصریح و چه از جهت اشاره و تلویح - می باشد، چنانکه در بیان الهی آمده که: ما من دابة فی الارض و لاطائر یطیر بجناحیه الا امم امثالکم ما فرطنا فی الکتاب من شیء، یعنی: هیچ جانور و جنبنده ای در زمین نیست و نه پرنده ای که با دو بال خود پرواز می کند، مگر اُمّت هایی مانند شمایند، ما در این کتاب از هیچ چیزی فروگذار نکرده ایم (۳۸ - انعام) و فرموده:

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۷

و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبدالطاغوت، یعنی: از آن بوزینگان و خوکان و شیطان پرستنده را قرار داد (۶۰ - مائده) و فرمود: قلنالههم کونوا قرده خاسثین، یعنی: گفتیمشان بوزینگان مطرود شوید! (۱۶۶ - اعراف) و فرمود: شهد علیهم سمعهم و ابصارهم و جلودهم بما کانوا یعملون، یعنی: گوش و دیدگان و پوستهایشان بر ضد آنها اعمالی را که می کرده اند شهادت دهند (۲۰ - فصلت) و شهادت اعضا به حسب هیأت و شکل های نفس است که مناسب با ملکات آن که از تکرار افعالش در دنیا حاصل شده می باشد؛ و فرمود: یوم تشهد علیهم السننهم و ایدیههم و ارجلهم بما کانوا یعملون، یعنی: روزی که زبانهایشان و دستهایشان و پاهایشان بر علیه ایشان اعمالی را که می کرده اند گواهی دهند (۲۴ - نور) بنابراین صورت سگ مثلاً، و زبان و یا صدایش که به واسطه زبانش می باشد، به عمل او که شراست و بر بدی باطن و عادتش، گواهی می دهد، و همین طور غیر سگ - از حیوانات هلاک کننده - اعضایشان به واسطه افعال زشتشان بر آنها گواهی می دهد؛ چنانکه خداوند می فرماید: و نحشرهم یوم القیامة علی و جوههم، یعنی: آنان را در رستاخیز بر صورتهای خودشان محشور می کنیم (۹۷ - اسراء) و چنانکه باز می فرماید: فیها زفیر و شهیق، یعنی: در جهنم صدای بَم و زیری [بانک خر] دارند (۱۰۶ - هود) و فرمود: قال احسنوا فیها و لاتکلمون، یعنی: در اینجا خوار شوید و سخن مکنید! (۱۰۸ - مؤمنون) و غیر اینها از آیاتی که دلالت بر نسخ دارد. اما آنچه در حدیث آمده: مانند بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله: یحشر الناس علی وجوه مختلفة، یعنی: مردمان بر صورتهای گوناگونی محشور می شوند، یعنی بر صورتهایی که مناسبت با اعمالشان - که نشانه ضمیر و نیت و ملکات مختلف آنها است - محشور می شوند؛ و چنانکه فرموده: کما تعیشون تموتون و کما تنامون تبعثون، یعنی: همان طور که زندگی می کنید می میرید و همان گونه که می خوابید برانگیخته می شوید؛ و از او صلی الله علیه و آله روایت شده که فرمود: یحشر الناس علی صور یحسن عندها القردة و الخنازیر، یعنی: مردمان بر صورتهایی محشور می شوند که صورت بوزینگان و خوکان در نزد آن صور بسی زیبا است؛ و باز در حدیث آمده

۱. در بحار آمده: ... و کما تموتون، یعنی: همان طور که زندگی می کنید می میرید و همان گونه که می میرید برانگیخته می شوید. «م»

که معنایش این است: هرکس امام را در افعال نماز مخالفت کند، روز قیامت درحالی که سرش، سرِ درازگوش است محشور خواهد شد؛ زیرا اگر او بازهم زندگی می‌کرد، آن مخالفت که عین کودنی است در وی جایگیر بود، و به واسطه تمکن و جایگیر بودن صفت حماقت و کودنی در وی؛ بر صورت درازگوش محشور خواهد شد؛ و در حدیث دیگر در صفت منافقان آمده که: یلبسون الناس جلود الضئان و قلوبهم کالذئاب، یعنی: برای فریب مردمان پوست میش بر تن می‌کنند و دلهاشان چون دلهای گرگان درنده است؛ تمام اینها به حسب تحوّل و دگرگونی باطن است از حقیقت انسانیت - از جهت قوه و فعل - به حقیقت دیگری که حیوان و یا درنده است.

خلاصه آنکه: نقل و روایات، اثبات تحوّل و دگرگونی را این‌گونه به حسب باطن می‌کند؛ سپس (گوییم:) حشر ارواح به صورتی که در آخرت مناسب با آنها باشد، موضوعی است که در تمام ادیان آمده، از این روی گفته‌اند: هیچ مذهبی نیست مگر آنکه تناسخ در آن گامی محکم دارد؛ و من یقین دارم آنچه از بزرگان حکمت - مانند افلاطون و آنان که پیش از او از بزرگان فلاسفه بودند مانند سقراط و فیثاغورث و آغاناذیمون و انبازقلس - از اصرار و پافشاریشان بر مذهب تناسخ نقل شده است، معنایش جز آنچه که در شریعت - به حسب نشأه آخرت - وارد شده نمی‌باشد.

و همین‌طور آنچه از معلم اول (ارسطو) از بازگشتش از انکار تناسخ به رأی و نظریه استادش افلاطون نقل شده در این معنی است، یعنی برانگیخته شدن نفوس تباه و ناقص در علم و عمل و یا تنها در علم، به صورتی که با نفوسشان مناسبت دارد، اگر مجرم و گناهکار شقی است، به صور حیوانات گوناگون که مناسب با اخلاق و خواها و عادات پست آنها که در دنیا بر آنان غلبه داشت برانگیخته می‌شود، و اگر سلیم و متوسط در علم و عمل، و یا ناقص در علم و کامل در عمل است، به صورتی زیبا و تابناک که با اخلاق و خواهاشان مناسبت دارد برانگیخته می‌شود؛ چون تناسخی که بر معنای مشهور است و تناسخیان بدان معتقداند، بطلانش مبرهن و فساد و تباهیش محقق می‌باشد؛ اما نفوسی که به مرز عقل بالفعل رسیده‌اند، یعنی کاملان در علم، خواه کاملان در عمل باشند و یا متوسطان در عمل، همگان اتفاق نظر بر رهائیشان از بدنهای طبیعی و یا اخروی دارند، خواه انتقالی که بدان معتقداند درست باشد و یا

باطل، چون آنان در زمره عقولیه که از اجرام و ابعاد و از حرکات و مواد مبرّا و مقدّس است می‌باشند.

۲

فصل

در ابطال تناسخ با تمام اقسامش و اشاره به مذاهب و آراء طرفداران تناسخ و ویران کردن آراء و نظریات آنان

اما ابطال آنچه که بعضی از تناسخیان گفته‌اند و آن اینکه: تناسخ عبارت از انتقال نفوس انسانی است از کالبد و بدن‌هاشان به کالبد و بدن‌های حیواناتی که در اخلاق و خواها و اعمال با آنان - بدون خلاف - مناسبت دارند؛ چنانکه دسته کمی از حکمای معروف به تناسخ، این نظریه را قائل‌اند، و اینان از حیث تحصیل پائین‌ترین طبقه از حکما و از جهت رأی و نظر، سست‌ترین و سخیف‌ترینشان می‌باشند، زیرا اینان معتقداند که تجرد نفوس پس از جدایی از بدن مخصوص، ممتنع است، چون آن (نفس) جرمی است و پیوسته در ابدان حیوانات و غیر حیوانات در تردّد و رفت و آمد است، این بارسنگینی ندارد و مأخذ راحتی دارد؛ برای اینکه گوییم: خالی از این نیست که (نفس) یا در ابدان منطبع است و یا اینکه مجرد است، هر دو محال است.

اما اوّلی، برای اینکه محال بودن انطباع نفوس انسانی را دانستی، و با محال بودنش، منافای نظر و رأی آنان نیز هست، یعنی به جهت امتناع انتقال منطبعات - خواه صور باشد و یا اعراض - از محلی به محلّ دیگری که با محلّ اوّلی مبیانت دارد؛ و ما از آن جهت محلّ دیگر را مقید به «مُباين» کردیم که صور طبیعی را استحالات و دگرگونیها و انتقالاتی ذاتی و استکمالاتی جوهری از طوری به طور دیگر و از مرتبه‌ای به مرتبه دیگر می‌باشد؛ ابدان نیز به حسب کمّیت و کیفیت و بلکه نوعیت نیز - به گونه اتصال - متحول می‌گردند، و این همان‌گونه که در مواضع مختلف این کتاب گفته شده است، محال نمی‌باشد.

اما دومی: زیرا عنایت الهی از این امر ایّا دارد، چون عنایت او اقتضای رسانیدن هر موجودی را به غایت و کمال خویش دارد، و کمالِ نفسِ مجرد، یا علمی است: یعنی

به واسطه عقل مستفاد گردیدنش، در آن (نفس مجرد) صور تمام موجودات می‌باشد؛ و یا (کمال نفس مجرد) عملی است: یعنی به واسطه انقطاعش از این تعلقات و خالی شدنش از فرومایگی و اخلاق پست و اعمال زشت، و پاک کردن و صافی شدن آینه‌اش از تیرگیها، بنابراین اگر پیوسته در تردد و رفت و آمد در اجساد باشد - بدون رها شدنش از این نشأه به نشأه دیگر و اتصالش به ملکوت اعلای پروردگار - در این صورت از کمالی که درخورش هست، برای همیشه و جاودانه ممنوع و بازداشته شده است، درحالی که عنایت الهی از این امر ایبا دارد (و قسر، نه دائمی است و نه بسیار).
اما ابطال نظریه دسته‌ای دیگر غیراینان در این باب را بیان می‌داریم و آن دو نظریه است:

یکی نظریه‌ای است که به اشراقیان منسوب است و آن اینکه: نخستین منزل نور اسپهبد، صیغه انسانی^۱ است و آن را «باب الابواب» می‌نامند، این به جهت حیات تمام ابدان حیوانی و نباتی می‌باشد؛ و این رأی یوزاسف تناسخی است که قائل به اکوار و ادوار است، و این همان کسی است که حکم کرده طوفان نوح (در اکوار و ادوار قبل) در زمینش واقع شده و قومش را بدین سخن برحذر می‌داشته، و گفته‌اند: این همان کسی است که دین صابئیت را برای طهمورث پادشاه، معین و قانونگذاری کرد؛ اینان گویند: کاملان از نیکبختان، نفوسشان پس از مفارقت از ابدان، اتصال به عالم عقلی و فرشتگان عالم بالا پیدا کرده و به سعادت می‌رسند که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر قلب بشری خطور کرده است؛ اما غیر کاملان از نیکبختان، مانند متوسطان آنان‌اند، و ناقصان در نهایت ناقصی و اشقیاء - بر طبقاتشان - نفوسشان از این بدن به تدبیر بدن دیگری - بنا بر اختلافشان در جهت نقل - انتقال پیدا می‌کند، زیرا برخی از آنان (تناسخیان) انتقال به تدبیر بدن دیگری از نوع انسانی را جایز می‌دانند نه انتقال به غیر بدن انسانی را، و برخی دیگرشان این را جایز می‌شمارند ولی شرط می‌کنند که به بدن حیوانی باشد، و بعضیشان انتقال از بدن انسانی را به بدن نباتی نیز جایز می‌شمارند و بعض دیگرشان به جمادی هم جایز می‌دانند و اخوان الصفا (گروهی از فلاسفه مسلمان) تمایل به این عقیده دارند.

۱. صیغه یعنی ابدان و اجساد. «م»

دوم نظریه قائلان به نقل - از جهت صعود - است، اینان پندارند سزاوار به قبول فیض جدید فقط نبات است - نه غیر نبات - و اینکه مزاج انسانی درخواست نفس شریف و برتر را دارد و این نفس است که از درجات نباتی و حیوانی درمی‌گذرد، پس هر نفسی، بر نبات افاضه می‌کند و در انواعش که دارای مراتب متفاوت است از مرتبه ناقص‌تر به مرتبه کامل‌تر انتقال پیدا می‌کند تا آنکه به مرتبه‌ای که پائین‌ترین مرتبه حیوان است - مانند درخت خرما - پایان می‌پذیرد، سپس به مرتبه پائین‌تر از حیوان - مانند کرمها (که یک حس بیشتر ندارند) - انتقال می‌یابد و از آن مرتبه به بالاتر و بالاتر از آن ترقی می‌کند تا آنکه به رتبه انسان می‌رسد و از مرتبه ختم شده بدان رتبه‌هایی می‌یابد.

ما حجت و دلایلی چند بر ابطال این دو مذهب و نظر بیان می‌داریم، بعضی از آن حجت‌ها عام‌اند که بدانها مطلقاً تناسخ باطل می‌شود و بعضی‌شان خاص‌اند که بدانها یکی از دو وجه باطل می‌شود تا آنکه ناظر، در طلب مذهب حق - در سلوک آخرت - بر بصیرت و بینش باشد.

اما حجت عام اینکه: نفس وقتی تدبیر بدن را به جهت فساد و تباهی و بیرون رفتنش از قبول تصرفش ترک می‌کند، خالی از این نیست که یا به عالم عقل انتقال پیدا می‌کند و یا به عالم اشباح اخروی و یا به بدن طبیعی دیگری از این عالم، و یا اینکه از تدبیر نفسانی معطل و بیکار می‌ماند؛ احتمالات از این چهار بیرون نیستند، دوتای آخری باطل است، پس دوتای اولی باقی می‌ماند: یکی از آن دو خاص مقربان است و دومی ویژه اصحاب یمین و اصحاب شمال (نیکبختان و اشقیاء) - بر طبقاتی که هر صنفی را هست - اما بطلان دوتای آخری، یا تعطیل است - ثابت شد که تعطیل محال است - و یا تناسخ می‌باشد، زیرا وقتی نفس سرگرم به تدبیر بدن دیگری شود، آن بدن ناگزیر است که در وی استعدادی خاص پدید آید.

و پیش از این گفته آمد که: نفوس - از آن روی که نفوس‌اند - حادث می‌باشند، و اینکه حدوث اشیاء - به ویژه جواهر - ناگزیر باید منتهی به عللی مفارق و غیر جسمانی گردند، به جهت امتناع این امر که جسم علت نفس باشد و صورت طبیعی علت آن نباشد و نفس هم علت آن (صورت) نباشد، و چون نه جسمی و نه صورتی و نه نفسی علت نفس نمی‌باشند، بنابراین اعراض هم به طریق اولی این‌گونه‌اند (یعنی علت نفس

نمی‌باشند) زیرا آنها تابع امور مذکوراند، ولی این کیفیات استعدادی از مزاج‌ها و غیر مزاج‌ها، مخصّصات و امور زمینه‌ساز برای تأثیر مؤثر عقلی می‌باشند، پس حدوث هر صورت و یا نفسی از مبدأ دائم فیض، جز بر استعدادات قوایل موقوف نمی‌باشد، آن چیزی که نفس می‌پذیرد همان بدن است، در این صورت هرگاه که در بدن، مزاج صالحی برای قبول آن حاصل گردد، به‌ضرورت از جانب بخشنده، نفس مدبری بدون مهلت و فاصله زمانی بر آن - مانند فیضان خورشید بر قابلی که مقابلش است - افاضه می‌گردد، و چون بدن حادث شد و فرض کردیم که نفسی هم بدان، به‌گونه تناسخ تعلق گرفت، بنابراین ناگزیر از این است که نفس دیگری از مبدأ - به‌گونه‌ای که بیان داشتیم - بر او افاضه شود، پس لازم می‌آید که یک بدن را دو نفس باشد و این باطل است، زیرا گفته آمد که هر بدنی را یک نفس است، به‌ویژه بنا بر روش و نظر ما که هر نفسی، همان‌گونه و نحوه وجود و تشخیص بدنی است که دارد، و امکان ندارد که یک وجود را دو ذات و دو وجود باشد، و هیچ شخصی نیست جز آنکه به یک نفس و یک ذات که دارد شاعر و آگاه است.

کسی را نرسد که گوید: نفس تناسخ پیدا کرده مانع از حدوث نفس دیگری می‌باشد، زیرا یکی از آن دو به منع و بازداشت، از دیگری سزاوارتر نیست، و ما پیش از این اشاره کردیم که استعداد ماده بدنی برای قبول نفس از بخشنده صور، در روند استعداد دیوار است برای قبول نور خورشید، از جهت استقامت و یا انعکاس - وقتی حجاب از چهره خورشید برطرف شده باشد - پس اگر هنگام برطرف شدن حجاب در آنجا جسمی براق باشد که از آن، نور خورشیدی را که بر وی می‌افتد به آن دیوار منعکس سازد، بر دیوار دو نور خورشیدی - استقامی و انعکاسی - می‌تابد و تابش نور انعکاسی، تابش نور استقامی را بر دیوار مانع نمی‌شود؛ قیاس چیزی را که ما در آن سخن می‌گوییم همین‌گونه است، ولی اجتماع دو نفس ممتنع است، پس تناسخ مطلقاً ممتنع می‌باشد، خواه به‌گونه صعود باشد و یا صعودی نباشد.

اما منع کلی مقدمه مذکور، یعنی فیضان امر بر (نفس) قابل انسانی از مبدأ در آغاز - هنگام استعدادش - مستند به این است که نفوس نباتات به حیوانات انتقال می‌یابد و سپس آنچه از نفوس که (از حیوان) رهایی می‌یابند به مرتبه انسانی بر می‌شوند؛ ساقط

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۱۳

و باطل است، زیرا این انتقال اگر به گونه استکمال جوهری که در یک ماده اتصال دارد باشد نه در مواد منفصل، مانند استکمالات صورت انسانی از مبدأ تکون و پدید آمدنش تا پایان تجردش، این همان طور که بدان اشاره کردیم تناسخ نیست، زیرا سخن در تعلق نفس است از بدنی به بدن مباین دیگری، و این بدان جهت است که ماده نبات وقتی به حسب مزاج و استعدادش نفسی را درخواست دارد، بنابراین درخواست ماده انسانی با مزاج برتر و معتدل ترش برای نفس، سزاوارتر از بقیه است.

گفته نمی شود: چنین اولویت هایی در عالم حرکات و اتفاقات پذیرفته نیست، برای اینکه بعضی از اشیاء را سبب هایی قدری است که از شعور و آگاهی ما پنهان اند، زیرا اگر تمام مردمان گرد آیند که بخواهند بدانند به چه مزاجی مغناطیس آمادگی و استعداد قوه جذب و کشش آهن را پیدا می کنند؟ نمی توانند؛ پس کسی نمی تواند بگوید: وقتی مغناطیس آمادگی و استعداد جذب و کشش آهن را دارد، پس مزاج انسانی به جذب و کشش آن سزاوارتر است - چون برتر است - و این به سبب پنهان بودن مرجع است.

چون گوئیم: مزاج برتر کامل تر، درخواست نوع برتر کامل تر را دارد، و تفاوت برتری در وجود، به حسب درجات قرب و نزدیکی به مبدأ اعلا و دوری از ماده نخستین است، و هر چه که از حیث تجرد شدیدتر و از جهت دور بودن از عوارض جسمی و لواحق مادی بیشتر باشد، از حیث وجود کامل تر و نزدیک تر به کانون وجودی که خالی از آمیزش نقص و نیاز است می باشد، درحالی که جذب و کشش آهن از مراتب برتری و کمال نیست که در انسان بیشتر و از جماد سزاوارتر باشد.

اگر گوئیم: مزاج برتر وقتی درخواست نفس برتر تمامی را کرد، یعنی نفسی که از درجات نباتی و حیوانی گذر می کند، لازم است که نفس تعلق گیرنده همان نفسی باشد که از آن انتقال پیدا کرده است^۱.

گوئیم: این یک ادعای بدون دلیل است، زیرا نفوس افلاک در نهایت برتری و

۱. یعنی ما معیار برتری و کمال را نزدیکی به حق می دانیم، و این منافی این است که ماده نبات قابل فیض جدید باشد و ماده انسان نباشد. پس اگر معیار کمال را در گذشتن از درجات قرار دهند گوئیم: نخست آنکه ادعای بدون دلیل است و دوم اینکه به گونه اتصال حاصل است. «سبزواری»

شرف‌اند و هیچ نفسی از حیوان و انسان، بدان انتقال پیدا نمی‌کند^۱؛ و اگر در گذشتن و انتقال را بپذیریم، لازم نمی‌آید از بدنی به بدن دیگر باشد، بلکه به واسطه استکمالات ذاتی متصل می‌باشد، پس نفس انسانی که به حدوث مزاج انسان حادث است، از آنگاه که منی و جنین است تا هنگامی که به مرتبه انسانیت برسد، درجات نباتی و حیوانی را به گونه استکمال طبیعی که در هر دو ظرف ماده و صورت و بدن و نفس حاصل است درمی‌نوردد، و پیش از این گفته آمد که استکمالات نطفه انسانی و تحولاتش در اطوار و مراتب خلقت، یعنی جماد و سپس نبات و پس از آن حیوان و در پایان انسان، بدین گونه است نه آن گونه‌ای که همگان پندارند در اینجا کون بعد از فساد فساد بعد از کون، از صورتی به صورت دیگری که از حیث وجود باهم تباین دارند می‌باشد، زیرا این همان طور که در بطلان تفویض و واگذاری فاعل طبیعی، تدبیرش را در ماده به فاعل طبیعی دیگر - بر قیاس توارد فاعلهای مختار بر یک موضع در صنایعشان - گفته آمد نادرست است، و همان گونه که انتقال فعل طبیعی از یکی از دو فاعل طبیعی به فاعل دیگر محال است، همین طور انتقال یک فاعل از فعل طبیعی به فعل طبیعی دیگر که با اولی مابینت دارد، بدون اینکه جهت اتحادی بین آن دو باشد محال است، و این مراد از تناسخ است، پس محال می‌باشد.

حجت عام دیگری: و آن اینکه: نفس وقتی بدن را رها کرد، لحظه مفارقتش از بدن اول، غیر لحظه اتصالش به بدن دوم می‌باشد، و بین هر یک از دو لحظه، زمانی است، پس لازم می‌آید هنگامی که بین دو بدن بوده، از تدبیر معطل بوده است، درحالی که تعطیل محال است؛ (گویم:) این بنا بر روش و نظر ما تمام است که: نفسیت نفس عبارت از گونه و نحوه وجود خاصش می‌باشد و مانند اضافه‌ای که عارضش می‌گردد نیست.

اما حجت خاص بر ابطال انتقال در جهت نزول، و آن اینکه: اگر آنچه را که می‌گویند درست باشد، لازم می‌آید که «وقت» هر فساد بدن انسانی به «وقت» کون بدن

۱. یعنی بنا بر مشهور بین حکما، و اینکه در شرح حکمت الاشراق قولی را نقل کرده که نفوس کاملان پس از مفارقت از زمین به آسمان انتقال پیدا می‌کنند، و نفوس آسمانی از آسمان به عالم عقل - بر تعاقب و پی‌درپی هم آمدن - در زمانها و قرون متمادی انتقال می‌یابند «سبزواری»

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۱۵

حیوان صامتی متصل باشد، درحالی که لازم باطل است و همین طور ملزوم هم باطل خواهد بود.

اما بیان ملازمه: چون معتقداند اولین منزل نور اسپهبدی - یعنی جوهر مجرد نفسی - صیصه انسانی - یعنی بدن انسانی - است که از حیث قوا و آلات، تام و کامل آفریده شده است، و این نزد آنان باب‌الابواب است، به جهت حیات تمام ابدان عنصری، زیرا حیات تمام حیوانات زمینی بستگی به انتقال نفوس انسانی بدان دارد، پس نزد اینان - یعنی یوزاسف تناسخی و حکمای بابل و فارس که پیش از او بوده‌اند و مشهور است - هیچ حیوانی غیر از انسان نمی‌باشد، جز آنکه بعضی نسخ شده‌اند و بعضی باقی مانده‌اند و باقی هم در عالم غرور (دنیا) - اگر از ناقصان باشند - نسخ می‌شوند و یا به عالم نور بر می‌شوند - اگر از کاملان باشند، پس هر خوبی که بر جوهر نطقی غالب باشد و هر هیئت و شکلی ظلمانی که در نفس تمکن و جاگیر شده و بدان آرام گرفته، لازم است که پس از فساد و تباهی بدنش، به بدنی که با آن هیأت ظلمانی مناسب دارد، یعنی حیوانات واژگون سر (چهارپایان) انتقال پیدا کند.

زیرا هر خوبی را بدنهای انواعی از حیوانات است که با آن خو مناسب دارند، و لکل باب منہ جزء مقسوم، یعنی: به هر دری پاره‌ای از آنها تقسیم شده‌اند (۴۴ - حجر) یعنی نزد آنان برای هر بدنی از ابدان حیوانات که عبارت از درهای دوزخاند بخش مخصوصی از خو و خلق است که بدان نوع حیوان تعلق دارد، زیرا دو نوع خوک و مورچه، اگر چه هر دو در خوی حرص و آز با هم اشتراک دارند، ولی حرص مورچه مانند حرص خوک نیست، و همین طور حرص بعضی از اشخاص هر نوعی از آنها مانند حرص باقی نمی‌باشد، دیگر خواهی نکوهیده و اختلافشان را از جهت شدت و ضعف و در تک بودن و ترکیب داشتن - چنانکه به زودی بیان مفصلش خواهد آمد - بر این قیاس کن، بنابراین اختلاف حیوانات در حقایق (ماهیات) به واسطه اختلاف مردمان است در خواهی نیک و نکوهیده، و در شدت و ضعف و اختلاف ترکیب آنها، زیرا تمام خواهی از سر منزل نخست و باب‌الابوابی که انسان است بدانها وارد شده است، زیرا اینها نخست در او (انسان) موجود بوده و از وی به سبب انتقال جوهر نفسش که موصوف بدان خواهی بوده - بدون هیچ متوقف گشتنی در بین - به آنها سرایت کرده است.

اما بطلان لازم از دو وجه است:

اولی آنکه: ظهور عدم علاقه لزومی است که موجب اتصال «وقت» فساد بدن انسانی به «وقت» کون بدن حیوانی صامت می‌باشد و منع آن مستند است به اینکه این امور، با هیأت و شکل‌های فلکی که از ما پنهان‌اند ضبط‌اند، چنانکه در زیان بعضی، سود بعض دیگر لازم می‌آید، یعنی مال بین آن دو معطل و از روی دشمنی و مکابره باقی نمی‌ماند، زیرا مبنایش تنها احتمال بعید است و چنین احتمالات بعیدی درخور اعتقاد و برهان نیست، و با پذیرفتن آن هیچ‌کس را اعتماد حکم بر دو امر به ملازمه و بر دوتای دیگر بر عدم ملازمه، باقی نمی‌ماند.

دومی آنکه: بنابراین امر لازم می‌آید که شمار کاینات - از ابدان حیوانی - بر شمار فاسدات ابدان انسانی باشد (یعنی شمار کون برابر شمار فساد باشد) زیرا اگر نفوس بر ابدان فزونی پیدا کنند، شماری از آنها بریک بدن جمع می‌آیند، و اگر همدیگر را مانع نشوند و دفع نمایند، در آن صورت یک بدن را چندین نفس خواهد بود، و بطلان این امر روشن است، و اگر همدیگر را مانع شوند و دفع نمایند، تمام و یا بعضیشان معطل باقی می‌مانند، درحالی که در وجود، معطلی نیست، و اگر ابدان بر نفوس فزونی بیابند، اگر یک نفس به بیشتر از یک بدن تعلق گیرد، لازم می‌آید که یک حیوان به عینه غیرخودش باشد، و اگر تعلق نگیرد، اگر برای بعضی از آن بدن‌ها نفوس جدیدی حادث شده و برای بعض دیگر نفوسی مسخ شده، این ترجیح بدون ترجیح‌دهنده است، و اگر برای بعضیشان نفسی حادث نشده، بعضی از بدنهایی که مستعد و آماده پذیرش نفس جدیدند، بدون نفس باقی می‌مانند، و تمام اینها محال است.

اما بطلان ثانی: زیرا کاینات گاهی بیشتر از فاسدات‌اند، برای اینکه در یک روز آنچه از مورچه تولد می‌یابد به قدری زیاد است که قابل مقایسه با انسانهایی که در سالهای گوناگون می‌میرند نیست، تاچه رسد به مردگان از صاحبان حرص در آن روز! و گاهی هم فاسدات بیشتراند، چنانکه در بیماری و یا که فراگیر است و طوفان که همه را در کام خود در می‌کشد این‌گونه است.

از این اشکال پاسخ داده شده که: ما نمی‌پذیریم که شمار کاینات بیشتر از فاسدات است، این در صورتی لازم می‌آید که تولد هر مورچه‌ای در یک روز، به سبب انتقال نفس

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۱۷

حریصی باشد که در آن روز مُرده و بدو انتقال پیدا کرده است و این غیر لازم است، چون جایز است که به سبب انتقال نفس حریصی باشد که در هزاران سال پیش مُرده و ابدان بسیاری را درنور دیده تا به این مورچه رسیده است، زیرا نفس حریص به بدن مورچه‌ای که در مرگ اول است ملحق نمی‌شود، بلکه پس از مرگهای فراوان بدن الحاق می‌گردد، زیرا هرکس که در او هیأت پست و تباه است، پس از جُدایی، به بزرگترین بدن حیوانی که با قویترین این هیأت مناسبت دارد تعلق می‌گیرد و سپس از بزرگتر به متوسط تر و از آن به کوچک‌تر تنزل پیدا می‌کند تا این هیأت پست و تباه زایل گردند، سپس به بزرگترین بدنی که مناسب هیئتی که در قوه بعد از هیئت نخستین است تعلق گرفته و درجه درجه فرود می‌آید تا آنکه تمام آن هیأت نابود گردند، در این هنگام عالم کون و فساد را به علت زایل شدن علایق و وابستگیهای بدنی ظلمانی و هیأت پست و فاسد جسمانی رها کرده و به نخستین منزل بهشت تعلق می‌گیرد.

و نیز نمی‌پذیریم که فاسدات بیشتر از کاینات است، زیرا این هنگامی لازم می‌آید که جایز باشد دسته‌ای از نفوس حیوانات از ابدانشان به ابدان انسان‌ها بر شود، تا دشواری انطباق شمار بسیاری از ابدان حیوانات بی شمار کوتاه عمر - مانند ابدان مگس و پشه و ساس و حشرات و امثال اینها - لازم آید، چون اینها با کمترین سردی و یا گرمی و یا بادی می‌میرند، و شمار فراوانی از این حشرات که در هر لحظه فاسد می‌شوند به قدری است که از انسان - جز در هزاران سال - تکوّن نمی‌یابد.

گفته نمی‌شود: وقتی بیماری و با فراگیر می‌شود و یا طوفان کَلّی می‌آید، هر صاحب نفسی را می‌کُشد، پس زیادی فاسد بر کاین لازم می‌آید.

چون گوئیم: وقوع این امر معلوم نیست، زیرا و بای فراگیری که همه اصناف حیوانات و تمام نواحی را شامل شود، به طوریکه اصلاً حیوانی باقی نماند، امری یقینی نیست، ولی وجود و با در بعضی از نواحی زمین - غیر ناحیه دیگر - یقینی است، و سخن در طوفان هم این گونه است، زیرا از این امر هم لازم نمی‌آید که فاسد از انسان، بیشتر از کاین از حیوان باشد، زیرا جایز است که به ازای آنچه از وی فاسد شده، کایناتی از حیوانات دریایی مانند ماهی و غیر آن، و یا جانورانی خاکی مانند کرم و امثال آن باشد، و شگفت نیست که هر گروهی از صاحبان حرفه و پیشه‌های دنیایی را اُمّتی از حیوانات

صامت دریایی و زمینی باشد که از حیث شکل و خو و زندگی، به آنان شباهت داشته باشند، مانند سپاهیان تُرک که خو و زندگیشان به خو و زندگی درندگان شباهت دارد، از این روی نفوس این گروه پس از مرگشان به بزرگترین نوع از درندگان انتقال یافته و سپس از آن به نوع متوسط تر - بر مراتب فراوان - و بعد از آن به نوع کوچکتر - در روزگاران دراز - انتقال می‌یابد تا آنکه از آنها آن هیأت پست و تباه زایل گردد، در این هنگام به عالم بهشت - همان‌گونه که گفته آمد - بر می‌شوند.

گویم: عمده و اصل در بطلان تناسخ از جهت نزول، ملاحظه این است که موجودات صوری مانند طبایع و نفوس، رو به سوی غایات وجودی خود که آنها را از قوه استعدادی به فعلیت خارج می‌گردانند دارند، و نفس مادام که در بدن خودش است، به جوهر و فعلیتش فزونی یافته و آهسته آهسته از حیث وجود شدیدتر و از جهت تحصیل قوی‌تر می‌گردد، خواه از نیکبختان در نشأه دیگر باشد و یا از اشقیاء، و قوه وجود، موجب استقلال در تجوهر و بی‌نیازی از محل و یا متعلق به محل می‌شود، به طوری که متصل، منفصل می‌گردد و مقارن، مفارق می‌شود، بنابراین بودن نفس انسانی هنگام حدوثش در بدن، به گونه‌ای که از حیث ذات مجرد باشد و از جهت فعل مادی و هنگام فساد بدن، از حیث ذات و فعل هردو مادی گردد - چنانکه از سخن آنان در نفوس اشقیاء لازم می‌آید - یعنی پس از فساد بدن، نفسی حیوانی شده و از حیث ذات و فعل غیر مجرد می‌گردد - چنانکه رأی و نظر آنان است - چیزی^۱ است که برهان بر تباهی آن حکم می‌کند و برخورد با آن گفتار دارد که: اشیاء را غایاتی ذاتی است و آنها به حسب غایات زمانی خواهان کمالاتشان اند و با غریزه و سرشتشان مشتاق غایات خویشند؛ پس این حرکت رجوعی در وجود، یعنی از قوی‌تر به ناقص‌تر و از شدیدتر به ضعیف‌تر - به حسب ذات - جداً ممتنع و محال است.

اگر گویی: حیوان ناقص گردیدن انسان، لازم نیست که به حسب حرکت ذاتی باشد، بلکه بسا که از جهت قسر و زور و اجبار باشد.

گویم: این از دو وجه جایز نیست:

اول آنکه: چنین اشیائی دائمی و اکثری نیستند - چنانکه در جایش بیان شده است -

۱. این خبر چهار سطر بالاست که بنابراین بود... «م»

و آنچه را که از انتقال نزولی قایلند، در بیشتر افراد نفوس انسانی می‌باشد، درحالی که نزد آنان، صاحبان ترقی و برشدگان به ملکوت اعلا آندکند، چنانکه شمار مقربان، یعنی کاملان در علم هم نزد ما اندک‌اند.

دوم آنکه: این حرکتِ وجودی استکمالی^۱، برخورد با آن (حرکت ذاتی) - مادام که وجود موضوع قسر قاسر باشد - ندارد و اجبار و اتفاقی - جز قواطعی که موجب عدم و هلاک و انقطاع‌اند - نمی‌باشد، در این هنگام است که شیئی را حرکت و استکمالی غیر آنچه که در زمان کون حاصل کرده است باقی نمی‌ماند، نه انحطاط و نزول از آنچه پیش از این بوده است.

اگر گویی: وقتی تمام نفوس برشونده و مترقی هستند و رو به سوی کمال و جودی دارند - حتی فاسقان و جاهلان و فرومایگان - بنابراین معنی شقاوت اخروی چیست؟ گویم: منشاء شقاوت نیز نوعی از کمال است، چون نفس، اگرچه نوعی از استقلال و جودی دارد، ولی چون در این نشأه به افعال و اعمالی زشت، خواه شهوی باشد و خواه غضبی خو گرفته است و در او عقاید فاسد جاگیر شده، بنابراین هنگام خروجهش از دنیا و برطرف شدن پرده از دیده‌اش، بدانچه از عادات و خواهی‌های بد که پیروی کرده و شوقی که به خواسته‌های پست دنیایی داشته، و نیز به اعتقادات فاسد و نادانی‌هایی که در او راسخ و پابرجا شده، عذاب و شکنجه خواهد شد.

توضیح آنچه بیان داشتیم اینکه: هیچ نفس انسانی نیست مگر آنکه پس از مرگ طبیعی و رهائیش از این بدن دارای وجود استقلالی می‌باشد، و به حسب آنچه از اعمال و افعال که منتهی به خواها و ملکات می‌شود، نوعی تحصیل در وجود و فعلیت دارد، خواه آن خواها خواهی نیک ملکی باشد و یا شیطانی و یا درنده خوئی و یا حیوانی، و

۱. این حرکت ذاتی و تجدد جوهری، قسر و مانع را نمی‌پذیرد، چون «مافیه‌الحركة» در آن، مانند موضوعش نفس ذات شیئی است، پس هنگام منع و قسر، چیزی باقی نمی‌ماند.

بدان که مصنف قدس سره بسیار در امثال این مقام می‌گوید: قسر دائمی و اکثری نمی‌باشد. پس ناگزیر باید شیئی به غایت و ملائمت ذاتش برسد، درحالی که در اینجا از سخنش بیرون رفته و گفته: اصلاً در حرکت و جودی قسری نیست؛ توفیق بین سخن او اینکه: اثبات نوعی از قسر به اعتبار اصل طبیعت نوعی و سلب آن است رأساً. به اعتبار ماهیت موجود شخصی، و اینکه این تجدد، ذاتی این وجود است - مادام که این وجود و ذاتی ملائمت‌الذات‌اند - و یا قسر به اعتبار حرکات عرضی است نه جوهری. «سبزواری»

چون نفس انسانی در مدت زمانی که عنصری بوده و حیاتش حیات طبیعی و نشأه و عالمش دنیوی، از قوه هیولانی که در اصل این فطرتش است خارج شد و به حسب آنچه از ملکات که برایش حاصل آمده بالفعل گردید، به صورت یکی از این اجناسی که تحت آن جنس، انواع فراوانی می باشد مصوّر می گردد - مصوّر شدنی که نه طبیعی است و نه مادی - چون آن پس از انقطاعش از دنیا، صورت بدون ماده و فعل بدون قوه می گردد - خواه نیکبخت سعید باشد و خواه بدبخت شقی - از لوازم خوهای شریف خود و نتایج اعمال نیک خویش برخوردار می یابد و یا اینکه به لوازم خوهای پست و تباه خود و نتایج اعمال زشت خویش عذاب و شکنجه می شود.

اگر گویی: هر صورتی که بدون ماده باشد عقل محض است، بنابراین در عالم قدس، جوهری کامل می باشد، در این صورت چگونه در زمره اشقیاء است؟

گویم: ماده عبارت از محلّ انفعالات و حرکات امور کاین فاسد است، و تجرّد داشتن از آن مطلقاً، مستلزم تجرّد از مقادیر و ابعاد - آن گونه که در صور عقلی است - نمی باشد، اما ابدان اخروی که مناسبت با خوهای نفوس دارند، آنها ماده این نفوس و حامل قوه کمالات و هیأت آنها نیستند، بلکه آنها اشباحی ظلی (سایه وار) و قالب هایی مثالی اند که وجودشان برای نفس، مانند وجود سایه است نسبت به صاحب سایه، چون از آن نفوس، فقط از جهات فاعلی و حیثیات ایجابی حاصل شده اند نه به حسب جهات قابلیت و حرکات مادی، و هرگاه که از نفس به حسب جهات فاعلی و هیأت نفسانی حاصل شود، این چیز ماده آن (نفس) نبوده و بدنی همانند این بدن - که نفس بدان تعلق تدبیر و تحریک دارد - نمی باشد، بلکه از امور لازم آن (نفس) است، و وجودش از آن (نفس) مانند وجود سایه است نسبت به صاحب سایه، زیرا صاحب سایه به سایه اش استکمال نمی یابد و از آن منفعل نمی گردد و به سبب آن از حالش تغییر نمی یابد، و بلکه اصلاً بدان (سایه که عبارت از بدن است) توجه و التفاتی ندارد. این احکامی که طرفداران تناسخ پنداشته اند برای نفس ثابت است و موجب انتقالش به بدن عنصری دیگر شده و پس از انتقالش برایش حاصل است، بدانچه ما ثابت کردیم که هر نفسی در طی مدت زمان حیات طبیعییش به وجود خود، ذاتی مستقل می گردد و به وجود دیگری غیر این وجود طبیعی مادی موجود شده و نوع

دیگری می‌شود که به حسب حقیقتِ باطنی، متحصّل بالفعل می‌گردد؛ نقض و باطل می‌شود.

اگر گویی: آیا انسان یک نوع نیست؟ و تمام افراد نفوس بشری افراد یک نوع نیستند؟ بنابراین چگونه انواع بسیاری از حیوانات مختلف و غیر مختلف - خواه در اینجا و یا در نشأه دیگر - می‌گردد؟ آیا این جز قلب ماهیت که محال است نمی‌باشد؟

گوییم: انسان طبیعی، نوع واحد حقیقی است، همین‌طور نفوس بشری از جهت این وجود تعلّقی، نوع واحدند، چون آن (نفس) مبدأ فصل او که مقوم ماهیتش است می‌باشد، و آن مفهوم ناطق است که محصل جنسش که عبارت از جسم نامی حسّاس است می‌باشد، و معنی ناطق چیزی است که دارای قوه ادراک کلیات باشد و آن در تمام افراد یکسان است، پس این نفس اگر چه صورت این نوع طبیعی و تمام آن است، ولی به عینه جوهری است که به حسب وجود غیر طبیعی دیگر، قابل و پذیرای صوری که از جهت نوع مختلف و گوناگون‌اند می‌باشد، چنانکه هیولای عنصر نخستین، در ذاتش واحد است، ولی از حیث انواع - به حسب آنچه در این وجود طبیعی از قوه به فعل خارج می‌گردد - بسیار است و هیچ منافاتی بین وحدت و کثرت آن از دو جهت نمی‌باشد، حال نفس هم این‌گونه است.

خلاصه آنکه: انسان نوعی طبیعی است و مرکب از ماده عنصری، دارای مزاج معتدل بشری و (مرکب) از صورت کمالی، یعنی نفسی که تعلّق بدو دارد و حافظ مزاجش و فاعل افعال و اعمالی که بدو اختصاص دارد می‌باشد، و او را ماهیتی نوعی محصّل، از جنس قریب او است که از ماده اش اخذ شده، و فصل قریبی که از صورتش - یعنی نفسش - اخذ شده است و آن (نفس) کمال اول برای جسم طبیعی - از جهت آنچه از افعال خاص را بدان انجام می‌دهد و اوائل کلیات را ادراک می‌نماید - است، بنابراین نفوس انسانی به حسب این وجود و این نشأه، مندرج در تحت نوع واحد حقیقی‌اند، از این جهت همگی شان متماثل و همانند یکدیگراند، ولی به حسب این وجود، قابل و پذیرای هیأت و ملکات نفسانی‌اند که آنها را از قوه به فعل - در وجود دیگری از جهت افعال و اعمال مختلفی که از آنها در این وجود صادر می‌شود - خارج می‌نماید، هر دسته و صنفی از آنها، مناسب نوع دیگری از این هیأت باطنی می‌باشد، و چون آن

هیأت مختلف، در افراد نفوس متمکن و جاگیر شد، نفوس در آنها از قوه به فعل خارج شده و با آنها اتحاد پیدا کرده و به صورتی دیگر مصور می‌گردند و به واسطه آنها وجود دیگری غیر از این وجود، در نشأه و عالم دوم می‌یابند، و نفوس ناگزیر انواعی مختلف و حقایقی مخالف هم می‌گردند و به صورتی ملکی و یا شیطانی و یا حیوانی و یا درنده که از حیث اشکال و هیأت غیر یکدیگراند - در آن نشأه نه در این نشأه دنیایی - مصور می‌گردند، چون تناسخ همان‌گونه که گفته آمد محال است.

این مذهب، یعنی اینکه نفوس انسانی در اوایل فطرتشان یک نوع‌اند و در فطرت دوم انواع و اجناس فراوانی می‌گردند، اگر چه از هیچ‌یک از حکما شهرت نیافته، ولی چیزی است که آن را خداوند متعال الهامان کرده و برهان بر آن استوار است و قرآن تصدیقش می‌کند، مانند بیان الهی که: کان الناس امة واحدة فاختلفوا، یعنی: مردمان در آغاز یک امت بودند آنگاه مختلف شدند (۱۹ - یونس) و فرمود: تحسبهم جميعاً و قلوبهم شتى، یعنی: آنان را جمعشان پنداری اما دلها (یعنی نفوسشان) پراکنده است (۱۴ - حشر) و فرموده: الله ولی الذین آمنوا یخترجهم من الظلمات الی النور والذین کفروا اولیائهم الطاغوت یخترجونهم من النور الی الظلمات، یعنی: خداوند کارساز کسانی است که ایمان آورده‌اند و از تاریکیها به نورشان می‌برد کسانی که کافر شده‌اند یارانیشان طغیانگراند که از نور به تاریکیشان می‌برند (۲۵۷ - بقره).

و آنچه دلالت دارد که نوع دانشمندان از بشر، با غیر خودشان مباینت دارند بیان الهی است که فرمود: و من الناس والدواب و الانعام مختلف الوانه کذلک انما یخشی الله من عباده العلماء، یعنی: آدمیان و جانوران و چهارپایان را به رنگهای مختلف پدید آورد، همین‌طور از جمله بندگان خدا فقط دانایان از او بیم دارند (۲۸ - فاطر) پس نفس مادام که بالقوه و در آغاز فطرت است، امکان اکتساب و فراگرفتن هر مرتبه و مقامی را که می‌خواهد - به جهت داشتن استعداد اصلی و پیش از بالفعل گردیدن چیزی از اشیاء متحصّل او - دارد، اما وقتی به صورت باطنی مصور گردید و فعلیتش استحکام یافت و استواری پیدا کرد و جاگیریش در نفس قوی شد و نفس بر آن مرتبه استقرار پیدا کرد، از وی، استعداد انتقال از نقص به کمال و دگرگونی از حالی به حال دیگر باطل می‌گردد، زیرا این (گونه) رجوع و بازگشت از فطرت دوم به فطرت نخستین - همان‌گونه که گفته

آمد - ممتنع و محال است و بازگشت به مرتبه خاکی و هیولا، آرزوی امری محال است و محال، مقدور او (تعالی) نیست.

حکمتی عرشی

نفس انسانی را سه نشأه ادراکی است:

نشأه نخستین عبارت از صورت حسی طبیعی است و مظهر آن حواس پنجگانه ظاهری می باشد و بدان، دنیا گفته می شود - به جهت «دُنُو - نزدیک بودن» آن و نزدیکیش به سبب تقدّمش بر دو نشأه دیگر - و بدان عالم شهادت هم گفته می شود، چون مشهود به حواس است و بدیها و خوبیهایش برای هر فردی معلوم است و نیازی به بیان ندارد، در این نشأه هیچ موجودی خالی از حرکت و استحاله و دگرگونی نیست و وجود صورتش از وجود ماده اش منفک و جدا نمی شود.

نشأه دوم عبارت از اشباح و صوری است که از این حواس (پنجگانه ظاهری) غایب و پنهان اند و مظهر آن حواس باطنی می باشد و بدان، عالم غیب و آخرت گفته می شود، به واسطه مقایسه اش با اولی، زیرا آخرت و اولی، از باب مضاف اند، از این روی هیچ یک از آن دو جز با دیگر دانسته نمی شود - مانند دو مضاف - چنانکه خداوند می فرماید: و لقد علمتم النشأه الاولى فلولا تذکرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته اید چرا پند نمی گیرید؟ (۶۲ - واقعه) و آن نشأه تقسیم به بهشت، که سرای سعدا و نیکبختان، و دوزخ که جایگاه اشقیاء و بدبختان است می گردد، و مبادی نیکبختیها و سعادات و بدبختیها و شقاوات در آن دو است که عبارت از ملکات و خواهیهای نیک و تباه است.

نشأه سوم نشأه عقلی است و آن عبارت از سرای مقربان و منزل عقل و معقول است و مظهرش قوه عاقله انسان است - وقتی که عقل بالفعل می گردد - و آن جز خیر محض و نور صیرف نمی باشد، بنابراین نشأه نخستین محلّ قوه و استعداد و کشتزار تخم ارواح و رویش نیات و اعتقادات می باشد، و هریک از دو نشأه دیگر، سرای تمامیت و فعلیت و حصول نتایج و درو کردن کاشتها است.

پس از اثبات این مطلب، اگر نفس دارای قوه استعدادی نباشد و از صور و اوصاف

و ملکات نفسانی - جز در آغاز وجود دنیایی و مبدأ فطرت اصلیش پیش از اینکه قوه هیولانی نفسانیش به فعلیت آراء و ملکات و خواها خارج گردد - ساده و صاف باشد، امکان ندارد که پس از خارج شدن چیزی از آنها از قوه به فعلیت دوباره قوه استعدادی به حسب فطرت دوم - درحالی که در این عالم است - برایش تکرار پذیرد و قوه دیگر برای تعلق به ماده حیوانی دیگر تکون یابد، زیرا عارض شدن حالت هیولانی جز به واسطه انخلاع و جابه جا شدن از تمام اوصاف و ملکات باطنی امکان پذیر نیست، و این با محال بودنش، منافی مذهب و نظریه آنان است که گویند: انتقال نفوس به واسطه هیأت پست و تباهشان به ابدان حیوانات دیگر می باشد.

اما حجت خاص: به واسطه ابطال انتقال از جهت صعود است و آن اینکه: حیوان صامت اگر چه نفس مجرد ندارد و بلکه نفسش منطبع است، با این همه انتقالش از بدنی به بدن دیگر - از آن جهت که جوهری ناعتی انطباعی است - محال می باشد، و بر محال بودن انتقال در منطبعات - خواه اعراض باشند و خواه صور - برهان اقامه شده است، و اگر نفسش مجرد باشد، از کجا برایش کمال و ترقی به رتبه انسان حاصل می شود؟ در صورتی که وی را از آلات و قوا جز آنچه که مبادی آثار و افعال هیولانی و علاقه های زمینی از شهوت و انتقام، که هر دو کمال نفوس جنبنندگان و چهارپایان است نمی باشد، و این دو، دو اصل بزرگ برای جرم داشتن و فرورفتن در اجساد می باشد، زیرا چیزی از این دو وقتی بر انسانی که اشرف موجودات است غلبه یافت، موجب می شود که در جهاش به نوع نازل حیوانی که با آن خو مناسبت دارد فرود و انحطاط یابد، خواه در این نشأه دنیایی باشد، البته اگر انتقال - آن گونه که طرفداران این نظریه می پندارند - درست باشد، و یا در نشأه آخرت باشد، چنانکه نزد مکاشف، محقق و ثابت است و نزد اهل حقیقت، بطلان انتقال واضح، و چون مقتضی غلبه شهوت و غلبه غضب، شقاوت نفس و هبوط نشأه اش و فرود آمدنش به مراتب حیوانات صامتی است که کمالشان در کمال یکی از این دو قوه است، بنابراین محال و ممتنع است که وجود این دو قوه و افعال آن دو، منشاء بر شدن نفوس، از درجه حیوانیت و درنده گیشان به درجه انسانی که کمال نفسش در شکست این دو قوه است باشد.

اما آنچه گفته شده که در حیوان - مثلاً مانند اسب - چیز ثابتی هست که در تمام

عمرش می‌باشد، و عضوی از اعضای بدنش نیست مگر آنکه تحلیل و تحلل در آن، به جهت حرارت غریزی و حرارت غریب داخلی و خارجی از هوای محیط - اگرچه خرده خرده باشد - هست، و کسی را نرسد که گوید: اسب بودن این اسب و نفسش، در انتقال و تبدل است، چون نفسش را ادراکات کلی است، زیرا مشاهده می‌کنیم وقتی یکی از آنها را با چوبی بزنند و پس از چندی در جلوی او چوبی را تکان دهند فرار می‌کند، اگر در ذهنش معنی کلی مطابق با زدن از آن نوع باقی نمانده بود فرار نمی‌کرد^۱، و چون اعاده و بازگردانیدن عین زدن گذشته ممتنع و بلکه بازگردانیدن همانندش - نه عینش - هم محال است، بنابراین ادراکش به معنی جزئی نمی‌باشد، سپس ما این حیوانات را با اشتراکشان در حیوانیت، مشاهده می‌کنیم که در دوری و نزدیکیشان به عالم انسانی مختلف‌اند، به طوری که بعضی‌شان در نهایت قرب به افق انسان‌اند، مانند میمون که شکل افعال او (انسان) را درمی‌آورد و طوطی که صدای وی را تقلید می‌کند، بنابراین در بعضی از آنها نوعی از قوه عملی نزدیک به عقل عملی است^۲ و در بعضی دیگرشان نوعی از قوه عملی نزدیک به عقل نظری است، سپس (گوییم): شگفتیهای حالات بعضی از حیوانات و ملکاتشان - مانند تکبیر شیر و کینه شتر و هندسه خانه‌سازی زنبور عسل و سماع (رقص) شتر که خواسته‌هایش را فراموش می‌کند - گواه بر این امر است که آنها را نفوسی غیرمتطبع است و سزاوارند که به افق انسانی بر شوند؛ خلاصه آنکه آنها را به حسب غرایزشان می‌بینیم که رویه سوی کمالی دارند و به جانب غایتی بر می‌شوند، پس اگر بر شدن به غایتی است، نخست به انسانیت است و سپس به ملکیت، و اگر آنها را در توجه غریزشان غایتی نیست، در این صورت بازداشتن مستحق و سزاوار را از کمالش، شایسته جود و بخشش الهی نیست.

۱. این استدلال جداً سخیف و مست است، چون اینجا شق سومی هست و آن اینکه فرار از صورت محفوظ در خیالش می‌باشد و آن جزئی است، و درد آن در بسیاری از احکام ذاتی و عرضیش مطابق با صورت خارجی است... و اگر حیوان کلی را تصور کرده چرا متفکر نباشد و به فکرش علمی را کسب نمی‌کند؟ زیرا ریسمان چهارپا را وقتی به میخ طویله بستی و ریسمان بر پایش پیچید، می‌بینیم که پایش را با چنان قوه و شدتی می‌کشد که نزدیک است مفاصلش از هم جدا شود، درحالی که صدها بار بر این جهت پیچیده شده و در هر باری رهایی یافته، با این همه تاکنون علمی از جهت خلاص از آن به فکرش نرسیده است... «سزواری» ۲. در نسخه چاپ سنگی: در بعضی از آنها نوعی از قوه عملی نزدیک به عقل عملی است، نمی‌باشد. «م»

پاسخ آنکه: هر نوع از حیوانات و بلکه نباتات را فرشته‌ای است که آن نوع را به ویژگی‌های افعال و کمالش راهنمایی می‌کند و بدان، نوعی اتصال دارد و این همان است که فارسیان «رب صنم - رب النوع» می‌نامند و ما راه اثبات صور مفارق طبایع مادی را روشن و آشکار ساختیم و آن اینکه: هر نوع از انواع اجسام طبیعی را جوهری است که مقوم وجود آن (نوع) می‌باشد و برای افراد ماهیت آن نوع اصل است و بدانها عنایت و توجه دارد، و اختلاف آنها در شرف و پستی به جهت اختلاف مبادی مفارق نوری آنها در شدت نوریتشان و ضعف و نزدیکی و دوری آنها از نورالانوار می‌باشد.

اما بنابر روش و اسلوب مشائیان: شگفتیهای ادراکات بعضی از حیوانات و گوناگون بودن حرکاتشان، با کمک و یاری قوای طبیعی فلکی و الهامات آسمانی می‌باشد، و جایز است که از یک قوه جرمی، به مناسبات مزاجی حرکاتی ادارکی صادر گردد، مانند حال شتر در لذت بردن از شنیدنیها.

گویم: بنابر تقدیر اینکه آنها را نفوسی غیرمنطبع در ماده باشد و روبه سوی کمالی داشته باشند، لازم نمی‌آید که کمال آنها کمال عقلی باشد تا دخول آنها در باب انسانیت و بر شدن نفوسشان به حسب هویات شخصیشان به عالم عقل لازم آید، با اینکه بسیاری از مردمان هستند که آنان را در نشأه و عالم آخرت درجه عقلی نیست، ولی لذات خیالی و خوشی‌های حیوانی و سعادت‌های پنداری هست که اینها درباره‌شان غایت قصوی و کمال مطلوب می‌باشد، چون اینان را شوق به امور عقلی و بهره‌ای از ملکوت اعلا نیست، و هر صاحب نفسی را نرسد که رو به سوی غایت عقلی و کمال مطلق داشته باشد، و توجه و روبه سوی یک کمال داشتن، موجب دخول در باب انسان نمی‌شود و از آن، منع از کمال هم لازم نمی‌آید، زیرا منع مستحق از چیزی که به خصوصه درخور آن است و از کمالی که سزاوار حالش است - مانند کمال مطلق و خیر محض - از محالات است، چون بسا هست که مناسبت نیست و آمادگیش را، نه به شخصش و نه به نوعش - مانند انسان - ندارد.

سپس گرفتیم که پذیرفتیم آنها را استعدادی به سوی کمال عقلی هست، ولی نمی‌پذیریم که آن استعداد درخواست گذر بر درجه انسانیت و درگذشتن از آن را دارد، زیرا راههای به سوی خداوند و به سرای ملکوتش منحصر در یک باب نیست، چنانکه

می‌فرماید: لکل وجهة هو موليها، یعنی: هر گروهی را جهتی است که رو سوی آن دارند (۱۴۸ - بقره) و فرمود: ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها ان ربي على صراط مستقيم، یعنی: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر آنکه خداوند از موی پیشانی‌اش گرفته است که پروردگار من بر راه مستقیم است (۵۶ - هود) و این صراط انسان است که منتهی به محمد، صلی الله علیه و آله و تمام انبیا و آل او علیهم السلام که پوینده آن راه به سوی پروردگاراند می‌شود، و آن اسم «الله» است که جامع تمام اسماء الهی و مظاهر آنها می‌باشد، نه دیگر صراط‌ها که منتهی به ارباب انواع و اسماء آنها می‌شود، مانند: منتقم و جبار و مذلّ و غیراینها - چنانکه آنها را اهل حقیقت یعنی عارفان و دانایان به علم اسماء می‌دانند - .

۳

فصل

در دفع شک‌های باقی مانده طرفداران انتقال و حلّ و گشودن آنها

بدان که طرفداران انتقال را دست آویزهای دیگری هم هست که آوردن آنها و رد کردنشان لازم است، تا آنکه پوینده راه بر بصیرت و بینش، و استواری در تحقیق و اثبات حقیقت و ابطال باطل باشد، زیرا مسأله انتقال از مسائلی است که اشتباهاتش بسیار و گذر بر آن باریک و دقیق است، از این روی بین مردمان مشهور شده که فلاسفه پیشین با آن مقام بزرگی که در حکمت دارند قائل به تناسخ‌اند، و نسبت چنین سخنی به ایشان نزد ما، دروغ محض است و مبنایش اشتباه بین حشر نفوس انسانی و تناسخ آنها است.

از آن جمله (دست آویزها): احتیاج نفوس به ابدان است، چون نفوس، به حسب آغاز فطرت، بالقوه ناقص‌اند، و شکی نیست که گناهکاران از امت‌های شقی جاهلی که نعمت‌های الهی را کفران و ناسپاسی کرده‌اند، ناقص‌تر و پست‌تر از آنچه در آغاز فطرتشان بوده‌اند می‌گردند، پس احتیاج آنها به مواد بدنی شدیدتر و انجذابشان بدان مواد قوی‌تر از آنچه (در آغاز فطرتشان) بوده‌اند می‌باشد.

این شبهه‌ای بود که برخی از اهل حکمت آن را وارد کرده بود و توان حلّش را

نداشت؛ چیزی که خداوند به ما عنایت فرمود و در ذهنم القا فرمود اینکه: هر نفسی اگرچه در آغاز تکوین یافتن و پدید آمدنش در تمام کمالات و صفات نفسانی خیالی و یا عقلی خودش بالقوه است، ولی از حیث صورت و کمال برای جسم طبیعی مادی بالفعل است، از این روی - چنانکه گفته‌اند - بدون ماده قائم نمی‌تواند باشد، مگر آنکه پس از وجود طبیعی و در مدت تکوین بدنیش خواها و ملکاتی شریف و یا پست، و آراء و اعتقاداتی درست و یا باطل را کسب کند و پس از آنکه در بعضی از حالات نفسانی بالقوه بود، بالفعل گردد، بعد از آن یا در سعادت اخروی می‌رود، و این وقتی است که ملکات شریف و فاضل و اعتقادات درست را کسب کرده و از جنس فرشتگان و نیکان گردیده و در زمره آنان در آمده باشد، و یا در شقاوت اخروی می‌رود، و این وقتی است که ملکات پست و تباه و اعتقادات باطل را بدست آورده و شباهت به اهریمنان و بدکاران پیدا کرده باشد - چون اینها از اهل شرّ و فساداند - .

خلاصه آنکه: نفوسی که در آغاز تکوین یافتن و پدید آمدنشان در تمام صفات نفسانی قابل محض بودند و به هیولا تعلق داشتند، به حسب اکتساب صفات استقرار یافته‌ای که عبارت از ملکات است، از قوه به فعل خارج می‌گردند و به صورت نفسانی باطنی مصوّر می‌شوند و آنها را در نشأه دیگر گونه دیگری از وجود می‌باشد، چون آنها در این نشأه، بالفعل کامل‌اند، زیرا صورت و کمال برای جسم طبیعی‌اند و امکان ندارد که یک چیز به حسب یک نشأه، صورت و ماده و یا فعل و قوه و یا کمال و نقص - باهم - باشد، بنابراین نیاز نفس انسانی به بدن، از آن جهت است که در صفات باطنیش قابل محض است، و چون در چیزی از آن صفات از قوه به فعلیت خارج شد و ذاتش به جهت رسوخ آن صفت به صورت باطنی آن مصوّر گردید، آن قوه استعدادی را که داشت از وی (نفس) زایل می‌شود و از بدن جدا شده و به گونه دیگری از وجود صوری - بدون ماده و استعداد - انفراد و یگانگی (و استقلال) می‌یابد.

اما نفوسی که بر آنها ملکه علوم حقیقی و خوهای فاضل و شریف غالب است، محشور به عالم قدس - جایگاه فرشتگان مقرب - می‌گردند؛ و نفوسی که بر آنها صفات اهریمنی از جهل و گمراهی و بیراهی غالب است، با اهریمنان و شیاطین محشور می‌شوند و اگر صفات شهری و غضبی بر آنها غالب است، با حیوانات و درندگان

محشور می‌گردند و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و جعل منهم القردة و الخنازیر و عبد الطاغوت، یعنی: و از آنان بوزینگان و خوک‌ها و پرستندگان شیطان و طاغوت را قرار داده است (۶۰ - مائده).

ما پیش از این اشاره کردیم که خارج شدن نفس از قوه به فعل، منافی شقاوت اخروی نمی‌باشد، بنابراین نفوس کافر و سرکش و شقی، اگرچه در زندگانی دنیایشان از آنچه بوده‌اند پست‌تر و شقی‌تر می‌گردند، ولی با این همه از آنها قوه و امکان زایل شده و استعداد از ایشان باطل می‌گردد و در شقاوت، به حدّ کمال می‌رسند.

از آن جمله (دست‌آویزها) اینکه: بسا هنگام که فاسقان و جاهلان وقتی سرگرمیها و مشاغل حسیشان به جهت خواب و یا بیماری کم شود، نفوسشان آگاهی بر اموری غیبی پیدا می‌کند - چنانکه ممرورین و صفرازدگان این گونه‌اند - و این به واسطهٔ اتصال آنها است به عالم قدس، پس وقتی اشقیا را جایز باشد که با کوچکترین مفارقت از بدن، اتصال به مبادی پیدا شود و از آنها لذت برند - درحالی که غرق گناهان و شهوات‌اند - بنابراین هنگام فساد و تباهی بدن و انقطاعشان به کلی از شواغل و سرگرمیهای بدن و عدم توجه به چیزی از افعال طبیعی و حسی آن، این اتصال سزاوارتر است، پس شقاوت و عقوبت و شکنجه‌هایی که در زبان شرایع آسمانی و نبوت‌دانها بیم داده شده است کجا تحقق و ثبوت می‌یابد؟ ناگزیر باید که علاقه و وابستگی اشقیا و گناهکاران از اجرام - به واسطهٔ حصول عذاب و به سبب کسب خطاها و گناهان - قطع نگردد، پس ناچار باید نفوس گناهکاران و عصیانگران به (بدن) بعضی از حیواناتی که در دنیا عذاب و شکنجه می‌شوند - بنابر حسب خواها و عادات و اخلاقشان که با آن حیوان مناسبت دارد - انتقال پیدا کند تا به کیفر اعمالی که انجام داده‌اند معذب باقی بمانند.

پاسخ آنکه: ما نمی‌پذیریم نفوس اشقیا هنگام قلّت اشتغال بدّیشان، به مبادی عالی اتصال پیدا می‌کند، بلکه نهایت آنچه که نفوس ممرورین و صفرازدگان و خفتگان و آنچه در این روند از کاهنان و دیوانگان که هستند بدان میرسند، بعضی از برازخ متوسط بین این عالم و عالم قدس می‌باشد؛ و نیز نمی‌پذیریم که وقتی اتصال نفوس اشقیا در این نشأه بدان عالم جایز باشد، یعنی به واسطهٔ کمی شواغل و بیکار شدن حواس، لازم

می‌آید که در آخرت هم این امر برای نفوس اشقیاء حصول پیدا کند؛ زیرا نفوس آنان در آنجا بی خبریشان از بدن بیشتر است، برای اینکه آنچه از امور هراسناک و مصایب بزرگ که آنها را فرا گرفته است، توجه به چیزی غیر این امور برایشان باقی نمی‌گذارد، چون آنان در بند زنجیرها و کُند و بنداند و از مشاهده عالم انوار محجوب و پوشیده، چنانکه در کتاب الهی به حالات آنان اشاره شده است: و جعلنا من بین ایدیهم سداً و من خلفهم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرون، یعنی: پیش رویشان سدّی نهاده‌ایم و پشت سرشان نیز سدّی نهاده‌ایم و پرده بر آنها افکنده‌ایم که نمی‌بینند (۹ - یس) و فرمود: کلاً بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون کلاً انهم عن ربهم یومئذٍ لمحجوبون، یعنی: حقا اعمالی که می‌کرده‌اند زنگار قلوبشان شده است، حقا آن روز از پروردگارشان محجوب و پوشیده‌اند (۱۴ و ۱۵ - مطففین) و فرمود: و حیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان و آن آرزوها که دارند حایل افکنند (۵۴ - سبأ).

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه آنان به سخنان پیشینیان از حکما مانند افلاطون و پیش از افلاطون از بزرگان حکمت، و به اشارات پیغمبرانی که از خطا و دروغ بدوراند و به آیات کتاب الهی تشبُّث پیدا کرده‌اند، مانند بیان الهی که: کَلِمَا نَضَجَت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیدقوا العذاب، یعنی: هرگاه پوستهایشان بسوزد به عوض، پوستهایی غیر از آن پوستها بدهیمشان تا عذاب را بچشند (۵۶ - نساء) و فرمود: لقد خلقنا الانسان فی احسن تقویم ثم ردناه اسفل سافلین، یعنی: ما انسان را به نیکوترین قوا می‌آفریدیم و آنگاه وی را به پائین‌ترین مراتب بازگردانیدیم (۴ و ۵ - تین) و فرمود: ربنا امتنا اثنتین و احييتنا اثنتین فاعترفنا بذنوبنا فهل الی خروج من سبیل، یعنی: پروردگارا! ما را دوبار میراندی و دوبار زنده کردی ما به گناهان خویش اعتراف داریم آیا راهی سوی بیرون رفتن هست؟^۱ (۱۱ - غافر) و فرمود: ربنا اخرجنا فان عدنا

۱. میراندن اوّلی، میراندن از وجود دنیوی است، و زنده کردن اوّلی، زنده کردن به وجود برزخی است. و میراندن دومی، میراندن از وجود اخروی است، و در این وجود اخروی است که اشقیاء پس از حساب و کتاب و وزن و گذشتن از صراط و غیر اینها از مواقف، بر دوزخ وارد می‌شوند، و وجود اخروی با وجود برزخی تفاوت دارد، تفاوت شدید با ضعیف، نسبتش بدان، نسبت بیداری است به خواب، مانند نسبت وجود برزخی به وجود دنیوی، و این بدان جهت است که انسان در برزخ مانند مسافری است که از منزلش راه افتاده، ولی نظر و توجهش و خاطره‌هایش به پشت و در عقب است، پس آنچه در طی مسافرتش برایش پیش می‌آید و ←

فاناظالمون، قال اخسثوا فیها و لاتكلمون، یعنی: پروردگارا! تیره روزیمان به ما چیره شد و گروهی گمراه بودیم، خداوند فرماید: در اینجا خوار شوید و سخن مگوئید (۱۰۷) و ۱۰۸ - مؤمنون).

پاسخ: اینکه از پیشینیان در انتقال نفوس انسانی به بدن‌های حیوانی رسیده، ما آن را توجیهی غیر از توجیهی که آنان کرده‌اند، و حمل بر غیر آنچه از اثبات تناسخ کرده‌اند نمودیم، و همین‌طور آنچه در رموز قرآنی و کلمات نبوی رسیده است، همه را محمل‌هایی درست - غیر آنچه که طرفداران تناسخ فهمیده‌اند - می‌باشد، زیرا بیشتر از مواعید و رازهای الهی فقط در سرای دیگری غیر از این سرا تحقق و ثبوت می‌یابد، و سرای آخرت منحصر در عالم عقل که از مقادیر و اشکال و صور، مجرد و مبرّا است نمی‌باشد، بلکه عالم آخرت دو عالم است: عالم عقلی نوری و عالم حسّی، که (عالم حسّی) منقسم به سرای نعمت و جایگاه نعمت می‌گردد، یکی از آن دو، نورانی است و دیگری ظلمانی، اوّلی خاص مقربان است و دومی ویژه نیکبختان و صالحان و یاران دست راستی، و سومی جایگاه بازگردندگان به پائین‌ترین مرتبه و دست چپ‌ها است.

مغالطه‌ای که شده از حمل سخن انبیا و حکما است بر تناسخ و آن از آمیختن بین معنی حشر و نسخ و از غفلت و جهل به تحقق و وجود عالم دیگری که متوسط بین عالم طبیعت و عالم عقل است و در آن عالم مردمان بر هیأتی که مناسب اخلاق و خواهش‌شان است و به‌گونه تفصیلی که نزدشان مقرر و از ایشان مشهور گردیده است، پدید آمده است، زیرا گویند: هر خوبی از خواهی زشت و هیأت پستی را که در نفس جاگیر و متمکن شده، ابدان نوعی (از حیوانات) است که بدان خو اختصاص دارد، مانند خوی تکبر و تهوّر که مناسب با بدن شیر است و پستی و حيله‌گری که خاص

← منزلهایی را که می‌گذراند، گویی می‌بیند و نمی‌بیند، نه زنده است و نه مرده (یعنی در برزخ) و از هر دو جانب بهره‌مند است - چنانکه معنی برزخ هم همین است - تا آنکه دیده‌اش تیزبین و شهود قلبش استوار و محکم می‌گردد، در آن حال، وجود برزخی به وجود اخروی تبدیل می‌یابد؛ این چیزی است که گفته‌اند و بلکه رسیده که: قالب برزخی غیر از بدن اخروی است، و در این، اهل صورت از نیکبختان و اشقیایا باهم تفاوت ندارند؛ اما اهل معنی: به عالم عقل و مقام معنی - پس از صحو و هوشیاریشان از عالم صورت و تبدیل بعضی از آن (بدن و قالب) به نطفه صعب (نطفه بی‌هوشی و اوّلی) و بعضی دیگرش به نطفه فزع - بر می‌شوند، پس روشن شد که آیه شریفه اشاره به آنچه گفته شد دارد و درباره تبدلات طبیعی - و به ویژه انتقال به‌گونه تناسخ - نمی‌باشد. «سبزواری»

بدن روباه و امثال آن است و مسخرگی و تقلید که خاص بدن بوزینه و همانند بوزینه، و عُجب و خودپسندی ویژه بدن طاووسان و حرص، خاص بدن خوکان و غیر اینان می‌باشد.

همان‌طور که هر خوی پستی را انواع مخصوصی از حیوانات می‌باشد که مناسب انواع آن خو می‌باشند، همین‌طور به‌إزاء، هر مرتبه قوی و یا ضعیف آن، بدن نوع خاصی از آن حیوانات می‌باشد که در آن خو اشتراک دارند، مانند اینکه بدن بزرگ خاص حیوانی است که شهوت زیاد دارد و بدن کوچک خاص حیوانی است که شهوت ضعیفی دارد؛ و بسا می‌شود که یک شخص انسانی را انواع بسیاری از خواهی‌های پست - بر مراتب متفاوت - می‌باشد، پس به‌حسب شدت و ضعف هر خوی نکوهیده‌ای در نفس انسان و آنچه از باقی خواهی‌های نکوهیده قوی و ضعیف و اختلاف ترکیب فراوان آنها که بدان خو انضمام می‌یابد و شمار آنها را کسی جز خداوند متعال نمی‌داند، تعلق نفس مذموم قوی و ضعیف او به بعضی از انواع، یعنی اشباح حیوانات مذموم - نه غیر آنها - اختلاف پیدا می‌کند، و همین‌طور تعلق بعضی از آنها به بعضی از افراد یک نوع - نه باقی - اختلاف پیدا می‌کند؛ سپس وقتی که آن خو یکسره زایل گشت و یا اینکه مرتبه شدید آن زایل گردید، نفسش به‌حسب خوی دیگری که از حیث نوع و یا مرتبه پائین‌تر از آن است، به بدن نوعی دیگر از حیواناتی که در آن خو با وی مناسبت دارند انتقال پیدا می‌کند، تا آنکه از نفسش تمام هیأت پست زایل می‌گردد - البته اگر قابل زوال باشد - و اگر قابل زوال نباشد، در آن و در ابدانی مناسب باقی می‌ماند و از بعضی از آنها به بعضی دیگر - در روزگاران بسیار تا آنجا که خدا خواهد - انتقال پیدا می‌کند.

تمام اینها هنگامی نزد ما جایز و قابل قبول است که در غیر نشأه دنیایی و بلکه در عالم آخرت باشد، بنابراین بیان الهی که: کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ، یعنی: هرگاه پوست‌هایشان بسوزد به عوض، پوست‌هایی غیر از آن پوستها بدهیمشان تا عذاب را بچشند (۵۶ - نساء) اشاره است به تبدل ابدان مثالی آنان - بر وجه مذکور - نه آن‌گونه که تناسخیان پنداشته‌اند که نفوس، در عالم استعدادات از ماده بدنی به ماده بدنی دیگری انتقال پیدا می‌کند، زیرا این همان‌گونه که بیان و مقرر داشتیم محال و غیرممکن است.

کسی را نرسد که گوید: آنچه در ابطال تناسخ بیان داشتید به عینه در تعلق نفوس به ابدان در نشأه آخرت جاری است، زیرا بدن اخروی وقتی مستعد و آماده تعلق نفوس بدان شد، ناگزیر باید از جانب خداوند بخشنده، نفس جدیدی که آن را تدبیر و اداره کند بر وی افاضه شود، و چون این نفس انتقال یافته از دنیا بدان بدن اخروی تعلق گیرد، تعلق دو نفس به یک بدن لازم می آید و این ممتنع و محال است، بنابراین هر چه پاسخت باشد، همان به عینه پاسخ ما است.

چون گوییم: ابدان اخروی، وجودشان وجود استعدادی نیست و تکوّنشان به سبب استعدادات مواد و حرکات و آماده سازی آنها و استکمالات درجه درجه آنها که از سبب‌هایی غریب و لواحق می‌فارق حاصل می‌گردد نمی‌باشد، بلکه آن بدن‌ها لوازم آن نفوس اند، مانند لزوم سایه برای صاحب سایه، زیرا آن (بدن)ها به مجرد ابداع حق اول - به حسب جهات فاعلیت و بدون مشارکت قوایل و جهات استعدادی آنها - افاضه می‌شوند، بنابراین هر جوهر نفسانی مفارق را شبیحی مثالی ملازم است که از آن (جوهر) به حسب ملکات و خواها و هیأت نفسانیش و بدون مدخلیت استعدادات و حرکات مواد - همان‌طور که در این عالم هست - خرده خرده می‌روید، و وجود بدن اخروی مقدم بر وجود نفسش نمی‌باشد، بلکه در وجود، هردو باهم اند، بدون ورود و رسوخ جعل در بین آن دو، مانند معیت و باهم بودن لازم و ملزوم و سایه و شخص، پس همان‌طور که شخص و سایه‌اش، هیچ‌یک از آن دو بر دیگری تقدم ندارد و به واسطه وجودش هیچ‌یک را از دیگری استعداد حاصل نمی‌گردد، بلکه به گونه تبعیت و لزوم است، قیاس ابدان اخروی هم با نفوسشان که متصل بدانها است همین گونه است. اگرگویی: نصوص قرآنی دلالت بر این دارد که بدن اخروی هر انسانی به عینه این بدن دنیایی او است.

گوییم: آری! ولی از حیث صورت نه از حیث ماده، و تمام هر چیزی به صورتش است نه به ماده‌اش، آیا نمی‌نگری! بدن شخصی انسان در این عالم از آغاز عمرش تا پایان آن به شخص خودش باقی است؟ ولی نه از حیث ماده‌اش - چون آن پیوسته در تحوّل و انتقال و تبدل و زوال است - بلکه از حیث صورت نفسانیش که بدان هویت و وجود و تشخیص حفظ می‌گردد، و سخن در هر عضوی از اعضای آن - با تبدل

مقادیر و اشکال و هیأت عارضی و کیفیاتی لاحقی - نیز این گونه است، پس ملاک در حشر بدن انسان، به عینه بقای او است از حیث صورت و ذاتش - همراه با ماده ای مبهم - نه از حیث ماده مُعینش، زیرا آن در هر لحظه و آنی در حال تبدل است، پس همان گونه که جهت وحدت و تشخیص در بدن یک شخص از کودکی تا مرز کهنسالی - با تبدلات بسیاری از صفات و بلکه بسیاری از اعضا و آلات - همان نفس است و مرتبه ماده مرتبه ابهام و بلکه نهایت ابهام است، از این روی به کسی که در جوانی جنایتی را مرتکب شده و در پیری کیفر می بیند به او غیر جانی گفته نمی شود؛ جهت وحدت هم در بدن دنیایی و بدن اخروی همین طور است، یعنی همان نفس است و نوعی از ماده مبهم^۱، از این روی نفس به لذات و دردها پاداش و کیفر داده می شود، این به واسطه صدور اعمال و افعال بدنی است، با این جوارح و اعضا - با اینکه در آخرت به نوع دیگری تبدیل پیدا می کنند - .

آن چیزی که سخن ما را در تبدل ابدان تأیید و یاری می کند اخباری است که در صفت بهشتیان وارد شده که نو جوان بی مویند و سی ساله، و اینکه: نخستین زمره ای که وارد بهشت می شوند به شکل ماه شب چهارده اند و بعدی های آنان کسانی اند که در تابش چون ستاره درخشانند؛ و در صفت دوزخیان آمده که: دندان کافر در روز رستاخیز چونان کوه احد است و رانش، چون کوه بیضاء (در دمشق) و نشستگاهش در آتش مسافت (یک روز) سه پیک تیز پا است؛ و در روایت دیگر آمده: ستبری پوست کافر چهل و دو آرش است، و اینکه: محل نشستنش در دوزخ مساوی ما بین مکه و مدینه است؛ و در روایت دیگر: کافر زبانش را یک فرسنگ در دو فرسنگ چون فرش بر جهنم می کشاند و مردمان آن را لگدکوب می کنند، و امثال اینها از اوصاف دو گروه در آخرت^۲.

۱. این سخن یا بر مبنای مذهب بعضی از عرفا است که: وجود منبسط همان ماده ممکنات است و ماهیات صور آنها است، چنانکه در مبحث علت و معلول گفته آمد، نه ماده ای که مصطلح در حکمت است؛ و یا بر مبنای اینکه ماهیت ماده عقلی است و در هردو نشأه محفوظ است و ملکات نیک و بد نیز مانند ماده برای اشباح می باشند که لوازم آن (ماهیت) و ملحقات و تبعات برای بدن اخروی وی اند، بلکه تمامشان برای نفس و مقام صوری آن که گفته رقیقه حقیقت است، مانند بدن است. «سبزواری»^۲. به جهت تقطیع مصنف قدس سره مر احادیث را آنها را در پانویس آوردیم: انهم جُرد مُرد ابناء ثلاثین سنه، ان اول زمره یدخلون الجنة ←

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۳۵

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه: عالمی که در آن بلاها و آفات و آسیب‌ها و شکنجه‌ها و بدی‌ها و ناگواریها است همین عالم عنصری است که در وی تضاد و تباهی و فشار و امور اتفاقی و جبری - غیر از عوالم دیگر - می‌باشد، چون متراکم‌ترین و تیره‌ترین و تاریک‌ترین آنها است، پس سزاوار آن است که این عالم، جهنم اشقیاء و کافران و بدکاران باشد و دوزخشان، آتش طبیعی که بدان گفته می‌شود: آیا پُر شدی؟ گوید: آیا بیشتر هست؟ و درکات و گودالهایش عبارت از ابدان حیوانات باشد که هرگاه بخواهند از آنجا خارج شوند - به جهت تراکم جهالات و زشتی خواهشان - دوباره بدانجا بازگردانیده شوند؛ برعکس نیکبختان، آنان که خداوند درباره‌شان فرماید: لا یدوقون فیها الموت الا الموتة الاولى و وقاهم عذاب الجحیم، یعنی: مرگی جز مردن اولشان نچشند و خدا از عذاب جهنم محفوظشان داشته است (۵۶ - دخان) و این به واسطهٔ محال بودن انتقال نفوسشان است به حیوانات معدّبی که عبارت از درهای دوزخ‌اند، لکل باب منهم جزء مقسوم، یعنی: به هر دری بخشی از آنان قسمت شده است (۴۴ - حجر) و این به سبب غلبهٔ خواهی نیک و هیأت پسندیدهٔ آن نفوس است، و چون نفوسشان به ابدان عنصری کاین فاسد انتقال پیدا نمی‌کند، لذا مرگ را جز مردن اولشان که عبارت مفارقت از ابدان انسانی بوده است نمی‌چشند.

پاسخ آنکه: اختصاص عذاب تمام و کیفر شدید در نشأه‌ای، مستلزم آن نیست که بهترین نشأت باشد، برای اینکه نشأه‌ای که در آن عذاب دردناک اشقیاء و پاداش بزرگ نیکبختان واقع می‌شود، نشأهٔ ادراکی است که از این نشأهٔ کثیف متراکم صاف‌تر و لطیف‌تر می‌باشد، و آن سرای آخرت است که سرای حیات و زندگی حقیقی است، و این بدان جهت است که امر لذت بخش و آزاررسان درواقع، از اموری که بیرون از صور ادراکی و حاضر نزد نفس و متصل بدان باشند نیستند، پس هر لذت بخش و یا آزار رسانندهٔ به ما، از محسوسات خارجی نبوده و امکان ادراکشان با این حس

« علی صورة القمر لیلۃ البدر ثم الذین یلونهم کاشد کوكب دری فی السماء اضافة، ان ضرس الکافر یوم القیامة مثل احد و فخذہ مثل البیضاء و مقعده من النار مسیرة ثلاث مثل البریدة الریذة، ان غلظ جلد الکافر اثنان و اربعون ذراعاً و ان مجلسه فی جهنم ما بین مکة و المدینة، ان الکافر یسحب لسانه الفرسخ و الفرسخین یتوطاه الناس . «م»

ظاهری دنیایی امکان‌پذیر نیست، بلکه با حواس باطنی اخروی ممکن است، و آنها حواسی‌اند که بدانها آنچه که وجود (خارجی مادی) ندارد شنیده و دیده و چشیده و بوئیده و لمس می‌شوند.

و باز گوئیم: مستی طبیعت و کزخی نفس در این دنیا به جهت سرگرم بودنش به اعمال بدن است که وی را از ادراک آفات و آلام نفس که از نتایج اعمال و لوازم خواها و ملکات پستش به دست آمده - ادراکی حقیقی و ناآمیخته بدانچه حواس بر او وارد ساخته و بدانها سرگرمش کرده و بی‌خبر و فراموش کارش داشته - مانع می‌گردد، و چون حجاب و پرده از انسان به واسطه مرگ برکنار شد و سرپوش برداشته شد، در آن هنگام دیده‌اش بر عقوبات افعال و ملحقات اعمالش می‌افتد، اگر خواهی بد و اعمال زشت و اعتقادات مردود و تباه داشته، درد شدید و مصیبت بزرگی وی را فرامی‌گیرد، چنانکه در بیان الهی آمده: فکشفنا عنک غطاؤک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پرده‌ات را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین شده (۲۲ - ق).

پس دوزخ آخرت اگر چه از نعمت این دنیا لطیف‌تر است، ولی عذاب اشقیاء و آلامشان به گونه‌ای که درخورشان است فقط در آن جهان تحقق می‌یابد نه در این جهان، زیرا لطافت آن جهان این را موجب می‌گردد، برای اینکه ادراک، که ملاک عذاب است و مبنای تألم، در آن جهان صافی‌تر و راست‌تر است، و اینکه خداوند فرموده: و ان جهنم لمحیطة بالکافرین، یعنی: جهنم فراگیر کافران است (۴۹ - توبه) اشاره به این دارد که باعث و انگیزه آلم و عذاب کفار در اینجا بالفعل موجود است، ولی آنان به واسطه مستی طبیعتشان و کزخی چشائیشان و کوری بصیرتشان از ادراک آن، آن را ادراک نمی‌کنند؛ و هرکس در امور هراسناک بزرگی که در خواب می‌بیند و یا بدون سبب خارجی و جهتی محسوس آنها را توهم می‌کند اندیشه نماید - با اینکه درد و سختی آنها از درد و سختی امور خارجی کمتر نیست و بلکه خیلی هم بیشتر از آنها است - به طور یقین خواهد دانست که عذاب آخرت شدیدتر و پایدارتر از عذاب دنیا است، چون استقرار و ثباتش از این امور حسّی در نفس، شدیدتر و اتصال و جذبش از این امور حسّی به نفس، بیشتر و قوی‌تر است.

و از آن جمله (دست آویزها) اینکه: کیفر دادن به واسطه جهل مرکب و غیر آن از

حالاتی که شارع مقدس بدانها وعده داده، اگر به جوهر روحانی مجزّد و رهای از علاقه و وابستگیهای اجسام الحاق یابد، از چنان چیزی چگونه این تصوّر محدود - درحالی که با وی قوه تخیل نیست - حصول می یابد؟ درحالی که در جهل مرکب، ناگزیر از تصورات و تصدیقات می باشد، برعکس آنچه که منشأش متخیله است، و معلوم است که فایض از مبادی، تا سوء استعداد جرمی نباشد، جز مطابق امور اعتقادی واقعی نمی باشد، زیرا جهات شرّ و آفت و دروغ و جهل که نوعی از صورت علمی و غیر آن است، بازگشت به هیأت مادی دارد.

بنابراین موضع عذاب و شکنجه به واسطه آلام و شداید اخروی اگر همان جوهر مفارق، به واسطه علاقه و وابستگی به اجرام باشد، در این صورت هیچ تعذیبی به واسطه جهل مرکب و غیر آن - به واسطه عدم تخیل - نمی باشد؛ نهایت آنچه در این باره توان گفت اینک: در وی خواها و ملکاتی چند باقی می ماند، و اگر در آن امدادی ادراکی باقی نماند، به کلی زایل می گردد، لذا هیچ شوقی بدانچه که هیچ گونه تصویری از آن و هیچ تخصّص و قوه ای شوقی ندارد، نمی باشد، پس به سبب شوق نیز هیچ تألمی به خواستها و لذّات دنیائیش نمی باشد، درحالی که آشفته کنندگان حسّی از وی برکنار شده اند و حالش در آن هنگام مانند حال کسی است که قوایش آرام گرفته و غبطه بزرگی از دست نیافتن به رحمت الهی در عالم قدس و رحمت، گریانش را گرفته است.

و اگر موضوع تخیل، مغز انسانی باشد، آن در حالت مرگ تباه می شود و با تباه شدنش، تصوّر و حفظ و یاد آوردن و فکر تباه می گردد، و اگر جسم فلکی دیگری باشد - چنانکه برخی از آنان پنداشته اند - معلوم است که علاقه جوهر روحانی به سبب نسبت بین ماده بدنی و بین جوهر روحانی می باشد، بنابراین کدام نسبت بین آن دو به واسطه مرگ پدید می آید تا اختصاص و انجذابش از بین دیگر جواهر مفارق از بدنها بدان - نه غیر آن از اجرام - و بلکه به مکانش، نه بقیه مکانها از نوع آن مکان لازم آید؟^۱

۱. مقصود اینک: هیچ نسبت مخصّصی نیست تا این روح را از بین دیگر ارواح تخصّص دهد و این جرم را از بین دیگر اجرام اختصاص دهد تا تخصّص بدون مخصّص لازم آید، و نه اینکه هیچ نسبت مطلق بین آنچه به جسم متراکم عنصری و بین جرم اثیری فلکی تعلق می گیرد نیست، وگرنه امکان داشت گفته شود: نسبت متحقق است.... «سبزواری»

سپس (گوییم): جسمی که موضوع تخیلات نفس است لازم است که نفس در آن تصرف کند و به حرکاتی جرمی که تابع حرکات نفسانی و انتقالات فکری است حرکتش دهد، همچنانکه بعضی از انفعالات و تغییرات عارض جوهر مغز می‌شود، وگرنه اگر جسمی که نفس به واسطه انفعالات و تغییراتش در آن تصرف می‌کند انفعال نپذیرد و تغییر نکند، نفس را تصرفی به هیچ وجه از جوه در آن جسم نمی‌باشد، بنابراین هیچ اختصاصی بدان - غیر دیگر اجسام - ندارد، و روشن است که جسم فلکی هیچ ابایی از تصرف متصرف در آن، جز نفس محرکش مروی را - حرکتی مشابه هم و به گونه اتصال و استمرار و به یک روش - ندارد. و اگر موضوع آن تخیل جرمی مرکب دখانی (دودی) که زیر کوه اثیر و تحت فلک مایل قمر است باشد - چنانکه دسته دیگری چنین پنداشته‌اند - این هم نادرست است، یعنی به جهت عدم اعتدال در آن، تا صلاحیت قبول نفس مدبر را برای خود داشته باشد، زیرا اگر نزدیک به (کوه) آتش و یا فلک آتشی باشد، آتش آن را به سرعت به جوهر خود استحاله و دگرگونی می‌بخشد و یا سرعت حرکت فلک آن را به جوهر آتش دگرگونی می‌بخشد، و اگر از آن دور باشد و در مکان هوا باشد، یا در آن نفوذ پیدا کرده و به سبب حرارت بالا می‌رود و یا متراکم شده و با تگرگ و سرما فرود می‌آید، و خشکی و سختی در آن جرم محیط غالب نیست تا وی را از انجماد و سردی حفظ نماید و از آمیزش با غیرخودش بدان، نگاهداریش نماید، چنانکه جوهر مغزی در ما این گونه است، برای اینکه در آن، محلّ تخیل مشخص شود و بدان، شکل پذیر گردد، پس در آن، ناگزیر از جوهر خشکی است تا صور در آن حفظ گردند، و جوهر تری تا صور را بپذیرد.

و چون نفوس مفارق از ابدان انسانی نامتناهی‌اند، از آنچه گفتید اجتماع تمام مفارقات بر جسمی از اجسام عالم لازم می‌آید، در این صورت یا نهایت آن اجرام لازم می‌آید و یا عدم نهایت آنها، و هردو محال است.

پاسخ اینکه: تجردی که در سخن این شکاک واقع شده، اگر مرادش از آن، تجرد از اجسام حسّی و اشباح برزخی - هردو - است، در نفوس ناقصان و متوسطان حال این گونه نیست، چون آنها اگر چه از اجسام حسّی تجرد دارند، ولی از مثالی تجرد ندارند؛ و اگر مرادش از آن، تجرد از حسّی است نه مثالی، این درست و جایز است و

فسادی در آن نیست و بیانش درباب معاد خواهد آمد.

اما آنجا که گفته: از چنان چیزی چگونه این تصور محدود - درحالی که با وی قوه تخیل نیست - حصول می‌یابد؟ این ممنوع است، زیرا جوهر مفارق از قوای طبیعی نه مثالی، و مفارق از حواس ظاهری نه باطنی، دارای ادراکات جزئی تخیلی است، و نیز دارای قوه متخیله است که از ذاتش برانگیخته می‌شود، و پیش از این گفتیم که نفس را در ذات خودش گوش و چشم و قوه باطنی و قوه تحریکی است، ولی قوه تحریک و قوه ادراکش به یک امر بازمی‌گردد، و همین‌طور بعضی از ادراکاتش به بعض دیگر - در وجود جمعی - بازمی‌گردد، پس قدرتش به ادراکش بازمی‌گردد و تخیلش به دیده باطنیش^۱، بلکه تمام این قوای ظاهری نسبت بدانچه که در جوهر نفس از جهات و حیثیات در ذاتش به وجود واحد جمعی موجوداند، مانند سایه می‌باشند و سایه آنها در ماده بدن تکثر و امتداد پیدا کرده و پراکنده و پخش شده و به اشکال اعضا و ادوات شکل‌پذیر گردیده است، بنابراین نفس را در ذات خود دیده بینا و گوش شنوا و چشایی و بویایی و بساوندی و قوه فعلیت است که شأن آن تصویر حقایق، بر طبق آنچه اکنون در این عالم تصورش را می‌نماید، به‌گونه حضوری مشاهده وی می‌باشد، زیرا معرفت و تصور در اینجا، کاشتن تخم مشاهده است در آخرت، تفاوت بین تصور اینجا و مشاهده آنجا به قوه و ضعف بازمی‌گردد، بنابراین هر چه را که انسان آرزو نماید، ادراکش می‌کند.

پس اگر اندیشه و تصورات انسان در این عالم از باب خیرات و نیکوییها و نیات خوب باشد، اینها ماده بهشت و رضوان الهی و آرامش و خشنودی وی می‌گردد، و فرشته‌ای می‌شود که با مصاحبت و همنشینیش در دنیا خوشحال گردیده و با مشاهده و معاشرتش در آخرت مسرور می‌شود، و اگر (تصورات و اندیشه‌اش) از باب شرور و زشتیها و نیات تباه و آرزوهای دروغ و آزارکننده‌های باطنی باشد، اینها ماده افعی و عقرب و آتش در گورش، و مالک خشمگین دوزخ و اهریمنانی در آخرت می‌گردند که

۱. بازگشت قدرت نفس به علمش است، چنانکه در واجب تعالی است، زیرا علم واجب فعلی است نه انفعالی؛ و بازگشت تخیل نفس به چشمش است - چنانکه در خواب که برادر مرگ است می‌باشد - زیرا هر چه می‌شنود و می‌بیند درک می‌کند، مشاهدات قوی است، و ادراکش مشاهده است نه تخیل.... «سبزواری»

همنشینی با آنها همان طور که در دنیا سر تا پا زیان آور بود، مشاهده و مصاحبت با آنان در آخرت هم آزارسان خواهد بود.

اما اینکه گفته: چون نفوس مفارق از ابدان نامتناهی اند، در این صورت اجتماع تمام مفارقات لازم می آید... تا پایان سخنش.

این مدفوع است، نخست آنکه: سخن در تمام مفارقات از نفوس نبوده، بلکه در نفوس اشقیای بوده و آنچه گفته لازم نمی آید، زیرا بعضی از نفوس هستند که به اجرام تعلق نمی گیرند، و آنچه از آنها که به اشباح مثالی تعلق می گیرند؛ اگر فرض شود که نامتناهی اند، از این فرض فساد لازم نمی آید، زیرا در اشباح مثالی تراحم و فشار بر یک محل مادی وجود ندارد، پس متناهی نبودنشان جایز است، بنابراین نه نهایت این جواهر و نه نهایت نداشتن اجسام لازم نمی آید.

اما باقی مقدماتش: بعضی از آنها حکم به درستی و جایز بودنش می شود و به سبب موافقتشان با نظریات ما، آن را تأیید می کنیم، و بعضی دیگرشان نه درست بودنشان و نه تباه بودنشان زیانی به نظریه و آراء ما نمی رساند، لذا نه از حیث نفی و نه از جهت اثبات و نه از ناحیه اشکال و نه از جانب تصویب، متعرض آنها نمی شویم.

سپس (گویم): من از برخی از موصوفات به دانش معارف الهی و اشتیاق انوار ملکوتی - مانند صاحب کتاب تلویحات - با شدت تعمق و فرورفتن در ریاضات حکمی و فهم اسرار و توجه و عنایتش به وجود عالمی دیگر - بین دو عالم - در شگفتم که چگونه در کتاب تلویحات سخن بعضی از دانشمندان را پذیرفته که گوید: جرم آسمانی موضوع تخیلات گروهی از نیکبختان و اشقیای می باشد؟ چون برای آنان عالم عقلی تصوّر نیافته و علاقه و وابستگیشان از اجرام گسسته نشده است، آنان هنوز در عقول بالقوه شان هستند و چون نفوسشان از قوه به فعل خارج نگردیده است نیازمند به علاقه بدن اند.

(شیخ اشراق صاحب کتاب تلویحات) گوید: این سخن بسیار خوبی است؛ ولی در تعلق نفوس اشقیای به آن اجرام شریف دارای نفوس نورانی با وی مخالفت کرده و گفته: آنان را قوه، نیازمند به تخیل جرمی می کند و ممتنع و محال نیست که تحت فلک قمر و فوق کره اثیر، جرمی کروی که خرق و پارگی نپذیرد باشد و به نفس خودش نوع بوده

و برزخ بین عالم اثیری و عنصری و موضوع تخیلات آنان باشد و بدان، اعمال بد خویش را مثلاً از آتش و عقرب‌های گزنده و افعیه‌های نیش‌زننده و زقوم و نوشیدن آب جوشان و غیراینها تخیل نمایند.

و گوید: به این، آنچه از شبهات اهل تناسخ که باقی مانده است دفع می‌گردد، و من در این باره شکی ندارم و با ریاضاتی که انجام داده‌ام برایم شکی نمانده که جاهلان و بدکاران اگر از قوه جرمی مجرد پیدا کنند و حالاتشان را که از پی ملکات و جهالاتشان پیدا شده و مخصّص تصوراتشان می‌باشد یادآورند، به روح اکبر رهایی می‌یابند؛ پایان سخنش.

دانستی اینکه جسمی از اجسام فلکی و یا غیرفلکی موضوع تخیل نفسی باشد، تمامی نمی‌پذیرد مگر آنکه جسم را با آن نفس بالذات، علاقه علیت و معلولیت باشد و یا به توسط چیزی که آن را با وی بالذات آن علاقه باشد، یعنی نفس، به ذات خود و یا به حسب بعضی از قوای ذاتی و یا عرضی خویش برای آن جسم، صورت کمالی باشد، خلاصه آنکه آن جسم باید به وجهی از وجوه در تصرف نفس باشد و کمترینش تصرفی است که نفس نسبت به آلت وضعی دارد، مانند آینه و یا اشیاء براقی که گاهی مظاهر بعضی از ادراکات آن به حسب علاقه وضعی با آن آلت به ماده بدنی - که موضوع افعال نفس و ماده قوا و محل تابش انوارش که از ذات تابناکش به سوی آن روان می‌گردد - می‌باشد، درحالی که جرم فلکی که در آن اثر می‌گذارد و یا آنچه در روند جرم فلکی است، چیز مباینی از نفس او که از مبدئش بر وی افاضه می‌گردد نیست.

و پیش از این گفتیم که اجرام علوی از غیر مبادی عقلیشان اثرپذیر نمی‌باشند، و از علت‌های قسری (جبری) و سبب‌های اتفاقی نه انطباق می‌پذیرند و نه تأثیرات غریب را قبول می‌کنند، و خرق ناپذیر بودن جرم علوی و آنچه در روند آن است نیز همین‌گونه است، و چون نزد اینان که قایل اند جرم آسمانی موضوع تخیلاتشان می‌باشد، آن نفوس مفارق را ابدانی نیست تا آنکه ابدان‌شان را علاقه وضعی به آن اجرام عالی باشد تا آن اجرام، آن نفوس را مانند آینه باشند و به توسط دو علاقه، صوری را که در آنها است مشاهده نمایند: یکی از آن دو علاقه طبیعی است و دیگری وضعی - موقوف بر طبیعت - و چون علاقه طبیعی نفس نسبت به بدنش مثلاً به واسطه مرگ برطرف گردید، علاقه

وضعی آن هم نسبت به جرمی از اجرام نیز برطرف می‌گردد، زیرا دومی متفرع بر اولی است، و چون اصل باطل گشت، فرع هم باطل می‌گردد، پس بطلان آنچه که بدان اعتقاد داشتند روشن شد.

و نیز بنابراین که جرم فلکی، مانند آینه موضوع تخیلاتشان باشد، متخیل آنان در صور، در آن موجود است و نزد نفسش متمثل، درحالی که صور متمثل در افلاک، جز آنچه که از باب تخیلات افلاک است نمی‌باشد، نه آنچه که از باب تخیلات آن نفوس است، و محال است که نسبت جرم علوی به نفس خودش، نسبت جوهر مغز باشد به ما که به نقش‌ها و صور خیالی - غیر آنچه را که نفس شریف علویش انشاء و ایجاد می‌کند - صورت‌پذیر گردد، و چون کار چنان است که گفتیم، محال و ممتنع است که در اجرام عالی، هیأت شریر و بد و دردآور، و اوهام تاریک وحشت‌زا باشد تا اشقیا بدانها عذاب گردند، و آنچه که آن نفوس بدانها عذاب می‌شوند - بنا بر اعتراف خودشان - جز هیأت پست و تخیلات دورغ و عقاید باطل و آراء زشت و خبیثشان نیست، نه صور آنچه که با واقع مطابقت دارد، زیرا کاین، در قابلی که درنهایت خالصی و صفا مانند اجرام عالی است، نسبت به فاعلی که در غایت شرف و پاکی مانند مبادی عقلی است، جز صور حقیقی و مثل عینی که در نفس الامر و واقع مطابق با امور واقعی است نمی‌باشد، بنابراین آنچه گفته‌اند تمام نیست و آنچه تصور کرده‌اند راست نیست که: اشقیا بدان صور عذاب می‌گردند.

همچنان که این نظریه درباره جرم فلکی نادرست است، در جرم ابداعی که نوعش منحصر در شخصش می‌باشد نیز نادرست است، زیرا این جرم نیز طبیعت پنجم فلکی است - چنانکه تصور کرده - اگرچه مکانش تحت کُرّه قمر است، به جهت لزوم این امر که حرکت دایره‌وار و گردشی دائم و دیگر آنچه را که لازم صفات افلاک است ندارد، و شاید شمار نفوس اشقیا نامتناهی باشد، پس چگونه جرمی موضوع تخیلات آنان - یعنی برای تصرفات نفوسشان در آن - و در صورادراکی نامتناهی آن نفوس که در آن جرم نقش شده‌اند - چنانکه این گروه پندارند - می‌باشد؟ نمی‌گوییم که دارای قوه نامتناهی می‌باشد، زیرا باید به إزاء ارتسام هر صورتی در جسمی، قوه‌ای استعدادی و یا انفکاک در آن جسم باشد، و تباهی و فساد این امر معلوم است.

بلکه حقیقت همان است که ما تحقیق و ثابت کردیم که صور لذت بخش نیکبختان و یا رنج‌آور اشقیا در نشأه دوم - چنانکه صاحب شریعت الهی وعده و نوید آنها و وعید و بیم اینها را داده است - در نشأه دیگر و در ناحیه و ضقع دیگری واقع است و در جرمی از اجرام حلول و ورود نداشته و به قوه‌ای جرمی قائم نیست، بلکه به ذات خودشان قائم است، و مظاهرشان نفوس این دو گروه - به نوعی از فعل و تأثیر - می‌باشد، چنانکه صور و اشباحی که در آینه‌اند، قائم بدان نیستند، بلکه مظهر آنها آن آینه - به نوعی از قبول - است، و هیچ منافاتی بین صدور فعل از قوه - به جهتی - و انفعالش از جهت لذت بخشی و رنج‌آوری - به جهت دیگر - نمی‌باشد، چنانکه در این جهان، سلامتی و بیماری بدنی از خودش در بدنش ایجاد می‌شود و سپس نفس از آن دو انفعال می‌پذیرد، در یکی از آن دو در لذت و راحت است و از دیگری در رنج و مشقت.

و این بدان جهت است که نفس، دارای دو جهت است: جهتی عقلی و فعلی، و جهتی طبیعی و انفعالی، حالش به حسب فعل طاعات و معاصی که منتهی به صور نیکو و زشت در سرای آخرت - هنگام تجسم اعمال - می‌گردد این گونه است، یعنی به یکی از آن دو، متنعم و برخوردار، و به دیگری معذب و گرفتار می‌شود، و این دو جهت مشخص‌کننده این است که نفس، فاعل چیزی و منفعل از همان چیز است و هردو در نفس - پیش از آنکه عقلی محض گردد - موجوداند و در آن هنگام است که فعال و درآک - به یک جهت - می‌باشد، چنانکه پیش از این بدین نکته اشاره شد که: «فیه - در آن» و «عنه - از آن» در عقل بسیط - یعنی عقل فعال - یک چیز است.

بنابراین ثابت شد که تمام آنچه که در آخرت به نفس الحاق می‌یابد، همان چیزی است که از آن پدید آمده است، و نفوس غیرکامل، از جهت علم و عمل و یا علم فقط، یعنی نفوس نیکبختان متوسط و یا ناقصان در علم و عمل و یا ناقصان در علم و یا اشقیای ناقص در علم و عمل، اگرچه از مواد و اجرام طبیعی دنیایی مجرداند، ولی هنوز به اشباح اخروی تعلق دارند، اشباحی که در باب لذت بخشی و رنج‌آوری، از این اجرام دگرگون‌پذیر شدیدتر و با دوام‌ترند، چنانکه در بیان الهی آمده: ولعذاب الاخرة اشد و ابقى، یعنی: عذاب آخرت سخت‌تر و پایدارتر است (۱۲۷ - طه) بلکه این آتش و درد

و رنجش از آثار آتش آخرت و عذاب و یا عین آن است، ولی تنزل کرده و تیره شده و قوه و تأثیرش ضعیف گردیده است، چنانکه از رسول خدا صلی الله علیه و آله روایت شده که: ان نارکم هذه من نار جهنم غسلت بسبعین ماء ثم نزلت، یعنی: این آتش شما از آتش جهنم است که به هفتاد آب شسته شده و سپس فرود آمده است؛ نور را هم بر آتش قیاس کن تا بدانی که نعمت و خوشی دنیا نسبت به نعمت و خوشی آخرت چیز کوچکی بی ارزشی است.

یاری و یادآوری کردن

آنچه گفته ما را در بطلان تعلق نفوس پس از مرگ به جرم فلکی و یا عنصری یاری و روشن می‌کند و آنچه را که ما از اثبات صور اخروی ثابت کردیم اینکه: نعمت و خوشی نیکبختان و دوزخ بدبختان و اشقیای بدان صور است، و آنها صوری نیستند که در جرم فلکی و یا غیرفلکی انطباع داشته باشند، بلکه آنها صوری معلق‌اند که از نفس برای نفس - در ناحیه و صُقعی دیگر - موجوداند و مرتبط به اعمال و افعالی‌اند که در دنیا از جانب نفس پدید آمده و در ذات نفس اخلاق و ملکاتی را از پی آن صور معلق نتیجه داده، چیزی^۱ است که پیشوای مکاشفان - محیی‌الدین عربی - گفته و آن اینکه: بر تو لازم است بدانی: برزخی که ارواح پس از مفارقت از نشأه دنیایی در آن هستند غیر از برزخی است که بین ارواح مجرد و اجسام است، زیرا تنزلات وجود و معارجش دوری و گردش^۲ است، است مرتبه‌ای که پیش از نشأه دنیایی است، از مراتب تنزلات است و

۱. این خبر شش سطر بالا است که: آنچه گفته ما را.... «م» ۲. نه اینکه تنزلات استقامی است و معارج انعطافی. زیرا دایره برترین شکل‌ها را دارد، این به واسطه بساطت و وحدتش است. چون نامتناهی است و نسبت مرکز به اطرافش از تمام جوانب مساوی است، پس مناسبت با وجود - در تمام این جهات - دارد، بنابراین هر مرتبه‌ای از این دایره موازی و محاذی آن چیزی است که حقیقتاً مماثل با آن است و از وجهی مغایر با آن، پس در قوس نزول، عقول مجرد است و در قوس صعود عقول بالفعل، و نفوس جسمانی الحدوث‌اند و روحانی البقا، از این روی حاملان عرش در آغاز چهارراند و در پایان هشت‌اند، و یحتمل عرش ربک یومئذ ثمانیه، آنان چهار اولی‌اند به انضمام چهار دیگر که به وجود رابطی در صراط انسان کامل اعظم موجوداند، پس در مراتب هر یک از دو دایره تمایز، با اصل محفوظ می‌باشد، زیرا وجود یک حقیقت است و دارای درجات، در قوس نزولی نفوس بر مثال، از حیث دهر مقدم‌اند و موازی آنها در قوس صعود نفوس مؤخر از مثال زمانی‌اند، آنجا مثال است و اینجا مثال.... «سبزواری»

دارای اولیّت است و مرتبه‌ای که بعد از آن (نشأهٔ دنیایی) است از مراتب معارج است و دارای آخریت.

و صوری که ارواح را در برزخ^۱ اخیر ملحق می‌گردد، صور اعمال است و نتیجهٔ افعال پیشین در دنیا، برعکس صور برزخ اول، پس هیچ کدام عین دیگری نیست، ولی هر دو در این امر که عالمی روحانی و جوهری نورانی و غیر مادی‌اند، باهم اشتراک دارند؛ پایان سخن او.

تأیید این سخن چیزی است که باز در کتاب فتوحات مکی در باب سیصد و بیست و یک بدان تصریح کرده و گوید: این برزخ غیر از اولی است، اولی را غیب امکانی و دومی را غیب محالی گویند، یعنی به جهت امکان ظهور آنچه در اولی است در عالم شهادت و امتناع بازگشت آنچه در دومی است بدان - مگر در آخرت^۲ - و کم کسی است که آن را (دومی را) مکاشفه کند - برعکس اولی - از این روی بسیاری از ما آن را مشاهده می‌کنند و برزخ اول را مکاشفه کرده و می‌داند که چه حوادثی در عالم دنیا اتفاق می‌افتد، ولی مکاشفهٔ حالات مردگان را توانایی ندارد.

و همین‌طور در باب شصت و سه آن کتاب - پس از روشن کردن آنچه انسان در آینه می‌بیند - گوید: به چنین حقیقتی (یعنی آینه و خواب) انسان در خواب و پس از مرگش می‌رسد، یعنی اعراض را صوری قائم به نفس خودشان و متجسّد مشاهده

۱. و نیز اول موطن اخذ پیمان و عهد و میثاق به اقرار ربوبیت است و آن در چهارم است و برزخ اخیری موطن صورت وفای به عهد و پیمان‌ها و صورت نقض عهد معبود است. بدان که عالم صورت و مثل شبحی که مطابق این صورت کونی است و پیش از این ثابت بوده، مورد اتفاق همگان از اشراقیان و مشائیان می‌باشد، جز آنکه اشراقیان گویند قائم به ذات خودشانند، لذا به نام مثل معلقه آنها را نامیده‌اند و نزد مشائیان، قائم به نفوس منطبع فلکی می‌باشد. «سبزواری» ۲. در نسخه سفر نفس که نزد من است کلمه «الآ» - در جمله الافی الاخرة - در حاشیه آمده و شاید از الحاقات محرّفان باشد، در این صورت لفظ مگر در آخرت، متعلق به آنچه در دومی است می‌باشد و مشعر به علیّت، به جهت امتناع، یعنی چگونه رجوع ممتنع نباشد در حالی که آخرت دنیا نیست و هردو مخالف یکدیگراند - تخالف غایت و مغیا - . «سبزواری»

احتمال دارد که استثناء منقطع باشد، یعنی رجوع آنچه در برزخ دوم است به شهادت ممتنع است و رجوع آن در آخرت ممتنع نیست، بلکه از برزخ به آخرت منتقل می‌شود و به شهادت بازمی‌گردد تا پس از آن به آخرت بازگردد؛ و احتمال دارد استثنای متصل باشد، یعنی رجوع آنچه در برزخ دوم است به شهادت ممتنع نیست، یعنی هنگام ظهور آخرت آنچه در برزخ دوم است به شهادت بازمی‌گردد و سپس از آن به آخرت، چنانکه نظر متکلمان است. «م»

می‌کند، او آنها را مخاطبه و آنها او را مخاطب قرار می‌دهند و در آنها شکی نمی‌کند، و مکاشف در بیداری خود آنچه را که خفته در حال خفتن و مُرده پس از مرگش می‌بیند مشاهده می‌کند، چنان که در آخرت صور اعمال را با اینکه اعراض اند می‌بیند که وزن می‌شود و مرگ را میشی نمکین می‌بیند که کشته می‌شود، با اینکه مرگ، نسبت مفارق از اجتماع است؛ و برخی از مردمان این متخیل را به دیده حس ادراک می‌کند، و برخی از آنان در حال بیداری به چشم خیال ادراک می‌نماید، اما در خواب، قطعاً با چشم خیال است؛ و نیز گفته: تمام آن چیزها را که انسان پس از مرگ در برزخ ادراک می‌کند، به چشم صورتی که او در آن در صور (اسرافیل) و به نور آن قرار دارد ادراک می‌کند؛ و باز در پایان این باب گفته: هر انسانی در برزخ مرهون دست‌آورد خویش و محبوس در صور اعمال خودش است تا آنکه روز قیامت از آن صورت، در نشأ‌ای دیگر برانگیخته و مبعوث شود.

۴

فصل

در دنبالهٔ ینش دادن بر این باب از جهت چگونگی نسبت نفس به بدن
و اشاره به مرگ طبیعی و زمان آن و فرق بین آن و
بین مرگ اخترامی و ناگهانی

بدان که نفس حامل بدن است نه بدن حامل آن - چنانکه بیشتر خلایق چنین پندارند - زیرا شنیده‌اند که نفس، زنده و خلاصه عناصر و برگزیدهٔ طبایع است، و نیز پندارند که نفس از جسم حصول می‌یابد و به نیروی خوراک قوی می‌شود و با کمبودش ضعیف، درحالی که آنچه پنداشته و توهم کرده‌اند نیست، بلکه این نفس است که جسم را تحضّل و تکوّن می‌بخشد و آن را به جهات مختلف می‌کشاند، درحالی که او با بدن و با قوا و اعضای او است و وی را هرگونه که خواهد تدبیر و اداره می‌کند، و این قدرت را دارد که وی را با تراکم و سنگینی بدن هر جا که خواهد بالا برد و هرگاه که خواهد پائین آورد، یعنی هر وقت خواست که بالایش برد سنگینیش به سبکی تبدیل می‌یابد و چون خواست که فرودش آورد، سبکیش به سنگینی تبدیل می‌گردد، اما طلوع

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۴۷

و ورود به عالم آسمان و بهشت ارواح و نیکبختان و منزل اعلا، امکان ندارد با این بدن متراکم بتواند بدانجا بر شود، بلکه با بدنی نوری از جنس آن جهان - وقتی از این بدن تاریک رهایی یافت - می‌تواند، چنانکه طلوع و ورود به بهشت مقربان و ناحیه کاملان - از صور مفارق عقلی و مثل نوری افلاطونی - برایش امکان‌پذیر نخواهد بود مگر وقتی که از علاقه و وابستگیهای ابعاد و اجرام جدا شده و از امثال و اشباح بریده و از هر دو کون رهایی یافته و هر دو جهان را رها سازد.

هدف از این سخن آنکه: نفس به واسطه ترقی و بر شدنش به این معارج، برتر از آن است که در وجودش بدن را دنبال کند، بلکه بدن از توابع وجودش در بعضی از مراتب پائین می‌باشد، و به این اصل، مذهب تناسخ، و مذهب آن‌کس که قائل است منشاء انقطاع نفس از این بدن به واسطه مرگ طبیعی، عبارت از انتهای نیروی بدنی و نابود شدن حرارت غریزیش و از کار افتادن آلات و باطل شدن نظم و آراستگی و سست شدن ارکان و پایه‌هایش می‌باشد، چنانکه همه پزشکان و طبیعیان پندارند که انقطاع نفس از بدن به سبب درهم شدن بئیه و تباهی مزاجش می‌باشد، فسخ و باطل می‌گردد. بلکه حقیقت اینکه نفس از بدن به واسطه استقلالش در وجود، به تدریج جدا شده و خرده‌خرده از این نشأه طبیعی به نشأه دومی انقطاع می‌پذیرد، چنانکه در مبحث اثبات حرکت ذاتی وجود در جوهری که به مواد هیولانی تعلق دارند گفته آمد، بنابراین نفس، در ذاتش از طوری به طور دیگر و از گونه و مرتبه‌ای به گونه و مرتبه دیگر تحول پیدا می‌کند و در تجوهرش از ضعف به قوه اشتداد می‌یابد، و هرگاه که نفس قوی شد و افاضه قوه از وی به بدن - به واسطه انصرافش از بدن به جانب دیگر - کم شد، بدن و قوای بدن ضعیف می‌شود و نقص و پژمردگی طبیعی پیدا می‌کند، تا آنکه به غایت خود در جوهر و استقلال برسد، و چون رسید، تعلقش به کلی از بدن و تدبیر و اداره‌اش مر آن را و افاضه‌اش بر آن قطع می‌گردد، در آن هنگام است که مرگ عارض بدن می‌گردد، و این همان اجل و مرگ طبیعی است نه اجل ناگهانی که به سبب راه زندهای اتفاقی اتفاق می‌افتد.

بنابراین منشاء پژمردگی بدن پس از رسیدن به زمان وقوف و پیری که مرگ عارض می‌گردد، عبارت از تحولات نفس است به حسب مراتب و نزدیکیش به نشأه دوم، و آن

نشأه نشأه انفراد و تنها ماندنش است از این بدن طبیعی و جدا شدنش از این جهان و استقلالش در وجود، و این حالات بدنی که از انسان مشاهده می‌شود، یعنی از کودکی و جوانی و پیری و فرتوتی و مرگ، تمامشان تابع آن چیزها که در ازای آنها از حالات نفس در قوه و فعل و شدت و غضب - به گونه تعاکس - است می‌باشند، پس هرگاه که برای نفس قوه و تحصیل حصول یافت، برای بدن سستی و ناتوانی حاصل می‌گردد تا آنکه نفس به ذات خویش قائم می‌شود و بدن هلاک می‌گردد، پس ارتحال و سفر نفس موجب ویرانی خانه می‌شود، نه اینکه خرابی خانه موجب ارتحال آن می‌شود، چنانکه این را به نظم بیان داشته‌اند:

جان قصد رحیل کرد گفتم که مرو گفتا چه کنم خانه فرو می‌آید

و این در مرگ ناگهانی صدق می‌کند نه طبیعی، خلاصه آنکه بیشتر آنان چون به این حرکت رجوعی در نفس، یعنی سفر «الی الله» که ما در بیشتر از موجودات اثبات کردیم پی‌نبردند، و جوهی سست و نامطلوب در حکمت مرگ بیان داشتند، و در آنچه ما ثابت کردیم مناسبت در اطلاق لفظ طبیعی بر این مرگ - غیر آنچه گفته‌اند - آشکار می‌گردد، و پیش از این گفتیم آنچه را که اثبات کردیم منافی شقاوتی که برای دسته‌ای از نفوس ثابت است و عذاب کردنشان در آخرت به دوزخ و آتش و خشم پروردگار و دیگر چیزها که بر آنان جاری می‌گردد نیست، زیرا اینها کیفر اعمال و عقوبت افعال و نتایج خواها و ملکات زشت و اعتقادات پست تباه آنان است - چنانکه به زودی شرح بیشتری برایت گفته خواهد آمد - .

و چون آنچه را که در مرگ طبیعی گفتیم تحقق یافت و اینکه منشاء آن توجه جبلی و فطری است به جانب آخرت و نزدیکی به خداوند متعال؛ بطلان تناسخ مطلقا - با تمام اقسامش - و محال بودن تعلق نفس پس از مرگ بدن عنصریش که خواه به مرگ طبیعی باشد و یا به غیر آن به بدن طبیعی دیگر و انتقالش از بدنی به بدن دیگر، روشن و آشکار گشت، زیرا اگر از بدنی انتقال پیدا کرد و به بدن دیگری تعلق گرفت، باید تعلقش در آغاز تکوین یافتنش - هنگامی که در زهدان و رحم، جنین و یا حیوان است - باشد، چنانکه به این مطلب اعتراف دارند، لذا بنا بر آنچه را که اصل گفته بودیم - یعنی عدم مطابقت تعاکسی بین مراتب استکمالات نفس و بدن بنا بر وجه مذکور -

خلف (خلاف فرض) لازم می‌آید.

یادآوری که در آن ینش دادن است

بدان ای پوینده به سوی خداوند و ای راغب به جهان کرامت او به نیروی فراست! تو پیوسته آهنگ پروردگارت را و بر شدن به سوی او را داری، یعنی از روزی که در زهدان و رحم، نطفه‌ای بودی و نفست بدان ارتباط و پیوند داشت، از پست‌ترین حالات به کامل‌ترینش و از ناقص‌ترین مرتبه‌اش به مرتبه بالاتر و استوارتر و به درجه برتر و شریف‌تر انتقال می‌یابی تا آنکه پروردگارت را ملاقات و مشاهده نمایی و حسابت را به تمامه برسد و نیکیها و بدی‌هایت وزن شود، در آن هنگام یا خوشحال و مسرور - یعنی جاودانه با انبیا و صدیقان و شهدا و صالحان که نیکو رفیقانی‌اند - نزد او خواهی ماند، و یا با کافران و اهریمنان و فاجران و منافقان که بد همدمانی‌اند، اندوهگین و دردمند و زیانکار و معدب به آتش افروخته‌ای که بر دلها مسلط شود باقی می‌مانی.

و ما پیش از این بیان داشتیم که تمام موجوداتی که در این جهانند، همگی در سلوک و پویایی به سوی خداوند متعال رهسپارند، ولی به واسطه غلظت حجاب و پرده‌هاشان و تراکم ظلمت و تاریکی‌هاشان، بدین امر واقف نیستند، ولی این حرکت ذاتی و این سیر «الی الله» در انسان روشن‌تر و آشکارتر است، به ویژه در انسان کامل که تمام این قوس صعودی - یعنی نصف دایره «من الخلق الی الحق» - را در می‌نوردد، چنانکه صاحبان کشف و شهود، از دانشمندانی که دیده‌های باطنیشان از ادراک حقایق اشیاء آن‌گونه که هستند، به پرده‌های تقلید و ستیز و حجاب‌های هوا و هوس و دنیا کور نشده است می‌دانند، ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء، یعنی: این فضل و کرم الهی است به هرکس که خواهد می‌دهد (۴ - جمعه).

مثال آوردن

مثال بدن انسانی در این عالم همانند کشتی است که دارای آلات محکم و استواری بوده و در دریا - با آنچه از قوای نفسانی که در وی است و کارگرانی که در آن کار می‌کنند - به فرمان الهی که ترتیب‌دهنده کار این کشتی - آن‌گونه که صلاح حالش

است - جاری می‌باشد، زیرا کشتی بدن را امکان حرکت به جهات مختلف - جز به واسطهٔ وزیدن نسیم‌های اراده - ممکن نمی‌باشد؛ و: بسم الله مجریها و مرساها، یعنی: رفتن و ایستادنش به نام و فرمان خدا است (۴۱ - هود) پس همان‌طور که وقتی نسیمی که نسبتش به کشتی، نسبت نفس است به بدن بازایستد، کشتی هم پیش از آنکه چیزی از ارکان و پایه‌هایش از کار بیفتد و یکی از آتاش مختل گردد می‌ایستد، جسد انسان و آتاش هم این‌گونه است، یعنی وقتی که نفس از آن مفارقت کرد، حس و حیاتی که در مثال ما به منزلهٔ حرکت کشتی اند کاری از نشان نمی‌آید، اگر چه چیزی از مواد و آلات و اعضای بدن نابود نشده، جز رفتن روحی که به منزلهٔ نسیم و باد کشتی است.

و برهان ثابت کرده که باد و نسیم جزو جوهر کشتی نیستند، بلکه حرکت کشتی تابع حرکت آنها است، و کشتی حامل باد نیست بلکه باد حامل کشتی است و به فرمان الهی حرکتش می‌دهد و به نام الهی می‌ایستد، و هیچیک از کشتی و کشتی سواران از لشکریان و قوای مختلفی که بر آن سوارند توان بازگردانیدن باد را پس از رفتنش - به حيله و یا صنعت دیگری - ندارند، روح و دمیدنش نیز این‌گونه است، یعنی از جوهر جسد نیستند و جسد هم حامل روح نمی‌باشد، و هیچیک از قوا و کیفیات مزاجی، توان بازگردانیدن نفس را - وقتی بدن را رها کرد - ندارد،

این مثال آن است که حیات بدن و حرکتش تابع نفس اند نه نفس تابع آن دو، از این‌روی نظریهٔ تناسخ که عبارت از بازگردانیدن نفس و انتقالش به بدن است، یعنی پس از رفتنش از بدن برای بار دیگر - از جهت صلاحیت مزاج و استعداد ماده‌اش - باطل گردید، زیرا مزاج تابع نفس است، چنانکه گفته شد نفس، حافظ مزاج و جامع اجزای بدن و وادارکنندهٔ به هم پیوستن و سازگاری عناصر آن است، نه اینکه نفس تابع بدن و عناصر آن است.

اما فرق بین مرگ طبیعی و مرگ ناگهانی - در مثل کشتی - اینکه وقتی دانستی که هلاک کشتی - از آن‌روی که کشتی است - از دو جهت است: یا به واسطهٔ فساد و تباهی از جهت جرمش و یا انحلال یافتن ترکیبش می‌باشد که آب در آن داخل شده و غرق می‌گردد و هرکس را که در آن کشتی باشد - اگر بی‌خبر باشد و به اصلاح حال آن

نپردازد - هلاک می‌سازد، مانند هلاک جسد و قوای آن از جهت غلبه یکی از طبایع - از حیث کوتاهی کردن و غفلت صاحبش از آن امر - بنابراین نفس با بدن باقی نمی‌ماند - اگر مزاجش تباه شود و نظامش مختل گردد و نسبتش کزی یابد و از اعتدال انحراف پیدا کند و آلتش ضعیف شود - چنانکه باد - به سبب اختلال آلت کشتی (مثلاً بادبان آن) - دیگر به کشتی نمی‌وزد، درحالی که باد در وزش خود موجود است و در موضعی که پیش از هلاک کشتی می‌وزیده معدوم نگردیده است، بنابراین نفس در کانون خودش باقی است، مانند باقی بودن باد در افق خود - پس از نابود گردیدن جسم - .

اما جهت دوم: و آن اینکه هلاک کشتی به نیروی باد شدید می‌باشد که بر کشتی می‌خورد و در توان کشتی و آلات کشتی نیست، لذا آلت را ضعیف می‌کند و ادوات را - به جهت عدم توانائیشان از حمل آنچه بر آنها وارد می‌شود - می‌شکند؛ نفس هم همین‌گونه است، یعنی وقتی جوهرش قوی شد و حرارت غریزش که از آن به بدن برانگیخته می‌شود شدت پیدا کرد، بدن از حمل آن ضعیف گشته و ترکیبش انحلال یافته و آلتش خشک می‌گردد و رطوباتش به واسطه استیلاهی حرارت نابود می‌شود.

زیرا تحقیق در نزد ما این است که حرارت غریزی در پیران بیشتر و شدیدتر از حرارت در جوانان است، ولی به واسطه کمبود حامل و پزمردگی ماده، اثرش در آنان ظاهر نمی‌گردد، برعکس آنچه مشهور شده که: حرارت پیران از جوانان کمتر است، منشاء عروض مرگ طبیعی غلبه حرارت بالذات است که موجب نابود کردن رطوبتی که منتهی به نابودی حرارت بالعرض از بدن است می‌شود و به ضرورت مرگ واقع می‌گردد، پس عروض مرگ طبیعی از باب ضرورات است که لازمه بعضی از غایات ذاتی می‌باشد، چنانکه در مباحث اقسام علل دانستی؛ و غایت ذاتی در اینجا عبارت از نیروی نفس و کمال آن، و اشتداد یافتن جوهر روح و نیروی نفخ صوری است که نظیر آن در مثال کشتی، شدت وزش باد است بر آن.

و بر تو پوشیده نباشد که احوال ساکنان این کشتی هنگام وزش آن باد شدید و تند، از دو حال بیرون نیست: اگر آنان که در کشتی اند عارف به موجبات تقدیر ربانی اند، نفوسشان اطمینان و آرامش یافته و پیش از آنکه پرده برافتد و از دنیا سفر کنند، تسلیم امر پروردگارشان می‌شوند و برخیشان برخ دیگر را به صبر و بی‌قراری نکردن و شوق به

سفر کردن به سرای بازگشت، پند و موعظه می‌کنند، و چون علم کامل به این سیاست قَدْری و حکمت قضایی و عمل به موجب عقل و ایمان تمامی یافت، از غم و اندوه آسوده شده و به بهشت ابدی وارد می‌شوند؛ و اگر عارف به موجبات تقدیر الهی - که هر چه حکیم انجام می‌دهد خیر و درست و نیکو است - نباشند و دستور انقیاد و فروتنی و تسلیم را نشنوند، کيفرشان دوزخ و محرومی از بهشت و دوری از رضوان و خشنودی خداوند دانای حکیم می‌باشد.

۵

فصل

در اینکه هر شخص انسانی را یک ذات است که نفسش می‌باشد و آن به عینه:

حی و مدرک و سمیع و بصیر و عاقل است و در ضمن همو: غذا دهنده

و رشد دهنده و تولیدکننده است و بلکه از وجهی جسم طبیعی

متحرک نامی حساس می‌باشد

بدان که ما این معنی را پیش از این - به گونه‌ای از برهان - بیان داشتیم، اکنون می‌خواهیم آن را توضیح بیشتری دهیم، چون در این مطلب - در باب معرفت و شناخت توحید افعالی حق متعال - بهره فراوانی موجود است، لذا گوییم: هریک از ما به وجدان و یافت خویش - پیش از مراجعه به برهان - می‌داند که ذات و حقیقتش یک چیز است نه امور بسیار، و با این همه می‌داند که او عاقل و مدرک و حساس و خواهنده و غضبناک و جایگیر و متحرک و ساکن و موصوف به تمام صفات و اسماء، که بعضیشان از باب عقل و حالات آن و بعضی دیگرشان از باب حس و تخیل و حالات آن دو، و برخیشان از باب جسم و عوارض و انفعالات آن می‌باشد، و این اگر چه یک امر وجدانی و دریافتنی است، ولی بیشتر از مردمان را امکان معرفت و شناخت آن - از باب صنعت علمی - نمی‌باشد و بلکه این توحید را وقتی که در مقام بحث و کنکاش اند انکار می‌ورزند، مگر آن کس که خداوند به نوری از جانب خویش یاریش کند، و هر کس از توحید و یگانگی نفس خودش عاجز و ناتوان باشد، چگونه بر توحید پروردگارش قادر و تواناست؛ و آنچه از پیشینیان در این مسئله به ما رسیده آنکه ایشان

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۵۳

چون اصناف افعال را بر اصناف و انواع قوا تقسیم کردند و هریک از آنها را به قوه دیگری نسبت دادند، نیاز به بیان این امر پیدا کردند که در تمام آنها چیزی مانند اصل و مبدأ می‌باشد و دیگر قوا مانند توابع و شاخه‌اند. لذا ما مذاهب و نظریات مختلف را که در این باره نقل شده است، همراه با دلیل هر دسته و گروهی بیان می‌داریم.

برخی از آنان معتقداند که نفس یکی می‌باشد، و آنان بر دو گروه‌اند: یک گروه گویند: نفس افعال را به ذات خودش انجام می‌دهد، ولی به واسطه آلات مختلف، که از هر قوه خاصی فعلی خاص آن قوه صادر می‌شود، و این اعتقاد ابن سینا و هر که در ردیف او است می‌باشد.

گروه دیگر گویند: نفس یکی نیست، بلکه در بدن نفوسی چند است که بعضیشان حساس‌اند و بعضی مفکره و بعضی دیگرشان شهوی و دیگر بعضی غضبی.

اما منکران وحدت و یگانگی نفس دلیلشان همان است که بیانش گذشت، یعنی ما می‌بینیم که نبات دارای نفس غذایی است و حیوانات دارای نفس غذایی و حساس - نه مفکره و عقلی - هستند، و چون می‌بینیم که نفس نباتی با نداشتن نفس حساس موجود است و نفس حساس با نداشتن نفس ناطقه موجود است، می‌فهمیم که آنها مغایر هم‌اند، چون اگر یکی بودند، حصول هیچ‌یک از آنها - مگر هنگام حصول تمام آنها به اسم - ممتنع و محال بود، و چون مغایرتشان و بی‌نیازی بعضیشان از بعض دیگر ثابت شد و مشاهده کردیم که در انسان مجتمع‌اند، علم پیدا می‌کنیم که آنها نفوسی مغایر هم‌اند و تعلق به یک بدن دارند.

این دلیل مردود است، برای اینکه بسیاری از انواع بسیط - مانند سیاهی - هستند که بعضی از مقومات آن در وی به یک وجود موجود است، مانند رنگ، که با عدم مقوم دیگری - مانند گیرنده و قابض نور چشم - موجود است و از این لازم نمی‌آید که وجود رنگ، غیر از وجود گیرنده نور چشم - در حقیقت سیاهی - باشد.

و نیز: قوه غذایی که در نبات مثلاً موجود است به‌عینه قوه غذایی که در حیوان موجود است و به‌سبب نوع متحد است نمی‌باشد، و همین‌طور قوه حساسی که در حیوان غیر ناطق موجود است به‌عینه حساسی که در انسان موجود است و در حقیقت

نوعی اتحاد دارند نمی‌باشد، بلکه آن‌دو در معنی جنسی باهم اتحاد دارند، البته وقتی معنای آن‌دو را مطلقاً - بدون شرط آمیزش و تجرید با غیر خودش - اخذ و اعتبار کنی، بنابراین حساس - مثلاً - یک معنی جنسی است، اگرچه برای حیوان - وقتی جنس اعتبار و اخذ شود - فصل می‌باشد، و چون این معنی - یعنی حساس - به گونه‌ای اخذ شود که از حیث تحصیل و جودی تام باشد، یعنی وجودش بدون استعداد و درخواستی تمام است، تا برایش تمام دیگری باشد، چنانکه در دیگر حیوانات می‌باشد؛ و چون از آن حیث که از جهت وجود استقلال ندارد اخذ گردد، بلکه وجود و حقیقتش تحصیل پیدا نکند مگر آنکه برایش تمامی دیگر باشد تا بدان، حقیقتش تمامی یافته و وجودش کمال یابد، این معنی با معنی اولی - به سبب نوع - مغایر می‌باشد، اگرچه به واسطه جنس با او یکی است، پس حکم به اینکه حساس مغایر ناطق است، در بخش اول آن جایز است نه در بخش دوم؛ بنابراین نفس حساس در دیگر حیوانات، مغایر نفس متفکر است، ولی در انسان یک چیز است؛ و سخن در نفس «غذیه» که در نبات و در حیوان و در انسان است - نسبت به نفس حساس و یا ناطق - این گونه است، این قاعده را نیک بیاموز که ترا جداً بهره‌مند می‌سازد.

اما مؤحدان و یکتاپرستان از اعتقاد خویش چنین دفاع کرده‌اند که: ما را چنین ثابت شده که افعال گوناگون و مخالف یکدیگر نفس، مستند به قوای گوناگون و مخالف هم‌اند، و اینکه هر قوه‌ای از آن حیث که خودش است جز فعل مخصوصی از وی صادر نمی‌شود، یعنی قوه غضبی از لذات انفعال و اثر نمی‌پذیرد و قوه شهوی از آزاررسانان تأثیر نمی‌یابد و قوه مُدرکه از آنچه این دو قوه اثر می‌پذیرند متأثر نمی‌گردد. چون این ثابت گشت گوییم: این قوا گاهی بر فعل یاری می‌کنند و گاهی دفع می‌نمایند، اما یاری کردنشان: ما وقتی فلان چیز را احساس کردیم یا میل می‌کنیم و یا نفرت می‌کنیم؛ اما دفع کردنشان: ما وقتی روبه تفکر و اندیشه می‌آوریم، حس مختل می‌شود، و چون رو به حس می‌آوریم، غضب و یا شهوت مختل می‌گردد؛ و چون این ثابت شد گوییم: این در صورتی است که وجود چیز مشترکی بین این قوا که تمامشان را اداره و تدبیر می‌نماید نباشد، وگرنه کمک و یاری و دفع کردن، ممتنع و محال خواهد بود، زیرا فعل هر قوه‌ای وقتی مرتبط به قوه دیگری نباشد - چون آلت مشترک نیست و

بلکه هر یک از آنها را آلتی مخصوص است - لازم می‌آید که بین آنها این کمک و یاری حصول پیدا نکند؛ و چون وجود چیز مشترکی ثابت گشت، این مشترک یا جسم است و یا در جسم حلول و ورود دارد و یا نه جسم است و نه در جسم حلول و ورود دارد؛ دو بخش اولی با آنچه که پیش از این در فصل‌های گذشته گفتیم باطل است، باقی ماند بخش سوم، و آن اینکه مجمع و الفنجگاه تمام این قوا یک چیز است که نه جسم است و نه جسمانی، و این همان نفس است.

گوییم: این سخن در این باب نه رسا است و نه در حل اشکال کاربرد دارد؛ زیرا کسی می‌تواند بگوید: شما گفتید نفس عبارت از ربط این قواست، اگر مرادتان از این سخن آن است که نفس، علت وجود آنها است، این مقدار در اینکه نفس به عینه حساس و غذا خورنده و ساکن و نویسنده و خنده‌کننده است کافی نمی‌باشد، بلکه علت بودنش مر وجود این قوا را هم کافی در اینکه بعضی یاری‌کننده دیگر بر فعل و یا بازدارنده بعض دیگر هستند نمی‌باشد، زیرا علت وقتی قوای مخصوصی را در محل‌های دور از هم پدید می‌آورد و هر یک از آنها را آلتی مخصوص می‌بخشد، هر یک از آنها از دیگری جدا، و بی‌نیاز از آن، و به هیچ وجهی از وجوه بدان تعلق ندارد؛ بنابراین شروع بعضی از آنها (قوا) در فعل خاص خودشان، چگونه دیگری را از فعلش مانع می‌گردد؟ آیا عقل فعال نزد شما مبدأ وجود تمام قوای موجود در بدنها نیست؟ در این صورت از معلول بودن تمامشان مر یک مبدأ و یک علت را، لازم می‌آید که بعضی مر بعض دیگر را از فعل بازدارد و یا آنکه بر آن فعل، یاری و کمکش نماید؛ ولی اگر مرادتان از آن این است که نفس، مدبر این قوا و محرک آنها است، این احتمال دو وجه دارد:

یکی آنکه گفته شود: نفس دیدنیها را می‌بیند و شنیدنیها را می‌شنود و خواستنی را می‌خواهد و ذاتش محل این قوا و مبدأ این افعال و متصف به صفات آنها می‌باشد؛ این آن حقیقتی است که باطل و نادرستی نه از پیش و نه از پس آن، بدو ورود ندارد، ولی کیست که این را محکم و استوار سازد و شکها را برطرف کرده و ریشه موانع ادراک آن را از بیخ برکند؟ زیرا اگر چنین باشد، جواز تعدد قوا و تدافع در فعل نفس - اگر همه یک جوهر و دارای یک هویت باشند - چگونه حصول پیدا می‌کند؟ خلاصه آنکه اعتقاد بدین امر موجب اعتقاد به بطلان قوایی است که ابن سینا و غیر او از حکما در اعضای

- به وجوداتی پراکنده - موجوداند، زیرا ماده، موضوع اختلاف و انقسام و محلّ تضاد و تباین است، بنابراین امکان ندارد موضع چشم، موضع گوش باشد و محلّ شهوت، محلّ غضب، و آلت گرفتن و دادن، آلت راه رفتن باشد، و همین طور دردی لمسی و حسّی - مانند جدا شدن اتصال عضوی - به عضوی از اعضای انسان قائم می‌شود و به عضوی دیگر راحتی لمسی - مانند التیام و جوش خوردن - قائم می‌گردد، سپس تمام این قوا را در عالم خیال، موجود می‌یابیم.

پس عالم نفس حیوانی با وجودات متمیز، متکثر در خیال و متحد در وضع است، بلکه آن را - چنانکه گفته شد - وضعی نیست، بنابراین آن را یک حسّ مشترک است که می‌شنود و می‌بیند و می‌بوید و می‌چشد و لمس می‌کند، شنیدنی جزئی و دیدنی جزئی و بوئیدن و چشیدن و لمسی جزئی، بدون اینکه مواضعش - آنچه‌ان که در حواسّ ظاهری است - انقسام پذیرد و پراکنده و جدا گردد، و همین طور شهوت می‌ورزد و غضب می‌کند و متألم می‌شود و خوشحال می‌گردد، بدون جدا شدن اتصال و یا التیام و به هم پیوستنی، جدا شدن تمام اینها در عالم حسّ ظاهری است، ولی در عالم حسّ باطنی غیر متکثراند.

سپس تمام اینها را در مقام عقل - به گونه‌ای برتر از آمیختگی کثرت و تفصیل و جدای از آمیزش با پراکندگی و قسمت وضعی جسمی و یا خیالی جزئی - موجود می‌یابیم، ولی با این همه، از جهت معنی و حقیقت کثیراند و چیزی از آنها مفقود و ناپیدا نمی‌باشد، بنابراین انسان عقلی، روحانی است و تمام اعضایش عقلی است و در این انسان - به وجودی که ذاتاً واحد است و از حیث معنی و حقیقت کثیر - موجود می‌باشد، پس او را چهره‌ای عقلی و دیده‌ای عقلی و گوشی عقلی و اعضایی عقلی است که تمامشان در یک موضع‌اند و در وی اختلافی نمی‌باشد - چنانکه ارسطاطالیس در کتاب اثولوجیا گوید - .

اگر گویی: وقتی نفس به عینه مدرک تمام ادراکات عمّاله (کارگزاران) مر تمام اعمال راست، دیگر چه نیازی به اثبات این قوای فراوان که بعضیشان از باب ادراک - مانند گوش و چشم و غیر این دو - و بعضی دیگرشان از باب تحریک - مانند جاذبه و دافعه و شهوت و غضب - اند می‌باشد؟

گوییم: آن (نفس) اگرچه تمام این قوا است، ولی وجود این قوا و ظهورشان در عالم مواد جز با آلات جسمانی که باهم از حیث وضع تباین و تخالف داشته باشند امکان‌پذیر نیست، زیرا عالم جسم عالم جدایی و انقسام است و امکان ندارد یک جسم با یک طبیعت عنصری مبدأ صفات بسیاری مانند شنیدن و دیدن و غیر این دو از صفات ادراک و شکل‌های تحریک باشد، یعنی یک عضو نمی‌تواند که هم گوش و هم چشم و هم جاذبه و هم دافعه باشد، این به جهت نقصان وجودش از جامعیت معانی می‌باشد؛ برعکس جوهر روحانی - به حسب وجود جمعی نفسانی روحانیش - بنابراین یک ذات نفسی، مبدأ تمام افعالی که از قوای پراکنده او پخش در مواضع مختلف است - به‌گونه اتحاد و جمعیت - می‌باشد؛ و همین‌طور ذات عقلی، با وحدت خالصش جامع تمام کمالات و معانی موجود در دیگر قوای نفسانی و حسی و طبیعی می‌باشد، ولی به‌گونه‌ای برتر و عالی و به‌صورتی که درخور وجود عقلیش می‌باشد، چنانکه این مطلب را بارها بیان داشتیم.

اگرگویی: چه فرقی بین عقل مفارق و بین نفس در این جمعیت است که نفس در اتصاف به معانی قوا، نیازمند به وجود آلات و اعضای مختلف می‌باشد و بسنده بر وجود ذاتش - بدون تعدد این قوا و مواد مختلف و اعضای آنها - نمی‌شود؟ اما عقل در صدور افعال و ظهور معانی و حالاتش، نیازمند به مواد و آلات عدیده نمی‌باشد؟

گوییم: صفات عقل و کمالاتش از وی به مواد خارجی - به‌گونه افاضه و ایجاد - بدون اینکه از آنها تأثیر و یا انفعال پذیرد و به سبب آنها استکمال یابد، فرود می‌آید، ولی نفس نمی‌تواند به ذات خودش استقلال داشته باشد و از تغییر و انفعال پذیرفتن از خدمتگزاران و آلات منزّه و بری باشد، مگر پس از آنکه عقل خالصی گردد و در آن جهت نقص و یا کمال منتظری نباشد (و این همان جهت هبوطش از آن عالم است وگرنه نفس نبود و عقل بود) اما پیش از این دارای اطوار و حالات مختلفی است که به تمام آن اطوار و حالات (برای استکمالش) نیازمند است، لذا گاهی در مقام حس و طبیعت است و دیگر گاه در مقام نفس و تخیل، و گاه هم در مقام عقل و معقول؛ این حال نفس است مادام که تعلق به این بدن طبیعی دارد، و چون از این عالم انقطاع پیدا کرد، مقامش یا مقام عقلی مجرد است - اگر از کاملان در علم و عمل باشد - و یا مقام

دومی مثالی اخروی است - اگر آن‌گونه نباشد - بنابر اختلاف انواعش، به‌حسب غلبه ملکات و احوال و صورت یافتنش به‌صورتی از انواع اخروی که با وی مناسبت دارد.

۶

فصل

در سستی آنچه صاحب کتاب مطارحات (شیخ اشراق) در این مقام به جهت

دفع آنچه در تکثر قوا - بدون اینکه به یک ذات واحد بازگشت داشته

باشد - گفته‌اند بیان داشته است، ولی نور حقیقت از کرانه‌های

سخنش - چنانکه بارها تو را بر این امر هشدار دادیم -

بر تو تابنده و رخشان می‌باشد

بدان، بعضی از کسانی که در مبادی افعالی که از انسان صادر می‌شود و برخی از آنها جسمانی و برخیشان روحانی‌اند، بسیار سخن گفته است، بیانی دارد که خلاصه‌اش این است: نفس و قوای نفس، اگر یک چیز بود لازم می‌آمد که یکبار با ماده آمیزش داشته باشد، و این هنگام تصرفش در غذا و رشد و تولید و جسمانیات را ادراک کردن است؛ و باردیگر از ماده تجرد داشته باشد، و این هنگام ادراکش مر معقولات راست، و این امر محالی است؛ و نیز لازم می‌آید که تمام اشیاء در خزانه‌اش معقولات راست، و این امر محالی است؛ و نیز لازم می‌آید که تمام اشیاء در خزانه‌اش محفوظ مانده و پیوسته آنها را مشاهده نماید، چنانکه حال قوه عقل بالفعل (در درجه عقل مستفاد) این‌گونه است.

شیخ اشراق در کتاب مطارحات از این پاسخ داده: اینکه گفته: خیال جسمانی است (یعنی ادراک جسمانیات می‌کند)، پیشینیان به این امر معترف‌اند، اگرچه در آن شکلی از تحقیق می‌باشد که با این موضع سازگار نمی‌باشد، و اگرچه حواس ظاهری را در آن مدخلی است، این به بیان نزدیک‌تر است، اما اینکه نفس نیازمند به آمیزش با ماده - هنگامی که در غذا و غیر غذا تصرف می‌نماید - هست، شاید سازگار نباشد، و بسا که جایز باشد غیر آمیزش کننده نوعی تصرف در غذا و امثال غذا کند، و بسا (در تعدد قوا) اعتماد بر بقای اثر قوه - با انتفای قوه دیگری - کند، و بطلان رشد و تولید، بسا که

در برخی از اشخاص و یا اوقات، معلّل به بطلان استعداد مزاجی که مناسبت با آن فعل دارد باشد، چنانکه روحی که در درون و تجاويف (بدن) است، با نزدیکی مکانها، مزاجش به واسطه اختلافی که استعداد قوای مختلف لازم می‌آورند اختلاف پیدا می‌کند، بنابراین جایز است که مزاجهای اوقات عمر (انسانی) به واسطه آنها (یعنی استعداد قوای مختلف) استعداد اثر پذیریشان از یک مبدأ به جهت آثار بسیار و یا مطلقاً یک اثر و یا یک اثر از یک جهت - بنابر سخن مجادله گر - مختلف باشد، چنانکه مزاج سن (طول عمر) اقتضای بطلان نفس قوه رشدکننده را - با بقای بخشنده قوه رشدکننده را از جانب نفس و یا عقل آن‌گونه که جایز است - دارد، بنابراین جایز می‌دانم که مبدأ رشد یک چیز بوده و همو مبدأ افعال دیگری باشد، و بطلان رشد در برهه‌ای از زمان، به جهت بطلان استعدادی است که تعلق به قابل دارد؛ سپس (گوییم): بسیاری از قوا هست که بدانها افعالی نسبت داده می‌شود که حصول آنها جز از جانب بخشنده صور جایز نمی‌باشد، و چون تمام هیأت و قوه آماده‌ساز (افعال) از او است، جایز است که استعداد، از اموری حصول پیدا کند که آنها قوای غیر جوهری فعال باشند؛ پایان سخنش با عین الفاظش.

در این سخن چند بحث تحقیقی (برهانی نه جدلی) می‌باشد:

از آن جمله: پذیرفتنش مر این را که قوه خیال جسمانی است - یعنی بر طریقه و نظریه پیشینیان - نادرست است^۱، چون دانستی که نزد آنان نفس از بدن طبیعی - چنانکه ما هم بر این مطلب اقامه برهان کرده‌ایم - مجرد دارد.

و از آن جمله: جایز شمردنش است مر قوه غیر جسمانی را در غذا، که به‌گونه نیاز برای بقای شخصیش تصرف نماید؛ این سخن درستی نیست، زیرا جوهر مفارق، اگرچه تدبیر و اداره‌اش مر امور پست را جایز است، ولی این آن‌گونه نیست که از آنها انفعال پذیرد و یا به وجهی از وجوه بدانها استکمال یابد.

و از آن جمله: نسبت دادن بطلان تولید و رشد را در بعضی اوقات به بطلان استعداد

۱. به ویژه بر طریقه این شیخ که تخیل به واسطه اضافه اشراقی نفس است به عالم مثال و آن نظر پیشینیان است. زیرا مدرک و مدرک از یک سنخ‌اند و موجودات عالم مثال اکبر مجرد و قوامشان از موجودات عالم مثال اصغر بیشتر است و نفس، نزد تمام حکما مجرد است. «سبزواری»

در آن وقت که از آمیزش بین احوال نوع و لوازمش و احوال شخص و عوارضش سرچشمه گرفته است؛ امکان ندارد که مستند به استعداد ماده و احوال اتفاقی آن باشد (بلکه مستند به جهات فاعلی می باشد و اختلاف شخصی به واسطه جهات قابلی است) زیرا آنچه که به واسطه حال ماده و عوارض آن حصول می یابد نیز نه دائمی است و نه بسیار، برعکس آنچه مبادی فاعلی - از اموری که در تمام اشخاص نوع و یا بیشترشان جاری است - اقتضا می کنند؛ و از این قبیل است وقوف قوه رشد و تولید - مطلقا - و عارض شدن مرگ طبیعی - چنانکه گفتیم - زیرا آنها حالات اند و منشأشان سبب های فاعلی است که اقتضای حالات وارد شونده را یا بالذات - مانند استکمالات و انتقالات تا غایات ذاتی - دارد و یا بالعرض - مانند نقصاناتی که لازم بعضی از قوا به واسطه استکمالاتی که عارض بعضی دیگر می شود - و یا انصراف قوه را از فعل - به جهت توجهش به فعلی دیگر - دارد، مانند نفس وقتی که به نشأه دیگر انتقال پیدا می کند، قوه اش از این نشأه بدنی انصراف پیدا کرده و به تبع، مرگ عارض می شود.

و اینکه گفته: مزاج سن اقتضای بطلان قوه رشد را می کند؛ این در نزد ما سخنی حکیمانه نیست، بلکه عکسش سزاوارتر است، برای اینکه اختلاف حالات سن ها، مانند جوانی و پیری و مرگ طبیعی، تابع اختلاف حالات نفس است در گردشهایش در دگرگونیهای ذاتی و انتقالاتش در نشأت طبیعی - از بعضی به بعض دیگر - و سپس در نشأت حیات - از بعضی به بعض دیگر - و پس از آن در نشأت عقل؛ بنابراین نفس را در هر وقتی تجوهر دیگری است که اقتضای فعلی دیگر را که با وی مناسبت دارد می کند، و نیز وی را استعداداتی است چنانکه دانستی تابع مبادیشان می باشند، چون قوه تابع فعل است، لذا اعتقاد به این امر که مبدأ به صفت مبدئیت باقی است و اثر، غیر موجود، از جهت بازدارنده خارجی به گونه ندرت و اتفاق در بعضی از اشخاص نوع - نه در تمام آنها - جایز است، بنابراین محال است که قوه نامی موجود باشد و نمو، غیر حاصل، مگر به جهت مانعی اتفاقی که به ندرت واقع می گردد و واقع، برخلاف آن است، زیرا وقوف رشد و تولید در سن پیری امری است که در تمام اشخاص جاری است.

از آن جمله آنکه گفته: بسیاری از قوا هست که بدانها افعالی نسبت داده می شود که

صدور آنها جز از جانب بخشنده صور جایز نمی‌باشد... تا پایان سخنش؛ این مبتنی بر نظریه‌اش - یعنی انکار صور جوهری - می‌باشد، و پیش از این سستی قاعده او و بطلان انکارش مر صور و قوا را دانستی که معتقد است غازی و رشدهنده و تولیدکننده در اجسام نباتی و حیوانی، نفوس و قوای آنها نمی‌باشند، و در انسان هم نفسش نمی‌باشد، بلکه جوهر مفارق است، زیرا ما در مواضع مختلفی بیان داشتیم که مباشر و عهده‌دار تحریکات و انتقالات طبیعی هستند که به اجسام و قوای آنها تعلق دارند؛ و بودن مفارق عقلی مبدأ همگان، اگرچه درست و جایز است، ولی مبذئیت او به‌گونه مباشرت و ممارست نیست، و فرق بین معدّ (آماده‌ساز) و اقتضاکننده برکسی که در مباحث حکمی ماهر است پوشیده نیست^۱؛ بنابراین قوه آتشی در گرم کردن و آب در سرد کردن و غیر این دو در باب خودشان، نسبت بدانچه که پیوسته از آنها صادر می‌گردد، معدّات و آماده‌سازان نیستند، بلکه بی‌شک، مقتضیات و موجبات و اسباب فاعلیت هستند، به ویژه در آنچه در موادشان که پیوسته از آنها منفعل اند انشاء و ایجاد می‌گردد، و همین طور قوای نباتی و حیوانی - آن‌گونه که مفصلاً در مباحث صور گفته آمد - بنابراین توحید و یگانگی نفس بازگشت بدانچه بیان داشتیم دارد.

۷

فصل

در اینکه تمام این قوای بدنی نسبت بدانچه از هیأت نفسانی که در نفس اند حکم سایه را دارند

بدان قوایی که قائم به بدن و اعضای بدن است و عبارت از انسان طبیعی می‌باشد، سایه و مثلی برای نفس مدبّر و قوای آن می‌باشد که عبارت از انسان نفسی اخروی می‌باشد، و او انسان برزخی با قوا و اعضای نفسانیش، سایه و مثلی مر انسان عقلی و جهات و اعتبارات عقلیش را می‌باشد؛ پس این بدن طبیعی و اعضا و هیأتش، سایه

۱. یعنی قوا و طبایع فاعل‌های طبیعی اند. اگرچه فاعل‌های الهی نمی‌باشند. چون فاعل الهی - یعنی بخشنده وجود - خداوند متعال است که شئی را از لیس محض به ایس بیرون می‌آورد. زیرا معدّ (آماده‌ساز) پدید می‌آورد و سپس خود معدوم می‌گردد تا آماده شده‌اش موجود گردد... «سبزواری»

سایه و مَثَلِ مَثَلِ آنچه در عقل انسانی است می‌باشد.

اما اینکه قوای انسان طبیعی که به منزله پوسته و غلاف انسان حیوانی است و محشور در آخرت که سرای قرار و پایداری است، چون فرموده: و ان الدار الاخرة لهدی الحیوان لو كانوا یعلمون، یعنی: اگر بدانند زندگی حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ - عنکبوت) دلیل بر آن اینکه: وقتی قوای ظاهری و حواس بدنی انسان به واسطه خواب و یا اعمال و یا غیر این دو^۱ آرامش و سکون می‌یابد، بسیار شده که از جانب نفسش می‌یابد که می‌شنود و می‌بیند و می‌بوید و لمس می‌کند و راه می‌رود و می‌گیرد، پس او را در ذاتش این مشاعر و قوا و آلات - بدون نقصان و نیاز به چیزی بدانها (از آلات) - می‌باشد، ولی آنها در این عالم، یعنی عالم حس و شهادت ثبوت و قراری ندارند، و گرنه باید هرکس که دارای حس سالمی است آنها را مشاهده کند، درحالی که چنین نیست، پس دانسته می‌شود که جایگاه آنها عالم دیگری که عالم غیب و باطن است می‌باشد. اما اینکه آن قوا و آلات باطنی سایه و اشباحی مر آنچه را که در عقل انسانی اند می‌باشند بدان جهت است که عقل بسیط، منشاء و موجد این قوا در نفس است و به توسط نفس، در بدن، و اگر در آن، اعتبارات و جهاتی که درخور ذاتش است نبود، منشاء صدور این امور فراوان از امری بسیط نبود، و این بدان جهت است که هر جوهر عالی - در شرف و برتری - مبدأ تمام کمالاتی که در مادون او از جوهر نازل است - به گونه جمعیت - می‌باشد.

و ما پیش از این از معلم اول (از کتاب اثولوجیا) سخن صریحش را نقل کردیم که گفته: در انسان عقلی تمام اعضای که در انسان حسی است - به گونه‌ای که شایسته و درخور او است - می‌باشد.

و نیز در مواضع مختلف دیگر کتابش گفته: در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است، نمی‌گویم او آن دو است، ولی مرادم از آن این است که او به آن دو

۱. مانند صفای فطری نفس، چنانکه انبیا و اولیا راست، و رکود و سکون حواس آنان عبارت از تابعیت حواسشان است مر حواس مثالیشان را، و مانند مرض - چنانکه در مبرسمان و ذات الجنیان است - و مانند خلسه و ربودگی ملکوتی به سبب نفرت و انضجار از این عالم و به واسطه مشاهده امری شگرف و امثال اینها، و مانند مرگ اختیاری - چنانکه در سالکان است - و مانند مرگ اضطراری که برای هرکس حاصل است. «سبزواری»

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۶۵

اتصال دارد، چون صنم (رب النوع) آن دو می باشد، یعنی بعضی از افعال انسان عقلی را انجام می دهد و بعضی از افعال انسان نفسانی را، زیرا در انسان حسّی کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی است و انسان حسّی، هر دو کلمه را جمع کرده است، ولی در او، ضعیف و اندک می باشد، چون او صنم صنم است.

پس روشن شد که انسان اول عالی حسّاس است، ولی به نوعی اعلا و برتر از حسّ کائن (و فاسد) در انسان سیفلی، و این انسان سیفلی، حسّ را از انسان موجود در عالم اعلاّی عقلی - چنانکه بیان داشتیم - به دست می آورد؛ پایان سخن او.

چه قوی و تابناک است نور عقلش و نیروی عرفان و شناختش، و مقامش در حکمت الهی چه والا است و مرتبتش چه اعلا است که این مسئله را به گونه ای تحقیق و ثابت کرده است که افکار از پی آیندگان او از متفکران و اندیشمندان به قلّه همت اندیشه او نمی رسند، و تمام حکمای اسلامی مانند ابن سینا و هر که در ردیف او است، از آنچه بیان داشته در بی خبری اند، زیرا ابن سینا در کتاب شفا سخن منسوب به افلاطون و معلمش سقراط را ضعیف شمرده که گفته: در وجود، دو انسان است: انسان فاسد و تباه شونده و انسان مفارق جاودانی، پس وقتی که بشنود در هر انسانی سه انسان است^۱ که در وجود باهم تفاوت دارند، انسان حسّی فاسد، و انسان عقلی دائم، و انسان نفسانی بین آن دو، حالش چگونه خواهد بود؟!.

پس روشن شد که این هیكل حسّی انسانی با تمام اعضایش، طلسم و صنم^۲ انسان نفسی است، و او صنم انسان عقلی و مثال وی می باشد و همو است که در زمرة نیکبختان و اهل بهشت، و یا در دسته اشقیاء و اهل دوزخ محشور می گردد، اما انسان عقلی: او: فی مقعد صدق عند ملیک مقتدر، یعنی: در جایگاه صدق نزد پادشاهی مقتدر است (۵۵ - قمر) و انسان نفسی اشیاء را به ذاتش احساس می کند و به ذاتش بر آنها حکم می کند، نه به آلت طبیعی که در ادراک و فعلش بدانها نیازمند است، پس

۱. و حالش چگونه خواهد بود اگر بشنود در هر انسانی چهار انسان است: با افزودن انسان لاهوتی که لازم اسم الله اعظم می باشد، بلکه همو اسم الله اعظم می باشد. «سبزواری» ۲. در اصطلاح حکمت اشراق، صنم عبارت از اجسام و انواع جسمی است و هر نوع صاحبی دارد و جمع آن را ارباب اصنام گویند، آنها سایه های انوار مجرده و ارباب طلسمات که همان ارباب انواع اند نامیده می شوند، چنانکه شیخ اشراق گوید: صاحب طلسم نوع ناطق، جبرئیل و روانبخش است. «م»

ادراکش مر امور خارجی محسوس را، اگر چه به صورتی زائد نزد او حاضر و یا در او حاصل است، ولی ادراکش مر آنها را به سبب عین آن صور است نه به صورتی دیگر، وگرنه در دوچندان شدن صور ادراکی تسلسل لازم می آمد، بنابراین ذاتش به ذات خود برای ادراک دیدنیها چشم است و برای ادراک شنیدنیها گوش، و همین طور در هر نوعی از محسوسات، لذا او در ذاتش به ذات خود، گوش و چشم و بویایی و چشایی و بساویدن است.

و پیش از این اتحاد حس را با محسوس دانستی، بنابراین او حس تمام حواس می باشد؛ و نیز او را به ذات خودش حکم در قضایای وهمی و غیر وهمی است، نه به واسطه امری زائد از صور قضایا، در این صورت او به ذات خودش برای مشتیهات و آرزوها شهوت و خواست است و به ذات خود بر امور نفرت انگیز غضب است - بدون شهوت زائد و غضب زائد - و قیاس در انسان عقلی بسیط - در نظایر آنچه بیان داشتیم - این گونه است.

فیلسوف بزرگوار گوید: این حس ها عقول ضعیف اند و آن عقول، حس های قوی اند. اگر کسی گوید: انسان وقتی که در عالم برین است حساس است و حساس، فصل جنس او است، درحالی که حس، جز انفعال از صورت طبیعی جسمانی نمی باشد، بنابراین چگونه امکان دارد که در جوهر ارجمند برین، حس باشد؟ درحالی که حس، در جوهر پست پائین موجود است.

پاسخ آن - چنانکه از سخن فیلسوف استفاده می شود - اینکه: نسبت این حس به حس عقلی، مانند نسبت این حیوان گوشتی است به حیوان عقلی، و همین طور نسبت محسوس در اینجا به امر محسوس در آنجا؛ از این روی گفته اند: حسی که در این عالم زیرین است شباهت به حسی که در عالم برین است ندارد، زیرا حس آنجا بر محسوساتی است که آنجا است، از این روی چشم این حیوان زیرین، تعلق به چشم حیوان برین داشته و متصل بدان است.

گویم: همین طور گوشش به گوش آن، و بویائیش به بویائی آن، و چشائیش به چشائی آن، و لمسش به لمس آن، مانند اتصال این انواع طبیعی مادی به صورت های عقلیشان که در عالم برین و در علم ازلی الهی موجوداند می باشد؛ چنانکه در حدیث

باب هشتم - ابطال تناسخ / ۶۷

نبوی صلی الله علیه و آله آمده است که: ان هذه النار غسلت بسبعین ماء ثم انزلت، یعنی: این آتش به هفتاد آب شسته شده و سپس فرود آمده است؛ اشاره است به مراتب تنزلات آتش عقلی، چون رسول خدا صلی الله علیه و آله با این حواس باطنی اخروی، اموری را که از این حواس نابود شونده پنهان است ادراک می نماید، برای اینکه در مقام چشائی^۱ فرمود: ابیت عند ربی يطعمنی و یسقینی؛ یعنی: شب را نزد پروردگارم بسر بردم درحالی که مرا می خورانید و می آشامانید؛ و در بویایی فرمود: انی لاجد نفَس الرحمان من جانب الیمن، یعنی: من بوی خداوند رحمان را از جانب یمن استشمام می کنم؛ و در بینایی فرمود: زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها، یعنی: زمین برایم درنور دیده شد، خاور و باختر آن مشاهده شد؛ و در لمس فرمود: وضع الله یده بین کتفی فا حس الجلد بردها بین یدیی، یعنی: خداوند دستش را بین دو کتفم گذارد تا آنکه خنکی آن را پوست بدن - در میان سینه ام - احساس کرد، و در شنوایی فرمود: اطت السماء و حق لها آن تاط لیس فیها موضع قدم الا و فیه ملک ساجدا و راکع، یعنی: آسمان خروش کرد و سزاوار است که خروش کند (یعنی از کثرت صدای فرشتگان) چون در آنجا اندازه جای پای نبود مگر آنکه فرشته ای در آن مکان درحال رکوع بود و یا سجود.

خلاصه آنکه انسان عقلی، به نورش بر این انسان طبیعی زیرین - به واسطه انسان نفسی که متوسط بین انسان عقلی و طبیعی است - افاضه می کند.

و نیز بدان که: اشراق نفس بر صورتی که در وی موجود است، به گونه ای مانند اشراق و تابش خورشید است بر اجسام و غیر اجسام، زیرا مقتضی اول (اشراق نفس) بخشیدن و دادن ذات مرئی و منظور اشراقی راست و مقتضی دوم بخشیدن ظهور آن است، بنابراین نفس هنگام تخیلش مر اشیا را، صورتهای خیالی آنها را که در عالم خودش موجود است - نه در این عالم - می بخشد و آنها را به ذات خودش - نه

۱. این چشائی و بویائی و امثال این دو، محمول بر امور روحانی عقلی - چنانکه برخی از اهل حکمت رسمی می پندارند - نیست که بیشتر امور شرعی را بر روحانیات حمل می کنند، بلکه بر امور حسی و لذا ید جزئی است، بلکه با همین مشاعر طبیعی است، ولی این مشاعر در مشاعر اخروی صوری درنور دیده شده است. گویی که روح گشته اند و آن جسد است و درک، خاص روح است، لذا مصنف قدس سره گفت: با این حواس اخروی ادراک می فرمود. «سبزواری»

به صورت دیگری - ادراک می‌نماید؛ اما ادراکش مریدنیهای خارجی را - چنانکه پیش از این در مباحث ابصار تحقیق و ثابت کردیم - چنان است که ماده و وضع ماده نسبت به آلت بینائی مخصوصی است تا از نفس، صورتی برابر صورت مادی افاضه گردد، و آن صورت از ماده و پوششهای ماده مجرد است و در ناحیه و صقع نفس - مانند صورتهای خیالی - موجود می‌باشد، و فرق بین آن دو صورت (دیدنی و خیالی)، به سبب شرط ماده و عوارض خارجی ماده در دیده شونده، و عدم چنین شرطی در صورتهای خیالی می‌باشد.

۸

فصل

در اولین تعلق گیرنده به نفس

نفس جز به واسطه مناسبی که سازگار با دو طرف باشد در اعضای متراکم عنصری تصرف نمی‌کند، و این مناسب وسطی عبارت از جسم لطیف و نورانی است که به نام روح نافذ در اعضا - به واسطه اعصاب و پی‌های دماغی - نامیده می‌شود، و این ادعا: یعنی اینکه نفس در آغاز کار جز به واسطه این روحی که گفته می‌شود از لطافت خلطها (ی چهارگانه) و بُخار آنها پدید آمده است - چنانکه بدن از تراکم خلطها و دُرد آنها پدید آمده است - تصرف نمی‌کند، روشن و آشکار است و نیاز به برهان ندارد، زیرا درجات وجود پی‌درپی‌اند و در لطافت و تراکم - در آنچه بدان دو متصف می‌شوند - مترتب‌اند، چنانکه در شرف و پستی مترتب‌اند؛ بنابراین در حیوان، جزئی است که آن جزء، لطیف‌ترین اجزای آن می‌باشد و آن، روح محوی^۱ (جمع شده) در شرائین (سرخ‌رگها) است، و جزء دیگری است که آن جزء، غلیظ‌ترین اجزای آن، و مانند

۱. لطیف‌ترین اجزا عبارت از روح نفسانی دماغی است و سپس روح حیوانی قلبی و پس از آن روح طبیعی کبدی، و پیش از این تثلیث روح و مجراهایش گفته آمد، ولی آنجا که گوید: آن وسطی عبارت از جسم لطیف است.... دلالت بر آنچه گفتیم دارد، زیرا روحی که در اعصاب دماغی است عبارت از روح نفسانی دماغی است و روح محوی در شرائین عبارت از روح حیوانی است؛ و شاید مصنف قدس سره ملاحظه اصل و آغاز آن را کرده است، چون روح دماغی نخست در قلب پدید می‌آید و سپس بخشی از آن از درون سرخ‌رگهای دو طرف به درون دماغ (مغز) - برای تعدیل - بالا می‌رود. «سبزواری»

آنچه که در کفَل است می‌باشد، و آنچه بین لطیف‌ترین لطیفش و غلیظ‌ترین غلیظش می‌باشد، وسایط مناسب‌اند که بعضیشان مترتب بر بعضی دیگراند، چنانکه در طبقات اجرام فلکی و عنصری - بنابر تدبیر محکم و استوار الهی و نظم شگفت‌انگیز علوی - می‌باشد، و شکی نیست که لطیف‌ترینشان از جهت فعل آشکارتر و از حیث انفعال کمتر، و غلیظ‌ترینشان برعکس این می‌باشد.

مثالش آنکه: روح غریزی بالذات در خون طبیعی مؤثر است، چون در افق (ردیف) خون است و عکس ندارد، و خون طبیعی در رطوبت دماغی مؤثر است، چون در افق آن است و عکس ندارد، و آن رطوبت، در دو ماهیچه گوشتی مؤثر است و عکس ندارد، و همین‌طور در هر جزئی پس از جزء دیگر، تا آنکه به سخت‌ترین جزءها می‌رسد و آن جزء - مطلقاً - قابل متأثر است، بدون اینکه در چیزی غیر آن اثر گذارد، و همین‌طور لازم است که نظم و ترتیب، همان‌گونه که در جسمانیات تصور می‌شود، در روحانیات هم تصور گردد.

کار در اجسام عالم کبیر هم - همان‌گونه که در عالم صغیر دانستی - اینچنین است، زیرا در جسمانیات آن، جزئی است که لطیف‌ترین اجزای آن می‌باشد و آن فلک اعلای جسمانی، است، و جزئی است که غلیظ‌ترین اجزای آن می‌باشد و آن، زمین پست است، و بین لطیف‌ترین لطیفش و غلیظ‌ترین غلیظش وسایطی است که بعضیشان بر بعضی دیگر - بنابر تقدیر الهی و نظم حکمی - مترتب‌اند، و دلایل محکم بر این امر دلالت دارد که لطیف‌ترینشان از جهت ذات، آشکارترینشان از حیث فعل می‌باشند و غلیظ‌ترینشان از حیث ذات، آشکارترینشان از جهت انفعال هستند، از این‌روی در دعاها وارد شده که هنگام درخواست حاجات و طلب خیرات و برآورده شدن دعاها، رو سوی آسمان کنند، و این معنی آن چیزی است که بعضی از عرفا گفته‌اند: نور الهی یک معنی دارد و گوناگونیش به حسب معادن مجعول است؛ مراد آن است که وجود افاضه شده از حق متعال که در نزد بعضی از عرفا به نام نَفَسِ رحمانی نامیده می‌شود، یک امر حقیقی است که دارای مراتب مختلف، به حسب نزدیکی و دوری از حق تعالی می‌باشد.

چون این گفته آمد بدان‌که: جوهر نفس چون از سنخ ملکوت و عالم نور محض

عقلی است، در بدن متراکم غلیظ تیره عنصری، به گونه‌ای که از آن دو، نوع طبیعی تنها حصول پیدا کند تصرف نمی‌کند - مگر با متوسطی - و متوسط بین آن دو و بین بدن متراکم غلیظ، عبارت از جوهر لطیفی است که به نام روح - در نزد پزشکان - نامیده می‌شود که متوسط بین هریک از دو طرف می‌باشد، و این متوسط را نیز متوسط دیگری است که با دو طرف آن مناسبت دارد، مانند برزخ مثالی بین ناطقه و روح حیوانی، و خون صافی لطیف، که بین آن و بین بدن می‌باشد.

دلیل بر وجود این جوهر که به نام روح نامیده می‌شود اینک: گرفتگی اعصاب و پی‌ها موجب ابطال قوه حس و حرکت، از آنچه آن سوی موضع گرفتگی است، یعنی پائین ناحیه دماغ (مغز) می‌گردد، و گرفتگی جز نفوذ اجسام را مانع نمی‌گردد، و تجربه‌های پزشکی گواه بر وجود این گرفتگی است، زیرا بسیاری و کثرت آن (روح) موجب خوشحالی و نشاط و نیرو و شجاعت و شهوت، و کمبودش موجب سردرد و سکت و غم و اندوه و مالیخولیا می‌گردد، و هنگام انقطاعش از قلب، مرگ ناگهانی عارض می‌شود؛ و همان‌طور که تعلق نفس به بدن به واسطه آن است، همین‌طور بازهم ناگزیر از تعلق است، چون یک عضو است که نفس به واسطه آن روح بخاری بدان تعلق دارد و دیگر اعضا، به واسطه آن عضو که رئیس است بدان (نفس) تعلق دارند.

اختلاف نظر دارند که این عضو رئیسی که به دیگر اعضا نیرو می‌بخشد و روح آنها است، قلب است یا مغز؟ نزد بیشتر از پزشکان و طبیعیان، قلب است چون گرمترین چیز بدن است، درحالی که مغز این چنین نیست، پس آن برای تکون و پدید آوردن روح گرم غریزی مناسب است.

و نیز حرکات فکری، مغز را به شدت گرم می‌کند، بنابراین اگر در اصلش سرد نباشد، هنگام اجتماع دو گرم شدن: گرم شدن روح و گرم شدن حرکت فکری، احتراق و سوختنش لازم می‌آید.

و نیز نخستین چیزی که در بدن پدید آمده قلب است و آن اولین عضوی است که حرکت می‌کند و آخرین عضوی است که از حرکت بازمی‌ماند، پس اولین چیزی است که نفس بدان تعلق می‌گیرد و سپس به واسطه آن به مغز و کبد و دیگر اعضا - به ترتیب - تعلق می‌گیرد.

اگر گفته شود: اگر قلب عضوی رئیسی و بخشنده است و ارواح نفسانی از آن به مغز افاضه می‌شوند، باید قلب محل رویش اعصاب و پی‌ها باشد نه مغز، چون رویشگاه آلت از مبدأ و کانون است نه از گیرنده، و چون چنین چیزی نیست، بنابراین آنچه گفته‌اید باطل است.

گوییم: بعضی از شارحان کتاب قانون گفته‌اند: دلیل قطعی بر اینکه رویشگاه اعصاب، مغز است گفته نشده، و با قطع نظر از این سخن، چه مانعی وجود دارد که رویشگاه آلت لازم است مبدأ باشد، چرا جایز نباشد که عضو بهره‌مند، رویشگاه آلت باشد و بهره‌مندی قوه از مبدأ، پس از آنکه آلت به عضو بخشنده رسید باشد؟ در این هنگام ارواحی که حامل قوای احساسی و تحریکی‌اند - در آن عضو - به هم می‌رسند؛ و تحقیق در این مبحث درخور کتابهای پزشکی می‌باشد.

ترجمہٴ اسفار – سفر چہارم

باب نہم

مَلَکَاتِ نَفْسِ اِنْسَانِی

باب نهم

در شرح ملکات نفس انسانی و افعال و انفعالات آن و منازل انسان و مقاماتش
و اینکه بعضی از قوای انسان از حیث وجود برتر است و از جهت
تعجزیه پذیری از بعض دیگر کمتر است و در آن فصلهایی چند است:

فصل اول

در خواص و ویژگیهای انسان

از آن جمله نطق است؛ بدان که از حکمتهای بزرگ الهی در آفرینش انسان از
عناصر و ارکان (آخشیجان) پدید آوردن موضوعات و اژه‌ای و لغوی است در او، و آنچه
انسان را بدین امر واداشته اینکه در زندگی دنیایی خویش نیازمند به نوعی مشارکت و
معاونت و یاری و کمک خواستن از همنوعان خویش می‌باشد، زیرا یک انسان اگر در
وجودش از افراد نوع خود بی‌نیاز بود و در وجود، جز او و امور موجود در طبیعت نبود،
به سرعت هلاک و نابود می‌گردید و یا به واسطهٔ نیازمندیش در زیستن به اموری که زائد
بر آنچه در طبیعت است - مانند غذایی که عمل بیاید و لباسی که دوخته شود - زندگی
بر او ناگوار می‌گردید، زیرا غذاهای طبیعی برای خورش او صالح و نیکو نیستند و
جامه‌های طبیعی نیز برای او - مگر آنکه با عملهای آزادی صنعتی گردند - خوب و
پسندیده نمی‌باشند، از این روی نیازمند به آموختن و فراگیری بعضی از صنعت‌ها شد تا
زندگیش خوب و نیکو شود، و یک نفر تنها نمی‌تواند که به تمام این صنایع قیام کند و
عهده‌دار آنها شود، پس ناگزیر از مشارکت و معاونت بین گروهی چند است تا این برای

آن نان بپزد و این برای آن لباس بیافد و آن برای این بار ببرد و این در ازای عملش مزدی دهد، پس از جهت این سببها و امثال اینها انسان در معاملات و غیر معاملات نیازمند به قوه و نیرویی است که دیگری را که شریکش است بدانچه در نفسش می‌باشد به علامت و نشانه‌ای وضعی بفهماند و آگاه سازد.

بهترین چیز برای این کار صدا است، چون صدا منشعب به حروفی می‌شود که از آنها ترکیباتی بسیار - بدون سنگینی و گرانی که به بدن رسد - ترکیب می‌یابد، و صدا از امور ضروری انسان است، مانند نفس کشیدنش که در خنک شدن گرمی قلب بدان نیاز مبرم و حیاتی دارد؛ و نیز هیأت صوتی شمارشان نه ثابت است و نه پایدار، تا خاطر آن‌کس که نیازمند به آگاهی بر آن نیست آسوده شود، و بعد از «صوت» در آگاهانیدن «اشاره» است ولی صوت، دلالتش از آن بیشتر است، زیرا تا چشم بر آن نیفتد، راهنمایی نمی‌شود، و این نیز از جهت مخصوص است و آموزگار نیازمند به این است که حدقه و کاسه چشم خود را به جهتی مخصوص، با حرکات بسیاری حرکت دهد تا بدان، اشاره تحقق یابد، پس فایده اشاره کمتر است و سنگینی و گرانش بیشتر، از این روی مصطلح شده که: تعریف آنچه در دل است - با عبارت - می‌باشد، و طبیعت، نفس را چنان قرار داده که از صداها آنچه که (انسان را) به تعریف و شناخت غیر می‌رساند، باهم تألیف کرده و جمع آورد.

اما حیوانات: چون خوراکشان طبیعی و یا نزدیک به طبیعی است و پوشاکشان با خودشان آفریده شده است - مانند پوست و مو و سوراخ و غار - لذا آنها را نیازی به کلام و سخن گفتن نیست، با این همه آنها را صداهایی مناسب می‌باشد، و در بعضیشان آمیزشی از فکر و آگاهیدن است که غیر آنها بر آنچه در نفوس و ضمائرشان می‌باشد آگاهی می‌یابند، ولی دلالت آن صداها دلالتی اجمالی دارد که برای اهدافشان - از طلب امر ملایم و سازگاری و یا دفع امر ناخوش و ناسازگاری - کافی و بسنده است، اما صداهاى انسانی، دارای دلالت مفصلی است، و شاید اموری که نیاز دارد انسان در اهدافش از آنها تعبیر و تشبیه نماید به قدری فراوان باشد که نهایت نداشته باشد، لذا امکان ندارد به‌جز آنها اصوات بی‌نهایتی را دنبال کند، برای این و به جهت ضرورت‌های دیگر، نیازمند به وضع الفاظ و اصطلاح بر آنها می‌شود.

و از خواص و ویژگیهای شگفت‌انگیز انسان، استنباط و ادراک صنایع عملی عجیب است؛ و حیوانات و به‌ویژه پرندگان در ساخت خانه و مسکنشان، به‌ویژه زنبور عسل در ساختن خانه شش گوشه‌اش، زیرا شش گوشه فراخترین شکلها پس از دایره است و شبیه‌ترینشان به دایره، از آن جهت که مساحتش از ضرب نصف قطر آن در نصف محیطش - مانند دایره - حاصل می‌گردد، و از آن جهت دایره شکل نساخت تا در بیرون خانه‌ها فاصله‌ای واقع نشود - چه رسد که بیهوده باشد - و همین‌طور چهار گوشه هم نساخت تا زاویه‌های داخل خانه‌ها بیهوده بماند، لذا خانه‌ها را بر هیئت و شکل‌های به هم چسبیده و شبیه به شکل صاحب خانه ساخت، زیرا زنبور عسل گرد مستطیل است، اگر گرد بود، به هم چسبیده و پهلوی هم نبود، و اگر غیر شش گوشه بود یا به هم چسبیده نبود، مانند پنج‌پهلوی و هفت‌پهلوی و غیر این دو، و یا آن را فاصله‌هایی در داخل واقع می‌گشت، مانند زاویه‌های تند و حاد، مثل سه‌پهلوی و چهارپهلوی؛ با تمام اینها صدور چنین صنعت شگفتی از این حیوانات، از تدبیر نفس شخصی جزئی آنها و از استنباط و ادراک نمی‌باشد، و گرنه بر یک روش نبود، بلکه صدور اینها از الهام و تسخیر و درکارگیری مدبران کار آنها و فرشتگان نوعشان می‌باشد، و بیشترین فایده این صنعت و ساخت‌ها به صلاح نوعشان و یا صلاح غیرشان - مانند انسان که گویی خلاصه و برگزیده و غایت در فعل و وجود آنها و وجود ساختارهای آنها می‌باشد - بازمی‌گردد، و آنچه که به صلاح شخص آنها بازمی‌گردد بسیار اندک است، برعکس انسان - از آن روی که انسان است - به‌ویژه فرد کامل از انسان، برای اینکه تمام آنچه را که اراده و آهنگ دارد و به دست می‌آورد، فایده‌اش به شخص او بازگشت دارد، و سبب و علت آن اینکه: حکم هویت شخصی او مانند حقیقت نوعی غیر او است، یعنی او را دیمومیت و جاودانگی اخروی به شخص خودش، و بقای عقلی - به ذات خودش - می‌باشد، درحالی که حیوانات جز به واسطه نوع - نه به واسطه عدد - باقی نمی‌مانند.

و از خواص و ویژگیهایش نیز اینکه: ادراکش مر اشياء نادر و کمیاب راست و از پی آن حالتی انفعالی پیدا می‌کند که به نام تعجب نامیده می‌شود و از پس آن خنده می‌آید؛ و ادراکش مر اشياء موزی و آزاررسان راست و از پی آن حالتی انفعالی پیدا می‌کند که به نام اندوه و ناآرامی نامیده می‌شود و از پس آن گریه دست می‌دهد.

و از آن جمله (خواص و ویژگی) مشارکت مصلحتی است که اقتضای منع و بازداشتن از بعضی افعال و اصرار و تحریک بر بعض دیگر دارد، و انسان این امر را از آغاز کودکیش معتقد است و رویدگی و بالیدگیش پیوسته بر این امر بوده است، بنابراین در او اعتقاد و جوب خودداری از یکی و اقدام بر دیگری استحکام پیدا می‌کند و در نفسش رسوخ می‌نماید و این امر از جانب خداوند متعال، عنایت و بخششی به او است - به جهت نظام خلقت - لذا اولی را زشت و قبیح می‌نامند و دومی را زیبا و خوب؛ اما حیوانات: اگرچه بعضی امور را رها می‌کنند - مانند شیر تعلیم دیده که مربی خود را نمی‌خورد و مانند اسب اصیلی که با مادرش جفتگیری نمی‌کند - اینها از جهت اعتقاد در نفس نیست، بلکه به جهت هیئت نفسانی دیگری است و آن اینکه: هر حیوانی طبعاً آنچه ملایم با او و لذت بخش برایش هست دوست می‌دارد، و شخصی که به او غذا می‌دهد نزدش محبوب است، لذا همین مانع از آن می‌شود که وی را بخورد، همین‌طور بزرگ شدنش در نزد مادرش که از آغاز کوچکیش بوده، به او نوعی اُلفت بخشیده که مانع از جفت شدن با او می‌شود؛ و بسا که این عوارض از الهام الهی باشد، مانند اینکه هر حیوانی فرزندش را دوست می‌دارد.

و از آن جمله (خواص) اینکه: وقتی انسان آگاه می‌شود غیر او آگاهی یافته که او عمل زشتی را مرتکب شده است، این شعور و آگاهی حالتی انفعالی را در نفس او در پی دارد که به نام خجالت و آزر نامیده می‌شود.

و از آن جمله (خواص) اینکه: وقتی می‌پندارد که در آینده امری پیش می‌آید که به زیان او است؛ او را بیم عارض می‌گردد، و یا سودی می‌برد، وی را امید و رجا فرامی‌گیرد، درحالی که حیوانات این دو حالت را ندارند، مگر به حسب «آن - حال» در اغلب کارها - و آنچه بدان اتصال پیدا می‌کند - و آنچه از یاری خواستن که انجام می‌دهد، از جهت آگاهی به زمان آینده و آنچه در آن است نمی‌باشد، بلکه آن به نوعی الهام از جانب فرشته مدبّر نوعش می‌باشد، مانند آنچه که مورچه در انتقال گندم به سرعت به سوراخش - از بیم باران - انجام می‌دهد، زیرا وی یا خیال می‌کند که آنجا آزاررسانی است و یا اینکه بارانی است که فرود می‌آید، چنانکه حیوان از ضد خودش می‌گریزد، چون می‌پندارد که او به وی زیان می‌رساند و یا آزارش می‌دهد؛ و یا اینکه برایش نوعی

الهام واقع می‌شود؛ خلاصه آنکه افعال حکمی و عقلی از انسان از جهت نفس شخصیش صادر می‌گردد و از حیوانات از جهت عقل نوعیشان - به‌گونه تدبیر کلی - صادر می‌گردد.

از آن جمله (خواص) چیزی است که اتصال بدانچه بیان داشتیم پیدا می‌کند، یعنی اینکه انسان در امور آینده تفکر می‌کند که آیا سزاوار است انجام دهد یا سزاوار نیست؟ گاهی فکر و اندیشه‌اش حکم می‌کند که انجام دهد، و گاه دیگر حکم می‌کند که آن را انجام ندهد، این به حسب چیزی است که اندیشه و فکرش حکم می‌کند آنچه را در وقت اولی جایز بود انجام دهد، انجام ندهد، و همین طور برعکس - اما حیوانات این خاصیت را ندارند، بلکه آنها را آماده‌سازیهایی است که همگی بر یک نوع‌اند و در سرشتشان نهاده شده است، خواه پایان آن امور موافق باشد و یا مخالف.

از آن جمله (خواص) یادآوردن اموری است که از ذهن پنهان است، و حیوانات توان بر این امر - یعنی بازگردانیدن و یادآوردن و اندیشیدن - را ندارند.

و از آن جمله (خواص) - که اخص الخواص انسان است - تصور معانی کلی است که از ماده به تمام جهات تجرد دارند، چنانکه بیانش در باب عقل و معقول و غیر آن از مواضع مختلف گفته آمد، و نیز رسیدن به شناخت مجهولات از راه تصور و تصدیق - از معلومات حاضر - و ویژه‌تر و اخص‌تر از تمام اینها عبارت از اتصال نفوس انسانی است به عالم الهی، به‌گونه‌ای که از ذات خودش فانی می‌گردد و به ذات او باقی می‌ماند، در این مقام است که حق متعال گوش و چشم و دست و پای او می‌شود، و تخلّق به اخلاق الهی و خوپذیری به خواهی او در آنجا است.

این تمام خواص انسان و صفات او بود که بعضیشان بدنی‌اند و به‌واسطه نفسش برای بدن انسان - مانند خنده و گریه و امثال اینها - موجوداند، و بعضیشان نفسی‌اند که از جانب بدن عارض می‌شوند - مانند بیم و امید و آرزو و اندوه و غیر اینها - و برخی از آنها عقلی صرف‌اند - مانند حکمت نظری و عملی - و این انسان است که از بین دیگر موجودات - چه رسد به حیوانات - اختصاص به جامعیت این صفاتی که بعضیشان طبیعی و بعضیشان نفسانی و برخیشان عقلی است دارد.

ابن سینا گوید: انسان را تصرف در امور جزئی و تصرف در امور کلی است، در امور

کلی فقط اعتقاد است - اگرچه در عمل باشد - زیرا کسی که اعتقاد کلی پیدا کرد که خانه چگونه باید ساخته شود، از این اعتقاد تنها، ساخت خانه مخصوص - به صدور اولی - صادر نمی‌شود، زیرا افعال برای دست‌آویزی به امور جزئی است و از اجزای جزئی صادر نمی‌گردد، و این بدان جهت است که کلی - از آن روی که کلی است - اختصاص به یکی غیر دیگری ندارد، بنابراین انسان را قوه‌ای است که اختصاص به آراء کلی، و قوه‌ای دیگر است که اختصاص به فکر و اندیشه در امور جزئی - در آنچه شایسته است انجام دهد و یا ترک نماید - دارد، یعنی چیزهایی که وی را سود و زیان می‌رساند و یا زیبا و زشت و یا خیر و شر است، و این به نوعی قیاس و اندیشه درست و یا نادرست می‌باشد، نهایت امر آنکه نظر در امور جزئی آینده - از امور امکان‌پذیر - پیدا می‌کند، زیرا در امور واجب و ممتنع، اندیشه نمی‌کند که پدید آید و یا معدوم گردد، و آنچه هم در گذشته اتفاق افتاده، در ایجادش - چون در گذشته است - اندیشه و تفکر نمی‌کند، و چون این قوه استحکام پذیرفت، حکمش، حرکت قوه اجماعی را به تحریک بدن، دنبال می‌کند، چنانکه احکام قوه دیگری را در حیوان دنبال می‌کند^۱، و یا استمداد این قوه از قوه‌ای است که بر کلیات است، لذا از آنجا مقدمات کلی کبروی را در آنچه می‌اندیشد و در جزئیات نتیجه‌گیری می‌کند فرا می‌گیرد.

بنابراین قوه نخستین نفس انسانی، قوه‌ای است که منسوب به نظر است و بدان، عقل نظری گفته می‌شود، و دومی قوه‌ای است که بدان، عقل عملی گفته می‌شود، آن خاص صدق و کذب (قضیه) است و این ویژه خیر و شر در جزئیات، آن برای واجب و ممکن و ممتنع، و این برای زشت و زیبا و مباح، و مبادی آنها از مقدمات اولی است و مبادی اینها از مشهورات و مقبولات و تجربیات سست است - نه محکم و استوار - .
و هریک از این دو قوه را رأی است و گمان، رأی عبارت از اعتقاد قطعی است بدان، و گمان عبارت از اعتقاد متمایل بدان است با جایز شمردن طرف دیگر، این‌گونه نیست

۱. یعنی قوه شوقی، عقل عملی را در انسان - از آن روی که انسان است - خدمت می‌کند، چنانکه مدرکه، وهم و خیال را در حیوان خدمت می‌کند، و شوقش از حیث خدمتش مر عقل عملی را به نام اراده نامیده می‌شود. چنانکه شوقش از حیث خدمتش مر وهم را به نام شهوت نامیده می‌شود، بنابراین عیادت مریض برای رضای خداوند از عقل عملی و نظری - برای جلب منفعتی وهمی و یا حتی - از جانب محرکه و مدرکه حیوانی می‌باشد. «سبزواری»

که هرکس گمان کند، اعتقاد دارد، چنانکه هر کس احساس کرد، تعقل کرده و یا تخیل کرد، گمان کرده و یا اعتقاد نموده و یا رأی قطعی داده است، پس در انسان حاکمی حسی است و حاکمی از باب تخیل و همی است و حاکمی نظری و حاکمی عملی، و آن مبادی که قوهٔ اجماعی او را بر تحریک اعضا برمی‌انگیزانند: وهم خیالی و عقل عملی و شهوت و یا غضب است، و حیوانات سه‌تای از اینها را دارند، و عقل عملی در تمام افعالش به بدن و قوهٔ بدنی نیازمند است.

اما عقل نظری نیازمند به بدن و قوای بدن است، ولی نه دائماً - از هر وجهی - بلکه گاهی به ذات خودش (از بدن) بی‌نیاز می‌گردد؛ و نفس انسانی یکی از آنها نیست، بلکه نفس، چیزی است که وی را این قوا است، و آن چنانکه بیان می‌شود جوهر مفرد و یگانه‌ای است که دارای استعداد افعال گونه است، بعضی از آنها جز به واسطهٔ آلات و به کلی روی آوردن بدانها تمامی نمی‌یابند، و بعضی دیگر نیازمند به آلات نیستند، و تمامی اینها را به‌زودی در جای خودش شرح خواهیم داد؛ پایان سخن او.

در این سخن اشکالات فراوانی است که اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود همه را می‌آوردیم، ولی در آنچه گفتیم، یعنی معرفت نفس و شرح اطوار و مراتب و چگونگی وحدت آن که فراگیر مقامات و درجاتش می‌باشد، برای طالب هدایت جو و هوشمند حقیقت نیوش کافی و بسنده است، و اگر کسی در اینکه گفته: پس در انسان حاکمی حسی است و حاکمی از باب تخیل و همی است و حاکمی نظری و حاکمی عملی.... تا آنجا که گفته: بلکه گاهی به ذات خودش بی‌نیاز می‌گردد، اندیشه‌ای تمام نماید، از سخن او استنباط می‌نماید که نفس انسانی تمام این قوا است، نه آن‌گونه که گفته: نفس انسانی یکی از آنها نیست، بلکه چیزی است که وی را این قوا است، مگر به‌گونه‌ای دقیق که عارفان به حقیقت وجود و اطوار و مقامات و مراتبش می‌دانند^۱.

۱. یعنی وجداناً استنباط می‌کند که یک حاکم است و بس. و آن نفس است و اصل محفوظ در قوا، و قوا مراتب ظهور نفس اند، و هر مرتبه‌ای به شرط تعین، نفس نیست، و گفتیم که نفس دارای مقام کثرت در وحدت و مقام وحدت در کثرت است، و مصنف قدس سره گفته: سزاوار است که معرفت حقیقت نفس را از معرفت حقیقت وجود و اطوار آن دانست... من عرف نفسه عرف ربه، هرکس خودش را شناخت، احکام پروردگار و صفاتش را شناخته و بر طبق آن خودش را شناخته، پس آن معرفت میزان این معرفت است، و این یکی از وجوه حدیث است. «سبزواری»

زیرا این قوا اگرچه به حسب تعدد آلات و افعال و انفعالاتشان در عالم طبیعت و حس، تکثر و تعدد دارند - چون عالم تفرقه و جدایی و تراکم و انقسام است - ولی در ذات نفس، به گونه وحدت، اجتماع دارند، زیرا هیچ کسی را در این شکی نیست که هر شخص انسانی دارای یک هویت و یک نفس است که تمام افعال منسوب بدو از آن صادر می شود، با این همه هر کس که آشنای با صنعت است شکی ندارد که حاکم حسی ناگزیر باید از باب حس و محسوس باشد، و حاکم خیالی باید مرتبه اش مرتبه قوه خیالی باشد، و حاکم عقلی عملی باید مرتبه اش مرتبه موجودی که ذاتاً مجرد است و از حیث نسبت و اضافه، به صورتهای جزئی تعلق دارد باشد، چنانکه در باب وهم و موهومات بیان داشتیم که آن، عقل مضاف به حس است؛ و همین طور حاکم عقلی نظری مرتبه اش مرتبه عقل مفارق محض است؛ پس از این بیان ثابت شد که نفس از طوری به طور و مرتبه دیگر - چنانکه مدعی این امریم - انتقال جوهری پیدا می کند.

و همین طور از بیانش که گفته: عقل نظری نیازمند به بدن و قوای بدن است، ولی نه دائماً از هر وجهی، بلکه گاهی به ذات خودش (از بدن) بی نیاز می گردد، استفاده و درک می شود که: نفس از حیث حدوث جسمانی و از جهت بقا روحانی است، با اینکه وی قائل به این استحاله و دگرگونی جوهری نیست، زیرا نیاز نفس به بدن، مانند نیاز صانع به دکان - در امری که عارض آن می شود نه در آنچه وجودش قیام پیدا می کند - نیست، بلکه نیازش بدان در آغاز کار، نیاز جوهری طبیعی است، به جهت عدم استقلالش به وجود - غیر بدن و قوای حسی و طبیعی آن - و پیش از این نیز گفته آمد که نفسیت نفس عبارت است از گونه وجودش، نه اضافه و نسبتی که عارض ذات او، پس از تمام هویتش می شود.

و چون حال چنین است، پس از آن عقل بالفعلی می گردد و غیر محتاج به بدن، و از مرز عقل بالقوه بودن به مرز عقل بالفعل خارج می شود و یکی از ساکنان عالم عقل - مانند صورتهای معقولی که به عینه عاقل ذات خودشان اند - می شود، پس صورت بدن عنصری مادی کجا و صورتی که به ذات خودش معقول بالفعل است کجا؟! خواه آن صورت را غیر خودش تعقل کند و یا تعقل نکند، و این جز به واسطه گردیدن و از حالی به حال دیگر شدن در وجود و دگرگونیش در جوهریت و اشتدادش در کون (وجود) و

ترقیّش از پست‌ترین منازل به برترین مقامات و معارج می‌باشد؟ چنانکه حکایت معراج رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله و ترقیّش به تمام مقامات و دگرگونیش، تا آنکه به پایان راه رسید و برخی از نشانه‌های بزرگ پروردگارش را دید، بدین امر اشاره دارد، و همین‌طور آنچه را که خداوند از حضرت ابراهیم علیه‌السلام حکایت کرده و فرموده: و کذلک نری ابراهیم ملکوت السموات و الارض، یعنی: بدینسان ملکوت آسمانها و زمین را به ابراهیم بنمودیم که از اهل یقین شود (۷۶ - انعام) و باز از او حکایت کرده و فرموده: انی و جهت و جهی للذی فطر السموات و الارض، یعنی: من پرستش خویش خاص کسی کرده‌ام که آسمانها و زمین را پدید کرده است (۸۰ - انعام) پس مرتبه بشریتش کجا است که فرمود: قل انما انا بشر مثلکم، یعنی: من فقط بشری چون شما هستم (۱۱۰ - کهف)؟ و این مرتبه الهی است که رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله بدان اشاره کرد و فرمود: لی مع الله وقت لایسعی فیہ ملک مقرب و لا نبی مرسل، یعنی: مرا با خداوند وقتی مخصوص است که در آن وقت، نه فرشته مقرب درگاه و نه رسول مرسلی می‌گنجد.

۲

فصل

در اوصاف نفس انسانی و الفتنجگاه خوهای او و اختلاف آنها در بلندی و پستی بیشتر اختلافاتی که در صفات انسانی واقع است، بازگشت به قوه نفس و شرف و بلندی آن دارد، و مقابل آن، ضعیف و پست است، و این چیزی است که در طی سخنان ما در احوال وجود مستفاد می‌گردد، یعنی شدت و ضعفش موجب اختلاف اشیاء، از حیث ذات و صفت می‌باشد.

حال گوئیم: نفوس انسانی در کمال و نقص و بلندی و پستی تفاوت بزرگی باهم دارند، بنابراین نفس قوی انسانی در صدور افعال بزرگ و شدید از وی - در بخشهای بسیار - وافی و تمام است، چون جامعیتش مر نشأت وجودی را گفته آمد، و نفس ضعیف، مقابل آن است.

مثالش اینکه ما، نفوس ضعیفی را مشاهده می‌کنیم که کاری از کار دیگر بازش

می‌دارد، چون مشغول به فکری شد، احساسش درهم می‌شود و یا به احساس مشغول گشت، فکرش آشفته می‌شود، و چون سرگرم به تحریکات ارادی شود، کار ادراکش برهم می‌خورد؛ و نفوسی قوی را هم مشاهده می‌کنی که بین اوصافی از ادراکات و تحریکات - به‌ویژه آنچه تعلق به فضایل باطنی دارد - جمع می‌کند؛ بنابراین صاحب نفس ضعیف از بخش اول است و صاحب نفس قوی از بخش دوم.

سپس (گوییم:) این قوه و این ضعف، گاهی از جانب نفس - از آن‌روی که نفس حساس است - و گاه دیگر از جانب نفس - از آن‌روی که عقل است - می‌باشد، اولی: چنانکه صاحبان تخیلات قوی راست، مانند کاهن (جادوگر) و صاحب چشم شور؛ و دومی: چنانکه صاحبان علوم فراوان راست؛ اما نفس شریف: به‌حسب غریزه و سرشت، شبیه به مبادی مفارق در «حکمت» و «حریت» است.

اما حکمت: یا غریزی و فطری است و یا فراگرفته، حکمت غریزی عبارت از این است که نفس در قضایا و احکام، آراء و نظریاتش صادق باشد، و این حکمت غریزی عبارت از استعداد اول است برای فراگیری حکمت تحصیل شونده، و در این امر نفوس انسانی متفاوت است، به‌طوری که آن‌کس که به درجه عالی آن دست‌یازیده است نفس قدسی نبوی است که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: یکاد زیتها یضئی و لولم تمسسه نار، یعنی: نزدیک است روغن آن روشن شود و گرچه آتش بدان نرسد (۳۵ - نور) اشاره است به عدم احتیاجش در فراگیری علم به معلم بشری، و مقابل آن، نفس بلید و کودنی است که از آموزش بهره‌مند نمی‌گردد.

اما حریت: شرحش اینکه: نفس یا به غریزه و نهاد خویش، فرمانبردار امور بدنی و لذا قوای حیوانی نیست، و یا اینکه فرمانبردار آنها است، نفسی که این‌گونه (یعنی فرمانبردار) نیست، آن نفس «حُرّ - آزاد و رهای از قید» است، و از آن جهت بدان نام نامیده شده که «حریت» در لغت و واژه، اطلاق بر آنچه که مقابل «عبودیت - بندگی» است می‌شود، و معلوم است که شهوات، اسارت و بندگی می‌آورد و در خدمت کشیدن نفوس ناقص ضعیف، غالب و چیره‌اند، پس آن نفس، بنده شهوت است و از اطاعت امور بدنی آزاد و حُر نیست؛ خواه آنها را ترک کند و یا ترک نکنند، بلکه مشتاق ترک‌کننده، حالش بدتر و درجه‌اش از مشتاق یابنده در حال، پست‌تر است، اگرچه در

پایان کار، حالش از وی بهتر خواهد بود، زیرا عدم یافتنش در حال و سرگرمیش به غیر آن، بسا که آن تَوْقَانِ وَوَلَّه را در حال دوم از وی زایل سازد؛ پس از این بیان روشن گشت که حرّیت حقیقی چیزی است که غریزی و فطری نفس باشد نه آنچه که با عادت و تعلیم پیدا می‌شود، اگرچه این نیز فاضل و نیکو است، و این معنی سخن فیلسوف بزرگ ارسطاطالیس است که گفته: حرّیت مَلَکَهِ ای نفسانی و نگهبان نفس است - نگهبانی جوهری نه صناعی - خلاصه آنکه هرکس علاقه و وابستگی بدنیش ضعیف‌تر شود و علاقه عقلیش قوی‌تر، حرّیت بیشتری پیدا می‌کند و هرکس برعکس این باشد، عبودیتش مر شهوات را بیشتر است، و افلاطون به این مطلب اشاره کرده و گفته: نفوس پست در اُفق طبیعت و سایهٔ آنند و نفوس فاضل و نیکو در افق عقل اند.

و چون معنی حکمت و حرّیت و حاصل آن دو را که قوهٔ احاطه به معلومات و تجرّد از مادّیات است دانستی، بدان: تمام فضایل نفسانی به این دو فضیلت بازمی‌گردد، و همین‌طور خوهای نکوهیده - با فزونیشان - تمامشان بازگشت به اضداد این دو (فضیلت) دارند، و ترکیه و صفای نفس از بعضی از آنها ترا کفایت نمی‌کند مگر آنکه از تمام آنها پاک شوی، و اگر برخی از آنها را بازگذاری و بر تو غالب و چیره ماندند، امکان دارد که تو را به بقیهٔ (خوهای نکوهیده) بخوانند، و از شکنجهٔ آنها - مگر آن‌کس که قلب پاک دارد - رهایی نمی‌یابد، خداوند می‌فرماید: قد افلح من زکاهها و قد خاب من دساهها، یعنی: هرکس نفس را مصفا کرد رستگار شد و هر که آن را بیالود زیانکار گشت (۹ و ۱۰ - شمس) رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: بعثت لاتمم مکارم الاخلاق، یعنی: من برانگیخته شدم تا خوهای نیک را به کمال و تمامی رسانم.

و همان‌طور که انسان را صورت و شکلی ظاهری است که زیبائیش به زیبا بودن تمام (اعضای چهره) و اعتدال آنها است و زشتیش به زشت بودن برخی از آنها است - چه رسد به تمام آنها - همین‌طور صورت باطنی هم دارای ارکانی است که باید همگی زیبا و خوب باشند تا خُلُق و خو نیکو گردد و حکمت و حرّیت حصول پیدا کند، و آنها چهار معنی‌اند: قوهٔ علم و قوهٔ غضب و قوهٔ شهوت و قوهٔ عقل، و عدالت و برابری بین این امور^۱، و چون این ارکان چهارگانه که مجامع والفنجدگاه خوهایی هستند که از

۱. یعنی قدرت عقل عملی بر عدالت بین آنها است، پس مراد از قوهٔ علم، استعداد عقل نظری است. «سبزواری»

آنها خواهی نامحدودی منشعب می گردند، برابری پیدا کردند و انتظام و اعتدال یافتند، صفات و خواهی نیکو حصول می یابد.

اما قوه علم: اعتدال و نیکویش این است که گونه ای گردد فرق بین سخن راست و دروغ و بین درست و نادرست بودن اعتقادات و بین خوب و بد بودن اعمال را ادراک نماید، و چون این قوه صلاحیت یافت و از زیاده روی و کوتاهی اعتدال پیدا کرد^۱، از آن میوه و نتیجه ای حصول می یابد که در حقیقت اصل خیرات و قُلُّهُ فضایل و روح آنها است، خداوند می فرماید: و من یؤت الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً، یعنی: هرکس را حکمت عطا فرمود بدو خیر فراوانی عنایت کرده است (۲۶۹ - بقره) و فرمود: ذلک فضل الله یؤتیه من یشاء و الله ذوالفضل العظیم - پس از آنکه فرمود: و یعلمهم الکتاب و الحکمة - یعنی: کتاب و حکمتشان آموزد.... این کرم خدا است که آن را به هرکس خواهد دهد و خدا کرمی بزرگ دارد (۲ و ۴ - جمعه)، این حکمت، ثمره و نتیجه حکمت به معنی اول است^۲، و آن هرچه بیشتر و شدیدتر باشد برتر و بهتر است - برعکس معنی اول - اما قوه غضب، اعتدالش در آن است که نگهداری و اجرایش به موجب دستور حکمت و شریعت گردد، و همین طور قوه شهوت.

۱. زیاده روی را «جرزیه» گویند، و آن بسیار فکر کردن در زیاد کردن فواید جزئی دنیوی، و دفع زیان های دنیوی است، و کوتاهی آن عبارت از مهمل گذاردن و تفریط در آن است؛ این حکمت یکی از ارکان عدالت است و آن خواهی چون عفت و شجاعت است و علم نیست، لذا در آن میانه روی مطلوب است، اما حکمت نظری: هرچه بیشتر باشد بهتر است، چنانکه گفته اند: هر چیزی که کم باشد عزیزتر است و علم، هرچه بیشتر باشد عزیزتر است، و این حکمت خُلُقِ همان غریزی است که شناختش به رأی صادق داشتن نفس است در قضایا. «سبزواری»^۲ علمی اکتسابی که اصل خیرات است، ثمره و میوه حکمت خُلُقِ است، و حکمت خُلُقِ یکی از اجزای عدالت است، و این حکمت خُلُقِ شبیه حکمت علمی است که معروف به علم حقایق - آن گونه که هست - می باشد، و این حکمتی است که در آن زیاده روی مطلوب است، قل رب زدنی علماً، و آن حکمت (عملی) در آن میانه روی مطلوب است، و برخی پندارند که این حکمت عملی همان حکمت عملی است که قسیم نظری می باشد، و آن سه است: سیاست مدن و علم تدبیر منزل و تهذیب اخلاق؛ خلاصه آنکه این علم به خُلُقِ است و حکمتی که جزء عدالت است نفس خُلُقِ است.

بدان هریک از عفت و شجاعت و سخاوت و حکمت، دو بخش اند: فطری و کسبی، برخی از نفوس فطرتاً تمایل بدانها دارند و برخی دیگر به مقابلات آنها تمایل دارند، در فطریات تکلفی نیست، زیرا نعمت های موهوبی اند تکلف در کسبیات است تا نفس، نوری بر نور دیگر گردد، و شکی نیست که در ممارست افعال عفت و قرائن آن و دوری از دو طرف افراط و تفریط و مصاحبت نیکان و دوری از بدان، فطریات استوارتر و محکم تر می شود، و اگر در فطرت نارسائی هم باشد تبدیل به تمام می گردد. «سبزواری»

اما قوهٔ عدالت: در ضبط و نگهداری قوهٔ غضب و شهوت تحت فرمان دین و عقل است، بنابراین منزلت و مقام عقل نظری، منزلت مشورت‌کنندهٔ اندرزگو است، و قوهٔ عدل - یعنی قدرت تام - منزلت و مقامش، منزلت اجراکننده و انجام‌دهندهٔ احکام و اشارات آن (دین و عقل) می‌باشد، و دو قوهٔ غضب و شهوت، دو قوه‌ای هستند که حکم و اشاره را انجام می‌دهند، یعنی مانند سگ و اسب برای شکار می‌باشند که در حرکت و ایستادن و گرفتن و رها کردن و نگهداری و اجرا، فرمانبردار و مطیع حکم و فرمان‌وی‌اند.

اما قوهٔ غضب: از اعتدالش تعبیر به شجاعت می‌شود خداوند متعال شجاع را دوست می‌دارد، پس اگر تمایل به سوی افراط و زیاده‌روی پیدا کرد، «تهوّر - بی‌باکی» نامیده می‌شود، و اگر تمایل به سوی تفریط و نقصان پیدا کرد، «جُبْن - ترس» نامیده می‌شود، و از صفت اعتدال آن - یعنی شجاعت - خوی کرم و مردانگی و شهامت و شکیبایی و پایداری و خشم فرو بردن و سنگینی و غیر اینها منشعب می‌شود؛ اما از افراط آن خوی تهوّر (بی‌باکی) و لاف زدن و جاه‌فروشی و حيله‌گری و نخوت و خودبینی حصول می‌یابد، و از تفریط آن جُبْن و سستی و خواری و پستی و ضعف غیرت بر ناموس و کسان و عدم حمایت و دفاع از آنها و کوچکی حاصل می‌آید.

اما شهوت: از اعتدالش تعبیر به عفت می‌شود و از افراطش به «شره - آز» و از تفریطش «خمود - خاموشی»؛ بنابراین از عفت، سخا و حیا و صبر و مسامحه و قناعت و ورع و کمی طمع و مساعدت صادر می‌شود و از افراطش، حرص و وقاحت و بی‌شرمی و اسراف و ریا و پرده‌داری و چاپلوسی و حسد و جور و شماتت (سرزنش) و فروتنی در نزد ثروتمندان و کوچک و حقیر شمردن مستمندان و غیر اینها صادر می‌گردد.

اما قوهٔ عقل و حکمت: از اعتدال آنها حُسنِ عدل و تدبیر و خوبی ذهن و تابناکی نظر و اصابت رأی و پی‌بردن به دقایق و نکات اعمال و پنهانی‌های آفات نفوس صادر می‌شود؛ اما از افراطش جربزه و مکر و فریب و شیطنت حاصل می‌آید و از ضعف آن، کودنی و حماقت و نادانی و فریب‌خوردگی حصول پیدا می‌کند. اینها رؤس و کلیات خواهی نیک و اخلاق بدانند که از آنها در حدیث، تعبیر به

عذاب گور برای منافق به سرهای ماران و افعیان شده است، و معنی حُسن خُلُق در تمام انواع چهارگانه و فروع آنها عبارت است از توسط بین افراط و تفریط و غلو و تقصیر، پس بهترین کارها میانه آنها است و هر دو طرف میانه امور، مذموم و نکوهیده است، خداوند می‌فرماید: و لا تجعل یدک مغلولة الی عنقک و لا تبسطها کل البسط، یعنی: نه دستت را به گردنت بسته‌دار و نه آن را به تمامی بگشای (۲۹ - اسراء) و فرمود: والذین اذا انفقوا لم یسرفوا و لم یقتروا و کان بین بین ذلک قواما، یعنی: کسانی که چون خرج کنند اسراف نکنند و بخل نورزند و میان این دو معتدل باشند (۶۷ - فرقان) و فرمود: اشداء علی الکفار رحماء بینهم، یعنی: با کافران سختند و با یکدیگر مهربان‌اند (۲۹ - فتح) و هرگاه که بعضی از این امور از استقامت و پایداری به یکی از دو جانب (افراط و تفریط) انحراف و کجی پیدا کرد و دور گشت، مکارم اخلاق و خوهای نیکو تمامی نیافته است.

و آنچه که در اینجا لازم دانسته شود اینکه: قوه نفس غیر شرف آن است - چنانکه بدان اشاره شد - و هریک از آن دو، در دیگری می‌افزایند، و گاهی هم لوازمشان باهم اتفاق پیدا می‌کند.

اما اینکه قوه نفس و شرف آن در دیگری می‌افزایند: بدان جهت است که مثلاً شجاعت، گاهی از جانب نخوت نفس و حقیر و کوچک شمردن دشمن و امید پیروزی بر او صادر می‌شود و گاه دیگر از جانب شرف نفس و بلندی جستن از حقارت و خواری؛ چنانکه فیلسوف گوید: نفوس شریف از همنشینی با خواری ابا دارند، در آن صورت حیاتشان در آن امر، مرگشان است و مرگشان در آن (شرف) حیاتشان می‌باشد، بنابراین اگر از قوه نفس باشد، ناگزیر در آن حکمت است، چون شجاعت از این جهت، عبارت از فرمانبرداری نفس است مرغریزه عقلی حکمیش را در اقدام و بازایستادن، و «جُبْن» عبارت از پیروی است در بازایستادن و اطاعت نکردن در اقدام، و این یا از جانب جهل است و یا از ناحیه تضعیف، و «تهوّر» عبارت از پیروی است در اقدام، و اطاعت نکردن در بازایستادن، و آن لازم قوه نفس است - با جهل به آن - .

اما اینکه قوه و شرف گاهی در لوازم باهم اتفاق پیدا می‌کنند: این مانند حُب ریاست در نفس شریف است و در نفس قوی جاهل، زیرا جاهل صاحب قوا، به جهت جهلش،

به نفس خود بدانچه اهلیت ندارد، پندارد که اهلیت دارد، و به سبب قوه نفسش اقدام به دست آوردن آن می‌کند، و آنکه نفسش استغنا دارد، گاهی به واسطه قوه نفس و علمش به قدرت (نفسش و یقین به پیروزی) در برآورده شدن نیازها در زمان خودشان می‌باشد، و گاه دیگر به واسطه شرف نفس و کمی توجهش به موجود (طبیعی حاضر برای حواس) و همت گماشتنش به مفقود (که برایش غایب غیر موجود است) می‌باشد؛ و فقر و نیاز نفس نیز گاهی به واسطه ضعف و گمانش مر فقدان را - هنگام نیاز - می‌باشد و دیگرگاه، به واسطه پستی و فرومایگی و گردآوردن (مال) می‌باشد؛ و عدالت، لازم شرف نفس است - به ویژه با قوه - و جور به واسطه فرومایگی نفس است در لثامت که مشتاق به گردآوردن مال است؛ و صدق گاهی لازم شرف نفس می‌شود و کذب، (لازم) خست و فرومایگی نفس، و کرم و بخشش (ملازم) با قوه است - همراه با شرف - و سبک عقلی (ملازم) با ضعف است - همراه با خست - و همت بلند نیز (ملازم) با قوه نفس است و سستی و کم همتی، به واسطه ضعف نفس خسیس و لئیم می‌باشد.

۳

فصل

در منازل انسان و در جاتش به حسب قوای نفسش

هر انسان بشری گویی که باطنش سرشته شده از صفات قوایی چند است که بعضیشان حیوانی و بعضی دیگرشان خوی درندگی و برخی شیطانی و برخ دیگر ملکی اند، به طوری که از حیوانی، شهوت و شره (آز) و حرص و تبهکاری، و از خوی درندگی، حسد و دشمنی و کینه، و از شیطانی، حيله و تکبر و بزرگ منشی و دوستی مقام و افتخار و غلبه و فریب و مکر، و از ملکی، علم و تنزه و پاکدامنی و پاکی صادر می‌گردد، و اصول تمام این اخلاق و خواها همین چهار است که در باطنش به گونه محکمی تخمیر و سرشته و عجین شده که رهایی از آنها نزدیک است امکان پذیر نباشد، و از تاریکیهای سه گانه اولی، تنها به نور هدایت که مستفاد از شرع و عقل است امکان رهایی هست.

نخستین چیزی که در نفس آدمی حادث و پدید می‌آید، حیوانیت و بهیمیّت است، لذا شهوت و آز در کودک غلبه دارد؛ سپس در او درندگی پدید می‌آید، لذا دشمنی و ستیز بر او استیلا دارد؛ پس از آن در او شیطانیت پدید می‌آید، لذا نخست مکر و فریب بر او چیره می‌شود، چون بهیمیّت و غضبیّت او را فرا می‌خواند تا زیرکی و کیاستش را در طلب دنیا و روا کردن شهوت و غضب در کار گیرد؛ بعد از این در او صفات کبر و نخوت و خودبینی و افتخار و برتری جویی آشکار می‌شود؛ بعد از تمام اینها در وی عقلی که بدان نور ایمان آشکار می‌شود پدید می‌آید، و آن عقل از لشکریان الهی و گروه خدائیان و سپاه فرشتگان می‌باشد و این صفات از لشکریان شیطان، و سپاه عقل در چهل سالگی کمال پیدا می‌کند، ولی اصلش از زمان بلوغ نشو و نما دارد؛ اما دیگر لشکریان شیطان پیش از بلوغ به قلب حمله آورده و بر آن مستولی شده و نفس با آنها اُلفت گرفته و خودداری از شهوات را فروهشته و آنها را متابعت می‌کند، تا آنکه نور عقل بر او می‌تابد و آنگاه آماده کارزار می‌گردد، این جدال در جولانگاه قلب صورت می‌گیرد، لذا اگر قلب ضعیف باشد، شیطان بر آن غلبه پیدا کرده و مسخرش کرده و در پایان لشکریانش را در آنجا مستقر می‌سازد - همان‌طور که در آغاز به فرود آمدن در قلب پیشی داشتند - در این صورت است که انسان با ابلیس و لشکریانش محشور می‌گردد، و اگر قلب به نور علم و ایمان قوی گردد، قوا مسخر او شده و در سلک فرشتگان درآمده و با آنان محشور می‌گردد، و ما تدری نفس بایّ ارض تموت، یعنی: کسی چه داند به کدام سرزمین می‌میرد؟ (۳۴ - لقمان) ۱.

۴

فصل

در چگونگی ارتقا و بر شدن مُدرکات از پائین‌ترین منازل به

عالی‌ترینشان و سخن در مراتب تجرّد

بدان هر معنی معقولی را ماهیتی کلی است که از اشتراک و عموم - مثلاً مانند انسان -

۱. مراد مصنف قدس سره از ایراد این آیه شریفه یعنی انسان نمی‌داند در معرکه و جولانگاه قلبش کدام یک از لشکریان فرشته و ابلیس پیروز می‌گردند! «م»

ایا ندارد، زیرا ماهیت انسانی - از آن روی که مطلقاً انسان طبیعی است - تصورش مانع از وقوع شرکت بین افراد فراوان نمی باشد و از آن حیث که نه موجود است و نه معدوم، اقتضای یکی کردن و فزون نمودن و معقولیت و محسوسیت و کلیت و شخصیت را ندارد، وگرنه مقول بر آنچه مقابل اقتضایش می باشد نبود، چنانکه این بحث را در مباحث ماهیت دانستی.

سپس این طبیعت وقتی در ماده خارجی حصول پیدا کند، مقداری از کم و کیف و این و وضع و متی با آن جفت می گردد، و تمام این امور بر ماهیت آن - چنانکه دانستی - زائداند، مگر آنکه داخل در تشخیصات و انحاء و جودات باشند، و آن گونه نیست که همگان پندارند^۱ ماهیت را وجودی در خارج است و حالات شخصیش را وجودی دیگر است، زیرا این از عدم شناختشان به حالات وجود و انواع آن است، بلکه وجود انسان - از آن روی که انسان است - در خارج، همو به عینه تشخیص خارجی او است که مستلزم مقداری از کم و کیف و امثال آنها می باشد، نه اینکه این امور زائد بر وجود مادی او می باشد، ولی چون دیدند این امور تبدل پذیراند و انسانیت باقی است، پنداشتند که وجود او (انسانیت) غیر وجود ماهیت است و پی نبردند همان طور که جایز است یک ماهیت را شماری از وجود و اشخاصی از کون باشد به گونه ای که آن، منافی با وحدت نوعی و وحدت عقلی تجردی ماهیت نباشد، و همین طور استحاله و دگرگونی آن در وجود شخصی از مرتبه ای به مرتبه دیگر - با محفوظ ماندن هویت شخصی به گونه اتصال تدریجی - منافی وحدت عددی آن - چنانکه بیانش گذشت - نمی باشد.

سپس چون اینان در کتابهای حکمای پیشینیان شان مطالعه کردند که انواع ادراکات - مانند حس و تخیل و وهم و عقل - به گونه ای از تجرید حصول پیدا می کند، پنداشتند که تجرید مذکور عبارت از حذف بعضی صفات و اجزا و ابقای بعضی دیگر است، بلکه هر ادراکی به نوعی از وجود حاصل می شود^۲، و وجود، به وجودی دیگر تبدیل

۱. یعنی از قشریان، اما محققان گویند: کلی طبیعی به عین وجود اشخاص موجود است، چنانکه مصنف قدس سره گوید؛ بلکه وجود انسان به عینه تشخیص او می باشد، پس وجود و وجود تشخیص یکی است، و استلزام تشخیص او مقداری از «کم» و غیر آن است و استلزام چیزی، علامت آن چیز است. «سبزواری»
۲. یعنی ادراک نوعی از وجود نوری بر مراتبش در نوریت می باشد، و در حقیقت مدرک از منزلی ←

می‌یابد - با اتحاد ماهیت و عین ثابت -

بنابراین لازمه وجود مادی، وضعی خاص و ماده‌ای معین است که دارای «کم و کیف» خاص و «این» معین است.

و وجود حسی^۱ و جودی صوری است که دارای وضع نبوده و قابل این اشارات حسی نمی‌باشد، ولی مشروط به وجود ماده خارجی و صورتش، که مماثل و همانند این صورتهای محسوس است - البته نوعی از مماثلت و همانندی - می‌باشد، به طوری که اگر آن ماده خارجی معدوم گردد، صورت حسی افاضه بر قوه حس نمی‌کند.

اما وجود خیالی، و جودی صوری است و غیر مشروط به حضور ماده و ادراک حسی - مگر هنگام حدوث - و آن با این همه صورتی شخصی است و محتمل صدق و حمل بر کثرت نمی‌باشد.

اما وجود عقلی، صورتی است که از اشتراک بین کثرت و حمل و صدق بر آنها - اگر مطلق نه به شرط تعیین اخذ و اعتبار شود - امتناع ندارد، مانند انسان عقلی که مشترک بین افراد فراوان می‌باشد، و همین طور اجزای عقلی او مانند گوش عقلی و چشم عقلی و دست عقلی^۲ و تمام اعضای عقلی، به گونه‌ای که منافی کثرت آنها در بساطت آن صورتهای عقلی - به حسب وجود نمی‌باشد، زیرا واحد عقلی دارای معانی فراوانی است که از حیث مفهوم مخالف هم و از جهت وجود باهم متحداند.

سپس از آنچه بارها بیان داشتیم دانستی: موجوداتی که دارای طبایع اند رو به سوی کمالات و غایات خویش دارند، حال بدان که انسان نیز از جمله موجودات و اکوان طبیعی است و اختصاص به این امر دارد که یک شخص از نوعش می‌شود که از پائین‌ترین مراتب به بالاترینشان - با حفظ هویت شخصیش که به گونه اتصال استمرار و

← به منزلی ترقی می‌کند، نه اینکه ادراک عبارت از وجود طبیعی ظلمانی است، بلکه بعضی از آن حذف می‌شود و بعضی باقی می‌ماند.... «سبزواری»

۱. یعنی محسوس بالذات وجود دیگری است برتر از محسوس بالعرض و پست تر از وجود خیالی، چنانکه خیالی به مراتب پست تر از عقلی است. «سبزواری» ۲. یعنی کلی عقلی، و آن رب النوع است که از دور مشاهده می‌شود و گوش و چشم و دست و پای او، علم حضوریش می‌باشد و قدرتش چنان نافذ است که هر مدرک و محرکی در اصنامش، لا به شرط از آن و متصل بدان اخذ و اعتبار می‌گردند، جز آنکه گوش ذاتی و چشم ذاتیش، علم حضوری او است و دست و پای ذاتیش، قدرت ذاتی او می‌باشد. «سبزواری»

دوام دارد - ترقی کند^۱، درحالی که دیگر طبایع نوعی این گونه نیستند، برای اینکه ماده‌ای که حامل صورت او است، از او جدا شده و به صورتی دیگر از نوعی دیگر اتصال می‌یابد، ولی در رو به سوی کمالات آوردن دیگر طبایع، هویات شخصیشان - و بلکه نوعیشان نیز - محفوظ نمی‌ماند - برعکس شخص انسانی - زیرا ممکن است وی را اکوان و مراتبی متعدد باشد که بعضی شان طبیعی و بعضی دیگرشان نفسانی و برخی هم عقلی باشند؛ و هریک از این مراتب و اکوان سه‌گانه را نیز مراتبی بی‌پایان - به حسب وهم و فرض - می‌باشد - نه به حسب انفصال خارجی - که از بعضی از آنها به بعضی دیگر انتقال پیدا می‌کند، یعنی از پائین به بالا و از پست به برتر، و تا تمام مراتبی را که خاص نشأه نخستین (نشأه طبیعی) است - از این نشأت سه‌گانه - یعنی طبیعی و نفسی و عقلی فرانگیرد، گام به نشأه دومین، و همین‌طور از دومین به سومین نمی‌گذارد.

بنابراین انسان از آغاز کودکی تا بلوغِ صورتی طبیعی^۲، انسان بشری طبیعی - یعنی انسان اول - است، سپس در این وجود به تدریج ترقی می‌کند و صفا و لطافت پیدا می‌کند تا آنکه برایش کونِ اخروی نفسانی حاصل می‌گردد، و او به حسب آن کون و وجود، انسان نفسانی - یعنی انسان دوم - است، و او را اعضائی نفسانی است که در وجود نفسانیش نیازی به مواضع متفرقه، آن‌گونه که هنگام وجود طبیعییش در ماده بدنی ظاهر شد ندارد، زیرا حواس در این وجود، متفرق‌اند و نیازمند به مواضع مختلف می‌باشند، یعنی موضع چشم، موضع گوش نیست و موضع چشایی موضع بویایی، و بعضیشان از بعض دیگر تجزیه و جدایی داشته و به ماده، تعلق بیشتری دارند - مانند قوه لامسه - و آن اولین درجات حیوانی می‌باشد، لذا هیچ حیوانی از آن خالی نیست،

۱. یعنی غایت غایات، با انحفاظ هویتش به هویت نفس و هویت نفس به هویت عقل، و هویت عقل به هویت کُل، چنانکه در دعا آمده: یا هو یا من هو. یا من لاهو الا هو. «سبزواری» ۲. یعنی بشری طبیعی، تا اینجا غالباً هست و معیار، حصول استحکام خیالات است، زیرا کودکان در اوایل حالاتشان به واسطه ضعف خیالشان خواب نمی‌بینند و خیالاتشان آینه‌ای برای ملاحظه محسوساتشان می‌باشد، و همین‌طور است انسان نفسانی، تا آنکه آغاز تحصیل معقولات فرا می‌رسد، و نزد این مرتبه انسان عقلی است، به ویژه وقتی که امور حسی و خیالی آینه ملاحظه عقلیات گردد و از تلوین رها شده و در مقام استقامت و تمکین استقرار می‌یابد؛ فاستقم كما امرت.

اگرچه در نهایت پستی و حقارت و نزدیک به افق نباتی - مانند صدفها و کرمها - باشد، و این برعکس وجود نفسانیش می‌باشد، زیرا آن از جهت جمعیت، شدیدتر از این وجود است، لذا در آنجا تمام حواسها یک حس مشترک می‌گردد، و قیاس قوای محرک هم همین‌گونه است، لذا در این عالم بعضیشان در کبد و بعضی دیگرشان در مغز و برخی در قلب و برخی دیگر در کلیه و بعضی از آن هم در غیر این اعضا بوده و در عالم نفسانی مجتمع‌اند.

و چون از وجود نفسانی به وجود عقلی انتقال پیدا کرد و عقل بالفعل گردید - و آن عقل در افراد کمی از مردمان است - به حسب چنین وجودی انسان عقلی خواهد بود و همان‌طور که بدان اشاره کردیم دارای اعضای عقلی بوده و انسان سوم همین است، این در صورتی است که ترتیب را از این عالم اعتبار کنیم، اما اگر از عالم عقل اعتبار شود، انسان اول انسان عقلی است و پس از او نفسانی و سوم انسان طبیعی است، چنانکه پیشوا و معلم مشائیان چنین ترتیب داده و بحثی در اصطلاحات نمی‌باشد، زیرا در کتاب اثولوجیا گوید: انسان عقلی نورش را بر انسان دومی که در عالم نفسانی است افاضه می‌کند و انسان دومی نورش را بر انسان سومی که در عالم جسمانی زیرین است اشراق می‌نماید؛ و چون کار چنین است که توصیف کردیم، گوئیم: در انسان جسمانی انسان نفسانی و انسان عقلی است، مرادم این نیست که او این دو است، بلکه مقصودم این است که بدان دو اتصال داشته و صنم هردو است، زیرا او بعضی از افعال انسان عقلی و افعال انسان نفسانی را انجام می‌دهد، چون در انسان جسمانی کلمات انسان نفسانی و کلمات انسان عقلی می‌باشد که انسان جسمانی هردو کلمه را - یعنی نفسانی و عقلی را - جمع کرده است، ولی آن دو، در او بسیار کم و اندک‌اند، چون صنم صنم است؛ پایان سخن او.

منافاتی بین آنچه ما گفتیم که: بعضی از افراد مردمان انسان طبیعی‌اند و سپس انسانی نفسانی می‌گردند و پس از آن به‌گونه ندرت انسان عقلی می‌گردند، و بین آنچه او گفته که: در انسان جسمانی هر دو کلمه می‌باشد نیست، یعنی اگر نظر در آنچه از قوه به فعل خارج می‌گردد و مقامش آن مقام - یعنی مرتبه هویت وجودیش - گردد باشد، نه چیزی که هنوز بالقوه است و از جهت مجرد ارتباط و اتصال و قبول

آثار و حکایت افعال است.

چیزی که لازم است دانسته شود اینکه انسان در اینجا، مجموع^۱ نفس و بدن است و هر دو - با اختلافشان در منزلت و مقام - به یک وجود موجوداند، گویی که هر دو یک چیزاند که دو طرف دارد، یک طرفش تبدیل پذیر و نابود شونده و فانی - که مانند فرع و شاخه است - و طرف دیگر ثابت و باقی - که مانند اصل و ریشه است - و هرگاه که نفس در وجودش کامل گشت، بدن صافی تر و لطیف تر می گردد^۲ و اتصالش به نفس بیشتر می شود و اتحاد بین آن دو، قوی تر و شدیدتر می گردد، به طوری که وقتی وجود عقلی واقع شود، هر دو یک چیز - بدون هیچ مغایرتی - می گردند، و کار آنچنان که همگان پندارند نیست که: نفس هنگام تبدل وجود دنیویش به وجود اخروی، از بدنش بیرون آمده و مانند عریانی می گردد که جامه اش را از تن برکنده باشد؛ این به واسطه آن پندارشان است که گمان کرده اند آن بدن طبیعی که در آن تدبیر و تصرف ذاتی و اولی می شود این جسد جمادی است که پس از مرگ دورافکننده می شود، درحالی که چنین نیست^۳، بلکه این جسد مُرده، از موضوع تصرف و تدبیر بیرون است، و بلکه مانند دُرد و چیز سنگینی است که از فعل طبیعت دفع می گردد - مانند چرک و پلیدی و امثال اینها - و یا مانند مو و پشم و ناخن و پوستِ سُم که طبیعت آنها را پدید می کند، از ذات طبیعت بیرون اند و به جهت اهدافی خارجی می باشند، مانند خانه که انسان برای وجود آن را نمی سازد، بلکه برای دفع سرما و گرما و دیگر چیزها که بدون آن زندگی در این عالم امکان پذیر نیست و در خانه، حیات انسانی ساری و جاری نمی باشد.

پس بدن حقیقی بدنی است که در آن سریان نور حس و حیات بالذات باشد - نه

۱. انسان ملکوتی عبارت از نفس است و انسان بشری طبیعی عبارت از بدن. اما انسان تام مجموع است، و سزاوار است در اینجا لفظ «در اینجا» حذف شود، چون درصدد آن است که گوید: تجرد، طرح بدن و رها کردنش نیست، بلکه الطفیت و تمامیت آن است. مگر آنکه ناظر به وصف مجموع به اجتماع باشد؛ خلاصه آنکه در این تحقیق، تعریض بدانهایی است که پندارند انسان، همان نفس است. «سبزواری»^۲. صافی تر و اتصال و اتحاد، شأن بدن مثالی است، ولی چون شینیت شئی به صورتش است، اتحاد و گونه اتحادش، اتحاد بدن طبیعی است.

بس بزرگان گفته اند نی از گزاف جسم پاکان عین جان افتاد صاف «سبزواری»

۳. چون تدبیر ذاتی او و تصرف اولیش در دنیا نیز در بدن مثالی است، و تصرف دومیش در روح بخاری و چلد آن می باشد. «سبزواری»

بالعرض - و نسبتش^۱ به نفس، نسبت نور باشد به خورشید، و اگر در این جسد دورافکننده قوه حیات بالذات ساری باشد - نه مانند ظرف و آوند - دورافکننده و منهدم باقی نمی ماند، مانند خانه ای که به واسطه کوچ صاحبش از آن، ویران گردیده است؛ خلاصه آنکه حال نفس در مراتب تجردش مانند حال مدرک خارجی است، هنگامی که محسوس می گردد و سپس متخیل و پس از آن معقول.

بنابراین همان طور که گفته اند: هر ادراکی نوعی از تجرید است و تفاوت مراتب ادراکات به حسب مراتب تجریدات است، معنایش همان است که بیان داشتیم، یعنی: تجرید مدرک، معنایش حذف و اسقاط بعضی از صفات آن و باقی گذاردن بعض دیگر نیست، بلکه عبارت است از تبدیل وجود پست ناقص، به وجود برتر اعلا؛ و همین طور تجرد انسان^۲ و انتقالش از دنیا به آخرت، جز تبدیل نشأه نخستین او به نشأه دوم نمی باشد، و همین طور نفس وقتی استکمال پیدا کرد و عقل بالفعل گشت، این گونه نیست که بعضی از قوایش - مانند حساس - از وی سلب شود و بعضی دیگر مانند عاقله باقی بماند^۳، بلکه هرگاه استکمال پیدا کرد و ذاتش رفعت یافت، دیگر قوایش هم با ذاتش استکمال و رفعت می یابند، زیرا هر چه وجود چیزی رفعت و بلندی جوید، کثرت و تفرقه و جدایی در آن چیز کمتر و ضعیف تر است و وحدت و جمعیت در آن شدیدتر و قوی تر.

آنچه گفته ما را تأیید و یاری می کند سخن این فیلسوف است - پس از بیانی که از او

۱. یعنی نسبت بدن حقیقی که همان بدن اخروی است بدان، نسبت نور است به خورشید و سایه به صاحب سایه و لازم به ملزوم. جز آنکه آن بدن اخروی در عقول بالفعل. بدین (بدن) توجهی ندارد، چنانکه سایه انسان توجه بدان (بدن) ندارد. «سبزواری» ۲. بلکه تجرد مدرک تجرد مدرک است - بنابر اتحاد آن دو - و در هر دو مرتبه، زمین غیر از زمین می گردد و وجود ظلمانی مادی وجودی صوری و نوری و برتر و کامل تر و باقی تر، و چون شینیت شئی به صورتش است، کمال آن کمال این است، بلکه نفس آن، کمال این است، زیرا تمام صور در ترقی اند تا آنکه از مواد بی نیاز شده و اتصال به صور خالص و صرف مثالی پیدا کنند. یعنی در آنها غرق و محو شوند، چنانکه تمام نفوس استکمال پیدا می کنند تا آنکه اتصال به عقول پیدا کنند، تا آنکه نفوس حیوانی اتصال به ارباب انواعشان پیدا کنند و به حشر آنها - حشری تبعی - محسور گردند. «سبزواری» ۳. زیرا ترقیات طولی، تغییرات استکمالی است، و استکمال در طول، خلع و لبس - چنانکه در انقلاب است - نمی باشد، جز آنکه خلع نقص و حد می باشد، بلکه تالی را کمال متلو - با چیزی زائد - است، پس آن لبس پس از لبس است، لذا تمام قوایی که در انسان طبیعی است، در انسان نفسانی دوچندان می باشد و در انسان عقلی چندین برابرش. ولی به گونه جمع، چون در عالم جمع است و دست خدا هم با جمع است. «سبزواری»

نقل کردیم - پس روشن شد که انسانِ اولِ حاسّ است، جز آنکه به نوعی اعلا و برتر از حسّ موجود در انسانِ سیفلی (طبیعی) و انسانِ سیفلی، حسّ را از انسانی که موجود در عالمِ اعلاّی عقلی است به دست می‌آورد؛ چنانکه این مطلب را روشن و آشکار ساختیم، زیرا روشن کردیم که حسّ در انسان چگونه است و چرا موجوداتِ عالی از موجوداتِ سیفلی بهره‌مند نمی‌شوند؟ بلکه اینها از موجوداتِ عالی بهره‌مند می‌شوند، چون بدانها تعلّق دارند، از این روی این موجودات در تمام حالاتشان شباهت بدان موجودات دارند، و اینکه: قوای این انسان از انسانِ عالی بهره‌مند است و این قوا به آن قوا اتصال دارند، جز آنکه قوای این انسان را محسوساتی است غیر محسوساتِ قوای انسانِ عالمِ اعلاّی، و آن محسوسات اجسام نیستند و آن انسان نمی‌تواند این انسان را احساس و مشاهده کند^۱ زیرا آن محسوسات و آن چشم، برعکس این است چون موجودات را به گونه‌ای برتر و رفیع‌تر از این نوع و این چشم می‌بیند، از این روی آن چشم از این چشم قوی‌تر و ادراکش مر موجودات را بیشتر است، برای اینکه آن چشم، کلیات را مشاهده می‌کند و این چشم به واسطهٔ ضعفش جزئیات را می‌بیند، و از آن روی آن دیده از این دیده قوی‌تر است و معرفت بیشتری دارد که بر موجوداتی ارجمندتر و برتر و تابناک‌تر و تابنده‌تر از کالبدها می‌افتد، بدین سبب آن حسّ و آن چشم، قوی‌تر گردیده و معرفتش افزون‌تر، و این چشم ضعیف‌تر گردیده است، چون موجودات پست و حقیر را که اصنام آن موجودات عالی و نصف آن حسّ‌ها هستند جستجو می‌کنند؛ گوئیم: اینها (اصنام موجودات عالی) عقول ضعیف و نصف آن عقول اند؛ گوئیم: آنها حسّ‌هایی قوی‌اند، چنانکه توصیف کردیم حسّ، در انسانِ عالی

۱. چون انسان طبیعی به واسطهٔ آلات حسّ می‌کند و انسان عقلی به واسطهٔ تمامیت و بی‌نیازیش، به ذات خودش حسّ می‌کند، و علم حضوریش به گوش و چشمش بازمی‌گردد، و اینکه انسان طبیعی وقتی چیزی را حسّ می‌کند و بدان دست می‌یازد از دیگری غافل می‌شود، درحالی که انسان عقلی را کاری از کار دیگرش بازمی‌دارد، شئی را با محسوسات دیگر احساس می‌کند، چنانکه گفت: موجودات را به گونه‌ای برتر و رفیع‌تر از این نوع و این چشم می‌بیند، و او کلیات را مشاهده می‌کند، چنانکه برخی از حکما گفته‌اند: اول تعالی جزئی را بر وجه کلی می‌داند، یعنی جزئی را با تمام جزئیات دیگر می‌داند - یک دفعهٔ سرمدی - زیرا علم انسان عقلی حضوری است. چشمش که بر اشیاء می‌افتد همان علم شهودیش است بر موجودات ارجمند و شریف که مجرداتند، پس او به یک دیدن، تمام آنچه را که در عالم عقول و در عالم مثال و طبیعت - از دیدنیها - است، می‌بیند، و آنچه پائین‌تر از آن است هم دیدن او است و بر آن قیاس کن. «سبزواری»

چگونه است! پایان سخن او.

در جای دیگر آن کتاب گوید: اگر نفس بر این صفت باشد^۱، یعنی در او کلمات فاعل‌ها باشد، ناگزیر در نفس انسانی کلمات فاعل‌هایی است که حیات و نطق می‌بخشند، و چون نفس هیولانی - یعنی ساکن در جسم - بر این صفت گردید، و همین‌طور نفس پیش از آنکه در جسم ساکن شود، ناگزیر انسان بود و چون در بدن بر آمد، انسانی دیگر شد یعنی نفسش گونه‌ای گشت که امکان قبول آن جسم را از صنم انسان حقیقی یافت.

و چنانکه صورتگر، صورت انسان جسمانی را در ماده و یا در چیزی که امکان صورت‌بخشی را دارد تصویر می‌کند، آرزومند است آن‌صورت را به نقش صورت این انسان درآورد - البته آن مقدار که عنصر نقش شونده امکان‌پذیرش نقش را دارد - پس آن‌صورت، صنم این انسان است، جز آنکه بسیار از آن پست‌تر و ناقص‌تر می‌باشد، این بدان‌جهت است که در وی کلمات انسانهای فاعل نیست و حیات و حرکتش هم نیست و حالات و قوایش هم نمی‌باشد، بنابراین انسان حسی هم صنم آن انسان اول حقیقی است، جز آنکه صورتگر، نفس است، پس آرزومند است که این انسان شبیه به آن انسان حقیقی باشد، چون در او صفات انسان اول نهاده شده است، ولی ضعیف و اندک قرار داده شده، چون قوای این انسان و حیات و حالاتش ضعیف است و اینها در انسان اول جداً قوی است، و انسان اول را حواس قوی ظاهری است که قوی‌تر و آشکارتر از حواس این انسان است، چون اینها اصنام آنهایند - چنانکه بارها گفتیم - .

پس هرکس که می‌خواهد انسان اول حقیقی را مشاهده کند، سزاوار است که نیکوکار خیر و فاضل باشد؛ و او را حواسی قوی است که هنگام تابش انوار بر او محبوس نمی‌گردند، چون انسان اول نوری است درخشانده که در او تمام حالات انسانی می‌باشد، جز آنکه در او به‌نوعی برتر و بهتر و قوی‌تر، و این انسان همان انسانی است که حدّش را افلاطون الهی بیان داشته است، جز آنکه در حدّش افزوده و گفته: او بدن را در کار گیرد و اعمالش را با آلات بدنی انجام می‌دهد، پس این نفس است که

۱. یعنی مطلق نفس، مانند فلکیت و حیوانیت. نفس انسانی هم همین‌طور. «سزواری»

نخست بدن را در کار می‌گیرد، اما نفس شریف الهی: بدن را برای دوم بار در کار می‌گیرد، یعنی به توسط نفس حیوانی، زیرا وقتی نفس حیوانی ملکوتی گردید، نفس ناطقه زنده او را پی کرده و حیاتی برتر و ارجمندتر بدو می‌بخشد؛ نمی‌گویم: نفس از بالا به پائین می‌آید، ولی می‌گویم: وی را حیاتی برتر و اعلا تر از حیاتش می‌افزاید، زیرا نفس زنده ناطقه، از عالم عقلی فرود نمی‌آید، ولی بدین حیات اتصال پیدا می‌کند، و این معلق بدان می‌باشد، پس کلمه آن به کلمه این نفس اتصال می‌یابد، بدین جهت کلمه این انسان می‌گردد، اگر چه ضعیف و پنهان است، ولی به واسطه اشراق کلمه نفس عالی بر آن و اتصالش بدان، قوی و آشکار می‌شود.

اگر کسی گوید: اگر نفس در عالم اعلا حساس است، چگونه ممکن است در جواهر ارجمند عالی حسیت باشد؛ در حالی که در جوهر پست حسیت است.

گوییم: حسّی که در عالم اعلاست، یعنی در جوهر ارجمند عقلی، شبیه این حسّی که در این عالم پست است نمی‌باشد، زیرا این حسّ پست در آنجا حس ندارد، چون در آنجا به گونه محسوساتی که در اینجاست حس دارد، از این روی حسّ این انسان سفلی متعلق به حسّ انسان اعلا و متصل بدان است، و این انسان، حسّ را از آن جهت از آنجا دارد که بدان اتصال دارد، مانند اتصال این آتش بدان آتش عالی، و حسّی که در نفسی که آنجاست موجود است، متصل به حسّی که در نفسی که اینجا موجود است می‌باشد، و اگر در عالم اعلا اجسامی ارجمند - مانند این اجسام بودند - باید نفس آنها را حسّ کرده و فراچنگ آورد، و باید انسانی که آنجاست آنها را احساس کرده و نیز به دست آورد، از این روی انسان دومی که صنم انسان اوّل در عالم اجسام گردیده است، اجسام را حسّ می‌کند و می‌داند که در انسان دیگری که صنم انسان اوّل است، کلمه انسان اوّل است و در انسان اوّل، کلمات انسان عقلی؛ پایان سخن او ۱.

مرادش از انسان اوّل در اینجا، انسان نفسانی است، چون نسبت به این انسان جسمانی اوّل است.

۱. چون کلمات کتاب اثولوجیا در متن اسفار سنگی و سربی مضطرب بود و تصحیح نشده. لذا آن را از کتاب اثولوجیا - به تصحیح عبدالرحمن بدوی - از میمر دهم، مقابله و بر مبنای آن ترجمه نمودیم. «م»

۵

فصل

در اینکه قوای نفسانی که به بدن تعلق دارند بعضیشان قبول تجزیه‌شان کمتر است و بعضی دیگر تجزیه را بیشتر پذیرا هستند و اینکه با تبدیل نفس و تبدیل افعالش چگونه شخصی و منسوب به نفس شخصی می‌باشد؛ و همین طور بدن چگونه بدن شخصی باقی می‌ماند - با اینکه در هر لحظه و آنی تبدیل می‌پذیرد - ؟

دانستی که وجودات اشیا در کمال و نقص متفاوت‌اند، و اینکه قاعده امکان (اشرف و اخس) دلالت دارد که هر مرتبه‌ای از مراتب وجود که بین مرتبه اعلای موجودات و بین پائین‌ترینشان واسطه است، تحقق و ثبوت آن در عالم واجب و لازم است، و ما این مطلب را پیش از این روشن ساختیم و انواع جمادات و نباتات و حیوانات را مفصلاً بیان داشتیم و گفتیم که انواعشان از حیث وجود متفاوت‌اند و پایان هر یک از افق‌های سه‌گانه وجودی، اتصال به آغاز افقی که پس از آن است دارد.

حال در اینجا (یعنی عالم صغیر انسانی همانند عالم کبیر) بدان که: هر حقیقت جمعی تألیفی، مانند حقیقت انسانی که مشتمل بر جزء برتر مانند نفس و جزء پست‌تر مانند ماده بدن می‌باشد، ناگزیر است که ارتباط بین آن با متوسطی باشد که با دوطرف مناسبت داشته باشد - و همین طور بین هر دوطرف و واسطه - بنابراین در انسان قوای مختلفی است که بعضیشان ادراکی و بعضیشان تحریکی‌اند، و بعضی از ادراکیها عقلی‌اند و بعضیشان وهمی و برخی خیالی و برخی دیگرشان حسی می‌باشند، و تفاوت بین این اقسام به شدت و ضعف روشن و آشکار است، و اینکه شدیدترینشان از حیث تجرد، عقلی است و سپس وهمی و پس از آن خیالی و بعد از همه حسی، و حسی‌ها پنج‌اند و مشهور می‌باشند، و در آنها نیز تفاوت به کمال و نقص می‌باشد، و از آنها حسی که تعلقش به ماده از همه شدیدتر است قوه لامسه است و سپس چشایی و پس از آن بویائی و بعد از آن شنوایی و در پایان بینایی است، و هر کدام از این اقسام هشتگانه خالی از تفاوت بین افرادشان نمی‌باشند؛ و همین طور قوای تحریکی، مانند غضبی و شهوی، و بعضی از نباتیها تعلقشان به ماده، از بعض دیگر شدیدتر است، و

هر چه تعلق به ماده شدیدتر باشد، تجزیه و جدایی بیشتر است، و هر چه تعلق بدان کمتر باشد، انقسام پذیری کمتر است، و نفس اگر چه به حسب ذات مجردش، پذیرای تجزیه و انقسام نیست، ولی از جهت اتصالش به بدن، قابل تجزیه و بخش شدن است. فیلسوف بزرگوار گوید: نفس، بالعرض تجزیه و انقسام می پذیرد، زیرا اگر در جسم باشد، به سبب تجزیه جسم تجزیه می پذیرد، چنانکه می گویی: جزء مُفکَّره غیر جزء حیوانی است، و جزء شهوانی آن غیر جزء غضبیش می باشد، پس نفس، بالعرض تجزیه می پذیرد نه به ذات خود، یعنی به واسطه تجزیه جسمی که وی در آن است، اما نفس به عینه، تجزیه را نمی پذیرد، و چون گفتیم: نفس متجزی است، مرادمان از این سخن این است که نفس در هر جزئی از اجزای جسم می باشد و به واسطه تجزیه جسم تجزیه می پذیرد، دلیل بر این، اعضای بدن اند، چون هر عضوی از اعضای بدن حساس است و از آن جهت دائماً حساس است که قوه نفس پیوسته در آن است، و چون قوه نفس حساس در تمام اعضای صاحبان حس می باشد، بدین قوه گفته می شود که به واسطه تجزیه اعضایی که در آنها است، تجزیه می یابد، و قوه نفس اگر چه در تمام اعضا پخش و گسترده است، ولی در هر عضوی تمام و کامل می باشد و مانند تجزیه اعضا تجزیه و انقسام نمی پذیرد، و همان طور که بارها توصیف آن را نمودیم، به سبب تجزیه اعضا تجزیه می پذیرد؛ پایان سخن او.

بدان که این قوای متعدد، در نفس مجتمع اند و در بدن پراکنده، و سبب پراکندگیشان در بدن این است که هریک از آنها را اعضایی است مناسب با خودشان، زیرا مثلاً عضوی که آلت دیدن است امکان ندارد که مانند عضوی باشد که آلت شنیدن است، و همین طور عضوی که صلاحیت آن را دارد که در آن موضع غضب باشد، غیر عضوی است که صلاحیت دارد موضع شهوت باشد، و همین طور قیاس در دیگر اعضا؛ اما لمس: چون قوه ای سافل و پست است - یعنی از جنس اوایل کیفیات عنصری - بیشتر اعضا صلاحیت قبول آن را دارند، از این روی در آنها پدید می آید.

فیلسوف گوید: هریک از قوای نفس را موضع معلومی از مواضع بدن است که در آنها می باشد، این طور نیست که نفس، نیاز به مواضعی - برای ثبات و قوامش - دارد، ولی برای ظاهر شدن فعلش از آن مکانی که آماده پذیرش فعلش می باشد، نیاز بدان

مواضع دارد، زیرا نفس، عضو را به شکلی که اراده دارد فعلش از آن موضع ظاهر گردد آماده می‌سازد، و چون عضو را بر شکلی که سازگار با قبول قوه‌اش می‌باشد آماده ساخت، قوه‌اش را از آن عضو ظاهر و آشکار می‌سازد، و اختلاف قوای نفس با یکدیگر، به‌گونه شکل اعضا است^۱، و نفس را قوایی مختلف و گوناگون نمی‌باشد و مرکب هم نیست، بلکه بسیط است و دارای قوه، و به ابدان پیوسته قوه می‌بخشد، زیرا قوا در او به‌گونه بسیط می‌باشند نه به شکل ترکیب، و چون نفس کامل گردید (و به این جهان آمد)، ابدان و قوا را می‌بخشد و به سبب آن قوا، آلائشان را، چون علت آنها است و آنها را بخشیده است (و علت، جامع تمام کمالات معلول است)، و صفات معلول سزاوارتر است که به علتش نسبت داده شود تا به معلول، به‌ویژه اگر شریف باشد شایستگی نسبتش به علت بیشتر است تا به معلول؛ حال بازمی‌گردیم همانجا که بودیم و گوئیم: اگر هر قوه‌ای از قوای نفس در مکان معلومی از مکانهای بدن نباشد و تمام آنها در غیرمکان باشند، بین آنها دراینکه داخل بدن‌اند و یا خارج از آنند البته فرقی نخواهد بود، در این صورت بدن متحرک حساس را هیچ تغییری نخواهد بود و این ناپسند است، و از این سخن چنین پنداری پیدا می‌شود که: ما نمی‌دانیم اعمال نفس، چگونه به وسیله آلات جسدانی پدید می‌آید - اگر قوایش در بدن نباشد - پایان سخن او. اما اشکال در اینکه قوایی که از حیث وجود تبدیل پذیراند، چگونه باقی «بالعدد» - برای نفس واحد شخصی - می‌باشند؟ پاسخ این اشکال و حلش آنکه: موجوداتی که از حیث هویات تبدیل پذیراند، وحدت شخصیشان به یک چیزی که از جهت ذات وحدانی و یگانه است حفظ می‌گردد که نسبت آن (امر وحدانی) بدانها، نسبت روح است به بدن و نسبت صورت است به ماده، و پیش از این بارها گفته شد که: ترکیب بین ماده و صورت اتحادی است، نفس و بدن هم همین‌گونه‌اند، چون آن (نفس) تمام این (بدن) است و تمام چیزی خودش خودش است - به‌گونه‌ای قوی‌تر و کامل‌تر - پس

۱. یعنی اختلاف آنها به واسطه اختلاف مظاهر است، و دانستی که مدرک کلی و جزئی و محرک، در انسان یک چیز است، و این قوا سایه‌های قوای در نفس‌اند، البته به‌گونه بسیط. و نفس، تمام قواست و فعلش در فعل آنها درنور دیده شده است، و اینکه گفته مرکب نیست، اشاره است به اینکه نفس، واحد بالاجتماع نیست، بلکه واحد به وحدت حقیقی ظلی است.

کیف مدالظل نقش اولیا است کان دلیل نور خورشید خدا است «سبزواری»

باب نهم - ملکاتِ نفسِ انسانی / ۱۰۳

هریک از قوای سفلی پائینی، هویت متجددش به هویتی ثابت که اصل هویتش می‌باشد حفظ می‌گردد، و آن قوه دیگری است فوق آن (قوه) و همین‌طور تا منتهی به امری می‌شود که از حیث ذات - از هر جهتی - ثابت است.

به این پاسخ اشکالی که در لامسه شده بود دفع می‌شود که لمس، جز به واسطه تغییر عضو لمس‌کننده از مزاجش - به واسطه ورود کیفیتی که ضد کیفیت مزاجی لمس‌شونده است - نمی‌باشد.

و نیز: زیرا که مثل، مثل و همانند خودش را ادراک نمی‌کند، چون هر احساسی انفعال است و شئی، از مثل و همانند خودش انفعال نمی‌پذیرد.

و نیز: اجتماع دو مثل لازم می‌آید و این هم مانند اجتماع دو ضد، محال است؛ پس بنابر هر تقدیری از آنها، بطلان کیفیت نخستین - هنگام ورود دومی - لازم می‌آید و با بطلان آن، بطلان قوه لمسی که در آن (کیفیت) است باطل می‌شود، درحالی که ادراک، جز به بقای مدرک از صور مدرک، نمی‌باشد.

صورت دفع این اشکال آنکه: قوه لمسی اگرچه نابود می‌شود و امثالش تجدد می‌یابد، ولی قوه ادراکی که فوق آن است، قبلی را جمع دارد، لذا به واسطه قبلی، امر لاحق را ادراک کرده و هر دو را باهم حفظ می‌نماید، اگرچه قبلی هنگام ورود لاحق، باطل شده است.

فیلسوف گوید: قوه نفس بر دو نوع است: یکی از آن دو، به واسطه تجزیه و انقسام جسم تجزیه می‌پذیرد - مانند قوه نامیه و رشدکننده و قوه شهوانی - چون این هر دو قوه در جسم‌های دیگر، از نبات و حیوان پخش و گسترده است، و قوای تجزیه شده به واسطه تجزیه جسم را، قوه دیگر که برتر و اعلا تر از آن است جمع می‌آورد، در این صورت امکان دارد قوه نفس تجزیه شده به واسطه تجزیه جسم، غیر متجزی به قوه‌ای که فوق آن است و تجزیه نمی‌پذیرد باشد، و آن قویترین قوای متجزی، مانند حواس می‌باشد، بنابراین آن (قوه واحده) قوه‌ای از قوای نفس است که به واسطه تجزئی آلات جسمانی تجزئی می‌پذیرد، و تمام آنها را یک قوه که قویترین حواس است جمع می‌آورد و آن - به توسط حواس - بر آنها وارد می‌شود، و قوه‌ای است که تجزیه و انقسام‌پذیر نمی‌باشد، زیرا فعلش را به سبب شدت روحانیتش، به وسیله آلت انجام

می‌دهد، از این روی تمام حواس منتهی به او می‌گردند، لذا اشیائی را که حواس بدانها منتهی می‌گردند می‌داند و آنها را باهم - بدون اینکه از آثار اشیاء محسوس انفعال پذیرد - از یکدیگر امتیاز می‌دهد، از این جهت این قوه، اشیاء محسوس را می‌داند و آنها را باهم در یکبار، از یکدیگر امتیاز می‌دهد؛ پایان سخن او.

گویم: آنچه گفته‌ام جداً تحقیقی شریف و سودمند است که در بسیاری از مطالب از آن بهره‌مندی حاصل می‌گردد.

از آن جمله: اثبات معاد جسمانی و حشر تمام اجساد - حتی نبات و جماد - می‌باشد^۱.
و از آن جمله چگونگی ارتباط معلولات است به علت‌هایشان.

و از آن جمله چگونگی بقای انسان است با تبدل ذاتش در هر لحظه و آنی، و این چیزی است که ابن‌سینا با همه تیز هوشیش و شدت فهم و لطافت طبعش از درک آن عاجز و ناتوان بوده است، لذا در پاسخ بهمنیار که از وی در جایز بودن تبدل ذات پرسش کرده بود گفت: من ملزم به پاسخ تو نیستم، زیرا من هنگام پاسخ، پاسخ‌گوی از آن نیستم.

بدان که این نکته باریک و امثال این از احکام موجودات، از نکاتی است که رسیدن بدانها جز با مکاشفات باطنی و مشاهدات سری و معاینات وجودی امکان‌پذیر نیست و در آن، حفظ قواعد بحثی و احکام مفهومات ذاتی و عرضی (مانند حدود و رسوم) کافی نمی‌باشد^۲، و این مکاشفات و مشاهدات جز با ریاضات و مجاهدات در خلوت - با فرار شدید از صحبت خلایق و بریدن از اهداف دنیایی و شهوات باطل و بیهوده آن و بلندی جستن‌های وهمی و آرزوهای فریبنده آن - حصول نمی‌یابد، و بیشتر کلمات این فیلسوف بزرگ، دلالت بر نیروی کشف و نور باطنش و نزدیکی

۱. چون این بدن دنیوی طبیعی ظلمانی است و بدن اخروی، صوری علمی است، ان الدار الاخرة لهی الحیوان، با تفاوت - به حسب نشأه - هردو یکی‌اند و حشر آن حشر این است، زیرا مشخص نفس است و در هردو یکی است. «سبزواری»^۲. یعنی حفظ مفهوم عقل فعال مثلاً، و اینکه نیازمند به ماده از حیث ذات و فعل نیست، و اینکه حالت منتظره‌ای ندارد، و اینکه وی را نسبت به عقول بالفعل جزئی کلیت است و غیراینها از ذات و اعراض وی تا آنکه آن علم ملکه گردد. اینها کافی نیست، بلکه باید نفس، بی‌نیاز از بدن و قوای بدن گردد، و اهداف جزئیش را رها کرده و از غایات وهمی درگذرد و سبعت وجودی را حاصل کرده و بدان اتصال پیدا کرده و باقی به بقایش - و بلکه به بقای الهی - شود، برای اینکه عقل کلی کلمه الهی و قدرت و مشیت او است، خلاصه آنکه تخلق به اخلاق روحانیان - بلکه به خواهی الهی - پیدا کند. «سبزواری»

منزلتش به خداوند دارد و نشان می‌دهد که از اولیای کامل بوده است، و شاید اشتغال و سرگرمیش به امور دنیا و ادارهٔ مردمان و اصلاح کار بندگان و آباد کردن شهرها، پس از آن ریاضات و مجاهدات و بعد از آنکه نفسش کمال یافته و ذاتش تمامی پیدا کرده بوده است، و در کمال ذاتش چنان گردید که هیچ کاری وی را از کار دیگر باز نمی‌داشته، لذا خواسته بین دو ریاست و تکمیل دو نشأت جمع آورد، از این روی به آموزش و تعلیم و تهذیب و ارشاد مردمان به راه هدایت - برای تقرب به خداوند متعال - پرداخته است.^۱

اما ابن‌سینا صاحب کتاب شفا، اشتغالش به امور دنیا این‌گونه نبوده است، و شگفت آنکه هرگاه بحث او منتهی به تحقیق هویات و جودی - نه امور عامه و احکام شامله - می‌شود، ذهنش کاهلی ورزیده و ناتوانی از وی آشکار می‌شود، و این در بسیاری از مواضع اتفاق افتاده است.

از آن جمله: منعش مر حرکت را در مقولهٔ جوهر، زیرا پنداشته آن، موجب خروج موضوع از ماهیتی به ماهیت دیگر می‌گردد، زیرا اگر «زید» مثلاً در انسانیتش حرکت کند، نزد او خروج وی از انسانیت به نوع دیگری لازم می‌آید، با اینکه در حرکت، ناگزیر از بقای موضوع می‌باشد، و این به واسطهٔ غفلتش از احوال موجودات است و اینکه یک ماهیت را گونه‌های متفاوتی از وجود است که بعضی از آنها از بعضی دیگر تمام‌تر و کامل‌تراند، بلکه جایز است یک شخص را انواع و اطوار بسیاری از وجود باشد؛ آری! اگر وجود - آن‌گونه که تمام متأخران پنداشته‌اند - امری انتزاعی باشد، کار همان‌طور است که وی پنداشته، درحالی که چنین نیست و پیش از این دانستی.

از آن جمله: انکارش مر صور مفارق افلاطونی راست، و تحقیق این امر در مباحث ماهیت گفته آمد.

و از آن جمله: انکارش مر اتحاد عاقل است به معقول، و همین‌طور اتحاد نفس

۱. این تعریفی که مصنف قدس سره از این فیلسوف می‌کند، ارسطو است که وزیر اسکندر مقدونی بوده است، و بدان اعتبار که کتاب اثولوجیا از تألیفات او است - چنانکه در آن زمان چنین شهرت داشته و تا این اواخر هم چنین مشهور بوده است - ولی این تعاریف و مدایح به افلوطن اسکندرانی صاحب حقیقی کتاب اثولوجیا بازمی‌گردد، و درواقع مصنف قدس سره مدح کسی را می‌گوید که چنین آرائی دارد، مضافاً آنکه سرگرم به امور دنیا و مشتغل به امور خلق هم نبوده و مقام لایشغله‌شان عن شأن را هم حائز بوده است. «م»

است به عقل فعال، و اثبات این دو موضوع در مباحث عقل و معقول گفته آمد. و از آن جمله: کاهلی ورزیدن ذهنش است در جواز عشق هیولا به صورت، و ما آن را اثبات نمودیم.

و از آن جمله: انکارش مر تبدیل صور عناصر راست به یک صورت که کیفیت معتدل داشته باشد، و بیان این را در مبحث مزاج دانستی.

و از آن جمله: ناتوانیش از اثبات حشر اجساد است که به زودی بیانش خواهد آمد. و از آن جمله: رسوخ اعتقاد است در سرمدی بودن افلاک و ستارگان و ازلی بودنشان به اشخاصشان، با صور و مواد و مقادیر و شکل‌ها و رنگها و انوارشان - هر کدام از آنها به حسب شخص - مگر حرکات و اوضاع، زیرا آنها نزد او به واسطه نوع، قدیم‌اند، و همین‌طور هیولای عنصری (نزد او قدیم است) و بیان حدوث آن با براهین پیش از این گفته آمد.

و از آن جمله: بهمنیار در برخی از پرسش‌هایش از وی پرسید: سبب دراینکه بعضی از قوای نفس مدرک‌اند و بعضیشان غیر مدرک چیست؟ با اینکه تمامی، قوای یک ذاتند، در پاسخ گفت: من این را حاصل نکرده‌ام^۱، زیرا پس از وحدت جمعی مر بسایط مجرد را، حصول نمی‌یابد، و پیش از این در مباحث نفس گفته آمد که آنها: عاقله و متخیله و حساس و محرکه‌اند.

و از آن جمله: پرسش دیگرش که: اگر منت گذارده و بفرمائید: امر ثابت در حیوانات و نباتات چه چیزی است؟ منت بزرگی گذارده‌اید! گفت: کاش می‌توانستم! از آن جمله: پرسش دیگر او^۲ که: آیا حیوانات دیگر جز انسان، آگاهی به ذات خودشان دارند؟ و اگر دارند برهان بر آن چیست؟ گفت: نیاز بدان دارد که در آن تفکر و اندیشه کنم، و شاید شعور و آگاهی نداشته باشند، مگر بدانچه که احساس و یا تخیل

۱. همان‌گونه است که مصنف قدس سره گفته: وحدت نفس عددی نیست، بلکه وحدت جمعی است. اگر خواهی بگو وحدت ظلی حقیقی، و در مباحث عامه گفته شد که اقسام فاعل‌ها در نفس، هشت‌اند، و نزد عرفا در انسان هفت لطیفه است که اولیشان طبع می‌باشد، و در انسان کامل تمام قوای پراکنده در عوالم، تراکم دارند. «سبزواری» ۲. اگر نظر به وجه‌الله ثابت در هر موجودی داشت، برایش چنین اشکالی پیش نمی‌آمد، زیرا حیثیت وجود در هر چیزی، ثبات و وحدت و تشخص آن چیز می‌باشد، و آن مانند وضویی است که بر آب روان واقع می‌شود. «سبزواری»

باب نهم - مَلَکَاتِ نَفْسِ انسانی / ۱۰۷

می‌کنند و به ذاتشان آگاهی نداشته باشند، و شاید به ذاتشان به وسیله آلات آگاهی پیدا کنند (یعنی وهم و مغز) و شاید^۱ آنجا نوعی شعور باشد که بین اظلال^۲ (سایه‌ها) اشتراک داشته باشد، لازم است در این تفکر و اندیشه شود

این سخن او در این مقام است و پیش از این طبق آراء ما دانستی نفوس حیواناتی که دارای قوه تخیل بالفعل اند، مادی نمی‌باشند، پس آنها به ذات خودشان - به گونه جزئی - مدرک اند، چون ذاتشان برای غیرخودشان نیست، و هرکه وجودش برای خودش - نه برای غیرخودش - باشد، او مدرک ذات خودش می‌باشد، چنانکه در مباحث علم گفته آمد، و از این امر لازم نمی‌آید که جواهر عقلی باشند، زیرا مجرد از ماده، اعم و فراگیرتر از عقلی است و عام، موجب خاص نمی‌گردد.

و نزدیک به این پرسش آنکه وی پرسید: اگر جایز باشد که قوه جسمانی ادراک نماید که از این گرگ باید گریخت و از این چیز باید ترسید، جایز است که معانی معقول را ادراک نماید، زیرا اینها نیز معانی اند و جایز نیست که در جسم حلول و ورود داشته باشند، زیرا مقدار ندارند، و آن چیزی که ادراک معقولات را با آلت جسمانی مانع می‌گردد آن است که دارای مقدار نباشد، و تمامی صورت ترس و آزار، دارای مقدار نمی‌باشند.

از این پرسش چنین پاسخ داده: اینکه گفته می‌شود ترس و فرار تمامشان معانی جسمانی اند، نیازمند به نوعی از تجرید است تا آنکه عقلی شود.

این پاسخ سودمند نیست و سخنی مجمل است، زیرا اصل اشکال در این است که ترس و فرار و شهوت و غضب و محبت و تمام آنچه در روند اینها است، از قبیل معانی غیر قابل انقسام اند و از قبیل امور دارای اوضاع و شکلها و مقادیر و اطراف و نواحی نمی‌باشند، پس چگونه در جسم، حلول و ورود دارند؟ درحالی که آن (قوه) قبول وضع و انقسام را - نه بالذات و نه بالعرض - مانند سیاهی و مزه و بو، نمی‌کند، و حکم آن

۱. شاید محل قوایی باشد که بدان، حیوان صور محسوسات و موهومات و اظلال آنها را ادراک می‌کند، و محل این قوا، ذات حیوان یعنی جسمش می‌باشد، و آن در ضمن هر ادراکی برای هر قوه مدرک در آن مدرک است، چون ادراک حال مرتسم، متضمن ادراک محل - به وجهی - می‌باشد، این را نیک بفهم. «نوری» ۲. مراد از اظلال، صوری است که در مدارک باطنی آنها می‌باشد، یعنی به صورت مشترکی که از صور دیگر امتیازی ندارند آگاهی پیدا می‌کنند، مانند ادراک انسان چیزی را به وجه عام، نه به وجه خاص. «سبزواری»

(قوه) پیش از تجرید، حکم بسیاری از اشیاء پس از تجرید - می باشد. شایسته آن بود که در پاسخ گفته شود: مدرک این معانی وحدانی ناگزیر باید قوه‌ای حیوانی و غیر حلول و ورودکننده در اجسام باشد، و همان طور که گفته شد، لازم نمی آید که عقلی باشد.

از آن جمله پرسیده: اینکه گفته‌اند: صور کلی وقتی برای چیزی حاصل شد، آن چیز بدان عقل می‌گردد؛ این امر شگفتی است، زیرا شئی در صورتی عقل می‌گردد که به نهایت تجرد رسد، چگونه در چیزی که تجرد ندارد، چیزی داخل می‌گردد که تجردش دهد؟ زیرا آنجا که گفته: شئی بدان عقل می‌گردد، یعنی شئی بدان مجرد می‌گردد؛ پاسخ داده: معنی می‌گردد این نیست که در این هنگام می‌گردد، بلکه معنایش این که دلالت دارد این گونه می‌شود و این کلمه به صورت مجاز استعمال می‌شود.

گویم: این سینا این تجوُّز بعید (و آسان گرفتن) را انجام داده، چون نزد او نفس انسانی از آغاز فطرت و هنگام حدوثش در ماه چهارم جنینی، مجرد عقلی است، درحالی که چنین نیست و ما پیش از این بیانش را کردیم، بلکه نفس در آغاز کار خیال بالفعل و عقل بالقوه است و سپس به واسطه تکرار ادراکات و انتزاع معقولات از محسوسات و کلیات از جزئیات، از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل رسیده و ذاتش در این استحاله و دگرگونی جوهری، از قوه خیالی به قوه عقلی تحوُّل و انتقال پیدا می‌کند^۱؛ این سخن هم ناگفته نماند: کلماتی که از پیشینیان در این باب نقل شده فراوان است و تأویل پذیر نبوده و امکان حمل آنها بر مجاز (چنانکه گفت این کلمه به صورت مجاز استعمال می‌شود) نمی‌باشد.

و از آن جمله در منشآت و نامه‌هایی که بین او و بعضی از شاگردانش واقع شده و از موضوعاتی چند از وی پرسش کرده بودند گوید: من در این مسئله اندیشیدم و پسندیدمش و بعضی از آنها را پاسخ اقناعی می‌دهم و بعضی دیگرشان را به اشاره می‌گذرم، و شاید از پاسخ بعضی از آنها ناتوان باشم، اما چیز ثابت در حیوان، شاید به

۱. مراد این نیست که جسم و یا طبع مجرد می‌گردد، بلکه مراد این است که افق اعلای طبع اتصال معنوی به افق ادنای نفس پیدا می‌کند، و همین طور نفس و عقل، لذا نفس، به جهت اتصال، عقلی می‌گردد، زیرا در وجودات، ما به الاشتراک عین ما به الامتیاز است و وحدت وجه الله تعالی در آنها است. «سبزواری»

درک بیان نزدیک‌تر باشد، اما در نبات، بیان مشکل‌تر است و چون ثابت نیست، امتیازش به «نوع» نمی‌باشد، پس به «عدد» است؛ سپس (گوییم): چگونه ممکن است به عدد باشد اگر استمرارش در مقابل ثبات و از حیث انقسام‌پذیری - بالقوه - نامتناهی باشد؟ و هیچ قطع و یقینی سزاوارتر از قطع و یقین دیگر نیست، پس چگونه عدد نامتناهی در زمانی محدود، متجدد می‌باشد؟ و شاید عنصر همان ثابت باشد؟ سپس چگونه عنصر، ثابت می‌باشد درحالی که «کم» بر یک عنصر تجدید نمی‌پذیرد؟ بلکه به واسطه تغذیه بر عنصری وارد می‌شود، و شاید یک صورت، این توان را داشته باشد که در اینجا ماده و بیشتر از ماده را به دست آورد و در بر کند^۱، و این چگونه جایز است؛ درحالی که یک صورت برای یک ماده معین است؛ و شاید صورت واحد، در ماده واحد اولی محفوظ است و تا پایان مدت بقای شخص ثابت می‌ماند، این چگونه می‌باشد؟ درحالی که اجزای نامی بطور مساوی فزونی می‌یابند؟ پس هریک که از حیث اجزا باهم تشابه دارند، بیشتر از آنچه بودند می‌گردند و قوه، در تمام ساری و جاری است، و قوه بعضی سزاوارتر از این نیست که صورت اصلی باشد - نه قوه بعضی دیگر - و شاید قوه پیشین از حیث وجود، اصل و محفوظ باشد^۲، ولی نسبتش به پیشین، مانند نسبت دیگری باشد به لاحق، و شاید نبات واحد به «گمان» در واقع واحد به «عدد» نباشد، بلکه هر جزئی که وارد می‌شود، او «بالشخص» دیگری باشد و متصل به اول! و شاید اول همان اصل باشد و دومی از آن افاضه شود و شبیه بدان باشد! و چون اصل باطل شد، این هم - بدون انعکاس - باطل می‌شود، و شاید این در حیوان و یا در بیشتر حیوان جایز باشد و در نبات جایز نباشد، چون به اجزائی که هریک از آنها در نفس خود مستقل اند انقسام نمی‌پذیرد، و یا شاید حیوان و یا نبات را اصلی غیر آمیخته باشد، ولی این آمیخته است و مخالف نظریه‌ای که داریم، و یا شاید در حس متشابه باشد^۳، و در واقع غیر متشابه، و یا شاید در نبات واحد «بالشخص» مطلقاً نباشد، مگر زمان

۱. یعنی نوعی نباتی که ماده واحد را در مواضع دیگری در بر می‌کند و بیشتر از ماده، یعنی در اینجا. «سبزواری»
 ۲. یعنی ثابت همان اجزای اصلی اند که از متنی پدر و مادر منخلع شده‌اند. «سبزواری» ۳. پنداشته نشود که تکرار پیشین است، بلکه احقاق اجزای اصلی در نبات اینکه حس در آن، اجزای غیر اصلی را امتیاز نمی‌دهد. و اجزای اصلی - یعنی عمده - وقتی باطل شود، دیگری باطل می‌شود و عکس ندارد، و همین طور که گفته: و یا شاید در نبات.... با پیشینی از جهت فرق زمان وقوف از غیر وقوف فرق گذارده است. «سبزواری»

وقوفی که ناگزیر از آن است؛ اینها بندها و ریسمانهایی هستند که عقل، در اطراف و جوانب آنها جولان می‌کند و بدانها دل می‌بندد و در کرانه‌هایش نظر می‌افکند، امیدوارم که از جانب خداوند گریز گاهی به سوی حقیقت بیابم؛ پایان عبارتش.

گویم: از این تردید و شک‌ها روشن شد که وی ناتوان از جواز حرکت کمی در نبات و بلکه در حیوان نیز می‌باشد، این به واسطه ناتوانیش از اثبات امر ثابت در آن دو که موضع این حرکت است می‌باشد، زیرا نفس در نزد او در ماده جسمانی آن دو حلول و ورود دارد، و جسم وقتی به واسطه زیادی و یا نقصان تبدل پیدا می‌کند، به واسطه تبدلش تمام آنچه در وی حلول و ورود دارد تبدل می‌پذیرد، و پیش از این تحقیق این مطلب را دانستی؛ شگفت آنکه حقیقت بر زبانش - در بسیاری از این بخش‌ها و احتمالات تباه - جاری شده است، چنانکه گوید: شاید حیوان و نبات را اصلی غیرآمیخته باشد! و ندانسته که این همان نظر محقق و ثابتی است که شک و شبهه‌ای عارض آن نمی‌شود؛ اما حیوان: با براهین قطعی و یقینی آشکار و روشن شده که وی را نفسی است غیرآمیخته با جسمش؛ اما نبات: گفته شد که قوه متجدد در امور طبیعی، از جهت قوه ثابتی که غیر متجدد است بما فوق خودش اتصال دارد^۱، و پیش از این گفته آمد^۲ که ماده مقداری داخل در هویت چیزی که دارای صورت طبیعی کامل است - به گونه ابهام - می‌باشد، پس تبدلش در استمرار هویت شخصی اشکالی وارد نمی‌سازد.

و از آن جمله: چون به اثبات مجرد قوه خیالی انسان دست نیازیده، از این روی در بقای نفوس ساده انسانی - پس از بدن - متحیر شده و گاهی ناچار به بطلان آنها نظر می‌دهد، چنانکه در بعضی از رسایلش که به نام مجالس هفتگانه نامیده اعتراف کرده که جوهر غیر جرمی با بطلان جسد، باطل نمی‌گردد؛ و دیگرگاه به بقای آنها از جهت ادراکشان به بعضی از اولیات و عمومات حکم می‌کند؛ و هرکس که گام استواری در فلسفه داشته باشد می‌داند که نشأه آخرت، نشأه ادراکی علمی است و نفوس عقلی، قوامشان به ادراک عقلیات می‌باشد، و چیزی امکان ندارد که به معنی عام پدید آید، تا

۱. اما فوق قوه متجدد چیزی است که به واسطه تنوع امور طبیعی تعین می‌پذیرد و به وجهی «الله» است که مقوم زمان - چنانکه برهان محکم اقتضا می‌کند - می‌باشد. «نوری» ۲. متعلق به جمله‌ای است که پیش از این ابن سینا گفته: صورت واحد برای یک ماده معین است. «سبزواری»

تعیّن و تدوّن (تحقق و ثبوت و ذات) نپذیرد؛ چه سعادت‌ی برای نفس در ادراک شئی و یا ممکن عام و یا خاص بودن و یا در ادراک اینکه: کُلّ بیشتر از جزء خودش است و یا در اینکه مساوی با مساوی، مساوی است و آنچه در روند این امور می‌باشد هست؟ و همان‌طور که در این عالم، وجود امری به مجرد اینکه جوهر مطلق و یا کیف مطلق است امکان ندارد که باشد تا نوع مخصوصی را که دارای صورتی مخصوص است حاصل نکند، همین‌طور هیچ چیزی در عالم عقلی به مجرد اینکه چیزی و یا ممکن و یا جوهری می‌باشد پدید نمی‌آید تا آنکه ذاتش عقلی مخصوصی نگردیده باشد^۱.

از آن جمله: پنداشته که نفوس فلکی را کمال منتظری - جز در آسان‌ترین اهداف^۲ - باقی نمی‌ماند و آنها، نسبت‌های وضعی اجسادشان می‌باشند، و این نزد بینای محقق، نظر و اعتقادی سست و تباه است، زیرا نفس، مادام که ذات وجود نفسیش نارسا و هویتش ناتمام است، نیازمند به جسم است تا در تحصیل کمالات و جودیش آلت وی باشد، و به سبب ضعف و جودش بدان چنگ‌زده تا با درکارگیری و حرکت دادنش مر آن را، آماده نهایت خروج از قوه به فعل - در تجوهرش نه در امری خارج از تجوهر و جودش مانند اضافات - شود؛ پس چگونه نزد عارف بینا این امر جایز است که جوهر عقلی به سبب وابستگی جرمی زندانی شود و از عالم نوری به عالم ظلمات، برای تحصیل اضافات و نسبت‌های وضعی کوچ نماید؛ با اینکه نزد ایشان مسلم است که بالایی به پائینی و برین به زیرین توجه و التفاتی ندارد.

۱. شئی به حسب وجود عقلی تا جوهری نگردد، در نشأه عقلی قوامی ندارد، و حصول این قوام به واسطه فصول متنوع مکمل کامل جوهری عقلی ثابت می‌شود و وجود اولیات، خواه تصویری باشد و خواه تصدیقی، در مثل مانند وجود حرارت است در زغال، و حصول حقایق نظری در نفس به منزله سیوررت زغال است به دگرگونگی آتش، و سیوررتش مر عقل بالفعل را، مانند سیوررت زغال است مر آتش خالص را، و همان‌طور که زغال به مجرد حصول حرارت در آن، آتشی و طبیعی نمی‌گردد، همین‌طور نفس انسانی به مجرد حصول اولیات، چیز عقلی نمی‌گردد، بلکه خیالی، خیال بالفعل است در غایت کمال، در وجود خیالی، و عقل به قوه قریب به فعل است در وجود عقلی، و هنوز در عالم عقلی تقرر و ثبوت پیدا نکرده است؛ این را نیکو بیندیش. «نوری»
۲. این کمال حاصل است مر آن را از جهت نفسش، و آن تصور و شهود پس از شهود است مر مجرداتی را که فوق آنهایند، آری! مصنف قدس سره چون قایل به حرکت جوهری است، قایل به استکمال ذاتی فلک و رسیدن ذاتش و جوهرش به غایت - به‌گونه اتصال حقیقی - است و آنان قایل به استکمال صفاتی اند و بس، و این قصور و نارسایی است. «سبزواری»

از آن جمله: قائل به امتناع استحالهٔ جوهری است، و با این همه اعتراف دارد که نفس وقتی استکمال یافت و از بدن مجرد پیدا کرد، عقلی می‌شود و از وی نام نفس ساقط می‌گردد، ولی توجه نکرده که نفسیت نفس، اضافهٔ زائد بر وجودش - مانند پادشاه و ناخدا - نیست که چون اضافه و نسبت از وی زایل گشت، وجودش همان‌گونه که بوده باقی بماند، بلکه نفسیت نفس، گونه و نحوهٔ وجودش است و چون در وجودش اشتداد پیدا کرد و استکمال به ذاتی عقلی یافت، وجودش وجود دیگری می‌گردد، و این به‌عینه استحاله و دگرگونی ذاتی و انقلاب جوهری است که آن را انکار می‌ورزد.

از آن جمله: معنی عقل بسیط^۱ را توجه نکرده و مفادش را به‌گونه‌ای که بیانش گذشت حاصل ننموده است، بلکه پنداشته که آن عبارت از ادراک معقولات است - یکباره - بدون ترتب زمانی، بلکه به ترتب علی و معلولی^۲، و به اینکه عاقل، از ذاتش صورتی را پس از صورت دیگر، یکباره و بدون زمان می‌داند.

در کتاب تعلیقات گوید: عقل بسیط، معقولات را همان‌گونه که هستند - از مراتب و عللشان، یکباره و بدون انتقال در معقولات از بعضیشان به بعض دیگر - تعقل می‌کند، مانند حال نفس، یعنی علم بعضی از آنها را از بعض دیگر اکتساب می‌کند، بلکه هر چیزی را تعقل می‌کند و سببهایش را که با او حاضراند تعقل می‌کند، و چون بر اول عقل گفته شود، بر این معنی بسیط گفته می‌شود که اشیاء را با علل و سببهایشان

۱. یعنی علم بسیط واجبی، و مشائیان از آن روی از علم او به تعقل و عقل تعبیر کرده‌اند که ترقع از اقسام سه‌گانهٔ دیگر از علم که احساس و تخیل و توهم است دارد، و این سینا این را توجه نکرد، چون معنی عقل بسیط، بسیط حقیقی تمام موجودات بودن است - به‌گونهٔ هر چه تمام تر - و آن علم حضوری است که بر تمام معلومات پیشی دارد، زیرا هر وجودی به حضور ذاتش حاضر است و هر ماهیتی به حضور اسماء و صفات ملزوم خود که لزومی غیر متأخر در وجود دارند حاضر است، و منتهای تحقیق این سینا این است که این صورتها، قائم به ذات اویند، قیامی صدوری نه حلولی، و این صورتها برانگیخته از ذات اویند، نه مانند صور نفسانی که از عقل فعال و بازمینه‌سازی دسته‌ای از موجودات طبیعی که مدرک قوای جزئی‌اند، بر نفس ریزش و افاضه می‌شود، زیرا هرکس حتی را از دست دهد، علمی را از دست داده است. «سبزواری» ۲. این ترتب و ترتیب به تقرر و ثبوت بعدیت - به حسب ثبوت نه وجود - نمی‌باشد، چنانکه بین حکمای مشائیان معروف است، بلکه آن‌گونه که مراد اهل حقیقت است می‌باشد، یعنی تمامی در وجود است و فرق در عین ثابت است، در این نیک اندیشه کن. «نوری»

که با آنها حاضراند، از ذاتش تعقل می‌کند، به اینکه صدور اشیاء از او می‌باشد، چون وی را بر آنها اضافه مبدأ است، نه به اینکه آنها در او هستند تا صور اشیاء معقول در ذات او بوده و گویی که اجزای ذاتش می‌باشند، بلکه صور معقول آنها از وی افزوده می‌شود و این سزاوارتر است به اینکه عقلی از آن صورت باشد که از عقلیتش افزوده شده است^۱، و تمام معقولات بسیط آن‌گونه که هستند، یعنی از ترتب بعضیشان بر بعض دیگر، و علّیت بعضیشان بر بعض دیگر را برای او، یکباره حاصل است، با اینکه آنها از وی صادر می‌باشند، چون مبدأ آنها است؛ مثال این مطلب آنکه: چون کتابی را می‌خوانی، از علمی که در آن است جستجو می‌کنی، و چون به تو گفته شود: آیا می‌دانی در کتاب چیست؟ گویی: آری! چون یقین داری که می‌دانی و امکان تحویل دادن و بیانش را به‌گونه تفصیل داری، و عقل بسیط متصوّر به این صور می‌باشد، و در عقول انسانی، عقل بدین‌گونه نمی‌باشد که متصوّر به صور معقولات - یکباره - باشد، مگر آنکه پیغمبر باشد، پس علم عقلی، بدون تفصیل زمانی است و نفسانی، با تفصیل زمانی؛ پایان سخن او.

سخن را در کتاب تعلیقات - در بیان عقل بسیط - مکرّر کرده و بسیار در این باره سخن گفته است، ولی در فرق بین آن و علم نفسانی بیان اضافه‌ای ندارد، مگر آنکه (گفته): معقولات در اینجا مترتب به ترتب زمانی هستند و آنجا ترتب به ترتب سببی و مسببی می‌باشند، و اینکه: عاقل آنها اینجا مبدأ قابلی است و آنجا مبدأ فاعلی، و حقیقت معنای آن برایش میسر و آسان نشده که او با بساطتش تمام معقولات می‌باشد، چنانکه این مطلب گفته آمد؛ و معنی بساطت ناگفته ماند^۲، زیرا این مطلبی است که دستیابی بدان مشکل است و بلندایی است که بر شدن بدان دشوار می‌باشد؛ خداوند صاحب بخشش و دهش است و کلید آرزوها به‌دست او است.

از آن جمله: این مطلب را باطل و محال دانسته که صورت جوهری مفارق، علوم

۱. چون ذاتش مبدأ این صور علمی است و مبدأ کمال بدان سزاوارتر است و فاقد آن نمی‌باشد، بنابراین ذات او نزد ابن سینا علم کمالی اجمالی به تمام ماسوای خودش و تفصیل به ذات خودش می‌باشد. «سبزواری»
۲. چون بساطت حقیقی این است که بسیط، تمام وجود است و تمامش وجود است (فهر کل الوجود و کله الوجود) - بدون کلیت - و تمام وجودش وجدان هر وجود و فعلیت - بدون فقدان و نایافت - می‌باشد، وگرنه ترکیب از وجود و عدم و وجدان و فقدان لازم می‌آمد که بدترین ترکیبات است. «سبزواری»

تفصیلی واجب تعالی به اشیا باشد، مبتنی بر پندارش که آنها اموری هستند که از ذات حق تعالی انفصال داشته و از حیث ذات، با ذات او مابینت دارند^۱ بنابراین چگونه لوازم اوّل تعالی می‌باشند؟ و اگر از لوازم نباشند، صدورشان از او مسبوق به صور دیگری می‌باشد و در نتیجه تسلسل پیدا می‌شود و صورتها تا بی‌نهایت دو چندان می‌شوند، لذا علم حق تعالی را اعراضی قرار داده که در ذاتش حلول و ورود دارند، عذرش هم این است که ذات او از آنها نه انفعال می‌پذیرد و نه بدانها استکمال می‌یابد.

و پیش از این تباهی آنچه را که پنداشته دانستی و پی‌بردی که صور عقلی جوهری، ذاتشان از ذات او انفصال ندارد؛ این‌گونه نظریات و امثال اینها از لغزشها و نارسائیه‌ها از غفلت از حقیقت وجود و احکام آن و احکام هویات وجودی سرچشمه گرفته، و نیز از صرف وقت در علوم غیر ضروری، مانند لغت و دقایق حساب و فن ارثماتیقی (علم اعداد) و موسیقی و تفصیل درمانها در پزشکی و بیان داروهای مفرد و ترکیبی و حالات پادزرها و زهرها و مرهم‌ها و مُسهل‌ها و درمان زخمها و عفونتها و غیر اینها از علوم جزئی که خداوند برای هر کدام آنها بندگان آفریده است، و مردان الهی را نرسد که عهده‌دار این امور شوند و در آن فروروند، از این‌روی چون از سقراط علت روی گردانیدنش از علوم تعلیمی و آموزشی را پرسش کردند گفت: به جهت آنکه من سرگرم به برترین علوم - یعنی علم الهی - هستم.

خلاصه آنکه: آن‌کس را که خداوند فطرت و نهادی صاف و طبعی لطیف و هوشی شدید و فهمی درّاک و استعدادی تمام بخشیده است، سرمشقش باید این باشد که به امور دنیا و طلب جاه و مقام و ریاست و برتری جویی سرگرم نشود، بلکه از مردمان هم رویگردان بوده و طالب خلوت و تنهایی باشد و با خداوند انس بگیرد و از غیر او ناامید باشد - با حضور قلب و عزم و همت و صرف فکر و اندیشه در امور الهی - البته پیش از این باید مقداری از علوم ادبی و منطقی و طبیعی و اخلاقی را که سالکان الی الله و

۱. درحالی که چنین نیست، چون آنها باقی به بقای الهی اند، چه رسد به ابقایش، زنده به حیات الهی اند، چه رسد به إحیایش، و هرکس آنها را ببند، خدای را دیده است، چون ماده و لواحق ماده و حرکت و عوارضش منتفی اند، و احکام جدایی در آنها مستهلک، و این‌سینا را سزاوار بود که انفصال و استقلال و پراکندگی را از این وجودات بر می‌داشت و آنها را علم حضوری حق تعالی قرار می‌داد، چه رسد به این صور مفارق عقلی، نه اینکه انفصالی را که هیچگاه نبوده است و عوض، مانع از علمیت نمی‌باشد قرار دهد! «سزواری»

رهنوردان کوی معنوی را به گونه اکتساب و فراگیری علمی لازم است - نه مجذوبان الهی را که در آغاز کار به جذب و کشش ربانی که برابر با عمل انسیان و پریان است - تحصیل نماید، اما بدون یکی از این دو امر گفته شده، چگونه رسیدن به مرتبه کشف علمی و شهود قلبی در معارف الهی و احوال مبدأ و معاد و معرفت نفس و مقامات و بر شدنهایش به سوی خداوند متعال - با سرگرم بودن به امور دنیا و اشتغال به بندها و ریسمانها و وابستگیهایش - آسان و امکان پذیر می گردد؟

ابن سینا در بعضی از نامه هایش به شاگردش که از وی درخواست تصنیف کتابی را که از وی در برخی از سفرهایش گم شده بود کرده است (و گویا کتاب شفای اصلی باشد نه این املائی از آن) نوشته: این بازگرداننده کیست؛ متکفل این امر و برشونده از باطل به سوی حق و از دنیا به آخرت و از نشیب به فراز کیست؟ سرنوشت، چنگال روزگار را چنان در جانم فروبرده است که نمی دانم چگونه رهایی یابم؟ مرا مناصبی داد که اهل آنها نبودم، از پوسته علم بیرون آمدم و آن را از پشت پرده ای ستبر می نگرم، با این همه سپاسگزار درگاه الهی ام که مرا در تمام حالات مختلف و امور سهمگین و دشوار و سفرهای ناخواسته، لحظه ای از درخشش و اشراقی که قلبم را زنده سازد و گامم را استواز بدارد تنها نگذارد، او را بر سود و زیان و شادی و حرمان سپاسگزارم؛ پایان سخن او.

گویم: گرفتیم این مشاغل و سرگرمیهای بازدارنده دنیوی، به گونه جبر و ناچاری - بدون اراده و اختیار او - برایش پیش آمده است، پس آن کس که در علوم جزئی از قبیل صنعتها و پیشه ها چندین جلد کتاب تصنیف می کند کیست؟ آیا اشتغال زیاد بدانها و فرورفتن در امواج دشواریهای آن امور، حجاب از مشاهده حق و بازدارنده از ملازمتش و مقیم بودن بر بابش و طلب انوار علم و فزونی احسان و کرمش نمی باشد؟!

ترجمهٔ اسفار - سفر چهارم

باب دهم

معاد روحانی

باب دهم

در تحقیق معاد روحانی و اشاره به سعادت عقلی و شقاوتی که در ازاء آن
است و اشاره به سعادت و شقاوت غیر حقیقی و آنچه در بیان آن دو
گفته شده است و در آن فصلهایی چند است:

فصل اوّل

در ماهیت سعادت حقیقی

بدان وجود، عبارت از خیر و سعادت و شعور به وجود نیز خیر و سعادت است، ولی
وجودات به واسطه کمال و نقص باهم متفاوت و بر هم فزونی و برتری دارند، بنابراین
هر چه وجود، تمام تر باشد، خلوص و رهائیش از عدم بیشتر است و در او سعادت
فراوان تر، و هر چه ناقص تر باشد، آمیزشش به شرّ و شقاوت بیشتر است؛ کامل ترین
وجودات و برترینشان حق اوّل متعال است و پس از آن، مفارقات عقلی و سپس
نفوس، و پائین ترین موجودات، هیولای نخستین و زمان و حرکت است و بعد از آن
صورت‌های جسمی و سپس طبایع و پس از آن نفوس، و وجود هر چیزی نزد آن چیز
لذیذ است، و اگر وجود سبب و مقوّمش برایش حاصل باشد لذیذتر است، چون او هم
وجود او است، پس کمال لذتش به ادراک او می باشد، و چون وجودات متفاوت اند،
سعادت‌هایی که عبارت از ادراکات آنها است نیز بر یکدیگر فزونی و برتری دارند، و
همان طور که وجود قوای عقلی از وجود قوای حیوانی شهوی و غضبی - که نفوس
چهارپایان و درندگان و غیراینها از دیگر حیوانات است - برتر است، سعادت آنها هم

برتر و لذت و عشقشان نیز تمام‌تر و کامل‌تر است، بنابراین نفوس ما وقتی استکمال پیدا کرد و قوی شد و علاقه و وابستگی به بدن باطل گشت و به ذات حقیقی خود و ذات مُبدِع و آفریننده‌اش بازگشت، او را بهجت و سرور و سعادت است که امکان توصیفش، و یا قیاسش با لذات حسی نمی‌باشد.

و این بدان جهت است که اسباب این لذت قوی‌تر و تمام‌تر و بیشتر و لازم‌تر از لذات سرورانگیز (مادی) می‌باشد؛ اما از آن جهت قوی‌تر است که اسباب لذت عبارت از ادراک و مُدرک و مُدرک است، و قوه ادراک به واسطه قوه مدرک است، و قوه عقلی از قوه حسی قوی‌تر است و مدرکاتش قوی‌تر، از این روی آن (قوه عقلی) محصل حقیقت شئی مدرک ملایم و موافق است و بهره‌مند از نور و بهای محض و خیر صرف، و جودی است که اصل هر موجود و بخشنده هر خیر و نظام و آنچه پس از او از جواهر عقلی که به ذات خودشان معشوق‌اند می‌باشد، خواه آنها را غیر عاقل شده باشد یا نشده باشد.

اما مشتیهات و خواسته‌های حسی: ادراکشان به واسطه قوایی است که از حیث وجود ضعیف‌اند و از جهت اکوان ناقص، و آنها (قوا) تعلق به ظواهر و اطراف دارند و ورود به حقیقت شئی ملایم و موافق را ندارند؛ و مدرکات آنها از باب خوردنیها و لمس کردنیها و بوها و رنگها و آنچه شباهت بدینها دارد می‌باشد؛ اما اینکه آنها بیشتراند بدان جهت است که مدرکات قوه عقلی عبارت از تمام اشیاء است و مدرکات قوای حسی عبارت از بعضی آنها است و آنها محسوسات صرف‌اند نه معقولات.

و نیز: تمام محسوسات ملایم و موافق، برای حس لذیذ نیستند، بلکه بعضی از آنها موافق حس‌اند و بعضیشان منافی‌اند - برعکس عقل - برای اینکه هر معقولی موافق آن (عقل) است و کمال ذاتش بدان می‌باشد، و این بدان جهت است که در امور حسی تضاد و دوری - به واسطه نارسائی وجودشان و قبولشان مر نقص و آفت را - واقع می‌شود، اما امور عقلی را میدانی وسیع و گستره‌ای پهناور در وجود است، بدون اینکه تنگی و مزاحمتی باشد؛ اما اینکه آنها (سببها) لذات را لازم تراند این است که صور عقلی را وقتی عقل تعقل می‌کند، بدانها استکمال می‌یابد و ذاتش - همان‌گونه که دانستی - ذات او می‌گردد، بلکه بعضی از آنها پیش از آنکه شعور و آگاهی به ایشان

واقع شود، مقوم به ذات عقل بودند و از این امر به جهت اشتغالشان به غیر او از وی بی‌خبر بودند^۱، و چون آگاهی و شعور پیدا کردند، آن نور و بها و جمال و زیبایی را در ذات خود مشاهده می‌کنند، لذا به ذات خود مبتهج و مسرور - نهایت ابتهاج و سرور - می‌گردند.

چنانکه معلم پیشینیان گوید: داخل در ذات خود و خارج از دیگر اشیا گردیدم، لذا در ذات خودم زیبایی و نور و بها و درخششی دیدم که زبانها از توصیفش ناتوانند؛ بنابراین رسیدن سبب التذاذ به این لذت برنده عقلی، شدیدتر و ورودش بیشتر است، چون هیچ رساننده (و پیونددهنده‌ای نزدیک‌تر) از ذات شئی به ذاتش نمی‌باشد، و این لذت، شبیه بهجت و سروری است که مبدأ اول را به ذات خودش می‌باشد، و نیز شبیه به لذت مقربان به ذات خودشان و ذات مبدئشان.

و معلوم است که لذت فرشتگان روحانی به ادراکات نوریشان، فوق لذت درازگوش است به ادراک صورت جُفت گیری و گاز گرفتن، درحالی که ما این لذات را مادام که به این کالبد تعلق داریم، به وجدان درخواست نداریم، بلکه آنها را از جهت استدلال و برهان می‌دانیم، زیرا از ذات معشوقان عقلی جز به حسب مفهومات کلی ذهنی که بر آنها صدق می‌کند، تصویری نداریم، و مفهوم شئی و ماهیت و معنایش غیر حقیقت وجود و هویت خارجیش می‌باشد، زیرا مفهوم شیرینی، شیرین نیست و ماهیت سلطنت، سلطان نمی‌باشد، ولی برهان و عقل به وجود لذات عقلی می‌خوانند، و شناخت و دانش امور عقلی در نشأه نخستین، منشاء حضور در آخرت است، چون گفتیم: معرفت تخم مشاهده است.

و این بدان جهت است که حجاب بین ما و امور عقلی، یا عدم ادراک آنها است، و این همان جهل است، و یا اشتغال به غیر آنها - مانند بدن و مواد حسّی و قوای منطبع آن - می‌باشد، و نفس به واسطه اکتساب علم به حقایق آنها، بدانها می‌رسد، به گونه‌ای که قوه عقلی آن (نفس) طبعاً آمادگی نزدیک برای قبول صور عقلی آنها را از

۱. برای اینکه قیوم متعال، مقوم وجودی وجود عقل است و (عقل) غافل است، چنانکه گفته‌اند:

در جستن جام جم بسی پیمودم	روزی نه نشتم و دمی نغنودم
ز استاد چو وصف جام جم بشنودم	خود جام جهان نمای عالم بودم «سبزواری»

مبدأ مفارق پیدا می‌کند، در این هنگام که مانع خارجی به واسطه مرگ از بین می‌رود، چون پس از جدایی از بدن، صاحب معرفت را روی گردانیدن از آن سو به سوی بدن و اشتغالش نیست، لذا مجرد معرفت به لذت عقلی سبب رسیدن بدان و لذت بردن از آن - هنگام برطرف شدن مانع یعنی اشتغال به بدن - می‌باشد، که آن نیز به واسطه مرگ برطرف گردیده است.

و این برعکس شعور به محسوسات لذیذ است، چون برای رسیدن به آنها و احساس بدانها کافی نمی‌باشد، یعنی به واسطه حجابهای جسمانی که بین حواس و محسوسات لذیذ آنها می‌باشد، علت در این امر، تنگی وجودشان و ضعف حصولشان و مفقود بودن بعضی از اجزای آنها و غایب بودنشان از بعضی دیگر می‌باشد، بنابراین جسم را نه نزد خودش و نه نزد چیز دیگری هیچ حضوری نمی‌باشد، و همین‌طور جسمانی را که صفات و اعراض بدان قائم‌اند، از این روی اجسام را - از آن روی که اجسام‌اند - حیات و شعوری نمی‌باشد.

اما اجسام زنده، جسم بودنشان عبارت از زنده بودنشان نیست، بلکه حیات آنها به سبب کون و وجود دیگری است که به سبب حیّ بالذات که نفس حیوانی او می‌باشد بر او عارض می‌شود، چون اگر وجود جسم حیات آن بود، باید هر جسمی حیات آن باشد، درحالی که چنین نیست.

اما آنچه که جسم نیست، اگرچه تعلق به جسم داشته باشد، ممتنع و محال نیست که وجودش به عینه حیات او باشد، مانند واجب تعالی و عقول و نفوس فلکی و انسانی و حیوانی، و حیات چیزی که شئی بدان حیّ می‌باشد، غیر نفس وجودش نمی‌باشد، زیرا از محالات است که شئی با این وجود، دارای آن وجود گردد، بلکه حیات شئی، حیّیت و زنده بودن (زندگی) او است، چنانکه نظریه ما در باب وجود این چنین است، و همین‌طور «مضاف» و «این» و اتصال در صورت جسمی و نفسی - در نفس - و نوری در مفارقات، و تقدم و تأخر زمانی در موجودات تجدیدپذیر.

مقصود از بیان این سخن در اینجا آن بود که دانسته شود: وجود جسمانی را مرگ و غفلت و هجران و فراموشی همراه است، خواه این وجود از جانب مُدرک مشتاق باشد و یا در طرف مشتاق‌الیه، چون در آن کمبود حضور و وجدان و یافت است، و به مقدار

تعلق چیز - خواه مُدرک باشد و یا مدرک - حضور، کمتر و ادراک ناقص تر می باشد، زیرا شعور ما به ذات خودمان - هنگامی که بدن را رها کردیم - شدیدتر است، زیرا حضور ما برای خودمان تمام تر و مستحکم تر است، و بیشتر مردمان به جهت استغراقشان به بدن مادّیشان و اشتغالشان بدان، خودشان را فراموش کرده اند، چنانکه خداوند می فرماید: نسوا الله فانسا هم انفسهم، یعنی: خدای را فراموش کردند خداوند هم از خودشان فراموشیشان داد (۱۹ - حشر) و این بدان جهت است که به ذات خودشان - با این علاقه و وابستگی (به بدن) - شعوری ندارند، جز آمیخته با ابدانشان، زیرا اتصال نفس به بدن و ارتباطش با آن، مانند اتصال نور است به سایه و شعله به دود و شخص به عکس - وقتی مقابل با آینه باشد - زیرا ما چیزی را تعقل نمی کنیم - چون بدنی هستیم - مگر آنکه تعقل ما آمیخته با تخیل باشد، و هنگامی که علاقه بین نفس و بدن قطع شد و این آمیزش زایل گشت معقولات، مشاهده می گردد و شعور بدانها حضور و علم، عین می گردد و ادراک، مشاهده عقلی، گویی که لذت بردن از حیات عقلی تمام تر و برتر از هر خیر و سعادت است.

و دانستی که لذیذ حقیقی عبارت از وجود است، به ویژه وجود عقلی، به واسطه خلوص و رهائش از آمیزش با عدم، و به خصوص معشوق حقیقی و کمال اتمّ واجبی، چون او حقیقت وجود است که متضمن و فراگیر تمام جهات وجودی می باشد، پس لذت بردن از او، برترین لذات و بالاترین راحت و آرامشهاست، بلکه خود راحت و آرامشی است که هیچ درد و رنجی با او نیست.

۲

فصل

در چگونگی حصول این سعادت و منشاء پوشیدگی و محجوب بودن نفس از آن

- مادام که در این عالم است -

بدان نفس به این سرور و سعادت - با درکارگیری اعمال و افعالی که پاک کننده نفس و زایل کننده کدورت های آن و پاک سازی آینه قلب از بدیها و پلیدیها به واسطه حرکات فکری و نظرات علمی که محصل صور اشیا و ماهیات آنها می باشند - خواهد رسید، و

چون با حصول معرفت اشیاء در ذاتش استکمال یافت و ذاتش از قوه عقلی هیولانی به عقل بالفعل خارج گردید، نیازش از فعل حواس و درکارگیری بدن و قوای آن قطع می‌شود، ولی بدن و قوای بدن پیوسته در برابرش هستند و او را مشغول داشته و از اتصال تمام و آرامش وصال مانع می‌شوند^۱، و چون اشتغال و توجه به بدن و وسوسه‌های وهم و شوخیهای متخیله برطرف شد، پرده و حجاب برطرف می‌شود و مانع خارجی زایل می‌گردد و اتصال پیوسته می‌شود، چون نفس باقی است و مبدأ فعال هم باقی، و فیض از جانب او داده می‌شود و نفس، آماده و دو حجاب - یعنی داخلی و خارجی - برطرف شده‌اند.

اما حجاب داخلی عبارت از نارسایی و هیولانی بودن نفس و فرورفتنش در بدن و اتحادش بدان می‌باشد، لذا با خروجش از قوه به فعل و دگرگون شدنش، به ذات عقلی خودش بازگشته و از بدن و قوای بدن بی‌نهایت امتیاز پیدا می‌کند.

اما حجاب خارجی عبارت از بدن و حواس بدن است، مانند غلاف و پوششی که در آن آینه براقی باشد، خارج شدن آن آینه از غلاف، به واسطه مرگ می‌باشد، زیرا در آغاز کار به بدن و حواس نیاز است تا به وسیله آنها خیالات درست حاصل آید و نفس از خیالات، معانی مجرد را دریافت کرده و بدانها پی برده و به عالم خود و مبدأ و معاد خویش آگاهی یابد، چون نفس را در آغاز پدید آمدنش، پی بردن به معارف، جز به واسطه حواس امکان نداشت، از این روی گفته‌اند: مَنْ فَقَدَ حَسّاً فَقَدَ عِلْماً، یعنی: هرکس حسّی را از دست دهد، علمی را از دست داده است، بنابراین حسّ در آغاز کار چندان سودمند است و در پایان کار، بازدارنده، مانند طور است برای شکار و صید، و مانند مرکب است برای رسیدن به مقصد که هنگام رسیدن، عین آنچه شرط و کمک بود، وبال و بازدارنده می‌شود.

بدان سعادت هر قوه‌ای در رسیدن بدان چیزی است که مقتضی ذاتش - بدون

۱. مولانا فرموده:

تا بود باقی بقایای وجود	کی شود صاف از کدر جام شهود؟
تا بود پیوند جان و تن به جای	کی شود مقصود کل برقع گشای؟
تا بود قالب غبار چشم جان	کی توان دیدن رخ جانان عیان؟ «سبزواری»

بازدارنده - و حصول کمال آن - بدون آفت - می باشد، و شکی نیست که کمال هر چیزی از باب نوع و جنس آن چیز می باشد، بنابراین کمال شهوت عبارت از حصول خواستهایش، و کمال قوه غضبی عبارت از غلبه و انتقام، و کمال قوه وهم و سعادتش عبارت از امید و آرزو می باشد، و هر حس کننده ای به کیفیت محسوسی که از نوع خودش می باشد احساس دارد، بنابراین قوه لمس را ادراک کیفیت مزاجی معتدلی که متوسط بین اوایل کیفیات چهارگانه است - اعتدال و توسطی نزدیک به اعتدال لامسه و متوسط بودنش - می باشد، و چشائی را ادراک طعم و مزه هایی که مناسبت با مزاج آلت و بدن دارد - مانند شیرینیها و چربیها و غیراینها - می باشد، و بویائی را بوهای خوب و بینائی را انوار و رنگها، و شنوایی را صداهای سازوار و سرودوار، و خیال را تصور صورتهای نیکو، و آنها یا مانند محسوساتی اند که به عالم خیال بر شده اند، و یا حکایات معقولاتی اند که بدان (خیال) فرود آمده اند.

و نفس را به حسب ذات عقلیش، توان رسیدن به عقلیات ناب، و موضوع گردیدنش مر صور الهی و نظام وجود و هیأت کُل را - از حقِ اوّل متعال تا پائین ترین مراتب وجود - هست.

اما کمال نفس^۱ و سعادتش به حسب مشارکت بدن و وقوعش در این عالم و خانه بدن است، پس به واسطه حصول عدالت، به سبب صدور افعالی که هدایت کننده بدن (عدالت و یا سعادت نفس) هستند، وی را حصول می بخشند، و آن اینکه بین اخلاق متضاد - در آنچه می خواهد و نمی خواهد و خشم می گیرد و خشم نمی گیرد - متوسط گردد تا از بدن و قوای بدن انفعال نپذیرد، زیرا متوسط بین اضداد، به منزله خالی از آنها است، زیرا خالی بودن محض و براءت صیرف، از آثار این قواست، و نفس را مادام که در این وجود و کون دنیوی است امکانش نیست، ولی متوسط بین آنها به منزله خالی و رها بودن از آنها است، تا آنکه از آنها انفعال نپذیرد و در مقابل فرمان آنها فروتن نباشد، بلکه برایش هیأتی استعلائی بر قوا حصول پیدا کند و او را خدمتگزار و فرمانبردار و در

۱. عطف بر: و نفس را به حسب ذات عقلیش.... می باشد، یعنی کمال نفس به حسب قوه نظری عبارت از رسیدن به عقلیات ناب است و به حسب عقل عملی، حصول عدالت است که نزد علمای اخلاق معتبر است، و این همان توسطی است که بین آنان مشهور است. «سبزواری»

فرمان دادن و بازداشتن، مطیع باشند، چون فرمانبرداری نفس از بدن و قوای بدن و انفعالش از آنها، موجب شقاوت و دوری از سعادت نفس است، زیرا ارتباطی که بین نفس و بدن است، موجب انفعال هر یک از آن دو از دیگری می‌شود، گاهی بر بدن یورش می‌آورد و مغلوبش می‌سازد - این یاری خداوند و ملکوت او می‌باشد - و دیگر گاه تسلیم بدن شده و از قوای بدنی - به واسطه گمراه ساختن شیطان به وسیله فریب و هم و زینت دادنش مرخواستهای حیوانی را - شکست می‌خورد، و چون تسلیم شدنش مر بدن را مکرر گشت، از بدن، انفعالی قوی پیدا کرده و در وی هیأتی انقیادی همراه با خواری و فروتنی و روشی پست و تباه پدید می‌آید، به طوری که پس از آن آنچه پیش از این از دفع مفاسد و خودداری از آسیب و زیان برایش آسان می‌نمود، بس مشکل می‌شود، و چون سرکوبی بدن مروی را مکرر شد و استعلائیش به خواری تبدیل گشت، در وی هیأتی استعلائی (غیر اولی) پدید می‌آید که آن هیأت، برای نفس آنچه را که پیش از این آسان نبود، آسان می‌سازد.

این قوه استعلائی از آن روی حصول می‌یابد که افعالی را که مادام در بدن است و ناگزیر باید انجام دهد - به گونه توسط که خالی از افراط و تفریط است - انجام دهد، چنانکه هیأت فروتنی و پستی، به واسطه وقوع افعال از نفس - در دو جانب مانند زیاده روی و کوتاهی - حاصل می‌آید، زیرا جانب‌ها و اطراف، مؤثرات اند و وسطها برعکس آنها می‌باشند، چون در حکم «لامؤثر» اند، بنابراین افعال توسط، به منزله ترک افعال بدنی و عدم توجه بدانها می‌باشند، چنانکه آب ولرم (نیم گرم) نه گرم است و نه سرد، و هیأت استعلا و بلندی، از طبع نفس دور نیست، بلکه ملایم طبع نفس، مجرد و تفرّد و یگانگی به ذات خودش می‌باشد، و هیأت انقیادی و فروتنی، گویی که از ذات عقلی نفس دور و غریب است و از ماده‌ای که بدان تعلق دارد (یعنی بدن) برگرفته شده است.

پس سعادت نفس و کمالش همان وجود استقلالیه مجرد، و تصوّر معقولات و علم به حقایق اشیاء - آن گونه که هستند - و مشاهده امور عقلی و ذوات (اشخاص مجرد) نوری است، و این لذات قابل مقایسه با آنچه که حس - از لذات تیره‌ناک و خواستهای مادی فناپذیر و تمایلهای بی‌ارزش - که بدانها دست می‌یازد نیست، و سبب خالی

بودنمان و عدم ادراکمان مر لذت علوم و معارفی را که حاصل کرده‌ایم و سرگرم اداره کالبد و بدن مادی شده‌ایم، مانند سستی و تخدیری است که برای قوه چشائی به واسطه بیماری بولیموس (جوع گاوی) حاصل می‌شود و آن قوه را از لذت مزه‌ها و شیرینیهای که نزدمان موجود است بازمی‌دارد.

پس اگر فرض حصول معارف عقلی که مقتضای طبع قوه عقلی و خاصیتش است بشود و نفس، مستغرق در شغل و تدبیر بدن، و نیز سرگرم بدانچه که حواس وارد می‌سازد نباشد، لذت نفس بدانها، لذتی است که وصف کُنه و حقیقتش قابل ادراک نمی‌باشد، زیرا شوق و سرور عرفا به معارفشان در این لحظه به واسطه عدم ذوق و وجدان تام اشتداد پیدا نمی‌کند - چون لذیذ عبارت از وجود ملایم خارجی است نه مفهوم و یا وجود ذهنی آن - درحالی که اینجا در نزد نفس - از معلومات عقلی - گونه وجود ضعیف ذهنی آنها حاصل است، بلکه ضعف وجود آنها برای نفس، به واسطه ضعف ادراک نفس است مر آنها را؛ یا به واسطه فرورفتنشان در بدن، و یا به سبب ضعف تحصیل نفس مر آنها را، چنانکه با گمان و قیاس غیرمنتج به یقین این امر صورت می‌گیرد، وگرنه آنها را وجوداتی قوی و ظهوراتی شدید و روشن، به حسب نفوسشان می‌باشد.

ولی این معرفت ضعیف از جانب نفس، اگر ضعفش از جهت بدن باشد نه از ضعف تحصیل و عدم براهین و حدود ذاتی، پس از برطرف شدن پرده بدن، منتهی به مشاهده مقربان و مصاحبت قدیسان می‌شود، چون هیچ سعادتى بالاتر از مشاهده آنان نمی‌باشد، زیرا معرفت تام و کامل در این دنیا تخم دانه مشاهده تام است در آخرت - چنانکه گفته آمد - بنابراین این لذت عقلی برای نفس، در این جهان کامل می‌گردد، پس اگر نفس از علوم حقیقی منفک باشد و از رذایل اخلاقی دور و همتش مصروف به متخیلات، بعید نیست که صور لذت بخش موعود (در رستاخیز) را تخیل کند و پس از برطرف شدن بدن، منتهی به مشاهده آنها شود^۱ - چنانکه در خواب که خود

۱. مراد این نیست که تخیل استحکام می‌یابد و منتهی به تمثل می‌شود. وگرنه باید تخیل خوردنیهای لذیذ و جامه‌های فاخر و گرانبها و ازدواجات خوب و نیکو و امثال اینها برای خوشگذرانان دنیایی، در آخرت متمثل شود؛ ساحت عرسخن این محقق متأله قدس سره از امثال این معانی منزّه و دور است - چنانکه به زودی ←

نوعی از مرگ است صورت می‌گیرد - زیرا خواب هم عبارت از ترک بعضی از قوای محرک و حساس نفس است، لذا برایش آنچه که در بهشت از محسوسات توصیف شده متمثل می‌گردد، و این بهشت متوسطان و سعادت صالحان و یاران یمین، و آن بهشت کاملان مقرب است.

خلاصه آنکه بهجت و سرور، تابع مشاهده است و چون مقدار مشاهده کاستی گیرد، مقدار بهجت و سرور، قلت پذیرد، بنابراین حال ما در سعادت که وجودش را می‌دانیم و مشاهده‌اش را تصور نمی‌کنیم همین‌گونه است، ولی می‌دانیم آن هنگامی است که نفس ما در حیات دنیویمان به آسایش رسیده و انس با ذکر الهی پیدا کرده و با یاد صفات علیا و افعال عظمای او و چگونگی ترتیب وجود از جانب حق متعال به شایسته‌ترین نظام و زیباترین ترتیب و انتظام و کمال مستدام، فرحان و مسرور باشد، پس این از جهت مناسبت دلالتی روشن دارد که دست یا بیش بر سعادت و نیکبختی، هنگام فراغت و آسودگی از مشاغل بدنی - به مقدار اهتمامش بدان - می‌باشد، به ویژه اگر مسائل استحکام پذیرفته و علوم و معارف بر وجهی تمام، کامل گردد - چنانکه این کار برای راسخان و استواران در علم واقع می‌گردد - .

بنابراین کمترین مراتب در اکتساب علمی که بدان، انسان سزاوار این سعادت

← روشن خواهد شد و از تحقیقاتش حقیقت این امر آشکار خواهد گردید -

بلکه مراد این است که اعمال صالح و ممارست آنها و ملکاتی که بدانها تخلق پیدا می‌شود و تخیل صور آنها که لازم و مناسب آنها است و در زبان شرع انور آمده که موجوداند. موجب تمثل در آخرت، به صور بی‌مو و زیبا، برای خودشان می‌شود، و حشر همراه با صور زیبا و لذت‌اند می‌باشد؛ و همین‌طور در جانب مظاهر قهر، زیرا حرص حریص و تخیل آزمند مر لوازم و متعلقانش را در دنیا، موجب تمثل افعیان و عقربها در آخرت می‌گردد، و بقیه را بر این قیاس کن: ان الذین یأکلون اموال الیتامی ظلماً انما یأکلون فی بطونهم ناراً.

بنابراین خوردن لذت‌اند از راه حرام در اینجا، تمثل به خوردن آتش پیدا می‌کند، و در خواب هم که نوعی از مرگ است کار همین‌گونه است، زیرا سالهای فراوانی (در خوابی که عزیز مصر دیده بود در تعبیر حضرت یوسف علیه‌السلام) تمثل به گاوهای چاق، و سالهای قحطی تمثل به گاوهای لاغر پیدا کرد و علم، به شیر (خوردنی)، و سرور و خوشحالی تمثل به سبزی و نضارت و امثال اینها؛ خلاصه آنکه: بین هر عمل و تجشمش به صورت آن، مناسبت و لزومی عقلی است که ناچار در آنجا بر حسب آن و تخیلش می‌باشد، و مردمان خوابند چون مردند بیدار می‌شوند (مضمون حدیث نبوی) و به تعبیرات آنچه در این خواب (دنیاوی) دیده‌اند می‌رسند. «سبزواری»

حقیقی - به گونه گمان و تقریب نه به شکل قطعی و یقینی^۱ - می گردد این است که در اینجا علم به مبدأ اعلا و وجودی که سزاوار او و خاص او است پیدا کند^۲ و بداند که علم او به تمام موجودات به گونه ای است که از آن انفعال لازم نمی آید^۳، و قدرتش بر تمام مقدورات به گونه ای است که موجب تغییر و تکثیر در ذات او نمی شود، و عنایتش را به موجودات، خالی از توجه به غیرخودش و بازگشت مقصود و هدفی به ذات اقدسش بداند، و گسترش رحمت و بخشش و دهش و دیگر صفات حقیقی او را به گونه ای بداند که چیزی از آنها بر ذاتش - جز اضافات و نسبت ها - نمی افزاید، زیرا آنها (اضافات) زائداند، اما به شرطی که بداند این اضافات، مانند قدریت و عالمیت و رازقیّت و مبدئیت و غیر اینها، تمامیشان یک اضافه بسیط - در وجود - اند، اگر چه نام هاشان به سبب اختلاف اعتبارات باهم اختلاف دارند، پس همان گونه که تمام صفات حقیقی او بازگشت به وجودی متأكد و استوار دارند، همین طور تمام صفات اضافی او بازگشت به موجودیت تام دارد، چنانکه پیش از این گفته آمد؛ و نیز عقول فعال را (انسان) بداند که عبارت از کلمات تاماتی هستند که نه نابود می شوند و نه فنا می پذیرند و فرشتگان علمی او هستند^۴، و نیز نفوس کلی را که کتابها و فرشتگان عملی او هستند بدانند، و ترتیب نظام را در آغاز و انجام بدانند، و اینکه وجود، از اول تعالی مترتب به عقل است و از عقل به نفوس و از نفوس به طبایع، تا آنکه منتهی به مواد و اجسام می شود و سپس از آنها (اجسام) بر شده و مترتب به معادن و بعداً به نبات و پس از آن به حیوان.... و همین طور مترتب شده تا به درجه عقل مستفاد می رسد و بدانچه از آن آغازیده بود بازگشت پیدا می کند.

۱. زیرا اگر چیزی دیگر مانند مسأله تکلم و سمع و بصر و امثال این دو افزوده شود، و یا به واسطه بازگردانیدن بعضیشان به بعض دیگر کم گردد، به غرض و مقصود، اشکالی وارد نمی سازد. «سبزواری» ۲. یعنی وجود بسیط حقیقی او تمام موجودات است و وحدتش، کثرت در وحدت و وحدت در کثرت است. این امر از برترین مراتب است. «سبزواری» ۳. اما اینکه علم ذاتی او حضوری است و او را علم پیشین به تمام کلیات و جزئیات است، مبتنی بر این امر است که: بسیط حقیقی تمام اشیاء است، و این علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و این از برترین مراتب است نه کمترین آنها. «سبزواری» ۴. اما اینکه بدان اتصال پیدا کرده و اتحاد پیدا می کند، گفته اند: نفس را چون بندها بگسیخت یابد نام عقل، و اینکه در ادراک هر کلی عقلی، اضافه شهودی اتحادی - از دور - است، و آن میقات و میعاد وصال او است، چنانکه معرفت وجود کل، سرتاسر مشاهده وجود حق است و آن، از بالاترین مراتب است. «سبزواری»

هرکس به این معارف رسید، در واقع به پیروزی بزرگی دست یافته است و از سعادت، به مقدار زیادی بهره‌مند و از شقاوتی که منشأش یا روی گردانیدن از تحصیل آن (سعادت) - با توان و استعداد - و انحراف از راه حکمت - با ملکه شوق به کسب علوم - و یا انکار این معلومات همراه با ستیز و دشمنی و خود بزرگ بینی می باشد رهایی یافته است، ولی هر چه بر این مقدار، از حیث کم و کیف افزوده شود، سعادتش کامل تر و تمام تر خواهد بود؛ زیرا من از کسانی که دست اندر کار این علوم و معارف اند کسی را می شناسم^۱ که رسوخش در این صنعت به گونه ای است که از حالات وجود، اموری را می داند که فهمهای تیز و هوشیار از درک آنها کوتاهی می کنند، و همانند آنها (دانستنیها) را در کتابهای پیشینیان و پسینیان - از حکما و علما - نخواهی یافت، سپاس مر خداوند را و ستایش مر او را.

سپس (گویم): دانستی که شرف و سعادت در واقع برای نفس از جهت بخش نظیرش که اصل ذاتش می باشد حاصل می گردد، اما آنچه برایش به حسب بخش عملیش، یعنی از جهت تعلقش به بدن و اضافه و نفسیتش حاصل می شود، نفس را از آن جهت غیظه و آرزویی جز سلامتی و رهایی از رنج و بلا، و پاکی از بدی و پلیدی، و صافی از تیرگی و فرومایگی، و رهایی از شکنجه و دوزخ و عذاب دردناک نمی باشد، و تنها با این امر، موجب شرف حقیقی و ابتهاج عقلی نمی شود، جز آنکه اهل سلامت خانه را - مانند زاهدان و صالحان - نوع دیگری از سعادت است که با حالات آنان مناسبت دارد، چنانکه به زودی به شرح آن باز خواهیم گشت.

۳

فصل

در شقاوتی که به اِزاء سعادت حقیقی می باشد

بدان این شقاوت، نفوس حیوانی و نفوس ساده و نفوس عامی را که در آنها ملکه تشوق به کسب علوم عقلی و کلامی و عشق به برتری جویی و ریاست - مانند بیشتر

۱. مقصودش نفس شریف خودش است و حق هم همین است، زیرا تحقیقات عمیق و ارزشمند او عادل ترین گواه بر آنچه بیان فرموده می باشد. خداوند پاداش کوشش و اهتمامش را بدهاد! آمین. «سزواری»

پیشه‌وران دنیا و عوام و زنان و کودکان - حصول پیدا نکرده است نمی‌باشد، زیرا آنان نیز به نوع دیگری از شقاوت دچاراند، چنانکه آنان را نوع دیگری از سعادت می‌باشد، چون اشقیای دو دسته‌اند:

دسته‌ای: فریقاً حق علیه الضلالة، یعنی: گمراهی بر آنان محقق گشته (۳۰) - اعراف) یعنی بر آنان در ازل محقق و ثابت گشته که اهل ظلمت و اهل دنیا و حجاب کلی‌اند و بر دل‌هایشان از جهت فطرت مَهر شقاوت خورده است^۱، چنانکه می‌فرماید: لاملأن جهنم من الجنة و الناس اجمعین، یعنی: جهنم را از جنیان و آدمیان یکسره لبالب می‌کنم (۱۱۹ - هود) و فرمود: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دل‌ها دارند که با آن فهم نمی‌کنند، چشم‌ها دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌ها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها مانند حیواناتند، بلکه گمراه‌تراند و ایشان همان غفلت زدگانند (۱۷۹ - اعراف).

دسته دیگر منافقان‌اند که در اصل مستعداند و به حسب فطرت و نشأه نخستین پذیرای نور معرفت‌اند، ولی از راه هدایت گمراه شده و دل‌هایشان به زنگار اعمالی که از اکتساب رذایل و ارتکاب معاصی و مباشرت اعمال حیوانی و افعال درندگان و اشتغال به مکرها و حیل‌های شیطانی که انجام داده‌اند پوشیده شده است، به طوری که هیأت ظلمانی و تاریک و ملکات تیره و تار در آنان رسوخ پیدا کرده و بر دل‌هایشان تراکم یافته و نفوسشان به نقش آثار سفسطی (انکار حقایق) و صور جاهلیت و خیالات باطل و اوهام کاذب نقش‌پذیر گردیده است، لذا همین‌طور شکاک و دودل و سرگشته و گمراه

۱. در دو وضع: یکی نشأه علم است، زیرا هر عین ثابتی در علم، درخواست آن چیزی را که درخور حالش است می‌کند، بنابراین شکر، شیرینی را و حنظل، تلخی را و «الف» راستی را و دال، کژی را می‌طلبد و همین‌طور... و دیگر نشأه ماده است، پس ماده جو، صورت جو را می‌طلبد و صورت گندم را نمی‌طلبد، و ماده گنجشگ صورت گنجشگ را می‌طلبد و صورت طاوس را نمی‌طلبد، این طلب و درخواست در ازل هم هست، زیرا ازل، وقت موقوتی و حدّ محدودی نمی‌باشد، بلکه روح دهر و زمان می‌باشد؛ و نیز: هردو طلب از ذات شی است، برای اینکه ماهیت او همان است و ماده‌اش هم جزء آن شی است و با آن شی تباین ندارد، بنابراین خداوند با هیچ چیزی جز آنکه از آن می‌داند عمل نمی‌فرماید. «سبزواری»

و نگونسار که چهره‌هاشان به پشت سرشان برگشته (مضمون آیه شریفه قرآن است)، باقی می‌مانند و اعمالشان باطل و بی‌هوده شده و نفوسشان در اندوه و عذابی دردناک بازمی‌ماند، درحالی که به زنجیرهای علاقه هیولا در ظلمات شهوات دنیا کشیده شده‌اند و قوای ادراک این شهوات و آلات آنها از ایشان سلب گردیده است، کژدم و افعیهای هیأت زشت، آنان را می‌گزند و تا آسمانها و زمین باقی‌اند در آن عذاب، جاودان و پایداراند، چون ندادهنده حقیقت آنان را ندا داد و غفلت ورزی کرده و روی برگردانیدند و گمراهی پیشه ساختند و سرکشی نمودند، لذا خشم و غضب الهی بر آنان فرودآمده و به ایشان در آن جهنم سوزان و شکنجه‌گاه جان گفته می‌شود: و من اعرض عن ذکری فان له معیشتة ضنکاً و نحشرة یوم القیامة اعمی، قال رب لم حشرتنی اعمی و قد کنت بصیراً، قال کذلک اتک آیاتنا فنسیتها و کذلک الیوم تنسی، یعنی: هرکس از یاد من روی‌بگرداند وی را روزگاری سخت خواهد بود و او را روز قیامت کور محشور کنیم، گوید: پروردگارا! چرا مرا که بینا بودم کور محشور کرده‌ای؟ گوید: چنین، آیه‌های ماسوی تو آمد و آنها را فراموش کرده می‌شوی و چنین، امروز فراموش کرده شوی (۱۲۴ تا ۱۲۶ - طه) و از بزرگترین دردهای آنان اینک: انهم عن ربهم لمحجوبون، بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون، یعنی: آن‌روز از قرب پروردگارشان دوراند، بلکه اعمالی که انجام می‌داده‌اند زنگار قلوبشان شده است (۱۴ و ۱۵ - مطفین) و گناهان و نافرمانیهایشان آنان را احاطه کرده و از نشستگان در پائین‌ترین مراتب دوزخ‌اند، پس شکی نیست که این اشقیاء و بدبختان، حالشان از دسته اول بدتر است، نخستین اهل حجاب‌اند و دومین اهل عقاب.

در کتاب الهی اشاره به هر دو دسته باهم، و به تنهایی، مکرر و بسیار آمده است؛ از آن جمله آیاتی که در اوایل سوره بقره آمده است اشاره به دسته اول دارد: ان الذین کفروا سواء علیهم انذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون ختم الله علی قلوبهم و علی سمعهم و علی ابصارهم غشاوة و لهم عذاب عظیم، یعنی: کسانی که به کفر خو کرده‌اند تفاوتشان نکند، بیمشان دهی یا ندهی تصدیق نمی‌کنند، خدا بر دلهاشان مهر زده و بر گوش و چشمهایشان پرده‌ای هست و عذابی شدید دارند (۷ - بقره)، اینان را راهی برای رهائیشان از دوزخ نیست و اینان درواقع همان ملازمان دوزخ و همدمان و اصحاب

آتش - مانند بیشتر از کفر طبعان - می‌باشند که قوه، با ارتکاب معاصی و شهوات محکم و استوار گردیده است: کذلک حقت کلمة ربک علی الذین فسقوا انهم لا يؤمنون، یعنی: بدینسان کلمه پروردگارت بر آن کسان که عصیان کردند محقق گشت که ایمان نمی‌آورند (۳۳ - یونس) و کذلک حقت کلمت ربک علی الذین کفروا انهم اصحاب النار، یعنی: بدینسان کلمه پروردگارت درباره کسانی که کافر بودند محقق گشت که آنان اهل دوزخ‌اند (۶ - غافر) زیرا راه بر آنان بسته شده و درها به رویشان قفل گردیده است، برای اینکه قلب - یعنی قوه عاقله - مشعر الهی است و محل اعلام و آگاهی دادن و الهام، لذا با مهر خوردن بر آن، محجوب و پوشیده گشتند، و حواس - به ویژه گوش و چشم - دو مشعر و دو دروازه بزرگ از دروازه‌های فهم و عبرت‌اند، لذا از این بخشش و دهش - به جهت امتناع معنی آن دو در قلب - محروم ماندند، از این روی آنان را در باطن، راهی برای رسیدن به علوم حقیقی، و در ظاهر، برای رسیدن به علوم رسمی (که به عمل تعلق دارد) نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند، چشمها دارند که با آن نمی‌بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنها مانند حیواناتند، بلکه گمراه‌تراند و ایشان همان غفلت زدگانند (۱۷۹ - اعراف) لذا در زندانهای ظلمات زندانی شدند و عذابشان چه بزرگ است!

اشاره به دسته دوم بیان الهی است که: و من الناس من یقول آمنا باللله و بالیوم الآخر و ما هم بمؤمنین یخادعون الله و الذین آمنوا و ما یخدعون الا انفسهم و ما یشعرون فی قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا و لهم عذاب الیم، یعنی: بعضی از مردمان گویند: به خدا و دنیای دیگر ایمان داریم، ولی ایمان ندارند، خدا و مؤمنان را فریب می‌دهند اما جز خودشان را فریب نمی‌دهند ولی نمی‌فهمند، در دلهاشان نفاق است و خداوند نفاقشان را افزون کند و عذابی دردناک‌تر دارند (۸ تا ۱۰ - بقره) اینان دارای دلهایی بیمار و نفوسی که از کینه و رشک و تکبر و نفاق و دشمنی و نفرت و یاوه‌سرایی و روی و ریا دردناک است دارند، اینان اهل مکر و فریب و نفاق و خیانت و نیرنگ و دشمنی و

حیله و خدعه می‌باشند، و گاهی هم با این مَلَکات پست، آراء و نظریات باطل و اعتقادات تباه همراه می‌باشد، از آن به خدا پناه می‌بریم وقتی با شرارت نفس، سخنانی شرعی و علوم باطنی را حفظ کرده و آنها را اسباب سروری و ریاست - با ادعای ایمانشان به خداوند و روز رستاخیز - قرار دهند، درحالی که در دلهاشان اصلاً نور ایمانی داخل نگردیده است.

این بیماریهای نفسانی، خواه از باب آراء و عقاید فاسد باشد و یا نباشد، تمامشان موجب رنج نفوس و شکنجه دلها می‌باشند، ولی اعتقادات پست و علوم تباه، برای نفوس و دلها، باعث رنج بیشتر و شکنجه شدیدتر می‌باشند، زیرا آنها شراره‌های سوزانی در نفوس معتقدانشان و زبانه‌های شعله‌وری در دلهای آنها می‌باشند، بنابراین دردناکی آنها از درد سوزش این آتش دنیوی بیشتر و شدیدتر است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: نارالله الموقدة التي تطلع علی الاقئدة انها علیهم مؤصدة فی عمد ممددة، یعنی: آتش افروخته خدایی است که فروغش بر دلها مسلط شود، آن آتش که بر آنان بسته (قفل) شده است در ستونهایی دراز می‌باشد (۶ تا ۹ - همزه) چون آنها (بیماریهای نفسانی) با اینکه در نفس خودشان زشت و درد آورند، از آنها دیگر گناهان و بزه‌هایی که موجب عذاب و شکنجه نفوس تا روز رستاخیز است سرچشمه می‌گیرد، بنابراین این دو شقاوت^۱، شقاوت عقلی‌اند، و به‌زودی شرح سعادت و شقاوت حسّی (در بیان تجسم اعمال و تشبّح ملکات به صور مناسب) پس از این - با خواست الهی - خواهد آمد.

خلاصه آنکه: شقاوت اخروی یا به‌حسب آن چیزهایی است که از هیأت بدنی - از معاصی حسّی شهوی و غضبی - برایش حاصل می‌گردد، و یا به‌حسب چیزهایی است که از هیأت نفسانی - مانند حسد و ریا و ستیز با حقیقت و انکار علوم حقیقی و واقعی - حاصل می‌شود.

۱. یعنی شقاوت اهل حجاب که بر دلهاشان مُهر خورده و شقاوت اهل عقاب، به زبانی دیگر: جهل بسیط و جهل مرکب، برای اینکه اولی نیز نقص است و عدم دومی به اعتبار نوعش می‌باشد - اگر اشتغال به معاصی نداشته باشند - و اگر مانند پیش مشتغل به معاصی باشند، قوه با مباشرت معاصی و شهوات قوی و مستحکم می‌گردد و این روشن است. «سبزواری»

بنابراین سبب شقاوتی که از جهت اولی حاصل می‌آید اینکه: این هیأت انقیادی و انفعالات انقهاری (سرسپردگی و مقهوری و مغلوبی) اگر در نفس استوار و مستحکم گردد، نفس را از رسیدن به سعادت اخرویش مانع می‌شود و از درک نعمت‌های اخروی بازش می‌دارد^۱، و آن با این همه نوع بزرگ دیگری از آزار و آسیب را به جهت از دست دادن اشیائی که مألوف او است و بدانها خو گرفته، و وجود ملکه شوقی بدانها، و عدم آنچه که نفس از یاد آنها مشغول گردد، پدید می‌آورد؛ زیرا این هیأت اگرچه در نفس خودشان زشت‌اند و موجب آزار و رنج جوهر نفس و زیان‌رسان به حقیقت آن می‌باشند، ولی روی آوردن نفس به بدن، نفس را از احساس به رسوائی و عیب و زشتی آنها و ضدیتشان با جوهر نفس سرگرم می‌سازد، ولی در آخرت چون این روی آوردن و سرگرم شدن زایل می‌گردد، لازم می‌آید که درد و آزار و آسیب آنها را احساس نماید، چنانکه خداوند می‌فرماید: فکشفنا عنک غطاءک فیصرک الیوم حدید، یعنی: پس پرده‌ات را از تو برداشتیم و امروز دیده‌ات تیزبین است (۲۲ - ق) بنابراین نفس، هنگام برطرف شدن حجاب و مرگ، آزار بزرگی و عذاب شدیدی را متحمل می‌شود، مانند کسی که آفت و بیماری دردناکی را داشته باشد و وی را چیزی از آن (درد) سرگرم سازد، مانند بی‌حسی و یا بیهوشی و یا غیراینها، و چون آن حالت از وی گشت، درد شدید را احساس می‌کند و آزار و آسیب فراوانی می‌کشد؛ ولی چون این هیأت انقیادی با جوهر نفس غرابت و دوری دارند - چنانکه پیش از این هم گفتیم - بنابراین آنچه از اشباح جهنمی که لازمه وی و از وی متفرع و منشعب می‌گردد، بعید نیست که از نفس، در روزگاران دراز - به حسب تفاوت کمی و زیادی بازدارنده‌ها با خواست الهی - زایل گردد، گویی که شریعت حقیقی بدین مطلب اشاره کرده و وارد شده که: ان المؤمن الفاسق لم یخلد فی النار، یعنی: مؤمن گناهکار جاودانه در آتش نمی‌ماند. اما بخش دوم از شقاوت عقلی، بیماری سخت و لا علاج و مَرَضِ دَرْدَنَاقِی است که

۱. نه از آن غبطه بزرگ، مانند اینکه: از پروردگارش محبوب شود. زیرا دانستی که نفس را دیگر ملکه تشوق به تحصیل معارف و استعداد آن نیست تا آنکه شقاوتش به وسیله بازداشتن از آن معارف باشد، بلکه بجای آن بدلی دارد، چنانکه مصنف قدس سره فرمود: - آن ملکه شوق به مألوفات جزئی دنیوی است، لذا با فقدان آنها به شقاوت می‌افتد. «سبزواری»

گریبان آگاهان به علوم و کمال عقلی در دنیا را می‌گیرد و برای شان شوقی بدانها کسب می‌نماید، سپس کوشش و اهتمام در آن را رها کرده تا عقل، بالفعل نوعی اکتساب نماید، لذا قوه هیولانی از آنان مفقود شده و ملکه انحراف و کژی و صور باطل، که مخالف واقع‌اند و عصبیت و جانبداری و ستیزگری حاصل می‌شود؛ این بیماری (جهل مرکب) بیماری لا‌علاجی است که طبیان ارواح از درمان آن عاجز و ناتوان‌اند، زیرا محال، مقدور نیست^۱، و این دردی که از آن پدید آمده، به‌إزاء لذتی است که از مقابل آن پدید آمده است؛ و همان‌طور که آن برتر از هر احساس به ملایم است، همین‌طور این هم قوی‌تر از هر احساس به منافی است - یعنی از جدا شدن اتصال به وسیله آتش و یا منجمد شدن بدن به واسطه زمهریر و یا گردن زدن و قطع عضو - و سبب عدم تصور آن امر برای اهلش در دنیا، همان معنایی است که در عدم وجدان لذتی که برای وی در مقابل آن است بیان داشتیم؛ و همان‌طور که کودکان احساس به لذات و دردهایی که مدرکان (خردمندان) دارند، ندارند و آنان را ریشخند می‌کنند و به چیزهایی که غیرلذیذ است و مدرکان آنها را ناخوش می‌دارند لذت می‌برند، همین‌طور کودکان عقول - یعنی اهل دنیا - آگاهی و شعور بدانچه که صاحبان عقول بالغ - آنان که از ماده و وابستگیهای ماده رهائی یافته‌اند - بدانها شعور و آگاهی دارند، ندارند.

۴

فصل

در سبب خالی بودن بعضی از نفوس از معقولات و حرمان

و بی‌بهره‌گیشان از سعادت اخروی

بدان قوه‌ای که در انسان محل علوم و معارف است، لطیفه‌ای است که تدبیر و اداره تمام جوارح و اعضا را کرده و خدمتگزار همه مشاعر و قوا می‌باشد، و آن لطیفه به حسب ذاتش قابل تمام معارف و علوم می‌باشد، زیرا نسبتش به صور علمی، نسبت

۱. به ویژه جهل مرکب، به جهت ضدیتش با نفس ناطقه که به حسب اصل فطرتش از عالم عصمت و طهارت است و به حسب فطرت دوم (جهل مرکب) شده، مانند کتابی که پراز اشتباه و دروغ است - نزد نقاد وقاد - این کتاب جز به درد پاره کردن و به آتش انداختن - آتشی که بر دلها شعله‌ور می‌گردد - نمی‌خورد. «سبزواری»

آینه است به صور رنگارنگ و دیدنیها، و مانع از آشکار شدن صور علمی برای آن (لطیفه)، یکی از امور پنجگانه است - چنانکه بعضی از دانشمندان بزرگوار در مثال آینه بیان داشته است :-

نخست: نقصان جوهر و ذات آن است، پیش از آنکه نیرو بگیرد - مانند نفس کودک - زیرا برای نفس کودک، به جهت نقصان و بالقوه بودنش، معلومات هویدا و نمایان نمی‌شوند، و این به إزاء نقصان جوهر آینه و ذاتش می‌باشد، مانند جوهر آهن - پیش از آنکه گداخته گردد و شکل پذیرد و صیقل خورد - .

دوم: خبث و رییم جوهر و ظلمت ذاتش می‌باشد، مانند تیرگی و کدورت شهوات و تراکمی که از معاصی فراوان بر چهره نفس پدید می‌آید، زیرا آن چرک و رییم، مانع صفای قلب و پاکی نفس و هویدائیش می‌شود، بنابراین عدم ظهور حقیقت در آن، به مقدار ظلمت و تراکمش می‌باشد، مانند زنگار آینه و پلیدی و تیرگیش که مانع از ظهور صورت در آن می‌باشد، اگر چه از حیث جوهر قوی، و از جهت شکل، کامل و تمام می‌باشد؛ بدان هر حرکت و یا فعلی که از جانب نفس واقع می‌شود، در ذاتش اثری از آن پدید می‌آید، پس اگر شهوی و یا غضبی باشد، به حسب آن حرکت، از کمالی که درباره نفس امکان‌پذیر بود باز می‌دارد، و اگر عقلی باشد، به حسب آن حرکت، در کمالی که شایسته آن است سودمند خواهد بود، در این صورت هر اشتغالی به امر حیوانی دنیوی، مانند نکته و لک سیاهی است بر صفحه آینه، و چون فزونی و تراکم پیدا کرد، آن را تباه می‌سازد و از آنچه برای آن آفریده شده است تغییرش می‌دهد، مانند تراکم گرد و غبار و بخار در آینه که موجب تباهی جوهرش می‌گردد.

سوم: اینکه آینه از جهت صورت مقصود و غایت مطلوب برگشته و انحراف داشته باشد، زیرا نفوس صالحان و مطیعان، اگر چه از تیرگیهای معاصی صاف، و از تاریکیهای مکر و فریب و حيله و غیراینها پاک‌اند، ولی حقیقت در آنها آشکار نمی‌گردد، چون آن نفوس، حقیقت را نمی‌طلبند^۱ و رو سوی مطلوب نمی‌نمایند و از راهی که منتهی به جانب ملکوت می‌گردد انحراف و کزی دارند، یعنی اندیشه و فکرشان را صرف در معارف حقیقی و دقت در آیات ربوبی و ادراک حضرت الهی

۱. بلکه نعمت و ملک او را می‌طلبند، و این خود حجاب از او است... «سبزواری»

نکرده و بلکه همت را صرف اعمال بدنی و عبادات شرعی و اوراد و اذکار وضعی - بدون تفکر و اندیشه در آنها و در هدفی که وضع کننده آنها را وضع کرده است - می‌کنند^۱، از این روی برایشان، جز آنچه همتشان از جواز صورت اعمال و طاعات و دفع مفسدات از قیام و نماز و غیراینها که بدان امور توجه و عنایت دارند - اگرچه متفکر در آنها هم باشند - کشف و آشکار نمی‌گردد، و چون تقییدشان به ترجیح طاعات و برتری حسنات اعمال، مانع از انکشاف و آشکاری حقیقت ناب است، گمانت در صرف همت به شهوات دنیا و علاقه بدانها که چرا مانع از کشف حقیقی می‌گردند چگونه خواهد بود؟ و این امر در مثال آینه‌ای که از جهت صورت به سوی دیگری برگشتگی و انحراف دارد روشن می‌گردد.

چهارم: حجاب مرسل است، زیرا مطیع غالب بر شهوت و متمایل به فکر و کسی که همتش صرف تحصیل علم است، ممکن است برایش حقیقت مطلوبش که قصدش را دارد آشکار نشود، چون از آن (مطلوب)، به واسطه اعتقادی که مقبول مردمان است و از آغاز کودکی به گونه تقلید و خویش باوری با او بوده، پوشیده و محجوب است، چون آن، بین او و بین حقیقت واقعی حایل می‌باشد و مانع از این است که در قلبش، خلاف آنچه که با تقلید فراگرفته است کشف و آشکار گردد؛ این نیز حجابی بزرگ است که بیشتر از متکلمان و متعصبان مذاهب و بلکه بیشتر از منسوبان به علم و صلاح، بدان محجوب‌اند، زیرا آنان محجوب به اعتقاداتی تقلیدی‌اند که در نفوسشان رسوخ کرده و در دل‌هایشان استحکام پذیرفته و در نتیجه حجابی بین آنان و بین درک حقایق گردیده است، و این در مثال ما، حجاب مرسل بین آینه و صورت می‌باشد.

پنجم: جهل به جهتی است که از آن جهت، شعور به مطلوب و آگاهی بر مقصود

۱. مانند اینکه هدف از نماز، اتصال معنوی و قرب حقیقی است، چنانکه وارد شده: الصلوة معراج المؤمن، و از روزه تصفیه قلب است برای درک فیض، چنانکه وارد شده: الجوع سحاب يمطر الحكمة، بلکه تخلق به اخلاق صمدی است که خوراک ندارد، و از زکات تحصیل بخشش و جود، و بلکه تخلق به اخلاق وهاب رزاق که قاضی الحاجات است می‌باشد، و از حج، تجرید و تفرید تام است، چنانکه وارد شده: الحج رهبانة هذه الامة، و این مجملی از اهداف حقیقی بود، و تفصیل اینها و تفصیل اهداف ارکان و عوارض اینها نیاز به بسط در مقام دارد. «سبزواری»

حقیقی واقع می‌شود، زیرا طالب علم را این امکان نیست که علم به مطلوب را از هر راهی که می‌خواهد تحصیل کند، بلکه به واسطه تذکر معلوم و مقدماتی است که با مطلوبش مناسبت دارد، و چون آنها را متذکر گشت و در نفسش به ترتیب مخصوصی که میان دانشمندان صاحب نظر و قدر و منزلت معین است ترتیب داد، در آن صورت بر «جهت» آگاهی پیدا کرده و در نتیجه حقیقت مطلوب برایش متجلی و آشکار می‌گردد، زیرا علوم مطلوب، که بدانها سعادت اخروی حاصل می‌گردد، فطری نیستند و جز با دام علمی که نخست حاصل شده است صید نمی‌شوند، بلکه هر علمی غیر اولی جز به واسطه دو علم پیشین که باهم به گونه‌ای مخصوص ائتلاف و ازدواج یافته باشند حاصل نمی‌گردد، لذا از ازدواج آن دو، علم سومی حاصل می‌آید، بر مثال آنچه که از نتیجه ازدواج نر و ماده حاصل می‌آید، زیرا هر ممکن معلولی را علتی مخصوص است و امکان حصول چیزی از علتها و سببها، جز از راه سبب و علت آن (معلول) حاصل نمی‌شود، علم بدانها هم همین طور است، یعنی جز از جهت علم به سببها و علتها آنها حصول نمی‌یابد، بنابراین جهل به اصول معارف و به چگونگی ترتیب و ازدواج آنها، مانع از علم به آنها می‌باشد؛ مثالش در آینه، عبارت است از عدم برابری با آنها - به جهتی که در آن صورت دیده شونده می‌باشد - لذا صورتهای بسیاری هست که برابر با جهتی که آینه در آن جهت است نمی‌باشند؛ بلکه مثالش اینک: انسان وقتی می‌خواهد پشت سرش را در آینه مشاهده کند، نیازمند به دو آینه است که یکی را پشت سر بگیرد و دیگری را در مقابل آن - به گونه‌ای که آن را ببیند و مناسبت مخصوص بین وضع دو آینه را مراعات کند - تا آنکه صورت پشتی در آینه مقابل پشت سر نقش گردد و سپس صورت آن آینه در آینه دیگر نقش شود تا آنکه دیده، صورت پشت سر را ادراک و مشاهده نماید، در صید علوم هم همین گونه، راههای عجیب و شگفتی است و در آنها انتقالات شگفت‌انگیزتر از آنچه در آینه گفته شد می‌باشد، و بر روی زمین کم کسی است که راه رسیدن بدانها را بداند.

اینها سببهایی هستند که نفس ناطقه را مانع از معرفت حقایق امور می‌شوند، وگرنه هر نفسی به حسب فطرت نخستینش این صلاحیت را دارد که حقایق اشیاء را بداند، زیرا آن یک امر ربانی شریف است که فارق و جداکننده دیگر جواهر این عالم - به این

خاصیت - می باشد؛ و آنچه از رسول خدا صلی الله علیه و آله رسیده که: لولا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء، یعنی: اگر نبود که اهریمنان گرداگرد دلهای فرزند آدم را فراگرفته اند، هر آینه ملکوت آسمان را آشکار مشاهده می کردند، اشاره به این قابلیت و این حجاب های حایل بین نفوس انسانی و عالم ملکوت دارد، و چون این حجابها و موانع از قلب انسان که همان نفس ناطقه اش هست برطرف گردد، در آن، صورت ملک و ملکوت و هیأت وجود - آن گونه که هست - متجلی می گردد، در آن هنگام ذاتش را در بهشتی مشاهده می کند که پهنایش پهنه آسمانها و زمین می باشد، بلکه در ذاتش بهشتی می بیند که پهنایش فراخ تر از پهنه آسمانها و زمین است، چون آن دو، عبارت از عالم ملک و شهادت اند و محدود می باشند.

اما عالم ملکوت و حقایق عقلی که پوشیده های پنهان از مشاهده حواس اند و اختصاص به ادراک بصیرت دارند، پایانی و محدودیتی ندارند، و تمام عالم ملک و ملکوت اگر یکباره اعتبار شود، به نام حضرت ربوبیت نامیده می شود، چون خداوند به تمام موجودات احاطه دارد، برای اینکه در وجود، جز ذات و افعال الهی نیست، و مملکتش از افعالش است، پس آنچه از آن برای قلب متجلی و آشکار می گردد - نزد گروهی - به عینه همان بهشت است^۱، و همو سبب استحقاق بهشت - نزد گروهی دیگر - می باشد، و فراخی مملکت به مقدار وسعت معرفت و به مقدار آنچه برای انسان از خداوند و صفات و افعالش متجلی و آشکار می شود است، و مراد از طاعات و اعمال جوارح و اعضا، تمامی برای تصفیه قلب و پاکی نفس و جلا و صیقل دادن آن، به واسطه اصلاح جزء عملی آن می باشد: قد افلح من زکاهها و قد خاب من دسآها، یعنی: هر که جان مصفا کرد رستکار شد و هر که آن را بیالود زیانکار گشت (۹ و ۱۰ - شمس)، و نفس پاکی و صفا و صیقل، در واقع کمال نیستند، چون امر عدمی اند و اعدام، از کمالات نمی باشند، بلکه مراد از آن حصول انوار ایمان است، یعنی اشراق و تابش نور معرفت به خداوند و افعال و کتابها و رسولان وی و روز رستاخیز، و این مراد از بیان الهی است که: فمن یردالله ان یهدیه یشرح صدره للاسلام، فهو علی نور من

۱. یعنی بهشت ذات و بهشت صفات و بهشت افعال ابداعی و انشائی. «م»

ربه، یعنی: هرکس را خداوند بخواهد هدایت کند سینه او را برای اسلام آوردن بگشاید (۱۲۵ - انعام و ۲۲ - زمر) فهو علی نور من ربه، یعنی: پس او قرین نوری از جانب پروردگار خویش است (۲۲ - زمر) بنابراین شرح صدر و گشودن سینه، غایت حکمت عملی است، و نور، غایت حکمت نظری، بنابراین حکیم الهی کسی است که جامع هردو باشد، و او مؤمن حقیقی - به زبان شریعت - می باشد، و این همان پیروزی بزرگ است.

۵

فصل

در چگونگی حصول عقل فعال در نفوس ما

بدان عقل فعال را وجودی در نفس خودش است و وجودی در نفوس ما، زیرا کمال نفس و تمام وجود و صورت و غایتش، عبارت از وجود عقل فعال است برای وی، و اتصالش بدو و اتحادش با او، چون هر چه که از راه اتحاد راهی به سوی آن نباشد^۱، غایت وجود آن شئی نمی باشد، و هر چه که در زمانی طبعاً غایت شئی است، شأنش آن است که در زمان دیگر صورت آن گردد - مگر به واسطه منع و بازداشت بازدارنده ای که راه را برای رسیدن قطع کرده باشد؛ گویا ما تحقیق این اتحاد را در مبحث علم کلی - هنگام بحثمان از احوال عقل و معقول - روشن ساختیم، روشن ساختنی که اهل عرفان و صاحبان ذوق و وجدان را کافی و بسنده باشد، اگر چه ستیزگران و مجادله گران و گستاخان را بهره ای نمی رساند.

پس هرکس برایش مشکل است که بپذیرد یک چیز، چگونه فاعل متقدم بر وجود

۱. یعنی رسیدن به غایت به گونه اتصال اضافی نیست بلکه به شکل اتحاد و تحول است. یعنی غایت پذیر تحول و انقلاب به غایت پیدا می کند، این مبتنی بر جواز تبدل ذاتی بر اتصال حقیقی و حرکت جوهری می باشد. و همان طور که مصنف قدس سره گفته: عقل فعال را وجودی نفسی و وجودی رابطی است و نفس ناطقه قدسیه به وجود رابطی او اتحاد پیدا می کند، بنابراین اشکالات ابن سینا بر او وارد نیست؛ بنابراین همان طور که وجود عقل فعال تمام وجودات است. همین طور وجودات عقول فعال، تمام وجودات مادونشان اند. و چنانکه وحدت عقل فعال وحدت حق حقیقی است همچنین وحدت آنها هم وحدت حق ظلی است نه عددی؛ خلاصه آنکه اضافه اش به نفس از جهت زمان متأخر است و از حیث ذات آنها متقدم بر آنها است.... «سبزواری»

شئی (عقل فعال) و غایت متأخر از او، و مترتب بر شئی - ترتیبی ذاتی - پس از مراتب استکمالات و ترقیاتش در وجود می‌باشد، باید بازگشته و بدانچه ما تحقیق و ثابت کرده‌ایم نظر کند و راهی را که ما پیمودیم بپیماید، چون ما بر آن طریق به نیروی برهان و کشف عیانی پی بردیم که مبدأ اعلا به جهت گسترش وجود منبسطش و نیروی وحدت جامعش و شدت نوریت ساطعش و تمام هویتش که همه هویات از او برخاسته و عینش، که اعیان موجودات از وی روان گردیده است، دارای اولیّت است و آخریّت، بنابراین وجود تامّ او که فاعل اثبات است، همو غایت و کمال آنها است، پس او اصل درخت وجود و میوه و ثمره آن است، زیرا وحدت او مانند دیگر وحداتی که با تکرارشان اعداد حصول پیدا می‌کنند نیست، پس وحدتش را ثانی و دومی نمی‌باشد، همچنان که وجودش را مثلی نیست، بلکه احدیت ناب او جامع تمام کثرات و ساری در تمام وحدات و نور وجودش، نافذ در همه هویات می‌باشد، چنانکه امیر مؤمنان علی علیه‌السلام فرمود: مع کل شئی لا بمقارنه و غیر کل شئی لا بمزائله، یعنی: با هر موجودی هست - نه به گونه قرین و همنشین - و غیر هر چیزی است - ولی نه به شکل جدا و دور بودن - بنابراین وجود ابتدائیش را وجود انتهائیش دفع نمی‌کند، موجودات در آغاز از او فرود آمدند و در انجام، اثبات به سوی او بر می‌شوند.

حال وجودات انوار قیومی و صور مفارق الهی نیز بر این متوال است، زیرا وجودات عقول فعال، سایه وجود او هستند و وحدت‌هاشان مانند وحدت وی است، در این صورت گسترش و جمعیت آنها، نمونه گسترش و جمعیت او است، چون آنها وسایط صدور اشیا از حق متعال، و وسایل بازگشت موجودات به سوی اویند، پس آنها را اولیّت، به سبب اولیّت او است و آخریّت، به واسطه آخریّت او، همچنان که آنها موجود به وجود اویند - نه به ایجاد او - و باقی به بقای اویند - نه به ابقای او - چون آنها همان‌گونه که دانستی، به منزله اشعه نور او و لوازم هویت وی‌اند.

سپس (گوییم): نظر در عقل فعال - از حیث وجودش در نفس خودش - غیر از نظر در آن است از حیث حصولش برای نفوس ما، پس نظر در آن از حیثیت نخستین، بیانش در بخش ربوبیات گفته آمد، زیرا وجودش در نفس خودش، با برهان ثابت گردیده است، بنابراین اکنون نظر در آن، جز از آن حیثی که برای نفس

انسانی کمال و تمام است نمی‌باشد.

برهان بر وجودش در نفس اینکه: نفس، در آغاز کار اگرچه نفس بالفعل است، ولی عقل بالقوه است، و این شأن را دارد که از راه تصور معقولات و پی بردن به دومیات - پس از اولیات - عقل بالفعلی گردد، به طوری که صور معلومات را هرگاه که بخواهد حاضر سازد، یعنی برایش مَلَکَةُ استحضار صور عقلی - بدون دشواری کسب دوباره - حصول می‌یابد و ذاتش از عقل بالقوه به عقل بالفعل خارج می‌گردد، و هرچه از مرز قوه و استعداد به مرز فعل خارج می‌شود، ناگزیر از امری است که وی را از آن (قوه) به این (فعل) خارج گرداند، و آن اگر امری غیر عقلی مانند جسم و یا قوه جسمانی باشد، لازم می‌آید موجود پستی علت سود بخش موجود اشرف و برتر باشد، و غیر عقل، عقل را به غیر خودش بخشد و این محال است؛ و اگر عقل باشد، خالی از این نیست که در اصل فطرت عقل بوده است و این همان مطلوب است، و اگر این‌گونه نباشد، ناگزیر نیازمند به امری است که وی را از قوه به فعل خارج کرده و عقل بالفعلی قرارش دهد، در این صورت سخن را بدان (امر) باز می‌گردانیم تا آنکه دور و یا تسلسل پیش می‌آید و یا اینکه منتهی به مطلوب می‌گردد؛ بنابراین وجود عقل، که از آمیزش با قوه و نقص استعدادی مبراست ثابت می‌شود.

از راه دیگر: نفس انسانی گاهی معلوماتی را که اکتساب کرده است نزدش حاضر نبوده و مدرک آنها نمی‌باشد، ولی قوه بازگردانیدن و یادآوردن را دارد، پس آنها مخزون و پنهان‌اند؛ از طرفی نفس، قوه ادراک و قوه حفظ - هردو - را دارد، درحالی که این دو باهم متغایراند، زیرا حافظ، فاعل است و مدرک، قابل، لذا اتحادشان ممتنع و محال است، و شکی نیست که مدرک قابل، همان نفس است، پس حافظ فاعل هم جوهری است که از حیث وجود، از وی برتر می‌باشد، و این‌گونه از وجود، عقل فعال است، و روشن است که وی جسمی از اجسام و قوه در جسم نمی‌باشد، زیرا چیزی از آن دو، نه معقول بالفعل‌اند و نه عاقل بالفعل، پس چگونه سبب، برای آنچه نه جسم است و نه در جسم می‌باشد؟ درحالی که سخن در وجود سببی است که نفس بدان، عقل بالفعل می‌گردد. اما معقول از جسم، صورتی عقلی است و بر آن، معنی جسم - به حمل شایع صناعی - حمل نمی‌گردد، پس به سبب جسم، جسمی معقول نمی‌گردد، چه رسد به

چیزی که اصلاً جسم نیست، یعنی اموری که نه داخل در مکان‌اند و نه منطبق در دارای وضع و مکان، تا آنکه جسم و یا صورتی در جسم با آنها مجاور و یا برابر شده و در آنها اثر گذارد، چون پیش از این گفته آمد که تأثیر اجسام و جسمانیات در اشیاء، با مشارکت اوضاع مکانی صورت می‌گیرد، زیرا قرب وضعی و اتصال مقداری در جسمانیات، به ازاء قرب معنوی و ارتباط عقلی روحانی در قبول اثر و طلب فیض می‌باشد.

اما اول تعالی اگر چه فیاض مطلق و بخشنده حقیقی بر هر قابل فیض وجود است، ولی در هر نوعی از انواع موجودات، ناگزیر از واسطه‌ای است که مناسبت با آن (نوع) - از صور مجرد و جواهر عقلی - داشته باشد، و آنها فرشتگان مقرب الهی‌اند که پیشینیان بدانها ارباب انواع می‌گفتند و افلاطونیان، مثل افلاطونی و صور الهی، چون آنها علوم تفصیلی اویند که به واسطه آنها اشیاء خارجی صادر می‌گردد؛ و شکی نیست سزاوارترین و شایسته‌ترینشان که عنایت به تکمیل نفوس انسانی دارد، پدر قدسی و مثال عقلیشان است که در زبان شریعت به نام جبرئیل و روح القدس نامیده شده و در کیش فارسیان بدو روان بخش گفته شده است.

در بسیاری از آیات قرآنی تصریح شده که این معارفی که در مردمان و پیامبران الهی است، به واسطه تعلیم فرشته و الهام او حاصل می‌شود، مانند بیان الهی که: «عَلِّمَهُ شَدِيدَ الْقُوَى، یعنی: او را شدیدالقوایی تعلیم داد (۵ - نجم) و باز فرموده: قال نبأنی العَلِیمُ الخَبِیر، یعنی: گفت دانای رازدان به من خبر داد^۱ (۳ - تحریم) و چگونگی واسطه بودن این فرشته مقرب عقلانی در استکمالات علمی ما اینکه: متخیلات محسوس وقتی در قوه خیال ما حصول پیدا کردند، از آنها از جهت مشارکات و

۱. مراد از شدیدالقوی: علی بن ابراهیم قمی از حضرت هادی علیه السلام نقل می‌کند که فرمود: شدیدالقوا خداوند است، و همین طور علیم خبیر هم خداوند است. «م»
متأله سبزواری گوید: مبتنی بر این است که مراد از علیم خبیر فرشته و یا خداوند به واسطه فرشته باشد، ولی در آیه چیزی که تصریح بدان داشته باشد نیست، پس دلالتش از جهت نص نمی‌باشد، بلکه دلالتش بر مطلوب به ضمیمه است - اگر ربط حادث به قدیم با واسطه باشد - و طریقه عرفا این است که اسماء حسناى الهی را ارباب انواع می‌دانند و در آیه، بر آن دلالت است، و بر اولی، اسناد آگاهانیدن به علیم خبیر است، چون وسایط، مجالی علم الهی‌اند، چنانکه می‌فرماید: اتقوا الله و یعلمکم الله. سبزواری»

مباینات، معانی کلی حاصل می‌آید، ولی آنها در آغاز کار از حیث وجود مبهم و از جهت کون ضعیف‌اند، مانند صور دیدنی که در جای تاریکی واقع‌اند، و چون استعداد نفس کامل گشت و صلاحیتش به واسطه تصفیه و پاکی از تیره‌گیها و تکرار ادراکات و حرکات فکری محکم و استوار گشت، نور عقل فعال بر آن (نفس) و بر مدرکات وهمی و صور خیالی وی اشراق و تابش می‌نماید و نفس را، عقلی بالفعل قرار می‌دهد و مدرکات و متخیلات وی را معقولاتی بالفعل می‌کند.

فعل عقل فعال در نفس و صور متخیل او که نزدش واقع‌اند، مانند فعل خورشید است در چشم سالم و آنچه نزد آن (چشم) از صور جسمانی که هنگام تابش آن (نور) بر دیده و دیده شونده‌های آن که در برابرش واقع‌اند می‌باشد، بنابراین خورشید، مثال عقل فعال است و قوه بینایی در دیده، مثال قوه بینش و بصیرت است در نفس، و صور خارجی که در رزاء آن هستند مانند صور متخیله‌اند که در نزد نفس واقع می‌باشند.

پس همان‌گونه که پیش از تابش خورشید - در تاریکی - دیده، دیده بالقوه بود و دیدنیها هم دیدنیهای بالقوه، و چون خورشید طلوع کرد و بر آنها تابید، قوه بینایی، بیننده و بینای بالفعل گردید و اشیاء رنگارنگی که در مقابلش بود، دیده شونده و دیدنیهایی بالفعل گردید؛ همین‌طور هرگاه که بر نفس، این نور قدسی طلوع کرد و پرتوش بر او و بر مدرکات خیالیش تابید، قوه نفسانی، عقل و عاقل بالفعل می‌گردد و متخیلات، معقولات بالفعل، و قوه عقلی بین به دست آورده‌هایی که حاصل کرده است - یعنی بین ذاتی آنها از عرضیشان و حقایق آنها از رقایقشان (ولو احقشان) و اصول آنها از فروعشان - امتیاز می‌گذارد و آنها را مجرد و رهای از اعداد و افراد، اخذ و اعتبار می‌کند، در این هنگام انسان، انسانی عقلی می‌گردد، چون جزئیت و تنگی وجودش به سبب قطع تعلقات و قیود و بندها باطل گردیده است.

و چون این نوری که صورت عقلی او است اشتداد پیدا کند، با روح کلی انسانی که به نام روح القدس و عقل فعال و مبدأ فاعلی نامیده می‌شود و گستره وجود و فراختای هویتش به گونه‌ای است که نسبتش به تمام اشخاص و اعداد و امثال بشری یک نسبت است، اتحاد پیدا می‌کند، چنانکه شأن کلی که محمول، به حسب مفهوم و معنی بر آن

صادق است، این گونه می‌باشد، جز آنکه مفهوم، برای افراد عنوان است^۱، ولی این مبدأ فاعلی، حقیقت آنها و حامل و حافظ آنها می‌باشد، و همین طور طبایع کلی، عنوانهایی برای اشخاص نوری و هویات عقلی و فرشتگان قدسی و ارباب انواع طبیعی می‌باشند.

خلاصه آنکه: هرگاه نفس، عقل گردد، محسوساتش معقولات بالفعل^۲ - و نیز عاقلات - می‌گردد، زیرا طبق نظریه ما گفته آمد که: هر معقول بالفعلی، عاقل بالفعل است.

۶

فصل

در بیان مقداری از حالات این فرشته روحانی که نزد عرفا به نام عنقاء

- به گونه رمز و اشاره - نامیده می‌شود

عنقاء (سیمرغ) نزد عارفان ثابت و محقق است و در وجودش شکی ندارند، چنانکه در بیضاء شکی ندارند و آن پرنده‌ای قدسی است که مکانش کوه قاف است و صدایش خفتگان در خوابگاه ظلمات را بیدار می‌کند و ندایش غافلان و بی‌خبران از آیات را آگاهی می‌بخشد و فریادش به گوش فرو افتادگان در پرتگاه نادانی و سرگشتگان در بیابان ظلمانی را که در عالم هیولا و درّه تاریک و دهکده‌ای که اهالیش ستمکارانند، می‌رسد، ولی کسی که این صدا را بشنود و گوش به ندایش بدهد و فریادش را بشناسد، اندک است، زیرا بیشتر از مردمان از شنیدن (ندای حقیقت) گرانند و از آیات و نشانه‌های پروردگارشان روی گردانند: صم بکم عمی فهم لا یعقلون، یعنی: کر و لال و کوراند و تعقل نمی‌کنند (۱۷۱ - بقره) او با تمام خلایق است و خلایق با او نیستند؛ چه نیکو گفته‌اند:

۱. یعنی طبیعت مبهمه، به جهت نهایت ابهام و فقدانش. حمل بر آنها می‌شود. و این مبدأ فاعلی به جهت گستره وجود و کمال وجدانش، حامل و حاوی آنها است، پس وی را کثرت در وحدت است، و آنها را وحدت در کثرت است و آن توحید کثیر (یکی کردن بسیار) و این تکثیر واحد است. «سبزواری» ۲. زیرا وجود معقولات، وجود نفس عاقله است، و دانستی که مراد از اتحاد، اتحاد مفهوم معقول با مفهوم نفس نیست، بلکه وجودش وجود آن است و وجود آن، حیات و عقل و عاقل و معقول می‌باشد. «سبزواری»

با مائی و با مانه‌ای جائی از آن تنها نه‌ای

هرکس بیماری استسقاء و یا سوداء (مالیخولیا و جنون) داشته باشد، به سایه (و الهام) او بیماری استسقاییش بهبود و مرض مالیخولیایش به شنیدن صدای او شفا می‌یابد، بلکه بیماریهای گوناگون و علّت‌های بیماری‌زا تمامشان، به خاصیت بالها و پرهایش زایل می‌گردند^۱ - جز یک بیماری مُهلک - و آن جهل راسخ است که با عناد و ستیز ترکیب یافته باشد، و او را پرواز به بالا و پائین و نشیب و فراز است - بدون حرکت و انتقال^۲ - و او را رفت و آمد - بدون تجدد حال و ارتحال - می‌باشد، و نزدیکی و دوری - بدون مسافت و بدون مکان و بدون تغییر و زمان - بدو است، از او رنگها، در رنگین‌ها ظاهر می‌گردد، درحالی که خودش رنگی ندارد، و کار در باب مزه‌ها و بوها هم همین‌طور است، هرکس زبان او را فهمید، زبان تمام پرندگان را می‌فهمد و تمام حقایق و اسرار را می‌داند^۳، آشیانه‌اش مشرق است و از او، ذره‌ای در مغرب خالی نیست، همگان بدو سرگرم‌اند و او از همه فارغ است، مکانها از او پُراند و او خالی از مکان است، علوم و صنایع از صدای او استخراج می‌گردد و نغمه‌های لذت بخش و آهنگهای شگرف و سازها و موسیقی‌های طرب‌انگیز و غیراینها، از اصول (پره‌ای) این پرنده‌ای که ذات شریف و نام مبارکی دارد استنباط و دریافت می‌شود.

چون ندیدی شبی سلیمان را تو چه دانی زبان مرغان را

هرکس در پناه پر او باشد^۴، در آتش می‌رود - بدون آنکه بسوزد - و از آب گذر

۱. یعنی خواص قوا و طبایع که به منزله بال‌ها هستند، چون او مبدأ صور نوعی که در عناصر و عنصری‌هاست می‌باشد. «سبزواری» ۲. این وجود رابطنی او است مرعقول را، و یا بالا رفتن عقول و پائین آمدنشان - در ادراکشان مرکلیات را و اتصالشان بدو - به سوی او است. «سبزواری» ۳. یعنی معارف و علوم او را فهمید. علوم تمام علمای بالله را فهمیده است، چون تمامی در علومشان متصل بدویند، پس عقاید همه اهل حقیقت یکی است، از این‌روی امام (ع) دانای به تمام لغات و زبان پرندگان آسمانی می‌باشد. «سبزواری» ۴. یعنی آتش طبیعت، و از آب - یعنی دریای مسجور (آتش) - تعبیر به دنیا می‌کند، این حال عنقاء است، اما سیمرغی که پادشاه پرندگان آسمانی است، او عقل کلی و یا وجود منبسط است که نور الهی است، شیخ فریدالدین عطار در این باره گوید:

ابتدای کار سیمرغ ای عجب	جلوه‌گر بگذشت در چین نیم شب
در میان چین فتاد از وی پری	لاجرم پر شور شد هر کشوری
هر کسی نقشی از آن پر بر گرفت	هرکه دید آن نقش شوری درگرفت
این همه آثار صنع از فراو است	جمله نقشی از نقوش پزاو است ←

می‌کند - بدون آنکه غرق شود - بلکه استکمال تمام خلایق، با انواع کمالاتشان، و رسیدن سالکان به حاجات و نیازهایشان، با یاری این پرنده قدسی می‌باشد.

۷

فصل

در بیان سعادت و شقاوت حسی اخروی - نه سعادت و شقاوت عقلی حقیقی -

نفوس جاهلی که دارای جهل بسیط اند - نه جهلی که با حقیقت ضدیت دارد - اگر هیولانی محض اند و برایشان هیأتی عقلی و علم اولی پدید نیامده است، در باقی بودن آن نفوس، بین فلاسفه اختلاف و تردّد است، از اسکندر افرویدیسی که از شاگردان خوب معلم مشائیان (ارسطو) بوده نقل شده که قائل به عدم و فساد آنها است، ابن سینا نیز در بعضی از رسایلش که به نام مجالس سبعة است تمایل به این نظریه دارد.

ما پیش از این اشاره کردیم که اگر نشأء آخرت منحصر در نشأء عقلی باشد، باید اعتقاد به بطلان این نفوس ساده، لازم و ناگزیر باشد، چون وجود هر چیزی در هر نشأء و عالمی، به صورتش است نه به هیولایش؛ و دانستی که پس از این نشأء تعلقی متجدد کاین فاسد، دو عالم صوری مستقل و باقی است که نابودی بر آن دو عالم راه ندارد: یکی عالم معقولات است و دیگری عالم محسوسات خالص که اصلاً ماده ندارند و جز نفس، حافظ و نگاهبانی آنها را نمی‌باشد، و چون وجودشان وجود ادراکی است و آن، عین محسوسیت آنها است، و محسوس از آن روی که محسوس است، وجودش به عینه

← گر نگشتی نقش پزاو عیان این همه غوغا نبودی در میان

آن پر اکنون در نگارستان چینست اطلبوا العلم ولو بالصین ازینست

مرادش از پرنده‌ای که در چین جلوه کرده است، عقل کلی است و از چین، نفس کلی فلکی است که دورترین کشور مشرق عالم ملکوت است، و مرادش از شب، زنجیره نزولی است که حقیقت شب قدر می‌باشد، و مرادش از پری که از او در چین افتاد، عکس و سایه او است، و مراد از کشور، افلاک گردنده است و مراد از نقشی که هرکس از آن بر گرفت، عقل جرئی است؛ اما آنجا که گفته:

هست ما را پادشاهی بی‌خلاف در پس کوهی که هست آن کوه قاف

نام آن سیمرخ و سلطان طیور او به ما نزدیک و ما زو دور دور

این در وجود منبسط ظاهر و آشکار است. «سزواری»

وجودش برای جوهر حاسّ - که همان نفس است - می‌باشد، بنابراین نفس، همان حافظ و باقی نگهدارنده صور حسی در آنجا - بدون ماده - می‌باشد، چنانکه عقل، همان حافظ و باقی نگهدارنده نفس - بدون حامل و یا بدن - می‌باشد، پس موجودات این عالم را نیازی جز به واسطه اسباب فاعله و جهاتشان (مَلَکات نیکو و پست نفس) - نه اسباب قابله و قوا و استعدادات - نمی‌باشد، در این صورت این نفس، پس از بدن باقی مانده و هیأت بدنی و پستی‌های نفسانی در آن رسوخ ندارد تا آنکه بدانها آزار بیند و به سبب منافات و ضدیتشان با جوهر نفس - از حیث فطرت و سرشت اصلی نورانی - از آنها در رنج و عذاب باشد؛ و نیز امکان ندارد که معطل و بیکار مانده نه فعلی انجام دهد و نه انفعالی پذیرد، زیرا در وجود، هیچ معطل و بیکاری نیست، بنابراین به مقدار بهره‌اش از وجود، از لذت و سعادت بهره‌مند می‌گردد.

پیش از این گفته شد که وجود، لذیذ است - اگر حصول یابد - و کمالش لذیذتر است، و این نفس، وجودش برای خودش است نه برای چیزی دیگر، چون غیر مادی است، پس لذتی که او را حاصل است، به مقدار وجودش و وجود آنچه که با او است می‌باشد - البته اگر بدون مانع و یا آمیزش دهنده‌ای باشد - ولی ضعیف است، چون کمالی ندارد، اگرچه از قوه محض و هیولانی - به سبب حصول اولیات و بعضی از آراء مشهور و مقدمات پراکنده - خارج گردیده است، ولی هنوز شوق به عقلیات در او پدید نیامده و داعیه و انگیزه کمال علمی عقلی - به گونه استوار و قطعی - و را پیدا نشده است، زیرا وقتی از این کالبد (بدون انگیزه کمال) جدا گشت، اگر کریم و نیکوکار باشد، ناگزیر وی را سعادت غیر حقیقی خواهد بود، یعنی از جنس آنچه که توهم و تخیل می‌کرد و همتش بدان رسیده و از اهل شریعت شنیده بود، از حور و قصور و درختان سدری‌خار و موزه‌های پهلوی هم چیده و سایه پیوسته و نهرهای روان و دیگر چیزهایی که نزد او لذیذاند و سرور انگیز، و این مطلبی است که اثباتش نزد ما اشکالی ندارد، چون صورتهای اخروی محسوس، حصولشان نیاز به موضوع و ماده ندارد، چنانکه پیش از این اشاره کردیم و به زودی بیانش بنابر روش برهان و کنکاش تمام و بحث و گفتگویی درخور آن، خواهد آمد.

اما نظر فلاسفه (درباره نفوس ساده و جاهل): صاحب کتاب شفا (ابن سینا) از

بعضی از آنان (فلاسفه) نظری را نقل می‌کند که به پندار خود، آن نظر، امکان‌پذیر است، و گوینده آن را چنین توصیف کرده که: گزافه‌گویی ندارد، یعنی آنان (نفوس ساده جاهل) چون بدنی‌اند، وقتی کالبدها را رها می‌کنند، هیچ تعلقی بدانچه برتر از کالبد است ندارند، لذا التزام نظر بدان، و تعلق به کالبد، آنها را از اشیاء بدنی مشغول می‌دارد و چون به پندارشان آن (نفس) فقط زینت کالبدهایشان است و غیر از بدن و امور بدنی نمی‌دانند، امکان دارد نوعی شوق تعلق به بعضی از بدنهایی که شأنشان این است که نفوس بدانها تعلق گیرند گریبانگیرشان شود، چون آنها (نفوس) طبعاً طالب‌اند، و اینها ماهیات هیأت اجسام‌اند، نه ابدان انسانی و حیوانی - به جهت عذری که گفتیم - و اگر بدانها تعلق گیرند، جز نفس برایشان نخواهد بود، پس جایز است که جرمی آسمانی باشند نه اینکه این نفوس، نفوسی برای آن جرم، و یا مدبری برای آن می‌گردند، چون این امر امکان‌پذیر نیست، بلکه آن جرم را به جهت امکان تخیل در کار می‌گیرد، سپس صورتهایی را که معتقد بدانها است و در وهمش می‌باشد، تخیل می‌کند، حال اگر اعتقادش در نفس خودش و در افعالش خیر و موجب سعادت باشد، آن و تخیلش را زیبا می‌بیند و تخیل می‌کند که مُرده است و در گور گذارده شده است، و دیگر اموری که درباره نیکوان معتقد است.

گوید: جایز است این جرم از هوا و دودها پدید آید و مقارن با مزاج جوهری که به نام روح نامیده می‌شود تکوین یابد^۱، روحی که طبیعیان شک ندارند نفس بدان تعلق می‌گیرد نه به بدن، و اینکه اگر جایز باشد آن روح، تحلیل رفته و بدن و اخلاط (چهارگانه مزاج) را رها کند و پابرجا باشد، باید نفس، آن را ملازمت نماید - ملازمتی نفسانی - .

و گوید: اضداد اینان از اشرار، برایشان شقاوت و همی است و تخیل می‌کنند که تمام آنچه در زبان آنان (اهل شرایع) از شکنجه اشرار آمده، برایشان تکوین می‌یابد، و

۱. مرادش این است که نفس در این نشأه اولی نیز متعلق به بخار و دود است. یعنی از روح بخاری قلبی و دماغی و کبدی که در رگها و اعصاب و سرخ‌رگها و سیاهرگها جاری است، به ویژه روحی که در مغز است، و چه نیکو گفته:

چون دمی در گیل دمدم آدم کنند در کف دودی همه عالم کند «سبزواری»

نیازشان به بدن در این سعادت و شقاوت، به سبب این است که تخیل و توهم، به واسطه آلت جسمانی می‌باشد، و هر صنفی از اهل سعادت و شقاوت، حالش به واسطه اتصالش بدانچه از جنس خودش و آنچه از جنس بعد از خودش - به واسطه دیگری - است فزونی می‌یابد، بنابراین نیکبختان حقیقی به سبب مجاورت لذت می‌برند و هر یک ذات خود و ذات آنچه را که بدان اتصال پیدا می‌کند تعقل می‌نماید، و اتصال بعضی از آنها به بعض دیگر، به گونه اتصال اجسام نیست که مکانها به سبب ازدحام تنگی پیدا کند، بلکه به گونه اتصال معقول به معقول است که به سبب ازدحام، فسحت و فراخی می‌یابد.

این نهایت چیزی بود که نظر ابن سینا و همردیفانش در اثبات سعادت و شقاوت اخروی محسوس، و نیز در چگونگی بهشت نیکبختان و دوزخ بدبختان - در معاد - بدان رسیده بود؛ و ما پیش از این در فصل سوم از باب هشتم علم نفس - هنگام بحث در دفع شکهای باقی مانده صاحبان نقل - به سستی این نظریه و آنچه از مفاسد را که در پی دارد اشاره کردیم، ولی آن چیزی که اکنون می‌خواهیم بگوییم این است که: اعتقاد به جایز شمردن اینکه: موضوع تصور نفس و تخیل آن - پس از تجرد از این بدن - آیا جرمی است که از هوا و دود پدید می‌آید؟ از مردی که در فلسفه طبیعی دستی داشته باشد، این مطلب پسندیده و مورد قبول نیست، تا چه رسد که در فلسفه الهی صاحب نظر باشد! آیا مانند چنین جسم دودی که از بعضی مواد عنصری پدید آمده است به کوچکترین سببی پراکنده نشده و تحلیل نمی‌رود - اگر وی را طبیعتی حفظ کننده نباشد که از نابودی و از تحلیل رفتن خرده خرده با وارد کردن عوض و بدل ننگه دارد -؟ چنانکه در روح طیبی (بخاری) است، تا آنکه آمادگیش برای تصرف نفس باقی بماند، پس آن جسم در ذات خودش نوع نباتی و بلکه حیوانی است، چون موضوع ادراک تخیلی می‌باشد، در این صورت آیا این عین تناسخ نیست؟ و آیا این جرم دودی، حیوانی غیر انسان نمی‌گردد که نفس انسانی بدو تعلق گیرد و این انسان از انسانیتش منسلخ شده و حیوانی دیگر گردد؟

این بدان جهت است که شرط انسانیت آن است که دارای قوه معقولات باشد - یا بالفعل و یا به واسطه استعداد قریب و یا بعیدش - درحالی که در او چیزی از اینها

نیست، چون استعداد اولیش به واسطه مرگ - بدون اینکه عقل بالفعلی گردد - باطل گشته است.

سپس (گوییم:) اگر فرض شود که دارای قوه تعقل معقولات است، باید انسان دیگری باشد، بنابر هر شکلی که فرض شود تناسخ لازم می آید، و آن با بطلانش در نفس خودش، چنانکه گفتیم ابن سینا و جز او از پیروان مشائیان هم محال دانسته اند، و این لزوم تنها به اینکه گفته: آن را بدون اینکه برایش نفسی گردد در کار می گیرد؛ دفع نمی گردد، زیرا نفس را هیچ معنایی جز جوهر ادراکی نیست که جرم حیوانی وی را در کار می گیرد و دارای حیات بالقوه است و موضوع ادراکات آن می باشد، به ویژه بنابر نظریاتشان که معتقد به انطباق صورت محسوسات و متخیلات در اجرامی که آلت آنها هستند می باشند؛ خلاصه آنکه: این اعتقادی تباه و فاسد است که آنان را وادار به اعتقاد به عدم علمشان به تجرد نفس خیالی و مدرکات آن از مواد طبیعی می کند.

و شگفت از ابن سینا - در این سخنی که از او نقل کردیم - است که گفته: نیکبختان حقیقی به واسطه اتصال ذات بعضیشان به بعض دیگر - اتصالی عقلی مانند اتصال معقول به معقول - از یکدیگر لذت می برند، با اینکه معنی اتصال عقلی و اتحاد ذاتی بین عاقل و معقول برایش حصول پیدا نکرده و توان اثبات آن را ندارد، بلکه در بسیاری از کتابهایش به شدت آن را انکار می ورزد و بر قائل بدان - مانند فروریوس و پیروان وی - نهایت بدگویی را روا می دارد.

در پایان الهیات کتاب شفا و در رساله اضحویه گوید: صورتهای خیالی از صورتهای حسی ضعیفتر نیستند، بلکه بر آنها از جهت تأثیر و صفا، فزونی هم دارند - چنانکه در خواب مشاهده می کنیم - بسا که خواب بیننده آنها، کارش در باب خودش (از جهت تأثیر و لذت) از محسوس بیشتر باشد؛ و صور اخروی، استقرارشان از صوری که در خواب دیده می شود - به حسب کمی بازدارنده ها و تجرد نفس و صفای قابل - شدیدتر و قوی تر است، و صوری که در خواب می بینی، بلکه صوری که در بیداری احساس می کنی، همان طور که دانستی مرتسم در نفس اند، جز آنکه یکی از آن دو از باطن آغازیده و سرازیر به سوی آن می شود، و دومی از خارج آغازیده و به سوی آن بالا می رود، و چون در نفس ارتسام یافت، آنجا ادراک مشاهده است، و در واقع این مرتسم

در نفس لذت بخش و آزار رساننده است، نه موجود در خارج، و هرچه در نفس ارتسام یابد، کار آن را انجام می‌دهد - اگرچه سببی از خارج نباشد - زیرا سبب ذاتی این مرتسم است و خارج، سبب بالعرض و یا سبب سبب است، بنابراین این همان سعادت و شقاوت پست است - با قیاس به نفوس پست - اما نفوس پاک: آنها از امثال این احوال بدوراند و به کمال خویش - بالذات - متصل اند و غرق در لذت حقیقی بوده و از نظر بدانچه پشت سر آنها است و توجه به کشوری که دارند، به تمام جهات دوراند، و اگر در آنها (نفوس) اثری از آن امور - چه اعتقادی و چه اخلاقی - باقی مانده باشد، بدان آزار می‌بینند و به سبب آن اثر، از درجه علیین و مقام ارجمند بازمی‌مانند، تا آنکه آن اثر باطل شده و از بین برود؛ پایان سخن او.

این نهایت چیزی بود که افکار فلاسفه اسلامی - مرادم صاحب کتاب شفا و فارابی و هرکس در ردیف آنان و در مرتبه ایشان است - بدان رسیده بود، و این از مقام تحقیق نارسایی دارد و به مرز بهره‌یابی نمی‌رسد، بلکه همان‌طور که گفتیم در نفس خود باطل است؛ و به زودی مغز سخن و خالص بیان را در آنچه در بحث معاد و بازگشت نفوس غیرکامل - نه واصلان به درجات علیین - خواهد آمد، بازخواهی دانست.

شگفتا! آنچه را که ابن سینا - رئیس فلاسفه - تصویر کرده و از بعضی از دانشمندان - یعنی ابونصر فارابی چنانکه محقق طوسی شارح کتاب اشارات گفته - روایت کرده، بهترین چیزی بوده که در کتابهای غیرآنان از اسلامیان بیان گردیده است، از این روی آن را شیخ محمد غزالی در بسیاری از کتابهایش برگزیده است، چنانکه از برخی از مواضع کتاب احیاء (علوم دین) مشخص می‌شود؛ در کتاب معروفش که به نام «المضنون بها» نامیده شده است گوید: لذات محسوسی که در بهشت بدانها نوید داده شده، از خوردن و ازدواج و غیراینها، تصدیق بدانها به جهت امکانشان لازم است، و لذات سه‌دسته‌اند: حسی و خیالی و عقلی.

اما لذات حسی: معنایش پوشیده نیست و امکان در آنها مانند امکانشان در این عالم است، زیرا آنها پس از بازگشت روح به بدن است و برهان بر امکان آنها اقامه شده است.

اما لذات خیالی: مانند لذت در خواب است، جز آنکه خواب، به جهت انقطاعش

استقرار ندارد، اگر دائمی بود، فرق بین خیالی و حسی آشکار نمی‌شد، زیرا لذت بردن انسان از صورت، از حیث انطباعشان در خیال و حس است، نه از حیث وجودشان در خارج، اگر در خارج یافت شود و در حس (شخص) - به انطباع - یافت نشود، وی را لذتی نیست، و اگر منطبق باقی بماند و در خارج معدوم باشد، لذت مداوم است؛ و قوه متخیله را قدرت بر اختراع صور در این عالم هست، جز آنکه صورت مختراع متخیل، نه محسوس است و نه در قوه بینایی منطبق، از این روی اگر صورت زیبایی را در نهایت کمال اختراع کند و حضور و مشاهده‌اش را توهم نماید، سرور و خوشیش سرور و خوشی بزرگی نیست، چون دیده نمی‌شود - چنانکه در خواب هم این‌گونه است - بنابراین اگر خیال را قوه و نیرویی بر تصویر آن صورتها در قوه بینایی بود - آنچنان که قوه تصویر آنها در متخیله است - لذتش لذت بزرگی بود و در مرتبه صور موجود (خارجی) قرار می‌گرفت؛ بنابراین دنیا و آخرت در این معنی - جز از حیث کمال قدرت بر تصویر صورت در قوه بینایی - باهم جدایی ندارند، و چیزی به ذهن او که بدان تمایل و رغبت دارد خطور نمی‌کند جز آنکه برایش در خیال پدید می‌آید - به‌گونه‌ای که مشاهده می‌کند - و رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله بدین مطلب اشاره کرده و فرموده است: ان فی الجنة سوقاً یباع فیہ الصور، یعنی: در بهشت بازاری است که در آن صورتها را می‌خرند، بازار^۱ عبارت از لطف الهی است که کانون قدرت بر اختراع صورت، به حسب شهوت و خواست می‌باشد، و این قدرت، گسترده‌تر و کامل‌تر از قدرت بر ایجاد، از خارج حس است^۲، و حمل امور آخرت بر آنچه تمام‌تر و موافق‌تر با خواستهاست سزاوارتر است، و اختصاص وجودش (قدرت) در حس و انتفای وجودش در خارج، از رتبه‌اش در وجود کم نمی‌کند، زیرا مراد از وجودش، برای حظ آن است و حظش، از وجودش در حس (شخص) می‌باشد، و چون در وی پدید آمد، حظش فزونی می‌یابد، و باقی زیادی است و نیازی بدان نمی‌باشد، و از آن جهت مورد اراده قرار می‌گیرد که راه مقصود است و مشخص شده که در این عالم تنگ نارسا،

۱. و آنها ملکات پسندیده‌اند که از تکرار اعمال نیک پدید آمده‌اند. و هر کدامشان حقیقتی برای رقایقی مخصوص می‌باشند. «سبزواری» ۲. چون قدرت بر انشاء است، برعکس آنچه در اینجا است، یعنی قدرت بر تکوین است. «سبزواری»

راهی است، اما در آن عالم، راهها فراخ و گشاده است و تنگی ندارد. اما عقلی: عبارت است از اینکه این محسوسات، مثالهایی برای لذات عقلی که محسوس نیستند می‌باشند، زیرا عقلی‌ها به انواع مختلف فراوانی - مانند حسی‌ها - تقسیم می‌گردند، پس آنها مثالهایی برای آنها می‌باشند، یعنی هر یک، مثالی برای لذت دیگری که رتبه‌اش در عقلی‌ها، برابر رتبه مثال در حسی‌ها است می‌باشد؛ پایان سخن او.

بیشتر اینها که گفته، موافق آن چیزهایی است که از صاحب کتاب شفا نقل کردیم، گویی که از او گرفته است، و پائین‌تر از این مرتبه از اعتقاد در باب معاد و حشر اجساد، اعتقاد علمای علم کلام، مانند خطیب رازی و همردیفانش می‌باشد که معاد در نزد آنان عبارت از جمع و گرد آمدن اجزای پراکنده مادی، اعضای اصلی - که نزد آنان باقی است - و صورت دادن آنها را باردیگر، به صورتی همانند صورت پیشین است تا آنکه نفس، باردیگر بدانها تعلق گیرد، و پی‌نبردند که این، حشر در دنیا است نه در نشأه آخرت، و بازگشت به سرای نخستین - سرای عمل و تحصیل - است نه بازگشت به سرای عقبا - سرای جزا و تکمیل - پس محال بودن تناسخ کجا شد؟ معنی بیان الهی چیست؟: انا لقادرون علی ان نبدل خیراً منهم و ما نحن بمسبوقین، یعنی: ما توانیم که بهتر از آنها بجایشان آریم و ما وامانده نخواهیم شد (۴۰ و ۴۱ - معارج) و: نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان نبدل امثالکم و ننشکم فیما لا تعلمون، یعنی: ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و عاجز نیستیم تا امثال شما را به جایتان بیاریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۰ و ۶۱ - واقعه) و: نحن خلقناهم و شددنا اسرهم و اذا شئنا بدلنا امثالهم تبديلاً، یعنی: ما آنها را بیافریدیم و ترکیبشان را محکم کرده‌ایم و اگر خواهیم نظایرشان را بدل آوریم - بدل آوردنی^۱ - (۲۸ - انسان).

بر صاحب بینش پنهان نیست که نشأه دوم، گونه دیگری از وجود است که با این‌گونه آفریده شده از خاک و آب و گل فرق دارد، و اینکه: مرگ و برانگیختن، آغاز حرکت بازگشتی به خداوند و یا قرب به او است، نه بازگشت به خلقت مادی و ۱. زیرا تبدیل و امثال و نظایر و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید، دلالت برخلاف آنچه گفته‌اند دارد. «سبزواری»

سپس خطیب رازی در تفسیر کبیرش بر اثبات آنچه فهمیده و از معنی حشر و معاد تصوّر نموده به آیات قرآنی که در باب قیامت و برانگیختگی آمده استدلال کرده و آن آیات را حمل بر آنچه موافق طبع و نظرش است نموده و گفته: آیاتی که در سوره واقعه آمده اشاره به پاسخ شبهه منکران دارد، آنان که از اصحاب شمال و مجادله‌گراند، زیرا گویند: اِذَا مَتْنَا وَ كُنَّا تَرَابًا وَ عِظَامًا اُنَّا لَمَبْعُوثُونَ اَوْ اَبَائِنَا الْاُولُونَ، یعنی: هنگامی که مُردیم و خاک و استخوان شدیم چگونه ما، و پدران قدیمیمان زنده می‌شویم؟ (۴۷ و ۴۸ - واقعه) و به امکان این امر از چهار وجه استدلال کرده است:

نخست بیان الهی است که: افرایتم ما تمنون اانتُم تخلقونه ام نحن الخالقون، یعنی: مرا خبر دهید، آن نطفه که می‌ریزید، شما آفرینش آن می‌کنید یا ما آفریدگاریم؟ (۵۸ و ۵۹ - واقعه) وجه استدلال بدان اینکه: منی از زیادی هضم چهارم حاصل می‌شود، و آن مانند ذرات آبی ریز است که در اطراف اعضا پخش می‌باشد، از این روی تمام اعضا اشتراک دارند و غسل از آن - به واسطه لذت بردنی که به جهت حصول انحلال (جدا شدن) تمام آن از آنها (اعضا) واقع می‌شود - (بر تمام اعضا) واجب می‌گردد، سپس خداوند متعال قوه شهوت را بر بدن غالب و مسلط کرده تا آنکه آن اجزای قطره‌ای را جمع آورد؛ خلاصه آنکه این اجزا نخست در اطراف عالم پراکنده بودند و سپس پروردگار آنها را در بدن آن حیوان جمع می‌کند و پس از آن در جایگاه منی، سپس آن را به صورت آب جهنده به قرارگاه رجم خارج می‌کند، حال که این اجزا پراکنده بودند و خداوند جمعشان کرد و از آنها این شخص را پدید آورد، وقتی که باردیگر به واسطه مرگ پراکنده می‌شوند، چگونه جمعشان برای باردیگر برای او محال می‌باشد؟

این بیان دلیل است و خداوند در مواضع مختلف کتابش این مطلب را بیان داشته است، از آن جمله در سوره حج می‌فرماید: یا ایهاالناس ان کنتم فی ریب من البعث فاننا خلقناکم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة و غیر مخلقة لنبین لکم و نقر فی الارحام ما نشاء الی اجل مسمی ثم نخرجکم طفلاً ثم لتبلغوا اشدکم

۱. بازگشت در نفس مطمئنه است و قرب در غیر آن، به عبارتی دیگر: بازگشت در مقربان است و قرب، در اصحاب یمین، اما اصحاب شمال: قربشان به جهت مظهریت صفت قهر حق تعالی است. «سبزواری»

و منکم من یتوفی و منکم من یرد الی ارض هامة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج، ذلک بان الله هو الحق و انه یحیی الموتی و انه علی کل شیء قذیر، و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یمیت من فی القبور، یعنی: ای مردمان! اگر از زندگی دوباره شک دارید، ما شما را از خاک آفریدیم، آنگاه از نطفه، آنگاه از خون بسته، آنگاه از گوشت پاره تصویر گرفته یا نگرفته، تا برای شما توضیح دهیم و هر چه خواهیم در رحم‌ها قرار دهیم تا مدتی معین، آنگاه شما را کودکی بیرون آریم تا به قوه (بلوغ) خویش رسد، از شما کسی باشد که وفات یابد و از شما کسی باشد که به پست‌ترین دوران عمر رسد تا پس از دانستن، چیزی نداند، و زمین را فسرده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبند و برآید و از همه گیاهان نیکوی بهجت انگیز برویاند، زیرا خدای حق هموست و او مردگان را زنده می‌کند و او به هر چه خواهد تواناست، رستاخیز آمدنی است و شک در آن نیست و خداوند خفتگان قبور را زنده می‌کند (۵ تا ۷ - حج).

و از آن جمله در سوره مؤمنین است - پس از بیان مراتب خلقت - ثم انکم بعد ذلک لمیتون ثم انکم یوم القیامة تبعثون، یعنی: و باز شما پس از این مردنی هستید و دوباره روز رستاخیز زنده می‌شوید (۱۴ و ۱۵ - مؤمنون).

و از آن جمله در سوره قیامت است: الم یک نطفة من منی یمنی ثم کان علقة فخلق فسوی، یعنی: آیا مایه‌ای از منی نبود که ریخته می‌شد؟ سپس خون بسته‌ای شد و خدایش بیافرید و پرداخت (۳۷ و ۳۸ - قیامت).

و از آن جمله در سوره طارق است: فلینظر الانسان مم خلق، خلق من ماء دافق یرج من بین الصلب و الترائب، انه علی رجعه لقادر، یعنی: انسان بنگرد که از چه آفریده شده؟ از نطفه‌ای جهنده خلق شده که از بین پشت و سینه بیرون می‌شود، خداوند به بازگرداندنش توانا است (۵ تا ۸ - طارق).

دوم: بیان الهی است که: افرايتم ما تحرثون، أنتم تزرعونہ ام نحن الزارعون، یعنی: به من بگوئید! دانه‌ای که می‌کارید، شما آن را می‌رویانیید یا ما رویاننده‌ایم؟ (۶۳ و ۶۴ - واقعه) وجه استدلال بدان این است که دانه و اقسام دانه که شکمش چاک دارد، مانند برنج و جو، گرد و سه‌گوش و چهارگوش و غیراینها از اشکال، وقتی در زمین کشت افتاد

و آب و خاک بر آن غلبه و استیلا یافت، از جهت عقلی اقتضای آن را دارد که تباه و پوسیده شود، چون یکی از آن دو عامل برای حصول پوسیدگی و گندیدگی و فساد کافی است، پس اگر هر دو باشند بیشتر سزاوار است؛ ولی آن تباه و پوسیده نشده بلکه باقی و محفوظ می ماند، و چون رطوبت فزونی گرفت، دانه به دو بخش شکافته می گردد و از آن دو بخش خارج می شود: بخشی از سر آن به بالا بر می شود و بخش دیگر از زیر آن به نشیب می رود و به خاک چنگ می زند؛ و همین طور هسته، با آن صلابت و سختی شدیدی که در آن است، به فرمان الهی شکافته شده و بر دو بخش جمع می آید: از یکی از آن دو، جزء برشونده خارج می گردد و از دومی، فرودآینده، بنابراین یکی از آن دو، سبک و برشونده است و دیگری، سنگین و فرودآینده - با اتحاد هر دو در طبیعت و عنصر - پس این دلالت بر قدرت کامل و حکمت فراگیر دارد که خردها از درکش عاجز و ناتوان اند، بنابراین این قادر توانا، چگونه از جمع اعضا و ترکیب اعضا عاجز و ناتوان است؟

سوم: بیان الهی است که: افرأیتم الماء الذی تشریون، انتم انزلتموه من المزن ام نحن المنزلون، یعنی: به من بگوئید! آبی که می آشامید، شما آن را از ابر فرود آورده اید یا ما فرود آورنده گانیم؟ (۶۸ و ۶۹ واقعه) وجه استدلال آن خود و جوهی دارد:

اول آنکه: آب طبعاً، جسم سنگینی است و بالا رفتن سنگین - برخلاف طبع - ناگزیر از قادر غالب و چیره ای است که طبع را مقهور و مسخر ساخته و خاصیتش را باطل کرده و چیزی را که شأنش نزول و فرود است بالا برد.

دوم آنکه: این ذرات آبی پخش که پس از پراکندگی شان جمع می آیند، ناگزیر از جمع آورنده ای هستند که آنها را قطره به قطره و ذره به ذره جمع آورد، پس آن کس اجزاء شبنمی و تراوشهای آبی را برای فرود آمدن جمع می آورد، قادر است که اجزای پخش شده خاکی را برای برانگیختگی جمع آورد.

سوم: حرکت دادنشان است به وسیله بادها.

چهارم: فرود آوردنشان است در محل نیاز و زمین خشک لم یزرع، و تمام اینها دلیل حشر است.

چهارم از آن وجوه (اولی): بیان الهی است که: افرأیتم النار التی تورون أنتم انشأتم

شجرتها ام نحن المنشئون، یعنی: به من بگوئید! آن آتش که با آتش زنه می‌افروزید، آیا شما درخت آن را پدید آورده‌اید یا ما پدید آرندگانیم؟ (۷۰ و ۷۱ - واقعه) وجه استدلال آنکه: آتش طبعاً بالا رونده است و درخت، فرودآینده، و نیز آتش نورانی است و درخت ظلمانی، آتش گرم و خشک است و درخت سرد و تر، و چون خداوند در داخل آن درخت، آن اجزای نورانی را نگه داشته، درواقع بین آن اجزای از هم گریزان را به قدرتش جمع آورده است، و چون از این کار عاجز و ناتوان نیست، چگونه از ترکیب اجزای حیوان و جمع اعضایش ناتوان است؟ پایان سخن او.

این نهایت آن چیزی بود که فهم اهل کلام بدان رسیده، و غایت آن چیزی است که قوه نظر دانشمندان رسمی در اثبات نشأه آخرت و جهان دیگر و حشر اجسام و پخش ارواح و نفوس بدان پی برده است، و در آن با قطع نظر از مواضع منع و اشکال، و از تحریف آیات قرآنی و جابه‌جا کردن معانی آنها و اهدافی که بدان آیات تعلق دارد و برای آن مقاصد بیان و بدان اهداف سوق می‌دهد - چنانکه به زودی بدانها اشاره خواهیم کرد - آنچه در اثبات جهان دیگر و بیان ایمان به روز رستاخیز تقریر و تصویر کرده اصلاً ارزشی ندارد، زیرا چیزی را که از تصویر کلام و تقریر مرامش اثبات می‌کند، جز امکان این امر که پراکنده‌های اجزای پخش شده در مکانهای متعدد و جهات مختلف دنیا را جمع می‌آورد و بعضی را بر بعضی دیگر در یک مکان چیده و بر آنها صورتی همانند صورت معدوم شده پیشین افاضه می‌کند و روح، از عالم مجرد قدسی خود - پس از روزگاران درازی که در آنجا بوده - برای بار دیگر در کمال آرامش و آسایش به این جهان بازگشته و به این بدن متراکم تاریک و مظلم تعلق می‌گیرد نیست.

روز دیگر از آن جهت به روز قیامت نامیده شده است که در آن روز، روح از این بدن طبیعی برخاسته و در وجودش از او بی‌نیاز شده و قائم به ذات خود و به ذات مُبدِع و آفریننده‌اش می‌باشد، چون بدن اخروی در آنجا قائم به روح است، درحالی که در اینجا، روح قائم به بدن طبیعی - به واسطه ضعف وجود دنیویش و قوه وجود اخروی - می‌باشد.

خلاصه آنکه: سخنش به سخنان منکران آخرت، شباهتش بیشتر است تا به سخن معترفان بدان، زیرا بیشتر طبیعیان و دهریان این‌گونه‌اند، یعنی گویند: مواد عنصری

به واسطه وزش بادها و فرود آمدن بارانها بر زمین، و وقوع شعاغات و پرتوهای خورشید و ماه و غیر این دو بر آن جمع می آیند و از آن مواد، انسان و حیوان و نبات حصول می یابد، سپس مُرده و صورتشان باطل شده و آن اجزا برای بار دوم بر همین شکل و یا بر شکل دیگری نزدیک بدان جمع می آیند و از آنها امثال این موالید - برای بار دیگر - حاصل می آید یا با بقای نفوس و ارواح - چنانکه تناسخیان گویند - و یا با حدوث دسته ای از آنها و بطلان دسته پیشین؛ کاش می دانستم کیست که انکار دارد از آب و خاک و ماده، دفعه ای پس از دفعه دیگر، به عینه صورتی شبیه به صورت نخستین پدید می آید تا مطلوب، اثبات قدرت الهی در این امر باشد؟

خلاصه آنکه: اینان، یعنی رازخایان اصحاب کلام و مجادله و ستیز، ندانستند که مقصود تکالیف و وضع شرایع و فرستادن پیامبران و فرورستاندن کتابهای آسمانی جز تکمیل نفوس انسانی و رهائیشان از این جهان و سرای اضداد و آزاد کردنشان از بند خواستها و قید مکانها و جهات نمی باشد، و این تکمیل کردن و رها ساختن جز به واسطه تبدیل این نشأه فناشونده نوشونده، به نشأه باقی و ثابت حصول نمی یابد، و این تبدیل به نشأه باقی، نخست موقوف بر شناخت آن نشأه و ایمان به وقوع آن است، و دوم موقوف بر اینکه آن نشأه غایت اصلی که مقصود از وجود انسان است و انسان به اقتضای فطرت و سرشت طبیعی بدن سوی رهسپار است - اگر از راه آن به واسطه نادانیها و ارتکاب گناهان انحراف و کزی پیدا نکند - بوده و سوم، موقوف بر عمل به مقتضای آن نشأه و آنچه راه را به سوی آن آسان می سازد و راهزنان بازدارنده از پوشش بدن سو را دفع می کند می باشد؛ بنابراین هدف الهی از این آیات که دلالت بر حقیقت معاد و بازگشت دارند عبارت است از گونه دیگری از وجود، و راهنمایی به جهانی که از این حواس پنهان است و از مشاهده مخلوقات پوشیده، و آن عالم به نام عالم غیب نامیده می شود و این عالم به نام عالم شهادت، آن عالم ارواح است و این عالم اجساد، و همان طور که روح باطن جسد است، همین طور عالم آخرت هم باطن این عالم می باشد.

سپس چون اثبات گونه دیگری از وجود، که مخالف این وجود طبیعی وضعی باشد، و نیز اثبات نشأه دیگری - باطنی - که با این نشأه ظاهری تباین و تخالف داشته باشد،

کاری است که ادراک آن دشوار و بر اذهان بیشتر از مردمان گرانی می‌کند، لذا با آن ستیز کرده و آن را انکار می‌ورزند؛ و نیز به واسطه اُلفت و خو گرفتنشان به این اجساد و خواستها و لذات آنها، ترک این اجساد و رها کردنشان و طلب نشأه دیگری که با این نشأه تضاد و تخالف دارد برایشان بسیار مشکل و سخت است، از این روی در تحقیق آن و در چگونگی اندیشه نمی‌کنند و بلکه از آن و از نشانه‌های آن روی برمی‌گردانند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و کأین من آية فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا آیه‌ها در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی گردانند (۱۰۵ - یوسف) و به زندگانی دنیا خشنود شده و بدان آرام گرفته و در نتیجه به دنیا گرائیدند، چنانکه فرمود: ولکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه، یعنی: ولی به دنیا گرائید و هوس خویش را پیروی کرد (۱۷۶ - اعراف).

ما بسیاری از منتسبان به علم و شریعت را مشاهده می‌کنیم که از اثبات عالم مجرد گرفته و درهم می‌شوند و دلهاشان از یاد عقل و نفس و روح و مدح آن عالم و نکوهش اجساد و شهوات و خواستهای محسوس آنها و پوسیدن و نابودی آنها مشمئز و رمیده می‌شود، و بیشتر آنان آخرت را مانند دنیا، و نعمت‌های آن را مانند نعمتهای دنیا توهم کرده و می‌پندارند، جز آنکه آنها فراوان‌تر و مداوم و باقی هستند، از این روی بدان جهان رغبت و تمایل پیدا کرده و طاعات را برای آن انجام می‌دهند که شهوت شکم و زیرشکم را طالبند، و به سبب آنچه بیان داشتیم در قرآن عظیم بیان آیاتی که دلالت بر نشأه دیگر و برانگیختگی و قیام دارد فراوان آمده است تا انسان از خواب جهالت و غفلت بیدار شده و به سوی آخرت رهسپار گردیده و از بدن و قید و بندهای بدن - از دنیا و تعلقات آن - رها شده و از پلیدیها و زشتیها پاک شده و با شوق به لقای الهی و ملاقات با او و همسایگی مقربان و اتصال با قدسیان روان گردد.

بدان مراد از آیاتی که نقل شده، آنچه صاحب تفسیر کبیر (خطیب‌رازی) از اثبات قدرت گزافی اشعری که مبنایش بر ابطال حکمت و نفی علت و معلول است تفسیر نموده نمی‌باشد، و شگفت آنکه اینان هرگاه که اثبات اصلی از اصول دین - مانند اثبات قدرت پروردگار و یا اثبات نبوت و معاد - را عهده‌دار می‌شوند، ناگزیر به ابطال خاصیت طبایعی که خداوند در آنها نهاده است گردیده و ناچار از نفی رابطه عقلی بین اشیاء و

ترتیب ذاتی وجودی و نظام ضروری بین موجوداتی که سنت و روش الهی بر آنها جاری است و تبدیلی نمی‌پذیرند می‌شوند، و این عادت و روش آنها است در اثبات بیشتر از اصول اعتقادی، چنانکه این مرد، که پیشوا و سردسته اهل بحث و کلام است انجام داده است.

اگرگویی: پس معنی این آیات، به ویژه که اشتمال بر بیان نطفه و آغاز خلقت دارد چیست؟ آیا مراد از آنها این نیست که خداوند متعال همان‌گونه که بر انشاء و آفریدن قادر است، بر بازگردانیدن و تکوین - برای بار دوم - هم قادر است؟
گویم: هدف اصلی از آیات معادی، در اطراف بیان دو منهج و دو راه شریف - در بیان معاد و حشر نفوس و اجساد - دور می‌زند:

یکی از آن دو، اثبات آن از جهت مبدأ غایی و لزوم غایات برای طبایع جوهری اصلی است.

و دوم، اثبات آن از جهت مبدأ فاعلی می‌باشد، و شکی نیست برهانی که حدّ اوسط در آن است، علت برای نتیجه است، و آن ثبوت (حد) اکبر است برای (حد) اصغر، و به نام برهان «لم» نامیده می‌شود، پس محکم‌ترین براهین «لمی» و استوارترینشان برهانی است که وسط، در آن سبب فاعلی و یا سبب غائی - نه دیگر سببها - قرار داده می‌شود، بنابراین گوئیم: آیاتی که در آنها بیان نطفه و اطوار کمالی و دگرگونیهای آن از صورت ناقص به صورت کامل تر و از حال پست به حال عالی تر آمده است، هدف از بیان آن امور، اثبات این امر است که این اطوار و دگرگونیها را غایتی دیگر و آخرتی (کمال و حال عالی تر) است، بنابراین انسان را توجه و رو کردنی طبیعی به سوی کمال و دین فطری الهی در تقرب به مبدأ فعال می‌باشد، و کمالی که شایسته و درخور انسانی که در آغاز از این مواد طبیعی و ارکان (عناصر) آفریده شده است در این عالم پست یافت نمی‌گردد، بلکه در عالم آخرت است که بازگشت بدانجا است و غایت و منتهی در آنجا، پس به ضرورت وقتی انسان تمام مراتب خلقتی را که در حدود حرکت جوهری فطریش - از جمادی و نباتی و حیوانی - است پی سپر کرد و به بلوغ صوری طبیعی رسید و وجود دنیوی حیوانیش تمامی یافت، ناگزیر باید به سوی نشأه آخرت و جهانی دیگر توجه و رونماید و از قوه به فعل و از دنیا به آخرت و سپس مولی (یشان حق)

خارج گردد، و این غایت غایات و منتهای اشواق و حرکات می باشد، و این مراد از بیان الهی است که: یا ایها الناس ان کنتم فی ریب من البعث فانا خلقناکم من تراب ثم من نطفة..... الی قوله: و ان الله یبعث من فی القبور^۱، یعنی قبور اجساد و قبور ارواح - یعنی ابدان^۲ - و همین طور غیر اینها از آیاتی که در آنها بیان اطوار خلقت و اکوان نطفه آمده است، پس هدف از بیان تمام این آیات، اثبات نشأه دیگر برای انسان - از جهت ثبوت غایت برای وجود و حرکت فطریش - می باشد.

اگرگویی: این تحولات و این تطورات در غیر ماده انسان هم یافت می گردد، مانند نبات و حیوان، پس لازم می آید که آنها نیز نشأه دیگری داشته باشند.

گویم: بعضی از این احوال و اطوار در آنها یافت می شود نه تمامشان، یعنی به واسطه نقصان و نارسایی فطرت و نهادشان از درجه انسانی، بنابراین غایت آنها نیز پس از این اطوار می باشد، و چون دیگر موجودات حیوانی به مرز انسانیت نرسیده و وارد دروازه آن نشده اند، امکان دخول به ملکوت آسمانها و بر شدن به باب قدس را ندارند^۳، چنانکه موجودات نباتی تا به دروازه حیوانیت وارد نشوند، امکان دخول به انسانیت را - نه به گونه تناسخ بلکه به گونه دیگری که صاحبان بینش و حکمت می دانند - ندارند^۴، سپس (گوییم): این گونه نیست که هر متوجه و روکننده ای به سوی غایت، ناچار بدان می رسد، بسا که به واسطه بازدارنده ای خارجی از آن غایت باز می ماند، زیرا در اینجا راهزنان و بازدارندگان از رسیدن فراوانند، خلاصه آنکه طبایع را غایاتی ثابت است که

۱. آیه ۵ تا ۷ سوره مبارکه حج است که تمام آیه با ترجمه اش در صفحه ۱۵۶ و ۱۵۷ آمده است. بدانجا مراجعه شود. «م» ۲. زیرا ابدان طبیعی، گور و غلاف اجساد برزخی و صور اخروی اند، و همین طور ارواح.

هین که اسرافیل وقت اند اولیا مرده را ز ایشان حیات است و نما
جانهای مرده اندر گورتن بر جهد ز آوازشان اندر کفن «سبزواری»

۳. یعنی مستقلاً، اما حشر تبعی برای وی امکان پذیر است و آن بر دو نوع است:

یکی آنکه انسان وقتی محشور شود، هر چه در وجودش است با او محشور می شود.

دوم آنکه هر حیوانی که تکوین وجودش در مدت حیاتش استکمال یافت، چون زمانش منقضی گشت، صورتش به عالم صور برزخی، و نفسش به مثال نوری که در عالم عقول متکافه است محشور می شود و او محشور بدان (صورت) است و آن، محشور به خدا، و وی به تبعیت آن صورت بدو محشور می گردد.

«سبزواری» ۴. یعنی به گونه اتصال طولی در صراط انسان. «سبزواری»

فطرت و سرشت اصلی اقتضای رسیدن بدانها را می‌کند، و بسا که مانع و حجابی واقع گردد.

اما آیاتی که در آنها بر اثبات آخرت، به خلق اجرام بزرگ و انواع طبیعی استدلال می‌شود^۱، هدف و مراد در آنها، اثبات این مطلوب است - از جهت فاعلیت - زیرا بیشتر از مردمان پندارند که آن، ناگزیر از حدوث چیزی از ماده جسمی و طینت است، زیرا حصول چیزی بدون اصل محال است، لذا حدوث عالم دیگری و اشکال و صور در آن را انکار می‌ورزند و نمی‌دانند که وجود موجودات اخروی از باب انشاء، به مجرد جهات فاعلی است نه از باب تخلیق و آفریدن از اصلی مادی و جهات قابل، زیرا خداوند بیان و روشن فرموده که شأن اصلی او در فاعلیت، عبارت از ابداع و انشاء است نه تکوین و تخلیق از ماده، و همین‌طور آفریدن آسمانها و زمین و اصول موجودات، زیرا وجود آنها از ماده دیگری آفریده نشده است، بلکه آنها را بر اسلوب و روش اختراع و انشاء پدید می‌آورد.

انشاء بهشت و دوزخ و اجسامی که در آخرت وعده داده شده است نیز این‌گونه می‌باشد، پس انکار منکران جهان آخرت که در چه ماده و در چه ناحیه و جهتی پدید می‌آید و مکانش کجا است و زمانش چه وقت است و هنگام برپا شدنش کی است؟ دفع می‌گردد، اینان برای آخرت مکان خاصی می‌طلبند و از زمان رستاخیز پرسش می‌کنند که چه هنگام و در چه مکان از مکانهای این اجسام است؟ و یقولون متی هذا الوعد ان کنتم صادقین، یعنی: و گویند: اگر راست می‌گوئید این وعده کی می‌رسد؟ (۴۸ - یس) یعنی در چه زمان معینی از زمانهای دنیا؟ و نمی‌دانند که نه مکان آخرت و زمانش از جنس مکان دنیا و زمان آن، و نه وجود و ایجادش مانند وجود موجودات

۱. مانند آیات سوره واقعه و مانند بیان الهی که: اولیس الذی خلق السموات والارض بقادر علی ان یخلق مثلهم؛ و مانند بیان دیگر او که: قال من یحیی العظام و هی رمیم؟ قل یحییها الذی انشأها اول مرة، یعنی: آیا آن‌کس که آسمانها و زمین را آفریده قدرت آن را ندارند که همانند آنان را بیافریند؟ (یعنی برانگیزانندشان) (۸۱ - یس) و: گوید: استخوانهای پوسیده را چه کسی زنده می‌کند؟ بگو: همان که اول بار آن را ایجاد کرده زنده‌اش می‌کند (۷۹ - یس) یعنی: آفریدن آسمانها و زمین به‌گونه انشاء، از جهات فاعلی است و به وسیله تکوین از ماده پیشین نمی‌باشد، و همین‌طور خلق صاحبان استخوانهای پوسیده، انشاء آنها در آخرت، به مجرد جهات فاعلی برایش ممکن است، و غیر اینها از آیات دیگر. «سبزواری»

دنیایی و ایجاد آنها می‌باشد، آخرت را نشأه‌ای قوی‌تر است که از انشاء حاصل آمده است و این نشأه، خلقتی است که از تخلیق حاصل شده است.

این نیز منهج و اسلوبی دقیق و شریف می‌باشد، و حمل آیات قرآنی بر آنچه شریف‌تر و استوارتر است شایسته‌تر می‌باشد، بنابراین هدف از این آیاتی که در آنها به این اسلوب و منهج اشاره شده این است که: ابداع صور و انشاء آنها بدون مادّه پیشین، به علت نخستین سزاوارتر و مناسب‌تر است، و بر او از ترکیب مواد و جمع آوردن اجزاء و پراکنده‌های آنها آسان‌تر، و به ذات او سزاوارتر است، چون کار او (علت نخستین) مانند چشم برهم زدن و بلکه کمتر است، چنانکه می‌فرماید: و ما امرالساعة الا کلمح البصر، یعنی: کار قیامت چشم بهم زدنی بیش نیست (۷۷ - نحل) و فرموده: و ما امرنا الا واحده کلمح بالبصر، یعنی: فرمان ما جز یکی نیست - چون به هم خوردن چشم - (۵۰ - قمر) و چون به ابداع‌کننده بدایع و پدیدآورنده خلایق، انشاء صور و ابداع آنها از غیر مادّه، از تخلیق آنها از مزاج و امتزاج و ترکیبشان از اجزای گوناگونی که با ازدواج و جفت شدن حاصل می‌آید سزاوارتر و شایسته‌تر است، بنابراین فعل خاص او که عبارت از ابداع و انشاء است، برتر و بالاتر از گردآوردن تمام پراکنده‌ها و ترکیب امور مختلف می‌باشد، زیرا این شأن قوا و طبایعی است که در درجه پائین از نارسایی - در فاعلیت و تأثیر - می‌باشند، و چون از خداوند متعال وجود انسان، به‌گونه امتزاج و ترکیب، از ارکان (عناصر و نطفه) مخلوط صدور پیدا کرده است، بنابراین صدورش از وی برای بار دیگر به‌گونه انشاء - مجرد از هیولا - جایز است.

با اینکه دانستی ایجاد - مطلقا - از خدای متعال است و وسایط، مخصصات و مرجحات (اختصاص دهنده و برتری دهنده) ایجاد او و یا جهات مکثرات فعل و افاضه وجود اویند، ولی هر موجود و واسطه‌ای که در وجود، بسیط تر باشد و از کثرت برتر و منزّه‌تر، او به موجد و پدیدآورنده حقیقی نزدیک‌تر است، و ما پیش از این اشاره کردیم که وجود امور اُخروی، برتر از ترکیب و بلند قدرتر از امتزاج و نزدیک‌تر به وحدتِ خالص، از این امور دنیایی می‌باشند، پس همان‌گونه که فعل خاص او در آغاز، انشاء و ایجاد نشأه نخستین است، نه ترکیب امور مختلف و گردآوردن پراکنده‌ها، حقیقت معاد و بازگشت هم همین‌طور است، و فعلی که شایسته او است انشاء نشأه دوم است،

و آن بر وی از ایجاد موجودات در دنیا که به واسطه حرکات از اجساد و دگرگونیها در مواد حاصل می‌گردد آسان‌تر است، زیرا جهان آخرت بهتر و باقی‌تر و جاودانه‌تر و بلند قدرتر است، و هر چه که چنین باشد، آن در صدور از مبدأ برتر شایسته‌تر و مناسب‌تر است و بر خداوند متعال آسان‌تر، چنانکه می‌فرماید: و هوهون علیه و له المثل الاعلی فی السموات و الارض، یعنی: باز آوردن برای او آسان‌تر است، صفت والا در آسمانها و زمین خاص او است (۲۷ - روم).

بدان که آخریت و ثانویت (پایان و دوم بودن) با قیاس به حدوث ما است، و گرنه آن نشأه در نفس خودش جلوتر و پیش‌تر است، زیرا در ترتیب وجود - از جهت ذات و شرف - پیش از طبیعت بوده‌اند، و بعد از طبیعت (عالم دنیایی) بودنشان، با قیاس به حدوث و استکمالات ما است، و این نیز دلالت بر آن دارد که جهان آخرت، بالفعل موجود است و بهشت و دوزخ هم اکنون هم هستند و آفریده شده‌اند (برعکس نظر بعضی که گویند در قیامت خلق می‌شوند)، چنانکه آیات و احادیث فراوانی بر این امر دلالت دارد.

آنچه دلالت دارد که ایجاد موجودات اخروی به سنت و اسلوب الهی که ابداع است شبیه‌تر است تا ایجاد موجودات دنیایی اینکه: ایجاد این موالید (سه‌گانه) و رساندنشان به کمالشان، به تدریج حاصل می‌آید و وجودشان نیز از حیث حدوث و کمال تدریجی است، درحالی که امور اخروی و وجودشان از حیث حدوث و کمال، دفعی و یکبارگی است، و اینکه افراد انواع و اشخاص طبایع که از حیث شمار فراوانند، تمامشان یک‌دفعه و در یک لحظه پدید نمی‌آیند، بلکه بعضیشان پیش از بعض دیگر و برخیشان بعد از برخی دیگر - به‌گونه توالد و یا تولد (زاد و ولد کردن و یا زائیدن) - پدید می‌آیند، و تا امت و گروهی نابود نشوند، امت و گروه دیگری پدید نمی‌آیند، چنانکه فرمود: لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون، یعنی: هر امتی را مدتی معین است و چون مدتشان به سرآید، نه ساعتی پس شوند و نه پیش شوند (۳۴ - اعراف) برعکس وجود صوری اخروی و اشخاص انشاء شده آنها که نه به‌گونه توالداند و نه تولد: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان، همگی به وعده روزی معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ - واقعه) زیرا وجود آن

یکدفعه - به فرمان الهی - در دمیدن حضرت اسرافیل واقع می‌شود، ارواح آنان در صور (بوق) اجسادشان که از آن ارواح پدید آمده‌اند می‌باشد^۱: فانما هی زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة، یعنی: آن فقط یک دمیدن است و پس آنگاه آنان به روی دشت هموار باشند (۱۵ و ۱۶ - نازعات).

۸

فصل

در اختلاف آراء و نظریات مردمان در باب معاد و بازگشت

از اوهام عامی و آراء جاهلی، رأی کسی است که معتقد است حشر نفوس و اجساد محال است و امکان ندارد که معاد، در چیزی از آن دو تحقق یابد، و آنان ملحدان و بی‌دینان از طبیعیان و دهریان و دسته‌ای از پزشکان‌اند که در شریعت بر آنان اعتمادی و در حکمت به رأیشان اعتنایی نیست، اینان پندارند که انسان جز این هیكل محسوس و کالبد ملموس که حامل کیفیت مزاجی و آنچه از قوا و اعراض را در پی دارد نمی‌باشد، و اینکه تمام اینها با مرگ، نابود گردیده و با زایل شدن حیات معدوم می‌گردند و جز موادی پراکنده، چیزی باقی نمی‌ماند، بنابراین انسان، مانند دیگر حیوانات و نباتات، وقتی مُرد تمام شده و سعادت و شقاوتش منحصر در لذات و دردها و رنجهای بدنی دنیایی می‌باشد.

این رأی اینان تکذیب عقل است، چنانکه محققان از فیلسوفان بدان معتقداند و نیز، تکذیب شرع است، چنانکه محققان از متشرعان بدان معتقداند؛ آنچه از جالینوس در کار معاد نقل شده، تردّد (شک) و توقف (عدم جزم) است، زیرا در کار نفس متوقف است که آیا آن مزاج است، که با مرگ نابود می‌گردد و باز نمی‌گردد، یا جوهری مجرد است که پس از مرگ باقی می‌ماند و باز می‌گردد؟ سپس برخی دیگر هستند که دست به

۱. نفخه دو نفخه است: نفخه‌ای است که آتش را خاموش می‌کند و نفخه‌ای است که آن را شعله‌ور می‌سازد، و این بدنهای طبیعی مانند هیزم و چوبهایی هستند که به آتش الهی که نورالله است مشتعل‌اند، پس در قیامت کبریا، این آتش یکدفعه خاموش می‌شود و هیزم و چوبهای دیگری که صور خالص و ناب‌الخروری که اجساد آنان می‌باشند و قائم به آن ارواح‌اند، به آتشی که همان ارواح‌اند مشتعل می‌گردند... «سبزواری»

دامن (برخی از) علما شده و به آن، چیزی افزوده و گفته: معدوم بازگردانده نمی‌شود، زیرا وقتی کالبد انسانی معدوم گشت، امکان بازگرداندنش نیست و در نتیجه حشر، ممتنع و محال است؛ متکلمان این رأی را گاهی به منع امتناع بازگرداندن معدوم، و گاه دیگر به منع فنای انسان به فساد کالبدش، منع داشته و گفته‌اند: انسان را اجزایی است که باقی می‌ماند، یا تجزیه‌پذیر است و یا غیر تجزیه‌پذیر؛ سپس آیات و نصوصی را که در بیان حشر آمده است، حمل بر این کرده‌اند که مراد، گردآوردن اجزای پراکنده باقی مانده است که عبارت از حقیقت انسان می‌باشد.

خلاصه آنکه: متکلمان در تصحیح معاد، یکی از دو امر مجهولی را که از عقل - و بلکه از نقل (روایت) - دور است مرتکب شده‌اند و چیزی از آن دو لازم نمی‌آید، بلکه عقل و نقل حکم می‌کنند که مُعاد (بازگردنده) در آخرت، همان کسی است که مصدر افعال و مبدأ اعمال، و مکلف به تکالیف و واجبات و احکام عقلی و شرعی بوده است. پوشیده نباشد که رشته‌های شبهه از زمین اوهام ستیزگران منکر حشر و قیامت، جز با قطع ریشه آنها کنده نمی‌شود، یعنی اینکه: انسان با مرگ، فانی و باطل شده و باقی نمی‌ماند، و وی جز هیکل - با مزاج و یا صورتی که در او حلول و ورود دارد - نمی‌باشد، و ما قطع و ریشه‌کنی این اصل را مفصلاً بیان داشتیم

محققان از فلاسفه و متشرعان، بر حقیقت و درستی معاد و بازگشت و ثبوت نشأه باقی باهم اتفاق نظر دارند، ولی در چگونگی آن اختلاف نظر دارند؛ مسلمانان و تمام فقها و اخباریان معتقداند که آن جسمانی است و بس، زیرا روح نزد آنان جسمی است که ساری و جاری در بدن است - سریان آتش در ذغال و آب در گل و روغن در زیتون - تمام فلاسفه و پیروان مشائیان معتقداند که آن روحانی، یعنی عقلی است و بس، چون صورت بدن و اعراضش با قطع تعلق نفس از آن، معدوم گردیده و باردیگر شخص او بازمی‌گردد، چون معدوم بازمی‌گردد، بنابراین نفس که جوهری مجرد است باقی می‌ماند و فنا، راهی به سوی آن نخواهد داشت، لذا به عالم مفارقات - به واسطه قطع تعلقات به وسیله مرگ طبیعی - بازمی‌گردد.

بسیاری از بزرگان حکما و مشایخ عرفا و گروهی از متکلمان، مانند حجت الاسلام غزالی و کعبی و حلیمی و راغب اصفهانی، و جمعی از یاران امامی مذهب ما چون شیخ مفید

و شیخ طوسی و سید مرتضی و علامه حلی و محقق طوسی - که رضوان الهی بر تمامشان باد - به دو معاد معتقداند، یعنی نفس مجرد، به بدن بازمی‌گردد، به این نظر، تمام مسیحیان و تناسخیان هم قایل‌اند، ولی فرقی آن است که محققان مسلمان و هرکس در ردیف ایشان است، قایل به حدوث ارواح و بازگردانیدنشان به بدن، در این عالم نیستند، بلکه در عالم دیگری معتقداند، درحالی که تناسخیان قایل به قدم ارواح و بازگردانیدنشان به بدن، در این عالم هستند و عالم آخرت و بهشت و دوزخ جسمانی را انکار می‌ورزند.

سپس (گوئیم): این قایلان به دو معاد، سخنانشان باهم اختلاف دارد، یعنی در معاد آیا بدن به عینه همین بدن است و یا همانند این بدن است؟ و عین و یا همانند بودن، آیا به اعتبار هر یک از اعضا و اشکال و خطوط است و یا نیست؟ ظاهر آنکه این آخری را هیچ‌کسی لازم ندانسته است، بلکه بیشتر از اسلامیان سخنانشان نشان دهنده این امر است که بدن مُعاد (بازگردنده) غیر از بدن اولی - به حسب خلقت و شکل - می‌باشد، و بسا به بعضی از اخباری که در آنها صفات اهل بهشت و دوزخ آمده است استدلال کنند، مانند اینکه: اهل بهشت نوحاسته و بی‌مویند، و مانند اینکه: دندان کافر مانند کوه أحد است، و بیان الهی که: کَلِمَا نَضِجَتْ جُلُودَهُمْ بَدَلْنَاهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ، یعنی: هر وقت پوستهایشان بسوزد به عوض، پوستهایی غیر از آن پوستها دهیمشان تا عذاب را کامل بچشند (۵۶ - نساء). و: اُولَئِكَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْاَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ اَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ، یعنی: مگر آنکه آسمانها و زمین را پدید آورده نتواند مانند آنان را بیافریند؟ (۸۱ - یس).

اگرگویی: بنابراین پاداش داده شده و کیفر یافته به لذات و رنجهای جسمانی، غیر از کسی است که عمل طاعت را انجام داده و مرتکب معصیت شده است؟ در پاسخ گفته شده: ملاک در این امر، ادراک است و آن خاص روح می‌باشد، و اگر به واسطه آلات باشد، آن به عینه باقی است (و نیاز به دادن پوستهای دیگر تا عذاب را بچشند نبود) از این روی به یک فرد، از کودکی تا پیری گفته می‌شود که او به عینه همو است، اگرچه صور و مقادیر و اشکال و اعراض، و بلکه بسیاری از اعضا و قوا تبدیل و تغییر یافته است، و به فردی که در جوانی جنایت کرده و در پیری کیفر می‌بیند گفته نمی‌شود که غیرجانی کیفر یافته.

این بیان اعتقادات و آراء بود و حقیقت را به زودی خواهی دانست که مُعاد در مُعاد (بازگردنده در بازگشت) به عینه همین شخص، از حیث نفس و بدن می باشد، پس نفس به عینه همین نفس است و بدن، به عینه همین بدن است^۱، چنانکه وقتی مشاهده اش کنی خواهی گفت: به عینه فلانی را که در دنیا بود مشاهده کرده ام - اگرچه تحولات و دگرگونیها واقع شده باشد - به طوری که گفته می شود: این طلا است و این آهن، و بسا هر دو بدن به جایی منتهی شوند که متحد گردند و یک عقل خالص و ناب گردند؛ هرکس این را انکار ورزد، شریعت را انکار ورزیده و در حکمت ناتمام و ناقص است و وی را، انکار بسیاری از نصوص قرآنی لازم می آید.

۹

فصل

در دلایلی که منکران مُعاد آورده اند

منکران مُعاد (بازگردنده) گاهی استدلال به امتناع اعاده معدوم - یعنی بازگردانیدن دوباره نابود شده - می کنند و دیگرگاه به اینکه: اگر انسانی را انسان دیگر بخورد، بنابراین اجزای خورده شده اگر به بدن خورنده بازگردانیده شود، انسان خورده شده، مُعاد (یعنی بازگردنده) نخواهد بود، و اگر به بدن خورده شده بازگردانیده شود، خورنده، مُعاد (بازگردنده) نمی باشد، و لازم می آید که اجزاء به عینه در نعمت و در نعمت^۲ باشد؛ و

۱. یعنی بدن برزخی و اخروی، همین بدن دنیوی است، ولی به وصف دنیوی و طبیعی، و گفته شد که این به عینه هموست (حکم نشأه فرق می کند) و شئیت شئی به صورتش است - یعنی صورت بدنی - نه به ماده اش، و به صورتش که به معنی آن چیزی که شئی بدان بالفعل است می باشد - و آن نفس است و نفس مشخص است - و چون مشخص این و آن باقی است، چگونه شخص به معنا و صورتش باقی نیست؟ و تشخیص نفس به وجود حقیقی است که عین وحدت و تشخیص می باشد. «سبزواری» ۲. این وقتی تمام است که شئیت شئی به ماده اش باشد و انسان به تکوینش از اجزای مادی بازگردد، اما اگر شئیت شئی به صورتش باشد، لازم نمی آید که اجزای ماده بدن اجزای بدنی دیگر شود، صورتش هم جزء بدن دیگری شود، زیرا ماده غذا جزء غذا خورنده می شود نه صورتش، چون هر صورتی را زمانی است که وی در آن زمان هموست، بنابراین صورت، به صورت دیگری انقلاب پیدا نمی کند، پس آن (غذا) حقیقت انسان و صورتش نیست، بلکه آنچه بدنش - از آن حیث که بدنش است - می باشد، غذای چیزی نمی گردد، بلکه هر ماده ای وقتی با صورت نوعی و یا شخصیش اعتبار شود و گفته شود: آن ماده شئی است، آن ماده بالعرض است. «سبزواری»

چون کافری مؤمنی را بخورد کار چگونه است؟ در کتابهای کلامی از شبهه اولی به منع امتناع در اعاده معدوم، و یا به منع موقوف بودن بازگشت بر آن (اعاده) پاسخ داده شده و از دومی به اینکه: مُعاد عبارت از اجزائی است که از آن اجزاء، خلق آغاز شده است، و آنها - نزد آنان - اجزای اصلی می‌باشند، و خداوند متعال آنها را حفظ می‌فرماید و جزء (بدن دیگر) قرار نمی‌دهد، برای بدن دیگر هم همین طور.

مناظره‌کنندگان در کار معاد را از حیث نفی و اثبات، مشاجرات و مباحثاتی در دو جانب است که بیان آنها منجر به اطناب مملّ - بدون فایده‌ای - می‌گردد، و آنچه را که متکلمان بیان داشته‌اند برای ساکت کردن و ملزم ساختن (منکران) کافی نیست، تا چه رسد که روش را روشن سازد و مقام را ثابت، و سزاوار حال کسی که در تحقیق این امور اعتقادی بسنده بر بحث کلامی می‌کند آنکه از این منکران مُعاد و ستیزگران با احکام شریعت - بنابر نارسایی ادراکشان از درک آن - پرسد که آیا آنان ادعای امتناع دارند و یا امکان و جواز را منع می‌دارند؟ بنابر اولی، بدیشان گفته می‌شود: دلیل و اثبات آنچه را مدّعی شده‌اید بر شما است و آنچه را در این باره بیان داشته‌اید نه عینی دارد و نه اثری؛ و بنابر دومی (بدیشان گفته شود): آنچه ظاهرش از احاطه و امتناع دور است، تنزیل الهی (کتاب خدا) و اخبار نبوی - که از گوینده‌ای پاک و ناآمیخته با اشتباه و دروغ صادر شده است - جانشین آن می‌شود، جانشین شدن براهین هندسی در مسائل ریاضی و دعاوی حسابی.

بحث کردن و تحصیل نتیجه نمودن

برخی از بحث‌کنندگان شکل اعاده بدنی را چنین تحصیل کرده که خلاصه‌اش اینک: شخص، به خصوصیت اجزایش - چه از جهت ماده و چه صورت و چه بدن و چه روح - تشخص و تخصّص می‌یابد، و خصوصیت تألیف (شکل گردآمده‌اش) در شخص، قابل اعتبار نیست، بلکه معتبر، اشخاص اجزاء - به تألیف نوعی نه شخصی - است که به عینه باقی است، و چون تألیف باطل شود و ترکیب اعتبار شده انحلال پذیرد، شخص اولی باقی نمی‌ماند، نه به جهت زایل شدن اجزاء، چون اجزاء به اشخاص خود و اعیانشان باقی‌اند، بلکه به سبب زایل شدن نظم و تألیف معتبر بین آنها - به

تألیف نوعی - سپس اگر برای باردیگر باز از نوع تألیف معتبر بین اجزای باقی به عینه حصول پیدا کند، شخص اولی به عینه بازمی‌گردد؛ این سخن این بحث کننده بود. و نزدیک به این سخن، چیزی است که بعضی از بزرگان متأخر گفته‌اند: بعضی از متکلمان معتقد به جواز اعاده معدوم‌اند، و بعضی از حکما و برخی از متکلمان معتقد به امتناع آنند، و اینان برخی قائل به معاد جسمانی هستند و اعاده معدوم را انکار دارند و قائل به انعدام اجسام نیستند، بلکه قائل به پراکنده شدن اجزاء آنها و خروجشان از انتفاع‌اند؛ سپس گوید: در حواشی کتاب تجرید گفته‌ام: این مبتنی بر نفی جزء صوری اجسام و محدود کردن اجزای جسم است در جواهر فرد، چنانکه نظر متکلمان است^۱، و آنچه مصنف معتقد بدان است نیز این‌گونه است که گفته: جسم عبارت است از صورت اتصالی، و آن به عینه در حال انفصال باقی است؛ و اگر جزء صوری در اجسام ثابت شود - گفته می‌شود: در معاد جسمانی، اجزای مادی به عینه آن (صورت) بودن کافی است و در آن، تبدل جزء صوری - پس از آنکه نزدیک‌ترین صور به صورت زایل شده بوده - اشکالی وارد نمی‌سازد.

اگر گفته شود: در این صورت تناسخ است.

گفته‌اند: نزد ما ممتنع عبارت است از انتقال نفس از بدنی به بدن دیگر که به حسب ماده مغایر با آن است، نه بدنی که از عین ماده این بدن، و صورتی که نزدیک‌ترین صور به صورت زایل شده است گردآمده و تألیف یافته است، اگر این تناسخ نامیده شود، باید بر امتناع آن اقامه برهان شود، زیرا گفتگو و نزاع در معنی است نه در لفظ؛ پایان سخن او. در جای دیگر گوید: دلیل ما بر امتناع تناسخ، همان دلایل سمعی است. سخن این دو فاضل در نهایت سستی و بی‌ارزشی است، با اینکه از سخن غیر آن دو از متکلمان در این باب به درستی نزدیک‌تر است، و آن از جهاتی چند سست و بی‌ارزش است:

۱. و بر این امر که شیث شئی به ماده اش می‌باشد و این سخن، جدّاً سخن سست و بی‌ارزشی است، حقیقت آنکه شیث شئی به صورتش است و صورت انسان، دو صورت است: یکی صورت باطنیش - یعنی بدانچه شئی بالفعل می‌باشد - و آن نفس است، و دوم صورت ظاهریش است و هردو صورت در آخرت باقی‌اند و هادیت این انسان محفوظ می‌باشد. «سبزواری»

نخست آنکه مبتنی بر این امر است که از شخص «زید» - به واسطه مرگ - جز نسبت‌ها و اضافات بین اجزایش، و نظم و ترتیب بین اعضایش از بین نمی‌رود، پس لازم می‌آید که حیات، از مقوله مضاف باشد، و فساد این امر روشن است.

دوم آنکه اجزای «زید» مثلاً محدود در جواهر فرد باشد، لازم نمی‌آید که آن جواهر وقتی ترکیب یافتند، «زید» پدید آید، خواه ترکیب و ترتیبی مطلق - هرگونه که می‌خواهد - باشد، و یا بر نظم و انتظامی مخصوص، وگرنه بنابر اولی لازم می‌آید که اگر از آنها (جواهر فرد) کُره‌ای مُصمّت (گوی توپُر) ترکیب شده باشد، این گوی «زید» باشد؛ و بنابر دومی (لازم می‌آید) «زید» مُرده در بعضی اوقات - وقتی اجزایش بر این نظم واقع می‌شود - زنده باشد، با اینکه مُرده است، خواه این ترکیب جزئی از او باشد و یا شرطی خارج از او.

محقق طوسی و غیر او از خردمندان که قائل به نفی هیولا هستند، معتقد نیستند جسم معینی که فردی از جسم مطلق است - به معنایی که جنس باشد نه به معنایی که ماده باشد - به واسطه پراکندگی معدوم نمی‌گردد، بلکه آن چیزی که نزد آنان معدوم نمی‌گردد، جسم به معنی ماده است، و آن جسمی است که وجودش در مراتب اتصالات و انفصالات، استمرار و دوام دارد، نه جسم به معنی جنسی که وجود محصلی، جز به صورت دیگری که مقوم او و مخصص طبیعت جنسی او - تخصیصی که امتیازش از بین دیگر انواع، امتیازی ذاتی است - ندارد.

تمام حکما و پیروانشان اتفاق نظر دارند که جسم - از آن روی که جسم مطلق است - وجودی در خارج ندارد، و نیز جسمی که از تمام صور کمالی عاری و خالی است، امکان ندارد که در خارج پیدا شود، و انسانیت انسان تنها به جسمیت نیست، وگرنه باید هر جسمی انسان باشد، و همین‌طور «زید» بودن «زید» تنها با اجزای مادی که هرگونه می‌خواهد باشد نیست، وگرنه وقتی آن اجزا در اطراف عالم پراکنده شده و بعضیشان از بعض دیگر دور افتادند، باید «زید» باشد، و شخص خردمند چگونه جایز می‌شمرد که جسم مخصوصی - مانند این اسب - وقتی قطعه قطعه شد و اجزایش پراکنده گشت، به‌عینه درحال پراکندگی باقی است؟

سوم آنکه فساد تناسخ به‌حسب معنی، چنانکه گفته - در اینجا بدون شک وارد است،

و آن لزوم این امر که یک بدن، دو نفس پیدا می‌کند، زیرا این اجزا اگر قابلیتشان به جهت تعلق نفس است، هنگام پراکندگی هم باقی‌اند و نفس از آنها جدا نمی‌باشد، بنابراین «زید» در حال مرگ، زنده است، در حالی که فرض شده بود مُرده است، و اگر باقی نیستند، پس در قبولشان مر نفس را، نیازمند به انضمام امری بدانها است تا بدان، آماده قبول گردند، و چون آن امر بدانها انضمام یافت و به استعداد جدید دیگری مستعد شدند، ناگزیر باید از مبدأ بخشنده، بر آنها فیضی جدید و نو، و روحی دوباره افاضه گردد، و چون روح معاد (دوباره) بر آنها تعلق گرفت، در این صورت یک بدن را دو روح می‌باشد و این محال است.

سپس (گوییم): چه تخصّص و مناسبتی برای اجزای خاکی پراکنده در میان دیگر اجسام، برای بقای ارتباط نفس بدانها - اگرچه ارتباطی ضعیف باشد - باقی می‌ماند؟ زیرا هر علاقه و ارتباطی که بین دو چیز - غیر دیگر اشیاء - است، تحقق و ثبوتش به این است که هر یک از آن دو نسبت به دیگری، مناسب‌ترین اشیاء‌اند؛ و ما بسیاری از مواد را مشاهده می‌کنیم که مزاجی نزدیک به مزاج حیوان، و کیفیتی نزدیک بدان دارند که بدان، درخور فیضان صورت حیوانی می‌شوند، پس آنها (مواد) به تعلق نفس، از دیگر اجزای پوسیده که استحقاق قبول صورت جمادی در آنها باقی نمانده، تا چه رسد به نباتی و حیوانی، و چه رسد به انسانی، و تا چه رسد به «زیدی»، سزاوارتراند.

و هرکس که کوچکترین ادراکی داشته باشد، وقتی به وجدان و فطرت خویش مراجعه کند، به‌طور یقین در می‌یابد که نفس را نه توجه و نه شوق و نه اُنسی به جسمی از بین اجسام دیگر و یا به اجزای جسمی از بین دیگر اجزا نمی‌باشد، مگر آنکه آن (جسم) و یا وی (نفس) را کیفیتی محسوس ملایم و یا هیئتی مناسب باشد.

ای خردمند اندیشمند! به من بگو: چه تعلق و چه شوقی نفس را به اجزای پراکنده در هوا و یا دفن شده در باطن زمین و یا آب می‌باشد؟ به طوری که در مقام حسّ و خیال، از دیگر اجزاء امتیازی ندارند - اگرچه آنها را در نفس الامر و واقع و در علم خداوند امتیازی هست که اصلاً موجب اختصاص به این امر نمی‌گردد - و در مقام

انحلال ترکیب و تباهی قوای بدنی، قوه ذاکره^۱ نفس - البته در نزد آنان - دیگر وجود ندارد تا بقای بدن شخصی در حافظه بوده و برای تعلق نفس به اجزایی که از آنها بدن ترکیب یافته است مخصص باشد، و پس از آنکه وجود ذکر (یاد آوردن) و مخصص بودنش پذیرفته شد، آن موجب تخصیص تعلق نفس به این مُعاد (بازگردنده) - غیر دیگر ابدان - می شود نه موجب تعلق این نفس بدان - غیرنفس دیگری - و آنچه که آنان را در دفع مفسده تناسخ - بنابر تقدیر درست و جایز بودنش - سودمند است، دومی است نه اولی، زیرا سخن در این است که ماده بدنی حادث، درخواست فیضان نفس حادثی را دارد، بنابراین وجود دو نفس برای یک بدن لازم می آید، و همان (سخن) به عینه در اینجا - آن گونه که گذشت - می آید.

پس بازگشت در دفع تمام این مفسدات و تکلفات (و رنج بر خود نهادن) بعید و محالات سست بی ارزش به آن چیزی است که مادر تحقیقش یگانه و تنهائیم، و این را خداوند از حکمت متعالی خود نصیب و بهره ما ساخته است، مانند دیگر نظایرش از گوهرهای تابناکی که به درستیش حکم داده می شود و شرف و ارزش و نوریتش از میان سخنان اندیشمندان و صاحب نظرانی که راه الهی را پیموده و مکاشف انوار ربانی و رازها گردیده اند شناخته می شود، چنانکه گوهرشناس، بهای یاقوت رخشان و مروارید تابان را از میان دیگر سنگهای گرانبها باز می شناسد.

۱۰

فصل

در تفاوت مراتب مردمان در ادراک کار معاد و برتری مقاماتشان

بر یکدیگر در این امر

بدان صاحبان ایمان و اعتقاد به حقیقت و درست بودن حشر و معاد و برانگیخته شدن اجساد را - آن گونه که در شریعت حقیقی آمده - مقاماتی چند است:

مقام اول: پائین ترش در تصدیق و سالم ترش از آفات، مرتبه عوام اهل اسلام است و

۱. ذاکره، قوه باطنی نفس است که مطالب را در ذهن نگاه می دارد و گاهگاه - به مناسبتی - به یاد می آورد، یعنی قوه یاد آورنده و توضیحش قبلاً گذشت. «م»

آن اینکه تمام امور آخرت - از عذاب گور و فشار قبر و نکیر و منکر و مار و عقرب و غیراینها - اموری واقعی و محسوس اند و شأنشان این است که با این دیده احساس شوند، ولی از جانب خداوند در احساس انسان - به واسطه حکمت و مصلحتی که او در پنهان بودن آنها از دید بینندگان می‌داند - مادام که در دنیا است - چنین اجازه‌ای صادر نشده است، چنانکه ظاهر بعضی از آیات و صورت روایات، بر این امر دلالت دارد.

مقام دوم اینکه: این اموری که در عالم آخرت بدانها نوید و یا بیم داده شده، آیا مانند آنچه که در خواب دیده می‌شود، تمامش اموری خیالی است و در خارج، وجودی ندارند، چنانکه آنچه را انسان در خواب مشاهده می‌کند - از مارها و عقربهای که او را می‌گزند - وجودی عینی و خارجی ندارند، جز آنکه بسیار اتفاق می‌افتد انسان از آنها در خواب، رنج و درد بسیاری می‌برد، به طوری که او را می‌بینند در خواب فریاد می‌کشد و عرق می‌کند و از جایش به شدت کنده می‌شود، و همین‌طور در جهت لذت، زیرا بسا اتفاق می‌افتد که در خواب از چیزی چنان لذت می‌برد که چنین لذت و سرور را در بیداری نمی‌برد، تمام اینها را خفته، از نفس خودش ادراک می‌کند و بدانها متأذی و یا لذتمند می‌گردد، و بسیاری از صور و اشکال را مشاهده می‌کند و افعال خیالی انجام می‌دهد، درحالی که ظاهر او را آرام و ساکن می‌بینی و در اطرافش مارهایی که موجوداند دیده نمی‌شود، درحالی که درباره او موجوداند و عذاب، درباره او حاصل است، ولی عذاب دیده نمی‌شود، و چون عذاب در درد گزیدن هست، بنابراین فرقی بین ماری که خیال می‌کند و یا می‌بیند نیست، و حال در بهشت‌ها و درختها و نهرها و مواضع خرم و اشخاص ارجمندی که آنها را می‌بیند و بدانها در خوابش سرور و خوشحالی می‌کند، همین‌گونه است، یعنی برایش حاصل و موجوداند و آنها را ادراکی ذهنی - نه عینی و خارجی و نه با مشاهده به حواس ظاهری - می‌کند؛ این چیزی بود که ابن سینا درباره بهشت ناقصان در علم، و دوزخ نارسایان و قاصران در عمل - از فاسقان و غیرفاسقان - بدان تمایل داشته و غزالی - همان‌گونه که گفتیم از کتابها و رسایلش ظاهر می‌گردد - او را دنباله‌روی کرده، و ما مقداری از سخنانش را در این باره نقل کردیم.

مقام سوم: در اعتقاد به صورتی است که در روز رستاخیز بدانها وعده داده شده است،

و توجیه آن به یکی از دو وجه می‌باشد:

وجه اول آنکه: این صور محسوسی که در زبان شریعت آمده است، اشاره به صوری عقلی و مفارق است که در عالم عقول صرف واقع‌اند، البته به حسب آنچه افلاطون و پیروانش معتقداند که: برای هر نوعی از انواع محسوس مثلاً، عقلی و صورتی مفارق در عالم عقل می‌باشد^۱؛ و پوشیده‌نماند که مشاهده امور اخروی بر این گونه عقلی، اختصاص به صاحبان معرفت و کاملان در علم دارد نه متوسطان و ناقصان از ساده‌لوحان و نفوس ساکن، و آنان بیشتر اهل بهشت را تشکیل می‌دهند، چنانکه در خبر آمده: اکثر اهل الجنة البله و علیون ذوالالباب، یعنی: بیشتر بهشتیان ساده‌لوحان و طبقات بالای خردمندان‌اند، از این روی غزالی در بعضی از رسایلش - پس از بیان وجوه سه‌گانه - سخنی به این عبارت دارد: تمام این اقسام امکان‌پذیر است، پس جایز است که بین همه جمع کند و جایز است که هرکس به مقدار استعدادش بهره‌مند گردد، پس محمود بر صورت و مشعوف به تقلید، برایش راه حقایق گشوده نمی‌شود و این صور عقلی برای او تمثیل پیدا نمی‌کند، ولی عارفان که جهان صور و لذات محسوس را خوار و کوچک می‌شمرند، برایشان از لطایف سرور و لذات عقلی دروازه‌هایی باز می‌شود که شایسته آنها است و میل فراوان و خواسته‌های بی‌نهایتشان درمان می‌گردد، زیرا حدّ (منطقی) بهشت این است که در آن برای هر فردی آنچه را که آرزو دارد و می‌خواهد فراهم باشد، و چون خواسته‌ها مختلف است، بعید نیست که بخشش‌ها و لذت‌ها مختلف باشد و قدرت، فراخ، و قدرت بشری از احاطه به شگفتیهای قدرت نارسا و قاصر است، و رحمت الهی به واسطه نبوت، بر تمام خلائق، مقداری را که فهمشان توان آن را دارد بخشیده و القا کرده است، پس تصدیق بدانچه فهمیده‌اند و اقرار به آنچه آن سوی منتهای علم - از اموری که درخور کرام و بزرگان الهی است - لازم و واجب است؛ پایان سخن او.

وجه دوم آنکه: این امور کنایه از آنچه آنها را لازم می‌آورد، از انواع سرور و یا

۱. هیچ‌یک از موجودات نیست جز آنکه وی را صورتی در عالم عقول متکافئه است. حتی آب و خاک و هوا و آتش و طلا و نقره و معادن، پس نزد آنان تمام موجودات بر حقایقی فرود می‌آیند، و اگر قایل بر قایق نباشند، این قصور و ناتمامی بزرگی است. «سبزواری»

دردها باشد، و آن مراد از بیان غزالی در بیان مرتبه سوم است که: اگر کسی در خواب سیزه و آب جاری و چهره نیکو و نهرها و بارانهای شیر و عسل و شراب و درختهای مزین به جواهر و یاقوت و مروارید و کاخهایی که از طلا و نقره ساخته شده و دستبندهایی که مرصع به جواهر و خادمانی که در حضورشان برای خدمت به ادب ایستاده‌اند، ببیند، تعبیرکننده خواب، آن خواب را به سرور و خوشحالی تعبیر می‌کند و حمل بر نوع دیگری از سرور و خوشحالی نمی‌کند که بعضی به سرور علم و کشف معلومات بازگردد و بعضی دیگر به سرور مملکت و برخی هم به سرور دیدار دوستان، اگرچه نام لذت و سرور اشتغال بر تمام آنها دارد، پس آنها از حیث مراتب مختلف و از جهت ذوق و چشیدن، گوناگون‌اند، چون هرکس را مذاقی است که مخالف دیگری می‌باشد؛ لذات عقلی را هم را سزاوار است که این‌گونه فهمیده شود، اگرچه لذاتی هستند که نه چشمی دیده و نه گوشی شنیده و نه بر دلی بشری خطور کرده است؛ پایان سخن او.

سپس بیان داشته این اموری که وعده داده شده، کنایه از لذات و دردهای عقلی می‌باشند^۱، یعنی اینکه مار، به نفس خود دردآور نیست، بلکه آن چیزی که از او بر تو می‌آید - یعنی زهر - دردآور است، سپس (گوییم): زهر هم دردآور نیست، بلکه عذاب تو در اثری است که در تو از زهر حصول پیدا می‌کند، پس اگر همانند آن اثر از غیر زهر، حصول یابد^۲، هر آینه عذاب اثر می‌گذارد، و تعریف این نوع از عذاب امکان ندارد مگر آنکه به سببی که در عادت بدان منتهی می‌شود، اضافه گردد، زیرا در انسان اگر مثلاً لذت نزدیکی کردن - بدون مباشرت صورت نزدیکی - خلق شود، تعریفش جز به اضافه بدان امکان ندارد، تا آنکه اضافه تعریف به سبب باشد و نتیجه سبب حاصل، اگرچه صورت سبب حاصل نشده باشد و سبب برای نتیجه‌اش باشد نه برای ذاتش - و

۱. این تمیم در طرف لذات است نه دردها، چون اثر زهر وقتی از حس به تعقل انقلاب پیدا کرد، شریف و تابناک می‌گردد، زیرا عالم عقل، عالم زیبایی و تابناکی است و عالم صدق و صفا، بنابراین به وجه اول بازمی‌گردد، و آن را وجهی دیگر هم هست - چنانکه مصنف قدس سره گفته - «نوری» ۲. کاش می‌دانستم چگونه مانند چنین اثری عقلی قابل تصور است که مدرک لمس باشد و همو صورتی لمسی باشد؟ مگر آنکه مرادش از لمس، لمس عقلی و مماثل صورت عقلی لمسی با صورت لمسی حسی معقول مقبول باشد، چنانکه در محالش گفته آمده، این را نیک بفهم، ولی در آن اشکالی است. «نوری»

این صفات مهلک هنگام مرگ آزارسانان و دردآورانی در نفس می‌گردند، بنابراین دردهای آنها مانند درد گزیدن و نیش زدن - بدون وجود مار و عقربی - می‌باشد، و انقلاب صفت آزارسان، همانند انقلاب عشق است که هنگام مرگ معشوق، آزارسان است، زیرا لذیذ بوده، لذا لذیذ - به نفس خود - دردآور گردیده است، و انواع عذابها بر قلب چنان هجوم می‌آورند که آرزو می‌کند کاش از عشق و وصال برخوردار نمی‌شد، بلکه این به‌عینه یکی از عذابهای مرده است^۱.

مقام چهارم: در اعتقاد به صوری است که در آخرت است، و آن مقام راسخان در عرفان است که جامع بین ذوق (کشف) و برهان می‌باشد، و آن پذیرفتن یقینی است به اینکه این صوری را که شریعت از آنها خبر داده و نبوت بدانها بیم، موجوداتی عینی و خارجی و ثابتاتی حقیقی و واقعی‌اند، و آنها درباب موجودیت و تحقق، قوی‌تر و تمام‌تر و شدیدتر و پایدارتر از موجودات این عالم که صور مادی‌اند می‌باشند، بلکه اصلاً بین آن‌دو (صور) در قوه وجود و ثبات و دوام آن و ترتب اثر بر وی، هیچ نسبتی نمی‌باشد؛ و آنها بر درجاتی چنداند که بعضیشان صور عقلی‌اند - که آنها بهشت موحدانِ مقرب است - و بعضی دیگرشان صور حسی لذت بخش‌اند - که آنها بهشت اصحاب یمین و اهل سلامت و مسلمین‌اند - و یا دردآورند که عبارت از دوزخ اصحاب شمال از فاسقان و یا گمراهان و تکذیب‌کنندگان روز رستاخیزاند.

ولی محسوسات آنها مانند محسوسات این عالم نیست که امکان داشته باشد با این دیدگان نابود شونده و حواس از بین‌رونده پوسیده‌شونده دیده شود، چنانکه اهل ظاهر از مسلمانان بر این عقیده‌اند؛ و نیز آنها اموری خیالی و موجوداتی مثالی هم نیستند که وجودی در خارج نداشته باشند، چنانکه بعضی از پیروان رواقیان بر این عقیده‌اند و دسته‌ای دیگر هم از آنها پیروی کرده‌اند؛ و اموری عقلی و یا حالاتی معنوی و کمالاتی نفسانی هم نیستند، و صور و اشکال جسمانی و هیأت مقداری هم چنانکه تمام متفلسفان - از پیروان مشائیان - معتقداند هم نمی‌باشند؛ بلکه آنها صورتهایی عینی خارجی جوهری‌اند که موجوداند، ولی نه در این عالم هیولانی محسوس‌اند، و نه به

۱. زیرا عاشق معشوقات مختلف و جوراجور، از زن و فرزند و طلا و نقره و اسبان نشان‌دار و غیر اینها از کالای دنیا و زینت‌های آن بوده است. «سبزواری»

این حواس طبیعی، بلکه در عالم دیگر و جهان آخرت موجوداند و محسوس به حواس اُخروی‌اند؛ نسبت حاسّ به حاسّ، مانند نسبت محسوس است به محسوس، و عالم آخرت برای عوالم بسیاری جنس است، هریک از آنها - با برتریشان بر یکدیگر - بزرگ‌تر و شریف‌تر از این عالم‌اند.

و همین‌طور انسان و حواسش را نشأتی فراوان، غیر این نشأه هیولانی دگرگون‌پذیر کاین فاسد می‌باشد، از این‌روی خداوند می‌فرماید: علی ان نبذل امثالکم و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: عاجز نیستیم، تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۱ - واقعه) و فرمود: و للاحرة اکبر درجات و اکبر تفضیلا، یعنی: مرتبت‌های آخرت بهتر و بزرگ‌تر، و برتری آن بیشتر است (۲۱ - اسراء) و خداوند پس از خلق نطفه و علقه و مضغه که اطوار و دگرگونی‌های طبیعی مادی‌اند فرمود: ثم انشأناه خلقا آخر فتبارک الله احسن الخالقین، یعنی: آنگاه وی را خلقی دیگر پدید آوردیم، بزرگ است خداوندگار یکتا که بهترین آفریدگان [مقدّرکنندگان] است (۱۴ - مؤمنون) اشاره است به شرف و برتری نشأه روح، و فرمود: و قد خلقکم اطوارا، یعنی: شما را گونه‌گون آفریده است (۱۴ - نوح).

سپس نشأه ولایت است - البته برای کسی که بدان به نشأه دیگری دست می‌یابد - و آن از نشأه اصل روح اعلا و برتر است؛ سپس نشأه نبوت و ظهور خاصیت و ویژگی‌های آن است که برتر از نشأه اصل ولایت است، و خداوند انشاء‌کننده و پدیدآرنده نشأت و برانگیزاننده اموات و پخش‌کننده نوشته‌ها و نامه‌ها و کتابها، در روز نشور است، و آن روز آنچه در سینه‌ها است مشخص شود و آنچه در گورها است خارج گردد؛ و حقیقت بعث و برانگیختن، به زنده کردن مردگان و بیرون کشیدن صور از مواد و اخراج ارواح از اجساد - به انشائشان مر نشأه‌ای دیگر را - و تبدیل وجودشان به وجودی برتر و عالی‌تر و نورانی‌تر بازمی‌گردد.

بدان که جهل همان مرگ بزرگ است و علم عبارت از حیات اشرف و برتر، و خداوند متعال در کتاب عزیزش علم و جهل را نام برده و آن‌دو را حیات و مرگ نامیده است، چنانکه هردو را نور و ظلمت هم نامیده است و فرموده: او من کان میتاً فاحییناه و جعلنا له نوراً یمشی به فی الناس کمن مثله فی الظلمات لیس بخارج منها کذلک

زین للکافرین ما کانوا یعملون، یعنی: آن کس که مرده بود و زنده‌اش کرده‌ایم و برای او نوری قرار دادیم که به کمک آن میان مردم راه می‌رود، با کسی که صفت وی در ظلمات بودن است و از آن بیرون شدنی نیست چگونه مانند تواند بود؟ بدینسان برای کسانی که کافر شده‌اند اعمالی که انجام می‌داده‌اند آرایش یافته است (۱۲۲ - انعام).

بدان هر نفسی از نفوس نیکبختان را در عالم آخرت، مملکتی بزرگ و پهناور، و عالمی بزرگتر و پهناورتر از آنچه آسمانها و زمین‌ها است می‌باشد، و آن مملکت و آن جهان، بیرون از ذات او نیست، بلکه تمام آن مملکت و خدمتگزاران و کارگزاران و باغها و بستانها و درختها و حوریان و غلمانش، همگی قائم بدویند و او حافظ و انشاءکننده آنها - به فرمان الهی و نیروی او - می‌باشد، و وجود اشیاء و موجودات اخروی اگرچه شباهت به صوری دارند که انسان آنها را در خواب و یا در بعضی آینه‌ها مشاهده می‌کند^۱، ولی از جهت ذات و حقیقت با آنها فرق دارد.

اما جهت مشابهت آنکه: هر یک از آنها گونه‌ای هستند که در موضوعات هیولا و در مکانها و جهات این مواد نمی‌باشند، و اینکه بین اعداد صور مزاحمتی نیست، و هیچ صورتی مزاحم چیزی از این عالم، در مکان و یا زمانش نمی‌باشد^۲؛ زیرا خفته بسا که در خواب، افلاک بزرگ و بیابانهای پهناور و دره‌های ژرف را - همان‌طور که در حال بیداری در این جهان می‌بیند - مشاهده کند، و آنها با اینکه از جهت عدد و شمار مغایر با آنچه در خارج است می‌باشند، ولی بین آنها مزاحمت و تنگی ایجاد نمی‌شود، بنابراین آنچه را که انسان پس از مرگ و در گور از اجرام این جهان مشاهده می‌کند همین‌گونه است.

اما جهت مابینت آنکه: نشأه آخرت و صوری که در آن واقع‌اند، از حیث جوهر قوی و از ناحیه وجود شدید و از جانب تأثیر - چه از حیث لذت‌بخشی و چه از جهت دردآوری - بزرگ و عظیم‌اند، و آنها از موجودات این جهانی قوی‌تر و شدیدتر و

۱. به ویژه بنابر نظریه شیخ اشراقی که: صورت آینه از موجودات عالم مثال است، و صورتهای اخروی شباهت به صورت آینه دارند، به شرطی که قائم به ذات خودشان باشند نه به آینه، و اینکه به روح تعلق داشته و زنده باشند، نه شیخ بدون روح باشند. «سبزواری» ۲. اصل چنین است: و ان لا تزاحم بین اعداد الصور لکل منهما و ان شیتا منهما لا یزاحم لشی من هذا العالم فی مکانه او زمانه. «م»

محکم‌تر و استوارتر می‌باشند، تا چه رسد به صوری که در خواب و آینه مشاهده می‌شود؛ و نسبت نشأه آخرت به نشأه دنیا، مانند نسبت بیداری است نسبت به عالم خواب، چنانکه رسول خدا صلی‌الله علیه و آله فرمود: الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا، یعنی: مردمان خوابند، چون بمیرند بیدار می‌شوند؛ و پیش از این به چگونگی وجود صور اخروی - در چندین موضع این کتاب - اشاره رفت.

اما بیان آن از جهت اسلوب تفصیلی برهانی و روشن تعلیمی «لمّی» بر نظم میزانی (منطقی) نیاز به آوردن آنچه اثباتش موقوف بر آن است، یعنی مقدمات و اصول ضروری و قواعد کلی برهانی دارد، به طوری که هیچ‌کس را پس از شنیدن، مجال بحث و انکار و راهی برای استنکار و گذرگاهی برای منع و بازداشت - جز از جهت قصور و نارسایی طبع و یا بد فهمی و کزی و انحراف و یا بیماری ستیزگری و اظهار بی‌اطلاعی - باقی نماند، و بحمدالله با خواست الهی زمان وفای به پیمان و آشکار کردن راز و سر منزل آن نزدیک شده است.

اما اجمال آن اینکه بداند: نفس انسانی از آن جهت که از سنخ ملکوت و نشأه قدرت و قوه بر اختراع صور، از غیر ماده است، ولی صوری را که اختراع می‌کند^۱، هنگام تعلقشان به این بدن عنصری متراکم - که از اضداد و آنچه از جلب منافع و دفع زیان و غیر اینها از تدبیرات و تصرفات سرگرم‌کننده که بدانها محتاج است ترکیب یافته - از جهت وجود، ضعیف و از حیث کون، ناقص و نارسا است، لذا آثار مطلوب آن (نفس) بر آنها مترتب نمی‌گردد، و از جهتی ثابت و مستقر هم نیست، بلکه زایل‌شونده و متغیّر است، زیرا مظهرش اکنون، جرمی بخاری است که در مغز می‌باشد، و آن (جرم بخاری)

۱. ما پیش از این بیان داشتیم که اختراع عبارت از ایجاد غیر مسبوق به مدت است، و به عبارت دیگر هر موجودی را که وجودش با نمونه نباشد و قبل از آن ماندی نداشته باشد، مختّرع گویند، و اینکه گویند: اختراع عبارت از ایجاد غیرمسیبوق به مدت است همین است، مانند افلاک که وجودشان اختراعی است، و مصنف قدس سره اختراع و انشاء را مرادف هم آورده و با ابداع هم مرادف می‌گیرد، وی معتقد است حق متعال اصول موجودات را آفرید - بدون آنکه وجودشان مسبوق به ماده باشد - و آنها را به روش اختراع و انشاء پدید آورد. اما ابداع عبارت از ایجاد شیئی است بدون ماده و مدت پیشین، مانند عقول، که خداوند آنها را بدون پیش بودن ماده و مدت آفرید، پس ابداع، ایجاد شیئی است بدون مسبوق بودن به عدم، و مقابل آن صنّع است که مسبوق به عدم است، پس هر موجودی که مسبوق به ماده و حرکت نباشد، وجودش به‌گونه ابداع - و به قولی - اختراع است. «م»

پیوسته در حال تحلیل رفتن و نوشدن و زوال و انتقال، به حسب اختلاف مزاجهای عضو مغزی - از جهت آنچه که بر آن از تغییردهندگان داخلی و خارجی وارد می شود - است، حتی اگر این صور، قوی تر و با دوام تر از آنچه بوده اند - یعنی از جهت عدم اشتغال و جمع کردن عزم و بیکار شدن دیگر قوای بدنی از فعلشان - فرض شوند، باید آثار مطلوب بر آنها مترتب گردد، در آن صورت فرقی بین صور متخیله و موجود در خارج نمانده و باید خیال، حس بوده و متخیل، محسوس باشد.

آیا نمی نگری! هرگاه که نفس از اشتغال و سرگرمی و حرکات ضروری در حفظ این بدنی که از امور جدای از هم گردآمده و همگی درخواست جدایی دارند، آرام می گیرد و حواس ظاهری از فعلشان - یا به واسطه خواب و یا به سبب بیهوشی و یا به علت بازماندن و انصراف توجه نفس از در کارگیری آنها به جانب عالی به وسیله قوه فطری و یا کسبی - معطل و بیکار می مانند، نفس فرصت را غنیمت شمرده و به ذات خودش مراجعه و بازگشت می کند - البته بعضی رجوع و بازگشت نه به تمامه - زیرا قوای طبیعی و نباتی و غیراینها مستعمل و کهنه و فرسوده می شوند^۱، وگرنه مرگ پدید می آمد و بدن به واسطه رطوباتش تباہ می گردید، لذا با این بازگشت، نفس، اختراع صور کرده و آنها را با حواسی که در ذات خودش - بدون مشارکت بدن - دارد، مشاهده می نماید، زیرا نفس را در ذات خودش گوش و چشم و بویائی و چشائی و لمس است، برای اینکه اگر وی را در ذات خودش این پنج حواس نباشد، انسان در خواب و یا بیهوشی چگونه می بیند و می شنود و می بوید و می چشد و لمس می کند؟ با اینکه حواس ظاهریش از ادراکات آنها معطل و بیکاراند؟ بلکه آنها تمام تر و صافی تر می باشند، زیرا اینها (حواس ظاهری) نسبت بدانها مانند پوست می باشند.

همان طور که این پنج حواس بدنی بازگشت به یک حس دارند که عبارت از حس مشترک است، همین طور تمام حواس نفس و قوای مُدرک و محرک آن به یک قوه بازمی گردد و آن، ذات نوری او است که به فرمان الهی و حول و قوه او افاضه شده است، و هنگام بازگشتش از این عالم به ذات خود، ادراکش مر اشیا را عین قدرتش

۱. چون نفس پیوسته آنها در کار می گیرد، و اگر این استراحت و خواب و بازگشت نفس به ذات خود نبود، آنها فرسوده و کهنه می گشتند. «م»

می‌گردد^۱، و چون بازگشتش به ذاتش - درحالی که هنوز در بدن، بعضی از تصرفات را دارد - منشاء اختراع صور بر این منوال و اسلوب است، گمانت وقتی که تمام وابستگیها و بازدارنده‌ها منقطع گردند و به ذات خود و ذات مُبدِع خویش به تمامه بازگشت نمایند چیست؟

سپس (گوییم): آیا به ذات خودت نمی‌نگری! و در این امر اندیشه نمی‌کنی که این نفوس انسانی هرگاه که قوه‌اش تمام‌تر و تجوهرش قوی‌تر و یا تراکم و انبوهیش مر قوا را کمتر باشد، یا به واسطه سستی و ضعفش است - چنانکه جن‌زدگان و بیماران راست - و یا به علت سبب دیگر قدسی می‌باشد - چنانکه انبیا و اولیا راست - و یا به جهت در کارگیری اموری است که حواس را دهشت‌زده و سرگشته می‌سازند - چنانکه کاهنان و جادوگران راست - یعنی مشاهده‌ایشان مر صور پنهان از حواس را قوی‌تر است و تأثیر آنها (صور) از جهت شوق و بیم و لذت و دردآوری بیشتر و بزرگتر است؛ و بسا بعضی نفوس یافت می‌شوند که از بندهای دنیوی رهائیده و دامنشان از گرد محسوسات کوتاه است، آنان که به اهداف (مادی و دنیوی) این عالم توجهی ندارند و به دنیا جز به چشم حقارت و عبرت گرفتن نمی‌نگرند و کاری ایشان را از کار دیگر بازنمی‌دارد و مقامی از مقام دیگر مجحوبشان نمی‌سازد و داد و ستد دنیایی آنها را از یاد خدا و یاد عالم آخرت بی‌خبرشان نمی‌سازد، نیروی ایشان به ضبط هر دو جانب و حفظ هر دو نشأه می‌رسد، آن (نفوس) از جهت ذات و فعل مانند مبادی فعال‌اند و بر ایجاد امور صوری ادراکی که ایجادشان عین شهودشان است توانمندند.

بسا که بعضی از مکاشفان را شهود صور آن موطن از شهود صور این موطن - در بیداری و سلامتی آلات و اعضا - سرگرم سازد، برعکس حال محجوبان، اگرچه این هم نوعی حجاب است^۲، ولی بسیار کم و نادر است که دیدگان‌شان به آخرت، از دنیا

۱. و در حالت خواب و شبیه آن، ادراکش قدرتش است، درحالی که هنوز در بدن تصرف دارد، پس آنچه در خواب از آسمانی که بر وی سایه افکنده و زمینی که او را حمل کرده و انسانی که وی را مخاطب ساخته و همین‌طور اشیاء دیگر، تمامشان منشآت و مخترعات نفس‌اند - بدون ماده - و تمامشان علوم حضوری وی می‌باشند. «سبزواری» ۲. آن (حجاب به قول ادبا) جمع مکتور است، و آنکه هر دو جانب را ضبط و هر دو نشأه را حفظ می‌دارد، جمع سالم است، و جمع الجمع و جمع منتهی الجموع مرتبه غیب‌الغیوب است. «سبزواری»

پوشیده گردد، پس تمام آنچه از حالات که گفتیم، به واسطه ظهور سلطان و غلبه نشأه آخرت بر بعضی از نفوس - به وجهی از وجوه - می باشد.

این نمونه‌ای از شناخت حالات آخرت و احکام آن مر نفوس را می باشد، لذا هر نفسی از نفوس وقتی تعلقش از بدن - به واسطه مرگ - قطع گردید و با ویران شدن خانه آن را ترک کرده و کوچ نمود، حواس باطنیش برای امور آخرت شدیدتر و قوی تر می گردد و صور عینی خارجی موجود در آن سرا را مشاهده می کند، و این اختصاص به نفسی غیرنفس دیگر ندارد، چنانکه قوه احساس به این حواس در دنیا، اختصاص به نفسی غیرنفس دیگر ندارد، و چون تعلقش از این بدن از روی ناچاری و یا اختیاری قطع گردید، وی را انکشاف اموری که با افعال و اعمال و نیاتش مناسبت دارد لازم می آید، چنانکه خداوند می فرماید: فکشفنا عنک غطائك فبصرک الیوم حدید، یعنی: پرده تو را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است (۲۲ - ق) پس اگر افعالش نیکو باشد و نیاتش درست و صحیح: فروح و ریحان و جنة نعیم، یعنی: آرامش است و روزی نیک و بهشت پر نعمت (۸۹ - واقعه) و اگر افعالش زشت باشد و اعتقاداتش پست و منحرف: فنزل من حمیم و تصلیة جحیم، یعنی: ما حضری از آب جوشان است و ورود به دوزخ (۹۳ و ۹۴ - واقعه).

۱۱

فصل

در آگاهی دادن بر شرف و برتری دانش معاد و بلندی منزلت و اوج قلّه

معرفت برانگیخته شدن ارواح و اجساد و رفعت شأن آن

بدان که این مسأله با تمام آنچه که در آن است - از حالات گور و برانگیخته شدن و حشر و پخش نامه‌های اعمال و حساب و کتاب و ترازو و منزلهای عرضه کردن کالا (ی اعمال) و پُل و بهشت و طبقات و دروازه‌های آن و دوزخ و درکات و گودالها و درهای آن - رکن عظیم و بخش بزرگی در ایمان است و اصل کبیری در حکمت و عرفان، و این مسأله از پیچیده‌ترین علوم و باریک‌ترینشان، و برترینشان از حیث مرتبه و بالاترینشان از جهت منزلت و عالی‌ترینشان از جانب ارزش و بهترینشان از ناحیه

شان است که راهش بس تنگ و دلایلش پنهان است - مگر بر صاحب بینش قوی و صاحب‌دلی که دلش به نور الهی منور و تابناک گردیده است - .

از بزرگان حکمای پیشین و پسین کم کسی است که بدان راه یافته باشد و از مشاهیر فاضلان متقدم و متأخر، اندک‌اند که از آن بُورده باشند؛ بیشتر فیلسوفان اگرچه اهتمامشان در احوال مبدأ - از توحید و تنزیه در ذات و صفات و سلب نقایص و تغییرات در افعال و آثار - قابل توجه است، ولی افکارشان از درک منازل معاد و بازگشت و مواقف شهادت و گواه، کوتاهی و نارسایی دارد، زیرا آنان انوار حکمت را از مشکات و چراغدان این پیغمبر خاتم - که بر او و بر خاندانش درود کُبر و تقدیس اشرف اتمّ اوفی باد - برنگرفته‌اند، تا آنجا که رئیسشان^۱ (ابن سینا) اعتراف به عجز و ناتوانی، از اثبات نوعی از معاد (جسمانی) به دلیل عقلی می‌نماید، و آن مخصوص بیشتر خلایق و نفوس و ارواح، و بلکه تمامشان - مگر شماری اندک از مقربان که در هر زمانی هستند - می‌باشد، و از اثبات معاد نفوس متوسط، عاجز و ناتوان شدند، به طوری که بعضیشان ناچار به قبول تعلق آنها - پس از مرگ - به اجرام فلکی شدند، و نیز از اثبات معاد نفوس هیولانی هم عاجز شدند، لذا اسکندر افرودیسی قایل به بطلان آنها گردیده است.

بیشتر از آنان اعتقاد به اثبات معاد روحانی - فقط - دارند، بنابراین بهشت و نعمت‌های آن و حور و کاخ و درخت و نهرهای آن جز ادراک معقولات و سرور و خوشحالی بدانها نمی‌باشد و دوزخ و بندها و زنجیر و آب جوشان و زقوم آن، کنایه از رذایل اخلاقی و صفات نکوهیده، به خصوص جهل مرکب و معذب بودن بدانها می‌باشد.

بیشتر از اسلامیان معتقداند که انسان، چیزی جز این بدن محسوس و جسد مرکب از گوشت و خون و استخوان و رگ و آنچه از اجسام که وی را تشکیل می‌دهد نیست، و آنچه از اعراض و کیفیات فعلی و انفعالی، بر هیأتی مخصوص که بر آن (بدن) حلول و ورود می‌کند، نزد آنان عبارت از صورت انسانی است و آن اجسام، ماده آن، و یا مواد

۱. زیرا در کتاب الهیات شفا می‌گوید: نوعی از معاد روحانی است و نوعی از آن جسمانی، اما جسمانی شریعت حقه مصطفوی ما را از بیانش بی‌نیاز ساخته، اما روحانی را بیان می‌داریم. «سبزواری»

آن اجساد ماده آن می‌باشند؛ اینان در واقع برانگیخته شدن را نمی‌دانند و حقیقت رستاخیز را از جهت قلب و ضمیر تصور نمی‌کنند - اگر چه به زبان اعتراف دارند - و از جهت همین (اعتراف به زبان) است که حکم مسلمانی درباره‌شان جاری می‌گردد، بنابراین قیامت و رستاخیز در نزد اینان، جز اعاده و بازگردانیدن این اجساد است که به تمامی معدوم گردیده‌اند، و (بازگردانیدن) اعراض به‌عینه - بر همان حالی که در دنیا داشتند - نمی‌باشد.

بیشتر اهل زمان ما (یعنی معاصران مصنف قدس سره) اگر چه قایل به تجرد نفس‌اند، ولی از انبیت آن و چگونگی درجات و درکات و منازل و مراتب آن در غفلت و بی‌خبری بی‌پایانی هستند؛ چون نفس، مطلع و ظهورش از خداوند است و غروب و پنهان شدنش هم به سوی او است، و بازگشتش یا تابناک و درخشان در علین است، و یا تاریک و واژگون به اسفل سافلین است؛ پس هرکس حقیقت نفس و ماهیت و انبیت و چگونگی تعلقش به بدن را در آغاز، و سپس اوج گرفتن و اشتداد وجودی پیدا کردنش را خرده‌خرده، و پس از آن برانگیخته شدنش را از آن (بدن) و بازگشتش به عقل بالفعل و پایان کار و بازگشتش به سوی خداوند متعال که نخست طبع بود و سپس نفس شد و پس از آن عقل و در پایان، نورش در نور احدیت محو و مطموس گشت را دانست^۱، او عارف ربانی است، و هرکس نفسش را ندانست و حقیقت ذات آن را نفهمید، او جاهل به حقیقت هر دو معاد است، و همو به معرفت و شناخت خالقش جاهل‌تر است.

شگفت از بیشتر منتسبان به علم است که چگونه به مرتبه عوام و ناقصان - مانند زنان و کودکان - بسنده و قناعت کرده و تمام عمرشان را به گفتگو و جستجو از حقیقت نفوس نپرداختند که بازگشت و مآلش چگونه است و حالش به کجا می‌انجامد؟ درحالی که تمام روزگارشان را صرف فروع خلافی (مسائل فقهی) که وقوعش بسیار اندک است کرده و بدانها مشغول شدند و واجب عینی را رها کرده و سرگرم به فروض کفایات (و واجب کفایی) شدند.

بدان که اعتقاد به معاد - بر این شکل عامی - برای جاهلان و عوام و پیشه‌وران و

۱. این خبر پنج سطر بالا که: هرکس حقیقت نفس و... «م»

صنعت کاران و معامله‌گران و تاجران - آنان که توان اندیشه در این امور و تفکر در مبادی ذاتی و غایات طبیعی را ندارند - بسیار خوب است، چون آنان مکلف به اعتقادات رسمی درباره آخرت می‌باشند، زیرا وقتی این نظر را در معاد اعتقاد کردند و بدان تحقق یافتند، این برایشان انگیزه عمل خیر و ترک بدیها و دوری از گناهان و انجام طاعات و آدای امانات و ترک خیانات و وفای به پیمان و صحت معامله و نصیحت در آن و حُسن همجواری و خوهای فراوان نیکویی که در این باب است می‌گردد.

اما آنچه که محققان اسلامی و فضیای مسلمان بدان اعتقاد خویش را زینت داده‌اند آن است که با این اجساد، جواهر دیگری هم هست که شریفتر و تابناکتر می‌باشد، و آنها اجسام متراکم نمی‌باشند، بلکه ارواح لطیفی هستند که از این بدنها در هنگام مرگ خارج می‌شوند، بنابراین کار برانگیخته شدن و قیامت در نزد آنان، جز به بازگردانیده شدن آن ارواح به این اجساد و یا اجساد دیگر همانند آنها که قائم مقام آن اجساد باشند و محشور شوند و بدانچه از نیک و بد که انجام داده‌اند پاداش گیرند و یا کیفر بینند، قابل تصور نیست؛ این رأی خوبتر و به حقیقت نزدیکتر است.^۱

اما کسی که در معرفت و یقین، به واسطه رسوخش در علم و شدت ریاضت و تمرینش به حکمت، فوق این گروهها است، او در کار معاد چیزی را معتقد است که گنه آن را جز خداوند و راسخان در علم نمی‌دانند.

بدان که کتابهای آسمانی که بر پیغمبران علیهم السلام نازل گردیده، ظاهرشان درباب برانگیخته شدن و قیامت باهم اختلاف دارند، اگرچه باطنشان در اصل باهم اتفاق دارند، این به واسطه باریکی و دقت مطلب و پیچیدگی آن است، چنانکه بیانش گذشت؛ در تورات آمده که: بهشتیان در بهشت، پانزده هزار سال درنگ می‌کنند و سپس فرشته می‌گردند و دوزخیان در بهشت همین مدت و یا بیشتر درنگ می‌کنند و

۱. خوبتر و نزدیکتر بودنش آنکه: آنان انسانیت را در استخوان و پی و رگ و گوشت و پیه و امثال اینها محدود نکردند، بلکه گفتند: با این اجساد جواهر دیگری هم هست که ارواح مجرد می‌باشند، و انسانیت انسان تنها به جسمیت نیست، اما اجساد پس از بازگشت ارواح، چه اجسادی هستند و چگونه و کجاوند و غیراینها، اینها را تحقیق نکرده‌اند، چه رسد به مآل و پایان کار نفوس کلی الهی! «سبزواری»

پس از آن اهریمن می‌گردند؛ و در انجیل آمده: مردمان فرشته محشور می‌شوند، نه می‌خورند و نه می‌آشامند و نه می‌خوابند و نه زاد و ولد می‌کنند.

در قرآن آیاتی هست که دلالت بر آن دارد افراد بشر، به صفت تجرد و فردانیت برانگیخته می‌شوند، چنانکه می‌فرماید: کَلِّمُوا آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا، یعنی: همگی‌شان روز رستاخیر تنها^۱ به پیشگاه خدا شوند (۹۵ - مریم) و مردمان همان‌گونه که در آغاز آفریدشان محشور می‌گردند، چنانکه فرمود: کَمَا بَدَأْتُمْ تَعْوَدُونَ، یعنی: چنانکه شما را در آغاز پدید کرده است باز می‌گردید (۲۹ - اعراف) و در بعضی آیات دلالت دارد که آنان بر صفت تجسم‌اند، چنانکه می‌فرماید: يَوْمَ يَسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلٰى وُجُوهِهِمْ، یعنی: روزی که با چهره‌شان در آتش کشیده شوند (۴۸ - قمر) و فرمود: يَوْمَ يَحْمَىٰ عَلِيْهَا فِي نَارِ جَهَنَّمَ فَتَكْوِيْ بِهَا جِبَاهُهُمْ وَجُنُوْبُهُمْ وَظُهُورُهُمْ، یعنی: روزی که آن (طلا و نقره) را در آتش دوزخ سرخ کنند و پیشانی‌هایشان و پهلوهایشان و پشت‌هایشان را بدان داغ کنند (۳۵ - توبه) و همین‌طور سؤال حضرت ابراهیم علیه‌السلام از خداوند متعال که: رب ارنی کیف تحیی الموتی؟ یعنی: پروردگارا! به من بنما که مردگان را چگونه زنده می‌کنی؟ (۲۶۰ - بقره) - و پاسخ الهی که: فَخِذْ اَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ اَلِیْکَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلٰی کُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جِزْأً ثُمَّ ادْعُهُنَّ یَاتِیْنِکَ سَعِیًا، یعنی: چهار پرنده بگیر و نزد خودت پاره‌پاره کن، سپس بر هر کوهی پاره‌ای از آنها بگذار و ندایشان کن که دوان سوی تو آیند (۲۶۰ - بقره) و درنگ اصحاب کهف در خواب سیصد و نه ساله و بیان الهی درباره‌شان که: وَ کَذٰلِکَ اَعْرَضْنَا عَنْهُمْ لِیَعْلَمُوْا اَنْ وَعْدَ اللّٰهِ حَقٌّ، یعنی: بدینسان کسان را از آنها مطلع کردیم تا بدانند وعده خداوند حق و درست است (۲۱ - کهف) بنابراین بعضی از این آیات دلالت بر آن دارد که معاد و بازگشت، اختصاص به ارواح دارد و بعضی دیگر به ابدان.

سخن الهی و کلام ربانی و کتابهای آسمانی که بر رسولانش نازل گردیده است برتر از آن است که مشتمل بر تناقض باشد؛ ما به‌زودی به وجه موافقت آنها اشاره خواهیم کرد؛ و شبیه این هم در اخباری که از کتابهای آسمانی نقل شده، در احادیث

۱. یعنی: فرد و تنهای از ماده و لواحق آن، بلکه نسبت به گروهی تنها و فرد از ماهیت و لوازم آن، چنانکه گفته‌اند:

امروز و پری‌رودی و فردا هر چار یکی شود تو فرد آ «سبزواری»

نبوی هم واقع گردیده است.

همین طور در سخنان بزرگان حکمت که انوار علومشان را از مشکات نبوت و مبادی وحی فرا گرفته‌اند، نه پسینیان ایشان که بسنده بر بحث - امثال آنچه بیان داشتیم - کرده‌اند آمده است؛ سقراط که معلم افلاطون است گوید: آنان که مرتکب گناهان بزرگ شده‌اند در «طرطوس» افکنده می‌شوند و هیچ وقت از آن بیرون نمی‌آیند؛ اما آنان که در مدت عمرشان از گناهانشان نادم و پشیمانند و یا گناهانشان کم است و از آن درجه پائین تراند، آنان هم یکسال کامل در «طرطوس» افکنده شده و می‌سوزند، سپس موج آنان را به موضعی میراند که دشمنانشان آنان را ندا داده و درخواست حضورشان را برای قصاص و تلافی می‌کنند تا آنکه از سوختن رهایی یابند، اگر پذیرفتند (که هیچ) وگرنه دوباره به «طرطوس» بازگردانیده می‌شوند، و پیوسته این کار آنان است تا دشمنانشان از آنان راضی گردند؛ و آنان که سیرت و اخلاق فاضله‌ای دارند، از این مواضع و از آن سرزمین رهایی یافته و از آن زندانها آزاد شده و ساکن سرزمین پاک می‌گردند.

مترجم گوید: «طرطوس» دژه‌ای بزرگ و گودالی عمیق است که رودخانه‌ها به سوی آن روان می‌گردند؛ (مصنف قدس سره گوید: آن را بدانچه که دلالت بر التهاب و زیانه کشیدن آتش دارد توصیف کرده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و اذا البحار سجرت، یعنی: وقتی دریاها آتشین شود (۶ - تکویر) و فرمود: و البحر المسجور، یعنی: سوگند به دریای پر آتش (۶ - طور).

استاد فلاسفه گوید: نفس وقتی به سوی بالا بر شد و به عالم بالا به تمامه نرسید^۱، بین دو عالم می‌ایستد، و متوسط بین اشیاء عقلی و حسی - و بین عقل و حس - می‌شود، و چون خواهد که به بالا بر شود، آسان به بالا می‌رود و این کار بر او دشوار نیست، برعکس آنکه در عالم پائین باشد و بخواهد به عالم عقلی بر شود، بر او بسیار دشوار می‌شود.

اما بیان رفع تناقض بین آیات و کلمات منقوله و تحقیق در توافق دادن بین آنها اینکه: ابدان اخروی، متوسط بین دو عالم، و جامع بین تجرد و تجسم‌اند و از آن بدنها،

۱. مانند نفوس اصحاب یمین از نیکبختان. هنگامی که از جهت عقل عملی - نه نظری - استکمال پیدا کرده‌اند، برعکس مستکملان از جهت عقل نظری، و اگر از هردو جهت استکمال یابد، دارای دو ریاست و دست یابنده به دو نیکی است. «سبزواری»

بسیاری از لوازم این بدنهای دنیوی مسلوب است، زیرا بدن اخروی مانند سایه لازم روح، و شبیه مثال و نظیر آن است، و بلکه هردو در وجود، متحداند، برعکس این ابدان دگرگون‌پذیر تباه شوند، و اینکه جهان آخرت و درختها^۱ و نهرها و غُرفه‌ها و مساکن آن و ابدانی که در آنجا هستند، همگی صوری ادراکی‌اند و وجودشان عین مدرکیت و محسوسیتشان می‌باشد.

و بارها دانستی که صورت محسوس، وجودش در نفس خودش عین محسوسیتش است و محسوسیتش عین وجودش برای جوهر حاسّ می‌باشد، حکم تمام صور معقول هم دراینکه وجودشان در نفسشان و معقولیتشان، و وجودشان برای جوهر عاقل - یک چیز است بدون اختلاف جهت - همین‌گونه است، از این‌روی خداوند می‌فرماید: ان الدار الاخرة لهی الحيوان لو كانوا يعلمون، یعنی: اگر بدانستند، زندگی حقیقی در سرای دیگر است (۶۴ - عنکبوت) معنایش این است که: حیات ذاتی این اجسام، برعکس اجسام دنیا و ابدان آن است، زیرا آنها در ذاتشان، جواهر مُرده و ذواتی تاریک و وجوداتی که در نفس خود مجهول‌اند می‌باشند - مگر به صوری ادراکی که زائد بر آنها باشد - و اینکه: حیات از خارج بر آنها وارد می‌شود، و نیز از جانب ما، در مباحث عقل و معقول، از فن کلی از حکمت دانستی که: صورت عقلی به عاقل متحد است، و همین‌طور صورت محسوس به حاسّ متحد است، بنابراین ابدان اخروی عین نفوس می‌باشند، برعکس این ابدان دنیوی.

وجه دیگر در موافقت آنکه: گونه وجود نیکبختان و بهشتیان، برتر و بالاتر از گونه وجود اشقیاء و دوزخیان است، و کاملان مقرب، از آن‌دو گروه برتر و بالاتراند، پس تجرّد، خاص گروهی و تجسّم خاص گروهی دیگر است.

اینجا است که هنگام شروع و آغاز در آنچه از تحقیق معاد جسمانی و برانگیخته شدن ابدان و آنچه از احوال آخرت که مربوط بدان است - با مقدماتی یقینی و اصولی برهانی که با اهل بحث مناسبت دارد - می‌باشد، پس با یاری گرفتن از خدا و ملکوتش، آغاز در آن می‌کنیم.

۱. مانند درختها و نهرها و غُرفه‌ها و آسمان و زمین و مخاطب و سخن‌گو و غیر اینها که در خواب دیده می‌شود و یا در خلسه‌ها مشاهده می‌گردد، تمامشان علوم و حیات‌اند، خواه قوی باشند و خواه ضعیف. «سبزواری»

ترجمهٔ اسفار - سفر چهارم

باب یازدهم

معاد جسمانی

باب یازدهم

در معاد جسمانی و آنچه بدان از احوال آخرت و مقامات آن مربوط می‌شود
و در آن فصل‌هایی چند است:

فصل اوّل

در بیان اصولی که در اثبات این مقصد بدانها نیاز است و یا در این مقصد می‌توان
آنها را به‌کار برد و استفاده کرد، بیان این اصول و مقدمات در همین کتاب
به‌طور مفصل گفته آمد، اما هدف یادآوری و جمع آوردن آنها است تا
فراموش نشوند و فکر و اندیشه در آنها واقع شود
و آنها این اصول (یازده‌گانه) هستند

اصل اوّل

اینکه: وجود، در هر چیزی اصل در موجودیت است و ماهیت، تابع آن است، و
اینکه: حقیقت هر چیزی نحوه و گونه وجود خاص آن چیز است - نه ماهیت و شیئیت
آن چیز - و وجود - آن‌گونه که متأخران پنداشته‌اند - از معقولات ثانوی و امور انتزاعی
که در إزای آنها امری در خارج نیست نمی‌باشد، بلکه حقیقت اعتقاد و اعتقاد حقیقی
آن است که درباره‌اش گفته شود: وجود از هویات عینی و خارجی است که در إزای آن
هیچ امر ذهنی نیست و امکان اشاره بدان - جز به صریح عرفان و شناخت شهودی -
نمی‌باشد.

اصل دوم

اینکه: تشخیص هر چیزی و آنچه که بدان امتیاز (از چیز دیگر) پیدا می‌کند، عین وجود خاص آن چیز می‌باشد، و اینکه: وجود و تشخیص، از جهت ذات باهم متحداند و از حیث مفهوم و نام، باهم تغایر دارند، اما آنچه در نزد گروهی به نام عوارض مشخص نامیده شده است، جز نشانه‌ها و امارات و لوازم هویت شخصی وجودی نمی‌باشند، نه به اعیان و اشخاصشان، بلکه به گونه بدلیت، در عرضی که آنها راست - از مرزی به مرز دیگر - لذا بسیاری از آنها، و بلکه تمامشان تبدیل و دگرگونی پیدا می‌کنند و شخص، به‌عینه همان شخص است^۱.

اصل سوم

اینکه: طبیعت وجود به نفس بسیط خود قابل و پذیرای شدت^۲ و ضعف است و در آن، نه ترکیب خارجی است و نه ذهنی، و بین اعداد آن اختلافی به سبب ممیز فصلی ذاتی و یا به گردآورنده‌ای عرضی و یا به مشخصی زائد بر اصل طبیعت نیست، بلکه افراد و آحاد آن به شدت و ضعف ذاتی و تقدم و تأخر ذاتی و شرف و پستی ذاتی باهم اختلاف دارند، جز آنکه مفهومات کلی، بالذات بر آنها صادق‌اند و به ذات خود از آنها انتزاع می‌یابند، و آنها به نام ماهیات نامیده می‌شوند و به حسب ذات، باهم اختلاف دارند - اختلافی جنسی و یا نوعی و یا عرضی - از این روی گفته می‌شود: انواع وجود، مختلف است و مراتب شدیدتر و ضعیفتر، انواعی مخالف یکدیگراند.

اصل چهارم

اینکه: وجود، اشتداد و تضعف می‌پذیرد، یعنی حرکت اشتدادی را می‌پذیرد، و جوهر در جوهریتش - یعنی وجود جوهریش - استحاله و دگرگونی ذاتی را می‌پذیرد؛ و

۱. باید دانست که موضوع بازگشت، وجود خاص است و چون عین تشخیص است، پس هویت معاد محفوظ است، اگرچه بسیاری از حالات و صور، تغییر کرده باشد، زیرا تمیز غیر تشخیص است، غایتش آنکه تغییر و تمیز، تفنن یک تشخیص است. «سبزواری» ۲. اشد و اضعف، دو نوع نیستند، بلکه یک سنخ‌اند، در آغاز چیز قابل ذکری نبود و در آخر، عقلی بسیط و بالفعل و عقلی فعال می‌گردد، پس این اکمل عین همان انقص می‌باشد. «سبزواری»

ثابت شده که اجزای یک حرکت متصل و حدود آن، بالفعل و به گونه امتیاز موجود نیستند، بلکه همگی به یک وجود موجوداند، پس چیزی از این ماهیاتی که به اجزاء آن مراتب وجودی اند، به وجود خاصشان - به گونه تفصیل - موجود نیستند، بلکه آنها را وجودی اجمالی، چنانکه در اجزای حدّ است - آن گونه که پیش از این آن را توضیح دادیم - می باشد.

اصل پنجم

اینکه: هر مرکبی به صورتش هوهو (نامنقسم) است، بنابراین تخت، به صورتش تخت است نه به ماده اش و شمشیر، به برنگیش شمشیر است نه به فلز بودنش، و حیوان به نفس خود حیوان است نه به جسد خویش، و ماده فقط حامل قوه شئی و امکان و موضوع انفعالات و حرکات شئی می باشد و بس، به طوری که اگر صورت مرکبی فرض شود که بدون ماده قائم باشد، هر آینه شئی، به تمام حقیقتش موجود است؛ خلاصه آنکه: نسبت ماده به صورت، نسبت نقص است به تمام، چون نقص محتاج به تمام است و تمام، محتاج به نقص نیست؛ فصل اخیر هم در ماهیات مرکب از اجناس و فصول - مانند ناطق در انسان - همین گونه است، یعنی اصل ماهیت نوعی است و دیگر فصل ها و اجناس، از لوازم غیر مجعول این اصل اند که در تعریف حدّی آن واقع می شوند و دخولشان در حدّ - از آن روی که محدوداند - می باشند.

توضیح این مقام آنکه: ماهیت مرکب که دارای وحدت طبیعی است ماهیتی است که اجناس و فصل هایش به اجزای مادّی و صوری آن باشد - چنانکه در مبحث ماهیت گفته آمد - حال گوییم: این ماهیت را دو اعتبار است: اعتبار کثرت و تفصیلش، و اعتبار وحدت و اجمالش^۱، چون از جهت وجود تفصیلش بدان بنگری ۱. چون فرمود: شبیبت مرکب به صورت و فصلش می باشد و ماده اش جز حامل قوه آن نمی باشد، توجه کرد که بسا گفته شود: تمام آنچه در حدود مرکبات گفته اند بیهوده است، و سزاوار است که فقط به فصل تنها و یا به صورت تنها تعریف شود، مبتنی بر جواز تعریف به اجزای خارجی، لذا متصدی تحقیق این مرام شده است و حاصلش آنکه: اینجا دو مقام است: مقام توحید کثیر و مقام تکثیر واحد (یکی کردن بسیار و بسیار کردن یکی - یکی بسیار و بسیار اندکی شد -) و آنچه از تعریفهای تفصیلی که گفته اند در مقام دوم است و آنچه ما گفتیم در مقام اول است، و ما باز تمام را در تعریف تفصیل می دهیم، جز آنکه آن دو پس از استکمال - در نزد ما - لوازم غیر متأخر در وجوداند، چنانکه گفته شده: این لوازم، مانند دیگر لوازمی که آنها را وجودی غیر وجود ملزومشان است.... تا پایان سخنش، نمی باشند. «سبزواری»

و بخواهی وی را حدود بخشی، ناگزیر از آوردن تمام آن معانی که به اِزاء این اجزاء هستند می‌باشی؛ و چون از جهتی که آن از آن جهت واحد است - یعنی صورت کمالیش - بنگری و بخواهی وی را حدود بخشی، این حدود بخشی به واسطه اجزاء نمی‌باشد، زیرا صورت بسیط را هیچ جزئی - نه خارجی و نه ذهنی - چنانکه تحقیق نشان می‌دهد نمی‌باشد، بلکه به واسطه لوازم می‌باشد، ولی این لوازم مانند دیگر لوازمی که آنها را وجودی غیر وجود ملزومشان است نمی‌باشند، بلکه تمام آنها بر آن صورت بسیط کمالی صادق‌اند و به حسب ذاتشان به ذات خود - بدون انضمام چیزی بدانها - انتزاع می‌شوند، با این همه داخل در ماهیت آنها نمی‌باشند، چون آنها را ماهیتی غیر از ائیت نمی‌باشد، چون پیش از این گفته آمد که صور کمالی اشیاء عبارت از وجودات محض و نابی هستند که در موجودیت متفاوت‌اند، و پیش از این گذشت که وجود را حدی نیست، ولی تعریف به مانند چنین لوازمی، پائین‌تر و ناقص‌تر از تعریف حدی به اجناس و فصل‌ها نمی‌باشد، چون آن اجناس و فصل‌ها، با آنها متحداند و از آنها انتزاع می‌گردند.

و این معنی آن چیزی است که ابن‌سینا در کتاب حکمت مشرقی بیان داشته که: بسایط گاهی به واسطه لوازمی که ذهن، به حاق و کُنه ملزومات می‌رساند محدود می‌گردند، یعنی حد می‌پذیرند و تعریف بدانها، کمتر از تعریف به حدود نمی‌باشد؛ پایان سخن او و راز سخنش^۱، اینجا نیز از موضعی است که حد را بر محدود فزونی است - چنانکه گذشت - و تعریف مبادی وجودی جز بر این گونه نمی‌باشد، و تعریف قوا به افعالشان نیز این گونه می‌باشد.

پس از آنچه گفتیم دانسته می‌شود که انسان را دو وجود است: وجودی تفصیلی و وجودی اجمالی، وجود تفصیلیش به ماده جوهری و صورت اتصالی مقدراری، و صورتی که مبدأ نمو و تغذیه است و صورت دیگری که مبدأ حس و حرکت اختیاری، و

۱. عطف بر لفظ معنی است، یعنی: و این راز سخن ابن‌سینا است، با اینکه ظاهرش خالی از اشکال نمی‌باشد، زیرا تعریف به حدود و علل قوام کجا و تعریف به لوازم و خارجیات کجا؟ دفع اشکال اینکه: لوازم غیر متأخر در وجود، گویی از حاق ذات ملزوم حکایت می‌کنند، چنانکه تمام ماهیات - بنا بر قول به اصالت وجود - منتزاع از نفس وجوداتند، زیرا در آنها ماهیات را محاذاتی نیست و ترکیب ماهیت و وجود، اتحادی است. «سبزواری»

صورت ناطقه که در حدّش گفته‌اند: جوهری است پذیرای ابعاد و ژشدکننده و حساس و مدرک کلیات می‌باشد تحقق می‌یابد، و این اجزاء در وجود، مترتب بر یکدیگراند و در کمال و شرف برهم برتری دارند، هرگاه که بر (جزء) پیشین، اخسّ مترتب و لازمش گشت، بر (جزء) پسین، اشرف مترتب و لازمش می‌گردد - به‌گونه‌ای هر چه لطیف‌تر و بسیط‌تر -؛ اما وجود اجمالی‌اش: به نفس ناطقه‌اش تحقق می‌یابد که در آن، تمام این معانی به‌گونه‌ای هر چه بسیط‌تر و برتر پدید می‌آید.

اصل ششم

اینکه: وحدت شخصی که در تمام موجودات هست و عین وجودشان می‌باشد بر یک طریق و یک درجه نیست، مانند وجود که بر یک گونه نمی‌باشد، بنابراین وحدت شخصی در مقادیر متصل، عین متصل بودنشان و امتداد آنها می‌باشد و در زمان و متدرّجات وجود، عین تجدد (نو شدن) و تقضّیشان (سپری شدنشان)، و در عدد، عین کثرت بالفعل آنها، و در اجسام طبیعی عین کثرتشان بالقوه است؛ و نیز حکمشان در جواهر مجرد، غیر از حکمشان در جواهر مادی می‌باشد، بنابراین یک جسم، محال است که برای اوصاف متضاد باهم - مانند سیاهی و سفیدی و شیرینی و تلخی و رنج و لذت - موضوع باشد، این به‌واسطه نقص و نارسایی وجود آن جسم و تنگی ظرف آن از جمع بین امور مخالف یکدیگر می‌باشد، پس موضع چشم در بدن انسان، غیر موضع گوش است و موضع بویائی غیر موضع چشایی است، اما در جوهر نفسانی، با اینکه وحدت دارد، در آن صورت سیاهی و سفیدی و غیر این دو از متقابلات پدید می‌آید، و هر چه بر مجرد و تجوهر انسان افزوده شود و از جهت قوه و کمال اشتداد پیدا کند، احاطه‌اش بر اشیاء بیشتر شده و جمعیتش مر متخالفات را (یعنی الفنجگاه امور مخالف و ضد هم گردیدنش) تمام‌تر خواهد بود، پس او در کمال، تدرّج کرده و خرده‌خرده استکمال می‌یابد تا در نفسش - یعنی ذاتش - تمام هیأت وجود گردد آمده و همان‌گونه که ابن‌سینا در کتاب الهیات شفا گفته: عالمی معقول - موازی با تمام عالم محسوس - می‌گردد و مشاهد حُسن مطلق و خیر مطلق و جمال مطلق شده و با آن اتحاد یافته و منتقش به مثال آن گشته و در زمره آن

در آمده و از جوهر وی می‌گردد.

آنچه این را روشن و آشکار می‌سازد اینک: مدرک به تمام ادراکات حسی و خیالی و عقلی، و فاعل به تمام افعال طبیعی و حیوانی و انسانی که از انسان واقع می‌گردد، نفس مدبّر او است، پس آن (نفس) را فرود آمدن به مرتبه حواس و آلات طبیعی، و بر شدن به مرتبه عقل فعال و آنچه مافوق آن است - در یک لحظه - می‌باشد، و این به واسطه وسعت وجود و بسیاری نورش می‌باشد که در اطراف و جوانب پخش است، بنابراین ذاتش به واسطه شئون و اطوار گوناگون، متطوّر و دگرگون می‌شود و به فرمان الهی به منازل قوا و اعضا فرود می‌آید، و چون به سر منزل موادّ و اجساد رسید، حکمش حکم قوا می‌باشد، و چون به ذات و حاق و کُنه جوهرش بازگشت - و آن هنگام تمام و کمال پیدا کردنش می‌باشد - در وحدت (خود) کُلّ است (النفس فی وحدته کلّ القوا).

از این اصل روشن می‌شود که یک چیز جایز است گاهی تعلق به ماده داشته باشد و گاه دیگر از آن مجرد داشته باشد، اما آنچه از پیروان مشائیان مشهور است که: دو گونه از وجود رابطی و استقلال^۱، در یک چیز جمع نمی‌آیند، برهانی نیست، مگر آنکه مراد از آن، در یک وقت از یک جهت باشد.

اصل هفتم

اینکه: هویت بدن و تشخیصش به نفس است نه به جرمش، بنابراین «زید» به نفس خودش «زید» است نه به جسدش^۲، و برای آن است که وجود و تشخیص - تا در او نفس باقی است - مستمر می‌باشد، اگرچه اجزایش تبدیل پیدا کرده باشد و لوازمش از «این» و «کم» و «کیف» و «وضع» و «متی» تحوّل و دگرگونی یافته باشد، چنانکه در طول عمرش دگرگونی می‌یابد، پس در تبدیل صورت طبیعییش به صورت مثالی

۱. از این روی نفس و عقل دو متباین و دو قسم از اقسام جواهر پنجگانه‌اند. «سبزواری» ۲. آنچه پیش از این گفته که تشخیص به واسطه وجود است، بی‌نیاز از این نمی‌سازد، زیرا تشخیص بدن به نفس است و تشخیص نفس به وجود، و نیز اینکه تشخیص به وجود است، کسی جز فارابی و مصنف قدس سره و بعضی از شاگردانش نگفته است، برعکس اینکه تشخیص بدن به واسطه نفس است و به این سخن، هویت را در بدن معادی و بدن دنیوی تصحیح کرده‌اند. «سبزواری»

- چنانکه در خواب و در عالم قبر و برزخ تا روز برانگیختگی است - و یا به صورت اخروی - چنانکه در آخرت است - قیاس همین گونه است، زیرا هویت انسانی در تمام این تحولات و دگرگونی‌ها یک هویت است و به عینه همو است، چون به گونه اتصال وحدانی تدریجی واقع است و اعتنا و توجهی به خصوصیات جوهری و حدود وجودی که در راه این حرکت جوهری واقع است نمی‌باشد، بلکه اعتنا و توجه به آن چیزی است که استمرار و دوام دارد و باقی می‌ماند و آن نفس است، چون صورت تمامیت در انسان، همان اصل هویت و ذاتش، و مجمع ماهیت و حقیقتش، و منبع قوا و آلاتش، و مبدأ اجزا و اعضایش و حافظش - مادام که کون طبیعی برقرار است - می‌باشد و سپس آنها را به تدریج به اعضای روحانی تبدیل می‌نماید، و همین طور تا آنکه بسیط عقلی گردد، البته اگر به کمال عقلیش - به تقدیر ربانی و جذبه الهی - برسد، و گرنه به هر مرزی که انقطاع وقوع پیدا کند، به واسطه سبب‌هایی قطع کننده بوده که مانع از رسیدن به کمال اخیر می‌باشند و شرح آنها طولانی است.

پس وقتی از بدن «زید» مثلاً پرسش شود که آیا او در جوانی همو است که در کودکی و پیری بوده است؟ پاسخ به دو جانب نفی و اثبات درست است، به دو اعتبار: یکی اعتبار جسم بودنش به معنایی که ماده است، و آن در نفس خود امری محصل است (و نیز به اعتبار اینکه محفوظیت هویت بدن به نفس است)؛ و دیگری اعتبار جسم بودنش به معنایی که جنس است، و آن امری مبهم است، پس جسم به معنی اول، جزئی از «زید» است و غیر محمول بر او، و به معنی دوم، محمول بر او و متحد با او است؛ اما اگر از «زید» جوان پرسش شود که آیا او همان است که کودک بوده و همو به عینه پیر و فرتوت می‌شود؟ پاسخ یکی است و آن، آری! می‌باشد، چون تبدل ماده اشکالی در بقای مرکب به تمامه وارد نمی‌سازد، زیرا ماده معتبر است - ولی نه به گونه خصوصیت و تعین - بلکه به گونه جنسیت و ابهام، و پیش از این در مباحث ماهیت - از علم کلی و فلسفه عام - فرق بین جنس و ماده گفته آمد، و آن مانند فرق بین ماهیت مطلق و مأخوذ به شرط تجرید می‌باشد، و نظیر فرق بین آن دو، فرق بین فصل و صورت، و عرضی و عرض می‌باشد و به هریک از این امور، محمول بر شئی به اعتبار اول، غیر محمول بر آن به اعتبار دوم است.

اصل هشتم

اینکه: قوه خیالی جوهری است که در محلی از بدن و اعضای آن قائم نیست^۱، و در جهتی از جهات این عالم طبیعی موجود نمی‌باشد، بلکه از این عالم مجرد است و در عالمی جوهری که متوسط بین دو عالم است: عالم مفارقات عقلی و عالم طبیعیات مادی واقع است، و ما در اثبات این مطلب به براهین محکم و دلایل استوار - چنانکه گفتیم - یگانه و منفردیم.

اصل نهم

اینکه: صور خیالی - بلکه صور ادراکی - نه در موضوع نفس حلول و ورود دارند و نه در محلی دیگر، بلکه آنها قائم بنفس اند - قیام فعل به فاعل نه قیام مقبول به قابل - و همین طور ابصار - در نزد ما - به واسطه انطباع شبح دیده‌شونده در عضوی، مانند جلدی و امثال آن - چنانکه طبیعیان معتقداند - نمی‌باشد، و نیز به سبب خروج شعاع - چنانکه ریاضیدانان پندارند - نیست، و به اضافه علمی که از نفس به صورت خارجی - هنگام تحقق شرایط - واقع می‌شود - آنچنان که اشراقیان دانسته‌اند - نمی‌باشد، چون تمام این آراء باطل است - چنانکه در مقامش گفته آمد - اما دو نظریه اولی: ابطال هر یک از آن دو در کتابهای مشهور به گونه‌های مختلف گفته شده است و هر یک از دو دسته عهده‌دار ابطال نظریه و رأی طرف مقابل و نقض و جرح ورد آن شده است و ما را از ستیز و جدال با آنها بی‌نیاز ساخت، اما نظریه آخری که ابونصر (فارابی) در کتاب جمع بین رأیین و شیخ مقتول (شیخ شهاب‌الدین سهروردی) در کتاب حکمت‌الاشراق برگزیده: چنانکه بیانش پیش از این گذشت، ما آن را ابطال کردیم.

بدان که نفس، مادام که تعلق به بدن دارد، ابصار و بلکه احساسش - مطلقا - غیر تخیلش است، چون در اول نیازمند به ماده خارجی و شرایط مخصوص است و در دوم، نیازمند بدانها نمی‌باشد، اما هنگام خروجش از این عالم، فرقی بین تخیل و احساس نمی‌باشد، چون قوه خیالی که عبارت از خزانه و گنجینه حس است، قوی شده و از غبار بدن بیرون رفته و ضعف و نقص از آن زایل شده و قوا با هم اتحاد پیدا کرده و به

۱. بلکه آن با حس مشترک است، چون مدرک است و خیال، حافظ. «سبزواری»

مبدأ مشترکشان بازگردیده‌اند، لذا نفس، به قوه خیالی خود آنچه را که به وسیله غیر آن انجام می‌داد انجام می‌دهد و به دیده خیال، آنچه را که به دیده حس می‌دید می‌بیند، و قدرت و علم و خواستش یک چیز گردیده است، بنابراین ادراکش مر خواستها و مشتیهات را، نفس قدرتش و حاضر ساختنشان مر آنها را نزد خود می‌باشد، بلکه در بهشت، جز خواستهای نفس و مرادهای آن نمی‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فیها ما تشتهی انفسکم، یعنی: در آنجا هر چه دلهاتان بخواهد دارید (۳۱ - فصلت) و فرمود: فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین، یعنی: در آن هر چه دلها آرزوی آن کند و دیدگان را محظوظ سازد هست (۷۱ - زخرف).

اصل دهم

اینکه: صورت مقداری و شکل‌ها و هیأت جرمی، همان‌گونه که از فاعل به واسطه مشارکت ماده قابل - به حسب استعدادات و انفعالات آنها - حاصل می‌گردد، همین طور از جهات فاعلیت و حیثیات ادراکی آن - بدون مشارکت ماده - حاصل می‌شود، بنابراین وجود افلاک و ستارگان از مبادی عقلی - نه به‌گونه اختراع به مجرد تصورات - از این قبیل است، زیرا پیش از اجسام اوئی، بر آنها موادی پیشی نداشته است، و صور خیالی نیز که به واسطه قوه مصوره از نفس صادر می‌شوند، یعنی اجرام بزرگی که بسا از افلاک کلی خارجی بزرگتراند، و همین طور بیابانها و دره‌های هولناک و کوههای بلند سر به فلک کشیده و شهرها و بستانها و درختهایی که همانندشان در باغها وجود ندارد، از این قبیل است، یعنی آن (قوه مصوره)^۱ قائم به جرم دماغی و حلول و ورود در قوه خیالی ندارد - چنانکه بر این امر اقامه برهان شده است - و در عالم مثال کلتی هم - چنانکه پیش از این بیان داشتیم - نمی‌باشد، بلکه در مملکت و کشور نفس و عالم آن و ناحیه وی که خارج از این عالم هیولانی است می‌باشد.

۱. مراد از قوه مصوره حس مشترک است، از حیث وجه داخلی آن، چنانکه گفته شد وی، مانند آینه‌ای است که دورو دارد، پس آنچه را در خیال است و آنچه را متخیله - از صوری که در آن (خیال) است - ترکیب می‌دهد و خیال برای بار دوم حفظشان می‌کند، ادراک می‌کند، و مصوره بر خیال هم اطلاق شده است، و نیز بر یکی از قوای چهارگانه رئیسی نباتی هم اطلاق شده، و این مشهورتر است. «سبزواری»

پیش از این گفته آمد: صوری که آنها را به قوه مصوره خویش تصور می‌کند و به دیده خیالیش مشاهده‌شان می‌کند، آنها را وجودی در این عالم نیست، وگرنه باید هرکس که دارای حس سالمی است آنها را ببیند، درحالی که چنین نیست، بلکه در عالم دیگری که از این عالم غایب و پنهان است می‌باشند، و فرقی بین آنها و بین آنچه که نفس، به قوه حس آنها را مشاهده می‌کند، جز به عدم ثبات و پایداری آنها و ضعف تجوهرشان - به واسطه اشتغال و سرگرم بودن نفس به غیر آنها و پراکندگی عزمش و آشفتگی خاطرش بدانچه که از اثر گذاران خارجی اثر می‌پذیرد و بدانها اشتغال می‌ورزد - نمی‌باشد، حتی اگر فرض شود که از وی، اشتغال به افعال دیگر قوای حیوانی و طبیعی برطرف گردد، و همتش مصروف به فعل تخیل و تصور باشد، صور و اجسامی که تصور می‌کند و به قوه خیال آنها را انجام می‌دهد، در نهایت قوام و استحکام وجودی بوده و تأثیرشان، از تأثیر محسوسات مادی قوی‌تر خواهد بود - چنانکه از صاحبان کرامات و خوارق عادات حکایت کرده می‌شود - .

و چون حال نفس در تصویر اشیاء این‌گونه است، درحالی که هنوز در دنیا است و به بدنش تعلق دارد، گمانت هنگامی که علاقه و وابستگی به کلی از دنیا بریده شود و قوه اش استحکام پذیرد و فعلیتش استوار گردد چیست؟ بنابراین هر نفس انسانی که دنیا را ترک کرد و سالم از بیماریهای نفسانی و خواها و ملکات زشت بود و اسیر اموری که وی را ریشه‌کن کند و آزارش رساند و از بازگشت به ذاتش بازش دارد نباشد، وی را عالمی خاص است که فقط مخصوص او می‌باشد، و در آن عالم و جهان پهناور، هر چه که اراده می‌کند و آرزو می‌نماید هست، و این پائین‌ترین مرتبه از مراتب نیکبختان است، زیرا هریک از آنان را بهستی است که پهنایش پهنه آسمانها است، و منازل نیکوان و مقربان، فوق این و غیرقابل شمار است.

اصل یازدهم

اینکه: دانستی اجناس عوالم و نشأت - با کثرت بی‌شمارشان - منحصر در سه عالم‌اند؛ اگر چه سرای وجود به جهت ارتباط بعضیشان به بعض دیگر، یک‌سر است: پائین‌تر آنها عالم صور طبیعی دارای کون و فساد است، و وسطی آنها عالم صور ادراکی

حسی است که از ماده‌ای که حامل امکانات و استعدادات است و قابل متضادها، مجرد می‌باشد، و بالاترینشان عالم صور عقلی و مُثل الهی است.

بدان که نفس انسانی از میان موجودات به این امر اختصاص دارد که وی را این اکوان و وجودات سه‌گانه - با بقایش به شخص خودش - هست، بنابراین یک انسان (انسان اول) از آغاز نوزادیش دارای کون و وجود طبیعی است و به حسب آن، انسان بشری می‌باشد، سپس در این وجود تدرج یافته و در تجوهرش خرده‌خرده صفا و لطافت پیدا می‌کند تا آنکه وی را کونی دیگر نفسانی پدید می‌آید، و وی به حسب آن (کون)، انسان نفسانی اخروی است که صلاحیت برانگیخته شدن و قیام را دارد و دارای اعضای نفسانی می‌باشد؛ این انسان دوم است؛ سپس از این کون نیز به تدریج انتقال پیدا می‌کند و او را کون عقلی حصول می‌یابد، و وی به حسب آن (کون)، انسان عقلی است که دارای اعضای عقلی می‌باشد؛ این انسان سوم است، چنانکه معلم فلاسفه در کتاب اثولوجیا گفته است؛ این انتقالات و تحولاتی که یک شخص بدانها راه حق تعالی را تا پایان نهایتش می‌پیماید، اختصاص به نوع انسان دارد.

اگرچه تمام موجودات روبه سوی حضرت الهی دارند، ولی آنکه بر راه مستقیم راه می‌پیماید و به پایان نهایتش می‌رسد، از تمام انواع کونی و وجودی، جز در نوع انسان پیدا نمی‌شود؛ سپس اگر سلوک غیر انسان به مقام قدس فرض شود، ناگزیر باید به واسطه کون و فساد، نوعش به نوع دیگر انتقال پیدا کند و نخست به دروازه انسانیت برسد و سپس از آنجا به دروازه مقام قدس؛ این نشأت و عوالم سه‌گانه، ترتیبشان در بازگشت صعودی به خداوند متعال، برعکس ترتیب ابتدائی نزولی - از او تعالی - می‌باشد، ولی به گونه‌ای دیگر، زیرا زنجیره ابتدا و آغاز، به گونه ابداع است - بدون زمان و حرکت - و زنجیره بازگشت به واسطه حرکت و زمان است، بنابراین انسان را اکوان و وجوداتی پیشین، بر حدوث شخصی مادّیش می‌باشد.

از این روی افلاطون الهی برای نفوس انسانی، کونی عقلی - پیش از حدوث بدن - ثابت کرده است، و در شریعت حَقّه ما نیز برای افراد بشر، کینونت جزئی متمیز از هم^۱،

۱. برعکس این کون عقلی، زیرا آن کینونت کلی تجردی است و کینونت جزئی، صور مثالی قدری آن است که در عالم «ذر» - موطن عهد و پیمان - دارد. «سبزواری»

پیش از وجود طبیعتشان ثابت شده است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و اذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا، يعنى: و چون پروردگار تو از فرزندان آدم، از پشتهايشان، نژاد و نسلشان را بياورد و آنان را بر خودشان گواه گرفت كه: مگر من پروردگار شما نيستم! گفتند: چرا! گواهي مي دهيم (۱۷۲ - اعراف).

و از امامان معصوم ما عليهم السلام احاديث فراواني وارد شده كه دلالت دارد: ارواح انبيا و اوصياء عليهم السلام از طينت^۱ اعلين، پيش از خلق آسمانها و زمينها آفريده شده اند و اينكه: ابدانسان از غير آن^۲ طينت - مانند ارواح تابعان و شيعيانشان - آفريده شده است^۳ و اينكه: دلهاي منافقان از طينت سجين - و ابدانسان نيز - و همين طور دلهاي متابعان آنان از غير آن طينت خبيث و پليد آفريده شده است؛ اين خبر و امثال آن دلالت بر اين دارد كه انسان را اكوان و وجوداتي پيش از اين كون و وجود بوده است، پس انسان به حسب فطرت اصلي روبه سوي آخرت، به تدريج و خرده خرده دارد، و به غايت مقصودش بازمي گردد، لذا به وجود دنياي ماديش، آغاز به وجود اخروي صورت پيش مي كند، زيرا نسبت دنيا به اخري، نسبت نقص است به كمال و نسبت كودك است به انسان بالغ، از اين روي در اين وجود - مانند كودكان نوزاد - به جهت ضعف و نقصشان، نيازمنند به گهواره كه عبارت از مكان است، و دايه كه عبارت از زمان است دارد^۴، و چون به بلوغ جوهريش رسيد، از اين وجود دنياي به وجود اخروي خارج مي گردد و آماده خروج از اين سراي ناپايدار به سراي جاودان و دارالقرار مي شود.

و به اين حد از وجود نفساني و استقلال جوهري صوري كه از آن تعبیر به نفخ صور مي شود و موجب مرگ طبيعي و خارج شدن از اين نشأه است، بين مؤمن و كافر و

۱. طينت گفته مي شود و مراد از آن ماهيت است، و گاه ديگر گفته مي شود و مراد از آن ملكاتي است كه نفس ناطقه بدانها تخمير و سرشته شده است، و ديگرگاه گفته مي شود و مقصود از آن، ماده و طينت انبيا و اوليا و متابعانشان با اقسامشان از اعلين است..... «سيزواري» ۲. يعنى پائين تر و مرتبه پست آن طينت. «م» ۳. خواه ابدان مثالي آنان باشد و يا ابدان طبيعيشان. «سيزواري» ۴. مراد از دايه در اينجا مربي است. و مادر، همان طبيعت است، و دو پستان: نبات و حيوانند..... و همان طور كه انسان بشري ناگزير از نوشيدن از اين دو است، همين طور انسان ملكوتي كه همان نفس است، ناگزير از نوشيدن شير علم از دو پستان عقل نظري و عقل عملي است تا نير و گرفته و كامل شود. «سيزواري»

موحّد و مشرک و معطل، اشتراک افتاده است، زیرا منافاتی بین این کمال وجودی و بی‌نیازی از مادهٔ بدنی و بین شقاوت و شکنجهٔ به آتش دوزخ و ادراک عذاب دردناک نمی‌باشد، بلکه آن را تأکید و استحکام می‌دهد، زیرا شدت وجود، موجب خروج از پرده و پوشش‌های مادی است و همو باعث شدت ادراک امور دردناک و آزارسان و نتایج اعمال زشت و گناهان و بیماریها و امراض نفسانی که انسان در دنیا به واسطهٔ بی‌حسی و کَرخی طبیعت و پرده بر ادراک بصیرت، از آنها غافل بوده است می‌باشد، و چون پرده و حجاب زایل گشت، عذاب وارد می‌گردد، بنابراین نفس، تا تمام حدود و مرزهای طبیعت را و سپس نفسانیت را طی نکند، به همسایگی خدا نمی‌رسد و شایستهٔ مقام «عندیّت» نمی‌شود، لذا مرگ، اولین منازلِ آخرت و آخرین منازلِ دنیا است و انسان پس از خروجش از دنیا، ممکن است در بعضی برازخی که بین دنیا و آخرت متوسط است - روزگارانی دراز و یا کوتاه - محبوس و زندانی باشد، و امکان دارد که به واسطهٔ نور معرفت و یا به نیروی اطاعت و یا به جذب و کششی ربّانی و یا به شفاعت شافعان - و آخرین شفاعت‌کنندگان خداوند ارحم‌الرحمین است - سریع و تند به مقامات برین بر شود.

۲

فصل

در نتیجهٔ آنچه پیش از این گفتیم و ثمرهٔ آنچه کاشتیم

گویم: هرکس که در این اصول و قوانین یازده گانه‌ای که بنیانش را استوار ساختیم و پایه‌هایش را به براهین روشن و دلایل تابناکی که در کتابها و نوشته‌هایمان - به ویژه در این کتاب - گفته آمده است برافراشتیم و محکم ساختیم، اندیشه‌ای کافی و تدبّری وافق نماید، البته به شرط سالم بودن فطرتش از آفت گمراهی و انحراف و بیماری رشک و ستیز و عناد و خوی عصبیت و جانب‌داری و افتخار و بزرگ‌منشی، برایش شک و شبهه‌ای در مسألهٔ معاد و حشر نفوس و اجساد نمی‌ماند، و به‌طور یقین آن را دانسته و حکم می‌کند که همین بدن به‌عینه در روز رستاخیز به صورت اجساد حشر خواهد شد، و برایش کشف و آشکار خواهد شد که مُعاد در مُعاد (بازگردنده در بازگشت)،

مجموع نفس و بدن - به عین و شخصشان - خواهد بود، و اینکه برانگیخته شونده در قیامت به عینه همین بدن است نه بدنی مابین با آن، خواه عنصری باشد - چنانکه دسته‌ای از اسلامیان قائل‌اند - و خواه مثالی باشد^۱ - چنانکه اشراقیان قائل‌اند - و این همان اعتقاد درست مطابق شریعت و کیش، موافق برهان و حکمت می‌باشد، پس هرکس آن را تصدیق کرد و به این ایمان آورد، روز جزا در امان است و مؤمن حقیقی گردیده است، و نقصان از این ایمان، خواری و خذلان و نارسیدن به درجه عرفان و شناخت، و اعتقاد به تعطیل و بیکار شدن بیشتر قوا و طبایع از رسیدن به غایات خودشان و دستیابی به کمالات و نتیجه شوق‌ها و حرکاتشان می‌باشد، و لازم می‌آید آنچه خداوند در غرایز و نهاد طبایع کونی و سرشتشان از طلب کمال و روآوردن بدانچه که مافوق آنها است نهاده است، همگی باطل و بیهوده و هدر و ضایع باشد.

بنابراین هریک از قوای نفسانی و غیرنفسانی را کمالی است که بدان اختصاص دارد و لذت و رنج و ملایمت و کراهتی است که درخور آن قوه است، و به حسب هر چه که به دست می‌آورد و یا انجامش می‌دهد، وی را در طبیعت، جزا و وفایی است، چنانکه حکما برای تمام مبادی و قوای عالی و دانی و برین و زیرین، اثبات غایات طبیعی کرده‌اند: فاستبقوا الخیرات، یعنی: به کارهای خوب پیشی گیرید (۴۸ - مائده) و فرمود: و لكل وجهه هو مولیها فاستبقوا الخیرات این ما تکنونوا یأت بکم الله جمیعاً، یعنی: هر گروهی را جهتی است که رو سوی آن می‌کنند به نیکیها پیشی گیرید، هر کجا باشید خداوند همه شما را بیاورد (۱۴۸ - بقره) و فرمود: ما من دابة الا هو آخذ بناصیتها ان ربی

۱. یعنی مثالی‌ای که مابین (با این جسد) است، چون از عهده عینیت به احقاق اینکه شیئیت شئی به صورتش است و تشخیصش به وجودش خارج نشده است، اما به حول الهی ما ثابت کردیم که وجود، وجود است و تشخیص، تشخیص است و نفس، نفس است و صورت، صورت، اگرچه تفاوت به اشد و اضعف بودن حاصل است و مثلاً اشتداد واقع شده است، پس اشد همان اضعف - و برعکس - است و دو شخص نمی‌گردد، تا چه رسد دو نوع گردد، آری! این مرتبه از آن مرتبه امتیاز دارد، ولی امتیاز غیر تشخیص است و تفنن و دگرگونی در تشخیص، عیب و اشکالی در بقای شخصیت شخص و هویتش وارد نمی‌سازد، و از شخص - در آخرت - جز حدود و نقایص حذف نمی‌شود و از فعلیات و صور نوعی و جسمی و شخصی او - جز آنچه مدخلیتی در فعلیتش ندارد - ساقط نمی‌گردد، چون آنها قوه صرف، یعنی هیولانند، و قوه شئی، شئی نیست، و اینها از لوازم این نشأه دنیوی‌اند، و اگر با غیر داخل بودنشان در شیئیت و هویت او، باقی باشند، صورت دنیوی است نه اخروی، و این خلف (خلاف فرض) است. «سبزواری»

علی صراط مستقیم، یعنی: هیچ جنبنده‌ای نیست مگر که خداوند از موی پیشانیش گرفته است، که پروردگار من بر طریقه‌ی راست است (۵۶ - هود) بنابراین هر چه از جواهر طبیعی که در عالم کون است، همگی دابّه و جنبنده‌اند - و حرکات ذاتی آنها را ما اثبات نمودیم - پس خداوند از موی پیشانی نفوس و طبایع آنها گرفته است و همو رویشان را به سوی خود کرده و به جانب خویش جذب نموده و می‌کشاندشان.

هرکس بدین امر تحقق یافت، یقین به لزوم بازگشت تمام موجودات می‌کند و آن امر بر وی مشتبه نمی‌گردد، و این اقتضای حکمت و وفای به وعد و وعید (نوید و بیم) و لزوم مکافات و تلافی در طبیعت و مجازات را می‌نماید، و ما را در این باب کتابی است که در آن حشر تمام موجودات کاین - حتی جماد و نبات - را به جهان آخرت، و حشر همگان را به سوی خداوند متعال - با بیاناتی واضح و روشن و قواعدی درست و برهانی، بر این مبنا که: در طبیعت نه معطل و بیکاری است و در موجودات نه ساکن و بی‌حرکتی، ثابت داشته‌ایم^۱، پس همگان روبه سوی غایت مطلوب دارند، جز آنکه حشر هر یک، به سوی آنچه که مناسب و مجانس (هم جنس) او است می‌باشد^۲، بنابراین انسان، حشرش به حسب خودش است و اهریمنان به حسب خودشان و حیوانات هم به حسب خویش و نبات و جماد هم به حسب خودشان، چنانکه خداوند درباره‌ی حشر افراد مردمان می‌فرماید: *یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فداً و نسوق المجرمین الی جهنم و ردا، یعنی: روزی که تقوا پیشگان را به پیشگاه خداوند رحمان [که چون میهمانان] وارد شوند محشور کنیم و گناهکاران را تشنه به سوی دوزخ برانیم (۸۵ و ۸۶ - مریم) و درباره‌ی شیاطین و اهریمنان فرموده: فوربک لنحشرنهم و الشیاطین، یعنی: به پروردگارت سوگند که ایشان را با شیطان‌ها محشور خواهیم کرد (۶۸ - مریم) و درباره‌ی حیوانات فرموده: اذا الوحوش حشرت، یعنی: وقتی که جانوران وحشی گردآمده باشند^۳*

۱. این کتاب را مترجم پس از تصحیح، ترجمه و تعلیق کرده و توسط انتشارات «مولی» به نام: رساله الحشر، یا: کتاب رستاخیز جهان به چاپ رسیده و انتشار یافته است. «م» ۲. زیرا حشری که در زبان شرع آمده همان است که در حکمت آمده - منتهی به زبانی دیگر - و آن رسیدن به غایات است، جز آنکه لفظ حشر در شرع، جز بر وصول و رسیدن به غایاتی که با این مشاعر درک نمی‌شوند اطلاق نمی‌گردد، وگرنه روح به صورت مثالی تصویر می‌یافت و از جهت معنی تحول پیدا می‌کرد. «سبزواری» ۳. اگر حمل بر حیوانات کنیم، پس حشر تبعی خواهد بود.... «سبزواری»

(۵- تکوین) و فرمود: والطیر محشورة کل له اواب، یعنی: و پرندگان مجتمع همگی سوی او روان باشند (۱۹ - ص) و درباره نبات فرموده: و النجم و الشجر یسجدان، یعنی: گیاه و درخت سجده می کنند (۶- رحمن) و فرمود: و ترى الارض ها مدة فاذا انزلنا علیها الماء اهتزت و ربت و انبتت من کل زوج بهیج ذلك بان الله هو الحق و انه یحیی الموتی و انه علی کل شیء قدير و ان الساعة آتیة لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور، یعنی: زمین را فسرده بینی و چون آب بر آن نازل کنیم بجنبند و برآید و از همه گیاهان نیکوی بهجت انگیز برویاند، زیرا خدای حق همو است و او مردگان را زنده می کند و او به هر چه خواهد توانا است، رستاخیز آمدنی است و شک در آن نیست و خداوند خفتگان گورها را زنده می کند (۵ - ۷ - حج) و درباره همگان فرموده: و یوم نسیّر الجبال و ترى الارض بارزة و حشرنا هم فلم نقادر منهم احدا، و عرضوا علی ربک صفا، یعنی: روزی که کوهها را به راه اندازیم و زمین را نمودار بینی و جمعشان کنیم و یکی از آنان را وانگذاریم، همگی به پروردگارت عرضه شوند (۴۷ و ۴۸ - کهف) و فرمود: انا نحن نرث الارض و من علیها و الینا یرجعون، یعنی: ماییم که زمین و هرکس که بر روی آن است را به ارث می بریم و به سوی ما بازگردانیده می شوند (۴۰ - مریم) و فرمود: کما بدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده ایم اعاده آن نیز کنیم (۱۰۴ - انبیاء).

۳

فصل

در دفع شبهات منکران و شک های ستیزگران و انکارکنندگان حشر اجساد

این مقدمات و اصول گفته شده همان طور که این مطلوب را به گونه تحقیق می بخشد، همین طور به دفع آن شبهه و شکها نیز وافی و تمام است، بنابراین اشکالی در بیان آنها به گونه تفصیل، و اشاره به دفع آنها نمی باشد. از آن جمله شبهه ای است که پیش از این گذشت و آن اینکه: وقتی انسانی غذای انسان دیگری شد، اجزای خورده شده یا در بدن خورنده بازمی گردد و یا در بدن خورده شده، بنابراین هر کدام که باشد، یکی از آن دو به عین، به تمامه مُعاد و بازگردنده

نمی‌باشد؛ و نیز: اگر خورنده کافر باشد و خورده شده مؤمن، یا تعذیب و شکنجه مطیع لازم می‌آید و تنعیم و برخورداری کافر، و یا اینکه: یک شخص هم کافر معذب است و هم مؤمن برخوردار از نعمت، چون هر دو یک جسم‌اند.

دفع این شبهه بدانچه گفتیم ظاهر و روشن است که: تشخیص هر انسانی به نفسش است نه به بدنش، و بدن در او، به صورت امری مُبهم اعتبار می‌شود و جز به واسطه نفسش تحصّلی ندارد، پس بدن را از این حیث نه تعینی است و نه ذاتی ثابت، و از محشور بودن بدن «زید» مثلاً، لازم نمی‌آید جسم او که خوراک حیوان درنده و یا انسان دیگری شده است محشور گردد، بلکه هر چه را که نفسش بدان تعلق می‌گیرد، به عینه بدن او است که بوده است، بنابراین اعتقاد به حشر ابدان در روز رستاخیر این است که ابدان از گورها برانگیخته می‌شوند و هر کس یک یک از آن (افراد) را ببیند گوید: این به عینه فلان است و آن به عینه بهمان، و یا این بدن فلان کس است و آن بدن بهمان - آن گونه که تحقیقش گفته آمد - و از این امر لازم نمی‌آید که از جهت وجود و هویت تبدیل‌پذیر نباشد، چنانکه لازم نمی‌آید که زشت و مسخ و دست بریده و کور و پیر - آن گونه که نقصان خلقت و قیافه زشت داشت - محشور گردد، چنانکه در احادیث آمده و تمام متکلمان هم این شبهه را پاسخ داده‌اند و نیازی به بیان آن، از جهت سستی و بی‌ارزشی نمی‌باشد.

از آن جمله اینکه: جرم زمین مقدار محدود و مشخصی است که با فرسنگ و میل و آرش اندازه‌گیری شده است، ولی شمار نفوس نامتناهی است، بنابراین مقدار زمین، آنها را بسنده نیست و درخور گستره زمین نمی‌باشد که از آن، کالبدها و ابدان نامتناهی حصول یابد.

پاسخ آنکه: حقیقت همان است که پیش از این در اصول بیان شده گفته آمد، یعنی خصوصیت بدن را اعتباری نیست، بلکه قابل اعتبار در شخص محشور، نوعی جسمیت است - هر جسمیتی که می‌خواهد باشد - و اینکه: بدن اخروی از نفس، به حسب صفات نفس پدید می‌آید، نه اینکه نفس، از ماده به حسب هیئت و استعداد خودش، آن گونه که در دنیا پدید می‌آید حادث می‌گردد.

تو را رسد که پاسخ دهی: مقادیر گاهی از جهت حجم و شمار، از یک ماده افزون‌تر

می‌گردند^۱، زیرا هیولا قوه قابل محض است و در نفس خودش نه حصولی دارد و نه اختصاص به حد خاص و شماری معین، بلکه وی را از خارج، مقادیر و انقسامات عارض می‌گردد، درحالی که وی در نفس خودش قابل انقسامات نامتناهی است، و نیز از شرط بدن بودن آن این نیست که صورت خاکی باقی بماند، بلکه انقلابش از خاکی به اجسام - به حسب آنچه خدا خواهد - جایز است، زیرا بعضی از نفوس وقتی اجسام را رها می‌سازند به عالم قدس بر می‌شوند و در زمره مقربان در می‌آیند، بنابراین پاسخ اولی اصولی‌تر است (چون برهانی است و دومی جدلی).

از آن جمله اینکه: بهشت و دوزخ اگر موجود و جسمانی‌اند بنابراین مکانشان کجا است؟ و در کدام جهت از عالم حاصل می‌شوند؟ بنابراین اگر حصول آنها و یا حصول یکی از آن دو، فوق محدد الجهات (فلک الافلاک) باشد، لازم می‌آید که در «لامکان» مکان و در «لاجهت» جهت باشد، و اگر در داخل طبقات آسمانها و زمین و یا در آنچه بین یک طبقه و طبقه دیگر است باشد، یا تداخل لازم می‌آید و یا انفصال و جدایی بین یک آسمان و آسمان دیگر، و تمامی محال است؛ با این همه منافی بیان الهی است که: و جنة عرضها السموات و الارض، یعنی: بهشتی که وسعت آن چون آسمانها و زمین است (۱۳۳ - آل عمران).

این بیان شبهه بود و طریق دفع آن برای آنکس که تدبّر و اندیشه در اصولی که بیان داشتیم دارد، ظاهر و روشن است.

اما متکلمان چون به خانه از در وارد نمی‌شوند، توان رهایی از امثال این اشکالات را ندارند، لذا گاهی از آن اشکالات به جایز بودن خلأ پاسخ داده‌اند و دیگر گاه به اینکه: بهشت و دوزخ هنوز خلق نشده، و گاهی هم به فتق و شکافته شدن آسمانها - به مقداری که بینشان بهشت بگنجد -؛ کاش اینان به دین العجایز و عقیده پیرزنان قانع می‌شدند و بسنده به تقلید می‌کردند و از ندانم گفتن و اینکه: خدا و رسولش می‌دانند استنکاف نمی‌ورزیدند.

شگفت آنکه بیشتر اینان را مشاهده می‌کنیم که سرگرم بحث در معقولاتند درحالی

۱. یعنی به سبب تخلخل. زیرا ماده را به مقدار، هیچ علاقه و بستگی نیست، و تخلخل حقیقی عبارت از ازدیاد مقدار است - بدون ازدیاد جوهر اجزا - «سبزواری»

که محسوسات را نمی‌دانند، در الهیات سخن می‌گویند، در صورتی که از طبیعیات بی‌خبراند، می‌بینی که به دلایل و قیاسات می‌پردازند ولی منطق و ریاضیات را درست نفهمیده‌اند، و از علوم دینی جز مسائل خلافیات را نمی‌دانند و هدفشان از علم، اصلاح نفس و تهذیب باطن و پاکی قلب از صفات پلید و ملکات نمی‌باشد، بلکه طلب ریاست و جاه و رجوع دادن مردمان به فتواها و حکمهاشان می‌باشد، از این روی نفاق و دورویی را پنهان می‌دارند و با صاحبان حکمت و معرفت دشمنی می‌ورزند.

از بزرگترین آشوبها و فتنه‌ها اینکه: آنان با این خردهای ناقص و آراء سستشان، ستیز و دشمنیشان با حکما و عرفا، بیشتر از دشمنی و ستیزشان با کافران یهود و نصاری است و این عمل را تقویت دین و حفظ عقاید مسلمین بر می‌شمارند، و نهایت تقویتشان مر دین را این است که گویند: حکمت گمراهی و گمراه کردن است و آموختنش بدعت و وبال، و اینکه: علم نجوم (اخترشناسی) در اصلش باطل است و ستارگان جمادات اند و افلاک نه حیاتی دارند و نه نطقی، و اینکه علم پزشکی را هیچ سود و بهره‌ای نیست و علم هندسه دارای هیچ حقیقتی نمی‌باشد و بیشتر علوم طبیعیات کفر و زندقه و بی‌دینی است و صاحبانش مُلحدان و کافراند، و غیراینها از سخنان و هوسهاشان که مملوّ از فریب و حقیقت پوشی می‌باشد، درحالی که بیشتر آنچه می‌پندارند مخالف چیزی است که در کتاب خدا و سُنّت رسولش - از تعظیم و بزرگداشت حکمت و احترام صاحبان آن - آمده، و همین‌طور بزرگ شمردن علم ستارگان و آسمان و سوگند خوردن بدانها در بسیاری از آیات، و ستودن ناظران و اندیشمندان در آفرینش آنها، و نکوهش روی‌گردانان از آیات و نشانه‌های آنها در قرآن آمده است، چنانکه می‌فرماید: الذین.... یتفکرون فی خلق السموات و الارض ربنا ما خلقت هذا باطلا، یعنی: کسانی که در خلقت آسمانها و زمین بیندیشند و گویند: پروردگارا! اینها را بیهوده نیافریده‌ای (۱۹۱ - آل عمران) و فرموده: و کأین من آية فی السموات و الارض یمرون علیها و هم عنها معرضون، یعنی: بسا نشانه و آیات که در آسمانها و زمین هست که بر آن می‌گذرند و از آن روی‌گردانند (۱۰۵ - یوسف) و چون دچار دفع چنین مشکلاتی از دین می‌شوند، در عجز و ناتوانی می‌افتند، مانند دراز گوشی که در منجلاب گیل و لای گیر افتاده باشد؛ حال باز می‌گردیم بدانجایی که بودیم.

برداشتن پرده از چهره سخن برای دفع اشکال

دشوارترین شبهه منکران معاد جسمانی و بزرگترین اشکالات منکران بهشت و دوزخ طلب مکان برای آن دو می باشد، درحالی که به ثبوت و تحقق آن دو در شریعت حقیقی حکم شده، شریعتی که صاحبان نبوت و حکمت آن را آورده اند و بر پایه اصول و مبانی محکم و استواری بنا نهاده شده است، و نیز ملتزم شدن به اینکه آنها در جهتی از جهات امتدادی وضعی، و در زمانی از زمانهای انقطاع پذیر هستند، و لازم شمردن اینکه آن دو، داخل در حجاب و پرده های آسمانها و تحت احاطه محدّد الجهات (فلک الافلاک) و عرش دائمی ممتد می باشند.

پاسخ آن از اصولی که از اصل این شبهه بنا شده دانسته می شود و کندن ریشه و باطل کردن صورت آن به طریقه گفتگوی متألّهان و روش نگرش سالکان الی الله با گامهای معرفت و یقین آنکه گفته شود: این دلیل شما مبتنی بر این است که برای بهشت و دوزخ، مکانی از جنس مکانهای این دنیا می باشد، ولی اصل اثبات مکان بدین گونه برای بهشت و دوزخ باطل است، بنابراین پایه شبهه منهدم است و ریشه اش برکنده، و آنچه که این مطلب را - به حسب اشاره ای که پیش از این بدان شد - روشن می سازد اینکه: عالم آخرت عالم تامّی است که چیزی از جوهرش از وی خارج نیست^۱، و هر چه که شأنش این چنین است در مکان نمی باشد، چنانکه برای مجموع این جهان نیز مکانی نمی باشد، امکان دارد که از خارج و یا داخل آن اشاره ای وضعی بدان شود، زیرا مکان هر چیز به حسب نسبت و اضافه اش بدانچه با وی در وضعش مباین و در اضافه و نسبتش از آن بیرون است تقرّر و ثبوت می یابد، درحالی که در بیرون از این سرای چیزی از جنس آن وجود ندارد، وگرنه به تمامه پدید نمی آمد، و نیز در داخل آن هم چیزی که از تمام آن جدا باشد - البته اگر از این حیثیت اخذ و اعتبار گردد - نمی باشد، پس هیچ اشاره حسی به این عالم - هنگام اخذ و اعتبارش مر آن را تامّ و کامل نه از داخلش و نه از خارجش - نمی باشد، بنابراین برای وی نه «این - مکان» است و نه «وضع».

۱. این سخن تمامی است که از کانون تحقیق صادر شده، زیرا این تمامیت در دفع شبهات بسیاری مانند طلب ماده برای آن و زمان و مکان و وضع و امثال اینها تمام و تام است..... «سبزواری»

و به جهت این معنی بوده که معلم فلاسفه (ارسطو) حکم کرده که عالم را به تمامه مکانی نیست، پس روشن شد چیزی که عالم تام باشد، طلب مکان برای آن باطل و بیهوده است و مغالطه، از قیاس جزء بر کل، و اشتباه بین ناقص و کامل سرچشمه گرفته است.

سپس به گونه تنزل از این اگر کسی پرسش کند که آیا سرای آخرت با این دنیا هردو در یک زنجیره انتظام دارند و مجموع یک عالم است؟ در آن صورت طلب مکان برای هردو جایز است؛ و یا اینکه هریک از آن دو به تمامه یک عالم اند و از حیث جوهر و ذات با دیگری مباین اند و در یک زنجیره انتظام ندارند و یک عالم آنها را بر نمی گیرد، در این صورت طلب مکان برای هردو جایز نیست، و خودت می دانی که دومی درست است، مگر آنکه مراد از یکی بودن آن دو، نوع دیگری از وحدت باشد، برای اینکه عوالم و نشأت، در معنی و قوام باهم تداخل دارند نه در وضع و امتداد، با اینکه هریک از آن دو، عالم تام و تمام اند.

آیا نمی نگری که تمام جهانیان - به حسب آنچه از پیشینیان و گذشتگان نشان بدیشان رسیده - متفق القول اند که این عالم و آن عالم می باشد؟ و اگر مجموع عالم یکی بود، این قول باطل بود؛ و جایز نیست که گفته شود این اطلاق (نامیدن) از قبیل گفتار دیگرشان است که گویند: عالم عناصر و عالم افلاک و عالم حیوان، چون این سخنان مجازی و به گونه تشبیه است، زیرا دنیا و آخرت اگر دو عالم تام و تمام نباشند، در این صورت در وجود، عالم تامی نخواهد بود، برای اینکه مجموع، در یک زنجیره انتظام نمی یابد مگر آنکه یکی از آن دو، باطن دیگری باشد و دیگری ظاهر آن - چنانکه بدین مطلب اشاره کردیم - و این سخن دیگری است که در آن پوشیدگی و پیچیدگی می باشد، و چون با مباین بودن هریک از آن دو با دیگری در وجود، عالم دیگری نیست که هردو را فراگیرد، ناگزیر هریک از آن دو عالمی تام و تمام می باشند، چنانکه در زبان شریعت بدان اطلاق گردیده که: خداوند سبحان را دو عالم است: دنیا و آخرت؛ و نیز چیزی که سخن را - در اینکه آخرت از جنس این عالم نیست - روشن می سازد آنکه: عالم آخرت نشأه جاویدی است که در آن انسان با خداوند سخن می گوید، درحالی که این نشأه ای است نابود شونده و اهالیش بالذات هلاک شونده اند و (خداوند) بدانها

نمی‌نگرد، و اختلاف لوازم دلالت بر اختلاف ملزومات دارد، اما مکالمه انبیا با خداوند متعال و مخاطب ساختنش مر سرور رسولان - صلی‌الله‌علیه‌و آله - را در شب معراج، اینها از ظهور غلبه و سلطان آخرت است بر دل‌های ایشان، و آنچه که دلالت بر این مطلب دارد بیان الهی است که فرموده: و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۱ - واقعه) و این آیه صراحت دارد که نشأه آخرت غیر از نشأه دنیا است.

خلاصه آنکه گونه وجود آخرت غیر از گونه وجود دنیا است، و اگر آخرت از جوهر دنیا بود، جایز نبود که گفته شود: دنیا ویران می‌گردد و آخرت سرای پایداری و قرار است، برای اینکه دنیا، به واسطه جوهر و وجود، دنیا است، نه به سبب عوارض شخصی و مختصصات خارجی، و گرنه باید هر سال و بلکه هر روزی - به جهت تبدل شکل‌ها و هیأت و تشخصات - دنیای دیگری باشد و اعتقاد به آخرت تناسخ، و معاد عبارت از آبادی دنیا - پس از ویران شدنش - می‌بود، در صورتی که تمام خردمندان اجماع و اتفاق نظر دارند که دنیا نابود و مضمحل گردیده و مطلقاً نه بازمی‌گردد و نه آبادانی می‌پذیرد.

پس محقق و ثابت گشت که دنیا و آخرت در جوهر وجود مختلف‌اند و در یک زنجیره قرار نمی‌گیرند، بنابراین وجهی برای طلب مکان آخرت نمی‌باشد، و صاحب ذوق و نظر سلیم به این امر پی‌می‌برد، با اینکه هرکس در مواضع این کتاب نظر افکند، نیازی به زیادی جستجو ندارد، و ما سخن را در کشف و توضیح این مطلب به جهت دلسوزی بر اهل ظاهر که قصدشان از عبادات در آخرت، طلب شهوت‌رانی شکم و زیرشکم است - هر چه لذیذتر و پایدارتر - بسط و گسترش دادیم، چون اینان در واقع طالبان دنیا هستند و پیش خود پندارند که پاداش آخرت و تقرب به خداوند متعال را می‌طلبند.

و از آن جمله: لزوم مفسده تناسخ است - چنانکه بیانش گذشت - و این نیز شبهه‌ای قوی است که گشودنش دشوار و بر غیر آن‌کس که بر طریقه و روش ما آگاهی دارد و راه ما را می‌پوید، برطرف کردنش بسیار سخت و صعب است. و پاسخی که بیان کرده و در این باره داده‌اند در نهایت ضعف و نارسایی است، و

تاکنون هیچ‌یک از دانشمندان اسلامی را در گشودن این معضله و حلّ چنین اشکال چیزی که بتوان بر آن تکیه کرد میسر نشده است، تا جائی که برخی از آنان قول به تناسخ را جایز شمرده‌اند - با اینکه بر محال بودنش برهان اقامه شده است - و نهایت آنچه که بدان از اشکال تناسخ رهایی یافته‌اند چیزی است که بعضی از بزرگان در رساله‌ای که در تحقیق معاد گردآورده است گفته و آن اینک: نفس انسانی را دو نوع تعلق به این بدن است: اول آن تعلق نفس است به روح بخاری، و دوم آن تعلق نفس است به اعضای متراکم، و چون مزاج روح انحراف پیدا کرد و نزدیک شد که از صلاحیت تعلق خارج گردد، تعلق دومی از جانب نفس به اعضا اشتداد پیدا می‌کند و به سبب این (تعلق) اجزاء نوعی تعیین می‌یابند، سپس در محشر وقتی صورت بدن برای بار دوم گردآمد و تمامی یافت و روح بخاری بار دیگر حصول پیدا کرد، تعلق روح مانند مرتبه اولی بازمی‌گردد، و این تعلق دومی از حدوث نفس دیگری بر مزاج اعضا مانع می‌آید، بنابراین معاد، عبارت از نفس باقی است برای رسیدن به جزاء، پایان سخن او.

پیش از این اشاره‌هایی به بطلان این نظریه شد که: تعلق نفس به بدن امری طبیعی است که منشأش مناسبت تامّ و استعداد کامل ماده‌ای است که مخصوص این نفس می‌باشد نه نفس دیگری غیر آن نفس، و ناگزیر باید این مخصوص شدن و استعداد، جز برای یک ماده - با قیاس به یک نفس معین - پدید نیاید تا تخصّص بدون تخصّص و یا تعلق یک نفس به دو بدن لازم آید، با اینکه دانستی منشأ حدوث نفس و آنچه در روند آن است عبارت از حرکت ذاتی استکمالی است مر ماده‌ای از مواد را در صور جوهری، به گونه ترقّی و بر شدن از پائین به بالا و از نشیب به فراز، تا آنکه انتهای اکوان صوری به نفس و آنچه پس از آن است واقع شود، بنابراین هیچ معنایی به خاطر بقای مناسبت ذاتی برای اجزای خاکی بدن (نفس)، نمی‌باشد، و با قطع نظر از آنچه بیان داشتیم و پایه‌گذاری کردیم گوییم:

هرکس مشرب حکمی را چشیده باشد می‌داند جسمی که نفس بدان تعلق می‌گیرد - به ویژه نفس ناطقه که آخرین مراتب شرف و کمال اجسام طبیعی در زنجیره بازگشت به عقل فعال می‌باشد - لازم است که با استعداد بیشتری و آمادگی مزاج و حرارت

غریزی - به جهت روح بخاری^۱ که شبیه جرم آسمانی است - اختصاص داشته باشد، و اینکه تعلقات طبیعی و ذاتی مانند تعلقات ارادی که از انسان برای مصلحتی خارجی سر می زند و یا داعیه گزافی و یا عادی که او را راغب کرده و به توجه و التفات به چیزی می خواند نیست، مانند کسی که توجه به خرابه ای کند که هنگام آباد بودنش مدتی در آن زندگی کرده و سپس از آنجا به سببی از اسباب کوچ کرده و برای بار دیگر پس از خرابیش بدانجا توجه نماید و بخواهد تعمیر و آبادان سازدش و این امر فقط به واسطه یادآوری لذات و تنعماتی باشد که از وی در آنجا به گونه گزاف و بیهوده کاریهای شهوی و هوسناک - بدون فایده ای فکری و غایتی عقلی - سرزده، و یا برای ملاحظه مصلحتی که می بیند و یا فایده و حکمتی که وظیفه می شمارد باشد، زیرا چیزی از این امور در اسباب ذاتی - برای غایات طبیعی - جاری نمی گردد.

و آنجا که گفته اند: نفس نخست به ارواح لطیف تعلق می گیرد و سپس به اعضای متراکم، معنایش این است که تعلق آن بالذات، جز به ارواح نمی باشد، چون شباهت آنها (ارواح) به جوهر نفوس نزدیکتر است، نه اعضاء، چون اعضاء به واسطه تراکم و ظلمت و دوری مناسبتشان به جوهر نورانی، جز بالعرض شباهت ندارند، برای اینکه آنها مانند پوسته و غلاف و ظرف اند که جرم شبیه به فلک را که به جهت اعتدال و لطافتش درخور آن است که آشیانه کبوتر قدسی و شاهین ملکوتی باشد حفظ نمایند، و چون این دام از هم گسیخته شد و خاک و خاکستر گشت و پرندۀ آسمانیش پرواز کرد و از این تنگنارهایی یافت، برایش چه تعلقی به اجزای پراکنده و ذرات پخش شده (در عناصر دیگر) باقی می ماند؟ و چه تعلقی نفس را به خاک و خاکستر - اگر چه فرض شود اجزا مجتمع اند - می باشد؟ اگر چنین باشد باید هر خاک و خاکستری دارای نفس باشد - به جهت اشتراک همه آنها در خاک و خاکستر بودن - و اضافه و نسبت به زمان پیشینی که در آن زمان، تعلق بوده است نیز باقی نمی ماند، چون زمان غیر باقی است.

بیانی رسواگران

شیخ غزالی در بسیاری از مواضع کتابهایش تصریح کرده که معاد جسمانی عبارت

۱. لذا نام فلک بر روح بخاری اطلاق می گردد و بخار و دُخان (دود) بر فلک، چنانکه خداوند می فرماید: ثم استوی الی السماء و هی دُخان. «سبزواری»

است از تعلق (روح) مفارق از بدن به بدنی دیگر، و بازگشتن اجزای بدن اول را بعید شمرده و بلکه انکارورزیده است و گفته: شخص «زید» به عینه همان «زید» است که جوان بوده، و به عینه همان است که کودک و جنین در شکم مادر - با عدم بقای اجزا - بوده است، بنابراین در حشر هم همین گونه خواهد بود، پس کسانی که ملتزم به بازگشت اجزائند، مقلدان بدون آگاهی و فهم‌اند.

گویم: این سخن در نهایت اجمال است و از آن فرق بین تناسخ و حشر آشکار نمی‌شود، و ما روشن ساختیم که حقیقت در معاد، بازگشت بدن است به عینه - مانند نفس به عینه - چنانکه بر این مطلب شرع صحیح - بدون تأویل - صراحت دارد و عقل صحیح هم - بدون تعطیل - بر آن حکم می‌کند.

سپس گوید: این تناسخ نیست زیرا مُعاد (بازگردنده) همان شخص اول است و متناسخ شخص دیگری است^۱، و فرق بین حشر و تناسخ این است که روح وقتی برای بار دوم به بدن دیگری تعلق گرفت، اگر از این تعلق، شخص اولی حصول یابد، این حشر واقعی است نه تناسخ.

گویم: تقریر و بیانش درباره معاد جسمانی این است که بازگشت شخص با عدم بازگشت بدن است و تصریح دارد به اینکه شخص، عبارت از مجموع روح و بدن می‌باشد.

ظاهر سخنش تناقض مشکل دارد و مشکل تر از آن، چیزی است که در فرق بین تناسخ و حشر بیان داشته است که شخص دوم - در اول (یعنی تناسخ) - غیر اولی است و در دوم (یعنی حشر)، عین او می‌باشد؛ زیرا در این فرق گذاردن^۲، تحکم و زورگویی است.

و شگفت تر از تمام اینها اینکه در موضع دیگری چنین گوید: روح به بدن دیگری غیر بدن اولی بازمی‌گردد و با او در چیزی از اجزا اشتراک ندارد.

سپس گوید: اگر گفته شود: این تناسخ است، گوییم: می‌پذیریم و نزاع و ستیزی در نام‌ها نداریم و شریعت هم این تناسخ را جایز دانسته و دیگران جایز نمی‌شمارند^۳.

۱. زیرا بازگردنده در نشأه اولی به صورت انسان بوده و متناسخ به صورت حیوان است. «سبزواری» ۲. زیرا وحدت نفس در تناسخ نیز باقی است و همان ملاک تشخیص می‌باشد. «سبزواری» ۳. و آن چیزی است که تناسخیان گویند که: نفس پس از جدا شدن از جسدش، به جنینی که مثلاً در رحم حیوان است تعلق می‌گیرد. «سبزواری»

گویم: این سخن را بسیاری از فضیای زمان با قبول پذیرفته و شاید پنداشته‌اند که اشکال مذکور در حشر، عبارت از لزوم تناسخ به حسب مفهوم و اطلاق لفظ است، و یا گمان کرده‌اند که محال بودن تناسخ از جهت شرع است؛ بلکه اشکال، لزوم مفسده تناسخ به حسب عقل می‌باشد و آن اجتماع دو نفس است بر یک بدن، خواه تناسخ بنامی و یا حشر.

و در جای دیگر گفته: بدان این را کسی که حشر اجساد را باطل می‌داند و بازگرداندن نفوس را به اجساد محال می‌شمارد انکار می‌ورزد، و بر محال بودنش برهان یقینی اقامه نمی‌شود، و هر چه پیشینیان بر محال بودنش استدلال کرده‌اند، برهان محقق نیست، چون شریعت بدان حکم داده باید آن را تصدیق نمود.

دلیل بر اینکه آن (محال بودن تناسخ) مبرهن نشده اینکه^۱: افضل فلاسفه از متأخران - ابوعلی سینا - این را در کتاب نجات و کتاب شفا ثابت کرده و گفته: بعید نیست که بعضی از اجسام آسمانی موضوعی برای تخیل نفس - پس از مرگ - باشد، و این مطلب را از کسی حکایت می‌کند که درباره‌اش گفته: از دانشمندانی است که در سخن گزافه‌گو نیست و بسیار بلند مرتبه است، وی گفته این مطلب^۲ محال نیست، (غزالی گوید): این قضیه دلالت بر این دارد که وی در این اصل شک دارد و نزد وی برهانی بر آن اقامه نشده است، چون اگر در نزد وی محال بود، گوینده‌اش را توصیف نمی‌کرد که در سخن گزافه‌گو نیست، زیرا هیچ گزافه‌گویی‌ای بیشتر از اعتقاد به محال نمی‌باشد.

بسا گوینده‌ای گوید: این را به‌گونه مجامله (خوش آمدگویی و از روی ادب) و تقیّه (تظاهر برخلاف عقیده) اظهار داشته است، وگرنه در مسأله تناسخ از کتاب نفس، محال بودن تناسخ ابدان را برای یک نفس بیان داشته است، و این به‌عینه دلیل ابطال حشر اجساد است.

گویم: آنچه درباره محال بودن تناسخ گفته نیز برهان محقق نیست، زیرا گوید: اگر

۱. دنباله سخن غزالی است. «م» ۲. یعنی اینکه فلک، موضوعی برای تخیل نفس است، دلالت بر این دارد که او (ابن سینا) در محال بودن تناسخ شک دارد، چون این موضوعیت (فلک) به سبب آن است که نفس وی است (این شرح سخن غزالی از متأله سبزواری می‌باشد). «سبزواری»

نفس به جسد بازگردد و استعداد قبول یابد، از جانب بخشنده صورتها نفسی بدو افاضه خواهد شد، زیرا مستعد، به ذات خود استحقاق قبول صورت را دارد، بنابراین منتهی بدین امر می‌شود که نفسی بدو افاضه شود و نفس نسخ شده هم تعلق بدو گیرد و در یک بدن، دو نفس گردآیند و این محال است؛ این چیزی است که گفته، و امکان دارد که در بازگشت حشر اجساد در کار گرفته شود، ولی دلیلی ضعیف است، زیرا گفته می‌شود: اختلاف استعدادات جایز است، بنابراین نفس (ظاهراً ماده) را استعداداتی است که با (نفس) مفارقی که از پیش موجود بوده مناسبت داشته تا آنکه به تدبیر و اداره‌اش اختصاص یافته، و نیازی به افاضه نفس جدید پیدا نمی‌کند، زیرا اگر در رَجْم‌ها دو نطفه استعداد قبول نفس را در یک حالت داشتند، بدان دو، دو نفس از جانب بخشنده صورتها افاضه می‌گشت و هریک از آن دو، به نفسی اختصاص می‌یافتند؛ و اختصاص آن به سبب حلول و ورود در جسد نمی‌باشد، زیرا نفس در جسد، مانند حلول اعراض، حلول ندارد، ولی اختصاص نفس به یکی از دو جسم مستعد، به واسطه مناسبتی که بین آن دو در اوصاف است می‌باشد - یعنی در یکی از دو مستعد اختصاص یکی از دو نفس است غیر دیگری - و چون این تخصیص در دو نفس متمائل و همانند هم جایز باشد، چرا در نفوس مفارق جایز نباشد؟ پس چون بر مستعد، نفس مفارقی که با وی مناسبت دارد افاضه می‌شود، چرا نفس جدیدی از جانب بخشنده صورتها که نخست افاضه می‌کند، افاضه نشود؟ این سخن گستره‌ای خواهد که نمی‌خواهم در آن روان شوم، زیرا هدف، بیان این مطلب است که هرکس حشر اجساد را انکار ورزد، با او برهانی همراه نیست؛ پایان عبارات او (غزالی).

گویم: بر بطلان تناسخ چنانکه گذشت اقامه برهان شده است، اما آنچه را شیخ (غزالی) جایز شمرده و از کسی که معتقد است از دانشمندانی است که در سخن گزافه‌گو نیست نقل نموده، جز این نیست که بعضی از اجرام آسمانی موضوع تخیل نفس (یعنی مظهر مألوفات و مرغوبات آن) می‌باشد و تصریح کرده که این تعلق آن‌گونه نیست که جوهر نفسانی مفارق از بدن، نفسی برای آن جرم فلکی گردد، وگرنه لازم می‌آمد که آن جرم فلکی دارای دو نفس باشد و این در نفس خود و نیز نزد

تناسخیان امری محال است^۱، زیرا قائلان به تناسخ آن را جایز نشمرده‌اند، در این صورت چگونه کسی مانند شیخ (ابن سینا) امری را که هیچ‌یک از خردمندان جایز نشمرده‌اند جایز شمارد؟ اما آنچه را که ما بیان داشتیم و بر وی لازم ساختیم، سخن تازه‌ای است و آن راهی ژرف و باریک و گذرگاهی صعب‌العبور است که بی‌خبری و ذهول از آن برای بیشتر از خردمندان امکان‌پذیر است.

اما آنچه که از محال بودن تناسخ - از اختلاف استعدادات - بدان رهایی جسته، هیچ بهره و فایده‌ای در دفع مفسده (تناسخ) ندارد، بلکه لزوم آن را محکم‌تر می‌سازد - چنانکه در مقام اندیشه آشکار می‌شود - زیرا واقف و آگاه به قوانین عقلی می‌داند که ماده آمادگی و استعداد فیضان صورت را ندارد مگر هنگام تلبس و آمیزشش به صورت پیشین که مقوم وی است و در ضمن زمینه‌ساز صورت لاحق می‌باشد، و این صورت پیشین نزدیکترین چیز است به صورت لاحق، بنابراین ماده مستعد نفس، استعداد (پذیرش) آن را نمی‌یابد مگر پس از فراگیریش مر تمام مراتب صوری را که تحت وی است - به قابلیت و استعداد - این چیزی است که مطابق با برهان است با پشتوانه‌ای از تجربه و وجدان، بنابراین تحقیق برانگیخته شدن و حشر ابدان سخت‌تر و مشکل‌تر خواهد شد، لذا دروازه رسیدن به معرفت و شناخت معاد جسمانی بسته و قفل است - مگر بر کسی که راه ما را بی‌ماید و روش ما را برگزیند - و آن راه اهل الله و استواران در علم و ایمان است که جامع بین کشف و برهان‌اند و نور حکمت را از مشکات نبوت برگرفته‌اند؛ خداوند است که صاحب فضل و کرم بزرگ است.

و از آن جمله اینکه: اگر بازگردانیدن برای غرض و هدفی نباشد، بیهوده و گزاف بوده و شایسته حکیم نمی‌باشد، خلاصه آنکه اگر غرض و هدف به او بازگردد، نقص وی

۱. زیرا تناسخ انتقال نفس پس از مفارقت از بدن به سبب مرگ به بدن زنده نیست، وگرنه دو نفس بر یک بدن جمع می‌آمدند، بلکه عبارت از انتقال نفس است پس از مرگ به مواد مستعد که به زبان استعدادشان - برای جنین‌هایی که در شکم مادران حیوانی هستند و طالب آن (نفس) می‌باشند - درخواست دارند، بنابراین این سینا چگونه انتقال نفس را به جسم زنده فلکی که دارای نفس جزئی منطبق و نفس کلی عاقل است جایز می‌شمارد؟ هرگز! آری! مذهب بعضی از حکما این است که نفوس افلاک استکمال می‌پذیرند و پس از قرن‌هایی چند به عالم عقول ملحق می‌گردند، و نفوس استکمال یافته خاکی به افلاک بر می‌شوند - بدل از آنها - البته پس از آنکه در آنجا استکمال یافتند و به عالم عقول ملحق گردیدند، دسته‌ای دیگر از نفوس بر می‌شوند و همین‌طور ادامه دارد و این، تناسخ است. «سبزواری»

است و تنزیه وی از آن لازم و واجب است، و اگر به بنده بازگردد، عجز و ناتوانی و خلاف حکمت و عدالت لازم می‌آید، زیرا این غرض و هدف اگر رسانیدن درد باشد، این عمل شایسته حکیم عادل نیست تا چه رسد به خالق حکمت و عدل، و اگر رسانیدن لذت باشد، لذات - به ویژه در امور حسی - دفع درد است، زیرا خوردن غذا اگرچه خوب و لذیذ است، ولی کسی که سیر است از آن لذت نمی‌برد، بلکه گرسنه از آن لذتمند می‌شود، همین‌طور دیگر لذات حسی، زیرا دانشمندان و پزشکان بیان و مقرر داشته‌اند که آنها (لذات) دفع دردهاست، پس لازم می‌آید که خداوند متعال بنده را نخست دردمند سازد تا آنکه لذت حسی بدو رسد، و این نیز شایسته حکیم عادل نمی‌باشد، چگونه درخور حکیم علی‌الاطلاق است که کسی را نخست دردمند سازد تا پس از آن درد را از وی دفع نماید؟ کیست که بخواهد به کسی احسانی کند، نخست اعضایش را قطع و یا مجروح می‌سازد و سپس بر آنها مرهم می‌نهد تا بدان (مرهم نهادن) لذت برد؟

اشعریان از این اشکال و سخن، به منع لزوم غرض و هدف در افعال الهی و قُبْح خالی بودن از آن پاسخ داده‌اند، سپس به منع منحصر بودن غرض و هدف در رسانیدن لذت و درد، پس از آن به منع اینکه لذت، دفع درد است، بعداً به منع اینکه لذات اخروی (اگر) مانند لذات دنیوی باشد لازم آید آنها نیز دفع دردها - مانند اینها - باشند (پاسخ داده‌اند).

معتزلیان از این اشکال پاسخ داده‌اند که غرض و هدف در معاد، رسیدن به جزا و ظهور صدق و راستی انبیا است.

گویم: فرق بین غرض و ضروری را دانستی، و اینکه افعال را غایاتی طبیعی و لوازمی ضروری است، و اینکه مرگ عبارت از انتقال از این نشأه به نشأه دیگری فوق آن می‌باشد، و اینکه لذات اخروی و مقابل آنها از دردها، چیزی است که نفوس چه ارادی و چه از روی عادت کسب کرده‌اند و لوازم و تبعات (عواقب خوب و بد) بدانها ملحق شده است، و خداوند متعال از خوبی طاعت فرمانبرداران و زشتی گناه بزهکاران منزّه و پاک است، و فعل الهی در بندگانش در پاداش و کیفر دادن صاحبان ثواب و عقاب همانند افعال پادشاهان و فرمانروایان نمی‌باشد، چون اینان صاحبان غرض و هدف و از

جمله نیازمنداند، لذا از افعال دوستان و دشمنانشان منفعل می‌گردند، یعنی دوستانشان را برای طلب کرامت و رهایی از پستی و دنائت تکریم می‌کنند و از دشمنانشان برای تشفی و آرامش خاطر از خشم، انتقام می‌گیرند.

فعل خداوند متعال همانند فعل پزشک است، چنانکه پزشک بیماران را دستور به پرهیز و خوردن دارو کرده و از ترک پرهیز و آنچه بیماری را شدت می‌بخشد باز می‌دارد، و هرکس که دستورش را اطاعت کرد رهایی و نجات می‌یابد و هرکس سرپیچی نمود هلاک و نابود می‌گردد. درحالی که پزشک از اطاعت و سرپیچی بیمار فارغ و آسوده است. همین‌طور نفوس هم در این عالم به منزله بیمارانند و گره خاکی سرای بیماری و انبیا پزشکانی‌اند که از جانب خداوند برانگیخته شده‌اند، لذا برخی از آنان (بیماران) اطاعت می‌کنند و برخی دیگر سرپیچی، و: ان الله برئ من المشرکین و رسوله، یعنی: خدا و پیغمبر او نیز از مشرکان بیزار است (۳- توبه) و قل الحق من ریکم فمن شاء فلیؤمن و من شاء فلیکفر، یعنی: بگو: این حقیقت از جانب پروردگار شماست که هرکس خواهد ایمان بیاورد و هرکه خواهد کفر ورزد (۲۹- کهف).

سپس گوییم: لذات آخرت و دردهایش از مقوله لذات دنیا و دردهایش نیست تا آنکه لذاتش دفع دردها - چنانکه در دنیا است - باشد، زیرا تمام این لذات دنیوی، انفعالات نفس‌اند بدانچه بر آن از خارج وارد می‌شود و در وی اثر می‌گذارد - برعکس لذات اخروی - چون آنها ابتهاجات و سرورهای نفس‌اند به ذات و لوازم و افعال خودش - از آن حیث که افعال وی‌اند^۱ - و چون فعل و انفعال دو مقوله مختلف‌اند، هیچ اشتراکی آن دو را در امر ذاتی نمی‌باشد، همین‌طور لذت فعلی در جنس وحد، غیر از لذت انفعالی می‌باشد، لذا بین آن دو هیچ مجانستی نیست، بنابراین هیچ‌یک از آن دو با دیگری قابل قیاس نیست، پس در بهشت، تمام لذایذ نفسانی به‌گونه کمال می‌باشد.

۱. یعنی به ذات و باطن ذات خود در تمام آنچه می‌خواهد و برمی‌گزیند مکتفی است، پس لذت بخش و خوش و وحشت‌انگیز و متوحش، محلشان یک محل است، و آنجا چیزی بیرون از صقع نفس نیست، بنابراین از هیچ امر خارجی منفعل نمی‌گردد، و این به‌وجهی همانند چیزی است که مشائیان در صور علمی اول تعالی قائل‌اند که او از آنها منفعل نمی‌گردد، چون آن صور از غیر او بر ذاتش و نه به مدخلیت صور خارجی ترشح نمی‌شود، چنانکه در صور علمی ما هست، یعنی آنان هم اکنون از عقل فعال - با زمینه‌سازی معلومات - بالعرض بر ما ترشح می‌شوند. «سبزواری»

یعنی برای تمام مشاعر حسی لذتهایی به گونه هر چه برتر و تمام تر و اعلا تر هست که مبنای آنها بر ترک این لذتهای فانی می باشد که اگر در آنها فرو شود، در آنجا دگرگونی به رنج ها و آزار رسانها می یابد^۱، بنابراین سزاوار است که انسان نفس خودش را تلطیف کند و جوهر خویش را صفا بخشد و در دنیا زهد ورزد و اینجا قوه ادراک خیرات و شوق رسیدن به سعادهای جاویدان را حاصل نماید، تا چون از قوه به فعل خارج شد و از نقص به کمال انتقال پیدا کرد و از پرده ها و پوسته ها و گورها بیرون آمد و آنچه در سینه ها است مشخص شد، تمام آنچه آرزو و هوس داشت نزدش حاضر و متمثل شود، بلکه در قیامت نفوس را جز آنچه قصد و نیت داشتند نمی باشد، اگر مقصود و آرزوهایشان اموری درست و حقیقی باشد، بدانها رستگاری و پیروزی بزرگی کسب می کنند، و اگر اموری زایل شونده و دگرگون پذیر - از نوع مقاصد دنیوی و مطالب شهوی و غضبی و عقاید وهمی شیطانی - باشد، نابود و از دستش رفته و صورتش باطل گشته و ماده اش مضمحل گردیده و حسرت و پشیمانی و غصه و عذاب دردناک - به جهت آرامش یافتن و خوگرفتن بدانها - باقی می ماند، و می دانی که دنیا و آنچه در دنیا است در جنب آخرت مضمحل و نابود است - اضمحلال برف و یخ هنگام تابش خورشید و غلبه نور و شدت حرارتش - .

حال اهل دنیا و آرامش و انسشان به شهوات دنیوی به عینه مانند حال شب پرگان و انسشان به تاریکی شب است، و چون خورشید آخرت - هنگام صبح قیامت پس از غروبش در افق اجسام کاین (فاسد) در شب دنیا - طلوع کند، آنان (اهل دنیا) را

۱. پس آنچه اهل دنیا انس به جزئیات نابود شونده می یابند باقی نمی ماند، و آنچه باقی می ماند از عالم امر است و به کسی که خالق عالم امر و خلق است انس نمی یابند.

اگر گویی: مألوفات آنان اگر چه باقی نمی ماند، ولی صورتهای آنها در خیالشان باقی است، پس آنان بدان صورتهای آرامش می یابند و به سببهایشان التذاذ.

گویم: بدو وجه امکان تخیل آنها را ندارند: یکی شدت بیم و هراس و بدی حالات، و دیگری اینکه لذایذ دنیا در آنجا دگرگونی به آزار رسانان می یابد، زیرا خوردن مال یتیم ظلم است و در آنجا دگرگونی به خوردن آتش پیدا می کند، و خوردن غذاهای حرام در باطن، خوردن زقوم و چرک است، و این مانند دگرگونی سالهای قحطی و سالهای فراوانی است به گاوهای لاغر و فربه - در خواب - چنانکه در کتاب الهی آمده است، بنابراین در آنجا در حس کسی که در دنیا اموال یتیمان را می خورد ظلم است و در خیالش جز خوردن آتش نمی باشد.

وحشت و اضطرابی - همانند اضطرابی که شب‌پرگان را فرامی‌گیرد - فرامی‌گیرد؛ و هدف از این تمثیل، زیادی وضوح و آشکار ساختن و یا تفهیم نمودن خرده‌های ضعیف نارسا از درک حقایق موجودات و نشأت است، وگرنه سخن با برهان ثابت است و نیازی به تمثیل ندارد، و همین‌طور تمام مثالهایی که در قرآن و در زبان نبوت آمده، هدف از آنها آگاهی بخشیدن نفوس عامی است از حالات آخرت^۱، چنانکه خداوند می‌فرماید: و تلک الامثال نضربها للناس و ما یعقلها الا العالمون، یعنی: این مثل‌ها را برای مردم بیان می‌کنیم، اما جز دانشوران آن را نمی‌فهمند (۴۳ - عنکبوت) و شاید هدف حکمای کامل از وضع باب تمثیل در کتابهای منطقی‌شان، برای کسانی بوده که خرده‌هاشان ضعیف است و امکان ادراک روح معنی و حقیقت آن را جز در قالب محسوسی که از آن حکایت کند ندارند، زیرا تمام اشخاص حقیقت انسانی را مثالی محسوس - مطابق با آنها - می‌باشد، و همین‌طور تمام محسوسات طبیعی، مثل و اشباحی برای انواع عقلیشان می‌باشند، و همچنین دنیا و آنچه در دنیا است، مثال آخرت و آنچه در آن است می‌باشد، زیرا عوالم، مطابق و محاذی و برابر هم‌اند؛ هرکس می‌خواهد نشأه آخرت را برای آن‌کس که هنوز از اهل آن نشده و از نشأه‌ای که در آن است بیرون نرفته تعریف کند، جز به‌گونه تمثیل امکان پذیرش نیست، از این‌روی پایه شرایع حقیقی - از آن جهت که برای عموم مردمان آمده است - بر باب تمثیلات می‌باشد.

بازداشتن و انشعاب بخشیدن

در میان فلاسفه اسلامی کسی است که بر قلبش باب تأویل باز شده و آیاتی را که تصریح در حشر اجسام دارند تأویل می‌کند و احکام اخروی را که در امور جسمانی است به امور روحانی برمی‌گرداند و می‌گوید: خطاب (الهی) برای عامیان و فرومایگان عرب و عبرانیان است و آنان امور روحانی را نمی‌دانند، و زبان عربی لیریز از مجازها و استعاره‌ها است.

۱. زیرا عامی جاهل جز حس و خیال و وهم نیست، و اگر خوراکش از تمثیل بدو نرسد، اطمینان و آرامش نمی‌یابد؛ بلکه اگر اینجا عقلی باشد و خوراکی که مناسب از تمثیلات است بدو نرسد، با عقل در ادراک معقول دشمنی و ستیز می‌کند. «سبزواری»

شگفت از او که همانند تمام فلاسفه، از وجود عالم جسمانی دیگر که در آن اجسام و اشکال اخروی - با أعراضشان چنانکه بیان داشتیم - می‌باشد غافل شده است؟ و چگونه آیات قرآنی را که نص صریح در احوال معاد جسمانی دارند، حمل بر امور عقلی کرده است؟ با اینکه رسول را تصدیق می‌کند و بدانچه در قرآن آمده ایمان دارد، درحالی که در آن (قرآن) مبالغه‌ها و تأکیدها درباره آنچه گفته‌ایم می‌باشد.

گویم: منشأ این امر آنکه وی از اثبات این مقصد با دلیل عقلی و همین‌طور به جهت نهایت پیچیدگی و دشواریش، عاجز و ناتوان مانده است، چنانکه برای کسی که در آنچه بیان داشتیم اندیشه کند روشن می‌گردد، لذا ناچار به تأویل روی آورده است، چنانکه برای غیر او از دانشمندان اسلامی هم در بسیاری از آیاتی که در احوال مبدأ وارد شده و ظاهر در تشبیه و تجسیم است پیش آمده، بنابراین آنچه را که تأویل کرده موجب تکفیرش نمی‌شود، چنانکه آنچه را هم که غیر او انجام داده موجب تکفیر نمی‌شود.

اما اشکالاتی که بعضی از متأخران در باب معاد بر او کرده‌اند، اگر آن‌گونه باشد که او پنداشته، لازم می‌آید که هدایت‌کننده خلایق و دعوت‌کننده آنان به سوی حق متعال، گمراه‌کننده‌شان باشد و دروغ‌گو! زیرا فرومایگان و عبرانیان - چنانکه گفته - از این الفاظ جز ظاهر آنها را که وی می‌پندارد غیر مقصود است نمی‌فهمند، و این همان‌طور که می‌بینی مخالف هدایت است، بنابراین اعتقاد بدان، منافی ادعای ایمان به راستگویی رسول الهی و درستی قرآن می‌باشد.

گویم: در این مطلب و اشکال از دو جهت نظر و اعتبار است:

نخست آنکه قرآن اشمال بر منافع دنیوی (از قبیل احکام معاملات و ازدواج‌ها و مواریث و غیرها) و اخروی دارد: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (۳۳ - نازعات) و لازم نمی‌آید که منفعت اخرویش به فرومایگان و سنگدلان بازگردد، بلکه دستیابی به منافع اخروی اختصاص به صاحبان صفا و سینه‌های منشرح و گشاده دارد، و این گولان و کم‌خردان از هدایت و گمراهی - هردو - برکناراند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام

بل هم اضل، اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند و چشم‌ها دارند که با آن نمی‌بینند و گوش‌ها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنان چون حیواناتند، بلکه گمراه‌تراند، و آنان همان غافلانند (۱۷۹ - اعراف).

دوم آنکه: ظاهر آیات قرآنی اگر امثال و حکایاتی که در آنها تصویر حقایق و تمثیل امور اخروی است نباشد، باید کار همان‌گونه باشد که وی گفته است، ولی مقصود از آنها تمثیل حقایق و تصویر نشأه باقی و جاودان می‌باشد، بنابراین آنچه را که گفته لازم نمی‌آید، وگرنه لازم بود که تمام باب تمثیل گمراهی و به بیراهه راندن باشد. و از آن جمله چیزی است که بیشتر از طبیعی مسلکان و دهریان که خود را به فلاسفه متشبّه می‌سازند بدان چنگ زده‌اند که: حدوث انسان و غیر انسان از مرکبات عنصری، جز از سببهای آسمانی و قوایل زمینی و زمینه‌سازیهای حرکات فلکی و دگرگونیهای مادی و تغییرات زمانی که نیاز به گذشتن زمانها و روزگاران دراز دارد نمی‌باشد؛ این نهایت دانششان است، زیرا نظر و توجهشان از این نشأه طبیعی به نشأه دیگر که در آن، اشیاء صوری به مجرد سببهای فاعلی حصول پیدا می‌کنند، بر نشده و بالا نرفته است، لذا روش وجود و ایجاد را جز به‌گونه تحریک و به آمادگی استعداد انکار ورزیده‌اند و فرق بین دو وجودی که برای انسان است نگذاشته‌اند و در تمام احکام، فطرت دوم را قیاس به فطرت اول کرده‌اند، درحالی که خداوند در بسیاری از آیات قرآنی آگاهی داده که انشاء و ایجاد آخرت و امور آن - به‌گونه اعاده و بازگردانیدن - مانند ایجاد این عالم است در آغاز - به محض افاضه الهی - چنانکه می‌فرماید: کمابدأنا اول خلق نعیده، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کردیم بازگشت و اعاده آن نیز کنیم (۱۰۴ - انبیا) پس همان‌طور که وجود افلاک و ستارگان و ارکان و عناصر، به سبب حرکت و زمان و استعداد و زمینه‌سازی از جهت اسباب قابلیت نمی‌باشد بلکه به عنایت و توجه ربانی است، حکم نشأه اخروی هم همین‌طور است، زیرا موجودات در آنها از حیث وجود، صورت مستقل بدون ماده‌اند، بنابراین آنها را اسبابی جز بخشنده صورتها نمی‌باشد، و صورتها در آنجا قائم به فاعل اند نه به قابل - چنانکه بارها گفته آمد - .

و از آن جمله آنکه: حشر و برانگیخته شدن کالبدها، یا برای بعضی واقع می‌گردد و یا برای همگان؛ اولی ترجیح بدون ترجیح‌دهنده است، چون استحقاق پاداش و کیفر، بین تمام مردمان مشترک است، بنابراین هیچ وجهی برای برانگیختن بعضی غیر بعض دیگر نمی‌باشد؛ و دومی موجب تراحم و انبوهی مکانی برای اجساد و حساب و کتابشان می‌باشد و خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: ائنا لمبعوثون او آباؤنا الاولون، یعنی: آیا ما و پدران قدیمان زنده می‌شویم؟ (۴۸ - واقعه) خداوند این بعید دانستن و انکار ورزیدن را زایل کرده و به پیغمبرش (ص) فرموده: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعده روزی معین گرد آمدگاند (۴۹ و ۵۰ - واقعه) پس خداوند متعال بندگانش را آگاهی بخشیده که بین اجساد - در گونه وجود اخروی - هیچ‌گونه مزاحمتی نیست، زیرا گفتیم که صورتهای در آنجا قائم به مواد وضعی که مقید به جهات مکانی اند نمی‌باشند، بلکه از تصورات نفسانی پدید آمده‌اند، چنانکه در اینجا هیچ مزاحمتی بین صورتهای موجود در ذهن ما نمی‌باشد، برای اینکه آنها را گونه‌ای از کون و وجود می‌باشد، اجتماع آخرت و زمان رستاخیز نیز این‌گونه است، یعنی نزد خداوند و بندگان خاصش معلوم و مشخص است، ولی فهم محجوبان از نشأه آخرت، آنان که مقید به مکانهای دنیا و زمانهای وی‌اند، به ادراک آن نمی‌رسد، و اصولاً این مشاعر و حواس صلاحیت ادراک امور آخرت را ندارند.

زیرا امور آخرت تمامش اسرار و رازهایی است که از این عالم بشری پنهان است، و انسان مادام که در دنیا است و از تنگنای حواس و غلظت وهم‌رهایی نیافته، تصور احاطه بدان غیر ممکن است؛ از این روی بیشتر شبهات منکران برانگیخته شدن در رستاخیز، مبنایشان بر قیاس نشأه دوم است به نشأه اول، و اینکه منکران گویند: متی هذا الوعد ان کنتم صادقین، یعنی: اگر راست می‌گویید این وعده کی می‌رسد؟ (۴۸ - یس) این پرسش از چیزی است که پاسخ از آن - به موجبش - محال می‌باشد، زیرا کار قیامت از زنجیره زمان بیرون است و شباهت به ابداع - مانند چشم به هم زدن و بلکه کمتر - دارد و «متی - کی؟» پرسش از زمان مخصوصی است که پاسخ پرسش‌کننده از آن - جز به گونه اجمال - محال است و آن اینکه: علم آن نزد خدا است،

مانند سخن کور - هنگامی که دیدنیهای رنگارنگ را برایش توصیف می‌کنیم - گوید: چگونه این رنگها ادراک می‌شوند؟ پاسخ درست از آن این است که بدو گفته شود: علم بدانها در بینایی است، بنابراین پاسخ درست به کافران و محجوبان از پرسش‌شان از وقت رستاخیز این است که بدانان پاسخ الهی گفته شود که: علم آن نزد خداوند است و علم رستاخیز هم نزد او است، پس هرکس که از پرده و پوشش دنیا مجرد و رها شود و به سوی خداوند بازگردد و حشر به او یابد^۱، ناگزیر حقیقت قیامت را به ضرورت خواهد دانست، از این روی داناترین خلایق (ص) فرمود: لا تقوم الساعة و فی وجه الارض من یقول الله الله، یعنی: تا هنگامی که در روی زمین کسی هست که الله‌الله می‌گوید رستاخیز برپا نخواهد شد، زیرا تا کسی هنوز بر روی زمین است، هنوز به خداوند محشور نشده است.

چون قیامت داخل حجابهای آسمانها و زمین است و منزلت و مرتبتش نسبت به این عالم، منزلت و مرتبت جنین است نسبت به شکم مادر، پس نفس انسانی مادام که تولد دومی نیافته و از شکم دنیا و زهدان بدن خارج نشده، به فضای آخرت و ملکوت آسمانها و زمین نخواهد رسید، چنانکه حضرت مسیح علیه‌السلام فرموده: لن یلج ملکوت السموات من لم یولد مرتین، یعنی: هیچ‌کس تا دوبار زائیده نشود به ملکوت آسمانها ورود نخواهد کرد، و این ولادت دومی برای عارفان کامل - به سبب موت ارادی - و برای غیر آنان به علت مرگ طبیعی حاصل است، بنابراین مادام که سالک، خارج حجابهای آسمانها و زمین است، قیامت برایش برپا نخواهد شد، چون (قیامت) داخل این حجابها است، و خداوند داخل حجابها است، و غیب آسمانها و زمین نزد خدا است و علم قیامت هم نزد او است، و چون سالک در سلوکش این حجابها را بریده و در مقام عنایت (نزد پادشاه مقتدر) آرام گرفت، راز رستاخیز نزد او آشکار می‌شود و علمش عین می‌گردد.

۱. یعنی بازگردیده و هم اکنون بدو محشور شده باشد، یعنی در خداوند فانی شده و بدو باقی گردیده باشد، پس به صورتش در دنیا است و به معنایش نزد خدا - و علم رستاخیز هم نزد خدا است - این به حسب دو جزء صوری و معنوی او است، اما به حسب مکان: جسدش اینجاست و روحش در جبروت و یا لاهوت، و همین‌طور به حسب زمان، جسم طبیعی در زمان است و روحش در دهر ایمن اعلا؛ بلکه معنایش در سرمد است، چنانکه گفته‌اند: نسبت ثابت به ثابت، سرمد است، از اینجا مولوی گفته:

با زبان حال می‌گفتی بسی که ز محشر حشر را پرسد کسی؟ «سزواری»

فصل

در گور حقیقی^۱ و اینکه آن یا بستانی از بساتین بهشت و یا گودالی از گودالهای جهنم است

دانستی که مرگ یک حقیقت واقعی است و طبیعی آن نهایت بازگشت از دنیا و آغاز بازگشت به خداوند است، بدان وقتی روح، بدن طبیعی را رها می‌سازد، برایش نوعی تعلق به بدن، نه به اجزای مادی - چنانکه بعضی از متأخران چنین پنداشته‌اند و بطلانش بارها گفته آمد بلکه به تمام بدنش از حیث صورت و هیأت هیکل او که در یادش باقی مانده - باقی می‌ماند (چون پنداشته‌اند) نفس وقتی بدن را رها سازد، قوه و همی را که به ذات خود مدرک معانی جزئی و صور جسمانی است - با به خدمت درآوردن خیال - حامل می‌گردد^۲؛ و در روش و نظریه ما دانستی که قوه خیالی - وجود - استقلال دارد و پس از بدن باقی خواهد بود، و نیازش به این بدن کاین (فاسد) مادی تنها در آغاز و ابتدای تکوینش است - نه در بقا - پس او هنگام جدا شدن، مدرک جزئیات و مادیات - به واسطه صور آن دو - می‌باشد، همان‌گونه که در دنیا مدرک بود. و چون انسان مُرد، ذاتش را مفارق از دنیا تخیل می‌کند و عین انسان مُرده در گور گذارده شده که بر صورت او مُرده توهم می‌نماید و بدنش را در قبر می‌یابد و دردها و شکنجه‌هایی را که بر او به صورت کیفرهای حسی - آن‌گونه که شرایع آسمانی بدانها

۱. بدان که قبر را اقسامی چند است: نخست قبر نفس است و آن بدن می‌باشد، چنانکه مولانا گوید: جانهای مرده در گور بدن، دوم قبر مادی است که مشهور است، سوم نیز قبر صوری بدن است، چنانکه مصنف قدس سره گوید: ذاتش را انسانی تخیل می‌کند که از دنیا مفارقت کرده و توهم می‌کند عین انسان مُرده در قبر گذارده شده است که بر صورت او مرده و بدنش را در قبر می‌بیند، و چهارم آنکه نفس را هیأتی است که محیط به انسان است (و آن قبر است) و فشار قبر در هیأت و اشتغالات دنیوی است که نفس را بازمی‌داشته، و ظلمت، ظلمت گناهان و جهالات است، زیرا علم عبارت از نور است، و پنجم برای صاحبان تجرد است و آن عالم جبروت است، پس قبر و مزاراتشان که فرشتگان مقرب زیارت می‌کنند و گرد آنها طواف می‌کنند آنجا است. «سبزواری» ۲. می‌خواهد دفع آنچه که قاتلان به معاد روحانی اشکال کرده‌اند بکنند، گویند: قوای جزئی مادی‌اند و با تباه شدن بدن تباه می‌شوند و عاقله باقی می‌ماند و آن، جزئیات را ادراک نمی‌کند، گوید: قوای جزئی دارای تجرد برزخی‌اند و باقی می‌مانند و نفس را هر کجا برود مشایعت می‌کنند، از این روی هم تخیل می‌کند و هم توهم و احساس. «سبزواری»

ناطق است - وارد می‌شوند ادراک می‌نماید و این عذاب قبر است، و اگر سعید و نیکبخت باشد موائد شرعی را به صورتی ملایم و سازگار (باطبع) و مطابق آنچه از بهشت‌ها و رودها و بساتین و پسرگان خردسال و حوران درشت چشم و جامهای لبریز از آب صاف و گوارا اعتقاد داشته تخیل می‌کند و این ثواب قبر است، چنانکه رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله فرمود: القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران، یعنی: گور یا بستانی از بساتین بهشت است یا گودالی از گودالهای دوزخ، بنابراین قبر حقیقی این هیأت است^۱، و عذاب قبر و ثوابش همان بود که گفتیم. و بعث و برانگیخته شدن عبارت است از خروج نفس از غبار این هیأت، آنچنان که جنین از قرارگاه خود خارج می‌شود، و فرق بین حالت قبر و حالت بعث، مانند فرق بین دو حالت انسان است: در رجم و هنگام خروجش از آن، زیرا حالت قبر نمونه‌ای از حالات رستاخیز است.

و انسان چون تازه از دنیا سفر کرده، در نفسش قوه انکشاف آخرت به‌گونه کمال مستحکم و استوار نشده است^۲، چنانکه در جنین قوه احساس به محسوسات محکم نشده است، بنابراین تا نفس حالش بر این منوال از ضعف است و ادراکش مانند ادراک خواب بیننده است، گفته می‌شود که نفس در عالم قبر و برزخ است، و چون قوتش شدت گرفت، قیامتش برپا می‌گردد، و آنچه که برایت چگونگی فشار قبر را روشن می‌سازد درحالی که جسد مرده ساکن است و یا در هوا و یا آب است اینک: کسی که در تنگنای سختی قرار دارد و یا اعضایش به‌سبب سوختن و غیر آن از هم گسیخته می‌شود و یا بین دو سنگ بزرگ گیر افتاده است، آنچه او را شکنجه می‌دهد و بالذات در نفسش اثر می‌گذارد، این اموری که بر بدنش وارد می‌شود نیست، بلکه صورت آنها است که به‌واسطه علاقه و وابستگی با بدن، به نفسش می‌رسد، به‌طوری که اگر

۱. هیأتی که سایه‌های هیات نوری و یا ظلمانی نفس‌اند که در دنیا از اعمال و علوم نیک و نوری می‌باشند، و یا سرگرمی‌هایی فشارآور و تنگ و محدود کننده (قبر). «سبزواری»^۲. پس صورت اخروی به‌عینه همان صورت برزخی است و بالذات تغایری ندارند، بلکه تغایر به‌واسطه شدت و ضعف و تمام و نقصان و به‌سبب شدت توجه و ضعف آن می‌باشد، و گویی که انسان در برزخ متوجه به پشت است، و در صور آخرت، دنیا به کلی فراموش می‌شود، چون او به شدت روی به صور اخروی دارد و آن‌سو می‌رود، از این روی برزخ خواب است و دنیا خواب در خواب. «سبزواری»

حصول آن صورتها برای نفس، از راه دیگری - نه از جهت این اسباب مادی - فرض شود، اثر گذاری - مادام که نفس دارای علاقه به این بدن است خواه بدن به عینه باقی باشد یا نباشد - همانند اول و به حال خودش است، پس فشار قبر و عذاب و شکنجه اش از این قبیل که بیان داشتیم می باشد، و همین طور ثواب و پاداش و راحتش هم این گونه است، بنابراین وسعت قبر و تنگیش، تابع گشادگی سینه و تنگی آن است.

۵

فصل

در اشاره به عذاب قبر

بعضی از دانشمندان گفته اند: هرکس به نور بینش و بصیرت، باطنش را در دنیا مشاهده کند، خواهد دید که پُر از انواع جانوران آزاررساننده و درندگان - مانند شهوت و غضب و مکر و حسد و کینه و خودبینی و ریا - می باشد، و اگر لحظه ای غافل شود او را گرفته و یا می گزندش، ولی بیشتر از مردمان از مشاهده آنها محجوب و کوراند، ولی وقتی که پرده از او برداشته شود و در گورش گذارده شود، آنها را به معاینه مشاهده خواهد کرد که به صور و شکل هایی که مطابق با معانی شان است تمثیل پیدا کرده اند، لذا به عینه - یعنی با دیدگانش - کژدم ها و افعی ها را می بیند که او را محاصره کرده اند، و آنها همان ملکات و صفاتش هستند که هم اکنون در نفسش حاضراند و صورتهای باطنی حقیقی آنها برایش کشف و آشکار شده است، زیرا هر معنی را صورتی مناسب آن است، و این عذاب قبر است - اگر شقی باشد - و اگر سعید و نیکبخت باشد برعکس آن است.

۶

فصل

در چیزی که از انسان (پس از مرگ) باقی می ماند

پیش از این اشاره کردیم که چون نفس بدن را رها می سازد، از بدن چیزی که از حیث وجود ضعیف است برایش باقی می ماند، در حدیث نبوی (ص) از آن تعبیر به

«عَجَبُ الذَّنْبِ»^۱ شده است؛ دانشمندان در معنای آن اختلاف نظر دارند، بعضی گفته‌اند که آن عقل هیولانی است و بلکه هیولا، ابوحامد غزالی گوید: آن نفس است که نشأه آخرت از آن پدید می‌آید؛ ابویزید و قواقی گوید: آن جوهر فرد است که از این نشأه باقی می‌ماند و تغییر نمی‌پذیرد؛ ابن عربی در کتاب فتوحات مکی گوید: آن عین ثابت انسان است؛ و متکلمان گویند: آن اجزای اصلی است؛ ولی نزد ما قوه خیالی می‌باشد، چون قوه خیالی آخرین اکوانی است که در انسان، از قوای طبیعی و نباتی و حیوانی که پس از ماده انسانی در این عالم حدوث می‌یابند حصول پیدا می‌کند، و همو نخستین اکوانی است که در نشأه دیگر برای او حاصل می‌گردد.

بیانش اینکه: هیچ چیز از اشیاء دنیا و مواد و صور و قوای آنها امکان ندارد که به عینه و شخصش از این جهان به جهان آخرت انتقال پیدا کند - مگر پس از تحولات و تکوناتی چند - بنابراین انسان استعداد حشر را نمی‌یابد مگر به قوه‌ای کمالی که عبارت از صورت اخیر طبایع کونی و صور هیولانی می‌باشد، و آنها نخست عنصری و جمادی و نباتی و حیوانی لمسی، و سپس چشائی و بویائی و شنوائی و بینایی می‌باشند، زیرا وقتی انسان حادث شد، نخستین چیزی که پس از عنصری و جمادی در او حادث می‌گردد قوه‌ای است که بدان اغتذا می‌نماید و آن قوه غاذیه می‌باشد، پس از آن قوه‌ای است که بدان ملموس را حس می‌کند و آن اوایل کیفیات محسوس - مانند گرمی و سردی و غیر این دو - می‌باشد، بعد از این قوه‌ای است که بدان مزه‌ها را حس می‌کند و بعدش قوه‌ای است که بدان بوها را حس می‌کند و سپس قوه‌ای است که بدان صداها را حس می‌کند و آنگاه قوه‌ای است که بدان تمام رنگها و دیدنیها را مانند شعاع‌ها حس می‌کند، و با حواس، قوه نزوعی^۲ حادث می‌شود که بدان اشتیاق و کراهت حاصل می‌شود، سپس منتهی به قوه‌ای می‌شود که شأنش این است که نزدش مُثُل محسوسات پنجگانه خارجی - پس از پنهان شدنشان از مشاهده حواس - ارتسام

۱. البته بعضی آن را اجزای اصلی می‌گویند و در واقع باید «عَجَبُ الذَّنْبِ» باشد، برخی آن را نفس می‌دانند و بعضی هیولا و بعضی جواهر ثابت، صدر المتألهین آن را قوت خیالی می‌دانند که از بدن جدایی دارد و مجرد است، چنانکه در حکمت العرشیه گوید: نشأه آخری آن آغاز نشأه دیگر است. «م» ۲. قوه نزوعیه قوتی است که موجب اشتیاق به چیزی و کراهت از آن چیز می‌شود و یکی از قوای رئیسه حیوان و انسان است. «فرهنگ عقلی»

یافته و نزدش از بطلان و تباهی محفوظ می ماند - اگرچه مواد خارجی آنها که به منزله بدن های آنها می باشند باطل و یا تباه گردند - زیرا نشأ آنها غیر از نشأ صور آنها است که نزد خیال محفوظ است، چنانکه نشأ بدن انسان غیر از نشأ روحش که پس از تباهیش باقی است می باشد، پس این قوه حافظه مانند مثل محسوسات خارجی است که پس از خرابی بدن از انسان باقی می ماند و صلاحیت آن را دارد که نشأ دیگر بر آن قائم شود، چون صورت الصور دنیوی و کمال اخیر این کمالات از پی هم آینده و ماده نخستین صور و کمالات اخروی است که در بلندی و پستی نسبت به مبدأ فعال بر یکدیگر برتری دارند، لذا از شأنش آنکه برزخ متوسط جامع بین دنیا و آخرت، و سقف دنیا و فرش آخرت می شود.

۷

فصل

در ماده آخرت و هیولای صور باقی و جاودان آن

بدان هر هیولایی که از حیث وجود لطیف تر باشد، سرعت قبولش مرصور را بیشتر است، و نیز هر هیولایی که از جهت جوهر بسیط تر و از ناحیه روحانیت شدیدتر باشد، از حیث صورت و کمال اشرف و برتر است، چون پیش از این گفته آمد که ترکیب بین ماده و صورتش، ترکیب اتحادی - مانند ترکیب بین جنس و فصل - می باشد^۱، پس ناگزیر باید بین آن دو، مناسبتی قوی باشد که موجب اتحاد شود؛ ما این مطلب را به مثالی توضیح می دهیم: آیا نمی نگری که آب شیرین چون جوهرش از جوهر خاک لطیف تر است، انفعالش سریع تر و قبولش از خاک، مر تمام آنچه از شکل ها و رنگها و مزه ها و غیر اینها را که می پذیرد، بهتر و نیکوتر است، و همین طور چون هوا از آن دو لطیف تر است و از حیث سیلان و روان شدن برتر و شدیدتر است، انفعالش سریع تر و قبولش مر آنچه را که می پذیرد آسان تر می باشد و تمام مقبولاتش از مقبولات خاک و آب - که بوها و صداها هستند - برتر و لطیف تر است؛ شعاع و نور و قبولش مر هر چیزی را در اسرع زمان و بلکه در یک لحظه و آن نیز این گونه است، یعنی

۱. و اگر انضمامی بود نیز لزوم منخیت و مناسبت لازم می آمد و موقوف بر اتحاد نبود. «سبزواری»

آنچه از رنگها و شکلها که می‌پذیرد، از حیث روحانیت و قرب به عالم روحانیات شدیدتر است، و همین‌طور روح نفسانی که برانگیخته شده از تجویف و درون قلب است و به درون مغز بالا می‌رود، از آن سه که گفته آمد لطیف‌تر و شریف‌تر است، لذا تمام آنچه را که آن سه - از کیفیات و مزه‌ها و بوها و رنگها - پذیرفته‌اند به‌گونه‌ای لطیف‌تر و برتر می‌پذیرد، و تا اینجا لطافت مواد جسمانی طبیعی پایان می‌پذیرد.

این نیز بابتی است که بر بسیاری از ناظران در علوم پنهان و پوشیده است و از این روی اندیشه و فکرشان را بدان باز نمی‌گردانند و به دیده دقت و ژرف‌نگری و اعتبار نمی‌نگرند تا برایشان کشف و آشکار شود که جوهر نفس دارای مراتبی متفاوت در قوه وجود و ضعف آن و کمال لطافت و نقصش می‌باشد، و اینکه پائین‌ترین مراتب لطافت در نفس، بسیار شدیدتر از لطافت جوهر نور حسی می‌باشد، از این روی رسم و اثر دیگر محسوسات و متخیلات و معقولات را هنگام تکوینش - در مراتب انوار حس و خیال و عقل - می‌پذیرد، بنابراین نخستین ماده‌ای که نشأ آخرت می‌پذیرد عبارت از قوه خیالی (از قوای نفس است که برایش (برای نفس) تمثیل می‌یابد و مثالهای محسوسات و صورتهای مفارق از مواد آنها بدان قیام می‌پذیرد.

بدان فرق بین هیولای صور دنیوی و هیولای اخروی غیر آنچه بیان داشتیم به اموری چند است:

از آن جمله اینکه: آنچه بر این هیولا وارد می‌شود جز پس از حرکت استعدادی و زمان پیشین و جهات قابلیت و اسباب خارجی، بر آن وارد نمی‌شود - برعکس ماده اخروی - زیرا صوری که بر آن افاضه می‌شوند، همه از جانب مبدأ فیاض و از جهت مقومات و اسباب داخلی (مانند خواها و ملکات) و جهات فاعلی وی - به‌گونه لزوم در هنگام تأکد و استواریش - بر آن افاضه می‌شوند.

و از آن جمله اینکه: وقتی ماده دنیوی صورتش از وی زایل‌گشت، در بازگردانیدن آن نیاز به تأثیر دوباره از سببی خارجی دارد تا بار دیگر آن ماده را صورت دهد، مانند صورت سفیدی و شیرینی و غیر این دو که چون در ماده‌ای حصول پیدا کرد سپس از آن زایل‌گشت، ذات قابل به ذات خودش در بازگردانیدن آن صورت کافی نمی‌باشد، برعکس قوه نفسانی که چون صورت حاصل در آن از وی پنهان و غایب می‌شود، در

حضور آوردن و بازگردانیدنش نیازمند به کسب جدیدی و تحصیل دوباره‌ای نمی‌باشد، بلکه در این حاضر ساختن، ذات و مقومات ذاتش کافی است و محتاج سبب منفصل و جدای از ذاتش نمی‌باشد، و خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: لکل امری منهم یومئذ شأن یغنیه، یعنی: در آن روز هر کدام از آنان کاری دارد که بدان می‌پردازد (۳۷ - عبس) اشاره است به اینکه اسباب اتفاقی در آن عالم حاصل نیست و زنجیره ایجاد منحصر در اموری داخلی است که از مبدأ اول سرچشمه می‌گیرد، نه امور عرضی و زمینه سازهای خارجی که در عالم اتفاقات و حرکات که حصول بخش استعداداتند واقع می‌باشند، چنانکه خداوند می‌فرماید: الملک یومئذ لله، یعنی: حکم و سلطنت در آن روز فقط خدای راست (۵۶ حج) و فرمود: فلا انساب بینهم، یعنی: میانشان هیچ خویشاوندی‌ای نیست (۱۰۱ - مؤمنون).

۸

فصل

در بعث و برانگیختن

اما بعث و برانگیختن عبارت از خروج نفس است از غبار این هیأتی که او را احاطه کرده است، چنانکه جنین از قرار مکین و زهدان (مادر) خارج می‌گردد، و پیش از این اشاره شد که قبر حقیقی عبارت است از انغمار و فرو رفتن نفس و محصور و زندانی شدنش در این هیأت محاصره کننده، و آن ما بین مرگ و بعث به منزله جنین و یا خفته است که قوا و مشاعرش توان ادراک مدرکات آخرت را ندارد، و چون هنگام قیام و رستاخیز فرآمد، انسان از این انغمار و فرورفتگی برانگیخته می‌شود و روبه سوی حضرت الهی می‌رود، یا مطلقاً از قید تعلقات و بند شهوات آزاد و به ذات خویش خورسند و به لقای الهی مسرور است (آنچنان که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من احب لقاء الله احب الله لقاءه، یعنی: هرکس مشتاق ملاقات و حضور الهی است، خداوند هم مشتاق ملاقات او است؛ و یا اینکه به دست بازدارندگان زورمند جبار اسیر و در بند است و ملاقات الهی را ناخوش دارد (چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: من کره لقاء الله کره الله لقاءه، یعنی: هرکس ملاقات الهی را ناخوش

۹

فصل

در حشر خلائق^۱

پیش از این گفته آمد که انسان یک نوع است که افرادش در این عالم متفقد اند، ولی در نشأه آخرت انواعش متکثر و بسیارند، تکثری که قابل شمار نیست، زیرا صورت نفسانیش عبارت از ماده‌ای است که پذیرای صورت اُخروی گوناگونی - به حسب هیأت و ملکات کسب کرده - می‌باشد و خداوند آنها را در رستاخیز به صورتی که مناسبشان است لباس در می‌پوشاند و به سوی آنها و بدانها محشور می‌گردد، چنانکه فرماید: یوم ینفخ فی الصور فتأتون افواجا، یعنی: روزی که در صور دمیده شود و گروه‌گروه بیائید (۱۸ - نبأ) پس حشر خلائق به حسب اعمال و ملکات و آراء، انواع گوناگون و مختلفی دارد، گروهی به گونه وفود و میهمان است: یوم نحشر المتقین الی الرحمن و فدا، یعنی: روزی که تقوا پیشگان را محشور کنیم و به پیشگاه خداوند رحمان (چون میهمانان) وارد شوند (۸۵ - مریم) و گروهی به گونه تعذیب و شکنجه است: یوم یحشر اعداء الله الی النار فهم یوزعون، یعنی: روزی که دشمنان خدا را درحالی که می‌رانندشان سوی جهنم محشور شوند (۱۹ - فصلت) و گروهی دیگر را چنانکه فرماید: و نحشره یوم القيامة اعمی، یعنی: او را در روز رستاخیز کور محشور کنیم (۱۲۴ - طه) و گروه دیگر را چنانکه فرموده: و نحشر المجرمین یومئذ زرقا، یعنی: در آن روز گنهکاران را کور محشور کنیم (۱۰۲ - طه) و گروهی: اذ الا غلال فی اعناقهم و السلاسل یسحبون فی الحمیم ثم فی النار یسجرون، یعنی: وقتی که غل‌ها با زنجیرها به گردن دارند و در آب جوشان کشیده شوند و پس از آن در آتش سوخته شوند (۷۰ و ۷۱ - غافر) و برای

۱. بدان که حشر عقلاً به سوی خداوند متعال است و به حسب معنای لغویش هم اکنون هم متحقق است، زیرا وجودت مطموس و محوق و محو و ناپدید در تحت وجودش است، اما به حسب معنای شرعی و آنچه در دین مبین خیر داده شده باید منتظر بود، زیرا هنگام برطرف شدن جامه ابدان طبیعی و در برگردن صور صیرف و خالص برزخی و حشر با آنها به سوی خداوند و مظاهر لطفی و یا قهری او و بازگشت معنی و صورت به معنی می‌باشد. «سبزواری»

گروهی به گونهٔ تکریم و بزرگداشت است، چنانکه فرماید: سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین، یعنی: درود بر شما خوش باشید و جاودانه به بهشت وارد شوید (۷۳ - زمر) و فرمود: ادخلوها بسلام آمین، یعنی: به سلامت و ایمنی وارد بهشت شوید (۴۶ - حجر) و گروهی هم به صورت اسیران آیند، چنانکه می‌فرماید: خذوه فغلوله ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه، یعنی: بگیریدش و در غلش کنید و آنگاه به جهنمش برید و سپس به زنجیری که درازی آن هفتاد ذراع است درش آرید (۳۰ - ۳۲ - حاقه).

خلاصه آنکه هر یک به نهایت کوشش و عمل خودش و بدانچه دوست می‌دارد و آرزو دارد می‌رسد، حتی اگر کسی سنگی را دوست داشته باشد با او محشور می‌شود، چنانکه خداوند می‌فرماید: انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه غیر خدا می‌پرستید آتش افروز جهنمید (۹۸ - انبیا) و فرمود: احشروالذین ظلموا و ازواجهم، یعنی: کسانی را که ستم کرده‌اند با همطرازانشان^۱ حشر کنید (۲۲ و ۲۳ - صافات) زیرا تکرار اعمال همان‌گونه که گفته شد موجب حدوث و پدید آمدن ملکات می‌گردد، و هر ملکه‌ای که غالب بر نفس انسان باشد، در رستاخیز به صورتی مناسب با خودش مصوّر می‌گردد: قل کل یعمل علی شاکلته، یعنی: بگو: هر کس بر سرشت خویش عمل می‌کند (۸۴ - اسراء) و شکی نیست که افعال اشقیای بازداشته شده به حسب همتهای کوتاهشان در مراتب برازخ حیوانی است و تصوراتشان محدود بر اهداف شهوی حیوانی و غضبی درنده‌خویی است که بر نفوسشان غالب است، لذا حشرشان در رستاخیز بر صورت آن حیوانات و هیأتشان می‌باشد، زیرا ابدان - به‌ویژه ابدان اُخروی - با هیأت و شکل‌های محسوسشان قالبهای نفوس با هیأت و صفات معنویشان می‌باشند، خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: و اذالوحوش حشرت، یعنی: هنگامی که درندگان جمع آیند^۲ (۵ - تکویر) و فرمود: یا معشر الجن قد استکثرتن من الانس، یعنی: ای گروه جنیان بسیاری از آدمیان را گمراه کردید (۱۲۹ - انعام) و در

۱. مراد از ازواج و هم طرازانشان، ملکات و صور آنها می‌باشد.... «سبزواری» ۲. یعنی درندگانی که در صراط انسان‌اند و از لوازم ملکات وی، و وحوش خارجی را هم شامل می‌شود، جز آنکه آنها را حشر تبعی است. «سبزواری»

حدیث از قول رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده که: یحشر الناس علی صور نیاتهم، یعنی: مردمان بر صورت نیتهایشان محشور می‌شوند؛ و فرمود (ص:): یحشر بعض الناس علی صورة تحسن عندها القردة و الخنازیر، یعنی: مردمان بر صورتی محشور می‌شوند که صورت بوزینگان و خوکان در نزد آن صورتها بسی زیباست.

بینش دادنی آخروی

داخل بدن هر انسانی و در میان درونش حیوانی صوری^۱ به تمام اعضا و اشکال و قوا و حواسش می‌باشد^۲، و او موجودی است که بالفعل قائم است و با مرگ این بدن نمی‌میرد و روز رستاخیز به صورت او که مناسب با معنایش است محشور می‌گردد، و او است که پاداش و کیفر می‌یابد و حیاتش مانند حیات این بدن مرکب، عرضی نیست که از خارج بر آن وارد شود، بلکه حیاتش مانند حیات نفس، ذاتی است، و آن حیوانی است متوسط بین حیوان عقلی و حیوان حسی، در رستاخیز بر صورت هیأت و ملکاتی که نفس به دست عمال و کارگزاران خود کسب کرده است محشور می‌گردد، و معنای تناسخی که از حکمای پیشین مانند افلاطون و کسانی که پیش از او بودند مانند سقراط و فیثاغورس و غیر این دو از اساطین و بزرگان نقل شده بازگشت و تأویل به این دارد، چنانکه پیش از این بدان اشاره شد؛ و همین طور آنچه که در زبان نبوات آمده و آیاتی که اشاره به تناسخ دارد بر آن حمل می‌شود، و همین طور بیان الهی که: و اذا وقع القول علیهم اخرجنا لهم دابة من الارض تکلمهم ان الناس کانوا بآیاتنا لا یوقنون،

۱. یعنی ماده‌ای ندارد و آن حیوان برزخی است که متعلق اول نفس در دنیا می‌باشد و روح بخاری متعلق دوم است و این بدنی که پوسته و غلاف آن است متعلق سوم می‌باشد. «سبزواری» ۲. و با آن حواس مدرکات آخرت را ادراک می‌کند و بدانها مرتاضان آنچه را که دیگران ادراک نمی‌کنند، ادراک می‌کنند، و بدانها رسول خدا صلی الله علیه و آله آنچه را که غیر خودش ادراک نمی‌کرد ادراک می‌کرد، چنانکه مصنف قدس سره در گذشته احادیثی را در ادراک خاتم رسولان (ص) به وسیلهٔ این مشاعر نقل کرد. مانند اینکه در رؤیت نقل کرد که فرموده: زویت لی الارض فاریت مشارقها و مغاربها، و در شنوایی: اطت السماء.... و همین طور در باقی این حواس، مولانا گوید:

آن چو ز سرخ باشد وین چو مش	پنج حسی هست جز این پنج حس
صحت آن حس ز ویرانی بدن	صحت این حس ز معموری تن
صحت آن حس بجوئید از حبیب «سبزواری»	صحت این حس بجوئید از طبیب

یعنی: و چون عذاب واجیشان شود برای آنها جانوری از زمین برون آریم تا بگویدشان که این مردمان آیات ما را باور نمی‌داشتند (۸۲ - نمل) و فرمود: و یوم نحشر من کل امة فوجاً ممن یکذب بآیاتنا فهم یوزعون، یعنی: روزی که از هر امتی دسته‌ای از آنها را که آیات ما را دروغ شمرده‌اند محشور کنیم درحالی که بازداشته و رانده شوند (۸۳ - نمل) و فرمود: یومئذ یتفرقون، یعنی: آن روز پراکنده و دسته دسته‌اند (۱۴ - روم) تمام اینها اشاره است به انقلاب و دگرگونی نفوس در جوهرشان و صیوررتشان به دسته‌های از امت‌ها که خاموش‌اند و فاقد نطق، و خروجشان در روز حشر و رستاخیز: اذ ابعثنا فی القبور و حصل ما فی الصدور، یعنی: وقتی که خفتگان قبور بیرون شوند و آنچه در سینه‌ها است مشخص شود (۹ و ۱۰ - عادیات) یعنی بر صورت انواع حیوانات از درندگان و آزارسانان و چهارپایان و ددان و اهریمنان.

یادآوری‌ای توضیحی

اجناس عوالم و نشآت سه نشأه است: نخست نشأه اولی، و آن عالم طبیعیات و مادیات حادث و کائنات فاسد است. دوم نشأه وسطی است و آن عالم صور مقداری و محسوسات صوری بدون ماده است.

و سوم نشأه آخری یعنی عالم صور عقلی و مُثُل مفارق است. نشأه اولی نابود شونده و متبدل و زایل شونده است - برعکس آن دو و به‌ویژه سومی - و آن جایگاه کاملان و معاد مقربان و مرجع استکمال یافتگان است، و انسان یک حقیقت بالقوه‌ای است که از این عوالم و نشآت - به‌حسب مشاعر سه‌گانه‌اش - اجتماع یافته است؛ مشعر حس که مبدئش طبع است، و مشعر تخیل که مبدئش نفس است، و مشعر تعقل که مبدئش عقل است، و نفس انسانی در آغاز تکون و ابتدای خلقتش در نشآت سه‌گانه خویش بالقوه می‌باشد، چون پیش از وجودش در مکمن امکان و خفاگاه آن بوده است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و قد خلقتک من قبل و لم تک شیئاً، یعنی: از پیش تو را که چیزی نبودی آفریدم (۹ - مریم) و فرمود: هل اتی علی الانسان حین من الدهر لم یکن شیئاً مذکوراً، یعنی: به تحقیق که روزگاری بر انسان گذشت

که چیز قابل ذکری نبود (۱ - انسان) و هر چه که نخست وجودش بالقوه است ناگزیر باید در اصل وجود و کمالاتش از جهت حصول، متدرج و خرده خرده باشد، و از نشیب به فراز بالا رود و از مرتبه ضعیف به قوی و قوی تر آهسته آهسته طی مدارج کند، پس او (نفس) را در هریک از نشأت سه گانه اش مراتبی است و آن مراتب عبارت از قوه و استعداد و کمال می باشد.

مثال آن مانند نوشتن است، زیرا وی (نفس) را قوه ای است - چنانکه کودک راست - و استعدادی است، چنانکه دانش آموز درس نخوانده که اسباب نوشتن و آلاتش را دارد ولی هنوز دانش نیاموخته؛ و کمالی است، چنانکه قادر بر نوشتن هرگاه که بخواهد بدون کسب جدیدی می نویسد، این به جهت حصول ملکه راسخ و استوار در این صنعت و هنر می باشد، و او گاهی از نوشتن محجوب و بازداشته است، نه به جهت مانعی داخلی، بلکه به سبب مانع و حجابی خارجی، چنانکه چشم سالم گاهی به علت پرده و حجاب خارجی نمی بیند و گاهی هم این گونه نیست، یعنی به واسطه زایل شدن مانع و حجابهای خارجی، بنابراین قوه، در احساس است - چنانکه جنین را هنگامی که در رحم است می باشد - و استعدادش، چنانکه کودک در هنگام تولدش، آلات حواس کامل دارد؛ و کمال در آن - چنانکه کودک را هنگام رشد و ترقی وی می باشد، قیاس مراتب تخیل و مراتب تعقل هم این گونه است و بدانها عقل هیولانی و عقل بالفعل و عقل فعال می گویند، اولی قوه و دومی استعداد و سومی کمال و چهارمی فوق کمال است.

اینها تمام مراتبی هستند که حصولش در انسان به حسب جوهر و ذاتش، از پی هم است، بنابراین هرکس که یکی از این کمالات سه گانه، یعنی حسی و نفسی و عقلی بر وی غالب باشد، بازگشت و سرانجامش به عالم و احکام نشأه خود و لوازم آن می باشد، پس هرکس نشأه حسی و استکمال به لذات حسی و مألوفات دنیوی بر وی غالب باشد، او پس از مردنش همدم غصه شدید و دریند عذاب دردناک خواهد بود، چون دنیا و لذات دنیا اموری مجازی هستند که حقیقتی ندارند و احساس بدانها، انفعالاتی است که نفس هنگام حدوث بدانها انفعال پیدا کرده و به سرعت از وی زایل می گردد و ادامه پیدا نمی کند، ولی اثر و عادت در محبت و اشتیاق باقی می ماند، بنابراین هرکس بدان (دنیا و لذاتش) عشق ورزد و اشتیاق پیدا کند، مانند کسی است که امر معدومی را

به شدت محبت‌ورزد و چیز باطل و بیهوده‌ای را به شدت و در حد افراط طلب نماید، و چون از محبوبش اثر و از طلبش بهره‌ای نیابد، در آن حال در غصه‌ای شدید و شکنجه‌ای دائم خواهد بود، حال طالبان دنیا و راغبان در مشتیهات آن نیز این‌گونه است، جز آنکه مادام که در دنیا هستند، آن امر بر ایشان مشتبه و پوشیده خواهد بود و پندارند که محبوبانشان را حقیقتی است، لذا همانند چهارپایان می‌خورند و برخوردار می‌شوند و پایان کارشان هم آتش خواهد بود.

زیرا وقتی خورشید آخرت طلوع کند و رستاخیز برپا شود، با طلوع آن رسوم مجازات ناپود شده و با اشراق آن اکوان محسوسات گداخته می‌گردند - چون نابودی سایه و گداختن یخ به واسطه حرارت برآمدن خورشید در هنگام تابستان است - از این روی دوستدار دنیا و محسوسات مادی به آتش دوزخ گداخته شده و به عذاب دردناک شکنجه می‌گردد، لذا حشرش به سرای هلاکت (دوزخ) و بازگشتگاه اشرار و جایگاه فاسقان و کافران خواهد بود؛ و اگر بر او امید به آخرت و میل بدانچه خداوند و رسولش از بهشت و نعمتهای آن و سرور و حوران و کاخهایش وعده و نوید داده‌اند، و بیم از عذاب آخرت و آتش دوزخ و رنجهای آن و عمل به مقتضای وعده و وعید و بیم و نوید غالب باشد، بازگشت و سرانجامش رسیدن به نعمتهای بهشت و رهایی از عذاب دوزخ می‌باشد، و اگر بر او قوه عقلی غالب باشد و به واسطه ادراک امور عقلی ناب و علم به امور یقینی حقیقی - از راه براهین و اسباب عقلی دایم و پیوسته - استکمال یابد (یعنی قوه عقلیش) بازگشت و سرانجامش به عالم صور الهی و مثل نوری و درآمدن در زمره مقربان و ایستادن در ردیف فرشتگان علیون می‌باشد، بشرطی که عقایدش همراه با زهد حقیقی و رهای از اهداف نفس و هوا و هوس و از خواستههای دنیا باشد و از تمام آنچه باطن و سرش را از حق متعال مشغول و بازمی‌دارد، فارغ و آسوده باشد، و این همان فضل و کرم بزرگ و احسان سترک می‌باشد.

باید دانست که زهد حقیقی و نیت خالص از آمیزش اهداف نفسانی، امکان ندارد که میسر گردد مگر برای گروه آخری، و آنان عارفان کامل‌اند نه جاهلان عبادت‌کننده^۱

۱. زیرا هدف عبادت‌کننده از عبادتش اگر رسیدن به بهشت و یا رهایی از دوزخ باشد، در این صورت او نفسش را دوست دارد و توجه به وی دارد نه به معبود حقیقی.... «سبزواری»

با اینکه هدف اصلی از عبادت، رها ساختن قلب است از مشاغل و سرگرمیهای دنیوی و توجه تام به مبدأ اصلی و اشتیاق به رضوان الهی؛ کاش می دانستم آن کس که آن دو (مبدأ اصلی و رضوان الهی) را نمی شناسد و تصوّرشان را نمی تواند بکند چگونه مشتاق می شود و به سوی مبدأ اول و سرای کرامتش توجه می نماید؟

اگر گویی: از آنچه گفתי دور لازم می آید، زیرا اشتیاق و سلوک به سوی او تعالی موقوف بر علم است و علم به او موقوف بر سلوک به سوی او و اشتیاق بدو است، زیرا علم عبارت از غایت قصوی و کمال مطلوب.

گویم: آری! علم عبارت از اول و آخر و آغاز و انجام و مبدأ و منتهی، ولی به واسطه تفاوت مراتب علم به قوه و ضعف، دور محال لازم نمی آید، زیرا آنچه که مبدأ اصل عمل است خود گونه ای از علم است که به واسطه تصدیق گمانی و یا اعتقاد تقلیدی برای ساکن نفس حاصل است تا مبدئی برای عمل نیک گردد، و آنچه که غایت قصوی و کمال مطلوب برای عمل و سلوک بر صراط مستقیم است عبارت از گونه دیگری از علم، و آن مشاهده حضوری و اتصال علمی است که به نام فنای در توحید - نزد صوفیان - نامیده می شود.

۱۰

فصل

در اینکه نفس انسانی را انواع فراوانی از حشر است که بعضی از آنها پیش از حدوث

و پدید آمدن این بدن طبیعی است و بعضی شان پس از حدوث بدن

پیش از این گفته شد که نفس انسانی را کینونت و وجودی است که بر این کون نفسانی پیشی دارد، چنانکه احادیث نبوی از طریق اهل بیتش علیهم السلام بر این دلالت دارد، و افلاطون چنانکه مشهور است بر این عقیده می باشد، و هرکس از مشائیان که بر نظریه او - آن گونه که در کتابها مشهور است - اشکال کرده، نظرش را ندانسته است و پنداشته که نفس از حیث نفس بودن (نفسیت) و گونه وجود نفسیش بر این بدن پیشی دارد که تا تناسخ و یا وحدت نفوس و یا تکثر افراد یک نوع - بدون عوارض مختص خارجی و ماده ای که اختصاص بدان داشته و حاملش باشد - لازم

آید؛ پیش از این اشاره شد که مقصود وی آن‌گونه که پنداشته‌اند نمی‌باشد، بلکه حقیقت آن است که نفس را پیش از آنکه نفس ناطقه گردد، گونه‌های دیگری از کون و وجود است که بعضی از آنها در این نشأه دنیوی‌اند و بعضی دیگرشان پیش از این نشأه و بعضی هم پس از این نشأه؛ اما آنها که در این نشأه‌اند بعضی‌شان حیوانی‌اند و بعضی طبیعی نباتی و غیر نباتی، و انتقالاتی که از بعضی آنها به بعض دیگر واقع می‌شود جز به واسطه حرکت و زمان و ماده دگرگون‌پذیر کاین فاسد نمی‌باشد؛ اما آنها که پیش از این نشأه‌اند، بعضی‌شان عقلی‌اند و بعضی قضائی الهی، و انتقالاتی که آنجا واقع می‌گردد به‌گونه نزول و جودی - به واسطه افاضه و ابداع و بدون زمان و حرکت - می‌باشد؛ اما آنها که پس از این نشأه‌اند، بعضی‌شان حیوانی حسی‌اند^۱ و بعضی نفسانی خیالی و بعضی هم عقلی قدسی؛ پس برای آنکه آنچه پیش از این و اکنون به‌گونه برهانی بیان داشتیم روشن شد که انسان را انواعی گوناگون از حشر است.

آنچه بیان ما را به نوعی تأیید یاری می‌کند چیزی است که شیخ محیی‌الدین اعرابی (ابن عربی) در باب دویست و هشتاد و چهارم کتاب فتوحات مکی بیان داشته و آن اینک: بدان روح انسانی را خداوند متعال مدبر صورت حسی آفریده است، خواه در دنیا باشد و خواه در برزخ و یا در سرای آخرت و یا هر کجای دیگر که باشد، پس اولین صورتی که بر وی می‌پوشاند صورتی است که از آن بر ربوبیت حق اقرار و پیمان گرفته است، سپس از آن صورت به این صورت جسمی دنیوی حشر می‌شود و در ماه چهارم بدان صورت - از تکون صورت جسدش در شکم مادرش تا لحظه مرگش - حبس و زندانی می‌شود، و چون مُرد، به صورت دیگری - از هنگام مرگش تا لحظه سؤال قبرش - محشور می‌شود، و چون هنگام سؤالش فرارسید، از آن صورت به صورت جسدش که موصوف به مرگ است محشور می‌گردد و بدان زنده می‌شود، ولی بر چشم و گوش مردمان از زنده شدنش به این روح پرده انداخته شده - مگر کسانی چون انبیا و اولیا که خداوند به کشف مخصوصشان ساخته است - سپس بعد از سؤال به صورت دیگری در برزخ محشور می‌شود که در آن (صورت) نگهداشته می‌شود، بلکه آن صورت عین

۱. یعنی به حش برزخی و آخروی. و خلاصه به حش مثالی، چنانکه گفتیم آن‌هم برهانی و عقلی است و هم نقلی و عرفانی ذوقی. «سبزواری»

برزخ است و خواب و مرگ، در این امر - تا دمیدن نفخه صور و بعث - یکی می‌باشند، پس از آن از آن صورت برانگیخته می‌شود و به صورتی که آن را در دنیا رها ساخته بود محشور می‌شود، البته اگر سئوالی بر وی باقی مانده بود، ولی اگر از این دسته نبود، در صورتی که بدان صورت وارد بهشت و یا دوزخ می‌شود محشور می‌گردد، و سئوال شونده در روز رستاخیز هنگامی که از سئوالش فارغ گشت، به صورتی که بدان وارد بهشت و یا دوزخ می‌گردد محشور می‌شود، و تمام دوزخیان مورد سئوال و پرسش قرار می‌گیرند (چون سئوال یکی از انواع عذابشان می‌باشد) و چون وارد بهشت شدند و در آن استقرار یافتند، به رؤیت دعوت می‌شوند، و چون مبادرت به رؤیت می‌ورزند در صورتی محشور می‌شوند که جز برای رؤیت صلاحیت ندارد، و چون (از رؤیت) بازگشتند، در صورتی محشور می‌شوند که صلاحیت بهشت را دارد، و در هر صورتی، صورتی را که بر آن بوده فراموش می‌کند و حکمش به حکم صورتی بازمی‌گردد که بدان انتقال یافته و در آن محشور شده است، و چون وارد بازار بهشت می‌شود، در آن صورتهای فراوانی را مشاهده می‌کند، بنابراین هر صورتی را که دید و پسندید، محشور در آن می‌شود، بنابراین پیوسته در بهشت، از صورتی به صورت دیگر - که برایش پایانی نیست - محشور می‌شود، تا بدین، فراخی و پهناوری (رحمت) الهی دانسته شود، لذا دائماً در صورتی که از بازار بهشت بر می‌گیرد محشور می‌شود، و از آنها آنچه را که با صورت تجلی‌ای که در آینده برایش مناسبت دارد می‌پذیرد، زیرا آن صورت مانند استعداد خاص است برای آن تجلی؛ این را نیک بدان که مغز معرفت الهی است، و اگر زیرکی به خرج دهی و به مطلب پیبری خواهی دانست که هم اکنون هم همان‌گونه‌ای، یعنی در هر دمی در صورت حالی که برآنی محشور می‌شوی، ولی رؤیت معهودت ترا از آن بازمی‌دارد، و اگر احساس به انتقال در احوالت که برآنی بکنی، هر لحظه در ظاهر و باطنت تصرف می‌نمایی، ولی نمی‌دانی که آنها (حالات) صورت روح تواند که در هر لحظه و آنی در آنها وارد می‌شوی و در آنها محشور می‌گردد، آنها را عارفان، صورتی صحیح و ثابت و قابل مشاهده می‌بینند، بنابراین عارف، رستاخیزش را در موطن تکلیفی که تمام مردمان بدان بازمی‌گردند پیش انداخته است، لذا اعمالش را با ترازوی نفسش می‌سنجد و

حساب نفسش را اینجا پیش از انتقال می‌رسد، چنانکه شارع مقدس (ص) بر آن دستور داده و فرموده: حاسبوا انفسکم قبل ان تحاسبوا، یعنی: پیش از آنکه حسابتان را برسند، خود به حساب خویش برسید؛ ما را در آن، مشهد (محل مشاهده انوار) بزرگی است که به معاینه مشاهده کرده‌ایم و از آن - به این محاسبه - در آن مشهد بهره‌مند شدیم؛ پایان سخن و عباراتش.

ما این مطلب را به طول گفتارش نقل نمودیم، چون در آن فواید ارزشمند است و در بسیاری از وجوه حشر که در آن آمده، با آنچه ما بیان داشتیم اتفاق دارد، اگرچه در بعضی اختلاف دارد، زیرا عادت و روش صوفیه بسنده کردن بر مجرد ذوق (کشف) و وجدان - در آنچه بر آن حکم می‌کنند - می‌باشد، اما ما، اعتماد تمام بر هرچه که برهان قطعی بر آن اقامه نشده است نمی‌کنیم و در کتابهای حکمی خود آن را بیان نمی‌داریم.

یادآوری که در آن ینش دادن است

بدان ای سالک الی الله و راغب به سرای کرامتش: تمام این امور جسمانی و صور مادی را خداوند مثال‌هایی قرار داده که دلالت بر امور روحانی قدری و امور رحمانی قضائی که عالم جبروت و حضرت ربوبیت است دارند - دلالت معلول بر علت و دارای غایت بر غایت و دلالت ناقص بر کمالش و صورت بر حقیقت و معنایش - زیرا عوالم همان‌گونه که دانستی باهم مطابقت و برابری - نعل به نعل - دارند و همگی منازل و مراحل الی الله و نیز، صورت اسماء الهی‌اند، چون اسماء الهی را با کثرت و تفصیلشان - به اعتبار مفهوماتشان نه به اعتبار حقیقت و وجودشان که احدی و یگانه محض‌اند - اصلاً اختلافی در آنها نیست و بیانش گفته آمد، بنابراین آنها نخست به عالم عقول مقدس و انوار مجرد الهی و علوم تفصیلی الهی تنزل می‌کنند و سپس به عالم صور نفسانی و مُثُل مقداری فرود می‌آیند و پس از آن به عالم صور مادی که دارای جهات و اوضاع مکانی‌اند، پس همانطور که فرود و صدور از مبدأ اعلا بر این‌گونه و چنین ترتیبی است، بازگشت و حشر به سوی او و ورود بر او ناگزیر باید به واسطه این درجات و نردبانها - برعکس ترتیب نزولی - باشد.

فصل

در اینکه انسان دارای حشرهایی است که از شمار بیرون است

پیش از این گفته آمد که خداوند مقامات حواس و تخیلات و تعقلات را درجات و نردبان‌هایی قرار داده که بدانها سالک به سوی او تعالی بر می‌شود، پس ناگزیر باید نخست در عالم محسوسات مادی فرودآید و سپس در عالم محسوسات مجرد از ماده که به دیده خیال دیده می‌شود، این به جهت خیال گردیدن (صیوروت) حس است، پس از آن در عالم صور مفارق، به جهت عقل بالفعل گشتن (صیوروت) خیال؛ و در هریک از این عوالم سه‌گانه طبقات بسیاری در لطافت و تراکم وجود دارد که باهم متفاوت‌اند^۱، و آنچه که از این عوالم برتر است، شمار طبقاتش بیشتر و تفاوت پائین و بالایش شدیدتر می‌باشد، بنابراین انسان به پائین‌ترین درجات عالم نهایات نمی‌رسد، مگر پس از درنوردیدن تمام درجات عالم‌های وسطی، و به پائین‌ترین درجات عالم‌های وسطی نخواهد رسید مگر پس از طی کردن تمام درجات عالم بدایات که همان عالم محسوسات مادی می‌باشد.

در این صورت تمام عوالم و درجاتش عبارت از منازل سائران و رهپویان به سوی خداوند متعال می‌باشد، پس در هر منزلی از آن منازل، سالک را خلع و لیبسی جدید و موت و بعثی (مرگ و برانگیختنی تازه) از جانب او و حشری بدانچه بعد از آن است می‌باشد، لذا شمار مرگ و بعث و حشر فراوان و بی‌شمار می‌باشد؛ گفته شده به مقدار انفاس و افراد است، و آن در نزد ما - با برهانی که بر آن اقامه کرده‌ایم - صحیح است، چون ثابت کرده‌ایم در این عالم هیچ ساکنی از جواهر طبیعی وجود ندارد، به‌ویژه جوهر انسانی که در ذات خودش به سوی عالم آخرت و سپس به جانب حضرت الهیت متحرک است، و ناگزیر باید ورودش نخست به مراتب محسوسات باشد و سپس خرده‌خرده بالا رود تا از آن رهایی یابد، و خداوند بدین امر اشاره کرده و فرموده: و ان منکم الا واردها کان علی ریک حتما مقضیا ثم ننجی الذین اتقوا و نذر الظالمین فیها

۱. به این کثرت اشاره کرده و فرموده (ع): پیش از شما هزاران هزار عالم و هزاران هزار آدم بوده و عالم شما آخرین عوالم و آدم شما آخرین آدمیان است. «سبزواری»

جثیا، یعنی: هیچکس از شما [آنان] نیست مگر وارد جهنم شدنی است که از جانب پروردگارت محتوم و مقرر است، آنگاه کسانی را که پرهیزکاری کرده‌اند برآوریم و ستمکاران را به زانو در آمده در آن واگذاریم (۷۰ و ۷۱ - مریم) برای اینکه هریک از افراد مردم به واسطه وقوعش در عالم طبیعت کائن (فاسد) استحقاق عذاب آتش و دوزخ را پیدا می‌کند - اگر نشأه‌اش تبدیل پیدا نکند و گناه و پلیدی فطرت و نهادش به عمل طاعات و ترک شهوات جبران نگردد - چنانکه خداوند می‌فرماید: فاولئك يبدل الله سيئاتهم حسنات، یعنی: بدیهای آنها را خداوند به نیکی‌ها مبدل کند (۷۰ - فرقان).

اگر گویی: این چیزی که گفتی منافی سخن رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله است که فرمود: كل مولود يولد على الفطرة.... الحديث، یعنی: هر نوزادی بر فطرت و نهاد توحید زائیده می‌شود.... تا پایان حدیث.

گویم: منافاتی بین آن دو نیست، زیرا مذکور در حدیث، فطرت روح است، چون روح به حسب ذاتش از عالم قدس و پاکی است، و آن چیزی که ما در آن سخن می‌گوییم، آغاز نشأه بدن و وقوع نفس در آن است، بنابراین آن فطرتِ بدنی است که از اجسام حسی مادی می‌باشد که وجودشان پست‌ترین وجودات و تاریک‌ترین دورترینشان از خدا و ملکوت او می‌باشند؛ و در حدیث نبوی صلی‌الله‌علیه‌و آله آمده که: انه تعالی ما نظر الی الاجسام مذ خلقها، یعنی: خداوند از آن هنگام که اجسام (دنیا و ماده) را آفرید بدان نظر نیفکند، پس بدانچه بیان داشتیم تدافع بین دو حدیث مشهور که یکی: كل مولود يولد على الفطرة، است و دیگری: ان الله قد خلق الخلق فی ظلمة ثم رش علیها من نوره.... الحديث، یعنی: خداوند خلق را در ظلمت آفرید و سپس از نورش بر آن تابید.... تا پایان حدیث، دفع می‌گردد.

ای دوست من! بدان همان‌گونه که از ورودت به این عالم حسی ناگزیر بودی، در رهایی از آن و از علاقه و وابستگی‌هایش هم ناگزیر از دانستن اموری چند هستی، زیرا کوچیدن و مهاجرت از آن به واسطه زهد و دوری از آن است، و آن جز به واسطه شناخت و علم به فرومایگی و پستی آن حاصل نمی‌گردد، زیرا دنیا و آخرت تحت جنس مضاف - از جهت فرومایگی و بلندی و پستی و برتری و اولویت و آخریت - واقع‌اند، و شناخت یکی از دو مضاف، مستلزم شناخت دیگری باهم است، و

همین طور جهالت و ندانستن یکی از آن دو، مستلزم جهالت و ندانستن دیگری است، پس هرکس که دنیا و پستی آن را نداند، آخرت و برتری آن را نخواهد دانست، و هرکس آخرت و برتری آن را ندانست، چگونه آن را برمی‌گزیند و بدو اشتیاق می‌ورزد؟ بدین جهت و به سبب وجوه دیگری، حکما عهده‌دار بحث و گفتگوی از اجسام طبیعی و احوال محسوسات شدند تا از آنها بدانچه آن سوی محسوسات و ما بعد طبیعیات است انتقال یابند، چنانکه خداوند می‌فرماید: ولقد علمتم النشأة الاولى فلو لاتذكرون، یعنی: شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید (۶۲ - واقعه).

۱۲

فصل

در یادآوری این نکته که مرگ حق است و برانگیخته شدن حق^۱

از بیاناتی که اظهار داشتیم دانستی که هر چیز جوهری را حرکتی جبلی و ذاتی به سوی آخرت، و شوقی طبیعی به عالم قدس و ملکوت می‌باشد، و آن را عبادت و پرستشی ذاتی است به سوی قرب خدای متعال، به ویژه انسان، از آن جهت که برترین انواعی است که تحت کون و فساد واقع است، و چنانکه بارها گفتیم او را انتقالات و تحولاتی ذاتی از آغاز حدوث طبیعییش تا پایان نشأه طبیعییش می‌باشد، سپس از آن نشأه تا پایان نشآت نفسانیش و همین طور تا پایان نشآت عقلیش.

و نیز دانستی نخستین چیزی که نفس اقتضا کرد و بدان توجه نمود، تکمیل این نشأه حسی و آبادان کردن کشور بدن - به واسطه قوای بدنی و آلات - بود، و بدن به منزله مرکب و یا کشتی برای سوار آن که نفس است، در سفر الی الله در بیابان اجسام و دریای ارواح است.

و چون این نشأه کمال یابد و این مرحله آبادان گردد، نفس از آنها گذر کرده و آغاز در تحصیل نشأه دوم می‌کند و در منزل دیگری که به مبدأ و غایتش نزدیک‌تر است داخل می‌گردد، و همین طور درجات را در تکمیل ذات و آبادانی باطن و تقویت

۱. حق، به معنی حقیقت امر ثابت و امر یقینی و واجب و راست و درست و مطابق واقع و امثال اینهاست و هر کجا این واژه - در امور معادی - گفته شد از این مقولات می‌باشد. «م»

وجودش با کمک و عنایت الهی طی می‌کند، و هرچه که قوه جوهر معنویش فزونی می‌گیرد و اشتداد می‌پذیرد، از صورت ظاهریش کاسته می‌شود و وجود حسیش ضعیف‌تر می‌گردد، و چون به سبب سیر ذاتی و حرکت جوهریش منتهی به دری از دروازه‌های آخرت گشت، مرگ از این نشأه، و ولادت در نشأه دوم عارض وی می‌گردد، پس مرگ، نهایت سفر به آخرت و آغاز سفر در آن - تا غایت دیگری که نشأه سوم است - می‌باشد.

پیش از این گفته آمد که نفس انسانی در آغاز تکوّنش همانند جنین در شکم دنیا و زهدان بدن است، لذا خرده‌خرده در این دنیا پرورش می‌یابد، همچنان که جنین در شکم مادرش پرورش می‌یابد، و مرگ - خواه طبیعی باشد و یا ارادی - عبارت از خروج از شکم دنیا است به فراخنای آخرت، بنابراین با آنچه پیش از این و پس از آن گفته آمد روشن و آشکار شد که مرگ، برای نفس یک امر طبیعی است و هر امر طبیعی برای هر چیزی خیر و برایش تمامیت و کمال است، و هرچه برای چیزی خیر و تمام باشد، آن برایش «حق» است.

بنابراین ثابت گشت که مرگ برای نفس «حق» است، اما تباهی و هلاکی که بر بدن وارد می‌شود، آن امری است که بالعرض واقع می‌شود نه بالذات - مانند شرّهایی که در این عالم بالعرض و به تبع خیرات و غایات طبیعی واقع می‌گردد - پس عدالت الهی اقتضای رعایت آنچه را که برتر و بهتر است دارد، در این صورت حیات روحانی انسان از این حیات طبیعی بدنی برتر و بهتر است، و اگر در بدن - از آن روی که بدن طبیعی است - نظری حکیمانه بیفکنی، خواهی یافت که قوام و تماش به واسطه نفس و قوای آن، و هادیت (قابل اشاره بودن) و تشخیصش بدان است، بلکه بدن را با آن متحد خواهی یافت - اتحاد ماده مبهم به صورت معین و اتحاد ناقص به تمام و قوه به فعل - و اگر فرض تفرد و تنها بودنش به ذات خودش - بدون نفس و قوای آن - شود، آن را انیت و حقیقتی جز عناصر و اجزائی که دعوت به پراکندگی دارند، باقی نخواهد ماند، و آن (نفس) به حال خودش - همان‌طور که پیش از مرگ و پس از مرگ بوده - خواهد بود. بدان اجسامی که تحت تصرف نفوس و ارواح واقع‌اند، آنها در نفس خودشان مضمحل و نابود، و مقهور و مستهلک‌اند، و هرچه نفوس، برتر و قوی‌تر باشند،

بدن‌هایی که در آنها تصرف می‌کنند، از جهت قوه و نیرو ضعیف‌تر و از حیث انانیت اندک‌تر و از ناحیه وجود ناقص‌تر و نارساتراند، و هرچه نفس در قوه و حیات و کمال فروتر رود، بدن در ضعف و مرگ و زوال فروتر می‌رود، به طوری که چون (نفس) به غایت خود از استقلال رسید، بدن به کلی نابود و زایل می‌گردد، و این معنی در اجسام طبیعی مشاهده می‌شود؛ آیا نمی‌نگری! جسمیت جماد از جسمیت نبات قوی‌تر و محکم‌تر است و آن (نبات) از جسمیت حیوان و جسمیت حیوان از جسمیت انسان، به حسب تفاوت نفوس و ارواح آنها در قوه و تمام‌تر است.

برخی از عرفا گفته‌اند: مرگ، اثر تجلی حق است بر موسی نفس ناطقه که کوه انیت بدن را به کلی ویران می‌کند، و تجلی حق تعالی در عالم ملکوت، بر نفسی است که نسبتش به آن عالم قوی شده باشد، و چون در چیزی جهت روحانی و ملکوتی قوی گردد، جهت جسمانیت و مُلک آن مضمحل و نابود می‌شود، چون آن دو، ضد یکدیگراند، و اینکه دنیا و آخرت دو کفه ترازو هستند که برتری یکی از آن دو، موجب نقصان دیگری است؛ و آنچه ما ادعا کردیم به فلک و آنچه در فلک است نقض نمی‌گردد، چون کمالات افلاک و ستارگان و تمام خصایص آنها از ناحیه نفوس آنها است نه از جهت اجسادشان، زیرا امتناعشان از قبول انقسام و دخول جسم در آنها از خارج و ورود آسیب و تباهی و دگرگونی و غیر اینها، همگی از جهت نفوسشان است نه از جهت اجسادشان و یا به علت قوه و صلابت و درستی در جسمیت آنها، در این صورت آنها را نه طبیعت دیگری است و نه قوه‌ای درشان است، مگر آنچه که از لوازم نفوسشان می‌باشد، بنابراین جسمیت فلک، از آن روی که جسمیت است برایش ماده است نه از آن روی که جنس است و فرق بین این دو را بارها دانستی که ضعیف‌ترین اجسام است، بلکه تمام فلک نفس است، مرگ امری که شبیه به هیولای نخستین و یا کمی برتر از آن می‌باشد تا در آن قبول اوضاع و حرکات امکان‌پذیر باشد.

اما اجسام آخرت، دانستی که آنها به عینه نفوسشان می‌باشند، و دانستی که وجودشان وجود ادراکی نفسانی است و حیاتشان حیات ذاتی است نه عرضی - مانند این اجسام مادی -

حکمتی الهی

خداوند متعال به سبب وجوب حکمتش در طبع نفوس، محبت وجود و بقا قرار داده، و در نهادشان فنا و نابودی و عدم را ناخوش داشته، و این «حق» است، چون دانستی که طبیعت وجود خیر محض و نور صرف است و بقایش خیریت خیر و نوریت نور است، و طبیعت کار باطل و بیهوده‌ای انجام نمی‌دهد، و هر چه در آن ثابت و برقرار است، ناگزیر وی را غایتی است که بر آن مترتب می‌گردد و بدان غایت منتهی می‌شود، بنابراین از این بیان دانسته شد که محبت نفوس برای بقا و ناخوش داشتنشان مرگ را، برای حکمت و غایتی است که بر تمام‌ترین حالات و کامل‌ترین وجودات باشند (کامل محشور گردند نه ناقص) بنابراین سرشت نفوس بر طلب بقا و محبت دوام، دلیل بر این است که آنها را وجودی اُخروی است که جاودان باقی خواهد بود، و این بدان جهت است که بقای نفوس در این نشأه طبیعی کاری محال است، بنابراین اگر آنها را نشأه باقی دیگری نبود که بدانجا انتقال پیدا کنند، باید آنچه در نفس ثابت و برقرار است و در سرشتش از بقای جاودانی و حیات ابدی به امانت گذارده شده باطل و بیهوده باشد، در صورتی که در طبیعت باطل و بیهوده‌ای - چنانکه حکمای الهی بیان داشته‌اند - نمی‌باشد.

گره‌زدن و گشودن

می‌توانی بگویی: وقتی مرگ بدن در این نشأه فانی، حیات نفس در نشأه باقی است، و اینکه نفس را توجهی فطری به انتقال به عالم آخرت - از این عالم - و حرکت ذاتی جوهری به قرب خداوند و ورود در عالم ارواح و دوری از سرای ظلمات و حجابهای نفسانی می‌باشد، چون تجسم، عین حجاب و ظلمت و جهل است؛ بنابراین سبب ناخوش داشتن نفوس و وحشتشان از مرگ و دور افکندن جسد چیست؛ درحالی که در آن (مرگ) رها شدن نفس است از سنگینی و تراکمش، و آزاد شدنش از زندان و کُند و بند؟^۱

۱. پاسخ از پرسش دانسته می‌شود، یعنی مرگ چنین و چنان را مردمان نمی‌دانند، اگر می‌دانستند، علمشان حال بود نه ملکه، لذا کراهت لازم آمد. «سبزواری»

گوییم: در کراهت و ناخوش داشتن مرگ بدنی مر نفوس انسانی را دو سبب فاعلی و غایی می‌باشد: اما سبب فاعلی اینکه: نخستین نشأت نفس عبارت از این نشأهٔ طبیعی بدن است و آن بر تمام نفوس - مادام که با بدن اتصال دارد و در آن تصرف می‌نماید - غالب است، لذا بر آن (نفس) احکام طبیعت بدنی جاری می‌گردد، و هر چه در جوهر حسی و حیوان طبیعی - از ملایمات و منافیات بدنی - اثر می‌گذارد، در آن هم اثر می‌گذارد، از این روی به سبب جدایی اتصال (اعضا) و سوختن به آتش و امثال اینها متألم و زیانمند می‌گردد، نه از آن جهت که از جواهر نطقی و ذوات عقلی است، بلکه از آن حیث که جواهر حسی و قوای تعلقی است، بنابراین وحشتش از مرگ بدنی و ناخوش داشتنش به سبب بخش نشأهٔ طبیعی می‌باشد، و آن به حسب شدت فرورفتنش در بدن و سرنگونیش در آن است، با اینکه ما کراهت و ناخوش داشتن را هنگام مرگ طبیعی که در پایان عمر طبیعی حاصل می‌شود - نه مرگهای ناگهانی - نمی‌پذیریم؛ اما آنچه را عقل تام و قوهٔ باطن و غلبهٔ نور ایمان به خدا و رستاخیز و غلبهٔ جهت ملکوت اقتضا می‌کند، محبت مرگ دنیوی و شوق به (لقای) خداوند و همسایگی مقربان و ملکوت او، و وحشت و رمیدن از دنیای غدار و همنشینی با ظلمات و همسایگی آزاررسانان می‌باشد، پس عارف از همنشینی با حیوانات دنیا وحشت می‌کند، وحشت و رمیدن انسان زنده از همنشینی با مردگان در گور.

اما سبب غایی و حکمت در کراهت مرگ عبارت از محافظت نفس است مر بدن را که به منزلهٔ مرکب است در راه آخرت و نگهداریش از آسیب‌هایی که عارض می‌گردد، تا نفس را امکان استکمالات علمی و عملی پدید آید و به کمال ممکنش برسد، و همین طور ارادهٔ الهی به ابداع درد و احساس بدان - در نهاد حیوانات - و در طبیعتشان بیم از آنچه به بدن آنها از آسیب‌های عارض شونده و بلاهای تباه‌کننده وارد می‌شود تعلق گرفته است، این برای نفوس آنها انگیزه‌ای بر حفظ بدن‌هایشان و درماندگی اجسادشان و نگهداری هیکل‌هایشان از آفات و آسیب‌هایی است که عارض آنها می‌شود، چون اجساد را در ذاتشان شعور و آگاهی، و قدرت بر فراچنگ آوردن منفعت و یا دفع مضرت و زیانی نمی‌باشد، بنابراین اگر هر دو بیم در نفوس آنها نبود، نفوس نسبت به اجساد سهل‌انگاری داشته و آنها را خوار و خفیف شمرده و به دست هلاکت - پیش از

به پایان رسیدن عمرشان و سرآمدن عجلشان - می سپردند، لذا به سرعت در زمانی کوتاه - پیش از تحصیل نشأه کمالی برزخی و آبادانی باطن - به هلاکت می افتادند، و این منافی مصلحت الهی و حکمت کلی در ایجاد آنها نمی باشد، و کار در دردها و رنجهایی که در حیوانات نهاده شده، آن گونه که تناسخیان می پندارند نیست که آنها از باب عقوبت و کیفر آنها است، بلکه آن گونه است که ما گفتیم.

۱۳

فصل

در اشاره به حشر تمام موجودات - حتی جماد و نبات - به خداوند متعال

چنانکه آیات قرآنی بر این امر دلالت دارد

بدان ممکنات همان گونه که گفته آمد بر طبقاتی چنداند:

نخست: مفارقات عقلی اند و آنها صور علم الهی می باشند.

دوم: ارواح مدبراند که اجرام علوی و سفلی را تدبیری کلی می کنند و بدانها نوعی تعلق دارند.

سوم: ارواح مدبراند که تدبیری جزئی می کنند و نفوس خیالی که تعلق به اجسام سفلی بخاری و دُخانی و یا آتشی دارند - و بخشی از جن و شیاطین - از آنها می باشند. چهارم: نفوس نباتی اند.

پنجم طبایع ساری در اجسام اند که با انقسام آنها انقسام می پذیرند.

و ششم: اجسام هیولوی هستند و در نهایت پستی و دوری از مبدأ اول می باشند، و تمام اینها محشور به خداونداند؛ از این روی ما درصدد اثبات این مطلب، به طور «اجمال» و «تفصیل» - با توفیق پروردگار بزرگمان - می باشیم.

بنابراین گوییم: وجه اجمالی آن همان طور که گفته آمد اینکه: خداوند متعال هیچ چیزی را جز برای غایت نیافریده است، و هیچ ممکنی نیست مگر آنکه او را فاعل و غایتی است، و بعضی از موجودات - یعنی مرکبات - دارای چهار علت اند: فاعل و غایت و ماده و صورت، و برای هر غایتی دیگری است، ولی تا بی نهایت تسلسل نمی یابد، بلکه منتهی به غایت اخیر می شود که آن را غایتی نیست، چنانکه هر مبدئی

را مبدئی است تا آنکه منتهی به مبدأ اولی می‌شود که آن را مبدئی نیست، و با برهان ثابت شده که آفریننده موجودات را در فعلش غایتی جز ذاتش نمی‌باشد و او غایت غایات است - همچنان که مبدأ مبادی است - و شکی نیست که غایت هر چیز، آن چیزی است که بدان می‌رسد^۱، مگر آنکه (نرسیدن) به سبب مانعی خارجی باشد، و هر چه که امکان رسیدن بدان نباشد، اطلاق غایت بر آن جز به مجاز نمی‌باشد، پس غایت حقیقی نیست، درحالی که ما آن را غایت فرض کردیم و این خلف (خلاف فرض) خواهد بود.

بدانچه بیان داشتیم ثابت شد که تمام ممکنات به حسب طبایع و غرایز، طالب او تعالی هستند و به سوی او حرکت کرده و راه می‌پویند - پویشی معنوی و حرکتی ذاتی - این حرکت و تمایل - هر دو - از آن جهت که در ذات ممکنات از جانب خداوند نهفته، بیهوده و بی‌فایده و معطل نمی‌باشند، پس ناگزیر غایت آنها کائن و متحقق است و بر آنها مترتب - مگر به واسطهٔ بازدارنده‌ای - و قسر و زور از آن روی که خلاف طبع است دائمی نمی‌باشد، بلکه همان‌گونه که پیش از این گفته آمد منقطع است، لذا قاسرها و مانع‌ها - اگر چه پس از زمان زیادی باشد - زایل می‌گردند، پس تمام موجودات به غایات اصلی خودشان بازمی‌گردند، و ناچار غایت هر چیزی از آن چیز برتر است، پس غایت هر جوهری از جهت جوهر بودن قوی‌تر و از حیث وجود تمام‌تر و از ناحیهٔ مرتبه اشرف و برتر از آن جوهر می‌باشد، و همین‌طور سخن را بدان غایت بازمی‌گردانیم تا آنکه منتهی به غایت اخیری شود که از آن اشرف و برتری نیست و پس از آن غایتی نمی‌باشد، این برای دفع تسلسل است، و آن غایت غایتها و منتهای حرکات و تمایلات و جایگاه عاشقان الهی و مشتاقان و نیازمندان است، بنابراین همگان محشور به او تعالی هستند و این همان مطلوب است.

اما بیان تفصیلی را در چند دعوی (قضیه) بیان داریم:

۱. همان‌طور که ناگزیر است بدو رسد، ناگزیر است به‌گونهٔ تحول و صیورورت باشد، مانند صیورورت نفس حیوانی در صراط انسان که نفس ناطقه می‌گردد و عقل بالفعل که عقل مستفاد می‌شود و عقل مستفاد عقل فعال، و عبارت در بازگشت به خدا، فنای به واسطهٔ طمس و محق می‌باشد، و این رسیدن به غایات است تا آنکه غایت غایات، عبارت دیگر حشر و جزا باشد، و حکیم الهی به هر دو عبارت قائل است و می‌گوید: هر چیزی را غایتی است که ناگزیر باید بدان برسد، حتی طبایع را نیز غایاتی است. «سبزواری»

دَعْوَى (قَضِيَّه) اوَّل

در حشر عقول خالص و ناب به خداوند متعال

پیش از این بارها گفته شد که هویات آنها در هویت او تعالی مستهلک‌اند و باقی به بقای اویند و بازگشت بدو دارند؛ این مطلب را به جوهری چند از برهان توضیح می‌دهیم:

برهان اوَّل

اینکه هویات آنها وجودات صِرف و ناب، و انیات محضی است که مطلقاً با عدم آمیزش نداشته و انوار خالصی هستند که ظلمت با آنها در نیامیخته است، و فقط تفاوت بین آنها و بین نورالانوار به سبب نقص و تمام است و بین بعضیشان با بعض دیگر، جز به واسطه شُدت و ضعف نمی‌باشد، و هرگاه که چنین باشد، آنها را اتصال معنوی است^۱ و هویاتشان از هویت الهی معزول و برکنار نمی‌باشد، و بدان جهت که تمام چیزی، در واقع همان چیز است و بدو از وی سزاوارتر است^۲.

برهان دوم

اینکه قاعده امکان اشرف اقتضای آن را دارد که بین مبدأ اوَّل و آنچه نزدیکترین موجود به او فرض شده، اتصال معنوی باشد، و همین‌طور بین موجود و آنچه پس از آن است، همین‌طور تا پایان انبیا محض و انوار صِرف، بنابراین کُل، گویی یک ذات است و دارای یک اتصال که در شدت اشراق و کمال وجودی مراتب متفاوتی دارد، و آن (ذات) جنبه‌ای عالی دارد که در شدت نامتناهی است، و جنبه دیگری دارد که در شدت متناهی است، ولی در مدّت و عدّت^۳ نامتناهی است، و این بدان جهت است که اگر بین آنها این اتصال (معنوی) نباشد، در آن صورت انحصار نامتناهی بین دو

۱. زیرا آنها را بنابر تحقیق ماهیتی نیست تا چه رسد به ماده - به معنی متعلّق - در صورتیکه احکام سوائت و غیرت بر ماده و حرکت و آنچه بدانها تعلق دارد دور می‌زند، و تمام اینها از آنها مسلوب‌اند، بنابراین از صقع ربوبی می‌باشند. «سبزواری» ۲. زیرا «ماهو» «لم هو» است و مراد در اینجا «لم هو» غایی می‌باشد. «سبزواری» ۳. عدّی یعنی شمار آثارش غیرمتناهی و بی‌اندازه است، مدّی یعنی زمان بقایش بی‌نهایت است و پایان ندارد، شدّی یعنی در شدت نوریت وجود بی‌نهایت است. «م»

حاصر (فراگرفته) - چنانکه گفتیم - لازم می‌آید، و هیچ گریزگاهی جز آنکه از مراتب الهی و درجات ربوبی باشند نمی‌باشد، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: رفیع الدرجات ذوالعرش، یعنی: بالا برنده مرتبه‌ها و صاحب عرش است (۱۵ - غافر) بنابراین آنها واصل شونده‌ بدو و بازگردنده به ذات اویند.

برهان سوم

اینکه بین عقل و بین حق متعال چون حجابی نیست، لذا عقل می‌تواند به ذات خودش، ذات اول تعالی را مشاهده کند، ولی نه به‌گونه اکتناه و کُنه ذاتش، وگرنه محیط بدو و غالب بر وی بود و این محال است، و چون بین آن‌دو، واسطه و حجابی که موجب بینونت و جدایی باشد نیست، ناگزیر حق متعال بر او - به صریح ذات - تجلی می‌کند، زیرا جهت دیگر و صفت زائیدی وجود ندارد، بنابراین ذات او تعالی به ذات خودش متجلی بر عقل اول است، پس ذات عقل اول عبارت از صورت این تجلی می‌باشد، زیرا وی را قابلی برای تجلی، جز ذاتش نمی‌باشد، در این صورت آنچه به او تجلی صورت گرفته و متجلی و متجلی له (تجلی شده) تمامشان یک چیزاند، و آنجا دو امر نمی‌باشد: ذات عقل (اول) و تجلی حق بر او، چون ممتنع و محال است که از حق متعال از یک جهت دو صورت: صورت عقل و صورت تجلی صادر گردد، و محال است دو وجود برای یک چیز تکرار پذیرد؛ از این بیان ثابت شد که وجود عقل به‌عینه عبارت از تجلی او تعالی - به صورت ذاتش بر او - می‌باشد، و صورت ذات حق تعالی مغایر با ذاتش نمی‌باشد، گویی که ذات عقل مانند صفحه آینه‌ای است^۱ که در آن صورت اول تعالی مشاهده می‌شود، و همان‌طور که در صفحه آینه نه رنگی هست و نه چیزی وجودی، جز صورت مرئی نمایان، و صورت مرئی نمایان هم امری مغایر با حقیقت آن (آینه) نمی‌باشد؛ همین‌طور عقل را هم هویتی جز صورت هویت اول تعالی نمی‌باشد، و صورت، امری مفارق و جدای از صاحب صورت نیست و در آن، هیچ تفاوت جهتی نمی‌باشد جز آنکه (صورت) مثال او و حکایت از وی است و او

۱. بلکه نفس صورت مرئی و نمایان در آینه است و عکس، در واقع همان آینه است، و دانستی که آن را نه ماهیت و نه نفسیت است تا آنکه در آنجا آینه‌ای تحقق و ثبوت یابد. «سبزواری»

(صاحب صورت) ذات و حقیقت آن است، بنابراین ذات الهی عبارت از حقیقت عقل است و عقل، مثال وی، و هر صاحب حقیقتی، به حقیقت خودش بازگشت دارد، پس عقل اوّل محشور به او تعالی می‌باشد، و همین‌طور باقی عقول هم محشور به اویند، البته با بیانی که اظهار شد، زیرا محشور به محشور به چیزی، محشور به آن چیز است.

برهان چهارم

پیش از این در مباحث عقل و معقول - از فنّ کلی - برهان بر ثبوت اتحاد بین عاقل و معقول آن - بالذات - گفته آمد، و در مباحث علم او تعالی ثابت شد که مفارقات عقلی به عینه علوم تفصیلی او به اشیاء اند - نه به صورتی که زائد بر آنها است - و چون ذات آنها عین عقل (تعقل) او تعالی به موجودات است، و عقل هر چیز - چنانکه دانستی - با آن چیز مباین و جدا نیست، پس آنها ناگزیر بدو بازگشت دارند و محشور به او تعالی هستند و صیورت بدو می‌یابند^۱.

برهان پنجم

پیش از این در مباحث علم خداوند گفته آمد که صور عقلی الهی، به ذات او تعالی قائم اند - قوامی (قیامی) ذاتی - نه به گونه‌حالی و محلی، و آنها از لوازم ذات غیر مجعول اویند و برایش به «لا جعل» - که ثابت برای ذات او تعالی است - ثابت اند و به وجوب ثابت او واجب، و به بقای او تعالی باقی، در این صورت ناگزیر محشور به او تعالی می‌باشند.

با این براهین ثابت شد که عالم عقل و صور الهی و انوار مفارق، تمامشان به سوی او بازگشت داشته و از ذات خودشان فانی اند و به بقای الهی باقی می‌باشند و خداوند متعال بازگرداننده آنها است - همچنان که مبدأ آنها است - .

دعوی (قضیه) دوم

در حشر نفوس ناطقه به خداوند متعال

این نفوس یا کامل اند - کمالی عقلی - و یا ناقص اند؛ نفوس کامل نفوسی هستند که

۱. یعنی فنا می‌گردند، چون وجوداتشان محض ربط و فقر است. «م»

ذاتشان از مرز عقل بالقوه به مرز عقل بالفعل خارج شده و نفس، عقل بالفعلی گردیده است، و هرگاه که نفس عقل بالفعل گشت، از ذات خودش انتقال پیدا کرده و با عقلی که کمالش می‌باشد اتحاد یافته و بدو محشور می‌گردد، و هرگاه که محشور به عقل باشد، محشور به او تعالی است، زیرا محشور به محشور به چیزی، محشور بدان چیز است، بنابراین نفوس کامل، محشور به او تعالی هستند و این همان مطلوب است.

اما نفوس نطقی ناقص، خالی از این نیست که یا مشتاق به کمال عقلی اند و یا اینکه مشتاق نیستند؛ نفوس غیر مشتاق بدان کمال، خواه عدم اشتیاقشان بدان، به حسب اصل فطرت باشد - چنانکه حال چهارپایان است - و یا از جهت امری باشد که عارض آن نفوس شده، چنانکه خداوند می‌فرماید: نسوا لله فانسا هم انفسهم، یعنی: خدای را فراموش کرد خداوند هم از خودشان فراموشیشان داد (۱۹ - حشر) بنابراین اینان به عالمی که متوسط بین عالم عقلی و عالم مادی است محشور می‌شوند و آن عالم اشباح مقداری و عالم صور محسوس مجرد (از ماده) می‌باشد، و آنها قالبها و حکایات و سایه‌هایی هستند مر آنچه را که در عالم عقلی از صور عقلی می‌باشد، و قوام و دوام آنها بدانها بستگی دارد، و چگونگی حشر آنها مانند کیفیت حشر دیگر نفوس بهیمی حیوانی و درندگان می‌باشد: ان هم كالانعام بل هم اضل سبیلا، یعنی: آنان مانند حیوانات اند و بلکه راهشان گمراهانه‌تر است (۴۴ - فرقان) و به زودی حال معاد نفوس حیوانی گفته خواهد شد.

اما نفوسی که مشتاق به امور عقلی اند و به کمال عقلیشان نرسیده‌اند، آنان در دوزخ در تردد و آمد و شدند و روزگاری دراز و یا کوتاه به عذاب دردناک شکنجه می‌شوند و پس از آن شوق به عقلیات از آنان زایل می‌گردد، یا به واسطه رسیدن بدانها، اگر عنایت الهی به جذب و کششی ربانی و یا شفاعت فرشته و یا انسانی - به جهت شوق و ضعف بازدارنده - شامل حالش شود؛ و یا به سبب طول درنگ در برزخ سفلی و انس گرفتن بدانها، در آن صورت عذاب از او زایل می‌گردد و هنگام بازگشت یا به درجه بالا، بر می‌شود و یا به فرودگاه پائینی فرود می‌آید و به خداوند از جهت دیگری - بدون تناسخ - محشور می‌گردد، چنانکه به زودی روشن خواهد شد.

دعوی (قضیه) سوم

در حشر نفوس حیوانی

این نفوس حیوانی اگر به مرز خیال بالفعل رسیده باشند و بسنده بر حدّ حسّ تنها نکرده باشند، هنگام تباهی اجسادشان باطل نمی‌گردند، بلکه در عالم برزخ باقی، و به هویاتشان که از یکدیگر امتیاز دارد محفوظ می‌مانند و در صورتی که با هیأت نفسانیشان مناسبت دارد محشور می‌شوند^۱، و اشخاص هر نوعی از آنها با کثرت و امتیازشان (از هم) و شکل یافتنشان به اشکال و اعضایی که با آنها مناسبت دارد، یعنی به حسب نوعشان اتفاق دارد و به سبب شخصشان مختلف است، به مبدأ نوع و رب طلسمشان واصل می‌گردند^۲، و آن از عقول فرودآمده و نازل در ردیف اخیر از عقلیات است، زیرا برای هر نوعی از انواع حیوانات و غیر آنها از اجسام طبیعی، عقلی است که آن مبدأ و غایت آنها است - چنانکه بیانش پیش از این گذشت - .

و چون کار چنین است، ناگزیر افراد هر نوع طبیعی به مبدأ فاعلی و غائی خودشان اتصال دارند، ولی این عقول عرضی که پس از آن عقل دیگری نیست، بعضیشان از بعض دیگر اشرف و برتراند، بدین جهت است که انواع طبیعی بعضیشان اشرف‌اند، زیرا شرافت علت مؤثر، موجب شرافت معلول می‌باشد.

از این عقول، عقلی که بین او و بین معلول طبیعیش - به جهت نهایت نزول عقلیش - چیز دیگری واسطه نباشد، حکمش حکم نفوس مباشر اجسام است، جز آنکه نفس را مقام ابداع جسم نمی‌باشد، بلکه تدبیر و تصرف می‌باشد - برعکس عقل - .

۱. بدان که هر فردی از نوع حیوانی را صورت و معنایی، یعنی بدن و نفسی می‌باشد، و هر یک از آن دو را در مدت بقای دنیویش حرکتی جوهری و استکمالی می‌باشد، و به جهت این حرکت خداوند برای هر موجود کونی «اجلی - زمانی» گذارده که طیتش در آن اجل تخمیر می‌گردد، صورتش پس از استکمال از این محل عنصری بی‌نیاز گشته و با صورت مثالی اتحاد پیدا می‌کند، و معنایش پس از استکمال از بدن طبیعی بی‌نیاز گشته و مستکفی به بدن مثالی می‌شود و با نفوس جزئی دیگر از نوع خودش، اتصال به رب نوعش و اصل ذاتش - یا کثرت و تمایز و تشکلاتشان - پیدا می‌کند، زیرا این وحدتی که رب طلسمش دارد جمعی است نه عددی محدود تنگ، کرسی نور او آسمانهای نفوس و زمینهای اشباحش را فراگرفته است، گمان وحدت به رب الارباب متعال چیست؟ «سبزواری»^۲. شیخ اشراق انواع جسمی را طلسمات و اصنام نامیده و آنها را سایه‌های انوار مجرد و ارباب طلسمات نامیده است که همان ارباب انواع‌اند، چنانکه گوید: طلسم نوع ناطق جبرئیل و روان بخش است. «فرهنگ عقلی»

و از آنها (عقول) عقلی است که بین او و بین طبیعت معلولش - اگرچه در نهایت شرف باشد - نفسی انسانی واسطه باشد، آن (عقل) ربّ نوع انسانی است؛ و یا اینکه نفسی حیوانی (واسطه) باشد، در آن صورت آن (عقل) در شرف، پائین‌تر از آن (عقل انسانی) است، و یا اینکه نفسی نباتی (واسطه) باشد، در آن صورت آن (عقل) از آن دو پائین‌تر، و از عقول نازلی که مبادی طبایع جمادی اند برتر است.

پس عقولی که مبادی طبایع حیوانی دارای نفوس خیالی بالفعل اند، آن نفوس - با بقای تعددشان و امتیاز هویات شخصیشان - بدانها بازمی‌گردند، و آنها با هویات شخصیشان محشوراند، هر دسته از افراد یک نوع، محشور به عقلی هستند که مبدأ نوعشان می‌باشد.

اما نفوس حیوانی که فقط احساس اند و دارای تخیل و حفظ بالفعل نیستند، آنها هنگام مرگ و تباهی اجسادشان به مدبّر عقلی خود بازمی‌گردند، ولی امتیاز شخصی و کثرت هویتشان که به تعدّد اجسادشان تعدّد می‌پذیرد باقی نمی‌ماند، بلکه تمامشان موجود به یک وجود می‌گردند و متصل به عقل خود، چون آنها همانند پرتو یک تابنده‌اند که به تعدّد روزنه‌هایی که آن تابنده داخل آن است، انقسام و تعدّد می‌پذیرند، و چون روزنه‌ها (اجساد) باطل گشت، تعدّد بین آنها زایل شده و به وحدت خودشان که در نزد مبدأ خویش داشتند بازمی‌گردند؛ کیفیت حشر این نفوس حسّاس نیز این‌گونه است، یعنی مانند بازگشت قوای حسّاس و غیر پراکنده در مواضع بدن، که در نزد نفس مجتمع‌اند.

بنابراین هرکس که در حال حواس پنجگانه و پخشش در اعضای بدن و اتحادش در حسّ مشترک نظر افکند، تصدیق این امر بر وی آسان می‌گردد که نفوس حسّاس جسمانی به تعدّد ابدان تعدّد می‌یابند و آنها را در وجود، بدون قابلی هیچ استقلالی نمی‌باشد، و چون قابل آنها تباه گردیدند، ناگزیر به فاعل خود مرتبط خواهند بود، و اتحاد فاعل موجب اتحاد فعل می‌شود و بالعرض - به سبب تعدّد قابل - متعدّد می‌گردد، و چون قوایل فاسد و تباه شدند، فعل به وحدت اصلی خود که از جهت فاعل داشت بازمی‌گردد، این را نیک بفهم که جدّاً نافع است.

بدین ترتیب حکم نفوس حیوانی غیر مستقل در وجود خودشان، حکم دیگر قوای

نفسانی را برای یک ذات - دراینکه وجودشان وجود رابطی است - دارند و مدرک ذات خودشان نیستند - مانند قوه بینایی و شنوایی و غیر این دو در ما - زیرا مثلاً (این گونه نیست که) قوه بینائی را هویت مستقلی نباشد و شنوائی را هویت دیگری - مستقل - باشد، وگرنه هریک از آن دو، ذاتشان را ادراک می کردند، بلکه این نفس است که ادراک می کند و برای ذاتش حاضر است و همو، هویتی است که جامع تمام هویات قوایی که بدانها غیر آنها را ادراک می کند می باشد.

پس آنچه که در رستاخیز به ذات خودش باقی می ماند و در نشأه باقی امتیاز دارد، همان نفس است که به ذات خودش قائم می باشد، اما دیگر قوای نفس، باقی به بقای نفس اند، چون آنها متصل به وی و متحد با وحدت اویند، بنابراین حکم نفوس حیوانی غیرقائم و غیرمستقل و غیرشاعر به ذات خود این گونه است، یعنی نفوس آنها هنگام برطرف شدن تکثرشان که به سبب تکثر اجسادشان پدید آمده بود، به مبدأ و اصل خودشان بازگردیده و با وی متحد می گردند، مانند بازگردیدن مشاعر و قوا به مبدأ جامع ادراکی خودشان - هنگام فساد و تباهی مواضع و آلاتشان - که با وی اتحاد می یابند و به بقای او باقی می مانند^۱.

هشدار دادن

بدان بعضی از مردمان پندارند که ارواح انسانی نیز مانند ارواح جزئی حیوانات حقیر و نباتات، پس از ویرانی اجسادشان اتحاد پیدا می کنند، و آن را تشبیه به آبی کرده اند که در کوزه ها و سبوها است، چون ظرفها شکسته شد بهم اتصال یافته و یکی شده و به حوضی بزرگ می رسند؛ این پنداری باطل و توهمی فاسد و تباه است، و قیاس این ارواح به آن ارواح جزئی که در اجسام ساری و روان است، قیاس مغالطی و همی است که مبنایش عدم فرق بین انقسام و تعددی که به سبب قوایل، و بین انفصال و تکثری که به سبب مبادی ذاتی حاصل است می باشد.

و این بدان جهت است که شیخ عربی (محبی الدین) در باب سیصد و دو از

۱. اولی را عود مجاوره و دومی را عود مآزجه گویند و در لسان شریعت هم به همین اصطلاح آمده است، و متآله سبزواری اولی را حشر استقلالی و دومی را حشر تبعی نامیده است. «م»

کتاب فتوحات مکی گوید: بدان که مردمان در این مسأله - یعنی در ارواح صور عالم - اختلاف نظر دارند که آیا آنها از صورت و یا پیش از صورت^۱ و یا با صورت موجود شده‌اند؟ و اینکه منزلت ارواح از صور عالم، آیا مانند منزلت ارواح صور اعضای انسان صغیر است (در تطبیق عالم کبیر بر صغیر)، مانند قدرت که روح دست است و شنوایی که روح گوش است و بینایی که روح چشم است؟

تحقیق در نزد ما این است که ارواح مدبر صور، در مقام اجمال موجوداند و به اعیانشان غیر مفصل اند^۲ و نزد خداوند در علمش مفصل اند، در مقام اجمال مانند حروف اند که بالقوه در مرکب قلم موجوداند و به نفس خودشان امتیاز ندارند، اگرچه نزد خداوند در حال اجمالشان مفصل اند و متمیز از هم، و چون قلم در لوح نوشت^۳، صور حروف پس از آنکه در مرکب قلم مجمل بودند، به گونه مفصل آشکار گردیدند، لذا گفته شد: این «الف» و «با» و «جیم» و «دال» - در بسایط - و اینها ارواح بسایط اند^۴، و گفته شد: این ایستاد و این «زید» است و این خارج شد و این «عمر» است و اینها ارواح اجسام مرکب اند.

و چون خداوند صور عالم را هر گونه که خواست و اراده فرمود بیاراست، روح کل مانند قلم در دست نویسنده است^۵ و ارواح مانند مرکب قلم در قلم اند و صور، مانند

۱. چنانکه آنکس که قائل است نفس، جسمانی الحدوث و روحانی البقا است به سبب حرکت جوهری می باشد (این در آن صورت است که از صورت موجود شده باشند) و یا اینکه پیش از آن (صورت) چنانکه افلاطون - به گونه وحدت نه به گونه کثرت - قایل است، و شیخ عربی آن را پسندیده و تعبیر به حضرت اجمال کرده است، و یا اینکه با آن (صورت) موجود شده باشند چنانکه مشائیان قائل اند و بسیاری مکتون که قائل به تجرد نفس - اولاً و ذاتاً و حدوث آن با حدوث بدن - هستند. «سبزواری» ۲. یعنی به وجودات پراکنده کونی شان غیر موجوداند و در علم ازلی الهی مفصل، یعنی متمیزاند، زیرا علم الهی علم اجمالی در عین کشف تفصیلی است، و مراد از اجمال، بساطت آن وجود علمی است، و از تفصیل، کثرت مفاهیم اسماء و ماهیات است که نزد عرفا به اعیان ثابت نامیده می شود. «سبزواری» ۳. یعنی عقل کلی در نفس کلی و یا روح کلی در صور مفصل، و این با این مقام مناسب تر است

چو قاف قدرتش دم بر قلم زد هزاران نقش بر لوح عدم زد

مراد از این عدم، ماهیات صور است، چون آنها اموری اعتباری اند. «سبزواری» ۴. یعنی اینها مانند حروف مقطع اند و ارواح مرکبات مانند حروف مرکب. «سبزواری» ۵. جامی چه نیکو گفته:
در کف کاتب وطن دارم مدام کرده بین الاصبغین او مقام
نیست در من جنبشی از ذات من او است در من دمیدم جنبش فکن
مراد از اصبغین - دو انگشت - دو صفت جمال و جلال و یا دو نعت لطف و قهر می باشد. «سبزواری»

منازل حروف در لوح اند، بنابراین روح را در صور^۱ عالم دمید، لذا ارواح، با صور متمیز از هم آشکار شدند، لذا گفته شد: این «زید» است و این «عمر» و این اسب است و این فیل و این مار و هر صاحب روحی، در آنجا جز صاحب روح نبود، ولی مدرک و غیر مدرک بودند.

برخی از مردمان گویند: ارواح در اصل وجودشان از مزاج صورت متولد شده‌اند، بعضی دیگر این را نفی کرده‌اند و هر یک را در این امر مستندی است، روش میانی و قابل اطمینان‌تر راهی است که ما رفته‌ایم و آن بیان الهی است که فرمود: ثم انشأناه خلقا آخر، یعنی: سپس ما خلق دیگری انشاء کردیم (۱۴ - مؤمنون) و چون خداوند صورت جسمی را برداخت، در هر صورتی از صور روحی که خواست آن را سوار کرد، اگر خواست در صورت خوک و یا سگ و یا انسان و یا اسب - آن‌گونه که پروردگار عزیز علیم مقدرش فرموده - سوار می‌کند، بنابراین آنجا شخصی است که بر او کودنی و حیوانیت غالب است، پس روحش روح درازگوش خواهد بود و بدان خوانده می‌شود، یعنی وقتی حکم آن روح ظاهر گردد گفته می‌شود: فلان درازگوش، و همین‌طور هر صاحب صفتی به نوشته‌اش خوانده می‌شود (یعنی کتاب نفسش که نقبش به ملکات است) لذا گفته می‌شود فلان سگ و فلان شیر و فلان انسان، و آن اکمل ارواح و اکمل صفات است، خداوند می‌فرماید: الذی خلقک فسواک فعدلک، یعنی: آن‌کس که تو را آفرید و برداخت و تناسب داد (۷ - انفطار)، نشأه ظاهری - برای چشم - تمامی یافت و چنانکه گفتیم در هر صورتی از صور ارواح که خواست تو را سوار کرد و بدان نسبت داد، و آن نزد خداوند معین و مشخص است، لذا ارواح - به صورشان - از هم امتیاز یافتند.

و چون ارواح این مواد را رها کنند، دسته‌ای از یاران ما گویند: از مواد تجرد کلی پیدا می‌کنند و به اصل خودشان بازمی‌گردند، چنانکه پرتوهای خورشید که از جسم براق پدید می‌آید، وقتی جسم زنگار گیرد، پرتو به خورشید بازمی‌گردد.

۱. اگر با فتح واو بخوانیم، همان است که شیخ گفته، و اگر با سکون واو بخوانیم همین است، بنابراین نفخه روحانی و نفخه عطرنای ربانی عبارت از روحی است که به این صور تعلق می‌گیرد، چنانکه خداوند در آغاز فرمود: و نفخت فیہ من روحی. «سبزواری»

در اینجا بر دو گروه شدند:

گروهی قایل اند که پس از جدایی، به نفس خودشان از هم ممتاز نیستند، چنانکه آبِ ظروف و آوندهایی که در کنار نهراند وقتی ظرفشان شکست، آبشان به نهر بازمی‌گردد و دیگر از هم امتیاز ندارند.

گروه دیگر قایل اند: نفس به سبب مجاورت جسم هیأت زشت و نیک کسب می‌کند، لذا به واسطه آن هیأت - وقتی اجسام را رها سازد - از هم امتیاز می‌یابند، چنانکه آن آب وقتی در ظرف و آوند خود بود، اموری عارض او می‌شدند که حالتش را تغییر می‌داد، یا در رنگ و یا بو و یا طعم او، و چون ظرف را رها سازد در ذاتش، هر صفتی را که کسب کرده همراه خواهد بود، و خداوند آن هیأت کسب شده را برایش حفظ می‌فرماید؛ بعضی از حکما با این نظر موافق اند.

یک گروه هم قایل اند که ارواح مدبّر، پیوسته در عالم دنیا مدبّراند و چون انتقال به برزخ پیدا کردند، اجسام برزخی را تدبیر و اداره می‌کنند، و آنها صوری هستند که انسان نفسش را در خواب در آنها می‌بیند - و همین‌طور پس از مرگ - و از آن تعبیر به «صور» شده، سپس روز رستاخیز در اجسام طبیعی برانگیخته می‌شود - همان‌گونه که در دنیا بود - تا اینجا اختلاف نظر یاران ما در ارواح - پس از جدایی از بدن - پایان می‌پذیرد؛ اما اختلاف نظر غیر یاران ما در این باره فراوان است و از مقصود ما بیرون؛ پایان الفاظش.

ما از آن جهت این مطلب را به درازا نقل نمودیم که در آن بعضی از تحقیقاتی است که ما از حکمت برهانی برآینیم، اگرچه در آن بعضی مطالب هم هست که مخالف با آن (حکمت برهانی ما) می‌باشد.

از آن جمله اینکه: حکم به تقدم و پیش بودن صورت جسمی بر وجود ارواح مدبّر آن کرده است؛ می‌دانی که این ارواح، یعنی نفوس به حسب ذاتشان بر ابدان نوعی تقدم دارند (یعنی تقدم ذاتی و دهری) و آنها (نفوس) با هیأت و اشکال و اعضایشان که با معانی و صفات ذاتی و فصول منوعشان تناسب دارد، مخصّص ابدانند تا مظهر حقایق آنها و موضوع افعال آنها و قابل اعمال آنها - که بدانها کمالاتشان از قوه به فعلیت خارج می‌گردد - باشند، بنابراین ابدان در وجود، بالذات تابع ارواح اند - نه بالعکس -

اگرچه در طلب کمال و ظهور افعال (ارواح) بدانها نیازمندند، و مراد از صورت در بیان الهی: فی ایّ صورة ما شاء ربک، یعنی: و به هر صورتی که خواسته سوار و ترکیب کرده است (۸ - انفطار) آن صورت جسمی دنیوی است؛ و آنجا که گفته: شخصی که کودنی بر وی غالب است روحش روح درازگوش است، درست است، ولی جسدش نیز جسد^۱ درازگوش و تابع روحش می‌باشد، و این فراگیرتر از آن است که در این نشأه به حسب فطرت اصلی - مانند همین نوع معهود در دنیا - باشد و یا در نشأه آخرت به حسب آنچه که نفس آدمی از صفات حیوانی در فطرت دوم کسب می‌کند، لذا در آخرت به صورت آن حیوان محشور می‌گردد؛ خلاصه آنکه: هیأت ابدان، تابع هیأت نفوس - در هر دو نشأه - می‌باشند.

از آن جمله اینکه: از سخنش چنین برمی‌آید: صورتی که در آن انسان در روز رستاخیز برانگیخته می‌شود، به عینه همین صورتی است که در دنیا داشته^۲ است، خود می‌دانی که این گونه نیست، زیرا دنیا و آخرت در گونه و جودی دو نشأه مخالف هم‌اند، و اینکه صورت برانگیخته شده انسان در رستاخیز، طبیعی نیست، ولی محسوس به حواس است و در آخرت ظاهر و آشکار.

از آن جمله اینکه: بر شیخ لازم بود که بین ارواح کلی و ارواح جزئی در احکامی که بیان داشته فرق می‌گذاشت، بلکه بین ارواح سه‌گانه، یعنی ارواح عقلی نطقی و ارواح حیوانی خیالی و ارواح حیوانی حسی - با مراتبش - فرق می‌گذاشت، و اینکه کدام از آنها از حیث وجود - پس از جدایی اجساد - متمیزاند و کدامشان پس از جدایی اجساد متمیز نمی‌باشند، و اینکه گفته: گروهی قایل‌اند که ارواح پس از جدایی، به نفس خودشان متمیز نمی‌باشند، بلکه آنها مانند آب ظروف و آوندهایی هستند که چون ظروف شکسته شد اتحاد پیدا می‌کنند؛ حکم درستی است، جز آنکه این امر اختصاص

۱. شیخ این را انکار نکرده است، نه در نوع معهود و نه در انسان کودن، به حسب برزخش که مشهود متوسمان (صفرزدگان) است. «سبزواری» ۲. مرادش از عینیت، از حیث صورت است که شیثیت شئی به صورتش می‌باشد، و از حیث اینکه تشخص بدن و هادیتش به نفس و وجود است.

و نیز منظورش حفظ اوضاع شرع و حفظ عقاید عوام مسلمانان است، چنانکه مصنف قدس سره خود گوید: حقیقت آنکه محشور در روز رستاخیز به عینه همین بدن و همین نفس - به عینه - می‌باشد، پس تفاوتی جز به دنیوی و برزخی و اخروی بودن نمی‌باشد، زیرا در هر نشأه‌ای خاصیت آن نشأه می‌باشد. «سبزواری»

به ارواح زئی حسی و آنچه پائین‌تر از آنها از ارواح نباتی و غیر نباتی است دارد و در آنچه فوق آنها از دو روح پیشین، یعنی عقلی و خیالی است درست نمی‌باشد، چون آن دو، در وجود مستقل‌اند و در اجساد ساری نمی‌باشند تا آنکه تمیز و تعددشان تابع تعدد اجساد و تمیز آنها باشد، بنابراین آن دو، پس از فساد و تباهی این اجساد، افراد فراوانی داشته و از حیث ذات و وجود متمیزند؛ آری! آن دو و غیر آن دو را کینونت دیگری فوق دو عالم است که آن، وجود اجمالی‌شان در مبدأ عقلی و جوهر قدسی می‌باشد که به نام قلم الهی نامیده می‌شود؛ بنابراین در آنجا وجود تمام موجودات، مجمل می‌باشد، چنانکه شیخ بیان داشته و تحقیقش هم گذشت.

دعوی (قضیه) چهارم

در حشر قوای نباتی

اما نفوس نباتی، درجه‌شان از نفوس حیوانی پائین‌تر است، چون دارای حواس نیستند - به ویژه لطیف آنها - ولی درجه‌شان از طبایع جمادی و عنصری برتر است، زیرا آنها را نوعی شعور حسی می‌باشد، چنانکه از افعال آنها مشاهده می‌شود، از این روی اطلاق نام نفس بر آنها شایسته و سزاوار است، پس آنها را حشری است نزدیک به حشر حیوانات سفلی، چون آنها را در این وجود طبیعی نوعی از ترقی و استکمال و تقرب به مبدأ فعال می‌باشد؛ و نوعی از آن (نفس) در نطفه حیوانات ساری است که در استکمال منتهی به درجه حیوان می‌شود، و نوعی دیگر از آن از این درجه گذر کرده و گام در مقام انسانیت می‌گذارد، بنابراین حشرش تمام‌تر و قیامتش در قیامت ارفع و برتر است و نزدیکیش به خداوند بیشتر؛ اما نفوسی که غیر از این دو نوع‌اند، حرکات و کوشش‌شان محدود در تحصیل کمال نباتی می‌باشد، لذا معاد و بازگشتشان هنگام فساد و تباهی اجسادشان به مقام و مرتبه‌ای پائین‌تر، و حشرشان به مدبری عقلی است که در قیاس به مدبران عقلی دیگر که خاص انواع حیوانات - بنابر تفاوت مراتبشان در شرف و برتری عقلی - است پائین‌تر است.

معلم فلاسفه در کتاب معرفت ربوبی (اثولوجیا) گوید: اگر گوینده‌ای گوید: اگر قوه نفس درخت - پس از قطع ریشه‌اش - درخت را رها می‌کند، آن قوه و یا آن نفس کجا می‌رود؟

گوییم: به مکانی می‌رود که از آن جدا نشده، و آن عالم عقلی است، و همین‌طور وقتی جزء حیوانی فاسد و تباه گردید، نفسی که در آن است راه خود را پیش می‌گیرد تا به عالم عقلی میرسد، و از آن جهت بدان عالم می‌آید که آن عالم، مکان نفس و آن عقل می‌باشد، و عقل در هیچ مکانی نیست، در این صورت نفس هم در مکانی نخواهد بود، پس اگر در مکانی نباشد، ناگزیر بالا و پائین و همه جا است، بدون اینکه تقسیم پذیرد و با تجزیه و بخش پذیری - کُل - تجزیه پذیرد، در این صورت نفس، در هر مکانی هست و در مکان نیست؛ پایان سخنش.

گوییم: سزاوار است که دانسته شود: صورت نبات وقتی از ریشه کنده شود و یا بخشکد، نخست راه صور مقداری بدون هیولا را پیش می‌گیرد و از آنجا به عالم عقلی - چنانکه معلم گفت - منتهی می‌گردد، و چون بدان عالم صوری منتهی گشت یا از درختهای بهشت می‌گردد، اگر دارای مزه نیکو مانند شیرینی و امثال آن و بوی خوش باشد، و یا از درختهای جهنم می‌گردد، اگر بدمزه و تلخ و بدبو باشد، مانند درخت زقوم که خوراک بزهکاران است، و ریشه‌های این درختان به: سدرۃ‌المنتهی عندها جنة المأوی اذیغشی السدرۃ مایغشی، یعنی: درخت سدرۃ‌المنتهی که بهشت جایگاه نزد آن است، آنگاه که می‌پوشانید سدره را آنچه که می‌پوشانید (۱۴ - ۱۶ - نجم) منتهی می‌شود چنانکه تمام نفوس نخست به نفس کلی که فوقش عقل کلی است منتهی می‌گردند و آن (عقل کلی) جایگاه نفوس کلی است، چنانکه آن یک (نفس کلی) نهایت نفوس جزئی می‌باشد.

فیلسوف بزرگ گوید: هیچ صورت طبیعی در آن عالم نیست مگر آنکه آنجا به نوعی برتر و بالاتر می‌باشد، زیرا آنها در اینجا تعلق به هیولا دارند و آنجا بدون هیولا هستند، و هر صورت طبیعی در اینجا، صنم صورتی است که آنجا است و شبیه بدان است، بنابراین آنجا آسمان و زمین و هوا و آتش و آب است، و چون این صورتهای در آنجا هست، ناگزیر در آنجا نبات هم خواهد بود.

اگر کسی گوید: اگر در عالم اعلا نبات است، در آنجا چگونه می‌باشد؟ و اگر آنجا آتش و خاک است، این دو در آنجا چگونه‌اند؟ زیرا خالی از این نیست که آن دو یا دو زنده‌اند و یا دو مُرده، اگر دو مُرده‌اند - مانند مرده‌ای که در اینجا است - در آنجا بدان دو

نیازی نیست، و اگر دو زنده‌اند، آنجا دو زنده چگونه می‌باشد؟

گوییم: اما نبات: می‌توانیم بگوییم: در آنجا زنده است، چون در اینجا هم زنده است، زیرا در نبات کلمه‌ای است که فاعل و محمول بر حیات است، اگرچه کلمه نبات هیولانی هم حیات است، بنابراین آن را ناگزیر نفسی هم هست، پس سزاوار است این کلمه در نباتی که در عالم اعلا است و نبات نخستین است باشد، جز آنکه در آن به نوعی اعلا و برتر می‌باشد؛ پایان سخنش.

از سخن وی در این موضع و در مواضع دیگر چنین بر می‌آید که این نبات طبیعی را دو صورت دیگر می‌باشد: یکی از آن دو در عالم نفوس - یعنی صور محسوس بدون ماده - موجود است و مراد از دیگری، نبات اول است؛ و به زودی از بیانش چیزی نقل خواهیم کرد که دلالت بر این دارد این آب و خاک و غیر اینها از صور طبیعی، کلمات نفسانی می‌باشند؛ پس محقق و ثابت شد که صور این اجسام مرده در اینجا و در گور گذارده شده مقبره هیولا را، برانگیختن و حشری در عالم، و بازگشت و عودی به نشأه دوم، و از آن به بازگشتگاه نفوس می‌باشد؛ و ما به زودی این مطلب را توضیح بیشتری خواهیم داد.

دعوی (قضیه) پنجم

در حشر جماد و عناصر

ای دوستی که متمایل به ادراک این علوم مشکل و آشکار شدن پنهانی‌هایی هستی که ذهن بیشتر از حکمای بزرگ از درک آن کوتاهی دارد، چه رسد به دیگر ناظران (در این علوم) تا چه باشد حال پائین‌تر از آنان از گرفتاران به بند وهم! باید در ذهنت قواعد وجودی را که ما در این کتابی که روشنی چشم خردمندان و دانشوران است بسیار بیان داشتیم، حاضر داشته باشی و نخست متذکر گردی که وجود در ذات خود یک حقیقت بسیط است و اختلافی در آن جز به واسطه تقدم و تأخر و کمال و نقص نمی‌باشد، و آن (حقیقت بسیط) با صفات کمالیش که عین ذاتش می‌باشد - از علم و قدرت و اراده و غیر اینها - در هر چیزی به حسب آن چیز موجود است، پس آنها در ذات احدیت الهی، از آمیزش با عدم و نارسایی - از تمام وجوه - مبرا و مقدس‌اند، و همین‌طور در

دومی‌های عقلی و مقامات قدسی و سرادقات کبریائی - به جهت جبران نقایص معلول بودنشان به واسطه رسیدنشان به تمام عُلّی و کمال و جوییشان - بنابراین در آنها شائبه و احتمال نارسایی امکانی و یا فقر نقصانی در نفس الامر و واقع، باقی نخواهد ماند، زیرا آنها به سبب کمال قیومی و تسلط و غلبه اشراقی جبران شده‌اند، لذا بدانها «کلمات تاّمات» گفته می‌شود.

پس از مراتب آنان مراتب موجودات ناقصی است که با اعدام خارجی آمیزش دارند و سزاوار است که به «ماسوی الله» نامیده شوند و هیچ چیزی از آنها - مادام که کونشان تجددی است - خالی از نقص وجودی و عدم زمانی نمی‌باشد، و آخرین درجات وجودی از جهت نقص و نارسایی، اجسام طبیعی‌اند، و آنها با اینکه از حیث نصیبشان از وجود، عین علم و قدرت و حیاتند، ولی چون در گستره مکان و جهات مادی پخش و پراکنده‌اند و اجزایشان در امتدادات زمانی از هم دورافتاده و با اعدام دست در گردن شده و آمیزش با ظلمات پیدا کرده‌اند، از نفسشان بدون حضور غایب شدند و ذاتشان را بدون شعور فراموش نمودند و در دریای هیولا غرقه گشتند و توان یادآوردن را به سبب فقدان جمعیت حضوری از آن - در تفرقه این کون مادی - ندارند، این به جهت غیبتشان از ذاتشان و جدا شدنشان از محل اصلی و مقام جمعی و موطن نوریشان می‌باشد، ولی با این همه، به سبب کونشان به وجود ضعیف و نور اندکشان از حقیقت وجود و سنخ نور، این قابلیت را دارند که از عنایت الهی و امداد فیضش، نوعی از حیات و بخشی از نور را بپذیرند تا از غلبه و تسلط عدم چیرگی ظلمات رهایی یابند و به عدم صرف و هلاکت محض ملحق نشده و از بند ظلمات پراکنده و حجابهای پوشاننده و گورهای پوساننده آزاد گردند.

بنابراین نخستین جامه صورتی که رحمت ازلی بر آنها (موجودات) می‌پوشاند، صورتی است که آنها را از تفرّق و پراکندگی و سیلان نگه می‌دارد و ترکیب آنها را از مخالف تباه کنند حفظ کرده و آنچه آنها را تقویت می‌نماید و آنچه از خارج کمکشان می‌کند - عوض آنچه از آنها به سبب تحلیل کم می‌شود - برایشان جلب می‌کند، و نیز آنها را بدانچه در بزرگ شدن و ستر شدنشان فزونی می‌دهد و کمال شخصیشان بدانها تمامی می‌یابد و برای بقایشان به واسطه تولید امثال خود ادامه می‌یابند، استکمال

می‌بخشد؛ سپس عنایت الهی پس از این امداد بر مواد به هدایت صورشان به راه قرب و اتحاد، با از پی هم آمدن استعداد - یکی پس از دیگری - توجه کرده تا آنکه به عالم معاد و بازگشتگاه و رتبه عقل مستفاد بازگردند؛ این یک اصل است.

حال در آنچه پیش از این بدان اشاره کردیم یادآور و اندیشه کن که: تمام اجسام قابل حیات برتر و کمالی بالاتر از آنچه درشان ساری است می‌باشند، ولی برای بعضیشان مانع از قبول، تسفل و فرود آمدن در منزل تفرقه و تضاد، و تقید به هویت جزئی است که با آنچه مقابلش می‌باشد تضاد دارد، لذا آن را فاسد و تباه ساخته و به سبب تضادی که بین آن دو (مقابل) واقع است، وجودش را تباه می‌سازد، پس هر چه که در آنها قوه این وجود محکم در نزول و تسفل به منزل تباهی و دشمنی ضعیف گردد، ماده برای صورتی که از جهت منزلت و مقام، برتر و از حیث تفرقه و انقسام کمتر و از ناحیه جمعیت و اتحاد بیشتر است، آماده می‌گردد، بنابراین این عناصر به واسطه نهایت تسفل و تفرقه‌شان و دوریشان از عالم وحدت - از جهت تضاد و شدت کیفیات متضاد و صور متفاسدشان - از قبول حیات نفسانی و عقلی سرکشی دارند، و هر چه شدت کیفیات آنها شکسته شود و وجودات خاصشان تأکد و استواری یابد و قوه تضادشان به سبب ضعف و سستی منهدم گردد، شکلی دیگر از وجود و نوع دیگری از صورت کمالی برتر و بسیط تر را می‌پذیرند، گویی که آنها از جهت اعتدال و برابریشان، متوسط بین گل‌اند و خالی از آنها، به وجهی که جامع آنها - به گونه‌ای هر چه لطیف‌تر و بدون تفاسد و تضاد - می‌باشند؛ و هر چه بیرون رفتن از هویات اطراف متضاد - به واسطه شکسته شدن و کاستی یافتن در آنها - بیشتر شود، شایستگی حیات برتر را یافته و صورت بسیط تر و جامع‌تری را نایل می‌گردند، و همین‌طور در استکمال درجه درجه پیش می‌روند و از فرودگاه کاستی بر می‌شوند تا آنکه صورتشان به صورت نفس تبدیل یافته و متحد با عقل فعال که نوری از جانب خداوند متعال و مثال ارجمند وی و کلمه اتم و اسم اعظم است می‌گردند؛ این نیز یک اصل است^۱.

۱. تفاوتی بین این اصل و اصل اول نیست، مگر از حیث مانع، زیرا مانع در اولی دوری مکانی و درازی زمانی و تاریکی هیولانی بود و در دومی تضاد و تفاسد، وگرنه از حیث قائل و مقرب، در اولی نفس وجود است، چنانکه گفت: وجودشان از حقیقت وجود و سنخ نور است و در دومی، عدالت و تسویه مزاجی می‌باشد. «سبزواری»

سپس در ذهنت حاضرآر و اندیشه کن که: صورت کمالی صورتی است که در آن تمام صوری که پائین تر از وی (در مرتبه و کمال) اند، به گونه‌ای لطیف و برتر و بسیط تر پدید آیند، و صورت ناقص، امکان وجودش جز به واسطه صورت دیگری که متمم آن و محیط بدان و حافظش و خارج کننده‌اش از قوه به فعل و از نقص به کمال است نمی‌باشد، و اگر آن نباشد، این ناقص تمام را وجودی نخواهد بود، زیرا ناقص، به ذات خودش جز به واسطه کامل قیام پیدا نمی‌کند و قوه و امکان جز به واسطه فعل و وجوب تحقق نمی‌یابند، بنابراین کمال، پیوسته پیش از نقص است و - وجوب - قبل از امکان و - وجود - پیش از عدم و - بالفعل - قبل از بالقوه و - تعیین -، پیش از ابهام؛ آنچه که مردمان را در غلط و اشتباه می‌اندازد، چیزهایی است که در این عالم به حسب زمان، از تقدم اعدام و امکانات و استعدادات مشاهده می‌کنند که بر مقابلات آنها نسبت داده می‌شود، مانند دانه بر میوه و نطفه بر حیوان، و نمی‌دانند که پیشی داشتن به زمان، از اسباب ذاتی برای متأخر معلول نیست، بلکه از امور زمینه‌ساز برای ماده است، و ندانستند که این اعدام و قوا و امکانات را ناگزیر از امری صوری وجودی است که آنها بدو (معلول) تعلق داشته و قائم به ذات وی‌اند.

حال چون این اصول و مبانی تحقق یافت، ثابت و روشن گشت که هر صورتی از این صور عنصری و جمادی را ناگزیر از صورت کمالی دیگری (مثلاً معلقه) است که بدان اتصال و نزدیکی داشته و در باطنش قائم باشد و از حواس ما پنهان، آن صورت به عینه عقل فعال بدون واسطه نیست - چنانکه مشائیان قائل‌اند - و نیز عقول دیگری، یعنی عرضی - از ارباب انواع بدون وسایط چنانکه اشراقیان قائل‌اند - نیست^۱، چون پیش از این گفته آمد که پائینی از بالائی جز به توسطی که با دو طرف مناسبت داشته و از هر دو دوری نداشته باشد، صادر نمی‌گردد، وگرنه نیاز به متوسط دیگری بین این متوسط و هریک از دو طرف واقع می‌شد و همین طور تا آنکه در ارتباط منتهی به درگذشتن از حد و نوعی از اتصال معنوی در وجود، بین مقوم و آنچه بدان تقوم دارد شود.

۱- یعنی قول به وجود آن در نزد مشائیان، نه اینکه قائل به اتصال بدان باشند، و همین طور قول به عقول عرضی اشراقیان، نه اینکه بدون توسط صور نفسانی بدان دو اتصال دارد، آنجا که گفته‌اند: ناگزیر از رابط بین آن دو می‌باشد. «سبزواری»

پس برای هر یک از این صور طبیعی، صورتی غیبی و پنهان است که این (صورت) شاهد (شهادت) آن است و دومی این، اولیش است و آخرت این دنیای آن می‌باشد، جز آنکه منازل آخرت مانند منازل دنیا در شرافت و دنائت و بلندی و پستی متفاوت‌اند، و بازگشت خلایق در آخرت برحسب مراتبشان در دنیا است، لذا اشرف به اشرف بازمی‌گردد و پست به پست، و چون صورت چیزی در این عالم از پستی به شرف و از نقص به کمال انتقال پیدا کرد - چنانکه صورت جماد به صورت نبات و یا صورت نبات به صورت حیوان انتقال پیدا می‌کند - در بازگشتشان بدانچه بدان انتقال پیدا کرده بودند بازمی‌گردند، چنانکه اگر کافری مسلمان گردد و یا فاسق بی‌دینی توبه کند، بازگشتش که به بعضی از طبقات دوزخ و درهای آن بوده، از آن به بعضی از طبقات بهشت و درهای آن - به حسب مقام و حالش در دنیا - بازمی‌گردد.

در این صورت هیچ موجود طبیعی نیست جز آنکه وی را در آخرت صورتی نفسانی است، و صورت نفسانیش را نیز صورتی عقلانی در عالم دیگری فوق آن (در آخرت) می‌باشد که سرای مقربان و جایگاه علیین است، و بین موجوداتی که در هر یک از دو عالم دیگراند تفاوت‌های بسیاری است، زیرا همان‌گونه که بدان اشاره کردیم مانند این عالم دارای طبقات متفاوت‌اند، برترین طبقه هر عالمی متصل به پائین‌ترین طبقه عالمی است که فوق آن می‌باشد - و بالعکس - و هر صورتی در عالم پائین‌تر، در عالم بالاتر هیولا می‌باشد - و بالعکس - و دانستی که هر هیولایی با صورت خودش اتحاد دارد و آن (صورت) تمام و کمال و بازگشت و معاد وی می‌باشد، بنابراین صورت حسی چون لطیف گشت، هیولای صور نفسانی - که خود هیولای صور عقلانی است - می‌گردد، پس بقای حس به نفس است و بقای نفس به عقل و بقای عقل به مبدء و حق متعال. فیلسوف بزرگ (در کتاب اثولوجیا) گوید: هیولای عقل^۱ جداً شریف است، چون بسیط عقلی است، جز آنکه انبساط عقل از آن شدیدتر است و بدان احاطه دارد، و هیولای نفس جداً شریف است، چون بسیط عقلی نفسانی است، جز آنکه انبساط نفس از آن شدیدتر است و بدان احاطه دارد و با کمک عقل در آن، آثار شگفتی را اثر

۱. مراد از هیولای عقل، موافق چیزی است که مصنف قدس سره گفته که صور مثالی است، و مراد از هیولای نفس، صور حسی است و هیولیت این ... «سبزواری»

می‌دهد، از این روی برتر و ارجمندتر از هیولا گردید، برای اینکه بدان احاطه دارد و در آن صورتهای عجیبی را صورت می‌بخشد؛ دلیل بر آن: (اینکه صور عالم عقلی عجیب است)، عالم حسی است، زیرا هرکس آن را مشاهده می‌کند شگفتیش بیشتر می‌شود، به ویژه اگر بزرگی و زیبایی و شرف و حرکت متصل پیوسته‌اش را که در آن سیر می‌کند - چه حرکت ظاهری و چه پنهانش و چه ارواح ساکن در این عالم از حیوان و حشرات و نبات و تمام اشیاء را - مشاهده کند، و چون این اشیاء حسی را در این عالم پست حسی مشاهده کرد، به عقلش به عالم اعلاّی حقیقی که این عالم، مثال آن می‌باشد بر می‌شود و دیده‌اش بر آن می‌افتد و تمام اشیائی را که در این عالم دیده بود در آنجا می‌بیند، جز آنکه آنها را در آنجا پیوسته عقلی مشاهده می‌کند که دائم متصل به فضایل و حیات پاک‌اند و با چیزی از پلیدی‌ها آمیزش نمی‌یابند؛ آنجا اشیا را مشاهده می‌کند که به جهت نور فایض بر آنها، از عقل و حکمت پُر و ممتلی‌اند و هریک از آنان حریص (یعنی عشق اتصال حقیقی معنوی بدو) بر ترقی به درجه دیگری می‌باشد، و اینکه به نور اوّل که بر آن عالم تابیده نزدیک شوند، و آن عالم پیوسته به تمام اشیائی که هیچ‌گاه نمی‌میرند احاطه دارد و به تمام عقول و نفوس نیز احاطه دارد؛ پایان سخن شریف او، در این سخنان آنچه که مورد تأیید ما است پنهان نیست.

از شواهد عرشی که دلالت بر آن دارد این صور طبیعی را صوری نفسانی است که آنها مُعاد (بازگردنده) و باطن آن صور (طبیعی) و دیگری مُعاد مُعاد و باطنِ باطن آنها است اینکه: هرگاه که ما چیزی خارجی را احساس کنیم، از آن چیز، صورتی - غیر از صورت خارجی آن - در قوای حساس ما که از جنس قوای حیواناتی است که تنها نفس حساس دارند واقع می‌شود، و چون این صورت در حسّ ما حاصل گشت و حسّ بدان استکمال یافت، از این صورت، صورت دیگری که از آن لطیف‌تر و برتر است حاصل می‌گردد و بدان، قوه خیال ما صورت می‌گیرد؛ و ما بر اثبات تجرد قوه خیال و تجرد آنچه در آن ارتسام و تمثّل می‌یابد براهینی اقامه کرده‌ایم که تمامی در این کتاب آمده است؛ و همین‌طور از صورتی که در قوه خیال ما صورت دیگر عقلی است - به قوه عقل (تعقل) ما - انتقال می‌یابد، بنابراین اگر بین محسوس هر طبیعت و متخیل و معقولش علاقه و همبستگی ذاتی نباشد - چنانکه بین حسّ و خیال و عقل

ما رابطه اتحادی است - این گونه نمی بود، کار هم برعکس آن - یعنی در نزول و فرود آمدن - در صعود و بر شدن می باشد.

زیرا وقتی ما صورتی عقلی را تعقل می کنیم، از آن صورت، حکایتی مثالی - مطابق آن در خیال ما - واقع می گردد، و چون وجود صورت در عالم خیال اشتداد یافت، از آن قوه حس انفعال پذیرفته و در حضور حس، صورتی در خارج تمثیل می یابد، چنانکه خداوند می فرماید: فتمثل لها بشراً سوياً، یعنی: پس به صورت انسانی به خلقت تمام بر او نمودار شد (۱۷ - مریم) و مشاهده رسول خدا صلی الله علیه و آله مر صورت جبرئیل و فرشتگان را در این عالم این گونه است.

پس از تمام آنچه نقل و بیان کردیم ثابت و محقق گشت که هر صورت طبیعی در عالم شهادت را صورتی نفسانی در عالم غیب است که آن مُعاد (بازگردنده) و بازگشتگاه او است که بعد از زایل شدن ماده و نابودیش به سوی او (حق متعال) محشور می گردد و آن هم اکنون نیز بدان (صورت) متصل است و متقوم به قوام آن و بازگردنده بدان می باشد، ولی چون این صورت در دل ظلمات و اعدام فرورفته و در دریای هیولا و اجسام غرقه گشته است، حشرش بدان صور نفسانی که برپادارنده این صورت است برایش آشکار نمی باشد، ولی برای صاحبان معرفت و شهود روشن و آشکار است، زیرا وقتی این صور به سبب نابود شدن ماده شان بیکار مانده و از پرده های جسمانی که مقبره آنچه در علم الهی است می باشند مجرد و رها شدند، صورت آنها از خفاگاه و مقابر، به آن عالم - عالم معرفت و کشف و یقین - نمایان گردیده و به سوی او محشور می گردند، چنانکه خداوند می فرماید: کلا سوف تعلمون ثم کلا سوف تعلمون کلا لو تعلمون علم الیقین لترون الجحیم، یعنی: حقا که به زودی خواهید دانست، این طور نیست به زودی خواهید دانست، محققاً اگر علم یقینی می داشتید مسلماً جهنم را می دیدید (۳ - ۶ - تکوین).

بدان صورت دوزخی که به زودی در سرای آخرت نمایان و آشکار خواهد شد، به گونه ای که اهل محشر در آن هنگام آن را مشاهده خواهند کرد، به عینه باطن این طبیعت سفلی است که آتشش ابدان را می سوزاند و پوست ها را با گداختن و دگرگون ساختن مبدل می سازد، اما آن همان طور که گفته شد از این حواس پنهان و پوشیده

است، ولی چون نفوس از این عالم بیرون شدند، صورت پنهان آن را آشکارا - با بندها و زنجیرها و کُندها و کژدمها و مارهایش - مشاهده خواهند کرد، لذا شهوات و لذات خود را (نفس) به صورت شراره‌های آتش و شعله‌هایی که قلبها را می‌سوزانند و نفس‌ها را شکنجه و عذاب می‌کنند می‌بینند، و خوردنی‌ها و آشامیدنیهایش را مانند زقوم و آب سوزان که گرسنگی و تشنگی نفس را فزونی می‌بخشد و زیانه کشیدن آتش و آتش گرفتن را دو چندان می‌سازد مشاهده می‌کنند.

دعوی (قضیه) ششم

در معاد (حشر) هیولا و اجسام مادی و اشاره به غایت (پایان کار) اشرار و اهریمنان

دانستی که موجودات را بهره‌ای از وجود و آنها را صورتی محصّل است و تمامشان به حسب فطرتشان به سوی غایات و کمالات و اهدافی صحیح که به تمام و کمالشان رسانیده و به غایات دیگری فوق آن غایات نیز می‌رساندشان رهسپارند، تا آنکه منتهی به غایتی می‌شوند که آن را غایتی نیست، پس در اینجا بدان: بعضی از اشیا را بهره‌ای از وجود جز اینکه استعدادات و امکاناتی برای اشیا دیگر که عبارت از صور و کمالات غیر آنها باشند نیست، و آنها مانند حرکت و هیولا و قوه و زمان می‌باشند، و همین‌طور امتداد جسمانی که شأنش انقسام و انعدام و اضمحلال و سیلان است، اگر نفوس و طبیعی که آنها را از جدایی و پراکندگی نگاه می‌دارد و وحدت و اتصال می‌بخشد نبود - زیرا جسم از آن روی که جسم است در نفس خود با قطع نظر از محصّلات صوری نوعی از وحدت و ارتباط را می‌بخشد - هر جزئی از جزء دیگر درخواست پنهانی و پراکندگی را داشت، چنانکه وجود جزء دیگر اقتضای عدم و دوری آن را می‌کند، و هر چه که در ذاتش وحدت ندارد، وجود ندارد، و همین‌طور زمان که ذاتش عین سیلان و انقضا است.

بنابراین معاد و بازگشت این اشیا به مگاک نابودی و هلاک است و انتقالشان از این عالمی که معدن بدیها و شرور و ظلمات و اعدام است، به آن سرایی که جایگاه قرار و جهان حیات می‌باشد امکان‌پذیر نیست، وگرنه باید «لا قرار» «قرار» باشد و «عدم» «وجود» و «تجدد» «ثبات» و «مرگ» «حیات» پس بازگشت حرکت و هیولا و زمان به

عدم و بطلان است^۱، و همین طور جسم دگرگون‌پذیر کائن فاسد - از آن حیث که خودش خودش است - پس همان طور که مبدأ چنین اشیائی امور عدمی است - یعنی از باب امکان و نارسایی - زیرا کانون هیولا امکان است و کانون حرکت، استعداد، همین طور معاد و بازگشتشان به زوال و بطلان است، چون غایات بر گونه مبادی اند؛ و همان گونه که این را در امور جسمانی دانستی، نظایر آن را قیاس در امور نفسانی کن، برای اینکه غایت ترس و جهل و کودنی و امثال اینها به هلاک و بطلان است، البته اگر بسیط و غیر ممزوج به شر وجودی باشد، عذاب و شکنجه ندارد و اگر آمیخته با عناد و ستیز و استکبار و نفاق باشد، با عذاب شدید و کیفر دردناکی همراه است.

در مباحث علت و معلول - از علم کلی و فلسفه اولی - گفته آمد که در اینجا غایاتی وهمی است که برای دسته‌ای از مردمان، مبادی آنها غلط‌هایی وهمی و آرزوهایی باطل و هوس‌هایی پست را زینت داده و برایشان آراسته است، و برای هر نوعی از هوا و هوس و شهوات نکوهیده طاغوتی است که صاحبش را به غایتی جزئی در این عالم می‌رساند؛ و دانستی که این غایات جزئی و اهداف وهمی، نابود و تباہ شوندند، هرکس که ولی و سرورش طاغوت و گمراهیش، هوا و پیرویش باشد - و تمام این امور از لوازم این نشأ فانی اند - هر چه این نشأ در نابودی فرورود، طاغوت و لشکریانش بیشتر مضمحل گردیده و به سبب آن فرورفتن، در عدم ورود یافته و به واسطه آن، در درکات و گودالها در گردش است تا به جایگاه هلاک و بطلان و بازگشتگاه اشراق و بدان درون شود.

دنبال کردنی که در آن یاری و تأیید است

مر آنچه را که حاصل کردیم و حمایت آنچه را که اصل قرار دادیم از عود و

بازگشت این طبایع متجدد نو شونده به سرای دیگری که جاودانی است

پیش از این بیان داشتیم که قوه و نیروی الهی وقوف و ایستادگی ندارد و نزد ذاتش هم، جز آنکه بر اشیاء تحت خود افاضه می‌کند - افاضه‌ای دائمی و پیوسته - وقوف

۱. این منافی آن حقیقت نیست که حشر کل به خداوند است، زیرا به حسب وجود ضعیفی که دارد، حشرش به سوی خداوند متعال است و احکام، تابع جزء غالب اند. «سبزواری»

ندارد، زیرا ذاتش در شدت و مدت و عدت^۱ نسبت به هر چه که نامتناهی است نامتناهی می‌باشد، بلکه نخست بر عقل افاضه می‌کند و آن را بر مثال خودش که از مثل و تشبیه مبرا و متعالی است - پیش از آنکه بر غیر او افاضه کند - صورت می‌بخشد، زیرا در عنایت واجبی صدور ممکن اخس پست، پیش از ممکن اشرف - چنانکه دانستی - جایز نیست، بلکه نخست ناگیر از افاضه اشرف است و پس از آن اشرف بعد از اشرف تا اخس پس از اخس، تا آنکه منتهی به اخسی شود که از آن اخس تر نباشد، از این روی از باری تعالی نخست انیت عقل، تام و کامل صدور یافت. و چون عقل نیز پس از اول تعالی تام و کامل و از حیث عدت و مدت - نه شدت - نامتناهی است، لذا وقوفش نزد ذاتش نیز - بدون اینکه از او چیزی صدور باید که با وی مناسبت داشته و نهایت قربی را که بین افاضه‌کننده و افاضه‌شونده امکان‌پذیر است دارا باشد - جایز نمی‌باشد، بنابراین از نور و قوه‌اش بر نفس افاضه کرد، و همین‌طور نفس هم چون از نور و قوه و غیر اینها از فضایل و خیرات و نهایت آنچه را که امکان دارد بپذیرد پُر شد، توان وقوف بر ذاتش را ندارد، زیرا این فضایل و خیراتی که عقل بخشیده است، تشویق نفس است به تشبیه به عقل و اتصال بدو، لذا از نور و فضایلش بر آنچه تحت خودش است افاضه می‌کند، ولی به‌گونه تجدد و نو شدن زمانی، زیرا وجودش تام و کامل نیست، وگرنه باید عقل باشد نه نفس - درحالی که نفس است - و این خلف (خلاف فرض) می‌باشد، بنابراین این عالم از نور و درخشش و زیبائی آن - از صورت انواع و طبایع جسمانی مانند افلاک و ستارگان و حیوانات و نبات و معادن و اسطیقات عنصری - پُر شد.

این صورتهای هم در نهاد و سرشتشان بخشش بر آنچه تحتشان هستند می‌کنند و فعل و اثر در آنچه پائین‌تر از آنها هستند - به سبب سنت و اقتدا به روش الهی - می‌گذارند، ولی چون طبیعت مادی آخرین جواهر صوری و پائین‌ترینشان است، توان بر چیزی غیر از هیولا که شأنش امکان اشیا و استعداد آنها، و جز حرکت که خروج شئی ممکن است از قوه به فعل ندارد، لذا شأن هیولا و حرکت، حدوث و نابودی و گرفتن و رها کردن و تجدد و انقضا و شروع و انتها می‌باشد، از این روی این عالم به زودی خراب و

۱. این اصطلاحات را در پانویس‌ها بارها توضیح داده‌ایم. «۴»

ویران خواهد شد و تمام آنچه در زمین است زایل خواهد گشت و به عدم و فنا بازمی‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، یعنی: هر چه روی زمین است فانی شونده است و ذات پروردگارت ماندنی است که صاحب جلال و ارجمندی می‌باشد (۲۶ و ۲۷ - رحمن) بنابراین طبیعت به نفس بازمی‌گردد و نفس به عقل برمی‌گردد و عقل به یگانه‌چیره بازگشت دارد، چنانکه خداوند خود می‌پرسد و خود پاسخ می‌دهد: لمن الملک الیوم لله الواحد القهار، یعنی: امروز پادشاهی کراست؟ از آن یگانه‌چیره (۱۶ - غافر) و فرمود: و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاءالله ثم نفخ فیہ اخری فاذا هم قیام ینظرون، یعنی: در صور دمیده می‌شود و هر که در آسمانها و زمین هست - جز آنکه خدا خواهد - بمیرد، آنگاه دم دیگر در آن دمیده شود، آن وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ - زمر).

و چون این اشیاء به قرارگاه اصلیشان - پس از خروجشان از عالم حرکات و استحالات و شرور و رنج‌ها به سبب مرگ و تباهی اجسام و وحشت و مرگ نفوس - بازگشتند، رحمت الهی بار دیگر به حیاتی که مرگ در آن نیست و بقایی که انقطاع‌پذیر نیست توجه می‌نماید، لذا فرمود: ثم نفخ فیہ اخری فاذا هم قیام ینظرون، یعنی: آنگاه دم دیگر در آن دمیده شود، آن وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ - زمر) و فرمود: و اشرفت الارض بنور ربها، یعنی: زمین به نور پروردگارش روشن گردد (۶۹ - زمر) و این زمین اخروی عبارت از صورت نفسانی (مثالی) است که دارای حیات و قبول اشراقات عقلی که از او تعالی افاضه می‌گردد، می‌باشد، و امکان دارد مراد از آن، همین زمین پس از قبض و گرفتنش باشد، زیرا وقتی این زمین به دست خازنان و فرشتگان گیرنده قبض شد، صورتی نفسانی می‌گردد که قابلیت قبض دست خداوند رحمان را پیدا می‌کند، چنانکه می‌فرماید: والارض جمیعاً قبضته یوم القیامة و السموات مطویات بیمینه، یعنی: روز رستاخیز زمین یکسره در قبضه او است و آسمانها به دست قدرت وی به هم درنور دیده است (۶۷ - زمر).

فرق بین قبض و درنوردیدن آنکه قبض، درخواست این را دارد که مقبوض (گرفته و قبض شده) را وجودی در دست قبض کننده باشد که از وجودش که در این مرتبه است

اشرف و برتر باشد، مانند مادهٔ غذا - وقتی که قوه غاذیه آن را جذب کرد و گرفت - صورتش به صورتی که شبیه صورت غذا خورنده است تبدیل می‌شود و آن اشرف و برتر است؛ اما درنوردیدن درخواست آن را دارد که درنور دیده شده را وجود و انانیتی باقی نماند، بنابراین قبض زمین اشاره است به تبدیل صورت طبیعیش به صورتی نفسانی و اخروی، چنانکه خداوند می‌فرماید: *یوم تبدل الارض غیر الارض*، یعنی: روزی که زمین به زمینی جز این مبدل شود (۴۸ - ابراهیم) و درنوردیدن آسمان اشاره است به فنای آنها به نفس خودشان از نفسشان و اتحادشان با عقل، و آن مراد از یمین (دست قدرت) الهی می‌باشد، و عقل صرف را دانستی که از نفس خود فانی و به حق متعال باقی است.

بدان تمام آنچه که در عالم آخرت است صورت ادراکی می‌باشد و آنها را موضوع و یا ماده نیست، حیاتشان مانند هیولاهای این عالم و موضوعاتشان که در ذاتشان حیاتی - جز عرضی - ندارند و از غیرشان بر آنها وارد می‌شود، نمی‌باشد، و پائین‌ترین موجودات آن عالم که زمین آخرت است، صورتی است که دارای حیات می‌باشد، و آن از آسمان این عالم برتر است، چنانکه در حدیث آمده: *ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن*، یعنی: زمین بهشت کرسی است و طاق آن عرش الهی؛ و همین‌طور آب و هوا و آتش و درخت و کوه و بناها و خانه‌ها، تمامشان موجود به وجود صورتی نفسانی، بدون ماده و حرکت و قوه استعدادی می‌باشند، و چون حال موجودات پست زمینی آن عالم چنین است، گمانت به حال موجودات شریف آسمانی آن چگونه خواهد بود؟ خلاصه آنکه هرچه در این عالم است آن را صورتی در آخرت می‌باشد، و تفاوت بین آسمان و زمین و حیوانات و درختان و سنگها و آبهای آن عالم و غیر اینها که گفتیم بر نسبت این تفاوت است، چون آنها بواطن و نهانهای این اموراند، بنابراین تفاوت در آنها شدیدتر و بیشتر است، چنانکه خداوند می‌فرماید: *و لالاخرة اكبر درجات و اكبر تفضيلا*، یعنی: مرتبه‌های آخرت بهتر و برتری آن بیشتر است (۲۱ - اسراء) و همگان حیوان، به حیات ذاتی‌اند.

پس روشن و آشکار گشت که این صور هیولانی، از عناصر و غیر عناصر را صورتی اخروی است که آنجا به حواسی که نه می‌پوسند و نه فانی می‌شوند و نه تجزیه

می‌پذیرند مشاهده می‌شوند، زیرا تمام آنها در موضوع نفس‌اند، گویی که یک قوه‌اند، با اینکه از حیث مدرکات مخالف یکدیگر و از جهت صور فراوانند، و این از شگفتی‌هایی است که درکش اختصاص به صاحبان بینش دارد، و آنها باطن این صور دنیوی‌اند که به‌زودی، پس از پوسیده شدن و انقطاع وجودشان از این عالم، بدانها بازگردیده و بدانها محشور می‌شوند و در آنجا به حیات نفسانیشان زنده خواهند بود، زیرا پیش از این گفته آمد که هیچ صورت طبیعی نیست جز آنکه وی را نفس و عقلی است.

فیلسوف بزرگ - معلم مشائیان - در میمر هشتم از کتابش (اثولوجیا) گوید: صفت آتش هم مانند صفت زمین (خاک) است، زیرا آتش، کلمه‌ای^۱ است در هیولا و همین‌طور دیگر اشیائی که بدان شبیه‌اند، و آتش از جانب خودش بدون فاعل نمی‌باشد و از به هم سائیدن اجسام هم - چنانکه پنداشته شده - نمی‌باشد، هیولا هم آتش بالقوه نیست و صورت آتش را حادث نمی‌کند، ولی در هیولا کلمه‌ای فعال است که صورت آتش و صورت دیگر اشیاء را پدید می‌آورد، و هیولا برای چنین فعلی قابل است، و کلمه‌ای که در آن است عبارت از نفس کلی است که قدرت دارد در آن، صورت آتش و دیگر صور آسمانی را صورت بخشد، و این نفس، حیات آتش و کلمه در آن است، و هر دو - یعنی حیات و کلمه - یک چیزاند^۲، از این‌روی افلاطون گفته: در هر جرمی از اجرام بسیط، نفسی است که آن فاعل این آتشی که در تحت حس واقع است می‌باشد.

اگر این چنین باشد گوییم: چیزی که در اینجا آتش را پدید می‌آورد، نوعی حیات آتشی است و آن آتش حقیقی می‌باشد، بنابراین آتشی که در عالم اعلا فوق این آتش است، آن سزاوارتر است که آتش باشد، پس اگر آتش حقیقی باشد، ناگزیر حیات است، پس حیاتش برتر از حیات این آتش است، چون این آتش، صنم آن آتش است. پس روشن گشت، آتشی که در عالم بالا است زنده است و این حیات، حیاتی است که عهده‌دار و قیّم بر این آتش است، همین‌طور آب و هوا نیز در آنجا قوی‌تراند، زیرا

۱. و آن صورت مثالی است که به‌إزاء صورت طبیعی می‌باشد. «سبزواری» ۲. این شاهد بر آن چیزی است که مصنف قدس سره گفته: حیات این صور ذاتی است. «سبزواری»

آن دو در آنجا زنده‌اند، چنانکه در این عالم زنده‌اند، جز آنکه در آن عالم حیات بیشتری دارند، زیرا آن حیات، حیاتی است که بر این دو که اینجا هستند حیات افاضه می‌کند؛ پایان سخنش.

در میمر دهم گوید: این زمین (خاک) را نوعی حیات و کلمه‌ای فاعل است، دلیل بر آن صورتهای مختلف آن می‌باشد، زیرا آن (کلمه) در آنها رشد می‌کند و گیاه‌ها و معادن را می‌رویاند، چون این‌ها نبات زمینی‌اند، و اینها در آنها (صور) به‌واسطه کلمه دارای نفسی است که در آنها است، و آن چیزی است که در داخل زمین، این صور را صورت می‌بخشد، و این کلمه صورت زمینی است که در باطنش فعل انجام می‌دهد، چنانکه طبیعت در باطن درخت فعل انجام می‌دهد، پس کلمه فاعل در باطن زمین که شبیه به طبیعت درخت است، همان ذات نفس است، چون آن امکان ندارد که مُرده باشد و این افعال شگفت‌انگیز بزرگ را در زمین انجام دهد، پس اگر این زمینی که صنم است زنده می‌باشد سزاوار است آن زمین عقلی هم زنده باشد و آن زمین اول باشد و این زمین دوم - به‌واسطه شباهتی که بدان دارد - پایان سخنش.

شیخ محیی‌الدین اعرابی در باب سیصد و هفده از کتابش که به نام فتوحات مکی نامیده می‌شود گوید: بدانکه حیات در تمام اجسام دو حیات است: حیاتی عرضی از سببی، و آن حیاتی است که ما آن را به ارواح نسبت می‌دهیم؛ و حیات دیگری است که برای تمام اجسام ذاتی می‌باشد، مانند حیات ارواح برای ارواح، جز آنکه حیات ارواح را اثری در اجسام، به‌واسطه پخش نورشان در آنها و ظهور قواشان ظاهر می‌گردد، و حیات اجسام ذاتی این‌گونه نیست، زیرا اجسام، مدبّر آفریده نشده‌اند، پس به سبب حیات ذاتیشان پروردگارشان را پیوسته تسبیح می‌گویند، چون صفت ذاتیشان است، خواه ارواح در آنها باشند و یا اینکه نباشند، و ارواحشان در آنها هیأت دیگری می‌بخشد که به وجودشان در تسبیح عرضی‌اند، و چون روح از آنها جدا شد، آن ذکر و تسبیح خاص هم از آنها جدا می‌شود، لذا مکاشف، حیاتی را که در تمام اجسام است ادراک می‌نماید، و چون بر جسمی امری اتفاق افتد که آن را از نظام خودش خارج سازد، مانند شکسته شدن ظرف و یا سنگ، آن مانند قطع دست و یا پای انسان است که از آن عضو، حیات روحی که آن را تدبیر و اداره می‌کند زایل می‌شود و حیات ذاتیش

باقی می‌ماند، زیرا هر صورتی را در این عالم روحی مدبّر و حیاتی ذاتی است که روح با زایل شدن آن صورت - مانند کشته شدن - زایل می‌گردد و صورت هم با زایل شدن روح صورت زایل می‌شود، مانند مرده‌ای که در جایش مُرده، و حیات ذاتی که هر جوهری داراست، زایل شونده نیست؛ پایان سخن او.

گویم: لازم است دانسته شود که کشف و برهان دو شاهد و گواهند بر اینکه جسمی که حیاتش ذاتی است، این جسمی که ماده دگرگون‌پذیر کائن فاسد که ذاتاً لحظه به لحظه تبدیل می‌یابد نیست، و ما این مطلب را با براهین قطعی و دلایل نقلی شرعی روشن کرده‌ایم، و به اتفاق نظر بزرگان فلاسفه و پیشوایان حکمت ثابت کردیم این اجسامی که در مکانهای این عالم‌اند، از آسمان و زمین و آنچه بین آن دو است، تمامی حادث و نابود شونده و از جهت کون و وجود، متجدد و کائن و فاسداند و در دو لحظه باقی نمی‌مانند، و هر چه که چنین باشد چگونه حیاتش - یعنی حیات و تسبیح و نطق - ذاتی می‌باشد؟ بلکه جسمی که حیاتش ذاتی است، آن جسم دیگرِ اخروی است که وجودش ادراکی است و نیازمند به ماده و موضوع نبوده و محتاج به مدبّری روحانی که اداره‌اش کند و نفسی که بدو تعلق گیرد و از قوه به فعلیت خارجش نماید و حیاتش بخشد نمی‌باشد، چون آن عین حیات و عین نفس است، بنابراین محتاج به نفس دیگری نیست.

و بارها گفتیم که آن جسم، جسمی ادراکی و صورتی ادراکی است، و هر صورت ادراکی، وجودش در نفس خودش عین مُدرکیتش بالفعل می‌باشد، پس محتاج به چیزی که آن را مدرک بالفعل - پس از آنکه مدرک بالقوه بود - قرار دهد نمی‌باشد، مانند دیگر صور مادی که محسوس و معقول نمی‌گردند، مگر به سبب تجرید کردن مجرد کننده‌ای که آنها را مجرد سازد و از ماده متترّع و جدا سازد تا آنکه محسوس و یا معقول گردند، و پیش از این دانستی که هر صورت محسوس و یا معقولی، با جوهر حاسّ و یا عاقل متحد است، در این صورت اجسام ادراکی که صور محسوس بالذات‌اند، حیاتشان ذاتی نفسانی است، نه مانند این اجسام مادی کاین فاسد، پس آنچه این شیخ (محبی‌الدین) بیان داشته، به ظاهرش درست نمی‌باشد، و اینکه خداوند فرموده: و ان من شی الا یسبح بحمده، یعنی: هیچ موجودی نیست جز آنکه بستایش او تسبیح‌گو

است (۴۴ - اسراء) و غیر این از آیات، دلالت بر این دارد که تمام اجسام دارای حیات و نطق‌اند، خواه به‌حسب جسمیتشان و یا بدانچه از روح و یا فرشته که به آنها اتصال می‌یابد، و دلالت بر این ندارد که آنها از حیث جسمیت و مادیتشان - با قطع نظر از ارواح و صور تدبیر کنندشان - ناطق و تسبیح گویند^۱.

و دانستی هر جسمی را صورتی نفسانی و مدبّری عقلی است که به واسطه آن‌دو، دارای حیات و نطق می‌باشد، نه از حیث جسمیت مُرده‌اش که از جهت ذات مظلّم و تاریک است و آمیخته با اعدام و زایل شونده و غیر باقی - مگر در یک لحظه و آن - .

ولی در اینجا نکته باریک دیگری است که امکان دارد سخن بدان، تمامی یافته و تصحیح^۲ شود و آن اینک: مکشوف در نزد بینش و معلوم به برهان این است که در باطن این اجسام کاین ظلمانی، جسمی شعاعی است که در آنها مانند سریان نور در ۱. بلکه دلالت دارد، زیرا وجود هر کجا که باشد، حیات و علم و ادراک و اراده است، چنانکه مصنف قدس سره بارها بدین امر تصریح دارد: و هو معکم اینما کتم.

گویم: به جان خود سوگند، آنچه را شیخ بیان داشته، تحقیق بالفی است و شایسته است که با طلا نوشته شود نه با مرکب، حاصلش اینک: حیات گاهی اطلاق می‌شود و مراد از آن مبدأ درک و فعل است، چنانکه گفته می‌شود: حی، عبارت از دژاک فعال است، و این چیزی است که به ارواح نسبتش می‌دهند، و آن برای ارواح ذاتی است و برای اجسام عَرَضی؛ گاهی هم اطلاق می‌شود و مراد از آن وجود حقیقی بسیط مسوط می‌باشد، و شاهد تو را همین بس که وجود منبسط را حیات ساری در هر چیزی نامیده‌اند، و مصنف قدس سره این را بارها و بارها بیان داشته است؛ حیات به این معنی همان است که شیخ عربی آن را ذاتی اجسام موجود قرار داده است، این هم همان‌گونه است، زیرا جسم موجود است و وجود حیات است و در هر یک به‌حسب خودش می‌باشد، و آنچه بزرگان فلاسفه بر آن اتفاق نظر دارند که اجسام، مندرس و هالک و یا مرده و یا غاسق‌اند، این اتفاق نظر به اعتبار حیات به معنی اوّل است، چون آن (حیات) عَرَضی است و بر آنها از جانب ارواح وارد شده و دارای دو حیات و دو ذکر و تسبیح گردیده‌اند - چنانکه شیخ گفته - شگفت از مصنف قدس سره که در همین کتاب و در غیر این ندا می‌دهد که حیات و علم و اراده و عشق و امثال اینها، توابع وجود و بلکه از جهت مصداق و هویت عین وجوداند، و آنها مانند وجود، در هر یک به‌حسب آن می‌باشند، و در اینجا شیخ را تکذیب کرده، بلکه در واقع خود را تکذیب کرده است.

بلکه نفوس نزد مصنف قدس سره و نزد بعضی از محققان، جز وجود نمی‌باشد و آنچه را نیز شیخ حیات قرار داده - از صور طبیعی در سنگها و صور صناعی در ظروف - آنها نیز به معنی وجوداند، جز آنکه به سبب زایل شدنشان عَرَضی می‌باشند؛ و آنجا که گفته: اجسام ذاکرند و تسبیح حق می‌کنند، این را مصنف قدس سره در اوایل امور عامه تحقیق و ثابت کرده است، و با توجه به اسقاط اضافات، تسبیح آنها در تسبیح او درنوردیده شده است، چنانکه می‌فرماید: و ان من شی الا یسیح بحمده، یعنی به سبب تسبیحش مر ذاتش را. «سبزواری»^۲. این توجیه سخن است به گونه‌ای که صاحبش نمی‌پسندد، زیرا حیات در این صورت برای این اجسام کاین عَرَضی می‌باشد، درحالی که شیخ تصریح دارد که حیات برای آنها ذاتی است. «سبزواری»

بلور ساری می‌باشد و آنها به‌توسط آن جسم (شعاعی) حیات را می‌پذیرند و در نفوس و ارواح تصرف می‌کنند، و مراد از این جسم نورانی آن چیزی که پزشکان روح حیوانی می‌نامند نیست که در حیوان گوشتی از خون قلب و کبد برانگیخته می‌شود و به‌واسطهٔ رگهای شریانی در بدن ساری می‌گردد، زیرا آن مرکب است و جسمی را که ما درباره‌اش سخن می‌گوییم بسیط است، آن ظلمانی مادی است و این نورانی است و ذاتش مجرد، آن اختصاص به بعضی از اجسام دارد و حیات را از خارج می‌پذیرد، برعکس این که در تمام اجسام ساری است و به حیات ذاتی زنده است، زیرا وجودش وجود ادراکی است که عین نفس دژاک بالفعل می‌باشد.

۱۴

فصل

در معنی قیامت و رستاخیز، خداوند می‌فرماید: یسئلونک عن الساعة ایّان مرساها فیم انت من ذکرها الی ربک متنهاها، یعنی: تو را از رستاخیز می‌پرسند که کی برپا می‌شود؟ تو از آن چه می‌دانی؟ علم آن با پروردگار تو است (۴۰-۴۴. نازعات)

گفته‌اند از آن جهت قیامت ساعت نامیده شده که نفوس به‌سوی آن می‌شتابند، نه به قطع مسافتهای مکانی، بلکه به‌سبب قطع دم‌زدنهای زمانی به حرکت جوهری ذاتی و توجه غریزی به‌سوی خدا و ملکوتش - چنانکه در ضرورت مرگ این مطلب را بیان داشتیم - پس هرکس مُرد، قیامتش بدو رسیده و رستاخیزش برپا شده است، آن ساعت قیامت صُغراست و قیامت کُبرا را که نسبت به ساعات دَم‌ها مانند روز است به ساعات و یا سال نسبت به روزها بر آن قیاس کن.

بدان صاحبان معرفت و یقین شک و شبهه‌ای در رستاخیز ندارند و می‌دانند که «حق» است و منتظر قیام آن نمی‌شوند - مانند انتظار اهل حجاب و غفلت که در وقوعش به شک‌اند و آن را بعید می‌شمارند و از وقتش می‌پرسند و می‌گویند: متی هذا الوعد ان کنتم صادقین، یعنی: اگر راست می‌گویید این وعده چه وقت است؟ (۴۸ - یونس) - ولی صاحبان یقین آمادهٔ رسیدن بدان هستند و آن را مشاهده می‌کنند، گویی

که برایشان برپا شده و بدیشان واقع شده و نزدیک به آنها است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ما یدریک لعل الساعة قريب يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها و الذين آمنوا مشفقون منها و يعلمون انها الحق، الا ان الذين يمارون في الساعة لفي ضلال بعيد، یعنی: تو چه دانی شاید رستاخیز نزدیک باشد، کسانی که رستاخیز را به شتاب می‌خواهند وقوع آن را باور ندارند و کسانی که ایمان دارند از آن هراسانند و دانند که رستاخیز «حق» است، بدانید آنها که درباره رستاخیز مجادله می‌کنند در گمراهی دوری‌اند (۱۷ و ۱۸- شوری) و فرمود: ان الساعة لآتية لا ريب فيها و لكن اكثر الناس لا يؤمنون، یعنی: رستاخیز آمدنی است و هیچ شکی در آن نیست ولی بیشتر مردمان نمی‌دانند (۵۹- غافر) و فرمود: و يقولون متى هذا الوعد ان كنتم صادقين قل لا املك لنفسي ضراً و لا نفعاً الا ما شاء الله لكل امة اجل اذا جاء اجلهم فلا يستأخرون ساعة و لا يستقدمون، یعنی: گویند: این وعده - اگر راست می‌گویید - چه وقت است؟ بگو: من اختیار زیان و سود خویش ندارم، مگر آنچه خدا خواسته باشد، هر امتی را مدتی است و چون مدتشان سر رسد، آنها را نه لحظه‌ای پس آید و نه پیش (۴۸ و ۴۹- یونس)

۱۵

فصل

در معنی دمیدن در صور

خداوند می‌فرماید: و نفخ فی الصور، یعنی: در صور دمیده می‌شود (۶۸- زمر) از رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله از «صور» پرسش شد، فرمود: قرن من نور التقمه اسرافیل، یعنی: شاخی از (جنس) نور است که آن را اسرافیل بر دهان می‌گذارد، سپس آن را به گشادی و تنگی توصیف فرمود؛ در آن اختلاف نظر است که آیا بالایش تنگ است و پائینش گشاد، و یا برعکس، ولی در نزد صاحب بینش هریک را وجهی است؛ «صور» با سکون «واو» است و با «فتح - زبر» هم که جمع صورت است خوانده شده، و قرائت آخری از حسن بصری نقل شده؛ خطیب‌رازی در تفسیر کبیرش در معنی «صور» سه قول را نقل کرده است:

نخست آنکه آلتی است که در آن دمیده می‌شود و از آن صدای بزرگی ظاهر

می‌شود، و آن آلت معروفی است که به فرمان پادشان در کار گرفته می‌شود و نشانه اعزاز لشکر است از شهری و امثال اینها، روشن است که در آیه به‌گونه تشبیه آمده است، از این‌روی در حدیث آمده که شاخی از (جنس) نور است و نور را صوتی محسوس نمی‌باشد.

دوم اینکه مراد از آن مجموع صور است، یعنی وقتی در صور ارواح آنها دمیده شود، و این قول حسن (بصری) است که به «فتح واو» می‌خواند؛ و ابی‌رُزین (عقیلی) هم با فتح و هم با کسر (زیر) خوانده و گوید: این برای کسی که «صور» را جمع صورت تفسیر می‌کند حجت است.

سوم آنکه دمیدن در صور استعاره (تبعی) است و مراد از آن بعث و نشر (برانگیختن و پراکنده شدن) می‌باشد، گوید: اوّلی برای خبر روایت (ص) سزاوارتر است.

گویم: دانستی که حمل معنی اوّلی برای آیه - بر ظاهر - امکان ندارد و خبر (ص) هم دلالت بر آن دارد - چنانکه گفته شد - سپس گوید: در بیان الهی که: ثم نفخ فیه اخری، یعنی: برای بار دوم در آن دمیده می‌شود (۶۸ - زمر) دلالت بر آن دارد که مراد، دمیدن روح و زنده کردن نیست، زیرا آن تکرار نمی‌پذیرد؛ پایان سخنش.

گویم: دمیدن از جانب خداوند جز زنده کردن و افاضه روح و انشاء و ایجاد حیات نمی‌باشد، ولی ایجاد و انشاء حیات در نشاء عالی، لازمه اش مرگ و مردن از نشاء سافل است، لذا با دمیدن اوّلی اجساد می‌میرند و ارواح زنده می‌شوند، و با دمیدن دومی ارواح برمی‌خیزند و برپا به حق می‌شوند نه به ذات خودشان.

بدان که تمام مواد کونی با صورتهای طبیعی‌شان قابل تابناک شدن به ارواح‌اند، مانند زغال در استعدادش برای مشتعل شدن - از جهت ناریتی که در آن پنهان و نهفته است - پس تمام صورتهای برزخی در آنها (یعنی صورتهای طبیعی) کامن و پنهان‌اند - مانند پنهان بودن حرارت و سرخی در زغال - و تمام ارواح در صورتهای برزخی کامن و پنهان‌اند - مانند پنهان بودن اشتعال و تابناکی در حرارت - بنابراین در دمیدن اوّلی، صورتهای طبیعی به‌واسطه مردن زایل می‌شوند - مانند زایل شدن هیأت سیاهی و سردی از زغال به سبب حصول سرخی و حرارت - و صورتهای برزخی آماده قبول تابناکی به ارواح می‌شوند - مانند استعداد زغال سرخ شده سوزان برای قبول اشتعال - و چون

اسرافیل - یعنی انشا کننده ارواح - برای بار دوم در صور دمید (صَوْر برزخی) به واسطه ارواح تابناک گردیده و بارز و آشکار شده و به ذات خودشان قائم و برپا می‌باشند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فاذا هم قیام ینظرون، یعنی: آنگاه همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ - زمر).

شیخ عربی (محبی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی گوید: دمیدن، دو دمیدن است: دمیدنی است که آتش را خاموش می‌کند و دمیدنی است که آن را شعله‌ور می‌سازد، و چون این صورتها آماده شدند، فتیله (پلیته) استعداد آنها را برای قبول ارواح، مانند استعداد خار و خاشاک است به آتشی که در آن برای قبول اشتعال کامن و پنهان است، و صورتهای برزخی مانند چراغ‌هایی هستند که مشتعل به ارواحی که در آنها است می‌باشند، و چون اسرافیل دم اوئی را دمید، بر آن صورتها می‌گذرد و خاموششان می‌سازد، پس از آن دمیدن دیگری است که بر صورتهای آماده اشتعال می‌گذرد و این، همان نشأه دیگر است، لذا به ارواحشان شعله‌ور می‌گردند و آنگاه همگی به نظاره می‌ایستند، یعنی صورتها زنده، و بدانچه خداوند گویاشان کرده است گویا می‌شوند، از این روی برخی گویا به: الحمدلله، و برخی دیگر گویا به: من بعثنا من مرقدنا، یعنی: کی ما را از خوابگاهمان برانگیخت؟ (۵۲ - یس) و دسته‌ای گویا به: سپاس پروردگاری را که ما را پس از میراندنمان زنده کرد و بازگشت به سوی او است، و هریک به حسب حال خود و آنچه بر آن است گویا می‌شود و حال در برزخ را فراموش می‌کند و پندارد که این خواب است - چنانکه بیدار می‌پندارد - درحالی که هنگام مرگ و انتقالش به برزخ، آنجا مانند بیدار بود و زندگی دنیا برایش مانند خواب، و در آخرت در کار دنیا و برزخ یقین می‌کند که آن (زندگی دنیا) خواب در خواب بوده است.

و در جای دیگر از آن کتاب - پس از بیان ناقور و صور - گوید: بعد از آنچه بیان داشتیم باید دانست که خداوند متعال وقتی ارواح را از این اجسام طبیعی و عنصری گرفت، در مجموع این (جنس) شاخ نوری به امانت می‌گذارد، پس تمام آنچه را که انسان پس از مرگ در برزخ ادراک می‌کند، از اموری است که به عین صورتی که او بدان (صورت) در شاخ نوری است درک

می‌کند^۱؛ و دمیدن هم دو دمیدن است: دمیدنی است که آتش را خاموش می‌کند و دمیدنی که شعله‌ورش می‌سازد، همین‌طور دمیدن صور هم دو دمیدن است: دمیدن اوّلی برای میراندن می‌باشد، البته برای کسی که می‌پندارد او را حیاتی است، خواه از آسمانیان باشد و یا خاکیان، خداوند می‌فرماید: و نفخ فی الصور فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله، یعنی: در صور دمیده شود و هرکه در آسمانها و هرکه در زمین است بمیرد، مگر آنکه را خدا خواسته (۶۸ - زمر) و آنان کسانی‌اند که بر قیامت کُبرا پیشی گرفته‌اند، و خداوند به آنان اشاره کرده و فرموده: ان الذین سبقت لهم منا الحسنی اولئک عنها مبعدون لا یسمعون حسیسها و هم فی ما اشتھت انفسهم خالدون لا یحزنهم الفزع الاکبر و تلتقاهم الملائکة هذا یومکم الذی کنتم توعدون، یعنی: کسانی که درباره آنها از جانب ما نیکی به قلم رفته از جهنم دور شوند، صدای آن را نشوند و هم ایشانند که در آنچه دلهاشان بخواهد جاودانند، وحشت بزرگ اندوهگینشان نسازد و فرشتگان استقبالشان کنند که این همین روزی است که به شما وعده داده می‌شد (۱۰۱ و ۱۰۲ - انبیا) یوم نظوی السماء کطی السجل للکتب، یعنی: روزی که آسمان را چون درهم پیچیدن نامه در هم پیچیم (۱۰۳ - انبیا) زیرا فرع اکبر و وحشت بزرگ اشاره است به آیه: ففزع من فی السموات و من فی الارض، یعنی: هرکس در آسمانها و هرکس در زمین هست وحشت کند (۸۷ - نمل).

گویم: این بدان جهت است که آنان از اهل آسمانها و زمین نیستند،^۲ چون ذاتشان از عالم اجسام و صور و نفوس آنها بیرون است و بر ایشان حکم تجدد اکوان و تغییر زمان - به سبب استغراقشان در دریای احدیت و غلبه نور الهی - جاری نمی‌گردد، مانند فرشتگان مُهَیِّم که هویاتشان تحت شعاع محو کننده قیومی و نور خیره کننده الهی

۱. یعنی به ذات صورت و باطن ذاتش، و یا به باصرة آن صورت مثالی، در این صورت اطلاق عین یا از باب تغلیب است و یا از باب اینکه هر شعری در آنجا عین دیگری است. «سبزواری» ۲. اینان اهل الله‌اند و تجدد اکوان و تغییر زمان بر آنان جاری نمی‌گردد، چون اهل این گل و ابدان مرکب از عناصر کاین فاسد نیستند، بلکه عقولی بسیط و ارواحی مرسل - به حسب باطن - اند و بدون جاگیری، نه مردنی‌اند و نه در بند جهات، مکانشان جبروت است و زمانشان دهر ایمن اعلا، و جهتشان فوقیت معنوی و غلبه نور است، و آنان در صعود و بر شدن همانند فرشتگان مهیمان‌اند و در نزول، مقربان.

از وجود خود چو نی گشتم تهی
فانی از خوبش من و باقی به حق
نیست از غیر خدایم آگهی
شد لباس هستم یکباره شق «سبزواری»

درنور دیده شده است، لذا توجهی به ذات خودشان ندارند، و دیگر اینکه به سبب زنده شدن بعد از مردن و بقای پس از فنا (آنان را) حیاتی است که از اولی ارفع و برتر می باشد، و بقائی حقیقی است که بعد از آن فنائی در پی ندارد، فرمود: ثم نفيخ فيه اخري فاذا هم قيام ينظرون، یعنی: برای بار دوم که در آن دمیده شود، آن وقت همگی به نظاره ایستاده باشند (۶۸ - زمر).

۱۶

فصل

در دو قیامت صغرا و کبرا

قیامت صغرا معلوم است، هرکس مُرد قیامتش برپا می شود؛ اما قیامت کبرا ۱، وقتش مبهم و نامعلوم است و نزد خداوند میعاد و وعده گاهی دارد، و هرکس زمان آن را تعیین کند دروغگو است، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: کذب الوقاتون، یعنی: وقت معین کنندگان دروغ گویند، و آنچه در قیامت کبرا هست، نظیرش در قیامت صغرا است، کلید دانش روز قیامت و بازگشت خلائق عبارت از معرفت نفس و مراتب آن می باشد و مرگ مانند ولادت است، همین طور آخرت را به دنیا قیاس کن و ولادت کبرا را به ولادت صغرا: ما خلقکم و لا بعثکم الا کنفس واحدة، یعنی: خلق کردن شما و از نو زنده کردنتان جز به مانند خلق کردن یک تن نیست (۲۸ - لقمان) و شکی نیست که آخرت به واسطه برطرف شدن حجابها و زایل شدن پوششها و ظهور حقایق و انکشاف حق متعال به وحدت حقیقی حاصل می گردد، و همین طور هر چیزی در آن به صورت ذاتی حقیقی آشکار می شود.

۱. چون در زنجیره طولی صعودی است نه در عرضی، و لذا خداوند به رسولش القا کرد که در پاسخ کافران کوردل بگوید: علمش نزد پروردگارم است، پس هرکس آن را از مستقبل زنجیره عرضی طلب کند، فربهی را به آماس طلب کرده است، مانند مطالبه مبدأ ازلی از گذشته اش، لذا این برای اندیشمندان هم مشکل است تا چه رسد به صاحبان وهم و خیالات، تو را سخن مصنف قدس سره بدین امر راهنمایی می کند که گفته: روز قیامت کبرا نسبت به ساعات دم های کوچک، مانند روز است نسبت به ساعات زمانی و یا سال نسبت به روزها، مولوی درباره حقیقت محمدی گوید:

با زبان حال می گفستی بسی که ز محشر حشر را برسد کسی «سبزواری»

پس هرکس که می‌خواهد معنی قیامت کبرا و ظهور حق را به وحدت حقیقی و بازگشت تمام اشیاء را بدو، و فنای کُل را از هویات جزئی - حتی افلاک و فرشتگان و ارواح و نفوس - بداند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فصعق من فی السموات و من فی الارض الا من شاء الله، یعنی: هرکس که در آسمانها و هرکس که در زمین است بمیرد - مگر آنکه خدا خواسته - (۶۸ - زمر) و آنان کسانی‌اند که بر قیامت کبرا پیشی گرفته‌اند، و فرمود: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از آن خدا است (۱۸۰ - آل عمران) و: کل شیء هالک الا وجهه، یعنی: هر چه جز وجه الهی نابود شدنی است (۸۸ - قصص) و: کل من علیها فان و یبقی وجه ربک ذوالجلال و الاکرام، یعنی: هر چه روی زمین است فانی شدنی است و ذات پروردگارت که صاحب جلال و ارجمندی است ماندنی است (۲۶ و ۲۷ - رحمن) الا الی الله تصیر الامور، یعنی: تمام کارها به سوی خداوند بازمی‌گردد (۵۳ - شوری) و همان‌طور که در خبر صحیح آمده: ان الحق سبحانه یمیت جمیع الموجودات حتی الملائکة و جبرئیل و اسرافیل و میکائیل و ملک الموت ثم یعیدها للفصل و القضاء، یعنی: پروردگار سبحان تمام موجودات حتی فرشتگان و جبرئیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل را می‌میراند، سپس برای روز فصل و داوری بازشان می‌گرداند.

باید در اصولی که بیانشان گذشت اندیشه کند^۱، یعنی از اثبات حرکات جوهری طبیعی و نفسانی به غایاتشان، و بازگشت معلولات به علت‌هایشان، و اتصال نفوس آسمانی به نهایات عقلیشان؛ و هرکس قلبش را به نور یقین تابناک سازد، تبدل اجزای عالم و اعیان و طبایع و نفوس آنها را در هر لحظه‌ای مشاهده می‌کند، بنابراین تمامی تبدیل پذیراند و تعیناتشان زایل شونده، لذا هیچ موجودی نیست جز آنکه وی را بازگشت به خداوند است - اگر چه پس از ادوار طولانی و روزگاران بسیار باشد - یا به مرگ و یا به فنا و یا دگرگونی و یا انقلاب و استحاله و یا مرگی که ارواح را (در دمیدن اول) است، لذا هر حرکت و تبدلی را ناگزیر از غایتی است که وقتی بدان منتهی می‌شود، و غایتش را نیز غایتی است تا آنکه منتهی به غایتی شود که آن را غایتی نیست و غایات در آن اجتماع می‌یابند، پس آنها (حرکات و زمانها) را یک روز الهی، بلکه

۱. این مربوط به پانزده سطر بالا است، یعنی خبر: پس هرکس که می‌خواهد معنی قیامت کبرا... «سبزواری»

یک لحظه و یا کمتر از یک لحظه است که حاوی تمام اوقات و زمانها و آنات و لحظاتی است که در آن، نهایت گردآمده است، چنانکه تمام بدایات از یک بدایت و یا مبدأ آغاز شده و از آن هر مبدئی منشعب می‌شود و هر مؤثر و اثری از آن برخاسته می‌شود.

همین‌طور هرکس در حشر تمام قوای انسانی را، چه مدرک و چه محرک، با تباینشان و تباین مواضعشان از حیث شمار و شخص و مختلف بودن ماهیاتشان از جهت نوع و حقیقت، به یک ذات بسیط روحانی، و بازگشتشان را بدان و استهلاکشان را در آن، و سپس برانگیخته شدنشان را از آن در آخرت، به‌گونه‌ای برتر و ارفع از آنچه نخست در دنیا بر آن بودند مشاهده کند، تصدیق به بازگشت تمام خلایق به حق متعال، و سپس وجود و پدید آمدنشان از سوی وی - برای بار دیگر به‌گونه‌ای کامل‌تر و برتر از نشأه نخستین - بر وی آسان می‌گردد.

پس همان‌طور که انبساط اشعه قوا و مشاعر بر مواضع بدن از روح انسانی است و بازگشت انوار آنها از زندان‌های مظاهر آنها (قوا) به واسطه مرگ بدو است و سپس برانگیخته شدنشان در آخرت برای باردوم به‌گونه‌ای دیگر از او است، قیاس در تکوین این عالم و موجوداتش از آسمانی‌ها و خاکی‌ها و آنچه بین آنها و هرچه در آنها است، و سپس بازگشت همگان به سوی او به درنور دیده شدن آسمانها و پراکنده شدن ستارگان و ویران شدن کوهها و قبض زمین و هرچه در آن است و مرگ خلایق و گرفتن ارواحشان و قبض نفوسشان و فنای هرکس که بر روی زمین است نیز این‌گونه است، چنانکه خداوند می‌فرماید: *یدبر الامر من السماء الی الارض ثم یعرج الیه فی یوم کان مقداره الف سنة ممانعدون*، یعنی: از آسمان تا زمین تدبیر همه کارها می‌کند، آنگاه در روزی که اندازه آن هزار سال از آنها است که می‌شمیرید به سوی او بالا می‌رود (۵ - سجده) و چون همه چیز به سوی او بازگشت نمود، آنها را برای بار دیگر وجود می‌بخشد، به‌گونه‌ای که برای همیشه - بدون فنا و زایل شدن - باقی و برپا باشند، خداوند می‌فرماید: *کما بدأنا اول خلق نعیده وعداً علینا انّا کنا فاعلین*، یعنی: چنانکه خلقت را از اول پدید کرده‌ایم، بازگشت آن نیز کنیم که کار ما چنین است (۱۰۴ - انبیا).

هرکس این انگبین را نچشیده باشد، خواه از علمای ناظر غیر واصل باشد و یا از فریب خوردگان به خردهای ناقص عادی خود، و یا از محجوبانی که بر باب صور

ظاهری و اصنام (یعنی موجودات مادی و محسوسات) معتکف و مقیم اند، باید انبیا و اولیا را در آنچه گفته اند تصدیق نماید و بدانها ایمان بیاورد - ایمان به غیب - مانند ایمان کور بدانچه که عصا کشش می گوید و راهنمائیش می نماید، و چیزی از سخنان او را انکار نرزد؛ از ضعف ایمان به روز رستاخیز و ستیز با اخباری که صاحبان وحی علیهم السلام خبر می دهند - از خبر بزرگی که در آن اختلاف دارند و از آن رو برگردانند - بلکه منکر ملاقات پروردگارشان هستند، به خداوند پناه می بریم.

با برهان و انوار آیات قرآن و طلوع خورشید عرفان از افق بیان محقق و آشکار گشت که اعیان عالم پیوسته تبدیل پذیر و هویات و تشخصاتشان زایل شونده و طبایعشان در هر لحظه ای تجدد می یابد، چنانکه خداوند می فرماید: بل هم فی لبس من خلق جدید، یعنی: بلکه آنان از خلقت جدید به شبهه دراند (۱۵ - ق) و: تری الجبال تحسبها جامدة و هی تمرمر السحاب، یعنی: کوهها را بینی و پنداری بی حرکت اند، ولی چون رفتن ابرها همی روند (۸۸ - نمل) و خداوند سبحان غایت این حرکات و تبدلات می باشد: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از آن خداوند است (۱۸۰ - آل عمران) الا الی الله تصیر الامور، یعنی: بدانید! تمام کارها به خداوند بازمی گردد (۵۳ - شوری) فسبحان الذی بیده ملکوت کل شیئ و الیه ترجعون، یعنی: منزه است آنکه ملکوت و باطن هر چیزی به دست او است و بازگشتتان به سوی او است (۸۳ - یس).

۱۷

فصل

در اینکه کدام یک از اجسام در آخرت محشور می شوند

و کدامشان محشور نمی گردند

بدان ارواح، مادام که ارواح اند خالی از تدبیر اجسامشان نمی باشند، اجسامی که در آنها تصرف می شود بر دو بخش اند: بخشی هستند که نفوس در آنها تصرف اولی ذاتی - بدون واسطه - می کند؛ و بخش دیگری هستند که نفوس در آنها تصرف ثانوی تدبیری - به واسطه جسم دیگری پیش از آن - می کند، بخش اول محسوس به این حواس

ظاهری نیست، چون از حواس غایب و پنهان است، برای اینکه حواس، اجسامی را احساس می‌کنند که از جنس آنچه حملش می‌کنند باشد، یعنی از جنس این اجرامی که مانند پوسته هستند و در آنها اثر می‌گذارند، خواه مانند آب و هوا و غیر این دو بسیط باشند و خواه مانند حیوان و نبات و غیر آن دو مرکب باشند، خواه مانند ارواح بخاری لطیف باشند و خواه مانند این ابدان گوشتی حیوانی و اجساد نباتی متراکم باشند، چون تمام اینها را نفوس - جز با واسطه - در کار نمی‌گیرد.

اما بخش اولی که نفوس در آنها تصرف دارند، آنها اجسام نوری‌اند که زنده به حیات ذاتی می‌باشند و قابل مرگ نیستند و رتبه آنها از این اجسام شفاهی که در اینجا پدید می‌آید، و از چیزی که به نام روح حیوانی نامیده می‌شود برتر است، زیرا اینها از دنیا هستند - اگرچه نسبت به غیر خودشان شریف و لطیف‌اند - از این روی به سرعت دگرگونی و استحاله پذیرفته و نابود می‌شوند و امکان حشرشان به آخرت نمی‌باشد؛ آن اجسامی که ما در آن سخن می‌گوییم از اجسام آخرتند و با نفوس محسوس شده و با آنها اتحاد یافته و با بقای آنها باقی می‌مانند.

اما برازخ علوی: چیزی است در نهایت علو و بلندی - در این عالمی که بدان سدرۃالمنتهی می‌گویند - گویی که عین صورت بدون ماده است، پس حکمش شباهت بدان دارد که مانند حکم اجسام خیالی باشد، و تصرف نفوس در آنها، مانند تصرف نفوس است در آن اجسام.

اما آنچه که پائین‌تر از آنها (بrazخ علوی) است، مانند ارواح دماغی ما می‌باشند، چون به منزله خیال عالم کبیراند؛ و برخی از پیشوایان کشف تصریح کرده‌اند که اجسام نوری فلکی را خیال نیست، بلکه خود عین خیال‌اند، و همان‌طور که خیال انسان خالی از صورت نیست، همین‌طور ذات فرشته هم خالی از صورت نیست، و صورت فلک نسبت به ذات فرشته، مانند قوه خیال است نسبت به ذات انسان^۱؛ و این کیبودی محسوس، صورت آسمان نیست و این انوار مدرک به حس، انوار آن (آسمان) که روز رستاخیز موجود است نمی‌باشد، بلکه این آسمان نابود و منهدم

۱. یعنی نسبت به نفس فلکی مانند قوه خیال است، یعنی مانند صورت خیالی آن، و گفت مانند قوه، به جهت اتحاد خیال و متخیل. «سبزواری»

۱۸

فصل

در حال صاحبان بصیرت و بینش در این جهان

بدان برخی از انسان‌ها امور آخرت و حالاتش را به دیده بصیرت و بینش مشاهده می‌کند و نزدش بهشت و اهل بهشت - پیش از برپایی رستاخیز - حاضر و مشهود است، بنابراین در مشاهده آن عالم و آشکار شدن حقایق برایش، نیاز به حصول مرگ طبیعی - به جهت زایل شدن حجاب‌ها از صفحه دل و دیده بصیرتش - ندارد، لذا حال اینان پیش از مرگ، مانند حال غیر ایشان است پس از مرگ، چنانکه خداوند می‌فرماید: فکشفنا عنک غطاءک فبصرک الیوم حدید، یعنی: پرده‌ات را از تو برداشتیم و اکنون دیده‌ات تیزبین است (۲۲ - ق) و این به سبب تبدیل نشأه دنیوی آنان است به نشأه اخرویشان، و چون نشأه‌شان تبدل پیدا کرد، گوشها و چشم‌ها و حواسشان به گوش و چشم و حواس دیگر تبدیل پیدا می‌کند و در نتیجه تمام موجوداتی که در آسمانها و زمین‌اند درباره ایشان تبدل پیدا می‌کند، چون آنها (موجودات) را نیز دو نشأه است: نشأه دنیا و نشأه آخری، و هر حسی با محسوسش از یک نوع می‌باشد، بنابراین حواس این نشأه، محسوسات این نشأه را ادراک می‌کند و با حواس نشأه آخرت، محسوسات نشأه آخرت ادراک می‌گردد، و خداوند به این تبدیل اشاره کرده و فرموده: یوم تبدل الارض غیر الارض و السموات و برزوالله الواحد القهار، یعنی: روزی که زمین به زمینی غیر این زمین تبدیل شود و آسمانها نیز، و همگان در پیشگاه یکتای مقتدر حاضر شوند (۴۸ - ابراهیم) و فرمود: نحن قدرنا بینکم الموت و ما نحن بمسبوقین علی ان تبدل امثالکم و ننشأکم فیما لا تعلمون، یعنی: ما مرگ را میان شما مقدر کردیم و عاجز نیستیم تا امثال شما را به جایتان بیاوریم و در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۵۸ - ۶۱ - واقعه) و به سبب این تبدیل در وجود - خواه پیش از مرگ باشد و یا با مرگ و یا پس از مرگ - انسان شایستگی ورود بهشت و سرای سلامتی را پیدا می‌کند و بدان، فرق بین بهشتیان و دوزخیان تحقق و ثبوت می‌یابد.

پس بهشتیان قلبهای تابناک و سینه‌های منشرح و گشوده، و ابدانی مطهر و پاک و صوری رهای از پلیدی ماده طبیعی دارند، برعکس دوزخیان - به سبب عدم تبدل ذاتشان از این وجود طبیعی - آنان را ورود به سرای سلامتی چگونه ممکن است؟ چنانکه خداوند می‌فرماید: ایطمع کل امرئ منهم ان یدخل جنة نعیم، کلا! انا خلقناهم مما یعلمون، یعنی: آیا هر کدام از اینان طمع می‌دارند که به بهشت پر نعمت در آیند؟ هرگز! ما از آنچه می‌دانند خلقشان کرده‌ایم (۳۸ و ۳۹ - معارج) یعنی از نطفه پلیدی، و موجودی که از چنین ماده‌ای پدید آمده باشد، چگونه با سرای قدس و طهارت مناسبت دارد؟ و چون اینجا پرسش مشکلی پیدا می‌شود و آن اینکه: تمام مردمان در اینکه از نطفه آفریده شده‌اند مشترک‌اند، یعنی اینکه اجسام طبیعی می‌باشند، بنابراین شایستگی ورود به سرای سلامتی و اقامت جوار پروردگار جهانیان را چگونه پیدا می‌کنند؟ و چه نسبت خاک را با رب الارباب؟ از این روی خداوند در پی آن آیه فرمود: فلا اقسام برب المشارق و المغرب اننا لقادرون ان نبذل خیراً منهم و ما نحن بمسبوقین، یعنی: به پروردگار خاورها و باخترها سوگند که ما توانیم بهتر از آنها به جایشان آریم و ما عاجز نیستیم (۴۰ - معارج) یعنی نشأه طبیعی‌شان تبدیل پیدا می‌کند - تبدیلی و جودی و حرکتی جوهری به سبب حصول علم و ایمان و عمل به ارکان - لذا برایشان شایستگی و اهلیت ورود به سرای قدس و عالم ملکوت حصول می‌یابد.

۱۹

فصل

در صراط

دانستی که هر موجودی را حرکتی جبلی و توجهی غریزی به سوی مسبب‌الاسباب است، و انسان را با این حرکت جوهری عام، حرکت دیگری است که ذاتی می‌باشد و منشأش حرکت عرضی در کیفیت نفسانی - از جهت انگیزه دینی - می‌باشد و آن، ره‌نوردی بر راه توحید و مسلک یکتاپرستان از انبیا و اولیا و پیروانشان می‌باشد و این، مراد از بیان الهی است که به ما فرمود بگوئید: اهدنا الصراط المستقیم، که نمازگزار در ۱. پس متحرک انسان است و آنچه در آن حرکت واقع می‌شود صراط است. «سبزواری»

هر نمازی آن را می‌خواهد و در بیان الهی بدان اشاره شده که: قل هذه سبيلي ادعوا الي الله على بصيرة انا و من اتبعني، یعنی: بگو راه من این است، از روی بصیرت به سوی خدا می‌خوانم، من با هرکس که مرا پیروی کرده است (۱۰۸ - یوسف) و فرمود: انك لتهدى الي صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات و ما في الارض، یعنی: تو به راه راست هدایت می‌کنی، راه خدایی که هرچه در آسمانها و هرچه در زمین است از آن او است (۵۳ و ۵۲ - شوری) پس پایداری بر آن و ثبات بر پوئیدن آن، چیزی است که خداوند بندگانش را بدان مکلف ساخته و بر آنان واجب فرموده و از جهت این امر رسولان را به سوی آنان گسیل داشته و به سبب آن کتابها بر آنان فرورستاده است، و باقی صراطهایی که موجودات بر آنها گذر می‌کنند، هیچ‌یک از آنها این صراطی که اختصاص به اهل الله دارد نمی‌باشد، زیرا هر یک از آنها منتهی به غایتی دیگر، غیر لقاء (و مظهریت اسم الله) او، و منزل دیگری غیر جوار الهی و غیر سرای بهشت و رضوان - مانند طبقات دوزخ و گودالهای جهنم - می‌گردند.

بنابراین قوس صعودی به سوی او تعالی، جز با سلوک انسان کامل بر آن، درنور دیده نمی‌شود: اليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه، یعنی: کلمات پاک به سوی او بالا می‌روند و عمل صالح را بالا می‌برند (۱۰ - فاطر) و استقامت و پایداری بر آن را خداوند فرموده: فاستقم كما امرت و من تاب معك و لا تطغوا، یعنی: آنچه‌چنان که دستور داری پایداری بورز - و هر که با تو سوی خدا آمده - و سرکشی مکنید (۱۱۲ - هود) و انحراف از آن موجب سقوط از فطرت و فرفوتادن در دوزخ است و فرود آمدن در جهنمی که بدان گفته می‌شود: هل امتلأت و تقول هل من مزید، یعنی: آیا پر شدی؟ و گوید: آیا بیشتر هست؟ (۳۰ - ق) و آن (صراط) را (رسول خدا [ص]) توصیف فرموده که از مو باریکتر و از شمشیر تیزتر است، برای اینکه کمال انسان بستگی به در کاری گیری دو قوه‌اش دارد:

اما قوه نظری: به جهت رسیدن به حقیقت و نور یقینی در سلوک اندیشه و نظریات دقیقی که در دقت و لطافت باریکتر از مو هستند - البته وقتی که بسیار تمثّل پیدا کنند - می‌باشد.

و قوه عملی: به سبب تعدیل قوای سه‌گانه شهری و غضبی و فکری در اعمالشان

می‌باشد تا برای نفس، حالت اعتدالی متوسط بین اطراف حاصل آید، زیرا تمام اطراف نکوهدیده‌اند و موجب سقوط در دوزخ و جایگاه محجوبان و اشقیاء و رانده شدگان، و دانستی که متوسط حقیقی بین اطراف متضاد، به منزله خالی بودن از آنها است، و خالی بودن از این اطراف به نام عدالت نامیده می‌شود و منشأ‌رهایی از دوزخ است و آن، از شمشیر تیزتر است.

در این صورت صراط داری دو وجه می‌باشد^۱ یکی از آن دو از مو باریکتر است و دیگری از شمشیر تیزتر، و انحراف از وجه اولی موجب سقوط از فطرت می‌باشد: ان الذین لا یؤمنون بالآخرة عن الصراط لناکبون، یعنی: آنان که قیامت را باور ندارند از راه راست منحرف‌اند (۷۴ - مؤمنون) و وقوف بر وجه دوم موجب قطع و پاره شدن است، چنانکه خداوند بدان اشاره کرده و فرموده: انا قلت لى الارض ارضیتم بالحیة الدنیا من الآخرة، یعنی: به زمین تکیه می‌کنید؟ مگر از آخرت به زندگی دنیا راضی شده‌اید؟ (۳۸ - توبه) و فرمود: یسحبون فی الحمیم، یعنی: در جهنم کشیده می‌شوند (۷۱ - غافر) و وجه آن اینکه: این عدالت، کمال حقیقی نمی‌باشد، زیرا آن منحصر در نور علم و قوه ایمان و معرفت می‌باشد^۲، بلکه آن امری عدمی و صفت نفسانی عدمی اعتدالی، از جنس اطرافش می‌باشد و آرام یافتن بدان و تکیه بر آن، موجب تمایل به دنیا می‌شود، زیرا آن نیز از دنیا است و: حب الدنیا رأس کل خطیئة، یعنی: دوستی دنیا سر آغاز همه بدیهاست.

روشن کردنی قرآنی

این صراط روز رستاخیز برای دیدگان به مقدار نور یقینی که بر آن به سوی آخرت گذر می‌کنند ظاهر و آشکار می‌شود، و به حسب شدت نور یقینشان، نیروی سلوک و

۱. یعنی مانند راه در آن دو جاده است: یکی اصلاح عقل نظری و دیگری اصلاح عقل عملی، دقیق و باریک بودن اختصاص به اولی دارد و تیز بودن مختص دومی است. «سبزواری» ۲. آنچه تو را بدین امر هدایت می‌کند قرار دادنشان است مر شهود را آخر اعمال عقل عملی، چون مراتب در اینجا چهار است: تجلیه و تخلیه و تحلیه و فنا، و از فنا تعبیر به این می‌کنند که هر علمی در علم او مستهلک است و هر قدرتی در قدرتش مستهلک، و همین طور در باقی صفات علیا، بلکه هر وجودی مستهلک در تحت وجودش می‌باشد، پس آخر عمل نیز شهودی است که عبارت از کمال معرفت می‌باشد. «سبزواری»

سرعت گذرشان بر آن (صراط) می باشد، لذا درجات نیکبختان به سبب تفاوت نور معرفتشان و نیروی ایمان و یقینشان متفاوت می گردد، زیرا تقرب به خداوند جز به سبب معرفت و یقین امکان ندارد، و معارف خود انوارند، و مؤمنان به سوی لقاء و ملاقات الهی جز به نیروی انوار و انظارشان رهسپار نمی شوند، چنانکه خداوند می فرماید: *یوم تری المؤمنین و المؤمنات یسعی نور هم بین ایدیهم و بایمانهم بشراکم الیوم جنات تجری من تحتها الانهار خالدین فیها ذلک هو الفوز العظیم، یعنی: روزی که مردان مؤمن و زنان مؤمنه را بینی که نورشان جلو رویشان و سمت راستشان در حرکت است، آن روز نوید شما بهشت ها است که در آن جویها روان است و در آن جاودانید و این کامیابی بزرگی است (۱۲ - حدید) و فرمود: یوم لا یخزی الله النبی و الذین آمنوا معه نورهم یسعی بین ایدیهم و بایمانهم یقولون ربنا اتمم لنا نورنا و اغفر لنا انک علی کل شیء قدیر، یعنی: در آن روز خداوند پیغمبر و کسانی را که با وی ایمان آورده اند خوار نکند و نورشان پیشاپیش آنها و از طرف راستشان رود و گویند: پروردگارا! نور ما را کامل گردان و بیامرزمان که تو به هر چه خواهی توانایی (۸ - تحریم).*

در روایت آمده است که: *ان بعضهم یعطی نوراً مثل الجبل العظیم یسعی بین یدیہ، و منهم من یعطی اصغر من ذلک، و منهم من یعطی نوره مثل النخلة بیمنه، و منهم من یعطی نوره اصغر من ذلک حتی یکون آخر هم رجلاً یعطی نوراً علی قدر ابهام قدمه فیضی مرة و یطفئی اخرى، فاذا اضاء قدام قدمه مشی و اذا طفئی قام، و مرور هم علی الصراط علی قدر نور هم، فمنهم من یمر کطرف العین و وقوع الشعاع، و منهم کالبرق الخاطف و منهم من یمر کشد الفرس، والذی أعطی نوراً علی قدر ابهام قدمه یحثو علی وجهه و یدیہ و رجليه تجزیداً و یعلق اخرى و تصیب النار جوانبه، فلا یزال کذلک حتی یخلص.... الخیر، یعنی: بعضی از آنان نوری همانند کوه بزرگ دارند که در جلویشان می رود و بعضی کمتر از آن دارند، و برخی نوری دارند مانند یک دانه خرما که در دستشان است و برخی کمتر از آن دارند، و آخرین آنها کسی است که نوری به اندازه انگشت شست پای خود دارد، که گاهی روشن و گاهی خاموش می شود، و چون جلو پایش را روشن نماید می رود و وقتی خاموش شد می ایستد، گذر نمودن آنان بر روی صراط به اندازه نور آنان است، بعضی از آنان هستند که مانند چشم برهم زدنی*

و افتادن شعاع و پرتوی می‌گذرند^۱، و برخی مانند برق جهنده، و برخی مانند دویدن اسب تیز تک، آنکه نورش به اندازه انگشت شست پایش می‌باشد، به روی دو دست و پای خود افتاده، یک دستش را می‌کشد و دیگری آویزان است و اطراف و اعضای او را آتش فراگرفته، و پیوسته چنین است تا کارش تمام شود.

از اینجا تفاوت مردمان در ایمان ظاهر می‌گردد، ای بسا ایمان فردی نسبت به ایمان فرد دیگر، با هم وزن گردند و در قدرت نوری و رسوخ علمی هزاران هزار برابر او باشد؛ و از حسن (بصری) روایت شده که: الصراط مسیره آلاف سنة، ادق من الشعر واحد من السیف، الف صعود و الف استواء و الف هبوط، یعنی: مسافت صراط هزاران ساله راه است که از موباریکتر و از شمشیر تیزتر، هزار سال بالارفتن و هزار سال معتدل رفتن و هزار سال فرود آمدن است.

گویم^۲: بعید نیست که اوّلی اشاره به سیر من الخلق الی الله ودومی، به سیر فی الله از او به او، و سومی سیر من الله الی الخلق باشد؛ ابوطالب مکی در کتاب قوت القلوب گوید: روایت شده که خداوند متعال صراط را از رحمتش آفریده و برای مؤمنان ظاهرش ساخته، پس صراط خاص موحدان است و کافران را اجازه عبور از آن نیست^۳، چون آتش، جابران و سرکشانشان و دیگر کافران را - در آنچه جابران به غیر خداوند عزوجل می‌پرستیدند و ایشان پیروی می‌کردند - از موقف ربوده و به دوزخ می‌برد، پس نور بین موحدان به مقدار آنچه از دنیا (از اعمال نیک) آورده‌اند تقسیم می‌شود، و صراط به حسب منازل موحدان تنگ و فراخ می‌گردد، تنگی برای گناهکاران و فراخی برای تقوای پیشگان، و اصل واسع و فراخ (شاهراه) خاص انبیا و اولیا است که برایشان مانند زمین وسیع، فراخی و پهناوری دارد، و آنان را تندی و کندی است، اوّلیشان مانند چشم به هم زدن و آخریشان مانند عمر دنیا هفت هزار

۱. اینان همان صاحبان همتهای عالی‌اند که دل بستگیشان را از دنیا به کلی و یکبارگی قطع کرده‌اند، چنانکه درباره‌شان گفته شده:

یک قدم بر نفس خود زه دیگری در کوی دوست «سبزواری»

۲. این بنا بر آنکه مقصد بهشت ذات ناب و محق محض در نور ذات باشد، وگرنه سیر فی الله خود نفس بهشت صفات است، تا چه رسد به سیر من الله؟ «سبزواری» ۳. زیرا اصل به دست آنان نیست، تا چه رسد فرع که راه به سوی او است. «سبزواری»

سال است^۱، گامی می‌لغزد و می‌سوزد، سپس بیرونش کشیده و از رحمت بهبود می‌یابد و سپس گام دیگر می‌لغزد و بهبود می‌یابد، پس اسلام آنها را از جهت رحمت بیرونشان می‌کشد، و چون آن را پذیرفتند^۲ و وفای بدان نکردند، برایشان پلی از آن رحمت می‌زنند و بر آن گذر می‌کنند، هرکس از آنان چیزی از اعمال اسلام را ضایع کرده باشد، رحمتی را که بدان او را شامل رحمت ساخته ضایع کرده است، لذا گامش می‌لغزد، بنابراین تنگی و فراخی به مقدار رحمت الهی است بر بنده، پس به قدر نصیب بنده از رحمتی که خداوند در دنیا آن را تقسیم کرده است، صراط برایش در آنجا فراخ می‌گردد، و تندی و کندی پیمودن صراط، به مقدار قرب است، پس به مقدار بهره و نصیبش از نور قربت، تند و کند می‌رود.

لذا نخستین گروه از آنان که مانند برهم زدن چشم و درخشش برق راه را طی می‌کنند انبیا علیهم‌السلام‌اند، و دسته دوم که مانند باد و پرند طی می‌کنند صدیقان و اولیایند، و سوم که مانند اسب تیزتک راه را در می‌نوردند صادقانند که با نفسشان مجاهده کرده و با خداوند سبحان در تمام حرکات و در آنچه در دل می‌گذرد صادق‌اند، و چهارم مانند اسب سوار است و آنان تقوا پیشگان‌اند، و پنجم مانند دویدن مرد است که عابدان‌اند و ششم راه‌رفتن است که عمل‌کنندگان پنهان‌اند و هفتم به‌روی افتاده است و آنان متهمتکان (یعنی متجاهران به فسق - برخلاف عملی‌کنندگان پنهان) از موحدان‌اند، و هر دسته‌ای را نوری است: نور نبوت و نور ولایت و نور صدق و نور تقوا و نور عبادت و نور ستر و نور توحید؛ بعضی از آنان نورش تا آنجا است که چشمش کار می‌کند و بعضی دیگرشان تا انگشت شست پایش است که این آخرین دسته از آنها است، و نور به‌واسطه بسیاری اعمال نمی‌باشد، بلکه نور به‌سبب بزرگی اعمال است، لذا نور عمل، به مقدار نوری که در قلب است بزرگ می‌شود^۳، و نور قلب

۱. فیض خداوند قطع نمی‌شود و نورش غروب نمی‌کند و تعیین هفت، به اعتبار ستارگان هفتگانه و یا به اعتبار تغییرات کلی در آداب پیامبران اولوالعزم هفتگانه از رسولان، و یا به اعتبار لطایف هفتگانه انسانی می‌باشد.
 «سبزواری» ۲. یعنی آن را از روی تعلق پذیرفتند و بدان از روی تحقق وفا نمودند، زیرا اسلام یعنی تسلیم و استقامت در آن، چنانکه خداوند می‌فرماید: فاستقم كما امرت، بنابراین برایشان پلی می‌زنند تا به آتش طبیعت نسوزند تا کارشان تمامی یابد. «سبزواری» ۳. کسی برای امتثال امر الهی روزه می‌گیرد و کس دیگر برای تحصیل صفای قلب، زیرا گرسنگی ابری باران زاست، کسی روزه می‌گیرد تا بر حال فقرا آگاه گردد و ←

به مقدار نور قرب بزرگ می‌شود، پس هر صاحب نوری که نورش به خداوند نزدیکتر باشد، نورش تابناکتر و بزرگتر و از جهت بینائی نافذتر و از حیث وزن سنگین‌تر است، چه بسیار کسی که آنجا عملی اندک دارد ولی از کسی که از وی به چندین برابر عمل افزون‌تری دارد به بهشت پیشی می‌گیرد.

آیا نمی‌بینی رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌وآله‌به‌معاذبن‌جبل فرمود: اخلص یکفیک القلیل من‌العمل، یعنی: اخلاص بورز که عمل اندک تو را کفایت می‌کند؛ بنابراین بنده جز به سبب بزرگی نور به اخلاص نمی‌رسد، لذا اعمالشان به سبب بزرگی نور پاکی و تمامی می‌یابد؛ و آنچه که بیان ما را محقق می‌دارد اینکه مردی از این امت به اندازه هزار سال عمر از پیشینیان جلو می‌افتد، از این روی در حدیث آمده: یا جندا نوم الاکیاس و فطر هم کیف یغبنون سهر الحمقی و صیامهم، یعنی: خوشا خوابیدن و خوردن هوشیاران که شب بیداری کم خردان و روزه داشتشان (در نسبت با آنان) زیان بوده و کلاه سرشان رفته است؛ بنابراین هم سنگ دانه‌ای خردل (عمل) از صاحب تقوا و یقین، نزد خداوند سبحان از امثال کوهها (عمل) از فریب خوردگان و کم خردان برتر است.

و بازگفته: صراط مستقیم راه توحید است و آن دین حقیقی است که تمام انبیا و رسولان و تابعان آنان بر آن بودند و تمام احوال عالی و مقامات سالکان در سیر الی‌الله و سیر فی‌الله بدان بازگشت دارد، و علم توحید سودمندترین علوم و برترینشان و بلکه صافی‌تر و پاک‌ترینشان است، و آن مقصد مطلوب و مطلب مرغوب است و: لیس وراء عبادان قرية، یعنی: آن سوی آبادان روستایی نیست، و در رهایی هیچ چشم‌داشتی جز دست‌یازیدن بدان، و رسیدن به درجات جز به چنگ‌زدن به آن نمی‌باشد، و به سبب بلندی مرتبه و رفعت منزلت و مقامش، دیدگان از آن ناتوان مانده و خردها وامانده و نظرها بی‌بهره‌اند، زیرا آن دریائی است که خردها در ساحلش مانده و ارواح و

«دیگری روزه می‌گیرد تا به خوی خداوندی که خوردن ندارد خوپذیر گردد، و یکی برای امتثال امر انفاق می‌کند و دیگری برای تحصیل صفت نیک که بخشش است انفاق می‌کند، و یکی هم برای دلسوزی به فقیر انفاق می‌کند، آن یک هم برای خوپذیری به خوی قاضی‌الحاجات که رازق خلاق است انفاق می‌کند، و بقیه را بر این قیاس کن. «سبزواری»

قلوب به کُنه و باطنش راه ندارند؛ پایان سخن او.

او در آنجا که گفته: امکان رسیدن به عالم قرب و راه پیمودن به سوی او جز به علم توحید فقط امکان پذیر نیست، درست گفته؛ و غیر آن از علوم و اعمال را نزد خداوند وزنی نیست^۱ - مگر از جهت یاری کردنشان فقط در تحصیل آن علم - و برهان این ادعا از مواضع بسیاری در این کتاب مستفاد می گردد.

بینشی کشفی

بدان صراط مستقیم چنانکه گفته اند صراطی است که تو را به بهشت می رساند، و آن صورت هدایتی است که برای نفست - مادام که در عالم طبیعت هستی از اعمال قلبی و حالات - انشاء و ایجاد کرده ای؛ و تحقیق آنکه: هنگام برطرف شدن پرده و کنار رفتن حجابها برایت روشن می گردد که نفس سعید انسانی همان صورت صراط مستقیم الهی است که دارای حدود و مراتب می باشد، اگر سالک درجه درجه بر حدود و مقاماتش گذر کند، او را به جوار پروردگارش رسانیده و وارد بهشتش می نماید، و آن در این جهان، مانند دیگر امور اخروی از دیده پنهان است و بر حواس پوشیده، و چون به سبب مرگ پرده برداشته شد و حجاب از دیده دلت برطرف گردید، آن را مشاهده خواهی کرد، و این صراط در روز رستاخیز برایت مانند پلی محسوس بر روی جهنم کشیده می شود که اولش در موقف است و آخرش بر دری از درهای بهشت، و هرکس که آن را مشاهده می کند می شناسد و می دانی که آن صنعت و ساخت خودت می باشد، و در آن هنگام خواهی دانست که آن در دنیا پلی کشیده شده بر روی جهنم طبیعت بوده که بدان گفته می شد: ظل ذی ثلاث شعب لا ظلیل و لا یغنی من اللهب، یعنی: سایه ای که سه شاخه دارد که نه سایه افکن است و نه از حرارت نگاه می دارد (۳۰ و ۳۱ - مرسلات) چون آن چیزی است که نفس را به شراره های شهواتی که اثر حرارتش در آخرت آشکار می شود می رساند و اکنون در پوسته و غلاف این بدن - مانند آتش زیر خاکستر - پنهان است، پس نیکبخت کسی است که آتشش را به آب علم و تقوا خاموش سازد.

۱. زیرا علوم معین آن، علمی آلی اند نه اِصالی، و اعمال صالح صیقل آینه قلب اند، در حدیث قدسی آمده: فخلقت الخلق لکی اعرف. «سبزواری»

شیخ صدوق در کتاب اعتقادات گوید: اعتقاد ما در صراط این است که آن «حق» است و پلی بر روی جهنم می باشد که تمام خلایق از آن می گذرند، خداوند می فرماید: و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا، یعنی: هیچ کس از شما نیست مگر وارد جهنم می شود و این امر از جانب پروردگارت حتمی و مقرر است (۷۱ - مریم) و صراط به وجهی دیگر نام حجج الهی است^۱، پس هرکس که آنها را در دنیا شناخت و اطاعتشان را نمود، خداوند در رستاخیز اجازه عبور بر صراطی را که پل روی جهنم است به او خواهد داد، و رسول خدا صلی الله علیه و آله به علی علیه السلام فرمود: یا علی! اذا کان یوم القیامة اقعدا نا و انت و جبرئیل علی الصراط و لا یجوز علی الصراط الا من کانت معه برأته بولایتک، یعنی: ای علی! چون رستاخیز فرارسد، من و تو و جبرئیل بر اول صراط می نشینیم، و هیچ کس اجازه عبور از صراط را ندارد مگر آنکه اجازه نامه ای به ولایت تو داشته باشد؛ پایان سخن او.

گویم: شگفت آنکه: صراط و رفتن بر آن و مسافت و رونده در آن یک چیز است، و این در راه آخرت هم که آن را نفس انسانی می پیماید همین گونه است، زیرا مسافری که به سوی خدا سفر می کند - یعنی نفس - در ذاتش سفر می کند و مقاماتی را که در ذاتش واقع است، به ذاتش درمی نوردد، لذا در هر گامی، قدمش بر سرش - و بلکه سرش بر قدمش - واقع می شود و این امر شگفتی است، ولی در مقام تحقیق و عرفان چندان شگفت و عجیب نمی باشد^۲.

۲۰

فصل

در پخش نامه های اعمال و آشکار شدنشان

گفتار و کردار مادام که وجودشان در اکوان حرکات و مواد مکونات است، آنها را بهره

۱. یعنی امامان دوازده گانه، در زیارت جامعه است: انتم السبیل الاعظم و الصراط الاقوم. «سبزواری»
۲. اشاره است به دوری بودن حرکت، و نیز اینکه علم ملازم عمل است و عمل ملازم علم، پس معنی واقع شدن قدم بر سر اینکه: بر مقتضای نور معرفتش که به منزله سرش می باشد عمل می کند، و معنی گذاردن و واقع شدن سر بر قدم اینکه: معرفتش (یعنی نفس) مبتنی بر نتیجه علمش می باشد که بنایش بر معرفت پیشین است، تا آنکه منازل الی الله را درنورد. «سبزواری»

و نصیبی از بقا و ثبات نمی‌باشد، ولی چون کسی فعلی را انجام داد و یا سخنی گفت، از آن اثری در نفس و حالتی قلبی آشکار می‌شود که مدت زمانی باقی می‌ماند، و چون افعال و گفتار تکرار پذیرفت، آثار در نفس استحکام می‌یابد و احوال، ملکات می‌گردد، زیرا فرق بین ملکه و حال به سبب شدت و ضعف می‌باشد، و اشتداد در کیفیت، منتهی به حصول صورت جوهری می‌گردد که مانند آن کیفیت، مبدئی می‌شود، مانند حرارت ضعیف در زغال که چون اشتداد پیدا کرد، صورت آتشی می‌گردد که می‌سوزاند، کیفیت نفسانی هم این‌گونه است، وقتی اشتداد پیدا کرد، ملکه‌ای راسخ و استوار می‌گردد، یعنی صورتی نفسانی می‌گردد که آن صورت، مبدأ آثاری که اختصاص بدان دارد می‌شود، لذا به سبب آن فعلی که با آن مناسبت دارد به سهولت - بدون فکر و تعمّل - صادر می‌گردد؛ از این راه است که ملکه صنایع و مبدأ مکاسب علمی و عملی پدید می‌آید، و اگر نفوس انسانی این تأثیرپذیری از فعل و سپس اشتداد آن اثر در آنها روز به روز نبود، هیچ‌یک از مردمان را امکان اکتساب چیزی از صنعت‌های علمی و عملی نبود و تأدیب و تعلیم هیچ‌کس را سودمند نمی‌افتاد و تمرین و عادت دادن کودکان را بر اعمال هیچ فایده‌ای نبود، البته این پیش از رسوخ هیأتی که ضد آنچه در نفوسشان مطلوب است می‌باشد، از این روی تعلیم مردان سرد و گرم چشیده روزگار و تأدیشان به جهت استحکام صفات حیوانی در نفوسشان - پس از آنکه هیولانی بودند و پذیرای هر علم و صنعت - مانند صفحه کتابی که خالی از نقش حروف و صور است - بسیار مشکل می‌باشد.

پس این آثاری که در قلوب و ارواح حاصل است، به منزله نقوش و نوشته است که در صفحات و الواح حاصل اند، چنانکه خداوند می‌فرماید: اولئک کتب فی قلوبهم الایمان، یعنی: آنان را خداوند در دل‌هایشان ایمان رقم‌زده است (۲۲ - مجادله) و این قلوب و ارواح را در زبان شریعت صحایف اعمال گویند، و این نقوش و صور همان‌طور که نیازمند به قابلی است که قبولش کند، همین‌طور نیازمند به فاعلی است، یعنی مصوّر و نویسنده، پس مصوّران و نویسندگان چنین نوشته نوری، فرشتگان کرام‌اند - به واسطه کرامت و ارجمندی ذات و افعالشان از خواری و دنائت جسمی و برتری جواهرشان از مواد طبیعی - پس آنان ناگزیر نوعی و دسته‌ای از فرشتگان‌اند که بر

اعمال و گفتار بندگان گماشته شده‌اند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان علیکم لحافظین کراماً کاتبین، یعنی: بر شما حافظان و نگهبانان گماشته شده که نویسندگان ارجمندی هستند (۱۱ - انفطار) و آنان دگرگروه‌اند: یکی فرشتگان دست راستی که اعمال اصحاب یمین را می‌نویسد، و فرشتگان دست چپی که اعمال اصحاب شمال را می‌نویسد، خداوند می‌فرماید: اذ یتلقى المتلقیان عن الیمین و عن الشمال قعید ما یلفظ من قول الالدیه رقیب عتید، یعنی: وقتی دو فرشته‌ای که از جانب چپ و راست نشسته‌اند نویسند، سخنی ادا نکند مگر نزد او مراقبی حاضر است (۱۷ و ۱۸ - ق) و فرمود: یوم ندعوا کل اناس بامامهم فمن اوتی کتابه بیمینه فاولئک یقرئون کتابهم و لا یظلمون فیتلا، یعنی: روزی که هر گروهی را به کتاب عملشان بازخواست کنیم، هر که نامه‌اش را به دست راستش دهند، آنها نامه خویش بخوانند و به اندازه نخ هسته خرمایی ستم نبینند (۷۱ - اسراء) و فرمود: فاما من اوتی کتابه بیمینه فیقول هاؤم اقرؤا کتابیه انی ظننت انی ملاق حسابیه، یعنی: اما هرکس که نامه‌اش را به دست راستش داده‌اند گوید بیائید و نامه مرا بخوانید، من یقین داشتم که حساب خویش را خواهم دید (۱۹ و ۲۰ - حاقه) زیرا نامه‌اش از جنس علوم و اعتقادات صادق و اخلاق نیکو است: و اما من اوتی کتابه بشماله فیقول یا لیتی لم اوت کتابیه و لم ادرما حسابیه، یعنی: اما هرکس که نامه او را به دست چپش داده‌اند گوید: ای کاش نامه‌ام را نداده بودند و نمی‌دانستم حساب من چیست (۲۵ و ۲۶ - حاقه) چون نامه‌اش از جنس دروغ‌های باطل و صفات شیطانی و یا شهوات حیوانی و ریاستهای دنیوی است که باعث انحراف دلها و شکنجه نفوس می‌باشد، و چنین نوشته‌ای که مشتمل بر دروغ و غلط و هذیان و بیهوده‌گویی است، درخور سوختن به آتش است، چنانکه فرمود: و اما من اوتی کتابه وراء ظهره فسوف یدعوا ثبوراً و یصلی سعیراً، یعنی: اما هرکس که نامه‌اش را پشت‌سرش دهند، زود باشد که آرزوی هلاک کند و به جهنم درآید (۱۰ - انشقاق).

در خبر است که: من عمل حسنة کذا، یخلق الله منها ملکاً یستغفر له الی یوم القیامة، یعنی: هرکس چنان عمل نیکی را انجام دهد، خداوند از آن عمل فرشته‌ای می‌آفریند تا روز رستاخیز برای او آمرزش طلب کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: ان

الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة ان لا تخافوا و لا تحزنوا و ابشروا بالجنة التي كنتم توعدون، نحن اوليائكم في الحيوٰة الدنيا و في الآخرة، یعنی: کسانی که گفته‌اند پروردگار ما خداوند یکتا است و سپس پایداری کردند، فرشتگان به ایشان نازل شوند، که بیم مدارید و اندوه مخورید و به بهشتی که به آن وعده‌تان می‌داده‌اند شادمان باشید ما در زندگی دنیا دوستان شمائیم و در آخرت نیز (۳۰ و ۳۱ - فصلت) قیاس در کفر و اعتقاد زشت هم این‌گونه است، پس هرکس که اعتقادش در مسائل الهی تباه باشد و جهل و نادانی در وی رسوخ داشته باشد و به مرز کفر رسیده باشد، بر نفسش شیطانی نازل می‌شود و او را وعده به شرّ می‌دهد و به جهل و بی‌خبری فریب، و در نفس خودش خود بینش می‌سازد و در دنیا و آخرت همدم و قرینش می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: هل انبئکم علی من تنزل الشیاطین، تنزل علی کل افاک اثیم، یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: آیا خبرتان دهم که شیاطین به چه کسی نازل می‌شوند؟ بر همه دروغسازان سخن دزد گنه پیشه نازل می‌شوند (۲۲۱ و ۲۲۲ - شعرا) آیات الهی را که بر او خوانده می‌شود می‌شنود آنگاه به تکبر کردن اصرار می‌ورزد و گویی آن را نشنیده است، پس به عذابی دردناک بشارتش بده (۷ و ۸ جائیه) و فرمود: و من یعش عن ذکر الرحمن نقیض له شیطاناً فھولہ قرین، یعنی: هرکس از ذکر خدای رحمان روی‌گرداند، شیطانی را به او گماریم که همدم و قرینش باشد (۳۶ - زخرف) این هیأت راسخ و استوار در نفس که روز رستاخیز برایش تمثیل پیدا می‌کند، همان است که در زبان حکمت به «ملککه» نامیده می‌شود و در زبان شریعت به فرشته و شیطان - در دو جانب خیر و شرّ - ولی مسماً در واقع یکی است، زیرا نزد ما محقق و ثابت است که ملکات نفسانی، اموری جوهری و موجوداتی که قائم به ذات خوداند می‌گردند و از جهت رفاه بخشی و شکنجه، فعال در نفس می‌باشند، و اگر برای این ملکات ثبات و تجوهری که پیوسته و جاودان باقی بمانند نبود، برای خلود بهشتیان در پاداش و خلود دوزخیان در شکنجه و عذاب، هیچ وجهی نبود.

زیرا منشأ پاداش و کیفر اگر نفس کردار و یا گفتار باشد، آن‌دو، دو امر زایل شونده‌اند و بقای معلول با زوال علت اقتضاکننده لازم می‌آید و این نادرست است، و

فعل جسمانی که در زمان متناهی واقع می‌شود چگونه منشأ جزائی که در زمانهای نامتناهی واقع می‌شود می‌گردد؟ و چنین مجازاتی شایسته حکیم - به‌ویژه در بخش کيفر و عذاب - نمی‌باشد، چنانکه فرموده: و ما انا بظلام للعبيد، یعنی: من به بندگانم ستم نمی‌کنم (۲۹ - ق) و فرمود: ولكن يؤخذكم بما كسبت قلوبكم، یعنی: اما بدانچه دل‌هایتان کرده بازخواست می‌کند (۲۲۵ - بقره) بلکه بهشتیان در بهشت و دوزخیان در دوزخ، به سبب ثبات در نیات و رسوخ در ملکات، خلود و جاودانگی پیدا می‌کنند، با این همه هرکس که در دنیا هم سنگ ذره‌ای عمل نیک و یا بد انجام داد، اثر آن را در صحیفه نفسش و یا صحیفه‌ای برتر از نفسش نوشته می‌بیند، چنانکه خداوند می‌فرماید: فی صحف مكرمة مرفوعة مطهرة بایدی سفره کرام برره، یعنی: در صحیفه‌های ارجمند که والا و پاکیزه است، به دست نویسندگان گرامی نیکو (۱۳ - ۱۶ - عبس).

و چون رستاخیز برپا گشت و هنگامش رسید، آن وقت است که دیده‌اش به صفحه ذاتش می‌افتد، این به سبب فراغت و آرام گرفتنش است از شواغل و سرگرمیهای این دنیا و آنچه حواس بر او وارد می‌سازد، و توجه به صفحه باطن و لوح ضمیرش می‌کند و این است مراد الهی که فرمود: و اذا الصحف نشرت، یعنی: وقتی که نامه‌ها گسترده و باز شود (۱۰ - تکویر) پس هرکس که در غفلت و بی‌خبری از احوال نفس و حساب گناهان و عمل نیکش است، هنگام برکنار شدن پرده‌اش و حضور ذاتش و مطالعه صفحه کتابش گوید: ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة الا احصاها، یعنی: ای وای بر من! این نامه چیست که گناه کوچک یا بزرگی نگذاشته مگر آن را به‌شمار آورده (۴۹ - كهف) یوم تجد كل نفس ما عملت من خیر محضراً و ما عملت من سوء تود لو ان بینها و بینة امدأ بعیدا، یعنی: روزی که هرکس آنچه کار خوب کرده حاضر بیاید^۱ و نیز آنچه کار بد کرده دوست دارد میان او و کارهای بدش فاصله‌ای دور باشد (۳۰ - آل عمران) در این باره از طریق اهل بیت و غیر اهل بیت از رسول خدا - صلی الله علیه و آله - احادیث فراوانی روایت شده است.

از آن جمله از قیس بن عاصم مروی است که رسول خدا (ص) به او فرمود:

۱. از سه وجه: از ملکات اعمال و صورتهای مجسم آنها و صورتهای ادراکیشان. «سبزواری»

یا قیس! ان مع العز ذلاً و مع الحیاة موتاً و ان مع الدنیا آخره و ان لكل شئ رقیباً و علی كل شئ حسیباً و ان لكل اجل کتاباً و انه لابد لك من قرین یدفن معك و تدفن معه، و هو حی و انت میت، فان كان کریماً اکرمك و ان كان لئیماً أسلمك، ثم لا یحشر الا معك و لا تحشر الامعه، و لا تستل الا عنه، فلا تجعله الا صالحاً، فانه ان صلح آنست به و ان فسد لا تستوحش الا منه، و هو فعلك؛ یعنی: ای قیس! هر عزتی را خواری همراه است و با حیات، مرگ همراه است و با دنیا آخرت، و هر چیزی را نگهبانی است و بر هر موجودی حسابرسی گماشته شده و هر مهلتی را نوشته‌ای است و تو را ناگزیر از همدم و قرینی است که با تو دفن می‌شود درحالی که او زنده است و تو با او دفن می‌شوی درحالی که تو مرده‌ای، اگر کریم و بزرگوار باشد تو را اکرام می‌کند و اگر فرومایه باشد ترا شکنجه می‌کند، سپس جز از او سؤال نخواهد شد، پس او را جز صالح و نیکو قرار مده، زیرا اگر نیکو و صالح شد به او انس و خو خواهی گرفت و اگر فاسد و تباه شد جز از او هراس و وحشت نخواهی داشت، و آن عمل تو است. ای دوست من! در این حدیث شریف بنگر تا در آن خلاصه و مغز معرفت نفس و علم آخرت را بیابی، و در آن اشاره است به چندین مسأله شریف که اینجا موضع بیان آنها نیست.

و از آن جمله بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله است که فرمود: ان الجنة قیعان و ان غراسها سبحان الله، یعنی: بهشت زمین همواری بیش نیست و نهال کاشتن در آن سبحان الله است.

و از آن جمله: ان المرء مرهون بعمله، یعنی: هرکس در گرو اعمال خودش است. و از آن جمله بیان رسول خدا (ص) است که: خلق الکافر من ذنب المؤمن، یعنی: کافر از گناه مؤمن آفریده شده است^۱، و امثال اینها که فراوان است. از سخنان فیثاغورس است که: به زودی گفتار و کردار و پندار تو آشکار خواهد شد (و هریک را صورتی عارض شود) و از هر حرکت فکری و یا گفتاری و یا کرداری، صورتهایی روحانی و جسمانی برای تو ظاهر می‌شود، پس اگر حرکت غضبی و یا شهوی باشد، ماده و منشأ شیطانی می‌گردد که ترا در زندگانی آزاررسانیده و پس از

۱. یعنی شیطان کافری که عبارت از صورت ملکه‌ای است که از تکرار گناه حصول یافته است.... «سبزواری»

مرگت از رسیدن به نور بازمی‌دارد، و اگر حرکت عقلی باشد فرشته‌ای می‌گردد که به همنشینی او در دنیا برخوردار شده و در آخرت تو را به همسایگی خدا و سرای کرامت او می‌رساند.

و آنچه اشاره دارد که صورت هر انسانی در آخرت نتیجه عمل و غایت فعلش در دنیا است، بیان الهی است درباره فرزند حضرت نوح علیه السلام که: انه عَمَلٌ غیر صالح، یعنی: او عمل بد و ناشایسته است (۴۶ - هود) آیات فراوانی در قرآن است که دلالت بر این دارد آنچه را انسان در آخرت ملاقات می‌کند و از بهشت و هر چه از حورها و کاخ‌ها و میوه‌ها و غیر آنها که در آن است و از دوزخ و هر چه از کژدمها و افعی‌ها و جز آنها که در آن است بدو می‌رسد، جز غایت افعال و صورت اعمال و آثار ملکاتش نمی‌باشد، و بلکه جزا در آنجا به واسطه نفس عمل می‌باشد، یعنی به اعتبار آنچه که بدو منتهی می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و لا تجزون الا ما کنتم تعملون، یعنی: جز آنکه می‌کرده‌اید جزا نخواهید دید (۵۴ - یس) و فرمود: انما تجزون ما کنتم تعملون، یعنی: فقط آنچه انجام داده‌اید جزا خواهید دید (۱۶ - طور) و فرمود از آنچه انجام داده‌اید، این آگاهی دادن بر این معنی می‌باشد، و فرمود: جزاء اعداء الله النار، یعنی: کیفر دشمنان خدا آتش است (۲۸ - فصلت).

توضیح این مطلب آنکه: مواد اشخاص اخروی و متعلقات آن و آنچه به منزله دانه برای درختان و نطفه برای حیوانات و هیولا برای امور عقلی است، عبارت از تصورات باطنی و تخیلات نفسانی و اندیشه و تفکرات عقلی است، زیرا سرای آخرت و هر چه در آن است جز از جنس این دنیا و آنچه در آن است نمی‌باشد، پس هر چیزی که در دنیا است دارای ماده جسمانی است که بر آن، صورت و یا نفسی از خارج، با کمک سبب‌هایی خارجی و اوضاع و حرکاتی فلکی وارد می‌گردد و اجسام حیوانیشان را حیاتی عرضی می‌باشد، و آنچه در آخرت از بهشت‌ها و درختان و نه‌رها و غیراینها می‌باشد، آنها ارواحی هستند که به عینه، صورت معلق قائم به ذات خودشان می‌باشند و حیاتشان نفس ذاتشان است، و هر نفس انسانی با آنچه بدان تعلق دارد، از حوران و کاخ‌ها و درختان و نه‌رها، تمامی موجود به یک وجود و زنده به یک حیات‌اند، و همگی با وحدت شخصیشان، از حیث صور متکثراند، و انسان وقتی از جهان انقطاع

یافت و از لباس این دنیای پست رها شد و از دیدگانش این پرده بر افتاد، قوه و نیروی ادراکی او قدرت، و علمش غیب و غیبش شهادت شده و نتایج اعمال و افکارش را می‌بیند و آثار حرکات و افعال خود را مشاهده کرده و صحفیه اعمال و نامه کردار نیک و بدش را می‌خواند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و کل انسان الزمناه طائره فی عنقه و نخرج له یوم القیامة کتاباً یلقاه منشوراً اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا، یعنی: کردار هر انسانی را ملازم او گردانیده‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آوریم که آن را باز شده بیند [به او گفته شود]: نامه خویش فروخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است (۱۳ و ۱۴ - اسراء).

آنچه دلالت دارد انسان کاین در سرای آخرت، از ماده طبیعی تکون نیافته و بلکه از صورت نفسانی ادراکی است بیان الهی است که: و نشئکم فیما لا تعلمون، یعنی: در کیفیتی که از آن بی‌خبرید برانگیزانیمتان (۶۰ - واقعه) و فرمود: ان کتاب الابرار لفی علیین، یعنی: نوشته نیکان در علیین است (۱۸ - مطففین) و معلوم است آنچه در علیین است مخلوق از ماده جسمانی نمی‌باشد، پس دانسته شد که انسان در رستاخیز از معلوم و معتقدش تکون می‌یابد، اگر معلومش از باب شهوات نکوهیده و آرزوهای باطل و هوا و هوسهای تباه باشد، از دوزخیان و شکنجه شونده‌گان و سوزندگان به آتش جهنم است و نوشته‌اش در سجین، و اگر معلوماتش از باب امور قدسی و معرفت الهی و فرشتگان و کتابها و رسولانش باشد، ناگزیر از صاحبان ملکوت اعلا و منزل برتر و قرب و نزدیکی هر چه بیشتر به حق متعال و رفیق اسنی و عالی می‌باشد.

۲۱

فصل

در حقیقت حساب و میزان

شاید از اصولی که مکرراً بیان داشتیم آگاه شده باشی که هر مکلفی در روز رستاخیز، حاصل کردار و گفتارهای پراکنده‌اش را و نتیجه حساب حسنات و سیئاتش را مشاهده می‌کند و با کوچک و بزرگ اعمالش برخورد می‌نماید: که لا یغادر صغیره و لا کبیره الا احصاها و جدوا ما عملوا حاضراً و لا یظلم ربک احداً، یعنی: کوچک و

بزرگی نیست مگر آن را بشمار آورده و هر چه کرده‌اند حاضر یابند، که پروردگارت به هیچ کس ستم نمی‌کند (۴۹ - کهف) و حساب عبارت است از جمع تفریق اعداد و مقادیر و تعریف نتیجه آنها، و در قدرت الهی است که در یک لحظه برای خلائق حاصل اعمال آنها و میزان حسنات و سیئاتشان را آشکار سازد، چون سریع‌ترین حساب‌رسان است، می‌فرماید: و نضع الموازين القسط لیوم القيامة فلا تظلم نفس شیئا و ان كان مثقال حبة من خردل اتینا بها و کفی بنا حاسبین، یعنی: ما ترازوهای عدل را در روز رستاخیز برپا خواهیم نهاد و کسی به هیچ وجه ستم نبیند و اگر هموزن دانه خردلی باشد بیاریمش که ما بس حسابگرانیم (۴۷ - انبیا) و فرمود: والوزن یومئذ الحق فمن ثقلت موازینه فاولئک هم المفلحون و من خفت موازینه، فاولئک الذین خسروا انفسهم بما کانوا بآیاتنا یظلمون، یعنی: آن روز وزن کردن درست انجام می‌شود، هر کس ترازوهایش گران باشد، آنان همان رستگارانند و هر که ترازوهایش سبک باشد آنان همان کسانی‌اند که خویش را زیان زده‌اند (۸ - اعراف) ترازو به صورت جمع آورده شده است، این اشاره بدان دارد که ترازو انواع فراوانی دارد، بعضی‌ها میزان علوم‌اند و بعضی دیگر میزان اعمال.

اما میزان و ترازوی علوم: بدان که خداوند میزان راست و دقیقی از آسمان فر فرستاده تا به انواع مختلف آن، پیمان‌های غذاهای معنوی و وزن روزبهای روحانی باطنی و درست آن از نادرستش شناخته شود، و نقود (جدا کردن خوب از بد) حقایق عقلی و جواهر صورتهای ادراکی وزن گردد تا در بازار آخرت، رایج و روان آن از ناسره و قلب شده، و خالص آن از آمیخته باز شناخته شود، و ما به واسطه آموزش رسول خدا صلی الله علیه و آله، چگونگی و کیفیت وزن با آن میزان و شناخت انواع پنجگانه آن و جدا کردن درست آن را از نادرست دانسته‌ایم، چنانکه فرموده: و زنوا بالقسطاس المستقیم، یعنی: با میزان درست بسنجید (۳۵ - اسراء) پس هر که این میزان‌های پنجگانه را که خداوند در کتاب خود نازل کرده و آن را بر رسول خود فر فرستاده بداند، و به واسطه آن میزان، پیغمبران و بندگان صالح و نیکوکار خدا را بشناسد، در حقیقت هدایت شده، و هر کس از آن روی گرداند و به فکر و حدس و گمان خود عمل نماید، در واقع بی‌راهه را پیموده است و در نتیجه گمراه شده و به آتش دوزخ خواهد افتاد.

اگر گویی: میزان علوم در کجای قرآن است؟ و این جز تهمت و دروغ نیست؟
 گوئیم: آیا نشنیده‌ای که خداوند در سوره رحمان می‌فرماید: و السماء رفعها و وضع
 المیزان الا تطغوا فی المیزان و اقیموالوزن بالقسط و لا تخسرو المیزان، یعنی: آسمان را
 برافراشت و ترازو را نهاد که در وزن کردن ستم نکنید و همه چیز را به میزان انصاف
 بسنجید و در وزن کردن ستم نکنید (۷ و ۸ - رحمن) آیا در سوره حدید نشنیده‌ای که
 فرمود: لقد ارسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط، یعنی:
 پیغمبران خویش را با دلایل روشن فرستادیم و با ایشان کتاب و عدل نازل کردیم تا مردم
 به انصاف و عدالت گرایند (۲۵ - حدید) آیا ای اندیشمند خردور گمان می‌کنی که
 میزان نازل شده از جانب خداوند با فروفرستادن کتاب که نام آن (ترازو) با نام کتاب به
 هم پیوسته همان ترازوی گندم و جو و برنج و خرما و از این قبیل است؟ آیا پنداری آن
 ترازویی که در مقابلش کاخ آسمان را نهاده، قپان و شاهین و امثال این دو است؟
 چقدر گمان از واقعیت دور است! و چه سست و بی پایه است این تهمت! ای نگرنده در
 معانی کتاب! تقوا پیشه کن و در مورد تأویل بی راهه و کج مرو، و اسب نادانی و
 سرسختی را سوار مشو: انی اعظک ان تکون من الجاهلین، یعنی: من پندت می‌دهم که
 از مردمان نادان مباشی (۴۶ - هود).

بدان چیزی که امثال تو و یارانت از ظاهریان و حنبلیان و غیر آنان را بر حمل الفاظ
 کتاب و سنت بر معانی عمومی می‌خواند، جمود و خشکی طبعشان است بر تجسس، و
 گذر نکردن ذهنشان از مرزهای اجسام و امور جسمانی، ولی اگر کمی در معنی میزان
 اندیشه می‌کردند و حقیقت معنای آن را از زوائد و خصوصیات بیرون می‌کشیدند،
 مسلماً می‌فهمیدند حقیقت میزان و روح و راز آن چیزی است که سنجش انجام
 می‌گیرد و شئی بدان وزن می‌گردد، و شئی هم اعم و فراگیرتر از آن است که جسمانی
 باشد و یا غیر جسمانی، پس همان‌گونه که قپان و ترازوی دو کفه و غیر این دو، میزان
 سنجش سنگینی‌هایند و اصطیلاب میزان اندازه‌گیری بلندیاها و زمانها، و شاقول میزان
 دانستن ستونها است و خط کش میزان راست بودن خطها، همین‌طور علم منطق هم
 میزان فکر - در علوم نظری - می‌باشد که بدان، فکر درست از تباه آن باز دانسته
 می‌شود، و علم نحو میزان اعراب و بنا، و علم عروض میزان شعر و حس، میزان بعضی

مدرکات و عقل کامل، میزان تمام اشیا می‌باشد.

خلاصه آنکه میزان هر چیزی از جنس آن است، پس میزان‌ها مختلف‌اند، لذا میزانی که در قرآن آمده است سزاوار می‌باشد که حمل بر اشرف و برترین میزانها شود و آن، میزان روز حساب است، چنانکه بیان الهی بر آن دلالت دارد: و نضع الموازين القسط لیوم القیامة، یعنی: ما ترازوهای عدل را در روز رستاخیز برپا خواهیم نهاد (۴۷ - انبیا) و آن میزان علوم و میزان اعمال قلبی است که از اعمال بدنی سرچشمه می‌گیرد؛ از حضرت صادق علیه‌السلام از تفسیر بیان الهی که: و نضع الموازين القسط لیوم القیامة، پرسش شد، فرمود: میزانها عبارت از انبیا و اولیایند.

بدان که میزان آخرت میزانی است که بدان، حقایق اشیا همان‌گونه که هستند دانسته می‌شود، از علم به خدا و صفات علیا و افعال عظمایش از فرشتگان او و کتابها و رسولانش و علم به رستاخیز و بازگشت، اینها از جانب انبیا تعلیم است، چنانکه انبیا از فرشتگان تعلیم می‌گیرند و فرشتگان از خدا؛ پس معلم اول خداوند سبحان است و معلم دوم جبرئیل و معلم سوم رسول او می‌باشد؛ خداوند از آسمان این ترازوهای پنج‌گانه را که از قرآن استخراج شده فرورستاد تا بدان‌ها هر کسی مقدار علم و عقلش، و میزان کوشش و عملش را بداند، و آنها میزان تعادل و میزان تلازم و میزان تعادلند^۱، ولی میزان تعادل خود به سه قسم تقسیم می‌گردد: اکبر و اوسط و اصغر، که روی هم پنج نوع می‌شود و شرح و بیان هر بخش از آنها و چگونگی بیرون کشیدن و استنباطش از قرآن، در کتابمان که به نام مفاتیح‌الغیب^۲ نامیده شده است بیان داشته‌ایم، اینها در واقع نردبانهای بر شدن به آسمان و بلکه رسیدن به مجاورت مبدأ اشیا می‌باشند، و اصول و مقدماتی که در آن گفته شده نردبانهایی برای عروج و بر شدن روحانی می‌باشند؛ اما معراج جسمانی: نیروی ادراک هر نفسی بدان نمی‌رسد و فقط اختصاص به نیروی نفس نبی - صلی الله علیه و آله - دارد.

خلاصه آنکه: این ترازوهای اخروی ترازوهای است که بدانها سنگینی‌های افکار و

۱. تعادل یعنی هم برابری و تلازم یعنی وابسته به هم بودن و تعادل یعنی مخالف هم بودن. «م» ۲. این کتاب را مترجم پس از تصحیح به ترجمه آن پرداخت که متن عربی تصحیح شده آن را مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی به طبع رسانید و ترجمه‌اش را انتشارات مولی چاپ و انتشار داد. «م»

پیمان‌های انظار را در علوم حقیقی که عبارت از ارزاق معنوی اهل آخرت‌اند دانسته می‌شود، و خداوند آنها را از آسمان فرورستاده تا هرکس مقدار علم و عقل و مقدار کوشش و عملش را بداند و حساب روزی و عمرش را برسد و کتاب آجل و آرزویش را حاضر سازد، زیرا هر مخلوقی را روزی مخصوصی است و به حسب هر روزی، او را بقایی معلوم و آجلی نوشته شده و حسابی رسیده شده است، و روزیهای معنوی مانند روزیهای صوری در خوردن متفاوت‌اند و در دوام حیات و آجل - چه از جهت کمی و چه از جهت کیفی و چه نفع و چه ضرر - بر یکدیگر برتری دارند، بلکه روزیهای اخروی تفاوتشان بیشتر و برتریشان از روزیهای دنیوی افزون‌تر است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و للاحرة اکبر درجات و اکثر تفضیلا، یعنی مرتبتهای آخرت بهتر و برتری آنها بیشتر است (اسراء - ۲۱) و نیز پیغمبرش را که بیم‌رسان و معلم مردمان است مخاطب قرار داده و فرموده: ادع الی ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن، یعنی: با برهان و پند دادن نیکو به راه پروردگارت دعوت کن و با مخالفان به طریقی نیکوتر مناظره کن (نحل - ۱۲۵) لذا او را دستور به دعوت خلائق به انواع روزیهای معنوی، به حسب تفاوت نهاد و سرشتشان می‌فرماید.

بنابراین قرآن به منزله سفره‌ای است که از آسمان به زمین فرود آمده است، در آن انواع روزیهاست، برای گروهی روزی معلوم و حیات تقسیم شده، یعنی حکمت و براهین برای گروهی و پند و اندرز برای گروه دیگر و جدل و شهرت برای گروهی دیگر، در آن برای غیر این سه گروه، غذاهایی است که بدین شکل از لطافت نیستند، بلکه آنها پوستها و سبوس‌هایند - بر حسب مقاماتشان بر غلظت طبایع و متراکمی و پستی - چنانکه خداوند می‌فرماید: و لا رطب و لا یابس الا فی کتاب مبین، یعنی: تر و خشکی نیست جز آنکه در کتاب مبین آمده (انعام - ۵۹) پس همان‌گونه که در آن مغز و خالص غذاها برای خردمندان یافت می‌شود، در آن چیزهایی که مانند گاه و پوست (نسبت به خالص و برگزیده غذاها) است، برای عوام - آنان که درجه‌شان همتای درجه چهارپایان است - یافت می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: متاعاً لکم و لانعامکم، یعنی: مایه برخورداری شما و حیوانات شما است (عبس - ۳۲) و این بدان جهت است که غذا لازم است مشابه با غذا خورنده باشد، غذای محسوس برای جوهر حاس و

مخیلات و موهومات آن برای نفس خیالی و وهمی، و معقولات آن برای جوهر عاقل، چون بدان تغذیه و تقویت می‌کند، استکمال می‌پذیرد و از مرز عقل بالقوه به مرز عقل فعال انتقال می‌یابد و بقایای سرمدی و جاودانگی ابدی پیدا می‌کند.

بینش دادنی میزان‌وار

بدان اموری هست که از آموختنش برای کسی که راه آخرت را می‌پوید گزیری نیست و آن چگونگی موازنه بین دو نشأه، و مقایسه آنچه در هریک از آن دو به‌إزاء دیگری می‌باشد، پس هرکس که خداوند بر دلش باب موازنه بین دو عالم - یعنی عالم ملک و شهادت و عالم ملکوت و غیب - را گشاده باشد، بر او سلوک راه خدا و ورود در سرای سلامتی آسان شده و بر بسیاری از رازهای قرآنی و اطوارش آگاهی پیدا نموده و حقایق آیات و انوار آن را، یعنی آنچه که تمام دانشمندان رسمی و ظاهری و متفلسفان و حکمائی که به فضل و هوشیاری مشهوراند از آن غفلت داشته و بی‌خبراند، مشاهده می‌کند، و آن در معرفت احوال اشیا و حقایق موجودات - آن‌گونه که هستند - باب بزرگی است، به‌ویژه معرفت معاد که آن اولین مقامات نبوت است.

چون مبادی احوال انبیا علیهم‌السلام این است که بر ایشان در خواب، آنچه در عالم ملکوت است متجلی و ظاهر می‌گردد و حقایق اشیاء در لباس اشباح مثالی بر ایشان صورت می‌یابد، زیرا رؤیای صادق جزئی از اجزای نبوت است، و حقایق مجرد از لباس صورت مثالی جز در عالم قیامت - به جهت قیامشان به ذات خودشان - متجلی نمی‌گردد^۱، اما در این عالم، در پرده‌هایی از صور حسّی مادّی پوشیده‌اند، بنابراین در عالم رؤیای صادق و عالم برزخ هم در پرده‌هایی چنداند ولی رقیق و شفاف‌اند و آنها همان صور مثالی می‌باشند، پس هرکس چگونگی موازنه بین دو عالم - و بلکه سه عالم - را دانست، تأویل احادیث و تعبیر رؤیا را که جزئی از نبوت است - به سبب مشاهده آنچه در آن عالم است به تجرّد تامّ - خواهد دانست و آن برای انبیا علیهم‌السلام حاصل است، درحالی که هنوز در کالبدهای بشری‌اند، و برای غیر انبیا

۱. یعنی عالم عقول که قائم به قیومیت حق متعال اند، زیرا آنها معانی صیرف‌اند که آنها را نه متعلّقی و نه صورتی - نه مثالی و نه طبیعی - نمی‌باشد. «سبزواری»

پس از درگذشتشان از این زندگانی دنیا حاصل می‌گردد.

پس ای دوست من! در این مقام اندیشه کن شاید برایت روزنه‌ای به عالم ملکوت گشاده گردد، وگرنه پیوسته متوجه به پرده‌های عالم تقلید حیوانی بوده و نظرگاه و عزم - از انوار ملکوت - بدان سوی بازگشته و بهره‌ور از آثار حس و تقلید خواهی بود، لذا محال است که چیزی از پیچیدگیهای حکمت و رازهای قیامت برایت متجلی و آشکار شود.

بدان تو مسافر از دنیا به آخرتی و تاجری هستی که سرمایهات زندگی و حیات دنیوی است و تجارتت اکتساب بهره علمی که توشهات در سفر تو به بازگشتگاهت می‌باشد، و سودت عبارت از حیات جاودانیت و نعمتها و برخورداریهای آن به لقاء الهی و ملکوتش می‌باشد، و زیانت عبارت از هلاک نفست است به محجوب شدن از جوار الهی و سرای کرامتش.

بدان ناقد و زر سنج بینا است و از تو جز زر خالص معرفت و طاعت را نمی‌پذیرد، پس حسنات را به میزان صدق و راستی که انحرافی در آن نیست وزن کن و حساب نفست را پیش از آنکه عمرت سرآید و پیش از آنکه به حسابت رسند و امکان تدارک و جبران نداشته باشی برس! بنابراین ترازوها در روز حساب برپا هستند و در آنها پاداش و کیفر می‌باشد: فاما من ثقلت موازینه فهو فی عیشة راضیة و اما من خفت موازینه فامه هاویة و ما ادراک ماهیه نار حامیة، یعنی: اما هرکس اعمال وزن شده‌اش گران باشد، در عیشی پسندیده است، اما هرکه اعمال وزن شده‌اش سبک است جایگاهش هاویه است و تو چه دانی هاویه چیست؟ آتشی سوزنده است (۶ - ۱۱ - قارعه).

دنباله سخن

اما سخن درباره میزان اعمال: بدان برای هر عملی از اعمال بدنی، تأثیری در نفس است، پس اگر از باب حسنات و طاعات باشد، مانند نماز و روزه و حج و زکات و جهاد و غیر اینها، آنها را تأثیری در تابناک کردن نفس و رها ساختنش از بند شهوات و پاک کردنش از تاریکی‌های امور هیولانی و کشیدنش از دنیا به سرای دیگر می‌باشد، بنابراین عمل به هر کدام از آنها، مقدار معینی از تأثیر را در تابناک کردن و پاک ساختن

دارد، و چون حسنات فزونی یافته و دو چندان شود، به مقدار فزونی یافتن و دو چندان شدنش، مقدار تأثیر و تابناک شدن بیشتر می‌گردد؛ و همین‌طور هر عمل گناهی را مقدار معینی از تأثیر در تاریخ ساختن جوهر نفس و تیره و متراکم کردنش و آویختنش به دنیا و شهوات آن و در بند شدنش به زنجیر و گُند آن می‌باشد، و چون گناهان دو چندان شد، تاریکی و تراکم از جهت شدت و مقدار فزونی می‌یابد، و تمام اینها از مشاهده خلایق در دنیا پوشیده است و هنگام برپا شدن رستاخیز و برطرف شدن پرده‌ها، بر ایشان حقیقت کار در این‌باره روشن و آشکار شده و هر یک مقدار کوشش و عمل خویش را مشاهده و برتری یکی از دو کفّه ترازویش را و نیروی مرتبه نور طاعت و یا ظلمت کفرانش را خواهد دید.

خلاصه آنکه هر یک از افراد مردم در زمان حیاتش، تفریق (جدا کردن) اعمال دارد، یا حسنات است و یا سیئات و یا آمیخته (از هر دو) و چون روز رستاخیز حاصل متفرقات حسنات و یا سیئاتش جمع شد، یا یکی از آن دو را برتری هست و یا نیست؛ بنابراین اول، از اهل سعادت و نیکبختی خواهد بود - اگر برتری حسنات را باشد - و از اهل شقاوت و بدبختی خواهد بود - اگر برتری سیئات را باشد - و بنابر دوم، متوسط بین دو جانب خواهد بود تا آنکه خداوند درباره‌اش حکم کند، یا اینکه عذاب بیند و یا آنکه بر وی ببخشد، ولی جانب رحمت بر بخشنده مطلق از جهت نظر (امید و رجاء) می‌چربد.

این اقسام سه‌گانه با قیاس با اعمال اعتبار می‌شود، و در وجود قسم دیگری هستند که از همه برتر می‌باشند، و آنان کسانی‌اند که ذاتشان در شهود جلال الهی مستغرق شده و توجهی به عمل صالح و یا ناصالح ندارند، لذا دو کفّه ترازوشان را شکسته‌اند و از عالم ترازو و موازین اعمال و انحراف در آن و اعتدال به عالم معارف و احوال و مطالعه انوار جمال و جلال رها شده‌اند.

بنابراین دوباره از نو می‌گوییم: هرکسی تا به نیروی یقین و نور ایمان و توحید، از بند طبیعت و بندگی دنیا رها نشده باشد، ذاتش در گرو عملش است، پس او به حسب اشتغال به اعمال و افعال و محصول و نتایج آنها و کشش‌شان مرنفس را به یکی از دو طرف، به منزله ترازویی می‌باشد که دو کفّه دارد: یک کفّه‌اش متمایل به جانب پائین

است، یعنی دوزخ - به مقدار آنچه در آن از کالای دنیای فانی می‌باشد - و دیگری تمایل به جانب بالا و سرای بهشت دارد - البته به مقدار آنچه در آن از کالای آخرت است - پس در روز عرض اکبر (قیامت) وقتی بین دو کفه تعارض و کشیدن به دو جانب واقع شود، حکم خاص پروردگار بزرگ است بر هر یک، در وارد شدنش به یکی از دو سرای: سرای نعمت و برخورداری و سرای نعمت و بدبختی - به برتری یکی از دو کفه‌اش - .
بدان کفه حسنات در جانب راست است، و آن جانب شرف است و کفه سیئات در جانب چپ است، و آن جانب غرب می‌باشد، سپس فراموش مکن که چون ترجیح و برتری واقع شد و حکم نافذ گشت و کار پایان یافت، دو کفه حکم یک کفه را در مشرقی و مغربی و راستی و چپ و بهشتی و دوزخی بودن پیدا می‌کنند، این به واسطه غلبه یکی از آن دو بر دیگری است، به طوری که آن را مقهور و نابود می‌سازد، بنابراین اهل سعادت هر دو دستشان راستی می‌گردد و دو دست اهل شقاوت چپی؛ این را نیک بفهم.

۲۲

فصل

در اشاره به طوایف مردمان در روز رستاخیز

دانستی که اهل آخرت - به گونه اجمال - سه گروه‌اند: مقربان و نیکبختان، اینان اصحاب یمین (یاران دست راستی) هستند، و اشقیاء و بدبختان، اینان اصحاب شمال (یاران دست چپی) می‌باشند، ولی آنان از جهت حساب دو دسته‌اند: یک دسته وارد بهشت می‌شوند و از نعمتهای آن بدون حساب بهره‌ور می‌شوند، و آنان هم سه گروه‌اند: دسته‌ای از آنها مقربان کامل در معرفت و تجرداند، زیرا اینان به واسطه دوریشان و بلندی مقامشان از شواغل کتاب و حساب، بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، چنانکه خداوند درباره امثال اینان فرموده است: ما علیک من حسابهم من شئی و ما من حسابک علیهم من شئی، یعنی: از حساب آنان چیزی به عهده تو نیست و از حساب تو هم چیزی بعهد آنها نیست (۵۲ - انعام) از آنان گروهی از اصحاب یمین‌اند که در دنیا گام در گناه نگذاشتند و گرد سیئات نگشتند و به جهت پاکی باطنشان و سالم بودن

فطرتشان از زنگار گناهان و قوت نفوسشان بر افعال طاعات، در زمین برتری جوئی نجستند و فساد و تباهی نکردند، آنان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين، یعنی: این سرای بهشت را برای کسانی نهاده‌ایم که در زمین سرکشی و تباهی را نمی‌خواهند و عاقبت، خاص تقوای پیشگان است (۸۳ - قصص) و از آنان گروهی هستند که نفوسشان ساده و پاک و صفحات (نامه) اعمالشان از آثار حسنات و سیئات - هردو - خالی است، بنابراین آنان را حالتی امکانی می‌باشد (مانند ممکن که اقتضای وجود و عدم دربارهاش برابر است) لذا خداوند آنان را به رحمت و فضل خویش می‌رساند و رنج عذاب را نمی‌کشند، زیرا جانب رحمت بر جانب غضب (در حق متعال) می‌چربد، و امکان، ملاک قبول است - با عدم منافی - و بخشنده هم جواد و کریم می‌باشد، اینان نیز بدون حساب وارد بهشت می‌شوند، خداوند می‌فرماید: و ما انا بظلام للعبيد، یعنی: من ستم بر بندگانه روا نمی‌دارم (۲۹ - ق) و (در حدیث قدسی) فرمود: سبقت رحمتی غضبی، یعنی رحم و شفقت من بر خشمم پیشی دارد؛ و فرمود: و رحمتی وسعت کل شئی، یعنی: رحمت من تمام موجودات را فراگرفته است (۱۵۶ - اعراف).

اما دسته دیگر که اهل عذاب و کیفراند نیز بر سه گروه‌اند: گروهی از آنان هستند که صفحه (نامه) اعمالشان از عمل نیک خالی است، اینان ناگزیر کافران محض‌اند که بدون حساب وارد جهنم می‌شوند، گروه دیگری از آنان هستند که بعضی حسنات از آنان صادر شده است، ولی دربارهاشان این کلمه الهی تحقق یافته: و حبط ما صنعوا و باطل ما كانوا يعملون، یعنی: هرچه کرده‌اند در آنجا نابود می‌شود و اعمالی که می‌کرده‌اند هدر است (۱۶ - هود) و فرمود: و قدمنا الی ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً، یعنی: و به آن عمل‌ها که کرده‌اند پردازیم و آن را غباری پراکنده کنیم (۲۳ - فرقان) و از آنان گروهی هستند که در واقع از اهل حساب‌اند، چون عمل نیک و عمل زشت را به هم آمیخته‌اند، اینان نیز دو دسته‌اند: یک دسته کسانی‌اند که در حسابشان مناقشه و حساب خواهی - به هر کوچک و بزرگی - می‌شود، چون اینان در دنیا به همین طرز با خلیق رفتار می‌کردند و سخت می‌گرفتند و حقشان را در

معاملات با آنان به‌تمامه می‌گرفتند - بدون گذشت - لذا در آخرت هم با آنان همان‌طور که با خلایق در دنیا رفتار می‌کردند معامله می‌شود؛ دسته دوم کسانی‌اند که از حسابرسی بیم دارند و از عذاب روز رستاخیز بیمناک‌اند، با اینان در موقف حسابرسی مناقشه و حساب خواهی دقیق نمی‌شود، در این صورت چگونه عذاب می‌شوند و در جایگاه شکنجه می‌ایستند؟

۲۳

فصل

در حالاتی که روز رستاخیز عارض می‌گردد

چون نورالانوار ظاهر گشت و هنگام برطرف شدن پرده‌ها، جلال و عظمت وجه پروردگار قیوم کشف و آشکار شد و غلبه احدیت - به سبب مضمحل شدن کثرت - چیره گشت و جهات فاعلیت و تأثیر، به جهت زایل شدن موانع و خروج مستعدان از قوه به فعل اشتداد یافت و حرکات به غایات و پایان خود رسیدند و حقایق از خفاگاهها و پرده‌های مواد و امکاناتشان به جلوه‌گاههای ظهوراتشان آشکار گردیدند، هر صاحب مبدئی به مبدأ خود می‌پیوندد و در سلکش در می‌آید و هر چیزی به اصل خودش و هر ناقصی به کمال خویش بازمی‌گردد و تمام امور به خداوند منتهی می‌گردد، چنانکه فرمود: ولله میراث السموات و الارض، یعنی: میراث آسمانها و زمین از خدا است (۱۸۰ - آل عمران) و فرمود: الا الی الله تصیر الامور، یعنی: کارهای خلایق به سوی خدا بازمی‌گردد (۵۳ - شوری). پس هیچ‌کس چیزی را جز به فرمان (و مالکیت خدا) مالک نتواند بود، چنانکه می‌فرماید: لمن الملك الیوم لله الواحد القهار، یعنی: آن روز پادشاهی خاص کیست؟ خاص خداوند یگانه قهار (۱۶ - غافر) و چون هر فعلی به فاعلش اتصال یافت و هر فرعی به اصل خودش پیوسته گشت و هر افاضه شونده‌ای با افاضه کننده‌اش جمع آمد، در آن ظهور، ستارگان را نوری باقی نمی‌ماند، و چون ستارگان پراکنده شدند و نورشان محو شد و اجرامشان را وضع و مقداری نماند و آن هنگام که خورشید تیره گشت و نورش زایل شد - و چون خورشید تیره شد نور ستارگان هم تیره می‌شود - و نور ماه هم محو شده و خسوف گیرد، هیچ بُعد و مباینتی

از حیث مکان و وضع بین نوربخش و نوریاب نمی‌ماند و خورشید و ماه با هم جمع می‌آیند و نفوس با ارواح اتحاد پیدا می‌کنند و مابینت بین اشباح و ارواح برخاسته می‌شود - از این روی ابدان بهشتیان به صورت نفوسشان مانند شخص و سایه‌اش می‌باشد - آسمانها و زمین بدانچه پیش از این - یعنی گشودگی پس از بستگی - بودند باز می‌گردند، یعنی به مقام جمعیت معنوی که مقام بستگیشان بود - از این تفرقه و پراکندگی وجود طبیعی - باز می‌گردند، و همان‌گونه بسته - پس از گشودگی - می‌شوند؛ و همین‌طور عناصر چهارگانه، تمامشان یک عنصر تاریک می‌شوند که درشان نه گرمی و نه سردی نخواهی یافت؛ و کوهها از آن جهت که از شن و ماسه تکوّن یافته‌اند، در شهود آخرت بازگشت به همان‌گونه که بودند پیدا می‌کنند: یسئلونک عن الجبال فقل ینسفها ربی نسفا فیدرها قاعاً صفصفا لا تری فیها عوجاً و لا امّتا، یعنی: تو را از کوهها پرسند بگو: پروردگارم آنها را پراکنده کند - پراکنده کردنی - و زمین را پهن و هموار گذارد که در آن نه انحراف و نه برجستگی نبینی (۱۰۵ تا ۱۰۷ - طه) و تمام عنصری‌ها یک آتش می‌شوند - غیر از این آتش عنصری - و تمام هیولا یک دریای آتشین می‌شوند، یعنی: و اذا البحار سجرت: هنگامی که تمام دریاها آتش شود (۶ - تکویر) چنانکه درباره‌ی آل فرعون آمده: اغرقوا فادخلوا ناراً، یعنی: غرقه گشتند و به جهنّم در شدند (۲۵ - نوح).

خلاصه آنکه: بیابان به دریا متصل می‌شود و بالا با پائین اتحاد پیدا می‌کند و بُعد و حجم زایل می‌شود و موانع و حایلها برطرف می‌گردند و پرده‌ها برای اهل برازخ و مواقف شهود نازک می‌شود، آن‌روز روزی است که پنهانیها آشکار و گواهان برپا هستند و خلایق از پنهانگاههای حجب و پوشیدگی به مواقف کشف و آشکاری رازها می‌آیند، چنانکه خداوند می‌فرماید: وقفوهم انهم مسئولون، یعنی: نگهشان دارید که بازخواست شوندگانند (۲۴ - صافات) و رها شدگان آن روز از زندانهای اشباح و ارواح، به سوی حضرت الهی روی می‌آورند، چنانکه می‌فرماید: فاذا هم من الاجداث الی ربهم ینسلون، یعنی: در آن روز ایشان از گورهاشان سوی پروردگارشان شتابان شوند (۵۲ - یس).

بعضی از عرفای مکاشف گوید: وقتی زمین سنگینی‌های خودش را بیرون ریخت، به‌طوری که آنچه در آن پنهان ساخته بود باقی نماند، به ظلمتی که پیش از محشر

است آورده می‌شود، چنانکه خداوند می‌فرماید: و حملت الارض و الجبال فد كتادكة واحدة، یعنی: زمین و کوهها برداشته شود و بیک شکستن درهم شکنند (۱۴ - حاقه) و زمین بسط و کشش می‌یابد، لذا در آن نه انحراف و نه برجستگی دیده نمی‌شود، و آن زمین ساهره (بیدار) است، چون در آن دیگر خواب (امثال زمستان و غیره) نیست، چنانکه خداوند می‌فرماید: فانما هي زجرة واحدة فاذا هم بالساهرة یعنی: آن فقط یک فریاد [صیحه قیامت] است و در آن حال بر روی زمین ساهره‌اند (۱۳ و ۱۴ - نازعات) و آنچه تحت مقعر (گودی) فلک ستارگان است به جهنم باز می‌گردد، و جهنم به سبب ژرفایی و عمقش به این نام نامیده شده است، چاه جهنم، یعنی چاهی بسیار گود، و صراط از زمین به سوی بالا، یعنی به سطح فلک ستارگان گذارده می‌شود، و آن از حیث باطنش فرش بهشت است، زیرا تمام امور آخرت در باطن پرده‌های دنیا واقع می‌شود، از این روی گفته‌اند: ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان، یعنی: کرسی زمین بهشت است و عرش الهی طاق آن است؛ و ترازوها در زمین محشر گذارده می‌شود، برای هر مکلفی ترازویی است که پس از ترازوی عمومی بدو اختصاص دارد، خداوند می‌فرماید: والوزن يومئذ الحق، یعنی: آن روز وزن کردن درست انجام می‌شود (۸ - اعراف).

اما ترازوهای خاص: در آنها نامه‌های اعمال قرار داده می‌شود و آنها وزن می‌شوند، چنانکه در اینجا صورتهای علمی و افکار نظری به علم میزان وزن می‌شوند تا درستشان از تباها آنها و صحیحشان از ناصحیحشان روشن و جدا گردد، و آخرین چیزی که در ترازو گذارده می‌شود گفتار بنده است که «الحمد لله» گفته، از این روی رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: الحمد لله ملاً الميزان، یعنی: الحمد لله گفتن کفه ترازو را پر می‌کند، و کفه ترازوی هر کس به قدر اعمال و افعالش می‌باشد و به حسب آن، سنگینی و سبکی آن است؛ بنابراین هر سخن و ذکری داخل در ترازو می‌شود (یعنی قابل وزن کردن است) جز گفتار لا اله الا الله، زیرا هر عملی در عالم تضاد، مقابل دارد، در صورتی که توحید را مقابلی جز شرک نیست، و آن دو، در یک ترازو جمع نمی‌آیند، زیرا یقین دائم چنانکه با ضدش جمع نمی‌آید، همین طور بر یک موضوع هم از پی هم در نمی‌آیند، بنابراین کلمه (لا اله الا الله) را مقابل و معادلی در کفه دیگر نیست، لذا به

ضرورت چیزی بر آن برتری نمی‌یابد، چنانکه حدیث صاحب سجلات^۱ - بر این امر دلالت دارد.

اما مشرکان، آنان را در آن روز ترازویی نیست، زیرا اعمال خوبشان حبط و بی‌نتیجه شده، از این روی خداوند می‌فرماید: فلا نقیم لهم يوم القيامة وزنا، یعنی: روز رستاخیز برایشان ترازویی نمی‌گذاریم (۱۰۵ - کهف) و دیواری گذارده می‌شود که به نام اعراف، بین بهشت و دوزخ نامیده شده، و مکانی برای کسانی که دو کفه ترازوشان برابر است قرار داده شده، و به دست حافظان نوشته‌هایی است که در دنیا از افعال مکلفان و گفتارشان نوشته‌اند، در آن نوشته‌ها چیزی از اعتقادات قلبی نیست، از این روی خداوند سبحانه می‌فرماید: و کل شئی فعلوه فی الزبر، یعنی: هر چه انجام داده‌اند در نوشته‌هاست (۵۲ - قمر) نفرمود هر چه می‌دانستند، لذا آن نوشته‌ها را در گردن و دست‌هایشان آویزان می‌کنند، چنانکه فرمود: و کل انسان الزمانه طائره فی عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً یلقاه منشوراً اقرأ کتابک کفی بنفسک الیوم علیک حسیبا، یعنی: هر انسانی را نامه اعمالش را به گردنش آویخته‌ایم و روز رستاخیز برای او نامه‌ای پدید آریم که آن را باز شده ببیند، [بدو گفته شود]: نامه خویش بخوان که امروز شخص تو حسابگر خویش باشی بس است (۱۳ و ۱۴ - اسراء) و فرمود: و وفیت کل نفس ما عملت و هو اعلم بما یفعلون، یعنی: و هرکسی را هر چه کرده تمام دهند و خدا بدانچه می‌کنند دانا است (۷۰ - زمر).

بعضی از آنان هست که نامه اعمالش را به دست راستش می‌گیرد و برخی دیگرشان به دست چپش، برخی دیگر هم هستند که آن را از سوی پشتش می‌گیرد، اینان کسانی‌اند که کتاب خدا را در دنیا پشت سر انداخته‌اند و به بهایی اندک فروختندش، اینان جز پیشوایان گمراه‌کننده نیستند؛ در روز رستاخیز با هر انسانی قرین و همدمش - از فرشتگان و شیاطین - می‌آید، چنانکه خداوند فرماید: و جائت کل نفس معها سائق

۱. در خیر آمده شخصی است که هیچ عمل نیکی از او سرنزده است ولی یک‌روز از روی اخلاص کلمه لااله الاالله را تلفظ کرده، لذا روز قیامت در مقابلش نود و نه سجل - یعنی دفتر و نامه - از اعمال بشر می‌گذارند که هر سجلی وسعتش بین مشرق و مغرب عالم است، لذا بر تمام سجلات برتری می‌یابد، ظاهر حدیث مقابله است، لذا مصنف قدس سره بسنده به مقابله نکرده و معادله را هم بر آن افزوده است.

و شهید، یعنی: هرکسی بیاید و با او سائق [فرشته‌ای برای حساب به محشر کشاندش] و شهید [فرشته‌ای که بر نیک و بدش گواهی دهد] باشد (۲۱-ق) زیرا هر نفسی دارای قوای محرک و دیگر مدرک می‌باشد، مبدأ قوای محرک او به نام «سائق-راننده» نامیده می‌شود، خواه فرشته باشد یا شیطان، و مبدأ مدرکش به نام «شهید-گواهی» نامیده می‌شود، همین طور است بیان الهی که: اذ يتلقى المتلقیان عن الیمین و عن الشمال قعید، ما یلفظ من قول الالدیه رقیب عتید، یعنی: وقتی دو فرشته فراگیر که از چپ و راست نشسته‌اند [اعمالش را] فراگیرند، سخنی ادا نکند مگر نزد وی مراقبی آماده است (۱۸ و ۱۷-ق).

سپس خدای عزوجل بر عرشش می‌آید و فرشتگان آن عرش را حمل کرده و در آن زمینی که تابناک به نور پروردگارشان است می‌نهند، چنانکه فرموده: و تری الملائکة حافین من حول العرش یسبحون بحمد ربهم و قضی بینهم بالحق، یعنی: فرشتگان را بینی که عرش را احاطه کرده‌اند و بستایش پروردگارشان تسبیح گوی‌اند و میانشان به حق داوری کنند (۷۵-زمر) بهشت در جانب راست عرش است و جهنم در جانب دیگرش، و فرشتگان آسمانها می‌آیند، فرشتگان هر آسمانی جدا و در صفی که از فرشتگان آسمان دیگر و از غیر خودشان متمیزاند می‌آیند، لذا هفت صف می‌شوند و روح اعظم در جلو همه ایستاده است، سپس کتابها و صحف نازل بر انبیا علیهم السلام را می‌آورند: و وضع الكتاب و جئى بالنبيين و الشهداء و قضی بینهم بالحق، یعنی: نامه‌ها را بگذارند و پیغمبران و گواهان را بیارند و میانشان به حق داوری کنند (۶۹-زمر) و هر امتی با رسولش جمع می‌آید - چه ایمان آورندگانشان و چه کافرانشان - و افراد و انبیای بدون رسالت از مردمان کناراند، برعکس رسولان که صاحب لشکراند، لذا آنان را مقامی است که اختصاص به خودشان دارد، نه غیر آنان از انبیا و اولیا علیهم السلام، در آن روز هیبت و شکوه الهی غالب است و بر دل‌های اهل موقف از انسان و فرشته و جن چیره است، لذا جز آهسته تکلم نمی‌کنند، در آن روز حجابها و پرده‌های بین خدا و بین بندگانش برداشته می‌شود، و این معنی «کشف ساق» است در بیان الهی که: یوم یکشف عن ساق و یدعون الی السجود، یعنی: روزی که به سجده کردن دعوت شوند و نتوانند^۱

۱. کشف ساق کنایه از ظهور است، چنانکه عرب گوید: کشف الحرب عن ساقها، یعنی شدت ظهورش... «سبزواری»

(۴۲ - قلم) بنابراین هیچ کس - بر هر دینی که می خواهد باشد - باقی نمی ماند جز آنکه سجود معهود را می کند، برخی از روی نفاق و تقیّه سجده می کنند و در دم بر پشت می افتند، به این سجده ترازوی اعرافیان برتری می یابد، نه اینکه آن سجده، سجده تکلیف باشد - چنانکه پنداشته شده - زیرا دنیا سرای تکلیف است، نه غیر این سرا، بلکه آن سجده ذاتی است که از فطرت - بدون ریا و غرضی - صادر شده است.

پیش از این گفته آمد که جانب رحمت برتری دارد، اگر قابل بر فطرت ذاتی و مرتبه امکان ذاتیش - بدون انحراف از سنتهای حق - باقی مانده باشد، و تغییری در خلق الهی - مگر به گونه استکمال در آن - نشده باشد، و در عرصات رستاخیز جهنم به صورت شتری غضبناک حاضر می آید و آن را به عرصه می آورند تا انسان متذکر گردد و اهل موقف به عیان مشاهده اش کنند: و برزت الجحیم لمن یری، یعنی: و جهنم به هر که بیناست نمایان شود (۳۶ - نازعات) و مردمان از هول مشاهده اش به فنای خویش آگاه می گردند و به سوی خداوند ناله و زاری می کنند، و اگر نبود که خداوند آن را به رحمتش بازداشته بود، هر آینه آسمانها و زمین را می سوزاند، و مرگ از آن جهت که هلاک خلایق به یکی از دو طرف تضاد است، بین بهشت که سرای حیات است و بین دوزخ که گودال هلاک است در صورت میشی نمکین می ایستد و به خنجر حضرت یحیی علیه السلام کشته می شود، و این نامی است برای صورت حیات باقی در آینده - به فرمان جبرئیل (یا اسرافیل) مبدأ حیات - و اشباح به فرمان الهی به سبب ارواح زنده می شوند تا حقیقت بقای ابدی به مُردن مرگ و زنده شدن حیات ظاهر گردد، و ندادهنده حق ندا می دهد که: ای بهشتیان! جاودانی بدون مرگ، و ای دوزخیان! خلود بدون مرگ! - اگر چه حیاتشان آمیخته با مرگ است - خداوند می فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ - اعلی) و در آن وقت در جهنم جز اهل دوزخ که اهل آنند نمی باشند، و آن، روز حسرت است، چون برای همگان صفت خلود دائمشان آشکار می شود، برای هر گروهی در آنچه از اهل آن سرا هستند.

اما بهشتیان وقتی مرگ را می بینند سرور و خوشحالی بزرگی پیدا می کنند و می گویند: خداوند ترا دربار ما فزونی و برکت بخشید، ما را از سرای فانی دنیا راحت کردی و تو بهترین وارد شونده بر ما و نیکوترین تحفه ای بودی که خداوند سبحان - بنابر

فرموده رسولش صلی الله علیه و آله: الموت تحفة المؤمن، یعنی: مرگ برای مؤمن تحفه است - به ما عطا فرمود.

اما دوزخیان که دل بستگان و دنیا خواهانند وقتی مرگ را مشاهده می کنند ناله و زاری می کنند و می گویند تو بدترین واردی بودی که بر ما وارد شدی و بین خوبی ها و راحتی هایی که داشتیم حایل شدی، سپس بدو می گویند: باشد که بمیریم و از آنچه مصیبت و عذاب که در آنیم راحت شویم، سپس درهای جهنم قفل می شود، قفلی که پس از آن بازشدنی نیست و بر اهلش بسته می گردد و بعضی از آن در بعض دیگرش داخل می شود تا فشار و تنگی را در آنجا بر اهلش بیشتر کند، و پائینش به بالایش می رود و بالایش به پائینش، مردمان و شیاطین در آن مانند قطعه گوشتی در دیگ اند - وقتی زیر دیگ آتش فراوانی باشد و مانند آب جوشان بجوشد - لذا از بالا و پائین بدانها که در آنند دور می زند: کَلِمَا خَبِتَ زَدْنَا هَمَّ سَعِيرًا، یعنی: هر وقت فرونشینند، آتشی افروخته بیفزائیمشان (۹۷ - اسراء) یعنی به سبب تبدیل پوستها، و در آن روز آتش جهنم به دیده یقین مشاهده و دیده می شود؛ چنانکه خداوند می فرماید: ثم لترونها عین الیقین، یعنی: سپس آن را بدیده یقین خواهید دید (۷ - تکوین) که آتش افروزینه اش مردمان و سنگهایند، یعنی از مرز انسانیت تا مرز جمادیت داخل در افروزینه های آنند، و آن آتشی است که بعضی بعض دیگر را می خورند و برخی در برخی دیگر نفوذ می کنند، و آن آتشی است که استخوانها را خاکستر می نماید، و این آتش غیر آن آتشی است که بر دلها می گیرد، چون این آتش گاه هست که پنهان می ماند، و آن به سبب خوابی است که گاهی برای اهل عذاب واقع می شود و بدان سبب رنج هایی که در آنند سبک می گردد، ولی بدان گونه که خداوند بدان اشاره کرده و فرموده است: کَلِمَا خَبِتَ زَدْنَا هَمَّ سَعِيرًا، یعنی: هر وقت فرونشینند، آتشی افروخته بیفزائیمشان (۹۷ - اسراء) آیه دلالت بر آن دارد که آن آتش محسوس است، به جهت قبولش مر کمی افزونی را، زیرا آتش حقیقی این وصف را نمی پذیرد؛ و محتمل است که مراد از فرونشستن آتش، آتشی باشد که مسلط بر اجسادشان - به سبب خواب و همانند خواب - می باشد، لذا آن را با انتقال عذاب به باطنشان، به آتشی افروخته بیفزائیم، و آن تفکر در رسوایی و فضیحت و هراس روز رستاخیز است، و آن از عذاب جسمانی شدیدتر می باشد.

بدان در روز رستاخیز موافق و مقاماتی مانند صراط و عرض (اعمال) و گرفتن نامه‌ها و نهادن میزان‌ها و اعراف و درهای بهشت و درهای دوزخ می‌باشد.

اما عرض (سان دیدن): مانند عرض لشکر است تا اعمالشان در موقف دانسته شود، و آن مجمع (محل اجتماع و تجمع) خلایق است، چون حجاب و پرده‌های زمان‌ها و مکانها در آن عالم برداشته می‌شود، بنابراین همگان، با اختلاف زمانها و مکانهاشان در دنیا، آنجا در یک فضا و یکروز حاضر می‌باشند: قل ان الاولین و الاخرین لمجموعون الی میقات یوم معلوم، یعنی: بگو پیشینیان و پسینیان همگی به وعده روزی معین فراهم آیندگانند (۴۹ و ۵۰ - واقعه) و از رسول خدا صلی الله علیه و آله از بیان الهی که: فسوف یحاسب حساباً یسیراً، یعنی: به زودی حسابش را آسان برسند (۸ - انشقاق) پرسیدند فرمود: ذلک هو العرض، یعنی: این حسابرسی در «عرض» است، زیرا هرکه را در حساب مناقشه و گفتگو کنند عذاب می‌شود، و چنانکه لشکریان هنگام سان لشکر به لباس و فرمهاشان شناخته می‌شوند، در آنجا هم مردمان به چهره و روها و بر صور نیات و خواهش‌شان شناخته می‌شوند و تحقیق این مطلب گذشت: یعرف المجرمون بسیماهم فیؤخذ بالنواصی و الاقدام، یعنی: گنهکاران را به علامتشان شناسند و پیشانیها و قدمها را بگیرند (۴۱ - رحمن) مانند حال اسیران و چهارپایان در اینجا (پیشانی و پاهایشان را بگیرند).

اما نامه‌ها (ی اعمال): فاما من اوتی کتابه بیمینه فسوف یحاسب حساباً یسیراً و ینقلب الی اهله مسروراً، یعنی: اما آن کس که نامه‌اش را به دست راستش دهند زود باشد که حسابش را آسان برسند و خوشحال نزد کسان خویش بازگردد (۷ - ۹ - انشقاق) و او مؤمن سعید و نیکبخت است، زیرا نوشته و نامه نفسش از جنس الواح عالی (نفوس و عقول کلی) و صحیفه‌های ارجمند والاست، و آن کس که نامه‌اش را به دست چپش دهند، او منافق شقی می‌باشد، چون نوشته و نامه‌اش از جنس نوشته‌های سفلی حیثی مغلوط است و درخور سوختن، چنانکه خداوند می‌فرماید: ان کتاب الفجار لفی سجین، یعنی: نامه بدکاران در سجین [دوزخ] است (۷ - مطففین)، اما کافر را نامه‌ای نیست، و از منافق به واسطه استعداد و توانش بر ایمان، از او (ایمان) پرسیده می‌شود و از وی اسلام - چنانکه از عوام اهل اسلام پذیرفته می‌شود - پذیرفته

نمی‌شود و درباره‌اش گفته می‌شود: انه كان لا يؤمن بالله العظيم، یعنی: او به خدای بزرگ ایمان نداشت (۳۳ - حاقه) و در جرگه او (کافر) معطل و مشرک و ستیزگر متکبر بر خدا وارد است، و منافق در باطن خود یکی از این سه می‌باشد و صورت ظاهر اسلام برایش سودی ندارد، چنانکه برای مستضعفان و عوام از مردم - چنانکه گفتیم - سودی ندارد: و اما من اوتی کتابه وراء ظهره؛ یعنی: هرکس نامه‌اش از پشت سر داده شود (۱۰ - انشقاق) کسانی اند که کتاب خدا برایشان خوانده شد: فنبذوه و راء ظهور هم و اشتروا به ثمناً قليلاً، یعنی: آن را پشت سر انداختند و به بهائی اندک فروختندش (۱۸۷ - آل عمران) و چون روز رستاخیز فرآید، بدانها گفته می‌شود: آن را از پشت سرت بگیر! یعنی در همانجائی که آن را در زندگی دنیایت انداختی، چنانکه خداوند فرماید: قيل ارجعوا ورائكم فالتمسوا نورا، یعنی: گفته شود: به عقب سر خویش بر گردید و نوری بجوئید (۱۳ - حدید) و آن کتابی است که برایش به واسطه رسول فرستاده شده بود نه نامه اعمال - زیرا او هنگامی که آن را پشت سر انداخت یقین داشت که بازگشت ندارد. اما میزان‌ها: بیانشان به آن مقداری که برایمان بیان حقیقت معنایشان میسر بود گفته آمد.

اما صراط: دانستی که آن شاهراه بهشت است و درباره بعضی فراخ است و برای بعضی دیگر تنگ، و آن در اینجا معنی است و در آخرت صورت محسوس دارد، بعضی از مردمان بر صراط مستقیم راه می‌روند و بعضی دیگر از آن به صراط جهنم انحراف دارند، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان هذا صراطی مستقیماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله، یعنی: این راه راست من است، پس پیرو آن شوید و به راههای دیگر مروید که شما را از راه وی پراکنده کند (۱۵۴ - انعام) و چون رسول خدا صلی الله علیه و آله این آیه را قرائت فرمود، خطی بر روی زمین کشید و از اطراف آن خطوط پراکنده دیگری کشید، یعنی: راه مستقیم همان صراط توحید است که تمام انبیا و پیروانشان بر آن عبور می‌کنند، و راه منحرف عبارت از راههای گمراهان و تابعان شیطان، و منافق را گامی در صراط توحید نیست، ولی بر صراط وجود گام دارد، و معطل را نه بر صراط توحید و نه بر صراط وجود، گامی - به حسب آنکه انسان است - نمی‌باشد (چون مقرّب به وجود صانع نیست) و تنها او را گامی از آن جهت که حیوان و

جنبنده است (در وجود) می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها، یعنی: جنبنده‌ای نیست جز آنکه خداوند از موی پیشانی‌اش گرفته است (۵۶- هود) و موّخّد اگرچه فاسق باشد، خلود در آتش ندارد، صراط را می‌چسبید و آنجا پرسش شده و کیفر می‌بیند، درحالی که بر روی جهنم است از آن غایب است، ولی چنگالهایی که در آن (جهنم) است آنان را بر آن می‌چسباند و نگهشان می‌دارد.

و چون صراط در جهنم است و آنجا راهی به سوی بهشت - جز گذر بر آن - وجود ندارد خداوند فرمود: و ان منکم الا واردها کان علی ربک حتما مقضیا، یعنی: هیچ‌کس از شما نیست مگر وارد جهنم شدنی است که این امر بر پروردگارت محتوم و مقرر است (۷۱- مریم) و این چنگالها و ربایندگان - چنانکه در حدیث آمده - عبارت از صورت تعلقات انسان است به دنیا و قیدها و بندهای دنیوی که مانع سلوک راه حق‌اند، آنان را روز رستاخیز بر صراط نگهشان داشته و نه به بهشت می‌روند و نه در آتش می‌افتند، این به سبب قوه ایمان و نور توحید است تا آنکه شفاعت آن کس که اجازه شفاعت دارد به سراغشان آید، پس هرکس که در اینجا گذر کرد، خداوند هم از او در می‌گذرد، هرکس دست‌تنگی (بدهکاری) را فرصت دهد، خداوند هم مهلتش می‌دهد، و هرکس از برادرش در گذرد، خداوند هم از وی در می‌گذرد، و هرکس حقش را در اینجا به تمامه و بدون گذشتی دریافت کند، خداوند هم در آنجا حقش را به تمامه از او می‌گیرد، و هرکس بر این امت سخت گیرد، خداوند هم بر او سخت می‌گیرد، چنانکه در حدیث آمده: انما هی اعمالکم ترد علیکم، یعنی: اینها همان اعمال و کردار شما است که به سوی خودتان بازگشته است، پس مکارم اخلاق را ملتزم شوید، زیرا خداوند بدانچه با بندگانش انجام داده‌اید با شما انجام می‌دهد.

و اما اعراف: آن دیواری است بین بهشت و دوزخ، باطنش که رو به سوی بهشت دارد در آن رحمت است و ظاهرش که رو به سوی جهنم دارد از رو برویش عذاب است، در آن کسانی هستند که دو کفّه ترازوشان برابر است، لذا به چشمی به بهشت می‌نگرند و به چشم دیگر به جهنم، و آنان را هیچ برتری (و امتیازی) به چیزی که خداوند به یکی از دو سرا واردشان سازد نیست، خداوند می‌فرماید: و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیما هم و نادوا اصحاب الجنة ان سلام علیکم لم یدخلوها و هم یطمعون و اذا

صرفت ابصارهم تلقاء اصحاب النار قالوا ربنا لا تجعلنا مع القوم الظالمین، یعنی: بر اعراف مردانی هستند که همه را به چهره‌هاشان می‌شناسند و اهل بهشت را ندا دهند که سلام بر شما، اینان به بهشت در نیامده‌اند اما چشم به آن می‌دارند، و چون دیدگان‌شان به سوی اهل جهنم بگردد گویند: پروردگارا! ما را قرین ستمکاران مکن (۴۶ و ۴۷ - اعراف) برای اعراف و صاحبانش معنی دیگری هم گفته‌اند که به این معنی اگر تفکر شود نزدیک است.

زیرا حال عرفای کامل مادام که در این حیات طبیعی‌اند شبیه حال گروهی است که در آخرت حسنات و سیئاتشان برابر است، چون اینان از جهت علم و عرفان و نازکی پرده بدن، نزدیک است که در نعمتهای بهشتی باشند، و از جهت غلظت اجساد مادی و بقای حیات دنیویشان، از تمام وصول و کمال روح، بازداشته شده‌اند، بنابراین اینان را حالتی متوسط است، اما به حسب جوهر ذات و مرتبه نفوس عالیشان در مکان بلند و عالی قرار دارند؛ و اعراف در لغت جمع «عُرف» - به معنی مکان بلند - می‌باشد، زیرا آن به سبب بلندی و ارتفاعش از آنچه از وی پائین‌تر است شناخته‌تر است، و از آن جهت: کاکُل اسب و خروس را در عرب «عُرف الفرس و عرف الدیک» گویند.

مفسران را در معنی اعراف دو سخن است: اولی قولی است که بیشتر مفسران بر آن اتفاق دارند و مراد از آن اینکه بالای آن دیواری است که بین بهشت و دوزخ زده شده، و این قول از ابن عباس روایت شده و از وی باز هم روایت شده که گفته: اعراف بالای صراط است.

دوم از حسن و زجاج روایت شده که بیان الهی: و علی الاعراف، یعنی بر معرفت^۱ اهل بهشت و اهل دوزخ مردانی هستند که همگی از بهشتیان و دوزخیان را به چهره‌هاشان می‌شناسند، به حسن گفته شد که آنان گروهی‌اند که حسنات و سیئاتشان مساوی است، حسن بر صورتش زد و گفت: آنان گروهی‌اند که خداوند بر شناخت بهشتیان و دوزخیان قرارشان داده که بعضی را از بعضی دیگر متمایز می‌سازند، نمی‌دانم شاید بعضی از آنان با ما باشند!

اما قائلان به قول اول، در این که بر اعراف چه کسانی‌اند، بر نظریاتی چنداند: دسته

۱. بنا بر دومی - اعراف - اسم معنی است و بنا بر اولی، اسم مکان. «سبزواری»

اول گویند: آنان اشراف و بزرگان و اهل طاعت از مردمانند، دسته دوم گویند: آنان فرشتگانند که اهل هردو سرا را می‌شناسند، دسته سوم گویند: آنان انبیا علیهم‌السلامند که خداوند بر آن دیوار مکانشان داده که از دیگر اهل موقف متمایز بوده تا بر بهشتیان و دوزخیان و مقدر پاداش و کیفرشان آگاهی داشته باشند، دسته چهارم گویند: آنان گروهی‌اند که در پائین درجه از اهل پاداش‌اند، دسته پنجم گویند: آنان شهدا هستند.

این وجه باطل است، چون حق تعالی اهل اعراف را این اختصاص بخشیده که هر یک از نیکبختان از سعدا و بدبختان اشقیا را می‌شناسند، درحالی که لازم نیست شهید، عارف به این عرفان باشد، و اگر مراد این باشد که آنان اهل بهشت را به چهره‌های خندان و شادمانشان و اهل دوزخ را به چهره‌های سیاه و چشمان کبودشان می‌شناسند، دیگر برای اهل اعراف اختصاصی به این معرفت باقی نمی‌ماند، زیرا تمام خلایق در روز رستاخیز این حالات را می‌شناسند، و چون این وجه باطل گشت، وجهی هم که پیش از این است باطل می‌گردد، زیرا اهل درجه پائین حالشان از آنان که اهل معرفت‌اند پائین‌تر می‌باشد، و همین‌طور وجه دوم، برای اینکه آنان را خداوند به «رجل - مرد» توصیف فرموده است، و توصیف به «مرد» بودن در موضعی نیکوست که در آن تقابل بین رجولیت و انوثیت (نری و مادگی) باشد، در صورتی که فرشتگان چنین نیستند.

پس ثابت شد که مراد حق تعالی از اینکه فرمود: يعرفون کلا بسیماهم، یعنی همگی بهشتیان و دوزخیان را به چهره‌هاشان می‌شناسند، یعنی آنان در دنیا اهل خیر و ایمان و اهل شر و طغیان را می‌شناسند، بنابراین پروردگار سبحان آنان را بر اعراف مکان می‌دهد، و آن مکانهایی عالی و رفیع - به حسب مقام و مرتبه‌شان - می‌باشد، تا بر همگی آگاهی داشته و بر یک‌یک از هردو گروه - بدانچه درخور آن است - شاهد و گواه باشند، و نیز می‌دانند که اهل ثواب به درجات می‌رسند و اهل عقاب به درکات در می‌شوند.

گفته نمی‌شود: این وجه نیز نادرست است، چون خداوند متعال آنان را چنین توصیف کرده که: لم یدخلوها، یعنی: داخل بهشت نشده‌اند، و هم یطمعون، یعنی در

دخول بدان چشم داشت دارند، و این وجه شایسته انبیا و آنان که (در مقام معنوی) هم ردیف آنانند نمی‌باشد.

چون گوییم: داخل بهشت نشدنشان در آغاز کار، اشکالی در کمال شرف و بلندی درجه‌شان وارد نمی‌سازد، اما اینکه فرموده: در دخول بدان چشم‌داشت دارند، مراد از این چشم‌داشت یقین است، آیا نمی‌نگری که خداوند از حضرت خلیل چگونه حکایت کرده و فرموده: والذی اطمع ان یغفر لی خطیئتی یوم‌الدین، یعنی: و طمع دارم روز جزا گناهم را بیامرزد (۸۲ - شعرا)؟ شکی نیست که این طمع و چشم‌داشت، یقین است - در اینجا هم همین‌طور است - خلاصه اینکه خداوند اهل اعراف را چنین توصیف کرده که بر مکانی عالی و رفیع قرار دارند و هر دو گروه را به چهره‌هاشان می‌شناسند، دلالت بر تشریف بزرگی برایشان دارد، و چنین تشریف جز درخور اشراف و بزرگان - نه آنان که حسنات و سیئاتشان مساوی است - نمی‌باشد، پس روشن شد که شایسته و برتر، قول دوم است.

آنچه این نظر را تأکید می‌بخشد روایتی است که شیخ محمدبن یعقوب کلینی از حضرت صادق علیه‌السلام روایت می‌کند که: جاء ابن الکوا الی علی علیه‌السلام و سئله عن قوله تعالی: و علی الاعراف رجال یعرفون کلا بسیماهم، فقال: نحن علی الاعراف نعرف انصارنا بسیماهم و نحن الاعراف الذی لا یعرف الله عزوجل الا بسبیل معرفتنا، فلا یدخل الجنة الا من عرفناه و لا تدخل النار الا من انکرناه، یعنی: ابن الکوا آمد به حضور حضرت علی علیه‌السلام و از تفسیر بیان الهی که فرموده: بر اعراف مردانی هستند که همه را به چهره‌هاشان می‌شناسند (۴۶ - اعراف) پرسید، حضرت فرمود: ما بر اعرافیم که یارانمان را به چهره‌هاشان می‌شناسیم، و ما اعرافی هستیم که خداوند جز از راه شناخت ما شناخته نمی‌شود، پس داخل بهشت نمی‌شود مگر آنکه ما او را بشناسیم و وارد آتش نمی‌شود مگر آنکه ما او را نشناسیم؛ این مجملی از احوال روز قیامت است.

درباره آن روز اخبار فراوانی وارد شده و کتابها تألیف یافته است و ما بعضی از آنها را به مقدار توان و کوششمان روشن می‌سازیم، و کلید این معارف، معرفت نفس است، چون نفس برای امور آخرت انشاء و وضع شده، و درواقع همو کتاب و صراط و میزان

باب یازدهم - معاد جسمانی / ۳۳۵

و اعراف و بهشت و دوزخ است - چنانکه در احادیث امامان علیهم السلام بدان اشاره شده است - .

ابن بابویه در کتاب معانی الاخبار و کتاب توحید از حضرت صادق علیه السلام روایت کرده که از آن حضرت از معنی صراط المستقیم پرسش شد، فرمود: صراط امیرالمؤمنین علیه السلام است.

و از حضرت سجاد علیه السلام روایت شده که فرمود: نحن ابواب الله و نحن الصراط المستقیم، یعنی: ما بابهای الهی و صراط مستقیم هستیم.

و از حضرت صادق علیه السلام از تفسیر بیان الهی که فرمود: صراط الذین انعمت علیهم، پرسیده شد، فرمود: یعنی محمد و فرزندان محمد علیهم السلام.

و از هشام بن سالم روایت شده که از حضرت صادق علیه السلام از تفسیر بیان الهی که: و نضع الموازين القسط لیوم القيامة فلا تظلم نفس شیئا، یعنی: روز رستاخیز میزانها می نهیم و هیچ کس ستمی نخواهد دید (۴۷ - انبیا) پرسیده شد فرمود: آنان (میزانها) انبیا و اوصیا می باشند، و مراد از کتاب - در بیان الهی: ان کتاب الابرار لفی علیین و ان کتاب الفجار لفی سجین، یعنی نامه اعمال نیکان در علیین است (۱۸ - مطففین) و نامه اعمال فاجران و بدکاران در سجین است (۷ - مطففین) - نفوس نیکان و نفوس بدکاران است.

آنچه بر این امر دلالت دارد، بیان امیرالمؤمنین علیه السلام است که فرمود:

وانت الكتاب المبین الذی بآياته يظهر المضمّر

دوائک فیک و لا تشعر و دوائک منک و لا تبصر

یعنی: تو همان کتاب مبینی که به سبب آیاتش پنهانیها آشکار می گردد، داروی تو در خود تو است و نمی دانی، و بیماریت هم از خودت هست و نمی بینی.

دلالت بر آن دارد که محل نعمتهای بهشت و لذتهای آن، و عذاب دوزخ و رنجهای آن، همان نفس انسانی است.

۲۴

فصل

در بیان ماهیت بهشت و دوزخ

اما بهشت - چنانکه کتاب و سنت بر آن دلالت دارد و برهان و کشف با آن مطابقت

دارد - سرای بقا و پایداری و سلامتی است و در آن نه مرگ است و نه پیری و نه بیماری و نه غم و اندوه و نه پوسیدگی و زوال، و آن دار آرامش و کرامت و ارجمندی بوده و ساکنانش را نه خستگی و نه ماندگی نمی‌رسد، آنان در آنجا هرچه دلشان بخواهد و هرچه چشمشان لذت برد برایشان حاضر است و در آن سرای جاودان و خالد خواهند بود، چون آن سرایی است که اهلس همسایگان الهی و اولیا و دوستان وی و اهل کرامت‌اند، و آنان بر مراتبی چنداند که بر یکدیگر برتری دارند: از آن جمله: بهره‌وران به تسبیح الهی و تقدیس و تکبیر او - در زمره فرشتگان مقرب - می‌باشند؛ و از آنجمله: برخورداران به لذات محسوس، مانند انواع خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها و میوه‌ها و پستی‌ها و ازدواج با حورالعین و در خدمت آوردن پسرکان جاویدان و تکیه بر پستی‌های زریفت و پوشیدن لباسهای حریر و دیبا و استبرق می‌باشند، هریک از آنان بدانچه دلش می‌خواهد و به حسب آنچه همتش بدان تعلق دارد، اراده می‌کند.

خلاصه آنکه: مبادی اکوان در عالم بهشت، امور ادراکی و جهات فاعلیت می‌باشد و دخلی به مواد و اسباب قابلیت ندارد، زیرا وجود اشیا در آنجا، وجود صوری بدون ماده و حرکت و انفعال و تجدد و انتقال می‌باشد؛ اما دوزخ: آن سرایی است که اهلس در خواری و بیماری و اندوه و درد و گرسنگی و تشنگی و تجدد عذاب و تبدل پوستها می‌باشند و در آن، نه می‌میرند و نه زندگی می‌کنند، نه مرگ بر آنها می‌آید که بمیرند و نه از عذابشان کاسته می‌گردد، و اهل دوزخ حقیقتاً مشرکان و کافرانند که چهره‌هاشان سیاه است؛ اما گناهکاران از اهل توحید، آنان از دوزخ - به سبب رحمتی که به آنان میرسد و شفاعتی که دستشان را می‌گیرد - خارج می‌گردند.

در روایتی از ائمه علیهم‌السلام آمده که به هیچ‌یک از اهل توحید را در ورود به دوزخ، درد و رنجی نمی‌رسد، ولی دردها و رنجها هنگام خروج از آن به وی وارد می‌گردد، لذا همین دردها جزای آنچه کرده‌اند می‌باشد و خداوند به بندگان ستم روا نمی‌دارد؛ این روایت با اصول عقلی ما مطابقت دارد، زیرا عارف به توحید، نفسش تابناک به نور حق و یقین است و بر شونده از عالم اسفل به مقام بلند پایگان، و آتش وارد محل معرفت و ایمان نمی‌گردد، بلکه غلبه و استیلایش بر پوستها و کالبدها است، چنانکه در حدیث آمده: النار لا تأکل محل الايمان، یعنی: آتش محل ایمان را

نمی خورد؛ بنابراین دوزخیان در واقع همان مشرکان و کافرانند: لا یدوقون فیها برداً و لا شراباً الا حمیماً و غساقاً، یعنی: در آنجا خنکی [خواب] و نوشیدنی، جز آبجوشان و چرک نچشند (۲۴ و ۲۵ - نبأ) و اگر طلب غذا کنند بدانان از زقوم خوراندند: وان یتغیثوا یغاثوا بماء کالمهل یشوی الوجوه، بشس الشراب و سائت مرتفقا، یعنی: و اگر فریادرسی خواهند به آبی چون دُررد روغن جوشنده کمکشان کنند که چهره‌ها را بسوزاند، چه بد نوشیدنی و چه بد همدمی است! (۲۹ - كهف) آنان را از مکانی دور ندا دهند و گویندشان: اخسثوا فیها و لا تکلمون، یعنی: در اینجا خوار شوید و سخن مگویید (۱۰۸ - مؤمنون) و نادوا یا مالک لیقض علینا ربک قال انکم ما کثون، یعنی: و ندا کنند که ای مالک! پروردگارت جان ما را بگیرد، گوید: شما ماندنی هستید (۷۷ - زخرف).

آنچه لازم است که بدانی اینکه: بهشتی که پدرمان حضرت آدم و همسرش به سبب خطاشان از آن بیرون شدند، یعنی بهشت ارواح که نزد صاحبان معرفت و شریعت به نام موطن پیمان و منشأ پیمان گرفتن از فرزندان است، غیر از بهشتی است که تقوای پیشه‌گان را وعده داده شده و بهشت برزخ می‌باشد، چون این بهشت برای هیچ‌کس مگر پس از انقضای حیات دنیویش - به وسیله مرگ - و برای همگان جز بعد از ویرانی دنیا و نابودی آسمانها و زمین و پایان یافتن حرکات و رسیدن به غایات، نمی‌باشد، اگر چه در حقیقت و مرتبه وجودی با هم اتفاق دارند، چون هر دو سرای حیات ذاتی و وجود ادراکی صوری - بدون تجدد و نابودی و انقطاع و تضاد و تراحم - می‌باشند.

بیانش اینکه: مبادی وجودی و غایات با هم برابراند و در ترتیب بر یکدیگر انعکاس دارند و اینکه مرگ - همان‌گونه که دانستی - آغاز حرکت بازگشت نفوس آدمی است به سوی خدای متعال، چنانکه حیات طبیعی پایان حرکت نزول آن (نفوس) است از جانب او، و حکما و عرفا این دو زنجیره نزولی و صعودی (پائین آینده و بالا رونده) را به دو قوس دایره تشبیه کرده‌اند، آگاهی دادن به این امر است که: حرکت دومی بازگشتی و انعطافی است و بر اولی گذر نمی‌کند، و اینکه برای هر درجه‌ای از درجات قوس صعودی، به‌إزاء مقابلش، قوس نزولی است، ولی عین آن نمی‌باشد - اگر چه هر دو از یک جنس اند - .

چون این را دانستی، حال بدان که بهشت، دو بهشت است: بهشتی محسوس و بهشتی معقول، چنانکه خداوند می فرماید: و لمن خاف مقام ربه جنتان، یعنی: هرکس از حضور در برابر پروردگارش بیمناک باشد دو بهشت دارد (۴۶ - رحمان) و فرمود: فیهما من کل فاکهة زوجان، یعنی: در آن دو بهشت از هر میوه ای دو زوج^۱ است (۵۲ - رحمان)؛ در فن کلی، اثبات عالم عقلی را دانستی که مشتمل بر صور عقلی و مثلی نوری - مطابق با تمام انوار خارجی - می باشد، و همین طور اثبات عالم صوری حسی را دانستی که مشتمل بر صور حسی مجرد از ماده کاین فاسدی که وضع در جهات دارد می باشد، بنابراین بهشت محسوس خاص اصحاب یمین (دست راستی ها) و بهشت معقول، ویژه مقربان است که «علیون» می باشند؛ همین طور آتش هم دو آتش است: آتش محسوس و آتش معنوی، آتش محسوس خاص کافران است و آتش معنوی ویژه منافقان متکبر، محسوسش برای کالبدها و معنویش برای دلها. و هریک از بهشت و دوزخ محسوس، عالم مقداری است، یکی از آن دو، صورت رحمت الهی و دیگری صورت غضبش می باشد، چنانکه فرموده: و من یحلل علیه غضبی فقد هوی، یعنی: و هرکس که غضبم بر او فرود آید هلاک شده است (۸۱ - طه).

همان طور که رحمت ذاتی است و غضب عارضی، چنانکه با برهان دانسته می شود و بیان الهی (در حدیث قدسی) بر آن دلالت دارد که فرمود: سبقت رحمتی غضبی، یعنی: رحمتم بر غضبم پیشی گرفته، و فرموده: و رحمتی وسعت کل شیء، یعنی: رحمتم تمام موجودات را فرا گرفته است (۱۵۶ - اعراف)، همین طور آفریدن بهشت بالذات است و آفریدن دوزخ بالعرض؛ و تحت این سخن رازی است.

و دانستی که آخرت را در این عالم مکانی نیست - نه در بالایش و نه در پائینش - زیرا تمام آنچه در مکانهای این عالم است همگی متجدد و نو شونده و کهنه شونده و دگرگون پذیر و فانی شونده اند، و هر چه که چنین باشد از دنیا است، در صورتی که آخرت سرای پایداری است نه نابودی، ولی داخل این عالم و در باطن پرده های آسمانها

۱. یعنی دو قسم است. زوج گاهی بر یکی از آن دو و گاه دیگر بر هر دو اطلاق می شود، اینجا دو زوج: یکی در بهشت صوری و دیگری در بهشت روحانی است، یعنی یکی محسوس است و دیگری معقول. «سبزواری»

و زمین است، و منزلت و مقامش نسبت به دنیا، منزلت و مقام جنین است نسبت به رحم مادر - چنانکه بیانش گذشت - ولی هریک از بهشت و دوزخ را در این عالم به حسب رقایق و نشآت جزئیشان مظاهر و آینه‌هایی است.

لذا اخباری که در تعیین بعضی از مکانهای یکی از آن دو وارد شده بر آن حمل می‌گردد، چنانکه در بیان رسول خدا صلی الله علیه و آله آمده: مابین قبری و منبری روضة من ریاض الجنة، یعنی: بین قبر و منبرم، بستانی از بساتین بهشت است، و فرمود: قبر المؤمن روضة من ریاض الجنة و قبر المنافق حفرة من حفرة النيران، یعنی: قبر مؤمن بستانی از بساتین بهشت است و گور منافق گودالی از گودالهای جهنم، و روایت شده: ان فی جبل ارونند عیناً من عیون الجنة، یعنی: در کوه الوند چشمه‌ای از چشمه‌های بهشت است.

و از حضرت باقر علیه السلام روایت شده که: ان لله جنة خلقها فی المغرب و ماء فراتکم هذه یخرج منها، و الیها یرجع ارواح المؤمنین من حفر هم عند کل مساء و صباح، فتسقط علی اثمارها و تأکل منها و تتنعم فیها و تتلاقی و تتعارف، فاذا طلع الفجر هاجت من الجنة، فکانت فی الهواء فیما بین الارض و السماء تطیر ذاهبة و جائیة و تعهد حفرها اذا طلعت الشمس؛ و ان لله ناراً فی المشرق خلقها لیسکنها ارواح الکفار و یأکلون من زقومها و یشربون من حمیمها لیلهم، فاذا طلع الفجر هاجت الی وادبالیمن یقال له برهوت، اشد حراً من نیران الدنیا، کانوا فیها یتلاقون و یتعارفون، و اذا کان المساء عادوا الی النار، فهم كذلك الی یوم القیامة.

یعنی: خداوند را بهشتی است و آن را در باختر آفریده که این آب فرات از آن بیرون می‌آید، و ارواح مؤمنان هر شب و صبحی از آشیانه‌هاشان به سوی آن خارج می‌گردند و بر میوه‌های آن می‌چسبند و از آن (بهشت) می‌خورند و از آن برخوردار می‌یابند و باهم برخورد کرده و همدیگر را می‌شناسند، و چون سپیده دم در رهسپار بهشت می‌گردند، و در هوا - بین زمین و آسمان - به پرواز آمده و در رفت و آمدند، و چون خورشید بدمد ملتزم آشیانه‌هاشان می‌شوند؛ و خداوند را آتشی است که آن را در خاور آفریده تا ارواح کافران در آن جای گیرند، از زقوم آن می‌خورند و شبشان از آب جوشان آن می‌نوشند، و چون سپیده دم به صحرائی در یمن رهسپار می‌شوند که بدان برهوت

می‌گویند، گرمیش از آتش دنیا گرم‌تر است، در آنجا باهم برخورد کرده و همدیگر را می‌شناسند، و چون شب فرارسد دوباره به سوی آتش بازمی‌گردند، آنان پیوسته چنین‌اند تا رستاخیز فرارسد.

و نیز در کتاب کافی از ابی بصیر روایت شده که گوید: انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة وتأوى الى قناديل تحت العرش، فقال عليه السلام: لا! اذن ما في حواصل طير، قلت: فاین هی؟ قال: فی روضة كهیئة الاجساد فی الجنة، یعنی: به حضرت صادق علیه‌السلام عرض کردم: ما از ارواح مؤمنین حکایت می‌کنیم که آنها در چینه‌دانهای مرغانی سبزاند و در بهشت می‌پرند و به قندیل‌های تحت عرش مکان می‌گیرند، فرمود: چنین نیست، در این صورت در چینه‌دانهای مرغان نیستند! عرض کردم: پس آنها کجایند؟ فرمود: در بستانی در بهشت، مانند هیئت اجساد.

و باز در همان کتاب از حضرت صادق علیه‌السلام روایت شده که فرمود: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: شرّ اليهود يهود بنان و شرّ النصارى نصارى نجران و شرّ ماء على وجه الارض ماء برهوت، و هو واد بحضر موت، ترد عليه هام الكفار و صدرهم، یعنی: رسول خدا صلى الله عليه و آله فرمود: بدترین یهودان، یهود «بنان»‌اند و بدترین نصرانیان، نصرانیهای «نجران»‌اند و بدترین آبها بر روی زمین آب برهوت است، و آن بیابانی در حضر موت می‌باشد که کله‌های کافران و سینه‌هاشان بدانجا بازمی‌گردد^۱. بسیاری از اخبار دلالت بر این دارد که بهشت در آسمان هفتمین است، مجاهد در تفسیر بیان الهی که: و فی السماء رزقکم و ما توعدون، یعنی: روزیتان با آنچه شما را وعده می‌دهند در آسمان است (۲۲ - ذاریات) گوید: آن بهشت و دوزخ است، ضحاک هم عین آن را گفته، و از عبدالله بن سلام روایت شده که گفت: ارجمندترین آفریده خدا محمد (ص) است، و گوید: بهشت در آسمان است، اما اینکه در کدام آسمان است، مشهور آنکه در آسمان هفتم است، و این سخن مروی از ابن عباس است،

۱. یعنی ارواحشان بدانجا بازمی‌گردد، ارواحی که به مغزها و دلهایشان تعلق دارد - اگر نسخه «صدرهم - سینه‌هاشان» باشد و روشن است، و اگر «صدا هم - زنگارشان» باشد، گویی ارواح آنان عین چرک و زنگار گردیده‌اند. «سبزواری»

مجاهد گوید: به ابن عباس گفتم: بهشت کجا است؟ گفت: بالای هفت آسمان، گفتم: دوزخ کجا است؟ گفت: زیر دریاهاى طبقه طبقه.

دلیل بر این چیزی است که در حدیث معراج - که در صحاح اهل سنت روایت شده - آمده که: سدره در آسمان هفتم است چون در کتاب مجید آمده: و لقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى، یعنی: یکبار دیگر نیز او را دید مجاور درخت سدر آخرین که بهشت اقامتگاه، نزدیک آن است (۱۳ - ۱۵ - نجم).

از عبدالله بن مسعود روایت شده که گفت: بهشت در آسمان چهارم است و چون قیامت فرارسد، خداوند آن را هر کجا خواهد قرار می دهد.

از عبدالله بن عمر روایت شده که گفت: بهشت در نور دیده و آویزان به شاخهای خورشید است و در هر سالی یکبار پخش می شود، و اینکه: ارواح مؤمنان در پرندگانى چون گنجشگ و ساراند که میوه های بهشت را می دانند.

نزدیک به این سخن، بیان بعضی از پیشینیان از صاحبان حکمت است که: ارواح از شعاعات خورشید به این عالم فرود می آیند.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که آنها در آسمان دنیايند، و آن در حدیث معراج روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله آدم ابوالبشر را در آسمان دنیا مشاهده کرد که از جانب راستش دری است که از آن سو نسیمی خوشبو می وزد و از جانب چپش بادی بدبو، جبرئیل بدان حضرت عرض کرد که یکی از آن دو، بهشت است و دیگری دوزخ.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که آن در بعضی وادیهای زمین است، و آن نیز در حدیث معراج روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله پیش از رسیدنش به بیت المقدس، به وادی پر نعمت خُنکی رسید و صدایی شنید، جبرئیل گفت: این صدای بهشت است و چنین و چنان می گوید.

و در بعضی اخبار دلالت دارد که دوزخ و بهشت را در بعضی اوقات در زمین کینوتی است، - چنانکه در نماز کسوف روایت شده - چون روایت شده که رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: ما من شئى توعَدونه الا و قدرأيته فى صلاتى هذه، لقد جئى بالنار و ذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة ان يصيبني من فوحها..... الى ان قال: ثم جئى

بالجنة و ذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامي، و لقد مددت يدي و انا اريدان اتناول من ثمرها لتنظروا اليه، ثم بدالي ان لا افعل، يعني: هر چه وعده و وعيد به شما داده شده، همه را در اين نماز ديدم، جهنم را آوردند، و آن هنگامی بود که مرا ديديد عقب کشيدم، بيم آنکه حرارت آتشش به من اصابت کند.... تا آنجا که فرمود: سپس بهشت را آوردند، آن هنگامی بود که مرا ديديد جلو رفتم تا آنکه در جای خود ايستادم و دستم را دراز کردم و می خواستم از میوه هایش بچينم تا آنها را مشاهده کنید، ولی حالی براي پیش آمد که این کار را نکنم؛ این حدیث را مسلم در صحیحش روایت کرده است.

بعضی از آنان حکایت کرده اند که چون رسول خدا صلی الله علیه و آله جهنم را دید - درحالی که در نماز کسوف بود - با دست و پیراهنش شدت حرارت آن را از چهره اش بر می تافت و از مکان خویش عقب کشید و زاری و تضرع کرد و می گفت: الم تعدنی یا رب انک لا تعذبهم و انا فیهم، الم الم حتی حجبت عنه، یعنی: پروردگارا! آیا مرا نوید ندادی که تا در میانشان هستم عذابشان نکنی؟ آیا نفرمودی! آیا نفرمودی! آنقدر به درگاه الهی عرض کرد تا آتش از وی پوشیده شد؛ مراد رسول خدا صلی الله علیه و آله از آن سخن بیان الهی است که فرموده: و ما کان الله ليعذبهم و انت فیهم و ما کان الله معذبهم و هم يستغفرون، یعنی خدا تا هنگامی که در میان آنهائی عذابشان نمی کند و در آن حال که آمرزش می طلبند [نماز می کنند] عذابشان نمی کند (۳۳ - انفال).

و نیز روایت شده که روزی رسول خدا صلی الله علیه و آله نماز خواند و به منبر رفت و با دستش به قبله مسجد اشاره کرد و فرمود: قد رأیت الان مذصلیت لکم الصلاة الجنة و النار متمثلین من قبل هذا الجدار فلم اركالیوم فی الخیر و الشر، یعنی: هم اکنون که با شما نماز می خواندم بهشت و دوزخ را مشاهده کردم که از جانب این دیوار متمثل شدند، و در خوبی و بدی مانند امروز چیزی ندیدم؛ این حدیث را بخاری در صحیحش روایت کرده است.

اما دوزخ: در زبان همگان است که در زمین هفتم می باشد.

بعضی از اخبار دلالت دارد که آن در آسمان، چنانکه روایتش را از مجاهد و ضحاک در تفسیر آیه: و فی السماء رزقکم و ما توعدون، یعنی: روزی شما و آنچه وعده داده

می‌شوید در آسمان است (۲۲ - ذاریات) نقل کردیم، و در حدیث معراج هم روایت شده که آن حضرت (ص) مالک دوزخ را در آسمان دنیا مشاهده کرد و برایش راهی از راههای دوزخ را گشود تا آن را ببیند، به طوری که دود و شراره‌هایش و آنچه از جانب راستش بود از در (دوزخ) به سوی او بالا آمد.

بعضی از اخبار دلالت دارد که آن در دریاست، از آن جمله روایتی است از امیرالمؤمنین علیه‌السلام که آن حضرت از شخصی یهودی پرسید: محل دوزخ در کتاب شما کجاست؟ گفت: در دریا است؛ فرمود: او را راست گفتار می‌دانم، چون تصدیق بیان الهی است که: *والبحر المسجور*، یعنی: سوگند به دریای آکنده [از آتش] (۶ - طور) و نیز در تفاسیر روایت شده که «بحر مسجور» همان جهنم است.

از آن جمله روایتی است که احمد بن حنبل در مسندش از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله روایت می‌کند که فرمود: *البحر هو جهنم*، یعنی: دریا همان جهنم است.

از آن جمله روایتی است که عبدالله بن عمر از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نقل می‌کند که فرمود: لا یرکبن رجل بحراً الاً غازیاً او معتمراً، فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحراً، یعنی: هیچکس مسافرت دریائی نکند مگر برای جنگ و یا حج، زیرا تحت دریا آتش است - و یا تحت آتش دریا است (تردید از راوی است).

از آن جمله روایتی است که ثعلبی در تفسیرش از رسول خدا صلی‌الله علیه و آله نقل کرده فرمود: *البحر نار فی نار*، یعنی: دریا آتش در آتش است.

و از آن جمله روایتی است که نقلش گذشت، و مجاهد از ابن عباس روایت می‌کند که گفت: جهنم تحت دریائی است که نامش «قیس» است و آن سویش دریائی است که نامش «اصم» است و آن سویش دریائی است نامش «مطبوق» است و از آن سویش دریائی است نامش «مرماس» است و از آن سویش دریائی است نامش «ساکن» است و از آن سویش دریائی است نامش «باکی» است و آن آخرین دریای محیط به همه است، و هریک از این دریاها محیط به دریای جلوتر از خودش است.

و از آن جمله از بعضی از پیشینیان در تفسیر بیان الهی که: *یستعجلونک بالعذاب* و ان جهنم لمحیطة بالكافرین، یعنی: عذاب را به شتاب از تو می‌خواهند، اما جهنم کافران را فراگرفته است (۵۴ - عنکبوت) روایت شده که گفت: جهنم همان دریاست و

به ایشان محیط است، در آن ستارگان پراکنده می‌شوند و سپس آتش می‌گیرند و این جهنم می‌باشد.

و از آن جمله از ضحاک در تفسیر بیان الهی که: اغرقوا فادخلوا نارا، یعنی: غرقه گشتند و به جهنم در شدند (۲۵ - نوح) روایت شده که گفت: آن در یک حالت در دنیا است، از جانبی غرق می‌شوند و از جانب دیگر آتش می‌گیرند^۱، و همانندش پیش از این از سقراط حکیم نقل شد که: مرتکب گناهان در «طرطاووس» می‌افتد، مترجم کتاب طرطاووس گوید: طرطاووس شکافی بزرگ و گودالی ژرف است که رودخانه‌ها بدان سرازیر می‌شوند؛ مرادش از آن دریا است و یا اقیانوسی است که در آن گردابی بزرگ است.

و بعضی اخبار هست که دلالت دارد جهنم به عینه در همین زمین است، مانند حدیث وادی که پیش از این گفتیم.

و از آن جمله اخباری است که دلالت دارد جهنم در زمین است، چنانکه از قتاده در تفسیر بیان الهی که: من اسس بنیانه علی شفا جرف هار فانهار به فی نار جهنم، یعنی: آنکه بنای خویش بر اطراف سیلگاهی نهاده که فروریختنی است که با وی در آتش جهنم سقوط کند (۱۰۹ - توبه) روایت شده که گفت: سوگند به خدا اگر در جهنم افتد نکوهش ندارد.

از جابر بن عبدالله روایت شده که گفت: دود را دیدم که از زمین «ضراة» خارج می‌شد، و گفته می‌شود «حضر موت» بقعه‌ای از آن است؛ و نزدیک به این روایت، حدیث وادی «برهوت» است که از امیرالمؤمنین علیه‌السلام روایت شده که فرمود: ابغض البقاع الی الله تعالی وادی برهوت فیه ارواح الکفار و فیه بئرماء اسود منتن یاوی الیه ارواح الکفار، یعنی: دشمن‌ترین مکانها نزد خداوند وادی «برهوت» است که در آن ارواح کافران می‌باشد و در آن، چاه آبی سیاه و گندیده است که جایگاه ارواح

۱. در علوم زمین شناسی جدید هم ثابت شده، کتله‌ای که به نام زمین از خورشید جدا شده پس از سالیان دراز سطحش خنک و منجمد گردیده است ولی درونش پر از آتش سوزان است، چنانکه کوههای آتشفشان که فوران می‌کنند مواد مذابشان جز با مواد مذاب خورشیدی برابری نمی‌کند، یعنی چیزی از آن کم ندارد و آن فرضیه را تأیید می‌کند، این مواد در زمین تا رستاخیز الهی هستند و به فرمان واحد قهار - اذالبحار سجرت - می‌گردد و جهنم ظاهر می‌شود و الله اعلم. «م»

کافران می‌باشد؛ و (جابر) گوید: مردی معتقد است که او شبی را در وادی «برهوت» بسر برده و در سراسر شب صدای «یادومه» می‌شنیده است، این را به مردی از اهل علم گفت، وی گفته: فرشته‌ای که به ارواح کافران گماشته شده نامش «دومه» می‌باشد. اصمعی از مردی از «حضر موت» حکایت می‌کند که گفته: از ناحیه «برهوت» بوی گندی را می‌یابم، پس از آن خبر مرگ سرکرده‌ای از سرکردگان کافر را می‌شنوم؛ بعضی از این اخبار اگرچه در ارواح کافران - بدون تعرض به بیان آتش - می‌باشد، ولی وقتی آنها را به اخبار دیگری و به بیان الهی: النار يعرضون علیها غدوا و عشیا و یوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد العذاب، یعنی: روز و شب بر آتش عرضه می‌شوند؛ و روز رستاخیز که به پا شود قوم فرعون را به عذابی سخت درون برند (۴۶ - غافر) ضمیمه می‌کنیم، به گونه‌ای هرچه آشکارتر با حکم جهنم و آتش همراهی می‌کند.

آگاهی و هشدار دادن

این اخبار و روایات اگرچه ظاهرشان نزد صاحبان علوم رسمی باهم تناقض و تخالف دارد، ولی باطنشان نزد عرفای محقق باهم توافق دارد، زیرا اینان علوم و معارفشان مبتنی بر اصول صحیح برهانی و مقدماتی روشن است که استوار بر پایه کشف می‌باشد، به طوری که در خورشید نیمروزی می‌شود شک کرد که در آنها نمی‌شود، برعکس اینان از صاحبان بحث و جدل و ارباب روایت - بدون فهم و درایت و حال - چون آن دسته از صاحبان بحث و جدل خانه را از درش وارد نشده‌اند، بر شان احکام تناقض می‌یابد و مقاصد حدیث و کلام نزدشان تباهی پیدا می‌نماید. خلاصه آنکه دانستی بهشت و دوزخ در نشأه دیگر و عالم دیگری است که موجوداتش اموری صوری - بدون ماده و انفعال و حرکت - می‌باشند، و دنیا و هر چه که در دنیا است، اموری کاین و فاسد و متجدد و کهنه‌شونده و زایل‌گردنده دارای اوضاع و جهات مکانی می‌باشند، پس هر خبری که در آن بیان اینکه بهشت و یا دوزخ در مکانی از مکانهای این دنیا و موضعی از مواضع این عالم قرار دارد آمده باشد، یا این است که مراد، باطن آن مکان می‌باشد، چنانکه گویند: بهشت در آسمان هفتم است و دوزخ تحت آسمان، مراد این نیست که بهشت داخل در جسمیت آسمان، دخولی

وضعی دارد، بلکه دخول معنوی دارد - مانند دخول نفس در بدن - و حکم دوزخ هم این‌گونه است، و دانستی که منزلت و نسبت بهشت و دوزخ به این عالم، منزلت جنین است به رَجَم، پس تا دنیا باطل نشود، آخرت آشکار نگردد، و تا بنای ظاهری منهدم نشود، بنای باطنی آبادان نگردد؛ و یا این است که مراد از آن (خبر) حکم مظاهر رقایق و نشأت نسبی است به بهشت و دوزخ.

آیا نمی‌نگری! آینه مظهر صور حسی است، ولی صورت در آن موجود نیست، بعضی از مواضع دنیا هم این چنین‌اند، یعنی مظهر بهشت و دوزخ‌اند، بنابراین همان‌طور که ما بین قبر رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله و منبرش بستانی از بساتین بهشت است، یعنی مظهري است که بدان، برای کسی که اهل کشف و شهود است بستانی از بساتین بهشت کشف و آشکار می‌شود، مانند آینه‌ای که نفس بدان، صورتی از صور محسوس را که مقابلش است مشاهده می‌کند، همین‌طور بعضی از مواضع گفته شده به منزله آینه‌هایی هستند که بدانها احوال بهشت و یا دوزخ کشف و آشکار می‌گردد، مانند دیوار مسجد رسول خدا صلی‌الله‌علیه‌و آله که برایش بهشت و دوزخ تمثیل پیدا نمود، و مانند آب فرات و چشمه در کوه الوند، و مانند وادی «برهوت» و غیر اینها از مواضع زمین، و همین‌طور دریا - در آن حدیث که آمده: مرد مسافرت دریا نکند مگر.... - بنابراین مراد از اینکه بهشت و یا دوزخ در این مواضع‌اند آن است که: آنها مجالی و مظاهری می‌گردند که بدانها امثال یکی از آن دو آشکار می‌گردد.

اما آنچه از قول امیرالمؤمنین علیه‌السلام با یهودی روایت شده و تصدیق آن حضرت مر یهودی را در اینکه موضع جهنم در دریاست، مراد از دریا، این دریای محسوس نمی‌باشد، بلکه چیز دیگری است که معنوی بوده و با این حواس که خداوند فرموده: و البحر المسجور، یعنی: سوگند به دریای آکنده [از آتش] (۷ - طور) احساس نمی‌گردد؛ و همین‌طور آنچه از ابن عباس و کعب الاحبار نقل شده که: این جهنم هفت دریا و یا تحت هفت دریا است، مراد او از این سخن دریا‌های این دنیا نیست، بلکه مرادش از آن طبقات عالم طبیعت - به حسب جوهر و حقیقت - می‌باشد، زیرا طبیعت در حقیقت آتش غیر محسوس است و سوزاننده اجسام و گدازنده ابدان و تحلیل برنده و تبدیل‌کننده پوستها.

۲۵ فصل

در اشاره به مظاهر بهشت و دوزخ و مشاهده آن دو

بدان هر ماهیتی از ماهیات حقیقی و هر معنایی از معانی اصولی را، حقیقتی کلی و مثلی جزئی و مظاهری جسمانی در این عالم است، مثلاً انسان را حقیقتی کلی است که آن انسان عقلی می‌باشد که جامع تمام رقایق و خصوصیاتش به‌گونه اعلا و برتر است و آن، همان روحی است که منسوب به خداوند است - در بیانش که فرمود: و نفخت فیه من روحی، یعنی: از روح خودم در او دمیدم (۲۹ - حجر) - و وی را امثله‌هایی جزئی مانند «زید» و «عمرو» و مظاهر و مشاهدی مانند آینه‌ها و اجسام شفاف براق می‌باشد، همچنین بهشت را نیز حقیقتی کلی است که آن روح عالم و مظهر اسم «الرحمان» است، چنانکه فرموده: یوم نحشرالمتقین الی الرحمن و فدا، یعنی: روزی که تقوایبندگان را محشور کنیم که به پیشگاه خداوند رحمان [چون میهمانان] وارد شوند (۸۵ - مریم)، و آن را مثالی کلی مانند عرش اعظم - تکیه‌گاه خدای رحمان - می‌باشد^۱، چنانکه فرموده: الرحمن علی العرش استوی، یعنی: خداوند رحمان بر عرش تکیه [استیلا] دارد (۵ - طه)، و وی را امثله‌هایی جزئی مانند دل‌های مؤمن است، چنانکه در حدیث آمده: قلب المؤمن عرش الله، یعنی: دل مؤمن عرش الهی است، و آن را مظاهری حسی هم هست، چنانکه در اخباری که بیان داشتیم آمده، یعنی چشمه الوند و جز آن.

همین‌طور جهنم را هم حقیقتی کلی است که جامع و فراگیر افرادش می‌باشد، و آن دوری از جوار الهی و رحمتش، به‌حسب اسم «الجبار» «المنتقم» «القهار» می‌باشد، و آن را نشأه‌ای مثالی و کلی می‌باشد که عبارت از طبقات هفتگانه تحت کرسی می‌باشد و کرسی، محل دو قدم (جبار) است که بعد از آن قدم جبار، از هم جدا می‌گردند، و آن قدم جبار خاص دوزخیان است و قدم صدق نزد پروردگارت

۱. یعنی عقل کلی و قلب انسان کامل، اما حقیقت کلی آن و روح عالم و محل تکیه و استیلا حق متعال: آن وجود منبسط است که به نام رحمت واسع رحمانی نامیده می‌شود، و یا حقیقت آن بهشت ذات و صفات است، و مراد از عرش اعظم، فلک اطلس نمی‌باشد، چون آن مظهر بهشت است نه مثال آن. «سبزواری»

خاص بهشتیان، و در آن (کرسی) ریشه‌های (درخت) سدره است که عبارت از درخت زقوم - خوراک گناهکاران - می‌باشد^۱ و آنجا نهایت اعمال فاجران و منافقان است، و آن (دوزخ) را امثله‌ای جزئی است که عبارت از طبیعت هر فردی از مردمان است که به عذاب جسمانی تعذیب می‌شود و نفس و هوایش، که به عذاب روحانی معذب است، و آن را مظاهر و مجالی حسّی در این عالم می‌باشد، چنانکه در اخبار وادی «برهوت» و غیر آن وارد شده، و هریک از بهشت و دوزخ را درهایی است که بدان اشاره می‌کنیم.

۲۶

فصل

دربارهٔ درهای بهشت و دوزخ

درهای بهشت درهایی است که در قرآن بدانها اشاره شده، چنانکه خداوند می‌فرماید: *والملائكة يدخلون عليهم من كل باب*، یعنی: فرشتگان از هر دری بر آنان وارد می‌شوند (۲۳ - رعد) و فرمود: *لا تفتح لهم ابواب السماء و لا يدخلون الجنة*، یعنی: درهای آسمان برویشان گشوده نمی‌گردد و وارد بهشت نمی‌شوند (۴۰ - اعراف) و فرمود: *جنات عدن مفتحة لهم الابواب*، یعنی: بهشت‌هایی جاوید که درها برایشان گشوده است (۵۰ - ص) و درهای جهنم را اشاره کرده و فرموده: *ادخلوا ابواب جهنم خالدين فيها*؛ یعنی: از درهای جهنم وارد شوید و جاودانه در آن باشید (۷۶ - غافر) و فرمود: *حتى اذا جاؤوها فتحت ابوابها*، یعنی: و چون به جهنم رسند درهای آن گشوده شود (۷۱ - زمر) و فرمود: *لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم*، یعنی: جهنم هفت در دارد که به هر دری پاره‌ای از آنان قسمت شده است (۴۴ - حجر).

بدان که در تعیین این درها اختلاف نظر واقع شده است، گفته‌اند که آنها مدارک هفتگانه انسانند که عبارت از حواس پنجگانه و دو حسّ باطنی‌اند - یعنی خیال و وهم -

۱. یعنی محل روئیدن ریشه درخت زقوم ریشه سدره است، ولی آن دو، نسبت به هم تعاکس دارند، زیرا شاخه‌ها و برگهای درخت سدره به بالا سر می‌کشد، و همانها در درخت زقوم به پائین می‌ریزند، و اینکه آن دو در آند اینکه... آنجا پایان اعمال فاجران و کافران می‌باشد، اما اعمال نیکوان و خوبان و علومشان، به علیین بالا می‌رود، بلکه کلمات پاک به سوی او بالا می‌رود. «سبزواری»

یکی مُدرک صورتها است و دومی مُدرک معانی جزئی؛ این درها همان گونه که درهای دخول به جهنم اند، همین طور درهای دخول به بهشت هم می باشند، اگر انسان آنها را در طاعات و کسب خیرات و انتزاع معانی کلیات از محسوسات و جزئیات در کار گیرد، خلاصه آنکه انسان آنها را در آنچه برای آن آفریده شده اند در کار گیرد.

بهشت را در هشتمی هم هست که بدان اختصاص دارد و آن درِ قلب می باشد، و گفته اند: آن اعضای هفتگانه است که بدانها تکلیف واقع شده است؛ و گفته اند: آنها خواهی زشت است مانند حسد و بُخل و تکبر و غیر اینها - برای جهنم - و مقابل اینها از خواهی نیک مانند علم و کرم و شجاعت و جز اینها - برای بهشت - و بعید نیست که صفات زشت را هفت موضع باشد که هریک از آنها را شعبه هایی فراوان باشد، و همین طور برای صفات نیک هشت مجمع باشد و تحت هر کدام از آنها گروه های فراوانی باشند، چنانکه در کتابهای اخلاقی آمده اند، ولی قول اوّلی موافق تر است، زیرا هریک از مشاعر هفتگانه دری به سوی شهوات دنیائی اند که به زودی آتش هایی سوزنده و هیأتی شکنجه دهنده برای نفوس در آخرت می گردند، و اگر آنها در راه خیر استعمال شوند، درهایی به سوی ادراک حقایق و معارف و فعل حسنات می گردند و در پایان کار بدانها پاداش داده می شود و به ملکوت بالا می روند و با زُمره فرشتگان داخل بهشت می گردند.

خلاصه آنکه هریک از این مشاعر و مدارک را باطن و ظاهری است، باطنش در آن رحمت است و ظاهرش از روبرویش عذاب، پس ظواهر آنها درهای بازی است به عالم دوزخ - و یا بدانچه استحقاق دخول در دوزخ را دارند - و بواطن آنها درهای بازی است به عالم بهشت - و یا بدانچه استحقاق دخول آن را دارند - و چون درهای دوزخ قفل شد، درهای بهشت باز می شود، بلکه آنها به شکل دری هستند که چون در موضعی باز شد، در موضع دیگر مسدود می گردد، پس قفل شدن درهای یکی از آن دو، عین باز شدن درهای دیگری می باشد - جز درِ قلب که در هشتم است - زیرا آن در پیوسته بر اهل حجاب کلی و کفر قفل است و اختصاص به اهل بهشت - از جهت ایمان و معرفت - دارد، و هیچ وقت برای اهل دوزخ باز نمی شود، چون آنان در ازل بر قلبه اشان مُهر خورده است، چنانکه خداوند می فرماید: ختم الله علی قلوبهم، یعنی: خداوند بر

دلهاشان مُهر زده است (۷- بقره) و فرمود: و طبع علی قلوبهم فهم لا یفقهون، یعنی: بر دلهاشان مُهر خورده است و آنان فهم نمی‌کنند (۸۷- توبه) آتش را دخول و یا تصرّفی در قلوب و دلها نیست، و فقط نوعی از آن بر قلوب اطلاع (تسلط) دارد و به جهت قفل بودن آن در بر آتش - مانند قفل بودن در بهشت بر کافران - در آن دخول ندارد، پس درهای هفتگانه‌ای را که خداوند بیان داشته، انس و جن از آنها وارد می‌شوند، اما در هشتمی که قفل است و اهل کفر و احتجاج در آن وارد نمی‌شوند، باطنش محل ایمان و عبودیت است.

در حدیث آمده که: التراب لا یأکل محل الايمان، یعنی: خاک محل ایمان را نمی‌خورد، پس باطن آن (قلب محل ایمان) در دنیا و آخرت سعید است و عذاب و شقاوت را در آن مدخلی نیست، بنابراین قلب مانند بهشت به سختی و رنج‌ها درنور دیده شده و در باطنش رحمت است و در ظاهرش عذاب، و آن آتشی است که بر دلها مسلط است.

اما منازل جهنم و درکات و روزنه‌هایش بر قیاس، آن چیزی است که درباره بهشت - از منازل و درجات و پنجره‌ها به گونه مقابله - گفته شده است، اما نام درهای هفتگانه‌اش به اعتبار اضافه و نسبت به منازل آن است، مانند در جهنم و در جحیم و در سعیر و در لظی و در سقر و در حطمه و در سجین، و در هشتمین قفل است و گشوده نمی‌شود و آن حجاب و سد است، اما روزنه‌های جهنم: آنها شعبه و شاخه‌های کفر و فسق‌اند، و همین‌طور روزنه‌های بهشت عبارت از شعبه‌ها و شاخه‌های ایمان و طاعت است، پس هرکس عمل نیکی انجام داد آن را در آخرت مشاهده می‌کند و هرکه عمل بدی انجام داد آن را می‌بیند و گاهی هم از او در می‌گذرند.

بینش دادن و یادآوری کردن

بدانکه باطن انسان در دنیا همان ظاهرش در آخرت است و مادام که انسان در این جهان است، آخرت با قیاس به او عالم غیب است و چون از دنیا به آخرت انتقال یافت، آن عالم، با قیاس به او عالم شهادت می‌گردد، و اطلاق درهای بهشت بر این مشاعر ظاهری از باب توسعه دادن است - نه به گونه حقیقی - برای اینکه در خانه و دروازه شهر

وقتی باز می‌شود، بدون حجاب نسبت بدان (خانه و شهر) باز می‌شود، و دروازه هر شهری ناگزیر از جنس آن می‌باشد، و در هر چیزی از جنس آن چیز می‌باشد، درحالی که این حواس چنین نیستند، آنچه که به سوی بهشت گشوده و باز می‌شود جز حواس محشور با نفس نمی‌باشد که در آخرت باقی به بقای نفس می‌باشند.

دانستی که نفس را در ذات خودش گوش و چشم و بویائی و چشائی و لمس و تذکر و تصرف و دست و پای روحانی می‌باشد، لذا آن را دیده بینای ناظر به پروردگارش و گوش شنوا است که آیات الهی و کلمات فرشتگان و صداهای پرندگان بهشت و نغمه‌ها و آهنگهای آنها را و تسبیحات اشیا را می‌شنود، و قوه بویائی است که بدان بوهای عالم انس و نسیم‌های جهان قدس را می‌بوید، و قوه چشائی است که بدان مزه‌های خوراکیهای بهشت و میوه‌هایی را که دلش می‌خواهد می‌چشد، و قوه لامسه‌ای است که بدان حورالعین را لمس می‌کند، اینها مشاعر روحانی و حواس باطنی‌اند و با محسوساتشان از اهل بهشت‌اند - اگر بازدارنده‌ای آنها را باز ندارد و حجابی آنها را نپوشاند - اما این حواس و مدرکاتشان اموری دگرگون‌پذیر و زایل و کهنه شونده و کائن فاسداند و منشأ عذاب دردناک و حجاب بزرگ‌اند و انسان را به گودال دوزخ می‌رسانند و به آتش جهنم می‌سوزانند.

پس هر نفسی که هوا و هوس را پیروی کند و شهوت مسخرش ساخته باشد و شیطان در خدمتش در آورده باشد و یاریش کند، چنانکه خداوند می‌فرماید: افرأیت من اتخذ الهه هواه و اضله الله علی علم و ختم علی سمعه و قلبه و جعل علی بصره غشاوة، یعنی: آیا کسی را که خدای خویش را هوس خویش گرفته و خدایش از روی علم او را به گمراهی کشیده و بر گوش و قلب وی مهر نهاده و بر دیده‌اش پرده افکنده است ندیدی؟ (۲۳ - جائیه) از اهل دوزخ می‌گردد، زیرا هر یک از مشاعر هفتگانه‌اش سببی از اسباب دوریش از خدا و ملکوت او شده و دری از درهای پیرویش مر هوا و هوس را و انقیادش مر شهوت را و انحرافش از راه هدایت و سنتهای الهی و وقوعش در پرتگاه می‌گردد: فمن یهدیه من بعد الله افلا تذکرون، یعنی: به جز خدا کی او را هدایت می‌کند؟ چرا پند نمی‌گیرید؟ (۲۳ - جائیه) و حال و عاقبتش همان است که خداوند فرموده: فاما من طغی و اثر الحیة الدنیا فان الجحیم هی المأوی، یعنی: اما هر کس

طغیان کرده و زندگی دنیا را ترجیح داده جهنمش جایگاه است (۳۷ - ۳۹ - نازعات). پس روشن شد که هر مشعری از این مشاعر، دری از درهای جهنم است که: هفت در دارد و به هر دری پاره‌ای از آنان قسمت شده‌اند (۴۴ - حجر) اما چون قلب، به نور معرفت و ایمان تابناک گردد و به سبب ریاضت و عبادت و پاکی از زنگار گناهان و چرک و ریم شهوات از قوه به فعل خارج گردد، مانند آهن وقتی که به آتش گذاخته می‌گردد و بدان، چرک و ریم و خبائثش می‌رود و از آن آینه‌ای براق می‌سازند، مانند چشم سالم، به نور ملکوت اعلا تابناک می‌گردد و با هر مشعری از مشاعرش آیه و نشانه‌ای از آیات بزرگ و دری از درهای معرفت ربّ اعلایش را مطالعه کرده و از صور محسوس جزئی آنها معانی کلی معقول را انتزاع می‌کند و از آنها اسرار و رازهای الهی را می‌فهمد و بر آنها وقوف یافته و وارد بهشت مقربان گردیده و بدانها برای سعادت مطلوب و مجاورت پروردگار محبوب در جایگاه صدق و راستی - نزد پروردگار مقتدر - آماده می‌شود.

و این برخلاف حال صاحبان هوا و هوس و جاهلان سرگرم به شهوات دنیا و روی برگرداندگان از آخرت و از شنیدن آیات الهی که (بر نادانی) اصرار و پافشاری و تکبر و سرکشی دارند می‌باشد، چنانکه خداوند می‌فرماید: یسمع آیات الله تتلی علیه ثم یصر مستکبراً کأن لم یسمعها فبشره بعذاب الیم، یعنی: کتاب خدا را که بر او تلاوت می‌شود می‌شنود، آنگاه به تکبر کردن مصر شود گویی آن را نشنیده است، پس به عذابی الم انگیزش بشارت بده (۸ - جاثیه) لذا درها برایشان قفل شده و راهها، جز راه جهنم که در آن خلود دارند بسته می‌شود، خداوند می‌فرماید: و جعلنا من بین ایدیهم سداً و من خلفهم سداً فاغشیناهم فهم لا یبصرون، یعنی: پیش رویشان سدی نهاده‌ایم و پشت سرشان نیز سدی نهاده‌ایم و پرده بر [دیدگان] آنها افکنده‌ایم که نمی‌بینند (۹ - یس) اشاره است به اینکه آنان را درجه قوه نظری نیست که در آن برای ادراک علوم الهی بازگردد تا از اهل قرب و منزلت نزد خداوند باشند، و نیز آنان را قلب سالم (از امراض) و گوش شنوا نیست که آن (قلب و گوش) برای استماع شنیدنیها و مواعظ و اندرزها و خطاب‌ها دری گشاده و مفتوح بوده تا از ره‌اشدگان از عذاب آخرت باشند، از این روی حالشان در آخرت همان‌گونه است که بدان اعتراف می‌کنند - درحالی که

اعتراف سودی به حالشان ندارد: قالوا لو كنا نسمع او نعقل ما كنا في اصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقا لاصحاب السعير، یعنی: گویند: اگر ما می شنیدیم و تعقل می کردیم در صف اهل جهنم نبودیم، و به گناه خویش اعتراف می کنند، پس لعنت بر دوزخیان باد (۱۰ و ۱۱ - ملک).

پس روشن و آشکار گشت که تمام این مشاعر هشتگانه درباره کسی که آنها را در آنچه خداوند برای آن کار خلقشان کرده در کار گیرد، صلاحیت آن را دارند که درهای بهشت گردند، چنانکه خداوند می فرماید: و اما من خاف مقام ربه و نهی النفس عن الهوی فان الجنة هی المأوی، یعنی: اما هرکس که از حضور در برابر پروردگارش بیم دارد و نفس خویش را از هوا و هوس بازداشته، بهشتش جایگاه است (۳۸ - ۴۱ - نازعات) و نیز درباره کسی که آنها را در پیروی هوا و هوس و شهوات و خواسته های دنیوی صرف کرده درهای جهنم گردند، چنانکه خداوند فرموده: فاما من طغی و آثر الحیاة الدنیا فان الجحیم هی المأوی، یعنی: اما هرکس سرکشی کرده و زندگی دنیا را ترجیح داده؛ جهنمش جایگاه است (۳۷ - ۳۹ - نازعات).

اگرگویی: در خانه شباهت به خانه دارد، درحالی که بهشت و دوزخ در جوهر حقیقت و گونه وجودی دو سرای مخالف یکدیگراند، پس چگونه جایز است مشاعر انسانی به عینه، درهای بهشت و درهای جهنم باشد؟

گوییم: گوش و چشم و غیر این دو که صاحبان سعادت و هدایت راست، در حقیقت و نوع - نزد ما - با گوش و چشمی که اهل شقاوت و هوا و هوس راست مباین است، اگرچه در اصل احساس و شعور بین آن دو اشتراک واقع است، زیرا مدارک اهل سعادت و آینه هاشان از پلیدی هیولا پاک است و به نور معرفت و تقوا تابناک است، و مدارک اشقیای روگرداننده و بازگردندگان به پائین ترین مراتب، پوشیده به پرده های طبع و مظلم به ظلمتهای جهل و هوس می باشد، خلاصه آنکه گوش و چشم و قلبی که آنان - یعنی صاحبان خرد و سعادت - راست، برایشان تبدیل اُخروی و تحوّل الهی واقع شده تا شایستگی آن را بیابند که از درهای بهشتی که سرای حسنات و منزل خیرات است باشند، اما گوش و چشم و قلبی که یازان آتش و اشقیای فاجر راست، شوم تر و تاریکتر از آنچه بوده می گردند، لذا مناسبت آن را دارند که ورودگاه و درهایی برای سرای

مکاشفه‌ای آگاهی بخش

بدان که خداوند تو را به پویش راه آخرت بر راه راست هدایت فرماید: بهستی که هرکس اهلش هست بدان می‌رسد، امروز از حیث محلش - نه از حیث صورتش - برایت مشهود است (و آن باطن نفس و ملکات علمی و عملیش می‌باشد). و تو بر حالی که هستی در آن می‌گردی و گردش می‌کنی و نمی‌دانی که در آنی، زیرا صورت طبیعی تو را بازداشته و از مشاهده آن و مشاهده آنچه در آن از نعمت‌ها و غرفه‌ها و درختان و نهرها و خوردنی‌ها و نوشیدنی‌هایش که هست محجوب و پوشیده می‌دارد، ولی صاحبان کشف - آنان که آنچه از آنها پنهان است ادراک می‌کنند - آن محل را می‌بینند و هرکس را که در باغهای سبز و خرم (یعنی بهشت جانفزا) است مشاهده می‌کنند، و اگر جهنمی باشد - به حسب سختی‌ها و رنجهایی که از حرارت و زمهریر و آتش و شراره و افعی و کژدم و آب جوشان و خوراک زقوم آن می‌کشد - مشاهده‌اش می‌کند، و هرکس که از اهل کشف و بینش نباشد و در کوری حجابش مانده باشد، آن را ادراک نمی‌کند، مانند نا بینایی که در باغی باشد، چیزی به ذات خودش از وی پنهان نیست، ولی آن را نمی‌بیند، و از ندیدنش مر چیزی را، لازم نمی‌آید که در آنجا نباشد، همین‌طور بیشتر اهل بهشت هم اکنون هم در بهشت‌اند، ولی آن را نمی‌بینند - درحالی که در آن در گردش‌اند - و همچنین اهل دوزخ هم هم اکنون در دوزخ‌اند، درحالی که سرا پرده‌های آن گرداگردشان را فرا گرفته است، اما ادراک نمی‌کنند، چنانکه خداوند بر این مطلب آگاهی داده و فرموده: ان جهنم لمحیطة بالكافرين، یعنی: دوزخ به کافران احاطه دارد (۵۴ - عنکبوت) و فرمود: جنۃ عرضها کعرض السماء و الارض اعدت للذین آمنوا، یعنی: بهستی که پهنایش همانند پهنای آسمان و زمین است برای مؤمنان آماده شده است (۲۱ - حدید)، و در حدیث قدسی فرموده: اعددت لعبادی الصالحین ما لا عین رأّت و لا اذن سمعت و لا خطر علی قلب بشر، یعنی: برای بندگان صالحم چیزها آماده کرده‌ام که هیچ چشمی ندیده و هیچ گوشی نشنیده و بر دل بشری خطور نکرده است.

دانستی که بهشت مؤمن و یا دوزخ کافر، امری بیرون از نفسش نمی‌باشد، و چون امروز آماده است، پس بدان اتصال دارد - اگرچه از آن پوشیده است - زیرا خداوند که بین انسان و قلبش حایل می‌شود (بنابر نصّ آیه قرآنی) چگونه بین او و بین نعمتهای قلبش و یا دوزخش حایل نمی‌شود؟ و برخی از مردمان هستند که این کشف و شهود با آنان همراه است و برخی دیگر همراهشان نیست، و او گاهی حالش از دیگری بهتر و برتر است، این به جهت حکمتی است که خداوند در خلاق پنهانش داشته، بنابراین اهل الله را دیدگانی است که بدانها می‌بینند و گوشهایی است که بدانها می‌شنوند و دلهایی است که بدانها تعقل و ادراک می‌کنند، ولی آنها غیر این دیدگان و گوشها و دلهاست - چنانکه هم اکنون دانستی - و اهل کفر و حجاب، کر و لال و کورند و تعقلی از (جانب) خدا ندارند، لذا به سوی خدا باز نمی‌گردند.

۲۷

فصل

در دنبالهٔ ینش دادن در بیان حقیقت احوال بهشت و دوزخ

دانستی که نشأهٔ آخرت نشأه‌ای است متوسط بین مجردات عقلی و بین جسمانیات مادی، و هرچه در آن است، صور محسوسِ مدركِ به قوهٔ نفسانی است که در این عالم، خیال‌اند و در آن عالم، حس می‌باشند، و انسان چون مُرد و از این بدن طبیعی رها گشت، قیامت صغرایش برپا می‌گردد و نخست به عالم برزخ محسوس می‌شود و سپس هنگام قیامت کبرا به بهشت و دوزخ، و فرق بین صورتهایی که انسان مشاهده می‌کند و در برزخ بر آن صورتها است و بین صوری که مشاهده می‌کند و هنگام قیامت کبرا در بهشت و یا دوزخ بر آن صور است، به سبب شدت و ضعف و کمال و نقص می‌باشد، زیرا هر کدام از آنها صورتی ادراکی جزئی غیر مادی‌اند، جز آنکه در عالم برزخ به دیدهٔ خیال مشهوداند و در عالم بهشت به دیدهٔ حس، ولی دیدهٔ حس اخروی غیر از دیدهٔ خیال نیست، برعکس حس دنیوی که تقسیم به پنج قوا در پنج موضع مختلف بدن می‌شود، پس موضع دیدن چشم است و موضع شنیدن گوش و موضع چشائی زبان، و امکان ندارد که هر یک از آنها کار دیگری را انجام دهد، لذا

چشم نمی‌شنود و گوش نمی‌بیند، و هردو نه می‌چشند و نه بو می‌فهمند، و قیاس در همه آنها همین‌گونه است.

اگرگویی: بینایی چشم و لامسه‌اش در یک موضع‌اند.

گوییم: این‌گونه نیست، بلکه بینایی در جلیدیّه است و لامسه چشم در قرنیّه؛ اما حواس آخرت: تمامشان در یک موضع‌اند و در وضع و جهت باهم تغایر ندارند و هر کدام از آنها کار دیگری را انجام می‌دهد، و نسبت صورتهای برزخی به صورتهایی که در قیامت کبرایند، مانند نسبت کودک و یا جنین است به مرد بالغ و کامل.

صاحب کتاب فتوحات مکی (محبی‌الدین) در باب سیصد و پنجاه و پنج آن کتاب گوید: مرگ در میان دو نشأه، حالتی برزخی است که ارواح در آن، اجساد برزخی خیالی را آباد و اصلاح می‌کنند^۱، مانند آنچه را که در خواب آباد و اصلاحش می‌کنند، و آنها اجسادی هستند که از این اجساد خاکی تولد پیدا کرده‌اند^۲، زیرا خیال، قوه‌ای از قوای آن است؛ سپس گوید: هرکس بمیرد، قیامتش برپا می‌شود و آن قیامت جزئی است، و چون قیامت جزئی را فهمیدی، قیامت عامی را که هر مرده‌ای بر آن است فهمیده‌ای، برای اینکه مدت برزخ نسبت به نشأه آخرت، به منزله حمل زن است مر جنین را در شکم که وی (جنین) را نشأه‌ای پس از نشأه دیگر انشاء و ایجاد می‌فرماید^۳، لذا شکل نشأت بر او (جنین) مختلف می‌گردد تا آنکه در روز قیامت تولد می‌یابد، لذا درباره مرده گفته‌اند: چون مُرد، قیامتش برپا می‌گردد، یعنی درباره‌اش ظهور نشأه دیگر در برزخ، و از برزخ تا روز برانگیخته شدن آغاز می‌شود، همچنان که از شکم به زمین - به سبب ولادت - برانگیخته می‌شود، لذا نشأه بدنش را در زمین (به حسب صورت) زمان بودنش در برزخ - از حیث تسویه (پرداختن) و تعدیل - بدون مثالی از پیش و آن‌گونه که درخور سرای دیگر است تدبیر و اداره می‌نماید.

و در باب سیصد و هفتاد و چهار کتاب فتوحات مکی گوید: بدان حق تعالی پیوسته

۱. یعنی می‌سازد. «سبزواری» ۲. زیرا نفس از حیث حدوث جسمانی و از حیث بقا روحانی می‌باشد، لذا به سبب حرکت جوهری، از جسمیت طبیعی به جسمیت برزخی حرکت می‌نماید، و وجه نفس در هردو، اصل محفوظی است. «سبزواری» ۳. یعنی وجود صورت اشتداد پیدا می‌کند شدتی پس از شدت دیگر - تا آنکه صورت برزخی اخروی می‌گردد. «سبزواری»

در دنیا متجلی بر دلها است، لذا به جهت تجلی او خواطر متنوع و گوناگون اند، و اینکه تنوع خواطر در انسان، عین تجلی الهی است، به طوری که جز اهل الله کسی بدانها آگاهی ندارد، چنانکه آنان می دانند اختلاف صور ظاهری که در دنیا و آخرت در تمام موجودات است، غیر از تنوع تجلی نمی باشد، چون او «ظاهر» است، پس عین هر چیزی (به حسب وجود) می باشد، و در آخرت، باطن انسان ثابت است، زیرا عین ظاهر صورتش در دنیا بوده و تبدل در او پنهان می باشد، (چون باطن در آنجا ظاهر می گردد - برعکس دنیا -) و آن خلق جدید او است در هر لحظه و آنی - که مردمان از این خلق جدید در شبهه اند - و در آخرت، ظاهرش مانند باطنش در دنیا می باشد، و تجلی الهی پیوسته بالفعل است، لذا ظاهرش در آخرت تنوع می یابد، همچنان که باطنش در دنیا در صورتی که در آنها تجلی الهی به رنگ آنها رنگ پذیر می شود تنوع می یابد، و این همان تضاهی (همانندی) الهی خیالی است^۱، جز آنکه در آخرت ظاهر است و در دنیا باطن، بنابراین حکم خیال در آخرت با انسان همراه است؛ پایان سخن او.

بدان در این عالم برای بعضی از کاملان - مانند انبیا و اولیا - و یا غیر آنان از کاهنان و جن زدگان و صفرائیان - اتفاق می افتد، پس هرکس که قوه خیالش قوی شود و یا قوه حسش ضعیف گردد، به دیده خیال چیز مشاهده محسوسی را می بیند، همان گونه که دیگر محسوسات را می بیند، و بسیار است که کار بر او مشتبه شده و پنداشته آنچه را دیده است در خارج موجود است، لذا در غلط و اشتباه می افتد؛ بنابراین تمام آنچه را انسان در روز قیامت می بیند، به دیده خیال مشاهده می کند، درحالی که آنها در آن سرا موجوداند و درخور نظر و در آنجا باقی اند، چون آنجا موطن آن صور است، و از آن روی وجود خوابها و جز آن که در اینجا به دیده خیال دیده می شود درخور نظر نیست که بقا ندارند و از جانبشان برای مدت کوتاهی پرده افتاده است، لذا به جهت زایل شدنشان - به سرعت - از مشاهده، در اینجا بر آنها اعتمادی نیست، زیرا این عالم موطن موجود آنها نمی باشد، لذا به واسطه مرگ به کلی حجاب و پرده برداشته می شود و مشاهده دیده خیال مداوم و پیوسته می گردد، و این صورتی که مشهود نفس اند، دانستی

۱. این مضاهات و همانندی است، زیرا همان طور که در هر لحظه و آنی در شأنی است، همین طور خیال هم در هر آنی در شأنی است - به جهت تفنن و جوراجوری خواطر - . «سبزواری»

که بیرون از ذاتش نیستند، بلکه عین ذاتش اند، بنابراین اجساد، در آخرت و در عالم خیال، عین ارواح اند، و این تجسّد معانی و تجسّد ارواح است و آن جز در آن عالم نمی‌باشد، اما در این عالم، ارواح به این اجساد تعلق می‌گیرند نه اینکه متجسّد می‌شوند، و اجساد در آخرت نیز «تروّحن [در مقابل تجسّد]» پیدا می‌کنند، در صورتی که در دنیا این‌گونه نیستند (یعنی تروّحن پیدا نمی‌کنند).

در باب سیصد و هفتاد و سه از کتاب فتوحات مکی گوید: در این باب علم تجسّد ارواح در صورت اجسام طبیعی است که آیا عین آن روح، عین صورتی است که در آن ظاهر شده است و یا آن، در چشم بیننده آن (گونه) است، مانند کبودی آسمان؟ و آیا روح برای آن صورت، مانند روح برای جسم است؟ یعنی نفس ناطقه، و آن صورت، صورتی حقیقی است که مانند دیگر صور حقیقی دارای وجود عینی خارجی است؟ این مسأله‌ای است که بیشتر از مردمان - بلکه تمامشان - از آن بی‌خبراند، و آنان بدانچه بر ایشان از صور ارواح تجسّد یافته که ظاهرگشته بسنده کرده‌اند، و اگر در نفوسشان تروّحن پیدا می‌کردند و بر اجسادشان به واسطه صور حکم می‌کردند و اشکال و صورشان در دیده کسی که مشاهده‌شان می‌کند تبدیل پیدا می‌کرد، در آن هنگام می‌دانستند که تجسّد ارواح به چه بازمی‌گردد؟ زیرا آن علم ذوق و کشف است نه علم نظری فکری؛ گفتیم هر صورتی که در عالم تجسّد پیدا می‌کند، آن را ناگزیر از روحی تدبیر کننده است که از روح کُل در صورت دمیده شده است، و هرکس دانست صورت متجسّد در ارواح چون کُشته شود - اگر حیوان باشد - و یا بریده شود - اگر نبات باشد - آن صورت به برزخ انتقال پیدا می‌کند، همان‌گونه که ما به سبب مرگ انتقال پیدا می‌کنیم، و آنچه پس از آن ادراک می‌کند، همان‌گونه است که هر مُرده‌ای چه انسان و چه غیر انسان ادراک می‌نماید، (و هرکس دانست صورت متجسّد در ارواح...) این را خواهد دانست، یعنی خواهد دانست که صور ارواح متجسّد به چه بازمی‌گردد؛ پایان سخنش.

و در باب سیصد و هشتاد و یک کتاب فتوحات مکی گوید: بدان این مقاماتی که گفته آمد، اگر مشاهده کردی، جز به دیده خیال - نه به دیده حسّ - ادراک نمی‌شود، زیرا صور آنها را چون خداوند در آنچه خواهد متمثل کند، متخیّل ممثّل می‌نماید، لذا

آنها را اشخاصی می‌بینی که دیده می‌بینند، چنانکه به دیده بصیرت، معانی را مشاهده می‌کنی، زیرا خداوند وقتی که بسیار را اندک و یا اندک را بسیار می‌نماید، ما آن را به دیده خیال می‌بینیم نه به دیده حس، و آن در هر دو حالت، دیدن است، چنانکه فرمود: و اذ یریکم وهم اذا لتقیتم فی اعینکم قلیلا و یقللکم فی اعینهم، یعنی: و چون خداوند وقتی که تلاقی کردید، در دیدگان شما اندکشان نمود و در دیدگان ایشان شما را کم نمود (۴۴ - انفال) و فرمود: یرونهم مثلهم رأی العین، یعنی: آنها را به چشم، دو برابر خویش می‌دیدند (۱۳ - آل عمران) ولی در حس دو برابر آنان نبودند، پس اگر آنان را به چشم خیال نمی‌دیدند، باید بسیار در اندک دروغ باشد و باید آنکه می‌بیند در آنچه بدو می‌نمایی راستگو نباشد، و اگر آن چیزی که بدو می‌نمایی، آن را به دیده خیال می‌بیند، بسیار در اندک درست است و اندک در بسیار هم راست است، زیرا آن در خیال درست است نه در حس.

و گوید: همین‌طور آنچه را مشاهده می‌کنی، خلاف آن چیزی است که در نفس خودش در خارج می‌باشد، آن را جز به دیده خیال نمی‌بینی، پس از چنین علمی غافل مباش و بین چشم‌ها فرق بگذار.

بدان که تو بر این امر قدرت نداری، مگر به نیروئی الهی که آن را خداوند به هر یک از بندگانش که بخواهد عطا می‌نماید، آیا صحابه را نمی‌نگری! اگر نظر دقیق و درستی می‌کردند و مراتب را مراعات می‌نمودند، درباره جبرئیل نمی‌گفتند که دحیه کلبی است^۱، و اگر روحانی و یا معنای تجسد یافته‌ای نبود، مسلماً می‌گفتند که دحیه کلبی بود و با چشم حسی ادراکش کردیم، پس علم الهی را مراعات نکردند و حقش را آدا ننمودند، بنابراین آنان راستگویانی بودند که راست نگفتند، لذا رسول خدا (ص) بدیشان فرمود:

۱. زیرا جبرئیل را حقیقتی است که عبارت از عقل فعال است، چنانکه رسول خدا (ص) فرمود: او را درحالی که مشرق و مغرب عالم را فراگرفته بود دیدم، به واسطه او تمام عقول بالا رونده در زنجیره عرضی، از نقص به کمال خارج می‌شوند، و او را رقیقه‌ای است که آن صورت صرف بدون ماده ناقص ظلمانی می‌باشد و شباهت به زیباترین افراد زمان هر پیغمبری دارد، و دحیه کلبی زیباترین فرد زمان پیغمبر ما صلی الله علیه و آله بود، و چون از آن حضرت پرسیده شد که به چه کسی شباهت داشت؟ فرمود به دحیه کلبی شباهت داشت، مراد و مقصود را نفهمیدند و گفتند: او دحیه کلبی بود، در صورتی که صورت جبرئیل رقیقه حقیقت و حامل معنای آن است و از آسمان عقول بر رسول نازل شده است. «سبزواری»

او جبرئیل بود، در آن هنگام آنچه را که دیده بودند دانستند، همان طور که دیگر بار درباره اش گفتند، یعنی هنگامی که در صورت اعرابی ناشناسی آمده بود دینشان را بدانند بر ایشان تمثیل پیدا کرد، رسول خدا(ص) به آنان فرمود: آیا می دانید پرسش کننده که بود؟ گفتند: خدا و رسولش می دانند، زیرا او در صورتی که نزد آنان ناشناس بود ظاهر گردیده بود، لذا به آنان فرمود: او جبرئیل بود.

سپس گوید: در عالم وجود، شبهه ای بزرگتر از آمیزش خیال با حس نیست، زیرا انسان وقتی در این نظر جاگیر شد و در این مقام توانمند گشت، در علوم ضروری شک پیدا می کند، و اگر تمکن و جاگیری پیدا نکرد، بعضی از امور را به جای دیگری غیر از جای خودش قرار می دهد، و چون خداوند بدو نیروی تفصیل عنایت فرمود، امور را وقتی مشاهده کرد به عیان برایش آشکار می گردند و می داند که چیستند - البته اگر چشمی که آنها را بدان مشاهده کرده از خودش بداند - لذا این علم بر اهل الله عزیز و ارجمند است و بسیاری از اهل الله هستند که خواطر خود را بدانچه گفتیم مشغول نمی دارند، و اگر علم او به خوایش - در آنچه در خواب می بیند - نبود، نمی گفت که آن خیال است، چه قدر در حال بیداری همانند آن را می بیند و می گوید محسوسی را به حس دیدم!

و گوید: این بابی است که مجال در آن واسع است و نزد علمای رسمی نامعتبر می باشد، و همین طور نزد حکمایی که می پندارند حکمت را دانسته اند و از مرتبه بلند این علم بر دیگر مراتب نارسایی داشته و نزدشان قدر و منزلتی ندارد، لذا قدر و اندازه این علم و نیروی غلبه و تسلطش را جز خدا، و سپس اهل الله از نبی و یا ولی نمی داند، و علم بدان، نخستین مقامات نبوت است.

گوید: خداوند بندگان خردمند و عبرت گیرندگان خودش را چه نیکو آگاهی بخشیده است - هنگامی که فرموده: هو الذی یصورکم فی الارحام کیف یشاء، یعنی: همو است که شما را در رحم ها بدان گونه که خواهد نقشبندی کند (۶ - آل عمران) بعضی از رحم هستند که خیال اند، لذا در آنها متخیلات - هرگونه خواهد - نقش می بندد، از ازدواج معنوی و بارداری معنوی؛ خداوند در این رحم، معانی را در هر صورتی که خواهد نقش می کند، لذا اسلام را قُبّه ای و قرآن را روغن و عسل، و قید را

در دین ثبات و دین را پیرهنی تمام و علم را شیر نقش می‌کند.

در همان باب گوید: بدان در مرتبه خیال در دنیا، حق تعالی محل تکوین بنده است، لذا هیچ خاطری در کاری بر او خطور نمی‌کند جز آنکه حق متعال در آن مرتبه آن را تکوین می‌بخشد، مانند تکوین بخشیدنش مراعیان ممکنات را، هر چه از آنها که بخواهد، بنابراین مشیت بنده در این مرتبه از مشیت حق است، زیرا بنده نمی‌خواهد مگر آنکه خدا بخواهد، پس حق نمی‌خواهد مگر آنکه بنده در دنیا می‌خواهد، پس بعضی از آنچه را بنده در دنیا می‌خواهد در حس است، اما در خیال، مانند مشیت حق در نفوذ، بنابراین حق با بنده در این مرتبه، بر هر حالی است که بنده می‌خواهد، چنانکه در آخرت همو در حکم عموم مشیت می‌باشد، زیرا باطن انسان در آخرت، ظاهرش می‌باشد، از این روی از مشیت او هر چیزی را که خواهد تکوین می‌پذیرد، پس حق، در این مرتبه در دنیا، و خواستش در آخرت - نه در دنیا از جهت حس - در تصریف انسان است، و حق در این مرتبه و در آخرت، تابع خواست بنده است، چنانکه او در مشیت وی بنده و تحت مشیت حق است، پس حق را شأنی جز مراقبت بنده نیست، تا تمام آنچه را که اراده ایجادش را در این مرتبه در دنیا - و همین طور در آخرت - دارد پدید آورد^۱، و بنده حق را در صورت تجلی پیروی می‌کند، پس حق برایش در هیچ صورتی تجلی نمی‌کند مگر آنکه بدان صورت رنگ پذیر می‌گردد، یعنی او به جهت تحوّل حق، در صور تحوّل می‌یابد، و حق در ایجاد تحوّل می‌یابد، به جهت تحوّل مشیت بنده در این مرتبه خالی در دنیا - خصوصاً - و در آخرت - در بهشت عموماً - و چون خداوند همتهای فعالی را در وجود حسی، و همتهای غیرفعال را در وجود حسی آفرید، بدین امر، در تمام اشیا - حتی در اسماء الهی - تفاضل و برتری

۱. وقتی اراده بنده در دنیا تابع اراده حق باشد و در آن مستهلک، و اراده او اوامر او است به وجهی، همچنان که کرامتش نواهی او است به طوری که از جانب او اراده و آرزویی برایش باقی نماند، آنگاه اراده حق در هر چیزی که می‌خواهد و برمی‌گزیند، تابع اراده او در آخرت می‌شود.

نقل شده که بر اهل یک کشتی در دریا طوفان واقع شد، مسافران کشتی به اهل الهی که در آن کشتی بود ملتجی شدند، با خداوند به مناجات برآمد و عرض کرد: من تمام عمر آنچه را می‌خواستم برای آنچه تو می‌خواستی ترک کردم، یک لحظه هم آنچه را می‌خواهی برای آنچه من می‌خواهم ترک کن! در دم دریا ساکن گشت، و شیخ بین تابعیت به مراقبه حق با بنده بوده، تا تمام آنچه را که اراده ایجادش را در این مرتبه در دنیا و همین طور در آخرت - دارد پدید آورد. «سزواری»

پدید آمد، و همتهای فعال گاهی در همتهای غیر فعال اثر می‌گذارد و گاهی هم نمی‌گذارد، مانند: انک لا تهدي من احببت، یعنی: تو هر که را بخواهی نمی‌توانی هدایت کنی (۵۶ - قصص)؛ پایان سخن او.

از تمام آنچه گفتیم و نقل کردیم روشن و ثابت گشت که بهشت جسمانی عبارت از صور ادراکی است که قائم به نفس خیالی‌اند و (در آن بهشت) هر چه را که نفس خواهد و از آن لذت می‌برد هست، و آن را ماده و مظهری جز نفس نیست، و همین‌طور فاعل و موجد قریب آن، و او همان است (و هم‌او است) و اینکه یک نفس از نفوس انسانی با تمام آنچه از صور که تصور و ادراک می‌نماید، به منزله عالم بزرگ نفسانی است که از این عالم جسمانی با تمام آنچه در آن است بزرگتر است، و اینکه هر چه از درختان و نهرها و کاخها و غُرفه‌ها که در آن پدید می‌آید، تمامشان زنده به حیات ذاتی‌اند و حیات تمامشان یک حیات است و آن حیات نفسی است که آنها را ادراک کرده و پدید آورده است، و اینکه ادراک آنها مر صور را، به‌عینه ایجاد آنها است برای نفس، نه اینکه آنها را ادراک می‌کند و سپس پدید می‌آورد و یا پدید می‌آورد و پس از آن ادراکشان می‌کند، آن‌گونه که در افعال صاحبان اختیار از انسانها در این عالم است، یعنی ما نخست چیز ملایم و سازگار (با نفس و طبع) را، مانند حرکت و یا نوشتن تخیل می‌کنیم و سپس انجام می‌دهیم و پس از انجاممان دوباره آن را تخیل می‌نمائیم، بلکه آنها را موجود ادراک می‌کند و مدرک پدید می‌آورد - بدون تقدم و تأخر و مغایرتی - زیرا فعل و ادراک در آنجا یک چیزاند.

اما جهنم این‌گونه نیست، چون آنجا سرای روحانی خالص نیست، بلکه تیره است و آمیخته با این عالم می‌باشد، گویی که آن همین عالم^۱ است که با نیروی قهرمانی و زمام تسخیر به آخرت کشانده شده است، بنابراین جهنمی، آنچه را نمی‌یابد می‌خواهد و هر چه را زیانش می‌رساند جستجو می‌کند و آنچه را ناخوش دارد انجام می‌دهد و

۱. این بدان جهت است که صور این عالم برای جهنمی مقصود بالذات است، و صور مثالی که در خیالش و صور کلی که در عقلش است، اگر امکان ادراک کلی تمام آنها را در دنیا داشته بود، آینه‌هایی برای مشاهده موجودات طبیعی و جزئیات حادث کهنه شونده می‌باشند، پس آخرتش دنیای او، به این معنی است، نه اینکه آنها حقیقتاً صور دنیوی‌اند، زیرا آنها مادی نیستند، لذا گفت: گویی... «سبزواری»

چیزی که شکنجه‌اش می‌کند برمی‌گزیند و از هر چه همدمش می‌باشد می‌گریزد و همان‌طور که خداوند از وی حکایت فرموده می‌گوید: یا لیت بینی و بینک بعد المشرقین، یعنی: ای کاش میان من و تو فاصله شرق و غرب بودی (۳۸ - زخرف) و تمام خواسته‌ها و مورد پسندش، کژدمها و افعی‌هایش می‌باشند؛ خلاصه آنکه حقیقت جهنم و آنچه در آن است، همان حقیقت دنیا و خواسته‌هایش می‌باشد که برای نفوس شقی به‌صورتی رنج‌آور و معذب‌کننده، و سوزاننده کالبد‌هاشان و گدازنده گوشت و پیه‌شان، و تبدیل‌کننده پوست‌هاشان و از شکل اندازنده خلقتشان و سوزاننده چهره‌هاشان مصوّر می‌گردد.

سپس چون سرای آخرت سرائی است که در آن فاعل و مؤثری جز حق سبحان نیست، چون اسباب متقابل و علت‌های متضاد برطرف‌اند و موانع و حجابها و فشار و زور در آن عالم منتفی است، لذا مؤثر و مالکی جز او نخواهد بود و فرمانروایی در آن روز خاص خدا است، پس هرکس به قضا و حکم ربانی راضی باشد و اراده‌اش در اراده الهی و اختیارش در اختیار ربانی مستهلک شده باشد، چنانکه فرمود: و ما کان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله ورسوله امرأ ان یکون لهم الخیرة، یعنی: هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و پیغمبرش چیزی را اراده کردند اختیار کار خویش داشته باشند (۳۶ - احزاب) فعلش به‌عینه فعل حق است^۱ و هرکس چنین باشد پیوسته در نعیم و سرور و لذت است، بنابراین مؤمن، ناگزیر جاودانه در بستانهای بهشت است.

پیش از این گفته آمد که مشیت بنده در بهشت عین مشیت و خواست حق تعالی است، و جهت آن اینکه: تمام اشیاء از واجب تعالی به گونه‌ای تمّ و نظام احسن و خیر برتر صادر شده‌اند، پس هرکس قلبش از مرض و فطرتش از بیماریها رها و شفا یافته باشد و ذائقه‌اش از تلخی گناهان نجات یافته باشد و از مرز اعتدال تغییر نیافته باشد و گامش از صراط الهی نلغزیده باشد، به قضای ربانی راضی می‌شود^۲ و او را مقام رضا و

۱. هر چه از صور که در آنجا است، معنایشان در اینجا موجود است و فرمود (ص): ان هی اعمالکم ترد الیکم، پس چون تمام آنچه در آنجا است به اراده الهی و مرادش می‌باشد، پس در اینجا به تمام مرادها و اوامرش راضی باش و آرزویت را محو کن تا تمام آنچه در آنجا است مورد رضای تو باشد. «سبزواری» ۲. گفته می‌شود: عابدان کوشش می‌کنند که خداوند از آنان راضی باشد و عارفان می‌کوشند که از خدا و از هر چه حکم قضا و قدر بر آن رفته راضی باشند، گفته‌اند: رضا، باب الله اعظم است. «سبزواری»

عبودیت و بندگی حاصل می‌شود، لذا جز آنچه را که خدا خواهد نمی‌خواهد، و خداوند هم جز خیر و کمال و نعمت و بهجت و سرور نمی‌خواهد، لذا در نعمت و بهجت و سروراند و غایتی فوق آن و مزیدی بر آن نمی‌باشد، چون می‌بیند که رحمت الهی تمام موجودات را فراگرفته است، بلکه وجه باقی حق را در تمام اشیا مشاهده می‌کند، و خیر محض و حُسن مطلق را که مبدأ هر خیر و کمال و منشأ هر حُسن و جمال است به وضوح می‌بیند، لذا بدان و به هر چیزی مبتهج و مسرور می‌باشد، چون هر چیزی از او است و بدو و به‌سوی او است، بنابراین در بهشتی است که پهنای آن آسمانها و زمین است، از این‌روی حاجب و دربان بهشت رضوان نامیده می‌شود، زیرا هرکس تا به مقام رضا نرسد، داخل بهشت نمی‌شود و به سرای نعمت و کرامت نمی‌رسد؛ این بهشت مقربان است.

اما آن‌کس که راه صاحبان معرفت و ایمان را نپیموده باشد و از دروازه دنیا و ملازمت هوا و هوس بیرون نرفته باشد، وقتی مُرد پیوسته در بند شهوات و زنجیر تعلقات محبوس و زندانی است، و هرکس که پیروی هوا و شهوت کند - درحالی که این دو ضد حکمت و عدل‌اند و آسمانها و زمین به حکمت و عدل قائم‌اند - عالم وجود، آن‌گونه که هست بر وی تباه شود، و وای بر کسی که عالم بر وی تباه شود و طبعش مخالف حکمت کون و نظام وجود باشد، لذا برپادارنده عالم و جبار آسمانها و زمین از او انتقام می‌گیرد، چون دشمن خدا و دشمن عالم است و حالش همان‌گونه است که خداوند فرموده: و لو اتبع الحق اهلهم لفسدت السموات و الارض و من فیهن، یعنی: اگر حق تابع هوسهای آنان شود، آسمانها و زمین و هرکه در آنها است تباه می‌گردد (۷۱ - مؤمنون) پس به ضرورت از آنچه دلش می‌خواهد بازداشته و از آنچه هوسش درخواست دارد محجوب و پوشیده می‌باشد، چنانکه خداوند فرمود: و حیل بینهم و بین مایشتهون، یعنی: میان ایشان و آنچه دلشان آرزو دارد حایل افکنده شود (۵۴ - سبأ) زیرا آنچه را که می‌خواهد و می‌طلبد اموری باطل و وهمی، و مخالف حکمت و حقیقت می‌باشد، ولی مادام که در دنیا است، سرگرمیهای دنیا او را از آگاهی به تباهی آنها و مخالف بودنشان با حکمت و ضد بودنشان با فطرت - به سبب بی‌حسی و کِرخی طبیعت و غفلت نفس - بی‌خبر و غافل می‌دارد، و چون پرده و حجاب به سبب مرگ

برطرف گشت، آشکار می‌شود که او در کیفر سختی از خشم الهی و آتش غضبش واقع است: *افمن اتبع رضوان الله کمن باء بسخط من الله*، یعنی: آنکه رضای خدا را پیروی کرده با آنکه قرین خشم الهی است [چگونه مانند توان بود؟] (۱۶۲ - آل عمران) و چون هوا و هوس را پیروی کرده، هوا و هوس در گودال و هاویه دوزخ می‌افکنندش و آن، دوری از رحمت الهی و بازداشته شدن از خیرات و دریند شدن به زنجیرها و غلها - چنانکه حال بندگان و بردگان است - می‌باشد، زیرا او هوا را پرستیده و شهوت را خدمت کرده است، لذا شهوت و هوا او را مالک‌اند و در مهالک و پرتگاهها می‌افکنندش؛ از این روی خازن و دربان جهنم مالک نامیده می‌شود.

پس از آنچه بیان داشتیم روشن گشت که سرای جهنم و سرای عذاب، سرایی مستقل و نشأه‌ای حقیقی و منزلی واقعی که با عالم دنیا و سرای بهشت مابین باشد نیست، بلکه آن حالتی است آمیخته و نشأه‌ای اضافی که منشأ و مبدأ وجودش عبارت از جوهر دنیا است که به وسیله فرشتگان عذاب - به سبب گناهان و تعلقات - به قیامت انتقال یافته است؛ این مسأله را نیکو بفهم که بسیار دقیق و باریک و دشوار و پیچیده است، اندکی از عرفا هستند که حقیقت جهنم را مکاشفه کرده باشند^۱، و بر بسیاری از آنان حقیقت بهشت و هر چه در آن است کشف و آشکار شده است.

تأیید سخن

آنچه سخن ما را در آنچه بیان داشتیم که جهنم سرای حقیقی و جایگاه اصیل و ذاتی نیست و صورت غضب الهی است - چنانکه بهشت صورت رحمت الهی است - تأیید و یاری می‌کند اینکه: ثابت شده که رحمت الهی ذاتی است و تمام اشیا را فراگرفته و غضب عارضی است، و همچنین خیرات، صادر بالذات‌اند و شرور، واقع

۱. بسیاری از آنان به انقطاع عذاب قایل‌اند، و آنچه بر «هل هو» که حقیقتش شرور و نقایص است تقدم دارد، اعدام و سلوب است و مبدشان گمراهی و عصیان و اضافات و تمامشان نقایص و فقدانات می‌باشد، و تعلق به دنیا قوی‌ترین مبادی آن اضافه است، و دنیا این موجودات - از آن روی که وجودات خیرات و انواراند - نمی‌باشد، بلکه علوم الهی‌اند و قوایشان جهات فاعلیت او و درجات مشیت وی و مقدمات معرفتش و وسایل رسیدن به حضرت اویند، بلکه دنیا حدود این وجودات و نقایصشان و کهنگی و زوالشان و اضافات وهمی سرابی می‌باشد. «سبزواری»

بالعرض اند^۱، بنابراین قیاس، ناگزیر باید بهشت، بالذات موجود باشد و جهنم، «بالتبع» مقدر باشد.

بیانی آگاهی بخش

بعضی از عرفا (شیخ محیی‌الدین عربی در باب هشتاد و هفت کتاب فتوحات مکی) در تفسیر بیان الهی که: فاماتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة، یعنی: از آتشی که افروزینه‌اش مردم و سنگ است بترسید (۲۴ - بقره) گوید: گاهی آتش برای بعضی از بیماریها دارو می‌باشد و آن یک نوع بیماری است که جز با داغ کردن به آتش درمان نمی‌پذیرد، چنانکه خداوند می‌فرماید: فتکوی بها جباههم و جنوبهم، یعنی: پیشانی‌ها و پهلوها و پشت‌هایشان را بدان داغ کنند (۳۵ - توبه)، خداوند آتش را در این موطن (دنیا) سپر و مانعی برای بیماری که از آتش سخت‌تر و شدیدتر است - البته برای کسی که بدان مبتلا است - قرار داده است، و چه بیماری سخت‌تر از گناهان کبیره است؟ خداوند برایشان روز قیامت آتش را دارو قرار داده است - مانند داغ کردن به آتش در دنیا - لذا با دخولشان به آتش در رستاخیز، بیماری بزرگی که از آتش بزرگتر و هولناکتر است و آن غضب الهی است، رفع می‌گردد، لذا پس از آن از جهنم بیرون شده و به بهشت می‌روند، چنانکه خداوند آن را در حدود دنیائی، سپر و مانعی از عذاب آخرت قرار داده است؛ پایان سخن او.

در این سخن تأییدی است مر آنچه را ما گفتیم که جهنم، از آن حیث که سرای عذاب است، وجود حقیقی نیست، بلکه منشأش وجود گمراهی و عصیان و سرکشی در نفوس است، به طوری که اگر معصیت فرزندان آدم نبود، خداوند جهنم را نمی‌آفرید.

بدان اهل عذاب کسانی اند که نفوسشان برای درجه‌ای از درجات بهشت استعداد و آمادگی داشته و سپس استعدادشان به سبب ارتکاب معاصی باطل شده است، بنابراین حالشان مانند حال کسی است که مزاجش از اعتدالی که درخور او است و از صحتی

۱. از هر فاعلی که می‌خواهد باشد، خداوند می‌فرماید: و من يعمل سوءاً یجز به، و فرمود: و من يعمل مثقال ذرة شراً یره، و جز این آیات. «سبزواری»

که در شأن او است برگشته باشد و در درد و رنجی شدید باشد، تا آنکه به اعتدالی که داشته بازگردد و یا استعدادش به کلی باطل شده و مزاجش به مزاجی که در آن حالت، موافق او و مخالف با مزاج اولش است و آن مزاج درباره او بیماری بود، انتقال پیدا کند، لذا بیماری برایش سلامتی و درد، راحت او می شود، و عذاب، «عُدُویت - گوارا» می گردد، این به سبب انقلاب و دگرگونی جوهرش است به جوهری پست تر، بنابراین حال کسی که وارد دوزخ می شود و مدتی به واسطه اعمال زشت بدن عذاب و شکنجه می شود همین گونه است، لذا اگر در قلبش نور ایمان باقی مانده باشد، مانع می شود که ظلمت معاصی در باطن قلبش نفوذ یابد و سیئات بدو احاطه نمایند، ناگزیر از دوزخ خارج شده و از عذاب رها می گردد؛ اما کسی که قلبش به کلی سیاه شده و به سبب کفر، ظلمت معاصی در باطن قلبش فرورفته و سراسر آن را فراگرفته است، از آتش دوزخ هیچ زمانی بیرون نخواهد شد و جاودانه در آن مَحَلَّد خواهد بود؛ و اگر بصیرت و بینش بیشتری را در این باره می خواهی، گوش فراده بدانچه بر تو خوانده می شود - به شرطی که آن را از بدن و فرومایگان پنهان نمائی! -.

۲۸

فصل

در چگونگی خلود دوزخیان در آتش

این مسأله بسیار پیچیده و دشوار است و محل اختلاف نظر بین علمای رسمی و علمای کشفی می باشد، و نیز بین صاحبان کشف هم اختلاف نظر است که آیا عذاب جهنم بر دوزخیان - آنان که اهل آنند - جاودانه است و بی نهایت، و یا اینکه برایشان بهشتی در سرای شقاوت می باشد و عذاب درباره شان به زمانی معین منتهی می گردد! با اینکه همگان در عدم خروج کافران از دوزخ اتفاق نظر دارند و تا بی نهایت در آن می مانند، زیرا هریک از دو سرا را آباد کنندگانی است و هریک از آن دو را جماعتی است که پُرش کنند.

بدان اصول حکمی دلالت بر این دارد که قسر (زور) بر طبیعت ادامه پیدا نمی کند و اینکه هریک از موجودات طبیعی را غایتی است که یک وقت بدن منتهی می گردد و آن

خیر و کمالش می‌باشد، و اینکه واجب تعالی اشیا را به‌گونه‌ای پدید آورده است که بر قوه‌ای سرشته شده‌اند که بدان، خیر موجودشان حفظ می‌گردد و بهمان، کمالِ مفقودشان را می‌طلبند، چنانکه فرمود: ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی، یعنی: پروردگار ما همان است که هر جنبه‌ای را آفرینش او بداد و الهامش کرد [که چگونه زندگی کند] (۵۰ - طه) از این جهت است که هر یک از آنها را عشق به وجود و شوق به کمال وجود است که آن غایت ذاتیش می‌باشد که همانرا می‌طلبد و بالذات به‌سوی آن حرکت می‌کند؛ سخن در غایت آن و غایتِ غایتش، تا آنکه منتهی به غایتِ غایتها و خیرِ خیرات گردد نیز این‌گونه است، جز آنکه وی را بازدارنده‌ای (از رسیدن به هدف) و یا وادارنده‌ای به زور، بازدارد، ولی بازدارنده‌ها اکثری و بسیار و دائمی و همیشگی نیستند، چنانکه بیانش پیش از این گذشت، وگرنه نظام (خلقت) باطل و بیهوده می‌گشت و اشیا تعطیل و مهمل، و خیرات پوچ و یاوه می‌شدند و زمین و آسمان برپا نبودند و آخرت و دنیا پدید نمی‌آمد: ذلک ظن الذین کفروا فویل للذین کفروا من النار، یعنی: این گمان کسانی است که کافرند، وای از جهنم بر آنان که کافرند (۲۷ - ص).

پس دانسته شد که تمام اشیا به ذاتشان طالب حق‌اند و بالذات مشتاق لقا و رسیدن به او، و اینکه دشمنی و ناخوش داشتن، بالعرض وارد می‌شود، هرکس لقاء الهی و رسیدن به او را بالذات دوست دارد، خداوند هم لقای او را بالذات دوست دارد، و هرکه لقاء الهی را به‌سبب مرضی که بر نفسش وارد شده بالعرض ناخوش داشته باشد، خداوند هم بالعرض لقاء او را ناخوش دارد، لذا مدت زمانی عذابش می‌کند تا آنکه بیماری و مرضش بهبود یابد و به فطرت نخستین خویش باز گردد و یا آنکه به این کیفیت عادت و خو گرفته، درد و عذابش - به‌سبب حصول ناامیدی - زایل شده و برایش فطرت ثانوی دیگری که فطرت کافران ناامید از رحمت الهی است - آن رحمتی که اختصاص به بندگان دارد - حاصل گردد؛ اما رحمت عام: رحمتی است که تمام موجودات را فراگرفته است، چنانکه فرمود: عذابی اصیب به من اشاء و رحمتی وسعت کل شیء، یعنی: عذاب خویش را به هرکس خواهم می‌رسانم و رحمت من همه چیز را فراگرفته است (۱۵۶ - اعراف) و نزد ما نیز اصولی است که دلالت دارد دوزخ و رنجها و بدیهایش بر اهلش همیشگی است، چنانکه بهشت و نعمتها و خیراتش بر اهلش

همیشگی است، جز آنکه دوام، برای هریک از آن دو، به معنای دیگری است. دانستی که نظام دنیا جز به واسطه نفوس خشن و دل‌های سنگ و سخت آرایش نمی‌یابد، اگر تمام مردمان سعید و نیکبخت بودند و نفوسی بیمناک از عذاب الهی و دل‌هایی فروتن و خاشع داشتند، به سبب نبودن کسانی که کمر بر آبادانی این سرا بیندند - از نفوس شقی درشت خو و سخت و سرکشانی چون فرعونان و دجالان و نفوس حیله‌گرانی چون شیاطین انس و جان به جُرِزه و سیرتشان و نفوسی حیوانی چون جاهلان و کافران - نظام اختلال پیدا می‌کرد و آشفته و تباه می‌گشت.

در حدیث قدسی آمده که: انی جعلت معصیة آدم سبب عمارة الدنيا، یعنی: من معصیت آدم را سبب آبادانی دنیا قرار دادم، و خداوند می‌فرماید: و لو شئنا لآتینا کل نفس هداها ولكن حق القول منی لاملئن جهنم من الجنة و الناس اجمعین، یعنی: اگر می‌خواستیم همه کس را هدایت عطا می‌کردیم ولی این سخن از من واجب است که جهنم را از جنیان و آدمیان جملگی پر می‌کنم (۱۳ - سجده) پس در یک طبقه بودنشان منافی حکمت است - چنانکه گفته آمد - و نیز با مهمل گذاردن دیگر طبقات ممکنی در خفاگاه امکان - بدون اینکه از قوه به فعل خارج گردند - خالی گذاردن بیشتر مراتب این عالم است از صاحبان و اربابشان، بنابراین نظام، جز به وجود اموری پست و حقیر که در این سرا بدانها نیاز است منتظم نمی‌گردد، سرابی که اهل ظلمت و حجاب به آبادانیش کمر بسته‌اند و بدان امور، افراد پست و زبون و سنگدلانی که از سرای کرامت و نور و محبت و عشق بدوراند برخوردار می‌شوند؛ بنابراین در حکمت حقیقی، تفاوت در استعدادات برای مراتب درجات - در قوه و ضعف و پاکی و تیرگی - لازم آمد، و به موجب حکم و قضای لازم که در قَدَرِ لاحقش نافذ است، حکم به وجود نیکبختان و اشقیاء - هردو - شد.

و چون وجود هر گروهی به حسب قضائی الهی و اقتضای ظهور اسمی ربانی است، لذا آنها را غایاتی حقیقی و منازل ذاتی است، و امور ذاتی که اشیا بر آن امور سرشته شده‌اند، اگر بازگشت بدانها واقع شود، ملایم و لذیذ می‌باشند، و اگر از آنها مدت زمانی دراز جدایی واقع گردد و روزگاری مدید مانع از استقرار بر آنها حصول پیدا کند، همان‌گونه است که خداوند می‌فرماید: وحیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان

و آن آرزو که دارند جدایی افکنند (۵۴ - سبا).

سپس (گوییم): خداوند متعال به تمام اسماء و صفات در تمام مراتب و مقامات تجلی می‌کند - چنانکه این مطلب را در مباحث علم و غیر آن ثابت و محقق ساختیم - پس او رحمان رحیم است و همو عزیز قهار است؛ در حدیث آمده: لولا تذنبون لذهب و جاء بقوم آخر یذنبون، یعنی: اگر گناه نمی‌کردید، شما را می‌برد و گروه دیگری می‌آورد که گناه کنند.

شیخ محیی‌الدین اعرابی در کتاب فتوحات مکی گوید: اهل دو سرا (در عرصه رستاخیز) وارد می‌شوند، نیکبختان به فضل و کرم الهی و دوزخیان به عدل الهی، و در آن دو سرا به واسطه اعمال فرود می‌آیند و به سبب نیات مخلد و جاودان می‌شوند، لذا درد و ورنج را به جزای کیفر و عقوبت - موازی مدت عمر در شرک در دنیا - دریافت می‌کنند، و چون مدت بسر آمد، خداوند برایشان در سرایی که در آن مخلداند نعمت و برخورداری قرار می‌دهد، به طوری که اگر وارد بهشت شوند، به جهت عدم موافقت طبیعی که بر آن سرشته شده‌اند^۱ دردمند و افسرده می‌گردند، زیرا آنان در آنچه از آتش و زمهریر و هر چه از گزیدن افعیان و کژدمان است لذت می‌برند، همان‌طور که اهل بهشت از سایه و نور و بوسیدن حوران زیبا لذت می‌برند، برای اینکه طبایعشان این را اقتضا و درخواست دارد؛ آیا نمی‌بینی که سرگین گردان به طبیعت خود از بوی گل زیان می‌بیند و از بوی گند لذت می‌برد، و شخص تب دار از بوی مُشک آزار می‌بیند؟ پس لذات تابع ملایم‌ها هستند و دردها تابع عدم آن.

در کتاب فتوحات مکی، از بعضی از اهل کشف نقل شده که گفته: آنان از دوزخ به بهشت خارج می‌شوند تا آنکه در آن هیچکس نمی‌ماند، ولی درهایش همان‌گونه بسته باقی می‌ماند و در قعرش «جرجیر» می‌روید و خداوند برایش اهلی می‌آفریند که پُرش می‌کنند.

قیصری در شرح فصوص گوید: بدان هرکس دیده‌اش را به نور حق سرمه‌سا سازد خواهد دانست که سرتاسر عالم خدای را بنده‌اند و آنان را وجودی و صفتی و فعلی جز

۱. مانند اینکه اگر جاهلی در مجلس عالمی حاضر باشد، از شنیدن علومش گرفته می‌شود، و اینکه ناری با نوری هم جنس نمی‌باشد. «سبزواری»

به خدا و حول و قوه او نمی‌باشد^۱ و تمامشان نیازمند به رحمت اویند و او رحمان رحیم است، و شأن کسی که موصوف به این صفات است آنکه هیچ کس را عذاب ابدی نکند، و این مقدار هم جز برای رسانیدنشان به کمال مقدرشان نمی‌باشد، چنانکه طلا و نقره را به آتش که می‌گدازند برای رها شدن از آن تیرگی است که عیارش را کم می‌سازد، پس آن (عذاب جزئی) هم متضمن عین لطف است، چنانکه گفته‌اند: تعذیب شما شیرین است و خشمتان خشنودی و بریدنشان پیوند و ستمتان، داد، پایان سخن او.

اگرگویی: این سخنان دلالت بر انقطاع عذاب از دوزخیان دارد و با آنچه پیش از این از دوام رنج‌ها و آلام بر آنان گفתי منافات دارد.

گوییم: منافات را نمی‌پذیریم، زیرا منافاتی بین عدم انقطاع عذاب از دوزخیان برای همیشه، و بین انقطاعش از هریک آنان در وقتی، نمی‌باشد.

در کتاب فتوحات مکی گوید: از حالاتی که آنها اصول احوال فطرتی هستند که خداوند خلایق را بر آن سرشته اینک: جز خدای را نپرستند، پس بر آن فطرت، در توحید الهی باقی ماندند، لذا آنچه را که با خدا (شریک) قرار دادند، مسمای دیگر است که همان خدا است، بلکه از راه قرب و نزدیکی به خدا «آلهه» قرار دادند، لذا فرمود: قل سموهم، یعنی: بگو: نام آنها را بگوئید (۳۳ - رعد) و چون نام آنها را گفتند، آشکار شد که آنان جز خدای را نپرستیده‌اند، بنابراین هیچ عابدی جز خدای را - در محلی که الوهیت را بدو نسبت می‌دهند - نپرستیده است^۲، پس بقای توحید برای پروردگاری که در پیمان گرفتن بدو اقرار کرده‌اند جایز است، و اینکه فطرت، مستصحب و همراه می‌باشد.

۱. بلکه آنان را در نظرشان وجودی است، لذا وجود را به خودشان نسبت می‌دهند، از این روی گفته‌اند: توحید عبارت از اسقاط اضافات است، و چون وجود به آنان اضافه شود، صفت علم و قدرت و اراده و غیر اینها نیز به آنان نسبت داده می‌شود؛ همین طور فعل، چون ایجاد، فرع وجود است، همان طور که وجود به خداوند اضافه و نسبت داده می‌شود، فعل هم به او نسبت داده می‌شود، و همان طور که وجود به ممکن اضافه و نسبت داده می‌شود، فعل هم به او نسبت داده می‌شود، پس نه جبر است و نه اختیار، بلکه امر بین آن دو امر است. «سبزواری» ۲. یعنی وقتی آنها را نام بردید که شافعان و یا مقربان به سوی خدایند - چون گویند: ما نعبدهم الا لیقربونا الی الله زلفن، و: هتولاء شفعا عنا عندالله - آشکار می‌شود که آنها معبودان ایشان نیستند، و یا آنها را نام بردند که چوب و طلا و سنگ و امثال اینهایند، آشکار می‌شود که معبودان ایشان نیستند و وجود حقیقی را در این مظاهر پرستیده‌اند..... «سبزواری»

گویم: این عبادتی ذاتی است، و پیش از این گفتیم که تمام حرکات طبیعی و انتقالات، در ذات طبایع و نفوس، به سوی خدا و در راه خدا است، و انسان به حسب فطرتش داخل در سالکان و رهپویان به سوی او است، اما به حسب اختیار و آرزویش، اگر از اهل سعادت باشد، بر قریبش لحظه به لحظه قریب افزوده می شود و بر سلوک فطرتش، سعی و ایمان و هر و نه، و اگر از کافران ناقص و نارسا باشد که بر دلهاشان مهر خورده و کر و لال شدند - آنان که تعقل و خردوری نمی کنند - او همچون حیوان چهارپا است که چیزی جز اهداف حیوانی را ادراک و فهم نمی کند، و غرض در وجودش جِراست و پاسبانی دنیا و پرورش بدن است و او را در آخرت هیچ بهره و نصیبی نیست، پس در چراگاه چهارپایان و درندگان می چرد و حشرش همانند حشر آنها است و عذابش چون عذاب آنها و عذابش مثل حساب آنها و برخورداریش عین برخورداری آنها است.

و اگر از اهل نفاق باشد که از فطرت خاص برگشته و از آسمان رحمت رانده شده است - به جهت انحرافش از آنچه خداوند بر آن سرشته بودش و سقوطش در گودال هاویه دوزخ به مقدار آنچه که کسب و کوشش کرده - عذابش بسیار دردناکیز و الیم خواهد بود، مگر از آن جهت که رحمت الهی فراگیر است، و دردها و رنجها دلالت بر وجود جوهری اصلی دارند که مضاد با هیأت حیوانات پست است و مقاومت بین دو متضاد نه دائمی است و نه بسیار - چنانکه در جای خودش محقق و ثابت گشته - ناگزیر یا منتهی به بطلان یکی از آن دو می شود و یا به رهائی، ولی جوهر نفسانی انسان تباهی و فساد را نمی پذیرد، بنابراین یا هیأت پست با زایل شدن اسبابشان زایل شده و (انسان) به فطرت بازمی گردد و داخل بهشت می شود - البته اگر هیأت از باب اعتقادات مانند شرک نباشند - وگرنه انقلاب و دگرگونی به فطرت دیگری پیدا می کند و از رنج و عذاب رهایی می یابد، و این مراد از نظر حکما است که عذاب جهل مرکب ابدی است، یعنی صاحب اعتقاد فاسد و تباه که (آن اعتقاد) در جهل و سرکشیش رسوخ کرده و بازگشتش به فطرت اصلی امکان پذیر نیست، لذا از هلاک شوندگان و مردگان از این نشأه (فطرت اصلی) و از حیات عقلی می گردد، و این امر منافعی اینکه به حیات نازل پست دیگری زنده باشد نیست، و بیان الهی درباره اش صدق می کند که فرمود: لا یموت

فیها و لایحیی، یعنی: در آنجا نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ - اعلی) یعنی نه چون مرگ حیوانات و امثال آنها می‌میرد و نه زنده به حیات خردمندان و نیکبختان خواهد بود. از آیاتی که صاحب کتاب فتوحات مکی بر انقطاع عذاب از مخلدان در دوزخ بدان استدلال می‌کند بیان الهی است که: اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون، یعنی: آنان یاران دوزخ‌اند و مخلدان در آن همانهایند (۲۵۷ - بقره)، و آنچه در حدیث نبوی صلی الله علیه و آله آمده: و لم یبق فی النار الا اهلها، یعنی: در دوزخ جز اهل آن کسی باقی نمی‌ماند؛ زیرا شدیدترین عذاب بر هرکس، دوری از وطنی است که بدان انس و الفت گرفته است، لذا اگر دوزخیان از آتش جدا گردند، به سبب دور شدنشان از آنجائی که اهلش هستند معذب شده و به رنج می‌افتند، زیرا خداوند آنان را بر نشأه‌ای آفریده که با آن موطن الفت می‌گیرند.

گویم: این استدلال ضعیف است و مبنی بر لفظ اهل و یاران (اصحاب)، چون استعمال این دو لفظ در معنی دیگری از معانی نسبی - مانند مقارنت و مجاورت و استحقاق و غیر اینها - جایز است، و نیز نمی‌پذیریم که جدایی از وطن شدیدترین عذاب است، مگر آنکه مراد از آن موطن طبیعی باشد و اثبات آن مشکل است، و سزاوار بود که در استدلال بر این مطلب، استناد به این بیان الهی کند که: و لقد ذرأنا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها و لهم اعین لا یبصرون بها و لهم آذان لا یسمعون بها اولئک کالانعام بل هم اضل اولئک هم الغافلون، یعنی: بسیاری از جن و انس را برای جهنم آفریده‌ایم، دلها دارند که با آن فهم نمی‌کنند و چشمها دارند که با آن نمی‌بینند و گوشها دارند که با آن نمی‌شنوند، آنان همانند حیواناتند - بلکه اینان گمراه‌تراند - ایشان همان غفلت زدگانند - (۱۷۹ - اعراف)، زیرا مخلوقی که غایت وجودش آن است که به حسب وضع الهی و قضای ربانی وارد جهنم گردد، ناگزیر این ورود باید موافق طبعش و کمالی برای وجودش باشد، چون غایات - همان‌گونه که گفته آمد - کمالات و جوداتند، و کمال موافق چیزی دربارهاش عذاب نمی‌باشد، بلکه دربارهٔ غیرش که برای درجات عالی آفریده شده عذاب است.

باز در کتاب فتوحات مکی گوید: هر دو سرا، یعنی سرای نعمت و سرای نقت، آباد می‌گردد، و رحمت بر غضب پیشی گرفته و تمام موجودات، حتی جهنم و هرکس را

که در آن است فراگرفته و خداوند هم ارحم الراحمین است، زیرا ما در نفس خودمان ادراک کرده‌ایم، آن‌کس که بر رحمت سرشته شده است اگر خداوند او را در میان خلایقش تمکن و قدرت بخشد، صفت عذاب را از عالم بر می‌اندازد و زایل می‌سازد، و خداوند او را این صفت بخشیده است، و بخشنده کمال بدان کمال سزاوارتر است، و صاحب این صفت من و امثال من هم هستند، در صورتی که ما بندگان مخلوق و یاران هوا و هوس و اغراض می‌باشیم، و شکی نیست که او به خلقش از ما مهربان‌تر است و خود فرموده که ارحم الراحمین است، پس ما شکی نداریم که او به خلقش از ما مهربانتر است و ما از نفس خودمان این مبالغه را دانسته‌ایم؛ پایان سخن او.

می‌توانی بگویی: دلیل عقلی قائم است که خداوند سبحان را طاعات سودی نرساند و مخالفات هم زیانی بدو نمیرساند، و اینکه هر چیزی به قضا و قدر الهی جاری می‌گردد و خلایق در اختیارشان مجبوراند، پس چگونه عذاب بر آنان جاودانه خواهد بود؟ و در حدیث آمده که: و آخر من یشفع هو ارحم الراحمین، یعنی: آخرین کسی که شفاعت می‌کند خداوند ارحم الراحمین است، بنابراین آیاتی که درباره تعذیبشان آمده تمامی درست و راست است و سخن مکاشفان نیز منافی با آنها نمی‌باشد، زیرا عذاب بودن چیزی از وجهی، منافی رحمت آن چیز بودن از وجهی دیگر نمی‌باشد، پس منزله است پروردگاری که رحمتش را بر دوستانش در شدت نعمتشان در دنیا گسترانیده، و نعمتش را بر دشمنانش در گستره رحمتش بر ایشان در آخرت شدت بخشیده است.

نقل سخنی که در آن تأکید است

در کتاب فتوحات مکی گوید: حق تعالی چون هنگام پیمان گرفتن بر ایشان تجلی کرد، در مظهري از مظاهر الهی تجلی کرد، و این چیزی بود که آنان را جرأت بخشید تا او را در صور بپرستند، و از قوت بقایشان بر فطرت آنکه ایشان آنها (صور) را به حقیقت نپرستیدند، بلکه از آن جهت صور را پرستیدند که در آنها مرتبه تقرب و شفاعت را تخیل نمودند، چنانکه خداوند از آنان حکایت می‌کند که: ما نعبد هم الا لیقربونا الی الله زلفی، یعنی: ما آنها را جز آنکه به خداوند تقربمان دهند نمی‌پرستیم

(۳- زمر) و فرمود که گویند: هتولاء شفاعتاً عندالله، یعنی: اینان شفیعان ما در نزد خداونداند (۱۸- یونس) و پایان کار خلائق در آخرت به این دو جهت بازمی‌گردد، و آن‌دو، شفاعت و تجلی در صور است - به‌گونه‌ی تحوّل - و چون این حالت در دل انسان جاگیر شد، از علم الهی (و تعلیم او) داند چه چیزی آنان را که چنین صفتی دارند خوانده، و آنان مقهور در تحت نوعی قهر و غلبه‌اند که بدان بازمی‌گردند و در تاریکی‌ها به خداوند تضرع و زاری کرده و درباره‌ی خودشان او را تملق گویند و از او خواهند که چون شدت نعمت را از آنان برگرفت، در رحمت خویش واردشان سازد، و اگر چه آباد کننده‌ی آن سرا می‌باشند، برایشان در آنجا (دوزخ) بهشتی قرار دهد، زیرا از جمله موجوداتی هستند که رحمت عام فراشان گرفته است.

حاشا حضرت الهی را از تقیید به اینکه فرموده: رحمتش بر غضبش پیشی گرفته است، غضب به عدم ملحق گردد، و اگر (غضب) چیزی است، تحت احاطه رحمت است^۱، در صورتی که انبیا علیهم‌السلام در روز رستاخیز - وقتی از ایشان درخواست شفاعت می‌شود - گویند: ان الله غضب الیوم غضباً لم یغضب قبله مثله و لن یغضب بعده مثله، یعنی: خداوند امروز غضبی کرده که چنین غضبی نه کرده و نه خواهد کرد؛ و این امیدوارترین حدیثی است که در این باب بدان اعتماد است، زیرا امروز (که در حدیث انبیا است) اشاره به روز قیامت است، و آن‌روزی است که مردمان از گورهایشان برای رب‌العالمین قیام می‌کنند و برمی‌خیزند، و در آن‌روز غضب از جانب خداوند بر اهل غضب است و حکم آن غضب، فرمان به دخول در آتش و فرود آمدن عذاب و انتقام از مشرکان و غیر مشرکان از قوم است، آنان که به‌واسطه‌ی شفاعت خارج می‌شوند و آنان که خدای رحمان خارجشان می‌سازد، چنانکه در حدیث آمده وارد بهشتشان می‌کند - اگر از دوزخیان که اهل آنند نباشند - لذا فرمان به دخول آتش درباره‌ی هرکس که داخل آن شود چه از اهل آن و چه از غیر اهل آن - به‌سبب این غضب الهی که چنین غضبی نکرده و نخواهد کرد - فراگیر می‌شود، پس اگر عذاب بر آنان سرمدی و جاودانه بود، باید آن از غضبی بزرگتر از غضب فرمان به دخول آتش

۱. یعنی متعلقی برایش باقی نمی‌ماند، زیرا هرچه موجود است متعلق اراده‌ی او است. و اگر متعلق کراهت او بود موجود نبود. «سبزواری»

باشد^۱، در صورتی که انبیا گفته‌اند: خداوند پس از آن چنین غضبی نخواهد کرد، پس ناگزیر از حکم رحمت بر همگان است، و از شارع همین بس که فرمود: و اما اهل النار الذین هم من اهلها، یعنی: اهل دوزخ کسانی‌اند که اهل آنند^۲؛ فرمود از اهل عذابند، و لازم نمی‌آید کسانی که اهل آتش‌اند - یعنی آنان که آبادش می‌کنند - بدان آتش معذب باشند، برای اینکه اهل آن و آباد کنندگانش که مالک و خازنان آن - از فرشتگان و آنچه در آن از حشرات و افعی‌ها و غیر اینها از حیوانات (برای شکنجه و عذاب دوزخیان) - می‌باشند، روز قیامت برانگیخته می‌شوند، و هیچ‌یک از آنها، آتش برایش عذاب نمی‌باشد، همین‌طور هرکس که در آن باقی می‌ماند نه در آن می‌میرد و نه زندگی می‌کند.

دلیل سمعی بر این مطلب قائم است که خداوند می‌فرماید: یا عبادی، یعنی ای بندگان من! به‌گونه عموم، و به‌خودش نسبت داده است، و به‌خودش نسبت نداد مگر آنکه او را رحمت (نسبت به غضب) پیشی دارد، لذا عذاب برایشان ابدی نیست - اگرچه وارد آتش شوند - زیرا در حدیث آمده که فرمود: یا عبادی! لو ان او لکم و

۱. معلول همان‌گونه که در حدوث محتاج به علت است، همین‌طور در بقا هم محتاج است. پس عذاب از پی عذاب، محتاج به غضبی پس از غضب است. این رد نمی‌شود که غضب اول موجب دخول آتش است و باعث سرمدی بودن عذاب است، باینکه غضب عارضی است. «سبزواری» ۲. این نکته را مترجم تذکر دهد که در این کتاب هر کجا مصنف قدس سره از کتاب فتوحات مکی نقل کرده و شماره باب آن را ذکر نموده، مترجم آن را با متن مقابله کرده و صحیح آن را ترجمه کرده است. و اگر خوانندگان گرامی مشاهده کردند که بعضی از کلمات، با کلمات کتاب اسفار حاضر (که متأسفانه فاقد تصحیح انتقادی است) اختلاف دارد، بدانند که با متن اصلی کتاب فتوحات مکی اختلاف داشته است، و در بعضی موارد که مصنف قدس سره ذکر باب فرموده، مترجم اگر توانسته آن را از آن کتاب کبیر - که همچون اقیانوسی است و متأسفانه تاکنون فهرست جامع موضوعی و اعلام و آیات و احادیث و اقوال بر آن نخورده - جستجو و مقابله کرده است، البته ناگفته نماند که کتاب البواقیت و الجواهر شعرانی فهرست واره کتاب فتوحات است و به‌صورت سؤال و جواب مطرح شده و یافتن این مطلب چند سطری، به‌خصوص در آن، از اشق امور است، و اگر نتوانسته، بسنده بر همان متن که مسلماً نادرست است کرده؛ لذا اگر در بعضی مواضع، ترجمه مضطرب و دلچسب نیست، یقین بدانند که مترجم کوشش خود را کرده است و موضع نقل مطلب را از آن اقیانوس کبیر نتوانسته جستجو کند، البته جستجویش امکان‌پذیر هست، ولی چون مترجم دست تنها و کار سنگین بود و از طرفی وظیفه مترجم نیست و این کار مصحح است و وقت بسیار و خستگی فراوان در پی داشت و فرصت از دست می‌رفت، از این‌روی خیر کثیر را از پی شوقلیل از دست نگذاشت حال اگر برخی اهل خرده‌گیری‌اند، ز ما این خرده‌گیری در گذارند و این کار کوچک را انجام دهند و ناشر را آگاه فرمایند که خداوند بهترین پاداش را دهادشان. «م»

آخرکم و انسکم و جنکم اجتماعوا علی اتقی قلب رجل منکم ما زاد ذلک علی ملکی شیئا، یا عبادی! لو ان اولکم و آخرکم و انسکم و جنکم اجتماعوا علی افجر قلب رجل منکم ما نقص ذلک من ملکی شیئا، یا عبادی! لو ان اولکم و آخرکم و انسکم و جنکم قاموا فی صعید واحد فسألونی فاعطیت کل واحد منکم مسألته ما نقص فی ملکی شیئا... الحدیث، یعنی: ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما اتفاق بر تقوادارترین قلب مردی از شما بکنند (یعنی متقی شوند) بر مُلک من چیزی افزوده نمی‌شود، ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما اتفاق بر فاجرترین قلب مردی از شما بکنند (یعنی گناهکار شوند) از مُلک من چیزی کاسته نمی‌گردد، ای بندگانم! اگر اول و آخر شما و انس و جن شما در یکجا جمع شوند و از من درخواست کنید و هر یک را هر چه خواسته بدهم، از مُلکم چیزی کم نمی‌شود... تا پایان حدیث. شکی نیست که هیچ‌کس نمی‌باشد مگر آنکه آنچه طبعاً برنجش می‌آورد ناخوش دارد، و هیچ‌کس نیست جز آنکه از خدا می‌خواهد که به رنجش نیندازد و در اشیاء بدو لذت عطا فرماید، و خواستن گاهی زبانی است و گاهی حالی، مانند گریه کودک شیرخواره، اگر چه وجود رنج حسّی را به درد، و یا رنج نفسی را به مخالفت هدف - هنگامی که از پستان بازداشته می‌شود - تعقل نمی‌کند، و گاهی هم با درخواست، حَقش را می‌گیرد؛ و احوالاتی که بر قلب مردان وارد می‌شود، از بسیاری درخور شمار نیست، ما تو را در این باب نمونه‌ای از آن بخشیدیم؛ پایان سخن او.

بدان که برهان و کشف مطابقت دارند بر اینکه فیض و جودی (وجود منبسط) و قول ربّانی و کلمه و جودی، نازل از حق - احدی غیر متفرق به تفرّق خارجی - به کرسی است و سپس تفرّق به دو فرقه می‌یابد: فرقه‌ای به سوی عالم دنیا و عالم شهادت، و فرقه‌ای به سوی عالم آخرت و عالم غیب، و آن مانند یک نهر بزرگی است که اجزایش مجتمع و متصل جاری می‌باشد، سپس تقسیم به دو نهر می‌شود: یکی از آن دو به سوی راست جاری می‌گردد، و آن برترین جانب و نورانی‌ترین و قوی‌ترینش می‌باشد، و دیگری به جانب چپ جاری می‌شود، و آن پست‌ترین جانب و تاریک‌ترین و ضعیف‌ترینش، می‌باشد، بنابراین مردمان نیکبخت همان دست راستی‌ها هستند که اهل آخرتند و اشقیاء دست‌چپی‌ها هستند که اهل دنیایند.

پیش از این گفتیم که اهل دنیا اهل دوزخ‌اند، زیرا حقیقت جهنم و رنج‌هایش از دنیا و شهوات آن سرچشمه می‌گیرد، و باز گفته آمد که آن (دنیا) سرای مستقلى در وجود نیست، چون سرا، منحصر در دو سراسر است: سرای اجسام طبیعی کاین فاسد، و سرای اجسام روحانی که به حیات ذاتی زنده‌اند و با ارواح متحداند، اما فرق بین سرای دنیا و سرای دوزخ اینکه: نفوس شقی مادام که به حیات طبیعی موجوداند، دنیا بهشت آنها است و از شهوات و خواسته‌های آن - مانند حیوانات و چهارپایان - برخوردارند، و چون از این حیات طبیعی انتقال پیدا کردند و به آخرت برانگیخته شدند و تعلقشان به دنیا و لذات دنیا که در واقع رنج و درد است و خیراتش که در آخرت شرور و بدیها است، انتقال پیدا کردند، دنیا درباره‌شان انقلاب پیدا کرده و آتش جهنم می‌گردد و شهواتش افعی‌ها و کژدمهایی که در باطن قلبشان متمکن و جاگیر بوده، و خوردنیها و نوشیدنیهایش، آب جوشان و زقوم برایشان می‌شود و تمام اینها مصوّر به صورتهایی که مطابق معنایشان است شده و بر دل‌های اهلش تسلط می‌یابند، بنابراین پیوسته و دائم، دلها و نفوسشان به آتش حسد و غضب و تکبر و غیر اینها، و پوستها و کالبد‌هاشان به آتش طبیعت و شهوت می‌سوزد و افعی‌های هیأت زشت و کژدم‌های آن هیأت، آنان را می‌گزد و می‌لیسد، و همین‌طور ادامه دارد تا آنجا که خدا خواهد؛ پس روشن شد که سرای دو سرای است و دنیا و دوزخ در حکم یک سرایند.

چون اینها بیان شد گوئیم: عرفا و اهل تصوف در تعبیر از نزول فیض وجود از جانب حق متعال به این عالم و عالم آخرت، اصطلاحی دارند به نام «تدلّی القدمین - گذاردن دو گام» خداوند به‌گونه تمثیل، چنانکه از دو صفت جمال و جلال و فرشتگان عقل و نفس تعبیر به «یدین - دو دست» خداوند متعال می‌کنند، چون آن دو، دو واسطه بخشش وجود و عطایش هستند، و این اطلاقات و اصطلاحات آنان موافق کتاب و سنت - همان‌گونه که روش آنان است - می‌باشد.

شیخ عربی در باب سیصد و هفتاد و چهار (کتاب فتوحات مکی) گوید: دو قدم را به کرسی می‌گذارد تا آنکه در آن کلمه رحمانی (و یا روحانی) انقسام پیدا کند، زیرا خود کرسی به او ظاهر گردیده است، پس کلمه انقسام می‌یابد، چون آن پس از عرش محیط - از صور اجسامی که در اصل جوهر پاک‌اند - دومی می‌باشد، و آن دو

(عرش و کرسی) دو شکل در جسم کلی طبیعی اند، دو قَدَم در آن گذارده می‌شود و هر قَدَمی در مکانی استقرار می‌یابد، یک مکان به نام جهنم نامیده می‌شود و مکان دیگر بهشت، و بعد از آن دو، مکانی نیست که این دو قَدَم بدانجا انتقال یابد، و این دو قَدَم جز از اصلی که از آن ظاهر گردیده‌اند استمداد نمی‌کنند و آن، رحمان است که بر عرش استیلا دارد، لذا جز رحمت نمی‌بخشند، برای اینکه انجام به سبب حکمت به آغاز بازمی‌گردد، جز آنکه بین آغاز و انجام راهی است، وگرنه نه آغازی بود و نه انجامی، پس برای امرِ نازلِ بین آنها سفر است و سفر، رنج و دشواری در پی دارد، پس این به سبب ظهور آن چیزی است که دنیا و آخرت و برزخ از سختی و رنج پدید آورده و پس از استقرار، چوبدستی سفر را انداخته و در سرای قرار به راحت می‌رسد.

اگرگویی: پس سزاوار است هنگام ورودش در یک سرا که به نام دوزخ و آتش نامیده می‌شود، راحتی بیابد، درحالی که چنین نیست؟

گوییم: راست می‌گویی! ولی یک چیز را فراموش کردی، و آن اینکه مسافران بر دو نوع (و بلکه بر سه نوع) اند: مسافری است که سفرش در ترقّه و آسایش است، چون خدمتگزارانی دارد که تمام نیازهایش را حاصل ساخته و آنها را در چمدان‌ها گذارده و بر دوش مردانی چند حمل می‌کنند و از تغییر آرزوها محفوظ‌اند، رسیدن چنین مسافری به منزل، مانند رسیدن اهل بهشت است به بهشت؛ و مسافری است که راه را با گامهایش پیاده می‌رود و توشه‌اش اندک و مایه‌اش ضعیف می‌باشد، این مسافر چون به منزلی برسد، زمانی چند در آن منزل می‌ماند تا رنج و سختی سفر از او برود و سپس راحت یابد، این شخص مانند کسی است که در آتشی که منزلش است شکنجه و سختی می‌بیند و سپس رحمتی که تمام اشیا را فرا گرفته است وی را فرا می‌گیرد؛ و مسافری است بین آن دو، رفاه و آسایش بهشتی را ندارد و عذاب دوزخی را که دوزخ و آتش منزلش است ندارد، او بین راحت و رنج است، اینان آن دسته‌ای هستند که با شفاعت شافعان و به بیرون راندن ارحم الراحمین، از آتش خارج می‌گردند.

گوید: آنان در طبقات، به مقدار آنچه از مشقت و رنج که از شان باقی مانده، خرده‌خرده در آتش زایل می‌شود، و چون مدتش به پایان رسید، به بهشت که محل راحت است خارج می‌گردند، و آخرین دسته‌ای که (مشقت و رنج بر آنان)

باقی می ماند کسانی اند که مطلقاً عمل نیکی انجام نداده اند - مگر از جهت ایمان نه از حیث مکارم اخلاق - جز آنکه عنایت بر آنان پیشی گرفته که از اهل آن سرا (بهشت) باشند، و اهل این سرای دیگر (جهنم) در آن باقی بمانند، لذا درها قفل می شود و جهنم بسته می گردد و مأیوس از خروج می شوند، و چون رحمت، اهلیش را فراگیرد، از خروج از آن مأیوس و بیمناک می شوند، زیرا بیرون راندن ارحم الراحمین را مشاهده کرده اند، و چون خداوند آنان را بر مزاجی قرار داده که صلاحیت سکونت در آن سرای را دارند، لذا چنانکه گفتیم با خروج از آن زیان می بینند، و چون مأیوس شدند خوشحال می شوند، پس بهشت آنان همین مقدار است و آن اولین بهشت و نعمتی است که می یابند و حالشان در آن، همان گونه است که پیش از این بیان داشتیم، یعنی پس از پایان یافتن مدت عذاب و مشقت، عذاب برایشان عذب و شیرین شده و رنجها زایل و «عذاب - شیرین» باقی می ماند؛ از این روی عذاب نامیده شده که به استعذاب کسی که در آن است بازمی گردد، مانند کسی که بیماری جَرَب (گری) دارد، خاراندنش برایش شیرین و گوارا است.

سپس گوید: بدان نعمت هر سرایی که خداوند آفریده، برای آن (سرا و اشخاصِ سرا) شیرین است، آیا گفتار ما را تصدیق نداری؟ دوزخ از نقص و عدم پُری پیوسته دردمند است تا آنکه جَبَّار قَدَمش را در آن گذارد^۱، و آن یکی از دو قَدَم گفته شده است: یکی در کرسی و دیگری قَدَمی است که محل استقرارش بهشت است، خداوند می فرماید: و بشرالذین آمنوا ان لهم قدم صدق عند ربهم، یعنی: مؤمنان را نوید ده که نزد پروردگارشان قَدَم صدق دارند (۲ - یونس) پس اسم «الرَّب» با اینان و اسم «الجبار» با دیگران است، چون آنجا سرای جلال و عظمت و جبروت و هیبت و شکوه است و بهشت سرای جمال و انس و تنزل لطف الهی است، پس قَدَم صدق یکی از دو قدم کرسی است و آن دو، دو قبضه اند: یکی خاص دوزخ - و او را باکی نیست^۲ - و دیگری خاص بهشت - و او را باکی نیست - زیرا بازگشت هردو به رحمت است، لذا در آن دو،

۱. آنگاه رفع تألم و دردمندیش شود، زیرا رفع تألم جهنم به از دیاد آتش و افروزینه است و تألمش به نقص آن دو. «سزواری» ۲. اشاره است به حدیث قدسی: خلقت هنولاء للجنة و لا ابالی و خلقت هنولاء للنار و لا ابالی.... «م»

وی را باکی نیست، و اگر کار آن‌گونه باشد که بی‌دانش توهم کرده است، یعنی عدم مبالات و باک نداشتن، جریمه واقع نمی‌گشت و خداوند خویش را به غضب توصیف نمی‌فرمود و هر گرفتگی شدید نبود، پس تمام اینها از مبالات و عزم به گرفتن است.

درباره تقواداران گفته شده که: بهشت برای متقیان آماده شده است (۱۳۳) - آل‌عمران) و درباره اشقیای گفته شده: برایشان عذابی دردناک آماده کرده است (۸) - احزاب)، اگر مبالات و باک نداشتن نبود، این حکم ظاهر نمی‌گردید، پس امور و احکام را مواظبی است که اهلش می‌دانند و حکم هر موطنی (به موطن دیگر) گذر نمی‌کند، پس به سبب دو قَدَم، بی‌نیاز و نیازمند می‌کند و به آن‌دو، می‌میراند و زنده می‌کند و به آن‌دو، دو زوج نر و ماده می‌آفریند، و اگر آن‌دو نبودند، در عالم هیچ شرکی واقع نمی‌گشت، پس هر یک از آن‌دو را سرایی است که در آن حکم می‌کند و اهلی است که در میانشان حکم می‌کند؛ و عالم ربانی پیوسته با خدا ادبش را داشته و در هر موطنی با او بدان‌گونه که می‌خواهد حق با او در آن موطن معامله کند، معامله می‌کند، و هر کس که نمی‌داند، این‌گونه نیست؛ پایان سخن او.

قیصری در شرح کتاب فصوص الحکم سخنی دارد که خلاصه‌اش این است: بدان مقامات کلی که فراگیر تمام مقامات بندگان در آخرت است - به‌طور اجمال - بر سه مقام است و آنها: بهشت و دوزخ و اعراف‌اند، و بر هر یک از آنها اسمی حاکم است که به ذات خودش اهل آن مقام را می‌طلبد، چه رعایای آن اسم‌اند و آبادانی آن مقام بدان رعایا است، و وعده همگان را شامل است، زیرا وعده حق تعالی در واقع عبارت از رسانیدن هر یک از ما است به کمال معینش، پس همان‌گونه که به بهشت وعده داده شده، همین‌طور به دوزخ هم وعده داده شده است، خداوند می‌فرماید: و جئت کل نفس معها سائق و شهید، یعنی: هر کسی بیاید و با او فرشته‌ای کِشاننده و فرشته‌ای گواهی دهنده است (۲۱ - ق).

پس همان‌گونه که کِشنده به بهشت، مناسب ذاتی است و کِشنده همان رحمان رحیم و فرشتگان رحمت‌اند، همین‌طور کِشنده به جهنم مناسب ذاتی است و کِشنده همان عزیز قهار و شیطان و فرشتگان عذاب‌اند، پس عین دوزخ برای ایشان موعود است نه متوعّد بدان، و وعید عبارت از عذابی است که تعلق به اسم «المنتقم» دارد، و

آن نیز به وجهی شامل همه است، و احکام آن در پنج موطن آشکار می‌گردد، چون اهل دوزخ یا مشرک و یا کافر و یا منافق و یا عاصی - از مؤمنان - اند و آن تقسیم به موحد عارف غیر عامل، و به محبوب (جاهل) می‌شود و هنگام غلبه سلطان «المنتقم» بر آنان، به آتش دوزخ عذاب و شکنجه می‌شوند، چنانکه خداوند می‌فرماید: احاط بهم سرادقها، یعنی: سرا پرده‌های آن آتش گرداگردشان را فرا گرفته است (۲۸ - کهف) و چون سالها و روزگاران درازی بر آنان بگذرد و به آتش خو گیرند و نعمتهای بهشت را فراموش کنند گویند: سواء علينا اجز عنام صبرنا ما لنا من محیص، یعنی: چه بیتابی کنیم و چه شکیبای باشیم برایمان یکسان است و گریزگاهی نداریم (۲۱ - ابراهیم) در این هنگام رحمت بر آنان تعلق می‌گیرد و عذاب ازشان برطرف می‌گردد.

با اینکه عذاب^۱ نسبت به عارفی که در آن به سبب اعمال زشت وارد شده از وجهی عذب (گوارا) است و از وجهی دیگر عذاب، زیرا او در تعدیش عذاب کننده را مشاهده می‌کند، پس عذابش سبب شهود حق است و آن، بالاترین نعمتهاست (مانند عاشقی که معشوقش دستش را گاز گرفته باشد).

و نسبت به محجوبان بی‌خبر از لذات حقیقی نیز از وجهی عذب (شیرین) است، چنانکه در حدیث است: دوزخیان در دوزخ با آتش بازی می‌کنند؛ بازی کردن جدای از لذت بردن نیست، اگرچه به سبب نیافتن آنچه بدان ایمان آورده بود - از بهشت اعمالی که عبارت از حوران و کاخها و غیرها هستند - معذب و در رنج است.

و نسبت به گروهی که استعدادشان دوری از حق و نزدیکی به آتش را می‌طلبند - یعنی جهنم - نیز عذب است، اگرچه در نفس الامر و واقع عذاب است، چنانکه در همین جهان کسانی را می‌بینیم که دستهایشان را می‌برند و خودشان را از بام دژهای بلند - مانند برخی از ملحدان و بی‌دینان - به زیر می‌افکنند، خود مردی را مشاهده کردم که در انگشتان یک دستش میخ‌های ستبری که هر یک به اندازه یک قلم بودند کوبیده بود و بدین کار افتخار می‌کرد و راضی به بیرون آوردن آنها نبود و بر این حال باقی ماند تا مُرد.

و نسبت به منافقانی که استعداد کمال و استعداد نقص را دارند، اگرچه به جهت

۱. آغاز در بیان آن پنج موطن و شعبه‌هایش می‌کند. «م»

ادراکشان مر کمال را و نبودن امکان رسیدن بدان برایشان دردناک و رنج‌آور است، ولی چون استعداد نقصشان غالب است، به نقصانشان رضایت دهند و از ایشان درد و رنجشان پس از انتقام انتقام گیرنده از آنان به سبب شکنجه و عذاب کردنشان - زایل می‌گردد و عذاب، عذب و شیرین می‌شود، چنانکه مشاهده می‌شود کسی که در آغاز به کار پستی راضی نبود، وقتی در آن افتاد و مبتلا گشت و صدورش از وی تکرار یافت، بدان خو و الفت گرفته و پس از آنکه نزدش زشت بود، به آن افتخار می‌ورزد.

و نسبت به مشرکانی که غیر خدا دیگر موجودات را می‌پرستیدند انتقام می‌گیرد، زیرا آنان حق را در آنچه می‌پرستند محدود و منحصر ساخته و *إله مطلق* را مقید کردند، اما از آن حیث که معبود آنان عین وجود حقیقی است که در این صور ظاهر شده است، پس جز خدای را نمی‌پرستند، لذا خداوند از این وجه از آنان راضی است و عذاب درباره‌شان عذب و شیرین می‌شود.

و نسبت به کافران نیز اگرچه عذاب، عذاب بزرگی است، ولی آنان به جهت رضایتشان بدانچه که در آنند، از آن عذاب در رنج و درد نمی‌افتند (و آن را ادراک نمی‌کنند) زیرا استعدادشان آن را می‌طلبند، مانند گلخن تاب که بدانچه در آن است افتخار می‌ورزد، ولی عذابش نسبت به کسی که می‌داند آن سوی مرتبه آنان مرتبه‌ها (و دولت‌ها) است عظیم و بزرگ است^۱، و انواع عذاب - از آن حیث که عذاب است - بر اهلش - به سبب انقطاعش به شفاعت کنندگان - مخلد و جاودانه نیست، و آخرین کسی که شفاعت می‌کند *ارحم الراحمین* است، چنانکه در حدیث آمده است؛ از این روی در قعر جهنم - به اقتضای: سبقت رحمتی غضبی، رحمت من بر غضبم پیشی دارد - «جرجیر (نوعی گیاه)» می‌روید.

۲۹

فصل

در تحقیق معرفت و شناخت جهنم و ماده و صورت آن

پیش از این گفته آمد که جهنم از سنخ دنیا است و ریشه و ماده آن عبارت از تعلق

۱. از این روی در حدیث آمده که عالم بی عمل را عذابی بسیار سخت‌تر از جاهل بی خبر می‌کنم. «م»

نفس است به امور دنیا - از آن حیث که دنیا (و مذموم) است - و صورتش عبارت است از صورت هیأت رنج آور و اعدام و نقایص، زیرا اعدام و نقایص، اگرچه از آن حیث که اعدام و نقایص اند، اموری سلبی اند که نه مؤثراند و نه عذاب دهنده، ولی صور حضوری و حصول خارجیشان نوعی از وجود است برای موجودی که موصوف بدانها است، و آنها از این جهت شرور حقیقی اند که برای شئی حاصل می‌باشند؛ آیا نمی‌نگری! جدایی اتصال عضو با اینکه امری عدمی است، چون عبارت از زایل شدن اتصال - از آنچه که شأنش اتصال است - در آن (عضو) نهایت درد و رنج برای حس لمس‌کننده آن می‌باشد، چون آن عدم محسوس است که برای نفس مشهود می‌باشد، و اگر عدم موجود باشد، شرّ حقیقی خواهد بود و ادراک لمسی آن، ادراک امری ناجور و منافی است که به نفس خود برای مُدرک حاصل است، زیرا علم شهودی به عینه گونه وجود معلوم خارجی می‌باشد، و معلوم به این علم، اگر عدم خارجی باشد، آن عدم با اینکه عدم امری موجود بوده و در نتیجه شرّ حقیقی خواهد بود، پس در آن نهایت درد و رنج و غایت شرّیت و بدی می‌باشد.

این را نیک بفهم! چون بسیار دقیق و باریک و پیچیده است، و به این سخن آن شبهه مشهور دفع می‌گردد که: درد و رنج با اینکه وجودی اند شرّ می‌باشند، چون آن ادراک منافی است، و ادراک، امری وجودی می‌باشد؛ پس این منافی سخن حکما است که گفته‌اند: شرّ حقیقی را در خارج ذاتی نیست، بلکه آن عدم ذات و یا عدم کمال ذات است؛ و در پاسخ، این کافی نیست که: درد و رنج شرّ بالذات نیست، بلکه شرّ بالعرض است، چون بداهت و درک مستقیم و وجدان و یافت حکم می‌کنند که درد و رنج در نفس خودش برای صاحبش - با قطع نظر از اینکه فاقد عضو و یا اتصال عضو و غیر اینها از نقصانات است - شرّ می‌باشد.

چون این گفته آمد گوییم: صورت جهنم در آخرت عبارت از صورت دردها و رنجهایی است که آنها اعدام و نقایص اند و برای نفس حاصل می‌باشند، بنابراین نفوس شقی مادام که بر فطرت اند، بدان (فطرت) نقایص و اعدامی را که موصوف بدانها هستند و از شأن آنها اینکه به مقابل‌های آنها اتصاف پذیرند، درک می‌کنند و به حسب آنها برایشان دردها و رنج‌های شدیدی می‌باشد، و آن دردها و رنج‌ها در آن نفوس

هست تا ادراک آنها مر آن نقایص و اعدام را زایل شود، یا به سبب تبدیل یافتن فطرتشان به فطرتی پست و فروتر از آن فطرت، و یا به واسطه زایل شدن آن نقایص و اعدام، به سبب حصول مقابل های آنها، از جهت برطرف شدن و ارتفاع حال آن نفوس و قوت کمالات و اشتغالشان به ادراک امور عالی که پیش از این اعتقاد کرده بودند و آنها را فراموش کرده و در نتیجه از ادراکشان - به سبب انصراف توجهشان از آنها بدان اشتغالات حسی - بازداشته و منع گردیده اند؛ پس بنا بر هر دو تقدیر، عذاب زایل می شود و راحتی حصول می یابد.

خلاصه آنکه: جهنم عبارت از صورت دنیا - از آن حیث که دنیا است - می باشد و روز رستاخیز در موضوع نفس وارد می شود، پس آن صورت جهنمی مشتمل بر تمام آنچه در آسمان و زمین است - از حیث نقایص و شرورش نه از حیث کمالات و خوبیهایش - می باشد، زیرا از حیث کمالات و خوبیهایش از بهشت است.

پس نفس مادام که در این عالم است، موجودات عالم خاکی را با این حواس بدنی ادراک می کند، و هر چه با این حواس ادراک می کند، درست از نادرست و آمیخته از ناآمیخته و خوب از تباه امتیاز ندارد، لذا خورشید و ماه و ستارگان و آسمان و زمین را بر صورتی مخلوط و آمیخته و مشتبه به یکدیگر مشاهده می کند و پندارد که آنها را بقا و ثباتی است (بلکه بقا و جه الهی راست) و اینکه نور خورشید و ماه و اختران، به حسب واقع بر این شکل و هیأت اند و ذاتی آن اجرام بوده و قائم بدانها - نه غیر آنها - می باشد، و اینکه هر یک از آسمان و زمین، بر این شکلی هستند که حس آنها را - از بقا و ثبات و ارتفاع و پستی و وضع و ترتیب - ادراک می کند، و چون روز رستاخیز آید، این اشیا به غیر این اشیا تبدیل می یابند و آنچه که از آنها نیست ازشان جدا می گردد و درستش از نادرستش و نور عرضیش از ظلمت اصلیش و پلیدیش از پاکیش جدا می شود، چنانکه خداوند می فرماید: و ما کان اللہ لیذر المؤمنین علی ما انتم علیه حتی یمیز الخبیث من الطیب و یجعل بعضه علی بعض فیرکمه جمیعاً فیجعله فی جهنم اولئک هم الخاسرون، یعنی: خدا مؤمنان را بر این حال که شمائید و نمی گذارد تا پلید را از پاکیزه جدا کند و بعضی پلید را بر بعض دیگر نهد و همه را توده کند و در جهنم قرار دهد، آنان همان زیانکارانند (۱۷۹ - آل عمران و ۳۷ - انفال) پس صورت جهنم عبارت

از حقیقت اصلی این عالم است و از هر چه خوبی و کمال که از وی خارج است متمیز و جدا می‌باشد.

و چون رستاخیز برپا شود و هر گروه و دسته‌ای در سرای خودش استقرار یافت و هر صورتی به حقیقت خودش بازگشت، حکم درباره‌ی اهل بهشت به حسب آن چیزی است که فرمان الهی در نشأه‌ی آخرت می‌بخشد و حکم، درباره‌ی اهل دوزخ به حسب آن چیزی است که امر الهی در ماده‌ی این عالم می‌بخشد، آن امری که خداوند در حرکات افلاک و ستارگان ثابت و هفتگانه‌ی سیار که (در آن روز) نورشان محو می‌گردد، به ودیعت نهاده است، پس آنها ستارگانند ولی نورشان در قیامت محو است، و همین‌طور خورشید که نورش منکسف است، زیرا انوار خورشید مستفاد از مبادی اصلیش می‌باشد، پس (آن انوار) در واقع قائم بدان مبادی می‌باشند نه به این اجرام.

در باب شصت کتاب فتوحات مکی (محبی‌الدین) گوید: حکم جهنم به حکم دنیا نزدیک است، نه عذاب خالص است و نه نعیم خالص، از این‌روی خداوند می‌فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه می‌میرد و نه زندگی می‌کند (۱۳ - اعلی) و سبب آن اینکه: بر آنان (گناهکاران) آنچه خداوند در افلاک و حرکات ستارگان از فرمان الهی به ودیعت نهاده باقی مانده است، و از آن (جهنم) آن مقدار که از صور افلاک - به سبب تبدیل - و از صور ستارگان - به واسطه محو و پراکنده شدن - تغییر می‌یابد، تغییر می‌کند، لذا حکم آن به زیادی و کمی و غیر اینها اختلاف پیدا می‌کند.

در باب شصت و یکم کتاب فتوحات مکی (محبی‌الدین) - در معرفت جهنم - گوید: بدان که خداوند ما و ترا حفظ فرماید: جهنم از بزرگترین مخلوقات است و آن زندان الهی در آخرت است، و به جهت ژرفائی و گودیش جهنم نامیده شده است، گویند: بئر جهنم، یعنی: چاه گود و عمیق، و آن فروگیرنده‌ی حرارت و زمهریر است، یعنی در آن سردی و برودت در نهایی‌ترین درجاتش، و حرارت بر بالاترین درجات آن می‌باشد، و بین بالا و قعر آن هفتصد و پنچ سال راه است، و مردمان در خلق آن اختلاف نظر دارند که آیا آفریده شده و یا هنوز آفریده نشده است؛ و در این باره نظریات، مختلف است و مشهور؛ و در بهشت هم این اختلاف نظر هست، اما نزد ما و یاران ما از اهل کشف و تعریف (الهی) آن دو، مخلوق غیر مخلوق اند.

اما اینکه: گفتیم: مخلوق اند، یعنی مانند شخصی که خانه‌ای را می‌سازد، نخست تمام دیوارهای آن را که حاوی تمام خانه است برپا می‌دارد، لذا گفته می‌شود که آن خانه است، و چون واردش شوی جز دیواری گرداگرد آن که شامل فضا و عرصه است مشاهده نمی‌کنی، پس از آن اطاقهایش را طبق نیاز ساکنان در آن - از غرفه‌ها و راهروها و گنجه‌ها و شاه نشین‌ها و چیزهایی که سزاوار است در آن باشد - ایجاد می‌کند.

پس آن (جهنم) سرایی است که هوایش سوزان است و افروزینه‌اش انسان‌ها و سنگهایی که «آلهه» گرفتند و شراره‌اش جن‌ها می‌باشند، خداوند می‌فرماید: و قودها الناس و الحجارة، یعنی: افروزینه‌اش مردمان و سنگهایند (۲۴ - بقره) و فرمود: انکم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم، یعنی: شما و آنچه سوی خدا می‌پرستید آتش افروز جهنمید (۹۸ - انبیا) و فرمود: فکبکبوا فیها هم و الغاؤون و جنود ابلیس اجمعون، یعنی گمراهان و گمراه شدگان بر او در جهنم جمع شوند و با سپاهیان ابلیس یکسره (۹۴ و ۹۵ - شعرا) و در آن - آلات - به سبب حدوث اعمال جن و انس - آنان که وارد آن می‌شوند و خداوند از صفت غضب الهی آفریدشان - پدید می‌آید، و این تحقق نمی‌یابد مگر هنگام دخول خلاق، از جن و انس در آن، و چون هیچکس از اهل آن در آن نباشد، در نفس آن نه درد و رنج است و نه در نفس فرشتگان آن، بلکه آن و هرکه از نگهبانان و آتشیان آن که در آنند در رحمت الهی غوطه می‌خورند و لذت می‌برند و خداوند را تسبیح می‌گویند و سستی نمی‌ورزند، چنانکه می‌فرماید: و لا تطغوا فیه فیحل علیکم غضبی و من یحلل علیه غضبی فقد هوی، یعنی: در مورد آن نافرمانی مکنید که غضبم بر شما فرودآید و بر هرکس غضبم فرودآید بدبخت و هلاک شده است (۸۱ - طه) زیرا غضب در اینجا عین درد و رنج است؛ پس هرکس که ورا معرفت و شناخت نیست، یعنی ادعای طریقت و روش ما را دارد و می‌خواهد کار را از تمثیل و قوه و مناسبت فراگیرد گوید: جهنم از قهر الهی آفریده شده و اسم «القاهر» متجلی در آن است؛ و اگر کار آن‌گونه است که گوید، باید به نفس خودش وی (جهنم) را از آنچه برایش از تسلط بر جابران پدید آمده است سرگرم سازد و برایش این امکان نماند که بگوید: هل من مزید، یعنی: باز هم هست؟ و نه اینکه بگوید: اکل بعضی بعضا، یعنی:

(از شدت گرسنگی) بعضی از اعضايم بعض ديگر را خورد، و پس از آن حق تعالی به رحمتی که تمام اشیا را فرا گرفته است بدان فرود آید و عرصه جولانگاه را در دعوی و تسلط بر جابران و منکران فراخی بخشد، لذا مردمان درباره شأن خلق آن مرتکب اشتباه و غلط بزرگی هستند.

و از عجیب‌ترین چیزی که از رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله روایت شده‌ایم اینکه روزی با اصحابش در مسجد نشسته بود و ناگاه صدای افتادن چیز سنگینی را شنیدند که بسیار هولناک بود، رسول خدا(ص) فرمود: آیا می‌دانید که این چه صدائی بود؟ گفتند: خدا و رسولش می‌دانند، فرمود: سنگی بود که هفتاد سال است از بالای جهنم به پائین افکنده شده و اکنون به قعرش رسید، و این صدای افتادن هولناک، رسیدن آن سنگ است به قعر جهنم، و چون رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله این سخن را فرمود، لحظه‌ای نگذشت که از خانه‌ای از خانه‌های منافقان صدای خروش و ناله بر آمد و منافقی بمرد و از عمرش هفتاد سال می‌گذشت، رسول خدا(ص) فرمود: الله اکبر! دانشمندان صحابه دانستند این سنگ، آن منافق بوده است و از آن روزی که خداوند او را آفرید، به جهنم افتاده و چون عمرش به هفتاد سال رسید، مُرد و در قعر آن جای گرفت، خداوند می‌فرماید: ان المنافقين فی الدرک الاسفل من النار، یعنی: منافقان در پائین‌ترین گودال دوزخ‌اند (۱۴۵ - نساء) و شنیدنشان مر این صدای هولناک را، چیزی بود که خداوند بشنودشان تا عبرت گیرند؛ بنگر که سخن نبوت چه شگفت است و تعریفش چه لطیف و کلامش چه شیرین! پایان سخن او.

یادآوری کشفی

دانستی که بهشت از حیث رتبه فوق آسمان هفتم است، ولی به حسب حقیقت و ذات داخل حجاب آسمانها و زمین می‌باشد، چون در عالم ملکوت است و عالم ملکوت باطن عالم مُلک است؛ و نیز دانستی که نشو و رویش آخرت از دنیا است، پس بدان که این عالم به منزله مطبخی است که در آن غذاهای بهشتیان پخته می‌شود و خوردنی‌هایشان به حرارت حرکات آسمانی و تابشهای ستارگان اصلاح می‌پذیرد، برای اینکه اعمال فرزندان آدم عبارت از مواد غذاهایشان است که بدانها نفوس و ابدان

اخرویشان نشو و رویش می‌کند، پس هر چه اعمالشان از حیث اعتدال تمام‌تر باشد و از جهت ریاضات دنیوی و سختی‌های بدنی در راه خدا، پختگی بیشتری داشته باشد، غذاها و میوه‌ها و نوشیدنیهای نفسانیِ اخرویِ آنان از حیث صلاحیت موافق‌تر و تمام‌تر و از جهت حیاتِ باقی و جاودانی، قوی‌تر و نیرومندتر است.

بعضی از اهل کشف (محبی‌الدین در باب هشتاد و هفت از کتاب فتوحات مکی) گوید: کرهٔ اثیر و تابشهای خورشید، و ستارگانی که به منزلهٔ آتش‌های زیر دیگ‌اند، همان‌گونه که در مولدات اثر می‌گذارند و این پخته شدن میوه‌ها و معادن به حرارت آنها پخته می‌شود، در آنها منفعت هم هست و با اینکه آتش‌اند برای ما رحمت‌اند، همین‌طور هرکس که نشأهٔ آخرت و مواضع بهشت و دوزخ را و آنچه از پخته شدن میوه‌های بهشت که برای خورنده بهشتیش لذت‌بخش است بداند، خواهد دانست که جهنم کجا است و بهشت کجاست! و اینکه پخته شدن میوه‌های بهشت به سبب حرارت آتشی است که تحت گودی زمین بهشت می‌باشد و آتش، حرارت را در گودی زمین آن پدید می‌آورد، لذا بدان، آنچه در بهشت از خوردنیها است اصلاح می‌یابد، و آنچه با حرارت اصلاح نمی‌یابد، برایش مانند حرارت آتش زیر دیگ می‌باشد، زیرا گودی زمین بهشت، سقف جهنم است، و خورشید و ماه و ستارگان، همگی‌شان در جهنم‌اند، و از احکام آن (جهنم) اینکه خداوند در آن آنچه از منافع حیوانات دنیا و حیوانات بهشت که نفوس نجات‌یافتگان با بدنهایی که در اشکال و صور با آنها مناسبت دارند می‌باشد به ودیعه گذارده، لذا حرارت جهنم با اشیاء بالایی در آنجا همان می‌کند که با اشیاء پائینی اینجا می‌کند، و کار همان‌گونه که در اینجا است، در آنجا - به معنی - انتقال پیدا می‌کند، اگرچه صور باهم اختلاف دارند.

آیا نمی‌نگری که زمین بهشت - همان‌گونه که در خبر آمده - مُشک است و مُشک، از آن جهت که در آن بخشی از گرمی و آتش است گرم می‌باشد؟ و درختهای بهشت در آن خاکِ مُشک‌آمیز کاشته شده‌اند چنانکه اقتضای حال نبات این جهان «زبل - سرگین و زیاله» شدن است، چون در آنها حرارت طبیعی می‌باشد، زیرا تباه‌شونده و عفونت پذیراند، و حرارت در اجسامی که پذیرای گندیدگی هستند، عفونت و تباهی می‌بخشد؛ و این مقدار در پرهیز از آتش جهنم - که خداوند ما را در دو سرا از آن در

پناه خویش گیرد - کافی است؛ پایان سخن او.

این سخن اگرچه مبنایش بر مقدمات خطابی و تمثیلات است، ولی اگر کوشش و دقت نظر شود، به برهانی باز خواهد گشت، و اگر بیم از به درازا کشیدن سخن نبود، آن را به گونه حکمت و برهان توضیح می‌دادیم، و هرگز سخن او را حمل بر این ننماییم که جهنم جز این عالم تحت فلک الافلاک نمی‌باشد، چون گفته آمد که جهنم از نشأه آخرت است، اگرچه صورتش عاقبت دنیا و باطن و حقیقت آن می‌باشد، و آنچه این محقق (محبی‌الدین) معتقد است که پختن میوه‌های بهشت و غذاهاشان با حرارت این عالم و تابش‌های ستارگان است، سبب اینک انسان تکوین و رشد می‌یابد و خلقتش تمامی می‌پذیرد و طبیعتش به سبب دگرگونی‌ها و استحالات و انقلاباتی که بر ماده‌اش وارد می‌شود استکمال می‌پذیرد، و این جز به حرارت غریزی تحلیل‌برنده غیر ممکن است، و آن حرارت، مستفاد از حرکات اجرام فلکی و اشعه و تابش‌های آنها می‌باشد، چنانکه در مقام خودش ثابت شده است.

سپس (گوییم:) استکمال انسان به حسب دو قوه نظری و عملیش، به سبب حرکات بدنی و فکری تمامی می‌یابد، و حرکت نیازمند به حرارت است و حرارت و حرکت، دو همدماند که جدایی هیچ‌یک از دیگری ممکن نیست، و همان‌طور که تمام حرکات در این عالم منتهی به حرکات افلاک می‌گردد - به ویژه فلک الافلاک - همین‌طور تمام حرارتهای غریزی و اسطقسی عنصری منتهی به انوار ستارگان - به ویژه نور خورشید - می‌گردد، چنانکه هنگام جستجو و اعتبار و استقراء آشکار می‌شود.

سپس (گوییم:) بر تو پوشیده نباشد که هر ماده مصور به صورت پستی، وقتی انتقال پیدا کرد و به صورتی عالی آمیزش یافت، صورت نخستینش را شبه تعفن و تحلیل و شکست حاصل می‌گردد، مانند صورت دانه‌ای که در زمین دفن می‌شود، و تا صورت جمادیش سست و ضعیف نگردد و به سبب استیلای حرارت بر آن، تعفن نپذیرد، صورت نباتی را نمی‌پذیرد، در انتقالات نطفه هم در مراتب و اطوار نباتی و حیوانیش، قیاس این‌گونه است، بنابراین حکم در ترقیاتی که در نفس واقع می‌شود این‌گونه است، زیرا آن (نفس) مسبوق به شکستها و تحلیل‌های نفسانی می‌باشد که منشأشان حرکات بدنی در ریاضتهای کالبدی و حرکات فکری در ریاضتهای عقلی می‌باشد، و همه

بستگی به حرکات افلاک و ستارگان به سبب نورهاشان دارد؛ پس روشن شد که کمالات علمی و عملی برای نفوس - کمالاتی که بدانها حیات اخرویشان حاصل می شود و به همانها نعمتها و غذاها و خوردنیها و نوشیدنیهاشان در بهشت تمامی می یابد - به وسیله حرارت طبیعی دنیوی که از جوهر آتش جهنم و سنخ آن است و بارها بیانش گفته آمد، حصول می یابد.

۳۰

فصل

در تعیین محل رنجها و دردها و شکنجهها در جهنم

چون دانستی که حقیقت جهنم حقیقتی است آمیزش یافته از دنیا و آخرت - به حسب ماده و صورت - زیرا ماده آن (جهنم) اعدام و شرور دنیوی است و صورتش، حضورش نزد نفس به صورتی ادراکی که از جهت تعلق و توجهش به دنیا رنج آور و دردانگیز است؛ پس بدان که محل عذاب و نعمت نیز امر بسیطی مانند بدن و یا نفس ناطقه و یا نفس حیوانی فقط نیست.

اما بدن: جوارح و اعضا موضع درد و رنج نیستند، بلکه تمام آنچه از انواع کیفرها و شکنجهها و دردها و رنجها را که بر آنها وارد می شود گوارا می کند^۱، چون آنها پذیرای جدایی و اتصال و گرمی و سردی و غیر اینها از اعداد و اعدام می باشند، بنابراین هر چه بر جسم وارد می شود، برایش صفتی کمالی می باشد^۲، و چون اتصالش زایل گشت، ذاتش باطل گردیده و دو ذات متصل دیگری حادث می شود، و این گونه نیست که چون بر آن، صفتی وارد شد که با صفتی که بر آن است تضاد دارد، اولی با دومی باقی می ماند تا آفت و زیان او باشد^۳، چنانکه جوهر نفسانی این گونه است، زیرا نفس،

۱. یعنی استکمال می یابد، و از آن جهت تفسیر بدان (گوارا) کرده که جسم، به معنایی که ماده است، او را لامسه ای نیست، همچنانکه ورا درد و رنج و لذت بردنی نیست. «سبزواری» ۲. یعنی از کمالات ثانوی برای جسم فقط، اما جسم نوعی مانند آب، حرارت، کمالش نیست و قلب و کبد، سردی و برودت کمالشان نیست، بلکه حرارت، کمال ثانوی آن دو است و بقیه را بر این قیاس کن.... «سبزواری» ۳. رفع اتصال جسم به معنایی که ماده است، اگرچه ضرر و درد و رنج نیست، زیرا جسم را لمسی نیست، ولی کمال هم برایش نمی باشد، بلکه رفع کمال برای ماهیت آن می باشد.... «سبزواری»

جامع ادراک یکی از دو ضد، با دیگری که با وی سازگاری و اعتدال دارد هست، لذا به واسطه دیگری زیانمند می‌شود، چنانکه اگر بر عضوی از بدنش چیزی که ضد کیفیت مزاجی است وارد شود، به سبب اولی - که معتدل است و سازگار و قوه لامسه‌اش به واسطه آن می‌باشد - دومی را که ضدش می‌باشد ادراک می‌نماید، لذا او را درد و رنج حاصل می‌آید و چنین چیزی در جسم و صورت ساری در آن نمی‌باشد، این را نیک اندیشه و تفکر کن! و چنین نیست که هرکس وارد عذاب و شکنجه می‌شود، معذب و مجازات شونده است، بلکه بسا که مانند حاجبان و آتشبانان دوزخ و زندانبانان و گلخنیان، برایشان گوارا و شیرین باشد، قوای جوارح و اعضا هم این گونه‌اند، زیرا خداوند آنها را محل انتقام و شکنجه نفسی که بر آنها حکم می‌کرده و به فرمان الهی تسخیرشان نموده بود قرار داده است، بنابراین دردها و رنج‌ها بر نفس وارد می‌گردد، این به سبب آنچه در مُلک و پهنه حکومتش و موضع تصرفش است می‌باشد که می‌بیند آنچه از مدرکات مشاعر و حواس که به او انتقال یافته خلاف آن چیزی است که می‌طلبیده و دوست داشته است.

اما نفس ناطقه - یعنی روح الهی - محل حکمت و معرفت است و او در دنیا و آخرت سعید و نیکبخت است و هیچ سهمی از شقاوت ندارد، زیرا از عالم شقاوت و شرّ نیست، جز آنکه خداوند او را سوار این مرکب حیوانی که به نام نفس حیوانی نامیده می‌شود کرده و آن برایش مانند چهارپا است، و نفس ناطقه را شأنی جز راه رفتن بر صراط مستقیم با آن نیست، پس اگر نفس حیوانی پذیرفت، مرکب رام و تربیت شده‌ای خواهد بود و اگر نپذیرفت، چهارپای سرکشی است که هر وقت سوار شونده می‌خواهد آن را به راه آورد توسنی و خودسری کرده و به سبب نیروی سر، چپ و راست رود و افراط و تفریط به خرج دهد، و سوار را وظیفه این است که آن را تمرین دهد و تربیت کند تا آنکه ذاتش از آنچه بر آن بوده تبدیل پیدا نماید و طبعش موافق آنچه صاحبش می‌خواهد گردد.

اما نفس حیوانی: اگر چه معاصی و گناهان به سبب آن پدید آمده، ولی آن را نه گناه و نه معصیتی^۱، است، چون افعال صادر از آن مانند شهوت و غضب و غیر اینها،

۱. معاصی و معصیت به معنی سرکشی و سرپیچی از فرمان الهی است. «م»

کمالات و متمامات نفس حیوانی اند که بدان (افعال) خداوند را تسبیح و تقدیس می‌کند و در افعالش قصد مخالفت با خدا و در انجام معصیتش هتک حرمت شریعت نمی‌باشد و تنها به حسب طبعش جاری می‌گردد، و هر چه از افعال که به حسب طبع جاری گردد، آنها برای خدا تسبیح و تقدیس اند - چنانکه پیش از این دانسته شد - ولی آنها بر طبیعتی اتفاق افتاده‌اند که موافق صاحب و سوار آن مرکب، آن‌گونه که اراده‌اش را دارد نمی‌باشد؛ بنابراین بر تو لازم است که در این مقام اندیشه و تفکر کنی و محل دردها و رنج‌ها را بیابی، پس دانسته شد که محل آلام و رنج‌ها مانند امتزاج یافته از دو امر است و آن، نفس آدمی است که به نفس حیوانی - پیش از آنکه عقل بالفعلی گردد - اتصال دارد، پس آن مانند برزخی است که فراگیر دو طرف و متوسط بین آن دو می‌باشد، لذا محل صورت عقوبات و عذابها - از آن حیث که نفس حیوانی است - و مدرک آلام و رنج‌ها - از آن حیث که ناطقه است - می‌باشد، و چون شکنجه و عقاب در روز رستاخیز واقع شود، بر نفس حیوانی - به سبب مخالفتش با نفس ناطقه در سلوک راه حق - واقع می‌شود، چنانکه چهارپا وقتی توسنی کند و از راهی که باید بر آن گذر کند خارج گردد، تا زیانه می‌خورد؛ آیا نمی‌نگری که حدود شرعی در زنا و لواط و دزدی و غیر اینها، محلشان نفس حیوانی است و آن است که رنج و درد گشتن و بریدن دست و تازیانه خوردن بر پشت را حس می‌کند! پس حدود به جسم قائم است و درد و رنج به نفس حسّاس متخیل.

اما نفس ناطقه - یعنی جوهر عقلی که مدرک امور عقلی خالص است -: از مکان عالی شریفش دور نمی‌گردد و در عالم خودش بر شرف و سعادت دائمی خویش است، چون از روح الهی دمیده شده است، و آن روح در بیشتر از مردمان موجود نیست.

اما حیوانی: هیچ انسانی از آن خالی نیست، خواه سعید و نیکبخت باشد، یعنی سلیم و مطیع و رام، و یا شقی باشد، یعنی سرکش و توسن، بنابراین نفس مطیع، در آخرت در بساتین بهشت و عرصه‌گاههایش در گردش است و نفس سرکش، عذاب و شکنجه می‌شود تا آنکه مُنقاد و فرمانبردار گردد؛ اما اعضا و جوارح: برایشان جز بهشت دائم و نعیم ابدی - در جهنم - نمی‌باشد - مانند حال آتشیانان و نگهبانان دوزخ - پس (اعضا) خدای را تسبیح و تمجید کرده و پیوسته مطیع اویند - به سبب آنچه از افعال

که بدانها قیام می‌دارد و یا بر آنها قیام می‌یابد (لما یقوم بها او یقام علیها) - آن‌گونه که در دنیا بوده است، لذا انسان خیال می‌کند که عضو، آزار و رنج می‌بیند، یعنی به واسطه احساسش مر درد و رنج را در نفس خودش، درحالی که آن‌گونه که توهم کرده نیست، بلکه متألم آزار بیننده همو است، به سبب آنچه که قوه حاسی عضو از صورت چیزی که ناخوش و ناپسند دارد به او حمل کرده است.

آیا نمی‌نگری که بیمار وقتی خوابید، درحالی که زنده است و حس هم نزدش موجود است و زخمی هم که از آن در بیداری درد می‌کشید در عضو حاصل است، با این همه دردی را احساس نمی‌کند، زیرا دریابنده و ادراک کننده درد، رویش را از عالم شهادت به عالم برزخ برگردانیده است، لذا نزدش خبری (از درد) نیست، و چون بیمار بیدار شود و به عالم شهادت بازگردد و به منزل حواس فرود آید، دردها و رنج‌ها بر او وارد شوند، پس اگر در برزخ آن‌گونه که بر آن است باقی بماند، یا در رؤیای ترسناک و صورت هولناک، دردمند و متألم می‌گردد، و یا در رؤیای نیکو و صورت لذت‌بخش، متنعم و برخوردار می‌شود، لذا خوشی و رنج با او، هر کجا که انتقال یابد، انتقال پیدا می‌کند؛ حال او در آخرت این‌گونه است؛ بدانچه گفتیم آگاه شو و بدانچه روشن ساختیم بینا گرد!

۳۱

فصل

در اشاره به زبانیه و آتشیانان (دوزخ) و شمار آنها

خداوند می‌فرماید: علیها تسعة عشر و ما جعلنا اصحاب النار الا ملائكة و ما جعلنا عدتهم الا فتنة للذین کفروا لیستیقن الذین اوتوا الكتاب و یزاد الذین آمنوا ایماناً و لا یرتاب الذین اوتوا الكتاب و المؤمنون و ليقول الذین فی قلوبهم مرض و الکافرون ماذا اراد الله بهذا مثلا، كذلك یضل الله من یشاء و یهدی من یشاء و ما یعلم جنود ربک الا هو و ما هی الا ذکری للبشر، یعنی: بر آتش نوزده فرشته نگهبانند، و ما آتشیانان را جز فرشتگان قرار ندادیم و تعدادشان را جز برای امتحان کسانی که کافرانند قرار ندادیم، تا کسانی که کتاب داده شده‌اند به یقین رسند و کسانی که ایمان آورده‌اند ایمانشان افزون

شود، و کسانی که کتاب داده شده‌اند و مؤمنان، شک نکنند و کسانی که در دلهاشان مرضی هست و کافران، نگویند: خداوند از این مثل چه می‌خواهد؛ خدای این چنین هرکه را خواهد گمراه کند و هرکه را خواهد هدایت کند و شمار فرشتگان پروردگارت را جز او نداند و این جز تذکاری برای آدمیان نیست (۳۰ و ۳۱ - مدثر).

بدان که خداوند سبحان را فرشتگان عمّالی است که به فرمان او در اجسام عمل می‌کنند، چنانکه او را فرشتگان علامی است که به غیر او تعالی توجه و التفاتی ندارند و آنان را در اجسام هیچ شغل و عملی نیست، و آنان‌اند که خداوند بدیشان اشاره کرده و فرموده: فالسباقات سبقا، یعنی: پیشی‌گیرندگان که پیشی‌گیرند (۴ - نازعات) و فرمود: فالمدبرات امرا، یعنی: و تدبیرکنندگان امور^۱ (۵ - نازعات) اشاره به این دومی‌ها دارد و آنها تدبیرکنندگان امور در برازخ عالم ظلمات و اشباح عالم طبیعت‌اند که ظاهرش دنیا و طبقات آن و باطن آن دوزخ و طبقاتش می‌باشند، و از آن جهت به لفظ «ف» آورده شده که دلالت بر ترتیب و از پی هم آمدن وجودی دارد، زیرا تمام آنها تحت جوهری قدسی از مفارقات (عقلی)‌اند که وجودشان بر نفسانیات تدبیرکننده و طبیعیات حرکت‌دهنده پیشی دارد، و آنها مانند روحانیت عالم کبیر آسمانی و عالم صغیر انسانی می‌باشند که در وی (انسان و عالم صغیر) نمونه آنچه در عالم کبیر است می‌باشد، پس آنها در عالم کبیر علوی، ارواح (یعنی روحانیات) ستارگان سیار و ارواح اختران ثابتی هستند که تمامیشان دوازده برج می‌شوند و روی هم نوزده تدبیرکننده - به‌طور اجمال - می‌باشند، و آنها را تفصیلاتی است بی‌شمار که بعضی از آنها تحت احاطه و حکم بعض دیگراند^۲.

در عالم صغیر انسانی نیز نوزده قوا هستند که سرکردگان دیگر قوا و طبایعی که مباشر و عهده‌دار تدبیر و تصرف در برازخ سفلی حیوانی و نباتی‌اند می‌باشند، دوازده از آنها مبادی افعال حیوانی مدرک و محرک‌اند، یعنی ده از آنها، پنج برای ادراکات ظاهری و پنج برای ادراکات باطنی‌اند و دو، برای تحریک‌اند: یکی برای شهوت که مبدأ کشش

۱. در این سخنش اشاره به فرشتگان عمال و ارواح متعلق و طبایع منطبق می‌باشد. «سبزواری» ۲. یعنی ستارگان ثابت چون از ریگ بیابان و قطره‌های دریا بیشترند، روحانیاتشان هم همین‌گونه‌اند و بلکه بیشتر، ولی وقتی به حسب دوازده برج تقسیم می‌شود، با روحانیات هفت‌گانه ستارگان سیار، نوزده می‌گردد. «سبزواری»

امور ملایم (طبع) است و دیگری برای غضب، که مبدأ دفع امور منافر (طبع) و هفت از آنها مبادی افعال نباتی اند: سه از آنها اصول در تغذیه و رشد و تولیدند و چهار از آنها فروغ و حاجبان قوهٔ غاذیه و افعال آن در جذب کردن و نگهداشتن و هضم و دفع می‌باشند، بنابراین هریک از این نوزده قوا را مدخلیتی در تحریک آتش جهنمی دارد که سرچشمه از هیجان حرارت جهنم طبیعت و شهواتش گرفته و امروز آتش‌هایی پنهان‌اند و پوشیده از دید خلاق، و به زودی در روز رستاخیز آشکار می‌گردند، به طوری که تمام مردمان آنها را مشاهده می‌کنند، آن آتش‌ها سوزاننده و جود و گدازندهٔ ابدان و وحشتناک‌اند، از آن عذاب و هلاکت می‌بارد و پوست سرها را برکند و هرکس که پشت کرده و بگریزد فرایش خواند.

پس انسان مادام که در دنیا به این زندان‌های داخلی و خارجی که باطنشان لبریز از آتش جهنم است زندانی است و در بازداشتگاه طبیعت بازداشت و اسیر دست تدبیر کنندگان نوزده‌گانهٔ علوی و اثر گدازندگان نوزده‌گانهٔ سیفی است، او را امکان بر شدن به سرای حیات و دخول در عالم بهشت و جایگاه روح و ریحان و آرامش و نعمت نیست، پس او پیوسته به عذاب دوزخ معذب است و به آتش جهنم سوزنده و به زنجیرها و کُند و بند - مانند اسیران و بندگان - مقید است، و حالش همان‌گونه است که خداوند فرموده: خذوه فغلوه ثم الجحیم صلوه ثم فی سلسله ذرعها سبعون ذراعاً فاسلکوه، یعنی: بگیریدش و در غلش کنید، آنگاه به جهنمش برید، آنگاه به زنجیری که طول آن هفتاد ذراع است درش آرید (۳۰ - ۳۲ - حاقه) این به جهت رها نشدن نفسش است از بدن و استکمال پیدا نکردن ذاتش است به واسطهٔ علم و عمل، تا آنکه مانند مجردان آزاد گردد و در زنجیر شهوات در بند و مقید به کُند و بند هوا و تعلقات نباشد، از این روی عدلت آن را ترک علم و عمل آورده و فرموده: انه کان لا یؤمن بالله العظیم و لا یحضر علی طعام المسکین، یعنی: او به خدای بزرگ ایمان نداشت و به غذا دادن مستمند ترغیب و تشویق نمی‌کرد (۳۳ و ۳۴ - حاقه) - یعنی بدان جهت که او به خدای بزرگ.... - پس اولی اشاره به ترک علم الهی است و دومی اشاره به ترک عمل صالح، و چون روحش به سبب مرگ جسد از این عالم به عالم آخرت که داخل پرده‌های آسمانها و زمین است انتقال پیدا کرد، از زندانی به زندان دیگر و از هاویه‌ای به هاویه‌ای (از

گودالی به گودال دیگر) انتقال می‌یابد، او در اینجا هم زندانی است و جهنم بر او احاطه دارد، ولی رنج زندان و شکنجه حبس را احساس نمی‌کند: فلیس له الیوم ها هنا حمیم و لا طعام الا من غسلین لا یأکله الا الخاطئون، یعنی: امروز در اینجا دوستی ندارد و غذایی به جز چرک جهنمیان که جز مشرکان آن را نمی‌خورند ندارد (۳۵ و ۳۶ - حاقه) و چون پرده از او برداشته شود، آن را حس می‌کند و عذاب از باطنش در دنیا، به ظاهرش در آخرت انتقال می‌یابد و مالک دوزخ او را به دست این آتشیانان نوزده‌گانه که از نتایج آن تدبیرکنندگان کلی‌اند می‌سپارد و بدان‌ها عذاب می‌شود، همچنان که در دنیا هم به همانها، به طوری که آگاهی نداشتند عذاب می‌شدند.

پس هرکس که از جانب پروردگارش بر هدایت باشد و بر صراط مستقیم - یعنی صراط عزیز حمید - گذر کند، او راه آخرت را به نور هدایت و بدو قدم علم و تقوایی سپر کرده و به سرای سلامتی و ایمنی می‌رسد و از دست این هلاک‌کنندگان و شکنجه‌گران و بازدارندگان نجات یافته و از بندگی دنیا و بردگی شهواتی که فرمان به کارهای زشت و ناپسند می‌دهند رهایی می‌یابد: ضرب الله مثلا رجلاً فیه شرکاء متشاکسون و رجلاً سلماً لرجل، هل یستویان مثلاً، الحمدلله، بل اکثرهم لا یعلمون، یعنی: خداوند مثلی می‌زند: مردی که شریکان بر سر او کشاکش دارند و مردی که تسلیم یک نفر است، آیا حکایتشان یکسان است؟ ستایش خاص خداوند یکتا راست، ولی بیشتر آنان نمی‌دانند (۲۹ - زمر).

۳۲

فصل

در اشاره به درجات سلوک الی الله و رسیدن به بهشت^۱ حقیقی و آنچه در مقابل آن از طبقات زیرین دوری از خدا و فرو افتادن در جهنم حقیقی است بعضی از محققان گویند: خلائق نخست به وجود خاص و سپس به علم خاص و بعد

۱. یعنی بهشت ذات و بهشت صفات، از آن جهت بخشی از سخن را که در معاد روحانی بیان داشته بود در اینجا به بیانی دیگر آورد که اشاره به حُسن خاتمه باشد، چون در سخن، حُسن فاتحه و حُسن خاتمه است و هر دو مطلوبند، چنانکه در سوره‌های قرآنی مشاهده می‌کنی. «سبزواری»

از آن به اراده و پس از آن به قدرت که دو بخش دارد و در پایان به فعل اتصاف یافتند، و چون معاد، بازگشت به فطرت اصلی و رجوع به آغاز - در پایان - می‌باشد، ناگزیر این صفات باید خرده‌خرده و به تدریج از سالک منتفی گردد، و ترتیب، عکس ترتیب اول حدوثی باشد.

زیرا سالک الی الله با قدم ایمان و نور عرفان ناگزیر است که نخست از وی فعل (که در قوس نزولی آخر بود) منتفی گردد، و آن مرتبه تقوا و زهد در دنیا است، خداوند می‌فرماید: لیس لك من الامر شئی، یعنی: از فعل چیزی بدست تو نیست (۱۲۸ - آل عمران) و فرمود: ما ادری ما یفعل بی و لا بكم ان الحکم الا لله، یعنی: ندانم بر سر من و شما چه خواهد آمد حکم خاص خداست (۵۷ - انعام و ۱۲۸ - آل عمران).

سپس ناگزیر باید از او اختیار منتفی گردد و در او، اراده‌ای جز به فرمان خدا و رسولش باقی نماند، بلکه اراده‌اش در اراده خدا و رسولش مستهلک گردد: و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضی الله و رسوله امران یكون لهم الخیرة من امر هم، یعنی: هیچ مرد مؤمن و زن مؤمنی حق ندارند وقتی خدا و رسولش چیزی را اراده کردند، اختیار کار خویش داشته باشند (۳۶ - احزاب) زیرا تمام اشیا از او - مطابق قضا و قدرش به عالی‌ترین وجه و برترین نظام و آرایش - صادر شده است؛ و چون (سالک) به این مقام رسید و در آن تمکن و استقامت یافت، به قضای الهی راضی شده و برایش مقام رضا حاصل گردیده و از هر غم و اندوه خوردن و عذابی راحت می‌گردد، چون او دیگر تمام اشیا را در نهایت خوبی و زیبایی تمام می‌بیند و رحمت الهی را مشاهده می‌کند که تمام موجودات و اشیا را فرا گرفته است، بلکه عارف در هر چیزی وجه باقی حق را مشاهده می‌کند و می‌بیند که غیر او هالک است - چون غیری نیست - لذا زیبایی مطلق و جمال مطلق را می‌بیند که در هر چیزی بر او تجلی کرده است، از این روی بدان ابتهاج و سرور می‌یابد و از وی لذت برده و خوشنود می‌گردد، زیرا هرکس که صورت تمام عالم نزدش مکشوف و حاضر باشد، حضوری علمی بر بهترین ترتیب و نیکوترین نظم و آراستگی - از جهت علم به خدا و صفات و احوالش - و خلاصه علم اشیا از جهت علم به اسباب و مبادیشان که از خداوند گرفته شده باشد - چنانکه روش صدیقان این‌گونه است - یعنی به نور حق متعال به اشیا می‌نگرند و بدو، بر هر چیزی استشهاد

می‌کنند، چنانکه می‌فرماید: اولم یکف بربک انه علی کل شئی شهید، یعنی: آیا پروردگارت کافی نیست که بر هر چیزی مشهود است؟ (۵۳ - فصلت) و پیش از این شهود، اشیا را مانند دیگر مردمان به نور حس و یا به نور فکری آمیخته با ظلمت که منشأ خطا و اشتباه است می‌دید، در آن وقت^۱ در باره‌اش، زمین غیر از زمین گردیده و نزدش عالم به نور پروردگارش - و همین‌طور آسمانها و آنچه بین آنها است - روشن می‌گردد، در آن هنگام در بهشتی خواهد بود که پهنایش آسمانها و زمین - به‌گونه‌ی عقلی تابناک - است، از این‌روی حاجب بهشت به‌نام رضوان نامیده می‌شود، زیرا سالک تا به مقام رضا نرسد، داخل بهشت نگردیده و به سرای کرامت و قرب نمی‌رسد، چنانکه در حدیث (قدسی) آمده: من لم یرض بقضائی و لم یصبر علی بلائی فلیعبد رباً سوائی و لیخرج من ارضی و سمائی، یعنی: هرکس راضی به قضای من نباشد و بر امتحاناتم صابر نباشد، خدای دیگری جز مرا پرستد و از زمین و آسمانم بیرون شود؛ خداوند می‌فرماید: و رضوان من الله اکبر، یعنی رضایت خدا از همه بزرگتر و بهتر است (۷۲ - توبه).

پس از این مقام ناگزیر باید از سالک قدرت منتفی گردد تا آنکه برای خودش حرکت و نیرویی جز به خداوند علیّ عظیم نبیند و در مقام توکل باشد: و من یتوکل علی الله فهو حسبه ان الله بالغ امره، یعنی: هرکس توکل به خدا کند هم‌و‌ی را بس است که خدای رساننده کار خویش است (۳ - طلاق)، و این مقام تفویض و واگذارن امور است: و افوض امری الی الله، یعنی: کارم را به خدا واگذاردم (۴۴ - غافر).

بعد از این ناگزیر باید از او صفت علم منتفی گردد، به‌جهت مضمحل و نابود شدن علمش در علم الهی که از علمش هم سنگ ذره‌ای در آسمان و زمین پنهان نیست، زیرا علم او تعالی به اشیا، عین ذاتش می‌باشد، و عارف به نور پروردگارش - که عبارت از علم او به ذات خود و به غیر ذات خودش است - اشیا را می‌نگرد، و او را علم دیگری نیست که بدان، چیزی را بداند، یعنی: به‌جهت کوتاهی نظرش بر مشاهده حق متعال و صفات و آثارش - از آن حیث که آثارش می‌باشند - لذا علمش در علم او تعالی مستهلک می‌گردد، این مقام تسلیم است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و سلموا تسلیمًا،

۱. این خبر هشت سطر بالاست که: زیرا هرکس که صورت... «م»

یعنی: تسلیم شوید، تسلیم شدنی (۵۶ - احزاب) و فرمود: سلام علیکم طبتم فادخلوها خالدین، یعنی: سلام^۱ بر شما! خوش باشید و جاودانه به بهشت درون شوید (۷۳ - زمر) و فرمود: فسلام لک من اصحاب الیمین، یعنی: سلام بر تو از دست راستیها (۹۱ - واقعه).

سپس ناگزیر باید وجودش که پیش از این بدان پدید آمده است منتفی گردد و در وجود حق متعال که بدو تمام اشیا موجود می‌گردند و برپا می‌ایستند مضمحل و نابود شود، به طوری که برایش در نفس خودش - نزد نفسش - وجودی نباشد؛ این مقام اهل وحدت است و عالی‌ترین مقامات و برترین کرامات می‌باشد، و آن مقام اهل فنای در توحید است: فاولئک مع الذین انعم الله علیهم من النبیین والصدیقین والشهداء و الصالحین، یعنی: اینان کسانی‌اند که خداوند موهبت و نعمتشان داده است، از پیغمبران و راستی پیشگان و جانبازان در راه حق و صالحان (۶۹ - نساء).

این نهایت درجات سالکان الی الله تعالی - به قدم ایمان و نور عرفان - است و: لیس و راء عبادان قریه، یعنی: آن سوی آبادان دهکده و روستایی نیست.

اما کسی که راه اهل وحدت را نپیماید و افعال و احوالش به حسب اراده خویش و اقتضای طبعش باشد، حالش همان‌گونه است که خداوند اشاره فرموده: و لواتبع الحق اهوائهم نفسدت السموات و الارض و من فیهن، یعنی: اگر حق تابع هوسهایشان شده بود، آسمانها و زمین و هر که در آنها است تباه می‌گشت (۷۱ - مؤمنون) لذا ناگزیر از آنچه هوا و هوسش می‌خواهد بازداشته، و از هر چه که طبعش درخواست می‌کند محجوب و پوشیده می‌گردد، چنانکه خداوند می‌فرماید: و حیل بینهم و بین ما یشتهون، یعنی: میان ایشان و میان آن آرزوها که دارند جدایی افکنده می‌شود (۵۴ - سبأ)، پس در دایره خشم الهی و آتش غضبش قرار می‌گیرد: افمن اتبع رضوان الله کمن بآء بسخط من الله، یعنی: آن کس که خشنودی خداوند را پیروی کرده با آنکه جفت خشم خدا است چگونه مانند تواند بود؟ (۱۶۲ - آل عمران)، بنابراین هوا و هوس او را به هاویه و گودال دوزخ می‌رساند و از تمام آنچه دلش می‌خواهد و لذت می‌برد محروم شده و

۱. در تأویل یعنی تسلیم بودن شما را مبارک باد، پس به بهشت در شوید و خوش باشید! و همین طور در آیه بعدی (۹۱ - واقعه). «م»

در بند زنجیرها و کُند و بندها - چنانکه صفت بندگان و بردگان است - گرفتار می‌ماند و مالک (دوزخ) نفسش را تسلیم مهالک می‌کند، از این روی حاجب دوزخ مالک نامیده می‌شود، پس او را به إزاء هر درجه‌ای از درجات اهل حق، دَرَکاتی در جهنم است، و به إزاء درجهٔ توکل، دَرَک‌های از خذلان و خواری است، چنانکه خداوند می‌فرماید: و ان یخذلکم فمن ذا الذی ینصرکم من بعده، یعنی: و اگر خدای شما را خوار دارد [و واگذارد] کیست که پس از وی یاری و نصرتتان دهد؟ (۱۶۰ - آل عمران)، و به إزاء درجهٔ تسلیم، درکهٔ خواری و خفّت است، خداوند می‌فرماید: و من یهن الله فما له من مکرّم، یعنی: هرکس را خداوند خوار داشت هیچکس او را گرامی ندارد (۱۸ - حج)، و به إزاء درجهٔ قرب و وصول، درکهٔ طرد و لعنت است: اولئک یلعنهم الله و یلعنهم اللاعنون، یعنی: خداوند لعنتشان می‌کند و لعنت‌کنندگان [از فرشتگان] عذابشان می‌کنند (۱۵۹ - بقره).

همان‌طور که انتفای قدرت و علم و وجود در دستهٔ اول، برایشان قدرت نامتناهی و علم ذاتی لَدُنّی و وجود جاودانی ابدی را لازم و واجب می‌آورد، همین‌طور در این دسته هم استبدادشان به این صفات، اقتضای عجز و ناتوانی نامتناهی و جهل کَلّی و هلاک سرمدی را دارد و این، همان خواری بزرگ می‌باشد.

۳۳

فصل

در بیان درخت طوبی و درخت زقوم

خداوند می‌فرماید: طوبی لهم و حسن مآب، یعنی: طوبی و سرانجام نیک از آنان است (۲۹ - رعد)، و فرمود: ان شجرة الزقوم طعام الایم، یعنی: درخت زقوم خوراک گناهکاران است (۴۳ - دخان)، انها شجرة تخرج فی اصل الجحیم، یعنی: آن درختی است که از قعر جهنم می‌روید (۶۴ - صافات) - یعنی طبیعت دنیوی - طلعه‌ها کأنه رؤس الشیاطین، یعنی: میوهٔ آن گویی سرهای افعیان است (۶۵ - صافات)، میوه عبارت است از مبدأ وجود درختان و منشأ حصول ثمرات و بیرون آمدنشان از غلاف، و مراد از آن در اینجا مبدأ اعتقادات باطل و خوهای زشت است که عبارت از رؤسای صفات

شیطانی می‌باشند که هریک آنها وقتی در نفس رسوخ پیدا کرد و قوی شد، صورت جوهری شیطانی می‌گردد، چنانکه از معنی صیرورت صفات غالب در نفس که صور جوهری نفسانی از جنس آن صفات می‌شود دانستی، پس آن صفاتی که مبادی تکون شیاطین می‌باشند عبارتند از هواها و هوس‌های گمراه‌کننده و آرزوهای فاسد و تباه و خواسته‌های نکوهیده، چون نفوس گمراهان بدان‌ها تغذیه می‌کنند و نیرو می‌گیرند و شکم‌هاشان را از آنها پر می‌کنند، آتش جهنم و عذاب دردناک از آنها پدید می‌آید، چنانکه خداوند می‌فرماید: ثم انکم ایها الضالون المکذبون لاکلون من شجر من زقوم فمائلون منها البطون، یعنی: آنگاه شما ای گمراهان تکذیب‌کن از درخت زقوم می‌خورید و شکم‌ها از آن پر می‌کنید (۵۱ تا ۵۳ - واقعه) شکمتان را پر می‌کنید یعنی نفوستان را از شهوات و خواسته‌های نکوهیده و مواد امراض نفسانی که باعث انواع عذاب و گونه‌های مختلف از دردها و رنج‌ها در آخرت است پر می‌کنید، مانند کسی که پرخوری او را به تب و سردرد و غیر اینها از دردها و رنج‌ها بیندازد.

بدان نفس انسانی چون در علم و عمل کامل شد، مانند درخت طیّب و پاکی می‌گردد که بارش علوم حقیقی و میوه‌های معارف یقینی است و ریشه‌اش علوم ثابت و شاخه‌هایش نتایجی که عبارت از حقایق عالم ملکوت و معارف عالم لاهوت می‌باشد، این از حیث قوه علم و ادراک؛ اما از حیث قوه عمل و تأثیر، آن (نفس انسانی) به‌گونه‌ای می‌گردد که هر چه را بخواهد و آرزو کند، به نیروی عملیش که بر احضار صور مطلوب - یکدفعه و بدون مهلت - توانمند است، نزدش حاضر می‌سازد، زیرا باطن انسان در دنیا عین ظاهرش در آخرت است - چنانکه پیش از این بدان اشاره شد - و انسان در اینجا به نیروی خیالش هر چه را که می‌خواهد و آرزو مند است، تصوّر و اختراع (خلق) می‌کند، لذا صورت خواسته‌های بسیاری را که در باطنش است - به‌حسب تمثّل ذهنی - حاضر می‌سازد، اما آن صور نزد حسّش در خارج نه موجوداند و نه حاضر، بلکه نزد خیالش در ذهن به وجودی ضعیف و نامستحکم موجود و حاضراند، از این‌روی از آنها، لذت تحصّلی که از خواسته‌های خارجی می‌برد - و نیز به‌سبب روی آوردن نفس به اشتغالات حسّی - نمی‌برد.

اما در رستاخیز از آن جهت که نفس از سرگرمیهای دنیا و آثار حواس رها شده و از

آن روی که باطن آشکار شده و علم عین گردیده و غیب شهادت شده، لذا لذت بر حسب ظهور و وجود بی اندازه می باشد، زیرا آن صور به منزله صورت موجود در خارج اند، و دنیا و آخرت در این معنی باهم فرقی ندارند، جز از حیث کمال قوه و قدرت نفس انسانی بر صورت دادن صور نزد قوه حاس - آنچنان که در آخرت می خواهد - زیرا او را در دنیا این قدرت - به سبب پخش شدن قوایش و نبودن جمعیت همت و عزمش به واسطه اشتغالش به امور خارجی و سرگرمیهای حسی - نمی باشد، بنابراین انسان نیکبخت هر چه را که در آخرت بخواند، یکباره نزدش حاضر می شود، و خواستش سبب تخیلش و تخیلش سبب تمثل صورت در مقابلش و حضور صورت در نزدش می باشد، چنانکه خداوند می فرماید: فیها ما تشتهیه الانفس و تلذ الاعین و انتم فیها خالدون، یعنی: در آن هر چه دلها آرزوی آن کند و دیدگان را لذت بخشد هست و شما در آن جاودانید (۷۱ - زخرف)، و این قدرت، کامل تر و فراگیرتر از قدرت بر ایجاد چیزی در دنیا - یعنی در خارج حس - می باشد، زیرا موجود در دنیا در دو مکان پدید نمی آید و در یک مکان نیز دو موجود پدید نمی آیند، این به جهت تراکم و تنگی است که در این جهان واقع است.

و نیز نفس وقتی به کار دنیا سرگرم گشت، از کار دیگر پوشیده و بازداشته می شود و محسوس از محسوس دیگر بازش می دارد و لذتی از لذت دیگر پوشیده اش می دارد، و لذت بخش هم در لذت بخشی خود در اینجا - به جهت فرو رفتنش در ماده و آمیختنش به غیر خود - توانمند و قوی نیست، قیاس در حال درد و دردآور در دنیا - نسبت به حال آن دو در آخرت - همین گونه است، بنابراین صورتهای محسوس در نزد انسان - بدون تراکم و تنگی - چند برابر می شوند، پس در آنجا وجود صور نامتناهی - یکباره - محال نمی باشد، زیرا در آنها براهین امتناع امور نامتناهی مجتمع، جاری نمی گردد.

و نیز بعضی از محسوسات در آنجا، نفس را از بعضی دیگر باز نمی دارد، این به جهت قوه و نیروی نفس است، بنابراین لذت، بسیار و نامحدود است، و از آن جهت که صور لذت بخش بدون ماده اند، لذت بدانها شدید و زیاد است، این به سبب خالی بودنشان است از آمیختگیها و تیره کنندهها و اضداد.

و چون این گفته آمد گوییم: درخت طوبی مثل نفس نیکبخت کریم است، و از اهل بیت علیهم السلام روایت شده که: ان طوبی شجرة اصلها فی دار علی بن ابیطالب علیه السلام، و لیس مؤمن الأوفی داره غصن من اغصانها، و ذلك قول الله تعالی: طوبی لهم و حسن مآب، یعنی: طوبی درختی است که ریشه‌اش در خانه حضرت علی علیه السلام است، و هیچ مؤمنی نیست جز آنکه در خانه‌اش شاخه‌ای از شاخه‌های آن می‌باشد، و آن بیان الهی است که فرمود: طوبی و سرانجام نیک از آنان است (۲۹ - رعد)؛ تأویل آن از جهت علم آنکه: معارف الهی، به ویژه آنچه که تعلق به احوال آخرت دارد و خردها از راه فکر بحث توان ادراکش را ندارند، از مشکلات (چراغدان) نبوت خاتم پیامبران صلی الله علیه و آله و نور ولایتش برگرفته شده که درنوردیده در رسالتش است و انوارش از ولایت افضل اوصیایش در نفوس قابلان هدایت و ایمان و مستعدان علم و عرفان پخش است، زیرا میوه‌های علوم الهی انوارند، و معارف حقیقی در دل‌های عرفای این امت مرحومه، از بدر ولایت و اختر هدایت او پخش و انتشار یافته است^۱، چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله فرمود: انا مدینه العلم و علی بابها، یعنی: من شهر علمم و علی دروازه آن شهر است، و نسبت ذات مقدسش با قیاس به دیگر اولیا و دانشمندان - به ولادت معنوی - مانند نسبت آدم علیه السلام است به دیگر مردمان - به ولادت صوری^۲ - از این روی پیغمبر فرمود: یا علی! انا وانت ابوا هذه الامة، یعنی:

۱. حضرت رسول و حضرت امیر علیهما الصلوة و السلام و علی آلهما، هر دو صاحب ولایت کلیه اند و نور خورشید ولایت کلی الهی از دو غرفه تجلی کرده است، چنانکه خود فرمود: اول ما خلق الله نوری انا و علی من نور واحد، و نیز همین حدیثی که مصنف قدس سره در همین موضع نقل می‌فرماید دلالت بر گفتار ما دارد که: یا علی! انا وانت ابوا هذه الامة، پس هر دو در باطن اتحاد دارند و یک حقیقت اند و ظهور در مظهر نبوت مطلقه و ولایت مطلقه دارند و رسول خدا هر دو را دارد؛ ما مفصل این بحث را در کتاب الاضافة الاشرافیة فی شرح قصیده الابداعیة، سید قطب الدین محمد نیریزی قدس الله سره القدوسی به طور مستوفی بیان داشته ایم، خود قدس سره در قصیده فصل الخطاب خویش که بالغ بر شش هزار بیت قصیده تائیه است گوید:

فنور رسول الله قبل ظهوره
و نورها بالذات قد كان واحداً
و سمس الهدی من غرقتین تجلت «م»
حقیقة ذات الحضرة العلویة

۲. گویی که آن حضرت (ص) می‌فرماید:
وانی و ان كنت ابن آدم صورة
عراقی همان معنی را به نظم آورده:

گفتا به صورت ار چه ز اولاد آدمم
از روی مرتبت به همه حال برترم «سبزواری»

ای علی! من و تو دو پدر این اُمّتیم.

عارف محقق (محبی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی (باب سیصد و هفتاد و یک) گوید: درخت طوبی اصل تمام درختها است، مانند آدم که از او فرزندان پدید آمدند، و چون خداوند او را بدست خود کاشته و پرورش داده بود، از روح خودش در او دمید، و چون درخت طوبی را کاشت و از روح خودش در آن دمید، آن را به میوه‌های زیورها و لباس‌ها که هر دو، برای پوشندگانش زینت‌اند، پیرایه و آرایش داد، بنابراین ما زمین آن درختیم، چنانکه خداوند هر چه که در زمین جلوه‌گر است، زینت و آرایش زمین قرار داده است، پس میوه بهشت تمام آن زینتها را به بار آورد که مناسبت با حقیقت خود درخت دارد، همان‌گونه که هسته خرما درختی به بار می‌آورد که آن درخت خرما، خرما می‌شستل بر هسته را؛ پایان سخن او.

از این سخن چنین مستفاد می‌شود که مراد از درخت طوبی، مبدأ اصول معارف حقیقی و خواهی نیک است که آنها زینت و غذا و لباس نفوس قابل می‌باشند، چنانکه هر چه بر روی زمین است، زینت و غذا و لباس - برای نفوس قابل و اهل زمین - می‌باشد، زیرا زمین آن درخت اگر نفوس ما باشد و کارنده‌اش خداوند، پس زینتش ناگزیر باید از نوع زینت علوم و معارف و خواهی و ملکات نیکو باشد، و آن نیز غذا و لباس است، برای اینکه غذای نفوس علم است و لباسشان تقوا.

۳۸

فصل

در چگونگی تجدد و نو شدن حالات و آثار بر بهشتیان و دوزخیان

اما دوزخیان: هیچ شک و شبهه‌ای در تجدد و نو شدن حالات و تبدیل پوستهاشان^۱ و دگرگونی کالبدهاشان و گردیدنشان از صورتی به صورت دیگر نیست، چنانکه خداوند

۱. بلکه تبدیل ذاتشان در نظرشان، چون در اعتقادشان - ذاتشان - جز پوستها و قوای طبیعی و هیأت محسوس نمی‌باشد، گویی که نفوسشان فانی در اجسادشان است، برعکس اهل حقیقت که اجسادشان در ارواحشان فانی است، به ویژه صاحبان عقول بسیط نظری، از این روی وارد شده که: ان جسد المؤمن لا یبلی، یعنی: جسد مؤمنان نمی‌پوسد. «سبزواری»

می فرماید: کَلِمَا نَضَجَتْ جَلُودَهُمْ بَدَلْنَا هُمْ جَلُوداً غَيْرَهَا لِيَذُو قَوَالِ الْعَذَابِ، یعنی: هرگاه پوستهایشان بسوزد، به عوض پوستهایی غیر از آن پوستها دهیمشان تا عذاب را کامل بچشند (۵۶ - نساء)، و این بدان جهت است که طبایعشان از قوای جسمانی مادی است، چون گفته آمد که جهنم از جنس این سراسر است، و پیش از این گذشت که افعال قوای مادی و انفعالات آنها متناهی است، پس در آنها ناگزیر انقطاع و تبدل است؛ سپس (گوییم): در تبدل ابدان و دگرگونی مواد، ناگزیر از حرکت دوری است که صادر از اجسام آسمانی بوده و به اجسام دارای جهات متباین از هم و کاین فاسد احاطه داشته باشد، بنابراین^۱ حکم درباره دوزخیان، به حسب آن چیزی است که فرمان الهی آن را فرمان داده است، یعنی در آن (جسم دوزخی) قوه و نیرویی حرکت دهنده گذارده تا آن قوه، تلافی حرکت فلک دورترین (یعنی فلک الافلاک) را در حرکات خود و شناوری ستارگان ثابت را در شناوری آسمانهای هفتگانه که نورشان خاموش و از بین رفته است بنماید، زیرا آنها ستاره هستند ولی تابان و درخشان نیستند، و آن ستارگان تأثیری بر دوزخیان به انواع عذاب و گونه‌های مختلف از شکنجه و عقاب، به حسب آنچه که اعمال پیشین آنان اقتضا می‌کند و نیز ریشه اعمال و اعتقاد و نیت‌های آنان بر آن است دارند.

از این روی اهل معرفت و شهود حکم کرده‌اند که: حکم دوزخ و اهل آن به حکم دنیا و اهل دنیا نزدیک است، بدین جهت برای دوزخیانی که اهل آن نیستند، پس از تمام شدن مدت عذاب و به سر آمدن زمان شکنجه و عقاب، نه بهشت خالص است و نه عذاب خالص، چنانکه خداوند می‌فرماید: لا یموت فیها و لا یحیی، یعنی: در آن نه بمیرد و نه زندگی کند (۱۳ - اعلی) و این به عینه حال اهل دنیا است، زیرا نعمتهای دنیا آمیخته با رنج و اندوه و گرفتاری است و حیاتش ممزوج با مرگ، و علتش آن است که خداوند آنچه از آثار حرکات افلاک در آنان به ودیعه گذارده، هنوز چیزی باقی مانده است و آنان را توفیق خارج شدن از حکم طبیعت و تأثیر آن پیدا نشده است، لذا از عذاب و شکنجه دوزخ رهایی پیدا نمی‌کنند، اگرچه از آنان آن مقدار از صورت که

۱. و حال که قیامت است و حکم افلاک و آنچه مربوط به آن است منقضی و از بین رفته است، لذا حکم درباره دوزخیان «م»

تغییر یافته و برایشان نشأه عوض شده، آن مقدار است که از صورت افلاک و ستارگان - از تبدیل و نابودی و تیرگی - تغییر نموده است، چنانکه خداوند می فرماید: فاما الذین شقوا ففی النار لهم فیها زفر و شهیق خالدین فیها ما دامت السموات و الارض الا ماشاء ربک، یعنی: اما کسانی که بدبخت و شقی اند در جهنمند و در آنجا صدای بم و زیری دارند، و تا آسمانها و زمین بر قرار است در آن [دوزخ] جاودانند - مگر به مشیت پروردگار تو^۱ - (۱۰۶ و ۱۰۷ - هود).

اما بهشتیان را این تبدل و دگرگونی و کون و فساد نیست، زیرا نشأه آنان از نشأه طبیعت و احکام آن برتر است، لذا حرکات و کارهای آنان نوعی دیگر است که در آن خستگی و رنج نمی باشد، زیرا حرکات و اعمالشان بدنی نیست، بلکه مانند خطور کردن خیال در ذهن و دل ماست در اینجا، که هیچ رنج و سستی و ماندگی بر نفس انسان وارد نمی شود، زیرا آسمانها و حرکات آنها درباره آنان درنوردیده شده است، چون از اصحاب یمین (دست راستی ها) هستند و برایشان مقامی است که زمان و مکان در آن پیچیده شده است، یعنی زمان آنان زمانی است که در آن گذشته و آینده از نوع این زمان جمع است و مکان آنان مکانی است که تمام آنچه آسمانها و زمین آنها را فراگرفته در نزدشان حاضر است، با این همه بهشت اعمال و نعمتهای آن بدون شک از محسوسات است، جز آنکه اگر چه محسوس اند، ولی طبیعی مادی نیستند، بلکه صورشان صوری ادراکی است و وجود عینی خارجیشان عین محسوس بودن آنها است، و هر چه که در آنجا است از حیث وجود نفسانی است و از نشأه دنیا و طبیعت و هیولای دگرگون پذیر کاین فاسد، مجرد و رها، با این همه در سرای بهشت تجدادات و نو شدن هایی در تکوین صورتهای بهشتی واقع می شود، نه از سببهای مادی، بلکه از جهات فاعلیت نفسانی و شئون الهی، به حکم: کل یوم هو فی شأن، یعنی: او هر روز [و بلکه هر لحظه] در کاری است (۲۹ - رحمن)؛ پس ثابت شد که اصل تغییرات

۱. یعنی جز آن مقدار که مشیت الهی خواسته تغییر نموده است، پس چون ذات آنان تبدیل و تغییر پیدا ننموده، و ذات آسمان و افلاک هم تغییر پیدا ننموده، تا آسمان و زمین برپایند، آنها هم در آتش اند، و اگر صورت آسمانها و زمین تغییر کرد، صورت آنها هم از سوختن پوست و غیر آن تغییر می کند، فهم این نکته باریک دخیلی عظیم در سزای بودن عذاب و خلود کافران در دوزخ دارد. «م»

در آفاق، از عالم نفوس سرچشمه می‌گیرد، و نشأهٔ بهشت، نشأهٔ نفوس است، پس در آن اکوان [موجودات] نفسانی می‌باشد.

عارف محقق (محبی‌الدین) در کتاب فتوحات مکی در باب چهل و هفتم آن گوید: آخرت پیوسته در حال به وجود آمدن است و آنان (بهشتیان) در بهشت هر چه را که خواهند گویند باش! در دم وجود پیدا می‌کند، و هیچ چیزی را آرزو نمی‌کنند و به خاطرشان خطور نمی‌کند مگر آنکه در نزدشان موجود می‌شود، دوزخیان نیز چیزی به خاطرشان - از بیم عذابی بزرگتر از آنچه در آن هستند - خطور نمی‌کند، مگر آنکه آن عذاب در آنان به وجود می‌آید، و آن (عذاب) خطور خاطر است، زیرا جهان آخرت اقتضای موجود گردیدن اشیاء را - از جهت حس - به محض گذشتن به خاطر و عزم و اراده و خواست می‌نماید، و تمام آنها محسوس‌اند، ولی در دنیا چنین نیست، یعنی موجود گردیدن به محض نیت و عزم و همت برای هرکسی امکان‌پذیر نیست؛ پایان سخن او.

و هرکس چگونگی قدرت الهی را در وجود و صنع خیال و آنچه که نفس آن را پدید می‌آورد - و بلکه به فرمان الهی (خیال) پدیدش می‌آورد - از صور اجرام بزرگ و افلاک تناور - چه ساکن و چه متحرک - و شهرهای زیاد و خلایق آن شهرها و حالات و صفات آنها - در یک چشم برهم زدن - دانست، تصدیق (این مطلب) بر وی آسان می‌گردد.

«پایان»

هو

سپاس مر پروردگاری را که توفیق ترجمه این کتاب عظیم - یعنی اسفار صدرالمتألهین - را به این بنده درگاه عنایت فرمود، ترجمه حدود شصت و چهارماه (پنج سال و اندی) مداوم به طول انجامید، خداوند هجوم تمام عوایق دوران و طوارق حدثان را به لطفش برطرف نمود تا توانستم این با کوره پرده‌نشین را بر دیدگان نظار به عرصه ظهور در آورم، فحمداً له ثم حمداً له، در این راستا نویسنده سرمقاله مجله خردنامه صدراسخنی نغز درباره فلسفه صدراسخنی و مشتاقان آن به‌ویژه در غرب، بیان داشته که چون موافق نظر مترجم هم بود بخشی از آن را در اینجا استطراد می‌نماید، و امثال این اشتیاقات بود که مترجم را وادار به پیمودن این راه دور و دراز و پرواز در افق‌های اندیشه‌هایی که دیده به سراپرده‌های رازش نمی‌رسد نمود، چنانکه بخشی از این اشتیاق غربیان را در آغاز کتاب لوامع العارفین فی احوال صدرالمتألهین - و دو صدرالدین - بیان داشته‌ام، بگذریم:

نویسنده مقاله گوید: با اندک آشنایی که در غرب با فلسفه اسلامی و به‌ویژه با فلسفه ملاصدرا وجود دارد، عطش بسیاری را می‌توان یافت که مشتاقانه به کتب او روی آورده و قصب الجیب حدیثش را همچون شکر می‌خورند؛ افق وسیع و میدان روشن حکمت متعالیه در اندیشه فلسفی و بروز آن این مزده را می‌دهد که با عمق

اندیشه و گستره مضامین و معانی و مزایای دیگری که در حکمت متعالیه ملاصدرا هست، بتواند جهانگیر شود و خورشیدوار شمع دیگر مکاتب را به فراموشی بسپارد و حرارتی به جان سرد اندیشه بشری بخشد؛ اینک با چنین بازاری رایج و کالایی مرغوب و دنیا پسند و رغبت و اشتیاقی که در محافل فلسفی آگاه دیده می‌شود، دیگر جای درنگ نیست و جا دارد نظام اسلامی به یاری فیلسوفان و دانش پژوهان جهان و تشنگان معرفت و حکمت بشتابد و داروی شفابخش خود را که صدرالمتألهین‌های ما در طول عمر پر رنج و پرسوز و گداز خود فراهم آورده‌اند به آنان برساند و سیادت از دست رفته را دوباره به دست آورد که رسول خدا صلی‌الله‌علیه و آله فرمود: ان لله فی ایام دهرکم نفحات ألا فتعرضوا لها.

حال با چشم‌داشت به آن نسایم عطربیز الهی از درگاه لطفش امید چنان دارم که توفیق ترجمه کتاب کبیر فتوحات مکی شیخ اکبر - محیی‌الدین بن العربی - را هم پس از آن اسفار نفیس به این بنده ناچیزش لطف فرماید و گر غلط گفتیم اصلاحش تو کن!

العبد المفتقر الولوی - محمد بن احمد الخواجوی - عامله الله بلطفه الخفی

۱۳۷۹/۷/۳۰

فہارس

فہرست آیات

فہرست احادیث

فہرست اعلام و اصطلاحات

فهرست آیات

۲۰۱	آل عمران / ۱۶۰	۳۵۰، ۱۳۲	بقره / ۷
۲۰۰، ۳۶۵	آل عمران / ۱۶۲	۱۳۳	بقره / ۱۰ تا ۸
۳۸۵	آل عمران / ۱۷۹	۳۸۷، ۳۶۶	بقره / ۲۲
۳۲۲، ۲۹۴، ۲۹۲	آل عمران / ۱۸۰	۵۷	بقره / ۳۱
۳۳۰	آل عمران / ۱۸۷	۲۰۸، ۲۷	بقره / ۱۴۸
۲۱۳	آل عمران / ۱۹۱	۲۰۱	بقره / ۱۵۹
۴۰۶، ۱۶۹، ۳۲، ۳۰	نساء / ۵۶	۱۴۶	بقره / ۱۷۱
۲۰۰	نساء / ۶۹	۳۰۹	بقره / ۲۲۵
۳۸۸	نساء / ۱۴۵	۳۷۳، ۲۲	بقره / ۲۵۷
۲۰۸	مائده / ۴۸	۱۸۹	بقره / ۲۶۰
۲۹، ۷، ۶	مائده / ۶۰	۸۶	بقره / ۲۶۹
۶	انعام / ۳۸	۳۶۰	آل عمران / ۶
۳۲۰	انعام / ۵۲	۳۵۹	آل عمران / ۱۳
۳۹۸	انعام / ۵۷	۳۰۹	آل عمران / ۳۰
۳۱۶	انعام / ۵۹	۳۹۸	آل عمران / ۱۲۸
۸۳	انعام / ۷۶	۳۸۱، ۲۱۲	آل عمران / ۱۳۳

٤١٤ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

٣٤٤	توبه / ١٠٩	٨٣	انعام / ٨٠
٣٨٠	يونس / ٢	١٨١	انعام / ١٢٢
٣٧٥	يونس / ١٨	١٦١	انعام / ١٢٥
٢٢	يونس / ١٩	٢٣٩	انعام / ١٢٩
١٣٣	يونس / ٣٣	٣٣٠	انعام / ١٥٤
٢٨٧.٢٨٦	يونس / ٢٨	٣٢٤.٣١٣	اعراف / ٨
٢٨٧	يونس / ٢٩	١٨٩	اعراف / ٢٩
٣٢١	هود / ١٦	١٣١	اعراف / ٣٠
٥٠	هود / ٤١	١٦٦	اعراف / ٣٤
٣١٤.٣١١	هود / ٤٦	٣٤٨	اعراف / ٤٠
٣٣١.٢٠٩.٢٧	هود / ٥٦	٣٣٤.٣٣٢	اعراف / ٤٦
٤٠٧.٧	هود / ١٠٦	٣٣٢	اعراف / ٤٧
٤٠٧	هود / ١٠٧	٣٦٨.٣٣٨.٣٢١	اعراف / ١٥٦
٢٩٨	هود / ١١٢	٧	اعراف / ١٦٦
١٣١	هود / ١١٩	٢٠٦	اعراف / ١٧٢
٢١٣.١٦١	يوسف / ١٠٥	١٦١	اعراف / ١٧٦
٢٩٨	يوسف / ١٠٨	٣٧٣.٢٢٨.١١٣.١٣١	اعراف / ١٧٩
٣٤٨	رعد / ٢٣	٣٤٢	انفال / ٣٣
٤٠٤.٤٠١	رعد / ٢٩	٣٨٥	انفال / ٣٧
٣٧١	رعد / ٣٣	٣٥٩	انفال / ٤٤
٣٨٢	ابراهيم / ٢١	٢٢٤	توبه / ٣
٢٩٦.٢٨١	ابراهيم / ٢٨	٣٦٦.١٨٩	توبه / ٣٥
٣٤٧	حجر / ٢٩	٢٩٩	توبه / ٣٨
٣٥٢.٣٤٨.٣٥.١٥	حجر / ٤٤	٣٦	توبه / ٤٩
٢٣٩	حجر / ٤٦	٣٩٩	توبه / ٧٢
١٦٥	محل / ٧٧	٣٥٠	توبه / ٨٧

فهرست آیات / ۴۱۵

۳۴۷	طه / ۵	۳۱۶	نحل / ۱۲۵
۳۶۸	طه / ۵۰	۳۲۵، ۳۱۲	اسراء / ۱۳ و ۱۴
۳۸۷، ۳۳۸	طه / ۸۱	۳۱۶، ۲۸۱، ۱۸۰	اسراء / ۲۱
۲۳۸	طه / ۱۰۲	۸۸	اسراء / ۲۹
۳۲۳	طه / ۱۰۵ تا ۱۰۷	۳۱۳	اسراء / ۳۵
۲۳۸، ۱۳۲	طه / ۱۲۴	۲۸۵	اسراء / ۴۴
۱۳۲	طه / ۱۲۵ و ۱۲۶	۳۰۷	اسراء / ۷۱
۴۳	طه / ۱۲۷	۲۳۹	اسراء / ۸۴
۳۳۵، ۳۱۵، ۳۱۳	انبیاء / ۴۷	۳۲۸، ۷	اسراء / ۹۷
۳۸۷، ۲۳۹	انبیاء / ۹۸	۱۸۹	کهف / ۲۱
۲۹۰	انبیاء / ۱۰۱ تا ۱۰۳	۳۸۲	کهف / ۲۸
۲۹۳، ۲۲۸، ۲۱۰	انبیاء / ۱۰۴	۳۳۷، ۲۲۴	کهف / ۲۹
۲۱۰، ۱۵۷	حج / ۷ تا ۵	۲۱۰	کهف / ۴۷
۴۰۱	حج / ۱۸	۲۱۰	کهف / ۴۸
۲۳۷	حج / ۵۶	۳۱۳، ۳۰۹	کهف / ۴۹
۲۶۵، ۱۸۰، ۱۵۷	مؤمنون / ۱۴	۳۲۵	کهف / ۱۰۵
۱۵۷	مؤمنون / ۱۵	۸۳	کهف / ۱۱۰
۴۰۰، ۳۶۴	مؤمنون / ۷۱	۲۴۱	مریم / ۹
۲۹۹	مؤمنون / ۷۴	۲۷۶	مریم / ۱۷
۲۳۷	مؤمنون / ۱۰۱	۲۱۰	مریم / ۴۰
۳۱	مؤمنون / ۱۰۷	۲۰۹	مریم / ۶۸
۳۳۷، ۳۱۰، ۷	مؤمنون / ۱۰۸	۲۴۹	مریم / ۷۰
۷	نور / ۲۴	۳۳۱، ۳۰۵، ۲۳۹	مریم / ۷۱
۸۴	نور / ۳۵	۳۳۷، ۲۳۸، ۲۰۹	مریم / ۸۵
۳۲۱	فرقان / ۲۳	۲۰۹	مریم / ۸۶
۲۶۰	فرقان / ۴۴	۱۸۹	مریم / ۹۵

٤١٦ / ترجمه اسفار - سفرچهارم

٣٥٢،٣٠	٩ / يس	٨٨	فرقان / ٦٧
٢٢٩،١٦٤	٣٨ / يس	٢٢٩	فرقان / ٧٠
٣٢٣،٢٨٩	٥٢ / يس	٢٣٤	شمر / ٨٢
٣١١	٥٤ / يس	٣٨٧	شمر / ٩٤ و ٩٥
١٦٤	٧٩ / يس	٣٠٨	شمر / ٢٢٢ و ٢٢١
١٦٩،١٦٤	٨١ / يس	٢٤١	سل / ٨٣ و ٨٢
٢٩٤	٨٣ / يس	٢٩٠	سل / ٨٧
٢٢٩	صافات / ٢٢ و ٢٣	٢٩٤	سل / ٨٨
٣٢٣	صافات / ٢٤	٣٦٢	قصص / ٥٦
٤٠١	صافات / ٦٤ و ٦٥	٣٢١	قصص / ٨٣
٢١٠	ص / ١٩	٢٩٢	قصص / ٨٨
٣٦٨	ص / ٢٧	٢٢٦	عنكبوت / ٤٣
٢٢٨	ص / ٥٠	٣٥٤،٣٤٣	عنكبوت / ٥٤
٣٧٥	زمر / ٣	١٩١،٦٣	عنكبوت / ٦٤
١٢١	زمر / ٢٢	٢٤١	روم / ١٤
٣٩٧	زمر / ٢٩	١٦٦	روم / ٢٧
٢٨٠	زمر / ٦٧	٢٩١	لقمان / ٢٨
٢٩٢ تا ٢٨٧،٢٨٠	زمر / ٦٨	٩٠	لقمان / ٣٤
٣٢٦،٢٨٠	زمر / ٦٩	٢٩٣	سجده / ١٥
٣٢٥	زمر / ٧٠	٣٦٩	سجده / ١٣
٣٣٨	زمر / ٧١	٣٨١	احزاب / ٨
٤٠٠،٢٣٩	زمر / ٧٣	٣٩٨،٣٦٣	احزاب / ٣٦
٣٢٦	زمر / ٧٥	٤٠٠	احزاب / ٥٦
١٢٣	غافر / ٦	٤٠٠،٣٧٠،٣٦٤،٣٠	سبا / ٥٤
٣٠	غافر / ١١	٢٩٨	فاطر / ١٠
٢٥٨	غافر / ١٥	٢٢	فاطر / ٢٨

فهرست آیات / ۴۱۷

۲۹۲	ق/ ۱۵	۳۲۲، ۲۸۰	غافر / ۱۶
۳۲۶، ۳۰۷	ق/ ۱۷ و ۱۸	۳۹۹	غافر / ۲۳
۳۸۱، ۳۲۶	ق/ ۲۱	۳۲۵	غافر / ۴۶
۳۹۶، ۱۸۵، ۱۳۵، ۳۶	ق/ ۲۲	۲۸۷	غافر / ۵۹
۳۲۱، ۳۰۹	ق/ ۲۹	۲۳۸	غافر / ۷۰
۲۹۸	ق/ ۳۰	۲۹۹، ۲۳۸	غافر / ۷۱
۳۴۳، ۳۴۰	ذاریات / ۲۲	۳۲۸	غافر / ۷۶
۳۴۳، ۱۹۰	طور / ۶	۲۳۸	فصلت / ۱۹
۳۴۶	طور / ۷	۷	فصلت / ۲۰
۳۱۱	طور / ۱۶	۳۱۱	فصلت / ۲۸
۱۴۲	نجم / ۵	۳۰۸	فصلت / ۳۰
۳۴۱	نجم / ۱۳	۳۰۸، ۲۰۳	فصلت / ۳۱
۳۴۱، ۲۶۹	نجم / ۱۴	۳۹۹	فصلت / ۵۳
۳۴۱، ۲۶۹	نجم / ۱۵	۲۸۷	شوری / ۱۷ و ۱۸
۲۶۹	نجم / ۱۶	۲۹۸	شوری / ۵۲
۱۸۹	قمر / ۴۸	۳۲۲، ۲۹۸، ۲۹۴، ۲۹۲	شوری / ۵۳
۱۶۵	قمر / ۵۰	۳۰۸	زخرف / ۳۶
۳۲۵	قمر / ۵۲	۳۶۳	زخرف / ۳۸
۶۵	قمر / ۵۵	۴۰۳، ۲۰۳	زخرف / ۷۱
۲۱۰	رحمن / ۶	۳۳۷	زخرف / ۷۷
۳۱۴	رحمن / ۷ و ۸	۴۰۱	دخان / ۴۳
۲۹۲، ۲۸۰	رحمن / ۲۶ و ۲۷	۳۵	دخان / ۵۶
۴۰۷	رحمن / ۲۹	۳۰۸	جاثیه / ۷
۳۲۹	رحمن / ۴۱	۳۵۲، ۳۰۸	جاثیه / ۸
۳۲۸	رحمن / ۴۶	۳۵۱	جاثیه / ۲۳
۳۳۸	رحمن / ۵۲	۸۸	فتح / ۲۹

٤١٨ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

٣٥٣	ملک / ١٠ و ١١	١٥٦	واقعه / ٣٧
٣٧٧	قلم / ٢٢	٢٢٩، ١٥٦	واقعه / ٤٨
٣٢٢	حاقه / ١٢	٣٢٩، ٢٢٩، ١٦٦	واقعه / ٣٩ و ٥٠
٣٠٧	حاقه / ١٩ و ٢٠	٣٠٢	واقعه / ٥٣ تا ٥١
٣٠٧	حاقه / ٢٥ و ٢٦	٢٩٦، ١٥٦	واقعه / ٥٨ و ٥٩
٣٩٦، ٢٣٩	حاقه / ٣٠ تا ٣٢	٣١٢، ٢٩٦، ١٥٥	واقعه / ٦٠
٣٩٦، ٣٣٠	حاقه / ٣٣	٢٩٦، ٢١٦، ١٨٠، ١٥٥	واقعه / ٦١
٣٩٦	حاقه / ٣٤	٢٥٠، ٢٣	واقعه / ٦٢
٣٩٧	حاقه / ٣٥ و ٣٦	١٥٧	واقعه / ٦٣ و ٦٤
٢٩٧	معارض / ٣٨ و ٣٩	١٥٨	واقعه / ٦٨ و ٦٩
٢٩٧، ١٥٥	معارض / ٤٠	١٥٩	واقعه / ٧٠ و ٧١
١٥٥	معارض / ٤١	١٨٥	واقعه / ٨٩
١٨٠	نوح / ١٢	٢٠٠	واقعه / ٩١
٣٢٤، ٣٢٣	نوح / ٢٥	١٨٥	واقعه / ٩٣ و ٩٤
٣٩٥	مدثر / ٣٠ و ٣١	٣٠٠	حدید / ١٢
١٥٧	قیامت / ٣٧ و ٣٨	٣٣٠	حدید / ١٣
٢٢٢	انسان / ١	٣٥٢	حدید / ٢١
١٥٥	انسان / ٢٨	٣١٤	حدید / ٢٥
٣٠٢	مرسلات / ٣٠ و ٣١	٣٠٦	مجادله / ٢٢
٢٣٨	نبأ / ١٨	٢٢	حشر / ١٤
٣٣٧	نبأ / ٢٤ و ٢٥	٢٦٠، ١٢٣	حشر / ١٩
٣٩٥	نازعات / ٤ و ٥	٨٦	جمعه / ٢
٣٢٤	نازعات / ١٣ و ١٤	٨٦، ٤٩	جمعه / ٤
١٦٧	نازعات / ١٥ و ١٦	٣٩٩	طلاق / ٣
٢٢٧	نازعات / ٣٣	١٤٤	تحریم / ٣
٣٢٧	نازعات / ٣٦	٣٠٠	تحریم / ٨

فهرست آیات / ۴۱۹

۳۱۲	مطفین / ۱۸	۳۵۳.۳۵۲	نازعات / ۳۷ تا ۳۹
۳۲۹	انشقاق / ۷ تا ۹	۳۵۳.۲۸۶	نازعات / ۴۰ و ۴۱
۳۳۰.۳۰۷	انشقاق / ۱۰	۲۸۶	نازعات / ۴۲ تا ۴۴
۳۰۷	انشقاق / ۱۱ و ۱۲	۳۰۹	عبس / ۱۳ تا ۱۶
۱۵۷	طارق / ۵ تا ۸	۳۱۶	عبس / ۳۲
۴۰۶.۳۸۶.۳۷۳.۳۲۷	اعلیٰ / ۱۳	۲۳۷	عبس / ۳۷
۱۴۰.۸۵	شمس / ۹ و ۱۰	۲۳۹.۲۱۰	تکویر / ۵
۳۰	تین / ۴ و ۵	۳۲۳.۱۹۰	تکویر / ۶
۲۴۱	عادیات / ۹ و ۱۰	۳۰۹	تکویر / ۱۰
۳۱۸	قارعه / ۶ تا ۱۱	۲۶۵	انفطار / ۷
۲۷۶	تکاتر / ۳ تا ۶	۲۶۷	انفطار / ۸
۳۲۸	تکاتر / ۷	۳۰۷	انفطار / ۱۱
۱۴۴	همزه / ۶ تا ۹	۳۳۵.۳۲۹	مطفین / ۷
		۱۳۲.۳۰	مطفین / ۱۴ و ۱۵

فهرست احاديث

٧	يحشر الناس على وجوه مختلفة
٧	كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون
٧	يحشر الناس على صور يحسن عندها القردة و الخنازير
٨	يلبسون الناس جلود الضئان و قلوبهم كالذئاب
٢٤	ان ناركم هذه من نار جهنم غسلت ب سبعين ماء ثم نزلت
٦٧	ان هذه النار غسلت ب سبعين ماء ثم انزلت
٦٧	ابيت عند ربي يطعمني و يسقيني
٦٧	اني لاجد نفس الرحمان من جانب اليمين
٦٧	زويت لى الارض فاريت مشارقتها و مغاريها
٦٧	وضع الله يده بين كتفى فا حسس الجلد بردها بين تديي
٦٧	اطت السماء و حق لها ان تأط ليس فيها موضع قدم الا و فيه ملك ساجد ...
٨٣	لى مع الله وقت لايسعنى فيه ملك مقرب و لا نبى مرسل
٨٥	بعثت لاتمم مكارم الاخلاق
١٢٤	من فقد حسناً فقد علما
١٣٥	ان المؤمن الفاسق لم يخلد فى النار
١٤٠	لولا ان الشياطين يحرمون على قلوب بنى آدم لنظروا الى ملكوت السماء

فهرست احاديث / ٤٢١

١٤٢	مع كل شئى لا بمقارنه و غير كل شئى لا بمزائله
١٥٤	ان فى الجنة سوقاً يباع فيه الصور
١٧٧	اكثر اهل الجنة البله و عليون ذوالالباب
١٨٢	الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا
٢٣٠	لا تقوم الساعة و فى وجه الارض من يقول الله الله
٢٣٠	لن يلج ملكوت السموات من لم يولد مرتين
٢٣٢	القبر اما روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النيران
٢٣٧	من احب لقاء الله احب الله لقاءه
٢٣٧	من كره لقاء الله كره الله لقاءه
٢٤٠	يحشر الناس على صور نياتهم
٢٤٠	يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة و الخنازير
٢٤٧	حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا
٢٤٩	كل مولود يولد على الفطرة
٢٤٩	انه تعالى ما نظر الى الاجسام مذ خلقها
٢٤٩	ان الله قد خلق الخلق فى ظلمة ثم رش عليها من نوره
٢٨١	ارض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمان
٢٨٧	قرن من نور التقمه اسرافيل
٢٩١	كذب الوقاتون
٢٩٢	ان الحق سبحانه يميت جميع الموجودات حتى الملائكة و جبرئيل و اسرافيل ...
٢٩٩	حب الدنيا رأس كل خطيئة
٣٠٠	ان بعضهم يعطى نوراً مثل الجبل العظيم يسعى بين يديه، و منهم من يعطى اصغر ...
٣٠١	الصراط مسيرة آلاف سنة، ادق من الشعر واحد من السيف، الف صمود و الف استواء و الف هبوط
٣٠٣	اخلىص يكتفيك القليل من العمل
٣٠٣	يا جندا نوم الاكياس و فطر هم كيف يغبتون سهر الحمقى و صيامهم
٣٠٣	ليس وراء عبادان قرية
٣٠٥	يا على اذا كان يوم القيامة اعدنا و انت و جبرئيل على الصراط و لا يجوز على الصراط الا ...

٤٢٢ / ترجمة اسفار - سفر چهارم

- ٣٠٧ من عمل حسنة كذا، يخلق الله منها ملكاً يستغفره الى يوم القيامة
- ٣١٠ يا قيس! ان مع العز ذلاً ومع الحياة موتاً وان مع الدنيا آخرة وان لكل...
- ٣١٠ ان الجنة قيعان وان غراسها سبحان الله
- ٣١٠ ان المرء مرهون بعمله
- ٣١٠ خلق الكافر من ذنب المؤمن
- ٣٣٨، ٣٣١ سبقت رحمتي غضبي
- ٣٢٤ ارض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمان
- ٣٢٤ الحمد لله ملائمة الميزان
- ٣٢٨ الموت تحفة المؤمن
- ٣٣١ انما هي اعمالكم ترد عليكم
- ٣٣٤ نحن على الاعراف نعرف انصارنا بسيماهم ونحن الاعراف الذي لا يعرف الله...
- ٣٣٥ نحن ابواب الله ونحن الصراط المستقيم
- ٣٣٦ النار لا تأكل محل الايمان
- ٣٣٩ ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة
- ٣٣٩ قبر المؤمن روضة من رياض الجنة وقبر المنافق حفرة من حفرة النيران
- ٣٣٩ ان في جبل ارون عينا من عيون الجنة
- ٣٣٩ ان لله جنة خلقها في المغرب و ماء فرائكم هذه يخرج منها، و اليها يخرج ارواح...
- ٣٤٠ انا نتحدث عن ارواح المؤمنين انها في حواصل طير خضر ترعى في الجنة و...
- ٣٤٠ شر اليهود يهود بنان و شر النصارى نصارى نجران و شر ماء على وجه الارض...
- ٣٤١ ما من شئ تزعدونه الا و قدرأيته في صلاتي هذه، لقد جئى بالنار و...
- ٣٤٢ الم تعدنى يا رب انك لا تعذبهم و انا فيهم، الم الم حتى حجبت عنه
- ٣٤٢ قد رأيت الان مذصليت لكم الصلاة الجنة و النار متمثلين من قبل هذا الجدار فلم...
- ٣٤٣ البحر هو جهنم
- ٣٤٣ لا يركبن رجل بحراً الا غازياً او معتماً، فان تحت البحر ناراً او تحت النار بحراً
- ٣٤٣ البحر نار فى نار
- ٣٤٤ ابغض البقاع الى الله تعالى وادى برهوت فيه ارواح الكفار و فيه برماء اسود...

فهرست احاديث / ٤٢٣

- ٣٤٧ قلب المؤمن عرش الله
- ٣٥٠ التراب لا يأكل محل الايمان
- ٣٥٤ اعددت لعبادى الصالحين ما لا عين رأت ولا اذن سمعت ولا خطر على قلب بشر
- ٣٦٣ ان هى اعمالكم ترد اليكم
- ٣٦٩ انى جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا
- ٣٧٠ لولا تذبذبون لذهب و جاء بقوم آخر يذبون
- ٣٧٣ و لم يبق فى النار الا اهلها
- ٣٧٤ و آخر من يشفع هو ارحم الراحمين
- ٣٧٥ ان الله غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده مثله
- ٣٧٦ و اما اهل النار الذين هم من اهلها
- ٣٧٧، ٣٧٦ يا عبادى! لو ان اولكم و آخركم و انسكم و جنكم اجتمعوا على اتقى قلب رجل ...
- ٣٩٩ من لم يرض بقضائى و لم يصبر على بلائى فليعبد رياء سوائى و ليخرج من ارضى و ...
- ٤٠٠ ليس و راء عبادان قرية
- ٤٠٤ ان طوبى شجرة اصلها فى دار على بن ابيطالب عليه السلام، و ليس مؤمن الآ...
- ٤٠٤ انا مدينة العلم و على بابها
- ٤٠٤ يا على! انا وانت ابوا هذه الامة
- ٤٠٦ ان جسد المؤمن لا يبلى
- ٤١٠ ان لله فى ايام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها

فهرست اعلام و اصطلاحات

۱۵۱ تا ۱۵۳، ۱۷۶، ۱۸۶	۶۷	آتش عقلی
۲۲۲، ۱۹۹، ۱۹۸	۵۷، ۱۴۰، ۱۵۰، ۲۰۶، ۲۲۸	آدم
۳۳۲، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۳	۳۳۷، ۳۳۱، ۳۶۶، ۳۶۹	ابن عباس
۳۴۶	۳۸۸، ۴۰۴، ۴۰۵	
۳۰۱	۸	آغانا ذیمون
۳۳۴	۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۲، ۲۰۵	ابداع
۲۳۳	۲۲۹، ۲۳۵، ۲۵۴، ۲۶۱	ابویزید قنوقی
۳۴۰	۳۳، ۱۹۱	ابدان اخروی
۲۸۸	۳۲، ۲۰۶	ابدان مثالی
۲۸۲، ۲۷۴، ۲۶۸	۸۳، ۱۸۹	ابراهیم
۳۹۰، ۱۸۶	۳۳۵	ابن بابویه
۲۳۳	۶، ۵۳، ۵۵، ۵۶، ۶۵، ۷۹	ابن سینا
۲۸۳	۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۸، ۱۱۰، ۱۱۲	
۲۶۶	۱۱۵، ۱۴۱، ۱۳۸، ۱۴۹	اجسام برزخی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۵

۲۷۹، ۲۷۲، ۲۴۶، ۲۴۲	استعداد	۳۲۲، ۲۹۰، ۲۷۰، ۱۸۷	احدیت
۳۶۶، ۳۲۹، ۲۸۹، ۲۸۸		۳۴۳	احمد بن حنبل
۳۸۳، ۳۸۲		۱۵۳	احیاء علوم دین
۲۸۹، ۲۸۷، ۱۶۷، ۱۶۳، ۳۶	اسرافیل	۱۸۴، ۱۸۳، ۱۸۲، ۱۶۴	اختراع
۳۲۷، ۲۹۲		۴۰۲، ۲۰۳	
۱۸۶، ۱۴۸	اسکندر افرویدیسی	۴۰۸، ۳۹۸	اراده
۲۷۲	اسم اعظم	۲۷۳، ۱۴۶، ۱۴۴، ۲۷	ارباب انواع
۳۶۱، ۲۴۷	اسماء الهی	۳۱۶	ارزاق معنوی
۳۲۷، ۳۲۳، ۳۱۷، ۲۶۰	اشباح	۸۵، ۵۸	ارسطاطالیس
۳۹۵		۲۱۵	ارسطو
۴۳، ۱۱	اشباح اخروی	۸، ۲۳، ۲۴، ۳۷، ۲۴، ۳۵، ۴۷	أرواح
۳۱۷، ۴۰	اشباح مثالی	۱۶۳، ۱۶۰، ۱۵۹، ۱۳۶، ۷۱	
۲۶۱، ۲۵۷	اشراق	۱۸۵، ۱۸۰، ۱۶۹، ۱۶۷	
۲۸۰	اشراقات عقلی	۲۵۰، ۲۱۸، ۲۰۶، ۱۸۹، ۱۸۸	
۲۷۳، ۲۰۸، ۲۰۲، ۲۰۴، ۱۰	اشراقیان	تا ۲۶۳، ۲۵۵، ۲۵۳ تا ۲۶۸	
۱۶۱	اشعری	۲۸۶، ۲۸۵، ۲۸۳، ۲۷۵	
۲۲۳	اشعریان	۲۹۵، ۲۹۲، ۲۸۹، ۲۸۸	
۱۸۹	اصحاب کهف	۳۲۷، ۳۲۳، ۳۰۶، ۳۰۳	
۳۱۴	اصطربلاب	۳۴۴، ۳۳۱ تا ۳۳۹، ۳۳۷	
۳۳۵	اصمعی	۳۷۸، ۳۵۸، ۳۵۶، ۳۳۵	
۱۵۲	اضحویه	۳۹۵	
۱۰	إخوان الصفا	۲۶۷	أرواح حیوانی خیالی
۳۳۵ تا ۳۳۱، ۳۲۹، ۳۲۵	اعراف	۲۶۷	أرواح عقلی نظمی
۹۸، ۸۵، ۶۵، ۳۰، ۸، ۳	اقلاطون	۲۶۷	أرواح کلی
۲۴۰، ۲۰۵، ۱۹۰، ۱۷۷		۲۶۶، ۲۶۴، ۲۵۵	أرواح مدبّر
۲۸۲، ۲۶۴، ۲۴۴		۲۹۱، ۲۷۱، ۲۶۴، ۱۰۶	أزلی

۴۲۶ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۱۵۹	اهل کلام	۱۰	اکوار
۴۰۰	اهل وحدت	۱۵۳	المضنون بها
۱۵	بایل	۳۴۷	الوند
۲۴۶	بازار بهشت	۲۵۷، ۱۰۰	امکان اشرف
۲۱۱، ۱۹۱، ۱۵۹	بدن اخروی	۱۴۲، ۳۳۵، ۳۴۳، ۳۴۴	اسیرالمؤمنین
۹۶، ۹۵	بدن حقیقی	۳۴۶	
۲۹۵	برازخ علوی	۸	اسادقلس
۴۵	برزخ اخیر	۱۸۹	انجیل
۴۵	برزخ اول	۶۳	انسان برزخی
۲۶۰	برزخ سفلی	۹۹، ۹۸، ۹۴، ۶۴	انسان جسمانی
۷۰	برزخ مثالی	۹۸، ۶۴	اسان حسی
۳۴۶، ۳۴۴، ۳۴۰، ۳۳۹	برهوت	۹۸	انسان حقیقی
۳۴۸		۶۴	انسان حیوانی
۲۷۲، ۲۰۱	بسیط عقلی	۶۳، ۵۸ تا ۶۷، ۹۲ تا ۹۴	انسان عقلی
۳۴۰	بان	۳۴۷، ۲۰۵، ۹۹، ۹۷، ۹۶	
۳۳۷، ۳۷	بهشت ارواح	۲۹۸، ۱۰۶، ۴۹	انسان کامل
۳۳۷	بهشت برزخ	۹۴، ۹۳، ۶۷، ۶۵، ۶۴، ۶۳	انسان نفسانی
۳۶۴، ۳۵۲، ۳۷	بهشت مقربان	۲۰۵، ۹۹، ۹۶	
۱۰۶، ۱۰۴	بهمنیار	۱۶۵، ۱۶۶، ۱۸۲، ۲۲۸	انشاء
۳۴۱	بیت المقدس	۲۶۵، ۲۸۸، ۳۰۴، ۳۳۴	
۱۴۶	بیضاء	۳۵۶	
۱۴۸	پرندة قدسی	۲۵۹	انوار مقاری
۱۷۲، ۱۷۱	تألیف نوعی	۱۹۶	انواع وجود
۳۵۷، ۲۵۸، ۲۵۲، ۲۴۶	تجلی	۲۵۲، ۱۹۸	انیت
۳۷۵، ۳۷۴، ۳۷۰، ۳۶۱		۲۲۲، ۲۹۸، ۳۵۵، ۳۵۷	اهل الله
۴۰۴، ۳۹۸		۳۶۰	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۷

۲۸۳	جسی ادراکی	۱۶۵، ۱۶۴	تخلیق
۴۲	جرم ابداعی	۱۷۰، ۱۰۶، ۹۱، ۳۴، ۱۲	تشخیص
۳۵۱، ۳۳	جعل	۲۰۸، ۲۰۰، ۱۹۶، ۱۷۱	
۳۹۸، ۱۹۹	جمال مطلق	۲۶۷، ۲۱۹، ۲۱۱	
۱۳۴، ۱۲۰، ۱۰۷	جواهر عقلی	۸۵	نوّقان
۲۳۴، ۱۷۳، ۱۷۲	جواهر فرد	۱۱۳، ۱۱۲	تعلیقات
۱۵۲	جوهر ادراکی	۵ تا ۱۵۵، ۱۵۲، ۱۵۱، ۷۲	تناسخ
۲۶۸	جوهر قدسی	۱۷۵، ۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۳	
۶۳، ۶۱، ۳۹	جوهر مفارق	۲۱۹، ۲۱۷، ۲۱۶ تا ۲۲۲	
۲۳۶، ۱۶۴	جهات فاعلی	۲۶۰، ۲۴۴، ۲۴۰	
۱۶۴	جهات قابلی	۲۵۵، ۲۲۲، ۲۱۹، ۱۶۹، ۱۶۰	تناسخیان
۳۷۲	جهل مرکب	۶۷، ۴۴	تنزلات
۳۲۴	چاه جهنم	۵۲	توحید افعالی
۱۳۴، ۹۰، ۱۶، ۱۴، ۱۲، ۱۱	حادث	۱۸۸	تورات
۲۴۱، ۲۳۴، ۲۱۱، ۱۷۵		۳۴۳	تعلیق
۳۹۱، ۳۶۲، ۲۸۳، ۲۸۲		۲۳۲	ثواب قبر
۱۰۶، ۹۲، ۸۲، ۱۴، ۱۲، ۱۱	حدوث	۳۴۴	جابرین عبدالله
۱۶۹، ۱۶۶، ۱۶۲، ۱۶۰		۱۶۷	جالینوس
۲۳۴، ۲۲۸، ۲۱۷، ۲۰۵		۱۴۴، ۲۶۱، ۲۷۶، ۲۹۲	جبرئیل
۲۵۰، ۲۴۴، ۲۴۲، ۲۳۹		۳۰۵، ۳۱۵، ۳۲۷، ۳۴۱	
۳۷۶، ۳۵۶، ۲۷۹، ۲۶۴		۳۶۰، ۳۵۹	
۳۸۷		۲۴۷، ۲۹۰، ۳۸۰	جبروت
۸۵	حریت	۳۸۳، ۳۷۰	جر جبر
۲۹۷، ۲۸۶، ۲۶۴، ۲۰۱، ۱۶۲	حرکت جوهری	۲۲۱، ۲۲	جرم فلکی
۶۶	حسن عقلی	۳۷۹	جسم کلی
۳۶۲، ۲۰۲، ۱۸۳، ۹۴، ۵۸	حسن مشترک	۱۷۳	جسم مطلق

۴۲۸ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۱۴۱	حکمت عملی	۴۰۴.۴۰۱.۳۳۲	حسن
۴۱۰.۴۰۹.۱۷۵	حکمت متعالیه	۳۰۱.۲۸۷	حسن بصری
۱۴۱.۷۹	حکمت نظری	۳۶۴.۱۹۹	حسن مطلق
۲۵۶.۱۴۱	حکیم الهی	۲۶۳.۲۳۹.۱۶۳	حضر تبعی
۱۶۸	حلیمی	۳۴۴.۳۴۰	حضر موت
۳۱۴	حنلیان	۳۳۷	حضر آدم
۲۴۰.۶۶	حیوان عقلی	۳۳۹	حضر باقر
۴۰۹	خردنامه صدرا	۳۳۴	حضر خلیل
۲۸۷.۱۶۱.۱۵۶.۱۵۵	خطیب رازی	۳۳۵	حضر سجاد
۳۵۷	خلق جدید	۳۴۰.۳۳۵.۳۳۴.۳۱۵	حضر صادق
۲۶۱	خیال بالفعل	۴۰۴.۳۳۴	حضر علی
۳۶۴	خیر محض	۲۳۰	حضر مسیح
۱۹۹	خیر مطلق	۳۱۱	حضر نوح
۴۰۲.۴۰۱.۳۴۸.۲۶۹	درخت زقوم	۳۲۷	حضر یحیی
۳۴۸	درخت سدره	۸۴	حزیت
۲۸۶	دژاک بالفعل	۲۷۰	حقیقت بسیط
۳۵۹	دجیه کلبی	۸۴ تا ۱۴۱.۱۳۰.۸۸.۸۶	حکمت
۴۰۹	دو صدرالدین	۱۶۷. ۱۶۳. ۱۶۱. ۱۵۸	
۳۸۰.۳۴۷	دو قدم	۱۸۵. ۱۷۶. ۱۷۵. ۱۷۰	
۳۴۵	دومه	۱۹۸. ۱۹۱. ۱۹۰. ۱۸۶	
۱۶۸	راغب اصفهانی	۲۱۴. ۲۱۳. ۲۰۹. ۲۰۸	
۲۶۲.۹۲.۶۵.۲۶	رب النوع	۲۵۳.۲۳۴.۲۲۴.۲۲۲	
۳۷۵.۳۶۸	رحمت عام	۲۸۴. ۲۷۵. ۲۶۶. ۲۵۵	
۶	رسخ	۳۴۱. ۳۱۸. ۳۱۶. ۳۰۸	
۱۴۰. ۸۵. ۸۳. ۶۷. ۴۴. ۷	رسول خدا	۳۷۹. ۳۶۹. ۳۶۴. ۳۶۰	
۲۳۷. ۲۳۲. ۱۸۲. ۱۵۴		۴۱۰.۴۰۹.۳۹۲.۳۹۰	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۲۹

۳۳۲	زجاج	۲۸۷، ۲۷۶، ۲۴۹، ۲۴۰	
۳۳۷، ۳۳۹، ۳۴۸، ۳۵۴	زقوم	۳۰۹، ۳۰۵، ۳۰۳، ۲۹۱	
۳۰۲، ۳۰۱، ۳۷۸		۳۲۹، ۳۲۴، ۳۱۳، ۳۱۰	
۲۸۱، ۲۸۰	زمین آخرت	۳۳۳ تا ۳۴۰، ۳۳۹، ۳۳۰	
۲۸۳	زمین اول	۴۰۴، ۳۸۸، ۳۵۹، ۳۴۶	
۲۸۳	زمین دوم	۴۱۰	
۲۸۳	زمین عقلی	۳۹۹، ۳۹۸	رضا
۲۴۵	سؤال قبر	۴۰۰، ۳۹۹، ۳۶۵، ۳۶۴	رضوان
۲۵۴	سبب غایی	۱۷۹	رواقیان
۲۵۴	سبب فاعلی	۱۴۴	روان بحث
۳۴۸، ۳۴۱	سدره	۱۳۱، ۱۰۲، ۹۵، ۸۶، ۷۰	روح
۳۴۱، ۲۹۵، ۲۶۹	سدره المنتهی	۱۵۳، ۱۵۱، ۱۵۰، ۱۴۵	
۲۳۰، ۱۹۰، ۱۱۴، ۶۵، ۸، ۳	سقراط	۱۶۸، ۱۶۱، ۱۶۰، ۱۵۹	
۳۴۴		۱۸۰، ۱۷۴، ۱۷۱، ۱۶۹	
۱۶۹	سید مرتضی	۲۱۹ تا ۲۱۷، ۲۰۹، ۱۸۱	
۳۸۳، ۳۷۹، ۳۷۵	شفاعت	۲۴۵، ۲۴۰، ۲۳۶، ۲۲۶	
۲۶۱، ۶۰	شیخ اشراق	۲۶۵، ۲۶۴، ۲۴۹، ۲۴۶	
۳۰۵	شیخ صدوق	۲۸۶ تا ۲۸۳، ۲۶۸، ۲۶۷	
۱۶۹	شیخ طوسی	۳۱۴، ۲۹۵، ۲۹۳، ۲۸۸	
۱۶۸	شیخ مفید	۳۹۲، ۳۵۸، ۳۴۷، ۳۲۶	
۴۱۰	شیخ اکبر	۴۰۵، ۳۹۶، ۳۹۳	
۳۴۱	صحاح	۳۲۶	روح اعظم
۴۰۹	صدرالمتألهین	۳۵۸، ۲۶۴	روح کل
تا ۳۲۹، ۳۲۴، ۳۰۵ تا ۲۹۷	صراط	۱۴۵	روح کلی انسانی
۳۹۷، ۳۹۲، ۳۶۳، ۳۳۵		۱۴۵، ۱۴۴	روح القدس
۱۷۳، ۱۷۲، ۱۶۹، ۱۶۷	صور	۲۹۲	روز فصل

٤٣٠ / ترجمه اسفار - سفرچهارم

٢٠٠	صورت مثالی	١٨٠، ١٧٩، ١٧٧، ١٧٦ تا	
٣٢٢، ٣٢٢، ٣٢٠	ضحاک	٢٠٢، ١٩٨، ١٩١، ١٨٥ تا	
٣٢٢	ضارہ	٢٣١، ٢٢٤، ٢١٧، ٢٠٨، ٢٠٦	
٢٧٨	طاغوت	٢٤٣، ٢٤١ تا ٢٣٨، ٢٣٦ تا	
٢٥٣، ١٩٦	طبیعت وجود	٢٥٩، ٢٥٥، ٢٤٨ تا ٢٤٦	
٣٢٢، ١٩٠	طرطوس	٢٦٩، ٢٦٥، ٢٦٢، ٢٦٠	
٢٠٥، ٢٠٢، ٢٠١	طوبی	٢٧٦، ٢٧٥ تا ٢٧٢، ٢٧٠	
١٠	طهمورت	٢٨٠، ٢٧٧ تا ٢٨٧، ٢٨٥ تا	
٢٠٦	طیبت سجين	٢٩٠، ٢٩٣، ٣٠٦، ٣١١	
٢٠٦	طیبت علیین	٣١٧، ٣٢٩، ٣٣٨، ٣٤٦	
٣١٢	ظاہریان	٣٥٢، ٣٥٥، ٣٥٧، ٣٥٨	
١٨٧	عارف ربانی	٣٦١ تا ٣٦٣، ٣٧٤، ٣٧٥	
١٢٦، ١٢٥، ١٢٣	عاقل بالفعل	٣٧٨، ٣٨٢، ٣٨٣، ٣٨٦	
٢٥٣، ١٦٠	عالم ارواح	٣٨٩، ٣٠٢، ٣٠٣، ٣٠٤، ٣٠٨	
٣٩٤، ٣٥٥، ٣١٧، ٢٦١	عالم برزخ	٣٥، ٤٢، ٦٦، ١٨٣، ١٩١	صور ادراکی
٢٧٦، ١٢٥	عالم خیال	٢٠٢، ٢٠٢، ٢٨١، ٢٨٢	
٣٩٥	عالم صغیر	٣١٢، ٣١٣، ٣٣٦، ٣٣٧	
٢٧٥، ٢٦٩، ٢٦٠، ٢٣٧	عالم عقلی	٣٥٥، ٣٦٢، ٣٩١، ٤٠٧	
٣٣٨، ٣١٧		٢٧٢	صور عقلانی
٢٤٩، ٢١٢، ٣٧، ٢٩، ٢٨	عالم قدس	١٤٣، ١٧٧، ٢٠٥، ٢٤١	صور عقلی
٢٥٠		٢٥٩، ٢٦٠، ٣٣٨	
٣٩٥	عالم کبیر	٢٦، ٤٧، ١٠٥، ١١٤، ١٢٢	صور مفارق
٢٠٣	عالم مثال کلی	٢٤٨	
٣٤٠	عبداللہ بن سلام	٢٧٤، ٢٧٦	صور نفسانی
٣٢٣، ٣٢١	عبداللہ بن عمر	٢٣٢	صور هیولانی
٣٢١	عبداللہ بن مسعود	٢٠١، ٢٣٢	صور آخروی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۳۱

۱۲۹	عقول فعال	۲۳۳.۲۳۲	عذاب قبر
۱۷۷.۱۶۳	عقول متکافئه	۲۱۲. ۲۵۸. ۲۸۱. ۳۲۴	عرش
۱۶۹	علامه حلی	۳۷۹.۳۴۷.۳۴۰.۳۲۶	
۴۰۳. ۴۰۲. ۴۰۱. ۳۹۹	علم	۳۲۲. ۳۴۱. ۳۴۰. ۳۲۹	عرض
۴۰۵.۴۰۴		۳۶۱	
۲۶۴.۶۶	علم ازلی	۳۷۸	عرفا
۳۹۷	علم خاص	۳۴۵	عرفای محقق
۲۷۸.۲۰۱.۱۳۱	علم کلی	۲۹۲	عزرائیل
۲۵۹	علوم تفصیلی	۲۳۴	عُجْبُ الذَّنْبِ
۳۳۱. ۳۱۰. ۳۰۸. ۳۰۵	علی	۲۵۸	عقل اول
۳۴۰. ۳۳۹. ۳۳۴. ۳۳۲		۸. ۲۳. ۶۰. ۸۲. ۹۴. ۹۶	عقل بالفعل
۳۵۰. ۳۴۹. ۳۴۷. ۳۴۴		۱۰۸. ۱۱۱. ۱۲۴. ۱۴۳	
۳۸۵. ۳۷۷. ۳۵۴. ۳۵۱		۱۸۷. ۲۴۲. ۲۴۸. ۲۵۶. ۲۶۰	
۴۰۴.۳۹۹.۳۹۶		۴۳. ۶۴. ۱۱۲. ۱۱۳	عقل بسیط
۱۴۷.۱۴۶	عتقاء	۸۰. ۸۱. ۸۵. ۱۹۰. ۲۰۶	عقل عملی
۱۹۶	عوارض مشخص	۳۳. ۵۵. ۵۶. ۱۰۴. ۱۰۶	عقل فعال
۲۳۴	عین ثابت	۱۱۲. ۱۳۱. ۱۴۲. ۱۴۵	
۱۷۷. ۱۷۶. ۱۶۸. ۱۵۳	غزالی	۲۰۰. ۲۱۷. ۲۲۴. ۲۴۲	
۲۲۱. ۲۲۰. ۲۱۸. ۱۷۸		۲۷۲. ۲۷۳. ۳۱۷. ۳۵۹	
۲۳۴		۱۰. ۶۰. ۱۲۹. ۲۵۶. ۲۷۲	عقل مستفاد
۴۵	غیب امکانی	۵۹	عقل مفارق
۴۵	غیب محالی	۸۰. ۸۱. ۸۲. ۸۵. ۸۷. ۲۰۶	عقل نظری
۲۵۹.۱۹۷	غیر مجعول	۲۹۹	
۲۰۲.۲۰۰.۱۵۳	فارابی	۲۳۴. ۲۴۲	عقل هیولانی
۱۵	فارس	۲۶۰	عقل بالفعل
۲۰۳. ۲۰۲. ۲۰۰. ۱۴۳	فاعل	۲۶۱	عقول عرضی

۴۳۲ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۲۶۶	۲۶۵	۲۶۲	۲۶۶	۲۷۰	۲۶۲	۲۵۵	۲۲۸		
۲۹۵	۲۸۸	۲۸۲	۲۷۲	۳۶۲، ۳۶۲، ۲۸۳، ۲۸۲					
۴۰۵، ۳۲۷، ۳۲۴				۳۵۸	۳۵۶	۲۸۹	۲۸۳	فتوحات مکی	
۲۳۷			قبر حقیقی	۳۷۲	۳۷۱	۳۷۰	۳۶۶		
۳۴۴			قتاده	۳۸۶	۳۷۸	۳۷۶	۳۷۴		
۳۹۸، ۳۷۴، ۳۶۹				قدر	۴۱۰، ۴۰۸، ۴۰۵، ۳۸۹				
۲۰۳	۴۰۱	۳۹۹	۳۹۸	قدرت	۳۴۶، ۳۳۹			فرات	
۴۰۸							۲۹۰	فرشتگان مهیم	
۳۴۷	۳۰۵	۳۰۱	۱۶۹	قدم	۱۵۲			فروریوس	
۳۹۷	۳۸۰	۳۷۹	۳۷۸		۴۷، ۶			فسخ	
۴۰۰، ۳۹۸							۲۳۳، ۲۳۲	فتار قبر	
۳۴۷				قدم جبار	۳۸۱، ۳۷۰			فصوص	
۳۸۰، ۳۴۷				قدم صدق	۳۹۸			فعل	
۱۴۴، ۱۰۶				قدیم	۱۶۵			فعل خاص	
۲۲۷	۲۲۶	۲۱۳	۱۸۹	قرآن	۴۰۹			فلسفه اسلامی	
۳۱۶ تا ۳۱۴، ۳۱۱، ۲۹۴							۴۰۹	فلسفه ملاصدرا	
۳۶۰، ۳۴۸							۲۷۸	فلسفه اولی	
۳۷۴	۳۷۳	۳۶۹	۳۶۳	قضا	۲۰۱			فلسفه عام	
۳۹۸							۳۳۸	فن کلی	
۳۸۰				قدم صدق	۴۰۰			فناهی در توحید	
۲۶۸				قلم الهی	۲۴۲			فوق کمال	
۲۵۲	۲۵۱	۲۴۴	۲۴۲	قوه	۳۱۰، ۲۴۰، ۸			فیثاغورس	
۲۷۳	۲۶۸	۲۶۶	۲۶۳		۱۷۸	۱۷۱	۱۵۲	۱۴۳	قابل
۲۸۴، ۲۸۱، ۲۷۹ تا ۲۷۷					۲۰۲	۱۹۶	۱۸۸	۱۸۶	
۳۴۲	۳۱۲	۲۹۸	۲۹۵		۲۲۴	۲۱۲	۲۱۱	۲۰۳	
۳۸۷	۳۶۹	۳۵۲	۳۳۱		۲۴۲	۲۳۸	۲۳۶	۲۲۸	

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۳۳

۷۱	کتاب قانون	۲۰۶، ۲۰۳	
۳۰۱	کتاب قوت القلوب	۲۹۸	قوه عملی
۳۴۰	کتاب کافی	۲۹۸	قوه نظری
۴۰۹	کتاب لوازم المعارفین	۲۳۶، ۲۳۴	قوه خیالی
۶۰	کتاب مطارحات	۲۹۱، ۲۸۶	قیامت صفرا
۳۳۵	کتاب معانی الاخیار	۳۵۵، ۲۹۱، ۲۹۰، ۲۸۶	قیامت کبرا
۲۲۰	کتاب نجات	۳۰۹	قیس بن عاصم
۲۴۷، ۲۰۴، ۱۹۹، ۱۹۷	کثرت	۳۸۱، ۳۷۰	قیصری
۲۶۲، ۲۶۲، ۲۶۱، ۲۲۸		۱۰۵، ۹۹، ۹۴، ۶۴، ۵۸	کتاب اتولوجیا
۳۲۲		۲۷۴، ۲۰۵	
۳۷۷، ۳۴۷، ۳۲۴، ۲۸۱	کرسی	۱۵۳	کتاب اشارات
۳۸۰، ۳۷۸		۳۰۵	کتاب اعتقادات
۱۴۲	کشف عیانی	۱۷۲	کتاب تجرید
۳۴۶	کعب الاحیار	۴۰	کتاب تلویحات
۱۶۸	کعبی	۳۳۵	کتاب توحید
۲۷۱، ۱۲۹	کلمات تاثبات	۲۰۲	کتاب جمع بین رأیین
۲۷۰	کلمات نفسانی	۱۹۸	کتاب حکمت مشرقی
۳۲۵، ۳۲۴، ۲۸۳، ۲۸۲	کلمه	۲۰۲	کتاب حکمت الاشراق
۳۷۸		۱۵۲، ۱۴۹، ۱۱۵، ۱۰۵، ۶۵	کتاب شفا
۲۸۳	کلمه فاعل	۲۲۰، ۱۵۵، ۱۵۳	
۲۷۰	کلمه نبات	۲۸۹، ۲۶۴، ۲۴۵، ۲۳۴، ۴۵	کتاب فتوحات مکی
۲۵۲، ۲۵۰، ۲۴۴، ۲۴۲	کمال	۳۷۰، ۳۶۶، ۳۵۸، ۳۵۶	
۲۶۷، ۲۶۰، ۲۵۷، ۲۵۴		۳۷۶، ۳۷۴، ۳۷۲، ۳۷۱	
۲۷۳، ۲۷۱، ۲۷۰، ۲۶۸		۲۰۵، ۳۸۹، ۳۸۶، ۳۷۸	
۳۲۲، ۲۹۹، ۲۹۸، ۲۷۴		۴۰۸	
۳۵۹، ۳۵۵، ۳۳۴، ۳۳۲		۳۸۱	کتاب فصوص الحکم

٤٣٤ / ترجمهٔ اسفار - سفر چهارم

١٦٧، ١٦٨، ١٦٩، ١٨٨	محققان	٣٦٤، ٣٦٨، ٣٧١، ٣٧٣	
٣٩٧		٣٧٤، ٣٨١، ٣٨٣، ٣٨٦	
٢٠٢، ٣٢٠، ٣٢٥، ١٥٣، ٢٧	محمد	٤٠٣، ٣٩١	
٢١٠		١٦٩	کوه أحد
٢١٠	محمد بن احمد الخواجوی	١٢٨، ١٢٦	کوه قاف
٣٣٢	محمد بن یعقوب کلینی	٢٠٢	لاهورت
٢٨٢، ٢٨٣، ٢٦٢، ٢٣٥، ٢٢	محمی الدین	٣٤٢، ٣٦٥، ٣٧٦، ٣٩٧	مالک
٣٧٠، ٣٦٦، ٣٥٦، ٢٨٩		٢٠١	
٢٠٥، ٣٩٠، ٣٨٩، ٣٨٦		١٢٧	مالیخولیا
٢١٠، ٢٠٨		١٩٦، ١٩٧، ١٩٨، ٢٦٢	ماهیات
٣٧٠، ٢٨٣، ٢٢٥	محمی الدین اعرابی	٣٢٧	
٢٦٢	مدر عقلی	٢٠١	ماهیت مطلق
٢١١، ١٦، ٦	منسخ	١٩٧	ماهیت نوعی
٣٢٢	مسلم	٢٦٨	مبدأ عقلی
١٦٩	مسیحیان	٢٦١	مبدأ فاعلی
٢٦٢، ٢٢٣، ٢٢٢، ٢٠٠	مشائیان	١٢٢، ١٦٢، ٢٣٥	مبدأ فعال
٢٨٢، ٢٧٣		١٣٨، ١٦٨، ١٧١، ١٧٢	متکلمان
٢٢٩، ١٧٣، ١٢٢، ٨٢، ٢٣	مضاف	٢١١، ٢١٢، ٢٣٢	
٢٢١، ٢٢٥، ٢٢٢، ٢٢٦	مثّل	٢٢٧، ١٦٣، ٢٠٥، ٢٢١، ٢٢٣	مثال نوری
٢٢٧، ٢٢٣		١٢٢	مثال اقلاطویی
٢٧٣، ٢٢٧	مثّل معلقه	١٢٨	مجالس سبعمه
٢٠٧، ١٧٥، ١٧١، ١٦٨	مُعاد	١١٠	مجالس هفتگانه
٢٧٦، ٢٧٥، ٢١٩، ٢١٠		٣٢٣، ٣٢٢، ٣٢١، ٣٢٠	مجاهد
٢٧٧، ٢٠٧، ١٧١، ١٧٠، ١٦٨	مُعاد	٣٥٥	مجردات عقلی
٢١٠، ١٨٦	مُعاد	٢١٢، ٢١٢	محدد الجهات
٣٠٣	مُعادین جیل	١٦٩، ١٧٣	محقق طوسی

۴۳۶ / ترجمه اسفار - سفر چهارم

۳۳۷		۲۶۹.۱۸۸.۱۲۹	نفوس کلی
۵۹	وجود جمعی نفسانی	۱۷۶	نکیر
۳۹۷.۱۹۶.۱۹۵	وجود خاص	۳۱۱.۱۰	نوح
۲۶۳.۲۰۰	وجود رابطی	۱۵.۱۰	نور اسبهد
۱۲۳	وجود عقلی	۲۷۵	نور اول
۳۹	وجود واحد جمعی	۱۴۵	نور قدسی
۳۹۸.۳۶۴	وجه باقی	۳۲۲.۲۵۷.۲۶	نورالانوار
۰.۹۱.۸۱.۵۹.۵۷.۵۳.۳۴	وحدت	۱۹۶ تا ۲۰۳.۲۰۰ تا ۲۰۶	وجود
۰.۱۲۹.۱۰۸.۱۰۶.۱۰۲.۹۶		۲۰۸. ۲۱۱. ۲۱۴. ۲۱۶	
۰.۱۷۰. ۱۴۶. ۱۴۲. ۱۴۱		۲۲۷ تا ۲۲۹. ۲۳۱. ۲۳۳	
۰.۲۱۵. ۲۰۰. ۱۹۹. ۱۹۷		۲۳۵. ۲۳۶. ۲۴۲. ۲۴۴	
۰.۲۶۴ تا ۲۶۲. ۲۴۴. ۲۱۹		۲۴۵. ۲۴۸. ۲۵۱ تا ۲۵۳	
۰.۲۹۲. ۲۹۱. ۲۷۷. ۲۷۲		۲۵۶ تا ۲۵۸. ۲۶۲ تا ۲۶۴	
۴۰۰.۳۱۱		۲۶۶ تا ۲۶۸. ۲۷۰ تا ۲۷۳	
۱۰۶	وحدت جمعی	۲۷۶ تا ۲۷۸. ۲۸۱. ۲۸۵	
۲۹۲.۲۹۱	وحدت حقیقی	۲۸۶. ۲۹۰. ۲۹۳. ۲۹۶	
۱۹۹	وحدت شخصی	۲۹۷. ۳۱۱. ۳۱۹. ۳۲۱	
۱۹۷	وحدت طبیعی	۳۲۳. ۳۳۰. ۳۳۱. ۳۳۶	
۹۱	وحدت عددی	۳۳۷. ۳۴۷. ۳۵۶ تا ۳۵۸	
۹۱	وحدت عقلی	۳۶۱. ۳۶۴. ۳۶۶. ۳۶۸	
۹۱	وحدت نوعی	۳۶۹. ۳۷۱. ۳۷۲. ۳۷۷	
۸۵	زله	۳۷۸. ۳۸۲. ۳۸۳. ۳۹۶	
۲۹۱	ولادت صفرا	۳۹۷. ۴۰۰. ۴۰۱. ۴۰۳	
۲۹۱	ولادت کبرا	۴۰۷. ۴۰۸. ۴۰۹	
۴۰۴.۳۰۵.۳۰۲.۱۸۰	ولایت	۲۲۹.۲۰۶	وجود اخروی
۳۳۵	هشام بن سالم	۱۴۸. ۲۵۲. ۲۸۲. ۲۸۶	وجود ادراکی

فهرست اعلام و اصطلاحات / ۴۳۷

۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۶، ۲۰۳		۱۹۶	هویت شخصی
۲۳۴، ۲۴۲، ۲۷۰، ۲۷۲		۱۰۶، ۱۱۹، ۱۳۲، ۱۴۶	هیولا
۳۱۸، ۳۰۶		۱۶۵، ۱۷۳، ۱۸۱، ۲۱۲	
۲۷۲	هیولای عقل	۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۶۹ تا	
۲۵۲	هیولای نخستین	۲۷۱، ۲۷۴ تا ۲۸۱، ۲۷۹	
۱۵، ۱۰	یوزاسف	۲۸۲، ۳۱۱، ۳۲۳، ۳۵۳	
۳۴۰	یهودان	۳۰۷	
		۱۲۴، ۱۳۶، ۱۳۸، ۱۴۹	هیولانی