

رساله مثالیه نوریه

شیخ بهاء الدین محمد بن علی لاهیجی

تصحیح و مقدمه: احسان فتاحی اردکانی *

چکیده

رساله مثالیه در مسئله عالم مثال و به قلم شیخ بهاء الدین محمد لاهیجی است. به گفته محدث ارموی او همان قطب الدین محمد بن علی اشکوری است که کتاب محبوب القلوب را نوشت. در این رساله از ویژگی‌های عالم مثال، شواهد اثبات آن از آیات و روایات و عقل، چگونگی تعلق نفس به بدن مثالی، مثل افلاطونی، تناسخ و امر معاد جسمانی بحث شده است.

کلید واژه

عالم مثال، معاد جسمانی، آیات، روایات، عقل، مثل افلاطونی، تناسخ

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



مقدمه

بهاء الدین محمد بن علی شریف لاهیجی از علمای قرن یازدهم است.^۱ ترجمه نگاران از تاریخ ولادت و وفات او چیزی گزارش نکرده‌اند اما با توجه به قرائنی وفات او را حدود سال ۱۰۹۶ ق تخمین می‌زنند. به گفته محدث ارموی این شخص همان قطب الدین اشکوری است که در ابتدا به قطب الدین معروف بوده است و پس از آنکه به امامت جمعه لاهیجان و مقام قضای آن شهر رسید، به بهاء الدین ملقب شد. (محبوب القلوب، ج ۱، ص ۲۳) البته ایشان یاد آور می‌شود که برخی این دو را همانمان معاصر می‌دانند که یکی بهاء الدین محمد لاهیجی است و دیگری قطب الدین محمد لاهیجی اشکوری.

تالیفات

دیگر آثار حکیم لاهیجی بدین شرح‌اند:

۱. تفسیر قرآن که آن را در سال ۱۰۸۶ ق در هند نگاشته است. (اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۴۳۱) این کتاب با همت محدث ارموی به چاپ رسیده است.
 ۲. خیر الرجال فی رجال اسانید من لایحضره الفقیه که در سال ۱۰۷۵ ق نوشته است. (الذریعة، ج ۷، ص ۲۸۲؛ اعیان الشیعة، ج ۳، ص ۶۵۱)
 ۳. مثنوی نان و خرما. (الذریعة، ج ۱۹، ص ۳۱۹)
- اگر بهایی لاهیجی با قطب الدین اشکوری یکی باشند، این آثار را نیز در شمار آثار بهایی لاهیجی باید شمرد:
۱. اعمال القلب یا الخطرات القلبية.
 ۲. ثمرة الفؤاد در بیان اسرار احکام و حقائق اعمال.
 ۳. شرح بیتی از مثنوی.
 ۴. شرح صحیفه سجادیه.
 ۵. لطائف الحساب.
 ۶. محبوب القلوب.

تاکنون دو جلد از این کتاب با تصحیح آقایان دکتر ابراهیم دیباجی و دکتر حامد صدقی

۱. استاد سید جلال الدین آشتیانی ایشان را معاصر ملا علی نوری دانسته‌اند که صحیح نیست.



را نشر میراث مکتوب به چاپ رسانده است. او در این کتاب احوالات حکما از آغاز تا زمان خود را بررسی کرده است.

۷. *درة التاج*. (الذریعة، ج ۸، ص ۹۴)

۸. *فانوس الخیال فی ارائة عالم المثل*. (الذریعة، ج ۱۹، ص ۷۷)

رساله مثالیه

این رساله به نام‌های گوناگون مانند رساله مثالیه (الذریعة، ج ۱۹، ص ۷۷)، رساله نوریه، رساله نوریه مثالیه خوانده شده است. در پایان این نسخه خطی که بر اساس آن تصحیح انجام گرفت، نام این اثر به رساله مثالیه نوریه آمده است.

وجه انتساب

در انتساب این رساله به شیخ بهاء الدین لاهیجی جای تردیدی نیست، زیرا افزون بر آنکه در ابتدای این رساله مؤلف نام خود را یاد کرده است، تراجم نگاران نیز این رساله را به او نسبت داده‌اند (اعیان الشیعة، ج ۹، ص ۴۳) و همچنین در فهرست‌های نسخ خطی نیز این رساله به نام حکیم بهایی لاهیجی ثبت شده است. بحث در این است که آیا رساله *فانوس الخیال* با رساله *مثالیه نوریه* یکی است یا نه.

به گفته مصححان کتاب *محبوب القلوب*، رساله *فانوس الخیال* همان رساله *مثالیه* است (محبوب القلوب، ج ۱، ص ۴۲)؛ اما با توجه به اینکه ابتدای این رساله با ابتدای رساله *مثالیه* تفاوت دارد و آنچه در حجم رساله *فانوس الخیال* عنوان شده است بیش از مقدار رساله *مثالیه* است، این دو رساله نباید یکی باشند. البته این استدلال‌ها در صورتی صحیح‌اند که بهایی لاهیجی همان قطب الدین اشکوری باشد، وگرنه رساله *مثالیه* از بهایی لاهیجی است و کتاب *فانوس الخیال* از قطب الدین اشکوری، زیرا اشکوری در کتاب خود *محبوب القلوب* به کتاب *فانوس الخیال* خود ارجاع می‌دهد. کتاب *فانوس الخیال* در شوال سال ۱۰۷۷ ق به پایان رسیده است.

محتوای رساله

حکیم بهایی لاهیجی این رساله را به درخواست بعضی برادران معنوی خود نوشت و مباحث آن را در هشت فصل و یک خاتمه و یک خاتمه الخاتمه تنظیم کرد. عنوان هر



فصل «نور» یا «اشراق» است، زیرا کسانی که عالم مثال را اثبات کرده‌اند همگی اصحاب نور و اشراق بوده‌اند.

لاهیجی در فصل اول به بیان عالم مثال و اسامی آن می‌پردازد و می‌نویسد این عالم، واسطه عالم اجسام و عالم ارواح است و از جهت مقدار، شبیه به جسم است و از حیث نوری، شبیه به عالم ارواح.

در زبان شرع به این عالم سوق الجنه می‌گویند و صوفیه به آن خیال منفصل، ارض حقیقت و خیال مطلق می‌گویند و اشراقیان از آن به اقلیم ثامن، مثل معلقه و عالم اشباح یاد می‌کنند. شهادت مضاف و عالم برزخ از دیگر نام‌های این عالم است.

او معتقد است افلاطون و ارسطو هر دو به اثبات این عالم پرداخته‌اند؛ اما اختلاف این دو در چگونگی وجود مُثُل است: افلاطون معتقد است صور مثالیه قائم به ذات‌اند؛ اما ارسطو بر این باور است که این صور قائم به غیرند.

لاهیجی در ادامه با اشاره به نظر ملاصدرا دربارهٔ تجرد خیال انسانی می‌نویسد: ملاصدرا خیال انسانی را مجرد پنداشته است، زیرا عالم مثال را خیال منفصل نامیده‌اند و صور مثالیه را قائم به ذات دانسته‌اند. او از این دو مقدمه استفاده کرده است که خیال انسانی و صور آن نیز باید مجرد و قائم به ذات باشند و امر معاد را با این سخن حل کرده است. در نظر لاهیجی خیال انسانی و صور آن مجرد نیستند.

فصل دوم، در تفاوت برزخ میان عالم اجسام و ارواح، با برزخ روح است که پس از مفارقت به آنجا می‌رود. اولی را غیب امکانی نامند و دومی را غیب محالی. مشاهده غیب امکانی و اطلاع بر حوادث آینده برای بسیاری از افراد رخ می‌دهد؛ اما آگاهی به غیب محالی و مشاهده احوال مردگان نادر است.

در فصل سوم به ذکر این نکته می‌پردازد که عالم مثال، عالم واسطه میان ارواح و اجساد است تا ارتباط میان عالم اجسام و ارواح برقرار شود.

در فصل چهارم به این نکته می‌پردازد که صور عالم مثال همه قائم به ذاتند و تعلق به ماده ندارند، زیرا عالم مثال عالم افراد است و افراد این موطن از بند نیاز و افتقار رهیده‌اند. او در این فصل در ردّ مشائیان و میرداماد قلمفرسایی می‌کند و می‌نویسد که مشائیان به دلیل اینکه انفکاک صورت و ماده را محال می‌دانند و معتقدند که صورت و ماده هیچ‌گاه بدون هم یافت نمی‌شوند، عالم مثال را که عالم صور بدون ماده است انکار می‌کنند، حال آنکه



هر موطنی حکم خاص خود را دارد. در عالم خارج، صور جواهر قائم به ذات‌اند، در حالی که همین صور در موطن ذهن عَرَض هستند، از همین رو ذهن را کیف زاد می‌نامند. در ادامه به سخن میرداماد در کتاب *جنوات* اعتراض می‌کند و می‌نگارد، که میرداماد صور معلقه لا فی ماده را معقول ندانسته است، حال آنکه معتقدان به وجود عالم مثال از اهل اشراق هستند و در نظر آنان ماده صورت ندارد.

فصل پنجم در بیان شهرهای عالم مثال است. او می‌نویسد: جابر صا (یا جابلسا) و جابلقا دو شهر از شهرهای این عالم است و بعد از آن به گفته اسیری لاهیجی صاحب کتاب *گلشن راز* اشاره می‌کند که مراد از جابلقا عالم میان ارواح و اجساد (غیب امکانی) است و مقصود از جابر صا عالم برزخی است که ارواح پس از مردن به آنجا منتقل می‌شوند (غیب محالی) و مراد از دو شهری که ذوالقرنین به آنجا رفت، همین دو شهر است. لاهیجی بعد از آن به هورقلیا اشاره می‌کند و می‌گوید که هورقلیا از مدن عالم مثال نیست. فصل ششم در عظمت و وسعت این عالم است که عباراتی از شرح فصوص قیصری، شرح قطب الدین شیرازی بر حکمت اشراق و دو بیت شعر از مولوی در بیان این نکته شاهد می‌آورد. در ادامه فصل، از ترقی بعد از مرگ سخن می‌راند و میان ابن عربی و قاضی میر حسین میبیدی داوری و در پایان حدیثی گزارش می‌کند که دلالت دارد با بدن مثالی نیز می‌توان کمالات را تحصیل کرد.

فصل هفتم در مسئله معاد است و اینکه بعضی امر معاد را بر عالم مثال گذاشته‌اند. حکیم لاهیجی معتقد است معاد به بدن عنصری است نه به بدن مثالی؛ و ارواح تا پیش از قیام قیامت در بدن مثالی به عبادت مشغول‌اند و پس از آن به بدن عنصری باز می‌گردند. فصل هشتم در سه لمعه تنظیم شده است: لمعه اول، در اثبات غیب محالی و امکانی با توجه به آیات و روایات است و پس از آن در یک تفریع این نکته را بیان می‌دارد که روح در این نشئه فی الجمله به بدن مثالی تعلق دارد و تعلق تام آن به بدن عنصری است و در عالم خواب این تعلق به عکس است. وی سؤال و جواب در قبر را هم به اعاده تعلق ضعیف روح به بدن می‌داند نه به اعاده معدوم؛ و در این زمینه حدیثی از امام صادق نقل می‌کند. لمعه دوم، در ذکر شواهدی از کلمات بزرگان است که بر عالم مثال دلالت می‌کنند. لمعه سوم، در اثبات عالم مثال به دلیل عقلی است و در پایان این لمعه به رد سخن ملا عبدالرزاق لاهیجی می‌پردازد که گفته است دلیل عالم مثال فقط مکاشفه است.

در خاتمه، از رب النوع یا مثل افلاطونی سخن می‌گویند و در این بخش این نکته را گوشزد می‌کند که مثل افلاطونی غیر از مثل معلقه است، زیرا مثل افلاطونی که همان رب النوع مجرد هر نوع است، در عالم عقل است؛ ولی مثل معلقه مربوط به عالم مثال است. خاتمه الخاتمه در تناسخ است و اینکه انتقال روح به بدن مثالی یا عنصری تناسخ نیست. او معتقد است حکمای قدما، یا خود نبی بوده‌اند یا از مشکات انبیاء حکمت را گرفته‌اند. وی می‌نگارد که انبأدقلس استاد فیثاغورث با واسطه لقمان از داود نبی حکمت را آموخت، بنابراین اگر در کلمات آنان سخن از تناسخ است، باید بر تناسخ باطل حمل نکرد.

ضرورت و روش تصحیح

این رساله را پیش از این در سال ۱۳۵۰ با مقدمه مرحوم سید الحکماء سید جلال الدین آشتیانی انجمن حکمت و فلسفه ایران به چاپ رساند و سپس در سال ۱۳۷۲ حوزه هنری سازمان تبلیغات اسلامی آن را تجدید چاپ کرد.

نگارنده، چاپ نوبت دوم این رساله را در دست داشتم و آن را بسیار مغلوط و بدون تحقیق یافتم و پس از مطابقت نیز معلوم شد نسخه در دست اینجانب حواشی‌ای از مؤلف دارد که در نسخه چاپی نیامده است و در بعضی موارد هم که این حواشی در نسخه چاپی آمده است، بی‌آنکه معلوم شود این حواشی از مؤلف رساله است یا از استاد آشتیانی، در پاورقی آمده است. این اشتباهات و نواقص ما را بر آن داشت تا این کتاب را بر اساس نسخه خطی و نسخه چاپی نسخه مجدد تصحیح کنیم. و الفضل لمن یتقدم.

نسخه خطی که بر اساس آن این تصحیح صورت گرفته است متعلق به کتابخانه مجلس به شماره ۱۸۶۶ است که نسخه عکس آن در کتابخانه مرکز احیاء التراث الاسلامی قم به شماره ۲۳۳۸ نگهداری می‌شود. پس از استنساخ این نسخه، با نسخه چاپی مرحوم آشتیانی مقابله و متن بر اساس نسخه خطی تصحیح و برخی از اختلاف نسخه مرحوم آشتیانی در پاورقی با رمز «نی» منعکس شد و مواردی را که در نسخه ما ناقص بود و در نسخه چاپی کامل بود درون کروشه قرار دادم؛ سپس نشانی منابعی را که مؤلف از دیگران نقل قول کرده بود ذکر کردم. برای هر فصل نیز عنوانی گذاشته شد و آن را در کروشه قرار دادم.

در پایان بر خود لازم می‌دانم از مسئولان کتابخانه مرکز احیاء التراث صمیمانه تشکر کنم که این نسخه را به راحتی در اختیارم قرار دادند.



بسم الله الرحمن الرحيم^۱

ستایش وافر بی‌همتایی را سزد که هستی موجودات صقع کونی^۲ ظلال اشراقات مهر وجود اوست و نیایش متکاثربی‌مثلی را زبید که صور کونیة عالم عنصری [و] عالم مثال لمعات نور وجود اوست ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ (سوره نحل، آیه ۶۰) شعر:

یک چراغی است در این خانه و از پرتو او هر کجا می‌نگرم انجمنی ساخته‌اند و درود نامعدود نسخه‌ی جامعه‌ی احمدی و مرتبه‌ی ختمیه‌ی محمدی [را] لایق و سزاوار [است] که قبض و بسط نوامیس الهی به ید والای او مربوط، و استفاده‌ی حکم و^۳ شرایع از مبادی عالییه و افاده‌ی آن به اکوان سافله به ذات کامله او منوط است. نظم:

اوست ایجاد جهان را واسطه در میان خلق و خالق رابطه
شاه باز لا مکانی جان او رحمة للعالمین در شأن او

(از محمد اسیری لاهیجی در مثنوی اسرار الشهود)

صَلُّوا عَلَيْهِ وَآلِهِ وَاسَلِّمُوا تَسْلِيمًا كَثِيرًا.

و بعد این ذره بی‌مقدار و بها، بهایی لاهیجی حسب الامر بعضی از اخوان معنوی صورتی و مثالی در تحقیق عالم مثال و جهان اشباح، که نو رسیدگان آن بر مؤدای ﴿لَمْ يَطْمِئِنُّنَّ اِنْسٌ قَبْلَهُمْ وَ لَا جَانٌّ﴾ (سوره الرحمن، آیه ۵۶) دست فرسود اذهان و افکار ابکار هر دقیقه سنجی نشده، در^۴ سجنجل بصیرت ثاقبه فقراء باب الله منطبع و منتقش می‌سازد و می‌گوید: شعر

شنیدی بسی قصه دلپذیر بیا پیش ما هم قصه نو شنو^۵

(دیوان اشعار قاس انوار، قطعه ۱۵)

۱. در حاشیه نسخه این عبارت به چشم می‌خورد: «بعضی فضلاء معاصرین بعض مطالب از این رساله نقل نموده‌اند که مطابقه شد صحیح بود و به این تعبیر می‌گوید: و شیخ بهاء الدین محمد لاهیجی در رساله مثالیه خود گوید».

۲. فی: ربوبی.

۳. در فی واو ندارد.

۴. فی: و.

۵. فی: ز ما هم بیا قصه‌ای یاد گیر.



چون مثبتین عالم^۱ اشباح همه ارباب نور و اشراق بوده‌اند و نیز نور نیر تحقیقات در این رساله شارق و لامع است لهذا در این شجره نور انوار و اشراقات و لمعات و تفریع و خاتمه^۲ و خاتم الخاتم در تلو یکدیگر و به حذاء همدیگر شکفتن و بالیدن گرفت.

نور اول در بیان عالم مثال و اسامی آن و وجه تسمیه به اسامی.

اشراق اول در تقسیم عالم مثال بر دو قسم غیب امکانی و غیب محالی.

نور دویم در ذکر وساطت اشباح بین الاجسام و الارواح.

اشراق دویم در بیان آن که غیر قائم به ذات در عالم مثال قائم به ذات است و رفع اشکال بعضی از افاحم حکماء و اعظام علماء^۳ و تصویر اخلاق و اعمال مکتسبه در آن عالم به صور مختلفه و تحقیق وزن اعمال.

نور سیم در بیان مدائن و اصقاع عالم مثال.

اشراق سیم [در] ذکر فسحت و وسعت عالم مثال و حقیقت کسب علوم و اخلاق در آن عالم و شرح مؤاخذه که با بعضی عرفاء و فضلاء^۴ رو داده.

نور چهارم در بیان اشتمال عالم مثال بر جمیع مواعید یوم الجزاء و ذکر آن که بعضی علماء بناء امر معاد را بر این عالم گذاشته.

اشراق چهارم محتوی به سه لمعه و یک تفریع است؛

لمعه اول اثبات عالم مثال به کلا قسمی او^۵ از غیب امکانی و محالی به حدیث ائمه اطهار سلام الله علیهم مادامت الابرار و ذکر اشتباهی که از بعضی فضلاء ناشی شده و این لمعه از خصایص این رساله است چنان چه بر متتبع ظاهر است.

تفریع در بیان تعلق نفوس ناطقه عالم شهادت به ابدان مثالی و اثبات تعلق فی الجمله غیر تام.

لمعه دویم ذکر کلمات حکماء و عرفاء نثراً و نظماً که دالند بر وجود عالم مثال.

۱. فی: جهان.

۲. در فی «و خاتمه» ندارد.

۳. میر محمد باقر داماد قدس سره. منه

۴. مراد از بعض عرفا شیخ محیی الدین عربی است و مقصود از بعض فضلا قاضی میرحسین میبدی است. منه

۵. فی: قسمیه.



لمعة سیم ذکر دلیل عقلی بر وجود عالم مثال و تحقیق حق.
 خاتمه در بیان رب النوع و ذکر آن که مراد از مثل افلاطونی رب النوع است نه مثل^۱
 عالم مثال کما ظن.
 خاتم الخاتمه رفع غائله تناسخ در تعلق ارواح به اشباح و تحقیق عدم لزوم تناسخ از
 کلام اقدمین حکماء.

[فصل اول موسوم به] نور اول [در بیان عالم مثال و اسامی آن]

دانسته باش که عرفایی که اقویل صادق و اعتقادات حقه خود را بنا بر مصدوقه

پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود

(مثنوی معنوی، دفتر اول، ش ۲۱۴۱)

مبنی بر قیاسات عقلی و دلایل جعلی که اساس ضعیف البیان جل آن بل کل آن بر
 تخمین^۲ و گزاف است نساخته‌اند؛ چنین دیده و دانسته‌اند که روح بی جسد نمی‌تواند بود
 لهذا چون از بدن اسطرسی و کالبد آخشیشی مفارقت جوید [او را] جسدی شبحی و
 هیکلی مثالی در عالم اشباح باشد که متعلق می‌شود به وی الی آن یقوم الساعة ﴿وَمِنْ ورائِهِم
 بَرَزَخُ الی یومِ یُبْعَثُونَ﴾. (سوره مؤمنون، آیه ۱۰۰)

اشراق قدسی در خاطر علیل پرتو انداخته که اگر متحدق بصیر و ناقد^۳ خبیر به دیده
 تحقیق نظر کند صور محسوسه هر بقعه‌ای از بقاع عالم شهادت بل هر شخصی از اشخاص
 بقعه واحده را نیز شبه و مثال صور بقعه دیگر و پندار^۴ و ظلال شخصی آخر شناسد که
 الولد الحلال یشبه بالخال. به هر حال عالم مثال برزخی است میان عالم اجسام و عالم
 ارواح و مشتمل است بر صور هر چه در عالم است و شبیه است به اجسام از آن حیثیت که
 مقداری است و به ارواح از آن جهت که نورانی است و در لسان شرع از آن به سوق الجنة
 تفسیر شده که «ان فی الجنة لسوقاً ما فیها شری و لا یبع الا الصور من النساء و الرجال»
 (جامع الاخبار، ص ۱۷۳؛ و در بحار الانوار، ج ۸، ص ۱۴۸ به جای لسوقاً، سوقاً آمده است) و صوفیه آن را

۱. در فی «مثل» نیامده است.

۲. فی: لاف.

۳. فی: ناظر (ناقد خ ل).

۴. فی: دیگر بیند.



خیال منفصل و ارض حقیقت گویند و تعبیر آن به خیال مطلق نیز می‌کنند به واسطه اطلاق و شمول آن بر صور مجرد و مادیه، و اشراقیان اقلیم ثامن و مثل معلقه و عالم اشباح خوانند و صاحب اصطلاحات صوفیه^۱ گوید: «عالم المثال باصطلاح الحكماء عالم النفوس المنطبعة و هو فی الحقیقة خیال العالم»^۲ از اینجا است که عارف الهی حکیم متأله محقق خفزی قدس الله سره الزکی فرموده که: «وافق ارسطو افلاطن فی اثبات هذا العالم الا ان ارسطو قال ان هذه المثل قامت بالقوى الخيالية السفلية و القوى الجسمانية الفلكية و قال افلاطن ان هذه المثل المعلقة لاتكون خارجة و لا داخله و مظاهرها هي القوى الخيالية السفلية و العلوية فعند افلاطن ثلاثة عوالم متطابقة احدها عالم الاجسام و ثانيها عالم المثال و ثالثها عالم المجردات و وافقه ارسطو فی اصل وجود هذه العوالم لكنه خالفه فی ان المثل قائمة بذواتها»^۳ فقال ان المثل الخيالية انما تقوم بالقوى الخيالية و المثل العقلية انما قامت بالمجردات فالنزاع بينهما بحسب الظاهر انما هو فی نحو وجود المثل النورية و الظلمانية بعد اتفاهما فی أصل وجود العوالم الثلاثة. و حاصل کلام این است که افلاطون صور مثالیه را قائم به ذوات می‌داند و ارسطو قائم به غیر به این معنا که صور عقلیه نوریه قائم به مجرداتند و صور حسیه ظلمانیه قائم به خیال.

و بعضی از اکابر علماء^۴ چون دیده‌اند که عالم مثال را خیال منفصل نامیده‌اند و صور مثالیه را قائم به ذوات می‌دانند بنابراین دو مقدمه در تصحیح عالم^۵ مثال قائل شده به مجرد خیال و عدم حلول آن در ماده و می‌گویند که آن خیال مجرد باقی است با نفس ناطقه بعد از مفارقت او از بدن محسوس پس همچنان که نفس زید مثالی^۶ در حین تعلق به بدن تخیل بدن خود و جمیع اجزا و اعضای ظاهره و باطنه می‌کند و آن بدنی است لامحاله خیالی و در خواب خود را به آن بدن مشاهده می‌کند بعد از مفارقت از این بدن محسوس نیز همان بدن خیالی که متخیل او بود با او می‌باشد و آلت ادراک جمیع جزئیات و صور محسوسه

۱ . مولانا عبدالرزاق کاشی قدس سره. منه

۲ . در اصطلاحات الصوفیه این عبارت یافت نشد.

۳ . فی: ذاتها.

۴ . ملاصدرای شیرازی. منه

۵ . فی: حال.

۶ . فی: مثلاً.



تواند شد بدون آن که حاجت شود نفس را تعلق به جسمی از اجسام. استاد علامه دوانی در شرح رباعیات خود در بیان اقسام مراتب کلیه وجود گفته: «سیم شهادت مضاف است که آن را عالم مثال و خیال منفصل خوانند که خیال انسانی جدولی است از آن نهر و خلیجی از آن بحر و آن را ملکوت اسفل خوانند^۱ و عالم برزخ نیز گویند بنابر آن که در آن عالم صور مجردات و مادیات مجتمع است»^۲ انتهی.

فقیر باب الله گوید که چون عالم مثال در تقدس و تدنس واسطه است میان ارواح و اجساد از [این] جهت نیز برزخش توان گفت و غیاث الحکماء در شرح هیاکل النور گوید: «و انما سمی هذا العالم بالمثالی لکونه مشتملاً علی صور ما فی العالم الحسی و لکونه اول مثال صوری لما فی الحضرة العلمية الالهية من صور الاعیان و الحقائق و سمی بالخیال المنفصل لکونه غیر مادی^۲ شیبهاً بالخیال المتصل». (اشراق هیاکل النور، ص ۲۵۱)

تخصیص حضرت میر قدس سره صور عالم مثال را بر صور ما فی العالم الحسی ظاهراً بنا بر آن باشد که محل صور ما فی العالم العقلی را میر علیه الرحمه عالم مثال نداند و مؤید این سخن کلامی است که سید سند در بیان بقعه مسلمات به هورقلیا گوید: «و فی مثل عالم المثال يظهر المجردات بصور مختلفة» (همان، ص ۲۵۶) چنان چه ان شاء الله الحکیم سمت گزارش خواهد یافت لیکن این معنی منافی سخن محقق دوانی است که در شرح رباعیات گفته: «در آن عالم صور مجردات و مادیات مجتمع است». همانا اگر کلام میر مخالفت با اقوال سایر اکابر حکمت نداشته باشد می تواند بود که میر علیه الرحمه منافات با کلام شارح رباعیات را برهان قوی بر حقیقت قول خود شناسد لکن من سلک طریق التحقيق يقول الحق احق بالتصديق.

[فصل دوم موسوم به] اشراق اول [در تقسیم عالم مثال به غیب امکانی و غیب

محالی]

بباید دانست که عرفا از مشاهدات خود چنین دیده‌اند که میان غیب و

۱. فی: گویند.

۲. در فی مادیاً آمده است و با توجه به این که اگر عبارت مادیاً باشد گفته غیاث الدین منصور اشتباه می باشد آقای آشتیانی عبارت صحیح را در کروشه آورده است و در پاورقی بر اشتباه بودن آن تذکر داده است.



شهادت واقع است غیر برزخی است که ارواح بعد از مفارقت نشأه دنیا در آن خواهند بود و صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و سیئه که در نشأه دنیا کسب کرده‌اند چنان چه در آیات و احادیث وارد شده آنجا باشد و گفته‌اند که برزخی که روح بعد از مفاقت بدان جا منتقل می‌شود غیر^۱ برزخی است که میان ارواح و اجساد است. اول را غیب محالی و ثانی را غیب امکانی و جمعی که مشاهده غیب امکانی کنند و از حوادث آینده واقف باشند بسیارند به خلاف غیب محالی که مکاشفه احوال موتی است نادر است و احادیث ائمه هدی صلوات الله ارواحهم و اجسادهم مثبت این دو عالم است چنان چه در مظان خود ان شاء الله تعالی مذکور خواهد شد.

[فصل سوم موسوم به] نور دویم [در وساطت عالم مثال]

در بعضی احادیث اصحاب ما رضوان الله علیهم أجمعین وارد شده که اشباحی که متعلق نفوسند مادامی که در برزخند اجسام نیست^۲ «و انهم یجلسون حلقاً حلقاً علی صور اجسادهم العنصریه یتحدثون و یتنعمون بالاکل و الشرب و انهم ربما یکونون فی الهواء بین الارض و السماء یتعارفون بالجو و یتلاقون»^۳.

صوفی صومعه عالم قدسم لیکن حالیا دیر مغان است حوالت گاهم
با من خاک نشین خیز و سوی میکده آی تا بینی که در آن حلقه چه صاحب جاهم
(دیوان حافظ، ص ۱۶۵)

بر ذکی المعی نهفته نیست که عبارت «علی صور اجسادهم» دلالت ساطع دارد بر آن که اشباح از سنخ اجساد و در کثافت مادیات نیست^۴ و «یجلسون حلقاً حلقاً» مصرح است بر آن که صور مثالیه از نوع ارواح و در لطافت مجردات نخواهد^۵ بود پس بدن مثالی ذوجهتین است. و امثال این کلام در نفی جسمیت امثال و اثبات بعضی لوازم جسمیت برای وی منقول از ائمه هدی علیهم سلام الله و برکاته بسیار است. بعضی عرفا گفته‌اند: «اعلم أنه

۱. فی «غیر» ندارد.

۲. فی: نیستند.

۳. در منابع شیعی این چنین حدیثی یافت نشد.

۴. فی: نیستند.

۵. فی: نخواهند.



لما كان عالم الارواح متقدماً بالوجود و الماهية على الأجسام و كان الأمداد الرباني^۱ الواصل الى الأجسام موقوفاً على توسط الأرواح بينها و بين الحق تعالی و تدبير الأجسام^۲ مفوضاً الى الأرواح و تعذر الارتباط بين الارواح و الاجسام للمباينة الذاتية بين المركب و البسيط لأن الاجسام كلها مركبة و الارواح بسيطة فلا مناسبة بينهما فلا ارتباط و ما لم يكن ارتباط لا يحصل تأثير و لا تأثر و لا امداد و لا استمداد فلذلك خلق الله سبحانه عالم المثال برزخاً جامعاً بين عالمی الارواح و الاجسام ليصح ارتباط احد العالمين بالآخر حتى حصل التأثير و التأثر و الامداد و الاستمداد و ذلك يتصور في عالم المثال». (نقد النصوص، ص ۵۴-۵۵) و اساطين حكمت گفته اند: «ان في الوجود عالماً مقدارياً غير العالم الحسی هو واسطة بين عالم المجردات و عالم الماديات ليس في تلك اللطافة و لا في هذه الكثافة»^۳؛ یعنی در بقعه وجود عالمی است مقداری که غير عالم شهادت است و آن واسطه است میان عالم مجردات و جهان ماديات نه به آن لطافت است و نه به اين كثافت.

[فصل چهارم موسوم به] اشراق دويم [در قائم به ذات بودن تمام صور عالم مثال]

قال الحكماء الاقدمون: «ان في عالم المثال للاجسام و الاعراض من الحركات و السكنات و الطعوم و الروايح و غيرها مثل قائمة بذواتها معلقة لا في مادة و هو عالم عظيم الفسحة و سكانها على طبقات متفاوتة في اللطافة و الكثافة و حسن الصورة و قبحها»^۴؛ یعنی در عالم مثال مر اجسام و انواع اعراض را از حركات و سكنات و طعمها و بویها و غير آن شبحهای مثالی هست که قائم به ذواتند و تعلق ندارند به مادت و آن عالمی است عظيم و سيع و بقعه ای است بسيار فسيح و ساکنان آن بر طبقات مختلف و مراتب متفاوتند در نزاکت^۵ و كثافت و حسن صورت و قبح آن.

۱ . فی : امداد الزماني.

۲ . در فی عبارت «موقوفاً على توسط الارواح بينها و بين الحق تعالی و تدبير الاجسام» نيامده است.

۳ . بخشی از اين عبارت در شرح قطب الدين شيرازي بر حکمة الاشراق، ص ۴۹۳ و اشراق هياکل النور، ص ۲۴۶-۲۴۵ آمده است.

۴ . بخشی از اين عبارت در شرح قطب الدين شيرازي بر حکمة الاشراق، ص ۴۹۱ آمده است.

۵ . فی : نزاهت.



بر ناقد خبیر و هوشمند بصیر پوشیده نماند که در این مشهد شبیحی و منزل مثالی هیچ چیز به هیچ چیز احتیاج ندارد و صورت مفتقر به ماده نیست و عرض محتاج به جوهر نه این عالم افراد است که و «لَقَدْ جِئْتُمونا فُرْدیٰ کَمَا خَلَقْنٰکُمْ اَوَّلَ مَرَّةٍ» (سوره انعام، آیه ۹۴) و فلاسفه مشائین چون انفکاک بین الصورة و المادة را محال و از دائره امکان بیرون شمرده‌اند انکار عالم مثال که صورت بدون ماده است نموده‌اند و چون حکم مشهدی و موطنی غیر مشهدی دیگر است چنان چه حکما افتراق میان هیولی و صورت را در موطن خارج جایز ندانسته در ذهن این انفکاک را قائل شده‌اند و صور جواهر قائم به ذوات را در مشعر^۱ ذهن عرض قائم به غیر می‌دانند لهذا در تعریف ماهیت جوهر قید «و اذا وجدت فی الخارج کانت لا فی موضوع» اعتبار کرده‌اند و آن را محروم از صدق بر جناب کبریای ایس^۲ صرف و وجود مطلق و غنی محض جلّت عظمته ساخته‌اند حتی که صدر ارباب تحقیق صور جواهر^۳ قائم به ذوات را در موطن ذهن از مقوله کیف که از اجناس عالیّه عرض^۴ است می‌دانند بلکه اعتقادش آن است که هر چه در ذهن در آید کیف می‌شود لهذا ذهن را کیف زاد نامیده. پس اگر کل واحد از هیولی و صورت جسمیه در عالم مثال بدون^۵ یکدیگر یافت شوند و از خست احتیاج از همدیگر خلاص گردند و انواع اعراض خارجیّه را در این عالم مثل قائم به ذوات^۶ باشد شگفت نخواهد بود.

بنابر این مضایقه که بعضی از اعظام علما^۷ که بر قسط اوفی و حظ اقصای تحقیق رسیده‌اند در عدم تعلق صور^۸ مثالیّه^۹ به ماده که صریح کلام اقدمین است کرده و گفته: «این که می‌گویند که این مثل صور معلقه‌اند لا فی ماده و محل به میزان تصحیح سنجیده

۱. در نی و نسخه اصل ما هر دو «مشعر» آمده است و اگر «مشهد» بود بهتر بود.

۲. فی: کبریای صرف.

۳. فی: صور قائم.

۴. فی: عرضی.

۵. در فی کلمه «بدون» نیامده است.

۶. فی: ذات.

۷. میر محمد باقر داماد قدس سرّه این سخن را در جزوات گفته. منه

۸. فی: صورت.

۹. در فی «مثالیّه» نیامده است.



نمی‌شود چه همچنان که هر صورت از [صور]^۱ عالم محسوس را مثالی در عالم مثال هست همچنین هر ماده از مواد آن عالم را مثالی لا محاله در این عالم خواهد بود پس صورت مثالی به ماده مثالی قائم بوده باشد» (جزوات و مواقیت، ص ۶۶-۶۷) مضایقه معقول نیست چه هرگاه دانستی که مثبتین این عالم عالم مثال را عالم افراد دانسته، گفته‌اند که افراد این موطن از سلاسل مفاقیق و محتاجیت رهیده به صور مثالیه خود تنیده‌اند چون صورت مثالی به ماده مثالی قائم تواند بود که قیام بدون افتقار و احتیاج از قسطاس عقل مستقیم قسطی معقول ندارد و قطع نظر از این کرده معلوم است که جازمین وجود این عالم همه به مذهب و مشرب اهل اشراق بوده‌اند و ماده به مذهب ایشان صورت ندارد پس معلقه^۲ لا فی ماده سخن سنجیده است. و از حکیم غورس فیثاغورث منقول است که هر ملکه که انسان کسب می‌کند سبب حدوث ملکی^۳ است یا شیطانی که بعد از قطع تعلق از بدن مصاحب و ملازم^۴ اوست لانه أفاد و أجاد «انک ستعارض بافکارک و اقوالک و افعالک و سیظهر من کل حركة فکریة أو قولیة^۵ أو فعلیة صور روحانیة أو جسمانیة فان کانت الحركة غضبیة او شهویة صارت مادة شیطان تؤذیک^۶ فی حیاتک^۷ و یحجیک^۸ عن ملاقاة النور بعد وفاتک و ان کانت عقلیة صارت ملکاً تلذذ بمنادمته^۹ فی دنیاک و تهتدی بنوره فی آخریک»^{۱۰} (نقل قول او را در اشراق هیاکل النور، ص ۲۶۵-۲۶۴ و اسفار، ج ۹، ص ۲۹۴ بیابید).

خواجه نظام الملک گوید: شبی در خواب دیدم که شخصی به شکل زشت و لقای کریه پیدا شده نزدیک من نشست چنان که رایحه او مرا هلاک می‌کرد و در این اثنا دیگری به

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

۱. در جزوات چنین آمده است.

۲. فی: متعلقة.

۳. فی: ملکه‌ای.

۴. فی: یا ملایم.

۵. فی: عقلیة.

۶. فی: مادة تؤذیک.

۷. فی: فی عیوبک.

۸. فی: حجیک.

۹. فی: بمنادیته.

۱۰. فی: آخرتک.



صد کراهت و ردائت او پدید آمد هم چنین از عقب یکدیگر یک یک از دیگری قبیح تر و متن تر می آمدند و می نشستند و از روی زشت و روایح ناخوش ایشان نزدیک به آن می رسید که روح از بدن من مفارقت کند از غایت اضطراب بیدار گشتم و خدای را شکر کردم و بامداد تصدق ها نمودم و این خواب را با هیچ کس نگفتم و دیگر شب به عینه همان خواب دیدم این نوبت چنان مضطرب شدم که لرزه بر اعضای من افتاد به مثابه ای که اگر مرا بیدار نمی کردند بیم آن بود که به خواب ابدی روم. القصة شب سیم از واهمه به خواب نرفتم آخر شب عنان اختیار از دست رفته به خواب رفتم باز همان جماعت منکر را به خواب دیدم نزدیک به آن رسید که نفسم منقطع گردد که ناگاه طایفه خو بروی و خوشبوی همه نورانی و روحانی پیدا شدند چون یک یک از این جماعت می آمدند و بر من سلام می کردند و می نشستند یک یک از آن زمره نامقبول غایب و ناپیدا می گشتند تا جمله نامقبولان نابود و معدوم شدند و من از مجالست و مؤانست فرقه ثانیه چندان راضی و خشنود گشتم که زبان بیان از وصف آن قاصر است. در این اثناء یکی از ایشان را مخاطب^۱ گردانیده پرسیدم که شما چه کسانید و آن گروه قبیحه چه مردم بودند؟ جواب داد که ما اخلاق حمیده توایم و آن زمره اوصاف ذمیه خبیثه تو [اند] و مدت مقارنت ایشان با تو مؤید و اقتران و الفت ما مخلد است و اگر طاقت و توانایی مجالست آن جمع داری ما را بگذار و به ایشان پیوند و اگر میل هم صحبتی و هم نشینی ما دامن گیر تو است ترک ایشان کن.

عارف سنایی در این مقام فرماید:

نیک معلوم شد که در محشر	نشود هیچ حال خلق دگر
پیشش آید هر آن چه بگزیند	آن چه زینجا برد همان بیند
هر چه آن کدخدای دکان دار	سوی خانه فرستد از بازار
آن چه باشد به خانه خویشش	در شبان گاه آورد پیشش
هر چه ز اینجا بری نگهدارند	در قیامت همانت پیش آرند

(حدیقة الحقیقة و شریعة الطریقة، ص ۱۳۶)

۱. جمله «گشتم که زبان بیان از وصف آن قاصر است در این اثناء یکی از ایشان را مخاطب» در فی نیامده است.



بنابر این گفته‌اند که هر صفتی که در دنیا بر تو غالب است در برزخ به صورتی مناسب آن خواهد بود که اگر کبر^۱ به صورت خوک و اگر حرص به صورت موش و اگر غضب به صورت پلنگ و قس علی هذا فعلل و تفعلل.

قال فی حکمة الاشراق: «و لكل خلق فی النور الاسفهد صیاصی».^۲ (مجموعه آثار شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۱۹)

مراد از نور اسفهد نفس^۳ ناطقه است چه اسفهد به زبان پهلوی سر کرده لشکر است که به فارسی سپهدش گویند و ریاست که نفس ناطقه راست نظر به بدن و قوای بدن وی را اسفهد بدن گفته و مطلب از صیاصی ابدان است زیرا که صیاصی جمع صیصیه است و صیصیه در لغت تازی حصن و حصار^۴ است بدن را تشبیه به حصن کرده یعنی هر خلق ردی معیوب که در نفس ناطقه است مر آن خلق را ابدان مثالی مشابه^۵ و مماثل آن خلق هست و شارح علامه در شرح صیاصی گفته: «أی ابدان أنواع تختص بذلك الخلق كخلق التكبر و الشجاعة المناسب لأبدان الأسود و نحوها و الجبن^۶ و الروغان^۷ لأبدان الثعالب و امثالها و المحاکات و السخرية لأبدان القردة و أشباهها و القتل و السلب و اللصوصية لأبدان الذئاب و اشكالها و العجب للطواويس و الحرص و الشهوة للخنازير الی غیر ذلك». (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۴۶۵)

پوشیده نماند که شجاعت را که از اخلاق حمیده است در^۹ این مقام ذکر کردن با وجود آن که علامه در بیان «و لكل خلق» گفته: «أی من الأخلاق الذميمة و الهيئات الرديئة» (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۴۶۴) خالی از ردائت و رکاکت نیست مگر آن که از

رساله جامع علوم انسانی

۱. نی: بود اگر که به صورت.
۲. عبارت فی النور الاسفهد در متن نیامده و در شرح قطب الدین شیرازی آمده است.
۳. در نی «نفس» نیامده است.
۴. نی: حصان.
۵. نی: مثابه.
۶. در نی «انواع» نیامده است.
۷. نی: الخبث. صحیح هم همین است.
۸. نی: الروغان. صحیح همان است که در نسخه اصل ما آمده است.
۹. نی: و در.



شجاعت معنی لغوی خواسته باشد و لایخفی أنه لَعَوَى مبین.

مولوی در مثنوی گوید:

هفت دوزخ چیست اعمال بدت	هشت جنت ^۱ چیست اعمال ^۲ خودت
حشر تو بر صورت اعمال توست	هر چه بینی نیک و بد احوال توست
جمله اخلاق و اوصاف ای پسر	هر زمان گردد ممثل در صور
گاه نارت می نماید گاه نور	گاه دوزخ گه جنان و گاه حور
جوی خمر و جوی آب و جوی شیر	نیست جز اوصاف مرد دلپذیر

(این اشعار از محمد اسیری لاهیجی در مثنوی اسرار الشهود است نه مولوی)

نمی بینی که آن چه در^۳ روز می کنی در شب به صور^۴ گوناگون به خواب می بینی که «النوم أخ الموت» (مستدرک الوسائل، ج ۵، ص ۱۲۳ از کتاب مصباح الشریعة) هر چه بکاری بدروی. نظم:

دهقان سالخورده چه خوش گفت با پسر که ای نور چشم من به جز کشته ندروی
(دیوان حافظ، ص ۲۴۵)

﴿يَوْمَ تَجِدُ كُلُّ نَفْسٍ مَا عَمِلَتْ مِنْ خَيْرٍ مُحَضَّرًا﴾ (سوره آل عمران، آیه ۳۰) یعنی روزی که می یابد هر نفسی آن چه به عمل آورده حاضر در لباس دیگر.

گاه به ما لطف دوست گاه جفا می رسد صورت اعمال ماست آن چه به ما می رسد
و بعد از تدبر در این تحقیق غبار شبهه وزن اعمال با عدم مقداریت آن در روز جزا
چنان چه نص کلام معجز نظام خالق ارض و سماست جل شأنه از پیش بصر بصیرت تو بر
خیزد و تکلفات و تصلفات که در این [باب] شنیده باشی به میزان استقامت وزنی ندارد و
هو الله الموفق.

۱. نکته تقدیم دوزخ به بهشت آن است که اهل دل گفته اند که هرگز به بهشت دل نرسی تا از دوزخ طبیعت نگذری و ان منکم الا واردها. منه

۲. نی: افعال.

۳. در نی «در» نیامده است.

۴. نی: طور.



[فصل پنجم موسوم به] نور سوم [در شهرهای عالم مثال]

اقدامین رواقیین گفته‌اند: «ان فی الوجود عالماً مقداریاً غیر العالم الحسی لایتناهی عجائبه و لاتحصی مدنه و من جمله تلک المدن جابلقا و جابرصا و هما مدیتان عظیمتان فی کل منهما ألف باب لایحصی ما فیهما^۱ من الخلائق و الجن و الشیاطین و لایدرون ان الله خلق آدم و ذریته». (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۴۹۳)

جابرصا به راء و صاد مهملتین و به عوض راء لام و به جای صاد سین غیر معجمه نیز دیده شده که جابلسا باشد و در متن حکمت اشراق جابلق^۲ و جابرص بدون الف آخر مذکور است (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۲۵۴) و در اصول کلینی نیز از ائمه هدی صلوات الله علیهم این چنین^۳ روایت شده.^۴ از اینجا ظاهر شد که حکمای ما تقدم جابلقا و جابرصا را از مداین عالم مثال شمرده‌اند لیکن در قصص و تواریخ مذکور است که جابلقا شهری است در مشرق در غایت بزرگی و جابرصا نیز شهری است عظیم و وسیع در مغرب مقابل جابلقا. و ارباب تأویل را در این باب سخنان است احسن و امتن این است که مراد از مدینه مشرق برزخی است که در جانب ارواح واقع است و آن برزخ ما بین غیب و شهادت است که غیب امکانی باشد و مطلب از مدینه مغرب برزخی است که ارواح بعد از غروب از افق ابدان بدانجا منتقل می‌شوند که غیب محالی باشد. آن قوم که ذوالقرنین ایشان را در مطلع شمس یافت گویند ساکنان جابلقااند که تمایل ایشان به سراپیل عالم طبیعت مستور نشده که «أَلَمْ نَجْعَلْ لَهُمْ مِنْ دُونِهَا سِتْرًا» (سوره کهف، آیه ۹۰) و آن قوم که ایشان را در مغرب شمس یافت گویند ساکنان عالم جابلسااند که در مقام مجازات برزخی فراز^۵ آمده‌اند که «قُلْنَا يٰذَا الْقُرْنَيْنِ اِمَّا اَنْ تُعَذَّبَ وَاِمَّا اَنْ تَتَّخِذَ فِيْهِمْ حُسْنًا» (سوره کهف، آیه ۸۶) و چون سابقاً کسوت ظهور پوشیده که صور جمیع اعمال و اخلاق حسنه و سیئه در برزخ ثانی است زیرا

۱. فی: فیها.
۲. فی: جابرق. ظاهراً در نسخه آقای آشتیانی جابلق بوده است و ایشان به این صورت تصحیح کرده‌اند. به حاشیه ایشان در ص ۱۸۵ مراجعه شود.
۳. فی: صلوات الله علیهم اجمعین روایت.
۴. در کتاب کافی این چنین حدیثی یافت نشد اما در منابع دیگر این احادیثی در باره این دو شهر آمده است.
۵. فی: فرود.

که مقام مجازات این برزخ است و صاحبان اعمال و اخلاق مرضیه و شنیعه^۱ مصور به آن می‌شوند.

بنابر این دو مقدمه خلق شهر جابلقا لطف و اصفی خواهند بود از خلق شهر جابلسا چه متوطنان این صقع بنا بر کسب اعمال و اخلاق ذمیمه مصور به صور مظلمه قبیحه^۲ موحشه خواهند شد به خلاف ساکنان جابلقا.

و از جمله مدن هور قلیا است و این مدینه‌ای است اعظم از مدیتین جابقا و جابرصا چنان چه میر غیاث الدین منصور علیه رحمة الملک الغفور در شرح هیاکل النور فرموده: «و هور قلیا اعظم منهما». (اشراق هیاکل النور، ص ۲۵۶) و قطب فلک تحقیق در شرح اشراق در بیان فرق میان جابلقا و جابلسا و هور قلیا گوید: «انّ جابلق و جابرص [مدیتان]^۳ من عالم عناصر المثل و هور قلیا من عالم افلاک المثل» (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۵۳۱) لهذا غیاث المدققین گوید: «و هو مدینه فلکیة ذات عجائب و فی مثل^۴ عالم المثل يظهر المجردات بصور^۵ مختلفة حسناً و قبحاً^۶ كثافة و لطافة» (اشراق هیاکل النور، ص ۲۵۶) سوق این کلام دال است بر آن که هور قلیا از مدن^۷ عالم مثال نیست و مؤید سابق است که میر علیه الرحمة محل صور مجردات را عالم مثال نمی‌داند.

[فصل نهم موسوم به] اشراق سیم [در وسعت عالم مثال]

قال اهل الشهود فی بیان عظمة العالم المثالی^۸: «انّ العالم الحسی بالنسبة الی العالم المثالی كحلقة ملقاة فی بیداء لا نهاية لها». (شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۱۰۱) و در شرح اشراق مذکور است که: «و هو عالم عظیم الفسحة غیر متناه یحذو حذو العالم^۹ الحسی

۱. در نسخه «شنیقه» نیز خوانده می‌شود.

۲. در شرح قطب الدین شیرازی این چنین آمده است.

۳. در فی «مثل» نیامده است.

۴. فی: صور.

۵. فی: قباحة.

۶. فی: مداین.

۷. فی: عالم المثل.

۸. فی: عالم.



بجميع ما فيه من الكواكب و المركبات من المعادن و النبات^۱ و الحيوان و الانسان و يزيد عليه بأشياء مثل اشباح المجردات». (شرح قطب الدين شيرازي بر حكمة الاشراف، ص ۴۹۱)

و محقق رومی در كتاب مثنوی عظمت مدن عالم مثال را مذکور می سازد:

پیشه آموز که اندر آخرت اندر آید دخل و کسب^۲ و معرفت
آن جهان شهری است پر بازار و کسب تو نینداری که کسب اینجاست حسب
(مثنوی معنوی، دفتر دوم، ش ۲۶۰۶-۲۶۰۵)

کلام مولوی ایضاً دلالت صریح مطابقی دارد^۳ بر آن که کسب خُلق و علوم و طلب درجه کمال در عالم مثال متحقق است.

و اکثر بر آنند که بعد از موت ترقی نخواهد بود و آیه کریمه ﴿أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَنْفِقُوا مِمَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَ يَوْمٌ لَا بَيْعَ فِيهِ وَلَا خُلَّةٌ وَلَا شَفْعَةٌ وَالْكَافِرُونَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ (سوره بقره، آیه ۲۵۴) را دلیل بر این ساخته اند چنان چه امام فخر الدین رازی در کتاب تفسیر کبیر گفته: «قال الأکثرون هذا الأمر أی أنفقوا يتناول الاتفاق الواجب و المندوب فكأنه قيل حصلوا منافع الآخرة حين تكونين فی الدنيا فانكم اذا خرجتم من الدنيا لا يمكنكم تحصيلها و لا اكتسابها». (التفسیر الكبير، ج ۶، ص ۲۲۰)

فقيه ابواللیث سمرقندی در كتاب بستان به اسناد خود حدیثی از امیر المؤمنین علیه السلام نقل می کند که بعضی از آن این است: «انّ الدنيا قد ارتحلت^۴ مدبره و الآخرة [قد جاءت] مقبله^۵ و لكل [واحدة منهما]^۶ بنون فكونوا من أبناء الآخرة و لا تكونوا من أبناء الدنيا فانّ اليوم يوم عمل و لا حساب و انّ غداً حساب و لا عمل» (خصائص الائمة، ص ۹۶، این حدیث از امام سجاد نیز رسیده است ر.ک الكافی، ج ۲، ص ۱۳۲-۱۳۱) و قال فی بیانه: «یعنی أكثروا من العمل فی هذا اليوم فانكم لا تقدرون^۷ غداً علی العمل».

۱ . فی : النباتات.

۲ . فی : دخل کسب.

۳ . فی : مطابقی بر آن.

۴ . فی : ارتحلت.

۵ . در منابع روایی این چنین آمده است.

۶ . بر اساس منابع روایی.

۷ . فی : لا تقدرون.



شریف اجل ذوالمجدین در کتاب غرر الفوائد و درر القلائد آورده که حضرت علی بن الحسین زین العابدین علیهما صلوات الله رب العالمین روزی به پیش حسن بصری آمد و او در حجر حَجَر^۱ بر مردم قصه و وعظ می خواند. حضرت فرمود: «یا حسن اترضی نفسک للموت؟ قال: لا قال: فعملک للحساب قال: لا قال: فثم^۲ دار للعمل غیر^۳ هذا؟ قال: لا. قال: فلله فی أرضه معاذ غیر هذا البیت؟ قال: لا قال: فلم تشغل^۴ الناس عن الطواف؟» (مناقب ابن شهر آشوب، ج ۴، ص ۱۵۹؛ بحار الانوار، ج ۴۶، ص ۱۳۲) و از بعض روایات اهل بیت عصمت سلام الله علیهم اجمعین ظاهر می شود که بعد از موت علم متجدد برای عوام مؤمنین حاصل است مثل علم به معانی الفاظ عربیه که در تلقین گفته می شود و در حین حیات فاهم آن نبودند زیرا که تلقین به الفاظی که معانی آن معلوم مخاطب نباشد بی معنی و از شارع حکیم غیر جایز است لیکن این علم به نظر و فکر حاصل نیست بلکه به محض الهام ربانی است.

و از خیر البریه صلوات الله علیه و آله حدیثی به این مضمون مروی است که «ان طالب العلم اذا مات فی اثناء طلبه بعثه الله تعالی علیه ملکاً یعلمه الی یوم القیامة». و بعضی را اعتقاد آن است که در قیامت عوام را اطلاع بر سرّ قضا و قدر می دهند^۵ چنان چه اینجا خواص را.

و از شیخ محی الدین (ر.ک: شرح فصوص الحکم قیصری، ص ۷۸۶ - ۷۸۷) منقول است که او را معتقد این است که بعد از مرگ ترقی هست و من افاده جنید و شبلی و بایزید نمودم و ترقی کردند لیکن در معرفت خدا ترقی نمی شود «وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ اَعْمَىٰ فَهُوَ فِي الْاٰخِرَةِ اَعْمَىٰ» (سوره اسراء، آیه ۷۲) را به این معنی حمل کرده.^۶

پوشیده نماند که اگر شیخ از معرفت عرفان تام کاملین و واصلین خواسته چنان چه تلمیذ او قیصری در شرح قصیده تائیه فارضیه گفته: «من خرج من الدنیا غیر واصل

۱. فی: خجر حَجَر. به نظر می آید اشتباه چاپی باشد.

۲. فی: فتم.

۳. فی: عن.

۴. فی: تشتغل.

۵. فی: می دانند.

۶. این نقل در شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین میبیدی، ص ۱۲۸ آمده است.



بالذات^۱ الاحدية و حقیقه الحقائق لایتوقع له الوصول بها كما قال الله تعالى من كان في هذه أعمى الآيه» كلامش وجهی دارد و الا ترقی در اصل معرفت ناچار است که در آخرت رو دهد هم چنان چه بعضی از مفسرین در آیه کریمه ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾ (سوره ق، آیه ۲۲) گفته اند که معناه الاخبار عن قوة المعرفة و ان الجاهل بالله تعالى في الدنيا يكون عارفاً في الآخرة» (تفسیر مجمع البيان، ج ۶، ص ۲۷۶) لأن المعارف في الآخرة^۲ ضرورية يشترك فيها جميع الناس. و در آیه کریمه ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى﴾ (سوره اسراء، آیه ۷۲) چنین گفته اند که مراد از عمی^۳ اول عمی از ایمان به خدا و معرفت به اوست جل جلاله و از عمی ثانی عمی از جنت و ثواب یعنی غیر مؤمن عارف در دار دنیا ادراک دریافت ثواب و جنت در آخرت محال است که تواند کرد بنابر این توجیه منافاتی که میان این دو آیه کریمه به حسب ظاهر مترائی است مفقود الاثر است.

و قاضی میر حسین میبیدی گوید که : «حدیث اذا مات ابن آدم انقطع [عنه]^۴ عمله منافی کلام شیخ^۵ که گفته ترقی کردند، نیست و ترقی که شیخ دعوی آن کرده نه به عمل است بلکه به فضل و رحمت الهی است. (شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین، ص ۱۲۹-۱۲۸)

کاتب الاحرف فقیر باب الله گوید که قطع نظر از این توجیه کرده، این حدیث وقتی منافی کلام شیخ عارف است که چنان چه تحریر شده حدیث مذکور منقول باشد بدون ضم ضمیمه اما علمای حدیث این حدیث را چنین نقل کرده اند که «اذا مات ابن آدم انقطع [عنه] عمله الا من ثلاث صدقة جاریة و علم یتنفع به و ولد صالح یتستغفر له» (منیة المرید، ص ۱۰۲؛ مستدرک الوسائل، ج ۱۲، ص ۲۳۰) و در این هنگام منافات نیست چه معنی حدیث این است که هرگاه ابن آدم فوت شود منقطع می شود ثواب عمل او و همیشه احسان بر عمل او مترتب نمی شود مگر در سه چیز صدقه جاریه که مراد از آن وقف است و بعضی از مجتهدین مثل شهید اول قدس سره الزکی در کتاب دروس وقف را به صدقه جاریه تفسیر کرده (الدروس

۱ . فی : بذات.

۲ . در فی عبارت «لأن المعارف في الآخرة» نیامده است.

۳ . فی : اعمی.

۴ . بر اساس منابع روایی.

۵ . فی : شیخ است.



الشرعية، ج ۲، ص ۲۶۳) دوم علمی که از آن نفع برند که آن علم تفسیر و حدیث و فقه است. علم دین فقه است و تفسیر و حدیث هر که خواند غیر این گردد خبیث سیم ولد صالح که غفران والد طلب نماید پس مفاد حدیث انقطاع ثواب عمل است نه نفس عمل، و تنافی وقتی متحقق است که مفادش انقطاع نفس عمل باشد و این هنگامی معقول است که بی ضم مقدمه استثنائیه منقول باشد.

و مع هذا توجیهی که به واسطه ترقی که شیخ مدعی آن است کرده که نه به عمل است تا منافات بر طرف شود منافات با کلام شیخ دارد که گفته «من افاده جنید و شبلی و بایزید کردم و ترقی کردند» زیرا که افاده و استفاده نوعی از عمل است و هل هذا الا کر علی ما فرّ حضرت ابوجعفر کلینی رضوان الله علیه در کتاب حجت کافی در باب آن که ائمه علیهم السلام در لیلۃ الجمعة کامل تر می شوند به اسناد خود از ابی یحیی صنعانی از امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که: «قال: قال [لی]: یا ابایحیی! ان لنا فی لیالی الجمعة لشأناً من الشان. قال: قلت جعلت فداک ما ذاک الشان؟ قال: يؤذن لأرواح الانبياء الموتی علیهم السلام و ارواح الاوصیاء الموتی و روح الوصی الذی بین ظهرانیکم تعرج بها الی السماء حتی یوافی عرش ربها فتطوف بها اسبوعاً و تصلی عند کل قائمة من قوائم العرش رکعتین ثم ترد الی الابدان التي كانت فیها فیصبح الانبياء و الاوصیاء قد ملثوا سروراً و یصبح الوصی الذی بین ظهرانیکم و قد زید فی علمه مثل جم الغفیر» (الکافی، ج ۱، ص ۲۵۴-۲۵۳)؛ روایت است از ابی یحیی صنعانی از ابی عبدالله علیه السلام گفت که امام علیه السلام گفت مرا ای ابویحیی به درستی که ما را در شبهای جمعه هر آینه مرتبه عظیمی است از جنس مراتب عظمی. ابویحیی گفت: گفتم قربانت شوم چیست آن مرتبه؟ امام علیه السلام فرموده^۱ که اذن داده می شود برای ارواح انبیای مرده علیهم السلام و ارواح اوصیای مرده علیهم السلام و روح وصی ای که میان شماست بالا برده می شوند به سوی آسمان تا آن که می رسند به عرش^۲ پروردگار خود پس گرد آن عرش هفت طواف می کنند و نزد هر پایه از پایه های عرش دو رکعت نماز می گذارند بعد از آن رد کرده می شوند این ارواح به سوی بدن ها که بودند در آن بدن ها پس صبح می کنند انبیاء و اوصیاء بر حالی که به تحقیق پر

۱. فی: فرمود.

۲. فی: عرض.



شده‌اند از سرور و خوشحالی و صبح می‌کند وصی که میان شماسست بر حالی که به تحقیق پر شده در علم او زیادتی بسیار.

پوشیده نماند که چون این معراج روحانی است پس باید که روح به بدن مثالی متعلق شود تا فعل صلات تحقیق یابد زیرا که ظاهر از این صلات، صلات معهود در شرع است و این بدون اعضای^۱ بدنی حاصل نمی‌شود اعم از بدن عنصری و مثالی و در اینجا مثالی است^۲ و از اینجا^۳ معلوم می‌شود که بدن مثالی مانند بدن عنصری وسیله^۴ تحصیل کمالات علمی و عملی می‌شود.

[فصل هفتم موسوم به] نور چهارم [در اشتمال عالم مثال بر همه مواعید روز

قیامت]

بدان که در عالم مثال جمیع مواعید نبوت که تنعیم اهل جنان^۴ و تعذیب اهل نیران است با جمیع انواع لذات و آلام جسمانیه نیز متحقق است چه حکم بدن مثالی حکم بدن حسی عنصری دارد در وجود حواس ظاهره و باطنه و مدرك بودن نفس ناطقه. اما این قدر هست که نفس ناطقه ادراک می‌کند در این عالم به آلات جسمانیه و در آن عالم به آلات شبیهه مثالیه لهذا بعضی علما فرموده‌اند که: «و علیه بنوا امر المعاد الجسمانی فان البدن المثالی الذی یتصرف فیہ النفس حکمه حکم البدن الحسی فی ان له جمیع الحواس الظاهره و الباطنه و تلذذ^۵ و تتألم باللذات و الآلام الجسمانیه» (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۴۹۴؛ اشراق هیاکل النور، ص ۲۴۸) و این موافق مشرب^۶ اهل اشراق است.

و مستور نماند که جمعی که بنای امر معاد را بر این عالم گذاشته‌اند اساس آن امتناع اعاده^۷ معدوم به عینه خواهد بود و گفته‌اند که چون فاعل افعال در ابدان و کدخدای آن نفس ناطقه است و بدن شبکه‌ای است از برای این طایر قدسی همانا اگر تنعیم و تعذیب بر

۱. نی: امضای.

۲. در نی عبارت «در اینجا مثالی است» نیامده است.

۳. نی: در اینجا.

۴. نی: جنت.

۵. نی: تننعم.

۶. نی: مذهب.

اشباح این ابدان شود ظلم حکیم عادل تعالی الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً لازم نیاید^۱ بنابر توهم آن که هر گاه نیکوکار و بدکردار بدن عنصری باشد جزای او به طریق احسان و اسائت بر بدن دیگر روا نباشد و کلام الهی که در باب معاد وارد شده که ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَدِيرٍ عَلَىٰ أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾ (سوره یس، آیه ۸۱) مؤسس این بنا است. اما حق آن است که معاد همان بدن عنصری است و حقیقت چنین است که ارواح در عالم برزخ تا قیام قیامت کبری در ابدان برزخیه به عبادت پروردگار خود مشغولند و بعد از قیام قیامت کبری باز به بدنهای اصلی عنصری به قدرت الهی عود می‌کنند و جزای اعمال را در بدن عنصری در می‌یابند پس بنابر آن چه مذکور شد هر کاری که از ما ناشی شود اشباح ما نیز بر آن اقدام می‌نمایند و در این صورت مکافات آن بر صور ما خالی از صورتی نخواهد بود اما این وقتی صورت دارد که ابدان مثالیه ظلال ابدان عنصری نباشند بیان این [سخن] در تفریع خواهد بود.

[فصل هشتم موسوم به] اشراق چهارم [در ادله نقلی و عقلی عالم مثال]

معلوم باشد که احادیث اهل بیت طیبین و طاهرین سلام الله علیهم اجمعین مثبت این عالم است به کلا قسمی او و کلمات حکما و علما مصرح است بر وجود این عالم و دلیل عقلی نیز بر وجود عالم مثالی قایم است.

لمعه اول [در ادله نقلی عالم مثال]

حدیثی که اثبات غیب محالی کند شیخ الطایفه امین الاسلام ابوجعفر طوسی قدس الله سره القدوسی در اواخر مجلد^۲ اول تهذیب الاحکام از یونس بن ظبیان نقل کرده که حضرت امام ابی عبدالله جعفر صادق علیه الصلاة والسلام فرمود که: «ما يقول الناس فی ارواح المؤمنین؟ گفتیم: می‌گویند در حواصل مرغان سبز می‌باشند و در قنادیل زیر عرش. فرمود که: سبحان الله المؤمن أكرم على الله من أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر یا یونس! [المؤمن]^۳ اذا قبضه الله صير روحه في قالب كقالبه في الدنيا فياًكلون و یشربون

۱. فی: بیاید.

۲. در فی «مجلد» نیامده است.

۳. بر اساس منابع روایی.



فاذا قدم عليهم القادم عرفوه بتلك الصورة التي كانت في الدنيا (تهذيب الاحكام، ج ۱، ص ۴۶۶)؛
يعني منزه است خدای تعالی به درستی که مؤمن بزرگوارتر^۱ است نزد خدای تعالی از آن که
روح او را در حوصله مرغ سبز جای دهد ای یونس! چون مؤمن را قبض روح به امر الله
تعالی شود می گرداند حضرت عزت روح او را در قالبی مانند قالبی که در دار دنیا داشت
پس در آن قالبها می خورند و می آشامند و چون روحی از بدن مفارقت کرده بر ایشان وارد
شود می شناسند به همان صورت که در دار دنیا مصور به آن بود.

قاضی میر حسین میبیدی در شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین علیه الصلاة والسلام
گفته که یونس بن ظبیان نقل کند که پیش حضرت امام حسین علیه السلام نشسته بودم
فرمود که: ما يقول الناس الخ. (شرح دیوان منسوب به امیر المؤمنین، ص ۱۱۸)

بر متبع رجال فرقه امامیه پوشیده نیست که یونس بن ظبیان از راویان جعفر صادق علیه
السلام است و به ملاقات شریف سید الشهداء علیه السلام فایز نشده تا به نشستن چه
رسد ظاهراً منشأ اشتباه او این است که چون در این حدیث تعبیر از حضرت صادق علیه
السلام به ابی عبدالله علیه السلام کرده اند گمان کرده که مراد^۲ ابوعبدالله حسین علیه السلام
است لیکن جناب قاضی شافعی از این قسم غلطها معذور است.

اما حدیثی که اثبات غیب امکانی می کند تأویل «یا من اظهر الجمیل و ستر القبیح»
(الکافی، ج ۲، ص ۵۷۸) که از صادق آل محمد صلوات الله علیه و آله مروی است که آن
حضرت فرموده: «ما من مؤمن الا و له مثال فی العرش فاذا اشتغل بالركوع و السجود و
نحوهما فعل مثاله مثل فعله فعند ذلك تراه الملائكة فيصلون و يستغفرون له و اذا اشتغل
العبد بمعصية أرخى الله على مثاله ستراً لئلا يطلع الملائكة عليها» (مفتاح الفلاح، ص ۲۰۱ و
نقل آن را در بحار الانوار، ج ۸۴، ص ۸۴-۸۳ بیابید و در بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۵۴ این حدیث به صورتی دیگر
و با اندکی اختلاف نقل شده است)؛ یعنی نیست مؤمنی مگر آن که او را مثالی و شبیحی در عرش
می باشد^۳ پس هر گاه آن مؤمن به رکوع و سجود و سایر عبادات مشغول گردد مثال او بر

۱. فی: بزرگ تر.

۲. در فی «مراد» نیامده است.

۳. این قسمت از نسخه خوانا نیست و به نظر می آید «نباشد» ثبت شده است ولی صحیح همان
است که در متن و نیز نسخه آشتیانی آمده است.



مثال آن فعل اقدام می‌نماید و در این هنگام ملائکه مشاهده آن حال نموده رحمت و غفران برای وی طلبند و هر گاه عبد مشغول به معصیت شود حق سبحانه و تعالی پرده مغفرت و جلباب مرحمت بر مثال او گستراند که تا ملائکه بر فضیحت اعمال و سوء افعال او مطلع نگردند الحمد لله العفو الغفور الرحيم.

فغانی باده پنهان خور که حق از غایت رحمت

نمی‌خواهد که کردار گنهکاران شود پیدا

نکته تعبیر عالم مثال به عرش بعد از این معلوم خواهد شد.

مخفی نماند که بعضی از عرفای^۱ معاصرین مد الله ظلالهم گفته‌اند که محتمل است که ثیاب خضر در آیه ﴿يَلْبَسُونَ ثِيَابًا خُضْرًا مِنْ سُنْدُسٍ وَاسْتَبْرَقٍ﴾ (سوره کهف، آیه ۳۱) کنایه باشد از ابدان مثالیه^۲ برزخیه که متوسطند میان سواد این عالم و بیاض عالم اعلی چنان چه لون حضرت^۳ مرکب است از لون سواد و بیاض و متوسطت است میان این دو لون و بودن آن ثیاب از دیبای رقیق که سندس عبارت از آن است و از دیبای غلیظ که استبرق مفید آن است کنایت باشد از تفاوت مراتب لطافت آن ابدان (تفسیر صافی، ج ۳، ص ۲۴۲) بنابر این از قرآن نیز اثبات عالم مثال توان کرد.

تفریع [در تعلق اجمالی روح به بدن مثالی]

پوشیده نماند که نفس ناطقه در این نشأه تعلقی نیز به ابدان مثالیه آن نشأه دارد لیکن در حالت یقظه تعلق تام به بدن عنصری و تعلق فی الجمله به بدن مثالی دارد و در نوم به عکس این. لهذا در نوم این بدن بی‌کار و آن بدن در پرواز است و آن چه در ادعیه مأثوره منقول است که وقتی که از خواب بیدار شوند در سجده یا بعد از رفع رأس از سجده بگویند الحمد لله الذی ردّ علی روحی لأحمده و أعبده (الکافی، ج ۲، ص ۵۳۸) مراد از ردّ روح تعلق تام خواهد بود و الا در خواب اصل تعلق متحقق است.

و از تاویل «یا من أظهر الجمیل» آن مضمون مستفاد می‌شود زیرا که هر گاه هر فعلی و

۱. فی: علمای.

۲. فی: حضرت.



عملی از صور عالم شهادت سر زند مثل^۱ آن از مثل آن صور ناشی شود ظاهراً بی تعلق نفس ناطقه صورت نبندد چه هر کارکنی را کارفرمایی در کار و هر فعلی را از فاعلی در خور است^۲ مگر آن که ابدان مثالی را ظلال ابدان ظلمانیه شناسند که در اعمال و افعال بی اختیار باشند و اگر مضایقه در تعلق یک نفس به دو مکان کنند این خود نفوس کمل^۳ را در این نشأه به دو مکان متغایر متحقق است اگر مطلق نفوس را نظر به بدن اصلی و مثالی واقع شود ظاهراً گنجایش داشته باشد و الله اعلم. به هر حال باید که دغدغه در تعلق فی الجملة نمایند و نگویند که هر جا تعلق روح متحقق شود تعلق تام خواهد بود زیرا که نزاع واقع شده که چون در شرع وارد شده که تلقین میت باید کرد و او را با ملکین نکیر و منکر سؤال و جواب گفته شود آیا این در قبر^۴ به اعاده تعلق روح به بدن متحقق است و بدون اعاده ممتنع است یا احتیاج به اعاده ربط ندارد و اگر چه ملا سعد الدین در شرح مقاصد منع امتناع عدم اعاده تعلق روح در آن حالت نموده و از غزالی منقول است که این امور خیالی است بدون آن که میت مشاهده این امور کند و مطلع بر این باشد و این ذره بی بها به خط مبارک میر غیاث الدین منصور رحمه الله دیده که بعد از نقل کلام غزالی فرموده: «لایخفی ما فی کلامه من الانحراف فانّ هذا الکلام علی ما فصله و قرره مبنی علی أنّ یکون لبدن المیت قوة خیالیة بل یکون القوى المدركة فی البدن باقیة و المحركة^۵ زائلة و هذا کما تری لایوافق العقل و النقل».

اما آن چه احق به اعتقاد است آن است که این امور را خیالی ندانند که این خیال باطل است و به اعاده تعلق روح قایل شوند اما تعلقی ضعیف تا قدرت و توانایی^۶ بر جواب ملکین منکر و نکیر داشته باشد و مشعر بر این معنی است حدیثی که در کتاب کافی از امام به حق ناطق ابی عبدالله جعفر صادق علیه السلام به اسانید صحیحیه روایت نموده بعضی از آن حدیث این است که «فیدخل فی قبره ملکا القبر منکر و نکیر فیلقیان فیهِ الروح الی

۱. در فی به جای «مثل»، «و» آمده است.

۲. فی: فاعلی ناچار.

۳. فی: کل.

۴. فی «در قبر» ندارد.

۵. فی: الحركة.

۶. فی: توانی.



حقوقه». (الكافی، ج ۳، ص ۲۳۹؛ بحار الانوار، ج ۶، ص ۲۱۲) حقوه تهی گاه [را گویند] یعنی داخل می‌شوند در قبر میت دو فرشته قبر که نکیر و منکرند پس می‌افکنند در بدن او روح را تا تهی گاه او مراد آن است که روح در جمیع بدن افکنده نمی‌شود تا تعلق تام و به وجه کمال باشد.

و بعضی از اعظام متأخرین در باب تحقیق معاد به حیثیتی که شایبه تناسخ نباشد و سرّ تطهیر بدن از قاذورات و فائده^۱ زیارت قبور و جز این ظاهر شود^۲ گفته‌اند: «انّ النفس بعد تمام هیكل البدن يتعلق بالارواح الحيوانية اولاً و بالأعضاء البدنية ثانياً و عند المفارقة ينقطع التعلق الاول و يبقى التعلق^۳ الثانی و ان كان ضعيفاً جداً» پس مستند تعلق ضعیف قوی است کما لا یخفی.

لمعة دویم [عالم مثال در کلمات بزرگان]

کلمات حکمای پیشین و عرفای مصطبه نشین نیز بر وجود این عالم ناطقند چنان چه منقول است از معلم اول ارسطاطالیس که در میمر رابع اثولوجیا یعنی در مباحث الهی گفته: «من وراء هذا العالم سماء و أرض و بحر و حیوان و نبات و ناس سماویون و کل من فی ذلك العالم سماوی و لیس هناك أرضی و روحانیون الذی هناك ملائمون للأنس الذی هناك لا ینفر بعضهم عن بعض و کل واحد لا ینافر صاحبه و لا یضاره^۴ بل یستریح الیه». (اثولوجیا، ص ۶۳)

و آن چه سابقاً سمت گزارش یافت که «انهم یجلسون حلقاً حلقاً» ملایم این معنا است و دال است بر آن که هر کدام حلقه مجالست و مؤالفت یکدیگر را در گوش جان قرار داده پا از دایره محبت برون نمی‌گذارند. «قوله کل من فی ذلك سماوی و لیس هناك أرضی» اشارت به لطافت این عالم است زیرا که از گذشته فهمیدی که در این عالم مداین بسیار است بعضی مداین صور ارضیات و

۱. نی «فائده» ندارد.

۲. نی «شود» ندارد.

۳. نی: ببقی من الثانی.

۴. نی: یضاده.



برخی مداین شیخ فلکیات و مجردات «و من وراء هذا العالم سماء و ارض» مؤید^۱ این اشارت است و از اینجا تأویل آن چه در تأویل «یا من أظهر الجمیل» که از مشکات اهل بیت قدس و طهارت علیهم صلوات الله و تسلیماته پرتو ظهور یافت که «ما من مؤمن الا و له مثال فی العرش» (بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۵۴) از حضيض بطون به ذروه عرش ظهور آمد. و از حضرت صادق علیه السلام مروی است که فی العرش تمثال جمیع ما خلق الله من البر و البحر و هذا تأویل قوله تعالی: ﴿ان من شیء الا عندنا خزائنه﴾ (روضه الواعظین، ص ج ۱، ص ۴۷؛ بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۳۴؛ این حدیث از امام سجاد نیز نقل شده است ر.ک بحار الانوار، ج ۵۵، ص ۳۶ و ج ۵۶، ص ۳۶۱. آیه شریفه در سوره حجر، آیه ۲۱ قرار دارد) بنابراین گفته‌اند که «العرش جوهر يتألف فيه الصور و الأمثال».

و آن چه در اخبار از امام جعفر صادق علیه السلام مروی است که سید الوصیین^۲ صلوات الله علیه فرموده که در فدک به کاری مشغول بودم ناگاه زنی دیدم که از غایت جمال به بشینه^۳ دختر عامر جمهی می‌مانست گفت ای پسر ابوطالب مرا زن کن که خزاین روی زمین را به تو نمایم. گفتم تو کیستی؟ گفت: من دنیا [هستم].^۴ گفتم: بازگرد و شوهری دیگر بخواه شک نیست که تمثال دنیا به صورت زن به صور مثالی خواهد بود. و از ابن عباس رضی الله عنه منقول است که گفت: «ان فی کل أرض من الأرضین السبع خلقاً مثلنا حتی ان فیہ ابن عباس مثلی» (بحار الانوار، ج ۵۴، ص ۳۵۳) شیخ محیی الدین عربی در کتاب فتوحات در تحقیق این عالم می‌سراید که: «فی کل نفس خلق الله فیها عوالم یسبحون اللیل و النهار لایفترون... و خلق الله من جملة عوالمها عالماً علی صورنا اذا أبصرها العارف یشاهد نفسه فیها». (الفتوحات المکیة، ج ۱، ص ۱۲۶-۱۲۷)

شیخ فرید الدین عطار در مصیبت نامه می‌فرماید:

چون علی فزت بر ربّ الکعبه گفت ناقة الله شیر حق در بر گرفت
آن که او گشتی شتر بهر پسر او شتر آورد از بهر پدر

۱. در فی «مؤید» نیامده است.

۲. فی: سید المرسلین.

۳. فی: بشینه.

۴. فی: گفت دنیا.



اشتر حق کشته اشقی الأولین شیر حق را کشته اشقی الآخرين

این اشارت است به آن چه در بعض کتب سیر و روایات نیز آمده که بعد از شهادت امیر المؤمنین علیه السلام موافق وصیتی که به اولاد امجاد اطهار خود امام الثقلین و نور الکونین و بدر العالمین حسنین علیهما السلام مادامت الشمسین کرده بود حضرت رسول خدا محمد مصطفی صلی الله علیه و آله و سلم به طرز اعرابی به بدن مثالی آمده نعش مبارک مظهر مظهر و مظهر عجایب را بر صورت مثالی ناقه الله که ناقه صالح پیغمبر است علی نبینا و علیه السلام بسته ناپدید شد و چون خیر البریه صلوات الله علیه و آله حسنین علیهما السلام را بر دوش عرش خروش خود بر می داشت و به جهت والد ثاقب امامین معصومین علیهم السلام شتر آورد اشارت به این معنا نموده گفت:

آن که او گشتی شتر بهر پسر او شتر آورد از بهر پسر

و به صحت پیوسته که «قد کان رسول الله صلی الله علیه و آله يتمطی لهما و یرکبهما علی عاتقیه و یقول لهما نعم المطی مطیکما و نعم الراكبان أنتما و أبوکما خیر منكما» (بحار الانوار، ج ۴۳، ص ۲۸۶. قسمت اول حدیث در منع یافت نشد) توصیف عاقر ناقه صالح پیغمبر علی نبینا و آله و علیه السلام به اشقی الاولین و قاتل امیر المؤمنین حیدر صلوات الله علیه و آله به اشقی الآخرين در حدیث خاصه و عامه آمده. ابن حجر ثانی در کتاب صواعق محرقة آورده: «روی الطبرانی و ابویعلی أنه صلی الله علیه و آله قال لعلی علیه السلام يوماً: من أشقی الأولین قال: الذی عقر الناقة یا رسول الله قال: صدقت قال: فمن أشقی الآخرين قال: لا علم لی یا رسول الله. قال: الذی یضربک علی هذه و أشار صلی الله علیه و آله الی یافوخه». (الصواعق المحرقة، ص ۱۵۱)

لمعة سیم [در دلیل عقلی بر عالم مثال]

پوشیده نماند که بعضی علماء اثبات این عالم به دلیل عقلی کرده اند که خالی از مباحثات و مناقشات نیست چنان چه قدم قلم حکما مشائین تحریر آن کرده اند. و الدلیل هو ان الصور المرئیة فی المرایا لیست فیها و الألما اختلفت رؤیتنا لها باختلاف مواضع النظر لكن یختلف علی ما یشهد به التجربة فان من ینظر عن یمین المرآت یراه فی موضع غیر الموضع الذی یراه الرائی من الیسار فیها و لا فی الهواء فانه شفاف لا یظهر فیها شیء مع انا قد نری عند نظرنا فی المرآت ما هو أعظم من الهواء كالسما و لیست فی البصر لامتناع انطباع العظیم فی الصغیر و لیست هی صورتک بعینها علی أن ینعکس الشعاع من المرآت



الى وجهك و الى ما يرى فى خلاف جهة المرأة فان القول بالشعاع باطل من وجوه كثيرة و ليست فى عالم العقول أى عالم المجرّد عن المادة لأنها ذوات مقدارية و المجردات لا تكون كذلك فبالضرورة تكون فى صقع آخر و هو عالم المثال و الخيال و كذا الصور المرئية فى المنام أو يتخيل فى اليقظة بل تشاهد فى الأمراض كأصحاب البرسام و السراسم و عند غلبة الخوف. فىكون لهذه الصور مظاهر فصور المرايا مظهرها المرايا و صور الخيال مظهرها التخيل و كذا الحس المشترك و غيرها من القوى الجسمانية و كذا فى هذا العالم كثير من الغرائب و خوارق العادات كما يحكى عن بعض الاولياء أنه مع اقامته ببلدته كان من حاضرى المسجد الحرام أيام الحج و أنه ظهر من بعض جدران البيت أو خرج من بيت مسدودة الأبواب و الكوات و كادراك موسى بن عمران [على نبينا و على آله و عليه السلام] البارى تعالى لما ظهر فى الطور و غيره كما هو مذكور فى التوراة و كظهور جبرئيل بصورة دحية الكلبي. و از اين باب دانسته اند آن چه در روايات آمده كه امير المؤمنين و سيد الوصيين صلوات الله عليه شبي از شبهاى شهر رمضان مهمان چندی از صحابه بود و افطار در منازل ایشان کرده بعد از اين حضرت ختمی پناه صلوات الله و تسليماته عليه و آله فرمودند كه على امشب در منزل من بود و با من افطار كرد حتى آن كه بعضى فحول علما بنای معراج جسمانى را به اين عالم گذاشته عروج را با بدن مثالى معقول می دانند. و ايضاً گفته اند كه نفوس مدبره فلکيه گاهى كه خواهند كه خود را بر انبيا و اوليا ظاهر کنند ايجاد بدن مثالى برای خود می کنند تا مظهر ایشان باشد و می گویند «و ما يخلقها المدبرات تكون نورية و تصحبها اريحية روحانية» (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۲، ص ۲۳۳)، يعنى صورتى را كه نفوس مدبره فلکيه به واسطه مظهریت خود خلق می کنند نورانيند و مصاحب صور است و سعت خلق روحانى غير جسمانى چه اريحي در لغت به معنى واسع الخلق است و اريحيه كه به ذريعه دخول ياء مصدرى مصدر است به معنى وسعت خلق خواهد بود.

و بعضى را اعتقاد آن است كه نفوس بشریه غير مهذبۀ نادان بعد از مفارقت از ابدان بنا بر عدم استعداد ترقى به ملكوت اعلى متعلق می شوند به ابدان مثالى و ایشان اجناس جن و



شیاطین و غیالند که باعث فساد و شرور^۱ این عالمند و گاهی به آن صور مثالیه خود را در این عالم ظاهر می‌کنند و قلت و کثرت ظهور ایشان در بلاد و اراضی بنا بر مناسبتی است که ایشان را است به آن امکانه از این سخنان است که گفته‌اند: «و للسالکین فی العالم المثال مآرب و أغراض من اظهار العجائب و خوارق العادات و المبرزون من السحرة^۲ و الکهنه یشاهدونه و یظهرون منه العجائب» (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراف، ص ۴۹۳) و آن چه احق و اولی و احسن و اقوی و امتن و احری در باب اثبات این عالم است آن است که گفته شود که چون اثبات این عالم انبیا و اولیا صاحبان رصد ارواح به مشاهدات ذوقیه و به مکاشفات عینیه کرده‌اند و اصحاب ارساد روحانی در ادراک مطالب و دریافت حقایق بلند قدرت‌ترند از اصحاب ارساد جسمانی پس چنان چه تصدیق می‌نمایی این جماعت را در آن چه بر تو عرض می‌نمایند از هیئات فلکی سزاوار است که تصدیق نمایی آن جماعت را نیز بر آن چه خبر می‌دهند از اسرار و رموز عالم غیب بلکه ایشان به تصدیق اولی و انسبند پس قبول قول بطلمیوس و ارشمیدس و رد کلام افلاطون الهی ترجیح بلا مرجح بل ترجیح مرجوح است سیما وقتی که موافق احادیث اهل قدس و عصمت سلام الله و برکاته علیهم اجمعین باشد و آن چه حکمای ظاهر را در رموز رصد و تسطیح اسطرلاب رو داده اضعاف و مضاعف آن حکمای باطن را در حقایق الهی و عالم ملکوتی رخ نموده ﴿ذَلِكَا فَضَلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَن يَشَاءُ﴾. (سوره مائده، آیه ۵۴)

ابن ابی‌الجمهور رحمة الله علیه در کتاب مجلی مرآت المنجی فرموده: «علیک بالایمان بهذا العالم و ایاک و الانکار له فان فی الآثار النبویة و الأخبار الامامیة و الکتب السماویة من الاشارة الی ذلک شیء کثیر لعلک تقف علیه بالتفتیش عنها».

پس از این سخنان معلوم همگنان شد که کشف ارباب ذوق فقط متمسک^۳ قائلین به عالم مثال نیست بلکه آثار و اخبار اهل عصمت از انبیا و اوصیا صلوات الله علیهم را در اثبات این عالم دخلی عظیم می‌دهند و فی الواقع آن احادیث و اخبار مستقلند در اثبات این عالم.

۱. فی: شر در این.

۲. فی: الحسرة.

۳. فی: متمسک.



بنابراین آن چه بعضی از فضلا^۱ گفته‌اند که «قول به عالم مثال مخصوص اشراقیین و متصوفین است و در اثبات این [دعوی] مستند به مکاشفه‌اند» (گوهر مراد، ص ۶۰۳) صحیح نیست و چون کشف ارباب ذوق را مستقل دانسته در اثبات این عالم گفته: که چون برهان قائم است [بر بودن نفوس افلاک عالم به جزئیات و] بر ارتسام صور جزئیات در نفوس منطبعة فلکیه پس غایت کشف بر تقدیر صحت مشاهده این صور است و می‌تواند که نفس ناطقه مجرد به سبب ریاضات اتصالی روحانی با فلک به هم رساند و مشاهده صور مرتسمه در نفس فلک نماید و چون مکاشف این صور را خارج از ذات خود بیند گمان کند که آن صور قائم به ذات و موجود به وجود خارجیند با آن که آنها صوری چندند مرتسم و منقش در نفوس منطبعة فلکیه. (همان، ص ۶۰۴)

غرض این است که چون اثبات صور مثالیه قائم به ذات را منحصر در کشف دانسته به این نوع احتمالات خیالیه متمسک گردیده و احادیث اهل عصمت دافع^۲ این احتمالات است.

خاتمه [در رب النوع و مثل افلاطونی]

اللهم اجعل خاتمة أمورنا بالخیر معلوم باشد که کبار حکمای متألهین مثل افلاطون و هرمس و فیثاغورس و حکمای فرس جلهم و کلهم متفقند^۳ بر آن که هر نوع از افلاک و کواکب و بسایط عنصری و اجسام را ربی مجرد در عالم قدس و نور هست که عقل و مدبر آن نوع است «کما قالوا ان لكل نوع من الاجسام عقلاً هو نور مجرد عن المادة قائم بذاته معتن به [و] مدبر له و حافظ اياه و هو کلی ذلک النوع» (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۳۵۸) اما اعراض و اوصاف را اجناساً و انواعاً رب مدبر نیست بلکه هر وصفی و عرضی که قائم به جسم و غیر جسم است رب آن تربیت آن با اعراض و اوصاف آن خواهد کرد چنان چه الوان غریبه و نقوش عجیبه در پر طاووس و غیر او ظلال اشراقات نوریه رب النوع اوست.

۱. یعنی ملا عبدالرزاق گیلانی و این سخن در گوهر مراد که از تصانیف اوست مذکور است. منه

۲. فی: رافع.

۳. فی: معتقدند.



محبی آثار اشراق^۱ گوید: «کل شیء یستقل وجوده (أی الجواهر) له أمر یناسبه من القدس فلا یكون لرائحة المسک مثال و للمسک مثال آخر» (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۶۰) و از برای کثیری از ارباب انواع اسامی مقرر داشته‌اند و آن انواع را طلسم و صنم نام گذاشته‌اند مثلاً نام رب النوع آب را خورداد گذاشته‌اند و نام رب نبات را مرداد و نام نار را اردیهشت و نام ارض را اسفندارمذ و هر کدام از آب و نبات و غیرهما را طلسم و صنم که مراد از آن نوع جسمانی است دانسته‌اند چنان چه این اسامی و غیر این به اصطلاح بعضی از حکمای فرس نام‌های عقول عشره‌اند.

صاحب اشراق در فصل دوم از مقاله ثانیه می‌گوید: «اول حاصل بنور الأنوار واحد و هو النور الأقرب و النور العظیم و ربما سمّاه بعض الفهلویین بهمن». (همان، ص ۱۲۸) و شارح گوید: «زعم الحکیم الفاضل زرادشت النبی ان أول ما خلق من الموجودات بهمن ثم أردیهشت ثم شهریور ثم اسفندارمذ ثم خرداد». (شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۳۵۸)

و در بعضی از کتب ادعیه که مؤلف آن ابن طاوس قدس سره العزیز است و از حضرات ائمه هدی سلام الله علیهم نقل می‌کند چنین مستفاد می‌شود که این اسامی ملائکه موكله به شهر و ایامند و بیرجندی نیز در شرح زیج سلطانی گفته که ظاهر آن است که هر یکی ملکی‌اند که تدبیر اموری که در آن ماه حادث می‌شود متعلق به او است. و از افلاطون منقول است که او رب النوع را دیده چنان چه فرموده که چون مرا از دنس تعلق تجرد رو می‌داد افلاک نوریه را می‌دیدم یعنی عقول مریبه^۲ مجرده را. (مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۲، ص ۱۶۲)

فقیر باب الله گوید که چون حکمای سابق رب النوع را کلی این نوع گفته‌اند چنان چه گذشت پس تعبیر رب النوع به افلاک اشارت به آن است که رب النوع را مانند فلک باید دانست همچنان که فلک کلی می‌گویند نه به معنی کلی منطقی بل به اعتبار اشمالی که مر او راست نظر به انواع ما تحت او و الا کلی چون تواند که موجود خارجی باشد. و بعضی گفته‌اند که کلی اینجا به معنی اصل است «فمرادهم من کلی ذلك النوع أصل ذلك النوع

۱. محبی آثار اشراق شیخ شهاب الدین مقتول است. منه

۲. فی: مرتبه.



كما يقال كلى ذلك الأمر كذا و يعنون به الأصل» (شرح قطب الدين شيرازى بر حكمة الاشراق، ص ۳۵۸) و در تلويحات از افلاطون نقل می‌کند که هنگام رياضات و تأمل در احوال مجردات چون از ملابس طبيعت ظلمانی مجرد می‌شدم و خلع بدن می‌نمودم خود را رکنی از ارکان و جزئی از اجزای عالم قدس و نور می‌یافتم پس بودم در ذات خود یعنی در رب النوع خود «فحینتذ أرى فى ذاتى من الحسن و البهاء و السناء و الضياء و المحاسن العجيبة الغربية ما أبقى متعجباً حيراناً باهتاً» (مجموعه مصنفات شيخ اشراق، ج ۱، ص ۱۱۲) این رب النوع است که او را مثل افلاطونی می‌گویند.

بعضی گمان کرده‌اند که مثل افلاطونی مثل معلقه است که مثل عالم مثال باشد و از لفظ مثل به غلط افتاده‌اند زیرا که لفظ مثل اگر چه کثیر الاستعمال در نوع مقداری است اما استعمال در رب النوع مجرد نیز می‌کنند. در فصل سیم از مقاله خامسه حکمت اشراق و شرح آن مذکور است که «الصور المعلقة ليست مثل افلاطن فان مثل افلاطن نورية ثابتة فى عالم الأنوار العقلية و هذه مثل معلقة ثابتة فى عالم الأشباح المجردة» (همان، ج ۲، ص ۲۳۰) بعضی از فحول متأخرین متألهین^۲ در جمع بین رأى افلاطون و ارسطو در باب رب النوع فرموده: «أثبت أرسطو لكل فلک من الأفلاک التى عددها يجاوز عنده عن الخمسين عقلاً هو آلة لايجاده و معشوق لمديره و أثبت لما فى تحت فلک القمر من العناصر و الموالييد عقلاً واحداً و هو آلة لايجاده و منشأ لفيضان القوى و النفوس الأرضية و هو المسمى بروح القدس و أما افلاطن فقد أثبت لكل ماهية نوعية عقلاً هو آلة لفيضان وجودها و الكمالات التابعة لها فعلى هذا قولهما متوافقان فى الأفلاک و متخالفان فى عالم العناصر و يمكن رفع الاختلاف بأن يقال جعل افلاطن التغيرات الاعتبارية نازلاً منزلة التغيرات الذاتية فالعقول التى هى آلة لفيضان العناصر و الموالييد يكون متغايرة بالاعتبار فيكون العقل مثلاً من حيث هو آلة لفيضان وجود الانسان و كماله روح القدس و من حيث هو آلة لفيضان الماء مثلاً ملك الماء».

۱ . مصنف این عبارت را از شرح قطب الدين شيرازى، ص ۳۶۴-۳۶۳ نقل کرده است از این رو عبارت مطابق با شرح است نه متن.

۲ . یعنی ملا شمس الدين محمد خفرى عليه الرحمة. منه

۳ . نى: دفع.

بر متتبع مخفی نیست که کلمات کاشفین مرموزات^۱ قدما و عبارات مترجمین حقایق افلاطون دلالت بر تغایر شخصی عقول مریبه^۲ دارد سیما حدیث علت غائی ایجاد عالم صلوات الله و سلامه علیه و آله که به واسطه تأیید مذهب قدما می آورند که «ان لكل شیء ملكاً حتى قال صلى الله عليه و آله: ان كل قطرة من المطر تنزل معها ملك»^۳ مثبت این تغایر است الله تعالی اعلم.

خاتم الخاتمة [در رد تناسخ]

مخفی نماند که زمره‌ای که انتقال ارواح به ابدان مثالیه یا به ابدان اصلیه بنا بر قاعده جمع و تفریق در روز قیامت تناسخ گمان کرده‌اند در تحت مصدوقه «إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ» (سوره حجرات، آیه ۱۲) مندرجند و به راه معوج باطل افتاده‌اند و اگر به عالم تناسخ روند اثبات این نمی‌توانند کرد زیرا که تناسخی که به اجماع اهل ملل باطل و عاطل است انتقال ارواح است در عالم عنصری از بدنی به بدن دیگر حیواناً کان أو انساناً نه در عالم مثال و یوم الجزاء.

پس بنابراین مدبر صائب الفکر را می‌سزد که آن چه منسوب به قدماست مثل هرمس الهرامسه مصری که معروف به ادیس نبی [علیه السلام] و مدون نجوم و طلسمات و بسیار [ی] از عجایب است و آغاثازیمون که او را شیث [علیه السلام] می‌دانند و فیثاغورس و سقراط و افلاطون که ایشان گفته‌اند که نفوس ناقصه در ابدان انسانیه مترددند و از بدنی به بدنی منتقل می‌شوند تا کامل شوند به این نوع تأویل کنند که مراد قدما و مطلب حکما آن بوده که هر نفس را در آخرت بدن مکتسب مثالی هست مناسب اعمال و اخلاق او بعضی به صورت انسان و بعضی به هیئت حیوان. از این است که اهل اشراق گویند که انواع حیوانات عالم مثال را نفوس ناطقه است و اتباع ایشان پنداشته‌اند که سخن در بدن عنصری است و به تناسخ حمل کرده‌اند و الا اساطین حکمت چه خود نبی بوده‌اند و چه اقتباس انوار حکمت از مشکات انبیاء علیهم السلام نموده [اند] چنان چه استاد معلم

۱. فی: بر موزات.

۲. فی: مرتبه.

۳. این حدیث در منابع روایی شیعه یافت نشد و مصنف این حدیث را از شرح قطب الدین شیرازی بر حکمة الاشراق، ص ۳۵۸ گرفته است.



اول ارسطو افلاطون بوده و استاد افلاطون سقراط و استاد سقراط فیثاغورس و استاد فیثاغورس انباذقلس به وساطت لقمان حکیم اخذ مراتب حکمت و حقایق ملت از حضرت داود نبی علی نبینا و آله و علیه السلام کرده پس چون به تناسخ که ملاک نفی معاد جسمانی است قایل شوند و معاد جسمانی مجمع علیه انبیاء علیهم السلام است این چنین باید دانست که مسائل مخالف شریعت غرا که از قدمای حکما منقول است چنان چه صاحب کتاب ملل و نحل محمد شارستانی^۱ در ذکر احوال ابرقلس می گوید که: «انّ القول بقدم العالم و ازلية الحركات بعد اثبات الصانع انما ظهر بعد المعلم الاول لان ابرقلس خالف القدماء و ابداع مقالات و شبه فی قدم العالم ظنّ أنّها حجة و نسج علی منواله من كان من تلامذته و صرحوا القول بالقدم مثل الشيخ اليوناني^۲ ابی یحیی النحوی و دیوجانس الكلبي و اسکندر الرومی و الا فساحة القدماء بریء عن هذا» (الملل و النحل، ج ۲، ص ۴۷۷) انتهى محصل کلامه.

و مؤید تأویل مذکور کلام رئیس حکمای مشائین ابوعلی سیناست در کتاب مبدأ و معاد که فرموده کلام قدمای حکما در باب تناسخ رمز است و قال: «انّ أهل التناسخ فرق فرقة یجوزون کرور النفس فی جميع الأجساد النامية نباتية كانت أو حيوانية و فرقة یجوزون ذلك فی الأبدان الحيوانية و فرقة لا یجوزون دخول نفس انسانية فی نوع غیر الانسان أصلاً و هم بعد ذلك فرقتان فرقة یوجب التناسخ فی نفس الشقية وحدها حتی تستکمل و تستعد فیتنخلص عن المادة و فرقة یوجب ذلك للنفسین جميعاً الشقية و السعيدة و قال القائلون بالتناسخ المؤمنون بالکتاب انّ معنی قوله تعالی «وما من دابة فی الأرض و لا طیر یطیر بجنایه الا امم امثالکم» (سوره انعام، آیه ۳۸) هو أنّهم مشارکون لنا فی نفوسهم و قال فرقة منهم فی قوله تعالی «حتی یلجّ الجمل فی سمّ الخياط» (سوره اعراف، آیه ۴۰) انّ النفس الغير البرة لاتزال تتردد من بدن الی بدن اللطف منه حتی تصفو و تصیر بحيث تحصل فی بدن دودة صغيرة جرمها الی ان ینفذ فی سمّ الابرّة بعد ما کان فی بدن جمل و اما ما یصح من اوائل الحکماء فی رموزهم و الغازهم و هو انّ کل نفس غیر برّة فأنّها تنتقل عن بدنها الی بدن شبيه الطباع

۱ . آن چه مشهور است محمد شهرستانی به صحت پیوسته که شارستانی است نه شهرستانی بنابراین در اصل شارستانی نوشته شده. منه
 ۲ . در نسخه اصل ما به نظر «اليونونانی ای یحیی» ضبط شده است.

بالرذيلة الغالبة عليها حتى يتخلص عن المادة فالذی رذيلته من باب الغضب ينتقل الى بدن سبع حتى أنه ان كان رذيلته من باب المعاملة و هو قصار تناسخ في بدن سمك و ان كان صياداً تناسخ في بدن النوع الذي يصيده و ربما قالوا ان النفس الغير البرة تعذب في ناحية الجنوب و الشمال بفرط الحر و البرد فهذه الأقاويل من الحكماء أمثال و رموز ضربوها ليكون أقرب الى أفهام العامة و يكون ذلك سبباً لردعهم من الرذيلة فانهم اذا خوطبوا بالأمر الذي هو الحقيقي و السعادة الحقيقية و الشقاوة الحقيقية لم يتصوروا ذلك أصلاً بل رأوها في بادى الرأى من الأمور الممتنعة». (الاضحوية في المعاد، ص ۹۶-۹۴)

مخفی نماند که تکفیر اهل تناسخ [نه به واسطه آن است که ایشان به انتقال روح از بدنی به بدنی دیگر قائل شده اند و الا لازم آید که] معاد جسمانی باطل باشد بلکه به واسطه آن است که ایشان نفوس ناطقه انسان را قدیم می دانند و می گویند که روح در همین عالم عنصر از بدن اول به بدن های دیگر عنصری یا فلکی انتقال می نمایند و به معاد جسمانی که از ضروریات دین است قائل نیستند.

قال الامام الرازی فی کتاب نهایی العقول: «ان المسلمین یقولون بحدوث الأرواح و ردّها الى الأبدان لا فی هذا العالم و التناسخية یقولون بقدمها و ردّها فی هذا العالم و ینکرون الآخرة و أنّما کفّروا من أجل هذا الإنکار». و قال الامام الرازی أيضاً: «ثم استشکلوا تعلق النفس المجردة مرة أخرى بالبدن بأنه تناسخ و القول بالتناسخ باطل شرعاً و عقلاً و أجابوا عن هذا الاشکال بان التناسخ انما هو تعلق النفس مرة أخرى ببدن ما فی هذا العالم قبل قیام القيامة و اما عند القيامة فغير ممنوع بل لا یسمى ذلك تناسخاً و انما سمی حشرأ و معاداً». (نهاية العقول)

و همانا اگر این تعلق را تناسخ گویند بنا بر آن چه گفته اند که «ما من مذهب الا و للتناسخ فيه قدم راسخ» تناسخ باطل نخواهد بود چنان چه آنفاً مذکور شد. مذکور شد آن چه در بیان عالم مثال به خاطر می رسید.^۳

۱. فی: نائحة.

۲. عبارت داخل کروشه در نسخه آشتیانی آمده است و در نسخه اصل به اندازه یک خط مطلب سفید گذاشته شده است.

۳. فی: به فکر ما رسید.



به خاطر می‌رسید ما را که زیاده از این نیز تفصیل دهیم اما وقت و فرصت زیاده از این را گنجایش نداشت. گنجایش آن دارد که چون این محقر مزجات بر سبیل ارتجال بدون فکر ماضی و حال نمایش یافته حق پژوهان استقبال آن بر خطا پوشی کوشند و هفوات و زلّات آن را به جلباب اصلاح پوشند تا از جام «یا من أظهر الجمیل و ستر القبیح» راح تحسین نوشند.

الحمد لله أولاً و آخراً و ظاهراً و باطناً و هو بكل شیء علیم.
تمت الرسالة المثالیة النوریة حامداً مصلیاً مسلماً مستغفراً.



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



منابع

۱. ابن عربی، الفتوحات المکیة، بیروت: دار صادر.
۲. دشتکی، غیاث الدین منصور، اشراق هیاکل النور، تصحیح علی اوجبی، نشر میراث مکتوب.
۳. رومی، جلال الدین، (۱۳۷۹)، مثنوی معنوی، با تصحیح محمد علی مصباح، انتشارات اقبال، چاپ سوم.
۴. سهروردی، شهاب الدین، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، تصحیح کربن.
۵. شیرازی، قطب الدین، (۱۳۸۰)، شرح حکمة الاشراق، به اهتمام عبدالله نورانی و مهدی محقق، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل.
۶. صدر المتألهین شیرازی، (۱۳۸۲)، الشواهد الربوبیة، تصحیح و تعلیق سید جلال الدین آشتیانی، قم: مؤسسه بوستان کتاب، چاپ اول.
۷. طبرسی، امین الاسلام، (۱۴۱۵)، تفسیر مجمع البیان، مؤسسه الاعلمی للمطبوعات بیروت، چاپ اول.
۸. فلوطین، اثاوجیا، انتشارات بیدار.
۹. قونوی، صدر الدین، نقد النصوص، تصحیح سیدجلال الدین آشتیانی.
۱۰. قیصری، داود، (۱۳۸۶)، شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ سوم.
۱۱. میرداماد، جذوات و مواقیت، نشر میراث مکتوب.