

معاد روحانی یا نظریه سعادت و شقاوت روح پس از مرگ

[نگرشی تطبیقی میان حکمت مشاء، اشراق و حکمت متعالیه]

دکتر فضل اله خالقیان*

مدرس مرکز تربیت معلم شهید مفتاح شهر ری

چکیده:

موضوع معاد و حشر انسانها پس از مرگ در دنیا، از اعتقادات بنیادین ادیان آسمانی و اندیشه های مهم مکاتب الهی و بشری است. این که معاد با جسم و پیکر انسان صورت میگیرد یا تنها روح او پس از فنای بدن در عوالم دیگر به حیات خود ادامه داده و به سعادت یا شقاوت اخروی نائل می شود، بین پیروان ادیان و اصناف مختلف اندیشمندان از حکماء و متکلمان اختلاف نظرهایی به وجود آمده است. حکمای اسلامی با پذیرش معاد جسمانی و با مفروغ دانستن آن بحثهای مفصلی را پیرامون معاد روحانی مطرح کرده و به اثبات آن، که از نظر ایشان به خاطر بقای روح و عدم فنای آن با موت و فنای بدن امری قابل اثبات است، پرداخته اند.

در این مقاله دیدگاههای سه مکتب مهم فلسفی دنیا اسلامی یعنی "مشاء" و "اشراق" و "حکمت متعالیه"، در مورد معاد روحانی با مراجعه به آراء بنیانگذاران و روسای این سه نحله فکری به میان آمده و فی الجمله با یکدیگر مقایسه شده اند. از نقاط مشترک بین این سه مکتب آن است که معاد روحانی دایره مدار بقای نفس پس از فنای بدن و رسیدن به لذت های معقول یا حرمان از لذات جسمانی است که نفس به سبب اشتغالش به بدن در دنیا به آن انس گرفته و پس از فنای بدن نه معقولاتی دارد که از آنها لذت ببرد و نه جسمی هست که بدان ملتذ شود، و به همین سبب گرفتاری نوعی شقاوت می گردد. با اتکاء به این مبانی یعنی: ۱- رابطه نفس و بدن و اشتغال نفس به بدن در دنیا ۲- تجرد نفس و بقا و خلود آن پس از مرگ و انعدام بدن ۳- صور معقولات ملاک لذات معقول و روحانی است؛ هر یک از بزرگان به بیان اصناف و اقسام نفوس از حیث عود روح به عوالم علوی می پردازند. ابن سینا انسانها را به سه دسته: "نفوس مقدسه"، "نفوس سلیمه" و "نفوس بله" تقسیم می کند. شیخ اشراق نفوسی را که به معاد می رسند به ساده و غیرساده، و نیز پاک و ناپاک و تمام یا ناتمام تقسیم می کند. در این میان صدرالمتألهین نیز با الهام از آیات قرآن اصناف نفوس را شرح می دهد. البته قابل توجه در مورد وی آن است که بر مبنای اصالت وجود همان طور که وجود را منبع هر خیر و شری می داند، لذیذ حقیقی را نیز همان وجود می داند، یعنی حقیقت لذت در وجود نهفته است و لذا هر چه که بهره بیشتری از وجود داشته باشد در درجه بالاتری از لذت قرار دارد.

کلید واژه ها: معاد - معاد روحانی - مرگ - فنای بدن - حشر - نفس - جسم - معقولات - لذت -

الم - شقاوت - سعادت

* تهران: خیابان شادمان، خیابان مستعانه غربی، پ ۳۷ طبقه ۴ شرقی کد پستی: ۱۴۵۶۷

مقدمه:

موضوع مورد بحث و جستجو، که در این مقاله تعقیب می شود؛ پیرامون انظار مختلف در باب معاد روحانی و پیوند آن با نظریه بهجت و سعادت که توسط حکما بویژه رئیس فلاسفه اسلامی مطرح شده است، می باشد. عقیده به معاد، در کنار برخی دیگر از اندیشه ها، همیشه مطرح و جنجال برانگیز بوده است اگر از دهریون و طبیعیون و ملاحده و امثال ایشان که منکر معاد و ثواب عقاب اخروی هستند بگذریم، در بین ارباب ادیان و اصحاب ملل نیز اختلاف و تشتت آراء فراوان است. این اختلافات گاهی چنان حساسیت برانگیز می شود که منجر به تکفیر برخی از سوی برخی دیگر می شود چنانکه غزالی، شیخ الرئیس و اتباع او را در خصوص معاد جسمانی محکوم به تکفیر نموده است. به هر حال، اصناف مذاهب مردم در باب معاد - نفیا و اثباتا - بدین صورت است که عده ای اصولا حشر نفوس و اجساد را امری محال و معاد آنها را ممتنع به شمار می آورند. این دسته شامل ملحدان و طباعیه و دهریون و جماعتی از طبیعیون و طبیبان می شود. به گمان ایشان حقیقت انسان چیزی جز همین هیكل محسوس که حامل کیفیت مزاجی و قوا و اعراض تابعه آن است نمی باشد. بدیهی است که تمام این امور یعنی هیكل یا صورت بدنی یا کیفیت مزاجی و قوا اعراض تابعه، به سبب مرگ معدوم می شود و جز مواد متفرقه چیزی باقی نمی ماند. بنابراین انسان هم مثل سایر حیوانات و نباتات با مرگش تمام شده و پرونده وجودش بسته می شود، و سعادت و شقاوت او منحصر به لذات و آلام بدنی در این دنیا می باشد. مستمسک این صنف در نفی معاد عبارت از این است که نفس را همان مزاج که یک کیفیت متوسط قائم به بدن و عناصر اربعه می باشد، می دانستند و طبعا با انحلال بدن این کیفیت قائمه نیز منحل و هیچ اثری از انسان باقی نمی ماند که حکم به حشر و نشر او در عالم آخرت کنیم.

از این مطلب، به نقش کلیدی بحث نفس و ارتباط آن با مساله معاد، منتقل می شویم. در واقع یکی از مبانی مهم طرح معاد را نحوه نگرش ما به نفس و چگونگی حقیقت آن تشکیل می دهد. لذا اگر نفس را یک جوهر مجرد بدانیم، بدیهی است که پس از مرگ و فنای بدن باقی بوده و معاد امری محتمل و ممکن خواهد بود.

برخی نیز معاد را انکار کرده اند، به سبب اینکه علاوه بر مطلب فوق، تحقق معاد را از قبیل اعاده معدوم دانسته که آن هم امری محال است. پس وقتی که هیكل آدمی به سبب مرگ از هم گسیخت و آن صورت خاص معدوم شد. اعاده اش ناممکن و حشرش ممتنع خواهد گردید. متکلمین در پاسخ به اینان گاهی، اعاده معدوم را امری ممکن دانسته و زمانی نیز، عدم و فنای انسان را به سبب فساد هیكلش امری ممنوع به شمار آورده اند. یعنی با فرض اینکه اعاده معدوم امری محال باشد، پاسخ داده اند که هر انسانی دارای یک دسته اجزاء اصلی است که

همیشه باقی می ماند، خواه این اجزاء متلاشی و تجزیه بشوند یا نشوند، و آنگاه آیات و نصوص موجود در بیان حشر را بر جمع این اجزاء متفرق باقی که حقیقت انسان را تشکیل می دهد حمل کرده اند.^۱

از نقش مهم نحوه نگرش یک مکتب به حقیقت نفس آدمی و تاثیر دیدگاه نادرست در این مورد، در انکار معاد سخن گفتیم. صدرالمتهلین نیز، رشته و اصل این فرع شوم را در اعتقاد ناصواب به حقیقت نفس دانسته و معتقد است تا این ریشه از بیخ و بن برکنده نشود شبیه به طور کلی مرتفع نمی شود.

ثم لا یخفی ان عرق الشبهه لا تنقل عن اراضی اوهام الجاحدین المنکرین للحشر و

القیامه الا بقطع اصلها و هو ان الانسان بموته یفنی و یبطل و لا یبقی لانه لیس الا

الهیکل مع المزاج او صورته حاله فیه، و قدمر قطع هذ الاصل مستقصی^۲

از منکرین معاد که بگذریم محققین فلاسفه و جمله متدینین به ادیان سماوی، بر حقیقت معاد و ثبوت نشئه باقیه اتفاق نظر دارند؛ ولیکن در کیفیت تحقق معاد با یکدیگر اختلاف داشته و یکسان نمی باشند. اکثریت مسلمانان و عموم فقیهان و اصحاب حدیث، معاد را فقط جسمانی می دانند، زیرا در نزد ایشان روح، جسمی است که در بدن سریان دارد همانطور که آتش در زغال، و روغن در زیتون جاری و ساری است. بنابراین چون روح که حقیقت انسان را تشکیل می دهد جسم لطیف و ساری است که در جسم کثیف یعنی بدن جریان دارد پس عود انسان در آخرت چیزی جز معاد جسم نیست (خواه جسم لطیف به تنهایی یا همراه با بدن). در نقطه مقابل این دسته (قائلین به معاد جسمانی فقط) جمهور فلاسفه و اتباع مشائین قرار دارند که معاد را صرفاً روحانی یعنی عقلی می دانند. از آنجائیکه بدن به تمام صورت و اعراضش در هنگام قطع تعلق نفس از آن، منعدم می شود و شیء معدوم اعاده نمی شود، پس آن بدن شخصی به هیچ وجه معادی نخواهد داشت. از طرف دیگر نفس چون جوهری مجرد و باقی است، فناء و نیستی هیچ راهی بسوی او نخواهد داشت از این رو پس از مرگ و گسستن ارتباط آن به بدن به عالم مفارقات باز می گردد و در آنجا به لذات و الم علق سعادتمند و یا دچار شقاوت خواهد شد. دسته ای نیز قائل به هر دو معاد (جسمانی و روحانی) می باشند. چنانکه بسیاری از اکابر حکماء و مشایخ عرفاء و جماعتی از متکلمین همچون غزالی، کعبی، حلیمی و راغب اصفهانی (از علمای اهل سنت) و نیز عده کثیری از اصحاب امامیه نظیر شیخ مفید، شیخ طوسی، سید مرتضی، محقق طوسی و علامه حلی (رضوان الله تعالی علیهم اجمعین) چنین عقیده ای را برگزیده اند. تکیه گاه این دسته در اعتقادشان این است که نفس مجرد در قیامت به بدن برمیگردد و ثواب عقاب اخروی به هر دو جنبه روحی و بدنی انسان تعلق پیدا می کند. از اینرو در قرآن هنگامی که از نعمات اهل جنت گفتگو می شود هم سخن از حور و قصور و جنات و فواکه است و هم از "رضوان من الله اکبر" یاد شده، و در مورد عقاب دوزخیان نیز وضع به همین منوال است که در کنار شکنجه های روحی، عذابهای جسمانی نیز بر اهل گناه

^۱ صدرالمتهلین اصحاب کلام را در این توجیه و تاویل مرتکب یکی از دو امر مستنکر (نفی امتناع اعاده معدوم که مخالف عقل است و اشتباه در حقیقت

انسان که نفس و ابزار بدن یعنی همان نفسی که مصدر افعال و مبدا اعمال می باشد) می داند. (اسفار، ج ۹، ص ۱۶۴)

^۲ اسفار، ج ۹، ص ۱۶۴ و ۱۶۵

وارد می شود. مرحوم سبزواری در حاشیه خود این رای را ستوده و در مقام، تعلیل انسان را حقیقتی دورکنی و شامل نفس و بدن با هم دانسته و یا به تعبیری نفس و عقل که هر یک برای خود کمالات و مجازاتی دارد لذا اگر صرفاً غایات روحانی مورد نظر باشد مستلزم تعطیل ثواب (و عقاب) در حق اکثر مردم می شود زیرا عموم مردم با معقولات صرف سرو کاری ندارند، و اگر صرفاً معاد جسمانی باشد این هم موجب تعطیل لذات روحانی و عقلانی در حق زبندگان و خواص مردم خواهد شد:

هذا هو القول الفعل و الراى الجزل لان الانسان بدن و نفس، وان شئت قلت نفس و عقل، فللبدن كمال و مجازاه و للنفس كمال و مجازاه و كذا للنفس و قواه الجزئيه
 کمالات و غایات یناسبها و للعقل و قواه الکلیه کمال و غایه، و لان اکثر الناس
 لا یناسبهم الغایات الروحانیه العقلیه فیلزم التعطیل فی حقهم فی القول بالروحانی
 فقط، و فی القول بالجسمانی فقط یلزم فی الاقلین من الخواص و الاخصین^۳

در این نظریه (معاد جسمانی و روحانی) عموم نصاری و معتقدین به تناسخ با مسلمانان همگام و هم عقیده هستند، با این تفاوت که محققین مسلمانان قائل به حدوث ارواح (النفس جسمانیه الحدوث) و بازگشت ارواح به ابدان، نه در این عالم بلکه در عالم آخرت می باشند، و حال آنکه تناسخیه معتقد به قدم روح و بازگشت آنها به بدن (بدن انسان خوشبخت یا بدبخت) در همین عالم دنیوی هستند. و اصلاً آخرت و بهشت و آتش جسمانی را منکرند.

سپس در بین کسانی که به هر دو معاد قائلند، در اینکه بدن آخرتی، عین همین بدن دنیوی یا مثل آنست، و اینکه عینیت یا مثلیت به اعتبار تمام اعضا و اشکال بدن است یا نه، با یکدیگر اختلاف کلمه پیدا کرده اند. و آنچه‌انکه هویداست، کلام کثیری از اهل اسلام متمایل به این است که بدن آخرتی غیر از بدن دنیایی است به حسب خلقت و شکل، یعنی هم خلقت آن یک خلقت نو و جدید است و هم از نظر شکل و صورت با یکدیگر تفاوت دارند. و چه بسا به برخی آیات و اخبار نیز استدلال می کنند که اهل بهشت را امرد و دندان کافر را همچون کوه احد توصیف نموده است. و نیز آیه‌ای از قبیل: "کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غیرها لیذوقوا العذاب" و "اولیس الذی خلق السموات و الارض بقادر ان (یخلق) مثلهم" (یس / ۸۱)

در اینجا اشکالی ممکن است طرح شود و آن اینکه در اینصورت، یعنی اگر بدن آخرتی غیر از بدن دنیایی باشد، آنچه که از رهگذر لذات و آلام جسمانی ثواب داده می شود و یا عقاب می بیند غیر از آن چیزی است که طاعتی بجا آورده یا مرتکب معصیت می شود؟ پاسخ روشن است؛ آنچه که در لذا و الم معتبر است ادراک است و الا خود جسم بما هو جسم نه درکی از ملاتم دارد تا لذتی برایش حاصل شود و نه ادراکی از نامالایمات و عذاب، و این تنها روح (نفس) است که قابلیت ادراک دارد و او عیناً باقی است، بدون اینکه دستخوش فنا و انعدام شده باشد. به

همین سبب یک انسان از بچگی تا پیری، یک شخص است در حالیکه صور و اعراض و اشکال و مقادیر بدنش دائماً در تغییر و تبدیل است، و اگر کسی در جوانی گناهی کرد در پیری نیز شایسته عقاب خواهد بود.

صدرالمتالهین، پس از برشمردن آرا و مذاهب موجود^۴، نظرگاه خاص خود را مطرح می کند. او با ضرس قاطع اعلام می کند، آنچه در قیامت اعاده می شود همین شخص انسانی است که عمری را در دنیا سپری کرده و از نظر نفس و بدن عیناً همانست که بود. در مورد نفس که مشکلی نیست، و در مورد بدن هم می فرماید، بدن اخروی عیناً بدن دنیوی است به گونه ای که اگر او را ببینیم خواهیم گفت عیناً هم او را که قبلاً در دنیا می زیسته دیده ایم. چنانکه در نشئه دنیوی نیز با وجود تحولات و تغییرات فراوانی که در طول زندگی رخ می دهد اگر پس از مدتی طولانی، کسی را ببینیم که مویش ریخته و چهره اش چروکیده شده باز هم معتقدیم او همانست که قبلاً می شناختیم و این بدن عیناً همانست که اینک در معرض آفات و نقصان و فتور واقع شده است:

”الحق كما ستعلم ان ألمعاد هو هذا الشخص بعينه نفساً و بدنأ النفس هذه النفس بعينها و البدن^۵ هذا البدن بعينه بحث لورایته لقلت رایته بعينه فلان الذی کان فی الدنيا و ان وقعت التحولات و التقلبات الی حیث یقال هذا ذهب و هذا جدید، و ربما ینتهی، کلا همان الی حیث یتحدان و یصیران عقلاً محضاً و حدأ^۶“

بدین ترتیب جایگاه معاد روحانی و وجهه نظر قائلین به آن که عمدتاً پیروان مشاء و در راس آن شیخ الرئیس^۷ می باشند، روشن گردید. دریافتیم که ایشان، چون بدن را امری فاسد شدنی و به سبب قطع تعلق نفس از آن فناپذیر و قابل انعدام می دانند، لذا صرفاً به بازگشت و عود نفس انسانی یا همان روح به عالم مجردات محضه و مفارقات اعتراف می کنند و طبعاً در آنجا دیگر اثری از جسم و ماده نیست لذا سعادت یا شقاوت ارواح در آن عالم از سنخ محسوسات و جسمانیات نبوده و صرفاً امور عقلانی از سنخ ادراکیات عقلی و غیرحسی می باشد.

^۴ اسفار، ج ۹، فصل ۸، ص ۱۶۳ الی ۱۶۶

^۵ نظر به اینکه، این مقاله عهده دار بحث و بررسی پیرامون اثبات معاد جسمانی، چنانچه مرحوم آخوند بر آن اقامه برهان کرده است نمی باشد؛ در اینجا جهت خالی نبودن عریضه و متمیم فایده به حاشیه مفید مرحوم سبزواری اشاره و بسنده می کنیم: ”ای البدن البرزخی و الاخروی هذا البدان الدنیوی لکن لا یوصف الدنیویه و الطبیعیه و انما کان هو هو بعینه لما مضی، و سیاتی ان شئییه الشیء بصورته ای الصوره البدینه لابمادته و بصورته التي بمعنی مابه الشیء بالفعل و هو النفس - و النفس شخصیه - فاذا کان شخص هذا و ذاک باقیاً فکیف لایکون الشخص بمعناه و صورته باقیاً، و تشخص النفس بالوجود الحقیقی و هو عین وحدتها و تشخصها“ ص ۱۶۶

^۶ اسفار، ج ۹، ص ۱۶۶

^۷ اشارات، ج ۳، ص ۳۵۴

معاد روحانی و دیدگاه حکما

۱- حکمت مشاء

در این بخش از مقاله، ابتدا به بیان دیدگاه حکمت مشاء می پردازیم. مشائیان (پیروان ارسطو) گویند: هنگامیکه روح از بدن مفارقت کند، بدن متلاشی میگردد (صورت و اعراض مشخصه خود را از دست داده منهدم می شود)^۸ و هیچ معدومی بازگشت نمی کند، پس معاد جسمانی محال است، ولی روح که از سنخ مجردات و از عالم مفارقات است، پس از استکمال لایق، بدن را ترک نموده به عالم ملکوت عود می کند، و چون قوای مدرک جزئیات وی همان حواس ظاهری و باطنی بدن اوست و به سبب فنای تن آنها نابود می شوند، پس روح مفارق کلیات را درک می نماید، لذا جنت و نعمت، حور و قصور، جحیم و زمهریر را که محسوس و جزئی می باشند درک نمی تواند کند بنابراین معاد منحصر به روحانی عقلانی است. چنانکه در خاتمه فصل پیشین توضیح دادیم از نظر حکما، امثال شیخ الرئیس بوعلی سینا، لذات عقلی برای کسی که به مرتبه درک کمال معقولات و دریافت آنها رسیده باشد، بالاترین لذتهاست. بدیهی است که انسانها در درک معقولات و ارتقا به عالم معانی کلیه عقلیه در یک سطح قرار ندارند، بلکه اکثر مردم از این جهت بسیط و ساده و بسیاری نیز در حد محسوسات متوقف می باشند. حال باید دید، انسانها وقتی می میرند و لباس تن و بدن را از خود خلع می کنند، روح مفارق و نفس ناطقه مجرده از حیث سعادت و شقاوت اخروی و در بازگشت به عالم^۹ مفارقات (معاد روحانی) چه تکلیفی پیدا می کنند؟

بطور کلی - بنابر آنچه ابن سینا در الهیات شفاء ترسیم می کند - نفس آدمی تا هنگامیکه مشغول به بدن است از کمالی که در واقع بدان عشق می ورزد غافل است و به تحصیل آن نمی پردازد، و حال آنکه اگر در مرحله عقل بالفعل پی به موجودیت آن کمال ببرد بالطبع بسوی او میل خواهد کرد؛ اما اشتغال وی به بدن سبب فراموشی این کمال و معشوق واقعی می شود چنانکه نفس حتی از خود هم غافل می شود. حال نفس در این موقعیت بسان مریضی است که نیاز به غذای بدن ما بتحلل را یا مزه شیرینی و اشتهای آن را فراموش نموده است، و حتی سبب می شود که میل او (مریض) به سمت مکروهات گرایش پیدا کند و به عقیده شیخ الرئیس همانطور که لذت حاصل از درک کمال عقلی شایسته نفس، قابل مقایسه با لذات حسی نیست الم حاصل از این فقدان و اعوجاج، شقاوتی را برای روح فراهم می آورد که آتش جهنم و سرمای زمهریر با آن قابل مقایسه نیست. ولی مادام که نفس در حجاب تن گرفتار است، گویی این حجاب مانع از درک این سعادت و شقاوت عظیم و عقلانی و روحانی می شود؛ اما همینکه نفس از بدن جدا شد به ناگاه آن لذت فوق العاده را می چشد و مسرور می شود و یا اینکه آن الم جانگاہ بر او وارد شده و به شقاوتش می کشاند.

.... و اما اذا كانت القوة العقلية بلغت من النفس حداً من الكمال يمكنها به اذا فارقت البدن

ان تستكمل الاستكمال التام الذي لها ان تبلغه، كان مثلها مثل الخدر الذي اذيق المطعم الالذو

عرض للحاله الشهوى و كان لا يشعر به فزال عنه الخدر و طالع اللذه العظيمة دفعه، و تكون

^۸ مجموعه مصنفات شیخ اشراق، ج ۳، ص ۴۳۳

^۹ آنچه از قصیده عینیه شیخ الرئیس که در مورد نفس سروده است، مشعر به اینست که وی نفس را متعلق به عالم ملکوت می داند که چند صباحی تعلق به بدن پیدا می کند و طبعاً پس از مرگ بدن به جایگاه خویش برمی گردد: "هبطت اليك من الحل الرفع و رقاء ذات تعزز و تمنع"

تلك اللذه لامن جنس اللذه الحسیه و الحیوانیه بوجه، بل لذه تشاكل الحال الطیبه التی هی

للجواهره الحیه المحضه، و هی اجل من کل لذه و اشرف^{۱۰}

پیش از این گفتیم که نفوس آدمیان در گرایش به معقولات و عوالم علوی و مجردات کلی متفاوت است و طبعاً به حسب این تفاوت در معاد روحانی نیز درجات و طبقات را از حیث سعادت و شقاوت اخروی بوجود خواهند آورد.

از نظر ابن سینا انسانها را می توان به سه دسته کلی تقسیم نمود: ۱- "العارفون الممتزهنون" یا "انفس مقدسه" ۲- "المتوسطون" یا "نفوس سلیمه" ۳- "نفوس بله"^{۱۱}. دسته نخست کسانی هستند که هم در قوه نظری و هم در قوه عملی به کمال رسیده اند. ایشان نفوسی هستند که در دنیا هم خویش را مصروف عالم قدس ساخته بودند ولی حجاب تن تا حدودی مانع آنها بود که پس از خلع آن (= بدن) لذت علیا بر ایشان حاصل و در آن غوطه ور خواهند بود. دسته دوم، که نفس ناطقه ایشان بر فطرت سلیم و جلبت اولیه خود باقی مانده است. اگر ذکری از روحانیات به گوش اینها می رسد به وجد و شوق می آمدند ولی به سبب توجهی که علایق بدن داشته اند یک تضادی با آن گرایش های متعالی در ایشان بوجود می آمد، لذا پس از مرگ به سبب همین توجه به بدن دچار رنجی عظیم خواهند شد. این رنج نه به سبب امر لازم، بلکه به علت امر عارضی و از این جهت قابل زوال است تا اینکه پس از پاک شدن به سعادت شایسته خود نائل شوند. آخرین دسته نیز که شامل نفوس ساده مثل اطفال و مجانین می شود. اینها کسانی هستند که نفوسشان خالی از مال و ضد کمال بوده و به عبارت دیگر شوقی را در توجه به عوالم بالا اکتساب نکرده اند. به گمان برخی از قدام این نفوس نیز فانی می شوند زیرا که نفس تنها به سبب صورت مرتسمه در آن باقی می ماند و اینها خالی از این صورند. البته دلایل بقای نفس ناطقه مقتضی نقض این مذهب می باشد.

از بین کسانی که قائل این نفوسند، عده ای معتقدند اینها همواره در حالتی غیر اذیت کننده باقی می مانند زیرا نفس آنها از اسباب تاذی خالی است. و از آنجائیکه خلاصی از عذاب، رستن از شقاوت است ایشان در سعه رحمت پروردگار متعال می برند.^{۱۲} شیخ در شفاء این نفوس را به دو دسته تقسیم می کند، یک عده کسانی هستند که ملوس به هیئات ردیئه نشده و لذا در رحمت و سعه پروردگار به سعادت شایسته خود می رسند، و دسته دیگر آنهایی می باشند که به کسب احوال پست بدنی پرداخت و لذا با فقدان بدن و مقتضیات آن دچار عذاب شدید می شوند.

در هر حال این نفوس به لحاظ بساطت خود از مرحله ادراک به آلات جسمانی ترقی نکرده اند و این آلات هم با موت و فناى بدن، فانی گشته است؛ و از طرفی جایز نیست که در معاد روحانی این نفوس از ادراک معطل بمانند. به همین مناسبت عده ای از حکماء به این عقیده متمایل شده اند که این نفوس در عالم آخرت به اجسامی دیگر تعلق پیدا کرده و بدان سبب متنعم و ملتذ می شوند. به حسب مرام شیخ، مطابق با رای فارابی، در این که این اجسام دیگر، اجسام سماوی باشند امتناعی وجود ندارد. و ای بسا به سبب این تعلق، استعداد اتصال با عوالم کلیه و سعادت حاصله برای عارفین، برای "نفوس بله" نیز میسر گردد: "و اما البه فانهم اذا تنزهوا خلصوا من البدن الی سعاده تلیق بهم. و لعلمهم لایستغنون منها عن معاونه جسم یكون

^{۱۰} الهیات شفاء، ص ۴۲۸

^{۱۱} این تقسیم بندی عمدتاً مبین حال رستگاران عالم آخرت و سعدا می باشد، با تفاوت مراتبی که دارند. با دقت در اوصاف و ویژگیهای این سه دسته می توان احوال اشقیاء که ناقصین در علم و عمل هستند را فهم نمود. علاوه بر اینکه هر یک از متوسطین یا نفوس بله نیز، در صورت انغمار شدید در مادیات و علائق بدن، با فقد آن دچار رنج و الم فراوان می شوند که این خود نوعی شقاوت است.

^{۱۲} وی افق هذا المذهب ماورد فی الخبر و هو قوله صلی الله علیه و آله و سلم: اکثر اهل الجنة البه.

موضوعاً تخیلات لهم و لا یمتنع ان یکون ذلك جسماً سماویاً او ما یشبهه لعل ذلك یفرضی بهم آخر الامر الی الاستعداد للاتصال المسعد الذی للعارفین^{۱۳}

صدر المتألهین، در شواهد الربوبیه بر سعادتت که به شکل فوق برای نفوس ساده به سبب تعلق به جرم سماوی (یا عنصری) تصور می کنند، ایراد وارد کرده است. به عقیده وی چگونه جرم سماوی می تواند موضوع تصورات و تخیلات نفس شود و حال آنکه هیچ علاقه طبیعی یا وضعی بین این دو نیست:

"فلا یخفی علی من تدرّب فی هذه العلوم ان کون جرم سماوی او عنصری^{۱۴} موضوعاً لتصورات نفس لایستتم الا بان یکون لها به علاقه طبیعیه او لبدنها معه علاقه وضعیه، فان المسلوب عن العلاقتین کیف تستعمله النفس او ینسب الیه"^{۱۵}

از طرفی هر ماده جسمانی اگر بخواهد آلت تخیل نفسانی باشد، بناچار و باید به بانفس محد و به سبب آن استکمال یابد تا بدین ترتیب از حد قوه خارج و به سبب الفعال و حرکات مناسب تخیلات به جد فعلیت برسد اما می دانیم فلک تنها یک نوع حرکت (نه حرکات) متشابه وضعیه بیشتر ندارد:

" و ایه ماده جسمانیه تصیر آله لتخیل نفسانی فلا بد و ان یتحد بها ضرباً من الاتحاد و یستکمل بها نوعاً من الاستکمال فیخرجها حد قوه الی حد فعل بالانفعالات و الحرکات المناسبه للتخیلات، و الفلک لایتحرک الا حرکه واحده متشابهه وضعیه مطابقه لحرکاته النفسانیه الحاصله من جهه مدبر نفسانی و معشوق عقلی یتشبه فیها"^{۱۶}

۲- حکمت اشراق

با بررسی آثار مقتول و آنچه که در باب ماهیت لذت و الم و علوم لذت عقلی نسبت به سایر لذات و دیگر مباحث مربوط به معاد روحانی آورده، قرابت زیادی با ماثورات حکمت مشاء در این باب قابل ملاحظه است. از کلیه آراء شیخ اشراق در این باب، به جهت پرهیز از اطاله کلام، تنها به مبحث "احوال نفوس بعد از مفارقت بدن" می پردازیم. وی در رساله "یزدان شناخت" اقسام نفوس را پس از مرگ به شکل زیر بیان می کند:

"اکنون بیاید دانستن که حالات نفس بعد از مفارقت بدن از این اقسام که یاد کردیم خالی نبود، و بیرون از این اقسام قسمتی دیگر نیست، هر نفسی که به معاد رسد یا ساده باشد یا غیرساده، و ساده یا ناپاک، و غیرساده یا تمام بود یا ناتمام، و هر یک از ایشان یا پاک بود یا ناپاک. اما نفوس ساده پاک همچون نفوس اطفال است و نفوس ابلهان از عوام که نفس ایشان را از ابدان چون مفارقت افتد ساده بماند و ایشان را نه ادراک لذت باشد و نه ادراک

^{۱۳} اشارات، ج ۳، ص ۳۵۵

^{۱۴} مراد از جسم عنصری در اینجا ناظر به نظی است که نفوس بله را پس از مرگ در هوا متعلق به جرم مرکب از بخار و دخان می داند. " و هذا بنفسه رای فی المعاد الجسمانی بما یعتقد بعود الروح فی جسم فلکی او عنصری و هو مرکب من بخار و دخان، ثم تعذب او تنعم".

^{۱۵} الشواهد الربوبیه، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۰، ص ۲۵۸

^{۱۶} همان، ص ۲۵۸ و ۲۵۹

الم از بهر آنکه ایشان را علت لذت و الم نباشد از بهر آنکه نه بدین عالم علاقه دارند و نه بدان عالم.^{۱۷} و^{۱۸}

" اما نفس ساده ناپاک ... چون مفارقت (از بدن) افتد مشتاق او بماند و حجابها میان او و معشوق پیدا آید، اندر المی عظیم بماند... و لیکن این الم بتدریج برخیزد و به روزگار دراز منفسخ شود تا آنگاه که نفس ساده بماند برحالی که نه لذت یابد نه الم."^{۱۹}

"اما نفسی که ساده نباشد و تمام و پاک بود چون مفارقت بدن کند به عالم عقل پیوندد... بین که او را چه لذت باشد و چه پادشاهی که ورای آن من هیچ لذتی و ملکی و پادشاهی و نعیمی نمی شناسم که ابدالابدین و دهر الداهرین در مطالعه حضرت چنان لذاتی و چنان پادشاهی بدن عظمت و بهاء و کمال و جمال بماند."^{۲۰}

" و اما نفس کامل ناپاک چون مفارقت کنند او را المی عظیم پدید آید: یکی از جهت مبدا اول و یکی از جهت بدن که هر دو معشوق او باشد و به ایشان نرسد، پس او در عذابی الم باشد، پس این اثر و هیات که از جهت این عالم در نفس او حاصل باشد بتدریج از او برمی خیزد، تا آنگاه که از این عالم خلاص یابد و به لذت روحانی رسد"^{۲۱}

" و اما نفس ناتمام پاک و آن نفس ناقص باشد که شوقی حاصل کرده باشد در اکتساب کمال و بدان نرسیده باشد، چون مفارقت کند آن شوق در وی بماند و به معشوق اصلی نرسد و اتصال بدو نیابد، المی عظیم مایل او را پدید آید که ابدالدهر در وی بماند... اما آن الم که از این عالم باشد در وی باقی نماند به حکم آنکه پاک بوده باشد"^{۲۲}

" و اما نفس ناکامل ناپاک چون مفارقت کند حال او چنان بود که یاد کردیم در حال نفس ناکامل پاک، الا آنکه عذاب او سختتر باشد و صعب تر بود از بهر آنکه او را المی دیگر بود از جهت بدن چنانکه شرح کردیم. اما آن الم که از جهت بدن بود بتدریج از او منفسخ شود... (اما) المی که از جهت نقصان بود بماند و هر گز برنخیزد"^{۲۳}

۳_ حکمت متعالیه

حال نوبت آن فرا رسیده است که به بحث از آرای صدر الفلاسفه المتألهین مشغول شویم. در اینجا نیز مبنای اصالت الوجودی آخوند، خودنمایی می کند و صدر المتألهین با کمال مهارت و لطافت این اصل را در تبیین مساله به کار می گیرد. آن مبنای ماثور از متقدمین که خیر و سعادت را به درجات و مراتب لذت برمی گردانند در آثار

^{۱۷} مجموعه مصنفات، ج ۲، ص ۴۳۸

^{۱۸} البته همین خلاصی از عذاب و شقاوت، خودش نوعی سعادت است که حکما گفته اند: "البلاهه ادنی الی اخلاص من فطنه بترأ"

^{۱۹} مجموعه مصنفات، ج ۳، ص ۴۳۸ و ۴۳۹

^{۲۰} همان، ص ۴۳۹، ج ۳، ص ۴۳۸ و ۴۳۹

^{۲۱} همان، ص ۴۴۱

^{۲۲} همان، ص ۴۲۲

^{۲۳} همان، ص ۴۴۲

صدرا نیز، نقطه آغازین کلام را تشکیل می دهد. اما آنچه که وجه ممیز حکمت متعالیه را از حمت های پیشین روشن می سازد اینست که در حکمت متعالیه همانطور که وجود حقیقتاً خیر و منبع هر شرفی است لذیذ حقیقت نیز همان وجود است؛ البته حقیقت وجود، نه مفهوم آن. در واقع در نظام های قبلی، ادراک (اعم از نفس ادراک، مدرک و مدرک) معیار تشخیصی مراتب لذت و سعادت معرفی می شد، اما اینکه آن امر مستلذ (لذیذ یا مطبوع) در حقیقت چیست، سخنی نمی گفتند. لذا وقتی از برتری لذت عقلی گفتگو می شد تنها به تفوق کمی یا تعالی کیفی آنها اشاره می کردند و روشن نمی شد که در مدرک عقلی بما هو عقلی چه ویژگی نهفته است که آن را برتر از مدرکات حسی و وهمی و خیالی قرار می دهد.

در نظام فلسفی حکمت متعالیه، این امر مهم نمانده و بدین سبب نظم و ترتیب مباحث از انسجام و تنسيق مستحکمتری برخوردار است. بر طبق عقیده صدرالمتهلین، حقیقت لذت در وجود نهفته است. هر چه آنچه که بهره بیشتری از وجود داشته باشد در درجه بالاتری از لذت قرار خواهد داشت و هر قدر موجودی بیشتر مشوب به عدم و در وجود خود ناقص باشد به همان نسبت از لذتش کاسته و بر الممش افزوده می شود. به این ترتیب به راحتی و منطقاً می توان نتایج زیر را حاصل کرد:

- ۱- مطلقاً وجود عقلی به علت خلوصش از شوب عدم، لذیذتر از وجودات خیالی، و همی و حسی است.
- ۲- واجب تعالی، چون در اعلی مرتبه وجود و اشد آن قرار دارد و وجود بحث است، معشوق حقیقی است که تمام عالم را به عشق خود سرگرم و در جذب و انجذاب فرو برده است.
- ۳- پس از واجب تعالی به ترتیب مفارقات عقلیه، نفوس و نهایتاً اضعف موجودات یعنی هیولای اولی و زمان و حرکت قرار دارند. هر چه در این سلسله بالا رویم بر مطلوبیت و خیریت و شرف و لذیذ بودن آنها افزوده می شود. و هر چه رو به پایین آئیم کمتر می شود.
- ۴- وجود هر شی ای برای خود او لذیذ است، و اگر وجود سبیش هم برای او حاصل شود لذت بیشتری به دست خواهد آمد. چون وجودات م تفاوتند، ساعات حاصل از ادراکات آنها نیز متفاوت و متفاضل است، همانطور که وجود قوای عقلیه اشرف از وجود قوای حیوانیه (شهوویه و غضبیه) می باشد، سعادتش هم اجل و لذت و عشقش نیز اتم خواهد بود. بنابراین وقتی که نفوس آدمیان استکمال یافته و قوی گردد، آنگاه علاقه اش به بدن باطل شود^{۲۴} و به ذات حقیقی خود و ذات مبدعش رجوع کند، چنان بهجت و سعادت به او دست خواهد داد که اصلاً قابل مقایسه با لذات حسی نیست. باید توجه داشت که نتیجه چارم به منزله یک استنتاج اصلی و کلیدی در ارتباط با موضوع مورد بحث می باشد اینکه شواهدی از کلمات آخوند، جهت تکمیل موضوع ایراد می شود:

^{۲۴} مرحوم آخوند در اینجا اشاره ای به مرگ نکرده لذا بیان او مطلق است و شامل کسانی که قدرت بر تجرید نفس دارند هم می شود، که در آن صورت نور نفس را با تمام بهاء و جمالش مشاهده خواهند کرد

"ان اللذيد بالحقيقه هو الوجود و خصوصاً الوجود العقلى لخلوصه عن شوب العدم و خصوصاً المعشوق الحقيقى و الكمال الاتم الواجبي لانه حقيقه الوجود المتضمنه لجميع الجهات الوجوديه، فالالتذاذ به هو افضل اللذات و افضل الراحة بل هى الراحة التى لالم معها."^{٢٥}

"اعلم ان الوجود هو الخير و السعاده، و الشعور بالوجود ايضاً خيراً و سعاده لكن الوجودات متفاضله متفاوتة بالكمال و النقص فكلما كان الوجوداتم كان خلوصه عن العدم اكثر و السعاده فيه اوفر، و كلما كان انقص كان مخالطته بالشر و الشقاوه اكثر، و اكمل الوجود و اشرفها هو الحق الاول، ويليه المفارقات العقليه و بعدها النفوس، و ادون الموجودات هى الهيولى الاولى و الزمان و الحركة"^{٢٦}

"وجود كل شىء لذيد عنده و لو حصل له وجود سببه و مقومه لكان الذلانه وجوده فيكون كمال لذته بادراك و حيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التى هى ادراكاتها تكون متفاضله ايضاً ... فنفوسنا اذا استكملت وقويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت الى ذاتها الحقيقته و ذات مبدعها تكون لها من البهجه السعاده ما لا يمكن ان يوصف او تقاس به اللذات الحسيه."^{٢٧}

^{٢٥} اسفار، ج ٩، ص ١٢٥

^{٢٦} همان، ص ١٢١

^{٢٧} همان، ص ١٢٢

کیفیت حصولی و سعادت روحانی

و

منشاء احتجاب نفس از این سعادت

نفس چگونه می تواند به این سعادت و بهجت دست یابد؟ چه امر یا اموری منشأ محرومیت نفس و احتجاب آن از درک این سعادت، مادام که در دار دنیا بسر می برد، می باشد؟ پاسخگویی به این دو سوال محتوای این فصل از مقاله را تشکیل می دهد.

نفس تنها در صورتی به این سعادت عقلانی واصل می شود که به دو بال علم و عمل مجهز باشد یعنی هم با تمسک به اعمال و افعالی که مزیل کدورات نفس و مهذب مرآت قلب است، و نیز به سبب حرکات فکری و انظار علمی که بر حصول صور اشیا و حقیقت آنها، ما را موفق می سازد، سعی در تحصیل این سعادت کنیم. چرا که نفس می تواند با حصول معرفت اشیا از مرحله قوه عقلیه هیولانی به مرحل عقل بالفعل خارج شود و در این صورت حاجت آن (نفس) از فعل حواس و استعمال بدن و قوای آن منقطع می شود، اما چون هنوز محادی بدن و قوای بدنی است، این اشتغال به بدن (که همان حجاب نفس از درک سعادت است) مانع از تمامیت اتصال روح به عالم بالاست؛ لذا وقتی که اشتغال نفس به بدن از بین رود و وسواس و هم خیال زایل گردد، حجاب مرتفع و مانع خارجی از بین رفته و اتصال دائمی برقرار خواهد شد. چرا که نفس باقی و مبدا فعال نیز باقی و فیض مبذول و بی دریغ، و نفس هم مهیا است. از دیگر سو آن دو حجاب یعنی حجاب داخل که قصور نفس و هیولانیت آنست و حجاب خارجی یعنی بدن و حواس آن نیز به سبب موت از سر راه برداشته شده است.

از این نکته نباید غافل بود که از نظر مرحوم آخوند، شرف و سعادت حقیقی از جهت جزء نظری که اصل ذات نفس است، برای نفس حاصل می گردد. و آنچه که برای نفس به حسب جزء علمی - که مربوط به تعلق نفس به بدن است - به دست می آید جز سلامت از محنت و بلاء و طهارت و صفاء و خلوص از عقوبت و جهنم و عذاب الیم نمی باشد، و باید دانست به مجرد این امر (جزء عملی) شرف حقیقی و ابتهاج عقلی لازم نمی شود و لذا نفوس زهاد و صلحا از نوع دیگری از سعادت که مناسب آنهاست برخوردار می باشند.

شفاوتی که در مقابل این سعادت قرار دارد

با توجه به سیر مطالب تاکنون، می توان دریافت که در حکمت متعالیه، سعادت حقیقی، سعادت است که مربوط به جزء نظری نفس یا به عبارت دیگر سعادت روحانی و عقلی باشد، بنابراین به روشنی می توان دریافت که نفوس حیوانی، نفوس ساده و نفوس عامی که ملکه تشوق به کسب علوم عقلی و کلامی را کسب نکرده اند، مانند اکثر ارباب حرف و عوام و زنان و بچگان؛ اینها اگر دچار شقاوت شوند، به نوع دیگری از شقاوت (نه شقاوت عقلی) مبتلا خواهند شد چنانچه سعادتشان نیز نوع دیگری می باشد؛ زیرا چنین نفوسی اصلاً قابلیت لذات عقلی را فاقدند.

اما اشقیاء بر دو گونه اند: یک دسته کسانی هستند که ضلالت در ایشان ثابت شد. و چون اهل دنیا و ظلمت گشته و بر فطرت قلبشان مهر حجاب کلی خورده است به عذاب جهنم گرفتار می شوند که "لا ملان جهنم من الجنه و الناس اجمعین". دسته دیگر بر خلاف دسته نخست که در اثر هواپرستی و ضعف نفس راه ضلالت پیموده اند شامل کسانی هست که حق را شناخت و یا آمادگی شناخت آن را دارند ولی از پذیرش آن سرباز می زنند. اینها همان منافقان هستند که در اصل و بحسب فطرت نور معرفت را دارند و لیکن به سبب ارتکاب معاصی و مکائد شیطانی هیئت های مظلوم و ملکات پلیدی در وجودشان رسوخ پیدا می کند، در نتیجه خدا را فراموشی کرده و خدا هم آنها را از خودشان به نسیان گرفتار می کند. اینها اصحاب حقیقی آتش جهنم بوده و از آن خلاصی ندارند: "ان الذین کفرو سواء علیهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم..."، "و لقد ذرانا لجهنم کثیراً من الجن و الانس لهم قلوب لا یفقهون بها..."

صدرالمتالهین پس از معرفی این دو دسته از اشقیاء و معذبان عالم آخرت، هر دو نوع از شقاوت را از جمله شقاوتها و عذابهای عقلی می داند که البته شقاوت نوع دوم بسی مهلکتر و دردناکتر است، زیرا امراض نفسانی که از باب آراء عقاید است در عین اینکه خود فی نفسه قبیح است، منشا بروز سایر معاصی و سیئاتی که موجب عذاب نفوس تا وقت معلوم است می باشد:

"لهذه المراض النفسانية سواء كانت من باب الآراء و العقاید لاکلها مولمه للنفوس معذبه للقلوب و لكن الاعتقادات الردیه و العلوم الفاسده اشد تعذیباً و اکثر ایلاماً للنفوس ... لانها مع کونها فی نفسها قبیحه مولمه منها ینشا سائر المعاصی و السیئات الموجهه لتعذب النفوس الی وقت معلوم؛ فهاتان الشقاوتان کلاهما شقاوه عقلیه"^{۲۸}

از عبارت اخیر آخوند (... الی وقت معلوم) برمی آید که شقاوت دسته نخست دیگری ابدی نبوده و آنها پس از کشیدن رنج و عذاب تصفیه شده و آماده سعادت روحانی می گردند.

بی مناسبت نیست در اینجا نگاهی به نظریه مرحوم حاجی سبزواری در تقسیم بندی سعدا اشقیاء داشته باشیم. آن طور که وی بیان می کند از حیث جامعیت و احراز اسباب سعادت یا فقدان آن و اکتساب مهلکات، نفس آدمی از پنج قسم خالی نیست:

"فان النفس لا یخلوعن اقسام خسمه اما ان تکون کامله فی الحکمتین العلمیه و العملیه او متوسط فیهما او کامله فی العملیه دون العملیه او ناقصه فیهما و الاول هو الکامل فی السعاده و من السابقین المقربین و الثانی و الثالث من المتوسطین فی السعاده و الرابع من اصحاب الیمین و الخامس هو الکامل فی الشقاوه و من اصحاب الشمال."^{۲۹}

^{۲۸} همان، ص ۱۳۴

^{۲۹} شرح منظومه، انتشارات دارا لعلم، ص ۳۳۵

نکته جالب توجه در بیان حاجی، تقسیم بندی نفوس از این حیث به سه دسته مذکور در آیات الهی (سابقین، اصحاب یمین و اصحاب شمال) است. که ظاهراً در این تطبیق متکبر بوده است.

استاد زین الدین (جعفر) زاهدی در شرح خویش بر منظومه، این دسته بندی را ربط داده و ۹ قسم اخراج نموده است، به قرار زیر:

- ۱- نفوسی که در حکمت علمی و عملی درجه را کمال را یافته اند. (سابقون)
- ۲- ارواحی که به درجه کمال علمی نائل شده و در عمل متوسط اند. (سابقون)
- ۳- اشخاصی که به درجه کمال علمی رسیده و در عمل ناقص باشند. (سابقون)
- ۴- کسانی که در علم متوسط ولی در عمل به درجه کمال رسیده اند. (اصحاب یمین)
- ۵- مردمی که در هر یک از علم و عمل متوسط بوده اند. (اصحاب یمین)
- ۶- افرادی که در عمل ناقص باشند. (اصحاب یمین)
- ۷- اشخاصی که در علم ناقص مانده و در عمل کمال یافته باشند. (اصحاب شمال)
- ۸- کسانی که در علم ناقص بوده و در عمل متوسط باشند (اصحاب شمال)
- ۹- آنانکه در هر یک از علم و عمل ناقص مانده باشند. (اصحاب شمال)^{۳۰}

اسباب خلو بعضی نفوس از م عقولات

و

حرمان ایشان از سعادت اخروی

مقاله حاضر را، با بحث جالبی که توسط صدرالمتهلین طرح و در آن اسباب و علل عدم ترقی عقلی برخی از انسانها - که تعدادشان زیاد است - شناسائی شده است، خاتمه می دهیم.

مرحوم آخوند پنج دلیل را برای این موضوع ذکر می کند. دلیل اول که مانع از انکشاف صور علمی برای تعدادی از نفوس می گردد، نقصان جوهر و ذات این نفوس است پیش از آنکه به مرور زمان تقویت گردد. در این مورد می توانیم نفوس صبیان را به عنوان شاهد عرضه کنیم، زیرا این نفوس به سبب اینکه بالقوه بوده و به فعلیت نرسیده، محل تجلی معلومات واقع نمی شود. در این حالت نفس طفل را می توان به آینه ای تشبیه کرد که به علت ناتمام بودن و نقصان جوهرش قابلیت انعکاس انوار (علوم و معارف) و اضواء را ندارد.

دلیل دوم، اینکه، ناپاکی جوهر نفس و ظلمت ذات آن به سبب کدورت شهوات است که مانع صفاء قلب و جلاء نفس میگردد. همچون آینه ای که گرد و غبار و سیاهی روی آن را پوشانده است.

^{۳۰} شرح منظومه فارسی. زین الدین (جعفر) زاهدی. بخش سوم، چاپخانه دانشگاه. مشهد، ص ۲۳۵. البته باید دانست که این اقسام ۹ گانه و طبقات هر یک از سابقین و اصحاب یمین و شمال، عیناً مطابق با مراد حاجی نیست.

"آینه ات دانی چرا غماز نیست" زانکه زنگر از رخس ممتاز نیست"

دلیل سوم، عبارت از اینست که نفس جهتی غیر از صورت و غایت مقصود و مطلوب، داشته باشد، چنانکه نفوس صلحاء و زهاد با اینکه از کدورت معاصی پاک است اما چون طالب حق نیست (بلکه طالب بهش و گریزان از آتش جهنم است) نور حق در دلش تجلی نمی کند. مثل آینه ای که ربور صورت معشوق قرار نگرفته باشد. دلیل چهارم، وجود حجایی مابین نفس و اعتقادات حق است، چنانکه اگر بین آینه و شیء مطلوب چیزی باشد مانع انعکاس نور او در آینه می گردد. این حجاب در مورد نفوس امثال علما از قبیل متکلمین و متعصبین در مذاهب همان اعتقادات تقلیدی نادرستی است که در نفوس امثال ایشان راسخ گشته است.

و دلیل پنجم، عبارتست از جهل به جهتی که از آنجا شعور به مطلوب حاصل می شود و سبب دست نیافتن به مقصود می گردد. یعنی دسترسی به هر علم جدیدی محتاج مقدمات مناسب تالیف متناسب است لذا جهل به اصول معارف و کیفیت ترتیب ازدواج آنها، مانع از علم به نتیجه مطلوب است. مثلاً اگر آینه محاذی جهت صورت مطلوب نباشد. تصویرش منعکس نمی گردد و احتیاج به تغییر وضعیت دارد، یا اگر کسی بخواهد پشت سر خود را ببیند لازم می آید که از دو آینه استفاده کرده و بین آن دو مناسبت شایسته را ایجاد و هر دو را در وضعیتی قرار دهد که بتواند پشت سر خود را ببیند.

اینها همه اسباب و موانعی است که نفس ناطقه را از معرفت حقایق اشیاء باز می دارد و الا نفس به حسب فطرت سلیم و ربانی خود قابلیت تجلی هیئت وجود را به تمامی داراست:

"فهذه هي الاسباب المانعه للنفس الناطقه من معرفة حقایق الاشياء لانها امر ربانی
شریف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصیه، و ماورد عنه صلی الله علیه و آله
و سلم: لو لا ان الشیاطین یحومون علی قلوب بنی آدم لنظروا الی ملکوت السماء
اشاره الی هذه القابلیه"^{۳۱}

فهرست منابع:

- اسفار، ملاصدرا، ج ۹
اشارات، ابن سینا، ج ۳
الهیات شفا، ابن سینا
شرح منظومه، حاج ملاهادی سبزواری
شرح منظومه فارسی، زین الدین (جعفر زاهدی)
الشواهد الربوییه، ملاصدرا
مجموعه مصنفات، شیخ اشراق، ج ۲ و ۳